

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول

استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

المقصد السابع: في الاصول العملية

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

ج ۱ ۹۷/۰۷/۰۲

مقصد هفتم: اصول عملیه

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

تقسیم دیگری برای اصول عملیه مطرح شده که یا مختص به شبهات موضوعیه هستند و یا در شبهات حکمیه نیز جریان دارند؛ در علم اصول فقط از اصولی بحث می‌شود که در شبهات حکمیه جاری است. اصول عملیه مورد بحث در علم اصول، به حسب استقراء چهار اصل می‌باشند: اول برائت که دو نوع شرعی و عقلی دارد؛ دوم اصلِ تخییر که به برائت برمی‌گردد لذا تخییر نیز عقلی و شرعی دارد؛ سوم احتیاط که اصلی عقلی است؛ و چهارم نیز استصحاب که اصلی شرعی است. مجموعه اصول عملیه در علم اصول، همین چهار اصل می‌باشند.

اصل چهارم: استصحاب

چهارمین اصل از اصول عملیه مورد بحث در علم اصول، اصل عملی استصحاب است. بحث از اصل عملی استصحاب، در یک مقدمه و چند فصل مطرح می‌شود:

مقدمه: حقیقت استصحاب و تفاوت آن با قواعد مشابه

در مقدمه مبحث استصحاب، ابتدا حقیقت استصحاب تبیین شده و سپس قواعد مشابه استصحاب و تفاوت بین آنها بیان می‌شوند:

نکته اول: حقیقت استصحاب

تعریفی از استصحاب مطرح شده که تقریباً همه آن را قبول دارند. استصحاب همان تعبد به بقاء «ما کان» می‌باشد که حکمی ظاهری است. ظاهراً اختلافی وجود ندارد که این تعبد، یک حکم ظاهری است. فقط اختلاف در امور پیرامون آن شده از قبیل اینکه آیا استصحاب اصل است یا اماره؟ و یا اینکه آیا استصحاب در شبهات حکمیه هم جاری است یا نه؟ و برخی اختلافات دیگر که در مباحث آینده خواهد آمد. بنابراین اینکه تعبد به «ما کان» یک حکم ظاهری می‌باشد، محل اختلاف نیست (چه استصحاب یک اماره باشد و چه یک اصل عملی باشد).

توضیح حکم ظاهری

به عنوان مقدمه ابتدا باید نظر مختار در تبیین حکم ظاهری مطرح شود. علماء مکلف را نسبت به تکلیف فعلی از سه حال یا سه فرض خارج نمی‌دانند:

اول: علم به وجود یا عدم تکلیف فعلی

فرض اول اینکه مکلف نسبت به وجود یا عدم یک تکلیف فعلی، علم داشته باشد. به عنوان مثال بداند که فلان عمل، واجب است و یا حرام است؛ و یا بداند که فلان عمل، واجب نیست و یا حرام نیست؛ در این فرض، در نظر مشهور، «علم» حجت است. یعنی اگر علم به تکلیف فعلی تعلق گیرد، بنابر اینکه مصیب باشد، منجز است؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلق گیرد، بنابر اینکه مصیب نبوده و خاطئ باشد، معذر است. پس علم در نظر مشهور حجت است تعذیراً و تنجیزاً؛ اختلاف نظر مختار با مشهور در معذریّت علم می‌باشد؛ توضیح اینکه علم شخصی، معذر نیست (و تکلیفی که علم شخصی به عدم آن تعلق گرفته، منجز است به احتمال اجمالی که در ابتدای امر بوده)؛ و در علم نوعی نیز بنابر مصیب نبودن، سبب علم موجب تعذیر است.

دوم: اماره بر وجود یا عدم تکلیف فعلی

فرض دوم اینکه مکلف نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی، علمی نداشته، اما اماره داشته باشد؛

۱. علم در نظر مختار و نظر مشهور منجز می‌باشد؛ هرچند در نظر مختار علم «بما هو احتمال» منجز است (یعنی اگر علم به تکلیف فعلی تعلق گیرد، منجز است؛ همانطور که اگر احتمال به تکلیف فعلی تعلق گیرد، منجز است)، و در نظر مشهور علم «بما هو علم» منجز است.

در این فرض، اماره بر تکلیف فعلی اگر مصیب باشد، منجز است؛ و اماره بر عدم تکلیف فعلی نیز اگر خاطئ باشد، معذر است. در این موارد نظر مختار و نظر مشهور یکسان بوده و فقط اختلاف در این است که اگر اماره بر تکلیف فعلی قائم شود، در نظر مشهور، فقط اماره منجز آن تکلیف می‌باشد؛ اما در نظر مختار دو منجز وجود دارد، یکی اماره و دیگری احتمال تکلیف فعلی.

سوم: فقدان علم یا اماره نسبت به تکلیف فعلی

فرض سوم اینکه مکلف نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی، علم یا اماره نداشته باشد (پس این سه فرض، حصر عقلی دارند؛ زیرا مکلف یا علم دارد و یا ندارد، و در صورت فقدان علم، یا اماره دارد و یا ندارد؛ که سه فرض وجود دارد).

در این فرض، باید وظیفه مکلف بررسی شود. ابتدا وظیفه مکلف در مقابل شارع از نظر عقلی بررسی شده و سپس وظیفه شرعی وی بررسی می‌شود:

الف. وظیفه عقلی: مشهور نسبت به مکلفی که احتمال تکلیف فعلی داده اما علم یا اماره بر تکلیف فعلی ندارد، قائل به براءة عقلیه می‌باشند. یعنی اگر خداوند متعال مکلف را بر مخالفت چنین تکلیفی عقوبت نماید، قبیح است؛ و صدور قبیح از وی محال می‌باشد (البته این در فرضی است که شارع، ایجاب احتیاط نداشته باشد، یعنی اصل منجز شرعی نباشد)؛ در مقابل مشهور، برخی قائل به احتیاط عقلی هستند. یعنی اگر علم یا اماره (یا منجز شرعی) بر تکلیف فعلی نباشد، عقل به احتیاط حکم می‌کند. یعنی عقوبت شارع بر مخالفت چنین تکلیفی قبیح نیست. در نظر مختار نیز وظیفه چنین مکلفی، احتیاط عقلی است (البته این احتیاط عقلی تعلیقی است یعنی اگر شارع ترخیص دهد، عقل از حکمش دست بر می‌دارد).

ب. وظیفه شرعی: شارع در صورتی که علم یا اماره بر تکلیف فعلی نباشد، در پاره‌ای از موارد، ایجاب احتیاط نموده؛ و در پاره‌ای از موارد نیز ترخیص داده (یعنی اذن در مخالفت تکلیف احتمالی داده است)؛ به حسب موارد، متفاوت است. به عنوان مثال اگر شک در تکلیف فعلی شده و حالت سابقه آن نیز وجود تکلیف باشد، ایجاب احتیاط شده است. مانند اینکه شرب این مایع دیروز حرام بوده و امروز شک در حرمت آن شده، و یا دیروز واجب بوده، و امروز نسبت به وجوب آن شک پیدا شده، که شارع در این موارد، ایجاب احتیاط نموده است. لذا مخالفت با تکلیف احتمالی بعد از ایجاب احتیاط، عقلاً استحقاق عقوبت دارد. در غیر این مورد، شارع

ترخیص داده است. یعنی درجایی که حالت سابقه، عدم تکلیف بوده و یا حالت سابقه آن معلوم نیست، ترخیص وجود دارد؛

حقیقت حکم ظاهری: ایجاب احتیاط و یا ترخیص در مخالفت

حقیقت حکم ظاهری همین وظیفه شرعی مکلف در صورت فقدان علم و اماره بر وجود یا عدم تکلیف فعلی است. لسان دلیل حکم ظاهری، مهم نبوده و این لسان فقط مورد آن را معین می‌کند. بنابراین حقیقت و روح حکم ظاهری همان ایجاب احتیاط یا ترخیص در مخالفت نسبت به یک واقعه می‌باشد. بر اساس این نکته، استصحاب هم یک حکم ظاهری است؛ اما اماره یا اصل بودن، در مباحث آینده بررسی خواهد شد. در نظر مختار استصحاب یک اصل عملی است که به حسب موارد، گاهی اصل مؤمن بوده و گاهی اصل منجز است. یعنی هم می‌تواند نقش تنجیزی داشته باشد و هم می‌تواند نقش تعذیری داشته باشد.

اصطلاحات مختلف «حکم ظاهری»

به مناسبت تبیین معنی حکم ظاهری، این نکته نیز باید توضیح داده شود که عنوان «حکم ظاهری» مشترک لفظی بوده و به سه معنی مختلف در لسان متأخرین به کار می‌رود:

الف. اول اینکه مکلف در جایی که نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی، علم نداشته باشد، حکم ظاهری دارد.^۱ یعنی اگر مکلف علم نداشته باشد، حکم ظاهری دارد؛ اعم از اینکه حکم ظاهری یک اماره باشد و یا یک اصل عملی باشد؛ و اعم از اینکه حکم ظاهری شرعی باشد یا حکم ظاهری عقلی باشد. به عبارت دیگر در هر تکلیف غیر معلوم، حکم ظاهری وجود دارد (چه اماره باشد و چه نباشد؛ و چه حکم ظاهری عقلی باشد و چه شرعی باشد). به عنوان مثال حکم ظاهری در بحث «اجزاء امر ظاهری از واقعی»، به همین معنی می‌باشد.

ب. دوم اینکه مکلف در جایی که علم و اماره نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی نداشته باشد، حکم ظاهری دارد. حکم ظاهری در این معنی، اعم از عقلی و شرعی است.

۱. ممکن است گفته شود در شبهات حکمیه قبل از فحص نیز شارع ایجاب احتیاط نموده است؛ پاسخ اینکه در نظر مختار در شبهات حکمیه

قبل از فحص، احتیاط عقلی وجود دارد؛ لذا ثابت نیست که شارع هم جعل احتیاط کرده باشد.

۲. علم نیز همان قطع بوده و اطمینان را شامل نیست؛ زیرا اطمینان از امارات است.

۳. این معنی، اوسع معانی حکم ظاهری بوده و به کار رفتن حکم ظاهری به این معنی در کلمات علماء بسیار رائج است.

ج. سوم اینکه مکلف در جایی که علم و اماره نسبت به وجود یا عدم تکلیف فعلی نداشته باشد، و یک وظیفه از سوی شارع برای وی تعیین شده باشد، این وظیفه شرعی همان حکم ظاهری است. به عبارت دیگر حکم ظاهری همان وظیفه شرعی مکلف در صورت فقدان علم و اماره می‌باشد، که عبارت از اصول عملیه شرعیه است.^۱ بنابراین «حکم ظاهری» مشترک لفظی بین این سه معنی بوده و باید با توجه به قرائن، معنای آن در استعمالات روشن شود؛ اما به نظر می‌رسد معنای مناسب‌تر همین معنی سوم باشد (هرچند در کلمات علماء به هر سه معنی به کار رفته است). «استصحاب» نیز به هر سه معنای فوق، حکم ظاهری است؛ زیرا اصلی شرعی است که در صورت فقدان علم و اماره، جعل شده است.^۲

ج ۱۰۱ ۹۸/۰۱/۱۸

نکته دوم: استصحاب و قواعد متشابهه

سه قاعده «استصحاب قهقرایی» و «قاعده یقین» و «قاعده مقتضی و مانع» شباهتی با «استصحاب» دارند. این سه قاعده و تفاوت آنها با استصحاب باید بررسی شود:

استصحاب و «استصحاب قهقرایی»

زمان مشکوک در استصحاب قهقرایی مقدم بوده، و زمان متیقن نیز متأخر است. به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید در روز یکشنبه یقین وجود داشته، و نسبت به عدالت وی در روز شنبه، شک وجود داشته باشد؛ اگر شارع به وجود مشکوک (عدالت زید در روز شنبه) تعبّد کرده باشد، این تعبّد همان «استصحاب قهقرایی» است؛ اما زمان مشکوک در استصحاب متأخر از زمان متیقن است. به عنوان مثال فرض شود در روز پنجشنبه نسبت به عدالت زید، یقین وجود داشته و در روز جمعه نسبت به عدالت وی شک شود؛ تعبّد به بقاء مشکوک، استصحاب است.

استصحاب قهقرایی در نظر فقهاء حجت نیست (یعنی شارع چنین تعبّدی نکرده است)؛ زیرا تنها دلیل ممکن برای اثبات چنین تعبّدی، همان ادله استصحاب می‌باشد؛ که در مباحث آینده خواهد آمد از این ادله، استصحاب قهقرایی به دست نمی‌آید. البته استصحاب قهقرایی نزد فقهاء در یک مورد یعنی در باب الفاظ، حجت و معتبر است؛ که دلیل اعتبار آن، ادله استصحاب نبوده بلکه سیره عقلاست. به عنوان مثال فرض شود کلمه «خروار» امروز به

۱. این معنی از حکم ظاهری، اضیق معنای آن می‌باشد.

۲. البته اگر کسی استصحاب را یک اماره بداند، فقط طبق معنی اول یک حکم ظاهری خواهد بود؛ یعنی طبق معنای دوم و سوم، حکم ظاهری نیست.

معنای «۳۰۰ کیلوگرم» است؛ آیا سیصد سال قبل هم به این معنی بوده یا معنای دیگری داشته؟ در صورت چنین شکّی، فقهاء قائلند که در سیره عقلاء، استصحاب قهقرای شده و این کلمه را به همین معنای امروزه حمل می‌کنند. فقهاء از استصحاب قهقرای، تعبیر به «اصالة عدم النقل» و یا «اصالة الثبات» (در اصطلاح شهید صدر) نموده‌اند. استصحاب قهقرای در باب الفاظ فی الجملة مورد قبول است. به هر حال، دلیلی بر حجّیت استصحاب قهقرای وجود ندارد، مگر در باب الفاظ که دلیل حجّیت آن، سیره عقلاست (نه ادله استصحاب).

استصحاب و «قاعده یقین»

زمان متیقّن در قاعده یقین همان زمان مشکوک است، امّا زمان یقین و زمان شکّ متفاوت هستند؛ بر خلاف استصحاب که زمان متیقّن و مشکوک در آن متفاوت بوده امّا زمان یقین و شکّ یکی هستند. به عنوان مثال فرض شود نسبت به «عدالت زید در روز جمعه» یقین وجود داشته و سپس نسبت به «عدالت وی در روز جمعه» شکّ پیدا شود. متیقّن همان «عدالت زید در روز جمعه» بوده و مشکوک نیز «عدالت وی در روز جمعه» است، پس زمان متیقّن و مشکوک یکی است؛ امّا یقین در روز شنبه به وجود آمده و شکّ در روز یکشنبه پیدا شده است. این شکّ در اصطلاح «شکّ ساری» نامیده می‌شود یعنی شکّی که سرایت به یقین کرده است. قاعده یقین نیز در نظر فقهاء حجّیت و اعتباری ندارد؛ زیرا ادله استصحاب دلالتی بر آن ندارد؛ مشهور این قاعده را حجّت نمی‌دانند (حجّیت قاعده یقین به این معنی است که شارع تعبّدی جعل نموده نسبت به وجود متیقّن در زمان شکّ).

استصحاب و «قاعده مقتضی و مانع»

«قاعده مقتضی و مانع» در جایی است که مقتضی یک شیء، قطعاً موجود بوده امّا مانع آن شیء مورد شکّ باشد؛ که شکّ در وجود مقتضی خواهد شد. توضیح اینکه مقتضی زمانی محقّق می‌شود که مقتضی وجود داشته و مانع نیز وجود نداشته نباشد. به عنوان مثال فرض شود شعله آتشی در کنار قطعه چوبی بوده (که مقتضی موجود است) امّا احتمال داده می‌شود آن چوب خیس باشد (که شکّ در مانع وجود دارد)؛ لذا شکّ در آتش گرفتن چوب

۱. برخی هر دو قاعده را از این روایات استفاده کرده‌اند، امّا گفته شده از روایات استصحاب فقط یک قاعده استصحاب استفاده می‌شود. البته دلالت ادله استصحاب بر حجّیت قاعده یقین، محال نیست، بلکه خلاف ظاهر آن روایات است.

وجود خواهد داشت (یعنی شک در مقتضی هست). حجّیت این قاعده به معنی تعبد به وجود مقتضی در چنین شرائطی می باشد.

قاعده مقتضی و مانع نیز در نظر فقهاء حجّیت و اعتباری ندارد؛ زیرا حجّیت آن از اخبار استصحاب استفاده نمی شود. در نتیجه چنین قاعده ای نیز معتبر نیست.

جمع بندی

به هر حال سه قاعده مشابه قاعده استصحاب وجود دارد. فقهاء از بین این چهار قاعده، فقط قاعده استصحاب را قبول نموده و سائر قواعد را فقہیاً ثابت نمی دانند. دلیل عدم ثبوت این قواعد، در بررسی ادله استصحاب مطرح خواهد شد.

فصل اول: ادله اعتبار استصحاب

در فصل اول، دلیل اعتبار و حجّیت استصحاب بررسی می شود. یعنی دلیل اینکه شارع مقدّس، تعبد به بقاء «ما کان» نموده، بررسی می شود. برای اثبات حجّیت استصحاب به سه دلیل تمسّک شده: ظنّ؛ سیره عقلاء؛ و روایات؛ که به ترتیب بررسی می شوند:

دلیل اول: ظنّ

برخی برای اثبات حجّیت و اعتبار استصحاب، به دلیل ظنّ استدلال نموده اند؛ استدلال به دلیل ظنّ، دو تقریب دارد، که هر یک مستقلاً بررسی می شود:

تقریب اول: حجّیت ظنّ به بقاء

تقریب اول اینکه اگر قطع به حدوث شیئی زائل شود، تبدیل به ظنّ به بقاء آن شیء می شود؛ ظنّ هم حجّت است؛ پس ظنّ بر بقاء، حجّت بر بقاء است. یعنی حجّت بر بقاء حادث وجود دارد.

اشکال اول: عدم پیدا/پیشِ ظنّ به بقاء، از زوال یقین به حدوث

به نظر می‌رسد این تقریب صحیح نیست؛ زیرا رابطه‌ای بین «قطع به حدوث» و «ظنّ به بقاء» نیست. در موارد بسیاری، هرچند قطع به حدوث یک شیء وجود دارد، اما نسبت به بقاء آن ظنّ نبوده و حتی شکّ هم نبوده بلکه وهم وجود دارد. به عبارت دیگر حالت انسان بعد از زوال یقین، بستگی به عوامل مزیل حادث دارد؛ گاهی برای انسان ظنّ و گاهی شکّ و گاهی وهم پیدا می‌شود. به عنوان مثال فرض شود کسی در چاه افتاده و ۲۰ روز گذشته که از چاه خارج نشده است. هرچند یقین به حیات وی وجود داشت، اما بعد از گذشت ۲۰ روز، احتمال حیات وی بسیار اندک است (اما بعد از گذشت یک ساعت، احتمال حیات وی بیشتری است).

اشکال دوم: عدم حجّیت ظنّ به بقاء

اشکال دوم اینکه اگر هم فرض شود با زوال یقین به حدوث، ظنّ به بقاء پیدا می‌شود؛ اما دلیلی بر حجّیت این ظنّ در دائره تکالیف شرعیه وجود ندارد. بله ظنّ نزد قائلین به انسداد، حجّت است؛ اما اولاً انسداد باب علم در جعل و شبهات حکمیه است نه در شبهات موضوعیه. یعنی انسدادی نیز قائل به حجّیت «ظنّ به جعل» بوده و «ظنّ به موضوعات» را حجّت نمی‌داند؛ به عنوان مثال «ظنّ به حرمت شرب عصیر عنبی» حجّت است؛ اما «ظنّ به اینکه این مایع عصیر عنبی است» فائده نداشته و حجّت نیست. مثال دیگر اینکه «ظنّ به اجتهاد زید» و یا «ظنّ به اعلمیت وی»، حجّت نبوده و موجب جواز تقلید نیست. بنابراین آنچه حجّت است «ظنّ به جعل» می‌باشد، در حالیکه استصحاب همیشه در مجعول جاری است.^۱

ثانیاً بر فرض که چنین ظنّی در ظرف انسداد حجّت باشد (یعنی ظنّ به بقاء، حجّت باشد)، بنابر نظر مختار استصحاب فقط در شبهات موضوعیه جاری است (هرچند دلیل اعتبار آن سیره عقلاء و یا امری دیگر باشد)، لذا ظنّ به بقاء همیشه در موضوعات بوده و دلیلی بر اعتبار آن حتی بنا بر قول به انسداد نیست.

۱. مقرر: توضیح اینکه اگر شکّ در نجاستِ آبی شود که «زال تغیره بنفسه»، استصحاب در شبهه حکمیه خواهد بود. «ظنّ به بقاء نجاست» و «شکّ در اعتبار استصحاب در مانند این مورد» وجود دارند؛ مستدلّ می‌خواهد از «ظنّ به بقاء» نتیجه بگیرد حجّیت استصحاب را؛ در حالیکه بنابر نظر انسدادی نیز اگر «ظنّ به اعتبار استصحاب در این موارد» بود، نتیجه آن حجّیت استصحاب بود (مستفاد از سوال و جواب از استاد).

تقریب دوم: حجّیت سبب ظنّ نوعی (یقین به حدوث)

تقریب دوم اینکه یقین به حدوث یک شیء، نوعاً سبب ظنّ به بقاء آن شیء می‌شود؛ سبب حدوث ظنّ نوعی نیز نزد عقلاء و شارع حجّت است. به عنوان مثال «خبر ثقه» و «ظواهر» از اسباب حدوث ظنّ نوعی بوده، لذا نزد عقلاء حجّت و معتبر می‌باشند.^۱ به عبارت دیگر نفس «یقین به حدوث» نزد عقلاء، حجّت و اماره است؛ زیرا سبب ظنّ نوعی بوده و اسباب ظنّ نوعی نیز از امارات و حجج عقلائیه هستند. شارع نیز این اماره عقلائیه را امضاء کرده است.^۲

اشکال اول: عدم پیدایش ظنّ نوعی از یقین به حدوث

دو اشکال صغروی و کبروی نیز در این تقریب وجود دارد. توضیح اینکه «یقین به حدوث» مفید ظنّ نوعی نیست، اگر گفته نشود که موجب عدم ظنّ است؛ زیرا در بسیاری از موارد که یقین به حدوث بوده، شک و یا حتی وهم به بقاء وجود دارد.

اشکال دوم: عدم حجّیت سبب ظنّ نوعی

بر فرض اینکه یقین به حدوث، سبب ظنّ نوعی باشد، امّا حجّیت سبب ظنّ نوعی نیز ثابت نیست؛ توضیح اینکه سبب علم نوعی (علم به معنای جامع بین قطع و اطمینان) در نظر مختار، نزد عقلاء حجّت است؛ امّا حجّیت سبب ظنّ نوعی در سیره عقلاء ثابت نبوده؛ بلکه عدم حجّیت آن، ثابت است.

ج ۱۰۲ ۹۸/۰۱/۱۹

دلیل دوم: سیره عقلاء

گفته شده یکی از ادله اعتبار استصحاب، سیره عقلائی است. توضیح اینکه ادعا شده عقلاء بر اساس حالت سابقه عمل می‌کنند، مگر علم یا اطمینان به خلاف آن پیدا کنند؛ حتی برخی گفته‌اند عمل بر اساس حالت سابقه، نه تنها سیره عقلاست، بلکه سلوک حیوانات نیز مطابق آن است. یعنی حیوانات هم در سلوک خود به استصحاب عمل می‌کنند. به عنوان مثال اگر در جایی طعام پیدا کنند، دوباره به همان مکان برمی‌گردند. بنابراین دلیل اعتبار و حجّیت استصحاب، سیره عقلاست.

۱. بنابراین «یقین به حدوث»، حجّت بر بقاست. به عنوان مثال یقین به عدالت زید در روز شنبه، اماره بر بقاء عدالت وی در روز یکشنبه است.

۲. امضای شارع از سکوت و یا (بنابر نظر مختار) از سلوک شارع نسبت سیر عقلائیه، به دست می‌آید.

اشکال: عدم وجود سیره عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه

محقق خوئی چنین سیره عقلاء در عمل بر اساس حالت سابقه، را قبول ندارند؛ ایشان قائل است اگر عقلاء به حالت سابقه عمل می‌کنند، بر اساس اطمینان است. به عنوان مثال صبح که از خانه بیرون آمده، ظهر هم به خانه برمی‌گردد؛ زیرا اطمینان دارد که خانه وی خراب نشده و باقی است؛ و یا عمل به حالت سابقه، بر اساس غفلت و یا بر اساس احتیاط و یا نکاتی از این قبیل است. به هر حال، اینگونه نیست که سیره عقلاء بر اساس عمل به حالت سابقه باشد؛ بلکه بر اساس اطمینان و یا غفلت و یا احتیاط است.^۱

جواب: عمل بر اساس حالت سابقه در برخی موارد

شهید صدر کلام محقق خوئی را قبول ننموده است. ایشان فرموده اشکالی نیست که عقلاء در برخی موارد به حالت سابقه عمل می‌کنند (هرچند در تمام موارد اینگونه نیست). عمل عقلاء به حالت سابقه بر اساس وهم و یا انس ذهنی (و یا چیزی مانند آنها) است؛ و اگر به حالت سابقه عمل نکنند، دچار اضطراب و نوعی اختلال در نظام معیشتی می‌شوند. به هر حال عقلاء گاهی به حالت سابقه عمل می‌کنند، هرچند این عمل بر اساس انس ذهنی یا وهم و توهم باشد. به عنوان مثال شاگردان یک استاد که در مکانی درس داشته‌اند، به صرف احتمال تغییر مکان درس، به مکان جدید نرفته بلکه به همان مکان می‌روند.^۲

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۱: «فنقول قد استدللّ علی حجية الاستصحاب بأمر: الأوّل دعوی السيرة القطعية من العقلاء علی العمل علی طبق الحالة السابقة، بل عمل الانسان علی طبق الحالة السابقة لیس من حیث كونه إنساناً بل من حیث كونه حیواناً، لاستقرار سيرة سائر الحيوانات علی ذلك، فإنّ الحيوان یمشی إلى المرتع السابق و یرجع إلى دار صاحبه عملاً بالحالة السابقة. و الكلام فی هذا الدلیل یقع فی مقامین: الأوّل: فی ثبوت هذه السيرة. و الثانی: فی حجيتها. أمّا الأوّل: فالتحقیق عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء، فإنّ عملهم علی طبق الحالة السابقة علی أنحاء مختلفة: فتارةً یكون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء كما یرسل تاجر أموالاً إلى تاجر آخر فی بلدة اخرى لاطمئنانه بحياته، لا لاعتماد علی مجرد الحالة السابقة، و لذا لو زال اطمئنانه بحياته كما لو سمع أنّه مات جماعةً من التجار فی تلك البلدة لم یرسل إليه الأموال قطعاً. و اخرى یكون عملهم رجاءً و احتیاطاً، كمن یرسل الدرهم و الدینار إلى ابنه الذی فی بلد آخر لیصرفهما فی حوائجه، ثمّ لو شك فی حياته فیسل إليه أيضاً للرجاء و الاحتیاط حذراً من وقوعه فی المضیقة علی تقدیر حياته. و ثالثة یكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه، فلیس لهم التفات حتی یحصل لهم الشك فیعملون اعتماداً علی الحالة السابقة، كمن یجئ إلى داره بلا التفات إلى بقاء الدار و عدمه، و من هذا الباب جرى الحيوانات علی الحالة السابقة، فإنّه بلا شعور و التفات إلى البقاء و عدمه، فلم یثبت استقرار سيرة العقلاء علی العمل اعتماداً علی الحالة السابقة».

۲. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۳۳: «الدلیل الثانی قیام السيرة العقلانية علی البناء علی بقاء الحالة السابقة، بل استشهد بعض بثبوت السيرة عند البشر و الحيوانات. و قد ناقش فی السيرة السید الاستاذ و غیره بأنّ ما یری من البناء علی الحالة السابقة من قبل العقلاء لیس علی أساس الحالة السابقة و الاستصحاب، و إنّما هو لأمر اخرى اتفافيةً كثبوت الاطمئنان بالبقاء أحياناً، أو الظن به اخرى، أو كون ذلك جریاً علی الرجاء و الاحتیاط ثالثةً، أو كونه من باب الغفلة و عدم الالتفات رابعةً. و لكنّ الصحيح ما مضی من أنّ هذه السيرة موجودة فی الجملة علی أساس الوهم و انس الذهن بالحالة السابقة، و نفس ما ذكره من الغفلة یكون منشأها عادةً هو ذاك الوهم، و الجری علی وفق الظنّ بالحالة السابقة یكون فی كثير من الأحيان فی موارد لا یكتفون بالظنّ، لكن یؤثر ضمناً ذاك الوهم الذی یوجب نوعاً من سكون النفس و عدم الاضطراب، و

بنابراین محقق خوئی سیره را «بالجمله» منکر شده؛ و شهید صدر سیره را «فی الجملة» قبول نموده است.

مناقشه اول: عدم عمل به حالت سابقه بر اساس حفظ نظام

به نظر می‌رسد بیان شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا صرف انجام یک عمل توسط عموم مردم، سیره عقلاء نیست. سیره عقلاء یک سلوک جمعی می‌باشد که منشأ آن حفظ نظام اجتماعی باشد. به عنوان مثال نوع مردم از طریق دهان غذا می‌خورند (نه از طریق بینی)، و یا روی دو پا راه می‌روند (نه چهار دست و پا)، و یا نوع مردم کارهایشان را با دست راست انجام می‌دهند، و یا ستر عورت می‌کنند؛ اما این امور از موارد سیره عقلاء محسوب نمی‌شود؛ زیرا منشأ این امور، طبع یا عادت و یا خرد فردی است؛ در حالیکه سیره عقلاء باید ناشی از خرد جمعی برای حفظ نظام اجتماعی باشد.

بنابراین عمل به حالت سابقه (اگر هم ثابت باشد)، سیره عرفیه و یا سلوک ناس است؛ اما سیره عقلاء نیست. پس اینگونه نیست که عقلاء در برخی موارد به حالت سابقه عمل نمایند.

مناقشه دوم: عدم لحاظ حالت سابقه در تعیین وظائف عقلائیه و عرفیه

اشکال دیگر اینکه لحاظ حالت سابقه برای تعیین وظیفه هنگام شک در تکالیف عقلائیه و عرفیه، هیچگاه وجود ندارد. توضیح اینکه تکالیف، پنج قسم می‌باشند: تکالیف عقلیه؛ تکالیف شرعیه؛ تکالیف عقلائیه؛ تکالیف عرفیه؛ و تکالیف قانونیه؛ محل بحث فعلاً در تکالیف عرفیه و عقلائیه است. هر جا تکلیفی وجود داشته باشد، اصل عملی هم وجود خواهد داشت؛ زیرا گاهی شک در تکلیف پیش می‌آید (هر کس که احکام و قوانینی داشته باشد، وظائفی در ظرف شک هم دارد). در مواردی که شک در تکلیف عرفی یا عقلائی شود (اعم از شک به نحو شبهه حکمیه و یا شبهه موضوعیه)، عرف یا عقلاء اصول و احکام و وظائفی دارند که از آن تعبیر به «اصل عملی» می‌شود. به عنوان مثال «رد امانت» نزد عقلاء لازم است، و گاهی شک در امانت بودن مالی می‌شود. اگر این مال امانت باشد، رد آن واجب بوده؛ و اگر امانت نباشد، رد آن نیز واجب نیست.

در تمام اصول عقلائیه و عرفیه اصلی پیدا نمی‌شود که به لحاظ حالت سابقه باشد.^۱ یعنی در بین عرف و عقلاء هیچ اصلی نیست که عرف یا عقلاء حالت سابقه را لحاظ کرده و بر اساس آن وظیفه را تعیین کرده باشند

یشهد لهذه السيرة ذكر كثير من العلماء لها، حتى إنه قيل: لو لا هذه السيرة و البناء على الحالة السابقة لاختل نظام المعاش، و هو كذلك في الجملة، فكثير من الامور يمشى ببركة هذه الغفلة والوهم المانع من الاحتياط و اضطراب النفس».

۱. بر خلاف دو اصل عملی برائت و احتیاط که به لحاظ پنج قسم تکلیف، وجود دارند؛ یعنی برائت عقلیه و احتیاط عقلی، و برائت شرعیه و احتیاط شرعی، و برائت عقلائیه و احتیاط عقلائی، و برائت قانونیه و احتیاط قانونی، و برائت عرفیه و احتیاط عرفی، وجود دارد.

(نه چنین اصلی در بین عرف و عقلاء نیست بلکه نزد عقل و قانون نیز چنین اصل عملی وجود ندارد). بنابراین استصحاب نه عرفی بوده و نه عقلانی است (همانطور که عقلی و قانونی هم نیست). فقط در شرع است که وظیفه‌ای بر اساس حالت سابقه تعیین شده، و فقط استصحاب شرعی وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود پنج سال قبل سرعت مجاز «۱۰۰ کیلومتر» بوده و الآن شک در تکلیف عقلانی می‌شود. عقلاء در چنین مواردی وظیفه را عمل طبق حالت سابقه قرار نداده‌اند. شاهد اینکه در نظر عقلاء تفاوتی بین شخص عالم به حالت سابقه، و شخص جاهل به آن وجود ندارند؛ در حالیکه اگر استصحاب یک وظیفه عقلانی باشد، باید بین این دو تفاوت بوده و استصحاب در حق اولی جاری شده اما در حق دومی جاری نشود. در اصول عملیه عرفیه نیز حالت سابقه لحاظ نمی‌شود. به عنوان مثال فرض شود مولایی به عبدش بگوید «شاگرد فعلی من را اکرام کن»؛ زید و عمرو، هر دو مشکوک هست که شاگرد فعلی باشند؛ اما قطع وجود دارد که زید سابقاً شاگرد وی بوده، و اما نسبت به عمرو در سابق نیز شک وجود داشته و یا قطع وجود دارد که شاگرد نبوده است؛ در این صورت وظیفه عملیه عرفیه عبد نسبت به این دو متفاوت نخواهد بود؛ در حالیکه اگر استصحاب در عرف بوده و اصل عملی عرفی حالت سابقه را لحاظ نماید، باید در نظر عرف اکرام زید لازم بوده و اکرام عمرو لازم نباشد؛ یعنی باید تفاوت بین آنها باشد؛ در حالیکه بالوجدان تفاوتی بین آنها در نظر عرف نیست.

به هر حال، پنج قسم تکلیف وجود دارد، لذا اصل عملی نیز به لحاظ آنها هست؛ اما استصحاب و لحاظ حالت سابقه، نه نزد عقل و نه در بین عرف و نه در بین عقلاء و نه نزد قانون، وجود ندارد.^۱ بنابراین به سیره عقلاء هم نمی‌توان برای اثبات حجیت استصحاب تمسک نمود.

ج ۱۰۳ ۹۸/۰۱/۲۰

دلیل سوم: روایات

اخبار عدیده در ابواب مختلف فقهی وجود دارد که بر استصحاب به عنوان یک اصل شرعی، به آنها استدلال شده است. باید استدلال به این اخبار بررسی شود:

روایت اول: صحیح زرارہ

روایت اول همان صحیح زرارہ است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضوءٍ أَوْجِبُ الْخَفَقَةَ وَالْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضوءُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأَذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأَذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجِبَ الْوُضوءُ قُلْتُ فَإِنْ حَرَكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى

^۱. نظیر برائت که در نظر مختار فقط برائت شرعیه وجود داشته؛ و برائت عقلیه و برائت عقلانیه و برائت قانونیه و برائت عرفیه مورد انکار است.

يَسْتَيَقِنُ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بَيَقِينَ آخَرَ^۱؛

این روایت هرچند مضمراً است، اما اضممار از زرارہ بوده و خللی به اعتبار آن وارد نمی‌کند. ذیل روایت در کتاب وسائل «لا تنقض اليقين ابداً بالشك و انما تنقضه بيقين آخر» به صیغہ مخاطب است، اما ایشان از تہذیب نقل نموده کہ این ذیل در نسخہ موجود از تہذیب بہ صیغہ غائب «لا ينقض اليقين ابداً بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر» می‌باشد^۲. لذا بہ صیغہ غایب معنی می‌شود کہ موافق محتوا ہم هست.

مضمون روایت اینگونه است کہ «الرجل ينام و هو على وضوء» کہ بہ قرینہ ذیل روایت، مراد از «ینام» این است کہ احتمالاً می‌خواہد؛ مراد از «قد تنام العين» این است کہ چشم چیزی را نمی‌بیند؛ و مراد از «و لا ينام القلب و الاذن» این است کہ شعور و آگاهی وجود داشته و گوش نیز می‌شوند. بنابراین وقتی چشم وی چیزی را نبیند و گوش وی نشوند و مشاعر و ادراک نداشته باشد، گفتہ می‌شود خواب است. مراد از «قال لا حتى يستيقن» این است کہ حضرت فرمودہ‌اند این مقدار (کہ حرکت کنار خود را متوجہ نشود) برای بطلان وضوء کافی نیست، بلکہ باید یقین بہ خواب پیدا کند؛ مراد از «و الا فإنه على يقين» این است کہ اگر یقین بہ نوم نکند، وضوی وی باطل نمی‌شود زیرا یقین بہ وضوء داشته و این یقین با شک نقض نمی‌شود.

با توجہ بہ مضمون روایت، دلالت آن بر استصحاب محلّ خدشہ نبودہ و مفاد روایت این است کہ نباید بہ دلیل احتمال، از یقین رفع ید شود. بنابراین بہ برکت این روایت آن شخص نباید وضوء بگیرد، و نماز وی کافی است؛ اما اگر این روایت نبود، ہمہ قائل بہ اشتغال بودہ و می‌گفتند باید ابتدا وضوء گرفته و سپس نماز بخواند، تا ذمّہ وی بریء شود.

اشکال بر استدلال: اختصاص بہ باب وضوء

تنہا اشکالی کہ بر این استدلال وجود دارد، اختصاص آن بہ باب وضوء است. آیا از این روایت، اعتبار استصحاب در غیر باب وضوء ہم استفاده می‌شود؟ بہ عبارت دیگر در نہایت امر از خصوص باب وضوء، الغاء خصوصیت شدہ و اعتبار استصحاب در باب طہارات قبول شود، اما آیا تعمیم بہ تمام ابواب فقہی از آن استفادہ می‌شود؟

۱. وسائل الشیعۃ، ج ۱، ص ۲۴۵؛ باب اول از ابواب نواقض الوضوء، حدیث ۱.

۲. تہذیب الاحکام، ج ۱، ص ۸: «..... فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَلَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيَقِينَ آخَرَ»؛

جواب: تعمیم روایت به تمام ابواب فقهی

ادّعا شده از این روایت، اعتبار استصحاب در تمام ابواب فقهی استفاده می‌شود؛ و وجوهی برای تعمیم گفته شده که اگر یکی ثابت باشد، تعمیم ثابت می‌شود. باید این وجوه بررسی شوند:

وجه اول: «ال» جنس در «الیقین»

وجه اول از مرحوم آخوند است که ایشان فرموده اگر «ال» در «الیقین» جنس باشد، تعمیم به دست می‌آید؛ اما اگر عهد باشد، دلالتی بر تعمیم نخواهد بود. سپس ایشان فرموده اصل اولی و ظهور هر «ال» در جنس است و حمل آن بر عهد نیازمند قرینه است. بنابراین «ال» در این روایت نیز جنس بوده و تعمیم از آن استفاده می‌شود.^۱

مناقشه: اجمال در مشارالیه «الیقین»

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا همانطور که در بحث معانی حرفیه گذشت «ال» جنس مورد قبول نیست؛ بلکه «ال» وضع شده برای دلالت بر اینکه «ال» و مدخول آن به امری اشاره دارند. یعنی با عنوانی که همراه «ال» است، اشاره به چیزی می‌شود که از خارج فهمیده می‌شود نه از «ال»؛ گاهی عنوان همراه «ال»، به معنی اشاره دارد مانند «الانسان نوع» که معنی انسان، نوعی از انواع است؛ و گاهی به مفهوم اشاره دارد مانند «الانسان کلی» که مفهوم انسان متّصف به کلیّت می‌شود؛ و گاهی به فرد معین اشاره دارد مانند «رأیتُ الانسان» که یک نفر از افراد انسان دیده شده است؛ و گاهی به جمیع افراد اشاره دارد مانند «الانسان یموت» که موت بر افراد انسان عارض می‌شود.

با توجه به نکته فوق، اگر مراد از «ال» جنس، اشاره آن عنوان همراه «ال»، به معنی باشد؛ اشکال این است که در باب الفاظ اشاره به معنی، بسیار اندک است خصوصاً در الفاظی که معنی عام دارند (الفاظ دارای معنی خاصّ نیز معمولاً «ال» قبول نمی‌کنند)؛ اما اگر مراد از آن، اشاره به جمیع افراد باشد؛ هرچند این قسم بسیار شائع می‌باشد، اما از نفس «ال» به دست نمی‌آید بلکه از مناسبت حکم و موضوع استفاده می‌شود. به عنوان مثال در جمله «الانسان لفی خسر» و «الانسان حیوان» اشاره به جمیع افراد شده است که از مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود. بنابراین دلالت بر جمیع افراد نیز ربطی به کثرت مصداق و شیوع نداشته، بلکه از قرینه مناسبت حکم و موضوع به دست می‌آید.

۱. کفایة الاصول، ص ۳۸۹: «هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام فی اليقين للعهد إشارة إلى اليقين فی (:) فإنه علی يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه و سبق (:) فإنه علی يقين) إلى آخره لا يكون قرينة عليه مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا فافهم».

با توجه به این نکته، دو احتمال در «لاینقض الیقین» وجود دارد: احتمال اول اینکه عنوان «الیقین» برای اشاره به «تمام افراد یقین» باشد؛ و احتمال دوم اینکه برای اشاره به «یقین به وضوء» باشد. در صورت اول، تعمیم فهمیده می‌شود؛ و در صورت دوم، اعتبار استصحاب مختص باب وضوء خواهد بود. به نظر می‌رسد این جمله با هر دو احتمال، تناسب دارد؛ زیرا ممکن است مراد همان یقین به وضوء باشد به این قرینه که در عبارت قبل «الیقین بالوضوء» به کار رفته است؛ و ممکن است مراد تمام افراد یقین باشد به این قرینه که متعلق یقین در این جمله ذکر نشده است؛ بنابراین روایت اجمال داشته و ظهوری در همه افراد یقین و یا یقین به وضوء ندارد.^۱

بنابراین ممکن است این قاعده، به باب وضوء اختصاص داشته، و فقط در جایی که شک در وضوء باشد، استصحاب جاری شود.

وجه دوم: اراده تمام افراد یقین به مناسبت حکم و موضوع

ادعا شده مراد از «الیقین» تمام افراد یقین است به قرینه مناسبت حکم و موضوع؛ زیرا امام علیه السلام فرموده «لاینقض الیقین» یعنی نقض به یقین اسناد داده شده، که این اسناد به اعتبار استحکامی است که در یقین وجود دارد. از سوی دیگر متعلق یقین در استحکام موجود در یقین، هیچ تأثیری ندارد؛ یعنی یقین به هر چه تعلق گیرد، استحکام دارد. بنابراین به مناسبت حکم و موضوع که نقض به یقین اسناد داده شده، و این اسناد به لحاظ استحکام است که در هر یقینی وجود داشته و متعلق یقین تأثیری در آن ندارد، در نتیجه مراد از یقین هم طبیعی یقین است نه خصوص یقین به وضوء.^۲

۱. معنای «الشک» نیز تابع تعیین معنای یقین است. یعنی به تبع «الیقین» ممکن است مراد از آن، همه افراد شک و یا شک در وضوء باشد. پس «الشک» نیز قرینه نیست تا موجب تبیین معنای «الیقین» باشد؛ همانطور که عمومیت کبرا نیز قرینه بر تعمیم نیست؛ زیرا کبرا در باب وضوء هم عمومیت دارد. به عبارت دیگر از خفقه (که مورد روایت است) الغای خصوصیت شده و حتی از وضوء به باب طهارت هم الغای خصوصیت می‌شود؛ لذا کبرا برای استدلال مذکور در روایت نیز عمومیت داشته و قاعده عمومیت کبرا محفوظ است.

۲. فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۳۷: «هذا، مضافا إلى أن مناسبة الحكم والموضوع والتعبير بلفظ «النقض» يقتضي أن لا تكون لخصوصية إضافة اليقين إلى الوضوء دخل في الحكم، فإن القابل للنقض و عدمه هو اليقين من دون دخل لتعلقه بالوضوء».

مباحث الاصول، ج ۵، ص ۴۲: «الوجه الثالث: دعوى: أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى عدم اختصاص الحكم باليقين بالوضوء، بتقريب: أن النقص إنما استعمل مع اليقين باعتبار ما لليقين من الإبرام والاستحكام، وهذه المناسبة لا يكون لتعلق اليقين بالوضوء أى دخل فيها، وإنما طرف هذه المناسبة هو نفس اليقين، فنتعدى من المورد إلى مطلق موارد اليقين بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع»؛

مناقشه: تناسب اسناد با هر یقینی

به نظر می‌رسد این وجه نیز ناتمام است؛ زیرا خلط بین «مناسبت حکم و موضوع» و «اسناد» شده است. توضیح اینکه این مقدمه صحیح است که متعلق یقین در استحکام یقین، تأثیری ندارد؛ اما اینکه مراد از یقین تمام افراد است یا حصّه، ربطی به اسناد ندارد. یعنی هر کدام باشد، اسناد صحیح است؛ زیرا هر دو استحکام دارند. به عبارت دیگر بحث در این است که مراد از «لایتنقض الیقین» تمام افراد یقین است و یا یقین به وضوء می‌باشد؛ که هر کدام باشد با اسناد نقض به یقین سازگار است؛ زیرا چه مطلق یقین مراد باشد و چه حصّه، استحکام دارد. بنابراین اسناد مذکور، ربطی به تعیین متعلق نداشته و قرینه بر تعیین متعلق یقین نیست.^۱

ج ۱۰۴ ۹۸/۰۱/۲۱

وجه سوم: عدم تعلق «من وضوءه» به «یقین»

مرحوم آخوند در کفایه فرموده بعید نیست گفته شود در جمله «فانه علی یقین من وضوءه»، حرف جرّ «من وضوءه» متعلق به یقین نیست؛ بلکه متعلق به ظرف است. یعنی چنین شخصی از ناحیه وضوء، بر یقین است؛ نه اینکه یقین به وضویش دارد. بنابراین حدّ وسط همان «یقین» بوده و «یقین به وضوء» نخواهد بود؛ سپس نیز کبرای استدلال آمده که «و لا ینقض الیقین بالشک» که نتیجه این می‌شود که یقین به شک نقض نمی‌شود. پس یقین در استدلال، تعمیم دارد.^۲

شهید صدر نیز این احتمال را تقویت نموده و فرموده تعدی «یقین» به متعلقش به وسیله «باء» می‌باشد نه «من»؛ به عنوان مثال «أَتَيَّنُ بِعِدَالَةِ زَيْدٍ» صحیح است، اما «أَتَيَّنُ مِنْ عِدَالَةِ زَيْدٍ» صحیح نیست. متعلق جارّ و مجرور دوم در ترکیب‌های نظیر «إِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وَضُوءِهِ» نیز همان ظرف اول است نه اینکه مجرور باشد؛ به عنوان مثال «مِنْ دِينِهِ» در جمله «عَلَىٰ سَلَامَةٍ مِنْ دِينِهِ»، متعلق به «سلامت» نیست (زیرا سلامت به انسان نسبت داده می‌شود نه به دین)، بنابراین معنی جمله این است که از ناحیه دین، در سلامت است. همینطور متعلق «مِنْ رَبِّهِ» در جمله «عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» نیز «بَيِّنَةٍ» نیست، زیرا بینه برای خودش بوده نه اینکه بینه برای ربّ باشد؛

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۴۲: «أقول: إنَّ هذا الوجه فيه خلط بين مناسبة الحكم والموضوع ومناسبة الألفاظ بعضها مع بعض، فإنَّ ما ذكر من أنَّ اليقين مستبطن للإبرام والاستحکام، فصحت نسبة النقض اليه الذي لا يسند إلّا إلى شيء مبرم ليس بياناً لمناسبة الحكم والموضوع، و إنّما هو بيان لمناسبة إسناد النقض إلى اليقين بحسب عالم اللغة، وهذه المناسبة تصحّح إسناد النقض إلى اليقين بحسب عالم اللغة من دون فرق بين أن يسند إلى جامع اليقين أو إلى قسم خاص من اليقين مقيد بشيء، وعدم دخل ذلك القيد في تلك المناسبة لا يبطل صحة هذا الإسناد كما هو واضح».

۲. کفایة الاصول، ص ۳۹۰: «مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون (من وضوءه) متعلقاً بالظرف لا بيقين و كأن المعنى فإنه كان من طرف وضوءه على يقين و عليه لا يكون الأوسط إلا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل».

بنابراین معنی جمله این است که از ناحیه پروردگارش، بینۀ دارد. بنابراین لازمه تعلّق «من وضوء» به یقین، این است که یقین با «من» متعدّی شود، در حالیکه نمی‌شود. در نتیجه «من وضوء» متعلّق به ظرف بوده و معنی عبارت این است که «فانه من ناحیه وضوء علی یقین» و تعمیم از آن استفاده می‌شود؛ زیرا متعلّق یقین ذکر نشده و حتی متعلّق آن در تقدیر هم نیست (یقین به حمل شایع یعنی مصداق یقین نیاز به متعلّق دارد؛ اما مفهوم یقین نیازی به متعلّق ندارد). در نتیجه از این روایت، تعمیم یقین استفاده می‌شود.^۱

مناقشه: تعدّی «علی یقین» به «من» در لغت

به نظر می‌رسد این وجه هم صحیح نیست؛ زیرا هرچند فعل «أَتَيَّنُ» به وسیله «باء» به متعلّقش اضافه می‌شود، اما متعلّق یقین در ترکیب‌هایی مانند «علی یقین من ...» می‌تواند با «من» جاره همراه شود:

الف. المنجد: در کتاب «المنجد فی اللغة» آمده: «يقال: أنا على يقين منه، أي عالمٌ به حقَّ العلم»؛^۲ پس معلوم می‌شود «یقین» با «من» هم به متعلّق اضافه می‌شود. یعنی با این ترکیب «علی یقین»، با «من» هم می‌آید؛

ب. لسان العرب: در کتاب «لسان» هم آمده: «ابن سيدة: يَقِنُ الْأَمْرَ يَقْنًا وَيَقْنًا وَيَقْنَةً وَيَقْنَةً وَاسْتَيْقَنَهُ وَاسْتَيْقَنَ بِهِ وَتَيَقَّنْتُ بِالْأَمْرِ وَاسْتَيْقَنْتُ بِهِ كَلِمَةً بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَأَنَا عَلَى يَقِينٍ مِنْهُ»؛^۳ این عبارت نیز ظاهر در این است معنی تمام عبارات قبل، و معنی جمله آخر، یکی است.

به هر حال هرچند عرب زبان نیستیم، اما ظهور عبارت در این است که «من وضوء» متعلّق به یقین باشد و در این سیاق از «باء» استفاده شود، جالب نیست. بنابراین «من وضوء» متعلّق به یقین است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۳۰: «و منها - ما ذكره المحقق الخراساني (قده) من احتمال ان يكون (من وضوءه) متعلقا بالظرف لا باليقين فكأنه قال (فانه من وضوءه علی یقین) و معه لا وجه لاحتمال التقييد فی جملة (فانه علی یقین من وضوءه) فضلا من جملة (و لا ينقض اليقين بالشك). و هذا الوجه ينحل إلى مطلبين: الأول - عدم رجوع (من وضوءه) إلى اليقين بل إلى الظرف. الثاني - إجداء ذلك في استفادة التعميم من الصحيحة. اما المطلب الأول فهو صحيح، لأن الظاهر من أمثال هذا التركيب في اللغة كقوله (علی سلامة من ديني، علی بينة من ربي، علی بصيرة من ديني) ان الجار و المجرور متعلق بالظرف لا بالمجرور الأول فكذلك قوله (علی یقین من وضوءه)، بل اليقين لا يضاف إلى متعلقه بمن فلا يقال أتيقن من وضوئي و انما يقال أتيقن بوضوئي، و جعل من بمعنى الباء خلاف الظاهر، بل في بعض هذه التراكيب لا يمكن ان يكون الجار و المجرور متعلقا بالمجرور لعدم استقامة المعنى بذلك كقوله (علی بينة من ربه) لا يقصد به بينة الرب و ظهور وجوده له و كذلك (علی سلامة من ديني) فان السلامة لا تضاف إلى الدين بل إلى الإنسان من ناحية دينه».

۲. المنجد، ص ۹۲۶.

۳. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۵۷.

وجه چهارم: دلالت تعلیل بر عموم

چهارمین وجه برای استفاده تعمیم از روایت، استفاده از تعلیل موجود در روایت است. توضیح اینکه در روایت آمده: «حتی یستیقن أنه قد نام و إلا (یعنی «و ان لم یستیقن أنه قد نام») فإنه علی یقین من وضوئه» که جواب شرط «و إلا» حذف شده، نه اینکه «فانه...» باشد. جواب شرط محذوف همان «فلا یجب علیه الوضوء» بوده، که علت این جواب محذوف، جمله «فانه علی یقین من وضوئه» می باشد. تعلیل نیز مفید عموم است مانند «لا تشرب الخمر لانه مسکر» که از تعلیل عموم حرمت فهمیده می شود یعنی «لا تشرب المسکر». بنابراین «فانه علی یقین من وضوئه» تعلیل بوده و از آن تعمیم یقین استفاده می شود.^۱

مناقشه: تعمیم تعلیل به میزان علت

به نظر می رسد این وجه نیز صحیح نیست؛ زیرا تعمیم در تعلیل به مقدار علت است نه بیشتر؛ توضیح اینکه از جمله «لا تشرب الخمر لانه مسکر» فهمیده می شود که مسکر نباید شرب شود (هرچند جامد باشد)؛ اما از جمله «لا تشرب الخمر لانه مایع مسکر»، تعمیم فوق استفاده نمی شود بلکه فقط تعمیم به میزان حرمت شرب هر مایع مسکر فهمیده می شود؛ زیرا علت «مایع مسکر» بودن، است.

علت در روایت فوق نیز یقین به وضوء است «فانه علی یقین من وضوئه» که به این مقدار تعمیم داده می شود. یعنی تعمیم داده می شود که اگر مثلاً دست وی به میت برخورد نماید و شک در بطلان وضوء کند، وضویش باقی است؛ و یا اگر بیهوش شده و یا به حالت «کما» رود، باز هم وضویش باقی است؛ یعنی تعمیم فقط به این مقدار استفاده می شود که یقین به وضوء، نباید با شک نقض شود؛ اما تعمیم به سائر افراد یقین از علت استفاده نمی شود.^۲

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۶: «و منها - دعوی ان قوله (و لا ینقض الیقین بالشک) تعلیل لجزاء محذوف فان قوله (و إلا فانه علی یقین من وضوئه) لیس جزء بل الجزء مستتر، آی و إلا فلا یجب علیه الوضوء لأنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک، و التعلیل یقتضی التعمیم و عدم الاختصاص بالمورد فتكون کبری کلیة».

۲. همان: «و هذا المقدار من البیان لا یکفی لإثبات التعمیم، لأن الکلام فی الیقین إذا کان للعهد و الإشارة إلى الیقین بالوضوء فالعلة مخصوصة بباب الوضوء لا محالة كما إذا صرح بان الیقین بالوضوء لا ینقض بالشک لأن العلة انما تعمم بمقدارها لا أكثر فلا بد فی المرتبة السابقة من تحديد المراد من العلة».

وجه پنجم: الغای خصوصیت عرفی

پنجمین وجه برای تعمیم یقین، الغای خصوصیت عرفی است.^۱ توضیح اینکه عرف از جمله «فأنه علی یقین من وضوئه»، خصوصیتی برای وضوء نمی‌بیند. یعنی نکته عدم نقض یقین در متعلق یقین نیست، بلکه نکته عدم نقض یقین در یقینیت یقین است. نظیر اینکه عرف در جمله «اکرم زیدا لأنه عالم فیزیاء» خصوصیتی برای علم فیزیک نمی‌بیند. متکلم فیزیک را ذکر نموده چون زید در واقع عالم فیزیک بوده، اما نکته‌ای در فیزیک نیست و عالم شیمی را هم باید اکرام نمود.

به هر حال، فهم عرفی از روایت این است که وضوء خصوصیتی ندارد، لذا تعمیم فهمیده می‌شود.^۲

مناقشه: عدم الغای خصوصیت در حکم ظاهری

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نبوده و به سبب نکته‌ای در این جمله، عرفاً از وضوء، الغای خصوصیت نمی‌شود. توضیح اینکه الغای خصوصیت عرفی همیشه از باب مناسبت حکم و موضوع است. از آنجا که حکم روی یقین و شک رفته، پس حکم واقعی نبوده بلکه حکم ظاهری است؛ زیرا حکم در حکم واقعی روی عناوین رفته و ربطی به علم و جهل مکلف ندارد. در حکم ظاهری نیز امیال و اغراض و حالت روانی مولی، مهم است. به عنوان مثال اگر مولایی اهل پول باشد، همیشه در مسائل مالی احتیاط جعل می‌کند؛ مثلاً به عبدش می‌گوید اگر احتمال دادی جایی ارزان تر باشد، احتیاط کرده و به آنجا برو، تا خرید نمایی؛ اما مولایی که چنین نیست، احتیاط نمی‌کند هرچند احتمال ارزان تر بودن هم باشد.

بنابراین عرفاً از وضوء، الغای خصوصیت نمی‌شود؛ زیرا مورد روایت یک حکم ظاهری بوده و ممکن است اغراض و امیال مولی و جهاتی که ملاحظه می‌کند، در باب وضوء متفاوت باشد. البته الغای خصوصیت نسبت به شرائط نماز می‌شود، مثلاً الغای خصوصیت از وضوء به تیمم و غسل شده؛ و یا نهایتاً از وضوء به نماز نیز الغای خصوصیت می‌شود؛ اما الغای خصوصیت به تمام ابواب فقه، عرفی نیست.

انصاف این است که اطمینانی به الغای خصوصیت پیدا نمی‌شود؛^۳ یعنی نه ظهور در عموم دارد و نه ظهور در خصوص دارد، اما قدر متیقن روایت همان خصوص باب وضوء است. بنابراین از این روایت، تعمیم استفاده

۱. شاید بهترین وجه، همین باشد.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۸: «و منها- ان سياق التعلیل سیاق التقرب إلى الذهن، و هو انما يفهم فی المقام بلحاظ خصوصية فی نفس اليقین السابق و اقتضائه للثبوت مع قطع النظر عن متعلقه، فان اليقین بالوضوء بما هو یقین بالوضوء لا اقتضاء له لعدم النقض فیهذا الاعتبار تلغی خصوصية الوضوء».

۳. گفته شده کلام دو قسم ظاهر و مجمل دارد؛ اما به نظر می‌رسد علاوه بر ظاهر و مجمل، قسم سوم نیز هست که علم به ظهور یا اجمال نباشد؛ البته نتیجه این قسم سوم نیز مانند قسم دوم یعنی اجمال است.

نمی‌شود؛ مگر در حدّ تعمیم از وضوء به تیمم و غسل، و تعمیم از نوم به سائر نواقض؛ اما تعمیم از نماز به صوم و طواف و سائر ابواب فقهی، مشکل است.

ج ۱۰۵ ۹۸/۰۱/۲۴

دو تنبیه ذیل روایت اول

همانطور که گفته شد روایت اول، فی الجمله بر قاعده استصحاب دلالت دارد، اما قاعده عامّ در تمام ابواب فقه را ثابت نمی‌کند. دو تنبیه باید ذیل این روایت بیان شود:

تنبیه اول: جواب شرط

در روایت آمده «حتی یستیقن أنّه قد نام، و الّا فأنّه علی یقین من وضوئه و لاینقض الیقین ابدأ بالشک»، که «و الّا» به معنی «و این لایستیقن أنّه قد نام» بوده و «این» شرطیه دارد. بحثی مطرح شده که جواب این شرط، چیست؟ سه احتمال بدوی در جواب این شرط، وجود دارد: احتمال اول اینکه جزاء محذوف باشد، یعنی «و الّا فلا یجب علیه الوضوء لانه علی یقین من وضوئه»؛ احتمال دوم اینکه جزاء همان «فانه علی یقین من وضوئه» باشد؛ و احتمال سوم اینکه جمله «و لاینقض الیقین ابدأ بالشک» باشد.

به نظر می‌رسد احتمال سوم بعید، بلکه اشتباه و غلط است؛ زیرا «واو» بر جمله جواب شرط داخل نمی‌شود؛ و احتمال دوم نیز بعید است؛ زیرا «فانه» متفرّع بر شرط نیست. یعنی یقین به وضوء، متفرّع بر عدم یقین به نوم نمی‌شود (بلکه با شکّ در نوم، شکّ در وضوء خواهد بود)؛ در نتیجه احتمال اول متعیّن می‌شود که جزاء حذف شده باشد. یعنی «و الّا (فلا یجب علیه الوضوء)» بوده و «فانه علی یقین من وضوئه» و جمله بعدی، به منزله تعلیل است. البته این نکته در استدلال، تأثیری ندارد.

تنبیه دوم: دلالت روایت بر قاعده مقتضی و مانع

برخی این شبهه را مطرح کرده‌اند که این روایت دلالتی بر استصحاب نداشته، بلکه بر قاعده مقتضی و مانع دلالت دارد. قاعده مقتضی و مانع به این معنی بود که اگر یقین به وجود مقتضی، و شکّ در وجود مانع باشد، لذا شکّ در وجود مقتضی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود آتشی کنار چوب بوده، و شکّ در رطوبت چوب باشد، لذا وجود مقتضی (احترق الخشب) مشکوک است. اعتبار قاعده مقتضی و مانع به این معنی است که شارع در چنین شرائطی، تعبد به وجود مقتضی نموده است.

تطبیق قاعده مقتضی و مانع بر روایت

گفته شده این روایت نیز ناظر به قاعده مقتضی و مانع بوده و ناظر به استصحاب نیست؛ توضیح اینکه در فرض روایت، یقین به وضوء بوده و شک در بقاء وضوء هست. شک در بقاء وضوء، ناشی از شک در حدوث نوم است (یعنی اگر نوم باشد، وضوء نیست؛ و اگر نوم حادث نشده باشد، وضوء هست). به عبارت دیگر شک در بقاء وضوء، مسبب از شک در نوم است. یعنی شک سببی و مسببی است. با وجود اصل سببی، اصل مسببی جاری نیست. بنابراین اگر روایت ناظر به استصحاب بقاء وضوء باشد، اصل سببی حاکم بر آن وجود داشته که اصل عدم تحقق نوم است. یعنی اگر روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع باشد، اصل حاکم ندارد؛ زیرا یقین به وضوء همان مقتضی بوده و شک در نوم نیز شک در وجود مانع است؛ لذا تعبد به بقاء مقتضی (طهارت) می‌شود. این قاعده مقتضی و مانع، اصل حاکمی نخواهد داشت.

بنابراین اگر روایت ناظر به قاعده مقتضی و مانع باشد، تعبد به بقاء طهارت شده که اشکالی نیست؛ اما اگر ناظر به استصحاب باشد، تعبد به بقاء وضوء شده در حالیکه اصل حاکم عدم حدوث نوم وجود دارد.

عدم دلالت روایت بر قاعده مقتضی و مانع

به نظر می‌رسد بیان فوق صحیح نیست؛ زیرا اولاً حکومت اصل سببی بر مسببی، در جایی است که بین آنها تنافی باشد. به عنوان مثال استصحاب طهارت در ناحیه سبب، بر استصحاب نجاست در ناحیه مسبب، مقدم است؛ اما اگر دو اصل سببی و مسببی، متوافق باشند، حکومت و تقدیمی بین آنها نیست. با توجه به این نکته، استصحاب عدم حدوث نوم و استصحاب بقاء وضوء، نیز متوافق بوده و هر دو اصل مؤمن هستند. پس اصل عدم حدوث نوم، مقدم بر استصحاب بقاء وضوء نیست.

و ثانیاً قاعده مقتضی و مانع بر مورد روایت، تطبیق نمی‌شود؛ زیرا وجود مقتضی در این قاعده باید محرز باشد، در حالیکه در فرض روایت فوق، شک در مقتضی (یعنی شک در وضوء) وجود داشته و علم به وضوء نیست؛ بنابراین ارکان قاعده بر روایت تطبیق نمی‌شود؛ علاوه بر اینکه در این روایت به وجود مقتضی (یعنی وجود طهارت) تعبد نشده بلکه به بقاء مقتضی (یعنی بقاء وضوء) تعبد شده است.^۱ به عبارت دیگر علاوه بر اینکه ارکان قاعده مقتضی و مانع تمام نیست، تعبد به بقاء شده نه وجود؛ بنابراین روایت فوق بر این قاعده، منطبق نمی‌شود. لذا روایت فوق اشعار و دلالتی بر قاعده مقتضی و مانع ندارد.

۱. ممکن است گفته شود مراد از لفظ «وضوء» در روایت، همان طهارت است، پس به وجود مقتضی، تعبد شده است؛ پاسخ اینکه با قبول این مطلب هم، باز تعبد به بقاء طهارت شده، نه به وجود طهارت؛ در حالیکه مفاد قاعده مقتضی و مانع، تعبد به وجود مقتضی و طهارت است.

جمع بندی: اثبات فی الجملة / استحباب

در نتیجه با توجه به مباحث فوق، صحیحه اولی «فی الجملة» دلالت بر اعتبار استحباب دارد؛ اما از این روایت، جریان استحباب در تمام ابواب فقهی استفاده نمی‌شود.

روایت دوم: صحیحه ثانیه زراره

روایت دوم نیز صحیحه زراره است که مانند روایت سابق، مضمره می‌باشد؛ اما همانطور که گفته شد، اضمار از زراره بوده و مضرب به حجیت روایت نیست. صاحب وسائل این روایت را یکجا نیاورده بلکه به صورت تقطیع شده، نقل نموده است؛ اما تمام روایت یکجا در تهذیب نقل شده است.

این روایت مشتمل بر شش سوال و جواب بوده که فقط سوال سوم و ششم، بر اعتبار استحباب دلالت دارند. ابتدا تمام فقرات روایت بیان شده، و سپس تقریب استدلال بیان می‌شود: «عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: ۱- قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمَ رُعَافٍ أَوْ غَيْرَهُ أَوْ شَيْءٍ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَيَّ أَنْ أَصِيبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصْبَتْ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَنَسِيتُ أَنْ بَشُوْبِي شَيْئًا وَصَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَتَغْسِلُهُ ۲- قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَعَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَتُعِيدُ ۳- قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيِّقَنَّ ذَلِكَ فَظَنَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا ۴- قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسَلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاجِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ۵- قُلْتُ فَهَلْ عَلَىَّ إِنْ شَكَّكَتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تَذْهَبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ ۶- قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْ قَعٌ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»؛

جواب سوال اول دلیل است که نماز با نجاست منسیه باطل است؛ که اگر این روایت نبود، به دلیل قاعده «لاتعاد» به صحت نماز حکم می‌شد؛ عبارت «ظننت» در سوال سوم، به معنی احتمال است (نه ظن اصطلاحی) همانطور که جواب حضرت در همان سوال «ثم شككت» قرینه بر این مطلب است؛ سوال زراره در سوال سوم «و لم ذلك»، پرسش از علت حکم به صحت نماز است؛ زیرا دلیل حکم به غسل ثوب که واضح است (زیرا فرض شده که نجاست را دیده و علم به آن دارد؛ پس باید لباس را تطهیر نماید)؛ به جواب از سوال پنجم استدلال شده

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۱.

بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیه؛ و پاسخ حضرت به این معنی است که فحص لازم نیست، اما اگر می‌خواهی دودلی از تو برطرف شود، فحص نما؛ در جواب سوال ششم، عبارت «قَطَعَتِ الصَّلَاةَ» به معنی بطلان نماز نیست بلکه به معنی قطع نماز است؛ زیرا از عبارت «قَطَعَتِ» استفاده شده بر خلاف فراز دیگر که از عبارت «تَنْقُضُ الصَّلَاةَ» استفاده شده و به معنای بطلان نماز است؛ و عبارت «بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ» نیز به معنای ادامه دادن نماز است؛ و عبارت «شَیْءٌ اَوْقَعَ عَلَیْكَ» یعنی ممکن است نجاستی باشد که در اثناء نماز روی لباس افتاده باشد.

ج ۱۰۶ ۹۸/۰۱/۲۵

مقام اول: بررسی سوال سوم در صحیحہ ثانیہ زراره

«قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَلَمْ أَتَيِّقَنَّ ذَلِكَ فَظَنَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغَسَّلَهُ وَلَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لَمْ ذَلِكَ قَالَ لَأَنْكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا»؛ در این فراز زراره از فرضی سوال نموده که ابتدا شک در نجاست لباس داشته و با فحص نیز نجاست دیده نشده، سپس نماز خوانده و بعد نجاست دیده شده، که حضرت فرمودند نماز صحیح است؛ زیرا یقین به طهارت خبی داشته و شک در نجاست نموده، که نباید یقین به وسیله شک، نقض شود.

تبیین معنی روایت

نمازگزار در فرض سوال زراره، از سه حال و سه فرض بدوی خارج نیست:

الف. فرض اول اینکه نمازگزار بعد از فحص و ندیدن نجاست، یقین به طهارت لباس پیدا کرده، و سپس نماز خوانده است. بعد از اتمام نماز، نجاستی در لباس دیده که احتمال می‌دهد همان نجاست سابق باشد، و احتمال می‌دهد نجاست جدیدی باشد.

در این فرض حضرت فرموده نماز صحیح است، و از آنجا که شک در نجاست داشته، پس کلام حضرت ناظر به حکم ظاهری است. به نظر می‌رسد در این جواب حضرت، هم استصحاب و هم قاعده یقین، قابل تطبیق است. توضیح اینکه ظاهر روایت این است که قبل از ظن به اصابت نجاست، یقین به طهارت داشته و بعد از نماز شک در بقاء آن طهارت نموده است. بنابراین استصحاب جاری شده و حکم ظاهری به بقاء طهارت می‌شود. یعنی به لحاظ یقین قبل از ظن به طهارت لباس، و شک در بقاء آن طهارت تا پایان نماز، استصحاب جاری می‌شود؛ و از سویی نیز بعد از فحص و ندیدن نجاست، یقین به طهارت لباس پیدا می‌کند، و بعد از نماز نجاستی دیده که

ممکن است همان نجاست سابق باشد، در نتیجه شک در صحّت یقین بعد از فحص می‌کند؛ در این صورت، قاعده یقین منطبق بر مسأله است؛

رکن اول در قاعده استصحاب همان یقین قبل از ظنّ است؛ اما در قاعده یقین، همان یقین بعد از فحص است؛ اما رکن دوم در هر دو قاعده، شک پس از نماز است. به عبارت دیگر به لحاظ یقین قبل از ظنّ، استصحاب بوده؛ و به لحاظ یقین بعد از فحص، قاعده یقین است.

ب. فرض دوم اینکه نمازگزار بعد از فحص نیز (برعکس فرض اول، که یقین پیدا کرده بود) یقین نداشته بلکه شک در نجاست لباس داشته باشد. سپس نماز خوانده، و نجاست سابق را در لباس دیده، لذا متوجّه شد که نمازش در لباس نجس بوده است.

در این فرض، استصحاب به لحاظ حال نماز و در حین شروع نماز، جاری است؛ زیرا یقین به طهارت لباس داشته و شک در نجاست آن پیدا کرده، که استصحاب طهارت می‌شود. یعنی فقط استصحاب در این فرض جاری می‌شود.

ج. فرض سوم اینکه نمازگزار بعد از فحص نیز شک داشته و یقین به طهارت پیدا نکند. سپس نماز خوانده، و پس از نماز نجاستی دیده که احتمال می‌دهد همان نجاست سابق باشد همانطور که احتمال می‌دهد نجاست جدیدی باشد؛

در این فرض نیز فقط استصحاب جاری است؛ زیرا به لحاظ حال سوال، یقین به طهارت قبل از نماز داشته، و شک در حدوث نجاست در حین نماز شده است. این شک تا آخر نماز وجود داشته، لذا استصحاب بقاء طهارت تا آخر نماز می‌شود؛ زیرا ممکن است نجاستی جدید بعد از نماز، حادث شده باشد.

استدلال بر اعتبار استصحاب

همانطور که گفته شد سه فرض در مورد نمازگزار وجود دارد که اگر فرض اول ابطال شود، استصحاب ثابت می‌شود؛ زیرا روایت در دو فرض اخیر فقط بر استصحاب منطبق بوده، و بر قاعده یقین تطبیق نمی‌شود، پس مهمّ نیست که ظاهر روایت، فرض دوم و یا فرض سوم باشد. فقط در فرض اول، روایت بر قاعده یقین نیز قابل تطبیق بود، که اگر این فرض کنار رود، اعتبار استصحاب ثابت می‌شود. به نظر می‌رسد فرض اول خلاف ظاهر بوده و دو مبعّد دارد:

الف. مبعّد اول اینکه در کلام راوی اشاره‌ای به تحقّق یقین بعد از فحص نشده است. در کلام راوی آمده «نظرت و لم ار شیئاً» لذا فرض اینکه یقین به طهارت محقّق شده باشد، در کلام راوی بیان نشده است. به عبارت

دیگر حتی اشعار به تحقّق یقین بعد از فحص، نیز از کلام راوی به دست نمی آید. بنابراین یقین بعد از فحص که از ارکان قاعده یقین است، در کلام راوی بیان نشده است؛ لذا این احتمال خلاف ظاهر روایت است.

ب. مبعّد دوم نیز استغراب زرارہ از جواب حضرت است. توضیح اینکه حضرت در سوال اول و دوم، پاسخ فرمودند که باید نماز اعاده شود، و در سوال سوم نیز پاسخ فرمودند که نیازی به اعاده نماز نیست. اگر نمازگزار بعد از نماز بفهمد که نمازش در لباس مشکوک بوده، صحت نماز وی جای تعجب ندارد؛ زیرا قاعده طهارت در اذهان متشرّعه مرکوز بوده است. بنابراین جایی برای استغراب زرارہ نخواهد بود؛ اما اگر نمازگزار بعد از نماز متوجّه شود که نمازش در لباس نجس بوده، صحت نماز وی جای تعجب دارد (همانطور که در دو فرض اول نیز فهمیده نمازش در لباس نجس بوده، لذا حکم به بطلان شده بود)، بنابراین استغراب زرارہ به جا خواهد بود؛ در نتیجه استغراب زرارہ قرینه است که نمازگزار بعد از نماز، متوجّه شده نمازش در لباس نجس بوده است؛ و از آنجا که فقط در فرض دوم، نمازگزار متوجّه می شود که نمازش در لباس نجس بوده، پس استغراب زرارہ قرینه بر فرض دوم بوده؛ لذا فرض اول خلاف ظاهر روایت است.

دو تنبیه ذیل سوال سوم در صحیحہ دوم زرارہ

در نتیجه این فراز از روایت، بر اعتبار استصحاب دلالت دارد. تنها دو امر باقی مانده که باید در ذیل این روایت مطرح شوند:

امر اول: کشف خلاف از حکم ظاهری

همانطور که گفته شد استصحاب، حکمی ظاهری است؛ در روایت فرض شده که بعد از نماز، نجاست دیده شده است. با توجّه به اینکه واقع معلوم شده و فهمیده نمازش در لباس نجس بوده، چطور به استصحاب و حکم ظاهری تمسّک شده است؟ حضرت فرموده «لاتعید الصلاة» در حالیکه واقع معین شده و فهمیده که با لباس نجس نماز خوانده است. به عبارت دیگر اگر حضرت به اعاده نماز حکم می نمود، نقض یقین به یقین شده بوده نه نقض یقین به شک؛ لذا برای صحت نماز و عدم لزوم اعاده باید تعلیل دیگری غیر از استصحاب ذکر شود.

به نظر می رسد تعلیل به استصحاب برای صحت نماز، صحیح بوده و مشکلی ندارد. توضیح اینکه شرط صحت نماز، اعمّ از طهارت (خبثیه) واقعی و ظاهریه است، و در روایت نیز فرض شده که حین نماز طهارت ظاهریه داشته است، بنابراین نماز وی صحیح است. به عبارت دیگر در تمام وقت نماز، طهارت ظاهریه داشته لذا حضرت فرموده نماز وی شرط طهارت را دارد زیرا نباید یقین به شک، نقض شود. یعنی طهارت ظاهریه به سبب استصحاب بوده، لذا امام علیه السلام هم تعلیل به همان نموده اند.

ج ۱۰۷ ۹۸/۰۱/۲۶

امر دوم: تعدی از یقین به طهارت، به سائر افراد یقین

همانطور که گفته شد^۱ جواب امام علیه السلام به سوال سوم زراره «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ ابدأ» بر استصحاب دلالت داشته و بر قاعده یقین دلالتی ندارد. اکنون این سوال مطرح است که این فراز از روایت، آیا فقط بر استصحاب در طهارت از خبث دلالت دارد، و یا بر استصحاب در سائر ابواب نیز دلالت دارد؟ به نظر می‌رسد همانطور که ادعا شده، این فراز بر اعتبار استصحاب به نحو عموم دلالت دارد؛ زیرا تعلیل مذکور در روایت برای صحّت نماز، کبرای استدلال می‌باشد. یعنی ابتدا گفته شده یقین به طهارت لباس داشته و سپس در حین نماز، شک در بقاء آن شده، که این صغرای استدلال است؛ و کبرای استدلال اینکه «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ ابدأ»، که این کبرای عمومیت دارد؛ زیرا دو عبارت «لیس ینبغی» و «ابدا» قرینه هستند که عدم نقض به سبب وجود یقین است، و قطعاً «یقین به طهارت» با یقین به سائر امور، تفاوتی ندارد؛ نظیر اینکه گفته شود «زید انسان» و «کلّ انسان کذا» و سپس نتیجه گرفته شود که «فزید کذا»؛ که ظاهر کبرای این استدلال این است که زید، خصوصیتی نداشته و هر انسانی این خصوصیت را دارد.

بنابراین عدم نقض یقین، ممکن است اشاره به امری مرکوز باشد (همانطور که شهید صدر فرموده)؛ و یا اشاره به امری باشد که فرض مرکوزیت آن شده است^۲ (نظر مختار همین است؛ زیرا به نظر می‌رسد استصحاب، امری مرکوز در اذهان نیست، لذا کبرا اشاره به امری دارد که فرض شده مرکوز است).

در نتیجه از خصوص یقین به طهارت در این روایت، به سائر افراد یقین تعدی می‌شود؛ یعنی این روایت اختصاصی به باب طهارت نداشته و اگر شک در بقاء عدالت و اجتهاد زید شود نیز استصحاب جاری است؛ اما این عمومیت فی الجمله بوده و عمومیت روایت نسبت به شبهات حکمیه (مورد روایت، شبهه موضوعیه است) در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

۱. استاد دام ظلّه در ابتدای جلسه خلاصه مبعّد دوم را که در جلسه قبل بیان شد، مطرح نمودند. به قرینه استغراب زراره، فرض دوم از فروض

سه گانه نسبت به سوال سوم، متعین است؛ زیرا در این فرض است که نمازگزار قطع دارد که نمازش را در لباس نجس خوانده، اما حضرت فرموده نیازی به اعاده نیست؛ لذا جای تعجب دارد (اما در فروض دیگر که بعد از نماز متوجّه شده در لباس مشکوک نماز خوانده، تعجیبی در صحّت نماز نیست؛ زیرا قاعده طهارت در اذهان متشرّعه مرکوز است). بنابراین ظهور روایت در فرض دوم است که با شک وارد نماز شده، و بعد از نماز قطع پیدا کرده که از ابتدا نمازش در لباس نجس بوده است. دلیل صحّت نماز این است که در حال نماز، استصحاب جاری بوده و طهارت ظاهریه داشته؛ و شرط نماز نیز اعمّ از طهارت ظاهریه و واقعیه است.

۲. برای ارتکازی شدن یک امر، باید فرض ارتکاز آن شود.

مقام دوم: جواب از سوال ششم زرارہ

امام علیہ السلام به سوال سوم زرارہ نیز پاسخی فرموده که از آن اعتبار استصحاب استفاده شده است: «قُلْتُ إِنَّ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِن لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»؛

مراد از «اذا شككت في موضع منه ثم رأيت» این است که بعد از ادامه اندکی از نماز، در اثناء نماز نجاست را دیدی؛ و مراد از «و إن لم تشك» این است که قبل از ورود به نماز و یا در ادامه نماز، شک در نجاست وجود نداشته است؛ مراد از «قطعت الصلاة» به قرینه ادامه روایت، این است که باید نماز فعلاً و موقتاً رها شود؛ و مراد از «ثم بنيت على الصلاة» این است که از جایی که نماز قطع شده، باید ادامه داده شود؛ و مراد از «شیء اوقع عليك» این است که باید نماز ادامه داده شود زیرا ممکن است هیچ مقداری از نماز در لباس نجس نبوده باشد؛ حضرت در پاسخ به این سوال فرموده اند اگر نجاست به نحو مرطوب دیده شود، نماز باطل نشده؛ اما حکم اینکه نجاست به نحو یابس دیده شود، بیان نشده است؛ این فرض نیز در شق اول از بیان امام علیہ السلام داخل بوده و نماز باطل خواهد بود؛ زیرا علم دارد که مقداری از نماز را در لباس نجس خوانده است (البته در برخی فروض، نیاز به اعاده ندارد که بستگی دارد ارکان استصحاب تمام باشد یا نه، و توضیح آن خواهد آمد).

استدلال به این فراز، بر اعتبار استصحاب

حضرت در جواب زرارہ دو شق مطرح نموده و در شق دوم فرمودند «و إن لم تشك» یعنی اگر قبل از نماز و یا در اثنای نماز، شک به نجاست نداشتی؛ که دو احتمال عرفی در این جمله وجود داشته و طبق هر احتمال دلالت آن بر استصحاب بررسی می شود:

الف. احتمال اول اینکه «لم تشك» به معنی علم به طهارت باشد؛ بنابر این احتمال، معنی روایت این است که اگر علم به طهارت وجود داشته، و سپس نجاستی مرطوب در اثنای نماز دیده شود، باید تطهیر شده و نماز نیز ادامه داده شود. در این صورت، این فراز بر استصحاب و قاعده یقین قابل تطبیق است؛ زیرا ارکان هر دو قاعده وجود دارد. توضیح اینکه دو یقین در این فرض وجود دارد: اول یقین به طهارت لباس در حال قبل از نماز و قبل از شک در اصابه نجاست به لباس؛ که به لحاظ این یقین، استصحاب جاری است؛ و دوم یقین به طهارت لباس در اثنای نماز؛ که به لحاظ این یقین، ارکان قاعده یقین وجود دارد؛ زیرا شک وی به چنین یقینی سرایت نموده است (یعنی ممکن است نجاست مرئی از ابتدای نماز وجود داشته باشد)، و با وجود شک، این یقین از بین می رود.

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۱.

به هر حال اگر «لم تشک» به معنی یقین به طهارت باشد، ممکن است مراد امام علیه السلام از «یقین» همان یقین اول بوده و روایت بر استصحاب تطبیق شود؛ و ممکن است مراد، یقین دوم بوده و روایت بر قاعده یقین تطبیق شود. یعنی بنابر این احتمال، روایت مجمل شده و دلالتی بر اعتبار استصحاب نخواهد داشت.

ب. احتمال دوم اینکه «لم تشک» به معنای عدم شک فعلی باشد، که با غفلت از نجاست و طهارت هم سازگار است؛ در این صورت فقط ارکان استصحاب وجود دارد؛ زیرا قبل از ورود به نماز و غفلت، یقین به طهارت وجود دارد، و سپس وارد نماز شده و غفلت پیدا کرده است. در نتیجه شک در بقاء آن یقین در حین نماز شده، اما این شک به یقین سابق سرایت نکرده، لذا فقط ارکان استصحاب وجود دارد.

ج ۱۰۸ ۹۸/۰۱/۲۷

قرینه اول بر دلالت روایت بر استصحاب: مرکوزیت استصحاب در اذهان عقلاء

همانطور که گفته شد دو احتمال در «لم تشک» وجود دارد: اول اینکه به معنای علم به طهارت باشد، که روایت مجمل می‌شود؛ و احتمال دوم اینکه به معنای عدم شک فعلی بوده و با غفلت نیز سازگار باشد، که دلالت روایت بر اعتبار استصحاب تمام می‌شود؛

ادعا شده حتی اگر مراد از «لم تشک» همان یقین به طهارت لباس باشد، نیز دلالت روایت بر اعتبار استصحاب تمام است؛ زیرا دو قرینه وجود دارد که مراد حضرت از «لاتنقض الیقین بالشک» همان یقین قبل از نماز بوده، و ظهور روایت در استصحاب است نه قاعده یقین؛ قرینه اول یک قرینه لبیه است که شهید صدر آن را قبول نموده است. ایشان فرموده قاعده استصحاب در اذهان عقلاء مرکوز است، بر خلاف قاعده یقین که مرکوز نیست؛ همین مرکوزیت موجب می‌شود که خطاب، ظهور در یقین اول پیدا کند؛ زیرا این مرکوزیت، قرینه لبیه متصله بوده و به عنوان «یقین» در روایت، ظهور در یقین اول و قبل از نماز می‌دهد؛

به نظر می‌رسد این قرینه صحیح نیست؛ زیرا قاعده استصحاب مرکوز در اذهان عقلاء نبوده و یا لااقل مرکوزیت آن، مشکوک است؛ لذا کلام مجمل شده و مراد از عنوان یقین می‌تواند یقین اول باشد تا استصحاب تطبیق شود، و یا یقین دوم باشد تا قاعده یقین تطبیق شود.

قرینه دوم: وحدت سیاق

قرینه دوم یک قرینه لفظیه است که همان «وحدت سیاق» می‌باشد. توضیح اینکه عبارت «فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» هم در جواب سوال سوم آمده، و هم در جواب سوال ششم آمده؛ و همانطور که گفته شد ظهور این کلام در جواب سوال سوم، در قاعده استصحاب است. بنابراین این جمله در جواب سوال ششم نیز به قرینه وحدت سیاق، ظهور در قاعده استصحاب خواهد داشت.

به نظر می‌رسد این قرینه لفظیه تمام بوده و این فراز از روایت نیز ظهور در قاعده استصحاب دارد؛ خصوصاً اینکه «لم تشکّ» ظهوری در تحققّ یقین ندارد تا احتمال تطبیق بر قاعده یقین نیز وجود داشته باشد، بلکه فقط این مقدار ظهور دارد که شکّ فعلی نداشته باشد (یعنی روایت، علاوه بر ظهور در استصحاب، ظهوری در قاعده یقین ندارد، تا موجب اجمال روایت شود).

جمع‌بندی: دلالت صحیحہ دوم زرارہ بر استصحاب

در نتیجه صحیحہ دوم از زرارہ نیز ظهور در اعتبار استصحاب داشته و به دو فراز از این روایت می‌توان بر حجّیت استصحاب استدلال نمود.

روایت سوم: صحیحہ سوم زرارہ

سومین خبر دالّ بر اعتبار استصحاب^۱، صحیحہ سوم زرارہ است: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حمّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَمْ فِي ثِنْتَيْنِ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّنَتَيْنِ قَالَ يَرْكُعُ رَكَعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ يَتَشَهَّدُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يَدْخُلُ الشَّكُّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يَتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ»^۲؛

مراد از «و هو قائم بفاتحة الكتاب» این است که باید دو رکعت نماز را به صورت منفصل بخواند؛ و مراد از «يتشهد» این است که تشهد و سلام بگوید؛ گفته شده مراد از «و لا يدخل الشك في اليقين» این است که رکعت مشکوک در متیقّن داخل نشود (رکعت مشکوک در سوال اول، دو رکعت بوده؛ و در سوال دوم، یک رکعت است).

استدلال به روایت، بر اعتبار استصحاب

در این روایت فرض شده کسی در تعداد رکعات نماز، شکّ بین سه و چهار کرده است^۳. یعنی ابتدا یقین داشته که رکعت چهارم را نخوانده، و سپس احتمال می‌دهد رکعت چهارم را هم خوانده باشد. حضرت فرموده باید

۱. این ترتیب بین سه روایت زرارہ در کلام مرحوم شیخ آمده؛ و نامگذاری آنها به صحیحہ اول و دوم و سوم از ایشان است.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۳۵۲؛ ر. ج. به وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۱۷.

۳. تقریب استدلال بر قسمت دوم روایت یعنی شکّ بین سه و چهار رکعت است؛ امّا دقیقاً همین تقریب در قسمت اول روایت یعنی شکّ بین دو و چهار رکعت نیز جریان دارد.

به یقین اخذ شده و به شکّ اخذ نشود. یعنی گویا رکعت چهارم را نخوانده اما باید کاری کند که یقین نیز به هم نخورد. یعنی نماز را سلام داده و یک رکعت مفصلاً بخواند. در این صورت یقین وی نقض نشده، زیرا اگر چهار رکعت خوانده باشد، یک رکعت زائد بوده و در برخی روایات دارد که نافله محسوب می‌شود؛ و اگر سه رکعت خوانده باشد، چهار رکعت نماز خوانده و فقط یک سلام بین رکعت سوم و چهارم اضافه کرده، که از این روایت استفاده می‌شود که چنین سلامی اشکال ندارد. یعنی رکوع و سجود اضافه یا کم نشده است.

بنابراین این روایت نیز دلالت دارد که یقین سابق، نباید به شکّ لاحق نقض شود؛ اما در دلالت این روایت بر استصحاب اشکالات بیشتری (نسبت به دو روایت قبل) گرفته شده است، که اهمّ اشکالات بیان می‌شود:

اشکال اول: عدم تعمیم

گفته شده نشانه‌ای از تعمیم در این روایت نیست؛ یعنی مورد روایت فقط شکّ نمازگزار در تعداد رکعات بوده، و نمی‌توان از آن به سائر موارد تعدی نمود. از ابتدای روایت بحث در مورد شکّ نمازگزار در تعداد رکعات بوده و جواب حضرت نیز که «قام» و «اضاف الیه اخری» و «و لا ینقض المصلی» همه ناظر به نمازگزار است. بنابراین از این روایت، یک قاعده عامّ در تمام ابواب فقهی استفاده نمی‌شود؛ بلکه نهایتاً از شکّ بین سه و چهار رکعت، تعمیم داده می‌شود به تمام شکّ‌های نماز مانند شکّ بین دو و سه رکعت و مانند آن؛ اما تعمیم به تمام ابواب فقهی ممکن نیست.

جواب: تعدی به قرینه ذیل روایت

از این اشکال جوابی داده شده که تعمیم از ذیل استفاده می‌شود. توضیح اینکه در ذیل روایت آمده «و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات» که این فراز ظهور دارد که هیچ یقینی نباید به شکّ نقض شود، نه اینکه در خصوص شکّ در رکعات باشد. بنابراین اگر صدر روایت بر استصحاب دلالت نماید، تعمیم آن از ذیل استفاده می‌شود.

به نظر می‌رسد شبهه اختصاص روایت به شکّ در رکعات نماز، وجود داشته؛ و ممکن است مراد از «حالات» در ذیل روایت نیز تمام حالات نماز باشد. بنابراین از شکّ در رکعات به شکّ در افعال نیز تعمیم فهمیده می‌شود؛ اما تعمیم به تمام ابواب فقهی دیگر، استفاده نمی‌شود. به عبارت دیگر اطمینان به تعمیم از ذیل پیدا نمی‌شود؛ یعنی نه ظهور در تعمیم داشته و نه ظهور در خصوص شکّ در نماز؛

اشکال دوم: یقین و شک در فراغ

اشکال دوم از مرحوم شیخ است که فرموده این فراز از روایت دلالت بر استصحاب ندارد؛ زیرا مراد از یقین «یقین به عدم اتیان رکعت چهارم» نبوده بلکه «یقین به فراغ و برائت ذمه» است. بنابراین معنی روایت این است که نباید «یقین به فراغ» با «شک در فراغ» نقض شود. یعنی نباید از فراغ یقینی رفع ید نموده و به فراغ احتمالی اکتفاء شود. «فراغ یقینی» به این است که نماز احتیاط به صورت منفصل خوانده شود، زیرا چه سه رکعت خوانده باشد و چه چهار رکعت خوانده باشد، با این یک رکعت منفصل، قطع به امتثال پیدا می‌شود؛ اما «فراغ احتمالی» به اتیان یک رکعت به صورت متصل است، زیرا ممکن است نماز وی، پنج رکعتی شده باشد، که قطع به امتثال پیدا نمی‌شود.

بنابراین این روایت ناظر به استصحاب نیست بلکه قاعده‌ای در باب نماز و فراغ است.^۱

جواب اول: ظهور یقین در یقین «بالفعل»

شهید صدر جوابی از استدلال فوق مطرح نموده که یقین در کلام امام علیه السلام که فرموده «لا ینقض الیقین بالشک»، ظاهر در یقین فعلی است. یعنی ظهور روایت در این است که امام علیه السلام، یقین فعلی در نظر گرفته که اکنون موجود است؛ اما اگر مراد از آن «یقین به فراغ» باشد، اکنون موجود نبوده بلکه بعد از اتیان نماز احتیاط، یقین به فراغ حاصل می‌شود؛ بنابراین اینکه یقین در روایت، بر «یقین به فراغ» و «یقین به برائت ذمه» حمل شود، خلاف ظاهر است.^۲

به نظر می‌رسد جواب ایشان به اشکال مرحوم شیخ، صحیح است.

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۶۲: «و فيه تأمل: لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام (قام فأضاف إليها أخرى)، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامة، و مخالف لظاهر الفقرة الاولى من قوله (يركع ركعتين بفاتحة الكتاب) فإن ظاهرها - بقرينة تعيين الفاتحة - إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط؛ فتعين أن يكون المراد به القيام - بعد التسليم في الركعة المرددة - إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الإمامية - فالمراد بـ «اليقين» - كما في «اليقين» الوارد في الوثيقة الآتية، على ما صرح به السيد المرتضى رحمه الله، و استفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا: - هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءة، بالبناء على الأكثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه. و قد اريد من «اليقين» و «لا احتياط» في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها قوله عليه السلام في الوثيقة الآتية (إذا شككت فابن على اليقين). فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين و عدم نقضه، يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد، و التسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط؛ و لهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن هذا العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السلام (أ لا أعلمك شيئاً إذا صنعته، ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت، لم يكن عليك شيء؟). و قد تصدى جماعة - تبعاً للسيد المرتضى - لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين و الاحتياط، دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۷۰: «أولاً لأن اليقين بالفراغ غير موجود بالفعل للمصلي و انما يراد تكليفه بتحصيله و إيجاده مع ان ظاهر السياق المفروغية عن وجوده و تكليفه بعدم نقضه بالشك و لهذا كان التعبير المعهود في الروايات لوظيفة الشك عنوان (ابن على اليقين) لا عنوان (لا تنقض اليقين)».

جواب دوم: عدم نقض یقین به معنای فراغ ذمه

شهید صدر جواب دیگری نیز به اشکال مرحوم شیخ داده‌اند که اگر هم فرض شود یقین در روایت به معنی «یقین به فراغ ذمه» است، نباید «نقض» به یقین اسناد داده شود؛ زیرا اگر یک رکعت به صورت متصل بخواند، احتمال فراغ ذمه هست (یعنی ممکن است با این رکعت، نمازش چهار رکعتی شده باشد)؛ در حالیکه فراغ احتمالی، نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض قاعده اشتغال به شک است. به عبارت دیگر عقل حکم می‌کند اشتغال یقینی، نیازمند فراغ یقینی است؛ که اکتفاء به فراغ احتمالی (به اتیان یک رکعت به صورت متصل)، نقض این قاعده اشتغال به شک است. این نیز خلاف ظاهر روایت است که نقض، به نفس یقین اسناد داده شده است.^۱

به نظر می‌رسد این جواب نیز به اشکال مرحوم شیخ، صحیح است.

اشکال سوم: عدم حجیت اصل مثبت

مرحوم آقا ضیاء نیز اشکالی بر دلالت این روایت بر استحباب دارند. ایشان فرموده اگر ادله نماز احتیاط نبود، استحباب در شک در رکعات جاری نبود؛ زیرا خصوصیتی در شک در رکعات وجود دارد که به سبب آن، فقهاء به استحباب در شک در رکعات تمسک نکرده‌اند. توضیح اینکه شرط صحت تشهد اخیر و تسلیم نماز این است که در رکعت چهارم نماز واقع شود (در نماز چهار رکعتی)؛ با توجه به این نکته، اگر استحباب عدم اتیان رکعت چهارم جاری باشد، باید یک رکعت دیگر خوانده شود. اگر یک رکعت دیگر خوانده شود، شرط صحت تشهد و تسلیم را احراز نمی‌کند و نمی‌تواند تشهد بگوید؛ زیرا ممکن است رکعت پنجم باشد. استحباب عدم اتیان رکعت چهارم، ثابت نمی‌کند که این رکعتی که اضافه می‌کند، رکعت چهارم است؛ زیرا اصل مثبت می‌شود در حالیکه مثبتات استحباب حجت نیست. لذا وقتی می‌خواند تشهد بخواند نمی‌داند شرط صحت آن وجود دارد یا ندارد. به عبارت دیگر لازمه عقلی «عدم اتیان رکعت چهارم»، این است که رکعت بعدی رکعت چهارم می‌باشد؛ و استحباب، تعبد به لازمه عقلی نمی‌کند؛ پس استحباب نمی‌تواند اثر رکعت رابعه را ثابت نماید.

سپس ایشان فرموده این بحث در فقه مطرح شده که اگر اخبار نماز احتیاط نبود، بنابر قاعده، در شک بین سه و چهار چه باید کرد؛ که فقهاء به استحباب تمسک نکرده‌اند. بنابراین اگر اخبار نماز احتیاط نبود، فقیه باید فتوا دهد که چنین شخصی باید نماز را از ابتدا بخواند.

۱. همان: «و ثانیاً- ان الاکتفاء بالفراغ الاحتمالی لیس نقضاً للیقین بل نقض لقاعدة الاشتغال و حکم العقل بلزوم تحصیل الیقین بالفراغ و ظاهر التعبير اسناد النقض إلى نفس الیقین».

در نتیجه مفاد این روایت نمی‌تواند قاعده استصحاب باشد؛ زیرا استصحاب در شک در رکعات نماز، جاری نیست.^۱

جواب اول: عدم اشتراط صحّت تشهد و تسلیم به «داخل رکعت چهارم بودن»
جوابی از اشکال ایشان داده شده که در فقه ثابت نیست که تشهد و تسلیم باید در رکعت چهارم باشد؛ فقط دلیل فقهی وجود دارد که تشهد اخیر و تسلیم باید بعد از رکعت چهارم باشند، یعنی بعد از سجده دوم از رکعت چهارم؛ استصحاب نیز تعبد به عدم اتیان رکعت رابعه کرده، که بعد از خواندن یک رکعت، شرط صحّت تسلیم نیز احراز می‌شود؛ زیرا با اتیان یک رکعت، یقین دارد که چهار رکعت خوانده است.^۲
پس اگر اخبار نماز احتیاط نبود، طبق استصحاب یک رکعت اضافه شده و در نتیجه علم حاصل می‌شود که تشهد و تسلیم، دارای شرط صحّت می‌باشند؛ یعنی جریان استصحاب در تعداد رکعات، مشکلی ندارد.^۳

جواب دوم: حجّیت اصل مثبت در رکعات نماز، به نفس این روایت
اشکال دوم اینکه فرض شود شرط صحّت تشهد و تسلیم این است که در رکعت چهارم باشد؛ امام علیه السلام استصحاب را در مورد رکعات نماز تطبیق نموده، لذا همین روایت دلیلی است بر اینکه مثبتات استصحاب در تعداد رکعات حجّت است؛ زیرا حجّیت اصل مثبت، محال نبوده بلکه فقط نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر

۱. نه‌ایة الافکار، قسم اول از ج ۴، ص ۶۰: «(مع ان) وجوب التشهد و التسليم على ما يستفاد من الأدلة مترتب على رابعة الركعة بما هي مفاد كان الناقصة لا على وجود الرابعة بمفاد كان التامة و باستصحاب عدم الإتيان بالرابعة أو عدم وجودها بمفاد ليس التامة لا يثبت اتصاف الركعة المأتية بعد ذلك بكونها رابعة، فكان المقام نظير استصحاب عدم وجود الكر غير المثبت لكرية الموجود (و بهذه الجهة) نقول: ان عدم جریان الاستصحاب في ركعات الصلاة انما هو على القواعد و لو لم يكن لنا أدلة خاصة بالبناء على الأكثر في الشكوك الصحيحة، لا انه لاقتضاء تلك الأدلة ذلك (و النكتة) في ذلك ما ذكرناه من الإشكال تارة من جهة انتفاء الشك الذي هو من أركانه، و أخرى من جهة عدم إثباته لحيث اتصاف الركعة الموجودة بكونها رابعة ليرتب عليه وجوب التشهد و التسليم (نعم) يتم ذلك على مذهب العامة من جعلهم الاستصحاب في عداد القياس و الاستحسان من الأمارات الظنية المثبتة للوازمه، و إلّا فبناء على أخذه من الاخبار و جعله من الأصول التعبدية غير الصالحة لإثبات غير اللوازم الشرعية، فلا مجال لتطبيقه على الركعة المشكوكه».

۲. بله اگر نماز وی در واقع پنج رکعتی باشد، نمازش باطل است؛ اما خلل چنین نمازی از ناحیه اخلال به شرط تشهد و تسلیم نیست، بلکه از ناحیه اخلال به تعداد رکعات و اضافه کرده رکوع و سجده است.

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۰: «و الصحيح في دفع هذا المحذور الذي أثاره المحقق العراقي (قده) إنكار أصله الموضوعي الفقهي فانه لا دليل على اشتراط وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعة بما هي ركعة رابعة، و انما الواجب هو الترتيب بمعنى اشتراط وقوع التشهد الأخير و التسليم بعد الركعات الأربع مع شرطية عدم المنافي في البين على ما هو محقق في محله من الفقه و لتكن هذه الصحيحة بنفسها من أدلة عدم اشتراط ذلك».

حجّیت مثبتات اصول عملیه، محذور ثبوتی ندارد، فقط فاقد دلیل اثباتی است. لذا همین روایت، دلیل اعتبار مثبتات استصحاب در تعداد رکعات خواهد بود.

بنابراین استصحاب در شکّ در تعداد رکعات نماز، نیز جاری خواهد بود.^۱

اشکال چهارم: عدم وحدت متعلّق یقین و شکّ

چهارمین اشکالی که به استدلال بر این روایت برای اثبات استصحاب مطرح شده، این است که روایت دلالتی بر قاعده استصحاب ندارد؛ زیرا مراد از یقین در این روایت «یقین به عدم اتیان رکعت اربعه» نبوده، بلکه «یقین به اتیان رکعت سوم» است؛ بنابراین جمله فوق به این معنی است که یقین به سه رکعت، نباید با شکّ در اتیان رکعت چهارم، نقض شود؛ نقض یقین به سه رکعت، بدین صورت است که نماز را از ابتدا شروع نماید (یعنی نقض آن به ابطال نماز است).^۲ ظهور روایت در این است که مراد از یقین همان «یقین به ثلاث» است؛ و شاهد اینکه در ابتدای روایت نیز حضرت فرموده «و قد احرز الثلاث»، لذا این قرینه است که مراد از یقین در ادامه نیز «یقین به ثلاث» است. البته برای ادامه نماز باید یک رکعت مفصول بخواند؛ و نمی‌تواند یک رکعت متصل بخواند.

به هر حال، ارکان استصحاب در روایت فوق، تمام نیست؛ زیرا متعلّق یقین «رکعت سوم» بوده، در حالیکه متعلّق شکّ «رکعت چهارم» است. بنابراین این روایت ربطی به استصحاب ندارد.

اگر هم ظهور روایت در این مطلب انکار شود، لااقلّ احتمال آن بوده که موجب اجمال روایت می‌شود.

۱. مقرر: محقق عراقی نیز به این جواب اشاره نموده و سپس در آن مناقشه نموده و آن را قبول نکرده است: «(و قصاری) ما یمكن ان یجاب به عن هذا الإشکال، الالتزام بحجية المثبت فی خصوص المقام بقرينة تطبیق الإمام علیه السلام الاستصحاب علی المورد فانه من جهة حفظ التطبيق عن اللغوية لا بد من الالتزام بحجية المثبت و لو باستکشاف تنزیل آخر فی الرتبة السابقة عن هذا التطبيق، فان ما تسالموا علیه من عدم حجية مثبتات الأصول انما هو لأجل قصور دلیل التعبد فیها لإثبات غیر اللوازم الشرعية المترتبة علی المتعبد به، لا انه من جهة محذور عقلي أو لقيام دلیل بالخصوص علی عدم الحجية، فإذا فرض ان فی مورد قام الدلیل بالخصوص علی حجية كما فی المقام يؤخذ به لا محالة، إذ بعد عدم ترتب أثر شرعی علی استصحاب عدم وجود الرابعة بنحو مفاد لیس التامة لا بد من استکشاف تنزیل آخر فی الرتبة السابقة عن التطبيق المزبور لیرتب علیه وجوب التشهد و التسليم المترتبين علی رابعة الموجود (و لکن) یرد علی هذا التوجيه استلزامه سقوط الاستصحاب عن الجریان فی مفاد کان التامة، لأنه بکشف تنزیل رابعة الركعة الأخری فی المرتبة السابقة عن التطبيق المزبور یرتفع الشک تعبداً عن وجود الرابعة فلا یبقى فیهِ شک حتی یجرى فیهِ الاستصحاب، فیلزم من جریان استصحاب عدم فی الركعة الرابعة عدم جریانها فیها و هو محال»؛ همان، ص ۶۱.

۲. یعنی «نقض» در این روایت به معنای شکستن نماز است و «نقضت الصلاة» به معنای «ابطالها» می‌باشد.

جمع‌بندی روایت سوم

در نتیجه دلالت روایت سوم بر استصحاب (حتی در خصوص مورد آن) ناتمام است؛ با توجه به این اشکال، عنوان «حالات» در ذیل روایت نیز به معنی حالات نماز خواهد بود. یعنی نباید به سبب شک، از مقدار یقینی در تعداد رکعات رفع ید شده و نماز ابطال شود. پس تعدی از مورد روایت نیز ممکن نیست.

ج ۱۱۰ ۹۸/۰۱/۳۱

روایت چهارم: اسحاق بن عمار

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلُ قَالَ نَعَمْ»؛ متعلق شک و یقین در روایت ذکر نشده، و چهار احتمال در آن داده شده که فقط یک احتمال موافق استصحاب است. بنابراین باید این احتمالات چهارگانه بررسی شوند:

احتمال اول: یقین و شک در فراغ ذمه

مرحوم شیخ متعلق شک و یقین را همان فراغ ذمه دانسته‌اند. یعنی در جایی که شک در فراغ از نماز پیدا شده، باید به دنبال یقین به فراغ بود. امام علیه السلام نحوه رسیدن به «یقین به فراغ» را تعلیم نموده که باید سلام داده و رکعت مشکوک را به صورت منفصل اضافه نمود.^۱

اشکالی نسبت به احتمال فوق مطرح شده که این احتمال خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا در این روایت، وجود یقین مفروض است «فابن علی یقین»؛ اما با معنای فوق، باید یقین تحصیل شود و معنای جمله «فابن علی یقین» می‌شود «حصل یقین بالفراغ» که خلاف ظاهر است.^۲

احتمال دوم: قاعده یقین

احتمال دوم اینکه متعلق یقین و شک ناظر به قاعده یقین باشد. یعنی اگر نسبت به چیزی شک شد، باید به یقین سابق به آن چیز اخذ شود؛ بنابراین شک ساری و یقین سابق در قاعده یقین اراده شده است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۱۲؛

۲. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۶۳: «فالمراد ب (الیقین) - كما فی (الیقین) الوارد فی الموثقة الآتية، علی ما صرح به السيد المرتضى رحمه الله، و

استفید من قوله عليه السلام فی أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا: - هو یقین بالبراءة، فیکون المراد

وجوب الاحتياط و تحصیل یقین بالبراءة، بالبناء علی الأكثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما یحتمل نقصه».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۶: «و یمکن ان یجعل ظهور الأمر بالبناء علی یقین لا بتحصيله قرينة علی نفی احتمال الشیخ (قده) إذ لو

كان المقصود ذلك كان ینبغی ان یأمر بتحصيله لا البناء علی یقین مفروغ عنه - كما یقتضیه سیاق الأمر بفعل متعلق بموضوع خارجی -».

اشکال احتمال اول، بر این احتمال نیز وارد است. توضیح اینکه در قاعده یقین، یقین سابق اکنون موجود نیست در حالیکه ظاهر روایت این است که یقین اکنون موجود بوده و در ظرف شک باید به سمت آن رفت. باید در ظرف شک یقینی باشد که به آن رجوع شود.^۱

احتمال سوم: استصحاب

احتمال سوم از محقق خوئی بوده که شهید صدر نیز آن را تقویت نموده است. گفته شده مراد از یقین در این روایت همان یقین استصحابی است؛ زیرا فرض وجود یقین شده و احتمالات در این روایت، همین سه احتمال است که وقتی یقین در دو احتمال اول به نحو فعلی نبوده و این دو احتمال بر خلاف ظاهر روایت بود، پس این احتمال متعین می شود که یقین در آن فعلی است.^۲

شهید صدر فرموده این روایت نیز بر استصحاب دلالت دارد و خصوصاً با توجه به دو نکته این احتمال تقویت می شود: نکته اول اینکه استصحاب یک قاعده ارتکازی نزد عقلاست، که این ارتکاز به استظهار کمک می کند؛ و نکته دوم اینکه حجیت استصحاب نیز نزد اصحاب ائمه علیهم السلام فی الجمله مرتکز بوده (به دلیل همان روایت سابق مانند صحیحہ اولی و ثانیه)^۳. بنابراین این دو ارتکاز نیز به استظهار کمک می کند که قاعده استصحاب استظهار شود. متعلق یقین و شک ذکر نشده اما معنی این است که اگر در چیزی شک شد، باید بناء بر

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۶: «فیدور الأمر بین إرادة الاستصحاب أو قاعدة اليقين و لكن لا إشكال فی تعین احتمال إرادة الاستصحاب علی القاعدة لظهور السياق كما قلنا فی فعلية اليقين حين الشك و الأمر و هو يناسب اليقين فی الاستصحاب لا القاعدة لأن اليقين فيها ليس فعليا بل كان فعليا قبل الشك».

۲. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۷۶: «و ظهر بما ذكرنا صحة الاستدلال بموثقة [إسحاق بن] عمار عن أبي الحسن عليه السلام (قال عليه السلام: إذا شككت فابن علی اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال عليه السلام: نعم) فإن المراد منها البناء علی المتيقن و الاتيان بالمشكوك فيها منفصلة لأجل الأخبار الخاصة بالبيان المتقدم، و لا اختصاص لها بالشك فی عدد الركعات، بل قاعدة کلیة فی باب الصلاة و غيرها مما شك فيه، فليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بالبناء علی الأكثر، و الاتيان بالمشكوك فيها منفصلة علی ما ذكره الشيخ (قدس سره) فإن الداعی إلى الحمل علی هذا المعنی فی الصحیحة كون الحمل علی الأقل مخالفاً للمذهب. و بعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الموثقة بالشك فی عدد ركعات الصلاة لا وجه للحمل علی هذا المعنی، و فی نفس الموثقة ظهور فی أن المراد من اليقين هو اليقين الموجود، لا تحصيل اليقين فيما بعد، فإن قوله علیه السلام (فابن علی اليقين) أمر بالبناء علی اليقين الموجود، لا أمر بتحصيل اليقين، غاية الأمر أنه فی الشك فی عدد الركعات بعد البناء علی اليقين يجب الاتيان بالمشكوك فيها منفصلة للأخبار الخاصة، و لا تنافی بينها و بین الاستصحاب علی ما ذكرنا من التوجيه».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۷: «كما ان ارتكازية الاستصحاب و كثرة توفر ركنيه بخلاف اليقين و الشك الساری إليه فی قاعدة اليقين و كذلك ارتكازية حجية الاستصحاب و ثبوته فی الجملة فی الفقه و لو بالروایات السابقة كل ذلك يصلح ان تكون مؤيدات علی إرادة الاستصحاب و تماز هذه الرواية علی سابقتها بظهورها بل صراحتها فی العموم و الكبروية و قد التفت إلى ذلك السائل فسأل الإمام علیه السلام أن هذا أصل فأجابه انه أصل و قاعدة».

یقین به همان شیء قرار داده شود. یکی از امتیازات این روایت نیز دلالت واضح بر تعمیم است؛ یعنی نه اینکه ظهور روایت و اطلاق آن در تعمیم باشد، بلکه تصریح به تعمیم شده است «قلت هذا اصل؟ قال نعم». یعنی این یک قاعده است و اختصاص به باب خاصی ندارد.

مناقشه در احتمال سوم: عدم مرکوزیت استصحاب و حجیت آن

به نظر می‌رسد ظهور روایت در این احتمال نیز نمی‌باشد؛ زیرا اولاً اینکه استصحاب یک امر مرتکز عقلانی باشد، ثابت نیست؛ بلکه بر اساس غفلت و مانند آن ممکن است انسان طبق حالت سابقه یقینی رفتار نماید، اما این به معنی مرکوزیت استصحاب در اذهان عقلاء نیست. به عنوان مثال انسان عادهً با دست راست غذا می‌خورد، اما ارتکاز عقلاء بر این مطلب نیست؛ و ثانیاً ارتکاز نزد اصحاب ائمه علیهم السلام نیز روشن نیست، زیرا تعداد روایات استصحاب زیاد نبوده و آن زمان نیز در ابتدای شکل‌گیری فقه شیعه بوده است. یعنی نهایتاً کشف می‌شود اصحاب ائمه به این روایات عمل کرده‌اند، اما ارتکاز آنها به دست نمی‌آید؛ بنابراین روایت، ظهوری در استصحاب نخواهد داشت.

احتمال چهارم: یقین و شک در رکعات نماز

به نظر می‌رسد متعلق شک و یقین همان رکعت نماز است. یعنی اگر شک بین دو و سه رکعت شد، باید بنا بر دو رکعت گذاشته شود که رکعت یقینی است؛ و اگر شک بین سه و چهار رکعت شد، باید بنا بر سه رکعت گذاشته شود؛ اما در روایات دیگر بیان شده که مراد از بناء بر رکعت یقینی این است که رکعت مشکوک را باید به نحو مفصوله خواند.

به هر حال، معنی روایت این است که اگر شک در رکعات شود، باید بنا بر رکعات یقینی گذاشته شود. این احتمال دو مؤید نیز دارد: مؤید اول اینکه مرحوم صدوق این روایت را در بحث خلل در نماز ذکر نموده و گویا ایشان هم برداشت کرده که این روایت مرتبط با رکعات نماز است و ربطی به استصحاب ندارد؛ و مؤید دوم اینکه روایات دیگری به همین تعبیر وجود دارد که مرتبط با شک در رکعات نماز است مانند روایت علاء بن رزین «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّبَّالْسِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَشَكَّ فِي الثَّالِثَةِ قَالَ بَيْنِي عَلَى الْيَقِينِ فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَ قَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكْعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ»؛^۱

۱. من لا يحضره الفقيه، «باب احکام السهو فی الصلاة»، ج ۱، ص ۳۳۸.

۲. همان، ص ۲۱۵.

بنابراین ظهور روایت در یقین و شک به رکعات نماز است؛ و لااقل این احتمال نیز وجود داشته و احتمال دلالت روایت بر استصحاب نیز وجود دارد، که روایت مجمل می‌شود؛ لذا استدلال به آن برای اعتبار استصحاب صحیح نیست.

جمع‌بندی روایت چهارم

با توجه به مطالب فوق، دلالت این روایت بر استصحاب، روشن نیست.

روایت پنجم: روایت خصال

«وَفِي الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع فِي حَدِيثِ الْأَرْبَعِمِائَةِ قَالَ: مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَ فَلَيْمُضَ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ»^۱؛

این روایت ابتدا از حیث سندی، و سپس از حیث دلالتی بررسی می‌شود:

بحث سندی

سند این روایت تمام نیست؛ زیرا «قاسم بن یحیی» در سند واقع شده^۲، که توثیق خاصی نداشته؛ و حتی ابن غضائری^۳، و علامه^۴، نیز وی را تضعیف نموده‌اند؛ دو راه بر اعتبار روایت ذکر شده، که باید بررسی شوند:

الف. مرحوم صدوق حکم به صحت روایتی نموده که در سند آن «قاسم بن یحیی» واقع شده است^۵؛ بنابراین این فرد توثیق شده است. مرحوم بهبهانی این راه را برای توثیق وی قبول نموده است^۶.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۶؛

۲. الخصال، ج ۲، ص ۶۱۰: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَبْدِ الْيَقِينِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعِمِائَةَ بَابٍ مِمَّا يُصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ قَالَ ...».

۳. رجال ابن الغضائری، ص ۸۶: «القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد مولى المنصور. روى عن جده. ضعيف».

۴. الخلاصة، ص ۲۴۸: «القاسم بن يحيى بن يحيى بن الحسن بن راشد مولى المنصور روى عن جده ضعيف».

۵. لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۵۹۸: «وَقَدْ أَخْرَجْتُ فِي كِتَابِ الزِّيَارَاتِ وَ فِي كِتَابِ مَقْتَلِ الْحُسَيْنِ ع أَنْوَاعاً مِنَ الزِّيَارَاتِ وَ اخْتَرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّيَارَاتِ عِنْدِي مِنْ طَرِيقِ الرَّوَايَةِ وَ فِيهَا بَلَاغٌ وَ كِفَايَةٌ».

۶. الحاشية على منهج المقال، ص ۲۸۷: «قوله في القسم بن يحيى ضعيف» اه: (هذا من كلام غض فلا وثوق به ورواية الأجلة سيما مثل احمد بن محمد بن عيسى عنه تشير إلى الاعتماد عليه بل والوثاقة وكثرة رواياته والافتاء بمضمونها تؤيده ويؤيد فساد كلام غض في المقام عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين بأحوال الرجال إياه وعدم طعن أحد ممن ذكره في مقام ذكره في ترجمته وترجمة جده وغيرهما ومه تبع غض

به نظر می‌رسد نهایت کلام مرحوم صدوق همان صحّت روایت است، نه وثاقت روات آن روایت؛ بنابراین کلام ایشان دلالتی بر توثیق «قاسم بن یحیی» ندارد.

ب. راه دوم اینکه «قاسم بن یحیی» در اسناد کتاب «کامل الزیارات» واقع شده (هرچند از مشایخ بدون واسطه نیز نمی‌باشد)، و همین برای توثیق وی کافی است؛

به نظر می‌رسد این راه نیز برای توثیق وی صحیح نیست؛ زیرا در مباحث فقه گفته شده که توثیق افراد واقع در اسناد «کامل الزیارات» حتی نسبت به مشایخ بدون واسطه نیز مورد قبول نیست؛ علاوه بر اینکه محقق خوئی نیز که ابتدا تمام افراد واقع در اسناد این کتاب را ثقة دانسته، سپس عدول نموده و فقط مشایخ بدون واسطه را قبول کرده‌اند.

بنابراین سند روایت، معتبر نبوده؛ و اگر دلالت آن تمام باشد، باید به همراه روایات دیگر به حدّ استفاضه برسد.

ج ۱۱۱/۰۲۰۲/۹۸

بحث دلالتی

برخی ظهورات در این روایت موافق قاعده یقین بوده؛ و برخی ظهورات نیز موافق قاعده استصحاب است. بنابراین باید این ظهورات بررسی شوند، که اگر هر دو دسته ظهور قبول شود، روایت مجمل می‌شود؛ اما اگر فقط دسته دوم از ظهورات قبول شوند، استدلال به این روایت بر اعتبار استصحاب صحیح خواهد بود.

ظهور اول: سبق زمان یقین از زمان شک

ظهور اول اینکه گفته شده ظاهر عبارت «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ» در این است که زمان یقین قبل از زمان شک است؛ زیرا «کان» به صیغه ماضی آمده که ظهور دارد در اینکه ابتدا یقین وجود داشته و سپس شک پیدا شده است. بنابراین ظهور روایت در قاعده یقین است؛ زیرا زمان شک و یقین در استصحاب یکی است، و فقط در قاعده یقین، زمان شک و یقین متفاوت است. یعنی در قاعده یقین، ابتدا یقین بوده و سپس زائل می‌شود و تبدیل به شک می‌شود. پس این ظهور از روایت، موافق قاعده یقین است.

بناء علی جواز عثوره علی ما لم یعثروا علیه وفیه ما فیه لما ذکرته هنا مضافا إلی ما ذکرته فی الفوائد وبعض التراجم من عدم اعتبار تضعیفات غرض.

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۶۵: «أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ يَحْيَى ثِقَةً لَشَهَادَةِ ابْنِ قَوْلِيهِ بِوَثَاقَتِهِ وَ لَا يَعَارِضُهَا تَضْعِيفُ ابْنِ الْغَضَائِرِيِّ لَمَّا عَرَفَتْ مِنْ عَدَمِ ثُبُوتِ نِسْبَةِ الْكِتَابِ إِلَيْهِ».

شهید صدر چنین ظهوری در روایت را قبول نکرده و فرموده خصوصیتی در استصحاب هست که موجب می‌شود تعبیر «کان علی یقین فشک» در مورد استصحاب نیز صحیح و عرفی باشد؛ خصوصیت استصحاب این است که زمان متیقن در استصحاب قبل از زمان مشکوک است. یعنی یقین به حدوث شیئی تعلق گرفته و شک در بقاء آن شده است. بنابراین زمان متیقن، قبل از زمان مشکوک است. همین خصوصیت موجب می‌شود تعبیر از استصحاب به «مَنْ کان علی یقین فشک» کاملاً عرفی و بدون عنایت باشد. به عبارت دیگر تعبیر «كنت علی یقین بعدالة زید، فشکت فیه» در مورد استصحاب صحیح است. بنابراین این عبارت با استصحاب و قاعده یقین سازگار است؛ زیرا سبق یقین و یا سبق متیقن، کافی است تا چنین عبارتی عرفی باشد.

به نظر می‌رسد جواب ایشان صحیح بوده و ظهور این فراز از روایت در قاعده یقین نیست.^۱

ظهور دوم: وحدت متعلق یقین و شک

ظهور دوم اینکه وقتی متعلق یقین و شک ذکر نشده، ظاهراً متعلق آنها یکی است. بنابراین ظهور روایت در قاعده یقین است؛ متعلق یقین و شک در قاعده یقین یکی بوده؛ اما در متعلق یقین و شک در استصحاب، متفاوت است؛ یعنی متعلق یقین «حدوث شیء» و متعلق شک «بقاء آن شیء» است. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید در روز شنبه بوده، و سپس شک در عدالت زید در همان روز شنبه شود، قاعده یقین خواهد بود؛ اما یقین به عدالت زید در روز شنبه بوده، و سپس شک در بقاء عدالت زید در روز یکشنبه شود، استصحاب است. در نتیجه ظهور روایت در وحدت متعلق یقین و شک، موافق قاعده یقین است.

جوابی از این استظهار داده شده که متعلق یقین و شک در روایت ذکر نشده؛ و اصلاً اشاره‌ای به متیقن و مشکوک نشده است. بلکه اگر جمله «فشک فی نفس ما تیقن به» آمده بود، ظهور در وحدت متعلق یقین و شک داشت؛ اما چنین تعبیری نیامده است. بنابراین اگر ذات متعلق در نظر گرفته شود (یعنی «عدالت زید» بدون لحاظ زمان) در استصحاب نیز متعلق یقین و شک وحدت داشته و این تعبیر برای استصحاب نیز عرفی خواهد بود. به

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۹: «الرابع - ان خصوصية الترتب و تقدم اليقين على الشك محفوظ في موارد الاستصحاب أيضا بعد إعمال عناية لا بد من إعمالها في أدلة الاستصحاب جميعا و هي تجريد متعلق اليقين و الشك عن خصوصيتي الحدوث و البقاء و إضافتها إلى ذات الشيء فانه بهذه العناية المصححة لإسناد النقض إليهما يكون اليقين كأنه زال و حل محله الشك و لهذا نجد ان من كان يعلم بعدالة زید ثم احتمل زوالها يقول كنت علی یقین بعدالته فشکت دون اية عناية و بهذا يظهر انسجام هذا الظهور مع الاستصحاب حتی لو أريد به التقدير الثاني أي زوال اليقين بالشك و الذي لعله الظاهر من التعبير و لو من جهة ارتكازية التضاد و التنافر بين صفتي اليقين و الشك».

عبارت دیگر وقتی متعلق حذف شده، وحدت در ذات متعلق‌ها کافی بوده؛ و نیازی نیست وحدت در زمان متعلق‌ها نیز وجود داشته باشد. بنابراین این ظهور از روایت نیز موافق قاعده یقین نیست.^۱

ظهور سوم: جمع یقین و شک در یک زمان

ظهور سوم از محقق خوئی است که فرموده ظهور جمله «فلیمض علی یقینه» در استصحاب دارد؛ زیرا ظاهر این عبارت در فعلیت یقین در ظرف شک می‌باشد. یعنی در زمان حکم ظاهری و تعبد، یقین نیز فعلی است. بنابراین این عبارت موافق استصحاب است و با قاعده یقین سازگار نیست؛ زیرا در قاعده یقین در ظرف تعبد و ظرف شک، یقین فعلی وجود ندارد.^۲

شهید صدر این ظهور را قبول نکرده و فرموده در قاعده یقین نیز در ظرف شک، یقین وجود دارد اما نه به اعتبار ظرف شک، بلکه به اعتبار ظرف وجود یقین که سابق بوده است. یعنی ظهور عبارت در فرض تحقق یقین بوده؛ و همین که فرض یقینی شود که قبلاً موجود بوده، کافی است. استعمال مشتق به لحاظ ظرف تلبس، حقیقی است. به عنوان مثال فرض شود کسی دیروز زید را در حال قیام دیده، و امروز زید نشسته است. چنین شخصی صحیح است که جمله «رأیتُ زیداً قائماً أمس» را استعمال نماید و این استعمال، حقیقی است. در نتیجه جمله «فلیمض علی یقینه» ظهوری در یقین «بالفعل» ندارد تا موافق استصحاب شود؛ بلکه باید یقین فعلی وجود داشته باشد، تا استعمال این جمله صحیح باشد. یقین فعلی نیز اعم از این است که اکنون موجود باشد، و یا در ظرف خودش یقین فعلی وجود داشته باشد. در نتیجه این جمله نیز ظهوری در استصحاب ندارد.^۳

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۹۰: «الظهور الثالث - ظهور الروایة فی وحدة متعلقی یقین و الشک و الوحدة من تمام الجهات حتی الزمان تناسب قاعدة یقین لا الاستصحاب. و فیه: ان هذه الوحدة لم یدل علیها لفظ خاص إذ لم یقل (من شک فی نفس ما یتیقن به) و انما استفيد ذلك من حذف المتعلق للیقین و الشک و هو کما یناسب مع وحدة المتعلق من جمیع الجهات یناسب مع وحدته من غیر ناحیة الزمان و إضافة یقین و الشک إلى ذات الشئ کما أشرنا».

۲. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۷۸: «و یمکن أن یجاب عن الاشکال المذكور: بأن ظاهر قوله علیه السلام (فلیمض علی یقینه) هو الاستصحاب لا قاعدة یقین، لکونه أمراً بالبناء علی یقین الموجود نظیر ما مر فی قوله علیه السلام (فابن علی یقین) و لیس فی مورد القاعدة یقین فعلی حتی یؤمر بالبناء علیه، بل کان یقین و قد زال بالشک الساری، بل لم یعلم أنه کان یقیناً لاحتمال کونه جهلاً مرکباً، و یعتبر فی یقین مطابقتها للواقع بخلاف القطع، غایة الأمر أنه کان تخیل یقین و لا یصح التعبير عن التردد النفسانی الموجود فعلاً بالیقین، لعدم صحة إطلاق الجوامد إنا مع وجود المبدأ، و إطلاق المشتق علی المنقضى عنه المبدأ حقيقةً و إن کان محلاً للكلام، إنا أنه لیس فی الروایة لفظ المتیقن حتی یقال إنه شامل لمن کان متیقناً باعتبار المنقضى عنه المبدأ علی أحد القولین فی المشتق، هذا».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۹: «و فیه - ان استفادة قاعدة یقین منها لا تعنی إطلاق یقین بلحاظ ما بعد الانتضاء بل بلحاظ زمان فعلیته و هو الزمان السابق و هذا واضح، و اما دعوی ظهورها فی تعاصر زمان الحكم و هو المضى مع زمان یقین فهذا لا موجب له فان غایة ما یقتضیه الأمر بالمضى علی یقین السابق لزوم افتراض وجود یقین سابق و الفراغ عنه لأن کل حکم یجعل فی فرض الفراغ عن موضوعه إنا

به نظر می‌رسد تهافتی در کلام شهید صدر وجود دارد؛ زیرا ایشان در ذیل بحث از روایت قبل فرمودند جمله «فابن علی یقین» ظهور در فعلی بودن یقین داشته لذا ظهور در استصحاب دارد. به نظر می‌رسد تفاوتی بین «فابن علی یقین» و «فلیمض علی یقینه» وجود ندارد، پس این جمله نیز باید ظهور در استصحاب داشته باشد. عبارت ایشان ذیل روایت قبل اینگونه است: «فیدور الأمر بین إرادة الاستصحاب أو قاعدة یقین و لكن لا إشکال فی تعین احتمال إرادة الاستصحاب علی القاعدة لظهور السياق كما قلنا فی فعلية یقین حین الشک و الأمر و هو یناسب یقین فی الاستصحاب لا القاعدة لأن یقین فیها لیس فعلیا بل کان فعلیا قبل الشک»؛^۱ البته این اشکال فنی بر کلام ایشان نیست (زیرا ممکن است کلام فعلی صحیح باشد، و کلام قبلی باطل باشد؛ و یا بالعکس)، بلکه فقط تذکری است که چنین ظهوری خیلی روشن نیست؛ اما به نظر می‌رسد کلام فعلی ایشان در اشکال به محقق خوئی، صحیح است. یعنی جمله «فلیمض علی یقینه» ظهوری در یقین استصحابی ندارد؛ زیرا عنوان «عمل به یقین» عرفاً در مورد عمل به یقین فعلی و عمل به یقین سابق به کار می‌رود. بنابراین این فراز نیز ظهوری در استصحاب ندارد.

ظهور چهارم: تعاصر یقین و شک

ظهور چهارم اینکه ظهور جمله «فان الشک لا ینقض یقین» در تعاصر زمان یقین و شک است. توضیح اینکه این جمله به این معنی است که شک نمی‌تواند مبطل و ناقض و مُعَدِّم یقین باشد. به نظر می‌رسد اگر این جمله نص نباشد، لا اقل ظهور در تعاصر یقین و شک دارد. بنابراین ظهور این جمله در استصحاب است؛ زیرا فقط در استصحاب، زمان شک و یقین یکی است؛ اما زمان شک و یقین در قاعده یقین متفاوت است. به نظر می‌رسد این ظهور در روایت وجود داشته، و ظهور روایت در قاعده استصحاب است.

جمع‌بندی روایت پنجم

با توجه به مباحث فوق، روایت خصال، بر قاعده استصحاب دلالت داشته؛ و بر عمومیت استصحاب در تمام ابواب فقهی نیز دلالت دارد؛ اما سند آن ضعیف است. بنابراین این روایت، مؤید اعتبار استصحاب بوده؛ و ممکن است در کنار روایات دیگر، مفید استفاضه باشد.

ان هذا لا یعین ان یتوکلن الموضوع هو یقین الاستصحابی لا یقین فی القاعدة فان کلا من الیقینین صالح لأن یتوکلن موضوعا للحکم بالمضی الظاهری غایة الأمر فی الاستصحاب یتوکلن موضوع هذا الجعل الظاهری الیقین المتعلق بالمتیقن السابق و فی القاعدة یتوکلن موضوع الجعل الظاهری نفس الیقین السابق و الذی حل محله الشک، نعم فی مثل أکرم العالم لا بد من ان یتوکلن المکرم عالما حین وجوب الإکرام إلّا ان ذلک من جهة عدم صدق عنوان إکرام العالم علی إکرامه - بناء علی ظهور المشتق فی المتلبس - و لهذا لو کان العنوان أکرم من کان عالما نجد صدقه علی إکرام المتقضى علمه لصدق الاتصاف بما أخذ موضوعا مفروغا عنه فی الجعل».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۸۶؛

ج ۱۱۲ ۹۸/۰۲/۰۳

روایت ششم: مکاتبه قاسانی

«وَيَسْتَدَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا فَكَتَبَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صَمٌّ لِلرُّؤْيَةِ وَأَفْطَرُ لِلرُّؤْيَةِ»؛

مراد از «اليوم الذي يشك فيه» می تواند روز مردد بین آخر ماه شعبان و اول ماه رمضان، و یا روز مردد بین آخر ماه رمضان و اول ماه شوال باشد؛ مراد از «اليقين لا يدخل فيه الشك» این است که شک نمی تواند موجب از بین رفتن یقین شود؛ زیرا یقین و شک متضاد هستند، و با آمدن یکی، دیگری از بین رفته و زائل می شود. پس معنای عبارت فوق «اليقين لا يهدمه او لا يزيله او لا يبطله او لا يعدمه الشك» می باشد. این عبارت، کبرای استدلال بوده و حضرت این قاعده را ابتداءً و به صورت کلی بیان فرموده اند؛ بنابراین ظهوری در اختصاص به ماه رمضان ندارد.

سند روایت ضعیف است؛ زیرا «علی بن محمد القاسانی» توثیق خاصی ندارد؛ بلکه شیخ طوسی در کتاب رجال وی را تضعیف نموده؛^۱ و نقل شده که «غمز علیه احمد بن محمد بن عیسی»^۲؛

اشکال دلالتی: اخذ یقین در موضوع وجوب صوم

مرحوم آخوند در دلالت روایت در کفایه اشکالی تحت عنوان «ربما يقال» مطرح نموده، اما از این اشکال پاسخی مطرح نکرده است (پس یا اشکال را قبول نموده، و یا نسبت به آن تردید داشته است). اشکال اینکه اگر به روایات باب صوم مراجعه شود، برای فقیه قطع پیدا می شود که مراد از یقین در این روایت همان «یقین به دخول ماه مبارک» است که موضوع وجوب صوم بوده؛ و «یقین به خروج ماه مبارک» است که موضوع وجوب افطار می باشد. بنابراین این روایت فقط دلالت دارد که در موضوع وجوب صوم و موضوع وجوب افطار، یقین اخذ شده؛ و شک کافی نیست. بنابراین این روایت، ربطی به استصحاب ندارد.^۳

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۵۵.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۸۸: «علی بن محمد القاسانی ضعیف أصفهانی من ولد زیاد مولى عبد الله بن عباس من آل خالد بن الأزهر».

۳. رجال النجاشی، ص ۲۵۵: «علی بن محمد بن شيرة القاسانی (القاشانی) أبو الحسن كان فقیهاً كثيراً من الحديث فاضلاً غمز علیه أحمد بن محمد بن عیسی و ذکر أنه سمع منه مذاهب منكراً و ليس فی كتبه ما يدل علی ذلك».

۴. کفایة الاصول، ص ۳۹۷: «و ربما يقال إن مراجعة الأخبار الواردة فی يوم الشك يشرف القطع بأن المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان و أنه لا بد فی وجوب الصوم و وجوب الإفطار من الیقین بدخول شهر رمضان و خروجه و این هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد فی الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً علیه».

جواب: ظهور روایت در استصحاب

شهید صدر اشکال دلالتی مرحوم آخوند را قبول ننموده، و فرموده این کلام جداً خلاف ظاهر روایت است. زیرا اولاً حمل یقین در روایت، بر یقین به دخول ماه رمضان و یقین به خروج ماه رمضان، خلاف ظاهر بوده و قرینه‌ای ندارد. یعنی ظاهر جمله «الیقین لایدخل فیہ الشک» خصوصاً در سوال و جواب و کتابت، در جنس یقین است. عبارت «صم للرؤية» نیز تفریع بر این قاعده کلی است. بنابراین نکته اول اینکه قرینه‌ای بر حمل یقین به حصّه وجود ندارد؛ و ثانیاً معنی جمله «الیقین لایدخل فیہ الشک» با بیان مرحوم آخوند این می‌شود که شک حکم یقین را ندارد «الیقین لا یلحقه الشک فی الحکم» که این نیز خلاف ظاهر است. نظیر اینکه گفته شود «الماء لایدخل فیہ التراب» و مراد این باشد که خاک حکم آب را ندارد (و آب مطهر بوده، اما خاک مطهر نیست)؛ پس معنای مرحوم آخوند بر خلاف ظاهر این فراز از روایت است؛ اما اگر روایت بر استصحاب تطبیق شود، معنی جمله فوق این می‌شود که شک مزیل یقین نیست. یعنی عدم دخول شک در یقین، به معنای این است که با آمدن شک، یقین زایل نشده و از بین نمی‌رود. در نتیجه ظهوری در روایت نیست که یقین، حمل بر حصّه شده و جنس نباشد.

اما تتبع روایات که ادعا شده موجب قطع می‌شود که مراد همان «یقین به دخول ماه رمضان» است؛ نیز ناتمام است؛ زیرا حتی یک روایت نیز وجود ندارد که عنوان یقین در آن به کار رفته و متعلق آن دخول یا خروج ماه رمضان باشد. بلکه عباراتی نظیر «صم للرؤية» و مانند آن بسیار وجود دارد، اما عنوان یقین در آنها به کار نرفته است، تا قرینه شوند که یقین در این روایت نیز حمل بر حصّه شود^۱.

جمع‌بندی روایت ششم

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر در پاسخ به مرحوم آخوند صحیح است؛ بنابراین مفاد روایت این است که باید به یقین عمل شده، و شک موجب کنار زدن یقین نیست. در نتیجه ظهور این عبارت در استصحاب است. یعنی

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۱۵۷: «إِلَّا أَنْ تَفْسِيرَ الْمُحَقِّقِ الْخُرَاسَانِي (رَحِمَهُ اللَّهُ) خِلَافَ الظَّاهِرِ مِنْ وَجْهِ، عَمْدَتِهَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ هُوَ الْوَجْهَ الْأَوَّلُ مِنَ الْوُجُوهِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي مَقَامِ التَّعْلِيلِ عَلَى كَلَامِ الْمُحَقِّقِ النَّائِبِي (رَحِمَهُ اللَّهُ) حَيْثُ إِنَّهُ حَمَلَ (قَدَسَ سِرَّهُ) الْيَقِينَ وَالشَّكَّ عَلَى خُصُوصِ الْيَقِينَ وَالشَّكَّ بِشَهْرِ رَمَضَانَ وَشَوَالَ لَا جِنْسَ الْيَقِينَ وَالشَّكَّ، وَهُوَ خِلَافَ الظَّاهِرِ. الثَّانِي أَنَّ حَمْلَ الدَّخُولِ عَلَى الْمَغَايِرَةِ فِي الْحُكْمِ لَيْسَ عَرَفِيًّا، كَأَنَّ يَقُولُ (الْمَاءُ لَا يَدْخُلُهُ التَّرَابُ)، أَيْ لَا يَلْحَقُهُ حُكْمُ الْمَاءِ فِي التَّطْهِيرِ مَثَلًا، وَهَذَا بِخِلَافِ حَمْلِهِ عَلَى النُّقْضِ وَالْإِفْسَادِ؛ إِذْ بِاعْتِبَارِ تَضَادِّ الْيَقِينَ وَالشَّكِّ عَرَفِيًّا يُقَالُ إِنَّ إِدْخَالَ الشَّكِّ فِي الْيَقِينَ إِفْسَادٌ لَهُ، وَنُقْضٌ وَإِخْلَالٌ بِتَرْكِيْبِهِ مَثَلًا، فَيَحْكُمُ تَعَبُّدًا بِعَدَمِ دُخُولِ الشَّكِّ فِي الْيَقِينَ، أَيْ عَدَمِ إِفْسَادِهِ لَهُ. وَآمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ إِشْرَافِ الرُّوَايَاتِ لِلْفَقِيْهِ عَلَى الْقَطْعِ بِمَا ذَكَرَهُ فَغَيْرُ صَحِيْحٍ، وَ لَا تَوْجِدُ رَوَايَةً وَاحِدَةً تَدُلُّ عَلَى مَوْضُوعِيَّةِ الْيَقِينَ فِي الْمَقَامِ. وَقَوْلُهُ (إِيَّاكَ وَالظَّنَّ وَالشَّكَّ) وَنَحْوُ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى مَوْضُوعِيَّةِ الْيَقِينَ، بَلْ يَكُونُ فِي مَقَامِ بَيَانِ أَنَّ قَصْدَ امْتِثَالِ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِنَحْوِ الْيَقِينَ، فَلَا يَصَحُّ الصُّومُ بِقَصْدِ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ مَعَ الشَّكِّ فِي دُخُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ».

«الیقین لا ینقضه الشکّ و لا یعدمه الشکّ و لا یطله الشکّ». بنابراین دلالت این روایت بر استحباب، تمام بوده؛ و دلالت بر تعمیم به تمام ابواب فقهی نیز دارد؛ اما همانطور که گفته شد، سند آن ضعیف است.

علاوه بر اینکه موضوع وجوب صوم «یقین» نیست؛ بلکه از آیه شریفه استفاده می‌شود که موضوع وجوب صوم «ماه رمضان» است؛ زیرا ظهور آیه شریفه «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» در این است که در ماه رمضان باید روزه گرفت، و موضوع وجوب صوم همان ماه رمضان است؛ مراد از «صم للرؤية» در روایات نیز این است که «رؤیت» موجب احراز ماه مبارک (یعنی موضوع وجوب صوم) است؛ نه اینکه «رؤیت» و یا «احراز»، موضوع وجوب صوم باشند. به عبارت دیگر احراز ماه رمضان، موجب تنجز وجوب صوم می‌شود، نه اینکه موجب فعلیت وجوب صوم باشد.

روایت هفتم: صحیح عبدالله بن سنان

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذَّمَّيَّ ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخَنَزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ»؛

نیازی به بررسی وثاقت پدر «ابن سنان» نیست؛ زیرا همین که «عبدالله ابن سنان» در جلسه حاضر بوده، و این ماجرا را نقل می‌کند، کافی است. مراد از «لا تغسله من اجل ذلك» این است که شرب خمر و اکل خنزیر توسط ذمی، موجب لزوم تطهیر نیست؛ جمله «فانک» بیان و تعلیلی برای حکم به عدم لزوم تطهیر است؛ در این فراز امام علیه السلام فرمودند «چون نمی‌دانی طاهر است یا نجس، پس طاهر است» تا بر قاعده طهارت منطبق شود؛ بلکه فرموده‌اند «چون سابقاً یقین به طهارت داشتی و شک در طهارت نمودی، پس به حالت سابقه اخذ کن و بنابر طهارت بگذار» که منطبق بر استحباب است.

بررسی دلالت روایت بر استحباب در تمام ابواب فقهی

به نظر می‌رسد دلالت روایت بر استحباب تمام است؛ اما تعمیم آن از باب طهارت و نجاست به سائر ابواب قابل استفاده نیست؛

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۵۲۱.

برخی قائلند این روایت نیز بر تعمیم دلالت دارد؛ زیرا امام علیه السلام در مقام تعلیل، قاعده استصحاب را تطبیق نمودند. یعنی «لاتغسله» همان حکم مسأله بوده و سپس در مقام تعلیل، قاعده استصحاب مطرح شده است؛ بنابراین ممکن است ناظر به قاعده عمومی باشد، و اختصاصی به باب طهارت و نجاست نداشته باشد، خصوصاً اگر قبول شود استصحاب یک قاعده مرکوز عرفی است.^۱

اگر در مرکوزیت استصحاب تردید شود، تعمیم مشکل است؛ بنابراین این روایت نیز از مواردی است که نه ظهور در تعمیم دارد و نه ظهور در خصوص باب.

جمع‌بندی روایت هفتم

به نظر می‌رسد دلالت این روایت بر استصحاب تمام است؛ اما تعمیم به ابواب دیگر فقهی از این روایت به دست نمی‌آید.

ج ۱۱۳ ۹۸/۰۲/۰۴

روایت هشتم: موثقه عمار

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذَرَ وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ»؛^۲

ادعا شده این روایت نیز بر اعتبار استصحاب دلالت دارد؛ توضیح اینکه سه طهارت در فقه وجود دارد: اول «طهارت واقعی»؛ و دوم «طهارت ظاهریه» که موضوع آن شک در وجود طهارت واقعی است؛ و سوم «طهارت استصحابیه» که موضوع آن شک در بقاء طهارت واقعی است؛ با توجه به این نکته، هفت احتمال نسبت به طهارت مذکور در این روایت وجود دارد: احتمال اول اینکه فقط «طهارت واقعی» باشد؛ احتمال دوم اینکه فقط «طهارت ظاهریه» باشد؛ احتمال سوم اینکه فقط «طهارت استصحابیه» باشد؛ سه احتمال دیگر از ترکیب دو طهارت از این سه طهارت به دست می‌آید؛ و احتمال هفتم نیز اینکه هر سه طهارت باشد (که مرحوم آخوند در یکی از دو قول خود، قائل شده است)؛

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۹۴: «و هی و ان کانت وارده فی خصوص الطهارة الخبئية إلا انه يمكن استفادة الكلية و التعميم منها بدعوى ظهور سياقها فی التعلیل و إلقاء القاعدة الكلية خصوصاً إذا فرضنا ارتكازية الاستصحاب».

۲. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۷؛

استدلال به روایت بر اعتبار/استصحاب

طهارت استصحابیه در چهار احتمال از بین هفت احتمال فوق، وجود دارد: احتمال اول فقط طهارت استصحابیه؛ احتمال دوم طهارت استصحابیه و واقعیه؛ احتمال سوم طهارت استصحابیه و ظاهریه؛ و احتمال چهارم هر سه طهارت؛ دلالت روایت فوق بر طهارت ظاهریه و استصحابیه از بین این چهار احتمال، اظهر است؛ لذا فقط دلالت روایت بر استصحاب بر اساس همین احتمال بیان می‌شود (عمده وجه مطرح شده برای دلالت روایت بر استصحاب نیز همین وجه است):

جمله «کل شیء نظیف» در صدر روایت، بر طهارت ظاهریه دلالت دارد؛ زیرا هر چند «شیء» اطلاق دارد اما در جمله بعدی «حتی تعلم» بوده که موجب تقیید آن می‌شود. بنابراین مفاد جمله اول این می‌شود که «کل شیء لا تعلم أنه قدر، نظیف»، لذا بر طهارت ظاهریه دلالت دارد؛ و جمله دوم یعنی «حتی تعلم أنه قدر» نیز بر طهارت استصحابیه دلالت دارد؛ زیرا این جمله دلالت دارد که آن طهارت ظاهریه که در صدر مطرح شده بود، استمرار دارد تا زمانی که علم به قذارت پیدا شود؛ یعنی حالت سابقه لحاظ شده است.

اشکال: عدم نیاز به تعبّد جدید، در طهارت ظاهریه

به نظر می‌رسد این روایت بر استصحاب، دلالتی ندارد؛ زیرا اولاً «حتی» دلالتی بر استمرار ندارد؛ و ثانیاً بقاء طهارت ظاهریه نیاز به تعبّد ندارد، بلکه بقاء طهارت ظاهریه دائر مدار بقاء موضوع (یعنی شکّ در طهارت واقعیه) است. یعنی اینگونه نیست که حدوث طهارت ظاهریه یک تعبّد نیاز داشته، و بقاء آن نیز تعبّد دیگری نیاز داشته باشد. بنابراین مدلول این روایت نیز دو تعبّد نیست، بلکه فقط تعبّد به طهارت ظاهریه است. اگر موضوع طهارت ظاهریه (یعنی شکّ در طهارت واقعیه) باشد، طهارت ظاهریه نیز وجود دارد؛ و اگر موضوع آن منتفی شود، طهارت ظاهریه نیز وجود نخواهد داشت؛

بنابراین این روایت دلالتی بر استصحاب ندارد؛ خصوصاً که در این روایت اصلاً اشاره‌ای به حالت سابقه نشده، در حالیکه یکی از ارکان استصحاب، یقین به حالت سابقه است. در نتیجه این روایت فقط بر طهارت ظاهریه دلالت دارد، و عمده دلیل قاعده طهارت نیز همین موثقه است.

جمع‌بندی روایت هشتم

با توجه به مباحث فوق، این روایت اصلاً دلالت بر استصحاب (حتی در خصوص مورد آن) ندارد.

جمع‌بندی دلالت اخبار بر اعتبار استصحاب

همانطور که گفته شد سه دلیل بر اعتبار استصحاب مطرح شده: دلیل ظن؛ سیره عقلاء؛ و روایات؛ که دو دلیل اول تمام نبودند. در دلیل سوم یعنی روایات نیز هشت روایت مطرح شد که سه روایت (سوم و چهارم و هشتم) اصلاً دلالتی بر استصحاب نداشتند: دو روایت (اول و هفتم) از پنج روایت باقیمانده، بر استصحاب به نحو خصوص دلالت داشتند (یعنی در باب طهارت حدیثیه، و در باب طهارت خبیثیه) که سند هر دو معتبر است؛ و سه روایت دیگر (دوم و پنجم و ششم) بر استصحاب به نحو عموم در تمام ابواب دلالت دارند؛ از این سه روایت، سند روایت دوم معتبر بوده، اما سند دو روایت دیگر (پنجم و ششم) ضعیف است. بنابراین دلیل اعتبار استصحاب، مجموع سه روایت است که یکی سنداً تمام است؛ و مؤید آن نیز دو روایت اول و هفتم است که سند معتبر داشتند اما اختصاص به طهارت حدیثیه و طهارت خبیثیه دارند؛ به نظر می‌رسد این مقدار از ادله، برای اعتبار استصحاب کافی است.

خاتمه: ارکان استصحاب

استصحاب چهار رکن دارد: یقین به وجود؛ شک در بقاء؛ وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه؛ وجود اثر عملی برای مستصحب در مرحله بقاء؛ یعنی از روایات به دست می‌آید که این چهار رکن باید در استصحاب باشد. مراد از ارکان استصحاب همان «موضوع استصحاب» است؛ یعنی اگر این چهار موضوع باشد، شارع تعبّد استصحابی دارد؛ اما اگر یکی از این چهار مورد مفقود باشد، استصحاب و تعبّد نیست. این ارکان چهارگانه به ترتیب بررسی می‌شوند:

رکن اول: یقین به وجود

این رکن مورد قبول مشهور علماء بوده و از آن به «الیقین بالحدوث» تعبیر کرده‌اند. باید توجه شود که «حدوث» خصوصیتی ندارد و استصحاب در عدم ازلی نیز در نظر مشهور جریان دارد (در حالیکه حدوثی در عدم ازلی نیست). بنابراین رکن اول «یقین به وجود» است؛ و حتی «وجود» نیز خصوصیتی ندارد، بلکه آنچه معتبر می‌باشد، اعم از وجود و واقعیت است. لذا استصحاب در «عدم شیء» نیز جریان دارد. دلیل مشهور بر اعتبار این رکن، همان ادله استصحاب است. یعنی در ادله استصحاب «یقین» اخذ شده است مانند «لا تنقض الیقین بالشک» و «الشک لا ینقض الیقین» و «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک»؛ ظهور این عبارات در این است که یقین، موضوع استصحاب است؛ لذا اگر یقین نباشد، تعبّد استصحابی هم نیست.

نظر شهید صدر در رکن اول: متیقن

شهید صدر با قول مشهور مخالفت نموده و فرموده «یقین به حدوث» یک طریق است؛ و موضوع استحباب همان «وجود سابق» می باشد. یعنی همین که شیئی موجود باشد سابقاً، و شک در وجود آن شود، استحباب جاری است هرچند مکلف یقین به آن نداشته باشد.

دلیل ایشان همان صحیحہ عبد اللہ بن سنان است «فاغسله قبل ان اصلّی فیہ؟ فقال ابو عبد اللہ علیہ السلام صلّ فیہ و لا تغسله من اجل ذلک فانک اعترته اياه و هو طاهر»، یعنی زمان عاریہ طاهر بود؛ نه اینکه زمان عاریہ، یقین به طهارت آن وجود داشت؛ و عبارت بعدی «و لم تستیقن انه نجسه» به معنی شک در طهارت است. پس دو رکن استحباب «وجود طهارت» و «شک در بقاء آن» می باشد؛ نه اینکه «یقین به طهارت» رکن باشد. بنابراین اگر یقین به شیء هم نبوده بلکه اماره بر آن اقامه شود، برای جریان استحباب کافی است. به عنوان مثال اگر ثقه ای از طهارت یک شیء خبر دهد و شک در بقاء آن شود، استحباب جاری خواهد بود.

البته در سائر روایات، عنوان «یقین» به کار رفته است؛ ایشان وجه جمع بین این روایت و سائر روایات را به این می داند که یقین در سائر روایات طریقی است؛ نظیر اینکه گفته شود «اگر دانستی خمر است، از آن اجتناب کن»؛ در حالیکه موضوع حرمت، خمر است نه علم به خمر^۱.

ج ۱۱۴ ۹۸/۰۲/۰۷

اشکال اول: ظهور «لا ینبغی» در موضوعیت داشتن یقین

به نظر می رسد کلام شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا اولاً یقین به وجود یا حدوث، صرفاً به جهت اخذ یقین در لسان ادله نیست؛ بلکه در صحیحہ دوم زرارہ از تعبیر «لیس ینبغی» استفاده شده که تناسب با متیقن نداشته و

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۱: «یستفاد من کلامهم عادة ان للاستصحاب أربعة أركان هي اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، و وحدة القضية المتينة والمشكوكة، و كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي مصحح للتعبد بها. و ینبغی تمحیص حال هذه الأركان. اما بالنسبة إلى اليقين بالحدوث فالمشهور ركنيته في قاعدة الاستصحاب و معنى ذلك ان مجرد ثبوت الحالة السابقة لا يكفي لجريان الاستصحاب و انما یجرى الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متينة، و وجه ركنية هذا الركن أخذ اليقين في السنة الروایات الظاهر في موضوعيته للتعبد الاستصحابی لا طریقیته. و هذا الكلام لئن كان صحيحاً بالنسبة إلى صحاح زرارة المتقدمة فهو غير تام بالنسبة إلى صحیحہ عبد اللہ بن سنان المتقدمة كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، لأن التعبّد الاستصحابی بناء على استفادته منها قد جعل موضوعه نفس الحالة السابقة حيث قال الإمام عليه السلام فيها (لأنك أعترته إياه و هو طاهر) و ظاهره ركنية ذات المتيقن لا اليقين، و حينئذ تصلح لأن تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروایات على الطريقية الذي هو أمر عرفي أيضاً في نفسه لأن اليقين و العلم و الظن من العناوين التي تصلح في نفسها لأخذها على نحو الطريقية و ان كان في باب الأحكام الظاهرية يصلح أخذها على نحو الموضوعية أيضاً. و قد ذكرنا ان من آثار أخذ المتيقن موضوعاً لا اليقين جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بالأمارة و سوف يأتي تفصيل البحث عن ذلك في موضعه».

با یقین تناسب دارد؛ زیرا یقین امری مستحکم بوده و مناسب نیست با شک تقض شود. از این تعبیر استفاده می‌شود توجه به نفس یقین است، و صرف وجود متیقن کافی نیست؛ علاوه بر اینکه اگر هم پذیرفته شود که ظاهر روایت ابن سنان در این است که حالت سابقه موضوعیت دارد، جمع عرفی بین این روایت و سائر روایات باب (که ظهور در موضوعیت داشتن یقین دارند) به این است که روایت ابن سنان حمل شود بر اراده «یقین»؛ نه اینکه در سائر روایات تصرف شده و «یقین» در آنها بر متیقن حمل شود.

اشکال دوم: ظهور «و هو طاهر» در علم به طهارت

اشکال دوم به کلام شهید صدر اینکه تعبیر «أعرتَه آیاه و هو طاهر» به معنای علم به طهارت لباس بوده و این تعبیر کاملاً عرفی است. یعنی طهارت لباس در هنگام عاریه دادن، معلوم بوده است. ظهور روایت در علم به طهارت لباس است، خصوصاً که دو نکته در روایت وجود دارد که موجب روشن تر شدن این ظهور می‌شود:

الف. نکته اول اینکه امام علیه السلام در ادامه بلافاصله فرمودند «و لم تستیقن أنه نجسه»، که این جمله قرینه است که مراد از «و هو طاهر» هم یقین به طهارت بوده، و سپس فرمودند که «و یقین به تنجیس هم نیست»؛

ب. نکته دوم اینکه سوال راوی ناظر به شک در نجاست از جهت ذمی است (نه سائر جهات)؛ یعنی احتمال نفسانی تنجیس از ناحیه ذمی وجود داشته، لذا واضح است که «أعرتَه آیاه و هو طاهر» به این معنی است که قبلاً از سوی ذمی تنجیسی نبوده است. بنابراین این تعبیر عرفی بوده و فهم عرفی از این عبارت این است که «أعرتَه انت متیقن بطهارته»؛ بنابراین هرچند «یقین» در تقدیر است، اما گویا ذکر شده و از روایت «یقین» فهمیده می‌شود.

اشکال سوم: تناسب حکم ظاهری با شک و یقین

اشکال سوم اینکه استصحاب حکم ظاهری بوده و از احکام واقعی نیست. آنچه با حکم ظاهری تناسب دارد، حالات ذهنی مکلف است (نه واقع و نفس الامر)؛ بلکه احکام واقعی با واقع تناسب دارد، اما حکم ظاهری با حالت ذهنی مکلف تناسب دارد. به عنوان مثال اگر گفته شود «الخمر حرام او نجس» ناظر به خمر واقعی است، اما در این تعبیر که حکم ظاهری مراد است، تناسبی با عالم واقع نداشته بلکه با حالت روانی و یقین تناسب دارد؛ در نتیجه ظهور روایت در بیان حکم ظاهری، قرینه بر اخذ «یقین» به عنوان موضوع است.

نظر مختار در رکن اول: یقین

در نتیجه استصحاب در حق کسی جریان دارد که «یقین» داشته باشد؛ لذا اگر شک در عدالت زید در شنبه شده و شک در بقاء آن عدالت مشکوک در یکشنبه شود، استصحاب جاری نیست؛ البته شهید صدر هم قائل به جریان چنین استصحابی نیست زیرا حالت سابقه احراز نشده است. به هر حال، رکن اول استصحاب «یقین سابق» است. موضوع استصحاب در نظر مختار، یقین به وجود می باشد؛ نه نفس حالت سابقه.

تنبیهات رکن اول

همانطور که گفته شد رکن اول و موضوع استصحاب «یقین به وجود» است؛ سه نکته در ذیل رکن اول، باید مطرح شود:

اول: ثمره بین دو قول

همانطور که گفته شد دو نظر نسبت به رکن اول در استصحاب وجود دارد: نظر اول اینکه رکن اول «نفس حالت سابقه» است؛ و نظر دوم اینکه «یقین به حالت سابقه» است؛ ثمره بین دو قول در جایی ظاهر می شود که نسبت به حالت سابقه، یقین نبوده بلکه اماره وجود داشته باشد؛ به عنوان مثال فرض شود نسبت به عدالت زید در یکشنبه شک وجود داشته، و نسبت به عدالت وی در شنبه، خبر ثقه وجود داشته باشد. در این صورت، اگر رکن اول «نفس حالت سابقه» باشد، استصحاب بقاء عدالت نیز جاری خواهد بود، لذا آثار شرعی عدالت زید در روز یکشنبه بار می شود؛ اما اگر موضوع استصحاب «یقین» باشد، استصحاب بقاء عدالت در یکشنبه جاری نخواهد بود.

البته برخی از قائلین به رکنیت «یقین» سعی کرده اند چنین استصحابی را به بیانی جاری کنند؛ اما برخی از آنها نیز این استصحاب جاری نمی دانند. در نظر مختار نیز چنین استصحابی جاری نخواهد بود.

دوم: اخذ متیقن به همراه یقین به عنوان موضوع استصحاب

همانطور که گفته شد، رکن اول استصحاب «یقین» است. اکنون این سوال مطرح است که آیا «یقین» به تنهایی موضوع استصحاب است، و یا یقین به همراه «متیقن» موضوع هستند؟ به عنوان مثال فرض شود یقین به عدالت زید در شنبه وجود داشته و در روز یکشنبه نسبت به بقاء عدالت زید، شک شود. در این صورت، استصحاب بقاء عدالت وی جاری می شود. فرض شود در روز دوشنبه کشف شود که یقین روز شنبه اشتباه بوده است. عدم

جریان استصحاب از روز دوشنبه به بعد، محلّ نزاع نیست؛ زیرا موضوع آن (یقین سابق) منتفی شده است؛ اما آیا استصحاب در روز یکشنبه جریان داشته و یا در آن روز هم استصحاب در حقّ مکلف جاری نبوده است؟ اگر «یقین» تمام موضوع باشد، روز یکشنبه واقعاً استصحاب در حقّ وی جاری بوده زیرا موضوع استصحاب محقق بوده است؛ اما اگر یقین و متیقّن با هم موضوع باشند، روز یکشنبه هم استصحاب جاری نبوده، بلکه توهم استصحاب بوده است؛ زیرا موضوع استصحاب و رکن آن، وجود نداشته است.

به نظر می‌رسد برای جریان استصحاب، علاوه بر یقین، متیقّن هم لازم است؛ زیرا اولاً عناوینی مانند «قطع» و «یقین» و مانند آنها که در لسان ادله اخذ می‌شود، انصراف به فرد مصیب دارد (نه اعمّ از مصیب و خاطی)؛ و ثانیاً استصحاب تعبد به بقاء است، که برای تعبد به بقاء، این پیش فرض وجود دارد که متیقّن نیز وجود داشته است. یعنی اگر حدوثی نباشد، تعبد به بقاء آن، بی‌معنی است. به عبارت دیگر ظاهر دلیل این است که استصحاب تعبد به بقاء است، و تعبد به بقاء متیقّن شده؛ که حدوث متیقّن در آن مفروغ‌عنه است.

در نتیجه در مثال فوق نیز توهم جریان استصحاب بوده و موضوع استصحاب (یقین به همراه متیقّن) وجود نداشته است. بنابراین وظیفه مکلف در آن زمان، عمل بر طبق اصل عملی دیگری بوده است. این اصل عملی با توجه به منجزیت یا معذّریّت استصحاب، متفاوت خواهد بود. توضیح اینکه اگر استصحاب مؤمن توهم شده باشد، اصل براءت هم در کنار آن جاری بوده؛^۱ و اگر استصحاب منجز توهم شده باشد مانند استصحاب بقاء نجاست، احتیاط عقلی نیز در کنار آن جاری بوده است؛^۲ بنابراین هرچند جریان استصحاب، توهمی بوده؛ اما جریان اصل عقلی احتیاط، توهمی نبوده و در نتیجه مخالفت با آن موجب عصیان یا تجرّی خواهد بود.

ج ۱۱۵ ۹۸/۰۲/۰۸

۱. تفاوت بین عنوان «علم» با عناوین «قطع» و «یقین» در این است که معنای عرفی علم همان قطع مصیب است؛ اما معنای عرفی قطع و یقین اعمّ از مصیب و خاطی است، هرچند که این عناوین نیز در لسان ادله، انصراف به حصّه مصیبه دارند.

۲. در مباحث آینده اشاره خواهد شد که براءت همیشه در کنار استصحاب مؤمن جریان دارد؛ اما قاعده طهارت در مثال فوق، جاری نیست؛ زیرا یقین به نجاست آب در سابق وجود داشته که با وجود آن، قاعده طهارت جاری نیست. توضیح اینکه تفاوت قاعده طهارت و استصحاب در این است که در موضوع قاعده طهارت «عدم یقین» اخذ شده (لذا به صرف وجود یقین، هرچند متیقّن هم نباشد، این قاعده جاری نخواهد بود)؛ بر خلاف استصحاب که در موضوع آن «یقین به همراه متیقّن» اخذ شده است. توضیح این مطلب خواهد آمد.

۳. بنابر مبنای مختار که جریان براءت عقلیه مورد انکار است، همیشه اصل عقلی احتیاط در فرض شکّ در تکلیف، در کنار استصحاب منجز جاری خواهد بود.

سوم: مراد از «یقین» در ادله استصحاب

سومین نکته در ذیل رکن اول، بررسی مراد از «یقین» در ادله استصحاب است. آیا مراد از «یقین» همان معنای اصطلاحی علم اصول یعنی خصوص قطع، می باشد؛ و یا جامع بین قطع و اطمینان است؟ به عبارت دیگر آیا اطمینان به شیء، برای جریان استصحاب کافی است؟ به نظر می رسد مراد از «یقین» جامع بین قطع و اطمینان است. دلیل این مطلب دو نکته است:

الف. نکته اول اینکه احتمال قوی می رود^۱ معنای عرفی «یقین» همان جامع بین قطع و اطمینان باشد، هرچند معنای اصطلاحی آن، قطع است. یقین از «ایقان» به معنای آرامش بوده و یا به معنای وضوح است. هر یک از دو معنی که باشد، با اطمینان نیز سازگار است.

ب. نکته دوم اینکه یقین به معنای اصطلاحی بسیار قلیل است؛ مراد از علم یا قطع در استعمالات، غالباً همان اطمینان است. چنین استعمالی عرفی شده و رائج است هرچند معنای حقیقی نباشد. بنابراین تحقق یقین اصطلاحی اندک است، خصوصاً در باب احکام، بسیار اندک است. بله در برخی کلیات، یقین وجود دارد. به عنوان مثال یقین به دو قضیه «نتیجه ضرب عدد دو در دو، عدد چهار می شود»، و یا «تقیضان جمع نمی شوند» وجود دارد؛ اما «یقین به طهارت» بسیار اندک است، زیرا شاید در مواضع وضوء مانع کوچکی بوده و شاید نقطه ای شسته نشود؛ خصوصاً در غسل که باید تمام بدن شسته شود، تحصیل یقین بسیار بعید است؛ با توجه به این نکته، مراد حضرت از «عرته آیه و هو طاهر» جامع بین یقین و اطمینان است که نوعاً اطمینان به طهارت محقق می شود؛ خصوصاً اینگونه نبوده که تازه لباس تطهیر شده باشد، لذا یقین به آن بعید است. بنابراین در موضوعات خارجی که مورد روایت است، یقین اندک است؛ لذا مراد جامع بین قطع و اطمینان است.^۲

بنابراین رکن اول یقین به حدوث شیء بوده و باید متیقن هم موجود باشد؛ مراد از یقین نیز جامع بین قطع و اطمینان است.

رکن دوم: شک در بقاء

همانطور که گفته شد دومین رکن استصحاب نیز «شک در بقاء» می باشد. برای اعتبار شک در بقاء در موضوع استصحاب دو وجه مطرح شده است:

۱. البته اطمینان وجود ندارد که معنی عرفی یقین، جامع بین قطع و اطمینان باشد؛ اما احتمال قوی آن داده می شود.

۲. البته هرچند یقین در نظر فقهاء فقط شامل قطع است؛ اما اطمینان نیز اماره بوده و فقهاء قائل به جانشینی اماره نسبت به قطع موضوعی طریقی هستند؛ بنابراین مشهور نیز در موارد اطمینان، استصحاب را جاری می دانند؛ اما به نظر می رسد اولاً یقین شامل اطمینان نیز می شود و ثانیاً اگر شامل نباشد، استصحاب در موارد اطمینان جاری نیست زیرا جانشینی مورد انکار است.

الف. روایات: ظهور روایات در این است که برای جریان استصحاب، باید شک به بقاء هم باشد؛ زیرا شک نیز مانند یقین در روایات اخذ شده است؛ ظاهر عبارت «لاتنقض الیقین بالشک» این است که باید یقین فعلی و شک فعلی بوده و متعلق هر دو یکی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، «نقض» معنی نخواهد داشت. بنابراین استصحاب، فقط در صورتی جاری است که یقین به حدوث تعلق گرفته و شک به بقاء تعلق گیرد.

ب. برهان عقلی: وجه دوم اینکه نیازی به روایت نیست و طبق قاعده اولیه نیز «شک در بقاء»، موضوع استصحاب است؛ زیرا استصحاب حکم ظاهری بوده و در هر حکم ظاهری، شک به عنوان موضوع اخذ شده است. شک ممکن است در حدوث یا بقاء باشد، و قسم سوم ندارد. شک در هر شیء ممکن است به حدوث آن و یا به بقاء آن برگردد. بنابراین اگر یقینی بوده و شکّی فرض شود، این شک ممکن است به حدوث برگردد، که قاعده یقین خواهد بود؛ و ممکن است به بقاء برگردد، که منطبق بر استصحاب خواهد بود؛ بنابراین برای جریان استصحاب، باید «شک در بقاء» در موضوع استصحاب باشد، و اگر نه قاعده یقین می شود.

بنابراین دو وجه برای اثبات رکن دوم وجود دارد. اینکه دلیل رکن دوم، وجه اول باشد و یا وجه دوم، تفاوتی نداشته و به هر حال رکن دوم معتبر خواهد بود؛ مگر ثمره‌ای بین این دو وجه وجود داشته باشد. ادعا شده دو ثمره وجود دارد، که باید بررسی شوند؛ اگر این دو ثمره یا یکی از آنها ثابت باشد، نیاز است که یکی از دو وجه اختیار شود.

ثمره اول: جریان استصحاب در فرد مردّد

ثمره اول بین دو وجه فوق، جریان استصحاب در فرد مردّد است.^۱ ادعا شده بنابر هر وجه اول، استصحاب در فرد مردّد جاری نیست؛ اما بنا بر وجه دوم، جاری خواهد بود. به عنوان مثال کسی می داند انسانی در مسجد وجود دارد اما نمی داند آن انسان، کدامیک از زید و یا عمرو بوده است؛ پس علم اجمالی دارد که انسانی در مسجد وجود دارد، و سپس زید را در خارج از مسجد می بیند؛ اگر کسی که علم داشته در مسجد بوده، زید باشد؛ اکنون قطعاً خارج شده است. اگر آن فرد معلوم، عمرو بوده، اکنون قطعاً و یا احتمالاً داخل مسجد است.

در این صورت، اگر موضوع اثر و تکلیف «وجود انسان در مسجد» باشد، استصحاب بقاء انسان در مسجد جاری است. یعنی صبح انسانی در مسجد بوده، و اکنون هم شک در آن شده که استصحاب بقاء انسان در مسجد می شود. این استصحاب کلی قسم دوم است. یعنی استصحاب کلی، مردّد بین دو فرد است که یکی قطعاً زائل شده و دیگری قطعاً هست.

۱. فرد مردّد در علم اصول، سه اصطلاح دارد؛ که بحث مفصلی نسبت به استصحاب فرد مردّد در تنبیهات خواهد آمد.

اما ممکن است «وجود انسان در مسجد» موضوع تکلیف نبوده بلکه دو تکلیف باشند که موضوع یک تکلیف «وجود زید در مسجد» و موضوع تکلیف دیگر «وجود عمرو در مسجد» باشد؛ به عنوان مثال مولایی گفته «اذا كان زيد في المسجد، فتصدق» و «اذا كان عمرو في المسجد، فتصدق». در این صورت، استصحاب بقاء زید جاری نخواهد بود؛ زیرا یقین به وجود وی در مسجد وجود نداشته و رکن اول این استصحاب موجود نیست؛ و استصحاب بقاء عمرو نیز جریان ندارد؛ زیرا یقین به وجود وی نیز وجود نداشته و رکن اول آن استصحاب هم وجود ندارد؛ اما یقین داشته که فردی در مسجد بوده و اکنون شک در بقاء آن فرد دارد. آیا می‌تواند فرد مرد را استصحاب نماید؟ این استصحاب کلی نبوده و توضیح آن خواهد آمد. یعنی اشاره به انسانی می‌شود که صبح داخل مسجد بوده و عنوان وی معلوم نیست، و سپس شک در بقاء وی در مسجد شده است؛ لذا استصحاب بقاء وی می‌شود. آیا رکن دوم یعنی «شک در بقاء» احراز می‌شود؟

گفته شده اگر اعتبار رکن دوم از روایات استفاده شود، «شک در بقاء» احراز نمی‌شود؛ زیرا اگر فرد داخل مسجد، زید بوده، شک در بقاء وی نیست بلکه قطع به خروج وی از مسجد وجود دارد؛ و اگر عمرو بوده، شک در بقاء وی وجود دارد؛ بنابراین در یک تقدیر «شک در بقاء» وجود دارد و در تقدیر دیگر وجود ندارد؛ لذا «شک در بقاء» احراز نمی‌شود. در نتیجه رکن دوم و موضوع استصحاب، احراز نشده و استصحاب جاری نخواهد بود؛ اما اگر اعتبار رکن دوم از برهان عقلی استفاده شود، رکن دوم استصحاب وجود خواهد داشت؛ زیرا بنابر این وجه رکن دوم «شک در بقاء» نبوده بلکه همین مقدار که شک به حدوث برنگردد، کافی خواهد بود. در نتیجه رکن دوم یعنی شک وجود خواهد داشت، زیرا شک مفروض نسبت به حدوث نیست؛ بنابراین استصحاب جاری شده و تعبّد به بقاء فرد مرد می‌شود^۱.

مناقشه در ثمره اول: احراز شک در بقاء

به نظر می‌رسد این ثمره بین دو وجه فوق تمام نیست؛ زیرا استصحاب در فرد مرد بنابر وجه اول هم جاری می‌شود. توضیح اینکه هرچند اگر فرد داخل مسجد، زید بوده، اکنون قطعاً از مسجد خارج شده است؛ اما این فرض محتمل بوده، و احتمالاً قطع به خروج انسان معلوم از مسجد وجود دارد. به عبارت دیگر احتمال می‌دهد

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۲: «إحدهما- ان الاستصحاب لا يجرى في الفرد المردد كما إذا علمنا بوجود زيد أو عمرو في المسجد و تشك في بقاءه من جهة انا رأينا زيدا خارج المسجد بالفعل فانه هنا تارة يكون الأثر مترتباً على وجود طبيعي الإنسان في المسجد فيجري استصحاب الكلّي و هو من القسم الثانی و يترتب عليه الأثر، و أخرى يفرض ان الأثر مرتب على الافراد بما هي افراد لا الجامع فقد وقع البحث في إمكان إجراء استصحاب واقع ذاك الفرد الذي علم إجمالاً دخوله إلى المسجد حيث انه بهذا العنوان الإجمالي يحتمل بقاؤه فيه و هذا هو المراد باستصحاب الفرد المردد».

که قطع به خروج آن فرد داشته باشد، که احتمال قطع با شک جمع می‌شود. آنچه با شک جمع نمی‌شود، نفس قطع است؛ اما احتمال قطع با شک فعلی قابل جمع است.

در نتیجه استصحاب فرد مردّد جاری است حتی اگر وجه اول برای اعتبار رکن دوم اختیار شود.

ج ۱۱۶ ۹۸/۰۲/۰۹

ثمره دوم: محرز نبودن سبق زمان متیقّن بر مشکوک

همانطور که گفته شد برای اثبات رکنیت شک در استصحاب، دو وجه مطرح شده است. وجه اول استظهار از ادله، و وجه دوم استدلال به برهان عقلی بود؛ ادعا شده بود بین این دو وجه، ثمره وجود دارد؛ که ثمره اول همان عدم جریان استصحاب در فرد مردّد بنابر وجه اول و جریان آن بنابر وجه دوم بود؛ این ثمره قبول نشد و استصحاب فرد مردّد بنابر هر دو وجه، جاری است.

ثمره دوم در جایی ظاهر می‌شود که سبق زمان متیقّن بر زمان مشکوک محرز نباشد. یعنی ممکن است زمان متیقّن سابق بوده و ممکن است همزمان با زمان مشکوک باشد. به عنوان مثال فرض شود یقین به تنجیس لباسی در ساعت ۸ یا ۹ وجود دارد، به نحوی که اگر در ساعت ۸ متنجّس شده باشد، قبل از ساعت ۹ قطعاً طاهر شده است؛ و اگر در ساعت ۹ متنجّس شده باشد، نجاست آن باقی است. در نتیجه نسبت به حدوث نجاست، یقین وجود دارد (که در ساعت ۸ یا ۹ قطعاً نجس شده است)، و شک در طهارت لباس در ساعت ۹ وجود دارد (زیرا اگر در ساعت ۹ ملاقات با نجس کرده باشد، اکنون نجس است)؛ زمان متیقّن در این مثال (یعنی زمان تنجیس لباس) ممکن است همان زمان مشکوک (یعنی ساعت ۹) باشد، و ممکن است سابق بر آن (یعنی ساعت ۸) باشد. اگر اعتبار رکنیت شک از اخبار استفاده شود، استصحاب جاری نیست؛ زیرا «شک در بقاء» در مثال فوق احراز نشده است. توضیح اینکه اگر ساعت ۸ ملاقات کرده باشد، قطعاً طاهر شده؛ و اگر ساعت ۹ تنجیس شده باشد، شک در بقاء نیست بلکه تازه نجاست حادث شده است. بنابراین در واقع شک در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود دارد؛ زیرا نجاست ساعت ۸ قطعاً از بین رفته است.

اما اگر اعتبار رکنیت شک از برهان استفاده شود، استصحاب جاری است؛ زیرا آنچه از برهان به دست می‌آید فقط همین مقدار است که باید شک طوری فرض شود که به قاعده یقین برنگردد؛ یعنی معاصرت زمان یقین و شک کافی بوده، و رکن دوم در این مثال نیز احراز می‌شود؛ زیرا یقین و شک معاصر هستند.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۲: «الثانیة - ان زمان المتیقّن قد لا یکون متصلاً بزمان المشکوک و سابقاً علیه بل یکون مردداً بین ان یکون نفس زمان المشکوک أو الزمان الذی قبله کما إذا حصل العلم إجمالاً بأن هذا الثوب اما تنجس الآن أو کان قد تنجس قبل ساعة و طهر، فالنجاسة معلومة التحقق فی هذا الثوب أساساً و لكنها مشکوكة فعلاً و زمان المشکوک اللحظة الحاضرة و زمان النجاسة المتیقنة لعله نفس

مناقشه در ثمره دوم: جریان استصحاب بنابر هر دو وجه

شهید صدر این ثمره را قبول ننموده و قائل به جریان استصحاب بنابر هر دو وجه شده است. بنابر وجه دوم و برهان عقلی که گفته شد استصحاب جاری است؛ و بنابر وجه اول یعنی اخبار نیز جاری خواهد بود. توضیح اینکه «شک در بقاء» در روایات نیامده بلکه فقط «شک» آمده است. بنابراین همین که یقینی فعلی و شک فعلی باشد، برای جریان استصحاب کافی است. به عبارت دیگر در روایات فقط شک بعد از یقین ذکر شده است، که در مثال فوق نیز شک بعد از یقین است. «شک بعد از یقین» دو فرض دارد: شک در بقاء؛ و شک در مثال فوق؛ در نتیجه ایشان فرموده یقین به حدوث نجاست وجود داشته، و شک در نجاست هم وجود دارد؛ پس دلیل «لاتنقض یقین بالشک» شامل این مورد بوده و استصحاب نجاست می شود^۱.

جواب اول از مناقشه: ظهور روایات در «شک در بقاء»

به نظر می رسد کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا ظهور روایات در «شک در بقاء» بوده و صرفاً در «شک بعد از یقین» نیست. توضیح اینکه دو نکته وجود دارد که موجب چنین استظهاری می شود:

الف. نکته اول اینکه در روایات «لاتنقض یقین بالشک» آمده که از آن معاصرت زمان یقین و شک استفاده می شود، لذا دلالتی بر قاعده یقین ندارد؛

ب. نکته دوم اینکه از این تعبیر، وحدت متعلق یقین و شک استفاده می شود؛ زیرا در جایی که متعلق یقین و شک متفاوت باشند، عنوان «نقض» بی معنی خواهد بود. پس ظهور «لاتنقض» در این است که متعلق یقین و شک یکی است. از آنجا که محال است یقین و شک در یک زمان به یک شیء تعلق گیرند، پس باید اختلاف متعلق آنها در زمان باشد. وحدت متعلق و اختلاف در زمان متعلقها، منحصر در دو حالت است: اول اینکه یقین به حدوث و شک در بقاء باشد؛ و دوم اینکه شک در حدوث و یقین به بقاء باشد؛ صورت دوم امکان ندارد، زیرا اگر حدوث چیزی مشکوک باشد، یقین به بقاء آن معنی ندارد. بنابراین فقط این فرض معقول است که یقین به حدوث بوده و شک در بقاء شود.

زمان مشکوک و لعله قبله فلا یکون زمان المتیقن متصلاً بزمان مشکوک و سابقاً علیه علی کل تقدیر، و فی مثل ذلک قد یستشکل فی جریان الاستصحاب لأن من المحتمل وحدة زمانی مشکوک و المتیقن و علی هذا التقدير لا یکون أحدهما بقاء للآخر فلا یحرز کون الشک فیهِ شکاً فی البقاء و بذلک یختل هذا الرکن من أركان الاستصحاب فلا یجری الاستصحاب فی کل الحالات التي یکون زمان المتیقن فیها مردداً بین زمان مشکوک و ما قبله، و هذا أيضاً من نتائج أخذ الشک فی البقاء فی الاستصحاب بالوجه الثاني لا الأول.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۳: «و لكن الصحيح ان الشک فی البقاء لو کان مأخوذاً بهذا العنوان صریحاً فی السنة الروایات صح ما ذکر و لکنه لیس مأخوذاً کذلک و انما یستفاد ذلک من أخذ الشک بعد یقین فیها و هو یلائم کل شک متعلق بما یفرغ عن کونه متیقناً سواء صدق علیه الشک فی البقاء بعنوانه أم لا».

با توجه به استفاده این دو نکته از «لاتنقض الیقین بالشک»، موضوع استصحاب باید «شک در بقاء» باشد، و فرض دیگری ندارد. در نتیجه همانطور که در ثمره گفته شد، استصحاب جاری نخواهد بود. یعنی اگر شک در طهارت و نجاست لباس در ساعت ۹ باشد، اینگونه نبوده که یقین به حدوث و شک در بقاء باشد؛ بلکه شک به این برمی‌گردد که آیا در ساعت ۹ نجس شده یا نه؟ یعنی فقط شک در حدوث نجاست وجود دارد، و شک در بقاء وجود ندارد. پس دلیل استصحاب شامل چنین مثالی نیست.

جواب دوم از مناقشه: اثبات عدم تنجیس به مقتضای جریان استصحاب اشکال دوم بر شهید صدر اینکه با صرف نظر از اشکال اول، باز هم کلام ایشان تمام نیست؛ زیرا وقتی شک در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود داشته باشد، مقتضای جریان استصحاب این است که نجاستی حادث نشده است؛ زیرا نجاست امری حادث است و استصحاب عدم حدوث آن جاری می‌شود. بنابراین اینگونه نیست که شمول اخبار نسبت به این مثال، موجب جریان استصحاب نجاست باشد.

ممکن است اشکال شود استصحاب فوق معارض داشته و جاری نیست؛ توضیح اینکه استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۹، با استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۸، تعارض و تساقط می‌کند؛ زیرا در جای خود گفته شده که اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی جاری نیست (نجاست لباس بین ساعت ۸ تا ۹، یک طرف علم اجمالی؛ و نجاست آن از ساعت ۹ به بعد، طرف دیگر علم اجمالی است)؛ پاسخ اینکه استصحاب در مواردی که علم اجمالی بعد از خروج یک طرف از محل ابتلاء باشد، جاری نیست. در مثال فوق نیز مفروض است که اگر ساعت ۸ نجس شده باشد، قطعاً این نجاست از بین رفته است. بنابراین نجاست لباس تا قبل از ساعت ۹ خارج از محل ابتلاست.^۱ در نتیجه اصل مؤمن (استصحاب عدم حدوث نجاست در ساعت ۹) بدون معارض در طرف دیگر (یعنی نجاست لباس از ساعت ۹ به بعد) جاری است.

جمع‌بندی ثمره دوم: قبول ثمره دوم

بنابراین به نظر می‌رسد ثمره دوم صحیح بوده و اگر دلیل اعتبار رکن دوم اخبار باشند، استصحاب جاری نخواهد بود؛ اما اگر برهان عقلی باشد، استصحاب جاری خواهد بود.

۱. البته اگر بین ساعت ۸ تا ۹ با آن لباس نمازی خوانده باشد، این طرف نیز داخل در محل ابتلاء وی خواهد بود.

خاتمه: مثال متداول فقهی برای ثمره دوم

مثالی واقعی در فقه مطرح شده و ادعا شده که ثمره دوم بر این مثال نیز منطبق می‌شود. فرض شود از ابتدای ماه رمضان ۳۰ روز بگذرد، و ماه رؤیت نشود. یعنی در شب «۳۱ ام» ماه دیده نشده است. روز بعد نسبت به «عید بودن آن روز» شک می‌شود که امروز عید است یا روز بعد از عید است. یعنی در روز «۳۱ ام» شک می‌شود که امروز اول شوال و یا دوم شوال است. روز اول شوال، اثر شرعی دارد مانند اینکه صوم در آن روز حرام است؛ و زمان پرداخت فطریه است؛ و خواندن نماز عید استحباب یا وجوب دارد؛

به عبارت دیگر یقین وجود دارد که ماه شوال داخل شده و روز اول شوال محقق شده است؛ و شک در زوال روز اول شوال وجود دارد؛ که اگر استصحاب جاری باشد، شارع تعبد به اول شوال بودن، نموده و آثار شرعی آن بار می‌شود. اکنون سوال این است که آیا تعبد به روز اول شوال بودن آن روز، شده است؟ اگر این تعبد استصحابی نباشد، به برائت رجوع می‌شود که صوم آن روز جائز خواهد بود.

ج ۱۱۷ / ۱۰ / ۲ / ۹۸

نظر مختار: عدم انطباق ثمره دوم بر مثال فقهی

همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد رکن دوم استصحاب «شک در بقاء»؛ و دلیل اعتبار این رکن نیز استظهار از روایات می‌باشد. بنابراین در مثال مذکور در ثمره (شک در نجاست لباس در ساعت ۹) استصحاب جاری نخواهد بود؛ زیرا شک در بقاء وجود نداشته بلکه شک در حدوث نجاست در ساعت ۹ وجود دارد.

اما در مثال فقهی (شک در اول یا دوم شوال بودن) اولاً نیازی به استصحاب نیست؛ زیرا روایات باب صوم دلالت دارند که روز «۳۱ ام» باید اول شوال قرار داده شود. بنابراین اگر استصحاب هم جاری نباشد، همین روایات کافی است؛

و ثانیاً این مثال فقهی صغرای آن ثمره نبوده، بلکه استصحاب در آن (حتی بنابر اینکه دلیل اعتبار رکن دوم، اخبار باشد) جاری است. توضیح اینکه دو مثال متفاوت وجود دارند: مثال اول همان که در ثمره مطرح شد یعنی علم اجمالی به نجاست لباس در ساعت ۸ یا ۹ وجود داشته به نحوی که قطع به زوال نجاست، در صورت تنجیس لباس در ساعت ۸ وجود دارد؛ مثال دوم نیز با کمی تغییر در مثال اول به وجود می‌آید. یعنی فرض شود شک در طهارت و نجاست لباس در ساعت ۱۰ باشد. پس علم اجمالی به نجاست لباسی در ساعت ۸ یا ۹ وجود دارد به

۱. این روایات در (وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۵۲؛ باب سوم از ابواب شهر رمضان) مطرح شده‌اند؛ به عنوان مثال حدیث ۱۱: «وَعَنْهُ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع صُمُّ لِرُؤُوتِهِ وَأَفْطَرُ لِرُؤُوتِهِ وَإِيَّاكَ وَالشَّكَّ وَالظَّنَّ فَإِنْ خَفِيَ عَلَيْكُمْ فَأَتَمُّوا الشَّهْرَ الْأَوَّلَ ثَلَاثِينَ».

نحوی که اگر در ساعت ۸ نجس شده، قطعاً تا ساعت ۱۰ تطهیر شده است؛ و اگر در ساعت ۹ نجس شده باشد، نجاست آن تا ساعت ۱۰ باقی است. بنابراین قطع به نجاست لباس وجود داشته و در ساعت ۱۰ نیز نسبت به بقاء آن نجاست، شک وجود دارد؛ لذا استصحاب نجاست لباس، جاری خواهد بود. زیرا نجاستی که حادث شده، احتمال بقاء دارد (یعنی شاید ساعت ۹ حادث شده که تا ساعت ۱۰ باقی است)؛ هرچند اگر در ساعت ۸ حادث شده باشد، قطعاً زائل شده است. به هر حال، احتمال وجود دارد که قطع به زوال محقق شده باشد، که همانطور که گفته شد احتمال قطع به زوال با شک در بقاء قابل جمع است^۱.

با توجه به این نکته، گمان شده که مثال فقهی از قبیل مثال اول (شک در نجاست لباس در ساعت ۹) است، لذا ثمره بین دو وجه می‌باشد؛ در حالیکه از قبیل مثال دوم (شک در نجاست لباس در ساعت ۱۰) می‌باشد، لذا ثمره بین دو وجه نبوده و بنابر هر دو وجه، استصحاب در آن جاری است؛ زیرا در مثال فقهی، قطع به دخول شوال وجود دارد؛ یعنی ممکن است ماه شوال در «شب روز گذشته» داخل شده و یا در «شب امروز» داخل شده باشد؛ که اگر در «شب روز گذشته» داخل شده، روز اول شوال زائل شده است؛ و اگر در «شب امروز» داخل شده، روز اول شوال نیز باقی است؛ لذا استصحاب روز اول شوال شده که امروز روز عید بوده و آثار روز اول بار شده و مثلاً نباید روزه بگیرد.

جمع‌بندی رکن دوم: شک در بقاء

در نتیجه به نظر می‌رسد رکن دوم استصحاب «شک در بقاء» می‌باشد؛ بر خلاف نظر شهید صدر که صرف «شک بعد از یقین» را کافی می‌داند.

رکن سوم: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه

همانطور که گفته شد رکن اول استصحاب «یقین به وجود» بوده؛ و رکن دوم آن «شک در بقاء» است؛ رکن سوم نیز «وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه» می‌باشد. ابتدا یک مقدمه در بیان قضیه متیقنه و مشکوکه بیان می‌شود، و سپس رکن سوم توضیح داده می‌شود:

۱. بحث مبسوط نسبت به این مطلب، در بحث «تعاقب حالتین» می‌آید.

مقدمه: تبیین قضیه متیقنه

یقین و شک از حالات روانی و ذهنی انسان هستند؛ از واضحات است که یقین و شک نمی‌توانند بدون متعلق، تحقق یابند. متعلق یقین و شک اصطلاحاً «متیقن بالذات» و «مشکوک بالذات» نامیده می‌شود. اکنون این سوال مطرح می‌شود که متعلق آنها چیست (آیا فقط یک شیء است یا می‌تواند اشیاء مختلف باشد)؟ منطق‌یون پاسخی متفاوت از اصولیون به این سوال داده‌اند.

متعلق یقین در نظر منطق‌یون همیشه یک نسبت در قضیه است. یعنی یقین یا شک فقط به نسبت در قضایا تعلق می‌گیرد. قضیه انحاء دارد، که فعلاً فقط به قضیه معقوله اشاره می‌شود. قضیه معقوله عبارت است از مجموعه «تصور موضوع»، و «تصور محمول»، و «نسبت بین آن دو»؛ به عنوان مثال در قضیه «الانسان حیوان»، تصور انسان و تصور حیوان و نسبت بین دو تصور، مجموعاً قضیه معقوله را تشکیل می‌دهند. در نظر منطق‌یون یقین و ظن و شک و وهم، فقط به آن نسبت تعلق می‌گیرد.

اما متعلق یقین و شک در نظر اصولیون، همیشه یک مفهوم است.^۱ «مفهوم» همان صورت عقلی یک شیء می‌باشد؛ به عبارت دیگر «صورت شیء نزد عقل» مفهوم است. یقین و شک به کدام مفهوم تعلق می‌گیرند؟ اصولیون قائلند انسان می‌تواند از یک قضیه معقوله، مفهوم بگیرد؛ به عنوان مثال از قضیه معقوله «زید عادل»، مفهوم «عدالة زید» انتزاع می‌شود؛ و از قضیه معقوله «الانسان حیوان» نیز مفهوم «حیوانیة الانسان» انتزاع می‌شود. این مفهوم انتزاعی از قضیه معقوله، متعلق شک و یقین است.

با توجه به توضیح فوق، «قضیه متیقنه» نزد منطق‌یون یعنی قضیه معقوله‌ای که نسبت آن، متعلق یقین است؛ و نزد اصولیون یعنی قضیه معقوله‌ای که مفهوم منتزع از آن، متعلق یقین است.

اما متعلق یقین در نظر مختار نمی‌تواند «نسبت» یا «مفهوم» باشد؛ بلکه متعلق یقین و شک فقط «قضیه متخیله» و یا «عنوان منتزع از آن» می‌باشد. به عنوان مثال قضیه «زید عادل» و «الانسان حیوان» هنگام تخیل آنها، متعلق یقین و شک واقع می‌شوند؛ و یا عنوانی متعلق یقین و شک واقع می‌شود که منتزع از آن دو قضیه باشد. یعنی یقین می‌تواند به قضیه متخیله «زید عادل» و یا عنوان «عدالة زید» که مضمون قضیه متخیله است، تعلق می‌گیرد. بنابراین قضیه متیقنه، قضیه متخیله‌ای است که خودش یا عنوان منتزع از آن، متعلق یقین است.

۱. این بحث در لایه‌لای کلام اصولیون مطرح شده اما محقق اصفهانی بیشتر آن را بسط داده است.

درس خارج اصول استاد مددی (حفظه الله)

سال تحصیلی ۹۹-۱۳۹۸

ج ۱ ۹۸/۰۶/۲۴

چهارمین و آخرین اصل عملی که در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد، استصحاب است. در سال گذشته مبحث استصحاب شروع شده و تعریف و ادله آن بررسی شد. همانطور که گذشت استصحاب «التعبد بما کان» و یا «التعبد بالحالة السابقة» می‌باشد؛ استصحاب یک اصل عملی شرعی می‌باشد. اصول عملیه ممکن است معذر و یا منجز باشند. شارع در اصول معذره ترخیص داده نسبت به احتمال تکلیف فعلی، و در اصول منجزه نیز احتیاط جعل نموده است. استصحاب می‌تواند اصل مؤمن یا منجز باشد، که به حسب موارد متفاوت است.

این حکم ظاهری فقط از روایات استفاده می‌شود، یعنی ادله اثبات آن فقط روایات است. هشت روایت وجود دارد که ادعا شده بر استصحاب دلالت دارند. در دلالت سه روایت مناقشه شده و گفته شد که دلالتی بر استصحاب ندارد. دلالت پنج روایت دیگر تمام بوده، اما دو روایت از آنها اطلاقی نداشته و شامل شبهات حکمیه نیستند (لذا در بحث علم اصول که بحث از شبهات حکمیه است، مفید نیستند). بنابراین سه روایت، دلالت بر استصحاب داشته و شامل شبهات حکمیه نیز می‌باشند. البته دو روایت دیگر که اطلاقی نداشتند، نیز به عنوان مؤید می‌باشند. به هر حال، سه روایت بر استصحاب دلالت دارند که عمده همان صحیحه ثانیه زراره است.

بحث دیگری که در سال گذشته پس از اثبات اصل استصحاب، مطرح شد، بحث از ارکان استصحاب بود. رکن در اینجا به معنی موضوع است. یعنی کدام مکلف چنین حکم ظاهری دارد. گفته شد چهار رکن برای استصحاب وجود دارد که اگر همه باشند، استصحاب جاری می‌شود: یقین به حدوث؛ شک در بقاء؛ وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه؛ و وجود اثر شرعی برای مستصحب در مرحله بقاء؛

«یقین به حدوث» رکن اول استصحاب است. یعنی استصحاب در حق مکلفی جاری است که یقین به حدوث داشته باشد. مراد از یقین «علم به حدوث» است. یقین با علم تفاوت دارد. توضیح اینکه علم دو معنای اصطلاحی و عرفی دارد. معنای اصطلاحی علم همان معنای یقین است که هر دو به معنای قطع هستند. قطع نیز تصدیق و اعتقاد جزمی است. معنای عرفی علم، شامل اطمینان هم هست. نسبت معنای عرفی علم با معنای اصطلاح آن، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا علم از جهتی اعم از یقین بوده و شامل اطمینان می‌شود؛ و یقین نیز از جهتی اعم از علم بوده و شامل اعتقاد جزمی غیر مطابق واقع نیز می‌باشد. یعنی علم عرفی فقط اعتقاد مطابق واقع است. بنابراین رکن و موضوع استصحاب «علم» است نه یقین؛ ثمره این دو نظر در ضمن مثالی بیان می‌شود. فرض شود یقین به عدالت زید در شنبه بوده، و شک در بقاء عدالت وی در یکشنبه شود، در این صورت استصحاب عدالت جاری خواهد بود؛ اما در روز دوشنبه معلوم می‌شود که یقین روز شنبه اشتباه بوده است. در این مثال، اگر موضوع

استصحاب «یقین» باشد، واقعاً حکم ظاهری وجود داشته است؛ اما اگر موضوع آن «علم» باشد، توهم جریان استصحاب بوده اما استصحاب جاری نبوده است؛ زیرا علم به عدالت نبوده بلکه فقط یقین بوده است.

رکن دوم استصحاب «شک در بقاء» است. رکن دوم در نظر برخی «شک در وجود» و در نظر برخی دیگر «شک در بقاء» است، که گفته شد به نظر می‌رسد رکن دوم، همان شک در بقاء باشد؛ زیرا از روایات اینچنین استظهار می‌شود.

تمام مباحث فوق در گذشته مورد بررسی قرار گرفت؛ اما رکن سوم «وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه» است، که بحث اکنون و سال جدید است.

ج ۲ ۹۸/۰۶/۲۵

رکن سوم: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه

اگر یقین در نفس کسی پیدا شود، باید قضیه متیقنه نیز وجود داشته باشد. به عنوان مثال در یقین به عدالت زید، قضیه متیقنه «زید عادل» است. در مورد شک نیز همینگونه است و تحقق شک بدون قضیه مشکوکه ممکن نیست. به عنوان مثال در شک به عدالت زید، قضیه مشکوک «زید عادل» است.

در هر استصحاب باید یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه باشد، زیرا یقین و شک از ارکان استصحاب است. یعنی ممکن نیست یقین و شک باشند (و موضوع استصحاب محقق باشد)، اما قضیه متیقنه یا مشکوکه نباشند. البته رکن دوم در استصحاب، شک در بقاء است. لذا باید قضیه متیقنه و مشکوکه دقیقاً یکی باشد، یعنی موضوع و محمول آنها یکی باشد؛ در غیر اینصورت، شک در بقاء محقق نخواهد بود. بنابراین گفته شده رکن سوم استصحاب (وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه) امری مستقل نبوده، بلکه از رکن دوم یعنی شک در بقاء به دست می‌آید.

این مقدار از رکن سوم واضح است؛ اما تطبیق این رکن بر امثله فقهیه هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه دچار مشکل شده است؛ ابتدا اشکال تطبیق رکن سوم بر شبهه موضوعیه، و سپس بر شبهه حکمیه بررسی می‌شود:

تطبیق رکن سوم در شبهات موضوعیه

مرحوم شیخ انصاری در رسائل تعبیر دیگری از رکن سوم دارند. ایشان فرموده «احراز بقاء موضوع مستصحب» در استصحاب، معتبر است. یعنی اگر بقاء موضوع احراز نشود، استصحاب جاری نیست. ایشان مثال زده فرض شود چوبی متنجس بوده و در آتش سوخته و خاکستر شود. چوب قبل از سوختن، متنجس بود؛ و

اکنون تبدیل به خاکستر شده است. شیخ فرموده نجاست سابق چوب را نمی‌شود استصحاب کرده تا نجاست خاکستر ثابت شود؛ زیرا موضوع نجاست در سابق، چوب بود؛ در حالیکه موضوع نجاست کنونی رماد است. چوب در نظر عرف، غیر از رماد است^۱.

اشکال: عدم احراز بقاء موضوع در استصحاب وجودات

بعد از شیخ اشکالی به ایشان مطرح شده که گاهی بقاء موضوع، احراز نشده بلکه معنی نخواهد داشت. به عنوان مثال در استصحاب وجود، اینگونه است. توضیح اینکه وجود، عارض بر ماهیت شده و ماهیت، موجود می‌شود. موضوع وجود، ماهیت است و ماهیت نیز به نفس همان وجود، موجود است. زید دیروز موجود بود، و امروز شک در بقاء وجود وی شده است. این استصحاب با مبنای شیخ در رکن سوم، نباید جاری باشد؛ زیرا بقاء موضوع، احراز نمی‌شود. موضوع مستصحب، ماهیت انسان و زید است که به نفس وجود، موجود است. بقاء موضوع یعنی باید ماهیت انسان در لاحق احراز شود، در حالیکه در وجود زید شک بوده لذا ماهیت وی نیز محرز نیست. ماهیت به نفس وجود، متحقق می‌شود.

مرحوم آخوند برای دفع این اشکال، تعبیر شیخ را اصلاح نموده است. ایشان تعبیر «احراز بقاء موضوع» را به تعبیر «احراز وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه» تبدیل نموده است. در این صورت قضیه متیقنه و مشکوکه در مثال فوق، «زید موجود» خواهد بود که فقط زمان آنها متفاوت است (یعنی زمان قضیه متیقنه قبل از قضیه مشکوکه است). لذا رکن سوم استصحاب نیز احراز شده، و استصحاب در مثال فوق نیز جاری خواهد بود^۲.

بنابراین تعبیر شیخ در شبهات موضوعیه، به این مشکل برخورد می‌کند؛ اما تعبیر آخوند اشکالی ندارد؛ زیرا «زید موجود» هم قضیه متیقنه است و هم قضیه مشکوکه است. در مثال چوب نیز، وحدت دو قضیه محقق نشده

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۸۹.

۲. کفایة الاصول، ص ۴۲۷: «المقام الأول أنه لا إشكال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتیقنة موضوعا كاتحادهما حكما ضرورة أنه بدونه لا يكون الشك فی البقاء بل فی الحدوث ولا رفع اليد عن یقین فی محل الشك نقض یقین بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا يحتاج إلى زیادة بیان و إقامة برهان و الاستدلال علیه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غریب بداهة أن استحالة حقیقة غیر مستلزم لاستحالة تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا. و أما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا فلا یعتبر قطعاً فی جریانه لتحقق أركانه بدونه نعم ربما یكون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار ففی استصحاب عدالة زید لا يحتاج إلى إحراز حیاته لجواز تقلیده و إن كان محتاجا إلیه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق علیه».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۴ و ۱۱۵: «أولا- تطبیقه فی الشبهات الموضوعیه، جاء فی إفادات الشیخ الأنصاری (قدس الله روحه) التعبير عن هذا الركن بالصیغة التالية: انه یعتبر فی جریان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع إذ مع تبدل الموضوع لا یكون الشك شكاً فی البقاء فلا یمكنك مثلا ان تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالة و صیورته رمادا لأن موضوع النجاسة المتیقنة لم یبق، و هذه الصیغة سببت الإشكال فی جریان الاستصحاب فیما إذا كان المشكوك أصل وجود الشیء بقاء لأن موضوع الوجود الماهیة و لا بقاء للماهیة إلّا بالوجود فمع

و استصحاب جاری نیست؛ زیرا قضیه متیقنه «هذا الخشب متنجس» و قضیه مشکوکه «ذاک الرماد متنجس» بوده و متفاوت هستند.

تطبیق رکن سوم در شبهات حکمیه

گاهی شک در طهارت یا نجاست آب، ناشی از شک در ملاقات این آب با نجس است، که شبهه موضوعیه می‌شود؛ اما گاهی شک در طهارت آب، به نحو شبهه حکمیه است. به عنوان مثال آب کُری متنجس شده به سبب خونی که در آن ریخته شده و رنگ آن متغیر شده است. بعد از مدتی رنگ آب دوباره به حالت اول بازگشته لذا شک در طهارت و نجاست آن می‌شود. جریان استصحاب نجاست در این مواردی مانند مثال فوق، باید بررسی شود.

اشکال: عدم احراز وحدت دو قضیه، به سبب تغییر موضوع در شبهات حکمیه

گفته شده رکن سوم هرگز در شبهه حکمیه محقق نمی‌شود؛ زیرا هیچگاه قضیه متیقنه و مشکوکه، وحدت نخواهند داشت. توضیح اینکه شک در بقاء هر حکمی، به سبب تغییر یا تبدلی خواهد بود که به یکی از دو امر برمی‌گردد:

الف. ممکن است خصوصیتی در موضوع باشد که قطعاً در حکم دخیل بوده، و سپس آن خصوصیت زائل شده است؛ اما معلوم نیست آن حکم که به سبب این خصوصیت آمده، باقی است یا زائل شده است. به عنوان مثال آب کُری پاک و شفاف هست که خونی در آن افتاده و قرمز شده، لذا این آب متنجس است. منشأ حکم به تنجس آب، تغییر رنگ آن است. بعد از زوال تغییر بنفسه، شک در نجاست آب می‌شود؛ زیرا احتمال هست آنچه منشأ تنجس بوده حدوث تغییر باشد که آب بعد از زوال تغییر نیز نجس خواهد بود (زیرا تغییر حادث شده است)؛ و ممکن است منشأ تنجس آب، بقاء تغییر باشد که بعد از زوال تغییر، آب طاهر خواهد بود. در نتیجه قضیه متیقنه «الماء

الشک فی وجودها بقاء لا یمنع إحراز بقاء الموضوع فکیف یجری الاستصحاب؟ و کذلک سبب الاستشکال أحياناً فیما و هذه الاستشکالات نشأت من الصیغة المذكورة و هی لا مبرر لها و من هنا عدل صاحب الکفاة عنها إلى القول بان المعتبر فی الاستصحاب وحدة القضية المتیقنة و مشکوکه و هی محفوظة فی موارد الإشکال الآتفة الذکر، و اما افتراض المستصحب عرضاً و افتراض موضوع له و اشتراط إحراز بقاءه فلا موجب لذلك، و ما ورد فی تعبیرات الشیخ (قده) من استحالة قیام العرض فی الخارج بلا موضوع، واضح الجواب فان الاستصحاب لیس إلّا تعبدًا بقاء المستصحب حتی إذا کان عرضاً حقیقاً فضلاً عما إذا کان امراً اعتباریاً و لا یشرط فی هذا التعبد عدی ترتب الأثر علی المتعبد به بقاء فإذا فرض ترتبه علی ثبوت قضیه (زید عادل) المتیقنة سابقاً أمکن التعبد الاستصحابی بقاءه سواء کان تمام الموضوع فی ثبوت هذا الأثر عدالة زید أی وجود تلك العدالة أو کان الموضوع مرکباً من وجود زید و عدالته، فالميزان علی کل حال وحدة القضية المشکوکه و المتیقنة المبرر لصدق نقض الیقین بالشک».

المتغير متنجس» و قضیه مشکوکه «الماء الذي زال تغيره، متنجس» بوده و وحدت ندارند. موضوع دو قضیه متفاوت بوده، و یکی نیست. لذا در این موارد، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه احراز نمی‌شود.

ب. ممکن است موضوع یک حکم، خصوصیتی داشته که زائل شده، اما معلوم نیست که حکم به سبب خصوصیت زائل شده است، و یا به سبب خصوصیت باقی در موضوع است. بنابراین شک در بقاء حکم می‌شود. به عنوان مثال مباشرت با زوجه در ایام عادت حرام است. زن دو خصوصیت دارد: اولاً دم دارد، و ثانياً حدث حیض دارد. بعد از انقطاع دم، حدث زن باقی است تا زمانی که غسل نماید. بعد از انقطاع دم و قبل از غسل، شک در حرمت مباشرت با آن زن می‌شود. حرمت مباشرت اگر از ناحیه دم باشد، زائل شده؛ اما اگر از ناحیه حدث باشد، حرمت مباشرت هم باقی است. قضیه متیقنه «مباشرة المرأة الحائض حرام» بوده و قضیه مشکوکه «مباشرة المرأة ذات الحدث، حرام» است. موضوع این دو قضیه نیز متفاوت است زیرا موضوع اولی «المرأة ذات الدم» بوده و موضوع دومی «المرأة ذات الحدث» است. بنابراین در این موارد نیز وحدت دو قضیه، احراز نمی‌شود.

در نتیجه موضوع قضیه متیقنه و موضوع قضیه مشکوکه در تمام شبهات حکمیه، متفاوت خواهند بود. بنابراین اگر رکن سوم وحدت این دو قضیه باشد، چنین اشکالی در شبهات حکمیه وجود داشته و استصحاب نباید در شبهات جاری شود.^۱

ج ۳ ۹۸/۰۶/۲۶

جواب شهید صدر: جریان استصحاب در تبدل حیثیات تعلیلیه

همانطور که گفته شد شک در حکم شرعی به سبب تغییر در خصوصیتی از موضوع آن است. بنابراین همیشه موضوع قضیه متیقنه غیر از موضوع قضیه مشکوکه خواهد بود. به عنوان مثال «المرأة ذات الدم» و «المرأة التي انقطع عنه الدم و لم تغتسل» در مثال گذشته دو موضوع متفاوت هستند. تا خصوصیتی در موضوع تغییر نکند، شک در حکم نخواهد بود. بنابراین رکن سوم هرگز در شبهات حکمیه احراز نمی‌شود. از این اشکال در تطبیق

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۵: «و ثانياً - تطبیقه فی الشبهات الحکمیه، و عند تطبیق هذا الركن على الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه نشأت بعض المشاكل أيضا إذ لوحظ انا حين نأخذ بالصياغة الثانية له التي اختارها صاحب الكفاية (قده) نجد ان وحدة القضية المتیقنة و المشکوكة لا يمكن افتراضها فی الشبهة الحکمیه الا فی حالات الشك فی النسخ بمعنى إلغاء الجعل - أي النسخ بمعناه الحقيقي - و اما حیث لا یحتمل النسخ فلا يمكن ان ينشأ شك فی نفس القضية المتیقنة و انما یشک فی بقاء حکمها حیثئذ إذا تغيرت بعض القيود و الخصوصیات المأخوذة فیها و ذلك بأحد وجهین: اما بان تكون خصوصية ما دخيلة یقینا فی حدوث الحكم و یشک فی إناطة بقاءه ببقائها فترتفع الخصوصية و یشک حیثئذ فی بقاء الحكم کالشک فی نجاسة الماء بعد زوال تغيره، و اما بان تكون خصوصية ما مشکوكة الدخل من أول الأمر فی ثبوت الحكم فیفرض وجودها فی القضية المتیقنة إذ لا یقین بالحکم بدونها ثم ترتفع فیحصل الشک فی بقاء الحكم، و فی کل من هذین الوجهین لا وحدة بین القضية المشکوكة و المتیقنة».

رکن سوم در شبهات حکمیه، جواب‌هایی داده شده که به جواب شهید صدر (که شاید بهترین جواب باشد) اکتفاء می‌شود؛ و سپس کلام ایشان تکمیل می‌شود.

شهید صدر از یک مثال تکوینی استفاده نموده و مراد خود را توضیح داده است. مثال ایشان در اعراض تکوینی است. به عنوان مثال حرارت یکی از اعراض است که یک معروض، و یک سبب یا علت دارد. معروض حرارت همان جسم است مانند آهن یا سنگ؛ اما علت و سبب حرارت مثلاً نار یا شمس است. اگر جسمی در مجاورت نار بوده و یا زیر تابش نور خورشید باشد، گرم می‌شود. تعدد حرارت، به تعدد معروض است بدون هیچ اشکالی، نه به تعدد سبب؛ به عنوان مثال اگر یک قطعه چوب و یک آب باشد که گرم شده‌اند، دو حرارت وجود داشته و متفاوت خواهند بود. اما با تعدد علت یا سبب، حرارت تعدد نمی‌شود. فرض شود آبی به وسیله آتش حرارت داده شده تا حرارت آن به «۳۰ درجه» برسد، و سپس در معرض تابش آفتاب قرار گیرد، که حرارت آن باقی بماند. علت حدوث حرارت «۳۰ درجه» در آب که آتش بوده، اما علت بقاء آن شمس است. در این مثال بالوجدان یک حرارت ممتد و مثلاً دو ساعته وجود دارد، نه اینکه دو حرارت یک ساعته وجود داشته باشد. البته حرارت در ساعت اول مستند به نار بوده، و در ساعت دوم مستند به شمس است. مثال دیگر اینکه فرض شود زید، سنگ بزرگ یا ماشینی را به حرکت درآورد، و در یک لحظه عمرو جانشین وی شود به نحوی که وقفه‌ای به وجود نیاید. حرکت این ماشین یا سنگ، بدون هیچ اشکالی، یک حرکت مستمر است؛ هرچند این حرکت در نیم ساعت اول مستند به زید بوده، و در نیم ساعت دوم مستند به عمرو است.

احکام شرعی مانند نجاست و طهارت و وجوب و حرمت و حجیت نیز بر چیزی عارض می‌شوند. به عنوان مثال نجاست یک حکم شرعی است که عارض بر جسم می‌شود. نجاست نیز یک معروض دارد و یک علت یا سبب دارد. گاهی منشأ نجاست، تغیر بوده، و گاهی ملاقات با نجس است. تعدد نجاست نیز به تعدد معروض بوده و به تعدد سبب یا علت نیست؛ اکنون فرض شود که نجاست بر آب عارض شده و سپس به واسطه تغییری در آب، نسبت به نجاست آن شک شود. در این صورت باید بررسی شود خصوصیتی که در موضوع تغییر کرده، علت (حیثیت تعلیلیه) بوده و یا مقوم (حیثیت تقییدیه) بوده است. به عنوان مثال فرض شود آب کروی، تغیر یافته و معروض نجاست است. اگر تغیر آن زائل شود، آیا معروض تعدد یافته یا معروض واحد بوده و فقط سبب نجاست زائل شده؟ تغیر «بما هو تغیر» در اینگونه موارد در نظر عرف معروض نجاست نیست، بلکه آب معروض نجاست بوده و تغیر سبب یا علت و یا شرط نجاست است. بنابراین با زوال تغیر، موضوع و معروض تعدد نشده، بلکه فقط سبب یا شرط از بین رفته است. لذا اگر شارع بعد از تغیر هم حکم به نجاست آب نماید، دو نجاست نیست بلکه یک نجاست مستمر است. اما در برخی امثله معروض تغیر می‌کند. به عنوان مثال فتوای فقیه و مجتهد حجت است. فرض شود زید مجتهد بوده اما علم و اجتهادش زائل شده است. اکنون که زید عالم نیست، آیا فتوایش

حجّت است؟ شارع می تواند چنین فتوایی را حجّت قرار دهد، اما شک در حجّت فتاوی وی می شود. زید و این شخص خصوصیتی ندارد بلکه علم است که موجب حجّت فتاوا شده است. لذا اگر اجتهاد و علم وی زائل شود، موضوع تغییر یافته است. اگر شارع فتاوی زید بعد از زوال اجتهادش را حجّت نماید، دو حجّت وجود دارد. معروض یکی مجتهد و معروض دیگری «الذی زال عنه الاجتهاد» است. بنابراین خصوصیت اجتهاد «حیثیت تقییدیه» است یعنی مقوم بوده و با تغییر آن موضوع هم عوض می شود. در نتیجه در تمام شبهات حکمیه، خصوصیتی از موضوع زائل می شود؛ که باید بررسی شود که آن خصوصیت، حیثیت تعلیلیه است تا استصحاب جاری شود، و یا حیثیت تقییدیه است که استصحاب جاری نباشد (زیرا معروض تغییر یافته و موضوع عوض شده است). به عنوان مثال اگر آب متنجس، بخار شود؛ دو موضوع مختلف خواهند بود. اگر حکم به نجاست بخار شود، دو نجاست است.^۱

تبیین تقییدیه یا تعلیلیه بودن یک خصوصیت

سپس شهید صدر بحث دیگری مطرح نموده که چطور تقییدیه یا تعلیلیه بودن یک خصوصیت فهمیده می شود؟ ایشان ابتدا پاسخ مشهور را نقل نموده اند و سپس نقد کرده اند.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۷ و ۱۱۸: «الطریق الثانی - انه هذا الإشکال ينشأ من الخلط بين عالم الجعل و المجعول أى لحاظ الحكم بالحمل الشائع و لحاظه بالحمل الأولی و نوضح هذا المطلب من خلال مقدمتين: الأولى اننا لو لاحظنا عالم المفاهیم فمفهوم الماء و الماء المتغیر و الماء الفاقد للتغیر مفاهیم ثلاثة متباينة ليس شىء منها بقاء و امتداداً للآخر، و اما إذا لاحظنا عالم المصادیق و الوجودات الخارجیة فمصادق الماء و الماء المتغیر متحدان كما ان الماء الفاقد للتغیر امتداد و بقاء للماء المتغیر، و المیزان فی جریان الاستصحاب فی الشبهة الحکمیة - علی ما سوف یأتی فی محله مفصلاً - ملاحظة الحكم بالحمل الأولی أى بما هو صفة و عرض لموضوعه الخارجی لا بما هو مفهوم و جعل بالحمل الشائع و إلّا لم یجر الاستصحاب فی الشبهة الحکمیة رأساً؛ الثانية كما ان الاعراض الخارجیة كالحرارة مثلاً لها معروض هو الجسم و علة هی النار أو الشمس و هی تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها فحرارة الخشب غیر حرارة الماء و لا تتعدد بتعدد الأسباب و الحیثیات التعلیلیة فحرارة الماء سواء كانت بالنار حدوثاً و بالشمس بقاءً أو بغیر ذلك فهی حرارة واحدة لها حدوث و بقاء، كذلك الأحکام الشرعیة كالنجاسة مثلاً فان لها معروض و هو الماء و علة هی التغیر و تعددها یكون بتعدد معروضها لا تعدد الحیثیات التعلیلیة، و هذا یعنی ان الخصوصية التي سبب زوالها الشک فی بقاء الحكم إذا كانت علی فرض دخالته بمثابة العلة و الشرط فلا یضر زوالها بوحدة الحكم و لا تستوجب دخالته کحیثیة تعلیلیة مباينة الحكم بقاء للحکم حدوثاً، و اما إذا كانت الخصوصية الزائلة مقومة لمعروض الحكم كخصوصیة البولیة الزائلة عند تحول البول بخاراً فهی توجب التغایر بین الحكم المذكور و الحكم الثابت بعد زوالها. و هكذا نستنتج علی ضوء المقدمتين انه كلما كانت الخصوصية غیر المحفوظة فی الموضوع أو فی القضية المتیقنة حیثیة تعلیلیة فلا ینافی ذلك وحدة الحكم حدوثاً و بقاءً و معه یجرى الاستصحاب، و كلما كانت الخصوصية مقومة للمعروض كان انتفاؤها موجبا لتعذر جریان الاستصحاب لأن المشکوک حینئذ مبین للمتیقن».

راه اول: استظهار از دلیل جعل

مشهور فرموده‌اند باید به «دلیل جعل» مراجعه شود که به نحو تعلیل اخذ شده یا به نحو تقیید است. توضیح اینکه «عملیة الجعل» در مقابل «دلیل الجعل» است. «عملیة الجعل» همان انشاء احکام است که فعل خداوند متعال بوده و مکلفین آن را ادراک نکرده‌اند؛ اما «دلیل الجعل» همان روایت و کلام معصوم علیه السلام است. لذا مشهور قائلند باید به روایات رجوع شود. به عنوان مثال اگر امام علیه السلام فرموده باشد «الماء المتغیر متنجس»، پس تغیر جزء موضوع و معروض بوده و حیثیت تقییدی دارد؛ اما اگر فرموده «الماء اذا تغیر تنجس»، پس تغیر حیثیت تعلیلی داشته و علت و شرط تنجس است. اگر امام علیه السلام فرمود «قلّد العالم»، پس فتوای عالم موضوع و معروض حجّیت است و به نحو تقییدی اخذ شده است؛ اما اگر فرموده «قلّد الانسان اذا کان عالماً»، پس فتوای عالم و عالم بودن، شرط و علت حجّیت است.^۱ این نظر مشهور می‌باشد.^۲

راه دوم: بررسی موضوع خارجی و مجعول

شهید صدر سپس فرموده هر چند هر جاعل هنگام جعل تمام مفاهیمی که لازم دارد مانند «ماء» و «نجاسة» و «تغیر» و یا «فتوا» و «عالم» و «حجّیت» و را در نظر می‌گیرد، و سپس بر اساس اغراضی که دارد جعل می‌کند. به تبع «عملیة الجعل» یک حکم کلی مانند نجاست یا وجوب یا حجّیت پیدا می‌شود؛ اما هیچگاه استصحاب به لحاظ حکم کلی و موضوع آن جاری نشده، بلکه به لحاظ مجعول و حکم جزئی و به لحاظ موضوع آن جاری می‌شود. استصحاب در آب خارجی که تغیرش زائل شده جاری است. لذا دلیل حکم شرعی، مهم نیست؛ امام علیه السلام چه بفرماید «الماء المتغیر» و چه بفرماید «الماء اذا تغیر» تفاوتی نداشته و حیثیت تقییدی دیده می‌شود، لذا در هر دو صورت، استصحاب جاری است. اگر هم بفرماید «العالم» و یا «الانسان اذا کان عالماً» مهم نیست، و در

۱. «جعل» همان حکم کلی است که نتیجه این «عملیة الجعل» شارع است؛ البته گاهی در کلمات شهید صدر تعبیر «جعل» برای «عملیة الجعل» به کار رفته، که تعبیر خوبی نیست.

۲. شهید صدر در کلام خود بیان فرموده که گاهی نیز تعلیلی یا تقییدی بودن یک خصوصیت از دلیل به دست نمی‌آید؛ برای تکمیل کلام ایشان گفته می‌شود اگر دلیل جعل، مجمل باشد؛ تقییدی یا تعلیلی بودن آن معلوم نشده و وحدت دو قضیه احراز نمی‌شود، لذا استصحاب جاری نخواهد بود.

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۹: «ثم انه يبقى السؤال عن كيفية التمييز بين الحيثية التعليلية و الحيثية التقيدية المقومة لمعروض الحكم و ان المعيار في ذلك النظر العقلي أو العرفي أو بحسب ما يستفاد من الدليل الشرعي. فقد يقال بان مرجع ذلك هو الدليل الشرعي لأن أخذ الحيثية في الحكم و كيفية هذا الأخذ تحت سلطان الشارع فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك فإذا ورد بلسان (الماء إذا تغير تنجس) فهمنا ان التغير اتخذ حيثية تعليلية و إذا ورد بلسان (الماء المتغير متنجس) فهمنا ان التغير حيثية تقيدية و على وزان ذلك (قلّد العالم) أو (قلده ان كان عالماً) و هكذا».

هر دو صورت حیثیت تقییدیه دارد. بنابراین تعبیر مهم نبوده بلکه باید بررسی شود که آن خصوصیت، حیث تعلیلی دارد و یا حیث تقییدی دارد^۱.

تنبيه: معیار بودن تعدد موضوع در نظر عرف

البته تعلیلی یا تقییدی بودن و تعدد موضوع با دو نظر ممکن است بررسی شود: نظر عقلی؛ و نظر عرفی؛ ایشان فرموده باید با نظر عرفی نظر نمود. به عنوان مثال اگر آب کرّی باشد که یک لیوان آب از آن برداشته شده، موضوع به نظر عرفی ثابت است و آب همان آب است؛ اما در نظر عقل، آب تغییر کرده و آب دیگری شده است. پس عرف، وحدت موضوع دیده و استصحاب جاری می‌شود.

در نتیجه باید به نظر عرف نظر کرده و بررسی شود؛ زیرا دلیل استصحاب و خطاب آن به عرف عرضه شده است. یعنی باید «نقض یقین به شک» در نظر عرف بررسی شود نه اینکه «نقض» در دید عقل ملاک باشد. به عنوان مثال در بخار، عرف دو موضوع متفاوت دیده و استصحاب جاری نخواهد بود؛ اما در مثال «آب» یک موضوع می‌بیند^۲.

ج ۴ ۹۸/۰۶/۲۷

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۹ و ۱۲۰: «و الصحيح ان أخذ الحيثية في الحكم و كذلك كيفية أخذها انما يكون بيد الشارع في عالم الجعل إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معينة كمفهوم الماء و التغير و النجاسة فبإمكانه ان يجعل التغير قيداً للماء و بإمكانه ان يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل غير ان استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجرى بلحاظ عالم الجعل بل بلحاظ عالم المجعول فينظر إلى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجى لكي يكون له حدوث و بقاء كما تقدم، و عليه فالمعروض محدد واقعا و ما هو داخل فيه و ما هو خارج عنه لا يتبع في دخوله و خروجه كيفية أخذه في عالم الجعل بل مدى قابليته للاتصاف بالحكم خارجا فالتغير مثلا لا يتصف بالنجاسة و القذارة في الخارج بل الذى يوصف بذلك ذات الماء و التغير سبب الاتصاف بينما التقليد و أخذ الفتوى يكون من العالم بما هو عالم أو من علمه بحسب الحقيقة، و هذا يعنى ان التغير حيثية تعليلية للنجاسة و لو أخذت تقيدية جعلاً و دليلاً و العلم حيثية تقيدية لوجوب التقليد و لو أخذ شرطاً و علة جعلاً و دليلاً».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۲۰: «فيبقى التردد بين النظر العقلي و العرفي أى ان المعروض واقعا بأى نظر نشخصه هل بالنظر الدقيق العقلي أو بالنظر المسامحي العرفي؟ فإذا أردنا مثلاً في الشبهة الحكمية ان نستصحب اعتصام الكر بعد زوال جزء يسير منه فيما إذا احتملنا كبروياً بقاء الاعتصام و عدم انثلامه بزوال ذلك الجزء فكيف نشخص معروض الاعتصام فاننا إذا أخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا ان المعروض غير محرز بقاء لأن الجزء اليسير الذى زوال من الماء يشكل جزءاً من المعروض بهذا النظر و إذا أخذنا بالنظر العرفي وجدنا ان المعروض لا يزال باقياً ببقاء معظم الماء لأن العرف يرى انه نفس الماء السابق، و الشيء نفسه نواجهه عند استصحاب الكرية بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية. و الجواب: ان المتبع هو النظر العرفي لا العقلي لأن دليل الاستصحاب خطاب عرفي منزل على الأنظار العرفية».

جواب مختار: اصلاح و تکمیل جواب شهید صدر

همانطور که گفته شد اشکالی در تطبیق رکن سوم بر شبهات حکمیه شده که هیچگاه وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه احراز نخواهد شد؛ شهید صدر جوابی از این اشکال فرمودند که برخی از مواضع آن صحیح نیست. اشکالات کلام ایشان و جواب مختار در ضمن نکاتی مطرح می‌شود:

نکته اول: عدم جریان استصحاب به لحاظ حکم کلی

به نظر می‌رسد اشکال تطبیق رکن سوم در شبهات حکمیه و اینکه وحدت دو قضیه در شبهه حکمیه وجود ندارد، به این سبب بوده که گمان شده استصحاب در شبهه حکمیه به لحاظ حکم کلی یا موضوع آن جاری می‌شود؛ در حالیکه حتی در شبهه حکمیه نیز استصحاب به لحاظ حکم جزئی جاری است.

توضیح اینکه احکام شرعی دو قسم حکم کلی، و حکم جزئی دارند؛ به عنوان مثال نجاست یک حکم شرعی وضعی است و «نجاسة الدم» یک حکم وضعی کلی می‌باشد؛ اما «نجاسة هذا الدم» یک حکم وضعی شخصی و جزئی است. مثال دیگر اینکه «حرمة شرب خمر» یک حکم تکلیفی است که «حرمة شرب الخمر علی المکلف» یک حکم تکلیفی کلی بوده، و «حرمة شرب هذا الخمر علی زید» نیز یک حکم تکلیفی جزئی است. در مدرسه میرزا احکام کلی را «جعل» نامیده‌اند اعم از اینکه وضعی باشد یا تکلیفی؛ و احکام جزئی نیز چه وضعی باشند و چه تکلیفی، «مجعل» نامیده شده‌اند. شبهه نیز تقسیم به موضوعیه و حکمیه می‌شود. در ذهن علماء بوده که همیشه حکم مشکوک در شبهات حکمیه، یک حکم کلی است؛ و در شبهات موضوعیه یک حکم جزئی است. یعنی گمان کرده‌اند استصحاب و اصول عملیه در شبهات حکمیه به لحاظ حکم کلی جاری می‌شوند. لذا در شبهات حکمیه اگر شک می‌شود، حتماً موضوع قضیه متیقنه غیر از موضوع قضیه مشکوکه خواهد بود. نظیر «الماء المتغیر» و «الماء الذی زال عنه التغیر» که متفاوت هستند. لذا هرگز وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه وجود نخواهد داشت. در مثال مرأه نیز «المرأة التی لها دم» و «المرأة التی انقطع عنها الدم» متفاوت هستند. بنابراین در این امثله رکن سوم احراز نمی‌شود.

جواب این شبهه همین مقدار است که تفاوتی بین شبهه موضوعیه و حکمیه نبوده و همیشه در تکلیف جزئی و مجعول شک می‌شود؛ اصول عملیه و استصحاب همیشه به لحاظ مجعول جاری می‌شوند. تفاوت شبهه حکمیه و موضوعیه فقط در این است که منشأ شک در شبهات حکمیه، شک در عالم جعل بوده؛ و در شبهات موضوعیه، شک در امور خارجی است. به عنوان مثال گاهی شک در طهارت آب می‌شود به سبب اینکه شک در تطهیر آن از دیروز تا امروز هست، که این شبهه موضوعیه است؛ و گاهی شک در طهارت آب می‌شود به سبب شک در جعل شارع و شک در جعل نجاست برای آن حتی بعد از زوال تغیر آن، که این شبهه حکمیه است. بنابراین همیشه

شک در مجعول و حکم جزئی است. به لحاظ همین تکلیف جزئی، اصل مؤمن جاری می‌شود، هرچند شک در تکلیف فعلی ممکن است ناشی از امور خارجی و یا ناشی از جعل شرعی باشد. با توجه به این نکته موضوع دو قضیه به لحاظ حکم کلی، متفاوت است مانند «الماء المتغیر» و «الماء الذی زال عنه التغیر»؛ اما موضوع دو قضیه به لحاظ مجعول واحد است؛ زیرا موضوع «هذا الماء» بوده و این آب در قضیه متیقنه همان آب در قضیه مشکوکه است. لذا اشتباه این بوده که گمان کرده‌اند استصحاب و اصل به لحاظ حکم کلی جاری می‌شود، در حالیکه به لحاظ حکم جزئی جریان دارد.

نکته دوم: استظهار علیت حدوث شیء و یا وجود آن از دلیل جعل

علت یک امر برای یک حکم، به دو نحوه تصویر می‌شود: نحوه اول اینکه حدوث آن امر، علت برای حکم باشد؛ و نحوه دوم اینکه وجود آن امر، علت برای حکم باشد؛ اگر حدوث امری علت شود، با زوال آن امر نیز حکم باقی است؛ اما اگر وجود امری علت باشد، با زوال آن امر، حکم نیز نیست. به عنوان مثال علت تنجس آب کر، تغیر است. ممکن است حدوث تغیر، علت باشد؛ یعنی همینکه تغیر حادث شد، نجاست هست هرچند تغیر زائل شود؛ اما ممکن است وجود تغیر علت باشد به نحویکه اگر زائل شود، نجاست هم نیست.

به دست آوردن یکی از دو نحوه علت، فقط از رجوع به دلیل جعل ممکن است. به عنوان مثال خطاب «الماء اذا تغیر تنجس»، ظهور دارد که حدوث تغیر، منشأ تنجس است. یعنی این خطاب دلالت دارد همینکه تغیری حادث شود، موجب تنجس آب است هرچند تغیر زائل شود؛ اما خطاب «الماء المتغیر متنجس» ظهور دارد که وجود تغیر، منشأ برای تنجس است. یعنی اگر تغیر زائل شود، این خطاب نسبت به نجاست آن آب ساکت است. به عبارت دیگر بعد از زوال تغیر، نفس خطاب اول دلالت بر تنجس آب دارد؛ اما خطاب دوم نسبت به آن ساکت است. بنابراین در خطاب اول، نوبت به استصحاب نمی‌رسد؛ اما در فرض خطاب دوم، جای استصحاب هست.

در نتیجه بررسی لسان دلیل نیز مهم است؛ و اینکه شهید صدر فرموده لسان دلیل مهم نیست، صحیح نمی‌باشد. یعنی هرچند در هر دو صورت از خطاب «تغیر» حیث تعلیلی دارد، اما گاهی لسان خطاب موجب می‌شود نوبت به استصحاب نرسد. به عبارت دیگر در جایی که یک خصوصیت دارای حیثیت تعلیلی است، نیز دلیل جعل مهم بوده و باید لسان دلیل بررسی شود. یعنی اینگونه نیست که استصحاب در هر دو مثال «اذا تغیر» و «المتغیر» جاری باشد.^۱

۱. البته مثال دوم شهید صدر نیز مثال صحیحی نیست. ایشان برای تفاوت حیث تعلیلی و حیث تقیدی از دو مثال «قلده إن کان عالماً» و «قلده العالم» استفاده نموده که به نظر می‌رسد هر دو یکی است؛ مثال اول باید تغییر کرده و مثلاً «قلده إن علم او اجتهد» شود.

نکته سوم: معیار بودنِ نظرِ مسامحی و یا دَقّی

به هر حال، رکن سوم احراز وحدت دو قضیه موضوعاً و محمولاً است؛ اما ملاک و معیار برای احراز این وحدت، نظر عرفی و مسامحی است و یا نظر عقلی و دَقّی است؟ اگر عقل ملاک باشد، در همین مثال ماء متغیر نیز وحدت نیست؛ زیرا ماء در قضیه متیقّنه معروض تغیر است، اما در قضیه مشکوکه معروض تغیر نیست؛ لذا در نظر عقلی این دو متفاوت هستند. اما در نظر عرف «تغیر» در موضوعیت دخالتی نداشته و «کالحجر فی جنب الانسان» است. یعنی آنچه تنجّس یافته، آب است؛ و شک در تنجّس همان آب شده است.

بیان اول: فهم عرفی از «لاتنقض»

شهید صدر فرموده وحدت در نظر عرف، ملاک است؛ زیرا دلیل رکن دوم و سوم، فقط عبارت «لاتنقض البقین بالشک» است. اعتناء به شک در جایی که متیقّن و مشکوک، متفاوت باشند، نقض آن یقین محسوب نمی‌شود. در نتیجه باید وحدت باشد، تا روایت شامل آن شده و از آن نهی شده باشد. به عنوان مثال فرض شود یقین به عدالت زید وجود داشته و شک در عدالت عمرو باشد. در این صورت، اگر هم آثار عدالت عمرو بار نشود، نقض یقین به شک محقق نشده است. بنابراین «لاتنقض» دلالت دارد که قضیه متیقّنه و مشکوکه باید واحد باشند. شهید صدر فرموده این خطاب به عقول ملقی نشده بلکه به اذهان عرف القاء شده است. لذا عرف باید دو قضیه را یکی ببیند، تا نقض محسوب شود. دو اشکال در کلام ایشان وجود دارد:

الف. اگر خطاب به عرف القاء شود باید معانی الفاظ و مدلول آن، معانی عرفیه باشد؛ اما به این معنی نیست که تطبیقات هم به دست عرف باشد. به عنوان مثال فرض شود خطاب «اکرم العلماء» رسیده و «۹۹ درصد» از مردم، زید را عالم می‌دانند؛ زیرا رفتار و ظاهری علمایی دارد، اما واقعاً عالم نیست. در این صورت، اکرام زید بر کسی که می‌داند وی واقعاً عالم نیست، واجب نمی‌باشد؛ زیرا معنای عرفی عالم را باید عرف تشخیص دهد، اما تطبیق مصداق به دست عرف نیست. بنابراین اگر زید مصداق عالم به معنای عرفی نباشد، اکرام وی واجب نخواهد بود. لذا معنای «لاتنقض» را باید عرف بیان کند، اما تطبیق آن بر مصادیق به عهده عرف نیست. یعنی اگر کسی متوجه شود این دو قضیه وحدت عرفی ندارند، نقض به معنای عرفی صدق نمی‌کند.

ب. عرف تقسیم به عرف خاص و عرف عام می‌شود. مراد از رجوع به عرف در فهم خطابات، عرف خاص است. یعنی باید به عرف متکلم (عرف آن زمان و آن مکان) رجوع شود. به عبارت دیگر خطابات به عرف خاص القاء می‌شوند. اما در بحث از اینکه کدامیک از نظر عرف و یا عقل ملاک است، مراد از عرف همان عرف عام

است. عرف عامّ به معنای نظر مسامحی بوده و در مقابل نظر دقّی به کار می‌رود.^۱ ایشان از اینکه خطابات به عرف اللقاء شده، نتیجه گرفته‌اند که در بحث فوق نیز نظر عرف عامّ ملاک است! به نظر می‌رسد این استدلال ناشی از اشتباه بین معنای عرف خاصّ و عرف عامّ است.

بیان دوم: استفاده از تطبیق شارع

به نظر می‌رسد برای احراز وحدت دو قضیه در استصحاب، نظر عرف عامّ ملاک و معیار است؛ زیرا ممکن نیست که متعلّق یقین و شک، یک قضیه واحد باشد. یعنی یک قضیه نمی‌تواند در آن واحد هم متیقّن باشد و هم مشکوک باشد. در مثال عدالت زید نیز «زید عادلٌ یوم الاحد» یقینی بوده و «زید عادلٌ یوم الاثنين» مشکوک است، یعنی دو قضیه متفاوت هستند. هرچند اگر آثار عدالت در دوشنبه بار نشود، نقض حقیقی و عقلی رخ نداده است؛ اما شارع آن را نقض محسوب نموده است. از اینکه شارع «نقض» را بر این موارد تطبیق نموده، کشف می‌شود مراد وی همان نقض عرفی و تسامحی است. به عبارت دیگر از اینکه شارع نقض را بر مانند این نحوه امثله تطبیق نموده، به دست می‌آید مراد شارع نقض در نظر عرف عامّ و نقض تسامحی است نه نقض حقیقی و دقّی.

در نتیجه رکن سوم احراز وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه بوده، و وحدت در نظر عرف و وحدت تسامحی مراد است.

ج ۵ ۹۸/۰۶/۳۰

رکن چهارم: وجود اثر عملی در مستصحب

رکن چهارم در استصحاب این است که مستصحب دارای اثر عملی باشد. یعنی استصحاب در جایی جاری می‌شود که اثر عملی بر آن بار شود. اثر عملی، اعمّ از اثر عقلی مانند تنجیز و تعذیر، و از اثر شرعی مانند وجوب و حرمت و جواز و نجاست و طهارت و ... است.^۲

دلیل این رکن این است که حقیقت استصحاب همان «تعبد شارع به بقاء حالت سابقه» می‌باشد، و شارع نیز حکیم است و اگر استصحاب اثری نداشته باشد، تعبد به آن لغو است. به عبارت دیگر مقتضای حکمت شارع این است که استصحاب و تعبد وی دارای اثر باشد. تعبد شارع به چیزی که اثری ندارد، لغو بوده و از شارع صادر

۱. در عرف خاصّ باید ذهنیت مردم آن زمان در نظر گرفته شود، اما در عرف عامّ نظر یک بخشی از عرف لحاظ نمی‌شود بلکه تسامح می‌شود.

۲. مرحوم آخوند رکن چهارم را «اثر داشتن مستصحب در بقاء» دانسته هرچند مستصحب در حدوث هیچ اثری نداشته باشد؛ به نظر می‌رسد

تعبیر فوق از تعبیر مرحوم آخوند اداست، که وجه آن خواهد آمد.

نمی‌شود. به عنوان مثال زید یک ساعت قبل در مسجد بود، و اکنون شک در وجودش در مسجد است؛ تعبد به بقاء وی در مسجد اثری ندارد! و یا تعبد به بقاء نوم زید اثری ندارد. بنابراین اگر تعبد استصحابی بدون اثر باشد، استصحاب جاری نخواهد بود.

همانطور که گفته شد رکن چهارم استصحاب این است که مستصحاب دارای اثری باشد. علماء مواردی بسیاری را از روی استقراء برای وجود اثر ذکر نموده‌اند، که هر یک بررسی می‌شود:

مورد اول: نیابت استصحاب از قطع موضوعی طریقی

اولین مورد جایی است که مستصحاب هیچ اثری نداشته، اما علم و قطع به آن دارای اثر است. فقهاء استصحاب را در این موارد جاری دانسته‌اند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «إذا قطعت يوم الجمعة بحياة ولدك، فتصدق» از مولایی خطاب به عبدش صادر شده است. موضوع وجوب تصدق در روز جمعه، حیات ولد نبوده بلکه «علم به حیات ولد» می‌باشد. یعنی همین که قطع داشته باشد، باید صدقه دهد؛ هرچند ولد وی فاقد حیات باشد. فرض شود عب در روز پنجشنبه قطع به حیات ولد داشته، و در روز جمعه نسبت به حیات او شک نماید. در این صورت، استصحاب بقاء حیات ولد تا روز جمعه جاری می‌شود. ادعا شده این استصحاب قائم مقام قطع موضوعی بوده و اثر آن نیز وجوب تصدق است.

به عنوان مقدمه، اقسام قطع و جانشینی استصحاب نسبت به آنها توضیح داده می‌شود. قطع تقسیم به طریقی و موضوعی شده؛ که قطع موضوعی نیز تقسیم به موضوعی طریقی و موضوعی صفتی می‌شود. استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شده؛ اما جانشین قطع موضوعی صفتی نمی‌شود. در این دو مورد اتفاق نظر وجود دارد؛ اما در جانشینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی طریقی، اختلاف هست. برخی مانند مدرسه میرزا و محقق خوئی استصحاب را جانشین آن می‌دانند. لذا در مثال فوق که قطع موضوعی طریقی است، استصحاب جانشین قطع به حیات ولد شده و وجوب تصدق را ثابت می‌کند.

مسأله جانشینی در فقه بسیار اثرگذار بوده، و مهمتری اثر این است که صحت افتاء را ثابت می‌کند. توضیح اینکه قول بدون علم، حرام است. فتوا نیز از افراد «قول» است، لذا اگر مجتهد یا غیر مجتهد فتوای بدون علم و حجت دهد، نفس افتاء حرام است هرچند مطابق واقع باشد. قول بدون حجت حرام است، و یکی از حجج نیز قطع است. پس اگر فقیه به حکم شرعی قطع داشته باشد، افتاء وی حرام نیست. به عنوان مثال می‌تواند فتوای به وجوب نماز صبح یا حرمت لحم خنزیر، و یا حلیت شرب آب دهد؛ در حالیکه مستند وی قطع است. قطعی که در جواز افتاء اخذ شده، قطع موضوعی است؛ لذا کسی که قطع دارد (هرچند قطع وی مخالف واقع باشد)، افتای وی واقعاً حلال است. اگر قطع مأخوذ در جواز افتاء، قطع طریقی بود، در مثال فوق حجت بر افتاء داشته نه اینکه واقعاً

افتای وی جائز باشد. به عنوان مثال فرض شود یک ثقه از طهارت آبی خبر دهد که واقعاً نجس است. در این صورت، کسی که آن آب را شرب نموده واقعاً حرام مرتکب شده است؛ اما حرمت آن منجز نبوده و معصیت نکرده است. بر خلاف اینکه خبر از طهارت آن آب دهد، که واقعاً اخبارش جائز است؛ نه اینکه حرام را مرتکب شده و معذور باشد. اکنون فرض شود شک در طهارت آبی داشته و خبر ثقه وجود ندارد. در این صورت، خبر از طهارت آن آب، حرام است؛ هر چند واقعاً آن آب طاهر باشد (این کذب نیست، زیرا مخالف واقع نبوده است؛ اما این اخبار، قول بدون علم بوده و معصیت است). بر خلاف شرب همین آب، که واقعاً حلال است؛ زیرا آب طاهر را شرب نموده است. افتاء نیز از افراد اخبار است؛ زیرا افتاء، اخبار از حکم کلی است. لذا افتای بدون علم و بدون حجت از افراد «قول بدون علم» بوده و حرام است.

اگر استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شود، فقیه می‌تواند با تمسک به نفس استصحاب (نه دلیل استصحاب) فتوا دهد. به عنوان مثال فرض شود یک فقیه قطع دارد که آب کرّ که در اثر ملاقات با نجس تغییر یابد، نجس است. سپس با زوال تغییر، نسبت به بقاء نجاست آن شک می‌کند. در این صورت، می‌تواند به استناد نفس استصحاب به نجاست آن فتوا دهد. چنین فتوایی جائز است؛ زیرا استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شده و افتای وی بدون علم و حجت نخواهد بود. مثال دیگر اینکه فقیه نسبت به حرمت شرب تنن شک دارد، اما قطع دارد که در ابتدای بعثت، حرمتی برای آن جعل نشده است. یعنی شک دارد که در عصر تشریع، حرمتی بر شرب تنن جعل شده یا نه؛ که استصحاب عدم حرمت می‌کند و در رساله فتوا می‌دهد که شرب تنن حلال است یا حرام نیست. این فتوا به استناد استصحاب بوده و هر چند علم ندارد، اما جانشین علم را که استصحاب باشد، دارد.

استدلالات مختلفی برای جانشینی مطرح شده که بیان روشن تمسک به ظاهر دلیل استصحاب است. توضیح اینکه دلیل استصحاب «لاتنقض الیقین بالشک» است، و شارع با همین خطاب، تعبّد نموده به اینکه یقین به حدوث، یقین به بقاء هم هست. یعنی یقین سابق شکسته نمی‌شود (اگر «لاتنقض» نفی باشد)، و یا یقین سابق را نشکن (اگر نهی باشد). بنابراین در مثال گذشته، هر چند در روز جمعه نسبت به حیات ولد قطعی ندارد، اما قطع به حیات ولد در پنجشنبه وجود داشته و شارع تعبّد نموده که این قطع باقی بماند. تعبّد شارع به بقاء قطع سابق، به معنی تعبّد به آثار آن قطع است. نظیر اینکه خطاب «اکرم کلّ عالم» آمده، و سپس گفته شود «کلّ مؤمن عالم»، که معلوم است هر مؤمنی عالم نیست، اما مراد این است که آثار عالم بر وی بار شده و وجوب اکرام دارد.

نظر مختار: عدم جانشینی

به نظر می‌رسد استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی نیست. بنابراین در مثال صدقه، وجوب تصدّق ثابت نیست؛ و فقیه نیز در آن شبهات حکمیه نمی‌تواند به استناد نفس استصحاب فتوا دهد. قاضی هم نمی‌تواند به استناد استصحاب قضاوت نماید.

دلیل عدم جانشینی نیاز به توضیح دارد. اگر استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی شود، نیاز به سه جعل وجود دارد، که در مثال حیات ولد تطبیق می‌شود. تشریع و جعل اول اینکه جعل وجوب بر موضوع «قطع به حیات ولد» شده باشد، که حکمی واقعی است. جعل دوم نیز جعل تعبدی استصحاب و تعبد به بقاء حالت سابقه است، که حکمی ظاهری است. جعل سوم نیز این است که تعبد استصحابی، موضوع شود برای همان وجوب تصدّق، که حکمی واقعی است. یعنی همانطور که در خطاب اول «قطع» موضوع شد، باید «تعبد استصحابی» نیز موضوع قرار داده شود.

پس سه جعل نیاز است در حالیکه فقط دو دلیل وجود دارد: دلیل اول همان «اذا قطعت فتصدّق» بوده که ناظر به جعل اول است. این دلیل، ناظر به جعل سوم نیست؛ زیرا واضح است که تعبد استصحابی، قطع نیست؛ و دلیل دوم همان «الیقین لاینقض بالشک» است، که ناظر به تعبد به حکم ظاهری استصحاب است. تعبد سوم از دلیل اول استفاده نمی‌شود، بنابراین برای اثبات جانشینی باید از دلیل دوم استفاده شود. سوال این است که از دلیل «لاتنقض» که خطاب تشریع نبوده بلکه خطابی تبلیغی است، یک جعل استفاده می‌شود، و یا دو جعل استفاده می‌شود؟ به عبارت دیگر این خطاب آیا فقط ظهور در جعل دوم دارد، و یا ظهور در جعل دوم و سوم با هم دارد؟ به نظر می‌رسد خطاب «لاتنقض» فقط ظهور در حکم ظاهری و جعل دوم دارد؛ زیرا در موضوع آن، یقین و شک اخذ شده است. یعنی دلیل استصحاب فقط ناظر به حکمی ظاهری بوده، و نمی‌تواند حکم واقعی را ثابت نماید. این خطاب نمی‌تواند ناظر به دو تشریع باشد و ظهوری در آن ندارد، خصوصاً که این دو تشریع طولی هستند و یکی در طول دیگری است.^۱

در نتیجه استصحاب نمی‌تواند جانشین قطع موضوعی طریقی شود. پس مثال اول برای اثر داشتن مستصحب که فقهاء مطرح نموده‌اند، مورد قبول نیست. یعنی فقیه نمی‌تواند با تمسک به نفس استصحاب، فتوا دهد.^۲

۱. به عبارت دیگر برای اثبات جانشینی نیاز به حکومت به توسعه وجود دارد؛ و همانطور که در گذشته توضیح داده شد، حکومت به توسعه در واقع جمع عرفی نیست، بلکه جعل جدید است.

۲. تمسک به نفس استصحاب با تمسک به دلیل استصحاب، تفاوت دارد. به طور خلاصه در تمسک به دلیل استصحاب، نیازی نیست ارکان استصحاب نسبت به مجتهد تمام باشد؛ اما در تمسک به نفس استصحاب باید ارکان آن نسبت به مجتهد تمام باشد. البته در مواردی که شک در حرمت شرب تن، و یا شک در طهارت باشد، فقیه می‌تواند به دلیل برائت و دلیل قاعده طهارت تمسک کرده و فتوا دهد؛ زیرا مکلف نیز شک دارد.

ج ۶ ۹۸/۰۶/۳۱

همانطور که گفته شد استصحاب جانشین قطع موضوعی نیست، لذا استصحاب حیات ولد در مثال گذشته، جاری نیست. اگر استصحاب جانشین قطع موضوعی طریقی بود، هر استصحابی دارای اثر بوده و جریان می‌یافت؛ زیرا جواز اسناد اثری است که در هر استصحابی جاری است. به عنوان مثال استصحاب بقاء ماشین در سر کوچه، جاری شده و اثر آن جواز اخبار از بقاء آن در سر کوچه می‌شد؛ اما استصحاب جانشین قطع موضوعی نبوده و در این موارد نمی‌شود اخبار از مستصحب داد؛ بنابراین اینگونه استصحاب‌ها جاری نیستند.

مورد دوم: استصحاب عدم جعل

دومین موردی که گفته شده استصحاب دارای اثر بوده و جاری می‌شود، استصحاب عدم جعل است. اگر شک در جعل وجوب برای غسل جمعه و یا جعل حرمت برای شرب تنن شود، استصحاب عدم جعل وجوب و حرمت جاری می‌شود. در تمام تکالیف احتمالی چنین استصحابی تصویر دارد. مشهور بین علماء، جریان این استصحاب است. تمسک به این استصحاب برای عمل نفس مجتهد است. یعنی فقیه استصحاب عدم جعل وجوب برای غسل جمعه را برای خود جاری دانسته، لذا غسل را انجام نمی‌دهد؛ و یا استصحاب عدم حرمت شرب تنن را جاری دانسته، لذا شرب می‌نماید.

اشکال: عدم اثر در استصحاب جعل

مرحوم میرزای نائینی فرموده استصحاب عدم جعل هرگز جاری نخواهد بود (نه عدم جعل وجوب و نه عدم جعل حرمت)؛ زیرا فاقد رکن چهارم استصحاب یعنی اثر عملی است. اثر عقلی فقط «تعذیر» و «تنجیز» است که استصحاب عدم جعل وجوب یا حرمت، چنین اثری ندارد؛ زیرا جعل و تکلیف کلی نه منجز شده و نه معذر می‌شود. به عبارت دیگر تعذیر و تنجیز مرتبط با مجعول بوده، و تکلیف کلی نمی‌تواند منجز یا معذر شود؛ اثر شرعی این استصحاب نیز عدم حرمت شرب این تنن بر زید (یعنی مجعول و حکم جزئی) است، که استصحاب عدم جعل چنین اثری را ثابت نمی‌کند؛ زیرا ترتب عدم مجعول بر عدم جعل، عقلی بوده و اصل مثبت است. لذا استصحاب نمی‌تواند مثبتات را ثابت نماید. به عنوان مثال عدم غسل جمعه امروز بر زید، مترتب بر عدم جعل وجوب است، که ترتب آن عقلی است. یعنی عقلاً بین عدم جعل و عدم مجعول ملازمه هست.

بنابراین استصحاب عدم جعل، اثر عقلی و یا شرعی نداشته و چنین استصحابی جاری نیست.^۱

جواب: اثر عقلی تعذیری در استصحاب عدم جعل

محقق خوئی پاسخی به این اشکال فرموده که شهید صدر نیز آن را پذیرفته است. توضیح اینکه «جعل» یا تکلیف کلی در مقابل «مجعل» یا تکلیف جزئی است. اگر قطع به تکلیف جزئی باشد، موجب تنجیز آن است. و اگر قطع به عدم تکلیف جزئی باشد، موجب تعذیر آن است. محقق خوئی تعمیمی فرموده که اگر علم به وجود جعل (نه وجود مجعول) باشد و بداند که شرب خمر بر مکلف حرام است؛ و از سوی دیگر علم به موضوع نیز پیدا شده و علم به «هذا خمر» پیدا کند؛^۲ چنین حرمتی عقلاً منجز بوده و شرب آن موجب استحقاق عقوبت است. یعنی عقوبت چنین شخصی بر شرب، قبیح نیست. به عبارت دیگر علاوه بر علم به وجود مجعول که موجب تنجیز تکلیف است؛ علم به جعل به همراه علم به موضوع نیز موجب تنجیز خواهد بود. قطع به مجعول موجب تنجیز تکلیف فعلی بود، و قطع به عدم مجعول نیز موجب تعذر تکلیف فعلی است. بنابراین اگر علم به عدم جعل داشته و بداند که شرب تن بر مکلفین حرام نیست، و علم به «هذا تن» هم داشته باشد، تکلیف فعلی در حق وی معذر خواهد بود. یعنی اگر در واقع، شرب تن حرام باشد، استحقاق عقوبت بر شرب آن نخواهد داشت.

بنابراین وصول دو چیز برای تنجیز و تعذر کافی است، که ممکن وصول هر دو یا یکی از آنها به واسطه تعبّد باشد، همانطور که ممکن است وصول هر دو وجدانی باشد. به عبارت دیگر اگر جعل و موضوع به مکلف واصل شود (هرچند هر دو تعبّداً واصل شوند) برای تنجیز تکلیف فعلی کافی بوده و مجعول بر وی منجز می‌شود؛ و وصول عدم جعل و موضوع نیز موجب تعذر تکلیف فعلی است. در نتیجه در مثال فوق که عدم جعل به واسطه تعبّد و استصحاب واصل شده، و وصول موضوع نیز وجدانی است، مجعول تعذر می‌یابد. یعنی عقوبت بر حرمت فعلی واقعی، قبیح است؛ زیرا مولی تعبّد به عدم جعل نموده است.

۱. فوائد الاصول، ج ۴، ص ۴۴۷: «و لکن قد تقدّم بما لا مزید علیه فی مباحث الأقلّ و الأكثر أنّه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلّا باعتبار ما

یلزمه من عدم المجعول، و إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل یكون من الأصل المثبت».

۲. یعنی علم به حرمت شرب این خمر بر خودش (مجعل و تکلیف جزئی) ندارد، بلکه دو علم دارد: علم به حرمت شرب بر هر مکلفی (جعل) یا حکم کلی، و علم به خمر بودن این مایع (موضوع تکلیف).

در نتیجه اشکال مرحوم میرزای نائینی برطرف می‌شود؛ زیرا همانطور که محقق خوئی فرموده چنین استصحابی اثر عقلی دارد، و آن اثر نیز تعذر تکلیف فعلی است. یعنی همیشه استصحاب عدم جعل، دارای اثر عقلی تعذیری بوده و جاری می‌شود.^۱

تکمیل جواب: جریان استصحاب عدم مجعول

به نظر می‌رسد جواب محقق خوئی صحیح است، اما یک نکته نیز در ادامه جواب ایشان مطرح می‌شود. نکته اینکه اگر استصحاب عدم جعل جاری نشود، استصحاب عدم تشریع مجعول وجود دارد. توضیح اینکه برخی امور «انحلالی» بوده و برخی «تحلیلی» است. به عنوان مثال خطاب «اکرم العالم» ظهور در وجوب اکرام زید عالم داشته و این ظهور نیز حجّتی بر وجوب اکرام زید است. ظهور خطاب به نحو تحلیلی بوده، اما حجّیت آن به نحو انحلالی است. به عبارت دیگر خطاب فوق ظهوری در «وجوب اکرام زید» نداشته و فقط یک مدلول دارد که «وجوب اکرام عالم» است. پس دلالت این خطاب بر وجوب اکرام زید، دلالتی تحلیلی است؛ اما حجّیت آن واقعاً انحلال داشته و متعدّد است. با توجه به این مقدمه، جعل نسبت به مجعول، تحلیلی نبوده؛ بلکه انحلالی است. به عنوان مثال «الدم نجس» دلالت بر نجاست این خون و آن خون دارد، که دلالتی تحلیلی است؛ اما یک نجاست در این خون و یک نجاست دیگر در آن خون هست. یعنی به عدد خون‌ها،

۱. میرزای نائینی وجود اثر شرعی را فرمود اصل مثبت است؛ اما محقق خوئی برای استصحاب عدم جعل، اثری عقلی ثابت نمود؛ بنابراین اشکال اصل مثبت نیز دفع می‌شود.

۲. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۱۸۹: «الإشکال الثالث: ما ذكره المحقق النائینی (رحمه الله) الذي التفت إلى إمكان توجيه كلام النراقي (قدس سره) باستصحاب عدم الجعل، و محصل الإشکال: أن استصحاب عدم الجعل لا يترتب عليه أثر عقلي و لا شرعي؛ أما الأثر العقلي و هو التنجيز و التعذير فإنما يرتبط بالمجعول لا بالجعل، فلو فرض محالاً تحقق المجعول بدون الجعل حکم العقل بوجوب امتثاله، و لو فرض الجعل فقط و لم يصل إلى مرتبة الفعلية لم يحکم العقل بوجوب امتثاله. و أما الأثر الشرعي فأيضاً غير موجود، فإن ترتب المجعول على الجعل عند تحقق الموضوع إنما هو من اللوازم العقلية، و ليس أثراً شرعياً. و كانت لسيدنا الاستاذ صياغات مختلفة في مقام ذكر الجواب على هذا الإشکال، لكن الصيغة المدرسية التي أعطاها في البحث على المستوى العام هي أن العقل يحکم بذلك الأثر العقلي و هو التنجيز مهما ثبت شيئاً وجداناً أو تعبداً، أو أحدهما وجداناً و الآخر تعبداً. الأول هو الجعل، و الثاني هو الموضوع، فمهما علم بجعل وجوب مثلاً على موضوع مع العلم بتحقيق ذلك الموضوع، حکم العقل لا محالة بوجوب الامتثال؛ لحصول الجعل مع موضوعه، و بنفی أحد هذين الشئین ينتفی التنجيز لا محالة، فکما يُنفی التنجيز باستصحاب عدم الموضوع عند الشک فيه كذلك يُنفی التنجيز باستصحاب عدم الجعل عند الشک فيه».

نجاست وجود داشته و انحلالی است.^۱ نجاست امری اعتباری بوده و نجاست این خون، غیر از نجاست آن خون است.

بنابراین استصحاب عدم مجعول نیز جریان خواهد داشت. یعنی صحیح است که گفته شود شارع حرمتی برای شرب این تن بر زید جعل نکرده بود، و اکنون شک در جعل چنین حرمتی شده، لذا استصحاب عدم مجعول جاری می‌شود. در نتیجه اگر اشکالی در جریان استصحاب عدم جعل باشد، استصحاب عدم تشریع مجعول جاری بوده و همان اثر را دارد. یعنی با قبول فرمایش میرزا نیز استصحاب عدم مجعول جاری بوده و دارای اثر است.

ج ۷/۹۸/۰۷/۰۱

مورد سوم: استصحاب عدم نسخ

سومین مورد جایی است که مستصحاب، مجعول نبوده بلکه جعل است و احتمال نسخ آن تکلیف داده می‌شود. به عنوان مثال فرض شود وجوب نماز جمعه در صدر تشریع بوده و سپس احتمال نسخ آن داده شود.^۱ استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، چه اثری خواهد داشت؟ نفس جعل، فقط تکلیف کلی بوده و تنجیز نمی‌پذیرد. اثری که در مورد دوم بیان شد، در این مورد نیز وجود دارد. یعنی همانطور که محقق خوئی فرموده کافی است که کبرا و موضوع (به صورت تعبیدی یا وجدانی) احراز شود، که اثر آن نیز تنجیز مجعول است. بنابراین در مثال فوق که استصحاب بقاء جعل و وجوب شده، وجوب نماز جمعه به استصحاب و تعبداً احراز شده، و جمعه بودن امروز نیز وجداناً احراز می‌شود، لذا «وجوب نماز جمعه در امروز بر زید» منجز می‌شود (اگر در واقع، وجوب فعلی باشد).^۲

مورد چهارم: استصحاب وجود تکلیف فعلی یا عدم آن

چهارمین مورد جایی است که مستصحاب، وجود یک تکلیف فعلی و یا عدم آن باشد. چنین استصحابی جاری شده، و اثر آن نیز تنجیز یا تعذیر آن تکلیف فعلی است. به عنوان مثال اگر شک در جواز شرب این آب

۱. مثالی که در وضع زده شده این است که فرض شود امروز در شهری ۲۰ پسر به دنیا آمده، و حاکم می‌گوید «سَمِيتُ كُلَّ مَنْ وَلَدَ فِي هَذَا الْيَوْمِ عَلِيًّا»؛ در این صورت، یک تسمیه شده اما به عدد افراد متولد شده، وضع رخ داده است. یعنی صحیح است گفته شود که حاکم این فرد را علی نام گذاشته است.

۲. بحث از اصل جریان این استصحاب، در تنبیهات استصحاب به طور مفصل مطرح می‌شود، اما در این بحث، فقط وجود اثر برای این استصحاب بررسی می‌شود.

۳. ممکن است گفته شود برای اثبات جعل و حکم کلی می‌توان به اصل لفظی مانند «اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة»، و یا «حلاله حلال الی یوم القيامة» تمسک نمود؛ اما در مباحث استصحاب خواهد آمد که تمسک به این ادله لفظی ممکن نیست.

کند، در حالیکه در سابق یقین به حرمت آن داشته، استصحاب حرمت جاری بوده، و اثر آن تنجیز حرمت شرب این آب است؛ و اگر شک کند در حالیکه در سابق یقین به عدم حرمت داشته، استصحاب عدم حرمت جاری شده، و اثر آن هم تعذیر از حرمت شرب فعلی (اگر در واقع حرام باشد) است.

البته نسبت به جریان استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه، اشکالی مطرح شده؛ که مشهور علماء آن را جاری می‌دانند؛ اما برخی مانند محقق خوئی و تبریزی آن را جاری نمی‌دانند، و نظر مختار هم عدم جریان آن است.

مورد پنجم: استصحاب موضوع تکلیف

پنجمین مورد جایی است که مستصحاب، موضوع تکلیف باشد. «موضوع» در اصطلاح رائج اصولی همان امری است که در فعلیت حکم دخیل است. استصحاب بقاء موضوع و یا عدم آن نیز دارای اثر بوده و جاری است. به عنوان مثال اگر شک در نجاست آبی شود که در سابق یقین به نجاست آن وجود داشته، استصحاب نجاست جاری است. نجاست از احکام شرعی است، اما تکلیف نیست. آنچه تنجیز یا تعذر قبول می‌کند، فقط تکلیف فعلی است. بنابراین استصحاب نجاست یا عدم آن، استصحاب موضوع تکلیف فعلی است. این استصحاب اثر شرعی ندارد، بلکه اثر آن تعذیر و تنجیز است. استصحاب بقاء نجاست موجب تنجیز حرمت شرب آن است (اگر واقعاً حرام باشد). استصحاب عدم نجاست، نیز موجب تعذر حرمت شرب است (اگر واقعاً حرام باشد).

مورد ششم: استصحاب متعلق المتعلق

ششمین مورد جایی است که استصحاب متعلق متعلق یک تکلیف فعلی جاری شود. توضیح اینکه هر تکلیف فعلی، متعلق دارد و تکلیف همیشه به یک فعل اختیاری تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال تکلیف وجوب به فعل نماز، و تکلیف حرمت به شرب خمر، تعلق گرفته است. متعلق تکلیف، باید فعل ارادی باشد. گاهی متعلق تکلیف، نیز متعلق دارد. به عنوان مثال در تکلیف «حرمت شرب خمر»، حرمت به شرب تعلق گرفته، و شرب نیز به خمر تعلق گرفته است؛ بنابراین «خمر» متعلق متعلق حرمت است. مثال دیگر اینکه وجوب به نماز با وضوء، تعلق گرفته؛ بنابراین «وضوء» متعلق متعلق وجوب است.

«متعلق المتعلق» در تکالیف، دو گونه است: گاهی متعلق متعلق یک تکلیف، در فعلیت آن دخیل است مانند مثال «خمر»؛ و گاهی نیز دخالتی در فعلیت تکلیف ندارد مانند مثال «وضوء». یعنی چه وضوء گرفته شود یا نه، و چه آن مکلفی، وضوء داشته باشد یا نه، نماز بر وی واجب بوده و فعلی است؛ اما اگر خمری موجود نباشد،

حرمت فعلی هم نیست. اگر متعلّق متعلّق یک تکلیف در فعلیت آن دخیل باشد، اصطلاحاً به آن «موضوع تکلیف» گفته می‌شود؛ و در غیر این صورت، نام خاصی ندارد و به آن «متعلّق المتعلّق تکلیف» گفته می‌شود.

استصحاب در متعلّق متعلّق یک تکلیف نیز جاری است؛ به عنوان مثال اگر شکّ در وضوء داشته و می‌خواهد نماز بخواند در حالیکه در سابق یقین به وضوء داشته، استصحاب بقاء وضوء جاری شده؛ و اگر در سابق یقین به حدیث داشته، استصحاب حدث جاری می‌شود. تکلیف فعلی در این موارد، به واسطه علم یا اماره منجز شده است. بنابراین باید اثر این استصحاب بررسی شود. به عنوان مثال قطع به وجوب نماز صبح وجود داشته، و استصحاب بقاء وضوء یا حدیث جاری می‌شود. استصحاب بقاء وضوء، اثر عقلی تعذیری دارد؛ یعنی اگر نماز خواند در حالیکه واقعاً وضوء نداشته، معذور بوده و استحقاق عقوبت ندارد؛ اما استصحاب حدث قبل از خواندن نماز اثری ندارد، زیرا وجوب فعلی نماز منجز است هر چند وضوء نداشته باشد. یعنی وجوب نماز منجز بوده، و استصحاب حدث تأثیری در تنجیز این تکلیف ندارد. بنابراین استصحاب حدث قبل از خواندن نماز جاری نیست و اثری ندارد؛ اما بعد از نماز، استصحاب حدث جاری شده و اثر عقلی تنجیز دارد؛ زیرا مکلف بعد از خواندن نماز دیگر یقین به وجوب فعلی نماز بر خودش ندارد، بلکه شکّ در تکلیف فعلی به نماز دارد، که استصحاب منجز آن تکلیف است. به عبارت دیگر نسبت به ظرف قبل از نماز، تعبد استصحابی ندارد (زیرا اثری ندارد)، اما به لحاظ ظرف بعد از نماز، استصحاب تعبدی دارد (زیرا اثر تنجیزی دارد).

مورد هفتم: تصحیح عمل به واسطه جریان استصحاب

هفتمین مورد جایی است که استصحاب، اثر تنجیزی یا تعذیری نداشته، اما موجب تصحیح عمل می‌شود.^۱ به عنوان مثال فرض شود مکلفی می‌خواهد نماز بخواند و شکّ در طهارت یا نجاست لباس یا دست خود دارد، در حالیکه در سابق یقین به طهارت آن داشته است. این استصحاب جاری می‌شود اما اثر آن تعذیر نیست؛ بلکه این اثر را دارد که اگر در واقع بدن یا لباس وی نجس بوده و نماز خوانده، نمازش باطل نبوده و واقعاً صحیح است. بنابراین اثر استصحاب، تعذیر نبوده بلکه تصحیح عمل است. صحّت واقعی چنین نمازی از حدیث «لاتعاد» استفاده می‌شود. لذا اثر این استصحاب، تصحیح عمل است.

اگر استصحاب طهارت نداشته باشد، عمل وی واقعاً باطل است (لذا اگر بعد از نماز متوجّه نجاست لباس شود، باید اعاده نماید)؛ و با جریان استصحاب، نماز وی واقعاً صحیح می‌شود (لذا اگر بعداً متوجّه شود نجس بوده،

۱. این مورد در کلمات علماء مطرح نشده است.

نیاز به اعاده نیست). این صحت از جریان استصحاب به دست آمده است. در نتیجه این استصحاب دارای اثر شرعی تصحیح بوده و اثر عقلی تعذیری ندارد.

مورد هشتم: رفع حرمت تشریع به واسطه جریان استصحاب

هشتمین مورد جایی است که استصحاب اثر عملی شرعی داشته و حرمت تشریع را واقعاً برمی‌دارد. به عنوان مثال فرض شود مکلفی می‌خواهد نماز مستحبی بخواند اما شک در طهارت یا حدث دارد، در حالیکه در سابق یقین به وضوء یا طهارت داشته است. در این صورت، استصحاب بقاء وضوء یا طهارت جاری می‌شود. اثر این استصحاب تعذیر نیست؛ زیرا خواندن نماز مستحبی بدون وضوء نیز مخالفت با تکلیف فعلی نیست (مخالفت با تکلیف ندبی، استحقاق عقوبت ندارد تا استصحاب تعذیر از آن باشد). بنابراین اثر استصحاب بقاء وضوء یا طهارت، یک اثر شرعی است که حرمت تشریع را برمی‌دارد. اگر نماز نافله بدون وضوء خوانده شود، یا با شک در وضوء خوانده شود، مصداق تشریع بوده و حرام است.^۱ استصحاب وضوء موجب می‌شود این عمل مصداق تشریع نبوده و حرام نباشد. بنابراین این استصحاب هم جاری است.

جمع‌بندی رکن چهارم

در نتیجه رکن چهارم استصحاب این است که استصحاب دارای اثری باشد؛ که مواردی برای وجود اثر ذکر شده است. این اثر در موارد اول و هفتم و هشتم، اثر شرعی بوده (که مورد اول در نظر مختار، صحیح نبود)؛ اما در سائر موارد، اثر عقلی است.

ج ۸ ۹۸/۰۷/۰۲

جمع‌بندی فصل اول

در بررسی اصل استصحاب ابتدا مقدمه در تعریف و برخی نکات مطرح شده، و سپس فصل اول در مورد ادله استصحاب بررسی شد. در این فصل گفته شد که استصحاب حکم ظاهری شرعی بوده و مستفاد از روایات و اخبار است. از روایات استفاده شد که استصحاب در جایی جریان دارد که ارکان اربعه در آن تمام باشد. به عبارت دیگر موضوع استصحاب، ارکان اربعه است.

^۱. البته حرمت تشریع در جایی است که به قصد نافله بخواند؛ اما اگر به قصد رجاء بخواند، اشکالی ندارد.

فصل دوم: اقوال در استصحاب

همانطور که گفته شد روایات بر اعتبار استصحاب و تعبد به آن دلالت دارند. اکنون باید دایره مدلول این روایات بررسی شود که چه مقدار است. یعنی باید بررسی شود که استصحاب مطلقاً حجت بوده و معتبر است، و یا فی الجمله اعتبار دارد.

مشهور متأخرین، دایره اعتبار استصحاب را مطلق دانسته‌اند. یعنی فرموده‌اند که روایات دلالت دارد بر جریان استصحاب در تمام مواردی که ارکان اربعه تمام باشد. در مقابل مشهور، تفصیلاتی نیز مطرح شده که به سه تفصیل اشاره می‌شود. این سه تفصیل بررسی شده و اگر هر سه تفصیل انکار شود، استصحاب مطلقاً حجت شده، و اگر نه قول به آن تفصیل ثابت خواهد شد.

تفصیل اول اینکه استصحاب در شبهات موضوعیه جاری بوده، اما در شبهات حکمیه جاری نیست؛ تفصیل دوم اینکه استصحاب در حکم شرعی ثابت شده به دلیل شرعی جریان داشته، اما در حکم شرعی ثابت شده به دلیل عقلی جریان ندارد؛ و تفصیل سوم اینکه استصحاب در شک در بقاء که ناشی از شک در رافع باشد، جریان داشته، اما در شک در بقاء که ناشی از شک در مقتضی باشد، جریان ندارد. این سه تفصیل قائل داشته و به ترتیب بررسی می‌شوند.

اول: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

جماعتی از اعلام استصحاب در شبهات حکمیه را جاری ندانسته، و قائل به جریان آن در شبهات موضوعیه هستند. این تفصیل از مرحوم محقق نراقی شروع شده، و توسط محقق خوئی تنقیح و تأیید شده، و توسط برخی تلامذ ایشان مانند محقق تبریزی نیز مورد قبول واقع شده است.

استدلال بر تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

ابتدا فرمایش محقق خوئی تبیین شده و سپس برخی اشکالات بیان ایشان مطرح می‌شود. قبل از طرح بیان محقق خوئی، مقدمه‌ای مشتمل بر دو نکته بیان می‌شود:

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۴۲: «التفصیل الثالث فی حجة الاستصحاب هو التفصیل بین الأحكام الكلية الإلهية و غيرها من الأحكام الجزئية و الموضوعات الخارجية، و هو الذى اختاره الفاضل النراقى فى المستند، فىكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة فى الشبهات الموضوعية، نظیر قاعدتى الفراغ و التجاوز و غیرهما من القواعد الفقهية، و هذا هو الصحيح».

نکته اول: تطوّر فکری محقق خوئی نسبت به این تفصیل

محقق خوئی در عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه، مراحل را طی نموده است. ایشان در ابتدا قائل بودند استصحاب هیچگاه در شکّ بقاء مجعول (اعمّ از اینکه مجعول یک حکم وضعی مانند طهارت و نجاست باشد، و یا یک حکم تکلیفی مانند وجوب و حرمت باشد) جاری نمی‌شود. یعنی استصحاب بقاء مجعول مطلقاً جاری نیست چه شکّ در مجعول به نحو شبهه حکمیه باشد، و چه به نحو شبهه موضوعیه باشد؛

سپس ایشان در مرحله وسط، از مرحله اولیه عدول نموده و دائره عدم جریان استصحاب را ضیق نموده است. یعنی قائل شده‌اند که استصحاب در شکّ در بقاء مجعول، فقط در شبهات حکمیه جاری نیست؛ اما در شبهات موضوعیه، جاری است. به عبارت دیگر در مرحله ابتدایی استصحاب در بقاء مجعول را مطلقاً جاری ندانسته، اما سپس دائره آن ضیق شده که اگر شبهه حکمیه بود، استصحاب جاری نیست.

در مرحله سوم عدم جریان استصحاب بازهم ضیق‌تر شد. یعنی در موارد شکّ در بقاء مجعول به نحو شبهه حکمیه، فقط در جایی که استصحاب یک اصل منجز باشد، جریان ندارد (اما استصحاب بقاء مجعول به نحو حکمیه اگر معذّر باشد، جاری است).

بنابراین استصحاب در نظر محقق خوئی در شکّ در بقاء مجعول و حکم جزئی (چه حکم وضعی باشد و چه حکم تکلیفی)، جریان ندارد؛ مگر در دو مورد: در شبهه موضوعیه؛ و در شبهه حکمیه در صورتیکه استصحاب یک اصل مؤمن باشد^۱.

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۱۸۷: «أما التفصيل الأوّل، و هو التفصيل بین الشبهات الحكمية و الموضوعية، فهو ما ذهب إليه السيد الاستاذ، و قد تطوّرت هذه الفكرة في ذهنه من ناحيتين، فهو كان يقول أولاً بعدم حجّة استصحاب الحكم سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية، ففي الشبهة الموضوعية - أيضاً - لا يجرى استصحاب الحكم في نفسه بغض النظر عن حكومة استصحاب الموضوع عليه، و هذا - أي: إنكاره لاستصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية - لم يكن له مزيد خطورة؛ لأنّ استصحاب الموضوع يغني عن استصحاب الحكم. و على أيّ حال فبالبحث و النقاش جرى على هذه الفكرة تعديلاً: الأوّل هو استثناء استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية و القول بجريانه، و هذا الاستثناء كان يبنى عليه أحياناً و ينكره أحياناً إلى أن استقرّ عليه. الثاني استثناء الشبهات الحكمية الترخيصة و ما بحكمها. فقال بجريان الاستصحاب فيها، و قال بعدم جريان الاستصحاب في خصوص الشبهات الحكمية الالزامية و ما بحكمها. و يظهر بعد هذا - إن شاء الله - ما هو المقصود بقولنا (و ما بحكمها). و منشأ ذهابه إلى هذا التفصيل هو ما ذكره المحقّق النراقي (رحمه الله) من عدم جريان استصحاب الحكم - و لعل المتيقّن من عبارته الشبهة الحكمية - مستدلاً بتعارض استصحاب وجوب الجلوس في الساعة الثانية مثلاً إذا وجب في الساعة الاولى باستصحاب العدم الأزلي لوجوب الجلوس في الساعة الثانية، فطوّر السيد الاستاذ هذا الكلام و عمّقه بنحو لا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم (قدس سره). همن تطوّر فکری محقق خوئی توسط شاگرد ایشان محقق فیاض به صورت مفصل در جلد ۱۲ از کتاب «المباحث الاصولية» نیز مطرح شده است.

نکته دوم: توضیح «جعل» و «مجعل»

نکته دیگر اینکه در کلمات محقق خوئی و همچنین در کلماتی که در نقد بیان ایشان مطرح شده، از اصطلاحاتی مانند «جعل» و «مجعل» استفاده شده، که به نحو اجمال توضیح داده می‌شوند. «جعل» و «مجعل» در احکام شرعی وجود دارد، که «جعل» همان حکم کلی بوده و «مجعل» نیز حکم جزئی است. به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المکلف المستطیع» یک حکم کلی و جعل است، و «وجوب الحجّ علی زید» یک حکم جزئی و مجعول است.^۱ کلیت یا جزئیت حکم شرعی نیز دائر مدار کلیت و جزئیت موضوع آن است. به عنوان مثال موضوع «وجوب الحجّ علی زید» یک موضوع جزئی یعنی زید است؛ اما موضوع «وجوب الحجّ علی المکلف المستطیع» یک موضوع کلی یعنی مکلف مستطیع است؛ گاهی یک تکلیف چندین موضوع دارد، که باید تمام موضوعات در مجعول، جزئی باشد؛ و اگر نه مجعول نخواهد بود. به عنوان مثال «وجوب الصوم فی هذا اليوم علی زید» مجعول است، زیرا دو موضوع مکلف و زمان در آن جزئی است؛ اما «وجوب الصوم فی شهر رمضان علی زید» مجعول نیست، زیرا یکی از موضوعات آن یعنی زمان آن، جزئی نیست. یعنی شهر رمضان، کلی بوده و به عدد روزهای آن، وجوب صوم جزئی وجود دارد. به عبارت دیگر در ماه رمضان یک وجوب نیست، بلکه سی وجوب وجود دارد، لذا حکم فوق مجعول نیست. پس این حکم، مجعول نبوده، و حتی در کلمات مرحوم میرزای نائینی به آن جعل هم گفته نمی‌شود.^۲ مثال دیگر «وجوب نماز صبح بر زید» است که این نیز مجعول نمی‌باشد، بلکه «وجوب نماز صبح امروز بر زید»، مجعول است.

به هر حال، مرحوم میرزا فرموده «جعل» همان حکم کلی است؛ اما مراد ایشان آن حکم کلی است که از تشریع و «عملیة الجعل» انتزاع شود. به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المکلف اذا استطاع»، حکم کلی و منتزع از تشریع شارع است؛ اما «وجوب الحجّ علی الرجل اذا استطاع»، جعل نیست؛ زیرا این مطلب از تشریع شارع انتزاع نمی‌شود. البته همانطور که قبلاً گفته شد «جعل» مشترک لفظی بوده که گاهی به معنای «حکم کلی» و گاهی به معنای همان «تشریع» یا «عملیة الجعل» است.

امثله فوق در احکام تکلیفی بود، و در احکام وضعی نیز جعل و مجعول وجود دارد. به عنوان مثال «نجاسة هذا الاناء» مجعول است، اما «نجاسة الدم» حکم کلی است؛ «نجاسة ملاقی الدم» نیز نه جعل بوده و نه مجعول است، زیرا شارع نجاست را برای «ملاقی النجس» تشریع نموده، و «نجاست ملاقی دم» از تشریع شارع انتزاع

۱. این اصطلاح از مرحوم میرزا بوده و سپس دیگران مانند محقق خوئی از این اصطلاح استفاده نموده‌اند. به نظر می‌رسد این تقسیم، دقیق نبوده و نمی‌تواند تمام اقسام حکم شرعی را پوشش دهد؛ که به مناسبتی به این بحث اشاره خواهد شد.

۲. یکی از مواردی که تقسیم میرزای نائینی آن را پوشش نمی‌دهد، این مورد است.

نمی‌شود؛ حتی «نجاسة ملاقی هذا الدم» نیز مجعول نیست، زیرا ممکن چندین ملاقی برای این دم باشد. بنابراین مجعول فقط «نجاسة هذا» می‌باشد.

عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیة

پس از بیان دو نکته در مقدمه، کلام محقق خوئی بررسی می‌شود. ایشان فرموده اگر شک در حکم شرعی شود، ممکن است شک در جعل و یا شک در مجعول باشد، که قسم سومی ندارد.

الف. شک در جعل: شک در جعل نیز ممکن است شک در حدوث جعل و یا بقاء آن باشد، که قسم سومی ندارد؛ زیرا جعل حکم کلی بوده که به واسطه «عملیة الجعل» حادث شده و بقاء دارد، و ممکن است به واسطه نسخ مرتفع شده و از بین برود. استصحاب در «شک در بقاء جعل» همان استصحاب عدم نسخ است که فعلاً محل بحث نیست (زیرا اکنون مثالی در شرع وجود ندارد که شک در نسخ آن وجود داشته باشد).

استصحاب عدم جعل در «شک در حدوث جعل» نیز جاری می‌شود. به عنوان مثال شک در «وجوب اطاعت پدر» و یا «وجوب اطاعت شوهر» در شرع؛ و یا شک در «حرمت شرب تن» و یا «حرمت موسیقی» و یا «حرمت غنای پخش شده از دستگاه‌های جدید»، و یا «حرمت گوشت تولیدی از دستگاه‌های جدید» در شرع می‌شود؛ در این موارد استصحاب عدم جعل جاری بوده، و اثر دارد. اثر آن همان تعدّر مجعول است در جایی که عدم جعل به تعدّد احراز شود. یعنی اگر شارع تعدّد به عدم حرمت نماید، همین برای تعدّر حرمت فعلی کافی است. بنابراین استصحاب در «شک در بقاء جعل» خارج از محل بحث بوده؛ اما استصحاب عدم جعل در «شک در حدوث جعل» جاری است.^۱

ج ۹ ۹۸/۰۷/۰۶

خلاصه بیان محقق خوئی این بود که شک در حکم شرعی از دو حال خارج نیست: شک در جعل؛ و شک در مجعول؛ و شک در جعل نیز دو صورت دارد: شک در حدوث جعل؛ و شک در بقاء جعل؛ در موارد شک در حدوث جعل، استصحاب عدم جعل جاری شده و اثر دارد؛ و در موارد شک در بقاء جعل نیز استصحاب عدم نسخ جریان دارد که از محل بحث خارج است.

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۴۳: «أنّ الشک فی الحکم الشرعی تارةً یكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم یکن المجعول فعلیاً، لعدم تحقق موضوعه فی الخارج، کما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص فی الشریعة المقدّسة و لو لم یکن الحکم به فعلیاً لعدم تحقق القتل، ثمّ شککنا فی بقاء هذا الجعل، فیجری استصحاب بقاء الجعل و یُسَمَّى باستصحاب عدم النسخ. و هذا الاستصحاب خارج عن محل الکلام».

شک در بقاء مجعول نیز دو صورت دارد: گاهی زمان، مفرد بوده، و گاهی نیست. استصحاب بقاء مجعول در مواردی که زمان مفرد باشد، جاری نیست؛ و در مواردی که مفرد نباشد، محل بحث فعلی است.

به عنوان مقدمه این توضیح داده می‌شود که «مفرد بودن زمان» به معنی انحلال حکم شرعی به لحاظ ازمنه است. به عنوان مثال ارتباط با زن حائض حرام است، اما بعد از قطع دم نسبت به حرمت آن شک وجود دارد. در این مثال محقق خوئی فرموده استصحاب بقاء حرمت جاری نیست؛ زیرا حرمت ارتباط به لحاظ زمان، انحلال داشته و هر ساعتی یک حرمت دارد. بنابراین قضیه متیقنه در مثال فوق با قضیه مشکوکه وحدت ندارد؛ زیرا ظرف زمانی که قطع به حرمت آن بود، از بین رفته (ساعتی که دم داشت، تمام شده)؛ و شک در حرمت ارتباط در ظرف زمانی جدید وجود دارد، که شک جدیدی است. گاهی نیز حکم شرعی به لحاظ زمان انحلال ندارد، بلکه واحدی مستمر می‌باشد. به عنوان مثال نجاست امری مستمر می‌باشد، بنابراین اگر یقین به نجاست و تغیر بوده، و بعد از تغیر بنفسه نسبت به بقاء نجاست شک شود، قضیه متیقنه با مشکوکه وحدت دارند.

در نتیجه استصحاب در جایی که حکم به لحاظ زمان انحلال دارد، جاری نمی‌شود؛ اما در جایی که انحلالی نیست، باید بررسی شود که شبهه به نحو موضوعیه بوده و یا به نحو حکمیه می‌باشد. استصحاب در شبهه موضوعیه جاری است. به عنوان مثال دیروز به نجاست این آب یقین وجود داشته، و احتمال تطهیر آن تا امروز وجود دارد، لذا امروز شک در نجاست این اناء می‌شود. استصحاب در این موارد، جاری است؛ اما استصحاب در شبهه حکمیه (که منشأ شبهه، شک در جعل است) تعارض دارد. به عنوان مثال فرض شود آب کروی بوده که متغیر به نجاست شده، و تغیرش بنفسه زائل شده، لذا شک در نجاست آن می‌شود؛ محقق خوئی فرموده استصحابی وجود دارد که با استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد. یعنی استصحاب عدم جعل نجاست زائد (که ایشان تعبیر نموده استصحاب عدم جعل زائد)، جاری بوده و معارض با استصحاب بقاء مجعول است. استصحاب عدم جعل زائد به این معنی است که یقین وجود دارد که در صدر اسلام، نجاستی جعل نشده بود؛ سپس نجاست برای آب متغیر جعل شده، اما ممکن است نجاست برای حالت قبل از زوال تغیر جعل شده، و یا حتی برای بعد از زوال تغیر نیز جعل شده باشد. بنابراین آب بعد از تغیر، قطعاً نجس شده، اما نجاست آبی که تغیرش زائل شده، از همان ابتدا مشکوک است؛ صورت دوم، جعلی زائد است، لذا استصحاب عدم جعل زائد جاری می‌شود که اصلی معذر است. استصحاب بقاء مجعول (استصحاب نجاست)، نیز اصلی منجز است. این دو اصل باهم تعارض و تساقط نموده که باید به قاعده دیگر مانند قاعده طهارت رجوع شود. بنابراین ایشان فرموده استصحاب بقاء مجعول گاهی بدون معارض است مانند استصحاب بقاء مجعول در شبهه موضوعیه؛ اما در شبهه حکمیه همیشه معارض دارد و استصحاب بقاء مجعول جاری نیست. زیرا با استصحاب عدم جعل زائد تعارض دارد.

به نظر می‌رسد محقق خوئی در واقع تفصیلی در مسأله ندارد، بلکه ارکان استصحاب در استصحاب بقاء مجعول در شبهه حکمیه را نیز تمام دانسته و دلیل استصحاب را شامل آن می‌داند، اما به دلیل وجود معارضه، ساقط شده و جاری نمی‌شود.^۱

تتمیم: جریان استصحاب بقاء مجعول تنجیزی در شبهات حکمیه

همانطور که گفته شد محقق خوئی استصحاب را در شبهات موضوعیه جاری دانسته، و در شبهات حکمیه جاری ندانستند؛ سپس ایشان یک مورد از موارد شبهه حکمیه را استثناء نموده و استصحاب در آن را جاری دانسته است. ایشان فرموده اگر استصحاب جاری در شبهات حکمیه یک اصل مؤمن باشد، استصحاب بقاء مجعول بدون معارض جاری است.

۱. مصباح الاصول، ج ۲، صص ۴۳ الی ۴۵: «و الشك في المجعول مرجعه إلى أحد أمرين لا ثالث لهما، لأن الشك في بقاء المجعول إما أن يكون لأجل الشك في دائرة المجعول سعةً وضيقاً من قبل الشارع، كما إذا شككنا في أن المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض حين وجود الدم فقط، أو إلى حين الاغتسال، والشك في سعة المجعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة، فإنا لا ندري أن الموضوع للحرمة هل هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض، ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية. وإما أن يكون الشك لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعةً وضيقاً من قبل الشارع، فيكون الشك في الانطباق، كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال، ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية. و جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مما لا إشكال فيه و لا كلام، كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص. و أما الشبهات الحكمية، فإن كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة وطء الحائض مثلاً، فإن للوطء أفراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره، و ينحل التكليف و هو حرمة وطء الحائض إلى حرمة امور متعددة، و هي أفراد الوطء الطولية بحسب امتداد الزمان، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، لأن هذا الفرد من الوطء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاءها. نعم، الأفراد الآخر كانت متيقنة الحرمة، و هي الأفراد المفروضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم، و هذه الأفراد قد مضى زمانها إما مع الامتثال أو مع العصيان، فعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ظاهر. و إن لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلالياً، كنجاسة الماء القليل المتمم كراً، فإن الماء شيء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف، و نجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدود إلى آخر الزوال، و من هذا القبيل الملكية و الزوجية، فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، لا بتلاته بالمعارض، لأنه إذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق بالمجعول و يقين متعلق بالجعل، فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة، لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء، و بالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة، لكونه أيضاً متيقناً، و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لا مطلقاً و لا مقيداً بعدم التتميم، و القدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم، أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه، فنستصحب عدمه، و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فنأخذ بالأقل لكونه متيقناً، و نجري الأصل في الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل، و كذا الملكية و الزوجية و نحوهما، فاذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة، فباعتبار المجعول و هي الملكية يجري استصحاب بقاء الملكية، و باعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية، لتمامية الأركان فيهما على النحو الذي ذكرناه».

به عنوان مثال فرض شود آب خیلی با متنجس عاری از عین نجس (نه با نجس) ملاقات نموده، مانند اینکه دست زید با خون ملاقات نموده و تمام خون با دستمالی پاک شده است. در این صورت اگر زید دست خود را (که متنجس است) در آب خیلی فرو نماید، در نظر مشهور فقهاء آن آب تنجس می‌یابد (هرچند آب خیلی در نظر برخی فقهاء در ملاقات با متنجس و نه عین نجس، معتصم است). بنابراین آن آب قطعاً طاهر بوده، و بعد از ملاقات با دست زید، شک در نجاست آن وجود دارد. در این مثال، از سویی استصحاب بقاء مجعول و استصحاب بقاء طهارت جاری می‌شود؛ و از سوی دیگر نیز استصحاب عدم جعل طهارت آب خیلی در ملاقات با متنجس، جاری می‌شود؛ اما این دو استصحاب تعارضی ندارند، زیرا عدم جعل طهارت، موجب حرمت شرب آن آب نیست؛ فقط شرب آبی حرام است که جعل نجاست برای آن شده باشد.

بنابراین استصحاب بقاء مجعول در شبهه حکمیه، اگر اصلی مؤمن باشد، جاری خواهد بود؛ اما اگر اصلی منجز باشد، جاری نخواهد بود.^۱

حکومت یا تعارض

محقق تبریزی نیز کلام محقق خوئی را قبول نموده و استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه را جاری نمی‌داند؛ اما اختلافی با ایشان دارند. توضیح اینکه استصحاب عدم جعل در نظر محقق خوئی با استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد، زیرا یکی منجز و دیگری معذر است؛ اما استصحاب عدم جعل در نظر محقق تبریزی، حاکم بر استصحاب بقاء مجعول است. لذا استصحاب محکوم (استصحاب بقاء مجعول) جاری نخواهد بود. به عبارت

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۵ و ۵۶: «ثم إنه لا يخفى أن ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مختص بالأحكام الالتزامية من الوجوب والحرمة، وأما غير الالتزامي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة، لما ذكرنا سابقاً من أن الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، فإن الأشياء كلها على الإباحة ما لم يجعل الوجوب والحرمة، لقوله عليه السلام (اسْكُتُوا عَمَّا سَكَتَ اللَّهُ عَنْهُ) وقوله عليه السلام (كل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وقوله عليه السلام (إنما هلك الناس لكثرة سؤالهم) فالمستفاد من هذه الروايات أن الأشياء على الإباحة ما لم يرد أمر أو نهى من قبل الشارع، فإن الشريعة شرعت للبعث إلى شيء والنهي عن الآخر لا لبيان المباحات، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة، لكون الإباحة متيقنة فالشك في بقائها، فيجوز استصحاب بقاء الإباحة بلا معارض، بل يكون استصحاب عدم جعل الحرمة موافقاً له. و ظهر بما ذكرنا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الوضعية كالطهارة من الخبث والحدث، كما إذا شككنا في انفعال الماء العالي بملاقاة النجاسة السافلة، فنجرى استصحاب الطهارة ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة، لأن الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، بل الأشياء كلها على الطهارة ما لم تعتبر النجاسة فيها من قبل الشارع، بل الطهارة بحقيقتها العرفية كون الشيء باقياً بطبيعته الأولى، والنجاسة والقدارة شيء زائد، بل استصحاب عدم جعل النجاسة معارض لاستصحاب بقاء الطهارة. وكذا لا مانع من جريان استصحاب الطهارة من الحدث، كما إذا شككنا في بقائها بعد خروج المذي، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة، لأن النقض هو المحتاج إلى الجعل. وأما الطهارة المجعولة فهي الوضوء - أي الغسلتان والمسحتان - وقد أتينا بها، فهي باقية بحالها ما لم يصدر منّا ما جعله الشارع ناقضاً لها، بل استصحاب عدم جعل المذي ناقضاً موافق لاستصحاب بقاء الطهارة».

دیگر در نظر محقق خوئی هیچکدام از استصحاب عدم جعل و بقاء مجعول جاری نیستند، اما در نظر محقق تبریزی فقط استصحاب عدم جعل جاری نیست. محقق خوئی قائل به تعارض دو استصحاب هستند نه حکومت؛ زیرا حکومت در جایی است که بین دو اصل سببیت بوده و نیز این سببیت شرعی باشد. لذا هرچند شک در جعل، سبب شک در بقاء مجعول شده، اما سببیت بین آنها شرعی نیست (یعنی ترتب عدم مجعول بر عدم جعل، عقلی است).

بنابراین محقق تبریزی نیز استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه را جاری نمی‌داند؛ اما وجه عدم جریان در نظر ایشان حکومت استصحاب عدم جعل بر استصحاب عدم مجعول است. البته بیان روشنی در کلمات ایشان برای حکومت، و پاسخ به اشکال محقق خوئی دیده نشده؛ اما ایشان در جایی فرموده جعل و مجعول یکی است^۲، که در این صورت حکومت معنایی نخواهد داشت. به هر حال، ایشان مبنای محقق خوئی را پذیرفته است، اما شهید صدر بر محقق خوئی اشکالی دارند و قائل به جریان استصحاب بقاء مجعول بدون معارض هستند.

ج ۱۰/۰۷/۰۷/۹۸

اشکال: عدم جریان استصحاب عدم جعل

شهید صدر اشکال محقق خوئی را پاسخ فرموده و قائل به جریان استصحاب بقاء مجعول می‌باشد. ایشان فرموده استصحاب بقاء مجعول به دو نحوه می‌باشد، زیرا مجعول دو قسم است:

الف. مجعول فعلی: گاهی بقاء مجعول فعلی استصحاب می‌شود. مجعول فعلی نیز تابع فعلیت موضوع در خارج است. به عنوان مثال فرض شود آبی در خارج به واسطه نجاست تغییر یافته، و تغییر آن بنفسه زائل شده است. بنابراین مکلف یقین به نجاست داشته، و شک در بقاء آن دارد. در این صورت، ارکان استصحاب نسبت به عامی و مکلف تمام بوده و ربطی به مجتهد ندارد. فتوای مجتهد عبارت از خبر از حکم کلی است، و خبر از

۱. دروس فی مسائل علم الاصول، ج ۵، ص ۲۷۹ و ۲۸۰: «و اما إذا لم یکن الحکم و التکلیف انحلالیا بأن کان متعلق التکلیف صرف وجود الفعل أو الفعل المستمر بحسب عمود الزمان بحيث یحسب ذلك الفعل علی تقدیر بقاء التکلیف هو الفعل الأول کما إذا شک فی أن المبیّت بمنی فی لیالی المبیّت هل ینتهی وجوبه بانتصاف اللیل إلى طلوع الشمس أو بانتصاف بملاحظة طلوع الفجر أو شک فی أن وجوب إخراج الفطرة ینتهی أمدّه إلى انقضاء یوم الفطر أو أن وجوبه یستمر إلى ما بعده أيضا ففی مثل ذلك الاستصحاب فی عدم جعل الوجوب بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان یجری لا أنه یتعارض مع الاستصحاب فی بقاء الحکم المجعول الفعلی و یتعارضان و یتساقتان بل الاستصحاب فی عدم جعل الحکم بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان علم بعدم سعة الحکم المجعول فلا ینقی موضوع للاستصحاب فی ناحية بقاء المجعول».

۲. شاید از این عبارت محقق تبریزی چنین مطلبی استفاده شود: «نفی المجعول بنفی جعله لا یكون من الأصل المثبت، و إنّما لم یمكن إثبات المجعول الفعلی باستصحاب بقاء جعله و عدم نسخه، و السر فی ذلك ما ذکرنا من أن الحکم فی مقام الفعلیة بعینه الحکم فی مقام الجعل، و لیس الاختلاف بینهما فی نفس المنشأ المجعول بل الاختلاف بینهما بفعلیة الموضوع و کونه بنحو التقدير حیث إن الموضوع فی مقام الجعل تقدیری و فی مقام الفعلیة فعلی». دروس فی مسائل علم الاصول، ج ۵، ص ۲۸۱.

مَجْعولات خارجی ربطی به مجتهد ندارد. بنابراین بقاء نجاست این اناء، قابل فتوا نبوده بلکه برای عمل مجتهد است (اگر هم مجتهد بگوید این آب نجس است، چنین خبری فتوا نبوده بلکه تطبیق فتوا بر مورد است).

ب. مجعول کلی: گاهی نیز بقاء مجعول کلی استصحاب می‌شود.^۱ یعنی مجتهد بعد از التفات به حکم شرعی مانند اینکه در شرع نجاستی برای آب متغیّر جعل شده، شک می‌کند که این جعل شامل بعد از زوال تغیر هم هست، و یا فقط برای آب متغیّر جعل شده است؟ ارکان استصحاب نسبت به مجتهد تمام خواهد بود؛ زیرا علم به نجاست آب متغیّر داشته و شک در بقاء آن بعد از زوال تغیر نیز دارد. دلیل استصحاب شامل چنین مجتهدی می‌شود، لذا فتوا می‌دهد که آب بعد از زوال تغیر هم متنجس است.

عدم شک در بقاء نسبت به مجعول کلی

شهید صدر پس از بیان دو نحوه مجعول، اشکالی مطرح نموده است. ایشان فرموده مجعول کلی مانند مجعول واقعی نیست، و حدوث و بقاء ندارد. شارع نجاست را برای «آب متغیّر» و یا برای «آبی که تغیر در آن به وجود آمده» جعل نموده است؛ بنابراین شک در حدوث و یا در بقاء نجاست نسبت به مجعول کلی نیست؛ بر خلاف مجعول فعلی که حدوث و بقاء دارد. به عنوان مثال فرض شود آبی تغیر پیدا کرده و نجس شده، و سپس تغیرش زائل شده است. در این صورت، شک در بقاء نجاست حادث در این آب، وجود دارد. بنابراین شک در بقاء نجاست، فقط در مجعول فعلی معنی دارد، و نسبت به مجعول کلی معنی ندارد.

ایشان از این اشکال پاسخی فرموده که نجاست آب خارجی دو گونه ممکن است لحاظ شود: اول اینکه امری ذهنی و مجعول در عالم اعتبار باشد، یعنی مولی حین جعل، این معنی را لحاظ نمود. این نحوه از لحاظ بقاء ندارد. زیرا از ابتدا نجاست برای آب متغیّر و یا آبی که تغیر پیدا کرده، جعل شده است. شهید صدر اصطلاحی به کار برده‌اند که در این صورت، نظر به «نجاست آب متغیّر به حمل شائع» شده است؛ اما گونه دوم اینکه به نجاست به عنوان وصف خارجی نظر شود. در این صورت شک در بقاء معنی دارد؛ زیرا نجاست خارجی با تغیر حادث شده، و به زوال تغیر مشکوک می‌شود. ایشان اصطلاح «نجاست به حمل اولی» را برای این قسم به کار برده است. بنابراین اگر نجاست به حمل شائع (امر ذهنی مجعول در عالم اعتبار) مدّ نظر باشد، بقاء نداشته و استصحاب در آن جاری نیست؛ اما نجاست به حمل اولی (صفت خارجی) مدّ نظر باشد، بقاء داشته و استصحاب بقاء مجعول جاری می‌شود. برای تعیین یکی از این دو نظر، باید دلیل استصحاب بررسی شود. شهید صدر فرموده

۱. شهید صدر دو مجعول قائل است: مجعول واقعی؛ و مجعول کلی؛

به نظر اول فقط استصحاب عدم جعل جاری شده، و به نظر دوم فقط استصحاب بقاء مجعول جاری می شود؛ پس تعارضی بین آنها نخواهد بود^۱.

سپس ایشان اشکال دیگری مطرح نموده که ممکن است گفته شود هر دو نظر لحاظ شده، لذا هر دو استصحاب جاری شده و تعارض می کنند؛ اما پاسخ فرموده که این دو نظر متهافت بوده و فقط یکی از آنها باید لحاظ شود. یعنی استصحاب عدم جعل، معذر است و استصحاب بقاء مجعول، منجز است. این دو با هم تهافت دارند. لذا باید به یک نظر نگاه شود.

ایشان در نهایت فرموده از بین این دو نظر، فقط نجاست به حمل اولی (صفت خارجی) ملاک می باشد؛ زیرا این نگاه، عرفی است. بنابراین فقط استصحاب بقاء مجعول جاری خواهد بود^۲.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، صص ۱۳۶ الی ۱۳۸: «الخامس - ما بیناه فی بحوث عديدة متقدمة من ان القضية المجعولة لها اعتباران و لحاظان، لحاظ بالحمل الشائع فتكون صورة في نفس الجاعل والمولى، و لحاظ بالحمل الأولى فيكون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ و جاريا عليه، من دون فرق في ذلك بين العوارض الاعتبارية أو الخارجية، و هذان لحاظان واقعيان ثابتان لكل وجود ذهني كما حققناه في بحوث متقدمة، و هذا هو منشأ ما يترأى من ان ظرف العروض غير ظرف الاتصاف فتأمل جيدا. و بناء عليه يقال بان المجعول كنجاسة الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشائع فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى و هو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة و له خصائص الوجود الذهني، و إذا لاحظناه بالحمل الأولى فهو صفة و قدارة قائمة بالماء المتغير و جارية عليه و لهذا تكون حادثة بحدوث التغير و لعلها باقية بعد زواله أيضا، فبهذه النظرة صار للحكم حدوث و بقاء و هذه النظرة و ان كانت نظرة أولية إلى عنوان القضية المجعولة لا إلى واقعها بالحمل الشائع و حقيقتها إلا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التبعيد الاستصحابي بها هذه النظرة لا النظر إليها بالحمل الشائع، و مما يشهد على ذلك انه لم يخطر على بال أحد من أيام العضدى و الحاجبي و إلى زماننا هذا الإشكال في استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث و البقاء فيه بل حتى من أنكر جريانه فيه كالمحقق النراقي (قده) و السيد الأستاذ قد اعترف بجريانه في نفسه و تمامية أركان الاستصحاب فيه و انما وجده معارضا مع استصحاب آخر. و هذا الجواب كما يحل أصل الشبهة التي أثرتها في استصحاب الحكم يعالج مشكلة إفتاء المجتهد في الشبهة الحكمية استنادا إلى الاستصحاب لأن الحدوث و البقاء العنوانی الثابت بالحمل الأولى للمجعول الكلي من أول الأمر بهذا النظر بلا حاجة إلى انتظار تحققة في الخارج كما هو واضح. و على ضوء علاج المشكلة التي أثرتها في معقولية استصحاب المجعول في نفسه تأتي إلى دراسة شبهة المعارضة التي أثارها المحقق النراقي و بنى عليه السيد الأستاذ بين هذا الاستصحاب و بين استصحاب عدم الجعل الزائد فنقول: تارة نبني على الوجه المختار في معنى استصحاب بقاء الحكم و بناء عليه يكون من الواضح اندفاع شبهة التعارض، لأننا إذا وافقنا على ان الميزان في تطبيق دليل الاستصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد، لأنه مبني على ملاحظة الحكم بالحمل الشائع، و لو لم نوافق على ذلك و اعتبرنا لزوم ملاحظة الحكم بالحمل الشائع الحقيقي فأبشاً لا تعارض إذ يجري عندئذ استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشك في بقاء ما هو الحكم بالحمل الشائع، و هذا يعني انه لا بد من تحكيم أحد النظيرين دائما و لا يعقل تحكيم كليهما - كما فعل الأستاذ - فانه تهافت».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۳۸: «لا يقال لماذا لا نحكم كلا النظيرين و نجرى الاستصحابين معا أحدهما بالنظر الحقيقي الدقي و الآخر بالنظر الأولى العرفي فيتعارضان. فانه يقال التعارض انما يكون بلحاظ مدلول دليل الاستصحاب و شموله لليقين و الشك بالبقاء في المقام و باعتبار التهافت بين النظيرين ذاتا لا يد من جرى دليل الاستصحاب على أحد النظيرين و هو الذي يساعد عليه العرف و لا إشكال في انه النظر الأولى لا الشائع».

نظر مختار: عدم جریان استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیه

ابتدا دو نکته در توضیح کلام شهید صدر بیان شده، و کلام ایشان مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد:

نکته اول: تفاوت مجعول کلی و جعل

سه اصطلاح «جعل»، و «مجعول فعلی»، و «مجعول کلی» در کلام ایشان به کار رفته؛ در حالیکه در مدرسه میرزا فقط دو اصطلاح «جعل» و «مجعول» به کار رفته که مراد از مجعول در این مدرسه نیز همان مجعول واقعی هست.

ظاهراً مراد ایشان از «مجعول فعلی» یا «مجعول واقعی» همان مجعول در مدرسه میرزا است. به عنوان مثال «نجاسة هذا الدم» و «حرمة شرب هذا» مجعول یا مجعول فعلی هستند؛ و مراد ایشان از مجعول کلی همان جعل در مدرسه میرزا است. توضیح اینکه مجعول کلی با جعل یکی است، و تفاوت آنها در نحوه لحاظ و اعتبار است. اگر نظر به آن به نحو حمل شائع نظر باشد، جعل است؛ و اگر به نحو حمل اولی باشد، مجعول کلی است. به عنوان مثال اگر به نحو حمل اولی به «نجاسة الدم» نظر شود، مجعول کلی بوده؛ و اگر به حمل شائع نظر شود، جعل است.

نکته دوم: حمل اولی و شائع

دو اصطلاح «حمل اولی» و «حمل شائع» در علم منطق و اصول فقه در دو معنی متفاوت به کار می‌روند، که مراد شهید صدر در این بحث هیچیک از آن دو اصطلاح منطقی و یا اصولی نیست. ابتدا اصطلاح منطقی و اصولی توضیح داده شده، و سپس مراد ایشان توضیح داده می‌شود:

حمل اولی و شائع در علم منطق از اوصاف «قضیه» بوده و ناظر به موضوع قضیه می‌باشند.^۱ توضیح اینکه مراد منطقیون از قضیه همان قضیه معقوله است (نه قضیه ملفوظه و یا قضیه مسموعه). قضیه معقوله از سه جزء مفهوم موضوع، و مفهوم محمول، و نسبت بین آنها تشکیل شده است. بنابراین موضوع قضیه، همیشه یک مفهوم است. اگر در کاربرد این مفهوم، نظر به مصادیق باشد، «حمل شائع» خواهد بود؛ و اگر نظر به نفس مفهوم باشد، «حمل اولی» خواهد بود.

۱. به نظر می‌رسد توضیح منطقیون دقیق نیست، زیرا بین معنی و مفهوم تفکیک نکرده‌اند؛ به هر حال، این توضیح بر اساس ارتکاز آنهاست.

حمل اولی و شائع در اصطلاح اصولی، از اوصاف «عنوان» هستند. عناوین «انسان» یا «زید» یا «شجر» می‌توانند به حمل اولی و یا به حمل شائع لحاظ شوند. اگر عنوانی به حمل شائع لحاظ شود، مصادیق آن مورد نظر است؛ و اگر به حمل اولی لحاظ شود، مفهوم آن عنوان مورد نظر است. به عنوان مثال «انسان» به حمل شائع همان جسم بوده، و به حمل اولی امری مجرد است.

مراد شهید صدر از حمل اولی و شائع، هیچیک از این دو اصطلاح منطقی یا اصولی نیست. «نجاسة الدم» به حمل شائع در نظر ایشان همان حقیقت «نجاسة الدم» است، که یک امر مجعول کلی در عالم اعتبار است؛ اما به حمل اولی همان مفهوم «نجاسة الدم» است که چون نگاه ذهن به مفاهیم یک نگاه مرآتی است (نگاه متعارف و رائج به مفهوم، همین نگاه مرآتی است)، پس مراد ایشان همان مصادیق این مفهوم یعنی «نجاسة هذا الدم» و «نجاسة ذاك الدم» و ... می‌باشد. بنابراین «نجاسة الدم» به حمل شائع همان حقیقت نجاست است که امر اعتباری است؛ و به حمل اولی همان نگاهی مرآتی به مفهوم بوده و شامل مصادیق آن می‌باشد.^۱

ج ۱۱ ۹۸/۰۷/۰۸

نقد کلام شهید صدر در ضمن چند نکته

نکاتی ذیل جریان استصحاب بقاء مجعول در شبهات حکمیة مطرح می‌شود که در ضمن آنها کلام شهید صدر نیز مورد نقد قرار خواهد گرفت:

اول: تعارض استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول

همانطور که گفته شد محقق خوئی استصحاب عدم جعل را با استصحاب بقاء مجعول، معارض می‌داند؛ نه اینکه اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول حاکم باشد؛ زیرا حکومت اصل سببی بر اصل مسببی در جایی است که سببیت بین دو اصل، شرعی باشد. به عنوان مثال فرض شود دست زید با آب مشکوکی تطهیر شده است. یقین به نجاست دست وی قبل از تطهیر بوده، و آب نیز سابقه طهارت دارد. بنابراین شک در نجاست آب، سبب شک در نجاست دست وی بوده؛ و استصحاب بقاء نجاست دست، و استصحاب طهارت آب وجود دارد. در این مورد، اصل جاری در آب اصلی سببی بوده و مقدم بر اصل جاری در دست می‌شود که اصلی مسببی است؛ زیرا سببیت بین آنها شرعی است یعنی طهارت، امری شرعی است.

۱. به نظر می‌رسد تعبیر ایشان که حمل اولی شامل مصادیق بوده، و حمل شائع نیز حقیقت آن باشد، تعبیر مناسبی نیست.

سببیت بین استصحاب عدم جعل و استصحاب مجعول، شرعی نبوده لذا حکومتی بین آنها نیست. محقق خوئی قائل است ترتیب عدم مجعول بر عدم جعل، ترتیبی عقلی بوده لذا این دو اصل معارضه می‌کنند؛ نه اینکه اصل سببی حاکم باشد.

کلام محقق خوئی در دوره سابق خارج اصول، مورد مناقشه قرار گرفت. توضیح اینکه سببیت سه قسم دارد: سببیت عقلیه؛ و سببیت عرفیه؛ و سببیت شرعیه؛ «سببیت عقلیه» در جایی است که سببیت بین دو امر، عقلی بوده و در نظر عرف نیز لازمه تعبّد به سبب، تعبّد به مسبّب نباشد. به عنوان مثال سببیت بین نار و حرارت عقلی بوده، و در نظر عرف نیز لازمه تعبّد به عدم نار، تعبّد به عدم حرارت نیست. لذا استصحاب عدم نار، نمی‌تواند عدم حرارت را ثابت نماید؛ زیرا اصل مثبت است. «سببیت عرفیه» در جایی است که هرچند سببیت بین دو چیز عقلی است، اما لازمه تعبّد به وجود یا عدم سبب در نظر عرف، تعبّد به وجود یا عدم مسبّب است (یعنی عرف تعبّد به سبب را، تعبّد به مسبّب می‌بیند). به عنوان مثال رابطه جعل و مجعول از این قسم می‌باشد. اگر شارع به وجود یا عدم جعل تعبّد نماید، در نظر عرفی تعبّد به وجود یا عدم مجعول نموده است. به عنوان مثال اگر شارع به بقاء جعل حرمت شرب بتن تعبّد نماید، عرف آن را تعبّد به بقاء مجعول می‌بیند. در نتیجه تعبّد به بقاء مجعول، محکوم بوده؛ و تعبّد به عدم جعل هم حاکم است. «سببیت شرعیه» همیشه بین موضوع و حکم شرعی است. در مثال شستن دست متنجّس با آب مشکوک، دو اصل وجود دارد، که استصحاب بقاء طهارت آب بر استصحاب بقاء نجاست دست، حکومت دارد. یعنی شارع به نفس تعبّد به بقاء طهارت آب، تعبّد به عدم بقاء نجاست دست نیز نموده است.

بنابراین اشکال به محقق خوئی در دوره سابق این بود که سببیت بین استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول، سببیت عرفیه بوده و در نظر عرف با تعبّد به عدم جعل، تعبّد به عدم بقاء مجعول شده است. به عبارت دیگر اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول حاکم است؛ اما در این دوره خارج اصول نسبت به عرفی بودن سببیت بین اصل عدم جعل و اصل بقاء مجعول، تردید ایجاد شده است (یعنی احتمال وجود دارد که سببیت آن عرفی و یا عقلی باشد). به عبارت دیگر تردید وجود دارد که تعبّد به بقاء یا عدم جعل در نظر عرفی، تعبّد به بقاء یا عدم مجعول دیده شود؛ در نتیجه حکومت ثابت نشده، و دو اصل عدم جعل و بقاء مجعول تعارض و تساقط می‌کنند. بنابراین کلام محقق خوئی در این دوره اصول، مورد قبول است.

دوم: یکی نبودن جعل و مجعول

همانطور که گفته شد محقق تبریزی در ابتدا قائل به حکومت اصل عدم جعل بر استصحاب بقاء مجعول بودند؛ البته ایشان بیان روشنی ندارند، و بعید است که نظر به سببیت عرفیه داشته باشند؛ سپس ایشان فرمودند فقط

اصل عدم جعل جاری می‌شود و اصلاً اصلی به نام بقاء مجعول» جریان نخواهد داشت؛ زیرا مجعول همان جعل است. به عبارت دیگر فقط شک در جعل وجود داشته، لذا استصحاب عدم جعل جریان خواهد داشت. دو احتمال در کلام ایشان وجود دارد. یعنی مراد ایشان از «مجعول» که با جعل یکی است، ممکن است یکی از این دو احتمالی باشد که در کلام شهید صدر مطرح شده است. همانطور که گذشت «مجعول» در نظر ایشان به دو قسم «مجعول فعلی و جزئی» و «مجعول کلی» تقسیم شد. بنابراین هر یک از این دو احتمال باید بررسی شود:

الف. مجعول جزئی و فعلی: احتمال قوی در کلام محقق تبریزی این است که مراد ایشان از مجعول همان مجعول جزئی باشد (زیرا ایشان بحثی از مجعول کلی ندارند). یعنی مراد ایشان این است که شک در «نجاسة الماء» شک در مجعول جزئی بوده؛ و شک در «نجاسة الماء الذی زال عنه التّغیّر» شک در جعل است. بنابراین استصحاب عدم جعل نجاست برای این آب جاری می‌شود و این تعبّد به معنای عدم نجاست این آب است؛ زیرا جعل به لحاظ مجعول، انحلالی می‌باشد. یعنی وقتی به عدم جعل نجاست برای آبی که تغیرش زائل شده، تعبّد شود؛ به عدم نجاست این آب تعبّد شده است.

در این صورت، به ایشان اشکال می‌شود هرچند این کلام صحیح است، اما استصحاب دیگری نیز جریان دارد. یعنی استصحاب عدم جعل نجاست برای این آب جاری است؛ اما از سوی دیگر نیز استصحاب بقاء نجاست این آب جاری است (زیرا ارکان استصحاب تمام بوده، و یقین به نجاست در ظرف تغیر و شک بعد از زوال تغیر وجود دارد). اصل اول معذّر بوده، اما اصل دوم منجز است. لذا این دو استصحاب یا معارض هستند (که محقق خوئی فرموده)، و یا اصل اول بر اصل دوم حاکم است (که ایشان در ابتدا فرموده بودند).

ب. مجعول کلی: احتمال دوم اینکه مراد محقق تبریزی مجعول کلی باشد. یعنی «نجاسة الماء الذی زال عنه التّغیّر» به حمل اولی مورد نظر بوده و مجعول کلی است.

در این صورت، اشکال این است که هرچند این مجعول همان جعل است، اما لحاظ در آنها متفاوت است. یعنی همانطور که شهید صدر فرموده اگر «نجاسة الماء الذی زال عنه التّغیّر» به حمل اولی لحاظ شود، مجعول کلی است؛ و اگر به حمل شائع لحاظ شود، جعل است. بنابراین با لحاظ حمل اولی و مجعول، شک در بقاء نجاست شده که استصحاب بقاء مجعول جاری است؛ و به لحاظ حمل شائع و جعل نیز شک در حدوث آن وجود دارد که استصحاب عدم جعل جاری است؛ در نتیجه بازهم دو اصل جاری بوده، و بیان آنها تعارض و یا حکومت خواهد بود.

بنابراین کلام ایشان در ابتدا مورد قبول نبوده و حکومت پذیرفته نشد؛ و کلام اخیر ایشان نیز مورد قبول نبوده و مجعول (جزئی یا کلی) نمی‌تواند همان جعل باشد.

سوم: ثمره بین حکومت و تعارض

قول به تعارض دو اصل و یا حکومت اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول، دارای ثمره می باشد. اگر دو اصل تعارض داشته باشند، نوبت به اصل محکوم (اصل بعدی) می رسد که ممکن است مؤمن یا منجز باشد؛ اما اگر اصل عدم جعل بر اصل بقاء مجعول حاکم باشد، همیشه استصحاب عدم جعل جاری می شود که اصلی مؤمن و معذر است.

به عنوان مثال فرض شود تغییر آبی زائل شده، و زید می خواهد با آن وضوء بگیرد. وضوء با آن آب در نظر محقق خوئی جائز بوده و می تواند نماز بخواند؛ زیرا اصل محکوم بعد از تعارض و تساقط دو اصل «اصالة الطهارة» است؛ و در نظر محقق تبریزی نیز وضوء جائز است و می تواند نماز بخواند؛ زیرا استصحاب عدم جعل جاری بوده و مؤمن است، لذا نماز با آن جائز است؛ بنابراین با مبنای مشهور، نتیجه حکومت و تعارض دو اصل، یکی خواهد بود؛ اما اصل بعدی بر مبنای شهید صدر در این مثال، قاعده طهارت نیست^۱، بلکه اصلی منجز یعنی «اصالة الاحتیاط» یا احتیاط عقلی است. لذا باید با آب دیگری وضوء بگیرد.

چهارم: بررسی مستند فتوای مجتهد به نجاست آب بعد از زوال تغیر

همانطور که گذشت شهید صدر فرمودند استصحاب بقاء مجعول جاری بوده، و مجتهد می تواند به طهارت آبی که تغیرش زائل شده، فتوا دهد. مستند این فتوای مجتهد باید بررسی شود که کدامیک از دلیل استصحاب و یا نفس استصحاب می باشد. به عبارت دیگر از شهید صدر سوال می شود که مستند این فتوا چیست؟

الف. ممکن است ایشان پاسخ دهد که دلیل استصحاب، مستند فقیه است؛ یعنی مجتهد به مضمون دلیل استصحاب فتوا می دهد، لذا باید ارکان استصحاب در عامی تمام باشد. باید عامی در بقاء نجاست آن آب بعد از زوال تغیرش، شک نماید، تا ارکان استصحاب نسبت به وی تمام بوده و مجتهد بتواند به نجاست آن آب فتوا دهد. بنابراین اگر ارکان استصحاب در نظر عامی تمام نبود (مثلاً شک در حدوث نجاست داشت، به سبب اینکه از حکم آب قبل از زوال تغیر، غافل بود)، فقیه نمی تواند به دلیل استصحاب تمسک نماید. به عبارت دیگر برای فتوای به نجاست آن آب، باید حالت مکلف در نظر گرفته شود؛ در حالیکه ایشان فرموده فقیه می تواند به نجاست آب فتوا دهد^۲.

۱. قاعده طهارت در نظر ایشان در مواردی جریان دارد که احتمال حدوث نجاست بر چیزی داده شود؛ اما در موارد که احتمال دارد چیزی از ابتدا نجس باشد، مشمول قاعده طهارت نیست.

۲. باید تمام ارکان استصحاب نسبت به عامی تمام باشد؛ البته وجود رکن اول در مکلف یعنی یقین به حدوث، در نظر شهید صدر لازم نیست؛ زیرا ایشان رکن اول را نفس متیقن دانسته و «یقین» در ادله استصحاب را طریقی می دانند. بیه در نظر مختار باید یقین به حدوث نیز در عامی

ب. ممکن است ایشان مستند فتوای مجتهد را نفس استصحاب بدانند (که ظاهر کلام ایشان نیز همین است)؛ یعنی لازم نیست ارکان استصحاب در عامی تمام باشد، بلکه باید در نظر مفتی تمام باشد (که طبق فرض مثال نیز ارکان استصحاب نسبت به مجتهد تمام است؛ زیرا مجتهد یقین به نجاست آب در حین تغیر داشته، و شک در بقاء آن بعد از زوال تغیر دارد)؛ اما این کلام ایشان با مبنای خودشان سازگار نیست، زیرا شهید صدر نیز قائل است فقیه نمی تواند به استناد نفس استصحاب، فتوا دهد؛ بلکه فقط می تواند به آن عمل نماید.

ج ۱۲ ۹۸/۰۷/۰۹

پنجم: جریان استصحاب عدم جعل با نظر عرفی

همانطور که گفته شد شهید صدر فرمودند «نجاسة الماء الذی زال عنه التغير» دو گونه ممکن است لحاظ شود: اگر به حقیقت آن نظر شود، جعل است؛ و اگر به مصادیق خارجی نظر شود، مجعول است. استصحاب هم باید به یکی از دو لحاظ جاری شود که همان افراد خارجی است. به عبارت دیگر دو نظر عرفی و دقّی وجود دارد که در جریان استصحاب باید یکی از آنها لحاظ شود. ملاک جریان استصحاب همان لحاظ عرفی و نظر به افراد نجاست آب در خارج است. بنابراین فقط استصحاب بقاء مجعول جاری بوده، و استصحاب عدم جعل جاری نیست تا معارض آن و یا حاکم بر آن باشد.

به نظر می رسد اشکال ایشان با تسلّم مقدمات نیز وارد نیست. یعنی فرض شود در «نجاسة الماء الذی زال عنه التغير» دو لحاظ عرفی و دقّی وجود داشته و با لحاظ عرفی نیز استصحاب بقاء مجعول کلی جاری می شود؛ اما اگر به جای عنوان مذکور از عنوان «جعل النجاسة للماء الذی زال عنه التغير» استفاده شود، استصحاب عدم جعل جاری می شود. لحاظ عرفی در عنوان «جعل النجاسة له» فقط شامل جعل خواهد بود؛ لذا فقط استصحاب عدم جعل جاری می شود. بنابراین باز هم تعارض دو استصحاب وجود دارد. یعنی با لحاظ عنوان اول، استصحاب بقاء مجعول جاری شده؛ و با لحاظ عنوان دوم نیز استصحاب عدم جعل جاری می شود؛ لذا تعارض می کنند، زیرا اولی منجز بوده و دومی معذّر است.

به عبارت دیگر عنوان «نجاسة الماء المتغير» عنوان ساخته ذهن ایشان است؛ و اگر عنوان «جعل النجاسة له» در نظر گرفته شود، با همان نگاه عرفی هم استصحاب عدم جعل جاری می شود. بنابراین اشکال کلام ایشان

تمام باشد. توضیح اینکه «یقین» در ادله استصحاب در نظر مختار و در نظر محقق خوئی، یقین موضوعی است؛ اما ایشان اماره و استصحاب را جانشین قطع موضوعی می داند؛ در حالیکه به نظر می رسد چنین جانشینی صحیح نیست. به هر حال، در نظر شهید صدر نیاز نیست که یقین به حدوث در عامی وجود داشته باشد، بلکه فقط شک در بقاء باید تمام باشد؛ با توجه به این نکته، اشکال به ایشان فقط در ناحیه رکن دوم یعنی شک در بقاء مطرح شد.

در این است که عنوانی را در نظر گرفته و بر اساس آن عنوان، استدلال و بیانی را مطرح نموده‌اند. این مغالطه رائجی است که عنوانی ساخته شده، و فقط بر اساس آن استدلال می‌شود.

ششم: توضیح حمل شائع و حمل اولی

شهید صدر از دو اصطلاح «حمل شائع» و «حمل اولی» استفاده نموده که مطابق اصطلاح قوم نبوده، و تعبیر مناسبی هم نیست. توضیح اینکه حمل شائع و اولی ابتدا در علم منطق پیدا شده است. منطقیون به قضیه نظر داشته‌اند، لذا از کلمه «حمل» استفاده کرده‌اند. منطقیون از بین سه قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله، ابتدا به قضیه معقوله نظر دارند که از سه جزء یعنی دو مفهوم و یک نسبت تشکیل شده است. به عنوان مثال قضیه معقوله «الانسان جسم» از مفهوم «انسان» و مفهوم «جسم»، و یک نسبت بین آنها، تشکیل شده است. سپس در علم منطق سوالی مطرح شده که آیا در این قضیه به نفس دو مفهوم نظر می‌شود، و یا به مصادیق آنها نظر می‌شود؟ منطقیون گفته‌اند اگر به مصادیق نظر شود، حمل شائع صناعی است (زیرا تقریباً استعمال تمام قضایا در محاورات و صنعت، ناظر به مصادیق است)؛ و اگر به مفهوم نظر شود، حمل اولی است (زیرا واسطه ندارد و «این همانی» است؛ یعنی این مفهوم، همان مفهوم است). به عبارت دیگر اگر به مصادیق نظر شود، مراد از قضیه مذکور این است که «مصدق الانسان، مصداق للجسم»؛ اما اگر به مفهوم نظر شود، مراد این است که مفهوم انسان همان مفهوم جسم بوده و این دو عنوان، یک مفهوم دارند. این مقدار از توضیح در علم منطق گفته شده، که جوابگوی تمام قضایا هم نیست.

«حمل اولی» و «حمل شائع» در علم اصول، وصف عنوان قرار گرفت (و بعید نیست که قبل از آن در حکمت وصف عنوان قرار گرفته باشد). مراد از «انسان به حمل شائع» همان مصداق انسان بوده، و مراد از «انسان به حمل اولی» نیز مفهوم انسان است؛ و همینطور مراد از «زید به حمل شائع» همان مصداق زید بوده، و مراد از «زید به حمل اولی» نیز مفهوم زید است. این تعبیر، تعبیر مناسبی است.

با توجه به این مقدمه، «نجاسة الماء المتغیر» دو گونه لحاظ می‌شود:

الف. گاهی فانی در حقیقت نجاست است، که مفهومی متقوم به ذهن بوده و در عالم جعل و اعتبار است (البته این فرمایش هم دقیق نیست)؛ یعنی اگر حقیقت نجاست لحاظ شود، امری ذهنی و مجعول در عالم اعتبار و جعل است. در این صورت، چنین مثالی نه حمل شائع بوده و نه حمل اولی است؛ حمل شائع نیست، زیرا مصداق آن لحاظ نشده است؛ و حمل اولی هم نیست، زیرا مفهوم آن نیز لحاظ نشده است.

ب. گاهی نیز مفهوم آن لحاظ می‌شود به نحوی که ناظر به افراد خارجی نجاست است، که در کلام شهید صدر به حمل اولی لحاظ شده است؛ اما در این صورت، حمل اولی نخواهد بود، زیرا مفهوم آن لحاظ نشده است؛ اما به اصطلاح اصولی حمل شائع می‌باشد، زیرا مصادیق آن عنوان لحاظ شده است.

هفتم: تهافت دو لحاظ عرفی و دقی

همانطور که گذشت شهید صدر فرموده دو لحاظ عرفی و دقی در «نجاسة الماء المتغیر» ممکن است. در لحاظ عرفی به افراد نظر شده، اما در لحاظ دقی به ذات آن نظر می‌شود. ایشان فرموده از بین این دو لحاظ، باید یکی در نظر گرفته شود؛ زیرا دو لحاظ با هم تهافت دارند. به یک لحاظ استصحاب بقاء مجعول، و به لحاظ دیگر استصحاب عدم جعل جاری خواهد بود.

به نظر می‌رسد چنین بیانی صحیح نیست؛ زیرا به سبب همین تهافت، گفته شده دلیل استصحاب دچار تهافت داخلی بوده و مجمل می‌شود، لذا هیچکدام از دو استصحاب جاری نخواهند بود. به عبارت دیگر «تهافت دو لحاظ» موجب نمی‌شود که فقط یک لحاظ در نظر گرفته شود؛ بلکه موجب اجمال دلیل استصحاب و عدم جریان دو استصحاب می‌شود.

اما ممکن است کلام ایشان را به نحو دیگری (غیر از بیان ایشان) بیان نمود. توضیح اینکه ممکن است گفته شود در مواردی که دو نحوه لحاظ وجود داشته، اما حفظ هر دو موجب تهافت داخلی دلیل باشد، در سیره عقلاء فقط یک لحاظ حفظ می‌شود. البته حفظ یک لحاظ در جایی است که یک لحاظ، عرفی بوده و لحاظ دیگر دقی باشد. یعنی اگر هر دو لحاظ، عرفی بوده و یا هر دو، دقی باشند، در سیره عقلاء هر دو لحاظ حفظ شده و خطاب مجمل می‌شود؛ اما اگر یک لحاظ، عرفی بوده و دیگری دقی باشد، عقلاء فقط لحاظ عرفی را حفظ می‌کنند، تا خطاب دچار تهافت نشود. یعنی خطاب «لاتنقض» شامل نجاست به لحاظ دقی نشده، بلکه شامل آن به لحاظ عرفی می‌شود؛ و از آنجا که استصحاب بقاء مجعول به لحاظ عرفی می‌باشد، فقط استصحاب بقاء مجعول جاری خواهد بود. استصحاب عدم جعل نیز به لحاظ دقی بوده و جاری نیست.

به نظر می‌رسد چنین دفاعی از مطلب ایشان نیز تمام نیست؛ زیرا چنین سیره‌ای بین عقلاء احراز نشده که در موارد مذکور، لحاظ عرفی را مقدم بر لحاظ دقی نمایند. البته ممکن است چنین سیره‌ای در محاورات عرفی باشد، اما وجود این سیره محرز نیست. علاوه بر اینکه اشکال قبلی نیز وجود داشته و با لحاظ عنوانی دیگر، استصحاب عدم جعل جاری می‌شود؛ لذا تعارض وجود خواهد داشت.

هشتم: استصحاب عدم جعل یا عدم تشریع

سه اصطلاح «عملیة الجعل» یا «تشریع»، و «حکم کلی» یا «جعل»، و «مجعول» یا «حکم جزئی» در کلمات شهید صدر به کار رفته، که در جای خود معنا شده‌اند. مراد از «جعل» گاهی قضیه کلی بوده و گاهی «عملیة التشریع» است. وقتی شارع یک حکم مانند «الدم نجس» را تشریع و انشاء می‌کند (تلفظ به این قضیه،

انشاء و تشريع است)، یک قضیه کلی از این انشاء، انتزاع می‌شود. این قضیه کلی همان «جعل» در مقابل مجعول یا «نجاسة هذا الدم» می‌باشد.

جعل یا قضیه کلی، امری انتزاعی و واقعی است که صادق می‌باشد. یعنی قضیه «کلُّ دمٍ نجسٌ فی الشریعة الاسلامیة» صادق است. اکنون این سوال مطرح می‌شود که مراد از «استصحاب عدم جعل» در بحث فعلی (که گفته شده با استصحاب بقاء مجعول، تعارض داشته و یا بر آن حکومت دارد) چیست؟ مراد از «جعل» در استصحاب عدم جعل، حکم کلی نبوده؛ بلکه نفس تشريع و «عملیة الجعل» است. یعنی یقین وجود دارد که در ابتدای اسلام حرمتی برای شرب تنن تشريع نشده بود، و در تشريع آن بعد از گذشت زمانی، شک می‌شود. لذا استصحاب عدم تشريع حرمت برای شرب تنن، جاری می‌شود. تشريع از امور حادث بوده، اما قضیه کلی «کلُّ دمٍ نجسٌ فی الشریعة الاسلامیة» یک قضیه واقعی و ازلی است. یعنی قبل از اسلام و قبل از خلق انسان، قضیه «کلُّ دمٍ نجسٌ فی الشریعة الاسلامیة» صادق بوده و ازلی است. به عبارت دیگر اینگونه نیست که این قضیه قبل از اسلام صادق نباشد، و سپس صادق شود. نظیر قضیه «زید يموت يوم الجمعة» که از قبل از تولد زید هم صادق است. بنابراین مراد از «عدم جعل» در بحث فعلی همان «عدم تشريع» است. تشريع نیز امری حادث است، که بعد از بعثت پیامبر تحقق یافته است؛ اما جعل به معنای حکم کلی ازلی بوده و حدوث ندارد تا استصحاب در آن جاری باشد.

گویا «جعل» در استصحاب عدم جعل در کلام شهید صدر به معنای «حکم کلی مجعول در عالم اعتبار» بوده، و این اشتباهی بین دو معنای جعل است.

بنابراین مراد از جعل، نفس تشريع است؛ لذا استصحاب عدم تشريع جاری شده و نقش تعذیری دارد. این استصحاب بر استصحاب بقاء مجعول حکومت داشته و یا با آن تعارض دارد. در نتیجه در نظر مختار نیز استصحاب بقاء مجعول همیشه با این اشکال مواجه بوده، و جاری نخواهد بود.

ج ۱۳ ۹۸/۰۷/۱۰

نهم: استصحاب بقاء مجعول کلی و جزئی

همانطور که گفته شد استصحاب عدم جعل در نظر مختار با استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد؛ مراد از «مجعول» در استصحاب بقاء مجعول، کدامیک از مجعول کلی یا جزئی است؟ ظاهراً مراد محقق خوئی همان مجعول جزئی است. یعنی ایشان استصحاب عدم جعل زائد را با استصحاب بقاء مجعول جزئی، معارض می‌دانند؛ اما از کلام شهید صدر استفاده می‌شود که محقق خوئی حتی مجعول کلی را نیز معارض عدم جعل می‌دانسته است. به هر حال، استصحاب بقاء مجعول کلی در نظر مختار اصلاً جریان ندارد، تا نوبت به معارضه برسد؛ بلکه مراد از مجعول در نظر مختار همان «مجعول جزئی» بوده که استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول جزئی

معارضه دارد. به عنوان مثال فرض شود این آب متنجس بوده، و تغیر آن زائل شده است. در این صورت، استصحاب بقاء نجاست آن جاری می‌شود؛ از سوی دیگر استصحاب عدم جعل تنجس زائد برای این آب نیز جاری بوده، و با آن تعارض دارد؛ زیرا استصحاب اول اصلی منجز بوده و استصحاب دوم اصلی معذر است. بنابراین استصحاب عدم جعل با استصحاب بقاء مجعول جزئی تعارض دارند.

اکنون فرض شود آب متغیری وجود ندارد، اما مجتهد اشاره ذهنی به تمام آبهایی دارد که در اثر ملاقات با نجس تغیر یافته‌اند. اگر تغیر آنها بنفسه زائل شود، شک در نجاست آنها وجود خواهد داشت. آیا استصحاب بقاء مجعول کلی جاری می‌شود؟ به نظر می‌رسد چنین استصحابی اصلاً جاری نیست؛ زیرا جریان آن برای افتاء و یا عمل مجتهد است، که هیچیک ممکن نیست. توضیح اینکه استصحاب بقاء مجعول کلی برای افتاء به تنجس جاری نیست؛ زیرا استصحاب در نظر مختار نمی‌تواند جانشین قطع موضوعی شود، لذا مجوزی برای فتوای فقیه وجود ندارد. بنابراین برای فتوای به نجاست، نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود؛ از سوی دیگر، استصحاب بقاء مجعول کلی برای عمل مجتهد نیز جاری نیست؛ زیرا استصحاب بقاء مجعول کلی برای اثبات نجاست آبی که در مقابل وی بوده و تغیرش زائل شده، ممکن نیست. به عبارت دیگر استصحاب بقاء مجعول کلی، نسبت به این مجعول اثری ندارد. آنچه اثر دارد فقط استصحاب جعل و مجعول جزئی است. استصحاب بقاء مجعول کلی نمی‌تواند نجاست این آب را ثابت نماید، مگر بنا بر حجیت اصل مثبت، که مورد قبول نیست.

بنابراین استصحاب بقاء مجعول جزئی جاری بوده، و معارض دارد؛ اما استصحاب بقاء مجعول کلی در نظر مختار فی نفسه جاری نیست. استصحاب بقاء مجعول جزئی در نظر محقق خوئی برای عمل مجتهد جاری بوده اما معارض دارد (لذا مجتهد نمی‌تواند به آن عمل نماید)؛ و استصحاب بقاء مجعول کلی نیز در نظر ایشان برای افتاء جاری است، اما معارض دارد (لذا فقیه نمی‌تواند طبق آن فتوا دهد). به عبارت دیگر اثر استصحاب بقاء مجعول جزئی، فقط عمل مجتهد بوده؛ و اثر استصحاب بقاء مجعول کلی نیز فقط افتاء است.

دوم: تفصیل بین مستند شرعی و مستند عقلی در اثبات حکم شرعی

دومین تفصیلی که در اعتبار استصحاب مطرح شده، از مرحوم شیخ انصاری است.^۱ توضیح اینکه حکم شرعی گاهی بدون دلیل بوده و از واضحات و بدیهیات است مانند «وجوب صوم» و «حرمت شرب خمر»؛ و گاهی نیز ثبوت حکم شرعی نظری بوده و نیازمند دلیل است. دلیل بر حکم شرعی نیز ممکن است دلیل شرعی

۱. ایشان تصریح نموده که قبل از خود، کسی را ندیده که متعرض این تفصیل شده باشد: «الثانی من حیث إنه قد یثبت بالدلیل الشرعی، و قد یثبت بالدلیل العقلی. و لم أجد من فصل بینهما، إلّا أن فی تحقیق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلی - و هو الحکم العقلی المتوصل به إلی حکم شرعی - تأملاً»؛ فرائد الاصول، ج ۳، ص ۳۷.

(کتاب و سنت و اجماع) و یا دلیل عقلی باشد. مراد از دلیل عقلی این است که مستند یک حکم شرعی، از احکام عقلیه باشد.

تفصیل دوم این است که اگر حکم شرعی به دلیل شرعی ثابت شود، استصحاب جاری بوده؛ اما اگر به دلیل عقلی ثابت شود، استصحاب جاری نخواهد بود. یعنی استصحاب در موارد شک در بقاء یک حکم شرعی که مستند آن دلیل عقلی است، جریان ندارد. به عنوان مثال نجاست آب متغیر در شرع یک حکم شرعی است که مستند آن، سنت و روایات می باشد. بنابراین مستند این حکم شرعی، دلیل شرعی است. لذا اگر زوال تغیر شده و شک در بقاء نجاست شود، استصحاب بقاء نجاست در نظر شیخ انصاری جاری است؛ اما گاهی وجود یا عدم یک حکم شرعی به دلیل عقلی ثابت می شود، که استصحاب آن حکم شرعی در نظر شیخ انصاری جاری نیست:

الف. وجود حکم شرعی: به عنوان مثال حکم شرعی «الصدق الضارّ حرامّ شرعاً» در نظر گرفته شود. مستند این حکم شرعی دو حکم عقل است: اول حکم عقل به «الصدق الضارّ قبیح عقلاً»؛ و دوم حکم عقل به «کلّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع»؛ نتیجه این دو حکم عقلی این می شود که در شرع نیز صدق ضارّ، حرام است. فرض شود صدقی، ضارّ بوده؛ و بعد از گذشت زمانی، شک در ضارّ بودن آن شود. در این صورت، شک در بقاء حرمت آن می شود، که استصحاب جاری نیست. یعنی شیخ فرموده استصحاب بقاء ضارّ بودن (استصحاب موضوعی)، و یا استصحاب بقاء حرمت (استصحاب حکمی) جاری نیست.

ب. عدم حکم شرعی: گاهی نیز حکم عقلی، عدم یک حکم شرعی را نتیجه می دهد. به عنوان مثال فرض شود زید فراموش کند سوره نیز یکی از اجزاء نماز است، لذا نماز بدون سوره بخواند. در این صورت، زید یقین داشته هنگام اتیان نماز، امر به سوره ندارد؛ زیرا تکلیف ناسی عقلاً قبیح است. شارع تکلیف به قبیح ندارد لذا از ناسی، نماز با سوره نمی خواهد. بنابراین مستند عدم وجوب سوره، دلیل عقلی است. زید بعد از نماز ملتفت شده که یکی از اجزاء نماز، سوره بوده در حالیکه خودش بدون سوره نماز خوانده است. بنابراین زید شک در وجوب نماز با سوره بر خودش پیدا می کند. در نتیجه یقین به عدم وجوب نماز با سوره داشته، و سپس شک در آن دارد؛ اما استصحاب عدم وجوب نماز با سوره در نظر شیخ انصاری جاری نیست.

استدلال بر عدم جریان استصحاب در حکم شرعی مستند به دلیل عقلی

دلیل عدم جریان استصحاب در نظر ایشان این است که موضوع احکام عقلی برای عقل، مبین و محدّد است. به عنوان مثال «هذا الصدق کان حراماً» اصلاً حکم عقل نیست بلکه حکم عقلی «المضرّ حرام» می باشد (یعنی صدق دخالتی در حکم عقلی ندارد). تمام حیثیات دخیل در احکام عقلی، در نظر شیخ انصاری حیثیت تقییدی هستند. یعنی حرمت ایداء مضرّ، و حرمت صدق به سبب ظلم و، در واقع به معنای حرمت ضرر و ظلم است.

لذا ابهام و اهمال در احکام عقلی وجود ندارد؛ و حیثیات تعلیلیه نیز در احکام عقلی وجود ندارد. بنابراین اگر شک در حرمت شرعی صدق شود، شک در حرمت عقلی آن نیز وجود خواهد داشت. از سویی نیز عقل نمی‌شود بدون حکم باشد؛ زیرا احکام عقلی مانند احکام شرعی نیست که تابع واقع باشند و شک در آنها شود. بنابراین اگر عقل سکوت نماید، موضوع حکم برای وی محرز نیست، هرچند نفس حکم برای عقل معلوم است. پس هیچگاه رکن سوم استصحاب در نظر شیخ انصاری یعنی احراز بقاء موضوع، در استصحاب حکم شرعی مستند به دلیل عقلی، تمام نخواهد بود. موضوع حرمت در مثال مذکور نیز اضرار بوده که شک در آن شده است. در نتیجه موضوع تغییر کرده، و استصحاب جاری نیست. به عبارت دیگر در موارد شک در بقاء حکم شرعی که مستند آن، دلیل عقلی باشد، استصحاب حکم یا موضوع جاری نیست.^۱

جواب اشکال: احراز بقاء موضوع در نظر عرف

مرحوم آخوند پاسخی از این اشکال فرموده که بعد از ایشان نیز مورد قبول واقع شده است. ایشان فرموده هرچند وحدت موضوع به دقت عقلی، احراز نمی‌شود؛ اما موضوع در نظر عرفی وحدت دارد. یعنی این صدق، عرفاً همان صدق بوده و تغییری نکرد است. بنابراین موضوع استصحاب باقی بوده، و استصحاب جاری خواهد بود. به عبارت دیگر اگر شک در مضر بودن آن صدق شود، شارع به مضر بودن آن تعبّد نموده، که تعبّد به حرمت است.^۲

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۳۷ و ۳۸: «..... إلّا أنّ فی تحقیق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدلیل العقلی - و هو الحكم العقلی المتوصل به إلى حكم شرعی - تأملاً؛ نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلّها مبنيّة مفصلة من حيث مناط الحكم، والشكّ في بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ و أنّ يرجع إلى الشكّ في موضوع الحكم؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلی بالحسن و القبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع. فالشكّ في حكم العقل حتّى لأجل وجود الرفع لا يكون إلّا للشكّ في موضوعه، و الموضوع لا بدّ أنّ يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيبيح. و لا فرق فيما ذكرنا، بين أنّ يكون الشكّ من جهة الشكّ في وجود الرفع، و بين أنّ يكون لأجل الشكّ في استعداد الحكم؛ لأنّ ارتفاع الحكم العقلی لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدل العنوان؛ أ لا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ، فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث إنّهُ ضارّ حرام، و معلوم أنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشكّ في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً؛ لأنّ قولنا (المضرّ قبيح) حكم دائمی لا يحتمل ارتفاعه أبداً، و لا ينفع في إثبات القبح عند الشكّ في بقاء الضرر. و لا يجوز أن يقال إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه؛ لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضرّ، و الحكم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الأحكام الشرعية؛ فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، و لا يعلم أنّ المناط الحقيقيّ فيه باق في زمان الشكّ أو مرتفع - إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته - فيستصحب الحكم الشرعی».

۲. كفاية الاصول، ص ۳۸۶: «و یندفع هذا الإشکال بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما و إن كان مما لا محيص عنه في جريانه إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقيقه و في صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه و كان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعد بالنظر العرفي من حالاته و إن كان واقعا من قيوده و مقوماته كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية

پاسخ ایشان از سوی میرزای نائینی^۱، و شهید صدر^۲، نیز مورد قبول واقع شده است.

ج ۱۴ ۹۸/۰۷/۱۳

جمع بندی تفصیل دوم

به نظر می رسد پاسخ مرحوم آخوند، تمام بوده و استصحاب در مواردی که حکم شرعی با دلیل عقلی ثابت شده نیز جاری است. بنابراین فقط تفصیل اول (عدم جریان استصحاب بقاء مجعول به نحو شبهه حکمیه) مورد قبول بوده، و تفصیل دوم صحیح نیست.

سوم: تفصیل بین شک در مقتضی و شک در رافع

شک در بقاء شیء گاهی ناشی از شک در مقتضی، و گاهی ناشی از شک در وجود رافع است. مرحوم شیخ فرموده استصحاب در شک در مقتضی جاری نبوده، و فقط در شک در رافع جریان دارد^۳. این تفصیل، مورد قبول میرزای نائینی واقع شده است^۴. به عنوان مقدمه «مقتضی» همان قابلیت و استعداد است. گاهی شک می شود که قابلیت این شیء برای بقاء چه مقدار است؛ و گاهی شک در «رافع» برای آن مقتضی است. یعنی با وجود استعداد بقاء، شک در بقاء می شود که ناشی از شک در آمدن رافع است.

مثال تکوینی برای شک در مقتضی مانند اینکه شمعی وجود دارد که دو ساعت قبل روشن بوده، و اکنون شک در روشن بودن آن شده به سبب اینکه معلوم نیست چه مقدار استعداد روشنایی دارد. استعداد برخی شمع ها تا یک ساعت، و برخی تا دو ساعت و برخی تا سه ساعت است، که شک شده این شمع از کدام قسم است. این شک در مقتضی است؛ و گاهی نیز می داند این شمع تا چهار ساعت استعداد روشنی دارد و ماده آن به این مقدار

الثابتة لموضوعاتها عند الشک فیها لأجل طر و انتفاء بعض ما احتمال دخله فیها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمكان من الإمكان ضرورة [صحة] إمكان دعوی بناء العقل على البقاء تعیدا أو لكونه مظنونا و لو نوعا أو دعوی دلالة النص أو قیام الإجماع علیه قطعاً بلا تفاوت فی ذلك بین كون دلیل الحكم نقلاً أو عقلاً. أما الأول فواضح و أما الثاني ف لأن الحكم الشرعی المستكشف به عند طر و انتفاء ما احتمال دخله فی موضوعه مما لا یری مقوماً له كان مشکوک البقاء عرفاً لاحتمال عدم دخله فیهِ واقعا و إن كان لا حکم للعقل بدون قطعاً.

۱. اجود التقريرات، ج ۲، ص ۴۰۶؛

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۵۳: «و هذا الوجه غیر تام أيضا فان تقييدية القيود فی أحكام العقل العملی و ان كان صحيحاً إلّا ان المیزان فی جریان الاستصحاب وحدة التضييتين و عدم تبدل الموضوع بحسب الفهم العرفی و المناسبات المحکمة علی دلیل الاستصحاب لا علی دلیل الحكم سواء كان لفظياً أو عقلياً، فقد تكون الحيثية المأخوذة فی الدلیل تقييدية و مع ذلك یجری الاستصحاب لأن العرف یری بقاء موضوع الحكم المستصحب رغم زوال تلك الحيثية علی ما سوف يأتي تحقیقه مفصلاً فی محله».

۳. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۵۱.

۴. اجود التقريرات، ج ۴، ص ۶۷.

می‌تواند روشن بماند، اما بادی وزیده که شک در روشن ماندن آن شده است. چنین شکی نیز شک در رافع است. به عبارت دیگر شک در بقاء در مثال اول، ناشی از شک در مقتضی است؛ و در مثال دوم، ناشی از شک در رافع است. مثال فقهی برای شک در مقتضی در بحث خیار غبن مطرح است. فرض شود شخصی در معامله مغبون شده و خیار فسخ دارد. شک وجود دارد که خیار غبن به نحو فوری بوده و یا اعمال خیار با تأخیر نیز جائز است. اگر چنین شخصی در زمان اول فسخ نکرده، سپس شک در بقاء خیار غبن نماید، این شک ناشی از شک در مقتضی است. یعنی شک وجود دارد که خیار غبن مختص ساعت اول است، و یا بقاء دارد. مثال فقهی برای شک در رافع مانند اینکه شخصی وضوء گرفته و شک در بقاء وضوء دارد. وضوء می‌تواند تا ابد باقی باشد، و برای رفع آن باید ناقضی بیاید. لذا شخصی که شک در نوم دارد، شک در رافع دارد.

استدلال بر عدم جریان استصحاب در شک در مقتضی

مرحوم شیخ فرموده اگر شک در بقاء، به شک در مقتضی بازگردد، استصحاب در آن جاری نیست؛ زیرا دلیل استصحاب شامل چنین موردی نمی‌شود. دلیل استصحاب فقط شامل مواردی می‌شود که شک در بقاء به شک در رافع برگردد.

شمول دلیل استصحاب نسبت به موارد شک در رافع، قدر متیقن آن بوده و کلامی در آن نیست؛ اما برای عدم شمول آن نسبت به موارد شک در مقتضی وجوهی مطرح شده^۱، که به سه وجه اشاره می‌شود:

وجه اول: الغای خصوصیت از مورد روایات به میزان ارتکاز عرفی

نهی از نقض یقین در روایات به طور مطلق نیست، بلکه یقین در تمام روایات دارای متعلق می‌باشد. به عنوان مثال گفته شده یقین به وضوء نباید با شک نقض شود. پس روایتی نیست که بدون مورد باشد، و در تمام روایات یک موردی برای یقین وجود دارد که متعلق خاصی دارد. مورد تمام روایات، شک در رافع بوده و حتی یک مورد هم وجود ندارد که شک در بقاء ناشی از شک در مقتضی باشد. بنابراین باید از مورد روایات که مثلاً یقین و شک در طهارت است، الغای خصوصیت شود؛ تا استصحاب در سائر موارد نیز جاری باشد. به عبارت دیگر از مورد روایات، الغای خصوصیت می‌شود تا شامل یقین و شک در غیر طهارت نیز باشد، مانند یقین و شک در حیات و وجود و ملکیت و زوجیت؛ وجه الغای خصوصیت این است که امام علیه السلام در مقام بیان به ارتکاز عرفی ارجاع داده‌اند که موجب الغای خصوصیت از مورد می‌شود. مورد روایت، همان یقین و شک در طهارت

^۱. مرحوم شیخ چند وجه مطرح نموده، و پس از ایشان نیز وجوه دیگری اضافه شده است.

بوده و کبرای کلی و امر مرکوز عرفی که به آن احاله شده است «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ ابدأ» می‌باشد. استصحاب مرکوز عرفی نیز مطلق نبوده، بلکه مختصّ موارد شکّ در رافع است. یعنی با دقت معلوم می‌شود که عرف فقط در جایی به شکّ اعتناء نمی‌کند که مقتضی و استعداد را احراز کرده باشد؛ اما اگر موردی باشد که از ابتدا معلوم نیست چه مقدار استعداد دارد، استصحاب در این موارد عرفی نیست.

بنابراین الغای خصوصیت از یقین و شکّ در طهارت به هر یقین و شکّی شده اما به مقداری است که کبرای ارتکازی عرفی وجود داشته باشد، درحالیکه یقین و شکّ ناشی از شکّ در مقتضی، مرکوز در اذهان نیست. پس هرچند از مورد روایات الغای خصوصیت می‌شود، اما این الغای خصوصیت به یقین و شکّ در غیر مورد روایت (مانند طهارت)، فقط به مقدار ارتکاز است که شامل الغای خصوصیت به موارد شکّ در مقتضی نیست؛ زیرا الغای خصوصیت با کمک «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ ابدأ» بوده که فقط در موارد شکّ در رافع است.^۱

مناقشه: الغای خصوصیت به اوسع از تعلیل ارتکازی در تطبیقات تبعیدی

به نظر می‌رسد این وجه نمی‌تواند تفصیل مذکور را ثابت نماید. توضیح اینکه اگر امام علیه السلام تعلیلی برای یک حکم بفرمایند و آن تعلیل حقیقه بر مورد منطبق باشد (یعنی مورد، یکی از مصادیق تعلیل باشد)، الغای خصوصیت از مورد به اندازه تعلیل خواهد بود. یعنی الغای خصوصیت از مورد، به مقدار کبرایی که در علت ذکر شده، خواهد بود؛ اما اگر علتی برای یک حکم ذکر شود که مورد از مصادیق آن علت نیست، در این صورت الغای خصوصیت به مقدار امر ارتکازی و علت نبوده، بلکه اوسع از آن خواهد بود.

به عنوان مثال اگر امام علیه السلام فرمودند «لا تشرب الخمر لانه مسکر» در حالیکه یکی از مصادیق مسکر نیز خمر است، علت حقیقه بر مورد منطبق است. بنابراین از خمر الغای خصوصیت شده و دائره حرمت به دائره اسکار خواهد بود. یعنی اگر شیء غیر خمر نیز مسکر باشد، حرام است؛ و اگر خمری باشد که مسکر نیست، حرام نخواهد بود. اگر تعلیلی ذکر شود که مورد، از مصادیق آن نباشد؛ الغای خصوصیت به مقدار علت نبوده بلکه اوسع از آن خواهد بود. به عنوان مثال اگر امام علیه السلام فرموده باشند «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ» درحالیکه مورد روایت، از مصادیق این تعلیل نیست؛ در این صورت الغای خصوصیت اوسع از تعلیل خواهد بود.

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۲۳۰: «التقريب الأول: دعوى أن دليل الاستصحاب هو قوله (لا ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ) لو لا الارتکاز لما کان له إطلاق لغير مورد؛ لاحتمال کون اللام للعهد، و کونه إشارة إلى الیقین بالوضوء، فنحن إنما نتعدى من مورد إلى سائر الموارد بارتکاز عدم الفرق، و هذا التعدى مختص بالموارد المشابهة لمورد الحديث، و هی موارد إحراز المقتضى، فإن مورد الحديث هو مورد قد أحرز المقتضى فيه، و احتمال الفرق بین موارد إحراز المقتضى و غيرها وارد، و الارتکاز العقلانى الموجب للتعدى عن المورد کان مخصوصاً بالأول».

توضیح اینکه نقض یقین به شک در جایی است که متعلق آنها یکی باشد؛ درحالیکه در امثله مذکور در روایات یقین به چیزی مانند طهارت روز شنبه (و یا عدالت زید در روز شنبه) تعلق گرفته، و شک به طهارت روز یکشنبه (و یا عدالت وی در روز یکشنبه) تعلق گرفته که دو چیز متفاوت هستند. اعتناء به مانند این شک در حقیقت، نقض یقین نیست؛ نظیر اینکه یقین به عدالت زید، و شک در عدالت عمرو وجود داشته باشد؛ اما امام علیه السلام فرمودند اینگونه موارد نیز از مصادیق نقض یقین به شک است. لذا این یک نحوه تطبیق تعبیدی بوده و برای ترغیب به کاری بیان شده است. پس مورد روایات، از مصادیق تعلیل نبوده، لذا الغای خصوصیت نیز به مقدار تعلیل ارتکازی نبوده، بلکه اوسع است. یعنی از یقین به طهارت در روایت، الغای خصوصیت می‌شود به هر یقین به حدوث و شک در بقاء، مانند یقین و شک در حیات و خمریت و وجوب و حرمت و نجاست، و محدود به موارد شک در رافع نیست؛ بلکه الغای خصوصیت می‌شود به هر جا که یقین و شکی باشد، هرچند ارتکاز عرفی هم وجود نداشته باشد.

وجه دوم: ابرام و استحکام در متعلق نقض

وجه دیگر برای عدم جریان استصحاب در شک در مقتضی، استفاده از کلمه «نقض» است. کلمه نقض در امور مبرم و محکم به کار می‌رود. به عنوان مثال نقض بر پاره کردن طناب پوسیده، صادق نیست؛ اما اگر طنابی سالم و محکم بوده و آنقدر کشیده شود تا پاره شود، گفته می‌شود «نقضت الحبل». بنابراین اگر متیقن، استعداد بقاء داشته باشد، عنوان نقض صادق است. اما اگر استعداد بقاء معلوم نباشد، نقض صادق نیست. نهی از نقض، فقط در مواردی است که متیقن امری محکم بوده و استعداد بقاء داشته باشد. یعنی شک در رافع آن باشد؛ زیرا در این موارد از کلمه نقض استفاده می‌شود.^۱

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۲۳۲: «الدلیل الثالث و هو عمدة الأدلة تاريخياً، فإنه الذي اعتمد عليه الشيخ الأعظم (قدس سره) ناسباً له إلى المحقق آقا حسين الخوانساري (رحمه الله)، و يمكن تحليله الى مقدمتين: المقدمة الاولى أن النقض وإن أضيف في الحديث إلى اليقين لكنه بحسب الواقع مضاف الى المتيقن. المقدمة الثانية أنه لا يصح إسناد النقض إلى المتيقن إلّا مع فرض إحراز المقتضى. ونحن نؤجل الاستدلال على المقدمة الاولى مع مناقشتها و نبداً ببسط الكلام في المقدمة الثانية، فنقول إن الذي اعتمد عليه الشيخ الأعظم (قدس سره) في إثبات المقدمة الثانية هو أن النقض يكون في مقابل الإبرام، و لا يصدق بحسب ما له من المعنى الحقيقي إلّا إذا فرض وجود هيئة اتصالية تقطع، فيقال مثلاً: (نقضت الحبل) أي: قطّعت، و بما أنه ليس المفروض في المقام هيئة اتصالية بين المتيقن و المشكوك فلا يصدق النقض حقيقة، و إنّما يجب أن يكون استعماله مجازاً، و الاستعمال المجازي يحتاج إلى علاقة، و علاقته في المقام هي وجود المقتضى و استمراره الذي يعدّ بالمسامحة وجوداً للمقتضى او استمراراً له، فيصح إسناد النقض بمناسبة هذا الاستمرار، إذن فلا تثبت حجّة الاستصحاب عند الشك في المقتضى».

مناقشه: وجود ابرام و استحکام در نفس یقین

از این وجه جواب داده شده که در روایت از «نقض متیقن به مشکوک» نهی نشده، بلکه از «نقض یقین به شک» نهی شده است. یقین نیز همیشه امری محکم و مبرم است (چه متیقن آن مشکوک البقاء باشد به سبب شک در مقتضی؛ و چه مشکوک البقاء باشد به سبب شک در رافع). یعنی در تمام موارد شک در بقاء، «نقض یقین به شک» صادق بوده و در روایت از آن نهی شده است. به عبارت دیگر نقض یقین در موارد شک در مقتضی، به اعتبار استحکامی است که در یقین وجود دارد.

وجه سوم: تناسب نقض عنائی با شک در رافع

سومین وجه برای تفصیل مرحوم شیخ این است که دو احتمال در «لاتنقض» وجود دارد: نقض حقیقی؛ و نقض عنایی؛ نقض حقیقی در استصحاب ممکن نیست؛ زیرا متعلق یقین، حدوث بوده و متعلق شک، بقاء است. بنابراین دو چیز وجود داشته و نقض حقیقی، ممکن نیست. نقض عنایی نیز در جایی است که مقتضی بقاء وجود داشته و وجود رافع، مشکوک باشد. اگر چیزی مقتضی بقاء نداشته باشد، اسناد نقض عنایی هم به آن صحیح نیست.

بنابراین فقط نقض عنائی در ادله استصحاب ممکن بوده، و نقض عنایی نیز در جایی است که مقتضی بقاء وجود داشته، و شک در بقاء ناشی از وجود رافع باشد. در نتیجه ادله استصحاب فقط شامل موارد شک در رافع است.^۱

مناقشه: نقض حقیقی با الغای زمان

از این وجه نیز پاسخی داده شده که زمان در استصحاب الغاء شده است. یعنی متعلق یقین و شک مثلاً همان عدالت می باشد. لذا دو چیز نبوده، و نقض اسناد حقیقی نیز صحیح است. به عبارت دیگر متعلق یقین و شک از زمان تجرید شده، لذا صحیح است گفته شود «لاتنقض الیقین بالشک»، هرچند با دقت متیقن و مشکوک دو چیز هستند. همین مقدار، برای تصحیح اسناد کافی است.^۲

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۲۲۸: «أن الظاهر من أدلة الاستصحاب هو وحدة المتیقن و المشکوک، و الوحدة بالدقة غير موجودة؛ لأن المتیقن هو الحصّة الحدوثية و المشکوک هو الحصّة البقائية، إذن فلا بد من فرض عناية، و ذلك: إما بأن يفرض بالعناية تیقن المشکوک باعتبار الیقین ببقاء المقتضی، أي: بأن يعتبر الیقین بالمقتضی بالمسامحة یقیناً بالمقتضی، و إما بأن يفرض بالعناية نفس الیقین بالحدوث یقیناً بالبقاء باعتباره یقیناً بشیء فيه اقتضاء البقاء. و كلتا العنايةین - كما ترى - تستوجبان تخصيص الحكم بفرض إحراز المقتضی و الشک فی الرافع».

۲. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۲۲۸: «و أجاب عن ذلك المحقق الخراسانی (رحمه الله) بأن الظاهر عرفاً هو إعمال العناية بشكل آخر، و هو التجريد عن خصوصية الزمان، فیری المشکوک عين المتیقن».

جمع‌بندی تفصیل سوم

بنابراین هیچیک از وجوه ذکر شده برای تفصیل مرحوم شیخ، و عدم جریان استصحاب در موارد شک در مقتضی، تمام نیست؛ لذا این تفصیل مرحوم شیخ و مرحوم میرزای نائینی مورد قبول نبوده و استصحاب در موارد شک در مقتضی نیز جاری است.

ج ۱۵ ۹۸/۰۷/۱۵

فصل سوم: فی مقدار ما یثبت بالاستصحاب

دو مسأله در فصل سوم بررسی می‌شود: مسأله اول بررسی نیابت استصحاب از قطع موضوعی بوده؛ و مسأله دوم نیز بررسی اعتبار استصحاب در مثبتات است.

مسأله اول: نیابت استصحاب از قطع موضوعی

فرض شود قطع در موضوع حکمی اخذ شده، اما قطع وجود نداشته باشد. به عنوان مثال خطاب «اذا قطعت بحیاة ولدک، فتصدق» آمده اما قطع به حیات ولد نیست. سوال این است که آیا استصحاب حیات ولد می‌تواند جانشین قطع شده، و حکم وجوب تصدق را ثابت نماید؟ یعنی فرض شود در روز جمعه قطع به حیات ولد نیست، اما پنجشنبه قطعاً حیات داشته است. در این صورت، اگر استصحاب جایگزین قطع موضوعی شود، تصدق نیز واقعاً واجب می‌شود (هرچند ولد در واقع مرده باشد)؛ زیرا در واقع موضوع وجوب تصدق یکی از دو امر است: قطع به حیات؛ استصحاب حیات؛

«اخبار بدون علم» در فقه حرام است. «افتاء» نیز اخبار از حکم کلی شرعی است. فقیه که می‌خواهد فتوا دهد، آیا می‌تواند به استصحاب تمسک کرده و بر اساس استصحاب فتوا دهد؟ به عنوان مثال فقیه نسبت به حرمت شرب تنن در اسلام شک دارد. در ابتدای بعثت قطعاً جعل حرمت نشده بود، اما احتمال هست که بعد از آن جعل شده باشد. استصحاب عدم جعل حرمت جاری می‌شود. بنابراین ممکن است فقیه به استصحاب عدم جعل استناد

۱. اگر قطعی، طریقی باشد اینگونه نخواهد بود. توضیح اینکه اگر استصحاب جاری شود اما موضوع واقعاً منتفی باشد، تکلیف نیز واقعاً وجود ندارد. به عنوان مثال فرض شود استصحاب عدم اتیان نماز ظهر شده، در حالیکه نماز را خوانده است. در این صورت، با اینکه استصحاب جانشین قطع طریقی هست، اما واقعاً تکلیفی به نماز ظهر ندارد، بلکه در ظاهر باید احتیاط کرده و دوباره نماز بخواند. بنابراین اگر استصحاب بقاء طهارت در آبی مشکوک جاری شود در حالیکه واقعاً نجس است؛ هرچند این آب در واقع طهارت ندارد، اما واقعاً تعبّد استصحابی به طهارت دارد.

کرده و در رساله فتوا به جواز شرب تثن یا عدم حرمت آن دهد. یعنی مستند این فتوا، استصحاب عدم جعل حرمت است. آیا این فتوا «فتوای به علم» است و یا «فتوای بدون علم» می‌باشد؟ واضح است که فقیه، علم ندارد؛ اما اگر استصحاب، جایگزین قطع موضوعی شود، فقیه می‌تواند فتوا دهد؛ و اگر جایگزین نشود، نمی‌تواند فتوا دهد. البته فقیه برای شرب تثن و عمل خودش، می‌تواند به استصحاب تمسک نماید؛ زیرا قطع، نسبت به حرمت شرب تثن طریقی بوده و نسبت به جواز افتاء موضوعی است^۱.

بنابراین یکی از آثار مهم نیابت استصحاب از قطع موضوعی، جواز اخبار است که مورد غفلت واقع شده است. اگر نیابت ثابت شود، استصحاب در تمام موارد جاری خواهد بود؛ زیرا این اثر (جواز اخبار) همیشه وجود دارد. به عنوان مثال قطع به وجود کلاغی بالای درخت بوده و اکنون شک در آن شده، که استصحاب جریان خواهد داشت؛ زیرا اثر آن، جواز اخبار از وجود کلاغ در بالای درخت است. برخی مانند محقق عراقی و محقق خوئی نیابت را پذیرفته‌اند، در نظر آنها فقیه می‌تواند بر اساس استصحاب فتوا دهد. تقریباتی برای نیابت مطرح شده که به ذکر دو تقریب اکتفاء می‌شود:

تقریب اول: اثبات تمام آثار یقین، با تعبد به بقاء یقین

محقق خوئی فرموده در ادله استصحاب، تعبد به بقاء یقین شده است؛ زیرا یقین در استصحاب از بین نمی‌رود و یقین به حدوث که سابقاً وجود داشته، اکنون هم هست. پس تعبد به بقاء یقین شده است (و به تعبیر اصلاح شده تعبد به یقین به بقاء شده است). وقتی شارع به وجود یقین به بقاء، تعبد نموده؛ بنابراین هر دو اثر یقین بار می‌شود. یقین دو اثر دارد: اثر عقلی که همان تنجیز و تعذیر است؛ و اثر شرعی که جواز افتاء یا وجوب تصدق است^۲.

مناقشه: عدم دلالت ادله بر تعبد به یقین به بقاء

به نظر می‌رسد مراد از «لاتنقض الیقین بالشک» مدلول مطابقی نبوده، بلکه مدلول کنائی می‌باشد. یعنی محتوای کلام و معیار صدق و کذب قضیه در اینگونه موارد، همان مدلول کنایی است. به عنوان مثال در جمله «زید کثیر الرماد»، مضمون جمله همان «زید جواد» بوده و صدق یا کذب قضیه نیز به لحاظ همان مدلول کنایی

^۱ همین نکته در مورد برائت هم هست؛ یعنی اگر برائت نسبت به فقیه جاری باشد، به نفس برائت نمی‌تواند فتوا دهد؛ اما فقیه می‌تواند با استناد به دلیل برائت فتوا دهد که یقین و شک در بقاء در موضوع آن اخذ نشده است. یعنی موضوع برائت، شک در وجود است، که در مکلف هم محرز است؛ زیرا مکلف وقتی نزد فقیه می‌آید که علم نداشته باشد.

^۲ بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۶۸: «التقریب الاول ما یتراءى من عبائر السيد الأستاذ من أن مفاد أدلة الاستصحاب هو التعبد ببقاء الیقین و عدم انتقاضه و مقتضاه ترتب کلا نوعی آثار الیقین الطریقی و الموضوعی معا».

است. یعنی برای صدق و کذب قضیه نباید به بررسی وجود رماد برای زید و کثرت آن پرداخته شود؛ بلکه باید جود زید بررسی شود. پس اگر زید دارای رماد فراوان بوده اما جود نداشته باشد، این خبر کاذب است.

مدلول جمله «لاتنقض» در ادله استصحاب نیز همان مدلول کنایی است. یعنی جمله مذکور، کنایه از حکم ظاهری می‌باشد. حکم ظاهری نیز در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی توضیح داده شده، و گفته شد که حکم ظاهری فقط دو چیز است: ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی؛ ایجاب احتیاط نسبت به تکلیف احتمالی؛ بنابراین محتوای جمله مذکور فقط بیان ترخیص یا احتیاط بوده، و دقت در لسان این ادله فقط به لحاظ تعیین دایره شمول حکم ظاهری می‌باشد. به عنوان مثال فرض شود نسبت به طهارت آبی، شک باشد. برای اثبات جواز شرب و ترخیص، هم دلیل برائت وجود دارد، و هم دلیل استصحاب؛ اما برای وضوء با این آب (که حالت سابقه آن طهارت است)، نمی‌توان به دلیل برائت تمسک نمود؛ بلکه فقط می‌توان به دلیل استصحاب تمسک نمود؛ زیرا برائت فقط نسبت به تکالیف محتمله جریان دارد، در حالیکه تکلیف احتمالی در مثال مذکور وجود ندارد.

در نتیجه جمله «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» اصلاً تعبدی را بیان نمی‌کند، بلکه مدلول کنایی آن (ترخیص یا احتیاط) مد نظر است. یعنی شارع فرموده در مواردی که یقین سابق و شک لاحق وجود دارد، احتیاط می‌خواهد (در جایی که حالت سابقه تکلیف بوده)؛ و یا ترخیص در مخالفت می‌دهد (در جایی که حالت سابقه عدم تکلیف بوده)؛ نه اینکه مدلول آن تعبد به بقاء یقین و ناظر به حکم واقعی باشد. به عبارت دیگر جمله مذکور تعبیری کنایی بوده و کنایه از حکم واقعی هم نیست، بلکه کنایه از حکم ظاهری است. بنابراین بحث از اینکه «مراد از یقین، نفس یقین است یا متیقن» و مانند آن نیازی نیست.

ج ۱۶ ۹۸/۰۷/۱۶

تقریب دوم: دلالت نهی از نقض یقین، بر آثار یقین موضوعی

محقق عراقی فرموده در ادله استصحاب از «نقض یقین» نهی شده است. ایشان ادله استصحاب را دال بر نفی ندانسته، بلکه دال بر نهی می‌دانند؛ مراد از نقض در ادله استصحاب نیز نقض حقیقی نیست؛ زیرا یقین حقیقه نقض شده و بقاء ندارد، و شک در بقاء مستصحب وجود دارد. بنابراین مراد همان نقض عملی است. یعنی مکلف باید در مقام عمل، به یقین عمل نماید.

بنابراین شارع از نقض عملی یقین، نهی نموده؛ و یقین نیز طریقی و موضوعی دارد، لذا اثر عملی یقین نباید نقض شود. اثر عملی یقین طریقی همان تنجیز و تعذیر بوده، و اثر عملی یقین موضوعی نیز جواز افتاء یا وجوب تصدق است. آثار یقین در مقام عمل باید بار شود، و تفاوتی بین یقین طریقی و موضوعی وجود ندارد. به عبارت

۱. برخلاف ظاهر کلام محقق خوئی که ادله استصحاب را دال بر نفی می‌دانستند.

دیگر از نقض عملی یقین نهی شده و وجهی ندارد تفصیل بین دو یقین داده شود. بنابراین اگر یقین طریقی باشد، آثار طریقت آن بار شده؛ و اگر موضوعی باشد، آثار موضوعیت آن بار می‌شود.^۱

مناقشه اول: عدم تعبد به یقین به بقاء در ادله استصحاب

اشکالی که نسبت به کلام محقق خوئی مطرح شد، بر کلام ایشان نیز وارد است. یعنی مدلول حقیقی جمله «لا تنقض» مدلولی کنایی بوده، و نفی یا نهی از آن اراده نشده است. مدلول کنایی نیز ترخیص یا احتیاط بوده و با یقین موضوعی سازگار نیست. بنابراین فقط اثر یقین طریقی یعنی تعذیر و تنجیز بار می‌شود.

مناقشه دوم: نقض یقین به یقین در موارد قطع موضوعی

اشکال دیگری نیز بر کلام محقق عراقی توسط شهید صدر مطرح شده که اشکال خوبی است. ایشان فرموده در روایات از «نقض یقین» نهی نشده، بلکه از «نقض یقین به شک» نهی شده است. در موارد یقین طریقی، نقض یقین به شک شده، اما در موارد یقین موضوعی، نقض یقین به شک نیست.

توضیح اینکه فرض شود یقین به نجاست این آب تعلق گرفته، و پس از مدتی شک در بقاء نجاست شود. این یقین طریقی بوده، و در این موارد معنی دارد که شارع بفرماید یقین خود را با شک نقض نکن؛ زیرا سابقاً یقین بوده و اکنون شک وجود دارد. بر خلاف موارد قطع موضوعی که به عنوان مثال فرض شود قطع به حیات ولد وجود داشته و سپس در آن شک شود. در این صورت، هرچند نسبت به حیات ولد شک وجود دارد، اما نسبت به زوال «یقین به حیات» قطع وجود دارد. بنابراین موضوع وجوب تصدق قطعاً برطرف شده است. پس نقض یقین به شک نشده، بلکه نقض یقین به یقین شده است. به عبارت دیگر موضوع وجوب تصدق «حیات ولد» نبوده بلکه «قطع به حیات ولد» می‌باشد؛ شک مکلف نیز فقط در حیات ولد است، اما نسبت به قطع به حیات، شک نیست. بنابراین موضوع وجوب (قطع به حیات) قطعاً منتفی شده است، لذا نقض یقین به یقین محقق شده است. یعنی یقین

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۶۹: «التقريب الثاني - ما ذكره المحقق العراقي (قده) بعد تسليم إرادة النهي من أدلة الاستصحاب لا النفي و انه نهى عن النقض العملي لا الحقيقي فتدل على حرمة النقض العملي لليقين و وجوب الجرى عليه بقاء و كآنه متيقن، فانه مع ذلك استفاد قيامه مقام القطع الطريقي و الموضوعي معا من باب ان الجرى العملي على اليقين يقتضى الجرى على وفق آثاره الطريقية و الموضوعية معا فلا وجه لتخصيص عدم النقض بأحدهما دون الآخر».

به عدم وجوب تصدق لاحقاً وجود دارد، زیرا موضوع وجوب تصدق (قطع به حیات) قطعاً برطرف شده است. پس رفع ید از قطع سابق، نقض یقین به یقین است نه نقض یقین به شک^۱.

جمع بندی مسأله اول: عدم نیابت

در نتیجه دلیلی بر نیابت استصحاب از قطع موضوعی وجود ندارد؛ و هر دو تقریب محقق خوئی و محقق عراقی مورد اشکال است. بنابراین نیابت استصحاب از قطع موضوعی از ادله استصحاب استفاده نمی شود.

مسأله دوم: اصل مثبت

مسأله دوم این است که آیا مثبتات استصحاب حجت است؟ این بحث بسیار مهم بوده و در فقه کاربرد فراوانی دارد. ابتدا اصل مثبت توضیح داده می شود، و سپس ادله اعتبار آن مورد بررسی قرار می گیرد:

مقدمه: توضیح اصل مثبت

گاهی مستصحب دارای لازمه غیر شرعی (عقلی یا عادی) است که آن لازمه اثری شرعی دارد. چنین آثار شرعی، مثبتات اصل نامیده می شوند. سوال این است که آیا استصحاب این آثار شرعی لازم را هم اثبات می کند؟ اگر اثبات نماید، اصل مثبت معتبر خواهد بود و این استصحاب، اصل مثبت می شود؛ و اگر اثبات نکند، اصل مثبت معتبر نخواهد بود.

به عنوان مثال فرض شود دست راست زید متنجس شده، و دست چپ وی طاهر است. تنجس دست چپ بر اثر ملاقات با دست راست، شرطی دارد که بین آنها رطوبت مسریه باشد. یعنی یکی از دو دست خیس باشد، و رطوبتی از یک دست به دیگری سرایت نماید. بنابراین اگر هر دو دست خشک باشند، تنجسی در اثر ملاقات ایجاد نمی شود. فرض شود دست راست وی قبلاً خیس بوده و اکنون که ملاقات شده، نسبت به خیس بودن آن شک وجود دارد. در این صورت، استصحاب خیس بودن دست راست تا حین ملاقات، اصلی منجز بوده و اصل مثبت است؛ زیرا لازمه عقلی خیس بودن دست راست، وجود رطوبت مسریه می باشد. این لازمه عقلی دارای اثر

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۶۹: «و یرد علیه أولاً المنهی عنه فی أدلة الاستصحاب انما هو نقض یقین بالشک و هذا انما یرد فی حق الأثر الطریق لیقین حیث یکون مشکوکاً و اما الأثر الموضوعی فارتفاعه یقینی بالشک و لیس مشکوکاً فهو من نقض یقین بالیقین لا بالشک، و کون یقین بالارتفاع متولداً من الشک فی الواقع و بسببه لا یجعل ارتفاع هذا اللون من الآثار من نقض یقین بالشک بل بالیقین كما هو واضح».

شرعی نیز می‌باشد که همان سرایت نجاست و یا تنجس دست چپ است. به عبارت دیگر شارع فقط تعبّد به خیس بودن دست راست نموده، در حالیکه مجرد خیس بودن ملاقی برای تنجس و سرایت آن کافی نیست؛ بلکه باید رطوبتی از ملاقی به ملاقی سرایت نماید. استصحاب فقط ثابت می‌کند که حین ملاقات، دست راست خیس بود؛ اما سرایت رطوبت مسریه را ثابت نمی‌کند.^۱ لذا شارع تعبّد به خیس بودن دست راست نموده، اما اینکه رطوبت مسریه در دست چپ باشد، با استصحاب ثابت نمی‌شود. در نتیجه استصحاب خیس بودن دست راست، نمی‌تواند تنجس دست چپ را ثابت نماید و اصل مثبت است. لذا استصحاب عدم نجاست و طهارت در دست چپ جاری می‌شود.

استدلال بر عدم حجّیت اصل مثبت

مثبتات استصحاب در نظر مشهور علماء، معتبر نمی‌باشد. یعنی استصحاب وسائط غیر شرعی را اثبات نمی‌کند. واسطه غیر شرعی دو چیز است: لازمه عقلی؛ و لازمه عادی؛ توضیح اینکه استصحاب به لحاظ لسان دلیل، تعبّد به بقاء حالت سابقه است. استصحاب اصلی عملی بوده لذا برای جریان آن باید احتمال تکلیف فعلی وجود داشته باشد. اگر مکلفی احتمال تکلیف فعلی ندهد اصلاً استصحاب و اصل عملی ندارد. حالت سابقه یا مستصحب از دو حال خارج نیست: تکلیف فعلی؛ و موضوع تکلیف فعلی؛ اثر هر یک از این دو استصحاب بیان می‌شود:

اثر استصحاب تکلیف فعلی

گاهی مستصحب، تکلیف فعلی است. استصحاب در این موارد، تعبّد به بقاء وجود یا عدم چنین تکلیف فعلی می‌کند. بنابراین گاهی تعبّد به بقاء تکلیف فعلی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود یک ساعت از اذان ظهر گذشته و زید نسبت به اتیان نماز ظهر شک دارد. در این صورت، استصحاب بقاء وجوب نماز ظهر در ابتدای زوال جاری می‌شود. معنای تعبّد به بقای وجوب نماز ظهر، تنجیز آن تکلیف فعلی است. یعنی تکلیف بر زید منجز بوده و اگر در عالم واقع وجوب فعلی باشد، در مخالفت با آن استحقاق عقوبت وجود دارد. به عبارت دیگر اثر این استصحاب، تنجیز تکلیف فعلی است (اگر واقعاً چنین تکلیف فعلی باشد).

۱. در واقع موضوع تنجس، «ملاقات با چیز مرطوب» نبوده، بلکه «سرایت رطوبت» است. در مثال فوق نیز «علم» به تحقق سرایت وجود نداشته و تعبّد شارع هم به سرایت نشده است. سرایت لازمه عقلی خیس بودن است، و اثر شرعی آن نیز حکم به تنجس دست چپ است.

گاهی نیز تعبّد به عدم تکلیف فعلی می‌شود و استصحاب عدم تکلیف فعلی جریان دارد. به عنوان مثال زید نسبت به وجوب قرائت قرآن شک دارد؛ زیرا احتمال می‌دهد که یک ساعت قبل، چنین نذری کرده باشد. استصحاب عدم وجوب قرائت قرآن جاری شده و اثر آن تعذیر است. یعنی اگر واقعاً نذر کرده و با آن مخالفت نماید، عقوبت بر مخالفت قبیح بوده و استحقاق عقوبت ندارد.

بنابراین اثر استصحاب تکلیف فعلی، تنجیز و تعذیر است؛ اکنون باید اثر استصحاب موضوع تکلیف مانند استصحاب بقاء خمریت و یا استصحاب عدم خمریت، بررسی شود.

ج ۱۷ ۹۸/۰۷/۱۷

اثر استصحاب موضوع

همانطور که گفته شد «اصل مثبت» در جایی است که مستصحاب، لازمه غیر شرعی داشته و یک اثر شرعی بر آن لازمه باشد. یعنی اثر شرعی برای مستصحاب نبوده، بلکه برای لازمه غیر شرعی (عقلی یا عادی) آن است؛ و گفته شد که مستصحاب گاهی تکلیف فعلی و گاهی موضوع آن است. اگر مستصحاب تکلیفی فعلی باشد، تعبّد به آن به معنی تنجیز و تعذیر آن تکلیف فعلی است.

گاهی مستصحاب یا متعلّق یقین و شک، موضوع تکلیف فعلی بوده و حکم شرعی نمی‌باشد. به عنوان مثال فرض شود یک مایع قطعاً دیروز خمر بوده، و امروز شک در سرکه شدن آن هست؛ و شارع به خمریت آن تعبّد نماید؛ و یا دیروز قطعاً سرکه بوده و امروز شک در خمریت آن شده، و شارع به عدم خمریت آن تعبّد نماید؛ اثر این تعبّد چیست؟

مقدمه: توضیح منجز و معذر

- ابتدا به عنوان مقدمه چند نکته توضیح داده می‌شود، و سپس پاسخ سوال فوق داده خواهد شد:
- الف. منجز و معذر بالذات در نظر مشهور فقط «قطع» است؛ یعنی تمام منجزها و معذرهای دیگر، جعلی و قراردادی هستند. فقط یک چیز ذاتاً منجز و معذر است که قطع می‌باشد.
- ب. فقط دو چیز وجود دارد که تنجز و تعذر را قبول می‌کند: وجوب فعلی؛ و حرمت فعلی؛ وجوب یا حرمت فعلی می‌توانند منجز باشند، یعنی در مخالفت آنها استحقاق عقوبت باشد؛ و یا معذر باشند، یعنی در مخالفت آنها استحقاق عقوبت نباشد.
- ج. نکته سوم اینکه فعلیت یک تکلیف در نظر مشهور، فقط دائر مدار فعلیت موضوع آن است. یعنی زمانی که موضوع تکلیفی در خارج محقق شود، تکلیف نیز فعلی می‌شود.

د. نکته چهارم اینکه تنجّز تکلیف فعلی در نظر مشهور، موقوف بر احراز و وصول آن تکلیف است. بنابراین اگر یک تکلیف فعلی، واصل و محرز نشود، منجّز نخواهد بود. وصول و احراز نیز سه قسم دارد: وصول وجدانی؛ وصول تعبّدی؛ و وصول تنجیزی؛ «وصول وجدانی» همان قطع است، یعنی اگر قطع به حرمت شرب این مایع پیدا شود، تکلیف فعلی نیز وصول وجدانی شده است. «وصول تعبّدی» همان وصول به اماره است، یعنی اگر ثقه از حرمت شرب این مایع خبر دهد، تکلیف فعلی نیز وصول تعبّدی شده است (یکی از افراد اماره در نظر مشهور نیز اطمینان است). البته در جایی که خبر ثقه وجود دارد، یک قطع نیز وجود خواهد داشت که قطع به حجّیت خبر ثقه می‌باشد. «وصول تنجیزی» در جایی است که قطع یا اماره نبوده، بلکه شارع به چیزی تعبّد نماید. به عنوان مثال «هذا حرام علیک تعبّداً» که این احتمال وجود دارد که در واقع نیز حرمتی نداشته باشد.^۱

تنجیز تکلیف فعلی با استصحاب بقاء موضوع

بنابراین فعلیت تکلیف، موقوف بر فعلیت موضوع آن در خارج بوده؛ و تنجّز آن نیز موقوف بر وصول آن تکلیف فعلی (اعم از وصول وجدانی یا تعبّدی یا تنجیزی) است.

اگر مستصحب، تکلیف فعلی باشد؛ وصول تنجیزی تکلیف فعلی محقّق شده و موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود. به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع دیروز قطعاً حرام بوده، و امروز نسبت به آن شک وجود دارد. استصحاب بقاء حرمت آن جاری شده، لذا تکلیف فعلی تنجیزاً واصل شده است. همین برای تنجّز آن تکلیف فعلی، کافی است؛ اما اگر مستصحب، موضوع تکلیف باشد، ممکن است اشکالی پیش آید. به عنوان مثال فرض شود این مایع دیروز قطعاً خمر بوده اما حرمت شرب آن، به سبب عدم قدرت بر شربش منجّز نبوده است. امروز شک در سرکه شدن آن وجود دارد، اما قدرت بر شرب آن پیدا شده است. در این صورت، دیروز تکلیف فعلی حرمت شرب آن وجود نداشته زیرا شرط فعلیت تکلیف (قدرت) محقّق نشده است. بنابراین نمی‌شود گفت شرب آن دیروز قطعاً حرام بوده، اما می‌شود گفت دیروز قطعاً خمر بوده است. اگر دلیل استصحاب شامل این مورد شود و شارع تعبّد به خمریت آن نماید، حرمت فعلی آن واصل نشده است؛ زیرا وصول وجدانی و تعبّدی که محقّق نشده؛ و وصول تنجیزی نیز محقّق نشده است؛ زیرا شارع تعبّد به حرمت آن نکرده است. پس چگونه استصحاب بقاء موضوع، حرمت فعلیه را منجّز می‌کند در حالیکه آن تکلیف فعلی اصلاً وصول نشده است؟ دو جواب از مشهور و محقّق خوئی به این سوال داده شده است:

۱. این قسم از وصول یا احراز در اصطلاح «وصول تنجیزی» نامیده شده و شاید اولین بار محقّق خوئی چنین اصطلاحی را نسبت به «اثبات»

به کار برده باشند. سپس شهید صدر نیز این سه قسم از وصول یا احراز یا اثبات، یعنی وجدانی و تعبّدی و تنجیزی را قبول نموده است.

الف. حرمت فعلی شرب این مایع در نظر مشهور، به وصول تنجیزی واصل شده است. توضیح اینکه وقتی شارع تعبّد به خمریت نماید، مدلول مطابقی همان تعبّد به خمریت بوده، اما مدلول التزامی نیز وجود دارد که تعبّد به حرمت شرب آن است. یعنی تعبّد به خمریت، به ملازمه عرفیه تعبّد به حرمت فعلیه است. بنابراین شارع در این موارد دو تعبّد دارد: تعبّد به خمریت؛ و تعبّد به حرمت شرب؛ لذا حرمت فعلی هم به وصول تنجیزی واصل شده است.

ب. حرمت فعلی در نظر محقق خوئی به هیچیک از سه وصول وجدانی و تعبّدی و تنجیزی واصل نشده؛ اما ایشان مبنای مشهور را قبول نکرده که تنجّز تکلیف موقوف به یکی از آن سه وصول باشد. ایشان فرموده وصول و احراز چهارمی هم وجود دارد، که موجب تنجّز تکلیف فعلی است. وصول چهارم به این نحوه است که جعل و کبرای کلی واصل شده، و موضوع آن نیز واصل شود. یعنی اگر کبرای کلی یا جعل و موضوع آن واصل شود، تکلیف فعلی منجّز خواهد بود، هرچند تکلیف فعلی و مجعول نیز واصل نشده باشد. به عبارت دیگر اشکال محقق خوئی به مشهور این است که منجّز را سه چیز قرار داده‌اند، در حالیکه وصول جعل و موضوع نیز موجب تنجّز تکلیف فعلی است. یعنی همین که زید بداند شرب خمر در اسلام حرام است، و خمر بودن این مایع نیز به وی واصل شود، همین دو برای تنجّز «حرمة شرب هذا علیه» کافی است، هرچند «حرمة شرب هذا» اصلاً واصل نشده باشد. سپس ایشان فرموده وصول جعل و موضوع آن نیز ممکن است هر دو وجدانی و یا هر دو تعبّدی و یا هر دو تنجیزی باشند، و ممکن است وصول یکی متفاوت از وصول دیگری باشد، که نه نحوه وصول وجود خواهد داشت. بنابراین در مثال فوق نیز هرچند حرمت فعلی این مایع مشکوک واصل نشده، اما کبرای کلی یا جعل (حرمت شرب خمر در اسلام) واصل شده به وصول وجدانی؛ و موضوع نیز به وصول تنجیزی واصل شده که شارع به «خمریة هذا» تعبّد نموده است. بنابراین اگر در واقع این مایع حرمت فعلی داشته باشد، منجّز خواهد بود. به عبارت دیگر در نظر عقل، وصول کبرای کلی و موضوع به مانند وصول مجعول فعلی، منجّز تکلیف فعلی خواهد بود.

به نظر می‌رسد هر دو نظر صحیح است؛ در دوره سابق ملازمه عرفیه مورد قبول بوده و جزم به آن وجود داشت؛ اما در این دوره جزم به آن نیست؛ به هر حال، هر دو نظر مورد قبول است (یعنی این دو به نحو «مانعة الجمع» نیستند).^۱

۱. شهید صدر نیز کلام محقق خوئی را پذیرفته اما متعرّض کلام مشهور نشده است؛ یعنی ممکن است ایشان نیز هر دو نظر را پذیرفته باشند.

عدم جریان استصحاب برای اثبات اثر شرعی با واسطه

همانطور که گفته شد برای تنجیز تکلیف فعلی، یکی از سه نحوه وصول (در مبنای مشهور)، و یا یکی از چهار نحوه وصول (در نظر محقق خوئی) نیاز است. به عبارت دیگر سه نحوه از وصول مورد اختلاف نبوده و عقلاً در تنجیز تکلیف فعلی کافی است. با توجه به این مقدمه، عدم جریان استصحاب مثبت توضیح داده می‌شود. گاهی مستصحاب خودش موضوع تکلیف فعلی نبوده، بلکه یک لازمه غیرشرعی دارد که این لازمه، موضوع تکلیف فعلی است. آیا دلیل استصحاب شامل این مورد هست؟ برای بررسی این مسأله، باید وصول تکلیف فعلی و یا موضوع آن بررسی شود:

۱. تکلیف فعلی: تکلیف فعلی که موضوع آن، لازمه عقلی مستصحاب است، واصل نشده است؛ نه به وصول وجدانی، و نه به وصول تعبّدی، و نه به وصول تنجیزی؛ اما وصول به نحوه چهارم (وصول کبرای و وصول موضوع) در ادامه مباحث بررسی می‌شود.

۲. موضوع تکلیف: موضوع تکلیف فعلی، همان لازمه عقلی مستصحاب است. اگر موضوع، واصل شود؛ مانند استصحاب در موضوع حکم شرعی می‌شود. یعنی تکلیف فعلی نیز واصل شده و منجّز خواهد بود؛ زیرا تکلیف فعلی به وصول تنجیزی (بنابر نظر مشهور به ملازمه عرفیه)، و یا به وصول نحوه چهارم (بنابر نظر محقق خوئی) واصل شده است. هر سه نحوه وصول در مورد لازمه عقلی، ادّعا شده، که باید بررسی شوند:

الف. وصول وجدانی: استدلال بر وصول وجدانی لازمه عقلی مستصحاب، به این است که وصول لازم به وصول ملزوم و مستصحاب است. یعنی وقتی ملزوم واصل شده، عقلاً لازم هم واصل شده است.

این استدلال مغالطه واضحی دارد؛ زیرا لازمه عقلی، لازم ملزوم و مستصحاب واقعی است نه لازم ملزوم تعبّدی. به عبارت دیگر لازمه عقلی، لازم بقاء واقعی مستصحاب است نه بقاء تعبّدی؛ در حالیکه در استصحاب فقط بقاء تعبّدی ملزوم را اثبات نموده است.

ب. وصول تعبّدی: لازمه عقلی مستصحاب، در نظر برخی وصول تعبّدی دارد؛ زیرا وقتی شارع به وجود ملزوم بقاء تعبّدی نموده، این تعبّد به وجود لازم بقاء است. یعنی عرفاً تعبّد به وجود ملزوم، تعبّد به وجود لازم هم است.

به نظر می‌رسد این استدلال هم تمام نیست؛ زیرا اولاً اگر چنین مطلبی پذیرفته شود، وصول تعبّدی اثبات نشده، بلکه وصول تنجیزی اثبات خواهد شد؛ و ثانیاً وصول تنجیزی هم نیست، زیرا عرفاً بین این دو تعبّد ملازمه‌ای

۱. مقرر: زیرا جریان استصحاب، موقوف بر وجود اثر است. اثر نیز در این موارد فقط تنجیز تکلیف فعلی است. برای تنجیز نیز باید وصول تکلیف فعلی بررسی شود. بنابراین برای شمول ادله استصحاب نسبت به این مورد، باید وصول تکلیف فعلی بررسی شود.

وجود ندارد. یعنی نهایتاً اگر ملازمه عرفیه قبول شود، فقط در لازمه شرعی قبول می‌شود؛ اما در لازمه عقلی ملازمه‌ای نیست.

ج. وصول تنجیزی: با توجه به اشکال فوق، لازمه عقلی مستصحب، وصول تنجیزی نیز ندارد؛ زیرا همانطور که گفته شد تعبد به ملزوم، ملازمه عرفیه با تعبد به لازم ندارد. در نتیجه موضوع تکلیف فعلی یا لازمه عقلی مستصحب، هیچیک از سه نحوه وصول را نداشته، و در نتیجه حکم فعلی نیز وصول به نحوه چهارم را هم ندارد (زیرا برای وصول به نحوه چهارم، باید موضوع نیز به نحوه‌ای واصل شود).

جمع‌بندی: عدم حجیت اصل مثبت

بنابراین تکلیف فعلی که موضوع آن لازمه عقلی مستصحب است، نه خودش واصل شده و نه موضوعش واصل شده است. یعنی صغرای این حکم شرعی نیز نه به وصول وجدانی، نه تعبدی، و نه تنجیزی، واصل نشده است؛ هرچند کبرای کلی (مثلاً حرمت خمر در اسلام) واصل شده است. به هر حال، لازمه عقلی مستصحب، واصل نشده است. به همین سبب، علماء قائلند هرگاه مستصحب یک اثر شرعی با واسطه عقلی یا عادی داشته باشد، استصحاب به لحاظ آن اثر جاری نیست؛ زیرا تکلیف فعلی در نظر مشهور هیچیک از سه وصول را ندارد؛ و طبق نظر محقق خوئی نیز هیچیک از چهار نحوه از وصول را ندارد (زیرا لازمه به هیچ وصولی واصل نشده است). این نکته عدم حجیت اصل مثبت در نظر مشهور می‌باشد.

ج ۱۸ / ۸ / ۹۸

خاتمه

دو مسأله در فصل سوم استصحاب، مورد بررسی قرار گرفت. مسأله اول نیابت استصحاب از قطع موضوعی بود، که در مورد قبول واقع نشد؛ و مسأله دوم نیز حجیت اصل مثبت بود، که مورد قبول واقع نشد؛ برخی تنبیهات در ذیل فصل سوم بیان می‌شود:

اول: عدم اعتبار اصل مثبت، به سبب تعارض

برخی بزرگان اشکال دیگری بر حجیت اصل مثبت، نموده‌اند؛ یعنی عدم اعتبار اصل مثبت، علاوه بر دلیل گذشته، به سبب ابتلاء به تعارض نیز می‌باشد. توضیح اینکه استصحاب بقاء ملزوم همیشه با استصحاب مخالف در لازم، تعارض دارد. به عنوان مثال استصحاب رطوبت برای اثبات نجاست ملاقی، با استصحاب عدم سرایت نجاست

از نجس به ملاقی، تعارض دارد؛ زیرا سرایت امری حادث بوده و ارکان استصحاب در آن تمام است. یعنی شکّ در تحقق سرایت در اثر این ملاقات، وجود دارد، که استصحاب عدم سرایت جاری می‌شود. استصحاب بقاء رطوبت، اصلی منجز بوده؛ و استصحاب عدم سرایت، اصلی معذّر است؛ لذا تعارض می‌کنند. در تمام موارد اصل مثبت، استصحاب ملزوم با استصحاب عدم تحقق لازم تعارض داشته و تفاوتی در لازم عقلی و عادی نیست.

مناقشه: حکومت استصحاب بقاء ملزوم بر استصحاب عدم لازم

مرحوم شیخ هر چند اصل مثبت را معتبر ندانسته، اما این اشکال را نیز وارد نمی‌دانند. ایشان فرموده همیشه استصحاب بقاء ملزوم، بر استصحاب عدم لازم حکومت دارد و تعارضی نیست؛ زیرا اصل حاکم همیشه بدون معارض جاری است. به عنوان مثال فرض شود نسبت به طهارت یک قطعه گوشت گوسفند شکّ وجود دارد به سبب اینکه شکّ در تذکیه آن وجود دارد. دو اصل وجود دارد که یکی منجز و دیگری مؤمن است. اصل منجز همان اصل عدم تذکیه می‌باشد. یعنی زمانی این گوسفند زنده بوده و قطعاً تذکیه نشده بود، و سپس شکّ در تذکیه آن پیدا شده، که اصل عدم تذکیه در آن جاری می‌شود. استصحاب عدم تذکیه، اصلی منجز است. از سوی دیگر، شکّ در طهارت این گوشت وجود دارد که قاعده طهارت جاری می‌شود. قاعده طهارت نیز اصلی مؤمن است. اما این دو اصل تعارضی ندارند، بلکه استصحاب عدم تذکیه بر قاعده طهارت حاکم است (که وجه حکومت خواهد آمد).

بنابراین در مثال فوق نیز، استصحاب بقاء رطوبت بر استصحاب عدم سرایت حاکم است؛ لذا آثار شرعی استصحاب بقاء رطوبت جاری می‌شود، که دست نجس خواهد بود.

نظر مختار: تعارض دو اصل

اصل مثبت در نظر مختار، معتبر نیست؛ اما اعتبار اصل مثبت به یکی از دو تقریب ذیل خواهد بود. حکومت اصل بقاء ملزوم بر اصل عدم لازم، بنابر هر یک از این دو تقریب بررسی خواهد شد:

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۳۷: «و قد استدلل بعض - تبعا لكاشف الغطاء - على نفى الأصل المثبت، بتعارض الأصل فى جانب الثابت و المثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثانى. قال و ليس فى أخبار الباب ما يدل على حجّته بالنسبة إلى ذلك؛ لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية، دون العادية و إن استتبع أحكاما شرعية، انتهى. أقول: لا ريب فى أنه لو بنى على أن الأصل فى الملزوم قابل لإثبات اللازم العادى لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم؛ لأنه حاكم عليها، فلا معنى للتعارض على ما هو الحقّ و اعترف به هذا المستدل - من حكومة الأصل فى الملزوم على الأصل فى اللازم - فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فلو بنى على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية و العادية؛ لأنّ الكلّ أحكام للمستصحب مسبوقه بعدم».

الف. تعبد شارع به بقاء ملزوم، عرفاً تعبد به وجود لازم (عقلی یا عادی) است. بنابراین تقریب اول یک نکته عرفی است. به عنوان مثال اگر شارع تعبد به دست راست بودن این دست نماید، عرفاً تعبد نموده به اینکه دست دیگری، دست چپ است.

اشکال مرحوم شیخ بر این تقریب وارد بوده، و حکومت وجود دارد.^۱ توضیح اینکه گاهی تعبد به امری، عرفاً تعبد به امر دوم است. در این صورت دلیل اعتبار، شامل امر دوم (که در تنجز و تعذر مخالف امر اول باشد) نمی‌شود. بنابراین استصحاب بقاء ملزوم بر استصحاب عدم لازم، حاکم بوده و کلام مرحوم شیخ صحیح است.

ب. تعبد شارع به یک امر، تعبد به آثار شرعی آن می‌باشد و تفاوتی بین آثار شرعی بدون واسطه و آثار شرعی با واسطه نیست؛ به عبارت دیگر تعبد به امری، تعبد به آثار شرعی است که آثار شرعی دو قسم (با واسطه و بدون واسطه) می‌باشند. بنابراین اصل مثبت که آثار شرعی با واسطه است، حجت خواهد بود.

اشکال مرحوم شیخ بر این تقریب وارد نبوده، و حکومتی در کار نخواهد بود. توضیح اینکه تعبد به بقاء ملزوم، تعبد به آثار شرعی (با واسطه یا بدون واسطه) آن است. بنابراین تعبد به نجاست دست که از آثار با واسطه استصحاب بقاء رطوبت است، نیز شده است. از سوی دیگر، استصحاب عدم سرائت نیز جاری می‌شود؛ زیرا ارکان استصحاب در سرائت هم تمام است. بنابراین شارع دو تعبد دارد که استصحاب رطوبت، اصلی منجز بوده؛ و استصحاب عدم سرائت نیز اصلی معذر است؛ لذا این دو اصل، تعارض دارند. در نتیجه کلام مرحوم شیخ در این تقریب، تمام نیست.

از بین این دو تقریب (که در نظر مختار، هیچکدام تمام نبوده، و اصل مثبت نیز حجت نیست)، به نظر می‌رسد تقریب دوم بهتر است. یعنی برای قول به اعتبار اصل مثبت، تقریب دوم اختیار می‌شود (اگر قائل به اعتبار آن می‌شدیم)؛ بنابراین جواب مرحوم شیخ صحیح نخواهد بود، و دو اصل مذکور با هم تعارض دارند.

ممکن است گفته شود استصحاب عدم تحقق لازم، جاری نمی‌شود؛ زیرا ملزوم که سابقاً وجود داشته، لازم هم وجود داشته؛ بنابراین استصحاب بقاء لازم جاری می‌شود (نه استصحاب عدم لازم). استصحاب بقاء لازم هم با استصحاب بقاء ملزوم، تنافی ندارد؛ اما این اشکال صحیح نیست، زیرا اصل مثبت در جایی است که لازمه مستصحب، لازم وجود ملزوم نبوده بلکه لازم بقاء ملزوم باشد. اگر استصحاب بقاء لازم جاری بود، برای اثبات اصل مثبت (یعنی آثار شرعی ملزوم، که با واسطه است) نیازی به استصحاب ملزوم نبوده و استصحاب لازم برای آن کافی بود. به عبارت دیگر اصل مثبت در جایی است که مستصحب بقاء لازمی دارد، که موضوع یک حکم شرعی است.

۱. معنای حکومت در مباحث بعد خواهد آمد. حکومت چیزی نیست مگر عدم شمول دلیل تعبد نسبت به یک مورد.

ج ۱۹/۰۸/۱۲
دوم: وسائل خفیه

همانطور که گفته شد مرحوم شیخ اصل مثبت را حجت نمی‌داند؛ اما ایشان یک مورد را استثناء نموده و قائل به حجیت آن شده است. ایشان فرموده در مواردی که واسطه خفی باشد، اصل مثبت نیز حجت است. مراد ایشان از خفاء واسطه این است که عرف واسطه را ندیده، و اثر را برای «ذوالواسطه» یا ملزوم بدانند. در این موارد آثار شرعی واسطه هم بار می‌شود.^۱ ایشان سه مثال برای واسطه خفی دارند:

الف. حاجب وضوء یا غُسل: فرض شود شک در وجود مانع از وصول آب، در وضوء یا غُسل وجود دارد (که فقهاء اصطلاحاً به مانع از وصول آب به اعضای وضوء یا غُسل، «حاجب» می‌گویند). حاجب امری حادث بوده و ممکن است در حین وضوء یا غسل حادث شده باشد. اگر استصحاب عدم حدوث حاجب جاری شود، نتیجه آن صحت وضوء یا غُسل است.^۲ استصحاب عدم حاجب برای اثبات صحت وضوء یا غُسل، اصل مثبت است؛ زیرا طهارت و رفع حدث، از آثار عدم حاجب نیست، بلکه از آثار غُسل تمام اعضاء است. وصول آب به تمام اعضاء نیز از لوازم عقلی «عدم حاجب» است؛ زیرا اگر حاجب باشد، وصول آب به اعضاء ممکن نخواهد بود. به عبارت دیگر حصول طهارت از آثار شرعی عدم حاجب نبوده، بلکه از آثار شرعی وصول آب به تمام اعضاء است. وصول آب نیز از آثار عقلی عدم حاجب در عضو است. بنابراین جریان استصحاب عدم حاجب برای اثبات طهارت، از اصول مثبت است.

مرحوم شیخ فرموده استصحاب در این مورد جاری است؛ زیرا در نظر عرف، حصول طهارت از آثار عدم وجود حاجب است. یعنی در نظر عرفی برای حصول طهارت همین که غُسل حاصل شده و حاجبی نباشد، کافی

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۳ و ۲۴۴: «وَأَمَّا عَلَى الْمُخْتَارِ: مِنْ أَعْتَابِهِ مِنْ بَابِ الْأَخْبَارِ، فَلَا يَثْبُتُ بِهِ مَا عَدَا الْآثَارَ الشَّرْعِيَّةَ الْمُرْتَبِئَةَ عَلَى نَفْسِ الْمُسْتَصْحَبِ. نَعَمْ هُنَا شَيْءٌ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ الْمَتَوَسِّطَةِ بَيْنَ الْمُسْتَصْحَبِ وَبَيْنَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، مِنَ الْوَسَائِلِ الْخَفِيَّةِ، بَحِثٌ يَعْدُ فِي الْعَرَفِ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ الْمُرْتَبِئَةَ عَلَيْهَا أَحْكَامًا لِنَفْسِ الْمُسْتَصْحَبِ، وَهَذَا الْمَعْنَى يَخْتَلِفُ وَضُوحًا وَخَفَاءً بِاخْتِلَافِ مَرَاتِبِ خَفَاءِ الْوَسَائِلِ عَنْ أَنْظَارِ الْعَرَفِ».

۲. البته ممکن است شک در وجود حاجب، قبل از انجام عمل بوده و ممکن است در حین انجام آن باشد. اگر قبل از عمل باشد، نتیجه جریان استصحاب عدم حاجب، صحت این وضوء یا غسل است؛ و اگر بعد از عمل باشد، در یک صورت باز هم نتیجه جریان استصحاب همان صحت عمل است. توضیح اینکه در شک بعد از عمل گاهی قاعده فراغ جاری شده و همان برای صحت عمل کافی است. قاعده فراغ دو مورد دارد که در یکی به اتفاق جاری شده، اما در جایی که مکلف در حین عمل غافل بوده، مشهور قائل به عدم جریان قاعده فراغ هستند؛ در این صورت، برای صحت عمل نیاز به جریان استصحاب عدم حاجب وجود دارد.

است. به عبارت دیگر هرچند حصول طهارت از آثار وصول آب است، اما عرف آن را از آثار عدم حاجب می‌بیند. بنابراین استصحاب عدم حاجب جاری می‌شود و نتیجه آن حصول طهارت است.^۱

ب. سرایت نجاست: فرض شود شیء نجس و مرطوبی وجود دارد و با جسم طاهری ملاقات نموده است. شک در بقاء رطوبت در حین ملاقات وجود دارد. پس ملاقات نجس با طاهر معلوم بوده، و وجود رطوبت در نجس نیز معلوم است؛ اما شک در بقاء رطوبت تا حین ملاقات وجود دارد. استصحاب رطوبت نیز اصل مثبت است؛ زیرا موضوع تنجس «ملاقات با نجس مرطوب» نیست، بلکه «سرایت نجاست» است. یعنی باید نجاست از نجس به طاهر منتقل شده و جسم طاهر هم خیس و مرطوب شده و تأثر پیدا کند. بنابراین لازمه عقلی بقاء رطوبت شیء نجس، سرایت نجاست است. لذا استصحاب بقاء رطوبت برای اثبات تنجس ملاقی، اصل مثبت است؛ اما مرحوم شیخ فرموده واسطه خفی بوده و اشکالی ندارد. بنابراین چنین استصحابی جاری است.^۲

ج. هلال شوال: مثال سوم بسیار محل ابتلاء است. فرض شود سی روز از ابتدای ماه رمضان گذشته، و شک در تحقق هلال شوال در شب گذشته هست. ممکن است هلال ماه شوال محقق شده اما رؤیت نشده باشد.^۳ یعنی در روز سی‌ام و یا شب آن، شک در تحقق هلال می‌شود، که استصحاب عدم حدوث هلال جاری خواهد بود. لذا فقهاء نتیجه گرفته‌اند که صوم آن روز واجب بوده، و صوم روز بعد نیز حرام است. استصحاب عدم حدوث هلال شوال برای اثبات حرمت صوم روز بعدی، از اصول مثبت است؛ زیرا روز اول شوال بودن روز بعدی، از آثار شرعی عدم حدوث هلال شوال نبوده؛ بلکه از لوازم عقلی آن است. بنابراین هرچند اصل مثبت است، اما فقهاء احکام روز اول شوال را بار نموده و به حرمت صوم آن روز حکم می‌کنند. مرحوم شیخ فرموده واسطه خفی بوده و چنین استصحابی جاری است. یعنی عرف حکم می‌کند امروز آخر ماه رمضان بوده، و فردا نیز اول ماه شوال است.^۴

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۵: «و ربما يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة، بجريان السيرة أو الإجماع على اعتبارها هناك، مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشرة و مسحها المأمور بهما في الوضوء و الغسل. و فيه نظر».

۲. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۴: «منها: ما إذا استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحكام سرایة رطوبة النجاسة إليه و تأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، و من المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها».

۳. برای احکام ماه شوال، همین که هلال تحقق یابد، کافی است؛ هرچند رؤیت نشده باشد. «هلال» عبارت از باریکی ماه است که به چشم عادی (لولا المانع) قابل رؤیت باشد.

۴. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۵: «و منها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة و الغسل و غیرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، و لا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال، إلّا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر و أولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حکم بكونه أول الشهر الآخر».

این کلام مرحوم شیخ توسط مرحوم آخوند نیز مورد قبول واقع شده است.^۱

ج ۲۰ ۹۸/۰۸/۱۳

مناقشه در استدلال مرحوم شیخ: عدم مرجعیت عرف در تطبیقات

کلام مرحوم شیخ در دو مرحله بررسی می‌شود: ابتدا استدلال ایشان بر حجیت اصل مثبت در موارد خفاء واسطه، بررسی شده؛ و سپس امثله فقهی ایشان بررسی می‌شود؛ در مرحله اول ایشان فرموده تعبّد به شیء در واقع تعبّد به آثار آن شیء است، پس از دلیل استصحاب استفاده شده که تعبّد به بقاء یک شیء به معنی تعبّد به آثار شرعی آن شیء است؛ آثار با واسطه نیز اثر نیست، مگر عرف آن را اثر ببیند. به عبارت دیگر در مواردی که عرف، واسطه را نبیند، اثر آن واسطه نیز تحت ادله استصحاب خواهد بود؛

به نظر می‌رسد با قبول اینکه مقدار دلالت دلیل استصحاب فقط به اندازه اثبات آثار نفس شیء است (نه آثار با واسطه)، اصل مثبت حتی در وسائط خفیه هم حجت نخواهد بود؛ زیرا استصحاب فقط به آثار بدون واسطه تعبّد نموده، و اینکه عرف اثر به واسطه خفی را اثر خود شیء بداند، کافی نیست. یعنی دلیلی بر حجیت این تطبیق عرفی وجود ندارد. در بحث سیره بررسی شد که عرف در چه مواردی مرجعیت دارد؛ عرف تقسیم به عام و خاص شده که مراد مرحوم شیخ در این بحث، همان عرف عام است. مرجعیت عرف فقط در مفاهیم و ظهورات است، اما در تطبیق مفهوم یا ظهور، حجیتی ندارد.^۲ ظاهر دلیل استصحاب این است که اگر امری یقینی بوده و شک در بقاء آن شود، شارع به آثار شرعی آن شیء تعبّد نموده است؛ اما عرف در اینکه این مطلب در کجا تطبیق می‌شود، مرجع نیست. به عبارت دیگر اینکه عرف اثر با واسطه خفی را اثر ملزوم بداند (یعنی اثر شرعی لازم را اثر ملزوم ببیند)، تأثیری ندارد. دلیلی بر حجیت این تطبیق عرفی نیست. البته شارع می‌تواند تطبیق را به دست عرف دهد، اما چنین کاری نکرده است. به عنوان مثال شارع در «لاتشرب الخمر» و «قلد المجتهد» نیز تطبیق را به دست

۱. کفایة الاصول، ص ۴۱۶: «.... بخلاف مثل دلیل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بشئته ولا دلالة له إلا على التعبد بشئ المشكوك بلحاظ أثره حسب ما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عد أثر الواسطة أثرا له لخفائها أو لشدة وضوحها و جلالها حسب ما حققناه».

۲. توضیح اینکه «مفهوم» همان مدلول تصویری لفظ بوده؛ و «ظهور» نیز مدلول تصدیقی لفظ است. در تعریف «مفهوم» گفته شده مفهوم همان «صورت عقلی معنی» می‌باشد. «معنی» نیز تقسیم به عرفی و لغوی می‌شود؛ که دائماً معانی عرفی، ملاک است. مراد از معنی عرفی نیز عرف زمان و مکان صدور این کلام است. ظهور نیز انحاء دارد که یکی از آنها، ظهور استعمالی است. در ظهورات استعمالیه نیز باید به عرف خاص (یعنی عرف زمان و مکان صدور این کلام) رجوع شود؛ در نتیجه در مفاهیم و ظهورات به عرف خاص رجوع می‌شود؛ اما در تطبیق این مفهوم یا ظهور، عرف مرجع نیست.

عرف نداده است (پس نمی‌شود از کسی که عرف وی را مجتهد بداند، تقلید نمود). در تمام عناوین، اینگونه است که تطبیق عرفی مرجعیت ندارد.

بنابراین این اشکال کبروی بر کلام مرحوم شیخ وارد است که در تطبیقات نمی‌توان به عرف رجوع نمود؛ لذا همین که از دلیل استصحاب استظهار شود که اثر نفس شیء باید بار شود، فقط آثار همان شیء بار می‌شود نه آثاری که عرف آنها را آثار شیء ببیند. در نتیجه اصل مثبت حتی در جایی که واسطه خفی باشد، نیز حجت نخواهد بود.

مناقشه در امثله فقهی مرحوم شیخ

در مرحله دوم، امثله فقهی ایشان بررسی می‌شود:

الف. در مثال حاجب، عدم لزوم فحص در مواردی که احتمال حاجب هست، به دلیل استصحاب نیست؛ بلکه به دلیل سیره متشرعه است. توضیح اینکه اصحاب ائمه علیهم السلام قبل از وضوء فحص نمی‌کردند؛ زیرا اگر فحص می‌کردند، این فحص از طریق تاریخ و یا روایات واصل می‌شد. فحص قبل از وضوء و غسل، از امور مبتلی به بوده و خلاف طبع انسان است (یعنی بررسی اعضاء قبل از وضوء، ملائم با طبع نیست؛ لذا اگر چنین کاری انجام می‌شد، توسط راویان باید نقل می‌شد). از عدم بررسی آنها، معلوم می‌شود که فحص لازم نیست. پس دلیل عدم فحص، استصحاب عدم حاجب نیست.

البته سیره متشرعه دلیلی لبی است، که حد آن مقداری است که احتمال حاجب باشد؛ اما اگر ظن به وجود حاجب باشد، چنین سیره‌ای محرز نیست. بنابراین در مواردی که ظن به حاجب وجود دارد، نوبت به قاعده اشتغال می‌رسد؛ زیرا دلیل مؤمن اولاً استصحاب بود که جریان آن در این موارد قبول نشد؛ و ثانیاً سیره متشرعه بود، که احراز نشده است.

ب. در مثال رطوبت، استصحاب جاری نیست. فتوای رائج فقهی متأخر نیز طهارت ملاقی است. به عنوان مثال اگر لباس نجسی روی بند انداخته شود، و شک در رطوبت آن باشد، قاعده طهارت و استصحاب طهارت ملاقی جاری می‌شود.

ج. در مثال هلال شوال، نیز اگر روایت خاص نبود، باید احتیاط شود؛ زیرا اگر یوم الشک همان روز سی‌ام ماه رمضان باشد، صوم آن واجب بوده؛ اما اگر روز اول شوال باشد، صوم آن حرام است. لذا باید به قصد رجاء روزه گرفته شود تا به احتیاط عمل شده باشد. بنابراین طبق قاعده باید احتیاط شود، اما روایتی خاص وجود دارد و در آن روایت تعبّد شده به اینکه در یوم الشک روزه گرفته شود و فردای آن نیز افطار شده و احکام روز اول

شوال بار شود. بنابراین ترتب احکام اول شوال به دلیل استصحاب عدم تحقق هلال شوال نیست تا اصل مثبت باشد؛ بلکه به دلیل روایت خاص باب است.

در نتیجه مثال دوم ایشان مورد قبول نبوده و هرچند مثال اول و سوم صحیح است، اما دلیل آن جریان استصحاب در وسائط خفیّه نیست؛ بلکه در مثال حاجب، سیره وجود داشته؛ و در مثال هلال نیز روایت خاص وجود دارد.

ج ۲۱ ۹۸/۰۸/۱۴

تتمیم: حجّیت اصل مثبت در موارد عدم عرفیت تفکیک بین دو تعبّد

همانطور که گفته شد هرچند مرحوم شیخ، اصل مثبت را حجّت نمی‌داند؛ اما در موارد خفاء واسطه قائل به حجّیت آن هستند. مشهور با مرحوم شیخ مخالفت نموده و حجّیت اصل مثبت حتی در موارد خفاء واسطه را هم منکر شده‌اند؛ اما مرحوم آخوند با مرحوم شیخ موافقت نموده و حتی در یک مورد دیگر هم (علاوه بر موارد خفاء واسطه) قائل به حجّیت اصل مثبت شده است.

ایشان فرموده اگر تفکیک بین لازم و ملزوم در تعبّد، غیر عرفی باشد؛ در این موارد هم اصل مثبت حجّت است (هرچند واسطه غیر خفی باشد). سپس دو مثال برای عدم عرفیت تفکیک بین دو تعبّد مطرح نموده‌اند: الف. علّت و معلول: علّت تحقق حرارت، نار است. فرض شود مولا به وجود نار تعبّد نماید. در این صورت، تفکیک بین تعبّد به نار و تعبّد به حرارت، غیر عرفی است. یعنی نمی‌شود به وجود نار تعبّد شده، اما به وجود حرارت تعبّدی نشود.

ب. متضایفین: «ابوّت» و «بنوّت» دو مفهوم متضایف هستند. تعبّد به یکی از آنها و عدم تعبّد به دیگری، نیز غیر عرفی است. به عنوان مثال اگر مولا به ابوّت زید نسبت به عمرو تعبّد نموده، اما به بنوّت عمرو نسبت به زید تعبّد ننماید، غیر عرفی است.

بنابراین در هر موردی تفکیک در تعبّد بین لازم و ملزوم غیر عرفی شود، اصل مثبت حجّت است. لذا مرحوم آخوند اصل مثبت در دو مورد را حجّت می‌داند: مورد اول در موارد خفاء واسطه (یعنی مواردی که آثار واسطه در نظر عرف، اثر ملزوم و ذوالواسطه باشد)؛ و مورد دوم نیز مواردی که تفکیک بین تعبّد ملزوم و تعبّد به لازم، غیر عرفی باشد.^۱

۱. در الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، ص ۳۵۵: «قلت و يلحق بذلك أي خفاء الواسطة، جلائها و وضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك في المتضایفین لأن الظاهر أن تنزيل أبوة زيد لعمرو مثلاً يلازم تنزيل بنوة عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر و لزوم ترتيب ما له من الأثر».

مناقشه: عرفیت تفکیک به معنی سکوت از تعبّد به دیگری

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست (هرچند اشکالاتی که به آن وارد شده، صحیح نیست؛ البته فقط به اشکال وارد بر کلام ایشان در نظر مختار، اشاره می‌شود). توضیح اینکه عدم عرفیت تفکیک دو فرض دارد:

الف. گاهی به وجود یکی از متضایفین تعبّد شده و به عدم دیگری نیز تعبّد می‌شود. به عنوان مثال فرض شود به وجود نار و به عدم حرارت با هم تعبّد شده باشد؛ و یا به ابوّت زید برای عمرو، و به عدم بنوّت عمرو برای زید، با هم تعبّد شده باشد؛ این نحوه از تفکیک بین دو تعبّد، غیر عرفی است.

ب. گاهی به وجود یکی از متضایفین تعبّد شده، امّا نسبت به دیگری سکوت می‌شود. به عنوان مثال فقط به وجود نار در مسجد تعبّد شده، امّا نسبت به وجود یا عدم حرارت، تعبّدی نشده است؛ و یا به ابوّت زید برای عمرو تعبّد شده، امّا نسبت به بنوّت عمرو برای زید، سکوت شده است؛ این نحوه تفکیک بین دو تعبّد، غیر عرفی نمی‌باشد.

بنابراین اصل مثبت مطلقاً حجّت نیست؛ یعنی نه استثناء مرحوم شیخ پذیرفته شد، و نه استثناء مرحوم آخوند؛

سوم: لوازم استصحاب (نه مستصحاب) و لوازم حجّت استصحاب

در هر استصحاب سه چیز وجود دارد: استصحاب؛ مستصحاب؛ حجّت استصحاب؛ اگر مستصحاب بقاء لازمی غیر شرعی داشته باشد، در بحث اصل مثبت مطرح می‌شود. امّا اگر استصحاب لازمی داشته باشد و یا حجّت لازمی داشته باشد، لوازم آنها ثابت بوده و اصل مثبت نیست. تفکیک بین لوازم این سه امر، وجود دارد. ابتدا توضیحی برای تفکیک استصحاب از مستصحاب داده می‌شود:

الف. مستصحاب: مستصحاب همان امری است که حدوث آن یقینی بوده و بقاء آن مشکوک است. به عنوان مثال موضوعاتی مانند حیات زید، و خمریت، و عدالت، و فسق می‌توانند مستصحاب واقع شوند؛ اگر مستصحاب در مرحله بقاء، لازمی داشته باشد، اعتبار استصحاب به لحاظ آثار شرعی آن لازم، اصل مثبت است.

ب. استصحاب: استصحاب یک حکم شرعی طریقی است. به عبارت دقیقتر استصحاب از انحاء تکلیف است؛ زیرا تکلیف تقسیم به واقعی و ظاهری شده و تکلیف ظاهری تقسیم به تنجیزی و تعذیری می‌شود. استصحاب حکم ظاهری بوده و ممکن است تنجیزی یا تعذیری باشد. استصحاب همان تعبّد شارع به بقاء است. این تعبّد

کفایة الاصول، ص ۴۱۶: «فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عد أثر الوسطة أثرا له لخفائها أو لشدّة وضوحها و جلائها حسب ما حققناه».

حجّت (یعنی معذّر و منجز) می‌باشد. بنابراین اگر شارع به بقاء تکلیفی تعبّد نماید، منجز خواهد بود؛ و اگر به عدم تکلیفی تعبّد نماید، معذّر است. به عنوان مثال تعبّد به بقاء نجاست، حکمی طریقی و منجز است؛ اما تعبّد به بقاء طهارت، حکمی طریقی و مؤمن است.

اعتبار لازمه استحباب

گاهی لازم، لازمه استحباب و یا لازمه حجّیت آن است. همانطور که گفته شد اگر لازم مستحب باشد، اصل مثبت بوده و حجّت نیست؛ اما اگر لازم تعبّد به استحباب باشد، حجّت بوده و آثار آن بار می‌شود؛ زیرا تعبّد استصحابی، مدلول یک اماره مانند خبر زراره (لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ ابدًا) بوده، و امارات در مدالیل التزامی عرفی یا عقلی مانند مدلول مطابقی حجّیت دارند. به عبارت دیگر اگر مدلول مطابقی یک اماره حجّت باشد، مدالیل التزامی عرفی و عقلی آن هم حجّت است. بنابراین تعبّد استصحابی به خبر زراره و اماره ثابت شده، و مدلول التزامی آن یعنی لازمه تعبّد نیز حجّت خواهد بود.

به عنوان مثال فرض شود آبی کمتر از کرّ بوده و متنجّس است؛ سپس مقداری آب طاهر روی آن اضافه می‌شود، که حجم آب به اندازه کرّ می‌شود. این آب موجود، مجموع دو آب است که یکی متنجّس بوده و دیگری هم طاهر بوده است. این دو آب، به هم ضمیمه شده و مجموع آنها کرّ است. آیا این آب طاهر است یا نجس؟ از روایات حکم این آب به دست نمی‌آید. بنابراین نوبت به اصول عملیه می‌رسد. اگر به آب متنجّس قبل از انضمام اشاره شود، یقین به نجاست سابق بوده و شکّ در نجاست آن بعد از انضمام وجود دارد. بنابراین استحباب بقاء نجاست جاری می‌شود (با صرف نظر از اینکه استحباب در شبهات حکمیه جاری نیست)، لذا شارع تعبّد به بقاء نجاست آن آب نموده است. لازمه تعبّد به بقاء نجاست آن آب، تعبّد به نجاست آب دوم است؛ زیرا عرف قبول نمی‌کند که آب واحد به لحاظ اجزاء، دو حکم متفاوت داشته باشد (چه به لحاظ حکم واقعی و چه به لحاظ حکم ظاهری). بنابراین لازمه تعبّد به نجاست آب اول، تعبّد به نجاست آب دوم است. این لازمه حجّت بوده، و اصل مثبت نیست.^۱

ج ۲۲ ۹۸/۰۸/۱۸

۱. ممکن است گفته شود همانطور که استحباب نجاست آب اول جاری است؛ استحباب طهارت آب دوم نیز جاری می‌شود؛ اما باید توجه داشته که اولاً اگر هم استحباب طهارت آب دوم جاری شود، نهایتاً با لازمه استحباب نجاست آب اول، تعارض دارد (یعنی جریان استحباب طهارت، منافاتی با ملازمه بین دو تعبّد ندارد)؛ و ثانیاً استحباب طهارت اثری نداشته و جاری نیست؛ بلکه استحباب عدم نجاست، ممکن است دارای اثر باشد که اگر فرض شود آب دوم در آب اول استهلاك پیدا کرده، استحباب عدم نجاست آب اول نیز بدون اثر خواهد بود.

اعتبار لازمہ حجّیت استصحاب

همانطور که گفته شد اگر لازمہ، لازم مستصحاب باشد، اصل مثبت بوده و حجّت نیست؛ اما اگر لازم استصحاب باشد، معتبر است؛ اکنون بحث از لازم حجّیت استصحاب می‌شود:

حجّیت به معنی معذّریّت و منجزیّت است. فرض شود آبی سابقاً نجس بوده، لذا شارع به بقاء نجاست آن تعبّد نموده، که چنین تعبّدی منجز است؛ اکنون فرض شود آن آب سابقاً طاهر بوده، لذا شارع به طهارت آن تعبّد نموده، که چنین تعبّدی معذّر خواهد بود. حجّیت در این موارد، اگر لوازمی داشته باشد، آن لوازم نیز ثابت می‌شوند. توضیح اینکه حجّیت در نظر مشهور، فقط در جایی است که قطع به آن باشد. به عنوان مثال برای حجّیت خبر ثقه برای زید، علاوه بر جعل حجّیت خبر ثقه توسط شارع، باید زید نیز قطع به حجّیت آن داشته باشد. یعنی حجّت فعلی در جایی است که قطع به حجّیت باشد. اگر زید به حجّیت آن قطع داشته باشد، به لوازم آن هم قطع دارد. به عنوان مثال فرض شود شارع به نجاست آبی تعبّد نموده، و قطع به منجزیّت و حجّیت این تعبّد وجود دارد. یعنی اگر واقعاً نجاست داشته باشد، شرب آن هم حرمت فعلی دارد. لازمہ عقلی حجّیت استصحاب، تنجز تکلیف فعلی است. بنابراین لازمہ نیز به قطع ثابت شده است؛ علاوه بر آن، استحقاق عقوبت نیز لازمہ عقلی حجّیت استصحاب است. لذا قطع به استحقاق نیز وجود دارد؛ زیرا در جایی که قطع به ملزوم باشد، قطع به لازم هم هست^۱.

بنابراین لوازم استصحاب و لوازم حجّیت، معتبر می‌باشند؛ با این تفاوت که اعتبار لوازم استصحاب به اماره ثابت شده، اما اعتبار لوازم حجّیت به قطع ثابت می‌شود.

چهارم: توهم اصل مثبت در برخی موارد

مرحوم آخوند در کفایه دو مورد را ذکر نموده که توهم اصل مثبت در آنها وجود داشته، اما از عدم اعتبار اصول مثبتّه، استثناء می‌شود. ایشان فرموده اگر اثر شرعی برای عنوانی کلی (نه جزئی) بوده که آن عنوان کلی، ذاتی باشد (نه عرضی)؛ و یا اگر عرضی است، خارج محمول باشد (نه محمول بالضمیمه)؛ در این دو مورد، استصحاب جاری شده و اثر فرد هم بار می‌شود، لذا اصل مثبت نیست.

۱. استصحاب «منجز» بوده و «منجزیّت تکلیف فعلی» لازمہ آن است؛ زیرا ملازمه عقلی وجود دارد که اگر منجز به تکلیف فعلی تعلّق گرفت، آن تکلیف نیز منجز می‌شود؛ به عبارت دیگر منجزیّت استصحاب به معنی منجزیّت تکلیف فعلی نیست، بلکه این دو ملازمه عقلیه دارند.

مقدمه: عناوین ذاتی و عرضی

برای توضیح کلام ایشان باید ابتدا برخی اصطلاحات توضیح داده شود. الفاظ تقسیم به «اسم» و «علامت» می‌شوند؛ هر اسم نیز ممکن است «معنای عام» و یا «معنای خاص» داشته باشد. اگر لفظی اسم شود برای شیء موجود، خاص می‌باشد. به عنوان مثال «زید» اسمی خاص است؛ و اگر لفظی اسم شود برای شیء غیرموجود، معنای آن عام خواهد بود. به عنوان مثال «حجر» و «شجر» و «انسان» دارای معنای عام هستند. «مفهوم» نیز همان صورت معنی در ذهن است. به صورت معنی خاص، مفهوم جزئی؛ و به صورت معنای عام، مفهوم کلی گفته می‌شود.

«عنوان» عبارت است از این لفظ، نه «بما هو» بلکه «بما له معنی» یا «بما له مفهوم»؛ یعنی ممکن است لفظ «زید» به صورت «بما هو» لحاظ شود (یعنی بدون لحاظ معنی در نظر گرفته شود)، لذا بحثهایی پیرامون آن انجام شود مانند اینکه چند حرف دارد، و تلفظ آن صحیح است، و ...؛ اما اگر لفظ «زید» با توجه به معنی یا مفهوم لحاظ شود، عنوان است. بنابراین عنوان نیز تقسیم به خاص و عام می‌شود (اگر لفظ به لحاظ «معنی» در نظر گرفته شود)؛ و تقسیم به جزئی و کلی می‌شود (اگر لفظ به لحاظ «مفهوم» در نظر گرفته شود). به عنوان مثال عنوان «زید» یک عنوان جزئی بوده، و عنوان «انسان» یک عنوان کلی است. «عنوان کلی» نیز دو قسم «ذاتی» و «عرضی» دارد. اگر عنوانی نسبت به افرادش از ذاتیات فرد باشد «عنوان ذاتی» است مانند انسان، و حیوان، و ناطق؛ یعنی یکی از عناوین زید، انسان است که از عناوین ذاتی می‌باشد (و همینطور ناطق و حیوان نیز برای زید، عنوانی ذاتی هستند). به عبارت دیگر عنوان ذاتی در جایی است که آن عنوان، جنس یا فصل یا نوع برای فرد باشد (یعنی هر عنوانی که نسبت به فرد، جنس یا فصل یا نوع باشد، ذاتی است)؛ سائر عناوین (که جنس یا فصل یا نوع برای فرد نیستند) عنوان عرضی هستند. به عنوان مثال «ایبض» و «عالم» و «موجود» برای زید، از عناوین عرضی هستند؛ زیرا جنس یا فصل یا نوع زید نیستند.

عنوان عرضی نیز دو قسم «خارج محمول» و «محمول بالضمیمه» دارد؛ «عنوان عرضی خارج محمول» یعنی اگر به فرد خارجی نظر شود، لازم نیست چیزی به آن ضمیمه شود تا از افراد آن عنوان گردد. به عبارت دیگر فردیت یک فرد برای آن عنوان، متوقف بر انضمام ضمیمه خارجی نیست. به عنوان مثال «مالک» و «ولی» و «زوج» از عناوین عرضی خارج محمول هستند؛ یعنی یکی از افراد مالک همان زید است، که نیاز نیست در خارج صفتی به زید ضمیمه شود تا فردی برای این عنوان گردد، بلکه زید در خارج بدون انضمام یک عرض (یعنی بدون اینکه زید، معروض عرضی شود) فردی برای عنوان مالک است. «عنوان عرضی محمول بالضمیمه» در جایی است که برای فردیت آن نیاز باشد عرضی در خارج بر فرد ضمیمه شود. به عنوان مثال «زید» زمانی

فرد عالم می‌شود که معروض یک عرض (علم) شود. اگر زید در خارج معروض علم شود، فرد عالم می‌شود (عادل نیز مانند عالم است).

مراد مرحوم آخوند از اصطلاحات ذاتی و عرضی، همین است.

اصل مثبت، فقط در عناوین عرضی محمول بالضمیمه

مرحوم آخوند فرموده گاهی موضوع تکلیف، عنوانی جزئی است. به عنوان مثال «إِنْ وُجِدَ زَيْدٌ عِنْدَ الزَّوَالِ فِي الْمَسْجِدِ، فَتَصَدَّقْ»؛ زید عنوانی خاص است که قبل از زوال یقیناً در مسجد بوده، و در حین زوال نسبت به وجود وی در مسجد شک شده است. در این صورت، استصحاب بقاء زید در مسجد جاری شده و وجوب تصدق منجز می‌شود. این استصحاب محل اشکال نیست.

گاهی نیز یک عنوان کلی، موضوع تکلیف است. عنوان کلی می‌تواند ذاتی یا عرضی خارج محمول و یا عرضی محمول بالضمیمه باشد؛ اگر موضوع تکلیف، عنوان کلی ذاتی باشد، استصحاب جاری می‌شود. به عنوان مثال «إِنْ وُجِدَ إِنْسَانٌ فِي الْمَسْجِدِ عِنْدَ الزَّوَالِ، فَتَصَدَّقْ»، که استصحاب بقاء زید جاری شده و وجوب تصدق نیز منجز می‌شود. یعنی این مورد نیز اصل مثبت نیست.^۱

اگر موضوع تکلیف، عنوان عرضی خارج محمول باشد، نیز استصحاب جاری است. به عنوان مثال «إِنْ وُجِدَ مَالِكٌ فِي الْمَسْجِدِ عِنْدَ الزَّوَالِ، فَتَصَدَّقْ»؛ استصحاب بقاء زید در این مورد هم جاری شده و وجوب تصدق منجز می‌شود (یعنی اصل مثبت نیست).

اگر موضوع تکلیف، عنوان عرضی محمول بالضمیمه باشد، استصحاب جاری نبوده و اصل مثبت است. به عنوان مثال «إِنْ وُجِدَ عَالِمٌ عِنْدَ الزَّوَالِ فِي الْمَسْجِدِ، فَتَصَدَّقْ»، که استصحاب بقاء زید برای اثبات وجوب تصدق، اصل مثبت است.

وجه تفصیل ایشان این است که وجود کلی ذاتی، عین وجود فرد است (نه لازم آن)؛ یعنی خارجاً دو وجود نیست؛ وجود عرضی خارج محمول نیز عین وجود فرد است؛ زیرا کلی خارج محمول، به وجود منشأ انتزاع (یعنی خود فرد) موجود می‌شود. یعنی مالک از زید بدون هیچ ضمیمه‌ای انتزاع می‌شود؛ اما آیا تحقق محمول بالضمیمه به تحقق فرد است یا به تحقق فرد و انضمام است؟ با تحقق زید در خارج، عالم تحقق نیافته، بلکه باید علم هم به آن ضمیمه شود. بنابراین استصحاب زید، معروضیت را ثابت نمی‌کند زیرا اصل مثبت است. بلکه لازمه وجود زید، وجود عالم است؛ زیرا معروضیت علم، در زید فرض شده است.

^۱ استصحاب وجود زید، اصل مثبت نیست؛ البته می‌توان «وجود انسان» را استصحاب نمود، که هیچ اشکالی ندارد (یعنی شبهه اصل مثبت هم ندارد).

پس استصحاب فرد در سه مورد جاری است: اول اینکه فرد، موضوع تکلیف باشد؛ دوم اینکه عنوان ذاتی فرد، موضوع تکلیف باشد؛ سوم اینکه عنوان عرضی خارج محمول فرد، موضوع تکلیف باشد؛ اما اگر عنوان عرضی محمول بالضمیمه، موضوع تکلیف باشد؛ استصحاب جاری نمی‌شود و اصل مثبت است.^۱

ج ۲۳ ۹۸/۰۸/۱۹

مناقشه: مثبتیت در تمام عناوین کلی

همانطور که گفته شد مرحوم آخوند فرموده استصحاب بقاء فرد برای اثبات عنوان ذاتی و یا عنوان عرضی خارج محمول، اصل مثبت نبوده و جاری است. به عنوان مثال استصحاب بقاء زید در مسجد برای اثبات وجود انسان در مسجد، اصل مثبت نیست. به نظر می‌رسد استصحاب بقاء زید برای اثبات وجوب تصدق، اصل مثبت است. یعنی کلام مرحوم آخوند صحیح نبوده، و دارای اشکال است.^۲ به عنوان مقدمه توضیحی در مورد «فرد» داده می‌شود:

مقدمه: توضیح «فرد»

فرد در کلمات علماء در مقابل «طبیعی» یا «طبیعت» و یا «معنای عام» و یا «ذات» به کار می‌رود. مراد از «طبیعت» یا «طبیعی» ممکن است ماهیت (ما یقال فی جواب ما هو؟) و یا هویت (ما به الشیء هو هو) باشد. مراد از معنای عام نیز توضیح داده شد که می‌تواند مانند انسان یا شجر از ماهیات باشد، و یا مانند کتاب و ماشین و بیت از ماهیات نباشد. مراد از «فرد» در مقابل طبیعی توضیح داده می‌شود، که در تمام عناوین دیگر نیز به همین وزن است. طبیعی در نظر علماء با وجود خارجی، اتحاد پیدا می‌کند. یعنی از خصوصیات ماهیت و طبیعت این است که می‌تواند با وجود خارجی متحد شود. به عنوان مثال زید مثالی برای اتحاد طبیعت و وجود خارجی است.

۱. کفایة الاصول، ص ۴۱۶: «أنه لا تفاوت فی الأثر المترتب علی المستصحب بین أن یکون مترتباً علیه بلا وساطة شیء أو بوساطة عنوان کلی

ینطبق و یحمل علیه بالحمل الشائع و یتحّد معه وجوداً کان منتزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضمیمة فإن الأثر فی الصورتین إنما یکون له حقيقة حیث لا یکون بحذاء ذلک الکلی فی الخارج سواء لا لغيره مما کان مباینا معه أو من أعراضه مما کان محمولاً علیه بالضمیمة کسواده مثلاً أو بیاضه و ذلک لأن الطبیعی إنما یوجد بعین وجود فردہ کما أن العرضی کالملکیة و الغصبیة و نحوهما لا وجود له إلا بمعنی وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فی الخارج هو عین ما رتب علیه الأثر لا شیء آخر فاستصحابه لترتیه لا یکون بمثبت کما توهم».

۲. محقق خوئی و شهید صدر در کلام ایشان مناقشه نموده‌اند؛ اما به ذکر مناقشه مختار اکتفاء می‌شود.

طبیعت و ذات زید، ماهیت انسان بوده که با وجود خارجی متحد شده است (ماهیت انسان با وجود خارجی، مقارن نشده؛ بلکه متحد شده است).^۱ سه احتمال بدوی در مورد حقیقت فرد، وجود دارد:

الف. مرکب: احتمال اول اینکه فرد انسان، مجموع «ذات» و «وجود» باشد؛ یعنی «فرد» مرکب از دو جزء ذات و وجود است؛

ب. مقید: احتمال دوم اینکه فرد انسان، مجموع «طبیعی» و «تقید به وجود» باشد؛ یعنی نفس وجود از فرد خارج بوده، اما تقید ماهیت به وجود، داخل است. «تقید» امری انتزاعی و واقعی است. یعنی فرد طبیعت انسان، مجموع ذات و وجود نیست بلکه مجموعه ذات و تقید به وجود است؛

ج. حصه توأم: احتمال سوم اینکه فرد انسان، طبیعی متحد با وجود باشد به نحوی که هم وجود و هم تقید به وجود خارج از فرد باشند. در حصه توأم، هم قید و هم تقید خارج است.

به نظر می‌رسد از سه احتمال بدوی فوق، فرد همان «حصه توأم» است؛ زیرا «وجود» و یا «تقید به وجود» در طبیعت انسان، اخذ نشده است (پس اگر وجود یا تقید داخل فرد باشد، حقیقه منطبق بر طبیعت نخواهد بود). بنابراین فرد انسان، فقط ذات زید است نه ذات زید به همراه وجود یا تقید به وجود؛ به عبارت دیگر هر طبیعتی دو حصه دارد: حصه توأم با وجود، و حصه غیر توأم؛ که فرد طبیعت، فقط همان حصه توأم است.

عنوان «شخص» نیز در کنار «فرد» وجود دارد. زید هم فردی از انسان بوده و هم شخصی از انسان است. تفاوت «شخص» و «فرد» فقط به اعتبار است. توضیح اینکه طبیعت که متحد به وجود «بما هو وجود» باشد و خصوصیت و شخصیت مد نظر نباشد، فرد است؛ اما اگر متحد به وجود «بما هو وجود خاص» باشد، شخص است؛ به عبارت دیگر گاهی نظر به اتحاد طبیعت و وجود شده (بدون در نظر گرفتن خصوصیت وجود)، که فرد می‌شود؛ اما گاهی نظر به اتحاد طبیعت با ویژگی خاص وجود می‌شود (هر وجودی خاص است، اما ممکن است خصوصیت آن لحاظ شود یا نشود)، که شخص می‌شود.

^۱. اتحاد دارای انحائی می‌باشد که برای عدم تطویل بحث، به آن نمی‌پردازیم. «اتحاد» در جایی است که دو شیء و یک وجود باشد. در زید نیز دو شیء یعنی ذات و وجود هستند، اما دو وجود نبوده بلکه یک وجود هست. بنابراین زید فردی از طبیعت انسان بوده و طبیعت انسان با وجود خارجی، در زید متحد شده‌اند.

اصل مثبت در عناوین ذاتی

«طبیعت» امری موهوم بوده و تحقق عینی ندارد، لذا موضوع حکم شرعی قرار نمی‌گیرد. موضوع حکم شرعی (همیشه حصّه توأم است که) ممکن است «فرد» یا «شخص» از طبیعی باشد.^۱ یعنی شارع می‌تواند موضوع وجوب تصدّق را، هریک از فرد یا شخص قرار دهد. به عنوان مثال موضوع در جمله «إِنْ وَجِدَ انْسانٌ» فرد انسان بوده، امّا در جمله «إِنْ وَجِدَ زیدٌ» شخص انسان است. لازمه تحقق وجود خاص، تحقق وجود است، لذا هرگاه شخصی محقق باشد، فرد هم محقق خواهد بود. البته هرگاه فرد نیز محقق باشد، شخص هم محقق خواهد بود. بنابراین بین تحقق فرد و تحقق شخص، تلازم وجود دارد.^۲

بنابراین فرض شود شارع تعبّد به بقاء زید در مسجد نماید، که لازمه عقلی تحقق شخص، تحقق فرد می‌باشد (هرچند به تلازم عام)؛ لذا جریان استصحاب شخص برای اثبات احکام فرد شده و اصل مثبت است. به عبارت دیگر موضوع وجوب تصدّق، شخص انسان نیست بلکه فرد انسان است. تعبّد به بقاء شخص شده، امّا اثر شرعی فرد نتیجه گرفته شده، لذا اصل مثبت است.^۳

بنابراین در مثال مرحوم آخوند، موضوع تکلیف، فرد است؛ امّا مستصحب، شخص است؛ پس اصل مثبت می‌شود.

ج ۲۴ ۹۸/۰۸/۲۰

تنبیهات استصحاب

همانطور که گفته شد استصحاب دارای چهار رکن (یقین به حدوث؛ شک در بقاء؛ وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه؛ و وجود اثر عملی) می‌باشد که اگر یکی از آنها نباشد، استصحاب نیز جاری نخواهد بود. این مقدار از بحث، کبروی می‌باشد؛ در بحث صغروی نیز اختلاف شده که این ارکان در برخی موارد هستند یا برخی از ارکان وجود ندارد، که بحث از تطبیق و صغری است. دأب علماء بر این است که ابتدا بحث کبروی را تمام کرده، و سپس برخی موارد مشکوک را در بحث صغروی به عنوان «تنبیهات» مطرح می‌کنند. به عنوان مثال ابتدا از اصل «حجّیت

۱. «فرد» مصادیق فراوانی دارد و به عدد اتّحادهای، افراد وجود خواهد داشت که مفهوم «فرد انسان» مشترک معنوی بین تمام آنهاست؛ امّا «شخص» همیشه واحد بوده و تعدّد ندارد که مفهوم «شخص انسان» به نحو مشترک لفظی است.

۲. این تلازم در فلسفه «تلازم عام» نامیده می‌شود. اگر لازم و ملزوم هر دو موجود به یک وجود باشند، تلازم عام خواهد بود؛ امّا اگر موجود به دو وجود باشند مانند تلازم بین نار و حرارت، تلازم عام نیست؛ بنابراین بین شخص و فرد، تلازم عام وجود داشته، و همین مقدار کافی است تا اصل مثبت شود.

۳. توضیح اینکه هرچند لازمه تحقق شخص در خارج، تحقق فرد است؛ امّا لازمه تحقق شخص تعبّدی، تحقق فرد تعبّدی نیست.

خبر واحد» بحث کرده، و سپس در تنبیهات آن از تطبیق این کبری بر برخی صغریات (مانند حجیت خبر ثقه که ظنّ به خلاف آن وجود دارد) بحث می‌شود.

بنابراین بعد از بحث کبروی از اعتبار استصحاب، برخی تطبیقات و صغریات تحت عنوان تنبیهات، مطرح می‌شود:

تنبیه اول: شکّ تقدیری

همانطور که گفته شد رکن دوم استصحاب «شکّ در بقاء» است. در این تنبیه جریان استصحاب در مواردی که شکّ در بقاء به نحو تقدیری باشد، بررسی می‌شود:

مقدمه: توضیح شکّ تقدیری

ابتدا به عنوان مقدمه، شکّ تقدیری باید توضیح داده شود. شکّ یکی از حالات روانی و ذهنی انسان است. مراد اصولیون از شکّ «هر احتمال دون اطمینان» می‌باشد. احتمال ممکن است ظنّی یا شکّی و یا وهمی باشد. ممکن است اشکال شود با این تعریف از شکّ، گاهی استصحاب جاری نخواهد بود. توضیح اینکه اگر یک درصد احتمال بقاء طهارت داده شود، هرچند شکّ در طهارت (به معنای فوق) وجود دارد، اما استصحاب جاری نیست؛ بنابراین مراد از شکّ در رکن دوم، نمی‌تواند احتمال دون اطمینان باشد؛ پاسخ این است که در این مثال نیز ارکان استصحاب تمام است، اما اماره بر خلاف آن وجود دارد که اطمینان به نجاست است. اطمینان از امارات بوده و در جایی که اماره باشد، نوبت به استصحاب نمی‌رسد. بنابراین ارکان استصحاب تمام است اما شرط آن (عدم اماره بر خلاف) منتفی است.

پس مراد از شکّ یک حالت روانی و ذهنی یعنی احتمال دون اطمینان است. شکّ نیز دو قسم فعلی و تقدیری دارد. شکّ فعلی همان شکّ «بالفعل» است، مانند اینکه اکنون شکّ در عدالت زید باشد. شکّ تقدیری به این معنی است که فعلاً شکّی نیست؛ زیرا التفاتی به عدالت زید نیست. به عبارت دیگر اگر نسبت به عدالت زید، توجه و التفات شود دو حالت ممکن است: ممکن است قطع به عدالت یا عدم آن پیدا شود، که شکّ تقدیری هم وجود نخواهد داشت؛ و ممکن است احتمال دون اطمینان داده شود، که شکّ تقدیری است. بنابراین شکّ به این معنی است که اگر التفات پیدا کند، شکّ می‌کند.

شکّ تقدیری نیز دو قسم دارد؛ زیرا گاهی مسبوق به شکّ فعلی هست و گاهی نیست. به عنوان مثال فرض شود دیروز التفات به عدالت زید داشته و شکّ در عدالت وی وجود داشت، اما امروز التفات زائل شده و در ظرف

غفلت، شک تقدیری به عدالت زید وجود دارد. این شک تقدیری مسبوق به شک فعلی است؛ اما گاهی شک تقدیری مسبوق به شک فعلی نیست، مانند اینکه هرگز التفاتی به عدالت زید نداشته و اکنون هم ندارد، اما اگر التفات پیدا کند، شک در عدالت زید می‌کند.

عدم جریان استصحاب در شک تقدیری

اگر شک فعلی محقق باشد، استصحاب جاری خواهد بود؛ اما آیا استصحاب در موارد شک تقدیری (هر دو قسم شک تقدیری) نیز جاری می‌شود؟ مشهور اصولیون و معروف این است که چنین استصحاب جاری نخواهد بود. یعنی برای جریان استصحاب، وجود شک فعلی معتبر است (خصوصاً در قسم دوم شک تقدیری استصحاب جاری نیست). مشهور برای این ادعا دو وجه دارند که یکی ثبوتی و دیگری اثباتی است:

وجه ثبوتی: عدم امکان وصول تعبد استصحاب در موارد شک تقدیری

وجه ثبوتی اینکه گفته شده ثبوتاً امکان ندارد شارع، تعبد استصحابی جعل نماید برای شخصی که شک تقدیری دارد. برای توضیح محذور در چنین جعلی، باید یک مقدمه توضیح داده شود. احکام شرعی تقسیم به تکلیفی و وضعی می‌شود؛ و حکم تکلیفی نیز تقسیم به واقعی و ظاهری می‌شود.^۱

شرط فعلیت حکم تکلیفی واقعی، وصول آن نبوده بلکه تحقق موضوع آن در خارج می‌باشد؛ اما شرط تنجز آن، وصول حکم واقعی به مکلف است. به عنوان مثال فرض شود زید نسبت به طهارت آبی شک دارد. اگر واقعاً طاهر باشد، شرب آن حلال بوده؛ و اگر واقعاً نجس باشد، شرب آن حرام است (هرچند زید نداند که نجس است)؛ اما وصول به مکلف در احکام ظاهری، شرط فعلیت است. به عنوان مثال فرض شود زید نسبت به طهارت آبی شک داشته و قاعده طهارت نیز به وی واصل نشده است. اگر آب واقعاً نجس باشد، زید نسبت به شرب آن ترخیصی ندارد، بلکه فقط حرمت واقعی وجود داشته و حکم ظاهری وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر برای فعلیت احکام طریقی، باید هم صغری و هم کبرای آن واصل شود. کبرای حکم ظاهری در مثال فوق، همان قاعده طهارت (کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر) بوده؛ و صغرای آن نیز این است که «هذا مشکوک الطهارة»؛ در صورت وصول هر دو، حکم ظاهری فعلیت می‌یابد. احکام ظاهری نیز فقط شامل دو حکم ترخیص و ایجاب احتیاط است. ترخیص وقتی معذر است که واصل شود، و ایجاب احتیاط وقتی منجز است که واصل شود.

۱. البته متأخرین قسم سومی نیز اضافه نموده‌اند که حکم انتزاعی است.

۲. گاهی به جای ظاهری از کلمه طریقی استفاده می‌شود. حکم ظاهری همان حکم طریقی است.

با توجه به این مقدمه، در موارد شک تقدیری نیز التفاتی به شک و صغری نیست؛ بنابراین حکم ظاهری (مانند استصحاب) فعلی نخواهد بود. به مجرد اینکه صغری «هذا مشکوک» واصل شود، شک نیز فعلی خواهد شد. یعنی آن وصول صغری در شک تقدیری، آن فعلیت شک است. در نتیجه تعبد استصحابی در موارد شک تقدیری ممکن نیست؛ زیرا صغری واصل نشده است.

مناقشه در وجه ثبوتی: تحقق وصول بعد از عمل

از این محذور جواب داده شده که اگر شک تقدیری به عنوان موضوع استصحاب باشد، ثمره آن در جایی ظاهر می شود که بعد از عمل، ملتفت شود. به عنوان مثال فرض شود زید با شک تقدیری نسبت به بقاء وضوء، وارد نماز شده و بعد از نماز التفات پیدا کند که حین عمل، شک تقدیری در وضوء داشته است. استصحاب وضوء آن زمان، اکنون برای وی اثر دارد. یعنی با غفلت از وضوء، وارد نماز شده به نحوی که اگر التفات پیدا می کرد، شک در وضوء داشت (و سابقاً هم یقین به وضوء داشته). این استصحاب جاری شده و اثر آن نیز اکتفاء به همان نماز است؛ زیرا وصول، محقق شده در ظرف بعد از اتیان عمل.

ممکن است اشکال شود در مثال فوق نیز اثری برای جریان استصحاب در شک تقدیری وجود ندارد؛ توضیح اینکه استصحاب در حین نماز جاری نیست؛ زیرا شک تقدیری، هنوز واصل نشده است (بنابراین صغری حکم ظاهری واصل نشده، لذا فعلی نخواهد بود)؛ و اگر استصحاب، بعد از نماز جاری شود؛ شک فعلی وجود داشته، و شک تقدیری وجود ندارد.

پاسخ اینکه استصحاب در حال نماز جاری بوده (و رکن دوم آن نیز شک تقدیری است)، اما اثر استصحاب در زمانی است که واصل شود؛ و وصول استصحاب نیز بعد از نماز است. به عبارت دیگر اگر موضوع صحت نماز، استصحاب وضوء باشد؛ باید استصحاب در حین نماز جاری باشد، تا نماز صحیح شود. البته این استصحاب وقتی واصل شود، اثر خواهد داشت. بنابراین حین نماز استصحاب جاری بوده؛ اما استصحاب جاری در حین نماز، بعد از نماز واصل شده است. لذا اگر هرگز ملتفت نشود، وصول استصحاب نیز محقق نشده، و اثری بر آن مترتب نخواهد شد. بنابراین استصحاب در ظرف شک تقدیری، جاری شده و اثر آن نیز اکتفاء به نماز خوانده شده است.

ج ۲۵ ۹۸/۰۸/۲۱

همانطور که گفته شد «شک تقدیری» در شخص غافل وجود داشته لذا غافل، شک فعلی ندارد. شک تقدیری یعنی اگر التفات پیدا کند، شک می کند. مشهور قائل شدند آنچه رکن استصحاب است، شک فعلی می باشد. پس تعبد استصحابی در شک تقدیری نیست. عدم جریان استصحاب در موارد شک تقدیری دو وجه ثبوتی و

اثباتی دارد. وجه ثبوتی قبلاً مطرح شد که عقلاً محال است شارع، موضوع تعبد استصحابی را اعم از شک فعلی و تقدیری قرار دهد؛ زیرا استصحاب از احکام طریقی است که شرط فعلیت آن، وصول کبرا و صغرای آن است، در حالیکه معنای شک تقدیری این است که صغرا واصل نشده است. یعنی اگر شک واصل شود، دیگر شک تقدیری نبوده بلکه شک فعلی خواهد بود. در نتیجه محال است شک تقدیری در موضوع حکم ظاهری استصحاب اخذ شود.

در جواب گفته شد «شک تقدیری» دو حصه دارد، زیرا شک تقدیری گاهی بعد از عمل واصل شده و گاهی بعد از عمل هم واصل نمی‌شود. یعنی گاهی التفات به آن شک در ظرف خودش، بعد از عمل پیدا می‌شود و گاهی نمی‌شود. اگر شک تقدیری واصل شود (هرچند بعد از عمل)، همین مقدار برای فعلیت این حکم ظاهری، کافی است. بنابراین اگر بعد از عمل (نماز) متوجه شد که اگر حین عمل التفات پیدا می‌کرد، شک در وضوء می‌کرد؛ همین مقدار از وصول، برای تعبد استصحابی کافی بوده، و تعبد به آن معنی دارد. به عبارت دیگر برای فعلیت حکم ظاهری «وصول» معتبر است، اما اعم از وصول حین عمل (شک فعلی) و یا وصول بعد از عمل (شک تقدیری). بنابراین اشکال ثبوتی مورد قبول واقع نشد.

وجه اثباتی: ظهور ادله در شک فعلی

به لحاظ ثبوتی محذوری نیست و مولی می‌تواند شک جامع از فعلی و تقدیری را موضوع استصحاب قرار دهد؛ اما به لحاظ ادله استصحاب باید بررسی شود که موضوع استصحاب فقط شک فعلی است و یا اعم از شک فعلی و تقدیری است.

دلیل استصحاب چند روایت است، که در آنها «شک» اخذ شده است. به عنوان مثال صحیحیه دوم زراره «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» می‌باشد و دلالت بر تعبد استصحابی دارد. از سوی دیگر، هر عنوانی که در خطاب اخذ شود، ظهور در فعلیت دارد. به عنوان مثال اگر عناوین «مرأه» و یا «عالم» در ادله اخذ شوند، مراد از آنها عالم فعلی و مرآه فعلی است (نه بالقوه). یعنی باید این عنوان بالفعل، بر آن فرد صدق نماید. در نتیجه در ادله استصحاب نیز ظهور در شک فعلی دارد. این اشکال مستفاد از کلام مرحوم آخوند است.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۱۲: «الوجه الثانی - و هو الوجه الإثباتی - ما جاء فی کلمات المحقق الخراسانی (قده) من ظهور أدلة الاستصحاب فی اشتراط الشک الفعلی لأنه قد عبر فیها بلا تنقض الیقین بالشک و ظاهر کل عنوان یؤخذ فی لسان جعل علی نحو القضية الحقیقیة أخذ الوجود الفعلی منه موضوعاً للمجوعول و هذا یعنی قصور مقام الإثبات عن حجية الاستصحاب فی موارد الشک التقدیری و لو فرض معقولیتها ثبوتاً».

مناقشه اول: اطلاق لفظی در برخی روایات

شهید صدر دو جواب به این وجه اثباتی دارند. جواب اول اینکه در برخی روایات اطلاق لفظی وجود داشته و این روایات شامل شکّ تقدیری نیز هستند. یعنی «شکّ» در برخی روایات به عنوان رکن دوم استصحاب اخذ نشده است. ایشان دو روایت را مطرح فرموده است:

الف. صحیحہ اولی زراره: در روایت اول از تعبیر «لاتنقض الیقین بالشکّ بل تنقضه بیقین آخر»، استفاده شده است. از ذیل روایت استفاده می‌شود که در مقابل «یقین» آنچه اخذ شده «عدم یقین به نقض» است؛ زیرا مراد از یقین آخر همان یقین به انتقاض است. پس این روایت دلالت دارد که اگر یقین به حدوث بوده و یقین به انتقاض هم نباشد، باید به یقین سابق عمل کرد. بنابراین روایت شامل شکّ تقدیری هم هست، زیرا با شکّ تقدیری نیز «یقین به انتقاض» حاصل نشده و هر دو رکن استصحاب محقق خواهند بود.

به عبارت دیگر از ذیل این روایت استفاده می‌شود که «شکّ» موضوعیتی نداشته بلکه «یقین آخر» موضوع استصحاب است؛ یعنی تا یقین آخر نیاید، باید به یقین سابق اخذ شود. لذا شامل شکّ تقدیری هم هست. نتیجه اینکه موضوع استصحاب دو چیز است: «یقین به حدوث» و «عدم یقین به انتقاض»، که اطلاق دارد و چه شکّ فعلی باشد چه نباشد، تعبد استصحابی هست. این اطلاق لفظی است.

ب. صحیحہ ابن سنان: در روایت دوم نیز از تعبیر «لأنک اعرته آیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه» استفاده شده است، که ایشان دلالت این روایت بر حجّیت استصحاب را تمام می‌داند. از این روایت نیز استفاده می‌شود که رکن دوم استصحاب «عدم یقین به انتقاض» است (نه «شکّ»؛ زیرا «لم تستیقن» به معنای عدم یقین به انتقاض است. پس رکن دوم استصحاب شکّ در بقاء نیست بلکه عدم یقین به انتقاض است. شخص غافل نیز یقین به انتقاض ندارد، لذا رکن دوم به لحاظ شکّ تقدیری هم تمام است^۱.

ممکن است بر ایشان اشکال شود که هرچند رکن دوم استصحاب تمام شده و شکّ تقدیری نیز یقین به انتقاض ندارد؛ اما با بیان فوق رکن اول استصحاب نیز محقق نیست؛ زیرا شخص غافل، یقین به حدوث هم نداشته و از آن غفلت دارد. بنابراین استصحاب نباید جاری باشد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۱۲: «و فيه: أولاً لا قصور في مقام الإثبات لتامة الإطلاق اللفظي في جملة من أدلة الاستصحاب، ففي الصحيحة الأولى قد ورد (لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر) مما يعني أنّ القاعدة المضروبة عدم نقض اليقين بغير اليقين، فليست فعلية الشك لها دخل في هذا التعبد فيشمل كل ما لا يكون يقيناً، وفي المقام لا يقين بالانتقاض، وكذلك التعبير الوارد في صحيحة ابن سنان (لأنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه) أو التعبير الوارد في روایات قاعدة الحل و الطهارة بناءً على إمكان استفادة الاستصحاب منها أيضاً فانها جميعاً جعلت الغاية العلم بالانتقاض».

در دفاع از ایشان گفته می‌شود رکن اول استصحاب نزد ایشان تمام است؛ زیرا ایشان رکن اول را «یقین به حدوث» نمی‌داند بلکه نفسِ «حدوث» می‌داند. یعنی در نظر ایشان همین که متیقن سابقاً حادث شده کافی بوده و نیازی نیست نسبت به آن علم و یقین وجود داشته باشد (بله این اشکال بر مبنای مختار و مشهور که «یقین به حدوث» را رکن اول می‌دانند، وارد خواهد بود).

جواب اول: دلالت ذیل روایات بر جریان استصحاب در موارد ظنّ

به نظر می‌رسد مناقشه ایشان در وجه ثبوتی، تمام نبوده و دو اشکال دارد. اشکال فهم عرفی از ذیل روایت و تقابل «یقین» و «عدم یقین» این است که شکّ به هر درجه‌ای هم برسد (حتی اگر ظنّ قویّ شود)، باز باید به حالت سابقه یقین اخذ شده و به آن توجهی نشود. یعنی استصحاب در موارد ظنّ بر خلاف هم جاری است.^۱ بنابراین از صدر صحیحیه اولی زرارہ «لا تنقض الیقین بالشکّ» استفاده می‌شود که «شکّ» در موضوع استصحاب اخذ شده، و از ذیل آن «بل تنقضه بیقین آخر» استفاده می‌شود که هر چند درجه احتمال بالا رفته و به ظنّ قویّ برسد، باز هم استصحاب جاری است. به هر حال، از صحیحیه اولی استفاده نمی‌شود که شکّ مدخلیتی نداشته و موضوع استصحاب همان «عدم یقین به انتقاض» است. این فهم عرفی از روایت است. به عبارت دیگر از ذیل روایت استفاده تعمیم شکّ به ظنّ قویّ استفاده می‌شود نه تعمیم به شکّ تقدیری، که ایشان استفاده نموده؛ زیرا فهم عرفی چنین است.

در روایت دیگر نیز «لم تستیقن أنّه نجسه» آمده که استفاده از این تعبیر برای بیان «شکّ» کاملاً عرفی است. یعنی این عرفی است که برای بیان وجود شکّ، گفته شود «تو علم نداری». بنابراین از تعبیر «لم تستیقن» استظهار نمی‌شود که موارد شکّ تقدیری و غفلت را هم شامل باشد. به عبارت دیگر به کار بردن «عدم یقین» برای بیان تحقق شکّ، عرفی بوده، لذا روایت مجمل می‌شود. یعنی ممکن است مراد آن فقط شکّ فعلی باشد (و از آن تعبیر به عدم یقین شده باشد)، و ممکن است اعمّ از شکّ و غفلت باشد؛ که در نتیجه مجمل می‌شود. پس این عبارت ظهوری در شکّ تقدیری ندارد.

ج ۲۶ ۹۸/۰۸/۲۲

جواب دوم: جمع عرفی به تصرف در «عدم یقین به انتقاض»

جواب دوم به کلام شهید صدر اینکه فرض شود روایات استصحاب دو طائفه بوده و در یک طائفه «شکّ» اخذ شده و در طائفه دیگر «عدم یقین به انتقاض» اخذ شده است. موضوع استصحاب در عالم تشریع ممکن است

۱. اگر این ذیل نبود، معنای عرفی «شکّ» شامل ظنّ قویّ نبوده لذا دلیل شامل موارد ظنّ به خلاف نمی‌بود.

«شک» باشد و ممکن است «عدم یقین» باشد، زیرا احتمال داده نمی‌شود دو استصحاب با دو موضوع جعل شده باشد. بنابراین دو طائفه روایات استصحاب تعارض کرده و باید بین آنها جمع عرفی شود.

به نظر می‌رسد اگر تعارض دو طائفه پذیرفته شود، مقتضای جمع عرفی این است که از «عدم یقین به انتقاض» رفع ید شده و حمل بر شک شود؛ زیرا استصحاب حکمی ظاهری است (یعنی حکم واقعی را بیان نمی‌کند، بلکه وظیفه مکلف را بیان می‌کند) که تناسبی با غفلت ندارد هرچند بعد از عمل التفات پیدا شود؛ بلکه بیان وظیفه، متناسب با التفات و شک است. یعنی اینکه شارع برای حال غفلت، وظیفه تعیین نماید، غیر عرفی است. بنابراین با فرض تعارض، مقتضای جمع عرفی این است که «عدم یقین به انتقاض» بر «شک» حمل شود نه بالعکس.

مناقشه دوم: اطلاق عرفی

شهید صدر اشکال دیگری در وجه اثباتی دارند. ایشان فرموده اگر تسلّم شود «شک» در تمام اخبار استصحاب اخذ شده و اطلاق لفظی نسبت به شک تقدیری وجود ندارد؛ بازهم موضوع استصحاب اعم از شک تقدیری خواهد بود؛ توضیح اینکه حکم به عدم نقض یقین با شک، به سبب استحکام یقین و موهومیت شک است. این موهومیت در شک تقدیری و فعلی یکسان است بلکه در شک تقدیری بیشتر است. نظیر اینکه خمر در خطاب «لا تشرب الخمر» همان متخذ از انگور است، اما فهم عرفی این است که نهی از آن به سبب اسکار است. بنابراین اگر از شیء دیگری غیر از انگور نیز مسکر گرفته شود، مورد نهی است. به عبارت دیگر در فهم عرفی خصوصیت خمریت الغاء می‌شود. مثال دیگر اینکه فهم عرفی از خطاب «به مرد مؤمن اهانت نکن» این است که نکته عدم اهانت، ایمان بوده و خصوصیت رجولیت دخالتی در آن ندارد؛ لذا عرف می‌فهمد که زن مؤمنه را هم نباید اهانت کرد. پس سبب حکم به عدم نقض نیز موهومیت شک بوده و الغای خصوصیت از شک فعلی شده و در شک تقدیری هم نباید یقین را نقض کرد.

سپس ایشان فرموده اگر اطلاق لفظی، کنار رود؛ به اطلاق عرفی خطاب رجوع می‌شود. یعنی هرچند به لحاظ لفظ، شامل شک تقدیری نیست، اما عرف از این خطاب نیز شک تقدیری را استفاده می‌کند.^۱

۱. اگر «شک» حمل بر «عدم یقین» شود، به این معنی است که حکم ظاهری برای غافل نیز جعل شده که جعل حکم ظاهری برای غافل غیر عرفی است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۱۲: «و ثانیاً - لو فرض عدم تمامية الإطلاق اللفظی فلا ینبغی الإشکال فی أنّ مناسبات الحكم و الموضوع المفهومة عرفاً تقتضی إلغاء مدخلية فعلية الشک فی حجة الاستصحاب، لأن ملاکها وهن الشک و قوة یقین و هذا الوهن لا یختص بفرض فعلية الشک بل لعله أكثر وهناً فی حال کونه تقدیرياً فینعقد إطلاق عرفی یشمل تمام موارد عدم یقین بالانتقاض، نعم لا یشمل موارد یقین التقديری بالانتقاض بحيث يفرض انه غافل و لكنه یتیقن بالانتقاض لو التفت إلى نفسه، و الوجه فی ذلك نفس المناسبة العرفية التي ذکرناها».

جواب: عدم الغای خصوصیت عرفی

به نظر می‌رسد الغای خصوصیت از شکّ فعلی، عرفی نیست؛ زیرا روایت در مقام بیان حکم ظاهری است که تناسب با شکّ فعلی دارد و تناسبی با غفلت ندارد. بنابراین خصوصیتی در شکّ فعلی وجود دارد که همان التفات است، و در نظر عرف نیز در جعل حکم ظاهری دخالت دارد. به عبارت دیگر حکم طریقی اصلاً حکم نبوده بلکه بیان وظیفه در ظرف شکّ است.

در نتیجه ظهور ادله استصحاب، در شکّ فعلی بوده و الغای خصوصیت نیز ممکن نیست. بنابراین استصحاب در شکّ تقدیری جاری نیست. شهید صدر قائل به جریان استصحاب در شکّ تقدیری شده، هرچند که خود ایشان فرموده مشهور علمای اصول منکر جریان این استصحاب هستند^۱.

تنبيه: تفاوت اطلاق عرفی و الغای خصوصیت

در ذیل اشکال به کلام ایشان، این نکته نیز تنبّه داده می‌شود که «اتلاق عرفی» در این مورد به کار نمی‌رود؛ برای توضیح بیشتر باید تفاوت اطلاق عرفی و الغای خصوصیت بیان شود:

«الغای خصوصیت» در جایی است که یک عنوان «بمفهومه» شامل فردی نباشد به سبب خصوصیتی که در آن وجود دارد، اما عرف، خصوصیت را الغاء نموده و عنوان را شامل آن فرد نیز بداند. به عنوان مثال خطاب «اکرم الرجل الفقیه» وارد شده، که عنوان «الرجل الفقیه» شامل زن فقیه نیست، یعنی این عنوان «بمفهومه» شامل مرأه فقیه نیست؛ اما عرف، خصوصیت رجولیت را الغاء نموده و تمام نکته را در فقاہت می‌بیند. لذا از خطاب فوق، وجوب اکرام زن فقیه را نیز می‌فهمد.

«اتلاق عرفی» در جایی است که یک عنوان «بمفهومه» شامل فردی باشد، اما طوری در خطاب به کار رفته که «باطلاقه» شامل آن فرد نیست؛ اما عرفی هیچ تفاوتی بین آن فرد و سائر افراد ندیده، لذا خطاب را شامل آن فرد نیز بداند. به عنوان مثال فرض شود آبی در دستگاه از ترکیب عناصر آب تولید شود. عنوان «ماء» در خطاب «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً» وجود دارد. این عنوان «بمفهومه» شامل آب مصنوعی بوده اما «باطلاقه» شامل آن نیست؛ زیرا عنوان ماء در آیه شریفه ناظر به آب نازل از آسمان است، در حالیکه آب مصنوعی از آسمان نازل نشده است. لذا اطلاق لفظی «ماء» در آیه شریفه شامل آب مصنوعی نیست؛ اما اطلاق عرفی آن شامل آب

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۱۱: «لا إشکال فی رکنیة الشک فی موضوع الاستصحاب، و انما البحث فی اختصاص ذلک بما إذا کان لدى المكلف شک فعلی ملتفت إلیه أو یکفی أن لا یکون له یقین لو التفت و إن لم یلتفت بالفعل لکونه غافلاً. ذهب المشهور إلی عدم کفایة ذلک و ضرورة فعلیة الشک و الیقین فی جریان الاستصحاب».

مصنوعی هست، زیرا عرف هیچ تفاوتی بین این فرد از آب و سائر افراد میاه نمی‌بیند. با توجه به این فهم عرفی، اگر شارع مرادش این باشد که آب مصنوعی طهور نیست، باید بیان زائد داشته باشد. در نتیجه آیه شریفه بر طهوریت ماء مصنوعی نیز دلالت دارد.

بنابراین در مثال استصحاب و شک تقدیری نباید از اصطلاح «اطلاق عرفی» استفاده شود (همانطور که شهید صدر استفاده نموده است)، بلکه باید از اصطلاح «الغای خصوصیت» استفاده شود.

ج ۲۷ ۹۸/۰۸/۲۵

ثمره جریان استصحاب در شک تقدیری و عدم جریان آن

همانطور که گفته شد مشهور اصولیون منکر جریان استصحاب در شک تقدیری بوده، اما شهید صدر آن را جاری می‌داند؛ استصحاب در شک تقدیری در نظر مختار نیز جاری نیست. اکنون ثمره قول به جریان آن و قول به عدم جریان آن بررسی می‌شود. دو فرع در ثمره بین این دو قول مطرح شده، که بررسی می‌شوند:

فرع اول: نماز با غفلت، بدون شک فعلی قبل از عمل

ثمره اول را مرحوم شیخ مطرح نموده^۱، و مرحوم آخوند نیز پذیرفته است^۲. فرض شود شخصی محدث شده و یقین به حدث دارد، سپس غافل از حدث شده و با همین غفلت وارد نماز شود. پس از نماز التفت پیدا کرده و شک کند که حین نماز محدث بوده یا متطهر بوده (زیرا احتمال می‌دهد بعد از حدث، وضوء گرفته باشد). در این صورت، اشکالی نیست که نسبت به اعمال بعدی، استصحاب حدث جاری است؛ اما نماز قبلی که خوانده آیا محکوم به صحت می‌شود و یا محکوم به بطلان؟ گفته شده اگر استصحاب تقدیری جاری نباشد، این نماز محکوم به صحت است، زیرا قاعده فراغ بعد از نماز جاری می‌شود؛ اما اگر استصحاب تقدیری جاری باشد، نماز نیز محکوم به بطلان است، زیرا قاعده فراغ جاری نیست (قاعده فراغ مختص جایی است که عمل در ظاهر بطلان نداشته باشد؛ به عنوان مثال اگر شک در وضو کرده و نماز بخواند، پس از نماز قاعده فراغ جاری نیست).

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۵: «نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث و صلى، ثم التفت و شك في كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا، جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ؛ لحدوث الشك بعد العمل و عدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة و النهي عن الدخول فيه بدونها. نعم، هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لو لا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه، فافهم».

۲. كفاية الاصول، ص ۴۰۴: «الأول أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلا و لو فرض أنه يشك لو التفت ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك و لا شك مع الغفلة أصلا فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ».

بنابراین جریان استصحاب تقدیری، مانع صحت نماز شده؛ و عدم جریان استصحاب تقدیری، موجب جریان قاعده فراغ و حکم به صحت ظاهری نماز می‌شود.

مناقشه در ثمره اول: عدم تأثیر استصحاب تقدیری در صحت و بطلان نماز

به نظر می‌رسد این ثمره تمام نبوده و جریان یا عدم جریان استصحاب تقدیری، تأثیری در صحت نماز ندارد. به عنوان مقدمه توضیحی در مورد قاعده فراغ داده می‌شود. قاعده فراغ در جایی جاری می‌شود که مکلف از عملی فارغ شده، و شک در صحت آن کند. یعنی بعد از عمل، شک کند که آیا تمام اجزاء و شرائط را اتیان کرده یا نکرده است. شرطی در جریان قاعده فراغ، مورد اختلاف است. یعنی اختلاف شده که آیا شرط جریان قاعده فراغ این است که احتمال التفات در حین عمل داده شود، و یا حتی با علم به غفلت در حین عمل نیز قاعده فراغ جاری است؟ به عنوان مثال مکلفی بعد از وضوء انگشتی دیده که احتمال می‌دهد در هنگام وضوء، آب را به زیر آن نرسانده باشد. اگر احتمال دهد که حین وضوء به وجود انگشتی ملتفت بوده، قاعده فراغ جاری است؛ اما اگر علم داشته باشد که حین وضوء، از وجود انگشتی غافل بوده و اگر آب به زیر آن رسیده باشد نیز اتفاقی بوده است (یعنی آب خودش رفته زیر انگشتی، و یا غفلة انگشتی را تکان داده)، در این صورت مشهور متأخرین قائل به عدم جریان قاعده فراغ در این فرض شده‌اند، و نظر مختار نیز همین است.

با توجه به این مقدمه، در ثمره اول فرض شده که شخصی محدث شده و غفلت پیدا کرده و سپس نماز خوانده است. لذا چنین شخصی علم دارد که در حین نماز، از طهارت غافل بوده است:

الف. در مسلک مشهور، قاعده فراغ جاری نیست؛ لذا جریان استصحاب تقدیری و عدم آن تأثیری نداشته و استصحاب فعلی جاری می‌شود. یعنی بعد از نماز، شک فعلی در طهارت و حدث حین نماز داشته، لذا استصحاب فعلی جاری می‌شود. به عبارت دیگر جریان استصحاب تقدیری اثری ندارد، زیرا موافق استصحاب فعلی است؛ و با جریان استصحاب فعلی، نیازی به آن نیست. بنابراین در هر صورت (جریان استصحاب تقدیری و عدم آن)، نماز باطل است.

ب. در مسلک غیر مشهور نیز که قاعده فراغ در صورت علم به غفلت در حین عمل هم جاری است، این نماز محکوم به صحت است (چه استصحاب تقدیری جاری باشد و چه نباشد)؛ زیرا با فرض اینکه استصحاب تقدیری جاری نباشد، دو چیز وجود دارد: قاعده فراغ؛ و استصحاب فعلی؛ استصحاب فعلی یعنی بعد از نماز که شک فعلی در حدث حین نماز دارد، استصحاب بقاء حدث کرده و بنا می‌گذارد که در هنگام نماز، وضوء نداشته است؛ و قاعده فراغ یعنی بعد از نماز بنا بگذارد که وضوء داشته و نمازش صحیح است؛ در این موارد، قاعده فراغ

حاکم بر استصحاب فعلی است (زیرا در تمام موارد قاعده فراغ، استصحاب فعلی هم جریان دارد و اگر استصحاب مقدم شود، موردی برای قاعده فراغ نمی ماند). به عبارت فنی، دلیل قاعده فراغ، حاکم بر دلیل استصحاب است. اگر استصحاب تقدیری هم جاری باشد، باز دلیل قاعده فراغ بر دلیل استصحاب مقدم است به حکومت (به همان نکته تقدّم بر استصحاب فعلی)؛

در نتیجه اگر قاعده فراغ جاری نباشد، نماز محکوم به بطلان خواهد بود (چه استصحاب تقدیری جاری باشد و چه جاری نباشد)؛ و اگر قاعده فراغ جاری باشد، این نماز محکوم به صحت است (چه استصحاب تقدیری جاری باشد چه نباشد)؛ پس ثمره اول تمام نیست.

ممکن است اشکال شود که اگر در تعارض، قاعده فراغ مقدم بر استصحاب است، پس چرا در موارد شک در حین عمل، قاعده فراغ جاری نبوده و استصحاب فعلی بر آن مقدم است؛ پاسخ این است که در قاعده فراغ باید شک بعد از عمل باشد، یعنی اگر حین عمل شک شود، اصلاً قاعده فراغ جاری نیست تا بر استصحاب مقدم شود.

فرع دوم: نماز با غفلت، مسبوق به شک فعلی قبل از عمل

ثمره دوم نیز همان فرع اول با کمی تغییر است. فرض شود شخصی بعد از یقین به حدث، در وضوء شک کرده است. سپس غافل از طهارت شده و با غفلت نمازی خوانده است. پس از نماز نیز ملتفت شده و شک در وضوی حین نماز کرده است. به عبارت دیگر ابتدا محدث شده و سپس شک در گرفتن وضوء بعد از حدث کرده است. سپس از طهارت و حدث غافل شده و با غفلت نماز خوانده، و بعد از نماز نیز در طهارت حین نماز شک کرده است. بنابراین در حین نماز غافل بوده و شک تقدیری داشته است.

گفته شده در صورت جریان استصحاب تقدیری، آن نماز محکوم به بطلان است؛ زیرا قاعده فراغ در حین نماز جاری نبوده لذا فقط استصحاب تقدیری حدث جاری شده و نماز محکوم به بطلان می شود؛ و در صورت عدم جریان استصحاب تقدیری، نمازش محکوم به صحت است؛ زیرا در حین نماز که استصحاب جاری نشده، و پس از نماز نیز قاعده فراغ جاری شده و مقدم بر استصحاب حدث است. بنابراین نماز محکوم به صحت است.^۱

ج ۲۸ ۹۸/۰۸/۲۶

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۵؛ و کفایة الاصول، ص ۴۰۴.

مناقشه اول در ثمره دوم: عدم جریان قاعده فراغ در این فرع

به نظر می‌رسد ثمره دوم نیز تمام نیست؛ زیرا قاعده فراغ به دو نکته در این فرع جاری نیست: نکته اول اینکه علم دارد که حین عمل غافل بوده است (بنابراین طبق مسلک مشهور و مختار، قاعده فراغ جاری نیست)؛ و نکته دوم اینکه هرچند بعد از نماز شک در طهارت حین نماز کرده، اما این شک در نظر عرفی همان شک قبل از عمل می‌باشد. یعنی قبل از نماز شک فعلی برای وی حادث شده بود، که شک بعد از عمل نیز در نظر عرفی همان شک قبلی است. بنابراین قاعده فراغ جاری نیست. بنابراین جریان استصحاب تقدیری و عدم آن، تأثیری نداشته و این عمل هیچگاه متصف به صحت نخواهد شد.

ممکن است بر نکته دوم اشکال شود که تطبیقات عرفی مهم نیست، و هرچند شک بعد نماز در نظر عرف همان شک قبل از عمل است، اما این شک با دقت، شک بعد از عمل بوده و غیر از آن است (یعنی شک قبلی به غفلت از بین رفت و شک جدیدی بعد از نماز ایجاد شده است)؛ و در تطبیقات نباید به عرف رجوع شود؛ پاسخ این است که در یک مورد به تطبیقات عرفی اخذ می‌شود، در جایی که تطبیق عرفی در استظهار نقش داشته باشد. یعنی نگاه عرفی که این دو شک را یکی می‌بیند، موجب می‌شود دلیل قاعده فراغ شامل این فرد نشده و اطلاق نداشته باشد. این تطبیق عرفی، در استظهار و عدم اطلاق در دلیل قاعده فراغ دخیل است. یعنی ذهنیت عرفی (یکی بودن دو شک) موجب چنین استظهاری از دلیل می‌شود. در این موارد، به تطبیقات عرفی اخذ می‌شود.

در نتیجه قاعده فراغ در این فرع، جاری نبوده و باید به دنبال اصل عملی دیگری رفت. استصحاب فعلی بقاء حدث تا زمان نماز وجود دارد، که به مقتضای آن نماز باطل است. یعنی یقین به حدث داشته، و بعد از نماز شک فعلی در حدث دارد، که استصحاب بقاء حدث جاری شده و اثر آن نیز بطلان نماز است. از آنجا که استصحاب فعلی و استصحاب تقدیری موافق یکدیگر هستند (هر دو استصحاب حدث هستند)، جریان و یا عدم جریان استصحاب تقدیری تأثیری ندارد؛ زیرا اگر استصحاب تقدیری جاری باشد، دو استصحاب حدث جاری خواهد بود؛ و اگر استصحاب تقدیری جاری نباشد، فقط یک استصحاب فعلی حدث جاری خواهد بود.

در نتیجه این عمل محکوم به بطلان است، چه استصحاب تقدیری جاری باشد و چه جاری نباشد؛ بنابراین ثمره دوم نیز مورد قبول نیست.

مناقشه دوم در ثمره دوم: عدم شک تقدیری

شهید صدر اشکال دیگری بر فرع دوم دارند که در این فرع اصلاً شک تقدیری وجود ندارد؛ بلکه در حین عمل، شک فعلی وجود دارد. توضیح اینکه در این فرع فرض شده که مکلف قبل از عمل شک فعلی داشته، و سپس دچار غفلت شده است. در این صورت، شک فعلی در ذهن باقی است و فقط التفتاتی نسبت به آن نیست.

عدم التفات موجب نمی‌شود که شکّ فعلی تبدیل به شکّ تقدیری شود؛ زیرا شکّ تقدیری، شکّی است که نه در صقع ذهن وجود دارد و نه مورد التفات است.

ایشان قائل است علم و شکّ، با حدوث خود در ذهن باقی می‌مانند، اما گاهی التفات به آن هست و گاهی نیست. به عنوان مثال گفته می‌شود که زید می‌داند که عمرو عادل است و یا شکّ در عدالت وی دارد؛ در حالیکه زید خواب است و یا التفاتی به عدالت عمرو ندارد^۱.

جواب اول: عدم فعلیت شکّ در حال غفلت

به نظر می‌رسد مناقشه ایشان بر ثمره دوم، وارد نیست. گویا ذهنیت ایشان بر اساس کلام علمای قدیم است که در نفس انسان یک قوه حافظه وجود داشته و تمام تصوّرات و علوم در آن ذخیره می‌شود. اعتقاد قدماء این بوده که ذهن انسان شبیه بایگانی بوده و پوشه‌هایی در آن هست که گاهی به آن مراجعه شده و مثلاً به عکس زید نظر می‌شود. یعنی ذهن دارای انبار و مخزنی است که تمام تصوّرات و علوم در آن ذخیره می‌شود؛ اما در علم جدید گفته شده ذهن انسان شبیه کامپیوتر است. به عنوان مثال تصاویر و یا خطوط کتاب در کامپیوتر در مانیتور نمایش داده می‌شود؛ اما اگر کامپیوتر خاموش شود، داخل آن هیچ تصویری یا خطّ کتابی نیست. در کامپیوتر فقط کدهایی وجود دارد که با فعال شدن آن، تصویر می‌آید. بنابراین تصوّر و علوم انسان در جایی ذخیره نیست. با توجه به این نکته، علم و شکّ در حال غفلت واقعاً وجود ندارد؛ لذا فرع دوم نیز از موارد شکّ تقدیری است.

جواب دوم: عدم شمول ادله استصحاب نسبت به شکّ مفقود عنه

اشکال دوم در کلام ایشان این است که با فرض قبول اینکه شکّ و علم با حدوث، در ذهن باقی می‌مانند؛ بازهم دلیل استصحاب شامل چنین فرد نیست. توضیح اینکه اطلاقی در دلیل استصحاب نیست تا شامل «شکّ فعلی مغفول عنه» باشد؛ زیرا ادله استصحاب در مقام بیان وظیفه عملی و وظیفه شکّ بوده و متناسب با شکّ مورد

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۱۴: «و یلاحظ علیه: أولاً ان هذا الشک فعلی حین العمل و لیس تقدیراً، لأنّ الشک کالعلم و الظن تارة یکون ملتفتاً إلیه و أخرى لا یکون ملتفتاً إلیه بعد حصوله و لکنه موجود فی أعماق النّفس و عدم الالتفات إلی ما فی النّفس لا یرفعه لا دقة و لا عرفاً و لهذا قیل بعدم شمول قاعدة الفراغ لهذا المكلف بعد العمل لکون نفس الشک السابق. فإذا کان الدلیل علی عدم جریان الاستصحاب فی الشک التقديری عدم فعلية الشک فهو غیر تام فی المقام».

توجه است. پس هرچند این شک در اعماق ذهن موجود باشد و فقط التفات به آن نباشد، شک اخذ شده در استصحاب فقط شامل شک موجود است و شامل شک مفقود نیست^۱.

نتیجه تنبیه اول: عدم جریان استصحاب تقدیری

خلاصه تنبیه اول در سه نکته بیان می‌شود: اول اینکه استصحاب تقدیری جریان ندارد؛ و دوم اینکه قول به جریان یا عدم جریان آن، هیچ ثمره عملی ندارد؛ و سوم اینکه اگر قبل از عمل التفات وجود داشته و شک محقق شود، و سپس دچار غفلت شود، این مورد از موارد شک فعلی نبوده، بلکه از موارد شک تقدیری است.

تنبیه دوم: ثبوت حالت سابقه به غیر یقین

همانطور که گفته شد رکن دوم استصحاب «یقین به حدوث» است. در این تنبیه جریان استصحاب در صورتی که حالت سابقه با یقین ثابت نشده بلکه به اماره و یا اصل عملی ثابت شود، بررسی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود فردی ثقه از عدالت زید در روز شنبه خبر دهد، و سپس شک در عدالت وی شود به سبب اینکه احتمال داده می‌شود در روز یکشنبه مرتکب معصیت شده باشد. جریان استصحاب بقاء عدالت زید در یکشنبه، باید بررسی شود. مثال دیگر اینکه فرض شود در روز جمعه نسبت به عدالت زید یقین وجود دارد. در روز شنبه نسبت به عدالت وی شک شده لذا استصحاب بقاء عدالت زید در روز شنبه جاری می‌شود. این عدالت تبعیدی در روز شنبه وجود دارد، اما احتمال ارتکاب معصیت داده شده لذا در روز یکشنبه نسبت به عدالت زید شک می‌شود. استصحاب بقاء عدالت روز جمعه، تا روز یکشنبه جاری است؛ اما آیا استصحاب بقاء عدالت روز شنبه تا روز یکشنبه نیز جاری است؟

اشکال جریان این استصحاب، این است که در موارد اماره و اصل عملی، یقین به حدوث وجود ندارد. این تنبیه در دو مقام بررسی می‌شود: موارد ثبوت حالت سابقه به اماره؛ و موارد ثبوت حالت سابقه به اصل عملی؛

مقدمه: رکن اول استصحاب

یک نکته به عنوان مقدمه بیان می‌شود که رکن اول استصحاب در نظر مختار «علم به حدوث» است. دو نکته در «علم به حدوث» وجود دارد:

۱. عدم اطلاق در دلیل استصحاب اعم از «عدم اطلاق» و «انصراف» است. در نظر مختار، ادله استصحاب به مناسبت حکم و موضوع، از چنین شک انصراف دارد؛ البته همین که اطلاق نداشته باشد، نیز کافی است.

الف. اول اینکه «علم» جامع بین قطع و اطمینان است. بنابراین اگر اطمینان به عدالت زید وجود داشته باشد، در نظر مشهور داخل در محلّ بحث (ثبوت حالت سابقه به غیر یقین) می‌باشد؛ زیرا اطمینان نیز اماره است؛ اما بنابر نظر مختار از محلّ بحث خارج است زیرا بحث در جایی است که یقین نباشد که مراد از یقین نیز جامع بین قطع و اطمینان است.

ب. نکته دوم اینکه رکن اول استصحاب «قطع» نبوده بلکه «علم» است. علم عبارت از قطع یا اطمینان مصیب به واقع است، اما قطع و اطمینان اعمّ از مصیب و غیر مصیب می‌باشند. بنابراین اگر قطع به عدالت زید وجود داشته باشد، اما واقعا عادل نباشد، استصحاب جاری نبوده بلکه توهم جریان استصحاب وجود دارد.

ج ۲۹ ۹۸/۰۸/۲۷

مقام اول: ثبوت حالت سابقه به اماره

گاهی یقین به حالت سابقه نبوده بلکه حالت سابقه با اماره ثابت می‌شود. به عنوان مثال فرض شود اماره بر عدالت زید اقامه شده در روز شنبه، و یکشنبه در عدالت وی شک شده است. آیا استصحاب بقاء عدالت جاری می‌شود تا قبول شهادت در طلاق، و جواز اقتداء به وی در روز یکشنبه ثابت شود؟

استدلال بر جریان استصحاب

ظاهراً مشهور علماء، منکر جریان چنین استصحابی هستند؛ یعنی اگر حالت سابقه به اماره ثابت شود، استصحاب جاری نخواهد بود؛ اما برای جریان آن برخی وجوه ذکر شده که بررسی می‌شوند:

وجه اول: حمل یقین بر طریقت محضه در جمع عرفی

شهید صدر چنین استصحابی را جاری می‌داند. به عنوان مثال فرض شود اماره بر عدالت زید در روز شنبه قائم شده باشد، و در روز یکشنبه شک در عدالت وی شود؛ در این صورت، استصحاب بقاء عدالت وی جاری است. بنابراین آثار عدالت در روز یکشنبه نیز بار می‌شود، مانند اینکه اگر زید در روز یکشنبه شاهد طلاق بوده، به آن طلاق ترتیب اثر داده می‌شود. وجه جریان این استصحاب نزد ایشان به نظریه ایشان در رکن اول استصحاب مرتبط است. رکن اول در نظر ایشان «یقین به حدوث» نبوده، بلکه «نفس حدوث» (یعنی «متیقن») می‌باشد. حدوث شیء نیز ممکن است به علم و وجدان، و یا به اماره و اصل واصل شود. همین که حدوث شیئی واصل شود، شارع نیز تعبّد استصحابی دارد.

دلیل ایشان قبلاً مطرح شد که صحیح عبدالله بن سنان دلالت دارد بر اینکه رکن اول همان حدوث است، نه یقین به حدوث؛ زیرا از تعبیر «لأنک اعترته و هو طاهر» و «لم تستیقن...» استفاده شده، که حضرت فرموده «لباس را عاریه دادی در حالیکه طاهر بود» و فرمودند «در حالیکه یقین به طهارت داشتی»؛ پس آنچه مهم است طهارت سابق می باشد، نه علم و یقین به طهارت سابق. به عبارت دیگر رکن اول، نفس حدوث است نه یقین به حدوث. البته در سائر روایات استصحاب، «یقین» اخذ شده است. بنابراین ظاهر این روایت این است که موضوع استصحاب «حدوث حالت سابقه» است؛ و ظاهر روایات قبل این بود که موضوع استصحاب «یقین به حدوث حالت سابقه» است. ایشان فرموده جمع عرفی بین این دو طائفه به این است که اخذ یقین در روایات، بر طریقت یقین حمل شود؛ زیرا این امری عرفی است که یقین به عنوان طریق ذکر شود. بنابراین موضوع همان حدوث شیء است، و شک در بقاء اگر شد، استصحاب جاری می شود. پس یقین، طریقت محض دارد^۱.

مناقشه در وجه اول: رکنیت یقین در استصحاب به جمع عرفی

به نظر می رسد کلام ایشان صحیح نیست و جمع عرفی بین دو طائفه از روایات استصحاب باید به نحو دیگری باشد. توضیح اینکه باید در روایت ابن سنان تصرف شده و «و هو طاهر» حمل شود بر اینکه «یقین به طهارت» وجود داشته است؛ سه نکته موجب این تصرف می شود:

الف. اول اینکه این تعبیری عرفی است که به جای «علم به شیء» از «وجود همان شیء» استفاده شود. به عنوان مثال به جای جمله «می دانستی که زید عادل است»، گفته شود «زید که عادل است»؛ این تعبیر، عرفی می باشد؛

ب. نکته دوم اینکه استصحاب حکمی ظاهری بوده و متناسب با حالات ذهنی مکلف است نه واقع؛ پس مراد از «و هو طاهر»، نیز علم به طهارت است. حکم ظاهری همان وظیفه عملی مکلف است که مرتبط به حالات نفس وی مانند یقین و شک است؛

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۱۱: «اما بالنسبة إلى اليقين بالحدوث فالمشهور ركنيته في قاعدة الاستصحاب و معنى ذلك ان مجرد ثبوت الحالة السابقة لا يكفي لجريان الاستصحاب و انما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقنة، و وجه ركنية هذا الركن أخذ اليقين في السنة الروايات الظاهر في موضوعيته للتعبد الاستصحابي لا طريقيته. و هذا الكلام لئن كان صحيحا بالنسبة إلى صحاح زرارة المتقدمة فهو غير تام بالنسبة إلى صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة كما أشرنا إلى ذلك آنفا، لأن التعبد الاستصحابي بناء على استفادته منها قد جعل موضوعه نفس الحالة السابقة حيث قال الإمام عليه السلام فيها (لأنك أعترته إياه و هو طاهر) و ظاهره ركنية ذات المتيقن لا اليقين، و حينئذ تصلح لأن تكون قرينة على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقية الذي هو أمر عرفي أيضا في نفسه لأن اليقين و العلم و الظن من العناوين التي تصلح في نفسها لأخذها على نحو الطريقية و ان كان في باب الأحكام الظاهرية يصلح أخذها على نحو الموضوعية أيضا. و قد ذكرنا ان من آثار أخذ المتيقن موضوعا لا اليقين جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بالأمانة».

ج. علاوه بر اینکه در برخی روایات از تعبیر «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» استفاده شده است. یعنی نقض یقین به شک، کار ناصوابی است. نکته و سبب آن نیز استحکام یقین است (که ربطی به متیقن ندارد). این جمله نیز تناسب با یقین دارد نه متیقن.

بنابراین موضوع استصحاب «یقین به حدوث» بوده و شامل اماره نیست.

وجه دوم: عدم رکنیت یقین و متیقن در استصحاب

مرحوم آخوند در کفایه وجه دیگری بیان فرموده که عبارت ایشان بسیار مشوش بوده، و تفسیر مختار از بیان ایشان، مطرح می‌شود.^۱ ایشان فرموده در موارد قیام اماره بر حالت سابقه نیز استصحاب جاری است؛ زیرا در جریان استصحاب، نه یقین و نه حدوث شیء، هیچیک معتبر نیست (یعنی رکن اول در نظر مشهور «یقین» بوده و در نظر شهید صدر «حدوث» است؛ اما در نظر ایشان هر دو قول مردود بوده، و در واقع ایشان منکر رکن اول استصحاب است). یعنی همین مقدار که شک در بقاء شیء شود، تعبد استصحابی جعل شده است (البته تعبد به بقاء شده «علی تقدیر وجوده»؛ به عنوان مثال فرض شود در وجود غول و دیو در گذشته شک بوده، اما بحث می‌شود که بنابر تقدیر وجودش در گذشته، آیا اکنون هم هست؛ و یا بنا بر اینکه زید در جوانی مجتهد بوده، بحث می‌شود از بقاء اجتهاد وی در سن ۱۰۰ سالگی؛ و اینکه بنا بر عدالت زید در زمانی که در قم زندگی می‌کرده، بحث از بقاء عدالت وی در زمانی کنونی که به شهر دیگری رفته (با مسافرت به شهر دیگر زمینه عصیان فراهم بوده، و احتمال معصیت وی داده می‌شود)، شود؛ به هر حال، شارع تعبد نموده به اینکه اگر در گذشته عادل بوده، اکنون هم عدالت وی باقی است. بنابراین وقتی شخص ثقه از عدالت زید در گذشته خبر دهد، و از سوی دیگر نیز شارع فرموده «اگر عادل بوده، اکنون هم عدالت وی باقی است»؛ در نتیجه شارع به مقتضای خبر ثقه، تعبد به بقاء عدالت وی نموده است.

مرحوم آخوند این استصحاب را جاری دانسته، و فرموده استصحاب در موارد شک در بقاء جاری است؛ شک در بقاء نیز دو قسم دارد: گاهی سابقاً علم به وجودش بوده، و گاهی احتمال وجودش در سابق هست. استصحاب شامل هر دو قسم می‌باشد؛ زیرا حدوث یا یقین نقشی نداشته، اما شک در بقاء (علی تقدیر وجود)، مهم است.

دلیل ایشان این است که در ادله استصحاب دو عنوان اخذ شده است: شک در بقاء؛ و یقین؛ نظر به یقین همیشه به صورت مرآتی است، لذا مرآة دیده نمی‌شود. بر خلاف شک که چیزی را نشان نمی‌دهد لذا شک در

۱. یعنی مهم نیست که ظهور کلام ایشان در این مطلب باشد، بلکه این وجه (چه بیان ایشان باشد و چه نباشد)، وجهی برای جریان استصحاب در این موارد بوده، لذا بررسی می‌شود.

موضوع استصحاب، لحاظ می‌شود. یعنی شکّ مرآة نیست که نظر مرآتی به آن شده و نادیده گرفته شود. بنابراین یقین اصلاً دیده نمی‌شود و موضوع استصحاب نیست.^۱

ج ۳۰ ۹۸/۰۸/۲۸

تفاوت وجه اول و دوم و ثمره بین آنها

همانطور که گفته شد موضوع استصحاب در نظر شهید صدر مرکب از حدوث شیء و شکّ در بقاء آن است. به عنوان مثال فرض شود شخص ثقه از عدالت زید در روز شنبه خبر داده، و سپس در عدالت وی در روز یکشنبه شکّ شده است. در این صورت، استصحاب جاری می‌شود، زیرا موضوع آن احراز شده است. یعنی یک جزء از موضوع (حدوث عدالت) به اماره احراز شده و جزء دیگر نیز (شکّ در بقاء) به وجدان احراز شده است؛ اما موضوع استصحاب در نظر مرحوم آخوند فقط «شکّ در بقاء علی تقدیر حدوث الشیء» می‌باشد. بنابراین استصحاب در مثال فوق جاری است، زیرا موضوع آن (یعنی شکّ در بقاء عدالت زید در روز یکشنبه، علی تقدیر وجود عدالت در روز شنبه) احراز شده است. همانطور که گفته شد کلام مرحوم آخوند دارای تشویش است؛ زیرا دو احتمال در کلام ایشان وجود دارد: احتمال اول اینکه برای جریان استصحاب علاوه بر شکّ در بقاء، به حدوث نیز نیاز است (که این همان کلام شهید صدر است). ظهور صدر کلام ایشان در این احتمال است؛ و احتمال دوم اینکه برای جریان استصحاب فقط شکّ در بقاء کافی بوده و حتی نیازی به حدوث هم نیست، البته «شکّ در بقاء علی تقدیر الحدوث» موضوع استصحاب است (چه حدوث موجود باشد، و چه نباشد). ظهور ذیل کلام ایشان در این احتمال است.

بنابراین ممکن است مراد مرحوم آخوند همان کلام شهید صدر باشد (ظاهر صدر کلام ایشان)، و ممکن است وجه دومی در عرض آن باشد (ظاهر ذیل کلام ایشان)؛ ثمره بین این دو قول در جایی است که واقعاً حدوثی

۱. کفایة الاصول، ص ۴۰۴ و ۴۰۵: «الثانی أنه هل یکفی فی صحة الاستصحاب الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته و إن لم یحرز ثبوته فیما رتب علیه أثر شرعاً أو عقلاً إشکال من عدم إحراز الثبوت فلا یقین و لا بد منه بل و لا شک فإنه علی تقدیر لم یثبت و من أن اعتبار الیقین إنما هو لأجل أن التعبد و التنزیل شرعاً إنما هو فی البقاء لا فی الحدوث فیکفی الشک فیهِ علی تقدیر الثبوت فیتعبد به علی هذا التقدير فیترتب علیه الأثر فعلاً فیما کان هناك أثر و هذا هو الأظهر و به یمکن أن یدب عما فی استصحاب الأحکام التي قامت الأمارات المعتبرة علی مجرد ثبوتها و قد شک فی بقائها علی تقدیر ثبوتها من الإشکال بأنه لا یقین بالحکم الواقعی و لا یكون هناك حکم آخر فعلى بناء علی ما هو التحقیق من أن قضية حجية الأمانة لیست إلا تنجز التکالیف مع الإصابة و العذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلاً کالقطع و الظن فی حال الانسداد علی الحكومة لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهریة كما هو ظاهر الأصحاب. و وجه الذب بذلک أن الحکم الواقعی الذی هو مؤدی الطريق حیثئذ محکوم بالبقاء فتكون الحجة علی ثبوته حجة علی بقاءه تعبداً للملازمة بینه و بین ثبوته واقعا. إن قلت کیف و قد أخذ الیقین بالشیء فی التعبد ببقائه فی الأخبار و لا یقین فی فرض تقدیر الثبوت. قلت نعم و لكن الظاهر أنه أخذ کشفاً عنه و مرآة لثبوته لیكون التعبد فی بقاءه و التعبد مع فرض ثبوته إنما یكون فی بقاءه فافهم».

نباشد، اما اماره از حدوث خبر دهد؛ در مبنای شهید صدر واقعاً استصحاب جاری نیست؛ زیرا یک جزء از موضوع آن محقق نشده است. اما در مبنای مرحوم آخوند واقعاً جاری است، زیرا موضوع آن یعنی شک در بقاء علی تقدیر الحدوث، محقق است.

مناقشه در وجه دوم: مرآتی نبودن مفهوم یقین

به نظر می‌رسد کلام مرحوم آخوند صحیح نیست. ایشان فرموده هرچند یقین و شک هر دو در دلیل استصحاب اخذ شده‌اند، اما نظر به یقین همیشه مرآتی بوده، و نظر به شک مرآتی نیست. نظر مرآتی مانند نظر به آئینه است که فقط تصویر دیده می‌شود و التفاتی به آئینه نیست. بنابراین یقین در موضوع دیده نمی‌شود و فقط شک در موضوع دیده می‌شود.

به نظر می‌رسد خلطی بین مفهوم و مصداق یقین در کلام ایشان رخ داده است. مصداق یقین همیشه به منزله مرآه است؛ اما مفهوم یقین اینگونه نیست. به عنوان مثال اگر کسی به عدالت زید یقین داشته باشد، فقط عدالت زید را می‌بیند، و نظری به یقین خود ندارد؛ اما مفهوم یقین تفاوتی با سائر مفاهیم مانند «حجر» و «شجر» و «شک» نداشته و هیچیک از آنها به نحو مرآه نیستند. به عبارت دیگر هرچند در مصادیق یقین (یقین موجود در نفس افراد)، فقط متیقن دیده شده و نظری به یقین نمی‌شود؛ اما در مفهوم یقین اینگونه نیست. نظیر اینکه مرآتی بودن در آئینه هم فقط در مصداق آئینه است. یعنی نظری به مصداق مرآه نشده و فقط به تصویر نظر می‌شود، اما مفهوم مرآه مانند سائر مفاهیم است. آنچه در دلیل استصحاب اخذ شده «مفهوم یقین» است، همانطور که مفهوم شک نیز اخذ شده است. لذا تفاوتی بین مفهوم شک و یقین نیست.

ممکن است گفته شود خصوصیتی در مفهوم یقین وجود دارد که در سائر مفاهیم نیست، زیرا مصداق مفهوم یقین، همیشه دارای متعلق است. مفاهیمی مانند حجر نیز مصداق دارند، اما مصداق آنها دارای متعلق نیست. هر مصداقی از یقین در عالم خارج، باید متعلقی داشته باشد. با توجه به این مقدمه، ممکن است مراد مرحوم آخوند این باشد که مفهوم یقین، حکایت از متعلق مصداق خود دارد. به عبارت دیگر در «الیقین بالحدوث» سه چیز وجود دارد: مفهوم یقین که در دلیل استصحاب اخذ شده؛ و مصداق آن مفهوم که در خارج تحقق می‌یابد؛ و متعلق مصداق آن که در مثال فوق همان حدوث شیء است. ممکن است مراد ایشان، این باشد که یقین مرآتی برای متعلق مصداق (یعنی متیقن) است.

اگر مراد ایشان، احتمال فوق باشد؛ کلام ایشان به کلام شهید صدر برگشته و «حدوث» نیز جزئی از موضوع استصحاب خواهد بود. در نتیجه اشکال قبلی بر کلام ایشان نیز وارد خواهد بود.

بنابراین اگر مراد ایشان این است که یقین، مرآتی برای مصادیق خارجی یقین است، که تفاوتی بین مفهوم «یقین» و مفهوم «شک» در ادله استصحاب نیست؛ و اگر مراد ایشان این است که یقین، مرآتی برای متعلقات مصادیق یقین در خارج (متیقن‌ها) می‌باشد، این مطلب به کلام شهید صدر برمی‌گردد.

نقض وارد بر وجه اول، و غیر وارد بر وجه دوم

با توجه به تفاوتی که بین دو وجه اول بیان شد، نقضی بر نظریه شهید صدر وارد است، که بر نظریه مرحوم آخوند وارد نیست. فرض شود احتمال حدوث عدالت زید در روز شنبه داده شده، در حالیکه واقعاً در روز شنبه عادل است؛ اما یقین و اماره بر حدوث عدالت وجود ندارد. در روز یکشنبه نیز در بقاء آن عدالت احتمالی روز شنبه، شک می‌شود.

استصحاب در اینگونه موارد، بر مبنای شهید صدر جاری است؛ زیرا حدوث که واقعاً محقق است، و شک در بقاء هم که وجداناً محقق است. بنابراین موضوع استصحاب احراز شده و استصحاب جاری می‌شود. یعنی حکم ظاهری بالفعل منجز و معذر است، در حالیکه موضوع استصحاب واصل نشده است. یعنی لازمه کلام ایشان این است که استصحاب بالفعل باشد، در حالیکه واصل نشده است. این در حالی است که فعلیت حکم ظاهری موقوف بر وصول آن است. (بر خلاف حکم واقعی که قبل از وصول هم فعلی است). به عنوان مثال فرض شود شخصی از نجاست آبی خبر دهد، در حالیکه وثاقت مخبر احراز نشده است. چنین خبری حجیت فعلیه ندارد، هرچند واقعاً مخبر آن از ثقات باشد؛ زیرا وثاقت وی واصل نشده، و فعلیت حکم ظاهری حجیت موقوف بر وصول آن است. به عبارت دیگر ممکن نیست حکم ظاهری بدون وصول، فعلی باشد.

اما این استصحاب بر مبنای مرحوم آخوند جاری است، و نقض بر ایشان نیست؛ زیرا ایشان استصحاب در این موارد را واصل می‌داند. توضیح اینکه موضوع استصحاب در نظر ایشان، فقط یک جزء دارد که واصل شده یعنی شک در بقاء بر تقدیر حدوث، واصل شده است.

وجه سوم: رکنیت حجت به جای یقین

وجه سوم برای جریان استصحاب در جایی که حدوث به اماره ثابت شده، این است که نه حدوث شیء و نه یقین به آن، در موضوع استصحاب اخذ نشده است؛ بلکه حجت بر حالت سابقه به همراه شک در بقاء، اخذ شده است (نسبت بین یقین و حجت عموم و خصوص مطلق است). بنابراین اگر اماره بر عدالت زید قائم شود در روز شنبه، حجت بر حدوث محقق بوده و شک در بقاء نیز در روز یکشنبه وجود دارد، لذا استصحاب جاری است.

حجّت همان معذّر و منجر است که گاهی مانند حجّیت قطع ذاتی بوده، و گاهی نیز مانند حجّیت بیّنه و خبر ثقه اعتباری است. از ادله استصحاب اینگونه استظهار می‌شود که «حجّت بر حالت سابقه» در موضوع آن اخذ شده است؛ زیرا یقین در اذهان عرفی و عقلانی نوعاً حیثیت طریقی دارد. متفاهم عرفی این است که یقین «بما هو یقین» در موضوع اخذ نشده، بلکه «بما هو حجّه» اخذ شده است. به عنوان مثال اگر گفته شود «اگر دانستی عادل است، اقتداء کن» فهم عرفی این است که اگر حجّتی بر عدالت داشتی می‌توانی اقتداء نمایی؛ و یا اگر گفته شود «لا تشرب الخمر»، فهم عرفی این است که خمر «بما هو خمر» خصوصیتی نداشته، بلکه «بما هو مسکر» حرام است.

ج ۳۱ ۹۸/۰۸/۲۹

تفاوت این وجه با الغای خصوصیت

وجه سوم برای جریان استصحاب در موارد ثبوت حالت سابقه به اماره، شاید رائج‌ترین وجه باشد. همانطور که گفته شد در این وجه، هر دو رکن استصحاب تمام است؛ زیرا رکن اول «حجّت بر حالت سابقه» بوده که یقین یکی از افراد آن است. یعنی یقین در ادله استصحاب «بما هو طریق» اخذ شده، لذا مراد «لاتتنقض الحجّه علی الحدوث، بالشک فی البقاء» می‌باشد.

این وجه با الغای خصوصیت، تفاوت دارد. توضیح اینکه در الغاء خصوصیت، در مراد جدی تصرفی نمی‌شود. به عنوان مثال خطابی آمده «اکرم الرجل المؤمن»، و عرف از خصوصیت رجولیت رفع ید نموده و وجوب اکرام مومن را می‌فهمد. البته در مراد جدی قائل، تصرفی نشده و مراد جدی همان رجل مومن است؛ اما موضوع حکم در عالم تشریع «انسان مومن» می‌باشد.

در بیان این وجه از «لاتتنقض الیقین بالشک»، در مراد جدی تصرف شده است. یعنی قائلین این وجه، مراد جدی حضرت از این خطاب را «لاتتنقض الحجّه» می‌دانند. به عبارت دیگر هرچند در مراد استعمالی «یقین» وجود دارد، اما در مراد جدی «حجّت» مراد است.

مناقشه اول در وجه سوم: عدم قرینه بر لحاظ کاشفیت یقین

اشکال اول در این وجه، اینکه «یقین بما هو طریق» اخذ نشده است؛ زیرا در عنوان «یقین» حیث کاشفیت لحاظ نمی‌شود، بلکه استحکام آن مدّ نظر است (بر خلاف عنوان «علم» که حیث کشف آن بیشتر مدّ نظر است). قرینه عقلی یا عرفی هم در روایت وجود ندارد که یقین «بما هو طریق» و یا «بما هو حجّه» اخذ شده باشد.

بنابراین اخذ یقین در ادله استصحاب، ممکن است به سبب استحکامی باشد که در مفهوم و عنوان «یقین» وجود دارد؛ لذا در برخی روایات از تعبیر «لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» استفاده شده است.

مناقشه دوم در وجه سوم: تقدّم اصول عملیه بر استصحاب

اشکال دوم اینکه قرینه بر خلاف این مطلب در ادله استصحاب وجود دارد (یعنی قرینه هست که یقین «بما هو طریق» اخذ نشده است)؛ زیرا در مقابل یقین، شک قرار گرفته است. مراد از «شک» در ادله استصحاب ممکن است «عدم یقین» و یا «عدم حجّت» باشد. مراد از شک، اگر عدم الیقین باشد؛ وحدت سیاق حفظ نشده است، زیرا مراد از یقین «حجّت» بوده اما مراد از شک که در مقابل یقین قرار گرفته، عدم یقین است. این نکته، عرفی نیست؛ و اگر عدم حجّت باشد، تا وحدت سیاق نیز رعایت شود، و در واقع معنی جمله این است که «لاتتنقض الحجة بلا حجة»؛ لازمه آن، تقدّم همه اصول عملیه بر استصحاب است. توضیح اینکه فرض شود حالت سابقه لباسی نجاست بوده و سپس شک در آن شده است. از سویی استصحاب بقاء نجاست جاری بوده، و از سوی دیگر نیز قاعده طهارت جریان دارد. در این صورت، نباید استصحاب جاری شود؛ زیرا حجّت بر طهارت وجود دارد که همان قاعده طهارت است. بنابراین قاعده طهارت مقدّم بر استصحاب خواهد بود.

بله اگر حجّت به معنای منجز و معذّر نبوده، بلکه مراد قائلین وجه سوم این باشد که از یقین در ادله استصحاب «حجّت به معنای عرفی» اراده شده، فقط شامل قطع و اماره شده، لذا اشکال دوم بر آن وارد نیست.

وجه چهارم: رکنیت قطع و اماره بر حالت سابقه

وجه چهارم از مدرسه میرزای نائینی است که در مدّعا، با وجه سوم یکی است. یعنی رکن اول استصحاب را «حجّت بر حالت سابقه» می‌داند. مراد آنها از حجّت نیز همان قطع یا اماره است. اختلاف دو وجه، در اثبات این مدّعاست که رکن اول «حجّت بر حالت سابقه» است.

در وجه چهارم گفته شده یقین «بما هو حجة» در ادله استصحاب اخذ نشده، بلکه «بما هو یقین» اخذ شده است. یعنی یقین، موضوعیت دارد. با وجود این، موضوع استصحاب اعم از قطع و اماره است؛ این نکته از نسبت سنجی دلیل اعتبار اماره و دلیل استصحاب به دست می‌آید. توضیح اینکه دو دلیل وجود دارد: دلیل استصحاب؛ الف. دلیل اعتبار اماره مانند دلیل حجّیت خبر ثقه؛ یقین در دلیل استصحاب «لاتنقض الیقین بالشک» سه احتمال دارد: اول اینکه یقین طریقی باشد (نظر شهید صدر)، یعنی موضوعیت ندارد؛ احتمال دوم اینکه یقین موضوعی طریقی باشد. یعنی یقین در موضوع استصحاب اخذ شده، اما «بما هو صفة» اخذ نشده، بلکه «بما هو

طریق» اخذ شده است؛ احتمال سوم اینکه یقین موضوعی صفتی باشد^۱. یعنی یقین در ادله استصحاب «بما هو صفة» اخذ شده است (که ظاهراً قائل ندارد). از بین این سه احتمال، احتمال اول خلاف ظاهر است؛ زیرا یقین در دلیل اخذ شده و عنوانی که در موضوع حکمی در دلیل اخذ شود، ظهور در موضوعیت دارد. احتمال سوم نیز خلاف ظاهر است، زیرا مهمترین ویژگی یقین همان حیثیت کشف از واقع است. بنابراین اخذ یقین به سبب همین خصوصیت بوده، لذا یقین به نحو طریقی در دلیل استصحاب، اخذ شده است.

ب. دلیل اعتبار خبر ثقه نیز این است که شارع «خبر ثقه» را علم و قطع اعتبار نموده است. به عنوان مثال فرموده «فما ادیا عنی فعنی یؤدیان» یعنی مانند این است که از حضرت شنیده باشی و یقین پیدا کنی. رابطه بین این دو دلیل باید سنجیده شود؛ وقتی این دو دلیل در کنار هم قرار گیرد، فهم عرفی این است که حکمی که برای یقین باشد، برای خبر ثقه هم هست. نظیر اینکه گفته شود «اکرم کلّ عالم» و در روایت دوم گفته شود «کلّ مؤمن عالم»؛ فهم عرفی این است که موضوع وجوب اکرام، فقط عالم نیست؛ بلکه جامع بین عالم و مومن است. بنابراین موضوع تبعّد استصحابی نیز جامع بین یقین و خبر ثقه است. یعنی رکن اول همان حجّت است و جامع بین یقین و خبر ثقه است. به عبارت دیگر دلیل اعتبار خبر ثقه، حاکم بر دلیل استصحاب است^۲.

مناقشه در وجه چهارم: عدم حکومت دلیل حجّیت امارات

به نظر می‌رسد وجه چهارم نیز صحیح نمی‌باشد. حکومت دلیل اعتبار اماره بر دلیل استصحاب، حکومت به توسعه است^۳. دلیل اعتبار خبر ثقه همان «سیره» است که سه تقریب دارد:

الف. اول اینکه سیره عقلاء بر حجّیت خبر ثقه بوده و شارع از آن ردع نکرده است. این سیره در کنار سکوت، موجب قطع به حجّیت خبر ثقه است. پس دلیل حجّیت خبر ثقه، همان قطع است. در این صورت، قطع به حجّیت خبر ثقه وجود دارد (یعنی خبر ثقه، منجز و معذّر است)؛ اما قطع به موضوعیت خبر ثقه نیست.

ب. تقریب دوم اینکه از سیره به همراه سکوت شارع، اطمینان به حجّیت خبر ثقه پیدا می‌شود. در این صورت نیز اطمینان به حجّیت و طریقیّت خبر ثقه است؛ نه اطمینان به موضوعیت آن.

۱. شهید صدر فرموده اگر از ظهور یقین در طریقی محض، صرف نظر شود؛ ظهور در موضوعی صفتی اقوی از ظهور در موضوعی طریقی است.

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۷۷۸: «الوجه الأول: ما ذکرته مدرسة المحقق النائینی - قدس الله روحه - من انّ الامارة تعتبر علما بحکم لسان دلیل حجتتها، لانّ دلیل الحجية مفاده جعل الطريقية و الغاء احتمال الخلاف تعبدا، و بهذا تقوم مقام القطع الموضوعی، لحکومة دلیل حجتتها علی الدلیل المتکفل لجعل الحکم علی القطع. و معنی الحکومة هنا انّ دلیل الحجية یحقّق فردا تعبدا من موضوع الدلیل الآخر، و من مصادیق ذلك قیام الامارة مقام الیقین المأخوذ فی موضوع الاستصحاب و حکومة دلیل حجتتها علی دلیل».

۳. به نظر می‌رسد برداشت مشهور از حکومت به توسعه صحیح نیست؛ این بحث قبلاً مطرح شده است. با صرف نظر از آن مطلب، بازهم کلام آنها صحیح نیست.

ج. تقریب سوم اینکه سیره در کنار سکوت شارع، قطع یا اطمینان به حجّیت خبر ثقه نمی‌آورد؛ بلکه این سکوت، ظهور در حجّیت خبر ثقه دارد. ظهور هم حجّت است. در این صورت نیز این ظهور فقط در حجّیت و منجزیت خبر ثقه است؛ یعنی سکوت شارع، ظهوری در موضوعیت خبر ثقه ندارد.

در تقریب اول و دوم حکومت بی معنی است (زیرا قطع و اطمینان وجود دارد)، و در تقریب سوم هرچند حکومت معنی دارد، امّا دلیل اعتبار، ظهوری در حکومت ندارد.

در تمام امارات غیر خبر ثقه نیز همینگونه است که دلیل اعتبار اماره نمی‌تواند حکومت داشته باشد.

ج ۳۲ ۹۸/۰۹/۰۲

تنبیهان در ذیل مقام اول

همانطور که گفته شد اگر حالت سابقه به اماره ثابت شود، استصحاب جاری نیست؛ لذا باید اصل دیگری جاری شود. در ذیل این بحث، به دو تنبیه اشاره می‌شود:

تنبیه اول: اماره بر انتقاض حالت سابقه

اماره بر ثبوت حالت سابقه تأثیری در جریان استصحاب ندارد؛ امّا اگر اماره بر انتقاض حالت سابقه باشد، مانع جریان استصحاب می‌شود (هرچند ارکان استصحاب تمام باشد). به عنوان مثال فرض شود قبل از زوال به طهارت لباسی یقین وجود داشته، و اماره بر نجاست آن در حین زوال اقامه شده است. سپس در هنگام عصر نسبت به طهارت و نجاست آن لباس، شک شده است. در این صورت، استصحاب نجاست حین زوال در هنگام عصر جاری نیست؛ زیرا نجاست حین زوال، به اماره ثابت شده و یقین به آن نیست، لذا رکن اول تمام نیست. استصحاب طهارت قبل از زوال هم جاری نیست؛ زیرا اماره بر نجاست آن در هنگام زوال، اقامه شده است. یعنی هرچند قبل زوال به طهارت یقین داشته و در عصر نیز شک در بقاء آن دارد؛ امّا استصحاب جاری نیست. وجه عدم جریان این استصحاب، در مبانی مختلف، متفاوت است:

الف. اگر رکن اول استصحاب «حجّت بر حالت سابقه» باشد، این استصحاب جاری نیست؛ زیرا در این موارد دو حالت سابقه وجود دارد: یقین به طهارت قبل از زوال؛ و حجّت بر نجاست در حین زوال؛ امّا آنچه در جریان استصحاب، معتبر می‌باشد، حالت سابقه متصل به زمان شک است. یقین به طهارت، متصل به زمان شک نبوده، بلکه فقط حجّت بر نجاست به زمان شک اتصال دارد. بنابراین استصحاب طهارت جاری نیست.

ب. اگر رکن اول استصحاب «یقین به حالت سابقه» باشد (که نظر مختار هم همین است)، بازهم این استصحاب جاری نیست؛ یعنی هرچند ارکان استصحاب تمام است، یعنی یقین به طهارت لباس در قبل از زوال بوده، و شک در بقاء آن در حین عصر شده است، امّا دو بیان بر عدم جریان استصحاب وجود دارد:

بیان اول اینکه دلیل استصحاب از چنین موردی انصراف دارد و یا لااقل نسبت به این موارد، اطلاقی ندارد؛ زیرا دلیل استصحاب یک اصل عملی را ثابت می‌کند، و تمسک به اصل عملی در ارتکاز عرف و عقلاء در جایی است که دست مکلف از علم و اماره کوتاه باشد. این ارتکاز عرفی موجب می‌شود دلیل استصحاب منصرف از این مورد باشد، و یا لااقل مانع انعقاد اطلاق در آن می‌شود.

بیان دوم اینکه برخی روایات استصحاب دلالت دارند که استصحاب در این موارد جاری نیست؛ تعبیر «و لکن تنقذه یقین آخر» در برخی ادله آمده که در مقام بیان انتهای حکم ظاهری است. یعنی حکم ظاهری در زمانی به پایان می‌رسد که یقین به خلاف آن باشد. این یقین نیز ظهور در طریقت دارد، لذا اماره جانشین یقین طریقی می‌شود.^۱ مورد اتفاق است که یقین در اینگونه موارد موضوعیت ندارد. یعنی مراد از «یقین» یقین «بما هو یقین» نیست بلکه «بما هو حجة» است.

در نتیجه یکی از شروط جریان استصحاب این است که اماره بر انتقاض حالت سابق نباشد؛ یعنی رکن پنجمی برای استصحاب هست که عدم حجت بر انتقاض حالت سابقه می‌باشد.

تنبیه دوم: مدلول التزامی اماره، جایگزین استصحاب

همانطور که گذشت، در مواردی که اماره بر حالت سابقه قائم شده، استصحاب جاری نیست؛ اما ممکن است نتیجه جریان استصحاب از راه دیگری به دست آید. به عنوان مثال فرض شود شخص ثقه از عدالت زید در روز شنبه خبر داده، و در روز یکشنبه نسبت به عدالت وی شک شده، و شخصی در یکشنبه می‌خواهد به زید اقتداء نماید. اگر استصحاب عدالت روز شنبه تا یکشنبه جاری باشد، آن شخص می‌تواند به زید اقتداء نماید؛ اما اگر جاری استصحاب جاری نباشد (که در نظر مختار نیز چنین استصحابی جاری نیست)، در برخی موارد استصحاب جایگزین وجود دارد. توضیح اینکه «شک در عدالت زید در روز یکشنبه» دو فرض دارد:

الف. علم وجود دارد که زید از شنبه تا یکشنبه معصیتی نکرده، اما ممکن است قبل از روز شنبه مرتکب معصیتی شده و توبه نکرده باشد (در روز شنبه یقین به عدالت وی نبوده، بلکه اماره بر عدالت وی قائم شده؛ و این احتمال هست که خبر ثقه خطا کرده باشد). در این فرض می‌توان به زید اقتداء نمود؛ زیرا مدلول التزامی خبر ثقه این است که «اگر زید تا یکشنبه مرتکب معصیت نشود، در روز یکشنبه هم عادل است». خبر ثقه در تمام مدالیل التزامی نیز حجیت دارد. بنابراین عدالت زید به اماره ثابت می‌شود.

۱. یقین در صدر ادله استصحاب، موضوعی است؛ زیرا متناسب با بیان حکم ظاهری همان حالت نفسانی مکلف است؛ اما یقین در ذیل ادله

استصحاب «انما تنقذه یقین آخر» طریقی محض است؛ زیرا در مقام بیان حکم واقعی و بیان انتهای حکم ظاهری است.

ب. فرض دوم اینکه احتمال معصیت زید از روز شنبه تا یکشنبه داده می‌شود. در این فرض استصحاب جایگزین استصحاب عدالت وجود دارد. توضیح اینکه شک در تحقق معصیت از شنبه تا یکشنبه وجود دارد؛ و معصیت نیز از امور حادث بوده، لذا استصحاب عدم تحقق معصیت جاری می‌شود. البته این استصحاب نمی‌تواند عدالت را ثابت نماید (ممکن است قبل از شنبه فاسق بوده و از شنبه تا یکشنبه هم معصیت نکرده باشد)؛ اما مدلول التزامی خبر ثقه این است که «اگر زید تا یکشنبه معصیت نکند، در روز یکشنبه نیز عادل است»، که این شرط از استصحاب استفاده می‌شود. نظیر اینکه اگر شخص ثقه خبر دهد که «اگر زید در روز یکشنبه عادل بود، صدقه واجب است»، و شک در عدالت وی در یکشنبه وجود داشته، اما علم به عدالت وی در روز شنبه باشد. در این صورت، استصحاب بقاء عدالت تا یکشنبه جاری شده و وجوب صدقه بر آن بار می‌شود.

به عبارت دیگر مدلول التزامی خبر ثقه این است که «اگر زید تا روز یکشنبه مرتکب معصیتی نشود، در روز یکشنبه عادل است»؛ که در شرط این مدلول التزامی در فرض اول با «علم» و در فرض دوم با «استصحاب جایگزین» احراز می‌شود.

ج ۳۳ ۹۸/۰۹/۰۳

مقام دوم: ثبوت حالت سابقه به اصل عملی

همانطور که گفته شد رکن اول استصحاب «یقین به حالت سابقه» است؛ اما گاهی یقین نبوده، بلکه حالت سابقه با اصل عملی ثابت است. جریان استصحاب در این موارد، باید بررسی شود. ثبوت حالت سابقه با اصل عملی، دو فرض دارد:

جریان اصل عملی جاری در حالت سابقه، نسبت به حالت لاحق

گاهی اصل جاری در حالت سابقه، نسبت به حالت لاحق نیز جاری است. به عنوان مثال فرض شود لباسی در هنگام صبح طاهر بوده، و احتمال ملاقات آن با دم در ظهر داده می‌شود. در این صورت، استصحاب بقاء طهارت در حین ظهر جاری می‌شود. سپس در هنگام عصر، احتمال داده می‌شود با بول ملاقات کرده باشد. در این صورت، استصحاب بقاء طهارت از صبح تا عصر جاری می‌شود.

در این مثال همان استصحاب طهارت که حین ظهر (حالت سابقه ثابت شده به اصل عملی) جاری بود؛ در عصر (حالت لاحق) نیز جاری است. این موارد، خارج از محل بحث است.

عدم جریان اصل عملی نسبت به حالت لاحقہ

گاهی اصل جاری در حالت سابقه، به لحاظ حالت لاحقہ جاری نیست. اصل جاری به لحاظ حالت سابقه که در حالت لاحقہ جاری نیست، ممکن است محرز و یا غیر محرز باشد:

الف. اصل محرز

گاهی اصل عملی محرز فقط نسبت به حالت سابقه جاری بوده و نسبت به حالت لاحقہ جاری نیست. به عنوان مثال فرض شود شکّ در نجاستِ آبی در هنگام صبح شده که استصحاب طهارت در آن جاری است، و سپس لباس نجسی با این آب مشکوک تطهیر می‌شود. در این صورت، در طهارت لباس شکّ می‌شود. استصحاب طهارت در آب جاری شده، و حکم طهارت لباس نیز بر آن بار می‌شود. به عبارت دیگر استصحاب طهارت آب، مانع جریان استصحاب نجاست در لباس است شده و بر آن حکومت دارد. سپس فرض شود بعد از ساعاتی زوال شده و احتمال نجاست این لباس در اثر ملاقات با دم داده می‌شود. در این صورت، شکّ در طهارت لباس شده که استصحاب طهارت آب، نافی نجاست احتمالی لباس نیست؛ زیرا استصحاب طهارت آب، فقط نجاست سابق بر غسل (یعنی احتمال نجاست قبل از زوال) را نفی می‌کند. در جریان استصحاب طهارت لباس در این موارد، اختلاف وجود دارد؛ برخی فرموده‌اند استصحاب طهارت در لباس جاری است؛ یعنی این لباس قبل از ملاقات احتمالی در حین زوال، طاهر بوده و اکنون شکّ در نجاست آن شده؛ لذا استصحاب طهارت جاری است (این استصحاب، ربطی به استصحاب طهارت آب ندارد). دو تقریب برای جریان این استصحاب ذکر شده است:

الف. تقریب اول اینکه طهارت واقعیه لباس از صبح تا بعد از زوال استصحاب شود؛ توضیح اینکه هرچند هنگام صبح یقینی به طهارت لباس نبوده (بلکه یقین به نجاست آن بوده که استصحاب نجاست لباس، محکوم استصحاب طهارت آب بود)، اما یقین در ادله استصحاب «موضوعی طریقی» بوده لذا استصحاب جانشین آن می‌شود. بنابراین استصحاب طهارت آب که موجب ترتیب آثار طهارت لباس بود، جاری بوده و جانشین یقین می‌شود (پس رکن اول تمام است)؛ در نتیجه استصحاب طهارت واقعیه لباس از صبح تا بعد از زوال جاری می‌شود. اشکال استصحاب طهارت واقعیه این است که مستصحب در آن «طهارت لباس» نیست، بلکه «طهارت آب» است. یعنی قبل از زوال، استصحاب «طهارت آب» جاری بوده، و لباس نیز نجس بوده است. تعبد به طهارت آب، تعبد به طهارت لباس نیست؛ بلکه تعبد به آثار و احکام شرعی طهارت لباس است (به عنوان مثال با آن لباس، می‌شود نماز خواند). بنابراین شارع تعبد به طهارت لباس نکرده، تا این استصحاب جانشین رکن اول استصحاب یعنی قطع شود؛ علاوه بر اینکه اشکال مبنایی هم وجود دارد، که نیابت استصحاب از قطع موضوعی طریقی مورد قبول نیست.

ب. تقریب دوم اینکه طهارت ظاهری لباس، استصحاب شود؛ قطعاً این لباس قبل از زوال طهارت ظاهری دارد، زیرا تعبد به بقاء طهارت ماء شده که از آن طهارت ظاهری لباس حاصل می‌شود؛ یعنی طهارت ظاهری لباس، به برکت استصحاب طهارت ماء ایجاد شده است. بنابراین شک در بقاء طهارت بعد از زوال شده، که استصحاب طهارت ظاهری لباس جاری می‌شود.

اشکال استصحاب طهارت ظاهری این است که یقین به زوال طهارت ظاهری لباس وجود دارد (یعنی رکن دوم استصحاب مخدوش است)؛ زیرا استصحاب طهارت ماء نسبت به شک در نجاست بعد از زوال، حرفی ندارد (بلکه فقط نجاست قبل از زوال، را نفی می‌کند). بنابراین تعبدی نسبت به نجاست احتمالی بعد از زوال وجود نداشته و استصحاب جاری نخواهد بود.

ب. اصل غیرمحرز

گاهی نیز اصل غیرمحرز به لحاظ حالت سابقه جاری بوده، اما به لحاظ حالت لاحق جاری نیست. به عنوان مثال فرض شود لباس نجسی وجود دارد که به زید داده شده تا تطهیرش نماید؛ علم به اصل تطهیر توسط زید وجود دارد، اما شک در رعایت شرائط تطهیر می‌شود. در این صورت، «اصالة الصحة» جاری شده و این لباس محکوم به طهارت بوده و نماز با آن مشکلی ندارد. اصل صحت در فعل دیگری، اصلی غیرمحرز است. این اصل بر استصحاب نجاست لباس حکومت دارد؛ لذا نماز در آن لباس، صحیح است. سپس فرض شود نسبت به ملاقات این لباس بعد از زوال با دم شک می‌شود. در این صورت، استصحاب طهارت لباس جاری نیست؛ زیرا مستصحب ممکن است «طهارت واقعی» و یا «طهارت ظاهری» باشد؛ نسبت به طهارت واقعی که یقین وجود نداشته و استصحاب هم جاری نیست؛ و طهارت ظاهری نیز قطعاً برداشته شده است؛ زیرا فقط نسبت به نجاست سابق، تعبد به طهارت شده است. البته قاعده طهارت نیز در این موارد، جاری می‌شود.

جمع‌بندی مقام دوم: عدم جریان استصحاب

در نتیجه اگر حالت سابقه به اصل عملی ثابت باشد، رکن اول وجود نداشته و استصحاب جاری نیست (نه نسبت به حکم واقعی و نه نسبت به حکم ظاهری).

نتیجه تنبیه دوم: عدم جریان استصحاب

حاصل این تنبیه این است که اگر حالت سابقه به غیر یقین ثابت شود (به اماره یا اصل)، استصحاب حالت سابقه جاری نیست؛ هرچند در برخی موارد، استصحاب جایگزین وجود داشته و نتیجه جریان استصحاب را دارد.

تنبيه سوم: استصحاب کلی

همانطور که گفته شد در لسان دلیل استصحاب «تعبد به بقاء ما کان» آمده است. مراد از «ما کان» در تعبد به بقاء همان «مستصحب» است.

مستصحب دو قسم دارد: کلی؛ و جزئی؛ لذا استصحاب نیز از حیث مستصحب، دو قسم کلی و جزئی دارد. استصحاب کلی نیز دارای اقسامی می‌باشد. ابتدا به عنوان مقدمه بحث «وجود کلی طبیعی در خارج» بررسی می‌شود.

ج ۳۴ ۹۸/۰۹/۰۴

مقدمه: وجود کلی طبیعی در خارج

حکماء موجودات را تقسیم به واجب و ممکن نموده‌اند به نحوی که قسم سوم برای آنها وجود ندارد. موجود واجب فقط یک مصداق و یک فرد دارد، که حق تعالی است؛ و سائر موجودات نیز ممکن هستند. سپس فرموده‌اند هر ممکن، مرکب از «ذات» و «وجود» است. این ترکیب، حیثی تحلیلی می‌باشد؛ یعنی ذهن با تحلیل موجود، یک ذات و یک وجود برای آن می‌بیند. به عبارت دیگر، ذهن دو حیثیت متمایز را تشخیص می‌دهد. ذات همان ماهیت و طبیعت است که ترکیبی اتحادی با وجود دارد (نه انضمامی). پس تمام موجودات (غیر واجب) دارای ماهیت هستند، و موجودی نیست که فردی از ماهیت نباشد.

حکماء مطلب دیگری فرموده‌اند که موجودات دو قسم حقیقی و وهمی دارند. موجود حقیقی حقیقه وجود دارد، و موجود وهمی امری وهمی و موهوم است (یعنی حقیقه وجود ندارد). زید و این درخت و این سیب و ... از موجودات حقیقی هستند؛ اما کتاب و قلم و ماشین و عبا و قبا و ... از موجودات وهمی هستند. یعنی گمان می‌شود که ماشین یکی از موجودات عالم است؛ اما در واقع مجموعه‌ای از موجودات متعدد است. کتاب نیز مجموعه‌ای از اوراق و جلد و ... است. فلاسفه قائل شده‌اند اگر موجودی حقیقی باشد، ماهیت آن هم حقیقی است؛ و اگر موجودی وهمی باشد، ماهیت آن هم وهمی است. به عبارت دیگر، ماهیت حقیقی ماهیتی است که با وجود حقیقی متحد شده؛ و ماهیت موهوم ماهیتی است که با وجود وهمی متحد شده است. در حکمت مراد از ماهیت همان ماهیت حقیقی است؛ اما در علم اصول مراد از ماهیت اعم از حقیقی و وهمی است.

بنابراین هر موجودی غیر از واجب، دارای یک ماهیت و یک وجود می‌باشد (چه ماهیت حقیقی باشد مانند انسان، و چه وهمی باشد مانند ماشین). «کلی طبیعی» همان تصور ماهیت در ذهن، و یا صورت ماهیت در ذهن می‌باشد. هر ماهیتی (حقیقی یا وهمی) که در ذهن آمده و تصور شود، کلی می‌باشد؛ زیرا صورت ماهیت همیشه

کلی است (امکان ندارد ماهیتی باشد، که صورت آن مفهوم جزئی باشد). به عبارت دیگر ماهیت قابل حسّ و توهم نیست، و فقط در قوه عاقله حاضر می‌شود لذا مفهومی کلی است؛ و تفاوتی ندارد که ماهیت حقیقی مانند انسان باشد، و یا ماهیت وهمی مانند کتاب و خانه باشد.

سوالی مشهور در مورد «کلی طبیعی» مطرح شده که آیا کلی طبیعی در خارج موجود است؟ هرچند کلی طبیعی در واقع صورتی در ذهن است، اما مراد از سوال این است که آیا ماهیت در خارج وجود دارد؟ بنابراین با اینکه لبّ سوال «وجود ماهیت در خارج» است؛ اما صیانت آن «وجود کلی طبیعی در خارج» شده؛ زیرا هر مفهومی ابتدا باید تصوّر شود، و سپس از وجود آن در خارج بحث شود. به هر حال، سوال دقیق این است که «آیا ماهیت در خارج وجود دارد؟»؛ یعنی آیا ماهیت انسان و فرس و ... فقط در ذهن موجود می‌شود (که وجود ذهنی آن همان کلی طبیعی است)، و یا در خارج هم موجود می‌شود؟ «ماهیت» در این سوال اعمّ از ماهیت حقیقی و وهمی است. یعنی در ماهیت وهمی نیز این سوال وجود دارد که آیا ماهیت در خارج با وجود وهمی متحد می‌شود؟ به این سوال، تا کنون چهار جواب داده شده (که شاید جواب پنجم، فرض نمی‌شود؛ و اگر نه آن هم مطرح می‌شد):

الف. جواب اول از متکلمین است که ماهیت در خارج اصلاً وجود ندارد؛ متکلمین، منکر وجود ماهیت در خارج شده و قائلند که کلی طبیعی در خارج موجود نیست؛ بلکه محال است که کلی طبیعی در خارج موجود شود. در خارج فقط فرد ماهیت وجود دارد، و خود ماهیت مانند ماهیت انسان در خارج موجود نمی‌شود. به عبارت دیگر فقط زید که فرد انسان است، در خارج موجود می‌شود.

ب. جواب دوم از مشهور حکماء است که ماهیت در خارج موجود می‌شود به عین وجود فرد؛ یعنی وجود فرد، هم وجود فرد است و هم وجود ماهیت است. به عنوان مثال، زید هم وجود فرد انسان است و هم وجود انسان است. البته کثرت افراد ماهیت در خارج، ربطی به ماهیت ندارد؛ بلکه مرتبط با وجود آن ماهیت است. یعنی به عدد افراد انسان، در خارج ماهیت وجود دارد؛ اما این کثرت از نفس ماهیت نیست، بلکه از چیزی است که با ماهیت متحد شده (یعنی از وجود ماهیت است). نظیر اینکه گفته می‌شود این آب شور است؛ در حالیکه آب واقعاً شور نیست، بلکه شوری از جزء مقارن آب یعنی نمک است. تکرر برای ماهیت بالعرض بوده، و حقیقه برای وجود است. نظر رائج بین علماء اصول نیز همین نظریه است.

ج. قول سوم از مرحوم ملا صدراست. ایشان فرموده وجود ماهیت در خارج، وجود بالعرض بوده؛ و وجود فرد، بالذات است. به عنوان مثال وجود زید در خارج، وجود انسان است بالعرض؛ اما وجود فرد است حقیقه؛ پس اگر به زید اشاره شود و اسناد داده شود که «هذا انسان»، اسنادی مجازی و بالعرض است؛ اما اگر گفته شود «هذا فردٌ للانسان»، اسنادی حقیقی و بالذات است. به عبارت دیگر فرد، حقیقه در خارج وجود دارد؛ و ماهیت

نیز وجود بالعرض در خارج دارد؛ اسناد وجود به ماهیت، نظیر اسناد شوری به آب، و اسناد حرکت به جالس در سفینه است. محقق اصفهانی نیز تابع ایشان است.^۱

د. قول چهارم از رجل همدانی می‌باشد (بوعلی در سفری که به همدان داشته با فردی برخورد می‌کند، که بین آنها بحثی در وجود کلی طبیعی در خارج انجام می‌گیرد. این قول را بوعلی از وی نقل کرده، که حکماء به آن اعتناء نکرده، اما اصولیون اعتناء کرده‌اند)؛ در نظر وی، کلی طبیعی وجود مستقل و منحا از وجود افراد دارد. یعنی یک وجود مستقل دارد که تکثر هم ندارد. بنابراین در این نظریه، کلی طبیعی در خارج موجود است به وجودی مستقل از افرادش.^۲

به نظر می‌رسد قول دوم صحیح است (هرچند در دوره سابق، نظریه ملا صدرا اختیار شده بود؛ اما اکنون از آن نظریه عدول شده و نظریه مشهور اختیار شده است)؛ توضیح این مطلب در آینده به مناسبتی خواهد آمد. پس وجود فرد، در نظر مختار، عین وجود ماهیت است.

ج ۳۵ ۹۸/۰۹/۰۵

تفاوت استصحاب کلی با استصحاب جزئی

همانطور که گفته شد وجود کلی طبیعی در خارج (همان وجود ماهیت در خارج بوده که)، عین وجود فرد در خارج می‌باشد؛ این قول مشهور حکماء و علمای اصول بوده، و نظر مختار نیز همین است. با توجه به این مبنا، سوالی مطرح می‌شود چه تفاوتی بین استصحاب کلی و استصحاب فرد وجود دارد؟ یعنی اگر وجود ماهیت، عین وجود فرد است (و به تعبیر دیگر وجود کلی طبیعی، همان وجود فرد در خارج است)، پس تفاوت استصحاب کلی و فرد در چیست؟ پاسخ‌هایی به این سوال داده شده، که به سه جواب اشاره می‌شود:

۱. الشواهد الربوبية، ص ۱۳۳: «فهذا معنى وجود الكلى الطبیعی أى الماهية من حیث هی فی الخارج لا كما هو المشهور من الحکماء أنها موصوفة بالوجود بمعنى أن الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها و لا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها أنها غير موجودة بوجود الشخص أصلاً. فالمذهب المنصور أن الوجود بالحقیقة هو الموجود المتشخص بنفسه و الماهية ينتزع من نفسه و العرضی ينتزع من وجود متعلق به».

۲. ملا صدرا در مواردی بسیاری کلام دیگران را به گونه‌ای توجیه نموده که به کلام خودش برگردد؛ ایشان در مقام توجیه کلام رجل همدانی فرموده شاید مراد وی وجود کلی طبیعی در عالم عقل است. در نظر ملا صدرا هر ماهیتی در این عالم افرادی داشته، و یک فرد نیز در عالم عقل دارد که همان «رب النوع» است.

اول: تفاوت در مشخصات فردیه

جواب اول از مرحوم آقا ضیاء به نقل شهید صدر است.^۱ آقا ضیاء فرموده فارق بین آنها در مستصحب است. مستصحب در استصحاب کلی «حصه» بوده، اما در استصحاب جزئی «حصه به همراه مشخصات فردیه» است. توضیح اینکه ایشان فرموده اگر ماهیتی در ضمن فردش در خارج موجود شود، این ماهیت عبارت از حصه‌ای است که مشترک بین تمام افراد آن ماهیت است. به عنوان مثال ماهیت انسان در ضمن زید در خارج موجود شده، و در ضمن عمرو نیز موجود شده، که این ماهیت عبارت از حصه‌ای است که مشترک بین تمام افراد انسان است. در این صورت، علاوه بر حصه دو چیز دیگر هم هست: یکی وجود؛ و دیگری عوارض؛ هر فردی در خارج وجود خاص خودش را دارد؛ و هر فرد نیز عوارضی دارد؛ به عنوان مثال لون زید با عمرو متفاوت است. پس ماهیت همان «حصه» بوده، و فرد نیز «حصه به علاوه مشخصات فردیه» است؛ بنابراین مستصحب، در استصحاب کلی فقط حصه بوده؛ اما در استصحاب جزئی و فرد، حصه با مشخصات فردیه است. به عبارت دیگر مشخصات فردیه در استصحاب کلی از مستصحب خارج بوده، اما در استصحاب جزئی، داخل است.^۲

اشکال اول: تغایر طبیعی با حصه

شهید صدر بر این کلام اشکالی نموده که «کلی» با «حصه» تفاوت دارد (پس استصحاب حصه، نمی‌تواند استصحاب کلی باشد). لذا گاهی موضوع اثر شرعی «جامع» و «طبیعی» است (چه در ضمن این حصه باشد، و چه در ضمن حصص دیگر)؛ هرچند که موضوع، می‌تواند حصه یا فرد نیز باشد.^۳

به نظر می‌رسد اشکال ایشان بر آقا ضیاء وارد نیست. یعنی کلام منقول از آقا ضیاء توسط شهید صدر دقیق است، اما اشکال ایشان وارد نیست؛ زیرا «حصه» دو اصطلاح دارد: ماهیت مقید؛ و حصه توأم؛ حصه در اصطلاح رائج به معنای «ماهیت مقید» است. به عنوان مثال «الانسان الابيض»، یک حصه از انسان است. یعنی ماهیتی که قید از آن خارج بوده، اما تقید داخل است؛ اما حصه، اصطلاح دیگری دارد که از آقا ضیاء می‌باشد. مراد ایشان

^۱. به نظر می‌رسد نقل ایشان دقیق است، زیرا این جواب با مبانی آقا ضیاء نیز سازگاری دارد.

^۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۳۹: «التصور الثانی - ما یظهر من کلمات المحقق العراقی (قده) من انَّ المستصحب فی استصحاب الکلی انما هو الحصه، فانَّ کل مصداق و وجود خارجی للفرد یشتمل علی حصه من الکلی لا فرق فیها بین الافراد إلّا من ناحیه تعدد الوجود العینی و علی مشخصات عرضیه، و استصحاب الکلی عبارة عن استصحاب ذات الحصه، و استصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصه مع الشخصات».

^۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۳۹: «و هذه الإجابة أيضاً غیر تامة، فانَّ وجود الحصه غیر وجود الکلی بمعنی انه ازید منه و لهذا قد یکون الأثر مترتباً علی الجامع بنحو صرف الوجود من دون دخالة خصوصیه هذه الحصه أو تلك فیہ».

از حصّه همان «حصّه توأم» است، که تقیّد و قید هر دو از آن خارج است. حصّه توأم مانند حصّه مقیّد است، امّا تقیّد هم از آن خارج است. شاهد بر اینکه مراد ایشان در این بحث، حصّه توأم است، تصریح آقا ضیاء است بر اینکه حصّه در تمام افراد موجود است. حصّه مقیّد در تمام افراد موجود نیست، امّا حصّه توأم در تمام افراد وجود دارد. لذا مراد ایشان همان حصّه توأم است.

بنابراین اشکال شهید صدر به ایشان وارد نیست؛ زیرا حصّه توأم با جامع یکی است.

اشکال دوم: عدم دخول مشخصات در فرد

هرچند اشکال شهید صدر بر کلام آقا ضیاء وارد نیست؛ امّا یک نکته در کلام آقا ضیاء وجود دارد که مورد قبول نیست. ایشان فرموده مشخصات فردیه داخل در فرد است؛ امّا در جواب سوم خواهد آمد که مشخصات، همانطور که از ماهیت خارج است، از فرد هم خارج است.

بنابراین تفکیک ایشان بین فرد و ماهیت صحیح نیست (یعنی دخول مشخصات در فرد، و خروج آنها از ماهیت؛ نمی‌تواند فارق بین استصحاب جزئی و کلی باشد).

دوم: تفاوت در اجمالی یا تفصیلی بودن عنوان مشیر به خارج

جواب دوم از مرحوم شهید صدر است. ایشان فرموده حقیقت استصحاب همان «التعبد بقاء ما کان» است. شارع به بقاء «ما کان» تعبد نموده است، که سه جزء وجود دارد: تعبد؛ بقاء؛ و «ما کان»؛ از بین این سه، مستصحب نمی‌تواند «تعبد» و یا «بقاء» باشد، بلکه مستصحب همان «ما کان» است. لذا تعبد به بقاء مستصحب شده است.

سوالی که مطرح می‌شود اینکه آیا متعلّق «تعبد به بقاء»، واقع «ما کان» است، و یا عنوانی مشیر به «ما کان» می‌باشد؟ تعبد به بقاء، به عنوانی مشیر به «ما کان» تعلّق گرفته است. توضیح اینکه فرض شود مکلفی به عدالت زید یقین دارد. در این صورت، یک یقین در نفس مکلف تحقق یافته، و عدالت نیز عرضی بر نفس زید است. یقین بدون متعلّق محقق نمی‌شود. یقین عارض بر نفس و ذهن مکلف شده، و عدالت بر زید عارض شده است. متعلّق یقین دقیقاً چه چیزی است؟ یقین نمی‌تواند به عدالت خارجی تعلّق گیرد؛ زیرا یقین در نفس مکلف بوده و عدالت در نفس زید است، لذا این دو نمی‌توانند با هم ارتباط برقرار نمایند. بنابراین یقین به «عنوان عدالت» تعلّق گرفته که مشیر به عدالت خارجی (عدالت عارض بر نفس زید) است. احکام شرعی نیز به وزان همین مثال است. به عنوان مثال فرض شود یقین به عدالت بوده و سپس شک در آن شده، لذا شارع به عدالت زید تعبد نموده است. یعنی شارع به بقاء «ما کان» تعبد نموده، و «ما کان» همان عدالت زید است. شارع به بقاء عدالت تعبد نموده، که این تعبد به عدالت خارجی تعلّق نگرفته، بلکه به عنوان عدالت تعلّق گرفته است. بنابراین همیشه بین «ما کان» و

بین تعبد به بقاء، عنوانی فاصله شده که مشیر به «ما کان» است. این عنوان مشیر به «ما کان»، گاهی یک عنوان تفصیلی بوده؛ و گاهی نیز یک عنوان اجمالی است. به عنوان مثال فرض شود شخصی زید را دیده و می‌خواهد از رؤیت آن، خبر دهد. اگر برای اخبار از عنوان «زید» استفاده نماید، عنوانی تفصیلی به کار برده است مانند «رأیتُ زیداً»؛ و اگر از عنوان انسان یا صدیق استفاده نماید، عنوانی اجمالی به کار برده است مانند «رأیتُ انساناً او صدیقاً».

بنابراین اگر عنوان مشیر به «ما کان» یک عنوان تفصیلی باشد، استصحاب فرد می‌شود؛ و اگر یک عنوان اجمالی و کلی باشد، استصحاب کلی می‌شود. اینکه در چه جایی استصحاب فرد یا کلی جاری شود، تابع موضوع حکم شرعی در عالم تشریع است. اگر شارع فرموده «إن کان زید فی المسجد عند الزوال، فتصدّق» پس عنوان تفصیلی را موضوع قرار داده؛ و اگر فرموده «إن کان انسانٌ فیه عنده، فتصدّق» پس عنوان اجمالی را موضوع قرار داده است. پس این نکته تابع عالم تشریع و موضوع حکم شرعی است.

در نتیجه تعبد به «ما کان» همیشه به واسطه عنوانی مشیر به «ما کان» است (نه اینکه تعبد به «ما کان» خارجی باشد)؛ اگر عنوان مشیر به آن تفصیلی باشد، استصحاب جزئی و فرد خواهد بود؛ و اگر عنوان مشیر به آن اجمالی باشد، استصحاب کلی خواهد بود. جریان هریک از این دو استصحاب نیز تابع عالم جعل و تشریع است.^۱

اشکال: عدم بیان تفاوت جوهری

به نظر می‌رسد این کلام در عین اینکه صحیح است، دقیق نبوده و تسامحاتی دارد؛ کلام ایشان، جوهر تفاوت بین فرد و کلی را بیان نمی‌کند.

سوم: نظر مختار

جواب سوم، جواب مختار در تفاوت استصحاب کلی و جزئی است. برای توضیح این نظریه باید مقدمه‌ای بیان شود:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۳۹: «التصور الثالث - ان الاستصحاب باعتباره تعبداً و حکماً شرعياً یجری فی الجامع بما هو مرآة للخارج و لا معنی لجریانة فی الخارج ابتداءً و بلا توسط عنوان من العناوین من دون فرق بین الکلی و الجزئی فکما ان العنوان التفصیلی یجری فیه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج كذلك العنوان الإجمالي الکلی و هذا یعنی ان أركان الاستصحاب و مصب التعبد إن تم فی الواقع المرئی بعنوان تفصیلی مشیر إلیه فهذا استصحاب الفرد، و ان کان مصبه الواقع المرئی بعنوان جامع مشیر إلیه فهذا هو استصحاب الکلی علی الرغم من وحدة الواقع المشار إلیه بکلا العناوین فی مرحلة الوجود العینی؛ و الذی یحدد إجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاک کیفیة أخذ الأثر الشرعی فی لسان دلیله».

۲. در بیان جواب سوم، به این تسامحات اشاره خواهد شد.

مقدمه: حصّه توأمه در قضایای سه گانه

همانطور که گفته شد هر موجودی در عالم، فردی از افراد ماهیت است.^۱ موجود حقیقی، از افراد ماهیت حقیقی بوده؛ و موجود وهمی نیز از افراد ماهیت وهمی است. نسبت به هر موجودی، سه حمل وجود دارد، یعنی سه عنوان بر آن حمل می‌شود. به عنوان مثال زید یکی از موجودات عالم است، که این سه حمل در مورد آن صادق است: «هذا انسان»، «هذا فرد للانسان»، و «هذا زید». و یا سنگی در نظر گرفته شود: «هذا حجر»، «هذا فرد للحجر»، و «هذا هذا الحجر».^۲

سوال مهمی مطرح می‌شود که در مباحث بسیاری کاربرد دارد. این سه حمل صادق و دقیق است؛ اما دقیقاً مشارالیه «هذا» در این سه چیست؟ آیا مشارالیه در این سه قضیه و حمل، یکی چیز بوده، و یا دو چیز است، و یا سه چیز می‌باشد؟ به عبارت دیگر آیا به یک شیء اشاره شده و این سه حمل انجام می‌شود، و یا به دو یا سه چیز؟ احتمالات بدوی نسبت به «مشارالیه» چهار احتمال است:^۳ احتمال اول اینکه فقط به ماهیت باشد؛ احتمال دوم اینکه فقط وجود باشد؛ احتمال سوم اینکه مرکب باشد، یعنی مجموع وجود و ماهیت؛ و احتمال چهارم اینکه مقید باشد، یعنی ماهیت مقید به وجود (یعنی مجموع ماهیت و تقید). البته احتمالات بیش از این تعداد است، اما این چهار احتمال در نگاه ابتدایی و ساده به ذهن می‌آید.

ج ۳۶ ۹۸/۰۹/۰۶

همانطور که گذشت، هر موجودی در عالم از افراد ماهیت است؛ و نسبت به هر موجودی، این سه حمل وجود دارد؛ که به عنوان مثال در مورد «زید» این سه قضیه هست: «هذا انسان»، و «هذا فرد للانسان»، و «هذا زید»؛ مشارالیه «هذا» در این سه باید معین شود که کدامیک از «ذات» یا «وجود» یا «مرکب» و یا «مقید» است. به نظر می‌رسد مشارالیه «هذا» در این سه قضیه، ماهیت و ذات موجود به نحو حصّه توأمه (نه مرکب یا مقید) می‌باشد؛^۴ هر یک از سه قضیه توضیح داده می‌شود:

۱. مراد از عالم همان «ما سوی الله» است؛ لذا این قضیه استثناء ندارد که هر موجودی در عالم، فردی از افراد ماهیت است.

۲. «هذا الحجر» دقیقاً نقش اسماء در انسان‌ها را دارد. یعنی نظیر «زید» و «بکر» و ... است. به عبارت دیگر چون این سنگ اسمی ندارد از تعبیر «هذا الحجر» استفاده شده است، و «هذا هذا الحجر» به کار رفته است.

۳. این احتمالات با توجه به این نکته به دست می‌آید که گفته شد هر موجودی در عالم، فردی برای ماهیت است یعنی ذهن آن را تحلیل به «ذات» و «وجود» می‌کند، که ذات همان ماهیت است.

۴. همانطور که گفت شد مرکب دو جزء حقیقی دارد؛ و مقید یک جزء حقیقی و یک جزء تحلیلی (تقید) دارد؛ و در حصّه توأم، قید و تقید هر دو خارج است. یعنی وجود، جزئیتش مدّ نظر نیست.

الف. مشارالیه در «هذا انسان» همان حصّه توأمه است؛ توضیح اینکه هرچند در خارج، ذات با وجود متحد است، اما این وجود، در «هذا» ملحوظ نیست؛ زیرا انسان، اسم ماهیت است نه ماهیت مضاف به وجود (یعنی در ماهیت انسان، وجود داخل نیست)؛ بنابراین ذات منهای اضافه به وجود لحاظ شده، هرچند اضافه هم واقعی است. به عبارت دیگر ذات واقعاً متحد با وجود و مضاف به وجود است، اما در عالم ذهن، لازم نیست این اضافه نیز لحاظ شود. به همین سبب، مشارالیه نیز ذاتی است که وجود آن لحاظ نشده است (و این همان حصّه توأمه است که وجود و تقید به آن، داخل نیستند). پس این حمل، به لحاظ حصّه توأمه می‌باشد.

ب. مشارالیه در «هذا فرد للانسان» نیز همان حصّه توأمه است. توضیح اینکه ذات زید در خارج به وجود اضافه شده؛ و اگر این اضافه مدّ نظر نباشد، دیگر فرد نبوده بلکه خود ماهیت است. پس باید اتحاد ذات با وجود نیز در مشارالیه «هذا» لحاظ شود. لحاظ این اضافه به دو نحوه ممکن است: مقید؛ حصّه توأم؛ اگر در حمل این محمول (فرد) بر «هذا»، اضافه هم لحاظ شده باشد، مقید شده؛ و اگر اضافه نشده و این حمل، فقط به لحاظ ذات زید باشد، حصّه توأم می‌شود. از بین این دو احتمال، احتمال دوم صحیح است؛ زیرا اگر اضافه در حمل نیز لحاظ شود، دیگر زید، فرد انسان نخواهد بود؛ زیرا در ماهیت انسان، وجود دخیل نیست (پس اگر وجود، در مشارالیه داخل باشد؛ دیگر فرد ماهیت نخواهد بود، و ترکیبی از ماهیت و وجود خواهد بود).

پس اولاً در مشارالیه اضافه به وجود لحاظ شده (و اگر نه فرد نخواهد بود)؛ و ثانیاً این حمل، به لحاظ نفس ذات است نه ذات به لحاظ وجود (و اگر نه باز هم فرد نخواهد بود)؛ بنابراین باید محمول به لحاظ ذات یعنی حصّه توأم باشد.^۱ در نتیجه این حمل نیز به لحاظ حصّه توأمه است.

ج. مشارالیه در «هذا زید» نیز حصّه توأمه است. برای توضیح ابتدا باید مسمای زید به طور دقیق بیان شود. سه احتمال معنی به در مسمای لفظ «زید» (یعنی اعلام شخصی) وجود دارد: ذات زید به نحو حصّه توأمه؛ ذات زید مقید به وجود؛ و ذات زید به همراه وجود، یعنی مرکّب^۲؛ به نظر می‌رسد «زید» در ارتکاز عرفی، اسم ذات به

۱. پس در حمل قبلی، اضافه اصلاً لحاظ نشده؛ اما در این حمل هرچند لحاظ شده، اما محمول به لحاظ ذات است؛

۲. نفس وجود زید نمی‌تواند مسمی باشد. البته احتمال چهارمی نیز به نظر می‌رسد که باید اضافه شود. ممکن است مسمی به نحو شبهه معنایی دارای ابهام باشد. توضیح اینکه شبهه معنایی دو قسم دارد. یک قسم از آن این است که در مسمای الفاظ اشکال باشد. به عنوان مثال «دریا» نامی برای آب‌های فراوان و یا برای حفره آنها و یا برای مجموع آن دو است؟ عرف در مورد این پدیده، نام دریا را به کار برده؛ اما دقیقاً نمی‌توان مشخص کرد «دریا» نام کدام است. ممکن است واقعاً معین نباشد که عرف دقیقاً برای کدامیک از سه احتمال نام گذاشته است. در اعلام شخصی نیز این احتمال وجود دارد که شبهه معنایی باشد؛ یعنی در مورد این ذات، نام زید را به کار می‌برند؛ اما دقیقاً معلوم نیست نام برای حصّه توأم است یا مرکّب یا مقید؛

نحو حصّه توأم می‌باشد. یعنی نام این ذات، زید است. در قضیه فوق نیز «هذا» اشاره به همان مسمی است؛ لذا مشارالیه در «هذا زید» همان حصّه توأم است. پس این حمل نیز به لحاظ حصّه توأمه است.^۱

اقسام استصحاب

گاهی در استصحاب، عدم امری در سابق یقینی بوده، و سپس شک در آن شده است؛ و گاهی در حدوث شیء شک می‌شود؛ و گاهی نیز یقین به بقاء بوده، و سپس در بقاء شیئی شک می‌شود (استصحاب از این سه قسم خارج نیست). به عبارت دیگر استصحاب به لحاظ مستصحب، گاهی شک در بقاء عدم بوده، و گاهی شک در حدوث شیء بوده، و گاهی شک در بقاء وجود است.^۲

استصحاب در دو قسم اول (یعنی شک در بقاء عدم و یا شک در حدوث)، متّصف به کلی یا جزئی نمی‌شود؛ اما در قسم سوم (یعنی شک در بقاء وجود شیء)، ممکن است موضوع حکم شرعی «شخص» یا «فرد» باشد. توضیح اینکه گاهی یک شخص، موضوع تکلیف است مانند وجود زید در مسجد (در باب ارث آنچه معیار است وجود شخص است؛ مانند اینکه شک در وجود پدرش نماید؛ و یا پدر در بقاء وجود فرزند شک کند؛ لذا همیشه شخص، موضوع حکم است و دارای اثر شرعی است)؛ و گاهی فرد، موضوع تکلیف است مانند اینکه قتل انسان مؤمن حرام است (یعنی مهم نیست زید یا عمرو یا دیگری باشد)؛ و یا مانند حرمت غیبت مؤمن؛ اما اینکه موضوع برای یک تکلیف «ماهیت» باشد، بی معنی است؛ زیرا ماهیت اگر موجود نباشد، موضوع نیست؛ و اگر موجود باشد، همان فرد است. بنابراین شارع می‌تواند موضوع را شخص یا فرد قرار دهد. اگر موضوع تکلیف یک شخص باشد، فقط استصحاب بقاء شخص جاری است (حتی اگر از عنوان کلی هم استفاده شود، استصحاب شخص است مانند اینکه از عنوان آن فرد استفاده شود؛ یعنی آن فرد، قطعاً بود و استصحاب بقاء آن می‌شود)؛ و اگر موضوع تکلیف یک فرد باشد، استصحاب فرد جاری است (هرچند شخص هم معلوم باشد که مثلاً زید است؛ به هر حال، فقط استصحاب فرد جاری شده، و استصحاب بقاء زید جاری نیست). یعنی در این صورت، شارع به بقاء فرد تعبّد کرده و زیدیت تأثیری در حکم ندارد. این استصحاب کلی است. به عنوان مثال اگر موضوع وجوب صدقه «وجود انسانی در مسجد هنگام زوال» باشد، استصحاب بقاء زید در مسجد جاری نشده؛ بلکه استصحاب بقاء فرد جاری است.

۱. تفاوت فرد و شخص در چیست؟ ذات زید به وجود اضافه شده است (که هر وجودی خاص بوده و عین تشخص است). اضافه ماهیت به

وجود، فرد است؛ و اضافه ماهیت به وجود خاص، شخص است. پس فرد و شخص یکی هستند، و اختلاف آنها به اعتبار است.

۲. در واقع آنچه مهم است، موضوع حکم شرعی است؛ یعنی گاهی عدم شیء و گاهی حدوث آن و گاهی نیز وجود شیء، دارای اثر شرعی است.

بنابراین تفاوت استصحاب کلی و جزئی، معلوم شد؛ اما علمای اصول به مواردی برخورد کرده‌اند عنوان خاص یا اسم یک فرد را نمی‌دانند، و همین نیز دارای اثر شرعی است. یعنی موضوع تکلیف «فرد» بوده، و یقین به یک فرد شده، اما دقیقاً معلوم نیست که ضمن این فرد بوده و یا ضمن آن فرد بوده است. به عنوان مثال دیده فردی از انسان وارد مسجد شده، اما نمی‌داند فرد ضمن زید وارد شده و یا فرد ضمن عمرو وارد شده است. این استصحاب فرد را نیز «استصحاب کلی» نامیده‌اند. به عنوان مثال «حدث نوم» دارای اثری شرعی بوده، و «حدث جنابت» نیز دارای اثری شرعی است؛ اما این دو، اثر شرعی مشترک هم دارند. فرض شود زید، یقین به حدث داشته، اما نمی‌داند که آن حدث، نوم بوده و اکنون که وضوء گرفته، آن حدث نیز زائل شده؛ و یا آن حدث، جنابت بوده و بعد از وضوء گرفتن هم باقی است. استصحاب حدیث در مثال فوق، در علم اصول استصحاب کلی نامیده شده است. یعنی با اینکه استصحاب فردی از حدث شده، اما عنوان خاص و اسم آن فرد معلوم نیست. به عبارت دیگر در این مثال، استصحاب نوم جاری نیست؛ زیرا اولاً حدوث آن یقینی نیست، و ثانیاً یقین به عدم آن هست به سبب وضوئی که گرفته است؛ و استصحاب جنابت نیز جاری نیست؛ زیرا حدوث آن یقینی نیست. حدث جنابت و حدث نوم هر یک موضوع اثر هستند (که با این استصحاب، اثر مختص هیچکدام بار نمی‌شود)؛ در این مثال، فردی که معلوم نیست نوم بوده و یا جنابت بوده، نیز می‌تواند مورد اشاره قرار گرفته و استصحاب شود. یعنی آن فرد حدث قطعاً دیروز اتفاق افتاده، و احتمال بقاء آن نیز داده می‌شود؛ استصحاب بقاء آن فرد این اثر را دارد که مثلاً مس کتاب حرام است (که این اثر مشترک بین نوم و جنابت است).

ج ۳۷ ۹۸/۰۹/۰۹

جمع‌بندی نظر مختار: تفاوت در استصحاب فرد و شخص

خلاصه بحث این شد که تفاوت استصحاب کلی با استصحاب جزئی اجمالاً در مستصحب است؛ یعنی اگر مستصحب همان شخص باشد، استصحاب جزئی بوده؛ و اگر فرد باشد، استصحاب کلی است. البته اصطلاح دیگری نیز در علم اصول وجود داشت، که به آن نیز اشاره شد (استصحاب فردی که عنوان خاص آن معلوم نیست). به هر حال مباحث گذشته در چند بخش دسته‌بندی می‌شود:

نقد کلام متکلمین

نکته اول اینکه ماهیت در خارج موجود است. مراد از وجود ماهیت در خارج، همان اتحاد ماهیت با وجود عینی است. هر موجودی در عالم دارای ذات و وجودی بوده، که ترکیب بین ذات و وجود، ترکیب اتحادی است. یعنی ذهن انسان موجود را به وجود و ذات تحلیل می‌کند. پس ماهیت در خارج موجود است، لذا کلام متکلمین

صحیح نیست؛ یعنی هر موجودی در عالم طبیعت دارای ذات و وجودی است که این دو در خارج با هم متحد شده‌اند. مراد از وجودِ ماهیت، همین است.^۱

نقد کلام ملّا صدرا

نکته دوم اینکه همین ذات متحد با وجود، به یک اعتبار «ماهیت» بوده و به اعتبار دیگر «فرد» است (یعنی تفاوت ماهیت با فرد، فقط در اعتبار است). توضیح اینکه اگر اضافه آن ذات به وجود، لحاظ نشود، ماهیت خواهد بود. یعنی با قطع نظر از اتحاد آن ذات با وجود، ماهیت است؛ اما اگر اتحاد و اضافه آن ذات به وجود لحاظ شود، فرد می‌شود. پس اختلاف فرد و ماهیت در اعتبار است.

بنابراین کلام مرحوم ملّا صدرا صحیح نیست که اسناد وجود به ماهیت «بالعرض» بوده و اسناد آن به فرد «بالذات» است؛ زیرا فرد، عینِ ماهیت است و اختلاف آنها به اعتبار است. پس ماهیت موجود در خارج، دارای اضافه است؛ اما در مقام لحاظ ذهنی ممکن است این اضافه در نظر گرفته شده یا نشود. اگر در نظر گرفته شود، ماهیت انسان است؛ و اگر نه، فرد است. در نتیجه وجودِ ماهیت، عینِ وجود فرد است و اختلاف آنها به اعتبار است. نظیر اینکه فلاسفه در مورد قدرت حق تعالی قائلند قدرت، عینِ علم است. یک حقیقت واحد هست که از آن تعبیر به علم یا قدرت می‌شود به دو لحاظ و دو حیث و دو اعتبار؛ به خلاف زید که علم و قدرت وی متفاوت هستند و دو واقعیت دارند. بنابراین اینگونه نیست که اسناد وجود به ماهیت، عرضی بوده؛ و به فرد، ذاتی باشد؛ بلکه وجودِ زید، عینِ وجود فرد و عینِ وجودِ ماهیت است.

نقد کلام آقا ضیاء

نکته سوم اینکه شخص نیز همان ماهیت و فرد است، به اعتباری دیگر؛ یعنی ماهیت و فرد و شخص یک شیء (همان ذات) هستند، و اختلاف آنها به اعتبار است. به عنوان مثال ذات زید، گاهی اضافه به وجود در آن لحاظ نشده و از آن تعبیر به ماهیت می‌شود؛ و گاهی اتحاد آن به وجود لحاظ شده و به آن فرد گفته می‌شود (یعنی به نحو حصّه توأمه لحاظ می‌شود)؛ و اگر ذات زید با اضافه به وجود خاصّ لحاظ شود، شخص می‌شود؛

^۱. البته مباحثی در فیزیک جدید مطرح شده که با ذهنیتِ علمای قبل سازگار نیست؛ بحث فوق با قطع نظر از این مباحث، و بر مبنای طبیعیات قدیم است. البته نتیجه فیزیک جدید نیز انکار ماهیت در خارج نیست؛ بلکه آنچه به عنوان ماهیت شناخته شده بود مانند درخت و انسان، دیگر ماهیت نخواهند بود.

«زید» اسم ماهیت یا فرد نیست، بلکه اسم شخص است. یعنی نام «زید» به عمرو اطلاق نمی‌شود؛ هرچند به عمرو، انسان و فرد گفته می‌شود.

بنابراین کلام آقا ضیاء صحیح نیست که مشخصات در فرد داخل بوده و از ماهیت خارج است. این بحثی قدیمی است که تشخیص موجودات به چیست؟ فارابی تشخیص موجودات را به وجود دانسته؛ و حکمت مشاء به عوارض و مشخصات دانسته است. سپس ملا صدرا از فارابی تبعیت نموده، و آقا ضیاء نیز از قول دیگر تبعیت نموده است. آقا ضیاء فرموده ماهیت همان حصّه توأمه بوده و فرد نیز حصّه توأمه به همراه مشخصات است؛ اما این کلام، صحیح نیست؛ زیرا مشخصات و عوارض داخل در فرد هم نیست. یعنی فرد و شخص و ماهیت یکی هستند، و تشخیص (چه از ناحیه وجود باشد، و چه از ناحیه عوارض باشد) از شخص و ماهیت و فرد خارج است.

نقد کلام شهید صدر

نکته چهارم اینکه شهید صدر فرموده اگر استصحاب بقاء ماهیت باشد، استصحاب کلی بوده؛ و اگر استصحاب بقاء فرد باشد، استصحاب جزئی است؛ این کلام نیز صحیح نیست، و همانطور که گفته شد همیشه مستصحاب «فرد» است. البته گاهی بقاء فرد و گاهی بقاء شخص استصحاب می‌شود؛ زیرا موضوع تکلیف می‌تواند یک فرد باشد مانند «وجود انسان در مسجد هنگام زوال»؛ و یا یک شخص باشد مانند «وجود زید در مسجد هنگام زوال»؛ استصحاب کلی، استصحاب بقاء فرد است؛ و استصحاب جزئی نیز استصحاب بقاء شخص است.

اصطلاح دیگر استصحاب کلی

اما اصولیون توسعه‌ای در استصحاب کلی داده‌اند به معنای دیگری؛ که گاهی موضوع تکلیف «فرد» است، اما عنوان شخصی یا خاص آن، برای مکلف معلوم نیست. اگر استصحاب فرد انجام شود در حالیکه عنوان شخصی آن معلوم نیست، استصحاب کلی است؛ در این صورت، استصحاب فرد در حالیکه عنوان آن معلوم است، استصحاب جزئی می‌شود (این نامگذاری خوبی نیست اما به لحاظ کاربردی صحیح است)؛

و گاهی نه تنها عنوان شخص معلوم نیست، بلکه حتی عنوان خاص آن هم معلوم نیست. به عنوان مثال می‌داند انسانی در مسجد بود، اما نه تنها نمی‌داند در ضمن زید بود یا عمرو، بلکه نمی‌داند در ضمن یک مرد بود یا در ضمن یک زن بوده است. این استصحاب فرد نیز به لحاظ فقهی اثر دارد. این استصحاب را «استصحاب کلی» نامیده‌اند؛ و در این صورت، استصحاب مرد در مسجد، استصحاب جزئی خواهد بود.

آنچه مهم است موضوع تکلیف است. موضوع تکلیف گاهی «وجود زید» و گاهی «وجود مرد» و گاهی نیز «وجود انسان» در مسجد است؛ لذا هر چند همیشه استصحاب در فرد جاری است؛ اما گاهی عنوان شخصی مستصحب معین بوده (استصحاب شخص)، و گاهی عنوان خاص آن معین بوده (استصحاب فرد خاص)، و گاهی هر دو نامعین است. در نتیجه استصحاب کلی گاهی در مقابل استصحاب شخص بوده، و گاهی در مقابل استصحاب فرد خاص (مانند مرد) به کار می‌رود.

ج ۳۸ ۹۸/۰۹/۱۰

خلاصه نظر مختار

نتیجه نظر مختار این شد که در شک در بقاء یک موجود، هم می‌توان استصحاب فردی از ماهیت جاری نمود، و هم استصحاب شخصی از اشخاص ماهیت را جاری نمود؛ و استصحاب بقاء شخص، استصحاب جزئی بوده؛ و استصحاب بقاء فرد نیز استصحاب کلی است؛ جریان هر یک از این دو استصحاب، تابع موضوع تکلیف است (که موضوع تکلیف می‌تواند فرد و یا شخص باشد). البته گاهی استصحاب بقاء صنفی از ماهیت جاری می‌شود؛ که استصحاب صنف اگر با ماهیت سنجیده شود، جزئی بوده؛ و اگر با شخص سنجیده شود، کلی است. به عبارت دیگر استصحاب بقاء ماهیت، همیشه استصحابی کلی بوده؛ و استصحاب بقاء شخص، همیشه استصحابی جزئی بوده؛ و استصحاب بقاء صنف می‌تواند جزئی باشد (اگر با ماهیت سنجیده شود)، و می‌تواند کلی باشد (اگر با شخص سنجیده شود). این تقسیم در ارتکاز علماء نیز بوده، هر چند تصریح به آن نکرده‌اند (یعنی استصحاب کلی را در این موارد، به کار برده‌اند).

بنابراین همیشه یک فرد استصحاب می‌شود، که اگر «بشخصه» موضوع تکلیف باشد، استصحاب جزئی است؛ و اگر «بما هو فرد للماهیة» موضوع تکلیف باشد، استصحاب کلی است؛ و اگر «بما هو صنف» موضوع تکلیف باشد، ممکن است کلی و یا جزئی باشد (این تقسیم در مواردی است که شک در بقاء وجود شیء، موضوع تکلیف باشد).

آخرین نکته و حاصل از بحث قبل اینکه گاهی شک در حدوث شیء و گاهی در بقاء عدم شیء، می‌شود؛ به عبارت دیگر موضوع تکلیف و اثر شرعی گاهی «حدوث شیء» بوده (مانند اینکه شک در حدوث هلال ماه رمضان شود)، و گاهی «عدم شیء» می‌باشد؛ که در این دو صورت، استصحاب جاری، متصف به کلی یا جزئی نمی‌شود.

اقسام استصحاب کلی

مرحوم شیخ برای استصحاب کلی، سه قسم ذکر نموده؛ و این تقسیم بعد از ایشان، مبنای اسم‌گذاری (کلی) قسم اول؛ قسم دوم؛ و قسم سوم) شده است. البته پس از ایشان، قسم دیگری نیز اضافه شده، که استصحاب کلی مجموعاً چهار قسم خواهد داشت:

استصحاب کلی قسم اول

گاهی ماهیت در ضمن یک شخص محقق شده، و سپس شک در بقاء آن شخص می‌شود. به عنوان مثال یقین به وجود زید در مسجد بوده هنگام صبح بوده، و شک در وجودش در مسجد هنگام زوال می‌شود. در این موارد، هم استصحاب شخص می‌تواند جاری شود؛ و هم استصحاب کلی یا فرد؛ که جریان هر یک از آنها بستگی به موضوع تکلیف دارد (ممکن است موضوع تکلیف، فرد و یا شخص باشد).

جریان این استصحاب اشکالی نداشته و محل کلام نیست؛ یعنی هم استصحاب جزئی (شخص) جاری بوده، و هم استصحاب کلی (بقاء فرد) جاری است؛ فقط باید موضوع اثر شرعی بررسی شود که فرد است و یا شخص.

استصحاب کلی قسم دوم

گاهی یقین به حدوث یکی از دو فرد در مکانی بوده، و سپس شک در بقاء آن فرد موجود می‌شود؛ زیرا یکی از دو فرد، طویل الآمد بوده؛ و دیگری قصیر الآمد است. یعنی شک در این است که فرد حادث شده همان طویل بوده که باقی باشد، و یا قصیر بوده که اکنون زائل شده است. به عنوان مثال یقین دارد زید یا عمرو هنگام صبح داخل مسجد شده، و هنگام زوال نیز زید را در خارج مسجد دیده است. لذا شک در وجود انسان در هنگام زوال در مسجد می‌کند؛ زیرا احتمال می‌دهد فردی که صبح داخل شده، عمرو بوده و اکنون باقی است؛ همانطور که احتمال می‌دهد که زید داخل مسجد شده و اکنون خارج شده است. لذا احتمال وجود انسان حین زوال در مسجد داده می‌شود. در این موارد، استصحاب بقاء زید در مسجد جاری نیست؛ زیرا اولاً یقین به وجود زید در مسجد وجود ندارد؛ و ثانیاً یقین به خروج وی از مسجد در هنگام زوال هست (پس رکن اول و دوم استصحاب هیچیک محقق نیست). استصحاب بقاء عمرو در مسجد نیز جاری نیست؛ زیرا یقین به وجود عمرو در مسجد نیست؛ علاوه بر اینکه وجود زید و یا وجود عمرو، موضوع اثر نیست؛ زیرا فرض این است که «بقاء فرد» موضوع اثر بوده و دلیل این است «إن وُجد فردٌ للانسان فی المسجد حین الزوال، فتصدق»؛ یعنی فقط استصحاب کلی دارای اثر است.

با توجه به اینکه استصحاب جزئی و شخص جاری نیست (و اگر هم جاری باشد، اثری ندارد)؛ این سوال مطرح می‌شود که آیا استصحاب بقاء فرد یا استصحاب کلی جاری است؟ یعنی به انسانی که یقیناً هنگام صبح در مسجد بوده، اشاره شود؛ و یقین به وجود وی بوده، و هنگام زوال نیز شک در بقای همان فرد شده؛ لذا بقاء آن فرد به نحو استصحاب کلی، استصحاب شود. این استصحاب کلی، مشهور به استصحاب کلی قسم دوم شده است (که این قسم مهمترین و پربحث‌ترین قسم است). این قسم نیز دو فرض دارد (که هر دو محل کلام است): فرض اول همان مثال فوق در حالیکه اگر هنگام صبح زید در مسجد بوده، قطعاً از مسجد خارج شده، و اگر عمرو بوده، قطعاً در مسجد باقی است؛ و فرض دوم اینکه اگر زید بوده، قطعاً خارج شده؛ اما اگر عمرو بوده احتمالاً در مسجد باقی مانده است (یعنی ممکن است خارج شده باشد). بحث از قسم دوم استصحاب کلی در ضمن جهاتی انجام می‌شود:

جهت اول: بررسی اشکالات مطرح شده بر جریان این استصحاب

همانطور که گفته شد استصحاب شخص (یعنی استصحاب بقاء زید، و یا استصحاب بقاء عمرو) قطعاً جاری نیست؛ اما گفته شده ظاهراً ارکان استصحاب کلی تمام است؛ زیرا یقین به وجود فردی هنگام صبح در مسجد بوده؛ و شک در بقاء همان فرد نیز هنگام زوال وجود دارد. بنابراین باید استصحاب جاری باشد؛ اما اشکالات متعددی بر جریان این استصحاب وارد شده، که اهم آن اشکالات مطرح می‌شود:

اشکال اول: عدم تمامیت رکن اول

اشکال اول این است که رکن اول استصحاب، محقق نیست. یعنی یقین به حدوث وجود ندارد؛ زیرا یقین به وجود یکی از دو فرد، یقین اجمالی است. علم اجمالی نیز به فرد مردد یا جامع تعلّق نگرفته، بلکه به واقع تعلّق می‌گیرد (نظر آقا ضیاء که نظر مختار نیز می‌باشد)؛ از سوی دیگر همانطور که در مثال گفته شد، جامع و طبیعی، موضوع اثر شرعی است. پس علم اجمالی به واقع تعلّق گرفته، در حالیکه اثر برای جامع است؛ چون علم اجمالی به جامع نیست، و شارع به واقع تعبد نموده (اگر استصحاب جاری شود) که موضوع اثر نیست، در نتیجه این استصحاب جاری نمی‌شود.

به عبارت دیگر بقاء واقع، موضوع اثر نیست؛ و بقاء جامع نیز که موضوع اثر است، معلوم بالاجمال نیست. بنابراین رکن اول یعنی یقین به حدوث تمام نیست.

جواب: علم به تحقق فردی از انسان

به نظر می‌رسد هر چند علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد، اما با علم تفصیلی نیز قابل جمع است. یعنی یقین تفصیلی به وجود فردی از انسان در مسجد، در کنار علم اجمالی به وجود زید یا عمرو در مسجد، وجود دارد. اگر متعلق علم اجمالی و تفصیلی یکی باشد، آنها قابل جمع نیستند؛ اما در صورت تفاوت در متعلق‌ها، ممکن است هر دو محقق باشند. یقین اجمالی به وجود زید یا عمرو (واقع)، با یقین تفصیلی به وجود فرد (جامع) قابل جمع است. بنابراین یقین به حدوث فردی در مسجد بوده، و شک در بقاء آن فرد شده است. پس رکن اول تمام بوده، و همین نیز موضوع اثر است. لذا استصحاب جاری می‌شود.

اشکال دوم: عدم تحقق رکن دوم

اشکال دوم اینکه رکن دوم استصحاب یعنی شک در بقاء، تمام نیست. توضیح اینکه علم به وجود انسانی در مسجد وجود دارد، که این انسان ممکن است زید و یا عمرو باشد؛ اما شک در بقاء در هیچیک از دو فرض قسم دوم، تمام نیست:

الف. فرض اول: در فرض اول «شک در بقاء» وجود ندارد؛ زیرا اگر زید هنگام صبح داخل مسجد بوده، قطعاً هنگام زوال خارج شده است؛ و اگر عمرو بوده، قطعاً هنگام زوال هم داخل مسجد است. پس در هر صورت، شک در بقاء نیست؛ بلکه یکی از دو یقین هست (که شخص نمی‌داند کدامیک از این دو یقین را دارد).

ب. فرض دوم: در فرض دوم نیز «شک در بقاء» احراز نمی‌شود؛ زیرا اگر زید هنگام صبح داخل مسجد بوده، یقیناً هنگام زوال از مسجد خارج شده است؛ و اگر عمرو بوده، احتمال بقای وی در مسجد وجود دارد؛ بنابراین اگر واقعاً زید بوده، شک در بقاء نیست؛ و اگر عمرو بوده، شک در بقاء هست. چون نمی‌داند هنگام صبح زید در مسجد بوده و یا عمرو بوده، لذا شک در بقاء را احراز نمی‌کند (یعنی در یک حالت، شک در بقاء هست؛ و در حالت دیگر نیست؛ و هر دو حالت ممکن است). در احکام ظاهری باید موضوع احراز شود (یعنی شرط فعلیت حکم ظاهری، وصول است).

در نتیجه رکن دوم استصحاب، یعنی شک در بقاء، وجود نداشته؛ لذا استصحاب جاری نخواهد بود.

جواب: احتمال بقاء فرد، دون شخص

به نظر می‌رسد هر چند نسبت به «شخص» شک در بقاء نیست و بیان فوق صحیح است؛ اما نسبت به «فرد» بالوجدان شک در بقاء وجود دارد. یعنی همان فردی که صبح در مسجد بوده یقیناً، شک در بقاء آن در حین زوال

وجود دارد. همین فرد هم موضوع اثر است؛ و شخص، موضوع اثر نیست. بالوجدان احتمال بقاء همان فردی که صبح در مسجد بوده، داده می‌شود. این احتمال یعنی شک در بقاء احراز شده است. پس رکن دوم هم تمام بوده، لذا استصحاب جاری می‌شود.

ج ۳۹ ۹۸/۰۹/۱۱

اشکال سوم: فقدان رکن سوم استصحاب

همانطور که گفته شد استصحاب کلی قسم دوم در جایی است که «فرد» در ضمن یکی از دو شخص محقق شده (که معلوم نیست کدام شخص است) یقیناً، و سپس شک در بقای آن فرد شده است؛ به نحوی که اگر شخص اول تحقق یافته باشد، قطعاً در هنگام شک زائل شده؛ و اگر شخص دوم تحقق یافته باشد، قطعاً یا احتمالاً باقی است. در جهت اول از جریان استصحاب کلی بحث می‌شود. مشهور علماء استصحاب کلی قسم دوم را جاری دانسته‌اند؛ اما دو اشکال بر جریان این استصحاب، جواب داده شد.

اشکال سوم اینکه گفته شده رکن سوم استصحاب تمام نیست. رکن سوم استصحاب همان وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاً و محمولاً در غیر زمان، است. به عنوان مثال فرض شود یقین به عدالت زید در روز گذشته بوده، و امروز در عدالت وی شک شده؛ در این صورت قضیه متیقنه و مشکوکه واحد می‌باشند یعنی «زید عادل» و فقط زمان آنها متفاوت است. گفته شده این وحدت در استصحاب کلی قسم دوم، وجود ندارد؛ زیرا یکی از دو شخص (زید یا عمرو) هنگام صبح قطعاً وارد مسجد شده (پس یقین به وجود «احدهما» وجود دارد)؛ اما شک در وجود «احدهما» نیست، بلکه در «وجود عمرو» است؛ زیرا زید یقیناً هنگام زوال از مسجد خارج است، و فقط شک در بقاء عمرو در مسجد در هنگام زوال «علی تقدیر وجوده» محقق است. بنابراین قضیه مشکوکه و متیقنه متفاوت هستند؛ زیرا یقین به وجود فرد بوده، و شک در بقاء عمرو «علی تقدیر وجوده» (یعنی شک در بقاء شخص) است.

جواب: یقین و شک در وجود فرد

جواب این اشکال نیز روشن است؛ یعنی نسبت به «علم اجمالی» این دو قضیه متفاوت هستند؛ اما نسبت به علم تفصیلی این دو قضیه یکی هستند. توضیح اینکه یقین به وجود فردی در مسجد بوده، اشاره به همان انسان

۱. قضیه متیقنه «احدهما فی المسجد» بوده؛ و قضیه مشکوکه «عمرو فی المسجد» است.

می‌شود؛ سپس شک در بقاء همان انسان در مسجد نیز وجود دارد؛ پس قضیه متیقنه و مشکوکه یکی بوده، و رکن سوم نیز تمام است؛ لذا استصحاب جاری است.

اشکال چهارم: فقدان رکن چهارم و اثر عملی

اشکال چهارم اینکه گفته شده رکن چهارم استصحاب تمام نیست؛ زیرا اثر شرعی بر وجود زید یا عمرو (یعنی بر وجود شخص) مترتب است، در حالیکه استصحاب بقاء جامع جاری شده است. استصحاب بقاء جامع، اثر شرعی ندارد، لذا جاری نخواهد بود.

جواب: فرض وجود اثر عملی

به نظر می‌رسد این اشکال، اضعف اشکالات است؛ زیرا خلف فرض است. در ابتدای بحث فرض شد که اگر اثر، بر جامع مترتب باشد؛ آیا استصحاب جاری است یا نه؟ پس بحث در جایی است که اثر شرعی بر جامع بار شده است.

اشکال پنجم: حکومت استصحاب عدم حدوث فرد طویل، بر استصحاب کلی

اشکال پنجم اینکه استصحاب بقاء کلی همیشه محکوم به استصحاب دیگری است؛ زیرا شک در بقاء انسان در مسجد، مسبب از شک در ورود عمرو به مسجد می‌باشد؛ پس اگر در ناحیه «شک در ورود عمرو» اصلی جاری باشد، حاکم بر اصل در ناحیه «شک در بقاء انسان» خواهد بود. در ناحیه «شک در ورود عمرو» نیز استصحاب عدم ورود جاری است؛ پس این اصل، حاکم بر استصحاب بقاء انسان خواهد بود؛ توضیح اینکه شک در بقاء انسان ناشی از شک در ورود عمرو است؛ زیرا اگر زید وارد مسجد شده باشد، اثری ندارد؛ زیرا هنگام زوال قطعاً از مسجد خارج شده است. پس شک در بقاء انسان، ناشی از ورود زید نیست؛ بلکه ناشی از شک در ورود عمرو به مسجد است. لذا استصحاب عدم ورود عمرو به مسجد جاری شده، و حاکم بر استصحاب بقاء کلی است.^۱

۱. یعنی قضیه متیقنه و مشکوکه هر دو «فرد من الانسان، فی المسجد» است.

۲. ممکن است اشکال شود استصحاب عدم ورود عمرو به مسجد با استصحاب عدم ورود زید به مسجد تعارض دارد؛ زیرا جریان هر دو با علم اجمالی تهافت دارد؛ پاسخ اینکه استصحاب عدم ورود زید به مسجد، فی نفسه جاری نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد این استصحاب، اثری ندارد.

جواب: شرعی نبودن سببیت بین دو شک

این اشکال نیز وارد نبوده و حکومتی وجود ندارد؛ زیرا حکومت اصل سببی بر اصل مسببی، در جایی است که سببیت شرعی باشد؛^۱ اما اگر سببیت بین آنها شرعی نباشد، حکومتی نیست؛ زیرا اصل در ناحیه سبب، مثبت می‌شود.^۲ بنابراین استصحاب عدم حدوث فرد طویل، بر استصحاب بقاء کلی، حاکم نیست.

اشکال ششم: تعارض استصحاب عدم حدوث طویل با استصحاب بقاء کلی

آخرین اشکال اینکه هرچند استصحاب عدم حدوث فرد طویل، بر استصحاب بقاء کلی حاکم نیست؛ اما این دو اصل با یکدیگر تعارض کرده، و تساقط می‌کنند. یعنی همیشه استصحاب بقاء کلی، با استصحاب عدم حدوث فرد طویل تعارض دارد.

توضیح اینکه ارتفاع کلی به ارتفاع هر دو فرد است؛ یعنی «وجود انسان در مسجد هنگام زوال» وقتی مرتفع می‌شود، که نه زید و نه عمرو در مسجد نباشند (زیرا فرض این است که اگر انسانی موجود باشد، ضمن یکی از این دو فرد بوده؛ و فرد دیگری در مسجد نیست). بنابراین اگر احراز شود که زید و عمرو هنگام زوال در مسجد نیستند، نتیجه می‌شود که فردی از انسان نیست. نسبت به زید، احراز وجدانی وجود دارد که هنگام زوال در مسجد نیست؛ و نسبت به عمرو نیز هرچند احتمال بقاء در مسجد تا زوال وجود دارد، اما استصحاب عدم ورود عمرو به مسجد جاری شده، در نتیجه تعبد به عدم وجود عمرو هنگام زوال در مسجد نیز وجود دارد. پس یک فرد به احراز وجدانی و فرد دیگر به احراز تعبدی، هنگام زوال در مسجد نیستند؛ لذا فردی از انسان در مسجد نخواهد بود.

از سوی دیگر ارکان استصحاب بقاء کلی نیز تمام بوده لذا استصحاب بقاء فردی از انسان در مسجد جاری است؛ لذا این دو اصل، تعارض نموده و تساقط می‌کنند. پس استصحاب بقاء کلی جاری نیست.

۱. سببیت شرعی مانند اینکه لباسی متنجسی با آب مشکوک (که استصحاب طهارت دارد) تطهیر شود؛ استصحاب طهارت ماء، حاکم بر استصحاب نجاست لباس است؛ زیرا سببیت بین آنها شرعی است. یعنی شارع تطهیر با آب طاهر را سببی برای طهارت لباس متنجس قرار داده است.

۲. یعنی استصحاب عدم ورود عمرو، نمی‌تواند اثبات نماید که انسانی در مسجد نیست؛ زیرا لازمه عقلی عدم ورود عمرو به مسجد هنگام صبح، عدم وجود انسان در مسجد هنگام زوال است.

جواب: جاری نبودن استصحاب عدم حدوث طویل

جواب این اشکال نیز از جواب اشکال پنجم معلوم می‌شود؛ توضیح اینکه استصحاب عدم ورود عمرو در مسجد فی نفسه جاری نیست؛ زیرا فرض این است که اثر شرعی بر فرد و کلی مترتب بوده؛ و بر شخص مترتب نیست. جریان استصحاب عدم شخص، برای اثبات اثر کلی نیز اصل مثبت است؛ زیرا لازمه عقلی نبود عمرو در مسجد، این است که انسانی در مسجد نباشد. بنابراین فقط استصحاب بقاء کلی جاری بوده، و معارضی ندارد.

جمع‌بندی جهت اول: جریان استصحاب کلی قسم دوم

در نتیجه استصحاب کلی قسم دوم، جاری بوده و محذوری ندارد؛ یعنی استصحاب بقاء یکی از دو شخص، جاری می‌شود؛ و اثر شرعی وجود انسانی در مسجد هنگام زوال، بار می‌شود. پس در مثال فوق یعنی «إِنْ وَجَدَ انسانٌ فی المسجد عند الزوال، فتصدق»، وجوب صدقه ثابت می‌شود. اگر صدقه ندهد؛ و در قیامت کشف شود که عمرو هنگام زوال داخل مسجد بوده، «عصیان» کرده است؛ و اگر کشف شود که زید داخل مسجد بوده، «تجرّی» کرده است.

جهت دوم: جریان استصحاب شخص، و استصحاب عنوان انتزاعی

همانطور که در جهت اول گفته شد، استصحاب کلی جاری است؛ در جهت دوم جریان «استصحاب شخص» و «استصحاب عنوان انتزاعی» به ترتیب بررسی می‌شود:

استصحاب شخص

همانطور که گفته شد در استصحاب کلی قسم دوم، «کلی» در ضمن یکی از دو شخص محقق شده است. فرض شود هر شخص نیز دارای اثر شرعی است. به عنوان مثال فرض شود شارع فرموده «إِنْ وَجَدَ زیدٌ عند الزوال فی المسجد، فتصدق»؛ و فرموده «إِنْ وَجَدَ عمروٌ عند الزوال فی المسجد، فصل رکعتین»؛ در این صورت همانطور که گفته شد استصحاب بقاء شخص معین نزد مکلف جاری نیست؛ یعنی استصحاب بقاء زید جاری نیست؛ زیرا اولاً یقین به حدوث وجود ندارد، و ثانیاً شک در بقاء وجود ندارد (یعنی قطع به خروج زید از مسجد در حین زوال وجود دارد)؛ و استصحاب بقاء عمرو نیز جاری نیست؛ زیرا یقین به حدوث وجود ندارد.

اما جریان استصحاب بقاء شخص مردّد نزد مکلف، باید بررسی شود. اگر به شخص معین واقعی اشاره شده^۱ و گفته شود یقین به وجود آن شخص در مسجد بوده، و اکنون شک در بقاء آن شخص وجود دارد، استصحاب

^۱. یعنی به فرد یا انسان اشاره نشود، تا استصحاب کلی باشد؛ بلکه به شخص معین در واقع و مردّد نزد مکلف اشاره شود، تا شخص باشد.

بقاء شخص جاری می‌شود. نتیجه جریان این استصحاب این است که باید احتیاط شود؛ یعنی هم صدقه دهد، و هم نماز بخواند. به عبارت دیگر اگر شارع به بقاء یکی از این دو شخص تعبد نموده، پس باید احتیاط شود. به نظر می‌رسد این استصحاب شخص نیز جاری نیست؛ زیرا نسبت به زید، که علم وجود دارد که هنگام زوال در مسجد نیست؛ لذا معنی ندارد شارع به بقاء زید در مسجد در هنگام زوال، تعبد نماید؛ و نسبت به عمرو هرچند شک در بقاء وی «علی تقدیر وجوده» وجود دارد، اما استصحاب عدم ورود عمرو به مسجد جاری شده و اثر آن نیز عدم وجوب نماز است.^۱

در نتیجه هنگام زوال، صدقه واجب نیست؛ زیرا یقین به عدم وجود زید در مسجد وجود دارد. و نماز هم واجب نیست؛ زیرا تعبد به عدم وجود عمرو در مسجد وجود دارد. به عبارت دیگر نسبت به «وجوب صدقه» شک نیست بلکه قطع به عدم وجوب صدقه هست؛ زیرا قطع به عدم وجود زید در مسجد هنگام زوال وجود دارد؛ و نسبت به «وجوب نماز» شک وجود دارد، که تعبد به عدم ورود عمرو به مسجد شده، لذا نماز هم واجب نیست. به عبارت ثالث احتیاط که قطعاً لازم نیست؛ زیرا قطع به خروج زید از مسجد وجود دارد (پس معنی ندارد شارع به وجوب صدقه، تعبد نماید؛ زیرا در جایی که قطع باشد، تعبد بی معنی است)؛ و فقط یک شک در وجوب نماز محقق است، که استصحاب عدم دخول عمرو به مسجد جاری شده و نتیجه آن تعبد به عدم وجوب نماز است. در نتیجه استصحاب شخص (چه شخص زید، و چه شخص عمرو، و چه شخص مردد نزد مکلف) جاری نیست.

ج ۴۰ ۹/۱۲/۹۸

عدم جریان استصحاب شخص

همانطور که گفته شد در کلی قسم دوم «استصحاب کلی» جاری بوده؛ اما «استصحاب شخص» جاری نیست. توضیح اینکه «شخص» ماهیت مضاف به وجود خاص بوده، و «فرد» نیز ماهیت مضاف به وجود است. به عنوان مثال فرض شود صبح دیده شده که کسی (زید یا عمرو) به مسجد وارد شده، و هنگام زوال نیز شک در بقای وی وجود دارد. اگر بقاء انسانی (یعنی فردی از انسان) در مسجد استصحاب شود، استصحاب کلی خواهد بود؛ زیرا اشاره به فرد شده و ماهیت مضاف به وجود، مد نظر است (نه ماهیت مضاف به وجود خاص)؛ اما در استصحاب شخص باید ماهیت مضاف به وجود خاص مد نظر باشد. برای جریان استصحاب شخص، باید موضوع

۱. ممکن است اشکال شود این استصحاب با استصحاب عدم ورود زید به مسجد تعارض می‌کند؛ پاسخ اینکه استصحاب عدم ورود زید به مسجد در هنگام صبح، فی نفسه جاری نیست؛ زیرا قطع وجود دارد که زید هنگام زوال در مسجد نیست و اثر شرعی نیز بر وجود وی هنگام زوال مترتب است. جایی که قطع باشد، تعبد معنی ندارد.

اثر شرعی «شخص» باشد. به عنوان مثال فرض شود بقاء شخص زید، موضوعی برای وجوب تصدق بوده؛ و بقاء شخص عمرو نیز موضوعی برای وجوب دو رکعت نماز است. در این صورت، «فرد» موضوع اثر شرعی نیست؛ اما هر شخص، موضوع یک اثر شرعی است.

استصحاب شخص به سه نحوه ممکن است: استصحاب بقاء زید در مسجد؛ و استصحاب بقاء عمرو در مسجد؛ و استصحاب بقاء فرد مبهم در مسجد؛ توضیح اینکه دو قسم اول، استصحاب فرد معین هستند؛ و قسم سوم نیز استصحاب شخص مبهم است. «شخص مبهم» یعنی شخصی که در واقع معین است، اما نزد مکلف مردّد می‌باشد.^۱ بنابراین جریان استصحاب در فرد معین و مبهم بررسی می‌شود:

الف. فرد معین: استصحاب فرد معین جاری نیست؛ زیرا در استصحاب بقاء زید، رکن اول و دوم استصحاب تمام نیست؛ یعنی یقین به حدوث زید در مسجد محقق نبوده، و شک در بقای وی هنگام زوال نیز وجود ندارد؛ و در استصحاب بقاء عمرو نیز رکن اول استصحاب تمام نیست؛ یعنی یقین به حدوث عمرو در مسجد محقق نیست (هرچند شک فعلی وجود دارد که عمرو «علی تقدیر وجوده»، شک در بقای وی در مسجد محقق است).

ب. فرد مبهم: استصحاب شخص مبهم نیز جاری نیست. توضیح اینکه استصحاب فرد مبهم به این معنی است که اشاره به همان شخصی که هنگام صبح در مسجد بوده شود. یقین به وجود آن فرد در مسجد هنگام صبح بوده، و هنگام زوال نیز شک در بقای همان فرد می‌شود. در نتیجه استصحاب بقاء آن فرد می‌شود. به نظر می‌رسد این استصحاب نیز جاری نیست؛ زیرا تعبد باید به لحاظ اثر و تنجز و تعذر از تکلیف فعلی باشد؛ استصحاب بقاء فرد مبهم به لحاظ اثر وجوب تصدق، جاری نیست؛ زیرا یقین به عدم وجوب تصدق وجود دارد (زیرا یقین دارد زید، حین زوال، از مسجد خارج است)؛ و استصحاب بقاء فرد مبهم به لحاظ وجوب نماز، نیز جاری نیست؛ زیرا یقین به وجود عمرو در مسجد نیست^۲، بلکه استصحاب عدم ورود عمرو به مسجد جاری می‌شود.

بنابراین هیچیک از اقسام استصحاب شخص (چه استصحاب شخص معین، و چه استصحاب شخص مبهم) جاری نخواهد بود.

۱. شخص مبهم در کلمات اصولیون «فرد مردّد» نامیده شده است. یعنی «فرد مردّد» مشترک لفظی بوده و دو اصطلاح دارد: اول اینکه فردی که در واقع مردّد و نامعین است؛ و دوم اینکه واقعاً معین بوده و نزد ما مردّد باشد. اما در اصطلاح مختار، مورد اول «فرد مردّد» بوده؛ و مورد دوم «شخص مبهم» است. نامگذاری علمای اصول دو اشکال دارد: اول اینکه در مواردی مانند مورد دوم «فرد» نبوده بلکه «شخص» است؛ و دوم اینکه «مردّد» نبوده بلکه «مبهم» است (اگر مراد اصولیون نیز «مردّد عندنا» بوده لذا همان «مبهم» می‌شود). به هر حال، استصحاب شخص به دو نحوه ممکن است: استصحاب شخص معین؛ و استصحاب شخص مبهم؛

۲. در مثال فوق فرض شده که موضوع اثر شرعی «وجود عمرو در مسجد» است؛ پس اگر بخواهد اثر وجوب نماز بار شود، باید استصحاب بقاء عمرو شود؛ که رکن اول در این استصحاب تمام نیست.

استصحاب عنوان انتزاعی

همانطور که گفته شد استصحاب بقاء کلی جاری بوده، و استصحاب بقاء شخص جاری نیست؛ اما جریان استصحاب عنوان انتزاعی نیز باید بررسی شود. عنوان «احدهما» یک عنوان انتزاعی است که نه کلی و فرد است، و نه شخص می‌باشد؛ زیرا «احدهما» ماهیت و یا شخص نیست، بلکه عنوان انتزاعی است.

به عنوان مثال فرض شود دو اناء وجود داشته و قطعاً یکی از آنها نجس است؛ پس از مدتی احتمال داده می‌شود که یکی از آنها تطهیر شده باشد. یعنی احتمال هست که هیچکدام تطهیر نشده باشد، و احتمال هست که یکی این دو اناء تطهیر شده باشد (که این احتمال نیز وجود دارد که اناء نجس تطهیر شده باشد). در این صورت، علم اجمالی از بین می‌رود، یعنی اکنون یقینی به نجاست «احدهما» نیست؛ زیرا ممکن است یکی تطهیر شده، و ممکن است همان اناء نجس باشد. بنابراین احتمال نجاست «احدهما» وجود دارد، اما علم به آن نیست. گفته شده استصحاب نجاست «احدهما» در این مثال، جاری است. یعنی یقین به نجاست «احدهما» بوده، و سپس شک در بقاء آن نجاست شده، لذا استصحاب بقاء نجاست «احدهما» جاری می‌شود. اثر این استصحاب، همان اثر علم اجمالی است. یعنی همانطور که علم اجمالی موجب احتیاط عقلی بود (اگر اکنون علم اجمالی به نجاست «احدهما» داشت، باید از هر دو اجتناب می‌کرد)، استصحاب نیز موجب احتیاط عقلی و اجتناب از هر دو است. این استصحاب نه کلی و فرد است، و نه استصحاب شخص و جزئی است؛ بلکه استصحاب عنوان انتزاعی است.

گفته شده استصحاب عنوان انتزاعی در کلی قسم دوم نیز مانند مثال فوق بوده و جاری است. یعنی یقین به وجود «احدهما» (زید یا عمرو) در مسجد بوده، و اکنون شک در آن شده، پس استصحاب بقاء «احدهما» در مسجد جاری خواهد بود. اثر این استصحاب این است که همانطور که اگر علم اجمالی به وجود «احدهما» در مسجد در هنگام زوال بود، باید عقلاً احتیاط می‌شد (یعنی هم صدقه و هم نماز باید اتیان می‌شد)؛ اکنون که استصحاب جاری شده نیز عقلاً باید احتیاط شود. یعنی به جای علم اجمالی، استصحاب جاری می‌شود. لازمه تعبّد استصحابی نیز لزوم احتیاط عقلی است.

عدم جریان استصحاب عنوان انتزاعی

به نظر می‌رسد استصحاب عنوان انتزاعی نیز جاری نیست؛ زیرا رکن دوم استصحاب تمام نیست. توضیح اینکه احتمال وجود «احدهما» در مسجد محقق نیست؛ زیرا یقین به خروج زید حین زوال از مسجد وجود داشته، و فقط احتمال وجود عمرو در حین زوال در مسجد می‌رود. به عبارت دقیق‌تر احتمال بقاء عمرو «علی تقدیر وجوده» در مسجد وجود دارد، و قطع به عدم وجود زید در مسجد وجود دارد؛ در نتیجه احتمال بقاء «احدهما» محقق نیست.

بنابر این استصحاب بقاء «احدهما» جاری نبوده، بلکه استصحاب عدم ورود عمرو به مسجد در هنگام صبح جاری می‌شود.^۱ پس استصحاب عنوان انتزاعی در کلی قسم دوم با مثال فوق تفاوت دارد؛ یعنی هر چند استصحاب نجاست «احدهما» در آن مثال جاری است، اما استصحاب بقاء «احدهما» در مسجد در کلی قسم دوم جاری نیست (البته اگر در مثال فوق نیز تغییری ایجاد شده و قطع به تطهیر یکی از دو اناء وجود داشته باشد، شبیه مثال کلی قسم دوم شده و استصحاب نجاست «احدهما» جاری نخواهد بود؛ زیرا رکن دوم یعنی «شک در بقاء نجاست احدهما» محقق نخواهد بود).

جهت سوم: شبهه عبائیه

مرحوم سید اسماعیل صدر (جدّ شهید صدر)، شبهه‌ای مطرح نموده‌اند که نقضی بر جریان استصحاب کلی قسم دوم است.^۲ ایشان فرموده اگر استصحاب کلی جاری باشد، مثالی در فقه دارد که قابل التزام نیست.

ج ۴۱ ۹۸/۰۹/۱۳

تقریب شبهه عبائیه

شهید صدر شبهه جدّ خویش را تقریب و تنقیح نموده تا واضح‌تر شود. ایشان فرموده فرض شود علم اجمالی به نجاست قسمت اعلی یا اسفل یک عبا پیدا شده، و سپس قسمت اعلای آن تطهیر شده است. پس از تطهیر قسمت اعلا، علم به طهارت عبا محقق نمی‌شود بلکه شک در طهارت یا نجاست آن وجود خواهد داشت؛ زیرا ممکن است قسمت اسفل نجس بوده، لذا بعد از تطهیر قسمت اعلی نیز نجاست عبا باقی باشد. پس یقین به نجاست عبا وجود داشته و شک در بقاء آن نجاست شده، لذا استصحاب نجاست عبا بدون اشکالی جاری می‌شود. این استصحاب، استصحاب کلی قسم دوم بوده و «قسمت اعلای عبا» همان فرد قصیر بوده و «قسمت اسفل» نیز همان فرد طویل است؛ زیرا بعد از تطهیر اگر نجاست عبا در قسمت اعلی بوده، زائل شده؛ و اگر در اسفل بوده، باقی است. با جریان این استصحاب، اثری بر آن بار می‌شود که اگر دست کسی با هر دو قسمت ملاقات نماید، متنجس می‌شود.

۱. استصحاب عدم ورود عمرو به مسجد، با استصحاب عدم ورود زید، تعارض نمی‌کند؛ زیرا استصحاب عدم ورود زید به مسجد فی نفسه اثری نداشته و جاری نیست. یعنی موضوع اثر شرعی «وجود زید در مسجد هنگام زوال» است، که قطع به عدم تحقق موضوع وجود دارد.

۲. همانطور که گفته شد این شبهه، اشکالی به جریان استصحاب کلی قسم دوم است؛ لذا باید در جهت اول در کنار اشکالات جریان این استصحاب بررسی می‌شد؛ اما این اشکال در علم اصول مهم شده و ذهن اصولیون را به خود مشغول نموده، لذا مستقلاً مطرح شده است. وجه تسمیه این است که ایشان در مثال فقهی برای نقض به جریان استصحاب کلی قسم دوم، از مثال عبا استفاده نموده است.

فرض شود دستی فقط با قسمتِ اسفلِ عبا ملاقات کند. این دست، بدون اشکالی طاهر است. توضیح اینکه دو قول در ملاقی با یکی از اطراف علم اجمالی وجود دارد: قول اول همان قول مشهور و نظر مختار است که ملاقی یکی از اطراف، مطلقاً طاهر است؛ و قول دوم اینکه ملاقی یکی از اطراف، محکوم به نجاست است مگر در صورتی که طرف دیگر از محلّ تکلیف خارج شده باشد. یعنی اگر یکی از دو اناء را تطهیر نموده، و سپس دست به اناء دیگر زند، طاهر است. برخی مانند شهید صدر این مبنا را دارند. در نتیجه با هر مبنایی دستِ ملاقی با قسمتِ اسفل، طاهر است؛ زیرا طبق مبنای دوم نیز فرض این است که ابتدا قسمتِ اعلی تطهیر شده، و سپس دست با طرفِ اسفل ملاقات نموده است.

فرض شود بعد از اینکه دستی با قسمتِ اسفل ملاقات کرده، با قسمتِ اعلی نیز ملاقات نماید. در این صورت، باید از این دست، اجتناب شود؛ زیرا استصحاب نجاست در عبا جاری بوده، و دست وی نیز با هر دو فرد اعلی و اسفل ملاقات کرده است. اصل جاری در ملاقی موجب حکم به نجاستِ ملاقی می‌شود. پس باید از دست اجتناب نمود؛

بنابراین با جریانِ استصحاب کلی قسم دوم باید از دست اجتناب شود، در حالیکه از حیثِ فقهی قابل التزام نیست؛ زیرا وقتی دست با اسفل ملاقات کرده، محکوم به طهارت است؛ اما وقتی با جسم طاهری (یعنی اعلی) ملاقات نماید، باید از آن اجتناب شود. اینکه ملاقات با طاهر موجب تعبد به نجاست شود، قابل التزام نیست. از آنجا که تفاوتی بین این مثال با امثله دیگر استصحاب کلی قسم دوم وجود ندارد؛ پس استصحاب کلی قسم دوم نباید جاری باشد؛ زیرا از اینکه این مثال از حیث فقهی قابل التزام نیست؛ عدم جریان در امثله دیگر نیز نتیجه گرفته می‌شود.^۱

قبول شبهه توسط محقق خوئی

محقق خوئی فرموده تعبد به نجاستِ ملاقی با جسم طاهر اشکالی ندارد؛ زیرا تعبد به نجاستی ظاهری است نه نجاست واقعی؛ یعنی شارع می‌تواند تعبد نماید که بعد از ملاقات با جسم طاهر، در این مثال، باید اجتناب شود.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۲۵۱ و ۲۵۲: «النقطة السابعة - فی معالجة الشبهة المعروفة بالشبهة العبائیة و هی شبهة آثارها جدنا السید إسماعیل الصدر (قدس سره) کنقض علی استصحاب الکلی من القسم الثانی و حاصلها: انا لو فرضنا عباءة علم إجمالاً بنجاسة أحد طرفيها و غسلنا الطرف الأيمن منها مثلاً ثم لاقت يدنا مع الطرف الأيسر فالحکم هو طهارة اليد لأنها لاقت مع أحد طرفي العلم الإجمالي بعد خروج طرفه الآخر و لكن لو فرض ملاقاتها ثانياً مع الطرف الأيمن المغسول كانت النتيجة الحکم بنجاستها لجریان استصحاب کلی النجاسة فی أحد الطرفين من العبائة المعلومه قبل غسل الطرف الأيمن، و يترتب علی ذلك نجاسة اليد الملاقیة مع الطرفين لأنه الأثر الشرعی لبقاء النجاسة فی العبائة، و هذا یعنی ان ملاقات اليد مع الطاهر توجب النجاسة و وجوب الاجتناب و هو مقطوع البطلان فقهياً و غریب عرفاً و من اللوازم التي لا يمكن الالتزام بها فقهياً علی القول بجریان استصحاب الکلی من القسم الثانی فی المقام».

این مطلب، استبعادی ندارد، و این تعبّدی شرعی است. نظیر اینکه شارع در مقام تعبّد و حکم ظاهری می‌تواند تعبّد نماید این دو دست، هر دو دست چپ هستند؛ و این استبعادی ندارد^۱.

سپس ایشان تقریب جدیدی از استصحاب بقاء نجاست در عبا ارائه فرموده که استبعاد مثال فوق را نداشته باشد. فرض شود علم به نجاست یکی از دو قسمت عبا محقق شده، و دست نیز با همان قسمت (که نجس شده بود) ملاقات نماید. فقط شک وجود دارد که هنگام ملاقات طاهر بوده یا نجس بوده؛ یعنی ممکن است طاهر بوده (اگر در اعلی بوده)؛ و ممکن است نجس باشد (اگر در اسفل بوده)؛ در این مثال، استصحاب بقاء نجاست تا حین ملاقات جاری بوده و اثر آن نیز حکم به تنجّس دست است. در این مثال، اصلاً استبعادی نیز وجود ندارد (یعنی استبعادی که در تقریب شهید صدر بود، در این تقریب نیست). لذا محقق خوئی در واقع این شبهه را قبول نموده است.

جواب شبهه: بی اثر بودن استصحاب کلی

ابتدا اصل شبهه بررسی می‌شود. مقدّمه اینکه موضوعیت نجاست عبا، برای دو حکم شرعی، متفاوت است. توضیح اینکه دو واژه شرعی بر نجاست عبا بار می‌شود: اول اینکه نماز با آن باطل است؛ و دوم اینکه ملاقات دست با آن موجب تنجّس است؛ در حکم اول وجود نجاست در عبا کافی است چه یک طرف نجس باشد و چه تمام آن نجس باشد (و چه گوشه کوچکی از آن نجس باشد)، و حتی اگر چه یک طرف آن نیز تطهیر شده باشد؛ زیرا استصحاب نجاست در عبا جاری بوده، و حکم بطلان نماز بر آن بار می‌شود. این استصحاب به وزان استصحاب کلی است؛ اما اگر دست خیس با عبا ملاقات نماید، صرف نجاست عبا برای حکم به تنجّس کافی نیست، بلکه نیاز است موضع ملاقات نجس باشد. اگر تمام عبا نجس باشد، مگر همان موضع ملاقات، دست طاهر خواهد بود. پس تنجّس ملاقی، مانند بطلان نماز نیست. لذا استصحاب نجاست به لحاظ تنجّس ملاقی، به وزان استصحاب شخصی است. یعنی باید استصحاب نجاست موضع ملاقات جاری باشد، که استصحابی شخصی است. یعنی باید شارع به نجاست موضع ملاقات، تعبّد نماید. بنابراین موضوعیت نجاست عبا برای دو اثر شرعی بطلان نماز و تنجّس ملاقی، متفاوت است.

با توجه به این مقدّمه، فرض شده که دست با قسمت اسفل عبا ملاقات نموده است. در این صورت، استصحاب نجاست عبا به نحو استصحاب کلی قسم دوم، اثری ندارد؛ زیرا باید نجاست قسمت اسفل باشد، تا تنجّس ملاقی ثابت شود. وقتی استصحاب نجاست به نحو استصحاب کلی جاری نبود، باید جریان استصحاب

۱. همان: «و قد التزم السيد الأستاذ بهذه النتيجة الغريبة بدعوى انه لا مانع فى باب الأحكام الظاهرية من التفكيك بين المتلازمين حسب

اختلاف مؤديات الأصول العملية فيحكم بطهارة الملاقي دون ملاقيه».

نجاست به نحو استصحاب شخصی بررسی شود. استصحاب شخص معین نیز جاری نیست، زیرا یقین به نجاست قسمت اسفل محقق نبوده و رکن اول تمام نیست.^۱ استصحاب بقاء شخص مبهم نیز جاری نیست؛^۲ زیرا همانطور که در جهت دوم گفته شد شخص مبهم «احد الشخصین» است، در حالیکه شکّی در بقاء نجاست در «احدهما» نیست؛ زیرا فرد اعلی که اکنون (بعد از تطهیر) قطعاً طاهر است، و فرد اسفل نیز که اکنون نجس است (قطعاً یا احتمالاً). بنابراین دلیل استصحاب اطلاقی نسبت به این مورد ندارد؛^۳ لذا نوبت به قاعده طهارت می‌رسد. بنابراین کلام محقق خوئی، صحیح نیست؛ زیرا هرچند ادله استصحاب شامل کلی قسم دوم هست، اما شامل جایی نیست که یک شخص قطعاً باقی بوده، و شخص دیگر قطعاً زائل شده باشد. بنابراین شارع نیز تعبّدی به نجاست (بعد از ملاقات دست با طرف اعلی) ندارد. در نتیجه استصحاب کلی قسم دوم (به لحاظ تنجس ملاقی) اثری نداشته و جاری نیست؛^۴ و استصحاب شخص نیز جاری نیست (نه در شخص معین و نه در شخص مبهم)؛ لذا به قاعده طهارت رجوع می‌شود.

ج ۴۲ ۹/۱۷/۹۸

جهت چهارم: جریان استصحاب کلی قسم دوم در احکام

مثال‌های گذشته در استصحاب کلی قسم دوم در موضوعات بود؛ اما در این جهت از جریان استصحاب کلی قسم دوم در احکام بحث می‌شود. به عنوان مثال فرض شود روز جمعه و زوال شده، و یقین به تکلیف فعلی در حین زوال وجود دارد که به «نماز ظهر» و یا «نماز جمعه» تعلّق گرفته است. مکلف، نماز جمعه را در اول وقت خوانده، و شکّ در بقاء آن وجوب ابتدای زوال می‌کند. وجوب یقینی ابتدای زوال اگر به نماز جمعه تعلّق گرفته باشد، قطعاً زائل شده، زیرا نماز جمعه خوانده شده است؛ و اگر به نماز ظهر تعلّق گرفته باشد، قطعاً باقی است، زیرا نماز ظهر نخوانده و وقت هم باقی است. در چنین مواردی آیا استصحاب بقاء وجوب (با قطع نظر از متعلّق آن) جاری می‌شود؟ این استصحاب کلی است، در مقابل استصحاب وجوب نماز ظهر و یا استصحاب وجوب نماز جمعه، که استصحاب جزئی بوده و هیچیک جاری نیستند.

۱. همانطور که در مباحث قبلی اشاره شد، استصحاب شخص معین هیچگاه در کلی قسم دوم جاری نیست.

۲. استصحاب بقاء شخص مبهم به این نحوه است که به موضعی مبهم اشاره شده و گفته شود آن موضع مبهم (اسفل یا اعلی) یقیناً نجس بوده؛ و بعد از تطهیر قسمت اعلی، شکّ در بقاء نجاست آن وجود دارد؛ لذا استصحاب بقاء نجاست در شخص مبهم جاری می‌شود.

۳. البته بیاناتی برای عدم جریان این استصحاب مطرح شده، که این بیان بسیار واضح می‌باشد. یعنی ادله استصحاب شامل مواردی نیست که یک فرد قطعاً زائل شده و فرد دیگر نیز قطعاً یا احتمالاً باقی باشد.

۴. البته به لحاظ اثر بطلان نماز، استصحاب کلی قسم دوم جاری بوده و بطلان بر آن بار می‌شود.

عدم جریان استصحاب کلی در احکام

مشهور علماء استصحاب کلی در احکام را جاری نمی‌دانند؛ همانطور که استصحاب بقاء شخص و استصحاب عنوان انتزاعی هم در احکام جاری نیست. مراد از «استصحاب کلی» در این موارد، استصحاب بقاء وجوب با قطع نظر از متعلق آن، می‌باشد. جریان استصحاب کلی و استصحاب شخص و استصحاب عنوان انتزاعی، در احکام بررسی می‌شود:

الف. استصحاب کلی در احکام جاری نیست؛ زیرا همیشه استصحاب در تکلیف و حکمی جاری می‌شود که قابل تنجز و تعذر باشد، و یا در موضوع تکلیفی جاری می‌شود که قابل تعذر و تنجز است. فقط دو حکم «وجوب فعلی» و «حرمت فعلی» قابل تنجیز و تعذیر هستند. وجوب و حرمت فعلی نیز همیشه به یک فعل معین تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال «وجوب ظهر جمعه» قابل تنجز است، اما استصحاب وجوبی هنگام زوال (با قطع نظر از متعلق آن)، قابل تنجز نیست؛ لذا استصحاب بقاء کلی در احکام جاری نمی‌باشد.

ب. استصحاب بقاء شخص نیز جاری نیست؛ توضیح اینکه استصحاب بقاء وجوب نماز ظهر جاری نیست، زیرا یقین به حدوث آن وجود ندارد؛ و استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه نیز جاری نیست، زیرا یقین به حدوث آن وجود نداشته و حتی شک در بقاء آن نیز محقق نیست و قطعاً نماز جمعه خوانده شده و ساقط شده است؛ استصحاب شخص مبهم نیز جاری نیست؛ زیرا شک در بقاء محقق نیست. یعنی یک فرد قطعاً باقی بوده، و فرد دیگر نیز قطعاً زائل شده، لذا دلیل استصحاب شامل چنین مواردی نیست.

ج. استصحاب عنوان انتزاعی نیز جاری نیست؛ زیرا شرط جریان چنین استصحابی این است که تکلیف در هر طرف باشد، منجز باشد. این شرط در مثال فوق وجود ندارد؛ زیرا اگر جمعه واجب باشد، قابل تنجز نیست؛ به سبب اینکه نماز جمعه خوانده شده است. به عبارت دیگر شکی در وجوب «احدهما» نیست؛ زیرا اکنون قطع دارد که نماز جمعه واجب نیست، به سبب اینکه یا از ابتدا واجب نبوده، و یا بعد از خواندن جمعه دیگر واجب نیست؛ پس فقط شک در وجوب نماز ظهر دارد.

۱. استصحاب شخص مبهم به این صورت است که به شخص آن وجوبی که هنگام زوال به آن یقین داشته اما برایش معلوم نبوده که وجوب ظهر است یا جمعه، اشاره کرده؛ و یقین به حدوث آن بوده و بعد از ایتان نماز جمعه، شک در بقاء آن شده (زیرا اگر ظهر واجب بوده، هنوز باقی است)، لذا استصحاب می‌شود.

۲. استصحاب عنوان انتزاعی به این صورت است که یقین به وجوب «احدهما» در حین زوال بوده، و بعد از خواندن نماز جمعه، شک در بقاء وجوب «احدهما» شده، که استصحاب بقاء آن می‌شود.

جمع بندی استصحاب کلی قسم دوم

بنابراین استصحاب کلی قسم دوم نیز مانند استصحاب کلی قسم اول جاری می باشد.

استصحاب کلی قسم سوم

استصحاب کلی قسم سوم در جایی است که می داند کلی در ضمن فردی معین حادث شده (پس مانند قسم دوم نیست)، و می داند آن فرد نیز زائل شده است (پس مانند قسم اول نیست)؛ اما احتمال می دهد در زمان وجود فرد معین، فرد دیگری نیز موجود شده باشد؛ و یا احتمال می دهد در آن زوال فرد معین، فرد دیگر نیز حادث شده باشد. در این موارد، آیا استصحاب کلی جاری است؟ به عنوان مثال فرض شود می داند زید هنگام صبح داخل مسجد شده، و می داند زید قبل از زوال از مسجد خارج شده؛ اما احتمال می دهد وقتی زید در مسجد بود، عمرو نیز داخل شده؛ و یا احتمال می دهد در آن خروج زید، عمرو نیز داخل شده به نحوی که مسجد در هیچ آنی خالی از انسان نبوده است. بنابراین احتمال ورود عمرو به مسجد داده می شود، و بر اینکه وارد شده باشد، احتمال بقای وی تا زوال داده می شود.

عدم جریان استصحاب کلی قسم سوم

در این موارد، استصحاب بقاء زید جاری نیست، زیرا قطعاً از مسجد خارج شده است؛ و استصحاب بقاء عمرو نیز جاری نیست، زیرا یقین به ورود وی به مسجد وجود ندارد؛ اما جریان استصحاب بقاء کلی باید بررسی شود. استصحاب کلی به این صورت جاری می شود که انسانی یقیناً در مسجد بوده، و هنگام زوال در بقای آن انسان شک شده؛ لذا استصحاب بقاء انسان در مسجد تا زوال می شود. یعنی اگر عمرو قبل از خروج زید، وارد مسجد باشد، انسان در مسجد باقی است.

مشهور و معروف بین علماء، عدم جریان این استصحاب است؛ زیرا همانطور که گفته شد استصحاب کلی همان استصحاب فرد بوده، و استصحاب جزئی همان استصحاب شخص است. برای جریان استصحاب کلی قسم سوم، اگر به زید اشاره شود، یقیناً زائل شده؛ و اگر به عمرو اشاره شود، یقینی به حدوث وی نیست؛ به عبارت دیگر استصحاب فرد و کلی جاری نیست، زیرا با عنوان «انسان» یا «فرد» نمی شود به زید اشاره کرده و نمی شود به عمرو اشاره کرد.

۱. یعنی به لحاظ رکن اول و «یقین» با قسم دوم متفاوت است؛ و به لحاظ رکن دوم و «شک» با قسم اول متفاوت است.

استصحاب کلی قسم چهارم

محقق خوئی این قسم را به اقسام استصحاب کلی اضافه نموده و در فقه نیز مثالی برای آن پیدا کرده است. استصحاب کلی قسم چهارم در جایی است که می‌داند فرد معینی حادث شده (یعنی کلی در ضمن فردی معین حادث شده، پس قسم دوم نیست)، و می‌داند این فرد معین نیز زائل شده (پس قسم اول نیست)؛ و نیز می‌داند فردی با عنوان معینی حادث شده که معلوم نیست همان فرد معین قبلی است و یا فرد دیگری است (پس قسم سوم هم خارج شد). به عنوان مثال می‌داند زید هنگام صبح وارد مسجد شده و قبل از زوال خارج شده است (پس قسم اول و دوم نیست)؛ و سپس متوجه شد که هنگام صبح عالمی وارد مسجد شده که نمی‌داند همان زید (که از افراد عالم می‌باشد) بوده یا شخص دیگری (مثلاً عمرو) بوده است. اگر زید بوده که قطعاً از مسجد خارج شده؛ و اگر عمرو بوده، قطعاً یا احتمالاً تا زوال در مسجد بوده است.

مثال فقهی اینکه شخصی شب پنجشنبه جنب شده و در صبح پنجشنبه نیز غسل جنابت نموده است (لذا حدث جنابت قطعاً زائل شده). سپس صبح جمعه در لباس خودش اثری از جنابت دید، که دو احتمال در این اثر می‌دهد: اول اینکه همان جنابت شب پنجشنبه باشد (که قطعاً حدث جنابت با غسل صبح پنجشنبه زائل شده است)؛ و دوم اینکه جنابت جدیدی باشد که در شب جمعه حادث شده است (لذا حدث جنابت قطعاً باقی است)؛ در این مثال، جنابت شب پنجشنبه استصحاب نمی‌شود، زیرا قطعاً زائل شده؛ و جنابت شب جمعه نیز قابل استصحاب نیست، زیرا یقین به حدوث آن وجود ندارد. پس استصحاب جزئی یا شخص جاری نیست. اما جریان استصحاب کلی باید بررسی شود. جریان استصحاب کلی به این صورت است که اشاره به اثری که روی لباسش هست کرده و می‌گوید وقتی این اثر حادث شد، قطعاً جنب شدم (چه شب پنجشنبه حادث شده باشد و چه شب جمعه)؛ و شک در بقاء آن حدث تا روز جمعه دارد؛ لذا استصحاب بقاء حدث جاری می‌شود. نظیر مثال عرفی که اشاره به فرد عالمی که صبح داخل مسجد شده، کرده و می‌گوید یقیناً صبح در مسجد بوده، و احتمال بقاء آن تا حین زوال هست، لذا استصحاب بقاء وی جاری می‌شود.

نظر محقق خوئی: جریان استصحاب کلی قسم چهارم

محقق خوئی فرموده استصحاب کلی قسم چهارم نیز مانند استصحاب کلی قسم اول و دوم، جاری است؛ زیرا ارکان استصحاب در آن تمام است. البته هرچند این استصحاب فی نفسه جاری است، اما گاهی معارضی دارد که موجب عدم جریان آن می‌شود.

توضیح اینکه استصحاب کلی قسم چهارم در مثال شرعی، معارض دارد؛ زیرا هرچند استصحاب بقاء جنابت تا روز جمعه جاری است؛ اما صبح پنجشنبه نیز غسل نموده و یقین به طهارت دارد، و سپس شک در بقاء آن

طهارت از روز پنجشنبه تا روز جمعه دارد؛ که استصحاب بقاء طهارت صبح پنجشنبه جاری می‌شود. بنابراین دو استصحاب، تعارض می‌کنند. به عبارت دیگر قطعاً زمانی طاهر بوده (زیرا احتمال نیست که آن حدوث غسل، همان آن حدوث جنابت جدید باشد)، پس همان استصحاب می‌شود. بعد از تساقط دو استصحاب، نوبت به قاعده اشتغال می‌رسد؛ یعنی باید برای نماز ظهر جمعه، هم وضوء گرفته و هم غسل نماید.

اما در مثال عرفی معارضه نیست؛ زیرا اشاره به عالمی می‌شود که صبح در مسجد بوده و اشاره به همان فرد از انسان می‌شود که نمی‌داند زید است یا عمرو؛ یقین به حدوث چنین فردی بوده، و شک در بقاء وی تا زوال می‌شود، لذا استصحاب بقاء آن عالم تا حین زوال جاری است. این استصحاب معارضی ندارد.^۱

بنابراین ایشان فرموده استصحاب در قسم چهارم نیز جاری است؛ اما در مثال فقهی معارضی دارد لذا تساقط می‌کند؛ ظاهراً ایشان مثالی فقهی که معارضه نداشته باشد، پیدا نکرده است.

ج ۴۳ ۹۸/۰۹/۱۸

جمع‌بندی تنبیه سوم

همانطور که گفته شد استصحاب کلی چهار قسم دارد، که استصحاب در قسم اول و دوم و چهارم جاری بوده؛ اما در قسم سوم جاری نیست؛ و نیز تقسیم استصحاب به کلی و جزئی به لحاظ مستصحب است؛ البته برخی از استصحاب‌ها تقسیم به کلی یا جزئی نمی‌شوند مانند استصحاب عدمی. سه قول در فارق استصحاب کلی و جزئی نقل شد:

الف. محقق عراقی فرموده استصحاب کلی همان استصحاب حصّه توأمه بوده (پس تقید به وجود و نفس وجود از استصحاب کلی خارج است)، و استصحاب جزئی نیز استصحاب حصّه به همراه مشخصات است (یعنی مرکب از ماهیت و مشخصات است).

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۱: «و أمّا القسم الرابع: و هو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد على ما مثلنا به، فالظاهر أنّه لا مانع من جریان الاستصحاب فيه، لتمامية أركانه من اليقين والشك، فإن أحد العنوانين و إن ارتفع يقيناً، إلّا أنّ لنا يقيناً بوجود الكلي في ضمن عنوان آخر و نشك في ارتفاعه، لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً، فبعد اليقين بوجود الكلي المشار إليه و الشك في ارتفاعه، لا مانع من جریان الاستصحاب فيه. نعم، قد يبطل هذا الاستصحاب بالمعارض كما فيما ذكرنا من المثال، و هو أنّه إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس مثلاً و قد اغتسلنا منها، ثم رأينا منياً في ثوبنا يوم الجمعة، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى، و لكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابة التي قد اغتسلنا منها، و أن يكون من غيرها، فاستصحاب كلي الجنابة مع إلغاء الخصوصية و إن كان جارياً في نفسه، إلّا أنّه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية، فأنّا على يقين بالطهارة حين ما اغتسلنا من الجنابة و لا يقين بارتفاعها، لاحتمال كون المنى المرئى من تلك الجنابة، فيقع التعارض بينه و بين استصحاب الجنابة فيتساقطان، و لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر. و أمّا فيما لا معارض له كما إذا علمنا بوجود زید في الدار و بوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زید و على غيره، فلا مانع من جریان استصحاب وجود الانسان الكلي فيها، مع القطع بخروج زید عنها إذا كان له أثر شرعي».

ب. قول دوم از شهید صدر بود که مستصحب همیشه فرد است (ایشان تفاوتی بین شخص و فرد قائل نشده است)، اما اگر شارع به بقاء فردی تعبّد نماید و از عنوانی کلی استفاده نماید، استصحاب کلی است؛ و اگر از عنوانی جزئی استفاده نماید، استصحاب جزئی است. تعبّد به بقاء زید، استصحاب جزئی بوده؛ و تعبّد به بقاء انسان، استصحاب کلی است.

ج. قول سوم و نظر مختار این است که استصحاب کلی همان تعبّد به بقاء فرد، و استصحاب جزئی نیز تعبّد به بقاء شخص است. فرد همان ماهیت مضاف به وجود، و شخص نیز ماهیت مضاف به وجود خاص است. و گفته شد این استصحاب کلی، در قسم اول و دوم و چهارم جاری است؛ اما در قسم سوم جاری نیست.

تذیل: استصحاب فرد مردّد

در انتهای استصحاب کلی، از جریان استصحاب فرد مردّد نیز بحث می‌شود.^۱ به عنوان مقدمه «فرد مردّد» در کلمات علماء دو معنی و اصطلاح دارد که جریان استصحاب در هر کدام بررسی می‌شود:

فرد نامعین در واقع

فرد مردّد در اصطلاح اول به معنای فرد مردّد در واقع می‌باشد (یعنی فردی که در عالم واقع نامعین است، و عدم تعین آن ربطی به ذهن انسان ندارد)؛ مشهور (کالاتفاق بین علماء) این است که چنین فردی امری موهوم است؛ زیرا فردیت مرادف با شخصیت و تعین است. تحقق فردی از ماهیت عین تشخیص است، لذا فرد بودن با مردّد بودن، تهافت دارد. در نظر مختار هرچند فرد مردّد عقلاً واقعیت ندارد، اما عرفاً امری واقعی است. لذا هم در دستگاه معاملات وارد شده، و هم در دستگاه شریعت وارد شده است.

توضیح اینکه عرف برای فرد مردّد واقعیت دیده و آن را وارد دستگاه معاملات خود نموده است. به عنوان مثال بیع «کلی در معین» در نظر مختار از افراد فرد مردّد است. فرض شود زید دو دوره کتاب و سائل دارد. زید به دو نحوه می‌تواند بیع انجام دهد (یعنی به دو طریقه می‌تواند یک دوره از کتاب و سائل خود را بفروشد): اول اینکه فرد معین را بفروشد، یعنی اشاره به فردی معین از آنها کرده و همان را مبیع قرار دهد؛ دوم اینکه فرد مردّد را بفروشد، یعنی به فردی معین اشاره نشده بلکه «احدهما» را بفروشد و مثلاً بگوید «بعث احدهما»؛ مبیع در فرض دوم دقیقاً چیست و مشتری دقیقاً مالک کدام کتاب شده است؟ نظریاتی مطرح شده اما آنچه شاید رائج باشد

^۱. متعارف است علماء در قسم ثانی از استصحاب کلی، بحثی مبسوط در مورد استصحاب فرد مردّد مطرح می‌کنند؛ یعنی این بحث باید در یکی از جهات قسم ثانی مطرح شود. در ضمن مباحث قسم ثانی از استصحاب فرد مردّد نیز اجمالاً بحث شد؛ اما به نظر رسید که مناسب است تفصیلاً نیز مورد بررسی قرار گیرد؛ لذا در انتهای تنبیه سوم این بحث مطرح می‌شود.

و نظر مختار است، این است که مبیع همان فرد مردّد است. یعنی این فرد معین (مثلاً سمت راستی) در ملک بایع بوده، و آن فرد معین (مثلاً سمت چپی) نیز در ملک بایع بوده، اما فرد مردّد در ملکیت مشتری درآمده است. فرد مردّد در عالم واقع، مبیع است. همین فرد مردّد در دستگاه مولویت و شریعت نیز وارد شده است. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم زیداً»، موضوع وجوب اکرام همان زید یا فرد معین است؛ نظیر اینکه بگوید «اکرم عمراً» که موضوع تکلیف همان فرد معین یا شخص است؛ اما اگر بگوید «اکرم احدهما»، قطعاً اکرام واجب شده، و محال است که وجوب، بدون موضوع باشد. واضح است که شخص زید، واجب الاکرام نیست؛ و عمرو نیز واجب الاکرام نیست. موضوع وجوب اکرام در این مورد «احدهمای مردّد» است. نظیر «اکرم عالماً» که موضوع وجوب اکرام در آن نیز فردی از عالم به نحو مردّد است؛ و نظیر «اعتق رقبة» که فرد مردّد از رقبه، موضوع وجوب عتق است. پس هرچند فرد مردّد عقلاً واقعیت عینی و خارجی ندارد؛ اما در دید عرفی واقعیت داشته و در دستگاه شرع و معاملات، موضوع قرار می‌گیرد.

جریان استصحاب در فرد نامعین در واقع

استصحاب در فرد مردّد به این معنی، جاری است. به عنوان مثال فرض شود خطاب «اکرم احدهما» وارد شده، و احتمال هست که هر دو مرده باشند. در این صورت، استصحاب بقاء فرد مردّد جاری شده و اثر آن وجوب اکرام است (فرض این است که قطعاً هر دو وجود داشته، و سپس شک در وجود هر دو شده است)؛ زیرا ارتفاع فرد مردّد، به ارتفاع هر دو فرد معین بوده؛ و بقاء آن نیز به بقاء یکی از آن دو فرد معین است.

بنابراین فرد مردّد به اصطلاح اول، در دستگاه عرفی وارد شده و واقعیت دارد؛ لذا به تبع آن، در دستگاه شرع نیز وارد شده است. به عنوان مثال اگر «احد الخبزین» را بفروشد، نمی‌تواند هر دو نان معین را بخورد و باید برای خوردن آنها باید از مشتری اذن بگیرد. فرض شود شارع فرموده «اکرم عالماً» و زید، تنها عالم بلد است. در این صورت، با موت زید، موضوع وجوب اکرام نیز مرتفع می‌شود.

استصحاب فرد مردّد به اصطلاح اول، جاری است؛ اما این استصحاب نه کلی بوده و نه جزئی است؛ یعنی در اصطلاح علمای اصول، کلی یا جزئی نیست. هرچند استصحاب فرد مردّد به این اصطلاح جاری بوده و مخالفی ندارد، اما مراد علماء از استصحاب فرد مردّد در این بحث، این اصطلاح نیست (بلکه اصطلاح دوم است که خواهد آمد).

فردِ معین در واقع، و مردّد در ذهن

فردِ مردّد در اصطلاح دوم به معنی فردی است که در واقع معین بوده، امّا در ذهن انسان نامعین است. یعنی در عالم واقع، تعین دارد؛ امّا در عالم ذهن نامعین است. به عنوان مثال فرض شود شخصی وارد مسجد شده که برای مکلف معلوم نیست کدامیک از زید و یا عمرو بوده است؛ این فرد در عالم واقع تعین دارد؛ زیرا در واقع، یا زید وارد شده که فرد معین است و یا عمرو وارد شده که بازهم فرد معین است؛ امّا نزد مکلف نامعین است؛ زیرا نمی‌داند کدامیک وارد شده است. با توجه به این مقدمه فرض شود دو تکلیف وجود دارد که «إن کان زیدٌ عند الزوال فی المسجد، فتصدّق» و «إن کان عمروٌ عند الزوال فی المسجد، فصلّ رکعتین»؛ مکلف می‌داند یکی از این دو نفر، هنگام صبح وارد مسجد شده، و یقین دارد زید هنگام زوال، خارج از مسجد است؛ امّا ممکن است عمرو در هنگام زوال، داخل یا خارج مسجد باشد. در این صورت، حکم وجوب صدقه یقیناً نیست؛ زیرا یقین به عدم وجود زید در مسجد دارد؛ امّا احتمال وجوب نماز داده می‌شود. وقتی احتمال تکلیف فعلی (وجوب نماز) داده می‌شود، و اماره نیز وجود ندارد، نوبت به اصل عملی می‌رسد (فرض این است که اماره و مثلاً خبر ثقه وجود ندارد)؛ شک در تکلیف فعلی نیز مجرای برائت است؛ امّا جریان برائت شرطی دارد که استصحاب منجز جاری نباشد. آیا استصحاب منجز وجود دارد؟

استصحاب فردِ معین در واقع، و مردّد در ذهن

همانطور که گفته شد اگر استصحاب جاری شود، نوبت به برائت نمی‌رسد؛ و اگر استصحاب جاری نباشد، برائت از وجوب نماز جاری می‌شود. اگر اسصحاب بخواهد جاری باشد و مانع جریان برائت شود، چهار احتمال در استصحاب وجود دارد:

الف. اول اینکه استصحاب بقاء وجود انسانی در مسجد جاری شود؛ یعنی یقین داشته هنگام صبح انسانی در مسجد بوده و هنگام زوال نیز شک در بقاء آن دارد، لذا استصحاب وجود انسانی در مسجد جاری می‌شود. این استصحاب جاری نیست؛ زیرا «وجود انسان در مسجد» موضوع حکم شرعی نیست.

ب. دوم اینکه استصحاب بقاء زید جاری شود. این استصحاب نیز جاری نیست؛ زیرا یقین به ورود زید به مسجد نیست، و شک در بقای وی نیز وجود ندارد بلکه قطع به خروج وی از مسجد در هنگام زوال هست.

ج. سوم اینکه استصحاب بقاء عمرو جاری شود. این استصحاب نیز جاری نیست؛ زیرا یقین به ورود وی به مسجد نیست.

د. و چهارم اینکه استصحاب آن فردی که در مسجد بود، جاری شود. یعنی احتمال دارد شخصی که داخل مسجد بوده تا زوال باقی باشد. این همان استصحاب شخص مبهم است، که در اصول به آن استصحاب فردِ مردّد

گفته می‌شود. یعنی شخصی که صبح در مسجد بود، بقای وی تا هنگام زوال استصحاب می‌شود. به مقتضای استصحاب باید احتیاط شود (یعنی هم صدقه داده شده، و نماز خوانده شود)؛ اما چون علم به عدم وجوب صدقه هست، فقط باید دو رکعت نماز بخواند.

در نتیجه اگر استصحاب شخص مبهم (یعنی فرد مردّد در اصطلاح علماء) جاری نباشد، نوبت به جریان براءت می‌رسد؛ و اگر این استصحاب جاری باشد، مانع جریان براءت می‌شود. مشهور علماء این استصحاب را جاری نمی‌دانند، که باید نکته عدم جریان آن بررسی شود.

ج ۴۴ ۹۸/۰۹/۱۹