

## جلسه اول اصول ۴

بسم الله الرحمن الرحيم

در این ترم با این مباحث در خدمت شما هستم

- ۱- ادله استصحاب ۲- آیا استصحاب اصل است یا اماره ۳- ارکان استصحاب ۴- گستره آنچه با استصحاب ثابت می شود چقدر است (لوازم شرعی و عقلی) ۵- گستره جریان استصحاب ۶- تطبیقات قاعده استصحاب

شاهد در حلقه ثالثه از ابتدا به ادله استصحاب پرداخته و تعریف و فرق آن با قاعده یقین و قاعده مقتضی و مانع را برعهده خودتان قرار داده، فایل پی دی اف زیبا توضیح داده، خلاصه اش اینه که: تعریفهای مختلفی از آن شده که شاهد خودشان فرمودند: الحکم بإبقاء ماکان یعنی هنگام شک، حکم کن به بقاء همان حالتی که در سابق بود. فرقی نمیکند آنچه مشکوک است حکم شرعی باشد یا ذی حکم شرعی باشد. چون واضح است مثال نمی خواهد.

### فرق استصحاب با قاعده یقین

از دو جهت است:

اول: در استصحاب متعلق یقین و شک از حیث زمانی فرق می کنند، متعلق یقین شما زمانش سابق بوده و متعلق شک شما زمانش لاحق است طهارت این آب در گذشته یقینی بوده و الآن مشکوک شده. ولی در قاعده یقین زمان هردو یکی است، شما مثلاً یقین به طهارت آبی در ساعت ۹ داشتید و الآن شک در طهارت همان آب در ساعت ۹ دارید، در حقیقت در یقین سابق خود شک دارید.

فرق دوم (در جزوه نیامده): از جهت ملاک است، ملاک در استصحاب غالبی بودن بقاء حالت سابقه است (یعنی غالباً آنچه بوده هنگام شک هم هست) و ملاک در قاعده یقین، غالبی بودن مطابقت یقین با واقع است (یعنی غالباً هر وقت یقین کنید مطابق واقع است).

### فرق استصحاب با قاعده مقتضی و مانع

از دو جهت فرق دارند:

فرق اول: از جهت متعلق است، متعلق یقین و شک در استصحاب متحد هستند، مثلا طهارت این آب، ولی در قاعده مقتضی و مانع متعدد هستند، یقین به مقتضی تعلق گرفته است ولی شک در مانع است، مکلف برای وضو به صورتش آب می ریزد و مقتضی برای جریان آب موجود است ولی در وجود مانع شک می کند.

فرق دوم (در جزوه نیست): از جهت ملاک، ملاک استصحاب همانطور که گفتیم غالبیت بقاء حالت سابقه است ولی ملاک مقتضی غالبی بودن عدم وجود مانع است.

رسیدیم به بحث اصلی یعنی ادله استصحاب، ادله حجیت استصحاب سه چیز است:

- ۱- حجیتش از این باب است که افاده ظن می کند، چون غالبا حالت سابقه باقی می ماند، ظن پیدا می کنیم به بقاء حالت سابقه. ولیکن دلیلی بر حجیت این ظن نداریم.
- ۲- از باب سیره عقلاء است. که البته شهید می فرماید معلوم نیست بناء عقلا به ابقاء حالت سابق بخاطر استصحاب باشد بلکه ممکن است براساس احتیاط یا اطمینان باشد، در هر صورت این سیره ثابت نیست.

۳- حجیتش بخاطر روایات است، که الآن می خواهیم متعرض این روایات بشویم.

روایت اول: روایت زرارة: قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أتوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تمام العين و لا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين و الأذن و القلب و جب الوضوء»، قلت: فإن حرك على جنبه شيء و لم يعلم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوءه و لا تنقض اليقين أبدا بالشك، و إنما تنقضه بيقين آخر»

زراه از امام می پرسد شخص وضوء دارد و یکی دوتا چرت می زنه آیا وضوش باطل می شود؟ حضرت می فرماید گاهی چشم می خوابد ولی قلب و گوش نمی خوابند، هرگاه چشم و قلب و گوش هر سه خوابیدند آنگاه باید وضوء بگیری. زراه دوباره می پرسد: اگر در کنارش چیزی تکان خورد و متوجه نشد چی؟ حضرت می فرماید: باز هم وضویش باطل نشده تا اینکه یقین کند خوابیده است، تا اینکه دلیلی روشن برایش پیدا شود که خوابیده، وگرنه او بر یقین به وضویش باقی است و لا تنقض

اليقين أبدأ بالشك وانما تنقضه بيقين آخر، هرگز يقينت را بخاطر شك نقض نکن بلکه در صورتی که یقین بر خلاف پیدا کردی دست از یقین سابق بردار.

تقریب استدلال: حضرت می فرماید چون طهارت داشتی و الآن شک کردی بر یقین خود باقی باش، واستناد کرده به استصحاب یعنی «لاتنقض اليقين أبدأ بالشك».

توهم: ممکن است کسی بگوید استدلال امام به استصحاب نیست بلکه به قاعده مقتضی و مانع است، چه اینکه ما در بقاء وضوء شک نداریم، وضوء عبارت از غسلات و مسحاتی است که تمام شده و یقین به انتفاء آن داریم، بلکه شک ما در بقاء طهارت است که ناشی از شک در وجود مانع که در اینجا خواب است می باشد.

در جواب این متوهم می گوئیم مراد از وضوء در شریعت، طهارتی است که از آن حاصل می شود، که استمرار و بقاء در آن معنا دارد لذا وضوء به این معنا می تواند متعلق شک واقع شود، پس تا حالا هم می تواند قاعده استصحاب باشد وهم مقتضی و مانع، ولکن اراده قاعده مقتضی و مانع خلاف ظاهر کلام امام «لاتنقض اليقين بالشك» است چه اینکه ظاهر اتحاد متعلقهای یقین و شک است. که می شود یقین به طهارت و شک در طهارت، در حالیکه اگر بخواهد مقتضی و مانع باشد متعلق یقین غیر از شک است یقین به طهارت و شک در وجود مانع، که این خلاف ظاهر است لذا متعین استصحاب است.

و قد يستشكل أيضا بأنه لماذا لم يستصحب عدم النوم فإنه أصل موضوعي مقدم على استصحاب نفس الوضوء و الذي هو مسبب عن عدم النوم؟

و الصحيح: أن الأصل السببي ليس حاكما و مقدا على الأصل المسببي دائما، و إنما إذا كانا متخالفين فقط دون المتوافقين، و سيأتي تفصيل ذلك في باب التعارض.

اشکال دیگر که ممکن است مطرح شود این است که استصحاب فقط به باب وضوء اختصاص دارد، نه اینکه در همه ابواب جاری باشد، چه اینکه "ال" در الیقین والشک عهد می باشد یعنی یقین به وضویت را با شک در آن نقض نکن.

در جواب فرموده اند امام در تعلیل اینکه چرا وضویش باطل نشده تعلیل می آورد: چون سابقا یقین داشته و نباید از یقین خود رفع ید کند، گویا عدم نقض یقین به شک یک امر ارتکازی در اذهان است که مردم بنای زندگی روزمره اشان برطبق آن است لذا امام به آن استشهاد می کند، والا اگر امری تبعدی بود وجهی نداشت آن را بعنوان علت بیان کند. حال که امری ارتکازی شد می توان گفت اختصاص به باب وضوء ندارد، و "ال" در الیقین والشک هم در این صورت حمل بر جنس می شود نه عهد.

**روایت دوم:** ۱- قلت: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني، فعلّمت أثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصبت و حضرت الصلاة، و نسيت أن بشوبي شيئا، و صليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك؟ قال: «تعيد الصلاة و تغسله».

۲- قلت: فإنني لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه قد أصابه، فطلبتَه فلم أقدر عليه، فلمّا صليت وجدته؟ قال: «تغسله و تعيد الصلاة».

۳- قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئا، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة».

قلت: و لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا».

۴- قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

۵- قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: «لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».

۶- قلت: إن رأيتَه في ثوبِي و أنا في الصلاة؟

قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتَه، و إن لم تشكّ ثم رأيتَه رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ».

۱- مقداری (نجاست اعمّ از) خون بینی یا خونی دیگر و یا مقداری از منی به جامه من اصابت کرده (به نحوی که به) جای نجاست (علم تفصیلی پیدا کرده محل آن را علامت گذاری کردم) تا اینکه برای شستن آن به آب دسترسی پیدا کنم، پس به آب رسیدم. لکن هنگام نماز فرا رسید و من فراموش کردم که لباس من نجس بود (و لذا) با همان جامه نجس نماز خواندم، و سپس یادم آمد که جامه ام آلوده به نجاست بود، چه کنم؟ که این فرض علم تفصیلی است امام علیه السلام فرمودند: باید جامهات را بشوئی و نمازت را اعاده کنی.

سوال اول: و هنا حکم الإمام (علیه السلام) ببطلان الصلاة و وجوب إعادتها بعد غسل الثوب و تطهيره من النجاسة.

و هذا ممّا لا كلام لنا فيه و هو متناسب مع القواعد و الأصول أيضا؛ لأنّ شرطية الطهارة للثوب أو البدن تشمل الطهارة الواقعية و الظاهرية، و كلاهما مفقود هنا؛ لأنّ الثوب نجس واقعا، و لم يدخل في الصلاة بالثوب الطاهر ظاهرا أيضا، بل بثوب نجس، غاية الأمر كونه عن نسيان فلا إثم عليه لذلك، لكنّه لم يحقّق الشرطية المطلوبة.

۲- پرسیدم: اگر اجمالا بدانم که خونی به لباسم اصابت کرده است و لکن جای آن را ندانم، پس جستجو کرده محل آن را نیابم با همان جامه نماز بخوانم (فکر کرده همین که گشته و پیدا نکرده مجوز دخول در نماز است)، ولی پس از نماز محل آن نجاست را بیابم چه؟ که این فرض علم اجمالی است.

امام علیه السلام فرمودند: باید نمازت را اعاده کنی و جامهات (برای این نماز و نمازهای بعدی) بشوئی.

اینکه می‌گه گشتم نیافتم به این معنا نیست که یقین به نجاستش از بین رفت تا شما بگویید این قاعده یقین است، به این تقریب که یقین به نجاست داشته بعد از گشتن شک میکند که یقینش صحیح بوده یا نه؟ بلکه به این معنا است که گشتن و نیافتن را مجوز دخول خود در نماز دانسته، یعنی وجود داشته ولی پیداش نکرده، لذا از این عبارت زوال یقین فهمیده نمی‌شود.

۳- پرسیدم: اگر تنها مظنه یا احتمال اصابت (نجاست) بدهم و یقین (اجمالی و یا تفصیلی) به آن پیدا نکنم و به دنبال این احتمال آن را واریسی کرده چیزی نبینم، پس با همان جامه نماز بخوانم و لکن پس از نماز خون را در آن جامه مشاهده کنم وظیفه‌ام چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: جامه‌ات را (جهت نمازهای بعدی) بشوی، و لکن نماز را اعاده نکن.

پرسیدم چرا نماز را اعاده نکنم؟ امام علیه السّلام فرمودند زیرا:

تو قبلاً یقین به طهارت داشتی، و سپس شکّ کردی. (صغری)

سزاوار نیست که یقین را با شکّ نقض کنی. (کبری)

۴- پرسیدم: اگر اجمالاً بفهمم که خونی به فلان ناحیه لباس من اصابت کرده و لکن تفصیلاً ندانم جای آن کجاست آیا باید همه جای جامه‌ام را بشویم؟

امام علیه السّلام فرمودند: تمام آن ناحیه‌ای را که یقین داری خون به بخشی از آن اصابت کرده بشوی تا اینکه یقین به طهارت پیدا کنی.

۵- پرسیدم: اگر شکّ کردم که خونی به لباسم اصابت کرده یا نه؟ آیا بر من واجب است که واریسی و تحقیق کرده ببینم خون هست یا نه؟ (شبهه موضوعیه).

امام علیه السّلام فرمودند: خیر واریسی و تحقیق واجب نیست (چرا که شبهه موضوعیه است) و لکن اگر می‌خواهی مطمئن شوی که چیزی نیست، واریسی بلامانع است.

۶- پرسیدم: اگر در اثناء نماز خونی در لباسم مشاهده کردم چه کنم؟

امام علیه السّلام فرمودند:

اگر قبل از نماز شکّ داشتی و احتمال اصابت دم می‌دادی و لکن به هنگامی که در اثناء نمازی آن را دیدی، این نماز را بشکن و آن را با جامه پاک اعاده کن.

لکن اگر قبل از نماز شکّ نداشتی، بلکه ابتدا به ساکن و در اثناء نماز خون در جامه‌ات دیدی همان‌جا (به نحوی که منافی حاصل نشود) نماز را نگهدار، جامه‌ات را بشوی و سپس از همان‌جا نمازت را ادامه داده و به اتمام برسان. و اعاده لازم نیست.

سپس حضرت علیه السّلام علّت آوردند به اینکه: تو یقین نداری که این نجاست از اوّل نماز بوده است شاید در همان اثناء نماز این خون تازه به لباس اصابت کرده باشد.

پس: سزاوار نیست که یقین را با شکّ نقض کنی (که این فراز حدیث نیز مورد بحث و استدلال است).

این روایت حاوی شش سوال و جواب است، که سوال سوم و ششم مورد استدلال ماست، که ما همه فقرات را ترجمه کردیم و توضیح مختصری دادیم و شهید هم در فقرات غیرمربوطه کاری بیش از این نکرده است، لذا می‌رویم سراغ سوال سوم و ششم.

#### جلسه دوم اصول ۴

این روایت حاوی شش سوال و جواب است، که سوال سوم و ششم مورد استدلال ماست، که ما همه فقرات را ترجمه کردیم و توضیح مختصری دادیم و شهید هم در فقرات غیرمربوطه کاری بیش از این نکرده است، لذا می‌رویم سراغ سوال سوم و ششم.

۳- قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة».

قلت: و لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

در سوال سوم زرارہ دربارہ شخصی پرسیدہ کہ گمان کردہ لباسش نجس شدہ و گشتہ چیزی پیدا نکرده، و داخل نماز شدہ، بعد از نماز نجاست را به لباسش می بیند. امام در این فرض حکم به صحت نمازش کرده است، و علتش را قاعده استصحاب بیان کرده است، ابتدا یقین به طہارت داشت بعد بخاطر گمان به نجاست در طہارت لباسش شک کرد، حضرت می فرماید یقین سابقت را با شک لاحق نقض نکن.

در بدو امر چهار احتمال در سوال سوم داده می شود کہ ناشی از دو منشأ است،

منشأ اول: عبارت زرارہ کہ میگہ: «فنظرت و لم أر شیئا» کہ دو احتمال دارد:

۱- گشتہ وبا یقین بہ عدم نجاست وارد نماز شدہ است

۲- یقین بہ عدم نجاست پیدا نکرده، گشتن و پیدا نکردنش را مجوز دخول در نماز دانستہ مثل صحیحہ اول زرارہ.

منشأ دوم: عبارت زرارہ کہ میگہ: «فصلیت فرأیت فیہ» کہ در این ہم دو احتمال است:

۱- همان نجاستی را دیدہ، کہ گمان می کرد قبل از نماز در لباسش است.

۲- یک نجاست دیگری را در لباسش می بیند کہ احتمال دارد همان نجاستی باشد کہ بہ آن گمان داشت.

کہ روی ہم میشود چهار احتمال:

۱- یقین بہ عدم نجاست و دیدن همان نجاستی کہ بہ آن گمان داشت

۲- یقین بہ عدم نجاست و دیدن یک نجاستی کہ احتمال دارد همان نجاستی باشد کہ بہ آن گمان داشت

۳- عدم یقین بہ نجاست و دیدن همان نجاستی کہ بہ آن گمان داشت

۴- عدم یقین بہ نجاست و دیدن یک نجاستی کہ احتمال دارد همان نجاستی باشد کہ بہ آن گمان داشت



اما احتمال اول صحیح نیست چون کلام امام که می فرماید: یقینت را با شک زائل نکن، قابل تطبیق بر این روایت نیست، چه اینکه طبق این احتمال ما دو یقین داریم یقین به عدم نجاست قبل از نماز و یقین به نجاست بعد از نماز، و شکی در مقام وجود ندارد در حالیکه فرضی را که امام بیان کرده اند فرض شک است.

اما احتمال دوم هم صلاحیت این را دارد که امام به قاعده یقین استدلال کرده باشد وهم به قاعده استصحاب، به چه بیان؟

اول استصحاب را توضیح می دهیم: قبل از نماز یقین به طهارت داشته، بعد از نماز نجاستی می بیند شک می کند که همان نجاستی است که قبل از نماز گمان داشته یا نجاستی است که بعد از نماز حادث شده، حضرت می فرماید یقین سابقت را با این شک زائل نکن یعنی با طهارت داخل نماز شکی پس نماز صحیح است.

توضیح قاعده یقین: مکلف وقتی فحص کرد و نجاستی ندید یقین به عدم نجاست پیدا می کند، بعد از نماز که یک نجاستی می بیند، در یقینش به عدم نجاست شک می کند که درست بوده است یا خیر؟ حضرت می فرماید: یقینت به عدم نجاست را با شک در آن زائل نکن و بگو یقینت درست بوده و با طهارت داخل نماز شده ای.

خلاصه اینکه طبق احتمال دوم هم احتمال استصحاب می رود وهم احتمال قاعده یقین، لذا سوال سوم صلاحیت برای استدلال بر حجیت استصحاب را ندارد.

اما احتمال سوم برای بعد از نماز هیچ قاعده ای جاری نمی شود چه اینکه بعد از نماز یقین حاصل شده و قبل از نماز شک بوده، نه استصحاب جریان دارد و نه قاعده یقین چون در هردوی اینها شک باید بعد از یقین باشد. ولی نسبت به قبل از نماز استصحاب جاری است به چه بیان؟

یقین به طهارت داشته و گمان کرده نجس شده گشته پیدا نکرده و شکش باقی مانده حضرت می فرماید یقین به طهارت را با شک زائل نکن و نماز بخوان. البته این حرف بنا بر این صحیح است که بگوییم طهارت علمی شرط صحت نماز است نه واقعی، چون علم تبعیدی به طهارت دارد نمازش صحیح می شود. والا (طهارت واقعی را شرط بدانیم) این احتمال جای ندارد، چون امام باید حکم به بطلان می کرد نه صحت.

و اما احتمال آخر یعنی چهارم: طبق این احتمال قاعده یقین اصلا راه ندارد زیرا اصلا در یقین سابقش شک نکرده است. در عوض کلام امام را می توان حمل بر استصحاب کرد در هنگام نماز یا بعد از نماز، یعنی در دو جا قابلیت انطباق را دارد.

تطبیق بر هنگام نماز: یقین به طهارت داشت، گمان به نجاست پیدا کرد، فحص کرد پیدا نکرد(فرض این است که یقین به عدم نجاست هم پیدا نکرد)، حضرت می فرماید یقینت را با شک تقض نکن و نماز بخوان. که اینجا شرط طهارت تعبدی می شود.

تطبیق بعد از نماز یعنی فرض سوال: بعد از نماز، نجاست می بیند شک می کند همانیست که قبل از نماز احتمال می داده، که با نجاست وارد نماز شده و یا یک نجاست دیگری است که بعد از نماز حادث شده است. حضرت می فرماید: یقین به طهارت تعبدی داشتی و با شکت از یقینت رفع ید نکن، نمازت صحیح است.

بعد از بیان این چهار احتمال و بطلان احتمال اول، روشن شد که استدلال به سوال سوم برای حجیت استصحاب بنا بر احتمال سوم و چهارم، و احتمال دوم بنا بر اینکه استظهار کنیم امام استصحاب را اراده کرده است، صحیح است. یعنی استدلال فقط متوقف بر این است که بگوییم طبق احتمال دوم هم ظاهر کلام امام، استصحاب است.

#### سوال ششم:

سوال کرده اگر در هنگام نماز نجاستی در لباس دیدم وظیفه ام چیست؟

حضرت در دو صورت تفصیل می دهند می فرمایند:

۱- اگر قبل از نماز شکّ داشتی و احتمال اصابت دم می دادی و لکن در اثناء نماز آن را دیدی، این نماز را بشکن و آن را با جامه پاک اعاده کن(چرا؟ چون با لباس نجس وارد نماز شده است).

۲- اگر قبل از نماز شکّ نداشتی، و در اثناء نماز خون در جامهات دیدی همان جا نماز را نگهدار، جامهات را بشوی و سپس از همان جا نمازت را ادامه داده و به اتمام برسان. و اعاده

لازم نیست(چرا؟ چون احتمال دارد همان موقع که نجاست را دیده، نجس شده باشد پس نمازش تا الآن صحیح بوده).

صورت دومی که امام بیان می کند و نماز را صحیح می شمارند، موضع استدلال ماست بر حجیت استصحاب، زیرا مکلف یقین داشته به طهارت لباسش قبل از نماز و هنگام دیدن نجاست در أثناء نماز شک می کند این طهارتش تا حالا بوده یا اینکه قبلا مرتفع شده بوده است، حضرت می فرماید: یقینت را نگه دار و به شکت اعتنا نکن بگو تا حالا لباست طاهر بوده است.

در تفسیر شکی که در دو تفصیل امام آمده است دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مراد از شک در صورت اول «إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته»، علم اجمالی باشد، یعنی علم داشتنی نجس شده و جایش را پیدا نکردی بعد أثناء نماز آن را دیدی، نمازت را قطع کن و اعاده کن، بخاطر وجوب موافقت قطعیه، اجمالا علم داشتنی باید یقین به طهارت حاصل می کردی. لذا باید مراد از شک در صورت دوم «و إن لم تشک» بدوی باشد، تا اتحاد صورتین پیش نیاید. یعنی شک بدوی داشتنی که لباست نجس شده بعدا آن نجاست را دیدی. که بخاطر استصحاب طهارت، نماز صحیح است.

احتمال دوم: مراد از «إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته» شک بدوی باشد، شک به نجاست داشته، وارد نماز شده بعد دیده که لباسش از ابتدا نجس بوده است. لذا باید مراد از «و إن لم تشک ثم رأیته» این باشد که قبل از نماز علم به طهارت داشته، در أثناء یک نجاست مرطوب می بیند، شک می کند از اول بوده یا نه؟

هر کدام از این احتمالات مؤیداتی دارد که چون بنابر هر دو احتمال نتیجه یک چیز می شود، اهمیت چندانی ندارد که کدام احتمال صحیح تر است.

أما الاحتمال الثانی فیؤیّده أمور:

۱- قوله «إذا شککت...» الظاهر فی الشک البدوی لا العلم الإجمالی و إلا لعبر بالعلم.

۲- أنه إذا حمل قوله «إذا شککت...» علی الشک المقرون بالعلم الإجمالی کان المراد من هذه الفقرة نفس المراد من الفقرة الثانیة، فیکون تکرارا لا فائدة منه.

۳- أن قوله «إذا شككت...» متفرّع عن السؤال الخامس الذي فرض فيه الشكّ بالإصابة من أوّل الأمر، فمقتضى تفرّعه عليه كون المراد الشكّ البدوي.

و أمّا الاحتمال الأوّل فيؤيّدُه أمران:

۱- قوله «إذا شككت في موضع منه ثم رأيتَه» حيث أضاف الشكّ إلى الموضع لا إلى الإصابة، و هذا يعني أن الإصابة معلومة و إنّما الشكّ في موضعها، و هذا يعني العلم الإجمالي.

۲- حكم الإمام بالإعادة معناه العلم بأنّ النجاسة التي رآها كانت موجودة من أوّل الأمر و قبل الشروع، و هذا لا ينسجم مع الشكّ البدوي بالإصابة؛ لاحتمال أن تكون النجاسة المرئية طارئة في الأثناء أيضا، و إنّما ينسجم مع كون الشكّ بالإصابة شكّا مقرونا بالعلم الإجمالي من أوّل الأمر.

نتیجه چیه؟ اگر نمازگزار علم داشته باشد نجاستی را که أثناء نماز دیده از ابتدا بوده نمازش را باید اعاده کند، ولی اگر شک داشته باشد نمازش بخاطر جریان استصحاب صحیح است.

اشکال شیخ انصاری:

مرحوم شیخ می فرمایند اگر صورت اول تفصیل امام را حمل بر شک بدوی کنیم با سوال سوم در صورتی که حمل بر احتمال سوم بکنیم متناقض می شود. به چه بیان؟

در صورت اول تفصیل سوال ششم، با اینکه نمازگزار مقداری از نمازش را با نجاست خوانده بود امام حکم به بطلان کرد، در حالیکه در احتمال سوم سوال سوم با اینکه تمام نمازش را با لباس نجس خوانده بود حکم به صحت کرد. در هر دو صورت قبل از نماز شک به نجاست داشته و وقتی نجاست را دیده یقین کرده از ابتدا بوده، تنها فرقیان این است که در سوال ششم در أثناء نماز نجاست را دیده و در سوال ششم بعد از فراغ از نماز. چطور امام دو حکم مختلف می دهند؟ (این تنافی بر فرض صحت، خود شاهی است که مراد از شک، علم اجمالی است نه شک بدوی).

شهادت می فرماید: بین این دو یک فارق عرفی وجود دارد، در سوال ششم در أثناء نماز علم پیدا کرده که از ابتدا با نجاست داخل نماز شده است، و در سوال سوم بعد از فراغ از نماز علم پیدا کرده است،

واینکه در صورت فراغ از نماز، حکم به صحت بشود هیچ ملازمه ای ندارد که در صورت علم در اثناء هم حکم به صحت بکند.

به عبارت دیگر ادله مانعیت نجاست لباس از صحت نماز سه حالت را شامل می شوند:

- ۱- نجاست از ابتدا بوده و علم به آن داشته
- ۲- نجاست از ابتدا بوده و در اثناء علم پیدا کرده
- ۳- نجاست از ابتدا بوده ولی بعد از نماز علم پیدا کرده

ادله مانعیت، اولی را بدون شک شامل می شوند، و سومی بوسیله اخبار از تحت ادله مانعه استثناء شده، می ماند حالت دوم که مردد است ملحق به اولی بشود یا به سومی؟ شارع آن را به اولی ملحق کرده، زیرا هیچ ملازمه ای بین عفو از نجاستی که بعد از نماز علم به آن پیدا می شود و عفو از نجاستی که در اثناء نماز به آن علم پیدا می شود نیست.

#### جلسه سوم اصول ۴

تا حالا هر چه گفتیم فقه الروایة بود، در مقام دوم می خواهیم به تفصیل به موضع استدلال در دو مقام پردازیم.

مقام اول: در موضع اول (یعنی سوال سوم) که در چند جهت بحث می شود:

جهت اول: مقصود از کبرای (و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبدا) تطبیق استصحاب است نه قاعده یقین. این مطلب را می توان از خود سوال استظهار کرد، به این بیان که: استظهار استصحاب یا قاعده یقین از جواب امام متوقف بر این است که ارکان این دو قاعده در کلام سائل موجود و مفهوم باشد تا کلام امام تطبیق استصحاب یا قاعده یقین باشد.

ارکان استصحاب که ظاهر است همانگونه که سابقا گذشت، چه اینکه سائل فرض کرده ظنّ به برخورد نجاست با لباسش پیدا کرده، یعنی طهارت لباس برایش یقینی بوده و از اینکه می گوید

فحص کردم و نیافتم هم فهمیده می شود، یقین به نجاست پیدا نکرده است و شاک باقی مانده است. پس از کلام سائل هر دو رکن استصحاب استفاده شد، یقین سابق و شک لاحق.

اما ارکان قاعده یقین در کلام سائل، یعنی یقین و شکی که به آن یقین سرایت کند متوقف بر این است که جمله (فنظرت فلم أر شیئا) (گشتم و ندیدم) دلالت بر یقین به عدم نجاست کند، و جمله (فرأیت فیه ...) دلالت بر شک کند که آیا این همان نجاست است پس یقینم درست نبوده یا نجاستی دیگر است که در این صورت یقینم صحیح بوده، پس شک در یقینش کرد، لذا کلام امام قابلیت تطبیق بر قاعده یقین را خواهد داشت، الا اینکه شهید می فرماید چنین استظهاری از کلام سائل عرفی نیست، زیرا قسمت اول کلامش که میگوید «گشتم نیافتم» ظاهر در این نیست که یقین به عدم نجاست کرده بلکه مردد بین این احتمال و احتمال عدم یقین به نجاست است، پس رکن اول قاعده یقین مختل می شود، گرچه رکن دوم یعنی شک از عبارت (فرأیت فیه) قابل استفاده است. لذا کلام امام متعیناً بر استصحاب تطبیق می شود.

جهت دوم: آیا استصحاب به لحاظ حال نماز (قبل از نماز) جاری شده یا به لحاظ حال سوال (بعد از نماز)؟

توضیح: جواب این سوال متوقف است بر تفسیر دو فراز از کلام زراه: یعنی «فرأیت فیه» و «فنظرت فلم أر شیئا»، اگر «فرأیت فیه» را گفتیم ظاهر است در اینکه آنچه که قبلاً دنبالش گشته بود را دیده، دیگر زمان سوال (بعد از نماز) جای جریان استصحاب نیست چون از ارکان استصحاب یقین سابق و شک لاحق است که در اینجا الآن یقین به نجاست وجود دارد ولی شکی وجود ندارد، لذا استصحاب مختص می شود به هنگام نماز (قبل از نماز) که یقین به طهارت داشته و ظن به نجاست پیدا کرده (که برای تطبیق کلام امام بر استصحاب ناچاریم فنظرت فلم أره را عدم یقین بگیریم نه یقین)، و اگر «فنظرت فلم أر شیئا» را گفتیم ظاهر در قطع به عدم نجاست است دیگر هنگام نماز جای جریان استصحاب نیست چون قبل از نماز یقین به طهارت دارد و شکی وجود ندارد تا استصحاب جاری کند، بلکه هنگام حال سوال می تواند استصحاب جاری کند، چون برای تطبیق کلام امام بر استصحاب ناچاریم «فرأیت فیه» را شک بگیریم یعنی شک داریم از اول بوده یا بعد از نماز حادث شده است.

شهید می فرماید صحیح این است که استصحاب به لحاظ حال سوال جاری شده زیرا وجهی ندارد عبارت «فرأیت فیه» را حمل کنیم بر اینکه آن نجاستی که گمان به آن داشته است را دیده، اراده این معنا نیاز به قرینه دارد زیرا اتحاد این دو نجاست مؤنه زائده می خواهد، مثلاً زراره باید می گفته «فرأیت فیه» یا «فوجدته فیه»، علاوه بر اینکه شاهی بر عدم اراده این معنا هم داریم زیرا زراره بجای اینکه مفعول را به صورت ضمیر بیاورد تا مرجعش نجاست معهوده باشد آن را حذف کرده است. ومؤید اینکه استصحاب فقط به لحاظ حال سوال جاری می شود این است که جمله «فنظرت فلم أر شیئا» اگر چه ظهور در حصول یقین به عدم نجاست ندارد ولکن بر معنایی خلاف آن هم ظهور ندارد یعنی در عدم یقین به نجاست هم ظهور ندارد و عرفیست کسی از «یقین به عدم» اینگونه تعبیر کند، پس ما نمی توانیم بگوییم حتما قبل از نماز شک کرده تا بگوییم حال نماز باید استصحاب جاری کند. لذا متعین، استصحاب هنگام سوال است.

در مقابل تطبیق روایت بر استصحاب حال سوال (بعد از نماز) هیچ استبعادی نیست مگر تعجب زراره از اینکه امام چرا حکم به صحت نماز کرد، تعجب زراره قرینه است بر اینکه مرادش از «فرأیت فیه» همان نجاست سابق است لذا تعجب می کند چطور ممکن است با اینکه نمازگزار یقین دارد نماز را با لباس نجس خوانده استصحاب جاری بشود چون شک که یکی از ارکان استصحاب است اینجا وجود ندارد. اگر استصحاب قرار بود به لحاظ حال سوال باشد جای تعجب ندارد، چه اینکه با قطع به عدم نجاست یعنی طهارت ظاهریه وارد نماز شده است و بعد از نماز شک کرده با همان نجاست سابق نماز خوانده یا طاهر نماز خوانده، حضرت می فرماید صحیح است، بعد از فراغ، حکم به صحت کردن که تعجب ندارد این همان قاعده فراغی است که در نماز جاری می کنیم. لذا کلام امام تطبیق می شود بر استصحاب حال نماز.

شهید در ردّ این استبعاد می فرماید: تعجب زراره شاید از این بوده که فکر می کرده مجوز داخل شدن در نماز در حالی که گمان به نجاست دارد، گشتن و پیدا نکردن نجاست است، یعنی در این صورت با اینکه شکش باقی است و ظن به عدم نجاست دارد، می تواند وارد نماز بشود، اما بعد از نماز وقتی یک نجاستی می بیند احتمال می دهد همان نجاست قبل از نماز باشد، ظنش به عدم نجاست که بعد از فحص پیدا کرده بود، زائل می شود، لذا انتظار دارد با زائل شدن مجوزش (یعنی همان ظن به عدم نجاست) نمازش باطل باشد. و وقتی امام حکم به صحت می کند تعجب می کند.

با وجود این وجه برای تعجب زراره، دیگر تعجیش نمی تواند مانع از استصحاب حال سوال شود.

اگر این حرف را از ما نپذیرید و بگویید استصحاب حال نماز جاری است همانطور که مشهور می گویند، یک اشکالی مطرح می شود که در جهت سوم به آن می پردازیم.

جهت سوم:

اگر گفتیم استصحاب به لحاظ حال نماز جاری می شود، یعنی نمازگزار با طهارت استصحابی وارد نماز می شود و نمازش تا قبل از یقین به نجاست به حکم ظاهری صحیح است اما بعد از یقین به اینکه با لباس نجس نماز خوانده، کشف خلاف می شود و حکم ظاهری زائل می شود، و علی القاعده امام باید حکم به اعاده نماز بکند چطور مستندا به استصحابی که کشف خلاف شده حکم به صحت کرده است؟؟؟ (این اشکال تطبیق کلام امام بر استصحاب حال سوال را تقویت می کند).

از این اشکال دو جواب داده شده است:

(۱) شیخ انصاری گفته: اینکه امام علت عدم اعاده نماز را استصحاب بیان کرده است وقتی صحیح است که بگوییم حکم ظاهری از حکم واقعی کفایت می کند، یعنی نمازی را که با طهارت ظاهری آورده جای واقعی را می گیرد هر چند بعدا کشف خلاف هم بشود. شیخ می فرماید امام گرچه این کبری (اجزاء حکم ظاهری از واقعی) را ذکر نکرده است، ولی در تعلیل عدم اعاده به استصحاب بر آن اعتماد کرده است، یعنی این کبری در کلام مستتر است.

(۲) صاحب کفایه گفته: اینکه امام علت عدم اعاده را استصحاب بیان کرده بخاطر این نکته است که استصحاب یک فرد حقیقی را برای شرط واقعی نماز ادعا می کند، یعنی می گوید شرط واقعی نماز دو فرد دارد یکی طهارت واقعی و یکی طهارت ظاهری، به عبارت بهتر دایره شرط واقعی را توسعه می دهد می گوید شرط واقعی جامع بین طهارت واقعی و ظاهری است لذا هر کدام حاصل بود نماز صحیح است، بنابراین توسعه، نماز صحیح است ولو اینکه بعدا یقین کند با لباس نجس نماز خوانده است. چون کشف خلاف دیگر مخل نیست.

جهت چهارم:



آیا استصحاب یک قاعده عامی است که در همه ابواب جاری می شود یا اینکه فقط به باب طهارت اختصاص دارد؟

شهید می فرماید استصحاب قاعده ای عام است و همان دلیلی را که در صحیح اول آورد در اینجا می آورد که امام در مقام تعلیل برای صحت نماز به قاعده استصحاب تمسک می کند، و این نشان از این است که این قاعده مرتکز در اذهان عرف است نه اینکه تعبدی باشد، چه اینکه تعلیل آوردن به یک امر تعبدی صحیح نیست، تعلیل برای این است که طرف مقابل قانع بشود و این وقتی حاصل می شود که علت را قبول داشته باشد، پس تعلیل باید از مسلمات مخاطب باشد، لذا این قاعده اختصاص به باب طهارت ندارد.

این صحیح نسبت به صحیح اول دو مزیت دارد، یکی اینکه تعلیل به استصحاب در این صحیح صریح است و دیگر اینکه در این صحیح کلمه (لا ینبغی) وجود دارد که خود مشیر است به اینکه عدم نقض یقین به شک امری مرتکز نزد عرف است. حضرت می فرماید شایسته نیست، گویا این امر را نزد مخاطب مفروغ گرفته و به او متذکر می شود که شایسته نیست.

مقام دوم: بحث در موضع دوم استدلال یعنی عبارت امام «و إن لم تشکّ...» در جواب سوال ششم

قلت: إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلاة؟

قال: «تقض الصلاة و تعید إذا شکت فی موضع منه ثم رأیته، و إن لم تشکّ ثم رأیته رطباً قطعت الصلاة و غسلته ثم بنیت علی الصلاة؛ لأنک لا تدری لعلّهُ شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ».

در عدم شکی که در کلام امام آمده است (و إن لم تشکّ ثم رأیته رطباً)، دو احتمال وجود دارد:

- (۱) شک در نجاست نداشته یعنی یقین به عدم نجاست داشته است و داخل در نماز شده.
- (۲) شک در نجاست نداشته یعنی قبل از نماز نسبت به نجاست و عدم آن غافل بوده و توجه ای به آن نداشته است.

طبق احتمال اول در کلام سائل ارکان هر دو قاعده استصحاب و قاعده یقین موجود است، اما استصحاب که واضح است یقین به عدم نجاست داشته وقتی اثناء نماز نجاست را می بیند شک می کند که از اول بوده یا الآن حادث شده است و استصحاب عدم نجاست را می کند. و اما قاعده یقین چرا جاری است چون یقین به عدم نجاست داشته وقتی نجاست را می بیند در یقین سابق خود شک می کند که درست بوده است یا خیر؟

پس از نظر ثبوتی کلام امام هم بر استصحاب تطبیق می شود وهم بر قاعده یقین. ولی شهید می فرماید اثباتا ظاهر در تطبیق استصحاب است، چرا؟ زیرا دو قرینه در مقام داریم:

۱- امام به یک امر مرتکزی نزد عقلاء تعلیل می کند و مؤیدش کلمه لاینبغی است که گفتیم مشیر است به مرتکز بودن تعلیل امام در اذهان. و آنچه بین عقلاء مرتکز است استصحاب است نه قاعده یقین.

۲- تعبیری که امام در این فقره بیان کرده همان تعبیری است که در فقره سوم فرموده بودند و چون ما ثابت کردیم مراد در فقره سوم استصحاب است، به قرینه وحدت سیاق مراد امام در اینجا هم استصحاب است.

اما طبق احتمال دوم: (چی بود؟ شک در نجاست نداشته یعنی قبل از نماز نسبت به نجاست وعدم آن غافل بوده و توجه ای به آن نداشته است) تطبیق کلام بر استصحاب متعین است زیرا ارکان استصحاب که موجود است، در همان ابتدا به طهارت یقین داشته و اثناء نماز نجاست را که می بیند شک می کند قبل از نماز بوده یا نه؟ و ارکان قاعده یقین هم موجود نیست زیرا یقینی نیست که شک به آن خورده باشد (بله یقین به طهارت در همان ابتدا است ولی در آن شکی ندارد و الآن هم معترف است که آن یقین درست بوده).

پس شهید دلالت صحیحه دوم زراره را هم تام الدلاله می داند.

روایت سوم:

زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد و لا شيء عليه، و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها ركعة أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض

اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكن ينقض الشكّ باليقين و يتمّ على اليقين فيبني عليه، و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

زراره از امام می پرسد: کسی می داند دو رکعت را حتماً خوانده ولی شک می کند که دو رکعت خوانده یا چهار رکعت وظیفه اش چیست؟ امام در پاسخ می فرماید: دو رکعت نماز ایستاده همراه با چهار سجده (در هر رکعت دو سجده) بجای آورده درحالی که این دو رکعت را باید با فاتحة الكتاب بخواند (یعنی ۲ رکعت نماز احتیاط)، سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند و چیزی بر ذمه او نیست (یعنی که وظیفه شرعی را انجام داده است). سپس خود امام علیه السلام فرمودند: و اگر شخص نمازگزار میان رکعت سوم و چهارم شک کند، باید قیام کند و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید، آنگاه چیزی بر ذمه او نیست. سپس فرمودند: و نباید یقین را با شک بشکنند، و نباید شک را داخل در یقین بکند، و نباید شک را با یقین مخلوط کند، بلکه باید شک را با یقین بشکنند و باید عمل را با یقین تمام کند، و باید بنا را بر یقین بگذارد، و نباید در هیچ حالی از حالات به شک اعتنا کند.

مفاد روایت واضح است، در سوال اول امام می گوید بنا بگذارد بر متیقننش که دو رکعت است و دو رکعت به آن اضافه کند. بعد حضرت در شک بین سه و چهار هم می فرماید بنا بر متیقننش که سه رکعت است بگذارد و یک رکعت اضافه کند، در ادامه کبرای لا ینقض اليقين بالشكّ را بر آن تطبیق می دهد. که این محل استدلال ماست بر حجیت استصحاب.

تقریب استدلال روشن شد در فرض اول یقین به نیاوردن رکعت سوم و چهارم داشته و شک می کند که آورده یا نه؟ حضرت میگوید به شک اعتنا نکن و به متیقننت که عدم اتیان است عمل کن. و در فرض دوم یقین به عدم اتیان رکعت چهارم داشته و الآن شک کرده رکعت چهارم را آورده است یا خیر؟ امام فرموده به شک اعتنا نکند و بنا را بر متیقن که عدم اتیان رکعت چهارم است بگذار و یک رکعت دیگر بیاورد. امام در این دو فرض استناد کرده به استصحاب به عنوان یک قاعده ای که در اذهان عقلاء مرتکز است. پس استصحاب حجت است.

جلسه ۵ اصول ۴

اشکالات وارده بر صحیحه سوم زراره

اشکال اول شیخ انصاری: اگر امام خواسته به قاعده استصحاب که نزد اذهان عرف مرتکز است تعلیل بیاورد با یک عبارت لاتنقض الیقین بالشک می توانست بیان کند، چه نیازی داشت چهارتا جمله را پشت سر هم بیاورد، این تکرار ما را به شک می اندازد که امام می خواهد به چیزی غیرمرتکز وجدیدی غیر از استصحاب تعلیل کند که فهمش برای عقلاء کمی مشکل است والا نیاز به چهار بار تکرار نبود.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید استناد امام در این روایت به قاعده الاشتغال یقینی يستدعی الفراغ الیقینی(اصالة الاشتغال) است، مراد از یقین وشک در روایت، یقین در فراغ وشک در فراغ است، مکلف یقین دارد چهار رکعت به ذمه اش است پس باید با آوردن دو یا یک رکعت اضافی فراغ یقینی حاصل کند.

جواب از اشکال اول: این احتمال خلاف ظاهر روایت است، چه اینکه روایت ظاهر در دو امر است: اول اینکه فقره «و لا تنقض الیقین بالشک» دلالت می کند بر اینکه یقین وشکی که در روایت آمده فعلی است یعنی همین الآن هردو حاصل هستند وامام میگوید یقینت را با شک نقض نکن. در حالیکه در قاعده اشتغال یقینی، یقین به فراغ بعداً حاصل می شود یعنی بعد از اینکه دو رکعت یا یک رکعت اضافی را آورد، پس فعلی نیست.

دوم اینکه عبارات «و لا ینقض - و لا یدخل - و لا یخلط - إلی آخره» ظاهر در این است که اگر به شکت عمل کنی وبنابر آن بگذاری، یقینت را نقض کرده ای، در حالیکه در قاعده اشتغال یقینی، اگر به شکت عمل بکنی، حکم عقل به لزوم احتیاط و تحویل یقین به فراغ را نقض کرده ای نه خود یقین را. پس متعین حمل روایت بر استصحاب است نه قاعده اشتغال.

### اشکال دوم شیخ انصاری:

حمل این روایت بر استصحاب متعذر است لذا باید آن را به تأویل برده و حمل بر قاعده فراغ یقینی کنیم.

توضیح: استصحاب حکمی ظاهری و تعبدی است که مؤدای خود را ثابت می کند وما را متعبد می کند به آثار شرعی خود(یعنی آثار مستصحب)، یعنی چطور اگر به مستصحب یقین وجدانی داشتید عمل می کردید الآن هم همانگونه عمل کنید.

بنابراین استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم دو احتمال دارد:

احتمال اول: مراد از استصحاب این باشد که ما را متعبد کند به آوردن یک رکعت متصل به سه رکعت قبل، بدون اینکه بینشان تشهد و سلام یا تکبیرة الاحرام فاصله شود، این احتمال مطابق وظیفه ای است که استصحاب اقتضاء دارد، چه اینکه استصحاب متعبدش می کند که مانند کسی رفتار کن که یقین دارد رکعت چهارم را نیاورده است، چطور چنین شخصی باید یک رکعت متصل بیاورد بدون اینکه تشهد و سلام و تکبیرة الاحرام بین آن فاصله کند، شاک هم باید متصل بیاورد. ولکن آوردن یک رکعت متصل خلاف مذهب شیعه است، پس حملش بر این احتمال صحیح نیست.

احتمال دوم: مراد از استصحاب تعبد به آوردن یک رکعت منفصل باشد، یعنی بعد از تشهد و سلام با تکبیرة الاحرام یک رکعت اضافه کن. این موافق مذهب شیعه و مخالف اهل تسنن می باشد الا اینکه استصحاب نمی تواند این احتمال را ثابت کند، زیرا گفتیم که استصحاب آثار شرعی متیقن را ثابت می کند که همان یک رکعت متصل است نه منفصل.

بنابراین کلام امام که فرموده یک رکعت منفصل بیاور هیچ ربطی به استصحاب ندارد. بلکه از آثار ولوازم شک در اتیان رکعت چهارم است، زیرا وقتی شک کرد رکعت چهارم را آورده یا نه؟ باید فراغ ذمه حاصل کند و اگر بخواهد متصل بیاورد ممکن است رکعت پنجم باشد که در این صورت رکوع و سجدتین که از ارکان نماز است را اضافه کرده و لو سهوا اضافه کرده و این موجب بطلان نماز می شود، لذا باید سلام بدهد و بعد یک رکعت منفصل بیاورد، اگر قبلش چهار رکعت بوده نمازش صحیح بوده و رکعت زائد چون منفصل بوده باعث بطلان نمازش نیست، و اگر سه رکعت خوانده بوده این رکعت نمازش را تکمیل می کند و تشهد و سلام و تکبیر که فاصله شده است بخاطر روایت معفو عنه است.

پس حمل روایت بر استصحاب متعذر شد، بلکه باید حمل شود بر قاعده فراغ یقینی.

از این اشکال چند جواب داده شده است:

جواب اول از محقق عراقی: ما احتمال اول را اختیار می کنیم یعنی روایت دلالت می کند بر وجوب آوردن یک رکعت متصل به استناد کبرای استصحاب، نهایتاً چون حکم مخالف مذهب شیعه و موافق

اهل تسنن است، تطبیق استصحاب بر این حکم تقیه‌ای است ولی خود کبری یعنی استصحاب جدی است.

توضیح: روایت افاده دو مطلب می‌کند: اول) کبرای استصحاب که از «و لا ینقض الیقین بالشک» فهمیده می‌شود. دوم) تطبیق استصحاب بر مورد روایت.

مطلب اول هیچ محذوری ندارد لذا به آن أخذ می‌کنیم ولی مطلب دوم چون مخالف شیعه و موافق عامه است حمل بر تقیه اش می‌کنیم.

توجه: تفکیک بین کبری و تطبیق هیچ استبعادی ندارد علاوه بر اینکه هیچ مانع عقلی هم ندارد بلکه شواهدی بر آن داریم مثلاً امام صادق در بحثی در مورد روز عید فطر که با منصور داشت فرمود: روز عید، به دست امام مسلمین است اگر روزه گرفت روزه می‌گیریم و اگر افطار کرد افطار می‌کنیم، کبرای این کلام صحیح است یعنی تعیین روز عید به دست امام است؛ ولی تطبیق امام مسلمین بر منصور تقیه‌ای بود. پس روایت بر استصحاب دلالت می‌کند.

محقق عراقی خودش یک اشکال و جوابی را پیرامون این جواب مطرح می‌کنند، می‌فرماید: اگر کسی اشکال کند که در این روایت همانطور که کبری می‌تواند جدی باشد و تطبیق صوری، تطبیق هم می‌تواند جدی باشد و کبری صوری، و در هر دو صورت نتیجه یکی است، یعنی حکم تقیه‌ای است. پس چه مرجحی وجود دارد که شما کبری را جدی و تطبیق را صوری بگیرید (به عبارت دیگر اصالت جدیت در کبری معارض است با اصالت جدیت در تطبیق و هیچ کدام مرجح ندارند).

محقق عراقی خودش از این اشکال چنین جواب می‌دهد: اصالت جدیت در تطبیق جاری نمی‌شود زیرا اصل وقتی جاری می‌شود که اثر شرعی داشته باشد و در اینجا جدی بودن تطبیق علی‌ای حال هیچ اثری ندارد، چه تطبیق را صوری بگیریم، چه کبری را، چه اینکه ما علم داریم اضافه کردن یک رکعت متصل مراد نیست، ولی در طرف کبری اثر دارد لذا اصالت جدیت در آن بدون معارض جاری می‌شود (اثرش حجیت استصحاب است).

شهید می‌فرماید: انصاف این است که احتمال تقیه خلاف ظاهر است زیرا در کلام امام دو مطلب وجود دارد که با تقیه سازگار نیست، یکی اینکه فرض شک در رکعت چهارم را خود امام مطرح می‌کند بدون اینکه از آن سوال شده باشد، اگر شرایط تقیه‌ای بود امام علی القاعده باید سکوت کند نه

اینکه خود را اختیارا در محذور تقیه بیندازد. ودوم اینکه، ظاهر جملات متعدد امام مبنی بر عدم نقض یقین تأکید بر امر مهمی است، واین تکرار با تقیه ناسازگار است، در تقیه باید عبارت کوتاه و مختصر باشد.

جواب دوم از صاحب کفایه:

صاحب کفایه می گوید ما احتمال دوم را اختیار می کنیم، یعنی رکعت چهارم باید منفصله آورده شود بدون اینکه خدشه ای بر دلالت روایت بر استصحاب وارد شود، به چه بیان؟

استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم دو اثر شرعی دارد: یکی وجوب آوردن رکعت چهارم و دیگری اتصال این رکعت به ماقبلش یعنی عدم جواز فاصله بواسطه تشهد و سلام و تکبیر.

الا اینکه از خارج دلیل داریم بر انفصال رکعت چهارم، این دلیل اطلاق استصحاب را تقیید می زند و اثر دوم را از تحت استصحاب خارج می کند، پس اثر اول استصحاب باقی می ماند. واین تبعیض بین آنها در مورد مؤدای استصحاب بلامانع است، هر دو اثر مقتضی دارد نهایتاً یکی از آنها مانع دارد و مترتب نمی شود، پس حمل روایت بر استصحاب هیچ تعذری ندارد.

اشکال به جواب صاحب کفایه:

شهادت می فرماید مانعیت تشهد و سلام یا واقعی است (یعنی چه علم داشته باشی چه نداشته باشی مانع است) یا علمی است (یعنی در صورت علم به زائد بودنش مانع است نه در صورت شک و عدم علم).

حال اگر گفتیم مانعیت تشهد و سلام واقعی است، در این صورت اجراء استصحاب ثمره ای ندارد و جاری نمی شود فضلاً از اینکه بخواهیم قائل به تبعیض آثار آن بشویم، چه اینکه نمازگزار وجداناً می داند رکعت چهارم لغو است، چه اینکه نمازگزار در واقع یا سه رکعت آورده و تشهد و سلام می دهد و رکعت چهارم را می آورد که در این صورت تشهد و سلام چون مانع واقعی هستند موجب بطلان نماز می شوند و یا اینکه در واقع چهار رکعت آورده پس رکعت اضافه امر ندارد و مصداقی از واجب نیست.

واگر گفتیم مانعیت در صورت علم است و در صورت شک در رکعت سوم و چهارم تشهد و سلام مانعیتی ندارد، لازمه این حرف تغییر و تبدل حکم واقعی مانعیت، به عدم مانعیت است، یعنی تشهد و سلام که واقعا مانع از صحت نماز بودن بعد از اجراء استصحاب غیرمانع شدند، این رفع ید از مانعیت آنها از باب تخصیص دلیل استصحاب نیست که بگوییم عدم مانعیت از تحت آثار آن خارج شده، بلکه از باب تخصیص دلیل مانعیت واقعی در حال شک است، که قبل از اجرای استصحاب بخاطر دلیل خاصی ثابت شده است. و این خلاف فرض صاحب کفایه است، علاوه بر اینکه در این صورت هم مطابق جواب بعدی از مرحوم میرزا می باشد که مناقشه آن خواهد آمد.

جواب سوم از میرزای نائینی:

شارع نیاوردن رکعت چهارم را به دو صورت موضوع حکم قرار داده است فرض علم و فرض شک: اگر علم داشتی به عدم اتیان رکعت چهارم باید متصله بیاوری و اگر عدم الاتیان در صورت شک بود باید منفصله بیاوری، پس اتصال و انفصال ربطی به استصحاب ندارد، اما نقش استصحاب در روایت ما چیه؟ میرزا می فرماید: موضوع وجوب اتیان یک رکعت منفصله دو جزء دارد: ۱- عدم اتیان رکعت چهارم ۲- شک در آن. اگر مکلف در اتیان و عدم اتیان رکعت چهارم شک کرد، جزء دوم یعنی شک را وجدانا محقق کرده است ولی جزء اول یعنی عدم اتیان را استصحاب اثبات می کند(شک در اتیان دارد، استصحاب می کند حالت سابقه یعنی عدم اتیان را). پس استصحاب بدون هیچ تعذری جاری شد.

پژوهش: اشکال: طبق مسلک مرحوم میرزا که قائل به جعل علمیت در استصحاب و دیگر امارات است، می گوید: با جریان استصحاب شما عالم به مورد هستید پس عدم اتیان رکعت چهارم در فرض علم می شود و باید رکعت چهارم را متصله بیاوری نه منفصله، محذور تعذر حمل روایت بر استصحاب برگشت، چون رکعت متصله مخالف مذهب است.

جواب: أن الأمارات و الأصول إنما تقوم مقام القطع الموضوعی بناء على المسلك الصحيح، فیما إذا لم تؤدّ إلى إلغاء الدلیل المحکوم و ذلك بانتفاء کل آثاره، و إلا فلا تكون حاکمة علیه.

و هنا إذا أردنا العمل بالاستصحاب و تقدیمه على الحكومة فسوف ينتفی الشک، و انتفاؤه یعنی انتفاء جمیع الآثار المترتبة علیه فی المقام، و لذلك لا یکون الاستصحاب حاکما على المورد و مثبتا للعلم



التعبدي؛ لأن حكومته تقتضي إلغاء آثار المحكوم (أي الشك)، و المفروض أنه لا يشترط في الحكومة  
ألا يكون الدليل الحاكم رافعا لجميع آثار الدليل المحكوم و إلا لصار الدليل المحكوم هو المقدم، و  
مقامنا من هذا القبيل؛ و لذلك يتقدم الشك على الاستصحاب و يعمل بآثار الشك لا بآثار  
الاستصحاب.

اشكال به جواب ميرزا:

تصحیح میرزا برای حمل روایت بر استصحاب معقول و مطابق با روایات است، الا اینکه با کلام  
و تعلیل امام تناسب ندارد و خلاف ظاهر است. چه اینکه امام در مقام علت آوردن برای انفصال رکعت  
چهارم است و چون در مقام بیان است باید در مقام تعلیل اینگونه بفرماید که در فرض شک حکم  
واقعی داریم بر انفصال، نه اینکه به استصحاب که جزئی از موضوع را اثبات می کند اکتفاء کند. علاوه  
بر اینکه این استصحاب هیچ مدخلیتی در ثبوت حکم (و جوب اتیان رکعت چهارم منفصلا) ندارد، زیرا  
این حکم متفرع است بر شک و عدم اتیان، که اولی وجدان حاصل است و دومی هم بر اساس قاعده  
اشتغال ثابت است، چون مکلف از ابتدا می داند ذمه اش به رکعت چهارم مشغول است و الآن در فراغ  
ذمه اش شک می کند که قاعده اشتغال می گوید رکعت چهارم را نیاوردی و باید احتیاطا بیاوردی، لذا  
تعلیل امام می تواند ناظر به قاعده اشتغال باشد نه استصحاب.

تصحیح جواب شیخ انصاری: این اعتراض دوم که گفت حمل روایت بر استصحاب متعذر است،  
قرینه ای است بر صحت اعتراض اول که می گفت روایت حمل بر قاعده فراغ یقینی می شود. در رد  
اعتراض اول که شیخ انصاری مطرح کرده بود شهید فرمود از دو جهت خلاف ظاهر است، که با  
وجود این قرینه (تعذر حمل بر استصحاب) آن خلاف ظاهر را می پذیریم. پس روایت سوم دلالتی بر  
استصحاب ندارد.

یک خلاف ظاهری که در کلام شیخ انصاری بود عدم تناسب قاعده اشتغال با تکرار جملات عدم  
نقض یقین به شک بود که با جملات متعددی امام مطرح کردند، شهید در پاسخ این خلاف ظاهر هم  
می فرماید: تکرار این جملات از باب تقیه بوده است، چه اینکه یک رکعت منفصله خلاف عامه است  
و امام نمی تواند صریحا این حکم را بیان کنند لذا در لفافه با جملاتی که اهل تسنن فکر کنند امام به  
استصحاب مورد قبول آنان، تمسک کرده است، یعنی در روش بیان حکم واقعی امام تقیه کرده اند نه  
در اصل حکم.

اشکال سوم به حمل روایت بر استصحاب:

این اشکال از محقق عراقی است می فرماید: حمل روایت بر استصحاب متعذر است زیرا شرط جریان استصحاب این است که اثر شرعی داشته باشد که در اینجا منتفی است.

وجه انتفاء چیه؟ اگر استصحاب را جاری کنیم حتی بر فرض اینکه رکعت چهارم را هم متصله بیاوریم باز هم نمی توان حکم به صحت نماز کرد، چرا؟ چون تشهد و سلام باید مترتب بر رکعت چهارم باشد، یعنی رکعتی که متصف به چهارم بودن باشد، در حالیکه این محرز نیست، چون چهارمیت لازم عقلی است نه اثر شرعی و استصحاب قادر به اثبات مثبتات عقلی نیست. استصحاب فقط ثابت می کند که رکعت چهارم را نیاوردی و باید یک رکعت بیاوری و اما اینکه این رکعتی را که می آوری متصف به چهارمیت باشد را اثبات نمی کند، پس چون استصحاب اثری شرعی ندارد جاری نمی شود.

جواب محقق خوئی از اشکال سوم

محقق خوئی از این اشکال جواب می دهند که در این فرض می توان برای استصحاب اثر شرعی فرض کرد لذا جریانش هیچ مشکلی ندارد. به چه بیان؟

می فرماید: مکلف وقتی یک رکعت را بخاطر استصحاب اضافه می کند یقین می کند که داخل در رکعت چهارم شده است چون یا قبلا که شک کرده بود در رکعت چهارم بوده و یا در رکعت سوم بوده که با آوردن این رکعت اضافی الآن در رکعت چهارم است، شک می کند که از رکعت چهارم خارج شده است یا نه؟ استصحاب عدم خروج از رکعت چهارم یا عدم دخول به رکعت پنجم را جاری می کند، پس واجب است تشهد و سلام را بیاورد. لذا استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم اثر دارد و اثرش استصحاب دومی است (یعنی موضوع درست می کند برای یک استصحاب دیگر).

اشکال شهید به این جواب:

استصحاب عدم خروج از رکعت چهارم معارض است با استصحاب نبودن در رکعت چهارم، این دو استصحاب تعارض و تساقط می کنند، و بعد از تساقط دیگر محرز نیست که تشهد و سلام بعد از رکعت

چهارم واقع شده اند، و از آنجا که یقین به اشتغال ذمه داریم باید نماز را اعاده کنیم تا فراغ یقینی حاصل شود.

اما وجه استصحاب "نبودن در رکعت چهارم": هنگامی که مکلف شک بین سه و چهار می کند، یا رکعت سوم است که با رکعت اضافه داخل در چهارم می شود، و یا چهارم است که با رکعت اضافه داخل در پنجم می شود لذا در این صورت بودن در رکعت چهارم مشکوک می شود (چون در یک فرض هست و در یک فرض نیست) و چون قبلیش یقین به عدم بودن در رکعت چهارم داشت، استصحاب می کند عدم بودن در رکعت چهارم را.

نظیر این تعارض را محقق خوئی هنگام شک در روز عید فطر بیان می کند، بعد از یوم الشک یقین دارد که روز عید داخل شده یا روز قبل که یوم الشک بوده یا امروز، لذا دخول عید را استصحاب می کند. ولی این استصحاب را معارض می داند با استصحاب عدم بودن در روز عید، چه اینکه یوم الشک ممکنه آخر ماه باشد و ممکنه روز اول شوال باشد، که در این صورت امروز یا اول شوال است یا دوم، و بودن در روز عید که همان اول شوال است مشکوک است لذا یقین به عدم نبودن در روز عید را استصحاب می کند و معارض می شود با استصحاب دخول در روز عید.

یک اشکال دیگر هم به استصحاب عدم خروج از رکعت چهارم وارد است که شهید مطرح نکرده است، این استصحاب هم نمی تواند اثبات کند که تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم واقع شده است، مگر با اصل مثبت، این استصحاب می گوید شما در رکعت پنجم وارد نشده اید، اما اینکه تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم واقع شده است لازم عقلی عدم خروج از رکعت چهارم است که حجت نمی باشد.

اشکال بر اصل اعتراض محقق عراقی:

محقق عراقی اشکال کرد که شرط جریان استصحاب وجود اثر شرعی است و در اینجا اثبات اینکه تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم واقع شده اند لازم عقلی است که استصحاب آن را ثابت نمی کند پس صحت نماز ثابت نیست، شهید می فرماید: اثبات لازم عقلی توسط استصحاب امری محال نیست بلکه اگر دلیلی بر آن داشته باشیم می پذیریم مثل مقام ما که تطبیق استصحاب بر این مورد خود دلیلی است که لازم عقلیش حجت باشد.

## روایت چهارم:

روایه عبد الله بن سنان قال: سأل أبي عبد الله (عليه السلام) و أنا حاضر: إني أعير الذمّي ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، فيرده علىّ فأغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلّى فيه حتّى تستيقن أنه نجسه».

در رابطه با کسی وارد شده است که لباسش را به کافر ذمی عاریه می‌دهد، درحالی‌که می‌داند که آن ذمی شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد، از امام علیه السّلام می‌پرسد: آیا (اکنون که لباس را به من برمی‌گرداند) بر من واجب است که آن را بشویم یا نه؟ امام علیه السّلام فرمودند: نه (و این حکم به عدم وجوب شستن را معلل ساختند به اینکه) روزی که لباس را به وی دادند پاک بود (یعنی لباس حالت سابق طهارت دارد) و اکنون تو یقین نداری که وی جامه را نجس کرده باشد (یعنی که شکّ لا حقّ داری).

تقریب دلالت روایت بر استصحاب: روایت ظاهر است در استصحاب نه قاعده طهارت، چه اینکه حضرت در مقام تعلیل بر طهارت لباس حالت سابقه را لحاظ کرده است، فرموده «فإنك أعرته إياه و هو طاهر»، وقتی به او عاریه دادی طاهر بود، درحالی‌که در قاعده طهارت نظر به حالت سابقه نیست. پس دلالتش بر استصحاب ظاهر است.

ولکن ممکن است از ناحیه عمومیتش خدشه شود که فقط اختصاص به مورد خودش دارد، شهید می‌فرماید بله، از ناحیه لفظ عمومیتی ندارد و لکن به دو لحاظ می‌توان آن را تعمیم داد:

اول: فقره استدلال در مقام تعلیل وارد شده است، و تعلیل، حکم مورد را به هر حالتی مانند مورد تعمیم می‌دهد.

دوم: فقره استدلال از حیث مدلول و مفاد مانند کبرای (لا تنقض اليقين بالشك) است و فقط از جهت الفاظ با آن متفاوت است، لذا این را در ذهن تقویت می‌کند که اشاره به همان قاعده مرتکز در ذهن عقلاء باشد که همان کبرای استصحاب است.

تا اینجا شهید در صدد اثبات قاعده استصحاب بود، بعد از اثبات در چند مقام سخن را بی می گیرد:

مقام اول: آیا استصحاب اصل است یا اماره؟

معیار وضابطه در تشخیص احکام ظاهری در اصول با احکام ظاهری در امارات این بود که هرگاه شارع در مقام تراحم حفظی بین ملاکها، که امر برای مکلف مشتبه می شود، قوت احتمال دلیل را لحاظ کرده باشد و ناظر به کاشفیت محضه آن باشد (یعنی چون اغلب مواردش مطابق واقع درآمده آن را حجت کرده است) از امارات است ولی اگر قوت محتمل را لحاظ کرده باشد و نوعیت حکم محتمل را لحاظ کرده باشد مورد از اصول می شود، مثل اینکه شارع در مواردی ملاکات الزام را مهمتر می داند لذا نوع حکمی که جعل می کند احتیاط است و در جای دیگر ملاکات ترخیصیه را اهم می داند لذا نوع حکمی که جعل می کند ترخیص و براءت است، به این قسم اصل محض می گویند. و اگر هر دو را لحاظ کرد مثل قاعده فراع که هم کثرت مطابقت با واقعش را لحاظ کرده است و هم نوع حکمی که جعل کرده است ترخیصی است که به این قسم اصل محرز می گویند.

حال با این توضیحات می خواهیم ببینیم استصحاب از کدام یک از این اقسام است؟ اماره یا اصل محض و یا اصل محرز؟ برای دانستن این مطلب باید دید استصحاب به چه ملاکی حجت شده است. قوت محتمل؟ یا کاشفیت؟ یا هر دو؟ و یا امری خارج از اینها؟

با تعمق در کبرای دلیل استصحاب یعنی «عدم نقض یقین به شک» تشخیص هویت آن کاری دشوار است، چه اینکه اگر بخواهد در دایره امارات دربیاید باید کاشفیت داشته باشد و اغلب مواردش مطابق با واقع باشد، در حالیکه در واقع اینگونه نیست، حتی علم به حالت سابقه در خیلی جاها ظن آور هم نیست. و اینکه مردم طبق حالت سابقه عمل می کنند نه بخاطر ظن آور بودن آن است بلکه از روی عادت یا غفلت و... می باشد.

و اگر بخواهد در دایره اصول دربیاید باید احکامی که در سابق بوده اند و احتمال بقاء دارند نزد شارع مهمتر از احکامی باشند که احتمال حدوث را دارند، یعنی اگر قبلاً حکم وجوب بوده الآن هم آن نزد شارع مهمتر از هر حکمی است و اگر حرمت بوده کذلک و... در حالیکه نوعیت حکمی که در حالت سابقه است واحد نیست بلکه متعدد است یکبار وجوب است، یکبار حرمت و یکبار... و همچنین احکامی که احتمال حدوث دارند هم نوعیت واحدی ندارند و هرچیز می تواند باشد، پس معنا ندارد

بگوییم سبب تقدیم حالت سابقه بخاطر اهتمام مولی به نوع احکامی است که احتمال بقاء آنها می رود.

شهید می فرماید حالا که استصحاب نه ملاک امارات را دارد و نه ملاک اصول را، باید بگوییم که مولی در بعضی از حالات تزاحم بین ملاکات واقعی برای ابراز آنچه که اهمّ ملاکا است، نه قوت احتمال را، صالح برای ترجیح می بیند و نه قوت محتمل را، بلکه در اینگونه موارد در ترجیح یک حکمی بر حکم دیگر (حکم محتمل البقاء بر محتمل الحدوث) یک نکته نفسی را لحاظ می کند، یعنی کاری به ملاک واقعی ندارد تا بخواهد یک نکته طریقی را مدّ نظر قرار بدهد، مثلاً چون می بیند که عقلاء تمایل بر بقاء حالت سابقه دارند، استصحاب را جعل می کند، یعنی نکته نفسی در مقام ما تمایل عقلاء بر بقاء حالت سابقه می باشد.

توهم: ممکن است کسی توهم کند که اگر ملاک حجیت استصحاب یک نکته نفسی است، پس استصحاب خود دارای ملاکی واقعی است و احکام واقعی را برای ما ثابت می کند، نه اینکه حکم ظاهری باشد.

دفع توهم: شهید در دفع این توهم می فرماید، این نکته نفسی موجب اثبات احکام واقعی بوسیله استصحاب نمی شود بلکه استصحاب حکم ظاهری طریقی باقی می ماند، اما ظاهری بخاطر اینکه در فرض شک در حکم واقعی جاری می شود و اما طریقی بخاطر اینکه در مقام حفظ ملاکات واقعی جعل شده است لذا طریق به آنها است. و آن نکته نفسی در کیفیت جعل استصحاب دخالت دارد یعنی بخاطر تمایل عقلاء بر بقاء متیقن شارع آن را حجت کرده است نه اینکه تمایل عقلاء ملاک جعل باشد، ملاک جعل در استصحاب همانند دیگر امارات و اصول، حفظ ملاکات واقعی در مقام تزاحم است.

#### اصل بودن استصحاب

طبق آنچه بیان شد روشن می شود که استصحاب اصل است نه اماره، زیرا معیار اماره بودن این است که بتواند لوازم عقلی خود را هم ثابت کند و وقتی می تواند لوازم عقلی خود را ثابت کند که فقط قوت احتمال در آن لحاظ شده باشد نه قوت محتمل یا نکته نفسی، در حالیکه در استصحاب نکته

نفسی لحاظ شده است. البته استصحاب اصل محض هم نیست زیرا از جهتی به امارات شباهت دارد، مانند امارات مثبت انواع احکام است و فقط یک نوعیت حکم را ثابت نمی کند.

و من هنا يمكننا أن نعطي ضابطاً آخر للأصول و الأمارات و هو: إن كان الترجيح بلحاظ قوّة الاحتمال و الكاشف فقط كان الحكم الظاهري المجعول إمارة، و تثبت لوازمه الشرعيّة و غيرها؛ لأنّ قوّة الكاشف و الاحتمال نسبته إلى المدلول المطابقى و الالتزامى على حدّ واحد.

و إن لم يكن الترجيح بلحاظ قوّة الاحتمال، بل كان بلحاظ نوعيّة الحكم المحتمل أو كان بلحاظ نكات نفسيّة نوعيّة فيكون الحكم الظاهري المجعول أصلاً عملياً، و لا تكون لوازمه غير الشرعيّة حجة.

پژوهش: علت مثبتیت اماره نسبت به لوازم عقلی به خلاف اصل (در انتهای جزوه ۲۰ آمده است).

تأثیر اصل یا اماره بودن استصحاب در کیفیت استدلال به آن

توهم:

ممکن است توهم بشود که اگر استصحاب اماره باشد کیفیت استدلال به آن با هنگامی که اصل باشد متفاوت است. و بر کیفیت علاج تعارض بین آن و ادله دیگر تأثیر می گذارد.

اگر استصحاب اماره باشد، استدلال بر حکم شرعی خود استصحاب است مانند خبر ثقه که خودش دلیل بر مؤدایش می باشد، ولی اگر اصل باشد ادله حجیت استصحاب، دلیل بر حکم شرعی می باشند نه خود استصحاب، چه اینکه خود استصحاب حکم شرعی می شود. این تفاوت از ناحیه کیفیت استدلال به استصحاب بود.

اما از ناحیه تعارض بین استصحاب وسائر ادله و علاج این تعارض: از مرحوم امام و بحر العلوم نقل شده: استصحاب اگر اماره باشد، یعنی کاشفیت حالت سابقه در آن لحاظ شده باشد، دلیل ما خود حالت سابقه است، مثل خبر ثقه که دلیل، ثقه بودن است (چون وثاقت حیثیت کاشفیت از واقع را دارد). در این صورت در تعارض بین استصحاب با سائر ادله مثل اصالة الحل والبراءة نسبت بین خود حالت سابقه و دلیل اصالة الحل والبراءة لحاظ می شود، مانند خبر ثقه که نسبت خبر ثقه با دلیل اصالة الحل والبراءة سنجیده می شود نه نسبت ادله حجیت خبر ثقه با آن. در این صورت استصحاب

یعنی همان حالت سابقه بخاطر اخصیت مقدم می شود،(دلیل اصل حل مطلقاً می گفت حلیت چه حالت سابقه را بدانیم و چه ندانیم ولی استصحاب فقط جایی جاری است که حالت سابقه را بدانیم).

ولی اگر استصحاب اصل باشد، در تعارض بین استصحاب وأصاله الحلّ باید نسبت بین دلیل دالّ بر استصحاب(لاتنقض الیقین بالشک) ودلیل دالّ بر حلیت را بسنجیم(و در تعارض بین استصحاب و امارات باید نسبت بین دلیل استصحاب را با خود امارات مثل خبر ثقه بسنجیم)، زیرا تعارض بین ادله است نه بین مؤدای آنها. در این صورت نسبت بین دلیل استصحاب با دلیل حلیت عموم و خصوص من وجه می شود(بعضی موارد هم استصحاب جاریست وهم حلیت مثل آبی که حالت سابقه اش پاک بوده والآن مشکوک است، بعضی موارد فقط استصحاب جاریست نه حلیت مثل لباس که حالت سابقه اش طهارت بوده، و بعضی موارد فقط حلیت جاریست مثل آبی که حالت سابقه اش را نمی دانیم). وقتی عموم و خصوص من وجه شد تعارض می کنند و هیچ یک بر دیگری مقدم نمی شود.

#### دفع توهم:

شهادت می فرماید این توهم(تأثیر اماریت واصل بودن استصحاب در کیفیت استدلال به آن و کیفیت علاج تعارض آن با سایر ادله) باطل است، چرا؟

چون اخصیت وقتی موجب تقدیم می شود که قرینه باشد بر عدم اراده عموم، و به صرف اخصیت، چیزی بر چیزی مقدم نمی شود.

توضیح: تقدیم اخصّ، از شؤن کلامی است که از یک متکلم صادر می شود و با یکدیگر تعارض می کنند، بطوریکه اخص قرینه می شود که ظهور عام در عمومیتش حجت نیست و اراده جدی به آن تعلق نگرفته است، که این قرینیت بر اساس اسالیب محاوره ای بین مردم است، که وقتی کسی کلامی را گفت که ظاهر در عموم بود و قرینه ای بر خلافش نیاورد اراده عموم را کرده و حجت است، ولی اگر کلامی که اخص باشد از او صادر شود باعث می شود حجیت آن ظهور ساقط شود. لذا اخصیت صرفه نمی تواند ملاک تقدیم یک حجت بر حجت دیگر باشد. مثلاً اگر بینه ای قائم شد بر اینکه همه اشیاء این خانه نجس است، و بینه ای دیگر قائم شد که فلان چیز این خانه طاهر است، به صرف



أخص بودن بینه دوم نمی توانیم آن را بر دیگری مقدم کنیم بلکه بین آنها تعارض واقع می شود، زیرا این دو بینه از دو شخص صادر شده است نه از یک شخص واحد.

خلاصه اینکه بنا بر آنچه بیان شد، استصحاب چه اصل باشد و چه اماره، وجهی ندارد در تعارض، نسبت بین خودش و ادله دیگر را لحاظ کنیم بلکه بنا بر هر دو فرض باید نسبت بین دلیل استصحاب و دلیل اصل معارض را لحاظ کنیم اگر معارضش اصل بود، ولی اگر اماره بود نسبت بین دلیل استصحاب و خود اماره را لحاظ می کنیم، اگر اخص بود به ملاک اخصیت مقدم می شود (چون هر دو کلام از یک متکلم صادر شده، لذا اخص قرینه بر عدم حجیت عموم دیگری می شود).

الأولى: عدم ملاحظة النسبة بين نفس الاستصحاب أو الحالة السابقة و بين ما يعارضه.

الثانية: لزوم ملاحظة النسبة بين الدليل الدالّ على الاستصحاب و بين الدليل الدالّ على معارضه.

أمّا الأولى فلأنّ الاستصحاب أو الحالة السابقة ليست كلاماً صادراً من الشارع، و إنّما هو دليل لإثبات المنجزية أو المعذرية مستفاد من الأدلة الدالة عليه.

و أمّا الثانية فلأنّ النسبة تلحظ بين الكلامين الصادرين من متكلم واحد

#### أركان استصحاب

استصحاب با توجه به ادله حجیتش ۴ رکن دارد: یقین به حدوث، شک در بقاء، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه و مستصحب اثر عملی ای داشته باشد که تعبد به آن صحیح باشد مثلاً حکم باشد یا موضوع حکم یا جزء موضوع و.. تا استصحاب لغو نباشد.

رکن اول: یقین به حدوث

مشهور یقین به حدوث را از ارکان مقومه استصحاب می دانند و صرف ثبوت واقعی حالت سابقه کفایت نمی کند، به عبارت دیگر برای یقین موضوعیت قائل هستند نه اینکه آن را طریق برای کشف حالت سابقه بدانند، لذا یقین موضوعیت دارد نه طریقیت. و دلیل مشهور روایات داله بر استصحاب می باشد که در آنها یقین به حدوث در موضوع استصحاب أخذ شده است، مثل سه تا صحیح زراره که

می گفت: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» یا «... و قد أحرز الثلاث»، و ظاهر أخذ عنوانی در موضوع این است که به نحو موضوعیت أخذ شده است نه طریقت.

بله، در روایت عبدالله بن سنان در تعلیل طهارت استصحابی گفته چون حالت سابقه طاهر بوده الآن هم حکم به طهارتش کن، نه اینکه چون یقین به طهارت داشتی، که ظاهرش رکنیت متیقن است نه یقین، که اگر این روایت صلاحیت استدلال بر حجیت استصحاب را داشته باشد (که ظاهراً نزد شهید داشت) قرینه ای می شود بر اینکه مراد از یقین در روایات دیگر طریقت و کاشفیت است نه اینکه خود یقین موضوعیتی داشته باشد.

#### اشکال به مشهور

اگر یقین به حدوث رکن استصحاب است پس در مواردی که متیقن شما با اماره ثابت شده است و الآن شک در بقاء آن دارید نباید استصحاب جاری شود چون اماره برای شما یقین آور نیست، مثلاً اگر بینه ای قائم شد بر نجاست لباس شما و بعد از چند روز شک کردید که آیا آن را تطهیر کرده اید یا نه؟ یا اماره ای قائم شد بر نجاست آب کری که بر اثر نجاست منفعل شده است، بعد از زوال تغییر شک می کنید طاهر شده است یا نه؟ در اینگونه موارد طبق بیان مشهور نباید استصحاب جاری شود در حالیکه می بینیم آنها استصحاب را جاری می دانند.

ولی این اشکال بر کسانی که ثبوت حالت سابقه را از ارکان می دانند وارد نیست، زیرا اماره طریقت برای ثبوت حالت سابقه را دارد.

#### جواب از اشکال

از این اشکالی که به مشهور شده است جوابهایی داده است:

#### جواب اول از طرفداران مدرسه محقق نائینی

لسان دلیل حجیت اماره، مفادش جعل طریقت و إلغاء تعبدی احتمال خلاف است، لذا اماره قائم مقام قطع موضوعی می شود، و سرّ این مطلب این است که ادله حجیت اماره بر ادله ای که علم در موضوعش أخذ شده است حاکم است، به این معنا که دلیل حجیت اماره یک فرد تعبدی از افراد

موضوع را ایجاد می کند، یعنی ادعا می کند علم دو فرد دارد یکی وجدانی و یکی تعبدی، پس هر دلیلی که علم در موضوعش علم أخذ شود شامل علم وجدانی و تعبدی می شود. لذا وقتی نجاست لباس یا آب کر با اماره ثابت شد، یقین به حدوث حاصل است و می توانیم هنگام شک در بقاء آن را استصحاب کنیم.

ردّ جواب: شهید می فرماید وقتی از ادله محرز بحث می کردیم گفتیم که دلیل حجیت اماره از اثبات قیام اماره مقام قطع موضوعی قاصر است، چه اینکه مهمترین دلیل حجیت اماره سیره عقلاست، در حالیکه بین عقلاء عمل به قطع موضوعی نادر بلکه معدوم است پس بر قدرمتیقن که همان قیام اماره مقام قطع طریقی است اکتفاء می کنیم. علاوه بر اینکه برای حکومت باید اثبات کنید دلیل حجیت اماره ناظر به دلیل محکوم یعنی دلیل حجیت استصحاب است، در حالیکه چنین نظارتی در مقام ما محرز نیست. خصوصا اینکه دلیل حجیت اماره سیره عقلاست و دلیل حجیت استصحاب شارع است، و یک حاکم نمی تواند در دایره تشریحات حاکم دیگر دخالت کند و موضوع آن را ضیق و سعه بدهد.

جواب دوم از اشکال:

مرحوم صاحب کفایه می فرماید: یقین به حدوث در دلیل استصحاب به عنوان رکن أخذ نشده است، بلکه مفاد دلیل حجیت استصحاب ایجاد یک ملازمه است بین حدوث و بقاء، یعنی علی تقدیر حدوث اگر شک در بقاء کردی، بنا بر بقاء بگذار. پس صاحب کفایه در حقیقت صورت مسأله را پاک کرد، و یقین به حدوث را لازم ندانست همین که ثبوتی باشد ولو از طریق اماره کفایت می کند.

مشهور رکن اول را یقین به حدوث گرفت شهید اشکال گرفت پس در جایی که اماره حالت سابقه را ثابت کرده باشد شما نباید استصحاب جاری کنید ولی جاری می کنید

جواب دوم از اشکال:

مرحوم صاحب کفایه می فرماید: یقین به حدوث در دلیل استصحاب به عنوان رکن أخذ نشده است، بلکه مفاد دلیل حجیت استصحاب ایجاد یک ملازمه است بین حدوث و بقاء، یعنی علی تقدیر حدوث اگر شک در بقاء کردی، بنا بر بقاء بگذار. پس صاحب کفایه در حقیقت صورت مسأله را پاک کرد، و یقین به حدوث را لازم ندانست همین که ثبوتی باشد ولو از طریق اماره کفایت می کند.

## اشکال محقق خوئی به صاحب کفایه

ملازمه بین حدوث و بقاء که شما ادعا می کنید مفاد دلیل استصحاب است بی معناست، زیرا مرادتان از این ملازمه واقعی است یا ظاهری، اگر مرادتان ملازمه واقعی بین حدوث و بقاء باشد، لازمه اش این است که آنچه واقعا حادث شده واقعا باقی باشد، یعنی استصحاب کاشفیت دارد و این خلاف فرض اصل عملی بودن استصحاب است. و اگر مرادتان ملازمه ظاهری بین حدوث و بقاء است یعنی در مرحله تنجز، لازمه اش این است که آنچه که ظاهرا منجز شد تعبدا بر منجزیت خود باقی است، (چنانچه اماره ای بر چیزی قائم شد و آن را منجز کرد در هنگام شک در منجزیت آن، استصحاب منجزیت را می کنیم)، در حالیکه این حرف در جایی که علم اجمالی با علم تفصیلی منحل می شود منقوض است، چه اینکه اگر چنین ملازمه ای وجود داشته باشد باید بگوییم اطرافی که به آنها شک بدوی پیدا می کنیم بر منجزیت خود باقی می مانند زیرا قبل از انحلال ظاهرا منجز بودند و الآن که مشکوک شده اند باید متعبد به منجزیت آنها بشویم، در حالیکه احدی به آن ملتزم نشده و همه اصول مؤمنه را در این اطراف جاری می دانند.

پس کلام صاحب کفایه که مفاد دلیل استصحاب را جعل ملازمه می دانست صحیح نیست.

## ردّ شهید از جواب استادشان

شهید می فرماید مراد از ملازمه بین حدوث و بقاء نه واقعی است و نه ظاهری بلکه ملازمه بین حدوث واقعی و بقاء ظاهری است، یعنی آنچه واقعا ثابت شده است، هنگام شک در بقاء اش ظاهرا باقی است، لذا مفاد دلیل استصحاب تعبد به بقاء است ظاهرا در فرض ثبوت واقعی.

صحیح این است که صاحب کفایه در صدد انکار رکن بودن یقین به حدوث است، به گونه ای که یقین دخیل در موضوع استصحاب نیست بلکه از آن جهت که طریق و آینه برای رسیدن به واقع است در لسان روایات أخذ شده است، لذا آنچه در استصحاب رکن است خود حدوث و حالت سابقه است نه یقین به آن.

## اشکالات شهید به صاحب کفایه

شهید بعد از توضیح مرام آخوند دو اشکال به کلام ایشان دارد:

اشکال اول: صرف این احتمال که یقین در لسان روایات جنبه معرفت و طریقیّت به واقع را دارد برای اثبات این مدعی کافی نیست بلکه باید قرینه‌ای بر این مطلب اقامه کرد تا به حد استظهار برسد، یعنی روایات استصحاب ظاهر در کلام آخوند بشود، و الاً احتمال موضوعیت یقین هم وجود دارد و روایات از این جهت مجمل می شود که باید به قدر متیقن آنها یعنی جایی که یقین به حدوث داریم أخذ کنیم.

اشکال دوم: کلمه یقین به دو گونه می تواند اراده شود:

اول: بالحمل الشایع یعنی مصادق یقین که صفتی نفسانی و ذات الإضافة هستند و نیاز به متعلق دارند، در این صورت یقین حاکی از متیقن خود است واقعا و از آن منفک نیست.

دوم: بالحمل الاولی یعنی مفهوم یقین که صورتی ذهنیه است که فقط حاکی از افراد خود است (حاکی از مصادق یقین است) و حاکی از متیقنش نیست.

صاحب کفایه برای مدعای خود باید اولی را ثابت کند در حالیکه آنچه در لسان روایات أخذ شده است یقین به عنوان مفهوم أخذ شده است یعنی صورت ذهنیه‌ای که هیچ حکایتی از متیقن ندارد، چه اینکه یقین، امری مستحکم است که عمل به شک، نقض آن محسوب می شود نه متیقن. لذا ادعای مرحوم آخوند نادرست است.

علاوه بر اینکه حمل یقین بر متیقن به اعتبار اینکه یقینی که در روایات آمده از باب کنایه معرف و حاکی از متیقن است، گرچه ثبوتاً محذوری ندارد و عرف از باب کنایه چنین استعمالاتی دارد، ولی در مقام اثبات نیاز به قرینه دارد چه اینکه ظاهر از آن همانطور که بیان شد أخذ مفهوم یقین است نه مصادق آن.

ممکن است کسی ادعای وجود قرینه بکند، که در این صورت در جواب می گوئیم قرینه خاصه که نمی تواند باشد زیرا ما در روایات قرینه‌ای بر اراده أخذ یقین بالحمل الشایع نمی بینیم، اما قرینه عامه مثل وحدت مناط و مناسبات حکم و موضوع هم در مقام ما وجود ندارد، زیرا کبرای «لا تنقض الیقین بالشک» که در روایات آمده همانطور که با اراده متیقن از یقین مناسب است با اراده مفهوم ذهنی یقین از آن هم مناسبت دارد و عرف مخالفتی نمی بیند که یقین بماهو یقین در موضوع دخیل باشد.

اثبات مدعای صاحب کفایه توسط شهید صدر

شهید می گوید بهتر بود صاحب کفایه برای کلام خودش بر انکار رکنیت یقین به حدوث به بعضی از روایات استصحاب تمسک می کرد که خود حالت سابقه را جزء ارکان ذکر کرده است. مثل روایت عبدالله بن سنان که گذشت.

جواب سوم از اشکال (اگر یقین به حدوث رکن باشد در مواردی که اماره بر منجزیت قائم شده نباید استصحاب جاری شود در حالیکه فقهاء جاری می کنند)

مشهور محققین بعد از صاحب کفایه می گویند که یقین گرچه به مقتضای لسان ادله در موضوع استصحاب أخذ شده است ولیکن به نحو یقین بماهو حجت أخذ شده است، یعنی جنبه حجت بودن آن لحاظ شده است، (یقین ۴ جهت دارد: ۱- صفتی که همان جزم و تصدیق است، ۲- کاشفیت، ۳- محرکیت و باعثیت، ۴- حجیت که همان منجزیت و معذرت است). که در اینجا جنبه منجزیت و معذرت یا همان حجیتش در موضوع دلیل استصحاب لحاظ شده است. چه اینکه این جهتش از همه مهمتر است، در اینصورت اماره چون منجزآور است موردش که اماره بر آن قائم شده در صورت شک قابلیت استصحاب را دارد.

فرق این جواب با دو جواب قبل

در این جواب رکن بودن یقین به حدوث پذیرفته شده است به خلاف جواب دوم از صاحب کفایه، و فرقی با جواب اول هم در این است که در جواب اول دلیل حجیت اماره بر دلیل استصحاب حاکم بود (بحث گذشت که دلیل حجیت اماره یک فرد ادعایی از علم ایجاد می کند) ولی در اینجا وارد است چون یقین در دلیل استصحاب به عنوان حجت أخذ شده است و دلیل حجیت اماره هم، اماره را حجت قرار داده است یعنی یک فرد واقعی از حجت را ایجاد می کند لذا لسان دلیل حجیت اماره وارد بر دلیل استصحاب است.

ردّ جواب سوم

ظاهر أخذ عناوین در موضوع این است که خودشان به عنوان خاصشان موضوعیت دارند یعنی یقین بماهو یقین، و اگر بخواهیم آن را حمل بر یک معنای جامعی بین آن و چیز دیگری بکنیم نیازمند قرینه هستیم که در اینجا منتفی است.

## تحقیق در جواب از اشکال

اماره گاهی برای دفع شبهه موضوعیه قائم می شود مثل اینکه نمی دانید لباس شما نجس است یا طاهر، اماره بر نجاست آن قائم می شود، وگاهی برای دفع شبهه حکمیه قائم می شود، مثل اینکه نمی دانیم آبی که بر اثر نجاست در آن تغییر حاصل شده است نجس است یا نه؟، اماره بر نجاست آب متغیر قائم شود. این از جهت حدوث، اما از جهت شک در بقاء، گاهی منشأ شک شبهه حکمیه است، مثل اینکه لباستان را با آب مضاف می شوئید ولی چون نمی دانید آب مضاف تطهیر کننده است یا نه؟ در طهارت لباس شک می کنید. وگاهی منشأ شک، شبهه موضوعیه است، مثل اینکه نمی دانید لباس نجستان را شسته اید یا نه؟ پس چهار صورت داریم، که می خواهیم بحث کنیم در هر کدام از آنها آیا قیام اماره کافیهست برای جریان استصحاب یا نه؟

صورت اول: اماره برای دفع شبهه ای موضوعیه قائم شده بوده و شک در بقاء ما هم ناشی از یک شبهه موضوعیه باشد، مثلاً قبلاً شک در نجاست لباستان داشتید و اماره ای بر نجاست آن قائم شد و بعد از مدتی شک کردید که آیا لباستان را شسته اید یا نه؟ در اینگونه موارد شهید می فرماید: ما نیاز به استصحاب نجاست واقعی نداریم تا شما اشکال کنید رکن استصحاب یعنی یقین به حدوث نجاست در اینجا موجود نیست. بلکه به دو وجه دیگر در این موارد استصحاب جاری است:

وجه اول: استصحاب موضوعی: نجاست لباس شما شرعاً متوقف بر موضوعی مرکب است از ملاقات با نجاست و عارض نشدن مطهری بر آن. که جزء اول با اماره بر حدوث نجاست ثابت است و جزء دوم را با استصحاب اثبات می کنیم، قبلاً یقیناً مطهری بر لباستان عارض نشده است، الآن شک می کنید عارض شده است یا نه؟ استصحاب عدم عارض شدن مطهر را جاری می کنیم، پس موضوع نجاست تمام می شود، (یعنی ملاقات و عدم طرو عارض).

وجه دوم: اماره ای که قائم شده بر حدوث نجاست در لباس، به دلالت التزامی دلالت می کند بر بقاء آن مادامی که شسته نشود، چه اینکه ما می دانیم بین حدوث و بقاء نجاست مادامی که شستنی صورت نگیرد ملازمه است، لذا اماره ای که به دلالت مطابقی بر حدوث نجاست دلالت دارد به دلالت التزامی بر بقاء آن نیز دلالت دارد.

مقتضای دلیل حجیت اماره این بود که لوازم اماره را هم ثابت می کرد پس این دلالت التزامی حجت است، لذا چنانچه در طرو مطهر شک کردیم، گویا در تمام شدن بقاء نجاستی که تعبداً به دلالت

التزامی ثابت شده بود شک کرده ایم، از این رو این تعبد به بقاء را استصحاب می کنیم. زیرا تعبد به بقاء سابقاً یقینی بود و الآن مشکوک است.

صورت دوم: اماره برای دفع شبهه حکمیۀ قائم شود و شک ما در بقاء ناشی از شبهه موضوعیه باشد، مثلاً حکم آبی که بر اثر نجاست تغییر کرده است را نمی دانیم (آب کنار مرداری بوده و بوی مردار را گرفته است، یا آبی که بر اثر برخورد با نجاست رنگ آن را گرفته است)، خبر ثقه ای نقل می کند که حکم چنین آبی نجاست است، بعد از مدتی شک می کنیم که آیا تغییر زائل شده است یا نه؟ در اینجا هم نمی توانیم نجاست را استصحاب کنیم چون یقین نداریم بلکه با اماره ثابت شده است.

شهادت می فرماید همان دو وجهی که در صورت اول گفتیم در اینجا هم جاری می شود، وجه اول چیه بود؟ موضوع نجاست شرعی مرکب بود از حدوث نجاست و عدم زوال آن، حدوث نجاست با اماره ثابت شده است و عدم زوال آن را هم با استصحاب اثبات می کنیم، قبلاً عدم زوال یقینی بود و الآن شک کردیم استصحاب عدم زوال می کنیم.

وجه دوم چیه بود؟ دلیل حجیت اماره دو مدلول داشت تعبد به حدوث و تعبد به بقاء، الآن شک در بقاء داریم، ولی چون سابقاً متعبد به بقاء بودیم الآن این تعبد به بقاء را استصحاب می کنیم، یعنی متعبد می شویم آب نجس است.

#### جلسه ۸ اصول ۴

صورت سوم: اماره قائم شده برای دفع شبهه موضوعیه و شک ما در بقاء ناشی از شبهه حکمیۀ است، مثلاً نمی دانید لباستان نجس شده یا نه؟ ثقه ای خبر می دهد که نجس شده است، آن را با آب مضاف می شویی شک می کنی که آیا طاهر شده یا نه؟ چون نمی دانی آب مضاف مطهر است یا خیر؟ در این صورت چون یقین به نجاست نیست مانند دو مورد قبلی استصحاب نجاست ممکن نیست، از آن دو وجهی که شهادت در دو مورد قبلی فرمود وجه اول هم که همان استصحاب موضوعی بود در اینجا جاری نیست، چرا؟ چون در اینجا شکی نداری تا بخواهی استصحاب بکنی، یقین داری که لباس را با آب مضاف شستی و همچنین یقین به عدم شستن آن با آب مطلق داری. پس شک که یکی از ارکان استصحاب است در استصحاب موضوعی موجود نیست. (شک در طرو مطهر که داریم، چه اشکالی دارد عدم طرو مطهر را استصحاب کنیم، موضوع نجاست مرکب از حدوث نجاست و عدم طرو مطهر است و شستن خصوصیتی ندارد بلکه مصداقی از مطهرات است). حالا که استصحاب



موضوعی ممکن نشد، امر متعین می شود در جریان استصحاب حکمی، یعنی همان وجه دوم، اماره ما را ملتزم می کند به تعبد به نجاست لباس بقاء مادامی که علم نداشته باشیم مطهری بر آن عارض شده است، بعد از شستن با آب مضاف شک می کنیم نجاست باقی است یا نه؟ تعبد به نجاست را استصحاب می کنیم و متعبد می شویم به نجاست لباس.

صورت چهارم: اماره برای دفع شبهه حکمیه قائم شود و شک در بقاء ما هم منشأش شبهه حکمیه باشد، مثل اینکه شک دارید اگر لباستان با متنجس برخورد کرد آیا نجس می شود یا نه؟ تقه ای خبر آورد که ملاقات با چیزی که نجس شده، نجس می کند، لذا لباستان را با آب مضاف شستید و شک کردید که آیا آب مضاف مطهر بود تا لباستان طاهر شده باشد یا خیر؟

این صورت هم مانند صورت سوم مجرای جریان استصحاب موضوعی نیست چه اینکه شکی نداری نه در شستن با آب مطلق نه در شستن با آب مضاف، بلکه در اولی یقین به عدم داری و در دومی یقین به شستن داری. ولی مجرای استصحاب حکمی است، چون نمی دانیم شستن با آب مضاف مطهر است یا نه؟ لذا تعبد به بقاء که مدلول التزامی دلیل حجیت اماره بود را استصحاب می کنیم و به نجاست لباس متعبد می شویم.

خلاصه اینکه در همه این چهار صورت می توانیم اشکال عدم وجود یقین به حدوث در جایی که اماره قائم می شود را با استصحاب موضوعی یا حکمی دفع کنیم.

در تمامی این چهار صورت یک نقطه مشترکی وجود دارد که عبارت است از استمرار برای مدلول مطابقی اماره و وجود غایت و رافع برای آن، که شک در بقاء حکم ناشی از شک در تحقق این غایت است، که اصطلاحاً به آن شک در رافع می گویند خواه شک در رافع به نحو شبهه حکمیه باشد یا موضوعیه.

### ناکارایی جواب سوم در دفع اشکال

این جواب به صورت مطلق کارایی ندارد چه اینکه مواردی وجود دارد که از قبیل شک در رافع و غایت نیست، بلکه شک در قابلیت مستصحب برای بقاء است، لذا استصحاب موضوعی و حکمی در آنها جاری نیست، مثلاً اماره ای قائم شده است بر وجوب جلوس در مسجد تا هنگام زوال و شک در بقاء این وجوب بعد از زوال داریم، مدلول مطابقی و التزامی این اماره وجوب تا زوال است و دلالت بر

تعبد به بقاء تا بعد از زوال ندارد تا بخواهیم با استصحاب حکمی این تعبد را استصحاب کنیم. واستصحاب موضوعی هم جاری نیست چه اینکه وجوب قبل از زوال، بعد از زوال معلوم الارتفاع است و شکی در آن نداریم تا استصحاب کنیم. پس راهکار سوم هم از حل اشکال ناتوان است و بهتر این است برای دفع این اشکال صورت مسأله را پاک کنیم و رکنیت یقین به حدوث را انکار کنیم، و بگوییم استفاد از روایت عبدالله بن سنان ثبوت حالت سابقه است نه یقین به حالت سابقه، که بوسیله ظهور روایت عبدالله بن سنان، یقین در روایات دیگر را حمل بر طریقت می کنیم نه موضوعیت. لذا هرآنچه طریق و کاشف از واقع باشد می تواند حالت سابقه را برای ما اثبات کند.

#### رکن دوم استصحاب: شک در بقاء

در لسان ادله استصحاب، شک در بقاء أخذ شده است (لا تنقض الیقین بالشک)، و (کان علی یقین ثم شک) لذا از مقومات وارکان استصحاب به شمار می رود و ظاهرش هم این است که شک در بقاء است نه در خود یقین (به بیانی که در ابتدای بحث اسصحاب گذشت)، و گفته شده است که اگر در لسان ادله هم أخذ نمی شد رکنیتش ثابت بود چه اینکه استصحاب حکم ظاهری است و حکم ظاهری متفرع بر شک در حکم واقعی است. و این شک هم باید در بقاء باشد والا (در حدوث باشد) مورد مجرای قاعده یقین می شود نه استصحاب.

شهید می فرماید گرچه رکنیت شک در بقاء بدون نیاز به أخذ در لسان دلیل استصحاب هم اثبات می شود ولیکن ثمراتی بر صورت أخذ در لسان ادله مترتب است که در غیر صورت أخذ مترتب نیست.

بر این رکن دو قضیه متفرع است:

قضیه اول: عدم جریان استصحاب در فرد مردد

توضیح: مراد از فرد مردد قسم دوم استصحاب کلی است، جایی که علم به جامع داریم ولی فرد مشکوک است، مثالش جایی است که علم به دخول انسانی در مسجد داریم که مردد بین حسین و حسن است، حسن را در خارج می بینیم شک می کنیم که آیا انسانی در مسجد هست یا نه؟ منشأ شکمان ناشی از این است که اگر جامع انسان در ضمن حسن بوده پس الآن مرتفع شده چون علم به خروج او داریم و اگر در ضمن حسین بوده هنوز در مسجد باقی است، در این صورت استصحاب بقاء جامع انسان را در مسجد می کنیم البته اگر جامع اثر شرعی داشته باشد، مثلاً نذر کرده اید اگر انسانی در مسجد بود صدقه بدهید، ولی نمی توانیم استصحاب بقاء فرد را بکنیم یعنی حسن و حسین را، چون ارکان استصحاب در مورد آنها تمام نیست، حسن را علم به خروجش داریم نه شک و حسین را شک در دخولش به مسجد داریم نه یقین.

أصل بحث از اینجا شروع می شود که آیا می توانیم فرد مردد بین حسن و حسین را استصحاب کنیم یا خیر؟

برخی گفته اند اگر اثر شرعی بر افراد بما اینکه افراد هستند نه مصادیق جامع مترتب باشد، استصحاب فرد مردد جاری است مثلاً اثری مترتب است بر عنوان دخول حسن به مسجد و اثری بر عنوان دخول حسین، اگر حسن به مسجد داخل شد یک درهم صدقه بده، اگر حسین داخل شد یک انگشتر صدقه بده، اگر استصحاب فرد مردد بین حسن و حسین را بکنیم یعنی یکی از آنها داخل شده اند لذا علم اجمالی به منجزیت یکی از تکالیف داریم و از باب وجوب موافقت قطعیه هم باید درهم صدقه بدهیم و هم انگشتر. و چون علم به خروج حسن داشتیم فقط انگشتر را باید صدقه داد.

اما به چه تقریبی این استصحاب جاری است: فرد مردد بین حسن و حسین معلوم الحدوث است، چون می دانیم یا حسن داخل شده است و یا حسین، و بعد از دیدن حسن در خارج شک می کنیم در ارتفاع عنوان فرد مردد، لذا آن را استصحاب می کنیم.

انکار جریان استصحاب فرد مردد توسط شهید

شهید می فرماید استصحاب فرد مردد بی معناست، چه اینکه مرادتان از فرد مردد یا واقع فرد مردد است یا مفهوم فرد مردد.

اگر مراد واقع فرد مردد باشد یعنی افراد به عناوین تفصیلیشان لحاظ شده اند نه از آن جهت که مصداقی برای جامع هستند، استصحاب بقاء حسن یا حسین در مسجد ممکن نیست، چه اینکه علم به خارج بودن حسن از مسجد داریم نه شک، و علم به دخول حسین هم در مسجد نداریم یعنی حالت سابقه اش دخول در مسجد نیست تا استصحاب کنیم، پس استصحاب واقع فرد مردد ممکن نیست.

اما استصحاب مفهوم فرد مردد یعنی عنوان اجمالی فرد را لحاظ کنیم یعنی جامع بین حسن و حسین، در این صورت گرچه یقین به حدوث جامع و شک در بقاء آن داریم ولی چون اثر برای افراد ثابت بود نه برای جامع (صدقه یک درهم برای حسن و انگشتر برای حسین) این استصحاب جاری نمی شود، زیرا لغویت لازم می آید.

با توجه به آنچه که گفتیم ثمره اول بین رکنیت شک در بقاء که توسط ادله باب ثابت شد و رکنیت شکی که مقوم حکم ظاهری بود روشن شد، طبق رکنیت ثابت شده از روایات باب، استصحاب فرد مردد جاری نمی شود ولی طبق رکنیتی که از ظاهری بودن حکم فهمیده شد این استصحاب جاری است، چرا؟ چون در حکم ظاهری شرط نیست شک در حکم واقعی، شک در بقاء باشد بلکه مطلق شک کفایت می کند. و در مقام ما هم شک متصور است چه اینکه علم به حدوث فرد مردد داریم و نمی دانیم حسن بوده تا خارج شده است یا حسین بوده تا هنوز در مسجد باشد، پس شک داریم فردی در مسجد باشد، لذا شارع ما را متعبد می کند به بقاء فرد واقعی در مسجد و این تعبد هیچ محذور عقلی ای ندارد، که نتیجه اش علم اجمالی می شود که موافقت با آن واجب است ولی چون می دانیم حسن خارج شده فقط حکم و اثری که بر حسین مترتب است در حق ما منجز می شود.

قضیه دوم: عدم جریان استصحاب در توارد حالیتین (به عبارت دیگر در موارد عدم اتصال زمان متیقن به زمان مشکوک)

زمان متیقن گاهی به زمان مشکوک متصل است مثل اینکه علم به نجاست لباس در صبح دارید و هنگام ظهر شک در آن نجاست پیدا می کنید و نمی دانید مادرتان آن را شسته یا نه؟، و گاهی زمان متیقن مردد است بین اینکه سابق بوده باشد، یا اینکه هم زمان با مشکوک باشد، که از آن به توارد حالتین تعبیر می کنند، مثل اینکه می دانید لباستان نجس شده ولی نمی دانید سابقا نجس شده که آن

را یقیناً تطهیر کرده اید و با الآن نجس شده است که یقیناً تطهیرش نکرده اید. به عبارت دیگر نمی دانید نجاست بعد از شستن لباس با آن برخورد کرده یا قبل از آن.

در اینگونه موارد به جریان استصحاب اشکال شده است، مستشکل صاحب کفایه است فرموده: در مواردی که زمان متیقن مردد است بین زمان مشکوک که الآن می باشد و بین زمان سابق بر آن، ارکان استصحاب تمام نیست، زیرا اگر الآن نجاست حادث شده باشد این نجاست حالت سابقه ندارد چه اینکه در زمان قبل علم به تطهیر داریم پس شک در بقاء این نجاست جدید نداریم بلکه شک در حدوثش داریم و اگر سابقاً نجاست حادث شده باشد یقین به ارتفاع آن داریم و شک در بقاءش نداریم.

طبق بیاناتی که در قضیه دوم داشتیم ثمره دوم فرق بین رکنیت شکی که از روایات حاصل شد و رکنیت شکی که بخاطر حکم ظاهری بودن استصحاب حاصل شد، روشن می شود. طبق روایات، شک در بقاء رکن بود که در موارد حالتین مفقود است، ولی طبق آن برهانی که بیان شد، که مطلق شک را رکن می دانست، استصحاب نجاست جاریست، چه اینکه یقین به نجاست داریم و الآن شک در آن داریم ولو اینکه متیقن هم زمان با مشکوک باشد (چون اتصال متیقن به مشکوک معتبر نیست).

#### ج ۹ اصول ۴

##### ابطال رکنیت شک در بقاء

شهید می فرماید: عنوان "شک در بقاء" بطور صریح در لسان روایات استصحاب أخذ نشده است، بلکه آنچه در روایات آمده است، عنوان شک بعد از یقین است، یعنی در جریان استصحاب دو عنوان می خواهیم یقین و شک که هر دو به یک موضوع تعلق گرفته باشند، لذا اگر یقین به نجاست لباس داریم باید شک در نجاستش داشته باشیم تا استصحاب جاری شود، لذا آنچه که رکن است تعلق شک است به آنچه یقین بدان تعلق گرفته است.

و در مقام ما این رکن موجود است، چه اینکه به نجاست لباس علم داریم حال الآن حادث شده باشد یا در سابق حادث شده باشد، پس یقین به حدوث متحقق است، و چون علم به عارض شدن مطهر در سابق نداریم، در نجاست و طهارت این لباس شک می کنیم لذا استصحاب جاری می کنیم.

اگر این راه حل را نپذیرفتیم و گفتیم در موارد حالتین از این جهت که رکن شک در بقاء را نداریم استصحاب جاری نمی شود، باید بگوییم استصحاب خودبخود ساقط می شود نه اینکه به سبب تعارض ساقط شود، ولی اگر راه حل را پذیرفتیم و گفتیم از روایات شک در بقاء فهمیده نمی شود، صرفاً شک بعد از یقین فهمیده می شود، استصحاب در موارد حالتین جاری است الا اینکه استصحاب نجاست با استصحاب طهارت تعارض می کند و تساقط می کند، چه اینکه در طهارت هم موارد حالتین است یعنی یقین به طهارت داریم یا در سابق، یا الآن دقیقاً مثل نجاست، پس این دو استصحاب با هم تعارض و تساقط می کنند.

### بیانی دیگر برای رکن دوم

میرزای نائینی برای رکن دوم بیانی دیگر دارد می فرماید: یکی از ارکان استصحاب این است که رفع ید از حالت سابقه، نقض یقین به شک باشد، هرکجا این عنوان صادق بود استصحاب جاری است، لذا هرکجا نقض یقین به یقین بود و یا احتمال نقض یقین به یقین بود، استصحاب جاری نیست، مثلاً در موردی که شما علم تفصیلی به طهارت ظروف منزلتان دارید، اگر علم اجمالی به نجاست یکی از آنها پیدا کردید، استصحاب طهارت در هیچ یک از آنها نمی توانید جاری کنید، زیرا رفع ید از طهارت هر یک از آنها محرز نیست که نقض یقین به شک باشد، بلکه احتمال دارد ظرف نجس بر هر کدام از اینها منطبق باشد لذا نقض یقین به یقین می شود نه شک، لذا بخاطر این احتمال رکن استصحاب که احراز نقض یقین به شک است حاصل نیست، و استصحاب بخودی خود ساقط می شود نه اینکه بخاطر تعارض با استصحاب در ظرفهای دیگر ساقط شود (اگر یادتان باشد در علم اجمالی اصول در اطراف علم اجالی تعارض و تساقط می کرد، چون همه آنها نمی تواند صادق باشند یعنی اینکه همه ظرفها طاهر باشند کذب است لذا همه استصحابها نمی توانند صادق باشند و چون ترجیحی بر هم ندارند تعارض و تساقط می کنند).

### اشکال به این بیان از رکنیت

شهادت دو اشکال به این بیان می کنند که یکی از اشکالات مبتنی بر نظر مشهور در علم اجمالی است و دیگری مبتنی بر نظر عراقی.

اما اشکال اول: طبق نظر مشهور علم اجمالی به جامع تعلق می گیرد، لذا بیان شما در مثالی که بیان کردید تمام نیست، چه اینکه ما به طهارت تک تک ظرفها یقین داشتیم، بعدا علم اجمالی به نجاست یکی از آنها حاصل شد، یعنی علم پیدا کردیم به جامع نجاست بین همه ظروف منزل، لذا تک تک ظرفها هنوز مشکوک است، لذا دست روی هر ظرفی بگذاری، یقین به طهارت و شک در نجاستش داری، لذا اگر بخواهی دست از حالت سابقه برداری نقض یقین به شک است نه نقض یقین به یقین. با توجه به این تفسیر از علم اجمالی استصحاب در هر یک از اطراف علم اجمالی مجری دارد ولکن جریان آن در همه اطراف یا بعض اطراف ممکن نیست، در همه اطراف چون سر از مخالفت عملی در می آورد و در بعض اطراف چون ترجیح بلامرجح می شود. لذا تعارض و تساقط می کنند.

اما اشکال دوم: بر فرض نظر محقق عراقی مبنی بر تعلق علم اجمالی به واقع را پذیرفتیم ولکن تعلقش به واقع به نحوی است که با شک هم سازگار است یعنی احتمال انطباق بر هر یک از اطراف را می دهیم نه اینکه یقینا بر هر طرف منطبق باشد، ومفاد دلیل استصحاب هم می گوید: در هیچ موردی، مادامیکه بقاءش مشکوک است دست از حالت سابقه برندار حتی اگر احتمال انطباق علم اجمالی بر آن را هم بدهی. لذا در مقام ما که هر ظرفی با اینکه احتمال انطباق علم اجمالی به نجاست در مورد آن می رود ولی چون در بقاءش شک داریم ظاهر است یا نجس، مجرای استصحاب است.

### اشکال و دفع

ممکن است کسی اشکال کند، در اینجا دست برداشتن از حالت سابقه نقض یقین به یقین است، چه اینکه یقین به وجود نجاست در یکی از ظرفها داشتید، لذا بخاطر این یقین دست از حالت سابقه بر می دارید.

در جواب می گوئیم: اشکال مستشکل وقتی وارد است که مراد از "باء" در "نقض یقین بالشک" سببیت باشد یعنی به سبب شک یقینت را نقض نکن، که در اینصورت اشکال وارد است چون ما به سبب یقین به نجاست یکی از ظروف یقینمان را نقض کردیم نه بخاطر شک، ولی صحیح این است که مراد از "باء"، ظرف و حالت شک است یعنی شما در حالت شک دست از حالت سابقه برندار خواه این نقضت مستند به یقین باشد خواه مستند به خود شک باشد. و در مقام ما هم چون حالت شک وجود دارد پس نقض یقین در حالت شک است ولو اینکه مستند به یقین اجمالی باشد.

علاوه بر اینکه اگر "باء" را به معنای سبب بگیریم لازم می آید نقض یقین به قرعه واستخاره جایز باشد چون نقض یقین به سبب شک بر اینگونه نقضی صادق نیست یعنی می تواند در مثال ظروف با قرعه یا استخاره ظرف نجس را مشخص کند، درحالیکه هیچ کس بدان ملتزم نمی شود.

شبهات حکمیه در پرتو رکن دوم:

### شبهه و دفع آن

گفته شده است: بنا بر رکن دوم، استصحاب در شبهات حکمیه مجری ندارد، مثلاً اگر بعد از زوال تغییر در آبی که بر اثر نجاست تغییر کرده است شک کردیم که نجس است یا نه؟ یا در حرمت نزدیکی با زوجه بعد از پاک شدن از خون و قبل از غسل شک کردیم، استصحاب جاری نمی شود، چرا؟ بخاطر اینکه احکام شرعی ثبوتش در عالم جعل است و در عالم جعل، جعل احکام دفعی و آنی است، اینطور نیست که تدریجی باشد تا شک در آن معنا داشته باشد، یعنی یک تشریحی برای لحظه شروع خونریزی و یک تشریحی برای پایان خونریزی و تشریح سومی برای بعد از غسل نداریم بلکه این سه تشریح در یک آن اتفاق می افتد، لذا شک در بقاء آن معنا ندارد چون یا جعل شده (مثل حصه سیلان خون) و یا جعل نشده (مثل حصه بعد از انقطاع خون و قبل از اغتسال) که طبق اولی چون آنی است بقاء برایش متصور نیست و طبق دومی در حدوثش شک داریم، بنابراین متیقن یک حصه ای از جعل است و مشکوک حصه ای دیگر از جعل است، لذا استصحاب مجری ندارد.

از این شبهه جواب داده شده به اینکه: این اشکال مبنی بر این است که حکم ثبوتش فقط در عالم جعل باشد، در حالیکه این مبنا باطل است و طبق مبنای صحیح حکم برای ثبوتش یک عالم دیگری هم می خواهد تحت عنوان عالم مجعول و فعلیت که عالم خارج می باشد، در این عالم است که زوجه متصف به حائض بودن می شود که مقاربتش حرام می شود، و روشن است که این حرمت در عالم خارج یک حدوث متیقنی دارد که در بقائش شک می شود، یعنی گفته می شود این زن مادامی که خونریزی دارد متصف به حرمت مقاربت بوده و الآن که خونریزش قطع شده در بقاء این حرمت شک می کنیم لذا استصحاب جاری می کنیم. و اگر قرار باشد حرمت فقط منحصر در عالم جعل باشد لازم می آید زن حتی در حالت حیضش هم حرمت مقاربت در حقش ثابت نشود، چون حرمت فقط در عالم جعل است نه در عالم خارج، در حالیکه احدی این حرف را نمی زند، لذا حرمت وقتی بر موضوع خارجی ثابت می شود متصف به یقین به حدوث و شک در بقاء می شود.



رکن سوم: وحدت قضیه متیقنه با مشکوکه

وجه در رکن بودن وحدت دو قضیه این است که اگر قضیه مشکوکه غیر از قضیه متیقنه باشد، شک ما در بقاء نیست یعنی در آنچه متعلق یقین ما بوده شک نداریم بلکه در حدوث قضیه ای جدید شک داریم. مثلا اگر به طهارت لباس یقین داشتیم و الآن در نجاست لیوان شک کردیم، دو قضیه متغایر هستند که یقین در طهارت لباس ربطی به شک در نجاست لیوان ندارد. شهید می فرماید این رکن در حقیقت برگشتش به رکن دوم یعنی شک در بقاء است و خودش رکن مستقلی به حساب نمی آید، که از توضیحاتمان این مطلب روشن شد.

این رکن از جهت تطبیق بر استصحاب جاری در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه، با تعدادی مشکل مواجه است که جداگانه به بررسی مشکلات تطبیق آن می پردازیم.

#### ج ۱۱ اصول ۴

تطبیق رکن سوم بر استصحاب در شبهات موضوعیه:

در کلمات شیخ انصاری از رکن سوم اینگونه تعبیر کرده که در جریان استصحاب معتبر است بقاء موضوع محرز باشد، چه اینکه با تبدل موضوع، دیگر شک در بقاء معنا ندارد، مثلا اگر چوبی نجس شد، اگر بعد از خاکستر شدنش شک در نجاست و طهارتش کردید، استصحاب جاری نیست زیرا موضوعی که یقین به نجاستش داشتیم الآن باقی نمانده تا شک در نجاستش داشته باشیم.

این بیان از رکن سوم موجب اشکال در جریان استصحاب در بعضی از شبهات موضوعیه و حکمیه شده است، که اشکال در حکمیه را بعدا بحث می کنیم.

اما اشکال در جریان استصحاب در شبهات موضوعیه در مواردی است که شک ما در اصل وجود چیزی باشد، در اینجا بنا بر رکن سوم یعنی بقاء موضوع، استصحاب جاری نیست. زیرا موضوع متیقن ما ماهیت شیء بود و قوام ماهیت به وجود است لذا اگر شک در بقاء وجود کردیم در حقیقت شک در ماهیت کرده ایم زیرا اگر ماهیت شیء موجود باشد شکی در وجود شیء نداریم. لذا در هنگام شک، موضوع که همان ماهیت زید است محرز نیست.

همچنین بنا بر این رکن، اصحاب در شبهات موضوعیه در مواردی که مشکوک ما از اعراض شیء یعنی صفات ثانویه ای که متأخر از وجود شیء است باشد، مثل عدالت که اول باید موضوع موجود باشد تا عدالت بر آن عارض شود، گاهی جاریست و گاهی جاری نیست.

شک در این صفات دو گونه متصور است:

(۱) شک در وجود موضوعشان نداریم، که در اینصورت استصحاب جاریست، مثلاً زید قبلاً عادل بوده الان می دانیم زنده است ولی شک در عدالتش داریم در اینصورت استصحاب عدالت می کنیم.

(۲) در وجود موضوعشان هم شک داریم زید قبلاً عادل بوده و الان نمی دانیم زنده است یا نه؟ ولی بر فرض زنده بودنش شک در عدالتش داریم، در اینجا بنا بر رکن سوم استصحاب جاری نیست چون بقاء موضوع که وجود زید است محرز نیست.

و علیه فلا بدّ من جریان استصحاب بقاء زید حیّاً فی مرتبة سابقه لکی یتحقّق الموضوع.

این دو اشکال ناشی از بیانی است که شیخ از رکن سوم داشت که به هیچ وجه قابل دفع نیستند لذا صاحب کفایه برای فرار از این اشکالات از بیان شیخ عدول می کند و رکن سوم را به بیانی دیگر مطرح می کند، ایشان می فرماید: در استصحاب وحدت قضیه متیقنه و مشکوک معتبر است. که در دو فرض بالا این وحدت موجود است لذا استصحاب جریان دارد. اما در مورد اول هر چند ماهیت بقاءش محرز نیست و لکن بین قضیه متیقنه و مشکوک وحدت وجود دارد، متعلق یقین وجود ماهیت و متعلق شک هم وجود ماهیت است. و اما در مورد دوم هم متیقن و مشکوک واحد است هر دو عدالت زید است هر چند بقاء موضوعش که حیات زید است محرز نباشد. پس کلام مرحوم شیخ مبنی بر اینکه در اعراض باید ابتدا موضوع آنها اعراض بشود تا استصحاب در مورد آنها جاری شود بلا دلیل است.

تطبیق رکن سوم بر استصحاب در شبهات حکمیه

اشکال قبلی مربوط به بیانی بود که شیخ از رکن سوم داشت، و لکن از حالا می خواهیم به اشکالی که به بیان هر دوی آنها وارد شده است یعنی وحدت قضیه متیقنه و مشکوک طبق بیان صاحب کفایه، و احراز بقاء موضوع طبق نظر شیخ بپردازیم.

اشکال شده که: در شبهات حکمیه وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه فقط در یک صورت فرض دارد و آن مواردی است که شک در نسخ حکم داشته باشیم، یعنی جعل حکمی صورت گرفته است الان شک در نسخ آن حکم داریم، که در این صورت استصحاب بقاء جعل یا عدم نسخ جاری می کنیم ولی در غیر این موارد که شک در حکم ناشی از تغییر موضوع یا قیود موضوع یا بعضی از خصوصیاتش است استصحاب نباید جاری شود، چه اینکه بین قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت وجود ندارد، قضیه متیقنه ما حکمی است متعلق به موضوعی با قیود خاصی و قضیه مشکوکه ما حکمی است متعلق به یک موضوع دیگر که قیود و خصوصیاتش تغییر کرده یا اصلا موضوع به کلی عوض شده است. (گفتیم شک در حکم ناشی از خودش اگر باشد شک در نسخ است که استصحابش صحیح است ولی اگر ناشی از تغییر موضوع یا تغییر بعضی از قیود موضوع باشد، دو قضیه متفاوت می شوند، در مثال حرمت مقاربت زن حائض دقت کنید، قضیه متیقن حرمت مقاربت با زنی است که سیلان خون دارد و بعد از انقطاع خون و قبل از غسل، شک می کنیم در حرمت مقاربت زنی که سیلان خون ندارد، یعنی قضیه مشکوکه ما می شود حرمت مقاربت زنی که خونریزش منقطع شده و غسل نکرده، پس وحدت بین دو قضیه نیست).

#### تعمیق اشکال قبل از جواب اشکال

قبل از جواب از این اشکال لازم است گونه های کیفیت شک در حکم را بیان کنیم، شک در حکم به دو صورت متصور است:

صورت اول: خصوصیتی که بخاطر آن در حکم شک کردیم، خصوصیتی باشد که یقینا در حدوث حکم دخیل بوده و شک داریم که بقاء هم حکم دائر مدار آن است تا با رفتن خصوصیت حکم هم برود یا دائر مدار نیست لذا با رفتن آن خصوصیت حکم باقی می ماند، مثل تغییر آب بر اثر نجاست که یقینا در حکم نجاست دخیل است ولی نمی دانیم با رفتن آن یعنی زوال تغییر حکم هم می رود یا نه؟

صورت دوم: خصوصیتی که بخاطر آن در حکم شک کردیم، خصوصیتی باشد که شک داریم در حدوث حکم دخالت داشته یا نه؟ در اینکه بقاء حکم هم دائر مدار آن باشد شک داریم، یعنی نمی دانیم با رفتن آن خصوصیت حکم باقیست یا نه؟ مثل وجوب نماز جمعه که از همان اول شک داریم، عصر حضور در ثبوت وجوب دخالت داشته یا نه؟ در هر صورت هنگام شک باید گفت قدر متیقن

دخالت است ولی آیا در بقاء هم دخالت دارد؟ تا در عصر غیبت واجب نباشد یا دخالت ندارد تا واجب باشد.

در هردوی این صورتها قضیه متیقنه و مشکوکه تغییر کردند و رکن سوم طبق نظر صاحب کفایه مختل است، طبق نظر شیخ هم در این دو صورت رکن سوم مختل است، چه اینکه بقاء موضوع در این دو صورت محرز نیست، چون موضوع تمام چیزهایی است که شارع مفروض الوجود فرض کرده و حکم را روی آن برده است، در حالیکه شک در حکم ناشی از تغییر موضوع است که کلاً تغییر کرده یا بعضی از قیود و خصوصیاتش تغییر کرده است، لذا بقاء و موضوع محرز نیست.

### جواب از اشکال

برای فهم بهتر جواب مرحوم شهید یک مثالی از اعراض خارجی می زند، حرارت وقتی بر جسمی عارض می شود، حرارت عرض است و جسم معروض، و این حرارت علتی مثل آتش یا خورشید ویا... دارد که آن را ایجاد می کند، که این حرارت در خارج با تعدد اجسام متکثر می شود، هر جسمی در خارج در معرض آتش یا خورشید قرار می گیرد، حرارت بر آن عارض می شود، به عبارتی تعدد بحسب معروضش است لذا حرارت چوب غیر از حرارت آب است، در حالیکه علت حرارت در همه آنها گاهی واحد است مثلاً آتش است و گاهی متعدد مثلاً در بعضیها آتش و در بعضیها خورشید است و در بعضیها هردو است. لازمه این حرفها این است که حرارت به لحاظ تعدد سبب متعدد نشود چون گاهی سبب متعدد می شود ولی در خارج یک حرارت بیشتر نیست، و گاهی هم سبب واحد است ولی حرارت در خارج متعدد است، پس آنچه در تعداد حرارت مهم است تعدد معروض است نه سبب. از این رو اگر آبی را در خارج بواسطه آتش گرم کنیم، بعد آتش را خاموش کنیم و آب را زیر آفتاب بگذاریم، حرارت به لحاظ مرحله بقاء مستند به خورشید است نه آتش، ولی با این حال حرارت واحد است، چون معروضش تغییر نکرده است، بلکه علتها تغییر کرده که تغییر آنها هم گفتیم سبب تعدد حرارت نمی شوند. پس حدوثاً و بقاء یک حرارت استمرار داشت، یعنی حرارتی که در سابق بود تا لاحق استمرار پیدا کرد.

تمام این حرفها را در نجاست آب متغیر که نجاستش زائل می شود و زن حائضی که خونش منقطع شده و غسل نکرده مو به مو می زنیم، برای نجاست یک معروضی است که جسم است و یک علتی دارد که تغیر آب بواسطه نجاست است، و این تغیر هم برای آب حیثیت تعلیلیه دارد مثل حرارت

برای چوب، لذا با تعدد معروضش نجاست هم متعدد می شود، و اینطور نیست که با تعدد سبب، نجاست متعدد شود، با توجه به این مطالب، اگر خصوصیتی که قبلا وجود داشته و الآن مرتفع شده و این ارتفاع موجب شک ما در بقاء حکم شده، اگر مانند سبب و حیثیت تعلیلیه باشد وجودش برای حدوث و عروض حکم ضروری است، و زوالش به بقاء حکم ضروری نمی زند، و ارتفاعش موجب نمی شود حکم قبلی با حکمی که حادث شده مغایر باشد، مثل همان مثال آبی که حدوثا با آتش حرارت عارضش می شد و بقاء با خورشید، حرارت در هردو واحد بود. در اینجا هم نهایتا سبب متعدد می شود نه اینکه نجاست متعدد بشود.

اما اگر آن خصوصیت برای معروضش بمنزله مقوم باشد، یعنی معروض وجودا و عدما دائر مدار وجود و عدم این خصوصیت باشد، در صورت ارتفاع این خصوصیت، معروض هم مرتفع می شود و به تبع آن حکم و عرض هم مرتفع می شود، مانند نجاست بول که عارض بر جسمی است که متصف به بولیت است، و خصوصیت بولیت مقوم، بول است بطوریکه اگر بولیت زائل شود و بخار شود، دیگر بولی نخواهیم داشت، لذا وقتی معروض مرتفع شد عرض آن هم که نجاست است مرتفع می شود. پس نجاستی که برای بول ثابت است غیر از نجاستی است که برای جسمی که متصف به بولیت نیست ثابت است، از این خصوصیت که بقاء موضوع دائر مدار آن است به حیثیت تقییدیه تعبیر می شود.

خلاصه اینکه اگر خصوصیتی که در موضوع است و زوالش موجب شک در بقاء حکم می شود؛ حیثیت تعلیلیه باشد استصحاب جاری است، چون وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه حفظ شده است. ولی اگر حیثیت تقییدیه باشد استصحاب جاری نیست چون با ارتفاعش، موضوع عوض می شود و وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه حفظ نمی شود.

## ج ۱۲ اصول ۴

در رکن سوم یعنی وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه بودیم که تعبیر شیخ و آخوند را از این رکن بیان کردیم و اشکالات آن نیز گذشت، در اشکال به جریان استصحاب در شبهات حکمیه، خود شهید فرمودند باید بینیم آن قیدی که بخاطر آن در حکم شک کردیم، حیثیت تعلیلیه است یا تقییدیه، چنانچه تعلیلیه باشد استصحاب حکم جاری است و گرنه جاری نیست.

معیار وضابطه در تشخیص حیثیت تعلیلیه و تقییدیه چیست؟، عقل است؟ عرف است یا...؟

گفته شده که مرجع در شناخت این دو، خود دلیل شرعی است، چه اینکه أخذ حیثیت در حکم از شوئن شارع است، لذا باید از خود دلیل شرعی نوع حیثیت را بفهمیم، اگر در لسان دلیل این حیثیت به صورت شرط یا جزء موضوع أخذ شده است، حیثیت تعلیلیه می شود، مانند (الماء إذا تَغَيَّرَ تَنَجَّسَ) تغییر شرط نجاست آب است. ولی اگر در لسان دلیل به صورت وصف یا قید و یا لقب أخذ شده باشد، حیثیت تقییدیه می شود، مانند (الماء المتغیَّر متنجَّس)، که تغییر به عنوان قید و وصف برای آب أخذ شده است.

مثال دیگر برای حیثیت تعلیلیه و تقییدیه: (الشخص إن كان عالما فقلده)، (قلد العالم).

در اولی حیثیت علم به عنوان حیثیت تعلیلیه أخذ شده است، یعنی سبب جواز تقلید از این شخص علم است، لذا اگر این وصف زائل شد و شک در بقاء تقلید کردیم استصحاب جاری است، و در مثال دومی حیثیت تقییدیه است، چون علم را به صورت وصف و قید مطرح کرده است، لذا تقلید، اختصاص به عالم دارد و در صورت انتفاء علم، حکم به بقاء تقلید حکم جدیدی غیر از حکم جواز تقلید در صورت علم است لذا استصحاب جاری نیست.

مرحوم شهید می فرماید این کلام صحیح نیست چه اینکه مبنی بر لحاظ عالم جعل است فقط، و دلیل هم ناظر به عالم جعل است که مولی به چه نحوی حکمش را جعل کرده است، در حالیکه گفتیم استصحاب به لحاظ عالم جعل جاری نیست چون جعل حکم در آن دفعی است و یقین سابق و شک لاحق در آن متصور نیست، بلکه استصحاب به لحاظ عالم مجعول و خارج جاری است زیرا یقین سابق و شک لاحق در عالم خارج قابل تصور است، لذا با توجه به عالم خارج باید دید حیثیت تعلیلیه است یا تقییدیه؟

تحقیق: حکم و معروض حکم در عالم خارج چیز مشخص و معلومی است همانگونه که شارع آن را در عالم جعل لحاظ کرده است و لکن حیثیات و خصوصیات داخل و خارج معروض تابع کیفیت أخذ شارع در عالم جعل نیست بلکه داخل و خارج بودن آنها تابع قابلیت آنها است برای اتصاف به حکم در خارج، یعنی اگر قابلیت اتصاف به حکم را داشته باشند داخل در معروض هستند و حیثیات تقییدیه به شمار می روند، و اگر قابلیت اتصاف را نداشته باشند خارج از معروض هستند و حیثیات

تعلیلیه به شمار می روند. مثلاً تغییری که در موضوع حکم نجاست أخذ شده است اگر قابلیت اتصاف به نجاست را نداشته باشد حیثیت تعلیلیه می شود و الاً تقییدیه است، و واضح است که تغیر متصف به نجاست نمی شود شما نمی توانید بگویید تغیّر نجس است، لذا حیثیت تعلیلیه است حال به نحو شرط در لسان دلیل أخذ شود (الماء إذا تغیر تنجّس) یا به نحو قید (الماء المتغیر متنجّس). چون مهم برای ما عالم خارج و مجعول است نه عالم جعل.

وحیثیت علمی که در موضوع حکم تقلید أخذ شده است چون قابلیت اتصاف به وجوب تقلید را دارد حیثیت تقییدیه است یعنی صحیح است بگوییم از علم تقلید و پیروی کن.

در این مقطع از بحث با یک سوال دیگری روبرو هستیم: معیار و ملاک در تشخیص موضوع حکم در عالم خارج چیست؟ آیا نظر مسامحی عرف است؟ یا نظر دقتی عقلی؟

این دو نظر با هم فرق دارند، گاهی در نظر یکی از آنها موضوع باقیست و در نظر دیگری موضوع باقی نیست، مثلاً اگر قرار باشد در شبهه حکمیه بقاء اعتصام کر (نجس نشدن بواسطه ملاقات با نجس) را بعد از برداشتن یک مشت آب از آن استصحاب کنیم، عرف موضوع را باقی می داند و برداشتن یک مشت را باعث از بین رفتن موضوع نمی داند، ولی به دقت عقلی موضوع باقی نیست چون آبی که یک مشت آن کم شده غیر از آبی است که چیزی از آن کم نشده است.

همین کلام در شبهات موضوعیه هم جاری و ساری است، در جایی که بخواهیم استصحاب بقاء کربیت بکنیم در آبی که در اختیار داریم بعد از اینکه مقدار کمی از آن ریخت، به حسب دقت عقلی چون موضوع تغییر کرده استصحاب جاری نمی شود و به حسب مسامحه عرفی، موضوع باقیست لذا استصحاب جاریست.

شهید در جواب این سوال می فرماید: معیار و میزان در تشخیص موضوع و معروض حکم، نظر مسامحی عرف است، چه اینکه دلیل استصحاب یک خطاب عرفی است، در آن کبرای (لا تنقض الیقین بالشک) است که عبارت از یک قاعده مرتکز در ذهن عرف است، و معنایش این است که نقض یقین با شک حرام است و تشخیص این نقض و عدم نقض با عرف است، پس معروضی که بقاء اش شرط است تشخیصش با عرف است.

رکن چهارم جریان استصحاب: وجود اثر عملی

این رکن به سه شکل بیان شده است:

شکل اول که ظاهر از مدرسه محقق نائینی است: مقوم جریان استصحاب این است که یک اثر عملی داشته باشد تا تعبد استصحابی صحیح باشد، زیرا اگر اثر عملی ای وجود نداشته باشد، تعبد به استصحاب لغو و بی فایده است، مثلاً استصحاب اینکه ماشینی که جلوی درب منزلمان پارک بود هنوز هم هست، ثم ماذا؟ بود و نبودش چه اثر عملی دارد.

لذا مقدمات حکمت برای اطلاق‌گیری از ادله استصحاب تمام نیست تا بگوییم حتی در مواردی که اثر عملی هم ندارد استصحاب جاری است، بلکه لغو بودن در صورت عدم اثر عملی به مانند قرینه لَبّی متصل از همان ابتدا جلوی انعقاد اطلاق را می‌گیرد و ادله انصراف پیدا می‌کند به صورت وجود اثری عملی.

بیان رکن چهارم به این شکل ما را از هر گونه استدلالی برای اثبات آن بی‌نیاز می‌کند مگر همانی که در بالا گذشت که عدم وجود اثر عملی موجب لغویت جریان استصحاب است و این مطلب بمتابیه یک قرینه متصله ادله استصحاب را به مواردی که جریان استصحاب اثری عملی داشته باشد منصرف می‌کند خواه خود مستصحب حکم شرعی یا موضوع ذی اثر شرعی باشد یا نه، و خواه اینکه این اثر، قابلیت تنجیز و تعذیر را داشته باشد یا نداشته باشد، مهم در این رکن این است که برای خود جریان استصحاب اثری باشد تا لغو نشود. مثل اینکه یک موضوع خارجی خودش حکمی ندارد ولی قطع به آن دارای حکمی شرعی است و این قطع تمام موضوع برای حکم است، در اینصورت با اینکه مستصحب که وجود آن موضوع خارجی است حکمی ندارد ولی بنابر اینکه استصحاب قائم مقام قطع موضوعی بشود برای ما قطع به وجود آن را اثبات می‌کند لذا خود استصحاب اثری شرعی دارد، مثلاً فرض کنید کسی نذر کرده اگر به وجود فقیر در خارج قطع داشته باشم یک سوم اموالش را وقف فقراء می‌کند، وجود فقیر در خارج اثری ندارد تا با استصحاب آن را مترتب بکنیم بلکه اگر گفتیم استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود با جریان استصحاب قطع به وجود فقیر حاصل می‌شود و واجب است ناذر یک سوم اموالش را وقف فقراء کند.

شهید می‌فرماید این معنای آن چیزی است که گفته می‌شود: گاهی استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود ولی قائم مقام قطع طریقی نمی‌شود، چه اینکه در مثال ما چون برای وجود واقعی



فقیر اثری مترتب نیست جایگزینی استصحاب مقام قطع طریقی لغو است لذا فقط جایگزین قطع موضوعی می شود.

شکل دوم رکن چهارم: استصحاب دارای اثری تنجیزی یا تعذیری باشد، یعنی مستصحاب قابلیت تنجیز و تعذیر را داشته باشد، بنابراین اگر این قابلیت را نداشته باشد ولو اینکه خود جریان استصحاب اثر داشته باشد کفایت نمی کند، و استصحاب جاری نمی شود.

برای اینکه مستصحاب قابلیت تنجیز و تعذیر را داشته باشد باید یکی از این چهار مورد باشد:

اول: مستصحاب حکم شرعی باشد مثل استصحاب وجوب نماز جمعه در عصر غیبت.

دوم: مستصحاب عدم حکم شرعی باشد مثل استصحاب عدم وجوب حج هنگام شک در تحقق استطاعت.

سوم: مستصحاب اثباتا و نفیا در موضوع حکم دخیل باشد مانند استصحاب عدالت زید برای جواز اقتداء به آن.

چهارم: مستصحاب نفیا و اثباتا در متعلق حکم دخیل باشد، مثل استصحاب طهارت یا عدم طهارت لباس که در نماز دخیل است، اگر طاهر باشد نماز صحیح است وگرنه نماز صحیح نیست.

در همه این موارد بر مستصحاب اثری تنجیزی و تعذیری مترتب است، اگر حکم الزامی باشد منجزیت می آورد و اگر غیر الزامی باشد و یا عدم حکم باشد معذرت می آورد، و موضوع هم اگر برای حکم الزامی باشد منجزیت می آورد و اگر برای حکمی غیرالزامی باشد معذرت می آورد، و اما مستصحابی که در متعلق حکم دخیل است گاهی معذر است مثل استصحاب طهارت برای نماز که اگر با استصحاب طهارتی داخل نماز بشود معذور است، و گاهی منجز است مثل استصحاب نجاست لباس که مکلف را ملزم به تطهیر برای نماز می کند.

جلسه ۱۲ اصول ۴

رکن چهارم جریان استصحاب: وجود اثر عملی

این رکن به سه شکل بیان شده است:

شکل اول را از مدرسه میرزا گفتیم که استصحاب باید اثر داشته باشد و بیان شد دلیل این شکل لغویت است، یعنی اگر اثر نباشد جریان استصحاب لغو است، شکل دوم هم بیان شد که استصحاب باید دارای اثری تنجیزی یا تعذیری باشد تا جاری شود، اما دلیل این شکل چیست در این جلسه به آن می پردازیم:

#### اثبات شکل دوم رکن چهارم

همانطور که ملاحظه فرمودید شکل دوم دایره اجرای استصحاب را نسبت به شکل اول محدودتر می کند، دلیلی که برای اثبات این شکل بیان شده خود دلیل استصحاب است چه اینکه مفادش نهی از نقض یقین بواسطه شک است، و مراد از این نقض نمی تواند حقیقی باشد زیرا معنایش این است که شما با اینکه شک دارید باید یقین داشته باشید و این غیر معقول است، یقین و شک دو امر تکوینی است که دست من و شما نیست، پس لامحاله مراد از نقض، نقض عملی است، یعنی شارع می گوید هنگامی که شک دارید از آثار یقین رفع ید نکنید، بلکه آن آثار را مترتب کنید.

بنابراین نقض وعدم نقض یقین وقتی معنا دارد که برای یقین اثری عملی فرض شود و این ممکن نیست مگر اینکه یقین به چیزی تعلق بگیرد که آن چیز اثر عملی تنجیزی یا تعذیری داشته باشد، از این رو نقش یقین کاشفیت می شود یعنی طریقی می شود برای کشف متعلق خودش که دارای اثری عملی تنجیزی یا تعذیری است، که در حقیقت با این توضیحات، نهی از نقض عملی یقین با لحاظ اینکه کاشف از متعلقش است، متوجه آثار تنجیزی و تعذیری متیقن است که آنها را نباید نقض کنی. بنابراین دلیل استصحاب شامل همه مواردی است که متیقن قابلیت تنجیز یا تعذیر را داشته باشد.

همانگونه که ملاحظه شد این تقریب از شکل دوم متوقف است بر اینکه استظهار کنیم مراد از نقض در «لاتنقض الیقین بالشک» به قرینه تعلق نهی به آن، نقض عملی است نه حقیقی، ولکن اگر گفتیم: چون نقض حقیقی ممکن نیست پس نهی در روایت نمی تواند مولوی باشد بلکه عرفاً ارشاد است به عدم قدرت نقض یقین در عالم اعتبار، چطور در "دعی الصلاة أيام أقرائک، نماز در ایام قاعدگی ترک کن" گفته می شود ارشاد است به عدم قدرت حائض بر آوردن نماز، با اینکه تکویناً می تواند ولی شارع متعبدش می کند که نمی تواند، در لاتنقض الیقین بالشک هم ارشاد است به اینکه ادعاء

وتعبدا نمی توانی یقینت را نقض کنی. طبق این استظهار مفاد دلیل استصحاب جعل طریقیست می شود یعنی شک را علم فرض کن و لازم نیست در مواردی که قصد اجراء استصحاب را داریم نقض عملی به لحاظ آثار مستصحب را تصور کنیم.

ولی طبق استظهار اول که نهی را تکلیفی گرفتیم باید مستصحب ما قابلیت تنجیز و تعذیر را داشته باشد و چون دلیل استصحاب ما تاب هردو استظهار را دارد، دلیل مجمل می شود و باید در صورت وجود قدرمتیقن، به آن أخذ کنیم که در اینجا قدرمتیقن از دلیل استصحاب همین شکل دوم از رکن چهارم می باشد، چرا؟! چون آنچه شکل دوم در بر می گیرد شکل اول هم در بر می گیرد، در شکل اول می گفته اگر مستصحب قابلیت تنجیز و تعذیر داشته باشد حتما استصحاب جاری است و اگر هم نداشته باشد ولی برای خود استصحاب اثری عملی باشد باز هم جاری است و در شکل دوم می گفت فقط در صورتی که مستصحب قابلیت تنجیز و تعذیر را داشته باشد جاری است پس قدر متیقن که هردو آن را شامل می شوند جایی است که مستصحب قابلیت تنجیز یا تعذیر را داشته باشد یعنی شکل دوم.

#### شکل سوم از رکن چهارم

از مقومات جریان استصحاب این است که مستصحب حکم شرعی یا موضوعی برای یک حکم شرعی باشد مثلا عدالت برای جواز اقتداء و جواز شهادت در دادگاه، این شکل از رکن چهارم از دوتای قبلی محدودتر است، چرا؟ چون در شکل اول هر اثر عملی را که بر استصحاب مترتب می شد را شامل می شد چه بر مستصحب بار بشود و چه بر خود استصحاب، و در شکل دوم هم هر اثر عملی تنجیزی و تعذیری که بر مستصحب مترتب می شد را شامل می شد چه حکم شرعی باشد و چه نباشد و چه موضوع برای حکم شرعی باشد و چه نباشد.

بنابر شکل سوم اشکالی مطرح می شود که اگر مستصحب ما قید یا شرط یا جزء متعلق امر باشد استصحاب نباید جاری بشود، زیرا عنوان حکم و موضوع بر هیچکدام از اینها صدق نمی کند. در حالیکه می بینیم در روایت زراره این استصحاب را جاری کردند.

توضیح: اگر مولی بگوید: (تجب الصلاة)، وجوب که حکم است به نماز تعلق گرفته است، و موضوع وجوب، انسان بالغ و عاقل است، لذا استصحاب هنگام شک در وجوب، که حکم شرعی است و بلوغ

وعقل، که جزء موضوع هستند جاری می شود، ولی در مورد جزء و شرط نماز مثل طهارت نباید جاری شود زیرا طهارت قید واجب (نماز) است نه موضوع و جوب یا حکم شرعی.

ممکن است از این اشکال اینگونه جواب داده شود که متعلق امر گرچه خودش حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی نیست، ولیکن به یک اعتبار وجودش در حکم شرعی دخیل است و از قیود آن محسوب می شود، چگونه؟ وجوب اگر متعلقش در خارج محقق بشود ساقط می شود یعنی اگر مکلف نماز را بصورت کامل با تمام قیود و شروطش بیاورد امر وجوب ساقط می شود و الا بحال خود باقی می ماند، بنابراین نماز موضوع می شود برای عدم امر، یعنی اگر نماز باشد امر نیست چون ساقط شده است، پس استصحاب طهارت جاری است چون با استصحاب طهارت می گوئیم نماز با طهارت تحقق پیدا کرده است و وجوب از ذمه ما ساقط شده است.

شهادت می فرماید این جواب ناتمام است چه اینکه متوقف بر دو امر است که ما به هیچ یک از آن دو ملتزم نیستیم:

امر اول: جواب وقتی صحیح است که در معنای حکم شرعی در شکل سوم توسعه بدهیم یعنی گفته شود مستصحب باید موضوع حکم شرعی یا عدم حکم شرعی باشد، در این صورت نماز را که موضوع برای عدم وجوب نماز است را شامل می شود. که این توسعه برخلاف آن چیزی است که در شکل سوم بیان شد لذا نمی توان بدان ملتزم شد.

امر دوم: امتثال متعلق مسقط امر باشد، یعنی آوردن نماز باعث سقوط امر بشود، که سابقاً بیان کردیم امتثال و عصیان مسقط تکلیف نیستند بلکه مسقط محرکیت و فاعلیت تکلیف می باشند، و تکلیف تابع مبادی و ملاکات خود می باشد اگر مبادی حاصل شد تکلیف ساقط می شود والا خیر، پس تحقق متعلق در عدم تکلیف دخیل نیست.

رد شهادت از شکل سوم

شهادت می فرماید بهتر است صورت مسأله را پاک کنیم و بگوئیم شکل سوم نادرست است چه اینکه دلیلی بر این شکل نداریم مگر دو دلیل که هر دوی آنها ناتمام می باشند:

دلیل اول: مستصحب اگر حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نباشد، از دایره اختیارات شارع خارج است و نمی تواند ما را به آن متعبد کند لذا جریان استصحاب در غیر از این دو مورد لغو و بی فایده است.

جواب از دلیل اول: در مواردی که یک اثر عملی تنجیزی یا تعذیری بر مستصحب مترتب شود معقول است که شارع ما را به آن متعبد بکند، چه اینکه در این صورت محذور لغویت مرتفع شده است، و همچنان که قبلاً گذشت اثر تنجیزی و تعذیری منحصر در این نیست که مستصحب حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد بلکه می تواند متعلق یا اجزاء و شرایط آن باشد مثل استصحاب طهارت در نماز.

دلیل دوم: مفاد دلیل استصحاب جعل حکمی ظاهری مماثل، مطابق مستصحب است، لذا باید مستصحب حکم شرعی یا موضوع برای حکمی شرعی باشد تا جعل حکم مماثل آن ممکن باشد.

جواب از دلیل دوم: از دلیل استصحاب جعل حکم مماثل استفاده نمی شود بلکه مفاد آن نهی از نقض یقین به شک است، که گفتیم در آن دو احتمال است، یا مراد، نهی از نقض عملی است که نتیجه اش این است حالت سابقه منجز است، و یا مراد، نهی از نقض حقیقی است که در این صورت ارشاد است به اینکه یقین سابق یا متیقن سابق باقی است، بنابر هر دو احتمال ضرورتی ندارد که مستصحب حکم یا موضوع حکم باشد بلکه باید چیزی باشد که قابلیت تنجیز و تعذیر را داشته باشد.

این تمام کلام از ارکان استصحاب.

## ج ۱۳ اصول ۴

### مثبتات استصحاب

اگر چهار رکن استصحاب وجود داشته باشد بدون شک حالت سابقه تعبداً با استصحاب ثابت می شود، مثلاً اگر زید قبلاً عادل بوده و الآن شک در عدالتش داریم، عدالتش را استصحاب می کنیم تا آثار و لوازم مستصحب را بر آن مترتب کنیم، این آثار و لوازم دو قسم می باشند: آثار شرعی و آثار عقلی.

قسم اول: آثار شرعی، که انواعی دارد:

- ۱) مستصحب موضوع حکم شرعی باشد مانند استصحاب عدالت زید که موضوع حکم جواز اقتداء و قبول شهادتش می باشد.
  - ۲) مستصحب حکم شرعی باشد که موضوع برای یک حکم شرعی دیگر قرار می گیرد، مانند استصحاب ملکیت زید که یک حکم وضعی است و موضوع جواز تصرف خودش در ملکش وعدم جواز تصرف غیر در آن می باشد.
  - ۳) مستصحب موضوع برای حکمی است که آن حکم موضوع برای حکمی دیگر است مثل استصحاب طهارت آب که موضوع طهارت غذایی است که با آن آب شسته شده است و این حکم طهارت غذا خودش موضوع است برای حکمی دیگر که حلیت اکل غذا می باشد.
- به دو اثر اولی اثر بی واسطه و به سومی اثر با واسطه هم می گویند چه اینکه در سومی مستصحب ما واسطه برای اثبات حکمی دیگر شده است.

قسم دوم: آثار ولوازم عقلی

ارتباط این آثار با مستصحب تکوینی است و از طریق جعل و تشریح ممکن نیست، که این آثار خود انواعی دارد:

- ۱) آثار ولوازم عقلیه مترتب بر خود مستصحب باشند مانند استصحاب زنده بودن زید بعد از اینکه پنجاه سال غایب بوده است که اثر عقلی زنده بودن زید، پیرمرد بودن و رویش محاسن بر صورت اوست. که این لازمه تکوینی زنده بودن اوست.
- ۲) آثار ولوازم عقلیه ای که با واسطه تکوینی بر مستصحب مترتب می شود، مانند اینکه زید تا قبل از فرو ریختن دیوار کنار آن خوابیده بود، شک میکنیم هنگام ریزش دیوار هم هنوز آنجا بوده تا از دنیا رفته باشد یا نه؟ استصحاب بودن زید را تا ریزش دیوار می کنیم پس زید از دنیا رفته است. مرگ زید علاوه بر اینکه لازمه تکوینی بودنش در کنار دیوار است یک واسطه دیگر هم خورده است و آن عبارت است از اینکه این ریزش عادتاً موجب مرگش است.

۳) آثار ولو از عقیقه ای که با واسطه عقلی بر مستصحب مترتب می شود، مانند اینکه این حوض قبلاً آتش کرّ بوده، بعداً مقداری از آن برداشته شده است، حالا شک می کنیم که آیا این حوض هنوز آتش کرّ است یا خیر؟ استصحاب می کنیم که این حوض هنوز دارای آب کرّ است، این اثر شرعی است مشکلی ندارد ولی اگر بخواهیم از این نتیجه بگیریم که: پس آب داخل حوض کرّ است اصل مثبت می شود، در اولی شک در اصل وجود بود که مفاد کان تامه است یعنی آب کرّ در این حوض وجود دارد یا خیر؟ ولی در دومی مفاد کان ناقصه است یعنی بر فرض وجود آب در حوض، متصف به کریت است، اینکه بخواهیم از مفاد کان تامه، مفاد ناقصه را اثبات کنیم اصل مثبت است.

بله اگر از همان ابتدا استصحاب مفاد کان ناقصه را می کردیم صحیح بود چون اثر شرعی محسوب می شود نه عقلی، یعنی این آب قبلاً متصف به کریت بوده الان شک کردیم اتصاف یقینی را استصحاب می کنیم.

### گستره دلالت دلیل استصحاب نسبت به آثار شرعی و عقلی

بعد از تقسیم آثار مترتب بر مستصحب به شرعی و عقلی، در پی آن هستیم که ببینیم دلیل استصحاب منطبق بر کدام یک از این دو قسم می باشد؟

قسم اول یعنی آثار شرعی بدون هیچ اختلافی ثابت است، و استصحاب ما را متعبد می کند به بقاء آن آثار شرعی و لزوم عمل بر طبق آن، بر جمیع مسالک و تفاسیری که در مفاد دلیل استصحاب گفته شده است. در مفاد آن سه تفسیر است:

مسلك اول (مسلك صاحب كفایه): نهی وارد در دلیل استصحاب ارشاد است به اینکه آثار متیقن را نقض نكن، چه اینکه شارع مشکوک را نازل منزله متیقن کرده است، لذا ما را متعبد می کند به بقاء متیقن که در این صورت استصحاب اصل تنزیلی می شود.

مسلك دوم (مسلك مدرسه میرزای نائینی): نهی وارد در دلیل استصحاب ارشاد است به اینکه یقین سابق را به حکم شارع با شك نقض نكن چه اینکه شارع شك را نازل منزله متیقن کرده است. لذا ما را متعبد به بقاء یقین می کند که در این صورت استصحاب از امارات می شود چون جعل علمیت و طریقت می کند.

مسلك سوم: نهی وارد در دلیل استصحاب معقول نیست متعلقش، خود یقین باشد چون یقین با شك حقیقتاً مرتفع می شود بلکه مراد این است که در مقام عمل، آثار یقین را نقض نكن، لذا ما را متعبد می کند به بقاء آثار عملیه حالت سابقه در مقام عمل، که در این صورت استصحاب اصل تنزیلی می شود.

#### ترتیب آثار شرعی مستصحب بر اساس تفسیر مسلك اول

طبق مسلك اول گفتیم که استصحاب اصلی تنزیلی است یعنی آثار منزل علیه را به منزل سرایت می دهیم که در اینجا مراد سرایت آثار متیقن به مشکوک است. تنزیل به دو نحو متصور است: واقعی و ظاهری.

تنزیل واقعی: سرایت واقعی احکام منزل علیه بر منزل است در مواردی که فرض شك نشده است، مانند «الطواف فی البیت صلاة»، که آثار نماز واقعاً بر طواف مترتب می شود.

تنزیل ظاهری: سرایت ظاهری احکام منزل علیه بر منزل است در مواردی که فرض شك شده است، مانند مورد ما که آثار متیقن را ظاهراً بر مشکوک مترتب می کنیم.

#### گستره تنزیل در استصحاب



گستره این تنزیل متوقف است بر اینکه دلیل استصحاب را ملاحظه کنیم که آیا مقید است یا مطلق؟ و چون در استصحاب این دلیل مطلق است لذا ترتب تمام آثار شرعی منزلّ علیه را بر منزلّ اثبات می کند.

#### اشکال و جواب

ممکن است کسی اشکال کند که تنزیل فقط نسبت به آثار شرعی بی واسطه صحیح است (طهارت غذایی که با آب مستصحب الطهارة شسته شده است)، و دلیل استصحاب آثار شرعی با واسطه (حلیت اکل غذایی که طهارتش با آب مستصحب الطهارة ثابت شده است) را نمی تواند اثبات کند زیرا آثار بی واسطه بر خود مستصحب بار می شوند، اگر مستصحب واقعا و حقیقتا ثابت بود آثار با واسطه ثابت می شود ولی در مقام ما از آن جهت که مستصحب ثبوت ظاهری و تنزیلی دارد آثار با واسطه آن ثابت نمی شود.

شهید در جواب از این اشکال می فرماید: از دلیل استصحاب که مشکوک را نازل منزله واقع می کند چند تنزیل در عرض هم فهمیده می شود، یعنی این تنزیل از جهت موضوع و محمول به چند تنزیل منحل می شود، آبی که قبلا طاهر بود و الآن مشکوک شده است با تنزیل نازل منزله آب طاهر می شود و اثرش که طهارت غذایی است که با آن شسته شده است ثابت می شود، و همین محمول یعنی طهارت غذا خودش با تنزیل ثابت می شود لذا اثرش که حلیت طعام است بر آن مترتب می شود و...

#### ج ۱۴ اصول ۴

##### ترتیب آثار شرعی مستصحب بر اساس تفسیر مسلک دوم

شهید کلام خود را با اشکالی که در وهله اول به این مسلک وارد می شود شروع می کند، ایشان می فرماید طبق این مسلک شک نازل منزله یقین شده است یعنی کسی که شک است خود را متیقن بداند، لذا این یقین فقط طریقیست به متعلق خود که همان حالت سابقه است و کشف می کند که حالت سابقه باقیست پس همین حالت سابقه برای شک منجزیت و محرکیت دارد، نه اینکه طریقیست به آثار متعلقش هم داشته باشد تا آنها هم منجز شوند.

به عبارت دیگر یقین نسبت به متعلق خودش فقط کاشفیت دارد پس آثار شرعی مترتب بر متعلق از آثار کاشفیت یقین نیست بلکه از آثار متیقن است که در مسلک اول گذشت، لذا استصحاب نهایت چیزی که اثبات می کند ثبوت حالت سابقه است.

### اشکال و جواب

ممکن است کسی به بیان بالا اشکال کند: کسی که یقین به چیزی دارد یقین به آثار آن هم دارد، وقتی شما یقین به طهارت دارید یقین دارید که می توانید داخل نماز شوید، پس با تنزیل شک نازل منزله یقین، آثار متعلق هم برای ما یقینی می شود و با دلیل استصحاب همه آنها اثبات می شود.

شهید در جواب می فرماید: یقین حقیقی به چیزی مستلزم یقین به آثار آن است ولکن در یقین تبعیدی چنین ملازمه ای وجود ندارد یعنی اگر شارع شما را متعبد به یقین به امری کرد لازمه اش این نیست که شما را متعبد به آثار آن هم کرده باشد، چه اینکه یقین تبعیدی دایره اش منوط به سعه و ضیق دلالت دلیلش می باشد، اگر از آن تعبد به جمیع آثار را فهمیدیم به آن أخذ می کنیم و گرنه به همان قدر متیقن اکتفاء می کنیم، و در مقام ما دلیل استصحاب ما را فقط متعبد به به بقاء یقین سابق می کند یعنی ثبوت حالت سابقه فقط نه بیشتر.

### تحقیق در مسأله

منجزیت مترتب بر دو امر است: (۱) وصول کبری که همان جعل است، (۲) تحقق صغری که همان موضوع است.

مثال: وجوب حج بر مستطیع وقتی منجز است که جعل به مکلف واصل شده باشد یعنی بداند حج بر مستطیع واجب است، و صغرای آن هم محقق شده باشد یعنی مستطیع شده باشد.

در مقام ما، یقین تبعیدی که از دلیل استصحاب به دست می آید برای ما موضوع ساز است و صغری را محقق می کند، و کبری هم که همان اثر و حکم شرعی است وجدانا حاصل است، مثلا ما وجدانا می دانیم کسی که ایام حج مستطیع باشد حج برایش واجب است، لذا با تحقق صغری یعنی استصحاب استطاعت زید(قبلا مستطیع بوده برای حج آمده مکه، ایام حج که می شود شک می کند کشتی تجاریش غرق شده تا از استطاعت افتاده باشد یا نه استصحاب استطاعت می کند)، اثبات می کنیم

منجزیت وجوب حج را. طبق این بیان، برای اثبات احکام و آثار متعلق دیگر نیاز نیست تا یقین  
تعبدی به آثار متعلق هم تعلق بگیرد تا اشکال کنید فقط یقین کشف از متعلقش می کند نه از آثار آن.

### اشکال و جواب

کسی اشکال می کند که این کلام شما در آثار شرعیه بی واسطه صحیح است که با استصحاب  
موضوع، یقین به آن پیدا می کنید و احکام آن منجز می شود، اما در مورد احکام با واسطه که  
موضوعشان احکام بی واسطه می باشند چه می گوئید، ما که به موضوع آنها یعنی احکام بی واسطه  
یقین نداریم.

شهید در جواب می فرماید آنچه از دلیل حکم با واسطه فهمیده می شود این است که حکم بی واسطه  
موضوع آن است که در صورت تحقق حکم بی واسطه منجز می شود، و فرض این است که حکم بی  
واسطه یک جزءش (صغری یا همان موضوع) به واسطه استصحاب و یک جزءش (کبری یا همان جعل)  
وجدانا حاصل شده است پس حکم با واسطه منجز می شود.

مثال: اگر بخواهیم حلیت طعام را که یک اثر شرعی مترتب بر طهارت است را اثبات کنیم باید  
موضوع آن ثابت بشود یعنی طهارت طعام، وقتی این موضوع محقق شد، کبرای حلیت طعام (یعنی  
طعامی که طاهر باشد حلال است) هم وجدانا ثابت است، بنابراین با استصحاب طهارت طعامی که با  
آب مستحب الطهاره شسته شده است را اثبات می کنیم و حکم با واسطه هم منجز می شود.

### ج ۱۵ اصول ۴

#### ترتیب آثار شرعی مستحب بر اساس تفسیر مسلک سوم

بنابر مسلک سوم که دلیل استصحاب ناظر به نهی از نقض عملی یقین بود، باید احکام شرعیه ای که  
برای متعلق در حال یقین ثابت بود نقض نشود و همه آنها بر مشکوکش هم مترتب شود، چه اینکه  
عمل طبق مستحب، معنایش این است که موضوع ثابت است و مانند آنچه در مسلک دوم گفتیم،  
تحقق موضوع ولو تعبداً برای تنجیز حکم شرعی کفایت می کند.

در مورد آثار با واسطه هم وضع به همین منوال است زیرا تعبد به عمل بر طبق متیقن، حکم بی واسطه که موضوع برای حکم با واسطه است را اثبات می کند، و وقتی موضوع ثابت شد برای تنجیز حکمش کافیست.

### اصل مثبت

اما قسم دوم آثار که عبارتند از لوازم عقلیه‌ای که مترتب بر مستصحب می باشند مانند رویدن محاسن و پیری که مترتب بر استصحاب حیات زید است، و یا اثبات مرگش با استصحاب بقایش کنار دیوار که قبلاً مثالش مفصل گذشت، این لوازم با استصحاب ثابت نمی شوند و به آنها اصل مثبت گفته می شوند، و این جمله معروف است که *إن الاصل المثبت لایثبت*.

### وجه عدم حجیت اصل مثبت

مراد از اثبات لوازم عقلیه با استصحاب چیست؟ اگر مراد اثبات مجرد لوازم عقلیه است بدون اثبات آثار شرعیه‌ای که مترتب بر این لوازم عقلیه است، کاری لغو و بی فایده است، زیرا معنا ندارد شارع ما را به چیزی متعبد بکند که هیچ اثر شرعی نداشته باشد، مثل اینکه شارع ما را متعبد کند به اینکه زید محاسنش رویده است، ثم ماذا؟ این تعبد وقتی اثر شرعی ندارد چه فایده‌ای دارد؟

و اگر هم مرادتان این است که با استصحاب لوازم عقلی، آثار شرعیه‌ای که بر لوازم عقلی مترتب می شود را اثبات کنیم، هر چند فی نفسه معقول است و شارع ما را می تواند به آن متعبد کند و لکن دلیل استصحاب به هر سه تفسیرش قاصر از اثبات این ادعاء است.

مثال: شخصی وصیت می کند وقتی محاسن زید روید با اموال من برایش زن بگیرد، و جوب عمل بر طبق وصیت متوقف بر رویدن محاسن زید است، حال ۲۰ سال از زمانی که زید را ندیدیم می گذرد نمی دانیم زنده است نه؟ استصحاب حیات زید را می کنیم، تا لازم عقلیش که رویدن محاسن زید است را اثبات کنیم تا عمل به وصیت واجب شود. شهید می فرماید گرچه معقول است شارع بگوید با این استصحاب عمل بر وصیت بر شما واجب است و لکن دلیل استصحاب طبق هر سه مسلک از اثبات اثر شرعی مترتب بر اثر عقلی قاصر است.

اما بنابر مسلک اول که مشکوک را نازل منزله متیقن می کرد مطلب روشن است، زیرا تنزیل از طرف شارع فقط در آثاری می تواند باشد که تحت سلطان خودش باشد بما هو شارع، لذا فقط در دایره تشریحات تنزیل ممکن است و آثار عقلی را شامل نمی شود. به عبارت دیگر از آن جهت که منزلّ مشرّع است، دلیل استصحاب از اثبات لوازم عقلی انصراف پیدا می کند به لوازم شرعی فقط.

اما بنابر مسلک دوم که ما را متعبد می کرد به اینکه یقین به حالت سابق را باقی نگاه دار، فقط نسبت به حالت سابقه منجزیت دارد، زیرا یقین به آن تعلق گرفته است نه به آثار آن، و یقین تبعیدی به متعلق مستلزم یقین تبعیدی به لوازم و آثار آن نیست. بلکه شهید برای اثبات آثار شرعی مترتب بر مستصحب در مسلک دوم وسوم گفته بود که تحقق موضوع کفایت برای منجزیت این آثار، ولکن این بیان فقط برای منجزیت قسم اول آثار(آثار شرعی بی واسطه و با واسطه) صحیح است نه آثار شرعی‌ای که مترتب بر لوازم عقلی مستصحب می شود، چه اینکه موضوع منجزیت در این قبیل آثار تحقق پیدا نمی کند زیرا آنچه با استصحاب تحقق پیدا می کند یقین به حالت سابقه است نه یقین به اثر عقلی تا اثر شرعی آن منجز شود.(بخلاف آثار شرعی با واسطه در قسم اول که با یقین به مستصحب حکم شرعی بی واسطه که موضوع برای حکم با واسطه بود محقق می شد و بالتبع حکم با واسطه منجز می شد).

و اما بنابر مسلک سوم هم که ما را متعبد می کرد در مقام عمل بر طبق یقین سابق عمل کنیم هم آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلی مستصحب اثبات نمی شود به همان بیانی که برای مسلک دوم گفته شد که ما یقین به اثر عقلی نداریم تا حکم مترتب بر آن منجز شود بلکه یقین به مستصحب داریم که موضوع برای منجزیت احکام شرعی مترتب بر خودش می باشد.

بنابراین اصل مثبت در استصحاب معتبر نیست یعنی نه می تواند لوازم عقلی را اثبات کند و نه آثار شرعی مترتب بر آنها را.

استثناء عدم حجیت اصل مثبت

مواردی است که این لوازم عقلی برای خود استصحاب باشد نه برای مستصحاب، مانند حکم عقل به منجزیت و حجیت که برای خود استصحاب ثابت است، لذا گفته می شود که استصحاب منجز و معذر است، یعنی مستصحاب را برای ما حجت می کند.

ووجه حجیت مثبتات خود استصحاب این است که استصحاب با دلیل محرز یعنی همان روایاتی که بحث کردیم ثابت شده است و چون مثبتات امارات حجت است پس مدلول التزامی آنها هم حجت است که در مقام ما مدلول مطابقی خود استصحاب و مدلول التزامی حجیت و منجزیت آن است.

#### اعتبار مثبتات استصحاب در صورت اماره بودن

این بحثها همه در فرضی بود که استصحاب اصل باشد و لکن اگر قائل به اماریت آن شدیم یعنی از دلیل استصحاب استظهار کردیم که استصحاب به لحاظ کاشفیتش حجت شده است، لوازم عقلی مستصحاب حجت است. وجهش هم طبق نظر شهید این است که مجعول در امارات قوه احتمال است که کاشفیتش نسبت به مدلول مطابقی و التزامی به یک نحو است، یعنی اگر نسبت به مدلول مطابقی ۸۰ درصد احتمال مطابقت با واقع را دارد نسبت به مدلول التزامی هم همین ۸۰ درصد کاشفیت را دارد.

نکته قابل توجه این است که فقط مرحوم خوئی قائل به حجیت استصحاب از باب اماریت است، ولی با این حال ایشان هم مثبتات استصحاب را حجت نمی داند.

#### عموم جریان استصحاب

بعد از اثبات استصحاب بین محققین اختلاف شده است که آیا استصحاب در همه مواردی که یقین سابق و شک لاحق باشد جاریست یا فقط به بعضی حالات اختصاص دارد؟ بخاطر این اختلاف تفصیلاتی در مقام مطرح شده است که شهید به دو تا از مهمترین این تفصیلات می پردازد:

تفصیل اول: تفصیل مرحوم شیخ انصاری است که بین موارد شک در مقتضی و شک در رافع فرق می گذارد و می گوید استصحاب فقط در موارد شک در رافع جاریست نه مقتضی.

قبل از دخول به نقد و بررسی این تفصیل لازم است توضیحی پیرامون مقتضی و رافع بدهیم.

مراد از مقتضی این است که شیء قابلیت برای بقاء و استمرار را در عمود زمان نداشته باشد، در این صورت شک در بقاء آن ناشی از شک در قابلیت استمرار آن برای بقاء است، مانند پیرمردی که شک در زنده بودنش داشته باشیم و منشأ شکمان سنّ بالای آن باشد که قابلیت برای استمرار را ندارد، و یا خیار غبن که در بقاء آن شک میکنیم بخاطر شک در اینکه آیا قابلیت برای استمرار را دارد یا ندارد؟

و مراد از رافع این است که شیء قابلیت برای بقاء و استمرار را در عمود زمان داشته باشد و شک ما در بقاء آن ناشی از شک در عروض مانع و رافع باشد، مانند شک در حیات جوانی که شک ما در زنده بودن و نبودنش بخاطر شک در این است که نمی دانیم کشته شده یا نه؟ یا مانند طهارت و نجاست که شک در عروض نجاست و طهارت داریم.

## ج ۱۶ اصول ۴

### دلیل تفصیل شیخ انصاری

دلیل اول: روایات استصحاب، اطلاق لفظی ندارد تا در همه موارد حتی شک در مقتضی بتوان به آن تمسک کرد، بلکه در موارد خاصی که همگی شک در رافع است جاری شده است و اینکه از مورد خودش که شک در بطلان طهارت حدیثی با خواب و بطلان طهارت خبثی با عروض نجاست بود تعدی کردیم و از آنها الغای خصوصیت کردیم بخاطر این است که استصحاب در اذهان عرف مرتکز است و تعلیلی هم که در روایات آمده اشاره به آن است. و از آنجا که ارتکاز عرفی شامل موارد شک در مقتضی نمی شود، لذا استصحاب، موارد شک در رافع را شامل می شود.

### جواب از دلیل اول

این استدلال متوقف بر دو امر است که اگر از آنها جواب بدهیم استدلال باطل می شود:

امر اول: روایات استصحاب اطلاق لفظی نداشته باشند، وگرنه به اطلاقش برای اثبات عمومیت قاعده حتی در موارد شک در مقتضی هم تمسک می کنیم.

امر دوم: «ال» در «الیقین والشک» ظهور در جنس نداشته باشد، وگرنه برای فهم عمومیت استصحاب به این ظهور تمسک می کنیم که هر یقینی را با شک نقض نکن چه شک ناشی از مقتضی باشد و چه ناشی از رافع.

اما جواب از امر اول:

از بعضی روایات استصحاب می توانیم اطلاق لفظی را استفاده کنیم، مانند روایت اسحاق بن عمار که از امام نقل می کند: «إذا شککت فاین علی الیقین»، گفتم این یک اصل است؟ ایشان فرمودند: بله.

این روایت اطلاق دارد چه اینکه مورد خاصی وجود نداشته تا جلوی انعقاد اطلاق را بگیرد بلکه امام خودشان فی البدایه این قاعده را مطرح کرده اند.

اما جواب از امر دوم:

روایات با آنکه موردشان خاص بود ولیکن چنین استظهار کردیم که «ال» در «الیقین والشک» برای جنس است نه عهد، و دلیل این استظهار همان کبرایی است که در اذهان عرف مرتکز است که از مورد إلغاء خصوصیت می کند و «ال» را متعین در جنس می کند. لذا به عمومی که «ال» بر آن دلالت دارد تمسک می کنیم.

دلیل دوم بر تفصیل شیخ انصاری

بر فرض که قبول کردیم در مقام، اطلاق لفظی داشته باشیم ولیکن این اطلاق از همان ابتدا بوسیله قرینه ای متصله که عبارت از کلمه «النقض» است تقیید خورده است و جلوی انعقاد اطلاق را گرفته است. چه اینکه در موارد شک در مقتضی اگر احکام متیقن را مترتب نکنیم، نقض صدق نمی کند. نقض در جایی صدق می کند که شیء استمرار و استحکام داشته باشد یعنی در موارد شک در رافع.

جواب از دلیل دوم

بله اینکه نقض در جایی صادق است که استحکام وجود داشته باشد کلام درستی است ولیکن در مقام ما هم این استحکام وجود دارد چون نقض اسناد داده شده است به خود یقین که استحکام دارد، نه متیقن، تا لازم باشد قابلیت برای استمرار و بقاء را داشته باشد



تفصیل دوم: تفصیل مرحوم خوئی می باشد که قائلند استصحاب مخصوص شبهات موضوعیه می باشد و در شبهات حکمیه جاری نیست. البته ایشان قبول دارند که ادله استصحاب مطلق است و شامل شبهات حکمیه هم می شود ولکن می فرمایند جریان استصحاب در شبهات حکمیه مبتلا به معارض است؛ زیرا استصحاب مجعول با استصحاب عدم جعل تعارض می کند.

توضیح مطلب: حکم شرعی به لحاظ عالم جعل و مجعول به دو قسم تقسیم می شود که در هر دو عالم شک متصور است:

شک در جعل: مکلف می داند جعلی از طرف مولی صورت گرفته و مجعول کاملاً برای مکلف روشن است ولکن نمی داند آیا زمان این جعل تمام شده است و شارع آن را نسخ کرده است یا هنوز باقی است، در این صورت از شک، استصحاب بقاء جعل بی هیچ اشکالی جاری است.

شک در مجعول: مکلف علم به جعل دارد و می داند نسخی از طرف مولی صورت نگرفته است ولکن در مجعول شک دارد یعنی حدود جعل را نمی داند، مثلاً نمی داند آیا مولی نجاست را فقط برای آب متغیر جعل کرده است یا حتی برای بعد از زوال تغییر هم جعل کرده است، که در این صورت مجعول مردد است بین اقل و اکثر، یعنی بین یک مدت طولانی که بعد از زوال را نیز شامل می شود و یک مدت کوتاه که همان زمان تغییر است.

مرحوم خوئی می فرماید این صورت از شک، مجرای استصحاب نیست چون استصحاب بقاء مجعول یعنی بقاء نجاست آب حتی بعد از زوال تغییر با استصحاب عدم جعل زائد یعنی عدم جعل نجاست برای بعد از زوال تغییر تعارض می کند. چه اینکه شک در مجعول برگشتش به شک در جعل است که آیا مختص اقل است یا اکثر را هم شامل است. لذا بین دو استصحاب تعارض می شود و تساقط می کنند و این یعنی عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه.

جواب از تفصیل دوم

قبل از جواب از این شبهه لازم است توضیح داده شود که مراد از استصحاب مجعول در مقام ما چیست؟ چه اینکه استصحاب مجعول به دو نحو متصور است:

اول: استصحاب مجعول فعلی که در خارج موجود است، به عبارت دیگر استصحاب حکم مجعول جزئی.

دوم: استصحاب مجعول تقدیرا، یعنی استصحاب حکم مجعول کلی.

اما تصویر اول: در استصحاب مجعول فعلی، موضوع باید در خارج فعلی و موجود باشد تا حکم فعلی باشد، در این صورت است که می توان گفت یقین به حدوث و شک در بقاء وجود دارد، مثلا نجاست آب متغیر وقتی فعلی است که در خارج آب وجود داشته باشد و به واسطه نجاست متغیر شده باشد، در این صورت یقین به حدوث صادق است، حال اگر این تغییر زائل شود، شک در بقاء نجاست صادق می شود زیرا وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه که همان آب خارجی می باشد باقی است و حالت مشکوکه استمرار حالت متیقنه است و هر دو فعلی هستند. ولی اگر موضوع در خارج فعلی نباشد بلکه مفروض الوجود باشد دیگر این استصحاب جاری نیست.

شهادت می فرماید از اینکه می بینم این استصحاب فقط در جایی جاریست که موضوع فعلی باشد می فهمیم از شؤون مکلف است نه مجتهد، زیرا کسی که علم به تغییر فعلی و زوال فعلی دارد مکلف است نه مجتهد، و مجتهد در استنباط احکام شرعی آب متغیر و زوال آن تغییر را مفروض الوجود در نظر می گیرد و حکم می کند یعنی تقدیری و شرطی، اگر آبی در خارج بود که چنین و چنان باشد می توانید استصحاب نجاست بکنید و کار به این ندارد الآن در خارج موجود است یا خیر.

و هذه النتيجة التي نحصل عليها مخالفة للوجدان العرفي و الفقهي، حيث إنه يري أن إجراء الاستصحاب بلحاظ الحكم المجعول الفعلي حق للمكلف و للمجتهد معا، فكما يحق للمجتهد أن يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية التي يكون

الموضوع فيها كلياً أي مفترض الوجود، كذلك يجزئيه فيما إذا كان الموضوع جزئياً و فعلياً أي محقق الوجود.

این نتیجه یعنی اختصاص استصحاب به مکلفین، خلاف مرتکز و بناء عقلاست لذا این تصویر نمی تواند صحیح باشد.

#### جلسه ۱۷ اصول ۴

اما تصویر دوم از استصحاب مجعول: یعنی استصحاب مجعول کلی که به مجرد توجه فقیه به حکم نجاست آب متغیر و شک در بقاء نجاست هنگام زوال تغییر این استصحاب را جاری می کند. طبق این تصویر دیگر نیاز به وجود خارجی موضوع نیست و فرض وجود آن کافی است لذا مجتهد می تواند در فتوایی که برای مکلف می دهد به این استصحاب استناد کند.

این تصویر همان چیزی است که مرتکز عرف و بناء عقلاست و از دلیل استصحاب برداشت می شود. و مرحوم خوئی هم قاعداً همین را اراده کرده است.

#### اشکال محقق عراقی به تصویر دوم

محقق می فرماید در تصویر اول یقین سابق و شک معنا داشت چه اینکه مجعول فعلی تابع وجود موضوعش بود و به تبع موضوع، حدوث و بقاء در موردش معنا دارد، و لکن در تصویر دوم که مجعول را به صورت کلی در نظر گرفتیم که اگر آبی باشد چنین باشد، چنان شود، اجرای استصحاب ممکن نیست، چه اینکه شک در بقاء در مورد آن صادق نیست، زیرا در عالم جعل حکم کلی بر تمام حصص موضوع در عرض واحد رفته یعنی اگر نجاست برای بعد از زوال تغییر هم جعل شده، در آن واحد برای حصه هنگام تغییر و حصه بعد از زوال جعل شده است، نه اینکه شارع اول حصه تغییر را لحاظ کند حکم نجاست جعل کند و بعد حصه زوال تغییر و یک حکم نجاست دیگر جعل کند. بنابراین یا شارع اصلاً نسبت به بعد از زوال جعل نجاستی ندارد و یا اگر هم داشته باشد در عرض جعل نجاست برای حصه هنگام تغییر است که در این صورت وقتی در ثبوت حکم نجاست برای حصه دوم شک می شود در حقیقت شک در حکمی غیر از حکم حصه اول است، نه اینکه شک در بقای آن باشد، زیرا طولیت برای مجعول در عالم خارج معنا دارد که آبی خارجی داریم چنین و چنان... ولی در عالم تصور و لحاظ ذهنی که همه حصه ها با هم تصور می شود طولیت معنا ندارد تا شک معنا داشته باشد و استصحاب جاری شود.

## جواب از اشکال محقق عراقی

در سابق شهید این اشکال را مؤید برای جریان استصحاب در مجعول جزئی می دانستند ولی الآن می خواهند از این اشکال جواب بدهند.

مجعول کلی چیزی غیر از جعل نیست چه اینکه یک حکم دو حقیقت ندارد یکی به لحاظ عالم جعل و دیگری به لحاظ عالم مجعول، بلکه یک حکم بیشتر نداریم، آن هم در عالم جعل است، که اگر صغراش در خارج محقق شود به آن مجعول اطلاق می شود، بنابراین قضیه حقیقه (الماء المتغیر نجس) برگشتش به قضیه ای تقدیری و شرطی است (آنکه کلاً وجد ماء متغیر فهو نجس)، که به دو نظر می توان به این قضیه نگاه کرد:

نظر اول: حمل شایع، یعنی به لحاظ اینکه یک صورت ذهنی در نفس شارع است (در عالم تشریح).

نظر دوم: حمل اولی، یعنی به لحاظ عنوان قضیه ای که از مفاهیم (الماء و التغیر و النجاسة) حکایت می کند، به این صورت که نجاست، صفت آب متغیر است، آب متغیری که در خارج موجود است متصف به نجاست می شود، لذا این قضیه از مفاهیم بما اینکه در خارج موجود هستند حکایت می کند یعنی وجود خارجی آنها را لحاظ می کند خواه فعلاً در خارج آبی باشد یا نباشد.

اگر نگاه ما به قضیه به حمل شایع باشد، این قضیه دفعه واحده در نفس شارع با تمام حصصش لحاظ می شود لذا حدوث و بقاء در مورد آن بی معناست، این جعل یا در عالم تشریح ایجاد شده یا نشده،

و اگر نگاه ما به قضیه به حمل اولی باشد، چون مفاهیم را بما اینکه در خارج هستن می بینم، حدوث و بقاء در موردش معنا پیدا می کند، یعنی آبی متغیر بوده که متصف به نجاست شده و الآن تغیر زائل شده است، حصص در خارج پشت سر هم به وجود می آیند، لذا حصه دوم استمرار و بقاء حصه اول است.

با این توضیحات جواب از شبهه معارضه ای که مرحوم خوئی ادعاء کرده بود روشن می شود، چه اینکه تعارض بین استصحاب جعل و استصحاب مجعول کلی مستحیل است؛ زیرا استصحاب مجعول وقتی صحیح است که نگاه ما به مجعول کلی به حمل اولی باشد و استصحاب عدم جعل وقتی صحیح است که نگاه ما به مجعول کلی به حمل شایع باشد، و از آنجا که این دو نظر با هم تهافت دارند

اجتماعشان با هم ممکن نیست لذا فقط یکی از این دو استصحاب می تواند جاری شود، استصحاب مجعول یا عدم جعل زائد، واز آنجا که معارضه فرع جریان هر دو آنها می باشد پس معارضه‌ای بین آن دو متصور نیست.

### اشکال و جواب

ممکن است گفته شود: چرا هر دو استصحاب را جاری ندانیم؟ یکبار به حمل اولی به قضیه نگاه کنیم واستصحاب مجعول را اجراء کنیم وبار دیگر به حمل شایع به آن نگاه کنیم واستصحاب عدم جعل زائد را اجراء کنیم، یکی منجز حکم است و دیگری نافی حکم پس با هم تعارض می کنند وتساقط می کنند.

شهید در جواب می فرماید: این معارضه در مرحله مدلول تصویری(تحکیم) مستحیل است ونوبت به مرحله تصدیقی(تطبیق) نمی رسد، نمی توانیم از معارضه مرحله تحکیم که متقدم است چشم پوشی کنیم وملتزم به جریان این معارضه در مرحله تطبیق بشویم.

لذا مفاد استصحاب نمی تواند ناظر به هر دو لحاظ(حمل اولی وحمل شایع) باشد، یعنی برای شارع مستحیل است چون این دو لحاظ همانگونه که بیان شد تهافت دارند یکی منجز تکلیف است و دیگری نافی تکلیف. بنابراین فقط یکی از لحاضها متعین است؛ که تشخیص آن بر عهده عرف است واز آنجا که نگاه به حمل اولی مرتکز در اذهان عرف است، آن را مقدم می کنیم.

در جزوه مثالی زیبا زده: اگر مولی به آینه نگاه کند، احتمال دارد اراده کرده باشد نگاه کردن به خود آینه را، مثلا به جیوه آن واندازه آن و.. واحتمال دارد اراده کرده باشد نگاه کردن در آینه را، ولی یقیناً هر دو را نمی تواند با هم اراده کرده باشد چون یکی لحاظ آلی (نگاه در آینه) و یکی استقلالی (نگاه به خود آینه) است وبا هم تهافت دارن.

### استصحاب حکم معلق

در این مقام می خواهیم بحث کنیم آیا استصحاب معلق جریان دارد یا ندارد؟ ابتدا یک مثال می آوریم تا محل نزاع روشن شود، در ادامه به توضیح آن می پردازیم.

انگور تازه را اگر بجوشانیم حرام می شود، اما اگر انگور خشک شده یعنی کشمش را بجوشانیم شک داریم حرام باشد یا نه؟ چون نمی دانیم خصوصیت تازه گی در حکم حرمت دخیل است یا خیر؟

در این صورت حکم تعلیقی اول (اگر انگور تازه را بجوشانیم حرام می شود) یقینی است، بعد از خشک شدن انگور شک می کنیم آیا اگر جوشانده شود حرام می شود یا نه؟ استصحاب حکم تعلیقی را می کنیم و حکم به حرمت می کنیم.

بحث این است آیا این استصحاب جاریست یا نه؟

توضیح: شک در حکم به دو نحو متصور است:

اول: شک ما در حکم بخاطر زائل شدن خصوصیتی بوده که احتمال دخالتش در فعلیت حکم می دادیم، لذا با رفتن آن شک می کنیم حکم باقی است یا حکم هم رفته، به عبارت فنی نمی دانیم آن خصوصیت حیثیت تعلیلیه است که بقاء حکم منوط به آن نباشد یا تقییدیه است که با رفتن خصوصیت حکم هم برود، در این صورت استصحاب بقاء حکم را می کنیم که از آن تعبیر به استصحاب حکم منجز می شود، چه اینکه سابقا منجز بوده است.

دوم: این شک در صورتی است که ما علم به دخالت دو خصوصیت در فعلیت حکم داریم و یک خصوصیت سومی است که شک در دخالتش داریم، در مثال ما دو خصوصیت اول انگور بودن و غلیان است، و خصوصیت سوم که شک در دخالتش داریم، تازه گی انگور است، یعنی اگر انگور غلیان پیدا کند حرام است ولی نمی دانیم در صورت تازه گی انگور این حکم فقط است یا در صورت کشمش شدنش هم باقی است.

لذا وقتی انگور تازه بود این حکم تعلیقی یقینی است یعنی اگر بجوشد حرام می شود، بعد از مدتی تبدیل به کشمش شده است و غلیان پیدا کرده است شک در حرمتش می کنیم می گوئیم وقتی تازه بود حکم تعلیقی که حرمت بود یقینی بود الان که مشکوک شده آن حرمت تعلیقی را استصحاب می کنیم یعنی الان هم اگر بجوشد حرام می شود.

این نوع استصحاب را استصحاب حکم تعلیقی می نامند، چه اینکه آنچه متیقن بوده یک حکم تعلیقی بوده نه تنجیزی.

مشهور قبل از میرزا این استصحاب را جاری می دانستند ولی میرزا اشکالی به این نوع از استصحاب کرد که بعد از او قائل به عدم جریانش شدند.

استصحاب حکم تعلیقی چی بود؟؟ انگور تازه را اگر بجوشانیم حرام می شود، اما اگر انگور خشک شده یعنی کشمش را بجوشانیم شک داریم حرام باشد یا نه؟ چون نمی دانیم خصوصیت تازه گی در حکم حرمت دخیل است یا خیر؟

در این صورت حکم تعلیقی اول (اگر انگور تازه را بجوشانیم حرام می شود) یقینی است، بعد از خشک شدن انگور شک می کنیم آیا اگر جوشانده شود حرام می شود یا نه؟ استصحاب حکم تعلیقی را می کنیم و حکم به حرمت می کنیم.

جلسه ۱۸ اصول ۴

اشکال مدرسه میرزا به استصحاب حکم تعلیقی

ارکان استصحاب تام نیست، زیرا اگر مرادتان از اجراء استصحاب به لحاظ عالم جعل باشد یعنی استصحاب بقاء جعل در عالم تشریح، جاری نیست چه اینکه در عدم ارتفاع این جعل شک نداریم، یعنی یقین به عدم نسخ آن داریم.

واگر مرادتان اجراء استصحاب به لحاظ عالم مجعول باشد، یعنی بقاء حرمت فعلیه که برای انگور جوشیده جعل شده است، باز هم جاری نیست، چه اینکه فعلیت حرمت تابع فعلیت همه قیودش است که در مقام ما همه قیود به فعلیت نرسیده اند، یعنی انگور تازه ای که جوشیده باشد نداریم، پس یقین به حدوث حرمت فعلی نداریم.

و اگر مرادتان استصحاب حکم تعلیقی است یعنی استصحاب حکمی که معلق بر شرطش است، این استصحاب هم جاری نیست، زیرا این قضیه شرطیه و حکم تعلیقی، اثر انتزاعی است که عقل با ملاحظه جعل حکم بر موضوع مقدر الوجودش انتزاع می کند، و هیچ اثر تبعدی ندارد.

توضیح انتزاعی بودن: از اینکه می بینیم شارع حرمت را برده روی انگور به شرط غلیان خارجی، حرمت تعلیقی را انتزاع می کنیم، زیرا هر جعلی به نحو یک قضیه حقیقیه است، یعنی موضوعش مقدر الوجود است، اگر موضوع در خارج محقق شد این حکم فعلی می شود.

وجه نداشتن اثری تبعدی: این قضیه شرطیه طبق توضیح بالا چیزی جزء یک جعل نیست، لذا در صورت علم به آن، مادامی که موضوعش محقق نشود منجز نمی شود، فضلا از اینکه بخواهیم آن را استصحاب کنیم. سابقا گفتیم که منجزیت تابع علم به کبری و تحقق صغری است که در اینجا فقط علم به کبری یعنی جعل حاصل است لذا منجزیتی در کار نیست. یعنی رکن چهارم که داشتن اثر است منتفی است.

جواب از اشکال مدرسه میرزا

از این اشکال دو جواب داده شده است:

جواب اول: شیخ انصاری می فرماید: ما سببیت غلیان برای حرمت که یک حکم وضعی است را استصحاب می کنیم، وقتی انگور تازه بود غلیان یقینا سبب حرمت بود، الان که انگور زیب شده شک می کنیم غلیان هنوز سبب است یا خیر؟ استصحاب می کنیم بقاء سببیت آن را.

شهید به این جواب اشکال می کند که: اگر با استصحاب سببیت می خواهید حرمت فعلی را اثبات کنید اصل مثبت است، چه اینکه حرمت از لوازم عقلی سببیت است نه از لوازم شرعی آن، چه اینکه شارع حرمت را به نحو قضیه حقیقیه برای غلیان قرار داده است، و عقل عنوان سببیت را انتزاع کرده و ملازمه ای بین حرمت و غلیان قرار داده است.



اگر با استصحاب سببیت می خواهید تعبد شرعی به این سببیت را اثبات کنید، رکن چهارم مختل است یعنی اثر شرعی ندارد، زیرا اثر شرعی برای خود سبب جعل شده است نه برای سببیت، حرمت اثر خود غلیان است نه سببیت غلیان، و صرف اثبات سببیت هم لغو است زیرا نه اثر تنجیزی دارد و نه اثر تعذیری.

جواب دوم: مدرسه محقق عراقی از اشکال مدرسه میرزا دو جواب، حلی و نقضی می دهند، در جواب حلی می فرمایند: اشکال مدرسه میرزا وقتی وارد است که بگوییم فعلیت مجعول به فعلیت تمام قیودش در خارج است، در حالی که همه قیود در استصحاب حکم تعلیقی در خارج فعلی نیستند. ولی نظر صحیح غیر از این است، چه اینکه مجعول با ثبوت جعل ثابت است، وقتی شارع حکم را برای موضوعی که در عالم تشریح موجود است جعل می کند، حکم به تبع فعلیت موضوعش در عالم تشریح فعلی می شود، و نیاز نیست موضوع در خارج هم موجود بشود.

اما در جواب نقضی ایشان می فرمایند: اگر فعلیت حکم تابع فعلیت موضوعش در خارج باشد لازمه اش این است که مجتهد نتواند استصحاب مجعول کلی را قبل از تحقق موضوعش در خارج جاری کند و به آن فتوی بدهد، در حالیکه خلافش را می بینیم.

اشکال شهید به جواب محقق عراقی: سابقاً گفتیم که به حکم مجعول دوگونه نگاه می توان داشت، به حمل شایع و حمل اولی، اگر به حمل شایع نگاه کنیم یعنی مجعول بما اینکه یک امر ذهنی در نفس شارع است، این مجعول فعلی است و نیاز به تحقق موضوع در خارج ندارد، ولیکن این مجعول مشکوک نیست تا استصحاب کنیم چه اینکه یقین به عدم نسخ آن داریم، بلکه شک در جعل زائد داریم که یقین به حدوثش نداریم.

اما اگر به حمل اولی نگاه کنیم یعنی مجعول بما اینکه صفتی برای موضوع خارجی است، در این صورت متوقف بر این است که موضوع در خارج به فعلیت برسد ولو تقدیراً، مثل مجتهد که موضوع را در خارج مقدر و مفروض می بیند و استصحاب را جاری می کند.

با این بیان جواب از اشکال تقضی محقق عراقی هم روشن می شود، زیرا مجتهد موضوع را بطور کامل در خارج فرض می کند و با فرض وجود موضوع در بقاء حکم شک می کند و استصحاب را جاری می کند. اما در استصحاب تعلیقی تمام موضوع مقدر الوجود نیست، موجود فرض کردن عنب برای فعلیت حکم حرمت کفایت نمی کند بلکه باید غلیان هم موجود فرض شود، و اگر موجود فرض شود دیگر شک در بقاء از ناحیه عنب وجود ندارد چون بعد از غلیان تبدیل به عصیر شده و عنبی نیست تا شک در آن معنا داشته باشد.

### تحقیق

شهید در جواب به مدرسه میرزا خودش به میدان می آید و می فرماید: توقف حکم بر خصوصیت دوم یعنی غلیان در مثال ما، یا در عرض توقفش بر خصوصیت اول یعنی وجود انگور است مانند اینکه شارع حکم را به این صورت جعل کرده باشد (العنب المغلی حرام)، یعنی انگور و غلیان را فرض کرده و حرمت را برای آن دو جعل کرده است. و یا در طول خصوصیت دوم است، و مجموع حکم و خصوصیت دوم در طول خصوصیت اول هستند، یعنی حکم ابتدا مقید به خصوصیت دوم است، آنگاه مجموع آنها مقید به خصوصیت اول می باشند، مانند (العنب إذا غلی حرم) که حرمت ابتدا مقید به غلیان است آنگاه مجموع مقید به وجود انگور می باشند.

در صورت اول موضوع عنب مغلی بود یعنی عنب مقید به غلیان، و در صورت دوم موضوع عنب بود و حکم حرمت مقید به غلیان.

بنابراین دو صورت، نتیجه از حیث جریان استصحاب فرق می کند، طبق صورت اول اشکال مدرسه میرزا وارد است و استصحاب در قضیه شرطیه جاری نیست نه در عالم جعل و نه مجعول و نه در خود قضیه شرطیه، در عالم جعل جاری نیست چون حکم رفته روی عنب مغلی نه روی خود عنب، پس حرمت فعلی ثابت نیست، اما در عالم مجعول جاری نیست چون یکی از دو جزء موضوع یعنی عنب فقط محقق شده است و جزء دیگر یعنی غلیان محقق نشده پس حرمت ثابت نیست. و اما در خود

قضیه شرطیه هم استصحاب جاری نیست چون این قضیه شرطیه مجعول شارع نیست بلکه عقل شرطیت را از جعل شارع انتزاع کرده است که تعبد به آن نه خودش اثر شرعی دارد و نه لازمه اش که حرمت باشد، زیرا حرمت برای خود (عنب مغلی) جعل شده نه برای (العنب اذا غلی).

اما طبق صورت دوم اشکال مدرسه میرزا وارد نیست، و استصحاب در خود قضیه شرطیه جاری است، زیرا شارع آن را به صورت شرطیه جعل کرده است و حکم مقید به غلیان را برده روی خود عنب، لذا عنب موضوع این قضیه شرطیه است و در خارج این حکم حدوثش در فرض وجود عنب یا وجود خارجی عنب یقینی است، بنابراین هنگام شک در حکم معلق بخاطر ارتفاع خصوصیتی که شک در دخالتش در حکم داریم، این شرطیت را استصحاب می کنیم

#### اشکال دوم به استصحاب حکم تعلیقی

این اشکال هم از طرف مدرسه میرزا است، می فرمایند: بر فرض تنزل کردیم و پذیرفتیم دو رکن استصحاب در قضیه شرطیه محقق است ولی با این حال رکن چهارم که وجود اثری قابل تنجز باشد در اینجا منتفی است، زیرا با استصحاب شما یک حکم مشروط را اثبات می کنید، در مثال ما که عنب موجود یا مفروض الوجود است، وقتی حرمت فعلیه می آید که غلیان صورت بگیرد، این حرمت مشروطه حتی اگر وجدانا هم برای ما معلوم بود منجزیت نداشت چه برسد به الآن که با استصحاب احراز شده است، زیرا این عنب را شما همین الآن با وجود این حرمت مشروط می توانید میل کنید. حرمت وقتی فعلی می شود که غلیان یا در خارج محقق شود و یا مفروض الوجود در نظر گرفته شود.

اما جایی که اثر قابلیت تنجز را داشته باشد موردی است که حکم فعلی باشد، و اثبات فعلیت حکم هنگام تحقق شرط در خارج، به واسطه استصحاب حکم مشروط ممکن نیست، زیرا این اثر عقلی است، زیرا ترتب فعلیت مجعول هنگامی که شرطش محقق می شود بر ثبوت حکم مشروط، عقلی است نه شرعی، که این اصل مثبت است.

به عبارت دیگر: آنچه برای ما با استصحاب حرمت مشروط برای کشمش ثابت می شود بقاء این حرمت مشروط است، که اگر بخواهیم به همین حد اکتفاء کنیم استصحاب جاری نیست چون این حرمت مشروط قابلیت تنجز را ندارد. ولی اگر بخواهیم با استصحاب، فعلیت این حرمت را هنگام تحقق غلیان اثبات کنیم، گرچه معقول است ولیکن لازمه عقلی استصحاب بقاء حرمت مشروطه است، زیرا این عقل است که می گوید بعد از تحقق غلیان حرمت فعلی است نه اینکه شارع گفته باشد، شارع فقط جعل را روی عنب برده که هنگام غلیان حرمت فعلی دارد، و الآن آنچه ما داریم کشکمش است که نمی دانیم شارع جعل حرمتی در فرض غلیان در مورد آن دارد یا نه؟ لذا حرمت فعلیه ای نسبت به کشمش نداریم بلکه فقط استصحاب حرمت مشروطه را داریم، که فعلیتش را با عقل می فهمیم که اصل مثبت است.

جلسه ۱۹ اصول ۴

پاسخ از اشکال دوم

از این اشکال دو جواب داده شده است:

جواب اول: اینکه گفته شد فقط حکم فعلی منجز است کلام صحیحی نیست بلکه برای تنجیز همین مقدار کفایت می کند که حکم مشروط به ما رسیده باشد و شرط آن احراز شود، چه اینکه سابقاً گفتیم برای تنجیز حکم و حکم عقل به وجوب امثال وصول کبری و صغری کفایت می کند، و در مقام ما اینچنین است، کبری بواسطه استصحاب اثبات می شود البته همانطور که در جواب اعتراض اول گفتیم باید دو خصوصیت در طول هم باشد، و صغری که غلیان می باشد هم فرض گرفتیم وجدانا ثابت است. یعنی کشمش را بر روی آتش قرار دادیم و غلیان پیدا کرد.

جواب دوم: اگر قائل شدیم مجعول در استصحاب، حکمی مماثل حکم واقعی مشکوک است- بنا بر مسلک جعل حکم مماثل- بنا بر این با استصحاب قضیه شرطیه، یک حکم مشروط ظاهری برای ما اثبات می شود یعنی حرمت کشمش چنانچه بجوشد.

این حکم مشروط ظاهری وقتی شرطش محقق شود فعلی می شود و این حکم فعلی گرچه لازم عقلی است ولیکن لازم عقلی خود استصحاب است نه مستصحاب، و در گذشته بیان کردیم که لوازم عقلیه خود استصحاب حجت است زیرا دلیل استصحاب اماره می باشد و مثبتات امارات حجت است.

کیفیت لازم عقلی بودن حرمت فعلی برای استصحاب

فعلیت و منجزیت حکم از شؤون ثبوت واقعی نیست بلکه از لوازم علم به آن است، یعنی حرمت عنب اگر غلیان پیدا کند در صورتی فعلی است که ما علم به عنب و غلیان داشته باشیم و گرنه رخ دادن این پدیده در واقع بدون اینکه علم به آن داشته باشیم چیزی را برای ما منجز نمی کند.

و در مقام ما هم حرمت کشمش که با استصحاب ظاهرا اثباتش کردیم نمی تواند فعلی باشد مگر اینکه به آن وبه غلیان علم داشته باشیم، و گرنه ثبوت واقعی عنب و ظاهری حرمت برای منجزیت کافی نیست، بلکه باید علم به آنها داشته باشیم، لذا فعلیت حرمت از شؤون علم به حکم است، که دلیل استصحاب این علم را برای ما می آورد، بنا بر این فعلیت حرمت لازمه عقلی خود استصحاب است.

اشکال سوم:

استصحاب حکم معلق با استصحاب حکم منجز معارض است، مثلا در مثال عنب، استصحاب حرمت مشروطه معارض است با استصحاب حلیت منجزه ای که کشمش قبل از غلیان داشته است.

جواب از اشکال سوم استصحاب حکم تعلیقی

دو جواب از این اشکال داده شده است:

جواب اول: از صاحب کفایه است، ایشان می فرماید: بین این دو استصحاب تعارضی نیست، زیرا همانگونه که حرمت معلق بر غلیان است و ما حرمت معلقه را استصحاب می کنیم، حلیت هم معیّا به غلیان است یعنی غایتش غلیان است و با غلیان زائل می شود و ما این حلیت مشروط را استصحاب می کنیم، لذا دیگر بین آن دو تنافی نیست، یکی می گوید حرمت از زمان شروع غلیان است و دیگری می گوید حلیت تا زمان شروع غلیان است.

#### اشکال شهید بر جواب صاحب کفایه

حلیتی که مستشکل ادعا می کند حلیت عنب است وقتی تبدیل به کشمش شده است نه همان حلیتی که برای خود عنب بوده است تا شما بگویید غایتش غلیان است، بله غایت حلیت عنب تازه تا غلیان است ولی از کجا معلوم غایت حلیت کشمش هم تا غلیان باشد که شما حلیت معیّا را استصحاب کنید، لذا حلیت را بصورت مطلق باید استصحاب کنیم یعنی کشمش حتی بعد از غلیان هم حلال است، پس تعارض مستقر است.

#### اشکال و جواب

ممکن است کسی بگوید عنب قبل از کشمش شدن یک حلیت معیّای دارد و وقتی تبدیل به کشمش شد شک می کنیم آن حلیت هنوز معیّاست یا تبدیل به حلیت مطلقه شده است؟ حلیت معیّای قبل از کشمش شدن را استصحاب می کنیم.

در جواب می گوییم: کشمش یقیناً حلال است و لکن نمی دانیم حلیتش مطلق است یا معیّا و اگر بخواهیم با استصحاب این حلیت را متعین در حلیت معیّا کنیم اصل مثبت می شود زیرا تعین فرع این است که کشمش نمی تواند در آن واحد متصف به دو حلیت معیّا و مطلقه باشد، وگرنه تعینی در کار نبود. لذا ما یک حلیتی برای کشمش داریم و نمی دانیم مطلق است یا معیّا، بعد از غلیان شک می کنیم حلیت باقیست یا نه؟ شهید می فرماید همان حلیت معلومه را مادامی که دلیلی بر معیّا بودنش نداریم استصحاب می کنیم، لذا تعارض دوباره مستقر می شود.

پس جواب مرحوم صاحب کفایه ناکارآمد بود.

جواب دوم به اشکال سوم

مرحوم شیخ انصاری و میرزا فرموده اند استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی حاکم است چون استصحاب تعلیقی به مورد استصحاب تنجیزی نظر دارد و استصحاب تنجیزی به مورد استصحاب تعلیقی هیچ نظارتی ندارد. لذا فقط استصحاب تعلیقی جاری می شود و تعارضی در کار نیست.

توضیح: ملاک حکومت داشتن یک اصل بر اصل دیگر این است که یکی ناظر به مورد دیگری باشد و دیگری چنین نظارتی را نسبت به مورد آن نداشته باشد، اما کیفیت این نظارت در مقام ما به این صورت است که: گاهی از استصحاب قضیه شرطیه (العنب إذا غلی حرم) فقط اثبات همین قضیه شرطیه اراده شده است، که در این صورت همچنانکه سابقاً گذشت چون حکم فعلی نداریم، اثری قابل تنجیز هم نداریم لذا استصحاب جاری نیست، و گاهی از این استصحاب می خواهیم به یک حکم فعلی هنگام تحقق شرط یعنی حرمت فعلی هنگام تحقق غلیان برسیم، در این صورت استصحاب جاری است، و این استصحاب تعلیقی از آن جهت که در مرحله ثبوت تقدیری حرمت جاری است به حلیت و حرمت نظر دارد، به این معنا که اگر غلیان تحقق پیدا کند (علی تقدیر تحقق غلیان) حرمت فعلی است و اگر غلیان تحقق پیدا نکند (علی عدم تقدیر غلیان) حلیت فعلی است. ولی استصحاب تنجیزی در مرحله ثبوت فعلی حکم جاریست و موردش فقط اثبات حلیت فعلیه بعد از غلیان است و هیچ نظری به مرحله تقدیری یعنی حرمت مشروطه ندارد.

بنابراین استصحاب تعلیقی به موضوع استصحاب تنجیزی نظر دارد زیرا حرمت فعلیه بعد از غلیان را اثبات می کند که معنایش نفی حلیت فعلیه بعد از غلیان است، در حالی که استصحاب تنجیزی کاری به موضوع استصحاب تعلیقی ندارد، یعنی کار ندارد که حرمت تعلیقی وجود دارد یا نه؟ فقط حلیت فعلیه را اثبات می کند.

اشکال شهید به جواب شیخ و میرزا

اگر بگوییم فعلیت از شؤون حکم در عالم مجعول است اشکال وارد است ولی طبق مبنای صحیح منجزیت متوقف است بر وصول کبری (جعل) و صغری (موضوع)، اگر هر دو با هم وجدانا یا تعبدا واصل شدند موضوع منجزیت محقق می شود و عقل حکم به وجوب امتثال می کند. بنابراین در مقام در منجزیت استصحاب تعلیقی شرط نیست که حرمت فعلی را اثبات کند بلکه وصول قضیه شرطیه (أَنَّ الْعَنْبَ إِذَا غُلِيَ حَرَمٌ) کفایت می کند زیرا صغری که غلیان می باشد وجدانا محقق است. لذا استصحاب تعلیقی دیگر ناظر به مورد استصحاب تنجیزی نیست تا بر آن حاکم باشد، چه اینکه حرمت فعلی را اثبات نمی کند تا نافی حلیت فعلیه باشد (به این صورت که استصحاب تعلیقی حرمت فعلی را اثبات کند و شک ما در حلیت را مرتفع کند)، بلکه فقط یک قضیه تعلیقیه را اثبات می کند بدون اینکه ناظر به فعلیت و منجزیت حرمت باشد.

بنابراین هر دو استصحاب جاری است و بین آنها تعارض واقع می شود و تساقط می کنند.

خلاصه اینکه استصحاب تعلیقی جاری است ولی با استصحاب تنجیزی معارضه می کند و تساقط می کند.

جلسه ۲۰ اصول ۴

نسخ به معنای حقیقی اش نسبت به مبادی حکم یعنی مصالح و مفاسد استحاله دارد. چون لازمه اش جهل خداوند است، یعنی شارع حکم به حرمت توتون کرده ولی بعدا فهمیده مفسده ندارد لذا حکم حرمتش را نسخ کرده است.

اما نسخ نسبت به حکم در عالم جعل امکان دارد، یعنی یک حکمی در علم خودش زمانش محدود است ولی بخاطر مصلحتی آن را بصورت مطلق بیان می کند که مکلفین فکر کنند تا روز قیامت باقیست.

این صورت از نسخ به دو شکل قابل تصویر است:



شکل اول: شک در بقاء جعل داریم، به این معنا که احتمال می‌دهیم که مولا آن حکم را ملغی و نسخ کرده باشد.

شکل دوم: شک در وسعت زمانی مجعول داریم. به این معنا که نمی‌دانیم این حکم در هم زمانها ادامه دارد یا اینکه تا زمان خاصی جعل شده است که در این صورت هنگام پایان آن زمان شک می‌کنیم حکم باقیست یا خیر؟ اگر مطلق باشد باقیست و اگر مقید بوده زمانش به پایان رسیده است.

اگر شک ما به نحو اول یعنی در نسخ اصل حکم باشد بدون هیچ شکی استصحاب بقاء جعل جاری است. زیرا همه ارکانش وجود دارند، الا اینکه یک شبهه ای وجود دارد که آن شبهه مانع از جریان استصحاب میشود.

بیان شبهه:

مرادتان از استصحاب عدم نسخ به لحاظ عالم جعل چیست؟ اگر مرادتان فقط اثبات بقاء جعل است، اثری ندارد، زیرا حکم به لحاظ عالم جعل فعلی نیست و آنچه قرار است برعهده ما بیاید مجعول فعلی است.

و اگر مرادتان اثبات مجعول فعلی است، اگر چه ممکن است ولی اصل مثبت است زیرا بر اساس ملازمه عقلی بین بقاء جعل و بقاء مجعول فعلی بعد از ثبوت موضوع و قیودش است. یعنی شما استصحاب بقاء جعل می‌کنید، لازمه عقلیش این است که اگر در خارج موضوع و قیودش اصل شد این حکم فعلی شود. پس اثبات مجعول فعلی اثبات یک اثر عقلی است.

جواب شبهه:

شهید در جواب این اشکال می‌فرماید: ما در مقام تنجیز اصلا نیازی نداریم به غیر از اثبات جعل چیز دیگری را ثابت کنیم، زیرا قبلا گفتیم: برای منجزیت، خود وصول کبری و صغری کافیست، صغری وصولش وجدانی است، با استصحاب، جعل را تعبدا اثبات می‌کنیم، پس استصحاب عدم نسخ جاریست.

توهم:

شهادت می فرماید کسی توهم نکند در هنگام شک در نسخ می توانیم به اطلاق دلیل لفظی خود حکم تمسک کنیم، به این صورت که بگوییم شک در تقیید دلیل به زمانی داریم، به اطلاق دلیل تمسک می کنیم می گوییم قیدی در کار نیست پس حکم باقیست و نسخ نشده. چرا نمی توانیم به اطلاق دلیل تمسک کنیم؟

دفع توهم:

چون ما شک در اطلاق دلیل نداریم بلکه قبول داریم دلیل بخاطر مصلحتی بصورت مطلق بیان شده است تا همه فکر کنند حکم ابدی است بلکه شک ما در این است که آیا شارع از این حکم مطلق رفع ید کرده یا نه؟ پس شک در اطلاق و تقیید نیست تا جای تمسک به اطلاق باشد.

اما اگر شک در نحو دوم باشد یعنی شک در مقید بودن حکم به زمان خاصی داریم، در اینجا هیچ شک نیست که این امکان وجود دارد که به اطلاق دلیل برای نفی این قید تمسک کنیم. بگوییم دلیل حکم مطلق است پس احتمال قید منفی است.

با چشم پوشی از تمسک به اطلاق، آیا استصحاب بقاء حکم هم جاریست یا خیر؟ مرحوم شیخ در جریان این استصحاب خدشه کرده که ارکان تمام نیست، زیرا قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت ندارند، چه اینکه متیقن ما، ثبوت حکم بر مکلفین در زمان اول یعنی (عصر حضور امام) است و مشکوک ما ثبوت حکم بر مکلفینی است که در زمان دیگری زندگی می کنند (یعنی در زمان غیبت امام)، پس موضوع حکم متعدد است مگر نسبت به شخصی که در دو زمان زندگی می کند مثل نائب چهارم امام زمان (عج) که در عصر حضور و غیبت بود.

جواب از اشکال شیخ:

حکمی که در نسخ شک کردیم به صورت قضیه خارجی جعل نشده که فقط روی افراد خارجی رفته باشد، بلکه به صورت قضیه حقیقیه جعل شده است یعنی حکم بر روی موضوع مقدور الوجود

یعنی طبیعی افراد رفته است، که نیاز نیست حتما در خارج موجود باشد بلکه فرض وجودش کفایت می‌کند. لذا قضیه متیقنه و مشکوکه فقط از جهت زمان با هم فرق دارند، حکم قبلا برای طبیعی افراد ثابت بوده در زمان متأخر شک می‌کنیم هنوز برای طبیعی افراد ثابت است یا خیر؟. و همین مقدار کافیه که دو عنوان حدوث و بقاء را به صورت عرفی انتزاع کنیم به نحوی که شکی که الان فرض شده شک در بقاء آن جیز باشد، پس استصحاب جاری می‌شود.

چنین استصحابی استصحاب تنجیزی است که مفاد و معنایش تعبد به بقاء مجعول کلی است که در حق طبیعی مکلف لحاظ شده است.

جواب دیگری هم به اشکال مرحوم شیخ داده شده است: برای رهایی از این مشکل می‌توانیم به استصحاب حکم تعلیقی پناه ببریم، به این صورت که نسبت به افرادی که متأخر هستند می‌گوییم: اگر زمان صدور روایت موجود بودند حکم در حقشان ثابت بود، الان که در زمان متأخر موجود شدند شک می‌کنیم حکم در حقشان ثابت است یا خیر؟ استصحاب می‌کنیم حکم معلق را که یقین به حدوثش داشتیم.

ولکن در مقام با مشکلی مواجه هستیم که بر هر دو تقدیر استصحاب تعلیقی و تنجیزی وجود دارد.

بیان مشکل:

استصحاب تعلیقی یا تنجیزی در مقام، معارض است با استصحاب عدم تکلیف نسبت به افراد در زمان متأخر، قبلا این افراد بالغ نبودند حکم در حقشان فعلی نبود الان شک می‌کنیم، استصحاب می‌کنیم عدم فعلیت حکم را در حقشان، این استصحاب تنجیزی است چون عدم تکلیف معلق نبود. این مشکله همان چیزی است که در اعتراض سوم بر استصحاب تعلیقی بیان شد و شهید آن را پذیرفت.

ج ۲۱ اصول ۴

استصحاب کلی

استصحاب کلی عبارت است از تعبد به بقاء جامع بین دو فرد، یا جامع بین دو چیز خارجی که یک اثر شرعی بر آن جامع مترتب است، اولی مثل وجوب نماز که جامع بین نماز ظهر و جمعه است، و دومی مثل جامع بین حدث اکبر و اصغر که حکم عدم جواز دخول در نماز بر آن مترتب است.

کلام در استصحاب کلی در دو جهت مطرح می شود:

جهت اول: در اصل اجرای استصحاب کلی، که گاهی به جریان آن در باب احکام و گاهی به جریان آن در باب موضوعات اشکال شده است.

اشکال در جریان استصحاب در احکام: این اعتراض ناشی از مبنایی است که مجعول در دلیل استصحاب را حکمی مماثل برای مستصحاب می دانند، در این هنگام گفته می شود: اگر مستصحاب ما جامع بین حکم وجوب و حکم استحباب یا جامع بین دو تا وجوب باشد، دلیل استصحاب باید یک حکم مماثل با این جامع را جعل کند در حالی که چنین سخنی باطلی است، زیرا جعل جامع از آن جهت که کلی و جامع است معقول نیست؛ چه اینکه جامع در خارج وجودی جدای از افرادش ندارد. و اگر هم بخواهید جامع در ضمن یکی از دو فرد را استصحاب کنید مجرای استصحاب نیست، چون ارکان در آن ناتمام است (یقین به حدوث هیچ کدام متعینا نداریم).

جواب از اشکال:

این اشکال همانگونه که بیان شد متوقف بر این است که مفاد دلیل استصحاب را جعل حکم مماثل بدانیم، ولی اگر مفاد را ابقاء یقین به یکی از سه معنایی که گفتیم بدانیم (تنزیل شک منزله متیقن، تنزیل شک منزله یقین، ابقاء یقین به لحاظ جری عملی) فرض ابقاء جامع ممکن است، و مانند علم اجمالی به جامع است که فقط جامع را منجز می کند نه افراد را بالخصوص.

اشکال در جریان استصحاب در موضوعات: اثر و حکم شرعی بر روی افراد جامع رفته است نه بر روی عنوان جامع. پس بر استصحاب کلی هیچ اثر و حکمی مترتب نمی شود. مثلا در حدث اصغر و اکبر حکم رفته روی خود این دو نه اینکه رفته باشد روی جامع آنها.

## جواب از اشکال:

مرادتان از اینکه می گویند اثر شرعی بر جامع مترتب نمی شود چیست؟ اگر منظور این است که در لسان ادله جایی نداریم که اثر روی جامع رفته باشد، کلام باطلی است، زیرا برخی احکام شرعی بر جامع مترتب شده‌اند مانند حرمت مس قرآن که رفته روی عنوان کلی حدث چه اصغر باشد و چه اکبر، نه اینکه فقط روی اصغر یا اکبر رفته باشد.

و اگر هم مرادتان این است که جامع می تواند موضوع برای ادله قرار بگیرد و لکن بما اینکه حاکی از خارج و مصادیقش هست نه بما اینکه مفهومی ذهنی است، زیرا احکام بر عناوین ذهنیه مترتب می شود تا در خارج آورده شوند و گرنه اگر قرار بود بر روی عناوین مقید به وجود ذهنی برود دیگر محرکیتی برای آوردن وجودات خارجی نداشت. پس مقصود از اجرای استصحاب جامع این است که حاکی از خارج باشد، در حالیکه آنچه در خارج است فقط فرد است، کلی در خارج به تنهایی واقعیتی ندارد تا استصحاب جامع از آن حاکی باشد، بلکه جامع در ضمن افرادش در خارج است، و ما یقین به حدوث فرد نداریم پس استصحاب جاری نیست.

این کلام هم صحیح نمی باشد، زیرا بر فرض اینکه جامع در موضوع ادله بما اینکه حاکی از خارج است أخذ شده است، ولی با این حال استصحاب در آن جاری است، زیرا استصحاب حکم شرعی است و مانند دیگر احکام شرعیه بر روی عناوین و مفاهیم ذهنیه ای رفته که حاکی از خارج می باشد، و همانطور که در عناوین جزئیه تفصیلیه که حکایت از خارج می کنند استصحاب جاری است در عناوین کلیه اجمالیه که قصد حکایت از خارج را دارند هم جاری است، و فرقی بین عنوان تفصیلی و کلی اجمالی از این جهت نیست.

### فرق بین استصحاب فرد و استصحاب کلی

با آنچه ذکر کردیم فرق حقیقی بین استصحاب فرد و استصحاب کلی ظاهر می شود. چنانچه استصحاب روی عنوانی برود که بطور تفصیلی حاکی از خارج است استصحاب فرد می شود ولی چنانچه برود روی عنوانی که بطور اجمالی حاکی از خارج است می شود استصحاب کلی.

واما معیار اینکه چه وقت استصحاب فرد جاری می شود و چه وقت استصحاب کلی، متوقف بر این است که در لسان دلیل، اثر شرعی چگونه اخذ شده باشد، اگر دلیل رفته باشد روی واقع خارجی تفصیلی استصحاب فرد جاری است ولی اگر رفته باشد روی واقع خارجی اجمالی استصحاب کلی جاری می شود.

با تفسیری که از حقیقت کلی داشتیم بطلان دو تفسیر دیگری که از کلی شده روشن می شود:

تفسیر اول (کلی رجل همدانی): برای کلی طبیعی وجودی مستقل از وجود افرادش در عالمی غیر از عالم خارج است و یک وجود هم در ضمن افرادش در خارج دارد، رجل همدانی ادعا کرده که انسان کلی را دیده است که بر روی کوههای همدان قدم می زند. طبق این مسلک استصحاب کلی بدون هیچ اشکالی جاری است چون حدوث کلی در خارج یقینی است لذا در هنگام شک آن را استصحاب می کنیم.

تفسیر دوم که منسوب به محقق عراقی است: کلی حصه ای در ضمن فرد است، که هر فردی دارای حصه ای از این کلی می باشد، اگر این حصه را استصحاب کنیم می شود استصحاب کلی ولی اگر حصه را همراه مشخصاتش استصحاب کردیم می شود استصحاب فرد. مثلا خود انسانیت در وجود زید، همان حصه کلی است ولی با ضمیمه شدن با خصوصیات زید می شود فرد.

جهت دوم: در اقسام استصحاب کلی

تقسیم شک در بقاء کلی به دو قسم امکان دارد:

قسم اول: شک در بقاء کلی ناشی از شک در حدوث فرد نباشد. بلکه ناشی از شک در بقاء فرد باشد مثلا: علم به داخل شدن انسانی در ضمن زید در مسجد داریم و شک در بقاء انسان در مسجد می کنیم بخاطر اینکه نمی دانیم زید از مسجد خارج شده است یا خیر؟

قسم دوم: شک در بقاء کلی ناشی از شک در حدوث فرد باشد.

مثلا علم به کلی حدث مردد بین حدث اکبر و حدث اصغر داریم، بعد از اینکه وضو می گیریم شک می کنیم که اگر حدث اکبر حادث شده بوده پس هنوز محدث هستیم و اگر حادث نشده بوده الآن طاهر هستیم، لذا استصحاب بقاء حدث را می کنیم، این شک در بقاء کلی مسبب از شک در حدوث اکبر است.

قسم اول از شک در بقاء کلی دو حالت دارد:

حالت اول: کلی برای ما به صورت تفصیلی معلوم باشد و شک در بقاء آن می کنیم مثل مثالی که زدیم (علم به داخل شدن انسانی در ضمن زید در مسجد داریم و شک در بقاء انسان در مسجد می کنیم بخاطر اینکه نمی دانیم زید از مسجد خارج شده است یا خیر؟)

استصحاب کلی در این حالت ارکانش تمام است و جاری می شود و فرقی نمی کند که استصحاب کلی را چگونه تفسیر کنیم، مثل رجل همدانی یا مانند مختار ما یا حصه ای در ضمن فرد.

حالت دوم: کلی برای ما اجمالا معلوم است (در ضمن این فرد یا آن فرد) و بنابر هر دو تقدیرش (چه این فرد باشد چه آن فرد) شک در بقاء آن می کنیم.

مثل جایی که علم به وجود زید یا خالد در مسجد داشته باشیم و شک در بقاء کلی کنیم چه شخص داخل مسجد زید بوده باشد یا خالد.

در این صورت اگر اثر شرعی بر جامع مترتب باشد، بنابر مختار ما در حقیقت کلی و کلی رجل همدانی، استصحاب جامع بدون هیچ اشکالی جاری می شود، ولی بنابر مبنای محقق عراقی که می گفت استصحاب کلی به استصحاب حصه در ضمن فرد است، جریان استصحاب کلی با مشکل روبرو است.

زیرا یقین به حدوث هیچ یک از دو فرد زید و خالد نداریم تا یقین به حدوث حصه در ضمن آنها داشته باشیم، پس چطور استصحاب کلی را جاری کنیم؟ بله، اگر دست از رکنیت یقین به حدوث برداریم و بگوییم مجرد حدوث رکن است استصحاب جاری است.

قسم دوم استصحاب کلی (جایی که شک در بقاء کلی) ناشی از (شک در حدوث فرد) باشد) هم دو حالت دارد:

حالت اول: اینکه (شک در حدوث فرد) سبب باشد برای (شک در بقاء کلی ای که مقرون به علم اجمالی) است.

مثال: مثل جایی که ما علم به حدیثی داریم که مردد بین حدث اصغر و حدث اکبر است پس وضو می گیریم و می گوئیم اگر (کلی حدث) در ضمن (حدث اصغر) محقق شده باشد، به سبب وضو گرفتن الان مرتفع شده و اگر (کلی حدث) در ضمن (حدث اکبر) محقق شده باشد هنوز باقی است و با وضو برطرف نشده است.

پس (شک در حدث اکبر) ناشی از علم اجمالی به یکی از دو حدث اصغر و اکبر است. استصحاب کلی در این حالت در صورتی که بر جامع یک اثر شرعی مترتب باشد مثل مثالی که زدیم جاری می شود.

قسم دوم استصحاب کلی حالت اول را بیان کردیم چی بود؟؟ اینکه (شک در حدوث فرد) سبب باشد برای (شک در بقاء کلی ای که مقرون به علم اجمالی) است.

مثال: مثل جایی که ما علم به حدیثی داریم که مردد بین حدث اصغر و حدث اکبر است پس وضو می گیریم و می گوئیم اگر (کلی حدث) در ضمن (حدث اصغر) محقق شده باشد، به سبب وضو گرفتن الان مرتفع شده و اگر (کلی حدث) در ضمن (حدث اکبر) محقق شده باشد هنوز باقی است و با وضو برطرف نشده است.

ج ۲۲ اصول ۴

چند اعتراض بر جریان استصحاب کلی نوع دوم شده است:



اعتراض اول: یکی از ارکان استصحاب یقین به حدوث است که در اینجا منتفی است، این اعتراض مبنی بر ارجاع (استصحاب کلی) به (استصحاب حصه) است یعنی مبنای محقق عراقی، و از آنجایی که علم به حصه از جهت حدوث نداریم؛ پس استصحاب کلی جاری نمی شود زیرا (یقین به حدوث نداریم) بلکه (شک در بقاء) هم نداریم چون یکی از دو حصه معلوم الانتفاء است مثل حدث اصغر و دیگری معلوم البقاء است مثل حدث اکبر، پس شک در بقاء حصه وجود ندارد.

جواب از اعتراض:

شهید در جواب می فرماید: قبلاً گفتیم که (استصحاب کلی) به معنای (استصحاب حصه) نیست بلکه به معنای استصحاب یک عنوان اجمالی است که از واقع حکایت می کند، که در مقام ما چنین چنین عنوانی وجود دارد.

اعتراض دوم: (شک در بقاء) وجود ندارد زیرا شک باید به چیزی که یقین به آن تعلق گرفته تعلق بگیرد و لکن در مقام ما یقین تعلق گرفته به واقع مردد بین فرد قصیر و فرد طویل یعنی حدث اصغر و حدث اکبر، در حالی که فرد قصیر اگر بوده باشد یقیناً مرتفع شده است لذا شک به واقع مردد تعلق نگرفته است.

جواب از اعتراض دوم:

شهید می فرماید: علم اجمالی به واقع مردد تعلق نگرفته است بلکه به جامع تعلق گرفته است و جامع بعد از وضو مشکوک است، چون در کیفیت حدوث جامع شک داریم که در ضمن کدام فرد به وجود آمده است.

اعتراض سوم: مرادتان از استصحاب کلی یا استصحاب کلی در ضمن وجود قصیر است که شک در بقاءش نداریم و با استصحاب کلی در ضمن فرد طویل است که یقین به حدوثش نداریم و با استصحاب کلی در ضمن فرد مردد است که چنین فردی در خارج نداریم بلکه آنچه در خارج است

قصیر است یا طویل، واستصحاب مفهوم ذهنی فرد مردد هم صحیح نیست زیرا استصحاب در مفاهیم ذهنیه که حاکی از خارج نباشند جریان ندارد.

جواب از اعتراض سوم:

شهید صدر در جواب اعتراض سوم می فرماید: شک و یقین، در حقیقت بر واقع خارجی عارض می شوند منتها توسط عناوینی که حکایت از خارج می کنند. پس محذوری ندارد واقعی که عنوان تفصیلی از آن حکایت می کند، مقطوع البقاء یا مقطوع الانتفاء باشد و واقعی که عنوان اجمالی از آن حکایت می کند مشکوک البقاء باشد. مجرای تعبد استصحابی همیشه عناوین از آن جهت که حاکی از واقع هستند می باشند؛ البته به تبع أخذ آنها، به عنوانی حاکی از موضوع اثر شرعی.

بله اگر (استصحاب کلی) را به (استصحاب حصه) یعنی مبنای محقق عراقی برگردانیم اعتراض وارد است، چون حصه قصیره معلوم الارتفاع است و فرد مردد معنا ندارد.

اعتراض چهارم:

استصحاب کلی محکوم استصحاب عدم حدوث فرد طویل می باشد، زیرا شک در بقاء کلی ناشی از شک در حدوث فرد طویل است.

توضیح: شما چرا شک دارید که کلی باقی هست یا نه؟ چون احتمال می دهید کلی در ضمن فرد طویل به وجود آمده باشد لذا تا الآن باقی است، پس وقتی شک شما در حدوث فرد طویل زائل شد شکتان در وجود کلی هم زائل می شود، مستشکل می گوید ما با استصحاب عدم حدوث فرد طویل اثبات می کنیم فرد طویل حادث نشده است، بنابر این شک شما در بقاء کلی زائل می شود واستصحاب جاری نمی شود.

جواب از اعتراض چهارم:

شهید صدر در جواب می فرماید: ملازمه ای که بین (حدوث فرد طویل الامر) و (بقاء کلی) وجود دارد (اگر طویل حادث شده باشد کلی باقیست) یک اثر عقلی است نه اثر شرعی، عقل می گوید اگر فرد طویل

حادث شده باشد حتما کلی باقیست و اگر حادث نشده باشد یقینا کلی منتفی است، پس استصحاب عدم حدوث طویل نمی تواند استصحاب بقاء کلی را نفی کند چون مثبت است.

#### اعتراض پنجم:

استصحاب بقاء کلی با استصحاب عدم فرد طویل در ظرف (شک در بقاء کلی) معارض است. زیرا عدم وجود کلی عبارت است از عدم هر دو فرد طویل و قصیر است. که در مقام ما یکی از آنها وجدانا و یکی تعبدا منتفی است، فرد قصیر انتفاءش وجدانا معلوم است (حدث اصغر با وضو وجدانا مرتفع شده است یا مثلا در مثال معروف پشه و فیل بعد از سه روز یقینا پشه مرده است) و فرد طویل (مثل جنابت، فیل)، انتفاءش تعبدا با استصحاب عدم فرد طویل معلوم است.

پس این استصحاب عدم فرد طویل با ضمیمه شدنش به وجدان مذکور، یعنی منتفی بودن فرد قصیر حجت است بر عدم کلی، لذا با حجت بر بقاء کلی که در استصحاب کلی متمثل شده است معارض است.

#### تحقیق

شهید در ضمن تحقیقی می فرماید: گاهی وجود کلی از آن جهت که کلی است برای ترتب اثر شرعی کافی است، به گونه ای که اگر فقط وجود کلی با قطع نظر از افراد خارجیش فرض شود اثر بر آن مترتب شود و گاهی کافی نیست و اثر شرعی مترتب بر وجود کلی می باشد که در ضمن افرادش لحاظ شده است، به گونه ای که هر حصه ای خودش موضوع برای اثر شرعی است.

در قسم اول که وجود کلی به تنهایی کافی است، استصحاب کلی برای اثبات موضوع اثر جاری می شود و امکان ندارد که صرف الوجود برای کلی را با استصحاب عدم فرد طویل با ضمیمه شدنش به آن امر وجدانی نفی کنیم؛ زیرا منتفی شدن صرف الوجود برای کلی با انتفاء حصه قصیر و طویل یک اثر عقلی است نه اثر شرعی. چون عقلا اگر هر دو حصه نباشد کلی نیست پس اثبات عدم کلی اصل مثبت است.

اما در قسم دوم که کلی به لحاظ افرادش موضوع اثر است، استصحاب کلی فی نفسه با قطع نظر از لحاظ افرادش جاری نمی شود، زیرا استصحاب کلی، موضوع اثر را ثابت نمی کند، بلکه استصحاب عدم فرد طویل، موضوع اثر را با ضمیمه شدن آن امر وجدانی (انتفاء فرد قصیر) نفی می کند، زیرا با تلفیق استصحاب عدم حدوث فرد طویل و وجدانی بودن انتفاء فرد قصیر، وجود کلی در ضمن دو فرد طویل و قصیر نفی می شود لذا اثر شرعی هم بخاطر انتفاء موضوعش منتفی می شود.

حالت دوم از قسم دوم:

اما حالت دوم از قسم دوم: یعنی شک در حدوث فرد باعث شده که ما در بقاء کلی شک کنیم البته شک در حدوث فرد مقرون به علم اجمالی (ضمن فرد قصیر یا فرد طویل) نباشد بلکه شک بدوی به حدوث (شک در حدوث فرد طویل) باشد.

مثال: علم به وجود کلی انسان در ضمن یک فردی مثل زید در مسجد داریم، بعد از مدتی علم پیدا میکنیم که زید از مسجد خارج شده است، ولی شک می کنیم آیا کلی هم مرتفع شده است یا اینکه در ضمن فرد دیگری که احتمال می دهیم با خروج زید، در مسجد داخل شده است باقی است؟ (احتمال می دهیم هنگام خروج زید خالد داخل در مسجد شده است لذا کلی انسان هنوز باقی است). در کلمات اصولیون از این قسم به قسم سوم استصحاب کلی تعبیر می کنند.

تخیل شده که ارکان استصحاب قسم سوم تمام است، گر چه ارکان استصحاب در هر کدام از دو فرد، بالخصوص وجود ندارد (در اولی شک در بقاء نیست و در دومی یقین به حدوث نیست).

ولکن این تخیل باطل است، زیرا عنوان کلی گر چه مصبّ و مجرای استصحاب است لکن از آن جهت که حاکی از واقع است، لذا باید عنوان کلی بما اینکه حاکی از واقع و خارج است متیقن الحدود و مشکوک البقاء باشد، در حالی که در مقام ما یک امر واقع خارجی وجود ندارد که امکان داشته باشد با این عنوان کلی به آن اشاره کنیم و بگوییم که این عنوان، هم متیقن الحدود است و هم

مشکوک البقاء. بر خلاف استصحاب کلی قسم دوم که واقعیتی اینچنینی داشت که کلی از آن حکایت کند.

جلسه ۲۳ اصول ۴

### استصحاب موضوع مرکب

انواع موضوعات : اموری که در دلیل احکام، موضوع اثر قرار می گیرند بر دو صورت هستند:

**موضوعات بسیط :** که متشکل از دو یا چند جزء نیستند مانند بلوغ و عدالت که هیچ جزء خاصی ندارند که در این موضوعات ارکان استصحاب بدون اشکال جاری است. مثلاً با شک در بقاء عدالت، استصحاب عدالت می کنیم و آثار عدالت بار می شود. یا با شک در حدوث عدالت، استصحاب عدم حدوث می کنیم.

**موضوعات مرکب :** که متشکل از چند جزء هستند و تحقق همه آنها برای ترتیب اثر شرعی لازم است. مثل نجاست آب که متشکل از آب وملاقات با نجس است.

### اقسام موضوعات مرکب:

**صورت اول :** جایی که ذات اجزاء، موضوع قرار نگرفته، بلکه یا تقید یک جزء بر جزء دیگر موضوع قرار گرفته مثل اینکه خود دو عنصر « آمدن زید» و « بارش باران» موضوع قرار نگرفته باشد بلکه تقید آمدن زید به بارش باران، موضوع قرار گیرد. و یا اینکه از این اجزاء عنوان بسیطی انتزاع شده و موضوعی برای حکم قرار گرفته: مثل اینکه عنوان خانواده ( که یک بسیط است) از ازدواج زید و هند انتزاع شده، موضوع قرار گیرد.

**صورت دوم :** جایی که ذات اجزاء موضوع حکم شرعی قرار گرفته است یعنی خود اجزاء و عناصر ملحوظ، موضوع اثر می باشند. مثلاً در ثبوت حکم تنجس، دو عنصر لحاظ شده است: یکی تحقق ملاقات با نجس و دیگری کر نبودن آب. یعنی خود این دو عنصر مستقیماً موضوع قرار گرفته اند نه تقید یکی به دیگری و یا عنوانی منتزع از مجموع این دو عنصر.

جریان استصحاب در موضوعات مرکب در صورت اول ( عنوان تقید یا منتزع موضوع قرار

می گیرد)

در این صورت مجالی برای اجرای استصحاب در خود اجزاء نیست زیرا غرض از جریان استصحاب در اجزاء از دو امر بیرون نیست که در هیچکدام جاری نمی شود.

**الف) غرض از جریان استصحاب اجزاء، اثبات حکم باشد:** که این غرض ممکن نیست چون حکم رفته روی منتزع از مجموع اجزاء یا تقید آنها به یکدیگر پس با استصحاب اجزاء حکمی اثبات نمی شود. مثلا در جایی که حکم رفته روی نجاست آب، اثبات صرف وجود آب یا ملاقات برای اثبات نجاست ممکن نیست چه اینکه باید هر دو جزء (آب و ملاقات با نجس) با هم تحقق پیدا کنند تا حکم اثبات شود.

**ب) غرض از جریان استصحاب اثبات تقید یا عنوان منتزع باشد:** به این بیان که بین تحقق عنوان منتزع یا تقید و تحقق اجزاء، تلازم برقرار است لذا با اثبات اجزاء، عنوان منتزع و تقید اثبات می شود. مثلا عنوان خانواده، با آمدن زید و هند محقق می شود پس با اثبات آمدن زید و هند، عنوان خانواده هم اثبات می شود. یا با اثبات وجود آب و ملاقات آن با نجس، عنوان نجاست هم اثبات می شود. این صورت هم مشکل دارد چه اینکه اصل مثبت است زیرا تلازمی که بین تحقق اجزاء و تحقق عنوان منتزع یا تقید وجود دارد، تلازم عقلی است. بنابراین در موضوعات مرکب از قسم اول، استصحاب در اجزاء جاری نمی شود.

**جریان استصحاب در موضوعات مرکب در صورت دوم:** صورتی که دیگر عنوان منتزع یا تقید، موضوع حکم شرعی نیست، بلکه خود اجزاء موضوع حکمند.

در این صورت استصحاب اجزاء در صورتی جاری است که یقین به حدوث و شک در بقاء که از ارکان استصحاب است، محقق باشد. مثلا تنجس آب، بستگی به دو چیز دارد: یکی ملاقات آب با نجس و دیگری کر نبودن آب. پس در مثال فوق می توان پس از احراز وجدانی یا تعبدی ملاقات، با استصحاب عدم کریت آب، حکم به تنجس آب نمود و یا با استصحاب کریت سابق آب، حکم به عدم تنجس آب کرد.

**نتیجه اینکه:** استصحاب با دو شرط در اجزاء جاری می شود: شرط اول: خود اجزاء موضوع حکم شرعی قرار گرفته باشند نه عنوان منتزع یا تقید، شرط دوم: یقین به حدوث و شک در بقاء که از ارکان استصحاب است، فراهم باشد.

این یک دورنمایی از بحث بود، حالا شهید مفصلا این بحث را در سه جهت مورد بررسی قرار می دهد:

جهت اول: مربوط به اصل جریان استصحاب در اجزاء (کبری)

جهت دوم: در چه مواردی، اجزاء، موضوع حکم می باشند ( شرط اول صغری)

نقطه سوم: در چه مواردی یقین به حدوث و شک در بقاء موجود است. (شرط دوم صغری)

### جریان استصحاب در اجزاء موضوع

معروف میان اصولیون در جایی که موضوع مرکب باشد این است که اگر یکی از اجزاء وجدانا یا تعبدا محرز بود، می توان جزء دیگر را با استصحاب اثبات کرد، زیرا این استصحاب اثر عملی دارد، حکم مترتب بر موضوع مرکب منجز می شود.

مثلا موضوع تنجس آب، ملاقات نجس و کر نبودن آب است. حال اگر ملاقات را از راه وجدان یا تعبدا شرعی احراز کردیم و در به حد کر رسیدن آب (که قبلا کر نبوده) شک کردیم، استصحاب بقاء عدم کریت، اثبات می کند که هنوز آب، کر نشده است.

### اشکال جریان استصحاب در اجزاء موضوعات مرکب:

مفاد دلیل استصحاب، جعل حکمی مماثل با حکم زمان یقین است؛ بنابراین استصحاب مختص جایی است که مستصحب، خودش حکم شرعی یا موضوع یک حکم شرعی باشد، در حالی که در محل بحث ما، مستصحب جزئی از موضوع مرکب است، و جزء موضوع حکم نیست. پس اثبات مماثل برای جزء از مرکب فایده ای ندارد. بدین ترتیب استصحاب در جزء مرکب، جاری نمی شود.

**توضیح:** برای پاسخ به این اشکال ابتدا این موضوع را بررسی می کنیم که مفاد دلیل حجیت استصحاب را بعضی، جعل حکم مماثل و برخی ابقاء یقین می دانند. قائلین دیدگاه اول (جعل حکم مماثل) مبنای ادعای خود را چنین بیان کرده اند: استصحاب نوعی تعبد و حکم شرعی است و بدون ترتب اثر، لغو است و وقتی مراد از استصحاب را بقاء تعبدی موضوع بدانیم، اثری بر آن مترتب نیست و تنجیزی را اثبات نمی کند، زیرا زمانی که یک حکم منجز می شود که به فعلیت رسیده باشد پس باید ابتدا فعلیت را اثبات کرد و از این طریق تنجز اثبات می شود.

استصحاب به معنای بقاء یقین سابق، وجود موضوع را اثبات می کند؛ ولی فعلیت را اثبات نمی کند؛ چون فعلیت، لازمه عقلی اثبات موضوع است و اصول شرعی، مثبت لوازم عقلی شان نیست. پس وقتی فعلیت اثبات نشد، تنجز هم مترتب نمی شود و استصحاب اثر مورد نظر را اثبات نمی کند پس، تعبد به یقین سابق صحیح نیست و باید مفاد دلیل را جعل حکم مماثل دانست.

**خلاصه اینکه:** اثر مورد نظر از استصحاب، تنجز است و تنجز مترتب بر فعلیت است و فعلیت از آثار عقلی وجود موضوع است و استصحاب، لوازم عقلی مستصحاب را اثبات نمی کند پس اعتقاد به این که مفاد دلیل استصحاب تعبد به بقاء است صحیح نیست و باید جعل حکم مماثل دانست.

### بیان پاسخ به اشکال مذکور (دفع اعتراض توسط شهید صدر)

این دیدگاه از اساس باطل است زیرا اگر چه اثر مورد نظر از استصحاب، تنجز است؛ اما این تنجز، متوقف بر فعلیت نیست تا اشکال شود که لازمه عقلی است، بلکه تنجز یک حکم، متوقف بر دو چیز است: یکی تحقق صغری (موضوع حکم در خارج) و دیگری وصول کبری (علم به حکم) یعنی به محض محقق شدن موضوع حکم در خارج و وصول حکم، تنجز اثبات می شود و نیازی به واسطه شدن فعلیت وجود ندارد.

با این حساب، اشکال مزبور دفع می شود؛ زیرا مکلف با شک در بقاء یکی از دو جزء، بقاء آن را با استصحاب اثبات می کند و این احراز تعبدی را به احراز تعبدی یا وجدانی جزء دیگر ضمیمه کرده، موضوع مرکب احراز می شود و با ضمیمه این موضوع مرکب به حکمی که واصل شده، تنجز حکم را نتیجه می دهد.

پاسخی که بیان شد بر اساس نظریه جعل حکم مماثل بود و پاسخی مبنایی تلقی می شود.

برخی در صدد برآمدند با پذیرش مبنای جعل حکم مماثل پاسخ هایی ارائه نمایند تا اثبات کنند که جزء مرکب دارای حکم است و مماثل همین حکم است که برای زمان شک جعل می شود؛ ولی به نظر مصنف همگی مردودند.

### جواب اول:

موضوعات مرکب از اجزایی تشکیل شده اند که ثبوت حکم منوط به تحقق همه ی آن اجزاء است. در حکم تنجس آب، دو مقوله، ملاقات آب با نجاست و گُر نبودن آب، باید محقق شود. و توقف این حکم بر همه اجزاء، مربوط به قبل از تحقق اجزاء است؛ اما به مجرد این که یکی از اجزاء محقق شد، شرعاً تحقق حکم متوقف بر باقی اجزاء خواهد بود. در مثال فوق بعد از اینکه وجداناً، ملاقات صورت گرفت، حکم تنجس وقتی است که آب کر نباشد؛ بنابراین عدم کریت، دارای اثر شرعی می شود، در نتیجه دارای حکم می شود و می توان با شک در آن، استصحاب نمود و حکمی مماثل همین حکم برای زمان شک جعل نمود.



**رد جواب اول:** توقف یک حکم بر اجزاء یک مرکب، امری ثابت و غیر قابل تغییر است، مثلاً در مثال فوق، تنجس مطلقاً متوقف بر تحقق ملاقات و عدم کریت است، و فرقی نمی‌کند که یکی از آن دو جزء در خارج محقق شده باشد یا خیر، یعنی شرطیت و موضوعیت داشتن یک جزء، مشروط به این نیست که در خارج محقق نشود و یا اینکه اگر در خارج محقق شود، از شرطیت خارج شده و حکم مختص باقی اجزاء شود؛ پس بعد از تحقق ملاقات در خارج باز هم ثبوت تنجس، متوقف بر ملاقات و عدم کریت می‌باشد.

**جواب دوم:** در این جواب نیز مانند جواب اول در تلاش است که ثابت کند، جزء دارای حکم است، بیان آن به این گونه است که: حکم در موضوعاتی که دارای اجزاء هستند به تبع تعدد اجزاء، به حصه‌ها و مراتبی تجزیه و تحلیل می‌شود و هر حصه و مرتبه‌ای به یک جزء تعلق می‌گیرد و مماثل همان در استصحاب جعل می‌گردد، مثلاً موضوع تنجس (که یک حکم شرعی است) از دو جزء ملاقات و عدم کریت تشکیل شده و به تبع تعدد اجزاء موضوع، خود تنجس هم به دو حصه تقسیم می‌شود: یک حصه به ملاقات و یک حصه به عدم کریت تعلق می‌گیرد یعنی تا هر یک از این‌ها محقق نشود، حکم ثابت نمی‌گردد.

**رد جواب دوم:** این پاسخ امری نامعقول و غیر ممکن است؛ زیرا حکم، وجود واحد و بسیط است و از مراتب و حصص برخوردار نیست و ثبوت حکم در گرو تحقق همه اجزاء است، مثلاً تنجس که یک وجود واحد است متوقف بر تحقق ملاقات و عدم کریت است و در عین حال از مراتب و حصص برخوردار نیست.

**جواب سوم:** ثبوت حکم برای مجموعه‌ای که مرکب از چند جزء است، به این معناست که حکم برای هر یک از این اجزاء، مشروط به تحقق دیگر اجزاء، جعل شده است، مثلاً در حکم تنجس، هر یک از ملاقات و عدم کریت موضوع حکم تنجس هستند؛ اما مشروط به این که جزء دیگر محقق شود. پس ملاقات، موضوع ثبوت تنجس است، مشروط به تحقق عدم کریت و نیز عدم کریت مشروط به تحقق ملاقات موضوع حکم تنجس است. بدین ترتیب هر یک از اجزاء مرکب دارای حکم هستند و در موارد شک، با استصحاب حکمی مماثل با آن، حکم مشروط جعل می‌گردد. (مثلاً با شک در عدم کریت، استصحاب عدم کریت نموده و حکمی مماثل حکم آن اثبات می‌کنیم)

**رد جواب سوم:** این احکام مشروط، مجعول شارع نیستند بلکه انتزاع عقل هستند و تعبد به حکم منتزع عقلی خالی از اثر است و مجرای استصحاب قرار نمی‌گیرند.

همانطور که در جریان استصحاب تعلیقی این مسئله بیان گردید. پس همان‌گونه که در مثال «العنب المغلی حرام» (انگور جوشیده حرام است)، انتزاع حرمت انگور بر فرض وجود غلیان،

انتزاع یک حکم مشروط بوده و تعبد به آن بدون اثر است، انتزاع تنجس آب غیر کر بر فرض تحقق ملاقات، انتزاع عقلی یک حکم مشروط بوده و تعبد به بقاء آن لغو است.