

در ابتداء برائت ج ۲ ص ۱۴ گفته شد شک در حکم شرعی دو صورت دارد .

۱) گاهی شک حالت سابقه ملحوظ ندارد . در اینصورت مجرای برائت یا احتیاط یا تخیر است . سخن در باره این نوع از شک تحت عنوان مقام اول

مطرح شد . ۲) گاهی شک حالت سابقه ملحوظ دارد . در اینصورت مجرای استصحاب است . سخن در باره این نوع از شک تحت عنوان مقام ثانی

مطرح می شود . ① فرق بین علت و دلیل : «بعضی دواعی علت و دلیل یک چیز هستند ولی در بعضی جاها هم دلیل غیر از علت است . مثلاً آتش علت برای دود است ولی دود دلیل بر آتش است .

قولہ : وهو .

استصحاب دو معنای دارد .

۱) معنای لغوی : استصحاب در لغت بمعنای مصاحب و همراه گرفتن شئی است . يقال استصحبته الکتاب یعنی کتاب را مصاحب و همراه خود قرار دادم .

۲) معنای اصولی : مرحوم شیخ چهار تعریف از اصولیین برای استصحاب ذکر می کند و آنها را مورد بررسی قرار می دهد .

اول : تعریف مشهور : استصحاب ابقاء ما کان است . برای فهم این تعریف توجه به دو نکته ضروری است .

الف) : ابقاء بمعنای حکم عقل و یا حکم شرع به بقاء است . ب) : کلمه (ما) موضوع و کلمه (کان) صفت معنوی آن است و در جای خود گفته شده

زمانیک حکم روی موضوعی وجود که موصوف به صفتی است مشعر به این است که آن صفت علت برای حکم می باشد مثل ابرم زیرا العالم . بنابراین در

این تعریف علت حکم به بقاء مجرّد وجود و بودن در سابق است . با این بیان ابقائی که بخاطر وجود علت و یا بخاطر وجود دلیل باشد رند بخاطر

مجرّد وجود و بودن در سابق از استصحاب خارج می شود . خلاصه اینکه ابقاء سه صورت دارد که تنها صورت سوم استصحاب است . ابقاء بخاطر وجود

علت ، ابقاء بخاطر وجود دلیل ، ابقاء بخاطر مجرّد وجود و بودن در سابق .

دوم : تعریف زبده الاصول : استصحاب اثبات حکم در زمان لاحق بخاطر وجود و بودن آن در زمان سابق است . این تعریف در حقیقت به

تعریف مشهور بازگشته دارد .

سوم : تعریف میرزای قمی در قوانین : استصحاب این است که حکم (مثل وجوب) و یا وصفی (مثل حیوة) در زمان سابق متیقن و در زمان لاحق

مشکوک باشد . مرحوم شیخ می فرماید : این تعریف باطل است چون آنچه قوی بیان فرموده در حقیقت مجرای استصحاب است نه استصحاب و شاهد

بر این سخن کلام صاحب معالم و فاضل جواد است . این دو محقق آنچه را که قوی استصحاب دانسته مجرای استصحاب قرار داده اند .

توجه تعریف قوی : ممکن است بگوئیم میرزای قمی استصحاب را بر طبق عقیده قدهاء تعریف کرده است . توضیح : قدهاء استصحاب را از آمارات

ظنیه می دانند مثل قیاس و لذا استصحاب را باید طوری تعریف کنند که مفید ظن به وجود حکم در آن لاحق باشد و معلوم است آنچه مفید ظن می باشد

این است که حکم در زمان سابق متیقن و در زمان لاحق مشکوک باشد بنابراین قوی چاره ای ندارد جز اینکه استصحاب را به همین گونه تعریف کند .

حلیه

ردّ توجیه : قوی اگر بخواهد استصحاب را بر طبق عقیده قدهاء تعریف کند باید بوسیله حکم تعریف کند نه اینصورت که بگوید الاستصحاب حکم

العقل بقاء ما کان . توضیح : استصحاب مأخوذ از عقل (طبق عقیده قائلین به اماره بودن استصحاب) و یا مأخوذ از اخبار لا تنقض (طبق

عقیده قائلین به اصل بودن استصحاب) است . مأخوذ از هر کدام که باشد ، استصحاب حکم است (حکم عقل به بقاء ما کان و یا حکم شرع به بقاء ما

کان) و حال آنکه تعریف قوی منطبق بر هیچیک از این دو استصحاب نیست .

چهارم : تعریف عضدی : استصحاب این است که حکمی در زمان سابق متیقن و در زمان لاحق مشکوک باشد و هر حکمی که چنین باشد منطوق

البقاء است (حکم ظنی به بقاء آن می کند) . مرحوم شیخ می فرماید : در کلام عضدی سه احتمال است .

الف) یحتمل عضدی صغری را (حکمی در زمان سابق متیقن در زمان لاحق مشرک باشد) تعریف برای استصحاب قرار داده باشد. طبق این احتمال تعریف عضدی منطبق بر تعریف قهی است.

ب) یحتمل عضدی کبری را (هرحکمی که چنین باشد) تعریف برای استصحاب قرار داده باشد. طبق این احتمال تعریف عضدی منطبق بر تعریف مشهور (ابقاء ما کان) بنا بر عقیده قداماء است.

ج) یحتمل عضدی مجموع صغری و کبری را تعریف برای استصحاب قرار داده باشد چنانکه عقیده فاضل توفی همین است.
قوله: الاول.

در استصحاب سه نظریه وجود دارد.

۱) نظریه قداماء تا زمان والد شیخ بهائی: استصحاب از امارات ظنیه است. این گروه دلیل بر حجیت استصحاب را عقل دانسته و معتقد بوده اند که عقل از اینکه حکم سابقاً متیقن بوده و لاحقاً مشرک می باشد ظن به حکم سابق پیدا می کند چنانکه عقل از قیاس و از استقراء ناقص ظن به حکم شرعی پیدا می کند.

۲) نظریه متأخرین از زمان والد شیخ بهائی: استصحاب از اصول عملیه است که بوسیله آن حکم ظاهری ثابت می شود. این گروه دلیل بر حجیت استصحاب را روایات می دانند و معتقدند که روایات استصحاب را تبعاً مرجعی برای مکلف هنگام سگ در واقع قرار داده است و این ویژگی اصل عملی می باشد.

۳) نظریه شیخ: اگر دلیل بر حجیت استصحاب روایات باشد استصحاب اصل عملی و آل عقل باشد استصحاب اماره ظنیه است. ولی مرحوم شیخ چون دلیل را روایات می داند استصحاب نیز ایشان اصل عملی خواهد بود.

نکته: در بین قداماء تنها شیخ طوسی به روایتی که سنداً و دلالتاً منعقد دارد بر حجیت استصحاب استدلال کرده است (تامل) ولی دیگران به روایات استدلال نکرده اند. یحتمل علت عدم تمسک این باشد که این روایات نزد آنها بر حجیت استصحاب دلالت نداشته است.
قوله: الثانی.

احکام عقلیه (حکمی که عقل می کند) دو صورت دارد.

۱) احکام عقلیه ای که اگر مکلف بخواهد بوسیله آن به حکم شرعی برسد باید آنها را به خطاب ربیبی از شارع ضمیمه کند تا به حکم شرعی برسد. به اینگونه از احکام عقلیه، احکام عقلیه غیر مستقله گفته می شود. مثل استصحاب. استصحاب بنا بر اینکه از احکام عقلیه باشد (عقیده قداماء) از احکام عقلیه غیر مستقله است یعنی ابتداء باید خطاب از شارع وجود داشته باشد تا با ضمیمه کردن استصحاب به آن به حکم شرعی دیگری برسیم مثلاً وجوب صلوة الجمعة ثبت سابقاً ولم یعلم ارتفاعه و کل ما کان كذلك فهو باقی. فوجوب صلوة الجمعة باقی. صغری شرعی و کبری که همان استصحاب است عقلی می باشد. قیاس، استحصان، استقراء ناقص، مفاهیم، استدلالیات (مثلاً لازمه امر به شیئی نهی از حد است. لازمه وجوب شیئی وجوب مقدمه اش است) هم از احکام عقلیه غیر مستقله هستند.

۲) احکام عقلیه ای که اگر مکلف بخواهد بوسیله آن به حکم شرعی برسد احتیاجی به ضمیمه کردن آن به خطاب شارع نیست. به اینگونه از احکام عقلیه، احکام عقلیه مستقله گفته می شود مثلاً حسن و قبح عقلی. مثلاً العدل یحسن فعله عقلاً و کل ما یحسن فعله عقلاً یحسن فعله شرعاً بحکم العقل. فالعدل یحسن فعله شرعاً بحکم العقل. صغری و کبری هر دو عقلی می باشد.

نکته مهم: یگانه راه برای علم پیدا کردن به حکم شرعی قیاس و نطق است. قیاس از دو مقدمه به ناهای صغری و کبری تشکیل شده است. اسدو مقدمه

چهار صورت دارد: هر دو عقل (دلیل عقلی مستقل)، هر دو شرعی (دلیل نقلی)، صغری شرعی، کبری عقلی (دلیل عقلی غیر مستقل)، بالعکس (دلیل نقلی) قول: الثالث.

مقدمه اول: در علم منطبق گفته شده است اجزاء الفهم ثلاثه. توضیح: در هر علمی از علوم مدونه سه امر وجود دارد که به آنها اجزاء الفهم گفته می‌شود. (۱) موضوع: به امری گویند که در علم از عوارض او بحث می‌شود. (۲) مسائل: به قضایایی گویند که در آنها، بحث از عوارض موضوع صورت گرفته است. (۳) مبادی: مبادی بر دو نوع است.

الف) مبادی تصویری: به تعریف علم، بیان موضوع علم و بیان فائده علم و یک سلسله اموری دیگر گویند.

ب) مبادی تحدیقیه: به امری گویند که تصدیق مسائل علم بر آنها توقف دارد و به بیانی دیگر استدلال بر مسائل علم بر آن توقف دارد. مثلاً در علم نحی به کلمه موضح به الفاعل مرفوع مسئله به تعریف علم نحی و بیان موضوع فائده آن مبادی تصویری و به حَلَقِ اللّٰهِ که دلیل بر مسئله است مبده تصدیقی گویند.

مقدمه دوم: موضوع علم اصول طبق عقیده میرزای قزوینی ادله اربعه با وصف دلالت و طبق عقیده صاحب فصول ذات ادله اربعه است. بنا بر این بحث از حقیقت کتاب مثلاً، طبق عقیده قزوینی از مبادی تصدیقیه (چون استدلال بر مسائل الکتاب لایجوز نسخه بنجر الواحد و مسائل دیگر متوقف بر آن است) و طبق عقیده صاحب فصول جزیه مسائل علم اصول است. مطلب اول: طبق عقیده قدامه که استحباب را دلیل عقلی نقلی می‌دانند (حکم نقلی عقل به بقاء ما کان) درباره بحث از حقیقت استحباب دو نظریه وجود دارد. (استحباب در شهادت حکمیّه محل بحث است).

۱) نظریه قزوینی: بحث از حقیقت استحباب (آیا حکم نقلی عقل به بقاء ما کان حجت است یا خیر) از مسائل علم اصول نیست بلکه از مبادی تصدیقیه است. چون بنا بر قول قزوینی بحث از حقیقت استحباب بحث از عوارض موضوع علم اصول نیست تا مسئله حقیقت از مسائل علم اصول محسوب شود بلکه بحث در اثبات موضوعیت موضوع است. به عبارت دیگر ملاک در مسائل اصولی بودن نزد قزوینی این است که از عوارض ادله اربعه بعد از اینکه دلیل بودن آنها مسلم شده بود بحث شود مثل الکتاب لایجوز نسخه بنجر الواحد نه اینکه از دلالت آنها بحث شود.

۲) نظریه صاحب فصول: بحث از حقیقت استحباب از مسائل علم اصول است چون بنا بر قول صاحب فصول بحث از حقیقت استحباب بحث از عوارض موضوع علم اصول است و لذا بحث از حقیقت، از مسائل علم اصول محسوب می‌شود. مرحوم شیخ تهرانی صاحب فصول را تأیید می‌کند.

مطلب دوم: طبق عقیده متأخرین که استحباب را اصل عملی و مستفاد از اخبار می‌دانند (حکم الشارع به بقاء ما کان تعبیراً) بحث از حقیقت استحباب بحث صغری و بحث در اصل وجود حکم شارع است یعنی این بحث که آیا استحباب حقیقت دارد یا خیر بازگشت به این دارد که آیا اساساً شارع در اخبار لاتقتضی ابقاء ما کان را واجب نموده است یا خیر؟ با توجه به این مطلب، بحث ما در این است که بنا بر اصل بودن استحباب آیا بحث از استحباب مسائل اصولی است یا مسئله فقهیه؟ مرحوم شیخ می‌فرماید در این مورد دو احتمال است.

۱) یحتمل بگرایش استحباب از مسائل علم اصول نیست و بحث از آن مسئله اصولی نمی‌باشد. دلیل:

با توجه به اینکه استحباب، محتوای روایات است می‌گوئیم، بحث از استحباب بحث از مفاد سنت است و بحث از مفاد سنت مسائل اصولی نیست پس بحث از استحباب مسائل اصولی نیست. توضیح: بحث از استحباب به تعیین مضمون اخبار لاتقتضی بازگشت دارد که این اخبار دال بر وجوب ابقاء ما کان است یا خیر؟ و بحث از تعیین مضمون بحث از احوال و عوارض سنت نیست تا گفته شود بحث از استحباب مسائل اصولی است بلکه این بحث مسئله فقهی می‌باشد که از عوارض فعل مکلف در آن بحث می‌شود که آیا بر مکلف عمل بر طبق حالت سابقه از طرف شارع واجب شده است یا خیر؟ (چنانکه بحث

از تعیین مضمون لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام وکل شرک ظاهراً وخبیئاً کذا مسأله اصولیه می باشد.

نصوح: اینکه در احتمال اول گفته شد استحباب از مسائل علم اصول نیست در صورتی است که مستحب مسأله اصولیه نباشد و الا اگر مستحب مسأله اصول باشد مثل استحباب حبیبیت خیر واحد در صورت سک در نسخ شدن آن از طرف شارع، بحث از استحباب از مسائل علم اصول می شود.

(۲) احتمال بگویم استحباب از مسائل علم اصول است و بحث از حبیبیت آن مسأله اصولیه می باشد. دلیل:

استحباب جاری در شهادت حکمیة از اموری است که انتفاع از آن مختص به مجتهد است (بحث در استحباب جاری در شهادت حکمیة است و اجراء استحباب در این نوع از شهادت مشروط به فحص و علم و بیان دلیل است و بدیهی است که فحص برای مجتهد میسر می باشد نه مقلد) و امری که انتفاع از آن مختص به مجتهد باشد از مسائل علم اصول است (از دیگر گهائی مسأله اصولیه همین است) پس استحباب جاری در شهادت حکمیة از مسائل علم اصول و بحث از حبیبیت آن مسأله اصولیه می شود. تا قبل.

اشکال: با توجه به اینکه مضمون استحباب مشترک بین مجتهد و مقلد است یعنی کلیه مکلفین جامع شرایط تکلیف اعم از مجتهد و مقلد باید بر طبق حالت سابقه عمل کنند (چون مغایرت در اخبار استحباب خصوصاً مجتهد نیست) می گویم استحباب اگرچه از جهت شرط اجراء (فحص در شبهه حکمیة) اختصاص به مجتهد دارد ولی این مقدار از اختصاص برای اصولی شدن مسأله کفایت نمی کند. به عبارت دیگر اختصاص استحباب به مجتهد اختصاص عرضی است نه ذاتی و این نوع از اختصاص مسأله را اصولی نمی کند. نتیجتاً اشکال اینکه احتمال دوم باطل است.

جواب: همین مقدار اختصاص برای اصولی شدن مسأله کفایت می کند. دلیل:

اگر این مقدار اختصاص برای اصولی شدن مسأله کفایت نکند لازم می آید این است که کلیه مسائل اصولیه از مسأله اصولی بودن خارج شوند (چون کلیه مسائل اصول مثل استحباب است در اینکه عمل کردن به آنها مشترک بین مجتهد و مقلد است ولی تحصیل شرایط عمل به آنها اختصاص به مجتهد دارد. مثلاً خبر واحد از مسائل علم اصول است. عمل به مضمون خیر مشترک بین مجتهد و مقلد می باشد ولی تحصیل شرایط عمل به خیر اختصاص به مجتهد دارد) و الا لازم باطل فایده می ماند. خلاصه اینکه آن این مقدار اختصاص را کافی ندانیم اشکال مذکور دامنگیر تمامی مسائل اصولی می باشد و بدین انقلاب جمیع المسائل الاصولیه عن کرخا من علم الاحوال الی غیره. به عبارت دیگر ما بین مسأله اصولیه و فقهیه اختصاص است اعم از اینکه اختصاص ذاتی یا عرضی باشد.

مطلب سوم: کلام مرحوم بحر العلوم: استحباب از مسائل علم اصول است نه فاسده فقهیه و لذا بحث از حبیبیت آن مسأله اصولیه می شود نه مسأله فقهیه. دلیل: استحباب مثل خیر واحد است (در باب خبر واحد سه امر وجود دارد: حکم شرعی، مثلاً حرمت دفن میت منافق، خیر واحد که دلیل بر آن حکم شرعی است، اذله حبیبیت خیر واحد که دلیل بر دلیل بر حکم شرعی می باشد. در باب استحباب نیز سه امر وجود دارد: حکم شرعی، مثلاً وجوب نماز جمعه، استحباب که دلیل بر آن حکم شرعی است، اخبار لا تنقض که دلیل بر دلیل بر حکم شرعی می باشد) و خبر واحد از مسائل علم اصول و بحث از حبیبیت آن مسأله اصولیه می باشد پس استحباب از مسائل علم اصول و بحث از حبیبیت آن مسأله اصولیه می باشد. خلاصه اینکه استحباب منافی اخبار لا تنقض نیست تا گفته شود استحباب قلمده فقهیه و بحث از آن از مسائل علم فقه است بلکه استحباب ابتداء ما کان رد دلیل بر حبیبیت آن اخبار لا تنقض است.

جواب: قیاس استحباب به خبر واحد قیاس مع الفارق است چون در باب خبر واحد سه امر وجود دارد ولی در باب استحباب تنها دو امر وجود دارد که عبارتند از: حکم شرعی، دلیل بر حکم شرعی که اخبار لا تنقض است. استحباب خود حکم شرعی مستند از اخبار است. پس بحث از استحباب در حقیقت بحث از مفاد سنت است که آیا شارع چنین حکمی دارد یا خیر؟ و چنین بحثی بحث فقهی محسوب می شود و امر دیگری در بین نیست تا بحث از آن مسأله اصولیه شود. تا قبل.

مطلب چهارم: استحباب جاری در شهادت موضوعیه از قبایل فقهیه و از مسائل فقه است و از مسائل علم اصول محسوب نمی شود (بعد از اینکه فقیه به مضمون

این قاعده فتوی داد مجتهد و مقلد در مقام تطبیق آن مسأله‌های هستند چون استصحاب در شبهات موضوعیه. برخلاف استصحاب در شبهات حکمیة احتیاج به نخص ندارد تا تطبیق آن مختص به مجتهد باشد. این ویژگی قاعده فقهیه است برخلاف مسأله اصولیه مثل حجیت خبر واحد که فقیه در مسائل عملیه نمی‌تواند به آن فتوی بدهد چون تابع آن و نایب مجتهد است. همین مطلب مابین مسأله اصولیه و قاعده فقهیه است (اعم از آنکه استصحاب از امارات ظنیه و یا اصول عملیه مستقاره از اخبار باشد).

اما بنا بر اینکه استصحاب از امارات ظنیه باشد بحث از حجیت استصحاب در شبهات موضوعیه به اینصورت مطرح می‌شود که آیا ظن حاصل از استصحاب (در حقیقت ظن حاصل از مجروری) در این نوع از شبهات حجت است یا خیر؟ آنگاه بحث از حجیت استصحاب در این نوع از شبهات مثل بحث از حجیت قواعد فقهیه‌ای است که جزء امارات محسوب می‌شوند (چون بعضی از قواعد فقهیه اصل و بعضی اماره و در بعضی اختلاف است) مثل ید مسلم بنا بر قول شیخ. توجه به اینکه هر بحث از حجیت، از مسائل علم اصول نیست ضروری است.

اما بنا بر اینکه استصحاب اصل عمل مستفاد از اخبار باشد بحث از حجیت استصحاب در شبهات موضوعیه به اینصورت مطرح می‌شود که آیا شارع در اخبار لا یتقن ابقاء ما کان در این نوع از شبهات را واجب کرده است یا خیر؟ آنگاه بحث از حجیت استصحاب در این نوع از شبهات مثل بحث از حجیت قواعد فقهیه‌ای است که جزء اصول محسوب می‌شوند مثل اصالة الطهارة بنا بر قول شیخ.

خلاصه مطالب در امر ثالث: استصحاب بنا بر اینکه از امارات ظنیه باشد طبق عقیده میرزای قمی از بهاری تعدی نیست و طبق عقیده فصول از مسائل علم اصول است و بنا بر اینکه از اصول عملیه باشد سه صورت دارد.

۱) استصحاب جاری در شبهات حکمیة. یحتمل از قواعد فقهیه باشد چون معیار اصولی بودن مسأله بر آن منطبق نیست و یستدل از مسائل اصولیه باشد چون استصحاب جاری در شبهات حکمیة مختص به مجتهد است و حال آنکه قاعده فقهیه مختص به مجتهد نیست.

۲) استصحاب جاری در مسأله اصولیه. از مسائل اصولیه است.

۳) استصحاب جاری در شبهات موضوعیه. از قواعد فقهیه است اعم از آنکه استصحاب اماره ظنیه و یا اصل عملی باشد. و انهم جیدا.

قوله: الرابع.

قبلاً گفته شد که درباره استصحاب دو نظریه اساسی وجود دارد.

۱) نظریه اکثر متأخرین: اکثر متأخرین استصحاب را اصل عملی می‌دانند و معتقدند که روایات استصحاب را تعبداً مرجحی برای مکلف هنگام شک در واقع قرار داده است. طبق این نظریه، معیار در حجیت استصحاب علم به زوال حالت سابقه است یعنی اگر مکلف علم به زوال حالت سابقه نداشته استصحاب در حق او حجت است اعم از آنکه ظن به بقاء حالت سابقه و یا ظن به ارتفاع حالت سابقه و یا شک داشته باشد.

۲) نظریه قدامه: قدامه استصحاب را از امارات ظنیه می‌دانند و معتقدند که استصحاب از باب اینکه افاده ظن می‌کند (در حقیقت مجرای آن) حجت است. در اینکه معیار در حجیت استصحاب طبق این نظریه چیست در قول معروف وجود دارد.

۱) بعضی معتقدند که معیار ظن نوبی است (استصحاب از باب اینکه افاده ظن نوبی می‌کند حجت است). طبق این قول در هر سه مورد ظن به بقاء حالت سابقه و ظن به ارتفاع حالت سابقه و شک استصحاب حجت است.

۲) بعضی معتقدند که معیار ظن شخصی است (استصحاب از باب اینکه افاده ظن شخصی می‌کند حجت است). طبق این قول اگر مکلف ظن به بقاء حالت سابقه داشت استصحاب حجت است و الا فلا. از کلام شیخ بهائی ر محقق خوانساری و شهید اول معیار بودن ظن شخصی ظاهر می‌شود.

کلام شیخ بهائی: اگر مکلف ظن به بقاء حالت سابقه داشت استصحاب جاری و حجت است و الا فلا. این کلام ظهور دارد در اینکه معیار ظن شخصی است.

کلام محقق خراسانی؛ ایشان بعد از ذکر کلام شیخ بهائی فرموده است اگر استصحاب از باب امارت و افادۀ ظن حجت باشد کلام شیخ بهائی صحیح است
رحال آنکه استصحاب اصل عملی و حجیت آن از باب روایات است. یعنی محقق خراسانی این نکته را پذیرفته است که اگر استصحاب از باب امارت
و افادۀ ظن حجت باشد ملاک ظن شخصی می باشد.

کلام شهید اول؛ مقصود ما از عبارت یقین لا ینقضه الشک (که عبارت دیگر استصحاب است) اجتماع یقین و شک در زمان واحد با یکی بودن زمان
متیقن و مشکوک نیست. چون محال است. مثلاً اینکه علالت زید در روز جمعه هم یقین و هم مشکوک باشد بلکه مقصود این است که بواسطۀ شکی که
مربوط به زمان بعد است از یقینی که مربوط به گذشته است رفع ید نمی شود چون اصل بقاء ما کان است مثلاً اینکه علالت زید در روز جمعه یقین
و علالت او در روز شنبه مشکوک باشد. (اجتماع یقین و شک در زمان واحد با تعدد زمان متیقن و مشکوک و تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک).
آنگاه شهید در جمله ای دیگری فرمایند؛ در باب استصحاب مکلف هم حالت ظن دارد و هم حالت وهم. ظن نسبت به بقاء حالت سابقه و وهم نسبت
به زوال حالت سابقه و بدیهی است که ظن بر وهم ترجیح داده می شود چنانکه در عبارات (ظن به عدد رکعات و افعال نماز) ظن بر وهم ترجیح داده
می شود. ظاهر این جمله دوم شهید این است که معیار در حجیت استصحاب ظن شخصی می باشد چون از طرفی اگر معیار ظن فوئی می بود پس برای
مکلف ظن به حالت سابقه باشد پس وجود ظن و شکی معیار بودن ظن شخصی است و از طرفی دیگر در باب بیادات ظن معتبر، ظن شخصی است.
مرحوم شیخ از کلام شهید برداشت دیگری دارد که با فائده آنرا رد می کند.

قوله: الخامس.

مقدمه: فرت چهار قاعده بطور اجمال:

۱) استصحاب. در استصحاب متعلق یقین و متعلق شک ذاتاً متحد و زماناً مختلف است. مثلاً اینکه علالت زید در روز جمعه برای مکلف یقینی و
در روز شنبه مشکوک است. متیقن و مشکوک علالت زید است ولی زمان متیقن جمعه و زمان مشکوک شنبه است.

۲) قاعده یقین یا شک ماری؛ در این قاعده متعلق یقین و متعلق شک ذاتاً و زماناً متحد است ولی زمان یقین و شک مختلف است. مثلاً اینکه مکلف
در روز جمعه نسبت به علالت زید در روز جمعه یقین داشته باشد و در روز شنبه نسبت به علالت زید در روز جمعه شک داشته باشد. متیقن
و مشکوک علالت زید در روز جمعه است ولی زمان یقین روز جمعه و زمان شک روز شنبه است.

۳) قاعده المقضی و المانع؛ در این قاعده متعلق یقین و متعلق شک ذاتاً مختلف است چون متعلق یقین مقضی و متعلق شک وجود مانع است. مثلاً
اینکه مکلف یقین دارد برای وضوء آب بر روی دست ریخته شد ولی شک می کند که غسل محقق شد یا خیر؟ بخاطر شک در وجود مانع. متعلق
یقین صحت الماء و متعلق شک وجود المانع است.

۴) استصحاب جمعوی؛ در این قاعده زمان مشکوک بر زمان متیقن مقدم است مثلاً اینکه مکلف نسبت به علالت زید در روز جمعه یقین و نسبت به
علالت زید در روز پنجشنبه شک داشته باشد. زمان مشکوک پنجشنبه و زمان متیقن جمعه است. (در این قاعده اولاً متیقن و مشکوک ذاتاً یکی
است فخرج قاعده المقضی و المانع. ثانیاً مشکوک و متیقن زماناً مختلف است فخرج قاعده یقین. ثالثاً زمان مشکوک بر زمان متیقن مقدم
است فخرج الاستصحاب). با حفظ این مقدمه می توانیم؛ استصحاب سه شرط دارد.

۱) مکلف در هنگام شک، به وجود یا عدم شیء فی السابق یقین داشته باشد (اعم از آنکه یقین قبل از شک و یا بعد از شک و یا مقارن با شک باشد). به
عبارت دیگر یقین و شک در زمان واحد اجتماع کنند. با این شرط، قاعده یقین از موضوع استصحاب خارج شد چون در این قاعده شک به یقین
سلبیت کرده و آن را زائل می کند در نتیجه تنها شک وجود دارد.

۲) مکلف در بقاء سبقت سابق شک داشته باشد و به عبارت دیگر زمان متیقن بر زمان مشکوک مقدم باشد. با این شرط، استصحاب قهقری از موضوع استصحاب خارج شد چون در استصحاب قهقری زبان مشکوک بر زمان سبقت مقدم است.

۳) یقین و شک فعلی باشد نه تقدیری و فرضی. تقدیری و فرضی یعنی اگر ملکت می شد یقین و شک سیلا می کرد.

مثال برای شک تقدیری: اگر مکلف یقین به حدث داشت آنگاه از وضعیت و حال خود غافل شد و نماز خواند. بعد از نماز به وضعیت خود ملکت شد که متیقن الحدث بوده آنگاه شک کرد که در حال نماز محدث بوده است یا نه. تلخیص در اینجا:

اولاً: استصحاب حدث تا حین نماز جاری نیست (استصحاب تبد العمل) تا بطلان نماز نتیجه گرفته شود چون بخاطر غنلت و عدم اتمام برای مکلف قبل از نماز شک سیلا نشده است. بلکه اگر ملکت می بود شک می کرد و کفن این شک تقدیری است.

ثانیاً: اگر قاعده فرائغ نمی بود استصحاب حدث بعد از نماز جاری می شد (استصحاب بعد العمل) و بطلان نماز نتیجه گرفته می شد چون بعد از نماز حیالند یقین فعلی است شک هم فعلی است ولی بخاطر وجود قاعده فرائغ که طبق عقیده شیخ حاکم بر استصحاب است استصحاب جاری نمی شود. نتیجه اینکه نماز این مکلف در این فرض صحیح است.

قوله: السادس:

استصحاب سه نوع تقسیمات دارد.

۱) تقسیمات به اعتبار مستصحب. استصحاب به اعتبار مستصحب اقسامی دارد. از باب نمونه مستصحب گاهی امر وجودی است و گاهی امر عدلی. به این اعتبار استصحاب دو قسم می شود استصحاب وجودی و استصحاب عدلی.

۲) تقسیمات به اعتبار دلیل دال بر مستصحب. استصحاب به اعتبار دلیل نیز اقسامی دارد. از باب نمونه مستصحب گاهی با اجماع ثابت شده است و گاهی با غیر اجماع. به این اعتبار استصحاب دو قسم می شود استصحاب حال اجماع و استصحاب حال غیر اجماع.

۳) تقسیمات به اعتبار شک. استصحاب به اعتبار شک نیز اقسامی دارد. از باب نمونه شک گاهی بصورت شبهه حکمی است و گاهی بصورت شبهه موضوعیه. به این اعتبار استصحاب دو قسم می شود. استصحاب جاری در شبهه حکمی و استصحاب جاری در شبهه موضوعیه.

مرحوم شیخ برای هر یک از این تقسیمات سه تقسیم ذکر می کند که مجزماً ۹ تقسیم می شود.

قوله: اما بالاعتبار الاول.

مستصحب گاهی امر وجودی است مثل وجوب و طهارت و گاهی امر عدلی است مثل عدم اشتغال ذمه به تکلیف و عدم رطوبت ثوب ملاقی بانجس. استصحاب به این اعتبار دو قسم می شود. ۱) استصحاب امر وجودی. ۲) استصحاب امر عدلی.

سؤال: آیا اختلاف علماء در اینکه استصحاب حجت است یا خیر در هر دو قسم است یا اینکه علماء تنها در قسم اول اختلاف دارند ولی در قسم دوم بالاتفاق قائل به حجیت هستند؟ به عبارت دیگر آیا استصحاب عدلی داخل در محل تراخ هست یا خیر؟

جواب: در مسأله در نظر می باشد.

الف) بعضی از علماء مثل مرحوم شریف العلماء معتقدند که استصحاب عدلی داخل در محل تراخ نیست. بر این نظریه چهار دلیل وجود دارد.

۱) اجماع قولی: علماء اتفاق دارند بر اینکه استصحاب در عِدْمِیَّات حجت است. با وجود این اجماع، جایی برای تراخ در عِدْمِیَّات باقی نمی ماند.

جواب: اولاً: اجماع در سند حجیت استصحاب نافع نیست.

ثانیاً: کثیری از علماء معتقدند که استصحاب چه وجودی و چه عدلی حجت نیست. با مخالفت این گروه مسأله اجماعی خواهد بود.

۲) اجماع عقلی یا سیره . روشن عملی کلیه علماء در باب الفاظ این است که به اصول عدمیه از قبیل اصالت عدم قریند ، اصالت عدم نقل ، اصالت عدم اشراق و ... تسک می کنند معلوم می شود که در استصحاب عدلی اختلاف وجود ندارد .

جواب . اولاً : تسک علماء به اصول عدمیه در باب الفاظ از جهت استصحاب نیست بلکه از جهت ظهور نوعی است و ویژگی ظهور نوعی این است که اهل لسان در باب الفاظ به آن تکیه می کنند . پس سیره علماء دلیل برای استدلال نخواهد شد .

ثانیاً : علماء در باب الفاظ به اصول وجودیه نیز از قبیل اصالت الحقیقه و اصالت الاطلاق و اصالت العموم (عقلی قولی) تسک می کنند . پس باید در استصحاب وجودی هم اختلاف نباشد رهوگما تری . شاهد بر اینکه کلیه علماء در باب الفاظ به اصول وجودیه و عدمیه هر دو تسک می کنند کلام مرحوم وحید بهجانی است .
۳) علماء اختلاف در مسأله حقیقت استصحاب را مبتنی بر مسأله دیگری کرده اند که آن مسأله دیگر تمهادر وجودیات جریان دارد . از این ابتداء معلوم می شود که در استصحابات عدمیه اختلاف نیست . توضیح :

طبق عقیده مشهور هر امر ممکنه که در عالم موجود می شود اولاً : وجود آن احتیاج به علت دارد که به آن علت ، علت محدثه می گویند (علتی که آن امر ممکن را بوجود آورده است) . ثانیاً : بقاء آن نیز احتیاج به علت دارد که به آن علت ، علت بقیه می گویند . با توجه به این مطلب می گویم علماء جریان عدم جریان استصحاب را مبتنی بر این مسأله کرده اند که آیا علت محدثه ، علت بقیه است یا خیر ؟ یعنی گفته اند اگر علت محدثه ، علت بقیه هم باشد استصحاب جاری و حجت است ولی اگر علت محدثه علت بقیه نباشد استصحاب جاری نیست . لازمه این ابتداء این است که کفایت (علت محدثه برای بقاء نیز کافی است) علت برای حقیقت استصحاب باشد . از جمله ادله قائلین به حقیقت استصحاب هم همین است پس در ضمن ابتداء یکی از ادله قائلین به حقیقت روشن گشت . این مبتنی کردن و لازم آن هر دو شاهد است بر اینکه اختلاف علماء در استصحاب تمهادر استصحابات وجودیه است نه عدمیه چون چیزی که حدوثاً و بقاءً محتاج به علت است وجود است نه عدم و لذا مشهور است که آن الاعلام لا تعقل .

جواب :

اولاً : (جواب اول جواب نقضی و از لازم است) اگر ظهور این دلیل (علت محدثه برای بقاء نیز کافی است) در وجودیات علت برای اختصاص نزاع به وجودیات بشود از آن طرف بعضی از ادله نائین حقیقت استصحاب هم ظهور در عدمیات دارد (حیث استدلال علی عدم اعتبار الاستصحاب با نه لو کان معتبراً لکان بینة النقی مقدمه علی بیته الاثبات سند المعارض لا نه علی طبق الاستصحاب رلیس کذلک) . پس ظهور این دلیل هم باید علت برای اختصاص نزاع به عدمیات بشود رهوگما تری . پس اختصاص از هر دو طرف سابقه است .

ثانیاً : (جواب دوم جواب نقضی و از ابتداء است) اگر این ابتداء علت برای اختصاص نزاع به وجودیات باشد پس باید علت برای اختصاص نزاع به شک در مقتضی بشود نه شک در رافع . رهوگما تری . پس اختصاص از هر دو طرف سابقه است . توضیح : این بحث که آیا علت محدثه علت بقیه هست یا خیر در شک در مقتضی جریان دارد چون در شک در مقتضی شک می کنیم در اینکه علتی که مستصحب را به وجود آورده است آیا علت برای بقاء اونست هست یا خیر؟ ولی این بحث در شک در رافع جریان ندارد چون در شک در رافع قییم داریم که علت محدثه علت بقیه هست ولی شک در عروض رافع داریم .

ثالثاً : هدف علماء از بیان دلیل که ظهور در استصحابات وجودیه دارد این نیست که استصحابات عدمیه را از محل نزاع خارج کنند بلکه هدف علماء این است که درباره استصحابی که دلیل بر حکم شرعی کلی است بحث کنند و بریعی است که استصحاب وجودی دلیل بر حکم می باشد (مثل استصحاب وجوب استصحاب حرمت و ...) نه استصحاب عدلی که نافی حکم است و لذا دلیل که این نوع از استصحاب را اثبات می کند ذکر کرده اند . پس نزاع عام و هدف خاص است .
رابعاً : هدف علماء این است که با این دلیل ، حقیقت استصحابات وجودیه سپس با اجماع مرکب و اولویت حقیقت استصحابات عدمیه را اثبات کنند . هدف از ذکر این دلیل ، اخراج استصحابات عدمیه از محل نزاع نیست .

۴) عنوان مسأله و تعریف استصحاب. عنوانی که علماء برای استصحاب انتخاب کرده اند استصحاب الحال و تعریفی که برای استصحاب ذکر کرده اند ابقاء ما کان است. هم عنوان و هم تعریف ظهور در استصحابات وجودیه دارد. معلوم می شود که استصحابات عدمیه محل نزاع نیست. جواب: اولاً: هدف عنوان کردن و همچنین تعریف کردن استصحابی است که دلیل بر حکم باشد که همان استصحاب وجودی است. هدف از عنوان و تعریف اخراج استصحابات عدمیه نیست.

ثانیاً: اگر عنوان موجب خروج استصحابات عدمیه از محل نزاع بشود پس تعبیری که کثیری از علماء بکار می برند (استصحاب حال الشریع) نیز باید موجب اختصاص نزاع به استصحابات حکمیه و خروج استصحابات موضوعیه شود (چون حال الشریع یعنی حکم شرعی) و هوکذا تری.

ب) بعضی از علماء مثل مرحوم شیخ معتقدند استصحاب عدلی نیز داخل در محل نزاع است. مرحوم شیخ پنج شاهدگونه دال بر عمومیت محل نزاع ذکر می کنند. (۱) کلام مرحوم وحید بهبهانی: مرحوم وحید بعد از اینکه استصحاب را به وجودی و عدلی و حکمی و موضوعی تقسیم کرده فرموده است بعضی معتقدند استصحاب مطلقاً حجت است و بعضی معتقدند استصحاب مطلقاً (وجودی، حکمی، موضوعی، عدلی) حجت نیست و بعضی دال بر تفصیل هستند. از اینکه قول به عدم حجت مطلق استصحاب از بعضی نقل شده معلوم می شود که استصحابات عدمیه نیز داخل در محل نزاع بوده است و علماء بر حجت آن اتفاق ندارند.

(۲) از بعضی از ادله منکرین حجت استصحاب نفی حجت استصحاب عدلی و از بعضی از ادله قائلین به حجت استصحاب حجت استصحاب عدلی استفا در می شود. معلوم است که استصحاب عدلی نیز داخل در محل نزاع بوده است و الا این نحوه استدلال صحیح نخواهد بود.

(۳) کلام صاحب مدارک: جلد مطرح در طریق نجس نیست چون دلیل بر نجاست استصحاب عدم تذکیر است و استصحاب عدم تذکیر حجت نیست و دلیل حجت نبودن این است که اولاً: استصحاب مطلقاً حجت نیست. ثانیاً: استصحاب عدم تذکیر با استصحاب عدم موت حجتاً اتفاق قرار می کند. از کلام صاحب مدارک معلوم می شود حجت استصحابات عدمیه اتفاقاً نبوده است.

(۴) در مباحث قبل گفته شد بعضی استصحاب را از امارات ظنیه و بعضی از اصول عملیه می دانند. اگر استصحاب اماره ظنیه باشد مثبت آن حجت است ولی اگر اصل عملی باشد مثبت آن حجت نیست. با توجه به این مقدمه کوتاه می گویم اگر استصحابات عدمیه حجت بوده و نتیجتاً از محل نزاع خارج باشند لازمه اش این است که نفی حجت استصحابات وجودیه بی فائده باشد چون با حجت استصحابات عدمیه، آثار حجت استصحابات وجودیه مترتب می شود. آثاری که هدف از نفی حجت استصحابات وجودیه نفی این آثار بوده است. توضیح:

در کنار هر استصحاب وجودی، یک استصحاب عدلی وجود دارد که می توانیم استصحاب وجودی را به آن استصحاب عدلی مبدل کنیم (چون هر امر وجودی، لا اقل ضد دارد که عدم آن ضد همان امر وجودی است) مثلاً استصحاب حیوة زید که استصحاب وجودی است می توان به استصحاب عدم موت زید که استصحاب عدلی است مبدل کرد. بعد از تبدیل، آن امر وجودی را (حیوة) نتیجه می گیریم و آثار آن امر وجودی (وجوب ففقه، حرمت تنویج زوجه اش) را مترتب می کنیم. هدف ما از حجت نبودن استصحابات وجودیه (مثلاً استصحاب حیوة زید) این بود که آثار استصحابات وجودیه (مثل وجوب ففقه و...) مترتب نشود و حال آنکه با حجت بودن استصحابات عدمیه، این آثار مترتب می شود. پس نفی حجت استصحابات وجودیه بی فائده خواهند شد. البته تمام مطالبی که گفته شد در صورتی است که استصحاب از امارات ظنیه باشد و الا اگر استصحاب را اصل عملی بدانیم نتیجه گرفتن امر وجودی بعد از تبدیل صحیح نخواهد بود چون آیات احد الصدین (حیوة) با نفی ضد رینر (موت) اصل مثبت است و اصل مثبت حجت نیست.

خلاصه شاهد: اگر استصحابات عدمیه حجت و از محل نزاع خارج باشند قول به تفصیل (انکار استصحاب در وجوبیات و اعتراف به استصحاب در عدمیات) باطل است. تأمل.

(۵) در بین علماء اختلاف است که آیا نافی محتاج به دلیل است یا خیر؟ اگر علماء بر حجت استصحابات عدمیه متفق می بودند لازمه اش این بود که بگویند

ناهی احتیاج به دلیل ندارد (چون استصحاب عدم، دلیل برای نافی است پس احتیاج به دلیل دیگری ندارد) والذم بالحل فاللهنزم مثله. پس اختلاف نشانگر اتفاتی بدون استصحابات عدیه است.

نکته: بعضی از علماء معتقدند که از بین استصحابات عدیه، استصحابات عدیه زیر بالاتفاق حجت بوده و در نتیجه از محل نزاع خارج می باشند.

(۱) استصحاب عدم استقال ذمه به تکلیف عند الشک فی الکلیف. (۲) استصحاب عدم نسخ عند الشک فی النسخ.

(۳) استصحاب عدم تخصیص عند الشک فی التخصیص. (۴) استصحاب عدم تعین عند الشک فی التعیین.

مرحوم شیخ می فرماید: اگرچه اصول مذکوره، منتج تبعیه استصحاب می باشند و در این اصول بهقتضای حالت سابقه حکم شده است ولی هیچیک از این اصول، استصحاب نیستند چون قبلاً در تعریف استصحاب (ابقاء ما کان) گفته شد استصحاب این است که حکم به بقاء شیء شود و علت حکم به بقاء صرفاً بودن آن شیء در سابق باشد و حال آنکه حکم به بقاء در اصول مذکوره بخاطر قواعد دیگری است نه بخاطر بودن سابق. مثلاً دلیل بر عدم استقال ذمه به تکلیف قاعده قبح عقاب بلا بیان و یا عدم الدلیل دلیل عدم است و دلیل در تعین اصول به ترتیب ظهور دلیل در استمرار و ظهور دلیل در عمومیت و ظهور دلیل در اطلاق است.

قوله: الوجه الثانی.

تقسیم دوم برای استصحاب به اعتبار مستصحب؛ مستصحب دو صورت دارد.

(۱) گاهی مستصحب حکم شرعی است. (۲) گاهی مستصحب موضوع است اعم از آنکه موضوع خارجی و یا موضوع لغوی باشد. استصحاب به این اعتبار دو قسم است. (۱) استصحاب کلی. (۲) استصحاب موضوعی.

کلام میرزای قزوینی بعد از نقل قول به حجتی مطلقاً (کلی و موضوعی) و قول به عدم حجتی مطلقاً فرموده است: در این باره دو تفصیل نیز وجود دارد. (۱) بعضی معتقدند استصحاب در موضوع حجت است ولی در حکم حجت نیست (اصل).

(۲) بعضی قائل به عکس هستند یعنی معتقدند استصحاب در حکم حجت است ولی در موضوع حجت نیست (عکس).

مرحوم شیخ می فرماید: نقل این دو تفصیل از ناحیه قزوینی باطل است. برای روشن شدن بطلان ابتداء باید دو امر روشن شود.

(۱) حکم شرعی دو اطلاق دارد

(الف) گاهی حکم شرعی به حکم شرعی کلی اطلاق می شود. مثل نجاست آبی که تغییر او بنسب زائل شده است. در مقابل حکم شرعی به این اطلاق، حکم شرعی جزئی (مثل طهارت این ثوب) و موضوع خارجی (مثل طهرت لباس) است.

(ب) گاهی حکم شرعی به حکم شرعی اعم از کلی و جزئی اطلاق می شود. در مقابل حکم شرعی به این اطلاق، موضوع خارجی است.

(۲) مستصحب گاهی حکم شرعی و گاهی موضوع خارجی است. استصحاب به این اعتبار دو قسم پیدا می کند: استصحاب حکم، استصحاب موضوع. نسبت به این تقسیم، سه تفصیل وجود دارد.

(الف) استصحاب در حکم شرعی اعم از کلی و جزئی حجت است ولی در موضوع خارجی حجت نیست. این قول را محقق خراسانی از گروهی نقل کرده است.

(ب) استصحاب در حکم شرعی کلی حجت نیست ولی در حکم شرعی جزئی و در موضوع خارجی حجت است. این قول، قول اخباریین است.

(ج) استصحاب در حکم شرعی جزئی حجت است ولی در حکم شرعی کلی و در موضوع خارجی حجت نیست. این قول، منسوب به محقق خراسانی است.

با حفظ این دو امر، اشکال بر قزوینی را مطرح می کنیم.

در اینکه مراد قزوینی از حکم در این دو تفصیل چیست دو احتمال است:

۱) یحتمل مراد قوی از حکم، اطلاق اول باشد (حکم شرعی کلی). در اینصورت اصل (تفصیل اول قوی) صحیح است چون قائل آن اخباریینی باشد. ولی عکس (تفصیل دوم قوی) صحیح نیست چون قائل ندارد. اگر به سه تفصیلی که در مقدمه اشاره شد توجه کنید معلوم می شود که این عکس قائل ندارد.

۲) یحتمل مراد قوی از حکم، اطلاق دوم باشد (حکم شرعی اعم از کلی و جزئی). در اینصورت عکس (تفصیل دوم قوی) صحیح است چون قائل آن همان گروهی هستند که محقق خراسانی این قول را از آنها نقل کرده است. ولی اصل (تفصیل اول قوی) صحیح نیست چون قائل ندارد. اگر به سه تفصیلی که در مقدمه اشاره شد توجه کنید معلوم می شود که این اصل قائل ندارد. تأمل.

قوله: الوجه الثالث.

تقسیم سوم برای استصحاب به اعتبار مستصحب؛ مستصحب گاهی حکم شرعی تکلیفی (به احکام خمسسه حکم شرعی تکلیفی گویند) و گاهی حکم شرعی وضعی است (به احکام شایع غیر از احکام خمسسه حکم شرعی وضعی گویند مثل سببیت، شرطیت، مانعیت، صحت و...). استصحاب به این اعتبار دو قسم است.

۱) استصحاب حکم شرعی تکلیفی مثل استصحاب وجوب نماز جمعه.

۲) استصحاب حکم شرعی وضعی مثل استصحاب سببیت. مثلاً دلوک شمس برای وجوب نماز ظهر سببیت داشته است. عند الشک، سببیت استصحابی شرعی فاضل توفی بین این دو قسم استصحاب تفصیل داده است. استصحاب را در قسم دوم حجتی دانده ولی در قسم اول حجتی نمی داند.

اشکال: در تقسیم دوم گفته شد مستصحب گاهی حکم شرعی و گاهی موضوع است و در این تقسیم سوم گفته شد مستصحب گاهی حکم شرعی تکلیفی و گاهی حکم شرعی وضعی است. این تقسیم سوم از اقسام قسم اول از تقسیم دوم است (حکم شرعی) و لذا باید این تقسیم مندرج در آن تقسیم می شد. نهایتاً قبل از اندراج درباره تقسیم دوم، سه تفصیل وجود داشت ولی بعد از اندراج و اضافه کردن تفصیل فاضل توفی چهار تفصیل پیدا می شود. خلاصه اینکه طرح تقسیم سوم به عنوان مستقل صحیح نیست.

جواب: سببیت و شرطیت و مانعیت از احکام وضعیه ولی سبب و شرط و مانع از موضوعات می باشد. با توجه به این مطلب می گوئیم؛ اگر فاضل توفی بین حکم تکلیفی و حکم وضعی قائل به تفصیل باشد لازم است که این تقسیم را از اقسام قسم اول از تقسیم دوم قرار بدهیم و شرط تقسیم حکم به وضعی و تکلیفی هم تفصیل فاضل توفی بدانیم و حال آنکه آخر کلام ایشان ظهور دارد در اینکه بین حکم و موضوع قائل به تفصیل هستند چون ایشان در آخر کلامشان می گویند در احکام وضعیه، مبنای اسباب و شروط و موانع استصحاب جاری می شود. بدیهی است که اسباب و شروط و موانع حکم وضعی نیستند بلکه موضوع می باشند. پس ایشان در موضوعات استصحاب را جاری می داند ولی در احکام چه وضعی چه تکلیفی استصحاب را جاری نمی داند. بنابراین وجهی ندارد که این تقسیم از اقسام قسم اول از تقسیم دوم قرار داده شود. تأمل.

قوله: و اما بالاعتبار الثاني.

تقسیم اول برای استصحاب به اعتبار دلیل دال بر مستصحب؛ دلیل دال بر مستصحب گاهی اجماع و گاهی کتاب یا سنت است. استصحاب به این اعتبار دو قسم است.

۱) استصحاب حکم ثابت با اجماع.

۲) استصحاب حکم ثابت بالکتاب یا سنت.

منسوب به غزالی این است که بین این دو قسم قائل به تفصیل شده است. استصحاب را در قسم دوم حجتی دانده ولی در قسم اول حجتی نمی داند. ظاهر کلام صاحب حلاق هم این است که استصحاب قسم دوم حجتی ولی استصحاب قسم اول محل نزاع می باشد.

قوله: الثاني.

مطلب اول:

تقسیم دوم برای استصحاب به اعتبار دلیل دال بر مستصحب؛ دلیل دال بر مستصحب گاهی دلیل شرعی (کتاب یا سنت یا اجماع) و گاهی دلیل عقلی است.

ابتداء و مقلده:

(۱) در استصحاب - کما سیاقی - بقاء موضوع ربه عبارت دیگر اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشککه شرط است. توضیح: در استصحاب قضیه متیقنه باید عین قضیه مشککه باشد. تنها درتی که بین این دو قضیه باید وجود داشته باشد این است که در قضیه متیقنه، محمول برای موضوع متیقن الثبوت رلی در قضیه مشککه محمول برای موضوع مشککه الثبوت باشد. پس در استصحاب باید شک در زمان دوم به بقاء محمول با قطع به وجود موضوع تعلق بگیرد. مثلاً ما یقین داریم که سابقاً قیام برای زید ثابت بوده است (زید قائم). بعد شک می کنیم که قیام برای زید ثابت است یا خیر. در اینجا قضیه متیقنه زید قائم و قضیه مشککه نیز زید قائم است نهایتاً در قضیه متیقنه قیام متیقن الثبوت برای زید و در قضیه مشککه قیام مشککه الثبوت برای زید است. پس ما یقین به وجود زید (موضوع) و شک در قیام او داریم و لذا استصحاب علم زید نمی شود چون محمول دیگری است. چنانکه استصحاب قیام عمرو نمی شود چون موضوع دیگری است.

(۲) زمانی که عقلی خواهد به حسن و یا قبح موضوعی حکم کند ابتداء موضوع را با کلیه قیود و خصوصیات که در وجود این حکم دخیل هستند از مقتضی و عدم المانع در نظر می گیرد (ثبوتاً) سپس بر موضوع با آن قیود و خصوصیات حکم می کند (ابتداءً). از این مطلب به دو نتیجه می رسم.

الف) در قضایای عقلیه، موضوع علت تا مه برای حکم است.

ب) شک در هر یک از آن قیود و خصوصیات، شک در موضوع محسوب می شود. با حفظ این دو مقدمه:

بحث از جریان و عدم جریان استصحاب در باب مستقلات عقلیه در سه مقام صورت می گیرد.

(۱) استصحاب حکم عقل (حسن و قبح عقلی) هنگام شک در بقاء آن. در حکم عقل، استصحاب موضوعاً متصور نیست تا جاری شود. دلیل:

شک در حکم عقل به شک در موضوع بازگشت دارد (در حکم عقل، موضوع علت تا مه برای حکم است و شک در معلول بدون شک در علت معقول نیست چون تخلف معلول از علت محال است) و با شک در موضوع استصحاب در حکم جاری نمی شود چنانکه در مقدمه اول گفته شد. به عبارت دیگر: موضوع حکم عقل دو صورت دارد.

الف) گاهی وجود موضوع (تصرف در ملک غیر بدون اذن مثلاً) در زمان دوم به تمامه احراز شده است. در این صورت شک در حکم عقل (قبح مثلاً) معقول نیست تا استصحاب جاری شود چون معقول نیست که علت تا مه (موضوع) احراز شود در عین حال شک در معلول (حکم به حسن و قبح) باشد.

ب) گاهی وجود موضوع در زمان دوم به تمامه احراز نشده است به اینگونه ممکن است شک در زوال قید و خصوصیتی داشته باشد که معتبر در موضوع است (یا شک در مقتضی و یا شک در مانع) در این صورت نیز استصحاب موضوعاً صادق نیست چون شک در قید، شک در موضوع خواهد بود و حال آنکه احراز وجود موضوع شرط استصحاب است.

خلاصه اینکه حکم در زمان دوم یا منقطع البقاء است اگر وجود موضوع احراز شود و یا منقطع الارتفاع است اگر وجود موضوع احراز نشود پس شک که رکن استصحاب است متعلق نیست.

(۲) استصحاب حکم شرعی مستند به حکم عقل. به عبارت دیگر استصحاب حکم شرعی که از حکم عقل به حسن و قبح بعینیه قانون ملازمه بدست آمده است. اجمالاً معلوم باشد که درباره حکم شرعی مستند به حکم عقل نیز استصحاب موضوعاً متصور نیست به همان علتی که در مقام اول گفته شد.

(حکم شرعی مستند به حکم عقل عارض لهما هو معروض للحکم العقلی).

۳) استصحاب موضوعی که عقل به حسن یا دبح آن و شارع به وجوب یا حرمت آن حکم کرده است سپس آیات حکم بر موضوعی که با استصحاب ثابت شده است. استصحاب موضوع مطلب دیگری است که بحث آن خواهد آمد.

مطلب دوم:

حکم شرعی در صورت دارد.

۱) گاهی حکم شرعی مستند به حکم عقل است. به حکم شرعی گفته می شود که از حکم عقل به ضمیمه قافله ملازمه بدست آمده است. استصحاب در این نوع از حکم شرعی جاری نمی شود به همان علتی که در مطلب اول گفته شد.

۲) گاهی حکم شرعی مستند به حکم عقل نیست بلکه مستقل است. به حکم شرعی گفته می شود که از دلیل شرعی بدست آمده است. استصحاب در این نوع از حکم شرعی جاری می شود. دلیل: در این نوع از حکم شرعی چون علت و موضوع حقیقی حکم معلوم نیست این شک قابل تصور است که آیا علت و موضوع حقیقی حکم باقی هست یا خیر و لذا حکم شرعی استصحاب می شود. به عبارت دیگر معیار در بقاء موضوع در اینصورت دوم صدق عرفی است و صدق عرفی با ارتفاع بعضی از قیود محتمل المداخلیه هم محقق است و لذا بر استصحاب این حکم اشکالی مترجم نمی شود. برخلاف جائیکه علت و موضوع حقیقی حکم معلوم است در چنین موردی حکم در صورت احراز وجود موضوع معلوم البقاء در صورت عدم احراز منطوق الارتفاع است و لذا شک محتمل ندارد.

اشکال بر صورت دوم:

چنانکه در صورت اول استصحاب جاری نمی شود در صورت دوم نیز استصحاب جاری نمی شود چون علت عدم جریان مشوک بین هر دو صورت است. توضیح: بنا بر قول عدلیه که احکام شرعی تابع جهات عقل است (که اگر عقل به آن عقل اطلاع پیدا کند عقل نیز بر طبق حکم شارع حکم می کند) چنانکه در حکم شرعی مستند به حکم عقل، شک در حکم به شک در موضوع و مناط بازگشت دارد (چون تخلف معلول از علت مقبول نیست) و با شک در موضوع و مناط استصحاب جاری نمی شود (چون احراز وجود موضوع در استصحاب لازم است) در حکم شرعی مستقل هم قضیه عیناً همین است یعنی شک در حکم به شک در موضوع و مناط حقیقی حکم بازگشت دارد و با شک در موضوع و مناط استصحاب جاری نمی شود.

جواب: قبلاً گفته شد که در استصحاب دو نظریه اساسی وجود دارد.

۱) بعضی استصحاب را اماره ظنی و حکم به آن را عقده می دانند (عقل حکم ظنی به بقاء ما کان می کند). طبق این نظریه اشکال وارد است چون با فرض قائل شدن به مذهب عدلیه با شک در حکم شک در موضوع و مناط حقیقی حکم پیدا می شود و با شک در موضوع و مناط، ظن به بقاء مستصحب (حکم) ولو بصورت نوعی پیدا نمی شود و لذا استصحاب جاری نیست.

۲) بعضی استصحاب را اصل عملی و حکم به آن را اخبار لا تقضی می دانند. در اینصورت اشکال وارد نیست چون طبق این نظریه، شک در حکم با بقاء موضوع بحسب عرف قابل تصور است و لذا استصحاب جاری می شود. توضیح:

بنا بر حجیت استصحاب از باب قیود نه ظن مساهمه عرفیه جریان پیدا می کند یعنی طبق این نظریه جاری کردن استصحاب در احکام شرعی مستقل تابع این است که موضوع مستصحب عرفاً باقی باشد (چیزی که بحسب فهم عرف در لسان دلیل موضوع است نه موضوع و مناط واقعی) و در احکام شرعی مستقل موضوع عندالعرف باقی است. نهایتاً احتمال مخالفت موضوع عرفی با موضوع و مناط حقیقی حکم نیز شارع است و این احتمال مضر نیست.

تبعیه: اینکه گفته شد معیار در بقاء موضوع عرف است در صورتی است که موضوع و مناط حقیقی حکم شرعی معلوم بالتفصیل نباشد و الا اگر موضوع حکم معلوم بالتفصیل باشد مثل اینکه شارع بفرماید حرمت الخمر کذا یا مسکرة در اینصورت طبق هر دو نظریه (اصل عملی، اماره ظنی) در حکم شرعی مستقل مثل حکم عقلی و حکم شرعی مستند استصحاب جاری نیست چون شک در حکم به شک در موضوع بازگشت دارد و با شک در موضوع وجود آن احراز نشده است

و با عدم احراز موضوع، استصحاب جاری نمی‌شود.

مطلب سوم:

در موردی که عقل حکم دارد اگر شرع نیز حکم کند این حکم شرع دو صورت دارد.

(۱) گاهی حکم شرع حکم وجودی است. در این صورت حکم شرع قابل استصحاب نیست. چون این حکم شرعی قطعاً مستند به حکم عقل است یعنی همان چیزی که علت برای حکم عقل شده علت برای حکم شرع نیز شده است. (با فرض عدم خطأ عقل و عدم خطأ شرع و با فرض استحاله تعدد علت تامه) و گفته شد حکم شرعی مستند به حکم عقل مثل حکم عقل قابل استصحاب نیست.

(۲) گاهی حکم شرع حکم عدوی است. این حکم عدوی شرع دو صورت دارد.

(۱) گاهی حکم شرع مستند به حکم عقل است یعنی علت حکم عقل عیناً علت برای حکم شرع می‌باشد. (حکم شرع مستند به انقضاء آن مقدمه‌ای است که عقل انقضاء آن مقدمه را درک کرده است). در این صورت نیز حکم شرع قابل استصحاب نیست.

(۲) گاهی حکم شرع مستند به حکم عقل نیست یعنی علت حکم عقل علت برای حکم شرع نمی‌باشد. در این صورت به عقیده شیخ می‌توان عدم مطلق را (با قطع نظر از اینکه این عدم معلول چه چیزی بوده است) استصحاب کرد. تا قبل.

مطلب چهارم:

اعتراض صاحب فصول به اصولیین: استصحاب حال العقل یعنی استصحاب حکمی که بتوسط عقل ثابت شده است اعم از آنکه آن حکم وجودی (مثل استصحاب تبع تصرف در ملک غیر بدون اذن) و یا عدوی (مثل استصحاب برائت حال صغیر و استصحاب عدم ملکیت قبل از تحقق موضوع آن) باشد. با توجه به این مطلب، اشکالی که بر اصولیین وارد می‌شود این است که چرا اصولیین استصحاب حال العقل را منحصراً به استصحاب برائت حال صغیر (استصحاب عدم تکلیف) کرده‌اند. ظاهر کلام صاحب فصول این است که استصحاب در احکام عقیده جاری می‌شود.

جواب: مراد اصولیین از استصحاب حال العقل استصحاب عدم تکلیفی است که حاکم به آن شرع می‌باشد و اگر چه عقل هم به عدم تکلیف حکم می‌کند ولی علت حکم عقل با علت حکم شرع تفاوت دارد (علت حکم شرع عدم المقصود و علت حکم عقل وجود المانع است) پس در استصحاب حال العقل مستصحب حکم عقلی و حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیست بلکه حکم شرعی غیر مستند به حکم عقل است. با توجه به این مطلب می‌توانیم اصولیین در حکم عقلی و در حکم شرعی مستند به حکم عقلی استصحاب را جاری نمی‌دانند به همان علتی که گذشت و لذا باید استصحاب حال العقل را منحصراً در موردی بکنند که مستصحب حکم عقلی و حکم شرعی مستند به حکم عقلی نباشد و در بین موارد موردی که این ویژگی را داشته باشد تنها استصحاب برائت حال صغیر است و لذا استصحاب حال العقل را منحصراً در این مورد کرده‌اند. اما آمده‌ای که صاحب فصول در کتبشان ذکر کرده‌اند در بعضی استصحاب جاری نیست (چون استصحاب حکم عقلی است) و بعضی هم از قبیل موضوعات خارجیه است نه حکم عقل.

قول: الثالث.

تقسیم سوم برای استصحاب به اعتبار دلیل دال بر مستصحب؛ دلیل دال بر مستصحب گاهی اقتضای (بنسبه او بنسبه) استمرار حکم تا حصول رافع یا غایت دارد (عقد نکاح مباشرت را حلال کرده است. آنکه ادله خارجیه دلالت دارند بر اینکه اش عقد نکاح تا حصول طلاق استمرار دارد. حال آن طلاق با الفاعلی که مورد اختلاف است، واقع شد منکر تحقق طلاق می‌تواند اش عقد نکاح را استصحاب کند علی‌قوله. در اینجا مستصحب حکیت مباشرت و دلیل آن عقد است که بکمک ادله خارجیه اقتضای استمرار تا حصول رافع دارد. اتوا الصیام الى اللیل و رجب صوم الى اللیل است که اقتضای استمرار و رجب صوم تا غایت دارد. حال آنکه در وجود دلیل پیدا شد استصحاب و رجب صیام می‌شود علی‌قوله) و گاهی اقتضای استمرار ندارد. (مثل دلیل که

خيار غبن را ثابت کرده است افضای استمرار ندارد. در این هنگام که دلیل از فوریت ریا استمرار تا حصول غایت ساکت است). استصحاب به این اعتبار بر دو قسم است. ۱) استصحاب امری که دلیل آن مقتضی استمرار است تا حصول رافع یا غایت. ۲) استصحاب امری که دلیل آن مقتضی استمرار نیست. محقق در معارج قسم دوم را حجت نمی داند ولی قسم اول را مطلقاً (شک در غایت، شک در رافع) حجت می داند. محقق خواستاری هم در شرح دروس مثل محقق در معارج قسم دوم را حجت نمی داند ولی قسم اول را در صورت شک در غایت حجت می داند. تأمل.

سؤال: آیا اختلاف علماء در اینکه استصحاب حجت است یا خیر در هر دو قسم است یا اینکه علماء تنها در قسم دوم (شک در مقتضی) اختلاف دارند ولی در قسم اول (شک در رافع یا غایت) بالاتفاق قائل به حجیت هستند؟ به عبارت دیگر آیا استصحاب در شک در رافع داخل در محل نزاع است یا خیر؟
 جواب: در مسأله در نظریه بی باشد.

۱) بعضی از علماء مثل صاحب معالم وفاضل جواد معتقدند که شک در رافع داخل در محل نزاع نیست. این دو عالم بخاطر این عقیده ای که دارند مرحوم محقق صاحب معارج را جزو منکرین حجیت استصحاب دانسته اند. چون دیده اند محقق استصحاب در شک در رافع را حجت می داند ولی در شک در مقتضی حجت نمی داند و توهم کرده اند که محقق آنچه را که محل نزاع نیست حجت می داند و آنچه را که محل نزاع هست حجت نمی داند معلوم می شود که محقق جزو منکرین است.

مرحوم شیخ فی فرمایند از بعضی از عبارات علماء مثل سید مرتضی و شیخ طوسی و ابن زهره و دیگران ظاهری می شود که شک در رافع داخل در محل نزاع نیست چون کلام را روی شک در مقتضی برده اند.

۲) بعضی از علماء مثل مرحوم شیخ معتقدند نزاع علماء در حجیت استصحاب عمومیت دارد شاهد شک در رافع نیز می شود. شاهد بر تقسیم محل نزاع و اتقائی نبودن حجیت استصحاب در شک در رافع امور زیر است.

- ۱) انکار استصحاب در شک در رافع از ناحیه بعضی از علماء مثل سید مرتضی.
- ۲) مقتضای جمع بین کلمات علماء.

۳) بعضی از ادله قائلین به حجیت استصحاب (که دلیل بر حجیت استصحاب در شک در رافع است) و قائلین به عدم حجیت استصحاب (که دلیل بر عدم حجیت استصحاب در شک در رافع است).

طبق این نظریه باید مرحوم محقق را در معارج جزو منکرین در حجیت استصحاب قرار بدیم و بگوئیم محقق استصحاب را در شک در رافع حجت می داند ولی در شک در مقتضی حجت نمی داند نه اینکه محقق را مثل سید مرتضی جزو منکرین حجیت استصحاب بدانیم چنانکه صاحب معالم وفاضل جواد توهم کرده اند
 قوله: واما باعتبار الشک.

تسیم اول برای استصحاب به اعتبار شک در بقاء: گاهی منشأ شک در بقاء حالت سابقه شک در امر خارجی است (مثل اینکه متطهر در بقاء طهارت خود شک می کند بخاطر شک در اینکه آیا بول از او حادث شد یا خیر؟) و گاهی منشأ شک، شک در حکم شرعی صادر از شارع است (مثل شک در بقاء نجاست آب متغیر بعد از اینکه تغیر او بنفسه از بین رفت و این شک بخاطر شک در این است که آیا زوال تغیر بنفسه رافع نجاست نزد شارع است یا خیر؟). استصحاب به این اعتبار دو قسم است.

۱) استصحاب در شهید موضوعیه
 ۲) استصحاب در شهید حکمی.

سؤال: آیا اختلاف علماء در اینکه استصحاب حجت است یا خیر در هر دو قسم است یا اینکه علماء تنها در قسم دوم اختلاف دارند ولی در قسم اول بالاتفاق قائل به حجیت هستند؟ به عبارت دیگر آیا استصحاب در شهید موضوعیه داخل در محل نزاع هست یا خیر؟

جواب: در مسأله دو نظریه‌ی بی‌اشد.

۱) بعضی از علماء مثل مرحوم شیخ معتقدند که استصحاب در شهید موضوعیه نیز داخل در محلّ نزاع است. کلام منکرین و مثبتین حجیت استصحاب ظاهر در تعمیم محلّ نزاع است چون منکرین استصحاب در شهید موضوعیه را انکار و مثبتین بر حجیت استصحاب در شهید موضوعیه استدلال می‌کنند. معلوم می‌شود این نوع از استصحاب نیز داخل در محلّ نزاع بوده است.

۲) بعضی از علماء معتقدند که استصحاب در شهید موضوعیه داخل در محلّ نزاع نبوده بلکه حجیت آن اتفاقی است. مرحوم شیخ دو عبارت از محلّ نزاع استربابی ذکر می‌کنند دالّ بر اینکه حجیت استصحاب در شهید موضوعیه اجابایی می‌باشد.

توله: المثانی.

مقدمه: شک دو معنا دارد.

۱) معنای اخص: به خصوص حالت متساوی‌الطرفین گویند.

۲) معنای اعم: به حالت غیرتین گویند اعم از آنکه حالت ظنّ ریاحات متساوی‌الطرفین باشد. مراد از شک که در تعریف استصحاب (ابقاء ما کان) اخذ شده معنای اعم آن می‌باشد (در صورت شک در بقاء حالت سابقه حکم به بقاء حالت سابقه می‌شود). با حفظ این مقدمه:

تقسیم دوم برای استصحاب به اعتبار شک: شک گاهی حالت متساوی‌الطرفین و گاهی ظنّ به بقاء حالت سابقه و گاهی ظنّ به ارتفاع حالت سابقه است. استصحاب به این اعتبار سه قسم است.

۱) استصحاب امری که نسبت به بقاء او حالت متساوی‌الطرفین است. ۲) استصحاب امری که نسبت به بقاء آن حالت ظنّ است. ۳) استصحاب امری که نسبت به ارتفاع آن حالت ظنّ است.

سؤال: آیا اختلاف علماء در اینکه استصحاب حجیت است یا اخیر در هر سه قسم است یا اینکه علماء تنها در دو قسم اول اختلاف دارند ولی در قسم سوم بالاتفاق قائل به عدم حجیت هستند؟ به عبارت دیگر آیا قسم سوم داخل در محلّ نزاع هست یا اخیر؟

جواب: در قسم اول و دوم اختلاف وجود دارد ولی در قسم سوم دو نظریه است.

۱) ظاهر بعضی از کلمات علماء این است که در قسم سوم اختلاف وجود ندارد بلکه علماء در آن بالاتفاق قائل به عدم حجیت استصحاب هستند.

۲) نظریه مرحوم شیخ: اگر استصحاب اصل عملی و یا اماره ظنیّه و از باب افاده ظنّ نوعی حجیت باشد قسم سوم داخل در محلّ نزاع می‌شود ولی اگر اماره ظنیّه و از باب افاده ظنّ شخصی حجیت باشد قسم سوم داخل در محلّ نزاع نیست.

توله: الثالث.

تقسیم سوم برای استصحاب به اعتبار شک: شک در بقاء مستصحب گاهی در مقتضی (ما شک می‌کنیم که مستصحب با قطع نظر از رافع آیا قابلیت بقاء و استمرار دارد یا خیر) و گاهی در رافع است (ما یتمین داریم که مستصحب با قطع نظر از رافع قابلیت بقاء و استمرار دارد ولی شک در این است که آیا رافع عارض شده است یا خیر). استصحاب به این اعتبار به دو قسم است. ۱) استصحاب در شک در مقتضی ۲) استصحاب در شک در رافع.

نکته ۱) شک در رافع دو صورت دارد.

الف) شک در وجود رافع. مثل اینکه مظهر شک می‌کند در اینکه حدث از او صادر شد یا خیر؟

ب) شک در رافعیّت موجود. این صورت چهار قسم است.

۱) گاهی منشأ شک در رافعیّت موجود این است که مستصحب مرود بین امری است که موجود رافع آن است و بین امری است که موجود رافع آن نیست

۱۷
مثلاً اینکه با دخول وقت در روز جمعه مکلف استغفار ذمه به صلوة پیدا می کند بعد از اینکه مکلف نماز ظهر را انجام داد شک می کند که آیا این موجود (نماز ظهر) رافع استغفار ذمه اوست یا خیر. چون استغفار ذمه به صلوة مرده است که نسبت به نماز ظهر است و یا نماز جمعه.

۲) گاهی منشأ شک در رافعیّت موجود این است که به صفت امر موجود جهل وجود دارد که رافع است یا خیر. مثلاً اینکه متطهر شک می کند در اینکه مذی که از او خارج شده رافع طهارت است نزد شارع یا خیر؟

۳) گاهی منشأ شک در رافعیّت موجود این است که آیا امر موجود مصداق رافع معلوم المفهوم است یا خیر؟ مثلاً اینکه متطهر بطریق از او خارج شده است آنگاه شک می کند که این رطوبت مصداق بول و یا ووی است. در اینجا مکلف مفهوم حکم هر یک از بول و ووی را می داند که بول رافع و ووی غیر رافع است ولی شک دارد که این امر موجود (رطوبت) مصداق کدام است.

۴) گاهی منشأ شک در رافعیّت موجود این است که آیا امر موجود مصداق رافع مجهول المفهوم است یا خیر؟ مثلاً اینکه متطهر خفته ای انجام داد آنگاه شک می کند که این خفته مصداق فهم است یا خیر؟ چون در مفهوم نوم شک است که نوم به نوم غالب بر بصر و سمع گویند و یا غالب به بصر فقط.

نکته ۲)؛ سؤال: آیا اختلاف علماء در اینکه استصحاب حجت است یا خیر در هر شش قسم است؟

جواب: ظاهر این است که در کلیه اقسام اختلاف وجود دارد و لذا بعضی قائل به حجت استصحاب مطلقاً و بعضی منکر حجت استصحاب مطلقاً و بعضی جزء مفصلین هستند و مفصلین دو گروه هستند.

۱) بعضی قائلند استصحاب در شک در مقتضی و کلیه اقسام شک در رافعیّت وجود حجت نیست ولی در شک در وجود رافع حجت است.

۲) بعضی دیگر قائلند استصحاب در شک در مقتضی و صورت ۱ و ۲ از شک در رافعیّت وجود حجت نیست ولی در شک در وجود رافع و صورت ۳ و ۴ از شک در رافعیّت موجود حجت است.

قول: والمتصل منها.

در باره استصحاب نزدیک به پنجاه قول می باشد که مرحوم شیخ از این اقوال، تنها یازده قول را ذکر کرده و در مباحث آینده این اقوال و ادله هر یک را کاملاً مورد بررسی قرار داده است. این اقوال عبارتند از:

۱) قول مشهور و صاحب کنایه: استصحاب مطلقاً (در مقابل تفصیلات بعد) حجت است.

۲) قول سید مرتضی: استصحاب مطلقاً حجت نیست.

۳) قول شریف العلماء: استصحاب در امر بعدی حجت است ولی در امر وجودی حجت نیست.

۴) قول محقق سبزواری: استصحاب در موضوعات خارجیّه حجت نیست ولی در حکم شرعی اعم از کلی و جزئی حجت است.

۵) قول اخباریین: استصحاب در موضوعات خارجیّه و حکم شرعی جزئی حجت است ولی در حکم شرعی کلی حجت نیست به استثناء اصالة عدم نسخ که بالاتفاق حجت است.

۶) قول محقق خوانساری: استصحاب در حکم شرعی جزئی حجت است ولی در موضوعات خارجیّه و حکم شرعی کلی حجت نیست.

۷) قول ناضل توفی: استصحاب در احکام وضعیّه به معنای سبب و شرط و مانع و در احکام تکلیفیّه ای که تابع احکام وضعیّه به این معناست حجت است.

آبی که با نیاست ملاقات کرده واحد ارضان ثلاثه او متغیر شده نجاست و تبیح نجاست و جوب اجتناب دارد. نجاست مانع و جوب اجتناب حکم تکلیفی تابع این حکم وضعی است. بعد از آنکه تفسیر آب بنفسه زائل شد نجاست و جوب اجتناب استصحاب می شود ولی در احکام وضعیّه به معنای بیبیت و شرطیت و مانعیّت و در احکام تکلیفیّه غیر تابعه حجت نیست.

۸) قول غزالی: استصحاب در حکمی که با اجماع ثابت شده حجت نیست ولی در حکمی که با کلام یا سنت ثابت شده حجت است.

۹) قول محقق صاحب معارج و مرجع شیخ (تا قبل): استصحاب در شک در رافع با تمامی پنج صورت آن حجت است ولی در شک در مقتضی حجت نیست.

۱۰) قول محقق سبزواری: استصحاب در شک در مقتضی و شک در رافعیّت موجود با تمامی چهار صورت آن حجت نیست ولی در شک در وجود رافع حجت است.

۱۱) قول محقق خوانساری: استصحاب در شک در وجود رافع و از اقسام شک در رافعیّت موجود، قسم سوم آن (شک در مصلحت رافع معلوم المنهوم) حجت است ولی در شک در مقتضی و سه قسم شک در رافعیّت موجود حجت نیست.

قوله: والاقوی.

مرجع شیخ می فرماید: از بین این اقوال، اقوی قول نهم است. از دو عبارت محقق در معارج روشن می شود که ایشان نیز قائل به قول نهم است.

۱) محقق در ضمن دلیل اولی که برای حجت استصحاب ذکر کرده اند می فرماید: المقتضی للحکم الاول موجود. یعنی آنچه که سبب برای حکم در زمان اول شده در زمان دوم هم ثابت و موجود است. مقصود ایشان این است که سبب حکم، حکم را دائماً اثبات می کند پس از ناحیه قابلیت و استمداد حکم (که همان مستصحب است) برای بقا و تصور و شک وجود ندارد پس اگر شک وجود دارد از ناحیه عرض مانع می باشد. از این دلیل ظاهری شود (الرحید این دلیل باطل است) که مدعی ایشان قول نهم است تا دلیل با مدعی سازداری پیدا کند.

۲) محقق در آخر کلامش می فرماید: دلیلی که حکم را اثبات کرده الراحم را مطلقاً اثبات کرده است یعنی بدون تمسید به زمان استصحاب در چنین حکمی حجت است و الله استصحاب حجت نیست. از این عبارت نیز ظاهری شود که مدعی ایشان قول نهم است. تا مثل.

از عبارت صاحب معالم نیز ظاهری شود که استصحاب در شک در رافع را حجت می داند.

قوله: لأعلى ذلك.

نظریه مرجع شیخ این شد که استصحاب در شک در مقتضی حجت نیست ولی در شک در رافع حجت است. ایشان برای اثبات این نظریه سه دلیل ذکر می کنند که عمده دلیل سوم می باشد.

دلیل اول: اجماعات منقول. بعضی از کلمات علماء صراحت و بعضی ظهور دارد در اینکه حجت استصحاب در شک در رافع اجماعی است. ذکر سه عبارت از علماء:

۱) عبارت مبادی الوصول: استصحاب هم در شک در مقتضی و هم در شک در رافع حجت است چون فقهاء بر حجیت استصحاب در شک در رافع اجماع دارند. مرجع شیخ می فرماید: عبارت مبادی صراحت دارد در اینکه علماء بر حجیت استصحاب در شک در رافع اجماع دارند و لذا این قسمت از عبارت

مبادی دلیل بر نظریه ما خواهد بود ولی از جهت دیگری بر مبادی اشکال وارد است و آن اینکه دلیل اخص از مدعی است چون مدعی مبادی این است که استصحاب مطلقاً حجت است و حال آنکه دلیل اجماع بر حجیت استصحاب در شک در رافع است و لذا باید از تفتیح مناط استفاده شود به

اینصورت که گفته شود علت اجماع علماء بر حجیت استصحاب در شک در رافع وجود حالت سابق است و حالت سابق در شک در مقتضی نیز وجود دارد پس این اجماع، دلیل بر حجیت استصحاب در شک در مقتضی نیز خواهد بود و حال آنکه این تفتیح مناط باطل است.

۲) عبارت نهایة الوصول: فقهاء بر حجیت استصحاب در شک در رافع اتفاق دارند.

۳) عبارت صاحب معالم و فاضل جواد: مرجع محقق در معارج در ابتداء کلامش استصحاب را حجت دانسته است و رافعاً لا یفید. سپس در آخر

کلامش تنها استصحاب را در شک در رافع حجت دانسته است. صاحب معالم و فاضل جواد گفته اند محقق با این سخن اخیر خود منکر حجیت استصحاب شده است مثل سید مرتضی. چون شک در رافع که محقق قائل به حجیت استصحاب در آن است از محل نزاع خارج می باشد و علماء

بالاعتقائ قائل بر حبیبت استصحاب در آن هستند. پس معتق آنچه را که محلّ نزاع نیست حجتّ بی داند و آنچه را که محلّ نزاع بین علماء است (استصحاب در شک در مقتضی) حجتّ بی داند. معلوم می شود معتق بنی منکرین است مثل سید.

مرحوم شیخ بی فرمایند: اگرچه از کلام صاحب منالم و فاضله جواد اجماع بر حبیبت استصحاب در شک در رافع ظاهری شود ولی کلام این دو معتق باطل است چون غزالی استصحاب در شک در رافع را حجتّ بی داند. معلوم می شود که شک در رافع نیز داخل در محلّ نزاع بوده است. تأمل.

دلیل دوم: استبراء. ما از ابتداء فقه تا آخر آن تتبع کردیم و موردی نیافتیم که شک در رافع باشد و شارع حکم به حبیبت استصحاب در آن مورد نکرده باشد. بلکه اماره معتبره برخلاف استصحاب باشد شارع اماره را بر استصحاب مقدم داشته است. مرحوم شیخ دو مثال ذکر می کند که شارع اماره معتبره را بر استصحاب مقدم داشته است.

(۱) مورد تقدیم ظاهر و غلبه بر استصحاب. (۲) مورد تقدیم اصالة الصحة بر استصحاب.

قوله: الثالث.

دلیل سوم: روایات. از جمله روایات صحیحه زوده است. زراره از امام علیه السلام درباره مردی که به وضوء داری خود یقین داشته و خواب به او هجوم آورده است دو سؤال دارد.

(۱) سؤال از شهید منوره بید حکمیته: آیا خفقه و خفتان وضوی دوباره را بر این مرد واجب می کند. در عبارت دیگر آیا نوبی که شرعاً ناقض وضوء است شامل خفقه و خفتان می شود؟ امام حدّ نوب ناقض را بیان می کند به اینکه نوبی است که در آن چشم و گوش و قلب بنوب بپردازند. اما نوبی که در آن تنها چشم بنوب ببرد مثل خفقه و خفتان ناقض نیست.

(۲) سؤال از شهید منوره بید حکمیته: اگر چیزی در جنب این مرد حرکت داده شود و او متوجه نشود آیا این اماره بر نوب خواهد بود و وضوی دوباره را بر او واجب می کند؟ امام بی فرمایند: خیر. مگر اینکه یقین به خرابیدن داشته باشد. و الا فانه علی یقین من وضوءه ولا ینقض الیقین ابداً بالشک وکن ینقضه بیقین آخر. شاهد در این جملات امام است. مرحوم شیخ بی فرمایند:

در این روایت سه احتمال است.

احتمال اول:

اولاً: جواب إن در و الا محذوف است. و الا یعنی وان لم یستیقن انه قد نام، فلا یجب علیه الرضوء. آنگاه جمله فانه علی یقین من وضوءه صغری جمله ولا ینقض الیقین ابداً بالشک کبری است. مجموع این صغری و کبری علت جراب است که بجای آن نشسته است و نشستن علت بجای جراب در کلام عرب نادران است مدهفت آید ای که مرحوم شیخ ذکر می کند.

ثانیاً: قید من وضوءه در صغری دخیل در علت نیست (چنانکه در قول طیب به مریض لا تأکل الرمان لمرضه علت خود جموضت است بدون اینکه تمسید به رمان دخیل باشد هکذا در روایت. علت عدم وجوب وضوء خود یقین است بدون اینکه تمسید به وضوء دخیل باشد. تأمل) بلکه وضوء بخاطر اینکه یکی از مصارف متعلق یقین است و مورد سؤال بوده ذکر شده است. پس این قید ملغی می شود.

ثالثاً: بعد از الغای قید من وضوءه در صغری، ال در الیقین در کبری ال جسن می شود و جسن بعد از نفی مفید عموم است. یعق جسن یقین را با جسن شک نباید نقض کرد. نتیجه اینکه از روایت حبیبت استصحاب در کلیه ابواب فقه استقاره می شود.

احتمال دوم:

احتمال دوم عیناً مثل احتمال اول است با این تفاوت که در این احتمال قید من وضوءه در صغری ملغی نمی شود در نتیجه ال در الیقین در کبری ال عهد ذکر

ی شود. آنکه روایت دلیل بر حجیت استصحاب تنها در باب رضی است. تأمل.

احتمال سوم:

جواب این در رأی مستفاد از ولا یقطن الیقین ابلاً بالشک است یعنی این جمله دلیل الجواب می شود و جمله فانه علی یقین من وضوئه مقدم و زمینه ساز جواب است. معلوم باشد که بلیق این احتمال قید من وضوئه در صغری ملغی می شود. بنا بر احتمال سوم معنای روایت چنین می شود: اگر یقین به خرابی ندارد، بخاطر اینکه یقین به وضوء سابق داشته بر مقتضای یقین خود ثابت بماند و یقین را با شک نقض نکند. طبق این احتمال جمله لا یقطن الیقین بالشک ابلاً کبری مفید عموم نخواهد بود بلکه دلیل الجواب است و آل در الیقین برای عهد ذکر می شود. تأمل.

خلاصه اینکه بنا بر احتمال اول روایت دلیل بر حجیت استصحاب در کلیه اجواب فقه و بنا بر احتمال دوم و سوم دلیل بر حجیت استصحاب تنها در باب وضوء است. از بین این سه احتمال انصاف این است که مقیاس به ذهن احتمال اول است (به تناسب حکم و موضوع. مناسب با عدم نقض با شک بیا هو شک، یقین بیا هو یقین است نه یقین بیا هو یقین بالوضوء) علاوه بر اینکه عین جمله ولا یقطن الیقین بالشک و یا مرادف آن در روایات ذکر شده با اینکه مورد سؤال، وضوء یا طهارات ثلاث نیست تا گفته شود که این کبری اختصاص بر آنها دارد.

اشکال بر احتمال اول:

بر فرض مراد از الیقین در کبری جنس یقین باشد باز این صحیحه نمی تواند حجیت استصحاب را به عنوان یک قانون کلی و همه جایی اثبات کند چون بر فرض مراد از الیقین جنس و مراد از جنس عموم باشد این عموم در کبری بعد از فقی (لا یقطن) قرار گرفته و عموم بعد از فقی مفید سلب عموم است (نباید همه یقین ها با شک نقض شود) نه عموم سلب (نباید هیچ فردی از افراد یقین با شک نقض شود) و حال آنکه برای حجیت استصحاب به عنوان یک قانون کلی کبری باید مفید عموم سلب باشد.

جواب:

اولاً: این اشکال در صورتی وارد است که مدخول فقی بنفسه مفید عموم باشد در اینصورت بعد از دخول فقی، کلام مفید سلب عموم خواهد بود مثل لم آخذ کل الدراهم. برخلاف مانحن فیه چون الیقین بنفسه مفید عموم نیست بلکه مراد از او جنس است و عدم از فقی استفاده می شود پس مانحن فیه مثل لا رجل فی الدار است در افاده عموم سلب نه مثل لم آخذ کل الدراهم در افاده سلب عموم.

ثانیاً: بر فرض آل در الیقین برای استغراق و تسبیحاً مفید عموم باشد سه قرینه وجود دارد دال بر اینکه کبری مفید عموم سلب است نه سلب عموم.

۱) به قرینه مقام، امام در مقام ضرب القاعده است و مناسب با این مقام عموم و کلیت است.

۲) به قرینه تعلیل، امام بعد از اینکه من مودند بر کسیکه شک در نوم دارد وضوء واجب نیست برای این مطلب تعلیل آوردند که فانه علی یقین من رضوئه ولا یقطن الیقین ابلاً بالشک. اگر کبری مفید عموم سلب باشد تعلیل به امر ارتکازی خواهد بود چون آیات حکم در زمان دوم بخاطر وجودش در زمان اول امری مأثوس و مردکز عند العقلاء است بدون اینکه مختص به باطنی خاص باشد ولی اگر کبری مفید سلب عموم باشد تعلیل به امر تمسبی خواهد بود چون آیات حکم در زمان دوم بخاطر وجودش در زمان اول در موردی خاص، عند العقلاء حصص صیق ندارد. و تعلیل به امر تمسبی خلاف اصل است.

۳) به قرینه کلمه ابلاً. کلمه ابلاً سور سالدیه کلیه است.

قولید: و منها.

مطلب اول:

از جمله روایات صحیحہ دوم زبارة است. زبارة در این روایت از امام ششم سؤال می‌کند.

(۱) سؤال از حکم نسیان نجاست ثوب در صلوة بعد از علم تفصیلی به نجاست.

(۲) سؤال از حکم علم اجمالی به نجاست ثوب. (۳) سؤال از حکم ظن به نجاست و اتیان صلوة.

(۴) سؤال از کیفیت تطهیر ثوب هنگام علم اجمالی به نجاست آن و عدم علم تفصیلی به موضع نجاست.

(۵) سؤال از وجوب و عدم وجوب فحص با سنگ در اصابت نجاست.

(۶) سؤال از حکم دیدن نجاست ثوب در آساء نماز.

محل استدلال فقره سوم و ششم است و نحوه استدلال همان است که در صحیحہ اول گفته شد.

مطلب دوم:

در سؤال سوم زبارة و جواب امام علیه السلام دو احتمال وجود دارد.

احتمال اول: مقصود زبارة از نجاستی که بعد از نماز دیده (فرأیت فیہ) همان نجاستی باشد که قبل از نماز بر او مخفی مانده بود و مقصود امام از یقین (لا نک کنت علی یقین من طهارتک) یقین به طهارت باشد یقینی که برای زبارة قبل از ظن به نجاست ثوب وجود داشته و مقصود امام از شک (فشکلت) شک در طهارت باشد شکی که برای زبارة در حین اراده دخول در صلوة وجود داشته است. بر این احتمال، دو اشکال وارد است.

(۱) امام علت عدم اعاده صلوة را عدم نقض یقین با شک قرار داده است. در این تعلیل، ابهام وجود دارد. توضیح:

عدم نقض یقین با شک علت برای جواز دخول در نماز است (اگر شخص داخل در نماز شود معنایش این است که اش یقین سابق به طهارت را که جواز دخول در نماز بود با شک نقض نکرده است ولی اگر از دخول در نماز امتناع کند اش یقین سابق را با شک نقض کرده است. بنابراین مقتضای عدم نقض یقین با شک جواز دخول در نماز است) نه اینکه علت برای عدم اعاده باشد (اگر شخصی بعد از نماز نجاست را در لباس خود ببیند و یقین کند که این نجاست همان نجاستی بوده که قبل از نماز بر او مخفی مانده بود - کما هو مفروض الاحتمال الاول - معنایش این است که شخص یقین پیدا کند به اینکه نمازش در لباس نجس انجام گرفته است. حال اگر چنین شخصی، نماز خوانده شده را اعاده کند این اعاده نقض یقین سابق با شک نیست تا امام بفرماید: برای اینکه یقین با شک نقض نشود لا تعید. بلکه این اعاده نقض یقین با یقین است)

مرحوم شریف العلماء از این اشکال دو جواب داده که به عقیده شیخ ضرر و جواب باطل است.

جواب اول: عدم اعاده اگر چه اش و معلول بدون واسطه عدم نقض یقین با شک نیست و لکن اش و معلول مع الواسطه اوست در نتیجه تقلیل امام حسن خواهد بود. توضیح:

عدم نقض یقین با شک علت امر ظاهری به دخول در نماز است و امر ظاهری علت برای اجزاء و عدم اعاده است. (اگر مکلف نمازی را که خوانده اعاده کند امر ظاهری را نقض کرده و نقض امر ظاهری نقض یقین با شک است). توجه به این نکته باشد که این روایت - تصحیحاً للكلام - دلیل بر قول به اجزاء امر ظاهری گرفته می‌شود.

رد شیخ: ظاهر روایت این است که عدم نقض یقین با شک علت بدون واسطه برای عدم اعاده است (نه با کمک از قاعده اجزاء). بنابراین کلام مرحوم شریف خلاف ظاهر روایت خواهد بود. نتیجه اینکه اشکال اول بحال خود باقی است.

جواب دوم: اخبار استصحابی گرید نقض یقین با شک حرام است ربه عبارت دیگر در حال شک واجب است که تمامی آثار و احکام متیقن مترتب شود و رفع ید از آن آثار و احکام جایز نیست. بنابراین تمامی احکام طهارت واقعیه بر طهارت مشکوکه باید مترتب شود. با توجه به این مطلب می‌گوئیم: از جمله

آثاری که طهاره استصحابیه دارد عدم اعاده نمازی است که با آن طهاره انجام گرفته است چنانکه طهاره یقینیه این اثر را دارد. حال اگر مکلف نماز خوانده شده را اعاده کند معنایش این است که یقین را با شک نقض کرده است (تمام آثار و یقین را مترتب نکرده است) و این جایز نیست. پس تقلیل امام برای عدم اعاده به عدم نقض یقین با شک حسن خواهد بود.

رد شیخ: با توجه به اینکه اجزاء و عدم اعاده از آثار عقلیه است یعنی از آثاری است که حاکم به آن عقلی باشد می‌گردد بر طهاره یقینیه این اثر مترتب می‌شود و لذا صلواتی که با طهاره یقینیه خوانده شده اعاده نمی‌شود ولی بر طهاره استصحابیه این اثر مترتب نمی‌شود و لذا بر صلواتی که با طهاره استصحابیه خوانده شده حکم به عدم اعاده نمی‌شود چون استصحاب بنا بر اینکه اصل عملی باشد تنها آثار شرعیه‌ای (مثل جواز دخول در نماز) که مترتب بر مستصحب (طهارت) است اثبات می‌کند نه آثار عقلیه. (عدم اعاده نمازی که با آن خوانده شده).

۲) اگر بگوئیم مراد احتمال اول است لازمه اش این است که بین وقوع تمامی نماز در نجاست (در سؤال سوم) و بین وقوع قسمتی از نماز در نجاست (در سؤال ششم) فرق گذاشته شده باشد به اینکه حکم در اولی عدم اعاده و در دومی اعاده باشد در حائیکه فرق بین این دو صورت ظاهر نیست (مکلف در هر دو با شک وارد نماز شده است) بلکه اگر بخواهیم فرق بگذاریم می‌بایست بالعکس فرق بگذاریم یعنی بگوئیم حکم در اولی اعاده و در دومی عدم اعاده است.

جواب سید صدر از اشکال: بین صورت اول و دوم تفاوت است. صورت دوم در جایی است (به قرینه فی موضع منته) که مکلف علم اجمالی به اصابت نجاست پیدا کرده ولی موضع نجاست را پیدا نکرده است آن‌گاه نسیاناً نجاست را نشسته و وارد نماز شده است ولی در أثناء نماز نجاست را می‌بیند ولی در صورت اول علم اجمالی وجود نداشته است.

رد شیخ: این نحوه معنا کردن برخلاف ظاهر ادا شکت فی موضع منته (که ظهور در شک بدوی دارد نه شک مقرون به علم اجمالی) و برخلاف ظاهر ان لم تشک ثم رأیت است چون مقصود از ان لم تشک... این نیست که قطع به وقوع نجاست داشته و شک در موضع کرده است. این قسمت قرین است که مراد از ادا شکت نیز شک بدوی است.

احتمال دوم: مقصود زرار از نجاستی که بعد از نماز دیده (فرایت فیه) نجاستی است که احتمال وقوع آن را بعد از نماز می‌دهد چنانکه احتمال وجود آن را در حال نماز می‌دهد و مقصود امام از یقین، یقین به طهارت است یقینی که برای زرار قبل از طهر به نجاست قرب وجود داشته و مقصود امام از شک، شک در طهارت است شکی که (قبل از دخول و بعد از اتمام) برای زرار نسبت به بقاء طهارت در حال نماز پیدا شده است.

این احتمال دو خصوصیت دارد.

۱) دو اشکالی که بر احتمال اول وارد شد بر این احتمال وارد نیست. (حسن)

۲) این احتمال برخلاف ظاهر سؤال است چون سؤال ظهور دارد در اینکه نجاستی که زرار بعد از نماز دیده همان نجاستی است که قبل از نماز در آن شک داشته است. (قبح)

مطلب سوم:

عبارت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک که در فتره ششم وجود دارد دلیل بر حجیت استصحاب است و لکن فاء تفریع (فاء در فلیس) مانعی می‌شود از اینکه این عبارت استصحاب را به عنوان یک قافون کلی در کلیه موارد اثبات کند بلکه این عبارت، تنها حجیت استصحاب را در باب طهارت اثبات می‌کند (ال در الیقین ال جنس نیست بمعنای مطلق یقین بلکه عهد است یعنی یقین به طهارت) چون خصوصیت تفریع این است که متفرع اخص از متفرع علیه ریاً لا اقل مساوی با آن باشد و به همین جهت تفریع عام برخاسته عراً مستحبین است. ظاهرهم.

تولد: و منها.

از جمله روایات، صحیحه ستم زراره است. امام در فقره دوم روایت درباره مسئله که بین سه و چهار شک کرده است می فرماید: قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك و..... مرحوم شيخ می فرماید در این صحیح چهار احتمال است که طبق بعضی از احتمالات، این صحیح دلالت بر حجیت استحباب می کند. اینک به بیان این احتمالات و بررسی هر یک می پردازیم.

احتمال اول: مصلی بناء را بر اقل یعنی سه بگذارد و یک رکعت متصداً به نمازش اضافه کند. طبق این احتمال مراد از یقین، یقین سابق به عدم وقوع رکعت چهارم و مراد از شک، شک لاحق در وقوع رکعت چهارم می شود (مصلی قبل از انجام رکعت مشکوک یقین داشت که رکعت چهارم را انجام نداده است بعد از انجام رکعت مشکوک شک می کند که رکعت چهارم انجام گرفت یا خیر) در نتیجه صحیح منطبق بر استحباب و دلیل بر حجیت آن به عنوان یک قانون کلی خواهد بود. ولی این احتمال چهار اشکال دارد.

(۱) طبق این احتمال، روایت مخالف با مذهب امامیه و موافق با مذهب عامه است (مذهب امامیه بناء بر اکتس و مذهب عامه بناء بر اقل است) ولذا باید آنرا به تقیه حمل کرد و حال آنکه تقیه خلاف اصل است (اصلاً این است که کلام برای بیان حکم واقعی باشد).

(۲) این احتمال مخالف با ظاهر فقره اول روایت است. توضیح:

امام در فقره اول روایت درباره مسئله که بین دو و چهار شک کرده است می فرماید: یركع ركعتين واربع سجلات رهوقائم بنا تحت اللآب ویتشهد ولا شيء عليه. یعنی وظیفه اش این است که بعد از بناء گذاشتن بر چهار، دو رکعت ایستاده بنا تحت اللآب و چهار سجده انجام دهد سپس تشهد بخواند. چون حضرت تمیماً خواندن فاتحه اللآب را واجب فرموده است معلوم می شود مرادشان دو رکعت نماز احتیاط است چون در رکعت سوم و چهارم احدی از فقهاء تأمل نشده که مصلی تمیماً باید فاتحه اللآب بخواند. بعد از اینکه معلوم شد مراد حضرت از فقره اول بناء بر اکتس و نماز احتیاط است به قرینه وحدت سیاق معلوم می شود که مراد حضرت از رکعت در فقره دوم هم یک رکعت نماز احتیاط است بعد از اینکه مصلی بناء بر اکتس گذاشت. و چون صدر ذیل یک روایت است و در مجلس واحد از امام صادر شده نمی توان گفت ذیل تقیه است ولی صدر تقیه نیست پس باید ذیل روایت را حمل بر اکتس کرد تا با صدر سازگاری داشته باشد که در اینصورت روایت منطبق بر قاعده استحباب نخواهد بود کما سیاقی.

(۳) تنگی در حکم بین مورد روایت و بین قاعده مورد استظهار. توضیح:

مورد روایت شک بین سه و چهار است. طبق احتمال اول بناء شد که در شک بین سه و چهار بناء بر اقل گذاشته شود بدلیل قاعده لا تنقض اليقين بالشك. چون اهل سنت این قاعده را در این مورد جاری می کنند اجراء این قاعده در مورد روایت تقیه نخواهد شد ولی خود این قاعده تقیه نیست چون مراد از یقین رشک در این قاعده یقین سابق رشک لاحق است و عدم نقض یقین سابق با شک لاحق مورد قبول اکثر علماء شیعه است. پس خود قاعده تقیه نخواهد شد. نتیجه اینکه اجراء این قاعده در مورد روایت (شک بین سه و چهار) تقیه می شود ولی خود قاعده مورد استظهار (لا تنقض اليقين بالشك) تقیه نمی شود و این تنگی در حکم است که خلاف ظاهری باشد اگر چه تخصیص مورد نیست تا قیاس بشود.

(۴) این احتمال مخالف با فهم علماء است. چون علماء از این روایت، احتمال دوم را فهمیده اند. فهم علماء اگر چه از قرآن و شواهد خارجی است ولی این فهم می تواند صرفاً از احتمال اول باشد.

احتمال دوم: مصلی بناء را بر اکتس یعنی چهار بگذارد و نمازش را تمام کند سپس یک رکعت منقصله (نماز احتیاط) انجام دهد. طبق این احتمال مراد از یقین یقین به برائت ذمه و مراد از شک در برائت ذمه است (یقین به برائت ذمه به این حاصل می شود که مکلف بناء را بر اکتس بگذارد سپس یک رکعت نماز احتیاط بخواند. این عمل سبب یقین به برائت ذمه است چون اگر نماز در واقع ناقص باشد این نماز احتیاط جابر آن است و اگر کامل باشد این نماز احتیاط مضرت نخواهد بود کما هو مذكور فی النسخه. شک در برائت ذمه به این حاصل می شود که مکلف بناء را بر اقل بگذارد آنجا که یک رکعت

متصله دیگر به نیازش اضافه کند این عمل سبب شک در برائت ذمه می شود چون یحتمل نماز در واقع کامل بوده است). در نتیجه صحیحه منطبق بر استصحاب نخواهد بود. بلکه منطبق بر قاعده احتیاط است و مثل روایات احتیاط دلیل بر این قاعده خواهد شد. در بسیاری از اخبار به این عمل (بناء بر اکتساب نماز احتیاط) اطلاق یقین و احتیاط شده است.

احتمال سوم از طرف صاحب فصول: صدر صحیحه دلالت بر حجیت استصحاب به عنوان یک قانون کلی و ذیل آن دلالت بر نظریه امامیه دارد. توضیح: در لاینقض الیقین بالشک مراد از یقین، یقین سابق به عدم وقوع رکعت چهارم و مراد از شک، شک لاحق در وقوع رکعت چهارم است. بنا بر این، این قسمت از صحیحه منطبق بر استصحاب خواهد شد و مقتضای این استصحاب این است که مکلف باید بناء بگذارد بر اینکه مشکوک (رکعت چهارم) واقع نشده است و لذا باید آنرا انجام بدهد و لکن این قسمت از صحیحه کیفیت انجام مشکوک را بیان نکرده است. آنگاه جملاّت ولا یدخل الشک فی الیقین ولا یخلط احدهما بالآخر کیفیت انجام مشکوک را بیان می کند که باید بر طبق مذهب شیعه انجام بگیرد یعنی بصورت رکعت متصله (نماز احتیاط) باشد چون اگر مکلف مشکوک را متصلاً بجای آورد رکعت مشکوک را داخل در رکعات متیقنه نکرده و آنها را باید یکبار مخلوط کرده است که مورد نهی روایتی باشد. خلاصه اینکه مستفاد از صحیحه دو امر است: حجیت استصحاب، انجام رکعت مشکوک بصورت منفصل.

اشکال:

یکی از اشکالاتی که بر این احتمال وارد است این است که ظاهر فقرات صحیحه این است که تماماً برای بیان امر واحد وارد شده اند. ولی طبق این احتمال تفکیک بین فقرات لازم می آید به اینکه مراد در بعضی از فقرات مثل فقره اول قاعده استصحاب و مراد در بعضی دیگر مثل فقره دوم رسوم کیفیت عمل شک باشد و این تفکیک مخالف با ظاهر فقرات است.

تا اینجا سه احتمال گفته شد. بعد از رد احتمال اول بخاطر اشکالات فراوانی که بر آن وارد بود امر را بین احتمال دوم و سوم است. در اینجا می گوئیم: اولاً: احتمال دوم بر احتمال سوم اولویت دارد در نتیجه صحیحه دلیل بر حجیت استصحاب نخواهد بود.

ثانیاً: بر فرض احتمال دوم بر احتمال سوم اولویت نداشته باشد لا اقل مساوی با آن است. در اینصورت هم بخاطر تکافؤ در احتمال صحیحه مجمل خواهد شد و بوسیله آن استدلال نمی شود مخصوصاً بر قاعده استصحاب که در اکثر مسائل فقه جاری است.

احتمال چهارم از طرف صاحب فصول: این صحیحه دلالت بر قاعده اشتغال درباره مورد روایت (شک در عدد رکعات) و قاعده استصحاب در موارد دیگر دارد. توضیح:

لا تنقض الیقین بالشک یعنی یقین به برائت را بالشک در برائت و همچنین یقین سابق را بالشک لاحق تنقض نکن. مراد از اول قاعده اشتغال است که در مورد روایت جاری می شود (یقین به برائت ذمه در شک در عدد رکعات چنانکه قبلاً گفته شد با عمل کردن به فتوای شیعه حاصل می شود) و مراد از دوم قاعده استصحاب است که در موارد دیگر جاری می شود.

اشکال: استعمال صحیحه در این دو معنا یعنی بر یکی از دو امر است.

(۱) بین دو معنا جامعی وجود داشته باشد تا گفته شود از باب عموم المماز است و حال آنکه بین قاعده اشتغال (که مبتنی بر وجوب دفع ضرر محتمل با قطع تلبس از حالت سابقه است) و قاعده استصحاب (که مبتنی بر ملاحظه حالت سابقه با قطع تلبس از دفع ضرر محتمل است) جامع وجود ندارد.

(۲) یا اگر بین این دو معنا جامعی وجود ندارد استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا جایز باشد و حال آنکه جایز نیست.

خلاصه: صحیحه طبق احتمال اول و سوم و چهارم دلیل بر حجیت استصحاب شد و لکن این احتمالات ضعیف بودند ولی طبق احتمال دوم دلیل بر حجیت قاعده اشتغال شد که این احتمال قوی بود.

از جملہ روایات مؤثقتہ اسحاق بن عمار از امام ابوالحسن الاول است. امام در این مؤثقتہ می‌نویسند: اذا شككت فابن علی یقین. در این روایت دو احتمال است. (۱) مراد از یقین، یقین سابق به عدم وقوع رکعت زائده و مراد از شک، شک در وقوع آن است. (زمانیکہ در عدد رکعات نماز شک کردید پس بر یقین سابق خود بناء بگذارید و یقین سابق را فتنض نکنید. یعنی بناء را بر اقل بگذارید). طبق این احتمال، مؤثقتہ دلیل بر حجیت استصحاب می‌شود و لکن اجراء و تطبیق استصحاب در این مورد چون موافق با مذهب عامہ و مخالف با مذهب امامیہ است حمل بر تفسیر می‌شود.

(۲) مراد از یقین، یقین به برائت ذمہ است. (زمانیکہ در عدد رکعات نماز شک کردید پس بر شما واجب است که یقین به برائت ذمہ تحصیل کنید. بدیهی است که یقین به برائت ذمہ، با عمل کردن به نظریہ شیعه یعنی بناء گذاشتن بر اکثر و انجام نماز احتیاط حاصل می‌شود). طبق این احتمال، مؤثقتہ دلیل بر حجیت قاعده استغالی می‌شود.

احتمال اول، وجه قوت و وجه ضعف دارد.

وجه قوت: ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه این مؤثقتہ در باره شک در عدد رکعات نماز است تا گفته شود مؤثقتہ را باید طبق احتمال دوم معنی کرد تا روایت بر خلاف عمیقہ شیعه نباشد. بنابراین مؤثقتہ را بر استصحاب به عنوان یک قانون کلی حمل می‌کنیم و می‌گوئیم مفاد مؤثقتہ این است که در هر موردی که شک عارض شد بناء گذاشتن بر یقین سابق واجب است. نهایتاً در شک در عدد رکعات نماز این قانون تخصیص می‌خورد و تخصیص اشکالی ایجاد نمی‌کند.

وجه ضعف: مؤثقتہ دلالتی بر تقدم زمان یقین بر زمان شک ندارد (که صفت غالبی استصحاب است). چون در استصحاب غالباً زمان یقین بر زمان شک مقدم است) چنانکہ دلالتی بر تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک ندارد (که صفت ذاتی استصحاب است). چون در استصحاب همیشه زمان متیقن بر زمان مشکوک مقدم است). این نکته باعث ضعف احتمال اول و قوت احتمال دوم است. برخلاف روایت بعدی که دلالت آن بر حجیت استصحاب قوت دارد. نتیجتاً اینکہ مؤثقتہ بخاطر وجود این دو احتمال وعدم قرینہ بر تعیین احدهما معطل می‌شود و لذا با آن نمی‌توان بر هیچیک از این دو قاعده (استصحاب و استغالی) استدلال کرد.

قولہ: وشمًا.

مقدمہ: توضیح اجمالی دو قاعده.

(۱) قاعده الیقین یا شک ساری: در این قاعده متعلق یقین و متعلق شک ذاتاً و زماناً متحد است ولی زمان یقین و شک مختلف است.

(۲) قاعده استصحاب: در استصحاب متعلق یقین و متعلق شک ذاتاً و زماناً مختلف است ولی زمان یقین و شک ممکن است مختلف و یا متحد باشد. با این توضیح اجمالی، فرق بین این دو قاعده بخوبی روشن شد. با حفظ این مقدمہ:

از جملہ روایات، روایت محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام است. امام صادق از امام امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کنند کہ حضرت فرموده اند: من کان علی یقین فمک فلیقض علی یقینہ. فان الشک لا یقض بالیقین. در این روایت دو احتمال است.

احتمال اول: این روایت مربوط به قاعده الیقین و شک ساری است و لذا دلیل بر حجیت استصحاب نخواهد بود. دلیل:

قاعده الیقین دو ضابطه دارد کہ روایت هر دو ضابطه را دلالت می‌کند نتیجتاً روایت مربوط به این قاعده خواهد شد.

(۱) زمان یقین و شک مختلف باشد. این روایت بر این ضابطه دلالت دارد. از لفظ کان (فعل، ماضی) و از فاء تعقیب (فمک) استناد می‌شود کہ ابتداء

یقین سپس بعد از یقین شک پیدا شده است.

۲) متعلق یقین و متعلق شک متحد باشد (ماهیت و زماناً) . این روایت بر این ضابطه نیز دلالت دارد . از اینک در این روایت برای یقین و شک متعلق ذکر نشده است معلوم می شود که یقین به هر چیزی که تعلق گرفته ، عیناً شک نیز به همان تعلق گرفته است یعنی من کان علی یقین بشیء فمشک فی نفس ذلک الشیء .
 مؤید احتمال اول :

اگر این روایت بر قاعده الیقین و شک ساری حمل شود کلمه نقض در معنای حقیقی بکاری رود (تأمل) و اگر بر استصحاب حمل شود کلمه نقض در معنای مجازی بکاری رود و زمانیکه امر دانی بین معنای حقیقی و معنای مجازی بشود معنای حقیقی اولویت دارد . توضیح :

نقض الیقین برسیدگی شک در قاعده الیقین رفع ید از آثار متیقن است و رفع ید از آثار متیقن نقض حقیقی یقین است پس نقض الیقین برسیدگی شک در قاعده الیقین نقض حقیقی یقین است . اما نقض الیقین برسیدگی شک در استصحاب به این است که آثاری که برای متیقن ثابت بوده از مشکوک منتفی و رفع ید شود و معلوم است که رفع ید از ترقب آن آثار ، در زمان شک نقض الیقین بر معنای حقیقی کلمه نیست بلکه به معنای مجازی است . بد اگر در استصحاب قطع نظر از قید زمان شود (متیقن و مشکوک عدالت زید فرض شود نه متیقن عدالت زید یوم الجمعة و مشکوک عدالت زید یوم السبت) در استصحاب نیز مثل قاعده الیقین نقض الیقین صادق است چون رفع ید از آثار متیقن است . تأمل .

نکته : تا اینجا ، این روایت حجیت قاعده الیقین را به نحو مطلق اثبات کرد (نسبت به کلیه اعمال ماضیه و مستقبله اعتباری به شک بعد از یقین نیست) ولی چون حجیت این قاعده به نحو مطلق خلاف اجماع است لذا باید حجیت این قاعده را تمسک کرد . تمسیدی که در اینجا امکان دارد یکی از دو تمسید است .

الف) قاعده الیقین نسبت به اعمال ماضیه حجیت است نه اعمال مستقبله .

ب) قاعده الیقین در صورتی که شخص مستند و مدرك یقین سابق را بیاد نیارد حجیت است ولی اگر مدرك یقین سابق را بیاد بیاورد و متوجه شود که آن مدرك فاسد بوده و قابلیت نداشته که افادۀ قطع کند در این صورت حجیت نیست . (این تمسید از مرحوم کاشف الغطاء است)
 احتمال دوم : این روایت مربوط به استصحاب است و لذا دلیل بر حجیت قاعده الیقین نخواهد بود . دلیل :
 قبلاً گفته شد که قاعده الیقین دو ضابطه دارد .

۱) زمان یقین و شک مختلف باشد . صرف دلالت روایت بر این ضابطه با لفظ کان و فاء دلیل بر این نیست که معنای روایت قاعده الیقین است چون غالب در استصحاب نیز چنین است .

۲) متعلق یقین و متعلق شک متحد باشند (ماهیت و زماناً) . روایت دلالت بر این ضابطه ندارد . توضیح :

از جمله من کان علی یقین متبادر به ذهن این است که کلمه کان ظرف برای یقین است نه متیقن . (اگر ظرف برای یقین باشد حاصل معنای روایت چنین می شود : کسیکه در گذشته یقین به عدالت زید مثلاً داشته است . اگر ظرف برای متیقن باشد حاصل معنای روایت چنین می شود : کسیکه یقین به عدالت زید گذشته زید داشته است) و جمله فمشک فی نفس ذلک الشیء یعنی سپس شک در آن متیقن پیدا شد . با توجه به این نکته می توانیم در صورتی روایت بر این ضابطه دوم دلالت دارد که کان ظرف برای متیقن باشد (کسیکه به عدالت زید گذشته زید یقین داشت سپس در عدالت زید گذشته زید شک کرد) و حال آنکه گفته شد متبادر خلاف این است . نتیجه اینک روایت دلیل بر حجیت قاعده الیقین نخواهد شد بلکه منطبق بر استصحاب است . تأمل .
 دو قرینه وجود دارد دل بر اینکه روایت ظهور در استصحاب دارد .

اول : قرینه تعلیل در روایت ، تعلیلی که در روایت برای وجوب معنی آورده شده اشاره به تمسید ارتکا زید ای دارد (تمسید مرکزۀ در اذهان عقلاء) که

در بسیاری از روایات مثل صحاح ثلاث مراد از آن استصحاب است.

(۲) قرینه سیاق . عبارت لا یقتضی الیقین بالشک که در صحاح ثلاث بکار رفته با تفسیری که در این روایت مورد استفاده قرار گرفته است وحدت لسان دارند . وحدت لسان اقتضاء می کند که تماماً در مقام بیان شی واحد باشند و چون عبارت صحاح در مورد استصحاب است تقریباً تفسیر این روایت نیز در مورد استصحاب خواهد بود .

قوله : ومنها مکاتبه .

از جمله روایات مکاتبه علی بن محمد قاسانی است . در این مکاتبه از امام در باره یوم الشک (روزی که مشکوک است در اینکه اول رمضان است یا خیر) همچنین روزی که مشکوک است در اینکه آخر رمضان است یا خیر) سؤال شده که روزه گرفته شود یا خیر ؟ امام ابتداء بصورت قافون کلی می فرماید الیقین لا یدخله الشک سپس در فرع را بر این قافون مترقب می کنند .

(۱) صُمُّ لِلرُّؤِیَةِ . یعنی با دیدن هلال ماه رمضان روزه واجب است .

(۲) أَظْهَرَ لِلرُّؤِیَةِ . یعنی با دیدن هلال ماه شوال اظطار واجب است .

نوع دلالت : از اینکه امام صُمُّ لِلرُّؤِیَةِ نیز متفوح بر آن قافون کلی کرده است معلوم می شود که مراد حضرت از الیقین لا یدخله الشک قاعده استغناء نیست چون یوم الشک از اول ماه رمضان مورد برای این قاعده نمی باشد . بلکه مراد حضرت از یقین ، یقین سابق (یقین به ماه شعبان وعدم وجوب صوم و یقین به ماه رمضان و وجوب صوم) و مراد از شک ، شک لاحق است و نتیجتاً مراد حضرت استصحاب است .

این روایت اگرچه سنداً ضعیف است ولی از جهت دلالت اظهار است چون اولاً : ال در الیقین برای جنس است چون چیزی که ال اشاره به آن باشد در روایت نیست . ثانیاً : بملاحظه تنزیع و غیر از استصحاب از آن اراده نشده است .

قوله : هذه جملة .

تا اینجا شش روایت مطرح شد . از بین این روایات ، صحاح ثلاث زراره و مؤسسه مدار سنداً قوی هستند ولی ظهور در استصحاب ندارند و روایت محمد ابن مسلم و مکاتبه قاسانی ظهور در استصحاب دارند لکن سنداً ضعیف هستند .

قوله : و ربما یؤید .

روایاتی که برسیده آنها بر حجت استصحاب استدلال شده بر دو نوع است .

(۱) روایات عامه . روایاتی که از آنها حجیت استصحاب به عنوان قافون کلی استفاده می شود . بحث از این روایات گذشت .

(۲) روایات خاصه . روایاتی که از آنها حجیت استصحاب در مورد خاصی استفاده می شود . بحث در این روایات است .

قوله : مثل روایت عبدا . . بن سنان .

از جمله روایات خاصه روایت عبدا . بن سنان است . در این روایت مری از امام سؤال می کند که من لباس را به ذی عاریه داده ام ولی دانم که او شرب خمر را کُل لحم خنزیر دارد آیا بعد از گرفتن لباس از او شستن آن بر من لازم است ؟ امام می فرماید : لا . لآنک امرتہ آیاه وهو ظاهر و لم تستیقن انه نجسه .

نحوه دلالت : امام علیه السلام برای حکم به لهارت لباس عتی آورده که این عت از دو قسمت تشکیل شده است .

(۱) لآنک امرتہ آیاه وهو ظاهر . یعنی لباس قبل از عاریه دادن به ذی ظاهر بوده است .

(۲) ولم تستیقن انه نجسه . یعنی یقین به نجاست لباس نیست .

اگر مستند حکم امام به طهارت قاعدة طهارت بود ذکر قسمت دوم کافی بود و امام قسمت اول را ذکر نمی فرمود چون مناط قاعدة طهارت ، تنها عدم علم به طهارت نجاست است . از ذکر شدن قسمت اول معلوم می شود که مستند حکم امام به طهارت استحباب طهاره بوده . چون در استحباب است که قسمت اول هم لازم است . پس این روایت حجت استحباب طهارت را اثبات و کند و بعید نیست با عدم القول بالفصل حجت استحباب را بطور کلی در شک در رافع اثبات نماید .

قوله : ومثل قوله فی موقته عمّار .

مطلب اول : از جمله روایات خاصه موقته عمّار است . امام در این روایت می فرماید : کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر .

مقدمه : مناط در قاعدة طهارت شک در طهارت است بدون اینکه سبق طهارت دخیل در آن باشد و لذا در سه مورد زیر قاعدة طهارت جاری می شود .
۱) جائیکه حالت سابقه طهارت باشد .

۲) جائیکه حالت سابقه نجاست باشد . (مراد مجتهد خبریان است یعنی موضوع قاعده در این مورد حقیقه وجود دارد اگر چه استحباب نجاست حاکم بر آن است . برخلاف صاحب ریاض که معتقدند در این مورد اساساً قاعدة طهارت جاری نیست) .

۳) جائیکه حالت سابقه معلوم نیست .

ولی مناط در استحباب طهاره سبق طهارت است (چون استحباب حکم بر طبق حالت سابقه در زمان شک است به استناد حالت سابقه) و لذا تنها در مورد اول استحباب جاری می شود . نتیجه اینکه بین استحباب طهارت و قاعدة طهارت مورد نسبت عموم رخصت مطلق و مناط نسبت تباین است .
با حفظ این مقدمه :

در معنای این روایت دو احتمال است . (در واقع هفت احتمال است) .

۱) هدف بیان استمرار معمول (مظاهر) است بعد از اینکه اصل معمول برای موضوع (شیء) سابقاً ثابت شده بود . به عبارت دیگر بعد از اینکه یک شیء طهارت را قعیه یا ظاهریه برای آن ثابت شد آنگاه این روایت می گوید آن طهارت تا زمان علم به نجاست استمرار دارد . طبق این احتمال :
اولاً : غایبی که در این روایت بکار رفته (حتی تعلم انه قدر) غایت برای استمرار طهاره ثابت است .
ثانیاً : روایت دلیل بر استحباب طهاره خواهد بود .

ولی این احتمال چنانکه خواهد آمد خلاف ظاهر است چون ظاهر جمله خبریه (مثل کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر) اثبات اصل معمول برای موضوع است نه اثبات استمرار معمول بعد از فراغت از ثبوت اصل معمول .

۲) هدف بیان اصل ثبوت معمول برای موضوع است . به عبارت دیگر این روایت می گوید هر شیئی که علم به نجاست آن نیست محکوم به طهارت است و این حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست استمرار دارد . (پس در هر دو احتمال ، روایت دال بر استمرار است و لکن هر استمراری استحباب نیست . استمرار ما نرض النافع عن ثبوت استحباب است ولی استمرار نفس الحكم المتبسی فی القضیه ظاهراً الى زمان العلم فلیس هو الاستصحاب قطعاً) طبق این احتمال :

اولاً : غایبی که در این روایت بکار رفته غایت برای استمرار حکم به ثبوت طهارت است که با خود این قضیه انشاء شده است نه برای طهارت ثابت .
ثانیاً : روایت دلیل بر قاعدة طهارت خواهد بود چون چنانکه گفته شد طهارت با خود این قضیه انشاء شده است نه اینکه از قبل بوده است .
ثالثاً : این معنا از حیث مورد اعم مطلق از معنای اول است طبق بیانی که در مقدمه گفته شد .

مرحوم شیخ در پایان این مطلب می فرماید :

ایندو احتمالی که در معنای این روایت گنجه شد منحصر به این روایت نیست بلکه در هر قضیه‌ای که دارای غایت است جریان دارد. قضیه دارای غایت دو صورت دارد.

۱) گاهی قضیه واقعی است (قضیه‌ای است که مشتمل بر حکم واقعی است) مثل التوب لظاهر الی أن یلاقی نجساً.

۲) گاهی قضیه ظاهری است (قضیه‌ای است که مشتمل بر حکم ظاهری است) مثل کل شیء طاهر حتی تعلم أنه نجس.

مطلب دوم: در این روایت، سه نظریه وجود دارد.

۱) نظریه شیخ: نظریه شیخ از دو قسمت تشکیل شده است.

الف) این روایت در باره یکی از دو قاعده است یا قاعده طهارت یا قاعده استحباب. نه اینکه درباره هر دو باشد (چنانکه اجمالاً گذشت و خواهد آمد شیخ انطباق روایت بر قاعده طهارت را اختیار می‌کند). دلیل:

اگر این روایت درباره هر دو قاعده باشد لازمه اش استعمال لفظ در بیش از یک معناست که جایز نیست. توضیح:

با توجه به اینکه مناط در قاعده طهارت تنگ در طهارت است بدون اینکه سبق طهارت دخیل در آن باشد و مناط در استحباب طهارت سبق طهارت است و گوئیم:

مقصود از قاعده طهارت، اثبات اصل طهارت در مشکوک الطهاره و مقصود از استحباب اثبات استمرار طهارت در معلوم الطهاره است. (به عبارت دیگر

مقصود از استحباب، ابقاء ثابت است). و چون بین اثبات اصل طهارت و ابقاء طهارت ثابته جامعی وجود ندارد اگر این روایت درباره هر دو قاعده باشد

باید لفظ ظاهر در دو معنای ثبوت طهارت و استمرار طهارت بکار برود. علاوه بر اینکه اگر روایت درباره هر دو قاعده باشد لازمه اش این است که غایتی

که در روایت بکار رفته هم غایت برای حکم به طهارت باشد و هم غایت برای استمرار طهارت.

خلاصه اینکه قاعده طهارت و استحباب طهارت ملاحظاً و غایتاً متباین هستند عیناً مانند قاعده برائت و استحباب برائت. لذا روایت نمی‌تواند درباره هر دو باشد.

ب) این روایت در باره هر یک از این دو قاعده که باشد شامل شبهه حکمی و موضوعی هر دو می‌شود چون بین این دو نوع شبهه جامع وجود دارد و جامع به

این است که مراد از شیء اعم از کلی و جزئی گرفته شود و این قوه که اگر روایت شامل هر دو شهود شود لازمه اش استعمال غایت (حق تعالی) در بیش از

یک معناست (حق تعالی من الأدلة الشرعية بالنسبة إلى الشهة الحکمیة و تعلم من الامارات الخارجية بالنسبة إلى الشهة الموضوعیة) باطل است به اینکه

علم یک معنا دارد و تعدد اسباب علم باعث تعدد معنای علم نمی‌شود.

۲) نظریه میرزای قمی: این روایت چنانکه شامل هر دو قاعده نمی‌شود بلکه تنها درباره یک قاعده است شامل هر دو شهود نیز می‌شود بلکه تنها درباره شهود

موضوعی است چون جامعی بین آنها وجود ندارد. مرجع شیخ می‌فرماید: قسمت اول کلام قمی صحیح ولی قسمت دوم کلام او باطل است.

۳) نظریه صاحب فصول: روایت شامل قاعده طهارت و استحباب طهارت هر دو می‌شود. توضیح: این روایت دلالت بر دو اصل دارد:

الف) حکم ادلی برای کلیه اشیاء طهارت ظاهری است تا زمان علم به نجاست. (قید تا زمان علم به نجاست، قید توضیحی است). این همان قاعده

طهارت است.

ب) این حکم تا زمان علم به نجاست استمرار دارد. این همان استحباب است. بنابراین عمده صاحب فصول معنی (ظاهر) اشاره به طهارت ظاهری

و غایت اشاره به استحباب طهارت دارد تا زمان علم به نجاست. بنابراین معنای روایت چنین می‌شود: کل شیء مشکوک العنوان ظاهر ظاهراً

و طهارته مستمره الی زمان العلم بالنجاست.

اشکال بر صاحب فصول:

در اینکه مشارالیه هذا الحكم که در اصل دهم مطرح شد (و صدف استحباب آن تا زمان علم به نجاست است) چیست در احتمال است.

احتمال اول: مجموع حکمی است که از اصل اول استفاده شد. حکمی که از اصل اول استفاده شد این بود: طهارت ظاهریه برای اشیاء تا زمان علم به نجاست. بنا بر این اصل دومی که روایت بر آن دلالت دارد چنین می شود: هذا الحكم (طهارت ظاهریه برای اشیاء تا زمان علم به نجاست) مستمر الی زمان العلم بالنجاست. به عبارت دیگر مراد از هذا الحكم طهارت ظاهریه است. اگر مقصود صاحب فصول این احتمال باشد دو اشکال بر او وارد است.

۱) این حکم (طهارت ظاهریه برای اشیاء تا زمان علم به نجاست) حکم کلی است و حکم کلی غایت آن فقط نسخ است پس این حکم غایت آن فقط نسخ است. معقول نیست که علم به نجاست را رفع این حکم باشد تا گفته شود هذا الحكم مستمر الی زمان العلم بالنجاست. بلکه باید گفته شود هذا الحكم مستمر الی زمان النسخ. چون موضوع طهارت ظاهریه عدم العلم است پس با علم به نجاست موضوع حکم منقطع می شود و حال آنکه معنای رفع الحكم رفع حکم با بقاء موضوع است.

۲) در این روایت دو حکم وجود دارد.

اول: طهارت ظاهریه. حتی تعلم انه قدر (علم به نجاست) غایت برای این حکم می باشد چون طهارت، با این غایت طهارت ظاهریه می شود. دهم: استمرار طهارت ظاهریه. حتی تعلم انه قدر غایت برای این حکم نیز می باشد چون فرض این است که استمرار این حکم تا این حد است نه تا ابد. آنجا حکم اول با تأییدش (غایتش) موضوع برای حکم دهم است. در اینجا است که لازمه نظریه صاحب فصول طبق احتمال اول، تقدم الشيء علی نفسه است چون این غایت (علم به نجاست) به عنوان اینکه غایت برای حکم اول (طهارت ظاهریه) و از تریابع حکم اول است در رتبه موضوع قدری گیرد که تقدم رتبی بر محمول (حکم دهم) دارد و به عنوان اینکه غایت برای حکم دهم است (استمرار طهارت ظاهریه) در رتبه محمول قدری گیرد که تأخر رتبی از موضوع دارد و این تقدم الشيء علی نفسه است.

احتمال دوم: مراد از هذا الحكم طهارت واقعیه است یعنی زمانیکه طهارت واقعیه برای یک شیء ثابت شد این طهارت واقعیه استمرار ظاهری دارد تا زمان علم به نجاست. اگر مقصود صاحب فصول این احتمال باشد باطل است چون فرض این است که صاحب فصول این روایت را دلیل بر قاعده طهارت واستصحاب طهارت می گیرد و معلوم است که قاعده طهارت اثبات طهارت ظاهریه می کند نه واقعیه. به عبارت دیگر روایت دلیل اجتهادی واستصحاب خواهد شد نه قاعده طهارت واستصحاب که مدعای صاحب فصول است.

منشأ اشتباه صاحب فصول که روایت را شامل هر دو قاعده دانسته:

با توجه به این نکته که بین قاعده طهارت واستصحاب طهارت از جهت مورد نسبت عموم و خصوص مطلق است می گوئیم روایت به مقتضای قاعده طهارت شامل شیء مسبوق الطهاره (که مورد استحباب است) می شود و دلالت بر طهارت آن می کند. ایشان خیال کرده که دلالت روایت بر طهارت مسبوق الطهاره به اعتبار دلالت بر حجیت استحباب است و لذا روایت را شامل هر دو و دلیل بر حجیت هر دو دانسته است و حال آنکه این دو (شعور به مورد استحباب و دلالت بر حجیت استحباب) غیر از هم هستند چون دلالت روایت بر طهارت شیء مسبوق الطهاره بناط شک در طهارت و نجاست است و این با مناط استحباب که ملاحظه حالت سابقه است تفاوت دارد. از طرفی روایت شامل مسبوق النجاسته که مورد استحباب نجاست است نیز می شود و دلالت بر طهارت آن می کند پس در اینجا هم دلالت روایت بر طهاره مسبوق النجاسته باید به اعتبار دلالت بر حجیت استحباب نجاست باشد و هو کما تری چون اگر روایت دلالتی بر اعتبار استحباب داشته باشد بر اعتبار استحباب طهارت دلالت دارد نه استحباب نجاست.

خلاصه مطالبی که در اطراف روایت دوم (کل شیء ظاهر...) گفته شد عبارتند از:

(۱) بین قاعده طهارت و استصحاب طهارت مورد نسبت عموم و خصوص مطلق ولی مناظراً و غایت نسبت بتأین است.

(۲) اگر مناد روایت استمرار ثبوت طهارت اشتهاء شده با این روایت تا زمان علم به نجاست باشد این روایت منطبق بر قاعده طهارت است و اگر مناد استمرار طهارت ثابت شده سابق باشد این روایت منطبق بر استصحاب طهارت است.

(۳) حمل روایت بر قاعده طهارت مطابق با ظاهر جمله خبریه است.

(۴) صاحب حصول قائل بود که این روایت شامل قاعده طهارت و استصحاب طهارت هر دو می شود. منشأ این توهم نسبت عموم و خصوص مطلق بین مورد این دو قاعده است. تنافی این مطالب در ادله زیر نیز جریان دارد.

(الف) کل شیء حلال حتی تعدم اند حرام. در روایت دوم بحث در قاعده طهارت و استصحاب طهارت بود ولی در این روایت بحث در قاعده حد و استصحاب حلیت است.

(ب) ادله برائت مثل رفع ما لا یعلون. در این ادله هم بحث در قاعده برائت و استصحاب برائت است.

نتیجه نهایی بحث از روایت دوم؛ این روایت منطبق بر خصوص قاعده طهارت در شبهه حکمیّه و موضوعیّه است و دلیل بر استصحاب طهارت نیست. قوله: ومنها.

از جمله روایات خاصه روایت الهاء کله ظاهر... است.

نموده دلالت؛ بعید است که حکم آب بحسب خلقت اصلیّه بر احدی مخفی باشد تا نتیجتاً روایت ظهور در بیان قاعده طهارت پیدا کند و لذا غالباً مورد این روایت به شک در عروض نجاست اختصاص پیدا می کند و روایت منطبق بر استصحاب می شود. این روایت اگرچه حکماً و غایتاً مثل موثقه عمار است (چون در این روایت حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست شده است) و این سبب ظهور روایت در بیان قاعده طهارت می شود ولی غلبه ای که ذکر شد صارف از این ظهور است. تأمل.

قوله: ومنها.

از جمله روایات خاصه روایت اذا استقیمت... است. دلالت این روایت بر استصحاب خصوص وضوء روشن است.

تا اینجا مرحوم شیخ شش روایت عام و چهار روایت خاص را ذکر کردند که دلالت بعضی از آنها بر حجیت استصحاب مورد پذیرش ایشان قرار گرفت. قوله: ثم ان.

مدعیای بر صحت این بود که استصحاب در شک در رافع حجیت است ولی در شک در مقتضی حجیت نیست. با توجه به این نکته می فرمایند: روایاتی که با آنها بر حجیت استصحاب استدلال شده دو دسته هستند.

(۱) روایات خاصه. دلالت این دسته از روایات بر مدعی روشن است چون مورد این روایات تماماً شک در طهارت بود و شک در طهارت از قبیل شک در رافع است.

(۲) روایات عامه. معروف بین متأخرین این است که این روایات دلالت بر حجیت مطلق استصحاب (در شک در مقتضی و در شک در رافع) می کند ولی این کلام محلّ تأمل است. توضیح: کلمه نقض سه معنا دارد.

(۱) معنای حقیقی: نقض بمنای بر راستن هیئت انصالیّه و بهم پیوسته که در اشیاء وجود دارد. مثل نقض حبل و غزل و جدار و... مراد از نقض در آیه کالتی نقضت غزلها همین معناست.

۲) معنای مجازی اقرب به معنای حقیقی، برداشتن امر ثابت و مستحکم که در آن اقتضاء ثبوت و استمرار است و لای تقف الا برافع مثل طهارت.

۳) معنای مجازی ابعاد از معنای حقیقی، مطلق دست برداشتن از شیء. اعم از آنکه در آن شیء اقتضاء ثبوت و استمرار باشد و لای تقف الا برافع

مثل طهارت و یا در آن شیء اقتضاء ثبوت و استمرار نباشد بل بر ترفع بنفسه مثل دلیل و نهار.

کلمه فقط که در این روایات بکار رفته بمعنای حقیقی نیست به علت اینکه در بقاء و استمرار متیقن شک عارض شده است و بعد از عروض شک

هیئت اتصالی ای برای یقین و متیقن باقی نمانده تا گفته شود نقص بمعنای حقیقی است و یا به علت اینکه معنای حقیقی نقص رفع هیئت اتصالی

از متصل حسی است و یقین بخاطر امر معنوی بودن اتصال حسی ندارد.

بعد از اینکه مراد از نقص در این روایات معنای حقیقی نبود و احتمال پیدا می شود.

۱) یحتمل مراد از نقص معنای مجازی ابعاد باشد. طبق این احتمال، یقین شامل هر یقینی می شود هم یقینی که متعلق آن اقتضاء ثبوت و استمرار دارد

و هم یقینی که متعلق آن اقتضاء ثبوت و استمرار ندارد. در نتیجه این روایات حجیت مطلق استصحاب را اثبات می کنند هم استصحاب در شک و

هم در شک در مقتضی.

۲) یحتمل مراد از نقص معنای مجازی اقرب باشد. طبق این احتمال، یقین فقط شامل یقینی می شود که متعلق آن اقتضاء ثبوت و استمرار دارد. در

نتیجه این روایات تنها حجیت استصحاب در شک در رافع را اثبات می کنند.

از بین این دو احتمال، بخاطر قاعدة اذا تعذر التعمق فاقرب المجازات احتمال دوم اولویت پیدا می کند و با اولویت این احتمال، از تعمیم یقین

رفع ید می شود چنانکه در مثال لا تضرب احلاً ضرب ظهور در ضرب مؤلم دارد و ضرب مؤلم فقط به احیاء تعلق می گیرد و این ظهور حکم بر عموم احد

است و لذا منشأ برای تخصیص احد به احیاء می شود نه اینکه عموم احد (هم به احیاء هم غیر احیاء) قرینه بر تعمیم ضرب بر غیر احیاء بشود. تا مثل.

اشکال بر احتمال دوم؛

حمله کلمه فقط که در روایات بکار رفته بر معنای مجازی اقرب ممکن نیست چون ما قطع داریم که با عروض شک، یقین مرتفع شده است و لذا باید

در یقین تصرف کرد به اینکه بگوئیم مراد از یقین، متیقن است بنحو مجاز در کلمه و این از مبعدهات احتمال دوم است.

جواب؛

متعلق تکلیف باید امر اختیاری باشد و حال آنکه نقص یقین تحت اختیار ممکن نیست چون با عروض شک، یقین نقص شد پس نقص یقین تحت

اختیار ممکن نیست در نتیجه نمی از آن صحیح نمی باشد و لذا چه مراد از نقص معنای مجازی ابعاد وجه معنای مجازی اقرب باشد مقتضای دلالت اقتضاء

باید در یقین یکی از دو تصرف را انجام داد.

۱) مراد از یقین، متیقن باشد بنحو مجاز در کلمه. آنگاه لا تنقض الیقین یعنی از مقتضای متیقن رفع ید نکن. بر فرض متیقن طهارت باشد مقتضای

آن جواز دخول در صلوة است. لا تنقض می گردید رفع ید از این مقتضای نکن. یعنی به شک اعتناء نکن. بناء بر متیقن بگذارد و به مقتضای آن

عمل بکن گویا شک در کار نبوده است.

۲) مراد از یقین، احکام یقین باشد بنحو مجاز در حذف. مراد از احکام یقین، احکام خود صفت یقین نیست چون با رفتن یقین که موضوع برای این

احکام است این احکام نیز از بین می رود بلکه مراد احکام متیقن است که به علت یقین برای متیقن ثابت شده بود. به عبارت دیگر نقص در لسان دلیل

حقیقه به خود متیقن تعلق گرفته است پس لا تنقض الیقین یعنی لا تنقض احکام المتیقن.

توجه به این نکته باشد که چنانکه متیقن امر ثابت است احکام و مقتضای آن نیز امر ثابت است پس اسناد نقص بمعنای مجازی اقرب به آنها صحیح

نکته: قرائن وجود دارد دالّ بر اینکه مراد از نقض در این روایات معنای مجازی ابعاد است. در نتیجه این روایات دلیل بر حقیقت مطلق استصحاب خواهد شد. این قرائن عبارتند از:

(۱) در صیغه ستم زراره امام در یک فقره فرموده اند **ينقض الشك باليقين**. در اینجا نقض به شک اسناد داده شده و شک امری ثابتی نیست. قرینه مقابله اخصاء می‌کند در جایکه نقض به یقین اسناد داده شده هم لازم نیست یقین امری ثابت و مستوری باشد. در نتیجه روایت ظهور در تعمیم می‌داند. در فقره دیگری از همین روایت فرموده اند **ولا يعتد بالشك في حال من الحالات**. عدم اخصاء به شک بمعنای مجرّد رفع ید از شک است. قرینه مقابله اخصاء می‌کند مراد از **لا ينقض اليقين بالشك** هم مجرّد عدم رفع ید از یقین سابق است اعم از آنکه مستقر یا غیر مستقر باشد.

(۲) در مکاتبه قاضی امام فرموده اند **دوم للرؤية وافطر للرؤية**. استصحاب شعبان و استصحاب رمضان که در این روایت صورت گرفته از قبیل شک در مقتضی است. این قرینه است بر اینکه مراد از **اليقين لا ينقض الشك** مطلق یقین است.

(۳) در روایت محمد ابن مسلم از لفظ **محق** و **دفع** استفاده شده است. معنی بمعنای عدم رفع ید از یقین سابق و **دفع** بمعنای رفع ید از یقین سابق است اعم از آنکه شک در رافع باشد یا شک در مقتضی. این قرینه است که مراد از نقض هم مجرّد رفع ید از یقین سابق است.

(۴) در مؤتلفه عمار از لفظ **بناء** استفاده شده. لفظ **بناء** هم عیناً مانند لفظ **محق** است. جواب از این قرائن:

قرینه (۱) شک مثل **ظهور امری ثابت** است که تا وقت رافع نیامده بحال خود باقی باشد. قرینه (۲) مستصحب در مورد یوم الشک آخر رمضان، رمضان نیست بلکه استغلال ذمه و یا عدم انقضاء رمضان و یا عدم دخول سؤال است که تماماً از قبیل شک در رافع هستند (استصحابات عدیه به استصحاب در شک در رافع رجوع می‌کنند). و مستصحب در یوم الشک اول رمضان، شعبان نیست بلکه عدم وجوب صوم و یا برائت است.

قرینه (۳) اولاً: محتمل است که روایت مربوط به **قاعده اليقين** و شک ساری باشد. ثانیاً: در ذیل روایت تفسیر به نقض شده. نقض قرینه است که مراد از **محق** هم معنای مجازی اقرب است.

ثالثاً: معنی بمعنای عمل کردن بر طبق حالت سابقه و عدم توقف از عمل است. اگر رافع باشد. قرینه (۴) محتمل است مراد از یقین، یقین به برائت باشد نه یقین سابق.

انصاف این است که لفظ نقض ظهور در معنای مجازی اقرب دارد و این قرائن و امثال این قرائن نمی‌تواند لفظ نقض را از این ظهور منصرف کند. تأمل. نتیجه نهایی: طبق عقیده شیخ مقتضای روایات این است که استصحاب در شک در رافع حجّت است نه در شک در مقتضی.

الحمد لله رب العالمين.

حیدری