قاعده استصحاب؛ مفهوم و جایگاه

- سه سؤال:
  - ۱.بررسی مفهوم «نقض یقین به شک»
  - ۲. الاستصحاب؛ «اذا جاز العمل به وجب؟»
  - ۳.استصحاب؛ امارہ یا اصل؟

سم سؤال:

سه سؤال:

۱.بررسی مفهوم «نقض یقین به شک»

حدیث «**لا تنقض الیقین بالشک**[1]» را ببینید. می فرماید: یقین را به شک نقض نکن.

سؤال:شکی که نیامده است یا شکی که آمده؟ سؤالی خیلی ساده.

شکی که نیامده، مشخص است که نیامده است، من چگونه به وسیله آن یقین را نقض کنم؟! از آن طرف،عدم نقض یقین به شکّی که آمده است تکلیف به محال است. وقتی شک آمده، یقین خودش نقض شده است؛ من چطور نقض نکنم[2]؟!

برای اینکه این مشکلات پیش نیاید،ما میگفتیم: مراد از یقین،حال یقین نیست.مقصود،امر محکم مستحکم نیست که خیلی از علمای اصول استظهار کرده بودند[3]،و ما در اصول برایمان واضح است که:

اوّلاً منظور از یقین اول، یقین مصطلح است؛ چون اگر با روایت این هم ثابت شده بود، استصحاب میکردیم[4].

و نه از این طرف «**ولکن تنقضه بیقین**» یقین مصطلح،مراد است؛ بیّنه و اماره هم استصحاب را نقض میکند[5].

استصحاب: ادامه دادن نظم رفتاری سابق

استظهار ساده عرفی این است که بگوییم:حضرت میفرمایند با آمدن شک،یقین که رفت؛ پس نقضش نکن یعنی چه؟ یعنی وقتی حال یقین داشتی، حال یقین برای تو موجب یک رفتاری بود. اقتضائاتی داشت. طبق یقین رفتاری را تنظیم کرده بودی. حالا شک میکنی یقین -آن حال- که رفت ، اما چرا رفتارت را به هم بزنی؟ آن رفتاری را که طبق آن یقین تنظیم کرده بودی، به هم نزن الا بحجّة «**ولکن تنقضه بیقین آخر**»؛ یعنی بحجّة[6].

پس «**لا تنقض الیقین**» یعنی صرفاً آن رفتار را به هم نزن. رفتاری که داشتی ادامه بده، اگر بخواهی همین که شک کردی بایستی، نظم به هم میخورد؛ چون شک کردن آسان است.

استصحاب عدم ازلی

حال اگر اینطور است انواع استصحاب را نگاه کنیم،مثلاً استصحابهای عدم ازلی. میگوییم این مرأه قرشیه بود یا نبود؟ میگوییم قبل از اینکه خدا خلقش کند که قرشیه نبود. حال خلقش کرد، شک میکنیم و استصحاب عدم ازلی میکنیم.

این استصحاب عدم ازلی در موارد بسیاری مطرح میشود.زمانی بود اصلاً بیمه نبود. وقتی بیمه نبود چیزی به نام صحیح بودن یا باطل بودن بیمه هم مطرح نبود. حال بین مردم آمده. شک داریم تصحیح برای او صورت گرفته یا نه؟ حتی نوع بیمه را میخواهم بگویم نه شخص این معامله بیمه را.

تفصیل بین اقسام آن

اینجا میخواهم عرض کنم، خیلی از عدمهای ازلی، برای آنجایی که عقلا نافع میدانند و به عبارت دیگر رفتار اثباتی طبق آن عدم ازلی داشتند، قبول است. اما یک عدم ازلی است که اصلاً ما رفتاری نداشتیم. انتفاء موضوع بوده. این زن نبوده، قرشی هم نبوده. خب چه رفتاری داشتیم نسبت به کسی که نبوده است، قرشی هم نبوده که حال بگوییم رفتارت را به هم نزن.

و لذا اینکه عدهای از اصولیین خدشه کردند در اصل قبول این استصحابهای عدم ازلی، به این خاطر بود که به ارتکازشان میدیدند در بعضی از موارد جور در نمیآید.

---

[1] ٦٣١- ١-محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أ توجب الخفقةو الخفقتان عليه الوضوء فقال اي زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقنأنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا تنقضاليقين أبدا بالشك و إنما تنقضه بيقين آخر.(وسائل الشيعة ؛ ج1 ؛ ص٢٤٥)

٦٣٦- ٦- و في الخصال بإسناده عن علي ع في حديث الأربعمائة قال: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين(وسائل الشيعة ؛ ج1 ؛ ص246-٢٤٧)

١٠٤٦٢- ٣- و عن علي بن إبراهيم عن أبيه و عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أحدهما ع في حديث قال: إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبني عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات.(وسائل الشيعة ؛ ج٨ ؛ ص٢١٦)

٤١٩٢- ١- محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني إلى أن قال فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذاك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا قلت فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا و لكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك الحديث.(وسائل الشيعة ؛ ج3 ؛ ص٤٦٦)

[2] حل این شبهه از قدیم، دغدغه علماء و با حثین بوده است. مرحوم شهید در ذکری می فرمایند:

قولنا: اليقين لا يرفعه الشك، لا نعني به اجتماع اليقين و الشك في الزمان الواحد، لامتناع ذلك ضرورة أنّ الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الأخر، بل المعني به أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمن الثاني، لأصالة بقاء ما كان، فيؤول الى اجتماع الظن و الشك في الزمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه كما هو مطّرد في العبادات.(ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج2، ص: 207)

شیخ بهایی نیز می فرمایند:

ثمّ هذا اليقين يجامع هذا الشّكّ بغير مرية لتغاير متعلّقيهما كمن تيقّن عند الظّهر وقوع المطر في الغداة و هو شاكّ في انقطاعه و قال شيخنا الشّهيد في الذّكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشّكّ لا يغني به اجتماع اليقين و الشّكّ في الزّمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة انّ الشّكّ في أحد النّقيضين يرفع يقين الأخر بل المعنىّ به انّ اليقين الذّي كان في الزّمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشّكّ في الزّمن الثّاني لأصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظّنّ و الشّكّ في الزّمان الواحد فيرجّح الظّنّ عليه كما هو مطّرد في العبارات انتهى كلامه و أنت خبير بانّ اجتماع اليقين و الشّكّ على ما قلناه ممكن لعدم تناقض متعلّقيهما و هو طاب ثراه جعل متعلّقيهما متناقضين و حاصل كلامه انّ قولهم يقين الطّهارة لا يرفعه الشّكّ في الحدث مثلا ليس معناه انّ تيقّن المكلّف كونه متطهّرا في وقت لا يرفعه شكّه في ذلك الوقت في كونه محدثا لانّ ذلك اليقين لا يجامع هذا الشّكّ (اص) بل معناه انّه إذا تيقّن في الماضي كونه متطهّرا ثمّ شكّ في المستقبل في كونه محدثا فهذا الشّكّ لا يرفع حكم اليقين السّابق بل يستصحب ذلك الحكم و يظن بقاؤه الى ان يتحقّق النّاقل و كلامه هذا جيّد الّا انّ قوله فيؤول الى اجتماع الظّنّ و الشّكّ في زمن واحد محلّ كلام إذ عند ملاحظة الاستصحاب ينقلب أحد طرفي الشّكّ ظنّا و الطّرف الأخر و هما فلم يجتمع الظّنّ بإطلاق الشّكّ في الزّمان الواحد كيف و الشّكّ في أحد النّقيضين يرفع ظنّ الأخر كما يرفع تيقّنه و هذا (ظ) و لا يمكن ان يقال انّ إطلاق الشّكّ عليه بالنّظر الى أوّل وهلة نعم يتمشّى هذا على ما قلناه(الحبل المتين في أحكام الدين؛ ص: 37)

قال شيخنا فى الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشكّ لا نعنى به اجتماع اليقين و الشّكّ فى الزّمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة انّ الشكّ فى احد النّقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنىّ به ان اليقين الذى فى الزّمان الاوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ فى الزّمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظنّ و الشكّ فى الزّمان الواحد فيرجّح الظنّ عليه كما هو مطّرد فى العبادات انتهى كلامه و انت خبير بانّ قوله رحمه اللّه فيؤل الى اجتماع الظنّ و الشّكّ فى زمان واحد محلّ كلام اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفى الشّكّ ظنّا و الطّرف الاخر وهما فلم يجتمع الشكّ و الظنّ فى الزّمان الواحد و كيف يجتمعان و الشكّ فى احد النّقيضين يرفع ظنّ الاخر كما يرفع تيقّنه و هذا ظاهر و المراد باليقين فى قوله عليه السّلم لا ينقض اليقين ابدا بالشّكّ اثر اليقين اعنى استباحة الصّلوة الّتى هى مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء و المراد بالشكّ ما يحصل للمكلّف فى اوّل وهلة قبل ملاحظة الاستصحاب المذكور فتامّل فى هذا المقام فانّه من مزالق الاقدام (مشرق الشمسين، ص ۱۸۴-۱۸۵)

(الثانية) [الإشكال في إمكان اجتماع اليقين و الشك و جوابه]

- قد أورد في المقام اشكال، و هو ان الشك المتعلق بأحد النقيضين متى كان عبارة عن تساوي اعتقادي الوجود و العدم نافى اليقين المتعلق بالنقيض الآخر البتة، لاقتضاء اليقين بوجود أحد النقيضين نفي النقيض الآخر، فكيف يمكن اجتماع الشك في الحدث مع تيقن الطهارة و بالعكس؟

و أجاب شيخنا الشهيد في الذكرى بأن قولنا: اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين و الشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك، ضرورة أن الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمن الثاني لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن و الشك في الزمن الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبارات. انتهى، و حاصل كلامه (قدس سره) تغاير زماني الشك و اليقين، كأن يتيقن في الماضي كونه متطهرا ثم يشك في المستقبل في كونه محدثا، فهذا الشك لا يرفع حكم اليقين السابق بل يستصحب ذلك الحكم السابق و يظن بقاءه إلى أن يتحقق الناقل.

و هو جيد إلا أن قوله: فيؤول إلى اجتماع الظن و الشك. إلخ» محل بحث، إذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب أحد طرفي الشك ظنا و الطرف الآخر وهما، فلم يجتمع الظن و الشك في الزمان الواحد، كيف و الشك في أحد النقيضين يرفع ظن الآخر كما يرفع يقينه، كذا أورده بعض محققي المتأخرين عليه.

و أجيب بأن المراد بالشك في هذا المقام ما قابل اليقين، كما تفهمه جملة الاستدراك في قوله في صحيحة زرارة المتقدمة: «و لكن ينقضه بيقين آخر» بل هذا المعنى هو الموافق لنص أهل اللغة، و امّا إطلاقه على تساوي الاعتقادين فهو اصطلاح بعض أهل المعقول و حينئذ فالشك بالمعنى المذكور- و هو مطلق التجويز لكل من طرفي النسبة- لا ينقلب في عند ملاحظة ذلك الاستصحاب و لا يرفع يقينه، ألا ترى أنه قال: «فيؤول إلى اجتماع الظن و الشك» أي إلى اجتماع ظن طرفي النسبة و تجويز مخالفه، و لم يعبر بلفظ الانقلاب المؤدي إلى الانقلاب كما وقع في كلام المعترض. و هو جيد متين إلا أن فيه مناقشة من جهة أخرى سيأتي بيانها إن شاء اللّه تعالى.

و أجاب السيد السند في المدارك بحمل الحدث هنا على ما تترتب عليه الطهارة أعني نفس السبب لا الأثر الحاصل من ذلك، قال: «و يتفرع على هذا المعنى لا يضر في الشك في وقوع الطهارة بعده و إن اتحد وقتهما» انتهى. و أنت خبير بأن مجرد الحمل على نفس السبب لا يحسم مادة الإشكال ما لم يعتبر تعدد زماني الشك و اليقين أو تعدد زمان متعلقيهما.

و الأظهر في وجه الجواب أن يقال بجواز التزام اجتماع الشك و اليقين في زمان واحد مع تعدد زمان متعلقيهما، كأن يتيقن الآن حصول الحدث في زمان ما مع أنه من الجائز بالحدث نفس السبب و الأثر المترتب عليه ثم يشك أيضا في ذلك الآن في وقوع طهارة سابقة متأخرة عن ذلك الحدث، سواء أريد بالطهارة نفس الوضوء أو أثره المترتب عليه، و لا شك أن اجتماع اليقين و الشك هنا في زمن واحد مما لا شك فيه و لا خلل يعتريه، لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف زمانيهما كمن تيقن عند الظهر وقوع التطهر صبحا و هو شاك في أنه قطع، و حينئذ لا يحتاج إلى تكلف التخصيص بالسبب مع ما عرفت فيه. و لا حمل اليقين على الظن.(الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج2، ص: ۳۹۷-۳۹۹)

[3] بعد أن تمت دلالة النصوص على جريان الاستصحاب نتمسك بإطلاقها لإثبات جريانه في كل الحالات التي تتم فيها أركانه، و هذا معنى عموم جريانه، و لكن هناك أقوال تتجه إلى التفصيل في جريانه بين بعض الموارد و بعض، بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد، و نقتصر على ذكر أهمها و هو: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري و المحقق النائيني (رحمهما الله) من جريان الاستصحاب في موارد الشك في الرافع و عدم جريانه في موارد الشك في المقتضي.

و توضيح مدعاهما: أن المتيقن الذي يشك في بقائه تارة يكون شيئا قابلا للبقاء و الاستمرار بطبعه، و إنما يرتفع برافع، و الشك في بقائه ينشأ من احتمال طرو الرافع، ففي مثل ذلك يجري استصحابه، و مثاله: الطهارة التي تستمر بطبعها متى ما حدثت ما لم ينقضها حدث.

و اخرى يكون المتيقن الذي يشك في بقائه محدود القابلية للبقاء في نفسه، كالشمعة التي تنتهي الى حالة بمرور زمن حتى لو لم يهب عليها الريح، فإذا شك في بقاء ونوها لاحتمال انتهاء قابليته لم يجر الاستصحاب، و يسمى ذلك بمورد الشك في المقتضي.

و بالنظرة الاولى يبدو أن هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب، لشموله إطلاقه لموارد الشك في المقتضي، فلا بد للقائلين بعدم الشمول من إبراز نكتة في الدليل تمنع عن إطلاقه، و هذه النكتة قد ادعي أنها كلمة (النقض) و تقريب استفادة الاختصاص منها بوجهين:

الوجه الأول: أن **النقض حل لما هو محكم و مبرم**، و قد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض، **فلا بد أن تكون الحالة السابقة التي ينهى عن نقضها محكمة و مبرمة مستمرة بطبيعتها** لكي يصدق النقض على رفع اليد عنها، و أما إذا كانت مشكوكة القابلية للبقاء فهي على فرض انتهاء قابليتها لا يصح إسناد النقض إليها، لانحلالها بحسب طبعها، فأنت لا تقول عن الخيوط المتفككة: إني نقضتها، إذا فصلت بعضها عنه بعض، و إنما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حللته، فيختص الدليل إذن بموارد إحراز قابلية المستصحب للبقاء و الاستمرار.

و يرد على هذا الوجه أن النقض لم يسند إلى المتيقن و المستصحب لنفتش عن جهة إحكام فيه حتى نجدها في افتراض قابليته للبقاء، بل اسند إلى نفس اليقين في الرواية، و اليقين بنفسه حالة مستحكمة و فيها رسوخ مصحح لإسناد النقض إليها بقطع النظر عن حالة المستصحب و مدى قابليته للبقاء.(دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامي) ؛ ج1 ؛ ص۴۳۵-۴۳۶)

[4] مرحوم شيخ در بيان مقوّمات استصحاب فرمودند:احدهما وجود الشيئ في زمان ْسواء علم به في زمان وجوده ام لا نعم لا بد من احراز ذلك حين اراده الحكم بالبقاء بالعلم او **بالظنّ المعتبر**(همان ، ص:۲۴)

[5] مرحوم آخوند در كفايه مى فرمايد:

المقام الثاني أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة في مورد و إنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها و خطابه.

و التحقيق أنه للورود فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين و عدم رفع اليد عنه مع الأمارة على وفقه ليس لأجل أن الا يلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجة.(كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص428-۴۳۹)

[6] در تحليل مضمون «لا تنقض اليقين بالشك»، چند ديدگاه در ميان اصوليين به چشم مى‌خورد.

المقام الثاني: في بيان المجعول في الاستصحاب

. و الاحتمالات فيه ثلاثة:

الأول: ما اختاره الشيخ و المحقق الخراساني، و هو كون المجعول فيه هو المتيقن لا نفس اليقين.

الثاني: ان المجعول هو اليقين بلحاظ طريقيته و كاشفيته عن الواقع.

الثالث: ان المجعول اليقين، لكن ال من جهة الطريقية بل بلحاظ الجري العملي. و هو اختيار المحقق النائيني و رتب عليه تقدم الأمارات على الاستصحاب، باعتبار ان المجعول فيها جهة الطريقية و هي متقدمة على جهة الجري العملي(منتقى الأصول ؛ ج4 ؛ ص190)

دیدگاه اول: یقین بهمعنای متیقّن

کلام شیخ انصاری

ثم ال يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه؛ لأن **التصرف لازم على كل حال؛ فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه ال يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير**، بل المراد: نقض ما كان على يقين منه- و هو الطهارة السابقة- أو أحكام اليقين.

و المراد ب «أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ ولو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعا، كمن نذر فعل في مدة اليقين بحياة زيد.

بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين، و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها استمرار شأني ال يرتفع إال بالرافع؛ فإن جواز الدخول في الصالة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

و كيف كان، فالمراد: إما **نقض المتيقن**، و المراد به رفع اليد عن مقتضاه، و إما نقض أحكام اليقين- أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به- و المراد حينئذ رفع اليد عنها.(فرائد الأصول ؛ ج3 ؛ ص۷۹-۸۰)

آخوند خراسانی

كما هو الظاهر في مثل قضية (: ال تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفا في أنها كناية عن لزوم البناء و العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما و لحكمه إذا كان موضوعا ال عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا و ذلك لسراية الآلية و المرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصال كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم.(كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 392)

دیدگاه سوم: یقین به لحاظ جری عملی

مرحوم نائینی

این بحث در دو قسمت از کتاب ایشان مطرح شده است؛ یکی در مبحث قطع و جانشینی اصول و امارات به جای آن و دیگر در مبحث استصحاب:

الثاني: قد عرفت أن القطع من الصفات الحقيقية ذات إضافة، و لأجل ذلك يجتمع في القطع جهات ثالث:

الجهة الأولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث إنشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذي الصورة، و تلك الصورة هي المعلومة بالذات، و لمكان انطباقها على ذي الصورة يكون ذيها معلوما بتوسط تلك الصورة، فالمعلوم أوال و بالذات هي الصورة، و تلك الصورة هي حقيقة العلم و المعلوم، و هذا من غير فرق بين أن نقول: إن العلم من مقولة الكيف، أو من مقولة الفعل، أو من مقولة االنفعال، أو من مقولة الإضافة- على اختالف الوجوه و الأقوال- فانه على جميع

التقاديري تكون هناك صفة قائمة في نفس العالم، فهذه أول جهات العلم.

الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذي الصورة، و هي جهة كشفه عن المعلوم و محرزيته له و إراءته للواقع المنكشف، و هذه الجهة مترتبة على الجهة الأولى، لما عرفت من أن إحراز الواقع و كشفه إنما يكون بتوسط الصورة.

الجهة الثالثة: جهة البناء و الجري العملي على وفق العلم، حيث إن العلم بوجود الأس مثلا في الطريق يقتضي الفرار عنه، و بوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشان، و لعله لذلك سمي العلم اعتقادا، لما فيه من وقوع القلب على وفق المعتقد و البناء العملي عليه.

فهذه الجهات الثلاث كلها مجتمعة في العلم و تكون من لوازم ذات العلم، حيث إن حصول الصورة عبارة عن حقيقة العلم و محرزيته وجداني و البناء العملي عليه قهري.

ثم أن المجعول في باب الطرق و الأمارات هي الجهة الثانية من جهات العلم، و في باب الأصول المحرزة هي الجهة الثالثة، و توضيح ذلك ...

و أما المجعول في باب الأصول التنزيلية فهي الجهة الثالثة من العلم، و هو الجري و البناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقية، إذ ليس للشك الذي أخذ موضوعا في الأصول جهة كشف عن الواقع كما كان في الظن- الذي يمكن أن يكون المجعول في باب الأصول الطريقية و الكاشفية، بل المجعول فيها هو الجري العملي و البناء على ثبوت الواقع عملا الذي كان ذلك في العلم قهرا و في الأصول تعبدا.(أوائل الأصول ؛ ج3 ؛ ص١٩-١٦)

و أما عدم حجية في الشك في المقتضي- بالمعنى المتقدم- فلعدم صدق النقض عليه، فإنه يعم اليقين بالشك» و توضيح ذلك: هو أن إضافة النقض إلى اليقين قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» فليس المراد من النقض إلى اليقين **الجري على ما يقتضيه المتيقن و العمل على وفقه**

و ليست إضافة النقض إلى اليقين باعتبار صفة اليقين و الحالة المنقدحة في النفس بما هي هي، بداهة أن اليقين من الأمور التكوينية الخارجية و قد انتقض بنفس الشك، فلا معنى للنهي عن نقضه.

و ليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار و الأحكام الشرعية المترتبة على وصف اليقين، فانه لم يترتب حكم شرعي على وصف اليقين بما هو هو، و على فرض أن يكون لليقين أثر شرعي، فليس المراد من قوله عليه السلام في أخبار الباب: «لا تنقض اليقين بالشك» أثر شرعي، فان ذلك أجنبي عن معنى الاستصحاب، فإضافة النقض إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن حكما كان أو موضوعا.

لا أقول: إن المراد من اليقين المتيقن، بحيث استعير للمتيقن لفظ اليقين و يكون قد أطلق اليقين و أريد منه المتيقن مجازا، فان ذلك واضح الفساد، بداهة أنه لا علاقة بين اليقين و المتيقن، فاستعمال أحدهما في مكان آخر كاد أن يلحق بالألغاز.

فما يظهر من الشيخ- قدس سره- في المقام: من أن المراد من اليقين نفس المتيقن مما لا يمكن المساعدة عليه، و لا بد من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أن المراد من نقض اليقين **نقضه بما أنه يستتبع الحركة على وفق المتيقن،** فأخذ اليقين في الأخبار إنما يكون باعتبار كونه كاشفا و طريقا إلى المتيقن. بل يمكن أن يقال: إن شيوع إضافة النقض إلى اليقين دون العلم و القطع إنما يكون بهذا الاعتبار، فانه لم يعهد استعمال النقض في العلم و القطع، فلا يقال: «لا تنقض العلم و القطع» و ليس ذلك إلا لأجل أن العلم و القطع غالبا يكون

إطلاقهام في مقابل الظن و الشك، و هذا بخلاف اليقين، فان إطلاقه غالبا يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجري على ما يقتضيه المتيقن، بخلاف النظر إلى العلم و القطع.

و بالجملة: ال إشكال في أن العناية المصححة لورود النقض على اليقين إنما هي باعتبار استتباع اليقين الجري العملي على المتيقن و الحركة على ما يقتضيه،

فيكون مفاد قوله عليه السلام «ال تنقض اليقين بالشك» هو أن **الجري العملي** الذي كان يقتضيه الإحراز و اليقين ال ينقض بالشك في بقاء المتيقن.(فوائد الاصول ؛ ج4 ؛ ص۳۷۳-۳۷۵)

با این عنایت، معنای حفظ مناسبات رفتاری در مورد یقین که در کلام استاد بیان شد، به عبارت محقق نائینی رحمه‌الله که یقین را به جری عملی و حرکت براساس یقین، معنا کردند بسیار نزدیک است.

سه سؤال:

۲. الاستصحاب؛ «اذا جاز العمل به وجب؟»

یک قاعده‌ای است که ما در فقه کلاسیک، اصول، خیلی موارد آن را داریم و اعمال می‌کنیم می‌گوییم:

«هذا المامر اذا جاز وجب[1]». نمی‌شود بگوییم که جائز است ولی واجب نباشد؛مثلاً خبر واحد. اذا جاز العمل به وجب. دوران دارد، یا عمل به خبر واحد حرام است ؛ چون حجت نیست و اگر هم جائز باشد واجب است. این قانون بسیار مهمی است.

اما سؤال این است که آیا خود این قاعده «اذا جاز وجب»، قیود و شوون و موارد دارد یا ندارد؟ در مورد استصحاب ،آیا هر کجا مجاری استصحاب هست، اذا جاز وجب؟ من در طی مدتی طلبگی که کار می‌کردم به مواردی برخورد کردم که اینجا این سؤال به شدت مطرح می‌شود که مجاری استصحاب هست، اما جریانش واجب است یا نه؟ شما هم اگر در فکر این باشید و یادداشت کنید، بعداً برخورد می‌کنید به مواردی که فقهای بزرگ گفتند: که اینجا مجاری استصحاب است و اشکال اصولی ندارد، لکن می‌گویند: هذا الاستصحاب لیس عقلائیاً. اجراء هذا الاستصحاب لیس عقلائیاً.

---

[1] به عنوان نمونه در بحث اضطرار: المطلب الثاني في قدر المستباح و هو ما يسدّ الرمق و التجاوز حرام سواء بلغ الشبع أولا و لو اضطر الى الشبع للالتحاق بالرفقة وجب و لو كان يتوقع مباحا قبل رجوع الضرورة تعيّن سدّ الرمق و حرم الشبع و يجب التناول للحفظ فلو طلب التنزه و هو يخاف التلف لم يجز و إذا جاز التناول وجب حفظا للنفس.(قواعد الاحكام، ج ۳، ص ۳۳۴)

قضاوت: و اعلم أن قول المصنف: (جاز أن يتولاه من المؤمنين) ليس المراد من الجواز استواء الطرفين، بل الاذن في ذلك شرعا، فإنه متى جاز وجب، لأنه من فروض الكفايات. و اعلم أيضا أن المراد بعدم الحاكم عدم وجوده في القطر، أو حصول المشقة العظيمة بمراجعته عادة.(جامع المقاصد، ج ۱۱، ص 267)

تقلید:و حيث ان معالم الدين يعم الاحكام الفرعية ايضا و يعمّ نقل الرواية و الافتاء على طبق ظهور الرواية فتدل على جواز الرجوع الى العالم بمفهوم الاحاديث و هو التقليد في الاحكام و اذا جاز وجب اذ ال معنى للجواز و لان الجواز يساوق الوجوب.(النور المبين، ص ۷۶)

ثم جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الأخص أعني الوجوب فهو من الأمور التي إذا جاز وجب، و ذلك لأن كل مكلف يعلم إجمالا بتوجه تكاليف إليه و لا بد له من الخروج عن عهدتها و بما ان الاجتهاد غير ميسور لكل أحد و الاحتياط أيضا كذلك فيتعين التقليد.(دراسات في علم الأصول ؛ ج 4 ؛ ص431)

سه سؤال:

۳.استصحاب؛ امارہ ای اصل؟

سؤال دیگر: استصحاب امارہ است ای اصل است؟ در اصول الفقہ، مرحوم مظفر همین سؤال را فرمودند[1].

من از خیلی سال قبل، این طور تفسیری در ذهنم است که اساساً سؤال از اینکه استصحاب امارہ است ای اصل است باطلاقہ غلط است. سؤال،غلط است. باید اینطور سؤال کنیم: کدام استصحاب، امارہ و کدام استصحاب، اصل است؟ سالها این مطلب در ذهنم بود.

استصحاب امارى؛ استصحاب عملى

پاسخ این است که استصحاب در جایی که منشأ شک ما فقط مضیّ زمان است، امارہ است. استصحاب در جایی که منشأ شک ما حدوث امری است، اصل است[2]

آقایان مثال میزدند برای استصحاب که آهو هم استصحاب میکند. رفته یک جایی آب خورده، فردا هم دوباره برمیگردد همانجا. اگر استصحاب نمیکرد، برنمیگشت. این استصحابها، استصحاباتی است که فقط منشأ شکّش -اگر باشد- مضیّ زمان است. یعنی هیچ امری رخ داده است.نسبت به مغازهای که مثلاً در این خیابان بوده است و پارسال دیدم که اینجا بوده است. الآن که یک سال گذشته، شک میکنم .صرف اینکه یک سال گذشته سبب میشود شک کنم. اینجا میگویم هست و فطرتاً میروم، چون امارہ میدانم. اما اگر استصحاب منشأش حدوث امری است، یعنی شما میگویید که آن منطقهای که این مغازه بود میدانم مثلاً یک بمب خورده، خیلی از مغازهها و خانهها خراب شده. حالا من آنجا کار دارم، شک میکنم آیا آن مغازهای که با آن کار دارم باقی است یا نه، استصحاب میکنم و میگویم انشاءالله بمب آنجا نخورده است. این اصل است و از باب رفع تحیّر است. و لذا در روایت استصحاب خفقه و خفقتان [3]استصحاب اصل است. چون چرت زده، به شک افتاده است.

یا در مثال استصحاب کلی که سه قسم بود، چقدر بحث میکردیم که این حیوان در خانه بوده حالا شک میکنم مرده یا نه. آیا حَدَثاً مرٌ که شک میکنیم؟این هم میشود از اقسام استصحاب امارى. بله اگر شک در مقتضی آمد، این از آنهایی است که استصحاب اصل میشود. اما وقتی که شک شما صرفاً ناشی از مضیّ زمان است و هیچ مشکل دیگری از ناحیه بقا ندارید الاّ یک حدوث امّا یی در این بستر،استصحاب امارہ میشود[4]

خلاصه،موارد بسیاری ببینید استصحاب در فقه جاری میشود و علما امارہ گرفتند و همچنین اصل محرز[5].درعینحال مواردی داریم استصحاب حتی اصل محرز هم نیست. حتی اینکه احراز حکمتش باشد منتفی است. یعنی ما استصحاب میکنیم ولو محرز هم نباشد. این ها موارد استصحاب است.

[1] أصول الفقه (طبع اسماعيليان)، ج۲، ص: ۲۸۵

[2] میتوان این مطلب را اینگونه بیان کرد که ما در مواجهه با برخی از ادله، با طیفی از حالات گوناگون برای نوع مکلفین مواجهیم که موجب میشود در این حالات اتحاد رویه وجود نداشته باشد.مثلاً در فضای استصحاب ما با تصرّم زمانی مواجهیم که موجب میشود هر چه شخص از واقعه متیقن خود فاصله میگیرد زمینه تردید و ابهام و پایین آمدن درجه یقین بیشتر فراهم شود(حال ای بهخاطر نزدیک شدن به زمان پایان اقتضای نوعی شئ ای بهخاطر بالارفتن احتمال عروض مانع خارجی) تا جایی که شخص به مقام تحیر و تردید فعلی میرسد.

مرحوم شیخ بهایی در حبل المتین چنین میفرماید: ال يخفى انّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقّن الطهارة و شكّ في الحدث ال يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدّة شيئا فشيئا بل قد يزول الرّجحان و يتساوى الطّرفان بل ربّما يصير الطّرف الرّاجح مرجوحا كما إذا توضّأ عند الصّبح مثلا و ذهل عن التّحفّظ ثمّ شكّ عند الغروب في صدور الحدث منه و لم يكن من عادته البقاء على الطّهارة الى ذلك الوقت و الحاصل انّ المدار على الظنّ فما دام باقيا فالعمل عليه و ان ضعف(الحبل المتین:۳۷)مرحوم خوانساری در نقد مبنای شیخ بهایی چنین می فرماید: و أنّه إنّما يصح لو بنى المسألة على ما تيقّن بحصوله في وقت، و [لو] لم يعلم أو ال يخفى ظن طرّد ما يزيله يحصل الظن ببقائه، فالشك في نقيضه ال يعارضه، إذ الضعيف ال يعارض القوي، لكن هذا البناء ضعيف جدّاً، بل بناؤها على الرواياتمؤيّدة بأصالة البراءة في بعض الصور، و هي تشمل الشك و الظن معاً، فإخراج الظن عنه مما ال وجه له.(مشارق الشموس في شرح الدروس؛ ج2، ص: 309)در حالی که طبق مبنای اشاره شده در متن می توان بین این دو نظر جمع کرد.کلام شیخ بهایی ناظر است به استصحاب اماری لکن بعد از شک هم استصحاب جاری می شود علی نحو الاصل العملی.جالب این جاست که عبارت مرحوم شیخ بهایی در مقام شرح و تفسیر روایت« ایاک ان تحدث وضوء ابداً حتی تستیقن انّک قد احدثت» می باشد که ناظر به همه حالات مکلف اعم از ظن تا شک است.

[3] محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت له الرجل يناام و هو على وضوء أ توجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين و ال يناام القلب و الأذن فإذا ناامت العين و الأذن و القلب وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال ال حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و ال تنقض اليقين أبدا بالشك و إنما تنقضه بيقين آخر.(وسائل الشيعة ؛ ج1 ؛ ص245)

[4] رویکرد رایج به فضای امارات و اصول،بر اساس تقسیم ادله از جانب مرحوم وحید بهبهانی به اجتهادی و فقاهتی ،رویکرد مقابله است.رویکرد اشاره شده در متن خود می تواند مبدأ نگاهی جدید به مسائل اصولی و طرح ادله ای باشد از سنخ امارهـ-اصل.در این مقام،کشف واقع و رفع تحیر نه دو امر مقابل بلکه دو حالت مختلف یک دلیل تلقی می شوند.برای نمونه می توان به ظهورات اشاره کرد.توضیح این مطلب آن مستلزم سه عنصر داریم :

الف)ظهور عبارت که این ظهور یعنی معنای واضح و روشن کلام

ب)استظهار یعنی این مطلب به مقدماتی برای فهم نیاز دارد که اگر این مقدمات روشن شود ذهن به صورت واضح مطلب را می فهمد.

ج)اصاله الظهور یعنی به صورت روشن مقصود متکلم معلوم نیست ولی عقلا بناگذاری کرده اند برای این که نظام تفهیم و تفاهم به هم نخورد که که در عبارت به مدلول تصوری آن اخذ می کنیم تا زمانی که خلافش ثابت شود.در این مورد می گوییم ظهور که این به خاطر ارتباط این اصل با

نظام زبان است و از طرف دیگر می گوییم اصل است به خاطر این که خود این رفتار،بنانگذاری عقلایی است.البته این اصل اصل لفظی است چون به زبان او تمسک می کنم و متمسکم به عبارت شارع نه به قواعد عقلایی در مسئله که بین اینهاخیلی فرق است.

با این حساب ظهورات خود طیفی از ظهور تا استظهار و تا اصاله الظهور را در برمی گیرد.

مثال دیگر امارهٔ- اصل ها را می توان اصاله الطهاره دانست.نحوه مواجهه با اشیاء اوال ًو باذات متفاوت است با شیئی که زمینه حدوث نجاست در آن فراهم شده است.در هر دو قاعده طهارت جاری می شود اما نسبت به شیئ در اولین مواجهه قاعده طهارت کشفی و نسبت به زمینی که در معرض ریختن خون بوده است قاعده طهارت عملی.

ای نمونه دیگر قاعده فراغ, قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال وه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك(وسائل الشیعه،ج ۱،ص :۴۷۱).در این بیان امارت قاعده فراغ در نظر گرفته شده است.اما این مطلب علت نیست که تخصیص بزند بلکه بیان حکمت است که مالک قاعده ی فراغ اذکریت است بله وقتی در ذهن فقها این مطلب, قاعده شد با این اذکریت معامله ی علت شده است و این مخالف ظهور قوی روایت است. .امام به خود سائل بدون این که استفصال کند که آیا می دانستی ای نمی دانستی این اماره را بیان میکنند.با توجه به این روایت ما در مواردی با اذکریت کشفی مواجهیم و در حوزه هایی با تطبیق قاعده عملی فراغ حذرا ًمن اختلال النظام.

و بالاتر از این دو مورد, اصاله الصحه که مثل خون میماند در رگ های فقه و مادر بسیاری از قواعد از جمله قاعده فراغ است خودش دو نوع دارد :محرز است چون غلبه با صحت است اما غیر محرز درجایی است که اگر به خاطر هر بار شک لازم باشد برگردیم اختلال نظام پیش میآید.پس در شک در صحت ولو ظن به خلاف داشتیم لازم نیست برگردیم.

[5] الاصول التنزيليه و المحرزه:

الاصول العمليه الشرعيه تاره تكون مجرد وظائف عمليه بلسان انشاء حكم تكليفي ترخيصي أو الزامي, بدون نظر بوجه الى الاحكام الواقعيه, و هذه اصول عمليه بحته. و اخرى تبذل فيها عنايه اضافيه, إذ تطعم بالنظر الى الاحكام الواقعيه, و هذه العنايه يمكن تصويرها بوجهين:

أحدهما: أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزله الحكم الواقعي, كما قد يقال في أصاله الحل و أصاله الطهاره, إذ يستظهر ان قوله (كل شيء لك حلال) أو (كل شيء لك طاهر حتى تعلم) ...

يتكفل تنزيل مشكوك الحليه و مشكوك الطهاره منزله الحلال الواقعي و منزله الطاهر الواقعي, خلافا لمن يقول: إن دليل هذين الاصلين ليس ناظرا الى الواقع, بل ينشئ بنفسه حليه أو طهاره بصوره مستقله.

و يسمى الاصل في حاله بذل هذه العنايه التنزيليه بالأصل التنزيلي. و قد تترتب على هذه التنزيليه فوائد, فمثلا إذا قيل بأن أصل الاباحه تنزيلي, ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان مثلا, طهاره مدفوعه ظاهرا, لأنها مترتبه على الحليه الواقعيه, و هي ثابته تنزيلا, فكذلك حكمها. و أما إذا قيل بأن أصل الاباحه ليس تنزيليا بل انشاء لحليه مستقله, فلا يمكن ان ننقح بها طهاره المدفوع, و هكذا.

و الآخر: أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له منزله اليقين, بأن تجعل الطريقيه في مورد الاصل, كما ادعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني و السيد الاستاذ على فرق بينهما, حيث ان الأول اختار: ان المجعول هو العلم بلحاظ مرحله الجري العملي فقط.

و الثاني اختار: ان المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفية، فلم يبق على مسلك جعل الطريقية فرق بين الاستصحاب و الامارات في المجعول على رأي السيد الاستاذ.

و يسمى الاصل في حالة بذل هذه العناية باالاصل المحرز. و هذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الاصل المحرز على غيره، باعتباره علما و حاكما على دليل الاصل العملي البحت، على ما أتي في محله ان شاء الله تعالى.

و هناك معنى آخر للاصول العملية المحرزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الامارات و الاصول، و هو انه كلما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتا أهمية المحتمل فهو اصل عملي. فان لوحظ منضما اليه قوة الاحتمال أيضا. فهو اصل عملي محرز، كما في قاعدة الفراغ، و إلا فلا.

و المحرزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ ال تجعلها حجة في مثبتاتها، إلا ان استظهارها من دليل القاعدة يترتب عليه بعض الآثار أيضا، من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الامارية و الكشف نهائيا.

و من هنا يقال: بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بعدم التذكر حين العمل.(دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى) ؛ ج2 ؛ ص305-۳۰۶)