

**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری**

**14010828**

**موضوع**: توارد حالتین /تنبیهات /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات سابق به بحث توارد حالتین وارد شده و گفتیم این بحث تا حدودی مشابه بحث تعاقب حادثین است و انطباق اشکالات بحث تعاقب حادثین بر بحث توارد حالتین را مورد بررسی قرار دادیم.

در این جلسه به تکمیل این بحث خواهیم پراخت.

# جریان شبهۀ نقض یقین به یقین بر استصحاب در توارد حالتین

بحث در این بود که آیا اشکالات بحث سابق، در بحث کنونی یعنی بحث توارد حالتین نیز جریان دارد یا نه؟

مرحوم آقای صدر بنابر تقریر آقای حائری بحث را به سمت و سویی متفاوت از تقریر آقای هاشمی برده است.

ما قصد ورود به جزئیات بحث ایشان را نداریم و تنها به نکته ای که در لابلای این مباحث، مطرح شده می پردازیم.

## رکن بودن یقین یا متیقن

یکی از بحث های پیرامون قاعدۀ استصحاب آن است که در استصحاب یقین رکن است یا متیقن؟

مرحوم آقای صدر[[1]](#footnote-1) می فرمایند از برخی روایات استفاده می شود یقین رکن است و از برخی دیگر استفاده می شود متیقن رکن است لذا ما به هر دو دسته از روایات اخذ می کنیم و مشکلی در ما نحن فیه وجود ندارد.

با عنایت به نکتۀ مذکور ایشان می فرمایند اشکال شبهۀ مصداقیۀ نقض یقین به شک بنابر رکن بودن متیقن بر ما نحن فیه منطبق می شود اما بنابر رکن بودن یقین این اشکال وارد نیست.

فرض کنید طهارت معلوم التاریخ است و می دانیم در ساعت دوم واقع شده است اما حدث مجهول التاریخ است و نمی دانیم در ساعت اول واقع شده تا طهارت آن نقض کرده باشد یا در ساعت سوم واقع شده تا طهارت آن را نقض نکرده باشد؛ در این مثال استصحاب بقای طهارت که معلوم التاریخ است جاری می شود و بحثی ندارد؛ اما در مورد جریان استصحاب در حدث که مجهول التاریخ است بحث وجود دارد که آیا استصحاب حدث جاری می شود یا نه؟

استصحاب حدث به این شکل است که زمان نسبی حدث و یا به تعبیر بهتر زمان اجمالی آن را در نظر گرفته و می گوئیم علم اجمالی داریم این حدث در یک زمان حادث شده است و شک داریم هنوز باقی است یا نه چون اگر در ساعت اول حادث شده باشد طهارت ساعت دوم آن را نقض نموده است و اگر در ساعت سوم حادث شده باشد طهارت ساعت دوم ناقض آن نخواهد بود بنابراین شک در بقا داریم با استصحاب حکم به بقایش می کنیم.

بحث این است که چنین استصحابی در مجهول التاریخ صحیح است و با استصحاب معلوم التاریخ تعارض می کند یا نه؟

شبهۀ نقض یقین به یقین که در بحث سابق مطرح بود در این بحث نیز قابل تصویر است به شکل که اگر حدث معلوم باالاجمال، در ساعت اول حادث شده باشد انتقاضش یقینی بوده و به همین دلیل شبهۀ مصداقیۀ نقض یقین به یقین مطرح می شود.

مرحوم آقای صدر بنابر تقریر آقای حائری می فرمایند اگر یقین را رکن استصحاب بدانیم در این صورت قطعاً یقین به انتقاض نداریم لذا شبهۀ مصداقیۀ نقض یقین به یقین جریان ندارد چون به نحو اجمالی می دانیم حدثی حادث شده ولی نمی دانیم آن حدث اجمالی نقض شده است یا نه؛ اما اگر نقس متیقن را رکن استصحاب بدانیم در این صورت احتمال دارد حدث سابق که متیقن است با طهارت ساعت دوم نقض شده باشد و در نتیجه شبهۀ مصداقیۀ نقض یقین به یقین مطرح می شود.

ایشان می فرمایند اگر دلیل استصحاب منحصر در صحیحۀ عبدالله بن سنان بود که در آن از تعبیر «فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ ... »[[2]](#footnote-2) استفاده شده با توجه به این که در این روایت یقین در موضوع استصحاب اخذ نشده بلکه نفس متیقن رکن دانسته شده، در این بحث نمی توانستیم به استصحاب تمسک کنیم چون اگر متیقن را رکن قرار دادیم محتمل است متیقن سابق نقض شده باشد و لکن ما در جای خودش گفته ایم که دلیل استصحاب منحصر در صحیحۀ عبدالله بن سنان نیست و در این باب روایات دیگری داریم که نفس یقین را رکن قرار داده است در نتیجه می توان به این روایات تمسک نموده و استصحاب را جاری دانست به این صورت که می گوئیم یقین اجمالی داریم حدثی حادث شده است و شک داریم این یقین اجمالی نقض شده یا نه و با این بیان هیچ مشکلی در جریان استصحاب وجود ندارد.

ما توضیح فرمایش ایشان در نحوۀ جریان استصحاب را در جلسۀ سابق مورد بررسی قرار دادیم و در این جلسه عمدتاً بحث را با محوریت صحیحۀ عبدالله بن سنان دنبال می کنیم.

### مفاد صحیحۀ عبدالله ین سنان

در مورد صحیحۀ عبدالله بن سنان یک سری بحث های مبنایی وجود دارد که آیا اساساً این روایت ناظر به قاعدۀ استصحاب است یا نه؟

ما به تبع آیت الله والد این روایت را ناظر به استصحاب نمی دانیم که در جای خود به شکل مفصل آن را مورد بحث قرار دادیم اما با فرض پذیرش نظارت این روایت، بر قاعدۀ استصحاب باید دید مفاد این روایت به همان شکلی است که مرحوم آقای صدر ادعا نموده اند یا نه؟ یعنی باید دید آیا بر اساس این روایت نفس متیقن رکن استصحاب است یا نه؟

تعبیر صحیحۀ عبدالله بن سنان این است که ««فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ... »[[3]](#footnote-3) و چنین تعبیری تنها زمانی بکار می رود که یقین به طهارت داشته باشیم چون مجرد طهارت واقعی چنانچه نسبت به آن بی خبر باشیم مصحح بکار بردن این جمله نیست؛ بنابراین به دلیل این که با یقین به طهارت، گویا طهارت در نزد من حاضر می شود می توان این گونه تعبیر کرد که آن شیء طاهر بود اما مجرد طهارت واقعی در صورتی که نسبت به آن یقین نداشته باشم مصحح این تعبیر نیست یعنی وقتی از این طهارت واقعیه خبر نداریم نمی توانم بگوئیم این شیء طاهر بود بنابراین این که روایت خبر از طهارت سابق داده به جهت آن است که طهارت سابق برای مخاطب یقینی بوده است و یا حجت معتبری بر آن قائم شده است؛ وقتی می گوئیم زید دیروز عادل بود و امروز شک دارم عادل است یا نه، تنها در صورتی صحیح است که بدانم زید دیروز عادل بوده و مجرد عدالت واقعی بدون این که متعلق یقین یا حجت معتبر باشد برای بکار بردن این جمله کفایت نمی کند.

ممکن است گفته شود هر چند وجود واقعی طهارت مصحح بکار بردن چنین تعبیری نیست و بکار بردن این تعبیر متوقف بر وجود یقین است اما این به معنای موضوعیت داشتن و رکن بودن یقین نیست چون ممکن است یقین را طریقی محض بدانیم و بگوئیم چون طریق به طهارت نداریم نمی توانیم از طهارت خبر دهیم؛ اما این مطلب صحیح نیست چون بطور مثال وقتی می گوییم شیر در اتاق بود پس من فرار کردم، فرار کردن در حقیقت بر وجود واقعی شیر مترتب نمی شود چون وجود واقعی شیر اگر نسبت به آن بی خبر باشم موجب فرار کردن من نمی شود بلکه علم به وجود شیر است که موجب فرار من می شود و این علم در فرار کردن من موضوعیت دارد نه طریقیت.

فرض کنید شارع مقدس در مقام تحریک مکلف نسبت به اجتناب از خمر می گوید اگر شیئی خمر بود از آن اجتناب کن؛ تحریک مکلف به اجتناب از خمر بر وجود واقعی خمری که برای مکلف مجهول است رخ نمی دهد بنابراین این قضیه ظهور ندارد در این که نفس خمر بوجوده الواقعی موضوع تحریک است لذا این تصور که نفس واقع را موضوع قرار دهیم اصلاً صحیح نیست.

ثانیاً با فرض پذیرش این که مقصود روایت از «و هو طاهر» وجود واقعی طهارت باشد، نهایتاً می گوییم رکن بلحاظ حالت سابقه، نفس متیقن است اما در ادامه گفته شده «و لم تستیقن انه نجّسه» لذا نسبت به حالت لاحقه که قرار است حالت سابقه را نقض کند در روایت یقین اخذ شده است نه متیقن.

اساساً همین که در ادامۀ روایت با استفاده از تعبیر «لم تستیقن انه نجسه»، یقین را در مورد حالت لاحقه رکن قرار داده کاشف از این است که در صدر نیز یقین به طهارت موضوع بوده است نه وجود واقعی طهارت چون مجرد یقین به نجاست باعث نمی شود طهارت بوجوده الواقعی نقض شود؛ وجود واقعی طهارت با یقین به نجاست نقض نمی شود چرا که مثلاً ممکن است یقین به نجاست جهل مرکب باشد.

اصلاً در بسیاری از موارد استصحاب، ناقض قرار دادن وجود واقعی یک شیء نسبت به وجود واقعی شیئی دیگر معنا ندارد؛ بله در امثال طهارت و نجاست می توان گفت وجود واقعی نجاست وجود واقعی طهارت را به یک معنا نقض می کند اما مثلا در مورد وجود زید در اتاق و عدم وجود زید در اتاق نمی توان گفت واقع عدم زید، وجود واقعی او در اتاق را نقض می کند؛ در مورد وجود و عدم زید در اتاق آنچه ناقض وجود زید در اتاق است نفس عدم نیست بلکه علت عدم است که ناقض وجود زید در اتاق محسوب می شود و لحاظی که در ادلۀ استصحاب وجود دارد ناظر به علت العدم نیست تا بتوان از این طریق آن را توجیه کرد.

ممکن است گفته شود خود وجود و عدم نیز به یک معنا یکدیگر را نقض می کنند لذا اصطلاح نقیضین که از ریشۀ نقض اشتقاق یافته بر این دو اطلاق می شود؛ اما این مطلب نیز ناتمام است چون اصطلاح نقیضین که به وجود و عدم اطلاق می شود ربطی به معنای لغوی نقض ندارد و معنای لغوی نقض عرفا به خود وجود و عدم اطلاق نمی شود.

پس اگر ذات متیقن را رکن قرار دهیم تعبیر نقض در بسیاری از موارد همچون وجود و عدم زید در اتاق صدق نمی کند ولی در همانجا می توان گفت یقین به عدم زید، یقین به وجودش را نقض کرد لذا برای صدق نقض باید خود یقین را موضوع قرار داد نه ذات متیقن را.

نکتۀ پایانی این است که با غمض عین از تمام مطالب گذشته، آیا واقعاً دو قاعده داریم که در یکی یقین رکن است و از سائر روایات باب استفاده می شود و در دیگری متیقن رکن است که از صحیحۀ عبدالله بن سنان استفاده می شود؟ از کلام مرحوم آقای صدر این گونه استفاده می شود که ما دو قاعده داریم که در یکی یقین رکن است و در دیگری متیقن رکن است و در هر کجا یکی از این دو قاعده تطبیق نشد ممکن است بتوانیم به قاعدۀ دیگر تمسک کنیم؛ در حالی که به نظر می رسد صحیحۀ عبدالله بن سنان نیز با غمض عین از اشکال آیت الله والد و بر فرض نظارتش بر قاعدۀ استصحاب، مفادش با سائر ادله یکی است و نمی خواهد یک قاعدۀ جدید بیان کند.

### کلام محقق خوئی مبنی بر طریقی بودن یقین مأخوذ در لسان دلیل

در تکمیل نکات فوق به نکته ای از محقق خوئی اشاره می کنیم؛ ایشان بحث مهمی را مطرح می کنند و در مواضع مختلفی با تکیه بر آن بحث را دنبال می کنند که آن نکته ممکن است در ما نحن فیه نیز مطرح شود.

ایشان می فرمایند عناوینی مثل یقین ظهور در موضوعیت داشتن ندارند و جنبه طریقی دارند بنابراین حتی در ادلۀ دیگر استصحاب غیر از صحیحۀ عبدالله بن سنان که در آن ها لفظ یقین در موضوعش اخذ شده نیز می توان ادعا نمود ظهور یقین در طریقیت محض است و آنچه رکن استصحاب است ذات متیقن است.

محقق خوئی این بیان را در بحث های مختلفی تطبیق نموده اند؛ مثلا ایشان در آیۀ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْر﴾[[4]](#footnote-4) که لفظ تبیّن بکار رفته است می فرمایند ملاک طلوع فجر جدایی واقعی خیط اسود از خیط ابیض است و تبیّن در آن نقشی نداشته و صرفاً جنیۀ طریقی محض دارد.

آیت الله والد در رابطه با این آیه توضیحاتی دارند مبنی بر این که بحث طلوع فجر وابسته به نکاتی دیگر است که به آن توجه نشده و ما نیز قصد ورود به این بحث را نداریم.

بحث ما این است که اصل تفکر محقق خوئی مبنی بر این که یقین مأخوذ در لسان برخی ادله، نفشی در ترتب حکم ندارد و جنبۀ طریقیت محض دارد اصلاً صحیح نیست.

توضیح مطلب از این قرار است که فرض کنید من یقین داشتم شیر در اتاق است پس فرار کردم؛ معنای این جمله چیست؟ آیا وجود واقعی شیر باعث شد من فرار کنم یا علم من به وجود شیر منشأ فرار کردن است؟ اگر شیر در اتاق باشد ولی من از آن بی خبر باشم فرار نمی کنم پس وجود واقعی شیر منشأ فرار کردن نیست بلکه علم من به شیر منشأ فرار کردن من است.

فرض کنید من بیمار هستم و یقین دارم این دارو برای درمان من مفید است پس آن دارو را می خورم؛ خوردن دارو متفرع بر واقعیت مفید بودنش نیست بلکه متفرع بر علم من به مفید بودن آن است چون مجرد مفید بودن واقعی برای تحریک من کفایت نمی کند بنابراین در این مثال عامل حرکت من به سمت خوردن دارو، علم من به مفید بودن آن است نه مفید بودن بوجوده الواقعی هر چند ممکن است در مثالی دیگر نفس احتمال مفید بودن را برای تحریک کافی بدانیم.

سرّ مطلب این است که محقق خوئی بین دو امر خلط نموده است؛ آن چه مربوط به عالم واقع است تفرع درمان بیماری، بر مفید بودن دارو است یعنی آنچه در عالم ثبوت باعث می شود درمان اتفاق بیافتد مفید بودن واقعی دارو است چه من بدانم چه ندانم اما حرکت کردن من به سمت خوردن دارو متفرع بر علم من به مفید بودن است؛ به عبارت دیگر ما دو علت و دو معلول داریم که با هم خلط شده اند؛ علم به مفید بودن دارو علت اقدام من به خوردن دارو است و واقعیت مفید بودن دارو، علت درمان بیماری است و از سمت مقابل درمان واقعی بیماری معلول مفید بودن واقعی است ولی اقدام من به خوردن دارو، معلول علم من به مفید بودن دارو است.

با عنایت به مطلب مذکور در جایی که در لسان دلیل لفظ یقین اخذ می شود عرف می گوید یک علت و معلول دیگری وجود دارد که یقین نسبت به آن جنبۀ طریقی دارد نه علت و معلولی که در خود کلام اخذ شده است. نسبت به این شخص خوردن خارجی من، آنچه علت اقدام من به این خوردن است یقین است و یقین تمام الموضوع در این خوردن است اما درمان بیماری بر این علم متفرع نمی شود بلکه بر مفید بودن واقعی متفرع می شود.

در مثال فرار از شیر نیز آنچه واقعش موضوعیت دارد خطرناک بودن واقعی شیر است و یقین نسبت به خطرناک بودن واقعی جنبۀ طریقیت محض دارد چون چه من بدانم چه ندانم شیر عامل خطر است اما آنچه یقین نسبت به آن موضوعیت دارد فرار کردن من از شیر است چون اگر شیر واقعا خطرناک باشد ولی از این خطر بی خبر باشم از آن فرار نمی کنم.

بنابراین دو چیز وجود دارد یکی فرار کردن است که معلول علم است و علم در آن موضوعیت دارد و دیگری خطرناک بودن شیر است که علم نسبت به آن طریقی محض است یعنی چه بدانم چه ندانم خطرناک است و این دو بایکدیگر خلط شده است.

در جلسۀ آینده به توضیحات بیشتری در این رابطه خواهیم پرداخت.

1. مباحث الأصول، ج‏5، ص: 502 [↑](#footnote-ref-1)
2. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) / ج‏2 / 361 / 17 - باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس و المكان و ما لا يجوز ..... ص : 355 [↑](#footnote-ref-2)
3. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) / ج‏2 / 361 / 17 - باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس و المكان و ما لا يجوز ..... ص : 355 [↑](#footnote-ref-3)
4. البقره: 187 [↑](#footnote-ref-4)