

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

**14020306**

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع**: نسبت استصحاب با سائر اصول عملیه /خاتمه /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات سابق به بحث از تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی و وجه آن پرداخته و گفتیم تمام الملاک در تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی، تقدّم رتبی آن است و شرعی بودن تسبب در مرحلۀ تقدیم دخالتی ندارد بلکه تنها در مرحلۀ ایجاد تعارض بین دو اصل آن هم در نوع موارد دخالت دارد.

در این جلسه به بحث نسبت استصحاب با سائر اصول عملیه می­پردازیم.

# نسبت استصحاب با سائر اصول عملیه

در این جلسه ابتداء قصد داریم عبارت کفایه را در بحث نسبت استصحاب با سائر اصول عملیه مرور نموده و پس از ذکر نکاتی در مورد عبارت ایشان، به بررسی تقدیم استصحاب بر سائر اصول عملیه بپردازیم.

## مروری بر عبارت کفایه

عبارت محقق خراسانی از این قرار است:

خاتمة لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية و بيان التعارض بين الاستصحابين‏

. أما الأول [ورود الاستصحاب على سائر الأصول‏]

فالنسبة بينه و بينها (یعنی بین الاستصحاب و بین سائر الاصول) هي بعينها النسبة بين الأمارة و بينه ف يقدم عليها و لا مورد معه لها ... .

### تذکر چند نکته در فرمایش محقق خراسانی

در مورد فرمایش محقق خراسانی نکاتی وجود دارد که مناسب است به آن بپردازیم:

#### نکتۀ اول: یکسان بودن نسبت امارات با استصحاب و نسبت استصحاب با سائر اصول

محقق خراسانی همانطور که نسبت بین اماره و استصحاب را ورود دانستند، نسبت بین استصحاب و سائر اصول را نیز ورود می­دانند.

##### بررسی ورود استصحاب بر اصول نقلیّه

در نهایت ما فرمایش ایشان (یعنی یکسان بودن نسبت بین امارات و استصحاب با نسبت بین استصحاب و سائر اصول) را نپذیرفتیم و گفتیم نسبت بین اماره و استصحاب ورود است اما نسبت بین استصحاب و سائر اصول ورود نیست.

علت ورود امارات بر استصحاب این است که ادلۀ اصول در فضای مسلّم بودن وجود امارات معتبر، صادر شده است یعنی با توجه به این که متشرعه و عقلاء در دایرۀ تشریعات خودشان به وجود یک سری امارات و حجج کاشف از واقع، قائل هستند، این فضای ذهنی باعث می­شود در ادله­ای همچون «رفع ما لا یعلمون»[[1]](#footnote-1)یا «لا ینقض الیقین ابداً بالشک»[[2]](#footnote-2) که در آنها از یقین و شک سخن به میان آمده، مراد از شک، عدم الحجة باشد و مراد از لا یعلمون، نبود علم بما أنه حجة باشد؛ البته مقصود ما از حجّت، حججی هستند که به مناط کشف حجت شده­اند. خلاصه این که با مسلّم بودن وجود یک سری کاشف­های عقلائی و شرعی، وقتی از تعابیری همچون علم و شک و مانند آن استفاده می­شود، بود و نبود کاشف و طریق فهمیده می­شود نه بود و نبود یقین به عنوان وصف خاص. پس امارات بر استصحاب وارد هستند اما بر خلاف ادعای محقق خراسانی، نسبت بین استصحاب و سائر اصول، ورود نیست.

سؤال: تقریب ذکر شده به معنای ورود امارات بر استصحاب است؟

پاسخ: بله؛ طبق تقریب ذکر شده، طبیعتاً امارات بر استصحاب وارد خواهند بود. تفاوت ورود با حکومت در این است که اگر دلیل اول با صرف نظر از دلیل دوم، به خودی خود مضیق جعل شده باشد، دلیل دوم نسبت به آن ورود خواهد داشت ولو به این صورت که برای آن جعل مضیق مصداق تعیین کند. به طور مثال «لا ینقض الیقین ابداً بالشک»[[3]](#footnote-3) می­گوید در جایی که کاشف ندارید به یقین سابقتان عمل کنید اما این که صغرویاً کاشف داریم یا نداریم با توجه به دلیل حجیّت اماره معلوم می­شود یعنی دلیل حجیّت اماره مصداق کاشف را ایجاد نموده و مصداق کاشف را بیان می­کند که به معنای ورود دلیل حجیّت اماره بر دلیل استصحاب است چون ورود به معنای موضوع­سازی است. اما اگر یقین در دلیل استصحاب و سائر اصول ظهور در صفت خاصه داشته باشد، در این صورت اگر بخواهیم با دلیل حجیّت اماره یک فرد تنزیلی برای یقین ایجاد کنیم و ظن حاصل از اماره را نازلۀ منزلۀ یقین قرار دهیم، به معنای حکومت است. با عنایت به این توضیح روشن می­شود تقریب ذکر شده به معنای ورود امارات بر استصحاب است چون ما معتقدیم اساساً ظهور اولی ادلۀ اصول، بود و نبود یقین به عنوان صفت خاص نیست بلکه ظهورش از همان ابتداء در بود و نبود مطلق کاشف است.

باید دانست چنانچه سابقاً متذکر شدیم حتی اگر نسبت بین امارات و اصول را ورود ندانیم، به هر حال قول به حکومت، قول صحیحی نیست چون ما دلیلی نداریم که ادلۀ امارات در مقام تتمیم کشف باشند یعنی قبول نداریم که ادلۀ امارات در صدد تنزیل الظن منزلة الیقین بوده باشند.

به هر حال این تقریبی که از ورود امارات بر اصول ذکر شد، در مورد استصحاب نسبت به سائر اصول مطرح نیست چون در ظاهر اولیۀ ادلۀ اصول عملیه، چنین مطلبی مطرح نشده که اگر در رتبۀ سابق، اصل دیگری به نام استصحاب جاری بود، این اصول مجرا ندارند. پس اگر هم استصحاب را بر سائر اصول مقدم می­داریم به جهت آن است که استصحاب باعث می­شود در ظهور ادلۀ دیگر تصرف کنیم نه این که ظهور اولیۀ ادله در تقدیم استصحاب باشد، پس در هر صورت وجه تقدیم استصحاب بر سائر اصول ورود نیست و این که از باب حکومت است یا وجه دیگری دارد نیازمند بحثی است که قصد داریم آن را دنبال کنیم. تقدیم استصحاب بر سائر اصول ذیل یک بحث کلی قرار دارد مبنی بر این که تقدیم اصول محرزه بر اصول غیرمحرزه چگونه تحلیل می­شود. در ادامه به تعریف اصل محرز و غیر محرز نیز می­پردازیم.

خلاصه این که اگر فرمایش محقق خراسانی را نپذیریم و وجه تقدیم استصحاب بر سائر اصول را ورود ندانیم، باید از وجه تقدیم استصحاب بر سائر اصول بحث کنیم.

للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس و عدم محذور فيه أصلا هذا في النقلية منها.

همانطور که گذشت ایشان وارد بودن استصحاب بر سائر اصول را به این شکل تقریب می­کنند که موضوع ادلۀ سائر اصول عملیه همچون «رفع ما لا یعلمون»[[4]](#footnote-4)، نبود اعم از یقین واقعی و یقین تعبّدی است در نتیجه وقتی دلیل استصحاب جعل الیقین نموده و یقین تعبّدی ایجاد می­کند، بر ادلۀ سائر اصول وارد خواهد بود.

ما در اشکال به تقریب ذکر شده گفتیم، نه مفاد «رفع ما لا یعلمون»[[5]](#footnote-5) نبود اعم از علم وجدانی و تعبّدی است و نه دلیل استصحاب در صدد جعل الیقین است چون به عقیدۀ ما دلیل استصحاب صرفاً می­گوید با شک، معاملۀ یقین کن یعنی در مقام عمل یقین سابق را پابرجا بدان و به آن عمل کن؛ پس ما همچون محقق خوئی[[6]](#footnote-6) و برخی دیگر از آقایان که مفاد دلیل استصحاب را جعل الیقین دانسته­اند، به این مطلب قائل نیستیم بلکه به یک معنا معتقدیم دلیل استصحاب، ناظر به مقام عمل است البته نه به شکلی که برخی آقایان \_همچون محقق نائینی\_ تعبیر نموده­اند که استصحاب به صدد نهی از نقض عملی است. خلاصه این که دلیل استصحاب می­گوید سابقاً که یقین داشتی چگونه رفتار می­کردی؟ الآن نیز به همان شکل رفتار کن و این مطلب به معنای جعل الیقین به معنای خاصش نیست.

##### بررسی ورود استصحاب نسبت به اصول عقلیة

ایشان در ادامه به رابطۀ استصحاب با اصول عقلیه می­پردازند:

و أما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها بداهة عدم الموضوع معه لها ضرورة أنه إتمام حجة و بيان و مؤمن من العقوبة و به الأمان و لا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح.[[7]](#footnote-7)

به نظر می­رسد عبارت «ضرورة أنه إتمام حجة و بيان و مؤمن من العقوبة و به الأمان» ناظر به تقدیم استصحاب بر برائت عقلی است چون موضوع برائت عقلی یا همان قاعدۀ قبح عقاب بلابیان، عدم البیان است، و از آن رو که استصحاب بیان محسوب می­شود، موضوع برائت عقلی را از بین می­برد.

اما عبارت « و لا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح » مسلمّاً به اصل تخییر ناظر است اما محتمل است علاوه بر اصل تخییر به بحث علم اجمالی نیز ناظر باشد. در توضیح مطلب باید دانست موضوع تخییر عقلی، دوران بین محذورین است یعنی وقتی دوران بین محذورین رخ می­دهد با توجه به این که اولاً احتیاط ممکن نیست و ثانیاً ترجیح یک طرف، مصداق ترجیح بلامرجح است، در نتیجه عقل حکم به تخییر می­کند؛ اما در جایی که استصحاب وجود داشته باشد، خودش مرجح محسوب می­شود و ترجیح بلامرجح منتفی می­شود در نتیجه موضوع تخییر از بین می­رود.

همچنین اگر در موضوع تنجیز علم اجمالی، بحث ترجیح بلامرجح را مطرح کنیم با جریان استصحاب، ترجیح بلامرجح برطرف می­شود. فرض کنید علم اجمالی داریم که هم اکنون یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر و می­دانیم سابقاً نماز جمعه واجب بوده است؛ در اینجا اگر وجوب نماز جمعه را جاری کنیم، ممکن است بگوئیم علم اجمالی منحل می­شود. همچنین در شبهات موضوعیه اگر بدانیم یا این لباس نجس است یا آن لباس؛ اگر یکی از دو لباس حالت سابقۀ نجاست داشته باشد آیا می­توان با جریان استصحاب در آن، علم اجمالی را منحل کرد؟

در پاسخ به این سؤال باید دانست اگر دلیل تنجیز علم اجمالی را به این شکل تبیین نمودیم که اجرای اصل در تمام اطراف، ترخیص در مخالفت قطعیه است و اجرای اصل در یکی از اطراف، ترجیح بلامرجح است در نتیجه اصل در هیچ یک از اطراف جاری نشده و عقل حکم به تنجیز می­کند. حال اگر در جایی استصحاب در یک طرف جاری شود ترجیح بلامرجح از بین می­رود؛ یعنی اگر مثلاً در نماز جمعه استصحاب وجوب جاری شد، دیگر اصل برائت در موردش ذاتاً جاری نمی­شود. البته بعید است محقق خراسانی به این تقریب قائل باشند چون تقریب ذکر شده به معنای آن است که تنجیز علم اجمالی به مناط سقوط اصول مؤمّنه در اطراف باشد اما مبنای محقق خراسانی چنین نیست بلکه این مبنا مربوط به امثال محقق نائینی و محقق خوئی است.

خلاصه این که اگر تقریب ما از تنجیز علم اجمالی وابسته به مقدمۀ ترجیح بلامرجح باشد می­توان با جریان استصحاب، این مقدمه را از بین برد و با همین بیان، عبارت « و لا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح » را شامل بحث علم اجمالی نیز دانست.

باید دانست عبارت « إتمام حجة و بيان و مؤمن من العقوبة و به الأمان » به دو گونه استصحاب ناظر است؛ عبارت « إتمام حجة و بيان » ناظر به استصحاب الزام است چون استصحاب الزام، اتمام حجت و بیان محسوب می­شود و عبارت « مؤمن من العقوبة و به الأمان » ناظر به استصحاب عدم الزام است.

خلاصه این که ایشان در این عبارت، چند گونه استصحاب را بیان کرده است:

1. تقدیم استصحاب الزامی بر قبح عقاب بلا بیان که در عبارت « إتمام حجة و بيان» به آن اشاره شده است.
2. جریان استصحاب به منظور برداشتن موضوع احتیاط: باید دید در چه مواردی اگر استصحاب نباشد احتیاط لازم است؟ گاهی در صورت نبودن استصحاب، بر مکلف لازم است احتیاط کند؛ مثلاً در شبهۀ قبل از فحص ممکن است به جهت عدم جریان قبح عقاب بلا بیان قبل از فحص، و به جهت نبود مؤمن، احتیاط را عقلاً لازم بدانیم؛ در اینجا جریان استصحاب برای ما مؤمن ایجاد می­کند لذا به نظر می­رسد عبارت «مؤمن من العقوبة و به الأمان» به شبهۀ قبل از فحص ناظر است.

البته در جایی که علم اجمالی داریم، و در یک طرف علم اجمالی استصحاب عدم الزام جاری شود، به این صورت که مثلاً می­دانیم یا انای شرقی حرام است یا انای غربی حرام است و تنها انای غربی، حالت سابقۀ حلّیت دارد، که ممکن است محقق خراسانی بفرماید خود این استصحاب جلوی تنجیز علم اجمالی را می­گیرد چون تنجیز علم اجمالی به جهت آن است که نسبت به واجب واقعی، مؤمّن نداریم لذا اگر در یکی از اطراف علم اجمالی اصل مؤمّن \_نه اصل ملزِم\_ جاری شود و معارض نداشته باشد، موضوع احتیاط منتفی می­شود چون فرض این است که علم اجمالی به تکلیف از آن جهت که مؤمّنی نسبت به ترک امتثالش نداریم مصحّح عقاب ما می­شود و با وجود مؤمّنی همچون استصحابِ عدم الزام، موضوع احتیاط برطرف می­شود.

1. جریان استصحاب و تقدیم آن بر اصولی که بر قاعدۀ ترجیح بلا مرجح استوار شده­اند: همانطور که گفتیم قدر مسلم از عبارت «لا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح» آن است که ناظر به اصل تخییر عقلی می­باشد اما محتمل است ناظر به اوسع از تخییر بوده و موارد علم اجمالی را نیز در بر بگیرد هر چند این توسعه با مبنای محقق خراسانی سازگاری ندارد. ناظر بودن این عبارت به موارد علم اجمالی به این صورت است که با استصحاب الزام \_نه عدم الزام\_ در یک طرف بخواهیم آن را ترجیح دهیم و با ترجیح یک طرف علم اجمالی را از اثر بیاندازیم.

سؤال: استصحاب عدم الزام چطور؟

پاسخ: استصحاب عدم الزام داخل در عبارت « مؤمن من العقوبة و به الأمان » است.

### نکتۀ دوم: بیان بودن استصحاب برای واقع

محقق خراسانی تعبیر فرمودند به این که استصحاب بیان واقع است؛ در مورد فرمایش ایشان پرسشی مطرح می­شود مبنی بر این که استصحاب اماره نیست پس چگونه می­تواند بیان واقع تلقی شود؟

در پاسخ به این پرسش باید دانست در قاعدۀ قبح عقاب بلا بیان، مقصود از بیان، بیان واقع نیست؛ به تعبیر مرحوم آقای صدر مفاد قبح عقاب بلا بیان این است که اگر شارع مقدس اهتمام خود را نسبت به تکلیف واقعی بیان نکرده باشد و با این حال بخواهد مکلف را به جهت تکلیف واقعی مجهول عقاب کند، قبیح است. پس به تعبیر مرحوم آقای صدر مقصود از بیان، بیان اهتمامی است که نسبت به تکلیف واقعی وجود دارد. اما معمول آقایان، بیان را به معنای بیان لزوم احتیاط و الزام نسبت به واقع دانسته­اند. نکته­ای که در این بحث باید مد نظر قرار گیرد عبارت از آن است که قبح عقاب بلا بیان یک دلیل لفظی نیست تا در صدد تبیین معنای لفظی واژۀ بیان بر آییم؛ این قاعده یک قاعدۀ عقلی است بنابراین باید دید عقل انسان در موارد جهل به تکلیف در کجا عقاب را قبیح می­داند؟ پاسخ مطلب این است که همین مقدار که شارع مقدس با یک اصل عملی لزوم احتیاط را بیان نکرده باشد برای حکم عقل به قبح عقاب، کفایت می­کند؛ به عبارت دیگر وجود یک تکلیف ظاهری شرعی برای تحقق بیان و برداشته شده قبح عقاب کفایت می­کند. وقتی ندانستیم فلان کار واجب است یا واجب نیست همین مقدار که شارع مقدس بگوید ظاهراً این کار واجب است برای تحقق بیان و برداشته شدن قبح عقاب کفایت می­کند؛ بنابراین لازم نیست بیان به معنای کاشف از واقع محقق شود تا قبح عقاب برداشته شود. به تعبیر دیگر قبح عقاب بلا بیان زمانی جاری می­شود که الزام شارع نه به صورت واقعی و نه به صورت ظاهری نیامده باشد پس قبح عقاب بلا بیان به معنای بیان اعم از حکم واقعی و ظاهری است.

سؤال: پس می­توان گفت مقصود از قبح عقاب بلا بیان، قبح عقاب بلا حجة است؟

پاسخ: علّت این که قبح عقاب بلا بیان را به قبح عقاب بلا حجة باز نگرداندیم این است که حجّت اگر به معنای مصحح عقاب باشد، قبح عقاب بلا بیان را به یک قضیۀ بشرط محمول تفسیر نموده­ایم و اگر حجّت به معنای اصولی مراد باشد، با مقصود ما سازگاری نیست چون جّت اصولی شامل استصحاب نمی­شود و فرض این است که ما می­خواهیم با جریان استصحاب موضوع قاعدۀ قبح عقاب بلا بیان را برداریم پس باید حجّت را به گونه تفسیر کنیم که استصحاب را شامل شود. به طور کلی آنچه رافع موضوع قبح عقاب بلا بیان است لازم نیست حجّت اصولی و اماره باشد لذا مقصود از بیان حجّت اصولی نیز نمی­باشد. در نتیجه باید بیان را به الزام شارع تفسیر کنیم؛ خواه همچون اماره بیان الزام واقعی باشد و خواه همچون اصل عملی، بیان الزام ظاهری باشد لذا نمی­توان آن را به معنای حجّت دانست.

## مرور ادامۀ عبارت کفایه

ایشان در ادامه چنین فرموده است:

و أما الثاني ف التعارض بين الاستصحابين‏

إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب فهو من باب تزاحم الواجبين. [[8]](#footnote-8)

گاهی دو امر وجود دارد که امکان امتثال هر دو وجود ندارد؛ مثلاً سابقاً انقاذ غریق واجب بوده و نماز نیز واجب بوده که هر دو را استصحاب می­کنیم و نتیجۀ هر دو استصحاب، تحقق تزاحم بین دو تکلیف است. ایشان در پاورقی می­فرماید:

فيتخيّر بينهما إن لم يكن أحد المستصحبين أهمّ، و إلّا فيتعيّن الأخذ بالأهمّ، و لا مجال لتوهّم أنّه لا يكاد يكون هناك أهمّ؛ لأجل أنّ إيجابهما إنّما يكون من باب واحد، و هو استصحابهما من دون مزيّة في أحدهما أصلا، كما لا يخفى؛ و ذلك لأنّ الاستصحاب إنّما يثبت المستصحب، فكما يثبت به الوجوب و الاستحباب، يثبت به كلّ مرتبة منهما، فيستصحب، فلا تغفل [المحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه‏].[[9]](#footnote-9)

ایشان در پاورقی به یک ان قلت و قلت اشاره نموده است. ممکن است شخصی اشکال کند که شما چطور در اینجا بحث اهم و مهمّ را مطرح می­کنید چون انقاذ غریق به ملاک استصحاب واجب شده است همچنانکه وجوب نماز نیز به ملاک استصحاب است پس ملاک وجوب هر دو، استصحاب است و این استصحاب در هر دو یکسان است و اهمّ و مهمّ در موردش مطرح نیست. محقق خراسانی در پاسخ به این اشکال می­فرماید استصحاب نه تنها حالت سابقه را به زمان حال می­کشاند بلکه مرتبۀ آن حالت را نیز به زمان حال می­کشاند بنابراین اگر یک مستصحب در زمان سابق مرتبۀ اهمیّتش بیشتر از مستصحب دیگر بود، استصحاب اقتضا می­کند همان مرتبه از اهمیّت در زمان شک اثبات شود در نتیجه استصحاب وجوب اهمّ، وجوب ظاهری اهمّ را به دنبال دارد و استصحاب وجوب مهمّ، وجوب ظاهری مهمّ را به دنبال دارد که پس از تزاحم هر دو وجوب ظاهری، وجوب ظاهری اهمّ بر وجوب ظاهری مهم، مقدم می­شود. به عبارت دیگر استصحاب می­گوید اگر یقین داشتی چه می­کردی؟ الآن که شک داری نیز همان کار را بکن؛ ما اگر یقین داشتیم انقاذ غریق واجب است، انقاذ غریق را به دلیل اهمّ بودن انجام می­دادیم لذا هم­اکنون که شک داریم نیز باید انقاذ غریق را انجام دهیم. پس دلیل استصحاب صرفاً لزوم انجام عمل سابق را اثبات نمی­کند بلکه تقدیم اهمّ بر مهمّ را نیز اثبات می­کند چون در زمان یقین نیز این تقدیم وجود داشته است لذا استصحاب نه تنها وجوب ظاهری اهمّ را اثبات می­کند بلکه لزوم تقدیمش بر مهمّ را نیز اثبات می­کند.

نسبت به مهمّ نیز مطلب به همین شکل است؛ یعنی در زمان یقین به وجوبِ مهمّ چنانچه واجب اهمّی با آن تزاحم می­کرد، وجوب مهمّ را کنار می­گذاشتیم پس حتی در زمان یقین نیز انجام مهمّ مشروط به عدم تزاحم با اهمّ بود و استصحاب دقیقاً همین حالت را به زمان شک می­کشاند یعنی علاوه بر وجوب ظاهری مهمّ، کنار گذاشته شدنش در حالت تزاحم با وجوب اهمّ را نیز اثبات می­کند.

ادامۀ بحث را به جلسۀ آینده موکول می­کنیم.

1. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-1)
2. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) / ج‏1 / 8 / 1 - باب الأحداث الموجبة للطهارة ..... ص : 5 [↑](#footnote-ref-2)
3. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) / ج‏1 / 8 / 1 - باب الأحداث الموجبة للطهارة ..... ص : 5 [↑](#footnote-ref-3)
4. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-4)
5. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-5)
6. الهداية في الأصول، ج‏4، ص: 143 [↑](#footnote-ref-6)
7. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 430 [↑](#footnote-ref-7)
8. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 430 [↑](#footnote-ref-8)
9. كفاية الاصول ( با حواشى مشكينى )، ج‏5، ص: 16. [↑](#footnote-ref-9)