

استصحاب در زمان و امور وابسته به آن

محمد علی خورسندیان^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۰/۲۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۷/۱۳)

چکیده

این مقاله با روش تحلیل اصولی، به اندیشه‌ورزی‌های اصولیان امامیه در باب این سؤال می‌پردازد که آیا استصحاب در سه قلمرو زمان، امور زمانی و مقیدات به زمان جریان می‌یابد؟ در مورد استصحاب در خود زمان، پس از بررسی نظریات، اشکال عدم شک در بقا و نیز عدم وحدت متیقن و مشکوک در این استصحاب پاسخ داده می‌شود و در نهایت ثابت می‌شود که استصحاب مورد بحث، به دلیل وجود پیوستگی عرفی میان متیقن و مشکوک، واجد شرایط صحت است. به همین ترتیب، استصحاب در امور زمانی نیز خواه به صورت استصحاب اصل وجود، یعنی به صورت مفاد کان تامه و چه به صورت مفاد کان ناقصه صحیح است و ایراد مثبت بودن این اصل نیز موجه نیست. در تکالیف یا تعهدات مقید به زمان نیز، اگر زمان قید وجود نباشد، می‌توان استصحاب کرد، اما اگر زمان قید واجب باشد، با بررسی حالت‌های گوناگون، این نتیجه حاصل می‌شود که به دلیل مثبت بودن، استصحاب روا نیست.

کلید واژه‌ها: ارکان استصحاب، استصحاب زمان، اصل مثبت، تنبیهات استصحاب.

۱. استادیار گروه حقوق خصوصی و اسلامی دانشگاه شیراز: mkhorsandian@yahoo.com

مقدمه

نویسندگان اصولی متأخر از شیخ انصاری، تحقیقات عمیق و پر ارزش ایشان را در زمینه چهار اصل عملی و از جمله استصحاب، مورد توجه کامل قرار داده‌اند و پیرامون آن به موشکافی پرداخته‌اند. این پرسش که آیا می‌توان زمان یا امور وابسته به آن را استصحاب کرد؛ یکی از تنبیهات مهم بحث استصحاب است. تنبیهات استصحاب، مسئله‌هایی است که پس از تبیین ارکان استصحاب و اثبات حجیت آن در کتاب‌های اصولی مطرح می‌شود و در هر یک از آنها نوعی از استصحاب (که در نگاه اول به نظر می‌رسد فاقد پاره‌ای از ارکان باشد) مورد مذاقه قرار می‌گیرد. حاصل این پژوهش‌ها، شناخت دامنه کاربرد اصل استصحاب در نتیجه‌گیری‌های فقهی و قضایی است. همچنین، این تحقیق و موارد دیگری مانند آن، تا حدی سیر تحول خردورزی متفکران اصول امامیه را به‌سوی توجه به عرف نشان می‌دهد.

۱. طرح مسئله و پرسش‌های اصلی

دانشمندان اصولی برای صحت استناد به استصحاب، وجود ارکانی را لازم دانسته‌اند. تعداد این ارکان نزد آنان متفاوت است، برخی تعداد بیشتری را برشمرده‌اند و گروهی به کمتر اکتفا کرده‌اند. در مجموع می‌توان گفت این ارکان عبارتند از: ۱. یقین به حالت سابق، چه حکم شرعی یا موضوع دارای حکم باشد؛ ۲. شک در بقای متیقن که شامل ظن غیر معتبر نیز می‌شود؛ ۳. یکی بودن آنچه به آن یقین و شک داشته‌ایم؛ ۴. تفاوت زمان متیقن و مشکوک؛ ۵. تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک؛ ۶. یکی بودن زمان شک و یقین، ۷. فعلیت یقین و شک که در برابر آن تقدیری بودن هر یک از این دو قرار دارد (انصاری، ج ۲: ۵۴۸؛ صدر، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۱۰؛ مظفر، ج ۲: ۲۷۸-۲۸۲؛ عراقی ج ۴: ۸-۱۳).

پرسشی که در بحث از استصحاب زمان و زمانی در گرفته، آن است که آیا در این قسم، همه ارکان یادشده فراهم است یا در تحقق برخی از ارکان کاستی وجود دارد؟ شیخ انصاری مسئله را از این زاویه کنکاش می‌کند که آیا در مورد زمان و امور وابسته به آن، شک در بقا (یعنی شک در ادامه وجود آنچه در گذشته وجود داشته است) امکان‌پذیر است؟ (انصاری، ج ۲: ۶۴۴). اما دیگران پرسش اصلی را پیرامون «وحدت قضیه متیقن و مشکوک» می‌دانند و می‌پرسند آیا «زمانی» را که در آن شک می‌کنیم، همان زمانی است که به آن یقین داشته‌ایم؟

۲. تقسیم مبحث

آنچه استصحاب می‌شود (مستصحب) از دو حالت خارج نیست: یا از امور ثابت و به نسبت پایدار است که در اصطلاح منطق آن را «قار» می‌نامند، چون دارای ثبات و قرارند، مانند عدالت، مایع بودن و مالکیت؛ و گاه از امور «غیرقار» است، یعنی اموری که ناپایدارند. این‌ها اموری هستند که به تدریج و با گذشت زمان به وجود می‌آیند و از بین می‌روند. این امور ناپایدار خود سه دسته‌اند:

اول) خود زمان و حرکت است که وجودی تدریجی و پی در پی دارد، این دو، لحظه به لحظه به وجود می‌آیند و از بین می‌روند. مانند روز و شب؛ دوم) چیزهایی که به زمان وابسته‌اند اما زمان، ظرف آنهاست. مانند تصرف، سخن گفتن، استخراج معدن، منفعت، سکنی، جریان آب. به این امور «زمانیات» می‌گوییم؛ سوم) مقیدات به زمان، یعنی آنچه که زمان قید آن است. مانند نماز ظهر که مقید است به اینکه بین ظهر تا غروب خورشید باشد، یا تعهد رساندن محصولات که مقید باشد به اینکه از ابتدا تا انتهای زمان یک نمایشگاه باشد یا گواهی عدم پرداخت چک، که تا شش ماه از تاریخ عدم پرداخت معتبر است. این تقسیم، سه قلمرو بحث را نشان می‌دهد و ترتیب مباحث این مقاله به جریان استصحاب در این سه حوزه و به ویژه دو بخش اول و دوم اختصاص می‌یابد: بخش اول، جریان استصحاب در خود زمان؛ بخش دوم، جریان استصحاب در زمانیات و بخش سوم، جریان استصحاب در امور مقید به زمان را تبیین می‌کند.

پیش از شروع باید گفت در مورد ارتباط زمان و حرکت بحث‌هایی در فلسفه مطرح می‌شود. حکیمان، زمان را یکی از متعلقات شش‌گانه وجود حرکت در نظر گرفته‌اند و آن را به عنوان مقدار حرکت لحاظ می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۰۲). از نظر فلسفی، حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است که شش رکن دارد: مبدأ، منتهی، مسافت (مقوله)، موضوع متحرک، فاعل محرک و مقدار حرکت که زمان است. زمان در فلسفه، مقدار (کم) متصل غیرقار است که عارض حرکت می‌شود. از نظر فلاسفه هر حرکتی زمان خاص خود را دارد، ولی در عرف، زمان برخی حرکت‌ها را مقیاس اندازه‌گیری حرکت‌های دیگر نهاده‌اند، مثلاً زمان حرکت زمین را مقیاس دیگر حرکت‌ها نهاده‌اند. نسبت زمان به حرکت، نسبت معین به مبهم است (همان: ۲۰۱، ۲۱۴، ۲۱۵).

۳. بخش اول: جریان استصحاب در خود زمان

مثال استصحاب در خود زمان، آن است که بقای قطعه‌ای از زمان، مانند روز یا شب یا ماه رمضان را استصحاب کنیم. محققان اصول درستی این استصحاب را از زوایای مختلف بررسی کرده‌اند، در اینجا، نخست نظر مرحوم شیخ انصاری و برخی دیگر بیان می‌شود که آن را از لحاظ شک در بقا بررسی و برای درستی آن راه‌حل ارائه کرده‌اند و سپس به بیان نظر مرحوم امام و محقق نایینی و نقد این نظرها می‌پردازیم:

۱.۳. بررسی از نظر نداشتن عنصر «شک در بقا»

گفته شد که از ارکان هر استصحاب، شک در بقاست، اما گویی در استصحاب خود زمان، این رکن وجود ندارد، زیرا خود زمان، به تدریج ایجاد می‌شود و از بین می‌رود و هنگام شک در بقا می‌دانیم که عین موجود سابق (زمان) از میان رفته و شک فعلی ما در حقیقت، تردید در پدید آمدن جایگزینی برای آن است. برای مثال، در حالت شک در روز بودن یک زمان، «آن» یا لحظه‌ای که یقین داشته‌ایم بخشی از روز بوده است، بی تردید از بین رفته است و «آن» مشکوک که نمی‌دانیم بخشی از روز است یا خیر، قبل از این وجود خارجی نداشته تا استصحاب شود. پس نمی‌توان «آن» گذشته را استصحاب کرد. اصولیان، برای توجیه استصحاب در خود زمان، چند راه را پیش روی خود می‌بینند:

الف) تصرف در مستصحب

تصرف در موضوع استصحاب، این‌گونه است که زمان یک مجموعه لحاظ شود. برای مثال، به مجموع لحظه‌های بین طلوع و غروب، روز گفته شود یا به مجموعه زمان‌های بین دو هلال، یک ماه قمری گفته شود. در این صورت، لحظه‌های پی‌درپی، گرچه در حقیقت، وجودهای جداگانه‌اند، یک موجود واحد در نظر گرفته می‌شوند و تا زمانی که آخرین جزء آن نیاید، به بقای آن حکم می‌کنیم، زیرا بقای هر چیز ویژگی خاص خود را دارد. همان‌گونه که بقای موجودی دارای اجزای قار مانند انسان، به بقای همه اجزای آن (مانند حیات و نطق) وابسته است؛ بقای موجود غیرقار و تدریجی نیز به عدم حصول «آن» آخر است. بنابراین، شک در بقا، به معنای شک در حصول جزء آخر است. در چنین صورتی می‌توان گفت شخص ابتدا به وجود روز یقین دارد و بعد در بقای

آن شک می‌کند، پس می‌توان استصحاب را جاری ساخت. (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۴۴؛ تبریزی، ۱۳۷۹: ۴۹۳).

ب) تصرف در مفهوم بقا و ماندگاری موجود سابق

راه دوم برای درست کردن استصحاب زمان، آن است که بگوییم گستره مفهوم بقا، علاوه بر مفاهیم مستقر، شامل مفاهیم غیرمستقر نیز می‌شود و مفاهیم سیال هم شاید به نوعی از ماندگاری در زمان‌های بعد برخوردار باشد. معنای حقیقی واژه بقا، ماندگاری «عین» موجود سابق است، اما در باب استصحاب، بقا به معنای مجازی به کار رفته است. در این معنا، بقا یعنی «وجود چیزی بعد از وجود سابق آن»، چه وجود بعدی با استمرار وجود عین همان چیز باشد، (مانند امور قار) و چه بقا با وجود «مثل» آن باشد (مانند امور تدریجی). پس می‌توان گفت در امور تدریجی هم بقا و ماندگاری امکان دارد. در اینجا، تفاوت دو توجیه روشن می‌شود. در توجیه قبل، تصرف در خود مستصحب بود و بقا در معنای حقیقی خود به کار می‌رفت اما در اینجا، تصرف در مفهوم «بقا» مستصحب صورت گرفت و کلمه بقا گستره جدیدی یافت. (همان)

با وجود آنچه بیان شد، عده‌ای از اصولیان پیرو مرحوم شیخ انصاری، معتقدند هیچ یک از دو توجیه استصحاب در خود زمان را تصحیح نمی‌کند زیرا این استصحاب، از نوع «اصل مثبت» خواهد بود که از نظر بیشتر اصولیان، پذیرفتنی نیست. (بجنوردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۴). استصحاب یک دلیل شرعی تبعدی است که فقط آثار مستقیم (لوازم) شرعی خود را اثبات می‌کند و از اثبات آثار غیرشرعی و غیرمستقیم عاجز است. در توضیح مثبت بودن این اصل، مثالی ذکر می‌شود که اگر در یک ساعت خاص در بقای روز یا شب تردید داشته باشیم، استصحاب بقای روز یا شب اثبات نمی‌کند که این ساعت خاص (جزء مشکوک از زمان)، روز یا شب است، زیرا بقای روز یا شب، به تنهایی اثر شرعی ندارد بلکه در روز یا شب بودن کاری که در آن جزء مشکوک انجام شده است، اثر شرعی دارد. آشکار است که لازمه عقلی استصحاب بقای روز یا شب، آن است که عمل مزبور در روز یا شب واقع شده باشد که البته استصحاب از اثبات آن عاجز است. اگر هم بخواهیم موضوع را بر اساس نظر کسانی که اصل مثبت را حجت دانسته‌اند، دنبال کنیم یا این اصل مثبت را به بهانه پنهان بودن واسطه آن بپذیریم؛ باز هم اشکال باقی است، زیرا در این صورت، دیگر نیازی به دو توجیه یاد شده نبود. از ابتدا می‌شد

استصحاب‌های دیگری کرد که آنها هم، مثبت بودند و بدون دور کردن راه، ما را به مقصود می‌رساندند. برای مثال، در مورد شک در باقی ماندن روز یا شب، می‌شد استصحاب طلوع فجر را کرد که لازمه آن زوال شب است یا استصحاب غروب کرد که ملازم زوال روز است (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۴۵؛ تبریزی، ۱۳۷۹: ۴۳۹).

ج) شرط ندانستن شک در بقا

راه دیگر برای تصحیح استصحاب مزبور آن است که از ابتدا بگوییم شک در بقا از ارکان استصحاب نیست. این پاسخ نیز توسط برخی نویسندگان و بهتر از همه، مرحوم امام خمینی نقد شده است: وی با این برداشت که مرحوم شیخ انصاری شک در بقا را برای درستی استصحاب شرط ندانسته است، به نقد نظریه او می‌پردازد. ایشان برداشت خود را از توضیحاتی که شیخ برای توجیه اول استصحاب در خود زمان بیان کرد به دست می‌آورد، جایی که شیخ می‌گوید: «انما وقع التعبير بالبقا فی تعریف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى فی الزمانیات» (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۴۴). امام توضیح می‌دهند که در این عبارت، شیخ قصد داشته است به این موضوع اشاره کند که علما در تعریف استصحاب از واژه «بقا» استفاده کرده‌اند و دلیل آنان این بوده است که استصحاب در زمانیات نیز تصحیح شود. اما استصحاب در خود زمان. از نظر شیخ نیاز به توجیه نداشته است. از این‌رو، به اعتقاد وی، استصحاب در نفس زمان درست است و نیازی به مسامحه عرفی و تصرف در مفهوم بقا ندارد.

با وجود این، امام این نظر را نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند که برای درستی هر استصحاب، عنصر شک در بقا ضروری است، اما در استصحاب در خود زمان نیز این عنصر وجود دارد و اشکالی از این بابت وارد نیست، زیرا ماندگاری عینیت (وجود خارجی) یک زمان، هم از نظر عقل و هم از نظر عرف، امکان‌پذیر است. پس به راحتی می‌توان در زمان و چیزهایی مانند آن، بقا را تصور کرد. ضروری بودن عنصر «شک در بقا» برای استصحاب هم، مبتنی بر دلیل استصحاب است. بر اساس دلیل استصحاب، یعنی: «لاینقض الیقین بالشک»؛ یقین فعلی، با شک فعلی نقض نمی‌شود. لازمه این گفته آن است که باید یک شک فعلی، به همان چیزی داشته باشیم که یقین فعلی به آن تعلق گرفته است و چنین حالتی تصور نمی‌شود، مگر آنکه درباره آنچه در گذشته به آن علم داشته‌ایم، شک کنیم (شک در بقا). عبارت دیگری هم که در روایت مستند

استصحاب آمده است، یعنی: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، می‌رساند که برای استصحاب طهارت، باید شک در بقای طهارت داشت (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۲).

بر خلاف آنچه بیان شد، مراجعه به عبارات شیخ انصاری در این بحث و در مقدمات استصحاب روشن می‌کند که وی هیچ‌گاه اعتبار شک در بقا را برای درستی استصحاب نفی نمی‌کند. اینکه شیخ دلیل علما را برای آوردن واژه بقا در تعریف استصحاب، درست کردن استصحاب در زمانیات می‌انگارد، دلیل بر آن نیست که از نظر ایشان استصحاب در خود زمان بی‌اشکال بوده است و آنچه امام خمینی از مطالب شیخ برداشت کرده است و در صدد پاسخ به آن برآمده‌اند، پذیرفتنی نیست؛ هرچند خواهیم دید تحقیقاتی که در خلال این پاسخ وجود دارد، برای رسیدن به فرجام درستی از بحث مفید است. به نظر می‌رسد نقد یادشده از امام خمینی، به‌جای شیخ انصاری، ناظر بر نظریات مرحوم آخوند خراسانی در کفایه و برخی از محشین آن است. وی می‌نویسد: «ولا يعتبر في الإستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب و غيرها من أدلته، غير صدق النقض و البقاء كذلك قطعاً» (خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۰۸). عبارت مذکور در مقابل این نوشته شیخ است که: «قد علم من تعريف الإستصحاب وأدلته أن مورد الشك في البقاء...»، بنابراین در حقیقت ایراد امام به آخوند است، که شک در بقا را لحاظ نکرده است.

د) استصحاب حکم مترتب بر زمان به جای زمان

از نظر مرحوم شیخ انصاری برای درستی استصحاب در خود زمان، باید راه‌حل دیگری برگزید، یعنی به جای استصحاب در خود زمان، استصحاب «حکم مترتب بر زمان» اجرا شود و دیگر این استصحاب به توجیه نیازی ندارد و مثبت هم نیست. مانند آنکه در صورت شک در حلول رمضان، «عدم تحقق حکم روزه‌داری» استصحاب شود یا با شک در ماه شوال، «وجوب روزه‌داری» استصحاب شود (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۴۵). در آینده ضمن بیان مطالب مرحوم نایینی به اشکال این راه خواهیم رسید. در مجموع، استصحاب در خود زمان، با این پرسش روبه‌رو است که آیا در آن عنصر شک در بقا وجود دارد یا خیر؟ و از این نظر نیازمند توجیه و پاسخ است و با نادرست بودن سه توجیه اول، راه باقی‌مانده این دانسته شده است که به سوی استصحاب «حکم» برویم. استصحاب حکم

که نخستین بار توسط شیخ انصاری ابراز شده، مورد نقدها و تکمیل قرار گرفته است. برای رسیدن به نتیجه، باید مهم‌ترین آن گفته‌ها را از نظر بگذرانیم.

۲.۳. بررسی استصحاب از نظر نداشتن «وحدت قضیه متیقن و مشکوک»

مشکل اول در استصحاب زمان، مسئله عدم شک در بقا بود که تردید در رکن دوم استصحاب است. اما در مقابل، برخی از نویسندگان معتقدند که تردید مهم در استصحاب در خود زمان، «یکی نبودن قضیه متیقن و مشکوک» است که تردید در رکن سوم استصحاب است. ایشان با ارائه یک تقسیم‌بندی در مورد انواع مستصحاب هنگام شک در بقای امور تدریجی، نظر خود را تشریح می‌کنند (نایینی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳۴). در صورتی که مستصحاب در ذات خود تدریجی باشد، مانند زمان و حرکت که تدریجی است: اگر در باقی بودن یک زمان مثل شب یا روز شک کنیم و بخواهیم آن را استصحاب کنیم، این استصحاب به دو گونه امکان‌پذیر است:

الف) شک ما در اصل وجود زمان خاص باشد (چه شک در حدوث باشد یا شک در بقا) به این صورت که شک کنیم اصلاً آن زمان خاص، برای مثال روز، آغاز شده یا نه (شک در حدوث) یا شک کنیم که آیا روز پایان یافته است یا نه؟ (شک در بقا). در این حالت گفته می‌شود که شک در وجود به صورت «مفاد کان تامه» ایجاد شده است، یعنی شک در اصل وجود است؛ ب) شک در زمان به صورت مفاد «کان ناقصه» باشد، یعنی شک در تحقق چیزی برای چیزی. مانند آنکه شک کنیم آیا زمان حاضر و این لحظه خاص، بخشی از روز است یا خیر و در پی این شک بخواهیم استصحاب روز بودن این لحظه خاص را بکنیم. (استصحاب کون هذا الآن نهائراً أو استصحاب نهاریه هذا الآن المشکوک) (همان، ج ۴: ۴۳۵؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۶۸). مرحوم محقق نایینی و پیروان ایشان، همانند بیشتر نویسندگان اصولی، معتقدند در صورت اول یعنی اگر شک در اصل تحقق باشد، استصحاب در خود زمان و سایر امور تدریجی، درست است. اما در صورت دوم یعنی جایی که شک به صورت مفاد کان ناقصه باشد، استصحاب جریان نمی‌یابد (همان؛ بجنوردی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۴۵۴؛ حکیم، ۱۴۰۸، ج ۲: ۴۶۳). با وجود این، برخی از متأخران همچون مرحوم عراقی و شهید صدر، استصحاب با مفاد کان ناقصه را هم می‌پذیرند (عراقی، بی‌تا، ج ۴: ۱۴۸؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۷۲). این موضوع نیازمند بررسی بیشتر است:

۱.۲.۳. جریان استصحاب در خود زمان به صورت «کان تامه»

اگر شک در اصل وجود زمان باشد (یعنی به صورت مفاد کان تامه) و بخواهیم زمان را استصحاب کنیم، همانند هر استصحاب دیگری، باید قضیه متیقنه ما با قضیه مشکوکه یکی باشد. در بررسی این موضوع، عده‌ای مانند محقق نایینی و پیروان وی و امام خمینی پذیرفته‌اند که در اینجا متیقن و مشکوک «وحدت عرفی» دارند و از این‌رو استصحاب درست است. ایشان می‌گویند نزد عرف، زمان مانند شب و روز دارای وحدت است و هر لحظه از آن، یک بخش از شب یا روز محسوب می‌شود (جزء) نه یک وجود مستقل (جزیی). پس زمان هم مانند سایر موجودات، یک موجود واحد و دارای اجزای متعدد به هم پیوسته است. از دیدگاه عرف، شب و روز یک وجود واحد است، اما وجودی تدریجی و سیال دارد. آنها حتی یک گام پیشتر رفته‌اند و گفته‌اند در اینجا وحدت متیقن و مشکوک، وحدتی حقیقی است نه عرفی. چون در حقیقت لحظه‌های زمان، مثل شب و روز، متصل است و چیزی میان آنها فاصله نینداخته است. پس اجزای زمان، هم از دید عقل و هم از دید عرف پیوسته‌اند (نایینی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳۹؛ امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۲؛ بجنوردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۳ - ۴۵۴؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۶۹؛ ایروانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۹۳).

مرحوم شهید صدر در بحث مذکور این نکته را می‌افزاید که برای درستی استصحاب، نمی‌توان شرط پیوستگی اجزای حرکت و زمان را صرفاً وابسته به درک عقل کرد. زیرا ممکن است این وحدت و پیوستگی عقلی به قدری دقیق باشد که عرف آن را درک نکند. البته ناتوانی عرف از درک وحدت، دو حالت دارد: یا به علت آن است که عرف در یگانگی یک وجود خاص تردید دارد، که در این صورت نمی‌توان استصحاب کرد. اما اگر این ناتوانی به دلیل بی‌توجهی عرف به اجزای این وجود واحد باشد، یعنی اگر عرف به موضوع توجه کند و با دقت به وجود این اجزا بنگرد و به وحدت آنها اعتراف کند، استصحاب جاری است. روشن است که دلیل جاری نشدن استصحاب در حالت نبود وحدت موضوع است. اما در حالت دوم، ندیدن وحدت بین دو موضوع از جهل به مصداق پیدا شده است و اگر عرف به مصداق آگاهی یابد و پیوستگی موجود واحدی را ببیند، پس استصحاب بی‌اشکال خواهد بود. مرحوم صدر برای توضیح این مطلب بیش از دیگران موضوع را شرح داده است و می‌گوید: وحدت موضوع که در استصحاب معتبر است، به پنج گونه امکان‌پذیر است: ۱. یک وجود خاص، «قار» یعنی دارای ثبات و قرار

باشد؛ ۲. یک وجود خاص، غیرقار باشد، اما میان اجزای آن پیوستگی حقیقی باشد، مانند حرکت؛ ۳. یک وجود غیرقار و تدریجی با آنکه از نظر عقل پیوسته نیست، از دیدگاه عرف دارای پیوستگی باشد، مانند حرکت برای عقربه ساعت یا حرکت در فیلم که از پشت سر هم قرار گرفتن تصاویر، وحدت تصور می‌شود؛ ۴. هنگامی که وجود خاصی، غیرقار است، اما دارای پیوستگی ادعایی است، یعنی ادعا می‌شود مفهوم خاصی تا حدی توسعه دارد که شامل اموری هم می‌شود که دارای فاصله‌هایی در بین هستند، مانند سخنرانی و ضربان قلب؛ ۵. پیوستگی که از تکرار در اموری که به صورت متناوب واقع می‌شوند، به نظر می‌آید. مانند جلسات درسی که روزانه انجام می‌شود. درس هر روز نه از نظر عقل و نه از نظر عرف پیوسته نیست، اما عرف برای آن، نوعی دوام و استمرار در نظر می‌گیرد (صدر و هاشمی، ج ۳: ۲۷۰).

بنابراین، پیوستگی هر چیز متفاوت است. گاه وحدت حقیقی است، اما در برخی از امور با آنکه وحدت حقیقی وجود ندارد، عرف تدریج و نوبه‌نو شدن لحظه‌ها و «آن‌ها را درک نمی‌کند. مانند شعله چراغ و نور. گاهی هم، عرف با آنکه تدریج و پی‌درپی بودن چیزی را می‌بیند، آن پدیده را مجموعه واحدی در نظر می‌گیرد. دو دسته دیگر که در آخر تقسیم‌بندی به آن اشاره شد، اموری هستند که وحدت و بقای آن با نوعی اعتبار است و گرنه در حقیقت دارای وحدت نیستند. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۴). بنابراین روشن شد که در این مورد، تقسیم چهارگانه درست‌تر است چون بین چهارمین و پنجمین حالتی که شهید صدر می‌فرماید، تفاوت معناداری لحاظ نمی‌شود. به هر روی، با این توجیه و با لحاظ وحدتی که در این حالت‌ها بین متیقن و مشکوک وجود دارد؛ استصحاب در خود زمان به نحو کان تامه بی‌اشکال است.

امام خمینی درباره امکان بقای زمان و حرکت از نظر عقل و عرف، بیان دیگری دارند که تأییدی است بر آنچه ذکر شد. در اینجا با عنایت به اهمیتی که این موضوع در فرجام بحث دارد، به این بیان اشاره می‌شود:

الف) امکان بقای زمان و حرکت از نظر عقل: عقل وجود چیزی را به‌عنوان «حرکت قطعی» یا وجود مستمر تدریجی با آنکه ثبات ندارد، می‌پذیرد زیرا هر موجودی نوعی وجود دارد که خاص خود اوست. عقل تنها می‌تواند «وجود ثابت» را برای حرکت قطعی و زمان نفی کند اما با این گزاره «وجود تدریجی» حرکت و زمان نفی نمی‌شود. نقطه مقابل حرکت قطعی، «حرکت متوسطی» است. به بودن یک لحظه و «آن» بین مبدأ و

منتهی، جدای از «آن» دیگر و بدون ارتباط با لحظه قبل و بعد، حرکت توسطی می‌گویند. در اینجا، «در وسط بودن یک لحظه»، در نظر گرفته می‌شود و از این بابت که این لحظه، بخشی از یک حرکت است، به آن حرکت می‌گویند وگرنه این لحظه، خود موجود ثابتی است. با این وصف، روشن می‌شود که این حرکت، استصحاب‌پذیر نیست، چون با گذر زمان، یقین به از بین رفتن هر لحظه داریم و شکی در بقای آن نداریم تا بخواهیم استصحاب کنیم. با این همه، باید تأکید کرد که حرکت حقیقی همان حرکت قطعی است و حرکت توسطیه صرفاً یک اعتبار محسوب می‌شود. زیرا با دقت، درمی‌یابیم که «توسط» و «آن سیال» اصلاً وجود خارجی ندارد.

ب) امکان بقای زمان و حرکت از نظر عرف: بی‌شک عرف، بقای وجود خارجی حرکت و زمان را می‌پذیرد. از نظر عرف، وقتی روز تحقق می‌یابد تا اوان شب، بقا و استمرار دارد. با این حال، عرف ساعت‌ها و دقیقه‌ها و مرزهایی را برای روز لحاظ می‌کند. همچنین از نظر عرف، حرکت به صورت موجود واحدی باقی می‌ماند تا آنگاه که با ایستادن قطع شود. پس در این صورت نیز استصحاب بی‌اشکال است. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۲).

۲.۲.۳. جریان استصحاب در خود زمان به نحو «کان ناقصه»

گفته شد که ممکن است شک در زمان، به صورت مفاد «کان ناقصه» باشد (یعنی شک در تحقق چیزی برای چیزی) مانند آنکه بخواهیم صفت روز بودن یک لحظه بخصوص از زمان را با استصحاب اثبات کنیم. (استصحاب کون هذا الآن المشکوک نهراً)؛ این استصحاب از نظر تعدادی از نویسندگان دارای اشکال و از نظر عده‌ای دیگر صحیح است. دلیل کسانی که آن را درست نمی‌دانند، آن است که در این استصحاب حالت سابقه یقینی وجود ندارد، زیرا از ابتدای پیدایش این لحظه مشکوک، روز بودن آن مورد تردید بوده است. افزون بر این، اشکال مثبت بودن این استصحاب باقی می‌ماند. نمی‌توان از استصحاب روز بودن یک لحظه بخصوص (استصحاب النهاریه)، بقای روز را اثبات کرد، همان‌گونه که در جای خود گفته‌اند، با استصحاب بقای مقدار کر (در آب) نمی‌توان کر بودن آب را نتیجه گرفت (بجنوردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۴؛ نایینی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳۶) اما کسانی که این استصحاب را می‌پذیرند، بر همان استدلال پیش‌گفته تأکید می‌کنند که لحظه‌های زمان از نظر عقل و عرف پیوستگی دارند؛ از این‌رو، لحظه مشکوکی را که

نمی‌دانیم وصف شب یا روز دارد، چون با لحظه‌های قبل و بعد پیوسته است، می‌توان به وصف روز بودن یا شب بودن توصیف کرد. بنابراین همان‌طور که اصل روز یا شب را (به‌صورت کان تامه) استصحاب می‌کنیم، می‌توانیم به‌صورت کان ناقصه هم استصحاب کنیم (عراقی و بروجردی، بی‌تا، ج ۴: ۱۴۸؛ صدر و هاشمی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۷۲). با لحاظ آنچه در گذشته یاد شد، این استدلال پذیرفتنی است. همچنین، این محققان به اشکال مثبت بودن هم پاسخی می‌دهند که در جای خود می‌آید.

شایان ذکر است مرحوم آخوند و برخی پیروان ایشان، به نوبه خود به اشکال وارد بر استصحاب در خود زمان دو پاسخ می‌دهند: نخست مانند دیگران می‌گویند که امور تدریجی از نظر عرف و حتی عقل، پیوستگی دارند و پاسخ دوم ایشان آن است که اشکال یادشده فقط مربوط به حرکت قطعی است و گمان می‌کنند که در حرکت توسطی اشکالی نیست، چون بودن یک چیز در میان یک آغاز و پایان، یک امر قار مستمر است، پس ایشان در استصحاب امور تدریجی، مانند شب و روز و اثربخشی (مثبت نبودن) آن اشکالی نمی‌بینند (خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۰۸؛ ابروانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۹۲). اما در جای خود روشن شد که آنچه ایشان گفته است، پذیرفتنی نیست، زیرا حقیقت حرکت، حرکت قطعی است و حرکت توسطی که یک نگرش به لحظه‌ای است که در بین یک شروع و پایان قرار گرفته است؛ اولاً تصویری خیالی است که دراصل، نه حرکت است و نه جایی در عالم حقیقت دارد (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۱۵) و ثانیاً امر ثابتی است که استصحاب‌پذیر نیست. پس اگر بخواهیم برای درستی استصحاب در خود زمان به‌دنبال راهی باشیم، باید اشکال را در حرکت قطعی پاسخ دهیم.

تا اینجا روشن شد که استصحاب در خود زمان، از نظر وحدت متیقن و مشکوک اشکالی ندارد و با توجه به پیوستگی عرفی، نیازمند توجیه و تأویل نیست. آنچه باقی می‌ماند بررسی این استصحاب از نظر اعتبار اثر آن است.

۳.۲. اشکال مثبت بودن استصحاب در خود زمان

دو تقریر برای بی‌اعتباری اثر این استصحاب بیان شده است:

۱. استصحاب اصل وجود یک زمان خاص مانند روز یا شب، اثبات نمی‌کند که لحظه مشکوکی از آن زمان، دارای وصف روز بودن یا شب بودن است، پس از این راه نمی‌توانیم بگوییم کاری هم که در آن زمان خاص صورت گرفته، در روز یا شب واقع

شده است. به عبارت دیگر، اگر در مورد یک زمان مشکوک، استصحاب وجود روز یا شب را بکنیم؛ این استصحاب، اثبات نمی‌کند که موضوع تکلیفی که در این زمان انجام شده، در روز یا شب انجام شده است. چون این نتیجه، از لوازم عقلی و نتایج غیرمستقیم آن است و پذیرفتنی نیست (بجنوردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۴).

۲. در واجبات «موقت» باید احراز کنیم که واجب در زمانی که ظرف آن است انجام شده است وگرنه فراغ یقینی، نسبت به انجام واجب حاصل نمی‌شود. برای مثال، در نماز یومیه باید احراز کنیم که در «روز» واقع شده است، اما استصحاب بقای روز، بر فرض هم که اثبات کند زمان مشکوک بخشی از روز بوده است؛ اثبات نمی‌کند که نمازی هم که در آن زمان خوانده شده، در روز واقع شده است، زیرا انجام شدن فعل خاصی در این زمان، از لوازم عقلی نتیجه مستقیم استصحاب، یعنی «روز بودن» است، پس این اصل مثبت است (نایینی، بی تا، ج ۴: ۴۳۷).

خلاصه، استصحاب فقط اصل وجود یک زمان را (به صورت کان تامه) اثبات می‌کند، اما اثبات نمی‌کند که یک لحظه خاص هم بخشی از آن زمان (به صورت کان ناقصه) بوده است. حتی اگر این نتیجه هم درست باشد، باز از آن نمی‌توان نتیجه دیگری گرفت که تکلیفی که باید در زمانی خاص انجام می‌شده، در ظرف خود واقع شده یا حادثه‌ای که وقوع آن در زمان خاصی حکمی داشته، در آن زمان انجام شده است.

۱.۳.۳. شیوه‌های رهایی از اشکال مثبت بودن استصحاب در خود زمان

به صورت کان ناقصه

۱. با استصحاب یک زمان خاص، دیگر نیازی به اثبات آن نیست که فعل بخصوصی در آن زمان واقع شده است، چون این نتیجه، دیگر امری وجدانی خواهد بود. برای مثال، اگر دانشمند بودن کسی را با استصحاب، اثبات کنیم؛ دیگر اثبات وجوب احترام به او اصل مثبت نخواهد بود. این استدلال، مصادره به مطلوب نیست، زیرا این گزاره مانند گزاره‌های فطری است که پس از تصور دو طرف، عقل به تفکر درباره حد وسط نیاز ندارد و به یگانگی دو طرف حکم می‌کند. اضافه بر این، در جای خود اثبات شده است که احکام شرعی به صورت گزاره‌های حقیقی وضع شده‌اند، نه گزاره‌های خارجی. یعنی هنگام صدور حکم، احکام بر روی موضوعات فرضی می‌روند نه موضوعاتی که در خارج وجود دارند. برای مثال، وقتی شارع می‌گوید نماز یومیه واجب است؛ یعنی اگر فرض

شود که زمان خاصی در خارج وجود داشته باشد و روز باشد، نماز در آن واجب است. حال اگر به وسیله استصحاب، حکم شد که زمان خاصی که در خارج وجود دارد مصداقی از روز است؛ حکم شرعی وجوب نماز هم در آن می‌آید و در اینجا هیچ اصل مثبتی استفاده نشده است.

۲. بیان شد که زمان یک حقیقت خارجی و دارای یک نوع وجود پی‌درپی است که تقطیع حقیقت خارجی آن نه از نظر عرف و نه از نظر عقل امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، قطعه‌ای از زمان خاص که اکنون موجود است، دنباله وجودی است که در گذشته پدیدار بوده و از همان صفات گذشته برخوردار است. حال اگر قطعه‌ای در گذشته، به صفت روز بودن متصف می‌شد، اکنون نیز همان صفت را داراست و استصحاب آن، اصل مثبت نیست (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۳ - ۱۵۴).

۲.۳.۳. نظر مرحوم نایینی در مورد مثبت بودن اصل

مرحوم محقق نایینی در هر حال معتقد به مثبت بودن این اصل است. ایشان ابتدا بیان می‌دارد که از ادله شرعی تکالیف موقت استنباط می‌شود که این ادله، واقع شدن تکلیف را در زمان خاص خود، شرط «واجب» می‌داند؛ (به‌صورت واجب معلق، مانند رسیدن ذیحجه برای حج) و سپس می‌گوید که اگر زمان شرط «وجوب» بود (به‌صورت واجب مشروط مانند شرط استطاعت برای حج) با احراز وجود وقت خاص، وجوب انجام فعل در آن وقت نیز خودبه‌خود مترتب می‌شود و اصل مثبت نداشتیم. برای مثال اگر زمان ماه رمضان شرط «وجوب» روزه بود با استصحاب بقای رمضان خودبه‌خود روزه واجب می‌شد و اصل مثبت نبود، اما چون زمان، شرط واجب است نه شرط وجوب، با استصحاب زمان نمی‌توان به این رسید که فعلی در آن زمان صورت گرفته است، چون باید «ظرفیت» یعنی واقع شدن یک تکلیف یا تعهد موقت در ظرف خود احراز شود. استصحاب تنها وجوب را در زمان خاصی اثبات نمی‌کند، اما انجام دادن واجب را در آن وقت اثبات نمی‌کند. به همین دلیل مرحوم نایینی در اینجا به راه‌حل یادشده شیخ برای رهایی از اشکال استصحاب در خود زمان - که همانا روی آوردن به استصحاب حکم زمان به جای استصحاب در خود زمان بود؛ اشکال می‌کند، چون استصحاب «بقای حکم وجوب» اثبات نمی‌کند که واجب در زمان خاص خود به‌وقوع پیوسته است (نایینی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳۹).

۳.۳.۳. پاسخ محقق عراقی و مرحوم بجنوردی به اشکال اصل مثبت

اولاً، دلیل‌های شرعی که تکالیف موقت را واجب می‌کند (مانند دلیل وجوب نماز)، وقوع فعل را در یک زمان خاص به‌عنوان شرطی شرعی مطرح نکرده است. این شرط شرطی عقلی و لازمه انجام دادن تکلیفی است که به آن دستور داده‌اند. دلیل فقط می‌گوید: از اول ظهر تا اول تاریکی شب نماز بخوان! (اسراء: ۷۸) اما شرطیت وقوع نماز در آن وقت خاص، لازمه عقلی این حکم است. ثانیاً، اگر هم فرض کنیم در لسان ادله این شرط باشد، تنها چیزی که بر مکلف لازم است، آن خواهد بود که فعل در زمانی واقع شود که وصف روز یا شب را دارد و با استصحاب، به‌صورت «وجدانی» و عقلی به این می‌رسیم و اصل مثبت نیست (عراقی، بی تا، ج ۴: ۴۳۹؛ ج ۴: ۱۴۹ - ۱۵۱) البته مرحوم بجنوردی از این نظر که این استصحاب حالت سابقه ندارد، اشکال دیگری مطرح می‌کنند (بجنوردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۴) که پاسخ آن خواهد آمد.

۴.۳.۳. خلاصه و جمع‌بندی بررسی اشکال و پاسخ‌های آن

آنچه در مجموع از بیانات محققان اصولی و نقدهای آن مستفاد می‌شود آن است که اولاً بر خلاف نظر شیخ انصاری استصحاب حکم اشکال را برطرف نمی‌کند، زیرا در لسان روایات، خود موضوعات مانند روز یا شب منشأ اثر ذکر شده است نه حکم مترتب بر آن. از سوی دیگر، این استصحاب همان‌طور که مرحوم محقق نایینی می‌فرماید مثبت است. پاسخ مرحوم آخوند هم به دلیل نقصی که در مقدمات داشت، اشکال را برطرف نکرد. برای پاسخ به اشکال، به‌نظر می‌رسد بهترین راه پیروی از مطلبی است که در بیانات امام خمینی و آقا ضیاء عراقی به آن اشاره شده و آن تکیه بر وجدان و عرف است. ادله استصحاب به مکلف می‌گوید متعبد شو که شب یا روز در زمان حاضر باقی است (مفاد کان تامه) و در این صورت، عرف وجداناً از این جمله درک می‌کند که زمان حاضر روز است (مفاد کان ناقصه) پس در این حالت عرف تفاوتی میان این دو نمی‌بیند، پس این اصل مثبت نیست. این شیوه همان مطلبی است که از بیانات یادشده مرحوم امام و محقق عراقی و بجنوردی دریافت شد و آن، اجرای استصحاب وصف «روز بودن» زمان مشکوک به نحو کان تامه به جای استصحاب «روز بودن آن مشکوک» به نحو کان ناقصه است، تا از اشکال مثبت بودن رهایی یابیم. تنها اشکالی که شاید به آن وارد شود، نداشتن حالت سابقه است که آن هم وارد نیست، زیرا ما زمان را از نظر عقل و عرف یک

حقیقت پیوسته دانستیم که با وجود خاص خود که یک وجود سیال نوبه‌نو شونده است، باقی می‌ماند. بنابراین هیچ اشکالی بر استصحاب در خود زمان وارد نیست.

۴. بخش دوم: جریان استصحاب در زمانیات

زمانیات، امور تدریجی غیرقار هستند که در آنها حالت پی‌درپی بودن اجزا وجود دارد. در امور زمانی، اجزایی وجود دارد که با لحظه‌ها و آنات از هم متمایز می‌شوند مانند: گفتار، جوشش، نشت یک مایع و جریان خون. در این‌گونه امور هم همان اشکال بر استصحاب در خود زمان رخ می‌نماید، به این‌صورت که قطعه صادر شده در لحظه اول از یک امر زمانی (مانند گفتار) از قطعه صادر شده در لحظه بعد جداست، پس وحدت مشکوک و متیقنی که از ارکان استصحاب است، در اینجا فراهم نیست. ولی پاسخ اشکال همان است که در پیش بیان شد و آن عبارت است از اینکه از نظر عرف این امور دارای وحدت است و استصحاب مانعی ندارد. با این‌حال، برخی از نویسندگان تقسیماتی برای این موضوع ذکر کرده‌اند و پاره‌ای از موارد را که از نظر عرف نمی‌توان گفت در آنها اتصال و پیوستگی برقرار است، جدا کرده‌اند. برخی هم افزوده‌اند جایی که شک در بقا از نظر شک در استعداد امر تدریجی برای بقا باشد (نه رافع) استصحاب حجت نیست. همچنین گفته‌اند اگر منشأ شک، شک در «کلی» امر تدریجی باشد نه شک در فرد، ممکن است که نتوان کلی را استصحاب کرد. برای روشن شدن این موارد به نظر اصولیان اشاره می‌کنیم و سپس به نتیجه‌گیری می‌پردازیم:

الف) مرحوم شیخ انصاری، این استصحاب را هر جا که بتوان امر واحد مستمری را در نظر گرفت، بدون اشکال جاری می‌داند. بنابراین در موردی مانند استصحاب یک «گفتار»، معتقدند که موضوعی مانند گفتار، با همه اجزایی که دارد، یک فرد تلقی می‌شود و شک در بقای آن بازگشت به این می‌کند که آیا افراد موجود در خارج، اقل است یعنی گفتار کوتاه‌تر یا اجزای بیشتری به گفتار پیوسته است (اکثر)؟ پس می‌توان بقای اقل یا قدر مشترک را استصحاب کرد (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۴۵). اشکالی که ایشان طرح و سپس رد می‌کند آن است که شک در بقای قدر مشترک، ناشی از شک در آن است که آیا گفتار خاصی ادامه پیدا کرده و آخرین جزء هم به این مقدار افزوده شده است یا خیر؟ و اصل عدم آن است، بنابراین، اگر بخواهیم استصحاب کنیم، مسئله داخل در استصحاب کلی قسم سوم می‌شود که یک فرد قطعاً از میان رفته و شک در آمدن فرد دیگری به جای آن داریم و در اصول اثبات شده است که این نوع استصحاب جاری نخواهد بود. اما

به این اشکال پاسخ داده‌اند که چون مجموع آنچه در خارج واقع می‌شود، موجود واحدی تلقی می‌شود، پس شک از نوع کلی قسم اول است، نه قسم سوم، زیرا شک در بقای همان موجود اول است، با این لحاظ که «هر قطعه، جزیی از کل است نه یک جزیی از کلی». پس از این، می‌افزایند که اگر این استصحاب کلی قسم سوم هم باشد، اشکالی وجود ندارد چون در این قسم پذیرفته شده که اگر در نظر عرف فرد بعدی از مراتب فرد قبلی باشد (مانند تاریکی ضعیف پس از تاریکی قوی)، باز هم استصحاب جاری است (همان). پس هر جا که عرف یک موضوع، زمانی تدریجی را امر واحدی لحاظ کند، استصحاب جاری است، برای مثال در مورد شخصی که با یک انگیزه مانند نذر، به تلاوت قرآن مشغول شود، اگر شک کنیم که آیا همچنان قرآن می‌خواند، روشن است که اصل را بر بقای تلاوت می‌گذاریم و به‌همین ترتیب می‌توانیم یک سخنرانی را هم استصحاب کنیم، اما اگر شک کنیم که این قاری پس از ادای نذر نیز قرآن می‌خواند یا خیر؟ یا سخنرانی پس از یک سخنرانی، با انگیزه‌های دیگر همچنان مشغول به تکلم هست یا خیر؟ چون وحدت عرفی بین متیقن و مشکوک وجود ندارد، استصحاب جاری نیست و در مورد مقدار زائد بر قدر متیقن اصل عدم جاری است.

نظریهٔ شیخ انصاری از جهاتی با انتقاد روبه‌رو شده و مهم‌ترین آن این است که به تقسیمات بحث (نظیر آنچه در پی خواهد آمد) توجه نکرده و موضوع را از سویی امر واحدی تلقی کرده که به آن «کل» گفته است و از سویی به قدر مشترک اشاره کرده که در «کلی» تحقق می‌یابد.

ب) برخی از نویسندگان موضوع را از لحاظ شک در استعداد بررسی می‌کنند، یعنی در صورتی که شک در «مقتضی» امر زمانی باشد استصحاب را جاری نمی‌دانند. ایشان معتقدند اگر شک در امر تدریجی مانند شک در انتهای حرکت باشد، استصحاب جاری است، ولی اگر شک در مقدار امر تدریجی مانند شک در مقدار جوشش آب یا مقدار جاری شدن خون باشد، نمی‌توان استصحاب کرد، زیرا منشأ شک آن است که آیا در منبع آب یا بدن شخص، در حال حاضر، آب یا خونی غیر از آنچه جاری شده است، وجود دارد؟ بنابراین در اینجا شک در بقا نیست، بلکه شک در حدوث است و رکن استصحاب وجود ندارد. ایشان به جز این، موضوع را از لحاظ نوع استصحاب نیز بررسی می‌کنند و معتقدند این استصحاب شاید به‌صورت استصحاب فرد یا کلی درست باشد. برای مثال اگر کسی شروع به قرائت سوره‌ای کند و در اتمام آن

شک کنیم، می‌توان استصحاب فرد را جاری کرد، اگر هم تردید بین سوره کوتاه یا بلند باشد، استصحاب کلی قسم دوم جاری است و اگر شک در شروع سوره دیگری باشد، استصحاب کلی قسم سوم است که جریان آن بی‌اشکال است (خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۰۸).

ج) بعضی از صاحب‌نظران در اینجا شک در باقی بودن امر زمانی را به این ترتیب تقسیم کرده‌اند: الف) وقتی توانایی و مقتضی بقا برای امر زمانی احراز شود؛ ب) شک ما در مقدار توانایی امر زمانی برای بقا باشد؛ ج) وقتی که احتمال دهیم پس از علم به ارتفاع مبدأ اول، مبدأ دیگری جایگزین آن شده باشد. در حالت اول، بی‌تردید استصحاب جاری است چون وحدت عرفی وجود دارد. برای مثال در یک گفتار با آنکه گوینده سخن خود را به بخش‌ها و مطالب گوناگونی تقسیم می‌کند، عرف همه مجموعه را یکی می‌بیند، پس اگر در اینجا شکی صورت گیرد و بخواهیم استصحاب کنیم، این استصحاب یا از قبیل قسم اول یا دوم استصحاب کلی است که مطابق نظر اکثریت اصولیان بی‌اشکال است یا از نوع قسم سوم از استصحاب کلی قسم ثالث است که آن هم بی‌اشکال محسوب می‌شود. همچنین نویسندگان مذکور، توجه می‌دهند که این استصحاب از قبیل شک در وجود فرد دیگر مقارن با انعدام فرد یقینی نیست تا از قبیل استصحاب قسم دوم کلی نوع سوم به‌شمار رود و نادرست باشد. (توضیح این مورد در جای خود می‌آید). در مورد حکم حالت دوم، ایشان در صورتی که شک در مقتضی، بی‌اشکال باشد، این حالت را هم ملحق به حالت اول دانسته‌اند و استصحاب را جاری می‌دانند. اما در مورد حکم حالت سوم از این تقسیم‌بندی، یعنی جایی که احتمال جایگزینی فردی دیگر به جای فرد اول بدهیم؛ چون در اینجا اگر بخواهیم استصحاب کنیم، به عقیده ایشان این استصحاب از نوع قسم دوم از کلی نوع سوم است، پس استصحاب جاری نیست. مثالی که برای امر زمانی در اینجا ذکر کرده‌اند، همان مثالی است که گوینده‌ای سخنرانی خود را تمام کرده است و شک کنیم آیا پس از آن، با انگیزه دیگری مشغول تکلم شده است یا خیر؟ (نایینی، بی‌تا، ج ۴: ۴۴۲؛ بجنوردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۵۸).

د) بعضی از نویسندگان، نخست وضع حرکت را از سایر امور زمانی جدا کرده‌اند و بر خلاف مرحوم شیخ انصاری و دیگران که حرکت را معادل گفتار و ... گرفته‌اند، حرکت را داخل در قسم اول بحث، یعنی همانند خود زمان می‌دانند. با توجه به تحلیلی که از

مفهوم حرکت در بخش اول این مقاله ارائه شد، این نکته صائب به نظر می‌رسد. به هر روی، تقسیم ایشان از امور زمانی سه قسم است:

۱. آنچه عرف تدریج آنها را نمی‌بیند. مانند شعله چراغی که از اول تا آخر شب روشن است یا مانند نور خورشید؛ ۲. آنچه عرف، تدریج و تغییر آنها را می‌بیند، اما با این حال، آنها را موجود واحدی در نظر می‌گیرد و آنها را مثل خود زمان و حرکت می‌داند، مانند یک صدای ممتد؛ ۳. آنچه وحدت و بقای آن با نوعی اعتبار است، مانند گفتار، ضربان قلب و حرکت عقربه‌های ساعت.

ایشان در قسم اول و دوم این تقسیم، استصحاب را جاری دانسته‌اند و برای قسم دوم، به اعتباری که در کلام مرحوم شیخ بود، نیازی نمی‌بینند. در قسم سوم نیز، با نگاه به اینکه عرف ماندگاری این امور را می‌پذیرد، جریان استصحاب را پذیرفته‌اند. دلیل ایشان آن است که با نگاه به تلقی عرف از نوع وجود این موضوع زمانی، دیگر استصحاب تبدیل به استصحابی از نوع استصحاب قسم دوم از کلی قسم سوم می‌شود که بی‌اشکال است، نه استصحاب قسم اول و سوم از کلی قسم سوم تا آن گونه که شیخ و پیروانی از ایشان تکرار کرده‌اند، ایرادی بر آن وارد باشد. اگر در مثالی مانند گفتار و سخنرانی بنگریم، می‌بینیم عرف با آنکه در یک مجموعه سخن، هر کلمه و جمله‌ای را موجودی غیر از دیگری می‌داند، وحدت را در آن اعتبار می‌کند. به همین ترتیب، موضوعات احکام هم از عرف گرفته می‌شود، ولی نه با مسامحه، بلکه با دقت عرفی و به نحو حقیقت، اگر در وحدتی که عرف لحاظ می‌کند، مسامحه وجود داشته باشد، نمی‌توان استصحاب کرد، در اینجا، چون عرف وحدت ماهیتی مانند گفتار را حقیقی می‌داند، می‌توان با در نظر گرفتن «کلی» کلام و خطابه، بقای آن را هم پذیرفت. اما اینکه برخی گمان کرده‌اند ملاک در اقسام سه‌گانه یکی و آن این است که تدریجی بودن مستصحب به‌گونه‌ای باشد که نتوان آن را قطعه قطعه کرد؛ درست نیست، در مثال گفتار، اختلاف انگیزه‌ها موجب اختلاف هویت کلام نمی‌شود، چون بسیاری اوقات گوینده در یک سخنرانی برای انگیزه‌هایی که عارض می‌شود، سخنان خود را تغییر می‌دهد و با این حال، عرف آن مجموعه را یکی اعتبار می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۵).

ه) عده‌ای از نویسندگان در قسم سومی که از مرحوم نایینی نقل شد، بر خلاف نظر وی استصحاب را جاری می‌دانند و گفته‌اند در مثل جریان آب و خون، می‌توان استصحاب «هیأت» را کرد، همان گونه که اگر عمود خیمه وجود داشته باشد و بعد

در تعویض عمود شک بشود، استصحاب بقای هیأت خیمه اشکالی ندارد. بنابراین، مورد مندرج در استصحاب کلی قسم اول است، چون با اتصال جریان آب و فاصله نشدن چیزی بین آن، عرفاً وحدت صدق می‌کند (عراقی، تعلیقه فواید، ج ۴: ۲۴۲؛ عراقی، بی‌تا، ج ۴: ۱۵۲).

۱.۴. نتیجه بررسی در مورد جریان استصحاب در امور زمانی

از مجموع بیاناتی که در مورد استصحاب در زمانیات مانند گفتار، تلاوت، جریان آب و خون و ... گفته شد، نتایج زیر حاصل می‌شود: نخست اینکه استصحاب مذکور - چنانچه در مورد آن از نظر مندرج بودن در برخی از اقسام نادرست استصحاب مثلاً قسم دوم کلی قسم ثالث مناقشه نکنیم^۵ صحیح و معتبر است و اشکالاتی که از برخی نویسندگان نقل شد، تنها جنبه مناقشه در مثال داشت و گرنه کسی از نظر «زمانی» و تدریجی بودن مستصحاب، اشکالی مطرح نکرد؛ ثانیاً، استصحاب در زمانیات اگر با شک در مقتضی باشد، همانند سایر موارد استصحاب با شک در مقتضی، حجت نیست؛ ثالثاً، استصحاب در زمانیات شاید استصحاب فرد باشد و ممکن است استصحاب کلی قسم اول و دوم و دو قسم اول و سوم از قسم سوم که در همه موارد استصحاب جاری است. در مورد مسئله‌ای همچون استصحاب تلاوت قرآن یا جریان آب، باید نظر محققانی مانند مرحوم عراقی و امام و حکیم (حکیم، ۱۴۰۸، ج ۲: ۴۶۰) را تقویت کرد و آن را از نوع کلی قسم اول برشمرد که در آن، قدر مشترک استصحاب می‌شود. زیرا با پایان یک سوره و شروع سوره دیگری، عرفاً اتصال قرائت صدق می‌کند. بنابر این نظر صاحب کفایه که آن را از نوع کلی قسم سوم می‌داند، درست نیست. همچنین، در مثالی مانند آنکه شک در مقدار آب باشد، استصحاب از نوع قسم دوم از کلی قسم سوم نیست و استصحاب جاری است، مگر آنکه شک در مقتضی باشد. در مثال گفتار نیز نظر مرحوم نایینی و شیخ که معتقدند با اختلاف انگیزه‌ها، یک گفتار تقسیم و با گفتار دیگری متمایز می‌شود و مسئله وارد در قسم دوم کلی قسم سوم می‌شود؛ جای مناقشه دارد، زیرا در این نوع مثال‌ها صرف اختلاف انگیزه گوینده سبب انقطاع و دوگانگی و از بین رفتن وحدت عرفی نمی‌شود. پس باید استصحاب را از نوع قسم اول کلی یا قسم دوم دانست.

۵. بخش سوم: استصحاب در امور مقید به زمان

بخش آخر مربوط به امور مستقری است که زمان قید آن باشد. مانند روزه ماه رمضان و افطار عید فطر یا انجام دادن تعهد در زمان قیدشده در قرارداد. در مورد استصحاب در این گونه امور نیز نظرهایی ارائه شده است. در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که در این گونه امور، نباید استصحاب جریان داشته باشد، زیرا در آنچه «مقید» به زمان خاص باشد، پس از گذشت آن زمان خاص، دیگر بقاء معقول و متصور نیست تا بتوان با شک، استصحاب بقاء کرد. آنچه در زمان نخست بوده است، قطعاً از میان رفته است و آنچه در زمان بعد وجود دارد «مثل» آن است نه «عین» آن. مانند آنکه در وجوب روزه مقید به پنجشنبه (که مثلاً با نذر واجب شده باشد) شکی پدید آید که آیا روز جمعه هم واجب است یا خیر؟ بنابراین، اگر زمان «قید» حکم یا موضوع باشد، استصحاب جریان ندارد، زیرا موجود در زمان بعد، با موجود در زمان اول، مغایر است. در مقابل، در حالتی که زمان، «ظرف» حکم یا موضوع باشد، استصحاب جاری است، زیرا موجود در زمان اول با موجود در زمان بعد متحد است و فقط زمان آنها فرق دارد. (نایینی، بی تا، ج ۴: ۴۳۷) با این همه، حکم استصحاب در امور مقید به زمان چندان روشن نیست و محققان با ارائه تقسیماتی، حالت‌های متفاوتی را طرح کرده‌اند. در اینجا نخست این تقسیم‌بندی‌ها ذکر می‌شود و بعد به بیان نظر می‌پردازیم:

۱.۵. تقسیم‌بندی بحث از نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در این مورد شک را به دو حالت تقسیم می‌کند:

الف) شک در بقای «حکم فعل مقید» به زمان باشد که این خود دو صورت دارد: شک در حکم، ناشی از شک در بقای قید (زمان) باشد؛ که در این صورت، استصحاب قید (زمان) و به تبع آن، بنا گذاشتن بر بقای حکم، هیچ اشکالی ندارد. مانند آنکه شک در بقای روز باشد که قید روزه است. در این صورت، استصحاب «روز بودن» را می‌کنیم و این اصل دارای اثر شرعی وجوب امساک است. صورت دوم، شک در بقای «خود فعل مقید» به زمان باشد، در این صورت هم استصحاب خود فعل مقید، بی‌اشکال است. مانند آنکه امساک در روز واجب بود و بعد از شک، استصحاب امساک نهاری می‌کنیم.

ب) شک در ثبوت نفس زمان با علم به انتهای زمانی که قید بوده است. برای مثال در مورد کسی که نذر کرده باشد روز جمعه را در مسجد بگذراند، پس از ظهر، با علم به

انتهای روز که قید ماندن در مسجد بوده است، باز هم شک کنیم که آیا «ماندن در روز» باید ادامه یابد؟ در این صورت، شک ما برای آن است که احتمال می‌دهیم این قید برای تمام مطلوب، یعنی مطلوب تام است نه قید برای اصل مطلوب. یعنی احتمال می‌دهیم فعل ماندن در مسجد در خارج وقت هم مطلوب باشد، ولی جزء مطلوب باشد نه همه آن. در این صورت، حکم پذیرش یا رد استصحاب، بر نحوه تعیین زمان مبتنی است: اگر زمان «ظرف» ثبوت حکم باشد، استصحاب حکم، درست است، اما اگر زمان «قید» موضوع باشد، با گذشت زمان، به عدم موضوع یقین داریم و استصحاب عدم حکم می‌شود. زیرا دلیل استصحاب، شامل هر دو حالت ظرف و قید محسوب کردن زمان نمی‌شود، چون این دو کاملاً با هم مغایرت دارند (خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۰۹)

۲.۵. تقسیم‌بندی بحث از نظر مرحوم حکیم

مرحوم حکیم با اشاره به تقسیم‌بندی قبیل از مرحوم آخوند، که ایشان در صورت اول تقسیم خود، استصحاب را روا دانست؛ این نظر وی را رد کرده است و به‌طور مطلق نمی‌پذیرد. ایشان می‌فرماید این صورت خود چهار حالت دارد که احکام هر حالت متفاوت است. به این ترتیب که ممکن است قید استصحاب بشود یا مقید و هر کدام به نحو مفاد کان تامه باشد یا ناقصه:

۱. اگر اخذ قید به نحو کان تامه باشد، مانند آنکه امساک مقارن وجود رمضان واجب باشد، استصحاب جاری است؛ ۲. اگر اخذ قید به نحو کان ناقصه باشد، مانند: «الواجب إمساك في زمان هو رمضان»، استصحاب جاری نیست؛ ۳. اگر شک در مقید به زمان به نحو کان تامه باشد، مانند: «إن كان الإمساك في رمضان فهو واجب»، استصحاب جاری است؛ ۴. اگر شک در مقید به زمان به نحو کان ناقصه باشد، مانند: «الإمساك في زمان هو رمضان، واجب»، استصحاب جاری نیست.

دلیل عدم جریان استصحاب در حالت دوم، مثبت بودن آن است. استصحاب بقای رمضان، اثبات نمی‌کند زمانی که امساک در آن صورت گرفته، رمضان بوده است. در حالت چهارم نیز مجالی برای استصحاب نیست، چون به حالت سابقه یقین نداریم و نمی‌دانیم امساک در این زمان امساک در رمضان است یا خیر (حکیم، ۱۴۰۸، ج ۲: ۴۴۰).

در تکمیل این بحث برخی از نویسندگان اصولی به نکاتی اشاره کرده‌اند، از جمله آنکه در مثال پیش گفته، استصحاب بقای مقید یعنی «ماندن در روز» (جلوس نهاری) یا بقای تقیید به «روز بودن» (نهاریه) از یک لحاظ شاید جاری شود، چون وحدتی که در استصحاب لازم است. هم در قید و هم در مقید، وجود دارد، ولی از لحاظ دیگر، درستی این استصحاب متوقف بر تمامیت دو امر است: ۱. خود مقید، حالت سابقه داشته باشد. مثلاً جلوس نهاری قبل از شک، ثابت باشد. البته استصحاب بقای قید مثل «نهار» تقید را اثبات نمی‌کند، چون اصل مثبت است و این اشکال، با استصحاب تعلیقی هم توجیه نمی‌شود (مانند: انّ الجلوس لو كان واقعاً قبل الآن، كان نهاریاً فالآن كذلك) (عراقی، ج ۴: ۱۵۰) زیرا استصحاب تعلیقی در موضوعات یا امور تکوینی از واضح‌ترین اصل مثبت و ملازمات عقلی است (حکیم، همان؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۷۳). ۲. هر یک از آنات این زمان به عنوان قید مستقلی اخذ نشده باشد و گرنه تقییدات متعدد و مقیدات متعدد داریم و استصحاب جاری نیست. چون وحدت متیقن و مشکوک نداریم (صدر، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۷۳).

۳.۵. تقسیم‌بندی کامل‌تر از نظر مرحوم صدر

ایشان استصحاب را در تکالیف مقید به زمان، در چهار فرض تبیین کرده‌اند. به این ترتیب که یا زمان قید وجوب است یا قید واجب و در نظر گرفتن زمان یا به نحو کان تامه است یا ناقصه. اما به دلیل اینکه در واقع از نظر حکم استصحاب، تفاوتی بین قید و مقید نیست، این دو را از یکدیگر تفکیک نکرده است. این چهار حالت چنین است (صدر، همان):

۱. زمان، «قید» وجوب به صورت کان تامه باشد. مانند: اگر روز باشد صدقه بده و شک در «قید» یعنی روز بودن داشته باشیم یا حکم چنین باشد که اگر در روز در مسجد ماندی، صدقه بده و شک در «مقید» یعنی ماندن در روز (جلوس نهاری) داشته باشیم.
۲. زمان «قید» وجوب به صورت کان ناقصه باشد. مانند: اگر زمان روز است صدقه بده و در این حالت، شک در «قید» یعنی روز بودن داشته باشیم یا اگر جلوس در زمانی است که روز است، صدقه بده و شک در «مقید» باشد.

حکم این دو صورت، آن است که اگر زمان به نحو ترکیب در موضوع حکم در نظر گرفته شده باشد، استصحاب جاری است، ولی اگر زمان به نحو تقیید در نظر گرفته شده

باشد، استصحاب جاری نیست. در حالت اول، موضوع حکم عبارت است از: «ماندن در یک زمان خاص در جای خاص همراه با اینکه آن زمان بخصوص روز باشد». در این صورت، موضوع با ضمیمه شدن تعبد به وجدان، با استصحاب زمان اثبات می‌شود. یعنی از سویی استصحاب که امری تعبدی است، به ما کمک و بقای «قید» را اثبات می‌کند و از سویی هم دریافت وجدانی بر این امر صحه می‌گذارد که با بودن قید زمان، تکلیف «مقید» نیز ادامه می‌یابد. اما در حالت دوم که تقیید در کار باشد، یعنی «جلوس نهاری بما هو جلوس» موضوع حکم باشد؛ نمی‌توان با اثبات موضوع، حکم را اثبات کرد، چون این یک اصل مثبت است. اثبات «نهاریت» یک لحظه بخصوص، «نهاریت جلوس» را اثبات نمی‌کند. بنابراین، نظر مرحوم آخوند صحیح نیست که گفته است اگر زمان قید وجوب باشد، هم استصحاب قید (زمان) و هم استصحاب مقید امکان‌پذیر است (خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۰۹) دلیل نادرستی گفته مذکور آن است که اگر زمان به صورت قید برای وجوب حکم در نظر گرفته شده باشد، فقط استصحاب مقید امکان‌پذیر است، نه قید، ولی اگر زمان به نحو ترکیب در موضوع اخذ شده باشد، استصحاب قید جاری می‌شود (حتی اگر مقید حالت سابقه نداشته باشد) ولی استصحاب مقید جاری نمی‌شود. چون مقید، موضوع برای حکم نیست، بلکه موضوع حکم، مجموع مرکب از ذات مقیدی است که به صورت وجدانی احراز شده و قید که تعبداً احراز شده است. (صدر، همان)

تذکر درستی که باید تکرار کرد، آن است که از ادله واجبات موقت، شرطیت و ظرفیت استنباط نمی‌شود و ظرفیت، لازمه عقلی توقیت است. پس از این باب مشکلی در استصحاب تکالیف مقید به زمان نیست (عراقی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳۹).

۳ و ۴. زمان قید واجب باشد. چه به صورت کان تامه و چه به صورت ناقصه. مانند آنکه «صوم النهار» یا «صوم الزمان النهاری» واجب باشد و شک در بقای نهار و عدم آن بشود. اینجا نه استصحاب نهار و نه استصحاب صوم نهاری، جاری نمی‌شود چون اگر زمان قید امثال باشد، گفته‌اند که ظرفیت معتبر می‌شود یعنی باید احراز کنیم که تکلیف در زمان خاص واقع شده است (نایینی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳۷) در این حال اگر بخواهیم استصحاب یک موضوع مانند «صوم نهاری» را بکنیم، یا می‌خواهیم اثبات کنیم که «صوم الآن لو وقع کان نهارياً، فیجب» که استصحاب تعلیقی در تکوینات است و جریان ندارد و یا می‌خواهیم اثبات کنیم که: «صوم النهاری باقی و لاینقطع» که در این صورت نیز استصحاب جاری نیست، چون شک در بقای «صوم

نهاری» امری است که رفع آن به دست مکلف است و موضوعی دارای اثر شرعی و منجزیت نیست (صدر، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۷۵).

۴.۵. نظر برگزیده در باب استصحاب امور مقید به زمان

در مجموع، در مورد استصحاب امور مقید به زمان چند نکته را باید متذکر شد: نخست، همان گونه که از مثال‌های آن به خوبی روشن شد، سؤال اصلی بیشتر در شبهه موضوعی است نه شبهه حکمی. دیگر آنکه از این تقسیم‌بندی روشن شد که در اینجا بر خلاف بخش قبل، توجه به صورت‌بندی استصحاب که به شکل مفاد کان تامه یا ناقصه باشد، دخالتی در درستی یا نادرستی استصحاب ندارد. نکته دیگر آن است که در واجبات موقت، زمان به نحو قید یا شرط لحاظ نشده است، به همین دلیل چون قیدیت وجود ندارد، استصحاب در حالتی که زمان شرط وجوب باشد، جاری است و اگر زمان شرط واجب باشد، مطلبی که شهید صدر فرموده‌اند درست به نظر می‌رسد، یعنی در جریان استصحاب، به دلیل مثبت بودن آن، تردید جدی وجود دارد. باید دقت داشت که موارد جواز نیز چنانکه برخی متذکر شده‌اند (عراقی، بی‌تا، ج ۴: ۱۵۵) در صورتی است که شبهه در استصحاب زمان، شبهه مفهومی نباشد و الا روشن است که با استصحاب نمی‌توان شبهه مفهومی را در استصحاب زمان بر طرف کرد.

۶. نتیجه‌گیری

مطالب این مقاله در مورد استصحاب زمان در سه بخش ارائه شد: نخست جریان استصحاب در خود زمان بود که موضوع از دو دیدگاه بررسی شد: الف) دیدگاه مرحوم شیخ انصاری. به عقیده این اصولی‌نامور، این استصحاب فاقد عنصر شک در بقاست. وی برای حل مشکل چهار راه حل ذکر کرد: ۱. در مستصحب تصرف شود و به نحو دیگری در نظر گرفته شود؛ ۲. در مفهوم بقا تغییری بدهیم. گفته شد که این راه به دلیل مثبت بودن اصل امکان‌پذیر نیست؛ ۳. اصولاً شک در بقا را شرط ندانیم، که این موضوع با توجه به مغایرت با ادله استصحاب نقد قرار شد؛ ۴. به جای استصحاب خود زمان، حکم آن را استصحاب کنیم که این نیز به دلیل مثبت بودن پذیرفته نشد.

ب) بررسی استصحاب خود زمان از نظر دارا بودن وحدت موضوع. در اینجا، صاحب نظران به تبع مرحوم نایینی، بحث را در دو قسمت دنبال کردند: نخست، حالتی که استصحاب با صورت‌بندی کان تامه ارائه شود و دوم، جایی است که صورت‌بندی کان ناقصه باشد. حالت اول، اشکال جدی ندارد و به دلیل پیوستگی عرفی میان متیقن و مشکوک می‌توان استصحاب کرد. اما در حالت دوم، هم‌گرچه وحدت عرفی وجود دارد، اشکال مهم مثبت بودن آن است. مرحوم امام با توجه به وجدانی بودن نتیجه، و اینکه در خارج، دو اثر مترتب بر هم، یکی لحاظ می‌شود، اشکال را رفع می‌کنند، اما مرحوم نایینی بین شرط وجوب بودن زمان و شرط واجب بودن، فرق گذاشته است و در حالت دوم استصحاب را نمی‌پذیرد و مرحوم عراقی و بجنوردی نیز با توجه به لسان ادله تکالیف موقت و احراز وجدانی اثر، استصحاب را جاری می‌شمرند. در نهایت، این استصحاب به‌ویژه با توجه به امکان استصحاب وصف پذیرفته شد.

در بخش دوم مقاله که به بحث از جریان استصحاب در امور زمانی اختصاص داشت، پنج دیدگاه مطرح شد: ۱. مرحوم شیخ انصاری این دیدگاه را مطرح کرد که در اینجا استصحاب فرد شاید بی‌اشکال باشد، اما مرحوم بجنوردی این موضوع را نپذیرفته است و استصحاب را در زمره استصحاب کلی برشمردند؛ ۲. مرحوم آخوند، موضوع را از نظر شک در مقتضی مورد بررسی می‌داند؛ ۳. مرحوم نایینی و بجنوردی بسته به دسته‌بندی این استصحاب در اقسام استصحاب کلی، احکام متفاوتی را جاری می‌دانند؛ ۴. امام خمینی توجه به برداشت عرف را در این موضوع راهگشا می‌داند و در بیشتر موارد با تکیه بر عرف، مسئله را حل می‌کنند. مرحوم عراقی افزون بر سخن قبل خود، پیشنهاد استصحاب هیأت امر زمانی را مطرح می‌کند. در نهایت، پذیرفته شد که بر اساس همان پیوستگی عرفی که بیان شد، استصحاب را باید بدون اشکال جاری دانست، البته باید دقت کرد که شک در مقتضی بقای امر زمانی نباشد. نوع این استصحاب نیز استصحاب وجه اول و سوم از استصحاب کلی قسم سوم لحاظ می‌شود که استصحاب در آن جریان دارد و ایرادی بر آن وارد نیست.

در واپسین بخش مقاله که موضوع جریان استصحاب در امور مقید به زمان تشریح شد، سه تقسیم بحث ذکر و سپس نظر برگزیده بیان شد. اول، مرحوم آخوند، موضوع را به این نحو تقسیم کردند که شک در حکم فعل مقید باشد یا در خود فعل. سپس مرحوم حکیم این تقسیم‌بندی را نقد و موضوع را در چهار حالت قید بودن و مقید بودن

زمان و تامه بودن یا ناقصه بودن تقسیم کردند. اما شهید صدر با توجه به اینکه تفاوتی بین قید و مقید نمی‌بیند، تقسیم را از لحاظ اینکه قید به وجوب یا به واجب می‌خورد به تقسیم موضوع پرداختند. در نهایت، بیان شد که اگر زمان شرط وجوب باشد استصحاب جاری است ولی اگر زمان شرط واجب باشد، در جریان استصحاب به دلیل مثبت بودن آن تردید است. همچنین در نتیجه بحث باید افزود که اگر زمان به صورت تقيید در نظر گرفته نشده باشد با استصحاب قید و دریافت وجدانی موضوع می‌توان استصحاب را جاری دانست.

کتابشناسی

- [۱]. انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۶۸). *فرائد الاصول (رسائل)*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۲]. ایروانی، میرزا علی (۱۴۲۲ق). *الاصول فی علم الاصول*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۳]. بجنوردی، محمد حسن موسوی (۱۳۸۸ق). *منتهی الاصول*، نجف، مطبعه الآداب.
- [۴]. تبریزی، میرزا موسی (۱۳۷۹ق). *أوثق الوسائل*، قم، مطبعه مهر.
- [۵]. حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۰۸ق). *حقائق الاصول*، چاپ پنجم، قم، مطبعه الغدير.
- [۶]. خراسانی، محمد کاظم هروری (۱۴۰۹ق). *کفایه الاصول*، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- [۷]. خمینی، امام روح الله الموسوی (۱۴۱۰ق). *الرسائل*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- [۸]. صدر، سید محمد باقر، شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*، چاپ دوم، قم، مطبعه فروردین.
- [۹]. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق). *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۱۰]. عراقی، آغا ضیاء‌الدین، بروجردی، محمد تقی (بی‌تا). *نهایه الافکار*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۱۱]. مظفر، محمد رضا (۱۳۶۶ق). *اصول الفقه*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- [۱۲]. نایینی، میرزا محمد حسین غروی، کاظمی خراسانی، محمدعلی (بی‌تا). *فوائد الاصول مع تعلیقات آغا ضیاء‌الدین العراقي*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۱۳]. یزدی، محمد کاظم طباطبایی (۱۴۲۱ق). *حاشیه المکاسب*، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.