



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) دروس خارج اصول در مباحث حجج در مباحث حجج (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftn1) [1] بحث دوم: اقسام قطع و آثار آن

بحث دوم: اقسام قطع و آثار آن

بسم الله الرحمن الرحيم [1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftn1)

با عنایات حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف و ارواحنا لتراب مقدمه الفداء امسال پیگیری خواهیم کرد.

در مبحث قطع مطلب اول احکام قطع و مطلب دوم اقسام قطع بود که چند بحث در آن مطرح است، بحث اول تجری بود که سال گذشته بررسی شد.

بحث دوم: اقسام قطع و آثار آن

قطع از حیث که طریق به حکم شرعی است یا موضوع آن اقسامی دارد:

صاحب کفایه قطع را پنج قسم می‌داند:

1- قطع طریقی.

2- قطع موضوعی طریقی که تمام الموضوع برای حکم شرعی است.

3- قطع موضوعی طریقی که جزء الموضوع برای حکم شرعی است.

4- قطع موضوعی صفتی که تمام الموضوع برای حکم شرعی است.

5- قطع موضوعی صفتی که جزء الموضوع برای حکم شرعی است.

مرحوم نائینی و مرحوم خوئی قسم دوم را قبول ندارند و معتقدند تناقض است که قطع هم موضوعی باشد هم طریقی هم تمام الموضوع، لذا قطع چهار قسم است.

محقق اصفهانی و جمعی به تبع ایشان می‌فرمایند دو قسم آخر یعنی قطع موضوعی صفتی استحاله دارد و فقط سه قسم قطع داریم.

اما بعض اعلام تقسیم مرحوم آخوند را تکثیر کرده‌اند، مرحوم امام در تهذیب الأصول می‌فرمایند هفت قسم قطع داریم، یک قسم قطع طریقی و شش قسم هم موضوعی.

ما ابتدا مختصراً به نگاه مرحوم آخوند برای اقسام قطع اشاره‌ای می‌کنیم بعد اقسامی که به نظرمان قابل تصور و کاربردی است و اثر شرعی دارد را اشاره می‌کنیم.

قبل از بررسی نگاه مرحوم آخوند به اقسام قطع مقدمه کوتاهی بیان می‌کنیم:

مقدمه فلسفی: اقسام صفات نفسانی

فلاسفه می‌گویند صفات واقعی نفسانی که به عنوان حقائق در نفس انسان هستند دو قسم است بعض این صفات غیر از وجود خودشان یک طرف هم لازم دارند بدون طرف محقق نمی‌شوند مانند علم، ظن، حب، شوق و عشق و امثال اینها. علم صفت نفسانی است اما متعلق می‌خواهد، علم بدون معلوم تحقق ندارد لذا به این صفات می‌گویند اینها از امور تعلقیه ذات الإضافة هستند. اما بعض صفات نفسانی

بعد مقدمه

مرحوم آخوند می‌فرماید اگر قطع را به پنج قسم تقسیم می‌کنیم با این نگاه است که یک قسمی از قطع داریم که طریق محض است و شارع مقدس در موضوع حکم شرعی‌اش آن را اخذ نکرده بلکه کاشف از حکم شرعی است. شارع می‌گوید نماز واجب است شما قطع به این حکم پیدا می‌کنید این قطع طریق به حکم شارع است برای شما تنجز و تعذر می‌آورد عقلاً.

گاهی در لسان دلیل شرعی و به عنوان موضوع یا جزء الموضوع برای یک حکم شرعی شارع در دلیل خودش صفت قطع را ذکر می‌کند، روایت می‌گوید إذا قطعت برؤية الهلال فافعل كذا. اگر قطع در لسان دلیل أخذ شد موضوع شد برای یک حکم شرعی دیگر می‌گوییم قطع موضوعی. البته باید به نکته‌ای که مرحوم آخوند می‌فرماید دقت کرد که می‌گویند قبول داریم قطع موضوعی داریم اما در لسان أدله قطع به یک حکم محال است موضوع برای خود آن حکم قرار گیرد زیرا می‌شود اجتماع مثلین، ما دلیل شرعی نداریم که یکجا بگوید إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة، هكذا قطع به حکم نمی‌تواند موضوع برای ضد خودش قرار گیرد، ضد اصولی، اینکه تفاوتش با ضد منطقی چیست را توضیح داده ایم دوستان فردا بیاورند. مثلاً محال است مولا بفرماید إذا قطعت بوجوب الصلاة يحرم عليك الصلاة این هم می‌شود اجتماع ضدین، بلکه قطع موضوع قرار می‌گیرد برای حکم شرعی غیر از خودش که نه مثل او است نه ضد او است. مثلاً شارع می‌تواند بفرماید إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصدقة. این قطع موضوعی است. پس قطعی را که شارع مقدس در لسان دلیل موضوع قرار داد برای حکم شرعی دیگر می‌شود قطع موضوعی.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید این قطع چهار قسم است زیرا قطع که همان علم است در مقدمه گفتیم از صفات تعلقیه ذات الإضافة است یعنی خودش هست و یک متعلق، گاهی قطع صرفاً بما هو صفة ثابتة فی النفس لحاظ می‌شود بدون توجه به متعلقش، فردی است شکاک است می‌خواهند تمرینش دهند می‌گویند إذا قطعت فلک درهم، اینجا قطع موضوع قرار گرفته بما هو صفة ثابتة فی النفس و متعلقش مهم نیست بلکه خود قطع مهم است، پس گاهی قطع لحاظ می‌شود و موضوع قرار می‌گیرد بما هو صفة ثابتة فی النفس بدون توجه به متعلق و گاهی قطع اخذ می‌شود در موضوع با نگاه به متعلقش که قطع به چیست؟ إذا قطعت برؤية الهلال فأفطر. و در هر دو صورت قطع گاهی تمام الموضوع است و موضوع این حکم شرعی فقط قطع مکلف است و اگر قطع داشت که مغرب شرعی شده افطار کن مطابق واقع باشد یا نه، و گاهی قطع جزء الموضوع است و یک جزء دیگر هم دارد که شارع می‌گوید اگر قطع داشتی به فلان مسأله و این قطع تو مطابق واقع هم بود این کار را انجام بده این قطع می‌شود جزء الموضوع.

پس از نگاه مرحوم آخوند اقسام خمسہ چنین است که یک قسم قطع طریقی است که لم یؤخذ فی موضوع الحكم الشرعی که معذر و منجز است عقلاً و شارع به آن کار ندارد. قطع موضوعی یعنی قطعی که شارع در موضوع دلیلش اخذ کرده که چهار قسم است:

1- قطعی که بما هو صفة ثابتة فی النفس لحاظ شده و تمام الموضوع است. 2- جزء الموضوع است. 3- با توجه به متعلق و تمام الموضوع. 4- قطع به چه چیز و جزء الموضوع است.

مرحوم آخوند این پنج قسم را برای قطع تصویر کرده است. بررسی می‌کنیم اقسامی که ثمره شرعی دارد با بیان می‌کنیم و از بین اقوال روشن می‌شود که قطع چند قسم است.

[1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftnref1). سال ششم از ابتدای مباحث الفاظ، جلسه اول، مسلسل 581، یکشنبه، 96.06.19.

بسم الله الرحمن الرحيم [1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftn1)

نکته: مطلبی که کاربرد فقهی دارد و البته تفصیلش هم باید در فقه بررسی شود باید توجه نمود که در روایات و أدله احکام وقتی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در موضوع بعض احکام در روایات عنوان قطع، علم، رؤیت یا تبیین اخذ شده إذا علمت، کلاوا و اشرابوا حتی يتبين لكم الخيط الأبيض و امثال ذلك. طبق این نگاه در تعریف قطع موضوعی ممکن است توهم شود در هر دلیلی که قطع یا علم یا رؤیت یا تبیین اخذ شده

بود این قطع می‌شود قطع موضوعی و آثار قطع موضوعی را دارد. برای دفع این توهّم و روشن‌تر شدن قطع موضوعی می‌گوییم در أدله شرعی که قطع، علم، رؤیت یا تبیین در موضوع أخذ شده سه حالت متصور است:

حالات متصوره قطع موضوعی در ادله شرعی

حالت اول: قرینه خاصه داریم که این قطع مأخوذ در دلیل قطع موضوعی است

یعنی حکم واقعی منوط به آن است و با إنتفاء این قطع حکم مترتب شده بر آن هم منتفی است. مثال شرعی: روایاتی داریم به این مضمون که در نماز چهار یا سه رکعتی إذا علمت بالأولیین فصلاتک صحیحه، اینجا علم به اولین موضوع صحت صلاۀ قرار گرفته است. قرینه داریم این قطع موضوعی است، نتیجه این می‌شود که اگر در نماز صبح و دو رکعت اول نماز عشاء یا مغرب علم داشت که دو رکعت را خوانده نماز صحیح است اما اگر با شک و تردید به قصد رجاء نماز را تمام کرد و بعد فهمید واقعا دو رکعت را خوانده بوده جمع کثیری می‌گویند این نماز صحیح نیست زیرا موضوع صحت صلاۀ علم به اولین است که نبوده و نماز باطل است.

حالت دوم: علم یا قطع در موضوع أخذ شده و مع ذلک قرینه داریم دخیل در موضوع نیست

بلکه قطع طریقی است و اثرش این است که اگر واقع حاصل شده بود حتی اگر علم نداشتیم صحیح است. کلا و اشربوا حتی یتبیین لکم الخیط الأبیض، هر چند ظاهر این دلیل اینگونه می‌گوید که اکل و شرب جایز است تا علم به طلوع فجر داشته باشی و اگر شک داشتی می‌توانی بخوری، اما قرائنی داریم که می‌گوید مقصود از تبیین لکم وضوح برای شما نیست بلکه تبیین در أفق است، موضوع وجوب امساک طلوع فجر واقعی است نه علم شما به طلوع فجر اینجا هم این علم و تبیین قطع موضوعی نیست. مثال دیگر: مولا می‌گوید إن علمت بطلوع الفجر فصلّ این تعبیر اگر علم داشتی ممکن است قرینه داشته باشیم که علم طریقی است یعنی اگر طلوع فجر شد، پس اگر مکلفی به رجاء طلوع فجر نماز صبح خواند و بعد هم بررسی کرد و یقین کرد صبح شده بوده نمازش صحیح است زیرا علم به طلوع فجر موضوع وجوب صلاۀ نیست.

حالت سوم: مواردی که قرینه بر طریقی بودن یا موضوعی بودن نداریم

مهم در فقه این حالت است که موارد معتناهی داریم از یقین، علم و رؤیت که در دلیل أخذ شده قرینه بر موضوعی یا طریقی بودن هم نداریم و اثر هم خیلی متفاوت است اینجا چه باید کرد؟

جمعی از اصولیان از جمله مدرسه نجف مرحوم خوئی و جمع دیگر قاعده‌ای مطرح کرده‌اند که هر چند قطع، علم و یقین در موضوع و لسان دلیل اخذ شد باید آن را حمل بر طریقیت و عدم دخالت در حکم نمود نه موضوعیت. به این دلیل که علی القاعده در حکم واقعی علم فرد نمی‌تواند دخیل باشد و طلوع فجر واقعی وجوب نماز صبح می‌آورد نه علم من به طلوع فجر. عرض می‌کنیم:

به نظر ما در این حالت سوم مسأله عکس است، اگر علم، قطع، تبیین، یقین و رؤیت در موضوع حکم شرعی دخالت نداشت به چه دلیل شارع این عناوین را به عوان جزء موضوع آورده است. قاعده خروج کلام از لغویت اقتضاء دارد اگر قرینه نداشته باشیم که علم مأخوذ در کلام شارع دخیل در موضوع نیست، اگر قرینه نداشتیم حکم می‌کنیم چون شارع مقدس این عنوان را در موضوع اخذ کرده لامحاله در موضوع حکم شرعی دخیل است و آثار را بر آن مترتب می‌کند.

مثال: فرض کنید مولا گفت إذا علمت أن مایعاً خمرٌ فلاتشربه، طبق نگاه آقایان نسبت به این جمله می‌گویند ظاهر این است که علم من دخیل در حکم شرعی نیست و قطع طریقی است یعنی شارع می‌گوید اگر مایعی خمر است نیشام، پس چرا گفت إذا علمت، پس اگر مایعی مشکوک الخمریه بود این دلیل ساکت است، زیرا این دلیل گفته گویا إذا کان المایع خمرًا فلاتشربه و در شک باید به ادله حلیت مراجعه کرد و اگر کل شیء حلال نبود ادله احتیاط می‌گوید نیشام. اما طبق نگاه ما می‌گوییم اینکه شارع علم را در موضوع أخذ کرد قرینه هم بر طریقیت نداریم یعنی علم دخیل در موضوع است و قطع موضوعی است و نتیجه این می‌شود که این دلیل یک مدلول مطابقی دارد و یک مدلول التزامی هر دو هم حجت و قابل استدلال است. مدلول مطابقی این است که اگر علم داشتی به خمریت یک مایع، شرب آن حرام است، مدلول التزامی این است که اگر علم نداشتی مایعی خمر است بلکه شک داشتی می‌توانی آن را بیاشامی و جواز شرب داری. این می‌شود مدلول التزامی. برای ارتکاب مشکوک الخمریه نیاز به أدله حلّ نداریم آنانکه أدله حل را قاصر میدانند مدلول التزامی خود این دلیل

میگوید مشکوک الخمریه را میتوانی بیاشامی و این مدلول التزامی حاکم بر ادله احتیاط هم هست. در اصول عملیه گفتیم شهید صدر یکی از چالشهایشان این بود که در مواردی که در مشکوکها میخواهیم جواز ارتکاب داشته باشیم دلیل حاکم بر ادله احتیاط چیست آیا ادله برائت حاکم است یا نه اگر ما این دلیل را قبول کردیم دیگر نیاز به ادله برائت نداریم. ادله احتیاط میگوید در موارد مشکوک احتیاط کن الا در مواردی که به دلیل خاص گفته شده حلال است مدلول التزامی این دلیل میگوید وقتی علم نداری شرب خمر جایز است. پس طبق این نگاه مدلول التزامی برای این قطعیهای موضوعی ثابت میشود و حاکم بر ادله احتیاط است.

خلاصه کلام این است که اگر عنوان قطع، علم و یقین در موضوع دلیل أخذ شد و قرینه بر طریقت یا موضوعیت داشتیم روشن است و الا اصل حمل این عناوین بر موضوعیت و دخالت در حکم است نه طریقت.

[1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftnref1). جلسه دوم، مسلسل 582، دوشنبه، 96.06.20.

بسم الله الرحمن الرحيم [1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftn1)

اشکالاتی به تقسیم مرحوم آخوند وارد شده که چون ثمره عملیه ندارد مطرح نمیکنیم اما یک اشکال که محقق اصفهانی مطرح کردهاند مفید است که بیان میکنیم.

کلام محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در نهاية الدراية [2] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftn2) ابتدا میگویند تقسیم قطع موضوعی به صفتی و طریقی آیا از ابداعات شیخ انصاری است یا نگاه شیخ انصاری نگاه دیگری است غیر از بیان مرحوم آخوند. تحلیل ارائه میدهند که لاجدوی فی تنقیح بعد میفرمایند مرحوم آخوند قطع موضوعی را تقسیم کردند به قطع صفتی بما أنه صفة ثابتة فی النفس با إلغاء جهت کشف از متعلق و تعلقش به غیر و فقط به عنوان یک صفت ثابت فی النفس که گفته می شود قطع موضوعی صفتی، و قطع موضوعی طریقی بما انه حاکم عن متعلقه. قطع موضوعی صفتی معقول نیست زیرا قطع در لسان دلیل بما هو صفة خاصة در نفس انسان اخذ شود با إلغاء جهة کشف آن از متعلقش میفرمایند چنین قطع موضوعی صفتی محال است. سبب انفکاک شیئی از ذاتش می شود و انفکاک شیء از ذاتش معقول نیست.

توضیح مطلب: در حقیقت قطع اواخر سال گذشته اشاره کردیم محقق اصفهانی میفرماید قطع یعنی انکشاف الشیء لدی النفس، چیزی و غیری که روشن شود و بدون خفاء لدی النفس حاضر باشد را میگوییم قطع، مرحوم آخوند میفرماید قطع موضوعی صفتی داریم یعنی قطع لحاظ شده است بدون حالت انکشافش نسبت به غیر، اصلاً قطع چیزی جز همین انکشاف الغیر لدی النفس نیست، مگر می شود شجر را لحاظ کرد بدون شجریّت، انسان بدون لحاظ انسانیت، جسم بدون لحاظ جسمیت، هویت قطع انکشاف الغیر است، اگر این انکشاف الغیر را إلغاء کردید و ندیدید یعنی قطعی نیست اصلاً و قطع لحاظ نشده است، لذا میفرماید قطع موضوعی صفتی که با إلغاء جهت انکشاف غیر است محال می باشد، پس اینکه مرحوم آخوند در توجیه تصویر قطع صفتی فرمودند قطع دو جهت دارد: نور بنفسه و نور غیره ما جهت منوریت را إلغاء میکنیم و نور بنفسه را أخذ میکنیم این میشود قطع صفتی که میفرمایند قبلاً تحلیل کرده ایم در قطع دو جهت متغایر نیست نور بنفسه یعنی همان حالت انکشاف غیر و چیزی جز این نیست، روشنگری غیر و متعلق را میگوییم قطع، لذا اگر از قطع جهت کاشفیت ان إلغاء شود قطع نیست. پس میفرماید قطع موضوعی صفتی که مرحوم آخوند در کفایه دو قسم درست کرد یا تمام الموضوع یا جزء الموضوع این محال است و از تقسیمات قطع باید حذف شود.

بعض محققان مانند شهید صدر و صاحب منتقى خواسته اند به نحوی از این اشکال پاسخ دهند که کلماتشان قابل مناقشه است لکن به جهت عدم ثمره وارد نمی شویم لکن نگاه ما این است که ثبوتاً تصور قطع صفتی با إلغاء جهت انکشاف استحاله ندارد و کلام محقق اصفهانی صحیح نیست لکن از جهت اثباتی با نگاه به أدله شرعیة بگوییم قطع موضوعی که در لسان أدله شرعی أخذ شده قطع صفتی موضوعی داریم این اثباتاً قابل استدلال نیست.

در گذشته هم مختصراً اشاره کردیم ممکن است لحاظ کننده ای قطع را لحاظ کند به جهت اینکه صفة ثابتة فی النفس است موضوع حکم هم قرارش دهد این هیچ استحاله ای ندارد، إلغاء کند جهت انکشاف غیر را. مثال: انسانی است که از نظر روانی مضطرب و شکاک است حتی در بدیهیات، ممکن است یک درمانگر و روانشناس برای تشویق رفع این حالت شک و اضطراب از نفس او و تشویق او به سکون نفس بگوید

اگر یک قطع در نفس تو پیدا شد جایزه داری ام قطع به چه چیز؟ این اهمیت ندارد و جهت انکشاف هست اما آن را را الغاء میکند. پس به نظر ما اینکه قطع صفتی موضوع حکم قرار گیرد با الغاء جهت انکشاف غیر واقع میشود و استحاله ندارد لکن مهم این است که تقسیم قطع موضوعی به لحاظ أدله شرعیه به قطع صفتی و طریقی در مرحله اثبات امر غریبی است که شارع مقدس نفس القطع را بدون توجه به متعلق و جهت انکشاف غیر موضوع حکم قرار دهد در مقام اثبات چنین چیزی نیست.

نتیجه اینکه به نظر ما تبعاً لمحقق اصفهانی اقسام القطع ثلاثه است به این جهت که قطع یا طریقی است یا موضوعی و قطع طریقی آن است که شارع آن را در أدله موضوع حکم یا جزء الموضوع قرار نداده. شارع فرموده نماز واجب است من قطع دارم به دخول وقت پس قطع دارم به وجوب نماز. قطع طریقی عقلاً منجز و معذر است.

اقسام قطع موضوعی

قسم دوم قطع موضوعی است که شارع آن را در موضوع حکم دیگر أخذ کرده است و قطع موضوعی بر دو قسم است:

الف: گاهی تمام الموضوع است و جزء دیگری موضوع ندارد

مانند اینکه شارع بفرماید إذا قطعت بأن فلانا عالمٌ فأكرمه. وجوب اكرام موضوعش قطع فرد است به عالم بودن فلانی چه این قطع مطابق واقع باشد یا نه لذا اگر در واقع او عالم هم نبود و شما یقین داشتی عالم است وظیفه را امتثال کرده‌ای.

ب: گاهی قطع جزء الموضوع است، یک شرط یا جزء دیگر دارد

مولا می‌گوید اگر قطع پیدا کردید که شخصی عالم است و این قطع شما مطابق واقع هم بود به وظیفه عمل کرده‌ای. اینجا قطع مکلف جزء الموضوع است و تطابق قطع با واقع جزء دیگر موضوع است، لذا اگر هر دو جزء بود مکلف به وظیفه‌اش عمل کرده هم قطع داشت او عالم است هم در واقع عالم بود.

بحث بعدی این است که آیا أمارات و اصول عملیه قائم مقام قطع میشود یا نه؟

[1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftnref1). جلسه سوم، مسلسل 583، سه شنبه، 96.05.21.

[2] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftnref2). نهاية الدراية، ج 3، ص 47: فلا يبقى لأخذ القطع من حيث خصوميّة كونه صفة من الصفات القائمة بالشخص معنى معقول إلا أخذه من إحدى الجهات المزبورة و لا يقول به أحد. و أما حفظ القطع بمرتبة الأخيرة التي بها يكون القطع قطعاً، و مع ذلك لا تلاحظ جهة كشفه التام، فغير معقول، لأن حفظ الشيء مع قطع النظر عما به هو هو محال، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن إنسانيّته. و قد عرفت سابقاً أنّ حقيقة القطع عين الانكشاف لا أنه شيء لازم الانكشاف، فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثيّة كشفه قطع النظر عن حقيقته. كما أن ملاحظة الانكشاف بنفسه من دون ملاحظة انكشاف الشيء غير معقولة، لأن حقيقة الانكشاف مقولة لا يعقل إلا متعلّقة بشيء.

بسم الله الرحمن الرحيم [1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftn1)

در مورد تقسیم قطع موضوعی به چهار قسم اشکالی را از محقق اصفهانی بر نظریه مرحوم آخوند مطرح کردیم و اثباتا کلامشان را پذیرفتیم و ثبوتاً اشکال استحاله شان را قبول نکردیم. گفتیم جمعی دیگر از محققان هم در صدد پاسخ از این اشکال برآمده‌اند از جمله شهید صدر و صاحب منتقى الأصول.

کلام شهید صدر

مرحوم شهید صدر بنابر تقریرات مباحث الأصول صفحه 290 بحثی دارند که اگر توجه به مباحث دو روز گذشته شده باشد روشن خواهد بود. چند نکته مطرح می‌کنند:

نکته اول:

می‌فرمایند مرحوم شیخ و مرحوم آخوند قطع موضوعی را چهار قسم می‌دانند. وجه تقسیم این است که قطع گاهی أخذ می‌شود در موضوع بما هو صفة للشخص با قطع نظر از کاشفیتش از متعلق که می‌گوییم قطع صفتی و گاهی أخذ می‌شود در موضوع بما هو کاشف و طریق الی المتعلق در هر دو صورت قطع صفتی و طریقی گاهی تمام الموضوع اند و گاهی جزء الموضوع.

نکته دوم:

اشکال محقق اصفهانی را بر این تقسیم بندی مطرح می‌کنند که و قد أورد علی هذا التقسیم که کاشفیت للغير عین قطع است و صفت زائد بر قطع نیست، شما می‌گویید قطع گاهی لحاظ کاشفیت در آن می‌شود گاهی نه، اگر در قطع لحاظ کاشفیت نشد یعنی قطع لحاظ نشده است و ذات شیء دیده نشده است و این دیگر قطع نیست. به عبارت دیگر مثال می‌زنند که گاهی بعضی از اشیاء صفت عارضی دارند و می‌شود شیء را به آن صفت تقسیم کرد مثلاً جسم گاهی ثقیل است و گاهی خفیف، تقسیم جسم درست است که بگوییم یا ثقیل است یا خفیف؛ اما انسان را با توجه به صفت انسانیت تقسیمش کنیم که انسان یا انسان است یا انسان نیست این تقسیم باطل است، کاشفیت عین قطع است اگر بگویید قطع دو قسم است یک قطع داریم که در آن کاشفیت لحاظ شده و یک قطع داریم لحاظ نشده این باطل است.

نکته سوم:

شهید صدر می‌فرمایند گویا مرحوم آخوند توجهی به این اشکال داشته‌اند و جواب داده‌اند که اگر قطع از امور انتزاعیه بود که یک حقیقت داشت آن هم انتزاع اگر چنین بود صحیح بود لکن قطع از صفات حقیقیه ذات الإضافة است یعنی یک واقعیت دارد فی نفسه که صفت ثابت فی النفس است و یک خصوصیت دوم دارد که کاشف عن الغير است لذا چنانکه فلاسفه می‌گویند علم نور فی نفسه و منور لغيره، اشکالی ندارد که قطع را یک وقت در نظر می‌گیریم به عنوان واقعیت خودش که صفة ثابتة است و میشود قطع صفتی و خصوصیت دوم را در نظر نمی‌گیریم و گاهی قطع را به عنوان کاشفیتش للغير در نظر می‌گیریم که منور لغيره که میشود قطع طریقی، شهید صدر اضافه می‌کنند این مقدار کلام مرحوم آخوند جواب از اشکال عقلی محقق اصفهانی نیست زیرا مقصود فلاسفه که می‌گویند علم نور لِنفسه و منور لغيره معنایش این نیست که دو ویژگی ممتاز عن الغير دارد و دو خصوصیت ویژه، خیر معنایش این است که اشیاء دیگر با علم روشن می‌شوند و علم روشنی‌اش بذاته است پس یک خصوصیت بیشتر نیست چنانکه محقق اصفهانی هم اشاره می‌کنند، نور لِنفسه و منور لغيره همان خصوصیت کاشفیت است و لا غير لذا اشکال همچنان بر مرحوم آخوند وارد است که خصوصیت کاشفیت را از قطع نمی‌توان منسلخ کرد.

بعد می‌فرمایند به نظر ما می‌شود از اشکال محقق اصفهانی به دو نگاه پاسخ داد یکی با بیان عرفی و دیگری با بیان عقلی.

بیان عرفی: شهید صدر می‌فرمایند درست است که قطع بنفسه انکشاف است اما در خارج این قطع گاهی لوازمی دارد مانند خلاص نفس از عذاب تردد و شک، ممکن است کسی قطع را لحاظ کند به این عنوان لازم‌هاش، نفسی که تردد و شک ندارد، کاری به جهت انکشاف ندارد. اگر قطع با این لازم خودش مورد ملاحظه قرار گیرد جهت انکشافش إلغاء شود می‌شود قطع صفتی و گاهی قطع أخذ می‌شود با جهت انکشافش عن الغير که میشود قطع موضوعی طریقی. می‌فرمایند با این بیان اشکال محقق اصفهانی جواب داده میشود که قطع موضوعی صفتی خواهیم داشت.

بیان عقلی: می‌فرمایند هر علمی با حصولش دو نسبت در آن پیدا می‌شود یکی چون عرض است یک نسبت دارد به معروضش که در کجا حاصل شده، قطع و علم معروضش نفس است و صفتی برای نفس پیدا شده، این یک حالت قطع است. حالت دوم این است که این صفت عبارت از یک انکشاف للغير است به این گونه که اگر بر فرض محال علم در یک سنگ پیدا می‌شد شما نمی‌گفتید این علم نسبتی با این حجر پیدا کرده نسبت عرض به معروض و نسبتی هم دارد که انکشاف است، شهید صدر می‌گویند اشکالی ندارد لحاظ یک بار لحاظ می‌کند نسبت حصول علم را در نفس، عرض به معروض می‌شود قطع صفتی و یک بار لحاظ می‌کند آن را به عنوان اینکه هویتش انکشاف للغير است می‌شود قطع موضوعی طریقی بعد می‌فرمایند اشکالی ندارد که شارع و ملاحظ یک بار لحاظ کند قطع را به عنوان عرضی که در این معروض پیدا شده، صفت ثابت در نفس این میشود موضوعی صفتی بار دیگر می‌گوید سبب انکشاف هم هست که میشود موضوعی طریقی.

شهید صدر جهت صدور و وقوع درست می‌کنند.

عرض می‌کنیم:

توضیحاتی در گذشته دادیم که تصویر عرفی ایشان فی الجمله خوب است با توضیحاتی که ما گفتیم و می‌تواند ثبوتاً اشکال محقق اصفهانی را جواب دهد اما این تصویر دقی عقلی ایشان مقداری قابل اشکال است که این را تصویر دقی عقلی شمرده‌اند. شما می‌گویید گاهی قطع لحاظ میشود به عنوان صفتی که در نفس ایجاد شده و عرضی که معروضش این است که می‌گوییم قطع صفتی اشکال ما این است که آیا تنها قطع است که عارض بر نفس میشود یا صدها صفت دیگر هم داریم که عارض بر نفس میشود مانند وسوسه شک اضطراب، اگر فقط جهت عروضش بر نفس یک قسم درست کرد خوب حب، شوق، شک و ظن موضوعی نفسی هم داریم، پس اینها هم باید جزء قطع موضوعی باشند زیرا می‌گویید صفتی است که به معروض نگاه میشود فقط. ما می‌گوییم انکشاف هست اما لحاظ نمیشود.

نکته مهمتر که در کلمات ایشان نیامده این است که به نظر ما با هر بیانی که قطع موضوعی صفتی را ثبوتاً تصویر کنیم ما گفتیم آیا این تقسیم در إطار أدله شرعیه است یا فقط میخواهید تقسیمی ذکر کنید بدون شبهه در إطار أدله شرعیه است، مهم این است که با این تصویر از قطع موضوعی صفتی ما در أدله شرعیه اثباتا اثری نمی‌بینیم لذا می‌گوییم در نتیجه برخلاف شهید صدر با محقق اصفهانی هماهنگیم که اثباتا در إطار أدله شرعیه قطع بر سه قسم است یا طریقی است که معذور و منجز است عقلاً یا موضوعی است و قطع موضوعی هم قطع بما هو انکشاف للغير یا تمام الموضوع است در أدله شرعیه یا جزء الموضوع است.

ادامه بحث ان شاء الله شنبه بعد از عاشورا.

[1] (http://almostafa.blog.ir/post/189#_ftnref1). جلسه چهارم، مسلسل 584، چهارشنبه، 96.06.22.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم تقسیم مثمر برای قطع این است که قطع یا طریقی است یا موضوعی، قطع موضوعی هم یا تمام الموضوع است یا جزء الموضوع، اشاره کردیم مرحوم آخوند صاحب کفایه قطع را به پنج قسم تقسیم کرده بودند قطع موضوعی یا صفتی است یا طریقی و هر کدام هم دو قسم بود با قطع طریقی میشد پنج قسم. محقق اصفهانی اشکال کرده بودند که قطع صفتی موضوعی محال است، بحث کردیم و توضیح دادیم که قطع صفتی موضوعی محال نیست لکن در احکام شرعیه معهود نیست لذا آن دو قسم را حذف کردیم و گفتیم تقسیم مثمر سه قسم است.

سوال اول: تنزیل أمارات و اصول عملیه منزله قطع

آیا أمارات و اصول عملیه قائم مقام قطع میشوند تا آثار قطع را داشته باشند یا نه؟ ما أمارات شرعیه حجت داریم مانند خبر واحد و بینة، اصول عملیه داریم اصول محرزه مانند استصحاب و اصل غیر محرز مانند برائت، از جهت دیگر هر یک از اقسام قطع احکام و آثاری دارند، مثلاً قطع طریقی را خوانده‌ایم که منجز و معذور است اگر انسان قطع داشت به وجوب نماز جمعه منجز واقع است یعنی واقع را اثبات میکند، وجوب عمل می‌آورد معذور است حال بحث این است که آیا أمارات و اصول عملیه می‌توانند به جای هر یک از اقسام قطع بنشینند و آثار آن را داشته باشند؟ مثلاً قطع به وجوب نماز جمعه آثاری دارد که منجزیت و معذرت باشد، آیا اگر أماره‌ای داشتیم بر وجوب نماز جمعه آن هم مانند قطع می‌تواند منجز و معذور باشد یا خیر؟ آیا استصحاب اگر قطع و أماره نبود در عصر غیبت شک کرد نماز جمعه واجب است یا نه، نه قطع دارد به وجوب نه أماره است، استصحاب کرد وجوب را آیا این استصحاب مانند قطع معذور و منجز است یا خیر؟

نسبت به قطع طریقی تمام اصولیان اینگونه بحث می‌کنند که لاشبهة در اینکه أمارات و اصول عملیه محرزه قائم مقام قطع طریقی میشوند، هر اثری قطع طریقی داشت مستصحب میتواند همان اثر را داشته باشد. نازل منزله قطع اند در منجزیت و معذرت.

یک اشکال از زمان شیخ انصاری مطرح بوده که باید پاسخ داده شود بحث روشن تر میشود.

اشکال: از طرفی مشهور اصولیان قائل‌اند ما قاعده قبح عقاب بلایان داریم بدون بیان بر واقع اینگونه تفسیر میکنند که بدون علم به واقع به حکم عقل خداوند قبیح است انسان را عقاب کند، اشکال این است که از طرفی شما می‌گویید اگر أماره قائم شد بر حکم شرعی یا استصحاب حکم شرعی را ثابت کرد انسان استحقاق عقاب پیدا می‌کند بر مخالفت أمارة و بر مخالفت با مؤدای استصحاب، از طرف دیگر أماره و استصحاب که قطع به واقع نیستند، ممکن است واقع نما باشند اما شما با أماره و استصحاب قطع به واقع ندارید، پس وقتی بیان بر واقع

ندارید چگونه در مخالفت با اماره و استصحاب عقاب شکل میگیرد؟ گاهی این اشکال به بیان فلسفی مطرح می‌شود که در علوم عقلی می‌خوانیم تخصیص حکم عقل قبیح است و هر جا موضوع حکم عقل هست باید حکم عقل هم باشد نمیتوان گفت ظلم قبیح است الا در فلان مورد. قاعده گفت بدون بیان و قطع به واقع عقاب قبیح است مگر در مورد استصحاب این میشود تخصیص حکم عقل که قبیح است. پاسخ: در پاسخ از این اشکال اصولیان بیاناتی دارند که مختصرا به بعضی این بیانات اشاره می‌کنیم و نمی‌خواهیم هر بیانی را توضیح دهیم زیرا در بحث حجیت امارات مفصل خواهد آمد بلکه می‌خواهیم به بعضی بیانات اشاره کنیم تا راه حل خودمان را بیان کنیم. لذا چند نظریه را مطرح می‌کنیم:

نظریه شیخ انصاری

نظریه شیخ انصاری: ایشان نظریه‌ای دارند که عنوانش این است که أدله حجیت امارات تنزیل میکنند مؤدای اماره را به منزله واقع می‌فرمایند صدق العادل که مفاد أدله حجیت امارات است میگوید صحیح است وقتی خبر ثقه گفت نماز جمعه واجب است علم به واقع و بیان قطعی به واقع ندارید اما شارع میگوید تعبدا بگو مؤدای اماره علم و واقع است و مؤدای اماره را تنزیل مقام واقع میکند پس من علم دارم به واقع تعبدی نه واقع واقعی وقتی علم داشتم عقاب صحیح است. عرض می‌کنیم این بیان ایشان اشکالاتی دارد از جمله مرحوم نائینی می‌فرمایند مستلزم تصویب است که باید در بحث حجیت امارات اشکالاتش را بررسی کنیم.

نظریه مرحوم آخوند

نظریه مرحوم آخوند: ایشان تنزیل مؤدا منزله واقع را دارای اشکال دیده اند در تفسیر حجیت امارات و بیان دیگری مطرح کرده‌اند که یک منجزیت و معذرت تکوینی و ذاتی داریم که برای قطع است و بعضی گفتند به جعل جاعل نیست که ما قبول نکردیم. می‌فرمایند یک معذرت و منجزیت جعلی و اعتباری داریم که شارع منجزیت و معذرت را برای اماره جعل کرده است شارع نمیگوید مؤدای اماره واقع است اما من حق دارم برای اماره منجزیت جعل کنم بگویم باید دنبال آن بروی و الا عقابت میکنم. اماره مفادش ظن است و ظن تکوینا وجوب اتباع ندارد اما می‌فرمایند اشکالی ندارد که شارع جعل کند حجیت را برای ظن خاص

کلام مرحوم آخوند

مرحوم نائینی چند اشکال به مرحوم آخوند دارند که قبل از جعل منجزیت و معذرت برای امارات سؤال این است که آیا شارع اماره را بیان قرار داده مانند علم یا خیر؟ اگر می‌گویید اماره بیان است مانند علم دیگر احتیاج به جعل منجزیت و معذرت ندارد و میشود تنزیل المؤدی منزلة الواقع، این همان کلام مرحوم شیخ انصاری میشود. اگر می‌گویید اماره بیان نیست اما شارع آن را منجز و معذر قرار داده است این میشود تخصیص حکم عقل یعنی جایی داریم بیان وجود ندارد بر واقع اما عقاب صحیح است، تخصیص حکم عقل هم صحیح نیست.

نظریه مرحوم نائینی: ایشان در أجود التقريرات ج 3 سه نکته دارند برای بیان نظریه‌شان:

نکته اول:

مرحوم نائینی می‌فرمایند قطع و علم سه خصوصیت دارد:

1- صفت خاصه در نفس است، کسی که قطع دارد به وجود آب در این ظرف، در نفسش صفت قطع است نه ظن و شک و وهم.

2- قطع واقع نما است نزد قاطع به خلاف ظن و شک که صفت حاصله در نفس هست اما واقع نما نیست.

3- انسان جری عملی دارد بر طبق قطع، انسانی که تشنه است اگر یقین کند آنجا آب است حرکت می‌کند برای رسیدن به آب.

نکته دوم:

می‌فرمایند هم أدله امارات هم اصول محرزه مانند استصحاب أدله حجیت امارات و اصول محرزه می‌خواهد امارات و اصول محرزه را با قطع همسان سازی کند می‌خواهد بگوید امارات و اصول محرزه مانند قطع است اما در چه چیز؟ در امارات أدله حجیت امارات می‌گوید امارات را قطع حساب کن در خصوصیت دوم قطع یعنی چنانکه قطع انکشاف واقع است امارات هم بگو مانند قطع انکشاف واقع است نهایتا تعبدا. أدله حجیت استصحاب نمی‌گوید استصحاب مانند قطع است در خصوصیت دوم که کاشفیت باشد بلکه می‌گوید استصحاب مانند قطع است

در خصوصیت سوم یعنی چنانکه قطع جری عملی به دنبالش می‌آید استصحاب هم جری عملی باید به دنبالش باشد. پس امارات را شارع علم حساب کرده در جهت کاشفیت و استصحاب را علم حساب کرده در جهت جری عملی، پس هر جا اماره بود بیان و علم تنزیلی هست پس عقاب صحیح است.

نکته سوم:

ایشان دیده اند غیر از امارات و استصحاب یک اصل عملی دیگر هم هست که در مخالفت عملی با آن عقاب هست که اصل احتیاط در شبهات بدوی و دماء و فروج است. احتیاط که در بطنش عدم علم نهفته است و نمیتواند علم تعبدی باشد اینجا چه کنیم؟ فرموده‌اند در احتیاط در شبهات بدویة عقاب بر مخالفت همین حکم ظاهری است زیرا شارع فرموده احتیاط کن هر چند احتیاط یک حکم ظاهری است نه بیان واقعی اما بر مخالفت با این حکم ظاهری عقاب دارید.

فردا کلام ایشان را نقد خواهیم کرد.

[1]. جلسه پنجم، مسلسل 585، شنبه، 96.07.15. بعد از تعطیلات دهه محرم 1439.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض می‌کنیم:

تفصیل نقد کلام مرحوم نائینی در بحث حجیت امارات خواهد آمد اما به اختصار می‌گوییم:

اولا:

ایشان گفتند استصحاب به منزله علم است نه از جهت کاشفیت بلکه از جهت جری عملی. می‌گوییم اگر جهت کاشفیت در استصحاب إلغاء شده دیگر تناسبی با علم ندارد، هویت علم جهت کاشفیت آن است، اگر دلیل استصحاب در جهت کاشفیت استصحاب را قائم مقام علم نمیکند پس اصلا علم نیست حتی تعبدا.

ثانیا:

ایشان دلیل حجت امارات و صدق العادل را اینگونه تفسیر کردند که معنایش این است که در جهت کاشفیت اماره را علم حساب کرده است، این تفاوتش با تنزیل المؤدی منزلة الواقع که کلام شیخ بود چه تفاوتی پیدا کرد.

ثالثا:

در احتیاط فرموده‌اند عقاب بر مخالفت خود امر ظاهری است یعنی هر چند مطابق واقع نباشد، این معنا ندارد و با مبانی خودتان هم ناسازگار است.

کلام محقق عراقی

به نظر ما پاسخ از اشکال را که چگونه در مؤدای اماره و استصحاب منجزیت ثابت مانند علم و با قاعده قبح عقاب بلایبان چگونه سازگار است نظریه‌ای را اشاره می‌کنیم که قسمتی از آن در کلام محقق عراقی آمده و شهید صدر در مباحث الأصول ج 4، ص 75 آن را تتمیم کرده‌اند هر چند اشکال کرده‌اند. قبل از بیان این نظریه مقدمه‌ای بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: اهتمام شارع به واقع در أدله شرعیه

در موارد اصول عملیه و امارات در بعضی از موارد ما از أدله استفاده می‌کنیم که شارع مقدس به هر دلیل در مقام حفظ واقع و اهتمام به حفظ واقع نیست میگوید حالا که به این مرز رسیده‌ای دیگر واقع را از شما نمی‌خواهم در برائت شرعی. شک دارد شرب تنن حرام است یا حلال، بعد فحص دلیل بر حرمت پیدا نکرد، شارع می‌توانست امر به احتیاط کند بگوید واقع مهم است من اهتمام دارم باید دنبال وصول به واقع باشی حتی با احتیاط کردن، اما شارع به جهت مصلحت تسهیل یا هر دلیل دیگر فرمود رفع ما لایعلمون، شارع در این مورد اهتمام به حفظ واقع ندارد اما در سایر موارد از أدله حجیت امارات و اصول عملیه استفاده می‌کنیم که شارع مقدس اهتمام به واقع دارد به شکلی که باید به این طریقی که من می‌گویم کاری کنی که به واقع بررسی، مدلول التزامی أدله حجیت امارات و اصول عملیه اهتمام به واقع است.

ما قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم تخصیص بردار هم نیست و می‌گوید هر جا علم و بیان داشتنی شارع تو را عقاب می‌کند و هر جا علم نداشتی عقاب نیست، اما بیان بر چه چیز، مصداق بیان دو چیز است:

1- بیان به حکم واقعی که هر جا بیان بر حکم واقعی داشتی مخالفت کنی استحقاق عقاب داری.

2- بیان به اهتمام شارع به حفظ واقع این هم مصداق حکم عقل است و می‌گوید هر جا از سوی مولا بیان داشتنی که این مولا به واقع اهتمام دارد می‌خواهد در مسیر تحصیل واقع باشی با هر ابزاری، اگر شما با این علم و بیان مخالفت کردید و به اهتمام به واقع اعتنا نکردی مولا حق دارد عقاب کند، در تمام مصادیق امارات و اصول عملیه در حقیقت بیان داریم بر اهتمام شاعر به حکم واقعی یقین دارم شارع مقدس اهتمام دارد به حفظ واقع لذا می‌گوید به اماره و استصحاب عمل کند، چون علم دارم بر اهتمام به حکم واقعی عقل می‌گوید منجزیت و معذرت ثابت است.

نتیجه این است که نه حکم عقل تخصیص خورده و نه مشکل دیگری پیش آمده و امارات و اصول عملیه محرزه مانند علم منجز و معذراند یعنی مخالفت با آنها مخالفت با بیان بر اهتمام به واقع است و عقل می‌گوید اگر بیان داشتنی بر اهتمام به واقع و مخالفت کردی مستحق عقابی.

مرحوم امام در تهذیب الأصول ج 2، ص 36 می‌فرمایند در این مبحث اصولیان بحث را با عنوانی مطرح می‌کنند که مسامحه است، ما هم همینگونه مطرح کردیم که آیا امارات و اصول عملیه نازل منزله قطع طریقی هستند یا نه؟ می‌فرمایند این عنوان مسامحه است، همه بحث این است که آیا چنانکه قطع منجز و معذر است امارات و اصول عملیه هم آنجا که قطع نیست منجز و معذرند یا نه؟ پس تنزیل و قائم مقامی نیست در اصل و کلام صحیحی این بیان مرحوم امام، فرض کنید اصلاً علمی وجود نداشته باشد و عقلاً طرق عقلانی را منجز میدانند، با بیانی که در حجیت امارات خواهد آمد، لذا اصلاً بحث تنزیل در قطع طریقی معنا ندارد و امارات نازل منزله قطع هستند، همه بحث این است که چنانکه قطع منجز و معذر است امارات هم منجز و معذرند یا نه؟

نتیجه: به نظر ما امارات و اصول عملیه محرزه در آثار مانند قطع هستند یعنی چنانکه قطع منجز و معذر بود امارات و استصحاب هم منجز و معذرند.

سؤال دوم: آیا امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی می‌شوند یا نه؟

سؤال دوم: قسم دوم قطع، قطع موضوعی بود، آیا امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی می‌شوند یا نه؟ اینجا قائم مقامی معنا دارد. مثال: مولا فرمود إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق این قطع موضوعی است که در موضوع حکم أخذ شده، مکلف قطع ندارد به وجوب نماز اما آماره قائم شده بر وجوب نماز، آیا آماره بجای قطع موضوعی می‌نشیند، چنانکه در صورت قطع به وجوب نماز صدقه واجب بود الآن که آماره گفته نماز واجب است باز هم صدقه واجب است یا نه؟ اگر استصحاب گفت نماز واجب است و من قطع ندارم آیا استصحاب جای قطع موضوعی می‌نشیند و الآن صدقه بر من واجب است یا نه؟

[1]. جلسه ششم، مسلسل 586، یکشنبه، 96.07.16.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بحث اول: آیا امارات قائم مقام قطع موضوعی می‌شوند یا نه؟

اصولیان از آنجا که قطع موضوعی را به موضوعی صفتی و طریقی تقسیم کرده‌اند اینجا هم از هر دو قسم بحث کرده‌اند ما هم هر چند اشاره کردیم قطع موضوعی صفتی را اثباتاً قبول نداریم و در أدله شرعیه نداریم اما اشاره می‌کنیم.

ابتدا بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند اختلاف است، مرحوم آخوند می‌فرمایند امارات شرعیه و اصول محرزه قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شوند، مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی طریقی واقع می‌شوند اما قائم مقام قطع موضوعی صفتی نمی‌شوند.

کلام شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید امارات به جای قطع موضوعی طریقی می‌نشینند چنانکه نازل منزله خود قطع طریقی هستند، دلیلشان این است که أدله حجیت امارات اطلاق دارد، صدق العادل میگوید مؤدای أماره تعبداً به منزله واقع است بگو قطع به واقع داری و آثار قطع را مترتب کن، چه قطع موضوعی و چه طریقی، مرحوم آخوند در کفایه می‌فرماید أدله حجیت أماره و صدق العادل نمی‌تواند أماره را هم به جای قطع طریقی قرار دهد هم به جای قطع موضوعی زیرا از جهتی دلیل حجیت أماره که دلیل واحد است صدق العادل اگر بخواهد أماره را نازل منزله قطع طریقی قرار دهد نگاهش به قطع طریقی نگاه آلی است نه استقلالی و به مؤدا نگاه میکند میگوید مؤدای أماره به منزله واقع است خوب قطع پل به این واقع است و اگر بخواهد أماره را به جای قطع موضوعی قرار دهد قطع موضوعی جزء موضوع است و نگاه به قطع می‌شود استقلالی، یک تنزیل است، تنزیل می‌کند أماره را به جای قطع طریقی یعنی نگاه به قطع آلی و غیر استقلالی است به جای قطع موضوعی یعنی نگاه به قطع استقلالی است و اجتماع دو لحاظ متنافی و متناقض است بر ملحوظ واحد و این ممکن نیست، لذا ظهور أدله حجیت امارات به نظر مرحوم آخوند در این است که امارات قائم مقام قطع طریقی هستند یعنی مؤدای أماره را بگو واقع است اما أماره به جای قطع است، چنین مفادی ندارد، بعد مرحوم آخوند می‌فرماید ما در سابق دیدگاهمان مانند شیخ انصاری بود و در حاشیه رسائل چاپ قدیم ص 9 می‌فرمایند دلیل اقامه کردیم که مفادش این بود که امارات هم نازل منزله قطع موضوعی هستند هم نازل منزله قطع طریقی هستند اما الآن به این نتیجه رسیده‌ایم که دلیلی که در حاشیه رسائل گفتیم لایخلو عن تکلف بل تعسف.

توضیح کلامشان در حاشیه رسائل: مرحوم آخوند آنجا فرمودند أدله حجیت امارات هم می‌تواند أماره را به جای قطع موضوعی قرار دهد هم بجای قطع طریقی. صدق العادل یک مدلول مطابقی دارد و یک مدلول التزامی، مدلول مطابقی‌اش این است که مؤدای أماره واقع است تنزیل المؤدی منزلة الواقع، یعنی أماره به جای قطع طریقی می‌نشیند، اگر قطع داشتیم زکات واجب است چه می‌کردیم، حال که أماره می‌گوید زکات واجب است بگو مؤدای أماره همان واقع است. یک مدلول التزامی هم دارد که به ملازمه عرفیه همین صدق العادل می‌گوید اگر مؤدای أماره به منزله واقع است یعنی خود أماره هم به منزله قطع است یعنی أماره به جای قطع موضوعی نشست و بگو أماره قطع است. پس صدق العادل به مدلول مطابقی می‌گوید أماره به جای قطع طریقی است و به مدلول التزامی می‌گوید أماره به جای قطع موضوعی است.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید این بیان ما در حاشیه رسائل اشکال دارد و لایخلو عن تکلف یعنی این بیان اثباتش مشکل است بل تعسف یعنی بلکه محال است. اما اینکه این بیان تکلف است به این جهت است که این ملازمه عرفیه بین این دو از کجا است و به چه دلیل است؟ اگر مؤدی به منزله واقع است پس ظن شما هم به منزله قطع است، اگر کسی گفت فلانی مانند حاتم طائی است آیا مدلول التزامی‌اش این است که برادر این اقا هم برادر حاتم طائی است و همان کاری را کرده برادر حاتم طائی برای شهرت کرد، پس ملازمه نیست که حتماً ظن من هم قطع باشد. اما اینکه تعسف است به این جهت است که می‌گوییم محال است أدله حجیت امارات مدلول مطابقی‌اش تنزیل مؤدی منزله واقع باشد یعنی مؤدای امارات به جای قطع طریقی است و مدلول التزامی‌اش این باشد که به جای قطع موضوعی و این محال است چون مستلزم دور است.

این کلام مرحوم آخوند إغلاقی دارد که سبب شده محققان بعد ایشان مانند مرحوم کمپانی و مرحوم نائینی و دیگران برداشتهای متفاوت داشته باشند. قبل توضیح دور دو مقدمه اشاره می‌کنیم:

مقدمه اول منطقی: تبعیت دلالت التزامی از مطابقی

در منطق و اصول گفته شده است مدلول التزامی در اصل وجود تابع مدلول مطابقی است تا دلیلی مدلول مطابقی نداشت مدلول التزامی هم ندارد، حال اگر در یک جا ثابت کردیم مسأله به حالتی است که مدلول مطابقی هم تابع مدلول التزامی است این می‌شود دور.

مقدمه دوم اصولی: اثبات اجزاء در موضوع مرکب

موضوع مرکب مثلاً مولا فرموده المجتهد العادل يجوز تقلیده، این موضوع مرکب مجتهد عادل به طرق مختلف قابل اثبات است، یا فرد خودش اهل نظر است با تحقیق خودش به نتیجه میرسد که زید مجتهد عادل است، گاهی یکی از جزئین به علم وجدانی و جزء دیگر به علم تعبدی است، گاهی هم هر دو جزء با تعبد می‌خواهد ثابت بشود، اگر هر جزء برای اثباتش دلیل مستقل داشت اشکالی ندارد، اما اگر دو جزء موضوع بود یک دلیل می‌خواست هر دو جزء را ثابت کند و یک جزء را به مدلول مطابقی و جزء دیگر را به مدلول التزامی این محال است و دور پیش می‌آید.

فرض کنید مولا فرمود إذا قطعت بوجود الليل فأفطر، قطع در موضوع أخذ شد که اگر قطع پیدا کردی شب شده افطار کن، موضوع دو جزء دارد یکی قطع است یکی متعلق قطع، متعلق موضوع نیست بلکه قطع به وجود لیل موضوع است، حال دلیل حجیت اماره می‌خواهد هم متعلق قطع را که وجود نهار است متعلق اماره را به جای آن بگذارد هم می‌خواهد ظن حاصل برای من را به جای قطع بگذارد و دو جزء را می‌خواهد تعبدا ثابت کند، ابتدا صدق العادل میگوید اماره و بینه گفته شب است متعبد بشو الآن که شب است این تنزیل مؤدی منزله واقع است اما موضوع یک جزء دیگر هم دارد که قطع به وجود لیل باشد و الا اثر ندارد که فقط جزء دوم ثابت شود که الآن شب است، پس مدلول مطابقی به تنهایی اثر ندارد و متوقف است بر مدلول التزامی، کی اثر دارد میشود؟ زمانی که صدق العادل ثابت کند ظن شما تعبدا قطع است که میگوید قطع دارم به وجود لیل پس مدلول مطابقی برای اثر دار شدن متوقف بر مدلول التزامی است و مدلول التزامی هم که خود بخود متوقف بر مدلول مطابقی است پس مرحوم آخوند می‌فرمایند صدق العادل نمیتواند هم مؤدی اماره را منزله واقع قرار دهد هم ظن شما را منزله قطع قرار دهد زیرا مستلزم دور است.

در پایان به مرحوم شیخ می‌فرمایند شما تفصیل دادید که اماره به جای قطع موضوعی طریقی می‌نشیند اما به جای قطع موضوعی صفتی نمینشیند، ما که گفتیم نمیشود اما این تفصیل شمای شیخ هم غلط است اگر اماره به جای قطع موضوعی طریقی مینشیند به جای قطع موضوعی صفتی هم باید بنشیند.

[1]. جلسه هفتم، مسلسل 587، دوشنبه، 96.07.17.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض می‌کنیم:

اشکالاتی به مطالب مرحوم آخوند مطرح است که به بعض این اشکالات اشاره می‌کنیم:

اشکال اول:

ایشان فرمودند اگر دلیل حجیت امارات بخواهد اماره را هم به جای قطع موضوعی هم بجای قطع طریقی قرار دهد مستلزم اجتماع لحاظین متنافیین علی ملحوظ واحد و محال است. ما می‌گوییم طبق مبنای شیخ انصاری در مفاد أدله حجیت امارات که ایشان می‌فرمود در قطع طریقی تنزیل مؤدی است منزله واقع، در قطع موضوعی تنزیل اماره ظنیه است به جای قطع، طبق مبنای شیخ انصاری ممکن است فرض شود دو تنزیل که همان را هم بعد رد می‌کنیم لکن ما تنزل می‌کنیم طبق مبنای شیخ دو تنزیل و لحاظ پیش می‌آید لکن طبق مبنای شما در مفاد حجیت امارات اصلا دو تنزیل و لحاظ متنافی نیست و اصلا این حرفها موضوع ندارد زیرا شما معتقدید أدله حجیت امارات جعل می‌کند اماره را به منزله القطع از جهت اثر منجزیت و معذرت، طبق این مبنا که مشکل ندارد و یک لحاظ و تنزیل است فقط، شما می‌توانید بفرمایید اماره به منزله قطع است در یک اثر که منجزیت و معذرت است یا در جمیع الآثار این دو لحاظ نیست، اماره جعل شده به منزله قطع در منجزیت و معذرت یا در جمیع الآثار. پس بنابراین طبق مبنای خود مرحوم آخوند که چند بار در کفایه تکرار شده جمع دو لحاظ نیست اصلا.

اشکال دوم:

فرض کنید طبق نظر شیخ انصاری دو لحاظ در نظر بگیریم، یک بار مؤدای اماره بجای واقع لحاظ شده که در قطع طریقی چنین است و قطع میشود آلی نه استقلالی و فقط واقع در نظر گرفته میشود، یک بار هم در قطع موضوعی که احتیاج داریم اماره ظنیه بجای قطع باشد، این هم شد لحاظ استقلالی که شد دو لحاظ اما به نظر ما هیچ مشکلی ایجاد نمیکند به این جهت که مرحوم امام در تهذیب الأصول ج 2، ص 33 اشاره می‌کنند که نگاه آلی و استقلالی در نظر قاطع است کسی که قطع دارد یک وقت واقع را نگاه میکند، قطع او پل است برای وصول به واقع و گاهی قطعش موضوع حکم است که استقلالا به قطع نگاه میکند و لحاظها متفاوت است، اما تنزیل که کار قاطع نیست بلکه کار شارع است، شارع از قطع طریقی من قاطع یک مفهوم اسمی می‌گیرد از قطع موضوعی من هم یک معنای اسمی می‌گیرد قطعی که جعل شده در موضوع، هر دو قطع مستقل است شارع مقدس لحاظ می‌کند دو تنزیل مستقل و دو معنای اسمی مستقل را و مؤدی و خود قطع را نازل

منزله این دو قرار می‌دهد که می‌شود دو لحاظ مستقل، اینگونه نشد که یکی آلی و یکی استقلالی که جمع بین دو لحاظ مختلف باشد خیر شد دو لحاظ مستقل که اطلاق کلام شامل هر دو می‌شود. نتیجه اینکه لحاظ آلی برای لحاظ است و کسی که می‌خواهد تنزیل کند لحاظ نیست بلکه شارع است که به هر دو نگاه مستقل دارد. پس جمع بین دو لحاظ متنافی نشد.

اشکال سوم:

این ادعا که فرمودید اگر أدله حجیت أمارات به دلالت مطابقی تنزیل را در قطع طریقی ثابت کند و به دلالت التزامی تنزیل را در قطع موضوعی ثابت کند این مستلزم دور است، قابل قبول نیست و دور نخواهد بود. دیروز دور اینگونه ترسیم شد که از طرفی مدلول التزامی در وجود تابع مدلول مطابقی است و اگر مدلول مطابقی هم تابع مدلول التزامی باشد دور خواهد بود، و در ما نحن فیه ادعا فرمودند چون موضوع ما مرکب از دو جزء است که إذا قطعت بوجود اللیل فأفطر، یک جزء موضوع به مؤدی و واقع نگاه میکند که وجود شب باشد و میشود قطع طریقی و جزء اول هم إذا قطعت است که قطع موضوعی باشد، موضوع مرکب وقتی اثر دارد که هر دو جزء باشد پس جزء الف زمانی اثر دارد که جزء ب باشد و جزء ب زمانی اثر دارد که جزء الف باشد پس توقف جزئین بر یکدیگر شد برای ثبوت اثر و این دو جزء هم یکی مدلول مطابقی بود یکی مدلول التزامی و شد توقف بر یکدیگر که این هم دور است.

به نظر ما این هم یک مغالطه است و دور نیست. در هر موضوع مرکبی وقتی اثر ثابت است که هر دو جزء موضوع تقارن در وجود داشته باشند هم مجتهد است هم عادل است پس جواز تقلید دارد، در ما نحن فیه هم آنچه مهم است تقارن دو جزء است در وجود که إذا قطعت بوجود اللیل، قطع به وجود شب باشد این موضوع وجوب إفطار است. یک جزء مدلول مطابقی است در مؤدی در قطع طریقی، و یک جزء مدلول التزامی است در کلمه قطع که قطع موضوعی است، وجود این دو بر یکدیگر توقف ندارد بلکه وجود مدلول مطابقی بر دلیل حجیت و صدق العادل توقف دارد، وجود مدلول التزامی هم بر صدق العادل توقف دارد و وجود هر دو مقارنا متوقف بر صدق العادل است، بله تا هر دو در کنار هم نباشند اثر حاصل نمی‌شود اما وجود یکی از این دو یعنی وجود مدلول مطابقی بر مدلول التزامی توقف ندارد بلکه بر صدق العادل توقف دارد. شما تقارن در وجود را علیت دانسته اید در حالی که علت مدلول مطابقی وجود صدق العادل است نه مدلول التزامی.

مرحوم خوئی در مصباح الأمول ج 2، ص 43 پاسخی از این دور داده‌اند که به نظر ما کافی نیست. مراجعه کنید.

نتیجه اینکه کلام مرحوم آخوند که ثبوتاً ممکن نیست أمارات قائم مقام قطع طریقی و قطع موضوعی با هم باشند چون یا اجتماع لحاظین است یا مستلزم دور، هیچکدام پیش نمی‌آید.

کلام مرحوم نائینی

مرحوم نائینی فرموده‌اند أمارات هم به جای قطع طریقی می‌نشینند هم بجای قطع موضوعی و همه آثار قطع موضوعی طریقی را دارد و دلیلشان یک جمله است که می‌فرمایند ما گفته‌ایم دلیل حجیت أمارات می‌گوید أماره تعبدا علم است و گویا شما علم به واقع دارید، پس در مورد أماره تمام آثار قطع به واقع مترتب می‌شود چه منجزیت چه معذریّت و چه سایر آثار، هر حکمی را هم که شارع بر قطع مترتب کرد بر مؤدای أماره هم مترتب میشود چون أماره علم است تعبداً.

چون آثار عملی دارد ما اینجا وارد می‌شود در دو مقام بحث میکنیم: آیا در مقام ثبوت ممکن است یک دلیل أماره را هم به جای قطع طریقی قرار دهد هم به جای قطع موضوعی؟ پاسخ مقام ثبوت را از رد کلمات مرحوم آخوند گرفتیم که هیچ مشکلی ندارد ثبوتاً، دلیل حجیت أماره هم أماره را قائم مقام قطع طریقی قرار دهد هم قطع موضوعی. مهم مقام دوم و مقام اثبات است که آیا أدله حجیت أمارات یک لسانی دارد که أماره را هم به جای قطع موضوعی قرار دهد هم به جای قطع طریقی یا نه؟

مرحوم نائینی و اتباع ایشان مانند مرحوم خوئی و اعلام مکتب قم از تلامذه مرحوم خوئی معتقدند أدله حجیت أمارات این لسان را دارد و أمارات را هم به جای قطع موضوعی هم قطع طریقی قرار می‌دهد که اینجا ما اشکال داریم و قبول نمی‌کنیم این بیان مرحوم نائینی و أدله حجیت أمارات چنین لسانی داشته باشد و از راه دیگر باید اثبات شود.

[1]. جلسه هشتم، مسلسل 588، سه شنبه، 96.07.18.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در این بود که آیا امارات ظنیه و اصول محرزه قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شوند یا نه؟ نظریه مرحوم شیخ انصاری، مرحوم آخوند و مرحوم نائینی بررسی شد، وارد بررسی مقام ثبوت و اثبات این مطلب شدیم. ابتدا به اختصار نظر مرحوم عراقی را هم اشاره می‌کنیم.

کلام مرحوم آقا ضیاء

مرحوم آقا ضیاء عراقی در نهاية الأفكار ج 3، ص 24 می‌فرماید امارات ظنیه قائم مقام قطع موضوعی طریقی قرار می‌گیرند. بیانشان شبیه بیان مرحوم نائینی است و می‌فرماید أدله حجیت امارات مفادشان تتمیم الکشف است تعبدا، صحیح است که أماره ظن به واقع است اما صدق العادل مفادش این است که تعبدا بگو واقع احراز شده است و شما علم تعبدی داری به واقع، اگر أماره علم به واقع باشد تعبدا در هر دلیلی که شارع در موضوعش علم أخذ کرده باشد إذا علمت بدخول الليل فأفطر، این علم اطلاق دارد چه علم واقعی یا وجدانی باشد و چه علم تعبدی باشد لذا در همه موارد قطع موضوعی طریقی اماره چون علم تعبدی است قائم مقام قطع می‌شود.

جلسه قبل گفتیم این بحث را در دو مقام باید اشاره کرد تا نظر مختار را بیان کنیم. مقام اول مقام ثبوت بود که گفتیم هیچ محذوری نیست که دلیل حجیت أماره ثبوتا أماره را هم قائم مقام علم طریقی قرار دهد هم قائم مقام علم موضوعی قرار دهد اما مهم این است که ببینیم در مقام اثبات وضعیت چگونه است؟ توضیحی بیان می‌کنیم که قابل توجه است. ما ابتدا باید آن دلیلی که علم و قطع در آن دلیل أخذ شده ملاحظه کنیم گاهی از قرائن استفاده می‌کنیم علم و یقین در دلیل أخذ شده است به عنوان کاشف تام، یعنی شارع علم وجدانی و کاشف تام را موضوع قرار داده و به هیچ چیز دیگر راضی نیست. مثلا در باب شهادت روایت علی بن غیاث عن ابی عبدالله علیه السلام لاتشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك، از این روایت استفاده می‌کنیم در جواز شهادت علم وجدانی لازم است، یقین داشته باشد چنانکه به کف دستش یقین دارد، اینجا علم در موضوع أخذ شده اما قرینه می‌گوید علم وجدانی است، اگر قطع موضوعی علم وجدانی بود روشن است که هیچ أماره ظنیه‌ای قائم مقام چنین علمی نمی‌شود، نمی‌توان طبق خبر ثقه شهادت داد. یا در مورد اصول دین أدله می‌گوید إذا قطعت بأنه نبی فصّدقه، مسلما این علم وجدانی است که هیچ چیز جای آن را نمی‌گیرد نه بینة نه استصحاب. اما در بعض موارد علم که در دلیل أخذ شده به معنای حجت معتبر است، اگر علم کنایه از حجت معتبر بود امارات ظنیه قائم مقام علم می‌تواند باشد، مثلا روایت می‌گوید من أفتی بغير علم لعنة ملائكة السماء. مناسبت حکم و موضوع می‌گوید مراد از این علم تنها علم وجدانی نیست بلکه مقصود حجت معتبر است، و امارات ظنیه و استصحاب مصداق این علم به معنای حجت است.

سؤال: اگر در موردی علم در موضوع دلیل أخذ شده بود و شک کردیم آیا علم أخذ شده بما هو کاشف تام یا علم به معنای مطلق حجت است چه کنیم؟

جواب: اگر قرینه بر أحدهما نداشتیم قدر متیقن این است که علم به معنای کاشف تام است و حملش بر مطلق الحجة دلیل می‌خواهد و وقتی دلیل نباشد نمی‌توانیم بگوییم مقصود از این علم مطلق حجت است لذا امارات ظنیه هم شاملش می‌شود.

این خلاصه کلام در امارات ظنیه. حال که نگاه ما به مسأله روشن شد، در نقد کلام شیخ انصاری، مرحوم نائینی و مرحوم عراقی نکته‌ای بیان می‌کنیم، این آقایان دلیل حجیت أماره، أماره را قائم مقام قطع موضوعی هم قرار می‌دهد و آن دلیل صدق العادل بود که اشکال ما به این سه بیان این است که این آقایان مسلم گرفته‌اند یک دلیل لفظی داریم در باب حجیت امارات به عنوان صدق العادل بعد بحث کرده‌اند این دلیل لفظی به اطلاقش می‌گوید أماره قائم مقام قطع موضوعی و قطع طریقی است یا مرحوم آخوند در حاشیه رسائل فرمودند دلیل لفظی صدق العادل دو مدلول دارد به مدلول مطابقی أماره را به جای قطع طریقی حساب می‌کند و به مدلول التزامی أماره را به جای قطع موضوعی حساب می‌کند، کلام ما این است که در بحث حجیت امارات خواهد آمد و جالب است که هم مرحوم عراقی و هم مرحوم نائینی قبول دارند که امارات در شبهات حکمیه عبارت است از خبر واحد و ظهورات، دلیل بر حجیت خبر واحد و ظهورات دلیل لفظی نیست بلکه سیره عقلانیه است، أدله لفظیه‌ای که در این باب وارد شده است یا صغرای خبر ثقه را بیان می‌کند یا امضاء سیره عقلا است، لذا دلیل بر حجیت امارات در شبهات حکمیه دلیل لبی است و اصلا دلیل لفظی نداریم تا شما بگویید این دلیل لفظی به اطلاق دلالت می‌کند بر جابجایی أماره به جای قطع موضوعی و طریقی یا به مدلول مطابقی و التزامی دلالت می‌کند، مرحوم نائینی در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی تصریح دارند که دلیل مهم بر حجیت امارات سیره عقلا است أما الأدلة اللفظية فإن تمت فهي إمضائية لا أكثر. دلیل امضائی می‌گوید هر چه بناء عقلا بگوید و از خودش اطلاق و عمومی ندارد که از آن بحث شود.

حال که دلیل حجت بر امارات سیره عقلا شد، قدر متیقن این است که عقلا مانند قطع طریقی اماره ظنیه را هم منجز و معذر میدانند یعنی قدر متیقن از دلیل حجیت اماره این است که اماره مانند قطع طریقی است، آیا سیره عقلا شامل قطع موضوعی می‌شود؟ جالب است که اصلا کجا عقلا در موضوعات احکامشان قطع موضوعی دارند تا بعد بگوییم به حکم بناء عقلا امارات قائم مقام قطع موضوعی هم می‌شوند، ما نداریم موردی که در احکام عقلائیه عقلا قطع به موضوع را اخذ کنند بعد بگویند ظن هم مانند قطع باشد. لذا می‌گوییم اینکه ادعا کرده‌اید و اصل مسلم گرفته‌اید که دلیل بر حجیت امارات اماره را هم بجای قطع موضوعی هم بجای قطع طریقی مینشانند چنین نیست بلکه دلیل بر حجیت اماره سیره عقلا است که قدر متیقن این است که امارات بجای قطع طریقی مینشینند.

لذا اگر بخواهیم در مقام اثبات اماره را به جای قطع موضوعی بنشانیم همان تحلیلی بود که عرض کردیم که باید به دلیل شرعی مراجعه کنیم که علم را در موضوع اخذ کرده است، اگر قرینه داشتیم که شارع علم را در موضوع اخذ کرده اماره به جای آن نمینشیند. اگر قرینه داشتیم مقصود از علم در دلیل شارع مطلق الحجة است اماره ظنیه به جای آن مینشیند و اگر شک کردیم ظاهر این است که قدر متیقن مراد از علم علم وجدانی است و اماره هبه جای چنین قطعی نمی‌نشیند.

هذا تمام الکلام در بحث اماره و جابجایی آن با قطع، بحث از اصول عملیه خواهد آمد.

[1]. جلسه نهم، مسلسل 589، چهارشنبه، 96.07.19.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بررسی چند نکته

بررسی شد که امارات در چه صورتی قائم مقام قطع موضوعی خواهند بود. قبل از ورود به بحث از اصول عملیه چند نکته را اشاره می‌کنیم:

نکته اول:

اشکال عمده‌ای که به مرحوم نائینی و مرحوم عراقی مطرح شد این بود که اصلا بر حجیت امارات دلیل لفظی نداریم تا شما اثبات کنید این دلیل لفظی باطل‌اقه یا به مدلول التزامی‌اش امارات را جایگزین قطع موضوعی قرار دهد، سالبه به إنتفاء موضوع است و دلیل لفظی نداریم.

اشکالات مرحوم شهید صدر به مرحوم نائینی

مرحوم شهید صدر و بعض دیگر از محققان اشکالات عدیده دیگری را به مرحوم نائینی و مرحوم عراقی مطرح کرده‌اند که بعضش وارد نیست. دو اشکال شهید صدر را اشاره می‌کنیم و تعلقه‌ای بیان می‌کنیم.

اشکال اول: در مباحث الحجج و الأصول العملیه ج 4، ص 81 اشکالی مطرح می‌کنند که دلیل حجیت امارات نمی‌تواند اماره را هم قائم مقام قطع طریقی هم قائم مقام قطع موضوعی قرار دهد. می‌فرمایند امارات بخواید نازل منزله قطع طریقی و قطع موضوعی باشد این دو تنزیل دو ماهیت و دو هویت متفاوت دارند و عرفی نیست که دلیل لفظی واحد متکفل دو تنزیل متفاوت بوده باشد. توضیح کلامشان این است که تنزیل اماره مکان قطع طریقی به این معنا است که مولا شدت اهتمام دارد به واقع و می‌خواهد واقع حفظ شود لذا اماره را به جای قطع طریقی منجز و معذر قرار می‌دهد و به عبارت دیگر می‌فرمایند تنزیل اماره به جای قطع طریقی یک مدلول اخباری است و شارع خبر می‌دهد می‌گوید انا اهتم بالواقع، تنزیل اماره به جای قطع موضوعی در جاهایی است که یک حکم واقعی بر قطع مترتب شده، جواز افطار با قطع به دخول شب، اماره به جای قطع موضوعی می‌نشیند یعنی اماره و بینه هم موضوع قرار می‌گیرد برای جواز افطار. به عبارت دیگر گویا مولا می‌گوید من انشاء می‌کنم جواز افطار را وقتی بینه گفت شب است، این می‌شود مدلول انشائی. بعد می‌فرمایند متعارف نیست عند العرف که یک دلیل لفظی هم متکفل یک اخبار باشد هم متکفل یک انشاء باشد.

عرض می‌کنیم: تعجب می‌کنیم از ایشان، کجا در تنزیل اماره منزله قطع موضوعی و قطع طریقی دو تنزیل متفاوت است یکی اخبار یکی انشاء، اصلا چنین نیست. چه اشکالی دارد شارع مقدس با یک دلیل لفظی اینگونه بفرماید کسی که اماره معتبره دارد مانند کسی است که قطع دارد، یک جعل هم بیشتر نیست، من قام عنده الأمانة كما قام له القطع، آنگاه قاطع اگر قطعش طریقی است اماره مانند قطع است یعنی در اثر منجزیت و معذرت، اگر قطع موضوعی باشد اماره مانند قطع است یعنی در جواز افطار روزه یعنی در جواز شهادت و سایر آثار. یکی

اخبار یکی انشاء نیست بلکه یک جعل مطلق باشد به لحاظ جمیع الآثار چه اشکالی دارد. با این بیان شما که اختلاف در تعبیر است و تغییر در عبارت است، بر فرض که دو تنزیل باشد میتوانیم بگوییم هر دو اخبار است نه اینکه یکی اخبار یکی انشاء و شارع خبر میدهد من جعل کردم اماره را به جای قطع طریقی و من جعل کردم اماره را جزء الموضوع مانند قطع، هر دو شد اخبار. یا هر دو را انشاء بگیرید که هر دو انشاء جعل است.

اشکال دوم: در صفحه 83 اشکال دیگری وارد می‌کنند و می‌فرمایند سَلَمْنَا که جمع بین دو مدلول متفاوت یکی اخباری و یکی انشائی در یک دلیل صحیح باشد، اما ایشان می‌فرمایند به مرحوم نائینی اشکال اُشْدَى وارد می‌شود. اگر شمای مرحوم نائینی مانند شیخ انصاری محتوای أدله حجیت را تفسیر می‌کردید قبول می‌کردیم و خیلی اشکال وارد نبود، شیخ انصاری می‌فرمایند دلیل حجیت اماره تفسیرش این سات که تنزیل المؤدی منزلة الواقع است، شیخ انصاری میتوانند ادعا کنند تنزیل مطلق است به لحاظ جمیع الآثار، در قطع طریقی تنزیل به اثر دارد و در قطع موضوعی اثر دیگر دارد این صحیح است اما طبق کلام شمای مرحوم نائینی که أدله حجیت امارات را به گونه دیگر تفسیر کردید و فرمودید شارع إعتبر الأمانة علماً تعبداً، اماره علم واقعی نیست بلکه ظن به مؤدی است اما شارع با صدق العادل می‌گوید شما تعبداً اماره را اعتبار کن علم است، در اعتبار یک اثر می‌خواهد به حکم دلالت اقتضا که یک دلالت عقلی است، همینقدر اثر واحد باشد دلالت اقتضاء کامل است و کلام از لغویت خارج می‌شود و دیگر اطلاق ندارد چون دلیل عقلی است و قدر متیقن پیدا می‌کند. شهید صدر می‌فرمایند شما می‌گویید صدق العادل مفادش اعتبار شرعی است که شارع اعتبر الأمانة علماً، دلالت اقتضا می‌گوید اماره را شارع علم اعتبار می‌کند به لحاظ اثر است، اثر هم قدر متیقنش منجزیت و معذرت است یعنی اماره بجای قطع طریقی است دیگر دلیل اطلاق ندارد چون دلالت اقتضاء است دیگر دلیل اطلاق ندارد که بگویید شارع می‌گوید اماره را اعتبار کن علم به لحاظ قطع موضوعی است و این دیگر مدلول عقلی نمیشود. دلالت اقتضا یک اثر را ثابت کرد کلام از لغویت خارج شد و دیگر اطلاق ندارد. شما نمیتوانید بگویید اماره به حکم صدق العادل به جای قطع موضوعی هم مینشیند. به عبارت سوم شهید صدر می‌فرمایند اگر صدق العادل را به تنزیل تفسیر کردید این دلالت لفظی است و اطلاق بردارد اما اگر به اعتبار معنا کردید دیگر اطلاق ندارد.

عرض می‌کنیم: این تفاوتی که بین تنزیل و اعتبار گذاشتید عجیب است. به نظر ما هیچ تفاوتی نیست، چنانکه تنزیل المؤدی منزلة الواقع ظرفیت دارد به لحاظ چند اثر باشد، اعتبار الأمانة علماً هم ظرفیت و استعداد دارد به لحاظ جمیع الآثار باشد، اینکه اعتبار اگر تفسیر کردیم صدق العادل را میشود دلالت عقلی و دلالت اقتضا و اطلاق ندارد این ادعای بدون دلیل است.

نتیجه اینکه اشکال دوم شهید صدر هم به مرحوم نائینی به نظر ما وارد نیست، اشکال اصلی همان اشکالی بود که جلسه قبل بیان کردیم که در أدله حجیت امارات اصلاً دلیل لفظی نداریم که بحث کنید مدلول این دلیل لفظی چیست. گفتیم به مرحوم نائینی که عمده دلیل بناء، عقلاً است و در سیره عقلاً گفتیم موردی نداریم که عقلاً اماره را به جای قطع موضوعی بنشانند.

نکته دوم:

یکی از اعلام از تلامذه مرحوم خوئی در الرافد ص 60 مطلبی دارند که از آن مطلب در مواردی از جمله اینکه اماره چگونه قائم مقام قطع موضوعی میشود استفاده میکنند.

[1]. جلسه 10، مسلسل 590، شنبه، 96.07.22.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته دوم این است بعض اعلام از تلامذه مرحوم خوئی در الرافد که تقریرات مباحث اصولی ایشان است بیانی دارند که در مواردی استفاده‌های اصولی، روایی و فقهی دارند. می‌فرمایند در زمان ترجمه کتب فلسفی از یونانی به عربی برای انتقال افکار فلسفی الفاظ و جملات عربی را انتخاب کردند که مفاهیم و معانی این جملات قبل از نقل و انتقال با معانی آنها بعد از این نقل و انتقال متفاوت شد، لذا این الفاظ دو معنا پیدا کرد یکی معنای اصلی در لغت عرب و دیگری معنایی که مترجمین در زمان ترجمه کتب فلسفی به این الفاظ اشراب کرده‌اند، لذا باید دقت کرد در نصوص عربی نصوصی که قبل از زمان ترجمه وجود داشته است الفاظ وارده در این نصوص را نباید حمل کنیم بر معنای مستحدث آن بلکه باید این الفاظ را حمل کنیم بر معنایی که در عصر نصوص برای این الفاظ بوده است، بعد می‌فرمایند از جمله الفاظی که معانی در نقل و انتقال تغییر کرده است لفظ علم و ظن و شک است، اینها دو معنا دارند باید دقت کرد اگر لفظ علم در

موضوعات أدله شرعی وارد شد لفظ ظن وارد شد نباید حمل کنیم بر معنای مستحدث بلکه باید حمل کنیم بر معنای اصلی لذا می‌فرمایند کلمه علم قبل از ترجمه افکار یونانی به معنای بصیرت و وضوح بوده هر نوع وضوحی، به احتمال صد در صد به کاشف عقلایی و هر نوع وضوحی علم گفته می‌شده، بعد از ترجمه آثار یونانی علم شد به معنای اعتقاد جازم و کشف تام بدون احتمال خلاف و کلمه ظن قبل از ترجمه افکار یونانی به معنای اعتقادی است که لایستند الی دلیل، هر عقیده بدون دلیلی را می‌گفتند ظن، بعد از ترجمه افکار یونانی ظن شد به معنای اعتقاد راجح در مقابل علم و یقین که کشف تام باشد، طبق این مدعی این محقق در بحث ما نتیجه می‌گیرند و می‌فرمایند اگر علم در موضوع یک دلیل أخذ شد اذا علمت بوجود اللیل فأفطر اصلا علم به معنای کاشف تام نیست تا شما بحث کنید آیا اماره ظنیه قائم مقام آن می‌شود یا نه؟ علم به این معنا بعد از ترجمه افکار یونانی است، علم در معنای لغوی‌اش یعنی کشف عقلایی از هر طریقی باشد، می‌خواهد احتمال صد در صد باشد که می‌گوییم یقین و می‌خواهد کشف از راه اماره باشد که این را هم علم و کشف عقلایی می‌گوییم. لذا بین، اماره و ظواهر مصداق علم لغوی هستند چرا بحث می‌کنید به چه دلیل اماره قائم مقام علم موضوعی است، علم یعنی کاشف عقلایی و اماره هم کاشف عقلایی است و مصداق علم اسن نه قائم مقام.

عرض می‌کنیم:

فعلا این ادعای ایشان نسبت به علم و ظن قابل قبول نیست. به مناسبتی که تطور لغت عربی بعد از ترجمه افکار یونانی واقعا به حدی است که موجب تغییر در الفاظ وارده در نصوص شده که باید نگاه می‌ژه ای به آن داشت که این محقق ادعا می‌کند یا نه این کبرای را قبول نداریم و باید در جایی باید بحث کرد اما نسبت به صغرا و ظن این ادعای ایشان را قبول نداریم زیرا هم به لغاتی که نزدیک به عصر نص هستند هم به روایاتی که قبل از این تحول صادر شده وقتی مراجعه می‌کنیم کلمه علم انکشاف واقع است به معنای انکشاف تام، علم و علم را می‌گویند از یک ماده است و علم وضوح تامی که هر گمگشته از راه وقتی آن را می‌بیند اطمینان خاطر پیدا می‌کند و کاشف تام است برایش و کلمه ظن در لغت عربی دو معنا دارد، ظن از اضداد است هم به معنای یقین بکار می‌رود هم به معنای گمان، این ادعا که ظن یعنی اعتقاد بدون دلیل را از تصریح لغویین یا شواهد معتبره، دلیلی نداریم. چند مثال اشاره می‌کنیم:

سوره جاثیه آیه 55 و إذا قيل إن وعد الله حق و الساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظنا و ما نحن بمستيقنين.

در صحیح زراره فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله و لاتعبد. این را چگونه معنا می‌کنند ظننت آیا یعنی اعتقاد بدون دلیل داشتیم نه این معنا ندارد اینجا ظن یعنی گمان این قبل انتقال افکار یونانی هم بوده.

بله در قرآن کریم و سایر استعمالات عربی ظن به معنای یقین هم آمده که باید از قرینه فهمید: الذين يظنون انهم ملاقو ربهم و انهم اليه راجعون، فظن ان لن نقدر عليه یعنی استیقن. فَقُلْتُ لَهُمْ ظَنُّوا بِالْفَلَى مُدَجَّجٌ، سَرَاتُهُمْ فِي الْفَارِسِيِّ الْمُسَرَّدِ ظن به معنای یقین است.

همچنین باز می‌بینیم مواردی ظن و علم در مقابل هم بکار می‌روند که ظن به معنای گمان است و علم به معنی کشف تام است جاثیه 24 فقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحى و ما يهلكنا الا الدهر و ما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون. در ثواب الأعمال روایت می‌گوید قلت جعلت فداك لا اظنه يصرفها عن نفسه قال لا تظن و لكن استيقن. [3]

نتیجه: این ادعا که علم یعنی مطلق الكاشف و کاشف عقلایی چه مؤدای اماره باشد چه بین باشد چه قطع و کشف تام باشد، بدون دلیل است بلکه علم کشف تام است هم در استعمالات هم چنانکه لغویین می‌گویند علم و علم از باب واحد است. لذا این ثمره اصولی که ما از این مبنا استفاده کنیم و بگوییم اگر علم در موضوع أدله شرعی وارد شد یعنی مطلق کاشف عقلایی پس اماره را هم شامل شود قابل قبول نیست.

بحث دوم: آیا اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یا نه؟

بحث دوم این است که آیا اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یا نه؟ مثلا در باب استصحاب فرض کنید مولا فرمود إذا علمت أن صلاة الجمعة واجبة فتصدق ماعلم نداریم، استصحاب اثبات کرد وجوب نماز جمعه را، آیا این اصل محرز قائم مقام علم می‌شود به حکم استصحاب متعبد هستیم که نماز جمعه واجب است آیا صدقه باید داد یا نه؟ در بحث استصحاب بحث دیگری هم مهم است که می‌شد ذیل بحث امارات مطرح کرد و مناسب با آنجا هم هست که ما اینجا اشاره می‌کنیم. بحث این است که دلیل استصحاب می‌گوید لاتنقض اليقين بالشك، ظاهرش این است که یقین اخذ شده در موضوع استصحاب و یقین مقصود یقین وجدانی است، هر جا یقین سابق وجدانی داشتی به حکم یا موضوعی بعد شک کردی استصحاب جاری کن حال بحث این است که اگر یقین وجدانی نبود سابقا تعبد به یک شیء

داشتی به مقتضای اماره الآن شک کردی آیا میتوانی استصحاب جاری کنی؟ دیروز بینه قائم شد که زید عادل است یقین نداشت، امروز شک دارد نسبت به امروز زید عادل است یا نه، حکم دیروز به عدالت زید یقین وجدانی نبود بلکه تعبد به بینه بود، این حکم تعبدی را میتوان استصحاب نمود و گفت الان هم زید عادل است؟

درصد زیادی از احکام و موضوعات را انسان یقین به آن که ندارد به أدله ظنیه معتبره ثابت کرده چه موضوعات را و چه احکام را و الآن شک میکند، حال که یقین وجدانی نیست آیا اماره قائم مقامش میشود؟ لاتنقض مؤدای اماره را به شک مانند لاتنقض الیقین بالشک آیا بجای یقین در موضوع استصحاب امارات ظنیه قائم مقامی میکنند یا نه؟ ادامه بحث سه شنبه بعد از شهادت امام سجاد علیه السلام.

[1]. جلسه 11، مسلسل 591، یکشنبه، 96.07.23.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بحث در قائم مقامی اصول عملیه به جای قطع موضوعی بود. قبل از بیان اصل مطلب مقدمه ای بیان میکنیم:

مقدمه اصولی:

اصول عملیه از یک نگاه بر دو قسم است، اصول عملیه محرزه و غیر محرزه.

اصل عملی غیر محرز هیچ نگاهی به واقع ندارند و وظیفه مقرر برای جاهل است در مقام عمل، مانند براءة شرعی و عقلی، حکم عقل به عدم عقاب چون بیان نیست و واقع منجز نیست، یا براءة شرعیه که رفع حکم است به جهت عدم تنجز واقع زیرا علم به واقع ندارد که به این اصول می‌گوییم غیر محرزه.

اصل عملی محرز اصلی است که فی الجملة نگاه به واقع هم دارند هر چند شارع بناء عملی هم بر طبق این اصول دارد اما با نگاه به واقع مانند استصحاب، قاعده تجاوز، قاعده فراغ، مثل لاشک لکثیر الشک و امثال اینها.

بعد مقدمه

در قائم مقامی اصول عملیه به جای قطع موضوعی در اصول محرزه است هر چند در اصول غیر محرزه هم بعدا توضیحی خواهیم داد. در اصول محرزه هم از اصل عام و فراگیر استصحاب شروع می‌کنیم که آیا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یا نه؟ مثال: در بحث غیبت جمعی از فقهاء می‌گویند رد الغیبة توسط شنونده غیبت واجب است، مگر در یک مورد که سامع علم داشته باشد که مغتاب جایز الغیبة است.

نکته اول: آیا استصحاب می‌تواند جایگزین این قطع و علم موضوعی شود؟

در گذشته من میدانستم این فرد جائز الغیبة است الآن شک دارم آیا می‌توانم جواز غیبت گذشته را استصحاب کنم؟ الآن علم به جواز غیبت ندارم بلکه مستصحب است.

چرا استصحاب را جدا کردیم و در بحث امارات مطرح نکردیم؟

پاسخ این است که در بحث امارات دلیل لفظی بر حجیتشان نداشتیم اما در استصحاب دلیل لفظی بر حجیت استصحاب و سایر اصول محرزه داریم مانند قاعده تجاوز و فراغ لذا مقتضای دلیل لفظی را باید بررسی کرد.

مرحوم آخوند در بحث امارات مطلبی بیان کرده‌اند که طبق آن نگاه نظریه ایشان این است که اصول محرزه هم قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شود زیرا دلیل واحد بخواهد به مدلول مطابقی بگوید استصحاب بجای قطع طریقی منجز و معذر باشد، به مدلول التزامی بگوید استصحاب به جای قطع موضوعی مستلزم دور است به همان بیانی که در بحث امارات گذشت، ما این بحث را در بحث امارات مطرح کردیم و هیچ محذوری ندارد، محذوری ندارد دلیل لفظی واحد به مدلول مطابقی اش شامل شود قائم مقامی استصحاب را به جای قطع طریقی و به مدلول التزامی اش به جای قطع موضوعی. شهید صدر دو اشکال داشتند که در قسمت بحث از امارات جواب دادیم. لذا ثبوت هیچ محذوری ندارد یک دلیل لفظی استصحاب یا قاعده فراغ و تجاوز و امثال اینها را هم قائم مقام قطع موضوعی قرار دهد هم قائم مقام قطع طریقی، فقط باید در مقام اثبات ببینیم از دلیل حجیت استصحاب می‌توانیم این معنا را استفاده کنیم یا نه؟

طبق بیانی که از مرحوم نائینی در بحث مفاد حجیت أمارات مطرح کردیم نتیجه‌اش باید این شود که به نظر ایشان أدله حجیت أمارات می‌توانند اماره را بجای قطع موضوعی بنشانند لکن دلیل حجیت استصحاب نمی‌تواند استصحاب را به جای قطع موضوعی بنشانند، زیرا مرحوم نائینی فرمودند دلیل حجیت أمارات می‌گوید اماره مانند علم است در کاشفیت پس علم تعبدی داریم هر جا علم تعبدی داشتید آثار را مترتب کنید لکن دلیل حجیت استصحاب را می‌گویند اصلا نگاه به واقع ندارد، فقط می‌گوید جری عملی کن طبق یقین سابق نه اینکه تعبدا الآن یقین داری، خیر الآن شک دارد اما دلیل استصحاب می‌گوید عمل کن چنانکه اگر قطع داشتی نه اینکه الآن قطع داری، لذا وقتی استصحاب جاری می‌کند نه علم وجدانی دارد نه علم تعبدی، پس وقتی علم ندارد چگونه استصحاب جای علم بنشیند، پس استصحاب نمیتواند قائم مقام قطع موضوعی شود.

در مقابل مرحوم نائینی جمعی از اصولیان می‌فرمایند استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود به جهت نگاهی که به استصحاب دارند، ما به جبهتی ابتدا نظریه‌ای از مرحوم امام مطرح می‌کنیم و توضیح می‌دهیم.

مرحوم امام در بحث استصحاب دو نظر مختلف ارائه کرده‌اند، در برهه‌ای از زمان معتقد بوده‌اند که استصحاب هویت و ماهیتش به شکلی است که می‌تواند قائم مقام قطع موضوعی شود، بلکه استصحاب جزء أمارات است نه اصول عملیه، از اصل محرز هم بالاتر است، نظیر این نگاه را که مرحوم امام از آن برگشتند مرحوم خوئی تا آخر عمر داشتند.

کلام مرحوم امام در تهذیب

مرحوم امام در تهذیب الأصول ج 2، ص 39 و حتما أنوار الهدایة فی التعلقة علی الکفایة را مراجعه کنید. می‌فرمایند استصحاب اگر کنیم سه خصوصیت دارد لامحاله به جای قطع موضوعی می‌نشیند:

خصوصیت اول: ثابت کنیم استصحاب جهت کاشفیت از واقع دارد هر چند فی الجمله.

خصوصیت دوم: ثابت کنیم شارع مقدس اگر استصحاب را حجت قرار داده است به همین جهت کاشفیت آن است

چون ممکن است بگوییم یک دلیل هر چند کاشفیت از واقع داشت شارع به آن کاری ندارد و بگوید طبق آن عمل کند اما طبق بیان مرحوم امام اگر ثابت کنیم شارع که می‌گوید استصحاب حجیت است به جهت کاشفیت از واقع است نه جری عملی.

خصوصیت سوم: ثابت کنیم استصحاب اماره عقلانی نیست

زیرا اگر اماره عقلانی باشد دلیل بر حجیتش بناء عقلا باشد، بناء عقلا دلیل لبی است و نمیتواند استصحاب را به جای قطع موضوعی بگذارد زیرا قبلا گفتیم عقلا قطع موضوعی ندارند تا استصحاب را به جای آن بگذارند. پس باید ثابت کنیم استصحاب یک دلیل تعبدی شرعی است.

با اثبات این سه خصوصیت نتیجه می‌گیریم استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود. بعد می‌فرمایند هر سه نکته را ثابت می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم استصحاب از أمارات است نه از اصول عملیه.

اما اثبات خصوصیت اول: به این جهت است که استصحاب در جایی است که یقین سابق داریم خود این یقین سابق به طهارت این فرش مثلا لونی از واقعیت است، شک بدوی نیست، الآن می‌خواهم همان یقین سابق را ادامه دهم، این همان نگاه به واقع است.

اما اثبات خصوصیت دوم: شارع هم جهت کاشفیت را ملاک حجیت قرار داده و این را از أدله استصحاب استفاده می‌کنیم، مضمرة زراه می‌گوید فانه علی یقین من وضوءه و لاینقض الیقین بالشک أبدا. نباید یقین به شک نقض شود، این یک اصل کلی است گویا این واقع نمایی را که ر این یقین سابق نهفته است امام علیه السلام مهر تأیید می‌زند مانند برائت نیست که رفع ما لایعلمون باشد بلکه می‌گوید چون یقین سابق داری آن را ادامه بده پس شارع هم نگاه به واقع را دارد.

اما اثبات خصوصیت سوم: استصحاب اماره تعبدیه شرعیه است نه اماره عقلانیه. عقلا که فی الجمله در بعض موارد به یقین سابق عمل می‌کنند نه به جهت صرف یقین سابق بلکه قرائن محفوفه دارند، وثوق دارند که وضعیت سابق الآن موجود است لذا همان مسیر را ادامه می‌دهند، اما شارع مقدس به هیچ قرینه‌ای کار ندارد بلکه به مکلف می‌گوید همینکه یقین سابق و شک لاحق داشتی لاتنقض الیقین. پس استصحابی را که شارع ترسیم کرده یک اماره تعبدیه شرعیه است. بنابراین روشن است که استصحاب می‌تواند به جای قطع موضوعی بنشیند و آثار آن را داشته باشد.

فردا نگاه دوم امام را تبیین خواهیم نمود که ثابت میکنند هیچکدام از این سه خصوصیت در استصحاب نیست و به جای علم موضوعی هم نمینشیند.

[1]. جلسه 12، مسلسل 592، سه شنبه، 96.07.25. دیروز شهادت امام سجاد علیه السلام بود.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نگاه دوم مرحوم امام در تهذیب

نگاه دوم مرحوم امام: در تهذیب الأصول ج 2، ص 40 می‌فرمایند تحقیق این است که استصحاب اماره شرعیه نیست بلکه یک اصل تعبدی است، لذا قائم مقام قطع موضوعی و علم موضوعی نخواهد شد. می‌فرمایند دو رکن از ارکان ثلاثه که قبلاً تثبیت فرمودند دچار اختلال است:

رکن اول: که فرمودند استصحاب فی الجملة واقع نما است و جهت کاشفیت از واقع دارد می‌فرمایند این صحیح نیست بلکه استصحاب کشف ناقص هم از واقع ندارد زیرا فرض این است که الآن در زمان شک یقین سابق از بین رفته و اگر الآن یقینی نیست ما لیس بموجود یا ما و معدوم کاشف از چه چیز باشد، چیزی نیست که کاشف باشد.

رکن دوم: می‌فرمایند اینکه بگوییم حجیت استصحاب هم نزد شارع به جهت کشف از واقع است صحیح نیست. بله می‌پذیریم که در زمان سابق شما یقین به یک مطلبی داشتید اما الآن شک دارید و یقین زائل شده را شارع بیاید جهت و سبب حجیت یک دلیل قرار دهد مستبعد است، بنابراین استصحاب جهت حجیتش یک تعبد محض است، نه به جهت کاشفیت از واقع لذا یک اصل عملی است و قائم مقام علم نمی‌شود.

به جهت کارورزی فقهی خوب است که توجه شود این دو دیدگاه مرحوم امام در فقه هم بازتاب دارد که دو مثال بیان می‌کنیم:

مثال اول: مکاسب محرمة ذیل بحث کذب ج 2، ص 54 آیا إخبار به غیر علم جایز است؟ آیا مصداق کذب حرام هست؟ مثال میزنند به اینکه کسی بگوید آیا زید ایستاده است، شما با اینکه علم ندارید بلکه شک دارید بگویید بله ایستاده است. ابتدا می‌فرمایند روایاتی داریم که مضمونشان این است که قول به غیر علم حرام است، آیا این روایات اختصاص به فتوا دارد یا نه می‌فرمایند حرام است مطلقاً و ارتکاز متشرعه هم این است که این کذب است پس دروغ و حرام خواهد بود، بعد می‌فرمایند اگر کسی علم به یک موضوع ندارد آیا اگر با جریان استصحاب تعبد به آن موضوع داشته باشد و إخبار کند جایز است یا نه؟ یک دلیل داریم الإخبار بغیر العلم حرام، این علم در موضوع أخذ شده، چه در بیان فتوا چه حکم شرعی چه موضوعات خارجی إخبار به غیر علم حرام است. حال آیا استصحاب می‌تواند جای این قطع موضوعی را بگیرد بگوید یک ساعت قبل زید ایستاده بود الآن شک دارد زید ایستاده است یا نه استصحاب کند و سپس خبر دهد که زید ایستاده است، می‌فرمایند این مسأله و نکته فقهی به این مسأله اصولی باز میگردد که آیا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی میشود یا نه؟ که در حقیقت دلیل چنین میشود که إخبار به غیر علم و به غیر اماره و به غیر استصحاب حرام است. عبارت مرحوم امام این است که الظاهر جریانه لما قلنا فی محله من قیامه مقامه بدلیله.

مثال دوم: در مکاسب محرمة ج 2، ص 313 در بحث رد غیبت که دیروز مثال زدیم، آیا ردّ غیبت توسط شنونده واجب است یا نه؟ می‌فرمایند ردّ غیبت واجب است مگر در یک صورت که علم داشته باشد مغتاب جایز الغیبة است اینجا دیگر رد واجب نیست.

سؤال: آیا استصحاب میتواند قائم مقام قطع موضوعی شود در رد غیبت یا نه؟ که استصحاب کند جائز الغیبت بودن یک هفته پیش را، آن وقت چنانکه با علم به جواز غیبت رد واجب نبود با استصحاب جواز غیبت هم رد واجب نباشد. می‌فرمایند و قیام الإستصحاب مقام العلم الموضوعی و إن لا یخلو من وجه لکنه مشکل فی المقام بل مطلقاً. اینجا می‌گویند استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمیشود مطلقاً.

نقد کلام مرحوم امام

نقد کلام مرحوم امام را ضمن نقد کلی از کلام مرحوم خوئی و مرحوم نائینی بیان میکنیم.

مرحوم خوئی در مصباح الأصول ج 3، ص 154 به مناسبت دیگری این بحث را مطرح می‌کنند. ابتدا کلامی را از استادشان مرحوم نائینی نقل میکنند نظریه ایشان را رد می‌کنند. می‌فرمایند استاد ما مرحوم نائینی فرموده‌اند مؤدای امارات با مؤدای استصحاب متفاوت است، در امارات آنچه جعل شده این سات که أماره مانند علم طریق إلى الواقع است و شارع اعتبار کرده مؤدای أماره را علم، پس أماره علم تعبدی است. شاهدش این است که در بعض روایات دارد من نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، بر راوی حدیث عارف و عالم به احکام اطلاق شده پس معلوم میشود مؤدای أماره علم تعبدی است، لذا امارات قائم مقام قطع موضوعی خواهند شد چون آنها هم علم هستند، اما به خلاف استصحاب که در استصحاب دلیل استصحاب می‌گوید آنچه جعل شده جری عملی است بر طبق یقین سابق و لاغیر، لذا استصحاب علم تعبدی نیست و فقط شارع فرموده به یقین سابق عمل کن، چون علم تعبدی نیست آثار علم موضوعی بر مستصحب مترتب نمی‌شود و استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شود بعد اضافه می‌کنند و می‌فرمایند ما این مطلب استادمان را قبول نداریم، به چه دلیل ایشان فرموده‌اند در استصحاب فقط جری عملی جعل شده، خیر استصحاب با امارات تفاوتی ندارند. چنانکه در امارات جعل شده طریقت و کاشفیت از واقع استصحب هم یعنی جعل طریقت و کاشفیت از واقع.

دلیل استصحاب که به شخص شک می‌گوید لاتنقض الیقین بالشک می‌خواهد اعتبار کند شخص شک را عالم به سبب تعبد، می‌گوید چون دیروز یقین داشتی الآن بگو باز هم یقین دارم، تعبد به علم و یقین است لذا از جهت مدلول دلیل حجیت بین استصحاب و امارات هیچ فرقی نیست و مکلف در هر دو علم تعبدی دارد. نتیجه این است که چنانکه امارات قائم مقام قطع موضوعی است استصحاب هم قائم مقام قطع موضوعی است. بعد می‌فرمایند اصلاً استصحاب در حقیقت أماره است و اصل عملی نیست مانند مبنای اول مرحوم امام.

بعد می‌فرمایند سؤالی مطرح است که اگر استصحاب أماره است چرا در مقام تعارض با سایر امارات، سایر امارات بر آن مقدم است؟ مثلاً شک داشت این فرش نجس است یا نه با استصحاب طهارت را نتیجه گرفت اما بینه گفت نجس است اینجا بینه را مقدم میکنند.

در جواب می‌فرمایند در جای خودش بیان کرده‌ایم که امارات هم با یکدیگر اختلاف مرتبه داند، بعض امارات بر بعض دیگر مقدم هستند مانند اینکه بینه هم أماره است و قاعده ید هم أماره است، قاعده ید می‌گوید این ماشین ملک این فرد است چون دست او است. بینه می‌گوید ملک او نیست، اینجا می‌گویید بینه مقدم است، یا حکم حاکم مقدم بر بینه است اما اقرار مقدم بر حکم حاکم است با اینکه همه أماره هستند، وجه تقدیم بعض امارات بر بعض دیگر نکاتی است که از أدله این امارات استفاده میشود که باید در جای خودش مطرح شود.

نتیجه: مرحوم خوئی مدعایشان این است که استصحاب أماره شرعیه است، چون أماره شرعیه است و مفاد دلیل استصحاب این است که استصحاب کننده علم تعبدی دارد لذا به ای قطع موضوعی مینشیند. در اصول هم ملتزم به این مبنا هستند.

[1]. جلسه 13، مسلسل 593، چهارشنبه، 96.07.26.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام مرحوم عراقی در نهایه الافکار

مرحوم عراقی در نهایه الافکار ج 3، ص 26 می‌فرمایند اصول محرزه اگر بخواهد بجای قطع موضوعی بنشیند بستگی دارد به اینکه دلیل حجیت استصحاب که لاتنقض الیقین بالشک هست، یقین را به معنای خودش بگیریم نه به معنای متیقن، اگر مانند شیخ انصاری یقین را به معنای متیقن بگیریم چون معتقد باشیم اسناد نقض به یقین از بین رفته صحیح نیست لذا مقصود از یقین متیقن است در این صورت استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شود زیرا دلیل استصحاب معنایش این است که مشکوک را به منزله متیقن بدان، نگاه به مؤدا دارد نه به خود یقین، لذا چه چیز به جای یقین می‌نشیند روایت نسبت به آن ساکت است، بنابراین ایشان می‌فرمایند اگر یقین را به معنای خودش گرفتیم که نقض نکن یقین سابق را به شک یعنی الآن هم بگو یقین دارم تعبدی دارم به واقع و به طهارت این فرش مثلاً اگر مفاد استصحاب این بود ایشان می‌فرمایند قطعاً استصحاب بجای قطع موضوعی خواهد نشست زیرا دلیل استصحاب می‌گوید در مورد استصحاب شما یقین وجدانی ندارید اما یقین و علم تعبدی دارید، دلیلی هم که در موضوعش علم أخذ شده اعم از علم تعبدی و وجدانی است لذا استصحاب از این نگاه به جای علم موضوعی خواهد نشست.

أنظار أعلام و اختلافات آنها را اشاره کردیم حال در مقام قضاوت و نتیجه گیری چه باید بگوییم؟ آیا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یا نه؟ دو مطلب را اشاره می‌کنیم:

در آغاز بحث گفتیم در مورد استصحاب دو بحث داریم یک اینکه در مؤدای امارات استصحاب جاری است یا نه؟ ظاهر دلیل استصحاب می‌گوید یقین وجدانی را نقض نکن اگر مؤدای آماره بود چطور؟ دیروز خبر ثقه یا بینه گفت این فرش پاک است، امروز شک دارم آیا می‌توانم استصحاب کنم بقاء طهارت دیروز را با اینکه یقین سابق نبوده بلکه آماره قائم شده بود. نسبت به این بحث پاسخ ما مثبت است، استصحاب در مؤدای امارات معتبره هم جاری می‌شود.

دلیل: خلاصه دلیلمان بر این مدعی که البت هجای اصلی هر دو نکته در بحث استصحاب است که قبلاً بررسی کرده‌ایم، اما در خود روایات حجیت استصحاب قرینه داریم که مراد از یقین در موضوع استصحاب یقین وجدانی نیست بلکه اعم از یقین وجدانی و امارات معتبره است. لذا اگر یقین سابق شما یقین تعبدی بود بر اساس آماره بود، شما الآن می‌توانید استصحاب جاری کنید عند الشک. روایت می‌گوید لاتنقض الیقین بالشک بل أنقضه بیقین آخر. از ذیل این روایت می‌فهمیم مقصود از یقین در باب استصحاب فقط یقین وجدانی نیست زیرا ذیل می‌گوید یقین سابق را با یقین دیگر نقض کن، نه با شک لاحق. چند مثال بیان می‌کنیم:

مثال اول: دیروز یقین داشتم وجدانا این فرش طاهر است، امروز یقین پیدا کردم وجدانا که نجس است، یقین سابق نقض می‌شود.

مثال دوم: دیروز یقین داشتم وجدانا که این فرش پاک است، امروز بینه گفت نجس شد، یقین سابق را باید با این بینه نقض کنم زیرا یقین سابق کأن لم یکن شد. پس یقین سابق را آنقضه بیقین آخر یعنی چه به یقین وجدانی و چه به آماره ظنی معتبر. یقین اول و دوم در این روایت وحدت سیاق دارد و هر معنایی برای یقین دوم در نظر گرفته شود شامل یقین اول هم خواهد بود.

پس نسبت به نکته اول قرینه داریم در أدله حجیت استصحاب که یقین اعم از یقین وجدانی و تعبدی است. لذا نتیجه می‌گیریم که در مؤدای آماره هم که یقین تعبدی است استصحاب جاری است. دیروز بینه گفت این فرش پاک است من یقین تعبدی دارم به طهارت این فرش الآن شک پیدا کردم.

نکته دوم: آیا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یا نه؟

مواردی که در موضوع یک حکم علم أخذ شده جواز غیبت فرد اگر علم داشتی جائز الغیبة است، آیا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی میشود یا نه اختلافات را گفتیم اما به نظر ما استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شود. توضیح این مطلب را ما در اوائل بحث استصحاب در سالهای قبل توضیح دادیم که خلاصه‌اش این است که أدله استصحاب سه لسان دارد:

لسان اول: لسان بعض أدله استصحاب أمر است که إذا شککت فابن علی الیقین گفتیم مقصود از این روایت استصحاب است.

لسان دوم: لسان بعض أدله نهی است که لاتنقض الیقین بالشک یا لیس ینبعی لک ان تنقض الیقین بالشک.

لسان سوم: لسان صدر روایت نهی است و لسان ذیلش امر است، صحیحه ثالثه زراره که لاینقض الیقین بالشک و لایدخل الشک فی الیقین و لایخلط أحدهما بالآخر و یتّم علی الیقین فیبنی علیه. گفتیم در قاعده استصحاب دو جعل است که یکی به لسان امر و یکی به نهی یا جعل واحد است؟ گفتیم جعل واحد است که در این صورت باید دید مجعول چیست؟ نهی از نقض یقین به شک است؟ اگر چنین است مقصود از نهی، نفی است یا نهی است؟ اینها را قبلاً بررسی کردیم و نتیجه گرفتیم مجعول در باب استصحاب نهی نیست بلکه امر است، نهی علت برای آن امر است، امر هم این است که از و یتّم علی الیقین فیبنی علیه استفاده کردیم و استصحاب را اینگونه تعریف کردیم که استصحاب بناء المکلف علی الیقین السابق عملاً. نتیجه گرفتیم استصحاب یقین به بقاء نیست تعبداً، نظیر کلام مرحوم نائینی و دیدگاه دوم مرحوم امام را می‌گوییم که در دلیل استصحاب تعبد به یقین نیست بلکه لاتنقض الیقین بالشک معنایش این است که یتّم علی الیقین فیبنی علیه. لذا در باب استصحاب یقین تعبدی نداریم به خلاف باب امارات که ألق احتمال الخلاف. در باب امارات بناء عقلاً یؤیده امضاء شارع که مؤدای آماره را علم حساب کن که به تعبیر مرحوم نائینی عرف احکامنا اما در استصحاب چنین نیست بلکه استصحاب یعین بناء مکلف بر یقین سابق در مقام عمل لذا استصحاب علم تعبدی نیست که بگوییم بجای علم موضوعی بنشیند اصلاً علم ندارد مستصحب علم ندارد بلکه فقط در استصحاب ترتیب آثار یقین و علم سابق است نه اینکه علم دارد تعبداً. لذا استصحاب بجای قطع موضوعی مطلقاً نخواهد نشست.

توضیح این دو نکته و سؤالات پیرامون آن که اگر استصحاب بناء عملی است بر یقین سابق و یقین تعبدی نیست پس اصول محرز و غیر محرز چه تفاوتی خواهند داشت هم در اول بحث استصحاب هم ذیل تنبیه چهارم در سابق توضیح داده‌ایم.

نتیجه: به نظر ما کلام اخیر مرحوم امام و مرحوم نائینی که استصحاب قائم مقام علم موضوعی نخواهد شد وجیه است.

کلام مرحوم خوئی

مرحوم خوئی غیر از اینکه در مباحث اصولی‌شان فرمودند علی القاعده استصحاب قائم مقام قطع موضوعی میشود چون مؤدای استصحاب علم تعبدی است را رد کردیم در نکته دوم، علاوه بر این در مباحث فقهی‌شان می‌فرمایند ما یک دلیل خاص روایی هم داریم که آن دلیل اثبات می‌کند استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود. این دلیل خاص را هم باید بررسی کنیم.

تا الآن نتیجه گرفتیم از نظر اصولی از أدله استصحاب استفاده نمی‌شود که استصحاب قائم مقام علم موضوعی است، اما آیا دلیل خاصی که ایشان اقامه کرده‌اند مفادش این معنا هست یا نه. مراجعه کنید به مبانی تکمله المنهاج مباحث کتاب الشهادات ج 1، ص 115 روایتی ذکر میکنند که در باب شهادت آیا شهادت و اخبار به واقع طبق بینه جایز است یا نه روایتی را می‌آورند و سند را معتبر میدانند و میگویند استصحاب هم به حکم تعلیل قائم مقام قطع موضوعی خواهد شد. این دلیل خاص را هم نقد خواهیم کرد.

[1]. جلسه 14، مسلسل 594، شنبه، 96.07.29.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم مرحوم خوئی غیر از اینکه مبنا استصحاب را علم تعبدی دانستند و فرمودند قائم مقام قطع موضوعی می‌شود، در فقه هم به روایات خاصه‌ای تمسک کرده‌اند که مدلول این روایات آن است که استصحاب قائم مقام علم موضوعی خواهد شد.

در مبانی تکمله المنهاج ج 1، ص 114 به تبع سید صاحب عروه بحثی دارند که آیا شهادت بر اساس قاعده ید یا استصحاب جایز است یا خیر که در فقه مطرح است، مرحوم خوئی می‌فرمایند شهادت دو قسم دارد یک قسم شهادت در مقام ترفع و رفع خصومت است، مدعی و منکر است قاضی برای حکم می‌گوید البینه علی المدعی، یک شهادت هم داریم که در مقام ترفع و خصومت نیست اما اثری بر آن مترتب است، بعضی گفته‌اند مطلقاً شهادت بر اساس قاعده ید صحیح است مرحوم خوئی این را قبول ندارند و می‌فرمایند شهادت در مقام ترفع نه بر اساس قاعده ید و نه بر اساس استصحاب صحیح نیست چون شهادت در مقام ترفع علم وجدانی در موضوعش أخذ شده لذا نه بر طبق قاعده ید می‌تواند شهادت دهد نه بر طبق استصحاب لکن دلیل خاص می‌گوید اگر شهادت در غیر مقام ترفع بود هم به مقتضای قاعده ید هم به مقتضای استصحاب می‌تواند شهادت دهد. سه روایت را مرحوم خوئی اینجا مطرح می‌کنند:

روایت اول: معتبره معاویة بن وهب راوی سؤال می‌کند من می‌دانم فلانی عبد و أمه‌ای داشت بعد مدتی این فرد می‌گوید عبد و أمه من فرار کرده قاضی می‌گوید شاهد بیاور که زید عبد این فرد بوده است و او را هبه نکرده و نفروخته، راوی می‌گوید آیا جایز است من که سابقاً می‌دانستم زید عبد این فرد است شهادت دهم و بگویم زید عبد او است و او را نفروخته و هبه نکرده، حضرت فرمودند بله می‌توانی چنین شهادتی بدهی. این شهادت بر اساس استصحاب است و لاغیر. می‌فرمایند استشهاد شده که این حدیث دلالت می‌کند حتی در مقام ترفع و رفع مخاصمه شهادت بر اساس استصحاب صحیح است.

مرحوم خوئی دلالت این روایت را نمی‌پذیرند زیرا معارض دارد. خود معاویة بن وهب از امام نقل می‌کند کسی می‌دانیم عبد و بنده‌ای داشت، غائب شد و مدتی است که این عبد نیست نحن لانعرف أنه أحدث شیئاً نمی‌دانیم در این مدت بنده‌اش را فروخت یا نه حضرت می‌فرمایند کلاً غاب من ید المرء المسلم أو غاب عنک لم تشهد به. می‌فرمایند این دو روایت تعارض و تساقط می‌کنند.

روایت دوم: معتبره حفص بن غیاث عن ابی عبدالله علیه السلام در باب 25 ابواب کیفیت حکم کتاب القضا حدیث دوم، حفص بن غیاث می‌گوید مردی به امام صادق علیه السلام عرض کرد إذا رأیتُ شیئاً فی یدی رجلٍ یجوز أن أشهد أنه له؟ قال نعم به حکم قاعده ید بعد می‌گوید قال الرجل: أشهد أنه فی یده و لا أشهد أنه له فعله لغيره، اعتراض کرد گفت من میخواهم شهادت دهم این شیء دست او است نه اینکه ملک او است؛ من بروم شهادت دهم دست او است نه ملک اوست، حضرت فرمودند أفیحل الشراء منه؟ قال نعم حضرت می‌گویند اگر این کتاب دست او بود میتوانستی از او بخری و ملک تو میشد و میتوانستی قسم بخوری ملک تو است با اینکه ممکن است ملک غیر باشد چطور میتوانی بخری اما نمیتوانی شهادت دهی؟ پس هم میتوانی بخری هم میتوانی شهادت دهی.

مدلول روایت این است که بر طبق قاعده ید می‌شود شهادت داد و قاعده ید بجای علم موضوعی می‌نشیند بعد مرحوم خوئی می‌فرماید یک تعلیل در این روایت است که از آن تعلیل حکم استصحاب هم روشن می‌شود. حضرت در جواب اعتراض سائل فرمودند آیا می‌توانی به حکم قاعده ید شیء را از او بخری؟ گفت بله، حضرت فرمودند پس شهادت هم می‌تانی بدهی اینجا یک قانون کلی می‌توانیم استفاده کنیم که هر جا به حکم یک دلیل جواز شراء باشد جواز شهادت هم هست، به حکم استصحاب جواز شراء هست، دیروز یقین داشتی یک کتاب ملک زید است امروز آن را دست زید می‌بیند شک دارد هنوز ملک زید هست یا نه؟ استصحاب بقاء ملکیت می‌کنی، هر جا خرید جایز است شهادت هم جایز است، به حکم استصحاب شراء جایز است پس شهادت هم جایز است.

البتة مرحوم خوئی می‌فرماید این روایت مربوط به مطلق شهادت نیست که شامل رفع تخاصم هم بشود زیرا آنجا نیاز به علم وجدانی هست اما در سایر موارد شهادت استصحاب قائم مقام این شهادت می‌شود به حکم معتبره حفص بن غیاث.

روایت سوم: معتبره معاویة بن وهب باب 17 ابواب شهادات حدیث دوم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يکون فی داره ثم یغیب عنها ثلاثین سنة و یدع فیها عیاله ثم یأتینا هلاکة و نحن لا ندری ما أخذت فی داره و ما ندری ما أحدث له من الولد. راوی می‌گوید فردی در منطقه ما بود که خانه و اولاد داشت این فرد غائب شد و سی سال خانواده‌اش بودند ام خودش نبود بعد سی سال خبر آمد مرده است، نمی‌دانیم این خانه‌اش را در این سی سال چه کرده نمی‌دانیم و نمی‌دانیم جای دیگری که بوده ازدواج کرده و بچه دارد یا نه؟ از این طرف زن و بچه این فرد رفته اند نزد قاضی که به تعبیر امروز انحصار وراثت کند مقام تخاصم هم نیست، قاضی شاهد می‌خواهد، قاضی می‌گوید فردی باید شهادت دهد به دو نکته یکی اینکه خانه از آن فلانی است دوم اینکه ورثه فقط همین ها هستند، راوی می‌پرسد جایز است من بروم دادگاه شهادت دهم که این خانه ملک فلانی است و ورثه هم همین ها هستند نه بیشتر. حضرت فرمودند بله می‌توانی شهادت دهی.

مرحوم خوئی می‌فرماید این شهادت بر اساس استصحاب است و الا دلیل دیگر ندارد، فرد حساب می‌کند سی سال قبل منزل ملک فلانی بود و سی سال قبل وراثت او همین ها بودند نه بیشتر، الآن شک دارد منزل هنوز در ملک او باقی است یا نه؟ ورثه‌اش اضافه شدند یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء خانه را در ملک او و استصحاب انحصار وراثت در همین افراد حضرت می‌فرماید طبق این استصحاب شهادت بده، به روشنی روایت دلالت می‌کند استصحاب قائم مقام علم موضوعی می‌شود لذا شهادت بر طبق استصحاب مجاز خواهد بود.

نتیجه اینکه مرحوم خوئی به دو حدیث از این احایث ثلاثه تمسک کردند و فرمودند استصحاب قائم مقام قطع موضوعی می‌شود.

[1]. جلسه 15، مسلسل 595، یکشنبه، 96.07.30.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض می‌کنیم:

نسبت به کلام مرحوم خوئی هر دو روایت مورد ادعای ایشان قابل استدلال نیست. به نظر ما حتی فی مورد واحد استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نخواهد بود، اما بررسی دو روایت:

روایت اول: معتبره حفص بن غیاث بود، اولاً: این روایت سنداً نامعتبر است. زیرا هر چند اعتماد به روایات حفص بن غیاث را که قاضی عامه است و توثیق خاص ندارد با کلام مرحوم شیخ در عدة ثابت کنیم لکن در سند این حدیث در نقل شیخ صدوق قاسم بن محمد اصفهانی آمده، قاسم بن محمد اگر متحد باشد با قاسم بن محمد قمی که نجاشی تضعیفش کرده و اگر قاسم بن محمد اصفهانی با قاسم بن محمد قمی متحد نباشد حداقل مجهول است، پس سند صدوق مشکل دارد. اما سند شیخ کلینی، مرحوم خوئی در تکمله منهاج می‌فرماید قاسم بن یحیی در این سند وارد شده که در اسناد کامل الزیارة وارد شده لذا ثقه است. عرض می‌کنیم در همه نسخ کافی سند قاسم بن یحیی نیست، در بعض نسخ کافی سند قاسم بن محمد است، در وافی هم به نقل از کافی سند را قاسم بن محمد آورده، سلیمان بن داود هم که در این سند است عن اطمینان قاسم بن محمد از او روایت نقل می‌کند نه قاسم بن یحیی، شیخ طوسی هم در تهذیب بر خلاف ادعای مرحوم خوئی قاسم بن محمد آورده نه قاسم بن یحیی، لذا می‌توان گفت سند کلینی هم قاسم بن محمد است نه قاسم بن یحیی، اگر قاسم بن محمد باشد مرحوم خوئی هم قبول دارند که یا ضعیف یا مجهول است.

اگر هم فرض می‌کنیم در سند کافی قاسم بن یحیی باشد، وجود در اسناد کامل الزیارة أمارة وثاقت نیست. خود مرحوم خوئی هم در اواخر عمر از این مبنا برگشتند، لذا علی‌ای تقدیر سند روایت نامعتبر است.

ثانیا: در دلالت روایت هم به نظر ما این روایت مربوط به شهادت و گواهی اصطلاحی باشد حتی در غیر مقام ترفع محل تأمل است. چنانکه صاحب جواهر هم اشاره می‌کنند ظاهر این است که این راوی در قاعده ید و اینکه طبق قاعده ید به کسی نسبت ملکیت بدهد تردید دارد، راوی در این معنا تردید دارد و می‌گوید جنس در دست کسی هست، من نگویم ملک او است بگویم در دست او است، حضرت می‌فرمایند بگو ملک او است ظاهرا، شاهدش هم این است که می‌توانی از او بخری، و بعد خریدن می‌گوییم ملک من است. شاهد قوی بر این معنا ذیل روایت است که حضرت می‌فرمایند اگر این نسبت و شهادت تو نباشد لم یقم للمسلمین سوق، آیا اگر کسی شهادت اصطلاحی ندهد طبق قاعده ید که چیزی ملک کسی است بازار مسلمانان دچار اختلال می‌شود؟ خیر. پس این روایت مربوط به محتوای قاعده ید است و ارتباطی به شهادت اصطلاحی ندارد پس این روایت اول سند و دلالتا مورد مناقشه است.

روایت دوم: معتبره معاویة بن وهب هم که مرحوم خوئی به آن استدلال کرده‌اند که در مقام شهادت امام فرمودند شهادت بده که این خانه ملک فلانی است و وارثانش هم فقط اینان هستند این شهادت بر اساس استصحاب است لذا استصحاب قائم مقام قطع موضوعی در باب شهادت می‌شود.

عرض می‌کنیم این روایت هم خارج از محل نزاع است. هر چند تمام الکلام در فقه است اما قرائنی داریم که این چند روایت معاویة بن وهب که مورد استشهاد در اینجا قرار گرفته یک روایت بوده که تفکیک به سه روایت شده، حضرت در یک مورد به راوی می‌فرمایند بله شهادت بده، در یک مورد می‌فرمایند تا علم نداری شهادت نده و در یک مورد هم می‌فرمایند کَلِّمَا غَاب عَنْكَ فَلَاتَشْهَدْ. موردی که می‌فرماند شهادت بده بحث شهادت نیست بلکه آن شهادت کُلَّی است و نیازی به آن شهادت نیست و همین مورد محل استشهاد مرحوم خوئی است. این مورد محتوایش این بود که خبر رسیده مالک این خانه از دنیا رفته، زن و بچه‌ای که می‌خواهند خانه را بین خودشان تقسیم کنند احتیاج به حکم حاکم ندارند برای انحصار وراثت و خودشان می‌توانند خانه را تقسیم کنند، پس دانسته می‌شود که وضعیتی بوده که مجبور شده‌اند به حاکم جور مراجعه کنند که برایشان مشکل ایجاد کرده که اول دلیل بیاور این خانه ملک فلانی بوده و وارث هم فقط شما هستید؟ راوی فقیه است سؤال می‌کند در این مورد که اصلا احتیاج به شهادت نیست چه کنم حضرت می‌فرمایند برو شهادت بده اما ذیل همین روایت آنجا که حکم به آبق بودن عبد احتیاج به شهود دارد، همین راوی از امام سؤال می‌کند حال که عبدش آبق شده و قبلا بنده این فرد بود آیا می‌توانم شهادت دهم حضرت می‌فرمایند کَلِّمَا غَاب عَنْكَ فَلَاتَشْهَدْ، نباید شهادت بدهی، از مقارنه این دو مورد که فی روایة واحدة است نتیجه می‌گیریم موردی که امام به راوی فرمودند حق داری با جریان استصحاب شهادت بدهی اصلا شهادتی نیست. پس معتبره معاویة بن وهب هر چند سند صحیح است اما از محل بحث خارج است.

به نظر ما نه مقتضای أدله حجیت استصحاب آن است که استصحاب بتواند قائم مقام قطع موضوعی شود نه دو دلیل خاصی که مرحوم خوئی در فقه اقامه کردند دلالت در این معنا دارد.

مما ذکرنا روشن می‌شود اصول عملیه غیر محرز به طریق اولی قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شود وقتی اصول محرز که ثبوتا ممکن است نگاه به واقع داشته باشند شارع مقدس از این منظر آنها را حجت قرار نداده است بلکه بناء عملی مکلف است طبق یقین سابق نه تعبد به وجود یقین در الآن، سایر اصول غیر محرز که هیچ نگاه به واقع ندارند و صرفا انجام یک وظیفه عملیه‌اند در مقام شک نمی‌توانند قائم مقام علم قرار گیرند.

سوال سوم: تنزیل أمارات و اصول عملیه مقام صفتی موضوعی

آخرین مبحث این است که آیا أمارات و اصول عملیه محرزه قائم مقام قطع صفتی موضوعی می‌شوند یا خیر؟

اولا: در مباحث گذشته گفتیم قطع موضوعی را ثبوتا می‌توان تقسیم کرد به موضوعی طریقی و صفتی و استحاله‌ای که محقق اصفهانی فرمودند را نقد کردیم اما اثباتا ما در أدله فقهیه موردی نداریم که قطع موضوعی صفتی موضوع یک حکم قرار گرفته باشد. به این معنا که شارع مقدس فرموده باشد که إذا قطعت بأی شیء یجب علیک التصدق، شارع حکمی را مترتب کرده باشد بر قطع که صفت نفسانی انسان

است بدون نگاه به متعلقش، گفتیم چنین چیزی در أدله شرعیه نداریم اما مع ذلک مانند مرحوم آخوند و مرحوم امام و شیخ انصاری که قائل شده‌اند قطع صفتی موضوعی داریم خوب جای این بحث هست که آیا امارات ظنیه و اصل استصحاب قائم مقام قطع صفتی موضوعی می‌شوند یا نه؟

مرحوم شیخ انصاری که مطلبشان را قبلاً اشاره کردیم فرمودند اگر قطع موضوعی طریقی بود قائم مقامی هست و اگر موضوعی صفتی بود قائم مقامی نیست، مرحوم آخوند به ایشان اشکال کردند که اگر امارات و استصحاب میتواند قائم مقام باشد تفاوتی ندارد چه قطع موضوعی طریقی باشد چه موضوعی صفتی.

عرض می‌کنیم نگاه شیخ انصاری در این جا صحیح است و به هیچ وجه امارات و اصل استصحاب قائم مقام قطع موضوعی صفتی نمی‌شود. به این دلیل که قطع موضوعی صفتی علی‌الغرض معنایش این است که قطع بما هو صفة خاصه که احتمال صد در صد است موضوع حکم قرار گرفته است، مگر امارات ظنیه این خاصیت را در نفس مکلف دارند، مکلف را به احتمال صد در صد می‌رسانند تا بگویند مثل آن است، خیر، هیچگاه با مؤدای اماره احتمال صد در صد در نفس مکلف ایجاد نمیشود و با جریان استصحاب این صفت خاصه در نفس مکلف ایجاد نمیشود پس چنانکه مرحوم شهید صدر و مرحوم خوئی و مرحوم نائینی به مرحوم آخوند اشکال میکنند که به هیچ وجه امارات ظنیه و استصحاب قائم مقام قطع صفتی موضوعی نخواهند شد. البته ما گفتیم اصلاً قطع موضوعی صفتی در أدله شرعیه نداریم که چنین بحثی داشته باشیم.

بحث از قطع موضوعی و این حکمش که آیا امارات و اصول محرزه قائم مقام قطع موضوعی میشود یا نه؟

بحث بعدی این است که حکم دیگری از احکام قطع موضوعی باید بررسی شود که آیا قطع به حکم موضوع واقع می‌شود برای خود آن حکم یا نه؟ این عنوان را باید بررسی کنیم و علت طرح آن در اصول و ثمره آن را هم اشاره کنیم.

[1]. جلسه 16، مسلسل 596، دوشنبه، 96.08.01.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

حکم دومی که برای قطع موضوعی بیان شده این است که آیا میشود قطع به حکمی در موضوع آن حکم أخذ شود یا نه؟

طبق معمول ابتدا نظریه مرحوم آخوند را اشاره می‌کنیم سپس اشاره گذرایی داریم که چرا این بحث در اصول مطرح شده و پس از آن نظریه بعضی اعلام و تحقیق در مسأله و بررسی موارد فقهی خواهد بود.

قبل از بیان مرحوم آخوند مقدمه کوتاهی اشاره می‌کنیم:

مقدمه اصولی: رابطه موضوع و حکم

در اصول بارها گفته شده که نسبت موضوع به حکم مانند نسبت علت به معلول است، لذا چنانکه شیء واحد نمیتواند هم علت باشد هم معلول باشد چون توقف الشیء علی نفسه پیش می‌آید، همچنین وجود واحد نمیتواند هم جزء موضوع باشد هم جزء حکم باشد، به جهت اینکه اگر جزء موضوع باشد یعنی در جایگاه علت نشسته و حکم متوقف بر آن است، و اگر همان وجود حکم هم باشد یعنی معلول است یعنی یلزم وجود واحد هم علت باشد هم معلول.

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید قطع به یک حکم اگر جزء موضوع قرار گیرد چهار صورت دارد، سه صورت را به اختصار اشاره میکنیم که مقدمه میشود برای صورت چهارم:

صورت اول:

گاهی قطع به حکم موضوع می‌شود برای حکمی غیر از خودش مثل اینکه مولا میگوید إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق، هیچ محذور عقلی ندارد، قطع به حکم که وجوب نماز جمعه است موضوع شود برای حکم دیگری که وجوب صدقه است این استحاله عقلی ندارد.

صورت دوم:

گاهی قطع به حکم موضوع میشود برای حکمی که ضد آن است مثلاً مولا بگوید إذا قطعت بوجوب الصلاة يحرم عليك الصلاة، این استحاله دارد زیرا موجب اجتماع ضدین است به نظر قاطع و صحیح نیست. گویا قاطع قطع پیدا میکند هم نماز واجب است هم حرام. صورت سوم:

گاهی قطع به حکم أخذ میشود در موضوع حکمی مثل آن، شارع بگوید إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب الصلاة بوجوب مثله. اگر قطع پیدا کردی به وجوب نماز من یک وجوبی مانند آن جعل می‌کنم. این را هم گفته شده ممکن نیست چون اجتماع مثلین به نظر قاطع پیش می‌آید. صورت چهارم:

قطع به حکم موضوع واقع شود برای خود حکم. مولا بگوید إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة. اگر قطع داشتی به وجوب نماز آنگاه نماز بر تو واجب می‌شود، آیا أخذ بشود قطع به حکمی در موضوع خود آن حکم صحیح است یا نه؟ سؤال: چرا این بحث در احکام قطع در علم اصول مطرح شده است. آیا یک بحث فرضی است که أخذ قطع به حکم در موضوع حکم ممکن است یا نه؟

پاسخ: علت طرح این بحث این است که در فقه مواردی داریم که به نظر می‌رسد در این موارد قطع به حکم در موضوع خودش أخذ شده. در باب قصر و اتمام و در ربا و بعض ابواب دیگر که اشاره خواهیم نمود. گویا روایات را که انسان می‌بیند ممکن است بگوید قطع به حکم در موضوع خودش أخذ شده. در علم اصول باید بررسی کنیم آیا أخذ قطع به حکم در موضوع خود این حکم استحاله دارد یا نه؟ و اگر محال است مواردی که در فقه گمان می‌شود قطع به حکم در موضوع خودش أخذ شده چه توجیهی دارد.

بررسی نظریات اعلام:

کلام صاحب کفایه

صاحب کفایه می‌فرماید قطع به یک حکمی در موضوع آن حکم أخذ شود محال است مطلقاً زیرا مستلزم دور است که مولا بگوید إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة. بیان دور: در مقدمه گفتیم از طرفی وجود حکم متوقف بر وجود موضوع است، حکم به منزله معلول است و موضوع علت است، و محال است یک شیء هم جزء حکم باشد هم جزء موضوع باشد زیرا توق الشیء علی نفسه می‌شود در ما نحن فیه مرحوم آخوند می‌فرماید موضوع شما چیست؟ إذا قطعت بوجوب الصلاة پس وجوب نماز جزء موضوع است و هر زمان قطع به وجوب نماز پیدا کردی نماز بر شما واجب است و همان وجوب که جزء موضوع بود خودش حکم است و حکم هم بر موضوع توقف دارد، لازمه‌اش این است که شیء بر خودش متوقف باشد و وجوب نماز بر وجوب نماز توقف داشته باشد و هذا دورٌ مصرّح.

اشکال اعلام به بیان مرحوم آخوند

حداقل سه نفر از اعلام محقق اصفهانی، مرحوم امام و شهید صدر به این بیان ایشان اشکال کرده‌اند ما هر سه بیان را تلفیق می‌کنیم، خلاصه اشکال این است که آقایان می‌گویند اینکه مرحوم آخوند ادعا کردند قطع به حکم مطلقاً اگر در موضوع حکم أخذ شد مستلزم دور است صحیح نیست. ممکن است در بعض موارد مستلزم دور باشد اما مطلقاً چنین نیست. قبل از بیان کلامشان مقدمه بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: مقطوع بالذات و مقطوع بالعرض

قطع و اعتقاد جزئی یک حالت نفسانی و ذهنی است وجود خارجی نیست و این قطع متعلق و مقطوع دارد قبلاً گفته ایم قطع از امور تعلقیه ذات الإضافة است و مقطوع بالذات قطع هم یک امر ذهنی است، زید که می‌گوید قطع دارم به وجود کره ماه و قیام زید، قطع در ذهن قاطع تعلق گرفته به یک تصویری از قیام زید که آن هم در ذهنش هست که به این می‌گوییم مقطوع بالذات. این مقطوع بالذات گاهی در خارج هم واقعیت دارد و توهم نیست و زید در خارج ایستاده است به قیام زید در خارج می‌گوییم مقطوع بالعرض، اگر ذهن خارج بشود و خارج ذهن بشود که انقلاب و محال است. پس یک مقطوع بالذات داریم و تارة این مقطوع بالذات یک مقطوع بالعرض هم دارد وقتی است که مطابق خارجی داشته باشد. فرد یقین دارد زید قائم است و واقعا هم همین است. گاهی قطع او یک توهم است، یقین دارد زید خواب است اما بعد می‌فهمد اشتباه کرده، این قطع مقطوع بالذات دارد اما مقطوع بالعرض و مطابق خارجی ندارد.

بعد مقدمه

اشکال اعلام این است که اینکه مرحوم آخوند به تبع علامه حلی در بحث تصویب فرموده است هر جا قطع به حکم در موضوع حکم أخذ شود مستلزم دور و توقف الشيء علی نفسه است همه جا چنین نیست زیرا آنچه در موضوع أخذ شده است مقطوع بالذات است که إذا قطعت بوجوب الصلاة این قطع به وجوب نماز یعنی صورت حاصله در نفس تعلق گرفته و در حکم که میگوید يجب عليك الصلاة مقصود مقطوع بالعرض است، اگر شما قطع داشتی به وجوب نماز خدا در خارج نماز را واجب می‌کند و إنشاء می‌کند وجوب نماز را که مقطوع بالعرض است در خارج. چه اشکالی دارد مقطوع بالعرض متوقف باشد بر مقطوع بالذات، اینها دو وجودند. اگر مکلف در ذهن خودش قطع پیدا کرد به وجوب نماز خدا در خارج نماز را واجب می‌کند. مقطوع بالعرض که وجود خارجی است متوقف شد بر مقطوع بالذات یعنی نفس.

لذا این اعلام می‌فرماید اشکال در صورتی وارد است که شما در موضوع تان یک قید دیگر أخذ کنید اینگونه بگویید که مکلف اگر قطع داشت به وجوب نماز و واقعا هم نماز واجب بود يجب عليك الصلاة اینجا دور پیش می‌آید زیرا مقطوع بالعرض وجود خارجی در موضوع هم أخذ شد در حکم هم أخذ شد میشود دور و الا اگر قید إصابة قطع به واقع در موضوع أخذ نشود هیچ دوری پیش نمی‌آید. بحوث شهید صدر ج 2، ص 100 به بعد را مطالعه کنید.

[1]. جلسه 17، مسلسل 597، سه شنبه، 96.08.02.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بحث در این بود که اخذ علم به حکم در موضوع حکم چگونه است؟ کلامی از مرحوم آخوند و نقد آن از جانب اعلام را بیان کردیم.

کلام مرحوم کمپانی

مرحوم کمپانی می‌فرماید اخذ علم به حکم در موضوع دو محذور دارد، مرحوم شهبید صدر به تبع ایشان این دو محذور را ذکر می‌کنند بعد می‌فرماید به بیان دیگر این مسأله مستلزم دور هم هست. ما این سه بیان را که بر استحاله أخذ علم به حکم در موضوع حکم است اشاره می‌کنیم:

بیان اول:

بیان اول از دو بیان محقق اصفهانی در نهاية الدراية ج 2، ص 23 چاپ سه جلدی که حاشیه شماره 26 است نعم يمكن فرض الخلف من وجه آخر. می‌فرماید أخذ علم به حکم در موضوع آن حکم مستلزم خلف است به نظر قاطع و حکمی که مستلزم خلف باشد جعلش محال است. به این بیان که از جهتی مکلف در موضوع اینگونه فرض میشود که علم دارد به وجوب صلاة هر قطعی به نظر قاطع طریق الی الواقع است یعنی قاطع وقتی قطع داشت به وجوب نماز یعنی عقیده دارد من واقع را میبینم و نماز جمعه واقعا بر من واجب است، حال مولا به این شخص میگوید من برای تو نماز جمعه را واجب کرده‌ام یعنی تا قبل قطع تو واجب نبود، بعد قطع نماز جمعه را بر تو واجب کردم.

سؤال: این وجوب عین آن وجوب است یا غیر آن است؟ اگر بگویید غیر از آن وجوب است میشود خارج از محل بحث و مشکل اجتماع مثلین و امثال آن پیش می‌آید و اگر میگویید عین آن است معنایش این است که در حقیقت قبل از قطع تو و در حال قطع وجوبی نبوده است، از قطع به این حکم عدمش لازم می‌آید، و ما یلزم من وجوده عدمه چنین حکمی را شارع ایجاد نمیکند.

بیان دوم:

می‌فرماید أخذ علم به حکم در موضوع حکم لغو است، بیان لغویت این است که جعل حکم برای ایجاد داعی است در نفس مکلفین، علت صدور حکم مولا باعثیت و زاجریت است. می‌فرماید مکلفی که قطع دارد به وجوب نماز جمعه، مطابق واقع باشد یا نه، یقین دارد شارع مقدس حکم کرده به وجوب نماز جمعه، در مرحله موضوع آن امر متخیل داعویت، باعثیت و زاجریت دارد برای فرد متقاد، دیگر دوباره شارع بفرماید هرگاه قطع داشتی به وجوب نماز جمعه من نماز جمعه را بر تو واجب کردم این وجوب ثانوی که در حکم و محمول آمد به چه غرضی است؟ اگر غرض ایجاد داعی است در همان مرحله اول ایجاد داعی شد، لذا جعل این حکم لغو است چون داعییتی برای مکلف ایجاد نمیکند، پس به این جهت می‌فرماید أخذ علم به حکم در موضوع حکم صحیح نیست.

بیان سوم:

مرحوم شهید صدر در بحث ج 4، ص 103 می‌فرمایند أخذ قطع به حکم در موضوع آن حکم دور است در مرتبه وصول حکم نه جعل حکم. مرحوم آخوند و اتباع ایشان فرمودند دور در مرحله جعل حکم است و شارع نمی‌تواند چنین حکمی را جعل کند، دور مرحوم آخوند را شهید صدر دچار اشکال می‌بیند، می‌فرمایند ثابت می‌کنیم أخذ قطع به حکم در موضوع حکم مستلزم دور است در مرحله وصول به این حکم لذا فعلیت چنین حکمی محال است. هر حکمی هم که در مرحله وصول و فعلیت دچار استحاله شود جعلش هم از طرف شارع محال است. چند نکته دارند در عباراتی پیچیده:

نکته اول:

می‌فرمایند شکی نیست وصول حکم به انسان مشروط به وصول موضوع است، شما به شرطی می‌توانید علم پیدا کنید به تکلیف فعلی که علم پیدا کنید به تحقق موضوع، حال در مثال مناقشه نیست اینگونه مثال می‌زنیم که تا یقین پیدا نکنی استطاعت مالی داری و رجوع به کفایت دارید، استطاعت طریقی دارید حج بر شما واجب نیست، پس بنابراین علم به فعلیت حکم برای شما منوط است به قطع به تحقق موضوع، یک قطع اینجا درست شد که انسان تا قطع نداشته باشد به تحقق موضوع قطع ندارد به فعلیت حکم.

نکته دوم:

در ما نحن فیه موضوع شما قطع به وجوب صلاة جمعه است. مثال این بود که اگر قطع داشتی به وجوب نماز جمعه، بر شما واجب است، موضوع شد قطع به وجوب نماز جمعه. حال باید قطع به موضوع داشته باشی تا قطع به فعلیت حکم بیاید، یعنی باید قطع داشته باشید به قطع به وجوب نماز جمعه تا قطع به حکم بیاید، قطع به قطع وجوب نماز جمعه دو قطع نیست زیرا این صفات نفسانی ممکن است از آنها غفلت شو اما تا توجه کرد که قطع دارد، قطع حاصل است. پس از یک طرف موضوع شما قطع به وجوب نماز جمعه است و حکم وقتی فعلی میشود که این موضوع باشد، قطع به وجوب نماز جمعه متوقف است بر قطع به وجوب نماز جمعه، اصل کلام این است که قطع به وجوب نماز جمعه زمانی فعلی میشود که من قطع داشته باشم به وجوب نماز جمعه و توقف قطع شد بر قطع، شهید صدر کلام مرحوم آخوند را قبول ندارند. آخوند فرمودند وجوب نماز جمعه توقف دارد بر وجوب نماز جمعه، شهید صدر این را نقد کردند و فرمودند وجوب نماز جمعه در موضوع مقطوع بالذات است و در حکم مقطوع بالعرض است و این توقف الشیء علی نفسه نشد یکی ماهیت است یکی وجود و متغایرنند اما دو قطع هر دو صفت نفسانی هستند، شهید صدر می‌فرمایند وقتی حکم فعلی میشود که قطع داشته باشی به موضوع که قطع به جمعه است و دور میشود. لذا هیچگاه مکلف نمیتواند قطع پیدا کند به وجوب نماز جمعه تا نماز جمعه بر او فعلی شود، پس در مرحله وصول و فعلیت قطع به فعلیت حکم توقف دارد بر قطع به فعلیت حکم و در حقیقت میشد این که إذا قطعت بوجوب الصلاة یعنی إذا قطعت بفعلية وجوب الصلاة در حکم هم‌مبن است إذا قطعت بفعلیه وجوب الصلاة تقطع بفعلیه وجوب الصلاة. و این دور است در همه صور هم دور است. می‌فرمایند می‌گوییم در مرحله فعلیت قطع به فعلیت حکم که حکم ما است توقف دارد بر قطع به فعلیت حکم که موضوع ما است و این دور مصرح است، پس چنین حکمی هیچ وقت فعلی نمیشود و هر حکمی که فعلیتش محال باشد صدور همچنین حکمی هم از مولا محال است. لذا أخذ علم به حکم در موضوع حکم موجب استحاله است.

[1]. جلسه 18، مسلسل 598، چهارشنبه، 96.08.03.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض می‌کنیم:

دو بیان مرحوم کمپانی در نهاية الدرايه خالی از اشکال نیست.

نقد بیان اول محقق اصفهانی: ایشان فرمودند أخذ قطع در موضوع حکم مستلزم خلف است به نظر قاطع، مای‌گوییم خلف در صورتی است که به مکلف بگویند تو قطع پیدا کن به وجوب نماز تا من هم حکم کنم واقعا به وجوب نماز، قاطع می‌گویند من چگونه قطع پیدا کنم به وجوب نماز با اینکه می‌دانم هنوز وجوب نمازی نیست، بله این صورت خلف است اما اگر به این شکل گفته شود اگر کسی علم پیدا کرد به وجوب نماز بعد به او بگویند نماز بر تو که علم به این معنا داری واجب است، پس از حصول قطع او حکم کنند به اینکه نماز بر تو واجب است این به نظر قاطع خلف نمی‌شود.

اما دلیل دوم که محقق اصفهانی فرمودند أخذ علم به حکم فی موضوع نفسه مستلزم لغویت است به این جهت که شخصی که قطع دارد به وجوب نماز در همان مرحله موضوع، قطع برای قاطع وقع نما است، یعنی او معتقد است که امر شرعی دارد برای وجوب نماز، این امر هر چند متوهم داعویت و زاجریت دارد اما دیگر دوباره شارع امر ثانوی کند در محمول که إذا علمت یجب علیک الصلاة این امر دوم تحصیل حاصل و لغو است زیرا داعویت بود.

این را هم در گذشته در مبحث اوامر ارشادی و اوامر مولوی توضیح داده‌ایم که در مواردی که حکم عقل یا حکم عقلا در جایی وجود دارد اشکالی ندارد شارع هم امر به آن مورد داشته باشد و امرش هم تأسیسی باشد به این جهت که سبب داعویت اشدّ و اقوی در نفس انسان می‌شود، داعویت اشدّ امر را از لغویت خارج می‌کند که خود این حرف را محقق اصفهانی قبول دارند ما می‌گوییم در ما نحن فیه هم داعویت اشدّ تصویر میشود که خداوند به مکلف بفرماید تو علم داشتی به وجوب نماز، بله یجب علیک الصلاة، این وجوبی که در محمول انشاء شده است برای داعویت اشدّ باشد، اقوی باشد نفس انسان هم چنین است که مولای عرفی گاهی ثانیاً که یأمر بما امر به اولاً یا فرضاً فکر میکرد مولا امری دارد که برو مسجد نماز بخوان و داعویت هم داشت دوباره مولا بگوید برو مسجد نماز بخوان برای داعویت اشدّ چه اشکالی دارد.

لذا این دو دلیل استحاله أخذ قطع به حکم را در موضوع حکم اثبات نمی‌کند.

بله بیان مرحوم شهید صدر به نظر ما مثبت مدعی است. جلسه قبل توضیح دادیم مرحوم شهید صدر تصویر کردند قطع به حکم وقتی است که قطع به موضوع برای مکلف ثابت باشد، حال اگر موضوع ما قطع به وجوب صلاة باشد یک دور پیش می‌آید قطع به وجوب صلاة که جزء موضوع است توقف دارد بر قطع به وجوب صلاة که همان حکم است، حکم توقف بر موضوع دارد و موضوع هم توقف بر حکم دارد. لذا أخذ قطع به حکم در موضوع حکم محال است به حکم این دلیل شهید صدر.

بررسی مواردی در فقه که اخذ قطع به حکم در موضوع حکم شده است

حال که این نکته اثبات شد، مواردی در فقه داریم که می‌بینیم أخذ شده قطع به حکم در موضوع حکم، از این طرف با برهان اثبات کردیم أخذ قطع به حکم در موضوع حکم محال است، این موارد را چه باید بکنیم؟ مثال: از جهتی در فقه گفته می‌شود نماز قصر بر مسافر واجب است، روایات معتبره‌ای داریم که می‌گویند اگر مسافری جاهل به حکم بود، نمازش را در سفر تمام خواند هیچ مشکلی ندارد. صحیح زراره مفادش این است که اگر آیه تقصیر بر مکلف خوانده شده بود و برایش تفسیر شده بود نماز تمامش باطل است و إلا نماز تمامش صحیح است. گفته‌اند از این روایات استفاده می‌کنیم در باب وجوب قصر نماز بر مسافر موضوع این است که إذا علمت بوجوب القصر یجب علیک القصر، گفته شده اینجا أخذ علم است در موضوع حکم با اینکه آقایان فرمودند محال است.

اصولیان وجوهی بیان کرده‌اند که با این وجوه فرموده‌اند مشکلی نیست و با این تفسیر و تحلیل می‌توان علم به حکم را در موضوع حکم أخذ نمود. به سه توجیه از مرحوم آخوند و محقق نائینی و شهید صدر اشاره می‌کنیم:

کلام مرحوم آخوند

کلام مرحوم آخوند: ایشان برای حکم مراحل اربعه قائل‌اند:

یکم: مرحله اقتضاء و ملاک (مصالح و مفاسد)

دوم: مرحله انشاء است به دنبال احراز وجود مصلحت ملزمه یا مفاسد ملزمه در موضوع. حکم انشائی شبیه مصوبات مجلس قانونگذاری است در عرف که قانون تصویب میشود لکن هنوز ابلاغ نشده. می‌فرمایند دستگاه تقنین شارع هم چنین است که حکم انشاء می‌شود اما در نفس مولا انعقاد اراده لزومیه برای امتثال عبد شکل نگرفته است.

سوم: آنجا که انعقاد اراده برای امتثال عبید شکل گرفته است میشود مرحله فعلیت.

چهارم: مرحله تنجز هم بعد از تقنین است که مرحله امتثال عبد است.

مرحوم آخوند توجیه‌شان این است که اشکالی ندارد أخذ شود قطع به حکم انشائی در موضوع حکم فعلی و دوری هم پیش نمی‌آید.

مولا یک حکم انشائی دارد برای مطلق مکلفین، اقیموا الصلاة، بعد مولا بفرماید این حکم انشائی فعلی است برای کسی که علم به این حکم انشائی داشته باشد پس بنابر این توقف الشیء علی نفسه پیش نیامد، توقف فعلیت حکم بر مرحله انشاء حکم است.

اشکال اول:

اشکال مبنایی است که طبق مبنای مرحوم آخوند که برای حکم مراحل اربعه قائل هستند صحیح است، لکن جمعی از محققان مانند مرحوم نائینی، مرحوم خوئی، مرحوم امام، شهید صدر و دیگران این مراحل اربعه را با تفسیر شما برای حکم قائل نیستند، مرحوم نائینی که می‌گوید حکم دو مرحله دارد، مرحله انشاء و ابلاغ واحد است و فعلیت حکم یعنی تحقق موضوع، موضوع که محقق شد حکم فعلی است، با نگاه آقایان این توجیه شما مشکل را حل نمی‌کند. مرحله فعلیت را آقایان مربوط به مولا نمی‌دانند بلکه مربوط به عالم خارج و تحقق موضوع می‌دانند.

اشکال دوم:

این توجیه اخص از مدعی است، در بعض موارد مشکل را حل می‌کند و در موارد هم خیر. قبل بیان مطلب مقدمه‌ای بیان می‌کنیم:

مقدمه فقهی: اقسام أخذ علم به موضوع در حکم

أخذ علم به حکم در موضوع حکم در فقه دو قسم دارد: بعض موارد أخذ علم به حکم است در موضوع حکم و در احکام تکلیفیه مانند وجوب نماز قصر بر مسافر، ما مواردی داریم أخذ علم به حکم در موضوع حکم در احکام وضعیه است نه احکام تکلیفیه. مثال: در حلیت ذبیحه در فقه دو شرط اساسی داریم یکی تسمیه ذابح و دیگری استقبال قبله. حال استقبال قبله و هم ذابح یک نظر باشد اختلاف هست که فقط محل ذبح رو به قبله باشد یا تمام بدن حیوان که کار نداریم، نسبت به استقبال قبله هم بحث است که حکم تکلیفی است یا وضعی مرحوم نراقی در مستند می‌گویند فقط حکم تکلیفی است نه وضعی یعنی اگر ذابح حیوان را رو به قبله نکرد واجب را ترک کرده اما حیوان حرام نمیشود.

مشهور علما که قائل‌اند استقبال قبله برای ذبیحه حکم وضعی است و شرط است، از روایات می‌فرمایند استفاده میشود مانند صحیح محمد بن مسلم که استقبال ذبیحه للقبله شرط است للعالم به این شرط. چرا ذبیحه اهل سنت حلال است و با اینکه این شرط را قائل نیستند و عمل هم نمیکنند اما فقهاء می‌گویند ذبیحه اهل سنت را میتوان خورد.

نسبت به این شرط که یک حکم وضعی است آقایان می‌گویند از روایات استفاده می‌شود که استقبال قبله شرط است برای ذبیحه للعالم به. إذا علمت به این شرطیت، شرطیت برای شما ثابت است و الا فلا.

بعد مقدمه

عرض می‌کنیم مرحوم آخوند مراحل اربعه را در احکام تکلیفی قائل هستند و احکام وضعیه مراتب اربعه ندارد و فقط اعلام شرطیت است. به ایشان می‌گوییم توجیه شما در احکام تکلیفیه جواب می‌دهد که حکم در موضوع انشائی است و حکم در محمول فعلی است اما در احکام وضعیه که انشاء و فعلیت قائل نیستید، در احکام وضعیه أخذ علم به حکم در موضوع حکم قابل جل با این توجیه نیست.

[1]. جلسه 19، مسلسل 599، شنبه، 96.08.06.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام مرحوم نائینی و مرحوم خوئی

توجیه دوم برای أخذ قطع به حکم در موضوع آن حکم از مرحوم نائینی است و مرحوم خوئی هم در بعض مصادیق فقهی با اندک تغییری همین توجیه را قبول کرده‌اند. خلاصه آن توجیه این است که در بحث واجب مطلق و واجب مشروط و در بحث تعبدی و توصلی اشاره کرده‌ایم که قیودی را که أخذ آنها در متعلق تکلیف محال است مانند أخذ قصد قربت و قصد وجه، مرحوم نائینی فرمودند این قیود را با متمم الجعل ممکن است مولا أخذ کند. در دلیل اول بفرماید ملّ و قصد قربت را نگوید چون مستلزم دور است و در دلیل دوم بگوید ملّ تلك الصلاة مع قصد القربة، از این دلیل ثانی تعبیر می‌کنند به متمم الجعل. حال متمم الجعل گاهی نتیجه‌اش اطلاق است و گاهی نتیجه‌اش

تقیید است. در ما نحن فیه هم مرحوم نائینی همین توجیه را مطرح کرده‌اند که اشکالی ندارد مولا به جعل اول میفرماید اقم الصلاة با جعل دوم می‌گوید صلّ یا يجب تلك الصلاة على العالم بها. اینجا أخذ شده جعل اول به عنوان موضوع برای جعل ثانی، توقف الجعل الثانی على الجعل الأول شد و این هم توقف شیء على نفس نیست فلا دور.

به عبارت دیگر از جهتی مرحوم نائینی تقابل بین اطلاق و تقیید را عدم و ملکه می‌دانند، هر جا تقیید ممکن نبود اطلاق را هم ممکن نمی‌دانند و آنجا بیان إهمال دارد، حال مولا در جعل اول فرموده است قصر بر مسافر واجب است آیا می‌توان این جعل را مقید به علم نمود؟ خیر زیرا دور پیش می‌آید لذا می‌فرمایند اطلاق این دلیل هم ممکن نیست و مولا نسبت به علم و جهل مکلف در مقام إهمال است. دلیل دوم توضیح می‌دهد متمم الجعل می‌گوید آن نماز قصر که بر مسافر واجب شد بر مسافر عالم بود نه بر مطلق مسافر لذا دوری نخواهد بود. مرحوم خوئی به اینکه در قسمتی از نگاه مرحوم نائینی موافق نیستند اما اصل مطلب را قبول دارند. در مباحث تعبدی و توصلی گذشت که مرحوم خوئی بر خلاف استادشان مرحوم نائینی بین اطلاق و تقیید رابطه عدم و ملکه نمی‌بینند بلکه رابطه تضاد می‌بینند، می‌فرمایند اینها ضدین‌اند، بعد می‌فرمایند در جعل اول تقیید به علم ممکن نیست اما اطلاق ممکن است، يجب الصلاة على المسافر إهمال ندارد بلکه اطلاق دارد لذا این مقدار از کلام مرحوم نائینی را قبول نمی‌کنند و می‌فرماند اینکه شما تعبیر می‌کنید جعل اول نه مقید است نه مطلق بلکه مهمل است این درست نیست بلکه یک دلیل در مقام اثبات و ابراز حکم ممکن است إهمال داشته باشد اما مقام جعل و إنشاء و ثبوت متعین است محال است مولا در مقام جعل إهمال داشته باشد، لذا جعل اول اطلاق دار به ظاهرش يجب الصلاة على المسافر یعنی چه این مسافر عالم به این حکم باشد چه نباشد، نهایتا اصل کلام مرحوم نائینی را قبول می‌کنند که این اطلاق قابل تقیید است به دلیل ثانوی که متمم الجعل باشد لذا دلیل ثانوی آن جعل اول را تقیید می‌زند و می‌گوید آن وجوب صلاة که فکر می‌کردی على المسافر است مطلقا نه بر مسافر عالم است فقط. لذا اصل ایده أخذ علم به حکم در موضوع حکم را با بیان متمم الجعل می‌پذیرند. یک مثال اشاره می‌کنیم که مرحوم خوئی این نظریه را ضمن آن پیاده می‌کنند با مقداری تغییر در شیوه تطبیق. مثالی که دیروز هم اشاره کردیم الإتمام فی موضوع القصر بود که صحیح زراره از امام سؤال کرد فی من أتمّ فی موضع القصر حضرت فرمودند إن قُرئت علیه آية التقصير و فُسرت له فثَلّی أربعاً أعاد و إن لم یکن قُرئت علیه و لم یعلمها فلا إعادة. مضمون روایت این است که اگر آیه تقصیر لاجنّاح علیکم أن تقصّروا بر این مکلف خوانده شده بود و تفسیر شده بود چون لاجنّاح ظاهرش جواز است که بعضی اهل سنت هم می‌گویند اما اهل بیت تفسیر می‌کنند که لاجنّاح مقصود الزام است چنانکه در آیه لاجنّاح نسبت به سعی صفا و مروه آمده، اگر آیه خوانده نشده بود اعاده لازم نیست. گفته شده از این روایت استفاده می‌کنیم القصر واجب على المسافر العالم یعنی أخذ علم در موضوع حکم شده است. مرحوم خوئی در کتاب الصلاة می‌فرمایند این صحیح زراره نسبت به آیه قرآن متمم الجعل است، آیه اطلاق دارد و باید مسافر در سفر نمازش را قصر بخواند اما صحیح زراره متمم الجعل است که می‌گوید ذاک الحكم المذكور فی الایه مختص بالعالم. بعد یک اضافه ای دارند اینجا که بعدا برایشان اشکال ایجاد می‌کند.

سؤال: گویا کسی از ایشان مؤال میکند که اگر متمم الجعل گفت مسافر عالم باید نمازش را قصر بخواند وظیفه جاهل چیست؟

جواب: می‌فرمایند از اینکه صحیح زراره می‌گوید نماز تمامش درست است اگر این جاهل به جهلش نماز قصر هم می‌خواند صحیح بود پس می‌فهمیم جاهل مخیر است بین قصر و اتمام به جهت صحیح زراره که می‌گوید تمام خوانده و اعاده نمی‌خواهد، قصر هم می‌خواند مسلما اعاده نمی‌خواست. پس اولاً بر جاهل نماز قصر واجب نیست ثانیاً: بلکه مخیر بین قصر و تمام است.

این نتیجه دوم در آخر کتاب صلاة دیده اند محذور دیگری برایشان درست کرده، که اولاً اگر متمم الجعل و جمع بین دلیلین اقتضا کند وجوب تخییری را بین قصر و اتمام پس آدم جاهل وظیفه اش تخییر بین قصر و اتمام است. شک اشکال این است که تعلم احکام قصر بر مسافر واجب نیست، پس چون عدل واجب تخییری معین نیست و معینا وظیفه اش قصر نیست تعلم احکام قصر واجب نیست بر او در حالی که فقها بالإجماع می‌گویند اولاً تعلم احکام قصر بر مسافر لازم است و دوم اینکه مسافری که نماز تمام خواند هر چند اعاده نمی‌خواهد و نمازش مجزی است اما استحقاق عقاب دارد که چرا یادنگر فتی نماز قصر بخوانی. اگر وظیفه اش تخییر بین قصر و اتمام باشد نه تعلم واجب است نه عقاب دارد.

اشکال دوم که به آن توجه داشته اند در اواخر کتاب الصلاة این است که اگر جاهل به حکم متمم الجعل مخیر بین قصر و اتمام است فرض کنید جاهل به حکم که مسافر است نماز نخواند و حالا می‌خواهد قضا کند، دلیل اقض ما فات کما فات می‌گوید این جاهل در واقع مخیر بوده بین قصر و تمام این تخییر از او فوت شده است حال باید قضا کند لذا در قضا مخیر است تمام بخواند یا قصر در حالی که إحدى چنین فتوایی نمی‌دهد.

جواب مرحوم خوئی این است که متمم الجعل را قبول داریم اما چنین نیست که نتیجه متمم الجعل تأخیر مکلف جاهل بین قصر و تمام باشد. می‌فرمایند متمم الجعل یک محتوا دارد که بر جاهل نماز قصر تعینا واجب نیست این محتوای متمم الجعل نیست بلکه متمم الجعل می‌گوید اگر عالم باشد اضافه دو رکعت مانع است، یک حکم وضعی داریم بر کسی که نماز قصر واجب است اگر به نماز قصرش دو رکعت اضافه کند این اضافه رکعتین مانع است لذا مبطل نماز است. متمم الجعل مفادش این است که اضافه رکعتین برای جاهل مانع نیست پس نتیجه این است که بر جاهل همان نماز قصر واجب است اما یک فرق با عالم دارد که عالم نماز قصر بر او واجب بود و دو رکعت هم مانع بود اما جاهل نماز قصر بر او واجب بود اما دو رکعت اضافه مانع نیست. نتیجه می‌گیرند که از جهتی نمازش درست است چون این دو رکعت اضافه مانع نیست و اگر هم نماز نخوانده بود حالا باید قصر بخواند چون واجب تأخیری نبود، استحقاق عقاب هم دارد که چرا یاد نگرفته است.

[1]. جلسه 20، مسلسل 600، 96.08.07.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

توجیه مرحوم نائینی و مرحوم خوئی نسبت به أخذ قطع به حکم در موضوع حکم بیان کردیم. یک مثال هم ذکر شد که مطالب مرحوم خوئی در مورد این مثال عنوان شد. دو نکته در مورد اصل توجیه و مثال، ذیل این توجیه مطرح می‌کنیم:

نکته اول:

اصل توجیهشان شاید بتوان گفت بهترین توجیه برای أخذ علم به حکم در موضوع حکم، توجیه مرحوم نائینی است و اشکال مبسوطی که شهید صدر به توجیه مرحوم نائینی مطرح کرده‌اند وارد نیست. نکته مهم اشکال شهید صدر در مباحث الأصول ج 4، ص 109 به مرحوم نائینی بیان می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

اشکال شهید صدر به کلام مرحوم نائینی

می‌فرمایند از جهتی هر حکمی که به طبیعت تعلق می‌گیرد به لحاظ انطباق طبیعت است بر افراد خارجی نه اینکه حکم تعلق بگیرد به عنوان و طبیعت بما هو صورة ذهنية بدون نگاه به خارج، حکم به هر عنوانی که تعلق گرفت به لحاظ فناء عنوان است در افراد خارجی، که مورد قبول همه است، می‌فرمایند در جعل اول که شمای مرحوم نائینی فرمودید نسبت به علم مکلفین به حکم افعال دارد يجب الصلاة قصرًا علی المسافرين، شهید صدر می‌فرمایند افراد خارجی مسافر از دو حال خارج نیست یا عالم به این حکم است یا جاهل، و لا ثالث. اگر این جعل نه شامل جاهل به حکم است نه شامل عالم به حکم است تا جعل دوم نیامده گویا این عنوان مسافر فانی در افراد نیست در خارج فقط لحاظ شده است بما هو صورة ذهنية، بر مسافر نماز قصر واجب است و مسافر هم در خارج یا علم به حکم است یا جاهل شما می‌گویید جعل اول افعال دارد پس فانی در افراد خارجی نیست، حکم و دستوری که فانی در افراد خارجی نباشد باعثیت و زاجریت ندارد نسبت به افراد خارجی پس این حکم مهمل لغو است، لذا جعل اولی که افعال دارد نسبت به خداوند حکیم لغو است.

عرض می‌کنیم: این اشکال به محقق نائینی وارد نیست. انطباق بر افراد خارجی که مرحوم صدر در مقدمه فرمودند هویت باعثیت و زاجریت به انطباق بر افراد خارجی است، انطباق را شهید صدر خوب تصویر نکردند، انطباق بر افراد خارجی معنایش آن است که دلیل یا جعل به شکلی باشد که مفهم باشد به مکلفین که مولا نسبت به افراد خارجی فی الجملة دستوری دارد هر چند انطباق شخصی بر یک حصه بعدا به متمم الجعل یا شیوه‌های دیگر باشد، این انطباق صدق می‌کند و جعل را از لغویت خارج می‌کند. مثال: چه اشکالی دارد مولائی به عبیدش بگوید من اکرام عالمی را بر شما واجب قرار دادم اما فعلا بیان نکنم این عالمی که اکرامش واجب شده ابیض است یا أسود، أذیب است یا فقیه است یا مطلق العالم است.. همینقدر تطبیق مسلم است که حکم ویژهای بر عالم ما، مترتب شده که جاهل این عنوان را ندارد، حال این مولا با متمم الجعل مطرح کند که مقصودم از اکرام عالم مطلق عالم است و متمم الجعل نتیجه الإطلاق دهد یا بگوید مقصودم عالم فقیه است که متمم الجعف نتیجه التقييد داشته باشد یا بعدا مولا سکوت کند و به اطلاق مقامی استفاده کنید قیدی مورد نظر مولا نیست و الا ذکر می‌کرد.

در ما نحن فیه هم چه اشکالی دارد مولا با جعل اول بفرماید بر مسافر نماز قصر واجب است و این دلیل اجمال داشته باشد از این جهت که آیا مقصود عالم به حکم است؟ یا جاهل به حکم است نمی‌دانیم اما می‌دانیم مسافری حکمی دارد غیر از حاضر و نمازش قصر است سپس یا به متمم الجعل نتیجه الإطلاق را نتیجه بگیریم که معمولاً آقایان میگویند اجماع دلالت میکند نتیجه الإطلاق را که احکام مشترک بین عالم و جاهل است یا اجماع بگوید مطلق است یا متمم جعل نباشد و به اطلاق مقامی تمسک کنیم. پس باعثیت و زاجریت فی الجملة در جعل اول ثابت است، بلکه تطبیقش بر فرد خارجی یا با متمم الجعل یا با اطلاق مقامی است و این هم اشکالی ندارد. کدام اصل مسلمی در اصول داریم که حتماً باید دلیل اول بدون متمم الجعل و بدون اطلاق مقامی منطبق خارجی اش مشخص باشد و الا لغو است. بلکه اگر نه با متمم الجعل نه با اطلاق مقامی هیچ فرد خارجی تصویر نشود لغو است.

به نظر ما اشکال عمده به نظریه مرحوم نائینی در متمم الجعل همین اشکال شهید صدر بود که وارد نیست؛ لذا می‌گوییم أخذ قطع به حکم در موضوع همان حکم با توجیه متمم الجعل که مرحوم نائینی فرموده‌اند هم با ظاهر أدله سازگار است هم مشکل لغویت در جعل اول ندارد. حتی اگر شما اشکال لغویت جعل اول را در کلام شهید صدر به مرحوم نائینی وارد بدانید و تفسیر مرحوم خوئی از متمم الجعل همین اشکال را هم برطرف می‌کند، مرحوم خوئی فرمودند ما در جعل اول اجمال را قبول نداریم بلکه جعل اول اطلاق دارد و متمم الجعل تقییدش می‌زند، این اشکالی ندارد که جعل اول را مطلق بگیرید مانند تمام مطلقات در فقه و متمم الجعل آن را تقیید می‌زند. لاجناب علیکم فی السفر ظاهرش اطلاق دارد و اجمال هم ندارد شامل تمام مکلفین از عالم و جاهل میشود و متمم الجعل میگوید جاهل این حکم را ندارد.

نکته دوم:

مثالی را که آقایان به ارسال مسلمات از باب أخذ قطع به حکم در موضوع حکم میدانند و معمولاً بیان میکنند که نماز تمام توسط مسافر به جای نماز قصر باشد و مرحوم خوئی هم دست به این توجیهات زده‌اند به نظر ما این مثال از محل بحث خارج است و از باب أخذ به قطع به حکم در موضوع حکم نیست.

نکته‌ای که مرحوم خوئی در پایان بحثشان ذکر کردند را نقد کنیم تا به مثال برسیم. مرحوم خوئی که این مثال را مطرح کردند ابتدا فرمودند روایات مفادش این است که وجوب قصر مختص عالم است، نتیجه اول فرمودند پس جاهل وظیفه اش چیست؟ مخیر بین قصر و تمام است، بعد گویا اشکال شده به ایشان که اگر چنین است اگر جاهلی نماز نخواند وقت قضا تخییر فوت شده، آیا فتوا به تخییر در قضا، نمازش می‌دهید، آنچه فوت شده وظیفه واقعی اش تخییر بوده، چه باید کرد میفرمایند ما نمی‌گوییم تخییر بین قصر و تمام است بلکه میگوییم ادله دلالت میکند برای عالم قصر واجب است دو رکعت نماز اضافه مانع است برای جاهل هم قصر واجب است اما دو رکعت نماز مانع نیست، مانعیت دو رکعت نماز از جاهل برداشته شده پس وظیفه جاهل قصر است. میگوییم اینجا مشکل را حل کردید اما جای دیگر عکس این کلام را می‌گویید. اگر کسی ده روز قصد اقامه کرد اما فکر میکرد قصد اقامه ده روز هم نمازش قصر است و جاهل به حکم بود، اگر مقیم ده روز قصر خواند می‌گویید نمازش درست است، اینجا چگونه تحلیل میکنید. با مانعیت چه میکنید شما که تخییر نمی‌گویید. باید بگویید تمامی بر او واجب است که دو رکعت لازم نیست بخواند، اصلاً چنین کلامی قابل گفتن است، که بگویید نماز تمام بر کسی که قصد اقامه داشته واجب است اما نماز تمامی که جزئیت دو رکعت آخر در آن لحاظ نشده.

اشکالات دیگر هم وارد است و آخرین توجیه ایشان برای حل مشکل صحیح نیست.

حل مشکل به این است که آقایانی که می‌گویند این مثال از باب أخذ قطع به حکم در موضوع حکم است چنین نیست و درست نیست که تحلیل خواهیم کرد.

[1]. جلسه 21، مسلسل 601، دوشنبه، 96.08.08.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

پاسخ استاد

گفتیم مثالی که مطرح شده از محل بحث خارج است. قبل توضیح مطلب مقدمه ای بیان میکنیم

مقدمه فقهی: غیر واجب مسقط واجب

در فقه مواردی میبینیم که فقهاء از أدله استفاده میکنند غیر واجب مسقط واجب است.

مورد اول: در بحث طهارت اگر بر کسی وضو حرجی بود قاعده لاجرح وجوب وضو را برمی دارد و معینا باید تیمم کند. جمع کثیری از فقهاء میگویند اگر این فرد فعل حرجی انجام داد و طهارت مائیه تحصیل کرد حدث او مرتفع شده، و جوب تیمم ساقط شده، تحلیل این نیست که وجوب تخییری بوده بر این فرد بین وضو و تیمم یک عدل را انتخاب کرد لذا عدل دیگر ساقط شده، خیر بلکه میگویند غیر واجب مسقط واجب است.

مورد دوم: در صوم حرجی نه ضرری، میفرمایند اگر صوم حرجی بود واجب نیتس حتی مستحب هم نیست، اما جمعی از فقهاء میگویند لو تحمل عسر و حرج را و روزه گرفت این روزه صحیح و مسقط قضاء است. عمل غیر واجب مسقط واجب است.

توجیه اول:

در روایات مفاد این است که شخص جاهل به وجوب قصر اگر نمازش را تمام بخواند، نیاز به إعادة نمازش نیست، این روایات به مدلول مطابقی نمیگویند اخذ علم به حکم در موضوع حکم است بلکه میگویند نماز تمامی که خوانده را إعادة نکند یعنی غیر واجب مسقط واجب شده است. جالب است که وقتی این تحلیل را در این مسأله گفتیم نتیجه این است که يجب صلاة القصر على المسافر اطلاق دارد چه عالم باشد چه جاهل، حالا که نماز تمام خوانده عقاب می شود که هَلَّا تَعْلَمْتَ اما إعاد نمی خواهد یعنی عمل غیر واجب مسقط واجب است. جالب توجه است که مرحوم خوئی که اصرار دارند این مورد را از باب اخذ علم به حکم در موضوع حکم بدانند و بعد هم دچار چالش می شوند و فرمودند اگر علم به وجوب قصر دخیل است پس بر جاهل چه چیز واجب است مخیر بین تمام و قصر است، اگر مخیر است پس رد قضا هم تخییر است پس وجوب تعلم نیست و توجیهاتی بیان کردند. ایشان در مسأله ای که دقیقا مانند ما نحن فیه است ببینید چگونه قضاوت می کنند. کسی که قصد سفر با جمعی را داشت، دو فرسخ از شهر بیرون آمد وقت نماز شد، نمازش را قصر خواند و به جہتی سفر را ادامه نداد و برگشت به وطن، وقت نماز هم هنوز باقی است، آیا وظیفه اش إعادة این نماز است تماما یا نه؟ صحیحہ زرارہ از امام سؤال میکند ما یمنع بالصلاة التي صلاها ركعتين؟ حضرت فرمودند تمت صلاته و لا یُعید. این که این روایت معارض دارد یا نه در مقام بحث فقهی نیستیم. مرحوم خوئی میفرمایند این روایت را چگونه توجیه کنیم، غیر مسافر نمازش تمام است و واقعا مسافر نبوده نماز قصر خوانده حضرت میفرمایند إعادة نمی خواهد، مرحوم خوئی دو توجیه بیان می کنند:

توجیه اول: که بعدا هم ملتزم نمی شوند به این توجیه این است که قصد سفر مانند قصد اقامه بنفسه موضوع حکم است، یعنی چنانکه اگر کسی قصد اقامه ده روز کرد نمازش را تمام می خواند لازم نیست ده روز بماند، بلکه قصد سفر هم موضوع قصر است، همینکه در منزل نشسته قصد سفر کرد تمام است و در ماه مبارک هم در منزلش قصد سفر کرد میتواند إفطار کند.

توجیه دوم:

بگوییم شارع تعبدا إجتزأ بغير المأمور به عن المأمور به في مقام الإمتثال. غیر واجب مسقط واجب باشد تعبدا.

پس به مرحوم خوئی میگوییم همین توجیه دوم که نکته صحیحی است ه رجا وظیفه انسان قصر باشد در واقع تمام خوانده باشد روایات بگوید مجزی است یا عکس آن وظیفه اش تمام است و قصر خوانده روایت بگوید مجزی است بگوید فلا إعادة اینجا مدلول این است که غیر واجب تعبدا مجزی از واجب است.

نتیجه اینکه مثال مذکور از محل بحث اخذ قطع به حکم در موضوع حکم خارج است. و نمیتوان از فلا إعادة در روایت استفاده کرد که فلاحکم.

اینجا مثال دیگری هم هست که جمعی از اعلام این مثال را هم از مصادیق اخذ قطع به حکم در موضوع خود حکم دانسته اند. از جمله بعض اعلام موجود حفظه الله اما به نظر ما این مثال هم از مصادیق اخذ القطع بالحکم فی موضوع نفسہ خارج است. مثال این است که گفته شده از بعض روایات استفاده می شود که حرمت ربا مختص است به عالم به این حرمت بر جاهل ربا حرام نیست، تمسک شده به صحیحہ حلبی عن ابي عبد الله عليه السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد وضع ما مضى من الربا و حرم عليهم ما بقى فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه فإذا عرف تحریمه حرم عليه و وجبت عليه فيه العقوبة إذا ركبہ كما يجب على من يأكل الربا.

پس تعلم احکام ربا بر مکلف واجب نیست و اگر خودش عالم شد نباید مرتکب شود اما اگر نرفت یاد بگیرد ربا بر او حرام نیست.

به نظر ما این روایت هم از مصادیق أخذ علم به حکم در موضوع حکم نیست. بلکه در این روایت أخذ شده است در یک حکم وضعی علم به یک حکم تکلیفی، لذا ربا مطلقاً حرام است و جاهل هم باید دنبال تعلم احکام ربا باشد. توضیح مطلب: ما اینجا دو حکم داریم:

1. آیا تصرف در ما أخذ بالربا جایز است یا نه؟ مالک می‌شود یا نه؟ 2. حکم تکلیفی حرمت ربا.

روایت در مقام بیان این نکته است که اگر کسی عالم به حرمت ربا نبود ربا بر او حرام است اما آنچه را که أخذ کرده است اگر جاهل بود به حرمت ربا مالک می‌شود و اگر عالم بود مالک نمی‌شود، فرد نمیداند یک میلیون بدهد ماهی سی تومان بیگرد این کلاه شرعی گذاشتن است و ربا است، چند ما این کار را کرده و بعد فهمید ربا است و پولها هم باقی است، روایت میگوید تا وقتی جاهل است به حرمت ربا مالک هست اما وقتی عالم شد دیگر مالک نمیشود. یعنی علم به حرمت ربا موضوع است برای مالکیت این آقا بر این مال و به دنبالش جواز تصرف. این محقق و نظیر ایشان عبارت را اینگونه معنا کرده اند که فإذا عرف تحریمه حرم علیه و هر دو ضمیر را به یک مرجع برگردانده اند. اگر عالم به تحریم ربا بود ربا بر او حرام است خیر روایت میگوید اگر عالم به تحریم ربا بود اکل مال بر او حرام است. شاهد این است که روایت ابی الربیع شامی که در همین موضوع وارد شده و لعل با این روایت یکی باشد، میگوید فمن جهله وسعه أكله، فإذا عرفه حرم علیه أكله.

نتیجه این نگاه این است که حرمت تکلیفیه ربا مطلق است و أدله ربا اطلاق دارد و این روایت هم متمم الجعل به این معنا نیست که حرمت ربا فقط بر عالم به حرمت است لذا انسانها اصلاً نمی‌خواهند احکام ربا را یاد بگیرند روایات زیادی داریم الفقه ثم المتجر و اگر حکم را یاد نگیرد ارتطم فی الربا. بله اگر کسی جاهل بود به حرمت ربا، حداقل ربای قرضی داشت نسبت به ما أخذ فی زمان الجهل مالک می‌شود. به مجردی که عالم شد دیگر بعد از آن ضمن حرمت تکلیفی مالکیت وضعی هم نخواهد بود.

[1]. جلسه 22، مسلسل 602، سه شنبه، 96.08.09.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

به مناسبت توجیه دوم برای أخذ قطع به حکم در موضوع حکم برخی از امثله را مطرح کردیم و اشاره کردیم بعض اینها خارج از محل نزاع است. دو مثال دیگر را فقط در حد عنوان اشاره می‌کنیم که در فقه باید بررسی شود.

مثال اول: من قرأ جهراً فی موضع الإخفات و بالعکس. روایات می‌گویند إن فعل ناسیا أو ساهیا أو لایدری فقد تمت صلاته. گفته شده این مثال أخذ قطع به حکم است در موضوع حکم. نسبت به این مثال هم مناقشه داریم که بیان نمی‌کنیم.

مثال دوم: در مباحث حج در فقه خواهد آمد من ترک التلبیة جهلاً فی الحج، نمی‌دانسته تلبیه واجب است و گمان کرده محرم شده و اعمال را انجام داده روایات می‌گویند من حج بدون التلبیة جهلاً فیصح حجه. گفته شده وجوب تلبیه مشروط به علم است. این مثال را هم در فقه بررسی می‌کنیم ببینیم أخذ علم به حکم در موضوع حکم شده یا نه؟

در پایان این طریق به خاطر اینکه طریق مرحوم نائینی را که أخذ علم به حکم در موضوعش با متمم الجعل مشکل در را برطرف می‌کند ما قبول داریم و این طریق را با ظاهر روایات ملائم می‌دانیم، اشکالی را هم که مرحوم امام به مناسبتی به طریق متمم الجعل مرحوم نائینی دارند اشاره می‌کنیم و بحث این طریق را تمام می‌کنیم.

کلام مرحوم امام

مرحوم امام در بعض کلماتشان به مرحوم نائینی اشکال میکنند که اگر اخذ قطع به حکم در موضوعش استحاله دارد مگر محال با تعدد جعل برطرف می‌شود، وقتی اجتماع نقیضین محال باشد به هر شکلی باشد محال است.

عرض می‌کنیم: اگر درست مقصود مرحوم امام را متوجه شده باشیم این کلامشان خیلی عجیب است. وجه استحاله أخذ علم به حکم در موضوع آن حکم دور بود و بیان دور هم این بود که حکم توقف بر موضوع دارد رابطه‌شان علیت و معلولیت است، اگر در یک جعل موضوع هم توقف بر حکم داشته باشد می‌شود توقف الشيء علی نفسه و باطل است. مرحوم نائینی این دور را برطرف کردند و فرمودند در جعل واحد که این محال است موضوع توقف بر حکم ندارد و در جعل اول قضیه مهمل است، می‌گوید واجب است بر مسافر نماز قصر، کدام

مسافر یا ابهام دارد به قول مرحوم نائینی یا مطلق است به قول مرحوم خوئی لذا دور نشد و اشکال برطرف شد. در جعل دوم به جعل اول اشاره می‌کند و جعل اول موضوع می‌شود برای جعل دوم و جعل دوم متوقف می‌شود بر جعل اول این توقف الشیء علی نفسه نشد لذا متمم الجعل استحاله را برطرف کرد و مشکلی در مسأله نخواهد بود.

طریق سوم: طریقی سومی که مشکل دور را خواسته‌اند برطرف کنند طریقی است که مرحوم شهید صدر در مباحث الأصول ج 4، ص 104 بیان می‌کنند. می‌فرمایند در بحث واجب مشروط مرحوم شهید صدر توضیح می‌دهند در احکام شرعیه یک مرحله جعل داریم و یک مرحله مجعول، مرحله جعل آن حکمی است که شارع آن را انشاء می‌کند جاعل آن را جعل می‌کند به نحو قضیه حقیقیه، این مرحله جعل احتیاج ندارد به وجود موضوع در خارج، شارع مقدس خانه کعبه که بنیان شد طبق روایات جعل کرد من کان مستطیعاً و مخری السرب و الطریق یجب علیه الحج، هر چند در خارج و زمان جعل مستطیعی نباشد و هزار سال بعد مستطیعی پیدا شود جعل به نحو قضیه حقیقیه صحیح است. در مرحله بعد زمانی که موضوع در خارج تحقق یافت، فردی انطباقش بر این موضوع مسلم شد، نام این مرحله را شهید صدر می‌گذارند مرحله مجعول. سپس می‌فرمایند مواردی که اخذ شده قطع به حکم در موضوع حکم در حقیقت مرحله مجعول متوقف است بر مرحله جعل فلا دور، در موضوع که اخذ شده قطع به حکم یعنی قطع به حکم در مرحله جعل، محمول و حکم مرتبه مجعول است، اخذ حکم فی مرتبه در موضوع حکم فی مرتبه آخری هیچ مشکلی ندارد. به عبارت دیگر اشکالی ندارد که مولا ابتدا جعل کرده باشد وجوب قصر را بر مسافر به نحو قضیه حقیقیه بعد شارع به زید خطاب کند اگر علم پیدا کردی به این قضیه حقیقیه نماز بر تو واجب می‌شود و مرحله مجعول محقق می‌شود، تو منطبق بر این موضوع هستی به شرطی که علم پیدا کنی به آن قضیه حقیقیه، اگر علم نداشتی به آن قضیه حقیقیه این حکم بر شما منطبق نخواهد بود. بعد می‌فرمایند با این نگاه نه احتیاج به طریق مرحوم نائینی داریم نه طرق دیگر و قطع به حکم در موضوع اخذ می‌شود در مرحله جعل برای انطباق حکم در مرحله مجعول.

ظاهراً این بیان را ایشان در درس هم به مرحوم خوئی گفته‌اند، مرحوم خوئی در مصباح الأصول و دراسات تصریح نمی‌کنند به این نظریه اما در مصباح الأصول ج 2، ص 25 اشکال به این نظریه را بیان می‌کنند. خلاصه بیان مرحوم خوئی آن است که می‌فرمایند اینکه می‌گویید حکم در مقام جعل در موضوع اخذ شده است جعل برای چه کسی؟ جعل حکم برای زید که خطاب شده با او إذا علمت یجی علیک یا برای غیر زید، اگر جعل حکم برای غیر زید موضوع حکم شده برای زید یعنی به زید می‌گویند اگر عمرو علم پیدا کرد به نماز قصر شما نماز را قصر بخوان، این بیان دور را برطرف می‌کند اما چنین بیانی جاری نیست. و اگر می‌گویید در موضوع اخذ شده جعل حکم برای خود این مکلف یعنی آقای زید اگر علم داشتی به جعل وجوب قصر برای خودت نماز را قصر بخوان، اینکه عین دور است.

به نظر ما هم اشکال مرحوم خوئی وارد نیست و شهید صدر هم جواب می‌دهند که ما مرحله جعل را تعریف کردیم گفتیم مرحله جعل یعنی انشاء الحکم به نحو قضیه حقیقیه اصلاً آنجا انطباق وجود ندارد. آقای زید اگر علم پیدا کردی شارع یک قضیه حقیقیه دارد که یجب القصر علی کل مسافر بعد فهمیدی مسافری واجب است نماز قصر، علم به قضیه حقیقیه اخذ در انطباق حکم بر زید و این دور نیست. اشکال مرحوم خوئی به شهید صدر وارد نیست اما مع ذلک به نظر ما این طریقه‌ای را که شهید صدر بیان کرده‌اند قابل پذیرش نیست اگر این بیان ایشان به کلام مرحوم آخوند بازگردد یعنی تفرقه بین مقام انشاء و فعلیت دور را برطرف می‌کند اما ایشان این بیان را ندارند اما تفکیک بین مرحله جعل و مجعول با این نگاه اشکالاتی دارد که نمیتواند دور را برطرف کند. دیگر وارد اشکالات آن نمی‌شویم

نتیجه: حکم دوم از احکام قطع این بود که آیا اخذ قطع به حکم در موضوع حکم صحیح است یا نه؟ گفتیم فی نفسه استحاله دارد و مستلزم دور است. سؤال: اگر در فقه موارد اینچنینی داشتیم توجیهش چیست گفتیم توجیه‌اش با متمم الجعل مرحوم نائینی قابل حل است و استحاله‌ای نخواهد داشت.

بحث شرطیت استقبال قبله در ذبح و تلبیه در حج ممکن است مصداق فقهی این بحث باشد.

حکم سوم: وجوب موافقت التزامیه است که إن شاء الله بعد تعطیلات دهه آخر صفر شنبه بعد شهادت ادامه خواهیم داد.

[1]. جلسه 23، مسلسل 603، چهارشنبه، 96.08.10.