

یک: مصلحت تسهیل یک مصلحت نوعی است. مربوط به اغلب مردم است. اما مصلحت سلوکیه ای که شیخ انصاری می فرمایند یک مصلحت شخصی است. ما می گفتیم امارات حجت اند به خاطر سهولت. چون تحصیل عمل مشکل بوده است. شارع امارات را حجت قرار داده است تا بر انسان ها امر سهل شود. ولی مرحوم شیخ انصاری می فرماید امارات حجت اند و اگر طبق امارات عمل کردید به هر شخصی ذات مقدس پروردگار مصلحت می دهد. پس مصلحت سلوکیه یک مصلحت شخصی است که به تک تک انسان ها می رسد. ولی ما در قول به مصلحت تسهیل گفتیم اگر اماره مخالف با واقع بود به انسان مصلحت نمی دهند.

فرق دوم: بنا بر قول به طریقت اگر مخالف واقع بود چیزی نیست که جای مصلحت واقع را پر کند و مصلحت واقع به انسان نمی رسد. ولی مرحوم شیخ انصاری می فرماید اگر طبق امراه عمل کردید حتما خداوند مصلحت واقع را به تک تک افراد خواهد داد. مصلحت واقع را می دهد اما لاجل سلوک علی طبق الاماره.

مصلحت تسهیل ممکن است برای برخی فرض نشود. ولی در اغلب مردم هست. مثلاً کسی که همسایه ی امام معصوم باشد.

۵۲:۱۰ / تطبیق فرق بین مصلحت سلوکیه و قول به طریقت / و لا ینبغی أن یتوهم... علی شخص المکلف.

و لا ینبغی أن یتوهم أنّ القول بالمصلحة السلوكیة هو نفس ما ذکرناه في أحد وجهي تصحيح الطریقة من فرض مصلحة التسهیل؛ لأنّ الغرض من القول بالمصلحة السلوكیة أن تحدث مصلحة في سلوك الأمانة، تعود تلك المصلحة لشخص المکلف لتدارك ما يفوته (مکلف را) من مصلحة الواقع، بينما (در حالی که) أنّ غرضنا من مصلحة التسهیل مصلحة نوعیة قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، و تلك المصلحة النوعیة مقدّمة في مقام المزاخمة عند الشارع علی مصلحة الواقع التي قد تفوت علی شخص المکلف.

۱۶ / مقدمه مباحث حجت ۱۵



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

مرور محل بحث

۵۰:۰۰

منشا و علت قائل شدن مرحوم شیخ انصاری به مصلحت سلوکیه

۳۵:۰۲

با این که ما در مقدمه ی قبل تذکر دادیم که اصل در امارات طریقت است و اصل در امارات انی است که طریق به واقع هستند و در خود اماره مصلحتی وجود ندارد. چرا مرحوم شیخ انصاری قائل شده است که در اماره مصلحت هست؟ با این که مصلحت سلوکیه مثل قول به سببیت خلاف اصل است.

مرحوم مظفر می فرماید نکته ی این جا هم همان اشکال ابن قبه است. مرحوم شیخ انصاری قول به سببیت را اصلا قبول ندارد. چرا که سببیت مستلزم تصویب است و تصویب قه اجماع علمای شیعه باطل است.

اما چرا ایشان طریقت را اخذ نکرده اند. می فرماید علت این است که ایشان نظرش این است که آن دو جوابی را که ما از اشکال ابن قبه بنابر قول به طریقت دادیم، آن دو جواب را ایشان قبول ندارند. چون آن دو را قبول ندارند لامحاله با قول به طریقت نتوانستند جواب ابن قبه را بدهند. قائل شدند به مصلحت سلوکیه و با مصلحت سلوکیه جواب ابن قبه را به روشنی داده اند. چون اشکال او این بود که با عمل به اماره در صورت مخالفت با واقع، مصلحت واقع فوت شده است. مرحوم شیخ انصاری می فرمایند نه مصلحت واقع فوت نشده است. انسان هر وقت طبق اماره عمل کند و سلوک طبق آن داشته باشد ذات مقدس حق تفضلا مصلحت واقع را به او می دهد.

چرا آن دو جواب ما را قبول ندارند؟ مرحوم مظفر به طور کلی بیان می کنند و اشاره به ادله شیخ انصاری نمی کنند. فقط می فرمایند مرحوم شیخ انصاری در آن دو جواب ما سه نکته دارد که با این سه نکته دو جواب ما را قبول ندارد.



جواب اول این بود که ما گفتیم شارع که گفته در حین امکان از تحصیل علم حجت است چون دیده است خطای اماره مساوی با خطای علم است. لذا فرموده است می توانی به اماره عمل کنی و می توانی به علم عمل کنی.

شیخ انصاری می فرماید از کجا و به چه دلیل انی نکته را اثبات می کنید؟ از کجا فهمیدید که شارع این دو را کنار هم گذاشته است و دیده است که خطای اماره مساوی یا کمتر از خطای علم است.

جواب دوم مصلحت تسهیل بود: گفتیم شارع اماره را حجت قرار داده است بخاطر مصلحت تسهیل. مرحوم شیخ این جا دو نکته دارد: نکته اول می فرماید به چه دلیل؟ آیا دلیل خاص دارید؟ این دلیل خاص می خواهد و شما دلیل ندارید.

نکته سومی که شیخ از کلماتشان استفاده می شود این است که می فرمایند شما گفتید در مانحن فیه مصلحت تسهیل است و مصلحت تسهیل مصلحت نوعیه است. مصلحت نوعیه بر مصلحت شخصیه مقدم است. ایشان می فرمایند این نکته را هم ما قبول نداریم. چه کسی گفته است مصلحت نوعیه بر مصلحت شخصیه مقدم است.

مرحوم مظفر این ادعای شیخ را ذکر می کند. نه دلیلی بر آن اقامه می کند و نه جواب می دهد بلکه مدعای خودش را تکرار می کند. می گوید ما آن دو جواب را قبول داریم و لذا قائل به طریقت می شویم.

۱۲:۰۵

عبارت خوانی علت قائل شدن شیخ انصاری به مصلحت سلوکیه

و إذا اتَّضح الفرق بينهما، نقول: إنّ القول بالمصلحة السلوكية و فرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل (یعنی اگر ما نتوانستیم قائل به مصلحت تسهیل و طریقت بشویم، قائل به مصلحت سلوکیه می شویم)، یعنی: أنّه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية، و لم يصح عندنا أيضا احتمال مساواة



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

خطأ الأمارات للعلوم فإنّا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية؛ إذا استطعنا تصحيحها (تازه اگر بتوانیم قول شیخ را درست بکنیم)؛ فرارا من الوقوع في التصويب الباطل.

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۴۰۳

و أمّا نحن، فإذ ثبت عندنا أنّ هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق (برتری دارد) المصالح الشخصية و مقدّمة عليها عند الشارع أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية؛

۱۵:۴۴

دو اشکال بر قول شیخ انصاری: اشکال اول:

مرحوم مظفر وارد می شوند در بیان دو اشکال بر قول شیخ انصاری و در ضمن این دو اشکال اشاره می کنند به فرق بین قول به مصلحت سلوکیه و قول به سببیت که بعد این فرق را رد می کنند. اشکال اول بر حرف شیخ انصاری این است که مرحوم مظفر می فرمایند حرف شیخ انصاری مبهم است و به علت اختلاف نسخ رسائل ما دقیقا نمی توانیم مراد مرحوم شیخ انصاری را از قول مصلحت سلوکیه بفهمیم. برای بیان ابهام اشاره به یک نکته و یک مقدمه کوتاه بکنیم.

اصول فقه/ج ۱/ ص ۸۵ در بحث امر به امر، یک نکته را خواندیم و آن این بود که امر بر دو قسم است. امر طریقی و امر موضوعی. امر طریقی امری بود که مصلحت در متعلق امر بود. مثل اقیموا الصلاه. این جا چون مولا دیده است صلاه مصلحت دارد به این صلاه امر نموده است. این را می گفتیم امر طریقی. قسم دوم امر موضوعی بود. امری که متعلق امر هیچ مصلحتی ندارد. بلکه مصلحت در خود امر آمر است. مثل این که مولا عبد خودش را می خواهد امتحان کند ببیند که عبد حرف او را عمل می کند یا نه. به عبد می گوید اسقنی الماء. مولا تشنه نیست. در امر مصلحتی نیست. ولی می خواهد ببیند عبد اطاعت می کند. مثال دوم: پادشاهی به ولیعهد خودش می گوید یک سری از اوامر را تو صادر کن. این جا مصلحت در خود امر و در خود دستور است. متعلق آن مصلحت ندارد.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

بعد از این مقدمه: مرحوم مظفر می فرماید ما تا حالا حرف شیخ را به این صورت بیان می کردیم: مرحوم شیخ می فرماید در عمل طبق اماره مصلحت است. یعنی من که عمل کردم بر طبق اماره خداوند به من مصلحتی می دهد. می فرمایند در بعضی از نسخه های کتاب رسائل یک کلمه امر در عبارت صاحب رسائل اضافه شده است.

عبارت اصلی این است: «الا ان العمل علی طبق الاماره فيه مصلحه.» در بعضی از نسخه ها این گونه است: «الا ان الامر بالعمل علی طبق الاماره فيه مصلحه.» با این عبارت معنای حرف شیخ انصاری این است که در عمل بر طبق اماره مصلحت نیست. بلکه مصلحت در خود امر مولا است. مثلاً جزء اوامر امتحانیه است. پس با این زیادی کلمه ی امر در عبارت ما نمی توانیم مراد شیخ را بفهمیم.

بعد اضافه می کنند و می فرمایند بعضی از شاگردان شیخ انصاری در این جا نقل می کنند که ایشان بعد از این که قول به مصلحت سلوکیه را در درسشان بیان کردند شاگردان حرف ایشان را نگرفتند و اشکالاتی به مرحوم شیخ گرفتند که یک اشکال مهمش را بعداً تذکر می دهیم. سر درس شیخ مناقشه در گرفت. شاگردان رسماً می گفتند ما حرف شما را نمی فهمیم. مرحوم شیخ به بعضی از شاگردانشان فرمودند که ... درس را تصحیحش بکنید. یک یاز تلامذه ی شیخ یک کلمه ی امر آن جا اضافه کرد. علی ای حال معلوم می شود که خود مرحوم شیخ هم در قول خودشان درست مستقر نبوده اند. فعلیه اشکال اولی که به حرف شیخ انصاری وارد است این است که کلام ایشان اضطرار و ابهام دارد. نمی دانیم مراد ایشان از این که مصلحت هست در چه است.

عبارت خوانی اشکال به قول شیخ انصاری:

۲۴:۲۶

علی أنّ (علاوه بر این که) المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها، و لم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها؛ فإنّ في عبارته شيئاً من الاضطراب و الإيهام، و كفى أن تقع في بعض النسخ زيادة كلمة «الأمر» على قوله: «إلا أنّ العمل علی طبق تلك الأمانة»، فتصير العبارة هكذا «إلا أنّ الأمر بالعمل...»، فلا يُدري مقصوده،



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

هل إنَّه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به؟. و قيل: «إنَّ هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته؛ إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث».

اشکال دوم:

۲۷:۳۳

برای بیان این حرف خودشان اول فرق بین قول شیخ و قول به سببیت را بیان می کنند و بعد به حرف مرحوم شیخ اشکال می کنند.

نتیجه ی قول به مصلحت سلوکیه این است که قول به مصلحت در سلوکیه در پاره از مسائل با قول به سببیت مشترک است. مثلاً قول به سببیت می گفت در اماره مصلحت هست.

نکته دوم: قول به سببیت می گفت مصلحت اماره مصلحت واقع را پر می کند. یعنی اگر در واقع صد درجه مصلحت بوده است در اماره هم صد درجه مصلحت وجود دارد. عین این مطلب را شیخ انصاری هم می فرمایند. ایشان هم قبول دارد که در اماره مصلحت است و مصلحت اماره جای مصلحت واقع را هم پر م یکنند. فقط فرق بین این دو قول در انی است که قائلین به سببیت می گفتند در متعلق اماره مصلحت است. یعنی در اتیان نماز بدون سوره مصلحت است. شیخ انصاری می فرماید در نماز بدون سوره مصلحت واقع نیست. ولی چون عمل به اماره کرده ای، در عنوان عمل به اماره مصلحت هست.

بعد از این که فرق بین این دو را دانستیم، مرحوم مظفر اشکال می کنند: حرف مرحوم شیخ انصاری در وقتی درست است که ما در رابطه با اماره دو نوع عمل و دو نوع وجود خارجی داشته باشیم. اردر باب اماره مکلف دو عمل داشته باشد: یک: اتیان متعلق اماره (نماز بدون سوره خواندن) دو: عمل بر طبق اماره. یعنی اگر مکلف وقتی می خواهد به اماره عمل کند دو کار انجام دهد، حرف شیخ درست است. با این فرض حرف شیخ خوب است. اما اگر دقت کنیم ما در خارج یک عمل بیشتر نداریم. ما که به اماره عمل می کنیم یعنی نماز بدون سوره می خوانیم. یک عمل خارجی است؛ نهایت دو اسم روی آن گذاشتیم.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

نتیجه این می شود که قول به سببیت و قول مرحوم شیخ انصاری یکی است.

ایشان می فرماید شاید همین علت باعث شده است که شاگردان ایشان مناقشه کرده اند.

۳۵:۳۶

عبارت خوانی اشکال دوم:

و علی کلّ حال، (مقدمه ی اشکال دوم:) فالظاهر أنّ الفارق عنده بین السببیّة المحضّة و بین المصلحة السلوکیّة- بمقتضی عبارته قبل التصحیح المذكور (قبل از این که کلمه ی امر را بگذاریم)- أنّ المصلحة علی الأوّل تكون قائمة بذات الفعل، و علی الثانی قائمة بعنوان آخر هو السلوك، فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل.

و لكننا لم نتعلّل هذا الفارق المذكور؛ لأنّه إنّما يتمّ إذا استطعنا أن نتعلّل لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل، لا ينطبق عليه، و لا يتّحد معه، حتى لا تراحم مصلحته مصلحة الفعل، و تصویر هذا في غاية الإشکال. و لعلّ هذا هو السرّ في مناقشة تلامیذه له، فحمل بعضهم علی إضافة كلمة «الأمر»، لیجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر، لا إلى متعلّقه، فلا يقع التراحم بین المصلحتین.

وجه الإشکال: أولاً: أنّنا لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأمانة إلّا عنواناً للفعل الذي تؤدّي إليه الأمانة بأيّ معنی فسّرنا السلوك و الاستناد؛ إذ ليس للسلوك و متابعة الأمانة وجود آخر مستقلّ، غیر نفس وجود الفعل المستند إلى الأمانة.

۳۹:۵۸

استدراک:

می فرمایند بله با یک توجیه حرف شیخ را شاید بشود درست کرد. امکان دارد انسان بگوید در وقت عمل بر طبق اماره ما دو وجود و فعل داریم. یک فعل قلبی و یک فعل خارجی. فعل قلبی و اعتقادی معنایش این است: من وقتی می خواهم فعل خارجی را انجام دهم یک قصدی دارم. این فعل خارجی را انجام می دهم به قصد امتثال امر مولا. من این نماز را می خوانم به قصد قربت. این یک فعل است. این قصد را دارم، بعد آن فعل خارجی را انجام



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

می دهم. مرحوم شیخ انصاری می فرماید مصلحت در آن فعل قلبی است. یعنی همین که می گویم این فعل را به قصد قربت انجام می دهم به خاطر همین قصد به من مصلحت می دهند. اما قائلین به سببیت می گویند در فعل خارجی مصلحت است.

مرحوم مظفر می فرمایند با این توجیه بله دو وجود داریم؛ ولی متأسفانه این توجیه هم دو اشکال دارد.

اشکال اول: این توجیه خلاف ظاهر است. کسی که ظاهر کلام شیخ را در ص ۲۷-۲۹ رسائل نگاه کند، می بیند که مراد شیخ از سلوک بر طبق اماره یعنی عمل خارجی؛ نه آن فعل قلبی.

اشکال دوم: در همه ی افعال که قصد قربت لازم نیست. در نماز قصد امتثال امر هست. ولی در غسل ثوب، بیع، نکاح و ... قصد قربت نیست. اماره هم دلالت می کند بر غسل ثوب. این جا من لباس را می شویم بدون قصد امتثال امر.

۴۴:۴۶

عبارت خوانی استدراک:

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۴۰۴

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنى آخر، و هو الفعل القصدی من النفس، فإنّ له وجوداً آخر غير وجود الفعل؛ لأنّه فعل قلبی جوانحی لا وجود له إلّا وجوداً قصدیاً.

و لكنّه من البعيد جدّاً أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك؛ لأنّ هذا الفعل القلبی إنّما یصحّ أن يفرض وجوبه في خصوص الأمور العبادیّة؛ و لا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأمانة (در حالی که شیخ به این حرف ملتزم نمی شود. ما بسیاری از افعال داریم که اماره بر آن قائم است و لكن این قصد و فعل نفسی در آن واجب نیست).



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

۴۷:۰۲

اشکال دوم: قبول می کنیم این فرض شما را که سلوک بر طبق اماره غیر از ذات فعل است. حالا چه با این توجیهی که الان گفتیم؛ یا نه با این توجیه: بگوییم این ها دو فعل اند در خارج و ما خیال می کنیم این ها یکی هستند. درست مثل این که در باب اجتماع امر و نهی می گفتیم صلاه در دار غصبی با کون در دار غصبی دو شیء اند. بعضی می گفتند این دو دو وجود خارجی اند که با هم متلازم هستند.

یک اشکال دیگری بر حرف شیخ انصاری وارد می شود و آن این است که شما می گوید سلوک طبق اماره یک فعل است و نماز بدون سوره خواندن یک فعل دیگر است. شمای شیخ انصاری می فرماید که سلوک طبق اماره مصلحت دارد نه فعل خارجی. ما اشکال می کنیم: تمام علمای عدلیه من جمله شما می گوید امر مولا همیشه باید به چیزی تعلق بگیرد که آن چیز مصلحت دارد. فعليه در اماره چرا امر تعلق گرفته است به صلاه بدون سوره یا صلاه با سوره؟ باید همیشه امر تعلق بگیرد به سلوک بر طبق اماره. مولا باید بگوید اعمل علی طبق الاماره؛ اسلك سبيل الاماره. مولا باید امر کند به چیزی که مصلحت دارد. حال این که می بینیم در تمام امارات امر مولا تعلق می گیرد به ذات الفعل.

۵۱:۱۲

عبارت خوانی:

ثانیا: علی تقدیر تسلیم اختلافهما وجودا؛ فَإِنَّ قِيَامَ الْمَصْلُحَةِ بِشَيْءٍ إِنَّمَا يَدْعُو إِلَى تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ، لَا بِشَيْءٍ آخَرَ غَيْرِهِ وَجُودًا، وَ إِنْ كَانَ مُتَلَازِمِينَ فِي الْوُجُودِ. فَمَهُمَا فَرَضْنَا مِنْ مَعْنَى لِلْسُلُوكِ - وَ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْفِعْلِ الْقَلْبِيِّ - فَإِنَّهُ إِذَا كَانَتِ الْمَصْلُحَةُ الْمُقْتَضِيَةُ لِلْأَمْرِ قَائِمَةً بِهِ (سلوک)، فَكَيْفَ يَصَحَّ تَوْجِيهِ الْأَمْرِ إِلَى ذَاتِ الْفِعْلِ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ لَهُ وَجُودًا آخَرَ لَمْ تَقُمْ بِهِ الْمَصْلُحَةُ؟!

و أمّا: إضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدة جدًا عن مراده و عباراته الأخرى.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

۳. «العلّة» و هي الجهة المشتركة بين الأصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. و تسمّى: «جامعا».

۴. «الحكم» و هو نوع الحكم الذي ثبت للأصل، و يراد إثباته للفرع.

و قد وقعت أبحاث عن كلّ من هذه الأركان ممّا لا يهّمنا التعرّض لها، إلّا فيما يتعلّق بأصل حجّيته و ما يرتبط بذلك. و بهذا الكفاية.

۵۸ / قیاس ۱

ص ۵۲۳

۲۵:۰۰ / مرور محل بحث

۹:۱ / ۳. حجیت قیاس / ۳. حجّیه القیاس ... من الحقّ شیئا.

۳. حجّیه القیاس

به عنوان مقدمه می فرمایند که ما در اوائل این جلد بیان کردیم که مناط حجیت هر دلیل علم است. گفتیم که هر دلیلی وقتی حجت است که یا موجب علم به حکم شرعی باشد و یا اگر خودش موجب علم نمی باشد، و خودش ظنی است حداقل دلیل قاطعی بر حجیتش داشته باشیم.

در رابطه با قیاس ما باید ببینیم که آیا قیاس خودش موجب علم به حکم شرعی است؟ یا دلیل بر حجیت قیاس داریم. مرحوم مظفر می فرمایند در رابطه با قیاس هیچ کدام از این دو قیاس وجود ندارند. پس قیاس حجت نمی باشد.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

مطلب را در دو مرحله بیان می فرمایند:

أ. هل القياس يوجب العلم؟

مرحله اول: دلیل ذکر می کنند که چرا قیاس موجب علم به حکم شرعی نمی شود. یک دلیل بر این مسئله اقامه می فرمایند که آن را به دو شکل بیان می فرمایند:

بیان اول: قبل از ذکر این بیان مقدمه ای را بیان می کنیم:

مقدمه: در منطق خوانده ایم که علما ادعا می کنند که از سه راه انسان می تواند علم پیدا کند به یک شیء. ۱. برهان یا قیاس منطقی؛ ۲. استقراء ۳. تمثیل. در رابطه با هر کدام از این ها در منطق بحث های فراوانی شده است. در این جا فعلا تمثیل را به علت رابطه با بحثمان معنا می کنیم.

تمثیل این است که حکم یک جزئی را به جزئی دیگر سرایت بدهیم، به علت وجود یک قدر جامع بین این دو. مثلا آقای زید و آقای عمرو در یک اتاق با هم زندگی می کنند. بگوییم زید شرح لمعه می خواند؛ چون عمرو هم با او در یک اتاق زندگی می کند، او هم کتاب شرح لمعه می خواند.

در منطق اثبات شده است که تمثیل فقط مقید احتمال است. یعنی نتیجه ی تمثیل فقط احتمال است. ما از راه تمثیل علم به حکم پیدا نمی کنیم.

بعد علما اضافه می کنند اگر جهات مشترک بین دو جزئی زیاد باشد، نهایت مطلب این است که ما از تمثیل ظن به مسئله پیدا می کنیم. مثلا چون زید و عمرو با هم هم مباحث می باشند و زید آدم سخت کوشی است، ظن پیدا می کنیم که عمرو هم سخت کوش است.

ذی المقدمه: قیاس موجب علم به حکم شرعی نمی شود.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

دلیل: قیاس قسمی از اقسام تمثیل منطقی یا همان تمثیل در احکام شرعیه است. چرا که در باب قیاس ما حکم یک موضوع را برای موضوع دیگر ثابت می کنیم به علت این که این دو موضوع با هم یک جهت مشترک دارند. و ما در منطق اثبات کرده ایم که تمثیل فقط موجب احتمال یا ظن است. بنابراین قیاس هم یا موجب احتمال است یا ظن.

۱۲:۳۱ / تطبیق حجیت قیاس / ۳. حجّیه القیاس... من الحقّ شیئا.

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۵۲۳

۳. حجّیه القیاس

إِنَّ حَجَّيَّةَ كُلِّ أَمَارَةٍ تَنَاطُ (منوط است) بِالْعِلْمِ - وَ قَدْ سَبَقَ بَيَانُ ذَلِكَ فِي هَذَا الْجُزْءِ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ -، فَالْقِيَاسُ - كِبَاقِي الْأَمَارَاتِ - لَا يَكُونُ حُجَّةً إِلَّا فِي صَوْرَتَيْنِ، لَا ثَالِثَةَ لَهُمَا:

۱. أَنْ يَكُونَ بِنَفْسِهِ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

۲. أَنْ يَقُومَ دَلِيلٌ قَاطِعٌ عَلَى حَجَّيَّتِهِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ بِنَفْسِهِ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ.

و حِينَئِذٍ لَا بَدَّ مِنْ بَحْثِ مَوْضُوعِ حَجَّيَّةِ الْقِيَاسِ عَنِ النَّاحِيَتَيْنِ، فَنَقُولُ:

أ. هَلِ الْقِيَاسُ يُوجِبُ الْعِلْمَ؟

إِنَّ الْقِيَاسَ نَوْعٌ مِنَ «الْتِمَثِيلِ» الْمَصْطَلَحِ عَلَيْهِ فِي الْمُنْطَقِ. وَ قُلْنَا هُنَاكَ: «إِنَّ التَّمَثِيلَ مِنَ الْأَدَلَّةِ الَّتِي لَا تَفِيدُ إِلَّا الْإِحْتِمَالَ؛ لِأَنَّهُ لَا يُلْزَمُ مِنْ تَشَابُهٍ شَيْئَيْنِ فِي أَمْرٍ، بَلْ فِي عِدَّةِ أُمُورٍ أَنْ يَتَشَابَهَا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ وَ الْخُصُوصِيَّاتِ».



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل و الفرع، و تعددت، يقوى في النفس الاحتمال، حتى يكون ظناً، و يقرب من اليقين. و القیافة (علم قیافه^۱) من هذا الباب. و لكن كل ذلك لا يغني من الحق شيئاً.

۵۹:۱۷ / استثنای یک مورد که حقیقتاً قیاس نیست: قیاس منصوص العله / غیر آنه إذا ... کذلک قیاس الأولیة

می فرمایند در یک مورد هست که ما در باب قیاس می توانیم علم به حکم شرعی در فرع پیدا کنیم. ولی این مورد ظاهراً قیاس است. ولی در حقیقت قیاس نیست. بلکه برهان منطقی می باشد.

آن مورد جایی است که ما علم پیدا کنیم به علت تامه حکم و بعد علم پیدا کردید که همین علت با تمام خصوصیات در فرع هم وجود دارد. در این مورد شما می توانید علم به حکم شرعی در فرع پیدا کنید. ولی این مورد از باب قیاس خارج است. به عبارت دیگر این مورد قیاس اصولی نیست. بلکه قیاس منطقی و برهان منطقی است. برهان منطقی هم حجت می باشد.

بیان برهان منطقی بودن: شما علم پیدا کردید که علت تامه حرمت خمر اسکار است. شما فوراً یک قضیه منطقی از این علت درست می کنید. العله تعمم. شما یک قضیه منطقی می گیرید: النبیز مسکر و کل مسکر حرام. چون علت تامه حرمت اسکار است. یعنی شما علم پیدا کردید که هر جا اسکار باشد حرمت هست. این می شود یک قانون کلی. این قانون را در هر موردی می توانید پیاده کنید: النبیز مسکر؛ کل مسکر حرام؛ فالنبیز حرام.

اگر در این جا بگوییم حکم وجود ندارد لازمه اش این است که علت وجود داشته باشد بدون معلول. این هم به اتفاق نظر فلاسفه باطل است. فعلیه این مورد استثناست.

^۱. استاد: گاهی انسان یک فردی را با قیافه و خصوصیات می بیند. این فرد یک خصوصیت ممتاز دارد. مثلاً آدم متواضعی است. انسان علم یا ظن قوی پیدا می کند که این انسان با این قیافه و خصوصیات آدم متعبدی است. کسی دیگر را هم با همین قیافه می بینید، با همان خصوصیات ظن قوی پیدا می کنید که همان خصوصیات را این فرد هم دارد. به این می گویند علم قیافه.



می فرمایند این مورد که استثناست، خود این مورد دچار یک محذور است و آن این که ما علم به علت حکم نمی توانیم پیدا کنیم. سابقا گفتیم که ما به واسطه عقل خودمان علم به ملاکات احکام نمی توانیم پیدا کنیم. این بحث را مفصلا در همین جلد داشتیم. مشروحا ذکر شد که ملاکات احکام از امور توقیفیه است. توقف بر اعلام شارع دارد. تا شارع اعلام نکند، نمی توانیم علم به ملاک احکام پیدا کنیم. پس نمی توانیم این حکم را در مورد دیگر جاری کنیم.

بله، در یک مورد علم به علت حکم ممکن است و آن نص شارع است. شارع بگوید با کمال صراحت: الخمر حرام لانه مسکر. و اگر در جایی شارع تصریح کند به علت آن می شود قیاس منصوص العله و بحث ما در قیاس منصوص العله نیست. قیاس منصوص العله قطعا حجت می باشد به علت این که قیاس نیست؛ بلکه از باب دیگری حجت است. بحث ما در قیاس در جایی است که قیاس مستنبط العله باشد. یعنی بخواهیم خودمان علتش را استنباط بنماییم.

پس سه نکته بیان شد:

۱. در یک مورد علم به حکم شرعی پیدا می کنیم و آن جایی است که علم به علت پیدا کنیم.
۲. ولی علم پیدا کردن به علت حکم از راه عقل محال است.
۳. بله از یک راه علم به علت ممکن است: نص شارع.

۹:۲۸ / تطبیق استثنای یک مورد که حقیقتا قیاس نیست: قیاس منصوص العله / غیر آنّه إذا... کذلک قیاس الأولیّه

غیر آنّه إذا علمنا - بطریق من الطرق - أنّ جهة المشابهة علّة تامّة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثمّ علمنا أيضا بأنّ هذه العلّة التامّة موجودة بخصوصيّاتها في الفرع؛ فإنّه لا محالة يحصل لنا - على نحو اليقين - استنباط أنّ



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

مثل هذا الحكم ثابت في الفرع، كثبوته في الأصل؛ لاستحالة تخلف المعلول (حرمت) عن علته التامة (اسكار). و يكون من القياس المنطقي

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۵۲۴

البرهاني الذي يفيد اليقين. (این نکته اول)

(نکته دوم:) و لكنّ الشّأن كلّ الشّأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأنّ الجامع علة تامّة للحكم الشرعيّ. و قد سبق (ص ۱۱۴ از این جزء) أنّ ملاکات الأحكام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقليّ فيها، فلا تعلم إلّا من طريق السماع من مبلّغ الأحكام الذي نصبه الله (تعالی) مبلّغا، و هاديا.

و الغرض من «كون الملاکات لا مسرح للعقول فيها» أنّ أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلّا من طريق السماع (امكان دارد ما علم به خصوصیت پیدا کنیم؛ ولی نمی توانیم علم پیدا کنیم که این خصوصیت علت حکم است. همان طوری که بالوجدان ما الان علم داریم که یکی از خصوصیت های خمر اسکار است.)؛ لأنّه أمر توقیفی.

أمّا: نفس وجود الملاک في ذاته فقد يعرف من طريق الحسّ، و نحوه، لكن لا بما هو علة و ملاک، کالاسکار؛ فإنّ كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعيّة.

أمّا: وجود الإسکار في الخمر، و غيره من المسکرات، فأمر يعرف بالوجدان، و لكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاک في التحريم؛ فإنّه ليس هذا من الوجدانيّات.

و على كلّ حال، فإنّ السرّ في أنّ الأحكام و ملاکاتها لا مسرح للعقول في معرفتها واضح؛ لأنّها أمور توقیفیّة من وضع الشارع، كاللغات، و العلامات، و الإشارات التي لا تعرف إلّا من قبل واضعيها، و لا تدرك بالنظر العقليّ إلّا من



طریق الملازمات العقلیة القطعیة (بله می توانیم علم به ملاک پیدا کنیم از طریق ملازمه عقلیه قطعیه که این بحثش گذشت. اگر ما علم پیدا کردیم که ملاک حرمت خمر اسکار است، بعد از راه ملازمه عقلیه قطعیه می توانیم علم پیدا کنیم که آیا همین ملاک در این فرع هم وجود دارد یا نه؟) التي تكلّمنا عنها فيما تقدّم في بحث الملازمات العقلیة في المقصد الثاني، و في دليل العقل من هذا الجزء، و القياس لا يشكّل ملازمة عقلیة بين حكم المقيس عليه، و حكم المقيس (چراکه علم به ملاک نداریم).

(نکته سوم) نعم، إذا ورد نصّ من قبل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه، فإنّه يصحّ الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول: أن نعلم بأنّ العلّة المنصوصة

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۵۲۵

تامة يدور معها الحكم أينما دارت. و الثاني: أن نعلم بوجودها في المقيس.

و الخلاصة أنّ القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم؛ لأنّه لا يتكفّل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس. و يستثنى منه منصوص العلّة بالشرطين اللذين تقدّما. و في الحقيقة أنّ منصوص العلّة ليس من نوع القياس، كما سیأتي بیانه. و كذلك قیاس الأولویة (این دو از باب حجیت قیاس نیستند؛ بکله از باب حجیت ظواهر هستند که بحث آن خواهد آمد).

۴۰:۶/ بیان دوم در این که قیاس موجب علم نمی شود / و لأجل ... الواردة عن الشارع.

بیان دومی که محکم تر و متقن تر هم هست این است که ایشان می فرمایند قیاس موجب علم به حکم شرعی نمی شود. به علت این که در هر قیاسی پنج احتمال وجود دارد که مانع می شوند از این که ما علم به حکم شرعی پیدا کنیم.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

بیان مطلب: مثلاً در مثال ما: الخمر حرام. ما استنباط می کنیم که علت حرمت خمر اسکار است. می خواهیم بگوییم نبیذ هم مسکر است؛ پس حرام است. در این جا پنج احتمال وجود دارد:

الف) از کجا می توان اثبات کرد که علت حرمت خمر همین اسکار است؛ شاید حرمت خمر علت دیگری دارد که آن را ذات مقدس حق بیان نکرده است و عقل ما آن را درک نکرده است.

از این بالاتر اصلاً ما به شما می گوییم شما که قائل به حجیت قیاسید معمولاً از اشاعره هستید: اصلاً امکان دارد این حکم هیچ علتی نداشته باشد. چون شما آقایان اشاعره در باب علت احکام می گوید احکام شرعی تابع علت و ملاک نیست. ذات مقدس حق هر جا که دلش خواست، ولو این که هیچ علتی هم نداشته باشد آن جا یک حکمی را بیان می کند.

ب) فرض کنیم اصل علت را درست یافته اید: علت حرمت خمر اسکار است. اما از کجا معلوم که اسکار علت تامه باشد؟ شاید اسکار با یک قید دیگری علت باشد.

ج) در موردی که آقای قایس یک مجموعه را علت حکم دیده باشد، ما می گوییم از کجا معلوم این مجموعه علت حکم باشد؛ شاید یک جزء مخصوصش علت حکم باشد.

د) شاید بر فرض این که شما علت را درست پیدا کرده باشید، علت تامه حکم این علت باشد به اضافه ی این موضوع. شما می گوییم اسکار علت حرمت است. از کجا معلوم؛ شاید اسکار در خمر علت حرمت باشد.

هـ) فرض کردیم اصلاً شما علت تامه را پیدا کرده اید؛ تازه شما باید اثبات کنید که این علت با تمام خصوصیات در این فرع هم وجود دارد. شاید خیال می کنید که علت تامه با همه ی خصوصیات در فرع هم وجود دارد.

فعلیه در هر قیاسی که شما بخواهید علت حکم را به دست بیاورید این پنج احتمال وجود دارد، بنابر این شما علم به حکم شرعی پیدا نمی کنید. بنابر این قیاس حجت نمی باشد.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

۱۰۹) استصحاب ۲۳

ص ۶۵۳

مرور محل بحث:

۲۱:۲۰

۲۳:۵۰

مرحوم مظفر می فرمایند هر دو دلیل باطل است. اما دلیل اول به خاطر این که مبنای ما این سات که وحدت نوعیه و ذهنیه در باب استصحاب کافی نیست. بلکه مستصحاب ما باید استمرار خارجی داشته باشد. و در خارج وجود داشته باشد. و در این جا چنین نیست. مستصحاب ما یک کلی ذهنی است. زیرا فرد خارجی که متیقن بود از بین رفت. فرد دومی که آمد غیر از او است. پس در وجود خارجی، این دو یکی نیستند. فقط در ذهن است که در زید کلی انسان بوده است و در عمرو هم کلی انسان است. این وحدت نوعیه ی ذهنیه است و هو لا یکفی در باب استصحاب. البته دیگر شاید خیلی واضح بوده است، وارد دلیلش نمی شوند. علما وجوهی (شاید سه وجه) برای این مسئله ذکر کرده اند.

و اما دلیل دوم را قبول ندارند به خاطر این که کلی به جز در ضمن افراد در خارج وجود مستقلی ندارد. پس بنابراین متیقن ما کلی انسان است در ضمن زید؛ ولی مشکوک ما کلی انسان است در ضمن عمرو. پس متیقن غیر از مشکوک است. کلی هم که در خارج وجود مستقل ندارد. پس باز وحدت متعلق یقین و شک ثابت نشد.

می فرمایند با همین بیان بطلان تفصیل شیخ انصاری هم واضح می شود. مرحوم شیخ انصاری فرمودند اگر وجود فرد دوم در زمان وجود فرد اول باشد، یا بگویید احتمال وجود فرد دوم، در زمان وجود فرد اول باشد، در ظرف او باشد، استصحابا جاری است. و اگر احتمال وجود فرد دوم، در حین ارتفاع فرد اول باشد، استصحاب جاری نیست.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

مرحوم مظفر می فرمایند ما الفرق بینهما. اشکال این است که متیقن غیر از مشکوک است. متیقن ما زید بود. مشکوک ما عمر است. پس متیقن غیر از مشکوک است. چه عمرو همراه زید وجود گرفته باشد یا در حین ارتفاع او. این که عمرو با زید بوده است یا قبل از او بوده است یا بعد از او به وجود آمده است این که باعث وحدت متعلق نمی شود. این که باعث نمی شود که زید و عمرو یکی بشوند که متعلق متیقن و مشکوک ما یکی بشوند.

بنابراین استصحاب در کلی قسم سوم جاری نیست. چه در قسم اول و چه در قسم دوم.

ان قلت: فرق این قسم با کلی قسم دوم چیست؟ در قسم دوم هم شما متیقن و مشکوکتان غیر از یکدیگر است. متیقن یا فرد قصیر است و یا فرد طویل و بعد مشکوک هم امکان دارد فرد طویل باشد. پس این تردید در کلی قسم دوم هم هست.

ایشان می فرمایند نه در کلی قسم دوم متیقن ما عین مشکوک ماست. در آن جا متیقن ما کلی است یا در ضمن این فرد یا در ضمن آن فرد. کلی حیوان است یا در ضمن پشه یا در ضمن فیل. مشکوک ما هم عینا همین است. کلی اما فی ضمن البق او فی ضمن الفیل. ولی در انی جا چنین نیست. آن چه که یقین داریم کلی درضمن زید است. او از بین رفت. آن چه که شک داریم، کلی در ضمن عمرو است.

عبارت خوانی: ۳۳:۱۰

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّهُ مِنَ الْوَاضِحِ عَدَمُ كِفَايَةِ الْوَحْدَةِ النَّوْعِيَّةِ فِي الْأَسْتِصْحَابِ؛ لِأَنَّ مَعْنَى بَقَاءِ الْمُسْتِصْحَبِ فِيهِ هُوَ اسْتِمْرَارُهُ خَارِجًا بَعْدَ الْيَقِينِ بِهِ. وَنَحْنُ لَا نَعْنِي مِنَ اسْتِصْحَابِ الْكُلِّيِّ اسْتِصْحَابَ نَفْسِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ؛ فَإِنَّ هَذَا لَا مَعْنَى لَهُ (در فلسفه گفته شده است که الماهیه من حیث هی لا موجوده و لا معدومه. البته این تفسیر دارد. که آیا می شود ماهیت نه موجود باشد و نه معدوم؛ که می گویند بله. برایش یک وجه ثبوتی درست می کنند که آن نه وجود است و عدم. ما که می گوییم استصحاب کلی نمی گوییم استصحاب ماهیت من حیث هی. آن که وجود ندارد. ما می گوییم باید استصحاب کنیم کلی را با قید وجود خارجی اش. و در این جا چنین نیست.)، **بل المراد استصحابها بما**



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

لها من الوجود الخارجی لغرض ترتیب أحكامها الفعلیة (و احکام فعلی یک ماهیت وقتی بر ماهیت بار می شود که با قید وجود خارجی باشد). (در این جا می گوئید کلی انسان متیقن بوده است در ذهن و حالا مشکوک است در ذهن. کلی در خارج متیقن و مشکوک نیست. کلی در خارج دو فرد دارد: یکی کلی با قید حصه ی زید که از بین رفت؛ کلی با قید حصه ی عمرو هم مشکوک الحدوث است. مگر بگوئید ماهیت ذهنی انسان. که خب ماهیت ذهنی انسان آن جا هم بود. حالا شک داریم که هست یا نه. و این ماهیت ذهنی که بر آن حکمی بار نمی شود).

و أما ثانيا: فلأنه من الواضح أيضا أن الحق أن نسبة الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء؛ لأنه من الضروري أن الكلّي لا وجود له إلّا بالعرض بوجود أفراد.

و فی مقامنا قد وجدت حصّة من الكلّي، و قد ارتفعت هذه الحصّة یقینا، و الحصّة الأخری منه فی الفرد الثانی هی من أوّل الأمر مشکوكة الحدوث، فلم یتحّد المتیقّن و المشکوک.

و بهذا یفترق القسم الثالث عن القسم الثانی من استصحاب الكلّي؛ لأنه فی القسم الثانی - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعیّنه واقعا، المعلومه الحدوث علی الإجمال هی نفسها مشکوكة البقاء، حیث لا یدری أنّها الحصّة المضافة إلى الفرد الطویل، أو الفرد القصیر.

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۶۵۴

و بهذا أيضا یتّضح أنّه لا وجه للتفصیل المتقدّم الذی مال إليه الشیخ الأعظم قدّس سرّه؛ فإنّ احتمال وجود الفرد الثانی فی ظرف وجود الفرد الأوّل لا یقدّم، و لا يؤخّر، و لا یضمن الوحده الخارجیة للمتیقّن و المشکوک، إلّا إذا قلنا بمقاله من ینذهب إلى أن نسبة الكلّي إلى أفراده من قبیل نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، و حاشا الشیخ قدّس سرّه أن یرى هذا الرأی. و لا شكّ أنّ الحصّة الموجودة فی ضمن الفرد الثانی من أوّل الأمر مشکوكة الحدوث. و أما: المتیقّن حدوثة فهو حصّة



آخری، و هی فی عین الحال متیقنہ الارتفاع. و یکون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردّد الآتی ذکره (در تنبیه دوم).

(این جا یک اشکال دیگر هم می شد به شیخ وارد کرد: مرحوم شیخ انصاری از کسانی است که می فرماید اگر شک در مقتضی باشد استصحاب جاری نیست و اگر در مانع باشد جاری است. مرحوم شیخ انصاری در این جا می فرماید استصحاب کلی قسم سوم اگر از صورت اول باشد، استصحاب در آن جاری است. اگر دقت کنید استصحاب کلی از قسم سوم صورت اول همه جا شک در مقتضی است. و این منافات دارد با حرفی که خود شیخ انصاری با آن مبنای مسلمی که شیخ انصاری انتخاب فرمودند.)

۴۱:۵۰

مرحوم مظفر می فرمایند ما که گفتیم در باب استصحاب وحدت متعلق شرط است آن هم وحدت خارجی. آیا وحدت به دقت عقلیه شرط است یا نه وحدت به نگاه عرف؟ می فرمایند آن چه که مسلم است این است که شرط در باب استصحاب وحدت متعلق یقین و شک است به نظر عرف. لذا اگر چنین شد، در یک مورد از استصحاب کلی قسم سوم وجود دارد که ولو به دقه عقلیه متعلق یقین و شک وحدت ندارد. ولکن عرف اتحاد می بیند بین متعلق یقین و شک. لذا استصحاب جاری می شود.

آن مورد به طور کلی جایی است که فرد اول تبدیل شود به فرد دوم. اگر فرد اول تبدیل شد به فرد دوم عرف این دو فرد را یکی حساب می کند. لذا می گوییم متیقنمان عین مشکوک است. پس استصحاب جاری است.

مثال: ما دیروز برای تبدل مثال زدیم: این دیوار رنگ سفید قوی ای داشته است. رنگ سفید قوی به مرور زمان از بین رفت. شک داریم آیا تبدیل به رنگ سفید ضعیف تبدیل شد؛ یا نه کلاً از بین رفت. این جا عرف فرد دوم را به دنباله ی فرد اول می بیند و بین فرد دوم و فرد اول وحدت می بیند. ولو بدقه عقلیه سفید پررنگ و سفید کمرنگ دو ماهیت اند ولکن عرف این ها را در راستای یکدیگر و د راستمار یکدیگر و یکی حساب می کند. چون یکی



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

حساب می کند می توانیم بگوییم یقین داشتیم به وجود رنگ سفید. حالا شک داریم در بقای فرد ضعیف . اصل بقای فرد ضعیف است. ولو متیقن ما فرد قوی است و مشکوک ما فرد ضعیف است. ولكن این جا چون عرف این ها را یکی حساب می کند استصحاب جاری خواهد بود.

پس یک مورد از استصحاب کلی قسم سوم خارج است که در آن می توانیم بگوییم استصحاب جاری است و آن جایی است که تبدل فرد اول به فرد ثانی باشد.

عبارت خوانی: ۴۶:۲۰

تنبيه: و قد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف، فيعدّون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ و شكّ في ارتفاعه أصلاً، أو تبدّله بسواد أضعف، فإنّه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. و من هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشكّ ثمّ شكّ في زوال صفه كثرة الشكّ عنه أصلاً، أو تبدّلها إلى مرتبة من الشكّ دون الأولى (شخصی كثير الشك است. شك می کند که آیا هنوز هم كثير الشك است یا شك او مرتبه ی ضعیف تر از مرتبه ی قبل است. چون این شك مرتبه ی ضعیف تر غیر از كثرت شك است. ولی چون هر دوشك است، عرف این دو را یکی حساب می کند. لذا استصحاب جاری می شود).

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود

السابق مستمراً إلى اللاحق



و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق» (خلاصه ایشان هم می فرمایند ملاک دقت عقلی نیست. بلکه اتحاد عرفی است). یعنی: أَنَّ العبرة في اتحاد المتقين، و المشكوك هو الاتحاد عرفاً، و بحسب النظر المسامحی، و إن كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين، كما في المقام.

(بنابراین نتیجه ای که می گیریم در باب استصحاب کلی قسم سوم، در حقیقت به سه قسم تقسیم می شود. مرحوم مظفر در یک قسم قائل به جریان استصحاب و در دو قسم که در حقیقت اقسام اصلیه و ارکان استصحاب قسم سوم می باشد قائل به عدم جریان استصحاب می باشد.

۱:۱۵

التنبیه الثانی: الشبهة العبائیة أو استصحاب الفرد المردّد

تنبيه دوم که نه در رسایل ذکر شده است و نه در کفایه، تنبیهی است معروف به شبهه ی عباییه یا استصحاب فرد مردد. خلاصه ی این مورد این است که یم فرمایند مرحوم سید اسماعیل صدر که از علمای بزرگ محقق شیعه است، و هم زمان بوده است با مرحوم آخوند صاحب کفایه به نجف می روند، و آن جا یک مسئله ای را مطرح می کنند که این مسئله به تعبیر ایشان یک مشکله ی علمی در نجف ایجاد می کند و موضع رد و بدل علما می شود و بعد جواب های علما از این اشکال مرحوم سید اسماعیل صدر مطرح می کند که این شبهه معروف می شود به شبهه ی عباییه. این که چرا شبهه ی عباییه می گویند واضح می شود. ظاهراً مرحوم صدر از شاگردان مرحوم آخوند سوال می کنند که درس مرحوم آخوند کجا است؟ آقایان می گویند که بحث خارج مرحوم آخوند در بحث استصحاب کلی قسم دوم است. خب نظرتان به چه رسیده است؟ استصحاب کلی قسم دوم صحیح است یا نه؟ می فرمایند بله صحیح است. ایشان می فرمایند من اثبات می کنم که استصحاب کلی قسم دوم مخالف با ضرورت می باشد. مخالف با یک امر ضروری بین فقهای شیعه. پس استصحاب کلی قسم دوم درست نیست.



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

خلاصه ی اشکالی که ایشان مطرح می کنند در ضمن یک مثال است. قبل از مثال یک مقدمه: قبلا هم گفته ایم: شبهه بر دو قسم است. یا شبهه ی محصوره است و یا غیر محصوره. شبهه ی محصوره مثلا شک داریم که یا این ظرف و یا آن ظرف آب نجس است. این جا شک و اشتباه ما اطرافش محصور و محدود است. مثلا علم داریم که یکی از این پنج کتاب غصبی است.

گاهی شبهه غیر محصوره است. مثل این که من علم دارم که یکی از هزاران کتابی که در کتابخانه ی دانشگاه وجود دارد غصبی است. این شبهه اطرافش چند هزار فرد دارد. به این شبهه می گوئیم شبهه ی غیر محصوره. مباحث مختلفی دارد که ان شاء الله در رسایل خواهیم گفت.

در شبهه ی محصوره یک مسئله، ضروری بین علما است. اگر شبهه ی ما در نجاست باشد (مثلا نجاست دو ظرف) اگر شیء ثالثی با یکی از اطراف شبهه ملاقات کند، صد در صد پاک است. فرضا دو ظرف نجس این جا هست؛ این ساعت را اگر داخل یک ظرف آب بز نیم و بیرون بیاوریم، این ساعت ملاقی با یکی از اطراف شبهه ی محصوره شده است. همه ی علما بالضرورة می گویند این ساعت پاک است. اما اگر همین ساعت را در داخل هر دو ظرف آب نجس قرار دادیم، به اتفاق همه ی علما این ملاقی با دو طرف نجس خواهد بود.

بعد از این مقدمه، مرحوم صدر فرمودند که آقای صاحب عبا (که از این جا که مثال به عبا زدند، به شبهه ی عباییه معروف شده است) یقین دارد قطره ی خونی روی عبایش افتاده است. نمی داند این قطره ی خون بالای عبا افتاده است یا پایین. می شود شبهه ی محصوره. بعد رفت یک طرف عبا را، مثلا پایین آن را شست. این جا شک دارد که عبایش نجس است یا نه. یقین سابق به نجاست داشت. شک لاحق داشت؛ استصحاب نجاست عبا را جاری می کند. می گوید عبا نجس است. این جا از باب استصحاب کلی قسم دوم است. در حقیقت یقین داشته است به کلی نجاست. ولی مردد بوده است. اگر نجاست طرف پایین عبا بوده است شسته و از بین رفته است. اگر نجاست بالای عبا بوده است، هنوز باقی است. مثل حدث.



مشکل از این جا شروع می شود: شما دستتان را به هر دو طرف عبا زدید. هر بالا و هم پایین. این جا باید بگویید استصحاب کردید نجاست عبا را. پس عبا نجس است. باید بگویید دست من هم نجس است. یعنی ملاقی با این عبا نجس است. در حالتی که این جا در حقیقت دست من با یک طرف شبهه ی محصوره دیدار کرده است. طرف پایین که پاک بود. آن را که من شستم. این جا دست من در حقیقت با یک طرف شبهه ی محصوره ملاقات کرده است. و به اجماع همه ی فقها ملاقی با یک طرف شبهه ی محصوره پاک است. در حالی که بر طبق این استصحاب شما ما باید حکم کنیم که ملاقی با این عبا نجس است و این مخالف ضرورت اجماع فتوای علمای شیعه است. پس استصحاب کلی قسم دوم غلط است. از این که استصحاب کلی قسم دوم هم چنین نتیجه ی فاسدی را در بر دارد، معلوم می شود که استصحاب کلی قسم دوم باطل است.

ایشان این اشکال را کرد و از نجف رفت. یک ولوله ای بین شاگردان مرحوم آخوند به وجود آورد.

مرحوم مظفر می فرمایند که جواب درست و صحیح از این اشکال این است که این فرض ایشان از باب استصحاب کلی قسم دوم خارج است. بلکه این جا باید اسم این استصحاب را بگذاریم استصحاب فرد مردد و استصحاب فرد مردد هم تمام محققین می فرمایند که باطل است. به جز یک نفر از علمای شیعه که مرحوم سید صاحب عروه الوثقی است که در حاشیه شان بر کتاب مکاسب شیخ انصاری برای این که از این اشکال فرار کنند فرموده اند که هیچ اشکالی ندارد. استصحاب فرد مردد درست است و ما این جا بر خلاف اجماع همه ی علما حکم می کنیم به این که ملاقی نجس می شود.

بعد مرحوم مظفر وارد می شوند در فرق بین استصحاب کلی و استصحاب فرد مردد.

۱۴:۲۴

نکته دوم: شبهه ی عبایه:

التنبیه الثانی: الشبهة العبائیة أو استصحاب الفرد المردّد



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

ينقل أن السيد الجليل السيد إسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند قدس سره، فآثار (برانگیخت) في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها، و صارت عندهم موضعا للردّ و البدل، و اشتهرت بالشبهة العبائية.

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۶۵۵

و حاصلها آنه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة، و لم يعلم أنه الطرف الأعلى، أو الأسفل، ثم طهر أحد الطرفين - و لیکن الأسفل مثلا -، فإن تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع، فينبغي أن يجرى استصحابها، بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلا - الملقى لطرفي العباءة معا. مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة؛ لأن ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع - كما تقدّم في محلّه (البته ایشان ذکر نکرده است. مگر این که توجیه کنیم که ایشان مباحث شبهه ی محصوره و غیر محصوره را در برائت قبل از استصحاب مطرح کرده اند و در این کتاب نیامده است). - و هنا لم يلاق البدن إلّا أحد طرفي الشبهة و هو الطرف الأعلى.

و أمّا: الطرف الأسفل - و إن لاقاه - فإنه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقيناً، فلا معنى للحكم

بنجاسة ملاقيه

(البته ایشان در ضمن هم اضافه کرده اند؛ در این جا اگر دست من با بالای تنهاملاقات کند، حکم به طهارت می شود. با این که احتمال طهارت فقط در جهت فوق بود. ولی اگر دست من با هر دو طرف ملاقات کرد باید حکم کنیم به نجاست. این چطور می شود؟).



و النکتہ فی الشبہ أن هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني، و لا شكّ في أن مستصحب النجاسة لا بدّ أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما أنّه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقى، فيكشف ذلك عن عدم صحّة استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

و قد استقرّ الجواب عند المحقّقين عن هذه الشبّه على أن هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي، بل هو من نوع آخر سمّوه «استصحاب الفرد المردّد». و قد اتّفقوا على عدم صحّة جريانه، عدا ما نقل عن بعض الأجلّة (كه سيد صاحب عروه باشد) في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم قدّس سرّه؛ إذ قال بما محصّله: «أنّ تردّد بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقا (ایشان فرموده اند این نجاست قبلا یقینا وجود داشته است. حالا ما نمی دانستیم بالا بوده است یا پایین، ضرری به آن یقین نمی رساند)، و المفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعيّ المعلوم سابقا (آن نجاست واقعیّه ی معلومه را استصحاب کنیم)، كما فی القسم الأوّل الذی حکم الشیخ قدّس سرّه فیہ باستصحاب کلّ من الكلّيّ و فردہ (۳)».

أقول: و يجب أن يعلم - قبل كلّ شيء - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلّي [من القسم الثاني، أو من باب استصحاب الفرد المردّد، فإنّ عدم التفرقة بين

أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، ص: ۶۵۶

الموردين هو الموجب للاشتباه، و تحکّم تلك الشبّه. إذن ما الضابط لهما؟

۱۱۰) استصحاب ۲۴

ص ۶۵۶



حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.