

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریرات درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید محمد رضا مدرّسی طباطبائی یزدی دامت برکاته

دوره‌ی دوم - سال دوازدهم - سال تحصیلی ۹۵-۹۴

جلسه ۹۲ - شنبه ۸/۳/۹۵

نقد و بررسی فرمایش محقق اصفهانی رحمته الله علیه

چگونه محقق اصفهانی رحمته الله علیه می‌فرماید مسامحه‌ای در تطبیق نیست؟! ایشان علاوه بر آنکه معنای نقض را به حسب تلقی عرفی معیار قرار دادند، تطبیقات عرفیه را نیز ملاک قرار دادند، با اینکه عرف در تطبیقاتش مسامحه می‌کند. ایشان فرموده‌اند مصادیق متعددی از نقض می‌تواند وجود داشته باشد و بعضی مصادیقش مصادیق عرفی است. یعنی بعضی از مصادیقی را که عقلاً یا حتی به حسب دلیل، مصادیق است کنار گذاشتند و فقط مصادیق عرفیه را اخذ کردند و این یعنی در تطبیق، عقل را به کار نبرده‌اند بلکه عرف را دخالت داده‌اند. پس چگونه می‌فرمایند در تطبیق، تسامح به کار نرفته است؟!

سپس فرمودند تسامح در تعیین موضوع واقعی به کار رفته است. به چه دلیل ایشان در تعیین موضوع حکم واقعی مسامحه را روا داشته‌اند؟ آیا در اینجا دلیل استصحاب، حاکم بر دلیل موضوع حکم واقعی می‌شود؟! این سخن معنا ندارد؛ زیرا اگر در اینجا چیزی بتواند حاکم شود، دلیل موضوع حکم واقعی است که به معنایی حاکم بر دلیل استصحاب است نه عکس آن.

بنابراین کلام محقق اصفهانی رحمته الله علیه نیز علی‌رغم جلالت و دقت نظرشان، به حسب ظاهر سخن قابل قبولی نیست. شاید ایشان و بعضی دیگر در لباب، آنچه را که ما عرض خواهیم کرد در نظر داشته‌اند.

راه‌حل برگزیده در رابطه با ملاک تشخیص موضوع

اگر واقعاً دلیل حکم، ظهور داشته باشد در اینکه قیدی حیثیت تقییدیه است، در حدی که با ذهاب آن دیگر موضوع باقی نیست، آنجا دیگر جای تمسک به «لا تنقض الیقین بالشک» نیست؛ زیرا شک نداریم و اگر هم شک داشته باشیم شکی بدوی است. لہذا نمی‌توانیم علی‌الاطلاق بگوییم که اصلاً کاری به دلیل

حکم نداریم و این سخن که باید «لاتنقض الیقین بالشک» مرجع قرار گیرد، در جایی است که واقعاً شک وجود داشته باشد و احراز نکنیم که قید به گونه‌ای دخیل بوده که با ذهابش موضوع عوض می‌شود.

از اینجا روشن می‌شود اینکه گفته‌اند گاهی ممکن است مقتضای تمسک به «لا تنقض» (اگر مرجع عرف باشد) با مقتضای دلیل مغایرت داشته باشد، سخن درستی نیست. اگر واقعاً دلیل اصل حکم، ظهوری داشته باشد به حیثی که در ذهاب حکم یا احیاناً در بقاء حکم شکی نداشته باشیم، دیگر نوبت به «لا تنقض الیقین ابداً بالشک» نمی‌رسد؛ زیرا آن ظهور، دلیل اجتهادی است و مقدم است، چنانکه خواهد آمد که با وجود اماره نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

بحث در جایی است که واقعاً شک داریم؛ یعنی اقتضاء دلیل معلوم نیست. مثلاً اجماع قائم است بر اینکه آب متغیر به نجاست، نجس است و نمی‌دانیم که آیا با زوال تغیر، باز هم نجاست باقی است یا خیر. اینجا جای تمسک به استصحاب است. و در کلمات بسیاری از جمله مرحوم آخوند و اصفهانی این سخن وجود داشت که کلام، ملقای به عرف است و باید ببینیم عرف چه استفاده‌ای می‌کند و چه مقدار وحدت را لازم می‌داند، با توجه به مطلب فوق، این کلام صحیح است و توضیح مطلب آنکه:

از آنجا که مراد از نقض نمی‌تواند نقض حقیقی باشد؛ زیرا نقض حقیقی اتفاق افتاده است و با پیدایش شک، یقین حقیقتاً شکسته شده است، پس نهی حقیقی نیست. همچنین نقض به معنای حقیقی‌اش که وحدت صددرصد باشد نیز نمی‌شود حفظ کرد؛ چون زمان در استصحاب متفاوت است و در عین حال بعض تغییرات هم اتفاق افتاده است. لامحاله تسامحی در نقض به کار رفته است و دلیلی ندارد که بگوییم این تسامح حداقلی است، بلکه باید عرفاً نقض صادق باشد و به ناچار با تسامح حداکثری و وحدت حداقلی، می‌توانیم بگوییم «لاتنقض» صحت استعمال دارد و ظهور در این معنا دارد.

بدین جهت می‌گوییم بعد از اینکه بالنظر الی دلیل الحکم، نتوانستیم موضوع را تعیین کنیم به نحوی که با ذهاب قید، حجت بر ذهاب حکم تمام شده باشد، یا احیاناً با ذهاب قیدی چون حیثیت تعلیلیه است حکم هنوز باقی باشد - نوبت به «لاتنقض» می‌رسد و ملاک، عرف است و وحدت لازم، فقط به مقداری است که عرف بگوید اگر از آن یقین به این شک رفع ید کردی، خلاف لاتنقض عمل کرده‌ای و همین مقدار صدق نقض، کافی است تا مورد نهی باشد.

و از ما ذکرنا روشن می‌شود که غیر از آن مقداری که عرف مرجع در فهم عبارات است که آن را همه قبول دارند (یعنی در مقام استظهار) تسامحی وجود ندارد، نه در مقام تطبیق؛ چون بعد از اینکه نقض عرفی

مراد شد، بالدقة تطبیق می‌شود، و نه در موضوع حکم واقعی دخالتی می‌کنیم به نحوی که حتی در آنجا تسامحی به خرج بدهیم، به خلاف آنچه که محقق اصفهانی رحمته الله فرمود. کما اینکه بر خلاف فرمایش ایشان در مقام تعیین مصداق نیز مصداق را از عرف نمی‌گیریم، بلکه مصداق را با کمک عقل پیدا می‌کنیم، الا اینکه آن مفهومی را که می‌خواهیم تطبیق کنیم یک مفهوم دارای توسعه می‌باشد.

تنبیه چهاردهم: نسبت استصحاب با امارات و سایر اصول عملیه

در این تنبیه این مسأله بررسی می‌شود که اگر در جایی اماره‌ای قائم شد بر امری و در عین حال، حالت سابقه‌ای داشت که صرف نظر از اماره شرایط جریان استصحاب فراهم بود، اعم از اینکه استصحاب موافق اماره یا مخالف اماره باشد، وجه تقدیم اماره بر استصحاب چیست؟ بعد از اینکه همه تسلیم هستند که اماره مقدم بر استصحاب است، حداقل آن جایی که مفاد اماره مخالف مفاد استصحاب باشد.

اینکه می‌گوییم آن جایی که مخالف مفاد استصحاب باشد به این دلیل است که برخی قائل شده‌اند در جایی که مفاد اماره و استصحاب یکی باشد هر دو جاری است. ولی ظاهراً اکثر قائل شده‌اند که با وجود قیام اماره استصحاب جاری نیست، اعم از اینکه مفادش موافق اماره باشد یا مخالف اماره باشد. با وجود آنکه در اصل تقدم اماره بر استصحاب خلافی نیست، بحث سنگینی بین آقایان مطرح شده است که وجه تقدیم اماره بر استصحاب چیست؟

سه وجه در تقدیم اماره گفته شده است:

۱. برخی گفته‌اند اماره، دلیل استصحاب را تخصیص می‌زند.
۲. کثیری گفته‌اند دلیل اماره حاکم بر دلیل استصحاب است.
۳. بعضی از جمله مرحوم آخوند، فرموده‌اند دلیل اماره وارد بر دلیل استصحاب است.

در دوره‌ی سابق بحث نسبتاً مبسوطی در این مقام مطرح کردیم و بیان کردیم معنای تخصیص چیست، ورود چیست، حکومت چیست، تخصص چیست، ولی انساب این است که این بحث را در ابتدای مبحث تعادل و ترجیح مطرح کنیم کما اینکه مرحوم آخوند نیز فی‌الجمله همین کار را انجام داده است. لذا به طور مختصر این الفاظ و اصطلاحات را در اینجا مورد اشاره قرار می‌دهیم.

بررسی وجه اول: اماره، مخصص دلیل استصحاب

عده‌ای فرموده‌اند که دلیل حجیت اماره مخصص دلیل استصحاب است. مرحوم آخوند نیز در آخر

همین مبحث اشاره‌ای به این قول کرده است. توضیح مطلب اینکه:

علی‌رغم اینکه بین دلیل استصحاب و دلیل اماره، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا دلیلی که می‌گوید «خبر العدل حجة» یا «خبر الثقة حجة» هم جایی را شامل می‌شود که مجرای استصحاب نباشد و هم جایی که مجرای استصحاب باشد شامل می‌شود، کما اینکه «لا تنقض اليقين ابداً بالشك» هم جایی را شامل می‌شود که اماره قائم نشده باشد و هم جایی را شامل می‌شود که اماره باشد. لذا نسبت این‌ها من وجه است.

گفته شده است ولو نسبت این دو عموم و خصوص من وجه است و لامحاله در ماده‌ی اجتماع، هیچ‌کدام حجت نیستند؛ زیرا هر دو اماره هستند، یعنی دلیل استصحاب اماره است، دلیل حجیت خبر ثقة هم اماره است، پس بنابراین تساقط می‌کنند و باید رجوع به اصل عملی دیگری یا رجوع به اصل عقلی شود. الا اینکه اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم هر جایی اماره قائم شود یک اصل عملی وجود دارد، یا استصحاب یا اصالة الطهارة، یا اصالة الاحتياط یا اصالة التخيير شرعی - اگر داشته باشیم - جاری است. اگر در همه‌ی این موارد نسبت‌سنجی کنیم و بگوییم که عموم و خصوص من وجه هستند و هر دو ساقط شوند، جایی برای حجیت اماره باقی نمی‌ماند. لذا یقین می‌کنیم که ادله‌ی امارات مخصص ادله‌ی اصول و از جمله استصحاب هستند.

و بالجمله خلاصه‌ی این وجه آن است که اگر دلیل اماره را با ادله‌ی براءت، ادله‌ی احتياط شرعی، تخيير شرعی علی فرض داشتن این دو و استصحاب بسنجیم و همه جا بگوییم اماره به تعارض ساقط می‌شود، دیگر جایی برای حجیت امارات نمی‌ماند؛ زیرا هیچ موردی نیست مگر اینکه یکی از این اصول در آن جاری است. لهذا ادله‌ی امارات را مخصص ادله‌ی اصول از جمله استصحاب گرفته‌اند.

بیان دیگری هم در این رابطه شهید صدر رحمته الله دارد که در آینده متعرض آن خواهیم شد إن شاء الله.

نقد و بررسی وجه اول در تقدیم اماره بر استصحاب

حقیقت این است که اگر دست ما از هر جمعی جز این جمع خالی بود، چاره‌ای نداشتیم همین سخن را بگوییم؛ زیرا یقینی است که دلیل استصحاب نمی‌تواند با دلیل اماره معارضه کند (و همچنین دلیل براءت با دلیل اماره، دلیل احتياط با دلیل اماره)، ولی فرض این است که راه‌های دیگر وجود دارد، مانند ورود یا حکومت، بلکه اگر حتی دست ما از این‌ها هم کوتاه شود، ممکن است کسی بگوید این یک جمع عرفی برآسه است؛ چرا اسمش را تخصیص می‌گذارید؟! مرحوم آخوند در کفایه گفته است که جمع‌های عرفی، محصور در این‌هایی که گفته‌اند نیست، (تخصیص تقیید یا حکومت و یا ورود) ممکن است در جاهایی عرف بین ادله جمع کند و این اسم‌های خاص را هم نداشته باشد. در هر حال إن شاء الله خواهد آمد که وجه

حکومت در تقدیم اماره درست است، بنابراین نوبت به این وجه نمی‌رسد.

بررسی وجه دوم: نظریه‌ی مرحوم آقای آخوند مبنی بر ورود ادله‌ی حجیت امارات بر ادله‌ی

حجیت اصول

«ورود» یعنی به برکت تعبد، موضوع دلیلی تکویناً و عقلاً زائل شود. باید دقت داشت که در «ورود» به واسطه‌ی تعبد، موضوع دلیل دیگر تکویناً از بین می‌رود. در «تخصیص» اصلاً تعبدی وجود ندارد و بدون دخالت هرگونه تعبدی، شیئی عقلاً موضوع دلیلی نیست.

مثلاً مولا فرموده است «اکرم العالم»، در این حالت جاهل از این امر مولا خارج است و هیچ تعبدی هم به کار نمی‌رود، هیچ کس شبهه نمی‌کند که جاهل داخل در عالم باشد بلکه عقلاً خارج است. در حالی که در «تخصیص» عقلاً داخل است ولی با وجود اینکه عقلاً داخل است، حاکم می‌گوید با حفظ موضوع، حکم نیست، اما در ورود استثناء رخ نمی‌دهد، بلکه تعبدی به کار می‌رود و موجب می‌شود عقلاً موضوع باقی نباشد.

به عنوان مثال اگر قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان را قبول کنیم، این قاعده می‌گوید هر جا بیانی از شارع نبود عقاب قبیح است، اکنون اگر خبر ثقه‌ای بر وجوب چیزی قائم شود ولی هنوز دلیل تعبد نیامده تا بگوید که خبر ثقه حجت است، موضوع قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان از بین نمی‌رود؛ زیرا فرض کردیم که دلیل نداریم که خبر ثقه حجت و بیان است و همچنان بلا بیان هستیم و قاعده جاری است. ولی بعد از اینکه مولا علی سبیل القطع حکم کرد که خبر ثقه حجت است، این خبر ثقه «بیان» می‌شود و بالوجدان بیان است؛ چون ما قطع به حجیت خبر ثقه داریم و این تعبد، تعبدی است که قطعاً به دست ما رسیده است (ولو متعبداً به آن که وجوب فلان چیز است قطعی نیست؛ چون خبر ثقه قطع به وجوب چیزی نمی‌آورد) اینکه خبر ثقه بیان است را با قطع فهمیدیم. وقتی که قطعی شد یعنی قطعاً بیان است، وقتی قطعاً بیان شد دیگر قبح عقاب بلا بیان معنا ندارد؛ تکویناً و عقلاً موضوع قبح عقاب بلا بیان می‌رود.

مرحوم آخوند می‌گوید نسبت ادله‌ی امارات به استصحاب، از این قسم یعنی از قسم «ورود» است که تکویناً و عقلاً موجب از بین رفتن موضوع استصحاب است.

مقرر: سید حامد طاهری

ویرایش و استخراج منابع: محمد عبدالهی