

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریرات درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید محمدرضا مدرّسی طباطبائی یزدی دامت برکاته

دوره‌ی دوم - سال دوازدهم - سال تحصیلی ۹۵-۹۴

جلسه ۴۷ - سه‌شنبه ۹۴/۱۱/۶

کلام شیخ رحمته و مرحوم آخوند در آثار وسائط خفیه

بحث مهم عدم حجیت مثبتات اصول عملیه و بالخصوص استصحاب به پایان رسید و معلوم شد اساساً دلیل «لا تنقض الیقین ابدأ بالشک» شامل غیر متیقن نمی‌شود و آثار وسائط شرعیه هم، یا از باب اینکه آثار متیقن است یا از این حیث که با استصحاب، صغریاتی درست می‌شود و به کبریات مفروغ عنه ضمیمه می‌شود، مترتب می‌گردد.

ولی عده‌ای از اعلام، از جمله شیخ مؤسس انصاری رحمته مرحوم آخوند و برخی دیگر قائل شده‌اند^۱ که اگر موضوعات خارجیه‌ی غیر شرعیه‌ای که وسائط آثار شرعیه هستند، خفی باشند به گونه‌ای که عرفاً آثار وسائط، آثار ذی‌الوسائط شمرده شوند آن آثار مترتب است. یعنی اگر در جایی تنها عقل حکم می‌کرد که اثر

۱. فراند الأصول (ط - انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۶۶۴.

نعم هنا شيء و هو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب و هذا المعنى يختلف وضوحاً و خفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف. منها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه و تأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة و من المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

✓ كفاية الأصول (ط - آل البيت)، ص ۴۱۵.

نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقة فافهم.

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه و بين المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعا أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عد أثره أثراً لهما فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً فافهم.

واسطه، اثر مستصحب نیست بلکه اثر خودش است اما عرف این دقت عقلی را اعتناء نمی‌کرد و اثر واسطه را اثر مستصحب می‌دانست، مانعی از جریان استصحاب به اعتبار آن اثر نیست.

ایشان مثال‌هایی نیز ارائه داده‌اند و شاید طبق همین مبنا در بعضی رساله‌ها فتوا داد شده باشد.

مثلاً یکی از مصادیق اصل مثبت این بود که با استصحاب عدم حاجب در هنگام وضو و غسل، بخواهیم اثبات غسل موضع وضو و غسل نماییم، که بیان شد مثبت است؛ زیرا وقتی حاجبی نیست لازمه‌ی عقلی آن، وصول ماء عند الغسل الی البشرة است و لازمه‌ی شرعی نیست، پس از مثبتات است. الا اینکه کسانی گفته‌اند اینجا واسطه خفیه است و کسی که استصحاب عدم حاجب کند، عرف می‌گوید نتیجه‌ی استصحاب عدم حاجب، وصول ماء در فرض غسل است. بنابراین می‌توانیم با استصحاب عدم الحاجب، اثبات وصول الماء الی البشرة کنیم.

مثال دیگری که از حیث خفاء واسطه قدری روشن‌تر است اینکه: به حسب آنچه در نصّ روایات مبارکه آمده است (برخلاف آنکه بعضی این‌ها را استنباطی دانسته‌اند) شیء پاک، زمانی متنجس می‌شود که با نجس دارای رطوبت ملاقات کند به گونه‌ای که اثر رطوبت در ملاقی ظاهر شود، مثل صحیح‌هی علی بن جعفر که از امام علیه السلام سؤال می‌کند اگر خنزیر به لباس کسی اصابت کرد وظیفه چیست؟ حضرت می‌فرماید تطهیر لازم نیست «إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ»!

حال فرض می‌کنیم بدن خنزیر قبلاً خیس بوده ولی مثلاً یک ساعت از آن زمانی که خنزیر در آب بوده، گذشته است و لذا شک می‌کنیم رطوبت مسریه‌ی بدنش هنوز باقی است یا خیر؟ استصحاب رطوبت جاری می‌کنیم، اما اگر در این زمان با ثوبی ملاقات کند آیا می‌شود با این استصحاب رطوبت، تأثر ثوب از رطوبت را اثبات کنیم یا خیر؟ چون فرض این است که زمانی ثوب نجس می‌شود که از نجاست متأثر شود ولی ما علم به سرایت رطوبت و تأثر ثوب و در نتیجه تنجس آن نداریم و فقط شک داریم، البته ملاقات وجدانی است. آن کسی که قائل است خفاء واسطه ضربه‌ای به صحت استصحاب نمی‌زند، می‌گوید استصحاب رطوبت، عرفاً یعنی سرایت رطوبت و تنجس ثوب. و آن که قائل است خفاء واسطه برای جریان استصحاب، مفید نیست می‌گوید که ملاقات با رطوبت، اثر شرعی اش تنجس ثوب نیست بلکه تنجس ثوب

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص: ۴۱۷:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَىٰ عَنِ الْعُمَرَكِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَىٰ بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ ثَوْبَهُ خَنْزِيرٌ فَلَمْ يَغْسِلْهُ فَذَكَرَ وَهُوَ فِي صَلَاتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضَحْ مَا أَصَابَ مِنْ ثَوْبِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلْهُ.

اثر شرعى تحقق رطوبت در ثوب است كه اين خود اثر عقلى بقاء رطوبت مسريه است و اين اثر عقلى را نمى توانيم با استصحاب رطوبت در بدن خنزير اثبات كنيم و در نتيجه حكم به نجاست ثوب نمى شود.

اگر مثل بعضى قائل شويم كه خفاء واسطه مضر به ترتيب اثر نيست، در مثل چنين جايى بايد حكم به نجاست ملاقى مستصحب الرطوبة كنيم. شيخ عليه السلام اين را قائل است و مى فرمايد چون عرف واسطه را ساقط مى كند به اين معنا كه اثر واسطه را اثر ذى الواسطه مى بيند، با استصحاب مى توان چنين مثبتاتى را حجت كرد. مرحوم آخوند نيز كلام شيخ عليه السلام را قبول مى كند و مى گويد اگر اثر واسطه بخفائها، عرفاً اثر نفس مستصحب بود بر آن مترتب است، بلكه آقاى آخوند عليه السلام دو گام بالاتر مى رود؛^۱

۱. كفاية الأصول (ط - آل البيت)، ص ۴۱۵:

نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقة فافهم.

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعا أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عد أثره أثراً لهما فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً فافهم.

✓ درر الفوائد فى الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص ۳۵۵:

قوله (قدّه): نعم هنا شيء وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة - إلخ -

وجه ذلك أن المتفاهم عرفاً من الخطاب هو إيجاب ترتيب ما يعدّ بحسب نظر العرف من الآثار الشرعية لنفس المستصحب بالاستصحاب ولو لم يكن حقيقة كذلك، بل كان كذلك للواسطة، وذلك لما عرفت من أن الدلالة على الأثر الذى بلحاظه يكون التنزيل فى مورد الاستصحاب إنما هو بمقدّمات الحكمة، ولا يتفاوت بحسبها فيما يعدّ عرفاً أثراً بين ما كان أثراً بلا واسطة، ومعها كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أن ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بمتفاهم العرف، لا من تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية خطأ أو مسامحة، كما توهمه بعض السادة من الأجلة (قدّه)، فأشكل عليه بأنه لا اعتبار بمسامحات العرف فى التطبيقات، وكأنّه قد توهم من مطاوى كلماته (قدّه) أنه استظهر من الخطاب وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالاستصحاب، ومع ذلك الحق به ما بالواسطة الخفية لتطبيقه عليه بالمسامحة العرفية وإن لم يكن منطبقاً عليه حقيقة، وغفل عن أنه بصدد ادعاء أن الظاهر منه هو وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً، فيكون تطبيقه على ما يكون بلا واسطة كذلك تطبيقاً حقيقياً دقيقاً بلا مسامحة؛ و سرّه أنه قد مرّ أن تعيينه بمقدّمات الحكمة، وليس ما لا واسطة له أصلاً بالإضافة إلى ما لا واسطة له عرفاً بالقدر المتيقن فى مقام التخاطب كما لا يخفى، ولا اعتبار بالقطع بإرادة مقدار من الخارج، فإن المدار فيها إنما هو على القطع به فى مقام التخاطب، كما حققناه فى البحث غير مرة، فتأمل تعرف سرّه.

ثم لا يخفى عدم اختصاص ذلك التعميم بما إذا قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، بل يكون ذلك ولو قيل باعتباره من باب الظن مع الذهاب إلى عدم حجّة الميث منه، لما مرّ من وجهه،

قلت و يلحق بذلك أى خفاء الواسطة، جلائها و وضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمة بينهما فى مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك فى المتضامين لأن الظاهر أن تنزيل أبوة زيد لعمره مثلاً يلازم تنزيل بنوة عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر و لزوم ترتيب ما له من الأثر.

گام اول این است که اگر واسطه‌ای ولو غیر خفی، عرفاً غیر قابل انفکاک از ذی‌الواسطه باشد به این نحو که تنزیل ذی‌الواسطه، عرفاً تنزیل واسطه باشد، اینجا با استصحاب ذی‌الواسطه اثر واسطه هم مترتب می‌شود؛ چون عرفاً تنزیل ذی‌الواسطه تنزیل واسطه است.

مثلاً علت و معلول آنقدر لاینفک هستند (عقلاً و عرفاً) که اگر علت را در هنگام شک، منزله‌ی چیزی که اثر دارد تنزیل کردیم، معلول هم باید تنزیل شود و نمی‌شود یکی را تنزیل کنیم و دیگری را تنزیل منزله‌ی واقع نکنیم. بدین جهت با استصحاب آن ملزوم و علت تامه، آثار معلول هم مترتب می‌شود.

گام دومی این است که اگر مستصحب ما لازمی یا ملزومی داشته باشد که به خاطر شدت ملازمه، اثر لازم و ملزوم اثر مستصحب هم شمرده شود اینجا نیز با جریان استصحاب در آن مستصحب، آثار لازم و ملزوم مترتب می‌شود. نکته‌اش این است که عند العرف واضح است که اثر آن لازم یا ملزوم، با اثر مستصحب قابل انفکاک نیست و بعبارة اُخری عرفاً اثر مستند به هردو است.

مثال برای موارد عدم انفکاک: اگر زید نسبتش به عمرو نسبت بنوت باشد و بگوئیم زید پسر عمرو است و در نتیجه نسبت عمرو هم به زید، نسبت ابوت باشد، با استصحاب بنوت زید، آثار ابوت عمرو هم مترتب می‌شود؛ زیرا در نظر عرف، اثر بنوت زید، با اثر ابوت عمرو لزیم یکی است. اثر ابوت عمرو، اثر

إن قلت: هذا إنما يتمشى في خصوص ما إذا كان للمستصحب أيضاً بلا واسطة أثر، كي يعمّه الخطاب، فيدلّ التزاماً على ترتيب أثرها عليها، بخلاف ما إذا لم يكن له أثر إلاّ بوسائطها لعدم شمول الخطاب له، فيدلّ بالملازمة على ترتيب أثرها، كما لا يخفى.

قلت: أنّه مضافاً إلى عدم القول بالفصل في الآثار مع الواسطة بين ما كان للمستصحب أثر بلا واسطة و ما إذا لم يكن، ضرورة وجوب ترتيبها عليه بالاستصحاب على القول بالأصل المثبت، و عدم جواز ترتيبها على القول بعدمه يجدى ذلك فيما هو المهمّ من إلحاق الواسطة الجليّة في الجملة، و عدم اختصاص الاستثناء من عدم القول بالأصل المثبت بها كما لا يخفى، مع إمكان دعوى أنّ التلازم بين الشّيئين إذا كان بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التنزيل يورث أن يلاحظ شيئاً واحداً ذا وجهين كان له الأثر بأحد الوجهين أو اثنين موضوعين لأثر واحد.

و بالجملة يرى أثر أحدهما أثر الإثنين عرفاً، و معه لا وجه لعدم شمول الخطاب للاستصحاب في مثل هذا المورد لصحة تنزيل كليهما بلحاظ هذا الأثر، ألا ترى صحة تنزيل الأبوة بلحاظ أثر البنوة و لو لم يكن لها أثر آخر و بالعكس، و ليس هذا من قبيل الخطاء أو المسامحة في التّطبيق، بل من باب دعوى أنّ المفهوم من الخطاب ما ينطبق عليه بالتدقيق، كما نَبّهنا عليه.

ثمّ أنّه لا يبعد أن يكون ذلك منشأ عمل جماعة من القدماء و المتأخّرين بالأصول المثبتة في مقام، و عدم العمل بها في مقام آخر، و حمل ذلك على تفاوت المقامين في خفاء الواسطة و عدمه كما ترى، يكذبه ملاحظة أنّ الواسطة في موارد عملهم في غاية الوضوح.

ثمّ إنّّه ليس ببعيد أن يكون الأمر كذلك و لو على القول بحجّية الاستصحاب من باب الظنّ بناء على المنع من حجّية المثبت عليه أيضاً على ما أشرنا إليه من منع الملازمة بينه و بين القول بحجّية المثبت منه، فإنّه من البعيد جداً التّفكيك بحسب السيرة العقلانيّة فيما يعدّه العرف من أثر الشّيء بين ما كان أثره حقيقة و ما لم يكن كذلك، و لكن يعدّ من آثاره لخفاء الواسطة، أو لوضوح الملازمة بينهما، كما عرفت بترتيب الأوّل باستصحابه و عدم ترتيب الآخر، فتدبّر جيّداً.

بنوت زید هم هست. در حقیقت اثر عنوان ملازم، اثر مستصحب حساب می‌شود و وقتی استصحاب جاری شد، هر دو اثر یعنی اثر خود مستصحب و اثر آن واسطه مترتب می‌شود.

پس آخوند رحمته الله نه تنها در جاهایی که واسطه خفی باشد استصحاب را قائلند، بلکه دو جای دیگر هم قائلند؛ یکی آنجایی که تنزیل مستصحب با تنزیل واسطه قابل تفکیک نباشد مثل علت و معلول، و جای دیگر آنکه آنقدر ملازمه‌ی بین ملزوم و لازم با مستصحب واضح باشد که اثر آن دو، اثر مستصحب باشد.

نقد محقق نائینی نسبت به کلام شیخ و آخوند رحمته الله

محقق نائینی رحمته الله هم به حرف شیخ رحمته الله نظر دارد و هم نیم‌نگاهی به کلام آخوند رحمته الله دارد. حاصل فرمایش مرحوم نائینی این است^۱ که:

۱. أجد التقریرات، ج ۲، ص ۴۱۹:

(تتمیم) قد استثنی العلامة الأنصاری (قده) من عدم حجیة الأصل المثبت ما لو كان الواسطة خفیة بنظر العرف بحيث یرى العرف الأثر المترتب علی الواسطة مترتبا علی ذی الواسطة و تبعه فی ذلك جملة من أعظم تلامذته (بل) ألحق بعض المحققین صورة وضوح الواسطة و جلائها بحيث تكون الملازمة بین الواسطة و ذی الواسطة جلیة عند العرف بصورة خفاء الواسطة فی حجیة الأصل المثبت فیها.

(و الحق) عدم حجیة الأصل المثبت مطلقا و لا أثر لخفاء الواسطة فضلا عن جلائها (و تحقیق ذلك) ان الحكم الثابت لموضوع (قد یكون) بنظر العرف بحيث یكون الحكم الثابت له ثابتا للأعم منه أو الأخص منه بحسب متفاهمهم من الدلیل فیکون الظهور الفعلی ترکیبی علی خلاف الظهور الوضعی الأفرادی و فی هذه الصورة لا ریب فی ان المتبع هو الظهور الفعلی فی تعیین مفاد الدلیل خلافا لجملة من القدماء فیکون الرجوع إلی العرف حینئذ لأجل تعیین مفاد الدلیل (و أخرى یكون) المدلول العرفی موافقا للمدلول الوضعی لكن العرف بحسب مناسبات الحكم و الموضوع یرون بعض خصوصیات الموضوع من مقوماته و بعضها الآخر من علل الحكم و من قبیل الواسطة فی الثبوت فیکون ثبوت الحكم بعد انتفاء الخصوصية علی الأول من باب ثبوت الحكم لموضوع آخر بنظرهم لا من باب بقاء ما ثبت بخلاف الثانی و لا إشکال فی اتباع نظر العرف فی ذلك أيضا باعتبار رجوع ذلك إلی تعیین مفاد لفظ النقض من أدلة حجیة الاستصحاب كما سیتضح ذلك فیما سیأتی ان شاء الله تعالی.

و اما فی غیر هذین الموردين فلا محالة یرجع نظر العرف إلی مسامحاتهم فی التشخیصات و التطبيقات التی لا وجه للرجوع إلیهم فی ذلك كما ترى مسامحاتهم فی المقادیر و الأوزان الغیر المتبعة من دون خلاف و لا إشکال و علی ذلك فإن كان معنی خفاء الواسطة ان العرف بحسب المستفاد من الدلیل أو بحسب ما ارتکز فی أذهانهم من مناسبات الحكم و الموضوع يفهمون من الدلیل ان الحكم ثابت لذی الواسطة و یرون الواسطة من علل الحكم بحيث لا یكون له دخل فی قوام الموضوع فهذا یرجع إلی إنکار الواسطة حقیقة و ثبوت الحكم لنفس ذی الواسطة و إن كان معناه ان الحكم بحسب متفاهمهم ثابت للواسطة و مع ذلك یعتبرون الحكم مترتبا علی ذی الواسطة من باب المسامحة فلا ریب ان الرجوع إلیهم فی ذلك یرتزم اتباع مسامحاتهم فی التطبيقات المتسامح عندهم

(و بالجملة) الموضوع بحسب فهم العرف ان كان هو ذی الواسطة ففرض الواسطة و دعوی خفائها خلف واضح و ان كان هو الواسطة فدعوی خفائها بحسب الفهم العرفی من الدلیل لا یلاحظ مسامحاتهم التی لا اعتبار بها خلف كذلك فدعوی فرض الواسطة بحسب الفهم العرفی و كونها خفیة غیر معقولة فاما ان لا یكون واسطة فی البین أو تكون جلیة لا محالة (هذا كله) علی تقدیر ان یكون عدم حجیة الأصل المثبت من جهة القصور فی نفس المبعول فی باب الأصول كما هو الصحيح علی ما عرفت تفصیله (و اما) إذا كان ذلك لأجل القصور فی الدلیل كما ذهب إلیه المحقق صاحب الکفاية (قده) فدعوی قصور الأدلة عن الشمول فی فرض عدم كون الواسطة خفیة و ان كانت ممكنة إلا ان عهدة إثباتها علی مدعیها.

اگر آثار واسطه به گونه‌ای باشد که عرف، آنها را آثار ذی الواسطه بداند، (در مرحله‌ی اقتناص مفاهیم و نه در مرحله‌ی تطبیق مفاهیم بر مصادیق) کلام شیخ و آخوند رحمتهما درست است، ولی نه از این باب که واسطه خفی است، بلکه از باب اینکه اصلاً واسطه‌ای وجود ندارد؛ چون فرض کردیم عرف آثار واسطه را آثار ذی الواسطه می‌بیند و آن نیز در مقام اقتناص و یافتن مفاهیم است و در دو جا اتفاق می‌افتد که عرف در این مفاهیم دخالت می‌کند:

۱. در مواردی هرچند مفردات الفاظ به گونه‌ی دیگری معنا دارد اما به مناسبات حکم و موضوع و درک عرف از ترکیب، معلوم می‌شود موضوع حکم، یا اعم است و یا اخص. اگر در مقام درک مفاهیم بیابیم که موضوع اعم است یا اخص، متبع است و طبق آن عمل می‌کنیم.

۲. دیگر اینکه به حسب ترکیب و مناسبات حکم و موضوع، مثلاً از «لا تنقض یقین بالشک» می‌فهمیم

✓ فوائد الأصول (نائینی محمد حسین)، ج ۴، ص ۴۹۴:

الأمر الثاني: لا فرق فيما ذكرنا من عدم اعتبار مثبتات الأصول العملية بين أن تكون الواسطة العقلية أو العادية المتخللة بين مؤدى الأصل و الأثر الشرعي خفية أو جلية. و يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - اعتبار الأصل المثبت إذا كانت الواسطة خفية، و قد ذكر لذلك أمثلة. و الحق بعض الأعظم الواسطة الجلية بالواسطة الخفية، و قال باعتبار الأصل المثبت فيها أيضاً. و التحقيق: أنه لا أثر لخفاء الواسطة فضلاً عن جلائها، فإنه إن كان الأثر أثراً لذى الواسطة حقيقة بحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبة الحكم أو الموضوع - و إن احتمل ثبوتها أن تكون للواسطة دخل في ترتب الأثر على مؤدى الأصل - فهذا لا يرجع إلى التفصيل في عدم اعتبار الأصل المثبت، فإنه لم يتخلل حقيقة بين مؤدى الأصل و الأثر الشرعي واسطة عقلية أو عادية، فلا وجه لاستثناء الواسطة الخفية من بين الوسائط و القول باعتبار الأصل المثبت فيها.

و إن كان الأثر أثراً للواسطة حقيقة و العرف يتسامح و يعدّه من آثار ذى الواسطة، فلا عبرة بالمسامحات العرفية في شيء من الموارد، فإن نظر العرف إنما يكون متبعاً في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق فقد يتسامح العرف في تطبيق المفهوم على ما لا يكون مصداقاً له واقعا، كما يشاهد أن العرف يتسامح و يطلق أسماء المقادير على ما ينقص عن المقدار أو يزيد يسيراً، فالمسامحات العرفية لا أثر لها و تضرب على الجدار بعد تبين المفهوم. و ما قرع سمعك: من أتباع نظر العرف في باب الاستصحاب و أخذ الموضوع منه، فليس المراد منه أتباع نظره المسامحي، بل المراد منه أن الاتحاد المعتبر بين القضية المشكوكة و القضية المتيقنة إنما يرجع فيه إلى العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم و الموضوع، كما تقدمت الإشارة إليه، و سيأتي تفصيله (إن شاء الله تعالى).

و بالجملة: لا عبرة بالمسامحات العرفية في شيء من الموارد، فإن كان الحكم الشرعي فيما نحن فيه مترتباً على نفس الواسطة حقيقة و كانت هي الموضوع له واقعا، فلا يمكن إثباته بالأصل الجارى في ذى الواسطة و إن فرض أن العرف يتسامح و يرى الموضوع للحكم نفس مؤدى الأصل لخفاء الواسطة و عدم الالتفات إليها. و إن كان الحكم الشرعي مترتباً في الواقع على ذى الواسطة و كانت الواسطة العقلية أو العادية علّة لثبوت الحكم لمؤدى الأصل، فهذا لا يرجع إلى الأصل المثبت و إن فرض أن العرف يتسامح و يجعل الموضوع للحكم نفس الواسطة. فدعوى: اعتبار الأصل المثبت مع كون الواسطة خفية، ضعيفة غايته و أضعف منها إلحاق الواسطة الجلية بها، فإنه على هذا يلزم القول باعتبار الأصل المثبت مطلقاً، إذ ما من مورد إلّا و يمكن فيه دعوى كون الواسطة خفية أو جلية و الأمثلة التي ذكرها الشيخ - قدس سره - لخفاء الواسطة، لا تخلو: إما أن لا تكون فيها واسطة عقلية أو عادية، و إما أن لا يجرى الأصل فيها لإثبات الحكم المترتب على الواسطة.

اگر مقومات موضوع باقی باشد و غیر مقومات تغییر کند، وحدت قضیه‌ی متیقنه و مشکوکه از بین نمی‌رود. آب کرّی داریم و تصرف مختصری در آن می‌شود، شک می‌کنیم از کرّیت ساقط شد یا خیر؟ می‌توانیم بگوییم «هذا الماء کان کرّاً فالآن کرّاً» و وحدت قضیه‌ی متیقنه و مشکوکه به حسب درک عرف از این کلام، موجود است.

ولی جاهایی که در مقام اقتناص مفاهیم نیستیم و مفهوم را عرفاً یافته‌ایم اما در مقام تطبیق بر مصادیق هستیم، آنجا عرف نمی‌تواند دخیل باشد بلکه دقت عقلی کارایی دارد. مثلاً در هنگام بررسی روایات کرّ، به این می‌رسیم که کرّ ۴۳ وجب است إلا ثمن وجب از لحاظ مساحت، یا از لحاظ وزن رسیدیم به اینکه مقدار کرّ فلان مقدار رطل است. سپس آبی در خارج وجود یافت که مقداری از ۴۳ وجب إلا ثمن وجب، کمتر بود به گونه‌ای که عرف می‌گوید این آب کرّ است و اگر عرف بخواهد این آب را بفروشد، عقلاً و عرفاً به این مقدار تفاوت اصلاً اعتناء نمی‌کند ولی ما حق نداریم حکم کرّ بر آن جاری کنیم. یا مثلاً فطریه یک صاع است، اگر یک گرم هم کم باشد صحیح نیست، هرچند عرف این‌ها را تسامح می‌کند اما اینجا (در تطبیق مفاهیم بر مصادیق) چون دست عرف نیست، نمی‌توانیم اهمال عرف را اینجا راه بدهیم و بگوییم مانعی ندارد.

بعد از این فرمایش، محقق نائینی رحمته الله به اصل مطلب می‌پردازد و می‌گوید اگر از ادله‌ی استصحاب در مقام اقتناص مفاهیم استفاده کردیم که موضوع طوری است که آثار واسطه را هم شامل می‌شود، آنجا دیگر اصل مثبت نیست؛ زیرا موضوع را اعم گرفتیم و آثار واسطه را هم آثار ذی‌الواسطه گرفتیم، پس واسطه‌ای نیست تا بگوییم خفی است یا جلی است. همچنین در مورد جریان استصحاب که باید وحدت قضیه‌ی متیقنه و مشکوکه باشد، آن نیز عرفی است.

اما اگر در جایی عرف در مقام اقتناص مفاهیم، اثر را اثر واسطه می‌دید و اثر ذی‌الواسطه نمی‌دید ولی در مقام تطبیق تسامح می‌کرد، آنجا دیگر نمی‌توانیم این تسامح عرف را اعمال کنیم؛ چون در مقام تطبیق مفاهیم بر مصادیق است و در مقام تطبیق بنا شد عرف کاره‌ای نباشد؛ زیرا معانی الفاظ از عرف اخذ می‌شود ولی مصادیق از عرف اخذ نمی‌شود، بلکه مصادیق حکم عقل است.

مثلاً شارع فرموده است آب مطهر است. عرف آب را این‌گونه تلقی می‌کند که مایعی بی‌رنگ و بی‌بو است که سیلان دارد. بعد عرف گلاب را می‌بیند و با اینکه تعریفی که از معنای آب دارد بر آن منطبق نمی‌شود ولی می‌گوید این هم آب است و تسامح می‌کند. محقق نائینی رحمته الله می‌گوید این تسامحی که بعد از درک مفهوم در تطبیق است حجیت ندارد؛ زیرا در سیره‌ی عقلاء، عرف مرجع در تشخیص مفاهیم است در

حدّ مفهومی، اما در تطبیقات این چنین نیست و باید به عقل مراجعه کرد.

فرمایش مرحوم امام خمینی در ردّ سخن نائینی رحمته الله

به نظر می‌رسد معمولاً آقایان فرمایشات مرحوم نائینی را قبول دارند إلا اینکه امام رحمته الله با این کلام مقابله کرده و فرموده است: ما هم در مقام اقتناص مفاهیم، تابع عرف هستیم و هم در مقام تطبیق مفاهیم بر مصادیق. یعنی اگر جایی عرف چیزی را مصداق دانست، حجت بر ما تمام است و اگر عرف مصداق ندانست نمی‌توانیم به آن اکتفاء کنیم.^۱

۱. الاستصحاب، ص ۱۵۸:

تتمیم حول الوسائط الخفیة

إذا كانت الوساطة بين المستصحب و الأثر الشرعی خفیة یجری الاستصحاب و یتربّ علیه الأثر، و لا یكون من الاصول المثبتة، و المراد من خفاء الوساطة أنّ العرف - و لو بالنظر الدقیق - لا یرى وساطة الوساطة فی ترتّب الحكم علی الموضوع، و یكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غیر واسطة، و إنّما یرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مُترتباً علی الوساطة لُبّاً، و إن كان مُترتباً علی ذی الوساطة عرفاً. مثاله: أنّ الشارع إذا قال: «خُرمت علیکم الخمر» یكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل یحکم بأنّ ترتّب الحرمة علی الخمر لا یمكن إلّا لأجل مفسدة قائمة بها، تكون تلك المفسدة علّة واقعیة للحرمة.

ثمّ لو فرض أنّ العقل اطّلع علی جمیع الخصوصیات الواقعیة للخمر، و حکم بالدوران و التردید أنّ العلة الواقعیة للحرمة هی كونها مُسكرة مثلاً، فیحکم بأنّ إسکار الخمر علّة لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ یحکم بأنّ موضوع الحرمة لیس هو الخمر بحسب الملائکات الواقعیة، بل الموضوع هو المُسکر بما أنّه مُسکر، و لمّا كان هو متّحداً فی الخارج مع الخمر حکم بحرّمته بحسب الظاهر، و لكنّ الموضوع الواقعی لیس إلّا حیثیة المُسکریة؛ لأنّ الجهات التعلیلیة هی الموضوعات الواقعیة لدى العقل، فإذا علم أنّ مائعاً كان خمرّاً سابقاً و شكّ فی بقاء خمریته، فلا إشکال فی جریان استصحاب الخمریة و ثبوت الحرمة له.

و لا یصحّ أن یقال: إنّ استصحاب الخمریة لا ینبث المُسکریة التي هی موضوع الحكم لدى العقل إلّا بالأصل المثبت؛ لأنّ ترتّب الحرمة إنّما یكون علی المسکر أوّلاً و بالذات، و علی الخمر ثانیاً و بالوساطة.

و ذلك لأنّ الوساطة عقلیة خفیة، لا یراها العرف واسطة.

و لیس المراد بخفاء الوساطة أنّ العرف یتسامح و ینسب الحكم إلى الموضوع دون الوساطة مع رؤیتها؛ لأنّ الموضوع للأحكام الشرعیة لیس ما یتسامح فیهِ العرف، بل الموضوع للحکم هو الموضوع العرفی حقیقة و من غیر تسامح، فالدم الحقیقی بنظر العرف موضوع للنجاسة، فإذا تسامح و حکم علی ما لیس بدم عنده أنّه دم لا یرى موضوعاً لها، كما أنّه لو حکم العقل بالبرهان بكون شیء دمّاً أو لیس بدم لا یرى موضوعاً؛ لأنّ الموضوع للحکم الشرعی ما یرى موضوعاً لدى العرف.

و السرّ فی ذلك: أنّ الشارع لا یرى أنّ إلقاء الأحكام علی الامّة إلّا کسائر الناس، و یكون فی محاوراته و خطاباتہ کمحاورات بعض الناس بعضاً، فکما أنّ المُقنّن العرفی إذا حکم بنجاسة الدم لا یرى موضوعاً لها إلا ما یفهمه العرف مفهوماً و مصداقاً، فلا یرى اللون دمّاً عنده، و لیس موضوعاً لها، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانینہ المُلقاة إلى العرف، فالمفهومات عرفیة، و تشخیص مصادیقها أيضاً كذلك.

فما وقع فی کلام المُحقّق الخراسانی رحمه الله و تبعه بعضهم: من أنّ تشخیص المفاهیم موکول إلى العرف، لا تشخیص مصادیقها؛ فإنّه موکول إلى العقل منظور فیهِ؛ ضرورة أنّ الشارع لا یرى أنّ إلقاء الأحكام على موضوعاً لا یكون فی خطاباتہ إلا کواحدٍ من العرف، و لا یرى أنّ العرف فی فهم موضوع أحكامه و

مثالی که ایشان اشاره کرده‌اند چنین است که مثلاً به فرض روایتی بیان می‌کند «الدم نجس». البته چنین روایتی نداریم، در قرآن کریم هم از لحاظ حرمت آمده است: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾^۱ اما از لحاظ نجاست چنین چیزی نداریم. به همین جهت در بحث نجاست دم، بیان کردیم فقط جاهایی که دم مسفوح باشد نجس است، ولی اگر دم داخل بدن باشد یا داخل تخم مرغ باشد، قائل به نجس بودنش نیستیم. حرمت خوردنش وجود دارد و اطلاق آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ شاملش می‌شود و حرام است، اما اگر به دست یا لباس برخورد کند نجس نمی‌شود. از این جهت بعضی علماء گفته‌اند اگر خون درون تخم مرغ به هم زده شود به اندازه‌ای که مستهلک شود و دیگر نگویند دم خورده‌اید، می‌توانیم بخوریم؛ چون نجس نیست تا منجس باشد و بقیه را نجس کند. در مقابل، بعضی قائل شده‌اند که اطلاق داریم و به این روایت تمسک کرده‌اند: «كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مَنَقَارِهِ دَمًا»^۲ که ما در بحث طهارت اشکال کردیم که اطلاق ندارد و در مقام بیان از حیث نجاست نیست.

حال بالفرض اطلاقی داریم که هر دم نجس است، سپس در جایی قرمزی می‌بینیم، واضح است که عرفاً دم نیست پس باید بگوییم نجس نیست و اکلش هم حرام نیست، هرچند عقل بگوید این دم است و در آزمایشگاه تجزیه می‌کند و می‌بیند تمام آنچه را که دم دارد این نیز دارد، اما عرف می‌گوید این دم نیست. لذا امام علیه السلام می‌فرماید این قرمزی نجس نیست؛ چون عرف، هم در اقتناص مفهوم و هم در تطبیق مفهوم بر مصداق، مرجع است

مقرر: سید حامد طاهری

ویرایش و استخراج منابع: محمد عبدالهی

مصداقیه لا یكون متبعاً بل المتبع هو العقل.

و بالجمله: الشرع عرف فی خطابه، لا أن الموضوعات متفیدة بكونها عرفیة؛ فإنه ضروری البطلان، فحینتذ یكون قوله: (لا ینقض الیقین بالشک) قضیة عرفیة، فإذا رأى العرف أن القضیة المتیقنة عين المشکوک فیها، وأن عدم ترتب الحكم على المشکوک فيه من نقض الیقین بالشک ینجزی الاستصحاب، و لو لم یکن بنظر العقل من نقضه به، لعدم وحدة القضیتین لیدیه هذا کله واضح.

۱. المائدة/ ۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۳۰، ح ۵۹۰:

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمَهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُورِهِ وَ اشْرَبَ وَ عَنْ مَاءٍ شَرِبَ مِنْهُ بَارًا أَوْ صَفْرًا أَوْ عُقَابًا فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ يُتَوَضَّأُ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مَنَقَارِهِ دَمًا فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مَنَقَارِهِ دَمًا فَلَا تَوَضَّأُ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبُ.