

**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری (دام ظله)**

**14001224**

**موضوع**: اصل مثبت /تنبیهات استصحاب /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات گذشته به وجه تفکیک بین مثبتات امارات و مثبتات اصول عملیه پرداختیم و بعد از نقل توجیهاتی در کلمات اصولیین سبک بحث ایشان را ناتمام دانسته و گفتیم برای تحقیق مطلب لازم است سه مبحث را با هم دنبال کرد تا به یک نتیجۀ جامع در بحث رسید به نحوی که مبانی ما در این سه مبحث با یکدیگر ناسازگار نشود؛ سه بحث مذکور عبارت است از:

1- مناط حجیت امارات و وجه تفکیک بین حجیت مثبتات اماره با مثبتات اصل عملی.

2-عدم ملازمه بین حجیت اماره و سائر ظنون.

3-عدم تمسک به اصاله العموم در دوران بین تخصیص و تخصص.

# مناط حجیت امارات و تأثیر آن در اعتبار مثبتات امارات و سائر ظنون

بحث در این بود که مثبتات امارات حجت هستند یا نه و وجه عدم حجیت مثبتات امارات چیست و اگر مثبتات امارات حجت هستند چرا امارات دیگر که به همان اندازه کاشفیت دارند ذاتا حجیت نیستند؟ مثلا چرا نمی توان از حجیت خبر ثقه، حجیت شهرت را بر فرض که همان مقدار از کاشفیت را داشته باشد نتیجه گرفت؟

محصل بیان ما این شد که حتی اگر ملاک حجیت امارات طریقیت باشد، اما شارع مقدس طریقیت را بعنوان حکمت حجیت امارات ملاحظه نموده است در نتیجه این گونه نیست که شارع مقدس تشخیص مقدار کاشفیت را به عهدۀ مکلف قرار داده باشد بلکه خود شارع که عالم به مغیبات است کاشفیت را در خبر واحد تشخیص داده و مثلا می داند میزان مصادفت خبر ثقه با واقع بیش از شهرت است و به عبارت دیگر شارع مقدس می گوید شما کار نداشته باشید که این که چه چیزی طریقیت دارد و میزان طریقیتش چقدر است شما موظف به عمل به خبر ثقه هستید و علت عدم واگذاری تشخیص طریقیت به مکلفین می تواند به دلیل سوء استفادۀ مکلفین یا اشتباه آن ها باشد.

این بیان در حقیقت تحلیل همان مطلبی است که حاج شیخ[[1]](#footnote-1) در درر بیان فرمودند.

## تفکیک بین امارات عقلائی و امارات تعبدی

ممکن است بگوئیم نتیجۀ این مطلب تفکیک بین اماراتی است که حجیتشان تعبدی است و اماراتی که حجیتشان عقلائی است چون در امارت شرعیه این اشکال مطرح می شود که شارع مقدس که خبر ثقه را حجت قرار داده به دلیل این که عالم به مغیبات است می داند طریقیتش بیش از طریقیتی است که در شهرت است لذا خبر ثقه را تعبدا حجت نموده است و تشخیص میزان طریقیت را به عهدۀ مکلف نگذاشته است تا به حجیت شهرت و امثال آن بیانجامد؛ اما در اماراتی که حجیتشان عقلائی است این اشکال مطرح نمی شود چون عقلاء وقتی یک شیء را طریق و اماره قرار می دهند دیگر کار به علم غیب ندارند و بر اساس همان طریقیتی که خودشان درک می کنند به حجیت یک اماره قائل می شوند لذا در امارات عقلائی چنانچه عقلاء همان کاشفیت را در شیء دیگر ببینند قهراً به حجیت آن شیء نیز معتقد می شوند.

به عبارت دیگر اگر گفتیم کاشفیت ولو در نزد خود قانونگذار تمام الملاک است اگر حجیت یک اماره شرعی باشد قانونگذارش شارع است و کاشفیت در نزد شارع ملاک است و اگر حجیت یک اماره عقلائی باشد قانونگذار آن خود عقلاء بوده و طبعا کاشفیت در نزد خودشان ملاک است و در چنین حالتی حجیت یک اماره به حجیت تمام اموری که در کاشفیت با آن در یک درجه اند انجامیده و همچنین به حجیت لوازم و ملزومات و ملازمات آن اماره نیز خواهد انجامید چون در نظر عقلاء کاشفیت اماره نسبت به مؤدا با کاشفیتش نسبت به لوازم و ملزومات و ملازمات یکسان است.

مرحوم امام[[2]](#footnote-2) نیز در مسألۀ حجیت مثبتات، قائل به تفصیل بین امارات تعبدی و عقلائی شده اند که شاید جوهر مقصودشان همین مطلبی باشد که ما بیان کردیم هر چند استدلالات ایشان به حسب ظاهر با بیان ما متفاوت است پس شاید روح کلام ایشان نیز همین باشد که کاشفیت تمام الملاک است اما کاشفیت عند الجاعل نه عند المجعول له و با این بیان بین اماراتی که حجیتش به جعل عقلاء است و اماراتی که حجیتش به جعل شارع است فرق است چون در مجعولات عقلائی دیگر علم غیب مطرح نیست و در میزان کاشفیت فرقی بین شهرت و خبر واحد وجود ندارد

## تغییر مسیر بحث: دخالت انسداد باب علم در حجیت امارات

نکتۀ اصلی این است که همچنان که در جلسات سابق متذکر شدیم در حجیت خبر واحد، طریقیت \_حتی طریقیت در نزد قانونگذار\_ تمام الملاک نیست و با این نگاه مسیر بحث تغییر می کند.

آنچه در بین امارات عقلائی یا شرعی، به عنوان امارۀ معتبر می شناسیم به مجرد طریقیت معتبر نشده است بلکه علاوه بر طریقیت، انسداد نوعی باب علم نیز در حجیت آن دخالت دارد لذا این که مرحوم شیخ انصاری[[3]](#footnote-3) اشاره می کنند انسداد باب علم در اکثر امارات دخالت دارد از نظر ما در تمام امارات است نه در غالب امارات.

### مقصود از انسداد باب علم : هزینه ­بر بودن تحصیل علم

عقلاء اهداف و مصالحی را در نظر دارند و برای رسیدن به آنها اقدام می کنند، حال اگر هزینۀ تحصیل علم در آن موضوع بیش از هزینه ای باشد که در صورت عدم اصابت اماره با واقع متحمل می شوند آن اماره را در تحصیل اغراضشان بکار می گیرند اما چنانچه تحصیل علم برایشان زحمت و هزینۀ خاصی نداشته باشند وجهی ندارد از علم دست برداشته و به امارۀ ظنی اکتفا کنند؛ این که عقلاء علی رغم امکان دسترسی به علم آن هم بدون پرداخت هزینۀ خاص، باز هم به ظن اکتفاء کنند اصلا عقلائی نیست.

مقصود از انسداد باب علم آن است که تحصیل علم هزینۀ بیشتری نسبت به احتمال عدم اصابت اماره با واقع، داشته باشد.

فرض کنید شخصی به شما خبر می دهد در فلان شهر، فلان کالا به فلان قیمت خرید و فروش می شود شما هم اگر این کالا را بخرید و در فلان شهر بفروشید سود خوبی نصیبتان می شود؛ حال شما اگر ببینید ضرر و هزینۀ تحصیل علم به خبر این شخص بیش از ضرر و هزینه ای است که به صورت احتمالی در فرض عدم اصابت خبر با واقع، متوجه شما می شود، خبر این شخص را اماره قرار داده و بر طبق آن عمل می کنید اما فرض کنید اگر شخصی به شما خبر بدهد که در کوچه فلان حادثه رخ داده است و شما هم می تواند با بازکردن پنجره بدون زحمت خاصی نسبت به صدق و کذب این خبر علم پیدا کنید پر واضح است که عقلاء در چنین حالتی به ظن اکتفا نمی کنند و خبر واحد را حجت قرار نمی دهند.

### کفایت انسداد نوعی باب علم

البته مقصود از این که عقلاء در صورت امکان تحصیل علم، اماره ظنی را کافی نمی دانند به لحاظ نوع موارد است نه تک تک موارد پس تعبیر حکمت که در کلام مرحوم شیخ وارد شده معنایش آن است که چنانچه عقلاء ببینند در نوع موارد تحصیل علم هزینه­بر است امارۀ مورد نظر را در تمام موارد حجت قلمداد می کنند و این نگاه مجموعی به جهت ضابطه مند شدن باب احتجاجات است و این که اشخاص نتوانند به بهانۀ این که راه علم به صورت موردی و شخصی برایشان باز بوده از عمل بر طبق اماره سر باز زنند.

خلاصه این که عقلاء یا به دلیل انسداد شخصی یک اماره را حجت قرار می دهند و یا به جهت انسداد نوعی اماره ای را حجت قلمداد می کنند اما در جایی که نه به لحاظ شخصی و نه به لحاظ نوعی انسداد وجود ندارد نمی توان به حجیت امارۀ ظنی قائل شد.

### تعیین محدوده برای لحاظ نوع موارد

همانطور که گفته شد عقلاء انسداد نوعی باب علم را برای حجیت اماره کافی می دانند اما سؤال اساسی این است که نوع موارد را در چه دائره ای باید ملاحظه کرد؟

برای روشن شدن مطلب به بحث تمسک به اصاله العموم در دوران بین تخصیص و تخصص اشاره می کنیم.

اصاله العموم به عنوان یک اماره عقلائی در دو موضع قابل تصویر است:

1. شک در مراد.
2. شک در کیفیت اراده.

در جایی شارع فرموده باشد «کل عالم یجب اکرامه» و ما شک کنیم زید عالم، وجوب اکرام دارد یا ندارد با تمسک به اصاله العموم می توانیم به وجوب اکرامش حکم کنیم و در آن بحثی نیست؛ عمدۀ بحث در جایی است که بخواهیم با اصاله العموم کیفیت اراده را تعیین کنیم یعنی شارع مقدس فرموده «کل عالم یجب اکرامه» و ما می دانیم شارع مقدس اکرام زید را اراده نکرده است پس شک در مراد نداریم اما نمی دانیم عدم وجوب اکرام زید به خاطر عالم نبودن زید است تا مصداق تخصص باشد یا این که زید با این که عالم است وجوب اکرام ندارد که از باب تخصیص است پس شک در کیفیت اخراج زید از تحت دلیل داریم.

بحث در این است که وقتی شک در کیفیت خروج زید از تحت دلیل داریم آیا می توانیم با تمسک به اصاله العموم و عکس نقیض آن عالم نبودن زید را نتیجه بگیریم تا سائر احکام عالمیت همچون جواز تقلید بر وی مترتب نشود یا نمی توان چنین نتیجه­ای را گرفت؟

یک نکته این است که میزان کاشفیت اصاله العموم در شک در مراد به مقدار میزان کاشفیتش در شک در کیفیت اراده است لذا اگر تمام الموضوع برای حجیت طریقیت باشد اصاله العموم در هر دو جا حجت می شود چون اگر این کلام صادق باشد در هر دو جا صادق است و اگر صادق نباشد در هیچ یک صادق نیست لذا این دو از یکدیگر قابل تفکیک نیستند لذا کاشف از اول کاشف از دومی نیز محسوب می شود.

با عنایت به توضیحات ذکر شده باید گفت تمام الموضوع برای حجیت، طریقیت نیست و انسداد باب علم در نوع موارد، در حجیت دخالت دارد حال سؤال اساسی این است که انسداد در نوع موارد را در چه دائره ای جستجو کنیم؟ آیا باید شک در مراد و شک در کیفیت اراده را دو دائره مستقل ملاحظه کنیم و انسداد نوع موارد را در هر یک بسنجیم یا مجموع موارد شک در مراد و شک در کیفیت اراده را در یک دائره قرار دهیم و چنانچه نوع موارد این دائره همراه با انسداد بود به حجیت اصاله العموم در کل این دائره قائل شویم؟

اگر شک در مراد را در دائره ای مستقل از شک در کیفیت اراده قرار دهیم ممکن است نوع موارد دائرۀ اول منسد باشد و به حجیت تمام موارد شک در مراد بیانجامد ولی نوع موارد دائرۀ دوم منسد نباشد و در نتیجه به حجیت دائرۀ شک در کیفیت اراده نیانجامد.

همچنین اگر مجموع شک در مراد و شک در کیفیت اراده را در یک دائره قرار دهیم ممکن است بگوئیم در نوع مواردش انسداد است و همین کافی است برای این که تمام مواردش حجت شود.

اگر این دو دائره را مستقل از هم در نظر بگیریم می بینیم در شک در مراد، راه متعارف برای کشف مراد متکلم، تمسک به کلام خود او است به طوری که اگر نتوان به اصاله العموم تمسک کرد در نوع موارد در فهم مرادش به مشکل بر می خوریم و همین انسداد نوعی موجب حجیت کلام متکلم در جمیع موارد شک در مراد می شود؛ اما وقتی به دائرۀ شک در کیفیت اراده نگاه می کنیم می بینیم این گونه نیست که اگر به اصاله العموم در تشخیص مصادیق خارجی تمسک نکنیم دچار مشکل شویم چون اساساٌ راه متعارف برای تشخیص موضوع (یعنی این که خارجا زید عالم است یا نه) مراجعه به حکم نیست بلکه باید خارجا به پرس و جو از اطرافیان او پرداخت و از این طریق عالم بودن یا نبودن او را کشف کرد در نتیجه به دلیل عدم انسداد نوعی در دائرۀ شک در کیفیت اراده به لحاظ عقلائی نمی توان اصاله العموم را در این دائره حچت قرار داد هر چند میزان کاشفیت عقلائی در هر دو دائره یکسان است.

در اینجا ممکن است شخصی بگوید چرا مجموع موارد شک در مراد و شک در کیفیت اراده را یکجا در نظر نمی گیرید چون با ملاحظۀ تمام موارد این دو نوع شک، ممکن است ببینیم ولو به جهت غلبۀ انسداد درخصوص دائرۀ شک در مراد، مجموع دائرۀ شک در مراد و شک در کیفیت اراده نیز با انسداد نوعی مواجه شود ودر نتیجه اصاله العموم در تمام موارد شک در مراد و شک در کیفیت اراده حجت شود؛ فرض کنید از بین مجموعۀ شکوک در مراد و کیفیت اراده، موارد شک در مراد 80 در صد شکوک باشد و موارد شک در کیفیت اراده 20 در صد شکوک باشد و از بین 80 در صدی که شک در مراد است 90 در صدش با انسداد مواجه است در نتیجه موارد منسد شک در مراد از بین مجموع موارد شک در مراد و شک در کیفیت اراده، 72 در صد (حاصل ضرب 80 در صد در 90 در صد) خواهد بود و از سوی دیگر فرض کنید در آن 20 در صدی که شک در کیفیت اراده است، 50 در صدش با انسداد مواجه است در نتیجه در صد موارد منسد شک در کیفیت اراده، از کل مجموعه می شود 10 در صد (حاصل ضرب 20 در صد در 50 در صد) و مجموع موارد منسد (حاصل جمع بین 72 در صد و 10 درصد) می شود 82 در صد و این یعنی نوع موارد شکوک در دائره ای که هم شک در مراد و هم شک در کیفیت راده را شامل است منسد بوده و این انسداد نوعی به حجیت تمام موارد این دائره می انجامد.

خلاصه این که تعیین دائره ای که انسداد نوعی در آن سنجیده می شود در تمییز حجت از لا حجت تأثیرگذار است و به نظر می رسد ضابطۀ روشنی در نحوۀ لحاظ عقلاء وجود ندارد.

ممکن بگوئیم یکی از نکاتی که عقلاء در تعیین این دائره ملاحظه می کنند عبارت است از هم سنخ بودن و هم سنخ نبودن شکوک لذا شک در مراد را در دائره ای مستقل از شک در کیفیت اراده قرار می دهند و انسداد را در هر یک به شکل مستقل بررسی می کنند چون شک در مراد سنخا با شک در کیفیت اراده متفاوت است و عقلاء این دو سنخ را در یک دائره قرار نمی دهند؛ علت ناهم سنخ بودن این دو نوع شک نیز این است که راه متعارف برای کشف مراد متکلم تمسک به اصاله العموم و امثال آن است اما راه متعارف برای کشف عالم بودن یا عالم نبودن زید فحص از این مطلب است نه مراجعه به کلام متکلم؛ بنابراین شک در مراد سنخا از مقولۀ شک در نحوۀ تفهیم و تفهّم است و شک در کیفیت اراده سنخاً از مقولۀ شک در امور خارجیه است و این تعدد سنخ موجب استقلال دائرۀ ملحوظ در هر کدام می شود.

اما تعدی از مدلول مطابقی به مدلول التزامی با این اشکال مواجه نیست چون مدلول التزامی و مطابقی هر دو از یک سنخ هستند و ممکن است عقلاء هر دوی این ها را در یک دائره قرار دهند و بگویند در این مجموعه انسداد نوعی وجود دارد هر چند این انسداد به جهت غلبۀ انسداد در خصوص مدالیل مطابقی باشد اما به دلیل هم سنخ بودن مدلول مطابقی و مدلول التزامی هر دوی اینها در یک دائره ملاحظه می شوند و انسداد در نوع موارد آن باعث می شود تمام مواردش حجت شود.

خلاصه این که همانطور که محقق خوئی[[4]](#footnote-4) فرمودند مجرد اماریت اماره ملازم با حجیت مثبتات نیست و به عقیدۀ ما حجیت مثبتات وابسته به نحوۀ تعیین دائره ای است که انسداد نوعی در آن سنجیده می شود لذا ممکن است دو اماره وجود داشته باشد که یکی در مثبتاتش معتبر و دیگری نامعتبر باشد چون مثلا نحوۀ در نظر گرفتن دائره در این دو متفاوت است؛ پس نه تنها در امارت شرعیه بلکه در امارات عقلائیه نیز که مرحوم امام مثبتاتش را معتبر دانستند نمی توان به مجرد اماریت از حجیت مؤدا به غیر آن تعدی کرد.

خلاصه این که در امارات شرعی شارع و در امارت عقلائی خود عقلاء هستند که دائرۀ مورد نظر را تعیین می کنند یعنی همان قانونگذاری که اماره ای را حجت می کند دائره اش را هم تعیین می کند و اشکال عدم تعدی از مؤدای اماره به غیر آن در امارات شرعیه \_به دلیل احتمال وجود نکات ذاتی در نفس کاشف و امثال آن\_ روشن است و ما می خواهیم بگوئیم حتی در امارات عقلائیه نیز نمی توان گفت لزوما اماریت اماره به حجیت مثبتاتش می انجامد.

بنابراین فرمایش محقق خراسانی[[5]](#footnote-5) که فرمودند بنای عقلاء در تمسک به اصاله العموم در دوران بین تخصیص و تخصص ثابت نیست کاملا بجا است چون اگر نگوئیم عقلاء شک در مراد و شک در کیفیت اراده را به دلیل عدم مسانخت در یک دائره قرار می دهند دست­کم این احتمال وجود دارد که عقلاء هر دو را یکجا ملاحظه نکنند و بنابراین نمی توان در بحث دوران بین تخصیص و تخصص به اصاله العموم تمسک کرد.

بنابراین انسداد نوعی هم در امارات شرعیه و هم در امارات عقلائیه دخالت دارد و این که این انسداد نوعی را در چه دائره ای ملاحظه کنیم وابسته به نحوۀ ملاحظۀ قانونگذار است و نکته اینجاست که تنها راه شناخت دائرۀ مورد نظر شناخت حجیت مثبتات است پس نمی توان فارغ از حجیت مثبتات ابتدا دائره ای را تعیین کرد و آن را به عنوان ضابطه ای برای روشن نمودن موراد مشکوکِ حجیت مثبتات قرار داد؛ مثلا ابتدا درک می کنیم در خبر ثقه هم مدلول التزامی حجت است هم مدلول مطابقی لذا می فهمیم قانونگذار یا دائرۀ مدلول مطابقی و التزامی را یکپارچه در نظر گرفته است و یا اگر هم جداجدا در نظر گرفته انسداد نوعی در هر دو فراهم بوده است.

برخی از اصولیین در بحث حجیت مثبتات، بین اماراتی که از سنخ اخبار است و اماراتی که از سنخ غیر إخبار است تفصیل قائل شدند ولی باید دید آیا اخباری بودن یا نبودن به عنوان یک ضابطۀ عقلائی درست است یا نکتۀ دیگری در نظر عقلاء موجب تفکیک بین امارات می شود؛ تفصیل بین إخبار و غیر إخبار در واقع به منظور این است که در برخی امارات در ورای اماریتِ اماره شخصی وجود دارد که به عنوان شخص مختار قاصد، از مؤدای اماره حکایت می کند مانند بینه و خبر ثقه و اقرار که در آن ها افراد مختار و قاصدی در ورای اماره وجود داشته و جنبۀ حکایتگری دارند اما برخی امارات همانند شهرت این گونه نیستند چون شهرت یک پدیده ای است که در ورای آن شخص مختار قاصد وجود ندارد و تک تک علماء صرفا از فتوای خود حکایت می کنند نه از مؤدای شهرت، لذا شهرت یک پدیدۀ غیر اخباری محسوب می شود که در ورای ان قصد و اختیار وجود ندارد.

در جلسۀ آینده این بحث را جمع بندی نموده و پس از آن در جلسات آینده به بحث از استثناءات اصل مثبت وارد می شویم

1. دررالفوائد ( طبع جديد )، ص: 379 [↑](#footnote-ref-1)
2. الاستصحاب، النص، ص: 151 [↑](#footnote-ref-2)
3. فرائد الاصول، ج‏1، ص: 74 [↑](#footnote-ref-3)
4. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 185 [↑](#footnote-ref-4)
5. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 226 [↑](#footnote-ref-5)