

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

**14010219**

**موضوع**: اصل مثبت /تنبیهات /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.

در ادامه گفته شد یکی از نکاتی که قطعاً در حجیت امارات دخالت دارد انسداد باب علم در نوع موارد آن اماره است اما سؤال اساسی این بود که انسداد در نوع موارد را در چه دائره ای باید در نظر گرفت؛ آیا مؤدا و لوازم را در یک دائره باید ملاحظه کرد یا دائره مؤدا و دائرۀ لوازمش را باید جداگانه در نظر گرفت و در هر دائره ای انسداد نوعی وجود داشت به حجیت اماره در آن دائره قائل شد؟

در این جلسه به دنبال ارائۀ ضابطه برای پاسخ به سؤال فوق خواهیم بود.

# دخالت انسداد باب علم در حجیت امارات معهود در نزد اصولیین

در جلسات گذشته به بحث از حجیت مثبتات امارات وارد شدیم.

باید دانست در هیچیک از امارات معهود در نزد اصولیین، کاشفیت علت تامه برای حجیت نیست بلکه لااقل انسداد نوعی باب علم نیز در حجیت این امارات دخالت دارد و به عبارت دیگر انسداد باب علم بعنوان حکمت جعل در حجیتشان دخیل است و همین نکته موجب می شود برای تعیین حجیت یا عدم حجیت مثبتات امارات، به وجود یا عدم وجود انسداد در ناحیۀ این مثبتات نیز توجه کنیم؛ در نتیجه ممکن است انسداد در ناحیۀ مؤدا محقق باشد اما نسبت به لوازمش محقق نباشد و همین نکته موجب عدم حجیت اماره نسبت به لوازمش بشود.

## لزوم تعیین دائرۀ سنجش انسداد نوعی

البته چنانچه گذشت انسدادی که در حجیت امارات دخالت دارد، انسداد در تک تک موارد نیست بلکه اگر در یک مجموعه نوع مواردش منسد باشد تمام موارد آن مجموعه حجت می شوند بنابراین سؤال اساسی این است که نوع موارد را در چه دائره ای باید ملاحظه نمود چون ممکن است مطلب به نحوی باشد که اگر نفس مؤدا را در یک دائره و لوازمش را در دائره ای مستقل قرار دهیم انسداد نوعی تنها در مؤدا محقق باشد و نسبت به لوازم با انسداد نوعی مواجه نباشیم اما اگر نفس مؤدا و لوازم آن را در یک دائره قرار دهیم باز هم با انسداد نوعی موارد این دائره مواجه شویم.

فرض کنید مثلا 100 ظهور داریم که 90 تای آن ها نفس مؤدا هستند و تنها 10 تای آن ها از لوازم مؤدا هستند لذا اگر خصوص دائرۀ مؤدا را ملاحظه کنیم می بینیم از 90 مورد 80 موردش منسد است.

حال اگر دائرۀ لوازم را جداگانه در نظر بگیریم ممکن است از 10 مورد تنها 2 موردش با انسداد مواجه باشد و در نتیجه باب علم در نوع موارد این دائره منفتح بوده و این می تواند به عدم حجیت لوازم مؤدا بیانجامد اما در همین جا ممکن است کسی بگوید دائرۀ مؤدا ولوازم را باید با هم سنجید یعنی از 90 مؤدا 80 موردش منسد است که می شود حدود 88 درصد و از 10 مورد که لوازم مؤدا بود نیز 2 موردش منسد است که می شود 20 در صد بنابراین از 100 ظهور مجموعا 82 موردش منسد است و این یعنی انسداد باب علم در نوع موارد اماره.

در این مثال اگر دائرۀ لوازم را جدا کنیم باب علم در نوع موارد این دائره یعنی 80 در صدش منفتح است اما اگر دائرۀ آن را با نفس مؤدا با هم در نظر بگیریم می بینیم باب علم در نوع مواردش یعنی 82 در صد منسد است بنابراین نحوۀ در نظر گرفتن دائرۀ سنجش در مسأله تأثیرگذار است.

### ارائۀ ضابطه برای تعیین دائرۀ سنجش انسداد نوعی

بنابراین به نظر می رسد اماره بودن یک شیء به خودی خود و طبق اصل اولی تلازمی با حجیت مثبتات آن ندارد بلکه حجیت مثبتات نیازمند به نکات دیگری است که می بایست به آن ضمیمه شود.

ما در بحث دوران بین تخصیص و تخصص گفتیم نمی توان به اصاله العموم برای اثبات تخصص و تعیین کیفیت اراده تمسک نمود؛ مثال بحث دوران بین تخصیص و تخصص از این قرار است:

شارع مقدس از یک سو فرموده «اکرم العلماء» و از سوی دیگر ما از خارج می دانیم زید واجب الاکرام نیست؛ حال اگر شک داشته باشیم از این عام، عموم اراده شده یا نه با تمسک به اصاله العموم می توانیم ارادۀ عموم را اثبات کنیم چون راه کشف مراد متکلم از غیر کلامش معمولا منسد است لذا شارع مقدس ظهور کلام را به هنگام شک در مراد متکلم حجت قرار داده است؛ حال با توجه حجیت اصاله العموم می توان یک قیاس منطقی شکل دوم تشکیل داد و گفت: «کل عالم یجب اکرامه و زید لیس بواجب الاکرام فزید لیس بعالم» البته قیاس شکل دوم برای انتاج به عکس نقیض نیازمند است به این صورت که ابتدا با تمسک به اصاله العموم می گوئیم «کل عالم یجب اکرامه» و سپس لازمۀ اصاله العموم را که عکس نقیض آن محسوب می شود استخراج نموده و می گوئیم «کل من لم یجب اکرامه فلیس بعالم» و با توجه به این که زید واجب الاکرام نیست نتیجه می گیریم پس عالم نبوده و سائر احکام غیر عالم همچون حرمت تقلید و حرمت قضاوت بر آن مترتب می شود.

امارۀ معتبر در این بحث اصاله العموم است که برای تعیین ارادۀ متکلم به کار گرفته می شود و این اصاله العموم یک عکس نقیض دارد که از مثبتات آن محسوب می شود و برای تعیین کیفیت ارادۀ متکلم به کار گرفته می شود.

در این بحث ما معتقدیم اصاله العموم برای تعیین مراد متکلم حجت است اما در لازمه اش که تعیین کیفیت اراده است حجت نیست؛ در تحلیل مطلب باید گفت مراد جدی متکلم به طور معمول به نحو جزمی قابل کشف نبوده و همین انسداد نوعی باعث می شود ظواهر کلام متکلم در کشف مراد جدی وی حجت باشد چون راه طبیعی کشف مراد جدی متکلم توجه به الفاظی است که نمایانگر مراد جدی اوست اما این نکته در لازمۀ آن محقق نیست چون اولا ممکن است باب علم نسبت به وضعیت موضوع یعنی عالم بودن یا نبودن اشخاص غالبا منسد نباشد و همچنین راه طبیعی برای فهمیدن این که زید عالم است یا عالم نیست مراجعه به کلام متکلم نمی باشد بلکه راه طبیعی آن، فحص از قرائن خارجی است بنابراین مؤدا و لوازم آن از یک سنخ نیستند و همین مطلب موجب می شود به لحاظ عقلائی نتوان لوازم مؤدا را به آن محلق نمود و به تعبیر مرحوم آقای صدر یک نکتۀ ذاتی در مؤدای اماره وجود دارد که در لازمه اش وجود ندارد و آن عبارت است از این که راه طبیعی برای کشف مؤدا تمسک به اصاله العموم است اما راه طبیعی برای کشف وضعیت موضوع که لازمۀ مؤدا است تمسک به اصاله العموم نیست و همین باعث می شود اماره صرفا در مؤدایش حجت شود.

بنابراین برای حجیت مثبتات اماره دو نکته باید مدّ نظر قرار گیرد:

1. از یک جهت باید وجود یا عدم وجود انسداد نوعی در دائرۀ لوازم مؤدا ملاحظه شود.
2. از جهت دیگر باید هم سنخ بودن یا هم سنخ نبودن مؤدا و لوازم آن ملاحظه شود یا به عبارت دیگر این که روش طبیعی کشف مؤدا با روش طبیعی کشف لوازم یکسان است یا نه ملاحظه شود.

#### تعیین روش صحیح در ارائۀ ضابطه

خلاصه این که نباید اول تعریفی از اماره ارائه دهیم و بعد از آن، حجیت یا عدم حجیت مثبتات را تشخیص دهیم چون خیلی اوقات تعریف مورد نظر، مواردی را که اماریتشان در نظر اصولیین معهود است شامل نمی شود؛ مثلا مرحوم آقای صدر[[1]](#footnote-1)ددر تعریف اماره فرمودند اماره چیزی است که ملاک حجیتش مجرد کاشفیت است یا محقق خراسانی[[2]](#footnote-2) در یک تعریف دقیق تر فرمودند اماره چیزی است که ملاک حجیتش کاشفیت حاصل از این امارۀ خاص است که نتیجۀ این دو تعریف به حجیت مثبتات امارات می انجامد اما بحث این است که وقتی به اماراتی که در کلمات اصولیین معهود است دقت می کنیم هیچ دلیلی نداریم که مجرد کاشفیت یا کاشفیت حاصل از این امارۀ خاص، علت تامه در حجیتشان باشد چون همانطور که گفته شد انسداد باب علم در حجیت امارات دخالت دارد لذا ممکن است غیر از کاشفیت نکات دیگری در حجیت اماره دخالت داشته باشد که ملاحظۀ این نکات به عدم حجیت مثبتات اماره بیانجامد.

به نظر می رسد روش صحیح آن است که امارات مذکور \_ولو در حد احتمال\_ در کلمات اصولیین را تک تک بررسی نموده و وجود دلیل یا عدم وجود دلیل بر حجیت مثبتات هر یک را بررسی نمود و بعد از این که وجدانا به حجیت یا عدم حجیت لوازم یک اماره قائل شدیم ببینیم آیا می توانیم تحلیلی منطقی از درک وجدانی خود ارائه دهیم یا نه.

##### تطبیقاتی برای ضابطۀ ذکر شده

یکی از مواردی که در کلمات اصولیین به عنوان اماره حجت دانسته شده خبر واحد است که گفته می شود هم نسبت به مؤدای خبر و هم نسبت به لوازمش حجت است اعم از این که ملازمه اش بیّن بالمعنی الاخص باشد یا بیّن بالمعنی الاعم باشد یا غیر بیّن باشد.

به نظر می رسد اصل مطلب فی الجمله درست است یعنی خبر واحد نسبت به جمیع لوازمش حجت است اما به شرطی که متعارف مقصودین بالافهام به این ملازمه ملتزم باشند.

آقایان گفته اند هر چند خود متکلم به ملازمه معترف نباشد ولی همین که شخص مخاطب ملتزم به ملازمه باشد برای حجیت لوازم کفایت می کند اما به عقیدۀ ما این ملازمه باید در نزد متعارف مقصودین بالافهام مقبول باشد و التزام متکلم یا مخاطب تأثیری در حجیت لوازم ندارد بلکه به نظر می سد اگر متکلم یا مخاطب منکر ملازمه باشند اما متعارف مقصودین بالافهام معترف به ملازمه باشند همین مقدار کافی است برای این که لازمۀ مؤدا را به گردن مخاطب بگذارند.

بنابراین وجه حجیت لوازم مؤدای خبر واحد این نیست که گوینده، قصد اخبار از لوازم را دارد چون قصد اخبار فرع اعتراف به ملازمه و التفات فعلی به آن است در حالی که بر اساس آنچه آقایان می گویند و درست هم هست حجیت لوازم فرع اعتراف و التفات فعلی گوینده نمی باشد.

به نظر می رسد دو نکته ای که در حجیت مثبتات ذکر شد در لوازم مؤدای خبر واحد فراهم است چون مؤدا و لوازم آن هر دو از یک سنخ هستند یعنی راه طبیعی برای کشف هر دو، خبر واحد است و شاهدش این است که ممکن است همان چیزی که در این خبر از لوازم مؤدا است در خبر دیگر نفس مؤدا باشد و راه رسیدن به هر دو هم معمولا خبر واحد است و چنانچه انسدادی وجود داشته باشد در هر دو وجود دارد.

توجه به این نکته لازم است که ممکن است توهم شود در بحث دوران بین تخصیص و تخصص می توان انسداد باب علم را در مجموع مؤدا و لوازم ملاحظه نمود و با این لحاظ انسداد نوعی در مجموع این دائره محقق است.

اما این توهم باطل است چون بر فرض این که مصداقا بپذیریم لحاظ مجموع مؤدا و لوازم، انسداد نوعی را محقق می کند اما مشکل این است که نمی توان به لحاظ عقلائی این دو را در یک دائره قرار داد چون این دو دائره از دو سنخ هستند لذا نمی توان هر دو را در یک مجموعه قرار داد و به عبارت دیگر بین اصاله العموم برای تعیین اراده و عکس نقیض آن برای تعیین کیفیت اراده یک جامع عرفی وجود ندارد هر چند بتوان با تکلف یک جامع عرضی برای آن در نظر گرفت و مثلا گفت « ما تکشف عنه الاماره» جامع بین این دو سنخ است اما این گونه جامع تراشی ها عقلائی نبوده و باعث نمی شود بتوانیم هر دو را در یک دائره ملاحظه کنیم بر خلاف خبر واحد که مؤدا و لوازمش از یک سنخ هستند لذا می توان هر دو را در یک دائره قرار داد علاوه برا ین که انسدادی که در مؤدا هست در لازمه اش هم هست.

خلاصه این که هر چند در مدلول مطابقی قصد اخبار وجود دارد و در مدلول التزامی نوعا قصد اخبار وجود ندارد ولی بر اساس آنچه گفتیم مهم آن است که نوع مقصودین بالافهام به ملازمه معترف باشند و قصد داشتن یا نداشتن متکلم اهمیت چندانی ندارد.

همین مطلب در مورد اقرار هم قابل تطبیق است یعنی شخص اقرار کننده نه تنها قصد اخبار از لوازم کلام خود را ندارد بلکه احیانا اگر ملتفت به لوازم باشد آن را انکار می کند ولی در عین حال لوازم کلامش را بر علیه او نافذ می دانند؛ البته همانطور که گفته شد ملازمۀ بین مؤدای کلام اقرار کننده و لوازم مؤدا، باید در نزد متعارف مورد قبول باشد و الا اگر شخص قاضی به دلیل اطلاعات و خصوصیات شخصی این ملازمه را قبول داشته باشد برای احتجاج به لوازم، کفایت نمی کند بلکه این ملازمه باید در نزد متعارف اشخاص مقبول باشد و قانون جمهوری اسلامی در مورد علم قاضی نیز مطابق همین مطلب بوده و کاملا صحیح است یعنی قاضی نمی تواند به علم شخصی خود عمل کند مگر در جایی که این علم برای نوع اشخاص نیز حاصل شود.

به طور مثال در یک خانه علاوه بر این که دزدی شده، صاحبخانه نیز به قتل رسیده است و قاضی می داند سارق همان قاتل است پس از نظر قاضی بین سارق بودن و قاتل بودن ملازمه است اما شخص اقرار کننده به دلیل عدم اذعان به ملازمۀ مذکور ممکن است به سرقت اعتراف کند اما به قتل که کیفر سنگین تری دارد اعتراف نکند و حتی آن را انکار کند اما چنانچه علم قاضی به ملازمه، علم متعارف باشد یعنی متعارف اشخاص به ملازمۀ بین سارق بودن و قاتل بودن ملتزم باشند قاضی می تواند اقرار شخص به دزدی را هم در کیفر سرقت و هم در کیفر قتل بر علیه شخص اقرار کننده حجت دانسته و او را مجازات کند.

اصل حجیت اقرار به ملاک گردن گرفتن مقرّ نیست بلکه به دلیل طریقیتی است که در اقرار است چون اشخاص عادی تمایل دارند خود را انسان خوبی جلوه دهند و تنها در صورتی حاضر می شوند نقائص خود را برای دیگران بازگو کنند که واقعیت بر طبق آن باشد و الا این که شخصی بخواهد خود را در نظر دیگران خراب کند و حاضر باشد با دروغ این کار را بکند بسیار نادر است.

حتی افراد نادری که اصطلاحا ملامتیه نامیده می شوند نیز معمولا با اتکای به دروغ خود را خراب نمی کنند بلکه یک رفتار واقعی انجام می دهند تا در نظر دیگران ملامت شوند یا نهایتا یک رفتاری انجام می دهند که ظاهرش بر خلاف واقع باشد و موجب تخریب شخصیت آن ها شود اما نه این که صریحا در مورد خود دروغ بگویند.

معروف است که شیخ شیپور که به یک معنا دلقک بوده وقتی به جایی دعوت می شده می گفته آیا برای خوردن دعوت شده ام یا علاوه بر خوردن برای بردن هم دعوت شده ام و چنانچه به او می گفتند اجازه بردن غذا هم دارید کسیه چرمی خود را از غذا پر می کرده و به خانه می برده و بعد معلوم شده خمره هایی از غذای گندیده در خانه اش وجود دارد که غذاهای داخل کیسه را در آن می ریخته و نمی خورده یعنی هدفش این بوده که برای تخریب شخصیت خود در نزد دیگران اظهار کند شخص طماع و پرخوری است که غذاها را به خانه می برد و می خورد اما در حقیقت غذاها را نمی خورده بلکه آن را به داخل خمره می ریخته.

حتی ممکن است در حالت عادی همین که شخصی بر علیه خود سخن می گوید قرینه ای اطمینانی بر صدق گفتار وی محسوب شود البته به شرطی که بداند بر علیه خودش است.

خلاصه این که حجیت اقرار به جهت آن نیست که شخص مطلبی را به گردن می گیرد بلکه نکتۀ اعتبارش جنبۀ واقع نمایی آن است و این واقع نمایی هم در مؤدا و هم در لوازمش محقق است و از جهت انسداد نوعی نیز به طور معمول بین مؤدا و لوازم تفاوتی نیست یعنی اگر انسدادی باشد در هر دو هست و بلکه خیلی اوقات انسداد در لوازم بیش از انسدادی است که در نفس مؤدا است و اصلا خیلی اوقات راه متعارف در کشف لوازمِ کلام مقرّ نیز، استناد به اقرار اوست.

اما در قاعدۀ فراغ حتی اگر آن را از امارات قلمداد کنیم نمی توانیم به لوازم آن عمل کنیم؛ شارع مقدس فرموده اگر عملی را انجام دادی و بعد از فراغ از عمل، در صحت آن شک کردی بنا را بر صحت آن بگذار چون معمولا عمل انجام شده صحیح بوده و بعد از اتمام عمل، احتمال بطلان عمل، احتمالی ضعیف است لذا نباید به آن اعتنا کرد؛ مثلا لازم نیست نمازی که مشکوک است با طهارت خوانده شده یا نه دوباره اعاده شود ولی معنای این مطلب این نیست که تحصیل طهارت برای نمازهای بعدی لازم نیست، پس نماز سابق محکوم به صحت است اما باید برای نماز بعدی تحصیل طهارت کرد در حالی که صحت نماز اول ملازم است با صحت نماز های بعدی چون اگر طهارتی در کار باشد همه نمازها صحیح است و اگر نباشد هیچ نمازی صحیح نیست ولی در عین حال آنچه با قاعدۀ فراغ تصحیح می شود نماز مفروغ عنه است نه نماز های بعدی؛ علت مطلب هم این است که هر چند بین صحت نماز سابق و نماز لاحق ملازمه است اما نماز مفروغ عنه خصوصیتی دارد که نماز های بعدی ندارد و آن عبارت است از نفس فارغ شدن از عمل؛ یعنی شارع مقدس می خواهد به احتمال ضعیف بطلان اعتنا نشود اما به شرطی که مکلف از عمل فارغ شده باشد پس نفس فارغ شدن از عمل برای شارع موضوعیت داشته و با وجود این احتمال دیگر نمی توان گفت کاشفیت تمام الملاک است چون علاوه بر کاشفیت، فراغ از عمل نیز در مناط حجیت قاعدۀ فراغ دخالت داشته و همین احتمال موجب می شود نتوانیم نماز های بعدی را محکوم به صحت بدانیم.

همچنین اگر استصحاب را اماره بدانیم نکته ای که عقلاء را به عمل بر طبق حالت سابقه وادارمی کند آن است که وقتی شخصی بر اساس یک روشی عمل می کرده تا وقتی احراز خلاف نشده باشد برای حفظ نظام اجتماعی و انضباط قانونی بنا را بر همان حالت سابقه می گذارد ولی این نکته تنها در خود مؤدا محقق است چون در لوازم، حالت سابقه ای وجود ندارد تا بگوئیم برای حفظ انتظام اجتماعی باید بر اساس آن عمل شود چون اگر در خود لوازم هم حالت سابقه محقق بود که دیگر نیازی به اصل مثبت نبود و می توانستیم خود لوازم را مجرای استصحاب قرار دهیم پس استصحاب حتی بنابر اماریت تنها به مناط کاشفیت حجت نبوده و نکتۀ انتظام اجتماعی نیز در حجیت آن دخالت دارد و این نکته در لوازم مؤدا محقق نیست چون فرض این است که در لوازم حالت سابقه ای محقق نیست.

خلاصه این که اگر در مؤدا نکته ای وجود داشته باشد که در لوازمش وجود ندارد و این نکته ولو احتمالا در حجیتش دخالت داشته باشد نمی توان لوازم مؤدا را نیز حجت دانست.

بحث بعدی استثنائات اصل مثبت است که بر اساس کفایه آن را دنبال می کنیم.

1. بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 178 [↑](#footnote-ref-1)
2. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 416 [↑](#footnote-ref-2)