

**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری**

**14011109**

**موضوع**: استصحاب حکم مخصص /تنبیهات /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در این بود که وقتی عامی که استمرار زمانی دارد، نسبت به یک فردش در یک زمان خاصی، تخصیص رخ دهد نسبت به حکم ما بعد از زمان متیقن الخروج باید به عموم ازمانی عام تمسک شود یا به استصحاب حکم خاص؟

در جلسات گذشته به سرفصل برخی از مباحث اصولی که با ما نحن فیه در ارتباط هستند پرداخته و در برخی از آن­ها به نتایج بحث اشاره نمودیم.

در این جلسه به بررسی کلمات بزرگانی همچون محقق خوئی و مرحوم حاج آقا مرتضی حائری می­پردازیم.

# بررسی فرمایش محقق خوئی در رابطه با مثال «اوفوا بالعقود»

در اینجا مناسب است بحثی را که در رابطه با کلام محقق خوئی سابقاً شروع کردیم و ادامه ندادیم، استدراک نموده و آن را تکمیل کنیم.

ایشان در مورد مثال «اوفوا بالعقود» می­فرمایند:

و أمّا من حيث الصغرى و أنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هل هو من قبيل العموم الاستغراقي أو العموم المجموعي، فيقع الكلام فيها من جهتين:

الجهة الاولى: أنّه لا ينبغي الشك في أنّ المستفاد من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هو حكم واحد متعلق بالوفاء لا أحكام متعددة متعلقة بالوفاء في كل آنٍ من الآنات ...[[1]](#footnote-1)‏

در ادامه می­فرمایند «اوفوا بالعقود» بیانگر حکم تکلیفی نیست بلکه ارشاد به لزوم است. این مطلب، مطلبی صحیح است اما

بحث این است که این عقدی که می­گوئیم لازم است، لزومش در هر زمان، مستقل از لزومش در زمان دیگر است و شاهد بر این مدعا آن است که متعاقدین می­توانند با جعل خیار به مقدار دلخواه این لزوم را بردارند؛ این که متعاقدین می­توانند خیار یک روزه یا دو روزه یا سه روزه یا بیشتر قرار دهند به جهت آن است که لزوم در هر روز مستقل از لزوم در روز دیگر است لذا ممکن است یک روز لزوم باشد و با جعل خیار گفته شود روز پنجشنبه و جمعه خیار وجود داشته باشد همچنانکه شارع مقدس خیار حیوان را سه روزه قرار داده و خیار مجلس را تا زمان انقضای مجلس قرار داده است و اگر شارع مقدس خیار حیوان را برای سه روز دوم جعل می­کرد اشکالی در آن وجود نداشت. این مطلب نشان می­دهد لزوم یک عقد در هر زمان غیر از لزومش در زمان دیگر است هر چند به عقیدۀ ما انحلال و عدم انحلال ثبوتی در این بحث تأثیرگذار نیست اما در فضای فکری محقق خوئی که بین عام مجموعی و استغراقی فرق گذاشتند باید گفت لزوم عقدی که از این آیه استفاده می­شود یک لزوم عقد انحلالی و متکثّر است لذا اگر در یک زمانی لزومش برداشته شد به لزوم زمان­های دیگر کاری ندارد بنابراین بحث­هایی که محقق خوئی مطرح نمودند وجهی ندارد.

# مروری فرمایشات مرحوم حاج آقا مرتضی حائری

مرحوم حاج آقا مرتضی حائری در مبانی الاحکام ج3 ص165 وارد بحث استصحاب حکم مخصص شده­اند. ایشان ابتداء متعرض کلام محقق خراسانی شده و جمع­بندی خوبی از آن ارائه می­دهند و سپس می­فرمایند:

و الحقّ هو الرجوع إلى العامّ في جميع الموارد و جريان الاستصحاب أيضاً لو لم يكن مانع من جانب العامّ كذلك.

ایشان ده اشکال به کلام محقق خراسانی مطرح می­کنند که به برخی از آن­ها می­پردازیم.

## ‏اشکال اول آقای حائری: اشکال به تقسیم­بندی

ایشان در اشکال اول به تقسیم­بندی محقق خراسانی اشکال نموده و تقسیم دیگری ارائه می­دهند.

مرحوم آقای حائری می­فرماید مفرّد بودن زمان که به معنای ملاحظۀ آن به نحو قطعات متعدد و مستقل است و در کلام مرحوم شیخ و محقق خراسانی مطرح شده، به سه شکل قابل تصویر است؛ به طور مثال در قضیۀ «اوفوا بالعقود فی کل یوم»، قید «فی کل یوم» می­تواند قید موضوع یا قید حکم و یا قید نسبت حکمیه باشد.

می­توان به جای «اوفوا بالعقود» از یک جملۀ حملیه استفاده نمود که فهم آن ساده­تر باشد. وقتی گفته می­شود «الوفاء بالعقد واجب فی کل یوم» قید «فی کل یوم» یک وقت قید مبتداء یعنی «الوفاء بالعقد» است که می­شود «الوفاء بالعقد فی کل یوم» و یک وقت قید خبر یعنی «واجب» است که می­شود «واجب فی کل یوم» و یک موقع قید نسبت حکمیه یعنی نسبت وجوب به وفاء به عقد می­باشد.

و لا شبهة أنّ الظاهر هو الأخير (یعنی ظاهر کلام این است که قید مذکور، قید نسبت حکمیه باشد) ، لأنّها الّتي سيقت القضيّة لبيانه (یعنی بیان نسبت حکمیه).

ایشان در توضیح ادعای خود می­فرمایند مثلاً «اوفوا بالعقود» در مقام بیان کیفیت وجوب و کیفیت وفای به عقد نیست بلکه در مقام بیان این است که العقد مما یجب الوفاء به و سپس بحث را ادامه می­دهند.

ایشان می­فرمایند ما باید به این ظهور اخذ کنیم و نباید این قید را قید فرد نادری که به تعبیر ایشان عبارت است از فرض تقیید الموضوع بالزمان الملحوظ فیه التعدد، قرار دهیم.

پیش از ورود به توضیح فرمایش ایشان، باید دانست مقصود از نسبت حکمیه اخبار دادن متکلم نیست. به عبارت دیگر ما یک موضوع داریم و یک محمول داریم و یک ظرف اتحاد موضوع و محمول داریم و این ظرف اتحاد موضوع و محمول، ظرف خارج است و می­تواند مستمر باشد و می­تواند مستمر نباشد.

از کلام مرحوم حاج شیخ در درر[[2]](#footnote-2) استفاده می­شود که ایشان نسبت حکمیه را اخبار دادن متکلم دانسته­اند همچنانکه در انشاء نیز نسبت حکمیه را انشاء دانسته­اند و در بحث مفاهیم از آن نتایجی گرفته­اند و در همین جا نیز تعبیر می­کنند که اگر قید مذکور، قید نسبت حکمیه باشد گویا قضیه متعدد شده است و متکلم اخبارات متکرّر داده است اما این صحیح نیست چون اخبار متکلم الآن است ولی مخبر عنه اتحاد موضوع و محمول است. به عبارت دیگر یک موضوع داریم و یک محمول داریم و یک اتحاد موضوع و محمول داریم که همۀ این­ها مربوط به مخبر عنه است ولی اخبار واحد است و در آن بحثی نیست چون اساساً معنا ندارد گفته شود اخبار متکلم متعدد و مکرّر است و نسبت حکمیه در قضیه، همان ظرف اتحاد موضوع و محمول می­باشد که عالم خارج است و ربطی به متکلم ندارد. به عبارت دیگر یک حاکی داریم و یک محکی داریم که تمام این مطالب مربوط به محکی است لذا تعبیر مرحوم حاج شیخ تعبیر درستی نیست چون همانطور که گفتیم نسبت حکمیه، همان نسبت خارجیه یعنی اتحاد خارجی موضوع و محمول است و بحث در این است که قید «فی کل یوم» قید موضوع است یا قید محمول است یا قید ظرف اتحاد بین موضوع و محمول است.

تقیید موضوع به زمان به این نحو است که خود عقد را که موضوع «اوفوا بالعقود» است به زمان مقیّد نموده و بگوئیم **عقدِ** **امروز** واجب الوفاء است و **عقدِ** **فردا** واجب الوفاء است، پس **عقدِ هر روز** واجب الوفاء است چنانچه می­توان وفاء را مقیّد به زمان نموده و مثلاً گفت **وفای هر روز** واجب است پس **وفای امروز** به فلان عقد واجب است و **وفای فردا** به فلان عقد واجب است.

### بررسی اشکال اول آقای حائری

استدلال مرحوم آقای حائری از یک صغری و کبری تشکیل شده است که هیچکدام صحیح نیست؛ صغری این است که قضیۀ مورد نظر در مقام بیان نسبت حکمیه است و کبری این است که قید ذکر شده در قضیه به آن چیزی که قضیه در مقام بیان آن است باز می­گردد. به عقیدۀ ما هم صغری و هم کبری اشکال دارد.

کلام صرفاً در مقام بیان نسبت حکمیه نیست بلکه در مقام بیان موضوع و محمول نیز می­باشد پس کلام در مقام بیان تمام این­هاست و نسبت حکمیه آخرین چیزی است که متکلم به آن توجه می­کند چون اگر موضوع و محمول تصویر نشود نسبت حکمیه نیز قابل تصویر نخواهد بود.

علاوه بر این که حتی اگر کلام در مقام بیان نسبت حکمیه باشد به چه دلیل باید قید مذکور را قید نسبت حکمیه دانست؟ اساساً مقیّد دانستن نسبت حکمیه به قید مذکور بسیار مستبعد است چون نسبت حکمیه از سنخ معانی حرفیه است و آنچه به طور معمول به قیدی مقیّد می­شود معانی اسمیه­ هستند که دارای استقلال­اند پس به طور معمول در این موارد باید قید را به محمول یعنی «واجب» بازگرداند هر چند این مطلب نیز کلیّت نداشته و خصوصیات هر موردی باید بررسی شود.

خلاصه این که «فی کل یوم» می­تواند قید عقد یا قید وجوب یا قید نسبت باشد و قانون خاصی در اینجا وجود ندارد.

## اشکال دوم آقای حائری: جواز تمسک به عموم در عام استغراقی و مجموعی

باید دانست مرحوم آقای حائری نیز همچون محقق خوئی[[3]](#footnote-3) و مرحوم سید[[4]](#footnote-4) و بسیاری دیگر از بزرگان تفصیل مرحوم شیخ انصاری و محقق خراسانی را به تفصیل بین عام مجموعی و استغراقی تفسیر نموده­اند که ما گفتیم این تفسیر قطعاً مراد مرحوم شیخ و محقق خراسانی نبوده است.

اشکال دوم مرحوم آقای حائری بر پایۀ همین تفسیر استوار شده است؛ ایشان در اشکال دوم به محقق خراسانی می­فرمایند در جایی که زمان به عنوان یک وجود واحد مستمر ملاحظه شود و مفرّد نباشد، محقق خراسانی فرموده است نمی­توان به عام تمسک کرد اما این ادعای محقق خراسانی صحیح نیست چون عدم جواز تمسک به عام ناشی از وجوهی است که تمامش نادرست است.

ایشان سه وجه در عدم جواز تمسک به عام بیان نموده و تک تک این وجوه را بررسی می­کنند و ما در اینجا به دو مورد از آن­ها بسنده می­کنیم.

### وجه اول در عدم جواز تمسک به عموم و ردّ آن توسط آقای حائری: مخدوش شدن ظهور عموم در اثر تخصیص

یک وجه این است که اگر شما مدعی هستید ظهور عام، دال بر وجود یک حکم مستمر در مورد این فرد بود و فرض آن است که از یک سو این ظهور از اعتبارساقط شده چون حکم واحد مستمر برای این فرد وجود ندارد و از سوی دیگر ظهور مستقلی نسبت به شمول آنچه استمرارش قطع شده نداریم در نتیجه نمی­توان اصاله العموم را جاری دانست؛ در پاسخ باید گفت این ادعا به جمیع الفاظ عموم نقض می­شود چون در جمیع الفاظ عموم همین مشکل وجود دارد و حلّ قضیه نیز در این نکته است که ظهور در عموم هنوز پابرجاست و تخصیص تنها به مرحلۀ حجیت ظهور نظارت دارد در نتیجه این ظهوری که هنوز پابرجاست نسبت به موارد تخصیص خورده حجیت ندارد و نسبت به سائر موارد حجیت دارد چون مجرد ساقط شدن حجیت عموم در برخی ازمنه، ربطی به حجیت آن نسبت به ما بقی ازمنه ندارد.

#### بررسی وجه اول در اشکال دوم آقای حائری: وجود پیش­فرض­های ناصحیح

در کلام ایشان پیش­فرض­هایی وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد.

پیش­فرض اول ایشان آن است که در موارد تخصیص، ظهور کلام صدمه­ای نمی­بیند که باید دید مقصود ایشان از ظهور، کدامین ظهور است؟ یک ظهور، ظهور کلام در مراد استعمالی است و یک ظهور، ظهور کلام در مراد جدّی است و در اینجا باید دید کدامین ظهور مراد است؟ اگر فرضاً بپذیریم که ظهور کلام در مراد استعمالی هنوز از بین نرفته و پابرجاست \_که البته خودش نیاز به بحث دارد که آیا تخصیص به تصرف در مراد استعمالی می­انجامد یا به تصرف در مراد جدی\_ بقای مراد استمعالی فایده­ای ندارد چون ظهور کلام در مراد جدی موضوع حجیت است نه ظهور آن در مراد استعمالی پس اگر دلیل ما ظهور در مراد جدی نداشته باشد این دلیل برای ما سودی ندارد.

مرحوم آقای صدر معتقدند ظهور کلام در مراد استعمالی موضوع است برای ظهورش در مراد جدی یعنی عقلاء می­گویند اصل بر اتحاد مراد استعمالی با مراد جدی است؛ اما این فرمایش مرحوم آقای صدر صحیح نیست چون اصل عقلائی بر آن است که ظهور کلام مطابق با واقع باشد یعنی در اینجا اولاً اصل بر آن است که ظهور کلام در مراد استعمالی مطابق با واقع باشد و متکلم، کلام را در همان معنایی که ظاهر در آن است، استعمال نموده باشد، و ثانیاً اصل بر آن است که در جایی که کلام ظهور در مراد جدی داشته باشد این ظهور حجت است؛ بنابراین باید به این نکته توجه کرد که اگر کلام ظهور در مراد جدی نداشته باشد فاقد حجیت است همانند مثال خوف که توسط آقایان مطرح شده یعنی شخصی که از روی خوف و تقیه کلامی را بکار می­برد و مثلاً در اثر شکنجه و شلاق در زندان اعتراف کرده است، این اعتراف ممکن است مطابق با واقع باشد و ممکن است مطابق با واقع نباشد و به دلیل وجود فضای خوف و تقیه کلام ظهور ندارد در این که برای بیان مراد واقعی و جدی متکلم است. همچنین در جایی که فضای صدور کلام، فضای طنز و شوخی است، کلام متکلم ظهور در جدّیت و بیان مراد جدّی ندارد؛ پس مهم آن است که ظهور کلام در مراد جدی محقق باشد و مجرد پابرجا بودن ظهور کلام در مراد استعمالی فایده­ای ندارد.

با چشم­پوشی از این اشکال، پیش­فرض دوم کلام ایشان این است که تبعض در حجیت را صحیح بدانیم چون ایشان ادعا نمودند سقوط دلیل از حجیت تنها مربوط به این فرد در این زمان خاص است و دلیلی بر سقوط حجیت دلیل نسبت به سائر ازمنه نداریم و این ادعا مبتنی بر نکته­ای است که در جلسۀ سابق به آن اشاره نمودیم مبنی بر این که دلیل واحد به لحاظ حجیت، قابل تبعض است.

ما دلیلی نداریم بر این که حجیت ظهور قابل تبعض باشد؛ در صورتی می­توان تبعض در حجیت را پذیرفت که کاشفیت ظهور انحلالی باشد چون اگر کاشفیت ظهور وحدانی باشد تبعض در حجیت معنا نخواهد داشت. تبعض در حجیت به معنای تکثر حجیت است یعنی این دلیل مستقلاً حجت بر فلان فرد باشد و حجت بر فلان فرد باشد و حجت بر فلان فرد باشد در نتیجه اگر حجیت دلیل نسبت به فرد اول دچار خدشه شد، ارتباطی به حجیتش در فرد دوم و سوم نخواهد داشت. این تکثر و انحلال در حجیت که مناط تبعض در حجیت است مبتنی بر وجود کاشفیت­های متعدد برای کلام واحد است پس اگر کلام، کاشفیت متعدد نداشته باشد تبعض در حجیت هم نخواهد داشت.

برای روشن شدن بحث تبعض در حجیت به ذکر یک مثال می­پردازیم.

اگر شخصی بگوید همۀ مردم شهر، در میدان جمع شدند، و ما می­دانیم برخی از مردم در میدان نیستند، این علم ما قرینه است بر این که مراد متکلم از «همه» استغراق حقیقی نبوده بلکه استغراق عرفی بوده است. حال با این پیش­فرض که علم ما به عدم ارادۀ استغراق حقیقی، قرینه بر استغراق عرفی است، اگر شک کنیم در این که 90درصد مردم در میدان جمع شدند یا 96درصد در میدان جمع شدند نمی­توانیم برای اثبات 6درصد مشکوک، به اصاله العموم تمسک کنیم چون فرض این است که هم 90درصد و هم 96درصد استغراق عرفی محسوب می­شوند و اینگونه نیست که کلام متکلم نسبت به تک تک افراد، کاشفیت مستقل داشته باشد. به عبارت دیگر کاشفیت دلیل تابع استغراقی است که در دلیل بیان شده و از آن رو که استغراق عرفی نسبتش به 90درصد و 96درصد یکسان است و هر دو مصداق استغراق عرفی است، نسبت به 6درصد مشکوک نمی­توانیم بحث کاشفیت را مطرح کنیم. بله اگر مبنای ما در اصاله العموم، اماریت و کاشفیت نباشد بلکه آن را یک اصل عملی عقلائی بدانیم ممکن است نتیجۀ بحث تغییر کند.

خلاصه این که اولاً ظهوری که فایده دارد ظهور کلام در مراد جدی است و اینجا با فرض پذیرش بقای ظهور استعمالی، ظهور کلام در مراد جدی دیگر باقی نیست بلکه حتی ممکن است در همان مراد استعمالی نیز خدشه وارد شود چون در همین مثال، وقتی می­دانیم همۀ مردم در میدان جمع نشدند، کشف می­کنیم مراد استعمالی متکلم استغراق حقیقی نبوده و کلام را مثلاً در متعارف مردم استعمال نموده است پس لازم نیست تخصیص همیشه مراد جدی را ساقط کند چون گاهی نتیجۀ تخصیص حمل دلیل بر فرد متعارف است و حمل دلیل بر فرد متعارف، تصرف در مراد استعمالی متکلم یا به تعبیر ما مراد تفهیمی متکلم است.

ثانیاً با عبور از همۀ مراحل، بحث این است که ظهور کلام انحلالی نیست و تبعض در حجیت به طور کلی مورد قبول نیست.

### وجه دوم در عدم جواز تمسک به عموم و ردّ آن توسط آقای حائری: عدم جواز تمسک به عموم مجموعی

مرحوم آقای حائری در بیان وجه دومِ عدم جواز تمسک به عام می­فرمایند اگر عدم جواز تمسک به عام را ناشی از این می­دانید که عام در اینجا به نحو مجموعی ملاحظه شده است و تمسک به عام تنها مربوط به عام استغراقی است، باید گفت این وجه نیز صحیح نیست چون در عام مجموعی نیز می­توان به اصاله العموم تمسک کرد.

#### بررسی وجه دوم در اشکال دوم آقای حائری: عدم ارتباط بحث به عموم مجموعی و استغراقی

همانطور که پیدا است از کلام ایشان استفاده می­شود بحث را ناظر به عام مجموعی و استغراقی دانسته است که ما گفتیم این تصور در مورد کلام مرحوم شیخ و محقق خراسانی، تصوری اشتباه است چون مقصود مرحوم شیخ و محقق خراسانی، انحلال و عدم انحلال در مقام اثبات است و بحث مرحوم آقای حائری خارج از فرمایشات مرحوم شیخ و محقق خراسانی می­باشد.

## اشکال سوم آقای حائری: قابل التزام نبودن عدم جواز تمسک به عام در عموم مکانی

اشکال سوم مرحوم آقای حائری عبارت از آن است که اگر اشکال شما وارد باشد باید بین زمان و مکان فرق بگذارید چون هیچکس در مورد مکان چنین اشکالی را مطرح نکرده است.

### بررسی اشکال سوم آقای حائری: همانندی مکان و زمان

ایشان بحث را به گونه­ای مطرح نموده که گویا واضح است در مورد مکان چنین اشکالاتی مطرح نیست و حال آن که تمام بحث­هایی که در مورد زمان مطرح شد عیناً در مورد مکان نیز قابل طرح است لذا مثلاً می­توان مفرّد بودن را در مورد مکان نیز در نظر گرفت.

## اشکال چهارم آقای حائری: اشتراک اشکال بین خروج قطعۀ اول زمان و سائر قطعات

اشکال چهارم ایشان از این قرار است:

الرابع: أنّه لو كان الملاك لعدم جواز التمسّك هو كون مفاد العامّ أحكاماً مستمرّةً من ابتداء شمول العامّ إلى آخر ما يقتضيه ظهوره فاللازم عدم جواز التمسّك في صورة الخروج من الابتداء أيضاً، لعدم وجود ظهور على حدة يقتضي الحكم بعد عدم شموله من الابتداء.[[5]](#footnote-5)

### بررسی اشکال چهارم: تصرف در دلالت دلیل بر تعیین مبدأ استمرار

اشکال چهارم ایشان نامفهوم است چون آقایان مدعی هستند در اینجا سه دال وجود دارد: یک دال بر عموم افرادی، یک دال بر استمرار یا همان عموم ازمانی، و یک دال بر مبدأ استمرار؛ این سه دال مختلف هستند و آن مقداری که دلیل مخصص بیان می­کند آن است که مبدأ استمرار جابجا شده است لذا وجهی ندارد در دو دال دیگر تصرف کنیم چون سه دال مختلف ربطی به یکدیگر ندارند.

البته اشکال ما \_مبنی بر این که ما علم اجمالی داریم یکی از این سه دال مخالف با واقع است وجهی ندارد دلیل مخصص را متوجه دال اخیر نموده و بگوئیم نباید در دو دال دیگر تصرف کنیم\_ هنوز پابرجاست. البته مرحوم امام در اینجا بیانی دارند که چرا باید مخصص را به دال اخیر متوجه دانست.

مرحوم آقای حائری اشکال پنجم و ششم را نیز در همین فضا مطرح نموده است لذا از آن عبور می­کنیم.

## اشکال مرحوم آقای حائری: عرفی بودن تشخیص موضوع استصحاب

اشکال هفتم ایشان صحیح است. ایشان می­فرماید:

السابع: أنّه لو فرض كون الدليل المخصّص مفرّداً فلا يقتضي ذلك عدمَ جريان الاستصحاب، لأنّ الموضوع في الاستصحاب مأخوذ من العرف، و لذا يجري استصحابُ عدم وجوب الجمعة- مثلًا- الثابت لغير البالغ و استصحابُ وجوب التمام لمن شكّ في المسافة أو في حدّ الترخّص مع عدم إحراز الموضوع الّذي هو موضوع للحكم الواقعيّ، و ذلك للوحدة العرفيّة في الموجود الخارجيّ الّذي انطبق عليه العنوان.

ما نیز این اشکال را قبول داریم و می­گفتیم عرف باید موضوع دلیل مخصص را تشخیص دهد و مفرّد بودن یا نبودن آن در لسان دلیل اهمیتی ندارد.

البته اصل تفصیل محقق خراسانی بین مفرّد بودن زمان در دلیل مخصص و مفرّد نبودن آن، برگرفته از فرمایش مرحوم میرزای شیرازی است و بر اساس آنچه مرحوم حاج شیخ از میرازی شیرازی نقل نموده است، میرازی شیرازی به این نکته توجه داشته است چون ایشان این­ها را از یکدیگر تفکیک نموده و فرموده اگر موضوع را از لسان دلیل بگیریم حکمش این گونه است و اگر از عرف بگیریم حکمش این گونه است که در اصول فقه مرحوم آقای اراکی[[6]](#footnote-6) منعکس شده است؛ اما گویا محقق خراسانی[[7]](#footnote-7) به چنین تفکیکی توجه نداشته است و ظاهر عباراتشان آن است که باید به لسان دلیل مراجعه کرد.

اشکال هشتم آقای حائری:

الثامن: أنّه على فرض الرجوع إلى لسان الدليل فليس مقتضاه إلّا إحراز العنوان الواقعيّ المعلّق عليه الحكم الثبوتيّ، لا العنوان المأخوذ في القضيّة الشخصيّة الّذي هو مفاد الدليل كالعنب، فإنّه لم يظهر بعدُ كونه موضوعاً للحكم الواقعيّ الثبوتيّ، بخلاف المسافر و الحاضر و البالغ و غير البالغ. و من المعلوم أنّ ملاحظة الزمان على نحو القطعات لا تقتضي إلّا التعدّد في شخص القضيّة بالنسبة إلى الحكم المنشأ في القضيّة من دون إيجاد التعدّد في الإرادة الثبوتيّة، إذ لا فرق بالضرورة بين أن يقال: «أوفوا بالعقود» أو يقال: «أوفوا بالعقود في كلّ آن» بالنسبة إلى وضع الحكم الثبوتيّ.

### بررسی اشکال هشتم: صحیح نبودن اشکال مبنایی

اشکال هشتم ایشان به هیچ وجه قابل فهم نیست.

یک وقت ادعا می­کنید بین «اوفوا بالعقود» و «اوفوا بالعقود فی کل آن» عرفاً تفاوتی نیست و اساساً مبنای لسان دلیل را انکار نموده و می­گویید موضوع ثبوتی مهم است و لسان دلیل اساساً نمی­تواند موضوع ثبوتی را برای ما کشف کند؛ اگر این ان قلت و قلت­ها برای مناقشه در مبنای ملاک قرار دادن لسان دلیل است، مناسب است، چون در بحث لسان دلیل گفته شده اگر بگوئیم «الماء المتغیر نجس» بعد از زوال تغیر، نمی­توان استصحاب را جاری کرد چون دیگر الماء المتغیر نداریم اما اگر گفته شود « الماء نجس اذا تغیر » با زوال تغیر، موضوع که ماء است از بین نمی­رود و می­توان استصحاب را جاری کرد؛ این مثال معروف بحث ملاک بودن لسان دلیل است به این صورت که مثلاً گفته­اند اگر به نحو صفت و موصوف بگوئیم الماء المتغیر، با زوال وصف، موصوف نیز زائل می­شود اما اگر به نحو شرط بگوئیم «الماء نجس إذا تغیر» إذا تغیر در این صورت صرفاً ظرف محسوب می­شود و با زوالش ماء زائل نمی­شود.

خلاصه این که اگر شما می­خواهید بگویید بین «الماء المتغیر» و «الماء اذا تغیر» عرفاً فرقی وجود ندارد در نتیجه نباید به لسان دلیل توجه کرد، اشکالی ندارد اما این اشکال مبنایی است یعنی اگر کسی مبنایش این باشد که برای کشف موضوع ثبوتی که همان هم اهمیت دارد باید لسان دلیل را ملاک قرار داد، دیگر نمی­توان به این شکل اشکال کرد چون شما فرض کردید که ملاک بودن لسان دلیل را پذیرفتید لذا نباید دوباره اشکالاتی را مطرح کنید که این مبنا را زیر سؤال ببرد لذا بعد از پذیرفتن مبنا باید اشکال بنایی کنید نه مبنایی.

مرحوم امام[[8]](#footnote-8) در اینجا نکات قابل توجهی را بیان نموده­اند که برخی از نکاتش را در درس مطرح خواهیم کرد و سپس به جمع­بندی بحث می­پردازیم و دیگر به کلمات سائر آقایان وارد نمی­شویم.

1. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 267 [↑](#footnote-ref-1)
2. درر الفوائد ( طبع قديم )، ج‏2، ص: 202 [↑](#footnote-ref-2)
3. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 257 [↑](#footnote-ref-3)
4. حاشية فرائد الأصول، ج‏3، ص: 313 [↑](#footnote-ref-4)
5. مبانى الأحكام في أصول شرائع الإسلام، ج‏3، ص: 168 [↑](#footnote-ref-5)
6. أصول الفقه، ج‏2، ص: 362 [↑](#footnote-ref-6)
7. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 424 [↑](#footnote-ref-7)
8. الاستصحاب، النص، ص: 188 [↑](#footnote-ref-8)