

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

**14011224**

**موضوع**: شرط بقای موضوع در جریان استصحاب /خاتمۀ استصحاب /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات گذشته به بحث اشتراط بقای موضوع در جریان استصحاب وارد شده و گفتیم اشتراط بقای خارجی موضوع و اشتراط اتحاد قضیۀ متیقنه و مشکوکه دو شرط مستقل هستند.

در این زمینه به کلمات مرحوم شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق عراقی پرداخته و آن را بررسی نمودیم.

همچنین با اشاره به چکیدۀ مبنای مختار در بحث اشتراط بقای موضوع، به بحث عهده­دار بودن عرف یا عقل یا لسان دلیل، برای تشخیص موضوع پرداختیم.

در این جلسه با محوریت کلام آقای شهیدی به بحث معیار بودن عرف یا لسان دلیل یا عقل و تمایز اینها برای تشخیص موضوع بر اساس مبانی سائر بزرگان می­پردازیم.

## مروری بر کلمات آقای شهیدی در بحث اشتراط بقای موضوع در جریان استصحاب

آقای شهیدی در بحث اشتراط بقای موضوع مطالبی را مطرح نموده­اند که مناسب است به آن پرداخته شود.[[1]](#footnote-1)

## اشکال محقق نائینی به احتمالات سه­گانۀ مرحوم شیخ در تعین معیار تشخیص موضوع

مرحوم شیخ انصاری در تعیین معیار تشخیص موضوع، سه احتمال مطرح کردند:1- معیار بودن عقل-2-معیار بودن لسان دلیل-3-معیار بودن عرف.[[2]](#footnote-2)

آقای شهیدی اشکالاتی را به این احتمالات سه­گانه مطرح نموده­اند. اشکال اول، اشکالی است که از قول محقق نائینی نقل نموده و به صدد پاسخ یه آن برآمده­اند.

عبارت آقای شهیدی از این قرار است:

الاشکال الاول: ما اورده المحقق النائینی قده علی جعل مرجعیه العرف و العقل فی قبال مرجعیه الشرع حیث قال انه لا یصح جعل نظر العرف و العقل فی قبال نظر الشرع فان العرف ان کان یستظهر من الخطاب الشرعی بمناسبات الحکم و الموضوع کون موضوع النجاسه شرعا هو ذات الماء و ان کان المذکور فی الخطاب ان الماء المتغیر نجس فلا اشکال فی انه المتبع و لیس فی قبال نظر الشرع بل هو استظهار للموضوع الشرعی و ان کان العرف یستظهر من الخطاب الشرعی کون الموضوع هو الماء المتغیر و مع ذلک یستقل بدعوی ان موضوع النجاسه ذات الماء فلا اعتبار لدعواه اذ الکلام فی النجاسه الشرعیه التی لابد ان یبین الشارع موضوعها نعم یمکن ان یکون المقصود تسامح العرف فی مقام التطبیق و لکن لا عبره بمسامحته.

و هکذا نظر العقل ... .[[3]](#footnote-3)

### بررسی اشکال محقق نائینی

آقای شهیدی پس از نقل اشکال محقق نائینی به صدد پاسخ به آن بر آمده­اند اما اساساً اشکال محقق نائینی برای ما نامفهوم است و پاسخ­های آقای شهیدی نیز عجیب است و به اشکال نیز بی­ارتباط است.

محصل اشکال محقق نائینی این است که مرجع دانستن عرف و عقل در قبال مرجعیت شرع به چه معناست؟ اگر عرف و عقل را برای تشخیص موضوع حکم خودشان مرجع می­دانید، اساساً اعتباری ندارد و اگر عرف و عقل را برای تشخیص موضوع حکم شرع مرجع می­دانید، در مقابل شرع محسوب نمی­شوند. اما این اشکال، اشکال عجیبی است چون مرحوم شیخ انصاری به عنوان کسی که مبدئ این بحث بوده، در هیچ کجا شرع را در قبال عقل و عرف قرار نداده است. ایشان لسان دلیل را در قبال عرف و عقل قرار داده و لسان دلیل غیر از شرع است چون هر سۀ اینها کاشفهایی هستند که موضوع شرع را تعیین می­کنند. به عبارت دیگر بحث در این است که موضوع حکم شرع را از چه راهی باید کشف کرد؟ آیا راه کشف کردن موضوع حکم شرع، عقل است یا عرف است یا لسان دلیل است؟ با این توضیح اساساً ارتباط اشکال محقق نائینی به کلام مرحوم شیخ، نامفهوم است و پاسخ­های آقای شهیدی نیز، عجیب بوده و به اشکال نیز ربطی ندارد.

#### پاسخ آقای شهیدی به اشکال محقق نائینی

آقای شهیدی در مقام پاسخ به این اشکال، به یک سری از کلمات بزرگان اشاره نموده است که اصل این کلمات ناظر به این اشکال نیستند اما ایشان از این کلمات برای پاسخ به این اشکال استفاده نموده است.

آقای شهیدی سه پاسخ به این اشکال مطرح نموده­اند که ما پاسخ اول و سوم را ذکر می­کنیم و از ذکر پاسخ دوم که خود ایشان نیز آن را نپسندیده خودداری می­کنیم.

پاسخ اول برگرفته از کلام محقق خراسانی در بحث استصحاب تعلیقی است. ایشان می­فرماید:

و قد اجیب عنه بعده اجوبه:

الجواب الاول: ما ذکره صاحب الکفایه من انه اذا ورد مثلا «العنب اذا غلی یحرم» کان العنب (به جای کان العنب مناسب بود کان الموضوع نوشته شود) بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب و لکن العرف بحسب ما یرتکز فی اذهانهم و یتخیلونه من المناسبات بین الحکم و موضوعه یجعلون الموضوع للحرمه ما یعم الزبیب و یرون العنبیه و الزبیبیه من حالاته المتبادله بحیث لو لم یکن الزبیب محکوما بما حکم به العنب کان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه و لو کان محکوما به کان من بقائه و لا ضیر فی ان یکون الدلیل بحسب فهمهم علی خلاف ما ارتکز فی اذهانهم بسب ما تخیلوه من الجهات و المناسبات فیما اذا لم تکن مثابه تصلح قرینه علی صرفه عما هو ظاهر فیه و لا یخفی ان النقض و عدمه حقیقهً... .[[4]](#footnote-4)

ایشان در ادامه در مقام دفع این پاسخ بر آمده­اند.

باید دانست کلام محقق خراسانی اساساً به این اشکال ارتباطی ندارد. در کلام محقق خراسانی صحبتی از مرجعیت شرع به آن نحوی که محقق نائینی مطرح نموده، به میان نیامده است. بحث محقق خراسانی این است که لسان دلیل و عرف هر دو کاشف از حکم شرع هستند و لسان دلیل بر اساس فهم عرف، اعتبار دارد پس چگونه لسان دلیل را در قبال فهم عرف قرار دادید؟ محقق خراسانی در مقام پاسخ به این سؤال فرموده است عرف دو گونه فهم دارد؛ یک فهم لسانی دارد و یک فهم دارد که با لحاظ مناسبات حکم و موضوع است. این مطلبی است که محقق عراقی نیز با تعبیر «النظر الدلیلی» بسیار بر آن تکیه نموده است.[[5]](#footnote-5)

در توضیح مطلبی که مدّ نظر این آقایان است باید گفت بحث ما در این است که قضیۀ متیقنه و مشکوکه­ای که تشکیل می­دهیم و باید موضوع و محمولش یکی باشد در نظر عقل، ثنائی الاطراف است یعنی تنها دو رکن دارد که یک رکنش موضوع و رکن دیگرش محمول است. اما وقتی این قضیه را به عرف بدهید ممکن است قضیه­ای که عقلاً دو رکن داشته و ثنائی محسوب می­شود را ثلاثی را رباعی ببیند یعنی یک موضوع و محمول تصویر می­کند و علاوه بر آن یک «حاله الموضوع» و یک «حاله المحمول» نیز تصویر می­کند و آن وحدتی که در قضیۀ متیقنه و مشکوکه معتبر است، وحدت خود موضوع و محمول است نه وحدت حالات این دو. به تعبیر محقق خراسانی وحدت «حالاته المتبادله» معتبر نیست. البته حالات را بیشتر در مورد موضوع مطرح می­کنند اما در مورد محمول نیز می­توان حالت تصویر کرد.

بنابراین بحث در این است که قضیه­ای که عقلاً ثنائی الاطراف است می­تواند به حکم عرف، ثلاثی یا رباعی الاطراف باشد. با عنایت به نکتۀ مذکور باید گفت عرف در اینجا دو نوع نگاه دارد:

1. یک وقت عرف صورت ظاهری قضیه که در لسان دلیل نمایان است را ملاحظه می­کند و می­گوید فلان کلمه موضوع است، فلان کلمه محمول است، فلان کلمه وصف است و مانند آن. مقصود از بحث ادبی که در جلسۀ سابق مطرح شد نیز قواعد ادبیات عرفی است نه یک قواعدی بر خلاف عرف. یعنی عرف بین شیئی که وصف است و شیئی که حال است فرق می­گذارد و اعرابش را نیز متفاوت می­داند. یک وقت گفته می­شود «زید الراکب واجب الاکرام» ولی یک وقت گفته می­شود «زید واجب الاکرام راکباً». در قضیۀ اول «الراکب» وصف زید بوده و مرفوع است اما در قضیۀ دوم «راکباً« حال بوده و منصوب است. با نظر به لسان دلیل ممکن است گفته شود در قضیۀ اول «زید الراکب» موضوع است بنابراین اگر زید از حالت رکوب خارج شد ممکن است گفته شود موضوع زید راکب بوده و زیدی که از حالت رکوب خارج شده غیر از زید راکب است و این از جهت ادبی دو عنوان است. اما در قضیۀ دوم زید موضوع قرار داده شده و راکباً حال است لذا با خروج از حالت رکوب ممکن است گفته شود موضوع کما کان باقی است چون لازم نیست حال در جملۀ متیقنه، در جملۀ مشکوکه محفوظ باشد بلکه می­تواند به حالتی دیگر تبدیل شده باشد و همین تغییر حال و احتمال دخالتش در وجوب اکرام، منشأ شک ما در وجوب اکرام زید در حال غیر رکوب شده باشد لذا استصحاب وجوب اکرام در حالت غیر رکوب در مورد او جاری می­شود. خلاصه این که طبق این بیان صورت ظاهری قضیه و نقش ادبی کلمات آن ملاک است ولی نه به این معنا که این قواعد ادبی، یک سری قواعد غیر عرفی هستند که توسط علمای ادبیات ساخته شده­اند بلکه خود عرف نیز به این قواعد اذعان داشته و در مقام صورت­بندی قضایا یک کلمه را موضوع و کلمۀ دیگر را حال و دیگری را محمول قرار می­دهد پس مرجع بودن لسان دلیل نیز به معنای آن است که عرف در مقام صورت­بندی قضیه چه چیزی را به لحاظ ادبی قید و چه چیزی را ظرف قرار می­دهد که از آن با نظر دلیلی یاد می­شود.
2. اما یک وقت عرف علی­رغم این که صورت­بندی قضیه به شکل خاصی انجام شده اما عرف با لحاظ تناسبات حکم و موضوع این قضیه را در قالب صورت­های ادبی مختلفی بیان می­کند. مثلاً ممکن است عرف نجاست آب متغیر را گاهی با تعبیر «الماء المتغیر نجس» بیان کند و گاهی با تعبیر «الماء نجس حال کونه متغیّراً» بیان کند \_چون لازم نیست لزوماً در مقابل «الماء المتغیر نجس» که به نحو وصف و موصوف است، لزوماً «الماء نجس اذا تغیّر» که جملۀ شرطیه است را قرار دهیم بلکه می­توان در قبال وصف، امور دیگری مثل حال یا شرط و مانند آن را قرار داد ولی در هر صورت نکتۀ اصلی آن است که عرف با لحاظ تناسبات حکم و موضوع هر دو قضیه را به یک معنا می­داند هر چند این دو قضیه به لحاظ صورت ادبی متفاوت هستند.

محقق خراسانی می­فرماید درک نهایی عرف ملاک است ولو با لحاظ تناسبات حکم و موضوع باشد. البته ایشان می­فرماید گاهی تناسبات حکم و موضوع آنقدر قوی است که به مثابۀ قرینه می­شود بر این که ولو فلان کلمه در کلام، حال محسوب می­شود اما عرف مثلاً آن را وصف تلقی می­کند و می­گوید این وصفی بوده که به شکل حال بیان شده. مثلاً ممکن است اضافۀ صفت و موصوف را که به لحاظ ادبی مضاف و مضاف­الیه است به وصف و موصوف برگرداند چون در حقیقت وصف و موصوف بوده­اند که به یکدیگر اضافه شده است.

به نظر می­رسد کلام محقق خراسانی دقیقاً مطابق کلام مرحوم شیخ انصاری می­باشد یعنی ظاهراً مقصود مرحوم شیخ از لسان دلیل و عرف همان مطلبی است که محقق خراسانی از نظر دلیلی و غیر دلیلی اراده نموده است.

آقای شهیدی پاسخ دیگری به اشکال محقق نائینی مطرح نموده و آن را صحیح دانسته است.

الجواب الثالث: ما هو الصحیح من انه تاره یلحظ مقام الجعل الکلی و القانون و اخری مقام المجعول ای مقام عروض الحکم علی الموضوع الخارجی فاستظهار العرف من خطاب «الماء المتغیر نجس» کون الماء المتغیر مأخوذاً فی موضوع الجعل و القانون لا یمنع من الاستصحاب الجاری فی مقام المجعول حیث یری العرف ان الموصوف بوصف النجاسه و المعروض له هو ذات الماء لا عنوان الماء المتغیر کما ان معروض الحکم فی قوله «العنب یحرم اذا غلی« هو ذات الحبه لا عنوان العنب.

فحیث نرید اجراء استصحاب بقاء المجعول فلابد ان نلحظ صدق نقض الیقین بالشک علی مقام المجعول و نتّیع نظر العرف فی ذلک فلون عرفنا نظر الشارع فی مقام الجعل و ان موضوعه هو الماء المتغیر فلا نقع ... .[[6]](#footnote-6)

این که فرمایش آقای شهیدی چگونه پاسخی به اشکال محقق نائینی تلقی می­شود برای ما نامفهوم است علاوه بر این که اصل فرمایش آقای شهیدی نیز نامفهوم است.

پیش از توضیح مطلب تذکر این نکته مناسب است که آقای شهیدی در کلماتشان دو جهت را با هم ذکر می­کند در حالی که به نظر می­رسد این دو جهت باید از یکدیگر تفکیک شوند.

باید دانست قضایای شرعیه نوعاً به شکل قضایای کلیۀ شرطیه بیان می­شوند. مثلاً در ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلا﴾[[7]](#footnote-7) دو حیثیت وجود دارد؛ یک حیثیت آن است که تمام افراد مستطیع با یک نظر وحدانی در جعل ملاحظه شده­اند نه این که تک تک آن­ها یک جعل مستقل داشته باشند و این جعل وحدانی به عدد افراد منحل شده و به جعول عدیده انحلال می­یابد، که تحلیل چگونگی این انحلال نیازمند بحث است. حیثیت دیگری که وجود دارد آن است که تحقق جعل و فعلیت آن، پیش از تحقق استطاعت است چون ممکن است شارع مقدس زمانی اقدام به جعل نموده باشد که مستطیعی در خارج وجود نداشته است. به عبارت دیگر صدق قضیۀ شرطیه بعد از تحقق شرط نیست یعنی همانطور که در قضایای تکوینیه، صدق قضیۀ شرطیه متوقف بر تحقق موضوع نیست، در قضایای تشریعیه نیز صدقش متوقف بر تحقق شرط نیست. شارع مقدس فرموده «زمانی که مستطیع شدید، واجب است حج انجام دهید» که به هنگام تحقق این جعل، ممکن است مستطیعی در خارج وجود نداشته باشد و شرط محقق نشده باشد در نتیجه جعل قبل از این به مرحلۀ فعلیت برسد وجود دارد ولی هنوز فعلی نشده و پس از تحقق موضوع وارد مرحلۀ فعلیت می­شود. یکی از بحث­های مهمی که در زمینۀ جعل و مجعول مطرح است تحلیل این حقیقت است که بعد از تحقق موضوع یا همان شرط، چه اتفاقی می­افتد که جعل فعلی می­شود. عمدۀ بحث مرحلۀ جعل و مجعول مربوط به نکتۀ دوم است نه اول. بحث این است که جعل به نحو قضیۀ شرطیه است و مجعول به نحو قضیۀ فعلیه است. شایان ذکر است که این دو بحث، دو بحث جداگانه هستند و به یکدیگر ارتباطی ندارند ولی در قضایا نوعاً هر دو جهت با یکدیگر جمع می­شوند. فرض کنید شارع مقدس فرموده است «اکرم کل انسان»؛ این قضیه به جملۀ شرطیه باز نمی­گردد یعنی این گونه نیست که شارع گفته باشد «اگر شیئی انسان باشد آن را اکرام کن» هر چند در همینجا می­توان با تکلف یک قضیۀ شرطیه از آن استخراج کرد. این قضیه­ای که به نحو قضیۀ فعلیه است نه شرطیه، یک قضیۀ کلیه است که تمام انسان­ها از آن بهره می­برند یعنی این قضیۀ کلی به عدد افراد انسان منحل می­شود و تحلیل این که کلی چگونه به عدد افراد منحل می­شود یک بحث است که مربوط به بحث جعل و مجعول است. از سوی دیگر نیز ممکن است یک جعلی شخصی باشد مثل این که پدری به فرزندش بگوید اگر در امتحان قبول شدی به تو جایزه می­دهم؛ این جعل یک جعل شخصی است که به یک شخص خاص ناظر است ولی در قالب قضیۀ شرطیه است و این نکته که قانونی که به شکل قضیۀ شرطیه جعل شده چگونه با تحقق شرط فعلی می­شود نیازمند بحث و تحلیل است. یکی از اشکالاتی که در اینجا مطرح است عبارت از آن است که حقیقت حکم اراده است و ممکن است قانونگذار به هنگام تحقق شرط غافل یا خواب باشد که این سؤال مطرح می­شود که چطور می­شود با تحقق شرط ارادۀ قانونگذاری که خواب یا غافل است فعلی شود. پس این که حقیقت جعل و مجعول و فرق این دو چیست و چگونه می­شود شیئی از مرحلۀ انشاء به مرحلۀ فعلیت برسد نیازمند بحث و تحلیل است و بحثی که هم­اکنون به آن ناظر هستیم، عمدتاً بحث دوم است یعنی بحث از قضیۀ شرطیه و تبدیلش به قضیۀ فعلیه.

چنانچه سابقاً متذکر می­شدیم به عقبدۀ ما جعل و مجعول حقیقتاً یکی هستند به این معنا که دو عنوان انتزاعی هستند که منشأ انتزاع واحد دارند یعنی دو عنوان هستند که با یکدیگر مغایرند اما آنچه این دو عنوان را ایجاد کرده یا همان چیزی که منشأ انتزاع این دو عنوان شده، یک شیء واحد است. مرحوم آقای صدر مرحلۀ جعل را واقعی و مرحلۀ مجعول را وهمی و خیالی به شمار آورده است اما ما معتقدیم هر دو مرحله حقیقت دارند و وهمی نیستند اما حقیقی بودنشان، انتزاعی است چون ما دو گونه امر حقیقی داریم یک امر حقیقی واقعی و یک امر حقیقی انتزاعی و جعل و مجعول از قبیل امر حقیقی انتزاعی هستند که توضیحاتش را به بحث خودش موکول می­کنیم.

##### بررسی پاسخ آقای شهیدی به اشکال محقق نائینی

اما در هر صورت هر یک از این دو جهت را که مد نظر قرار دهیم مطلب آقای شهیدی چه ارتباطی به اشکال محقق نائینی دارد. اشکال محقق نائینی ابن بود که وقتی شما می­خواهید حکم شرع را استخراج کنید، اگر مراجعه به عرف برای استخراج حکم خود عرف است که اهمّیتی ندارد و اگر برای استخراج حکم شرع است، چنین عرفی در مقابل شرع و قسیم آن محسوب نمی­شود پس محصل اشکال ایشان این است که عرف و عقل را چگونه در مقابل شرع قرار داده­اید.

ما در پاسخ به اشکال محقق نائینی گفتیم کسی شرع را در مقابل عرف و عقل قرار نداده تا این اشکال مطرح شود بلکه لسان دلیل را در مقابل عقل و عرف قرار داده­اند و لسان دلیل جنبۀ اثباتی دارد و مثبِت شرع است نه این که خود شرع باشد بنابراین اصل این اشکال برای ما قابل هضم نیست.

اما با صرف نظر از پاسخ ما، آقای شهیدی در پاسخ به اشکال محقق نائینی فرموده است اگر مرحلۀ مجعول را مدّ نظر قرار دهیم می­توانیم عرف و شرع را در قبال یکدیگر قرار دهیم؛ ولی این کلام آقای شهیدی برای ما نامفهوم است. طبق مبنای مرحوم آقای صدر مرحلۀ مجعول اساساً حقیقی نیست اما با صرف نظر این مبنا، و بر اساس مبنای صحیح که جعل و مجعول هر دو حقیقی هستند و از یک امر واحد انتزاع شده­اند نمی­توان به شکلی که آقای شهیدی بین این دو تفکیک نموده است، این دو را از هم جدا کنیم؛ اما با صرف نظر از این نکات عمده آن است که پاسخ آقای شهیدی اساساً به اشکال محقق نائینی چه ارتباطی دارد. اشکال نقل شده از محقق نائینی این است که عرف و عقل کاشف از شرع هستند و اگر کاشف از شرع نباشند به هیچ دردی نمی­خورند پس معنا ندارد این دو را در قبال شرع قرار دهیم؛ پاسخ آقای شهیدی این است که با در نظر گرفتن مرحلۀ مجعول مشکل حل می­شود؛ اما کلام آقای شهیدی برای ما عجیب است چون مرحلۀ مجعول چه ارتباطی به این اشکال دارد و چگونه می­تواند قسیم بودن عرف و عقل برای شرع را تصحیح کند. ایشان در ادامه نیز بحث را به شکلی بیان نموده­اند که اساساً برای ما نامفهوم است.

## اشکال مرحوم آقای صدر به احتمالات سه­گانۀ مرحوم شیخ انصاری

مرحوم آقای صدر نیز اشکالی مطرح می­کنند مبنی بر این که تفکیک حیثیت تقییدیه از تعلیلیه به عهدۀ عرف است نه عقل یعنی اگر عرف نظری داشت همان را ملاک قرار می­هیم هر چند عقل نظری بر خلاف آن داشته باشد؛ به عبارت دیگر ایشان هم اثباتاً و هم نفیاً در هر دو جهت نظر عرف را معیار قرار می­دهد و به شکل مفصل در مورد آن بحث کرده­اند.

ایشان در ادامه می­فرماید در قبال عقل و عرف، ما نمی­توانیم شیء سومی به عنوان لسان دلیل یا همان نظر دلیلی تصویر کنیم پس دو دیدگاه بیشتر قابل طرح نیست و آن عبارت است از نظر عقل و نظر عرف.[[8]](#footnote-8)

### بررسی اشکال مرحوم آقای صدر

به نظر می­رسد اصل این اشکال و این سبک تفکّر به جهت آن است که بحث از مسیری که مرحوم شیخ انصاری برای آن طراحی نموده منحرف شده است.

مرحوم شیخ انصاری مبدئ این بحث است و ایشان اساساً از تعابیری همچون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه استفاده نکرده است و از چگونگی تفکیک حیثیت تعلیلیه از حیثیت تقییدیه سخن نگفته است.

عبارت مرحوم شیخ انصاری از این قرار است:

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه و محله هو الأمر الزائل و لو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعا أو هو الأمر الباقي و الزائل ليس موضوعا و لا مأخوذا فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع كما يقال إن حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء و التغير علة محدثة للحكم فيشك في عليته للبقاء.[[9]](#footnote-9)

هر چند مرحوم شیخ در این عبارت از تعبیر علیت استفاده کرده است اما تکیۀ اصلی ایشان بر این نکته است که چگونه باید قیود موضوع را از قیود غیر موضوع تفکیک کرد لذا در ادامه می­فرماید:

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها ...

در ادامه می­فرماید میزان تمییز قیود مأخوذ در موضوع از غیر آن یا عقل است یا عرف است و یا لسان دلیل است.

ممکن است این سؤال مطرح شود که قیود مأخوذ در موضوع یا قیود غیر مأخوذ در موضوع عبارت دیگری از همان حیثیت تعلیلیه و تقییدیه است اما باید دانست تغییر دادن تعبیر موجب انحراف مسیر بحث شده است چون لسان دلیل به عنوان میزان تشخیص حیثیت تقییدیه و تعلیلیه جایگاهی ندارد ولی به عنوان میزان تشخیص قید موضوع از غیر آن جایگاه دارد؛ مرحوم شیخ انصاری به صدد بیان این نکته است که برخی امور قید موضوع و برخی دیگر گویی از حالات موضوع به شمار می­روند؛ به تعبیری که ایشان در بحث استصحاب زمان و زمانیات[[10]](#footnote-10) بکار گرفته است برخی امور قید الموضوع و برخی دیگر ظرف الموضوع هستند پس ایشان به صدد تفکیک قید و ظرف است و لسان دلیل می­تواند قید را از ظرف جدا کند یعنی آنچه از جهت ادبی ظرف است، ظرف الموضوع و آنچه از جهت ادبی وصف و قید است قید الموضوع باشد چون این دو در لسان دلیل با یکدیگر فرق دارند. پس در نگاهی که مرحوم شیخ انصاری به بحث دارد، مطرح کردن لسان دلیل یک امر طبیعی است هر چند در نهایت ما نیز همچون خود ایشان میزان بودن لسان دلیل را نپذیریم اما این اگر همچون مرحوم آقای صدر بحث را پیرامون حیثیت تعلیلیه و تقییدیه مطرح کنیم، اساساً جایگاهی برای لسان دلیل تصویر نمی­شود چون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه به جنبه­های لفظی و لسانی کاری ندارد. آقایان بحث را به مسیر دیگری برده­اند و در آن مسیرِ انحرافی اشکال کرده­اند که چگونه می­توان با لسان دلیل حیثیت تعلیلیه را از تقییدیه جدا کرد.

خلاصه این که باید نحوۀ طرح بحث از سوی شخصی که مبدئ بحث است را ملاک قرار داده و اگر اشکالی مطرح می­شود در همان فضا مطرح شود. البته در هر صورت میزان بودن لسان دلیل به عنوان یک وجه قوی و قابل توجه محسوب نمی­شود و خود مرحوم شیخ نیز هم در این بحث و هم در بحث زمان و زمانیات با تأکید بسیار، میزان را عرف قرار داده و میزان بودن لسان دلیل را نمی­پذیرد بر خلاف آنچه مرحوم آقای داماد به مرحوم شیخ نسبت داده و فرموده بودند در بحث زمان و زمانیات مرحوم شیخ لسان دلیل را متّبع دانسته است چون مرحوم شیخ در بحث زمان و زمانیات نیز فرموده است گاهی زمان، قید حکم است و گاهی ظرف حکم؛ اگر زمان قید حکم یا قید موضوع یا قید متعلق باشد استصحاب جاری نمی­شود اما اگر ظرف باشد استصحاب جاری می­شود و این که قید بودن و ظرف بودن را چگونه باید تشخیص داد هم در لابلای آن بحث و هم در همین جا فرموده است، باید به عرف مراجعه شود بنابراین تقسیم سه­گانۀ مرحوم شیخ صحیح است و اشکالات آقایان به جهت انحرافی است که در مسیر بحث ایجاد کرده­اند.

نباید تصور شود این نکات کاشف از این است که اساساً طرح این بحث توسط شیخ مناسب نبوده و این مطلب اساساً قابل گفتن نیست. میزان بودن لسان دلیل هر چند نادرست است اما قابل گفتن است چون در قضیۀ متیقنه و مشکوکه، با قضایا و خطابات سر و کار داریم و شارع مقدس احکامش را در قالب قضایا و خطابات به مکلفین ابلاغ کرده است و هر چند مخاطب این خطابات عرف است اما عرف هم در قضیه یک موضوع و یک محمول و یک قید الموضوع و یک ظرف الموضوع می­بیند و حرف مرحوم شیخ آن است که نباید به شکل ظاهری دلیل نگاه کرد بلکه باید به روح قضیه و عالم ثبوت نگاه کرد لذا ممکن است گاهی شیئی در لسان ظاهری دلیل قید الموضوع باشد اما وقتی عرف به عالم ثبوت نگاه می­کند آن را قید موضوع نمی­بیند.

# پیش­فرض موجود در بحث میزان بودن لسان دلیل

چنانچه گذشت تمام ابن بحث­ها در فضای فکری آقایان بود که در شبهات حکمیه، به صدد اجرای استصحاب به شکل کلی و با محوریت عناوین کلیه هستند اما در فضای فکری آیت الله والد که استصحاب را روی معنون می­برند، اساساً مجالی برای بحث میزان بودن لسان دلیل وجود ندارد چون لسان دلیل مربوط به جعل کلی است. حدس من این است که تفکیک بین جعل و مجعول در کلام آقای شهیدی نیز به جهت آن است که مطلب آیت الله والد به ذهن ایشان آمده مبنی بر این که مدار استصحاب معنون است نه عنوان و همین مطلب را در قالب تفکیک بین جعل و مجعول دنبال کرده است و الا بحث­های ایشان برای ما قابل فهم نیست.

البته اگر بحث را روی معنون ببریم تقابل عرف و عقل مطرح است ولی دیگر لسان دلیل مطرح نیست چون به نظر دقی وقتی می­گوییم «المعلم واجب الاکرام» وجوب اکرام شخصی که سابقاً معلم بوده ولی الآن دیگر معلم نیست برای ما مشکوک است. در اینجا هر چند به آن شخص اشاره می­کنیم و می­گوییم سابقاً وجوب اکرام داشت اما با دقت عقلی خود این شخص وجوب اکرام نداشته بلکه حیثیت معلّمیتش وجوب اکرام را به دنبال داشته است. به عبارت دیگر این ذات مجمع حیثیات است و شک ما در این است که کدامین حیثیت منشأ وجوب اکرامش شده است. یعنی وقتی به ذات این شخص اشاره می­کنیم در واقع نمی­دانیم معلّمیت بالفعلش وجوب اکرام را به دنبال دارد یا جامع بین معلّم بالفعل و معلّم سابق پس ذات معنون خارجی معروض حکم نیست بلکه معنون خارجی از حیث این که معلم بالفعل است یا جامع بین معلم بالفعل و معلّم سابق است معروض وجوب اکرام است در نتیجه شک در بقای وجوب اکرام به شک در موضوع حقیقی حکم بازگشت می­کند اما این نگاه، یک نگاه دقّی و عقلی است و اهمّیتی ندارد چون فهم عرف از «لا تنقض الیقین بالشک» و تطبیق آن به این شکل است که این شخص زمانی که معلم بود وجوب اکرام داشت و الآن که دیگر معلّم نیست نمی­دانیم هنوز وجوب اکرام دارد یا نه لذا بقای وجوب اکرامش را استصحاب می­کنیم.

باید دانست این وجوب اکرام یک وجوب اکرام شخصی است نه کلی چون گویا در کلام آقای شهیدی همان خلطی که ما سابقاً داشتیم به چشم می­خورد مبنی بر این که اگر جعل ما مردّد باشد که به چه شکل است، باعث می­شود استصحاب از قبیل فرد مردّد شود اما این تصور صحیح نیست و این استصحاب از قبیل فرد مردد نیست بلکه استصحاب شخصی است. اساساً جریان رسالت استصحاب همین است که شیئی که بین قصیر المده و طویل المده بودن مردد است را تطویل دهد.

نکته­ای که در جلسۀ سابق نیز بدان اشاره شد و نیازمند تأمل ییشتر است عبارت از آن است که همۀ این بحث­هایی که در مورد محور قرار دادن معنون مطرح کردیم مربوط به جایی است که جعل بتواند به عدد افراد منحل شود و چنین انحلالی در مطلق الوجود تصویر دارد اما در جایی که جعل به صرف الوجود تعلق گرفته باشد انحلال تصویر نمی­شود و در این موارد فعلاً وجهی برای تصحیح جریان استصحاب به ذهن نمی­رسد لذا می­توان به عدم جریان استصحاب ملتزم شد چون این گونه نیست که از ابتدا جریان استصحاب را مفروغ عنه دانسته باشیم ولی قضاوت نهایی نیازمند تأمل بیشتر است که در موارد صرف الوجود می­توان به نحوی استصحاب را جاری دانست یا نه.

مرحوم آقای اراکی[[11]](#footnote-11) این بحث را به شکلی بسیار مفصل مطرح نموده است و مدل بحث­هایشان نیز متفاوت است که به نظر می­رسد نیازی به مطرح کردنش نباشد لذا سعی می­کنیم در جلسات پیش رو به چمع­بندی بحث بپردازیم مگر این که در تعطیلات پیش رو به نکتۀ قابل توجهی در کلمات آقایان برخورد کنیم که نیاز باشد آن را مطرح کنیم.

1. ابحاث اصولیه ج6 ص565 [↑](#footnote-ref-1)
2. فرائد الاصول، ج‏2، ص: 693 [↑](#footnote-ref-2)
3. ابحاث اصولیه ج6 ص569 [↑](#footnote-ref-3)
4. ابحاث اصولیه ج6 ص570 [↑](#footnote-ref-4)
5. نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏2، ص: 11 [↑](#footnote-ref-5)
6. ابحاث اصولیه ج6 ص571 [↑](#footnote-ref-6)
7. آل‏عمران : 97 [↑](#footnote-ref-7)
8. مباحث الأصول، ج‏5، ص: 532 [↑](#footnote-ref-8)
9. فرائد الاصول، ج‏2، ص: 692 [↑](#footnote-ref-9)
10. فرائد الاصول، ج‏2، ص: 648 [↑](#footnote-ref-10)
11. أصول الفقه، ج‏2، ص: 591 [↑](#footnote-ref-11)