جلسه 112- 1354

**دوشنبه - 03/08/۹5**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در مواردی بود که حدوث شیئ که مشکوک البقاء هست با یقین ثابت نشده است، بلکه با اماره و یا اصل ثابت شده است، در اینگونه موارد چگونه استصحاب جاری بشود؟

وجه اول این بود که بگوئیم واقع الحدوث رکن استصحاب است نه یقین به حدوث.

مرحوم صاحب کفایه این را از لاتنقض الیقین بالشک استفاده کرد که یقین طریقی محض است.

اشکال شد که این خلاف ظاهر است که در خطاباتی که مشتمل بر بیان حکم ظاهری هستند ما عنوان یقین و یا شک را الغاء کنیم، فرق می کند با خطاباتی که مشتمل بر بیان احکام واقعیه هستند، مثل "کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر".

در بحوث گفتند که ما قرینه داریم بر الغاء عنوان یقین از موضوعیت، قرینه ما صحیحه عبدالله بن سنان هست، انک اعرته ایاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجّسه.

اگر عرفی باشد تعدد قاعده که ما یک قاعده داشته باشیم به نام عدم انبغاء نقض یقین به شک، و یک قاعده داشته باشیم به نام بقاء بر حالت سابقه، ملتزم می شویم، هر کدام دلیل مستقلی دارد، اگر عرفی نباشد تعدد قاعده، عرف صحیحه عبدالله بن سنان را قرینه قرار می دهد بر حمل یقین در روایات دیگر بر طریقیت محضه.

عدم امکان تعدد قاعده "عدم انبغاء نقض یقین به شک" و "قاعده لزوم بقاء بر حالت سابقه" به جهت عدم مورد افتراق برای استصحاب

به نظر ما احتمال تعدد قاعده عرفی نیست، چون درست است که نسبت عموم من وجه است، اما مورد افتراق قاعده عدم نقض یقین به شک کجاست؟ جائی که واقع الحدوث نباشد ولی یقین به حدوث باشد، یعنی جهل مرکب به حدوث، یک قاعده ای را تأسیس بکنند فقط مورد افتراقش جهل مرکب باشد، که هیچ شخصی خود را مصداق جاهل مرکب نمی بیند، کسی که یقین به حدوث دارد فکر می کند واقع الحدوث هست، ولذا عملا این قاعده لغو می شود.

بله بعد از اینکه فهمید یقین به حدوثش جهل مرکب بوده دلش را خوش می کند که من واقعا استصحاب داشتم، اما اگر واقع الحدوث رکن بود توهم استصحاب داشتم، اینکه اثر عملی نشد، اثر عملی فعلی در زمان جهل مرکب می خواهد باشد که در آن زمان این شخص جاهل مرکب فکر می کند واقع الحدوث موجود است و موضوع قاعده بقاء بر حالت سابقه در اینجا محقق است. ولذا تعدد قاعده عرفا لغو است.

وقتی وحدت قاعده شد چه مرجحی دارد که شما صحیحه عبدالله بن سنان را قرینه قرار بدهید بر حمل یقین بر طریقیت محضه؟ لاتنقض الیقین بالشک را قرینه قرار بدهید بر اینکه امام علیه السلام اعتماد کرد بر این مطلب که مخاطب یقین سابق داشته است، به سخنان خود مخاطب و این مطلب که امام به او فرمود انک اعرته ایاه و هو طاهر، این یک بیان عرفی است، لزومی ندارد امام بفرماید تو یقین داشتی به طهارت، همینکه از کلام او فهمید یقین سابق را به طهارت و امام به او فرمود قبلا این لباس پاک بود، این می شود بیان عرفی برای اینکه بگوید تو یقین داشتی به طهارت این ثوب، ما نمی گوئیم فی حد نفسه صحیحه ابن سنان ظهور ندارد در اینکه واقع الحدوث رکن استصحاب است، اگر صحیحه ابن سنان دلیل بر استصحاب باشد و محتمل نباشد که بیان قاعده طهارت بکند، اگر صحیحه ابن سنان اختصاص به استصحاب طهارت نداشته باشد بلکه در جمیع موارد شک در بقاء جاری بشود ما قبول می کنیم که فی حد نفسه ظاهرش این است که واقع الحدوث رکن است، اما ظهور لاتنقض الیقین بالشک هم این است که یقینِ به حدوث رکن است، ترجیحی ندارد که ما صحیحه این سنان را مقدم کنیم بر صحیحه زراره یعنی لاتنقض الیقین بالشک.

سؤال: اینکه یقین را از کار انداختند قرینه است که واقع الحدوث را رکن قرار داده اند؟ جواب: چه ترجیحی دارد این کار که ما بیائیم واقع الحدوث را رکن قرار بدهیم طبق صحیحه ابن سنان و یقین را حمل بر طریقیت کنیم، یا بیائیم بگوئیم لاتنقض الیقین بالشک و بیان اینکه یقین که امر مبرمی است و سزاوار نیست که با شک که امر غیر مبرمی است نقض بشود قرینه می شود که در صحیحه این سنان این جمله انک اعرته ایاه و هو طاهر مراد از آن این است که انک اعرته ایاه و انت تتیقن بطهارته.

یک نکته ای هم عرض می کنم، و آن این است که ما نمی دانیم واقعا بحوث معتقد است که شک در حدوث و لو هیچ حجتی بر حدوث ما نداشته باشیم، شک در حدوث داریم، ولی واقعا اگر این شیئ حادث بود استصحاب آن جاری است، این را می خواهد بگوید؟ این امر غریبی است، مثال بزنم: روز جمعه یقین داریم این لباس نجس بود، روز شنبه واقعا این لباس پاک شد، شخصی آن را شست، ولی من نمی دانم، روز یکشنبه شک دارم که آیا این لباس نجس است یا پاک است، مشهور این است که می گویند استصحاب نجاست جاری است، چون یقین سابق به نجاست داشته ام، ولی طبق بیان بحوث استصحاب طهارت باید جاری بشود، چرا؟ چون واقع الحدوث مربوط به طهارت این ثوب است در روز شنبه، و این استصحاب طهارت مقدم است بر آن استصحاب نجاست که مربوط به روز جمعه است، این را ایشان ملتزم می شود؟.

ملتزم می شود که ما در این مثال که یقین داشتیم به نجاست ثوب، روز شنبه واقعا این ثوب تطهیر شد، روز یکشنبه شک درایم در طهارت و نجاست این ثوب، فی علم الله استصحاب طهارت داریم، چون واقع الحدوث مربوط به طهارت است، ولی به ما چون واصل نیست ما توهم می کنیم که استصحاب نجاست جاری است، توهم استصحاب نجاست ما داریم طبق این کلام بحوث، آیا این عرفی است؟ قطعا عرفی نیست، استصحاب نجاست طبق این بیان بحوث می شود توهم.

سؤال: توهمش هم نمی شود چون شک دارم جواب: حالا استصحاب می کنم عدم طروّ طهارت را با این استصحاب شکم ظاهرا برطرف می شود، ولی به هر حال توهم استصحاب نجاست می شود، این خلاف فهم عرفی است.

وجه دوم: استصحاب حکم مماثل

وجه دوم که ذکر شده برای جریان استصحاب:

وجهی است که اصلش در کلام صاحب کفایه است بر بعض مبانی حجیت امارات، ولی تعمیقش از بحوث است:

اصل وجه این است که گفته می شود بنابرمسلک جعل حکم مماثل که مسلک منسوب به مشهور است، ما استصحاب می کنیم خود این حکم ظاهری را، اماره ای که گفت واجب است جلوس قبل از زوال، این اماره که حجت شد، شد یجب الجلوس ظاهرا قبل الزوال، بعد از زوال ما می خواهیم استصحاب کنیم وجوب واقعی جلوس را، می گویند شما که به آن یقین ندارید، خوب استصحاب می کنیم وجوب ظاهری جلوس را، او که مورد یقین به حدوث هست، آن را استصحاب می کنیم.

صاحب کفایه فرموده که بله ما اگر مسلک جعل حکم مماثل را قبول داشتیم این مطلب خوب بود، ولکن ما مسلکمان فرق می کند، ما مسلک جعل منجزیت و معذریت را قائلیم نه مسلک جعل حکم مماثل را، پس چه جور استصحاب کنیم بقاء وجوب ظاهری جلوس را؟

بحوث: استصحاب روح حکم ظاهری

در بحوث این بیان و این وجه را تعمیق کرده اند که دیگر اشکال صاحب کفایه به آن وارد نشود، گفته اند ما می آییم روح حکم ظاهری را که دیگر شکل آن مهم نیست، روح آن را که اهتمام مولاست به واقع، آن را استصحاب می کنیم، می گوئیم قبل از ظهر اهتمام داشت شارع به جلوس، چرا؟ برای اینکه شارع وقتی گفت صدق العادل ابراز اهتمام کرد به حکم واقعی علی تقدیر وصوله، پس قبل از زوال مولا اهتمام داشت به جلوس علی تقدیر وجوبه، استصحاب می گوید هنوز هم بعد از زوال اهتمام دارد، استصحاب می کنیم بقاء اهتمام را.

بحوث: حکومت برائت بر استصحاب حکم ظاهری

بعد در بحوث گفته اند فقط مشکل این وجه این است که استصحاب اهتمام ولو جاری است، اما رفع ما لایعلمون در وجوب واقعی جلوس بعد از زوال جاری می شود، چون مالایعلمون است، اگر استصحاب در وجوب واقعی جلوس جاری می کردیم حاکم بود بر رفع مالایعلمون، اما استصحاب بقاء اهتمام، یعنی استصحاب روح حکم ظاهری، خوب این یک اصل عملی است که اماره بر خلاف آن است، رفع ما لایعلمون اماره است بر عدم اهتمام مولا به حکم مشکوک، این اماره است، با وجود این اماره دیگر نوبت به استصحاب بقاء اهتمام نمی رسد، فقط مشکلش این است و الا مشکل دیگری ندارد. این محصل این وجه دوم.

در اینجا ما مطالبی داریم که عرض می کنیم:

استاد: یقین به ارتفاع حکم مماثل، زیرا مؤدای اماره حدوث بود

اما راجع به مطلبی که در کفایه فرمود که بنابر جعل حکم مماثل استصحاب می کنیم حکم ظاهری مماثل را که یقین به حدوث آن داریم، می گوئیم جناب صاحب کفایه! ما فرض این است که اماره بر حدوث داریم نه بر بقاء، حکم ظاهری مماثل به مقداری است که اماره قائم شده است، صدق العادل می گوید خبر عادل را بپذیر، خبر عادل گفت جلوس واجب است تا زوال، بعد از آن را من چیزی نمی گویم، اماره نسبت به ما بعد الزوال خبری نداد، مگر می شود حکم مماثل بیش از مقدار قیام اماره باشد، فرض این است که حکم مماثل به لسان امر به تصدیق عادل است، پس ما بعد از زوال یقین داریم به ارتفاع وجوب ظاهری جلوس بخاطر ارتفاع موضوعش که قیام اماره است.

استصحاب کلي قسم ثانی، طبق اتحاد حکم ظاهری با واقعی در ظرف موافقت واستقلال در صورت مخالفت

بله یک مبنایی هست در حکم ظاهری، می گویند حکم ظاهری در فرض مطابقت با واقع، عین واقع است فقط خطابش فرق می کند، و در فرض مخالفت با واقع حکم مستقل است، مثلا همین وجوب ظاهری جلوس قبل از زوال، اگر مطابق با واقع باشد همان وجوب واقعی جلوس را شارع یکبار گفته یجب الجلوس، و یک بار گفته صدق العادل، با همان خطاب صدق العادل ابراز کرد وجوب واقعی جلوس را، مبرز یکی است کیفیت ابراز فرق می کند. ولی اگر واقعا وجوب جلوس نباشد، بله این وجوب جلوس ظاهری یک حکم مستقلی است.

اگر این را بگوئیم می شود کسی بگوید استصحاب می کنیم جامع وجوب جلوس را به نحو استصحاب کلی قسم ثانی، چون اگر این وجوب ظاهری جلوس مطابق با واقع باشد عین واقع است، و اگر مخالف واقع باشد مستقل از واقع است، و ما چون شک داریم که مطابق واقع است یا مخالف با واقع، می گوئیم یک وجوب جلوسی قبل از زوال بود، آگر آن وجوب جلوس وجوب جلوس واقعی باشد محتمل البقاء است، و اگر وجوب جلوس ظاهری باشد معلوم الارتفاع است بخاطر ارتفاع اماره.

طبق این مبنا که از کلمات محقق عراقی استفاده می شود علی ما ببالی، حکم ظاهری در فرض مصادفت با حکم واقعی ابراز حکم واقعی است، مبرز فرق می کند، و در فرض مخالفت با حکم واقعی حکم مستقل است، خوب من می دانم یک وجوب جلوسی قبل از زوال بود، یقین به آن دارم، اما نمی دانم آن وجوب جلوس حکم واقعی بود که محتمل البقاء است بعد از زوال، یا حکم ظاهری بود که بخاطر زوال موضوعش که قیام اماره است مقطوع الارتفاع است، می شود استصحاب کلی قسم ثانی.

بحوث: این استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز وما لایقبله است به جهت قطع به ارتفاع حکم ظاهری وتساوی استقلال با مخالف واقع بودن

در بحوث گفته اند این استصحاب کلی قسم ثانی یک اشکال دارد، وآن اشکال این است که جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است، چطور؟

گاهی حکم کلی ما و آن جامع ما مردد است بین یک فرد که قابل تنجیز نیست و بین فرد دیگر که قابل تنجیز است، من بعد از اینکه دیگر قدرت بر اکرام زید ندارم علم پیدا کردم که یا اکرام زید واجب بوده که دیگر قدرت بر او ندارم، یا اکرام عمرو واجب بوده که الان در خدمتش هستیم وکاملا قدرت بر اکرام او دارم، استصحاب وجوب اکرام که مردد است بین اینکه وجوب اکرام زید است که بخاطر طروّ عجز ساقط شد یا وجوب اکرام عمرو است که قادرم بر آن، گفته اند این استصحاب جاری نیست، چرا؟ زیرا علم به همچنین وجوب مرددی منجز نیست، من اگر علم هم داشته باشم به اینکه یک وجوبی است که نمی دانم متعلقش اکرام زید است که غیر مقدور است قطعا یا اکرام عمرو است که مقدور است عقلا، علم به همچنین تکلیف مرددی منجز نیست عقلا و عقلاءا فضلا از استصحاب آن، به این می گویند استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز، و این منجز نیست مطلب درستی هم هست.

در بحوث می گویند اینجا هم همین است، آن وجوب ظاهری که یک طرف تردید هست بعد از زوال قابل تنجیز نیست، به دو بیان:

یک بیان اینکه علم به ارتفاع آن دارم، اگر فی علم الله آن وجوب که مستصحب است وجوب ظاهری جلوس باشد قطع به ارتفاع آن هست، پس این فرد از جلوس که مقطوع الارتفاع است قابل تنجیز نیست.

از طرف دیگر در فرضی حکم ظاهری وجود مستقل دارد که مخالف واقع باشد، حکم ظاهری مخالف واقع قابل تنجیز نیست، با فرض اینکه مخالف واقع هست بگوئیم منجز هم هست؟ این معنا ندارد، مقیدا به مخالف واقع بودن حکم ظاهری منجز باشد این معنا ندارد، ولذا این استصحاب جاری نیست.

استاد: اولا مهم غلط بودن مبنا است، وگر نه در حکم وضعی تنجیز نیست

ما یک اشکال داریم به بحوث، می گوئیم آقا اصل مبنا را می زدید، که یعنی چی که حکم ظاهری در فرض مطابقت با حکم واقعی عین حکم واقعی است و در فرض مخالفت مغایر با اوست، این مبنا درست نیست کما ذکرنا فی بحث حقیقة الحکم الظاهری، این مبنا درست نیست.

ولی اگر مبنا درست باشد همه جا که استصحاب حکم تکلیفی نیست که شما اشکال کنید که جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است، گاهی استصحابِ حکم وضعی است، اماره قائم شد بر نجاست این آب هنگام تغیر به مجاورت با عین نجاست، اماره می گوید آبی که با مجاورت عین نجاست تغیر پیدا کند نجس است، ولی من یقین ندارم شاید پاک باشد، خود میته که در او نیافتاده، میته کنار آب بود، اما بوی میته را گرفته این آب، خوب طبق مسلک جعل حکم ظاهری چه اشکال دارد روی این مبنای اینکه اگر مطابق با واقع است عین اوست چه اشکال دارد استصحاب کنم جامع نجاست اعم از ظاهریه و واقعیه را؟ بگویم این آب قبلا نجس بود اما ظاهرا او واقعا، استصحاب می گوید الان هم نجس است، نجس بودن این آب خودش که قابل تنجز نیست موضوع است برای حرمت شرب، اذا کان الماء نجسا یحرم شربه، استصحاب می گوید این آب نجس است دیگر، بالاخره این آب جامع نجاستی داشت که این جامع نجاست محتمل البقاء است در ضمن یک فرد و هو النجاسة الواقعیة، و این جامع نجاست در این آب موضوع است برای حرمت شرب، حکم تکلیفی که نیست که بگوئیم مردد بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است.

سؤال وجواب: حکم وضعی مثل این می ماند که شما استصحاب کنید جامع حدث را که مردد بین حدث اصغر است که با وضوء یقینا مرتفع شده یا حدث اکبر که باقی است، علم اجمالی داشتید یا این بلل منی است یا بول، وضوء گرفتید، استصحاب می کنید جامع حدث را که هنوز محدثید، خوب این حدث اگر حدث اصغر بود ارتفع بالوضوء و اگر حدث اکبر بود باقی است، آیا اشکال دارد استصحاب کنید جامع حدث را برای اینکه موضوع بشوید برای المحدث لایمسُّ الکتاب؟ چه اشکالی دارد؟ به اینکه نمی گویند جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز. یک وقت حکم تکلیفی را استصحاب می کنید، حکم تکلیفی مردد است بین وجوب اکرام زید که غیر مقدور است یا وجوب اکرام عمرو که مقدور است، به این می گویند استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز، این منجز نیست، اما یک وقت استصحاب می کنید حکم وضعی را که این حکم وضعی در این مورد موضوع احکامی است، استصحاب می کنید محدث بودن خودتان را، جامع حدث را در خودتان استصحاب می کنید، خوب این موضوع است برای حرمت مسّ کتابت قرآن، چرا جاری نشود، استصحاب کلی قسم ثانی است دیگر.

اینجا هم همین است، استصحاب می کنید نجاست این آب را که مردد است بین نجاست ظاهریه که ارتفع قطعا یا نجاست واقعیه که باق قطعا علی تقدیر حدوثه، خوب استصحاب کلی قسم ثانی است و اثر شرعی دارد.

فقط باید مبنا را اشکال کنید که این مبنای حکم ظاهری را ما قبول نداریم، ولذا حکم ظاهری چه مطابق با واقع باشد چه مخالف با واقع باشد مستقل از حکم واقعی است، استصحاب جامع می شود استصحاب کلی قسم ثالث، چون یک حکم ظاهری یقینا داشتیم مستقل از حکم واقعی، و او یقینا مرتفع شد بعد از ارتفاع اماره، احتمال می دهیم در کنار او یک حکم واقعی داشتیم او مشکوک البقاء است، این می شود استصحاب کلی قسم ثالث که جاری نیست. این اشکال بر اصل استصحاب حکم مماثل.

مرحوم آخوند: امکان استصحاب حکم در مورد بقاء بر میت، طبق مبنای جعل حکم مماثل

و من الغریب جدا از صاحب کفایه استاد المحققین، در بحث تقلید ابتدائی میت و بقاء بر تقلید میت می رسد به بحث بقاء بر تقلید میت، می گوید نمی شود از میت تقلید کرد ولو بقاءا، بقاء بر تقلید میت جائز نیست، چرا؟ اینها می گویند میت دیگر بعد از موتش رأی ندارد، چون رأی انسان قائم است به نفس انسان، و عرف انسان را نابود می بیند بعد از مرگ، و با نابودی انسان رأی او هم نابود می شود، پس استصحاب حجیت رأی جاری نیست چون موضوعش باقی نیست، اینجور می گویند.

بعد صاحب کفایه فرموده خوب کسی استصحاب کند بقاء حکم را، بگوید قبلا واجب بود بر من نماز جمعه چون آن مرجع متوفی فتوا به وجوب می داد، حالا بعد از وفات او استصحاب می گوید نماز جمعه هنوز بر من واجب است.

صاحب کفایه فرموده بله این استصحاب خوب است، ولی طبق مبنای حکم مماثل نه طبق مبنای ما، طبق مبنای حکم مماثل یقین داریم به این حکم مماثل سابق استصحاب می کنیم، اما طبق مبنای ما حکم مماثلی در کار نیست، منجزیت و معذریت است، نسبت به حکم واقعی هم که ما یقین به حدوث نداریم، فلا یجری استصحابه الا علی ما تکلّفنا به سابقا فی بعض تنبیهات الاستصحاب که مراد همین تنبیه محل بحث است.

استاد: حکم واقعی مشکوک الحدوث وحکم ظاهری متیقن الارتفاع است

اقول: جناب صاحب کفایه! بعد از موت مرجع تقلید شک ما شک ساری می شود، یعنی ما در اصل حکم به وجوب نماز جمعه شک می کنیم، در اصل وجوب واقعی نماز جمعه شک می کنیم، آن مرجع تقلید زنده که بود می گفت نماز جمعه قبلا واجب بوده الان هم واجب است، او فوت کرد، وقتی فوت کرد از حجیت افتاد فتوایش هم نسبت به گذشته و هم نسبت به آینده، پس از کجا من بگویم قبلا نماز جمعه واجب بود اما ظاهرا او واقعا؟ قبلا وجوب ظاهری داشت نماز جمعه، وجوب ظاهری می گوئید محتمل البقاء است حرفی نیست، در آنجا بگوئید محتمل البقاء است، اگر او را بگوئید که او را هم نمی گوئید، چون فرض این است که او تابع فتوای مجتهد بود و فتوای مجتهد هم شما می گوئید از بین رفت، رأی مجتهد از بین رفت، نسبت به وجوب واقعی نماز جمعه شک ساری دارم، ایشان گفت الا علی ما تکلفنا به سابقا که اگر یقین به حدوث شرط نباشد واقع الحدوث کافی باشد مانعی ندارد استصحاب کنیم وجوب نماز جمعه را، آقا وجوب نماز جمعه بعد از فوت مرجع تقلید حدوثش مگر محرز است برای ما به حجت یا اماره یا اصل، شک ساری شد، ما بعد از فوت این مرجع حتی در وجوب نماز جمعه در گذشته هم شک کردیم چه جور می خواهید استصحاب کنید؟

سؤال: چه جور شک می کنید؟ جواب: شک می کنیم چون شاید فتوای مرجع تقلید از اول اشتباه بوده است، آنی که متیقن سابق است حکم ظاهری است، ولی در او که شک لاحق نداریم، چون او تابع بقاء رأی بود، اما حکم واقعی مشکوک الحدوث است، چون بعد از فوت آن مرجع تقلید در اصل وجوب نماز جمعه در گذشته هم شک دارم.

سؤال: اصلا فتوا حجت هم باشد شک دارم در حکم واقعی؟ جواب: بنابر تکلفی که کرد گفت یقین به حدوث شرط نیست آیا استصحاب جای می شود؟ خوب حجت بر حدوث باید داشته باشم، من در اصل حدوث شک ساری کردم. این یک اشکال.

بحوث: استصحاب اهتمام

اشکال دوم: این اشکال مربوط می شود به مطالب بحوث، مطلب ایشان این بود که از خیر حکم مماثل و استصحاب آن بگذرید، بیائید استصحاب کنید بقاء اهتمام را، دیگر مهم نیست که شکل حکم ظاهری جعل حکم مماثل باشد یا جعل منجزیت و معذریت باشد، هر چه باشد، بالاخره قبلا مولا اهتمام داشت به وجوب جلوس در مسجد علی تقدیر وجوده، استصحاب می کنیم بقاء اهتمام را، و با این استصحاب ثابت می شود هنوز هم مولا اهتمام دارد. فقط می ماند رفع ما لایعلمون، در جائی که استصحاب می کنیم اهتمام به حکم تکلیفی را یا حکم وضعی مستتبع حکم تکلیفی را، مشکل این است که رفع ما لایعلمون اماره بر عدم اهتمام است و مانع از جریان استصحاب بقاء اهتمام خواهد بود، اما در مواردی که استصحاب می کنیم عدم اهتمام را در استصحاب ترخیصی، مشکلی نداریم استصحاب می کنیم عدم اهتمام را، اهتمام به غرض ترخیصی را استصحاب می کنیم، اینکه مطابق است با رفع ما لایعلمون، مشکلی پیدا نمی کنیم، استصحاب اهتمام به حکم تکلیفی و لزومی یا حکم وضعی مستتبع حکم لزومی محکوم عموم رفع ما لایعلمون خواهد بود، ولی استصحاب حکم ترخیصی یا حکم وضعی مستتبع حکم ترخیصی مشکلی ندارد در نتیجه مطابق با رفع ما لایعلمون هست.

سؤال وجواب: اماره موافق با اصل هیچ تقدم و تأخری ندارد، شما اماره بر حل را با اصالة الحل همزمان هر دو را جاری کنید مشکلی نداریم.

سؤال و جواب: نه همان اهتمام را استصحاب می کنیم، وقتی استصحاب کردیم اهتمام را نتیجه اش این می شود که باید احتیاطا انجام بدهیم این کار را.

وثانیا: چه بسا اماره در زمان شک در بقاء قائم شود

اقول: این مطلب هم به نظر ما ناتمام است:

اولا: بعضی از موارد هست که اماره بر حدوث در زمان شک در بقاء قائم می شود، یعنی زمان شک در بقاء یعنی بعد از زوال که شک دارم در بقاء وجوب جلوس، آن موقع خبر ثقه می آید می گوید فلانی من بعد از زوال را نمی دانم، اما قبل از زوال را خودم شنیدم از مولا که گفت یجب الجلوس، می گویم آقای ثقه الان داری می گوئی؟ می گوید ببخشید ترافیک بود دیر رسیدم، خوب به چه درد می خورد؟ حدوث اهتمام در صبح محرز نیست، چون اهتمام مولا بعد از قیام خبر ثقه بلکه بعد از وصول خبر ثقه است، وفرض این است که خبر ثقه بعد از ظهر قائم شد من چه جور استصحاب کنم بقاء اهتمام قبل از ظهر را، اماره کاشف از حکم واقعی است ولی نسبت به اهتمام روح حکم ظاهری اهتمام است بعد از قیام اهتمام موجود می شود، چون شارع می گوید اگر شارع خبر داد به وجوب نماز جمعه من اهتمام دارم، خوب الان ثقه بعد از ظهر خبر داده، پس حدوث اهتمام قبل از ظهر محرز نیست تا بخواهم استصحاب کنم بقاء اهتمام را.

ثالثا: اهتمام به نحو قضیه حقیقیه بوده است، فیرتفع بارتفاع الموضوع

ثانیا: اهتمام مولا به نحو قضیه حقیقیه بوده نه به نحو قضیه خارجیه، یعنی مولا کار نداشته به وجوب جلوس قبل از زوال یا به چیز دیگر، به نحو قضیه حقیقیه فرموده: کل حکم قام خبر الثقة علیه فأنا أهتم به، این اهتمام به نحو قضیه حقیقیه بوده، بعد از ارتفاع خبر ثقه دیگر این اهتمام رفت، وقتی خبر ثقه فقط وجوب جلوس را قبل از زوال می گوید قضیه حقیقیه گفت کل ما قام خبر الثقة علیه فأنا أهتم به، خوب ظاهر صدق العادل این است، بعد از زوال خبر ثقه دیگر اگر اهتمام داشته باشد مولا به وجوب جلوس بعد از زوال، دیگر آن اهتمام سابق نیست، یک اهتمام آخری است و فرد آخری است، که استصحاب جامع اهتمام می شود استصحاب کلی قسم ثالث که جاری نیست.

پس این وجه دوم هم تمام نشد، یقع الکلام فی الوجه الثالث غدا انشاء الله.

جلسه 113- 1355

**سه‌شنبه - 04/08/۹5**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به وجوهی بود که در رابطه با مواردی که حالت سابقه در استصحاب با اماره ثابت شده بود بیان شد.

وجه اول وجهی بود که صاحب کفایه مطرح کرد و در بحوث به استناد صحیحه عبدالله بن سنان آن را پذیرفت که واقع الحدوث رکن است و نه یقین به حدوث.

احتمال اراده قاعده طهارت از صحیحه ابن سنان، وبیان حالت سابقه برای احتراز از یقین به نجاست

که ما عرض کردیم این خلاف ظاهر لاتنقض الیقین بالشک هست، و صحیحه عبدالله بن سنان اولا ممکن است مفادش قاعده طهارت باشد "انک اعرته ایاه و هو طاهر و لم تستیقن انه نجسه فلا تغسله من اجل ذلک"، و بیان حالت سابقه طهارت برای احتراز از فرضی است که مکلف یقین به نجاست سابقه داشت که دیگر قاعده طهارت جاری نیست.

احتمال استصحاب عدم تنجیس

علاوه بر اینکه ممکن است امام علیه السلام استصحاب عدم تنجیس ذمی را جاری کردند، فرمودند شما لباست را که دادی به این ذمی پاک بود، یقین هم که نداری آن را نجس کرد، پس لازم نیست آن را بشوری، اگر استصحاب هم امام جاری کرد شاید استصحاب عدم تنجیس بود، که حالت سابقه عدم تنجیس واضح است که می تواند یقین سابق به عدم تنجیس باشد، در روایت حالت سابقه عدم تنجیس که بیان نشده است، می تواند خود عدم تنجیس باشد سابقا، چون قبلا که تنجیس نکرده بود بگو الان هم تنجیس نکرده، و می تواند یقین سابق به عدم تنجیس باشد، از این جهت صحیحه عبدالله بن سنان ساکت است.

نتیجه تکافئ دو ظهور، اجتماع یقین به حدوث با واقع حدوث

واگر هم ظهور داشته باشد در رکنیت واقع الحدوث که نظر بحوث وآقای زنجانی هست، ولی ما عرضمان این بود که ما دو ظهور متکافئ داریم، لاتنقض الیقین بالشک ظهور در رکنیت یقین به حدوث دارد، صحیحه عبدالله بن سنان فوقش ظهور دارد در رکنیت واقع الحدوث، با هم تکافؤ می کنند فوقش مجبوریم بگوئیم هم یقین به حدوث رکن است و هم واقع الحدوث به نحو واو الجمع، یعنی باید در جریان استصحاب هم یقین به حدوث داشته باشیم و هم واقعا هم حدوث داشته باشد، آخرش این است، و نتیجه دلخواه بحوث در اینجا تأمین نمی شود.

سؤال و جواب: فرض این است که دو قاعده که ما نداریم، یک قاعده است، در این یک قاعده یا یقین به حدوث رکن است یا واقع الحدوث یا هر دو باید رکن باشند، که وقتی تکافؤ شد و تعارض کردند قدر متیقن از این خطاب این است که جائی که هم یقین به حدوث باشد و هم واقع الحدوث استصحاب جاری است.

تنافی رکنیت واقع الحدوث با واقعی بودن استصحاب طهارت،‌ به جهت احتمال تنجیس ذمی

و نکته ای عرض کنم: اینکه ما بگوئیم واقع الحدوث رکن است ولو حجت بر حدوث نداشته باشیم، این خلاف اطلاق خود این صحیحه عبدالله بن سنان است، چرا؟ برای اینکه شاید آن ذمی این لباس را گرفت از پدر عبدالله بن سنان بعد آن را نجس کرد، و بعد هم محتمل است تطهیر کرد و به او پس داد، اینها محتمل است، بالاخره این ذمی شاید واقعا تنجیس کرد این لباس را، و بعد هم شاید تطهیر کرد و پس داد، اگر فی علم الله این ذمی تنجیس کرده باشد این ثوب را و من الان شک دارم که آیا الان پاک است یا پاک نیست، طبق بیان بحوث واقع الحدوث مربوط می شود به نجاست فی علم الله، وفرض این است که واقع الحدوث رکن استصحاب است، پس شاید فی علم الله استصحاب نجاست جاری بشود، اگر ذمی فی علم الله تنجیس کرده بود این ثوب را و من الان شک دارم که بعد از اینکه به من پس داد پاک است یا نجس است، ولکن امام علیه السلام استصحاب طهارت کرد، نه اینکه توهّم استصحاب طهارت است بلکه واقعا استصحاب طهارت است، حتی در جائی که آخرین واقع الحدوث مربوط باشد به حدوث نجاست.

فوقش اگر ما بخواهیم بگوئیم واقع الحدوث رکن است مثل صاحب الکفایه بگوئیم که ظاهر کلامش که در تنبیه اول ذکر کرد این است که یک حجتی قائم باشد بر رکن استصحاب، و الا این استصحاب که واصل نیست به مکلف لغو است، اگر بگوئیم واقع الحدوث رکن است باز لااقل مثل صاحب الکفایه بگوئیم واقع الحدوثی که به مکلف به یک حجت معتبره ای رسیده باشد، یقین لازم نباشد ولی به یک حجت معتبره ای رسیده باشد.

وجه دوم که مطرح شد این بود که گفته شد استصحاب می کنیم بقاء حکم ظاهری را، یا به تعبیر بحوث استصحاب می کنیم اهتمام مولا را.

گفتند خوب قبلا که اماره بر حدوث داشتیم، پس قبلا مسلّم اهتمام داشت مولا به حکم واقعی علی تقدیر وجوده، قیام اماره هم که حیثیت تعلیلیه است برای اهتمام، اینطور نیست که بقاءا اماره نداشته باشیم امکان نداشته باشد بقاء اهتمام، حیثیت تعلیلیه است از حالات است، قبلا وجوب جلوس قبل از زوال علی فرض وجوده مورد اهتمام شارع بود، چون اماره بر وجوب داشت، بعد از زوال استصحاب می گوید هنوز هم اهتمام به وجوب جلوس علی تقدیر وجوده باقی است.

که عرض کردیم این وجه دوم تمام نیست.

یک نکته ای از وجه دوم باقی مانده عرض کنم: در بحوث اشکال کرده اند به این وجه دوم که استصحاب حکم مماثل بود، گفتند این جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است، شما می گوئید که قبلا ما یک وجوب جلوسی داشتیم، اگر این وجوب جلوس قبل از زوال وجوب ظاهری بود، بعد از زوال مرتفع است یقینا، چون اماره بر بقاء که نداریم، و اگر وجوب واقعی بود محتمل البقاء است، که در بحوث گفتند این جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است.

ما اشکال کردیم که این بیان بحوث در استصحاب حکم تکلیفی می آید، اما در مثل قیام اماره بر نجاست حدوثا، که اماره می گوید این آبی که متغیر است به مجاورت نجس، نجس است، بعد این آب تغیرش زائل شد، ما استصحاب کنیم قبل از زوال تغیر یک نجاستی این آب داشت، اگر نجاست ظاهریه بود با انتفاء اماره منتفی شده است بقاءا، و اگر نجاست واقعیه بود محتمل البقاء است، اینکه استصحاب بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز نیست.

حرمت شرب مترتب بر حکم وضعی مخالف واقع نیست

این اشکال ما به بحوث وارد است، اما می توانیم باز بگوئیم که موضوع حرمت شرب آن نجاست ظاهریه ای که در مقابل نجاست واقعیه هست نیست، موضوع حرمت شرب آبی است که واقعا نجس است یا فوقش بگوئید آبی است که ظاهرا نجس است و محتمل است که مطابق با واقع باشد، اما نجاست ظاهریه ای که در قبال نجاست واقعیه است، یعنی نجاست ظاهریه ای که مخالف با نجاست واقعیه است، چون شما می گوئید اگر نجاست واقعیه داشت محتمل البقاء است، اگر نجاست واقعیه نداشت یعنی نجاست ظاهریه داشت و ما جامع این نجاست را استصحاب می کنیم، خوب نجاست ظاهریه مخالف با واقع که موضوع برای حرمت شرب نیست، اگر نگوئیم موضوع حرمت شرب نجاست واقعیه است، لااقل نجاست ظاهریه ای که معلوم المخالفة و مفروض المخالفة با واقع است او که موضوع حرمت شرب نیست، از این جهت استصحابش ایراد دارد.

وجه ثالث: قیام اماره مقام قطع موضوعی

وجه ثالث: ما ذکره المحقق النائینی و السید الخوئی و الشیخ الاستاذ.

گفته اند این اشکال که یقین به حدوث رکن استصحاب است جوابی ندارد جز قول به قیام امارات مقام قطع موضوعی، تنها راه این است که مسلک ما را بپذیرید که گفتیم حجیت اماره به معنای جعل علمیت برای اماره است، خبر الثقة علمٌ اعتباریٌّ، آنوقت قائم مقام یقین به حدوث می شود.

اقول: این وجه یک اشکال مبنائی دارد و یک اشکال بنائی:

اشکال مبنائي: عدم دلیل بر قیام امارات مقام علم

اشکال مبنائی این است که: این مبنای اینکه شرعا یا عقلاءا مثلا خبر ثقه علمٌ بالواقع باشد، این برای ما ثابت نیست.

اشکال به سیره عقلائیه

در سیره عقلائیه اینطور نیست که حجج عقلائیه و امارات عقلائیه اعتبار بشوند علم به واقع.

بله مثلا اطلاق لفظ، سیره عقلائیه اطلاق لفظ را حجت می داند، الکذب حرام شامل دروغ از روی هزل و شوخی هم می شود به اطلاقش، اما بگویند که تو می دانی که دروغ هزلی حرام است؟ نخیر، حجت داری بر اینکه دروغ هزلی حرام است، کجا می گویند تو می دانی؟

اشکال به روایت مراغی

اما روایات در حجیت خبر ثقه، یکی روایت مراغی است: "لاینبغی لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا".

اولا این سندش ضعیف است. ثانیا هیچ ظهور ندارد در الغاء شک، می گوید تشکیک نکنید، تشکیک نکردن یعنی با زبان و عمل در مقابل توقیعات صادره از ما نایستید، نه اینکه ما الغاء کردیم شک شما را، شما نباید تشکیک بکنید.

ثالثا: اینکه موضوعش خبر ثقه نیست، بلکه این موضوعش خبر و توقیعی است که نواب اربعه بیان می کردند، "ما یروی عنا ثقاتنا ممن عرفوا بانا نفاوضهم سرنا و نحمّله ایاهم"، این چه ربطی دارد به حجیت خبر ثقه، این حجیت خبر حسین بن روح است که نائب خاص حضرت است.

اشکال به صحیحه حمیری

واما این تعبیر که در صحیحه حمیری هست که "ما ادی الیک فعنی یؤدی و ما قال لک فعنی یقول"، این هم ظهور ندارد در اعتبار علم، نه این هم بیان عرفی است برای وثاقت عمروی.

ثانیا: این تناسب دارد با مسلک تنزیل المؤدی منزلة الواقع، می گوید ما ادّی الیک فعنی یؤدی، این چه ربطی دارد به مسلک اعتبار علمیت؟

اشکال به تعبیر "بینة"

و اینکه در روایات از شهادت عدلین تعبیر کرده اند به بینه، این هم دلیل بر اعتبار علم نمی شود، اولا: در خصوص شهادت عدلین گفته اند بینه، مطلق اماره را که نگفته اند.

ثانیا: شاید این اسم گذاری است نه اعتبار، چون غالبا شهادت عدلین علم آور است لذا اسمش را گذاشته اند بینه، اگر یک جائی علم پیدا نکردید آیا باز اعتبار کرده ایم که شما عالمید؟ نه همچنین ظهوری ندارد، در اسم گذاری همین کافی است که غالبا بینه موجب علم می شود، یبین الواقع غالبا، اما جائی که مبین واقع نیست یعنی من علم پیدا نمی کنم باز باید عمل کنم به بینه.

اشکال به فحوای قاعده تجاوز واستصحاب

ممکن است بعضی ها تمسک کنند برای اعتبار علمیت در امارات به فحوای لسان بعض اصول عملیه:

مثلا قاعده تجاوز می گوید شکک لیس بشیئ، بگویند خبر ثقه دیگر از قاعده تجاوز که بدتر نیست.

این حرف قابل توجهی است، ولی به نظر ما شکک لیس بشیئ به معنای لاشک لک نیست، یک وقت می گویند تو شک نداری، این الغاء شک است، اما یک وقت می گویند شک تو چیزی نیست، یعنی شیئی نیست که یعتنی به، "یا اهل الکتاب لستم علی شیئ حتی تقیموا التوراة و الانجیل" لستم علی شیئ اعتبار عدم که نمی کند، بلکه می گوید ارزشی ندارید حتی تقیموا التوراة و الانجیل، ارزشی ندارید، شکک لیش بشیئ یعنی شک تو چیز با ارزشی نیست که به او توجه بکنی، نه اینکه لاشک لک.

یا در استصحاب لاتنقض الیقین بالشک معنایش این نیست که الغاء شک می کند اعتبارا، بلکه نهی می کند از نقض عملی یقین به شک.

پس در اصول عملیه هم ما حکومت و اعتبار علم را نمی پذیریم تا کسی به فحوای آن تمسک کند که پس در امارات هم به طریق اولی اعتبار علمیت شده است. پس این اشکال مبنائی است.

بحوث: قطع در استصحاب موضوعی صفتی است، وامارات قائم مقام او نیستند

اما اشکال بنائی:

اشکال بنائی در بحوث مطرح شده است، گفته اند آقا شما خودتان می گوئید امارات قائم مقام قطع موضوعی صفتی نمی شود، فقط صاحب کفایه است که می گوید امارات اگر قائم مقام قطع موضوعی بشوند چه صفتی چه طریقی فرق نمی کند، ایشان هم چون قبول ندارد قیام امارت مقام قطع موضوعی را می گوید اگر قائم بشوند فرقی نمی کند، اما کسانی که قائل به قیام امارات مقام قطع موضوعی اند مختص کرده اند به قطع موضوعی طریقی نه صفتی، لاتنقض الیقین معنایش این است که یقین به عنوان یک صفت مبرمه در نفس لحاظ شده است، ابرام و استحکام در یقین را لحاظ کرده اند نه صرف کشف آن را از واقع، والا چرا نگفتند لاتنقض العلم بالشک چرا نگفتند لاتنقض القطع بالشک؟ و صحیح هم نبود بگویند لاتنقض العلم بالشک.

استاد: یقین بما هو کاشف موضوع است و ابرام واستحکام مصحح استعمال است

اقول: به نظر ما این اشکال درست نیست، چرا؟ برای اینکه انصافا ظهور عرفی لاتنقض الیقین این است که یقین را از حیث کاشف بودن نگاه کرده اند، حالا ابرام و استحکامش مصحح استعمال است نه بیشتر، مصحح استعمال بودن یک مطلب است و اینکه بگوئیم ظاهرش این است که یقین از این حیث موضوع در اراده جدیه قرار گرفته که ابرام واستحکام دارد نه از حیث اینکه فقط کاشف از واقع است، انصاف این است که این خلاف ظاهر است، ظاهر همین است که مصحح استعمال قرار گرفته است این لفظ یقین، اما در مقام جعل استصحاب حیث کاشف بودن یقین را لحاظ کرده اند، این مناسب با نهی از نقض یقین به شک هست.

پس عمده اشکال بر این وجه اشکال مبنائی هست.

سؤال وجواب:مصحح استعمال لفظ نقض و مصحح اراده استعمالیه است، اما متفاهم عرفی این است که این تعبیر را صرفا برای تصحیح استعمال بکار برده اند، اما در مقام ثبوت آن حیث کشف یقین است که منشأ می شود که سزاوار نباشد انسان دست بردارد از آن کشف تام حالت سابقه با شک در بقاء حالت سابقه، این چیزی است که به نظر ما می آید.

وجه رابع: یقین در کتاب وسنت مثال مطلق حجت است

وجه رابع: ما ذکره السید الامام قدس سره: فرموده اند یقین در کتاب و سنت ظاهر است در اینکه مثال است برای مطلق حجت، نه اینکه استعمال شده است در مطلق حجت ها، نه، وقتی می گویند چیزی که یقین نداری نگو، این مثال عرفی است، مثل رجل شکّ بین الثلاث و الاربع که مثال عرفی است برای انسان، اینجا هم مثال عرفی است برای اینکه بگویند چیزی که حجت نداری بر آن نگو، چرا؟

برای اینکه بعد از اینکه متعارف شد که عقلاء و متدینین اعتماد می کردند به حجج در همه مجالات، آیا بیاید بگوید "حرم علیکم ان تقولوا علی الله ما لاتعلمون" یا روایت بیاید بگوید "من افتی بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الارض"، عرف می فهمد یعنی من أفتی بغیر حجة من قال بغیر حجة، و الا متعارف در فتوا این بود که استناد به حجج دارد، کدام مجتهدی علم وجدانی دارد به آنچه می گوید؟ رفع ما لایعلمون هم همین است، لاتنقض الیقین بالشک هم هیمن است یعنی لاتنقض الحجة بغیر الحجة.

ایشان فرموده مؤید این مطلب ما صحیحه اولی و صحیحه ثانیه زراره است، کی زراره یقین داشت به طهارت سابقه؟ آقا وضوء گرفته ای با این آب، اولا کی می گوید این آب پاک است؟ رفته اند آبی را در یک ظرفی آوردند، قدیم که این ظرفها را می شستند می گذاشتند بیرون اتاق، سگهایی که آنجا بودند گاهی می آمدند لیس می زدند به این ظرفها، آقای زنجانی می گفت ما که می رفتیم طرف زنجان و تبریز می دیدیم این روستائی ها ظرفهایشان را شسته اند تمیز کرده اند گذاشته اند بیرون، این کلاب اطراف منزل هم می آمدند لیس می زدند به این ظرفها، این روستائی های بی خبر هم می آمدند آب داخل آن می ریختند و وضوء می گرفتند یا غذا داخل آن می پختند، خوب بابا شما از کجا قسم می خورید که وقتی وضوء گرفتید طهارت پیدا کردید؟ شاید آب نجس بود، شاید ظرف نجس بود، شاید بدن خودت نجس بود، یقین به طهارت که نیست حجت بر طهارت است.

یا در صحیحه ثانیه زراره که طهارت ثوب بود، آن هم همینطور است، از کجا معلوم که این لباس زراره قبلا پاک بود؟ با آب شسته بود دیگر، آن آب کی می گوید پاک بود؟ معمولا با آب قلیل می شستند.

یا در روایتی داریم صحیحه معاویة بن وهب، می گوید سی سال پیش شخصی منزلی داشت، بعد از سی سال حالا قاضی به ما می گوید که باید بگوئید که این منزل مال اوست، ما چه می دانیم منزل مال اوست، سی سال پیش مال او بود، مضمون رویات این است که حضرت فرمود چون قبلا مال او بود می توانید شهادت بدهید، خوب از کجا قبلا مال او بود، شما این منزلی که دارید یقینا ملک شماست؟ از کجا معلوم قبلا غصب نشده است؟ برادر بزرگ حق برادران یا خواهران دیگر را نداده یا مجبورشان کرده اکراهشان کرده بعد فروحته به شما، چقدر خانه های وقفی را ورثه فروختند برخلاف ما انزل الله، شاید خانه ای که شما در آن می نشینید همان باشد، از کجا قسم می خورید سی سال پیش هیچ بلکه همین امروز خانه را خریدید ملک شماست؟ به حسب جحجت شرعیه ملک است، همین می شود حجت بر حدوث بعد استصحاب می کنید.

اقول: این فرمایش امام قدس سره به نظر ناتمام می آید:

مقصود امام از حجت مثبت واقع است ونه مطلق حجت

این اشکالی که ممکن است مطرح شود که لاتنقض الحجة بغیر الحجة، آنوقت اگر اینجور باشد پس وجوب احتیاط هم باید مقدم باشد بر استصحاب، چون وجوب احتیاط هم حجت است، دلیل اخوک دینک فاحتط لدینک بر استصحاب مقدم شود.

نه مقصود ایشان از حجت آن چیزی است که مثبت واقع است شرعا یا عقلاءا، مثل امارات، نه وجوب احتیاط که اصل غیر محرز است، ولو حجت به معنای منجز هست، مراد ایشان از حجت مطلق منجز یا مطلق معذر نیست، صریحا ایشان می گوید مراد این طرق به واقع هست ولو طرق غیر وجدانیه یعنی طرق تعبدیه.

ولکن اشکال به ایشان این است که اولا:

استاد: فرمایش امام در لفظ "یقین" روشن نیست

ما در لفظ علم و تبین بعید نمی دانیم فرمایش ایشان درست باشد، اما در لفظ یقین، جزم و قطع واقعا روشن نیست که بگوئیم ظاهر است در مثال برای مطلق طریق، می گوید چیزی که یقین نداری نگو، بعد بگوئیم آقا فلانی ثقه است آمد یک کلام مطلقی گفت، گفت همه آبهای این خانه نجس است، یا همه فلان محصول نجس است، بعد شما خبر بدهید بر اساس شهادت آن ثقه، البته نه اینکه بیائید بگوئید او گفت، بلکه بیائید بگوئید همه این محصول که در بازار است نجس است، می گویند آقا تو یقین داری؟ اگر بگوئی بله یقین دارم قبول نمی کنند.

اگر بگوید من افتی بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الارض، او می فهمد از من افتی بغیر علم یعنی من افتی بغیر حجة، نوع فتواها فتوای به حجت است، نوع قول های علی الله قول به حجت است، اما وقتی می گوید اگر یقین نداشتی نگو، از اول می گوید چیزی که یقین نداری نگو، بعد بگوئی چه فرق می کند، این چیزی که یقین نداری نگو هم یعنی چیزی که حجت بر آن نداری نگو، می گوید نه، من گفتم چیزی که یقین نداری نگو، نگفتم چیزی که حجت نداری نگو.

سؤال و جواب: آخه استعمال شرعی را ما از کجا بدانیم ظهورش در چیست، شما فوقش در من افتی بغیر علم یا قال علی الله بغیر علم قرینه دارید، اما در لاتنقض الیقین بالشک کجا قرینه دارید؟

جواب استدلال مرحوم امام قده به روایات

اگر بگوئید قرینه ما صحیحه زراره است، اولا: آدم متعارف که ذهنش مشوب به اوهام نیست، معمولا وقتی که وضوء می گیرد یا لبایش را آب می کشد می گوید پاک است دیگر، بله یک ذهن مشوب به اوهام بیاید تشکیک کند در طهارت آن ظرف یا در طهارت آن آب قلیل یا در بدن خود این مکلف، بله، ولی نوعا افراد این شبهات به ذهنشان نمی آید، لذا یقین پیدا می کنند.

ثانیا: کی می گوید امام استصحاب کرده اند طهارت واقعیه را؟ شاید استصحاب کرده اند همان طهارت ظاهریه را که یقین داشت زراره به آن.

ثالثا: شاید اصلا امام استصحاب کرد عدم نوم را که یقین سابق به آن بود، استصحاب کرد عدم اصابت نجس را به ثوب، کی می گوید امام استصحاب کرد طهارت سابقه را؟ انه علی یقین من وضوئه و لاینقض الیقین بالشک، فرض این است شکَّ انه نام، یعنی یقین به وضو را با شک در نوم نقض نکند، چون شک در نوم موجب شک در انتقاض آن وضوء است.

و اما صحیحه معاویة بن وهب، او هم همین است، او هم ظاهرش این است که شهادت بدهد به ملکیت ظاهریه یعنی ملکیت طبق موازین، نه به ملکیت واقعیه، خوب ملکیت ظاهریه ما یقین به آن داشتیم، بحث در این است که ما چیزی را استصحاب کنیم که یقین به آن نداریم.

اصالة‌ الطهارة علم نیست

و عجیب است که ایشان فرمود مراد از یقین این است که مثال باشد برای مطلق طریق به واقع، از کجا اصالة الطهارة طریق به واقع شد؟ از کجا قاعده ید طریق به ملکیت واقعیه شد؟ اینها که اصول عملیه اند برای متحیر، قاعده ید اصل عملی عقلائی است، کجا اعتبار شد علم به واقع؟ اصل عقلائی است قاعده ید، عقلاء می گویند تو می دانی مال فلانی است؟ می گوید من نمی دانم اما بنا باشد هر کسی یک چیزی در دستش هست من تشکیک بکنم که زندگی مختل می شود، لولاه لما قام للمسلمین سوق.

مرحوم نائینی وآقای خوئی و استاد که در وجه سابق می گفتند علم اعم است از علم وجدانی و اماره، آنها هم در قاعده طهارت این را نگفتند، در قاعده طهارت که تعبد به علم نیست، آنوقت امام که فرموده اند که مراد از یقین مطلق حجت است و ظاهرشان شاید تصریح هم در بعضی عباراتشان باشد که مراد ما یعنی طریق، خوب کی اصالة الطهارة و قاعده ید طریق شد؟ فلایتم هذا الوجه.

علاوه بر اینکه صحیحه معاویة بن وهب هم متعارض است، ما نمی خواهیم بحث کنیم اینجا، ما به این نتیجه رسیدیم که امام اجازه داد شهادت را برای اینکه قاضی گفت اگر شهادت ندهید من خانه آن آقا را بین ورثه اش تقسیم نمی کنم، خوب امام برای حفظ مصالح آن ورثه شیعه فرمود خوب برو شهادت بده بگو مال اوست.

اتفاقا در یک روایت دیگر می گوید احلف علی علمک، چیزی که نمی دانی نگو، صححیه معاویة بن وهب چند تا روایت است کنار هم که ما همانطور که آقای خوئی هم در مبانی منهاج الصالحین بحث کرده اند ما آنها را متعارض می بینیم، و مفاد برخی از این روایات از جمله همین ثلاثین سنه که در این روایتی است که حضرت امام مطرح کرده اند، خوب قاضی تقسیم نمی کرد، خوب معلوم است برخلاف موازین غصب می کردند، مگر حق فاطمه زهرا سلام الله علیها را غصب نکردند برخلاف قاعده ید، کارشان همین است، همیشه همین بوده، همه قاعده ید را قبول دارند اما آن آقا می گوید نه باید بیائید شهادت بدهید که می دانید که هنوز این خانه مال این میت است تا تقسیم کنیم، اما فرمود چکار کنیم دیگر برو بگو مال این است. این اصلا ربطی به بحث ما ندارد.

وجه خامس: استظهار تلازم ظاهری بین حدوث وبقاء به جهت تعبیر "نقض" نسبت به بقاء

وجه خامس: ما یخطر بالبال، وآن این است که ما می گوئیم یقین به حدوث عقلاً فقط اقتضاء دارد آثار حدوث را بار کنیم، نسبت به ترتیب آثار بقاء که اقتضائی ندارد، آقا من یقین به حدوث دارم به چه مناسبت آثار بقاء را بار کنم عند الشک فی البقاء؟ امام علیه السلام که تعبیر کرد اگر آثار بقاء را بار نکنی این مصداق نقض الیقین بالشک است این مشتمل است بر یک عنایت، والا خوب ما دیروز یقین داریم که زن و شوهر بودیم اما الان شک داریم، اگر امروز آثار زوجیت را بار نکنیم نقض کرده ایم یقین به زوجیت دیروز را؟ چه ربطی به آن دارد، یک عنایتی اینجا شده که آمده اند گفته اند عدم ترتیب آثار بقاء این نقض یقینبه حدوث است.

این معنایش این است که عرف می فهمد که شارع بین حدوث و بقاء یک نوع ارتباط ظاهری لحاظ کرده است، عرف می گوید دیگر یقین به حدوث چه خصوصیتی دارد، یقین به حدوث به عنوان یک کاشف تام نسبت به حدوث اگر بگویند یجوز لک الإخبار می گوئیم خوب کاشف تام داری نسبت به حدوث یجوز الإخبار، اما خبر ثقه حدوث را بگوید لایجوز الإخبار، این می شود، اما آثار بقاء را بار کردن و بار نکردن این عرفا تناسب ندارد با اینکه خصوص کاشف تام از حدوث را ما در نظر بگیریم، این ظاهرش این است که شارع بین حدوث و بقاء یک نوع ارتباطی دیده، و هر کجا حجت معتبره ای بر حدوث بود، عرف استظهار می کند الغاء خصوصیت را، می گوید من حدوث را که حجت معتبره دارم، ظاهر لاتنقض الیقین بالشک هم این است که عدم ترتیب آثار بقاء نقض حدوث است.

ولذا استظهار ما از ادله این است، لذا تعدی می کنیم نه تنها به اماره به حدوث بلکه به اصل عملی مثبت حدوث کما سیأتی.

و لکن این را بدانید فردا توضیح خواهیم داد انشاء الله که اگر هم کسی بگوید یقین به حدوث معتبر است ما در خیلی از موارد مشکل پیدا نمی کنیم فقط در موارد نادر مشکل پیدا می کنیم، این موارد را انشاء الله فردا توضیح می دهیم. والحمد لله رب العالمین.