

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

تا اینجا بحث در اصل مثبت روشن شد که ما در باب امارات اگر بین امضائی بودن اماره و تعبدی بودن آن تفکیک کنیم این مسیر دقیقی است در تحقیق در مطلب، بنا بر امضائی بودن مثبتات امارات حجیت دارد اما اگر قائل شدیم به اینکه امارات تعبدی هست اینجا باید به آن دلیلی که ما را متعبد به امارات می‌کند رجوع کنیم و نمی‌توانیم در این فرض بگوئیم مثبتات امارات در تمام موارد حجیت دارد، این یک محور تحقیق در بحث بود.

این محور هم از کلمات مرحوم آقای شاهرودی (قدس سره) در نتایج الافکار استفاده می‌شود و هم از کلمات مرحوم امام (قدس سره) استفاده می‌شود. مرحوم آقای خوئی (قدس سره) ظاهر کلامشان در مصباح الاصول این نیست و این ریشه‌ی تحقیق در مسئله که باید بین امضائی بودن و تعبدی بودن فرق بگذاریم، در عبارات ایشان و در این مصباح الاصول وجود ندارد. فقط در ذیل کلامشان یک مطلبی دارند که یک مقداری شاید اشاره‌ی به این مطلب داشته باشد. حالا ما کلام ایشان را در بحث امروز در مصباح الاصول نقل می‌کنیم تا ببینیم چه می‌فرمایند؟

دیدگاه مرحوم آخوند در تعلیقه بر کفایه

مرحوم آخوند در تعلیقه‌ی بر کفایه در این رابطه مطلبی دارند. چون می‌دانید خود مرحوم آخوند در بعضی از موارد کفایه یک تعلیقه‌ای دارد. یعنی خودش به عنوان حاشیه‌ی منه یک مطلبی را به عنوان تعلیقه‌ی بر کفایه ذکر کرده است. ایشان در مورد اصول عملیه در آن تعلیقه می‌گویند ما نمی‌توانیم قبول کنیم که از دلیل استصحاب یک تنزیل مطلق استفاده شود. تنزیل مطلق یعنی تنزیل به لحاظ تمام آثار ولو آثار مع الواسطه و به عبارتی دیگر یعنی آثار شرعیه‌ی مترتبه‌ی بر آثار عقلیه یا عادیّه. سپس در ادامه می‌فرمایند ما قانون «اثر الاثر اثر» را درست می‌دانیم. «اثر الاثر اثر» یک قانون صادقی است، اما در آنجایی که ترتب بین این آثار مختلف نباشد. یعنی همان مطلبی که قبلاً عرض کردیم که اگر تمام ترتبها شرعی باشد «اثر الاثر اثر» را جاری می‌دانند. اگر تمام آثار عقلی باشد «اثر الاثر اثر» را جاری می‌دانند. اما می‌فرمایند اگر یک اثری اثر شرعی‌ای است مترتب بر اثر عقلی، این اثر مترتب بر اثر عقلی دیگر. اثر برای آن چیزی که این اثر عقلی برای او هست شمرده نمی‌شود و می‌فرمایند این یک امر بدیهی و روشن است. بالضروره این اثر شرعی مترتب بر این اثر عقلی لا یؤدّ از آثار شرعیه‌ی آن شیئی که این اثر عقلی اثر او است. لذا می‌فرمایند این قانون در جایی است که این ترتب همه‌اش یا شرعی باشد یا اینکه این ترتب، ترتب عقلی باشد.

این اثر شرعی که اثرٌ للأثر العقلی، اثر شرعی آن ملزوم این اثر عقلی نیست، «لا بالنظر الدقیق العقلی و لا النظر المسامحی العرفی». می‌فرمایند هم عقلاً این اثر او نیست و هم مسامحۀ و عرفاً اثر او نیست. اگر بگوئیم اثر عادی حیات زید نبات لَحیه است، شما نبات لَحیه را موضوع برای صدقه قرار دادید، نه عقل می‌گوید این صدقه اثر شرعی آن حیات زید است و نه عرف می‌گوید این اثر او است. می‌فرمایند به هیچ وسیله‌ای و هیچ راهی نمی‌شود ما اینجا قانون اثر الاثر اثرٌ را پیاده کنیم فقط دو مورد را استثنا می‌کنند که بعداً در موارد استثنای اصل مثبت خواهیم گفت.

دیدگاه مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند آنچه مرحوم آخوند در این تعلیقه بیان کردند در باب ادله‌ی اصول عملیه و مثل استصحاب درست است. می‌فرمایند در اینکه ادله‌ی استصحاب دلالت بر اینکه آثار شرعیه‌ی مترتبه‌ی بر آثار عقلیه را دلالت ندارد، این کلام خوب و متینی است، اما برمی‌گردند به حرف آخوند در متن کفایه و می‌گویند: آنچه ایشان در باب ادله‌ی حجّیت خبر بیان کرد که آخوند فرمود إخبار از ملزوم إخبار از لازم است. می‌فرمایند ما این را قبول نداریم.

مطلب جدیدی که امروز اینجاست همین است که ایشان می‌فرمایند ادله‌ی حجّیت خبر به هیچ وجهی دلالت بر آن لازم ندارد، چرا؟ دلیل ایشان این است که خبر عنوان حکایت را دارد و حکایت از عناوین قصدیه است. ما باید ببینیم این مُخبر آیا این لازم را قصد کرده یا نکرده است؟ اگر مُخبر لازم را قصد کرده باشد، خبر از ملزوم، خبر از لازم هم هست و بر آن لازم صدق خبر می‌کند. اگر مُخبر لازم را قصد نکرده، می‌فرمایند اصلاً نسبت به لازم صدق خبر نمی‌کند تا بخواهد ادله‌ی حجّیت شامل او بشود. بالأخره ادله‌ی حجّیت خبر واحد کجا می‌آید شامل می‌شود؟ شامل خبر می‌شود. در جایی که مُخبر لازم را اراده نکرده و قصد نکرده، اصلاً «لم یصدق الخبر علیه» وقتی که «لم یصدق الخبر علیه» اینجا دیگر ادله‌ی حجّیت خبر شامل او نمی‌شود. می‌فرمایند ما آنجایی که یک لازمی لازم بین بالمعنی الاخص است که در لازم بین بالمعنی الاخص تصوّر ملزوم منفکّ از تصور لازم نیست. در اینجا قبول می‌کنیم، اما در جایی که لازم لازم بالمعنی الاعم است حتماً باید مُخبر قصد کند ولی اگر قصد نکرد صدق خبر نمی‌کند.

بعد می‌آیند یک مسئله‌ی فقهی هم بر این مترتب می‌کنند البته مثالش را من عرض می‌کنم. اگر کسی گفت من نماز را قبول ندارم (نعوذ باللّه). اینجا قبول نداشتن نماز مستلزم تکذیب النبی است، اگر این مُخبر التفات به این لازم دارد و این را قصد می‌کند، «هذا موجبٌ لكفره». اما اگر یک کسی می‌گوید من حجاب را منکرم، نماز را - نعوذ باللّه - منکرم ولی اصلاً التفاتی به این لازم ندارد و می‌فرماید ما نمی‌توانیم او را محکوم به کفر کنیم، نمی‌توانیم بگوئیم این شخص کافر می‌شود.

(سؤال و پاسخ استاد): اگر یادتان باشد مرحوم نائینی فرمود چطور ما بگوئیم حکایت از ملزوم حکایت از لازم است؟ در حالی که گاهی اوقات مُخبر توجه به لازم ندارد.

قبلاً گفتیم ممکن است بگوئیم ذات خبر بین ملزوم و لازم ملازمه است. چه این بخواهد ملتفت باشد و چه نباشد، یا یک کسی مثل مرحوم آقای شاهرودی که قائل است به اینکه اطمینان به ملزوم موجب اطمینان به لازم است و در باب خبر آنچه مهم است عند من قام إلیه الخبر است. ممکن است خود مُخبر اصلاً توجه به لازم نداشته باشد. اما عند من قام إلیه الخبر اگر آمدم حجّیت خبر واحد را از باب اطمینان و از باب بناء عقلاً قرار دادیم، ایشان می‌گوید ملاک من قام عنده الخبر است و او باید اطمینان به لازم پیدا کند و اطمینان به لازم پیدا می‌کند.

مرحوم نائینی فرمود گاهی اوقات مُخبر التفات به لازم ندارد. مرحوم آقای شاهرودی می‌فرماید لازم نیست التفات را داشته باشد.

ملاك اصول اطمینان برای مخاطب است، برای آن کسی است که خبر برای او قائم شده و او از اطمینان به ملزوم اطمینان به لازم پیدا می‌کند. حالا اینجا مرحوم آقای خوئی هم همان حرف آقای نائینی را دارد می‌گوید اگر این مخبر لازمی باشد و لازم بین بالمعنی الاعم و التفات به او داشته باشد، اینجا إخبار از ملزوم اخبار به لازم هم هست. اما اگر التفات نداشته باشد صرف ادله‌ی حجّیت خبر شامل لازم نمی‌شود «لعدم صدق الخبر علیه» اینجا نمی‌توانیم بگوئیم این مخبر به این لازم خبر داده است به تعبیری دیگر چون التفات به او ندارد و خبر و حکایت از عناوین قصديه است، وقتی التفات ندارد، قصد ندارد و «لم یصدق الخبر علی اللّازم» لذا این ثمره‌ی فقهی را هم بر آن مترتب می‌کنند.

ایشان تا اینجا این مطلب را با مرحوم آخوند دارند که کلام شما را ما در استصحاب می‌پذیریم. ادله‌ی استصحاب نمی‌تواند اثر شرعی مترتب بر اثر عقلی را مترتب کند، اما اینکه در امارات لوازم را، ولو لوازم عقلی و عادی را گفتید حجّت است همین اشکالی را دارد که الآن بیان کردید.

دیدگاه مرحوم نائینی و بررسی آن در کلام مرحوم نائینی

بعد سراغ کلام مرحوم نائینی می‌آیند. قبلاً ذکر کردیم که ایشان فرمود بین امارات و اصول عملیه اختلاف در مجعول است، نائینی فرمود در امارات شارع آمده از راه علم تعبّدی وارد شده، اما در اصول عملیه فقط شارع می‌گوید عمل خودت را در عالم خارج بر طبق مؤدای این اصل قرار بده، دیگر جای علم تعبّدی نیست. و از اینجا نائینی می‌گوید چون اینها اختلاف در مجعول دارند پس مثبتات امارات حجّت است اما مثبتات اصول عملیه حجّت نیست.

مرحوم آقای خوئی اولین مطلبی که دارند می‌فرمایند اصلاً ما خودمان استصحاب را از امارات می‌دانیم، این هم یکی از اقوال نادری است که الآن بین متأخرین دارند. برخلاف کثیری که قائل هستند به اینکه این اصل عملی است اما ایشان تصریح می‌کنند به اینکه ما استصحاب را از امارات می‌دانیم و همان بیانی که نائینی به عنوان علم تعبّدی قائل است می‌فرمایند ما از ادله‌ی استصحاب همین را استفاده می‌کنیم، شارع آمده متیقّن را می‌گوید مشکوک را به منزله‌ی متیقّن قرار بده و آثار یقین را بر این مشکوک بار کن. یعنی می‌خواهد بگوید تو به منزله‌ی غیر شاک هستی و تو به منزله‌ی عالم و متیقّن هستی؛ به منزله‌ی آدم قاطع هستی. لذا علم تعبّدی می‌شود. می‌فرمایند به نظر ما استصحاب عنوان اماره را دارد و از این جهت که از سایر امارات علم تعبّدی استفاده می‌شود بین سایر امارات و استصحاب فرقی نیست از همه‌ی اینها علم تعبّدی استفاده می‌شود.

می‌فرمایند این فرق وجود دارد. حالا ما گفتیم استصحاب اماره است نه اینکه با همه‌ی امارات مساوی باشد بلکه می‌فرمایند در امارات رتبه‌بندی وجود دارد. مثلاً بیّنه بر ید، در جایی که بیّنه با ید تعارض کند، مقدم است. من ید بر یک مالی دارم و زید بیّنه می‌آورد که این مال از زید است، بیّنه بر ید مقدم است در حالی که هم بیّنه از امارات است و هم ید از امارات است.

حکم حاکم بر بیّنه مقدم است، اقرار که باز از امارات است بر حکم حاکم، مقدم است. می‌فرماید این اختلاف بین‌شان از این جهت وجود دارد اما از نظر علم تعبّدی در تمام اینها علم تعبّدی وجود دارد.

اشکالی که مرحوم نائینی می‌کنند این است که می‌فرماید شما آمدید علم تعبّدی را به منزله‌ی علم اجمالی قرار دادید که ما این را قبول نداریم. در علم وجدانی اگر شما علم به ملزوم داشته باشی «یتولّد من العلم بالملزوم علم آخر باللازم، یتولّد منهما علم ثالث بالملازمة» می‌فرمایند در باب صغری و کبری شما علم به صغری دارید، علم به کبری دارید، برای نتیجه یک علم سومی متولد می‌شود نه اینکه بگوئیم چون این لازم، لازم آن ملزوم یقینی است پس بر او مترتب شود، در باب علم وجدانی همیشه یک علم جدیدی نسبت به لازم یا ملازمه یا ملزومات متولد می‌شود. اما در علم تعبّدی می‌فرمایند اینطور نیست، می‌فرمایند فقط شارع

می‌گوید در این محدوده تو بمنزلة العالم هستی، در اثر خود این متیقّن می‌گوید بمنزلة العالم هستی، در ترتیب اثر بر این متیقّن می‌گوید بمنزلة العالمی، دیگر نیامده آن لازم عقدی را هم بگوید در آنجا هم تو بمنزلة العالمی، در آنجا که چنین اعمال تعبّدی نکرده، در همان محدوده ما را بمنزلة العالم قرار داده، لذا ایشان می‌فرماید به نظر ما مثبتات امارات حجّیت ندارد در نتیجه مثال می‌زنند می‌گویند اگر شما ظنّ به این پیدا کردید که این طرف قبله است، چون در باب قبله ظنّ به قبله از امارات است، ظنّ به این پیدا کردید که این طرف جهت قبله است، حالا اگر فرض کنیم لازمه‌ی این جهت قبله این باشد که وقت نماز داخل شده، می‌فرماید ما نمی‌توانیم اینجا بگوئیم که چون ظنّ به قبله پیدا کردیم و لازمه‌ی اینکه این طرف جهت قبله باشد این است که خورشید از سمت الرأس از دایره‌ی نصف النهار عبور کرده پس وقت داخل شده و ما می‌توانیم نماز هم بخوانیم، می‌فرمایند نمی‌شود چنین مطلبی را گفت.

ایشان می‌فرمایند پس مثبتات امارات حجّیت ندارد، می‌گویند در آن اماراتی که جنبه‌ی خبری و حکایتی دارد ما از راه دیگر مثبتاتش را حجّت می‌دانیم. اماراتی که جنبه‌ی خبری دارد مثال می‌زنند به خود بینه، اقرار و خبر عادل، که اینها جنبه‌ی حکایتی دارد. اما مثلاً ید از امارات ملکیت است و جنبه‌ی حکایتی ندارد، سوق ملکیه که اماره است جنبه‌ی حکایتی ندارد، ظنّ به قبله جنبه‌ی حکایتی ندارد و شاید امارات دیگری هم باشد، می‌فرمایند ما تفصیل می‌دهیم بین اماراتی که جنبه‌ی خبری و حکایتی دارد و اماراتی که جنبه‌ی خبری و حکایتی ندارد. در اولی می‌گوئیم لوازمش هم مطلقاً حجّیت دارد ولی در دومی می‌گوئیم لوازمش حجّیت ندارد «و الدلیل علی ذلک قیام السیرة القطعیة من العقلاء» می‌فرمایند عقلاً در آنجایی که پای خبر در میان است لوازم او را هم ولو مع الوسائط الکثیرة، فرقی هم بین انواع لازم هم نمی‌گذارند. عقلاً می‌آیند لوازم را بر آن مترتب می‌کنند اما می‌فرمایند این مختصّ بباب الاخبار است، و باب ما یصدق علیه عنوان الحکایة دون غیره من الامارات، یک چنین تفصیلی را ایشان در آخر مطلب بیان فرمودند.

ایشان می‌گوید بنای عقلاست و بنای عقلاً در ید اینطور نیست، فرض کنید که کسی ید دارد، این علامت ملکیت است. لازمه‌ای که این ملک باشد این است که اگر آمد معامله‌ای انجام داد آن معامله صحیح باشد آن معامله‌ی اول که صحیح شد اگر گیرنده‌ی این مال، این مال را به دیگری بفروشد همه‌ی آنها صحیح باشد. ایشان می‌خواهند آنجا چنین مطلبی را انکار کنند که مورد اشکال ما همین است که عرض می‌کنیم.

بررسی کلام مرحوم نائینی

اینجا چند نکته را بخواهیم عرض کنیم. اولین نکته این است که ما قبلاً گفتیم فرقی بین اماره و اصل وجود ندارد. الآن هم بر همین مبنای خودمان هستیم. اگر ما بعضی از ادله را دیدیم شارع بمنزلة العلم قرار داده و از آن علم تعبّدی را استفاده کنیم ما قبول می‌کنیم و اینطور می‌گوئیم که ما ثبوتاً ما الفرق بین الامارة و الاصل؟ می‌گوئیم فرقی این است که اماره آن است که شارع بمنزلة العلم قرار داده و در اصل عملی چنین تنزیلی وجود ندارد. اما اثباتاً ما موردی پیدا نکردیم که شارع بمنزلة العلم قرار داده باشد. ما در بحث‌های گذشته هر جا مرحوم نائینی یا مرحوم آقای خوئی می‌فرمودند اینجا علم تعبّدی می‌گفتیم اینها همه ادعاست. اینکه بگوئیم در مورد خبر، شارع می‌گوید به احتمال خلاف اعتنا نکن، القاء کن، تو بمنزلة العالمی چنین چیزی از ادله‌ی حجّیت خبر واحد استفاده نمی‌شود. وزان ادله‌ی استصحاب با ادله‌ی حجّیت خبر واحد علی‌نسق واحد است در مقام اثبات ما چیزی به نام اماره و اصل نداریم. ثبوتاً این را به عنوان ملاک برای فرق بین اماره و اصل قبول می‌کنیم الامارة آن است که در آن علم تعبّدی باشد ولی اصل آن است که در آن علم تعبّدی نباشد. این مطلب اول است.

مطلب دوم این است که ایشان در این فرع فقهی که اگر کسی آمد یک ضروری را انکار کرد اما توجه به لازمش نداشته باشد، سؤال این است که آیا آنچه که شما در ذیل کلام خود استدراک کردید، می‌خواهید بفرمایید از او برمی‌گردید؟ شما در ذیل

کلامتان فرمودید که سیره‌ی عقلائیه بر این است که لوازم را بار می‌کنند الآن هم عده‌ای قائل‌اند، شاید هم این عده کم نباشند! عده‌ای قائل‌اند به اینکه منکر ضروری مطلقاً، یعنی ولو لم یکن ملتفتاً به اینکه این انکار موجب انکار رسول می‌شود، باز مرتد است. آیا ایشان با این ذیل کلام می‌خواهند از آن مطلبی که در صدر کلام گفتند برگردند؟ که ظاهرش این است که می‌خواهند برگردند. در حالی که ما در اینجا نباید کار به سیره‌ی عقلائیه داشته باشیم.

باید برویم در بحث اسباب کفر و ارتداد، ببینیم آیا آنجا منکر ضروری که در ادله آمده آیا از ادله استفاده می‌شود که اگر ملتفت باشد به اینکه انکارش چنین لازمی را دارد و در حقیقت او را هم انکار می‌کند کافر است یا از ادله این استفاده نمی‌شود. اگر کسی گفت از ادله استفاده می‌شود که منکر ضروری من حیث إنه منکر للضروری این کافر است، به این معناست که خود این یک عنوان مستقلی است در نتیجه بگوئیم اسباب کفر چیست؟ می‌گوئیم اسباب کفر یکیش منکر ذات خدای تبارک و تعالی است، منکر رسالت است و یکی هم منکر ضروری است. یعنی در عرض یکدیگر می‌شود. از ادله باید ببینیم چه استفاده‌ای می‌شود؟

اگر ادله می‌گوید فقط منکر نبی، کافر است، اینجا روشن است که اگر این آدم وقتی نماز را انکار می‌کند توجهی داشته باشد که انکار نبی می‌کند از این جهت کافر است ولی بحث در این است که اینجایی که ما می‌گوئیم منکر نبی کافر است، این مربوط به قیام سیره‌ی عقلائیه و عدم قیام سیره‌ی عقلائیه نیست، ما تابع دلیل هستیم. دلیل می‌گوید اگر کسی منکر نبی شد ولو مع الواسطه یا بلا واسطه، این موجب کفر اوست، مسئله به قیام سیره چه ربطی دارد؟ این در مورد مثالی که زده شد.

ولی اشکال عمده این است که شما چطور این سیره را در باب ید پیاده نمی‌کنید؟ در حالی که به نظر من قیام سیره در باب ید از باب اخبار به مراتب قوی‌تر است. الآن یک کسی ید دارد در مغازه جنسی را می‌فروشد، زید از او می‌خرد، عمرو هم از زید می‌خرد، بکر هم از عمرو می‌خرد. لازمه‌ی ید اولی این است که معامله‌ی اول درست و معامله‌ی دوم لازم دوم و معامله‌ی سوم ...، عقلاً بر تمام اینها صحت بار می‌کنند. ایشان نیامد فارقی را ذکر کند بین آن مواردی که مسئله‌ی حکایت است و آن مواردی که مسئله‌ی حکایت نیست دیگران می‌گویند عقلاً در امارات مطلقاً آثار را بار می‌کنند، این یک امری است که دیگران هم دارند. اما این تفصیل که بیائیم بین آنجایی که عنوان خبری دارد و آنجایی که عنوان ید دارد، این تفصیل درست نیست.

سوق مسلمین هم همینطور است، حالا در ظنّ به قبله باز عقلاً شاید این کار را نکنند و ممکن است بگوئیم ما قبول نمی‌کنیم ولی نه از این باب که آنجا جنبه‌ی خبری ندارد، گویا ایشان این را مسلم گرفتند که هر جا جنبه‌ی خبری داشته باشد در نزد عقلاً اخبار به ملزوم اخبار به لازم است. به نظر ما اولاً در باب اخبارش هم کلیت ندارد، عقلاً در بعضی از جاها اخبار ملزوم و اخبار به لازم هم نمی‌دانند، موارد مختلف است. از آن طرف در آنجایی هم که جنبه‌ی خبری ندارد در آنجا لوازم در بعضی موارد بار می‌کنند. پس شما اینطور بفرمایید که هر جا سیره‌ی عقلائیه بر ترتیب لوازم بار باشد.

آن وقت نکته این است که ایشان باید ملتزم شود به اینکه حجّیت امارات امضائیه است و الا اگر کسی گفت حجّیت امارات تعبّدی است ربما یقول به اینکه این سیره را در باب همین امارات تخطئه کرده است. یعنی شارع آمده می‌گوید من خبر را حجّت قرار می‌دهم ولو افاده‌ی اطمینان نکند اگر از ادله‌ی حجّیت خبر واحد استفاده کردیم. همان مطلبی که ایشان در صدر بیان کرده که واقعاً چنین عدم انضباطی در بحث ایشان وجود دارد که در صدر می‌روند سراغ ادله، می‌گویند ادله فقط ما را متعبد به مورد خبر می‌کند نه به لازم خبر، اینجا ظهور در ادله‌ی تعبّدی دارد، ادله‌ی خود حجّیت خبر واحد، در ذیل هم مسئله‌ی قیام سیره را مطرح می‌کنند.

عرض ما این است که اگر ما ادله را تعبّدی قرار دادیم، اگر گفتیم از دلیل تعبّدی خبر واحد استفاده می‌شود که فقط شارع ما را متعبد به خود خبر کرده، اینجا به سیره‌ی عقلاً چکار داریم؟ اگر یک کسی آمد در ادله‌ی اقرار که اقرار هم از امارات است، یک

اقراری کرد و اقرارش هم لازمی داشت می‌گوئیم فقط شارع گفته همین مورد اقرار است. الآن کسی اقرار کرد که نعوذ بالله با این زن عمل غیر مشروع انجام داده، بگوئیم لازمی اقرارش این است که این زن هم مزنی بها واقع شده پس این هم باید حد بخورد، این لوازم بار نمی‌شود.

لذا ممکن است کسی بگوید «اقرار العقلا علی انفسهم جائز» شارع آمده فقط در آن اقراری که دایره‌اش خود مقرّ را می‌گیرد قبول کرده است. یعنی حتّی لوازمش که دیگران را بخواهد بگیرد را قبول نمی‌کند ولو عقلا هم بگویند آن هم باید باشد. باید در هر کدام ادله را دید یعنی همان مطلبی که اول پایه‌گذاری کردیم و گفتیم باید ببینیم روی ادله‌ی عقلایی می‌خواهیم پیش بیاوریم، امضائی یا تعبدی؟ اگر تعبدی شد دیگر این استثنا و ... هم وجهی ندارد.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

کلام مرحوم نائینی

فتحصّل: أنّ الأصول العمليّة كلّها وظائف للمتخيّر في مقام العمل، و التعبد بها لمحض الجري العملي على طبق المؤدّي بلا توسّط الإحراز.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك السرّ فيما اشتهر بين المتأخّرين: من اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول، فإنّ الوجه في ذلك إنّما هو لمكان أنّ المجمعول في باب الأمارات معنی يقتضي اعتبار مثبتاتها و لو بألف واسطة عقليّة أو عاديّة، بخلاف المجمعول في باب الأصول العمليّة، فإنّه لا يقتضي أزيد من اعتبار نفس مؤدّي الأصل، أو ما يترتّب عليه من الأحكام الشرعيّة بلا واسطة عقليّة و عاديّة.

بيان ذلك: هو أنّ الأمانة إنّما تحكي عن نفس المؤدّي و لا تحكي عن لوازم المؤدّي و ملزوماته الشرعيّة بما لها من الوسائط العقليّة أو العاديّة فإنّ البيّنة أو الخبر الواحد إنّما يقوم على حياة زيد أو موت عمرو، فهو إنّما يحكي عن نفس الحياة و الموت، و لا يحكي عن نبات اللحية و ما يستتبعه: من الآثار الشرعيّة أو العقليّة و العاديّة، بدها أنّ المخبر بالحياة ربّما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلا عمّا يستتبعه، و الحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه، فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمانة كونها حاكية عن لوازم المؤدّي و ملزوماته، بل الوجه فيه هو أنّ الأمانة إنّما تكون محرزة للمؤدّي و كاشفة عنه كشفا ناقصا و الشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمانة ببركة اعتبارها كاشفة و محرزة كالعلم، و بعد انكشاف المؤدّي يترتّب عليه جميع ما للمؤدّي من الخواصّ و الآثار على قواعد سلسلة العلل و المعلومات و اللوازم و الملزومات و لا يحتاج في إثبات اللوازم إلى كون الأمانة حاكية عنها، بل إثباتها إنّما يكون من جهة إحراز الملزوم، كما لو أحرز الملزوم بالعلم الوجداني، فإنّه لا يكاد يشكّ في إثبات العلم لجميع ما يقتضيه المعلوم بوجوده الواقعي: من اللوازم و الملزومات و العلل و المعلومات، و الأمانة الظنيّة بعد اعتبارها يكون حالها حال العلم.

نعم: بين الأمانة و العلم فرق، و هو أنّ العلم لمّا كان لا تناله يد التعبد الشرعي، فلا يتوقّف إثباته للوازم و الملزومات على أن يكون في سلسلتها أثر شرعي، بخلاف الأمانة، فإنّه لا بدّ فيها من أن ينتهي الأمر- و لو بألف واسطة- إلى أثر شرعي، حتّی لا يلزم لغويّة التعبد بها.

و الحاصل: أنّه كما أنّ الشيء بوجوده الواقعي يلزم وجود اللوازم و الملزومات و العلل و المعلومات، كذلك إحراز الشيء يلزم

إحراز اللوازم و الملزومات و العلل و المعلولات عند الالتفات إليها، و بعد ما كانت الأمانة الظنيّة محرزة للمؤدّي فيترتب عليه جميع ما يترتب عليه من الآثار الشرعيّة و لو بألف واسطة عقليّة أو عاديّة، فظهر: أنّ السرّ في اعتبار مثبتات الأمارات هو أنّ المجعول فيها معين يقتضي ذلك.

و أمّا الأصول العمليّة: فلمّا كان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدّي بلا توسيط الإحراز، فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّي أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقليّة أو عاديّة، فإنّه لا بدّ من الاقتصار على ما هو المتعبد به، و المتعبد به في الأصول العمليّة مجرد تطبيق العمل على مؤدّي الأصل، و المؤدّي إن كان حكماً شرعياً فهو المتعبد به، و إن كان موضوعاً خارجياً فالمتعبد به إنّما هو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي، فإنّ الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبد به.

و أمّا الأثر الشرعي المترتب على المؤدّي بواسطة عقليّة أو عاديّة - كما لو فرض أنّ لنبات اللحية أثراً شرعياً في المثال المتقدم - فهو غير متعبد به، فإنّ مؤدّي الأصل نفس الحياة لا نبات اللحية، و المفروض: أنّ الأثر الشرعي لم يترتب على الحياة ليكون التعبد بالحياة بلحاظ ذلك الأثر، بل الأثر مترتب على نبات اللحية، فالأصل الجاري في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي المترتب على نبات اللحية، لأنّ الحكم الشرعي لا بنفسه مؤدّي الأصل و لا موضوعه، إذ المفروض: أنّ موضوعه إنّما هو نبات اللحية و الأصل لم يؤدّ إليه، بل أدّى إلى الحياة، فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الأصل على موضوع آخر؟ (فوائد الأصول، ج4، ص: 487)

كلام مرحوم خوئي

وما ذكره من أنّ العلم الوجداني بشيء يقتضي ترتب جميع الآثار حتى ما كان منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبدّي، غير تام لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضي ذلك، لأنّه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم، ولذا يقولون: إنّ العلم بالنتيجة يتولد من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى، فإنّ العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، والعلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم وهو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبدّي المجعول، فإنّه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم وهو واضح، ولا العلم التعبدّي به لأنّ العلم التعبدّي تابع لدليل التعبد، وهو مختص بالملزوم دون لازمه لما عرفت من أنّ المخبر إنّما أخبر عنه لا عن لازمه.

فالذي تحصّل مما ذكرناه في المقام: أنّ الصحيح عدم الفرق بين الأمارات والاستصحاب، وعدم حجية المثبتات في المقامين، فإنّ الظن في تشخيص القبلة وإن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصة واردة في الباب، لكنّه إذا ظنّ المكلف بكون القبلة في جهة، وكان دخول الوقت لازماً لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشك في عدم صحة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت، وعدم جواز الدخول في الصلاة. نعم، تكون مثبتات الأمانة حجة في باب الاخبار فقط، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الاقرار والبيئة وخبر العادل يترتب جميع الآثار ولو كانت بواسطة اللوازم العقلية أو العادية، وهذا مختص بباب الاخبار وما يصدق عليه عنوان الحكاية، دون غيره من الأمارات. (مصباح الأصول، ج2، ص: 185)