

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین الطاهرین

المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

مختصر درباره امر دوم مرحوم نائینی متعرض این شدند که آیا این روایاتی که در باب استصحاب است می شود شامل شک ساری هم بشود یا نه؟ ایشان فرمودند نه، بحثی کردند آقازیا هم مفصلا مطلبی نوشتند و عرض کردیم انصافش احتیاج به این بحث و تعلیقات ایشان ندارد. اولاً این بحث شک ساری به قول آقایان در مقابل شک طاری است، البته طاری که درست نیست طارئ باید باشد، شک طاری را در استصحاب می گیرند شک ساری را همان قاعده ید، این شک ساری به قول آقایان عرض کردیم این را من در احتمالاتی که در کلمات عامه آمده در همین تعبیر مشابهه یقین لا یزول بالشک، من ندیدم حالا اگر بعضی هایشان نوشته باشند و انصافش این است که احتیاج به این مقدار بحث ندارد، اصولاً عرض کردیم ظاهر دلیل لا تنقض الیقین بالشک اگر معتبر باشد ظاهرش این است که یقین و شک هر دو فعلی اند، هر چی عنوان در لسان دلیل اخذ می شود ظهور در فعلیت دارد، در شک ساری چون شک سرایت به خود یقین می کند، خود یقین متزلزل است مثلاً یقین داشته زید روز جمعه عادل است الان در آن یقینش شبهه دارد که آن یقین درست بود، اصلاً زید در روز جمعه عادل بود یا عادل نبود، در خود یقینش خلل پیدا شده پس فعلاً آن یقین نیست، فقط شک است، خب طبعا لا تنقض الیقین بالشک شاملش نمی شود چون یقین فعلی نیست، یقین بود. جهات لفظی است و عرض کردم چنین چیزی اصلاً قاعده عقلانی هم نیست، هیچ نکته عقلانی ندارد که یمین انسان دارای قداست خاصی است که اگر این یقین هم متزلزل شد بگوییم نه باز هم یقین محفوظ است، همچنین چیزی نیست چون یقین جز صفات ادراکی است که دارای تعلق و ارتباط با خارج است، حالا هر نحوه ای که بخواهیم تصویر بکنیم و تفسیرش را بکنیم و اگر این یقین متزلزل شد چیزی به هم نمی خورد، آن صفت ادراکی انسانی از بین رفته و حالت یقین دیگه برای انسان نیست، این لذا عرض کردم نه در کلمات عامه این احتمال را دیدیم که

اصلا بحث بکنند و نه در ارتکاز عقلائی این مطلب ثابت است و نه در ظاهر روایت، لذا به نظر ما این امر ثانی که ایشان فرمودند در این جا جای بحث ندارد و انصافا اطاله کلام است.

آقای خوئی اضافه بر این قاعده یقین قاعده مقتضی و مانع را به تفسیر مشهور، ایشان هم آوردند که آیا دلیل استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع می شود به تفسیر مشهور چون تفسیر مشهور در مقابل تفسیر مرحوم آقا شیخ هادی تهرانی است، تفسیر مشهور این است که اگر شما احراز مقتضی کردید نمی خواهد احراز عدم المانع بکنید، با اصل کفایت می کند، اگر دیدید کسی مقتضی را ایجاد کرد شما شهادت به آن مقتضا می دهید مثلا دیدید کسی آتشی در خانه ای انداخت، بعد ها معلوم شد خانه سوخته، شما می گوئید من می دانم فلانی سوزانده، می گویند چرا؟ چون دیدم که آتش را انداخت، خب می گویند فرض کن مثلا آهنی چیزی بوده، توری بوده جلوی آتش را گرفته، خانه با آن نسوخته باشد، شما یقین دارید که مانعی نبود که این مقتضی اثر بکند؟ می گوید نه یقین به مانع ندارم اما مقتضی را دیدم.

جوابش این است که انصافا این قاعده هم ثابت نیست و اصولا این قاعده ربطی به مقامات ادراکی ندارد، این ربط به همان مقام علیت و در مانحن در فقه بیشتر ناظر به مقام شهادت است که اگر شما مقتضی را دیدید به مجرد دیدن مقتضی شهادت به مقتضا می دهید یا نمی دهید؟ این اصلا مربوط به اصول نیست و عرض کردیم ظاهرش این طور است که اجزای علت تمامش به نسبت واحده هستند، نمی شود بعضی هایش به وجود واقعی باشند و بعضی هایش به وجود ادراکی، این خلاف ظاهر است دیگه، بگوییم مقتضی امر واقعی است، عدم المانع امر ادراکی است، این دو تا با همدیگه جور در نمی آیند، اگر مقتضی واقعی است عدم المانع هم واقعی است، شرطش هم واقعی است، همه مثل هم اند هیچ فرق نمی کند، اجزای علت و ربطی به باب اخبار لا تنقض ندارد و باز هم تاکیدا مثل مسئله شک ساری در این وجوهی که من مثلا در کتاب اشباه و نظائر سیوطی که خواندیم اخیرا هم آوردیم در آن جا در تفسیر یقین لا یزول بالشک این هم ندارد، نه شک ساری را دارد نه قاعده مقتضی و مانع چون انصافا هم ربطی به استصحاب ندارد.

.....

بله یک چیز دیگری را در ذیل استصحاب دارند النافی نفیه کافی، به این معنا که اگر کسی نفی کرد نفی کافی است، مثبت دلیل می خواهد، نافی دلیل نمی خواهد، اگر کسی گفت فلان چیز نیست به قول او که گفت دلیل بر وجود خدا ثابت نشده، نفیش کافی است، همین که دلیل نیامد پس ثابت نیست، علی ای حال نستجیر بالله این نافی نفیه کافی هم آمده، این هم ربطی به استصحاب ندارد، ربطی هم به اخبار لا تنقض ندارد. غرض یک مطلبی را در این جا هم آقای خوئی دارند هم مرحوم نائینی، مرحوم نائینی تا آن جایی که من دیدم در جهت بحثشان در جهت قاعده یقین یا شک ساری است اما آقای خوئی هر دو را آوردند، هم شک ساری را آوردند هم قاعده مقتضی و مانع و انصافش هر دو عقلائی نیستند، هر دو ربطی هم به ارتکاز عقلائی ندارند از آن روایت مبارکه هم در نمی آید، بعدش هم آن لا تنقض الیقین بالشک ظاهرا یقین و شک متعلقشان یکی باشد، در قاعده مقتضی و مانع دو تاست نه یکی، شما یقین به مقتضی دارید و شک در رافع دارید، در مانع دارید، ظاهر آن حدیث این است که یقین و شک باید فعلی باشد، ظاهر آن حدیث این است که یقین و شک به یک شیء واحدی خورده و در قاعده مقتضی و مانع به دو چیز خورده، یکی یقین مقتضی شک در مانع، علی ای حال کیف ما کان این مطالب ظاهرا، حالا چطور شد در کتب اصول ما آمده، به هر حال در کتب متعارفی که در ذیل این بحث وارد شدند مثل الاشباه و النظائر و کتب قواعد فقهیه، این هایی که من دیدم خیلی هم استقرا نکردم چون استقرا ناقص است، استقرا هم نیست اصلا، شاید یک درصد کتب است، کتاب اشباه و نظائر و حتی اخیرا یک کتابی هست که عرض کردم قواعد فقهیه پیش خوارجی که در عمان هستند، اباضی ها، آن جا هم این دو تا قاعده را، الیقین لا یزول بالشک را آورده اما این دو قاعده را بررسی نکرده، احتمال نداده، ظاهرا احتمالاتی باشد در حوزه های ما آمده متاخر، به هر حال این دو مطلب هم از آن روایات استفاده نمی شود و ربطی به آن روایت ندارد، بله یک مقتضی و مانع بود که مرحوم آقای آقا شیخ هادی تهران ادعا داشت و او هم ادعایش این است که از روایات لا تنقض همین در می آید، باز استصحاب به این معنا در نمی آید و آن خلاصه اش این است که اگر یک مقتضی و علت و سببی آمد چیزی آمد شما همین جور ادامه اش بدهید تا مزیش بیاید، اگر شک کردید به واسطه شک از آن دست بر ندارید، این فاینک کنت علی یقین من وضوئک به این معناست، نه به لحاظ یقین و خود یقین، نه به لحاظ این که یقین به وضوء، وضوء علت

است برای طهارت، این طهارت می ماند تا یقین به زوال بیاید، ایشان این جور معنا می کند، این قاعده مقتضی و مانع به نظر ما به تفسیر ایشان یا رافع، مقتضی و رافع یا مقتضی و مانع، این تفسیر باز با آن تفسیر اولی فرق می کند، این معقول است که بگوییم از روایات استفاده می شود، این احتمالش هست لا تنقض الیقین، علی ای حال در روایات لا تنقض بحث های مفصلی شده و عرض کردیم عمده اشکال اساسیش هم که اخباری ها اصلا یقین را در این جا به وضو گرفتند و مربوط به باب وضو گرفتند، اصلا اطلاقی هم برایش قائل نیستند.

به هر حال وارد این تنبیه ثانی که مرحوم آقای نائینی فرمودند و آقای خوئی بیان دیگری دارند وارد این بحث نمی شویم چون به نظر ما بحثش خیلی نکته ندارد، مرحوم نائینی خیلی چهار پنج صفحه صحبت فرمودند، آقازیا هم حرف هایی دارند و نکته خاصی ندارد. در امر سوم که در خاتمه متعرض شدند که واقعا این نکته فنی دارد نه فقط به لحاظ بحث اینجا، کلا نکته فنی دارد نسبت بین امارات و اصول عملیه است و نسبت بین اصول عملیه بعضها مع بعض که اگر تعارض پیدا کردند چکار بکنند و اصول عملیه چه اصول عقلیه و چه اصول شرعیه، این نسبت بین این ها را بررسی کرده، البته نسبت بین قطع و بین اصول عملیه یا امارات را بررسی نکردند چون حجیت قطع را ذاتی می دانند، اگر حجیتش ذاتی بود دیگه جای بحث تعبد نیست، به هر حال چه در امارات و چه در اصول یک نحوه تعبدی هست دیگه، حجیت به معنای تعبد است، اگر حجیت ذاتی بود دیگه جای تعبد نیست و به اصطلاح اصولا موضوعا خارج است، اصلا جای بحث احتمال تعبد وارد نمی شود.

آن وقت اولین نکته شان فرق بین بحث بین امارات و اصول است، مثلا حالا من مثال های خیلی شائع بزنم، البته مثال زیاد است، همین آبی که متغیر هست رنگش سرخ شده به خاطر ریختن خون، حالا ده کر هم هست، رنگش قرمز شده خب این نجس است، رنگش بعد خودش پرید یا شما یک دارویی توش ریختید، دواپی توش ریختید رنگش پرید شد آب سفید سفید، آیا این آب پاک است یا نه؟ خب گفتند استصحاب بقای نجاست چون در حال تغیر نجس بود هنوز هم نجس است، این استصحاب نجاست. فرض کنید حدیث معتبر آمد که این آب پاک است، آبی که زال التغیر من قبل نفسه این پاک است، نسبت این حدیث با استصحاب چیست؟ سوال این است، نسبت

این حدیث، استصحاب می گوید نجس است، حدیث معتبر می گوید پاک است، چکار بکنیم؟ این در فقه اسلامی چطور باهاش برخورد شده؟ روشن شد؟ این در حقیقت می آیند نسبت بین دو تا دلیل، چون در فقه اسلامی گاهی نسبت بین دو تا حکم فی نفسه است، این همین مباحث ضد که اگر یک چیزی واجب شد وجوب خودش اقتضای حرمت ضدش را می کند یا مباحث مقدمه، یک بحث گاهی بین خود احکام است و آن ترابطی که احکام با هم دارند و نسبتی که احکام با هم دارند، یک دفعه بحث بین لسان دلیل است، دلیل این حکم با دلیل آن حکم، چه نسبتی بین این ها هست، دلیلی که می گوید لا تنقض الیقین بالشک بنابراین که مراد استصحاب باشد با دلیلی که می گوید إن جائکم فاسقٌ بناء فتبینوا، یعنی اگر عادل بود خبرش را قبول کنید یا به قول مرحوم نائینی افیونس ابن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه؟ قال نعم، ثقه اگر مطلبی گفت انسان حدیثش را قبول کند پس استصحاب می گوید این آب سابقا نجس بود حالا هم نجس است، دلیل آمده می گوید نه این آب پاک است، البته تعارض بین استصحاب و یا مثلا قیاس از یک طرف با دلیل معتبر غالبا در دنیای اسلام باهاش برخورد تعارض نشده، غالبا عرض می کنم، بیشتر حتی ترجیح داده شده بین دلیل غیر معتبر و قیاس مثلا خبر ضعیفی در مقام بوده و قیاس که سنی ها مثلا یا استصحاب در شبهات حکمیه با خبر ضعیف اما با خبر معتبر کمتر شده، به هر حال من احتمالات را خدمتتان عرض بکنم تا برسیم به انتخاب

احتمال اول این است که این ها تعارض نکنند به قواعد باب تعارض برگردیم، کدام یکی اصح است، کدام یکی سندش معتبر است، کدام یکی نص است، کدام یکی ظاهر است الی آخره

وجه سوم این است که این ها تعارض دارند لکن این تعارض مستقر نیست، به تخصیص خارج می شود، این بیشتر بین علمای اسلام این وجه است یعنی این که می گوید لا تنقض الیقین بالشک شما به استصحاب عمل بکن اگر جایی روایت صحیح نباشد، اگر روایت صحیح باشد دیگه به استصحاب عمل نکن، این تخصیص خورده، این نسبتا زیادتر است قول به تخصیص.

قول دومی هست به تخصص خارج است، قول به تخصص، اصلا استصحاب جایی است که حدیث نباشد، با وجود حدیث اصلا جای استصحاب نیست، نسبت بین دلیل استصحاب و بین حدیث نسبت بین مثلا اکرم العلماء و لا تکرّم زیدا الجاهل، اصلا زید جاهل تخصصا از اکرم العلماء خارج است، این را احتمال دوم قرار بدهید و تخصیص را سوم

این احتمالات متعارفی بود که در دنیای اسلام مطرح می شد، گفته شده تقریبا از زمان مرحوم جامع المقاصد ابتدائا تصویر می شود یک نوع تصویر دیگری از حل ابهام بین دو دلیل بر می دارند، اسمش شد حکومت، عرض کردم کرارا لفظ حاکم می گویند به مرحوم شیخ انصاری نسبت داده شده بحث حکومت، لفظ حاکم قبل از شیخ در کتب اصحاب ما هست، مثلا در جواهر فراوان هست لأن هذا الدلیل حاکم، لکن حکومت در آن جا به معنای مخصص است یعنی آن جا حکومت به یک معنای عامی است نه یک مصطلح اصولی اما بعد ها توسط شیخ یک مصطلح اصولی شد، راه جدیدی شد که علمای شیعه مطرح کردند، این در کلمات اهل سنت یعنی این معنا بود لکن این معنا را تخصیص معنا می کردند، مرحوم شیخ آمد گفت نه این یک معنای دیگری است که تخصیص نیست و چیز دیگری است، اسمش را حکومت گذاشت و آن این که یک دلیل بیاید شارح دلیل دیگری بشود. طبعا چون حکومت از حدود دویست سال کمتر است در حوزه های ما مطرح شده خواهی نخواهی خیلی مفهوم واضح روشنی ندارد، یکمی ابهام دارد. حالا اجمالش را عرض می کنیم چون متعارف اصحاب ما این شده که در اول بحث تعارض به مناسبت تعارض و تراحم و حکومت و ورود آن جا هم بحث می کنند، بحثش آن جا باشد، فعلا اصل موضوعی این جا مطرح می کنیم.

طبعا با طرح مسئله حکومت مسئله ورود هم مطرح شد، آن وقت بنا به این شد که ورود یک چیزی شبیه تخصص باشد، حکومت یک چیزی شبیه تخصیص باشد پس اساس بحث ترابط بین ادله اعتباراتی که ما داریم، این ادله با هم چه نسبتی دارند؟ طبعا وقتی ترابط بین ادله را مطرح کردیم خواهی نخواهی بین خود آن ها هم بحث خواهد شد مثلا نسبت خبر صحیح نسبت به استصحاب چیست؟ تعارض است؟ تخصیص است؟ بعد تخصص است؟ این تا حالا سه تا احتمال، دو تا احتمال هم با این تفسیر پیدا شد. یکی رای مرحوم صاحب کفایه که قائل به ورود شد، یکی هم رای مشهور بعد از کفایه مثل مرحوم نائینی و دیگران که قائل به حکومت شدند یعنی

نسبت لا تنقض الیقین بالشک با نسبت فرض کنید إن جائکم فاسقٌ بنباء نسبت حکومت است، نسبت شرح است، آن می گوید نه نسبتش ورود است، حالا فرق بین ورود و حکومت را الان به نحو اجمالی عرض بکنم:

البته شرح تفصیلی این ها هم مشکل است، چرا؟ چون یک اصطلاح خاصی است یک جور راه خاصی را رفتند برای فهم ترابط بین دو دلیل و خلاصه اش این است که اگر در جایی تعبد آمد به مجرد تعبد یک عنوانی از عنوان دیگر خارج شد با تعبد، این جا را ورود می گوئیم که شبیه تخصص می شود اما اگر به مجرد تعبد خارج نشد، تنزیل کرد متبعداً به را، احتیاج به تصرف پیدا کردیم این جا را بهش می گویند حکومت، فرقی این است.

پرسش: ورود شبیه خروج موضوعی هست؟

آیت الله مددی: بله ورود شبیه خروج موضوعی است، حکومت هم شبیه.

و لذا عرض کردیم در اصطلاحات متعارف حضرت اصولی های قبل و فقهای قبل این ها را تخصیص حساب می کردند، مثلاً می گفت لا تنقض الیقین بالشک، شما به حالت سابقه عمل بکن مگر جایی که خبر عدل باشد، مفاد إن جائکم فاسقٌ بنباء را این می دانستند که دیگه شما به حالت سابقه رجوع نکنید، این می شد تخصیص. البته این نسبت بعد مخصوصاً در لسان ادله ای که به لحاظ لفظی با هم تقارب داشتند یا یکی بودند بیشتر مطرح شد مثلاً لا تنقض الیقین بالشک که توش کلمه یقین و شک آمده اما إن جائکم فاسقٌ بنباء توش کلمه یقین و شک نیامده یا افیونس ابن عبدالرحمن ثقةٌ أخذ عنه معالم دینی، فرمودند نه، توش باز کلمه یقین می شود.

اما یک روایت دیگر داریم که مکاتبه است مال قاسم ابن علاء، لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا، ببینید این جا خیلی قشنگ نسبت را حساب کردند، گفتند این روایت می گوید شک نکن آن روایت می گوید لا تنقض الیقین بالشک، این می گوید اصلاً شک نکن. وقتی می گوید شک نکن دیگه جای استصحاب نیست چون می گوید اصلاً شک نکن، استصحاب جایی است که یقین باشد و شک باشد، این می گوید اصلاً شک نکن، چرا شک می کنی؟ وقتی گفت شک نکن پس این حاکم و شارح می شود برای آن یعنی این که دلیلی که می آید می گوید تو شک نکن پس دیگه جای لا تنقض الیقین بالشک نیست چون آن جا لا تنقض

اليقين بالشك مثلا اگر شما شك كرديد در اين كه ركوع انجام داديد يا نه استصحاب مي گويد انجام نداديد، مي گوييد چون من يقين داشتم در حال قيام بودم حالا در حال سجده است ركوع مشكوك است اصل عدم ركوع است، خيلي خب، لا تنقض اليقين بالشك شما اگر شك كرديد با شك از يقينت رفع يد نكن، بسيار خب! در حال قيام كه قطعا من ركوع نداشتم حالا هم كه در حال سجده هستم. اين لا تنقض اليقين بالشك مفادش اين است.

از آن طرف هم داريم كه إنما الشك في شيء لم تجزه فإذا جزته فشكك ليس بشيء، اگر تو از ركوع رد شدی شك تو شك نيست پس ديگه جای استصحاب نخواهد بود، لا تنقض اليقين بالشك، اين جوری محاسبه می شود، نحوه محاسبه معلوم شد؟ آن جا گفت لا تنقض اليقين بالشك اين جا آمد گفت شككك ليس بشيء، تا آمد گفت شككك ليس بشيء يعني تو اصلا شك نداري، اگر شك نداشتی جای استصحاب نيست كه، استصحاب موردی است كه شما يقين و شك داشته باشی. الان هم به شما مي گويد شما شك نداري، شككك ليس بشيء پس لسان لسانی است كه مي آيد توضيح مي دهد و آن استصحاب را بر مي دارد.

آن چه كه بين قدمای اصحاب ما و اصوليين اهل سنت و شيعه اختلاف بود همین جا بود، آن ها مي گفتند شككك ليس بشيء تخصيص است مثل لا تكرم فساق العلماء، اين تخصيص است، گفت لا تنقض اليقين بالشك، الان گفت شككك ليس بشيء، اين تخصيص زد مثل لا تكرم الجاهل از اكرم العلماء، اين ها مي گویند اين لسان تخصيص نيست، اين لسان و لسان تعبير لسان توضيح و تفسير است لذا حكومت به معنای شرح و تفسير است، اين دارد تفسير مي كند اگر شما تجاوز اصلا شك نيست، اما اين شككك ليس بشيء تعبد است، با اين تعبد مي آيد مي گويد شما شك نداري، با يك تعبد مي گويد شما شك نداريد، تصرف در آن شك مي كند، مي گويد شك نيست، شككك ليس بشيء، اگر گفت شككك ليس بشيء و تصرف كرد اين لسان، لسان حكومت است اما اگر اين كار نشد به مجرد اين كه تعبد كرد درآمد آن مي شود لسان لسان حكومت مثلا لا عذر لاحد من موالينا، کسی شك نكند، فيما يرويه عنا ثقاتنا، اگر ثقه نقل نكرد شك نكند، نيامد بگويد شككك ليس بشيء، همین كه تعبد آمد شك نكن، به مجرد اين كه تعبد آمد شك نكن پس بنا بر اين استصحاب جاری نمی شود چون استصحاب قوامش به شك است پس در باب استصحاب وجدانا شك

هست اما تعبدا می گوید شک نکن، تعبدا می گوید شک نکن، اگر آمد تعبدا گفت شک نکن این می شود ورود، اگر گفت شک چیزی نیست می شود حکومت، این فرق بین ورود و حکومت است، به تعبیر بعضی شان اگر به نفس تعبدا یک موضوعی دیگری خارج شد به نفس تعبدا، این اسمش ورود است اما اگر با تعبدا خارج نشد با تنزیل خارج شد اسمش حکومت است. لذا این نتیجه را گرفتند که نسبتی که بین آن آقای که قائل به ورود است، نسبت بین امارات، دلیل امارات را با دلیل اصول این ها ورود گرفتند. نسبت بین اصول بعضی ها به بعضی مثل اصول محرز و غیر محرز را حکومت گرفتند اما مثل مرحوم نائینی قدس الله سره و طبعاً شاگرد ایشان آقای خوئی عقیده شان این است که صحیح این است که حتی امارات نسبت به اصول مطلقاً حتی استصحاب که اصل محرز است نسبتشان نسبت حکومت است، نسبت نسبت ورود نیست پس بنابراین مجموعه اقوالی که مطرح شده:

یک: استقرار تعارض

دو: تعارض نیست بلکه خروج موضوعی دارد، تکویناً خارج است

سه: خروج موضوعی ندارد، خروج حکمی دارد چون تخصیص اصطلاحاً جایی است که خروج حکمی باشد، مثلاً گفت اکرم العلماء زید که عالم هست چون فاسق است حکم عالم را ندارد، این را اصطلاحاً تخصیص می گویند لذا این جا می آیند می گویند این جا هم همین را گفتند، گفتند این حکم را ندارد، حکم استصحاب را ندارد لذا هم تخصیص فهمیدند پس این ترابط را که بین لسان ادله دیده می شود در اصول متاخر شیعه روی این خوب کار کردند، آن چه که در قدیم بود این بود که یا تخصیص است یا تخصص است یا خب تعارض مستقر است مثلاً، مطلق و مقید است، عام و خاص است، تقیید است یا تخصیص است، بعد ها در علمای ما دو عنوان دیگه هم اضافه کردند گفتند ما در مجموعه ادله و در اعتبارات قانونی این دو عنوان را هم داریم، عنوان ورود و عنوان حکومت که الان اجمالاً تفسیرش کردیم.

آن وقت لذا نتیجه اش چی شد؟ نتیجه اش این شد که در وقتی می خواهند دو تا دلیل را بررسی بکنند یا نسبت باید تخصیص باشد یا تخصص که خارج است یا تخصیص باشد یا ورود باشد یا حکومت باشد. اگر نبود این نکته را من بگویم دیگه ترابط نمی بینند مثلاً

آیا انسان می تواند اجرت اخذ بکند برای ادای واجب؟ این جا این طور نسبت را حساب کردند ما یک دلیل داریم از آیه مبارکه قرآن و من یکتما فأنه آثم قلبها، کسی که کتمان شهادت می کند گناه کرده قلبش، خیلی خب، کتمان شهادت حرام است، یک دلیل هم داریم اوفوا بالعقود، اگر عقدی قرار دادید و بستید حتما به آن وفا بکنید.

بحثی که الان در فقه متاخر شیعه مطرح شده این است نسبت این دو دلیل چیست؟ مثلا اوفوا بالعقود مگر این که عقدتان ادای واجب باشد، یا اصلا اوفوا بالعقود موارد یا نسبتشان حکومت یا ورود است، نسبت شرح است لذا مرحوم آقای خوئی وفاقا لاستادشان مرحوم ایروانی ایشان از این راه وارد شدند که اوفوا بالعقود با آن آیه و من یکتما نسبتی با هم ندارند، نه حکومت است نه شرح است، ناظر به هم نیستند لذا چون نسبتی با هم ندارند می توانیم به هر دو عمل بکنیم، از یک طرف بگوییم ادای شهادت یا تحمل شهادت واجب است، از یک طرف هم بگوییم اگر قرارداد بست حق دارد پول بگیرد، به این می گویند واجب است که شما بروید ادای شهادت بکنید، از آن طرف هم می گوید اگر عقدی بستید می گوید من صحیح است شهادت می دهم اما پول می گیرم، تا پول نگیرم نمی روم شهادت بدهم، آیا واجب است وفای به این عقد؟ عقدی که برای انجام یک عمل واجب است؟ آقای خوئی می فرمایند اشکال ندارد، فی نفسه اشکال ندارد، هم واجب باشد هم اخذ اجرت باشد چون دلیل، دقت کردید نکته چی شد؟ آن اوفوا بالعقود و من یکتما فأنه آثم قلبها چه ربطی با هم دارند؟ آن به جای خودش و این هم به جای خودش.

لذا در ذهنیت آقایان این آمده که اگر بناست یک دلیل را قید بزنیم یا محدودش بکنیم یا باید به نحو تخصص باشد یا به نحو تخصیصی باشد یا به نحو حکومت باشد یا به نحو ورود باشد، این چهار قسم را تصویر کردند، آن وقت این تصویر را مطرح کردند امارات داریم، اصول عملیه داریم، اصول عقلی داریم، اصول عملیه شرعیه داریم، اصول محرز داریم، اصول غیر محرز داریم. نسبت این ها را با همدیگر آمدند بررسی کردند که چه نسبتی دارند از این چهار نسبتی که هست. ان شا الله فکر می کنم یواش یواش ما در عین حال هم نمی خواهیم وارد نظر نهایی خودمان بشویم یواش یواش دارد ذهنیت باز می شود و آشنا می شود که محل کلام کجاست و محل بحث کجاست.

حضورتان عرض کنم که این راجع به این، ما آن جا خواهیم گفت که این نسبی را که این ها گفتند منحصر به چهار تا نیست، نکات دیگری هم در لسان دلیل بررسی می شود، در بررسی ترابطی که در ادبیات قانونی بین این ها وجود دارد، چرا من تعبیر ادبیات قانونی کردم؟ چون این یک بحثی بود در ترابط به لحاظ ادبیات قانونی، به لحاظ دلیل، چون بحث دیگری باز در خود قانون هست در ترابطشان به لحاظ تشریع نه به لحاظ دلیل، مثلاً فرض کنید گفته شده من باب مثال اوفوا بالعقود شامل و من یکتها فإنه آثم قلبه نمی شود یعنی اگر جایی آمد گفت که حرام است کتمان شهادت دیگه آن جا اوفوا بالعقود نمی آید، چون و من یکتها حرام است کتمان شهادت و واجب است ادای شهادت، این معنایش این است که مجانی باشد، با اوفوا بالعقود نمی سازد، این جا ترابط را نیامده به لحاظ ادبیات نگاه بکند، این جا ترابط را به لحاظ تفسیر وجوب نگاه کرده، ما اسمش را گذاشتیم روح تشریع.

مرحوم صاحب جواهر از این راه وارد شده، صاحب جواهر می گوید اگر دلیل آمد و من یکتها فإنه آثم قلبه یعنی ادای شهادت بر شما واجب است مجانا، توش مجانیت خوابیده، واجب که شد باید مجانی باشد لذا آقایانی که بعد از ایشان آمدند همین مناقشه را کردند، توی وجوب مجانیت نخوابیده، توی وجوب فقط خوابیده که ادای شهادت واجب است یا تحمل شهادت واجب است، کجا توش خوابیده باید مجانی باشد؟ تا با اوفوا بالعقود کنار نیاید. توی و من یکتها، در اقم الصلوة نخوابیده که باید مجانی باشد، لذا خوب دقت بکنید مقامات با هم خلط نشود، یک دفعه شما می آئید می گوئید اصلاً طبیعت این تشریع این اقتضا را دارد، طبیعت وجوب این اقتضا را دارد که مجانی باشد پس اوفوا بالعقود شامل نمی شود. طبیعت حجیت خبر، طبیعت حجیت اماره یک معنایی دارد که دیگه استصحاب جاری نمی شود، طبیعتش، این از این بحث آقایان خارج شده، آقایان از این راه وارد نشدند، بحث دوم بحث طبیعت نیست، بحث ادبیات است، این ادبیات که می گویند و من یکتها با آن ادبیات که می گوید اوفوا بالعقود با همدیگه تنافی دارند، این ها با همدیگه مثلاً تنافی ندارند یا تنافی دارند.

یک بحث سوم می هم ما مطرح کردیم چون آن که در حوزه ها تا حالا مطرح بوده این دو تا بوده، روی همان بحثی که دیروز در بحث دوم هم مطرح کردند اگر ما تفسیر قانونی را برای خطابات شرعی مطرح بکنیم یک بحث دیگری است و آن ترابط بین تشریعات و

بین اعتبارات قانونی به خاطر این که خود اعتبارات باید دارای سنخیت باشند، یک ترابطی دارند و لذا ما برای اولین بار در مبحث اخذ اجرت بر واجبات آن مسئله را از سه زاویه مطرح کردیم چون بهتریش را مرحوم آقا شیخ م مد حسین اصفهانی که رساله ای نوشته رساله ایشان را خواندیم، ایشان شش وجه ذکر کرده بود برای این که اخذ اجرت بر واجبات نمی شود، اصولا واجب باید مجانی باشد، شش وجه آورده بود، ما این را توضیح دادیم و تحلیل کردیم گفتیم عبارات ایشان خوب است، خیلی زحمت کشیدند اما به نظر ما خیلی فنی نیست، ما این را آمدم جمع و جورش کردیم یک روح تشریع اسمش را گذاشتیم، دو: ادبیات قانونی، سه: ترابط قانونی، مثلا آقای خوئی اشکالش سر چیست؟ اشکالش این است که ما دلیل نداریم که واجب باید مجانی باشد، این واجب مجانی را ما کلام صاحب جواهر را یک محور گرفتیم، محوری که آقای خوئی مطرح کردند و مرحوم ایروانی قبل از ایشان که نسبت بین این دو دلیل نسبت تخصیص نیست، اصلا این ها با همدیگه ربطی ندارند، اوفوا بالعقود با و من یکتنها ربطی ندارد، این هم رای دوم.

رای سوم این است که ممکن است به لحاظ ادبیات قانونی به هم ربط نداشته باشند آن طور که ایشان فرمودند اما خود قانون دارای ضوابط است، نه این که تشریع، خود قانون دارای یک ضوابطی است که احکام قانونی با هم یک تسانخی پیدا می کنند، کاری هم به ادبیاتش ندارد، با هم یک ترابط، تناسب، ترابط اعم است، یک ترابط بلکه تناسب و ما از آن بالاتر همیشه تعبیر می کردیم به تسانخ، یک نوع تسانخی بینشان هست، اصلا خود قانون غیر از روح تشریع و غیر از ادبیات است، این نتیجه این بحث را هم از این گرفتیم اگر احکام یعنی خطابات شرعی را تفسیر قانونی بکنیم، یکی از فرق های اساسی بین روح قانونی، بین مبنای قانونی با عبد و مولا این است، در رابطه عبد و مولا تسانخ شرط نیست، بگوییم مثلا صبح مولا یک امری کرد ظهر یک چیز دیگری گفت، بگوییم این امرت با او در روحش اختلاف دارد، خب داشته باشد، مولاست دیگه، عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء، اما در قانون این نیست، اصلا یکی از عواملی که بشر رو به قانون آورد برای همین بود که قانون یک واحد مترابطی است، تمام مواد قانونی باید با هم تسانخ داشته باشد و لذا از وقتی که بشر رو به این راه جدید آورد و قوانین را وضع کرد با شکل های معین، یک عده به نام قانون اساسی، قانون خاص، قانون فلان، این ها را که وضع کرد در اثر گذشت زمان به یک نکته ای برخورد، این ماده قانون اساسی با یکی دیگه در

آن جا مشکل پیدا کرد لذا غالبا در کشور ها یک جهاز برتری قرار دادند که اگر قوانین با همدیگر مشکل پیدا کردند این مشکل را حلش بکنند، چرا؟ چون می خواهند قانون آن وحدت خودش را حفظ بکند، اوامر عبد و مولا نیست، در خیلی از کشور ها اسمش را گذاشتند دادگاه قانون اساسی، در بعضی از کشور ها مثل مجمع تشخیص مصلحت نظام مثلا که اگر قانون اساسی حتی با همدیگر مشکل برخورد کرد این مشکل را چجوری حلش بکنند و این را عرض کردیم اجمالش چون ما دیروز بحث را اشاره کردیم دیگه بنا شد بحث را ببندیم اجمالش این است که چون قانون یکی از نماد های عقل عملی است، در عقل انسانی این ترابط در واقعیت محفوظ است، ممکن است الان بهش حواسش نباشد اما این ترابط یک امر واقعی است نه امر اعتباری، این ترابط یک امر واقعی است که اگر می خواهد اعتبار بکند باید این نکته را در نظر بگیرد، نمی تواند قانون را جدای از هم، مواد جدای از هم، پس یک ترابط و تسانخ واقعی هست مثلا این تسانخ هست که اگر در جایی قانون آمد در اختیار شما قرار داد یعنی التزامات شخصی داد این التزامات شخصی نمی تواند با آن چه که خودش قانون قرار داده تنافی پیدا بکند، این نکته اساسی، در جایی در اختیار شما قرار می دهد این اختیاری را شما می توانید این جا التزام بدهید، اعتبار بکنید، در این سنخ اعتبار دست شما به هر حال درست است می توانید اعتبار بکنید اما محدودیت دارد، یکی از محدودیت هایش به خود قانون برخورد نکند، اگر به خود قانون برخورد کرد نمی شود مثلا نذر، نذر در اختیار شماست، نذر بکنید فلان کار را انجام بدهید، می گوید درست است در اختیار شماست اما این اختیار شما در حدی نیست که با نذر خلاف قانون بکنید، قانون را دور بزنید لذا در روایت داریم لا نذر فی قطیعة رحم، این لا نذر فی قطیعة رحم که در روایت آمده این همان نکته تسانخ قانونی است، این را موردی معنا نکنید، نذر در اختیار شماست اما شارع هم گفته قطع رحم حرام است، قطع حرام، شما نذر می کنید نذر می کنم با برادر هم هیچ ملاقات نکنم، این نذرت باطل است، این نذر فقط نیست، آن نکته روحیش روشن شد؟ یک تسانخ قانونی هست، آن تسانخ قانونی هر وقت قانون در اختیار شما قرار داد اعتبار کرد نمی آید جایی که خودش اعتبار کرده با این تضاد درست بکند، این یک نکته فنی است لذا اگر آمد گفت اوفوا بالعقود که عقد یک امر قراردادی است نمی آید با کاری که خودش قرار داده، خودش گفت چون اوفوا بالعقود می گوید اگر پول دادی انجام می دهم، پول ندادی انجام نمی دهد، این با

چیزی که خودش گفته حتما باید انجام بدهی نمی سازد، روشن شد چی می خواهیم بگویم؟ یعنی التزامات شخصی طبیعتا محدود می شوند، این طبیعت یعنی لفظ نمی خواهد، لا نذر فی قطیعة رحم، شما می گوید در آن دلیلتان نذر آمد، نه تو نذر نمی خواهد، طبیعتا التزام شخصی محدود می شود که قانون خودش جعل نکرده باشد، اگر خودش جعل کرده دیگه التزام شخصی، این روشن شد؟ این یک تسانخ قانونی است، ترابط نیست، یک سنخیت قانونی است، یک سنخیت اعتباری است، اگر گفت اوفوا بالعقود شما وفای به عقدت بکن یعنی تا پول نگرفتی هم وفا نکن، خیلی خب، اما از آن ور هم گفت ادای شهادت واجب است، طبیعتا این است که، این را چرا من امروز عرض کردم؟ چون می خواهیم بگویم این راه هایی که اصحاب متاخر ما رفتند این ها گفتند چهار تا، ما در چهار تا می رویم تخصص و تخصیص و ورود و حکومت، ما می خواستیم بگویم چهار تا نیست، آن تصویری که آمده چهار تا این چهار تا نیست، مثلا آقای خوئی می گوید اوفوا بالعقود و ما یکتّمها ربطی به هم ندارند لذا اشکال ندارند، نه بنا شد که ربطشان به جهت تسانخ قانونی باشد

اگر فکر بشود فوائد فراوانی دارد

و صلی الله علی محمد وآله الطاهرين