هو العلیم

حجیت برائت عقلیه به دلیل استصحاب (۷)

نقد اشکال محقق نائینی به جریان استصحاب برائت عقلیه

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ دویست‌وپنجاه‌وسوم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

استصحاب عدم حجیت امارات از دیدگاه محقق نائینی

اشکال مرحوم نائینی مبتنی بر لغویت اجرای استصحاب در موردی بود که اثر مترتب بر استصحاب، بدون استصحاب هم متحقق بود. مثالی که ایشان می‌زنند دربارهٔ استصحاب عدم حجّیت امارات بود که درصورت شک در حجیت، بِنفسه حرمت تمسک به امارات در آنجا اثبات می‌شود؛ زیرا نفس شکِ در حجّیت امارات، موجب عدم انتساب مؤدّای امارات به امام علیه‌السّلام است و درصورت جهل به انتساب، انتساب محرّم می‌شود و تشریع محرّم است؛ حالا چه اینکه ما تشریع را إدخال ما لم یُعلم أنّه مِن الدین فی الدین بدانیم یااینکه اعم از این و إدخال ما لیس من الدین فی الدین سواءٌ عَلِمَ أنّه

لیس مِن الدین أو عَلِمَ أنّه مِن الدین هرکدام از اینها باشد در اینجا تشریع، تشریع محرّم است؛ به‌جهت اینکه در آنجایی که إدخال ما لم یُعلَم أنّه مِن الدین است در آنجا با توجه به جهل به مقام اثبات، انتساب مؤدّایٰ امارات به امام علیه‌السّلام محرّم است، و در آنجایی که علم به عدم أنّه لیس من الدین است و درعین‌حال باز انسان آن مسئله را به شرع انتساب بدهد، باز تشریع محرّم است و حرام است.

مطلب اوّلی که در بیان مرحوم نائینی به‌دست می‌آید این است که ایشان جواز جریان استصحابِ عدم حجّیّت امارات را بر عدم لغویت این استصحاب مترتب کرده‌اند و از آنجا که اثر مترتب بر این استصحاب، بِنفسه در ظرف شک متحقق است، بنابراین استصحاب دیگر در اینجا تحصیل حاصل است.[1]

نقد دیدگاه محقق نائینی دربارهٔ استصحاب عدم حجیت امارات

مطلبی که به‌نظر می‌رسد این است که این عدم

---

[1] أجود التقریرات، ج ۲، ص ۴۰۹.

حجّیت امارات چه موضوعی است که شما می‌خواهید آن را استصحاب کنید؟!

فقدان حالت سابقه در صورت شرعی‌بودن استصحاب

اگر ما استصحاب را از باب حجیت شرعی بدانیم و حجّیت آن را مستند به تأسیس شرعی بدانیم، خُب در اینجا دیگر حالت سابقه ندارد؛ یعنی مِن أوّل الأمر فی زَمَنِ الشارع، شارع جعل استصحاب کرد و به مقتضای آن استصحاب، احکام را مترتب می‌کند، در اینجا وقتی که شرع، مؤسس باشد، دیگر حالت سابقی برای استصحاب معنا ندارد؛ زیرا شرع یک موضوعی را با شرایط و با قرائن و مصاحبات خودش، برای امارات درنظر می‌گیرد و بعد آن را حجت قرار می‌دهد؛ یعنی در بحث حجّیت امارات صحبت در این است که شارع آمده است [این موضوع را تایید کرده است] و اگر حجّیت امارات از قِبَل شرع باشد و مسبوق به سابقه نباشد کما هو قولُ عظیمٍ مِنَ الأعلام، تعبّد به اماره از ناحیهٔ شرع آمده و مستند به شرع است، جزء امور متشرعه خواهد و جزء مجعولات و موضوعات شرعیه خواهد بود.

باید ببینیم شارع این اماره را در چه صورت حجّت قرار داد؟ مشخص است ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1] یااینکه فرض کنید ما در کلمات شرع نسبت به حجّیت خبر عادل ادلّه‌ای می‌بینیم مثل:

[عن عبدِ العَزیز بن المُهتَدی و کان خَیرَ قُمیّ رأیتُهُ، و کان وکیل الرضا علیه‌السلام و خاصَّتَهُ] قال سألتُ الرضا علیه السّلام، فقلتُ: إنّی لا ألقاك فی کلِّ وقتٍ، فعَمَّن آخُذُ مَعالمَ دینی؟ فقال: "**خُذ عن یونُسَ بن عبدِ الرَّحمن**".[2]

یااینکه:

«**یونس بن عبد الرحمن ثِقَتی**»[3]

یا:

اَلعَمریُّ و اِبنُه ثِقَتانِ فَما أدَّیا إلیكَ عَنّی فَعَنّی یُؤَدّیان.[4]

روی این جهت مسئلهٔ حجّیت اماره از موضوعات شرعیه می‌شود که این موضوع شرعی

---

[1] سوره حجرات (۴۹) آیه ۶.
ترجمه: «[ای مؤمنان]، هرگاه فاسقی خبری برای شما آورد تحقیق کنید، [مبادا از روی نادانی به قومی رنجی رسانید و سخت از کار خود پشیمان گردید].» (محقق)

[2] إختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۴۸۳.
ترجمه: «[از عبد العزیز بن مهتدی که بهترین قمی بود که دیدم و نمایندهٔ امام رضا علیه‌السّلام و خاصهٔ او بود] گفت: از امام رضا علیه‌السّلام پرسیدم و گفتم که من همیشه با شما ملاقات نمی‌کنم، پس معارف دینی خود را از چه کسی بگیرم؟ گفت: آن را از یونس بن عبدالرحمن بگیر.» (محقق)

[3] همان، با قدری اختلاف.

[4] الکافی، ج ۱، کتابُ الحُجَّةِ، ص ۳۲۹، ح ۱.
ترجمه: «[حضرت حجة بن الحسن علیه‌السّلام فرمودند] عمری و پسرش (محمد بن عثمان، نایب دوم) مورد اعتماد هستند، هرچه از جانب من به تو رسانند، حقیقتاً از جانب من رسانیده‌اند.» (محقق)

براساس ضَمّ ضمائم و خود شرائطی است که شارع آن شرایط را برای تحقق حجّیت اماره جعل می‌کند، بر آن اساس اماره حجت می‌شود. آن دیگر حالت سابقه ندارد؛ یعنی وقتی که ما در یک موضوعی قطع به اجتماع شرایط حجّیت کردیم، خواهی‌نخواهی و طبعاً حجّیت اماره بر این اماره مترتب است، و اگر در جایی شک در حجّیت اماره بود ما در آنجا اصلاً احتیاجی به استصحاب نداریم، نفس شک در اجتماع شرایط، تمسک به عام در شبهۀ مصداقیه است و خود شک در اماره موجب عدم وثوق به اماره و سقوط اماره از حجّیت است.

بنابراین در اینجا ما چه چیزی را می‌خواهیم استصحاب کنیم؟! حالت سابقه الآن در اینجا معنا ندارد. علم به موضوع بِنفسه، خودش موجب حجّیت است، شک در موضوع بِنفسه، خودش موجب عدم حجّیت است، و استصحاب دیگر چه چیزی را در اینجا می‌خواهد ثابت کند؟! ما اصلاً استصحاب عدم حجّیت اماره نداریم تااینکه بخواهد بر این استصحاب، حرمت تشریع مترتب بشود یعنی می‌خواهم بگویم: اصلاً استصحاب نیست؛ نه‌اینکه

استصحاب صحیح است ولی چون در اینجا استصحاب موجب تحصیل حاصل است از این باب غلط است. بلکه اصلاً نفس شک در اجتماع شرایط حجّیت، موجب اسقاط اماره از حجّیت است. فرض کنید که نفس شک در علم زید، اینکه زید عادل است یا نه، نفس شک موجب الغاء حکم أکرم العلماء است؛ البته نه‌اینکه این شک ما حالت سابقه داشته باشد تا شما با استصحاب علم یا استصحاب عدالت ماضیه اثبات عدالت حالیه را بخواهید بکنید، یا اثبات علم حالی را بخواهید بکنید، نه‌خیر. فرض کنید که شما زید را دارید، اصلا حالت سابقه هم ندارد شما در اینجا یک اختبار می‌کنید. شک دارید آیا عالم است یا نه؟ هیچ حالت سابقه هم ندارد در اینجا حالت سابقه نیست نفس شک در علم، موجب عدم شمولیت برای ادلّهٔ أکرم العلماء است، ما دیگر استصحاب نمی‌خواهیم بکنیم، استصحاب جا ندارد، مستصحبی اصلاً نداریم که بخواهیم این را استصحاب کنیم.

بنابراین درصورتی‌که اماره مستند شرعی باشد و

از مجعولات شرعی باشد، اصلاً حالت سابقه ندارد تا بخواهیم استصحاب کنیم، نه‌اینکه استصحاب صحیح است ولی چون در اینجا تحصیل حاصل است از این باب استصحاب لغو است؛ بلکه اصلاً جای استصحاب نیست. این درصورتی است که حجّیت اماره مستند به کلام شرع باشد.

فقدان حالت سابقه در صورت عقلائی‌بودن استصحاب

حالا اگر حجّیت اماره اصلاً مستند به سیرهٔ عقلائیه است به شرع کاری ندارد و شارع امضائاً نه تأسیساً، بلکه تقریراً، حجّیت اماره را جایز می‌داند و امضاء کرده است، شرع جدای از سیرهٔ عقلائیه وضع و جعل حجّیت برای اماره نکرده است و هیچ مسئله‌ای را اضافه نکرده است؛ بلکه همان کیفیتی که عقلاء در محاورات خودشان، امارات را حجت می‌دانند به همان کیفیت شارع حکم به حجّیت کرده و به همان نحو که عقلاء در موارد مختلف برای حجّیت اماره احکام مختلفی قائل هستند...؛ در امور بسیطه حجّیت را به خبر واحد هم می‌دهند، [اما] در امور مهمه حجّیت را به خبر واحد نمی‌دهند،

همین‌طور شارع در بحث احکام، حجّیت را به خبر واحد می‌دهد، در بحث اعتقادات و اصول عقلیه و اعتقادیه حجّیت را به خبر واحد نمی‌دهد. چرا؟ چون مسئلهٔ اعتقادی بسیار بالاتر و مهم‌تر است از یک حکم طهارت و نجاستی که بخواهد با یک خبر واحد ثابت بشود.

لذا می‌بینیم اصلاً کیفیت تعامل شارع با حجّیت امارات، نفس تعامل اهل محاوره و سیرهٔ عقلا با حجّیت امارات است. اگر یک خبر مهمی الآن خیلی مهم باشد، یک نفر بیاید به شما بگوید ثقه هم باشد، آیا فوراً یقین می‌کنید یا می‌روید دنبالش تحقیق می‌کنید؟! می‌گویید: لعلّ اشتباه کرده باشد؛ اما یک خبر عادی مثلاً از خیابان می‌آمدم دوتا ماشین باهم تصادف کردند یک نفر مُرد. این چیز عادی است قبول هم می‌کنید چون مسئلهٔ مهم نیست. اما فرض کنید یک خبر خیلی مهم که مثلاً رئیس جمهور فلان کشور مرده است که اصلاً برای شما هیچ قابل قبول نبود، آیا با صِرف این خبر قبول می‌کنید؟! نه، می‌گویید: آقا از کجا می‌گویید؟ از کسی شنیدید؟

می‌گوید: شخصی داشت می‌گفت، اینکه یکی داشت می‌گفت، نمی‌شود. دو نفر می‌آیند نقل می‌کنند کمی ذهنتان دوباره به‌سمت ثبوت مسئله می‌رود، سه نفر می‌آیند نقل می‌کنند تا جایی که می‌بینید شیاع هست و وقتی که مسئله به شیاع رسید برای شما دیگر در اینجا قطع پیدا می‌شود. تازه اگر یک‌قدری هم سوءظن داشته باشید، باز به این‌هم توجه نمی‌کنید خودتان باز مسئله را به‌نحو دیگری تفحص می‌کنید. بنابراین همین مطلب را ما در مورد شرع می‌بینیم.

حالا با توجه به حجّیت امارات در اهل محاوره، آیا این حجّیت امارات یا عدم حجیتش حالت سابقه دارد یا ندارد؟! اینجا ممکن است شخصی بگوید که این حالت سابقه دارد به‌جهت اینکه حجّیت اماره در ماقبل شرع، به‌عنوان وثاقت راوی و عدم وثاقت راوی دو وصفی هستند که این دو وصف طاری و عارض بر این موضوع هستند، یعنی موضوع ما و موصوف ما معرّای از دو وصف وثاقت و عدم وثاقت است یا به عبارت دیگر معرّای از وثاقت است اصل اوّل و وصف لازم برای موضوع در اینجا عدم وثاقت

است، إلاّ ما ثبت بِالدليل، إلاّ ما ثبت بِالخلاف؛ بنابراین در اینجا حالت سابقه دارد یعنی عدم وثاقت راوی در ماقبل شرع، یا حتی فرض کنید در ظرف شرع، عدم وثاقت قبل البلوغ، عدم وثاقت نفسُ الموضوع، در اینجا موجب استصحاب است، آن‌وقت در اینجا این کلام صحیح است در اینجا درصورت شک در وثاقت و عدم وثاقت مؤدّیٰ به‌واسطهٔ آن وثاقت راوی و امثال‌ذلک ما استصحاب عدم حجّیت را می‌کنیم. بله، اینجا استصحاب عدم حجّیت با حصول نتیجه معارضه می‌کند؛ یعنی اینجاست که این استصحاب موجب تشریع محرّم می‌شود، درحالی‌که تشریع محرّم قبلاً ثابت شده بود؛ نفس شک در مؤدّای اماره موجب حرمت انتساب مؤدّیٰ به شارع است.

ولی اشکالی که در اینجا وارد می‌شود به این است که ما باز در اینجا حالت سابقه نمی‌توانیم برای این مسئله فرض بکنیم؛ یعنی فرض کنید که این راوی فی‌حدّنفسه خالی از این یکی از این دو وصف به‌عنوان عدم و ملکه نیست؛ یااینکه راوی در برهه‌ای

از برهه‌ها و فی آنٍ مِنَ الآنات و فی لحظةٍ مِنَ اللَّحظات إمّا أن یکونَ راوی موثقاً و إمّا أن لا یکون موثقاً؛ یعنی ما نمی‌توانیم راوی را جدای از توثیق و عدم توثیق در یک زمان تصور کنیم، نمی‌توانیم عدالت را از این راوی سلب کنیم و این راوی را در یک زمانی غیر عادل فرض کنیم و بعد درصورت شک در عدالت، استصحاب عدم عدالت را اینجا جاری کنیم. هر شخصی در یک لحظه‌ای یا عادل است یا غیر عادل است، فرض کنید در مورد شک در علم، حالت سابقه در اینجا معنا ندارد، شما با هر شخصی که برخورد کنید یااینکه این شخص الآن عادلٌ أو لا، نه می‌توانید بگوید: عادلٌ و نه می‌توانید بگویید: غیر عادلٌ، یعنی غیر عادل بودن نه به معنای وصف غیر عدالت است تااینکه بخواهد برای شما با آن وصف ازلی ثابت بشود. عدمُ العدالة در اینجا به معنای حالت فسق است و حالت غیر وثاقت راوی است، و این لا ینفك از موضوع است، موضوع از اول همین است روی هر شخصی دست بگذارید إمّا أن یکون موثوقٌ به و إمّا أن لا یکون غیر موثوقٌ به.

تلمیذ: شک در این مواقع بدوی است؟

استاد: حالت سابقه ندارد؛ چون موضوع ما خالی از این دوتا نمی‌تواند باشد یعنی ما شقّ ثالثی برای عدالت و غیر عدالت نمی‌توانیم تصور بکنیم و این حالت، حالت اجمال است و حالت سکوت است و حالت ابهام است و براساس ابهامی که بر موضوع مترتب است، آن‌وقت بعد یا عدالت بر این شخص مترتب می‌شود یا فسق بر او مترتب می‌شود بلکه از اول یا عادلٌ یا فاسقٌ، لذا نمی‌شود حالت ثالثی در اینجا برای هر شخصی تصور بشود.

لعلّ لقائلٍ أن یقول، آن شخصی که به دنیا آمد حتماً با عدالت که نیامد، با فسق هم نیامد، یعنی نه با عدالت در این دنیا آمد نه با فسق آمد. بنابراین این مقدار از عدالت محرز است که نبود، وقتی که این مقدار از عدالت محرز است که نبود بنابراین ما احتیاجی به آن‌طرف نداریم؛ یعنی در اینجا نمی‌خواهیم اثبات اصل مثبت کنیم که چون در اینجا عادل نبود پس فاسق است؛ نفس عدم عدالت را که ما برداشتیم، اثبات عدم وثاقت خواهی‌نخواهی و

طبعاً می‌کند.

این اشکال ممکن است در اینجا وارد بشود که ما برای عدم حجّیت امارات، نیاز به فسق نداریم بلکه نفس عدمُ العدالة در اینجا کفایت می‌کند. همین عدمُ العدالة را ما استصحاب می‌کنیم یعنی استصحابِ موضوعِ معرّای از عدالت.

اشکالی که باز در اینجا نسبت به این استصحاب بار می‌شود همان اشکالی است که ما همیشه آن را بر استصحاب عدم ازلی می‌کنیم، اشکالی که در اینجا هست این است که عدمُ العدالة یک وقتی در ظرف تحقق موضوع است، این عدمُ العدالة را شما می‌توانید استصحاب کنید، یعنی موضوع برای عدمُ العدالة إنسانٌ مِن شأنِهِ أن یکون عادلاً و لکن لا یکون عادلاً؛ شأنیت برای اثبات عدمُ العدالة موجود است موضوع برای ترتّب عدمُ العدالة در اینجا موجود است ولکن این عادل نیست، این را می‌توانیم استصحاب کنیم.

ولی یک وقتی از باب انتفاء موضوع است اصلاً یعنی موضوع برای عدالت اصلاً نیست تااینکه شما بخواهید عدالت ثابت کنید یا فسق را ثابت کنید یا

غیر عدالت را ثابت کنید، یا هر چه دلتان می‌خواهد ثابت کنید. بچهٔ شیرخواره که اصلاً موضوع برای اثبات عدالت یا عدم عدالت ندارد. حالا ولو اینکه به دنیا آمده ولی به دنیا آمدن به معنای گوشت و استخوان و خون که نیست بلکه به معنای ظرفیت برای اتصاف به این وصف است، آن ظرفیت اتصاف الآن غیر موجود است؛ یک‌ساله هم می‌شود غیر موجود است، دوساله هم می‌شود غیر موجود است، ده‌ساله هم می‌شود غیر موجود است، به یک مرتبه‌ای می‌رسد که بر آن مرتبه، قدرتِ بر فعل مِن اختیار در آنجا پیدا می‌کند خب این حالت سابقه ندارد، حالت بعد پیدا می‌شود، تو چه چیزی را می‌خواهی ثابت بکنی؟

در اینجا قائلی می‌تواند این اشکال را بکند که در عدم حجّیت قول راوی، فسق شرط نیست؛ عدم وثاقت در اینجا شرط است، بچهٔ پنج‌ساله معصوم است ولی شما باز نسبت به او وثوق ندارید. پس در عدم حجّیت راوی فسق لازم نیست که شما اثبات [کنید] چون حالت سابقه ندارد ولی عدم وثاقت را

در اینجا می‌توانید برای او استصحاب کنید؛ عدم وثاقتی که برای شخص راوی در اینجا هست.

این‌هم باز محل اشکال است به‌جهت اینکه وقتی که ما به این شخص نگاه می‌کنیم، به راوی نگاه می‌کنیم برای ادراک مسئله و عدم ادراک مسئله، هیچ‌وقت در این ادراک ما استصحاب عدم وثاقتِ سابق راه ندارد؛ ما همیشه حالت فعلی او را لحاظ می‌کنیم. یعنی وقتی شما به یک انسان نگاه می‌کنید و شک دارید در اینکه این انسان مورد وثوق شما است یا نه، می‌گویید: من عدم وثوق طفولیت او را استصحاب می‌کنم؟! این خنده‌دار نیست؟! یعنی در اینجا برای اینکه قول یک نفر را قبول کنید مثل همسایه‌تان، همسایه‌ای پیدا کردید، اصلاً از او اطلاع ندارید می‌آید یک حرفی به شما می‌زند شما یک نگاه به سر و بالایش می‌کنید، بعد می‌گویید: چون من نسبت به شما اطلاع ندارم، آن عدم وثاقت دوران شیرخوارگی شما را برمی‌دارم می‌آیم استصحاب می‌کنم، می‌گوید: آقا شیخ چه داری می‌گویی؟! استصحاب طفولیت بر عدم وثاقت به الآن چه مربوط است؟! الآن را باید ببینیم و توجه کنیم به اینکه این

[وثاقت] هست یا نه.

بله، آن حالت سابقه در وقتی است که برای ما در مقام اثبات، یقین به عدالت یا یقین به عدم عدالت برای این شخص در یک زمان ثابت بشود. بعد یکی دو ماه ما او را نبینیم، حالا بعد از یکی دو ماه یک خبری را نقل می‌کند، ما در این دو ماه نمی‌دانیم در عرض این دو ماه خودش را تغییر داده یا تغییر نداده است، اینجا ما استصحاب عدم عدالت را می‌کنیم، یا در اینجا ما استصحاب عدالت را می‌کنیم. الآن همسایه‌ای که دو ماه از ما غیبت کرد، در عرض این دو ماه می‌گوییم که إن‌شاءالله تغییری در او پیدا نشد ـ البته درصورتی‌که شک کند ـ ولی در مورد استصحاب عدم وثاقت دوران طفولیت، به قبول قول یک شخص بعد از زمان بلوغ ربطی ندارد. فرض کنید وقتی که طرف سی‌ساله یا چهل‌ساله است یعنی در زمان بلوغ ـ البته بلوغ فکری و عقلی و همین‌طور در زمان بعد از شیخوخیت و اینها ـ اصلاً تبدّل موضوع شده است، مسئلهٔ عدم وثاقت دوران طفولیت به‌خاطر عدم تحقق موضوع بود، موضوع

موضوعی بود که اصلاً قابل برای وثاقت و غیر وثاقت نبود. در آن موضوع اصلاً عقل نبود، بچه عقل ندارد، اختیار ندارد، قوهٔ تمییز ندارد، براساس عدم عقل و قوهٔ تمییز و اینها، آن عدم وثاقت در اینجا جاری است. ما نمی‌توانیم آن عدمِ وثاقتِ دورانِ عدمِ تحققِ موضوع را استصحاب کنیم برای عدم وثاقت از شصت‌سالگی و بگوییم که این شصت سال از زمان شیرخوارگی تابه‌حال، استصحاب عدم وثاقت را با خودش کشانده [است] عجب! این چه استصحابی است که از آن زمان آمده است؟! پس استصحاب عدم ازلی یعنی استصحاب عدم تحقق موضوع هم در اینجا راه ندارد.

ماحصل اشکال بر دیدگاه محقق نائینی

اشکالی که بر نائینی می‌شود این است که اصلاً در عدم حجّیت امارات جای استصحاب نیست، نه‌اینکه استصحاب تحصیل حاصل است و از آن باب استصحاب در اینجا غلط باشد. این اشکال اول بود.

حالا بر فرض که این استصحاب در اینجا صحیح باشد، در اینجا مرحوم نائینی فرمودند: تشریع، سواءٌ اینکه ما لم یُعلم أنّه مِن الدین فی الدین است یااینکه

إدخال ما ليس مِنَ الدين فی الدين است سواءٌ عَلِمَ أنّه ليس مِن الدين أو علِمَ أنّه مِن الدين [است]؟ حالا ما کاری به آن قسمت که إدخال ما لم يُعلم أنّه مِن الدين فی الدين نداريم، بحثش را بعداً می‌کنيم. ولی صحبت در اين است شما که إدخال ما ليس من الدين فی الدين را به‌نحو اطلاق می‌گيريد[1] بگوييد ببينم اگر در جايی يک نفر علِمَ أنّه مِن الدين ولكن فی الواقع ليس مِن الدين اينجا را هم تشريع می‌گوييد يا نمی‌گوييد؟! فرض کنيد مجتهدی طبق ادلّه، نظرش به يک حکمی می‌رسد و فتوا هم روی حکم می‌دهد ولی در واقع أنّه ليس مِن الدين شما به اين می‌گوييد: مشرِّع؟! لم يَتَفَوَّه به أحدٌ چطور مشرِّع می‌شود؟! بنابراين إدخال ما ليس من الدين فی الدين، اين در مقام ثبوت نمی‌شود در اينجا تشريع باشد، پس تشريع به چه می‌گويند؟!

اشکال علامه طهرانی بر محقق نائینی در مسئلۀ تشریع

مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ در اینجا

---

[1] فوائد الأصول، ج ۴، ص ۴۵۶.

نسبت به تشریع بر نائینی اشکال دارند؛ ایشان می‌فرمایند: شکی نیست در اینکه إدخال ما لم یُعلَم أنّه مِن الدین فی الدین تشریع است، و همین‌طور شکی نیست در اینکه مَن عَلِم أنَّ شیئاً لیس مِن الدین و هو یُدخِل فی الدین ما علم أنّه لیس مِن الدین تشریع است و إن کان أنّه مِن الدین؛ یعنی ایشان در اینجا مقام قبح فاعلی را منشأ برای تشریع می‌دانند، نه قبح فعلی را،[1] ولو اینکه أنّه من الدین است ولی درعین‌حال چون عَلِم أنّه لیس مِن الدین این تشریع است و عکسش مَن عَلِم أنّه مِن الدین، و بعد أنّه فی الواقع لیس مِن الدین، این‌هم لیسَ بِمُشرِّعٍ این مثال فرض کنید برای مجتهد است. این یک تکه از مسئله درست است که مثلاً مجتهد در اینجا یَعلَمُ أنّه مِن الدین ولکن ممکن است فی الواقع لیس مِن الدین باشد، خیلی از مجتهدین هستند فتوا را اشتباه می‌کنند، خیلی از مجتهدین اصلاً فتوا می‌دهند بعداً از فتوا برمی‌گردند. اشتباه می‌کنند. بنابراین همهٔ اینها مشرّع هستند؟! نیستند. خُب روی این حساب

---

[1] أجود التقریرات، ج ۲، ص ۴۱۲.

اشکالشان بر نائینی این است که او إدخال ما لیس مِن الدین فی الدین را مطلقاً به معنای تشریع گرفته است و ایشان می‌فرمایند که این‌طور نیست. ایراد إدخال ما لیس مِن الدین این است که مَن عَلِم أنّه لیس مِن الدین، مَن عَلِم أنّ هذا الحکم لیس مِن الدین و هو مع ذلك یُدخلُه فی الدین و در واقع این از دین است در عین اینکه إدخال ما لیس مِن الدین فی الدین نیست، بلکه إدخال ما أنّه مِن الدین فی الدین بِزَعمِ أنّه لیس من الدین و بِالعلم أنّه لیسَ مِن الدین، یعنی در واقع قبح تجری در اینجا دارد، قبح فاعلی در اینجا دارد، این در اینجا مشرِّع است.

تلمیذ: اگر قبح فاعل باشد دیگر به تشریع کاری نداریم فقط از باب اینکه قبح فاعلی است.

استاد: خُب در اینجا ایشان می‌گویند که ما باید ببینیم عرف در اینجا چه می‌گوید؟ یعنی از اینجا تجرّی می‌شود، تشریع همین می‌شود.

تلمیذ: تجرّی کرد گناه کرد اما تشریع نکرد؟

استاد: خب همین، اگر انسان خودش را جای او بگذارد آیا نمی‌گوید: من إدخال ما لیس مِن الدین

فی الدین کردم؟!

تلمیذ: خودش می‌گوید، ما هم می‌گوییم: تجری کرده ولی ما که علم به واقع داریم، می‌دانیم که ایشان در تطبیق اشتباه کرد، فقط گناه کرده است.

استاد: نه، عرف به این شخص مشرِّع می‌گوید یا نه؟! گرچه عرف می‌داند حالا این مِن الدین است ولی این شخص در مقام تشریع و إدخال ما لیس من الدین فی الدین بوده، اتفاقاً حالا إدخال ما أنّه مِن الدین فی الدین درآمده است.

تلمیذ: بله درست است ولی ما داریم قضاوت می‌کنیم، قضاوت برای کسی است که اطلاع دارد بر اینکه أنّه مِن الدین، پس تشریع نیست.

استاد: برای او لیس بتشریع یعنی او نیاز ندارد ولی این شخص به زعم خودش می‌گوید: الآن این آقا مشرِّع است.

تلمیذ: پیش خودش بله. من می‌خواهم بگویم: شخصی که اطلاع به واقع دارد نمی‌توانیم به ایشان اطلاق مشرِّع بودن کنیم چون اطلاع خودش...

استاد: چون تشریع در اینجا در مقام اثبات ـ در مقام فاعلی است ـ کاری به مسئلهٔ ثبوت نداریم.

تلمیذ: لابد در مقام اثبات فقط تجری کرده است.

استاد: من‌باب‌مثال می‌گویم: اگر شخصی در اینجا ماء را به‌عنوان خمر بخورد و ما می‌دانیم که این ماء است، آیا ما نمی‌توانیم به او بگوییم که شما به زعم خودت شرب خمر کردید؟! بنابراین موجب حدّ هستی؟!

تلمیذ: نه نمی‌توانیم بگوییم.

استاد: به زعم خودش؟!

تلمیذ: به زعم خودش هم آب خورده.

استاد: به زعم خودش آب نخورده به زعم خودش خمر خورده.

تلمیذ: قبل از شربش بله.

استاد: نه، ولو بعد از شربش هم تصور کند خمر است و خودش را به مستی بزند. آن‌وقت چه می‌گویید؟! البته اشکال شما وارد است إن‌شاءالله جلسهٔ بعد با یک توضیح بیشتری فرق بین مقام اثبات و ثبوت بیان می‌شود.

اللهم صل علی محمد و آل محمد