

درس قواعد فقهیه استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۷ بهمن ۱۳۹۴

مصادف با: ۷ جمادی الاول ۱۴۳۷

جلسه: ۴

موضوع کلی: قاعده اقرار العقلاء

موضوع جزئی: مدارک و مستندات قاعده

﴿ الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين ﴾

دلیل سوم: روایات

روایات متعددی بر اعتبار این قاعده نقل شده است.

روایت اول

مهمترین آنها روایتی است که به عنوان نبوی شهرت پیدا کرده: «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز» یعنی همین جمله ای که به عنوان قاعده هم مشهور شده و تعبیر مستفیض یا متواتر در مورد آن بکار رفته است. صاحب جواهر به عنوان نبوی مستفیض یا متواتر از آن نام می‌برد. بسیار روشن و واضح است که این نبوی همین قاعده را بیان می‌کند و اساساً عنوان قاعده متخذ از همین روایت است، البته ما چون بعداً درباره مفاده قاعده که همین عنوان است، بحث خواهیم کرد، بحث درباره آن را در بحث از مفاد قاعده دنبال می‌کنیم.

روایت دوم

پیامبر (صل الله علیه و آله وسلم) می‌فرماید: «قولوا الحق ولو علی انفسکم» حق را بگوئید ولو اینکه به ضرر شما باشد، تقریب استدلال هم این است که در این روایت امر شده به اینکه انسان اعتراف کند به یک حقی یا حکمی بر ضرر خودش یا نفی حقی از خود «قولوا الحق ولو علی انفسکم»، این بالاتراز صرف مشروعیت اعتراف و نفوذ است، دارد امر می‌کند و می‌گوید این کار را بکنید، ما در قاعده به دنبال اثبات نفوذ اقرار هستیم، آنچه که از این روایت بر می‌آید بالاتر از صرف مشروعیت و نفوذ است، چون دستور می‌دهد به اینکه این کار را انجام دهید.

بررسی روایت دوم

این روایت، از ما نحن فیه اجنبی است و ارتباطی به ما ندارد، چون روایت در واقع در مقام بیان عدم جواز کتمان حق است، می‌گوید شما نمی‌توانید و برای شما جایز نیست حق را کتمان کنید، بلکه باید حق اظهار شود ولو اینکه این حق علیه شخص مقرر باشد، لذا این بر می‌گردد به مسئله شهادت، «قولوا الحق ولو علی انفسکم»، از قبیل آیه سومی است که ما در جلسه گذشته اشاره کردیم: «کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم» در مورد آن آیه هم گفتیم به مسئله شهادت مربوط می‌شود و ارتباطی به مسئله اقرار ندارد. لذا روایت دوم قابل استدلال نیست.

۱. وسائل، ج ۱۶، ص ۱۱۱، کتاب الاقرار باب سوم، ح ۲.

روایت سوم

مرسله‌ای است از امام صادق (علیه السلام): «المؤمنُ أصدقُ على نفسه من سبعينَ مؤمناً عليه»، مؤمن در مورد خودش راستگوتر و صادق‌تر است از هفتاد مؤمن درباره او، طبق این روایت مؤمن نسبت به آنچه که به خودش مربوط می‌باشد صادق‌تر از دیگران است، این که گفته شده صادق‌تر است، به این جهت است که اعراف به حال خودش می‌باشد مخصوصاً درجایی که به ضرر خودش باشد، پس در واقع روایت می‌خواهد بیان کند که شهادت شخص بر علیه خودش نافذ است، یعنی درصدد بیان این مطلب است که اقرار یک شعبه‌ای از شهادت است، شهادت اصطلاحی در مورد دیگران است، معمولاً در رابطه با خود شخص تعبیر شهادت بکار نمی‌برند، لذا این یک نوع شهادت خاص است که ویژگیهای شهادت اصطلاحی در آن وجود ندارد. ما در شهادت اصطلاحی می‌گوییم حداقل دو شاهد باید برای اثبات یک موضوعی شهادت بدهند، در آنجا دو خصوصیت معتبر است یکی عدالت و دیگری تعدد، یعنی شاهد باید عادل باشد و حداقل دو نفر باشند، در بعضی موضوعات هم چهارنفر، اما این روایت در واقع کأن می‌خواهد استثناء کند و بگوید در جایی که کسی درباره خودش مطلبی را می‌گوید صادق‌ترین است نسبت به دیگران لذا هم در مسئله عدالت و هم در مسئله تعدد استثناء شده است، و لذا لازم نیست کسی که در مورد خودش سخن می‌گوید عادل باشد، و آن تعددی که در باب شهادت معتبر است در اینجا لحاظ نمی‌شود، بنابراین می‌تواند مؤمن ولو اینکه عادل نباشد علیه خودش شهادت بدهد.

این روایت البته می‌تواند برای استدلال مناسب باشد لکن سند آن محل اشکال است.

روایت چهارم

جراح مدائنی عن الصادق (علیه السلام) «لَا أُقْبَلُ شَهَادَةَ الْفَاسِقِ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ» شهادت فاسق را مگر بر ضرر خودش نمی‌پذیریم، این روایت دلالت می‌کند بر قبول شهادت عادل بر علیه خودش به طریق اولی، و مسئله عدالت هم اعتباری ندارد، عمده این است که اگر کسی علیه خودش مطلبی بگوید این مقبول و نافذ است. سند این روایت هم به نوعی دچار ضعف است.

پنجم: روایات اقرار در موارد خاص

روایات بعدی در واقع احادیثی هستند که در موارد خاص اقرار را نافذ دانسته‌اند. در ابواب مختلف فقهی روایاتی پیرامون اقرار وارد شده ولی اینها مربوط به موارد خاصی است و کلیت ندارد. روایاتی که تا به حال نقل شد به نوعی یک کلیتی را می‌توانستیم از آنها استفاده کنیم. اما روایاتی در مورد اقرار به ولد، اقرار به نسب، یا در مورد زنها، وارد شده مثلاً این که آنچه که زنها در مورد خودشان می‌گویند، صدقات هستند. در باب قصاص، در باب حدود، در باب

^۱ .وسائل، ج ۱۶، ص ۱۱۰، کتاب الاقرار باب سوم، ح ۱.

دیات، موارد متعددی وجود دارد که این اقرار پذیرفته شده است، اینها هیچکدام کلیت ندارند، یعنی در یک مورد خاص وارد شده اند.

بررسی روایات اقرار در موارد خاص

در مورد این روایات دو موضع می‌توانیم اتخاذ کنیم، یا اینکه بگوییم اینها از موارد تطبیق قاعده هستند، یعنی قاعده با لسان دیگری به نحو کلی بیان شده لکن در ضمن روایات بعضی تطبیقات هم انجام شده یعنی در جای جای فقه در ابواب مختلف فقهی این قاعده بر اینها منطبق شده است، این مبتنی بر این است که ما کلیت این قاعده را قبلاً پذیرفته باشیم.

اما اگر بخواهیم از خود این روایات با قطع نظر از روایاتی مانند «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز»، قاعده کلی استخراج کنیم بعید نیست بتوانیم این کار را انجام دهیم، یعنی اگر ما آن نبوی مشهور را نداشتیم، یا روایت جراح مدائنی یا مرسل عطار را هم نداشتیم، بلکه ما بودیم و این روایاتی که در ابواب مختلف فقهی وارد شده، باز هم قابل استناد بود، به این بیان که ما از این روایات الغاء خصوصیت کنیم، ما وقتی می‌بینیم یک قاعده یا یک موضوعی در ابواب مختلف وجود دارد مثلاً شهادت زن علیه خودش در موضوعات مربوط به خودش، اقرار به ولد و نسب، می‌توانیم نتیجه بگیریم، خصوصیت ملغی است. پس وقتی مجموع این روایات را در ابواب مختلف می‌بینیم از اینها می‌توانیم یک قاعده کلی اصطیاد کنیم، وقتی می‌بینیم، ابوابی که به نوعی مرتبط به هم نیستند، در همه اینها این جهت وجود دارد که اگر کسی علیه خودش و به ضرر خودش مطلبی را بگوید نافذ است، پس می‌توانیم از مجموعه روایات وارد شده در موارد خاص، این قاعده را استخراج کنیم.

نتیجه

نتیجه آن که در مجموع برخی روایات فی الجمله دلالت بر این قاعده دارند. یکی نبوی مشهور است، و دیگری روایاتی که در موارد خاص وارد شده اند از راه الغاء خصوصیت، پس روایات دیگر هم اگر سند آنها پذیرفته نشود، به اعتبار این روایات و اتکاء به همین روایات مطلب ثابت می‌شود و همین کافی است.

سوال: آیا الغاء خصوصیت همان تنقیح مناط است؟

استاد: اینکه ما از یک روایتی که در یک مورد خاص وارد شده خصوصیت را الغاء کنیم، این کلیت آن را ثابت می‌کند، با نظر دقی می‌توانیم بین الغاء خصوصیت و تنقیح مناط فرق بگذاریم، ملاک آنها فرق می‌کند. در تنقیح مناط یک حکم می‌تواند کلی باشد و مربوط به یک مورد خاص نباشد، ولی ما مناطی را از این حکم بدست بیاوریم و این را در غیر این حکم کلی هم سرایت دهیم، لزوماً تنقیح مناط درجایی که مورد خاص باشد اتفاق نمی‌افتد، اما بحث الغاء خصوصیت ناظر به آن جایی است که صرفاً در یک مورد خاص حکمی بیان شده، مثل همین روایتی که در مورد نساء

وارد شده است « کون النساء مصدقات فی انفسهن ». این روایت در خصوص نساء آن هم در موضوعات مربوط به خودشان تصدیق شده اند، ولی خصوصیتی در تصدیق نساء نسبت به موضوعات مربوط به خودشان نیست. به عبارت دیگر می توان گفت نسبت بین اینها عموم و خصوص من وجه است. در برخی موارد متصادق هستند، وقتی می گوئیم الغاء خصوصیت، در اینجا ویژگی خصوصیت مورد نظر است، (گفتم با نظر دقی می توانیم فرق بگذاریم، ولی با تسامح می توان گفت بین آنها فرقی نیست)، ولی در تنقیح مناط ممکن است مورد خاص نباشد، یک حکم کلی است، اصلاً مربوط به یک مورد خاص نیست، تنقیح مناط کنیم و به همین مناطی که منقح شده حکم را به جای دیگری سرایت دهیم، مثل قیاس منصوص العله، اما در اینجا مسئله تنقیح مناط نیست، اینجا موردی است که بحسب ظاهر خصوصیت دارد، منتهی ما با قرائن و دلایلی این خصوصیت را ملغی می کنیم و این حکم خاص تبدیل می شود به یک حکم کلی.

دلیل چهارم: اجماع

این اجماع، به یک معنا اجماع علماء اسلام است، نه فقط اصحاب بلکه، اجماع مسلمین است بر حجیت و نفوذ و مضمی اقرار عقلا. این اجماع از نظر صغروی محقق است، مشکلی ندارد، واقعاً چنین اجماعی وجود دارد. در بین علما اسلام همه قبول دارند فی الجمله اقرار عقلاء بر علیه خودشان نافذ و حجت است، لذا اثر بر آن مترتب می کنند.

بررسی دلیل چهارم

باید ببینیم این اجماع به عنوان یک دلیل تعبدی که کاشف از رأی معصوم باشد قابل قبول است یا نه؟

در اینجا دو مبنا است، بعضی مدرکیست یا محتمل المدرکیه بودن اجماع را مضر می دانند و می گویند این مانع این می شود که اجماع به عنوان یک دلیل تعبدی پذیرفته شود و کاشف از رأی معصوم باشد، بعضی مدرکیه اجماع را مضر نمی دانند چه برسد به محتمل المدرکیه بودن آن.

اگر مبنای ما این باشد که مدرکی بودن یا احتمال مدرکیه اجماع مضر است، اینجا قطعاً از مصادیق اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه است چون مدرک آن نبوی مشهور و سیره است، یعنی اگر علما و فقها همه قائل به نفوذ اقرار هستند، یا به جهت روایت است یا به خاطر اینکه بین عقلاء سیره ای وجود دارد و لذا همه ملتزم شده اند به آن و لذا این اجماع چطور می تواند کاشف از رأی معصوم باشد.

پس اگر مبنای ما این باشد که اجماع مدرکی معتبر نیست چون کاشف از رأی معصوم نیست، اینجا این مسئله وجود دارد که این اجماع، اجماع مدرکی است، حداقل این است که محتمل المدرکیه است، لذا نمی تواند کاشف از رأی معصوم باشد و یک اجماع تعبدی قلمداد شود، بنابر این اجماع یک دلیل مستقلى نیست و دلیل یا سیره است یا روایات.

اگر مبنای ما این باشد که اجماع مدرکی حجت است و مدرکی بودن مضر به حال اجماع نیست، آنوقت اجماع می تواند یک دلیل مستقلى باشد.

پس مجموعاً این چهار دلیل برای قاعده ذکر شده است، یکی آیات، که معلوم شد آیات نمی‌توانند مورد استناد قرار بگیرند، دوم سیره عقلاء که قطعاً مستند این قاعده می‌تواند باشد و حجیت آن ثابت شده است، روایات هم فی الجمله دلالت دارند، اجماع هم دلیل مستقلی نیست، یعنی اگر ما بخواهیم مجموع این ادله را لحاظ کنیم دو دلیل وجود دارد و البته اصل سیره عقلاء است، (روایات را بعضی اصلاً در درجه دوم اهمیت قرار داده اند)، که از طرف شارع هم ردع نشده است.

بحث جلسه آینده

بحث بعدی پیرامون مفاد قاعده و قلمرو قاعده است.

«والحمد لله رب العالمین»