

بسم الله الرحمن الرحيم

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

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ

یادآوری؛ نظر مختار: جریان اصالة البرائة نقلی و عقلی در دوران بین المحذورین در توصیلات و مع وحدة الواقعة و رد نظر محقق نائینی یکی از مطالبی که در دوران بین المحذورین مطرح هست بعد از اینکه ما روشن کردیم که در اینجا «اصالة البرائة» نقلی و عقلی جریان دارد و برخلاف مرحوم محقق نائینی که اصرار دارند بر اینکه هیچ کدام از اصول عملیه جریان ندارد.

سؤال: آیا در قول اول استصحاب جریان دارد یا خیر؟

این بحث مطرح است که آیا «استصحاب» در اینجا جاری است یا خیر؟ و در اینجا که دوران بین الوجوب و التحريم هست آیا انسان می تواند استصحاب عدم وجوب را جاری کند و بگوید من در خصوص این نوع تکلیف شک دارم و نمی دانم این وجوب هست یا نه؟ و قبلاً ثابت نبوده و حالا هم عدم وجوب را استصحاب بکند و همچنین نسبت به حرمت، عدم حرمت را استصحاب بکند.

محقق نائینی:

هر چند استصحاب از جهت رتبه مانند اصالة البرائة است و مشکلی ندارد لکن با موافقت التزامية سازگار نیست. مرحوم نائینی در کتاب فوائد الاصول در ج 3 ص 448 می فرماید: استصحاب از نظر اینکه حکم ظاهری هست و رتبهی حکم ظاهری موخر از حکم واقعی هست، از این جهت با این علم اجمالی مشکلی ندارد و به عبارت آخری می فرماید: انحفاظ رتبه در استصحاب مطرح هست و از جهت رتبه مشکلی ندارد بر خلاف «اصالة الحل» که نائینی فرمود در آنجا انحفاظ رتبه نشده و استصحاب مانند «اصالة البرائة» از این جهت مانند «اصالة البرائة» است که از نظر رتبه مشکلی ندارد و همچنین از نظر مخالفت عملیه هم مشکلی نیست برای اینکه مکلف در مقام خارج «لايخلو من الفعل و الترك» یعنی مکلف خارجاً، یا این عمل را انجام می دهد و یا ترک می کند و نه مخالفت قطعية عملية ممکن است و نه موافقت قطعية عملية ممکن است؛

پس جریان استصحاب را نائینی می فرماید: از این دو جهت مشکلی ندارد و آنچه که مشکل دارد این است که این استصحاب با موافقت التزامية سازگاری ندارد؛ یعنی در اینجایی که علم اجمالی دارد به اینکه یا واجب است یا حرام؛ این شخص باید التزام به

این پیدا کند که در واقع یا وجوب، مطرح است و یا حرمت؛ و اگر بخواهد استصحاب عدم وجوب را جاری کند و استصحاب عدم حرمت را جاری کند؛ استصحاب این دو عدم، با موافقت التزامیه و لزوم موافقت التزامیه سازگاری ندارد. نکته اینکه: تعارض هم اینجا نیست اینجا چون نه موافقت عملی ممکن است و نه مخالفت عملی؛ و خود این استصحاب با آن جنس معلوم بالتفصیل ما که الزام است با آن منافات ندارد و اگر با آن منافات داشت اصلاً جاری نمی شد؛ اینجا شک ما در نوع است و ما با استصحاب می گوئیم آثار خصوص وجوب و حرمت جاری نیست و نفی الزام در اینجا نمی کنیم اما آثار بالخصوص هر کدام یک از وجوب یا حرمت را بوسیله استصحاب نفی می کنیم؛ لذا استصحاب با معلوم بالتفصیل ما که علم به اصل الزام است با آن منافاتی ندارد و از نظر مخالفت عملی هم که گفتیم استصحاب موجب مخالفت عملیه نمی شود؛

شما یک وقتی هست که دو ظرف دارید و علم اجمالی دارید که یکی از این دو تا نجس است اگر استصحاب عدم نجاست را در هر کدام از اینها جاری کنید موجب مخالفت عملیه قطعیه می شود اما در ما نحن فیه چون دوران بین الوجوب و التحريم است مکلف در عالم خارج یا انجام می دهد و یا ترک می کند؛ پس استصحاب سبب مخالفت عملیه قطعیه هم نمی شود.

و مرحوم نائینی این مبنا را دارد که آنجایی که استصحاب در اطراف علم اجمالی موجب مخالفت عملیه قطعیه شود جاری نمی شود نائینی می گوید در اینجا هیچ کدام از اینها نیست که اگر هر کدام هم بود می گفتیم دیگر جاری نمی شود و اگر این استصحاب با معلوم ما منافات داشت می گفتیم جاری نمی شود و اگر استصحاب موجب مخالفت عملیه قطعیه می شد می گفتیم جاری نمی شود از این دو جهت نائینی می فرماید مشکلی در جریان استصحاب نیست اما چون مساله لزوم موافقت التزامیه را قائل هستیم این استصحاب با این حکم مخالفت دارد و شما وقتی عدم وجوب را استصحاب کردید و وقتی عدم حرمت را استصحاب کردید؛

از آن طرف می گوئیم ما علم اجمالی داریم به اینکه در واقع یا واجب است یا حرام و اگر علم اجمالی داریم به اینکه در واقع یا واجب است یا حرام باید التزام به احدهما پیدا کنیم؛ روی مبنای لزوم موافقت التزامیه و با استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت دیگر این موافقت التزامیه ممکن نیست نکته دیگر اینکه: استصحاب حکم ظاهری است و با قطع نظر از استصحاب می گوئیم علم اجمالی داریم به اینکه این عمل یا در واقع واجب است یا حرام؛ روی مبنای موافقت التزامیه باید التزام پیدا کنیم یا به وجوب و یا به حرمت؛ حالا اگر با استصحاب مجالی برای التزام به اینها پیدا نشد پس هر دو شان کنار می رود و شما وقتی عدم وجوب را استصحاب کردید؛ معنای استصحاب عدم وجوب یعنی این اثر شرعی اش را که «لا یجب الالتزام بالوجوب» است را بار کن و معنای استصحاب عدم حرمت یعنی «لا یجب الالتزام بالحرمة» یعنی نتیجه این دو استصحاب این می شود که نه التزام به وجوب لازم است و نه التزام به حرمت لازم است و این با مبنای لزوم موافقت التزامیه سازگاری ندارد.

محقق نائینی با بیانی متفاوت: استصحاب از اصول تنزیلیه است و اصول تنزیلیه مطلقاً در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود و باز مرحوم نائینی یک بیان دیگری هم دارد ایشان می فرمایند که استصحاب از اصول تنزیلیه است و اصول تنزیلیه مطلقاً در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود اعم از اینکه از جریانشان مخالفت عملیه لازم بیاید یا مخالفت عملیه لازم نیاید.

حالا مطلب را توضیح بدهیم ایشان می فرماید: شما وقتی می آید استصحاب می کنید؛ معنای استصحاب این است که وقتی می گوئیم: «لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر» معنای استصحاب این است که شما بنا بگذار بر اینکه این فعل، واقعاً واجب نیست و وقتی می گوئیم استصحاب از «اصول تنزیلیه» است یعنی می آید این مستصحب را به منزله ی واقع قرار می دهد و دیگر مانند سایر احکام ظاهریه هم نیست که بگوییم حالا اگر واقع، خلافش بود با او جمع می شود؛ بلکه استصحاب

می‌آید مستصحب را نازل منزله واقع قرار می‌دهد و شما می‌گویید این عمل قبلاً واجب نبوده و الان شک می‌کنیم واجب است یا نه؛

می‌گوییم عدم وجوب را استصحاب کن. و روی مبنای نائینی که استصحاب یک اصل تنزیلی است یعنی بگو الان واقعاً واجب نیست؛ و روی مبنای دیگران که استصحاب را اصل تنزیلی نمی‌دانند، چنین نیست؛ - که حالا در جواب، این را خواهیم گفت - اگر روی مبنای نائینی عدم حرمت را استصحاب کردیم؛ یعنی بگو این عمل واقعاً حرام نیست؛ پس با استصحاب، ما می‌رسیم به «عدم الوجوب و عدم الحرمة واقعاً» و اگر به این رسیدیم دیگر موافقت التزامیه ممکن نیست وقتی استصحاب به ما می‌گوید: واقعاً واجب نیست و واقعاً حرام نیست انسان دیگر نمی‌تواند حتی به یکی از اینها التزام پیدا بکند برای اینکه با استصحاب، از عنوان واقع خارج شده است؛ این کلام مرحوم محقق نائینی است.

مناقشه امام خمینی بر نظر محقق نائینی:

از ادله استصحاب نمی‌توان فهمید که استصحاب از اصول تنزیلیه است بلکه از آنها فقط اصل عملی استفاده می‌شود. امام در تهذیب ج 3 ص 169 مبنا را خراب می‌کنند و می‌فرمایند: اینکه ما بگوییم استصحاب از «اصول تنزیلیه» است و می‌آید مستصحب را «بمنزلة الواقع» قرار می‌دهد می‌فرماید ما وقتی به ادله استصحاب و روایات وارد در استصحاب مراجعه کنیم این را نمی‌شود پذیرفت؛ از روایات استصحاب فقط استفاده می‌شود که شما عملاً و بنای عملی خودت را بر یقین سابق قرار بده و فقط همین مقدار را دلالت دارد که شما در مقام عمل، عمل خودت را بر طبق یقین سابق قرار بده و استصحاب یک اصل عملی است و وظیفه مکلف را در مقام عمل روشن می‌کند؛

اما اینکه بگوییم استصحاب دلالت بر اینکه آن متیقن سابق واقعاً چنین چیزی هست یعنی بگوییم عنوان یک اصل تنزیلی دارد می‌فرمایند: ما از روایات استصحاب این را نمی‌فهمیم و شما خودتان الان یک تامل مختصری بفرمایید و این روایاتی را که در استصحاب است همچون: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر» در روایت سوم که امام خمینی این روایت سوم را به آن اشاره فرمودند: «وَلَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ» (بحار الأنوار ج 2 ص 281)

یعنی شک با یقین نقض می‌شود و در دنباله روایت دارد که باید بنا را بر یقین بگذارد «فَيَبْنِي عَلَيْهِ» و یا «فَيُبْنِي عَلَيْهِ» - هر دو را می‌شود خواند - این شخص بنا را بگذارد بر یقین سابق یعنی عملاً و در مقام عمل؛ لذا این شخص در مقام عمل قبلاً یقین داشته این پاک است و حالا هم عملاً بگوید این نجس است اما کاری به اینکه بگوییم این را «بمنزلة الواقع» قرار بدهد و استصحاب بگوید این یقین سابق «بمنزلة الواقع» است چنین مطلبی را دلالت ندارد.

فرق نظر امام خمینی با محقق نائینی:

1. محقق نائینی: مکلف در فرض شک، یقینش را نازل منزله واقع بداند 2. امام خمینی: مکلف در فرض شک، بنای عملی‌اش را بر یقین سابق بگذارد.

نائینی از روایات استفاده کرده که روایات استصحاب دلالت دارد بر اینکه در فرض شک، شما یقین سابق را «بمنزلة الواقع» بدان و الان که شک دارید در فرضی که یقین داشتید چگونه آن را «بمنزلة الواقع» می‌دانستی و الان که شک دارید آن یقین سابق را به منزله سابق بدان یعنی شارع دارد می‌گوید تو الان متیقن هستی و تو الان عنوان متیقن را داری؛ اما امام و مشهور که

مخالف با نائینی اند، مشهور می فرمایند شارع نمی گوید تو یقین سابق را در فرض شک، نازل منزله واقع قرار بده بلکه شارع می گوید در مقام عمل بنای عملیات را بر یقین سابق قرار بده؛

ثمره فرق بیان مشهور و بیان امام خمینی: بر طبق مبنای امام، استصحاب با موافقت التزامیه منافات ندارد اما بر طبق مبنای نائینی استصحاب با موافقت التزامیه سازگار نیست. و آن وقت یکی از ثمراتش همین است اگر در مقام عمل آمد این بنای عملی اش را قرار داد این با موافقت التزامیه منافاتی ندارد و عملاً آثار یقین را الان بار می کند اما التزام پیدا می کند به آنچه که در واقع است و اما روی مبنای نائینی وقتی می گوییم باید الان این را به منزله الواقع بدانیم و وقتی استصحاب کردیم عدم وجوب را یعنی استصحاب می گوید در واقع وجوبی نیست و وقتی در واقع وجوبی نیست شما نمی توانید التزامی به وجوب پیدا کنید؛ و وقتی استصحاب به شما می گوید در واقع وجوبی نیست می گوییم خوب من التزام به وجوب پیدا می کنم این لغو است و روی مبنای نائینی موافقت التزامیه ممکن نیست اما روی مبنای امام و این جوابی که امام مطرح کردند موافقت التزامیه ممکن است.

نظر مختار: رد نظر نائینی و فعلاً پذیرش نظر امام و تا در محل خود این بحث، بررسی شود امام بیشتر روی صحیحه ثالثه تمسک کردند و این بحث مبنایی است و ما هم باید ان شاء الله برسیم به روایات استصحاب و در آنجا باید ببینیم که آیا استفاده می کنیم که استصحاب اصل تنزیلی است یا اینکه فقط کاری به واقع هم ندارد همانطور که «اصالة البرائة» کاری به واقع ندارد، استصحاب هم کاری به واقع ندارد؛ فقط یک اصل عملی است خوب ما هم فعلاً همین مبنای امام را داریم که اثباتش را باید بعداً در روایات استصحاب وارد بشویم و ما هم مبنای نائینی را نمی پذیریم که استصحاب از اصول تنزیلی باشد و این یقین سابق را «بمنزلة الواقع» قرار بدهد «فی ظرف الشک» بلکه استصحاب یک اصل عملی است و تکلیف مکلف را در مقام عمل روشن می کند لذا این اشکال نائینی هم درست نیست.

نظر مختار:

استصحاب در مقام جاری است و نتیجه استصحاب نیز همان نتیجه برائت نقلی و عقلی است یعنی نفی وجوب و حرمت. و نتیجه این است که برای جریان استصحاب مجالی هست و مشکلی نسبت به جریان استصحاب نیست اگر در این مورد حالت سابقه ای بنام «عدم الوجوب» باشد استصحاب جاری است و حالت سابقه ای بنام عدم الحرمة باشد استصحاب در اینجا جاری است آنوقت نتیجه استصحاب در اینجا همان نتیجه برائت عقلی و نقلی می شود چه اینکه شما با برائت نقلی و عقلی شما می گوید وجوبی نیست و حرمتی نیست و استصحاب هم می گوید اینجا وجوبی نیست و حرمتی در کار نیست.

نظر نهایی در قول اول: اثبات نظر مشهور

تا اینجا قول اول یا مشهور را اثبات کردیم یعنی گفتیم در دوران بین المحذورین اینجا برائت نقلی و عقلی و استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت هم جاری است.

نکته اینکه:

قبلاً خواندیم که یکی از ادله برائت را استصحاب قرار می‌دهند یعنی «استصحاب البرائة» و مانعی ندارد گاهی اوقات نتیجه اش یکی می‌شود یعنی گاهی اوقات اصل استصحاب با برائت نتیجه اش یکی می‌شود؛ منتهی ملاک جریانش فرق می‌کند چون در استصحاب ما حالت سابقه لازم داریم و در برائت، حالت سابقه نمی‌خواهیم ولی نتیجه اش ممکن است یکی باشد و در مجرای برائت نمی‌گوییم سابقاً حلال بوده پس الان هم حلال است بلکه می‌گوییم بخاطر این است که الان ما شک داریم حلال است یا حرام اینجا حلیت را جاری می‌کنیم و الان شک داریم واجب است یا واجب نیست؟ برائت را جاری می‌کنیم و اصلاً کاری به حالت سابقه اش نداریم مگر اینکه حالت سابقه بر خلاف داشته باشیم که باید به آن عمل کنیم.

بررسی قول دوم از اقوال خمس در مقام:

در دوران بین الوجوب و الحرمة جانب نهی را بر وجوب ترجیح دهیم به دلیل قاعده عقلی «دفع المفسدة الاولى من جلب المنفعة» از اینجا لازم است بپردازیم به اقوال دیگر و باید ببینیم اقوال دیگر دلیلشان چیست و آنهایی که قائل شدند دلیلشان چیست؟ یکی از اقوال موجود در مساله این است که در دوران بین الوجوب و الحرمة ما بیاایم جانب حرمت را ترجیح بدهیم بر وجوب؛ به چه دلیل؟ که این دلیل را از کتاب معالم، آقایان خوانده اند به دلیل اینکه «دفع المفسدة الاولى من جلب المنفعة» اگر در یک جا امر دائر است بین اینکه یک مصلحتی را به سمت خودمان بیاوریم یا یک مفسده ای را از خودمان دور بکنیم؛ خوب اینجا عقل می‌گوید «دفع المفسدة الاولى من جلب المنفعة» حالا فرض کنید که انسان امرش دائر باشد بر اینکه از این ظرف بخورد حالا فرض کنید اگر بخورد موجب قوی تر شدن این شخص بشود یا از این ظرف دیگری که اگر بخورد موجب مسمومیت و مریض شدن او می‌شود خوب اینجا دفع مفسده را عقل می‌گوید و در این امور، اولی است از جلب منفعت و در تمامی امور همین طور است یعنی در امور طبیعی و عرفی همین طور است که بگوییم شارع متعال همین امری که عقلاً در امور طبیعی و عرفی شان رعایت می‌کنند و شارع هم در باب احکام رعایت فرموده پس هر جا دوران امر بین وجوب و حرمت باشد جانب حرمت را ترجیح می‌دهد این دلیل این افراد.

سه اشکال بر دلیل قائلین قول دوم:

این مطلب سه اشکال بر آن وارد کردند اشکال اول: معلوم نیست در همه موارد دفع مفسده اولی از جلب منفعت باشد و مواردی وجود دارد که واجباً اهم و حرام مهم است و این مطلب خلاف این قاعده است «اشکال اول»: این است که معلوم نیست دفع مفسده همه جا و علی الاطلاق اولی از جلب منفعت باشد و گاهی اوقات یک واجباً اهمیتش به حدی است که رعایت او بر دفع مفسده اولی است و در مواردی که یکی واجباً اهم و حرام مهم است آنجا عقلاً می‌آیند واجب را بر حرام مقدم می‌کنند این جواب را از قدیم الایام در کتب اصولی، اصولیین این را در مقابل این دلیل که «دفع المفسدة الاولى من جلب المنفعة» این را مطرح می‌کنند و می‌گویند «رب واجب یكون اهم من الحرام».

مناقشه بر اشکال اول: در ما نحن فیه اصلاً جایگاه اهم و مهم نیست چه اینکه در اینجا ذات مفسده بگونه‌ای است که عقل در دوران بین منفعت و مفسده دفع مفسده را اولی می‌داند؛ بررسی چند شاهد ما در این جواب یک تامل کوچکی داریم و این تامل این است که در یک چنین موردی اصلاً جای اهم و مهم نیست و اهم و مهم در آنجایی است که انسان دو منفعت را بتواند تقسیم کند و در مقام تزاحم یکی اهم باشد و انسان مهم را فدای اهم بکند اما در اینجا ذات مفسده طوری است که عقل در دوران بین منفعت و مفسده دفع مفسده را اولی می‌داند.

بله یک وقتی هست که اصلاً مفسده در مقابل آن مصلحت قابل ذکر نیست و قابل توجه نیست مثلاً انسان می خواهد برود حج و می داند در این راه مریض می شود و مسموم می شود و دزد به او می خورد و همه اینها را می داند اما آن منافع دنیوی و اخروی که حج دارد قابل مقایسه با حج نیست اما اگر بپاییم در دو مطلب جزئی یعنی یک عملی داریم که احتمال می دهیم واجب یا حرام باشد، اگر این واجب، مقداری اهم از حرام هم باشد اینجا باز عرف نمی آید واجب را مقدم بکند بلکه عرف می گوید اگر به خودت ضرر وارد نکنی بهتر از این است که بخواهی منفعت زیادی را جلب کنی الان عقلاً هم همین کار را می کنند یعنی گاه اوقات یک منفعتی هست و یک مقداری ترجیح بر مفسده هم دارد اما می گویند بهتر این است که انسان مرتکب نشود حالا مثالی هم در میان خودشان دارند و ضرب المثل هایی هم عرف دارند مثلاً عرف می گویند: «سری که درد نمی کند بیخود به آن دستمال نبند» یا اقدام بر امور مفسده دار را عرف نوعاً از او پرهیز می کنند ولو اینکه در مقابلش یک مصلحت مهمتری هم باشد عرض کردم فقط یک استثنا دارد و آن آنجایی که آن مصلحت آنقدر مهم است که اصلاً آن مفسده در مقابل آن ناچیز باشد.

نظر مختار: اشکال اول مورد پذیرش نیست

و این جواب اول عرض کردم جواب خیلی درستی هم نیست

اشکال دوم:

در ما نحن فیه مصلحت و مفسده معلومین نیستند بلکه هر دو احتمالی اند و در این موارد عقلاً چنین قانونی ندارند. جواب دوم این است که درست هم هست که این قانون «دفع المفسده اولی من جلب المنفعة» در آنجایی است که مفسده و مصلحت معلومین باشد اما در ما نحن فیه که معلوم نیست بلکه در ما نحن فیه احتمالی است اگر واجب باشد احتمال مصلحت است و اگر حرام باشد احتمال مفسده است و در آنجایی که مصلحت و مفسده روی احتمال دور می زند آنجا دیگر عقلاً چنین قانونی ندارند که «دفع المفسده اولی من جلب المنفعة».

اشکال سوم: اولویت در این قاعده بر فرض پذیرش آن، اولویت تعینی نیست بلکه مجرد رجحان است لذا برای ما نحن فیه فائده ای ندارد. و جواب سوم این است که اگر این یک اولویتی هم باشد اولویتی که تعین داشته باشد نیست و مجرد یک رجحانی است و این فائده ای برای ما ندارد و ما می خواهیم ببینیم آیا جانب حرمت در ما نحن فیه تعین دارد یا ندارد؟ لذا این دلیل هم دلیل درستی نیست.

جلسه آتی بررسی نظر قائلین به تخییر

بحث فردا می خواهیم این قول را مطرح کنیم که آیا در اینجا اگر قائل به تخییر و کسانی که قائل به تخییر شدند چه دلیلی دارند؟ آیا دلیلتان درست است یا درست نیست؟ آقایان مراجعه کنند به «نهاية الدراية» اصفهانی ج 4 ص 212.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ.

