

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

دیدگاه استاد محترم در رابطه با کلام مرحوم عراقی

در جلسه ی قبل نقض مرحوم محقق عراقی بر نائینی را بیان کردیم؛ به نظر ما جوابی که مرحوم آقای صدر (قدس سره) دادند، درست نیست. او ایشان تفسیری از کلام نائینی کردند که به هیچ وجه با استدلال نائینی سازگاری ندارد.

استدلالی که نائینی کرده مؤید همین برداشت مرحوم عراقی و امثال ایشان مثل امام (رضوان الله علیه) است. حالا آیا این نقض بر مرحوم نائینی وارد است یا خیر؟ یعنی اگر ایشان قائل به عدم جریان استصحاب تعلیقی در احکام جزئیه بشوند، آیا باید به طور کلی استصحاب احکام کلیه را – چه از قبیل استصحاب عدم نسخ و چه غیر آن – منکر شود یا خیر؟

به نظر ما اگر مرحوم نائینی این قانون علیّت بین موضوع و حکم را منحصر به خارج بدانند یعنی «الموضوع الفعلی الخارجی علّة لتحقق الحكم فعلاً و خارجاً»، اگر این را بگویند و در نتیجه در مقام جعل مسئله ی علیّت را قائل نباشد یعنی در جایی که مولا می خواهد یک حکم کلی را برای موضوع کلی قرار بدهد مسئله ی علیّت بین موضوع و حکم را قائل نشود. کما اینکه می شود بگوئیم از عبارات مرحوم نائینی همین مطلب استفاده می شود، البته ایشان تصریحی ندارد.

عبارات محقق نائینی در این مقداری که من مراجعه کردم غالباً مطلق است و می فرماید نسبت بین موضوع و حکم نسبت علت و معلول است. این علیّت و معلولیت که مرحوم نائینی روی آن تأکید می کند و بعد می گوید تقدّم معلول بر علت محال است، آثار قانون علیّت را می خواهد در آن بار کند، فقط اگر بخواهیم از ایشان بپذیریم باید بگوئیم در مقام خارج است.

به عبارت دیگر در مقام خارج وقتی که این غلیان محقق شد حالا حرمت به فعلیّت می رسد. ما دو فرض می کنیم می گوئیم مرحوم نائینی اگر این قانون را فقط نسبت به خارج بگویند نتیجه این می شود که اصلاً این قانون فقط در احکام جزئیه است؛ چون در خارج این عنب اگر غلیان پیدا کرد حرمت برای این عنب فعلیّت پیدا می کند و ما حرمت فعلی دیگر نداریم و این حرمت جزئی است.

در نتیجه اصلاً خارج و زمان فعلیّت حکم ظرف برای حکم کلی نیست و ظاهر هم همین است که وقتی انسان دقت می کند می گوئیم الآن وقتی این عنب غلیان پیدا کرد، این عنب حکم کلی اش فعلی می شود یا نه، این حکم خودش فعلیّت پیدا می کند. در نتیجه در خارج و با فعلیّت موضوع، اصلاً چیزی به نام حکم کلی معنا ندارد. آنچه موجود است این حکم جزئی مربوط به این عنب است.

به مرحوم عراقی می‌گوئیم اگر مرحوم نائینی بخواهد علیّت و معلولیت را در همین ظرف فقط ادعا کند، دیگر نقض شما وارد نیست. ایشان نیامده مسئله‌ی علیّت و معلولیت را در مورد جعل که ظرف برای حکم کلی است مطرح کند.

به نظر نائینی در مورد جعل، موضوع فرض می‌شود، اما لیس بعلّة للحکم؛ که این علت حکم همان اراده، بعث و تحریک مولاست؛ و لذا ما می‌گوئیم در مقام جعل حکم کلی وجود دارد، ولو این موضوع فعلیّت پیدا نکرده است. آن طرف قضیه هم این است که اگر گفتیم نائینی این قانون علیّت و معلولیت را مطلقاً قائل است هم در مرحله‌ی خارج (یعنی مجعول) و هم در مرحله‌ی جعل، آنوقت این نقض مرحوم محقق عراقی وارد می‌شود.

اما من جایی ندیدم – هم ظاهر عبارات و هم با قرائن – که مرحوم نائینی به این مطرح تصریح کرده باشد. اما مجموعاً می‌شود گفت ایشان فقط در همین رابطه قائل است.

از این بیان، آنچه که مرحوم عراقی فرمود، آن هم جواب داده می‌شود، مرحوم عراقی فرمود که جناب نائینی شما در مورد جعل می‌گوئید موضوع مفروض است، پس حکم هم باید تقدیری و مفروض باشد. اگر تقدیری بودن و فرضی بودن، کفایت می‌کند در عالم مجعول هم مجعول فرضی و تقدیری هست. می‌گوئیم این عَنَب ولو هنوز غلیان پیدا نکرده ولی یک حرمت فرضی و تعلیقی دارد.

عراقی روی این تکیه کرد که در جعل، آن حکم فرضی است و می‌شود استصحاب کرد در مجعول هم همین را بگوئیم. از این توضیحی که ما برای کلام نائینی دادیم این روشن می‌شود که نائینی در مقام جعل ولو موضوع را مفروض می‌گیرد اما حکم را فعلی می‌داند و اینطور نیست که نائینی بگوید در مقام جعل کما أنَّ الموضوع مفروضٌ فالحکم أیضاً مفروضٌ و تقدیری. روی این نکته خیلی دقت کنید قانون علیّت و معلولیت در کلام نائینی فقط در رابطه با موضوع و حکم خارجی و مجعول است؛ اما در رابطه با جعل چنین قانونی نیست.

در نتیجه اگر در جعل موضوع مفروض است به این معنا نیست که حکم هم مفروض باشد تا عراقی بگوید همانطوری که آنجا حکم مفروض را شما استصحاب می‌کنید، اینجا قبل الغلیان یک حرمت فرضی و مفروض را استصحاب کنید. پس با این بیان روشن شد این نقض مرحوم محقق عراقی بر نائینی وارد نیست.

در حقیقت عراقی خیلی ساده و پوست کنده به نائینی بیان کرد که همانطوری که در مقام جعل موضوع فرضی است پس یک حکم فرضی داریم در مقام مجعول هم قبل از تحقق معلّق علیه ما یک حکم فرضی داریم این را استصحاب کنیم.

به عراقی می‌گوئیم شما مراد نائینی را متوجه نشدید، نائینی فقط علیّت و معلولیت را در مقام مجعول ادعا می‌کند می‌گوید «إذا صار الموضوع فعلیاً فی عالم الخارج یصیر المجعول فعلیاً فی عالم الخارج»، این علیّت و معلولیت بین موضوع و حکم در مرتبه‌ی مجعول قائل است. اما مرحوم نائینی علیّت و معلولیت در مرحله‌ی جعل را قائل نیست، و لذا نمی‌توانیم بگوئیم نائینی می‌گوید: اگر موضوع در مقام جعل مفروض شد پس حکم هم باید مفروض باشد.

اشکالات مرحوم امام بر مرحوم نائینی

امام (قدس سره) در رساله استصحاب سه اشکال بر مرحوم نائینی دارند^[1]؛ ما اول اشکال دوم ایشان را بگوئیم. خلاصه‌ی اشکال دوم همین است که «الحکم المعلق لیس عدماً محضاً». نائینی گفت وقتی معلّق علیه نیاید، معلق وجود پیدا نمی‌کند؛ امام می‌فرماید: اگر چه درست است معلّق، وجود پیدا نمی‌کند ولی آیا این به معنی آن است که عدم محض است؟

یعنی قبل از تحقق معلّق علیه و قبل از اینکه غلیان بیاید ما هیچ چیزی نداریم؟! نظر امام این است که عدم محض نیست و شاهدش هم این است که هم جعل به آن تعلق پیدا کرده و هم یقین. می‌گوئیم قبل الغلیان من یقین به حرمت داشتم، پس معلوم می‌شود این حکم معلق قابلیت تعلق جعل و قابلیت تعلق یقین را دارد.

و بعد در ادامه می‌فرمایند: حالا اصلاً اگر ما فرض کنیم معلّق یعنی این حرمت تعلیقی، عدم محض باشد؛ مگر ما در باب استصحاب بیش از یقین سابق و شک لاحق می‌خواهیم؟ و ما در باب استصحاب فقط اثر شرعی را در زمان لاحق می‌خواهیم!

بعبارة آخری اگر مستصحب ما عدم محض باشد، اما یقین به آن تعلق پیدا کرده، اگر در آن زمان اثر هم برایش مترتب نباشد، اما آنچه در استصحاب معتبر است ترتب اثر فی زمن الشک است؛ یعنی در زمان شک اگر اثر برایش مترتب شد، ما می‌گوئیم بعد الغلیان - که زمان شک ماست - این ذییب حرام و نجس است. لذا می‌فرمایند همین مقدار در استصحاب کافی است. خلاصه اینکه اولاً اینکه ما در استصحاب بگوئیم مستصحب باید شاغل صفحه‌ی وجود باشد. ثانیاً همین مقدار که در زمان لاحق ما برایش اثر مترتب کنیم کافی است.

(سؤال و پاسخ استاد): صورت مسئله این است که شارع دارد ملازمه و ترتب برقرار می‌کند. بین این عنب و غلیان و حرمت، می‌گوید اگر غلیان پیدا کرد بین عنب مغلی و حرمت ملازمه است. امام به نائینی می‌فرماید این ملازمه را چه کسی بیان می‌کند؟ شارع بیان می‌کند، این ترتب یعنی ترتب الحرمة على العنب المغلی شرعی، شما چرا گفتید این عقلی است؟ شما صورت مسئله را بردید روی اینکه مرکب است؛ موضوع و عقل می‌گوید در مرکب اگر یکی از اجزاء محقق شد برای ترتب اثر باید جزء دیگر محقق شود، اصلاً بی‌خود شما این کار را کردید.

ما اینجا یک موضوعی داریم به نام عنب و یک حکمی به نام حرمت داریم. شارع می‌گوید من بین این دو تا ملازمه برقرار می‌کنم فی فرض الغلیان، اصلاً ما موضوع مرکب در اینجا نداریم، موضوع ما ذات عنب است.

مرحوم امام اشکال دیگری که به نائینی دارد این است که شما مثال استصحاب تعلیقی در کلمات اعلام را عوض کردید و بعد از اینکه تعویض کردید اشکال کردید. مثال این است که موضوع حرمت، ذات العنب به قید غلیان است.

بعد شما آمدید همین را یک آشپزی جدید - این تعبیر من است - کردید و می‌گوئید: حرمت مشروط به شرطی به نام غلیان است؛ این شرط را برداشتید در کنار موضوع نشانید، موضوع را مرکب کردید و بعد بروید سراغ عقل در مرکبات. عقل می‌گوید هر مرکبی اگر یک جزءش محقق شد اثر در صورتی می‌آید که جزء دیگر بیاید بعد می‌گوئید هذه ملازمة عقلية و حکم العقلی، اینطور نیست.

بعد می‌فرماید شما نائینی اگر بگوئید، چون قیود حکم به قیود موضوع برمی‌گردد می‌فرمایند ما قبول نداریم اینکه می‌گوئید قید حکم لبّاً و واقعاً به قید موضوع برمی‌گردد، آیا این را به حسب العرف بیان می‌کند یا به حسب العقل؟ اگر بگوئید بحسب العقل می‌گوئیم لا مجال للعقل فی فهم المدالیل. ما یک کلامی از شارع داریم، شارع گفته «العنب إذا غلی یحرم» ظهور این جمله در این است که غلیان قید برای یحرم است. مخصوصاً اگر فرموده باشد «العنب یحرم إذا غلی»، ظهورش در این است که اصلاً مجالی برای عقل وجود ندارد.

حالا بیائیم سراغ عرف ببینیم آیا عرف در چنین مواردی قید حکم را به قید موضوع برمی‌گرداند؟ می‌فرماید ما وقتی به عرف مراجعه کنیم عرف می‌گوید: گاهی اوقات حکم مقید می‌شود و گاهی موضوع مقید می‌شود و این دو تا دو چیز است و ما وجهی ندارد که قید حکم را برداریم کنار موضوع قرار بدهیم. می‌فرماید «ضرورة أن الموضوع و الحكم فی التعلیقة مخالف لهما فی

التنجيزية»، عرف در مواردی که یک حکمی مقید است می‌گوید این قید واسطه‌ی در ثبوت این حکم برای این موضوع است. ثبوتاً اگر این حکم بخواهد برای این موضوع ثابت باشد، این قید را دارد.

و چیزی که واسطه‌ی در ثبوت حکم است، از شئون حکم است. حالا این را من اضافه می‌کنم و در کلمات دیگران و مرحوم عراقی هست که می‌گویند: همانطوری که خود حکم نمی‌تواند قید برای موضوع واقع شود، شئون حکم هم نمی‌تواند قید برای موضوع واقع شود. مرحوم عراقی برای ردّ این مطلب یعنی رجوع القید إلى الموضوع یک بیان دیگری دارند که ان شاء الله خواهیم گفت.

اما اینجا در توضیح فرمایش امام، امام مسئله را به عرف محوّل می‌کند و می‌گوید: از عرف سؤال کنیم، عرف هم می‌گوید: موضوع یک قیودی دارد، حکم هم یک سری قیودی دارد. قیود در حکم می‌گوید واسطه‌ی ثبوت حکم برای موضوع است؛ بنابراین وجهی ندارد که ما بیائیم قید حکم را بگوئیم لبّاً و واقعاً به موضوع برمی‌گردد. این هم اشکال دیگری که امام بر مرحوم نائینی دارد.

در اشکال آخر می‌فرماید بر فرض اینکه ما مثال استصحاب تعلیقی را همین مرکب قرار بدهیم، باز می‌فرمایند «یکفی فی الاستصحاب کون الشیء جزءاً لموضوع مرکب» همین که عنب جزء برای موضوع مرکب است و خودش موضوع برای حکم به عنوان جزء الموضوع واقع شده، در استصحاب کفایت می‌کند، ولو ملازمه هم عقلی باشد و عقل بگوید اگر جزء دیگر آمد، این حکم می‌آید. اما این مانع استصحاب حکم مربوط به آن جزء اول نمی‌شود.

این سه اشکال که قاعداً آقایان استصحاب امام را دیدید. روی این اشکالات امام تأمل کنید اساس بحثی که فردا می‌خواهیم بخوانیم همین کلام مرحوم امام است. اشکال مبنایی که مرحوم عراقی در رابطه با حکم دارد را خواهیم خواند و همچنین مبنای خودمان را در آنجا – که نه مبنای عراقی است و نه مبنای نائینی – انشاءالله فردا عرض می‌کنیم.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

[1] □ متن کامل کلام مرحوم امام خمینی (قدس سره)

و أنت خبير بما فيه:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلأنَّ ما هو مورد النقض و الإبرام بين الأعلام في الاستصحاب التعليقي هو ما إذا وردت قضية شرعية تعليقية، كقوله:

(العصير إذا نشّ و غلى حرم) أي العصير العنبي، ثم شكّ في بقاء الحكم عند عروض حالة على الموضوع، كصيورة العنب زبيباً، لا فيما إذا كان الحكم مُتعلّقاً بموضوع مُركّب، و كان التعليق من حكم العقل، و الفرق بينهما أظهر من الشمس؛ لأنّ الترتّب بين المُعلّق و المُعلّق عليه في الاولى شرعيّ دون الثانية.

و بهذا تحلّ الشبهة الثالثة؛ لأنّ الترتّب بينهما إذا كان شرعياً لا يكون الأصل مُثبتاً، و توهم رجوع القضية التعليقية إلى التنجيزية لبّاً، و رجوع الشرط إلى قيديّة الموضوع فاسد إن اريد الرجوع عرفاً؛ ضرورة أنّ الموضوع و الحكم في التعليقية مُخالف لهما في التنجيزية، فإنّ الموضوع في الاولى نفس الذات، و الشرط واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، و الحكم غير فعليّ، فأين إحداهما من الاخرى؟

وإن أريد الرجوع عقلاً فهو- على فرض تسليمه حتّى في مثل المقام- لا يفيد بعد كون الميزان في مثل المقام هو النظر العرفي.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من أنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب لا وجود له إلّا بوجود جميع أجزائه، و لا يُعقل التعبد بوجود ما لا وجود له، فلا معنى لاستصحابه.

فيه:- مُضافاً إلى أنّ المفروض في المقام هو ورود القضية التعليقيّة كما عرفت، و الحكم المُعلّق على شيء لا يكون عدماً محضاً؛ ضرورة تعلّق الجعل به، و أنّه مُتعلّق لليقين- أنّه ليس المُعتبر في الاستصحاب إلّا فعليّة الشكّ و اليقين، و كون المُتبيّن في زمن الشكّ ذا أثر شرعيّ أو مُنتهياً إليه، فلو فرض تعلّق اليقين على أمرٍ معدوم يكون ذا أثرٍ شرعيّ في زمان الشكّ يجري الاستصحاب فيه بلا إشكال، و المفروض فيما نحن فيه أنّ اليقين مُتعلّق بقضيّةٍ تعلقيّةٍ شرعيّة، موضوعها العنب، يشكّ في بقائها بعد صيرورتها زبيباً، و التعبد ببقاء هذه القضية الشرعيّة يكون أثره الشرعيّ هو حرمة عصيره إذا غلى، بل في مثل المثال حكم شرعيّ تعلقيّ يصير فعليّاً بتحقيق ما علّق عليه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من أنّه لا اثر للجزء الموجود من المركّب، إلّا أنّه لو انضم إليه الجزء الآخر لثبت له الحكم.

فيه: أنّه يكفي في الاستصحاب كون الشيء جزءاً لموضوع مركّب، فإذا فرض أنّ العنب المغليّ كان موضوعاً لحكم، و كان العنب قبل غليانه جزءاً للموضوع، و يترتب عليه الأثر لو انضم إليه الغليان، فصار زبيباً فشكّ في بقاء حكمه؛ أي كونه جزءاً للموضوع فيستصحب، تأمّل.

و أمّا قوله: و هذا ممّا لا شكّ فيه، فلا معنى لاستصحابه، فلا يخفى ما فيه من الخلط بين العنب و الزبيب فراجع كلامه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ جريان الاستصحاب التعلقيّ ممّا لا إشكال فيه.

ثمّ إنّ ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره: من إجراء أصالة بقاء سببيّة الغليان للحرمة، أو أصالة بقاء المُلازمة بين الغليان و الحرمة و إن كان خروجاً عن محلّ البحث، لكنّه متين في ذاته لو فرض استفادة جعل السببيّة الشرعيّة أو المُلازمة الشرعيّة، ليكون الترتّب بين السبب و المُسبّب، و بين أحد المُتلازمين مع الآخر شرعيّاً، و إلّا يصير الأصل مُثبتاً. لكنّه مع ذلك مُشكل؛ لأنّ جعل المُلازمة و السببيّة و إن كان شرعيّاً لكن وجود اللّازم و المُسبّب عند وجود صاحبهما عقليّ، فيكون مُثبتاً، و إرجاعهما إلى جعل اللّازم و المُسبّب عقيب صاحبهما إنكار للمبنى. (الاستصحاب، النص، ص: 136)