

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

خلاصه جلسه گذشته

مرحوم شهید صدر (رضوان الله تعالی علیه) وقتی که فرمایش مرحوم نائینی را نقل می‌کنند، مطالبی را در مورد این فرمایش مرحوم نائینی ذکر می‌کنند که من مناسب دیدم در این بحث مطالب ایشان را یک اشاره‌ای کنیم، ولو اینکه اصل کلام نائینی را ما توضیح دادیم و در بحث دیروز هم یک توضیح بیشتری عرض کردیم. اما ببینیم فرمایش ایشان چیست و چه نکاتی را در اینجا مطرح کردند؟^[1]

توضیح کلام مرحوم نائینی توسط مرحوم صدر

می‌فرمایند مرحوم محقق نائینی بعد از اینکه ذکر کردند که شک در اینکه آیا این ذبیح حلال است یا حرام؟ این ناشی از این است که ما نمی‌دانیم آن مجعول اولی در عنب آیا توسعه دارد یا مضیق است؟ مجعول اولی آیا حرمت در فرض غلیان برای عنب فی جمیع حالات العنب است که از جمله‌ی حالات ذبیح بودن است، یا اینکه مجعول حرمت در فرض غلیان در حال خصوص عنبیت است. می‌فرمایند بعد از اینکه ایشان این مطلب را ذکر کرده اشکالی را برای خودش بیان کرده و آن این است که میزان حکومت این است که ما یک موضوع دارای اثر داشته باشیم، یک اصل در موضوع جاری می‌شود و یک اصل در اثر، و با وجود جریان اصل در موضوع دیگر نوبت به جریان اصل در اثر نمی‌رسد و در نتیجه اصل در موضوع حاکم در اصل بر اثر است.

ایشان به مرحوم نائینی نسبت می‌دهد که نائینی میزان در حکومت را بر اساس این ایرادی که برخوردش وارد کرده این است که میزان حکومت این است که اگر دو تا اصل داریم یکی در موضوع جاری است و یکی در اثر، اصل جاری در موضوع، حاکم در اصل جاری بر اثر است این میزان حکومت بین الاصلین است و بعد مستشکل به نائینی می‌گوید این میزان در ما نحن فیه وجود ندارد. این اصلی که به عنوان استصحاب تعلیقی است عنوان موضوع را برای استصحاب تجیزی ندارد و آنچه که در استصحاب تجیزی است به عنوان اثر برای آنچه که در استصحاب تعلیقی است نیست، پس ملاک حکومت در اینجا مطرح نیست.

«إذ ليس أحد مصيبي الشكّين موضوعاً للآخر»، بعد می‌فرمایند نائینی اشکال را مطرح کرده اما جواب وافی و درستی از این اشکال نداده، «يقول في جواب الإشكال ما لا يفي بحلّ المطلب» مرحوم آقای صدر می‌فرماید نائینی در جواب می‌گوید اینکه ما بگوئیم یک موضوعی باید باشد و یک اثری داشته باشد اصل جاری در موضوع حاکم بر اصل جاری در سبب است این در

شبهات موضوعیه است. اما در شبهات حکمیه «فلا يوجد شك في الموضوع»، ما اصلاً در شبهات حکمیه شک در موضوع نداریم «حتى يكون الاصل في الموضوع و الحاكم» تا اصل در آن موضوع جاری کنیم و حاکم باشد.

لذا می‌فرماید نائینی آمده میزان حکومت را در جواب اشکال عوض کرده است. در جواب اشکال مستشکل فرموده میزان حکومت این است که «كون الاصل في احد الشكّين ملغياً للشك الآخر»، اگر اصلی که در یکی از این دو شک ما جاری کردیم شک دیگر را از بین برد و القا کرده این میزان برای حکومت است دون العکس. یعنی اگر ما دو تا اصل داشته باشیم در دو تا شک، اگر دیدیم در یکی جاری کردیم شک دیگر از بین می‌رود اما اگر در دیگری جاری کردیم این شک باقی می‌ماند اینجا میزان برای حکومت است. بعد تعبیر مرحوم آقای صدر این است که نائینی فرموده میزان حکومت این است من دون فرق بین الشبهات الحکمیة و الموضوعیه، اما فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نمی‌کند.

تا اینجا آنچه که ما از فواید الاصول با دقت کلام مرحوم نائینی را نقل کردیم، نائینی در شبهات موضوعیه همان ملاک را قائل است و در شبهات حکمیه این ملاک را قائل است، یعنی نیامده میزان را عوض کند، یک میزان برای حکومت در شبهات موضوعیه است و یک میزان برای حکومت در شبهات حکمیه است و فرقی همان بود که توضیحش را دادیم. در شبهات موضوعیه باید احد طرفی الشک در مسبب اثرش شرعی احد طرفی الشک در سبب باشد. ما در شبهات موضوعیه یک کبرای مفروض داریم که می‌گوئیم «الماء طاهرٌ مطهر» با استصحاب می‌آئیم این کبری را بر این مورد تطبیق می‌کنیم (یعنی بر مورد سبب) اما در شبهات موضوعیه نائینی فرمود با قطع نظر از اصل یک کبری داریم، اما اینجا (یعنی در شبهات حکمیه) عبارت مرحوم نائینی که ما قبلاً خواندیم این بود که «المسبب يسير اثرًا شرعياً للسبب بالتعبد بالاصل الجاری فی السبب»، خود مسبب می‌شود اثر شرعی، به نفس استصحابی که ما در سبب جاری می‌کنیم و در شبهات حکمیه فقط فرمود نفس التعبد بالاصل، یعنی بالاصل السببی، يقتضی رفع الشک المسبب شرعاً. حالا من نمی‌دانم اینجا اشتباه از چه کسی بوده چطور شده که اینطوری شده است؟ این مطلبی که ایشان می‌فرماید نائینی آمده میزان را عوض کرده و در این میزان دیگر فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نیست، در اینجا تصریح دارند «من دون فرق بين الشبهات الحکمیة و الموضوعیه» این برخلاف آنست که در فوائد الاصول آمده است.

اینکه همیشه باید به اصل یک مطلب مراجعه کرد واقعاً مطلب مهمی است، هر کسی مطلبی برایتان نقل می‌کند باز بروید اصل مطلب را ببینید کجا و چطوری است؟

باز مرحوم آقای صدر بعد از اینکه این کلام نائینی را بیان می‌کنند می‌فرمایند «و هذا الكلام في نفسه صحيح» این جواب نائینی صحیح است «إلا أنه طبقه على المقام و فرض أن الاصل في جانب الحكم التعليقي رافع للأصل في جانب حكم التنجيزی» و ملقى للشك في مورد، من دون لن یبین وجهاً لذلك، می‌فرمایند این فرمایش نائینی درست است. یعنی چه؟ یعنی میزان الحکومة این است که اجرای اصل در احد الشکّین شک در طرف دیگر را از بین ببرد این میزان الحکومة است. می‌فرماید این میزان را در ما نحن فیه جاری کردند و گفتند اگر ما آمديم استصحاب را در اصل در سبب یعنی در تعلیقی جاری کردیم دیگر شک در تنجیزی باقی نمی‌ماند، منتهی می‌فرمایند فقط تطبیق کردند اما وجهش را بیان نکردند، «لن یبین وجهاً لذلك إذا فبقی سرّ المطلب قامضاً»، چرا؟ ایشان می‌فرماید نائینی نفرموده چرا اگر ما اصل را در ناحیه تعلیقی، سبب هم تسامحی می‌گوئیم، اگر جاری کردیم دیگر مجالی برای شک در استصحاب تنجیزی باقی نمی‌ماند، چرا؟ و بعد می‌فرمایند نکته‌ی حکومت را بیان نکردند.

«و من هنا اعترض عليه سيد الاستاذ»، مراد مرحوم آقای خوئی است، «و سيد الحكيم في المستمسك و غیرهما و لم یوافقوا على الحکومة»، ما دیروز بیان کردیم مرحوم آقای خوئی دو اشکال به نائینی دارد که این دو اشکال در خود کلمات نائینی است و به آن توجه داشته و می‌شود گفت در مصباح الاصول هم مرحوم آقای خوئی اساس کلام نائینی را اصلاً ذکر نفرموده است. یعنی آنچه در مصباح آمده، حالا اینها را باید بر عهده مقرر بگذاریم. اساس جواب نائینی که اساسش همین است که در شبهات حکمیه

اجرای اصل در ناحیه‌ی یکی موجب این می‌شود که شک دیگری القاء بشود و از بین برود، این اساس کلام مرحوم نائینی است، با توضیحاتی که خود نائینی داده، به هیچ وجهی این در مصباح الاصول مرحوم آقای خوئی نیامده است.

آقای خوئی در مصباح الاصول می‌فرماید نائینی فرموده این اصل تعلیقی یعنی استصحاب حرمت معلقه، بر استصحاب حلیت حکومت دارد از باب سبب و مسبب، اصلاً دیروز گفتیم ایشان اشتباه نقل می‌کند، نائینی سببیت و مسببیت را در اینجا قبول ندارد و آن را رد کرده.

مرحوم آقای صدر می‌فرماید نائینی می‌خواهد اینجا یکی از این دو اصل را ...، ما یک اصل داریم که استصحاب تعلیقی است. استصحاب تعلیقی یعنی استصحاب حرمت معلقه در حال عنایت، می‌گوئیم این ذیبت در آن زمانی که عنب بود دارای حرمت معلق بر غلیان بود حالا هم استصحاب می‌کنیم همان حرم معلق بر غلیان را. استصحاب دوم استصحاب حلیت قبل الغلیان است که می‌گوئیم قبل از اینکه غلیان پیدا کند این ذیبت کان حلالاً طاهراً، حالا هم حلیت و طهارت را استصحاب می‌کنیم. آقای صدر می‌فرماید نائینی می‌خواهد بگوید این اصل اولی بر این اصل دومی مقدم است. می‌فرماید اگر ایشان بخواهد این کار را بکند باید تمام اشکالاتی که بر این اصل وارد می‌شود را دفع کند، می‌فرمایند یک اشکال تنزلاً نائینی قبول کرده و آن اینکه اشکال این که استصحاب تعلیقی استصحاب قضیه تعلیقیه است و این برمی‌گردد به استصحاب حکم عقلی.

نائینی فرمود اگر ما بخواهیم ملازمه را استصحاب کنیم، ملازمه یک امر عقلی است، می‌فرماید این اشکال را اینجا تنزلاً قبول کرده اما حرف عمده‌ی آقای صدر این است که می‌فرماید یک اشکال دیگری اینجا وجود دارد ما باید بفهمیم نائینی با این اشکال چکار کرده و آن اشکال مثبتیت است؛ اگر ما حرمت معلقه را استصحاب کردیم این حرمت معلقه لازمه‌ی عقلی‌اش عدم الحلیه است چون وجود احد الضدین عقلاً ملازم با عدم ضد دیگر است، این اصل مثبت را چکار می‌کند نائینی؟

منتهی این را باز به یک بیان دیگری ذکر می‌کند می‌فرماید «و کان هنا اشکالاً آخر علی استصحاب القضية التعليقية لم يذكره الشيخ النائینی و هو يتوجّه بناءً علی مسلک الشيخ النائینی كما مضی و هو اشکال المثبّية، حيث یقال.» بیان اشکال مثبتیت این است که می‌فرماید جناب نائینی با استصحاب تعلیقی حرمت معلقه چکار می‌خواهد کنید؟ اگر می‌خواهید با استصحاب حرمت معلقه تنجّز را درست کنید ابتداءً و بدون واسطه بگوئید استصحاب می‌کنیم حرمت معلقه را، با این استصحاب حرمت معلقه همین استصحاب تعلیقی، می‌گوئیم هذا منجّز، می‌فرماید «فالقضية تعلیقیه بنفسها غیر قابله للتنجیز»، قضیه‌ی تعلیقیه خود تعلیق و ملازمه، خود اینکه اگر غلیان بیاید و حرمت بیاید، این خودش قابلیت تنجّز ندارد، تنجّز در جایی است که هر دو طرفش فعلی باشد.

پس اگر قضیه‌ی تعلیقیه خودش به نفسها بخواهد منجّز باشد هذا غیر صحیح، بنفسها نمی‌تواند منجّز باشد. پس چطوری باید منجّز باشد؟ می‌فرماید منجّزیتش باید به واسطه‌ی اثبات حرمت فعلیه باشد بگوئیم این قضیه‌ی تعلیقیه را استصحاب می‌کنیم لازمه‌ی این قضیه‌ی تعلیقیه یک حرمت فعلیه است «و إن قصد به ترتیب الأثر العملی بتوسط اثبات الحرمة الفعلية»، بگوئیم این حرمت فعلیه را می‌آورد و بعد از حرمت فعلیه منجّزیت می‌آید. می‌فرماید «فهذا تمسک بالاصل المثبت»، این تمسک به اصل مثبت است. ما در بیان قبلش رفتیم روی بیان نائینی که بیان ایشان را بگوئیم می‌فرماید اگر ما بخواهیم یک اثر عملی در قضیه تعلیقیه بار کنیم اول باید حرمت فعلیه اثبات شود، بگوئیم الآن اینجا یک حرمت فعلی داریم بگوئیم خود قضیه‌ی تعلیقیه مثبت حرمت فعلی است، بعد که مثبت حرمت فعلی شد تنجّز می‌آید و این می‌شود اصل مثبت.

بعد می‌فرماید «فلابد أن نراه ما هو موقف المحقق النائینی من هذا الاشکال»، می‌فرماید نائینی قبل از اینکه بگوید این بر آن مقدم است این اشکال مثبتیت را چکار کرده؟ چهار فرض در اینجا ذکر می‌کنند. مرحوم آقای صدر می‌گوید نائینی برای اینکه بگوید این استصحاب تعلیقی مقدّم بر تنجّزی است باید خود این استصحاب تعلیقی اگر بخواهد یک اثر عملی برایش بار شود مثبت

است و مثبت بودنش را باید حل کند. می‌فرمایند یک احتمال و یک فرض این است که نسبت به اشکال مثبتیت تسلیم است، اگر تسلیم اشکال مثبتیت باشد به این معناست که اصلاً استصحاب تعلیقی دیگر جاری نشود چون وقتی مثبت است دیگر معنا ندارد بگوئیم این جاری می‌شود و آن شک دیگری را هم از بین می‌برد، این احتمال مردود است.

احتمال دوم می‌فرمایند به اینکه ایشان اشکال مثبتیت را جواب داده، «فرض الإجابة على اشكال المثبتية»؛ اجابهاش به چیست؟ «به أن العلم بالقضية التعليقية مع العلم بتحقيق المعلق عليه خارجاً كافي في التنجيز»، بگوئیم ایشان گفته اینجا اصل مثبت نیست یعنی قضیه‌ی تعلیقیه اثبات حرمت فعلیه نمی‌خواهد بکند بلکه ما دو علم داریم. این دو علم اگر بیاید تنجّز می‌آید: (1) علم به قضیه‌ی تعلیقیه إذا غلی یحرم، (2) علم به تحقق معلقّ علیه در عالم خارج. این کفایت در تنجّز می‌کند و دیگر لازم نیست ما بگوئیم این قضیه‌ی تعلیقیه اثبات حرمت فعلیه کند. می‌فرماید این با مبنای خود نائینی که در باب فعلیت می‌گوید حکم دارای دو مرحله است، یک مرحله جعل است، یک مرحله‌ی فعلیت است و موضوع تنجّز را مرحله‌ی فعلیت می‌داند می‌گوید تا فعلیت نیاید تنجّزی به وجود نیاید، یعنی علم به این قضیتین یعنی علم به قضیه‌ی تعلیقیه علم به تحقق معلقّ علیه در عالم خارج این موجب تنجّز نمی‌شود. بگوئیم حالا که من می‌دانم چنین قضیه‌ای تعلیقیه است و می‌دانم که معلقّ علیه در عالم خارج محقق می‌شود پس اینجا منجّزیت می‌آید. تا در خارج این غلیان نیاید فعلت پیدا نکند اینجا تنجّز معنا ندارد روی مبنای نائینی که توضیحش مفصل گذشت، این هم فرض دوم.

پس نائینی این را هم نمی‌تواند اینجا مطرح کند.

فرض سوم باز رفتند روی اینکه بگوئیم استصحاب جعل حکم مماثل می‌کند که اصلاً اصل مثبتیتی اینجا به وجود نیاید بگوئیم استصحاب جعل حکم مماثل می‌کند، یک حکم مماثلی در اینجا داریم که از آن تعبیر می‌کنند به الحكم المماثل المعلق الظاهري، حرمت ظاهری که معلق بر غلیان است و یک حکم فعلی ظاهری. دو تا حکم ظاهری درست می‌کنند یکی حکم مماثل و یکی حکم فعلی ظاهری. می‌فرماید ما اگر با استصحاب آمدم حکم مماثل را درست کردیم «الاستصحاب إذا أثبت الاول ثبت الثاني لكونه من لوازم نفس الحكم الظاهري» یعنی بگوئیم حکم فعلی ظاهری به نام حرمت، این لازمه‌ی آن حکم مماثل است، بعد می‌فرمایند این هم مبتنی بر مبنایی است که استصحاب جعل حکم مماثل می‌کند و نائینی این را قبول ندارد.

در فرض چهارم می‌فرماید ما یا باید بگوئیم نائینی از اشکال مثبتیت غافل است، این یک. یا اینکه بگوئیم طوری در ذهنش حل کرده مثلاً از باب خفای واسطه، این دو. یا اصلاً بگوئیم اینجا گفته مثبتیتی وجود ندارد، بعد می‌فرمایند «بالأخره على كل حال يكون مفروض الكلام بوجه من الوجوه أن استصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة التنجيزية حتى تصل النوبة إلى مرحلة المعارضة و الحكومة أو عدمها و إذا فرض هكذا» می‌فرماید اگر ما فرض کردیم اینجا مثبتیتی وجود ندارد بعد نوبت می‌رسد به اینکه حکومت به ملاک این است که استصحاب در یک طرف شک در طرف دیگر را القاء کند و از بین ببرد.

خلاصه‌ی فرمایش مرحوم آقای صدر این شد که می‌فرماید یک اشکال مثبتیت در استصحاب تعلیقی وجود دارد، این یک. نائینی به این اشکال یا توجه نکرده و یا طوری حل کرده، بالأخره می‌فرماید باید یک چاره‌ای بر این اشکال اندیشید بعد که ما چاره‌ای اندیشیدیم بگوئیم این استصحاب تعلیقی موجب القاء استصحاب تنجیزی است، این فرمایش مرحوم آقای صدر.

ما می‌خواهیم عرض کنیم مرحوم نائینی اولاً توجه به مثبتیت داشته منتهی نه این مثبتیتی که آقای صدر مطرح کرده چون در همین هم بین اینها تغایر است! مرحوم نائینی در آخر عبارتش فرمود «و حاصل الكلام که إن عدم وجود أحد الضدين و إن كان من اللوازم العقلية بوجود ضد الآخر و الاصول المثبتة لا تثبت اللوازم العقلية» اصلاً تصریح به این مطلب دارد می‌گوید ما قبول داریم نائینی می‌فرماید عدم أحد الضدين لازمه‌ی وجود ضد دیگر است عقلاً، اگر یک ضدّی بود عقل می‌گوید حالا در ضدّانی که لا ثالث لهما، عقل می‌گوید لازمه‌اش عدم وجود ضد دیگر است، توجه داشته. منتهی نائینی یک حرفی اینجا زده و می‌فرماید ما

این را قبول داریم اما اگر تعبد به وجود یک ضد مقتضی تعبد به عدم ضد دیگر بود یعنی بگوئیم شارع نمی‌شود ما را متعبد به حرمت کند اما متعبد به عدم حلیت نکند، اگر این را بخواهیم بگوئیم اینجا دیگر بحث مثبتیت مطرح نمی‌شود اگر هم مثبت هست باید قبول کنیم برای اینکه لغویت تعبد لازم می‌آید، اگر گفتیم شارع ما را بالحرمة متعبد کرده فرموده اینجا متعبد شو آن‌ها حرام، بگوئیم نمی‌دانیم شارع ما را متعبد به عدم الحلیة کرده یا نه؟ می‌فرماید اصلاً تعبد بالحرمة معنایش این است که احتمال حلیت کنار برود، تعبداً، نه واقعاً.

اما بیان مثبت بودن غیر از این بیانی است که آقای صدر می‌گوید، ایشان اشکال مثبتیت را آورده روی اینکه خود استصحاب تعلیقی مثبت حرمت فعلیه باشد، از این راه وارد شده، بیان همان بیانی است که خود مرحوم نائینی ذکر کرده و روی همان بیان مثبتیت جواب داده شده، یعنی ایشان می‌گوید ولو مثبت هم باشد. قبلاً عرض کردم یک جایی مرحوم محقق عراقی می‌گوید اینجا لازم ولو لازم عقلی باشد اما همه باید به آن ملتزم باشند یعنی یک موردی است در اصل مثبت، حتی آنهایی که منکرین حجیت اصل مثبت هستند تصریح کردند به اینکه این مورد را ما قبول داریم.

«إن عدم أحد الضدين وإن كان من اللوازم العقلية لوجود الآخر»، عدم یک ضد لازمه‌ی عقلی وجود ضد دیگر است و «الاصول العملية لا تثبت اللوازم العقلية إلا أن هذا - یعنی این مطلب - فی ما إذا لم يكن التعبد بعدم أحد الضدين مما يقتضيه التعبد بوجود ضد الآخر، كما فی ما نحن فيه» در ما نحن فيه فإن التعبد بنجاسة العنب المغلى، اگر شارع با استصحاب تعلیقی ما را متعبد کرد به اینکه العنب المغلى حرام و نجس، بما له من المراتب یعنی عنب هر مرتبه‌ای داشته باشد که یکی از آن مراتبش ذبیب بودن است، يقتضى التعبد بعدم طهارته و حلیته إذ لا معنى للتعبد بالنجاسة و الحرمة إلا إلقاء احتمال الحلیة و الطهارة، اصلاً تعبد به حرمت یعنی شما احتمال حلیت را کنار بگذار، فاستصحاب الحرمة و النجاسة التعلیقیه يكون حاکماً على استصحاب الحلیة و الطهارة. پس نائینی به این مطلب توجه داشته.

در بعضی از جاها ما باید به این لازم عقلی تمسک کنیم، یعنی بگوئیم عقل هم می‌گوید عدم أحد الضدين لازمه‌ی آن ضد است و به این حکم عقلی اضافه کنیم، یعنی نائینی می‌خواهد بگوید در بعضی از این موارد مثل ما نحن فيه علاوه بر آن حکم عقلی ما یک اضافه‌ای داریم و آن این است که اگر تعبد به این لازم پیدا نکنیم تعبد به ملزوم هم مطلقاً لغو است، نه نسبت به این اثر، نائینی می‌گوید از آن جاهایی که هست همین ما نحن فيه است. تعبد به این ملزوم بدون تعبد به این لازم لغو است، شما وقتی به حرمت متعبد شدید باید به عدم الحلیة متعبد شوید، چرا؟ چون تعبد به حرمت به این معناست که احتمال حلیت را کنار بگذارید نه اینکه اینجا بخواهد عقل و ... نیست، علاوه‌ی بر همان حکم عقلی می‌فرماید یک اضافه‌ای در اینجا وجود دارد.

بحث دیروز عمدتاً به همین مسئله گذشت در دفاع از کلام نائینی و توضیح کلام مرحوم نائینی. بعد مرحوم آقای صدر مجدداً می‌فرمایند چون نائینی به این جه توجه نکرده فقط مدعایش را تکرار کرده لذا دیگران آمدند اشکال کردند و بعد می‌فرماید و آن کلامه لیس إلا تکراراً، این خلاف ظاهر کلام نائینی است.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] □ متن کلام مرحوم صدر:

فذكر(رحمه الله) أن الشك في بقاء الجواز وعدمه ناشئ من الشك في سعة دائرة الحرمة المعلّقة على الغليان بحيث تشمل الزبيب وضيقها، ثم أورد على نفسه بأن ميزان الحكومة هو أن يوجد موضوع وأثر، ويجري أصل في الموضوع وأصل في الأثر، فيكون الأصل في الموضوع حاكماً على الأصل في الأثر. وفي المقام ليس كذلك؛ إذ ليس أحد مصبّي الشكّين موضوعاً للآخر.

وإلى هنا يبدو كأن نكات المطلب واضحة عنده (رحمه الله) إلا أنه يقول في جواب الإشكال ما لا يفي بحلّ المطلب، وهو أنه إنما يكون الأصل الجاري في الموضوع هو الحاكم على الأصل الجاري في الأثر في الشبهات الموضوعية، وأما في الشبهات الحكمية فلا يوجد شك في الموضوع حتى يكون الأصل في الموضوع هو الحاكم. إذن فالميزان العام لحكومة الأصل هو كون الأصل في أحد الشكّين ملغياً للشك الآخر، دون العكس، من دون فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

وهذا الكلام في نفسه صحيح، إلا أنه (رحمه الله) طبّقه على المقام وفرض أن الأصل في جانب الحكم التعليقي رافع للأصل في جانب الحكم التنجيزي، وملغ للشك في مورده، من دون أن يبيّن وجهاً لذلك ونكتة له، إذن فيبقى سرّ المطلب غامضاً، ولم تعلم نكتة للحكومة في المقام، ومن هنا اعترض عليه السيّد الاستاذ والسيد الحكيم في المستمسك وغيرهما، ولم يوافقوا على الحكومة.

أقول: إن استصحاب الحرمة بنحو القضية التعليقية قبل أن يتكلّم في ابتلائه بمعارضة استصحاب الحلية التنجيزية وحكومته عليه أو عدم حكومته لا بدّ من افتراض صحته في نفسه ولو تنزّلاً، والمحقّق النائيني (رحمه الله) كان قد أورد على استصحابها أن القضية التعليقية أمر عقلي، فلا يمكن استصحابه، والآن حينما يتكلّم في التعارض والحكومة قد افترض تنزّلاً عدم ورود هذا الإشكال على استصحابها في نفسه، وكان هنا إشكال آخر على استصحاب القضية التعليقية لم يذكره الشيخ النائيني (رحمه الله) وهو يتوجّه بناءً على مسلك الشيخ النائيني كما مضى، وهو إشكال المثبتية، حيث يقال: إن قصد باستصحاب القضية التعليقية ترتيب الأثر العملي من التنجيز عليه ابتداءً، فالقضية التعليقية بنفسها غير قابلة للتنجيز، وإن قصد به ترتيب الأثر العملي بتوسّط إثبات الحرمة الفعلية، فهذا تمسك بالأصل المثبت، فلا بدّ أن نرى ما هو موقف المحقّق النائيني من هذا الإشكال حينما يفترض التعارض بين الاستصحابين وحكومة أحدهما على الآخر، أو عدمها.

والمواقف المتصورة في ذلك عديدة:

1- فرض التسليم بإشكال المثبتية، وعدم جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه.

وهذا الموقف غير متعقّل من المحقّق النائيني (رحمه الله) لدى تكلّمه في المعارضة والحكومة؛ إذ المعارضة والحكومة فرع تمامية كلّ من الاستصحابين في نفسه، فلا بدّ أن يفترض أنه في هذا المجال لا يسلم إشكال المثبتية، إمّا غفلة عنه بالمرّة، أو متنبهاً لحلّ من الحلول لهذا الإشكال، أو تنازلاً وتسليماً لقول الخصم كي تصل النوبة إلى البحث عن المعارضة والحكومة.

2- فرض الإجابة على إشكال المثبتية بأنّ العلم بالقضية التعليقية مع العلم بتحقّق المعلّق عليه خارجاً كاف في التنجيز، ولا يوجد عندها وراء ذلك مرحلة الفعلية التي يدعى أنها هي التي تنتجّز بالعلم.

وهذا الموقف غير محتمل بشأن المحقّق النائيني (رحمه الله) إذ هو يرى أن للحكم مرحلتين: مرحلة الجعل، ومرحلة الفعلية، وأنّ موضوع التنجيز هي المرحلة الثانية.

3- فرض الالتزام في الاستصحاب بجعل الحكم المماثل، وأنّه حينما يتحقّق موضوع هذا الحكم المماثل يصبح - لا محالة - فعلياً، فهناك ملازمة واقعية بين الحكم المماثل المعلّق الظاهري والحكم الفعلي الظاهري، فالاستصحاب إذا أثبت الأول ثبت الثاني؛ لكونه من لوازم نفس الحكم الظاهري، لا من لوازم الواقع.

وهذا الموقف - أيضاً - غير محتمل في حقّ المحقّق النائيني (رحمه الله) لأنّه لا يقول في باب الاستصحاب بجعل الحكم المماثل.

4- أن يفترض أن المحقّق النائيني (رحمه الله) إمّا كان غافلاً عن إشكال المثبتية - كما هو المظنون - أو أنّه كان قد حلّ في ذهنه

إشكال المثبتية بوجه من الوجوه كخفاء الوسطة مثلاً، وغير ذلك، أو أنه افترض عدم المثبتية تنزلاً حتى تصل النبوة إلى بحث المعارضة والحكومة. وعلى كل حال يكون مفروض الكلام بوجه من الوجوه أن استصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة التنجيزية حتى تصل النبوة إلى مرحلة المعارضة والحكومة، أو عدمها، وإذا فُرض هكذا فالحكومة في المقام بملك إلغاء الشك في غاية الوضوح؛ إذ استصحاب الحرمة التعليقية قد أُلغى - حسب الفرض - الشك في الحرمة التنجيزية، لكن استصحاب الحليّة التنجيزية لا يلغي الشك في الحرمة التعليقية؛ إذ لئن تُخيل أن المجعول أثرٌ للجعل مثلاً، فيثبت باستصحاب الجعل لا يُخيل عكسه، فإظنّ أن منطقة الفراغ في كلام المحقّق النائيني (رحمه الله) هي هذا الذي ذكرناه، وحذفه في كلامه هو الذي أوجب أن يكون جوابه للإشكال على الحكومة كأنه تكرر لنفس المدعى، فأشكلوا عليه بأنه لم يظهر وجه للحكومة، وأنّ كلامه ليس إلا تكراراً.

وبما أن مختارنا من هذه المواقف الأربعة تجاه إشكال المثبتية هو الموقف الثاني، وعليه لا معنى للحكومة في المقام، فنحن لا نقبل هذا الاتجاه الأول، وهو اتجاه الحكومة.

وبالإمكان أن يورد هنا إشكال آخر على هذه الحكومة، وهو: أن استصحاب الحرمة وإن كان ينفي الحلية بناءً على أنها نقيض الحرمة، وأنها أمر عديمي، لكن بناءً على كونها ضدّ الحرمة وأمرأً وجودياً لا ينفيتها، ولا تتمّ الحكومة، ولو بنينا على كونها أمرأً عديمياً فلننكلم في فرض كون الحكم التنجيزي هو الاستحباب، كما لعل الأمر كذلك في الزبيب، وعندئذ لا معنى لحكومة استصحاب الحرمة على استصحاب الاستحباب.

وهذا الإشكال يمكن دفعه بناءً على مذاق المشهور من أن الأحكام الظاهرية أحكام جعلت للتنجيز والتعذير، وذلك ببيان أن التعذير في المقام يترتب على عدم الحرمة والإلزام، لا على الحليّة بالمعنى الوجودي، أو الاستحباب، فاستصحاب الحليّة أو الاستحباب غير جارٍ في نفسه، وغير معذّر، ويجري استصحاب الحرمة التعليقية المفروض حكومته على استصحاب عدم الحرمة التنجيزي. (مباحث الأصول - قواعد (قاعده ميسور قاعده لاضرر)، ج7، ص: 412)