

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

خلاصه جلسه گذشته

ملاحظه فرمودید مرحوم شهید صدر (رضوان الله تعالی علیه) فرمودند: مرحوم نائینی از اشکال مثبتیت در ما نحن فیه غفلت کردند و مورد توجه قرار ندادند و فرمودند یا باید بگوئیم ایشان این اشکال را به یک نحوی حل کردند یا اینکه از آن غفلت کردند و یا بالآخره در تعارض بین این دو اصل، تنزلاً تعارض را پذیرفتند و ما عرض کردیم اینطور نیست. مرحوم نائینی این اشکال و این نکته را توجه داشتند و فرمودند بایع به این مثبتیت در ما نحن فیه ملتزم شویم، کما اینکه بعداً در جوابی که مرحوم آخوند در حاشیه‌ی رسائل از این تعارض دارند آخوند هم به یک نحوی مثبتیت را در اینجا ملتزم شده است.

اشکال مرحوم صدر

مرحوم آقای صدر (قدس سره)^[1] در اینجا یک اشکال دیگری هم بر حرمت دارند. می‌فرمایند استصحاب حرمت در صورتی نفی اباحه می‌کند که ما اباحه را به عنوان نقیض حرمت قرار بدهیم و یک معنای عدمی برایش کنیم، اما اگر ما یک معنای وجودی کردیم - که اباحه یک معنای وجودی دارد و ضد برای حرمت است - استصحاب عقلاً، حرمت نافی اباحه نیست. ایشان اینجا می‌فرمایند این اشکال ثابت است.

می‌فرمایند بله، اگر ما اباحه را ضد بگیریم، اما ضد وجودی نگیریم و یک امر عدمی برایش معنا کنیم به معنای عدم الالزام، یا اینکه متعلق استصحاب را استحباب قرار بدهیم که عمدتاً روی این استصحاب باز تکیه می‌کنند، آن طرف عدمی‌اش را رها کنیم. می‌فرمایند اگر ما آمدم استصحاب را متعلق برای استصحاب قرار دادیم باز لا معنا للحکومة. می‌فرمایند این ذیب قبل از غلیان لعل که متعلق استحباب باشد و بگوئیم «اکل الذیب مستحب» شما با استصحاب حرمت نمی‌توانید نفی استحباب کنید و اینجا حکومت دیگر معنا ندارد.

ایشان می‌فرمایند ما اگر آمدم متعلق این استصحاب دوم را استحباب قرار دادیم و گفتیم «ذیب قبل الغلیان کان مستحباً أکله»، الآن هم استصحاب می‌کنیم استحباب را. استصحاب حرمت تعلیقیه نافی استحباب نمی‌تواند باشد و استحباب را نفی نمی‌کند. این اشکال را مطرح می‌کنند.

بعد در مقام دفع این اشکال برمی‌آیند و می‌فرمایند روی مبنای مشهور در باب احکام ظاهریه این اشکال قابل دفع است اما روی

مبنای خود ما - یعنی شهید صدر - قابل دفع نیست. می‌فرمایند روی مبنای مشهور احکام ظاهریّه جعلت للتجنیز و التعذیر و خود اباحه اگر معنای وجودی داشته باشد یا استحباب، استصحابش عنوان معذرت ندارد، ما بگوئیم قبلاً مباح بود حالا استصحاب کنیم اباحه را، این معذر است. یا استصحاب استحباب قابلیت تعذیر و معذرت ندارد و مشهور می‌گویند ما در جایی حکم ظاهری را جاری می‌کنیم که معذرت داشته باشد.

در نتیجه در جواب اشکال روی مبنای مشهور می‌گویند اصلاً اگر اباحه معنای وجودی داشت یا گفتیم ذیبت متعلق برای استحباب است، استصحاب فی نفسه جریان ندارد و استصحاب اباحه لا معنا له. چرا؟ چون می‌فرماید معذر نیست. اگر شما یک استصحاب و اصلی را جاری کنید این در واقع خلافش باشد، می‌تواند معذر از او باشد اما اینجا می‌گوئید این ذیبت. ذیبت در واقع یا اباحه دارد یا استحباب، خالی از این دو تا نیست. ذیبت قبل الغلیان را عرض می‌کنم.

اینجا از چه چیز معذر است؟ لذا می‌فرماید روی مبنای مشهور در باب احکام ظاهریه اصلاً معذرتی وجود ندارد و استصحاب اباحه یا استصحاب تعذیر جریان استحباب استصحاب لأجل عدم المعذرت لا معنا له.

در ادامه ایشان بر اساس مبنای خودشان بحث را ادامه می‌دهد. مرحوم آقای صدر احکام ظاهریه را برخلاف آخوند و مشهور که می‌گویند عنوان معذرت و منجزیت دارد، قبول ندارد و می‌فرماید احکام ظاهریه جعل شده «لأجل اهتمام المولى بالاحكام الواقعية».

ایشان تعبیرشان این است: «الأحكام الظاهرية تبرز درجة اهتمام المولى بالأحكام الواقعية ومبادئها»، یعنی می‌فرماید: بحث معذرت و منجزیت را ما قبول نداریم. یعنی دایره‌اش وسیع‌تر از معذرت و منجزیت می‌شود، چون منجزیت و معذرت این است که می‌گوئیم اگر مطابق با واقع درآمد منجز و اگر مخالف با واقع درآمد معذر. روی مبنای ایشان دیگر مطابقت و عدم مطابقت معنا ندارد و می‌گوئیم شارع یک احکام واقعیه دارد و یک احکام ظاهریه دارد. «لأجل الاهتمام بالاحكام الواقعية» و مبادی آن احکام واقعیه آمده این احکام ظاهریه را جعل کرده ولو مخالف هم باشد. اما نه اینکه گفتیم اگر مخالف هم شد این عنوان معذر را پیدا کند.

می‌فرمایند این مبنایی که ما داریم، روی آن جوابی که روی مبنای مشهور دادیم که این استصحاب اباحه یا استصحاب استحباب جریان ندارد درست نیست. چون ما اینجا دنبال معذرت نیستیم و نمی‌خواهیم بگوئیم باید یک چیزی را مستصحب قرار بدهیم که شأنیت معذرت داشته باشد. می‌فرمایند آن جوابی که روی مبنای مشهور گفتیم نمی‌آید، چکار کنیم؟

پس تا اینجا ایشان فرمود حکومت استصحاب حرمت بر استصحاب حلیت، اگر ما حلیت را نقیض حرمت بگیریم که می‌شود یک امر عدمی، حلیت یعنی عدم الحرمة، این درست است. می‌فرماید حرمت تا اینجا درست است، اگر گفتیم حلیت یک امر وجودی است، یک و ضدّ برای حرمت. یا گفتیم ذیبت قبل الغلیان عنوان استحباب را داشته، می‌فرماید در اینجا استحباب حرمت نمی‌تواند حاکم باشد. روی مبنای مشهور جواب می‌دهیم که استصحابها و تمام احکام ظاهریه برای معذرت و منجزیت است، اما استصحاب اباحه یا استصحاب استحباب معذرت ندارد. وقتی معذرت نداشت روی مبنای مشهور اصلاً اگر ما این ذیبت را متعلق اباحه یا استحباب قرار دادیم استصحابش جریان ندارد و تعارض از بین می‌رود و موردی برای تعارض نمی‌ماند.

اما روی مبنای خود ما این استصحابها جریان دارد. روی مبنای ما که مسئله‌ی معذرت و منجزیت را مطرح نمی‌کنیم.

بعد ایشان می‌فرماید اگر کسی از ما سؤال کند که جناب آقای صدر روی مبنای خود شما مشکل را چکار کنیم؟ ایشان می‌فرماید

ما بیائیم متعلق استصحاب را یک امر عدمی قرار بدهیم. می‌فرماید: «نستصحاب عدم الاباحه و عدم الاستصحاب المعلق علی الغلیان». به جای آن اصل اولی، یعنی اصالة حرمة الاستصحاب معلقه بر غلیان، به جای استصحاب حرمت آن را تبدیل به یک امر عدمی کنیم بگوئیم این ذبیب آن زمانی که عنب بود مباح نبود الا فی فرض الغلیان. یعنی عدم الاباحه مشروط به غلیان است و یا عدم الاستصحاب مشروط به غلیان است. یعنی اگر غلیان پیدا می‌کرد مباح نبود. نگوئیم اگر غلیان پیدا می‌کرد حرام بود و یا اگر غلیان پیدا می‌کرد مستحب نبود. استصحاب عدم الاباحه مشروطاً بالغلیان، عدم الاستصحاب مشروطاً بالغلیان. بعد این استصحاب بر استصحاب اباحه و استصحاب حکومت پیدا می‌کند چون عنوان نقیضین را دارد. اگر آن اولی را ما تبدیل به یک معنای عدمی کردیم و شد عدم الاباحه به جای حرمت، عدم الاستصحاب، استصحاب عدم الاباحه و عدم الاستصحاب بر استصحاب اباحه و استصحاب حکومت دارد و در نتیجه در نهایت مرحوم آقای صدر مسئله‌ی تعارض را حل می‌کنند و حکومت را به این بیانی که خود ایشان فرمودند روشن می‌کنند.

سؤال:....؟

پاسخ استاد:

نکته‌ای که وجود دارد این است که روی مبنای مشهور چرا معذرت نیست؟ ما الآن استصحاب با استصحاب می‌کنیم ولی بعد الغلیان احتمال حرمتش را می‌دهیم.

اصل این مطلب که ایشان فرمودند که استصحاب حرمت - اگر حلیت امر عدمی باشد و نقیض او باشد - حکومت دارد و اگر وجودی باشد حکومت ندارد. ما وقتی کلام نائینی را نقل کردیم، مرحوم نائینی با فرض اینکه اینها دو تا ضد هستند و وجودی هستند مع ذلک حکومت را قبول کرده است.

بیان ایشان این است که نمی‌شود شارع ما را متعبد به حرمت کند، و از طرفی متعبد به اباحه کند! تعبد به حرمت معنایش تعبد به عدم الاباحه است، وقتی معنایش تعبد به عدم الاباحه است خود تعبد به عدم الاباحه با اباحه سازگاری ندارد! بعبارة اُخری اینجا یک واسطه‌ای در کار می‌آید. ما از یک طرف استصحاب حرمت داریم و از طرف دیگر استصحاب اباحه داریم. نائینی می‌فرماید: مولا اگر ما را متعبد به حرمت کرد «التعبد بالحرمة يقتضی التعبد بعدم الاباحه». پس ما الآن به عدم الاباحه متعبد شدیم، تعبد به عدم الاباحه با تعبد به اباحه سازگاری ندارد. لذا عرض می‌کنیم ولو عنوان ضد و وجودی هم باشند این اشکال مرحوم آقای صدر وارد نیست و نیاز به این تکلفات هم نیست همین بیان عرفی و روشن مرحوم نائینی که تعبد به حرمت اقتضا دارد تعبد به عدم الاباحه را، این یک. تعبد به عدم الاباحه هم معنا ندارد تعبد به اباحه یعنی استصحاب اباحه جریان پیدا نمی‌کند.

جمع بندی بحث

تا اینجا ما کلام مرحوم نائینی را پذیرفتیم، این بیانی که ایشان برای حکومت دارد به نظر ما بیان دقیق و روشنی است و این اشکالاتی که بر ایشان وارد شده درست نیست. اینکه مرحوم آقای صدر فرمود نائینی فقط آمده تکرار مدعا کرده اینها درست نیست، نائینی از کلامش استدلال آورده و استدلالش هم درست است با همین توضیحی که ما عرض کردیم.

در کتاب منتقى الاصول بعد از اینکه کلام مرحوم نائینی را نقل می‌کند عین همین دو اشکال مصباح را از قول مرحوم آقای خوئی نقل می‌کند، گویا ایشان هم به کلام فوائد الاصول مراجعه نکردند یا به همان فرمایش آقای خوئی اعتماد کردند و خودشان تحقیق کردند. یعنی گویا اشکالات مرحوم آقای خوئی بر مرحوم نائینی را وارد دانستند و بعد به یک بیان و تحقیق پرداخته اند.

بیانی که صاحب منتقی الاصول^[2] دارد چیست؟ ایشان می‌گویند همان ملاکی که در تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی هست، همان ملاک در ما نحن فیه وجود دارد بدون اینکه مسئله‌ی سببیت و مسببیت در کار باشد. همان ملاکی که در موارد تقدیم اصل سببی بر مسببی داریم، همان ملاک در ما نحن فیه وجود دارد ولو سببیتی هم در کار نباشد.

بعد توضیح می‌دهند می‌فرمایند در موارد اصل سببی و مسببی اگر ما به اصل مسببی عمل کنیم لازمه‌اش رفع ید از اصل سببی است بلا وجه و علی وجه دوری.

اما اگر به اصل سببی عمل کردیم، عمل به اصل سببی در درونش عمل به اصل مسببی است. با عمل به اصل سببی ما هم شک در مورد سبب را از بین می‌بریم و حل می‌کنیم و هم شک در مورد مسبب را از بین می‌بریم و حل می‌کنیم. می‌فرمایند شما اگر به اصل مسببی عمل کنید مثلاً همان مثال ثوب و آب، یک ثوب نجس داریم این را به آبی می‌زنیم که نمی‌دانیم پاک است یا نجس؟ ثوب مسبب می‌شود، شک در طهارت و نجاست ثوب می‌شود مسبب، شک در طهارت و نجاست آب سبب می‌شود، ایشان می‌گویند اگر شما آمدید در مسبب اصل را جاری کردید گفتید این لباس را قبل از اینکه بشوئیم نجس بوده، الآن که شستیم شک می‌کنیم نجس است یا نه؟ استصحاب نجاست در لباس جاری است، لباس نجس است، می‌فرماید به این معناست که آن اصل جاری در سبب کنار گذاشته شود بدون هیچ دلیلی. به چه دلیل ما اصالة الطهاره در آن آب را کنار بگذاریم؟ دلیلی ندارد.

پس «العمل بالأصل المسببی إما موجبٌ لطرح الأصل فی السبب بلا وجه و بلا دلیل، و إما موجبٌ للدور علی وجه دوری» علی وجه دوری یعنی چه؟ یعنی اینکه بگوئیم عمل به این اصل مسببی متوقف است بر عدم جریان اصل در سبب. این یک طرف دور است. طرف دیگر دور این است که: عدم جریان اصل در سبب متوقف است بر اینکه این اصل در مسبب دلیل اصل در سبب را تخصیص زده باشد.

پس بیان دور این شد که عمل به اصل مسببی متوقف است بر عدم جریان اصل در سبب. طرف دیگر دور هم این شد که: «العمل بالأصل المسببی يتوقف علی عدم جریان الأصل فی السبب». آن طرف دور، عدم جریان الأصل فی السبب متوقف بر اینکه این اصل مسبب دلیل اصل در سبب را تخصیص زده باشد. پس عدم جریان الأصل للسبب متوقف علی جریان اصل فی المسبب هذا دورٌ.

ایشان می‌فرمایند یک چنین بیانی که در تمام اصل‌های سببی و مسببی داریم که ملاک تقدیم اصل جاری در سبب این است که اگر ما بخواهیم مسبب را در آن جاری کنیم و اصل در سبب را کنار بگذاریم بلا وجه است یا علی وجه دوری. بعد می‌فرماید همین بیان در ما نحن فیه هم جریان دارد.

در ما نحن فیه ولو سببیت و مسببیت در کار نیست و اصلاً سببیت و مسببیت را نداریم، اما می‌گوئیم اگر بیائیم استصحاب حلیت را جاری کنیم مستلزم این است که استصحاب حرمت بلا وجه کنار گذاشته شود. یا علی وجه دوری به همان بیان که گذشت.

بعد یک عبارة آخرایی دارند که ساده‌تر است. می‌گوئیم ملاک در تقدیم اصل سببی این است: عمل به اصل در سبب رافعٌ للشک فی کلی الموردین، هم شک در سبب را از بین می‌برد و هم شک در مسبب را از بین می‌برد، اما عمل به اصل جاری در مسبب شک در سبب را از بین نمی‌برد و همین ملاک در ما نحن فیه وجود دارد.

اقول که انصافاً نائینی غیر از این حرف را زد؛ نائینی از اول گفت: ما یک شبهه‌ی موضوعیه داریم و یک شبهه حکمیه داریم. فرمود (با دقتی که نائینی کرد) اصل جاری در سبب کان ملقباً للشک الموجود فی المسبب. این عین کلام نائینی شد و مطلب جدیدی نشد.

تا اینجا ما جواب نائینی را پذیرفتیم. اما یک جواب دیگری خود آخوند در کفایه دارد و یک بیانی در حاشیه رسائل دارد. امام (رضوان الله تعالی علیه) می‌فرمایند: این بیان آخوند در حاشیه رسائل و بیان آخوند در کفایه تعبیر مغلّ است و تغییر مضر. می‌فرماید روحش به یکی برمی‌گردد. این دو تا یکی است اما مع تعبیر مغلّ و تغییر مضر. در رساله‌ی استصحاب امام از صفحه‌ی 139 تا 146 را مطالعه بفرمایید که فردا می‌خواهیم فرمایشات امام را متعرض شویم.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] □ 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 وأمرًا وجوديًا لا ينفیها، ولا تتمّ الحكومة، ولو بنينا على كونها أمرًا عديمًا فلننكلم في فرض كون الحكم التنجيزي هو الاستصحاب، كما لعل الأمر كذلك في الزبيب، وعندئذ لا معنى لحكومة استصحاب الحرمة على استصحاب الاستصحاب.

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 الحلية بالمعنى الوجودي، أو الاستصحاب، فاستصحاب الحلية أو الاستصحاب غير جار في نفسه، وغير معذر، ويجري استصحاب الحرمة التعليقية المفروض حكومته على استصحاب عدم الحرمة التنجيزي.

أمّا إذا بنينا على ما هو المختار من أن الأحكام الظاهرية تبرز درجة اهتمام المولى بالأحكام الواقعية ومبادئها، فهذا الجواب لا يأتي، ولكن قد يقال: إننا نستصحب عدم الإباحة أو الاستصحاب المعلق على الغليان، ويكون ذلك حاكماً على استصحاب الحلّ أو الاستصحاب التنجيزي، وهذا مبنيّ على القول بأنه إذا كان حكم وجودي غير مجعول في الشريعة، ثم جعل في الشريعة على بعض الفروض والأحوال، فالمستفاد عرفاً هو جعل عدمه، واعتباره في الحالات الأخرى، وهي حالة الغليان في المقام. (مباحث الأصول - قواعد (قاعده ميسور قاعده لاضرر)، ج7، ص: 415)

[2] □ و مثل هذا يقال في الجواب عما يدعى من معارضة الاستصحاب التعليقي بالاستصحاب المنجز دائماً بتقريب: ان المستصحب حرمة تعليقا كان حلالا جزما قبل حصول المعلق عليه، فتستصحب حليته بعد حصوله، فيتعارض الأصلان. مثلاً: بعد قيام الدليل على حرمة العنب إذا غلى، و شك في سراية هذا الحكم إلى الزبيب و عدمها، فتستصحب هذه الحرمة التعليقية، فيقال: ان الزبيب حين كان عنبا كان إذا غلى يحرم و الآن بعد ان صار زبيبا يشك في ذلك فيستصحب كونه كذلك و بقاؤه على ما كان. و لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب فعلي منجز، و هو استصحاب حلية الزبيب الثابتة له قبل الغليان، فيقال: ان الزبيب كان حلالا قبل الغليان، و بعد الغليان يشك في حليته و حرمة فيبني على انه حلال بالاستصحاب.

فانه يقال في مقام رد هذه الدعوى: ان استصحاب الحلية الفعلية لا ينفي الحرمة التعليقية التي هي مؤدى الاستصحاب الآخر إلا بالملازمة العقلية، لأن عدم الحرمة التعليقية ليس من آثار الحلية الفعلية شرعا كما لا يخفى. بخلاف استصحاب الحرمة التعليقية فانه ينفي الحلية الفعلية بعد الغليان شرعا و بالملازمة الشرعية، لأن عدم الحلية من آثار الحرمة التعليقية شرعا.

و عليه، فعدم العمل باستصحاب الحلية يكون بوجه، و عدم العمل باستصحاب الحرمة التعليقية يكون بدون وجه أو على وجه دوري، فيتعين العمل باستصحاب الحرمة التعليقية، و هذا الوجه أحسن ما يقال في جواب دعوى المعارضة. فقد قيل في جوابها وجوه لا تخلو عن مناقشة ظاهرة، فراجع مبحث الاستصحاب التعليقي في الأصول. (منتقى الأصول، ج2، ص: 81)