

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

خلاصه کلام امام خمینی

فرمایش امام (رضوان الله تعالی علیه) را ملاحظه فرمودید. نسبت به این فرمایش دو مطلب را می‌خواهیم عرض کنیم.

مطلب اول این است که: ایشان فرمودند: بعد از اینکه حالت زبیبیت پیدا می‌کند حلیت برای ما مقطوع است و اصلاً شکی نداریم و فقط شک نسبت به حرمت معلّقه است و در نتیجه بعد از حالت زبیبیت ما یک استصحاب به نام استصحاب حرمت معلّقه داریم و این استصحاب دلالت دارد بر اینکه بعد الغلیان حرمت بالفعل موجود است و اگر حرمت بالفعل بعد الغلیان موجود شد، دیگر شکّ معنا ندارد تا ما بخواهیم استصحاب حلیت منجزه را کنیم.

بررسی کلام امام خمینی

تعلیقهای که بر این فرمایش داریم این است که: وقتی عنب حالت زبیبیت پیدا می‌کند تفکیک بین حرمت و حلیت معقول نیست. چطور می‌توانیم بگوئیم: یک حلیت قطعی داریم، اما نسبت به حرمت استصحاب حرمت معلّقه داریم. به بیان دیگر ما قبل از غلیان اگر یک حرمت فعلی داشتیم و می‌آمدیم این حرمت فعلی را استصحاب می‌کردیم، این فرمایش تمام بود. اما الآن اگر از شما و از همه سؤال کنیم: این زبیب قبل الغلیان چه حکم فعلی دارد؟ آن حکم فعلی که موجود است عبارت از حلیت است آن هم حلیت مغیاست. حلیتی که دارای غایت است.

باز به بیان سوم گویا ایشان زبیب را به لحاظ خودش ملاحظه فرمودند، به عبارتی دیگر «زبیب من حیث إنه زبیبٌ حلالٌ»، نه قید و نه غایتی دارد و می‌فرماید این حلیتش یقینیه است. در حالی که زبیب را به لحاظ آن حالت سابقه‌اش که عنب هست داریم بحث می‌کنیم و می‌گوئیم از عنب شروع می‌کنیم و می‌آئیم زبیب و می‌آئیم برای بعد الغلیان، سه مرحله داریم، در مرحله‌ی عنب می‌گوئیم دو تا حکم است: (1) حرمت معلّقه (2) حلیت مغیا. در مرحله‌ی زبیب باز همین دو تاست، غلیان هم که می‌آید یک حکم بیشتر نیست. یعنی همان فرمایش مرحوم آخوند، پس این ملاحظه‌ی اول ماست بر فرمایش ایشان.

ملاحظه‌ی اول این شد که اگر قبل الغلیان ما یک حرمتی مقدّم بر حلیت داشتیم می‌گفتیم این حرمت بعد الغلیان هم ثابت است و دیگر مجالی برای حلیت نمی‌گذارد، ولی قبل الغلیان با هیچ کدام نیستند. نه حرمت و نه حلیت. یا هر دویشان هستند منتهی هر دویشان به نحو تعلیقی هستند، حرمت معلّق بر غلیان است و حلیت هم مغیای به این غایت است، ما یک حلیت مطلقه‌ی ثابت

ایشان می‌فرماید برای بعد الغلیان ما شکی نداریم.

به ایشان عرض می‌کنیم شما حلیتی که می‌فرمائید قطعی است حلیت مقید به عدم الغلیان را می‌گوئید؟ اگر این را بگوئید این همان حرمت معلقه است و فرقی بین‌شان نیست. اگر می‌گوئید این حلیت مطلق است و می‌گوئید یک حلیت مطلق یقینی داریم این کار خراب‌تر می‌شود. برای اینکه نسبت به حرمت، حرمت معلقه بر غلیان می‌گوئید حالت شک بعد الغلیان به وجود می‌آید و استصحاب می‌کنید و می‌گوئیم یک حلیت یقینی هم قبلاً داشتید، نسبت به حلیت یقینی چه می‌گویید؟ آنجا هم شک به وجود می‌آید. بله ایشان اول در مقدمه‌ی کلام‌شان این را به عنوان یک اصل تمام کردند و فرمودند شک در حرمت و عدم حرمت، حلیت و عدم حلیت، یا دو طرف را یکی حرمت قرار بدهیم و یکی حلیت، تمام اینها عبارةً آخرای هم است. شک یعنی حالت تردیدیه نفسانیه بعد الغلیان با استصحاب حرمت معلقه این حالت تردیدیه نفسانیه باقی نمی‌ماند. برای اینکه یک طرف شک که عبارت از حرمت معلقه است، شما این را با استصحاب درست کردید.

عرض ما این است که این در فرضی معنا دارد که باز آن حلیت هم مغیا باشد. چون حلیت مغیا می‌تواند طرف شک برای حرمت معلق قرار بگیرد اما اگر حلیت مطلق شد چه می‌گویید؟ تعارضی‌ها همه‌ی حرفشان این است که می‌گویند بعد الغلیان حرمت معلقه می‌آید. می‌گوئیم حالا که غلی، یحرم. و از آن طرف می‌گویند یک حلیت مطلقه داریم که این را هم استصحاب می‌کنیم.

اشکال دوم به کلام امام خمینی

اشکال دوم ما به امام (رضوان الله تعالی علیه) این است که آنکه طرف شک برای حرمت معلقه است، حلیت مغیاست. اگر گفتیم حرمت معلق و حلیت مغیا، یک طرف از بین رفت و طرف دیگر هم از بین می‌رود، اما اگر این حلیت مطلقه بود چه می‌گویید؟ حلیت مطلقه طرف شک برای آن حرمت معلقه نیست و لذا آخوند تمام همّش را روی این گذاشت که این حلیت قبل الغلیان را از حلیت مطلقه بودن خارج کند، تعارضی‌ها می‌گویند این حلیت حلیة ثابتة قطعیة للعنب علی نحو الإطلاق، تعارضی‌ها می‌گویند این ذیبت را کاری نداریم قبلاً چه چیزی بوده است؟ «الذیبت حلالٌ مطلقاً» بعد الغلیان هم استصحاب حلیت می‌کنیم و این حلیت مطلقه طرف برای حرمت معلقه نیست، یعنی اگر شما حرمت معلقه را استصحاب کردید نمی‌توانیم بگوئیم این هم طرف آن است، یک طرف شک تعبداً درست شد و طرف دیگر هم از بین می‌رود. خود همین یک شک دیگری است و در نتیجه اینجا امام اول یک چیزی را به اصطلاح ما رفو کردند می‌گویند این شک‌ها همه یکی است، این شک‌ها یکی نیست! شک در حرمت معلقه یک شد است و شک در حلیت مطلقه شک آخر است مگر اینکه آن حلیت را از اطلاق بیرون بیاورید مثل راه آخوند را بروید بگوئید حلیت این ذیبت مغیاست و حلیت مغیا طرف برای حرمت معلق قرار می‌گیرد و اگر این شد، آن جوابی که ایشان دادند تمام نمی‌شود یعنی می‌گوئیم شما همانطوری که با استصحاب حرمت، حرمت را درست می‌کنید یک طرف شک تثبیت می‌شود، با استصحاب حلیت هم حلیت را درست کنید یک طرف شک تثبیت می‌شود و طرف دیگر از بین می‌رود.

اساس اشکال بر فرمایش امام در همین جاست که ایشان روی حلیت مطلقه رفته است در حالیکه اولاً حلیت مطلقه محل طرف برای حرمت معلقه نیست و ثانیاً اگر حلیت مطلقه را بیاوریم کار مشکل‌تر می‌شود؛ یعنی چه بسا در تعارض این را باید بر حرمت معلقه مقدّم کنیم، این یک اشکال یا دو اشکال بود.

اما یک اشکال دیگری هم ما بر فرمایش امام داریم و آن این است اینکه: فرمودند در حکومت اصل سببی باید نفی مسبب از آثار شرعیه‌ی او باشد. این را هم عرض می‌کنیم فیه تأمل و اشکال. در باب حکومت ما می‌خواهیم با جریان اصل در سبب بگوئیم دیگر اصلاً شکی باقی نمی‌ماند تا بیائیم اصل را در مسبب جاری کنیم. حالا اگر این عدم بقاء شک ولو از آثار عقلی‌اش باشد. نکته‌ی اصلی که در ذهن شریف امام هست این است که حکومت باید رفع تبعیدی کند. به دیگر سخن دلیل حاکم باید تبعداً در دلیل محکوم تصرف کند یا تبعداً رافع او باشد. اما من به نظرم می‌رسد ولو اینکه بعداً هم در اصل سببی و مسببی در یکی از تنبیهات خواهیم گفت، اینکه از اول می‌گویند اصل سببی بر مسببی حاکم است مراد آقایان حکومت در مقابل ورود نیست. نمی‌خواهند بگویند تبعداً او را از بین ببرد. می‌گوئیم اگر با اجرای اصل در سبب حقیقه شک ما در مسبب از بین برود، یا حقیقتاً یا تبعداً، شما اگر حرمت را استصحاب کردید و لازمه‌ی عقلی این حرمت عدم الحلیه است دیگر شکی اینجا باقی نمی‌ماند.

عرض کردم این تعبیر حکومت را به رسائل مراجعه کنید. در کلمات هم غور کنید، در ذهنم هست که راجع به این کلمه اینطور نیست که دقت شده باشد که این حکومت در مقابل ورود است یا حکومت اعم از حکومت و ورود است. به نظر من اعم از حکومت و ورود است. بعضی جاها اصل سببی رفع تبعیدی می‌کند نسبت به مسبب، بعضی جاها اصل سببی نسبت به مسبب رفع حقیقی می‌کند، هر دو را تعبیر به حکومت می‌کنیم.

امام (قدس سره) فرمودند: اگر ما بخواهیم در اصل سببی و مسببی بیائیم روی اصل مثبت و لوازم عقلی را بگوئیم، فرمودند همان طوری که لازمه‌ی عقلی نفی سبب، نفی مسبب است، لازمه‌ی عقلی نفی مسبب هم نفی سبب است. همانطوری که اجرای اصل در سبب نفی شک در مسبب می‌کند، اجرای اصل در نفی در مسبب موجب نفی سبب هم می‌شود. این فرمایش درست است ولی نکته‌ای که وجود دارد و مرحوم آقای صدر هم دارد و در کلمات مرحوم محقق حائری هم هست این است که اصلاً اینجا در چنین مواردی که ارتکاز عقلاً این است که به سراغ سبب می‌شوند، درست است از جهت استدلالی و واقعی با نفی مسبب هم می‌شود به نفی سبب رسید ولی عقلاً تا مادامی که سبب وجود دارد سراغ مسبب نمی‌روند، نه اینکه نشود سراغ مسبب بروند!

یک تحقیقی دارد مرحوم آقای صدر^[1] در اینجا که حالا روحش برمی‌گردد به همین مطلب که می‌فرماید استصحاب یک اصل ارتکازی و عقلایی است و تا مادامی که پای سبب در کار هست عقلاً سراغ مسبب نمی‌روند. بعد ایشان یک مثالی هم می‌زنند که نمی‌خواستیم امروز کلام ایشان را بگوئیم ولو اینکه روحش همین مطلبی است که من عرض می‌کنم.

در جواب همین اشکال امام می‌خواهیم بگوئیم درست است از هر دو طرف می‌شود آمد ولی یک ارتکازی برای عقلاً وجود دارد که تا مادامی که پای سبب در کار هست، اینها دیگر سراغ مسبب نمی‌روند. می‌فرمایند: «الاستصحاب اصل ارتکازی فی نظر العقل بنحو من انحاء الارتکاز» و می‌فرماید در ما نحن فیه «فدلیل حجیة الاستصحاب ینصرف إلی ما یطابق ذلک الارتکاز» دلیل حجیة استصحاب می‌گوید: آنچه این ارتکاز مطابق با آن هست همان جا جاری می‌شود و در ما نحن فیه می‌فرمایند «ارتکازیة الاستصحاب فی نظر العرف تنسبه علی تلك حالة المخیمة و الناسخة لا علی الحالة المخیمة علیها و المنسوخة» اسم سبب را مخیمة گذاشتند. می‌فرمایند سبب روی مسبب خیمه می‌زند. ارتکاز این است که وقتی یک استصحاب بخواد جاری شود بروند سراغ خود آنچه که خیمه زده نه آن مخیمة علیها. این یک امر وجدانی هم هست وجداناً و ارتکازاً همینطور است که در سبب و مسبب ولو می‌شود در هر دویس جاری کرد، ولو با نفی هر کدام نفی دیگری لازم می‌آید اما چون استصحاب یک امر ارتکازی است، ارتکاز عقلاً این است که می‌روند سراغ سبب.

مثالی می‌زنند می‌فرمایند اگر یک کسی هر روز در ساعت اول از روز درس می‌گوید و کارش همین است، شما اگر امروز شک کردید این در ساعت اول تدریس کرده یا نه چکار می‌کنید؟ استصحاب می‌کنید که امروز هم در ساعت اول تدریس کرده است. در حالی که یک استصحاب دیگری هم وجود دارد و آن استصحاب عدم التدریس فی نصف اللیل است؛ یعنی بگوئیم در نیمه

شب که درس نمی‌گفته، پس اول صبح هم درس نگفته باشد. ولو آن هم مورد استصحاب است اما برخلاف ارتکاز است و ارتکاز دیگر سراغ او نمی‌رود.

مرحوم آقای صدر می‌خواهند بفرمایند: چه در جایی که سببی و مسببی باشد و چه در جایی که سببی و مسببی نباشد مسبب استصحاب باید مطابق ارتکاز باشد.

در جواب امام عرض می‌کنیم می‌گوئیم ما دلیلی نداریم که حتماً اصل سببی باید تعبداً مسبب را رفع کند ولو یک لازم عقلی اعم داشته باشد کما اینکه آخوند هم بر آن اعتراف کرد و ما هم قبول کردیم. فقط اشکال امام این بود که پس باید از طرفین جاری شود همین جواب را می‌دهیم، می‌گوئیم از طرفین جاری نمی‌شود چون یک طرفش مطابق ارتکاز هست و طرف دیگر مطابق ارتکاز نیست. در آنجایی که یک سبب و مسبب داریم جریان استصحاب در سبب مطابق لارترکاز، اما جریان استصحاب در مسبب دیگر مطابق با ارتکاز عقلاً نیست.

ما فرمایش آخوند را قبول کردیم و گفتیم همانطوری که شما با استصحاب می‌آئید احکام عقلی مسلمة همانند «وجوب الامتثال» و «حرمة المخالفة» را جاری می‌کنید در حالیکه اینها احکام عقلی است، اینجا هم همینطور است. از بیان امام (رضوان الله تعالی علیه) معلوم شد که امام این نظریه‌ی مرحوم آخوند را قبول ندارند. وقتی می‌فرمایند شرط در حکومت این است که دلیل حاکم تعبداً دلیل محکوم را نفی کند و نفی مسبب را به دنبال داشته باشد به این معنا نیست که حرف آخوند را قبول ندارد یعنی امام این استثنا را در باب حجیت اصل مثبت قبول ندارد.

ما عرضمان این است که این فرمایش آخوند درست است در باب سببی و مسببی این قید را شما آوردید که باید تعبداً نفی مسبب کند، مسئله‌ی سببی و مسببی این است که با اجرای اصل در سبب دیگر مجالی برای جریان اصل در مسبب نیست، چه تعبداً باشد چه عقلاً باشد. در جایی که یک لازم عقلی لا ینفک دارد، می‌گوئیم آنجا هم همینطور است این را به امام عرض کردیم. این اشکالی که پس از طرفین باید مسئله جاری شود این را با همین بیان آقای صدر که عرض کردم یک بیان ارتکازی خیلی خوبی است، ما ادله‌ی شرعی را نمی‌شود کاملاً جدای از ارتکازات عقلانی و عرفی جاری کنیم. بناء عقلاً من حیث إنه بناء العقلاء آیا خودش دالّ بر حجیت استصحاب است یا نه؟ در این مناقشه داریم اما این ادله‌ی تعبدی باید دایره‌ی جریانش هم با ارتکاز عقلاً سازگاری داشته باشد این حرف خوبی است و روی این بیان فقط دیگر استصحاب در سببی جاری است و در مسببی جاری نیست.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] □ وتوضیح المقصود: أنّه متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان في شيء، فإن كانت إحداهما فقط هي التي تجمع أركان الاستصحاب فالاستصحاب يجري بالنسبة لها دون الأخرى، وإن كانت كلّ منهما في حدّ ذاتها، أي: لو بقيت وحدها جامعة لأركان الاستصحاب، فعندئذ إن كانت الحالتان في عرض واحد كما في موارد توارد الحالتين فالاستصحابان يتعارضان، وإن كانتا طوليتين لا عرضيتين، واقصد بذلك أنّ إحدى الحالتين تشكّل قانون نسخ الأخرى وكأنّها تخيّم عليها، فهنا تصبح هذه الحالة هي التي يجري فيها الاستصحاب دون الأخرى؛ وذلك لأنّ الاستصحاب - على ما مضى - أصل ارتكازي في نظر العقلاء بنحو من أنحاء الارتكاز، فدليل حجّة الاستصحاب ينصرف إلى ما يطابق ذلك الارتكاز ويلتئم معه، ومن الواضح في مثل هذا الفرض أنّ ارتكازية الاستصحاب في نظر العرف تنصبّ على تلك الحالة المخيّمّة والناسخة، لا على الحالة المخيّم عليها والمنسوخة، فإذا كان شخص يدرّس في كلّ يوم في الساعة الأولى من ساعات النهار مثلاً، ثمّ شككنا في يوم من الأيام في أنّه هل هو باق على تلك الحالة السابقة، وهي أنّه يدرّس في كلّ يوم صباحاً أو لا، فهنا يوجد في قبال هذه الحالة السابقة حالة أخرى وهي عدم تدريسه في نصف

الليل، مثلاً لكن من الواضح أنّ الاستصحاب المركوز في الأذهان في مثل المقام إنّما هو استصحاب حالة كونه يدرّس في أوّل الصباح التي هي تشكّل قانون نسخ حالة عدم تدريسه الثابتة له فيما قبل الصباح، وكذلك الأمر في المقام، فإنّ حالة الحرمة التعليقية التي كانت ثابتة لهذا الجسم كانت تشكّل قانون نسخ الحليّة التي كانت ثابتة له وتخيم عليها.

ويؤيد كون المركوز العقلائي في المقام هو استصحاب الحرمة التعليقية دون الحليّة التنجيزية أنّه منذ بدايات تفتح ذهن العلماء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، أي: من حوالي أربعمئة سنة إلى الآن أخذ المشهور يجرون الاستصحاب التعليقي، إمّا مطلقاً كما هو المنسوب إليهم وإمّا مع التفصيل كالتفصيل الذي اخترناه، ونحتل أنّه هو مقصود المشهور، ولم يكن حتّى المنكرون للاستصحاب التعليقي يستشكلون فيه من ناحية التعارض مع الاستصحاب التنجيزي، وبعدما التفتوا إلى مشكلة المعارضة أخذوا يفتشون عن مبرر لرفع اليد عن المعارضة، فاتّجهوا إلى الحكومة أو إلى عدم المعارضة ما عدا مدرسة المحقق العراقي(رحمه الله) حيث ذهب(رحمه الله) إلى سقوط الاستصحاب التعليقي بالتعارض.

والخلاصة: أنّ هذه المحاولات الفنية للإجابة على التعارض هي توجيه وتبرير لما هو مركوز في ذهنهم من عدم التعارض، وقد أصابوا في الارتكاز وخطأوا في المحاولات الفنية.

وقد تحسّل من تمام ما ذكرناه جريان الاستصحاب التعليقي بالتفصيل المتقدّم وعدم معارضته بالاستصحاب التنجيزي. (مباحث الأصول – قواعد (قاعده ميسور قاعده لاضرر)، ج7، ص: 416)