

بسم الله الرحمن الرحيم

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

کلام مرحوم حائری در دفاع از مرحوم شیخ

گفتیم استدلال عقلی که مرحوم شیخ بر احراز بقاء موضوع در استصحاب کردند تمام است و اشکالات مرحوم آخوند و دیگران بر مرحوم شیخ وارد نیست. مرحوم محقق حائری در در همین دفاعی که ما از مرحوم شیخ کردیم را مطرح کرده اند. بیان ایشان این است که هم در «جملات انشائیه» که ما در مقام ایجاد نسبت هستیم و از او تعبیر به نسبت ایجاد می‌کنیم و هم در «جملات خبریه» که یک نسبت حکایی و نسبت تصدیقی دارد و نسبت نیاز به دو طرف دارد عقلاً، - فرقی نمی‌کند خارج باشد یا در ذهن باشد، همانطوری که «عرض» در عالم خارج متوقف بر «معروض» است، در قضایا نیز نسبت عقلاً متوقف است بر دو طرف و تا دو طرف نباشد عقلاً نمی‌توانیم نسبتی را ایجاد و اخبار کنیم.

در «جملات انشائیه» بین مأمور و فعل یا بین آمر و فعل نسبت طلبی یا نسبت عقلاً ایجاد نمی‌شود و نسبت متوقف بر یک آمر و یک مطلوب است که همان فعل خارجی است.

در «جملات خبریه» وقتی می‌گوییم زید قائم باید زیدی و قیامی باشد که نسبت بین قیام و زید محقق شود. لذا مرحوم آقای حائری می‌فرمایند اینکه مرحوم شیخ می‌گوید محمول محتاج به موضوع است برای این است که اگر نسبت بخواهد محقق باشد مثلاً می‌خواهید قیام را برای زید اثبات کنید، یا می‌خواهید وجوب را برای صلاة اثبات کنید، تا صلاتی نباشد نسبت بین وجوب و صلاة تحقق پیدا نمی‌کند. باید دو طرف تصور شوند.

ما گفتیم این توقف عقلی است. درست است محمول یک امر عقلی نیست و عدالت را حمل بر زید و یا وجوب را حمل بر صلاة می‌کنیم ولی نه وجوب عقلی است و نه صلاة. صلاة هم یک ماهیت اعتباری است. اما برای ایجاد نسبت بین وجوب و صلاة نیازمند عقل هستیم. تعبیر ما توقف بود ولی مرحوم آقای حائری به جای توقف، تعبیر را آوردند روی نسبت و می‌گویند هم در جملات انشائیه است و هم در جملات اخباریه، لذا استدلال عقلی مرحوم شیخ تمام است.

مرحوم آقای حائری در جواب از مرحوم آخوند که می‌گوید آقای شیخ این گونه استدلالات مربوط به محمولات تکوینی است. اگر بخواهیم محمول را به وجود تکوینی برای موضوع حمل کنیم استدلال شما شیخ درست است اما در بحث استصحاب ما می‌خواهیم وجود تعبدی محمول را درست کنیم. مرحوم آقای حائری می‌فرمایند فرقی نمی‌کند وجود تعبدی را نسبتی بین این و یک چیز دیگری قرار بدهید. این نسبت امر عقلی و از این جهت، تا دو طرف نباشد نسبت معنا ندارد پس استدلال شیخ که باید موضوع عقلاً باقی باشد تمام است^[1].

مبنای حضرت استاد در استدلالات عقلی مطرح در فقه و اصول

گفتیم ما از کسانی هستیم که قائلیم استدلالات عقلی را نباید در میدان فقه و اصول آورد. و موارد زیادی هم دارد یعنی اگر مباحث خارج اصول و فقه ما را در وبگاه، جستجو کنید دهها مورد پیدا می‌کنید. ما هم در مباحث فقهی و هم در مباحث اصولی روی این مسئله تأکید کردیم. این بحث بسیار مهم و ریشه‌ای است.

این مسائل مانند عدم جواز خلط تکوین به تشریع، باید در مباحثی که به عنوان فلسفه‌ی علم از آن بحث می‌شود مطرح شود. به نظر ما استدلالات عقلی نباید آورده شود و گفتیم کسانی هم مثل مرحوم سید همین مبنا را دارند اما گفتیم چطور شده سید همین جا استدلال عقلی شیخ را پذیرفته؟ شیخ جزء گروه مقابل است و می‌فرماید تمام استدلالات عقلی مانند «قانون علت و معلول»، «عدم جواز تأخر شرط از مشروط» می‌تواند در فقه راه پیدا کند و تمام اینها را در مسائل فقهی جاری می‌کند. پس خود شیخ در استدلال عقلی مشکلی ندارد. اما چرا ما و مثل مرحوم سید اینجا این استدلال را قبول می‌کنیم؟ آیا یک تبصره‌ای بر مبنای ما می‌شود؟ اگر تبصره‌ای بشود همین اشکال مطرح شود که استدلالات عقلی که تخصیص بردار نیست که بگوئیم یک جا می‌آید و یک جا نمی‌آید!

جواب این است که در بعضی از «قواعد عقلی» مما لابد منه هستیم و در آن تردیدی هم وجود ندارد. مثلاً «توقف الحكم علی الموضوع» که یک توقف عقلی است، از مباحثی است که در اصول و فقه مطرح می‌شود. عقل می‌گوید حکم حتماً نیاز به متعلق و موضوع دارد و ما این گونه قواعد را مسلم قبول داریم.

یا اینکه عقل می‌گوید بین «حکم و متعلق نسبتی وجود دارد» ولی به این معنا نیست که حکم عقلی را تخصیص بزنیم. ما می‌گوئیم برخی از احکام عقلیه مسلماً در مسائل فقهی و اصولی جاری است مثل «توقف الحكم علی الموضوع»، «نسبت بین موضوع و محمول» و شاید چند قاعده‌ی عقلی دیگر هم پیدا کنیم ولی این تبصره نیست بلکه به این معناست که بگوئیم همانطور که اینجا می‌آید، در تمام مواردی که حکم متوقف بر موضوع است و موضوع نسبتش به حکم بمنزلة العلة إلى المعلول است این را قبول می‌کنیم.

در مواردی که تأثیر و تأثر تکوینی است، قواعد عقلی جاری است ولی در مواردی که تأثیر و تأثر تکوینی نیست قواعد عقلی جاری نیست. مثلاً اگر شارع گفت من طهارت را سبب قرار دادم برای صحت، این تأثیر و تأثر تکوینی نیست و لذا با استصحاب طهارت صحت را بار می‌کند ولو اینکه فی الواقع طهارة نباشد.

اشکال مرحوم امام به مرحوم حائری

امام (قدس سره) در کتاب تنقیح الاصول از استادشان مرحوم حائری جواب داده اند. ایشان در جواب مرحوم حائری می‌فرمایند جناب آقای حائری گویا شما بین حکم واقعی و حکم ظاهری خلط کردید. امام می‌فرمایند مفاد یا لازمه کلام مرحوم آقای حائری این است که استصحاب دارای یک مفاد واقعی بشود در حالی که استصحاب مفاد ظاهری دارد نه مفاد واقعی. بیان و توضیح مطلب چیست؟

مرحوم آقای حائری طوری تصویر کردند که باید وجوبی که سابق بوده نسبت به موضوع واقعی در زمان شک، محقق باشد. ایشان در دفاع از مرحوم شیخ و در جواب مرحوم آخوند می‌گویند جناب آخوند نسبت بین وجوب و آن موضوع نسبت واقعی. شما اگر همان نسبت واقعیه را می‌خواهید بیاورید در زمان شک، پس به این معناست که همان حکم با همان موضوع را می‌آورید و این حکم واقعی است. چون شما می‌گوئید همان حکم با همان موضوعش می‌آید در زمان شک، در حالی که مسلم

استصحاب برای ما حکم واقعی نمی‌آورد.

مرحوم امام در لا به لای بحث اشاره می‌کنند که ما مبنای مشهور که می‌گویند استصحاب جعل حکم مماثل می‌کند را قبول نداریم. به نظر ما استصحاب می‌گوید عملاً بنا را بر طهارت بگذار، اگر مطابق واقع بود قَبْها و اگر مخالف بود یک مُعذِریتی دارد. امام (رضوان الله تعالی علیه) می‌فرمایند روی مبنای ما استصحاب جعل حکم مماثل نمی‌کند بلکه استصحاب می‌گوید بنای عملیات را بر یقین سابق بگذار و الا حکم دوم برای ما نمی‌آورد. اما روی مبنای آخوند و مشهور که جعل حکم مماثل هست این چنین است.

اشکال به مرحوم شیخ

مساله بعدی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر استصحاب جعل حکم مماثل است پس ما مستصحب که همان حکم عقلی باشد را کاری نداریم. ما می‌خواهیم در شبهات حکمیه حکمی شبیه او بیاوریم و کاری به نسبت بین حکم و موضوع نداریم. در این صورت استدلال مرحوم شیخ که گفتند اگر موضوع نباشد یلزم که آن حکم بلا موضوع باشد. فرض ما این است که حکم مماثل است که حکم دیگری است و اینکه بگوئیم یلزم این بلا موضوع اصلاً معنا ندارد. این استدلال در صورتی معنا دارد که ما همان حکم را بخواهیم بیاوریم.

به عبارت دیگر این اشکال اساس استدلال شیخ به هم می‌ریزد چون شیخ در استدلالش فرمود ما که ادعا می‌کنیم در استصحاب باید موضوع باقی باشد برای اینکه آن حکم بمنزلة العرض است اگر موضوع باقی نباشد یا لازم می‌آید بقاء العرض بلا موضوع و یا لازم می‌آید این عرض در یک موضوع دیگری برود که اگر بخواهد در موضوع دیگر برود باز آنما می‌شود بلا موضوع و محال، و منجر به «قیاس» می‌شود که موضوع دومی است.

اشکال این است که جناب شیخ چه کسی خواسته در استصحاب همان را بیاورد؟ وقتی می‌گوئیم استصحاب روی مبنای مشهور جعل حکم مماثل است به معنای حکم دیگر است منتهی یک حکم دیگری مثل آن حکم و به این معناست که ما به آن موضوع کاری نداریم پس چرا شما شیخ می‌آئید مسئله ی «وجود العرض بلا موضوع» یا «انتقال العرض إلى معروض آخر^[2]» را مطرح می‌کنید؟!

لقاتل أن يقول حکمی مثل آن حکم می‌آوریم اما موضوع باید همان موضوع باشد. در جواب می‌گوئیم آن موضوع موضوع واقعی بوده و موضوع الآن برای ما مشکوک است، الآن بگوئیم حکم مماثل یک موضوعی می‌خواهد، می‌گوئیم قبول داریم اگر همان موضوع واقعی را بگذارید که هذا محال، چون لازمه‌اش این است که آن موضوع واقعی دارای دو تا حکم بشود یک حکم خودش و یک حکم مماثل.

پس این اشکال به نظر ما بر استدلال شیخ وارد است. اما آن اشکالی که مرحوم آخوند و آشتیانی داشتند و مرحوم حائری و ما دفاع کردیم وارد نیست بلکه اشکال فرق بین تکوین و تعبد، تکوین و تشریع قابل جواب است اما این اشکال قابل جواب نیست. فقط یک جوابی را مرحوم عراقی داده مراجعه کنید به کتاب نهاية الافکار جلد 4 صفحه 4، به نظر ما آن جواب که اصلاً خیلی تبعیداً للمسافة است، فرسنگ‌ها از استدلال مرحوم شیخ و از کلمات مرحوم شیخ دور هست، این آدرسهایی که می‌دهیم آقایان حتماً مراجعه کنید.

[1] □ درر الفوائد (طبع جديد)، ص: 577: أقول: ظاهر كلام الشيخ و ان كان يوهم ما يرد عليه الاعتراض، إلا انه يمكن توجيه كلامه على نحو يسلم من المناقشة، و توضيح ذلك: يحتاج الى بيان مقدمة، و هي ان القضايا الصادرة من المتكلم سواء كانت من سنخ انشاء الاحكام ام من قبيل الاخبار مشتملة على نسب ربطية متقومة بالموضوعات الخاصة، مثلا قولنا اكرم زيدا مشتمل على ارادة ايقاعية مرتبطة باكرام زيد، و كذا قولنا زيد قائم مشتمل على نسبة تصديقية حاكية متقومة بهذا المحمول الخاص و الموضوع كذلك، و حال هذه النسب في الذهن حال الاعراض في الخارج في الاحتياج الى الغير في التحقق، و كذا في عدم امكان انتقالها من محل الى آخر و هذا واضح. اذا عرفت ما بينا لك فنقول: لو فرضنا ان المتيقن في السابق هو وجوب الصلاة فالجاعل للحكم في الزمان الثاني إما ان يجعل الوجوب للصلاة و هو المطلوب هنا، من لزوم اتحاد الموضوع، و إما ان ينشئ هذه الارادة الحتمية الربطية من دون موضوع، و هو محال، ضرورة تقومها في النفس بموضوع خاص، و إما ان ينشئ لغير الصلاة، و حينئذ اما ان ينشئ تلك الارادة المتقومة بموضوع الصلاة لغيرها، و اما أن ينشئ ارادة مستقلة، و الاول محال ايضا، لاستحالة انتقال العرض، و قد عرفت ان حالها في النفس حال الاعراض في الخارج، و الثاني ممكن، لكنه ليس بابقاء، لما سبق. هذا في الشبهة الحكمية. و اما تقريب هذا الكلام في الشبهة الموضوعية فلنفرض ان المتيقن في السابق خميرية هذا المائع الخاص، ففي الثاني لو اوقع تلك النسبة التصديقية المرتبطة بالخميرية و هذا المائع تعيدا فان كان طرف النسبة المذكورة هذا المائع فقد ثبت المطلوب و إلا فان لم يكن لها طرف يلزم تحقق العرض اعنى هذه النسبة الربطية في النفس من دون محل، و هو محال، و ان كان لها طرف فان اوقع تلك النسبة المتقومة بطرف خاص لمحل آخر فهو محال ايضا، للزوم انتقال العرض، و ان اوقعها لمحل آخر فهو ممكن، و لكنه ليس بابقاء للحالة السابقة، كما هو واضح و على هذا ينبغي ان يحمل كلام شيخنا المرتضى «قدس سره».

[2] □ مثال برأى انتقال العرض إلى معروض آخر: می گوئیم سفیدی از این دیوار بخواهد به او منتقل شود! این محال است و این سفیدی مخصوص خود این است، هیچ وقت نمی توانیم بگوئیم این سفیدی، چون این سفیدی متقوم به موضوع خودش است وقتی این سفیدی از بین رفت موضوعش هم از بین رفته و خودش هم از بین رفته، آن سفیدی هم سفیدی دیگری هست.