

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریرات درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید محمدرضا مدرّسی طباطبائی یزدی دامت برکاته

دوره‌ی دوم - سال دوازدهم - سال تحصیلی ۹۴-۹۵

جلسه ۳۳ - شنبه ۹۴/۱۰/۵

طبق آنچه تا به حال بیان شد، مقتضی برای استصحاب تعلیقی، در جایی که تعلیق در لسان شارع آمده باشد وجود دارد. در مثل «العصیر اذا غلی یحرم» صرف نظر از آن اشکال خاصی که ذکر کردیم، گفتیم می‌توانیم این قضیه‌ی شرطیه‌ای که مجعول شارع است را عند الشک استصحاب کنیم، إلا اینکه اشکالی وجود داشت که نوع اعظم متعرض آن شده‌اند و آن، تعارض این استصحاب با استصحاب تنجیزی و مطلق است.

هنگامی که ماء الزیب غلیان پیدا می‌کند، با استصحاب، حکم به حرمت آن می‌شود اما حالت سابقه‌ی تنجیزی‌ای دارد که همان حلیت است. قبل از غلیان وقتی که ماء العنب بود و بلکه ماء الزیب بود، حلیت داشت و اکنون همان حلیت را می‌توانیم استصحاب کنیم و در نتیجه استصحابین با تعارض ساقط می‌شوند و نتیجه با اصالة الحل به حلیت منجر می‌شود.

شیخ انصاری رحمته الله پاسخی به این اشکال دادند که اگر جواب آخوند تمام نباشد، می‌توان به جواب شیخ و تابع ایشان یعنی محقق نائینی رحمته الله پناه برد. ایشان فرمودند که استصحاب تعلیقی «العنب اذا غلی یحرم» حاکم بر استصحاب حلیت است و با وجود اصل حاکم، دیگر نوبت به اصل محکوم نمی‌رسد.

تفسیر سید خوبی نسبت به بیان محقق نائینی رحمته الله

سید خوبی تلمیذ محقق و مقرر خوش‌بیان جناب نائینی رحمته الله، حکومت را این‌چنین تفسیر می‌کند^۱ که:

۱. سید خوبی، مصباح الأصول (ط - مؤسسة احیاء الآثار)، ج ۲، ص ۱۶۹.

و قد اجیب عن المعارضة بجوابین:

الجواب الأول: ما ذكره المحقق النائینی (قدس سره) و هو أنّ الاستصحاب التعلیقی حاکم علی الاستصحاب التنجیزی، لأنّ الشک فی الحلیة و الحرمة بعد الغلیان مسبب عن الشک فی أنّ الحرمة المجعولة للعنب بعد الغلیان هل هی مختصة بحال کونه عنباً فلا تشمل حال صیورته زیباً، أو هی مطلقة، فاذا حکم بكونها مطلقة للاستصحاب التعلیقی لم یبق شک فی حرمة الفعلية لیجرى فیہ الاستصحاب التنجیزی.

شک در حلیت و عدم حلیت، مسبب از شک در سعهی حرمت معلقه است، که آیا حرمت معلقه و حرمت عند الغلیان، اختصاص به ماء العنب دارد یا اعم از ماء العنب و ماء الزیب است؟ اگر اعم باشد دیگر شکی در زوال حلیت نداریم.

به تعبیر دیگر: شک در بقاء و عدم بقاء حلیت، ناشی از شک در سعهی جعل حرمت عند الغلیان است، لذا اگر به استصحاب احراز کردیم حرمت عند الغلیان نسبت به ماء الزیب اطلاق دارد، دیگر شکی در زوال حلیت باقی نمی ماند و احراز می شود که حلیت باقی نیست. بدین جهت، اصلی که بتواند تعیین مقدار حرمت کند و سعهی حرمت معلقه را اثبات کند، بر اصلی که مربوط به حلیت است حاکم می شود.

اشکال سید خوینی رحمته الله بر پاسخ مرحوم شیخ و نائینی

سید خوینی رحمته الله دو اشکال بر این پاسخ وارد می کند!

اشکال اول: بین دو شک، سببیت و مسببیتی وجود ندارد و وقتی سببیت و مسببیت نبود، بین الاصلین حکومتی نیست. دو شک در عرض هم و در رتبهی واحده هستند؛ یکی مقدم و سبب نسبت به دیگری نیست. این کلام را چنین می توان توضیح داد که:

شک در اینکه آیا حرمت معلقه، مطلقه است یا غیر مطلقه، مربوط به مبادی خودش است که لسان دلیل گویا نیست و نوعی ابهام دارد و شک در اینکه حلیت، بعد از غلیان باز باقی است یا خیر، نیز مبادی خودش را دارد؛ چون تابع اصل حلیتش است و دلیل اگر یک نوع ابهام داشت، شک می کنیم که آیا این حلیت در ماء الزیب بعد الغلیان هم هست یا نیست، و این دو شک در رتبهی واحده هستند و یکی معلول دیگری نیست. آری، از آنجایی که علم اجمالی داریم ماء الزیب بعد الغلیان، خالی از حلیت یا حرمت نیست، شک می کنیم که این ماء الزیبی که غلیان پیدا کرده، حرام است یا حلال و این ربطی ندارد به اینکه شک در

۱. همان:

و فيه أولاً: أن الشكين في رتبة واحدة، وليس أحدهما مسبباً عن الآخر، بل كلاهما مسبب عن العلم الاجمالي بأن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة إما الحلية أو الحرمة، و حيث إن الشك في حرمة الزيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين: أحدهما حلية هذا الزيب قبل الغليان. و ثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان، فباعتبار حليته قبل الغليان يجرى الاستصحاب التنجيزي ويحكم بحليته، و باعتبار حرمة العنب على تقدير الغليان يجرى الاستصحاب التعليقي ويحكم بالحرمة، و حيث لا يمكن اجتماعهما فيتساقطان بالمعارضة.

و ثانياً: أنه لو سلمنا السببية و المسببية، فليس كل أصل سببي حاكماً على كل أصل مسببي، و إنما ذلك في مورد يكون الحكم في الشك المسببي من الآثار الشرعية للأصل السببي، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مشكوك الطهارة، فإن أصالة طهارة الماء أو استصحابها يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب، لكون طهارة الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء، بخلاف المقام فإن حرمة الزيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعية لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقاً و بلا اختصاص لها بحال كونه عنياً، بل هي من اللوازم العقلية فلا مجال للحكومة فيبقى التعارض بحاله.

حلیت، مسبب از شک در حرمت بعد از غلیان باشد.

اشکال دوم: فرضاً بپذیریم دو شک، در طول یکدیگرند و یکی سبب و دیگری مسبب است، باز اینجا استصحاب حرمت معلقه نمی‌تواند بر استصحاب حلیت منجزه حاکم باشد؛ زیرا حکومت احد الاصلین بر اصل دیگر، وقتی صحیح و مورد پذیرش است که سببیت یکی نسبت به دیگری، شرعی باشد؛ یعنی اینکه مسبب، اثر شرعی مفاد اصل سببی باشد.

مثال: اگر کسی کرّ مشکوک الطهارة در اختیار داشته باشد و دست نجس خود را در این کرّ مشکوک الطهارة غسل کند، شک می‌کند آیا دستش پاک شد یا نه؛ زیرا یقین نداشت که این آب، کرّ طاهر و در نتیجه مطهر باشد. نسبت به دست با غمض عین از اصل جاری در ماء، استصحاب نجاست جاری است؛ زیرا حالت سابقه‌اش نجاست است، ولی این استصحاب نجاست اعتبار ندارد؛ زیرا محکوم استصحاب طهارت یا اصالة الطهارة جاری در کرّ مذکور است؛ زیرا شک ما در نجاست ید، ناشی از شک در طهارت آن کرّ است و از آثار طهارت کرّ، این است که مغسول در آن پاک می‌شود و این اثر، اثر شرعی است. شرع فرموده است «المغسول فی الکرّ یطهر»، بدین جهت با استصحاب طهارت کرّ یا اجرای اصالة الطهارة در کرّ، دیگر جایی برای شک در نجاست ید باقی نمی‌ماند تا استصحاب نجاست کنیم و موضوع استصحاب نجاست از بین می‌رود. در این موارد می‌توانیم بگوییم استصحاب سبب، بر استصحاب مسبب حاکم است.

اما در ما نحن فیه، سببیت شرعی نیست؛ زیرا حرمت ماء الزییب بعد الغلیان، اثر شرعی جعل حرمت برای ماء العنب بعد الغلیان مطلقاً نیست. به تعبیر دیگر، اگر این اطلاق را داشتید که «ماء العنب یحرم بعد الغلیان و إن تبدل الی ماء الزییب» گرچه استفاده می‌شود ماء الزییب بعد الغلیان حرام است، اما این اثر شرعی آن جعل نیست بلکه اثر عقلی آن جعل است، لذا استصحاب حرمت ماء العنب بعد الغلیان حتی عند ما صار زیباً، نمی‌تواند اصل حاکم باشد. این بیانی است که در مصباح الاصول آمده است.

قبول اشکال سید خوبی از سوی شهید صدر رحمته الله

برخی از جمله شهید صدر رحمته الله فی الجملة اشکال سید خوبی رحمته الله را پذیرفته‌اند^۱ و تسلیم شده‌اند که از

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۴۱۲:

أما الاتجاه الأول: فذكر الشيخ الأعظم (رحمه الله) أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي من دون أن يوضح وجهاً لذلك، و حاول المحقق النائيني (رحمه الله) توضيح وجه له، إلا أنه لم يوضحه.

فذكر (رحمه الله) أن الشك في بقاء الجواز و عدمه ناشئ من الشك في سعة دائرة الحرمة المعلقة على الغليان بحيث تشمل الزيب و ضيقها،

طريق حاكم و محكوم دانستن اصل حليت و اصل تعليقي، به نحو عادى قضيه حل نمى شود، ولى گفته اند^١

ثم أورد على نفسه بأن ميزان الحكومة هو أن يوجد موضوع و أثر، و يجرى أصل في الموضوع و أصل في الأثر، فيكون الأصل في الموضوع حاكماً على الأصل في الأثر. و في المقام ليس كذلك؛ إذ ليس أحد مصبى الشكّين موضوعاً للآخر.

و إلى هنا يبدو كأن نكات المطلب واضحة عنده (رحمه الله) إلا أنه يقول في جواب الإشكال ما لا يفى بحلّ المطلب، و هو أنه إنّما يكون الأصل الجارى في الموضوع هو الحاكم على الأصل الجارى في الأثر في الشبهات الموضوعية، و أمّا في الشبهات الحكمية فلا يوجد شكّ في الموضوع حتّى يكون الأصل في الموضوع هو الحاكم. إذن فالميزان العامّ للحكومة الأصل هو كون الأصل في أحد الشكّين ملغياً للشك الآخر، دون العكس، من دون فرق بين الشبهات الحكمية و الموضوعية.

و هذا الكلام في نفسه صحيح، إلا أنه طبّقه على المقام و فرض أن الأصل في جانب الحكم التعليقي رافع للأصل في جانب الحكم التنجيزي، و ملغ للشكّ في مورده، من دون أن يبيّن وجهاً لذلك و نكتة له، إذن فيبقى سرّ المطلب غامضاً، و لم تعلم نكتة للحكومة في المقام، و من هنا اعترض عليه السيّد الاستاذ و السيد الحكيم في المستمسك و غيرهما، و لم يوافقوا على الحكومة.

أقول: إنّ استصحاب الحرمة بنحو القضية التعليقية قبل أن يتكلّم في ابتلائه بمعارضة استصحاب الحلية التنجيزية و حكومته عليه أو عدم حكومته لا بدّ من افتراض صحته في نفسه و لو تنزلاً، و المحقّق النائيني (رحمه الله) كان قد أورد على استصحابها أن القضية التعليقية أمر عقلي، فلا يمكن استصحابه، و الآن حينما يتكلّم في التعارض و الحكومة قد افترض تنزلاً عدم ورود هذا الإشكال على استصحابها في نفسه، و كان هنا إشكال آخر على استصحاب القضية التعليقية لم يذكره الشيخ النائيني (رحمه الله) و هو يتوجّه بناءً على مسلك الشيخ النائيني كما مضى، و هو إشكال المثبتية، حيث يقال: إن قصد باستصحاب القضية التعليقية ترتيب الأثر العملي من التنجيز عليه ابتداءً، فالقضية التعليقية بنفسها غير قابلة للتنجيز، و إن قصد به ترتيب الأثر العملي بتوسط إثبات الحرمة الفعلية، فهذا تمسك بالأصل المثبت، فلا بدّ أن نرى ما هو موقف المحقّق النائيني من هذا الإشكال حينما يفترض التعارض بين الاستصحابين و حكومة أحدهما على الآخر، أو عدمها، و المواقف المتصورة في ذلك عديدة:

... و بما أنّ مختارنا من هذه المواقف الأربعة تجاه إشكال المثبتية هو الموقف الثاني، و عليه لا معنى للحكومة في المقام، فنحن لا نقبل هذا الاتجاه الأوّل، و هو اتجاه الحكومة. ...

✓ همچنين ر.ك. بحوث في علم الأصول (تقريرات شاهرودي)، ج ٦، ص ٢٩١.

١. همان، ص ٤١٦:

نعم، الصحيح: أنّه حينما يجرى استصحاب الحرمة التعليقية لا يجرى استصحاب الحلية التنجيزية، لكن لا من باب الحكومة المألوفة كما ادّعى في الاتجاه الأوّل، بل من باب أنّ إحدى الحالتين السابقتين تغطّي على الحالة الاخرى و تخيّم عليها و كأنّها تُفنيها.

و توضيح المقصود: أنّه متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان في شيء، فإن كانت إحداها فقط هي التي تجمع أركان الاستصحاب فالاستصحاب يجرى بالنسبة لها دون الاخرى، و إن 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، و إن كانتا طوليتين لا عرضيتين، و اقصد بذلك أنّ إحدى الحالتين تشكّل قانون نسخ الاخرى و كأنّها تخيّم عليها، فهنا تصبح هذه الحالة هي التي يجرى فيها الاستصحاب دون الاخرى؛ و ذلك لأنّ الاستصحاب - على ما مضى - أصل ارتكازي في نظر العقلاء بنحو من أنحاء الارتكاز، فدلّيل حجّية الاستصحاب ينصرف إلى ما يطابق ذلك الارتكاز و يلتئم معه، و من الواضح في مثل هذا الفرض أنّ ارتكازية الاستصحاب في نظر العرف تنصبّ على تلك الحالة المخيّم و الناسخة، لا على الحالة المخيّم عليها و المنسوخة، فإذا كان شخص يدرّس في كلّ يوم في الساعة الاولى من ساعات النهار مثلاً، ثمّ شككنا في يوم من الأيام في أنّه هل هو باق على تلك الحالة السابقة، و هي أنّه يدرّس في كلّ يوم صباحاً أو لا، فهنا يوجد في قبال هذه الحالة السابقة حالة اخرى و هي 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 الصبح التي هي تشكّل قانون نسخ حالة عدم تدريسه النابتة له فيما قبل الصبح، و كذلك الأمر في المقام، فإنّ حالة الحرمة التعليقية التي كانت ثابتة لهذا الجسم كانت تشكّل قانون نسخ الحلية التي كانت ثابتة له و تخيّم عليها.

و يؤيد كون المركوز العقلائي في المقام هو استصحاب الحرمة التعليقية دون الحلية التنجيزية أنّه منذ بدايات تفتحّ ذهن العلماء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، أي: من حوالى أربعمائة سنة إلى الآن أخذ المشهور يجرون الاستصحاب التعليقي، إمّا مطلقاً كما هو

که ولو سببیت و مسببیت در ما نحن فیه نیست اما روح سببیت و مسببیت موجود است. یا به تعبیر فنی‌تر، ملاک سببیت و مسببیت موجود است، هر چند سببیت و مسببیت در کار نیست.

خلاصه‌ی فرمایش شهید صدر رحمته‌الله این است که دلیل حرمت تعلیقی به گونه‌ای است که می‌تواند شامل حلیت تنجیزی بشود و طبق تقریری از بیان ایشان، خیمه‌ی اصل جاری در حرمت تعلیقی، بر سر حلیت تنجیزی نیز قرار می‌گیرد و همین کفایت می‌کند که استصحاب حرمت معلقه را بر استصحاب حلیت تنجیزی مقدم بدانیم.

ایشان برای تقریب مطلب مثالی ذکر می‌کنند که اگر کسی عادت داشت هر روز ساعت هشت سر کلاس درس حاضر شود، و تا ساعت نه تدریس کند و شک کردیم که آیا روز شنبه نیز سر کلاس آمده یا نیامده است، در چنین جایی استصحاب مجيء او سر کلاس در ساعت هشت در روز شنبه جاری است و علی‌رغم اینکه هر روز ساعت هفت نبوده است، استصحاب عدم حضور سر کلاس جاری نیست و فقط استصحاب حضور ساعت هشت سر کلاس جاری است؛ زیرا حضور ساعت هشت سر کلاس، در نظر عرف به گونه‌ای است که یک نوع هیمنه و تسلطی نسبت به عدم حضور ساعت هفت دارد. ما نحن فیه هم چنین است؛

استصحاب حلیت تنجیزی، مثل استصحاب عدم حضور ساعت هفت است و استصحاب حرمت تعلیقی، مثل استصحاب حضور ساعت هشت است. همان‌طوری که در مثل حضور ساعت هشت، شک نمی‌کنیم در اینکه فقط استصحاب حضور جاری است و استصحاب عدم جاری نیست، در ما نحن فیه هم استصحاب حلیت، جاری نیست ولو تنجیزی باشد و تنها استصحاب تعلیقی جاری است.

بنابراین طبق بیان شهید صدر، اشکال سید خویی رحمته‌الله وارد است که سببیت و سببیت در ما نحن فیه وجود ندارد، اما روح و مناط سببیت و مسببیت وجود دارد.

المنسوب إليهم و إما مع التفصيل كالتفصيل الذي اخترناه، و نحتمل أنه هو مقصود المشهور، و لم يكن حتى المنكرون للاستصحاب التعليقي يستشكلون فيه من ناحية التعارض مع الاستصحاب التنجيزي، و بعد ما التفتوا إلى مشكلة المعارضة أخذوا يفتشون عن مبرر لرفع اليد عن المعارضة، فأتجهوا إلى الحكومة أو إلى عدم المعارضة ما عدا مدرسة المحقق العراقي (رحمه الله) حيث ذهب (رحمه الله) إلى سقوط الاستصحاب التعليقي بالتعارض.

و الخلاصة: أن هذه المحاولات الفنية للإجابة على التعارض هي توجيه و تبرير لما هو مركز في ذهنهم من عدم التعارض، و قد أصابوا في الارتكاز و أخطأوا في المحاولات الفنية.

و قد تحصل من تمام ما ذكرناه جريان الاستصحاب التعليقي بالتفصيل المتقدم و عدم معارضته بالاستصحاب التنجيزي.

نقد و بررسی فرمایش شهید صدر رحمته الله

اصل مطلبی که شهید صدر رحمته الله فرمودند، درست است اما شاید بهتر از این باید توضیح داده شود؛ به نظر می‌رسد در مثالی که ایشان زدند، استصحاب عدم حضور در ساعت هفت نسبت به استصحاب ساعت هشت اصلاً جاری نیست نه اینکه محکوم است. در حقیقت عرف وقتی که ملاحظه می‌کند شخصی هر روز ساعت هشت اینجا حاضر می‌شود و فرضاً ساعت ده جای دیگر حاضر می‌شود و ساعت چهار بعد از ظهر هم جای دیگر، در حقیقت زندگی او را نسبت به بیست و چهار ساعت تقسیم می‌کند و می‌گوید این آقا مثلاً هشت ساعت را می‌خواهد، سه ساعت سر کلاس است و دو ساعت هم برای معیشتش کار می‌کند. عرف این‌ها را از هم تفکیک می‌کند و هر کدام از این ساعات را یک جریان مستقل می‌داند. بنابراین ساعت هشت فقط حضور در کلاس محقق است و چنین چیزی یک وجود اتصالی استمراری در طول سال دارد. لذا اصلاً نمی‌شود استصحاب عدم حضور ساعت هفت را حتی اگر حاکم نداشت، نسبت به ساعت هشت جاری کرد، چون آن در نظر عرف یک شبکه و یک برنامه‌ی دیگری است؛ یعنی عدم حضور حد داشته است و فقط تا ساعت هشت ادامه داشته است و وقتی ساعت هشت آمد، آن عدم حضور قطعاً متفی می‌شود؛ چون برنامه چنین بوده و شبکه‌اش این چنین بوده است، لهذا نمی‌شود آن را استصحاب کرد، اما استصحاب حضور ساعت هشت وجود دارد.

این کلام نظیر سخن مرحوم آخوند است که گفت اصلاً این دو با هم تعارض ندارند؛ زیرا حلیت منجزه، غایت داشت و وقتی غایتش آمد می‌گوید من دیگر نیستم، حرمت معلقه هم می‌گوید شرطم محقق شد و من هستم. ما نحن فیه هم چنین است؛ ساعت هفت که عدم حضور بوده، غایتش تا ساعت هشت بوده و وقتی غایتش محقق شد دیگر شک در بقاء نداریم، بلکه می‌دانیم دیگر باقی نیست و حالت سابقه‌ای ندارد که آن را تا ساعت هشت جر کنیم.

بدین جهت اصل حرف ایشان را قبول می‌کنیم که فقط استصحاب حرمت معلقه جاری است و در مثالی که زدند استصحاب حضور جاری است، اما استصحاب عدم حضور اصلاً جاری نیست؛ نه اینکه جاری و محکوم باشد.

مقرر: سید حامد طاهری

ویرایش و استخراج منابع: محمد عبدالهی