

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریرات درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید محمد رضا مدّسی طباطبائی نرودی دست بركاة

دوره‌ی دوم - سال یازدهم - سال تحصیلی ۹۳-۹۴

جلسه ۹۸ - یکشنبه ۹۴/۳/۳

محصل کلام شیخ رحمته الله در عدم جریان استصحاب در حکم ثابت با عقل

استدلال مرحوم شیخ بنا بر تبیین سید خویی رحمته الله بر دو مقدمه^۱ استوار است:

۱. اهمال در حکم عقل متصور نیست.

۲. حکم شارع در اینجا تابع حکم عقل است وجوداً و عدماً.

لهذا وقتی عقل حکمی ندارد قطعاً شارع نیز حکمی ندارد و شکى باقى نماند و اگر هم شارع حکمی داشته باشد حکمی جدید خواهد بود و رفع ید از حکم سابق، نقض یقین به یقین خواهد بود نه نقض یقین به شک؛ زیرا وحدت قضیتین محفوظ نیست.

اشکال محقق نائینی بر استدلال شیخ رحمته الله

مرحوم نائینی به نقل سید خویی رحمته الله بر هر دو مقدمه‌ی استدلال شیخ رحمته الله اشکال وارد کرده‌اند.

خلاصه‌ی اشکال ایشان^۲ بر مقدمه‌ی اول:

۱. مصباح الأصول (ط - مؤسسة احیاء الآثار)، ج ۲، ص ۳۸:

فتحصل: أن إنكاره جریان الاستصحاب فی الحكم الثابت بالدلیل العقلی مبتن علی مقدمتین: الأولى: أن الاهمال فی حکم العقل لا يتصور. و الثانية: أن حکم الشارع تابع له و يتتفی بانتفاءه.

۲. أجود التقريرات (تقریرات سید خویی)، ج ۲، ص ۳۵۲:

(و الحق) فساد هذا التفصیل و عدم التفاوت فی جریان الاستصحاب بذلك فإن ما أفاده فی المقدمة الأولى من لزوم كون موضوع حکم العقل مبيناً بتمامه عنده انما يصح فيما إذا كان حکم العقل بقیح شیء منجلاً إلى حکمین (أحدهما) الحكم بقیحه (و ثانيهما) الحكم بعدم قبیح غیره نظیر القضية الشرطية الدالة على المفهوم و من الضروري ان الأمر ليس كذلك إذ هو فرع ان يكون العقل محیطاً بتمام الجهات الواقعية المحسنة و المقبحة و كثيراً ما يستقل العقل بحسن شیء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتیقن فی ذلك و ان كان یحتمل بقاء ملاك حکمه مع انتفاء بعض

اينکه فرمودند حکم عقل اهمال بردار نيست، على اطلاقه صحيح نيست؛ زيرا حکم عقل دو گونه است:
۱. عقل گاهى به نحو ذات مفهوم حکم مى کند؛ يعنى مثلاً حکم مى کند که با قيد کذا، فلان حکم ثابت است و در عين حال اين مفهوم را دارد که اگر آن قيد نباشد آن حکم نیز وجود ندارد. در نتيجه حکم عقل،

الخصوصيات أيضا فإذا فرضنا الشك في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيات الغير المقوم للموضوع بنظر العرف فلا محالة يشك في بقاء الحكم الشرعي أيضا و يجرى الاستصحاب لاتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة سلمنا ان موضوع حكم العقل لا بد من كونه مبينا عنده بتمامه و القطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصياته إلا ان ما أفاده من ارتفاع الحكم الشرعي بارتفاعه كما أفيد في المقدمة الثانية ممنوع فإن الحكم الشرعي انما يتبع الحكم العقلي في مقام الاستكشاف و الإثبات لا في مقام الثبوت و الواقع فرما يكون قيد له دخل في استقلال العقل بشيء إلا انه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلا فإن الحكم الشرعي تابع للمصالح و المفسدات النفس الأمرية كانت مستكشفة عند العقل أو لم تكن فإذا فرضنا ارتفاع الحكم العقلي التابع لاستكشافه الملاك الواقعي فلا يلزم من ذلك ارتفاع الحكم الشرعي التابع لنفس الملاك الواقعي المحتمل بقاؤه لاحتمال عدم دخل تلك الخصوصية فيه حدوثا و بقاء أو بقاء فقط فلا محالة يشك في بقاء الحكم الشرعي و مع عدم كون تلك الخصوصية مقومة للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة في ثبوت الحكم للموضوع تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة فيجرى الاستصحاب لا محالة و نظير ذلك ما سيجيء من جريان الاستصحاب عند تغير بعض الخصوصيات المأخوذة في الدليل اللفظي كما إذا قال المولى الماء المتغير نجس أو الماء إذا تغير ينجس أو المتغير بالنجاسة ينجس فإن التغير حيث انه لا يعرضه النجاسة التي هي من قبيل الاعراض الخارجية القائمة بالجسم في نظر العرف فلا محالة يكون التغير علة لثبوت النجاسة للماء الخارجى فإذا زال التغير عن الماء بنفسه و شك في بقاء نجاسته فالمشكوك في نجاسته فعلا و هو الماء هو الذى كان متيقن النجاسة سابقا فلو بنى على المسامحة في الموضوع و اتباع نظر العرف فيه من جهة مناسبات الأحكام مع موضوعاتها فلا فرق في ذلك بين ما إذا كان دليل المستصحب عقليا أو شرعيا و إلا فلا يجرى الاستصحاب في مطلق ما إذا كان الشك في البقاء ناشئا عن تغير معنى خصوصيات الموضوع من دون فرق بين الدليل اللفظي و العقلي.
✓ همان، ص ۴۰۶:

(التبیه الخامس) قد أشرنا سابقا إلى انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما شرعيا مستفادا من دليل العقل أو من غيره و المفصل في ذلك هو العلامة المحقق الأنصارى (قده) و الظاهر انه لم يسبقه في ذلك أحد و قد ذكرنا سابقا ما يمكن ان يستدل به على هذا التفصيل مع جوابه إلا انه زريده توضيحا (فتقول) ...

✓ فوائد الاصول، ج ۴، ص ۴۴۹:

و لكن للنظر فيه مجال.

أما أولا: فلأن دعوى: كون كل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه لا بد و أن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعا، ممنوعة، بدهة أنه ربما لا يدرك العقل دخل الخصوصية في مناط الحسن و القبح واقعا، وإنما أخذها في الموضوع لمكان أن الموضوع الواجد لتلك الخصوصية هو المتيقن في قيام مناط الحسن أو القبح فيه، مع أنه يحتمل واقعا أن لا يكون لها دخل في المناط، مثلا يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار الذي لا يترتب عليه نفع للكاذب و لا لغيره إنما هو لأجل أن الكذب المشتمل على هذه الخصوصيات هو القدر المتيقن في قيام مناط القبح فيه، مع أنه يحتمل أن لا يكون لخصوصية عدم ترتب النفع دخل في القبح، بل يكفي في القبح مجرد ترتب الضرر عليه و إن لزم منه حصول النفع للكاذب أو لغيره، و الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل إنما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعا، فيمكن بقاء الحكم الشرعي مع انتفاء بعض الخصوصيات التي أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقن، لاحتمال أن لا تكون لتلك الخصوصية دخل فيما يقوم به الملاك واقعا، فيكون وزان الحكم الشرعي المستفاد من الحكم العقلي وزان الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب و السنة يصح استصحابه عند الشك في بقائه لأجل زوال بعض خصوصيات الموضوع التي لا تضر بصدق بقاء الموضوع و اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة عرفا.
✓ همان، ص ۴۵۱:

... هذا حاصل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في وجه المنع عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفة من الأحكام العقلية.

و لكنّه ضعيف، لما فيه: أولا: ...

اثباتی و نفیی است؛ همانند قضیه‌ی شرطیه بنابر اینکه مفهوم داشته باشد.

مثلاً وقتی گفته می‌شود «إن جائك زيدٌ اكرمه» مفهومش آن است که «إن لم يجئك فلا يجب اكرامه»، بنابراین هر دو جهت ثبوتی و نفیی استثناء می‌شود. حکم عقل نیز گاهی چنین است؛ یعنی با ثبوت قیدی، حکم وجود دارد و با انتفاء قید، عقل آن حکم را منتفی می‌بیند.

در چنین صورتی روشن است که استصحاب جاری نیست؛ زیرا شکی وجود ندارد.

۲. قسم دوم از احکام عقلی بدین صورت است که عقل از باب قدر متیقن برای موضوعی، حکمی صادر می‌کند و این حکم مفهومی ندارد. در واقع عقل با تحقق قید یا قیودی به چیزی حکم می‌کند اما مفهوم ندارد؛ یعنی با انتفاء قید مذکور، عقل حکم را نفی نمی‌کند هر چند حکمی نیز ندارد. و به تعبیر دیگر به حسب مقام اثبات، مادامی که قیود هست عقل حکم می‌کند و مادامی که قیود وجود ندارد عقل حکمی ندارد، ولی به حسب مقام ثبوت از آنجا که عقل احاطه به جمیع آنچه در حکم دخیل است ندارد، نمی‌گوید ثبوتاً حکمی وجود ندارد و از آنجا که احتمال می‌دهیم حکمی باشد که شارع آن را می‌داند و عقل دسترسی ندارد، می‌توانیم حکم سابق را استصحاب کنیم.

فرمایش سید خوبی در نقد کلام میرزای نائینی رحمته‌الله

سید خوبی رحمته‌الله پس از ذکر سخن استاد خود می‌فرماید: بنابر یک دیدگاه، اشکال استاد بر شیخ اعظم رحمته‌الله

۱. مصباح الأصول (ط - مؤسسه احیاء الآثار)، ج ۲، ص ۳۹:

أقول: إن كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي حكم العقل بوجود الملاك، بأن كان مراده أن العقل إذا حكم بوجود الملاك في موضوع - أي المصلحة الملزمة غير المزاحمة بشيء من الموانع، أو المفسدة كذلك - فلا محالة يترتب عليه الحكم الشرعي على ما هو المشهور من مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فبعد إدراك العقل وجود الملاك يترتب الحكم الشرعي، لكون الصغرى وجدانية والكبرى برهانية، فيقال هذا الشيء مما له المصلحة الملزمة، وكلما كان كذلك فهو واجب.

فما أورده المحقق النائيني (قدس سره) عليه حق لا مجال لانكاره، لا مكان أن يحكم العقل بوجود الملاك من باب القدر المتيقن، فبعد انتفاء أحد القيود لا يحكم العقل بانتفاء الحكم، لاحتمال بقاء الملاك، فيكون مورداً للاستصحاب، إلا أن هذا مجرد فرض، لأننا لم نجد إلى الآن مورداً حكم فيه العقل بوجود الملاك، و أئني للعقل هذا الإدراك، وقد ذكرنا في بحث القطع أن الأخبار الدالة على أن دين الله لا يصاب بالعقول وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، ناظرة إلى هذا المعنى، وهو استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل بوجود الملاك، وإن كان الحكم الشرعي مترتباً لا محالة لو فرض القطع بوجود الملاك بادر العقل، لكنه مجرد فرض كما ذكرنا.

و إن كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلي المستكشف به الحكم الشرعي حكمه بالحسن أو القبح على ما هو محل الخلاف، فذهب الأشاعرة إلى أن الحسن والقبح بيد الشارع، فما حسنه فهو حسن، وما قبحه فهو قبيح، ولا سبيل للعقل إلى إدراك الحسن والقبح أبداً، و ذهب أهل الحق والمعتزلة إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح، فيرى الظلم قبيحاً ولو لم يكن شرع، والعدل حسناً كذلك حتى بالنسبة إلى أفعال الله سبحانه، فيرى العقل أن الظلم قبيح لا يصدر منه تعالى و أن العدل حسن لا يتركه، فكما أن العقل يدرك الواقعات و يسمى عند أهل المعقول بالعقل النظري، فكذلك يدرك ما يتعلق بالنظام من قبح الظلم و حسن العدل و يسمى بالعقل العملي، فلا يرد عليه إشكال المحقق النائيني، لأن

وارد است و از دیدگاه دیگر این اشکال وارد نیست.

توضیح ذلک: حکم عقلی گاهی بر اساس ملاکات کامنه‌ی در افعال یعنی بر اساس مصلحت و مفسده‌ی ملزومه یا غیر ملزومه می‌باشد، در این موارد ممکن است موضوعی به نحو قدر متیقن، عقلاً دارای حکم باشد؛ زیرا با اجتماع قیود و جهاتی عقل درک می‌کند مصلحت ملزومه‌ی غیر مزاحمه وجود دارد پس عمل مذکور لازم الاتیان است، ولی شک می‌کند اگر بعض قیود آن منتفی شد آیا هنوز مصلحت ملزومه بلامزاحم باقی است یا خیر، در اینجا مانعی از استصحاب نیست. یعنی زمانی که مصلحت ملزومه بود به قانون ملازمه، شارع حکم به وجوب داشت، الآن شک داریم آیا وجوب هنوز باقی است یا خیر زیرا احتمال می‌دهیم ملاک وجوب هنوز باقی باشد، اطلاق ادله‌ی استصحاب می‌گوید وجوب سابق را نقض نکن.

بنابراین اگر حکم عقل بنابر ملاکات کامنه باشد اشکال استاد وارد است، ولیکن جایی در فقه وجود ندارد که حکم فرعی بر اساس ملاکات ملزومه یا غیر ملزومه‌ی مُدرک به عقل، ثابت شده باشد؛ به دلیل آنکه «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَءِ الْبَاطِلَةِ»^۱ یا «لیس شیء ابعده عن دین الله من عقول الرجال» و ...

چگونه می‌توان فهمید که مثلاً مصلحت ملزومه‌ای وجود دارد که نماز صبح دو رکعت باشد یا جهراً آورده شود و ...؟! عقل بشر توانایی درک مصالح کامنه‌ی احکام را ندارد، لهذا هرچند کلام نائینی رحمته الله علیه درست است و اگر عقل چنین حکم کند می‌توان عند الشک استصحاب کرد، ولی صغریاً مصداقی برای آن وجود ندارد.

ولی ممکن است حکم عقلی را از دیدگاه دیگری بنگریم و ظاهراً مراد شیخ رحمته الله علیه نیز این دیدگاه باشد و بر این اساس، اشکال استاد بر شیخ رحمته الله علیه وارد نیست. این دیدگاه عبارت است از اینکه:

همان‌گونه که عقل نظری داریم که واقعیات را درک می‌کند و اشیاء را علی ما هی علیها درک می‌نماید؛ مثلاً مصالح کامنه را درک می‌کند، عقل عملی هم وجود دارد که آنچه مربوط به نظام و حسن و قبح است را

حکم العقل بالحسن أو القبح لا يمكن أن يكون مهملاً، فإن العقل لا يحكم بحسن شيء إلا مع تشخيصه بجميع قیوده، وكذلك القبح. و الظاهر أن مراد الشيخ (قدس سره) هو الثاني علی ما ذكره فی تنبيهات الاستصحاب، فلا یرد علیه ما ذكره المحقق النائینی (قدس سره).

۱. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۳۲۴، ح ۹:

و بهذا الإسناد [مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِصَامِ الْكَلْبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ الْقُرُوبِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدِ الْحَنَاطِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ ثَابِتِ التَّمَالِيِّ] قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلَّمَ وَمَنْ أَقْتَدَى بِنَا هُدَى وَمَنْ كَانَ يَعْمَلُ بِالتَّقْيَاسِ وَالرَّأْيِ هَلَكَ وَمَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئاً مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقَضِي بِهِ حَرَجاً كَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَتَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ.

درک می‌کند؛ مثلاً حُسن عدل و قبح ظلم را درک می‌کند.

عقل عملی در درکش نسبت به حسن و قبح اهمال بردار نیست. عقل عملی بیان می‌کند مثلاً فلان شیء با فلان قید، حَسَن است و اگر آن قید نبود حَسَن نخواهد بود یا اینکه می‌گوید فلان شیء با فلان قید، قبیح است و اگر آن قید نبود قبیح ندارد، لهذا اهمال و در نتیجه قدر متیقن ندارد بلکه یا حکمی دارد یا ندارد. اگر مراد شیخ رحمته الله از حکم عقل، همین قسم باشد یعنی حکم مستند به عقل عملی بر اساس حُسن و قبح ذاتی اشیاء باشد، سخن شیخ رحمته الله درست است و شکی در بقاء باقی نمی‌ماند و اشکال محقق نائینی در ردّ بر شیخ رحمته الله ناتمام است.

نقد و بررسی کلام سید خویی در اشکال بر کلام نائینی رحمته الله

اولاً: محقق نائینی رحمته الله نیز به همین مطلبی که سید خویی رحمته الله فرمودند، اشاره کردند. هرچند مثال نزدند اما فرمودند گاهی حکم عقل اهمال بردار است و دارای مفهوم نیست و در جای دیگری حکم عقل اهمال بردار نیست. لهذا تقسیم عقل به نظری و عملی با سخن میرزای نائینی رحمته الله تنافی ندارد. از سویی معلوم نیست مراد شیخ انصاری رحمته الله از عقل، همان مُدرک حُسن و قبح باشد، هرچند سید خویی معتقد است ظاهر کلام شیخ رحمته الله این‌گونه است.

بنابراین اصل کلام سید خویی در فرمایشات میرزای نائینی رحمته الله نیز وجود داشت.

ثانیاً: چرا می‌فرمایید حکم عقل در باب تحسین و تقبیح عقلی، اهمال بردار نیست و قدر متیقن ندارد؟! ممکن است در جایی عقل بگوید کذب ضار قبیح است ولی کذب دافع ضرر، حَسَن است اما درباره‌ی کذبی که جاذب نفع است و دافع ضرر نیست و مضر نمی‌باشد حکمی نداشته باشد. چه اشکالی دارد که عقل عملی در حُسن و قبح چنین کذبی ساکت باشد؟! حتی اگر قائل شوید مراد از حَسَن، چیزی است که عقلاء آن را برای حفظ نظام اعتبار کرده‌اند، ممکن است عقل در جایی نداند که آیا باید چنین چیزی اعتبار گردد یا نگردد.

بنابراین بالوجدان می‌توان در مورد حُسن و قبح عقلی نیز مواردی یافت که عقل عملی ثبوتاً حکمی نداشته باشد.

مقرر: سید حامد طاهری

ویرایش و استخراج منابع: محمد عبدالمهدی