هو العلیم

پاسخ آیت‌الله خویی به اشکال محقق نائینی بر استصحاب عدم منع (2)

بررسی آراء محقق نائینی، آیت‌الله خویی و علامه طهرانی

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ دویست‌وپنجاه‌وهفتم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم
بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

مروری بر جواب آیت‌الله خویی به اشکال محقق نائینی بر استصحاب عدم منع

مقدمه‌ای را که مرحوم آقای خوئی در رد اشکال مرحوم نائینی بر جریان استصحاب عدم منع ذکر کردند مشتمل بر چهار مطلب بود؛ مطلب اول اینکه اثر، مترتب بر نفس آن واقع باشد، مطلب دوم اینکه اثر، مترتب بر جهل به واقع در ظرف شک باشد، مطلب سوم اینکه اثر بر یکی از دو جهت جهل به واقع و علم به عدم واقع، بر هرکدام از این دو مجزّا و جداجدا مترتب باشد و مطلب چهارم اینکه اثر، بر جامع بین جهل به واقع و علم به واقع مترتب باشد.

ما در مطلب سوم بودیم که اثر بر یکی از این دو عنوان مترتب است؛ إمّا بِعنوان عدمُ العلم و الجهل و إمّا بِعنوان علم بِالعدم و مثالی که برای این مسئله آورده‌اند مثالِ حرمت تشریع است درصورتی‌که حرمت تشریع یا بر جهل به وثاقت و یا بر علم به عدم وثاقت مترتب باشد.

حاشیه مرحوم علامه طهرانی

مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ در اینجا حاشیه‌ای نسبتاً مفصل دارند و راجع به این مطلب یک توضیح بیشتری می‌دهند؛ ایشان می‌فرمایند: اگر در اینجا إن قُلتی باشد که با وجود اثر که مترتب بر جهل است، دیگر استصحاب که مثبت واقع است معنا ندارد؛ چون اثر در اینجا قبلاً محقق بود و بنابراین دیگر جا برای استصحاب نمی‌ماند، چون استصحاب می‌خواهد چه چیزی را ثابت کند؟ استصحاب می‌خواهد یک اثری را ثابت کند که مترتب بر مستصحب واقع است، درحالی‌که قبل از جریان استصحاب، خود اثر بود؛ من‌باب‌مثال در جریان استصحاب عدم وثاقت طفولیت و عدم اعتماد طفولیت، عدم وثاقت راوی ثابت شود، خب قبل از استصحاب، نفسِ جهل به راوی خودش مثبت تشریع است، پس دیگر ما در اینجا چه نیازی به جریان استصحاب داریم؟!

جوابی که داده می‌شود این است که استصحاب در اینجا اصلاً شک را برمی‌دارد یعنی وقتی که شارع استصحاب را در ظرف شک جعل می‌کند، آن استصحاب با اثبات واقعی که می‌کند دیگر شک را برمی‌دارد و درنتیجه می‌شود گفت که استصحاب بر شک حکومت دارد و امکان ندارد در یک جا بین استصحاب و شک، اجتماعی باشد اینها مانعةُ الجمع هستند؛ یا باید قائل به شک بشویم و در آنجا طرد استصحاب کنیم یا قائل به جریان استصحاب بشویم و با جریان استصحاب علم تنزیلی برای ما حاصل می‌شود و دیگر در اینجا نوبت به شک نمی‌رسد تا در ظرف شک، حکم به حرمت تشریع بشود و شارع در ظرف شک بیانی را بکند چون موضوع برای شک دیگر منتفی شده است.

إن قلتی که دوباره بر آن مترتب می‌شود این است که بله، اما اگر قبل از اینکه استصحاب بخواهد جاری بشود، شارع همان اثر مترتب بر شک را نافذ می‌داند، دیگر این استصحاب در اینجا لغو خواهد بود. من‌باب‌مثال اگر مولا به عبدش بگوید: خُذ درهماً إمّا مِن زیدٍ و إمّا مِن عمرو این زید در کنار این عبد موجود است در عین اینکه این زید موجود است مولا بگوید که از این زید درهم را نگیر و برو از عمرو بگیر و این زید را رها کند و حرکت کند فراسخی آن‌طرف‌تر برود، خب این لغو است. اگر أخذ درهم از زید جایز است، دیگر امر به أخذ درهم از عمرو و القاء زید لغو خواهد بود. در اینجا مسئله از همین باب است؛ وقتی که اثر مترتب بر شک است، دیگر در اینجا استصحاب بخواهد بیاید واقع را ثابت کند و با اثبات واقع اثر را مترتب کند، این راه دیگر خیلی راه بعیدی است. خب از همان اول اثر مترتب بر شک به واقع است، همین که فرض کنید انسان نسبت به زید وثاقت ندارد کار تمام است،

حرمت تشریع ثابت است. حالا ما به استصحاب عدم وثاقت طفولیت، آن عدم وثاقت را بیاوریم، بیاوریم تا زمان شصت سالگی برایش اثبات کنیم و بگوییم که الآن هم این استصحاب موجود است، بعد از اینکه شصت سال از سنش گذشته است! آن وقت بگوییم که پس این در اینجا مصداق واقع برای عدم وثاقت است و وقتی که مصداق واقع برای عدم وثاقت شد، حرمت تشریعِ مترتبِ بر قبول قول این شخص ثابت بشود، این دیگر خیلی امر لغوی خواهد بود.

جوابی که ایشان می‌دهند این است که می‌گویند: بله مسئله از این قرار است ولی صحبت در این است که در بعضی از موارد بین مستصحب ما و شک در اینجا تفاوت است. این‌طور نیست که فقط مسئله دائر مدار اثر واحد باشد بلکه ملاک‌های آن اثر تفاوت پیدا می‌کند، یک وقت مثلاً بحث بر سر جریان استصحاب با قاعدهٔ طهارت است، در آنجا این مطلب را شما می‌توانید بفهمید که قاعدهٔ طهارت در مورد شک است و وقتی که در یک مورد انسان در طهارت و نجاست شک داشته باشد، قاعدهٔ طهارت حکم به طهارت را می‌کند، وقتی حکم به طهارت کرد دیگر آن طاهر می‌شود و در آن می‌شود نماز خواند، چون طاهر است. ثوب طاهر می‌شود. حالا استصحاب طهارت هم در اینجا همین کار را انجام می‌دهد. استصحاب طهارت هم می‌آید و اثبات طهارت برای ثوب می‌کند. خب بین قاعدهٔ طهارت و استصحاب طهارت در اینجا فرقی نیست؛ ولی در بعضی از موارد نه، مثل قاعدهٔ حلّ است و تعارضش ـ یعنی عدم جمعش ـ با استصحاب است، در یک موردی که فرض کنید شک در حلّیت یک حیوان هست مثل حلّیت غنمی که انسان شبهه و شک در مسخ شدنش به ارنب دارد ـ یک مثال‌های عجیب و غریب بیان کنیم! مثال است دیگر! ـ شک داریم که این غنم به إرنب تبدّل ماهیت پیدا کرده یا نه؟ خب در اینجا قاعدهٔ حلّ می‌آید حلّیت را ثابت می‌کند ولی این قاعدهٔ حلّ فقط حلّیت را ثابت می‌کند، دیگر جواز صلاة در پوست و قشر این حیوان را ثابت نمی‌کند. جواز صلاة بر علم به قبول تذکیه و حلّیت حیوان مذکّیٰ مترتب است نه‌اینکه بر شک، چون در لسان شارع و روایات علم به حلّیت در اینجا آمده است. لباس مصلّی باید معلومُ الحلّیة باشد، درحالی‌که قاعدهٔ حلّیت فقط اثبات حلّیت ظاهر را می‌کند. اینجا ما احتیاج به استصحاب داریم؛ یعنی استصحاب بقاء غنمیّت بالنسبه به غنم اثبات علم تنزیلی را می‌کند، وقتی غنم علماً ثابت شد، آن‌وقت دیگر اثبات حلّیت جواز صلاة در قشر این غنم در اینجا ثابت می‌شود. پس در هر جایی این نیست که بین نتیجهٔ استصحاب با آثار مترتب بر شک یکی باشد، ممکن است آثار متفاوت باشد.

نقد بیان علامه طهرانی

البته به این مسئله اشکال وارد است؛ یعنی این جوابی که مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ می‌دهند وارد نیست؛ به‌جهت اینکه صحبت در این است که اثر، اثر واحد است، شما اثر را اصلاً متعدد گرفتید. بحث در این است که اثر واحد است، وقتی که اثر واحد باشد آن‌وقت دیگر چطور شما در اینجا قائل به تفاوت بین استصحاب و قاعدهٔ طهارت هستید؟! اشکال آن شخص وارد است. جوابی که مرحوم آقا در اینجا می‌دهند، در واقع به یک نوع و کیفیتی مسئله را قبول کردند، اشکالی که این شخص وارد می‌کند همین مطلبی است که ما داریم مطرح می‌کنیم. ایشان می‌گویند: بحث در اختلاف آثار نیست، در اختلاف آثار که یکی قاعدهٔ حلّ و یکی هم استصحاب قاعدهٔ طهارت است، در استصحاب حلّ و قاعدهٔ حلّ در اینجا بحث نمی‌کنیم، خب دو اثر متفاوت بر آن مترتب است؛ یکی اثر جواز أکل است و یکی هم اثر جواز صلاة در قشر و پوست این حیوان است. اما شما در قاعدهٔ طهارت و استصحاب چه می‌گویید؟! در استصحاب طهارت و قاعدهٔ طهارت نفسُ الأثر المترتب علی الاستصحاب هذا هو نفسُ المترتب علی الشَّک فی الطهارة، اینجا چه می‌گویید؟! لذا می‌شود گفت که ایشان در عبارتشان این اشکال را پذیرفته‌اند، فلهذا یک جواب دیگری و از راه دیگری در اینجا می‌خواهند بدهند.

ایشان می‌فرمایند: بله، اگر کسی این اشکال را بکند این اشکال وارد است. ولی ما برای اینکه حسم ماده اشکال کنیم اصلاً مطلب را به‌نحو دیگری بیان می‌کنیم؛ می‌گویند: ما اصلاً بحث را در مقام

اثبات در استصحاب نمی‌بریم، چون در استصحاب کسی شک ندارد، ادلّهٔ استصحاب نسبت به همهٔ موارد وارد است؛ «لا تَنقُض الیقین بالشَّک» به اطلاقش، هم شامل موارد شک خواهد شد و هم شامل موارد غیر شک خواهد شد؛ یعنی هم شامل مواردی است که بر خود شک اثر مترتب است و هم شامل مواردی که هنوز اثری بر شک ترتب پیدا نکرده است. پس بحث راجع به مقام اثبات نیست و شخصی هم نمی‌تواند بگوید که استصحاب در مقام اثبات، وافی به بیانیّت نیست.

تحلیل اشکال و بررسی آن در مقام ثبوت

اشکال مستشکل به مقام ثبوت برمی‌گردد. مستشکل این را می‌گوید که آیا شارع اصلاً می‌تواند جعل استصحاب کند یا نه؟ در اینکه استصحاب نسبت به همهٔ موارد اطلاق دارد شکی نداریم، خب «لا تَنقُض الیقین بالشَّک» اطلاق دارد؛ ولی بحث در این است که در مقام ثبوت آیا شارع می‌تواند در موردی که اثر واحد، قبل از جریان استصحاب بر شک مترتب است، همین اثر را بر استصحاب مترتب کند و همین اثر را نتیجه بدهد؟ یعنی استصحاب را در اینجا جعل کند و نتیجهٔ استصحاب همین اثری باشد که قبلاً هست؟! اشکال در مقام ثبوت است؛ یعنی شارع چنین اجازه‌ای ندارد که بخواهد بیاید در ظرف شکی که بر آن شک اثر، مترتب است استصحاب را جاری کند؛ دیگر استصحاب جاری کردن ندارد. خب همین اثر هست دیگر، در مقام ثبوت اشکال هست.

لهذا برای رفع این مسئله می‌فرمایند: شارع در چنین مورد برای بیان یک حکمی دو راه ممکن است داشته باشد؛ یکی اینکه بیاید بگوید که استصحاب در همهٔ موارد حجیت دارد، چه مواردی که نفس نتیجه و اثر استصحاب، همان نتیجه و اثر شک در تکلیف است یا مواردی که استصحاب در ظرفی اثبات واقع را می‌کند و در آن اثبات واقع اثر مترتب بر شک در تکلیف در آنجا وجود ندارد. فرض کنید که ما در اینجا شک در طهارت و نجاست حدثیه می‌کنیم نه خبثیه که در آنجا قاعدهٔ طهارت است؛ خب ما در آنجا قاعده نداریم، در شک در طهارت و نجاست در اینجا ـ در توضّوء، تطهّر ـ ما قاعده نداریم. اینجا اثر مترتب بر شک نمی‌شود، در اینجا باید استصحاب جاری کنیم؛ استصحاب حالت سابقه باید که جاری بشود. در هر دو مورد شارع در اینجا جعل استصحاب می‌کند. خب وقتی جعل استصحاب کرد بنابراین باید موارد شک را تخصیص بزند و بگوید: آثاری که مترتب بر شک است، آن آثار در جایی است که نشود استصحاب جاری کرد؛ یعنی در ظرف شک آثاری مترتب می‌شود که در آنجا، جای استصحاب نیست. اگر در آنجا بشود استصحاب کرد نوبت به شک نمی‌رسد یعنی در ناحیهٔ نفوذ جهل به واقع تخصیص می‌زند؛ در جایی جهل به واقع موجب اثر است که در آنجا، جای استصحاب نباشد. یک موقع می‌تواند این‌طور بگوید، یک موقع این‌طور می‌گوید: یعنی اگر فرض کنید که استصحاب در اینجا نشود، اما اگر بشود استصحاب جاری کرد دیگر در آنجا اصلاً شک نیست؛ لذا مانحن‌فیه هم همین است. در مانحن‌فیه که من‌باب‌مثال شک در جریان قاعدهٔ طهارت و استصحاب است در اینجا نوبت به شک و قاعدهٔ طهارت نمی‌رسد چون جای استصحاب است. ما باید در ناحیهٔ شک تخصیص بزنیم.

اما صورت دوم آن صورتی است که شارع بیاید اثر را مترتب بر شک کند، بگوید: در هر جایی که شک کردی، در آنجا اثر مترتب است. تخصیص را در ناحیهٔ استصحاب بزند و بگوید: استصحاب در آن مواردی جاری است که اثر مترتب بر شک نباشد؛ یعنی اگر در موردی هم قاعدهٔ طهارت و هم استصحاب طهارت در آن مورد جاری است، در اینجا استصحاب جاری نیست؛ چون در اینجا نوبت به قاعدهٔ طهارت می‌رسد. خب حالا کدام‌یک از این دو بر دیگری ترجیح دارد؟ آیا ما دلیل استصحاب را عام بگیریم و تخصیص را در ناحیهٔ شک یا دلیل ترتّب اثر بر شک را عام بگیریم و در جریان استصحاب تخصیص بزنیم؟! ایشان می‌گویند: هیچ‌کدام از این دو بر دیگری ترجیح ندارد؛ بلکه می‌توانیم بگوییم که نه‌خیر، استصحاب را عام بگیریم و در ناحیهٔ عمل به شک تخصیص بزنیم آنجا ترجیح دارد. چرا؟! اینجا جای دقت است، اینجا همان جایی است که ما روی این قضیه باید انگشت بگذاریم که در

اینجا منظور مرحوم آقا اگر این مسئله باشد که ما داریم بیان می‌کنیم، این مسئله صحیح است ولی اشکال یک جای دیگر وارد می‌شود اگر این نباشد آن‌وقت جای اشکال وارد می‌شود. مرحوم آقا قضیه را این‌طور بیان می‌کنند، می‌فرمایند که دلیل خود استصحاب احراز واقع است. وقتی که شارع می‌گوید: «لا تَنقُض الیقین بالشَّک» شارع که دارد استصحاب را حجت می‌کند یعنی در واقع شارع دارد واقع را اثبات می‌کند و شک همیشه در زمینهٔ جهل به واقع است و اثبات واقع ـ این را من دارم اضافه می‌کنم ـ تقدم طبعی بر جهل به واقع در ظرف شک به واقع دارد؛ فلهذا با اثبات واقع دیگر در اینجا جایی برای شک نمی‌ماند.

این همان مسئله‌ای است که ما می‌خواهیم بگوییم؛ یعنی شارع وقتی که می‌خواهد جعل استصحاب را بکند، می‌خواهد واقع را ثابت بکند، وقتی واقع در یک زمینه ثابت می‌شود، دیگر دراین‌صورت خودبه‌خود و تخصصاً جهل به واقع منتفی می‌شود، البته واقع تنزیلاً ثابت می‌شود، نه تکویناً، چون استصحاب جعل تنزیلی می‌کند، تکوین که قابل جعل نیست. پس وقتی که واقع در اینجا ثابت شد دیگر جا برای جهل به واقع نمی‌ماند تا شما بخواهید آثار مترتب بر شک را که قاعدهٔ طهارت است ثابت بکنید. فلهذا از آنجایی که بین استصحاب و بین اثر شکِ در واقع در آنجا هردو باهم لا یجتمعان در دوران امر بین استصحاب که مثبت واقع است و بین جریان آثار مترتب بر شک، چون استصحاب در چنین زمینه‌ای اثبات واقع می‌کند لذا دیگر شک خودبه‌خود و بالطبع مرتفع و محو خواهد شد. این جوابی است که ایشان داده‌اند.

بررسی بیان علامه طهرانی مبنی بر جعل استصحاب به عنوان احزار واقع

مسئله‌ای که در اینجا نسبت به فرمایش مرحوم آقا به‌نظر می‌رسد این است که منظور و مقصود شما از اینکه شارع جعل استصحاب را می‌کند به‌عنوان احراز واقع، چیست؟ این مقصود را ما بفهمیم. اگر مقصود شما از اینکه شارع در چنین زمینه‌ای اثبات واقع در دوران امر بین او و ظرف شک، جعل استصحاب را می‌کند این است که اثر مترتب بر استصحاب در اینجا مترتب بشود؛ یعنی مقصود شارع از جعل استصحاب ترتّب اثر است، اگر این است خب قبل از جهل هم این اثر بود؛ پس یعودُ الإشکالُ إلی الاوّل. شارع که می‌گوید: استصحاب، جعل تنزیلی واقع است، اگر مقصود شارع ترتّب اثراست، نفس اثری که مترتب بر آن شک است، این اثر از اول بود پس این استصحاب که دوباره لغو شد ولو اینکه ثابت بکند، ولو اینکه شک هم ازبین برود. چرا شارع در ظرف شک می‌گوید: استصحاب را جاری کن. چرا؟ اصلاً ما می‌گوییم: در ظرف شک نمی‌خواهیم استصحاب جاری کنیم، در شک بین طهارت و نجاست نمی‌خواهیم استصحاب جاری کنیم، نمی‌خواهیم استصحاب طهارت و نجاست سابق را بکنیم، دلمان نمی‌خواهد، شارع می‌گوید: بیخود دلت نمی‌خواهد! شما متعبّدی! هرچه من می‌گویم باید گوش بدهی! می‌گوییم: جناب شارع مقصود شما از این جریان استصحاب چیست؟! شارع می‌گوید: می‌خواهم بگویم که رفع شک است. می‌گوییم: حالا شک ما برطرف نشد ما چه کسی را ببینیم، نمی‌خواهیم اصلاً شک ما برطرف بشود! می‌گوید: کار تو خراب می‌شود، می‌خواهی عبادت انجام بدهی می‌خواهی که دست به این ثوب بزنی. می‌گوید: منظور من از جریان استصحاب و اثبات واقع، ترتّب اثر بر این جریان استصحاب است. می‌گوییم: همین؟! این اثر که از اول هست، قبل از اینکه ما استصحاب را جاری کنیم در اینجا قاعدهٔ طهارت را جاری کردیم.

بنابراین اگر مقصود و منظور این باشد که اثر بخواهد مترتب به‌جهت ترتّب اثر باشد این استصحاب لغو خواهد بود و اشکال مستشکل به حال خودش باقی است؛ یعنی ما باید در ناحیهٔ استصحاب در اینجا تخصیص بزنیم. یعنی ما می‌گوییم: ادلّهٔ استصحاب عام نیست، ادلهٔ استصحاب اختصاص دارد به مواردی که در آن موارد، ترتّب استصحاب لغو نیست، جعل استصحاب لغو نیست، آن چه موردی است؟ موردی است که ظرف، ظرف شک نیست یااینکه ظرف، ظرف شک است اما با این جریان استصحاب، موضوع شک برداشته می‌شود و اثر، اثر مختلفی می‌شود، اصلاً یک اثر دیگر می‌شود.

البته من این بیانش را بعداً هم می‌گویم، فعلاً گذرا رد می‌شویم. اگر اثر برای شک در ظرف شک مختلف است...، حالا آن کیفیتش را بعداً می‌گویم، فعلاً مثال ساده می‌زنم؛ ثوبی در اینجا هست که حالت سابقه‌اش متنجّس است و حالت فعلی آن شک در طهارت و نجاست است، مقتضای قاعدهٔ طهارت چیست؟ طهارت. اثری که مترتب بر شک است الآن طهارت است؛ ولی چون حالت سابقه دارد استصحاب حالت سابقه را ثابت می‌کند و نجاست را ثابت می‌کند، پس دو اثر در اینجا هست؛ یک اثر مترتب بر قاعدهٔ طهارت، اثر دوم مترتب بر استصحاب، باز در اینجا جا، جای استصحاب است چرا؟ چون در اینجا دو اثر هست و استصحاب اثبات واقع را می‌کند و در ظرف اثبات واقع، دیگر شک نمی‌تواند بگوید که من در اینجا مجال دارم. استصحاب می‌آید واقع را ثابت می‌کند و شک پی کارش می‌رود ولو تنزیلی باشد. شک که پی کارش رفت، نجاست ثابت می‌شود. اما اگر در یک جا حالت سابقهٔ استصحاب حالت طهارت است قاعدهٔ طهارت هم همان را می‌آید ثابت می‌کند، یعنی همین طهارت را ثابت می‌کند. الآن در اینجا اثر یکی است؛ هم استصحاب، طهارت را ثابت می‌کند و هم قاعدهٔ طهارت، طهارت را ثابت می‌کند. وقتی که ما می‌بینیم که الآن اثر در اینجا یکی است بااینکه قبل از استصحاب آن اثر که طهارت است در اینجا مترتب است، آیا باز شارع می‌آید جعل استصحاب می‌کند؟! دیگر شارع می‌خواهد چه چیزی را جعل بکند؟! ما طهارت روی طهارت که نداریم بلکه یک طهارت داریم، آن طهارت می‌خواهد با قاعدهٔ طهارت ثابت بشود، می‌خواهد با طیران کبوتر ثابت بشود، می‌خواهد با خواب و مکاشفه ثابت بشود، می‌خواهد با استصحاب ثابت بشود، طهارت یکی است و فرق نمی‌کند. یک وقت شما می‌گویید: تأکّد طهارت، خودش بر آن اثری مترتب است، خب در اینجا هم جای استصحاب می‌آید، طهارت، طهارت است، شما با همین ثوب می‌توانید نماز بخوانید. بله در مورد قاعدهٔ حلّ مسئله تفاوت می‌کند. پس در اینجا هم لغو می‌شود.

مگر اینکه در اینجا ما این جواب را بدهیم، جواب ما از این اصلاً حسم مادهٔ خلاف از اینجا است نه‌اینکه اثر مترتب است. کلامی که مرحوم آقا و مرحوم آقای خوئی و نائینی و همه دارند و همه به این اشکال مبتلا شدند این است که اینها خیال کردند شارع وقتی که استصحاب را جعل می‌کند، یک جعل تعبّدی است. نه، جعل استصحاب جعل تکوینی است، اصلاً استصحاب نیاز به جعل ندارد، مسئلهٔ استصحاب یک مسئلهٔ جعل تکوینی و محاوره‌ای است نه‌اینکه قراردادی است... چه اثری مترتب بر شک بشود یا نشود. همین که شما فرض کنید یک مورد را دیدید که قبلاً طاهر بود و الآن شک در نجاست می‌کنید، الآن می‌گویید که این همان حالت سابقه است. اصلاً شما آگاه به قاعدهٔ طهارت هم نباشید اطلاع هم نداشته باشید، نفس این سبقتِ موضوع طهارت بر مورد شک، دیگر برای شما کفایت می‌کند، «لا تَنقُض الیقین بالشَّک» همین را می‌رساند.

پس آنچه که ما در اینجا باید مطرح کنیم این است که اصلاً نیاز به تخصیص استصحاب یا تخصیص شک نداریم که بگوییم: یا باید در محدودهٔ جریان استصحاب تخصیص بزنیم یا باید تخصیص در محدودهٔ جریان شک باشد، اصلاً تخصیص وجود ندارد. لسان دلیل استصحاب و لسان دلیل شک خودبه‌خود موارد خود را تعیین می‌کنند. در جایی که شک هست شما خودتان دارید می‌گوید: شک، خودتان دارید می‌گویید: شک در واقع، شک در واقع متأخّر از نفس واقع است؛ پس اگر در جایی دلیلی احراز را واقع کرد، اصلاً خودبه‌خود خروج موضوعی دارد، خروج تخصصی دارد، دیگر در اینجا خروج، خروج تخصیصی نیست.

اشکال حقیر را التفات کردید؟! در بیان دلیل استصحاب، نفس دلیل استصحاب مواردش مشخص شده؛ نه‌اینکه شارع جعل استصحاب به‌لحاظ اثر کند. نه، شارع جعل استصحاب کرده، استصحاب باید جاری بشود. استصحابِ بدون اثر که ما نداریم، ولی نفس استصحاب به‌لحاظ اثر نیست؛ بلکه استصحاب اصلاً خودش یک جریان تکوینی و جریان طبعی دارد و با استصحاب، دیگر جا برای شک نمی‌ماند، دیگر ما شک را تخصیص نزدیم. شک مواردی مختص به خود دارد، استصحاب مواردی مختص به

خود دارد. مثل اینکه ما با أکرم العلماء، أکرم النحویون را تخصیص بزنیم، نحویین یک محدودهٔ خاص دارند، علماء هم محدودهٔ خاص دارند، ادبا هم محدودهٔ خاصی دارند، فلاسفه و حکما هم محدودهٔ خاصی دارند، هیچ‌کدام به همدیگر ارتباط ندارند، حالا اگر در یک جا من‌باب‌مثال أکرم العلماء آمد، بعد أکرم الفلاسفة و الحکماء آمد حالا اینها با همدیگر تعارض دارند؟! نه، حالا شما هم عالم را اکرام می‌کنید بِعنوان أنَّه عالمٌ هم این را اکرام می‌کنید بِعنوان أنَّه حکیمٌ، این اختلاف ندارد. حالا اگر در یک موقع فرض کنید علم به فقهش ازبین رفت، حکمتش باقی است حالا به‌خاطر حکمت اکرامش می‌کنیم. مسئلهٔ قاعدهٔ طهارت و استصحاب هم همین است آنچه که مترتب بر این است عبارت از آن اثر است حالا یا استصحاب می‌آید واقع را ثابت می‌کند آن اثر ثابت می‌شود یا جا، جای استصحاب نیست قاعدهٔ شک می‌آید طهارت را ثابت می‌کند، آن اثر ثابت می‌شود. اینها چه ربطی با همدیگر دارند؟! اصلاً ما چه نیاز به تخصیص داریم که این را تخصیص بزنیم یا آن را؟! پس از این نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که این اشکال وارد نیست و حق با نائینی است.

حالا سراغ بیان مرحوم آقای خوئی آمدیم. مرحوم آقای خوئی در اینجا می‌فرمایند که در قسم سوم اثر بر دو عنوان مختلف مترتب است، هر کدام از این دو عنوان، یک مابه‌الاشتراک و یک مابه‌الافتراق دارند، به‌عنوان دیگر یک جنس دارند و یک فصل مقوّم دارند، و بر هر کدام از این دو اثر مترتب است. مثل اینکه در مقام تشریع اثر یا بر عدمُ العلم بِالوثاقةِ و جهل بِالوثاقة مترتب است، یا اثر مترتب بر علم به عدم وثاقت است، اینجا آن‌وقت جای استصحاب است، یعنی وقتی که ممکن است حالت سابقه داشته باشد، من‌باب‌مثال قبلاً این شخص موثوقٌ به بود و الآن ما وثاقت را استصحاب می‌کنیم یا قبلاً غیر موثّق بود و ما عدمُ الوثوق را استصحاب می‌کنیم. این در مورد سوم.

بررسی مورد چهارم در کلام آیت‌الله خویی

مورد چهارم این است که آن اثر مترتب بر اعمّ از جهل به واقع و علم به عدم واقع است، اینجا جای استصحاب نیست. چرا؟ چون این اثر قبلاً بود. اینجا چون این اثر مترتب است. در اینجا استصحاب نمی‌تواند یکی از این دو طرف را... استصحاب علم به عدم را ثابت می‌کند. فرض کنید اگر تشریع بر مدار یک موضوع بود و عدمُ العلم بِالواقع، عدمُ العلم بِالوثاقة موضوع برای تشریع بود، آن عدمُ العلم بِالوثاقة یا در فصل جهل به وثاقت تحقق پیدا می‌کند، یا در ظرف علم به عدم وثاقت تحقق پیدا می‌کند. خب در اینجا استصحاب می‌خواهد بیاید چه چیزی را ثابت بکند؟! استصحاب علم به عدم وثاقت را ثابت می‌کند یعنی واقع را می‌آید ثابت بکند. چه چیزی بر این علم به عدم واقع که می‌خواهد ثابت بکند مترتب می‌شود؟! اثر. اثر چیست؟! حرمت تشریع و حرمت تشریع از اول بود و حرمت تشریع روی عدمُ العلم رفته است. این عدمُ العلم دو صورت دارد؛ یک صورتش جهل است خب همان جهل از اول بود دیگر استصحاب بخواهد بیاید چه چیزی را ثابت کند؟!

اینجاست که این اشکال ما بر همهٔ آقایان وارد می‌شود که اگر قرار باشد که مقصود از استصحاب ترتّب اثر باشد، در اینجا دیگر اثر مترتب نمی‌شود. اشکالاتی که می‌آید این است. فلذا اگر آن مبنای ما دربارهٔ استصحاب پذیرفته بشود به راحتی شما در اینجا می‌توانید استصحاب کنید؛ یعنی استصحاب عدم وثاقت سابق را می‌کنید، آن عدم وثاقت سابق می‌آید موضوع را ثابت می‌کند یعنی واقع را تنزیلاً ثابت می‌کند. تنزیلاً عبارت از عدم وثاقت واقعی است. وقتی آن را ثابت می‌کند دیگر به نائینی هم اشکال وارد می‌شود؛ چون ما در اینجا آمدیم ظرف استصحاب را بر ظرف شک تکویناً حکومت دادیم، وقتی که حکومت پیدا کند نوبت برای شک باقی نمی‌ماند، یعنی حتی بر فرض چهارم هم اشکال بر نائینی وارد می‌شود. خب حالا اینها در این زمینه می‌مانند چرا می‌مانند؟! چون می‌گویند: مقصود از جریان استصحاب ترتّب اثر است، وقتی ترتّب اثر شد اثر قبلاً بوده است. حرف نائینی درست است. خب این در اینجا در این زمینه.

اشکال اصلی آیت‌الله خویی بر محقق نائینی

آقای خوئی در اینجا می‌فرمایند که ما بعد از بیان این چهار مقدمه و چهار مسئله صحبت ما با نائینی این است که ایشان در کبرای مسئله با ما حرف ندارند؛ کبرای قضیه یکی از این چهار مسئله است. یا اثر مترتب بر واقع است یا اثر مترتب بر جهل است یا اثر مترتب بر یکی از دو عنوان است و یا اثر مترتب بر عنوان اعم از جهل به واقع و علم به عدم است. صحبت در مصداق است. در مسئلهٔ تشریع و حرمت تشریع و در مسئلهٔ قبح عقاب بلا بیان صحبت در مصداق است که آیا مصداق ما از قسم ثالث است یا از قسم رابع است؟ مرحوم نائینی می‌گوید که از قسم رابع است،[1] ما می‌گوییم که از قسم ثالث است، از قسم ثالث می‌گوییم که استصحاب جاری می‌شود چون ممکن است حالت سابقه داشته باشد. با این بیان که تشریع همان‌طور که در آیات قرآن دارد ﴿أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2] که در اینجا تشریع را روی یکی از این دوبرده است؛ در یک جا روی عنوان عدمُ العلم برده است ﴿أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ آیهٔ دیگر تشریع را روی علم به عدم برده است، «یَفترون علی الله الکذب و هم یعلمون»[3] افتراء براساس علم به خلاف است. إفتراء علی الله است [درحالی‌که] علم دارند؛ پس یکی از این دو عنوان، موضوع برای حرمت تشریع واقع شده است، پس معلوم می‌شود که تشریع ما از اقسام قسم سوم است که در قسم سوم اثر یا روی جهل به واقع یا روی علم به عدم واقع رفته است و در مسئلهٔ تشریع هم همین است.

بنابراین اگر در یک جا که شک کردید که آیا این وثاقت دارد یا ندارد، جای استصحاب هست، شما می‌توانید در اینجا استصحاب عدمی را که مربوط به طفولیت هست جاری کنید و به‌واسطهٔ آن استصحاب، حرمت تشریع را بخواهید ثابت کنید، هیچ اشکال ندارد.

حالا سراغ مانحن‌فیه آمدیم که استصحاب عدم منع ازلی یا استصحاب عدم منع بلوغ، مانحن‌فیه این است. مرحوم نائینی می‌گفت که استصحاب عدم منع که استصحاب برائت است جاری نیست، آن استصحاب اثر سابق دارد، در ظرف شک، شک در تکلیف و عدم تکلیف، در نفس شک قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان جاری است. وقتی قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان جاری شد دیگر شما نمی‌توانید استصحاب بیاورید، چون استصحاب همین اثر را ثابت می‌کند. ما در اینجا می‌گوییم: نه، در اینجا اثر متفاوت است. چرا متفاوت است؟ به جهت اینکه اثری که بر شک در تکلیف مترتب است اقسام مختلفی دارد یااینکه قبح عقاب اصلاً مترتب بر عدم تکلیف است؛ یعنی ملاک برای قبح عقاب این است که اصلاً تکلیفی نیست، تکلیف وجود ندارد و اباحه است و جعل، جعل اباحه است. در اینجا قبح عقاب خیلی اقبح است

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***مصباح الأصول***، ج ۱، ص ۲۹۳ ـ ۲۹۵.

[2] سوره بقره (۲) آیه(۸۰). ***معاد شناسی***، ج ۱۰، ص ۳۰۷:
«یا آنکه بدون علم و درایت بر خدا نسبت دروغ می‌دهید؟!»

[3] سوره یونس (۱۰) آیه ۶۹: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ﴾
ترجمه: «بگو: به‌تحقیق آنان که به خدا نسبت دروغ دهند نجات و رستگاری ندارند.» (محقق)
سوره انعام (۶) آیه ۲۱: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوۡ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾
ترجمه: «و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ بست یا آیات او را تکذیب کرد؟ به‌تحقیق ستمکاران را رستگاری نخواهد بود.» (محقق)
سوره مائده (۵) آیه ۱۰۳: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾.
ترجمه:«کافران بر خدا دروغ می‌بندند، چه آنکه بیشتر آنان عقل را به کار نمی‌بندند.» (محقق)

از اینکه تکلیف وجود دارد و ما عالم به تکلیف نیستیم. این اقبح است. در جایی که فرض کنید که ماء حلال است، حالا انسان این ماء حلال را بخورد، بعد خدا بر این خوردن عقابش کند؟! این خیلی قبیح است، یااینکه این ماء حلال نیست ولی من عالم به حلّیت نیستم و من عالم به واقع نیستم. پس قبح عقاب در صورت عدم تکلیف واقعاً، اقبح است از اینکه تکلیف باشد و جهل به واقع باشد و وجود تکلیف و جهل به واقع، عقابش از وجود تکلیف و بیان بر ترخیص اقبح است.

پس ما سه قبح در اینجا داریم؛ قبح اول که اقبح از بقیه است درصورت عدم تکلیف و این قبح دوم در مرتبهٔ پایین‌تر درصورت وجود تکلیف و عدمُ العلم به تکلیف است، قبح سوم درصورت وجود تکلیف و ترخیص در فعل است که شارع این را ترخیص بدهد. حالا یا با استصحاب ترخیص بدهد یا با قواعد دیگر ترخیص بدهد یا با فرض کنید با قواعد عقلی ترخیص داده بشود. پس وقتی که ملاکات مختلف شدند طبعاً آثاری که هرکدام بر یک ملاکی بار می‌شوند متفاوت هستند؛ گرچه در همه قبح عقاب هست ولی صحبت در کیفیت آن قبح است؛ در اوّلی به یک نحو است و ملاک در اوّلی اصلاً عدم التکلیف واقعاً است. ملاک در دوم عدمُ العلم به تکلیف است. ملاک سوم ترخیص در فعل است و هر کدام از اینها ملاک متفاوت دارد وقتی ملاک متفاوت داشت بنابراین آثارش هم متفاوت می‌شود. پس مانحن‌فیه ما از قسم ثالث می‌شود که در قسم ثالث گفتیم: آثار بر هر کدام از دو عنوان جهل به واقع و علم به خلاف مترتب است. از قسم رابع نمی‌شود که شما نتوانید استصحاب کنید و فیه ما لا یخفیٰ که دیگر برای جلسهٔ بعد بماند. بحث مشکل که نبود؟!

اللهم صل علی محمد و آل محمد