

در بحث مقدمه ای که شهید مطرح می فرماید به چهار مسأله می پردازد: تعریف علم اصول 2. موضوع علم اصول-3. حکم شرعی و تقسیمات آن-4. تقسیم مباحث کتاب

تعریف علم الأصول: معروف بین اصولی ها این است که علم اصول عبارت است از: (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي).

پیروان مفردات این تعریف توضیح مختصری می دهیم تا نقاط ضعف و قوت آن نمایان شود و بتوانیم تعریفی دقیق تر ارائه دهیم. آوردن کلمه علم در تعریف تسامحی است، زیرا مستلزم دور و أخذ الشيء فی تعریف نفسه است، چراکه می گوئیم علم اصول عبارت است از علمی که .. .

ممهدة صفت برای قواعد است به معنای قواعدی که آماده شده تا فقیه راحت تر ب استنباط حکم شرعی برسد. مراد از استنباط بکارگیری تلاش و کوشش است برای شناخت ناشناخته ها. و مراد از حکم شرعی هم تکالیف پنج گانه الهی است، اعم از تکالیفی که شارع تعیین کرده باشد یا عقل.

اشکالات وارد شده بر تعریف

يك اشکالی در حلقه ثانیه مطرح شده بود که اینجا نیامده، بر اساس اینکه اگر ممهده را مجهول بخوانیم، لازم می آید قبل از شروع در تدوین علم اصول این قواعد آماده باشد، در حالی که غرض از علم اصول دادن این قواعد و ضوابط است برای تشخیص مسائل علم اصول از غیر آن. به عبارت بهتر اگر این قواعد آماده باشد، سوال می کنیم بر اساس چه ضابطه ای این قواعد اصولی شدند؟ ما در اصول دنبال این ضابطه هستیم، پس باید علم اصول را به گونه ای تعریف کنید که این ضابطه را در اختیار ما قرار دهد. اشکالات سه گانه و جواب آنها در کتاب ابتدا اشکالات آمده بعد جواب آنها، ولی برای اینکه نیاز به تکرار نباشد ما بعد از هر اشکال به جواب آن می پردازیم.

اشکال اول: در حلقه ثالثه اشکالی که مطرح می کنند مبني بر این است که ممهده را معلوم بخوانیم. می فرماید: تعریف باید جامع افراد و مانع اغیار باشد، در حالیکه این تعریف شامل قواعد فقهی نیز می شود، چراکه مثل قاعده ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و قاعده های دیگر در طریق رسیدن به حکم شرعی مورد استفاده قرار می گیرند، فقیه این قاعده را در ابوابی مانند بیع و اجاره و.. بکار می برد و حکم می کند در مثل بیع فاسد ضمان است چون در صحیح آن ضمان است و.. لذا تعریف مانع اغیار نشد.

جواب از اشکال اول:

مراد از حکم شرعی در تعریف حکم شرعی کلی است نه جزئی، یعنی حکم کلی که بر موضوع مقدر الوجود جعل شده است، هرگاه موضوعش محقق شود بر آن قابل تطبیق است، لذا هم موضوع کلی است هم حکم کلی است، ولی قواعد فقهی، خودش حکم شرعی است که فقط می توان حکم مصادیقش را از آن استنباط کرد، به عبارت بهتر استخراج حکم مصادیق قواعد فقهی استنباط نیست بلکه از باب تطبیق است. شهید در مقام فرق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی مثالی می زنند:

می فرمایند بین حجیت خبر ثقه و حجیت قاعده فقهی فرق اساسی وجود دارد، از اولی گاهی برای اثبات وجوب سوره و گاهی برای اثبات حرمت عصیر عنبی و ... استفاده می شود، بطور کلی در ابواب مختلف فقهی کارآمد است و حکم های مختلفی را اثبات می کند ولی قاعده فقهی مثل ضمان فقط حکم شرعی به ضمان است که بر مصادیق خودش در بیع و اجاره و .. تطبیق می شود، با یک جعلی که شارع در مورد قاعده انجام داده ضمانتهای متعددی را اثبات می کنیم. در حالیکه با حجیت خبر ثقه جعل های متعددی را اثبات می کنیم.

(1) و هذا الكلام تامّ في مثل هذه القاعدة الفقهية، و أمّا غيرها من القواعد كقاعدة الفراغ و الصحة و الطهارة و الحلیة فلا يتمّ فيها؛ لأنّ هذه القواعد يستنتج منها جعل كليّ على موضوع كليّ أيضا كالقاعدة الأصولية. لأنّ مثال قاعدة الطهارة أو الحلیة يستنبط منهما جعل كليّ على موضوع كليّ كقولنا: (كلّ شيء طاهر، و كلّ شيء حلال).

اشکال دوم:

این تعریف جامع افراد هم نمی باشد زیرا اصول عملیه را شامل نمی شود، چراکه اصول عملیه در طریق استنباط حکم شرعی قرار نمی گیرند بلکه وظیفه مکلف در مقام عمل هنگام شك در حکم شرعی را مشخص می کنند. به عبارت بهتر در موضوع آنها شك به حکم شرعی أخذ شده است، لذا معنا ندارد بگوییم در طریق حکم شرعی هستند. (به عبارت دیگر خودشان حکم شرعی هستند نه اینکه در طریق آن باشند).

جواب از اشکال دوم از اشکال دوم دو گونه جواب داده می شود:

1. مانند مرحوم صاحب کفایه قید (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) را به تعریف اضافه می کند تا با این قسمت دوم تعریف شامل اصول عملیه هم بشود.

2. در معنای استنباط تصرف بکنیم بگوییم مراد معنای لغوی آن یعنی استخراج حکم شرعی نیست تا اصول عملیه را شامل نشود، بلکه مراد از آن همانگونه که مرحوم خوئی معتقدند اثبات تنجیزی و

تعذیری است (المحاضرات 1: 9)، در این صورت اصول عملیه هم چون منجز و معذر هستند داخل در تعریف می شوند.

اشکال سوم: تعریف شامل مسائل لغوی نیز می باشد در حالی که قطعاً از آن خارج می باشد، مثلاً ظهور کلمه "صعید" در طریق استفاده حکم شرعی قرار می گیرد، چراکه باید در مرحله نخست ظهورش روشن شود تا فقیه حکم به صحت سجده بر روی آن بدهد. و همچنین است علم رجال، تا فقیه نتواند راوی را توثیق کند نمی تواند بر اساس آن حکم صادر کند.

جواب از اشکال سوم: چند جواب از این اشکال داده شده است:

جواب محقق نائینی: ایشان در تعریف قید کبرویت را اضافه می کند تا مسائل لغت و رجال از تحت تعریف خارج شود، به این صورت که (إِنَّ عِلْمَ الْأَصُولِ عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ بِالْكِبْرِيَّاتِ الَّتِي لَوْ انْضَمَّتْ إِلَيْهَا صَغِيرَاتُهَا يَسْتَنْتِجُ مِنْهَا حُكْمٌ فَرَعِيٌّ كَلِّيٌّ)، بر این اساس چون مسائل لغت و رجال کبرای قیاس استنباط واقع نمی شوند از علم اصول خارجند (فوائد الأصول 1: 29).

توضیح: اگر بخواهیم يك حکم شرعی را از روایتی استنباط کنیم باید سند حدیث را بررسی کنیم، مفردات حدیث را بررسی کنیم که ظاهر در چه معنایی هستند، حجیت خبر ثقه را اثبات کنیم، در این میان فقط حجیت خبر ثقه مسأله اصولی است، زیرا در طریق استنباط حکم، کبری واقع می شود، مثلاً روایت گفته دعا هنگام رویت هلال مستحب است، رجال سند را بررسی می کنیم موثق هستند، مفردات هم ظهورشان مشخص است، حالا می گوئیم: 1. روایان ثقه هستند پس خبر موثق است، 2. مفردات ظاهر در فلان معنا فلان معنا هستند پس روایت ظاهر در استحباب دعا هنگام رویت هلال است، 3. ظواهر حجت هستند پس ظهور این روایت در صورت تمامیت حجیت خبر ثقه حجت است 4. خبر ثقه دلالت بر استحباب دعا هنگام رویت می کند (صغری)، خبر ثقه حجت است (کبری)، در نتیجه دعا هنگام رویت مستحب است. همانطور که ملاحظه کردید حجیت خبر ثقه و حجیت ظهورات فقط کبرای استنباط حکم شرعی قرار گرفتند. به عبارت دیگر ظهور مفردات مثل ظهور کلمه صعید در آیه شریفه برای اینکه در طریق استنباط قرار بگیرند نیاز به کبرای حجیت ظهور دارند، البته حجیت کتاب هم کبرای این قیاس واقع می شود.

اشکال شهید بر جواب محقق نائینی: شاید با اضافه کردن این قید مانعیت تعریف تمام شود ولی از جهت جامعیت با مشکل مواجه می شویم زیرا برخی از قواعد اصولی با این قید از تعریف خارج می شوند مثل ظهور صیغه امر در وجوب و ظهور برخی ادوات در عموم یا مفهوم، مثل ظهور جمله شرطیه در مفهوم مخالف، چراکه این گونه قواعد صغرای حجیت ظهور قرار می گیرند نه کبرای قیاس استنباط، به این بیان که می فرمایید امر به تَوْضُأً مثلاً ظهور در وجوب دارد (صغری)، ظهور

حجت است (کبری)، در نتیجه وضو واجب است. در این قیاس ظهور امر در وجوب صغری واقع شد، لذا طبق تعریف نائینی جزء مسائل اصولی نباید باشد، در حالیکه از مسلمات مسائل اصولی است، شهید می فرماید حال که این ظواهر جزء قواعد اصولی هستند چه فرقی با ظهور کلمه صغید دارد، یعنی مسائل لغوی را هم بگوییم جزء مسائل اصول هستند. همچنین مسأله مهمی چون جواز و امتناع اجتماع امر و نهی باید از علم اصول خارج شود، زیرا در قیاس استنباط، بنابر امتناع، صغری تعارض دو خطاب مثلاً صلّ و لاتغصب قرار می گیرد، و بنابر جواز، صغری حجیت اطلاق هر دو خطاب.

توضیح: بنابر اجتماع امر و نهی، کسی که در مکان غصبی نماز بخواند، نمی تواند نمازش هم مشمول دلیل صلّ باشد و هم مشمول دلیل لاتغصب، لذا بین این دو خطاب تعارض واقع می شود و این مسأله صغری قواعد تعارض (تخییر، تساقط و ترجیح) واقع می شود. اجتماع امر و نهی ممتنع است (صغری)، در موارد اجتماع بنابر امتناع قواعد تعارض پیاده می شود (کبری)، در نتیجه بنابر تساقط یا تخییر یا ترجیح حکم مورد اجتماع روشن می شود.

اما بنابر جواز: اجتماع امر و نهی جایز است (صغری)، بنابر جواز اجتماع امر و نهی به اطلاق خود باقی می ماند (کبری)، در نتیجه هم نماز صحیح است و هم مکلف مرتکب غصب شده است.

جواب مرحوم خوئی: مرحوم خوئی بجای قید کبرویا، قید دیگری را اضافه کرده است، ایشان می فرماید قاعده اصولی قاعده ای است که به تنهایی بدون اینکه قاعده اصولی دیگری به آن اضافه شود برای استنباط حکم شرعی کافی باشد (هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضمیمة کبری أو صغری أصولية أخرى إليها). با این قید مثل ظهور کلمه صغید در قَتَيْمَمُوا صَعِيداً طَيِّباً [2] از علم اصول خارج است، زیرا بدون ضمیمه ظهور صغیه امر در وجوب در طریق استنباط قرار نمی گیرد. کسی اشکال نکند طبق این ضابطه مثل ظهور صغیه امر در وجوب یا ادات عموم در عموم و... از علم اصول خارج است، زیرا نیازمند ضمیمه حجیت ظواهر هستند و بدون آن در طریق استنباط واقع نمی شوند.

آقای خوئی در جواب می فرماید ضمیمه شدن حجیت ظواهر، این موارد را از علم اصول خارج نمی کند، چراکه قاعده حجیت ظواهر به علت اتفاقی بودن و عدم اختلاف در آن از قواعد اصولی نیست (مرحوم خوئی گویا معتقدند مسائل علوم باید اختلافی باشند وگرنه جزء مسائل علم به شمار نمی روند و چون در حجیت ظواهر کسی اختلاف نکرده، قاعده حجیت ظواهر از مسائل علم اصول خارج است).

اشکالات شهید بر جواب محقق خوئی اشکال اول: مرادتان از عدم احتیاج به قاعده اصولی دیگر چیست؟ آیا مرادتان این است که در هیچ حالتی نباید نیاز داشته باشد تا بتوانیم آن را قاعده اصولی بدانیم؟ اگر اینطور باشد پس برخی ظواهر مثل ظهور صغیه امر در وجوب از علم اصول خارج است زیرا اگر صغیه امر در دلیل ظنی قرار بگیرد برای استنباط حکم، لازم است حجیت سند دلیل به آن ضمیمه شود. و اگر مرادتان این است که عدم احتیاجش در برخی حالات کفایت می کند تا اصولی

شود، بناچار باید مثل ظهور کلمه صعید هم از مسائل اصول باشد، زیرا هنگامی که در دلیل قطعی قرار می‌گیرد نیاز به ضمیمه قاعده دیگری ندارد.

اشکال دوم: ظهور صیغه امر در وجوب و سائر ظواهر برای اینکه در طریق استنباط قرار گیرند نیازمند کبرای قاعده حجیت ظواهر که مسأله ای اصولی است می‌باشند و صرف عدم خلاف در آن موجب نمی‌شود از اصولی بودن خارج شود، چراکه اصولی بودن چیزی نیست که از اختلافی بودن مسأله ناشی شود، بلکه از ابتدا اصولی است و بر روی آن اختلاف واقع می‌شود یا نمی‌شود، {علاوه بر اینکه برخی بسیاری از مسائلی که وجود دارد اتفاقی است ولی کسی آنها را از علم خارج نمی‌داند}.

با توجه به اینکه اشکال سوم بدون جواب ماند، شهید تعریف را عوض می‌کند و می‌فرماید اصح این است که بگوییم: (علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعی)، با قید عناصر مشترکه، مسائل لغوی را از علم اصول خارج کرد، زیرا مسائل لغت مانند ظهور کلمه صعید عنصری مشترک برای استنباط حکم شرعی نیست، بلکه فقط در استنباط همین حکمی که متعلق به ماده صعید است، کار آمد است. لذا ضابطه قاعده اصولی این است که عنصری مشترک برای استنباط حکم در همه ابواب فقه باشد.

موضوع علم اصول مراد از موضوع علم، مفهوم کلی است که جامع مسائل آن علم می‌باشد، این مفهوم کلی در علم اصول همچنانکه در حلقه ثانیه [1] گذشت عبارت است از ادله مشترکه در استدلال فقهی، در اصول پیرامون دلالت این ادله بحث می‌کنیم که صلاحیت این را دارند که عنصری مشترک در علم اصول باشند یا خیر؟

برخی از محققین در وجود موضوعی برای برخی علوم، خصوصاً علم اصول تشکیک کرده اند که چنین موضوعی متصور نیست، لذا به این نتیجه رسیده اند که وجود موضوع برای علم ضروری نیست (منشأ اشکال عدم وجود جامع بین مسائل برخی علوم است، بگونه‌ای که برخی مسائل با یکدیگر مباین هستند و تصور جامع بین آنها ممکن نیست، مانند فعل و ترک، وجوب و حرمت و اباحه و..). در جواب این دسته از محققین دو دلیل برای ضرورت وجود موضوع اقامه شده است:

دلیل اول:

علوم بواسطه موضوعاتشان از یکدیگر تمییز داده می‌شوند، به عبارت بهتر شناخت علوم از روی موضوعات آنهاست، برای مثال آنچه علم پزشکی را از علم نحو جدا می‌کند اختصاص هر یک از آنها به موضوعی خاص است، لذا وجود موضوع ضروری است.

شهید در رد این اشکال می‌فرماید که شبیه به مصادره است، شبیه می‌فرماید چون دلیل عین مدعی نیست بلکه دلیل از لوازم مدعی است.

توضیح مطلب: تمییز و شناخت علوم از یکدیگر به واسطه موضوعات آنها، فرع این است که برای آنها موضوعی وجود داشته باشد، چراکه اگر برای آنها موضوع وجود نداشته باشد باید آنها را بر اساس امر دیگری مانند غرض تدوین آن علوم، از یکدیگر تمییز بدهیم.

دلیل دوم: این دلیل برای صاحب کفایه است، ایشان می فرماید: تمایز علوم یا به موضوع است که در این صورت هر علمی باید موضوع مشخصی داشته باشد، یا به غرضی است که آن علم بر اساس آن تدوین شده است، اولی بطلانش ثابت شد، لذا تمایز علوم متعینا به غرض است، زیرا غرض تدوین هر علمی با دیگری فرق دارد و از آنجا که غرض در هر علمی واحد است و واحد فقط از واحد صادر می شود، لازم است که یک مؤثر واحد را فرض کنیم که در غرض تأثیرگذار است، این مؤثر نمی تواند مسائل علم باشد زیرا مسائل علم متعدد و متغایر است، بلکه باید این مسائل مصادیق امر دیگری باشند که آن مؤثر واقعی است، و این امر چیزی جز نیست یک قضیه کلی که موضوعش جامع بین موضوعات و محمولش جامع بین محمولات است، هرچند ما نتوانیم برای این جامع اسم و عنوان خاصی قرار بدهیم. با این بیان ثابت می شود که برای هر علمی موضوعی است که جامع بین مسائل آن علم می باشد.

از دلیل دوم جواب داده شده است که: سه نوع "واحد" داریم: واحد شخصی، واحد نوعی که جامع ذاتی افراد است و واحد عنوانی که جامع انتزاعی از انواع متباین می باشد. قاعده ای که می گوید الواحد لایصدر الا من الواحد، مربوط به اولی است، در حالی که غرضی که بر علم فرض می شود از نوع واحد شخصی نیست، بلکه یا نوعی است یا عنوانی، پس این قاعده فلسفی قابل تطبیق بر اینجا نیست تا بخواهید ضرورت وجود موضوع را برای هر علمی اثبات کنید.

بخاطر عدم تمامیت ادله ضرورت وجود موضوع برای علم، برخی محققین مانند مرحوم عراقی و محقق خوئی [2] نه تنها ضرورت را نپذیرفتند، بلکه بر عدم ضرورت آن دلیل اقامه کرده اند. فرموده اند: برخی از علوم مشتمل بر مسائلی هستند که موضوعات آنها فعل و وجود است، و همچنین مشتمل بر مسائلی هستند که موضوعات آنها ترك و عدم است، مثلا علم فقه مشتمل بر نماز و حج است که از افعال وجودی می باشند، در عین حال مشتمل بر روزه و حرمت زنا است که افعال موضوعات آنها ترك است، و این موضوعات خود مشتمل بر اموری است که آنها از ماهیات و اجناس متفاوت می باشند، مثلا نماز دارای افعالی که از مقوله وضع می باشد مثل رکوع و سجده، و افعالی که از مقوله کیف می باشد مثل قرائت و... چطور ممکن است بین این امور جامعی تصور کنیم که همه اجناس و مقولات متباین را دربربگیرد.

در علم اصول هم وضع به همین منوال است، برخی مسائل مانند امارات و ادله محرزه، موضوعاتشان کاشفیت و ارانه واقع است و برخی دیگر مثل اصول عملیه، شك و جهل است، چه جامعی می تواند این دو را که نقیض هم هستند را در بگیرد.

بر این اساس این بزرگان به این نتیجه رسیدند که علم اصول موضوع ندارد، هرچند به نظر ما صحیح این است که موضوع دارد و بیانش در ابتدای بحث گذشت.

حکم شرعی و تقسیمات آن: در حلقه سابقه بیان شد که احکام شرعی به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شوند، پیرامون احکام تکلیفی در آنجا بحث و گفتگو شد، گفتیم که حکم تکلیفی از سه عنصر ملاک و اراده و اعتبار تکلیف شده است و به اعتبار اراده به پنج قسم حرام، مکروه، مباح، مستحب و وجوب تقسیم می‌شود.

اما در این مقام بنا داریم درباره حکم وضعی صحبت کنیم، حکم وضع بطور مباشر با افعال مکلفین در ارتباط نیست، بلکه تأثیرش بر افعال و تنظیم امور مکلف غیرمستقیم است، مثل شرطیت و سببیت و زوجیت و... .

حکم وضعی دو قسم است: قسم اول: احکامی که موضوع حکم تکلیفی واقع می‌شوند، مانند زوجیت که موضوع وجوب انفاق است و ملکیت که موضوع حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن اوست.

قسم دوم: احکامی که از حکم تکلیفی انتزاع می‌شوند، مانند جزئیت سوره برای نماز که از امر به نماز که ماهیتی مرکب است انتزاع می‌شود، یا شرطیت زوال برای وجوب نماز ظهر که از حکم تکلیفی وجوب نماز ظهر که مشروط به زوال است انتزاع می‌شود.

استقلالی و عدم استقلالی بودن احکام وضعی: شهید می‌فرماید بدون شك قسم دوم که انتزاعی است نمی‌تواند مورد جعل استقلالی شارع قرار بگیرد؛ زیرا وجود جعل امر به مرکب به سوره و اجزاء دیگر، برای انتزاع جزئیت سوره کافیهست و نیازی به جعل مستقل نیست، چراکه لغو و تحصیل حاصل است. علاوه بر اینکه جزئیت فرع این است که امر به مرکبی وجود داشته باشد وگرنه انتزاع بی‌معناست.

به عبارت دیگر: جزئیت از امور انتزاعی واقعی است، هرچند ظرف وقوعش در آن عالم جعل و اعتبار است، لذا از جهت اینکه امری انتزاعی است، فرقی بین آن و بین جزئیتی که برای مرکبات خارجی است نیست، هرچند ظرف وقوع و منشأ انتزاع آنها با یکدیگر متفاوت است، بنابراین تا زمانی که جزئیت امری واقعی است ایجاد آن با جعل و اعتبار ممکن نیست وگرنه جزئیت باید از امور اعتباریه محضه باشد که با اعتبار شارع محقق شود.

اما قسم اول از آن جهت که موضوع برای احکام تکلیفی واقع می‌شود، مجعول بالاستقلال می‌باشد، چراکه موضوع واقع شدن برای احکام تکلیفی می‌طلبد که رتبه قبل از آنها جعل شود، همانطور که انتزاعی بودن می‌طلبد متأخر از حکم تکلیفی باشند.

مناقشه در جعل استقلالی قسم اول و رد آن: ممکن است کسی شبهه کند که در جعل استقلالی قسم اول از احکام وضعیه هم لغویت پیش می آید؛ لذا باید مثل ملکیت از جواز تصرف در مال خودش و زوجیت از جواز استمتاع زوج و حرمت تصرف و استمتاع برای غیر، انتزاع شود، زیرا تا وقتی حکم تکلیفی جعل نشود، جعل آنها بی اثر است، مثلاً تا وقتی حرمت تصرف در مال غیر جعل نشده باشد، جعل ملکیت اثری ندارد. و اگر این احکام تکلیفی جعل شوند دیگر نیازی به جعل احکام وضعی نیست و جعل آنها لغو است. وقتی شارع استقلالاً جواز تصرف در مال را برای صاحب مال و عدم آن را برای غیر جعل کرد نیازی به جعل استقلالی ملکیت نداریم؛ بلکه ملکیت از آن انتزاع می شود.

شهادت در جواب این شبهه می فرماید: احکام وضعیه مثل زوجیت و ملکیت از امور عقلانیه عرفیه است که مرتکز اذهان عرف هستند و فطرت و بناء عرفی آنها بر آن شکل گرفته است، لذا شارع با امضا کردن این بنا یکی از این دو غرض یا هردوی آنها را اراده می تواند اراده کرده باشد:

اول: برای تنظیم احکام تکلیفیه، چراکه احکام وضعیه در دل خود تعداد زیادی احکام تکلیفی دارند، شارع بجای اینکه همه آنها را بیان کند یک حکم وضعی را بیان می کند تا بیانگر همه احکام تکلیفی باشد. مثل اینکه از زوجیت، حکم وجوب نفقه برای زوج، جواز استمتاع برای او، وجوب تمکن زوجه و... فهمیده می شود.

دوم: آسان شدن سامان دهی به احکام تشریحی، چراکه احکام وضعیه قسم اول موضوع برای احکام تکلیفیه هستند و با جعل آنها دیگر نیاز نیست شارع جعل جدیدی داشته باشد، لذا با جعل احکام وضعی بسیاری از احکام تکلیفی روشن می شود.

این دو غرض جعل استقلالی احکام وضعیه را از لغویت خارج می کند، لذا جعل آنها بی فایده نیست.

شمول حکم در حق عالم و جاهل: احکام شرعی تکلیفی و وضعی غالباً بین عالم و جاهل مشترک هستند و اینگونه نیست که مختص به عالم به حکم فقط باشند، بلکه منجزیت این احکام مختص به عالم است و جاهل اگر جهلش از روی قصور نباشد معذور است. برخی مانند مرحوم شیخ انصاری ادعا کرده اند که اخباری که بر قاعده اشتراك احکام بین عالم و جاهل دلالت دارد مستفیضه می باشد [1]، و لکن گویا شهادت این کلام را قبول ندارد، چراکه گویا یکی دو تا خبر واحد بیشتر بر این مضمون نداشته باشیم، لذا ایشان می فرمایند ما نیاز به روایات نداریم، بلکه اطلاقات ادله خود احکام برای اثبات این مطلب کفایت می کند، به این بیان که عدم تقید این احکام به عالم می طلبد که شامل جاهل به حکم هم باشند. شهادت می فرماید بخاطر این دلیل است که این قاعده با کلیت مورد پذیرش همه اصحاب قرار گرفته است، حتی کسانی که خبر واحد و مستفیض را حجت نمی دانند. بلکه اگر در مواردی دلیل خاصی بر اختصاص حکم به عالم اقامه شده باشد، از تحت این عموم خارج می شود. مثل حکم جهر و اخفات در نمازهای یومیه و قصر و اتمام برای کسی که وظیفه اش تمام است و شکسته بخواند، فقها حکم به صحت نمازش کرده اند. برهان بر قاعده اشتراك: برای اثبات قاعده اشتراك برهانی نیز اقامه شده است به این بیان که: اختصاص حکم به عالم مستحیل است، زیرا مستلزم چند محذور است:

تقدم و تأخر: لازمه این حرف أخذ علم به حکم در موضوع حکم است که نتیجه اش توقف حکم بر علم به آن حکم است، یعنی یکبار باید حکم را متأخر فرض کنیم چون حکم برای موضوع بمنزله معلول برای علت است، و یکبار آن را باید متقدم فرض کنیم زیرا در موضوع علم به آن أخذ شده است یعنی باید در رتبه سابق وجود داشته باشد تا به آن علم پیدا کنیم.

دور: اگر علم به حکم در همان حکم أخذ شود، لازم است حکم در رتبه سابق باشد تا علم به آن تعلق بگیرد، و فرض این است که حکم ثابت نمی شود مگر بعد از اینکه به آن علم تعلق بگیرد، لذا حکم متوقف است بر علم به آن، در حالی که علم به آن هم متوقف است بر ثبوت حکم.

خلف: معنای علم این است که متعلقش برای عالم منکشف است، و اگر بخواهد قید علم در حکم أخذ بشود یعنی انکشافی برای عالم صورت نگرفته است و این خلف علم داشتن عالم است. به عبارت دیگر اگر علم به حکم داشته باشی، حکم ثابت است و معنا ندارد که ثبوت حکم مقید به علم به حکم شود.

شهادت می فرماید در حلقه سابقه مسأله را به گونه ای بیان کردیم که هیچ یک از این محذورات به وارد نشود [2]، گفتیم آنچه مستحیل است أخذ علم به حکم مجعول در موضوع آن حکم است نه أخذ علم به جعل در موضوع حکم مجعول.

لازمه قول به قاعده اشتراك احكام: لازمه قاعده اشتراك احكام بين عالم و جاهل، قول به تخطئه است که امامیه به آن اعتقاد دارد، و معنایش این است که امارات و اصولی که مکلف بر طبق آن در شبهات حکمیه و موضوعیه به آن رجوع می کنند گاهی مصیب واقع نیست و به خطا می رود. بنابراین شارع در حق همه مکلفین احکام مشترکی دارد که ادله و اصول در معرض رسیدن به آن احکام می باشند و اگر به خطا رفتند از آن جهت که شارع خود آنها را حجت قرار داده است، معذور هستند.

در مقابل قول تخطئه، قولی به نام تصویب می باشد، قائلین آن معتقدند که احکام خداوند در حق مکلفین همان مؤدای دلیل و اصل می باشد، یعنی هر آنچه اماره و اصل گفت همان می شود حکم واقعی در حق کسی که رجوع به اصل و اماره کرده است. طبق این قول در لوح شریعت برای شارع احکامی وجود ندارد، بلکه احکام تابع دلیل و اصل می باشند و ممکن نیست حکم واقعی چیزی غیر از مؤدای آن دو باشد.

شهادت می فرماید تصویب یک صورت دیگر هم دارد که متعادل تر از صورت اول است، به این بیان که خداوند یک سری احکام واقعیه ثابت در لوح محفوظ دارد؛ ولی این احکام مقیدند به اینکه حجتی مثل اماره و اصل بر خلاف آن قائم نشود، چنانچه حجتی بر خلافش اقامه شد این حکم واقعی تغییر می کند و تبدیل می شود به آنچه اماره و اصل می گویند.

بطلان تصویب: شهید می فرماید تصویب به هر دو صورتش باطل است:

اما بطلان وجه اول تصویب (تصویب اشعری): جعل حجیت برای امارات و اصول بخاطر این است که در واقع احکامی وجود دارد که شارع می خواهد با رجوع به امارات و اصول آنها را برای ما حفظ کند. لذا اگر قرار باشد مؤدای آنها احکام واقعی باشد خلاف فرض پیش می آید.

اما بطلان وجه دوم تصویب (تصویب معتزلی): این قول مخالف عموم و اطلاق ادله خود احکام می باشد، علاوه بر اینکه مخالف ادله ای است که برای قاعده اشتراك احکام بین عالم و جاهل اقامه شده است مثل اجماع و تسالم بر اشتراك احکام.

حکم واقعی و ظاهری: حکم شرعی به واقعی و ظاهر تقسیم می شود، واقعی حکمی است که در موضوعش شك أخذ نشده است، بخلاف ظاهری که در موضوعش شك به حکم واقعی أخذ شده است.

در حلقه سابق بیان شد [1] که مرحله ثبوت حکم واقعی مشتمل بر سه عنصر ملاک و اراده و اعتبار است، و گفته شد که عنصر اعتبار، در ثبوت حکم ضروری نیست، بلکه غالباً جنبه تنظیمی و صیاعی دارد. یعنی برای انشاء حکم بکار گرفته می شود. در این مقام می خواهیم از حقیقت همین عنصر سوم که غالباً از آن به اعتبار تعبیر می کنند سخن بگوییم.

همانطور که برای مولی نسبت به بندگانش حق الطاعه ثابت است و بندگان باید در مقابل اراده مولی مطیع باشند، يك حق دیگری هم ثابت است و آن عبارت است از تعیین و مشخص کردن این حق الطاعه است که چه چیزی را اراده کرده است و چه چیزی را اراده نکرده است. و اینطور نیست در صورتی که ملاک در چیزی تمام بود و مورد اراده مولی قرار گرفت همان الا و لابد به عنوان مصب حق الطاعه گردن مکلف قرار داده شود، بلکه ممکن است شارع مقدمه آن چیز را از باب اینکه می داند منجر به آن شیء می شود بر عهده مکلف قرار بدهد، لذا مصب حق الطاعه ابتداء روی مقدمه می رود، هرچند شوق مولی در اصل به آن تعلق نگرفته است و تعلقش تبعی است. مثلاً در مورد نماز، خود نماز محبوب مولی است و مصب حق الطاعه هم روی خود نماز رفته است، ولی مثلاً در مورد دوری از فحشاء ممکن است بگوییم غرض مولی دوری از فحشاء است ولی چون نماز را منجر به دوری از فحشاء می داند، مصب حق الطاعه را از باب مقدمیت روی نماز برده است. بنابراین مصب حق الطاعه جایی است که شارع هنگام اراده چیزی آن را مشخص می کند و اعتبار عبارت است از چیزی که عادتاً برای کشف مصب که مولی تعیین می کند بکار گرفته می شود، که گاهی این مصب با مصب اراده مولی متحد است مثل نماز و گاهی مختلف است مثل نهی از فحشاء.

دلیل شرعی غیر لفظی: عبارت است از هر آنچه از معصوم صادر می شود و از جنس کلام نیست و بر حکمی شرعی دلالت می کند. دلیل شرعی غیر لفظی به دو نحو متصور است: 1. فعل معصوم 2- سکوت معصوم نسبت به فعلی که در محضرش اتفاق افتاده یا کلامی که شنیده است: از این نحو دوم به تقریر معصوم تعبیر می کنند. دلالت های فعل معصوم: در حلقه دوم خواندید که دو حالت برای فعل و ترک معصوم وجود دارد:

1. فعل یا ترک معصوم مقترن است به قرینه ای حالیه یا مقامیه که قبل یا بعد از آن آمده و مدلول فعل را برای ما مشخص می کند مثلاً فعل را مختص به معصوم می کند مانند تعدد زوجات بیش از چهارتا یا وجوب تهجد در شب یا قرینه است بر اینکه فعل، جنبه آموزشی و ارشادی دارد؛ مانند «خذو مناسککم عنی»، یعنی واجب است بر طبق آن عمل شود.

2. فعل یا ترک مجرد از قرینه است در این صورت باید به قدر متیقنش أخذ کنیم. اگر فعلی صادر شد چه دلالتی دارد؟ فعل دال بر عدم حرمت ترک دال بر عدم وجوب و در امر عبادی دلالت بر مطلوبیت می کند

و اگر ترک شد چی؟ عدم وجوب. اگر فعل یا ترک بصورت عبادی آورده شود دلالت بر مطلوبیتش می کند.

فرق حکم شرعی مکشوف از فعل با حکم شرعی حاصل از قول حکمی که از فعل فهمیده می شود مختص به همان حالت و شرایطی است که فعل در آن واقع شده است فرق ندارد ترک فعل دلالت بر عدم وجوب دارد حکمی که از فعل فهمیده می شود مختص به همان حالت و شرایطی است که فعل در آن واقع شده است و تعمیم و اطلاق گیری از آن صحیح نیست زیرا اطلاق و عموم از شئون لفظ است نه فعل لذا اگر احتمال دادیم برخی شرایط در حکم دخیل هستند، تعدی از آنها صحیح نیست و فقط در شرایط مشابهه به آن حکم اکتفا می کنیم. چون قنیم اطلاق از شئون لفظ است اطلاق ندارد من اگر بیع انجام دادم با صیغه عربی فقط دلالت می کند بیع با صیغه عربی جایز است از آن نمی توانیم بفهمیم فارسی هم درسته از آن نمی توانیم بفهمیم فارسی هم درسته اگر گفتیم احل الله البیع شامل هر بیعی می شود چه عربی باشد و چه فارسی

دلالت های تقریر: سکوت معصوم نسبت به گفتار یا فعلی، با توجه به یکی از نکات سه گانه زیر دلالت بر اِمضاء آن می کند:

1. نقض غرض اگر فعل یا گفتار، موافق غرض معصوم نباشد، سکوتش قبیح است زیرا با سکوت خود غرض خود را نقض کرده است.

2. امر به معروف و نهی از منکر معصوم از آن جهت که مانند دیگران مکلف است باید امر به معروف و نهی از منکر کند لذا سکوتش در مقابل منکر حرام است اگر سکوت کرد دلالت (طبق این نکته باید شرایط امر به معروف و نهی از منکر وجود داشته باشد)

3- اساس استظهاری یعنی حال معصوم این است که مسئول عام هدایت مردم است ظاهر حال معصوم این است که وظیفه اصلاح انحرافها و مراقبت از جامعه اسلامی را دارد لذا اگر فعل یا ترک با این وظیفه معصوم ناهماهنگ باشد، سکوت روا نیست. و اگر سکوت کرد کشف می کند یا فعل یا ترک مشروع است. مثلاً اگر راوی سنی باشد احتمال تقیه می دهی خیلی وقتاً از خارج می فهمیم اگر در کلام باشد که دیگر تقیه نیست مثلاً امام در مجلس مأمون چنین کاری را انجام داده اصل عدم تقیه است

دلیل لبی چیست؟ به اجماع و دلیل عقل می گن ادله غیر لبی. به اجماع و دلیل عقل، لبی می گن. اجماع و دلیل عقل و تقریر هم غیر لفظی هستند.

در تطبیق این امضاء بر این سیره اشکالاتی شده: این سیره دو مقام داشت یکی در اغراض شخصییه یکی در اغراض تشریحیه موقعیتی که معصوم با آن مواجه می شود و در برابرش سکوت می کند، از دو حال خارج نیست:

1. فردی: یعنی شخص یا اشخاصی فعل مشخصی را مرتکب می شوند، و معصوم سکوت می کند این سکوت دلالت می کند بر اینکه این فعل در همان شرایط خاص برای دیگران ثابت است.

2. عمومی: معصوم در مقابل يك فعلی که همگان انجام می دهند سکوت می کند از آن به بناء و سیره عقلاء تعبیر می شود، لذا اگر معصوم در مقابل این سیره سکوت کرد امضای سیره به شمار می رود. از این رو این سیره به ضمیمه سکوت و عدم ردع شارع کشف از حکم شرعی می کند

سیره عقلائییه به دو قسم تقسیم می شود:

اول: به لحاظ احکام واقعی: عقلاء بنایی دارند که سزاوار است شارع هم در عالم واقع حکمی مطابق با آن داشته باشد گاهی این بناء به لحاظ حکم واقعی تکلیفی است مانند سیره آنها بر جواز تصرف در مال دیگری به مجرد رضایت قلبی او و گاهی به لحاظ حکم واقعی وضعی است، مانند سیره آنها بر يك حکم معاملی مثل سببیت حیات برای ملکیت (هرکس از منابع مشترك مثل ماهی در دریا یا هیزم در جنگل و... چیزی را حیات کند مالک می شود).

دوم: به لحاظ احکام ظاهری: مراد مواردی است که عقلاء هنگام شك در حکم واقعی به ظن اکتفاء کرده اند مثل سیره آنها بر رجوع به قول لغوی هنگام شك در معنای کلمه در حالیکه قول لغوی افاده ظن می کند نه علم یا سیره هر عبد و مأموری برای فهم امر مولایش هنگام شك، بر رجوع به خبر ثقه است. از نوع اول سیره، برای استدلال بر احکام واقعی استفاده می شود مانند حکم شارع به اباحه تصرف در مال دیگران به مجرد رضایت قلبی او، و سببیت حیات برای ملکیت و...

تقریب به استدلال هم همانگونه است که بیان شد، یعنی اگر سیره مطابق غرض شارع نیست باید ردع کند لذا سکوت و عدم ردعش، کاشف است از مطابقت سیره با غرضش. اگر سیره مطابق غرض شارع نیست باید ردع کند لذا سکوت و عدم ردعش، کاشف است از مطابقت سیره با غرضش. اما نوع دوم از سیره، عادتاً برای استدلال بر احکام شرعی ظاهری استفاده می شود: مثل حکم شارع به حجیت قول لغوی و خبر ثقه.

اشکال به تطبیق امضای شارع نسبت به این سیره: نسبت به تطبیق امضای شارع بر این سیره با اشکالی مواجه هستیم: اعتماد بر امارات ظنی مانند قول لغوی و خبر ثقه دو مقام دارد:

مقام اول: گاهی اعتماد به جهت رسیدن به أغراض شخصی است مثل اینکه می خواهد کلمه‌ای را در کتابش استعمال کند و معنای آن را نمی داند؛ لذا به قول لغوی رجوع می کند تا آن کلمه را در جای مناسب خودش استعمال کند.

مقام دوم: گاهی هم عقلاء بر ظن حاصل از قول لغوی اعتماد می کنند در اغراض تشریحیه یعنی در روابط بین عبید و مولی، مثلاً اگر مولی گفته: «أكرم العالم» و عبد معنای عالم را نمی داند برای اینکه عبد مؤمنی از عقاب مولی داشته باشد برای فهم معنای عالم به قول لغوی رجوع می کند و با شهادت لغوی بر مولی احتجاج می کند مثلاً اگر لغوی گفته باشد: عالم بر کسی که عالم بوده و علمش زائل شده است هم اطلاق می شود و جواب اکرام نسبت به من زال عنه العلم منجز است ولی اگر گفته باشد اطلاق نمی شود، من زال عنه العلم را اکرام نمی کند و معذرت دارد.

سیره یعنی سیره به لحاظ احکام ظاهری، بر می گردیم. اگر مرادتان از اینکه می گوئید بنای عقلاء بر عمل به خبر واحد یا رجوع به قول لغوی است، بنای عقلاء از نوع اول است یعنی در اغراض شخصییه شان بر این ظنون تکیه می کنند ربطی به حجتی که در اصول از آن بحث می کنیم ندارد زیرا حجیت اصولی به معنای منجزیت و معذرت است که مربوط به أغراض تشریحی و روابط بین عبید و مولی است نه أغراض تکوینی و شخصی لذا سکوت مولی و عدم ردعش اثبات حجیت این سیره را نمی کند. و اگر مراد بنای عقلاء در مقام دوم یعنی أغراض تشریحی و روابط بین عبید و مولی باشد معنایش این است که عقلاء در رابطه میان عبید و مولی، قول لغوی را حجت می دانند

اشکالش چیه؟ و این مربوط بین روابط بین خود عقلاء و أغراض تشریعی آنهاست و ربطی به شارع ندارد لذا امضاء شارع نسبت به این سیره معنایش این است که و لکن ربطی به أغراض تشریعی شارع ندارد به عبارت دیگر این سیره أغراض تشریعی عقلاء را حفظ می کند و معلوم نیست که جلوی تقویت أغراض شارع را هم بگیرد به عبارت بهتر: نظام تشریعی شارع با نظام تشریعی عقلاء فرق دارد. بنابراین بین سیره عقلاء بر مالکیت کسی که حیازت می کند و سیره آنها بر حجیت قول لغوی فرق زیادی مشاهده می شود چه اینکه در اولی سلوک عقلاء با أغراض تشریعی شارع در ارتباط است و اگر شارع سببیت حیازت را باعث تقویت أغراض خود بداند باید از آن ردع کند در صورتیکه در سیره دوم، سلوک عقلاء مربوط به أغراض تشریعی موالی و عبید عرفی است و ربطی به أغراض شارع ندارد لذا امضای این سیره و سکوت در برابر آن چیزی از أغراض شارع را نقض نمی کند. با همه این توضیحات دوباره یکی به شهید اشکال می کند ممکن است کسی اشکال کند که شارع هم یکی از عقلاست بلکه رئیس عقلاست چرا نگوئیم که سیره عقلاء بر حجیت قول لغوی و خبر ثقه، مربوط به شارع هم می شود؟ لذا اگر این سلوک را از عقلاء قبول ندارد باید ردع کند از اینکه ردع نکرده است کشف می ه عبارت دیگر مگر خودتان نگفتید این سیره اگر امضای بشه نزد عقلا حجت است خب شارع هم یکی از عقلاست لذا نزد او هم کنیم موافق آنهاست. ب حجت است

جواب شهید؟ در جواب شهید می فرماید: منجزیت و معذرت قول لغوی فقط از طرف خود جاعل آن است به این صورت که قول لغوی را بین خودش و عبدها و مأمورهای خودش حجت می کند و این جعل منجزیت ربطی به بقیه موالی و آمرین ندارد مثل اینکه پدری از آن جهت که بر فرزندانش ولایت دارد برای رسیدن به برخی أغراض تشریعی خود اماراتی را حجت قرار می دهد که این امارات ربطی به پدر و فرزندهای دیگر ندارد و بین آنها حجت نیست در مقام ما هم آنچه عقلاء برای رسیدن به أغراض خود حجت قرار می دهند ربطی به أغراض تشریعی شارع ندارد. جواب چیز جدیدی نبود، تأکید مطالب قبل بود حالا شهید میفرماید منوط به جاعلها است برخی موالی ی چیزی را منجز قرار می دهند برخی نه حالا اگر شما دوست دارید اسمش را بذارید نسبی تصحیح استدلال به سیره نوع دوم برای اثبات احکام شرعی شهید می فرماید بهترین راه برای اثبات حجیت سیره عقلاء به لحاظ احکام ظاهری این است که وقتی عقلاء سلوکشان بر عمل به قول لغوی و عمل به خبر ثقه است به ناچار از روی عادت در برخوردشان با شارع، از چنین رویه ای تبعیت می کنند لذا اگر شارع عمل به این رویه را مخالف أغراض خود می بیند باید آنها را ردع کند تا در روابطشان با او از چنین سلوکی تبعیت نکنند از اینکه می بینیم شارع از این سلوک نهی نکرده است می فهمیم با آن موافق است. بنابراین شرط استدلال به سیره بر حجیت اصولی این است که ضابطه کلی می دهد چیه؟ بنابراین شرط استدلال به سیره بر حجیت اصولی این است که سیره در بین عقلاء چنان مستحکم باشد که چنین ارتکازی در آنها بوجود بیاید که

شارع هم با آنها در این سیره متحد است یا لاًقل چنین معرضیتی وجود داشته باشد که اتفاق پیدا کنند که شارع با آنها متحد است. این شرط در سیره عقلاء بر عمل به امارات ظنیه در مجال أغراض شخصی تکوینی شان هم وجود دارد زیرا برای منتشره بسیار اتفاق می افتد که از روی عادت در روابطشان با شارع، به امارات ظنیه عمل می کنند بنابراین در این مجال هم بر شارع لازم است در صورت تقویت اغراضش سکوت نکند. بنابراین حجیت سیره اختصاص به مقام اول یعنی أغراض تشریعی پیدا نکرد بلکه در اغراض شخصی هم می تواند حجت باشد. شهید بعد اثبات حجیت برای سیره عقلاء به لحاظ احکام ظاهری، می فرماید: توجه داشته باشید که در حجیت سیره عقلاء چه نوع اول و چه نوع دوم معاصرت سیره با عصر معصومین شرط است (تشریعی تحت تأثیر قرار بگیرد شارع باید دخالت کند یعنی اگر قبول ندارد ردع کنند) چرا شرط است؟ بلکه جهت کشف آن از امضاء شارع معتبر است لذا باید هم عصر معصوم باشد تا سکوت و تقریر معصوم امضای آن به شمار رود. لذا سیره متأخر از عصر معصومین نمی تواند حجت باشد، چون دلالت بر امضاء شارع نمی کند. اما کیفیت اثبات معاصرت سیره با عصر معصومین چگونه است؟ شهید موکول کرده به آنچه در حلقه ثانیه خوانده اید، و بطور اجمال 5 طریق وجود دارد: که خودتان مراجعه بفرمایید شهید می فرماید در همه سیره ها نیاز به شرط معاصرت نداریم یا دلیلی بر آن حکم شرعی کشف کنیم

اولی مثل چی؟ اولی مثل کشف تملک بواسط حیازت یا جواز تصرف در مال غیر مستندا به رضایت قلبی او و دومی مثل کشف از حجیت خبر ثقه شهید می فرماید مراد از وسائل اثبات دلیل شرعی، این نوع سیره است. یعنی سیره ای که نیاز به معاصرت با معصوم دارد در مقابل این سیره، عقلاء سیره دیگری هم دارند که کشف از دلیل شرعی نمی کند بلکه کشف از صغرای يك حکم شرعی کلی می کند که قبلا این حکم بواسطه دلیل دیگری ثابت شده است مثلا در آیه

شريفه « فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ » گفته نفعه زن بايد به اندازه معروف باشد سيره عقلاء معروف را براي ما مشخص مي کند که چيست؟ بسياري از بناهاي عقلاء از اين نوع است، يعني براي محقق کردن موضوع يا مصداق سيره است مخصوصا بناهايي که در عقود و معاملات دارند بطوري که اين بناها قصد متعاملين را براي ما روشن مي کنند و مرتکبات آنان را براي ما تحليل مي کنند بطوريکه مي فهميم برخي چيزها با اينکه در عقد ذکر نمي شود ولي از شروط ضمنيه عقد است

مثل چه شرطي؟ لذا اگر معامله اي غبني بود براي مغبون بواسطه اين شرط ارتكازي خيار غبن ثابت مي شود. اين نوع از سيره که محقق صغراي حکم شرعي است نياز به معاصرت عصر معصوم ندارد، زيرا قرار نيست کشف از حکم شرعي يا دليل بر حکم شرعي کند بلکه با وجود آمدنش صغراي حکم شرعي محقق مي شود که با تمسک به اطلاق دليل شرعي حکم را بر اين صغري تطبيق مي کنيم. مانند همين سيره بر شرط عدم غبن که صغراي «المؤمنون عند شروطهم» را محقق مي کند.

فرقهايي ديگري هم بين اين دو نوع سيره وجود دارد مثلا نتيجه اي که در سيره اول کشف مي شود که حکم شرعي يا دليل بر حکم بود، براي همه ملزم است حتي کساني چنين سيره اي بين شان وجود ندارد مثلا حيازت در نزدشان سبب ملکيت نيست ولي چون سيره بر آن قائم شده است بايد تبعيت کنند اما در سيره اي که محقق صغراست، تبعيت فقط براي کساني لازم است که اين سيره در نزدشان حاصل است، يعني اگر در عرف فلان کشور سيره بر شرط عدم غبن نباشد، در نزد آنان اين شرط وجود ندارد لذا المؤمنون عند شروطهم آن را نمي گيرد. مثلا در همين مثال کبر المؤمنون عند شروطهم است سيره صغري را مشخص مي کند مي گويد غبني نبودن معامله شرط است لذا اگر معامله اي غبني بود المؤمنون مي گيردش و خيار ثابت مي شود چون تخلف شرط شده خب بزرگواران براي جلسه بعد از تواتر شروع مي کنيم

تواتر را تعريف کنيد؟ جماعت زيادي که توافق بر کذب شان ممتنع باشد خبري را بدهند. با توجه به اين تعريف مي توان گفت که در منطق قضيه متواتره از دو مقدمه حاصل مي شود:

صغراي قضيه: وجود زياد اخبار دهنده ها. کبراي قضيه: امتناع تواطؤ آنها بر کذب. صغري که امري حسي است بحثي در آن نيست ولي کبري مورد بحث و گفتگو واقع شده است. مشهور به تبع منطقي ها قضيه متواتره را از قضايای عقلي بديهي و اوليه مي دانند لذا آن را از قضايای ستّ اوليه (اوليات، مشاهدات، تجربيات، متواترات، حدسيات، فطريات) به حساب مي آورند که نياز به برهان و دليل ندارد. و هر برهاني براي اينکه صحيح باشد، به يکي از اين قضايای بر مي گردد. شهيد مي فرمايد اين تفسير منطقيون از قضيه متواتره، عين همان تفسيري است که از قضيه دارند لذا عليت حادثه اول براي حادثه دوم که از طريق تجربه حاصل مي شود را نتيجه دو مقدمه مي دانند (به دفعات زيادي تجربه کرده که حادثه دوم همراه حادثه اول اتفاق مي افتد) اقتران حادثه دوم با اول در دفعات زياد.

کبري قضيه: اتفاقي بودن، هميشگي نيست. در نتيجه اقتران حادثه دوم با اول در دفعات زياد، اتفاقي نيست، بلکه به نحو عليت است. کبراي اين قضيه در منطق، قضيه عقليه اوليه به شمار مي رود، که در نظر منطقي ها نمي تواند با تجربه آن را ثابت کرد زيرا خودش کبري واقع مي شود براي يك قضيه تجربی لذا بايد کبري به عقل بديهي برگردد وگرنه تسلسل لازم مي آيد زيرا خود اين کبري بايد اثبات شود و نياز به کبري دارد آن کبري هم تجربی است نياز به اثبات دارد و شهيد مي فرمايد اگر با دقت به کبراي قضيه متواتر نگاه کنيم مي بينيم برگشتش به کبرايي که است که قضيه تجربی بر آن تکیه کرده است زيرا معنای کذب مخبر اين است که فرض کنيم مخبر بخاطر مصلحتي واقع را مخفي کرده است و معنای کذب همه مخبرين که هر کدام در يك منطقه اي هستند و شرايطشان با يکديگر فرق دارد، اين است که بصورت اتفاقي مصلحت مخبر اول در مخفي کردن واقع با مصلحت مخبر دوم در مخفي کردن واقع، مقترن بوده است و مصلحت اين دو بصورت اتفاقي با مصلحت مخبر سوم مقترن بوده و همين طور تا آخر... به عبارتي اتفاقي بودن به مرات زيادي تکرار شده است. حالا کبراي اتفاقي بودن هميشگي نيست بايد اضافه شود لذا برخي اين خبرها صادقند مشخص شد چطور کبراي قضايای متواتره همان کبراي قضايای تجربی است؟ لذا منطقي قضيه متواتره را هم مانند قضيه تجربيه، مبتني بر قياسي منطقي مي بيند که از دو مقدمه تشکيل شده است که از آنها بزرگتر نيست، يا کوچکتر است يا مساوي. دو مقدمه همان ابتدا گذشت

تحقیق شهید صدر:

ولی شهید این نظر منطقی‌ها را قبول ندارد و می‌فرماید صحیح این است که بگوییم: یقین به قضیه تجربی و متواتر از قبیل یقین موضوعی استقرائی است یعنی مبتنی بر تراکم احتمالات بر شیء واحد است. در هر اخباری که صورت می‌گیرد درصدی احتمال وجود دارد که خبر مطابق واقع باشد یعنی راوی هر آنچه را که امام گفته است حکایت کند و لکن درصدی هم احتمال خلاف آن می‌رود به این معنا که راوی بخاطر مصلحتی، واقع را مخفی کرده است یا آمدن اخبار دوم به همان مضمون اول، احتمال مطابقت خبر با واقع بیشتر از قبل می‌شود و احتمال خلاف آن کمتر می‌شود وقتی اخبار به مضمون خبر اول به دفعات زیاد تکرار شود، احتمال صدق و مطابقت بالاتر و بالاتر می‌رود و احتمال خلاف و کذب ناچیز و ناچیزتر می‌شود تا به حد صفر می‌رسد و انسان به مرتبه یقین می‌رسد. یقین موضوعی استقرایی بودن قضیه متواتره روشن شد؟؟؟

اطمینان مراتبی دارد که برخی از آنها حجت است کدامها حجت است؟ اطمینانی که نزد عقلاء معتبر باشد و شارع از آن ردع نکرده باشد کبرایی را که منطبق قدیم (ارسطایی) در قضیه متواتره و تجربه بر آن تکیه می‌کند قضیه تجربی است، نه اینکه بدیهی باشد یعنی قضیه (الصدفة لا تتکرر دائما أو غالباً) خودش نیاز به تجربه و حساب احتمالات دارد. شاهدش هم این است که حصول یقین به قضیه متواتره و تجربه با هر چه که در زیاد و کم کردن احتمال صدق و علیت دخیل است، مرتبط است مثلاً هر چه منطقه و شرایط مخبرین با هم فرق داشته باشد احتمال صدق بالاتر می‌رود لذا هر چه قرائن قویتر باشد یقین سریعتر حاصل می‌شود. بنابراین وقتی مفردات تواتر مانند وثاقت راوی و شرایط او را ملاحظه می‌کنیم اگر اخباراتی باشد که در آن استناد بخاطر مصلحت شخصی بعید باشد یقین سریعتر برای ما حاصل می‌شود همچنین در تکرار اقتران‌های بین دو حادثه اگر احتمال عدم علیت در اقتران‌ها کمتر باشد احتمال علیت قویتر می‌شود و سریعتر یقین حاصل می‌شود. از این توضیحات فهمیدیم که کبرایی قضیه متواتره بدیهی نیست چون اگر بدیهی بود باید همه به محض تصورش تصدیقش می‌کردند در حالی که می‌بینیم در شرایط مختلف این تصدیق دیر و زود دارد ولی کاش شهید با قضیه تجربیه مخلوطش نی کرد

خلاصه درس: کبرایی در قضیه متواتره بدیهی نیست و گرنه نباید در تصدیق آن اختلاف می‌شد این اختلاف سرعت در حصول یقین در متواترات و تجربیات نتیجه تراکم احتمالات و جمع درصدی است که از این احتمالات در مورد امر واحد به وجود می‌آید نه اینکه نتیجه قضیه اولیه عقلیه باشد همانگونه که منطقی‌ها اعتقاد داشتند زیرا اگر نتیجه قضیه عقلیه بدیهی باشد نباید اختلافی در حصول یقین باشد. این هم تکرار به بیانی دیگر بود معیار و ضابطه در تواتر معیار متواتر بودن کثرت عددی است و لکن حدّ مشخصی نمی‌توان برای مقداری که بواسطه آن یقین به قضیه متواتره حاصل می‌شود، ذکر کرد. گاهی با تعداد بیشتر و گاهی با تعداد کمتر این یقین حاصل می‌شود بحث در این است که این افاده برای همه به یک نحو اتفاق نمی‌افتد گاهی با تعداد بیشتر و گاهی با تعداد کمتر این یقین حاصل می‌شود، و این تفاوت ناشی از عوامل متعددی است که برخی موضوعیه هستند و برخی ذاتی هستند.

عوامل موضوعیه:؟ عواملی که با خود خبر مرتبط است مثل مضمون و سند این عوامل أنحاء مختلفی دارد:

1. وثاقت و التفات شهودی که از مضمون حادثه خبر می‌دهند. هر چقدر وثاقت و هوشیاری مخبرین بیشتر باشد، نیاز به کثرت عدد کمتر می‌شود. موقع نوفلی و سکونی و زراره و حلبی و یونس ی خبری را می‌دهند مسلماً روایت اول درصد صدق بیشتری دارد چون مخبر آن از اجلاء و ثقات درجه بالا هستند پس درجه وثاقت راویان برای رسیدن به یقین نقش دارد

2. تباین طریق و منهج سیاسی و دینی و فرهنگی و شرایط آنها. هرچقدر با هم اختلاف منهج داشته باشند و شرایطشان مختلف باشد اشتراکشان در خلاف واقع گفتن در مورد یک مضمون خاص بخاطر مصلحتی شخصی بسیار بعید به نظر می‌رسد. مثلاً اگر ی روایتی را فقط قبیله بنی‌اسد نقل کند احتمال دارد بخاطر مصلحتی واقع را نگفته باشند: مثلاً ده نفر از قبیله بنی‌اسد ولی اگر ده نفر از ده قبیله مختلف گفته باشند احتمال عدم مطابقت با واقع خیلی کمتر می‌شود

3. غرابیت قضیه متواتره هر چقدر مضمون قضیه متواتره غریبتر باشد، حصول یقین مشکلتر است و برعکس هر چقدر مضمون قضیه متوقع باشد، یقین زودتر حاصل می شود. مثلاً فرض کنید اون زمان خبر از هواپیما می دادند برایشون غریب بود ولی در زمان ما چنین خبری پذیرش عادیه

4. درجه اطلاع مخبر به قضیه‌ای که از آن خبر می دهد هر اندازه به شرایط قضیه آگاهتر باشد کمتر تحت تأثیر قرار می گیرد و ایمان و یقینش به آنچه اخبار می کند بیشتر می شود. مثلاً شخصی مثل علی بن یقطین که در جریان امور است خبر می دهد

و گاهی شخصی که در یک روستایی که از همه جا بی خبره خبر می دهد اولی به صدق نزدیک تر است چون به امور آگاه تر است البته خبر باید از نوعی باشد که آگاهی در آن دخیل باشد در حقیقت این را به چند شیوه میشه توضیح داد شهید تفکیک نکرده اینگونه مثال زد که گاهی علی بن یقطین که وزیر است خبر می دهد و از شیعیان استوار است و گاهی شخصی در دربار خبر می دهد که منصب انچنانی ندارد لذا تحت تأثیر قرار می گیرد

5. درجه وضوح مدرکی که مخبر ادعا می کند. بین قضیه حسی مثل اینکه شخصی خودش به چشم دیده باران می بارد و قضیه غیرحسی که از روی قرائن حسی حاصل شده، مثل وقتی از روی قرائن حسیه بگوید زید عادل است، فرق وجود دارد زیرا نسبت خطا در اولی به مراتب کمتر از نسبت خطا در دومی است. شهید بعد از شمردن این پنج عامل می گوید عوامل موضوعی دیگری هم وجود دارد که ایجاب و سلبا در حصول یقین تأثیرگذار است سپس به بیان عوامل ذاتی می پردازد.

معیار متواتر بودن؟

معیار متواتر بودن کثرت عددی است و لکن حدّ مشخصی نمی توان برای مقداری که بواسطه آن یقین به قضیه متواتره حاصل می شود، ذکر کرد. گاهی با تعداد بیشتر و گاهی با تعداد کمتر این یقین حاصل می شود و این تفاوت ناشی از عوامل متعددی است که برخی موضوعیه هستند و برخی ذاتی عوامل موضوعی را گفتیم رسیدیم

عوامل ذاتی: عواملی هستند که با شخصی که قضیه برای او نقل می شود در ارتباط است اولین عامل اختلاف طبیعت اشخاص است طبیعت اشخاص در ندید گرفتن احتمال خلاف، با یکدیگر متفاوت است نسبت به برخی احتمال خلاف وقتی ناچیز شد یقین حاصل می شود؛ ولی نسبت به برخی دیگر این احتمال خلاف باید ناچیز و ناچیزتر شود البته همه طبائع در این نقطه با یکدیگر مشترکند که اگر احتمال خلاف به صفر نزدیک شد به یقین می رسند. اگر به یاد داشته باشید مرحوم شهید این را از فطریات هر بشری دانست باورهای قبلی که بر اثر اعتقاد شخص به آنها، جلوی ذهنش را می گیرد و به آن اجازه نمی دهد بر اساس حساب احتمالات به یقین برسد هر چند ممکن این باورها و همی و بی اصل و ریشه باشد. مثلاً درباره علم معصومین، باورهای غلطی دارد که اگر دهها نفر یک مضمون را که دالّ بر سعه علم معصوم است نقل کنند یقین به تصدیق پیدا نمی کند در حالی که اگر ذهنش از این باورهای غلط خالی بود یا برعکس باورهایی موافق با مضمون خبر داشت حتماً به یقین می رسید. لذا باورهای قبلی ایجاب و سلبا در حصول یقین تأثیرگذارند. مراد از ایجاب و سلبا چیه؟

سومین عامل چیست؟ احساسات و عواطف بشری این عامل هم بالا و پایین بردن درصد احتمالات نقش بسزایی دارد اگر مضمون خبر متواتر مخالف عواطف انسان باشد درصد احتمال تصدیق خبرها کم می شود و درصد احتمال کذب بالا می رود لذا به تعداد مخبرهای بیشتری نیاز است تا شنونده به یقین برسد اما اگر مضمون خبر موافق احساسات و عواطف باشد با نفرات کمتری این یقین حاصل می شود. ابهامی در بحث عوامل ذاتی باشد علامت سوال به معنای اینه که منتظر، دلالت بر استفهام نداره

تعدد وسائط در تواتر:

اگر قضیه متواتر بدون واسطه و مباشرتاً به ما نرسیده باشد باید برای تحقق ملاک تواتر در آن، دارای یکی از این دو امر باشد به عبارت دیگر دو طریق برای حصول یقین از این نقل با واسطه وجود دارد یک طریق طبق مبنای مشهور است و یک طریق مختار شهید است: مبنای مشهور را برای ما بیان می کنند

طریق اول: در هر طبقه‌ای ملاک تواتری که بیان شد بر آن صدق کند مثلاً در طبقه اول، کثرت روایانی که توطئه آنان بر کذب ممتنع است، وجود داشته باشد در طبقه دوم و طبقات دیگر هم به همین صورت، تا روایت مابشرتا به دست ما برسد.

مبنای مشهور؟

طریق دوم: بر اساس حساب احتمالات، به حدی قرائن بر صدق برای خبر با واسطه پیدا کنیم که احتمال خلاف آن به صفر نزدیک شود به این صورت که هر یک از خبرها را ارزیابی می‌کنیم که چند درصد احتمال صدق دارند در نهایت همه این درصدها را به هم ضمیمه می‌کنیم اگر به یک درصد بالایی رسیدیم که احتمال خلاف را بسیار ناچیز می‌کرد به یقین رسیده‌ایم وگرنه ملاک تواتر را نخواهد داشت مثلاً سند اول صحیح است که 70 درصد احتمال صدق آن را می‌دهیم سند دوم موثق است که 60 درصد احتمال صدق می‌دهیم و همینطور خبر سوم و چهارم و... به حدی که برای ما علم وجدانی به صدق این خبر پیدا می‌شود. شهید می‌فرماید طریق دوم صحیح است و لکن توجه داشته باشید که باید تعداد واسطه‌ها به مراتب بیشتر از خبر بی‌واسطه باشد زیرا احتمال کذب در حالت غیرمباشری بیشتر از حالت مباشری است.

اقسام تواتر:

1. تواتر اجمالی 2. تواتر معنوی 3. تواتر لفظی

اما تواتر اجمالی: در بین مفاد اخباری که به دست ما رسیده است قدر مشترکی وجود نداشته باشد که اخبار از آن حکایت کنند مانند اینکه 100 خبر را به صورت درهم از ابواب مختلف فقه جمع کنیم. در این صورت هیچکدام از مفاد این خبرها با تواتر ثابت نمی‌شود؛ ولی در اینکه آیا می‌توانیم صحت یکی از این صد خبر را به نحو علم اجمالی اثبات کنیم محل بحث و گفتگو قرار گرفته است. اگر چنین چیزی ثابت بشود، آثار علم اجمالی را بر آن مترتب می‌کنیم یعنی واجب است أخذ به یک روایتی که صحیح است و تفصیلاً برای ما معلوم نیست. تحقیق: درصد احتمال کذب این صد روایت بسیار پایین است، زیرا امری وجود دارد که این درصد را تضعیف می‌کند از این امر تعبیر به مضعف کمی می‌کنند، که عبارت است از تعداد احتمالاتی که درصدهای کذب هر یک در دیگری ضرب می‌شود تا درصد کذب همه مشخص شود. دقت دقت در مقام ما که صد خبر وجود دارد، فرض می‌کنیم احتمال کذب هر یک یک دوم است یعنی پنجاه درصد احتمال صدق و پنجاه درصد احتمال کذب در این صورت احتمال کذب بودن اولی نصف است، احتمال کذب هر دو نصف نصف یعنی ربع چون احتمال کذب اولی باید در دومی ضرب شود تا احتمال کذب هر دو با هم معلوم شود یعنی احتمال اینکه هر دو کذب باشند $4/1$ است به همین صورت ادامه می‌دهیم تا صدمین خبر احتمال کذب بودن همه صد خبر چقدر است؟ نصف را باید 100 بار در خودش ضرب کنید یعنی 1 بر روی 2 به توان 100، $1/100 = 1267650600228229401496703205376/1$ (2/1) می‌بینید چقدر عدد کوچکی می‌شود

ناچیز است هر چقدر اطراف علم اجمالی بیشتر باشد درصد کذب بودن همه به صفر نزدیکتر می‌شود مخرج بزرگ است، اگر صورت بزرگ بود حرف شما درست بود هر چقدر اطراف علم اجمالی بیشتر باشد درصد کذب بودن همه به صفر نزدیکتر می‌شود و در مقابل اطمینان صدق به یک خبر بالا می‌رود ولی محال است این اطمینان به مرتبه یقین برسد چون در هر صورت احتمال کذب، صفر نمی‌شود. احتمال صدق هر صدتا هم همین عدد است ما به دنبال احتمال صدق یک خبر از این صدتا هستیم وجه محال بودن وصول به مرتبه یقین ما علم اجمالی داریم که در میان 14000 روایت کتاب کافی، 100 تا روایت کذب وجود دارد حالا به صورت درهم دست می‌گذاریم روی صد تایی آنها اگر قرار باشد بخاطر ناچیز بودن احتمال کذب هر صد خبر، یقین کنیم که یکی از آنها صادق است لازم می‌آید در هر صد خبر دیگری که درهم انتخاب می‌کنیم، یک خبر صادق وجود داشته باشد و در این صورت یقین به صدق همه اخبار پیدا می‌کنیم و این مخالف علم اجمالی ما به وجود صد خبر کذب در میان اخبار کتاب کافی است. همانطور که خ قدیمی افاضه فرمودند برای فهم بهتر دایره را کوچک می‌کنم، خوب دقت کنید مثلاً ده روایت داریم که می‌دانیم دوتایی آنها کذب است از این ده روایت به چند صورت می‌توان دو تا خبر جدا کرد؟ $2*3*4*5*6*7*8*9 = 362880$ چندتا را به عنوان نمونه می‌گویم: خبر اول با دوم اول با سوم، اول با چهارم تا

با دهم خبر دوم هم با سوم با چهارم و... . حالا این را در 14000 روایت کافی پیاده کنید، يك عدد عجيبی به دست می آید. در نتیجه احتمال صدق يك خبر از این صد خبر، در حد اطمینان باقی می ماند اما آیا این اطمینان حجت است یا خیر؟ کدام يك از بزرگواران جواب این سوال را می دهند؟ حجت این اطمینان به دایره انعقاد سیره عقلاء مربوط می شود که آیا به چنین اطمینانی که حاصل حساب احتمالات است، عمل می کنند یا خیر؟ شهید می فرماید: ممکن است گفته شود این سیره منعقد نشده است. (چون در بین عقلاء مثل چنین علم اجمالی به ندرت وجود دارد، لذا سیره ای بر آن شکل نمی گیرد) نکته قابل دقتی بود

تواتر معنوی حجت نیست در مفاد اخباری که به دست ما رسیده است يك قدر مشترکی وجود داشته باشد که این قدر مشترك مفاد تحلیلی این اخبار است نه مطابقی یعنی با التزام و تضمن بر این مضمون مشترك دلالت دارند مانند خبرهایی که از داستان های حاتم یا امام علی (ع) به دست ما رسیده است که همگی به التزام دلالت بر شجاعت امام علی و جود حاتم دارد يك خبر می گه امام درب خیبر را از جا کند، خبری دیگر می گوید تنها کسی بود که در مقابل عمرو عبود ایستاد و او را شکست داد و... . و مانند اخباری که تضمناً حاکی از این است که زید دیروز مثلاً چند صفحه کتاب خوانده است، يك خبر می گوید زید دیروز کتاب شعر خوانده، ی خبر می گوید چند صفحه منطق خوانده و بحث در این حالت از تواتر هم این است که آیا این مدلول التزامی یا تضمینی را می توان با تواتر اثبات کرد یا خیر؟ جواب اجمالی این است که با این تواتر می توان به یقین رسید چرا که علاوه بر وجود مضعّف کمّی در اینجا مضعّف کیفی هم وجود دارد. مضعّف کمّی که مانند قبل است و نیاز به توضیح ندارد توجه داشته باشید که در بین این اخبار اگر یکی هم صادق باشد مدلول التزامی یا تضمینی ما ثابت می شود و نیاز نداریم هم اخبار صادق باشد. اما مضعّف کیفی: در مباحث قبل گفتیم که عوامل ذاتی و موضوعی روی هم مضعّف کیفی را تشکیل می دهند

معنای عوامل موضوعیه؟ در اینجا این است که اگر بگوییم این مفادی که همه این خبرها به التزام یا تضمن از آن خبر داده اند صادق نیست لازمه اش این است که ناقلین این اخبار که در مناطق مختلفی هستند و شرایط گوناگونی دارند بخاطر مصلحت شخصیه ای دروغ گفته اند باشند بر اساس حساب احتمالات این فرض خیلی ضعیف است، لذا اگر این مضعّف کیفی را به مضعّف کمی ضمیمه کنیم احتمال کذب بسیار بسیار ناچیز می شود که بعید نیست بگوییم عقلاء به آن اهمیت نمی دهند و بر اساس همان فطرتی که در نهاد آنان قرار داده است به یقین می رسند. به تواتر لفظی رسیدیم اشالله بحث اجماع را هم برای بعد از عید آماده کنید

تواتر لفظی: تواتر لفظی در حقیقت معنوی هم به حساب می آید چون همه يك معنا را افاده می کند اخباری که به دست ما رسیده است بطور کامل در مدلول مطابقی مشترك باشند تواتر لفظی عبارت است از: اخباری که به دست ما رسیده است بطور کامل در مدلول مطابقی مشترك باشند بطوری که همه آنها از يك حادثه و واقعه مشخص خبر بدهند مثلاً همه خبر از کنده شدن درب خیبر توسط امام علی (ع) بدهند. در این صورت هم مضعّف کمی وجود دارد و هم مضعّف کیفی و لکن مضعّف کیفی در این حالت از تواتر معنوی شدیدتر است زیرا اجتماع مخبرین با شرایط مختلف و مصالح شخصیه متفاوت بر محور واحد خیلی ضعیفتر از اجتماع بر محورهای متعددی است که در مدلول التزامی یا تضمینی مشتركند. به عبارت رساتر احتمال اینکه همه مخبرین با شرایط و مناطق و مصالح شخصیه متفاوت بخواهند به يك لفظ دروغ بگویند به مراتب ضعیفتر از این است که به الفاظ و ترکیب های متفاوت دروغ بگویند. علاوه بر اینکه احتمال خطا هم در موردی که همه يك حادثه را نقل می کنند به مراتب پایینتر از موردی است که وقایع متعددی که قدر مشترکی دارد، را نقل می کنند. در تواتر لفظی هر قدر این اخبار در مدلول، وحدتشان روشن تر باشد و در خصوصیات که نقل می کنند تطابق بیشتر داشته باشند احتمال صدق بیشتر و بیشتر می شود و مضعّف کیفی، اثری قویتر خواهد داشت. مثلاً همه ناقلین وقتی نقل می کنند که امام علی درب خیبر را از جا کند در بیان تفصیل آن تطابق داشته باشند یعنی در بیان عرض و طول درب، و اینکه ابتدا کدام قسمت درب را گرفت و به کدام طرف انداخت، زمانی که این حادثه اتفاق افتاد و... یعنی هرچه در تفصیلات هم تطابق داشته باشند یقین زودتر حاصل می شود شهید خودش به عنوان نمونه می فرماید: از مهمترین موارد اتحاد مدلولی و تطابق در خصوصیات می توان به تطابق صیغه ای که ناقل بواسطه آن خبر را حکایت می کند اشاره کرد مانند اینکه همه در نقل کلام امام، يك کلام را نقل می کنند چرا که در این صورت این سوال پیش می آید آیا برای همه مصلحتی وجود داشته بوده که کلام امام را به يك لفظ بیان کنند یا اینکه می توانستند با الفاظ دیگر نقل به معنا کنند؟ یا اینکه این تطابق اتفاقی رخ داده است؟ هر دوی این احتمالات بعید است از این تطابق کشف می کنیم که چنین قضیه ای حتماً رخ داده است و همه ناقلین مقید به نقل کامل

حادثه بوده اند لذا احتمال کذب نزدیک به صفر می شود. بنابر این توضیحات روشن شد که تواتر لفظی به مراتب از تواتر معنوی قویتر است و تواتر معنوی از تواتر اجمالی.

سوال: استاد اخبار متواتر لفظی شمرده شده و مشخصند؟

جواب: منظور اینه که چند روایت متواتر لفظی داریم گفتیم تواتر سه قسمه و هر کدام را تعریف کردیم زیاد نداریم در فقه که به عدد انگشتان دست هم نمی رسد و در مسائل امامت تا حدودی هست

ادله حجیت اجماع: برای حجیت اجماع به وجوهی استدلال شده است: اولین دلیل چیه؟ قاعده لطف

اولین دلیل اجماع عقلی را تقریب بفرمایید؟ عقل حکم می کند که شارع بر اساس حکمت و عدالت خویش، لازم است اجازه ندهد تا مردم بر خطا اجتماع کنند لذا اگر اجماع بر حکمی منعقد شد، نزد شارع مقبول است و حجیت آن برای ما ثابت می شود.

دومین دلیل اجماع، دلیل شرعی است به چه بیان؟ ادعا شده که بر حجیت اجماع دلیل شرعی داریم، مانند خبر ثقه که بر حجیت آن آیات و روایاتی اقامه شده است لذا حجیت اجماع تعبدی می شود، یعنی طبق دلیل شرعی باید به مفاد آن متعبد بشویم، نه اینکه اجماع کاشفیت وجدانی داشته باشد. کلام معصوم مبنی بر اینکه اجماع از واقع تخلف نمی کند استدلال شده که معصوم شهادت داده است که اجماع بر مخالف واقع تحقق پیدا نمی کند اگر اجماعی باشد حتما مطابق واقع است، مدعیان این دلیل از اهل تسنن می باشند، روایتی هم که به آن تمسک می کنند «لا تجتمع اُمّتی علی خطأ» است. یعنی امت من بر خطا اجتماع نمی کنند لذا اگر بر حکمی اجتماع کردند دلیل بر این می شود که خطا نیست

دلیل چهارم اجماع چیست؟ حدس مستند به استقراء فتاوی فقهاء وقتی همه فتاوی فقهاء را استقراء کردیم و دیدیم همه به یک گونه فتوی داده اند، کشف می کنیم که یک دلیل شرعی در مقام بوده است که آنها بر طبق فتوی داده اند و به دست ما نرسیده است. سال جدید واقعا تأثیر داشته ماشالله با آمادگی تشریف آوردید

فرق های دلیل چهارم با سه تای قبلی را بفرمایید؟

1) بنابر سه دلیل اول اجماع مستقیماً کشف از حکم شرعی می کرد، ولی طبق دلیل چهارم بر حجیت، اجماع کشف از یک دلیل شرعی می کند که مستند حکم شرعی ما قرار می گیرد. به عبارت دیگر: در سه دلیل اول خود اجماع دلیل بر حکم شرعی بود، ولی در دلیل چهارم اجماع خودش دلیل بر حکم نیست؛ بلکه کشف از یک دلیل می کند که مستند حکم است.

2) بنابر سه دلیل اول، بحث اجماع از (وسائل اثبات وجدانی برای صدور دلیل شرعی) خارج می شود و داخل در بحث دلیل عقل و موارد دیگر می شود ولی طبق دلیل چهارم، داخل در بحث ما که احراز صغرای دلیل شرعی است، می شود چه اینکه بواسطه آن می خواهیم، وجود دلیل شرعی را وجداناً احراز و اثبات کنیم. چه اینکه بواسطه آن می خواهیم، وجود دلیل شرعی را وجداناً احراز و اثبات کنیم. لذا در دلیل چهارم بحث ما متمرکز می شود بر اینکه چنین ملازمه ای بین اجماع و وجود دلیل شرعی وجود دارد یا خیر؟ و اگر وجود دارد، نتیجه چه قیاسی است؟ قیاس استقرائی (حساب احتمال) یا استنباطی؟ شهید به مناسبت بحث اقسام ملازمه را مطرح می کند تا به جوابش برسد

اقسام ملازمه ها کدامند؟ اصولی ها بعد از اینکه گفتند اجماع کشف از دلیل شرعی می کند، در پی این بودند که بفهمند ملازمه بین اجماع و دلیل شرعی، چگونه ملازمه ای است لذا ملازمه را به سه قسم عقلی و عادی و اتفاقی تقسیم کردند و برای هر یک مواردی را نام بردند، که ما در ضمن شرح هر یک از آنها، موارد را هم مطرح می کنیم.

تعریف ملازمه عقلی؟ ملازمه ذاتی بین وجود دو چیز که انفکاک آن دو از یکدیگر محال است مثل علّت و معلول که اگر یکی از آنها باشد حتماً دیگری هم است، اصولی ها برای ملازمه عقلی به ملازمه بین تواتر خبر و صدق آن مثال زده اند اگر خبر متواتر باشد، صادق است و ممکن نیست صدق از آن منفک باشد.

ملازمه عادي را تعريف کرده و مثال بزنيده؟ ملازمه‌اي که بر اساس عادت و عرف است، عقلاً انفکاک بين لازم و ملزوم ممکن است، ولي عادتاً انفکاک رخ نمي دهد مثل کبودي بدن که ملازم با درد است يا تب که ملازم با وجود میکروب در بدن است. اصولي‌ها براي اين نوع از ملازمه مثال زدند به ملازمه بين اتفاق زيردستان بر چيزي با رأي رئيسشان يعني عادت اينگونه است که زيردستان بر چيزي اتفاق مي کنند که موافق نظر رئيسشان است.

ملازمه اتفاقي را تعريف کرده مثالی بزنيده؟ ملازمه بين دو چيز به صورت اتفاقي، به‌گونه‌اي که به دفعات متعددي دو شيء با يکديگر مقترن بودند مثل اينکه هر بار زيد از خانه خارج مي شود، عمرو هم خارج مي شود. اصولي‌ها براي اين نوع ملازمه مثال مي زنند به ملازمه بين خبر مستقيض و صدق آن، مستقيض بودن خبر علت براي صدق خبر نيست، همچنين به مقتضاي عادت و عرف هم نيست، ولكن بارها اتفاق افتاده که وقتي خبري مستقيض بوده، صادق هم بوده است. اما ملازمه بين اجماع و وجود دليل شرعي را از نوع اول يعني ملازمه عقلي دانسته‌اند به‌گونه‌اي که انفکاک بين اجماع و وجود دليل شرعي محال است.

نظر شهيد در عقلي بودن همه ملازمه‌ها؟ دقت دقت شهيد در تحقيقي مي فرمايد: ملازمه هميشه عقلي است نه اينکه به سه قسم عقلي و عادي و اتفاقي تقسيم شود، زيرا انتزاع ملازمه از خلال تلازم خارجي بين دو شيء کار عقل است بله، اين تقسيم از جهت تقسيم ملزوم صحيح است، يعني بايد ببينيم ملزوم چيست؟

توضيح: اگر ملزوم چيزي باشد که لازم در هر شرايطي بر آن مترتب مي شود، يعني اين ترتب هميشگي است به اين ملازمه، عقلي مي گويند؛ مانند ملازمه بين آتش و حرارت در هر شرايطي آتش با حرارت همراه است. اگر ملزوم چيزي باشد که لازم در برخي شرايط بر آن مترتب مي شود و غالباً و عادتاً اين شرايط وجود دارد به اين ملازمه عادي مي گويند؛ مانند پيري و سن بالا هر گاه ملزوم که سن بالا است محقق شود عادتاً پيري همراه آن است ولي اينگونه نيست که اين ملازمه دائمي باشد، مثلاً اگر کسي را در محيطي خاص بزرگ کنند و از غذاها و کرم‌هاي خاص استفاده کنند، پيري در او ظاهر نمي شود. و اگر ملزوم چيزي باشد که لازم در برخي شرايط اتفاقي، بر آن مترتب مي شود، اين ملازمه را اتفاقي مي گويند مانند ملازمه بين آمدن زيد و آمدن عمرو، که در برخي شرايط اتفاق مي افتد و هميشگي يا غالبی نيست.

شهيد بعد از بيان اين تحقيق مي فرمايد: صحيح اين است که بين تواتر و ثبوت قضيه ملازمه‌اي وجود ندارد چه برسد به اينکه بين اجماع و ثبوت قضيه ملازمه وجود داشته باشد. ملازمه معنائش اين است که در هر شرايطي وقتي تواتر يا اجماع باشد قضيه ثابت باشد، ولي آنچه ما در تواتر شاهدش بوديم، ثبوت قضيه تابع عوامل زيادي بود که تحت عنوان عوامل موضوعي و ذاتي مطرح کرديم. در اجماع هم ثبوت قضيه تابع عوامل زيادي است که به تفصيل به آنها خواهيم پرداخت.

شهيد در مقام اشکالي را مطرح مي فرمايد ك اشالله در جلسه بعد به اشکال و جواب مي پردازيم تا آخر بحث شهرت را آماده باشند براي جلسه بعد

در اشکال شهيد به مشهور که ملازمه فقط عقلي است و آنچه شما مي گوييد اتفاقي و عادي صحيح نيست بحسب ملزوم عادي اتفاقي و عقلي معنا دارد بعد فرمودند ملازمه بين خبر متواتر با صدق خبر عقلي نيست بر خلاف مشهور که ميگفت عقلي است در اجماع که ديگه حرفش هم نزنيد آنجا هم ملازمه بين اجماع و صدقش عقلي نيست چون به شرايط و امور زيادي ربط دارد تا به يقين برسيم حالا امروز کسي به شهيد اشکال مي کند ممکن است کسي به شهيد اشکال کند که ما به اين قضيه که مي گويد: «هر قضيه‌اي که تواترش ثابت شود، ثابت است» علم داريم، پس چطور مي گوييد بين تواتر و ثبوت قضيه ملازمه‌اي نيست؟ اگر خبر متواتر باشد به ثبوت مضمونش علم نداريد؟

پس چرا شهيد مي فرمايد ملازمه عقلي نيست؟ شهيد در جواب مي گويد: علم به قضيه «هر قضيه‌اي که تواترش ثابت شود، ثابت است»، منافاتي با عدم ملازمه بين تواتر و ثبوت قضيه ندارد زيرا علم به وجود محمول (ثبوت قضيه) هنگام ثبوت موضوع (تواتر) غير از اين است که بگوئيم محمول از موضوع انفکاک‌پذير نيست گاهي محمول براي موضوعي ثابت است که انفکاکش از آن استحاله دارد، مثل ثبوت حرارت براي آتش و گاهي براي موضوعي

ثابت که از آن انفکاک‌پذیر است عقلاً، مثل ثبوت ضحك براي انسان، که از ذاتيات انسان نيست و عقلاً قابل انفکاک است. در هر دو ي اينها علم به ثبوت داريم ولي تلازم در جايي است که استحاله انفکاک باشد، نه اينکه علم داشته باشيم محمول منفک نيست به عبارت بهتر: انفکاک در دو مومي امکان وقوعي ندارد و در اولي امکان عقلي دو مومي ملازمه است، نه اولي. دقت کنيد ما به ثبوت ضحك براي انسان علم داريم ولي بين آن دو ملازمه عقلي نيست چون عقلاً انفکاک بين آنها ممکن است در قضيه متواتر هم همين حرف را مي زنيم در مقام ما، هم علم به ثبوت قضيه براي تواتر، از نوع اولي است که بر اساس تراکم احتمالات صدق و زوال احتمال مخالف، حاصل مي شود نه اينکه بر امتناع احتمال مخالف برهاني قائم شده باشد. در مورد اجماع هم شهيد مي فرمايد صحيح اين است که بگوئيم: کاشفيت اجماع هم مانند تواتر بخاطر تراکم احتمالات صدق و زوال احتمال مخالف است اين اشتراکشان بود ولي فرقهائي بين مفردات تواتر با مفردات اجماع وجود دارد. مفردات تواتر عبارت است از اخبار حسّي که بر مشاهده و شنيدن و... مبتني است و مفردات اجماع اخبار حدسيه اي است که بر اجتهاد مبتني است. که اين حسّي و حدسي بودن در درصد احتمال صدق و کذب بسيار تأثيرگذار است. فرقهائي ديگري هم وجود دارد که مي توانيد به حلقه ثانيه مراجعه کنيد.

کيفيت کشف اجماع از دليل شرعي؟ بحث خيلي مهمي است بيان شهيد جديد است و در کلمات گذشتگان به اين صورت نيست پس خوب دقت کنيد طبق اين بيان بسياري از اشکالات اجماع دفع مي شود کشف اجماع از دليل شرعي بر اساس حساب احتمال است به اين نحو که فقيه بدون دليل شرعي فتوي به حکمي نمي دهد بلکه بر اساس دليلي که اعتقاد به حجتش دارد، فتوي مي دهد و اين اعتقاد ممکن است مصيب واقع باشد و ممکن است خطايي باشد، يعني ممکن است دليلي را که حجت مي دانسته، حجت نباشد. دقت دقت لذا وقتي فتوي يك فقيه را مي بينيم، چند درصد احتمال مي دهيم دليل شرعي حجت در مقام وجود داشته است وقتي فتواهاي فقهاء ديگر را هم مي بينيم به همين مضمون است، تراکم احتمالات بر وجود دليل شرعي حجت بيشتري و بيشتري مي شود به حدّي که احتمال خلاف آن، يعني عدم وجود دليل حجت، نزديک به صفر مي شود.

اشکال به کاشفيت اجماع از دليل شرعي؟ محقق اصفهاني به کاشفيت اجماع اعتراضي دارد که متشکل از دو نکته است:

نکته اول: اينکه گفته مي شود فقهاء فتوای بدون دليل نمي دهند، نهايتش اين است که به روايتي از معصوم استناد کرده اند که از لحاظ سند نزد آنها حجت بوده و ظهورش در اثبات حکم تمام بوده است و اين بدان معنا نيست که اگر آن روايت به دست ما برسد، همان ظهوري را برداشت کنيم که آنها برداشت کرده اند و در نزد ما هم از لحاظ سندي حجت باشد چه بسا به اعتقاد ما فقط خبر ثقه حجت باشد و به اعتقاد آنها خبر حسن هم حجت باشد (در خبر حسن نياز نيست روايت ثقه باشند بلکه اگر امامي ممدوح باشند، کافيست).

نکته دوم: اجماع اصلاً کشف از روايتي از معصوم نمي کند زيرا يا اين روايت در کتب حديثي موجود است که در اين صورت مدرک ما خود اين روايت مي شود نه اجماع لذا بايد سند و ظهور همين روايت را بررسي کنيم که آيا حجت است يا خير؟ يا اينکه در کتب حديثي موجود نيست، اگر گفتيم در کتب حديثي موجود نيست، با اين فرض که همه مجمعين بر طبق آن يك حکمي را استفاده کرده اند ناسازگار است چطور مي شود يك روايتي بوده که همه بر طبق آن فتوي داده اند ولي آن را در کتب حديثي و فقهی خود ذکر نکرده اند؟ با اينکه اهتمام شديدي داشته اند حتي روايات ضعيف را هم نقل کنند. لذا عدم نقل چنين روايتي دليل بر عدم وجود آن است.

جواب شهيد چيست؟ لازم نيست مدرک مورد استناد فقهای اجماع کننده روايت بوده باشد نه تنها لازم نيست بلکه اصلاً اينطور نيست ابتدا شهيد از نکته دوم جواب مي دهند، مي فرمايند: در اجماع فقهاي نزديک به عصر غيبت، ما به دنبال کشف روايت از معصوم نيستيم تا شما اشکال کنيد اگر گاهي ممکنه اونچه به دست فقها رسیده روايت نباشه وسيره اي باشهکه فقها از نسل هاي گذشته دريافت کردند چنين روايتي بود حتما در کتب حديثي ذکر مي شد و خيلي عجيب است روايتي بوده باشد و به دست ما نرسیده است بلکه در حالي که مستند مجمعين دليل لفظي نباشد از وجود يك دليل غير لفظي که همان ارتکاز و سيره عمليه اصحاب طبقات قبلي که مقارن با عصر نصّ و روايت بوده اند، کشف مي کنيم. اين ارتکاز و سيره عمليه که در نزد طبقات روايان معاصر با معصوم وجود داشته است عادتاً از وجود اموري مثل فعل يا تقرير معصوم کشف مي کند که آنها را به سوي اين ارتکاز و سيره هدايت کرده است. با اين بياني که ما از

کاشفیت اجماع گفتیم، غرابتی که محقق اصفهانی ادعا می کرد منتفی است چه اینکه ما وجود روایتی که همه مجمعین به آن استناد کرده‌اند و در کتابهای خود، اشاره‌ای به آن نداشته‌اند را ادعا نکردیم بلکه وجود ارتکاز یا سیره عملیه‌ای را ادعا کردیم که در نزد اصحاب بوده و سینه به سینه به دست طبقات بعدی رسیده است.

اگر اجماع متصل به عصر معصوم باشد مورد قبول شهید است؟

جواب: برای نتیجه گرفتن زوده، شرایط دیگر هم داره یک نکته بگم اشتباه نشه برخی دوستان تعبیر به سیره متشرعه کردن سیره اصحاب کفایت می کند نیاز به سیره متشرعه نیست، هر چند اگر سیره متشرعه باشد سیره اصحاب هم ثابت می شود

سوال: چه تفاوتی دارند؟ جواب: اصحاب مراد همان فقهاء و روایانی است که اطراف امام بوده اند ارتکاز و تلقی آنها برای ما کافیه چون کشف از فعل یا تقریر امام می کند نیازی نیست حتما سیره متشرعه باشد اصحاب اخص است

با این جوابی که از نکته اول دادیم جواب نکته دوم هم روشن می شود زیرا گفتیم با اجماع از روایت معصوم کشف نمی کنیم تا شما اشکال کنید، اگر روایت به دست ما می رسید شاید برداشتمان، غیر از برداشت مجمعین بود، و شاید در تمامیت سند مناقشه داشتیم. اشکال سندی هم وارد نیست چون وقتی همه فقهاء آن را قبول کردند یعنی طبق همه مبانی روایت را حجت می دانند پس حتما در نزد ما حجت می شود یعنی برخی از باب ثقه حجت می دانستند و برخی از باب حسن یا ... به هر حال همه این روایت را حجت می دانستند یعنی روایت حتما صادر شده است پس شك در سندش بی معناست.

نظر شهید از نکته کشف اجماع از دلیل شرعی؟ شهید می فرماید، نکته کشف اجماع از دلیل شرعی، واسطه بودن ارتکازی است که بیان کردیم، یعنی اجماع مباحثاً کشف از این ارتکاز می کند و ارتکاز کشف از دلیل شرعی از این رو هر چیز دیگری که مثل اجماع کشف از این ارتکاز بکند، کاشف از دلیل شرعی می باشد و حجت است بنابراین اگر با قرائن مختلف توانستیم کشف کنیم که سیره متشرعه در زمان ما همان سیره متشرعه در زمان ائمه معصومین (ع) بوده است از انعقاد ارتکاز یا عمل آنها بر التزام به يك حکم معینی کشف می کنیم و به تبع آن حکم در نزد ما ثابت می شود. اما چطور اثبات کنیم سیره متشرعه در زمان ما، همان سیره متشرعه در زمان معصومین (ع) است؟ قرائنی دارد که در بحث اثبات سیره در حلقه ثانیه شهید بیان کرده است.

شروط دخیل در فرایند کاشفیت اجماع از دلیل شرعی؟ بعد از اینکه گفتیم اجماع بواسطه ارتکاز کشف از دلیل شرعی می کند، جا دارد به ذکر مهمترین عوامل و شروطی که قوام کاشفیت به آنهاست و یا اینکه ما را در این کاشفیت یاری می کند بپردازیم:

اول: مجمعین از فقهای عصر غیبت باشند کسانی که به دوره روایان حدیث و اصحاب متشرعه معاصر با معصومین متصل باشند، زیرا این دسته از فقهاء می توانند از ارتکازی که در طبقه روایان و اصحاب ائمه (ع) وجود داشته، اطلاع داشته باشند. و گرنه فقهای متأخر فقط به روایات دسترسی دارند.

سوال: اجماع کاشف از دلیل شرعی است یا حجت شرعی؟

جواب: بحث این است که کاشف از دلیل است یا حکم شرعی می گوئیم کاشف از دلیل شرعی است یعنی همان حجت شرعی ما بواسطه دلیل حکم را به دست می آوریم

دوم: مجمعین یا تعداد معتدبه از آنها، تصریح به مدرک خود نکرده باشند بلکه حتی مدرکی که احتمال بدهیم مجمعین به آن استناد کرده‌اند وجود نداشته باشد و گرنه باید به سراغ ارزیابی آن مدرک برویم و اجماع بی ثمره می شود چون در هر دو صورت (تصریح به مدرک کرده باشند یا احتمال مدرکیت اجماع را بدهیم)، اجماع نمی تواند کشف از ارتکاز اصحاب ائمه (ع) کند. بله، این اجماع از این جهت مفید است که به عنوان مؤیدی، مدرک را تأیید می کند و چنانچه مدرک از جهاتی نقص داشته باشد، نقص آن را جبران می کند مثلاً جابر ضعف سند می شود وقت همه به آن استناد

کردن معلومه صادر شده که استناد کرده اند لذا سندش تقویت می شود و یا ما را در فهم روایت کمک می کند، به این صورت که: اگر فقهاء عصر غیبت از روایت معنایی فهمیدند که مطابق ظاهر روایت نباشد در اینکه شارع معنایی ظاهر را اراده کرده باشد، شك می کنیم چه اینکه آنان به عصر نص نزدیکتر بودند و ممکن است قرائن و شواهدی وجود داشته که در دست آنان بوده و بر ما مخفی مانده است.

سوم: عدم وجود قرائنی بر خلاف ارتکاز و سیره این عامل سوم خیلی قشنگه دقت کنیدا حالا قبل شهید کسی چنین دقتی نداشته

قرائنی بر خلاف ارتکاز و سیره‌ای که اجماع از آن کشف می کند وجود نداشته باشد وگرنه در کاشفیت اجماع شك می کنیم زیرا کاشفیت بر اساس حساب احتمال بود، و وقتی ما بر اساس تراکم ظنون به یقین می رسیم که احتمال خلاف، ناچیز و ناچیزتر شود در حالی که با وجود قرائن بر خلاف ارتکاز، احتمال خلاف تقویت می شود. مثلا اگر اجماع شکل گرفته باشد بر نجاست کتابی علی القاعده کشف از این ارتکاز می کند که اصحاب، کتابی را بخاطر خودش نجس می دانند در حالی که در روایت قرائنی بر خلاف این ارتکاز می بینیم زیرا سوالهای متعددی از امام پرسیده شده است که درباره اجتناب از کتابی بخاطر اینکه شراب می خورد یا گوشت خوک می خورد و یا... می باشد یعنی اجتناب از خود کتابی به خودی خود مرتکز اصحاب نبوده است.

سوال: استناد واقعا چنین اجماعی وجود دارد؟

جواب: بله وجود داشته متأخرین برخلافش قوی دادند البته این اجماع مدرکی است علی القاعده مدرکش آیه ای است می گوید مشرکان را به مسجد راه ندهید آنها نجس هستند دقیقا یادم نیست تعبیر چیه ظاهر می گه انهم نجس

چهارم: مورد اجماع از مسائلی باشد که فقط از طریق شارع بتوان به حکمش رسید ولی اگر راه دیگری برای رسیدن به حکم آن باشد مثلا از طریق يك قاعده عقلی به این صورت که از مستقلات عقلیه یا غیرمستقلات باشد مثل ملازمه بین وجوب شيء و مقدمه‌اش، در این صورت احتمال دارد اجماع مستند به این قاعده عقلی باشد، لذا کاشفیت اجماع ضعیف می شود. همچنین اگر حکمی باشد که از عموم یا اطلاقی قابل استفاده باشد اجماع ممکن است مستند به آن عموم و اطلاق باشد، لذا اجماع از حجیت می افتد. رسیدیم به بحث مقدار دلالت اجماع:

کاشفیت اجماع

آنجا که کاشفیت اجماع بر اساس اتفاق نظر فقهاء بر يك قضیه است لذا فقط آن مقداری را حجت می کند که مورد اتفاق باشد یعنی قدرمقیقین از اتفاق آنها را. بنابراین چنانچه نسبت فتاوی فقهاء، با یکدیگر عموم و خصوص مطلق باشد اجماع فقط نسبت به مورد خاص آنها حجت است.

أقوانیت کاشفیت اجماع نسبت به اصل حکم؟ کاشفیت اجماع نسبت به تحقق اصل حکم به صورت مهمله، قویتر از کاشفیتش از مطلق بودن آن حکم است زیرا اجماع بنابر آنچه گفتیم ابتدا کشف از ارتکازی نزد اصحاب ائمه می کند و احتمال خطای مجمعی در درك حدود و قیود این ارتکاز به مراتب بیشتر از احتمال خطای آنهاست نسبت به درك تحقق اصل ارتکاز. به عبارت بهتر چه بسا این اجماع بر اساس ارتکازی باشد که که بخاطر فعل و تقریر امام شکل گرفته و لفظی نبوده است تا اطلاق داشته باشد لذا تمسك به اطلاق آن صحیح نیست.

اصل تحقق حکم برای ما روشن میشه یعنی قدرمقیقین اجماع برای ما ثابت است ولی آیا اطلاق آن هم ثابت است یا خیر؟ برای ما ثابت نمی شود مثالش هم قبلا زدیم مثلا امام اگر بیع کرد می فهمیم بیع جایز است،

آیا با صیغه فارسی هم جایز است یا خیر؟ از فعل امام متوجه نمی شویم چون فعل لفظ نیست تا اطلاق بگیریم اجماع هم چون کاشف از ارتکاز است ممکن است این ارتکاز از فعل باشد لذا اطلاق گیری مشکل است

اقسام اجماع کدامند؟ اجماع به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می شود:

اجماع بسیط عبارت است از: اتفاق آراء فقهاء بر يك رأي معين در مسأله مثلا همه اتفاق دارند بر وجوب فلان فعل. تا بحال از این اجماع سخن می گفتیم.

اجماع مرکب عبارت است از: در مسأله‌ای که سه رأي احتمال داشته باشد، اگر فقهاء دو دسته بشوند به‌گونه‌ای که يك دسته يك رأي را اختیار کند و دسته دوم رأي دیگری را، اجماع مرکب شکل می گیرد بر نفي رأي سوم. البته می تواند احتمالات بیشتر باشد که در این صورت اجماع مرکب شکل می گیرد بر نفي احتمالات دیگر. البته مسامحتا تعاریف شما هم درست است مثال: اگر در مسأله‌ای سه احتمال وجوب، استحباب و حرمت باشد دسته‌ای از فقهاء حکم به وجوب کرده باشند و دسته‌ای حکم به استحباب بواسطه اجماع مرکب کشف می کنیم که حکم مسأله حرمت نیست. مثلا در گوشت خرگوشت دسته ای گفته اند حرامه و دسته ای گفته اند مکروهه لذا اجماع داریم مستحب نیست یک نفر از فتاوی همه فقهاء

بحث پیرامون حجیت اجماع مرکب؟ از این حیث فرقی بین بسیط و مرکب نیست اجماع مرکب به دو صورت متصور است:

اول: هر يك از مجمعین با قطع نظر از رأيی که اختیار کرده است، احتمال سوم را با مدلول مطابقی یا التزامی یا ضمنی کلام خویش نفي می کند، در این صورت برگشت این اجماع به اجماع بسیط است، زیرا همه بر نفي قول سوم اتفاق نظر دارند. مثلا هرکدام صریحا گفته‌اند امر این فعل دائرمدار وجوب و حرمت است و احتمال اباحه در آن صحیح نیست. مثلا در مورد دفن میت کافر چنین دورانی اگر باشد کسی حکم به اباحه نمی کند با توضیحی که دادیم این صورت از اجماع حجت است یا خیر؟ بله چون گفتیم بسیط است دیگر نه مرکب و حکم بسیط حیت بود

دوم: نفي قول سوم نزد هر يك از مجمعین با رأيی که اختیار کرده است مرتبط است، یعنی چون این قول را اختیار کرده، لازمه‌اش این است که قول سوم را قبول ندارد، نه اینکه مثل بالا جدا از رأيی که اختیار کرده، قول سوم را نفي کرده باشد. به عبارت بهتر نفي قول سوم در طول اختیار قول خودش بوده نه در عرض آن.

سوال: استاد رد مورد بالایی هم می فرمودید یا به دلالت التزامی پس چطور از این مورد جدا می شود؟

جواب: یعنی کار به قول سوم ندارد ولی با اختیار این قول طبیعتا قول سوم را دارد نفي می کند این یعنی دلالت التزامی چون این را اختیار کرده معلوم می شود قول سوم را قبول ندارد در صورت اول به زبان می آورد یا به تضمن یا مطابقی ولی در اینجا کار به قول سوم ندارد ولی از اینکه قول اول را اختیار کرده روشن می شود سوم را قبول ندارد التزامی در اولی بالمعنی الاخص است ولی در دومی اعم شهید می فرماید این نحو از اجماع مرکب حجت نیست، نحو دوم منظوره زیرا حجیت اجماع بر اساس حساب احتمالات و تجمیع قرائن صدق و زائل کردن احتمال خلاف بود در حالی که ما در اینجا می دانیم يك دسته از فقهاء حتما به خطا رفته‌اند، چون ممکن نیست هر دو دسته درست گفته باشند لذا بین این دو دسته تعارض می شود و هیچ يك مرجحی بر دیگری ندارد و قول هر دو ساقط می شود وقتی رأي این دو دسته ساقط شد مدلول التزامی کلام آنها هم از حجیت ساقط می شود، زیرا مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است و با سقوط مطابقی، التزامی هم ساقط می شود. این تمام بحث اجماع.

شهرت چیست؟ کلمه شهرت در لغت به معنای شیوع و آشکار شدن است و در علم حدیث گاهی صفت برای روایت می آید و گاهی صفت برای فتوی .

مراد از شهرت روایی چیست؟ عبارت است از: متعدد بودن روایان يك حدیث البته به حدی که به تواتر نمی رسد. شیوع بین روایات ولی به حد تواتر نرسد

مراد از شهرت فتوایی چیست؟ عبارت است از شیوع و فراگیری يك فتوای معین بین فقهاء که به درجه اجماع نمی رسد، یعنی در موردی که شهرت واقع شده است، مخالفان کمی وجود دارد. مرحوم شهید می فرماید اگر مانند مشهور، برای تواتر يك حدودی که مفید علم است را تعریف کنیم به این بیان که عبارت است از: اجتماع عده‌ای است که تواطء آنها بر کذب ممتنع است در نتیجه به ناچار در مورد شهرت روایی باید بگوییم اجتماع روایان به اندازه‌ای است که از افاده ظنّ تجاوز نمی کند. چون اگر به علم برسد می شود تواتر ، دیگر شهرت نیست و چنین خبری ظنّی است که از

وسائل احراز وجدانی برای دلیل شرعی به‌شمار نمی‌رود لذا برای اثبات حجیت آن نیاز به تعدد شرعی داریم یعنی دلیلی شرعی بر حجیت آن قائم شود. ولی اگر طبق مبنای خودمان که بر اساس حساب احتمال است پیش برویم، باید به دنبال تجمیع قرائن باشیم اگر قرائن به ضمیمه مضاعف کیفی به حدی بود که افاده علم کند حجت است و گرنه خیر. ولیکن از آنجایی که در شهرت، احتمالات معارض وجود دارد، اجازه نمی‌دهد احتمال مخالف به حد صفر برسد، لذا شهرت روایی حجت نیست.

(اصلاحیه توسط استاد: با عرض سلام و ادب در بحث شهرت کمی بحث دقیق بیان نشد که اصلاح شده آن تقدیم می‌گردد)

در مورد شهرت فتوایی هم اگر برای اجماع حدودی که مفید علم (که شامل اطمینان هم باشد) است را تعریف کردیم (یعنی تحدید کیفی)، یعنی گفتیم در اجماع معتبر است تعداد مجمعین به حدی برسد که افاده علم و اطمینان بکند حال همه فقهاء باشند یا اغلبشان باشند. بنابراین درجه شهرت فتوایی از ظن تجاوز نمی‌کند، چون اگر افاده علم کند اجماع به‌شمار می‌رود نه شهرت.

اما اگر اجماع را تعریف کردیم به اتفاق کل فقهاء (یعنی از لحاظ کمی در نظرش گرفتیم)، شهرت فتوایی جزء بزرگی از این مجموعه می‌شود، که بقیه فقهاء آراءشان برای ما مجهول است که یا گمان به موافقت آنها داریم یا علم به مخالفتشان.

شهرت فتوایی که آراء فقهاء در آن زیاد باشد، گاهی داخل در این تعریف دوم از اجماع است، یعنی اجماعی که تحدید کمی شده نه کیفی. در این صورت بواسطه آن کشف از دلیل شرعی می‌کنیم؛ البته مورد به مورد فرق می‌کند، زیرا عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مشهور و مخالفین آنها باید لحاظ شود، مثلاً مشهور امثال شیخ طوسی و صدوق و... هستند و مخالفشان فردی است که از لحاظ علمی چندان شناخته شده نیست، یا طرف مقابلش حکمش مجهول است یعنی نمی‌دانیم موافق است یا مخالف.

از این بیان روشن شد که عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مقابل هم باید لحاظ شود، مثلاً اگر مخالف بود و فردی شناخته شده باشد، این شهرت زیر سوال می‌رود. ولی اگر موافقت و مخالفتش معلوم نباشد، چندان تأثیری ندارد.

شهید در پایان می‌فرماید در مورد حجیت شرعی شهرت فتوایی بحث و گفتگوهایی است که ربطی به این مقام ندارد، چه‌اینکه ما از وسائل احراز وجدانی بحث می‌کنیم نه تعبیدی.

خلاصش چي شد؟ طبق نظر مشهور اصلاً نمی‌توان بحث از حجیت وجدانی آن کرد ولی طبق مختار شهید قابل بحثه و حجت نیست

در مورد شهرت فتوایی هم اگر برای اجماع حدودی که مفید علم (که شامل اطمینان هم باشد) است را تعریف کردیم، یعنی گفتیم در اجماع معتبر است تعداد مجمعین به حدی برسد که افاده علم و اطمینان بکند حال همه فقهاء باشند یا اغلبشان باشند. بنابراین درجه شهرت فتوایی از ظن تجاوز نمی‌کند، چون اگر افاده علم کند اجماع به‌شمار می‌رود نه شهرت. اما اگر اجماع را تعریف کردیم به اتفاق کل فقهاء (یعنی از لحاظ کمی در نظرش گرفتیم) شهرت فتوایی جزء بزرگی از این مجموعه می‌شود و بقیه فقهاء آراءشان برای ما مجهول است که یا گمان به موافقت آنها داریم یا علم به مخالفتشان. شهرت فتوایی که آراء فقهاء در آن زیاد باشد، گاهی داخل در این تعریف دوم از اجماع است یعنی اجماعی که تحدید کیفی شده نه کمی. در این صورت بواسطه آن کشف از دلیل شرعی می‌کنیم؛ البته مورد به مورد فرق می‌کند، زیرا عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مشهور و مخالفین آنها باید لحاظ شود، مثلاً مشهور امثال شیخ طوسی و صدوق و... هستند و مخالفشان فردی است که از لحاظ علمی چندان شناخته شده نیست، یا طرف مقابلش حکمش مجهول است یعنی نمی‌دانیم موافق است یا مخالف در اینجا این شهرت داخل در اجماع به تعریف اول است لذا حجت است. از این بیان روشن شد که عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مقابل هم باید لحاظ شود مثلاً اگر مخالف بود و فردی شناخته شده باشد، این شهرت زیر سوال می‌رود. ولی اگر موافقت و مخالفتش معلوم نباشد، چندان تأثیری ندارد. شهید در پایان می‌فرماید در مورد حجیت شرعی شهرت فتوایی بحث و گفتگوهایی است که ربطی به این مقام ندارد چه‌اینکه ما از وسائل احراز وجدانی بحث می‌کنیم نه تعبیدی.

خبر واحد باچه شرایط و خصوصیات حجت است؟

ثابت کردیم خبر واحد في الجملة حجت است، از این پس درصدد توضیح "في الجملة" هستیم، که آیا هر خبری حجت است یا اینکه باید خصوصیات و شرایطی داشته باشد مثلاً مخبر عادل و ثقہ باشد یا فقط ثقہ باشد... که آیا هر خبری حجت است یا اینکه باید خصوصیات و شرایطی داشته باشد مثلاً مخبر عادل و ثقہ باشد یا فقط ثقہ باشد... و شامل خبر ثقہ غیر عادل (فاسق) نمی‌شود چرا؟ چون منطوق آیه عبارت بود: اگر آورنده خبر، فاسق باشد تبیین کنید. فاسق هم اطلاق دارد چه ثقہ باشد و چه غیر ثقہ. و لکن گذشت که روایات و سیره هم بر حجیت خبر ثقہ دلالت می‌کرد ولو اینکه مخبر، عادل نباشد. نسبت بین منطوق آیه و سیره عموم و خصوص من وجه می‌شود به چه بیان؟ منطوق آیه می‌گه عدم حجیت خبر فاسق چه ثقہ باشد و چه غیر ثقہ و سیره می‌گه حجیت ثقہ چه عادل باشد و چه فاسق باشد در ماده اجتماع یعنی فاسق ثقہ با هم تعارض دارند، منطوق آیه می‌گه حجت نیست و سیره می‌گه حجت است، لذا علی القاعده باید باهم تعارض و تساقط کنند و به اصل عدم حجیت رجوع کنیم یعنی خبر فاسق ثقہ حجت نیست.

سوال: استاد میشود راوی عادل باشه ولی ثقہ نباشه یا فاسق ثقہ باشه؟ جواب: بله چه اشکالی دارد راوی ثقہ است ولی عادل نیست مردم به او اعتماد دارند ولی شراب می‌خورد تا دلت بخواد پیدا می‌کنی که فاسق است ولی مورد اطمینان است و لکن شهید صدر میفرماید: حق این است که در اینجا تعارض نیست زیرا منطوق آیه به خبر فاسقی اختصاص دارد که فسقش ناشی از کذب باشد

چرا نسبت به خبر فاسق ثقہ اطلاق ندارد؟ بخاطر تعلیلی که در ذیل آیه آمده، می‌گفت به خبر فاسق عمل نکنید چون عمل به آن سفیهانه است، و واضح اس که عمل به خبر فاسقی سفیهانه است که مخبر آن کاذب باشد. و الا اگر راستگو باشد و فسقش از جهات دیگری باشد عمل به خبرش سفیهانه نیست. پس منطوق آیه اطلاق ندارد تا با سیره تعارض کند لذا خبر ثقہ حجت است ولو اینکه مخبرش عادل نباشد.

سوال: چه فاسقیه که مورد اعتماد؟ جواب: شما می‌دانید فلان طلا فروش چشم چرانی می‌کند ولی با این حال برای فهم عیار طلا پیشش می‌روی چون می‌گی چشم چرانه چه ربطی داره به دروغ عیار را به من اشتباه بگوید

بعد از اثبات حجیت خبر ثقہ دو بحث داریم:

بحث اول: اگر اماره‌ای ظنی (ظن نوعی) مثل شهرت فتوایی یا اجماع منقول برخلاف خبر ثقہ بود آیا آن را از حجیت ساقط می‌کند؟ جواب: اگر مبنایمان در حجیت خبر ثقہ این باشد که وثاقت مخبر طریق و راهی است برای اطمینان به صدور روایت از امام (یعنی یکی از علائم صدور وثاقت راوی است) در این صورت اگر ظن نوعی برخلافش بود این اطمینان حاصل نمی‌شود ولی اگر گفتیم وثاقت مخبر موضوعیت دارد یعنی کار نداریم که آیا از صدور روایت از معصوم کشف میکند یا نه همین که راوی ثقہ باشد خبرش حجت است در این صورت اماره ظنی حجیت آن را ساقط نمیکند. مبنای صحیح همان اولی است چون عقلاء به خبری عمل می‌کنند که به صدور آن اطمینان داشته باشند و وثاقت راوی را کاشف از صدور آن می‌بینند.

بحث دوم: اگر خبری داشتیم که شرایط حجیت را نداشت مثلاً راوی ثقہ نبود ولی قرائن ظنی (ظن نوعی) مثل عمل مشهور مضمون آن را تأیید می‌کرد آیا این خبر حجت می‌شود؟

جواب این سوال هم از جواب قبلی فهمیده می‌شود که اگر وثاقت طریقی بود بله حجت می‌شود چون قرائن جابر ضعف آن می‌شود، ولی اگر موضوعی بود خیر.

عدم حجیت خبر حدسی؟

ادله حجیت خبر ثقہ، خبر حدسی را شامل نمی‌شود، چون مبتنی بر حدس و اجتهاد است که خطا و اشتباه در آن زیاد است بخلاف خبر حسی که خطا و اشتباه در صورت وثاقت راوی در آن به ندرت اتفاق می‌افتد و عقلاء اصالت عدم الغفلة و الخطا را در آن جاری می‌دانند. خبر مستند به حس یا مباحثی است مانند باریدن باران که مستند به دیدن و لمس

کردن است و یا غیرمباشری است که مستند به آثار و لوازم حسنی است مثل عدالت که مستند به قرائن حسنی مثل مواظبت بر انجام عبادات و ترک محرمات است. اخبار از عدالت و شجاعت و... هر چند حدسی است و لکن منشأ حس است لذا خطا و اشتباه در آن کم است و اصلت عدم الغفلة و اشتباه در آن جاری است. عدم حجیت فتوای یک مجتهد در حق مجتهد دیگر و حکم یک قاضی در حق قاضی دیگر بر این مسأله مترتب است زیرا فتوای مجتهد و حکم قاضی بر اساس حدس و اجتهاد است لذا ادله حجیت آنرا شامل نمی‌شود. بله از باب حکم ولایی حکم حاکمی بر حاکم دیگر نافذ است و ربطی به ادله حجیت خبر ثقه ندارد. و همچنین فتوای مجتهد در حق مقلدینش حجت است اما نه از باب حجیت خبر ثقه بلکه بر اساس ادله وجوب تقلید و رجوع جاهل به عالم و خبره.

یکی از بحث‌های دیگر که بر این مسأله مترتب است، اجماع منقول است که عده‌ای بر این باورند در مورد حکم شرعی، حجت است؟

در حالیکه حق این است که ادله حجیت خبر ثقه آنرا نمی‌گیرد چون کشف قول معصوم بر اساس اجماع منقول چی؟ اجتهادی و حدسی است. مثلاً اگر شیخ طوسی خبر از اجماع بر وجوب صلاة جمعه بدهد این خبر وجوب نماز جمعه را ثابت نمی‌کند بلکه ثابت می‌کند که این مسأله مورد اتفاق عده‌ای از علماست که اگر اتفاق این عده از علماء برای شما اطمینان‌آور بود کشف از قول معصوم می‌کنید (یعنی حدس می‌زنید که این حکم را معصوم گفته) والا فلا.

حجیت خبر با واسطه؟

برای اینکه شارع برای خبر، جعل حجیت بکند باید خبر یعنی موضوع محقق باشد (باید خبری باشد تا شارع آن را حجت کند) و برای اینکه جعل شارع لغو نباشد باید مدلول خبر یک اثر شرعی داشته باشد یعنی شرط حجیت این است که اثر شرعی موجود باشد مثلاً اگر شارع برای خبر زید از وجود آب در کره مریخ جعل حجیت کند، این جعل لغو است چرا؟ چون وجود آب در کره مریخ هیچ اثر شرعی ندارد بخلاف مثلاً جعل حجیت برای خبر زراره از حرمت شنیدن غنا، پس حجیت هم از موضوع متأخر شد و هم از اثر شرعی موضوع یعنی باید آن دو محقق باشند تا حجیت جعل شود. سوال: محقق بودن موضوع را در این مثال یعنی قبلاً زراره خبر داده است؟ جواب: یعنی خبر باید باشد تا شارع بگوید حجت است موضوع حجیت خبر است پس تا نباشد جعل حجیت برای آن معنا ندارد

سوال: ایه که قبل از خبر زراره آمده! جواب: اثر هم باید باشد چون اگر نباشد جعل حجیت لغو است پس حجیت متأخر از موضوع و اثر است حجیت برای چی جعل می‌شود؟ برای خبر دیگر برای خبر زراره پس باید خبری وجود داشته باشد تا بگوییم حجت است یعنی زراره خبر بدهد تا بگوییم حجت است

سوال: خبر زراره بعد از آیه که دلیل حجیت است آمده؟ جواب: بله بعد آمده ولی کاری به زمان آمدن خبر نداریم طبیعی خبر را شامل می‌شود چه خبر قبل باشد چه بعد بر این اساس اشکال شده است که ادله حجیت خبر، فقط خبر بلاواسطه مثل خبر زراره از امام را شامل می‌شود اما خبر با واسطه مثل خبر حریر از زراره را شامل نمی‌شود زیرا اگر بخواهد شامل شود، ابتدا باید دلیل حجیت را بر خبر حریر تطبیق کنیم که بر اثر آن خبر زراره نزد ما اثبات می‌شود و حالا دلیل حجیت را بر خبر زراره تطبیق بدهیم تا کلام امام ثابت شود در حالی که این تطبیق دلیل حجیت بدین ترتیب مستحیل است.

توضیح استحاله: به دو تقریب این استحاله بیان شده است: لازمه اینکه دلیل حجیت، شامل خبر با واسطه شود این است که: (1) حکم موضوع ساز (محقق موضوع) باشد درحالیکه حکم متأخر از موضوع است یعنی اول باید موضوع باشد تا حکم بیاید پس نمی‌تواند قبل از موضوع باشد تا موضوع ساز باشد.

حالا چطور موضوع ساز است؟ چون دلیل حجیت بر خبر حریر تطبیق داده شد و خبر زراره که موضوع برای دلیل حجیت است را اثبات و محقق کرد. یعنی دلیل حجیت موضوع دلیل حجیت را محقق کرد. دلیل حجیت را محقق کرد. دلیل حجیت خبر گفت خبر حریر حجت است خبر حریر خبر زراره را اثبات کرد حالا دلیل حجیت شامل خبر زراره می‌شود پس دلیل حجیت موضوع خودش که خبر زراره بود را اثبات کرد در حالیکه گفتیم حکم باید متأخر باشد ولی در اینجا مقدم شد تا موضوع ساز باشد

حدّ و مرز واجبات غیری:

بعد از اینکه ملازمه را در مقام جعل و حب یا فقط مقام حب پذیرفتیم به این مسأله می پردازیم که انصاف مقدمه به وجوب غیری؛ مطلق است یا مشروط به «ایصال»؟

سؤال اصلی: آیا هر مقدمه ای، متّصف به وجوب غیری می شود یا فقط آن مقدماتی که بعد از آن واجب نفسی (ذی المقدمه) اتیان می شود؟ مسأله مبتنی است تعیین غرض شارع از واجب غیریدر باب غرض شارع دو فرض مطرح است:

1. غرض شارع، قدرت و تمکّن مکلف نسبت به واجب نفسی باشد. بر اساس فرض، متعلق وجوب غیری، مطلق مقدمه خواهد بود، چه این مقدمه موصله باشد یا نباشد؛ چرا که اتیان هر حصه ای از مقدمه، مکلف را متمکن از ذی المقدمه می کند.

2. غرض شارع حصول واجب نفسی باشد. در این فرض متعلق وجوب غیری صرفاً مقدمه موصله خواهد بود؛ چرا که شارع صرفاً با مقدمه موصله به غرض خود نائل می شود.

افوال در مسأله

صاحب کفایه از زمره کسانی می باشد که معتقدند غرض شارع از جعل وجوب غیری، صرف تمکن بر تحصیل ذی المقدمه است و نه حصول ذی المقدمه. در مقابل، صاحب فصول و جماعتی بر این باورند که غرض شارع، حصول ذی المقدمه است و نه صرف تمکن بر تحصیل.

برهان قول نخست: توضیح: صدق عنوان «موصله» بر مقدمه، منوط بر اتیان واجب نفسی بعد از مقدمه است، بنابراین مقدمه موصله، متوقف بر اتیان واجب نفسی است لذا لازمه اختصاص وجوب غیری به مقدمه موصله این است که واجب نفسی مقدمه واجب غیری باشد. در حالی که این واجب غیری است که در واقع مقدمه واجب نفسی می باشد.

زمینه سازی جهت ارائه برهان قول دوم:

نکته: غرض فاعل برای انجام يك فعل بر دو گونه است:

1. غرض نفسی: غرضی که خودش به طور مستقل، انگیزه و داعی فاعل برای انجام فعل است.

2. غرض غیری: غرضی که فاعل برای رسیدن به اغراض و اهداف بالاتر آن را مورد نظر قرار می دهد.

مثال: اگر غرض علم آموز از علم آموزی، تنها شناخت حقائق و واقعیت ها باشد، در این صورت شناخت حقائق غرض نفسی او خواهد بود. اما اگر غرض از علم آموزی، شناخت حقائق است ولی برای ثروت اندوزی، در این صورت شناخت حقائق، غرض غیری علم آموز می شود.

با توجه به این مطلب به بیان برهان دوم می پردازیم:

برهان قول دوم: اگر تمکّن مکلف از واجب نفسی، غرض شارع مقدّس از واجب غیری باشد، در این صورت، مسئله از دو حال خارج نیست: یا غرض نفسی شارع است یا غرض غیری او.

دو اشکال بر صورت اول :

1. پدیدهی است که تمکّن از واجب نفسی از لحاظ جنسیت قابلیت نفسی بودن را ندارد و ذاتاً يك غرض غیری است، زیرا تمکّن از غیر و قدرت بر تحصیل غیر، ضرورتاً يك غرض غیری است

2. صورت اول منجر به خلاف فرض می شود؛ زیرا اگر تمکّن مکلف از واجب نفسی، غرض نفسی باشد، مستلزم آن است که هر مقدمه ای موصله بوده و محقق غرض نفسی مولی - که طبق فرض، همان تمکّن است - باشد، چرا که دیگر امکان انفکاک بین مقدمه و غرض نفسی وجود ندارد. بنابراین دیگر مقدمه ی غیر موصله نخواهیم داشت تا در تعیین متعلق وجوب غیری نزاعی در گیرد! زیرا حتی اگر بعد از اتیان مقدمه، واجب نفسی اتیان نشود باز هم این مقدمه، تمکّن از واجب نفسی را برای مکلف به ارمغان خواهد آورد و غرض مولی را - حسب فرض - تأمین خواهد کرد.

مثلاً اگر مکلف وضو گیرد - اگرچه نماز نخواند - قدرت و تمکّن بر نماز یافته است و اگر همین تمکّن از نماز را غرض نفسی شارع از تشریح وضو بدانیم، هر وضویی موصل به این غرض خواهد بود.

اشکال بر صورت دوم:

هر غرض غیری، ضرورتاً باید به يك غرض نفسی بیانجامد، زیرا هر چه که متکّی به غیر است لازم است در نهایت متکّی به چیزی شود که خود متکّی به غیر نیست، و الاً تسلسل محال لازم می آید.

بنابراین اگر تمکن مکلف از واجب نفسی را يك غرض غیري بدانیم باید طبق اصل مذکور این غرض غیري منتهی به غرضی شود که غیري نباشد.

اکنون جای این سؤال است که آیا برای تمکن از واجب نفسی، غیر از حصول واجب نفسی غرض نفسی دیگری را می‌توان فرض کرد؟

حق آن است که اگر يك غرض نفسی به عنوان غرض اصلی و نهایی شارع وجود داشته باشد - که تمکن از واجب نفسی به آن منتهی شود - آن غرض، چیزی نخواهد بود جز همان حصول واجب نفسی.

پس به ناچار باید غرض اساسی شارع مقدس از واجب غیري را حصول واجب نفسی دانست که با قول دوم مناسبت دارد.

مختار شهید صدر در مبحث حدود واجب غیري:

وجوب غیري، مختص به حصه موصله از مقدمه است اما آنچه که به عنوان مقدمه موصله، متعلق وجوب غیري است، خود مقدمه است، نه مقدمه مقید به ایصال؛ زیرا اگر ایصال را قید مقدمه بگیریم با همان محذور مقدمیت واجب نفسی برای واجب غیري مواجه خواهیم شد.

در حقیقت مراد از اینکه متعلق وجوب غیري حصه موصله می‌باشد آن است که متعلق وجوب غیري مجموعه‌ای از مقدماتی است که نقش علت نامه را برای واجب نفسی دارند و وقتی محقق شوند، تحقق واجب نفسی بعد از آن حتمی است لذا ایصال صرفاً يك عنوان مشیر در متعلق واجب غیري است، نه قید مأخوذ در آن.

مشکلات تطبیقی خصائص واجب غیري

مرحوم شهید صدر واجب غیري را دارای چهار خصوصیت دانست که این خصوصیات هر چند به صورت نظری مشکلی نداشتند اما به نظر می‌رسد بر بعضی از مصادیق مقدمه واجب، قابل تطبیق نیست. به دو مورد اشاره می‌کنیم:

مشکل تطبیقی اول

برخی از روایات دلالت بر ترتب ثواب بر انجام دسته‌ای از مقدمات دارد، در حالی که ویژگی دوم واجب غیري بیان می‌کند که مقدمات، فاقد ثوابند. به عنوان مثال: بر اساس برخی روایات، بر طهارت ثلاث (وضو، غسل و تیمم) ثواب مترتب است، در حالی که این طهارات، واجب به وجوب غیري‌اند.

مشکل تطبیقی دوم

در ویژگی چهارم واجب غیري اشاره کردیم که واجب غیري، توصلی است، در حالی که می‌بینیم در طهارات ثلاث، قصد قربت معتبر است.

حل مشکل تطبیقی اول مراد از عدم ترتب ثواب بر واجب غیري این است که امثال وجوب غیري، فی نفسه و بما هو امثال الوجوب الغیری، ثواب ندارد، اما اتیان واجب غیري اگر به قصد اتیان واجب نفسی باشد از آن جهت که شروع در امثال وجوب نفسی به حساب می‌آید، استحقاق ثواب را به دنبال دارد.

مثال: اگر مکلف وضو بگیرد به قصد این که نماز را به پا دارد، وضوی او از آن حیث که شروع در امثال امر نفسی «صل» است، دارای ثواب است.

حل مشکل تطبیقی دوم در حقیقت خصیصه چهارم واجب غیري - که توصلی بودن آن بود - به این معنی است که هیچ امری زائد بر آنچه که واجب نفسی متوقف بر آن است در متعلق وجوب غیري راه ندارد؛ به این معنا که اگر واجب نفسی متوقف بر ذات فعل - بدون قصد قربت - باشد، وجوب غیري فقط به «ذات مقدمه» (بدون قصد قربت) تعلق می‌گیرد و امکان ندارد که به قصد قربت هم تعلق گیرد؛ و اگر واجب نفسی متوقف بر ذات فعل همراه با قصد قربت بود، وجوب غیري ناگزیر به قصد قربت هم تعلق می‌یابد، زیرا قصد قربت نیز در این فرض، جزئی از مقدمه است.

بنابراین هر گاه دلیل بر عبادیت واجب غیري قائم شد، معلوم می‌شود که واجب نفسی متوقف بر فعل همراه با قصد قربت بوده است.

اشکال بر بیانات شهید صدر: عبادی بودن يك فعل منوط به اتیان آن به قصد امثال امر مولی است، و اتیان فعل به قصد امثال متوقف بر این است که به آن فعل امر مولی تعلق گرفته باشد تا مکلف قادر باشد فعل را به قصد امثال امر مولی اتیان کند.

به عبارت دیگر: امر مولی محرک مکلف است به سوی ایجاد فعل و مکلفی که به قصد امثال، آن فعل را اتیان می‌کند، متحرک از امر مولی شده است. و همان گونه که تحرک بدون محرک ممکن نیست، قصد امثال هم بدون امر مولی ممکن نیست.

در پاسخ به مشکل تطبیقی دوم پذیرفتیم که گاه ممکن است يك مقدمه - همانند طهارات ثلاث - عبادي باشد، در حالی که در خصوصیت اول واجب غیري خوانده ایم که امر غیري، فاقد محرکیت مولوي است و این قابلیت را ندارد که مکلف را به سوي ایجاد مقدمه تحریک کرده و به امتثال وادارد، پس چگونه ممکن است مکلف به قصد امتثال مقدمه را اتیان کند؟

رفع اشکال توسط شهید صدر: در پاسخ، شهید صدر دو راه حل را مطرح می‌کند که هر دو در يك نکته مشترکند و آن این‌که در هر دو يك امر نفسی مولوي فرض شده است که صلاحیت تحریک مکلف به سمت این مقدمات را داشته باشد.

راه حل اول: این امر نفسی همان وجوب نفسی متعلق به ذی المقدمه است که این قابلیت را دارد تا مکلف را هم به سوي خود فعل و هم مقدمات آن تحریک کند.

مانند «صل» که هم مکلف را به نماز می‌خواند، هم به وضو، بنابراین هر گاه مکلف به قصد رسیدن به ذی المقدمه، مقدمه را اتیان کند از امر نفسی متعلق به ذی المقدمه متحرک شده است.

راه حل دوم: ممکن است فرض شود در موارد عبادي بودن مقدمه، در کنار امر غیري، يك امر استحبابي نفسی هم به مقدمه تعلق گرفته باشد که محرک مکلف به سوي ایجاد آن باشد؛ همانگونه که وضو - علي رغم آن که واجب غیري است - مستحب نفسی هم هست.

دلالت امر اضطرري و ظاهري بر اجزاء:

اصل عدم اجزاء:

اصل اولي در مسأله اجزاء، عدم اجزاء است و پشتوانه‌ي این اصل، اصالة الاطلاق است.

مقتضای جریان اصالة الاطلاق در دلیل هر واجبي این است که هیچ چیزی مجزي از آن واجب نیست جز خود آن واجب. زیرا اگر واجب بخواهد با چیز دیگری ساقط شود باید دلیل واجب مقید شود که آن چیز آورده نشده باشد، زیرا اگر آورده شود، وجوب واجب ساقط می‌شود، مثلاً وقتی مولوي می‌گوید صل، یعنی نماز کامل را اراده کرده است و فقط نماز کامل مسقط وجوب است و اگر ناقص بخواهد مسقط باشد باید در دلیل قید می‌شد.

ادعای اجزاء در اوامر اضطرري و ظاهري

گفتیم اصل اولي عدم اجزاء است و هیچ فعلی غیر از واجب، مجزي از واجب نیست، اما به استناد يك ملازمه عقلي، ادعا شده است که متعلق امر اضطرري و متعلق امر ظاهري از این اصل خارج بوده و مجزي از متعلق امر واقعي اولي هستند؛ به این معنی که اوامر اضطرري و ظاهري به دلالت التزامي عقلي، دلالت بر اجزاء متعلقشان از واجب واقعي اولي دارند.

دلالت عقلي اوامر اضطرري بر اجزاء

اگر مکلف عاجز از امتثال امر واقعي شد، امر اضطرري متوجه او می‌شود. حال اگر مکلف، متعلق امر اضطرري را امتثال کرد آیا می‌توان این عمل او را عقلاً مجزي و مکفی از متعلق امر واقعي دانست یا خیر؟

مثلاً اگر مکلف عاجز از خواندن نماز ایستاده باشد و اضطرراً نماز را نشسته اقامه کند، آیا نماز نشسته به حکم عقل مجزي از نماز ایستاده است، به طوری که دیگر در وقت تمکن از ایستادن، اعاده یا قضای نماز بر او لازم نباشد؟

پاسخ: در پاسخ به این پرسش باید گفت که امر اضطرري دو صورت دارد:

1. امر اضطرري مقید به استمرار عذر در تمام وقت امر واقعي اولي باشد. بنابراین تا عذر مکلف، در تمام وقت امتثال امر واقعي استمرار نداشته باشد، امر اضطرري فعلیت نمی‌یابد.

2. امر اضطرري مقید به حدوث عذر در وقت امر واقعي باشد. بنابراین به محض آنکه مکلف در وقت امتثال امر واقعي عاجز شد، امر اضطرري فعلیت می‌یابد، اگر چه این عذر و اضطرار، استمرار نداشته باشد.

بررسی مسئله اجزاء در صورت دوم امر اضطرري

ابتدا از صورت دوم امر اضطرري آغاز می‌کنیم:

در این صورت به حکم عقل، اتیان متعلق امر اضطرري مجزي است و نیازی به اعاده یا قضای متعلق امر واقعي نیست.

دلیل بر اجزاء در صورت دوم امر اضطرري

طبق این صورت، امر اضطرري در همان اولین زمان حصول عذر متوجه مکلف می‌شود، هر چند که بدانند عذر او قبل از اتمام وقت امر واقعي اولي مرتفع می‌شود.

حال می‌گوییم: وجوب متعلق امر اضطرري از دو فرض خارج نیست:

1. وجوب متعلق امر اضطراري تعييني باشد؛ به این معنی که او فقط يك راه پیش رو دارد و آن هم اتیان متعلق امر اضطراري است، بنابراین مجاز نیست که صبر کند تا بعد از ارتفاع عذر، متعلق امر واقعي را اتیان کند.

این فرض معقول نیست؛ زیرا روشن است که مکلفی که می‌داند عذر او در میانه وقت مرتفع می‌شود، می‌تواند صبر کند و بعد از رفع آن، متعلق امر واقعي اولی را اتیان کند.

2. وجوب متعلق امر اضطراري، تخییری باشد؛ به این معنی که مکلف مخیر بین دو امر باشد. حال این سؤال مطرح می‌شود که این دو امر چه هستند؟ در این جا دو حالت قابل بررسی است:

حالت اول: مکلف یا متعلق امر اضطراري را در وقت عذر اتیان کند یا متعلق امر واقعي اولی را بعد از رفع عذر به جا آورد..

اگر دو طرف واجب تخییری را این گونه فرض کنیم، شکمی نیست که امر اضطراري مجزي از امر اختیاري است؛ زیرا وقتی مکلف متعلق امر اضطراري را در وقت عذر اتیان کرد، یکی از دو طرف واجب تخییری را اتیان کرده و تکلیف از او کاملاً ساقط می‌شود و این همان معنای اجزاء است.

حالت دوم وجوب اضطراري تخییری

مکلف یا ابتدا در وقت عذر، متعلق امر اضطراري را اتیان کند و سپس بعد از رفع عذر متعلق امر واقعي اولی را اتیان کند یا آن که صبر کند بعد از رفع عذر فقط متعلق امر واقعي اولی را اتیان کند.

مثلاً مکلف مأمور است یا ابتدا نماز نشسته بخواند و سپس بعد از برطرف شدن عذر نماز ایستاده هم بخواند یا صبر کند عذر که برطرف شد فقط نماز ایستاده بخواند.

اگر دو طرف واجب تخییری را این گونه فرض کنیم که يك طرف، هم متعلق امر اضطراري و هم متعلق امر اختیاري و طرف دیگر فقط متعلق امر اختیاري باشد، مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است و حال آن که چنین تخییری عقلاً محال است و به وجوب تعیینی اقل باز می‌گردد.

خلاصه بحث در صورت دوم امر اضطراري

امر اضطراري یا تعیینی است یا تخییری و اگر تخییری باشد خود دو حالت دارد. از میان این سه حالت، تعیینی بودن امر اضطراري و تخییری بودن آن به گونه‌ای که مکلف مخیر بین اقل و اکثر باشد عقلاً باطل است؛ پس امر اضطراري فقط يك حالت صحیح و معقول دارد و آن هم تخییر بین متعلق امر اضطراري و متعلق امر اختیاري است که به معنای اجزای امر اضطراري از امر واقعي است. بدین سان در صورت دوم امر اضطراري اجزاء به حکم عقل ثابت می‌شود.

بررسی مسئله اجزاء در صورت اول امر اضطراري

در صورت اول، امر اضطراري مقید به استمرار عذر در تمام وقت امر واقعي اولی است. بنابراین تا عذر مکلف در تمام وقت امتثال امر واقعي استمرار نداشته باشد، امر اضطراري، فعلی نمی‌شود.

برای مثال اگر فرض کنیم امر به نماز با تیمم، مقید است به استمرار عجز از وضو در تمام وقت نماز، در این حالت تا عجز مکلف در تمام وقت نماز استمرار نیابد، امر به نماز یا تیمم متوجه او نمی‌شود.

در این صورت باید در دو حالت بحث اجزاء را دنبال کرد؛ چرا که عذر مکلف یا در تمام وقت استمرار ندارد و در میانه آن مرتفع می‌شود یا آن که در تمام وقت استمرار دارد.

در حالت اول مجالی برای اجزاء نخواهیم داشت؛ زیرا امر اضطراري - به حسب فرض - به علت فقدان شرط استمرار عذر اصلاً متوجه این مکلف نشده است. بنابراین آنچه که مکلف اتیان کرده است مصداق متعلق امر اضطراري نیست تا مجزي از متعلق امر واقعي اولی باشد؛ لذا می‌توان گفت در این حالت، اجزاء، سالبه به انتفای موضوع است.

اما در حالت دوم، آیا اتیان متعلق امر اضطراري عقلاً مجزي از متعلق امر واقعي اولی است یا خیر؟

در این حالت، مجزي بودن به معنای عدم اعاده واجب، مجالی برای بحث ندارد؛ زیرا طبق فرض، مکلف در تمام وقت، معذور از واجب واقعي است، بنابراین دیگر مجالی برای اعاده آن در وقت نخواهد داشت، اما مناسب است که در مورد اجزاء به معنای «عدم وجوب قضا» بحث کنیم.

برخی با استناد به عقل مدعی اجزاء هستند و در مقابل برخی منکر این حکم عقل شده‌اند.

استدلال عقلي قائلین به اجزاء در صورت دوم امر اضطراري

بین امر اضطراري و عدم وجوب قضاء ملازمه عقلي برقرار است؛ زیرا متعلق امر اضطراري از دو حال خارج نیست:

الف) یا متعلق امر اضطراري وافی به ملاک امر واقعي اولی نیست؛ در این فرض محال است شارع به آن امر کند؛ زیرا لغو است.

ب) یا متعلق امر اضطراری وافی به ملاک امر واقعی اولی هست؛ در این فرض با اتیان متعلق امر اضطراری ملاک امر واقعی اولی استیفاء شده است و عقلاً مجالی برای وجوب قضای واجب - که منوط به فوت ملاک آن است - باقی نمی‌ماند.

بررسی استدلال قائلین به اجزاء در صورت دوم

می‌پذیریم با اتیان متعلق امر اضطراری، تمام ملاک واجب واقعی اولی استیفاء شود، دیگر قضا نمی‌تواند واجب باشد، اما ممکن است ملاک واجب واقعی اولی مشتمل بر دو جزء واجب الاستیفاء باشد، که یک جزء آن با اتیان متعلق امر اضطراری در داخل وقت تدارک شود و جزء دیگر آن با قضای متعلق امر اختیاری در خارج از وقت. در این فرض، کاملاً روشن است که امر اضطراری در کنار ایجاب قضای متعلق امر اختیاری، لغو نیست بلکه برای استیفاء تمام ملاک، لازم است.

دلیل شرعی بر اجزاء اوامر اضطراری از واقع

از آنچه گذشت دانستیم که در مقام ثبوت، عقلاً ملازمه‌ای بین امر اضطراری و اجزاء وجود ندارد، بلکه باید دید آیا متعلق امر اضطراری وافی به ملاک واجب واقعی اولی هست یا خیر؟

در مقام اثبات نیز هر چند اصل، عدم اجزاء است اما گاه ممکن است فقیه از لسان دلیل شرعی حکم اضطراری یا اطلاق آن، اجزاء را استفاده کند.

گاه لسان دلیل امر اضطراری دلالت دارد بر اینکه متعلق آن وافی به تمام ملاک امر اختیاری است.

گاه نیز اطلاق مقامی دلیل امر اضطراری چنین دلالتی دارد. البته برای تمسک به اطلاق مقامی باید احراز شود که مولی در مقام بیان تمام آن چیزی است که بر مکلف عاجز از متعلق امر اختیاری واجب است؛ هم آنچه در وقت بر او واجب است و هم آنچه در خارج وقت. در این حال می‌توان از اینکه او وجوب قضاء را بیان نکرده است، اجزاء امر اضطراری از امر اختیاری را اثبات کرد.

مشکل دوم در مسأله اجتماع امر و نهی

در فرض اضطرار ناشی از سوء اختیار مکلف به خروج از دار غضبی، اصولیون با مشکل دیگری در باب اجتماع امر و نهی مواجه شده‌اند به این بیان که: خروج از غضب واجب است، در حالی که این خروج بنا بر مبنای مصنف (که اضطرار ناشی از سوء اختیار را مسقط تکلیف نمی‌داند) همچنان حرام است و یا حداقل بنا بر مبنای مشهور، مبادی حرمت در آن باقی است.

در اینجا سه وجه - بلکه سه قول - برای حل این مشکل بیان شده است:

وجه اول واجب، تخلّص از حرام نیست تا خروج، مقدمه واجب باشد.

دلیل وجه اول: آنچه واجب است ترك بقاء در مکان غضبی است، نه تخلّص از غضب. لذا خروج مقدمه ترك بقاء نیست تا از باب مقدمه واجب، واجب باشد؛ زیرا:

الف) خروج و بقاء متضادند.

ب) انجام يك ضدّ، مقدمه ترك ضدّ دیگر نیست.

پس خروج مقدمه ترك بقاء نیست.

ردّ وجه اول: این قول اگر تمام هم باشد نمی‌تواند مشکل مزبور را به طور کلی حل کند؛ زیرا این مشکل فقط در این مثال مطرح نیست، بلکه می‌توان به جای خروج، برای فرض مزبور، مثال‌های دیگری آورد که مقدمه واجب بودن آنها قابل انکار نیست، مانند شرب خمر نسبت به مرض مهلکی که علاج آن منحصر در شرب خمر است و فرد با سوء اختیار خود، مبتلا به آن شده است. در این مثال، مقدمیت شرب خمر برای علاج نفس - که واجب است - قابل انکار نیست.

وجه دوم

خروج، غضب است اما غضب غیر محرم؛ زیرا ادله حرمت غضب تخصیص خورده است.

دلیل وجه دوم: برای حلّ این مشکل راهی جز التزام به تخصیص ادله حرمت غضب به غیر مورد خروج نیست. و در فرض چنین تخصیصی، ادله حرمت غضب شامل غضبی که با خروج از ملک غیر حاصل شود، نمی‌گردد.

ردّ وجه دوم: ابتدا لازم است وجه سوم نیز بررسی شود، اگر آن نیز مردود بود، به ناچار تن به این تخصیص خواهیم داد، اما وجه سوم - که در دروس بعدی خواهد آمد - وجهی صحیح است.

راه حل سوم:

اقسام مقدمه واجب: مقدمه واجب

قسم اول: مقدمه واجب دارای دو فرد مباح و حرام می‌باشد

قسم دوم: مقدمه واجب فرد مباحی ندارد و این اعضا در فرد حرام بدون اختیار مکلف پدید آمده است.

قسم سوم: مقدمه واجب فرد مباحی ندارد و این اعضا در فرد حرام با سوء اختیار مکلف به وجود آمده است.

قسم اول: گاهی مقدمه واجب دارای دو فرد می‌باشد؛ فرد مباح و فرد حرام. در این قسم هر دو فرد مقدمه نمی‌توانند متصف به وجوب غیري شوند، بلکه تنها فرد مباح واجب می‌شود و فرد حرام همچنان در حرمت خود باقی می‌ماند؛ زیرا عقل - که تنها دلیل بر وجوب ملازمه بین مقدمه و ذي المقدمه می‌باشد - تنها ملازمه بین مقدمه مباح و ذي المقدمه را می‌بیند و بیشتر آن را درک نمی‌کند.

بر این اساس می‌توان گفت که هر گونه مقدمه‌ای واجب نیست، بلکه صرفاً مقدمات مباح واجب می‌باشند.

قسم دوم: گاهی مقدمه واجب هیچ گونه فرد مباحی ندارد و تنها دارای فرد حرام می‌باشد و این انحصار مقدمه واجب در فرد حرام بدون اختیار مکلف پدید آمده است.

در اینجا باید توجه داشت که کدام يك از دو حکم - وجوب ذي المقدمه و حرمت مقدمه - از دیگری مهمتر می‌باشد؟ اگر ملاک وجوب نفسی ذي المقدمه از ملاک حرمت مقدمه اقوی باشد، حرمت مقدمه ساقط شده و تبدیل به واجب غیري می‌شود.

توضیح در ضمن يك مثال: نجات دادن جان يك انسان (ذي المقدمه) متوقف بر ورود در مکان غصبی (مقدمه حرام) می‌باشد، و چون نجات دادن جان انسان مهمتر از حرمت تصرف در مکان غصبی می‌باشد، لذا حرمت تصرف در مکان غصبی ساقط شده و تبدیل به واجب غیري می‌شود.

قسم سوم: گاهی مقدمه واجب ذاتاً دارای دو فرد می‌باشد (فرد مباح و فرد حرام)، ولی مکلف با سوء اختیار خودش - بر خلاف قسم دوم - سبب شده است که از مقدمه مباح عاجز شود. به این معنا که مکلف کاری کرده است که دیگر نتواند از طریق فرد مباح به واجب دسترسی پیدا کند. در اینجا چون مکلف با اختیار خودش باعث شده که مقدمه واجب در فرد حرام انحصار پیدا کند، لذا - به حکم عقل - حرمت مقدمه ساقط نمی‌شود و مقدمه به حرمت خود باقی است و شخص نیز به واسطه انجام دادن آن - هر چند برای رسیدن به ذي المقدمه باشد - عقاب می‌شود. بنابراین چون اضطرار مکلف به فرد حرام به واسطه سوء اختیار خودش بوده است، لذا این عجز رافع حرمت فرد حرام نمی‌شود؛ یعنی مقدمه واجب کما کان حرام می‌باشد و چون حرام است نمی‌تواند متصف به وجوب غیري شود؛ زیرا عقل ملازمه‌ای بین وجوب ذي المقدمه و وجوب غیري مقدمه حرام - که شخص به اختیار خودش به انجام دادن آن مضطر شده است - قائل نیست.

نکته: در این قسم اگر وجوب ذي المقدمه اهم باشد شخص - به حکم عقل برای رسیدن به ذي المقدمه - باید مقدمه را انجام دهد و اگر حرمت مقدمه اهم باشد، مکلف باید ذي المقدمه را ترك کند تا بتواند حرمت مقدمه را امتثال کند، ولی در هر دو صورت عقاب می‌شود (برای ترك مقدمه یا برای ترك ذي المقدمه)، زیرا مکلف به سوء اختیار خود دچار این اضطرار شده است. عقل تنها چاره کاهش این عقاب را مراعات تکلیف اهم و مخالفت با تکلیف مهم می‌داند تا عقاب اشد با عقاب کمتر دفع شود و عقاب کمتری متوجه مکلف گردد.

نکته: در امتناع اجتماع امر و نهي تفاوتی بین حرمت نفسی و حرمت غیري وجود ندارد؛ یعنی بر اساس مبنای امتناع اجتماع امر و نهي بین اینکه امر و نهي هر دو نفسی باشند یا هر دو غیري یا یکی نفسی و دیگری غیري باشد تفاوتی وجود ندارد و در هر صورت اجتماع این دو ممتنع می‌باشد.

علت این مطلب به ریشه امتناع اجتماع امر و نهي بر می‌گردد؛ زیرا سبب تنافی امر و نهي، مبدأ آنها می‌باشد و مبدأ امر، حبّ مولا به متعلق امر بوده و مبدأ نهي، بغض مولا از متعلق نهي می‌باشد. و روشن است که بین حب و بغض تنافی وجود دارد و این دو با هم جمع نمی‌شوند و در این جهت تفاوتی بین حب و بغض نفسی و غیري وجود ندارد؛ یعنی همان طور که حب نفسی مولا با بغض نفسی او جمع نمی‌شود، بغض غیري مولا نیز با حب نفسی او جمع نمی‌شود و در هر صورت اجتماع این دو ممتنع می‌باشد.

نکته: شهید صدر - بر خلاف سایر اصولیون - منکر وجوب غیري در مرحله جعل بوده و معتقد هستند که شارع وجوب غیري جعل نکرده است. ایشان قائل هستند که وجوب غیري فقط در مبدأ احکام وجود دارد که حب و بغض می‌باشد. و چون گفتیم علت امتناع امر و نهي، حب و بغض مولا می‌باشد که در مبدأ این دو (امر و نهي) وجود دارد از این رو تفاوتی بین مبنای ایشان با مبنای سایر اصولیون وجود ندارد.

ثمره بحث اجتماع امر و نهی

ثمره بحث بر فرض امتناع اجتماع امر و نهی

اگر قول مختار، امتناع اجتماع امر و نهی باشد، محل اجتماع از صغرویات باب تعارض خواهد بود که باید به مرجحات این باب مراجعه کرد و به واسطه آنها یکی را بر دیگری ترجیح داد.

مرحیحی که در محل بحث جریان دارد این است که اطلاق نهی شمولی بوده و اطلاق امر بدلی می باشد و اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم می باشد. در نتیجه نهی بر امر مقدم می باشد.

ثمره بحث بر فرض جواز اجتماع امر و نهی اگر قول مختار جواز اجتماع امر و نهی باشد؛ یعنی يك فعل هم زمان هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی، در این صورت ثمره بحث در دو صورت قابل طرح است:

صورت اول: بین امر و نهی در مقام امتثال تراحمی وجود ندارد. به این معنی که می توان همزمان امر و نهی را امتثال کرد. در این صورت روشن است که بین امر و نهی تعارض و تراحم وجود ندارد و باید هر دو را امتثال کرد.

توضیح در ضمن يك مثال: شخصی در هنگام وسعت وقت نماز در مکان غصبی قرار دارد که می تواند هم امر «صلِّ» را امتثال کند و هم نهی «لاتغصب» را به این صورت که از مکان غصبی خارج شده و در مکان مباح نماز بخواند.

صورت دوم: بین امر و نهی در مقام امتثال تراحم وجود دارد و فقط می توان یکی از آنها را به جا آورد. در این صورت مورد بحث از صغرویات باب تراحم می باشد که باید به تکلیفی که ملاکش اهم از دیگری است عمل کرد و تکلیف دیگر به شکل ترتب ثابت می باشد.

توضیح در ضمن يك مثال: شخصی در هنگام ضیق وقت نماز در مکان غصبی می باشد و نمی تواند هر دو تکلیف را انجام دهد و باید یکی از دو تکلیف را ترك کند؛ یعنی یا باید نماز بخواند و در نتیجه تکلیف به ترك غصب را مراعات نکند یا غصب را انجام بدهد و تکلیف به نماز را ترك کند، در اینصورت باید به تکلیفی که ملاکش از دیگری مهم تر می باشد عمل کند و دیگری به صورت ترتب ثابت می باشد.

سؤال: آیا انجام دادن فعلی- چه عبادی و چه توصلی- که مشتمل بر حرام است، صحیح است یا نه؟ به تعبیر دیگر اگر شخصی در مکان غصبی نماز بگذارد یا لباس خود را تطهیر کند، نماز و تطهیر او صحیح است یا نه؟

جواب: اگر قول مختار امتناع اجتماع امر و نهی باشد، محل بحث از صغرویات باب تعارض می شود، و چون اطلاق نهی شمولی بوده و اطلاق امر بدلی می باشد خطاب نهی بر امر مقدم می شود. در نتیجه در محل اجتماع امر و نهی، اطلاق امر ساقط شده و فعل مشتمل بر حرام فاقد امر می گردد، نماز از مأموریه بودن خارج می گردد. بدیهی است که نماز هنگامی صحیح می باشد که مأموریه باشد و فعلی که مأموریه نیست مجزی از امر به حساب نمی آید. در نتیجه عمل باطل می شود؛ چه عبادی باشد و چه توصلی.

اگر نظر مختار جواز اجتماع امر و نهی باشد در دو مقام باید بحث شود

مقام اول: اگر مبنای مختار جواز اجتماع امر و نهی باشد و عملی که متعلق امر است عمل توصلی باشد، این عمل مطلقاً صحیح می باشد. زیرا بر اساس این مبنا مسأله از دو حال خارج نیست؛ یا در مقام امتثال، بین امتثال امر و امتثال نهی تراحم وجود دارد یا تراحم وجود ندارد.

اگر در مقام امتثال تراحم وجود نداشته باشد، یعنی مکلف قادر باشد که هم امر را امتثال کند و هم نهی را ترك کند، در این صورت چون فعل مشتمل بر حرام، مأموریه می باشد و بنابر فرض نیز بین امر و نهی تعارض وجود ندارد تا اطلاق امر نسبت به مورد اجتماع ساقط شود، این عمل صحیح می باشد.

اما اگر بین امر و نهی در مقام امتثال تراحم وجود داشته باشد، در این صورت نیز عمل توصلی صحیح می باشد؛ زیرا در موارد متزاحمین هر چند ملاک اهم بر ملاک مهم مقدم می باشد - و در درس سابق گفتیم که ملاک نهی مقدم بر ملاک امر می باشد - اما در عین حال فعل به صورت ترتبی می تواند مأموریه باشد؛ یعنی اگر شخصی امتثال تکلیف اهم (نهی) را ترك کند، تکلیف مهم (امر) ثابت می شود و مأموریه تلقی می شود؛ لذا مجزی از امر محسوب شده و صحیح می باشد. چون روشن است که امتثال مأموریه همواره موجب اجزاء و برئ شدن از تکلیف می شود و دیگر نیازی به امتثال مجدد نیست.

توضیح در ضمن يك مثال:

بین خطاب «لاتغصب» (نهی) و خطاب «طهّر ثيابك» (امر) در مقام امتثال، تراحم وجود دارد و مکلف نمی تواند همزمان هر دو تکلیف را امتثال کند. در این فرض هر چند که هر دو تکلیف همزمان مورد خطاب نیستند و خطاب «لاتغصب» مقدم بر خطاب «طهّر ثيابك» می باشد، اما وقتی مکلف خطاب «لاتغصب» را عصیان کند، خطاب «طهّر ثيابك» ثابت می شود، در نتیجه مأموریه شده و انجام دادن آن مجزی و صحیح می باشد.

خلاصه: اگر فعل مشتمل بر حرام توصلی باشد اتیان آن صحیح و مجزی می باشد، چه بین امر و نهی تراحم وجود داشته باشد و چه تراحم وجود نداشته باشد.

مقام دوم اگر نظر مختار جواز اجتماع امر و نهی باشد و عملی که متعلق امر است عمل تعبدی باشد، مسأله مبتنی بر مبنای شما در جواز اجتماع امر و نهی است.

برخی معتقد هستند که مجرد تعدد عنوان موجب جایز بودن اجتماع امر و نهی نمی شود و علاوه بر تعدد عنوان باید معنوی آن نیز متعدد باشد، و در خارج دو فعل اتفاق بیفتد، بر اساس این مبنا عمل عبادی که مشتمل بر حرام است، صحیح می باشد؛ زیرا در حقیقت در خارج دو فعل مجزای از یکدیگر اتفاق افتاده است که یکی متعلق امر بوده و دیگری متعلق نهی می باشد، نهایت این که این دو فعل به صورت هم زمان تحقق پیدا کرده اند؛ بنابراین می توان حکم این دو فعل را از یکدیگر تفکیک کرد و قائل شد که متعلق امر، واجب و صحیح بوده و متعلق نهی، حرام و فاسد می باشد.

توضیح در ضمن يك مثال: شخصی در حال نماز خواندن یا در هنگام طواف کردن (واجب) به نامحرم نگاه کند (حرام). این نگاه موجب بطلان نماز یا طواف نمی شود، زیرا در خارج دو فعل - هر چند به يك وجود - اتفاق افتاده است؛ یکی نماز خواندن یا طواف کردن و دیگری نگاه کردن به نامحرم، از این رو فعل یکی متعلق امر است و دیگری متعلق نهی می باشد، از این رو حکمشان نیز متفاوت است؛ نماز یا طواف، واجب و صحیح بوده و نگاه به نامحرم، حرام می باشد.

اما طبق مبنای کسانی که معتقد هستند مجرد تعدد عنوان در جایز بودن اجتماع امر و نهی کافی می باشد - هر چند در عالم خارج يك فعل اتفاق افتاده باشد و تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نشود - صحت عمل مورد اشکال قرار گرفته است؛ زیرا طبق اعتراف این مبنا، فقط يك فعل در خارج اتفاق افتاده است که آن فعل نیز مشتمل بر حرام بوده و مبعوض مولا می باشد روشن است که با فعلی که مبعوض مولاست، نمی توان قصد قربت کرد، چگونه می شود با عملی که مورد نکوهش و بغض مولاست به او تقرب و نزدیکی جست و آن را به عنوان محبوب به جا آورد؟

بنابراین چون در این عمل تعبدی، قصد قربت - که صحت عمل عبادی بدون آن ممکن نیست - صورت نمی گیرد، لذا عمل باطل بوده و صحیح نمی باشد.

نقش علم به حرمت و جهل به آن در مواردی که حکم به بطلان عمل کردیم اگر بخاطر امتناع اجتماع امر و نهی بود علم و جهل مکلف دخالتی در حکم ندارد؛ زیرا در این صورت بین وجود واقعی امر و وجود واقعی نهی تنافی و تعارض وجود دارد و این دو در عالم واقع با یکدیگر ناسازگار هستند. اما اگر بخاطر عدم تمشی قصد قربت باشد فقط در جایی که مکلف عالم به حرمت باشد عمل او باطل می شود؛ زیرا فقط در این صورت قصد قربت - که علت بطلان عمل می باشد - از او متمشی نمی شود. اما در جایی که مکلف جاهل به حرمت باشد و نمی داند عملی که انجام می دهد مبعوض مولا است - بلکه می پندارد محبوب مولا است - می تواند قصد قربت کند و با قصد تقرب به مولا عمل را انجام دهد. در نتیجه علت بطلان از او منتفی بوده و عمل صحیح می باشد.

خلاصه جلسه 12

آیا وجوب فعل مقتضی حرمت ضد آن است یا نه؟ یعنی اگر شارع فعلی را واجب کند آیا این به این معناست که ضد آن فعل را نیز حرام کرده است؟

برای روشن شدن عنوان بحث، بیان چند نکته ضروری می باشد.

نکته اول: در این بحث مقصود از ضد، منافی فعل واجب می باشد که به دو قسم تقسیم می شود: ضد عام و ضد خاص.

مقصود اصولیون از «ضد عام واجب» نقیض آن می باشد، و مقصودشان از «ضد خاص واجب» ضد منطقی آن می باشد که امری وجودی است و با واجب در يك جا جمع نمی شود.

نکته دوم: مقصود از «اقتضا» در عنوان بحث ضرورت و وجوب عقلی می باشد؛ یعنی قائلین به اقتضا معتقدند که وجوب شیئی، به ضرورت عقلی، مستلزم حرمت ضد آن می باشد و هرگاه فعلی توسط شارع واجب شد، به ضرورت عقلی، ضد آن فعل نیز حرام خواهد شد.

نکته سوم: غرض این بحث آن است که از جعل وجوب برای فعل، جعل حرمت برای ضد آن کشف شود.

نظر مشهور: نظر مشهور در این مسأله باید در دو مقام بررسی شود؛ مقام اول این که آیا امر به شیئی مقتضی نهی از ضد عام آن شیئی می باشد؟ مقام دوم این که آیا امر به شیئی مقتضی نهی از ضد خاص آن می باشد یا نه؟

نظر مشهور در باره ضد عام: مشهور درباره ضد عام قائل به اقتضا می باشند.

عده ای از مشهور بر اساس مبنای عینیت، قائل به اقتضا می باشند و معتقدند که وجوب فعل عین حرمت ضد آن است؛ لذا بالمطابقه از وجوب فعل حرمت ضد استفاده می شود.

توضیح: چگونه بین وجوب فعل و حرمت ضد آن عینیت وجود دارد، در حالی که وجوب و حرمت هم در مرحله حکم و هم در مرحله مبادی با یکدیگر تفاوت دارند؟

در جواب این سؤال دو توجیه برای عینیت وجوب فعل و حرمت ضد بیان شده است:

توجیه اول: مقصود از عینیت وجوب شئی و حرمت ضد، عینیت در مرحله حکم و مبادی نیست، بلکه مقصود اشتراک در اثر می باشد؛ یعنی خود وجوب و حرمت به عنوان دو موثر مستقل با یکدیگر عینیت ندارند، بلکه اثر این دو، عین یکدیگر است.

توضیح: اثر وجوب شئی این است که مکلف از انجام دادن ضد آن اجتناب کند و آن را انجام ندهد و اثر حرمت ضد؛ بازداشتن مکلف از انجام دادن ضد است. بنابراین هر دو یک اثر واحد دارند.

اشکال توجیه اول: اشکال این توجیه آن است که مجرد اشتراک وجوب و حرمت در یک اثر نمی تواند دلیل بر اتحاد این دو در جعل باشد. به تعبیر دیگر به مجرد این که حکمی با حکم دیگر در اثر همانند شد، نمی توان مجعول بودن آن را ثابت کرد؛ یعنی به صرف یکی بودن اثر حرمت ضد عام با اثر وجوب فعل، نمی توان حرمت ضد عام را ثابت کرد؛ زیرا هرگاه شارع فعلی را واجب کند هیچ گونه الزام عقلی برای جعل فعل دیگر وجود ندارد - که در اثر با این فعل مشترک است -، بلکه ممکن است که یکی مجعول باشد و دیگری مجعول نباشد.

توجیه دوم: توجیه دوم این است که نهی از شئی به معنای طلب نقیض آن شئی می باشد. بنابراین معنای نهی از ترک، طلب نقیض ترک است که همان فعل می باشد. بنابراین معنای وجوب و حرمت عین همدیگر هستند.

توضیح در ضمن یک مثال: وقتی مولا با «لا تترك الصلاة» از ترک کردن نماز نهی کند معنای نهی از ترک نماز این است که مکلف، نقیض آن را که خود نماز است، انجام دهد. از طرف دیگر اگر مولا با «صل» انجام نماز را از مکلف طلب کند معنای طلب انجام آن این است که مکلف، نقیض آن را که ترک نماز می باشد انجام ندهد. بنابراین معنای طلب نماز، نهی از ترک آن است و معنای نهی از ترک نماز، طلب به جا آوردن نماز است و این دو عین همدیگر هستند.

اشکال توجیه دوم: به این توجیه دو اشکال وارد است:

اشکال اول:

این توجیه صرفاً یک نام گذاری جدید است، و در حقیقت از جعل واحد، دو اسم انتزاع شده است. وقتی شارع از فعلی نهی می کند از آن می توان دو اسم انتزاع کرد که یکی نهی از شئی و دیگری طلب نقیض آن می باشد؛ در حالی که در بحث ضد، مطلوب ما این است که ثابت شود دو جعل و دو حکم توسط شارع جعل شده است، نه اینکه دو عنوان برای یک جعل ثابت است.

اشکال دوم:

این سخن که نهی از شئی به معنای طلب نقیض می باشد، صحیح نیست؛ زیرا نهی از شئی به معنای زجر از فعل است، نه طلب نقیض. «زجر» در زبان فارسی به معنای بازداشتن است ولی «امر» به معنای خواستن است و بدیهی است که این دو به یک معنا نیستند و نمی توان اسم یکی را برای دیگری انتخاب کرد.

استدلال به جزئیت:

عده ای از مشهور برای اثبات مدعایشان این گونه استدلال کرده اند که یکی از اجزای وجوب فعل، حرمت ضد است. از دیدگاه آن ها وجوب از دو جزء ترکیب شده است؛ یکی طلب فعل است و دیگری منع از ترک. و منع از ترک همان حرمت ضد عام است. بنابراین بخشی از معنای وجوب فعل، حرمت ضد عام آن فعل می باشد.

توضیح در ضمن یک مثال: وقتی نماز واجب می شود وجوب آن دو جزء دارد که یک جزء آن طلب نماز است و جزء دیگر آن منع از ترک آن. پس منع از ترک در وجوب نماز نهفته است؛ لذا وقتی نماز واجب می شود در ضمن آن ضد عام آن (ترک نماز) نیز حرام شده است.

جواب از استدلال: این استدلال بر این اساس مرکب بودن معنای امر از دو جزء می باشد، در حالی که معنای امر بسیط است.

استدلال به تلازم: عده ای از مشهور معتقدند که حرمت ضد عام، نه عین وجوب فعل است و نه جزء آن، بلکه وجوب فعل ملازم با حرمت ضد عام است؛ یعنی هرگاه شارع فعلی را واجب کند لازمه اش حرام کردن ضد عام آن است، زیرا هرگاه مولا مکلف را به انجام فعلی امر کند معنایش این است که به او ترخیص در ترک نداده است؛ چرا که اگر مولا فعلی را واجب کند و در عین حال ترک آن جائز باشد، محال لازم می آید. از طرف دیگر معنای عدم ترخیص، ترک حرمت ضد می باشد. بنابراین وجوب فعل با حرمت ضد عام ملازمه دارد.

جواب از استدلال: این مطلب که عدم ترخیص در ترک، کاشف از ثبوت حکم الزامی است، درست می باشد؛ یعنی عدم ترخیص در ترک برای مکلف به معنای مستقر شدن یک حکم الزامی بر مکلف که بر طبق آن نمی تواند واجب را ترک کند. اما این حکم الزامی ضرورتاً حرمت ترک نیست، بلکه همان طور که ممکن است حرمت ترک باشد، احتمال دارد وجوب فعل باشد، چرا که هم وجوب فعل و هم حرمت ترک، توأمأ واجد این ویژگی هستند و به مکلف اجازه ترک فعل نمی دهند.

بررسی قول به اقتضا در ضد خاص: گفته شد که منظور از ضد خاص، فعل وجودی است و با واجب قابل جمع شدن نیست، مانند ازاله نجاست یا خوابیدن نسبت به نماز.

در ضد خاص- مانند ضد عام- عده‌ای معتقدند که وجوب شیئ مقتضی حرمت ضدّ خاص می باشد؛ یعنی امر شارع به صلوات مقتضی نهی او از کارهایی است که ضد خاص نماز محسوب می شوند، بنابراین اگر مکلف به جای نماز ازاله نجاست کند، مرتکب فعل حرام شده است.

استدلال قائلین به افتضاء: برای این قول دو استدلال بیان شده است:

استدلال اول: این استدلال از سه مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: مقدمه اول این است که ضدّ عام واجب، حرام است.

مقدمه دوم: مقدمه دوم این است که ضدّ خاصّ، ملازم با ضدّ عام می باشد. به این مثال توجه کنید: ضدّ خاص نماز ازاله نجاست است و ازاله نجاست با ترك نماز که ضدّ عام آن است ملازم می باشد؛ زیرا هرگاه مکلف به ازاله نجاست مشغول باشد معنایش این است که نماز را ترك کرده است. چون با نماز خواندن امکان ازاله نجاست وجود ندارد.

مقدمه سوم:

مقدمه سوم این است که هر گاه دو فعل در وجود خارجی با یکدیگر ملازمه داشته باشند، در حکم نیز با یکدیگر متحد می باشند و اگر یکی از آنها حرام باشد دومی نیز حرام می باشد.

نتیجه: ضد خاص واجب- به مانند ضد عام- حرام می باشد.

اشکال اول: اشکال این استدلال در مقدمه اول آن می باشد؛ زیرا ثابت کردیم که ضد عام واجب، حرام نیست.

اشکال دوم: مقدمه سوم این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که متلازمین در وجود، در حکم نیز متلازم باشند.

هرگاه شارع فعلی را واجب کند هیچ ضرورتی وجود ندارد که ملازم آنرا نیز واجب کند یا اگر فعلی را حرام کند ملازم آن را نیز حرام کند، چرا که عقل چنین الزامی را از جانب شارع درک نمی کند. آنچه که عقل درک می کند این است که ملازم وجودی يك فعل نمی تواند حکمی متفاوت از ملازم خود داشته باشد؛ یعنی وقتی فعلی واجب شد امکان ندارد که ملازم آن فعل حرام باشد یا اگر فعلی حرام شد محال است که ملازم آن واجب باشد.

استدلال دوم: این استدلال-مانند استدلال سابق- از سه مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: ترك ضدّ خاصّ مقدمه انجام ضدّ دیگر می باشد، مانند این که: ترك ازاله مقدمه انجام دادن نماز می باشد؛ یعنی لازمه نماز خواندن این است که ازاله نجاست انجام نشود یا لازمه نماز خواندن این است که خوابیدن ترك شود بنابراین ترك ضد خاص مقدمه انجام ضد دیگر می باشد.

مقدمه دوم: مقدمه واجب، واجب می باشد. بنابراین ترك ضدّ که مقدمه انجام ضدّ دیگر می باشد واجب می باشد.

مقدمه سوم: وجوب ترك ضد به معنای حرمت خود ضدّ می باشد - اساساً وجوب شیئی به معنای حرمت نقیض است. - برای مثال، وجوب ترك شرب خمر به معنای حرمت شرب خمر می باشد.

نتیجه: با توجه به سه مقدمه بالا حرمت ضد خاص ثابت می شود.

نکته‌ای درباره مقدمه سوم:

در مقدمه سوم اثبات شد که معنای وجوب ترك ضد، حرمت نقیض است، ولی در واقع نیازی به اثبات این مطلب وجود ندارد؛ چون غرض از بحث با اثبات وجوب ترك ضد ثابت می شود و دیگر به اثبات حرمت نقیض نیازی نیست. زیرا غرض از بحث این است که ثابت شود وقتی مولا به فعلی امر می کند محال است به ضدّ خاص آن فعل نیز امر کند. اگر مولا به نماز امر کند محال است به ازاله نیز - که ضد خاص نماز است- امر کند و این غرض به واسطه اثبات وجوب ترك ضد- به واسطه مقدمه دوم- ثابت می شود و دیگر نیازی به مقدمه سوم نیست.

نکته‌ای درباره مقدمه اول: بیان این نکته بیان دو مقدمه ضروری است:

مقدمه اول: هرگاه گفته شود که ترك ضد، مقدمه ضد دیگر است، به این معناست که ترك ضد علت ضد دیگر محسوب می شود.

مقدمه دوم: از نگاه فلسفی «علت» از سه قسمت تشکیل یافته است: مقتضی، شرط و عدم مانع که برای تحقق «معلول» وجود این سه جزء ضروری است؛ یعنی باید مقتضی و شرط موجود باشند، و مانع هم مفقود باشد تا معلول محقق شود.

توضیح در ضمن يك مثال: برای سوختن کاغذ (معلول) باید آتش (مقتضی) موجود باشد و همچنین کاغذ در مجاورت آتش بوده (شرط) و نیز مرطوب نباشد (عدم مانع) و تا این سه جزء فراهم نباشد کاغذ نخواهد سوخت.

حال برای اثبات مقدمه اول استدلال چنین می‌گوییم: تحقق يك ضد، مانع تحقق ضد دیگر می‌باشد و هر گاه يك ضد تحقق پیدا کند، تحقق یافتن ضد دیگر محال می‌باشد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که عدم يك ضد «عدم مانع» برای ضد دیگر می‌باشد و در مقدمه سابق گفته شد که یکی از اجزای علت، عدم مانع است. بر این اساس، مقدمه نخست ثابت می‌شود و عدم ضد، علت ضد دیگر و مقدمه تحقق آن می‌باشد.

بیان اشکال: با توجه به مقدمه ذکر شده، اشکال مقدمیت عدم ضد نسبت به ضد دیگر این است که در محل بحث، معاصرت مقتضی و مانع ممکن نیست؛ یعنی نمی‌شود تصور کرد که مقتضی يك ضد با مقتضی ضد دیگر جمع شود. بنابراین ضد دیگر مانع از مقتضی شمرده نمی‌شود و در نتیجه عدم آن جزء اجزای علت به حساب نمی‌آید.

توضیح در ضمن يك مثال: مقتضی نماز اراده آن است و ازاله نجاست ضد آن محسوب می‌شود. هنگامی که مکلف نماز را اراده کند به طور قطع آن را انجام می‌دهد و صدور نماز ضروری می‌باشد؛ زیرا افعال اختیاری تابع اراده و اختیار انسان هستند و وقتی انسان فعلی را اراده کند قطعاً آن فعل را انجام می‌دهد. بنابراین هنگامی که مکلف نماز را اراده کند به طور یقین ازاله را انجام نمی‌دهد و در این صورت اراده کردن ازاله محال می‌باشد.

بنابراین اراده نماز (مقتضی) با ازاله (مانع) هیچ گونه معاصرتی ندارد؛ لذا عدم ازاله جزئی از اجزای علت نماز به حساب نمی‌آید.

اشکال: اگر ازاله مانع نماز نباشد، باید امکان اجتماع نماز و ازاله وجود داشته باشد؛ یعنی مکلف بتواند در حال نماز خواندن، ازاله نجاست را نیز انجام بدهد، ولی بالضرورة نماز با ازاله جمع نمی‌شود، پس ازاله مانع نماز نمی‌باشد.

جواب: در اشکال بالا بین دو معنای مانع خلط شده است.

توضیح: مانع بر دو قسم است:

قسم اول: مقصود از مانع-در این قسم- امری است که با وجود آن، اثر مقتضی محقق نمی‌شود و اثر، تنها هنگامی محقق می‌شود که آن مانع تحقق نداشته باشد. پس عدم مانع جز، اجزای علت تحقق اثر بوده و به واسطه آن حلقه علیت کامل می‌شود. مانند رطوبت نسبت به سوختن کاغذ؛ چرا که وجود رطوبت باعث می‌شود سوختن کاغذ اتفاق نیفتد و نبود رطوبت جزو اجزای علت سوختن می‌باشد.

مقصود از مانع که در این درس مطرح شده است - و گفته شد یکی از شرایط آن امکان معاصرت با مقتضی می‌باشد - این قسم می‌باشد.

قسم دوم: هر گاه اجتماع دو شیء با یکدیگر ممکن نباشد، این دو نسبت به یکدیگر مانع محسوب می‌شوند. این اصطلاح از مانع، هیچ ارتباطی به اصطلاح اول ندارد و اشکال مستشکل بر اساس این قسم بوده است؛ چرا که در استدلال خویش بیان کرد که «اگر نماز مانع ازاله نباشد باید اجتماع این دو ممکن باشد»، در حالی که مقصود ما از مانع، اصطلاح اول می‌باشد و گفتیم این دو ارتباطی به هم ندارند.

اشکال دوم: اشکال دوم این است که از مقدمیت يك ضد نسبت به ضد دیگر، دور لازم می‌آید.

توضیح در ضمن يك مثال: فرض بر این است که نماز و ازاله، ضد همدیگر بوده و تحقق یکی مستلزم عدم دیگری می‌باشد؛ یعنی تحقق نماز نشانگر عدم تحقق ازاله بوده و تحقق ازاله کاشف از عدم تحقق نماز می‌باشد.

کسانی که قائل به اقتضاء هستند معتقدند که عدم یکی از ضدین، مقدمه تحقق ضد دیگر می‌باشد؛ یعنی عدم نماز، مقدمه تحقق ازاله می‌باشد. و در درس سابق هم گفته شد که مقدمیت معنایی غیر از علیت ندارد. بنابراین وقتی گفته می‌شود که عدم یکی از ضدین مقدمه تحقق ضد دیگر است به این معناست که عدم یکی از آنها علت تحقق ضد دیگر می‌باشد. از این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر عدم يك ضد علت تحقق ضد دیگر باشد پس به ناچار عدم آن ضد سبب تحقق عدم ضد دیگر می‌باشد. لذا اشکال دور پیش می‌آید.

ثمره بحث ضد:

اگر دو تکلیف متضاد متوجه مکلف باشد که فقط می‌تواند یکی از آنها را انجام دهد، در این صورت-همان طور که قبلاً بیان شد- او باید تکلیف مهم را انجام دهد و تکلیف مهم را ترك کند. حال اگر مکلف به جای انجام دادن تکلیف مهم تکلیف مهم را انجام دهد، بر اساس قول به اقتضاء، اتیان مهم صحیح نبوده و مجزی نمی‌باشد ولی بر اساس قول به عدم، اقتضاء عمل صحیح بوده و مجزی از امر محسوب می‌شود.

توضیح در ضمن يك مثال: اگر برای مکلف هم تکلیف «انقاذ الغریق» (تکلیف مهم) متوجه باشد و هم تکلیف «صل» (تکلیف مهم) و فرض هم بر این است که این دو تکلیف ضد یکدیگر بوده و مکلف قادر نیست هر دو تکلیف را انجام دهد، در این صورت او باید تکلیف مهم را انجام داده و تکلیف مهم را ترك نماید؛ یعنی تکلیف «انقاذ غریق» را انجام دهد و تکلیف «صل» را ترك کند.

حال اگر او به جای انجام دادن انقاد غریق (تکلیف اهم) نماز (تکلیف مهم) را به جا بیاورد، حکم صحت و بطلان این نماز، به مختار در مسأله ضد بستگی دارد. اگر مبنای مختار این باشد که امر به شیئی مقتضی حرمت ضد خاص نیست در این صورت نماز صحیح می باشد، اما اگر مبنای مختار اقتضاء حرمت باشد نماز باطل می باشد.

سؤال: به چه علت بر اساس مبنای اقتضا نماز باطل می باشد؟

جواب: علت بطلان نماز بر اساس این مبنا، ایجاد «تعارض» بین خطاب «انقاد الغریق» و خطاب «صلّ» می باشد؛ چرا که این دو خطاب- بر اساس مبنای اقتضا- علاوه بر اینکه مورد خود را واجب می کنند ضد خود را نیز حرام می نمایند؛ یعنی خطاب «انقاد الغریق» علاوه بر واجب کردن انقاد غریق سبب می گردد که صلات -ضد انقاد- نیز حرام شود و همچنین خطاب «صلّ» سبب می شود که انقاد غریق حرام گردد.

بر این اساس خطاب «صلّ» که مستلزم حرمت انقاد غریق است با خطاب «انقاد الغریق» که مستلزم وجوب انقاد غریق می باشد، متعارض بوده و قابل جمع نیست. و همچنین است خطاب «انقاد الغریق» که مستلزم حرمت نماز می باشد با خطاب «صلّ» که مستلزم وجوب نماز می باشد؛ لذا باید قواعد باپ تعارض پیاده شود؛ یعنی خطاب واجب اهم حفظ شده و خطاب واجب مهم ساقط شود. بنابراین در مثال جاری، خطاب «صلّ» ساقط شده و نماز فاقد امر می باشد.

سؤال: بر اساس مبنای عدم اقتضاء علت صحت نماز چیست؟

جواب: صحت نماز بدین خاطر است که خطاب «انقاد الغریق» هیچ گونه دلالتی بر حرمت نماز ندارد و همچنین خطاب «صلّ» دالّ بر حرمت انقاد غریق نیست؛ لذا بین این دو خطاب در مقام جعل، تنافی وجود ندارد و نسبت به همدیگر متعارض نمی باشند، ولی چون مکلف قادر به انجام هر دو تکلیف نمی باشد، بین این دو تراحم بوده و به واسطه «ترتب» می توان صحت عمل را تصحیح کرد.

نکته: این ثمره اختصاص به واجبات عبادی ندارد و در واجبات توصلی نیز جاری می باشد. به این معنا که اگر واجب مهم توصلی باشد و شخص به جای انجام دادن تکلیف اهم، آن را انجام دهد، عمل او بر اساس مسلك اقتضاء باطل بوده و بر اساس مسلك عدم اقتضاء صحیح می باشد.

خلاصه ج 13

آیا حرمت مقتضی بطلان است؟

بطلان عبادت: یعنی آن عمل مجزی نبوده و در مقام امتثال نمی توان به آن اکتفا کرد.

بطلان معامله: یعنی بر این معامله اثری مترتب نیست.

اگر نهی از شیء ارشادی باشد، یعنی ارشاد به جزئیت و شرطیت و مانعیت چیزی باشد، نماز بدون آن جزء یا شرط یا وجود آن مانع باطل است، مثل اینکه شارع بگوید: «لا تُصَلِّ جنباً»، طبق این نهی اگر نماز با جنابت خوانده شود به یقین باطل خواهد بود، زیرا ارشاد است به مانعیت جنابت از نماز.

بنابراین نهی ارشادی اخبار و ارشاد است به بطلان، نه اینکه مقتضی بطلان باشد.

محل نزاع جایی است که نهی مولوی به معامله یا عبادتی تعلق گیرد، بدین صورت که آیا حرمت تکلیفی يك عمل (معامله یا عبادت) به ضرورت عقلی، بطلان آن عمل را نیز به دنبال دارد یا خیر؟ این مسأله در دو بخش مورد بررسی قرار می گیرد؟

- آیا حرمت مقتضی بطلان عبادت است یا نه؟

- آیا حرمت مقتضی بطلان معامله است یا نه؟

مبحث اول: آیا حرمت مقتضی بطلان عبادت است یا نه؟ اصولیین معتقدند که حرمت عبادت مقتضی بطلان آن است. و سه استدلال برای آن ذکر کرده اند:

استدلال اول: تعلق نهی به عبادت باعث می شود آن عبادت امر نداشته باشد و در نتیجه باطل باشد

توضیح وقتی قسم خاصی از عمل مأمور به مورد نهی قرار می گیرد (نهی از عبادت)، آن قسم خاص دیگر نمی تواند مأمور به باشد و اطلاق امر شامل آن قسم نمی شود، زیرا اگر در کنار نهی، امر نیز وجود داشته باشد مستلزم اجتماع امر و نهی خواهد بود که محال است. بنابراین عبادت مورد بحث ما عبادتی منهی عنه و بدون امر است، لذا نمی توان در مقام امتثال واجب به آن اکتفاء کرد و این همان معنای بطلان عبادت است.

مثال امر به صلاة اطلاق دارد و شامل همه موارد صلاة می شود (صلاة در خانه، صلاة در مسجد، صلاة در حمام و ...)

بر فرض، مولا یکی از اقسام صلاة را نهی تحریمی می کند و می گوید: **لاتصلّ فی الحمام**

این نهی، مانع اطلاق امر (صلّ) نسبت به حمام می‌شود و صلاة در حمام از دایره امر به صلاة خارج می‌شود. پس تعلق نهی تحریمی به عبادت (صلاة در حمام) مانع تعلق امر به آن است، زیرا لازمه‌اش اجتماع امر و نهی است که محال است.

استدلال دوم: عبادت منهیّ عنه، مبعوض مولا است و قابلیت قصد قربت ندارد؛ پس باطل است

استدلال سوم: عبادت منهیّ عنه، از آن جهت که معصیت است به حکم عقل قبیح و مُبَعَد است و قابلیت قصد قربت ندارد، پس باطل است

ارزیابی هر کدام از ملاک‌های سه‌گانه‌چنان که گفته شد، دلالت نهی (حرمت تکلیفی) بر بطلان عبادت بنا بر یکی از سه ملاک مذکور (سه نوع استدلال) قابل پذیرش است. باید توجه داشت که این سه ملاک نتایج و آثار مختلفی دارند، به طوری‌که طبق هر کدام از آنها میزان دلالت نهی بر بطلان عبادت فرق می‌کند.

الف) ملاک اول: این ملاک نسبت به بقیه ملاک‌ها، از عمومیت و شمول بیشتری دارد، به طوری‌که:

1. این ملاک نه تنها در عبادات بلکه در توصیلات هم جاری است؛ اگر عمل توصیلي حرام باشد امر ندارد، همان گونه که عمل عبادي در صورت منهیّ عنه بودن فاقد امر است؛ یعنی همان گونه که استحاله اجتماع امر و نهی مانع شمول اطلاق امر بر عبادت حرام می‌شود، مانع شمول اطلاق امر بر عمل توصیلي نیز می‌شود.
1. علاوه بر عالم، شامل جاهل به حرمت هم می‌شود؛ تضادی که بین امر و نهی وجود دارد و باعث استحاله اجتماع امر و نهی می‌شود، يك تضاد واقعي است. خاصیت تضاد واقعي این است که علم و جهل اشخاص - به طرفین تضاد - تأثیری در آن ندارد و در هر حال برقرار است.
2. هم در حرمت نفسی و هم در حرمت غیری جریان دارد. قبلاً در بحث اجتماع امر و نهی بیان شد که استحاله اجتماع نه تنها در وجوب و حرمت نفسی بلکه در موارد غیری هم برقرار است.

پس هنگامی که نهی از يك عمل، نهی غیری باشد باز چنین عملی فاقد امر است؛ زیرا در يك عمل محال است که نهی با امر جمع شده باشد، اگر چه نهی غیری باشد.

ب) ملاک دوم

ویژگیها ملاک دوم:

1. این ملاک در توصیلات صادق نیست. ملاک دوم در مورد اعمالی است که قصد قربت شرط صحت آن اعمال باشد. دلالت ملاک دوم بر بطلان ناشی از این نکته بود که قصد قربت با عمل مبعوض مولا محال است. در نتیجه چنین عملی بدون قصد قربت بوده و فاقد شرط صحت است، در نتیجه باطل است. قصد قربت فقط در عبادات شرط صحت است و در توصیلات شرط صحت نیست.
2. مختص عالم به حرمت است و در جاهل مطرح نیست. محال بودن قصد قربت ناشی از این است که مکلف عملش را در پیشگاه مولا مبعوض می‌داند و نمی‌تواند با چنین عملی قصد قربت به مولا کند. مکلف جاهل عملش را مبعوض مولا نمی‌داند، بلکه به جهت عبادی بودن، آن را مطلوب مولا می‌داند.
3. محدود به موارد حرمت نفسی نیست، و شامل حرمت غیری هم می‌شود، زیرا حرام غیری مانند حرام نفسی مبعوض مولا است.

ج. ملاک سوم

ویژگیهای ملاک سوم:

1. این ملاک مختص عبادات است، زیرا شرط عبادت تقرب است که با معصیت قابل اجتماع نیست.
2. مختص کسی است که حکم بر او منجز شده (عالم به حرمت)؛ زیرا در صورت عدم تنجز قصد قربت از او متمشی می‌شود.
3. اختصاص به حرمت نفسی دارد، زیرا حرمت غیری معصیت نبوده و عقلاً قبیح نیست، بلکه آنچه که معصیت بوده و قبح عقلی دارد مخالفت با تکلیف نفسی است نه غیری.

اقسام تعلق حرمت به عبادت و حکم هر قسم: اکنون این سوال مطرح است که اگر در مورد عبادتی نهی وارد شده باشد، چه چیزی متعلق نهی خواهد بود؟ در پاسخ باید گفت سه صورت ممکن است:

الف) تعلق حرمت به خود عبادت، مثل نماز خاصی که منهیّ عنه باشد؛

ب) تعلق به جزء عبادت، مثل کسی که سجده نماز برایش ضرر دارد و منهی است اما اصل نماز اشکالی ندارد؛

ج) تعلق به شرط عبادت.

حکم صورت اول: عبادت - با تمام اجزایش - باطل است

چون این عبادت منهي^{عنه} و حرام بوده و حرمت نیز مقتضي بطلان عبادت است

حکم صورت دوم: جزء عبادت که منهي^{عنه} است، باطل مي باشد، لذا اگر به همین جزء اکتفاء کند، کل عبادت نیز حکم بطلان پیدا مي کند. اما اگر مکلف به جزء باطل اکتفاء نکند بلکه آن را با جزء صحيح تکرار کند، عبادتش صحيح است، به شرط این که همین تکرار مخلّ به عبادت نباشد. چون اگر مخلّ باشد عبادت از این جهت باطل خواهد بود.

صورت سوم از صور تعلق حرمت به عبادت و حکم آن

صورت سوم از صورتهای تعلق حرمت به عبادت این بود که حرمت متعلق به شرط عبادت باشد.

اکنون بحث در این است که آیا با ارتکاب این شرط حرام، خود عبادت باطل مي شود یا نه؟

مثال 1: اگر وضو - که شرط نماز است- بنا به دلیلی حرام باشد، اما مکلف مرتکب این حرام شود و با همین وضو نماز بخواند آیا نمازش باطل است یا نه؟

مثال 2: یکی از مقدمات و شروط نماز تطهیر لباس نمازگزار است. اگر کسی تطهیر لباس را در مکان غصبي انجام دهد مرتکب حرام شده است، زیرا تطهیر و هر عمل دیگری در مکان غصبي حرام است. حال آیا نمازگزار با این تطهیر نمازش باطل مي شود یا نه؟

حکم صورت سوم:

الف) شرط، عبادي باشد

اگر شرط عبادت، عبادي باشد علاوه بر شرط، عبادت مشروط به این شرط هم باطل است.

اگر شرط عبادت خودش يك عمل عبادي بوده و متعلق نهي باشد، حرام و باطل است؛ و اگر شرط عبادت يك عمل عبادي بوده و متعلق نهي باشد، عبادت مشروط به آن نیز باطل است؛ چون بطلان شرط، بطلان خود عبادت را نیز در پی دارد.

ب) شرط، عبادي نباشد

اگر شرط عبادت، عملي عبادي نباشد حرمت این شرط مقتضي بطلان آن عبادت نمي شود زیرا وقتي نهي به شرط غير عبادي تعلق مي يابد آن شرط باطل نمي شود. و اگر شرط باطل نباشد دلیلی بر بطلان مشروط وجود ندارد.

تذکر: همانطور که در بررسی ملاکهای بطلان گذشت، ملاک اول (يعني عدم شمول اطلاق امر بر عمل حرام) شامل اعمال غير عبادي نیز مي شود. پس استدلال فوق در ملاک اول جاري نیست و فقط طبق ملاکهای دوم و سوم - که بطلان را ناشي از استحاله قصد قربت مي دانست- جاري است و قائلین به ملاک اول نمي توانند در اینجا حکم به صحت کنند.

سؤال:

قبلاً گفتیم **جزء العبادة عبادة**؛ يعني اجزای عبادت، عبادت محسوب شده و در نتیجه احکام عبادت را دارند؛ مثل این که برای صحت نیاز به قصد قربت دارند و با تعلق نهي باطل مي شوند.

شبهه این است که چرا «شرط» عبادت مثل جزء نیست تا در نتیجه، شرط محرم نیز مثل جزء محرم، باطل شده و موجب بطلان عبادت گردد؟ چرا نمي گوییم «شرط العبادة عبادة»؟

جواب: بین جزء عبادت و شرط عبادت فرق وجود دارد:

فرق بین جزء و شرط: جزء شيء داخل در آن است اما شرط و قيد شيء داخل در آن نیستند. شرط عبادت، چیزی است خارج از آن؛ که عبادت به آن مقید شده است، مثل تطهیر لباس برای نماز. اما جزء عبادت چیزی است که داخل عبادت و یکی از اجزای تشکیل دهنده آن است، مثل سجده و رکوع که جزئی از نماز (عمل مرکب) هستند.

از آنجا که اجزاء، داخل در عمل مرکب هستند، با عبادي بودن مرکب همگی آن اجزاء حکم عمل مرکب را پیدا کرده و عبادي مي شوند. در نتیجه احکام عبادت را مي گیرند. اما شروط و قیود فعل، خارج از آن هستند و لذا احکام آن فعل مرکب را نمي پذیرند.

حرمت مقتضي بطلان معامله آیا حرمت تکلیفي يك معامله به ضرورت عقلي مستلزم بطلان آن نیز مي باشد یا نه؟ به عبارت دیگر اگر معامله اي حرام باشد، آیا حرمت آن موجب بطلان آن معامله نیز هست یا خیر؟ هر معامله اي به دو بخش تحلیل مي شود:

الف) سبب عبارت است از انشاء و عقد معامله. مثال: انشاء و اجرای صیغه عقد بیع توسط متعاملین

ب) مسبب عبارت است از مضمون معامله و اثری که از انشاء معامله حاصل می‌شود و متعاملین برای رسیدن به آن معامله را انجام می‌دهند. مثال: نقل و انتقال ملکیت حاصل از بیع

بنابراین، نهی از معامله نیز دو گونه می‌شود:

الف) نهی متعلق به سبب

ب) نهی متعلق به مسبب

صورت اول: نهی و حرمت، متعلق به سبب معامله باشد

معروف بین اصولیون آن است که حرمت سبب معامله مقتضی بطلان آن معامله نیست. زیرا بیغوضت سبب (پیش شارع) ملازمه‌ای با عدم حکم او به مسبب ندارد.

مثال: اگر شارع فرمود در وقت ندای نماز جمعه بیع نکنید، در صورتی که نهی شارع را متعلق به سبب (انشای عقد بیع) بدانیم، طبق نظر مشهور این حرمت مقتضی بطلان معامله نیست؛ زیرا ممکن است با وجود عصیان مکلف و انجام معامله در وقت ندا، شارع حکم به مسبب (ترتیب اثر معامله) کند.

صورت دوم: نهی متعلق به مسبب باشد

در این بحث اصولیون دو دسته شده‌اند، گروهی قائل به بطلان و گروهی قائل به عدم بطلان شده‌اند.

یک شبهه و پاسخ آن

شبهه: تعلق حرمت به مسبب معامله، مستلزم امر محال است. پس هیچ گاه نمی‌تواند تحقق پذیرد. زیرا تحقق و عدم تحقق مضمون معامله مقذور مکلف نیست؛ چون در حیطة عمل مکلف نیست، بلکه حکم شارع است.

پاسخ: حصول اثر معامله به طور غیر مستقیم، مقذور مکلف است و لذا تکلیف به آن صحیح است.

در تعلق تکلیف به عمل، همان گونه که قدرت بر خود عمل کافی است، قدرت بر سبب عمل هم کافی است؛ زیرا قدرت بر سبب، قدرت بر خود عمل (مسبب) است.

قول اول درباره تعلق نهی به مسبب: بطلان معامله

قول به بطلان بر پایه دو دلیل است:

دلیل اول: شارع به مسبب حرام حکم نمی‌کند چون بیغوض اوست. پس مضمون معامله بدون حکم شارع بوده و در نتیجه معامله باطل است.

اشکال شهید صدر (ره) بر دلیل اول

تحقق مضمون معامله متوقف بر دو امر است:

1. ایجاد سبب توسط متعاملین، مثل اجرای صیغه عقد توسط بایع و مشتری؛

2. حکم شارع به مسبب.

حرمت مسبب از ناحیه شارع دو احتمال دارد یکی اینکه چنین اثری را جعل نکرده است و دیگر اینکه نمی‌خواهد سبب توسط متعاملین ایجاد نشود تا مسبب ایجاد شود، لذا اگر آنها سبب را ایجاد کردند اثر مترتب می‌شود و آنها مرتکب عمل حرام شده‌اند. به عبارت دیگر منظور شارع از حرمت مسبب این است که «سبب نباشد تا مسبب هم نباشد».

مثال: اگر بیع مصحف حرام باشد، این احتمال وجود دارد که منظور شارع از حرمت این بیع، عدم نقل ملکیت در اثر عدم اجرای عقد باشد، نه مطلق عدم نقل ملکیت؛ یعنی صیغه عقد اجرا نشود تا شارع حکم به مسبب نکند.

استدلال دوم بر بطلان معامله: استدلال مرحوم نائینی

تحریم مسبب نوعی حجر مالک است، تحریم مسبب، در واقع سلب سلطنت مالک نسبت به مال خودش است؛ یعنی مالک حق ایجاد مضمون را ندارد. و این یعنی حجر مالک، و همانطور که معاملات صغیر به علت حجر محکوم به بطلان می‌شود در مسبب حرام نیز معاملات محکوم به بطلان می‌گردد.

نظر شهید صدر درباره استدلال دوم حجر شخص دو معنی دارد:

الف) حجر وضعي: يعني عدم صحت و عدم نفوذ معاملات شخص.

ب) حجر تكليفي: يعني منع شخص از انجام معامله.

الف) احتمال اول: حرمت مسيب يك نوع حجر وضعي باشد:

چنين احتمالي مقتضي بطلان معامله مي باشد و طبق آن استدلال آقاي نائيني درست است.

اشكال: اين احتمال ثابت نيست، زيرا نمي توان ثابت كرد نهي از مسيب، حجر وضعي باشد.

ب) احتمال دوم: حجر تكليفي باشد:

اين احتمال ثابت و مسلم است؛ يعني حجري كه در تحريم مسيب وجود دارد حجر تكليفي است؛ زيرا تحريم مسيب، يك حكم تكليفي است و با حجر تكليفي تناسب دارد.

اشكال: ملازمه اي بين حجر تكليفي و بطلان معامله وجود ندارد.

توضيح اشكال: احتمال دوم با اين كه ثابت است، ولي دلالت بر بطلان معامله نمي كند، زيرا حجر تكليفي، (منع تكليفي معامله)، ملازم با بطلان آن نيست. به تعبير ديگر حجر تكليفي، ملازمه اي با حجر وضعي ندارد. ممكن است شارع حكم به حرمت تكليفي مسيب نمايد، اما در صورت تحقق سبب از سوي مكلف حكم به مسيب نمايد و معامله صحيح باشد؛ (اين بدان معناست كه منع تكليفي شارع از معامله، با حكم او به مسيب قابل جمع است) در نتيجه احتمال صحت معامله وجود دارد و استدلال مرحوم نائيني قابل قبول نيست.

نظر شهيد صدر ظاهر اين است كه تحريم مسيب مقتضي بطلان آن نيست، بلكه **تحریم، مقتضي صحت معامله است.** زيرا تعلق حرمت به مضمون معامله نشانگر اين است كه مضمون (ايجاد مسيب) مقدور مكلف است، چون تعلق تكليف به غير مقدور محال است. و لازمه قدرت مكلف بر مضمون معامله اين است كه سبب معامله نافذ بوده و معامله صحيح باشد.

خلاصه جلسه 14

از استاد عباس نوري در سه شنبه، 4 آذر 1393، 07:02 بعد از ظهر

ملازمه بين حكم عملي عقل و حكم شارع

مسأله اين است كه اگر عقل عملي به حسن يا قبح يك عمل حكم كرد آيا طبق آن حكم شارع نيز در آن مورد اثبات مي شود؟

در پاسخ به اين مسأله سه نظر بين علما وجود دارد:

نظر مشهور: ملازمه ثابت است

نظر صاحب فصول: ملازمه محال است.

نظر شهيد صدر (ره): ملازمه ثابت نيست و صرفاً احتمال حكم شارع طبق حكم عقل وجود دارد.

همچنين عمل به قياس نزد عقلا قبيح نيست، اما شارع آن را جايز نمي داند.

قول مشهور درباره ملازمه حكم عملي عقل و حكم شارع

منال: از حكم عقل عملي به حسن عدل، امر شارع مقدس به عدل، يعني حكم شرعي عدل، كشف مي شود.

دليل: شارع خودش يكي از عقلا است، پس حكمي كه مورد اتفاق جميع عقلا است حكم شارع نيز مي باشد.

پاسخ شهيد صدر

بنابر هر دو مبنايي كه در مورد حسن و قبح مطرح شده، استدلال مذكور باطل است

1. مبناي اول: اگر حسن و قبح را دو امر واقعي بدانيم - كه عقلا آن را درك مي كنند- آن گاه اين استدلال براي اثبات مدعا صحيح نيست و خارج از بحث است.

توضيح:

این سخن درست است که شارع یکی از عقلا است و او نیز همان درکی را که مورد اتفاق عقلا است دارد اما سؤال مورد بحث این نبود. بحث در این است که آیا شارع بر طبق این درک، حکم شرعی جعل می‌کند؟

آنچه با این استدلال ثابت می‌شود، ملازمه بین ادراک حسن و قبح توسط عقلا و ادراک حسن و قبح توسط شارع است، ولی ملازمه بین حسن و قبح با حکم شرعی ثابت نمی‌شود.

2. مبنای دوم: اگر حسن و قبح را اموری اعتباری بدانیم که واقعیتی غیر از جعل عقلا ندارند، استدلال ملازمه دو احتمال دارد که در هر دو صورت، باطل است.

احتمال اول: منظور از حسن و قبح در ملازمه، «ملاك حکم عقلا به حسن و قبح» باشد؛ یعنی همان مصالح و مفاسد نوعی بشر، که در این صورت ملازمه چنین خواهد بود:

«درک مصالح و مفاسد افعال توسط عقلا، مستلزم حکم شارع طبق همان ملاک است.»

اگر مراد از ملازمه این باشد، باید گفت این ملازمه همان ملازمه حکم شارع با عقل نظری بوده و از محل بحث ما خارج است. قبلاً گفتیم که درک مصالح و مفاسد افعال شأن عقل نظری است، زیرا این دو حقیقت ذاتاً مقتضی مشی و رفتار خاصی نیستند. در آنجا به این نتیجه رسیدیم که عقل نظری نمی‌تواند حکم شارع را کشف کند. به هر حال بنا بر این احتمال، استدلال مذکور مخدوش بوده و از محل بحث فعلی ما خارج است، زیرا بحث فعلی ما در حکم عملی عقل است.

احتمال دوم: منظور از حسن و قبح در ملازمه، «حکم عقلا به حسن و قبح»، یعنی جعل و اعتبار عقلا باشد؛ بدین معنا که هرگاه عقلا حکم به حسن یا قبح یک فعل بکنند (حسن یا قبح یک فعل را اعتبار کنند) شارع نیز قطعاً مطابق با آن حکم شرعی صادر می‌کند.

حکم شارع ملازمه‌ای با جعل و حکم عقلا ندارد، زیرا احکام عقلا بر اساس مصالح و مفاسد آنها بوده و به گونه‌ای صادر می‌شود که متأثر از نیازها و کمبودهای عقلا است. همچنین ناشی از علم محدود و ناقص عقلا است.

برای مثال، عقلا اطلاعی از دنیای بعد از مرگ ندارند و طبیعتاً صدور احکام از عقلا بدون توجه به این حقائق است.

شارع با بقیه عقلا فرق دارد و چنین محدودیت‌هایی در او وجود ندارد؛ لذا صدور حکم او بدون تأثیر پذیری از این عوامل است. لذا بین احکام اعتباری عقلا و حکم شارع ملازمه ثابت نیست. زیرا این احتمال هست - و بلکه قطعی است - که احکام شارع در بعضی موارد با احکام عقلا متفاوت باشد.

نمونه‌هایی از تفاوت حکم شارع با حکم عقلا: عقلاً رباخواری را جایز می‌دانند (قیح نمی‌دانند)، در حالی که شارع قبح شدید برای آن اثبات کرده است. همچنین عمل به قیاس نزد عقلا قبیح نیست، اما شارع آن را جایز نمی‌داند.

نظر دوم درباره رابطه حکم شارع با حکم عملی عقل: استحال

دومین نظری که درباره رابطه حکم شارع با حکم عقل عملی مطرح است نظر برخی اصولیون مانند صاحب فصول است که معتقدند نه تنها ملازمه ثابت نیست، بلکه صدور حکم شرعی طبق حکم عقل عملی محال است

یعنی هرگاه عقل عملی حکم به حسن و قبح کرد، حکم شارع به آن محال است. مثلاً اگر عقل عملی می‌گوید عدل حسن است و ظلم قبیح است، محال است شارع حکم شرعی عدل و ظلم را - که عبارت است از وجوب شرعی عدل و حرمت شرعی ظلم - صادر کند.

دلیل: غرض شارع از تشریح حکم، تحریک مکلف و ایجاد انگیزه در او و وادار نمودن او به انجام عمل است. در مورد بحث ما غرض شارع قبلاً ایجاد شده است؛ چون در جایی که عقل عملی حکم به حسن یا قبح یک فعل می‌کند مکلف به انجام فعل تحریک می‌شود. بدین معنا که در او انگیزه ایجاد شده و وادار به فعل می‌شود. به طوری که در صورت مخالفت با حکم عقلی، عقلا شخص را شایسته مذمت و سرزنش می‌دانند.

حال که غرض شارع از حکم شرعی چیزی است که قبلاً با حکم عملی عقل به حسن و قبح حاصل شده است، پس حکم شارع [تحصیل حاصل بوده و] لغو است.

نقد استدلال: اگر شارع طبق عقل عملی حکم کند، فایده و ثمره دارد و لغو نیست، در نتیجه محال نیست.

ثمره حکم شارع طبق حکم عقل عملی

در مواردی که عقل عملی حکم صادر کرده است، حکم شارع انگیزه جدید برای انجام فعل یا ترک آن ایجاد می‌کند. انگیزه‌ای که مسئولیت مکلف در برابر عمل را تأکید کرده و بر شدت تحریک او نسبت به انجام عمل یا ترک آن می‌افزاید. این انگیزه عبارت است از «اطاعت مولا» و «اجتناب از عصیان مولا».

شارع مقدس ممکن است نسبت به احکام عقل عملی اهتمام ویژه داشته باشد. از این رو با صدور حکم شرعی در آن موارد باعث تأکید حکم عقل و ایجاد مسئولیت در مکلف می‌شود.

نظر نهایی شهید صدر (ره) درباره ملازمه

پس از بررسی این دو نظریه درباره ملازمه، به این نتیجه می‌رسیم که هیچ‌گونه رابطه لزومی بین حکم عقل عملی با حکم شارع وجود ندارد؛ یعنی حکم عقلی به حسن و قبح، نه ملازمه با حکم شارع دارد (نظریه اول) و نه ملازمه با عدم حکم شارع (نظریه دوم). یعنی شارع ممکن است طبق حکم عقل عملی حکم بکند و ممکن است طبق آن حکم نکند.

حجیت دلیل عقلی

الف) حجیت دلیل عقلی ظنی

برای برخی از ظنون غیر عقلی، دلیل اقامه شده و موجب اثبات حجیت برای آنها شده است. مثل ظواهر الفاظ، یا خبر عادل، و ...

اما در مورد ظنون عقلی چنین دلیلی وجود ندارد. حتی در برخی موارد دلیل بر عدم حجیت وارد شده است، مثل روایات مربوط به قیاس.

ب) حجیت دلیل عقلی قطعی

ادله عقلی قطع آور، حجت است؛ زیرا حجیت قطع ذاتی است.

برخی مانند اخباری‌ها ادله عقلی را مطلقاً حجت نمی‌دانند (چه قطعی باشند و چه غیر قطعی). به عبارت دیگر، به نظر اخباری‌ها قطع حاصل از ادله عقلی حجت نیست.

نقد سخن اخباری‌ها: همان‌طور که قبلاً گفته شد حجیت قطع، ذاتی بوده و قابل انفکاک از آن نیست.

یعنی قطع مطلقاً حجت است، چه حاصل از ادله نقلی باشد و چه حاصل از ادله عقلی باشد. پس سلب حجیت از قطع محال است. بدین ترتیب سخن اخباری‌ها اشکال ثبوتی دارد و معقول نیست.

سخن بعضی از بزرگان در توجیه کلام اخباری‌ها

بعضی از بزرگان (از جمله شیخ انصاری) برای معقول نشان دادن نظریه اخباری‌ها، اقدام به توجیه کلام آنها نموده و قطع را در کلام آنان حمل بر قطع موضوعی نموده‌اند؛ یعنی منظور اخباری‌ها از این که «قطع عقلی حجت نیست»، قطع موضوعی می‌باشد.

دفع اشکال ثبوتی، وارد بودن اشکال اثباتی

با توجیه مذکور، اشکال عقلی (محذور ثبوتی) نظریه اخباری‌ها برطرف می‌شود. اما اشکال اثباتی وارد است؛ زیرا ادله‌ای که به نظر اخباری‌ها دلالت بر سلب حجیت از قطع عقلی می‌کند، مخدوش می‌باشد.

توضیح دفع اشکال ثبوتی قبلاً بیان شد که حجیت قطع، ذاتی و غیرقابل انفکاک از آن است. همچنین هیچ فرقی بین اسباب قطع نیست و قطع از هر سببی ناشی شده باشد، حجت است.

اما هنگامی که قطع در موضوع حکم اخذ می‌شود، در حیطة اختیار حاکم داخل می‌شود و حجیت آن برای تحقق موضوع، تحت اختیار حاکم قرار می‌گیرد. به طوری که حاکم می‌تواند از آن سلب حجیت کند، یا بین اسباب قطع فرق قائل شود؛ یعنی حاکم می‌تواند برای تحقق موضوع، قطع خاصی را معتبر بداند.

بدین ترتیب محذور عقلی سابق دفع می‌شود.

عدم حجیت قطع موضوعی در احکام شرعی

شارع در موضوع احکام شرعی، عدم قطع عقلی را اخذ کرده است. بنابراین قطع عقلی به حکم شرعی، عدم تحقق حکم شرعی را در پی دارد و با عدم تحقق حکم شرعی، حجیت و منجزیت عقل برای رسیدن به آن حکم معنا ندارد.

پاسخ شهید صدر توجیه مذکور مشکل را حل نمی‌کند و با وجود این توجیه، باز هم نظر اخباری‌ها دارای اشکال است.

اشکال اول قطع موضوعی یا به خود حکم مجعول تعلق می‌گیرد یا به جعل حکم که در هر دو صورت سلب حجیت از آن صحیح نیست. اگر متعلق قطع، خود حکم مجعول باشد، کلام اخباری‌ها چنین می‌شود؛ هرگاه از ادله عقلی یقین به «حکم شرعی فعلیت یافته» حاصل شد، آن‌گاه معلوم می‌شود که آن حکم شرعی فعلیت نیافته است. قطع به «حکم شرعی فعلیت یافته»، باعث عدم فعلیت آن حکم می‌شود.

این سخن واضح الاستحاله است. زیرا در عین حالی که مکلف قطع به فعلیت حکم پیدا کرده، نمی‌تواند عدم فعلیت حکم را بپذیرد. چون قطع به فعلیت با عدم فعلیت جمع نمی‌شود.

اگر منظور از قطع، قطع به جعل حکم باشد، نظریه اخباری‌ها چنین می‌شود: در موضوع احکام شرعی، عدم قطع عقلی به جعل اخذ شده است؛ پس تحقق حکم شرعی منوط به این است که مکلف از غیر راه عقل به جعل شارع پی برده باشد؛ یعنی اگر مکلف با دلیل عقلی به جعل حکم شرعی قطع حاصل کرد آن حکم به فعلیت نمی‌رسد.

این سخن محذور عقلی سابق را ندارد. چون معقول است که مکلف قطع به جعل داشته باشد اما در عین حال همین جعل به مرحله فعلیت نرسد.

اشکالش این است که اگر مکلف عدم فعلیت حکم را بپذیرد، خلاف فرض پیش می‌آید. زیرا طبق فرض، مکلف به جعل حکم قطع دارد. و لازمه قطع مکلف به جعل حکم، این است که مکلف به تمام ملاک حکم قطع داشته باشد؛ زیرا بدون یقین به ملاک تام، نمی‌توان به جعل حکم یقین پیدا کرد. و ملاک تام عبارت است از تمام قیود و نکاتی که در حکم مدخلیت دارد. به طوری که همه این قیود در تحقق حکم لازم است و با فقدان هر کدام از آن قیود حکم منتفی می‌شود؛ یعنی تمام آنچه که حکم منوط به آن است در ملاک حکم اخذ شده است و قیدی وجود ندارد که حکم منوط به آن باشد اما در ملاک اخذ نشده باشد.

در نتیجه: مکلف به تمام قیود و نکات دخیل در حکم قطع دارد و هر قیدی را که حکم منوط به آن است می‌داند. پس هیچ قید و نکته‌ای نیست که دخیل در حکم باشد اما مکلف آن را نداند. بنابراین مکلف نمی‌تواند قید جدیدی را بپذیرد که در ملاک وجود ندارد اما در حکم دخیل است. چون فرض بر خلاف آن است.

اگر مکلف به ملاک تام قطع دارد، به معنای آن است که قطع دارد حکم به هیچ امر دیگری منوط نیست.

پس مکلف نمی‌تواند بپذیرد که تحقق حکم منوط به «عدم قطع عقلی به جعل» باشد؛ زیرا این قید در ملاک تام اخذ نشده است.

اشکال دوم: اگر قطع عقلی حجت نباشد - یعنی در موارد قطع به عدم تکلیف - این قطع معذّر نیست.

عدم معذّریّت قطع یعنی این که با وجود حکم عقل به «استحاله تکلیف»، مکلف نسبت به مؤاخذه بر تکلیف محال در امان نخواهد بود.

در نتیجه: در مواردی که صدور حکم از شارع عقلاً محال است، مکلف باید احتمال تکلیف و مؤاخذه بر ترک آن را بدهد، این بدان معنا است که صدور حکم محال از سوی شارع، محتمل و جایز است.

مثال

در جایی که عقل حکم به استحاله امر به ضدین می‌کند - یعنی صدور هم‌زمان امر از شارع بر دو ضد- حجت نبودن قطع عقلی به معنای این است که در چنین جایی معذّریّت ندارد و مکلف نسبت به مؤاخذه بر این تکلیف محال در امان نخواهد بود. لازمه این سخن جواز تکلیف به محال و مؤاخذه بر آن از سوی شارع است.

همچنین در تکلیف به غیر مقدور - که عقلاً محال است - بنا بر عدم حجیت قطع عقلی باید مکلف احتمال چنین تکلیفی را از طرف شارع قبول کند و خود را معذور نبیند (احتمال عقاب و مؤاخذه بدهد).

ادله اخباری‌ها بر عدم حجیت عقل کسانی که دلیل عقلی را فاقد حجیت دانسته‌اند به اخبار و روایاتی استناد کرده‌اند که به نظر آنها دال بر عدم حجیت عقل است. این اخبار را به چند دسته می‌توان تقسیم نمود:

دسته اول: روایاتی که اتکاء به عقل در استنباط احکام شرعی را نکوهش می‌کنند:

مثل: «ان دین الله لایصاب بالعقول»

دسته دوم: روایاتی که می‌گویند هر عملی که از غیر طریق اهل بیت (علیهم السلام) رسیده باشد، پذیرفته نیست.

مثل: «أما لو أنّ رجلاً قامَ ليلته و صامَ نهاره و تصدّقَ بجميع ماله و حجّ جميع دهره و لم يعرف ولاية و لِيّ الله قَبُولِيّه و يكونَ جميع أعماله بدلانته إليه ما كان له على الله جَلٌّ و عزٌّ حقٌّ في ثوابه و لا كان من أهل الإيمان [1]»؛ اگر کسی شبها را به عبادت قیام کند و روزها را روزه بگیرد در حالی ولایت ولی الله را نمی‌شناسد و همه اعمالش با هدایت و دلالت او نیست، حقی در ثواب خداوند ندارد و از اهل ایمان نیست.

پاسخ شهید صدر روایات مذکور دلالت بر مُدّعی اخباری‌ها ندارد، روایات مورد نظر سه دسته می‌باشند که هیچ کدام دلالت بر عدم حجیت عقل ندارد:

دسته اول: روایاتی هستند که از عمل به ظنون عقلی منع کرده‌اند، مثل عمل به قیاس و استحسان و تأویل به رأی. چنین عقولاً فاقد حجیت است.

همان طور که ملاحظه می‌شود این روایات دلالتی بر عدم حجیت عقل قطعی ندارد.

دسته دوم: روایاتی که ولایت اهل بیت را شرط صحت اعمال دانسته‌اند. طبق این روایات عمل بدون ولایت اهل بیت (علیهم السلام) مقبول نیست.

این دسته روایات نیز دلالت بر عدم حجیت عقل ندارند.

دسته سوم: روایاتی که بی‌توجهی به ادله شرعی و رجوع ابتدایی به عقل را مورد نکوهش قرار داده‌اند. طبق این روایات نباید پیش از رجوع به ادله نقلی، سراغ ادله عقلی رفت.

این مضمون مورد قبول اصولیون است. بعضی وقت‌ها ادله شرعی موجب می‌شود که قطع عقلی به تکلیف یا عدم تکلیف حاصل نشود. ملاحظه روایات قبل از رجوع به ادله عقلی، مانع از برخی خطاهای عقل می‌شود؛ مثل روایت «دیه اصایع» که از ابان نقل شده است.

ویژه‌گیهای اصول عملیه

اشتراکات امارات با اصول عملیه

علت جعل احکام ظاهری این است که عباد نمی‌توانند ملاکات واقعیه مولی را تشخیص بدهند لذا مولی در مقام حفظ ملاکات واقعی خویش احکام ظاهریه را جعل میکند. مثلا اگر در جایی ملاکات واقعی برایش اهمیت داشته باشد جعل احتیاط می‌کند مثل فروج ودماء یا عمل به خبر واحد را حجت می‌کند و اگر مصلحت تسهیل اهمیت داشته باشد جعل برائت می‌کند. لذا احکام ظاهری چه امارات و چه اصول عملیه از این حیث مشترکند. همچنین از این حیث که هر دو ی آنها احکام طریقی هستند که ما را به واقع می‌رسانند لذا در خودشان ملاک مصلحت و مفسده نیست بلکه ملاک در همان احکام واقعی است. که این احکام ظاهری برای ما نسبت به آنها منجزیت یا معذرت می‌آورد.

تمایز امارات با اصول عملیه

اولین نظریه برای میرزا نائینی است که از شیخ انصاری تبعیت کرده است. مجعول در امارات طریقی و کاشفیت است، یعنی شارع اماره را نازل منزله علم قرار داده در کاشفیت و طریقیه، چطور علم کاشف از واقع است شارع اماره را هم کاشف از واقع قرار داده است هر چند کاشفیتش ناقص است ولی شارع با حجیت بخشیدن به آن نقصانش را نادیده گرفته است. مثل خبر ثقه با اینکه ظنی است شارع آن را در حکم علم قرار داده است.

اما مجعول در اصول عملیه یکی از این دو امر است:

1- فقط تعیین وظیفه عملی مکلف است در مقام شك بدون اینکه کاشفیتی داشته باشد، مثل برائت که اصلا کاشفیتی ندارد.

2- مجعول تنزیل است یعنی شارع اصل را به لحاظ مقام عمل نازل منزله یقین کرده است، چطور اگر یقین داشتی عمل واجب بود در اینجا هم عمل واجب است مثل اصل استصحاب که شارع حکم مستصحب را بمنزله یقین قرار داده، گویا شما به حکم واقعی یقین دارید لذا باید بر طبقش عمل کنید.

اشکال شهید به فارق مرحوم نائینی

اینکه لسان در امارات کاشفیت است یا طریقیه یا متمیم کشف یا جعل حکم مماثل و یا هر چیز دیگری و در اصول اینگونه نیست، فرق اساسی این دو نیست، بله اگر این دو عنوان در دلیلی شرعی می‌آید فرق ظاهری نائینی خوب بود چون شارع در واقع بین این دو فرق گذاشته، و دیگر نیاز به اثبات آن نداریم ولی چه کنیم که در دلیلی أخذ نشدند لذا باید به دنبال فارق ثبوتی بگردیم.

پس در مقام فرق باید فرقی گفته شود که توجیه گر فرق اثباتی آن دو باشد، چه اینکه در مقام اثبات می‌گوییم: حکم ظاهری که بواسطه آن مدلولات التزامی آن حکم چه شرعی و چه عقلی ثابت می‌شود اماره نام دارد، و حکم ظاهری که فقط مدلول مطابقی یا مدلول التزامی شرعی خود را ثابت می‌کند اصل نامیده می‌شود.

بخاطر همین است که معروف است که مثبتات اماره چه عقلی و چه شرعی حجت است ولی مثبتات عقلی اصل حجت نیست.

فرقی که نائینی گفت يك فرق ریشه‌ای نیست و نمی‌تواند توجیه‌گر این باشد که چرا مثبتات اماره حجت است ولی مثبتات اصل حجت نیست؟ چون مثبتات عقلی علم وجدانی که کاشف واقعی است فقط حجت است، و اماره کاشفیتش تعبدی است و برای اینکه مثبتات عقلی آن حجت بشود نیاز به يك عنایت زانده دارد مانند اصول عملیه، لذا اگر اصول هم به نحو طریقیه جعل می‌شدند باز هم مثبتات عقلی حجت نبود و برعکس اگر امارات هم برای تعیین وظیفه عملی جعل می‌شدند باز مثبتاتشان حجت بود. پس فارق چیز دیگری است.

فرق دیگری که ذکر شده این است که در موضوع اصل شك أخذ شده در حالی که در موضوع اماره شك أخذ نشده است.

شهادت اشکال می‌کنند که این فرق غیرمعقول است، زیرا اگر جعل ظاهری چه در اماره و چه در اصل مقید به شک نباشد مستلزم این است که صورت علم را نیز شامل بشود یعنی حتی عالم به حکم هم حجت باشد و این غیرمعقول است زیرا انسان قاطع باید طبق قطعش عمل کند و حق ندارد به اماره یا اصل عمل کند.

ممکن است کسی بگوید بله شک در مورد هردو أخذ شده است ولی در اصل علاوه بر أخذ شک در موردش در موضوعش هم أخذ شده است.

شهادت می‌گه این مجرد تغییر عبارت است زیرا یا شک در حکم ظاهری لحاظ شده یا نشده، اگر لحاظ شده پس شک در موضوعش أخذ شده است و اگر هم لحاظ نشده غیرمعقول است چون نسبت به عالم هم باید حجت باشد.

فرق سومی که گذاشته اند عبارت است از اینکه ثبوتاً شک در موضوع هر دو أخذ شده است ولی اثباتاً در لسان دلیل اماره شک أخذ نشده است مثل آیه نبأ یا آیه نفر که عدم العلم در لسانش أخذ نشده است، به خلاف دلیل اصل.

شهادت می‌فرماید این فرق هم مراد ما را که اثبات حجت مثبتات عقلی اماره باشد را ثابت نمی‌کند بلکه فقط در تقدیم دلیل اماره بر اصل راهگشاست.

توضیح: در لسان دلیل اصل، شک أخذ شده یعنی در صورت شک به آن مراجعه می‌شود ولی در لسان دلیل اماره شک أخذ نشده و مفادش جعل علمیت است لذا با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد و بر آن مقدم می‌شود چون موضوع اصل را برمی‌دارد یعنی شک را برمی‌دارد.

علاوه بر اینکه، این فرق همیشه نیست بلکه اتفاقی است زیرا در مواردی می‌بینیم در لسان دلیل اماره، عدم العلم و شک أخذ شده است. مثل آیه سوال از اهل ذکر که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال می‌کنند، فاسألوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون.

فرق چهارم که مختار شهادت صدر می‌باشد: شارع در مقام تراجم ملاکات واقعیش برای مکلف شک به سه نحو می‌تواند جعل حکم ظاهری کند: 1- در جعل حکم ظاهری اهمیت محتمل را لحاظ می‌کند، 2- اهمیت احتمال را لحاظ می‌کند 3- هم احتمال را لحاظ می‌کند و هم محتمل را.

مثال برای لحاظ اهمیت محتمل: احترام به همسایگان برای مولی خلی می‌مهم است لذا به عیدش می‌گه اگر کسی آمد به منزل ما و نموی دانستی همسایه است یا غیرهمسایه حتماً اکرانش کن. ولو اینکه در واقع همسایه نباشد چون مصلحت اکران همسایه برای من به مراتب از مفسده اکران غیرهمسایه بالاتر است.

مثال برای اهمیت احتمال: به خبرهایی که فلانی می‌آورد عمل کن چون 80 درصد خبرهاش مطابق با واقع است.

بعد از این توضیحات بریم سراغ اصل بحث اگر شارع در جعل حکم ظاهری اهمیت محتمل را لحاظ کرد می‌شود اصل مثلاً در جایی که نفی تکلیف برایش مهم باشد برائت جعل می‌کند و در جایی که الزام برایش مهم باشد احتیاط جعل می‌کند. ولی اگر اهمیت احتمال یعنی جنبه کاشفیت را لحاظ کرد می‌شود اماره مثل حجیت خبر ثقه که جنبه کاشفیت آن را لحاظ کرده چون غالباً خبر ثقه مطابق واقع است. و اگر شارع احتمال و محتمل را با هم لحاظ کرد اصل محرز می‌شود مانند استصحاب که هم کاشفیت آن لحاظ شده است و هم اینکه محتمل در آن لحاظ شده یعنی اگر ارکان استصحاب کامل بود جاری است چه کاشفیت داشته باشد و چه نداشته باشد.

بنابر این فرق می‌توانیم حجیت مثبتات عقلی امارات توجیه کنیم در جزوه خوب بیان کرده است: خلاصه اینکه: کاشفیتی که در اماره وجود دارد نسبت به مدلول مطابقی و التزامی یکسان است، همان مقدار که از مؤدای خود کشف می‌کند به همان مقدار از لوازم آن هم کشف می‌کند، پس وقتی شارع اماره را بر اساس قوت کاشفیت حجت می‌کند نسبت به هردو جهت مطابقی و التزامی حجت می‌شود. ولی در اصل عملی شارع ما را فقط به مدلول مطابقی متعبد می‌کند زیرا کاشفیتی نیست تا از مدلول التزامی پرده بردارد.

تقسیم اصول عملیه به شرعی و عقلی

اصول عملیه به شرعی و عقلی تقسیم می‌شود، شرعی را توضیح دادیم که جعلش یا به لحاظ اهمیت محتمل است یا به لحاظ احتمال و محتمل. اما عقلی که از مدرکات عقل عملی می‌باشد، دائر مدار حق الطاعه می‌باشد یعنی هر جا عقل حق الطاعه را برای مولی ثابت دید حکم به رعایت آن می‌کند و هر جا ندید حکم نمی‌کند. مثال برای ثبوت حق الطاعه: قاعده اشتغال یقینی که عقل می‌گه با امتثال احتمالی حق الطاعه رعایت نمی‌شود بلکه باید فراغ ذمه حاصل شود تا یقین به خروج از حق الطاعه پیدا کنی. مثال برای عدم ثبوت حق الطاعه: مثل برائت عقلی طبق نظر مشهور که در موارد شبهات حکمی می‌گویند عقاب بلا بیان قبیح است. که برگشت این حرف به این است که دائره حق الطاعه فقط تکالیف مقطوعه را شامل می‌شود نه مشکوک و مظنون. بخلاف نظر ما که در شبهات حکمی قائل به احتیاط عقلی هستیم، چون ما احتمال تکلیف را منجز واقع می‌دانیم.

چند فرق اصول عملیه عقلیه با شرعیه

1) اصول عملیه شرعیه احکام شرعی هستند لذا باید از طرف شارع صادر شده باشد یعنی مدرکش آیات و روایات و اجماع و سیره است، ولی اصول عملیه عقلیه، از احکام عقل عملی می‌باشد یعنی در مقام شك چه فعلی شایسته است از مکلف صادر شود که این تشخیص بر اساس وجود و عدم وجود حق الطاعه می‌باشد.

2) در هر واقعه‌ای نیاز نیست ما اصل عملی شرعی داشته باشیم بلکه ممکن است تشخیص حکم آن واقعه را شارع به عقل عملی موکول کرده باشد، بخلاف اصل عقلی که در هیچ واقعه‌ای خالی از آن نیست. که اگر باهم جمع شدند در صورت توافق حکم شرعی ارشادی می‌شود و در صورت تخالف معلوم می‌شود حکم عقلی ظنی بوده است.

3) اگر اصل عقلی را واکاوی کنیم فقط به دو اصل برمی‌گردد، زیرا عقل یا حق الطاعه را ثابت می‌بیند که حکم به اصالة الاشتغال می‌کند و یا ثابت نمی‌بیند که حکم به برائت می‌کند. گاهی هم اصل عقلی سومی فرض می‌شود و آن اصالة التخییر در موارد دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) است. چون جمع بین وجوب و حرمت عقلاً ممکن نیست.

به این اصل سوم اشکال شده که مرادتان از اصالة التخییر چیست؟ اگر مرادتان این است که تکلیف به نحو تخییر بر ذمه می‌آید یعنی مکلف یا باید انجام بدهد و یا باید ترك کند، این حرف غیرمعقولی است چون جامع بین فعل و ترك ضروری الوقوع است مکلف در مقام عمل در هر صورتی از این دو حال خارج نیست یا قاعلاً است و یا تارک، پس حکم به تخییر لغو است چون تحصیل حاصل است.

و اگر هم مرادتان این است که هیچ چیز بر عهده مکلف نمی‌آید نه واجب و نه حرمت، این همان برائت است، و دیگر نیاز به اصالة التخییر نداریم.

جواب از این اشکال بعداً می‌آید که در دوران بین محذورین علم به تکلیف داریم و جای جریان برائت نیست، برائت در جایی جاریست که شك در تکلیف داشته باشیم، لذا عقل حکم به تخییر می‌کند هر چند در نتیجه مثل برائت می‌شود.

اما اصل عملی شرعی محصور به برائت و اشتغال نیست بلکه از آن جهت که حکم شرعی است شارع می‌تواند هرگونه بخواهد جعل کند مثل استصحاب که حالت سابقه در آن حجت شده است، بی نهایت موضوع می‌توان تصور کرد که شارع طبق آن می‌تواند اصل جعل کند. مثل قاعده یقین.

4) در اصول عقلیه تعارض معنا ندارد نه ثبوتاً و نه اثباتاً، اما چرا ثبوتاً نه؟ چون بین دو تا ادراک عقلی تناقضی نیست، در يك موضوع واحد یا عقل ینبغی را درك می‌کند و یا نمی‌کند، بله در دو موضوع، حکمش فرق می‌کند که این از فرض تعارض خارج است. و اما چرا اثباتاً نه؟ چون اصول عقلی مقام اثباتشان همان مقام ثبوت است یعنی عقل موضوع و تمام خصوصیات دخیل در حکم را اول فرض می‌کند و بعد حکم می‌کند لذا دیگر شك در حکم برایش معنا ندارد. ولی اصول شرعیه اثباتاً تعارض بینشان معقول است نه ثبوتاً، چون در مقام ثبوت، شارع به تمام خصوصیات دخیل در حکمش آگاه است لذا دو حکم متعارض ندارد ولی در مقام اثبات بین لسان دو دلیل تعارض معقول است چون تعارض از شؤون الفاظ است، لذا باید به قواعد علاج تعارض رجوع کرد.

5) درگیری بین اصول عقلی و شرعی معقول نیست، چون چهار صورت اینها نسبت به هم می‌توانند داشته باشند:

1- هر دو منجز واقع باشند که در این صورت درگیری ندارند.

2- هر دو معذر از واقع باشند که در این صورت هم درگیری ندارند.

3- أصل عقلی منجز باشد، و أصل شرعی معذر باشد.

4- أصل عقلی معذر باشد، و أصل شرعی منجز باشد.

در دو صورت آخر گاهی فرض می‌شود حکم عقل مقید به عدم ورود حکم شرعی باشد و گاهی فرض می‌شود مطلق است چه حکم شرعی آمده باشد و چه نیامده باشد. اگر مقید بود که تعارضی نیست چون با بودن اصل شرعی موضوع اصل عقلی مرتفع می‌شود و اصل شرعی مقدم می‌شود ولی اگر مطلق بود یا باید بگوییم در ادراک عقلی دچار خطا شدیم و یا اینکه اصل شرعی صحیح نیست. البته این در مورد دو حکم غیرقطعی متصور است.

اصول تنزیلیه و محرزه

اصول عملیه شرعیه بر دو قسمند:

1) اصولی که فقط وظیفه عملی شك را بیان می‌کند و هیچ نظری به احکام واقعی ندارد، به عبارت دیگر هیچ کاشفیتی نسبت به واقع ندارد مانند برائت و احتیاط که فقط برای تعذیر و تنجیز نسبت به واقع جعل شده اند.

2) اصولي كه علاوه بر تعيين وظيفه عملي شك، به نحوې ناظر به واقع هم مي‌باشد، مانند استصحاب وقاعده فراغ، چون استصحاب مبتني است بر اينكه غالبا آنچه موجود مي‌شود باقي مي‌ماند لذا مستصحب را از جهت ترتب آثار نازل منزله متيقن مي‌كند. ودر قاعده فراغ هم مبتني بر اين است كه غالبا فاعل هنگام عمل متوجه است لذا فعل را بصورت صحيح مي‌آورد. به اين دست از اصول اصول تنزيليه يا محرز مي‌گويند. چون يك عنايت زاندهاي در آنهاست كه بر اساس آن نظر به واقع دارند.

اين عنايت زانده به يكي از اين سه صورت متصور است:

صورت اول: تنزيل مؤدي منزله الواقع، حكم ظاهري را نازل منزله حكم واقعي مي‌كند يعني وجوب ظاهري مانند وجوب واقعي است يا مثلا طهارت ظاهري مانند طهارت واقعي است.

توضيح: مفاد دليل أصالة الطهارة «كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قدر» و أصالة الحل «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام» تنزيل مشكوك الحليّة و الطهارة است منزله معلوم آنها. پس مشكوك الطهارة ظاهرا محكوم است به طهارت واقعي نه اينكه دليل أصالة الطهارة بخواهد يك طهارت مستقلي جعل كند. البته اين معني وقتي از دليل آنها فهميده مي‌شود كه جمله را اخباري بگيريم كه در اين صورت خبر مي‌دهد كه كل شئ طاهر چه مشكوك الطهارة باشد و چه مظنون الطهارة باشد يعني آنچه كه طهارتش معلوم است يا مشكوك است ويا مظنون است در حكم مساوي هستند. و تنها موردی كه از حكم طهارت خارج است آني است كه قذارتش معلوم باشد. ولي اگر جمله كل شئ طاهر و كل شئ لك حلال را انشائي گرفتيد، مفاد دليل جعل يك طهارت و حليت مستقلي است كه نظر به واقع ندارد چون ديگر لسانشان تنزيلي نيست.

(به عبارت بهتر، اگر خبري بخواني گويا دارد از يك واقعي خارجي خبر مي‌دهد كه غالبا اشياء طاهر هستند و بر اساس آن شما مشكوك را بگو طاهر است، ولي اگر انشائي خواندي ديگر دليل ناظر به غلبه خارجي نيست بلكه صرفا يك حكمي را براي شما بيان مي‌كند)

پس طبق خبري اصل طهارت و حليت تنزيلي مي‌شوند و طبق انشائي فقط يك اصل هست.

ثمره هم بر اين امر مترتب است:

ثمره : اگر گفتيم اصل طهارت و حليت از اصول تنزيليه مي‌باشند آثاري كه بر حليت واقعي و طهارت واقعي مترتب مي‌شوند بر مشكوك الحليه و الطهارة هم مترتب مي‌شوند، مثلا اگر اصل حليت را در مورد حيواني كه شك در حليتش داريم جاري كرديم حكم به طهارت مدفوعش مي‌كنيم چون طهارت مدفوع اثر حليت واقعي حيوان است. ولي اگر اين دو اصل را تنزيلي نگرديم فقط حكم طهارت و حليت بر شئ مشكوك بار مي‌شود و ديگر نمي‌توانيم آثار طهارت و حليت واقعي را بر آنها مترتب كنيم.

صورت دوم: دليل، اصل يا احتمال مقوم اصل (همان شك كه از ارکان اصل است) را نازل منزله يقين قرار بدهد به اين صورت كه در مورد اصل جعل طريقيت كند مثلا در مورد استصحاب، استصحاب بقاء حكم را نازل منزله يقين به بقاء حكم قرار بدهد يا شك در بقاء حكم را نازل منزله يقين به بقاء حكم قرار بدهد. مرحوم محقق نائيني و خوئي در مورد استصحاب همين نظر را دارند البته نظرشان كمّي با هم فرق دارد.

نظر محقق نائيني: مفاد دليل استصحاب تنزيل استصحاب منزله علم است ولكن فقط به لحاظ مقام عمل، به خلاف اصول غيرتنزيلي كه مفاد دليلشان فقط منجزيت و معذريت مي‌باشد، و به خلاف امارات كه در آنها جعل طريقيت و كاشفيت شده است.

نظر مرحوم خوئي: آنچه در استصحاب جعل مي‌شود طريقيت و كاشفيت است مانند امارات نه اينكه فقط به لحاظ مقام عمل باشد.

لذا طبق نظر دوم فرقي بين استصحاب و امارات نيست، و استصحاب خودش اماره است با اين تفاوت كه در لسان امارات شك أخذ نشده در حاليكه در لسان استصحاب شك أخذ شده است، لذا امارات بر استصحاب حكومت دارند چون با وجود اماره موضوع استصحاب كه شك است مرتفع مي‌شود.

ثمره تنزيلي و محرز بودن اصل

اصل محرز بر اصل غيرمحرز به نحو حكومت، مقدم مي‌شود.

توضيح: گفتيم آنچه در استصحاب جعل مي‌شود تنزيل استصحاب است نازل منزله علم يا به لحاظ مقام عمل همانطور كه نائيني فرمود ويا به لحاظ كاشفيت كه نظر مرحوم خوئي بود، در اين صورت در مورد استصحاب ما علم تعدي و تنزيلي به مستصحب پيدا مي‌كنيم لذا شك مرتفع مي‌شود و ديگر جاي جريان اصول محضه (غيرتنزيلي) نيست.

صورت سوم: در تفسير حقيقت حكم ظاهري واصل شهيد بياناتي داشت كه در اینجا طبق همان بيانات صورت سومي از اصل محرز بيان مي‌كنند.

توضيح: در جعل حكم ظاهري گفتيم كه شارع يا لحاظ اهميت محتمل را مي‌كند يا لحاظ اهميت احتمال ويا هر دو را لحاظ مي‌كند. فرق اصل محرز با غير محرز در اين است كه در اصل محرز اهميت محتمل و احتمال هر دو لحاظ شده است ولي در اصل غيرمحرز فقط اهميت محتمل لحاظ شده است.

پس در استصحاب هم اهمیت محتمل لحاظ شده است یعنی جریان استصحاب با وجود شرایط وارکان آن وهم اهمیت احتمال لحاظ شده است یعنی غالبی بودن بقاء آنچه موجود می‌شود.

وقاعده فراغ هم به همین نحو که توضیحش سابقاً گذشت ولكن با این فرق که در مثبتات استصحاب حجت است ولی مثبتات قاعده فراغ حجت نیست، لذا اگر بعد از نماز ظهر شك کردی که وضو داشتی یا نه، فقط صحت نماز ظهر را درست می‌کند و این به این معنا نیست که برای نماز عصر وضو داری، چرا؟ چون نهایت دلالت قاعده آسان‌گیری نسبت به عملی است که شما از آن فارغ شده اید نه عملی که هنوز انجام نداده اید. پس يك ركن قاعده فراغ است که در نماز عصر مختل است.

کسی اشکال نکند پس محرزیت قاعده فراغ چه فایده‌ای دارد، چه اینکه آثاری بر آن مترتب است:

یکی از آنها عبارت است از اینکه همه جا بعد از فراغ از عمل نمی‌تواند این اصل را جاری کند مثلاً اگر بعد از فراغ از عمل در صحت آن شك کرد و می‌دانست هنگام عمل حواسش نبوده، قاعده جاری نیست مثلاً بعد از وضو در دستش مانعی می‌بیند، و می‌داند قبل از وضو دستش را بررسی نکرده است.

مورد جریان الاصول

هیچ شکي نیست که اصول عملیه شرعیه در هنگام شك در تکلیف واقعی جاری می‌شوند تا واقع را منجز کنند یا معذر، بحث ما الآن در این است که هنگام شك در تکلیف واقعی اگر شك در قیام وعدم قیام حجت شرعی بر آن تکلیف داشته باشیم باز هم اصول شرعی جاری می‌شوند یا نه؟

توضیح: مکلف وقتی در تکلیف واقعی شك می‌کند گاهی يك حجتی نسبت به او قائم می‌شود و وظیفه‌اش را نسبت به واقع مشخص می‌کند (مثل خبر ثقه) و گاهی حجتی در کار نیست، و گاهی در قیام وعدم قیام این حجت شك می‌کند، که این شك به دو صورت تصور می‌شود:

صورت اول: به نحو شبهه موضوعیه، می‌داند که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است ولكن نمی‌داند این خبری که الآن نزدش قائم شده است ثقه است تا حجت باشد یا ثقه نیست؟ شك در گوشت خرگوش داریم، خبری وارد شده که حرام است، نمی‌دانیم راوی این خبر ثقه است یا خیر؟

صورت دوم: به نحو شبهه حکمی: نمی‌دانیم آنچه در مورد شك ما قائم شده است حجت است یا نه؟ یعنی شك در حجیت دلیل داریم، مثلاً شهرتی قائم شده بر حرمت گوشت ارنب، نمی‌دانیم شهرت حجت است یا خیر؟

سوال این است که آیا در این دو مورد یعنی شك در حکم واقعی وشك در حجیت دلیلی که بر آن قائم شده (یعنی حکم ظاهری) دو اصل عملی جاری است، یعنی یکبار برائت نسبت به تکلیف واقعی مشکوک جاری کنیم و یکبار نسبت به حکم ظاهری؟ یا فقط در اولی جاریست؟

ممکن است گفته شود که ما در مقام نیاز به جریان دو اصل داریم چه اینکه دو احتمال داریم که هر دوی آنها صلاحیت تنجیز را دارند:

یکی احتمال تکلیف واقعی که به آن احتمال بسیط می‌گوییم.

و دیگری احتمال تکلیف ظاهری در مقام، یعنی احتمال حکمی که این واقعه را ظاهراً برای ما منجز کند، ما در تفسیر حکم ظاهری گفتیم که جعلش بخاطر حفظ ملاکاتی است که نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار است، لذا با احتمال وجود چنین منجزی لازم است نسبت به اهتمام مولی هم اصل برائت را جاری کنیم، این احتمال را احتمال مرکب می‌نامیم چون ناشی است اولاً از احتمال تکلیف واقعی و ثانیاً احتمال ابراز اهتمام مولی نسبت به آن.

خلاصه جلسه 16

مورد جریان الاصول

هیچ شکي نیست که اصول عملیه شرعیه در هنگام شك در تکلیف واقعی جاری می‌شوند تا واقع را منجز کنند یا معذر، بحث ما الآن در این است که هنگام شك در تکلیف واقعی اگر شك در قیام وعدم قیام حجت شرعی بر آن تکلیف داشته باشیم باز هم اصول شرعی جاری می‌شوند یا نه؟

توضیح: مکلف وقتی در تکلیف واقعی شك می‌کند گاهی يك حجتی نسبت به او قائم می‌شود و وظیفه‌اش را نسبت به واقع مشخص می‌کند (مثل خبر ثقه) و گاهی حجتی در کار نیست، و گاهی در قیام وعدم قیام این حجت شك می‌کند، که این شك به دو صورت تصور می‌شود:

صورت اول: به نحو شبهه موضوعیه، می‌داند که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است ولكن نمی‌داند این خبری که الآن نزدش قائم شده است ثقه است تا حجت باشد یا ثقه نیست؟ شك در گوشت خرگوش داریم، خبری وارد شده که حرام است، نمی‌دانیم راوی این خبر ثقه است یا خیر؟

صورت دوم: به نحو شبهه حکمیة: نمی‌دانیم آنچه در مورد شك ما قائم شده است حجت است یا نه؟ یعنی شك در حجیت دلیل داریم. مثلا شهرتی قائم شده بر حرمت گوشت ارنب، نمی‌دانیم شهرت حجت است یا خیر؟

سوال این است که آیا در این دو مورد یعنی شك در حکم واقعی وشك در حجیت دلیلی که بر آن قائم شده (یعنی حکم ظاهری) دو اصل عملی جاری است، یعنی یکبار برائت نسبت به تکلیف واقعی مشکوک جاری کنیم و یکبار نسبت به حکم ظاهری؟ یا فقط در اولی جاریست؟

ممکن است گفته شود که ما در مقام نیاز به جریان دو اصل داریم چه اینکه دو احتمال داریم که هر دو آنها صلاحیت تنجیز را دارند:

یکی احتمال تکلیف واقعی که به آن احتمال بسیط می‌گوییم.

و دیگری احتمال تکلیف ظاهری در مقام، یعنی احتمال حکمی که این واقعه را ظاهرا برای ما منجز کند، ما در تفسیر حکم ظاهری گفتیم که جعلش بخاطر حفظ ملاکاتی است که نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار است، لذا با احتمال وجود چنین منجزی لازم است نسبت به اهتمام مولی هم اصل برائت را جاری کنیم، این احتمال را احتمال مرکب می‌نامیم چون ناشی است اولاً از احتمال تکلیف واقعی و ثانیاً احتمال ابراز اهتمام مولی نسبت به آن.

اعتراض اول بر این نظریه

یک اشکالی به این کلام گرفته شده است که احکام ظاهریه هم به مانند احکام واقعیه با هم متنافی هستند و اجتماع آنها ممکن نیست، چطور تنافی دارند؟ زیرا احکام ظاهری برای بیان اهتمام مولی نسبت به احکام واقعی جعل شده است پس چطور می‌تواند برائت در حکم ظاهری با خود حکم ظاهری بر فرض ثبوتش جمع شود؟ مثلا وقتی شك در اقامه حکم ظاهری بر حرمت گوشت خرگوش دارید، برائت در این حکم ظاهری می‌گوید ملاک ترخیص (تسهیل نوع بشر) اهمیت بیشتری دارد و خود حکم ظاهری بر فرض ثبوتش می‌گوید ملاک الزامی که در حکم واقعی است برای مولی مهم تر است. لذا بین این برائت و حکم ظاهری تنافی است و محال است برائت دوم جاری شود.

جواب اعتراض

تنافی وقتی معنا دارد که اصل برائت دومی با حجیت مشکوکه هم مرتبه باشد ولی اصل برائت در طول حجیت مشکوکه یا همان حکم ظاهری است زیرا مورد جریان حکم ظاهری وقتی است که در تکلیف واقعی شك داشته باشیم و مورد جریان برائت دومی وقتی است که در حکم ظاهری شك داشته باشیم، نسبتشان دقیقا مثل نسبت حکم ظاهری به واقعی است که مورد جریان حکم ظاهری وقتی است که شك به حکم ظاهری داشته باشیم نه اینکه در يك رتبه باشند. پس منافاتی بین آن دو نیست.

اعتراض دوم

اجرای برائت دوم لغو است، زیرا از دو حال خارج نیست یا می‌گوید فقط برائت دومی را جاری می‌کنید و یا می‌گویید هر دو را با هم جاری می‌کنید، در صورت اول بدون اجرای برائت اولی، برائت دوم هیچ فایده ای ندارد زیرا شما نسبت به حکم واقعی هیچ تأمینی از عقاب ندارید، پس تأمین عقاب نسبت به حکم ظاهری فایده ای ندارد. و در صورت دوم هم که هر دو برائت را جاری کنیم تحصیل حاصل لازم می‌آید چون با اجرای برائت اول نسبت به تکلیف واقعی تأمین از عقاب داریم، یعنی در صورت وجوب و یا حرمت واقع ما معذوریم. و دیگر نیاز به تأمین از عقاب نداریم تا برائت دومی را جاری کنیم.

جواب اعتراض دوم

ما در مقام دو چیز داریم یکی احتمال تکلیفی که در واقع وجود دارد و به ما واصل نشده است و دیگری احتمال وجود حجتی که کاشف از اهتمام مولی به تکلیف واقعی است و راضی به ترك آن نیست، و تأمین نسبت به یکی ملازم با تأمین نسبت به دیگری نیست، شاهدش هم این است که معقول است شارع به مکلف بگوید: هرگاه در تکلیف واقعی شك کردی و علم داشتی که حکم ظاهری در مورد آن قائم نشده معذور هستی و عقاب نمی‌شوی ولی اگر احتمال دادی در مورد آن حکم ظاهری قائم شده است احتیاط کن دیگر معذور نیستی.

تحقیق در مقام

شهید می‌فرماید: اجرای برائت از تکلیف واقعی مشکوک ما را از اجرای برائت از حکم ظاهری بی‌نیاز می‌کند، به این بیان که برائتی که از تکلیف واقعی مشکوک جاری می‌کنیم يك حکم ظاهری است در مرتبه همان حکم ظاهری که می‌خواهیم با برائت دوم نفی کنیم. چرا؟ چون موضوعشان هر دو شك در تکلیف واقعی است و از آن جهت که این دو حکم ظاهری در يك مرتبه هستند اجتماعشان ممکن نیست چون سر از تکاذب و تنافی در می‌آورند، پس وقتی برائت را برای نفی تکلیف واقعی مشکوک جاری کردیم، محال است شارع حکم ظاهری دیگری جعل کرده باشد. لذا حکم ظاهری نمی‌تواند حجت باشد تا بحث کنیم آیا با برائت می‌توان آن را نفی کرد یا نه؟ (این خلاصه 4 امری بود که شهید گفته)

اما در امر پنجم می‌فرمایند: با توجه به مطالب بالا اجرای برائت از تکلیف واقعی مشکوک دلیل است بر عدم حجیت حکم ظاهری مشکوک، زیرا برای دلیل برائت مثل حدیث رفع دو مدلول است یکی مطابقی که همان تأمین از عقاب است و معنایش

اهتمام مولی به ملاک ترخیص است، و دیگری مدلول التزامی که عبارت است از عدم اهتمام مولی به ملاکات الزام در این واقعه، به این معنا که شارع واقع را منجز نکرده است پس حکم ظاهری مشکوک به دلالت التزامی نفی می‌شود.

شبهید در اینجا یک استدراکی می‌کند می‌فرماید: از اینکه گفتیم برائت در مورد حکم ظاهری جاری نمی‌شود توهم نشود که احکام ظاهری اصلاً مورد اصول شرعی قرار نمی‌گیرند، زیرا گاهی احکام ظاهری مورد استصحاب واقع می‌شوند و آن در جایی است که یک حکم ظاهری سابقاً ثابت شده و الآن شک در نسخ آن می‌کنیم، ارکان استصحاب تمام است لذا حکم ظاهری را استصحاب می‌کنیم. مثال در جزوه: روایت داشتیم لاتاکل لحم الارنب نسبت به عصر معصوم حجت بوده الآن شک می‌کنیم نسخ شده یا نه استصحاب حجیت می‌کنیم.

وظیفه اولی در حالت شک

با قطع نظر از اینکه شارع چه حکمی دارد ببینیم قاعده اولی در هنگام شک چیست؟ یعنی اصل عملی عقلی چیست؟ چه اینکه سابقاً گفتیم در هر واقعه‌ای عقل حکم دارد.

و يوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلي مسلكان:

المسلك المشهور القائل بقبح العقاب بلا بيان، و الذي يؤمن بالبراءة كأصل أولي.

و المسلك المختار القائل بأنّ العقل يحكم بالاحتياط على أساس حقّ الطاعة للمولى.

1- مسلك قبح العقاب بلا بيان:

إنّ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور، و قد يستدلّ عليه بعدة وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله): تكاليف وقتي محرکیت دارند که واصل شده باشند والا وجود واقعي آنها محرکیتي ندارد، به عبارت مختصر، وصول مهم است نه صدور، اگر پشت دیوار بشیر باشد و شما ندانید هرگز نمی‌ترسید ولی اگر بدانید ولو واقعا شیري نباشد می‌ترسید و فرار می‌کنید پس وجود واقعي تأثیر ندارد بلکه وجود علمی تأثیرگذار است. لذا در مقام ما، اگر شارع بخواهد بر ترك تحرك عقاب کند قبیح است چون بر چیزی عقاب کرده که هیچ مقتضی ای برای آن نبوده است. و قبیح بر خدا قبیح است لذا در موارد شك، عقابی درکار نیست.

جواب: این دلیل مصادره به مطلوب است چه اینکه شما فرض کرده‌اید هیچ مقتضی‌ای برای تحرك نیست لذا عقاب بر آن قبیح است در حالی که وجود و عدم مقتضی فرع سعه و ضیق دایره حق الطاعه می‌باشد، بله اگر دایره حق الطاعه ضیق باشد و تکالیف مشکوک را شامل نشود مقتضی نیست و عقاب قبیح است و اگر دایره آن وسیع باشد و شامل موارد شك در تکلیف بشود، مقتضی برای اطاعت مولی و تحرك موجود است. پس مرحوم میرزا ضیق بودن را مفروغ گرفته و طبق آن حکم به قبح عقاب کرده در حالی که اول باید از دایره حق الطاعه بحث کند.

الثاني: استتسهاد به سیره عقلاء که عقاب عبد را وقتی جایز می‌دانند که اوامر به آنها واصل شده باشد و گرنه عقاب آنها در صورت عدم وصول تکلیف قبیح است. و شارع هم از این سیره ردعی نکرده است.

جواب: این دلیل مبتنی بر این است که مولویت شرعی مانند مولویت عرفی باشد در حالی که حق خلاف این است. چرا؟ زیرا مفهوم حق مولویت مشکک است، یعنی حق مولویت‌ها با هم فرق دارند ممکن است یک مولایی به عبدش بگه تا علم به دستورات من پیدا نکردی عمل نکن و یک مولای دیگری به عبدش بگوید اگر به دستورات من احتمال هم پیدا کردی باید عمل کنی. در اولی حق مولویت ضیق است چون اختصاص به صورت علم دارد ولی در دومی وسیع است چون صورت احتمال را هم شامل می‌شود. بحث مفصلش می‌آید!!!

الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني (رحمه الله): همه احکام عقل عملی از تطبیقات قضیه العدل حسن و الظلم قبیح می‌باشند، یعنی هر فعلی مصداق عدل باشد حسن است و هر فعلی مصداق ظلم باشد قبیح است، در مقام ما هم مخالفت با چیزی که حجت بر آن قائم شده ظلم به مولی است که فرد مخالفت کننده مستحق عقاب است، ولی چنانچه حجتی قائم نشده باشد و عبد مرتکب خلاف واقع شد ظلم به مولی نیست چون مخالفت با نفس الامر و واقع مادامی که حجتی بر آن قائم نشده خروج از زی عبودیت نیست، به عبارت دیگر اگر حجتی باشد و مخالفت کرده باشیم تجرّی و جرأت نسبت به مولی پیدا کرده ایم ولی اگر حجتی نباشد با انجام خلاف واقع نسبت به مولی جری نشده ایم.

جواب: معنای ظلم عبارت است سلب و تباہ کردن حق دیگری، لذا باید در مرتبه اول حقی برای کسی ثابت شود تا سلب آن ظلم به شمار برود، در مقام ما هم اگر برای مولی در مرتبه سابق حقی ثابت باشد عصیان آن ظلم است والا عصیانی و ظلمی صورت نگرفته است، لذا باید ببینیم دایره حق مولویت یا همان حق الطاعه چه مقدار است، آیا نسبت به احتمال تکلیف این حق ثابت است یا نه؟ که اگر ثابت باشد مخالفت با آن خروج از رسم بندگی و ظلم به مولی است. پس این دلیل هم مانند دلیل نائینی مصادره به مطلوب است.

الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني أيضا: این کلام مبتنی بر نظر ایشان در حقیقت تکلیف است، طبق بیان ایشان دو نوع تکلیف داریم تکلیف حقیقی و انشائی، انشائی همان تکلیفی است که با جعل و انشاء حاصل می‌شود و متوقف بر وصول به مکلف نیست و حقیقی تکلیفی است که غرض از انشاء آن بعث و تحریک مکلف است از این رو وصول در آن معتبر است زیرا صرف تکلیف انشائی بدون وصول معقول نیست محرکیت و باعثیت داشته باشد، پس تکلیف حقیقی عقلاً مفید به قدرت

است واز آن جهت که تکلیف عاجز معقول نیست و تحرك نسبت به او معنا ندارد تکلیف جاهل هم معقول نیست، چون تحرك نسبت به او معنا ندارد. لذا عقاب او قبیح است.

نکته: عدم عقاب در کلام اصفهانی بخاطر عدم بیان تکلیف نیست، زیرا در اینجا تکلیف انشائی وجود دارد بلکه از این جهت است که انسان جاهل، تکلیف حقیقی ندارد و تکلیف انشائی هم برای بعث و تحريك مفید فایده نیست.

جواب: مرادتان از وصول چیست؟ آیا مطلق الوصول چه قطعی و چه احتمالی مرادتان است پس محرکیت در حالت شك در تکلیف موجود است چون شك دارد تکلیف واصل شده است یا خیر؟ (وصول یعنی ابلاغ، نه اینکه به دست تك تك ما برسد، ممکن است ابلاغ شده باشد ولی بخاطر موانعی به دست ما نرسیده باشد). ولی اگر مرادتان از وصول، وصول قطعی باشد، حق الطاعة شامل تکالیف محتمل الوصول نمی‌شود. لذا محرکیتی وجود ندارد و عقاب قبیح نیست. دوباره بحث متوقف شد به تعیین دایره حق الطاعة مولی که ضیق است یا وسیع.

و ثانیاً: مرادتان از تکلیف حقیقی که متقوم به وصول می‌باشد چیست؟ اگر مرادتان جعلی است که بر اساس مصالح و مفاسد ملزومه صورت می‌گیرد، این تکلیف معنا ندارد متوقف بر وصول باشد، چه اینکه در حق جاهل و عالم مشترك است چون مصالح و مفاسد در عالم تشریح ثابت است چه من علم به آنها داشته باشم و چه جهل. پس وصول دخلی در منجزیت و معذرت آنها ندارد.

و اگر مرادتان همان جعل است ولیکن مقرون به داعی بعث و تحريك، با فرض قبول اینکه این تکلیف بدون وصول غیر معقول باشد بازهم کلام شما تمام نیست، زیرا شك در مصالح و مفاسد ملزومه حتی در این صورت هم متصور است، چون گفتیم وجود مصالح و مفاسد ربطی به علم و جهل ندارد بلکه در هر دو صورت موجود است، لذا باید بحث کنیم که آیا احتمال ملاکات ملزومه برای تنجیز تکلیف کفایت می‌کند یا خیر؟ حال محقق اصفهانی این نوع تکلیف را حقیقی بدانند یا نه، اختلاف در نامگذاری است والا حقیقت را عوض نمی‌کند.

المسلك الثاني: هو مسلك حق الطاعة.

و هذا المسلك مفاده أنّ الله تعالى يحكم كونه خالقا و منعما و رازقا فله على عباده وجوب الشكر و أداء الطاعة لكلّ أوامره و نواهيه، و هذا الحق يؤمن به العقل العملي القاضي بما ينبغي أن يكون.

و بناء على هذا المسلك نؤمن بأنّ حقّ الطاعة للمولى ثابت في مطلق الوصول و الانكشاف للتكاليف سواء كان بنحو القطع أم الظنّ أم الشكّ أم الاحتمال، فإنّ التكليف المحتمل يجب على المكلف امتثاله و يكون مستحقاً للعقاب عقلا على مخالفته، و هذا يعني أنّ القاعدة الأولى عند الشكّ البدوي هي قاعدة الاحتياط العقلي و أصالة اشتغال الذمّة ما لم يحرز المكلف الفراغ اليقيني.

و هذا الحقّ الثابت للمولى مدرك للعقل العملي من دون برهان عليه؛ لأنّه من شؤون الخالق و المنعم فلا يحتاج إلى الاستدلال و البرهنة، بل بمجرد الإيمان بوجود الخالق و المنعم يحكم العقل بأنّ للمولى حقّ الطاعة على عباده.

و أمّا أنّ هذا الحقّ واسع و ليس ضيقاً، بمعنى أنّه يشمل كلّ انكشاف و وصول للتكاليف، فهذا أيضاً لا برهان عليه؛ لأنّه من شؤون المولى أيضاً، به این معنا که اگر مولیت ثابت شد خود بخود وسعت این دایره ثابت می‌شود، ولیکن این حکم عقلي مطلق نیست بلکه مفید به عدم صدور ترخیص یقینی از طرف شارع است، چه اینکه اگر شارع در موردی که احتمال منجزیت می‌رود ترخیص داد عقل دیگر حکم به منجزیت نمی‌کند، چون تمام تلاش عقل رعایت حق مولی است لذا وقتی خودش از حقت گذشت، دیگر حقی نیست تا عقل بخواهد رعایت کند. ثمره بحث در مثل برائت شرعی ثابت می‌شود.

وظیفه عملي ثانوي در حالت شكّ

طبق قاعده اولی به حکم عقل اصل احتیاط و اشتغال عقلي ثابت شد الآن می‌خواهیم ببینیم از طرف شرع ترخیصی وارد شده است تا موضوع قاعده عقلي یعنی حق الطاعة را مرتفع کند یا اینکه شرع هم حکم عقل را تأیید کرده است.

در شرع ادله‌ای بیان شده که دلالت بر برائت شرعی می‌کند، که ما در این مقام به نقد و بررسی این ادله می‌پردازیم.

أدلة البراءة الشرعيّة

و قد استدلّ عليها بالكتاب الكريم

و السنّة:

أمّا من الكتاب الكريم فقد استدلّ بعدة آيات:

منها: قوله سبحانه و تعالى: لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها(طلاق: 7)، آیه پیرامون انفاق زوج بر زوجه است، و موردش مال است، یعنی خداوند هرکس را به همان اندازه که به او عطا کرده مکلف می‌کند نه بیشتر. ولی از آنجا که مورد مخصوص نیست، "ما"ی موصوله به عمومیت خود باقی است، و شامل فعل و تکلیف هم می‌شود، و ایتاء هم در هر چیزی به حسب

خودش است در مال به معنای عطا کردن و در فعل به معنای قادر کردن و در تکلیف به معنای ایصال است، لذا اگر تکلیف به مکلف ایصال نشده باشد شارع نسبت به او تکلیفی ندارد. پس آیه دلالت بر نفي تکالیف غیرواصله دارد.

مرحوم شیخ انصاری به این استدلال اعتراض کرده است که اراده معنای جامع بین مال و فعل و تکلیف از اسم موصول مستلزم محذور استعمال لفظ در اکثر از معناست.

توضیح: اگر مراد از "ما" موصول مال و فعل باشد، نسبت بین فعل (یکلف) و اسم موصول، نسبت فعل به مفعول (آنچه فعل بر آن واقع شده) می‌باشد، در حالی که اگر مراد از "ما"، تکلیف باشد نسبت بین فعل و اسم موصول، نسبت فعل به حالتی از فعل می‌باشد یعنی مفعول مطلق می‌باشد نه مفعول به. و این دو نسبت هم با هم قابل جمع نیستند و جامع نمی‌دارند، لذا اراده جامع، مستلزم استعمال لفظ موصول در اکثر از معناست.

دو جواب از این اعتراض داده شده است.

الأول: ما ذكره المحقق العراقي (رحمه الله) که بین این دو نسبت، جامع متصور است لذا محذور استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید.

شهادت می‌فرماید این جواب تمام نیست، زیرا اگر مراد محقق عراقی يك جامع حقیقی است، در معنای حرفیه بیان کردیم که معنای حرفیه با هم مابین هستند، پس انتزاع يك جامع حقیقی بین دو نسبت ممکن نیست، و اگر هم مرادش فرض يك نسبت سومی است که آن دو نسبت را در خود دارد، بر فرض درست بودن این کلام، معلوم نیست در آیه آن معنا اراده شده باشد. علاوه بر اینکه این معنا هم درست نیست چون فرض این است نسبتها مابین هستند پس چطور می‌تواند آن دو نسبت را در خود داشته باشد؟

جواب دوم که شهید آن را می‌پذیرد عبارت است از اینکه: منشأ این اشکال این است که اصولیون عادت دارند از حکم شرعی تعبیر به تکلیف کنند، و مستشکل، فعل "لایکلف" را هم به معنای تحکیم شرعی گرفته است یعنی "إن الله لا یحکم نفسا الا حکما أوصله لها"، لذا مفعول مطلق می‌شود در حالیکه "لایکلف" به معنای تحمیل کردن و برعهده نهادن است یعنی "إن الله لا یحکم نفسا الا حکما أوصله لها"، که طبق این معنا دیگر تکلیف مفعول به است نه مفعول مطلق، پس محذور استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید.

بعد از استفاده برائت از آیه «لایکلف الله نفسا الا ما آتاها» دو، سه بحث مطرح می‌شود:

بحث اول: نسبت بین برائت و احتیاط: استفاده برائت از آیه به دو نحو متصور است، سببیت و موردیت

سببیت: مراد از نفي کلفت، نفي آن است به سبب تکلیفی که واصل نشده است، یعنی از جهت تکلیفی که واصل نشده است کلفت و عقابی درکار نیست و این منافات ندارد با اینکه از جهت دیگری مثل وجوب احتیاط، کلفت و عقاب وجود داشته باشد. لذا ادله برائت با احتیاط تعارضی ندارد و اگر وجوب احتیاط ثابت شود سبب مستقلا است برای کلفت و عقاب.

موردیت: مراد از نفي کلفت این است که در موردی که تکلیف واصل نشده است کلفتی نیست نه از جهت تکلیفی که واصل نشده است و نه از جهت سبب دیگری مثل وجوب احتیاط، لذا اگر ادله وجوب احتیاط تام باشد با ادله برائت تعارض می‌کند.

شهید می‌فرماید به قرینه مورد آیه که انفاق مال است، نفي کلفت به نحو موردیت است، چون اگر بخواهد به نحو سببیت باشد نیاز به تقدیر داریم، باید کلمه تکلیف را در تقدیر بگیریم، خداوند هیچ کس را به سبب تکلیف بر مالی که به او نبخشیده عقاب نمی‌کند، ولی اگر موردیت بگیریم دیگر نیاز به تقدیر نیست، خداوند هیچ کس را در مورد مالی که به او نبخشیده عقاب نمی‌کند. پس ظاهر نفي برائت، به نحو موردیت است.

بحث دوم مربوط به تعیین محدوده جریان برائت است که در دو مقام بحث می‌شود:

اول: جریان برائت آیا اختصاص به شبهات وجوبیه دارد یا تحریمه را هم شامل می‌شود؟ شکی نیست که آیه از این جهت مطلق است نفي عقاب می‌کند در موردی که تکلیف نیامده باشد چه تکلیف وجوبی و چه تحریمی.

دوم: جریان برائت آیا اختصاص به شبهات حکمییه دارد یا موضوعیه را هم شامل می‌شود؟

قبل از جواب لازم است يك تعریف مختصری از شبهات حکمییه و موضوعیه داشته باشیم. شبهه حکمییه شبهه‌ای است که شبهه در آن ناشی از اجمال کلام مولی و یا عدم بیان اوست و فقط از طرف خودش قابل رفع است ولی شبهه در موضوعات ناشی از عوامل خارجی است که با پرس و جو و تحقیقات خود ما باید رفع شود. خوب با این توضیحات شهید می‌فرماید شکی نیست که آیه شبهات حکمییه را شامل می‌شود چون آیه می‌گوید کسی که قدرت بر انفاق مال ندارد حکم و تکلیفی ندارد، و به قرینه ایفاء، آیه شبهات موضوعیه را هم شامل می‌شود. به چه بیان؟

ایفاء به دو نحو می‌تواند باشد:

ایفاء شرعی (ایفاء شارع بماهو شارع)، یعنی شارع وظیفه اش ایصال حکم شرعی است، لذا اگر ایصال نکرد تکلیفی نیست و این در مورد شبهات موضوعیه صدق نمی‌کند، زیرا حکم شرعی ایصال شده است ولی موضوع معلوم نیست.

ایتاء تکوینی (ایتاء شارع بماهو مسبب الأسباب)، یعنی شارع تکوینا علم به جعل حکم و علم به موضوع را به مکلف ایصال کند، اگر ایتاء در آیه، تکوینی باشد شبهات موضوعیه و حکمییه را شامل می‌شود.

در آیه ایتاء تکوینی است، چون مورد آیه مال است یعنی خدا در عالم خارج به بنده اش روزی می‌دهد و ربطی به عالم تشریح ندارد، و چون مورد آیه نمی‌تواند خارج از مدلول آن باشد پس تکوینی را حتما شامل می‌شود. پس یا باید بگویید اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و یا اینکه اعم می‌باشد و حکمییه را هم شامل می‌شود نه اینکه خلاف ظاهر آیه را مرتکب بشویم و بگوییم فقط اختصاص به حکمییه دارد.

بحث سوم که در آیه مطرح می‌شود این است که آیا جریان برائت مطلق است حتی قبل از فحص را هم شامل می‌شود و یا اینکه فقط وقتی جاری می‌شود که فحص صورت گرفته باشد. شهید می‌فرماید: آیه می‌گوید خداوند هیچ کس را عقاب نمی‌کند مگر در مورد تکلیفی که به او واصل شده باشد، وصولی که در آیه آمده مراتبی دارد، به مرتبه این است که شارع آن را دو دستی تقدیم کند و به مرتبه‌اش این است که در جایی که احتمال می‌رود پیدا کنی، قرار بدهد مثلا در کتاب وسنت، عرف از ایتاء وصول آیه معنای دوم را می‌فهمد یعنی اگر در جایی که گمان داری حکم را پیدا کنی، گشتی و پیدا نکردی عقاب نداری پس شبهات قبل از فحص را شامل نمی‌شود.

آیه دوم: و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا .

تقریب استدلال: اگر بعث رسول نباشد عذابی هم در کار نیست، رسول کنایه از بیان است به اعتبار اینکه خود رسول که خصوصیتی ندارد در اثبات و عدم اثبات بلکه بیانی که از او صادر می‌شود حجت را بر همگان تمام می‌کند، پس تا بیانی نیامده باشد عقابی در کار نیست.

اعتراض اول بر استدلال: آنچه اصولی در پی آن است نفی استحقاق عقاب است نه نفی فعلیت عقاب، در حالی که احتمال می‌رود نفی عقاب در آیه مربوط به نفی فعلیت باشد نه نفی استحقاق، لذا تکلیف در این صورت منجز است چون استحقاق عقاب باقیست هر چند فعلیت ممکن است از باب عفو، رفع شده باشد مثل ظهار که فعل مبغوضیت دارد ولی شخص مظاهر مورد مغفرت قرار گرفته است.

جواب: ظاهر آیه نفی استحقاق است، زیرا ترکیب "ما کنا معذبین" به این معناست که شأن خدا نیست که عقاب کند، و عدم شأنیت در جایی است که استحقاق عقاب نباشد والا چه اشکالی دارد شارع کسی که استحقاق عقاب دارد را عقاب کند، بلکه مناسب شأنش این است که چنین کسی را عقاب کند.

اعتراض دوم: آیه ناظر به عقاب دنیوی و امم سابقه است یعنی خداوند تا ارسال رسل نکرده باشد عذاب نازل نمی‌کند، لذا ربطی به مقام ما که در پی نفی عقاب اخروی هستیم ندارد.

جواب: در بالا گفتیم که ظاهر آیه نفی شأنیت است، یعنی شأن خدا نیست و عدم شأنیت فقط در حق امم سابقه معنی ندارد بلکه نسبت به همه، اینگونه است، معنا ندارد بگوییم نسبت به امم سابقه شأنش نیست، ولی نسبت به ما شأنش هست، پس اگر شأنش نیست مطلقا شأنش نیست هم در این دنیا وهم در آخرت. علاوه بر اینکه سیاق آیه دلالت می‌کند بر نفی عقاب اخروی، چون در مقام بیان قوانین و سنن الهی است مثل "و لا تزر وازرة وزر اخرى" که ناظر به قیامت است که کسی به خاطر گناه دیگری عقاب نمی‌شود.

اعتراض سوم: شهید می‌فرماید: برائتی که اصولی‌ها در پی آن هستند در موردی است که تکلیف به مکلف وصول نشده باشد چه صادر شده باشد و چه نشده باشد، در حالی که آیه ناظر به حالت صدور است، چه اینکه بعث رسل برای بیان احکام است، لذا کنایه از صدور است، یعنی اگر تکلیفی از شارع صادر نشده بود شما عقاب نمی‌شوید. پس نفی تکلیف در آیه برای ما فایده ندارد.

و بر فرض استفاده برائت از آیه، این آیه محکوم ادله وجوب احتیاط است، چون ادله احتیاط، بیان به حساب می‌آیند و موضوع نفی برائت را برمی‌دارند.

آیه سوم: قل لا أحد فی ما أوحی إليّ محرّم علی طاعم یطعمه إلا أن یكون میتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فإّنه رجس أو فسقا أهلّ لغير الله به فمن اضطرّ غیر باغ و لا عاد فإن ربّك غفور رحیم.

تقریب استدلال: در احتجاج با یهود که خوردن حلالها را حرام کرده بودند خدا این آیه را بر پیامبر نازل کرده است. که به آنان بگو در آنچه به من وحی شده است حرامی نمی‌بینم مگر این چند مورد. از این احتجاج فهمیده می‌شود نیافتن حکم در شریعت دلیل حکم به اباحه کردن است، چون پیامبر می‌گوید: حرامی در شریعت نمی‌یابم مگر... پس غیر از اینها مباح است.

چند اشکال به استدلال شده:

اولا: نیافتن پیامبر به معنای عدم حرمت واقعی است، چون پیامبر وظیفه بیان همه احکام را داشته و از اینکه چنین حکمی نیافته معلوم می‌شود حرمتی نبوده است و با مقام ما که شک در تکلیف واقعی داریم و می‌خواهیم برائت ظاهری جاری کنیم ربطی ندارد.

و ثانياً: اگر هم بپذیریم که عدم وجدان، مساوق عدم حرمت واقعی نیست لاقلاً مساوق با عدم صدور بیان از جانب شارع که هست، چه اینکه وقتی پیامبر در آنچه به او وحی شده نمی‌یابد کشف می‌کند که از شارع صادر نشده است، و این کجا مقام ما کجا؟ زیرا ما احتمال صدور را می‌دهیم و احتمال می‌دهیم بخاطر مانعی به دستمان نرسیده است.

و ثالثاً: آیه ممکن است نظر به اصل لفظی باشد، یعنی همه چیز حلال و مباح است مگر اینکه دلیلی آن را تخصیص بزند و حرمتش را ثابت کند، مثل آیه: هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً که دلالت بر اباحه هر چیزی می‌کند مگر اینکه دلیل خاصی آن را خارج کند، در حالی که مطلوب در استدلال به آیه، استفاده حلیت ظاهری و تأمین از عقاب است در جایی که دلیلی بر حکم مشکوک پیدا نمی‌کنیم. لذا آیه ناظر به چیز دیگری است و یا لاقلاً احتمال آن است پس مجمل می‌شود و صلاحیت برای استدلال را ندارد.

آیه چهارم: و ما کان الله لیضلّ قوما بعد إذ هداهم حتی بین لهم ما یتقون إنّ الله بکلّ شیء علیم

تقریب الاستدلال: اضلال و عذاب بعد از بیان است ولی قبل از آن عذابی در کار نیست. پس تا قبل از وصول تکلیف عذابی نیست.

شاهد در ادامه می‌فرمایند بر فرض آیه دلالت بر برائت دارد ولی آیا با ادله احتیاط بر فرض تمامیتشان معارض است یا اینکه ادله احتیاط بر آن مقدم است، برای جواب از این سوال باید دید مراد از "ما یتقون" چیست؟ دو احتمال دارد:

(1) مراد عنوان اولی باشد یعنی عقاب نمی‌کند مگر اینکه احکام واقعی را بیان کرده باشد، چون احکام واقعی واجب الإلتقاء هستند، لذا برائت در آیه در مورد عدم بیان حکم واقعی است و با ادله احتیاط بر فرض تمامیتشان معارض است.

(2) مراد اعم باشد یعنی چه عنوان اولی و چه عنوان ثانوی، در صورتی که مولی هیچ از اینها را برای مکلف بیان نکرد، استحقاق عقاب ندارد ولی اگر یکی را بیان کرد برای استحقاق عقاب کفایت می‌کند. پس ادله احتیاط موضوع نفی عقاب را مرتفع می‌کنند و بر آن مقدم هستند.

خلاصه جلسه هیجدهم

أدلة البراءة من السنّة و استدلال من السنّة بروایات:

روایت اول از امام صادق (علیه السلام): «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیہ نهی»، تأمین عقاب در هر چیزی ثابت است تا اینکه در مورد آن نهی وارد شود.

این استدلال متوقف بر دو مسأله است:

اول: یرد در روایت به معنای یصل باشد ولی اگر به معنای یصدر باشد برای استدلال فایده ندارد، چون ممکن است نهی در مورد آن صادر شده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد، پس نسبت به آن در امان نیستیم.

دوم: مراد از نهی در روایت آیا نهی واقعی است تا با ادله احتیاط تعارض کند، یا اینکه مراد از آن نهی ظاهری است که در این صورت ادله احتیاط، بر برائت در روایت مقدم می‌شود چون ادله احتیاط در حکم نهی هستند.

شاهد بعد از بیان این دو مسأله می‌فرمایند: گفته شده که ورود در روایت مردد بین وصول و صدور است و این موجب اجمال روایت است که در این صورت روایت قابل استدلال برای اثبات برائت نیست. و لکن به دو دلیل گفته شده که مراد از ورود در روایت وصول است.

دلیل اول از مرحوم خوئی: اگر بخواهیم ورود در روایت را به معنای صدور بگیریم محذور داریم چون معنی در روایت یا اباحه واقعی است یا ظاهری، بنا بر اول، ثبوت اباحه واقعی متوقف است بر عدم صدور حرمت، و این دور و غیرمعقول است چون در این صورت عدم ضد را در ضد دیگر اخذ کرده اید چون می‌گویید: اباحه واقعی وقتی است که حرمت واقعی نباشد. عدم حرمت واقعی چیزی جز اباحه واقعی نیست. ممکن است کسی بگوید شارع فقط می‌خواهد خبر بدهد وقتی نهی صادر نشده، اباحه است، در جواب می‌گوییم این بیان لغو است چون تحصیل حاصل است، نیاز به گفتن ندارد.

و بنا بر صورت دوم که اباحه ظاهری باشد، ثبوت اباحه ظاهری متوقف بر عدم صدور حرمت واقعی است، یعنی اباحه ظاهری وقتی ثابت است که شما عدم صدور نهی واقعی را احراز کنید، در حالی که با احراز عدم صدور نهی شما شك در حکم ظاهری ندارید چون علم به اباحه واقعی پیدا کرده اید.

لذا چاره ای ندارید مگر اینکه ورود را بر وصول حمل کنید، لذا روایت دال بر برائت می‌کند.

اشکال به دلیل اول:

نهی خطابي است که اگر شارع آن را ابراز کرد ما کشف از حرمت می‌کنیم نه اینکه خود نهی، حرمت است تا اشکال کنید حرمت ضد اباحه است لذا عدمش در اباحه أخذ نمی‌شود، پس عدم خطاب نهی بدون هیچ اشکالی می‌تواند در حکم اباحه أخذ شود. لذا مانعی ندارد به جهت نکته‌ای شارع بگوید: تا وقتی خطابي که کاشف از حرمت است را ابراز نکرده‌ام، حکم اباحه ثابت است. به عبارت دیگر بخاطر مصلحتي، فعلیت حرمت متوقف بر ابراز شارع است و تا وقتی شارع ابراز حرمت نکرده، حکم، اباحه است. شهید می‌فرماید اگر خواهیم حقیقت این مطلب را تفسیر کنیم باید بگوییم: ملاک مفسده و فعلیت حرمت متوقف است بر صدور خطاب، یعنی در این فعل تا وقتی خطاب نهی در موردش نیامده مفسده ای نیست و حرمتش شانی است، ولی با آمدن خطاب مفسده ملزمه پیدا می‌کند و حرمتش فعلی می‌شود، این مطلب نظیر بعضی از موضوعاتی است که باید از طریق خاصی به آنها علم پیدا کردیم تا حکمشان منجز بشود، یعنی اگر از این طریق خاص علم پیدا نکردی ملاک مفسده یا مصلحتش به فعلیت نمی‌رسد تا حکمش فعلی شود. پس این حرف ثبوتاً معقول است.

دلیل دوم: ورود در دلش وصول خوابیده است، وقتی گفته می‌شود "ورد علینا" وصل الینا را هم می‌فهمیم، مثلاً در ورد علی الماء معنای وصل الی الماء خوابیده است، علاوه بر اینکه ورود حتماً مورود علیه می‌خواهد یعنی یک شخص یا چیزی می‌خواهد که وارد بر آن وارد شود، مثلاً در ورد علینا الضیف، یک میزبانی می‌خواهیم تا ضیف بر آن وارد شود. در مورد ما هم یک مکلفی می‌خواهیم تا نهی بر آن وارد و واصل شود به خلاف صدور که فقط منشأ صدور می‌خواهد.

شهید جواب می‌دهند بله ورد، مورود علیه می‌خواهد، ولی در مورد ما متعین نیست که نهی بر مکلف وارد شود بلکه می‌تواند بر خود شیئی ای که نهی در موردش آمده وارد شود، یعنی حتی برد النهی علی الشئ که این همان صدور است نه وصول. پس روایت لا اقل مجمل می‌شود و صلاحیت برای استدلال را ندارد.

روایت دوم: حدیث الرفع المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطيرة، و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة»

به فقره «و ما لا يعلمون» برای برائت استدلال شده است که این استدلال نیاز به سه مرحله بحث دارد:

مرحله اول: فقه الحدیث، رفع در روایت به چه معناست؟ در روایت اموری ذکر شده است که بسیاری از آنها تکوینی است مثل خطا، فعل مکروه و فعل مضطر، شارع چطور می‌خواهد این امور تکوینی که در خارج هستند را رفع کند؟ لذا رفع را باید به گونه‌ای تصویر کنیم که هم با امور تکوینی وهم با غیرتکوینی سازگار باشد.

تصویر اول: یک چیز مناسب برای هر یک از این اشیاء مذکور در روایت در تقدیر بگیریم که رفع حقیقی به آن نسبت داده شود مثل مؤاخذه در خطا و نسیان و حکم در شرب اکراهی خمر، یعنی در مورد خطا و فعل مضطر مؤاخذه بر آنها برداشته شده است و در اکراه حکم فعل برداشته شده است.

تصویر دوم: مرفوع خود این عناوین باشند و لکن نه وجود خارجیشان بلکه وجود تشریعی آنها یعنی در عالم تشریح این خطا معدوم انگاشته شده، یعنی حکمی روی آن بار نشده است. در عالم تشریح موضوعاتی وجود دارد که حکمی بر آنها مترتب است و چون فعل خطایی در عالم تشریح نیست حکمی هم ندارد.

تصویر سوم: مرفوع وجود خارجی این اشیاء می‌باشد اما نه حقیقتاً بلکه ادعاً، شارع نوشیدن اکراهی خمر را نازل منزله عدم کرده است یعنی گویا در خارج اتفاق نیفتاده است.

حکومت حدیث رفع بر ادله اولیه

حدیث رفع طبق هر یک از این احتمالات بالا، بر ادله اولیه حاکم است، چون ملاک حکومت این است که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد یا به موضوع آن و یا به محمول آن، و در اینجا طبق احتمال سوم که رفع تنزیلی بود حدیث رفع ناظر به موضوع ادله اولیه است چون موضوع آنها را برمی‌دارد، مثل لاریا بین الوالد والولد، که ربای موجود در خارج را غیرموجود فرض می‌کند لذا حرمت ندارد.

و طبق احتمال اول ناظر به محمول ادله اولیه است زیرا حکم یا مؤاخذه و اثر ظاهری که بر آنها مترتب می‌شود را برمی‌دارد، مثل لاضرر ولاضرار که حکم ضرری را برمی‌دارد.

و اما طبق احتمال دوم که موضوع را در عالم تشریح کالعدم می‌دانست حدیث رفع ناظر به محمول ادله اولیه است چون بطور غیرمباشری حکم آنها را برمی‌دارد، به این صورت که می‌گوید شرب اکراهی خمر، شرعاً موضوع حرمت نیست، در حقیقت حکم را از آن رفع می‌کند. مثل «لا رهبانیه فی الإسلام» که رهبانیت در خارج موجود است ولی در اسلام در لوح تشریحات استحبابی و وجوبی رهبانیت موجود نیست. یعنی موضوع برای حکم استحباب و وجوب نیست.

بعد از بیان این سه احتمال شهید آنها را با هم مقایسه می‌کند، می‌فرماید: احتمال اول از دوتای دیگر ضعیف‌تر است، چون مستلزم تقدیر است و اصل عدم تقدیر است.

ممکن است کسی اشکال کند که، بله تقدیر خلاف ظاهر است ولی احتمال دوم هم که رفع تشریحی بود خلاف ظاهر است، چون ظاهر رفع همین اشیاء مذکوره در عالم خارج است نه عالم تشریح.

شهید در جواب می‌گوید: بین احتمال اول و احتمال دوم فرق است، احتمال دوم طبق مقتضای ظاهر حال شارع است، زیرا شارع بماهو شارع شانش تشریح است نه اینکه از عالم خارج خبر بدهد که فلان چیز مرفوع است یا مرفوع نیست.

بعد می‌فرماید احتمال دوم هم از احتمال سوم قویتر است، زیرا بعضی از اموری که در حدیث رفع ذکر شده، وجود خارجی ندارند که شارع بخواهد وجودشان را نازل منزله عدم کند، مثلاً در «ما لا یطیقون»، فعلی که قدرت بر آن نداریم در خارج محقق نشده است تا شارع بخواهد آن را بمنزله معدوم بداند، چه اینکه اگر بود دیگر مالایطاق نبود بلکه یطاق بود. مثلاً وقتی قدرت بر روزه نیست روزه‌ای محقق نمی‌شود که شارع آن را معدوم فرض کند چه اینکه اگر باشد کشف می‌کند قدرت بر آن بوده نه اینکه نبوده. و این اشکال در احتمال دوم نمی‌آید لذا متعین احتمال دوم است.

ثمرات این احتمالات

ثمره اول: طبق احتمال اول همانطور که می‌توان جمیع آثار را در تقدیر گرفت، خصوص مؤاخذه و عقاب را هم می‌توان در تقدیر گرفت، و هیچ یک از آنها متعین نیست لذا باید بر قدمتیقن اکتفاء کنیم یعنی مرفوع فقط مؤاخذه است، نه چیز دیگر، در حالی که طبق دو احتمال دیگر مرفوع همه آثار می‌باشد، چون با رفتن موضوع تشریفاً یا تنزیلاً، همه آثار آن هم می‌رود.

ثمره دوم: بین احتمال دوم و سوم است، در جایی که مکلف مضطر یا مکروه بر ترک فعلی می‌شود، مثلاً نمی‌تواند روزه بگیرد، طبق احتمال سوم رفع (ترک روزه) یعنی اینکه شارع آن را روزه‌دار فرض کند، و مکلف باید افطار نکند و اگر کرد کفاره به گردنش می‌آید، در حالیکه مفاد حدیث رفع، وضع حکم نیست، اما طبق احتمال دوم حدیث رفع ترک روزه را در عالم تشریح برمی‌دارد یعنی موضوع حرمت نیست، لذا اگر کسی مجبور به ترک روزه شد حکمی ندارد نه اینکه حرمت افطار و... برایش ثابت شود.

در پایان مرحله اول که فقه الحدیث است شهید می‌فرماید توجه داشته باشید که رفع در حدیث اختصاص به مواردی دارد که در رفعش امتنان بر امت باشد، چه اینکه حدیث در مقام امتنان بر امت پیامبر است، لذا اگر در موردی شخصی بخاطر احتیاج شدید به پول مضطر شد خانه‌اش را بفروشد، حدیث رفع اثر این معامله را رفع نمی‌کند، چه اینکه اگر رفع کند این مکلف به پولی که نیاز دارد نمی‌رسد و امتنان در این است که معامله اش صحیح باشد. به خلاف جایی که بر فروش مجبورش کرده‌اند، زیرا با بطلان معامله، مجبورکننده به غرضش که نقل و انتقال است نمی‌رسد و مال به ملکیت مجبور شونده باقی می‌ماند و این امتنان است.

مرحله دوم: کیفیت استدلال به فقره «رفع ما لا یعلمون»

هر حکمی را که مکلف نمی‌داند، از او برداشته شده است. این رفع یا واقعی است یا ظاهری، واقعی یعنی علم، شرط ثبوت حکم است، اگر مکلف علم نداشت واقعا تکلیفی ثابت نیست، و ظاهری یعنی مکلف شک نیاز نیست احتیاط کند.

گفته شده که، رفع را چه واقعی بگیرید چه ظاهری، برائت ثابت است چون ما در پی تأمین از عقاب در صورت شک و ایجاد معارض برای ادله و حجب احتیاط هستیم که هم با رفع واقعی و هم با ظاهری این دو هدف حاصل می‌شود.

ولکن شهید می‌فرماید اگر رفع واقعی باشد مطلوب ما ثابت نمی‌شود، چرا؟ چون حدیث می‌گوید حکم واقعی در صورتی که جاهل به حکم باشید برداشته می‌شود، لذا در مواردی که علم داریم و یا دلیلی قائم شده که حکم شامل عالم و جاهل است حدیث رفع کارایی ندارد، چون ولو اینکه به حکم شک داشته باشیم ولی در عالم ثبوت، حکم واقعی ثابت است و از آنجا که غالب احکام ما مشترک بین عالم و جاهل است (به دلیل روایات مستفیضه که احکام بین عالم و جاهل مشترک است و همچنین بخاطر محذور تقیید ادله اولیه به صورت علم)، لذا حدیث رفع فقط در موردی رفع حکم می‌تواند بکند که علم داشته باشیم حکم این مورد اختصاص به عالم دارد مثل جهر و اخفات یا قصر و تمام در نماز. پس حدیث رفع بنا بر اینکه رفع واقعی مراد باشد قلیل الفائده می‌شود.

شهید می‌فرماید برای اثبات مطلوبمان نیاز نیست حتماً رفع ظاهری را اثبات کنیم بلکه همین که اثبات کنیم در اینجا رفع واقعی مراد نیست کفایت می‌کند، چون در اینصورت حدیث نسبت به رفع ظاهری و واقعی مجمل می‌شود، و در صورت اجمال آن، استدلال به آن ممکن می‌شود، چطور؟

حدیث رفع مطلق است حکم مجهول را بر می‌دارد چه این حکم مشترک بین جاهل و عالم باشد و چه اینکه فقط به عالم اختصاص داشته باشد، شک در اینکه رفع ظاهری است یا واقعی، برگشتش به شک در وجود و عدم وجود این اطلاق است، یعنی اگر ظاهری باشد، مطلق است و اگر واقعی باشد مطلق نیست یعنی فقط حکمی را برمی‌دارد که اختصاص به عالم داشته باشد. با این توضیحات وقتی شک در اطلاق و عدم اطلاق داریم، و چون علم به مقیدی نداریم به اطلاق حدیث تمسک می‌کنیم. به عبارت دیگر دلیلی نداریم که اطلاق حدیث رفع را مقید به صورت دوم کرده باشد، پس به اطلاق خودش باقی می‌ماند.

ادعای واقعی بودن رفع

برخی ادعا کرده‌اند که رفع در روایت واقعی است؛ چون حملش بر رفع ظاهری نیاز به تصرف و عنایت بیشتری دارد، و اصل عدم عنایت بیشتر است، این عنایت زائد یا از جهت مرفوع است یا از جهت خود رفع.

توضیح(از جهت مرفوع): مرفوع عبارت است از وجوب احتیاطی که منجز حکم واقعی است نه اینکه مرفوع خود حکم واقعی باشد، به عبارت دیگر آنچه مرتفع می شود خود حکم واقعی نیست بلکه وجوب احتیاطی است که از او ناشی شده است، و این تصرف در مرفوع است که با ظاهر حدیث مخالف است چون به اقتضای وحدت سیاق رفع باید در همه فقرات به يك معنا باشد، در حالیکه در فقرات اکراه واضطرار خود حکم واقعی مرتفع شده است.

توضیح(از جهت رفع): رفع دو معنا دارد: رفع حکم واقعی و رفع وجوب احتیاط هنگام شك در حکم واقعی، در مقام معنای دوم از رفع اراده شده است یعنی رفع وجوب احتیاط(مرفوع خود حکم واقعی است ولی ظاهراً رفع شده است). که این هم مخالف ظاهر بقیه فقرات است چون رفع در آنها طبق همان توضیح بالا واقعی است.

پس متعین است رفع را بر رفع واقعی حمل کنیم نه ظاهری.

از این ادعا به دو صورت جواب داده شده است:

جواب اول: یکی از محقق عراقی است، ایشان می فرماید حدیث رفع در مقام امتنان است، یعنی آنچه که موجب مشقت است را رفع می کند و آنچه موجب مشقت است وجوب احتیاطی است که از حکم واقعی ناشی می شود نه خود حکم واقعی، چرا خود حکم واقعی موجب مشقت نیست؟ چون وقتی علم به آن نداشته باشیم منجز نیست.

اعتراض به جواب: اشکال شده که امتنان گرچه با نفي وجوب احتیاط حاصل می شود نه با نفي حکم واقعی، و لکن نفي وجوب احتیاط به دو شکل متصور است: یکی رفع وجوب احتیاط مستقیماً و مبادرتاً خواه حکم واقعی ثابت باشد یا نباشد و یکی نفي آن با نفي حکم واقعی، چه اینکه اگر حکم واقعی ثابت نباشد، وجهی برای احتیاط نیست.

پس همانطور که امتنان با رفع ظاهری سازگار است با رفع واقعی هم سازگار است، لذا هر دو احتمال ممکن است.

جواب دوم که شهید می پذیرد: اگر بخواهد رفع واقعی باشد مفاد حدیث رفع چنین می شود: اگر به حکم واقعی علم نداشتی، آن حکم واقعا مرتفع می شود، یعنی ثبوت حکم واقعی مقید شده به علم به آن، که این تقیید دوگونه متصور است:

1) علم به فعلیت حکم، قید مجعول باشد، یعنی حکم جعل نمی شود مگر اینکه مکلف علم به مجعول داشته باشد، که سابقاً گفتیم این محال است. چون دور و خلف و تقدم و تأخر پیش می آمد.

2) علم به جعل حکم، قید مجعول باشد، یعنی حکم در حق مکلف فعلی نمی شود مگر اینکه مکلف علم به جعل حکم و تشریح آن داشته باشد. که این ثبوتاً ممکن است ولی اثباتاً در مقام ما صحیح نیست. چرا؟ چون لازم است این است که مرفوع ما غیر از مجعول ما باشد، آنچه رفع شده مجعول است(یعنی حکم واقعی) ولی آنچه مجعول است جعل و تشریح است نه مجعول. و این خلاف ظاهر حدیث رفع است چه اینکه متعلق و مصب علم و رفع در حدیث يك چیز است نه دو چیز.

پس در هر صورت اراده حکم واقعی ممکن نیست، و باید رفع را بر ظاهری حمل کنیم. و مطلوب ما که برائت بود ثابت می شود، چون معنای رفع ظاهری، رفع وجوب احتیاط در هنگام شك در حکم واقعی است.

مرحله سوم: آیا فقره "مالایعلمون" می تواند هم شبهات موضوعیه را شامل بشود و هم شبهات حکمییه را و یا فقط اختصاص به یکی از آنها دارد؟ ممکن است چنین برداشت شود که عمومیتش نسبت به هر دو شبهه ممکن نیست چه اینکه مشکوک در شبهات حکمییه تکلیف است و در شبهات موضوعیه موضوع، و این دو از يك سنخ نیستند تا يك مای موصوله در مالایعلمون بتواند شامل آنها بشود. موطن حکم عالم تشریح است و موطن موضوع خارج است و جامعیه بین آن دو متصور نیست تا مای موصول در آن استعمال شود.

شهید می فرماید عمومیت حدیث نسبت به شبهات حکمییه و موضوعیه متوقف بر اثبات دو امر است:

1) تصویر جامع بین موضوع و حکم، که در اینصورت استعمال "ما" در جامع صحیح باشد.

2) عدم وجود قرینه بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه یا حکمییه.

تصویر جامع برای شبهات حکمییه و موضوعیه:

اما در مورد جامع محققین دو جامع برای آن تصویر کرده اند:

جامع اول: مراد از اسم موصول "شئ" است که يك مفهوم عام و مبهمی است قابل انطباق بر موضوع و حکم. آن چیزی که مجهول است رفع شده است خواه حکم باشد خواه موضوع.

اشکال به جامع اول و جوابهای آن:

صاحب (الكفایة) بر این جامع اشکال کرده که لازمه اش استعمال لفظ در اکثر از معنا است زیرا موصول باید در دو اسناد حقیقی و مجازی استعمال بشود.

توضیح: اسناد رفع در شبهات حکمیة حقیقی است، چون وضع و رفع حکم در عالم تشریح واقعا به ید شارع است لذا رفع آن، حقیقی است، در حالیکه در شبهات موضوعیه این اسناد مجازی است، زیرا موضوع در عالم خارج است و رفع آن به لحاظ رفع آثار واحکام مترتب بر آن است، پس اسناد رفع به موضوع مجازی است.

محقق اصفهانی خواسته از این اشکال جواب بدهد که جمع بین دو اسناد حقیقی و مجازی ممکن است ولیکن به دو اعتبار.

توضیح: تقابل بین حقیقت و مجاز اعتباری است نه اینکه مثل تقابل ضدین و نقیضین واقعی باشد لذا با تغییر جهت اعتبار، محذور دفع می شود، رفع به لحاظ يك حصه از جامع مثلا حصه احکام، حقیقی است و به لحاظ حصه موضوعات، مجازی است، با اختلاف حصه ها، اسناد رفع هم تغییر کرد. مثل اینکه بگویند فلانی هم عالم است و هم جاهل، کسی نمی گوید استعمال شما اشتباه است و شما جمع بین ضدین یا نقیضین کردید، عالم به لحاظ مسائل دینی و جاهل به لحاظ مسائل فیزیکی، استعمال شما به دو اعتبار است.

شهید جواب اصفهانی را نمی پذیرد چه اینکه مراد صاحب کفایه از محذور اجتماع اسنادین، عدم اجتماعشان در عالم تطبیق و صدق خارجی نیست تا بگویند با دو اعتبار مختلف این دو اسناد اجتماع می کنند، بلکه به لحاظ عالم استعمال این اجتماع ممکن نیست یعنی متکلم یا همان شارع نمی تواند هم اسناد مجازی را اراده کند و هم اسناد حقیقی را، چه اینکه اسناد حقیقی عبارت است اسناد بماهو موضوع له و مجازی عبارت است اسناد بماهو غیرموضوع له، که در معانی حرفیه گذشت بین دو نسبت تغایر ذاتی برقرار است، لذا جمع بین آن دو نشاید.

جواب شهید از اشکال:

شهید خودش از اعتراض صاحب کفایه جواب می دهد که اسناد در هر دو شبهه مجازی است، نه اینکه یکی از آنها حقیقی باشد تا اجتماع ضدین لازم بیاید، به چه بیان؟ نسبت به موضوعیه که بیان شد، اما نسبت رفع به حکم و تکلیف چرا مجازی است؟ قبلا گفتیم که رفع نمی تواند واقعی باشد چون لازمه اش أخذ علم به تکلیف یا أخذ علم به جعل در مجعول بود که هر دو مستحیل است، پس مرفوع در حقیقت و جوب احتیاط است نه حکم واقعی مشکوک پس اسناد رفع به حکم هم مجازی است نه حقیقی. لذا جمع بین دو اسناد حقیقی و مجازی لازم نمی آید بلکه فقط يك اسناد مجازی داریم.

جامع دوم: مراد از موصول، حکم و تکلیف است که هم بر حکم کلی در شبهات حکمیة صادق است و هم بر حکم جزئی و فعلی در شبهات موضوعیه.

توضیح: حکم در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیة به دو لحاظ اعتبار شده است، در شبهات حکمیة به لحاظ مرحله جعل اعتبار شده است که شارع يك حکم کلی را برای موضوع مفروض الوجود جعل می کند مثل حکم حرمت برای گوشت خرگوش، و در شبهات موضوعیه به لحاظ مرحله مجعول اعتبار شده است که يك حکم جزئی است چون فعلیتش به تحقق قیود و شروطش در خارج است، مثلا بعد از اینکه ما علم به تشریح حرمت گوشت خرگوش پیدا کردیم الآن شك می کنیم این حرمت نسبت به این گوشت خارجی مشکوک فعلی شده است یا نه؟ چون شك ما در تحقق خارجی آن است، یعنی اگر این گوشت خارجی گوشت خرگوش باشد موضوع در خارج موجود شده و حرمتش فعلی می شود والا فلا.

این تمام کلام در مورد تصویر جامع که گفتیم قابل تصویر است.

اما امر دوم: آیا قرینه‌ای بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه یا حکمیة داریم یا خیر؟ دو قول در مسأله است:

قول اول: قرینه وحدت سیاق، حدیث را مختص به شبهات موضوعیه می‌کند، چه اینکه مراد از "ما" موصول در ما لا یطیقون و ما اضطرُّوا الیه و ما اکرهوا علیه، فعل خارجی است، یعنی معامله‌ای که بر آن اکره شده اید و خوردن گوشت میت‌های که اضطرار به آن پیدا کرده اید، لذا موصول در «رفع ما لا یعلمون» هم فعل خارجی می‌باشد.

قول دوم: در حدیث قرینه‌ای وجود دارد که آن را مختص به شبهات حکمیة می‌کند، و آن عبارت است از اینکه: هنگام شك در حکم، عنوان «رفع ما لا یعلمون» صادق است چون مشکوک و مرفوع هر دو خود حکم هستند، و رفع حقیقی و واقعی است ولی در شبهات موضوعیه ما از ناحیه وجود موضوع شك نمی‌کنیم زیرا فرض این است موضوع در خارج موجود است و در تعلق حکم کلی به آن شك داریم، یعنی شك داریم که آیا این موجود خارجی، موضوع این حکم کلی ما است یا خیر؟ والا خودش مشکوک نیست، لذا اسناد رفع به موضوع به اعتبار خودش نیست، تا رفع واقعی باشد بلکه به لحاظ حکم مترتب بر آن است، پس حدیث به شبهات حکمیة اختصاص دارد.

شهید می‌فرماید این دو ادعا باطل است به همان بیانی که در حلقه ثانیه خوانده اید. (جواب اجمالی، يك جامع برای موضوعیه و حکمیة تصور کردیم که رفع به آن اسناد داده شده بود پس اسناد رفع به هر دو یکسان است) پس حدیث اختصاص به یکی از آنها ندارد و هر دو را شامل است.

و الصحیح عدم صحّة هذین الادّعائین.

أما الأوّل فلأنّ وحدة السیاق لا تتخلّم حتّى لو كان المراد من اسم الموصول الشبهة الحکمیة أيضا؛ و ذلك لأننا قلنا: إنّ اسم الموصول مستعمل في معناه العامّ و المبهم و هو عنوان الشیء مثلا، و هذا العنوان موجود في جمیع الفقرات، غاية الأمر أنّ المراد الجذّي كان مختلفا فيها، و هذا لا یضّر بالاستعمال؛ لأنّه لا ینظر إلى عالم الصدق الخارجی و إنّما ینظر إلى عالم المفاهیم و الصور الذهنیة و المفروض وحدة الموصول هناك.

و اما الثاني فيرد عليه أنّ الموضوع الموجود في الخارج و إن كان موجودا فعلا و غير مشكوك إلا أنّه من ناحية أخرى غير معلوم؛ إذ العنوان التفصيلي مشكوك و هذا كاف لتحقق عدم العلم، فيصدق الرفع على الموضوع بهذا اللحاظ.

مضافا إلى أنّ المراد هنا كما تقدّم إمّا الشيء و إمّا التكليف و كلاهما يصدق على الحكم و على الموضوع.

أما عنوان الشيء فواضح؛ لأنّ الحكم و الموضوع يصدق عليهما عنوان الشيء، و أما عنوان التكليف فلأنّ الحكم تكليف بمعنى الجعل الكلي، و الموضوع تكليف بمعنى المجعول الجزئي كما تقدّم.

و بهذا ظهر أنّه لا يوجد في الحديث قرينة تخصّص إطلاق الحديث بإحدى الشبهتين، فالحديث يشمل كلا الموردین بإطلاقه.

و هناك روايات أخرى استدللّ بها للبراءة، تقدّم الكلام عن جملة منها في الحلقة السابقة «1» و عن قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكمية، فلاحظ.

استصحاب عدم جعل تكليف واستصحاب عدم فعلية تكليف

شاهد بعد از روایات، استصحاب عدم جعل تكليف واستصحاب عدم فعلية تكليف را هم بعنوان دليل برائت ذکر می‌کنند، این استصحاب سه صورت دارد:

صورت اول: قبل از شریعت ویا همان ابتدای شریعت این تکلیف جعل نشده بود الآن شك می‌کنم که بعدا جعل شده است یا نه، استصحاب عدم جعل تکلیف را می‌کنم.

صورت دوم: قبل از بلوغ، تکلیف نسبت به من فعلی نبود، بعد از بلوغ شك می‌کنم که آیا تکلیف نسبت به من فعلی شده است یا خیر؟ گوشت خرگوش قبل از بلوغ هر حکمی داشته باشد برای من فعلی نبود، پس الآن هم برای من فعلی نیست.

صورت سوم: بعضی از تکالیف فعلیتشان متوقف بر تحقق شروطی است، در اینگونه تکالیف می‌دانیم بعد از بلوغ، شروط تکلیف تحقق نیافته الآن شك می‌کنیم در حق ما فعلی شده است یا نه، استصحاب عدم فعلية تكليف را جاری می‌کنیم. مثلا بعد از بلوغ شك می‌کنیم که حج بر ما واجب شده است یا نه؟ چون شك در استطاعت که شرط وجوب حج است داریم، لذا استصحاب عدم وجوب حج را می‌کنیم.

اشکالات مشترك الورد نسبت به تمام ادله برائت

دو اشکال به ادله برائت شده است:

اشکال اول: ادله برائت با ادله احتیاط در تعارض است، بلکه ادله احتیاط بر آنها حاکم است.

توضیح تعارض: اگر مفاد ادله برائت، تأمین در صورت شك در حکم واقعی باشد مثل حدیث رفع، با ادله احتیاط تعارض می‌کند چون مفاد ادله احتیاط، وجوب احتیاط در صورت شك در حکم واقعی است، یعنی موضوع هر دو، عدم علم به واقع است لذا این دو حکم ظاهری با هم متنافی هستند.

توضیح حکومت: اما اگر مفاد ادله برائت، تأمین در صورت عدم بیان (اعم از ظاهری و واقعی) باشد مثل آیه (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا)، محکوم ادله احتیاط می‌باشد، چون ادله وجوب احتیاط بیان ظاهری هستند و موضوع برائت را مرتفع می‌کنند.

شاهد از این اشکال سه جواب می‌دهد:

جواب اول: ادله احتیاط یا از حیث سند مشکل دارند ویا از حیث دلالت، قبلا خواندید تکرار نمی‌کنیم، بله بعضی از آنها دلالت بر حسن احتیاط دارد واین غیر از وجوب احتیاط است.

جواب دوم: بعضی از ادله برائت موردش جایی بود که در حکم واقعی شك کنیم نه در اعم از ظاهری، لذا بین ادله برائت و احتیاط تعارض پیش می‌آید نه اینکه ادله احتیاط حاکم باشند.

جواب سوم: ممکن است کسی توهم کند که در صورت تعارض ادله برائت با ادله احتیاط، ادله احتیاط مقدم می‌شود چون خاص است و فقط به شبهات حکمیه اختصاص دارد ولی ادله برائت مطلق است، ویا اطلاقیش شامل شبهات موضوعیه و حکمیه می‌شد لذا شبهات حکمیه از تحت ادله برائت خارج می‌شود.

توضیح: دلیل برائت یکی آیه لا یكلف الله نفسا إلا ما آتاه و دیگری حدیث رفع است که هر دو اینها با اطلاقیشان شامل تکلیف (شبهات حکمیه) می‌شدند، زیرا آیه با اطلاقیش شامل مال و فعل و تکلیف می‌شد، و حدیث رفع هم با اطلاقیش شامل تکلیف می‌شد. پس ادله احتیاط که فقط اختصاص به تکلیف دارد خاص است و اطلاقی آنها را تقیید می‌زند.

شاهد می‌فرماید حق این است که نسبت بین ادله وجوب احتیاط و آیه کریمه، عموم و خصوص من وجه است، نه عام و خاص مطلق، چون آیه اگر چه از جهت شمولش نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه اطلاقی داشت ولی از جهت اینکه اختصاص به

موارد بعد از فحص دارد اخص از ادله احتیاط است (قبلاً گفتیم ایتاء تکلیف به این است که در جاهایی که گمان وجود تکلیف می‌رود فحص کنیم مثل قرآن و سنت)، چون ادله احتیاط شامل موارد عدم فحص هم می‌شود. و در تعارض دو دلیل که عموم من وجه می‌باشند هر کدام از آنها در مورد افتراقشان حجت می‌باشند لذا آیه شریفه در مورد شبهات موضوعیه جاری است و ادله احتیاط در مورد شبهات حکمیه قبل از فحص جاری می‌باشند. اما در مورد اجتماعشان یعنی شبهات حکمیه بعد از فحص تعارض می‌کنند و دلیل قرآنی بخاطر قطعیت سند و صدورش بر دلیل روایی مقدم می‌شود.

و اما نسبت بین ادله و وجوب احتیاط و حدیث رفع هم عموم و خصوص من وجه است، چه اینکه حدیث رفع اختصاص به موارد شك بدوی دارد و موارد علم اجمالی را شامل نمی‌شود، در حالیکه ادله احتیاط عام است و شامل هر دو صورت می‌شود، لذا در ماده اجتماع یعنی شك بدوی در شبهات حکمیه تعارض می‌کنند و حدیث رفع بخاطر اینکه موافق اطلاق کتاب است و ادله احتیاط مخالف اطلاق کتاب هست، بر ادله احتیاط مقدم می‌شود.

و اگر هم تنزل کردیم و گفتیم مرجحی برای ادله برائت نیست، و در ماده اجتماع تعارض و تساقط می‌کنند، می‌رویم سراغ اصل عقلی که طبق مسلک مشهور، قاعده قبح عقاب بلایان می‌باشد که شامل هر دو شبهه حکمیه و موضوعیه است، و بنا بر مسلک ما سراغ حق الطاعه می‌رویم که می‌گوید: طبق حکم عقل در شبهات بدویه باید احتیاط بکنید البته در جایی که تریخی از شارع نیامده باشد، که در اینجا استصحاب عدم جعل و عدم فعلیت، اذن و تریخ شارع می‌باشد، لذا احتیاط واجب نیست و شبهات بدویه جای جریان برائت است.

اشکال دوم بر ادله برائت:

ادله برائت مختص به موارد شك بدوی است نه شك مقرون به علم اجمالی، لذا در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود چون مقرون به علم اجمالی است، ما اجمالاً علم داریم که در دائره شبهات حکمیه، تکالیف الزامیه‌ای وجود دارد، یعنی می‌دانیم در این صد یا هزار موردی که شك در حکم داریم ده یا صدتایی آن الزامی است و این علم اجمالی منجز است لذا نمی‌توانیم در هیچ یک از شبهات حکمیه برائت جاری کنیم.

دو جواب از این اشکال داده شده است:

جواب اول: این علم اجمالی حقیقتاً با يك علم اجمالی کوچک تری منحل شده است. ما اجمالاً به وجود يك سري احکام الزامیه در دائره اخبار ثقات علم داریم، که این علم اجمالی صغیر، علم اجمالی ما را در همه شبهات حکمیه منحل می‌کند. برای انحلال دوشروط باید موجود باشد، یکی اینکه اطراف علم اجمالی صغیر داخل در اطراف علم اجمالی کبیر باشد. و دوم اینکه معلوم اجمالی ما در علم اجمالی کبیر کمتر یا مساوی معلوم اجمالی ما در علم اجمالی صغیر باشد. مثلاً اگر علم داشتیم که در بین این ده طرف سیاه و سفید (5 سفید و 5 سیاه)، دو تا ش نجس است و سپس علم پیدا کردیم که این دو تا طرف نجس داخل در ظروف سفید است، در اینجا علم اجمالی کبیر ما که در 10 طرف بود منحل شد به علم اجمالی صغیر در ظروف سفید و شك بدوی در ظروف سیاه.

و در مقام ما هم این دو شرط موجود است یعنی علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیه در دائره شبهات حکمیه منحل می‌شود به يك علم اجمالی کوچک تری به وجود تکالیف الزامیه در دائره اخبار ثقات، و شك بدوی در شبهات حکمیه‌ای که خبری در مورد آنها نیامده است. لذا در آنها برائت جاری می‌شود.

شبهید این جواب را تمام نمی‌داند، می‌فرماید: ما همانطور که علم اجمالی به وجود تکالیفی الزامیه در دائره اخبار امارات معتبره داریم، يك علم اجمالی صغیر هم به وجود تکالیف الزامیه در دائره امارات غیرمعتبره داریم، زیرا کذب بودن همه اخبار غیرثقه و امارات غیرمعتبره خیلی خیلی بعید است. پس ما در مقام دو علم اجمالی صغیر داریم، هر چند دائره این دو علم اجمالی گاهی با هم تداخل می‌کند مثلاً در يك مورد مثل نجاست خمر ممکن است يك خبر ثقه داشته باشیم و يك خبر غیر ثقه، ولی در هر صورت این دو علم اجمالی صغیر انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر را با مشکل مواجه می‌کنند، چون یکی از دو شرط سابق را مختل می‌کنند.

توضیح اختلال: یکی از شرایط این بود که تعداد معلوم بالاجمال در دائره علم اجمالی کبیر، کمتر یا مساوی تعداد معلوم بالاجمال در دائره علم اجمالی صغیر باشد، در حالیکه با اضافه شدن معلوم‌های بالاجمال در دائره امارات غیرمعتبره به دائره شبهات حکمیه، تعداد معلوم بالاجمال ما در دائره شبهات حکمیه بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در دائره امارات معتبره می‌شود، لذا انحلال صحیح نیست. البته این در صورتی است که احتمال تطابق معلومات اجمالی در دو دائره امارات معتبره و غیرمعتبره را ندهیم، یعنی در دائره امارات معتبره 100 تا تکلیف الزامی باشد و در دائره امارات غیر معتبره هم 100 تا باشد ولی فقط احتمال تطابق 50 تایی آنها را با هم بدهیم.

ولی اگر احتمال تطابق را بدهیم یعنی احتمال بدهیم 100 تایی داخل در امارات غیرمعتبره همان 100 تایی داخل در امارات معتبره می‌باشد، شرط انحلال علم اجمالی کبیر نسبت به علم اجمالی صغیر در دائره امارات غیرمعتبره حاصل است و وجهی ندارد انحلال را اختصاص بدهیم به علم اجمالی در دائره امارات معتبره چه اینکه ترجیح بلامرجه است و اگر هم بگوییم انحلال با هر دو صورت می‌گیرد لازمه اش حجیت امارات معتبره و غیرمعتبره است که هیچ کس به آن قائل نشده است.

پس علم اجمالی کبیر حقیقتاً منحل نشد و به منجزیت خود باقی است.

جواب دوم: علم اجمالی در شبهات حکمیه حکماً منحل است، برای بیان انحلال حکمی دو تقریب بیان شده است:

تقریب اول: برای تجزیه علم اجمالی چهار شرط باید موجود باشد که سابقاً بیان شده، شرط سوم آن عبارت است از اینکه در همه اطراف علم اجمالی باید اصول ترخیصیه جاری شود، و چنانچه در بعضی اطراف بخاطر عدم ابتلاء یا منجز بودن آنها، این اصول جاری نشود، علم اجمالی منجزیت ندارد و در سایر اطراف می‌توان اصول ترخیصیه جاری کرد. در مقام ما این شرط سوم مختل است زیرا بعضی از اطراف علم اجمالی بواسطه آیات و روایات منجز شده است مثل حرمت خمر، قمار و... لذا در سایر اطراف علم اجمالی می‌توان اصول ترخیصیه جاری کرد (البته تعداد منجزهای ما بواسطه آیات و روایات و امارات دیگر نباید کمتر از تعداد معلوم بالااحمال ما باشد)، پس علم اجمالی در شبهات حکمیه دیگر منجز نیست، و این انحلال را حکمی می‌گویند چون ما حقیقتاً احکام واقعی پیدا نکردیم بلکه به تعداد منجزهایی که علم داشتیم در شبهات حکمیه باشد منجز پیدا کردیم.

تقریب دوم:

بنابر مدرسه میرزا منجزیت علم اجمالی دو رکن دارد، (1) علم به جامع تکلیف، (2) شك در اطراف، که هر دو رکن در اینجا مختل است.

توضیح: طبق مسلک میرزا که برای امارات جعل علمیت می‌کند، اگر اماره‌ای قائم شد بر وجوب یا حرمت یکی از اطراف شبهات حکمیه، معنایش این است که حکم آن طرف تعبداً معلوم است لذا علم اجمالی هم تعبداً منحل می‌شود چون علم به جامع منحل می‌شود به علم تفصیلی به طرفی که اماره بر آن قائم شده وشك بدوی در اطراف دیگر، پس اصول ترخیصیه در اطراف دیگر جاری می‌شود. به عبارت دیگر همانطور که علم وجدانی به فرد حرام یا واجب موجب انحلال علم اجمالی می‌شد علم تعبیدی موجب انحلال می‌شود. نهایتاً در اولی انحلال حقیقی است در دومی حکمی.

شهید بر این تقریب دوم انحلال حکمی اشکال می‌کنند: مرادتان از انحلال حکمی چیست؟ اگر مرادتان این است که رکن سوم یعنی تجزیه علم اجمالی مختل می‌شود، چه خود علم اجمالی موجود باشد و چه نباشد، این همان تقریب اول انحلال حکمی است و ما هم قبول داریم ولی اگر مرادتان این است که رکن اول یعنی علم به جامع، تعبداً مختل می‌شود و علم تفصیلی به فرد پیدا می‌کنیم، و رکن سوم هنوز به حال خود باقی است، این کلام باطل است، چه اینکه منجزیت از آثار تعارض اصول ترخیصیه است نه از آثار خود علم اجمالی، پس چطور با وجود بقاء تعارض منجزیت از بین برود؟ مجرد زوال تعبیدی علم به جامع، در رفع منجزیت تأثیر ندارد، چون منجزیت بخاطر آن حادث نشد که با رفع آن مرتفع بشود. بله به همان تفسیری که در تقریب اول گفته شد منجزیت رفع می‌شود. که همان اختلال در رکن و شرط سوم است.

خلاصه جلسه بیست و یکم

گستره مفاد برائت

بعد از اثبات جریان برائت در هنگام شك در تکلیف، لازم است بدانید ضابطه جریان برائت، شك در تکلیف است، لذا اگر شك در تکلیف داشتی برائت جاری می‌شود ولی چنانچه در تکلیف شك نداشتی ولی در امتثال شك کردید، یعنی نمی‌دانستید این فعلی که آوردید همان مأموریه بود یا نه؟ اصل برائت جاری نمی‌شود، بلکه محل جریان اصالة الاشتغال است، چه اینکه اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد. مثل اینکه می‌داند نماز ظهر بر او واجب بوده ولی نمی‌داند نمازی که خوانده نماز ظهر بوده یا قضای نماز عشاء بوده؟

علت این ضابطه که برائت در هنگام شك در تکلیف است نه شك در امتثال: چون طبق مسلک ما، امتثال و عصیان از مسقطات تکلیف نیستند بلکه از مسقطات فاعلیت و محرکیت تکلیف هستند، بنابراین اگر شك در امتثال مأموریه کرد، تکلیف به حال خود باقی است وشكی در آن نیست لذا اصل برائت دیگر موضوع ندارد (چون موضوع عشش شك در تکلیف بود و اینجا شكی نیست). وشك در اسقاط محرکیت تکلیف داریم که جای احتیاط است.

به عبارت دیگر تکلیف ناشی از مصالح و مفاسد الزامیه است و این ربطی به امتثال و عصیان ما ندارد این مصالح و مفاسد همیشه باقیست چه ما امتثال کنیم چه عصیان.

ولی طبق مسلک کسی که امتثال را از مسقطات تکلیف می‌داند، شك در امتثال شك در تکلیف است، چون اگر امتثال مأموریه شده باشد تکلیف ساقط شده و اگر امتثال نشده باشد تکلیف باقی است لذا شك می‌کند تکلیف ساقط شده یا نه؟ یعنی شك در تکلیف دارد. لذا توهم شده که موضوع اصل برائت شك در امتثال را هم شامل می‌شود، ولیکن این توهم به دو دلیل باطل است:

دلیل اول: ادله برائت نسبت به این حالت اطلاق ندارد و منصرف به شك در اصل تکلیف است، یعنی شامل شك در تکلیف از ناحیه امتثال نمی‌شود، مثلاً مثل «رفع ما لا یعلمون» ناظر به جهل به اصل تکلیف یا جهل به فعلیت تکلیف است، نه جایی که تکلیف و فعلیت آن را می‌دانیم ولی به جهت شك در دایره امتثال در سقوط تکلیف شك داریم.

دلیل دوم: تمسک به استصحاب عدم امتثال که بر اصل برائت حاکم است.

توضیح: قبل از شروع به امتثال، یقیناً امتثال تکلیف صورت نگرفته بود و الاً بعد از امتثال شك می‌کنیم آیا مأموریه امتثال شده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم امتثال تکلیف را. و با جریان این استصحاب موضوع برائت که شك در تکلیف بود برداشته می‌شود زیرا ما علم به تکلیف داریم نه شك.

معیار وضابطه در تمییز بین شك در تکلیف وشك در مکلف به

این معیار برای شبهات موضوعیه مورد نیاز است والا در شبهات حکمیّه غالباً شك در آن، شك در تکلیف است.

شك در شبهه موضوعیه ناشی از شك در یکی از این امور سه گانه است:

(1) قیود تکلیف مثل استطاعت برای وجوب حج، زوال برای وجوب نماز، بلوغ و عقل برای وجوب و حرمت. مثلاً در وجوب حج اگر شك در استطاعت کردی، شبهه موضوعیه می‌شود.

(2) شك در متعلق تکلیف مثل شك در اکرام در اکرام العالم یا شك در کذب در لاتکذب یعنی نمی‌دانید کاری که از شما در خارج انجام شد مصداقی از اکرام است تا ذمه تان فارغ شده باشد یا نه؟

(3) شك در متعلق تکلیف یعنی موضوع حکم مثل عالم در اکرام العالم و خمر در لاتشرب الخمر. یعنی نمی‌دانید این مایعی که در خارج است خمر است تا شربش حرام باشد یا نه؟

اگر این سه مورد (قید، متعلق و موضوع) که به اصطلاح به آن اطراف حکم می‌گویند معلوم بود ولی با این حال شك داشتید، شکتان در خود حکم شرعی است که داخل در شبهات حکمیّه می‌شود.

صورت‌های شك

صورت اول: شك در متعلق حکم: حکم و قیود و موضوع معلوم است ولی شك در صدور متعلق داریم، مثلاً در (اکرام العالم إذا جاء العید)، به تکلیف و عید بودن و علماء علم داریم، ولی نمی‌دانیم بوسه زدن به دست عالم اکرام او است یا نه؟ لذا شك در تحقق اکرام داریم. به عبارت دیگر شك داریم فعلی را که در خارج آورده ایم مصداقی از اکرام است یا نه؟ در این صورت شك ما در مکلف به است نه در تکلیف، چه اینکه تکلیف معلوم است و بر ما فعلی شده است، وشك در خروج ذمه از این تکلیف داریم. و جای جریان اصل اشتغال است.

صورت دوم: شك در موضوع حکم است یعنی شك داریم که آیا این فردی که در خارج است مصداق موضوع است یا نه؟ مثلاً در (اکرام العلماء) یا (اکرام عالماً) شك داریم که آیا زید عالم است یا نه؟ در این صورت دو نوع شك در موضوع متصور است:

(1) اطلاق تکلیف نسبت به موضوع شمولی و استغراقی باشد، یعنی حکم به تعداد مصادیقش در خارج منحل می‌شود، مثل اکرام العلماء که اکرام هر عالم يك امتثال و عدم اکرام هر عالم يك عصیان است، در این صورت هرگاه شك در موضوع کردیم شك در تکلیف زائد است، چون شك داریم اکرام این فرد هم واجب است یا نه؟ لذا جای برائت است. به عبارت دیگر در تکلیف شمولی هر فرد و موضوعی يك حکم مستقل دارد، لذا هنگام شك در موضوع شك در يك حکم زائد داریم و برائت جاری می‌کنیم.

(2) اطلاق تکلیف نسبت موضوع بدلی باشد، در این صورت يك حکم بیشتر نداریم که با تحقق يك فرد علي البدل امتثال می‌شود مانند اکرام عالماً، در این صورت اگر شك کند آیا این فرد عالم است یا خیر؟ اکرام این فرد مکفی نیست، چون بنابر اینکه عالم باشد مأمور به امتثال شده و بنابر اینکه عالم نباشد امتثال صورت نگرفته لذا شك در مکلف به دارد و اصل اشتغال باید جاری شود.

با توجه به این مطالب دو معیار برای تشخیص شك در تکلیف و جریان برائت وجود دارد:

(1) آنچه که در آن شك داریم از قیود فعلیت تکلیف باشد که در اینصورت شك در وجود و عدم آن شك در فعلیت تکلیف است. مثل (إذا حصل الخسوف فتجب صلاة الآيات) که وقوع خسوف قید فعلیت نماز است وشك در وجود و عدم این قید شك در فعلیت و عدم فعلیت تکلیف است.

(2) اطلاق تکلیف نسبت به مشکوک شمولی باشد نه بدلی، به همان توضیحی که قبلاً بیان شد.

اشکال: مرحوم میرزا معیار دوم را به اولی برگردانده و یک معیار فقط ذکر کرده چه اینکه شك در موضوع خارجی برگشتش به شك در قید فعلیت تکلیف است، چون در مثل "لاتشرب الخمر" فعلیت حرمت، مقید است به اینکه خمری در خارج موجود باشد و با شك در خمریت مایع خارجی در فعلیت آن شك کرده ایم و برائت جاری می‌کنیم.

شهید در جواب می‌فرماید: اینطور نیست که همیشه از معیار دوم بی نیاز باشیم، چون گاهی فعلیت حکم مقید به موضوع است و گاهی نیست. لذا در مواردی که موضوع قید فعلیت تکلیف نیست به معیار دوم نیاز داریم.

توضیح: اگر موضوع خارج از اختیار مکلف باشد باید فعلیت تکلیف مقید به آن باشد مثل إذا زالت الشمس فصلّ، یا صلّ للقبلة، که زوال و قبله خارج از اختیار من است پس تا زوال و قبله تحقق پیدا نکنند وجوب فعلی نمی‌شود. ولی اگر موضوع از قدرت مکلف خارج نبود ممکن است در فعلیت تکلیف قید شود و ممکن است قید نشود مثلاً در فعلیت وجوب حج، استطاعت شرط شده است، و در لاتشرب الخمر، وجود خمر شرط فعلیت حرمت نیست، یعنی خمر علی تقدیر وجودش حرام است خواه در خارج موجود باشد و خواه نباشد.

توجه: در این صورت شك در اینکه این مایع خمر است یا نه؟ از قبیل شك در فعلیت تکلیف نیست چون گفتیم حرمت فعلی است ولو اینکه خمری در خارج نباشد، ولی با این وجود محل جریان برائت است، چرا؟ چون اطلاق لانتشرب الخمر شمولی است یعنی هیچ خمری را ننوش، لذا نسبت به حرمت این مایع شك می‌کنیم و این شك در تکلیف زائد است.

تحقیق

شهادت در تحقیقی می‌فرماید می‌توان به همان معیار اول اکتفا کرد، به این تقریب که مثلاً در لانتشرب الخمر می‌گوییم: مفادش يك جمله شرطیه است: (كلما كان مائع ما خمرًا فلا تشربه) هر وقت مایعی متصف به خمریت بود شربش حرام است، حرمت شرب مقید شد به اینکه مایعی خمر باشد به نحو قضیه حقیقیه، چه در خارج موجود باشد و یا نباشد. در این تقریب فعلیت متوقف بر وجود نیست همانطور که میرزا میگفت بلکه فعلیت متوقف بر انصاف مایع به خمریت می‌باشد. پس حالا که از قیود تکلیف شد، هنگام شك در آن برائت جاری می‌کنیم.

با این بیان صحیح است گفته شود که: هر وقت شك در قیود تکلیف کردیم مجرای برائت است، منتهی قیود تکلیف دو قسم است:

(1) به نحو مفاد "کان" نامه، به این صورت که شك در وجود و تحقق قید می‌کنیم مثل شك در استطاعت برای وجوب حج.

(2) به نحو مفاد "کان" ناقصه، به این صورت که شك در انصاف موضوع خارجی به وصفی می‌کنیم، و این انصاف قید تکلیف است نه وجود خود موضوع. مثل انصاف مایع به خمریت در لانتشرب الخمر.

پس اگر شك به یکی از این دو قید تعلق گرفت مجرای اصل برائت است.

با این تحقیقی که داشتیم می‌توانیم قیود به نحو کان ناقصه را از موضوع به متعلق تعمیم بدهیم در متعلق هم همین حرف را بزنیم، مثلاً در لانتکذب بگوییم: قید فعلیت حرمت کذب وجود خارجی کذب در خارج نیست بلکه انصاف کلام است به کذبیت، یعنی کلامی که از متکلم در خارج صادر می‌شود اگر متصف به کذب باشد حرام است و اگر نباشد حرام نیست خواه در خارج کذب وجود داشته باشد یا نه؟ لذا اگر شك کردیم کلامی متصف به کذب است یا نه؟ شك در حرمت آن کلام داریم و برائت جاری می‌کنیم. بله، چنانچه حکم ما وجوبی باشد، اصل اشتغال جاری است، مثلاً در صل اگر شك در انصاف فعل خارجی به صلاة بودن کردیم، شك در مکلف به است چون اطلاق نسبت به صلاة بدلی است.

خلاصه تحقیق

ضابطه اصلی در جریان برائت، شك در قیود تکلیف است که این قیود به سه نحو متصور است:

(1) به نحو کان نامه: شك در وجود و عدم قید مثل شك در تحقق زلزله که قید وجوب صلاة آیات است.

(2) به نحو کان ناقصه نسبت به موضوع تکلیف: شك در انصاف و عدم انصاف موضوع به وصفی مثل شك انصاف این مایع به خمریت.

(3) به نحو کان ناقصه نسبت به متعلق تکلیف: شك در انصاف و عدم انصاف متعلق به وصفی مثل شك در اینکه این کلام متصف به کذب است یا نه.

استحباب الاحتیاط

در شبهات بدویه دلیلی بر وجوب احتیاط نداشتیم و این منافات ندارد با اینکه قائل به استحباب شرعی احتیاط بشویم، چه اینکه روایات زیادی ما را تشویق به احتیاط می‌کنند. در بحث استحباب شرعی احتیاط شهید به دو نکته اشار می‌کند.

نکته اول: آیا شارع می‌تواند امر مستحب مولوی به احتیاط داشته باشد؟ دو نظریه وجود دارد، يك نظریه می‌گوید امکان ندارد و اوامر شارع به احتیاط، حمل بر ارشاد به حسن احتیاط می‌شود نه اینکه مولوی باشد. دو وجه برای این نظریه مطرح می‌شود.

وجه اول: اگر بخواهد اوامر مولوی باشد لغویت لازم می‌آید، چرا؟ چون احتیاط به حکم عقل حسن است و عقل خودش نسبت به آن محرکیت دارد و دیگر نیاز به محرکیت مولوی نداریم.

شهادت می‌گه این حرف صحیح نیست، چرا؟ چون استحباب مولوی یا ناشی از مصلحت و ملاک است، یا ناشی از همان مصلحت و ملاک الزامی واقع است که شارع بخاطر تحفظ بر احکام واقعی اش استحباب احتیاط را جعل کرده است. که طبق هر دو صورت لغویت لازم نمی‌آید، اما طبق اولی که ناشی از مصلحتی در خود احتیاط است، بخاطر اینکه محرکیت در احتیاط عقلمانی ناشی از ملاکات خود احکام واقعی است تا در مفسده نیفتیم، در حالیکه محرکیت در احتیاط شرعی بخاطر مصلحت در خود عمل به احتیاط است مثلاً تمرین مکلف بر اینکه در شبهات مقرون به علم اجمالی یا در مقابله با حرام های معلوم احتیاط کند. پس احتیاط شرعی مؤکد احتیاط عقلمانی است و لغویت لازم نمی‌آید.

واما طبق دوم که جعل احتیاط بخاطر تحفظ بر احکام واقعی باشد، لغویت لازم نمی‌آید چون جعل استحباب برای احتیاط به منظور ابراز اهتمام مولی است بر حفظ ملاکات الزامیه واقعیه، در مقابل جایی که این ابراز را ندارد، پس این احتیاط تأکیدی بر احتیاط عقلی است نه اینکه لغو باشد، زیرا مکلف با علم به اینکه مسأله مورد اهتمام مولی است بیشتر تحریک می‌شود.

وجه دوم بر مولوی نبودن اوامر احتیاطی: حسن و قبح عقلی وقتی با حکم شرعی ملازمه دارد که در سلسله علل حکم شرعی واقع شود، یعنی وقتی می‌گوییم: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" که عقل مصالح و مفاسد را در مرحله سابق درک کرده باشد، مثلا عقل قبح و مفسده ایداء دیگران را درک می‌کند لذا می‌گوییم ایداء حرام است، در حالی که مسأله حسن احتیاط مانند حسن اطاعت مولی و قبح معصیت مولی در طول حکم شرعی می‌باشند یعنی شارع باید احکامی را جعل کرده باشد تا حسن احتیاط معنا داشته باشد، که در این صورت حسن عقلی احتیاط در سلسله معالیل حکم شرعی است نه علل حکم شرعی. لذا مولوی بودن آن بی معناست.

اشکال شهید: ولو اینکه ملازمه بین حکم عقل و شرع را بپذیریم ولیکن در مقام ما ثمری ندارد، زیرا ما نمی‌خواهیم حسن احتیاط شرعی را با استفاده از قانون ملازمه نتیجه بگیریم، (یعنی چون احتیاط عقلا حسن است پس شرعا نیز حسن و مستحب است)، که شما به ما اشکال می‌کنید باید حکم عقل در سلسله علل باشد نه معالیل، بلکه احتیاط شرعی بواسطه دلیل شرعی (روایات حسن احتیاط) ثابت است، و کلام در این است که آیا مانع عقلی وجود دارد از اینکه این احتیاط استحباب شرعی داشته باشد یا نه؟ پس مسلک میرزا ربطی به مسأله ما ندارد. و شاهد بر اینکه قائلین به استحباب شرعی از باب ملازمه پیش نرفته اند این است که اگر شما بدون قصد تقرب احتیاط کردید و از مخالفت واقع اجتناب کردید کار مستحبی انجام داده اید، در حالیکه اگر از باب ملازمه باشد باید حتما به قصد تقرب از مخالفت واقع اجتناب کنید چون عقل انقیاد و بندگی را حسن می‌داند و انقیاد وقتی معنا دارد که به قصد تقرب آورده شود.

نکته دوم: بعد از اثبات استحباب شرعی احتیاط، اشکال شده که احتیاط فقط در واجبات عبادی در جایی که اصل مطلوبیت ثابت می‌باشد و همچنین در واجبات توصلی ممکن است ولی در واجبات عبادی که اصل مطلوبیت مجهول است ممکن نیست.

توضیح: احتیاط در توصلی مانند اینکه نمی‌دانی به دوستان 80 تومان بدهکاری یا 100 تومان، احتیاط می‌کنی و 100 تومان می‌دهی در حالیکه برائت می‌گفت 20 تومان اضافی را لازم نیست بدهی.

احتیاط در واجبات عبادی که اصل مطلوبیت معلوم است مثل اینکه مطلوبیت نماز جمعه را می‌دانید ولی نمی‌دانید واجب است یا مستحب، در این صورت هم شما می‌توانید احتیاط کنید و به قصد تقرب و مطلوبیت بیاورید و قصد وجه معتبر نیست.

اما در جایی که اصل مطلوبیت مشکوک است، گفته شده احتیاط ممکن نیست، چرا؟ چون اگر فعل را بدون قصد تقرب بیاوری کار لغوی انجام داده‌ای چون فعلی که در مطلوبیتش شک داری عبادی است، و اگر به قصد تقرب (یعنی قصد امتثال امر آن) آوردی، مرتکب تشریح حرام شده‌ای چون در اینکه امر داشته باشد شک داری پس چطور به قصد امرش آوردی، این یعنی ادخال مالم یعلم فی الدین فی الدین چیزی را که نمی‌دانی در دین هست یا نه، در دین داخل کرده‌ای. لذا در مثل این موارد که اتیان عبادی فعل ممکن نیست احتیاط هم ممکن نیست.

اصول ۴- علم اجمالی

وظیفه عملی مکلف هنگام علم اجمالی: در سه فصل پیرامون این مسأله بحث می‌شود: ۱) (قاعده منجزیت علم جمالی ۲) ارکان قاعده ۳) برخی تطبیقات قاعده

فصل اول: منجزیت علم اجمالی: شهید در این فصل در سه مقام بحث می‌کند:

مقام اول: اصل منجزیت و مقدار آن با قطع نظر از اصول شرعیه ترخیصیه، یعنی منجز خصوص جامع است یا همه اطراف و برخی اطراف؟

مقام دوم: آیا اصول ترخیصیه در همه اطراف علم اجمالی می‌تواند جاری باشد یا نه؟ از جهت ثبوتی (مانع عقلی دارد یا نه؟) و از جهت اثباتی (بعد از اثبات اینکه مانع ثبوتی ندارد آیا مانع اثباتی دارد یا نه؟).

مقام سوم: اگر جریان اصول ترخیصیه در همه اطراف مانع داشت، آیا در بعضی از اطراف می‌تواند جاری شود؟ در دو مقام آخر بحث از این است که آیا علم اجمالی ذاتاً (با قطع نظر از تعارض اصول) مانع جریان اصول ترخیصیه در همه یا برخی اطراف علم اجمالی است یا منجزیتش (باتوجه به تعارض و تساقط اصول) مانع است، دو مسأله در مقام است که به آن پرداخته می‌شود.

مقام اول: منجزیت علم اجمالی با قطع نظر از اصول ترخیصیه شرعیه

این بحث بنابر مسأله فائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان مطرح می‌شود، چرا؟ بخاطر اینکه طبق این مسأله همه اطراف علم اجمالی مشکوک است و این قاعده در همه آنها جاری است، و اگر این اطراف بخواهد متنجز باشد باید منجزی برای آنها بیاید، که فائلین قبح عقاب بلابیان می‌گویند منجز این اطراف، علم اجمالی است، لذا باید از حدود منجزیت علم اجمالی و توانایی آن در اخراج اطراف شبهه از تحت قاعده قبح عقاب بحث کنیم. ولی طبق مسأله حق الطاعه، هر جا احتمال تکلیف داده بشود منجز است لذا اطراف علم اجمالی خود بخود منجز است، نه بخاطر علم اجمالی، پس طبق حق الطاعه نیاز به بحث اول نداریم فقط باید بحث کنیم که آیا اصول ترخیصیه در همه یا برخی از اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟ پس بحث اول ما بر فرض صحت قاعده قبح عقاب بلابیان است.

در تفسیر حقیقت علم اجمالی دو تفسیر بیان شده است،

اول: علم اجمالی عبارت است علم به جامع و دوم: علم اجمالی علم به واقع است. که بر طبق این دو تفسیر مخالفت قطعیه حرام است یعنی در شبهه وجوبیه، ترك کردن همه افراد حرام است؛ مثل اینکه علم به وجوب نماز ظهر یا جمعه داری، اگر هر دو را ترك کردی یقیناً عقاب می‌شوی. و در شبهه تحریمی ارتکات همه اطراف شبهه حرام است؛ مثل اینکه دو آب داریم که یک از آنها نجس است، اگر هر دو را خوردی عقاب می‌شوی. وجه حرمت مخالفت قطعیه بنابر تفسیر اول (که علم اجمالی عبارت از علم به جامع است): چون به حرمت جامع علم تفصیلی داریم، و بیان در مورد آن تام است، لذا بلابیان نیست تا قاعده قبح عقاب آن را بگیرد، پس عقلاً مخالفت با آن مستوجب استحقاق عقوبت است. پس در شبهه تحریمی نباید اتیان همه افراد محقق شود و در شبهه وجوبیه نباید همه افراد ترك شود. وجه حرمت مخالفت قطعیه بنابر تفسیر دوم (علم اجمالی علم به واقع باشد): درست است که بر خود جامع بیان ندارم و خودش فی نفسه متنجز نیست، ولی از آن جهت که جامع در ضمن افرادش در

خارج موجود است وقتي به يك فرد آن علم داشته باشيم به جامعي که در ضمن آن فرد است هم علم داريم، لذا جامع منتجز مي‌شود و عقل حکم به حرمت مخالفت با آن مي‌کند. اين مقدار از منجزيت علم اجمالي يعني حرمت مخالفت قطعيه، هيچ کس اشکال نکرده، مهم، بحث از وجوب موافقت قطعيه است. که مورد اختلاف اصحاب واقع شده است. شهيد مي‌فرمايد ما ابتدا بايد ببينيم حقيقت علم اجمالي و مباني که در مورد آن مطرح شده چيست؟ تا درباره مقدار تنجيز علم اجمالي بر اساس اين مباني نظر بدهيم.

سه نظريه در مورد تفسير علم اجمالي مطرح شده است:

۱- نظريه محقق نائيني واصفهانى: علم اجمالي عبارت است از علم تفصيلي به جامع وشك بدوي در اطراف علم اجمالي. به عبارت ديگر: علم اجمالي دو جنبه دارد: ايجابي وسلبى، ايجابي همان علم تفصيلي به جامع است. وسلبى، عدم علم تفصيلي به اطراف است. در علم به وجوب ظهر يا جمعه، علم به نماز جانب ايجابي است وشك وعدم علم به ظهر وجمعه جانب سلبى است.

دليل محقق اصفهانى: در اینجا ما فقط علم به جامع داريم، چون اگر فرض كنيم يك علم ديگري غير از علم به جامع داريم از يكي از اين سه حال خارج نيست:

بطلان هر کدام را در ذيلش بيان مي‌کنيم که تکرار لازم نيابد.

۱) علمي که متعلق نداشته باشد. بطلان اين وجه واضح است زيرا علم از امور ذات اضافه است بايد حتما يك طرف داشته باشد حقيقت علم کاشفيت است پس بايد حتما منکشفى وجود داشته باشد که علم از آن کشف کرده باشد، کاشف بدون منکشف معقول نيست.

۲) علم به يك فرد معين. اين هم باطل است چون خلف اجمالي بودن علم است، فرض اين است که ما علم اجمالي به وجوب نماز جمعه يا ظهر داريم، لذا با علم تفصيلي به يكي از آنها نمي‌سازد.

۳) علم به فردي مردم بين اطراف علم اجمالي

محقق اصفهانى مي‌فرمايد: مراد شما از فرد مردم چيست آيا مفهوم فرد مردم است يعني عنوان (أحد الاطراف)، يا واقع مردم، اگر مرادتان مفهوم مردم باشد اين همان علم به جامع است چه اينکه مفهوم مردم يا همان عنوان أحد الاطراف يك مفهومي است که از اطراف علم اجمالي انتزاع شده است وقابل صدق بر هر يك از آنها مي‌باشد. و اگر مرادتان واقع فرد مردم است، يعني يك فرد مردم خارجي، اين محال است زيرا چنين فردي هرگز در خارج وجود ندارد، آنچه در خارج وجود دارد فردي است که متعين به حدود شخصيه مي‌باشد بطوريکه بواسطه آن حدود شخصيش از افراد ديگر قابل شناسايي است. پس اين احتمال هم باطل است لذا علم اجمالي فقط علم به جامع است نه چيز ديگر.

۲- نظريه صاحب كفايه: علم در موارد علم اجمالي، از جامع به فرد خارجي سرايت مي‌کند ولكن نه فردي معين بلکه فردي مردم بين اطراف علم اجمالي. اين نظريه را مرحوم آخوند در حاشيه كفايه بر واجب تخييري با اين عنوان بيان مي‌کند: "أن أحد الأقوال فيه هو كون الواجب، الواحد المرئى، واشكالي هم که ممکن است به آن وارد باشد را دفع مي‌کند. اشکال چيه؟ وجوب صفت است وصفت هم چيزي جزء حکم نيست وحکم معنا ندارد به فرد مجهول تعلق بگيرد بلکه بايد متعلقش فرد معين ومشخصي باشد، پس متعلق علم بايد معين باشد. آخوند جواب مي‌دهد که (اين جواب براي ما مهم است که نظريه آخوند را مشخص مي‌کند): هيچ مانعي ندارد که واجب به فرد مردم تعلق بگيرد، زيرا علم

اجمالي که صفتي حقيقي است به فرد مردد تعلق گرفته است پس چطور وجود که از اوصاف اعتباریه است نتواند به فرد مردد تعلق بگیرد. یعنی وقتی صفت حقيقي به فرد مردد تعلق می‌گیرد به طریق اولی صفت اعتباری که سهل المؤمنه است به فرد مردد تعلق می‌گیرد.

وند از آن جواب

داد بلکه مشکل این است که فرد مردد ثبوت و واقعیتی ندارد تا موصوف قرار بگیرد. چرا ثبوت ندارد؟ برای جواب مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم: وجود بر دو قسم است خارجی و ذهنی. متعلق علم هم دو قسم است، یا بالذات است یعنی صورتهای ذهنیه از چیزهایی که به آن علم داریم، و یا بالعرض است یعنی وجودات خارجی که صورتهای ذهنی بر آنها منطبق می‌باشند و کشف از آنها می‌کند، الا اینکه گاهی این صورتهای ذهنی در حکایتگری خود صادقند و گاهی کاذبند. لذا گاهی معلوم بالعرض در خارج ثابت است در نتیجه صورت ذهنی مطابق با آن است، و گاهی غیرثابت است که دیگر صورت ذهنی مطابق با آن نیست. پس معلوم بالذات که همان صورت ذهنیه باشد همیشه موجود است ولو در صورت خطا، ولی معلوم بالذات در صورت خطا واقعیتی ندارد.

بعد از این مقدمه از مرحوم آخوند می‌پرسیم: در علم اجمالی معلوم بالذات ما چیست؟

اگر معلوم بالذات يك صورت ذهنیه و مفهومی می‌باشد که حاکی از جامع بین افراد است، این همان مبنای اول است که میگفت علم اجمالی علم به جامع است. و مطلب جدیدی نیست. و اگر هم صورت ذهنیه ای است از فردی که حدود و تعینات خاصی دارد و لکن مردد است بین حدود و تعینات افراد علم اجمالی، لازم است بگوییم چنین فردی ثبوتش مستحیل است هم ثبوت ذهنی آن و هم ثبوت خارجی آن. اما استحاله وجود خارجی آن بخاطر این است که ما در خارج فردی اضافه تر از افراد علم اجمالی نمی‌بینیم، در علم اجمالی به نماز ظهر یا جمعه، دو فرد ظهر و جمعه فقط موجود می‌باشند، نه اینکه فرد سومی که مردد بین آن دو باشد هم موجود باشد. و اما استحاله وجود ذهنی بخاطر این است که هر وجودی باید تعیین داشته باشد تا يك حدّ و ماهیتی برایش متصور شود، از آن جهت که فرد مردد تعیین ندارد، حدّ و ماهیت هم ندارد، یعنی چیزی نیست. (البته این استدلال برای وجود خارجی هم صحیح است). پس علم اجمالی نمی‌تواند به فرد مردد تعلق بگیرد.

۳- نظریه محقق عراقی: علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد، به این صورت که معلوم بالذات و صورت ذهنیه‌ای که به آن علم داریم، صورت ذهنیه واقع است و معلوم بالعرض ما، یعنی آنچه که صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند، واقع با تعینات شخصیه‌اش است دقیقاً مانند علم تفصیلی، منتهی با این فرق که جنبه حکایت‌گری در علم تفصیلی روشن است مثل يك آینه صاف و جنبه حکایت‌گری در علم اجمالی مبهم است مثل آینه ناصاف، هر دو واقع را نشان می‌دهند ولی یکی شفاف و یکی مبهم. شهید خودش مثالی زیبا می‌زند: علم اجمالی مثل دیدن شب زید است که از دور در حال آمدن است، در اینجا آنچه متعلق نگاه است، خود فرد است ولی مبهم. پس علم اجمالی يك چیزی فراتر از علم به جامع است، چون وقتی علم به فرد داری به جامع هم علم داری.

دلیل نظریه: در علم اجمالی، متعلق علم ما نمی‌تواند جامع باشد، چون در خارج ما يك مصداق مستقل برای جامع نداریم بلکه در مثال ظهر و جمعه دو چیز است نه اینکه يك چیز سومی به اسم جامع وجود داشته باشد. پس باید يك خصوصیتی به جامع اضافه شود تا بتواند متعلق علم اجمالی قرار بگیرد، این خصوصیت از دو حال خارج نیست یا کلی است یا جزئی، اگر کلی باشد محذور دوباره برمی‌گردد، چون کلی نمی‌تواند در خارج بما اینکه کلی است واقع شود، اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند تعیین حدّ پیدا می‌کند و دیگر کلی نیست. پس به ناچار این خصوصیت باید جزئی باشد، حال این خصوصیت جزئی یا مردد است و یا اینکه متعین است، مردد که نمی‌تواند باشد چون در خارج فرد

مردد نداریم، لذا باید متعین باشد یعنی همان واقع، پس متعلق علم اجمالی باید فرد واقعی باشد منتهی فردی مبهم.

شیوه‌های اثبات موافقت قطعی: بعد از توضیح این مبانی لازم است بدانید که اقتضاء و عدم اقتضاء علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعی متوقف بر تفسیر علم اجمالی بر طبق یکی از این مبانی است.

طبق مبنایی که علم اجمالی را علم به جامع تفسیر می‌کرد، موافقت قطعی واجب نیست، زیرا آن مقداری که از تحت قاعده قبح عقاب بلابیان خارج می‌شود، فقط جامع است چون بیان نسبت به آن تمام است، لذا اگر یک فرد از اطراف علم اجمالی آورده شود جامع محقق می‌شود، و نسبت به بقیه افراد قاعده قبح عقاب جاری می‌شود. و طبق مبنایی که علم اجمالی را علم به فرد واقعی می‌دانست، فقط همان فرد از تحت قاعده قبح عقاب خارج شده است چون بیان نسبت به آن تمام است، و لکن موافقت قطعی با این حال واجب است چرا؟ چون ذمه مکلف به این فرد واقعی یقیناً مشغول شده است مثلاً به نماز ظهر یا جمعه، لذا اگر یکی از آن دو را بی‌اورد شك می‌کند که ذمه و عهده اش بری شده است یا نه؟ و اشتغال یقینی عقلاً، فراغ یقینی را می‌طلبد پس باید همه اطراف علم اجمالی را بی‌اورد.

و لکن شهید نتیجه‌ای که از این مبنا گرفته شده است را قبول ندارد و می‌گوید مبنای علم به جامع با این مبنا در نتیجه هیچ فرقی ندارند، یعنی در اینجا هم فقط جامع منجز است و آوردن یک فرد از اطراف کفایت می‌کند، به چه بیان؟ زیرا طبق این مبنا علم اجمالی مرکب از دو جزء است که یک جزء اش واضح و روشن است که همان علم به جامع می‌باشد و یک جزء اش مبهم است که همان حکایتگری مبهمی که از واقع دارد می‌باشد، و طبق قاعده قبح عقاب تنها مواردی از تحت آن خارج هستند که بیان در مورد آنان تمام باشد یعنی همان مقدار روشن و واضح که همان جامع می‌باشد، و بقیه افراد که از جمله آنها فرد مبهم است تحت قاعده می‌ماند چون بیان نسبت به آن تمام نیست، پس با آوردن یک فرد، جامع اتیان می‌شود و اطراف دیگر تحت قاعده قبح عقاب می‌باشند. (مبنای فرد مردد هم که گفتیم یا باید به جامع برگردانیم و یا بگوییم درست نیست) پس طبق مبانی گذشته فقط وجوب موافقت نسبت به جامع است یعنی وجوب موافقت احتمالی نه قطعی.

دو تقریب برای اثبات اینکه علم اجمالی مستلزم وجوب موافقت قطعی است ذکر شده است:

تقریب اول: این تقریب برگرفته از ظاهر بعضی از عبارات محقق اصفهانی است که مرکب از دو مقدمه می‌باشد:

(۱) در صورت ترك موافقت قطعی، بعضی اطراف آورده نمی‌شود و ممکن است آن جامعی که در واقع واجب است در ضمن فردی باشد که آورده نشده است، لذا ترك موافقت قطعی، احتمال مخالفت با واقع را در پی دارد.

(۲) مخالفت احتمالی با تکلیف منجز عقلاً جایز نیست، چه اینکه معنای آن تجویز ارتکاب معصیت احتمالی است.

نتیجه: جامع در علم اجمالی منجز است پس مخالفت احتمالی آن جایز نیست، یعنی آوردن تمامی اطراف علم اجمالی واجب است. شهید این تقریب را ناتمام می‌داند و در مقدمه اول مناقشه می‌کند به این بیان که: مرادتان از تنجز جامع چیست اگر مرادتان جامعی است که در ضمن فرد خاصی است، این دیگر تنجز فرد است نه تنجز جامع، و اگر مرادتان جامع بماهو جامع است پس در ضمن تمامی اطراف علم اجمالی موجود می‌باشد و با آوردن یکی از آن اطراف جامع اتیان می‌شود.

به بیان دیگر: آوردن يك فردي و ترك فرد دیگر ممکن است موافق واقع باشد و یا مخالف واقع باشد، ولیکن فرض این است بیان در مورد جامع تمام است و از قاعده قبح عقاب خارج شده، لذا مهم این است که با جامع مخالفت صورت نگیرد، که با آوردن يك فرد مطلوب محقق می‌شود.

تقریب دوم: مدرسه میررزای نائینی با اینکه معترفند به اینکه علم اجمالی، علم به جامع است و فقط جامع را منجز می‌کند، ولی برای اثبات وجوب موافقت قطعی در اطراف علم اجمالی، دلیلی اقامه کرده اند، که در ضمن چند نکته بیان می‌شود:

(۱) اقتضای علم اجمالی، حرمت مخالفت قطعی است، این بین همه محققین اتفاقی بود.

(۲) لازمه حرمت مخالفت قطعی، عدم جریان اصول ترخیصیه در اطراف علم اجمالی است. چه اینکه جریان در همه اطراف موجب ترخیص در مخالفت قطعی می‌شود.

(۳) در این صورت اصول ترخیصیه با هم تعارض و تساقط می‌کنند، چون جریان اصل در هر طرف معارض است با جریان اصل در اطراف دیگر، و اگر بخواهد در بعضی اطراف فقط جاری شود، ترجیح بلامرغ لازم می‌آید.

(۴) با توجه به مطالب بالا، در هیچ يك از اطراف علم اجمالی، اصل مؤمن و مرخص جاری نمی‌شود، لذا عقل در این صورت بر اساس دفع عقاب و ضرر محتمل حکم به تنجیز همه اطراف می‌کند. در نتیجه به حکم عقل موافقت قطعی واجب است و این ناشی از علم اجمالی نبود بلکه ناشی از حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل بود.

تحقیق: شهید می‌فرماید نکته سوم که جریان اصول در همه اطراف و تعارض و تساقط آنها بود صحیح نیست، چه اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان از همان ابتدا فقط جامع از تحتش خارج شده و منجز گشته است و اطراف علم اجمالی بخاطر داشتن خصوصیات اضافه تر از جامع، تحت این قاعده باقی مانده اند، و اصل مؤمن در آنها جاری می‌شود.

به عبارت دیگر: در علم اجمالی ما به وجوب نماز ظهر یا جمعه، یکبار ما وجوب خود ظهر یا جمعه را می‌بینیم، که وجوبی مشکوک است و مجرای برائت عقلی است و یکبار وجوب آنها را از آنجهت که وجوب جامع نماز است می‌بینیم که در این صورت منجز می‌باشند. و برائت عقلی در آنها جاری نمی‌شود، چون جریان برائت در هر دو مستلزم ترك امتثال جامع است. چون با ترك هر دو نماز جامع نماز هم ترك می‌شود. در نتیجه هر فردي به لحاظ خودش مشکوک است ولی به لحاظ نسبتش به جامع، معلوم است، پس به لحاظ اولی در اطراف علم اجمالی برائت عقلی جاری می‌شود ولی به لحاظ دومی جاری نمی‌شود، نتیجه این حرف تبعیض در جریان برائت است نسبت به يك فرد واحد، چنانچه دارای دو خصوصیت یکی مشکوک و یکی معلوم باشد، که به لحاظ اول جاری و به لحاظ دوم جاری نیست.

ممکن است اشکال شود که لازمه این کلام، تبعیض در جریان برائت است نسبت به يك فرد واحد و این معقول نیست؟

شهید در جواب این شبهه می‌فرماید: تبعیض در برائت عقلی معقول و صحیح است چون موضوع در مسائل عقلی بر پایه دقت‌های عقلی بنا نهاده شده است، نه مسامحات عرفی، حکم عقل تابع وجود و عدم وجود موضوعش می‌باشد، به عبارت دیگر در احکام عقلیه موضوعات بمنزله علل حکم می‌باشند، در مقام ما، عقل هر جا بیان را تمام نبیند حکم به قبح عقاب می‌کند و هر جا تمام ببیند حکم به عدم قبح

می‌کند. ولی در برائت شرعی تبعیض معقول نیست، زیرا برائت شرعی، مستفاد از آیات و روایات است لذا گستره و دائره این برائت منوط به استظهاری است که عرف از این ادله دارد، یعنی باید ببینیم ظهور عرفی این ادله تا چه حد است؟ آیا مبني بر دقت است تا قائل به تبعیض بشویم یا قائل به تسامح است تا تبعیض را نپذیریم. حق این است که ظهور عرفی مبني بر تسامح و عدم دقت است، به این معنا که عرف در مقام ما وقتی به فرد نگاه می‌کند یا حکم به جریان برائت می‌کند و یا حکم نمی‌کند نه اینکه به لحاظ خصوصیت مشکوکش حکم به برائت و بخاطر خصوصیت معلومش هم به تنجیز کند. پس اگر مقصود از تعارض اصول ترخیصیه، برائت عقلی (قاعده قبح عقاب) بود گفتیم در همه اطراف جریان دارد از آن جهت که همه اطراف مشکوک هستند. و اگر مقصود این است که بین اصول ترخیصیه شرعیه مثل برائت شرعی و اصاله الحل و استصحاب نافی تکلیف، تعارض وجود دارد، این کلام صحیح است، و لکن بعد از تعارض و تساقط، طبق مسلك کسانی که قاعده قبح عقاب را قبول دارند به سراغ قاعده قبح عقاب یا همان برائت عقلی می‌رویم نه اینکه بگوییم تکلیف منجز است و باید در همه اطراف احتیاط شود. خلاصه اینکه منجزیت برای جامع ثابت است و جایز نیست همه اطراف علم اجمالی ترك بشود، و تأمین و عدم عقاب هم برای هر فرد بخصوصه ثابت است لذا ترك هر يك از آنها بخصوصه جایز است و ترك همه آنها چون مستلزم ترك جامع است جایز نیست. پس بنابر مسلك قاعده قبح عقاب بلا بیان، در موارد علم اجمالی به هیچ وجه نمی‌توانیم وجوب موافقت قطعی را اثبات کنیم، و همین مسأله شاهدهی است بر بطلان قاعده قبح عقاب بلا بیان.

اجمالي مقتضي

موافقت قطعی است، کدام موارد؟ در مواردی که شك در شبهه موضوعیه دائر بین دو یا چند فرد باشد و حکم معلوم بالاجمال ما مقید به قیدی باشد که یقیناً به ذمه مکلف آمده است، بطوریکه شکمان در این است که کدام يك از این افراد محقق این قید در خارج می‌باشند. مانند: جایی که علم به وجوب اکرام عالم داریم ولی شك در مصداق عالم داریم که آیا زید عالم است تا اکرامش واجب باشد یا خالد؟ در اینگونه موارد چون ذمه یقیناً مشغول شده لذا باید هر دو را اکرام کنیم تا فراغ یقینی حاصل شود. یعنی قید که اکرام عالم است حاصل شود. اما اگر حکم مقید به قیدی نباشد مثل اکرم زیداً و شك کردیم مراد زیدین ارقم است یا زیدین خالد، یا حکم مقید به قیدی بود ولی در ذمه مستقر نشده بود مثل اینکه دو امر داشته باشیم بر اکرام خالد هنگام آمدنش و وجوب صدقه دادن هنگام آمدن زید، ما می‌دانیم زید یا خالد آمده ولی متعیناً نمی‌دانیم، در این صورت فقط جامع بر عهده ما یقینی است در مثال اول اکرام زید است که با اکرام زیدین ارقم یا زید بن خالد محقق است و نیاز به اکرام هر دو نیست، و در مثال دوم جامع يك وجوبی است که با صدقه دادن یا اکرام کردن محقق می‌شود، و نیاز به موافقت قطعی نیست. این تمام کلام در مورد منجزیت علم اجمالی با قطع نظر از اصول ترخیصیه شرعیه.

مقام دوم: استحاله و عدم استحاله جریان اصول ترخیصی و تنجیزی در همه اطراف علم اجمالی

بحث اول ما در مورد استحاله و عدم استحاله جریان اصول ترخیصیه شرعیه در تمام اطراف علم اجمالی است: دو قول در مسأله وجود دارد:

قول اول: مشهور می‌گن: جریان اصول ترخیصیه در تمام اطراف علم اجمالی عقلاً و ثبوتاً محال است، چرا؟ چون ترخیص تمام اطراف مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی با معلوم بالاجمال که همان جامع است می‌باشد. طبق این مسلك که ثبوتاً جریان اصول محال است نیاز به بحث اثباتی نداریم، یعنی وقتی ثبوتاً ممکن نیست معنا ندارد بحث کنیم که آیا در شریعت واقع شده است یا نه؟

قول دوم: جریان اصول در تمام اطراف علم اجمالی عقلا و ثبوتاً مشکلی ندارد، چرا؟ چون حکم عقل به قبح مخالفت بخاطر رعایت حق الطاعه مولی است، و این حق الطاعه طبق مسلک شهید در همه اطراف علم اجمالی موجود است و باید رعایت شود مادامیکه خود شارع اذن در ترخیص نداده باشد، لذا اگر شارع خودش در تمام اطراف اذن بدهد عقل ارتکاب همه اطراف را قبیح نمی‌داند. پس ثبوتاً و عقلاً مانعی از جریان اصول ترخیصی در تمام اطراف علم اجمالی نیست الا اینکه تجویز و ترخیص همه اطراف علم اجمالی خلاف ارتکاز عقلاست، چرا؟ چون لازمه تجویز جریان در همه اطراف این است که همیشه ملاکات ترخیص اهمیتش بیشتر از ملاکات الزام باشد و در همه موارد علم اجمالی باید ملاکات ترخیص رعایت شود، و این برای عقلاء معقول نیست که همیشه ملاکات ترخیص از اهمیت بالاتری برخوردار باشد. این ارتکاز عقلائی قرینه عقلیه ای می‌شود برای تقیید اطلاق ادله ترخیص به موارد غیر علم اجمالی. یعنی ادله ترخیص را مختص می‌کند به شبهات بدویه فقط.

این تمام کلام در مورد اصول جریان اصول ترخیصیه اما جریان اصول منجز تکلیف در تمام اطراف علم اجمالی جایز است یا محال؟

شهید می‌فرماید: ثبوتاً و اثباتاً در جریان اصول منجز تکلیف در تمام اطراف علم اجمالی هیچ محذوری ندارد ولو اینکه مکلف می‌داند فقط يك تکلیف بیشتر ندارد، مثلاً می‌داند که از بین این ۱۰ لیوان فقط در یکی از آنها نجاست است ولی سابقاً در همه نجاست بوده لذا استصحاب نجاست همه آنها را می‌کند و تکلیف در همه متنجز می‌شود، اما چرا ثبوتاً محذوری نیست؟ چون بین الزام واقعی برای فردی که واقعا منجز است و بین الزام ظاهری در این فرد هیچ تضادی نیست علاوه بر اینکه موافق احتیاط است که عقلاً حسن است. و اما چرا محذور اثباتی نیست؟ چون ارتکاز عقلائی بر این بود که ملاکات ترخیصیه نمی‌تواند مهمتر از ملاکات الزامیه باشد، و جریان اصول منجز تکلیف موافق این ارتکاز هستند چون ملاکات الزامی را بر ترخیصیه مقدم می‌کنند. از مطالب بالا به دست می‌آید که حتی در موردی که دو لیوان که حالت سابقه اشان نجاست باشد و علم اجمالی به طهارت یکی از آنها داشته باشیم باز اصول منجز تکلیف در هر دو ای جاری می‌شود یعنی با اینکه می‌دانیم یکی از آنها طاهر است باز استصحاب نجاست در دو طرف جاری می‌کنیم، و هیچ محذور ثبوتی و اثباتی ندارد.

محذور ثبوتی و اثباتی چه چیزی می‌تواند باشد؟

محذور ثبوتی: تضاد بین حکم واقعی معلوم بالاجمال که طهارت یکی از لیوانهاست با حکم به نجاست هر دو لیوان که با استصحاب ثابت شد. در لیوانی که واقعا طاهر است دو صفت طهارت و نجاست اجتماع کرده اند و این اجتماع ضدین و محال است. شهید نه محذور ثبوتی را قبول دارد نه اثباتی لذا جواب از محذور ثبوتی را همین جا می‌دهیم: مرادتان از تضاد به لحاظ عالم ملاکات است یا به لحاظ عالم امتثال؟ اگر مرادتان این است که در عالم ملاکات تضاد وجود دارد، این کلام باطل است چه اینکه سابقاً در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفتیم بین آن دو هیچ تضادی وجود ندارد. زیرا احکام ظاهری باعث ایجاد ملاکات الزامیه در متعلق خود نمی‌شوند تا با ملاکات واقعی در تضاد باشند، بلکه احکام ظاهری ابراز اهتمام مولی است بر حفظ ملاکات الزامیه خود. و اگر مرادتان تضاد در عالم امتثال است، از آن جهت که در طهارت واقعی ترخیص و آزادی است و در نجاست ظاهری محرکیت است و این دو باهم سازگار نیستند. این وجه منافات هم باطل است، چرا؟ چون آزادی در جایی است که طاهر واقعی برای شما معلوم باشد ولی در مورد ما که فقط علم اجمالی به طاهر واقعی داری، آزادی نسبت به هیچ يك از اطراف نداری و نمی‌توانی آنها را مرتکب بشوی پس منافاتی بین استصحاب منجز تکلیف و وجود طاهر واقعی در بین اطراف وجود ندارد، برای مثال: اگر شما بدانید یکی از دو گوستی که در جلوی شماست، مذکی است ولی نمی‌دانید که کدام است و در یکی از آنها هم استصحاب

عدم مذکبی جاری است، آیا شما بخاطر اینکه می‌دانید یکی از آنها مذکبی است می‌توانید یکی را بردارید و استفاده کنید؟ خیر، پس آزادی و اطلاق عنان ندارید تا با محرکیت استصحاب در تنافی باشد.

محدور اثباتی: ادله اصول منجز تکلیف مثل "لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر" که استصحاب را ثابت می‌کند، اطلاق ندارد لذا شامل این صورت که علم اجمالی به طهارت یکی از اطراف داریم نمی‌شود. توضیح: مفاد لاتنقض الیقین بالشک، دوجیز است:

(۱) عدم جواز نقض یقین به شک (۲) وجوب نقض آن به یقین دیگر، یعنی اگر فردی مشکوک بود و حالت سابقه اش نجاست بود دست از یقین سابق بر نمی‌داریم مگر اینکه علم به طهارت پیدا کنیم. طبق قسمت اول مفاد که نقض یقین به شک جایز نیست، لازم است استصحاب را در همه اطراف علم اجمالی جاری کنیم، چون حالت سابقه همه اطراف نجاست بوده و در هیچ یک علم تفصیلی به طهارت نداریم. و طبق قسمت دوم مفاد که وجوب نقض یقین به یقین دیگر است، لازم است در همه اطراف علم اجمالی استصحاب جاری نکنیم، یعنی از اجرای آن در بعضی افراد دست برداریم، چرا؟ چون همانطور که همه لیوانها سابقا نجس بوده اند، الآن اجمالا علم داریم که یکی از آنها طاهر است، لذا واجب است یقین سابق خودمان را در یکی از لیوان‌ها با این یقین نقض کنیم چون از قبیل نقض یقین به یقین است نه به شک. بنابراین آنچه گفته شد ادله استصحاب در طاهر واقعی هم باید جاری شود و هم نباید جاری شود، این یعنی تناقض در دلیل استصحاب، لذا دلیل استصحاب این صورت را نمی‌تواند شامل بشود.

شهادت از این محدور اثباتی دو جواب می‌دهد:

جواب اول: بر فرض قبول این اشکال، نهایت مشکلی که ایجاد می‌کند این است که روایاتی که در آنها هر دو مفاد عدم جواز نقض یقین به شک، و وجوب نقض آن به یقین دیگر جمع شده است را کنار بگذاریم و بگوییم در مورد ما از حجیت ساقط است و لکن استصحاب ادله دیگری هم دارد که فقط در آنها از نقض یقین به شک نهی شده است و وجوب نقض به یقین دیگر در آن نیست مثل «و الیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا»، ما در مقام به این روایات تمسک می‌کنیم و در همه اطراف استصحاب جاری می‌کنیم.

جواب دوم: ظاهر امر "انقضه بیقین آخر" این است که متعلق یقین دوم که قرار است ناقض یقین اول باشد همان متعلق یقین اول باشد، مثل اینکه شما علم به نجاست لباستان داشتید، بعدا علم به طهارت آن پیدا می‌کنید، ولی در مقام ما متعلق یقین دوم غیر از متعلق یقین اول است، چطور؟ به این بیان که هر کدام از لیوانها نجاستشان سابقا معلوم بالتفصیل بوده و بعدا شک بر آنها عارض شده است لذا به دلیل لاتنقض الیقین بالشک، استصحاب نجاست در همه آنها جاری می‌شود، در مرحله بعد علم اجمالی پیدا می‌کنیم که یکی از لیوانها طاهر است، اگر تفصیلا می‌دانستیم که کدام نجس است به حکم فقره دوم دلیل استصحاب "انقضه بیقین آخر" در آن مورد باید دست از یقین به نجاستمان برمی‌داشتیم، و لکن چون علم ما اجمالی است، نمی‌توانیم انقضه بیقین آخر را در اینجا تطبیق بدهیم چون متعلق و موضوع یقین سابق و لاحق فرق کرده است، چون متعلق یقین سابق هر کدام از لیوانها بالخصوص است ولی متعلق یقین لاحق، عنوان "یکی از لیوانها" است یعنی عنوان جامع بین لیوانها. پس فقط فقره اول "لاتنقض الیقین بالشک" در اینجا جاریست نه فقره دوم، لذا تهافتی در دلیل استصحاب وجود ندارد. در نتیجه جریان اصول منجز تکلیف در اطراف علم اجمالی هیچ اشکالی ندارد حتی در صورت علم اجمالی به مخالفت جریان بعضی از این اصول با واقع. و این همان معنای کلام اصولیون است که می‌گویند: در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری است چنانچه سر از مخالفت عملی با تکلیف معلوم بالاجمال در نیاورد. که در مورد ما نه تنها سر از مخالفت در نمی‌آورد بلکه موافق احتیاط هم است چون حتی از طاهر واقعی هم اجتناب می‌کنیم.

بحث سوم: جریان وعدم جریان اصول ترخیصیه در بعضی اطراف علم اجمالی

در دو مقام بحث می‌شود ثبوتی، آیا این جریان معقول است یا نه؟ و اثباتی، بر فرض معقولیت آیا ادله اصول شامل موارد علم اجمالی می‌شود یا نه؟

مقام ثبوتی: طبق مسلک ما که قائل به امکان جریان اصول ترخیصیه در همه اطراف علم اجمالی هستیم، این بحث جا ندارد چون وقتی در همه اطراف امکان جریان دارد پس در بعضی اطراف هم مشکلی ندارد. وجهش چي بود؟ حکم عقل بر رعایت حق الطاعه معلق است بر عدم اذن خود مولی لذا اگر خودش در همه اطراف یا بعض اطراف اذن داد دیگر این حق ساقط می‌شود و رعایتش لازم نیست. و اما کسانی که حق الطاعه ای نیستند و می‌گویند جریان اصول ترخیصیه در همه اطراف علم اجمالی محال است، دو گروه می‌شوند:

گروه اول: کسانی که علم اجمالی را موجب وجوب موافقت قطعیه نمی‌دانند، چون علم اجمالی فقط جامع را منجز می‌کند که با اتیان بعض افراد جامع محقق می‌شود، طبق این مسلک جریان اصول ترخیصیه در بعض اطراف ثبوتاً معقول است.

گروه دوم: کسانی که علم اجمالی را موجب وجوب موافقت قطعیه نمی‌دانند، طبق این مسلک جا دارد بحث کنیم که آیا محذور ثبوتی وجود دارد یا نه؟ چون ثمره بر آن مترتب است یعنی اگر اصول ترخیصیه در بعضی اطراف جاری بشود معنایش ترخیص در ترک موافقت قطعیه و تجویز ارتکاب مخالفت احتمالی است، لذا بحث می‌کنیم که محذوری وجود دارد یا نه؟

وجود وعدم وجود محذور عقلي دائر مدار این است که علم اجمالی را علت تامه برای وجوب موافقت بدانیم یا اینکه آن را مقتضی برای وجوب موافقت بدانیم یعنی وجوب موافقت معلق است بر عدم ترخیص شارع، وقتی این وجوب فعلی می‌شود که مانعی نباشد. بنابر اول که علم اجمالی به نحو علت تامه است جریان اصول ترخیصیه در بعض اطراف محال است چون مخالف حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه است، ولی بنابر دومی که علم اجمالی به نحو اقتضاء است، جریان اصول ترخیصیه معقول است، چون فعلیت وجوب متوقف بر عدم مانع بود در حالیکه در اینجا جریان اصل مانع محسوب می‌شود و جلوی فعلیت وجوب را می‌گیرد. به عبارت بهتر فعلیت معلق بر عدم ترخیص است و جریان اصل در برخی اطراف ترخیص است.

دلیل قائلین به علیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعیه

دلیل اول از محقق عراقی: علم اجمالی در منجزیت مانند علم تفصیلی است چطور علم تفصیلی علت تامه است برای تنجیز معلوم خود، یعنی اگر شما علم پیدا کردید که این مایع خمر است، این علم، وجوب اجتناب از این مایع را برای شما منجز می‌کند به نحو علیت تامه، چون معلق بر هیچ چیز نیست، در علم اجمالی هم وقتی این مقدمه را ضمیمه کنیم که علم اجمالی عبارت است از علم به واقع، واقع برای شما به نحو علیت تامه منجز می‌شود.

طبق نظر محقق عراقی متعلق علم اجمالی واقع است که قبلاً به تفصیل گفتیم، لذا وقتی شما علم اجمالی به چیزی پیدا می‌کنید واقع بر ذمه شما می‌آید و باید آن را امتثال کنید و یقین به فراغ ذمه پیدا کنید، که این یقین با اتیان تمام افراد حاصل می‌شود نه بعض افراد. در نتیجه: علم اجمالی از باب تحصیل فراغ یقینی، علت تامه است برای وجوب موافقت قطعی. لذا جریان اصول ترخیصیه در

بعضی از اطراف محال است، چون احتمال دارد همان اطراف که اصول ترخیصی در آنها جاری شده است واقع باشند، و مکلف یقین به فراغ پیدا نمی‌کند.

به عبارت دیگر: اگر متعلق علم اجمالی جامع باشد و به شخص سرایت نکند وجهی برای وجوب موافقت قطعی وجود ندارد چون اتیان بعضی از افراد در تحقق جامع کفایت می‌کند، ولی اگر متعلق یک حد شخصی، یعنی واقع باشد علم اجمالی علت است برای وجوب موافقت قطعی همانگونه که محقق عراقی می‌فرماید.

اشکال محقق نائینی به عراقی: علم اجمالی که تأثیرش در تنجیز بیشتر از علم تفصیلی نیست با این حال می‌بینیم در بعضی از موارد علم تفصیلی شارع در مخالفت احتمالی ترخیص داده است مثل مواردی که قاعده تجاوز و فراغ جاری می‌شود، ما علم تفصیلی داریم که نمازی بر عهده‌مان است و در اثناء نماز یا پایان نماز شك می‌کنیم که سوره حمد را خوانده ایم یا نه؟ قاعده تجاوز را جاری می‌کنیم و حکم به صحت نماز می‌کنیم در حالیکه اگر علم علت تامه وجوب موافقت باشد باید یقین به فراغ پیدا کنیم یعنی باید دوباره نماز را اعاده کنیم. پس وقتی علم تفصیلی علت وجوب موافقت قطعی نیست به طریق اولی علم اجمالی هم نیست و ترخیص در بعضی اطراف آن معقول است.

جواب محقق عراقی از اشکال: محقق عراقی در جواب این نقض می‌گوید: قاعده تجاوز و امثال آن ترخیص در ترك موافقت قطعی نیستند تا با علیت علم در تنافی باشد، بلکه عمل مکلف را تصحیح می‌کند و می‌گوید تعبداً از سوی مکلف موافقت قطعی حاصل شده است، و کسی نگفته که حتماً باید موافقت قطعی وجدانی حاصل بشود بلکه موافقت تعبدی هم ذمه را بری می‌کند. در صورتی که با جریان اصول ترخیصی در بعضی اطراف، تکلیف را نفی می‌کنیم و این با علم به تکلیف ناسازگار است، و لازمه جریان اصول مخالفت احتمالی است و محذور، عدم یقین به برائت ذمه است.

تحقیق: شهید طبق مسلک خودشان در امارات و اصول می‌فرماید: حق این است که قاعده فراغ و اصل برائت با اینکه لسانشان با هم فرق دارد (یکی اماره است و یکی اصل) ولی روحاً و حقیقتاً یک چیز می‌باشند، چون همه احکام ظاهریه برای حفظ ملاکات واقعی شارع هنگام شك جعل شده‌اند، و قاعده فراغ و برائت هم در مقام حفظ ملاکات واقعی، برای تقدیم ملاکات ترخیصی بر ملاکات الزامی جعل شده‌اند، نهایتاً در برائت لسان ترخیصی است و در قاعده فراغ، لسانش اکتفاء به موافقت احتمالی و موافقت قطعی دانستن آن است (موافقت احتمالی را قطعی فرض کن). طبق این مبنا که مختار ما بود دیگر فرقی بین این دو نیست اگر گفتیم ترخیص در بعضی اطراف جاری است، در هر دو می‌گوییم و اگر هم گفتیم جاری نیست در هر دو جاری نیست. یعنی اگر قاعده فراغ جاری است برائت هم معقول است جاری باشد و اگر قاعده فراغ معقول نیست، برائت هم نه. در آخر بحث محذور ثبوتی شهید می‌فرماید: علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعی نیست. البته طبق مسلک خودشان این حرف را می‌زنند و الا طبق مسلک مشهور در حقیقت حکم ظاهری، علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای وجوب موافقت قطعی است همچنانکه محقق عراقی فرمود، ولی طبق مسلک ما حکم عقل به وجوب موافقت قطعی معلق است بر عدم ترخیص از طرف شارع، پس علم اجمالی مقتضی است که اگر ترخیص نباشد وجوب موافقت قطعی را ثابت می‌کند.

اما مقام اثباتی، بر فرض معقولیت آیا ادله اصول شامل موارد علم اجمالی می‌شود یا نه؟

گفته شده که ادله برائت اختصاص به موارد شك بدوی دارند و شامل موارد علم اجمالی نمی‌شوند، زیرا مراد از بعضی اطراف که می‌خواهید در آنها اصول ترخیصی جاری کنید چیست؟ آیا بعض در ضمن کل می‌باشند (یعنی در همه جاری کنیم که در نتیجه در بعض هم جاری می‌شود)، اگر این مرادتان باشد کلام باطلی است چون نتیجه اش جریان اصول ترخیصی در همه اطراف علم اجمالی

است که سر از مخالفت قطعی در می‌آورد و این محال است. و اگر مرادتان از بعض، بعض معین باشد ترجیح بلامرجح است، چرا در این بعض جاری شود ولی در آن بعض جاری نشود. و اگر هم مرادتان بعض مرده است، قبلاً گفتیم واقع مرده در خارج وجود ندارد تا بخواهید اصل در آن جاری کنید. پس در مقام اثبات ادله اصول ترخیصی در بعض اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود.

به عبارت دیگر: بعد از اینکه طبق مسلک مشهور گفتیم جریان اصول ترخیصی در همه اطراف علم اجمالی امکان ندارد (چون مستلزم مخالفت قطعی است)، اگر بخواهیم فقط در بعضی اطراف جاری کنیم، بین اطلاق دلیل اصل ترخیصی در این طرف با اطلاق دلیل اصل در اطراف دیگر تعارض پیش می‌آید، زیرا دلیل اصل با اطلاقش شامل همه اطراف می‌شود و اگر فقط در یک طرف آن را جاری کنیم، لازمه‌اش تقدیم اطلاق دلیل در این طرف است بر اطلاق دلیل در آن طرف، پس این دو اطلاق با هم تعارض می‌کنند و نوبت به تساقط می‌رسد، لذا اثبات ادله ترخیصی نمی‌توانند در بعض اطراف علم اجمالی جاری بشوند

اشکال به این برهان: بر این دلیل یک اشکال معروفی شده است: محذوری که از جریان اصول ترخیصی در همه اطراف لازم می‌آید، ترخیص در مخالفت قطعی است، که منشأ این محذور این است که اطلاق ادله برائت را احوالی بگیریم، یعنی اصل در هر طرف جاری می‌شود خواه مکلف در طرف دیگر جاری بکند یا نه؟ ولی اگر اطلاق را احوالی نگیریم، و بگوییم اطلاق نسبت به طرف دیگر مشروط است، این مشکل پیش نمی‌آید، یعنی وقتی اصل در طرف دیگر جاری می‌شود که در این طرف جاری نشده باشد لذا دو ترخیص مشروط داریم، که سر از مخالفت قطعی در نمی‌آورد. لذا بدین صورت محذور اثباتی برطرف می‌شود. شهید می‌فرماید همانطور که می‌توان محذور را با دست برداشتن از شمول اصل دفع کرد می‌توان با دست برداشتن از اطلاق احوالی آن هم دفع کرد، و از آنجا که دست برداشتن از شمول اصل نسبت به این موارد مؤونه بیشتری می‌خواهد لذا رفع ید از اطلاق احوالی متعین است، به عبارت دیگر ما باید به قدر ضرورت از مفاد و مدلول دلیل دست برداریم نه بیشتر، و وقتی می‌توانیم محذور را با رفع ید از اطلاق احوالی دفع کنیم دیگر نیاز نیست خود اصل را به کلی کنار بگذاریم.

از این اشکال جوابهایی داده شده است: جواب اول مرحوم خوئی:

اگرچه دو ترخیص مشروط سر از مخالفت قطعی عملی در نمی‌آورد ولی در بعضی مواقع مستلزم مخالفت قطعی التزامی است، در کجا؟ در جایی که مکلف هر دو طرف علم اجمالی را ترک کند، در این صورت شرط جریان برائت برای هر دو طرف حاصل است، شرط این بود که مکلف، طرف دیگر را ترک کند و این کار را نسبت به هر دو طرف کرده، لذا لازمه اش اعتقاد به ترخیص دو طرف است که امری غیر معقول است چون صدور ترخیص از شارع در دو طرف محال است. پس محذور اثباتی هنوز باقی است.

ست که به خودی

خود محال نیست و لکن اگر با حکم واقعی معلوم اجمالی در تنافی باشد محال است، که در مقام ما چنین تنافی وجود ندارد. توضیح: تنافی بین حکم ظاهری و واقعی همانطور که قبلاً خوانده اید در سه مرحله متصور است: جعل، مبادی و امتثال.

اما مقام جعل: طبق نظر محقق خوئی جعل عبارت است از اعتبار که سهل المؤمنه است، لذا هیچ تنافی بین جعل ترخیص و جعل الزام وجود ندارد مادامی که صرف اعتبار باشند، مثل اینکه شما مانیتور مقابلتان را یکبار انسان اعتبار کنید و یکبار پرتقال، صرف اعتبار کردن خرجی ندارد.

اما مقام مبادي: طبق مسلك محقق خوئي مبادي حكم ظاهري غير از مبادي حكم واقعي است، مبادي حكم واقعي در متعلقاتشان است مثلا مفسده در خمر است، ولي مبادي حكم ظاهري در خود جعل است، حكم به اباحه توتون خودش مصلحت دارد نه اينكه توتون مصلحت داشته باشد. لذا بين مبادي آنها هم تنافي وجود ندارد. يعني مي تواند توتون مفسده داشته باشد ولي حكم به اباحه آن مصلحت داشته باشد.

اما مقام امتثال: تنافي وقتي متصور است كه بگويم اصل ترخيصي در همه اطراف علم اجمالي مطلقا بدون هيچ شرطي جاري مي شود مثلا در جايي كه به نجاست يكي از دو اناء علم داريم اگر در دو طرف براءت جاري كنيم لازمه اش جواز ارتكاب هر دو اناء است كه با وجود نجاست واقعي بين آن دو ناسازگار است. چون حداقل بايد از يكي از اناءها پرهيز بشود.

ولي اگر اصل ترخيصي به نحو مشروط جاري شود مخالفتي لازم نمي آيد چون با ارتكاب يكي از آنها، ديگر قادر به ارتكاب ديگري نيستيم، پس تنافي مرتفع است. البته ناگفته نماند همه اين حرفها مبني بر اين است كه عقل از باب اقتضاء حكم به وجوب موافقت قطعي كند نه از باب علويت، يعني حكم عقل معلق باشد بر عدم ورود ترخيصي از جانب شارع، كه در صورت ورود ترخيص مانند مورد ما كه ترخيص مشروط در دو طرف جاري است موضوع حكم عقل به وجوب موافقت قطعي منتفي است.

ردّ دوم از جواب محقق خوئي: ما مي توانيم جايي را فرض كنيم كه نه سر از مخالفت عمليه در مي آورد و نه ترخيص قطعي در مخالفت لازم مي آيد به عبارت ديگر نه مخالفت عملي لازم مي آيد و نه مخالفت التزامي. كجا؟ جايي كه اطراف علم اجمالي ما بيشتري از دو تا باشد و شرط ما تركيبي از فعل و ترك باشد، مثلا موردي را فرض كنيد كه اطراف علم اجمالي ما سه تا است، "الف" و "ب" و "ج". شرط هم جريان اصل ترخيصي در هر کدام است به شرط فعل يكي از آنها و ترك سومي، يعني اصل ترخيصي وقتي در "الف" جاري مي شود كه "ب" ترك شود و "ج" انجام شود، وقتي در "ج" جاري مي شود كه "الف" ترك شود و "ب" انجام شود، در اين صورت هرگز مخالفت عملي و التزامي متصور نيست، مخالفت عملي كه واضح است چون يقينا يك مورد كه علم اجمالي به نجاست آن داريم ترك مي شود، چون شرط جريان در هريك از سه طرف، ترك يكي از آنها بود. اما چرا مخالفت التزامي يعني ترخيص قطعي در مخالفت لازم نمي آيد، چون اگر شما هر سه را هم ترك كني شرط جريان اصل محقق نمي شود چون شرط جريان در هر کدام فعل يكي از آنها بود. و همچنين اگر هر سه را هم مرتكب بشويد باز مخالفت التزامي لازم نمي آيد چون شرط ترك يكي از آنها بود كه محقق نشده است. لذا اين شرط تركيبي از فعل و ترك باعث مي شود نه مخالفت عملي صورت بگيرد نه التزامي.

جواب دوم محقق خوئي: اگر قرار به تقيد اطلاق دليل اصل ترخيصي است، به دو صورت ديگر هم مي توان آن را تقيد زد تا از مخالفت قطعي عملي رهايي پيدا كنيم، چرا حتما بايد شرط جريان اصل در يكي، ترك ديگري باشد. اين ترجيح بلامرّح است. توضيح: اطلاق دليل اصل را به سه نحو مي توان تقيد زد:

صورت اول: جريان اصل ترخيصي در هر طرف مقيد باشد به ترك ارتكاب طرف ديگر، همانني كه محقق عراقی گفت.

صورت دوم: دليل براءت يا همان اصل مقيد باشد به اينكه جريانش در هر طرف قبل از ارتكاب ديگري باشد، لذا اگر در طرف اول جاري شد ديگر در طرف دوم جاري نمي شود، چه اينكه شرط در

طرف اول محقق است چون هنوز دومی را مرتکب نشده است، ولی در طرف دوم شرط محقق نیست چون بعد از جریان اصل در طرف دوم است نه قبل از آن.

صورت سوم: دلیل برائت مقید باشد به اینکه جریان اصل در هر طرف بعد از ارتکاب طرف دیگر باشد، در این صورت در طرف اول جاری نمی‌شود بلکه در طرف دوم جاری می‌شود یعنی بعد از اینکه طرف اول را مرتکب شد، می‌تواند در طرف دوم اصل جاری کند. یعنی بعد از اینکه طرف اول را بدون مجوز شرعی انجام داد و مرتکب حرام شد در دومی می‌تواند اصل جاری کند و مخالفت قطعی عملی لازم نمی‌آید. وقتی ما می‌توانیم دلیل اصل را به این سه نحو تقیید بزینم تا سر از مخالفت قطعی عملی در نیاورد، چه وجهی دارد اولی متعین باشد این ترجیح بلامرجه است.

ردّ جواب دوم محقق خوئی: قصد ما از تقیید این بود که حالتی که موجب تعارض جریان اصل در دو طرف می‌شد را زائل کنیم و حالتی را که بین جریان اصل در دو طرف تعارضی نبود را نگه داریم. که این امر فقط با تقیید به صورت اول ممکن است، یعنی شرط جریان اصل در هر طرفی، عدم ارتکاب طرف دیگر باشد. و با دو صورت دوم تقیید این نتیجه حاصل نمی‌شود، چرا؟ چون صورت دوم با صورت سوم در تعارض است، یعنی اگر گفتیم جریان اصل در طرف "الف" مشروط به این است که قبل از ارتکاب طرف "ب" باشد معارض می‌شود با صورت سوم که می‌گفت: جریان اصل در طرف "الف" مشروط به این است که بعد از ارتکاب صورت "ب" مرتکب شود. پس تقیید اطلاق دلیل اصل به صورت دوم معارض است با صورت سوم، که دیگر نمی‌توانیم اصل را در هیچ طرف جاری کنیم، در جالیکه ما درصدد از بین بردن تعارض بودیم تا اصل را جاری کنیم.

شهید فرمود همانطور که می‌توان محذور را با دست برداشتن از شمول اصل دفع کرد می‌توان با دست برداشتن از اطلاق احوالی آن هم دفع کرد، و از آنجا که دست برداشتن از شمول اصل نسبت به این موارد مؤونه بیشتری می‌خواهد لذا رفع ید از اطلاق احوالی متعین است، به عبارت دیگر ما باید به قدر ضرورت از مفاد ومدلول دلیل دست برداریم نه بیشتر، و وقتی می‌توانیم محذور را با رفع ید از اطلاق احوالی دفع کنیم دیگر نیاز نیست خود اصل را به کلی کنار بگذاریم.

به این کلام دو اشکال داده شد که شهید قبول نکرد رسیدیم به اشکال سوم

جواب سوم محقق خوئی: دست برداشتن از اطلاق احوالی در دو طرف که مدعای محقق عراقی است اولی از دست برداشتن از اطلاق افرادی و احوالی در يك طرف نیست، همانطور که با اولی می‌توان محذور مخالفت قطعی را دفع کرد با دومی هم می‌توان، به این صورت که دلیل برائت در يك طرف جاری می‌شود نسبت به تمام حالاتش و در طرف دیگر به کلی جاری نمی‌شود، که در نتیجه فقط يك طرف را می‌توان مرتکب شد، چون دلیل اصل شامل طرف دیگر به کلی نمی‌شود. توضیح: دلیل اصل دو اطلاق دارد:

الف) اطلاق افرادی: یعنی شمول دلیل نسبت به خصوص فرد

ب) احوالی: یعنی شمول دلیل نسبت به فرد در همه حالاتش

مرحوم خوئی می‌فرمایند برای دفع محذور مخالفت قطعی ما دست از اطلاق افرادی و احوالی در يك طرف برمی‌داریم لذا دلیل اصل در هیچ حالتی شامل آن نمی‌شود خواه طرف دیگر را ترك کند یا نکند، خواه قبل از طرف دیگر بیاورد یا بعد از طرف دیگر. چه مرجحی وجود دارد که دست از اطلاق احوالی در دو طرف برداریم؟

ردّ جواب سوم محقق خوئی رفع ید از اطلاق احوالی در هر يك از طرفین مرجح دارد و مرجحش هم این است که اگر شما اصل را در هر طرف جاری کنید بدون معارض است چه اینکه در طرف دیگر شرط (که ترك طرف دیگری بود) محقق نیست تا بخواهد جاری بشود، درحالیکه اگر از اطلاق احوالی و افرادی در يك طرف دست برداریم ترجیح بلامرجح لازم می‌آید، چون نسبت اصل به هر طرف مساوی است، همچنین نسبت اطلاق نسبت به هر طرف مساویست پس وجهی ندارد در يك طرف جاری شود و در طرف دیگر جاری نشود. لذا جریان در هر طرف معارض است با جریان در طرف دیگر.

جواب چهارم محقق خوئی: این اشکال طبق مبنای خود مرحوم خوئی است می‌فرماید: از شرایط حکم ظاهری این است که احتمال مطابقت با واقع را داشته باشد، مثلاً در گوشت خرگوش ما می‌دانیم حکم واقعی یا حرام است یا جایز، لذا حکم ظاهری در وجوب یا استحباب چون احتمال مطابقت با واقع را ندارد از شارع صادر نمی‌شود. در مقام ما هم محقق عراقی با تصرف در اطلاق احوالی، دلیل جریان اصل را در هر طرف مشروط به ترك جانب دیگر دانست و نتیجه آن اباحه و جواز انجام هر طرف مشروط به ترك جانب دیگری شد، یعنی حکم ظاهری ما ترخیص مشروط در هر طرف شد، در حالی که می‌دانیم حکم واقعی در مورد مثلاً هر يك از اناهای نجس یا جواز مطلق است (در مورد انائی که ظاهر است) یا منع مطلق (در مورد انائی که نجس است) و احتمال اینکه حکم واقعی جواز مشروط باشد، وجود ندارد، پس نمی‌تواند عنوان ترخیص مشروط را شارع به عنوان حکم ظاهری جعل کرده باشد.

ردّ جواب چهارم مرحوم خوئی: اینکه مرحوم خوئی فرمود شرط حکم ظاهری این است که احتمال مطابقت با حکم واقعی را داشته باشد، ادعای بدون دلیل است، آنچه در حکم ظاهری شرط است دو چیز است:

(۱) حکم واقعی مشکوک باشد

(۲) حکم ظاهری صلاحیت برای تنجیز و تعذیر را داشته باشد، یعنی یا منجز باشد و یا معذّر، چه اینکه مقتضای جعل حجیت منجزیت و معذریّت است، و در مقام ما این مطلوب حاصل است؛ زیرا اجرای اصل در يك طرف معذریّت می‌آورد و عدم جریان در طرف دیگر تنجیز آور است، چون مؤمنی نداریم و عقل حکم به تنجیز می‌کند. بله، در صورتی که حکم ظاهری مخالف واقع باشد آن را کنار می‌گذاریم اما نه از باب اینکه موافق احتمالی با حکم واقعی، شرط است بلکه از این جهت که مخالف علم است و صلاحیت تنجیز و تعذیر را ندارد.

جواب پنجم به محقق عراقی: این جواب از خود شهید است، طی چند بند بیان می‌کنیم:

بند اول) قبلاً فرموده بود که در مقام شك شارع حکم ظاهری را برای حفظ ملاکات و اقعیش جعل میکند که به التزام دلالت بر عدم اهتمام به ملاکات دیگر می‌کند. لذا ترخیص ظاهری معنایش اهمیت ملاکات ترخیصیه است، و ملاکات الزامیه برایش مهم نیست. البته اهتمام به ترخیص همیشه به يك نحو نیست بلکه دو درجه برایش قابل تصور است:

۱- مرتبه بالا، به این صورت که در همه اطراف ترخیص بدهد، که لازمه اش عدم اهتمام به هیچ يك از احتمالات الزام در اطراف است.

۲- مرتبه پایین ترخیص در بعضی اطراف است، یعنی مولی به احتمالات الزام در بعضی اطراف اهتمام دارد و می‌خواهد ملاکات الزامی تا حدی حفظ شود. طبق این دو درجه اگر درجه بالایی ترخیص برای مولی اهمیت داشته باشد حکم به جواز مخالفت قطعیه می‌کند، و چنانچه مرتبه پایین

برایش اهمیت داشته باشد حکم به جواز ارتکاب بعض اطراف می‌کند. یعنی به موافقت احتمالیه بسنده می‌کند.

دوم) فرضی را که محقق عراقی بیان کرده بود که عبارت از دو ترخیص مشروط بود مفادش اهتمام مولی به ملاکات ترخیص و عدم اهتمامش به ملاکات الزام است. لازمه این دو ترخیص مشروط این است که اگر مکلف دو طرف را ترک کرد، شرط جریان اصل ترخیصی در دو طرف محقق شده و معنای این حرف عدم اهتمام مولی به حفظ غرض و ملاک الزامی خویش است.

سوم) پس دو ترخیص مشروط مرتبه بالایی ترخیص هستند، یعنی شارع در صورتی که مکلف دو اثناء را ترک کند حکم به ارتکاب هر دو می‌دهد و این یعنی عدم اهتمامش به ملاکات الزامی، یعنی مخالفت قطعی.

شهاد می‌فرماید: هر چند ثبوتاً ترخیص در همه اطراف اشکالی ندارد ولی اثباتاً معقول نیست چه اینکه سابقاً گفت جواز مخالفت قطعی مخالف ارتکاز عقلاست چون اغراض ترخیصی در علم اجمالی به حدی اهمیت ندارند که مولی اغراض الزامی خود را فدای آنها بکند. پس آنچه معقول است ترخیص مرتبه پایین است که با دو ترخیص مشروط حاصل نمی‌شود مگر اینکه آن را به تأویل ببریم و بگوییم مراد ترخیص در جامع است یعنی عنوان "احدهما" مرخص فیه است، شارع در یکی از آنها ترخیص داده، یعنی ارتکاب یکی و ترک دیگری. که البته اطلاق دلیل اصل وافی به اثبات این امر نیست، چون ادله اصول ترخیصی ناظر به افراد خارجی هستند نه جامع (یعنی همان احدهما)، علاوه بر اینکه ادله، مطلقه هستند نه مشروطه، لذا قاصر از اثبات ترخیص مشروط می‌باشند. لذا طبق نظر مشهور در بعضی اطراف علم اجمالی، جریان اصول ترخیصی ممکن نیست بلکه اصول باهم تعارض و تساقط می‌کنند، و عقل حکم به منجزیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعی می‌کند. ممکن است کسی بگوید: با توجه به آنچه گفتید فرقی بین دو مسلک علیت علم اجمالی و اقتضاء آن نیست، چه اینکه بنابر هردو مسلک اصل مرخص در بعضی اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود.

شهاد در جواب می‌فرماید ثمره‌اش در بعضی از حالات روشن می‌شود که بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد. مثلاً در مورد جوایزی که سلطان جائز می‌دهد و نمی‌دانیم از اموال غصبی است یا از اموال خودش است، دلیل داریم که موافقت قطعی واجب نیست، بنابر اقتضاء می‌گوییم این دلیل مانع از تأثیر مقتضی می‌شود ولی بنابر علیت کار مشکل می‌شود و باید به گونه‌ای دلیل جواز را به تأویل ببریم تا تفکیک بین علت و معلول حاصل نشود.

موارد استثناء از عدم جریان اصل ترخیصی در بعض اطراف: از مطالب سابق روشن شد که دلیل اصل نمی‌تواند جریان اصل ترخیصی را در بعض اطراف علم اجمالی اثبات بکند، چون جریان اصل در هر طرف معارض است با جریان اصل در اطراف دیگر و تساقط می‌کنند. و لکن مواردی وجود دارد که اصل ترخیصی معارض ندارد و می‌تواند در بعضی از اطراف جاری شود، که یکی یکی برمی‌شماریم.

مورد اول: در جایی که یک طرف علم اجمالی یک اصل ترخیصی داریم و در طرف دیگر دو اصل ترخیصی طولی داریم، و مراد از طولی بودن دو اصل این است که یکی از این اصلها حاکم بر دیگری باشد و موضوع آن را تعبداً بردارد.

برای مثال: علم اجمالی داریم به نجاست یکی از دو ظرف الف و ب، و حالت سابقه الف را می‌دانیم که پاک بوده ولی حالت سابقه ظرف ب را نمی‌دانیم، لذا در ظرف ب فقط اصالة الطهاره جاری می‌شود و در ظرف الف هم اصالة الطهاره و هم اصل استصحاب، ولی چون استصحاب موضوع اصالة الطهاره را بر می‌دارد بر آن حاکم است چون با جریان استصحاب تعبداً علم به طهارت ظرف الف پیدا

می‌کنی و دیگر شك در آن نداری تا اصالة الطهاره جاری بشود پس فقط اصل استصحاب جاری می‌شود (البته بنابر اینکه بگوییم استصحاب بر اصل طهارت حاکم است). در مثل اینگونه موارد گفته شده است: در يك طرف یعنی طرف ب فقط اصل طهارت داریم و در طرف الف هم استصحاب، این دو اصل با هم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند، اصل طهارت در طرف اول زنده می‌شود چون از تعارض خارج بود، لذا الان زنده می‌شود و بدون معارض جاری می‌شود. وجه خروج اصل طهارت در ظرف الف: طبق يك قانون کلی که می‌گه اصولی که در عرض هم هستند تعارض و تساقط می‌کنند، در اینجا هم اصل طهارت در ظرف ب با اصل استصحاب در ظرف الف تعارض و تساقط می‌کنند و چون اصل طهارت در ظرف الف در طول جریان استصحاب بود و تا وقتی استصحاب وجود دارد نوبت به آن نمی‌رسد، بر اثر سقوط اصل استصحاب، اصل طهارت در ظرف الف زنده می‌شود. نتیجه اینکه در ظرف الف اصل طهارت جاری می‌شود و مکلف می‌تواند آن را مرتکب شود، توجه داشته باشید که این بر مبنای مسلك اقتضاء است که وجوب موافقت را بخاطر تعارض اصول تریخی می‌دانست که ما تعارض را بر هم زدیم تا موافقت قطعی واجب نباشد، اما بر مسلك علیت، خود علم اجمالی علت وجوب موافقت بود که هنوز به حال خود باقیست.

مورد دوم: در جایی که دلیل اصلی مرخص هر دو طرف علم اجمالی را شامل بشود و دلیل اصلی دیگر فقط يك طرف را شامل بشود. مانند اینکه دو ظرف الف و ب داریم و حالت سابقه آنها طهارت است و می‌دانیم يك قطره خون در یکی از اینها افتاده، و فقط در يك طرف آنها مثلاً ب اصل طهارت جاری می‌شود، در این صورت دو استصحاب طهارت چون در عرض هم هستند در طرفین تساقط می‌کنند و وقتی استصحاب طرف ب ساقط شد، اصل طهارت زنده می‌شود و بدون معارض جاری می‌شود. و فرقی هم نمی‌کند قائل به طولی بودن استصحاب با اصل طهارت بشیم یا عرضی بودن آنها زیرا اگر طولی باشد تعارض بین عرضیها اتفاق می‌افتد و ربطی به اصل طهارت ندارد، و اگر عرضی هم باشد چون از سنخ استصحاب نیست باز از تعارض خارج است و خود استصحابها با هم تعارض می‌کنند. توضیح روشنتر برای عدم تعارض در صورت عرضی بودن استصحاب با اصل طهارت: اصل استصحاب در مورد ما مبتلی به تعارض درونی شده است، چون دو طرف مشکوک ما را شامل می‌شود و سر از مخالفت قطعی در می‌آورد که گفتیم مستحیل است، و اگر هم بخواهد در يك طرف جاری شود ترجیح بلا مرجح می‌شود لذا دلیل استصحاب در مورد علم اجمالی یا ساقط می‌شود و یا لااقل مجمل می‌شود و وقتی ساقط یا مجمل شد صلاحیت تعارض با اصل طهارت را ندارد و اصل طهارت بدون معارض جاری می‌شود.

اصل الزامی هم

جاری باشد. مانند اینکه دو ظرف الف و ب داریم و اجمالاً می‌دانیم يك قطره خون داخل یکی از آنها افتاده، و حالت سابقه هر دو آنها طهارت بوده، ولی ظرف الف قبلاً نجس بوده و ظاهر شده است و نمی‌دانیم نجاست سابق بوده یا طهارت، لذا در هر دو استصحاب طهارت جاری می‌شود و در طرف الف استصحاب نجاست هم جاری می‌شود چون از قبیل موارد حالتین است و متقدم و متأخر را نمی‌دانیم. پس در الف هم استصحاب طهارت جاریست و هم نجاست، و در ب فقط استصحاب طهارت، در این صورت فقط استصحاب طهارت در ظرف ب جاری می‌شود، زیرا در ظرف الف استصحاب طهارت و نجاست با هم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند چون مثل مورد قبل مبتلی به تعارض درونی است چون موارد حالتین شده است. و با وجود تعارض داخلی نمی‌تواند با اصل خارجی دیگری تعارض داشته باشد. در این مورد يك نظر دیگر هم هست که می‌گوید تعارض سه طرفی است، یعنی بین سه تا استصحاب تعارض شکل می‌گیرد، استصحاب طهارت در الف با استصحاب نجاست در خود الف و با استصحاب طهارت در ظرف ب، و وجهی هم که برای این مطلب گفته شده این است که استصحابها در اینجا همه عرضی و از سنخ واحد هستند، که بحث تفصیلی آن را شهید موکول به بحث خارج می‌کند. شهید می‌فرماید اگر جریان اصل در این سه مورد بخاطر نداشتن معارض صحیح

باشد، ثمره علمی بین دو مسلک اقتضاء و علیت در علم اجمالی روشن می‌شود که قبلاً وعده اش را داده بودیم. چون این سه مورد فقط بنابر اقتضائیت علم اجمالی معنا دارد، چون وجوب موافقت در اقتضاء ناشی از تعارض اصول در اطراف بود که در این سه مورد تعارض را حل کردیم و اصل جاری شد، ولی در مسلک علیت وجوب موافقت بخاطر خود علم اجمالی است که هنوز به حال خود باقی است. خلاصه این مباحث این شد که علم اجمالی، حرمت مخالفت قطعی را در پی دارد، و هرگاه اصول تریخی در اطراف علم اجمالی تعارض و تساقط کنند عقل حکم به وجوب موافقت قطعی می‌کند زیرا طبق مسلک حق الطاعه احتمال تکلیف در اینجا منجز است چون تریخی قطعی از طرف شارع ثابت نشد. و از آن جهت که تعارض اصول مستند به علم اجمالی است، تنجز همه اطراف از آثار خود علم اجمالی به شمار می‌رود. در ادامه شهید می‌فرماید: در علم اجمالی ما دو نوع معلوم اجمالی داریم:

اول) معلوم اجمالی ما یک نوع حکم یا تکلیف است مثلاً حرمت یا نجاست، مثل اینکه شما علم به نجاست ظرف الف یا ب دارید، و یا علم به حرمت یکی از این دو گوشت دارید و یا علم به وجوب نماز جمعه یا ظهر دارید.

دوم) معلوم اجمالی ما دو نوع تکلیف یا حکم است، مثل اینکه علم به نجاست ظرف الف یا حرمت این گوشت دارید، این علم اجمالی هم مانند قبل منجز تکلیف است و مخالفت قطعی با آن حرام است یعنی شما نمی‌توانید هر دو را مرتکب شوید، و موافقت قطعی هم واجب است چون اصول تریخی در هر طرف با اصول تریخی در طرف دیگر تعارض و تساقط می‌کنند. در مثال بالا اصل طهارت در ظرف الف با اصل حلیت در گوشت تعارض می‌کند و تساقط. و چون مؤمنی نداریم در ارتکاب هیچکدام، عقل طبق مسلک حق الطاعه حکم به منجزیت هر دو می‌کند. و همانطور که فرق نمی‌کرد معلوم اجمالی ما یک نوع حکم باشد یا دو نوع، فرق هم نمی‌کند که معلوم اجمالی ما خود تکلیف باشد یا موضوع تکلیف باشد، چه اینکه علم اجمالی به موضوع تکلیف مساوق همان علم اجمالی به خود تکلیف است و لکن به این شرط که معلوم اجمالی ما تمام موضوع برای تکلیف باشد نه جزء آن. علم اجمالی به موضوع تکلیف مثل علم به نجاست یکی از دو لباسان که موضوع است برای جواز و عدم جواز خواندن نماز در آنها، یا علم به نجاست یکی از این دو آب که موضوع است برای صحت و عدم صحت وضوء با آنها. در این دو مثال نجاست لباس و آب، تمام موضوع هستند برای تکلیف ولی چنانچه معلوم اجمالی ما تمام موضوع برای تکلیف نباشد بلکه جزء موضوع باشد، دیگر علم اجمالی به آن علم اجمالی به خود حکم نیست، لذا تنجز آور نیست. و فرقی هم نمی‌کند که در همه فروض جزء موضوع باشد یا در بعضی فروض جزء موضوع باشد. مثال برای اول: علم به نجاست یکی از دو قطعه آهن دارید، در اینجا نجاست هر کدام از قطعه‌ها به تنهایی موضوع برای هیچ حکمی نیست، بلکه اگر یکی از آنها با آب ملاقات کند، جزء موضوع می‌شود برای حرمت نوشیدن، پس یک جزء اش می‌شود علم به ملاقات یکی از قطعه‌ها با آب. و چون قطعه دیگر بر فرض نجاستش موضوع برای هیچ حکمی نیست باز تنجیزی در کار نیست. مثال برای جایی که در بعضی فروض جزء موضوع است: مثل جایی که علم داریم به نجاست این قطعه آهن یا این آب، در این صورت آگه نجاست در آهن باشد می‌شود جزء موضوع مثل بالا، ولی اگر در آب باشد، نجاست آب تمام موضوع می‌شود. در هر دو مثال به تنهایی حکمی بر آن مترتب نیست. بلکه باید جزء دیگر به آن اضافه شود. که در هر دو مثال می‌شود علم به ملاقات آهن با آب.

معیار کلی برای تنجیز "علم اجمالی به موضوعات" در جایی است که علم اجمالی به موضوع مساوق باشد با علم اجمالی به تکلیف فعلی، وگرنه معلوم اجمالی منجز نمی‌شود و اصول تریخی بدون هیچ معارضی در آن جاری می‌شود. مثل علم اجمالی ما به نجاست قطعه آهن یا ظرف آب، که مساوق علم به هیچ تکلیف فعلی نیست، چون جامع تکلیفی وجود ندارد که به آن علم داشته باشیم، پس اصالة الطهارة در آب جاری می‌شود بدون اینکه با اصل طهارت در آهن تعارضی داشته باشد، چون

اصل طهارت در آهن تا وقتی با آبی ملاقات پیدا نکرده است هیچ اثری ندارد تا بخواهیم اصل در آن جاری کنیم. یعنی بر فرض نجاستش هم تکلیفی از قبل آن متوجه ما نیست.

ارکان منجزیت علم اجمالی از مطالبی که تاکنون گفتیم می توانیم ارکان منجزیت علم اجمالی را در چند مورد خلاصه کنیم:

رکن اول: علم به جامع، مثل علم به جامع نجاست وقتی علم داریم ظرف الف یا ب نجس است. اگر این علم به جامع نباشد یا شک هست که دو طرف مجرای برائت می شود (طبق مسلك مشهور برائت عقلي و طبق مسلك ما برائت شرعي) و یا علم به شخص است که همان شخص را منجز می کند و در دیگری اصل برائت جاری می شود.

شهادت در ادامه می فرماید: علم به جامع در صورتی که علم ما وجدانی باشد تنجیز آور است و مخالفت قطعی با آن حرام است مثلاً دیدیم يك قطره خونی در ظرفی افتاد و آن ظرف برای ما مشتبه شد. و لکن اگر این علم ما تعبدی باشد مثلاً بینه قائم شد بر اینکه یکی از این دو ظرف نجس است، آیا قاعده علم اجمالی در اینجا جاریست یعنی منجزیت و حرمت مخالفت قطعی .. خواهد آمد یا خیر؟ دو احتمال در مسأله مطرح است:

احتمال اول: بگوییم جاریست، به دلیل اینکه مفاد ادله حجیت اماره، اماره را علم قرار می دهد لذا آثار علم و قطع بر آن مترتب می شود که از جمله این آثار منجزیت علم اجمالی است.

احتمال دوم: جاری نیست، زیرا منجزیت علم اجمالی فرع تعارض اصول ترخیصی و تساقط آنها در اطراف علم اجمالی است، و این تعارض ناشی از این است که اگر بخواهد اصل در همه اطراف جاری بشود سر از مخالفت قطعی با معلوم اجمالی در می آورد، و اگر در بعض بخواهد جاری شود ترجیح بدون مرجح است، که این منشأ تعارض در صورت قیام بینه منتفی است چه اینکه بینه ظن به واقع می آورد نه اینکه آن را برای ما مشخص می کند، لذا مانعی برای جریان اصول ترخیصی نیست چون مخالفت قطعی از آن لازم نمی آید. شهادت می فرماید این دو احتمال هر دو باطل است.

اولی چرا؟ چون ما مجعول در باب امارات را علمیت نمی دانستیم، بلکه گفتیم جعل امارات برای ابراز اهتمام مولی برای حفظ ملاکات و اقیهه اش است.

دومی چرا صحیح نیست؟ چون لازمه جریان اصول ترخیصی در همه اطراف با وجود قیام اماره بر نجاست، اجتماع دو حکم ظاهری متنافی در يك واقعه است، که این محال است، اصلها می گویند در هیچکدام از ظرفها نجاستی نیست و اماره می گوید در یکی از آنها نجاست است.

تحقیق: قیام اماره به دو صورت اتفاق می افتد:

اول) از همان ابتدا اماره قائم شود بر جامع، یعنی بینه شهادت بدهد بر نجاست یکی از دو ظرف الف یا ب.

دوم) اماره قائم شود بر يك فرد مشخصی ولی آن فرد برای ما مشتبه شود، مثلاً بینه شهادت داده بر اینکه ظرف الف نجس شده ولی بعداً ظرف الف با ب مختلط شده و ما نمی دانیم کدام الف است.

اما در صورت اول که اماره بر جامع قائم شده است، دو دلیل داریم:

يك) دلیل حجیت اماره که نجاست را منجز می کند.

دو) دلیل حجیت اصل ترخیصی، یعنی دلیل طهارت که همه اطراف علم اجمالی را شامل می شود.

این دو دلیل با هم متنافی هستند چه اینکه دلیل اماره تکلیف را منجز می کند و دلیل اصل در آن ترخیص می دهد، لذا بین مدلول التزامی دلیل اماره با مدلول مطابقی دلیل اصل تعارض پیش می آید. زیرا مدلول مطابقی دلیل اماره می شود تنجیز جامع نجاست و مدلول التزامی آن عدم امکان اجرای اصل ترخیصی در همه اطراف است، چون اگر در همه اطراف جاری شود با مدلول مطابقی در تنافی می باشد. در حالیکه مدلول مطابقی دلیل اصل امکان جریان اصل در همه افراد است و این یعنی تنافی.

شهادت در حل این تعارض میفرماید: دلیل اماره بر دلیل اصل مقدم می شود، اما نه به نحو حکومت بلکه بخاطر اینکه دلیل اماره در مورد خودش نص است در حالیکه دلیل اصل مورد خودش را با اطلاق شامل می شود، (یعنی دلیل اماره فقط آن را در موردی که اماره قائم شده حجت می کند ولی دلیل اصل، اصل را حتی در موردی که اماره هم قائم شده است حجت می کند) پس دلیل اماره اخص از دلیل اصل است، و در مثل عموم و خصوص مطلق عرف حکم می کند به تقدیم اخص بر عام، یعنی در مورد اماره دست از اطلاق دلیل اصل بر می داریم، پس اماره در صورت اول منجزیت دارد.

اگر کسی اعتراض کند، چرا دلیل اماره را حاکم بر دلیل اصل قرار نمی دهید، مفاد دلیل حجیت اماره جعل علمیت است لذا موضوع اصل را که شك است منتفی می کند و بر آن باید حاکم و مقدم باشد؟ در جواب می گوئیم: شرط حکومت این است که دلیل حاکم ناظر بر دلیل محکوم باشد، و نظارت وقتی معنا دارد که موضوع هر دو دلیل يك چیز باشد، مثل "لا ربا بین الوالد و الولد" که بر ادله حرمت ربا حاکم است، چون ادله حرمت ربا با اطلاقش شامل ربای بین والد و ولد هم می شود. ولی در مقام ما موضوع مختلف است، موضوع اماره جامع است، یعنی شك را از جامع فقط زائل می کند نه افراد، پس اصول ترخیصی نسبت به جامع جریان ندارند، در حالیکه موضوع اصل هر يك از اطراف علم اجمالی بخصوصه است، زیرا هر طرفی فی نفسه مشکوک است و نمی توانیم بگوئیم این طرف یا آن طرف نجس است لذا همه اطراف به لحاظ اینکه مشکوکند مشمول اصل هستند نه به لحاظ اینکه مصداقی برای جامع هستند پس اماره نمی تواند بخاطر حکومت بر اصل مقدم بشود، ولی همانطور که در بالا گفتیم به لحاظ اینکه دلیل اماره اخص می باشد بر دلیل اصل مقدم است و آثار علم اجمالی وجدانی که حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی بر آن مترتب می شود.

حکم صورت دوم: اما صورت دوم که اماره قائم شود بر يك فرد مشخصی ولی آن فرد برای ما مشتبه شود، در این صورت فرد معین منجز می شود و از دائره شك و جریان اصل ترخیصی خارج می شود چه اینکه اماره در این مورد قائم شده است و موضوع اصل و اماره الآن يك چیز است پس اماره بر اصل حاکم شده و مقدم می شود، ولی بعدا این ظرف که منجز شده است با يك ظرف دیگر مشتبه می شود، که در این صورت دیگر هیچ اصل ترخیصی در هر دو آنها یا در یکی از آنها جاری نمی شود.

چرا در هر دو جاری نمی شود؟ چون علم داریم که اصل ترخیصی در یکی از آنها ساقط شده است و اماره آن را منجز کرده است، لذا اگر اصل را در هر دو جاری کنیم مستلزم تقدیم محکوم (یعنی اصل) بر حاکم (یعنی اماره) است، که این غیر معقول است.

اما چرا در یکی از آنها جاری نمی شود؟ چون جریان اصل در یکی از آنها مستلزم ترجیح بلامرجح است. لذا هر دو طرف از باب اشتغال یقینی منجز می شود.

بنکه اگر به فرد

سرایت کند علم اجمالی به علم تفصیلی به فرد و شك بدوی در سایر افراد تبدیل می شود، و سایر افراد

دیگر منجز نیستند، به این حالت یعنی سرایت علم از جامع به فرد، انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی به فرد می‌گویند.

حالات تعلق علم به فرد: تحقق انحلال با حالات تعلق علم به فرد متفاوت می‌شود لذا جا دارد این حالات را بررسی کنیم.

حالت اول: علم تفصیلی پیدا کنیم به معلوم اجمالی، مثلاً در علم اجمالی به سقوط قطره خونی در ظرف الف یا ب، علم تفصیلی پیدا کنیم که خون در ظرف الف افتاده است. این از مصادیق روشن انحلال و سرایت علم از جامع به فرد است.

حالت دوم: علم به فرد ناظر به معلوم اجمالی نباشد ولی معلوم اجمالی ما خصوصیت و ویژگی خاصی نداشته باشد که در معلوم تفصیلی ما نباشد، به صورتی که بدون هیچ اشکالی انطباق معلوم اجمالی بر معلوم تفصیلی ممکن باشد، مثلاً علم داریم که یک انسانی در مسجد است یعنی علم به جامع داریم، و هیچ خصوصیت خاصی هم ندارد، و بعداً علم پیدا می‌کنیم که زید در مسجد بوده است، در این صورت هیچ مانعی برای انطباق آن انسان بر زید نیست هر چند یقیناً نمی‌تواند ادعا کند که آن انسانی که در مسجد بوده زید بوده است. لذا اگر زید بیرون از مسجد باشد و شك کنیم الآن آیا فرد دیگری در مسجد هست یا خیر؟ علم اجمالی ما منحل شده به علم به وجود زید که در مسجد بوده و شك بدوی به وجود شخص دیگری در مسجد. اگر حکمی الزامی نسبت به جامع انسان داشته باشیم برائت جاری می‌کنیم.

حالت سوم: دقیقاً مثل حالت دوم الا اینکه در معلوم اجمالی ما یک خصوصیتی است که نمی‌دانیم بر معلوم تفصیلی ما منطبق باشد یا نه؟ مثل اینکه علم داشتیم به وجود انسانی در مسجد و می‌دانستیم این انسان قد بلند بوده است، حالا علم تفصیلی پیدا می‌کنیم که زید در مسجد بوده است ولی نمی‌دانیم زید قد بلند است تا آن انسان معلوم اجمالی ما بر آن منطبق باشد یا اینکه قد بلند نیست. در این صورت مرحوم شهید صدر می‌فرماید انحلال تحقق پیدا نمی‌کند چون علم ما از جامع که در مثال همان انسان بود به فرد که زید بود سرایت نکرد، لذا اگر به لحاظ جامع تکلیفی متوجه ما شده است منجز باقی می‌ماند.

حالت چهارم: علم به فرد تعبدی باشد، اگر قائل به انحلالیت اماره باشیم باید در هر جا که علم وجدانی به فرد را موجب انحلال می‌دانستیم اماره را هم موجب انحلال بدانیم که می‌شود حالت اول و دوم فقط. مثلاً در جایی که مردد هستیم بین نجاست ظرف الف و ب، اماره‌ای قائم شود بر نجاست ظرف الف، چطور اگر علم وجدانی پیدا می‌کردیم علم اجمالی ما منحل می‌شد، در این صورت هم که علم تعبدی به فرد داریم علم اجمالی ما منحل می‌شود. ولی شهید قائل به انحلال علم اجمالی توسط اماره نیست، بخاطر همین، نظریه مقابل را توهمی بیش نمی‌بیند که از آن پاسخ می‌گوید.

توهم: ممکن است توهم بشود که در این صورت انحلال تحقق پیدا می‌کند نهایتاً این انحلال تعبدی است نه وجدانی، چه اینکه دلیل حجیت اماره می‌گوید: بر اماره همه آثار علم وجدانی را مترتب کنید تعبداً، که یکی از این آثار، انحلال علم اجمالی است.

دفع توهم: شهید می‌فرماید این توهم باطل است، چرا؟ چون اگر مفاد دلیل حجیت اماره، تنزیل اماره نازل منزله علم باشد همانگونه که شیخ انصاری می‌گوید، تنزیل از طرف شارع در اموری ممکن است که رفع و وضعش به دست خودش باشد یعنی در آثار تشریحی مثل اینکه بگوید طواف به منزله نماز است یعنی آثار شرعی نماز را بر طواف مترتب کن، برای طواف وضو بگیر، لباس طاهر بپوش و... در حالیکه انحلال علم اجمالی از آثار تکوینی علم است و به دست شارع نیست، یعنی اگر شما وجدانا علم پیدا کردید ظرف الف نجس بوده، شارع نمی‌تواند بگوید علم اجمالی به حال خود

باقی است و جامع برای شما منجز است. پس طبق مسلك مثل شیخ انصاری انحلال تعبدی معنا ندارد. و اگر هم مفاد دلیل حجیت اماره بر اساس ورود باشد یعنی اماره را علم اعتبار می‌کنیم به نحو مجاز عقلی یا همان سکاکی، (یعنی علم حقیقتاً دو فرد دارد، فردی حقیقی که خود علم است و فردی تنزیلی که اماره است، لذا اماره حقیقتاً فردی از علم است ولی فردی تنزیلی)، در این صورت هم شهید می‌فرماید فقط آثار علم اعتباری را می‌توانید بر اماره مترتب کنید نه آثار علم حقیقی.

توضیح: علم حقیقی يك سري آثاري دارد که مختص به خودش است مثل آرامش و سکون نفس، که با غیر از علم حقیقی حاصل نمی‌شود، مثلاً اگر در فلان شهر زلزله آمد و یکی از عزیزان شما در آنجا ساکن بوده و شخص ثقه‌ای برای شما خبر آورد که عزیز شما از زلزله جان سالم به در برده، با اینکه خبر ثقه حجت است ولی شما سکون نفس پیدا نمی‌کنید ولی اگر صدایش را از پشت تلفن شنیدید و علم به سلامت‌ش پیدا کردید سکون نفس پیدا می‌کنید. انحلال هم جزء همین آثار علم حقیقی است که از مختصات علم حقیقی است لذا با اماره انحلال حاصل نمی‌شود. متوهم کلامش را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند تا اشکال شهید متوجه‌اش نشود، یعنی تنزل می‌کند و می‌گوید: مراد ما این نیست که دلیل حجیت، انحلال حقیقی را تعبداً ثابت می‌کند تا شما به ما اشکال کنید انحلال اثر تکوینی علم حقیقی است نه علم تعبدی، بلکه مراد ما این است که دلیل حجیت، تعبد به انحلال را ثابت می‌کند یعنی می‌گوید شك را الغاء کنید و فرض کنید به مؤدای اماره علم دارید، لذا وقتی علم ثابت می‌شود انحلال هم که اثر آن است ثابت می‌شود، پس مفاد اماره ما را متعبد به علم که علت انحلال است می‌کند سپس بالملازمه ما را متعبد به انحلال که معلول علم است می‌کند.

فرق بین قول اول که انحلال حقیقی تعبداً بود با قول دوم که تعبد به انحلال است:

لازمه قول اول وجود معلول یعنی انحلال حقیقی بود بدون علتش که علم حقیقی بود، در حالیکه معنای قول دوم وجود انحلال حقیقی بخاطر وجود علت حقیقی که علم بود می‌باشد الا اینکه ثبوت این علم از طریق قطع وجدانی نبود بلکه از طریق تعبد شرعی است، لذا بالملازمه ما متعبد به انحلال می‌شویم چون دیگر علم به جامع نداریم بلکه علم به فرد داریم و لکن تعبداً. شهید از این ادعا هم دو جواب می‌دهند اول اینکه عالم واقع با عالم تعبد فرق دارد، بلکه علم حقیقی در عالم واقع با انحلال ملازمه دارد، ولی اینطور نیست که تعبد به وجود علت هم با تعبد به وجود معلول ملازم باشد، چه اینکه دائره تعبد تابع مقدار دلالت دلیل است و در مقام ما دلیل حجیت اماره ما را متعبد به علم که همان علت است می‌کند نه به وجود معلول، پس نه حقیقتاً دلیلی بر وجود انحلال داریم نه تعبداً. از این نمونه موارد در فقه کم نداریم مثلاً در استصحاب حیات زید را استصحاب می‌کنید ولی قائل به لازم عقلی یا عادی نمی‌شوید مثلاً متعبد به اینکه زید الآن ریشش سفید شده نمی‌شوید، و در قاعده فراغ وقتی بعد از نماز شك در صحت وضوی خود می‌کنید متعبد می‌شوید که نماز قبلی صحیح است ولی برای بعدی باید وضوء بگیرید، در حالیکه شما یا متوضاً هستید که نیاز به وضوء ندارید و یا نیستید که نماز اولتان هم باطل است. یا مثلاً دست شما نجس شده در آبی که در کربیت آن شك دارید فرو می‌برید، استصحاب می‌گه دستتان نجس است ولی آب پاک است، در حالیکه آب یا کر است که هر دو پاک هستند و یا غیر کر که هر دو نجس می‌شوند و تفکیک بین آن دو در عالم خارج عقلاً ممکن نیست ولی در عالم تعبد ممکن شده است.

اشکال دوم: تعبد به انحلال لغو و بی‌فایده است، چرا؟ زیرا هدفتان از این تعبد به انحلال چیست؟ اگر هدفتان تأمین از عقاب است نسبت به فرد دیگر (که اماره بر آن قائم نشده) بدون نیاز به اجرای اصل مرخص در آن، کلامی نادرست است، چون تأمین عقاب در هر شبهه‌ای حتی شبهه بدویه نیاز به اجرای اصل مرخص دارد. و اگر هدفتان از تعبد به انحلال این است که بتوانید در طرف دیگر (که

اماره بر آن قائم نشده) اصل جاري كنيد، باز هم لغو است چون بدون نياز به تعبد به انحلال جريان اصل در طرف ديگر به خاطر يك علت ديگر حاصل است. علت ديگر چي هست؟ زوال معارضه بين اصول مرخصه است در اطراف.

توضيح: چرا اصول در اطراف علم اجمالي جاري نمي شد؟ چون اصول در اطراف با هم معارضه مي كرد لذا اگر در يك طرف، به علت اصل جاري نشود، در اطراف ديگر بدون هيچ اشكالي جاري مي شود؛ چون ديگر از تعارض خبري نيست و در مقام ما هم مسأله همين گونه است زيرا وقتي در يك طرف اماره قائم مي شود آن فرد منجز مي شود و چون در آن شك نداريم ديگر مجراي اصل نيست لذا اصول مرخصه در اطراف ديگر بدون هيچ تعارض جاري مي شوند.

ركن سوم منجزيت علم اجمالي: همه اطراف علم اجمالي با قطع نظر از تعارض جريان اصول مرخص در آنها، مشمول دليل اصل مرخص باشند، يعني اگر تعارض مانع نبود، در همه اطراف علم اجمالي، اصل مرخص بتواند جريان داشته باشد. ولي اگر اين ركن نباشد منجزيت علم اجمالي مختل مي شود چون اگر يك طرف مشمول دليل اصل ترخيصي نباشد و منجز باشد، طرف ديگر بدون هيچ مزاحمتي مجراي اصل مرخص قرار مي گيرد و معارضي ندارد. مثل اينكه يك طرف بوسيله اماره اي منجز شده باشد و يا اين ركن سوم بر اساس انكار عليت علم اجمالي براي وجوب موافقت قطعي است، چه اينكه با انكار قول به عليت، وجوب موافقت متوقف بر تعارض بين اصول مؤمنه است، والا بنا بر عليت، وجوب موافقت ثابت است ولو اينكه اصل در بعضي اطراف جاري نشود. زيرا جريان اصل در بعض ديگر بخاطر عدم تعارض با فرض عليت علم اجمالي منافات دارد، به عبارت ديگر خود علم اجمالي را اگر علت وجوب موافقت بدانيد اين علم اجمالي بر فرض عدم تعارض اصول مرخص در اطراف به حال خود باقيست پس منجز وجوب موافقت است. لذا محقق عراقي كه قائل به عليت است ناچار است چاره اي بينديشد تا علم اجمالي را اول از منجزيت بيندازد تا بتواند اصل مؤمن جاري كند بخاطر همين ركن سوم منجزيت علم اجمالي را به گونه اي ديگر تقريب مي كند. مي فرمايد: علم اجمالي بايد در همه تفادير، معلوم خود را منجز كند، به عبارت ديگر هر طرف قابليت تنجيز بواسطه علم اجمالي را داشته باشد. مثلا اگر علم به نجاست ظرف الف يا ب پيدا كرديد، هر دو طرف منجز مي شود چون هر دو طرف احتمال نجس بودن را دارد و تكليف در حق ما منجز مي شود ولي اگر يك طرف بخاطر قيام اماره و يا جريان اصل استصحاب و يا ... منجز شد ديگر علم اجمالي منجز اين طرف نخواهد بود چه اينكه خودش منجز شده است و مستحيل است دوباره منجز شود پس علم اجمالي منجزيت خود را از دست مي دهد و اصل مرخص در طرف ديگر بدون هيچ مشكلي جاري مي شود (مشكلش منجزيت علم اجمالي بود كه الان مرتفع شده است).

فرق عملي بين اين دو بيان (عراقي و شهيد): فرق در جايي ظاهر مي شود كه علم اجمالي به نجاست ظرف الف يا ب داشته باشيم و هيچ يك از آنها حالت سابقه معلوم نداشته باشند و هيچ اصل منجز ديگري هم در آنها جاري نباشد ولي يكي از آنها فقط قابليت جريان اصل مؤمن را دارد. مثال: علم داريم به وقوع قطره اي خون در ظرف الف يا ب، و مايع در ظرف الف آب است ولي در ظرف ب مردد است بين سرکه و خمر، و حالت سابقه هيچكدام را نمي دانيم تا استصحاب كنيم و اصل منجز هم در هيچكدام جاري نيست و فقط اصل طهارت در ظرف الف جاري است (در ظرف ب جاري نيست چون يك قول مي گويد اصل طهارت در نجاست ذاتي مشكوك جاري نمي شود كه در اينجا خمر اگر باشد نجاستش ذاتي است لذا در ظرف ب اصل طهارت جاري نيست و ما مثالمان روي همين فرض است). طبق بيان محقق عراقي در اينجا نبايد بتوانيم اصل طهارت جاري كنيم چون منجزيت علم

اجمالي ما مختل نشد، يعني صلاحيت دارد تنجيز معلوم را در هر تقدير ي دارد، اگر الف نجس باشد بايد اجتناب کرد و اگر ب نجس باشد بايد اجتناب کرد، ولي طبق بيان شهيد اصل طهارت جاري است چون اصل طهارت بدون هيچ معارضي جاري است.

رکن چهارم منجزيت علم اجمالي

جريان برائت در هر يك از اطراف منجر به ترخيص در مخالفت قطعي و منجر به امکان وقوع اين مخالفت از مكلف بشود به نحوي كه مأذون در مخالفت باشد.

مثل اينكه علم به نجاست ظرف الف يا ب دارد و هر كدام از آنها في نفسه مجري برائت هستند، و مكلف قدرت ارتكاب هر دو را دارد، در اين صورت جريان اصل طهارت در هر دو منجر به ترخيص در مخالفت قطعي است كه محال است و چون جريان در يك طرف هم ترجيح بلامرجح است لذا بين اصول تعارض مي شود و تساقط مي كنند. ولي چنانچه جريان اصل در آنها منجر به ترخيص در مخالفت قطعي نشود، جريان اصل مشكلي ندارد، مثل اينكه يكي از اطراف از تحت قدرتش خارج باشد و در خارج قدرت بر مخالفت نداشته باشد. مثل اينكه ظرف ب نزد ملكه انگلستان باشد و عرفا ممكن نباشد بر آن دست پيدا كنيم. در اين صورت در هر دو طرف اصل برائت جاري مي شود چه اينكه ملاك وجوب موافقت قطعي در علم اجمالي، محذور تعارض اصول مؤمنه است، كه ناشي از امکان مخالفت قطعي عملي براي مكلف است، كه در اينجا منتفي است.

محقق خوئي ركن چهارم را به بيان ديگري بيان مي كند؛ مي فرمايد: در جريان اصول در اطراف علم اجمالي شرط است كه نه تنها منجر به مخالفت عمليه نشود بلكه منجر به مخالفت التزامي و اعتقادي هم نشود، به اين معنا كه منجر نشود به اعتقاد صدور ترخيص قطعي در مخالفت ولو اينكه عملا هم مخالفت قطعي اتفاق نمي افتد، مثلا شما چنانچه علم اجمالي داريد به نجاست ظرف الف يا ب و ظرف ب از تحت قدرت شما خارج است مثلا نزد ملكه انگلستان است كه شما عرفا و عاده و شايد هم عقلا قدرت بر آن نداريد، در اين صورت جريان اصل در دو طرف هر چند منجر به مخالفت قطعي عملي نمي شود چون به ظرف ب هيچ گاه دسترسي نداريد ولي منجر به مخالفت التزامي مي شود زيرا معنای جواز جريان اصل در دو طرف، اعتقاد به صدور ترخيص قطعي در مخالفت است از طرف شارع و اين محال است.

تطبيقات منجزيت علم اجمالي

هر جا كه يكي از ارکان چهارگانه منجزيت علم اجمالي از بين برود، منجزيت علم اجمالي هم از بين مي رود. و در همه حالاتي كه ادعا شده علم اجمالي از منجزيت ساقط مي شود بايد فرض كنيم كه يكي از ارکان از بين رفته است و گرنه هيچ وجهي براي ساقط شدن منجزيت علم اجمالي وجود ندارد. در اين سلسله دروس ده حالت را كه ادعا شده است قاعده ي منجزيت علم اجمالي بر آنها انطباق ندارد مورد بررسي قرار مي دهيم.

زوال علم به جامع : حالت اول: علم به جامع از اساس از بین برود، که خود صورتهایی دارد:

صورت اول: کسی که علم اجمالی دارد بفهمد در علمش خطا واشتباه کرده است. مثلاً آن دو طرفی که فکر می کرده یکی از آنها نجس است، علم به طاهر بودنش پیدا کند. در اینجا هیچ شکمی نیست که علم اجمالی از منجزیت ساقط می شود چون رکن اول یعنی (علم به جامع) از بین رفته است.

صورت دوم: کسی که علم اجمالی دارد، در چیزی که قبلاً به آن علم داشت شك کند، که در اینجا علمش از جامع به شك بدوی تبدیل می شود. لذا چون علم به جامعی نیست علم اجمالی منجزیت ندارد.

توهم: لکن توهم شده که: اطراف بعد از سقوط علم اجمالی از منجزیت بر منجزیت خود باقی می مانند. چرا؟ چون اصول مؤمنه ای که در حال وجود علم اجمالی باهم تعارض می کنند، گرچه علم اجمالی وجود ندارد و از بین رفته است اما آن اصول مؤمنه بعد از تعارض و تساقطشان، دیگر هیچ دلیل و موجهی برای برگشت ندارند پس شبهه در هرطرف بدون اصل مؤمن می ماند، لذا منجزیت دارند.

دفع توهم: از این شکل جواب داده شده: آن شکمی که اصل عملی اش با معارضه ساقط شده است شك در اطراف علم اجمالی بود که این شك با از بین رفتن علم اجمالی از بین رفت. و به جای (شك مقرون به علم اجمالی) شك بدوی ایجاد شد. که این (شك بدوی) يك فرد جدیدی از موضوع دلیل اصل است. و دیگر اصل مؤمن از شك بدوی به عنوان طرفی برای معارضه واقع نمی شود. پس اصل عملی بدون اشکال جاری می شود.

صورت سوم: علم به جامع، بقاء از بین برود، گرچه علم به جامع حدوثاً از بین نمی رود، این صورت به سه شکل تحقق پیدا میکند.

شکل اول: برای پایان جامعی که به آن علم داریم، يك زمان مشخص و معینی وجود دارد به گونه ای که وقتی آن زمان برسد، جامع مرتفع می شود و از بین می رود. پس وقتی جامع زمان معینش تمام شد، دیگر علم به جامع، بقاء باقی نمی ماند. مثال: علم اجمالی داری نذر کردی شرب آب پرتقال را ترك کنی تا ظهر، یا نذر کردی که شرب آب انار را ترك کنی تا ظهر، علم به جامع تا زمانی که ظهر فرا نرسیده مشکلی ندارد اما به محض اینکه حلول ظهر فرا رسید علم به جامع از بین می رود و می توانیم آب پرتقال و آب انار را بخوریم. پس علم به جامع بقاء منجزیت ندارد اما حدوثاً منجزیت دارد.

شکل دوم: اینکه جامع بنا بر هر تقدیر تا يك زمانی متیقن باشد و نسبت به بعد از آن زمان مشکوک البقاء باشد. در چنین جایی علم به جامع بقاء از بین می رود و لکن استصحاب جامع معلوم جاری میشود که در این هنگام استصحاب به مثابه علم اجمالی است، یعنی اطراف را منجز می کند. مثال: نمی دانیم نذر کردیم، ترك شرب آب پرتقال را تا ظهر یا تا مغرب، تا ظهر یقیناً علم به جامع داریم، با فرا

رسیدن ظهر علم ما تبدیل به شك مي شود، به این صورت که اگر نذر تا ظهر بوده علم به جامع بقاء منتفی است ولي اگر تا مغرب بوده است علم به جامع ما باقي است، لذا شك در وجود جامع داریم، جامع را استصحاب مي كنيم و مي گوييم جامع تكليف وجود دارد، و این به منزله علم اجمالي است، پس تكليف به منجزیت خودش باقي مي ماند.

شكل سوم: اینکه جامع معلوم، مردد بین دو تكليف باشد. اما يکي از آنها بر فرض تحققش، از جهت زماني، نسبت به ديگري طولاني تر است. مثال: علم اجمالي داریم به حرمت شرب آب انار تا ظهر، يا حرمت شرب آب پرتقال تا مغرب. بعد از ظهر با تمام شدن حرمت شرب آب انار، علم اجمالي ما هم به حرمت از بین مي رود، آیا در این هنگام به خاطر زوال علم اجمالي مي توانيم در آب پرتقال اصل ترخيصي جاري كنيم و آن را بنوشيم يا خير؟ جواب خير است، با انتهاي زمان تكليف کوتاه مدت منجزیت از تكليف طولاني مدت ساقط نمي شود زیرا تكليفي که محدود به زمان معيني مي باشد به تعداد آناتش که مي توان شرب را انجام داد متعدد مي شود، که همه این تكاليف متعدده اطراف علم اجمالي بشمار مي روند، و تكليف طويل هم به همین صورت است به تعداد آنات ارتكاب آن، تكاليف متعدد مي شود و از اطراف علم اجمالي بشمار مي رود، لذا هر طرف از آناء تكليف فرد طويل با آناء تكليف فرد قصير در تعارض است، يعني آناء تكليف قصير تا ظهر همانطور که با آناء تكليف طويل تا ظهر در تعارض است، با آناء بعد از ظهر هم در تعارض است، لذا همه اصول ترخيصي ساقط هستند و منجزیت نسبت به فرد طويل تا مغرب باقيست. به مثل این علم اجمالي، علم اجمالي مردد بین قصير و طويل مي گویند که حکمش تنجيز طويل تا آخرين زمانش است.

شكل چهارم: تكليف در يکي از دو طرف علم اجمالي بنا بر اینکه حادث شده باشد مشکوک البقاء باشد، مثل اینکه علم اجمالي دارد که از او بول خارج شده است يا مني، و مي داند که غسل جمعه، مجزي از وضوء است ولي در اجزاء آن از غسل جنابت شك دارد، در این صورت بنا بر اینکه از او بول خارج شده باشد علم به ارتفاع حدث دارد ولي اگر مني از او خارج شده باشد، حدثش مشکوک البقاء است چون نمي داند غسل جمعه از آن مجزي است يا خير؟ مثال ديگر اینکه مي داند اجمالاً يا شرب آب انار تا ظهر براي شرب آب پرتقال ولي شك دارد اگر آب پرتقال حرام باشد تا ظهر است يا تا مغرب، در این صورت وقتي ظهر مي شود يقيناً حرمت شرب آب انار منتفی مي شود ولي نسبت به شرب آب پرتقال مردد باقي مي ماند.

توهم: در مثل شكل چهارم گفته شده است: منجزیت علم اجمالي ساقط مي شود؛ زیرا وجهي براي منجزیت تكليف در آن مدتي که شك در بقاء تكليف داریم وجود ندارد، چه اینکه منجزیت يا علم اجمالي است يا استصحاب تكليف است که هر دو در مقام ما منتفی است؛ اما علم اجمالي وقتي منجز تكليف در فرد طويل است که فرد طويل، يکي از دو طرف علم اجمالي باشد، در حالیکه فرض این است از بعد از ظهر فرد قصير معلوم الانتفاء است لذا علم اجمالي ما منتفی مي شود و تبدیل به شك در بقاء فرد طويل مي شود که مجرای اصول ترخيصي

است. و اما استصحاب تکلیف در مورد آن جاری نمی شود زیرا یقین به حدوث فرد طولی نداشتیم بخصوصه.

دفع توهم: شهید می فرماید در اینجا يك استصحاب تقدیری جاری می شود؛ البته اگر رکن اول را ثبوت حالت سابقه بگیریم نه یقین به حدوث، به این صورت که اگر فردی که در بقاءش شك داریم حادث شده بود الآن استصحاب بقاءش جاری می باشد (حالت سابقه که هست وشك در لاحق هم بخاطر این است که خود این فرد مردد است بین اینکه تا ظهر باشد یا مغرب)، لذا این فرد مشکوک تا ظهرش با علم وجدانی ثابت است و تا مغربش هم با استصحاب ثابت است و طرف علم اجمالی محسوب می شود که با رفتن فرد قصیر، علم اجمالی و منجزیت آن باقی می ماند مانند شکل سوم (در شکل سوم فرد طولی بر فرض حدوثش تا مغرب بودنش یقینی بود ولی در شکل چهارم بر فرض حدوثش تا مغرب بودنش با استصحاب ثابت می شود).

اضطرار به بعض اطراف علم اجمالی

حالت دوم از مواردی که علم اجمالی از منجزیت می افتد: مکلف علم اجمالی داشته باشد که یکی از این دو غذا نجس است، ولیکن مضطر به تناول یکی از آنها باشد (اگر نخورد از پای می افتد)، شک می نیست که آن طرفی را که به آن مضطر است در حقش مباح است، بحث در این است؛ آیا علم اجمالی نسبت به طرف دوم که مکلف به آن مضطر نیست منجز است یا خیر؟ یعنی ارتکاب طرف دوم برای مکلف حرام است یا خیر؟ به عبارت دیگر: سوال این است که آیا علم اجمالی در حال اضطرار، به طور کلی یعنی در هر دو طرف منجزیت خود را از دست می دهد یا فقط در طرفی که مکلف به آن مضطر است؟ اضطرار به یکی اطراف دو گونه متصور است:

صورت اول: مکلف مضطر به يك طرف معین است.

صورت دوم: مکلف مضطر به يك طرف معین نیست، بلکه هر کدام از اطراف علم اجمالی می توانند رافع اضطرار باشند. هر کدام از این دو شکل دارای فروضی می باشد که بدان می پردازیم: اما صورت اول به سه شکل ممکن است اضطرار حاصل شود:

شکل اول: اضطرار به غذای معینی که طرف علم اجمالی است، قبل از علم اجمالی به نجاست یکی از آن غذاها باشد، در این فرض به دلیل اختلال در رکن اول علم اجمالی، یعنی علم به جامع، علم اجمالی از منجزیت ساقط می شود، زیرا در يك طرف اضطرار باعث سقوط تکلیف می شود در نتیجه در طرف دیگر فقط شك بدوی داریم که آیا این غذا نجس است یا نه؟ لذا اصل ترحیصی در آن جاری می شود و حکم به اباحه می کنیم.

شکل دوم: اضطرار مکلف به طرف معین بعد از حدوث تکلیف و علم اجمالی است، شهید می فرماید در اینجا منجزیت علم اجمالی بر حال خود باقی است زیرا اگر تکلیف در طرف مضطر الیه بوده که تا قبل از اضطرار باقی بوده و اگر در

طرف دیگر بوده هنوز پابرجاست، واز قبیل حالت تردد علم اجمالی بین فرد قصیر و طویل می شود که گفتیم منجزیت به حال خود باقیست.

شکل سوم: اضطرار مکلف به طرف معین بعد از حدوث تکلیف و قبل از حصول علم اجمالی است، مثل اینکه ظهر مضطر به خوردن یک طرف معین شده است ولی قبل از خوردن علم اجمالی پیدا می کند که یکی از آن دو غذا صبح نجس شده است، در این صورت رکن اول علم اجمالی (علم به جامع) تمام است ولی رکن سوم یعنی جریان اصول در همه اطراف علم اجمالی مخدوش است زیرا طرف معینی که اضطرار به آن پیش آمده، خوردنش بخاطر اضطرار جایز شده لذا جریان اصل مومن در آن اثری ندارد بنابراین جاری نمی شود. این کلام بعینه در مواردی غیر از اضطرار که موجب مسقط تکلیف است پیاده می شود، مانند اینکه یکی از اطراف قبل از علم اجمالی ما تلف شود، یا طاهر شود، مانند اینکه یکی از دو لیوان به آب کر متصل می شود یا از دستمان می افتد و آب آن روی زمین می ریزد، در این صورت اگر علم پیدا کنیم که یکی از آنها نجس بوده است به دلیل عدم جریان اصل در طرف معدوم یا طاهر، اصل در طرف دیگر بدون معارض جاری می شود و حکم به اباحه آن می شود.

صورت دوم اضطرار: اضطرار به فردی غیر معین

در این فرض بخاطر اضطرار شکمی نیست که موافقت قطعیه واجب نیست؛ اما سوال این است که آیا مخالفت قطعیه جایز است یا خیر؟ برخی مانند مرحوم آخوند قائل به جواز ارتکاب مخالفت قطعیه شده اند، برهانی که بر این نظر اقامه شده است از چند مقدمه تشکیل شده است:

اول: علم اجمالی علت تامه وجوب موافقت قطعیه است .

دوم: معلول در اینجا ساقط شده است ، یعنی بخاطر اضطرار به یکی از اطراف یقیناً موافقت قطعیه واجب نیست.

سوم: سقوط معلول بدون سقوط علت محال است، هر گاه معلول نباشد یعنی علت هم نیست.

نتیجه: حال که موافقت قطعیه لازم نیست باید ملتزم شویم که علت آن یعنی علم اجمالی به تکلیف هم نیست، لذا در فرض اضطرار تکلیفی متوجه مکلف نیست، و بعد از ارتکاب یکی از دو طرف علم اجمالی واز بین رفتن اضطرار، اگر چه تکلیف در طرف دیگر محتمل است ولیکن شک بدوی است که در آن اصل برائت جاری می شود و حکم به جواز ارتکاب آن طرف می کنیم.

جواب از برهانی که بر نظریه صاحب کفایه اقامه شده است:

شهید می فرماید اولاً همانگونه که سابقاً گفتیم علم اجمالی علت تامه برای موافقت قطعی نیست، بلکه علم اجمالی باعث تعارض اصول در اطراف می شود و آنها ساقط می شوند که بنابر حق الطاعه احتمال تکلیف در هر کدام، آن را منجز می کند.

وثانیا: بر فرض که قبول کردیم علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعی است، ولیکن معنای علیت این است که بواسطه علم، وصول تکلیف تمام وکمال صورت گرفته است و موضوع حکم عقل به وجوب امثال محقق شده است، و صرف شك در اطراف نمی تواند مؤمن از تکلیف باشد. و این معنا از علیت منافات ندارد با اینکه ما از جهت دیگری مثل عجز و اضطرار مؤمن داشته باشیم، لذا سقوط تکلیف در يك طرف بخاطر اضطرار منافات ندارد با علیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعی، بلکه علیت می تواند فعلی باقی بماند و سقوط وجوب موافقت قطعی بخاطر مانع باشد، مثل آتش که علیت برای سوزاندن دارد ولی اگر مانعی مثل رطوبت باشد سوختن تحقق پیدا نمی کند. لذا در اطراف دیگر که مانعی وجود ندارد علم اجمالی منجزیت خود را دارد.

ثالثاً: بر فرض قبول همه مقدمات، نتیجه ای که گرفته می شود این است که باید در تکلیف معلوم به گونه ای تصرف کنیم که ترخیص در یکی از اطراف برای دفع اضطرار، اذن در مخالفت قطعی نباشد. به این صورت که بگوییم دلیل تکلیف از همان ابتدا در فرض اضطرار فقط نسبت به طرفی که مکلف برای رفع اضطرار مرتکب می شود و واقعا حرام است اطلاق نداشته باشد یعنی اگر مکلف فقط يك طرف را برای اضطرار مرتکب شد اطلاق دلیل شاملش نمی شود هر چند واقعا حرام بوده باشد، مثلاً اطلاق دلیل اجتناب عن النجس در جایی که علم اجمالی به نجاست یکی از دو غذا داریم و به یکی از آنها بصورت غیرمعین اضطرار داریم، می گوید من موردی را که مکلف فقط یکی از غذاها را تناول کند شامل نمی شود هر چند نجس باشد، لذا اگر هر دو را تناول کرد مستحق عقاب است. بنابراین با رفع ید از اطلاق دلیل، ارتکاب يك طرف به تنهایی برای رفع اضطرار اذن در مخالفت احتمالی هم به شمار نمی رود زیرا از اول شارع عدم ارتکاب هر دو را نخواستند بود تا ترك یکی از آنها مخالفت باشد.

حالت سوم (از مواردی که منجزیت علم اجمالی برای روی آن منطبق نیست): انحلال علم اجمالی به تفصیلی

هر علم اجمالی مثل علم تفصیلی يك سببی دارد. سبب علم اجمالی: در واقع گاه مختص به يك طرف معین است و گاه نسبت آن، به تمام اطراف یکسان است. اما در ظاهر در هر دو حالت نسبت به تمام اطراف یکسان است یعنی مکلف نمی تواند آن را مختص به يك طرف بداند و الا علم او دیگر اجمالی نیست.

حالت اول: مثال: اگر مکلف علم پیدا کند قطره خونی در یکی از دو ظرف افتاده اما آن ظرف را دقیقاً تمییز ندهد در این حالت سبب علم اجمالی مکلف به نجاست یکی از دو ظرف، آن قطره خونی است که مختص به یکی از این دو ظرف بوده و در واقع تنها به یکی از این دو ظرف اصابت کرده است. در این صورت مکلف می تواند معلوم بالاجمال را مقید به سبب کند یعنی بگوید من به نجاست یکی از این دو ظرف علم اجمالی دارم که ناشی از دیدن قطره خون است. بنابراین می توان گفت مکلف به هرگونه نجاستی علم ندارد بلکه تنها به نجاستی علم دارد که منشأ آن، قطره خون باشد پس در اینجا سبب علم اجمالی مختص به يك طرف شده است. بنابر این اگر مکلف بعد از علم اجمالی به جامع، علم تفصیلی به فرد پیدا کند، برای او یکی از این سه حالت پیش آید:

۱- علم به اتحاد سبب علم اجمالی و تفصیلی دارد.

۲- علم به افتراق سبب علم اجمالی و تفصیلی دارد.

۳- شك در اتحاد و افتراق دارد.

طبق حالت اول رکن دوم علم اجمالی (عدم سرایت علم به جامع به فرد) مختل شده است، و انحلال رخ می دهد.

طبق حالت دوم هم تمام ارکان علم اجمالی محفوظ است لذا انحلال حاصل نمی شود، در این حالت درحقیقت به عدم انطباق معلوم بالاجمال بر فرد معلوم بالتفصیل علم داریم. درحقیقت مکلف دو علم مستقل دارد: علم اجمالی به جامع و علم تفصیلی به فرد بدون اینکه هیچ يك از این دو علم به دیگری منحل شود. مثال: مکلف اجمالا می دانست که یکی از این دو ظرف به سبب قطره خون، متنجس شده است الان می داند که ظرف سمت راست بر اثر اصابت قطره خون دیگری، متنجس شده است. طبق حالت سوم که مکلف اجمالا بداند یکی از دو ظرف به واسطه قطره خونی که به آن رسیده نجس است اما در این زمان به طور تفصیلی علم به نجاست ظرف سمت راست پیدا کرده است اما شك دارد این قطره خون همان قطره خون قبلی است که سبب علم اجمالی او بود یا قطره خون دیگری است؟ در این حالت نیز انحلال رخ نمی دهد زیرا این فرض، در شکل دوم از اشکال تعلق علم تفصیلی به فرد می آید. (در حالت مذکور علم به صحت انطباق معلوم بالاجمال بر معلوم بالتفصیل وجود ندارد به علت قیدی که در معلوم بالاجمال از ناحیه سبب وجود دارد به همین دلیل انحلال صورت نمی گیرد. مثال: معلوم بالاجمال نجاست ناشی از قطره خون است اما چون نمی دانیم که این معلوم تفصیلی همان معلوم بالاجمال است یا نه، انحلال صورت نمی گیرد.

حالت دوم: یکسان بودن نسبت سبب علم اجمالی به تمام اطراف

مثال: نزد کافری تعدادی ظرف وجود دارد و شك داریم که او با وجود تعدد ظروف و زمان طولانی، از هیچ يك از آنها استفاده نکرده باشد، بر اساس استقرا و احتمالات علم حاصل می شود که او حداقل از یکی از این ظروف استفاده کرده است. ولی متعین در یکی نیست، بلکه ممکن است همه ظرفها نجس باشد. در این صورت سبب علم اجمالی نمی تواند آنچه را که نجاستش برای ما اجمالا معلوم است را مختص به يك طرف کند، زیرا علم به نجاست یکی از ظرفها ناشی از استبعادی بود که بیان کردیم و این استبعاد نسبت به همه ظرفها به يك نسبت است، لذا نمی توانیم معلوم اجمالی را مقید به آن کنیم. در این حالت اگر علم تفصیلی به نجاست یکی از ظرفها پیدا کردیم علم اجمالی ما بدون هیچ شکی منحل می شود؛ زیرا رکن دوم منجزیت علم اجمالی که عدم سرایت علم به جامع به فرد بود مختل شد، چه اینکه یقینا معلوم اجمالی ما بر معلوم تفصیلی ما منطبق شده است، زیرا در جامع ما خصوصیت و ویژه گی خاصی نبود که شك در تطبیق معلوم تفصیلی بر آن داشته باشیم. نکته قابل توجه اینکه: در همه مواردی که قائل به انحلال شدیم باید معلوم تفصیلی ما با معلوم اجمالی ما اتحاد زمانی داشته باشند، ولیکن چنانچه معلوم تفصیلی ما متأخر باشد انحلال حقیقی شکل نمی گیرد، زیرا معلوم تفصیلی ما مصداقی برای معلوم اجمالی نیست. البته خود اتحاد زمانی بین حدوث دو علم تفصیلی و اجمالی موضوعیت ندارد، بلکه ملاک، مصداق بودن معلوم تفصیلی برای معلوم اجمالی است، لذا علم تفصیلی متأخر در جایی که معلوم اجمالی بر معلوم تفصیلی تطبیق شود، موجب انحلال می شود، زیرا با احراز مصداقیت، علم از جامع به خصوصیت سرایت می کند، برای مثال، شما علم اجمالی دارید به وقوع قطره خود در ظرف الف یا ب، بعدا علم تفصیلی پیدا می کنید که ظرف «الف» با خون نجس شده است، در معلوم اجمالی، قطره صبح داخل یکی از ظرفها افتاده است و در علم تفصیلی هم صبح ظرف «الف» نجس شده است، در این صورت اگر علم داشته باشید که قطره خون در معلوم اجمالی همان قطره خون در معلوم تفصیلی است یا احتمال بدهید، انحلال حقیقی حاصل می شود، چون زمان دو رخداد یکی می شود و مصداقیت احراز می شود.

اشتراکات امارات با اصول عملیه

علت جعل احکام ظاهری این است که عباد نمی‌توانند ملاکات واقعیه مولی را تشخیص بدهند لذا مولی در مقام حفظ ملاکات واقعی خویش احکام ظاهریه را جعل میکند، مثلا اگر در جایی ملاکات واقعی برایش اهمیت داشته باشد جعل احتیاط می‌کند مثل فروج ودماء یا عمل به خبر واحد را حجت می‌کند و اگر مصلحت تسهیل اهمیت داشته باشد جعل برائت می‌کند، لذا احکام ظاهری چه امارات و چه اصول عملیه از این حیث مشترکند. و همچنین از این حیث که هر دوی آنها احکام طریقی هستند که ما را به واقع می‌رسانند لذا در خودشان ملاک مصلحت و مفسده نیست بلکه ملاک در همان احکام واقعی است. که این احکام ظاهری برای ما نسبت به آنها منجزیت یا معذرت می‌آورد.

تمایز امارات با اصول عملیه

اولین نظریه برای میرزا نائینی است که از شیخ انصاری تبعیت کرده است. مجعول در امارات طریقی و کاشفیت است، یعنی شارع اماره را نازل منزله علم قرار داده در کاشفیت و طریقی، چطور علم کاشف از واقع است شارع اماره را هم کاشف از واقع قرار داده است هر چند کاشفیتش ناقص است ولی شارع با حجیت بخشیدن به آن نقصانش را نادیده گرفته است. مثل خبر ثقه با اینکه ظنی است شارع آن را در حکم علم قرار داده است.

اما مجعول در اصول عملیه یکی از این دو امر است:

۱- فقط تعیین وظیفه عملی مکلف است در مقام شک بدون اینکه کاشفیتی داشته باشد، مثل برائت که اصلا کاشفیتی ندارد.

۲- مجعول تنزیل است یعنی شارع اصل را به لحاظ مقام عمل نازل منزله یقین کرده است، چطور اگر یقین داشتی عمل واجب بود در اینجا هم عمل واجب است مثل اصل استصحاب که شارع حکم مستصحب را بمنزله یقین قرار داده، گویا شما به حکم واقعی یقین دارید لذا باید بر طبقش عمل کنید.

اشکال شهید به فارق مرحوم نائینی

اینکه لسان در امارات کاشفیت است یا طریقی یا متمیم کشف یا جعل حکم مماثل و یا هر چیز دیگری و در اصول اینگونه نیست، فرق اساسی این دو نیست، بله اگر این دو عنوان در دلیلی شرعی می‌آمد فرق ظاهری نائینی خوب بود چون شارع در واقع بین این دو فرق گذاشته، و دیگر نیاز به اثبات آن نداریم ولی چه کنیم که در دلیلی أخذ نشدند لذا باید به دنبال فارق ثبوتی بگردیم.

پس در مقام فرق باید فرقی گفته شود که توجیه گر فرق اثباتی آن دو باشد، چه اینکه در مقام اثبات می‌گوییم: حکم ظاهری که بواسطه آن مدلولات التزامی آن حکم چه شرعی و چه عقلی ثابت می‌شود اماره نام دارد، و حکم ظاهری که فقط مدلول مطابقی یا مدلول التزامی شرعی خود را ثابت می‌کند اصل نامیده می‌شود.

بخاطر همین است که معروف است که مثبتات اماره چه عقلی و چه شرعی حجت است ولی مثبتات عقلی اصل حجت نیست.

فرقی که نائینی گفت یک فرق ریشه‌ای نیست و نمی‌تواند توجیه‌گر این باشد که چرا مثبتات اماره حجت است ولی مثبتات اصل حجت نیست؟ چون مثبتات عقلی علم وجدانی که کاشف واقعی است فقط حجت است، و اماره کاشفیتش تعبدی است و برای اینکه مثبتات عقلی آن حجت بشود نیاز به یک عنایت زائده دارد مانند اصول عملیه، لذا اگر اصول هم به نحو طریقت جعل می‌شدند باز هم مثبتات عقلیش حجت نبود و برعکس اگر امارات هم برای تعیین وظیفه عملی جعل می‌شدند باز مثبتاتشان حجت بود. پس فارق چیز دیگری است.

فرق دیگری که ذکر شده این است که در موضوع اصل شک أخذ شده در حالی که در موضوع اماره شک أخذ نشده است.

شهادت اشکال می‌کنند که این فرق غیرمعقول است، زیرا اگر جعل ظاهری چه در اماره و چه در اصل مقید به شک نباشد مستلزم این است که صورت علم را نیز شامل بشود یعنی حتی عالم به حکم هم حجت باشد و این غیرمعقول است زیرا انسان قاطع باید طبق قطعش عمل کند و حق ندارد به اماره یا اصل عمل کند.

ممکن است کسی بگوید بله شک در مورد هر دو أخذ شده است ولی در اصل علاوه بر أخذ شک در موردش در موضوعش هم أخذ شده است.

شهادت می‌گه این مجرد تغییر عبارت است زیرا یا شک در حکم ظاهری لحاظ شده یا نشده، اگر لحاظ شده پس شک در موضوعش أخذ شده است و اگر هم لحاظ نشده غیرمعقول است چون نسبت به عالم هم باید حجت باشد.

فرق سومی که گذاشته اند عبارت است از اینکه ثبوتاً شک در موضوع هر دو أخذ شده است ولی اثباتاً در لسان دلیل اماره شک أخذ نشده است مثل آیه نبأ یا آیه نفر که عدم العلم در لسانش أخذ نشده است، به خلاف دلیل اصل.

شهادت می‌فرماید این فرق هم مراد ما را که اثبات حجت مثبتات عقلی اماره باشد را ثابت نمی‌کند بله فقط در تقدیم دلیل اماره بر اصل راهگشاست.

توضیح: در لسان دلیل اصل، شک أخذ شده یعنی در صورت شک به آن مراجعه می‌شود ولی در لسان دلیل اماره شک أخذ نشده و مفادش جعل علمیت است لذا با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد و بر آن مقدم می‌شود چون موضوع اصل را برمی‌دارد یعنی شک را برمی‌دارد.

علاوه بر اینکه، این فرق همیشگی نیست بلکه اتفاقی است زیرا در مواردی می‌بینیم در لسان دلیل اماره، عدم العلم و شک أخذ شده است. مثل آیه سوال از اهل ذکر که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال می‌کنند، فاسألوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون.

فرق چهارم که مختار شهید صدر می‌باشد: شارع در مقام تزاحم ملاکات واقعیش برای مکلف شاک به سه نحو می‌تواند جعل حکم ظاهری کند: ۱- در جعل حکم ظاهری اهمیت محتمل را لحاظ می‌کند، ۲- اهمیت احتمال را لحاظ می‌کند ۳- هم احتمال را لحاظ می‌کند و هم محتمل را.

مثال برای لحاظ اهمیت محتمل: احترام به همسایگان برای مولی خیلی مهم است لذا به عبدش می‌گه اگر کسی آمد به منزل ما ونمی دانستی همسایه است یا غیرهمسایه حتما اکرامش کن. ولو اینکه در واقع همسایه نباشد چون مصلحت اکرام همسایه برای من به مراتب از مفسده اکرام غیرهمسایه بالاتر است.

مثال برای اهمیت احتمال: به خبرهایی که فلانی می‌آورد عمل کن چون ۸۰ درصد خبرهاش مطابق با واقع است.

بعد از این توضیحات بریم سراغ اصل بحث اگر شارع در جعل حکم ظاهری اهمیت محتمل را لحاظ کرد می‌شود اصل مثلا در جایی که نفی تکلیف برایش مهم باشد برائت جعل می‌کند و در جایی که الزام برایش مهم باشد احتیاط جعل می‌کند. ولی اگر اهمیت احتمال یعنی جنبه کاشفیت را لحاظ کرد می‌شود اماره مثل حجیت خبر ثقه که جنبه کاشفیت آن را لحاظ کرده چون غالبا خبر ثقه مطابق واقع است. و اگر شارع احتمال و محتمل را با هم لحاظ کرد اصل محرز می‌شود مانند استصحاب که هم کاشفیت آن لحاظ شده است و هم اینکه محتمل در آن لحاظ شده یعنی اگر ارکان استصحاب کامل بود جاری است چه کاشفیت داشته باشد و چه نداشته باشد.

بنابر این فرق می‌توانیم حجیت مثبتات عقلی امارات توجیه کنیم در جزوه خوب بیان کرده است: خلاصه اینکه: کاشفیتی که در اماره وجود دارد نسبت به مدلول مطابقی و التزامی یکسان است، همان مقدار که از مؤدای خود کشف می‌کند به همان مقدار از لوازم آن هم کشف می‌کند، پس وقتی شارع اماره را بر اساس قوت کاشفیت حجت می‌کند نسبت به هر دو جهت مطابقی و التزامی حجت می‌شود. ولی در اصل عملی شارع ما را فقط به مدلول مطابقی متعبد می‌کند زیرا کاشفیتی نیست تا از مدلول التزامی پرده بردارد.

تقسیم اصول عملیه به شرعی و عقلی

اصول عملیه به شرعی و عقلی تقسیم می‌شود، شرعی را توضیح دادیم که جعلش یا به لحاظ اهمیت محتمل است یا به لحاظ احتمال و محتمل. اما عقلی که از مدرکات عقل عملی می‌باشد، دائر مدار حق الطاعه می‌باشد یعنی هر جا عقل حق الطاعه را برای مولی ثابت دید حکم به رعایت آن می‌کند و هر جا ندید حکم نمی‌کند. مثال برای ثبوت حق الطاعه: قاعده اشتغال یقینی که عقل می‌گه با امثال احتمالی حق الطاعه رعایت نمی‌شود بلکه باید فراغ ذمه حاصل شود تا یقین به خروج از حق الطاعه پیدا کنی. مثال برای عدم ثبوت حق الطاعه: مثل براءت عقلی طبق نظر مشهور که در موارد شبهات حکمیه می‌گویند عقاب بلا بیان قبیح است. که برگشت این حرف به این است که دائره حق الطاعه فقط تکالیف مقطوعه را شامل می‌شود نه مشکوک و مظنون. بخلاف نظر ما که در شبهات حکمیه قائل به احتیاط عقلی هستیم، چون ما احتمال تکلیف را منجز واقع می‌دانیم.

چند فرق اصول عملیه عقلیه با شرعیه

- (۱) اصول عملیه شرعیه احکام شرعی هستند لذا باید از طرف شارع صادر شده باشد یعنی مدرکش آیات و روایات و اجماع و سیره است، ولی اصول عملیه عقلیه، از احکام عقل عملی می‌باشد یعنی در مقام شک چه فعلی شایسته است از مکلف صادر شود که این تشخیص بر اساس وجود و عدم وجود حق الطاعه می‌باشد.
- (۲) در هر واقعه‌ای نیاز نیست ما اصل عملی شرعی داشته باشیم بلکه ممکن است تشخیص حکم آن واقعه را شارع به عقل عملی موکول کرده باشد، بخلاف اصل عقلی که در هیچ واقعه‌ای خالی از آن نیست. که اگر باهم جمع شدند در صورت توافق حکم شرعی ارشادی می‌شود و در صورت تخالف معلوم می‌شود حکم عقلی ظنی بوده است.
- (۳) اگر اصل عقلی را واکاوی کنیم فقط به دو اصل برمی‌گردد، زیرا عقل یا حق الطاعه را ثابت می‌بیند که حکم به اصاله‌الاشتغال می‌کند و یا ثابت نمی‌بیند که حکم به براءت می‌کند. گاهی هم اصل عقلی سومی فرض می‌شود و آن اصاله‌التخیر در موارد دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) است. چون جمع بین وجوب و حرمت عقلاً ممکن نیست.

به این اصل سوم اشکال شده که مرادتان از اصاله‌التخیر چیست؟ اگر مرادتان این است که تکلیف به نحو تخیر بر ذمه می‌آید یعنی مکلف یا باید انجام بدهد و یا باید ترک کند، این حرف غیر معقولی است چون

جامع بین فعل و ترک ضروری الوقوع است مکلف در مقام عمل در هر صورتی از این دو حال خارج نیست یا فاعل است و یا تارک، پس حکم به تخییر لغو است چون تحصیل حاصل است.

و اگر هم مرادتان این است که هیچ چیز بر عهده مکلف نمی آید نه واجب و نه حرمت، این همان براءت است، و دیگر نیاز به اصالة التخییر نداریم.

جواب از این اشکال بعدا می آید که در دوران بین محذورین علم به تکلیف داریم و جای جریان براءت نیست، براءت در جایی جاریست که شک در تکلیف داشته باشیم، لذا عقل حکم به تخییر می کند هر چند در نتیجه مثل براءت می شود.

اما اصل عملی شرعی محصور به براءت و اشتغال نیست بلکه از آن جهت که حکم شرعی است شارع می تواند هرگونه بخواهد جعل کند مثل استصحاب که حالت سابقه در آن حجت شده است، بی نهایت موضوع می توان تصور کرد که شارع طبق آن می تواند اصل جعل کند. مثل قاعده یقین.

۴) در اصول عقلیه تعارض معنا ندارد نه ثبوت و نه اثباتا، اما چرا ثبوت نه؟ چون بین دو تا ادراک عقلی تناقضی نیست، در یک موضوع واحد یا عقل ینبغی را درک می کند و یا نمی کند، بله در دو موضوع، حکمش فرق می کند که این از فرض تعارض خارج است. و اما چرا اثباتا نه؟ چون اصول عقلی مقام اثباتشان همان مقام ثبوت است یعنی عقل موضوع و تمام خصوصیات دخیل در حکم را اول فرض می کند و بعد حکم می کند لذا دیگر شک در حکم برایش معنا ندارد. ولی اصول شرعیه اثباتا تعارض بینشان معقول است نه ثبوت، چون در مقام ثبوت، شارع به تمام خصوصیات دخیل در حکمش آگاه است لذا دو حکم متعارض ندارد ولی در مقام اثبات بین لسان دو دلیل تعارض معقول است چون تعارض از شؤون الفاظ است، لذا باید به قواعد علاج تعارض رجوع کرد.

۵) درگیری بین اصول عقلی و شرعی معقول نیست، چون چهار صورت اینها نسبت به هم می توانند داشته باشند:

۱- هر دو منجز واقع باشند که در این صورت درگیری ندارند.

۲- هر دو معذر از واقع باشند که در این صورت هم درگیری ندارند.

۳- اصل عقلی منجز باشد، و اصل شرعی معذر باشد.

۴- اصل عقلی معذر باشد، و اصل شرعی منجز باشد.

در دو صورت آخر گاهی فرض می شود حکم عقل مقید به عدم ورود حکم شرعی باشد و گاهی فرض می شود مطلق است چه حکم شرعی آمده باشد و چه نیامده باشد. اگر مقید بود که تعارضی نیست چون با بودن اصل شرعی موضوع اصل عقلی مرتفع می شود و اصل شرعی مقدم می شود ولی اگر مطلق بود یا باید بگوییم در

ادراک عقلی دچار خطا شدیم و یا اینکه اصل شرعی صحیح نیست. البته این در مورد دو حکم غیرقطعی متصور است.

اصول تنزیلیه و محرزه

اصول عملیه شرعیه بر دو قسمند:

(۱) اصولی که فقط وظیفه عملی شاک را بیان می‌کند و هیچ نظری به احکام واقعی ندارد، به عبارت دیگر هیچ کاشفیتی نسبت به واقع ندارد مانند برائت و احتیاط که فقط برای تعذیر و تنجیز نسبت به واقع جعل شده‌اند.

(۲) اصولی که علاوه بر تعیین وظیفه عملی شاک، به نحوی ناظر به واقع هم می‌باشد، مانند استصحاب وقاعده فراغ، چون استصحاب مبتنی است بر اینکه غالباً آنچه موجود می‌شود باقی می‌ماند لذا مستصحاب را از جهت ترتب آثار نازل منزله متیقن می‌کند. و در قاعده فراغ هم مبتنی بر این است که غالباً فاعل هنگام عمل متوجه است لذا فعل را بصورت صحیح می‌آورد. به این دست از اصول اصول تنزیلیه یا محرزه می‌گویند. چون یک عنایت زائده‌ای در آنهاست که بر اساس آن نظر به واقع دارند.

این عنایت زائده به یکی از این سه صورت متصور است:

صورت اول: تنزیل مؤدی منزله الواقع، حکم ظاهری را نازل منزله حکم واقعی می‌کند یعنی وجوب ظاهری مانند وجوب واقعی است یا مثلاً طهارت ظاهری مانند طهارت واقعی است.

توضیح: مفاد دلیل «أصالة الطهارة» «کلّ شیء لک طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» و «أصالة الحلّ» «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام» تنزیل مشکوک الحلیّ و الطهارة است منزله معلوم آنها. پس مشکوک الطهارة ظاهراً محکوم است به طهارت واقعی نه اینکه دلیل «أصالة الطهارة» بخواید یک طهارت مستقلى جعل کند. البته این معنی وقتی از دلیل آنها فهمیده می‌شود که جمله را اخباری بگیریم که در این صورت خبر می‌دهد که کل شیء طاهر چه مشکوک الطهارة باشد و چه مظنون الطهارة باشد یعنی آنچه که طهارتش معلوم است یا مشکوک است و یا مظنون است در حکم مساوی هستند. و تنها موردی که از حکم طهارت خارج است آنی است که قذارتش معلوم باشد. ولی اگر جمله کل شیء طاهر و کل شیء لک حلال را انشائی گرفتید، مفاد دلیل جعل یک طهارت و حلّیت مستقلى است که نظر به واقع ندارد چون دیگر لسانشان تنزیلی نیست.

(به عبارت بهتر، اگر خبری بخوانی گویا دارد از یک واقعیت خارجی خبر می‌دهد که غالباً اشیاء طاهر هستند و بر اساس آن شما مشکوک را بگو طاهر است، ولی اگر انشائی خواندی دیگر دلیل ناظر به غلبه خارجی نیست بلکه صرفاً یک حکمی را برای شما بیان می‌کند)

پس طبق خبری اصل طهارت و حلّیت تنزیلی می‌شوند و طبق انشائی فقط یک اصل هست.

ثمره هم بر این امر مترتب است:

ثمره : اگر گفتیم اصل طهارت و حلیت از اصول تنزیلیه می‌باشند آثاری که بر حلیت واقعی و طهارت واقعی مترتب می‌شوند بر مشکوک الحلیه و الطهاره هم مترتب می‌شوند، مثلا اگر اصل حلیت را در مورد حیوانی که شک در حلیتش داریم جاری کردیم حکم به طهارت مدفوعش می‌کنیم چون طهارت مدفوع اثر حلیت واقعی حیوان است. ولی اگر این دو اصل را تنزیلی نگرفتیم فقط حکم طهارت و حلیت بر شیء مشکوک بار می‌شود و دیگر نمی‌توانیم آثار طهارت و حلیت واقعی را بر آنها مترتب کنیم.

صورت دوم: دلیل، اصل یا احتمال مقوم اصل (همان شک که از ارکان اصل است) را نازل منزله یقین قرار بدهد به این صورت که در مورد اصل جعل طریقت کند مثلا در مورد استصحاب، استصحاب بقاء حکم را نازل منزله یقین به بقاء حکم قرار بدهد یا شک در بقاء حکم را نازل منزله یقین به بقاء حکم قرار بدهد. مرحوم محقق نائینی و خوئی در مورد استصحاب همین نظر را دارند البته نظرشان کمی با هم فرق دارد. نظر محقق نائینی: مفاد دلیل استصحاب تنزیل استصحاب منزله علم است و لکن فقط به لحاظ مقام عمل، به خلاف اصول غیرتنزیلی که مفاد دلیلشان فقط منجزیت و معذرت می‌باشد، و به خلاف امارات که در آنها جعل طریقت و کاشفیت شده است.

نظر مرحوم خوئی: آنچه در استصحاب جعل می‌شود طریقت و کاشفیت است مانند امارات نه اینکه فقط به لحاظ مقام عمل باشد.

لذا طبق نظر دوم فرقی بین استصحاب و امارات نیست، و استصحاب خودش اماره است با این تفاوت که در لسان امارات شک أخذ نشده در حالیکه در لسان استصحاب شک أخذ شده است، لذا امارات بر استصحاب حکومت دارند چون با وجود اماره موضوع استصحاب که شک است مرتفع می‌شود.

ثمره تنزیلی و محرز بودن اصل

اصل محرز بر اصل غیرمحرز به نحو حکومت، مقدم می‌شود.

توضیح: گفتیم آنچه در استصحاب جعل می‌شود تنزیل استصحاب است نازل منزله علم یا به لحاظ مقام عمل همانطور که نائینی فرمود و یا به لحاظ کاشفیت که نظر مرحوم خوئی بود، در این صورت در مورد استصحاب ما علم تعبدی و تنزیلی به مستصحب پیدا می‌کنیم لذا شک مرتفع می‌شود و دیگر جای جریان اصول محضه (غیرتنزیلی) نیست.

صورت سوم: در تفسیر حقیقت حکم ظاهری واصل شهید بیاناتی داشت که در اینجا طبق همان بیانات صورت سوم از اصل محرز بیان می‌کنند.

توضیح: در جعل حکم ظاهری گفتیم که شارع یا لحاظ اهمیت محتمل را می‌کند یا لحاظ اهمیت احتمال و یا هر دو را لحاظ می‌کند. فرق اصل محرز با غیر محرز در این است که در اصل محرز اهمیت محتمل و احتمال هر دو لحاظ شده است ولی در اصل غیر محرز فقط اهمیت محتمل لحاظ شده است.

پس در استصحاب هم اهمیت محتمل لحاظ شده است یعنی جریان استصحاب با وجود شرایط وارکان آن وهم اهمیت احتمال لحاظ شده است یعنی غالبی بودن بقاء آنچه موجود می‌شود.

وقاعده فراغ هم به همین نحو که توضیحش سابقا گذشت ولكن با این فرق که در مثبتات استصحاب حجت است ولی مثبتات قاعده فراغ حجت نیست، لذا اگر بعد از نماز ظهر شک کردی که وضو داشتی یا نه، فقط صحت نماز ظهر را درست می‌کند و این به این معنا نیست که برای نماز عصر وضو داری، چرا؟ چون نهایت دلالت قاعده آسان‌گیری نسبت به عملی است که شما از آن فارغ شده اید نه عملی که هنوز انجام نداده اید. پس یک رکن قاعده فراغ است که در نماز عصر مختل است.

کسی اشکال نکند پس محرزیت قاعده فراغ چه فایده‌ای دارد، چه اینکه آثاری بر آن مترتب است:

یکی از آنها عبارت است از اینکه همه جا بعد از فراغ از عمل نمی‌تواند این اصل را جاری کند مثلا اگر بعد از فراغ از عمل در صحت آن شک کرد و می‌دانست هنگام عمل حواسش نبوده، قاعده جاری نیست مثلا بعد از وضو در دستش مانعی می‌بیند، و می‌داند قبل از وضو دستش را بررسی نکرده است.

مورد جریان الاصول

هیچ شکی نیست که اصول عملیه شرعیه در هنگام شک در تکلیف واقعی جاری می‌شوند تا واقع را منجز کنند یا معذر، بحث ما الآن در این است که هنگام شک در تکلیف واقعی اگر شک در قیام وعدم قیام حجت شرعی بر آن تکلیف داشته باشیم باز هم اصول شرعی جاری می‌شوند یا نه؟

توضیح: مکلف وقتی در تکلیف واقعی شک می‌کند گاهی یک حجتی نسبت به او قائم می‌شود و وظیفه‌اش را نسبت به واقع مشخص می‌کند (مثل خبر ثقه) و گاهی حجتی در کار نیست، و گاهی در قیام وعدم قیام این حجت شک می‌کند، که این شک به دو صورت تصور می‌شود:

صورت اول: به نحو شبهه موضوعیه، می‌داند که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است ولكن نمی‌داند این خبری که الآن نزدش قائم شده است ثقه است تا حجت باشد یا ثقه نیست؟ شک در گوشت خرگوش داریم، خبری وارد شده که حرام است، نمی‌دانیم راوی این خبر ثقه است یا خیر؟

صورت دوم: به نحو شبهه حکمیه: نمی‌دانیم آنچه در مورد شک ما قائم شده است حجت است یا نه؟ یعنی شک در حجیت دلیل داریم. مثلا شهرتی قائم شده بر حرمت گوشت ارنب، نمی‌دانیم شهرت حجت است یا خیر؟

سوال این است که آیا در این دو مورد یعنی شک در حکم واقعی و شک در حجیت دلیلی که بر آن قائم شده (یعنی حکم ظاهری) دو اصل عملی جاری است، یعنی یکبار براءت نسبت به تکلیف واقعی مشکوک جاری کنیم و یکبار نسبت به حکم ظاهری؟ یا فقط در اولی جاریست؟

ممکن است گفته شود که ما در مقام نیاز به جریان دو اصل داریم چه اینکه دو احتمال داریم که هر دوی آنها صلاحیت تنجیز را دارند:

یکی احتمال تکلیف واقعی که به آن احتمال بسیط می‌گوییم.

و دیگری احتمال تکلیف ظاهری در مقام، یعنی احتمال حکمی که این واقعه را ظاهراً برای ما منجز کند، ما در تفسیر حکم ظاهری گفتیم که جعلش بخاطر حفظ ملاکاتی است که نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار است، لذا با احتمال وجود چنین منجزی لازم است نسبت به اهتمام مولی هم اصل براءت را جاری کنیم، این احتمال را احتمال مرکب می‌نامیم چون ناشی است اولاً از احتمال تکلیف واقعی و ثانیاً احتمال ابراز اهتمام مولی نسبت به آن.

خلاصه جلسه ۱۶

مورد جریان الاصول

هیچ شکی نیست که اصول عملیه شرعیه در هنگام شک در تکلیف واقعی جاری می‌شوند تا واقع را منجز کنند یا معذر، بحث ما الآن در این است که هنگام شک در تکلیف واقعی اگر شک در قیام و عدم قیام حجت شرعی بر آن تکلیف داشته باشیم باز هم اصول شرعی جاری می‌شوند یا نه؟

توضیح: مکلف وقتی در تکلیف واقعی شک می‌کند گاهی یک حجتی نسبت به او قائم می‌شود و وظیفه‌اش را نسبت به واقع مشخص می‌کند (مثل خبر ثقه) و گاهی حجتی در کار نیست، و گاهی در قیام و عدم قیام این حجت شک می‌کند، که این شک به دو صورت تصور می‌شود:

صورت اول: به نحو شبهه موضوعیه، می‌داند که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است و لکن نمی‌داند این خبری که الآن نزدش قائم شده است ثقه است تا حجت باشد یا ثقه نیست؟ شک در گوشت خرگوش داریم، خبری وارد شده که حرام است، نمی‌دانیم راوی این خبر ثقه است یا خیر؟

صورت دوم: به نحو شبهه حکمیه: نمی‌دانیم آنچه در مورد شک ما قائم شده است حجت است یا نه؟ یعنی شک در حجیت دلیل داریم. مثلاً شهرتی قائم شده بر حرمت گوشت ارنب، نمی‌دانیم شهرت حجت است یا خیر؟

سوال این است که آیا در این دو مورد یعنی شک در حکم واقعی و شک در حجیت دلیلی که بر آن قائم شده (یعنی حکم ظاهری) دو اصل عملی جاری است، یعنی یکبار براءت نسبت به تکلیف واقعی مشکوک جاری کنیم و یکبار نسبت به حکم ظاهری؟ یا فقط در اولی جاریست؟

ممکن است گفته شود که ما در مقام نیاز به جریان دو اصل داریم چه اینکه دو احتمال داریم که هردوی آنها صلاحیت تنجیز را دارند:

یکی احتمال تکلیف واقعی که به آن احتمال بسیط می‌گوییم.

و دیگری احتمال تکلیف ظاهری در مقام، یعنی احتمال حکمی که این واقعه را ظاهراً برای ما منجز کند، ما در تفسیر حکم ظاهری گفتیم که جعلش بخاطر حفظ ملاکاتی است که نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار است، لذا با احتمال وجود چنین منجزی لازم است نسبت به اهتمام مولی هم اصل براءت را جاری کنیم، این احتمال را احتمال مرکب می‌نامیم چون ناشی است اولاً از احتمال تکلیف واقعی و ثانیاً احتمال ابراز اهتمام مولی نسبت به آن.

اعتراض اول بر این نظریه

یک اشکالی به این کلام گرفته شده است که احکام ظاهریه هم به مانند احکام واقعیه با هم متنافی هستند و اجتماع آنها ممکن نیست، چطور تنافی دارند؟ زیرا احکام ظاهری برای بیان اهتمام مولی نسبت به احکام واقعی جعل شده است پس چطور می‌تواند براءت در حکم ظاهری با خود حکم ظاهری بر فرض ثبوتش جمع شود؟ مثلاً وقتی شک در اقامه حکم ظاهری بر حرمت گوشت خرگوش دارید، براءت در این حکم ظاهری می‌گوید ملاک ترخیص (تسهیل نوع بشر) اهمیت بیشتری دارد و خود حکم ظاهری بر فرض ثبوتش می‌گوید ملاک الزامی که در حکم واقعی است برای مولی مهم تر است. لذا بین این براءت و حکم ظاهری تنافی است و محال است براءت دوم جاری شود.

جواب اعتراض

تنافی وقتی معنا دارد که اصل براءت دومی با حجیت مشکوک هم مرتبه باشد ولی اصل براءت در طول حجیت مشکوک یا همان حکم ظاهری است زیرا مورد جریان حکم ظاهری وقتی است که در تکلیف واقعی شک داشته باشیم و مورد جریان براءت دومی وقتی است که در حکم ظاهری شک داشته باشیم، نسبتشان دقیقاً مثل نسبت حکم ظاهری به واقعی است که مورد جریان حکم ظاهری وقتی است که شک به حکم ظاهری داشته باشیم نه اینکه در یک رتبه باشند. پس منافاتی بین آن دو نیست.

اعتراض دوم

اجرای براءت دوم لغو است، زیرا از دو حال خارج نیست یا می‌گویید فقط براءت دومی را جاری می‌کنید و یا می‌گویید هردو را باهم جاری می‌کنید، در صورت اول بدون اجرای براءت اولی، براءت دوم هیچ فایده ای

ندارد زیرا شما نسبت به حکم واقعی هیچ تأمینی از عقاب نداری، پس تأمین عقاب نسبت به حکم ظاهری فایده ای ندارد. و در صورت دوم هم که هردو براءت را جاری کنیم تحصیل حاصل لازم می آید چون با اجرای براءت اول نسبت به تکلیف واقعی تأمین از عقاب داریم، یعنی در صورت وجوب و یا حرمت واقع ما معذوریم. و دیگر نیاز به تأمین از عقاب نداریم تا براءت دومی را جاری کنیم.

جواب اعتراض دوم

ما در مقام دو چیز داریم یکی احتمال تکلیفی که در واقع وجود دارد و به ما واصل نشده است و دیگری احتمال وجود حجتی که کاشف از اهتمام مولی به تکلیف واقعی است و راضی به ترک آن نیست، و تأمین نسبت به یکی ملازم با تأمین نسبت به دیگری نیست، شاهدش هم این است که معقول است شارع به مکلف بگوید: هرگاه در تکلیف واقعی شک کردی و علم داشتی که حکم ظاهری در مورد آن قائم نشده معذور هستی و عقاب نمی شوی ولی اگر احتمال دادی در مورد آن حکم ظاهری قائم شده است احتیاط کن دیگر معذور نیستی.

تحقیق در مقام

شهادت می فرمایند: اجرای براءت از تکلیف واقعی مشکوک ما را از اجرای براءت از حکم ظاهری بی نیاز می کند، به این بیان که براءتی که از تکلیف واقعی مشکوک جاری می کنیم یک حکم ظاهری است در مرتبه همان حکم ظاهری که می خواهیم با براءت دوم نفی کنیم. چرا؟ چون موضوعشان هردو شک در تکلیف واقعی است و از آن جهت که این دو حکم ظاهری در یک مرتبه هستند اجتماعشان ممکن نیست چون سر از تکاذب و تنافی در می آورند، پس وقتی براءت را برای نفی تکلیف واقعی مشکوک جاری کردیم، محال است شارع حکم ظاهری دیگری جعل کرده باشد. لذا حکم ظاهری نمی تواند حجت باشد تا بحث کنیم آیا با براءت می توان آن را نفی کرد یا نه؟ (این خلاصه ۴ امری بود که شهادت می فرمایند)

اما در امر پنجم می فرمایند: با توجه به مطالب بالا اجرای براءت از تکلیف واقعی مشکوک دلیل است بر عدم حجیت حکم ظاهری مشکوک، زیرا برای دلیل براءت مثل حدیث رفع دو مدلول است یکی مطابقی که همان تأمین از عقاب است و معنایش اهتمام مولی به ملاک ترخیص است، و دیگری مدلول التزامی که عبارت است از عدم اهتمام مولی به ملاکات الزام در این واقعه، به این معنا که شارع واقع را منجز نکرده است پس حکم ظاهری مشکوک به دلالت التزامی نفی می شود.

شهادت در اینجا یک استدراکی می کند می فرماید: از اینکه گفتیم براءت در مورد حکم ظاهری جاری نمی شود توهم نشود که احکام ظاهری اصلاً مورد اصول شرعی قرار نمی گیرند، زیرا گاهی احکام ظاهری مورد استصحاب واقع می شوند و آن در جایی است که یک حکم ظاهری سابقاً ثابت شده و الآن شک در نسخ آن می کنیم، ارکان استصحاب تمام است لذا حکم ظاهری را استصحاب می کنیم. مثال در جزوه: روایت داشتیم لاتاکل لحم الارنب نسبت به عصر معصوم حجت بوده الآن شک می کنیم نسخ شده یا نه استصحاب حجیت می کنیم.

وظیفه اولی در حالت شک

با قطع نظر از اینکه شارع چه حکمی دارد ببینیم قاعده اولی در هنگام شک چیست؟ یعنی اصل عملی عقلی چیست؟ چه‌اینکه سابقا گفتیم در هر واقعه‌ای عقل حکم دارد.

و يوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلي مسلکان:

المسلک المشهور القائل بقبح العقاب بلا بیان، و الذی يؤمن بالبراءة كأصل أولى.

و المسلک المختار القائل بأنّ العقل يحکم بالاحتیاط علی أساس حقّ الطاعة للمولی.

۱- مسلک قبح العقاب بلا بیان:

إنّ مسلک قاعدة قبح العقاب بلا بیان هو المسلک المشهور، و قد يستدلّ علیه بعدة وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائینی (رحمه الله): تكالیف وقتی محرکیت دارند که واصل شده باشند والا وجود واقعی آنها محرکیتی ندارد، به عبارت مختصر، وصول مهم است نه صدور، اگر پشت دیوار شیر باشد و شما ندانید هرگز نمی‌ترسید ولی اگر بدانید ولو واقعا شیری نباشد می‌ترسید و فرار می‌کنید پس وجود واقعی تأثیر ندارد بلکه وجود علمی تأثیرگذار است. لذا در مقام ما، اگر شارع بخواهد بر ترک تحرک عقاب کند قبیح است چون بر چیزی عقاب کرده که هیچ مقتضی‌ای برای آن نبوده است. و قبیح بر خدا قبیح است لذا در موارد شک، عقابی در کار نیست.

جواب: این دلیل مصادره به مطلوب است چه‌اینکه شما فرض کرده‌اید هیچ مقتضی‌ای برای تحرک نیست لذا عقاب بر آن قبیح است در حالی که وجود و عدم مقتضی فرع سعه و ضیق دایره حق الطاعه می‌باشد، بله اگر دایره حق الطاعه ضیق باشد و تکالیف مشکوک را شامل نشود مقتضی نیست و عقاب قبیح است و اگر دایره آن وسیع باشد و شامل موارد شک در تکلیف بشود، مقتضی برای اطاعت مولی و تحرک موجود است. پس مرحوم میرزا ضیق بودن را مفروغ گرفته و طبق آن حکم به قبح عقاب کرده در حالیکه اول باید از دایره حق الطاعه بحث کند.

الثانی: استشهد به سیره عقلاء که عقاب عبد را وقتی جایز می‌دانند که اوامر به آنها واصل شده باشد و گرنه عقاب آنها در صورت عدم وصول تکلیف قبیح است. و شارع هم از این سیره ردعی نکرده است.

جواب: این دلیل مبتنی بر این است که مولویت شرعی مانند مولویت عرفی باشد در حالی که حق خلاف این است. چرا؟ زیرا مفهوم حق مولویت مشکک است، یعنی حق مولویت‌ها با هم فرق دارند ممکن است یک مولایی به عبدش بگه تا علم به دستورات من پیدا نکرده‌ی عمل نکن و یک مولایی دیگری به عبدش بگوید اگر به دستورات من احتمال هم پیدا کردی باید عمل کنی. در اولی حق مولویت ضیق است چون اختصاص به صورت علم دارد ولی در دومی وسیع است چون صورت احتمال را هم شامل می‌شود. بحث مفصلش می‌آید!!!

الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهانی (رحمه الله): همه احكام عقل عملی از تطبیقات قضیه العدل حسن و الظلم قبیح می باشند، یعنی هر فعلی مصداق عدل باشد حسن است و هر فعلی مصداق ظلم باشد قبیح است، در مقام ما هم مخالفت با چیزی که حجت بر آن قائم شده ظلم به مولی است که فرد مخالفت کننده مستحق عقاب است، ولی چنانچه حجتی قائم نشده باشد و عبد مرتکب خلاف واقع شد ظلم به مولی نیست چون مخالفت با نفس الامر و واقع مادامی که حجتی بر آن قائم نشده خروج از زی عبودیت نیست، به عبارت دیگر اگر حجتی باشد و مخالفت کرده باشیم تجرّی و جرأت نسبت به مولی پیدا کرده ایم ولی اگر حجتی نباشد با انجام خلاف واقع نسبت به مولی جری نشده ایم.

جواب: معنای ظلم عبارت است سلب و تباه کردن حق دیگری، لذا باید در مرتبه اول حقی برای کسی ثابت شود تا سلب آن ظلم به شمار برود، در مقام ما هم اگر برای مولی در مرتبه سابق حقی ثابت باشد عصیان آن ظلم است والا عصیانی و ظلمی صورت نگرفته است، لذا باید ببینیم دائره حق مولویت یا همان حق الطاعه چه مقدار است، آیا نسبت به احتمال تکلیف این حق ثابت است یا نه؟ که اگر ثابت باشد مخالفت با آن خروج از رسم بندگی و ظلم به مولی است. پس این دلیل هم مانند دلیل نائینی مصادره به مطلوب است.

الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهانی أيضاً: این کلام مبتنی بر نظر ایشان در حقیقت تکلیف است، طبق بیان ایشان دو نوع تکلیف داریم حقیقی و انشائی، انشائی همان تکلیفی است که با جعل و انشاء حاصل می شود و متوقف بر وصول به مکلف نیست و حقیقی تکلیفی است که غرض از انشاء آن بعث و تحریک مکلف است از این رو وصول در آن معتبر است زیرا صرف تکلیف انشائی بدون وصول معقول نیست محرکیت و باعثیت داشته باشد، پس تکلیف حقیقی عقلاً مقید به قدرت است و از آن جهت که تکلیف عاجز معقول نیست و تحرک نسبت به او معنا ندارد تکلیف جاهل هم معقول نیست، چون تحرک نسبت به او معنا ندارد. لذا عقاب او قبیح است.

نکته: عدم عقاب در کلام اصفهانی بخاطر عدم بیان تکلیف نیست، زیرا در اینجا تکلیف انشائی وجود دارد بلکه از این جهت است که انسان جاهل، تکلیف حقیقی ندارد و تکلیف انشائی هم برای بعث و تحریک مفید فایده نیست.

جواب: مرادتان از وصول چیست؟ آیا مطلق الوصول چه قطعی و چه احتمالی مرادتان است پس محرکیت در حالت شک در تکلیف موجود است چون شک دارد تکلیف واصل شده است یا خیر؟ (وصول یعنی ابلاغ، نه اینکه به دست تک تک ما برسد، ممکن است ابلاغ شده باشد ولی بخاطر موانعی به دست ما نرسیده باشد). ولی اگر مرادتان از وصول، وصول قطعی باشد، حق الطاعه شامل تکالیف محتمل الوصول نمی شود. لذا محرکیتی وجود ندارد و عقاب قبیح نیست. دوباره بحث متوقف شد به تعیین دایره حق الطاعه مولی که ضیق است یا وسیع.

و ثانیاً: مرادتان از تکلیف حقیقی که متقوم به وصول می باشد چیست؟ اگر مرادتان جعلی است که بر اساس مصالح و مفاسد ملزمه صورت می گیرد، این تکلیف معنا ندارد متوقف بر وصول باشد، چه اینکه در حق جاهل

و عالم مشترک است چون مصالح و مفاسد در عالم تشریح ثابت است چه من علم به آنها داشته باشم و چه جهل. پس وصول دخلی در منجزیت و معذرت آنها ندارد.

و اگر مرادتان همان جعل است و لکن مقرون به داعی بعث و تحریک، با فرض قبول اینکه این تکلیف بدون وصول غیر معقول باشد باز هم کلام شما تمام نیست، زیرا شک در مصالح و مفاسد ملزمه حتی در این صورت هم متصور است، چون گفتیم وجود مصالح و مفاسد ربطی به علم و جهل ندارد بلکه در هر دو صورت موجود است، لذا باید بحث کنیم که آیا احتمال ملاکات ملزمه برای تنجیز تکلیف کفایت می کند یا خیر؟ حال محقق اصفهانی این نوع تکلیف را حقیقی بدانند یا نه، اختلاف در نامگذاری است والا حقیقت را عوض نمی کند.

المسلک الثانی: هو مسلک حق الطاعة.

و هذا المسلک مفاده أن الله تعالى بحکم کونه خالقا و منعما و رازقا فله علی عباده وجوب الشکر و أداء الطاعة لكل أوامره و نواهیه، و هذا الحق يؤمن به العقل العملي القاضی بما ينبغی أن یکون.

و بناء علی هذا المسلک نؤمن بأن حق الطاعة للمولى ثابت فی مطلق الوصول و الانکشاف للتکالیف سواء کان بنحو القطع أم الظن أم الشک أم الاحتمال، فإن التکلیف المحتمل يجب علی المکلف امتثاله و یکون مستحقا للعقاب عقلا علی مخالفته، و هذا یعنی أن القاعدة الأولى عند الشک البدوی هی قاعدة الاحتیاط العقلي و أصالة اشتغال الذمة ما لم یحرز المکلف الفراغ الیقینی.

و هذا الحق الثابت للمولى مدرک للعقل العملي من دون برهان علیه؛ لأنه من شؤون الخالق و المنعم فلا یحتاج إلى الاستدلال و البرهنة، بل بمجرد الإیمان بوجود الخالق و المنعم یحکم العقل بأن للمولى حق الطاعة علی عباده.

و أما أن هذا الحق واسع و لیس ضیقا، بمعنی أنه یشمل کل انکشاف و وصول للتکالیف، فهذا أيضا لا برهان علیه؛ لأنه من شؤون المولى أيضا، به این معنا که اگر مولیت ثابت شد خود بخود وسعت این دایره ثابت می شود، و لکن این حکم عقلی مطلق نیست بلکه مقید به عدم صدور ترخیص یقینی از طرف شارع است، چه اینکه اگر شارع در موردی که احتمال منجزیت می رود ترخیص داد عقل دیگر حکم به منجزیت نمی کند، چون تمام تلاش عقل رعایت حق مولى است لذا وقتی خودش از حقش گذشت، دیگر حقی نیست تا عقل بخواهد رعایت کند. ثمره بحث در مثل براءت شرعی ثابت می شود.

وظیفه عملی ثانوی در حالت شکّ

طبق قاعده اولی به حکم عقل اصل احتیاط و اشتغال عقلی ثابت شد الان می‌خواهیم ببینیم از طرف شرع تریخی وارد شده است تا موضوع قاعده عقلی یعنی حق الطاعه را مرتفع کند یا اینکه شرع هم حکم عقل را تأیید کرده است.

در شرع ادله‌ای بیان شده که دلالت بر برائت شرعی می‌کند، که ما در این مقام به نقد و بررسی این ادله می‌پردازیم.

أدلة البراءة الشرعیة

و قد استدللّ علیها بالکتاب الکریم

و السنّة:

أمّا من الکتاب الکریم فقد استدللّ بعدة آیات:

منها: قوله سبحانه و تعالی: لا یكلف الله نفسا إلیّ ما آتاها(طلاق: ۷)، آیه پیرامون انفاق زوج بر زوجه است، و موردش مال است، یعنی خداوند هر کس را به همان اندازه که به او عطا کرده مکلف می‌کند نه بیشتر. ولی از آنجا که مورد مخصص نیست، "ما"ی موصوله به عمومیت خود باقی است، و شامل فعل و تکلیف هم می‌شود، و ایتاء هم در هر چیزی به حسب خودش است در مال به معنای عطا کردن و در فعل به معنای قادر کردن و در تکلیف به معنای ایصال است، لذا اگر تکلیف به مکلف ایصال نشده باشد شارع نسبت به او تکلیفی ندارد. پس آیه دلالت بر نفی تکالیف غیرواصله دارد.

مرحوم شیخ انصاری به این استدلال اعتراض کرده است که اراده معنای جامع بین مال و فعل و تکلیف از اسم موصول مستلزم محذور استعمال لفظ در اکثر از معناست.

توضیح: اگر مراد از "ما" موصول مال و فعل باشد، نسبت بین فعل (یکلف) و اسم موصول، نسبت فعل به مفعول (آنچه فعل بر آن واقع شده) می‌باشد، در حالی که اگر مراد از "ما"، تکلیف باشد نسبت بین فعل و اسم موصول، نسبت فعل به حالتی از فعل می‌باشد یعنی مفعول مطلق می‌باشد نه مفعول به. و این دو نسبت هم با هم قابل جمع نیستند و جامعی ندارند، لذا اراده جامع، مستلزم استعمال لفظ موصول در اکثر از معناست.

دو جواب از این اعتراض داده شده است.

الأوّل: ما ذکره المحقّق العراقي (رحمه الله) که بین این دو نسبت، جامع متصور است لذا محذور استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید.

شهادت می‌فرماید این جواب تمام نیست، زیرا اگر مراد محقق عراقی یک جامع حقیقی است، در معانی حرفیه بیان کردیم که معانی حرفیه با هم مباین هستند، پس انتزاع یک جامع حقیقی بین دو نسبت ممکن نیست، و اگر هم مرادش فرض یک نسبت سومی است که آن دو نسبت را در خود دارد، بر فرض درست بودن این کلام، معلوم نیست در آیه آن معنا اراده شده باشد. علاوه بر اینکه این معنا هم درست نیست چون فرض این است نسبتها مباین هستند پس چطور می‌تواند آن دو نسبت را در خود داشته باشد؟

جواب دوم که شهادت آن را می‌پذیرد عبارت است از اینکه: منشأ این اشکال این است که اصولیون عادت دارند از حکم شرعی تعبیر به تکلیف کنند، و مستشکل، فعل "لایکلف" را هم به معنای تحکیم شرعی گرفته است یعنی "إن الله لا یحکم نفسا الا حکما أو صله لها"، لذا مفعول مطلق می‌شود در حالیکه "لایکلف" به معنای تحمیل کردن و برعهده نهادن است یعنی "إن الله لا یحمّل نفسا الا حکما أو صله لها"، که طبق این معنا دیگر تکلیف مفعول به است نه مفعول مطلق، پس محذور استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید.

بعد از استفاده برائت از آیه «لایکلف الله نفسا الا ما آتاها» دو، سه بحث مطرح می‌شود:

بحث اول: نسبت بین برائت و احتیاط: استفاده برائت از آیه به دو نحو متصور است، سببیت و موردیت

سببیت: مراد از نفی کلفت، نفی آن است به سبب تکلیفی که واصل نشده است، یعنی از جهت تکلیفی که واصل نشده است کلفت و عقابی در کار نیست و این منافات ندارد با اینکه از جهت دیگری مثل وجوب احتیاط، کلفت و عقاب وجود داشته باشد. لذا ادله برائت با احتیاط تعارضی ندارد و اگر وجوب احتیاط ثابت شود سبب مستقلی است برای کلفت و عقاب.

موردیت: مراد از نفی کلفت این است که در موردی که تکلیف واصل نشده است کلفتی نیست نه از جهت تکلیفی که واصل نشده است و نه از جهت سبب دیگری مثل وجوب احتیاط، لذا اگر ادله وجوب احتیاط تام باشد با ادله برائت تعارض می‌کند.

شهادت می‌فرماید به قرینه مورد آیه که انفاق مال است، نفی کلفت به نحو موردیت است، چون اگر بخواهد به نحو سببیت باشد نیاز به تقدیر داریم، باید کلمه تکلیف را در تقدیر بگیریم، خداوند هیچ کس را به سبب تکلیف بر مالی که به او نبخشیده عقاب نمی‌کند، ولی اگر موردیت بگیریم دیگر نیاز به تقدیر نیست، خداوند هیچ کس را در مورد مالی که به او نبخشیده عقاب نمی‌کند. پس ظاهر نفی برائت، به نحو موردیت است.

بحث دوم مربوط به تعیین محدوده جریان برائت است که در دو مقام بحث می‌شود:

اول: جریان برائت آیا اختصاص به شبهات وجوبیه دارد یا تحریمه را هم شامل می‌شود؟ شکی نیست که آیه از این جهت مطلق است نفی عقاب می‌کند در موردی که تکلیف نیامده باشد چه تکلیف وجوبی و چه تحریمی.

دوم: جریان برائت آیا اختصاص به شبهات حکمیه دارد یا موضوعیه را هم شامل می‌شود؟

قبل از جواب لازم است یک تعریف مختصری از شبهات حکمیه و موضوعیه داشته باشیم. شبهه حکمیه شبهه‌ای است که شبهه در آن ناشی از اجمال کلام مولی و یا عدم بیان اوست و فقط از طرف خودش قابل رفع است ولی شبهه در موضوعات ناشی از عوامل خارجی است که با پرس و جو و تحقیقات خود ما باید رفع شود. خوب با این توضیحات شهید می‌فرماید شکی نیست که آیه شبهات حکمیه را شامل می‌شود چون آیه می‌گوید کسی که قدرت بر انفاق مال ندارد حکم و تکلیفی ندارد، و به قرینه ایتاء، آیه شبهات موضوعیه را هم شامل می‌شود. به چه بیان؟

ایتاء به دو نحو می‌تواند باشد:

ایتاء شرعی (ایتاء شارع بماهو شارع)، یعنی شارع وظیفه‌اش ایصال حکم شرعی است، لذا اگر ایصال نکرد تکلیفی نیست و این در مورد شبهات موضوعیه صدق نمی‌کند، زیرا حکم شرعی ایصال شده است ولی موضوع معلوم نیست.

ایتاء تکوینی (ایتاء شارع بماهو مسبب الأسباب)، یعنی شارع تکوینا علم به جعل حکم و علم به موضوع را به مکلف ایصال کند، اگر ایتاء در آیه، تکوینی باشد شبهات موضوعیه و حکمیه را شامل می‌شود.

در آیه ایتاء تکوینی است، چون مورد آیه مال است یعنی خدا در عالم خارج به بنده اش روزی می‌دهد و ربطی به عالم تشریح ندارد، و چون مورد آیه نمی‌تواند خارج از مدلول آن باشد پس تکوینی را حتما شامل می‌شود. پس یا باید بگویید اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و یا اینکه اعم می‌باشد و حکمیه را هم شامل می‌شود نه اینکه خلاف ظاهر آیه را مرتکب بشویم و یگوییم فقط اختصاص به حکمیه دارد.

بحث سوم که در آیه مطرح می‌شود این است که آیا جریان برائت مطلق است حتی قبل از فحص را هم شامل می‌شود و یا اینکه فقط وقتی جاری می‌شود که فحص صورت گرفته باشد. شهید می‌فرماید: آیه می‌گوید خداوند هیچ کس را عقاب نمی‌کند مگر در مورد تکلیفی که به او واصل شده باشد، وصولی که در آیه آمده مراتبی دارد، به مرتبه این است که شارع آن را دو دستی تقدیمت کند و به مرتبه‌اش این است که در جایی که احتمال می‌رود پیدا کنی، قرار بدهد مثلا در کتاب و سنت، عرف از ایتاء و وصول آیه معنای دوم را می‌فهمد یعنی اگر در جایی که گمان داری حکم را پیدا کنی، گشتی و پیدا نکردی عقاب نداری پس شبهات قبل از فحص را شامل نمی‌شود.

آیه دوم: و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا .

تقریب استدلال: اگر بعث رسول نباشد عذابی هم در کار نیست، رسول کنایه از بیان است به اعتبار اینکه خود رسول که خصوصیتی ندارد در اثبات و عدم اثبات بلکه بیانی که از او صادر می‌شود حجت را بر همگان تمام می‌کند، پس تا بیانی نیامده باشد عقابی در کار نیست.

اعتراض اول بر استدلال: آنچه اصولی در پی آن است نفی استحقاق عقاب است نه نفی فعلیت عقاب، در حالی که احتمال می‌رود نفی عقاب در آیه مربوط به نفی فعلیت باشد نه نفی استحقاق، لذا تکلیف در این صورت منجز است چون استحقاق عقاب باقیست هر چند فعلیت ممکن است از باب عفو، رفع شده باشد مثل ظاهر که فعل مبعوضیت دارد ولی شخص مظاهر مورد مغفرت قرار گرفته است.

جواب: ظاهر آیه نفی استحقاق است، زیرا ترکیب "ما کنا معذبین" به این معناست که شأن خدا نیست که عقاب کند، وعدم شأنیت در جایی است که استحقاق عقاب نباشد والا چه اشکالی دارد شارع کسی که استحقاق عقاب دارد را عقاب کند، بلکه مناسب شأنش این است که چنین کسی را عقاب کند.

اعتراض دوم: آیه ناظر به عقاب دنیوی و امم سابقه است یعنی خداوند تا ارسال رسل نکرده باشد عذاب نازل نمی‌کند، لذا ربطی به مقام ما که در پی نفی عقاب اخروی هستیم ندارد.

جواب: در بالا گفتیم که ظاهر آیه نفی شأنیت است، یعنی شأن خدا نیست وعدم شأنیت فقط در حق امم سابقه معنی ندارد بلکه نسبت به همه، اینگونه است، معنا ندارد بگوییم نسبت به امم سابقه شأنش نیست، ولی نسبت به ما شأنش هست. پس اگر شأنش نیست مطلقاً شأنش نیست هم در این دنیا وهم در آخرت. علاوه بر اینکه سیاق آیه دلالت می‌کند بر نفی عقاب اخروی، چون در مقام بیان قوانین و سنن الهی است مثل "و لا تزر وازرة وزر اخرى" که ناظر به قیامت است که کسی به خاطر گناه دیگری عقاب نمی‌شود.

اعتراض سوم: شهید می‌فرماید: برائتی که اصولی‌ها در پی آن هستند در موردی است که تکلیف به مکلف وصول نشده باشد چه صادر شده باشد و چه نشده باشد، در حالی که آیه ناظر به حالت صدور است، چه اینکه بعث رسل برای بیان احکام است، لذا کنایه از صدور است، یعنی اگر تکلیفی از شارع صادر نشده بود شما عقاب نمی‌شوید. پس نفی تکلیف در آیه برای ما فایده ندارد.

و بر فرض استفاده برائت از آیه، این آیه محکوم ادله وجوب احتیاط است، چون ادله احتیاط، بیان به حساب می‌آیند و موضوع نفی برائت را برمی‌دارند.

آیه سوم: قل لا اجد فی ما اوحی الیّ محرّما علی طاعم یطعمه الا ان یكون میتة او دما مسفوحا او لحم خنزیر فانه رجس او فسقا اهلّ لغير الله به فمن اضطرّ غیر باغ و لا عاد فین ربک غفور رحیم.

تقریب استدلال: در احتجاج با یهود که خوردن حلالها را حرام کرده بودند خدا این آیه را بر پیامبر نازل کرده است. که به آنان بگو در آنچه به من وحی شده است حرامی نمی‌بینم مگر این چند مورد. از این احتجاج فهمیده می‌شود نیافتن حکم در شریعت دلیل حکم به اباحه کردن است، چون پیامبر می‌گوید: حرامی در شریعت نمی‌یابم مگر... پس غیر از اینها مباح است.

چند اشکال به استدلال شده:

اولاً: نیافتن پیامبر به معنای عدم حرمت واقعی است، چون پیامبر وظیفه بیان همه احکام را داشته و از اینکه چنین حکمی نیافته معلوم می شود حرمتی نبوده است و با مقام ما که شک در تکلیف واقعی داریم نمی خواهیم برائت ظاهری جاری کنیم ربطی ندارد.

و ثانیاً: اگر هم بپذیریم که عدم وجدان، مساوق عدم حرمت واقعی نیست لاًقل مساوق با عدم صدور بیان از جانب شارع که هست، چه اینکه وقتی پیامبر در آنچه به او وحی شده نمی یابد کشف می کند که از شارع صادر نشده است، و این کجا و مقام ما کجا؟ زیرا ما احتمال صدور را می دهیم و احتمال می دهیم بخاطر مانعی به دستمان نرسیده است.

و ثالثاً: آیه ممکن است نظر به اصل لفظی باشد، یعنی همه چیز حلال و مباح است مگر اینکه دلیلی آن را تخصیص بزند و حرمتش را ثابت کند، مثل آیه: هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً که دلالت بر اباحه هر چیزی می کند مگر اینکه دلیل خاصی آن را خارج کند، در حالی که مطلوب در استدلال به آیه، استفاده حلیت ظاهری و تأمین از عقاب است در جایی که دلیلی بر حکم مشکوک پیدا نمی کنیم. لذا آیه ناظر به چیز دیگری است و یا لاًقل احتمال آن است پس مجمل می شود و صلاحیت برای استدلال را ندارد.

آیه چهارم: و ما کان الله لیضلّ قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون إنّ الله بکلّ شیء علیم

تقریب الاستدلال: اضلال و عذاب بعد از بیان است ولی قبل از آن عذابی در کار نیست. پس تا قبل از وصول تکلیف عذابی نیست.

شهید در ادامه می فرمایند بر فرض آیه دلالت بر برائت دارد ولی آیا با ادله احتیاط بر فرض تمامیتشان معارض است یا اینکه ادله احتیاط بر آن مقدم است، برای جواب از این سوال باید دید مراد از "ما یتقون" چیست؟ دو احتمال دارد:

(۱) مراد عنوان اولی باشد یعنی عقاب نمی کند مگر اینکه احکام واقعی را بیان کرده باشد، چون احکام واقعی واجب الإیتقاء هستند، لذا برائت در آیه در مورد عدم بیان حکم واقعی است و با ادله احتیاط بر فرض تمامیتش معارض است.

(۲) مراد اعم باشد یعنی چه عنوان اولی و چه عنوان ثانوی، در صورتی که مولی هیچ از اینها را برای مکلف بیان نکرد، استحقاق عقاب ندارد ولی اگر یکی را بیان کرد برای استحقاق عقاب کفایت می کند. پس ادله احتیاط موضوع نفی عقاب را مرتفع می کنند و بر آن مقدم هستند.

أدلة البراءة من السنّة و استدلال من السنّة بروایات:

روایت اول از امام صادق (علیه السلام): «کلّ شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی»، تأمین عقاب در هر چیزی ثابت است تا اینکه در مورد آن نهی وارد شود.

این استدلال متوقف بر دو مسأله است:

أول: یرد در روایت به معنای یصل باشد ولی اگر به معنای یصدر باشد برای استدلال فایده ندارد، چون ممکن است نهی در مورد آن صادر شده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد، پس نسبت به آن در امان نیستیم.

دوم: مراد از نهی در روایت آیا نهی واقعی است تا با ادله احتیاط تعارض کند، یا اینکه مراد از آن نهی ظاهری است که در این صورت ادله احتیاط، بر براءت در روایت مقدم می شود چون ادله احتیاط در حکم نهی هستند.

شهادت بعد از بیان این دو مسأله می فرمایند: گفته شده که ورود در روایت مردد بین وصول و صدور است و این موجب اجمال روایت است که در این صورت روایت قابل استدلال برای اثبات براءت نیست. و لکن به دو دلیل گفته شده که مراد از ورود در روایت وصول است.

دلیل اول از مرحوم خوئی: اگر بخواهیم ورود در روایت را به معنای صدور بگیریم محذور داریم چون مغیبی در روایت یا اباحه واقعی است یا ظاهری، بنابر اول، ثبوت اباحه واقعی متوقف است بر عدم صدور حرمت، و این دور و غیرمعقول است چون در این صورت عدم ضد را در ضد دیگر أخذ کرده اید چون می گوئید: اباحه واقعی وقتی است که حرمت واقعی نباشد. عدم حرمت واقعی چیزی جز اباحه واقعی نیست. ممکن است کسی بگوید شارع فقط می خواهد خبر بدهد وقتی نهی صادر نشده، اباحه است، در جواب می گوئیم این بیان لغو است چون تحصیل حاصل است، نیاز به گفتن ندارد.

و بنابر صورت دوم که اباحه ظاهری باشد، ثبوت اباحه ظاهری متوقف بر عدم صدور حرمت واقعی است، یعنی اباحه ظاهری وقتی ثابت است که شما عدم صدور نهی واقعی را احراز کنید، در حالی که با احراز عدم صدور نهی شما شک در حکم ظاهری ندارید چون علم به اباحه واقعی پیدا کرده اید.

لذا چاره ای ندارید مگر اینکه ورود را بر وصول حمل کنید، لذا روایت دال بر براءت می کند.

اشکال به دلیل اول:

نهی خطابی است که اگر شارع آن را ابراز کرد ما کشف از حرمت می‌کنیم نه اینکه خود نهی، حرمت است تا اشکال کنید حرمت ضد اباحه است لذا عدمش در اباحه أخذ نمی‌شود، پس عدم خطاب نهی بدون هیچ اشکالی می‌تواند در حکم اباحه أخذ شود. لذا مانعی ندارد به جهت نکته‌ای شارع بگوید: تا وقتی خطابی که کاشف از حرمت است را ابراز نکرده‌ام، حکم اباحه ثابت است. به عبارت دیگر بخاطر مصلحتی، فعلیت حرمت متوقف بر ابراز شارع است و تا وقتی شارع ابراز حرمت نکرده، حکم، اباحه است. شهید می‌فرماید اگر بخواهیم حقیقت این مطلب را تفسیر کنیم باید بگوییم: ملاک مفسده و فعلیت حرمت متوقف است بر صدور خطاب، یعنی در این فعل تا وقتی خطاب نهی در موردش نیامده مفسده ای نیست و حرمتش شأنی است، ولی با آمدن خطاب مفسده ملزمه پیدا می‌کند و حرمتش فعلی می‌شود، این مطلب نظیر بعضی از موضوعاتی است که باید از طریق خاصی به آنها علم پیدا کردیم تا حکمشان منجز بشود، یعنی اگر از این طریق خاص علم پیدا نکردی ملاک مفسده یا مصلحتش به فعلیت نمی‌رسد تا حکمش فعلی شود. پس این حرف ثبوتاً معقول است.

دلیل دوم: ورود در دلش وصول خوابیده است، وقتی گفته می‌شود "ورد علینا" وصل الینا را هم می‌فهمیم، مثلاً در ورد علی الماء معنای وصل الی الماء خوابیده است، علاوه بر اینکه ورود حتماً مورود علیه می‌خواهد یعنی یک شخص یا چیزی می‌خواهد که وارد بر آن وارد شود، مثلاً در ورد علینا الضیف، یک میزبانی می‌خواهیم تا ضیف بر آن وارد شود. در مورد ما هم یک مکلفی می‌خواهیم تا نهی بر آن وارد و واصل شود به خلاف صدور که فقط منشأ صدور می‌خواهد.

شهید جواب می‌دهند بله ورد، مورود علیه می‌خواهد، ولی در مورد ما متعین نیست که نهی بر مکلف وارد شود بلکه می‌تواند بر خود شئی‌ای که نهی در موردش آمده وارد شود، یعنی حتی یرد النهی علی الشئی که این همان صدور است نه وصول. پس روایت لا اقل مجمل می‌شود و صلاحیت برای استدلال را ندارد.

روایت دوم: حدیث الرفع المروی عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «رفع عن أمتی تسعة: الخطأ، و النسیان، و ما أکرهوا علیه، و ما لا یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطرّوا إلیه، و الحسد، و الطیرة، و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفهة»

به فقره «و ما لا یعلمون» برای برائت استدلال شده است که این استدلال نیاز به سه مرحله بحث دارد:

مرحله اول: فقه الحدیث، رفع در روایت به چه معناست؟ در روایت اموری ذکر شده است که بسیاری از آنها تکوینی است مثل خطا، فعل مکره و فعل مضطر، شارع چطور می‌خواهد این امور تکوینی که در خارج هستند را رفع کند؟ لذا رفع را باید به گونه‌ای تصویر کنیم که هم با امور تکوینی وهم با غیرتکوینی سازگار باشد.

تصویر اول: یک چیز مناسب برای هریک از این اشیاء مذکور در روایت در تقدیر بگیریم که رفع حقیقی به آن نسبت داده شود مثل مؤاخذه در خطا و نسیان و حکم در شرب اکراهی خمر، یعنی در مورد خطا و فعل مضطر مؤاخذه بر آنها برداشته شده است و در اکراه حکم فعل برداشته شده است.

تصویر دوم: مرفوع خود این عناوین باشند و لکن نه وجود خارجیشان بلکه وجود تشریحی آنها یعنی در عالم تشریح این خطا معدوم انگاشته شده، یعنی حکمی روی آن بار نشده است. در عالم تشریح موضوعاتی وجود دارد که حکمی بر آنها مترتب است و چون فعل خطایی در عالم تشریح نیست حکمی هم ندارد.

تصویر سوم: مرفوع وجود خارجی این اشیاء می باشد اما نه حقیقتاً بلکه ادعاً، شارع نوشیدن اکراهی خمر را نازل منزله عدم کرده است یعنی گویا در خارج اتفاق نیفتاده است.

حکومت حدیث رفع بر ادله اولیه

حدیث رفع طبق هر یک از این احتمالات بالا، بر ادله اولیه حاکم است، چون ملاک حکومت این است که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد یا به موضوع آن و یا به محمول آن، و در اینجا طبق احتمال سوم که رفع تنزیلی بود حدیث رفع ناظر به موضوع ادله اولیه است چون موضوع آنها را برمی دارد، مثل لاربا بین الوالد والولد، که ربای موجود در خارج را غیرموجود فرض می کند لذا حرمت ندارد.

و طبق احتمال اول ناظر به محمول ادله اولیه است زیرا حکم یا مؤاخذه و اثر ظاهری که بر آنها مترتب می شود را برمی دارد، مثل لاضرر و لاضرار که حکم ضرری را برمی دارد.

و اما طبق احتمال دوم که موضوع را در عالم تشریح کالعدم می دانست حدیث رفع ناظر به محمول ادله اولیه است چون بطور غیرمباشری حکم آنها را برمی دارد، به این صورت که می گوید شرب اکراهی خمر، شرعاً موضوع حرمت نیست، در حقیقت حکم را از آن رفع می کند. مثل «لا رهبانیة فی الإسلام» که رهبانیت در خارج موجود است ولی در اسلام در لوح تشریحات استحبابی و وجوبی رهبانیت موجود نیست. یعنی موضوع برای حکم استحباب و وجوب نیست.

بعد از بیان این سه احتمال شهید آنها را با هم مقایسه می کند، می فرماید: احتمال اول از دوتای دیگر ضعیف تر است، چون مستلزم تقدیر است و اصل عدم تقدیر است.

ممکن است کسی اشکال کند که، بله تقدیر خلاف ظاهر است ولی احتمال دوم هم که رفع تشریحی بود خلاف ظاهر است، چون ظاهر رفع همین اشیاء مذکوره در عالم خارج است نه عالم تشریح.

شهید در جواب می گوید: بین احتمال اول و احتمال دوم فرق است، احتمال دوم طبق مقتضای ظاهر حال شارع است، زیرا شارع بماهو شارع شأنش تشریح است نه اینکه از عالم خارج خبر بدهد که فلان چیز مرفوع است یا مرفوع نیست.

بعد می‌فرماید احتمال دوم هم از احتمال سوم قویتر است، زیرا بعضی از اموری که در حدیث رفع ذکر شده، وجود خارجی ندارند که شارع بخواهد وجودشان را نازل منزله عدم کند، مثلا در «ما لا یطیقون»، فعلی که قدرت بر آن نداریم در خارج محقق نشده است تا شارع بخواهد آن را بمنزله معدوم بداند، چه اینکه اگر بود دیگر مالایطاق نبود بلکه یطاق بود. مثلا وقتی قدرت بر روزه نیست روزه‌ای محقق نمی‌شود که شارع آن را معدوم فرض کند چه اینکه اگر باشد کشف می‌کند قدرت بر آن بوده نه اینکه نبوده. و این اشکال در احتمال دوم نمی‌آید لذا متعین احتمال دوم است.

ثمرات این احتمالات

ثمره اول: طبق احتمال اول همانطور که می‌توان جمیع آثار را در تقدیر گرفت، خصوص مؤاخذه و عقاب را هم می‌توان در تقدیر گرفت، و هیچ یک از آنها متعین نیست لذا باید بر قدرمتیقن اکتفاء کنیم یعنی مرفوع فقط مؤاخذه است، نه چیز دیگر، در حالی که طبق دو احتمال دیگر مرفوع همه آثار می‌باشد، چون با رفتن موضوع تشریعا یا تنزیلا، همه آثار آن هم می‌رود.

ثمره دوم: بین احتمال دوم و سوم است، در جایی که مکلف مضطر یا مکروه بر ترک فعلی می‌شود، مثلا نمی‌تواند روزه بگیرد، طبق احتمال سوم رفع (ترک روزه) یعنی اینکه شارع آن را روزه‌دار فرض کند، و مکلف باید افطار نکند و اگر کرد کفاره به گردنش می‌آید، در حالیکه مفاد حدیث رفع، وضع حکم نیست، اما طبق احتمال دوم حدیث رفع ترک روزه را در عالم تشریح برمی‌دارد یعنی موضوع حرمت نیست، لذا اگر کسی مجبور به ترک روزه شد حکمی ندارد نه اینکه حرمت افطار و... برایش ثابت شود.

در پایان مرحله اول که فقه الحدیث است شهید می‌فرماید توجه داشته باشید که رفع در حدیث اختصاص به مواردی دارد که در رفعش امتنان بر امت باشد، چه اینکه حدیث در مقام امتنان بر امت پیامبر است، لذا اگر در موردی شخصی بخاطر احتیاج شدید به پول مضطر شد خانه‌اش را بفروشد، حدیث رفع اثر این معامله را رفع نمی‌کند، چه اینکه اگر رفع کند این مکلف به پولی که نیاز دارد نمی‌رسد و امتنان در این است که معامله اش صحیح باشد. به خلاف جایی که بر فروش مجبورش کرده‌اند، زیرا با بطلان معامله، مجبورکننده به غرضش که نقل و انتقال است نمی‌رسد و مال به ملکیت مجبور شونده باقی می‌ماند و این امتنان است.

مرحله دوم: کیفیت استدلال به فقره «رفع ما لا يعلمون»

هر حکمی را که مکلف نمی‌داند، از او برداشته شده است. این رفع یا واقعی است یا ظاهری، واقعی یعنی علم، شرط ثبوت حکم است، اگر مکلف علم نداشت واقعا تکلیفی ثابت نیست، و ظاهری یعنی مکلف شک نیاز نیست احتیاط کند.

گفته شده که، رفع را چه واقعی بگیری چه ظاهری، برائت ثابت است چون ما در پی تأمین از عقاب در صورت شک و ایجاد معارض برای ادله وجوب احتیاط هستیم که هم با رفع واقعی وهم با ظاهری این دو هدف حاصل می‌شود.

ولکن شهید می‌فرماید اگر رفع واقعی باشد مطلوب ما ثابت نمی‌شود، چرا؟ چون حدیث می‌گوید حکم واقعی در صورتی که جاهل به حکم باشید برداشته می‌شود، لذا در مواردی که علم داریم و یا دلیلی قائم شده که حکم شامل عالم و جاهل است حدیث رفع کارایی ندارد، چون ولو اینکه به حکم شک داشته باشیم ولی در عالم ثبوت، حکم واقعی ثابت است و از آنجا که غالب احکام ما مشترک بین عالم و جاهل است (به دلیل روایات مستفیضه که احکام بین عالم و جاهل مشترک است و همچنین بخاطر محذور تقیید ادله اولیه به صورت علم)، لذا حدیث رفع فقط در موردی رفع حکم می‌تواند بکند که علم داشته باشیم حکم این مورد اختصاص به عالم دارد مثل جهر و اخفات یا قصر و تمام در نماز. پس حدیث رفع بنا بر اینکه رفع واقعی مراد باشد قلیل الفائده می‌شود.

شهید می‌فرماید برای اثبات مطلوب مان نیاز نیست حتما رفع ظاهری را اثبات کنیم بلکه همین که اثبات کنیم در اینجا رفع واقعی مراد نیست کفایت می‌کند، چون در اینصورت حدیث نسبت به رفع ظاهری و واقعی مجمل می‌شود، و در صورت اجمال آن، استدلال به آن ممکن می‌شود، چطور؟

حدیث رفع مطلق است حکم مجهول را بر می‌دارد چه این حکم مشترک بین جاهل و عالم باشد و چه اینکه فقط به عالم اختصاص داشته باشد، شک در اینکه رفع ظاهری است یا واقعی، برگشتش به شک در وجود و عدم وجود این اطلاق است، یعنی اگر ظاهری باشد، مطلق است و اگر واقعی باشد مطلق نیست یعنی فقط حکمی را برمی‌دارد که اختصاص به عالم داشته باشد. با این توضیحات وقتی شک در اطلاق و عدم اطلاق داریم، و چون علم به مقیدی نداریم به اطلاق حدیث تمسک می‌کنیم. به عبارت دیگر دلیلی نداریم که اطلاق حدیث رفع را مقید به صورت دوم کرده باشد، پس به اطلاق خودش باقی می‌ماند.

ادعای واقعی بودن رفع

برخی ادعا کرده‌اند که رفع در روایت واقعی است؛ چون حملش بر رفع ظاهری نیاز به تصرف و عنایت بیشتری دارد، واصل عدم عنایت بیشتر است، این عنایت زائد یا از جهت مرفوع است یا از جهت خود رفع.

توضیح (از جهت مرفوع): مرفوع عبارت است از وجوب احتیاطی که منجز حکم واقعی است نه اینکه مرفوع خود حکم واقعی باشد، به عبارت دیگر آنچه مرتفع می شود خود حکم واقعی نیست بلکه وجوب احتیاطی است که از او ناشی شده است، و این تصرف در مرفوع است که با ظاهر حدیث مخالف است چون به اقتضای وحدت سیاق رفع باید در همه فقرات به یک معنا باشد، در حالیکه در فقرات اکراه واضطرار خود حکم واقعی مرتفع شده است.

توضیح (از جهت رفع): رفع دو معنا دارد: رفع حکم واقعی و رفع وجوب احتیاط هنگام شک در حکم واقعی، در مقام، معنای دوم از رفع اراده شده است یعنی رفع وجوب احتیاط (مرفوع خود حکم واقعی است ولی ظاهراً رفع شده است). که این هم مخالف ظاهر بقیه فقرات است چون رفع در آنها طبق همان توضیح بالا واقعی است. پس متعین است رفع را بر رفع واقعی حمل کنیم نه ظاهری.

از این ادعا به دو صورت جواب داده شده است:

جواب اول: یکی از محقق عراقی است، ایشان می فرماید حدیث رفع در مقام امتنان است، یعنی آنچه که موجب مشقت است را رفع می کند و آنچه موجب مشقت است وجوب احتیاطی است که از حکم واقعی ناشی می شود نه خود حکم واقعی، چرا خود حکم واقعی موجب مشقت نیست؟ چون وقتی علم به آن نداشته باشیم منجز نیست.

اعتراض به جواب: اشکال شده که امتنان گرچه با نفی وجوب احتیاط حاصل می شود نه با نفی حکم واقعی، ولیکن نفی وجوب احتیاط به دو شکل متصور است: یکی رفع وجوب احتیاط مستقیماً و مباشراً خواه حکم واقعی ثابت باشد یا نباشد و یکی نفی آن با نفی حکم واقعی، چه اینکه اگر حکم واقعی ثابت نباشد، وجهی برای احتیاط نیست. پس همانطور که امتنان با رفع ظاهری سازگار است با رفع واقعی هم سازگار است، لذا هر دو احتمال ممکن است.

جواب دوم که شهید می پذیرد: اگر بخواهد رفع واقعی باشد مفاد حدیث رفع چنین می شود: اگر به حکم واقعی علم نداشتی، آن حکم واقعا مرتفع می شود، یعنی ثبوت حکم واقعی مقید شده به علم به آن، که این تقیید دوگونه متصور است:

(۱) علم به فعلیت حکم، قید مجعول باشد، یعنی حکم جعل نمی شود مگر اینکه مکلف علم به مجعول داشته باشد، که سابقا گفتیم این محال است. چون دور و خلف و تقدم و تأخر پیش می آمد.

(۲) علم به جعل حکم، قید مجعول باشد، یعنی حکم در حق مکلف فعلی نمی شود مگر اینکه مکلف علم به جعل حکم و تشریح آن داشته باشد. که این ثبوتاً ممکن است ولی اثباتاً در مقام ما صحیح نیست. چرا؟ چون لازمه اش این است که مرفوع ما غیر از مجهول ما باشد، آنچه رفع شده مجعول است (یعنی حکم واقعی) ولی آنچه مجهول است جعل و تشریح است نه مجعول. و این خلاف ظاهر حدیث رفع است چه اینکه متعلق و مصب علم و رفع در حدیث یک چیز است نه دو چیز.

پس در هر صورت اراده حکم واقعی ممکن نیست، و باید رفع را بر ظاهری حمل کنیم. و مطلوب ما که برائت بود ثابت می شود، چون معنای رفع ظاهری، رفع و جوب احتیاط در هنگام شک در حکم واقعی است.

مرحله سوم: آیا فقره "مالایعلمون" می تواند هم شبهات موضوعیه را شامل بشود و هم شبهات حکمیه را و یا فقط اختصاص به یکی از آنها دارد؟ ممکن است چنین برداشت شود که عمومیتش نسبت به هر دو شبهه ممکن نیست چه اینکه مشکوک در شبهات حکمیه تکلیف است و در شبهات موضوعیه موضوع، و این دو از یک سنخ نیستند تا یک مای موصوله در مالایعلمون بتواند شامل آنها بشود. موطن حکم عالم تشریح است و موطن موضوع خارج است و جامعی بین آن دو متصور نیست تا مای موصول در آن استعمال شود.

شهید می فرماید عمومیت حدیث نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه متوقف بر اثبات دو امر است:

(۱) تصویر جامع بین موضوع و حکم، که در اینصورت استعمال "ما" در جامع صحیح باشد.

(۲) عدم وجود قرینه بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه یا حکمیه.

تصویر جامع برای شبهات حکمیه و موضوعیه:

اما در مورد جامع محققین دو جامع برای آن تصویر کرده اند:

جامع اول: مراد از اسم موصول "شیء" است که یک مفهوم عام و مبهمی است قابل انطباق بر موضوع و حکم. آن چیزی که مجهول است رفع شده است خواه حکم باشد خواه موضوع.

اشکال به جامع اول وجوابهای آن:

صاحب (الكفاية) بر این جامع اشکال کرده که لازمه اش استعمال لفظ در اکثر از معنا است زیرا موصول باید در دو اسناد حقیقی و مجازی استعمال بشود.

توضیح: اسناد رفع در شبهات حکمیة حقیقی است، چون وضع و رفع حکم در عالم تشریح واقعا به ید شارع است لذا رفع آن، حقیقی است، در حالیکه در شبهات موضوعیه این اسناد مجازی است، زیرا موضوع در عالم خارج است و رفع آن به لحاظ رفع آثار واحکام مترتب بر آن است، پس اسناد رفع به موضوع مجازی است.

محقق اصفهانی خواسته از این اشکال جواب بدهد که جمع بین دو اسناد حقیقی و مجازی ممکن است و لکن به دو اعتبار.

توضیح: تقابل بین حقیقت و مجاز اعتباری است نه اینکه مثل تقابل ضدین و نقیضین واقعی باشد لذا با تغییر جهت اعتبار، محذور دفع می شود، رفع به لحاظ یک حصه از جامع مثلا حصه احکام، حقیقی است و به لحاظ حصه موضوعات، مجازی است، با اختلاف حصه ها، اسناد رفع هم تغییر کرد. مثل اینکه بگویید فلانی هم عالم است و هم جاهل، کسی نمی گوید استعمال شما اشتباه است و شما جمع بین ضدین یا نقیضین کردید، عالم به لحاظ مسائل دینی و جاهل به لحاظ مسائل فیزیکی، استعمال شما به دو اعتبار است.

شهید جواب اصفهانی را نمی پذیرد چه اینکه مراد صاحب کفایه از محذور اجتماع اسنادین، عدم اجتماعشان در عالم تطبیق و صدق خارجی نیست تا بگویید با دو اعتبار مختلف این دو اسناد اجتماع می کنند، بلکه به لحاظ عالم استعمال این اجتماع ممکن نیست یعنی متکلم یا همان شارع نمی تواند هم اسناد مجازی را اراده کند و هم اسناد حقیقی را، چه اینکه اسناد حقیقی عبارت است اسناد بماهو موضوع له و مجازی عبارت است اسناد بماهو غیرموضوع له، که در معانی حرفیه گذشت بین دو نسبت تغایر ذاتی برقرار است، لذا جمع بین آن دو نشاید.

جواب شهید از اشکال:

شهید خودش از اعتراض صاحب کفایه جواب می دهد که اسناد در هردو شبهه مجازی است، نه اینکه یکی از آنها حقیقی باشد تا اجتماع ضدین لازم بیاید، به چه بیان؟ نسبت به موضوعیه که بیان شد، اما نسبت رفع به حکم و تکلیف چرا مجازی است؟ قبلا گفتیم که رفع نمی تواند واقعی باشد چون لازمه اش أخذ علم به تکلیف یا أخذ علم به جعل در مجعول بود که هردو مستحیل است، پس مرفوع در حقیقت و جوب احتیاط است نه حکم واقعی مشکوک پس اسناد رفع به حکم هم مجازی است نه حقیقی. لذا جمع بین دو اسناد حقیقی و مجازی لازم نمی آید بلکه فقط یک اسناد مجازی داریم.

جامع دوم: مراد از موصول، حکم و تکلیف است که هم بر حکم کلی در شبهات حکمیه صادق است و هم بر حکم جزئی و فعلی در شبهات موضوعیه.

توضیح: حکم در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه به دو لحاظ اعتبار شده است، در شبهات حکمیه به لحاظ مرحله جعل اعتبار شده است که شارع یک حکم کلی را برای موضوع مفروض الوجود جعل می کند مثل حکم حرمت برای گوشت خرگوش، و در شبهات موضوعیه به لحاظ مرحله مجعول اعتبار شده است که یک حکم جزئی است چون فعلیتش به تحقق قیود و شروطش در خارج است، مثلاً بعد از اینکه ما علم به تشریح حرمت گوشت خرگوش پیدا کردیم الآن شک می کنیم این حرمت نسبت به این گوشت خارجی مشکوک فعلی شده است یا نه؟ چون شک ما در تحقق خارجی آن است، یعنی اگر این گوشت خارجی گوشت خرگوش باشد موضوع در خارج موجود شده و حرمتش فعلی می شود والا فلا. این تمام کلام در مورد تصویر جامع که گفتیم قابل تصویر است.

اما امر دوم: آیا قرینه‌ای بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه یا حکمیه داریم یا خیر؟ دو قول در مسأله است:

قول اول: قرینه وحدت سیاق، حدیث را مختص به شبهات موضوعیه می کند، چه اینکه مراد از "ما" موصول در ما لا یطیقون و ما اضطرّوا إلیه و ما أکرها علیه، فعل خارجی است، یعنی معامله‌ای که بر آن اکراه شده اید و خوردن گوشت میته‌ای که اضطرار به آن پیدا کرده اید، لذا موصول در «رفع ما لا یعلمون» هم فعل خارجی می باشد.

قول دوم: در حدیث قرینه‌ای وجود دارد که آن را مختص به شبهات حکمیه می کند، و آن عبارت است از اینکه: هنگام شک در حکم، عنوان «رفع ما لا یعلمون» صادق است چون مشکوک و مرفوع هر دو خود حکم هستند، و رفع حقیقی و واقعی است ولی در شبهات موضوعیه ما از ناحیه وجود موضوع شک نمی کنیم زیرا فرض این است موضوع در خارج موجود است و در تعلق حکم کلی به آن شک داریم، یعنی شک داریم که آیا این موجود خارجی، موضوع این حکم کلی ما است یا خیر؟ والا خودش مشکوک نیست، لذا اسناد رفع به موضوع به اعتبار خودش نیست، تا رفع واقعی باشد بلکه به لحاظ حکم مترتب بر آن است، پس حدیث به شبهات حکمیه اختصاص دارد.

شهادت می فرماید این دو ادعا باطل است به همان بیانی که در حلقه ثانیه خوانده اید. (جواب اجمالی، یک جامع برای موضوعیه و حکمیه تصور کردیم که رفع به آن اسناد داده شده بود پس اسناد رفع به هر دو یکسان است) پس حدیث اختصاص به یکی از آنها ندارد و هر دو را شامل است.

و الصحیح عدم صحّة هذین الادّعائین.

أمّا الأوّل فلأنّ وحدة السیاق لا تنثلم حتّى لو کان المراد من اسم الموصول الشبهة الحکمیة أيضاً؛ و ذلك لأننا قلنا: إنّ اسم الموصول مستعمل فی معناه العامّ و المبهم و هو عنوان الشیء مثلاً، و هذا العنوان موجود فی

جميع الفقرات، غاية الأمر أن المراد الجدّي كان مختلفا فيها، و هذا لا يضرّ بالاستعمال؛ لأنّه لا ينظر إلى عالم الصدق الخارجى و إنّما ينظر إلى عالم المفاهيم و الصور الذهنيّة و المفروض وحدة الموصول هناك.

و أمّا الثانى فيرد عليه أنّ الموضوع الموجود فى الخارج و إن كان موجودا فعلا و غير مشكوك إلا أنّه من ناحية أخرى غير معلوم؛ إذ العنوان التفصيلى مشكوك و هذا كاف لتحقّق عدم العلم، فيصدق الرفع على الموضوع بهذا اللحاظ.

مضافا إلى أنّ المراد هنا كما تقدّم إمّا الشىء و إمّا التكليف و كلاهما يصدق على الحكم و على الموضوع.

أمّا عنوان الشىء فواضح؛ لأنّ الحكم و الموضوع يصدق عليهما عنوان الشىء، و أمّا عنوان التكليف فلأنّ الحكم تكليف بمعنى الجعل الكلّى، و الموضوع تكليف بمعنى المجعول الجزئى كما تقدّم.

و بهذا ظهر أنّه لا يوجد فى الحديث قرينة تخصّص إطلاق الحديث بإحدى الشبهتين، فالحديث يشمل كلا الموردین بإطلاقه.

و هناك روايات أخرى استدللّ بها للبراءة، تقدّم الكلام عن جملة منها فى الحلقة السابقة «١» و عن قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكميّة، فلاحظ.

استصحاب عدم جعل تكليف واستصحاب عدم فعلية تكليف

شهيد بعد از روايات، استصحاب عدم جعل تكليف واستصحاب عدم فعلية تكليف را هم بعنوان دليل برائت ذکر می کنند، این استصحاب سه صورت دارد:

صورت اول: قبل از شریعت ویا همان ابتدای شریعت این تکلیف جعل نشده بود الآن شک می کنم که بعدا جعل شده است یانه، استصحاب عدم جعل تکلیف را می کنم.

صورت دوم: قبل از بلوغ، تکلیف نسبت به من فعلی نبود، بعد از بلوغ شک میکنم که آیا تکلیف نسبت به من فعلی شده است یا خیر؟ گوشت خرگوش قبل از بلوغ هر حکمی داشته باشد برای من فعلی نبود، پس الآن هم برای من فعلی نیست.

صورت سوم: بعضی از تکالیف فعلیتشان متوقف بر تحقق شروطی است، در اینگونه تکالیف می دانیم بعد از بلوغ، شروط تکلیف تحقق نیافته الآن شک می کنیم در حق ما فعلی شده است یانه، استصحاب عدم فعلية تكليف را جاری میکنیم. مثلا بعد از بلوغ شك می کنیم که حج بر ما واجب شده است یا نه؟ چون شك در استطاعت که شرط وجوب حج است داریم، لذا استصحاب عدم وجوب حج را می کنیم.

اشکالات مشترک الورد نسبت به تمام ادله برائت

دو اشکال به ادله برائت شده است:

اشکال اول: ادله برائت با ادله احتیاط در تعارض است، بلکه ادله احتیاط بر آنها حاکم است.

توضیح تعارض: اگر مفاد ادله برائت، تأمین در صورت شک در حکم واقعی باشد مثل حدیث رفع، با ادله احتیاط تعارض می‌کند چون مفاد ادله احتیاط، وجوب احتیاط در صورت شک در حکم واقعی است، یعنی موضوع هر دو، عدم علم به واقع است لذا این دو حکم ظاهری با هم متنافی هستند.

توضیح حکومت: اما اگر مفاد ادله برائت، تأمین در صورت عدم بیان (اعم از ظاهری و واقعی) باشد مثل آیه (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا)، محکوم ادله احتیاط می‌باشد، چون ادله وجوب احتیاط بیان ظاهری هستند و موضوع برائت را مرتفع می‌کنند.

شهادت از این اشکال سه جواب می‌دهد:

جواب اول: ادله احتیاط یا از حیث سند مشکل دارند و یا از حیث دلالت، قبلاً خواندید تکرار نمی‌کنیم، بلکه بعضی از آنها دلالت بر حسن احتیاط دارد و این غیر از وجوب احتیاط است.

جواب دوم: بعضی از ادله برائت موردش جایی بود که در حکم واقعی شک کنیم نه در اعم از ظاهری، لذا بین ادله برائت و احتیاط تعارض پیش می‌آید نه اینکه ادله احتیاط حاکم باشند.

جواب سوم: ممکن است کسی توهم کند که در صورت تعارض ادله برائت با ادله احتیاط، ادله احتیاط مقدم می‌شود چون خاص است و فقط به شبهات حکمیه اختصاص دارد ولی ادله برائت مطلق است، و با اطلاقش شامل شبهات موضوعیه و حکمیه می‌شد لذا شبهات حکمیه از تحت ادله برائت خارج می‌شود.

توضیح: دلیل برائت یکی آیه لا ینکف الله نفساً الا ما آتاه و دیگری حدیث رفع است که هر دو اینها با اطلاقشان شامل تکلیف (شبهات حکمیه) می‌شدند، زیرا آیه با اطلاقش شامل مال و فعل و تکلیف می‌شد، و حدیث رفع هم با اطلاقش شامل تکلیف می‌شد. پس ادله احتیاط که فقط اختصاص به تکلیف دارد خاص است و اطلاق آنها را تقیید می‌زند.

شهادت می‌فرماید حق این است که نسبت بین ادله وجوب احتیاط و آیه کریمه، عموم و خصوص من وجه است، نه عام و خاص مطلق، چون آیه اگر چه از جهت شمولش نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه اطلاق داشت ولی از جهت اینکه اختصاص به موارد بعد از فحص دارد اخص از ادله احتیاط است (قبلاً گفتیم ایتاء تکلیف به این است که در جاهایی که گمان وجود تکلیف می‌رود فحص کنیم مثل قرآن و سنت)، چون ادله احتیاط شامل موارد عدم فحص هم می‌شود. و در تعارض دو دلیل که عموم من وجه می‌باشند هر کدام از آنها در مورد افتراقشان حجت می‌باشند لذا آیه شریفه در مورد شبهات موضوعیه جاری است و ادله احتیاط

در مورد شبهات حکمیه قبل از فحص جاری می‌باشد. اما در مورد اجتماعشان یعنی شبهات حکمیه بعد از فحص تعارض می‌کنند و دلیل قرآنی بخاطر قطعیت سند و صدورش بر دلیل روایی مقدم می‌شود.

واما نسبت بین أدله و وجوب احتیاط و حدیث رفع هم عموم و خصوص من وجه است، چه اینکه حدیث رفع اختصاص به موارد شک بدوی دارد و موارد علم اجمالی را شامل نمی‌شود، در حالیکه ادله احتیاط عام است و شامل هردو صورت می‌شود، لذا در ماده اجتماع یعنی شک بدوی در شبهات حکمیه تعارض می‌کنند و حدیث رفع بخاطر اینکه موافق اطلاق کتاب است و ادله احتیاط مخالف اطلاق کتاب هست، بر ادله احتیاط مقدم می‌شود.

و اگر هم تنزل کردیم و گفتیم مرجحی برای ادله برائت نیست، و در ماده اجتماع تعارض و تساقط می‌کنند، می‌رویم سراغ اصل عقلی که طبق مسلک مشهور، قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌باشد که شامل هردو شبهه حکمیه و موضوعیه است، و بنابر مسلک ما سراغ حق الطاعه می‌رویم که می‌گوید: طبق حکم عقل در شبهات بدویه باید احتیاط بکنید البته در جایی که ترخیصی از شارع نیامده باشد، که در اینجا استصحاب عدم جعل و عدم فعلیت، إذن و ترخیص شارع می‌باشد، لذا احتیاط واجب نیست و شبهات بدویه جای جریان برائت است.

اشکال دوم بر ادله برائت:

ادله برائت مختص به موارد شک بدوی است نه شک مقرون به علم اجمالی، لذا در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود چون مقرون به علم اجمالی است، ما اجمالاً علم داریم که در دائره شبهات حکمیه، تکالیف الزامیه‌ای وجود دارد، یعنی می‌دانیم در این صد یا هزار موردی که شک در حکم داریم ده یا صدتای آن الزامی است و این علم اجمالی منجز است لذا نمی‌توانیم در هیچ یک از شبهات حکمیه برائت جاری کنیم. دو جواب از این اشکال داده شده است:

جواب اول: این علم اجمالی حقیقتاً با یک علم اجمالی کوچک تری منحل شده است. ما اجمالاً به وجود یک سری احکام الزامیه در دائره اخبار ثقات علم داریم، که این علم اجمالی صغیر، علم اجمالی ما را در همه شبهات حکمیه منحل می‌کند. برای انحلال دوش شرط باید موجود باشد، یکی اینکه اطراف علم اجمالی صغیر داخل در اطراف علم اجمالی کبیر باشد. و دوم اینکه معلوم اجمالی ما در علم اجمالی کبیر کمتر یا مساوی معلوم اجمالی ما در علم اجمالی صغیر باشد. مثلاً اگر علم داشتیم که در بین این ده ظرف سیاه و سفید (۵ سفید و ۵ سیاه)، دو تاش نجس است و سپس علم پیدا کردیم که این دو تا ظرف نجس داخل در ظروف سفید است، در اینجا علم اجمالی کبیر ما که در ۱۰ ظرف بود منحل شد به علم اجمالی صغیر در ظروف سفید و شک بدوی در ظروف سیاه.

و در مقام ما هم این دو شرط موجود است یعنی علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیه در دائره شبهات حکمیه منحل می‌شود به یک علم اجمالی کوچکتری به وجود تکالیف الزامیه در دائره اخبار ثقات، و شک بدوی در شبهات حکمیه‌ای که خبری در مورد آنها نیامده است. لذا در آنها برائت جاری می‌شود.

شهادت این جواب را تمام نمی‌داند، می‌فرماید: ما همانطور که علم اجمالی به وجود تکالیفی الزامیه در دایره اخبار امارات معتبره داریم، یک علم اجمالی صغیر هم به وجود تکالیف الزامیه در دایره امارات غیرمعتبره داریم، زیرا کذب بودن همه اخبار غیرثقه و امارات غیرمعتبره خیلی خیلی بعید است. پس ما در مقام دو علم اجمالی صغیر داریم، هرچند دایره این دو علم اجمالی گاهی باهم تداخل می‌کند مثلاً در یک مورد مثل نجاست خمر ممکن است یک خبر ثقه داشته باشیم و یک خبر غیر ثقه، ولی در هر صورت این دو علم اجمالی صغیر انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر را با مشکل مواجه می‌کنند، چون یکی از دو شرط سابق را مختل می‌کنند.

توضیح اختلال: یکی از شرایط این بود که تعداد معلوم بالاجمال در دایره علم اجمالی کبیر، کمتر یا مساوی تعداد معلوم بالاجمال در دایره علم اجمالی صغیر باشد، در حالیکه با اضافه شدن معلوم‌های بالاجمال در دایره امارات غیرمعتبره به دایره شبهات حکمیه، تعداد معلوم بالاجمال ما در دایره شبهات حکمیه بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در دایره امارات معتبره می‌شود، لذا انحلال صحیح نیست. البته این در صورتی است که احتمال تطابق معلومات اجمالی در دو دایره امارات معتبره و غیرمعتبره را ندهیم، یعنی در دایره امارات معتبره ۱۰۰ تا تکلیف الزامی باشد و در دایره امارات غیر معتبره هم ۱۰۰ تا باشد ولی فقط احتمال تطابق ۵۰ تای آنها را با هم بدهیم.

ولی اگر احتمال تطابق را بدهیم یعنی احتمال بدهیم ۱۰۰ تای داخل در امارات غیرمعتبره همان ۱۰۰ تای داخل در امارات معتبره می‌باشد، شرط انحلال علم اجمالی کبیر نسبت به علم اجمالی صغیر در دایره امارات غیرمعتبره حاصل است و وجهی ندارد انحلال را اختصاص بدهیم به علم اجمالی در دایره امارات معتبره چه اینکه ترجیح بلامرجه است و اگر هم بگوییم انحلال با هر دو صورت می‌گیرد لازمه اش حجیت امارات معتبره و غیرمعتبره است که هیچ کس به آن قائل نشده است.

پس علم اجمالی کبیر حقیقتاً منحل نشد و به منجزیت خود باقی است.

جواب دوم: علم اجمالی در شبهات حکمیه حکماً منحل است، برای بیان انحلال حکمی دو تقریب بیان شده است:

تقریب اول: برای تنجیز علم اجمالی چهار شرط باید موجود باشد که سابقاً بیان شده، شرط سوم آن عبارت است از اینکه در همه اطراف علم اجمالی باید اصول ترخیصیه جاری شود، و چنانچه در بعضی اطراف بخاطر عدم ابتلاء یا منجز بودن آنها، این اصول جاری نشد، علم اجمالی منجزیت ندارد و در سایر اطراف می‌توان اصول ترخیصیه جاری کرد. در مقام ما این شرط سوم مختل است زیرا بعضی از اطراف علم اجمالی بواسطه آیات و روایات منجز شده است مثل حرمت خمر، قمار و... لذا در سایر اطراف علم اجمالی می‌توان اصول ترخیصیه جاری کرد(البته تعداد منجزهای ما بواسطه آیات و روایات و امارات دیگر نباید کمتر از تعداد معلوم بالاجمال ما باشد)، پس علم اجمالی در شبهات حکمیه دیگر منجز نیست، و این انحلال را حکمی می‌گویند

چون ما حقیقتاً احکام واقعی پیدا نکردیم بلکه به تعداد منجزهایی که علم داشتیم در شبهات حکمیه باشد منجز پیدا کردیم.

تقریب دوم:

بنابر مدرسه میرزا منجزیت علم اجمالی دو رکن دارد، (۱) علم به جامع تکلیف، (۲) شک در اطراف، که هر دو رکن در اینجا مختل است.

توضیح: طبق مسلک میرزا که برای امارات جعل علمیت می‌کند، اگر اماره‌ای قائم شد بر وجوب یا حرمت یکی از اطراف شبهات حکمیه، معنایش این است که حکم آن طرف تعبداً معلوم است لذا علم اجمالی هم تعبداً منحل می‌شود چون علم به جامع منحل می‌شود به علم تفصیلی به طرفی که اماره بر آن قائم شده و شک بدوی در اطراف دیگر، پس اصول ترخیصیه در اطراف دیگر جاری می‌شود. به عبارت دیگر همانطور که علم وجدانی به فرد حرام یا واجب موجب انحلال علم اجمالی می‌شد علم تعبیدی موجب انحلال می‌شود. نهایتاً در اولی انحلال حقیقی است در دومی حکمی.

شهادت بر این تقریب دوم انحلال حکمی اشکال می‌کنند: مرادتان از انحلال حکمی چیست؟ اگر مرادتان این است که رکن سوم یعنی تنجیز علم اجمالی مختل می‌شود، چه خود علم اجمالی موجود باشد و چه نباشد، این همان تقریب اول انحلال حکمی است و ما هم قبول داریم ولی اگر مرادتان این است که رکن اول یعنی علم به جامع، تعبداً مختل می‌شود و علم تفصیلی به فرد پیدا می‌کنیم، و رکن سوم هنوز به حال خود باقی است، این کلام باطل است، چه اینکه منجزیت از آثار تعارض اصول ترخیصیه است نه از آثار خود علم اجمالی، پس چطور با وجود بقاء تعارض منجزیت از بین برود؟ مجرد زوال تعبیدی علم به جامع، در رفع منجزیت تأثیر ندارد، چون منجزیت بخاطر آن حادث نشد که با رفع آن مرتفع بشود. بلکه به همان تفسیری که در تقریب اول گفته شد منجزیت رفع می‌شود. که همان اختلال در رکن و شرط سوم است.

خلاصه جلسه بیست و یکم

گستره مفاد براءت

بعد از اثبات جریان براءت در هنگام شک در تکلیف، لازم است بدانید ضابطه جریان براءت، شک در تکلیف است، لذا اگر شک در تکلیف داشته براءت جاری می‌شود ولی چنانچه در تکلیف شک نداشتی ولی در امتثال شک کردید، یعنی نمی‌دانستید این فعلی که آوردید همان مأموریه بود یا نه؟ اصل براءت جاری نمی‌شود، بلکه محل جریان اصالة الاشتغال است، چه اینکه اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد. مثل اینکه می‌داند نماز ظهر بر او واجب بوده ولی نمی‌داند نمازی که خوانده نماز ظهر بوده یا قضای نماز عشاء بوده؟

علت این ضابطه که براءت در هنگام شک در تکلیف است نه شک در امتثال: چون طبق مسلک ما، امتثال و عصیان از مسقطات تکلیف نیستند بلکه از مسقطات فاعلیت و محرکیت تکلیف هستند، بنابراین اگر شک در

امثال مأموریه کرد، تکلیف به حال خود باقی است و شکی در آن نیست لذا اصل برائت دیگر موضوع ندارد (چون موضوع شک در تکلیف بود و اینجا شکی نیست). و شک در اسقاط محرکیت تکلیف داریم که جای احتیاط است.

به عبارت دیگر تکلیف ناشی از مصالح و مفاسد الزامیه است و این ربطی به امثال و عصیان ما ندارد این مصالح و مفاسد همیشه باقیست چه ما امثال کنیم چه عصیان.

ولی طبق مسلک کسی که امثال را از مسقطات تکلیف می داند، شک در امثال شک در تکلیف است، چون اگر امثال مأموریه شده باشد تکلیف ساقط شده و اگر امثال نشده باشد تکلیف باقی است لذا شک می کند تکلیف ساقط شده یا نه؟ یعنی شک در تکلیف دارد. لذا توهم شده که موضوع اصل برائت شک در امثال را هم شامل می شود، و لکن این توهم به دو دلیل باطل است:

دلیل اول: ادله برائت نسبت به این حالت اطلاق ندارد و منصرف به شک در اصل تکلیف است، یعنی شامل شک در تکلیف از ناحیه امثال نمی شود، مثلاً مثل «رفع ما لا یعلمون» ناظر به جهل به اصل تکلیف یا جهل به فعلیت تکلیف است، نه جایی که تکلیف و فعلیت آن را می دانیم ولی به جهت شک در دایره امثال در سقوط تکلیف شک داریم.

دلیل دوم: تمسک به استصحاب عدم امثال که بر اصل برائت حاکم است.

توضیح: قبل از شروع به امثال، یقیناً امثال تکلیف صورت نگرفته بود و الآن بعد از امثال شک می کنیم آیا مأموریه امثال شده یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم امثال تکلیف را. و با جریان این استصحاب موضوع برائت که شک در تکلیف بود برداشته می شود زیرا ما علم به تکلیف داریم نه شک.

معیار وضابطه در تمییز بین شک در تکلیف و شک در مکلف به

این معیار برای شبهات موضوعیه مورد نیاز است والا در شبهات حکمیه غالباً شک در آن، شک در تکلیف است.

شک در شبهه موضوعیه ناشی از شک در یکی از این امور سه گانه است:

(۱) قیود تکلیف مثل استطاعت برای وجوب حج، زوال برای وجوب نماز، بلوغ و عقل برای وجوب و حرمت. مثلاً در وجوب حج اگر شک در استطاعت کردی، شبهه موضوعیه می شود.

(۲) شک در متعلق تکلیف مثل شک در اکرام در اکرام العالم یا شک در کذب در لاتکذب یعنی نمی دانید کاری که از شما در خارج انجام شد مصداقی از اکرام است تا ذمه تان فارغ شده باشد یا نه؟

(۳) شک در متعلق متعلق تکلیف یعنی موضوع حکم مثل عالم در اکرام العالم و خمر در لاتشرب الخمر. یعنی نمی دانید این مایعی که در خارج است خمر است تا شربش حرام باشد یا نه؟

اگر این سه مورد (قید، متعلق و موضوع) که به اصطلاح به آن اطراف حکم می‌گویند معلوم بود ولی با این حال شک داشتید، شکتان در خود حکم شرعی است که داخل در شبهات حکمیه می‌شود.

صورت‌های شک

صورت اول: شک در متعلق حکم: حکم و قیود و موضوع معلوم است ولی شک در صدور متعلق داریم، مثلاً در (أكرم العالم إذا جاء العید)، به تکلیف و عید بودن و علماء علم داریم، ولی نمی‌دانیم بوسه زدن به دست عالم اکرام او است یا نه؟ لذا شک در تحقق اکرام داریم. به عبارت دیگر شک داریم فعلی را که در خارج آورده ایم مصداقی از اکرام است یا نه؟ در این صورت شک ما در مکلف به است نه در تکلیف، چه اینکه تکلیف معلوم است و بر ما فعلی شده است، و شک در خروج ذمه از این تکلیف داریم. و جای جریان اصل اشتغال است.

صورت دوم: شک در موضوع حکم است یعنی شک داریم که آیا این فردی که در خارج است مصداق موضوع است یا نه؟ مثلاً در (أكرم العلماء) یا (أكرم عالماً) شک داریم که آیا زید عالم است یا نه؟ در این صورت دو نوع شک در موضوع متصور است:

(۱) اطلاق تکلیف نسبت به موضوع شمولی و استغراقی باشد، یعنی حکم به تعداد مصادیقش در خارج منحل می‌شود، مثل اکرم العلماء که اکرام هر عالم یک امتثال و عدم اکرام هر عالم یک عصیان است، در این صورت هرگاه شک در موضوع کردیم شک در تکلیف زائد است، چون شک داریم اکرام این فرد هم واجب است یا نه؟ لذا جای برائت است. به عبارت دیگر در تکلیف شمولی هر فرد و موضوعی یک حکم مستقل دارد، لذا هنگام شک در موضوع شک در یک حکم زائد داریم و برائت جاری می‌کنیم.

(۲) اطلاق تکلیف نسبت به موضوع بدلی باشد، در این صورت یک حکم بیشتر نداریم که با تحقق یک فرد علی‌البدل امتثال می‌شود مانند اکرم عالماً، در این صورت اگر شک کند آیا این فرد عالم است یا خیر؟ اکرام این فرد مکفی نیست، چون بنابر اینکه عالم باشد مأمور به امتثال شده و بنابراینکه عالم نباشد امتثال صورت نگرفته لذا شک در مکلف به دارد و اصل اشتغال باید جاری شود.

با توجه به این مطالب دو معیار برای تشخیص شک در تکلیف و جریان برائت وجود دارد:

(۱) آنچه که در آن شک داریم از قیود فعلیت تکلیف باشد که در این صورت شک در وجود و عدم آن شک در فعلیت تکلیف است. مثل (إذا حصل الخسوف فتجب صلاة الآيات) که وقوع خسوف قید فعلیت نماز است و شک در وجود و عدم این قید شک در فعلیت و عدم فعلیت تکلیف است.

(۲) اطلاق تکلیف نسبت به مشکوک شمولی باشد نه بدلی، به همان توضیحی که قبلاً بیان شد.

اشکال: مرحوم میرزا معیار دوم را به اولی برگردانده و یک معیار فقط ذکر کرده چه اینکه شک در موضوع خارجی برگشتش به شک در قید فعلیت تکلیف است، چون در مثل "لا تشرب الخمر" فعلیت حرمت، مقید

است به اینکه خمیری در خارج موجود باشد و با شک در خمیریت مایع خارجی در فعلیت آن شک کرده‌ایم و برائت جاری می‌کنیم.

شهادت در جواب می‌فرماید: اینطور نیست که همیشه از معیار دوم بی‌نیاز باشیم، چون گاهی فعلیت حکم مقید به موضوع است و گاهی نیست. لذا در مواردی که موضوع قید فعلیت تکلیف نیست به معیار دوم نیاز داریم.

توضیح: اگر موضوع خارج از اختیار مکلف باشد باید فعلیت تکلیف مقید به آن باشد مثل إذا زالت الشمس فصل، یا صلّ للقبلة، که زوال و قبله خارج از اختیار من است پس تا زوال و قبله تحقق پیدا نکنند وجوب فعلی نمی‌شود. ولی اگر موضوع از قدرت مکلف خارج نبود ممکن است در فعلیت تکلیف قید شود و ممکن است قید نشود مثلاً در فعلیت وجوب حج، استطاعت شرط شده است، و در لاتشرب الخمر، وجود خمر شرط فعلیت حرمت نیست، یعنی خمر علی تقدیر وجودش حرام است خواه در خارج موجود باشد و خواه نباشد.

توجه: در این صورت شک در اینکه این مایع خمر است یا نه؟ از قبیل شک در فعلیت تکلیف نیست چون گفتیم حرمت فعلی است ولو اینکه خمیری در خارج نباشد، ولی با این وجود محل جریان برائت است، چرا؟ چون اطلاق لاتشرب الخمر شمولی است یعنی هیچ خمیری را ننوش، لذا نسبت به حرمت این مایع شک می‌کنیم و این شک در تکلیف زائد است.

تحقیق

شهادت در تحقیقی می‌فرماید می‌توان به همان معیار اول اکتفا کرد، به این تقریب که مثلاً در لاتشرب الخمر می‌گوییم: مفادش یک جمله شرطیه است: (کَلِّمًا كَان مَائِعًا فَلَاشْرَبَهُ) هر وقت مایعی متصف به خمیریت بود شربش حرام است، حرمت شرب مقید شد به اینکه مایعی خمر باشد به نحو قضیه حقیقیه، چه در خارج موجود باشد و یا نباشد. در این تقریب فعلیت متوقف بر وجود نیست همانطور که میرزا میگفت بلکه فعلیت متوقف بر اتصاف مایع به خمیریت می‌باشد. پس حالا که از قیود تکلیف شد، هنگام شک در آن برائت جاری می‌کنیم.

با این بیان صحیح است گفته شود که: هر وقت شک در قیود تکلیف کردیم مجرای برائت است، منتهی قیود تکلیف دو قسم است:

(۱) به نحو مفاد "کان" تامه، به این صورت که شک در وجود و تحقق قید می‌کنیم مثل شک در استطاعت برای وجوب حج.

(۲) به نحو مفاد "کان" ناقصه، به این صورت که شک در اتصاف موضوع خارجی به وصفی می‌کنیم، و این اتصاف قید تکلیف است نه وجود خود موضوع. مثل اتصاف مایع به خمیریت در لاتشرب الخمر.

پس اگر شک به یکی از این دو قید تعلق گرفت مجرای اصل برائت است.

با این تحقیقی که داشتیم می‌توانیم قیود به نحو کان ناقصه را از موضوع به متعلق تعمیم بدهیم در متعلق هم همین حرف را بزنیم، مثلاً در لاتکذب بگوییم: قید فعلیت حرمت کذب وجود خارجی کذب در خارج نیست بلکه اتصاف کلام است به کذبیت، یعنی کلامی که از متکلم در خارج صادر می‌شود اگر متصف به کذب باشد حرام است و اگر نباشد حرام نیست خواه در خارج کذب وجود داشته باشد یا نه؟ لذا اگر شک کردیم کلامی متصف به کذب است یا نه؟ شک در حرمت آن کلام داریم و براءت جاری می‌کنیم. بله، چنانچه حکم ما وجوبی باشد، اصل اشتغال جاری است، مثلاً در صل اگر شک در اتصاف فعل خارجی به صلاۀ بودن کردیم، شک در مکلف به است چون اطلاق نسبت به صلاۀ بدلی است.

خلاصه تحقیق

ضابطه اصلی در جریان براءت، شک در قیود تکلیف است که این قیود به سه نحو متصور است:

(۱) به نحو کان تامه: شک در وجود وعدم قید مثل شک در تحقق زلزله که قید وجوب صلاۀ آیات است.

(۲) به نحو کان ناقصه نسبت به موضوع تکلیف: شک در اتصاف وعدم اتصاف موضوع به وصفی مثل شک اتصاف این مایع به خمیریت.

(۳) به نحو کان ناقصه نسبت به متعلق تکلیف: شک در اتصاف و عدم اتصاف متعلق به وصفی مثل شک در اینکه این کلام متصف به کذب است یا نه.

استحباب الاحتیاط

در شبهات بدویه دلیلی بر وجوب احتیاط نداشتیم و این منافات ندارد با اینکه قائل به استحباب شرعی احتیاط بشویم، چه اینکه روایات زیادی ما را تشویق به احتیاط می‌کنند. در بحث استحباب شرعی احتیاط شهید به دو نکته اشار می‌کند.

نکته اول: آیا شارع می‌تواند امر مستحب مولوی به احتیاط داشته باشد؟ دو نظریه وجود دارد، یک نظریه می‌گوید امکان ندارد و اوامر شارع به احتیاط، حمل بر ارشاد به حسن احتیاط می‌شود نه اینکه مولوی باشد. دو وجه برای این نظریه مطرح می‌شود.

وجه اول: اگر بخواهد اوامر مولوی باشد لغویت لازم می‌آید، چرا؟ چون احتیاط به حکم عقل حسن است و عقل خودش نسبت به آن محرکیت دارد و دیگر نیاز به محرکیت مولوی نداریم.

شهید میگه این حرف صحیح نیست، چرا؟ چون استحباب مولوی یا ناشی از مصلحت و ملاکی در خود احتیاط است، یا ناشی از همان مصلحت و ملاک الزامی واقع است که شارع بخاطر تحفظ بر احکام واقعی اش استحباب احتیاط را جعل کرده است. که طبق هر دو صورت لغویت لازم نمی‌آید، اما طبق اولی که ناشی از مصلحتی در خود احتیاط است، بخاطر اینکه محرکیت در احتیاط عقلی ناشی از ملاکات خود احکام واقعیه

است تا در مفسده نیفتیم، در حالیکه محرکیت در احتیاط شرعی بخاطر مصلحت در خود عمل به احتیاط است مثلا تمرین مکلف بر اینکه در شبهات مقرون به علم اجمالی یا در مقابله با حرام های معلوم احتیاط کند. پس احتیاط شرعی مؤکد احتیاط عقلی است و لغویت لازم نمی آید.

واما طبق دوم که جعل احتیاط بخاطر تحفظ بر احکام واقعی باشد، لغویت لازم نمی آید چون جعل استحباب برای احتیاط به منظور ابراز اهتمام مولی است بر حفظ ملاکات الزامیه واقعیه، در مقابل جایی که این ابراز را ندارد، پس این احتیاط تأکیدی بر احتیاط عقلی است نه اینکه لغو باشد، زیرا مکلف با علم به اینکه مسأله مورد اهتمام مولی است بیشتر تحریک می شود.

وجه دوم بر مولوی نبودن اوامر احتیاطی: حسن وقیح عقلی وقتی با حکم شرعی ملازمه دارد که در سلسله علل حکم شرعی واقع شود، یعنی وقتی می گوییم: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" که عقل مصالح و مفسد را در مرحله سابق درک کرده باشد، مثلا عقل قیح و مفسده ایذاء دیگران را درک می کند لذا می گوییم ایذاء حرام است، در حالی که مسأله حسن احتیاط مانند حسن اطاعت مولی و قبح معصیت مولی در طول حکم شرعی می باشند یعنی شارع باید احکامی را جعل کرده باشد تا حسن احتیاط معنا داشته باشد، که در این صورت حسن عقلی احتیاط در سلسله معالیل حکم شرعی است نه علل حکم شرعی. لذا مولوی بودن آن بی معناست.

اشکال شهید: ولو اینکه ملازمه بین حکم عقل و شرع را بپذیریم و لکن در مقام ما ثمری ندارد، زیرا ما نمی خواهیم حسن احتیاط شرعی را با استفاده از قانون ملازمه نتیجه بگیریم، (یعنی چون احتیاط عقلا حسن است پس شرعا نیز حسن و مستحب است)، که شما به ما اشکال می کنید باید حکم عقل در سلسله علل باشد نه معالیل، بلکه احتیاط شرعی بواسطه دلیل شرعی (روایات حسن احتیاط) ثابت است، و کلام در این است که آیا مانع عقلی وجود دارد از اینکه این احتیاط استحباب شرعی داشته باشد یا نه؟ پس مسلک میرزا ربطی به مسأله ما ندارد. و شاهد بر اینکه قائلین به استحباب شرعی از باب ملازمه پیش نرفته اند این است که اگر شما بدون قصد تقرب احتیاط کردید و از مخالفت واقع اجتناب کردید کار مستحبی انجام داده اید، در حالیکه اگر از باب ملازمه باشد باید حتما به قصد تقرب از مخالفت واقع اجتناب کنید چون عقل انقیاد و بندگی را حسن می داند و انقیاد وقتی معنا دارد که به قصد تقرب آورده شود.

نکته دوم: بعد از اثبات استحباب شرعی احتیاط، اشکال شده که احتیاط فقط در واجبات عبادی در جایی که اصل مطلوبیت ثابت می باشد و همچنین در واجبات توصلی ممکن است ولی در واجبات عبادی که اصل مطلوبیت مجهول است ممکن نیست.

توضیح: احتیاط در توصلی مانند اینکه نمی دانی به دوستان ۸۰ تومان بدهکاری یا ۱۰۰ تومان، احتیاط می کنی و ۱۰۰ تومان می دهی در حالیکه برائت می گفت ۲۰ تومان اضافی را لازم نیست بدهی.

احتیاط در واجبات عبادی که اصل مطلوبیت معلوم است مثل اینکه مطلوبیت نماز جمعه را می‌دانید ولی نمی‌دانید واجب است یا مستحب، در این صورت هم شما می‌توانید احتیاط کنید و به قصد تقرب و مطلوبیت بیاورید و قصد وجه معتبر نیست.

اما در جایی که اصل مطلوبیت مشکوک است، گفته شده احتیاط ممکن نیست، چرا؟ چون اگر فعل را بدون قصد تقرب بیاوری کار لغوی انجام داده‌ای چون فعلی که در مطلوبیتش شک داری عبادی است، و اگر به قصد تقرب (یعنی قصد امثال امر آن) آوردی، مرتکب تشریح حرام شده‌ای چون در اینکه امر داشته باشد شک داری پس چطور به قصد امرش آوردی، این یعنی ادخال مالم یعلم فی الدین فی الدین چیزی را که نمی‌دانی در دین هست یا نه، در دین داخل کرده‌ای. لذا در مثل این موارد که اتیان عبادی فعل ممکن نیست احتیاط هم ممکن نیست.