

حد 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. پدیهی 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 می‌کرد 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)، ولي 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، ولي 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 صغریات 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 صغریات 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 توصی- 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 صغریات 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 توصی.

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 توصی 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 توصی 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 ثیابك» (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 ثیابك» می باشد، اما وقتی مکلف خطاب «لاتغصب» را عصیان کند، خطاب «طهّر ثیابك» ثابت می شود، در نتیجه مأموریه شده و انجام دادن آن مجزی و صحیح می باشد.

خلاصه: اگر فعل مشتمل بر حرام توصی 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 شیء 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 شیء 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 شیء به معنای طلب نقیض آن شیء 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 شیء 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 شیء به معنای طلب نقیض می باشد، صحیح نیست؛ زیرا نهی از شیء 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 ضد 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 ضد عام واجب، حرام است.

مقدمه دوم: مقدمه دوم این است که ضد خاص، ملازم با ضد عام می باشد. به این مثال توجه کنید: ضد خاص نماز ازاله نجاست است و ازاله نجاست با ترك نماز که ضد 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 ضد خاص مقدمه انجام ضد 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 ضد که مقدمه انجام ضد دیگر می باشد واجب می باشد.

مقدمه سوم: وجوب ترك ضد به معنای حرمت خود ضد 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 ضد 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 مبنای، 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 توصیلی نیز جاری می باشد. به این معنا که اگر واجب مهم توصیلی 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 طبیعاً 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 معذّریت 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 معذّریت 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 ليلتهُ و صامَ نهارهُ و تصدَّقَ بجمیع ماله و حجَّ جمیع دهره و لم يعرف ولايةَ ولیِّ الله قَبُولیهُ و یكونَ جمیع أعماله بدلالتهُ إلیه ما کان له علی الله جَلٌّ و عزٌّ حقٌّ فی ثوابه و لا کان من أهل الإیمان [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 مُدعای 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 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 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 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 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 شرعیه 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 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 تارك، 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 و لکن 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 و عدم 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 و عدم 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 و لکن 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 و شك 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 و عدم 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 و عدم 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 و لکن 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 امري 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 تریخ 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 واقعی آنها محرکیتی ندارد، به عبارت مختصر، وصول مهم است نه صدور، اگر پشت دیوار بشیر باشد و شما ندانید هرگز نمی‌ترسید ولی اگر بدانید ولو واقعا شیر می‌ترسید و فرار می‌کنید پس وجود واقعی 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 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 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 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 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.

وظيفة عملي ثانوي در حالت شكّ

طبق قاعده اولی به حکم عقل اصل احتیاط و اشتغال عقلي ثابت شد الان 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.

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

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

بحث سوم که در آیه مطرح می شود این است که آیا جریان برائت مطلق است حتی قبل از فحص را هم شامل می شود و یا اینکه فقط وقتی جاری می شود که فحص صورت گرفته باشد. شهید می فرماید: آیه می گوید خداوند هیچ کس را عقاب نمی کند مگر در مورد تکلیفی که به او واصل شده باشد، و صولی که در آیه آمده مراتبی دارد، به مرتبه این است که شارع آن را دو دستی تقدیم کند و به مرتبه اش این است که در جایی که احتمال می رود پیدا کنی، قرار بدهد مثلا در کتاب وسنت، عرف از ایفاء ووصول آیه معنای دوم را می فهمد یعنی اگر در جایی که گمان داری حکم را پیدا کنی، گشتی و پیدا نکردی عقاب نداری پس شبهات قبل از فحص را شامل نمی شود.

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 می شود حجت را بر همگان تمام می کند، 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 می رود 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 مبعوضیت دارد ولی شخص مظاهر مورد مغفرت قرار گرفته است.

جواب: ظاهر آیه نفی استحقاق است، زیرا ترکیب "ما كنا معذبين" 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 نمی کند، 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 می کند 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 نمی شود.

اعتراض سوم: شهید می فرماید: 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 نمی شوید. 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 می آیند و موضوع نفی برائت را برمی دارند.

آیه سوم: قل لا أحد في ما أوحى إليّ محرّم على طاعم يطعمه إلا أن يکون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فإّنه رجس أو فسقا أهلّ لغير الله به فمن اضطرّ غير باغ و لا عاد فإن ربّك غفور رحيم.

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 نمی بینم مگر این چند مورد. از این احتجاج فهمیده می شود نیافتن حکم در شریعت دلیل حکم به اباحه کردن است، چون پیامبر می گوید: حرامی در شریعت نمی یابم 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 می شود حرمتی نبوده است و با مقام ما که شک در تکلیف واقعی داریم و می خواهیم 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 تمامیتش 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. ولیکن 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، بنابراین 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 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 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 الشئی 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.

شهادت در جواب می‌گوید: بین احتمال اول و احتمال دوم فرق است، احتمال دوم طبق مقتضای ظاهر حال شارع است، زیرا شارع بماهو شارع شأانش 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 شهادت 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 شهادت 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.

شهادت 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، ولیکن 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 تقيید 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 لازمهاش 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 حکمی 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 حکمی 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 جامع بین آن دو متصور نیست تا مای موصول در آن استعمال شود.

شهید می فرماید عمومیت حدیث نسبت به شبهات حکمی 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 حکمی.

تصویر جامع برای شبهات حکمی 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.

شهادت 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 السياق لا تتخلّم حتّى لو كان المراد من اسم الموصول الشبهة الحكميّة أيضا؛ و ذلك لأنّنا قلنا: إنّ اسم الموصول مستعمل في معناه العامّ و المبهم و هو عنوان الشیء مثلا، و هذا العنوان موجود في جميع الفقرات، غاية الأمر أنّ المراد الجذّي كان مختلفا فيها، و هذا لا یضّر بالاستعمال؛ لأنّه لا یُنظر إلى عالم الصدق الخارجی و إنّما یُنظر إلى عالم المفاهیم و الصور الذهنیّة 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 الكلّي، 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 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 يك 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 و شك 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 و وشکی در آن نیست لذا اصل برائت دیگر موضوع ندارد (چون موضوعه شك در تکلیف بود و اینجا وشکی نیست). و شك 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 مابع خارجی در فعلیت آن شك کرده‌ایم و برائت جاری می‌کنیم.

شهید 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 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 لاثرب 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 لاثرب الخمر می‌گوییم: مفادش يك جمله شرطیه است: (كلما كان مانع 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 حقیقه، 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 لاثرب 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 لاثرب 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 صلاۀ بودن کردیم، شك در مکلف به است چون اطلاق نسبت به صلاۀ 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 صلاۀ 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 شهادت به دو نکته اشاره 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 عقلي 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 عقلي وقتي با حکم شرعی ملازمه دارد که در سلسله علل حکم شرعی واقع شود، یعنی وقتي می‌گوییم: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" که عقل مصالح و مفاسد را در مرحله سابق درک کرده باشد، مثلاً 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 عقلي احتیاط در سلسله معالیل حکم شرعی است نه علل حکم شرعی. لذا مولوی بودن آن بی‌معناست.

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 عقلاً حسن است پس شرعاً 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 عقلي 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 حتماً به قصد تقرب از مخالفت واقع اجتناب کنید چون عقل انقیاد و بندگی را حسن می‌داند و انقیاد وقتي 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.