

جزوه تدریس

الحلقه الثالثه

توسط حضرت استاد:

سید محمد صادق علم الهدی

← جلسات ۴ تا ۳۶

تهیه و تنظیم:

رضا پور محمدی

جلسه چهارم

فرق قواعد فقهیه و قواعد اصولی

این تعریف شامل قواعد لغویه هم می‌شود. زیرا یک سری از مباحث لغوی هم ممهده للاستنباط الحکم الشرعی هستند. (یعنی مانع اغیار نیست) و همینطور علم رجال یا درایه و...

کلماتی که در معانی الاخبار شیخ صدوق مرآة العقول مجلسی که از الفاظ غریب روائی بحث کرده‌اند و اصولاً هدف همین بوده است.

اصولاً غیر فقهاء کسی دغدغه ندارد که کلمه «تراب» دقیقاً به چه معناست.

این مباحث همه به غرض استنباط است پس اشکال سوم وارد است.

شهید صدر سه پاسخ به این اشکال می‌دهند

جواب اول: شاخصه قاعده اصولی این است که کبرای قیاس استنباط قرار بگیرد. قیاس استنباط قیاسی است که حکم شرعی کلی استنباط کند.

صعید به معنای تراب ظاهر آیه شریفه است

و هرچه ظاهر آیه شریفه است در شرع ثابت است (حجت است)

ظاهر آیه شریفه در شرع ثابت است.

صغری بحث اصولی نیست و می‌تونه مبتنی بر لغت باشد اما کبری قیاس استنباط حجت است.^۱

^۱نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶ ش)، فوائد الأصول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، قم، ج ۱، ص ۱۹

این قاعده که «باید در کبرای قیاس استنباط قرار بگیرد» خودش از کجا آمده است؟

البته ایشان قرارگیری در کبرای قیاس را شانی می‌داند.

مرحوم نائینی می‌پذیرد که مسئله ظهور صیغه امر در وجوب نیز غیر اصولی است. نباید هر بحثی که در علم اصول مطرح شود را اصولی شناخت.

بما ذكرنا من مرتبة علم الأصول يظهر الضابطة الكلية لمعرفة مسائل علم الأصول، و حاصل الضابط: ان كل مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من مسائل علم الأصول.

و بذلك ينبغي تعريف علم الأصول، بان يقال: ان علم الأصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي، فان ما عرف به علم الأصول: من انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الخ- لا يخلو عن مناقشات عدم الاطراد و عدم الانعكاس، كما لا يخفى على من راجع كتب القوم.

و هذا بخلاف ما عرفنا به علم الأصول، فانه يسلم عن جميع المناقشات، و يدخل فيه ما كان خارجا عن تعريف المشهور مع انه ينبغي ان يكون داخلا، و يخرج منه ما كان داخلا في تعريف المشهور مع انه ينبغي ان يكون خارجا.

ثم ان المائر بين المسألة الأصولية و القاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في ان كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو ان المستنتج من المسألة الأصولية لا يكون إلا حكما كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فانه يكون حكماً جزئياً و ان صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً إلا ان صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائر بينها و بين المسألة الأصولية، حيث انها لا تصلح إلا لاستنتاج حكم كلي، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الاستصحاب^۱ إن شاء الله، و يأتي هناك أيضاً ان المسألة الأصولية قد تقع أيضاً صغرى لقياس الاستنباط و تكون كبراه مسألة أخرى من مسائل علم الأصول، إلا ان مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في مورد آخر كبرى للقياس.

و هذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فانه لا تقع كبرى لقياس الاستنباط أصلاً فراجع. و على كل حال، فقد ظهر لك مرتبة علم

تعريفه.

و

الأصول

(۱) الجزء الرابع من فوائد الأصول، الأمر الثاني

اشکال شهید صدر: استطرادی بودن یک قاعده خود خلاف قاعده است. تمامی مباحث الفاظ و ظهورات باید خارج از الفاظ باشد. ما هیچ تعهدی نداریم که چنین ضابطه‌ای را بپذیریم.

معیار محقق خوئی: قاعده اصولی قاعده‌ای است که بتواند به تنهایی بار اثبات را به دوش بکشد. این ظهور صعید اصولی نیست چرا که به تنهایی نمی‌تواند استنباط حکم شرعی کند بلکه ظهور صیغه امر هم بدان ضمیمه شود. ولی خوب اشکال این حرف این است که همین قاعده ظهور صیغه امر در وجوب نیز باید به قاعده دیگری ضمیمه شود و آن حجیت ظواهر است و الا بدرد نمی‌خورد.

محقق خوئی می‌فرمایند مسئله حجیت ظواهر از بدیهیات است و اصلاً بحث کردن ندارد. لذا قاعده ظهور صیغه امر در وجود مستقیماً حکم استنباط می‌کند.^۲

العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط ال..... من دون حاجة الى ضمیمه كبرى او صغرى اصولية اخرى

تعریف دوری است چون در خود تعریف کلمه قاعده اصولیه آمده است.

^۲خویی، ابوالقاسم (تقریرات فیاض، محمد اسحاق) (۱۴۱۷ ق)، محاضرات فی أصول الفقه، قم، دارالهادی، چاپ چهارم، ج ۱،

جلسه پنجم

اشکالات شهید صدر بر محقق خوئی

منظورتان از اینکه می‌فرمائید در استنباط نیاز به قاعده اصولی دیگری نباشد، منظورتان چیست؟

اگر منظورتان این است که قاعده اصولی به هیچ عنوان و در هیچ جایی نیاز به قاعده اصولی دیگری ندارد، این حرف با واقع نمی‌سازد.

اما اگر مرادتان این است که قاعده اصولی باید صلاحیت آن را داشته باشد که حداقل در استنباط یک حکم - و نه همه‌ی حکم‌ها - بی‌نیاز به واسطه‌گری سائر احکام باشد.

این توانمندی در خیلی از قواعد غیر اصولی است. مثلاً فرض کنید روایت متواتر یا آیه قرآن صریح بگوید که «تیمم با صعید واجب است» در این فرض دیگر نیازی به واسطه‌گری قاعده ظهور امر در وجوب نیست زیرا اصلاً امری وجود ندارد و روایت هم صریح است و مستقیماً دلالت بر یک حکم شرعی می‌کند، لذا باید این قاعده لغوی را یک قاعده اصولی دانست در حالی که این طور نیست.

نکته: صریح عبارت آقای خوئی با فرض دوم می‌سازد (دراسات فی علم الاصول ج ۱ ص ۲۴) می‌فرماید (انه لابد ان یترتب علی مساله اصولیه... لا مطلقاً بل فی الجملة...) ایشان صریحاً گفته‌اند که منظور من صریحاً احتمال دوم است.

نکته دوم: بالفرض که تمامی حالات (سند، ظهور و...) قطعی بود، باز هم ما محتاج هستیم به قاعده حجیت قطع.

آقای خوئی یک بحثی مطرح می کنند که حجیت قطع بحث اصولی نیست تا به این اشکال جواب بدهند (مصباح الاصول، ج ۱، ص ۵؛ دراسات ج ۳، ص ۷) ایشان سعی کرده یک جوری حجیت قطع را از دایره علم اصول خارج کند.

اشکال دوم: محقق خوئی گفتند که بحث حجیت ظهور چون مورد اتفاق همه است اصلاً بحث اصولی نیست. از این ما یک ضابطه برداشت می کنیم که هرآنچه اختلافی نباشد مبحث اصولی نیست و هر آنچه قاعده‌ای که استنباط حکم شرعی کند و اختلافی باشد اصولی است. در حالی که اختلافی بودن ذاتی مبحث اصولی نیست و عرضی آن می باشد.

یعنی یک مبحث اول وارد علم می شود و بعد در مورد آن بحث و اختلاف می شود. در نتیجه شما نمی توانید غیر اصولی بودن قاعده حجیت ظهور را ادعا کنید بنابراین تمام مباحث ظواهر که شما اصولی بودنش را قبول دارید، غیر اصولی می شود.

بهتر است در تعریف گفته شود، علم اصول علم به عناصر مشترک (همه ابواب) که بتواند (شانیت) برای استنباط جعل (از یک جعل ممکن است هزاران حکم کلی استنباط شود، ما در اصول فقه به دنبال شناخت جعل هستیم: جعل مثل: حلیت گوشت گوسفند نر، ماده، حلیت گوشت بره، حلیت جنین گوسفند همه به جعل حلیت علی لحم الغنم بر می گردد) حکم شرعی فرعی است. نکته: آقای خوئی از جهت تاریخی درست می فرمایند، تا زمانیکه یک مبحث اختلافی نشود در یک علم بحث نمی شود.

قواعد علم اصول هیچ ربطی به مباحث علوم دیگر ندارد و صرفاً برای حوزه علم فقه تعبیدی مفید

است.

ایشان در حلقه اولی گفته است علم به استنباط حکم شرعی ولی در حلقه ثالثه می گوید علم به استنباط جعل حکم شرعی (کتاب آموزشی است)

در حلقه ثانیه گفته است علم به استنباط

در تمامی تعاریف چه در مجموعه حلقات و چه در درس خارج هایشان (بحوث و مباحث) تعبیری که ایشان به کار برده اند «عناصر» است. فرق عناصر و قواعد چیست؟ دو فرق بین این دو اصطلاح وجود دارد:

اولاً عنصر شامل تصورات هم میشود ولی قاعده همیشه تصدیق و جمله است. اصطلاح اصولی عنصر است ولی قاعده نیست. بحث از وجوب تخییری یک عنصر است نه تصدیق

ثانیاً عناصر می توانند جزئی باشند ولی قواعد باید کلی باشند.

اما شهید صدر این دو لفظ را به یک معنی گرفته است.

نکته سوم: عناصر مشترک: همین کلمه مشترک کافی است برای قواعد فقهیه و دیگر نیازی به انیکه قواعد فقیه تطبیقی هستند و اصول فقه استنباطی، زیرا ما هیچ قاعده ای نداریم که در تمامی فقه بتواند ایفاء نقش کند.

جلسه ششم

اصلاً فرق موضوع علم با تعریف علم چیست؟

تعریف علم در واقع عبارت است از بیان ظابطه‌ی جوهری مسائل موجود در علم، چون علم چیزی جزء مسائلیش ندارد.

موضوع علم از سنخ تصورات است که عبارت است از یک تصور جامع موضوعات مسائل علم اینکه بگوییم موضوع علم جامع مسائل علم است غلطه چون مسائل قضیه هستند و موضوع تصور و چطور تصور می تواند جامع تصدیقات باشد.

در تعریف علم جامع و مانع بودن خیلی مهم است ولی در موضوع علم فقط جامعیت مهم باشد ولی مانعیت مهم نیست و ممکن است موضوع مسائل علوم دیگری را نیز شامل شود.

موضوع علم اصول چیست؟

آیا وجود موضوع ضرورت دارد؟

بنابر نظر شهید صدر، موضوع علم اصول دلیل مشترک در استدلال فقهی است

جلسه هفتم

دلیل دوم: شما یا تمایز علوم را به موضوع می دانید و یا به اغراض. در صورت اول ثبت المطلوب و صورت دوم هم به نوعی به انتخاب موضوع بر می گردد. چطور؟؟

اغراض معالیل علوم هستند. یعنی آنچه از یک علم به دست می آید می شود غرض یک علم. و هر علمی را غرضی است. پس هر علمی می شود علت غرض. از آنجایی که غرض واحد است باید علتی که غرض از او صادر می شود نیز واحد باشد. (بنابر قاعده الواحد). اما علم مجموعه ای از مسائل است پس چطور می شود به یک قضیه واحد برگردد؟

بدین صورت که یک موضوع جامع همه مسائل علم در بیاوریم و آن را علت بدانیم تا تخطی از قاعده الواحد پیش نیاید.

بنابراین کسی که معتقد است وجود غرض ضروری است ناچار است که معتقد شود که وجود موضوع ضروریست.

الف) از ضرورت وحدت غرض در علم، ضرورت وجود قضیه جامع واحد (قضیه مادر) پیش می‌آید.
ب) از ضرورت وجود چنین قضیه‌ی مادری اثبات می‌شود ضرورت وجود موضوع برای علم

قاعده فلسفی الواحد لا یصدر الا من الواحد

یک مشابه دارد با الواحد لا یصدر منه الا الواحد

در قاعده اول از وحدت معلول اثبات می‌کنیم وحدت علت را ولی در دومی از وحدت علت اثبات می‌کنیم وحدت معلول را. به اصطلاح اولی کشف اینی است و در دومی کشف لمی است.

جواب استدلال

واحد در کلام فلاسفه بر سه قسم است:

واحد شخصی

واحد نوعی

واحد عنوانی

در بین اینها اون‌ی که واقعاً واحد است واحد شخصی است که قوامش به وجود است.

اما واحد نوعی و عنوانی متکثرند یعنی مجموعه افراد هستند.

ما در حقیقت اگر افراد متکثر را تحت یک عنوان جامعی لحاظ کنیم که در برگیرنده ذاتیات این افراد است، اصطلاحاً به این می‌گویند واحد نوعی.

یعنی یک عنوان جامعی را لحاظ کنیم که مشتمل بر ذاتیات همه افرادش است می‌شود واحد نوعی

اما اگر عنوان جامعی را لحاظ کنیم که مشتمل بر غیر ذاتیات است می‌شود واحد عنوانی؛ یعنی عنوانی را چتر این افراد قرار دهیم که یا این عنوان نمایانگر وصف عرضی افراد است یا اینکه اساساً یک عنوان انتزاعی و بر ساخته ذهنی است (حتی مشتمل بر عرضیات نیز نیست). اینجا به این مجموعه می‌گویند واحد ولی از نوع عنوانی.

مثال:

واحد شخصی: من، شما و تک تک ما اگر به عنوان شخصی لحاظ شویم، واحد شخصی هستیم

واحد نوعی: اگر تک تک ما تحت چتر انسان لحاظ شویم واحد نوعی هستیم

واحد عنوانی: اگر تک تک ما تحت چتر سفید پوست یا تحت عنوان «واحدنا» یا «احدنا» (می‌شود که ۵ نفر از ما رو اراده کنیم) برویم می‌شود واحد عنوانی.

این مقدمه را گفتیم تا بگوییم قاعده الواحد هیچ ربطی به بحث ما ندارد

قاعده مزبور ناظر به واحد های شخصی است، یعنی واحد شخصی لایصدر من واحد شخصی در حالیکه غرض علم واحد شخصی نیست بلکه یا واحد عنوانی است و یا نهایتاً واحد نوعی.

مثلاً غرض از علم نحو چیست؟ آیا یک غرض واحد است؟

خیر هزاران غرض داریم. مثلاً از بحث الفاعل مرفوعاً غرض ما صیانت لسان از خطای در اعراب فاعل و بحث المفعول منصوباً غرض این است که صیانت لسان از خطای اعراب مفعول داشته باشیم و... اینها کلی غرض متفاوت هستند که از همه اینها یک غرض عام اراده می‌شود به عنوان صیانت لسان از خطا

این غرض مذکور خود عنوان جامع برای کلی غرض دیگر است که تحت یک واحد عنوانی و یا نهایتاً نوعی درآمده است.

، هر دو قاعده را توضیح داده است.

شهید صدر فقط واحد نوعی را مطرح می‌کنند ولی آخوند در کفایه در بحث امر و نهی واحد جنسی را نیز مطرح می‌کند.

مرحوم آقای خوئی در حاشیه اجود التقریرات (اجود متنش برای آقای نائینی است و حاشیه برای آقای خوئی است) ج ۱، ص ۴، عبارت واحد نوعی گفته است

ولی در محاضرات که تقریرات خود ایشان است گفته است واحد عنوانی ۱، ۱۷

لذا تردید در کلام شهید صدر برگرفته از کلام استادشان آقای خوئی است و طبیعی به نظر می‌رسد.

در مقابل اینها عده‌ای برهان آورده اند که وجود موضوع برای بعضی از علوم عقلاً محال است نهایتاً الافکار، ج ۱ ص ۹

مثلاً علم فقه، بعضی از موضوعاتش از سنخ وجود است و برخی از سنخ عدم و آنهایی که وجود است ممکن است ذیل یکی از مقولات عشر بگنجد.

مثلاً اكل اللحم الارنب حرام (وجودی)

ترك الشرب فی يوم شهر رمضان واجب (عدمی)

همین وجودی ها بعضی ها مثل اكل از مقوله فعل است و برخی از مثل قرائت از مقوله کیف است و برخی مثل ركوع سجود از مقوله وضع و هیئت است.

پس موضوع فقه چطور می تواند دارای یک جامعی همه اینها داشته باشد؟؟؟؟

شهید صدر در پاسخ به این استدلال هیچ جوابی و ردی بیان نمی کنند و یک نوع تلقی قبول میشه از سخن ایشان کرد.

در واقع این مطلب را شهید صدر از استادشان آقای خوئی بیان می کنند. (محاضرات ج ۱، ص ۲۰، اجود ۱، ص ۴ در پاورقی

اما خود ایشان در بحث ج ۱، ص ۴۱ این برهان استاد را رد می کند و می گوید همه قضایای علم فقه را می توان به یک امر واحد برگرداند و گفت جامع مسائل علم فقه حکم شرعی است.

در نهایت می گویم که موضوع علم اصول ضرورت ندارد

یَرْفُضُ و یَرْفُضُ (رد کرده اند)

یُبْرَهِنُ

عدمه: عدم وجوب ضرورت موضوع

استساغوا: جایز شمرده اند

برای یک علم اصول یک موضوع کلی است ولی ضرورتی ندارد که یک موضوع داشته باشد. (ایشان در حلقه ثانیه) یک بحثی را مطرح می‌کند تحت عنوان فائده علم اصول که خواندنش خالی از لطف نیست. خلاصه ایشان علم اصول فقه را به عنوان علمی نظریه پرداز می‌داند.

جلسه هشتم

حکم شرعی بر تکلیفی و وضعی است

حکم شرعی تکلیفی: حکمی که به فعل مکلف تعلق داشته و عمل او را مستقیماً هدایت کند.

احکام تکلیفی پنج تا هستند. تمام این پنج حکم همه مربوط می‌شوند به فعل مکلف از بین احکام فقط دو قسم کلفت برای مکلف می‌آورند (در واقع تسمیة العام باعتبار بعض اقسامه) حکم وضعی حکمی است که وضعیت معینی را فراروی مکلف تشریح می‌کند که به نحو غیر مستقیم و نه مستقیم در عملکرد انسان تاثیر دارد. از امامت و ولایت گرفته تا زوجیت و طهارت و...

در نظام های عقلائی تابعیت جمهوری اسلامی ایران یک حکم وضعی عقلائی است نکات: واژگانی هستند که برای احکام به کار می‌روند. آنها کدامند؟ (هدف ما در این بحث همین است)

واژه جواز: جواز گاه به معنای حکم تکلیفی است که گذشت

جواز بالمعنی الاعم یعنی محذوری در ارتکاب فعل وجود نداشته باشد که شامل چها تا از افعال تکلیفی می‌شود.

جواز به بالمعنی الاخص یعنی محذوری در فعل یا ترک نیست. در این صورت فقط شامل استحباب، کراهت و اباحه

جواز گاهی به معنای حکم وضعی است

۱. به معنای نفوذ

۲. به معنای لزوم و عدم امکان فسخ

۳. به معنای امکان عقلی

اباحه نیز دو معنی دارد: اباحه به معنای اخص و به اباحه به معنای اعم

اباحه به معنای اخص همان اباحه ای است که در اقسام تکلیفی گذشت

اما اباحه به معنای اعم شامل سه قسم از اقسام تکلیفی می شود: اباحه اخص، استحباب، کراهت

اقتضاء و تخییر: نیز ناظر به احکام تکلیفی هستند

احکام اقتضائی به چهار حکم می گویند: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت

تخییر گاه در حوزه احکام به کار می رود و گاهی برای اصل عملی و گاهی به عنوان علاج تعارض

دو خبر متعارض و...

در اینجا بحث ما از تخییر در احکام است که در مقابل اقتضا است. علت هم آن است که آن چهار

حکم مقتضی یکی از دو حالت فعل یا ترک هستند ولی به این آخری می گویند تخییر (القواعد

والفوائد، ج ۱، ص ۳۹)

وضع: گاهی وضع رو به معنای رفع استعمال می‌کنیم. مثلاً در براءت بحث از وضع می‌شود که معنای لغوی است و به بحث ما ربطی ندارد

دو معنای اصطلاحی دارد:

گاهی در مبحث وضع و واضح له الفاظ به کار می‌رود ولی یک معنای دیگری هم دارد که در آن وضع به معنای حکم وضعی است.

حکم وضعی بر دو قسم است:

۱. آنکه موضوع حکم تکلیفی است. یعنی در حقیقت حکمی است که شده پایه و اساس برای سامان‌دهی احکام تکلیفی مثل زوجیت: همینکه می‌گوید هو زوج و هی زوجه باعث می‌شود برای طرفین و اشخاص ثالث احکامی ایجاد شود (مثل حرمت نکاح با دیگران، یا حرمت نکاح مازاد بر چهار تا، یا غیر حق ندارد از زوجه کسی خواستگاری کند یا میان زوجین فاصله و جدایی بیندازد)
۲. گاهی احکام وضعی منتزع از حکم تکلیفی است. مثلاً نماز واجب است و رکوع دارای عنوان جزئیت است که می‌شود حکم وضعی

* حالا بحث است که آیا احکام شرعی خود توسط شارع مستقیماً جعل شده‌اند یا نه؟

احکام وضعی از نوع دوم قطعاً مستقلاً وضع نشده‌اند بلکه منشا انتزاع اینها ممکن است جعل شده باشد.

البته اموری مثل جزئیت اصلاً قابل جعل شارع نیست، یعنی قابلیت جعل شدن ندارد. رکوع یا جزء نماز قرار داده شده است و یا قرار داده نشده است. مثلاً من نجار یک صندلی با چهار پایه درست کرده‌ام. دیگر دست من نیست که بگویم این مثلاً پایه سوم جزء صندلی نیست یا اصلاً این صندلی هیچ پایه ای ندارد. همچنین دست من نیست که عنوان جزئیت را برای یک چوب

خارجی قرار بدهم. این ها امور عقلی هستند. این ها دست من نیست. اصلا دست شارع نمی‌رسد
به احکام انتزاعی

جلسه نهم

فرق بین امور انتزاعی و واقعی و اعتباری چیست؟

امور بر سه قسم هستند:

۱. واقعی: گاهی اوقات با پسوند و گاهی با پسوند تکوینی استفاده می‌شود. اموری هستند که مجرد یا مادی که در عالم تکوین عینیت یافته‌اند. در عالم تکوین ثبوت یافته‌اند. تمام مقولات عشر از جوهر تا نه قسم عرض همه جزء امور واقعی عینی‌اند. شاخصه امور واقعی و تکوینیات این است که ذهن هیچ نقشی در پیدایش اینها ندارد نه به عنوان جاعل و نه به عنوان منتزع. به بیان دیگر اینها در حقیقت هستند چه ذهنی باشد که درکشان کند و چه ذهنی نباشد.
۲. اعتباری: گاهی اوقات با نام انشائی و جعلی. اموری هستند برساخته ذهن و یافته ذهن. در اینها ذهن نقش خالق و جاعل ایفاء می‌کند و وراء جعل و اعتبار هیچ واقعیتی ندارند. تمام احکام مولوی شرعی و عرفی از سنخ امور اعتباری‌اند. احکام وضعی هم اگر به جعل مولی باشد چنانکه شهید صدر این مقوله را پذیرد می‌تواند همه در ضمیره امور اعتباری باشد.
۳. انتزاعی: عبارت است از نسبت یک شیء به شیء دیگر، نسبتی که عقل اون رو ادراک می‌کند و تا عقل نباشد اون نسبت احراز نمی‌شود. این نسبت در عالم تکوین وجود مستقلی ندارد و اگر وجودی هست از آن طرفین نسبت است. نسبت این پایه به صندلی (جزئیت) امری انتزاعی است و یا نسبت وضوء به نماز (شرطیت) اینها همه انتزاعی است. مولیت، علیت، موافقت، مخالفت، سبق، لحوق، راست، چپ... تساوی، تباین، من وجه و...

اینها ثبوتی مستقل از خود ندارند و بر خلاف اعتباری گفتیم که یک عزم و یک تصمیمی لازم است برای ایجاد معتبر ولی در امور انتزاعی اینطور نیست.

چه تو تصمیم بگیری و چه تصمیم نگیری این منتزعات وجود دارند.

در انتزاعیات اراده انسان هیچ اراده ای تاثیر ندارد. اگر هست هست و اگر نیست نیست.

احکام انتزاعی، احکام برگرفته از برون یا دورن شیء است. مثلاً می‌گوییم این شیء رابطه اش با آن شیء فلان است.

شاید یک بخش مقدمه کتاب رو به امور اعتباری اختصاص داد. در نکات تعریف علم اصول فقه

احکام وضعی از حیث ماهیت بر دو قسم هستند

یا از سنخ امور اعتباری هستند و یا از سنخ امور انتزاعی هستند.

از سنخ امور اعتباری باشند یعنی ذهن این‌ها را اعتبار کرده است چه شارع اینها را اعتبار کرده باشد و چه فقهاء برای مرتب کردن علم اینها را اعتبار کرده باشند.

آن قسمی که از سنخ انتزاعیات است کاوشی ذهنی است، برداشتی است که عقل می‌کند از روابطی که چه در درون یک حکم تکلیفی و چه در برون یک حکم تکلیفی بر قرار است. این قسم اصلاً شأنیت جعل ندارد و ما فقط می‌توانیم اینها را بفهمیم یا نفهمیم.

اگر منشا انتزاع هست پس منتزع هم هست

احکام وضعی قسم اول ۱. نمی‌تواند انتزاعی باشد و ۲. می‌تواند اعتباری باشند

نمی‌تواند انتزاعی باشد زیرا موضوع حکم تکلیفی است و موضوع حکم تکلیفی یعنی سبب حکم است و آنچه منتزع از حکم تکلیفی است یعنی منتزع و نمی‌شود که یک شیء هم سبب باشد و هم مسبب.

اینها می‌توانند توسط شارع جعل شوند. یعنی شارع اینها را اعتبار کند و بعد موضوع حکم شرعی قرار دهد.

جعل احکام وضعی کاملاً عقلانی است. عده‌ای گفته‌اند که جعل احکام وضعی لغو است. وقتی احکام تکلیفی است دیگر چه نیازی به احکام وضعی هست؟ یعنی شما احکام وضعی را برای احکام تکلیفی می‌خواهی، حالا اگر احکام تکلیفی را وضع نکنی که جعل احکام وضعی لغو می‌شود و اگر احکام تکلیفی را بیاوری خوب احکام را ببر روی خود احکام تکلیف چرا می‌بری روی احکام وضعی. مثلاً بگو الدم یحرم شربه، یحرم صلاه معه و... دیگر چه نیازی است به جعل نجاست و...

لذا لغو می‌شوند. اما ما با آوردن مثال از کلیه نظام‌های حقوقی دنیا می‌گوییم امری کاملاً رایج است.

جعل امور انتزاعی (وضعی از نوع دوم) را می‌گفتند که جعلش امتناع ذاتی دارد ولی حکم وضعی نوع دوم را عده‌ای جعلش را امتناع وقوعی دانسته‌اند.

جعل احکام وضعی منشأ عقلانی دارد زیرا سامان می‌دهد احکام تکلیفی را و هم باعث می‌شود تبیین، تفهیم و تفهم برای مولی و عبد راحت تر شود.

مثلا اگر بخواهد بگوید هر کسی داخل کشور از یکی از والدین ایرانی متولد شود ممنوع به اسرائیل برود، باید قوانین کشور را رعایت کند.

مثلا کسی که از دو والد ایرانی در خارج از کشور به دنیا بیاید ... باید دوباره همه اونها را آورده شود

سوم. هر کسی که به فلان صورت تبعه ایران شده باشد... دوباره همان مطالب

چهارم. دانشمندان و نخبگان علمی و...

و...

به جای اینکه هر بار این را تکرار کنیم یک عنوانی جعل می کنیم به نام «تابعیت» و به راههای آن را معلوم می کنیم و سپس برای اون آثار، احکام و تبعات برای اون تعریف می کنیم.

عین همین شارع اگر بخواهد ۹ چیز به عنوان نجس بیان کند خیلی راحت تر از این است که بخوهد برای هر کدام از نجاسات کلیه احکام را بیان کند.

مخاطب شارع عقلاء هستند و به زبان آنها صحبت می کند.

جلسه دهم

قاعدهای داریم با عنوان قاعده اشتراک

از حیث مکلف: همه‌ی مکلفین در حکم با یکدیگر مشترکند

از حیث متعلق: قاعدهای هست با عنوان عدم خلو واقعه عن حکم، (البته واقعه‌های متعلق حکم

انسان نه افعال یک واقعه در کهکشان دیگر)

دو نکته:

نکته اول: مراد از حکم در قاعده حکم واقعی است اعم از تکلیفی و وضعی و الا حکم ظاهری اعم از تکلیفی و وضعی شکی نیست که مخصوص جهال است.

نکته دوم: مقصود از اشتراک یعنی چی؟ مقصود از اشتراک یعنی اینکه حکم واقعی مقید به علم به جعل آن نشده است. نگفته یجب علیک الصوم إن كنت عالماً به

اول باید حکم فعلی شود بعد تنجز پیدا کند. تا فعلیت نباشد اصلاً تنجری در کار نیست. حالا فعلیت یا به دلیل قطعی است و یا به ظن معتبر و یا به اصل عملی

مرحله فعلیت به معنای تحقق موضوع تکلیف در خارج نسبت به مکلف

و جوب حج برای پولدار فعلی می شود ولی برای من مستضعف در مرحله جعل باقی می ماند.

معیار و مناط تنجز اثبات فعلیت است ولو تعبداً

نکته سوم: خیلی از احکام واقعی ممکن پیدا شوند که مختص عالمین هستند همچنین خیلی از

احکام ممکن است که مختص جاهلین یعنی مختص ملتفتین به جهل هستند

احکام مختص عالمین: وجوب قصر در سفر که مختص عالم به جعل وجوب قصر است

حرمت ابدی به نکاح در عده و احرام مختص به عالم است، اولی تکلیفی و دومی وضعی

احکام مختص جاهلین: برای این قسم نمی شه احکام ظاهری رو مثال زد چرا که فرض بر این

شد که منظور از قاعده اشتراک ناظر به احکام واقعی است. در هر حکمی که موضوعش شک

باشد لزوماً شما با شک مواجه نیستی.

ادله قاعد اشتراک:

در کلمات شهید صدر چهار استدلال برای اثبات دیده می شود

دلیل اول: اخبار مستفیضه

خبری است که روات اون بیش از سه نفر باشد هرچند به حد تواتر نرسد. این اخبار را شهید صدر بیان نمی کنند.

ایشان می فرمایند ادعی که شیخ ادعا کرده رسائل ج ۱، ص ۱۱۳: البته شیخ ادعای تواتر می کند نه ادعای استفاضه

محقق خوئی در محاضرات می فرمایند یک روایت هم نرسیده که احکام مشترک باشه بین عالم و جاهل

پس منظور از روایات چیست؟

سه احتمال میشه در کلام شیخ داد:

روایاتی که دلالت بر وجوب تعلم و فحص می کند مثلاً سئل ابو الحسن علیه السلام کافی، ج ۱، ص ۳۰

اخباری که دلالت بر وجوب احتیاط در حال شبهه می کند که بدین معناست که جاهل هم مکلف به واقع است که از او خواسته شده تا احتیاط کند: الوقوف عند الشبهة خیر من الوقوع فی الهلکه (وقوف یعنی احتیاط)

دسته سوم اخبار: اطلاق ادله خود احکام واقعی

پس اخبار مستفیضه رفت کنار

دلیل دوم: اطلاق ادله خود احکام واقعی

ادله احکام واقعی مقید به علم مکلف نشده اند.

دلیل سوم: اتفاق علمای امامیه

این اتفاق هم قابل تحصیل است و هم اینکه برای ما نقل شده است.

دلیل چهارم: برهان عقلی

احکام واقعی اساساً محال است که مختص به عالم باشد.

استدلال مبتنی بر یک دور است

اگر حکم واقعی مختص به عالم باشد، حکم واقعی متوقف بر علم به حکم واقعی است لتوقف کل

حکم علی موضوعه

علم به حکم واقعی متوقف بر حکم واقعی... و هکذا یدور

جلسه یازدهم

بحث ما در چهارمین استدلال برای قاعده اشتراک بود.

مرحوم شهید صدر این حلقه دور را قبول ندارد.

حکم در دو مرحله ثابت می شود:

۱. مرحله جعل: وقتی که مولی به تبع اراده خود حکمی را بر موضوعی جعل می کند. (جعلتُ وجوباً علی المستطیع) در صدر اسلام = علت این جعل اراده مولی است (نام دیگر: مرحله اعتبار)
 ۲. مرحله مجعول: مرحله‌ای که حکم جعل شده در مرحله پیشین به تبع تحقق موضوعش در خارج در حق مکلف خاص فعلیت می یابد. به تبع تحقق وجود استطاعت در وجود تو فعلی می شود. همین امروز صبح که یک ارث به تو رسید. (نام دیگر: مرحله فعلیت) در قوانین عادی هم همین است، پدر ساعت ده صبح حکم را جعل می کند که بچه ها ساعت ده به بعد دیگر تلویزیون نبینند ولی ساعت ده شب حکم به فعلیت می رسد. این ها در احکام وضعی هم جاری است.
- یعنی شارع وقتی می گوید من حاز الملك الان این جعل شد ولی به فعلیت رسیدن آن متوقف بر تحقق موضوع آن است یعنی من بروم یک چیزی را حیازت بکنم تا حکم به فعلیت برسد.
- حالا که گفتیم علم دو مرحله دارد. علم به حکم هم می تواند دو نوع باشد: علم به جعل و علم به فعلیت
- گاهی علم پیدا می کنی که شارع وجوب حج را برای مستطیع قرار داده است
- گاهی علم پیدا می کنی که مستطیع شدی و وجوب حج به فعلیت رسیده
- حل مشکل دور: اینکه می گوییم علم به حکم در موضوع حکم اخذ شده بدین معناست که علم به جعل حکم در آن اخذ شده است در نتیجه می توان گفت فعلیت حکم منوط به علم به جعل حکم است.

اما اگر منظور از علم به حکم، علم به فعلیت باشد در اینجا دور محقق است ولی ما چنین منظوری را از علم اراده نکردیم.

لذا مانعی ندارد که اخذ علم به جعل در موضوعی اخذ شود. لذا نمی توان دلیل عقلی بر اشتراک آورد.

پس منظور علما شیعه از اشتراک احکام چیست؟

جاهل مکلف به همان احکامی است که عالم بدان مکلف است.

حالا این مکلف باید مطابق با اصول و امارات احکام را استنباط کند. حالا مفاد امارات و اصول عملیه یا موافق و یا مخالف حکم واقعی است.

پس مودی امارات و اصول از دو حالت خارج نیست: اگر مطابق باشد مصیب و اگر مطابق نباشد مخطئی است.

از این جهت علمای امامیه مجتهد رو در معرض خطا می بینند. البته همیشه خطا را صفت اماره و اصل دانست و گفت که اون اماره و اصل ممکن است خطا کند.

روی همین پایه و اساس است که بحث اجزاء مطرح می شود. این بحث فقط در فقه امامیه معنی پیدا می کند نه در سائر فقه ها. از میوه های قاعده اشتراک مبحث اجزاء است.

اما ثمره انکار قاعده اشتراک چیست؟

جمهور اهل سنت معتقدند که احکام تکلیفی فی الجمله مختص به عالم است و شارع برای جهال حکم دیگری جعل کرده است. آن‌ها معتقدند که مفاد اماره یا اصل در حقیقت مبنای جعل حکم در حق جاهلین است.

ما دو شکل معروف در تصویب داریم: تصویب اشعری و تصویب معتزلی

تصویب اشعری: برای شارع مقدس دو جور حکم فرض کرده، حکم که حضرت رسول اکرم [از جانب خداوند بیان کرد و همواره ثابت است و تغییری در آن راه ندارد. (این حکم مختص عالمین است). حکمی که تابع مودای اماره است و بسته به مفاد اماره متغیر است. این حکم تابع مودای اماره مختص به جاهل هاست. زیرا در موضوعش شک و جهل اخذ شده است.

ثمره بحث در اجزاء است.

تصویب معتزلی:

عامه اصل عملی ندارند

جلسه دوازدهم

تصویب معتزلی: در اینجا هم دو گونه حکم برای خداوند متعال ادعا شده است.

حکمی که نبی اکرم از جانب خدا آورده است که برای عالمان است و برای آن دسته از جاهلان که اماره یا اصل موافق حکم واقعی اقامه شده است.

حکم برای کسانی که مفاد اماره و اصلشان خلاف حکم واقعی است. در موضوع این دسته از احکام

دو موضوع اخذ شده: ۱. جهل به حکم نبوی ۲. مخالفت مودی اماره یا اصل

با توجه به اینکه این جاهلان از دو حالت خارج نیستند: یا مودای اصل و اماره مطابق با واقع است و یا خلاف واقع، در هر صورت حکمش مطابق با حکم الله خواهد شد.

اشعری ها با توجه به اینکه قائل به تبعیت احکام از ملاکات نیستند دلیلی نمی بینند تا از این جهت نظریه شان را توجیه کنند ولی معتزلی ها به این مسئله نیاز دارند بر همین اساس می گویند: احکام تابع ملاکاتی هستند که ثابت در حق جمیع است. ملاک شامل همه اینهاست.

اما آن جاهلی که اماره اش خلاف درآمده مصلحت عمل به این اماره مخالف پوشش می دهد آن اماره فوت شده را.

مثلاً مصلحت نماز جمعه برای همه واحد است ولی من که به سبب اماره نماز ظهر خواندم یک مصلحتی گیرم می آید که جبران کننده آن است.

می خواهیم دو تا تصویب رو رد کنیم:

تصویب اشعری پارادوکس داره:

اماره حجت شده تا برای جاهل کشف از حکم واقعی کند.

پس باید یک حکم واقعی باشد تا معنی داشته باشد رسیدن به واقع. از طرفی شما گفتید که باید یک اماره ای باشد تا حکم واقعی بیاید. (این دور است)

اما رد تصویب معتزله اشکال ثبوتی ندارد بلکه اشکال اثباتی است یعنی به خاطر آن چهار دلیل مذکور باید احکام را مشترک دانست.

جلسه سیزدهم

احکام واقعی و ظاهری

شهید صدر حکم شرعی (وضعی یا تکلیفی) را به دو قسم واقعی و ظاهری تقسیم می‌کنند.

تعریف: در موضوع حکم شرعی اگر شک در حکم شرعی مُسبق (متقدم) اخذ نشده باشد واقعی است و اگر اخذ شده باشد ظاهری است.

لذا حکم ظاهری دو رتبه از حکم مسبِق متاخر می‌شود. اولاً حکم ظاهری متاخر از شک در حکم متاخرش است. زیرا این شک موضوع حکم ظاهری است و همیشه حکم از موضوع متاخر است.

شک هم از آن حکم متقدم یک رتبه متاخر است.

این تعریف شهید صدر دو تا سوال ایجاد می‌کند:

سوال اول: این قید مسبِق برای چیست؟

۱. قاعدتاً شهید صدر می‌خواسته بفرماید: هر حکمی که در موضوعش شک در حکم دیگری اخذ شده باشد لزوماً حکم ظاهری نیست. مثلاً اگر شارع بفرماید اگر شک به حکم روزه داشتی به عنوان حکم واقعی نماز بخوان. این حکم در موضوعش شک اخذ شده ولی حکم ظاهری نیست.

۲. همیشه حکم مقدم است بر منجّز یا معذّر لتقدم کل معروض علی عارضٍ (یعنی اول باید یک حکمی باشد بعد تو باید ثابت کنی که موافقت با آن استحقاق عقاب دارد (منجزیت) یا استحقاق عقاب ندارد (معذرت))

لذا فرمودند حکم ظاهری آن است که در آن شک در حکم مسبِق اخذ شده باشد. بنابراین تقریر

شما نمی‌توانی وجوب صلاه را حکم ظاهری بدانی.

به دو دلیل شهید صدر در تعریف حکم واقعی از عبارت «مسبق» استفاده کردند.

اولاً در تعریف حکم واقعی نمی‌توان از کلمه واقعی استفاده کرد چرا که تعریف دوری همیشه، یعنی

نمیشه گفت حکم واقعی آن است که در موضوع آن شک در حکم واقعی اخذ نشده باشد.

ثانیاً همیشه حکم ظاهری آن نیست که در موضوع آن جهل به حکم واقعی اخذ شده باشد بلکه

بعضاً در موضوع حکم ظاهری جهل به حکم ظاهری دیگری اخذ شده است. مثلاً من شک دارم

که نماز بر من واجب است یا نه (در اینجا در موضوع شک در حکم واقعی اخذ شده)، اما گاهی

من شک می‌کنم که آیا استصحاب در شرع تشریح شده است یا نه؟ در اینجا شک من در حکم

ظاهری است و خبر زراه که می‌گوید لا تنقض الیقین بالشک در حق من حجت می‌شود. در

اینجا در موضوع حجیت دلیل خبر زراه شک در حکم ظاهری اخذ شده است.

این به نظرم درست نمی‌رسد

یا مثلاً من شک دارم که شخصی که قولش قبلاً برایم من حجت بود آیا به سبب احتمال فسق

کماکان قول او برای من حجت است یا خیر؟

در اینجا استصحاب جاری می‌کنیم در ثقه‌ای که مبتلی به کذب شده است.

یک باب به کتاب اضافه بشود با عنوان قانون‌گذار بودن شارع

مراحلی که سبب می‌شود حکم در نفس مولی یا قانونگذار شکل بگیرد وقتی بیان می‌کند و زبان

می‌چرخاند می‌شود مرحله اثبات

خود مرحله ثبوت سه عنصر دارد: ۱. ملاک ۲. اراده ۳. اعتبار و جعل

و همین که دستور بدهد می‌شود مرحله اثبات

جلسه چهاردهم

احکام واقعی و ظاهری

احکام یک فرآیندی در نفس مولی طی می‌کند و سپس بر زبان مولی جاری می‌شود. مرحله اول را مرحله ثبوت و مرحله بعد را مرحله اثبات می‌گویند.

مرحله ملاک یا ادراک ملاک از سوی مولی. نظر می‌کند مولی به فعل بر اساس مصالح و مفاسدی که دارد. گاهی مصحلت فعل غلبه می‌کند بر مفسده اش و گاهی مفسده فعل غلبه می‌کند بر مصحلتش.

در دنیای تکوینی کمتر چیزی است که مصحلت محض یا مفسده محض داشته باشد
ایمان بالله مصحلت محضه و کفر بالله مفسده محضه دارد ولی همه احکام اینطور نیستند.

نکات:

۱. مرحله ادراک ملاک مبتنی بر دیدگاه عدلیه است که معتقد هستند احکام تابع ملاکات موجود در متعلقات احکام هستند ولی اشاعره چنین دیدگاهی ندارند

۲. در احکام شرعی مصحلت و مفسده نسبت به بشر سنجیده می‌شود و علت هم آن است که شارع نیازی به این مصالح و مفاسد ندارد

۳. ملاکات جزء مفاهیم مُشکِّک هستند یعنی شدت و ضعف می‌پذیرند، نه متواطی

مرحله بعد مرحله اراده است:

نکته

اراده معلول قهری ادراک ملاک است (یعنی بدون اینکه مولی بخواهد نقشی در شکل‌گیری اراده و شدت و ضعف آن داشته باشد آن اراده در او شکل می‌گیرد، لذا آن تشکیکی که در اراده ملاک ذکر کردیم در اراده هم شکل می‌گیرد)

۲. اگر مولی اراده خود را ابراز کند، به این اراده تعابیری اطلاق می‌شود که در اینجا ذکر می‌کنیم: اگر برای حب باشد: بعث (بعث العبد الی تحصیل شای) حرکه الیه، ارسله الیه

از اون طرف اگر اراده از سنخ بغض باشد، ابراز اراده با عبارتی مثل زجر، منع، امسک به کار برود.

۳. اگر مولی ابراز کرد اراده خود را همین در ثبوت حکم در حق مکلف کفایت می‌کند و نیازی به عنصر دیگری نمی‌خواهد. یعنی همین که مولی بگوید من دلم می‌خواهد یک استکان چای روی این میز باشد کفایت می‌کند و نیازی به نیست که بگوید من بر تو واجب کردم که برای من چایی بیاوری.

اما عنصر سوم، اعتبار

چند نکته:

۱. اعتبار بر خلاف دو مرحله پیشین اختیاری است، یعنی باید مولی باید تصمیم بگیرد که فعلی را بر او واجب کند. دو مرحله قبل قهری بود، ادراک ملاک در فعل دست مولی نیست مگر اینکه خود را به نفهمی بزند، همچنین ایجاد حب و بغض در مولی نیز اختیاری نیست و قهراً ایجاد می‌شد.

۲. اصل حکم در مرحله اعتبار وجود پیدا می کند. و حقیقت احکام در اینجا شکل می گیرد. بر خلاف دو عنصر قبلی که ماهیتی تکوینی دارند. یعنی درک حکم و درک مصلحت و مفسده یک امر کاملاً تکوینی است. همچنین حب و بغض یک حالت نفسانی و تکویناً ایجاد می شود. اما جعل یک امر اعتباری است.

بنابراین به ملاک و اراده می گویند مبادی حکم و به مرحله سوم می گویند حکم.

۳. اعتبار عنصر ضروری در مرحله ثبوت نیست.

توضیح: در پیدایش حکم اعتبار عنصر ضروری است. پس منظور چیست؟

منظور این است اعتبار در ثبوت تکلیف به عهده مکلف و یا به تعبیر دیگر در تحریک فعل یا منع از فعل نقش ضروری ایفاء نمی کند.

یعنی حتماً نیازی نیست که حتماً امر یا نهی ایجاد شود. همین که عبد به طریقی از اراده مولی مطلع شود، کفایت می کند.

علت عدم ضرورت چیست؟

زیرا به حکم عقل تحصیل مراد مولی واجب است، نه موافقت حکم بر عهده عبد باشد تا مولی را لابد منه باشد تا موافقت با حکم را حاصل کند.

فهم اراده مولی ضرورتاً به انشاء و جعل نیست

در واقع مرحله اثبات متوقف بر مرحله اعتبار و جعل نیست و ممکن است اراده خود را به طریقی به غیر از ابراز اعلام کند.

اینجا یک سوال وجود دارد: اگر قرار است مولی نیازی به اعتبار نداشته باشد و از مرحله اراده به مرحله اثبات برود. پس مرحله اعتبار به چه دردی می خورد؟

غالباً موالی، قانونگذاران از عنصر اعتبار به عنوان عملی که موجب نظم یافتن اراده می شود بهره می گیرند. گاهی باید به اراده شکل و نظم داد. در حقیقت اعتبار یک وسیله است که مولی نقطه ای که در آن طاعتش را مطالبه می کند مشخص می کند به تعبیر شهید صدر مرکز حق الطاعتش را در آن معلوم می کند. راهکارش استفاده از عنصر اعتبار است.

یعنی از عنصر اعتبار استفاده می کنی تا اراده رو ببری روی مقدمه یا هر موضوع دیگری که می خواهی

فرض کنید پدری می خواهد پسرش را به عالم شدن تشویق کند.

در اینجا پدر مصلحت را در عالم شدن می بیند (ملاک)، حب شدید نسبت به عالم شدن پسر پیدا می کند (اراده) در همینجا اگر اطلاعات پدر بر پسر واجب باشد و پسر به هر دلیلی از اراده پدر مطلع گردد بر او اطاعت واجب است.

اما می تونه به مرحله اعتبار برود چون با یک فرآیند اعتباری مواجه هستیم می تواند به اعتبارش یک فرم خاص بدهد. یعنی همانطور که می تواند بگوید: جعل می کنم بر ذمه فرزندم آخوند شدن، می تواند بسته به اغراضی که دارد تدبیری بیندیشد اگر مستقیم بگویم برو آخوند بشو غیر مستقیم اوامری دیگری به او می کند. مثل اینکه برو با فلانی دوست شو، برو فلان مسجد نماز بخون، برو...

از اون طرف ممکنه بگوید تلویزیون حق نداری ببینی و یا فلان مجلس نرو، موبایل رو بذار کنار. پس در اینجا اعتبار سامان دهی می کند آن هدف را

۴. غرض که خیلی استفاده می شود همان مراد است و مراد هم معلول قهری ملاک است.

پس از طی شدن مراحل ثبوتی یک حکم وارد مرحله اثبات می شویم. به غیر از برنامه‌ای که مولی ممکن است در مرحله اعتبار داشته باشد ممکن است در مقام اثبات هم یک برنامه ای داشته باشد. کی بگویم؟ چطور بگویم؟ به کی بگویم تا به او بگویم؟ به چه لحنی؟ به او هدیه بدهم یا همینطوری بگویم؟

اثبات حکم به شکل های گوناگونی می تواند محقق شود. امر کند، اراده خود را در قالب خبر ابراز کند.

نظامات عقلائی تصمیم گیری

در سطح حکومت ها همین مراحل دیده می شود.

قانون واکسیناسیون زیر ۶ سال

ابتدا طرح وارد مجلس می شود. پس از بررسی مفصل ملاک در حکم کشف می شود. (ملاک)

بعد این طرح به مرحله رای گذاری می شود و نمایندگان اگر اکثریت بدین حکم رای دادن این می شود (مرحله اراده)

حالا باید این مصوبه به شکل قانونی در بیاید طبق ماده فلان و فلان و... اعتبار می شود. این

تدوین آئین نامه و مصوبه می شود مرحله اعتبار

اما پس از انتشار در روزنامه رسمی می شود مرحله اثبات.

جلسه پانزدهم

آیا می‌شود با وجود حکم واقعی، حکم دیگری با عنوان حکم ظاهری وجود داشته باشد یا خیر؟ شبهه‌های وجود دارد که اجتماع حکم ظاهری و واقعی را در کنار هم نشانه رفته است و می‌خواهد بگوید جعل حکم ظاهری بنابر مبنای امامیه ممکن نیست.

اولین برهان یا شبهه، شبهه تضاد است.

برخی اینجور قیاس چیده اند که جعل حکم ظاهری با وجود حکم واقعی یا اجتماع ضدین است یا اجتماع مثلین

توضیح: گوشت خرگوش در واقع حرام است، اگر قائل بشوی در ظاهر هم حرام است می‌شود اجتماع مثلین و اگر قائل به اباحه شوی می‌شود اجتماع ضدین که هر دو محال هستند.

نکات:

۱. چرا اجتماع ضدین همیشه اجتماع دو حکمی که هر چند یکی واقعی و دیگری ظاهری. علت اجتماع ضدین این است که مرحوم مصنف در حلقه ثانیه یک مطلبی دارند (ص ۱۷۸، التضاد بین الاحکام التکلیفیه) اینجا آقای صدر معتقد است میان احکام تکلیفی تضاد است و البته ریشه این تضاد بر می‌گردد به مبادی احکام تکلیفی (ملاک و اراده) به این معنی که مبدئی که پشت وجوب است از سنخ مصلحت است و آنچه پشت حرمت است مفسده می‌باشد و چطور می‌شود ملاک در یک فعل هم مفسده غالب باشد و هم مصلحت غالب باشد.
- گفتیم اراده معلول ملاک است و همان تضادی که در مقام ملاک است منجر همیشه به عالم اراده. نمی‌شود هم بغض شدید باشد و هم حب شدید. بنابراین بین احکام خمس تضاد وجود دارد به اعتبار تضاد در مبانی احکام.

اما اجتماع مثلین چرا محاله؟

در اینجا هم به مبادی بر می گردد زیرا به این خاطر است دو اراده نمی تواند بر یک مراد جمع شود و اجتماع دو اراده نسبت به یک شیء از اجتماع مثلین و محال است. چطور؟ اراده نسبت به یک شیء قابل تکرر نیست. نمی شود در یک مقطع زمانی شما نسبت به یک شیء دوباره اراده کنی بلکه اراده تنها شدت و ضعف می پذیرد. از یک سو قوی می شود و از سوی دیگر ضعیف نمی تونی بگویی من یک اراده دارم نسبت به یک فعل یا دو اراده. تعدد در اراده معنی ندارد. از آنجایی که دوئیت و تعدد در اراده که مبدأ احکام تکلیفی است محال است، تعدد و تکرر در احکام برآمده از این مبادی نیز محال است. نهایتاً شارع یک فعل را واجب موکد بکند نه اینکه دوباره آن را واجب کند.

یک استدلال دیگر هم شده که مرحوم نائینی اینها بهش ملتزم شده اند و آن اینکه جعل حکم ظاهری مماثل موجب لغویت است.

اینکه می گوییم همش احکام تکلیفی، احکام وضعی استقلالی هم میشه این شبهه تضاد رو مطرح کرد هرچند سخن مرحوم صدر ناظر به احکام تکلیفی است. بیع بدون صیغه مخصوصه ممکن است در واقع صحیح باشد

نکته چهارم: اجتماع ضدین که می گوییم منظورمان معنای منطقی نیست بلکه مراد هر گونه تقابل است به چهار قسمش. یعنی حتی تناقض را شامل می شود. مثلاً بین صحت و فساد برخی معتقدند که رابطه ملکه و عدم است.

نکته پنجم: شبهه تضاد هیچ ربطی به مسلک تصویب نمی تواند داشته باشد. اینها معتقدند که اصلاً حکمی ورای امارات و اصول در حق جناب شاک وجود ندارد تا بخواهد پای استحاله مثلین یا ضدین مطرح شود.

شبهه دوم (تفویت ملاک، نقض غرض):

شاید همان شبهه ای است که ابن قبه از اعلام شیعه قرن چهارم مطرح کرده است

أ. شکی نیست که شارع مقدس را از جعل حکم واقعی غرض بود (این غرض تحصیل ملاک از سوی مکلف است) اگر ملاک مصلحت باشد تحصیلش به فعل و اگر مفسده باشد محصلش به ترک است.

ب. اگر شارع مقدس حکم ظاهری مخالف با واقع جعل کند، خود مکلف را از تحصیل ملاک واقعی بازداشته است. غرض او اجتناب از مفسده شدید فعل است و او را حرام کرده اما در ظاهر آمده خبر واحد را حجت کرده یا اصل عملی را حجت کرده که در عمل اجازه ارتکاب این فعل را می دهد.

ج. جعل حکم ظاهری مخالف با حکم واقعی تفویت ملاک و نقض غرض از سوی شارع است. و تفویت ملاک و نقض غرض از سوی شارع محال است پس...

نکته قبل: برهان قبلی به صورت کامل حکم ظاهری رو می زد کنار ولی این برهان ناظر به احکام ظاهری منافی با حکم واقعی است.

نکته دوم: فرق تفویت ملاک با غرض چیست؟ تفویت ملاک مربوط به حوزه عمل است اما استحاله نقض غرض مربوط می شود به عقل نظری

نکته سه: این بحث هم مثل برهان قبلی مربوط به قاعده اشتراک است و ربطی به مذهب تصویب ندارد

نکته چهار: اینجا بحث از تفویت ملاک است و تنها بر مبنای ادله مطرح می شود و بر مبنای اشعری ها قابل طرح نیست

نکته پنجم: این مخالفی که آقای صدر میگوید یعنی چی؟ آیا باید حتماً از سنخ وجوب و حرمت باشد یا با وجوب و استحباب هم می تونه باشه؟

به نظر میاد که عبارت ایشان شامل وجوب و استحباب هم می شود. و در اینجا هم نقض غرض صادق است زیرا غرض از جعل وجوب الزام بود و زمانیکه فعل را مستحب اعلام می کند این می شود نقض غرض

جلسه شانزدهم

شبهه ثالثه

این شبهه را ذیل چند بند توضیح می دهیم:

بند ۱: سابقاً گفته شد که حکم ظاهری در قبال تکلیف واقعی از دو حال خارج نیست. یا منجز است و یا معذر است. حکم واقعی حسب فرض مشکوک است و الا مجالی برای حکم ظاهری نیست.

ما نمی‌دانیم مخالفت با این حکم واقعی مشکوک موجب استحقاق عقاب ماست یا اینطور نیست. اگر موجب استحقاق عقاب باشد به این معناست که حکم واقعی مشکوک منجز شده است اما اگر استحقاق عقابی در کار نباشد یعنی حکم واقعی مشکوک مورد تعذیر واقع شده است. به بیان دیگر، سخن از تنجیز، سخن از استحقاق عقاب در فرض مخالفت است، سخن از تعذیر، سخن از عدم استحقاق عقاب در فرض مخالفت است.

بند ب: قاعده ای داریم به اسم قاعده قبح عقاب بلا بیان: این قاعده ناظر به عدم تنجز تکلیف است، می‌گوید اگر تکلیفی بیان نداشت، عقاب بابت مخالفت این تکلیف بلا بیان از سوی مولی شایسته قبیح است.

منظور از «بیان»، علم است. این قاعده می‌گوید هر گاه تکلیفی بلا بیان بود.

بنابراین هیچ تکلیف غیر معلومی منجز نیست. یعنی عقاب ندارد.

بند ج: ما می‌خواهیم شبهه را بر اساس قاعده قبح عقاب بلا بیان تقریر کنیم.

طبق قاعده قبح عقاب بلا بیان: اولاً جعل حکم ظاهری معذّر کاربردی ندارد چرا؟

چون به حکم عقل به محض شک در تکلیف واقعی تعذیر است و عقاب نیست. مکلف معذور است در مخالفت. دیگر چه نیازی است به زحمت شارع مقدس به جعل حکم ظاهری معذّر مثل اصل براءت است. به بیان دیگر تحصیل حاصل است

ثانیاً جعل حکم ظاهری منجز هم برای مولی و شارع ممکن نیست. مثل جعل حکم ظاهری احتیاط. وقتی حکم ظاهری ثابت است که تکلیف مجهول باشد. وقتی حکم ظاهری صدای جعل هاست که حکم واقعی مجهول باشد.

سوال: با قیام حکم ظاهری (قیام اصل یا اماره معتبر) آیا این تکلیف معلوم می‌شود؟

خیر، به هیچ عنوان این تکلیف معلوم نخواهد شد و تکلیفی که معلوم نباشد طبق قاعده قبح عقاب بلا بیان قابل تنجز نیست. (چون قبح عقاب بلا بیان می‌گوید هر تکلیف غیر معلومی عقاب در مورد قبیح است یعنی معذر عنه است. و حکم ظاهری تا زمانیکه نتواند تکلیف را از حالت غیر معلوم خارج کند (یعنی موضوع حکم عقل را بردارد) نمی‌توان تکلیف را منجز دانست. و چنین امکانی در حکم ظاهری وجود ندارد.

یعنی اونی که ممکنه کاربرد نداره و اونی که کاربرد نداره

خلاصه: شارع از جعل حکم ظاهری چه هدفی دارد؟ اگر هدف این است که تکلیف مشکوک عقاب رو برگیرد، لغو است چون عقل پیشتر چنین کرده است (با قاعده قبح عقاب بلا بیان) و اگر می‌خواهد بر تکلیف مشکوک عقاب بنهد به حکم عقل چنین عقابی قبیح است و شارع را قبیح نشاید.

بند د: جعل حکم ظاهری از سوی شارع مقدس لغو است (صغری) چون اگر معذر باشد تحصیل حاصل است و اگر منجز باشد محال است.

لغو از سوی شارع محال است (کبری)

جعل حکم ظاهری محال است (نتیجه)

نکته: این شبهه بر مبنای جناب شهید صدر جایی ندارد. زیرا ایشان قائل به مسلک حق الطاعه است و منکر قاعده قبح عقاب بلا بیان است. لذا آقای صدر خیلی راحت این شبهه را مطرح می‌کند.

نکته دوم: ممکن است کسی بگوید «ما من عام الا و قد خص» قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید هر تکلیف غیر معلومی را عقاب قبیح است. نهایتاً یک تخصیصی می زنیم که مگر آن تکلیف غیر معلومی که حکم ظاهری بر اثباتش قائم شود.

اشکال: قانون عقلی تخصیص نا پذیر است و اگر یک مورد نقض وجود داشته باشد باید به طور کلی از بین برود.

پاسخ به این شبهات سه گانه بسیار مهم است به این خاطر که ما در ضمن پاسخ دهی به این شبهات ماهیت حکم ظاهری را کشف می کنیم. در ضمن پاسخ به حکم ظاهری جوهره حکم ظاهری کشف می شود. در اینجا یکی از نظریات اصلی و پایه‌ای شهید صدر به دست خواهد آمد.

اصولیون در رد شبهه تضاد و تماثل وجوهی را برشمرده‌اند که ما به سه پاسخ اشاره می کنیم: اولین پاسخ برای محقق نائینی است: مرحوم محقق نائینی در نیم خط می فرمایند این شبهه مبتنی است بر یک مسلک مردود به نام جعل حکم مماثل.

توضیح مسلک: در باب حکم ظاهری مسالک متعددی وجود دارد:

۱. جعل حکم مماثل

۲. جعل طریقت

جعل حکم مماثل می گوید: معمولاً کسانی که معتقد هستند حکم وضعی جعل استقلالاً ندارد. معمولاً اینها در باب احکام ظاهری به نظریه جعل حکم مماثل تمایل پیدا می کنند.

پس چیزی به نام حجیت اماره وجود ندارد. حجیت اماره اگر بخواهد وجود داشته باشد یک حکم وضعی است. در واقع اینها می گویند این حجیتی که شما می گوئید یک حکم انتزاعی است از

جعل متعددی که شارع رقم زده. به این معنی که اگر مکلفی مبتلا به جهل بود، شارع در حقیقت آمده است مودی این اماره را در حق او جعل کرده است. اگر خبر ثقه بگوید لحم الارنب حرام، شارع جعل کرده حرمت لحم أرنب را. و اگر خبر ثقه بگوید لا بحث بلحم الارنب در واقع حلیت را جعل کرده است.

در حقیقت شارع مقدس وقتی که می گوید خبر ثقه حجت است در واقع اینجور گفته است جعلتُ علیکم ما اخبر عنکم ثقه، بر شما هر آنچه که ثقه از آن خبر بدهد جعل کرده ام. اینجا چون ما مخطئه هستیم و نه مصوبه، و قائل به اشتراک احکام هستیم. باید کاری کنیم که احکام در واقع مشترک هستند بین عالم و جاهل.

لذا می گوییم جاهل ما در واقع حکمی دارد طبق قاعده اشتراک و هم در واقع حکمی دارد بنابر مسلک حکم مماثل.

نکات:

۱. مرحوم محقق نائینی این اشکال را متوجه شیخ انصاری کرده است (فوائد الاصول ج ۳، ص ۱۰۸ - ۱۰۹؛ اجود، ج ۲، ص ۱۷۶: هر دو تقریر فرمایشات جناب نائینی است) ایشان می فرماید که شیخ انصاری چنین مسلکی دارد و وی باید پاسخ دهد. ولی عبارات مرحوم شیخ در پذیرش مسلک جعل حکم مماثل خیلی واضح نیست ولی یکی از عباراتی که شاید بتوان از آن چنین برداشتی کرد عبارت فوائد الاصول ج ۱، ص ۴۵۷ است.
- مرحوم شیخ انصاری می فرماید: والحاصل... مضمون اوامر الظاهریه (مودی اماره) همان مراد واقعی شارع است لا علی سبیل الحقیقه لکن علی سبیل الجعل.

۲. نکته دوم: می‌دونید چرا می‌گویند نظریه جعل مماثل در حالیکه ضرورتاً حکم ظاهری مطابق با حکم واقعی نیست. پس مماثل با چی است؟
وجه تسمیه در این است که اینها در واقع معتقد هستند که احکام ظاهری همانند احکام واقعی تکلیفی است. همانطور که در واقع احکام تکلیفی جعل شده است در ظاهر هم احکامی تکلیفی جعل شده است و این مماثلت در نوع حکم نیست بلکه در اصل تکلیف است. ولی خوب مرحوم نائینی مخالف این نظریه است و قائل به جعل طریقت است نه حکم مماثل.

۳. نکته سوم: مسلک جعل حکم مماثل را فقط در باب امارات ذکر می‌کنند و نه در مطلق حکم ظاهری. مرحوم صدر هم با اینکه بحث را با مطلق حکم ظاهری استارت زد ولی گاهی این ور می‌برند در بحث امارات اونایی که طراح این نظریه هستند می‌خواستند این نظریه را برای پاسخ به اشکال در امارات جعل کنند و الا در احکام ظاهری جواب دیگری دارند.

۴. آنچه از دید شهید صدر حکم ظاهری است اصلاً مودای اماره نیست تا بخواهد مماثل با حکم واقعی باشد در تکلیفی بودن. ایشان آن چیزی را حکم ظاهری می‌شمرد که اماره بدان متعلق است نه اماره به آن. حجیتی که متعلق به اماره است را حکم ظاهری می‌داند. حالا اگر شما از کسانی هستی که حکم وضعی را قبول نداری بگو و جواب عمل به اماره حکم ظاهری است و نه مفاد آن. حجیت اماره یا وجوب عمل به اماره را حکم ظاهری می‌داند در حالیکه بنابر حکم مماثل مفاد اماره حکم ظاهری است. اما می‌شود به تمام مودیات امارات حکم ظاهری گفت به این اساس که همه اینها بر ستون حکم ظاهری یعنی اماره استوار است.

جلسه هفدهم

بحث ما مربوط می شد به شبهه تضاد و تماثل که در برابر جعل حکم ظاهری می ایستاد و ادعا می کرد اگر قرار است احکام ظاهری وراء احکام واقعی جعل شوند کار یا به اجتماع ضدین منتهی می شود یا اجتماع مثلین.

اولین جواب از محقق نائینی بود که ایشان تقصیر را انداختند گردن مسلک شیخ انصاری که قائل به جعل مماثل بودند.

اما مرحوم محقق نائینی چه پیشنهادی برای توجیه اماره ارائه می کنند؟

اینها یک مسلکی دارند با عنوان جعل علمیت. گاهی اوقات از آن به مسلک جعل طریقت یاد می کنند. و گاهی اوقات به آن مسلک کاشفیت می گویند.

توضیح: مسلک جعل علمیت به معنای آن است که شارع مقدس اعتباراً و تعبداً ظن را که کاشفیت و طریقت ناقصی دارد، کاشف و طریق تام قرار داده است.

در عالم تکوین ظن را کاشفیت بود، اماره را کشفی بود اما ناقص. با کمک تشریح آن کشف ناقص متمیم می شود. مثل اینکه بگویند هر کس دو میلیون تومان پول بیاورد حق استفاده از پارک من را دارد. حالا یک کسی یک میلیون و پونصد می آورد و شما از اون خوشتون می آید می گویند یکو نیم تو را من دو میلیون حساب می کنم. اسم این مبنای را گذاشتند جعل طریقت، یا کاشفیت.

توضیح عدم وجود تضاد:

حجیت اماره بنا بر مسلک جعل طریقت از سنخ احکام وضعی متاصل است. (احکام وضعی غیر انتزاعی) بنابراین هیچ منافاتی ندارد با احکام تکلیفی واقعی.

احکام تکلیفی واقعی با احکام تکلیفی دیگر تضاد داشت و الا با احکام وضعی متاصل هیچ منافاتی ندارد.

یعنی شارع مقدسی که آمده است گفته است جعلت حرمة علی لحم الارنب و جعلت الوجوب علی روية الهلال. فرموده است جعلت الحجیة علی خبر الثقه. مشکلی داری؟ گیری داری؟ اینها ربطی به هم ندارند. رو همین اساس ایشان معتقدند که قصه‌ی تضاد، برطرف شده است.

یک سوال از محقق نائینی: شما می فرمائید شارع مقدس اماره را علی رغم کشف ناقصش، کاشف تام قرار داده است. چه تضمینی هست این اماره همیشه مصیب با واقع باشد؟ بلکه ممکن است خطا در بیاید. چطور شارع مقدس آمده است اماره ظنی محتمل خطا را بر جای علم قرار داده است. چرا این تتمیم را انجام داده است.

محقق نائینی می فرمایند: اون علم قطعی که حجیت ذاتی داشت، خیلی مواقع مصیب با واقع نیست. پس همانطور که علم وجدانی و تکوینی گاهی مصیب با واقع نیست و این خللی به حجیت ذاتی علم وارد نمی کند، این عدم مطابقت در علم تبعیدی و اماره هم با مشکلی مواجهه نخواهد شد.

نتیجه ای که ایشان می خوان بگیرن این است که اماره ای که معتبر شد از دو حال خارج نیست، یا این اماره مطابق با واقع با در میاد یا مخالف واقع در میاد.

اگر موافق واقع در آمد اینجاست که هیچ محذوری در قضیه نیست و اماره وظیفه خود را به درستی انجام داده است، کشف از واقع کرده و مصیب در این کشف هم بوده.

و اگر مخالف با واقع در آمد، معنایش این نیست که یک حکم مخالف با حکم واقعی جعل شده باشد تا بگوید هان با حکم واقعی در تضاد است. یعنی اصلاً حکمی جعل نشده است، نهایتاً حکمی توهم شده است. یعنی شما فکر می کردید که فلان حکم جعل شده است که بعداً متوجه شدید که اشتباه است. اینجا دیگر تضاد به میان نمی آید.

۱. برای توجیه کلام محقق نائینی لسان بعضی از احادیث به کمک می آید. مثلاً در وسائل الشیعه ۲۷، ۱۵۰ هست، توقیع شریف که در عصر غیبت صغری رسیده است فانه لا عذر لاحد من موالینا (دوست داران ما) فی التشکیک فی ما یرویه عننا ثقائنا. اصلاً جای تشکیک نیست. خوب این حدیث شریف با مسلک جعل علمیت تطابق دارد. چطور؟ اینکه می فرماید تشکیک نکن، این در جایی است که انسان علم داشته باشد و در حالیکه شما علم نداری، پس انگار امام دارند می فرمایند به این ظن کسوت علم بپوشان. اینجا هم تعبداً جای تشکیک نیست.

۲. چطور محقق نائینی این بحث را فقط در تضاد برد و سخنی از محذور اجتماع مثلین به میان نیاورد؟ اساساً محقق نائینی معتقد است اگر در اجتماع مثلین محذوری است از جهت لزوم لغویت است. چون لغو است وقتی یک چیزی است مثل آن را دوباره لغو است. برای دفع این محذور کافی است شما یک جنبه فایده در قضیه پیدا کنید مثل تاکید. ما آمدیم این لوستر را به سقف با این آویز کردیم. مجدد می آییم همان دو موضعی که رسیمان قبلی بدان متصل است به او وصل می کنیم. این کار لغو است؟ خیر، نوعی محکم کاری است. اینجا هم همین است، ببینید در فوائد الاصول ج ۳، ص ۹۹-۱۰۰ ایشان همانجا این بحث را مطرح کرده و می فرماید بالفرض اتحاد

حکم ظاهری و واقعی در نوع، محذوری در اجتماع مثلین نیست زیرا نهایتاً حکم واقعی و ظاهری تاکید می شود.

۳. مرحوم محقق نائینی خودشان تصریح دارند که پاسخشان فقط و فقط مربوط می شود به یک قسم از دو قسم احکام ظاهری و آن هم حجیت اماره است (فوائد الاصول، ۳، ۱۰۵ تا ۱۰۸) و نهایتاً با یک درجه تعمیم نهایت معتقدند اصول عملیه تنزیلیه را هم پوشش می دهد. یعنی قسم اول از قسم ثانی حکم تنزیلی. (اجود، ۷۸ و ۷۹) هر دو تقریرات بحث ها آقای نائینی است، اولی به قلم کاظمی شوشتری است و دومی به قلم آقای خوئی البته ایشان اذعان دارند که برای اصول عملیه غیر محرز باید چاره دیگری اندیشید چرا که اصلاً کشفی وجود ندارد که بخواهیم بگوییم تمیم کشف شده است.

۴. مسلک محقق نائینی در واقع مبتنی است بر قاعده قبح عقاب بلا بیان، ریشه گرایش او به این مسلک اعتقاد او به این قاعده است. چطور؟ طبق قاعده قبح عقاب بلا بیان، فقط تکلیفی می تواند منجز شود که بیان پشتش باشد و الا تمام تکالیف غیر قطعی به حکم این قاعده عقلی غیر قابل استثناء محکومند به عدم تنجز بلکه مورد تعذیر و ترخیصند. به همین جهت ایشان در به در دنبال منجز می گردد. منجزی که بتواند تکلیف مشکوک را علی رغم اینکه مشکوک است از تحت قاعده قبح نجات دهد. چه چیزی می تواند قاعده قبح را کنار بزند؟ بیان. بیان یعنی چی؟ یعنی علم. آقای نائینی معتقد است العلم قسماً، علم وجدانی و تعبدی. حالا ایشان مسلک جعل علمیت را ساخته است تا امارات را تعبداً علم جلوه بدهد تا بر اساس قاعده قبح عقاب بلا بیان را توجیه کند. اینجا تعبیر می کند به حکومت.

پاسخ شهید صدر به پاسخی که محقق نائینی زحمت کشیدند

مرحوم آقای صدر حرفشون اینه: می‌فرمایند یک مقدمه اول بشونوید تا بعد اشکال سخن مرحوم نائینی را بفهمید، ایشان در حلقه ثانیه (ص ۱۷۸) یک عنوانی دارند التضاد بین الاحکام التکلیفیه، اون وقت آنجا یک مطلبی می‌فرمایند که مقدمه اینجاست. ایشان می‌فرمایند احکام تکلیفی را تحلیل کنیم سه عنصر ثبوتی در آن وجود دارد: ملاک، اراده، اعتبار

اعتبار یا جعل سهل المؤمنه است. راحت می‌توانید دو حکم متناقض را کنار هم جعل کنید. نفس جعل محذوری از حیث اجتماع ضدین ندارد. ریشه تضاد بین احکام تکلیفی کجاست؟ در مبادی (ملاک، اراده) است. چطور؟

یک فعل را نمی‌شود هم مفسده ملزمه غالب باشد و هم مصلحه ملزمه

یک فعل نمی‌شود هم متعلق حبّ شدید مولی باشد هم متعلق بغض شدید مولی باشد.

روی همین اساس اگر می‌خواهید مشکل تضاد را حل کنید باید به سمت مبادی حکم بروید نه به سمت اعتبار

ایشان می‌فرمایند آقای نائینی حرفش در دفع شبهه تضاد این بود که آنچه که در عالم واقع جعل شده است حکم تکلیفی است و آنچه که در مقام ظاهر جعل شده است حکم تکلیفی نیست و آنچه در مقام ظاهر جعل شده حکم وضعی است. و بین این دو تضادی نیست. بلکه تضاد بین احکام تکلیفی است که فقط در واقع هستند. این سخن ناظر به مرحله جعل است. یعنی می‌گوید چی در واقع جعل شده است و چی در واقع جعل نشده است. از اونجایی که هیچ مولای حکیمی هیچ حکمی را بدون مبادی جعل نمی‌کند. این سوال باقی می‌ماند که مبادی جعل به قول شما طریقت و علمیت برای اماره چیست؟

به بیان دیگر شارع به چه ملاکی خبر ثقه را که دال بر وجوب نماز جمعه است تعبداً علم قرار داده است؟ روی چه ملاکی؟؟؟

اگر محقق نائینی بگوید مبادی جعل علمیت در آن فعلیست که متعلق حکم مستفاد از اماره است. تو مثال ما نماز جمعه. اگر ایشان بگوید مبادی جعل حجیت برای خبر ثقه ای که خبر از وجوب نماز جمعه می دهد تو خود این نماز جمعه است، اگر این را بگویند اینجاست مشکل تضاد همچنان باقی است اگر این اماره حاکی از وجوب نماز جمعه مخالف واقع در بیاید. زیرا نماز جمعه فی الواقع در عصر غیبت حرام است پس معلوم می شود نماز جمعه در مفسده است و بغض و اگر بگویند شارع حجیت بخشیده است به خبر ثقه حجیت بخشیده به حسب مبادی که در نماز جمعه هست یعنی این نماز جمعه دارای مصحلت شدید و حب شدید است.

مثل اینکه شارع به حسب مبادی موجود در نماز جمعه حجیت داده به خبری که دال بر وجوب نماز جمعه است.

اینکه شما به حرف ایشان گوش می کنید به حسب مبادی موجود در متعلق حکم است که موجود است و الا خودش ممکن است خیلی آدم تحفه‌ای نباشد. اگر شارع می گوید به خبر ثقه ای که صد ها حکم بیان می کند اعتبار بده و عمل کن به خاطر مبادی موجود در متعلق احکام است، قصه اجتماع ضدین باز بر می گردد، بنابراین سوال این است که مبادی جعل حجیت بر اماره کجاشه؟ در متعلق اماره که نمی تواند باشد.

در اینجا پاسخ آقای نائینی ساکت است. نکید که ایشان منکر وجود مبانی در جعل احکام قبول ندارند.

دوستان دقت بفرمایید. خلاصه اشکال شهید صدر بر محقق نائینی:

محقق نائینی در جایی به دنبال رفع محذور است که اصلاً محذوری متوجه آن نیست و در جایی که محذور حقیقتاً وجود دارد، پاسخ ایشان ساکت است. ولی اگر مبادی در متعلق حکم نباشد و مبادی در نفس طریقت باشد.

جلسه هجدهم

سخن در شبهه نخست جعل حکم ظاهری بود. شبهه ای که معتقد بود اگر پای حکم ظاهری به عالم تشریح باز شود یا اجتماع ضدین پیش خواهد آمد و یا اجتماع مثلین. سه تا پاسخ کلی به این شبهه داده شده بود که در اینجا الان به پاسخ دوم از آقای خوئی می پردازیم:

برای اینکه فرمایش محقق خوئی خوب به دل دوستان من بنشیند، یک نکته ای را در فرمایش محقق نائینی داشتیم به عنوان انتقاد و آن اینکه محقق نائینی به ریشه و خواستگاه تضاد توجه نکرد. در واقع تضاد در مقام مبادی حکم است نه در مقام جعل و اعتبار. اما این نقیصه در کلام محقق خوئی دیده نمی شود. ایشان دقیقاً ملتفت بوده است که ریشه تضاد در کجاست و به چه دلیل دو حکم متضاد با یکدیگر جمع نمی شوند.

ایشان فرمودند تنافی بین دو حکم تکلیفی متفاوت (وجوب و حرمت) در حقیقت در دو نقطه است:

۱. در مرحله مبادی، گفتیم هر حکم تکلیفی مبادی خاص خود را می طلبد
۲. امثال: ایشان می فرماید اگر مبادی را غمض عین کنیم و چشم بپوشانیم می بینیم در مرحله امثال شخص مکلف دچار ابهام و سر در گرمی است. وجوب و حرمت هر کدام

در مرحله امتثال مقتضیات خود را دارد. حتی وجوب و استحباب هم با هم جمع نمی شود. وجوب ترک را ممنوع می کند ولی استحباب ترک را تجویز می کند. اگر کسی بتواند حکم ظاهری را به طوری تفسیر کند که در این دو مرحله به مشکل نخورد، پس و مشکلی نیست

بریم سراغ مرحله مبادی، محقق خوئی می فرمایند شما می دانید که اجتماع ضدین منوط به وحدت موضوع است. موضوع مبادی، نقطه نزول مبادی در حکم واقعی کجاست؟ متعلق حکم واقعی. و حال آنکه نقطه نزول مبادی در حکم ظاهری، جعل حکم ظاهری است. ببینید رفقاء اگر شارع مقدس در واقع آمده است نماز را واجب کرده، به جهت مصلحه شدیدگی که در نماز است آن را واجب کرده و حبی که به خود نماز دارد. اما اگر شارع مقدس آمد خبر ثقه‌ای را حجت کرد که از حرمت همین نماز خبر می‌داد، در اینجا مبادی حکم ظاهری بر روی جعل می‌نشیند. یعنی یک مصلحتی دیده است که اخبار ثقات روی زمین ننشیند. مثلاً اینکه ثقات شیعه مورد اعتماد باشند. یا مصلحت تسهیل.

در اینجا مبادی حکم واقعی در نقطه ای است که حکم واقعی بدان متعلق است، بهش می‌گوییم متعلق حکم. و مبادی حکم ظاهری در نقطه ایست که اون به حکم ظاهری تعلق یافته است یعنی نفس جعل. حکم ظاهری خود متعلق دارد و خود متعلق است. متعلقش فعل مکلف است و متعلق جعل شارع است. در احکام واقعی مبادی روی متعلق نشسته و در احکام ظاهری مصلحت روی متعلق نشسته.

فرض کنید پدری دوست دارد که پسرش حرف مادرش را گوش کند و از طرف دیگر دوست ندارد که پسرش به کوچه برود. اما به پسرش امر می‌کند که به حرف مادرت گوش کن. در اینجا

ممکن است مادر به پسر بگوید که در کوچه نرو ولی این ها ربطی به هم ندارد یعنی به همچین آدمی در عرف نمی گویند گیج.

گاهی نفس اعتبار حرف مادر اینقدر نزد مادر می ارزد که حتی اگر بعضاً با خواسته خود مخالفت کند اشکال ندارد.

تا به اینجا ما بخش مبادی رو حل کردیم اما بخش امتثال چطور؟؟

وجه اینکه دو جور حکم از سوی مولی برای مکلف ثابت است چیست؟

الان تو این فرض ما اگر از بچه پرسوی چرا به کوچه رفتی میگه به امر بابا نرفتم. اگر بگن چرا رفتی داخل کوچه میگه که به امر پدر رفتم. الان فرض بر این است که از حیث مبادی این بچه توجیه شد اما از جهت امتثال چه باید کرد؟

ایشان می فرمایند غصه این را نخور و در این مرحله هم هیچ تضادی نیست. چرا که تضاد در جایی است که هر دو حکم متضاد برای مکلف ثابت بشوند. اما در فرض ما فقط حکم ظاهری ثابت است. زیرا ثبوت حکم ظاهری منوط به جهل حکم واقعی است و الا اگر طرف می دانست که حکم واقعی چیست که دیگر حکم ظاهری موضوع پیدا نمی کرد.

به بیان دیگر، حکم واقعی وقتی واصل نشود مکلف، مطالبه ای به او از در مقام امتثال ندارد. مطالبه از او فقط در مقام امتثال است.

۱. مرحوم محقق خوئی اعلی الله مقامه از قضاء وقتی فرمایش استادشان آقای نائینی رو

تقریر می کنند با تعبیر «جداً متین» به استقبالش میرن اما در عین حال پاسخ خودشان را نیز ارائه می کنند. اگر یادتان باشد قبلاً گفتیم نقطه نگاه مرحوم نائینی فقط امارات است و نهایتاً اصول علمیه محرزه. پاسخ محقق خوئی نیز چون این پاسخ را به

کلام بخش هایی می دهند که کلام نائینی پوشش نمی دهد (اصل عملیه غیر محرزه) اما بعد اینکه این پاسخ را بیان می کنند می فرمایند با این پاسخ ما می شود مشکل تضاد رو در تمام اقسام حکم ظاهری (حجیت امارات و کلیه اصول عملیه) حل کرد. (مصباح الاصول، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۱۱) (دراسات، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱)

۲. مرحوم محقق خوئی یک پاسخی هم به شبهه اجتماع مثلین دارند. اینی که ایشان اینجا فرمودند ناظر به اجتماع ضدین بود. اما اگر حکم ظاهری مثل حکم واقعی در آمد چطور؟ یک پاسخی دارد که در اینجا بنابر دلایلی نمی خواهم توضیح بدهم. فقط اشاره. از حیث مبادی دو حکم واقعی و ظاهری ممثال هر دو مستند به یک ملاک و به یک حب هستند و یا به یک بغض هستند. نهایت این است که به دو شیوه کان این ملاک و اراده برای مکلف بازگو شده است. مثل اینکه پدری دوست دارد شما که بچشی طلبه شی. یک بار هست برای قضیه خودش مستقیماً بهت میگه. دو مرتبه میاد به داییت میگه به بچه بگو برو طلبه شو. اینجا نگید دو تا حکم شد. یکی تلفناً و یکی بهت گفتم و یکی از طریق دایی. بلکه اینجا یک حکم است که از دو طریق مختلف به شما رسیده. گاهی یک مصحلت در نفس مولی به صد جور نمود داشته است. مثلاً پدر می خواهد شما بروی سر کار، یک بار دستور میده، یک بار با لگد پرت می کنه بیرون، یک بار مسخرت می کنه که کار نمی کنی و هزار صورت دیگر. (دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۱۲)

حالا آقای صدر می خوان در مقابل آقای خوئی مشغول سخن گفتن بشوند

دو تا اشکال شهید صدر بر محقق خوئی می گیرند:

اول: شما فرمودید در جعل حکم ظاهری مبادی نشست. مبادی حکم ظاهری در نفس جعل آن است. آیا شما متوجه فرمایش خودتان شدید؟ یعنی نفس جعل حکم ظاهری از سوی شارع مقدس مصلحت داشته است. این یعنی نفس جعل برای مولی مصلحتی داشت و چون نفس جعل برای او مصلحتی داشت آمد اقدام به جعل کرد. این رو در اوامر عرفی می شود تصور کرد که قانون گذار بابت هر جعل فلان تومن پول می گیرد. این رو در حوزه موالی عرفی می توان تصویر

کرد. اما بحث ما در احکام شرعی است. مشکله که بگیم شارع مقدس مصلحت را در نفس فعل خود دیده. یعنی در جعل دیده است، چه مصلحتی و چه فائدتی می تواند فعل برای خداوند باشد؟

حالا اشکال دوم، حالا فرض کنیم که ملاک حکم شارع در نفس جعل اوست. می دونید نتیجه این حرف چیه؟ نتیجه این حرف اینه که دیگه این حکم جعل شده خاصیت حکم را نداشته باشد و از حقیقت حکم تهی باشد.

توضیح: اگر ملاک حقیقتاً در نفس جعل حکم باشد، تماماً این ملاک و مصلحه استیفاء شده است. و دیگر اثری بر امثال مکلف مترتب نخواهد بود. مثلاً اگر قانون گذار هدفش فقط جعل قانون باشد تا پول بگیرد. دیگر اصلاً برای قانون گذار مهم نیست که آیا قانون اجرا می شود یا نه.

بنابراین دیگر امثال مکلف نقشی در حصول غرض مولی ندارد. خوب اگر نداشته باشه چه اشکالی پیدا می کنه؟؟

۱. لازمه این حرف این است که به حکم عقل دیگر امثال این حکم واجب نیست و وقتی امثال حکمی واجب نباشد دیگر این حکم نیست. بنابراین اگر قرار باشد در نفس جعل مصلحت باشد به نفس جعل مصلحت استیفاء شده است و دیگر غرضی در نفس مولی نیست تا غرض او استیفاء شود.

۲. حالا اگر مصلحت در متعلق باشد مشکل پیش نیاید. یعنی به صرف جعل مصلحت حاصل نمی شود و جعل مولی نهایتاً در طریق حصو است. همین. وقتی متعلق از سوی مکلف اتیان شود، مصلحت حاصل می شود.

۳. یک بحثی را آخوند در کفایه دارند با الامر بالامر شیء امر ام لا؟ ایشان می فرمایند دو احتمال است: یا مصلحت و غرض خورده به نفس امر کردن یعنی کاری به چیز دیگر ندارد و می خواهد پسرش به کارگر امر کند تا امر کردن یاد بگیرد. در این حالت اگر

باغ بان از هدف مولی مطلع باشد دیگر امثال کردن بر او واجب نیست. اما اگر غرض مولی تعلق گرفته به متعلق امر، در اینجا اطاعت بر عبد واجب است.

جلسه نوزدهم

اگر خاطر مبارک باشه، بحث ما در باب شبهه تضاد و تماثل بود.

در پاسخ محقق نائینی یک پاسخ داد و محقق خوئی یک پاسخ و جواب سوم از شهید صدر خواهد بود.

فرمایش محقق خوئی کاملاً بحث شد. و آن اینکه مصالح احکام ظاهری تفاوتی در موضوع با مصالح احکام واقعی دارد و همین تفاوت در موضوع باعث می شود که اجتماع ضدین بلکه اجتماع مثلین هم لازم نیاید.

ببینید حسب دیدگاه عدلیه، مصالح و مفساد احکام واقعی در متعلقات احکامند، یعنی افعالی که حکم بدان تعلق گرفته است، مثل صوم، مثل حج، مثل زکات و خمس

اما از دید محقق خوئی ملاکات و مبادی احکام ظاهری نه در متعلقات بلکه در نفس جعل این احکام نشسته است. به این معنی که نفس جعل برائت یا احتیاط از سوی او صاحب مصلحت است. این تفکیک در موضوع، محذور اجتماع مثلین که شرطش وحدت موضوع است را منتفی می کند.

مرحوم شهید صدر اشکال می کنند این تصویری که شما از احکام ظاهری ارائه فرمودید باعث می شود که دیگر احکام ظاهری حکم نباشد، زیرا حکمیت احکام ظاهری به وجوب متابعت است

و طبق تقریر شما، احکام ظاهری دیگر وجوب امتثالی نخواهد داشت. مثال هم زدیم از بحث الامر بالامر بالشیء

در این قسمت می خواهیم یک دفاعی از محقق خوئی بکنیم: محقق خوئی به نظر نمیاد که مقصودشان از اینکه ملاکات در جعل احکام است، در نفس جعل بما هو جعل بوده باشد، به بیان دیگر از دید ایشان ملاک حکم ظاهری در جعل آن به عنوان یک فعل مولوی نهفته نیست بلکه مقصود ایشان این است که ملاکات احکام ظاهری در جعل است از حیث تبعاتی که این جعل در مقام عمل و امتثال مکلف دارد. به بیان دیگر، جعل بما هو جعل نقطه ملاک نیست، بلکه جعل بما له تبعه فی عمل مکلف نقطه نزول ملاک است. به بیان ثالث، آنچه محصل ملاک است جعل شارع نیست بلکه انعکاسی است که این جعل در عمل شارع و در واکنش مکلف نسبت به این جعل است.

پس از تعبیر محقق خوئی این مطلب به وضوح به دست می آید. دو شاهد بر این مطلب داریم عبارات خود محقق خوئی در تقریراتی که از ایشان باقی مانده است. ایشان در کتاب مصباح الفقاهه ج ۱، ص ۱۱۰ مباحث حجج و امارات: عباراتی با این الفاظ دارند: ففی موارد الاحتیاط کما فی الشبهه الحکیمه قبل الفحص جعل مصلحه فی نفس الاحتیاط (و نگفته در جعل احتیاط) و هو تحفظ فی حفظ مصلحه الواقع. این محفوظ ماندن که با نفس جعل مولی که حاصل نمی شود بلکه با التزام ملکف به این احتیاط حاصل می گردد. در ادامه می فرمایند جعل ترخیص ... و هو تسهیل للمکلفین.

شاهد دوم: در تقریرات استاد ایشان، محقق نائینی، دقیقاً همین اشکالی که مصنف بر آقای خوئی گرفته اند آمده است اما نسبت به اوامر امتحانی. اگر اوامر از سنخ اوامر امتحانی باشد دیگر خاصیت حکم را ندارد و دیگر امثال مکلف در آن واجب نیست. همین نکته را محقق نائینی فرموده اند و خیلی بعید است آقای خوئی التفات بدین مسئله نداشته باشند. (فوائد الاصول، ج ۳، ص ۵۹)

شاهد سوم: مرحوم آقای صدر در حلقه ثانیه و هم در حلقه ثالثه بحثی دارن با عنوان «قاعده التسامح فی ادله السنن»، ایشان در عبارتشان تصریح کرده اند که در اخبار من بلغ، مصلحتی که موجب وعده شارع به عباد شده است (بگویند هر کس طبق اخبار نبوی عمل کند ولو کذب باشد، همان مژده و پاداشی که در اخبار است نصیبش خواهد شد) در خود این وعده نهفته است، بعد خودشان توضیح می دهد آن مصلحت تشویق مردم به احتیاط در قبال اخبار نبوی. آیا این تشویق به صرف وعده مولی حاصل می شود؟ خیر، این در انعکاس مردم نسبت به فعل حاصل می شود. بنابراین شاهد سوم را می توان در خود کلام ایشان مشاهده کرد (حلقه ثانیه ص ۲۹۸؛ حلقه ثالثه ۱۹۱)

مرحوم آقای خوئی از یک جهت درست فرمودند و از یک جهت نادرست:

از این جهت که سعی کردند مشکل را در سطح مبادی علاج کنند و در ملاک احکام ظاهری و واقعی تفکیک بدهند و هر کدام از این دو ملاک را در نقطه‌ای متفاوت با دیگری حل کنند درست رفته اند.

اما از این جهت که ملاک حکم ظاهری را در نفس جعل او قرار داده‌اند و بدین سان حکم ظاهری را از ملاک و مصلحه قرار داده‌اند به غلط رفته‌اند.

حالا که شهید صدر فرمودند مبادی حکم ظاهری در نفس احکام نیست و از طرفی در جعل هم نیست. پس کجاست؟

پاسخی که ایشان می‌دهند این است که اصلاً تغایری بین مبادی حکم ظاهری و واقعی نیست. با این بیان از هر دو تا وجه عبور می‌کنند، هم در نفس جعل قرار نمی‌دهند ملاک احکام ظاهری را، در عین حال با شبهه اجتماع ضدین و مثلین مواجه نمی‌شوند زیرا ایشان می‌فرمایند ملاکات احکام ظاهری همان ملاکات احکام واقعی است. همیشه یک چیزی با خودش تضاد و تماثل داشته باشه تا کار به اجتماع ضدین و مثلین بکشه؟

سوالی که اینجا مطرح است نسبت به شهید صدر چطور می‌فرمایید ملاکات احکام واقعی همان ملاکات احکام ظاهری است؟

اگر اینطور است پس باید احکام واقعی و ظاهری همیشه یکسان باشند و حال اینکه ما فی الواقع ملکف به الزام هستیم ولی در ظاهر چون شک داریم براءت جاری می‌کنیم.

پاسخ مرحوم صدر این است. بذارید اول یک مثال بزنم.

ببینید یک کشتزاری رو فرض کنید که آکنده از گل‌های مختلف است، یکی گل داده، یکی خوشه داده، یکی اساساً علف هرز است و... اگر شما این کشتزار را از دور ببینید به شما بگویم چه رنگی می‌بینید می‌گویید سبز اما اگر از نزدیک به این کشتزار نظر بیفکنید الوان مختلفی

را خواهید دید. چه بسا تیرگی بخش هایی رو هم ببینید. پس از دور فقط سبز می بینید ولی وقتی نزدیک می شوید رنگ های مختلف می بینید.

اگر از دور بپرسیم چه رنگی می بینید میگوید سبز ولی اگر از نزدیک ببینید رنگ های مختلف می بینید. هر دو جواب درست و مطابق واقع است و شما را احدی به تضاد گویی و ضد و نقیض گویی متهم نمی کند.

ببینید علت اینکه شما در هر دو مورد صادق بودید و بر اساس رنگ واقعی موجود در کشتزار سخن گفتید منتهی یک جا از دور و یک جا از نزدیک به این کشتزار نگاه کردید. ماجرای مغایرت حکم واقعی و ظاهری از همین قرار است. ایشان می فرمایند علت مغایرت حکم واقعی و ظاهری نیز از همین قرار و قصه است. وقتی شارع می خواهد بر فعلی حکمی را جعل کند مطلقاً (واقعی ظاهری نداریم) به آن فعل نظر می کند و می بیند ملاکی که در حکم هست از چه سنخ است و چه سنخی را اقتضاء دارد. منتهی وقتی می خواهد حکم واقعی را جعل کند به خصوص فعل جعل می کند و فعل را از نمای نزدیک ملاحظه می کند اما وقتی می خواهد حکم ظاهری جعل کند فعل را از نمای دور مورد ملاحظه قرار می دهد و طبیعی است که حکم ظاهری و واقعی متفاوت بوده باشد.

مثلاً وقتی شارع به فعل خاصی مثل صوم نظر می کند، ملاک موجود در خصوص این فعل را می بیند طبیعتاً حکم را متناسب با این ملاک جعل می کند و به این می گویند حکم واقعی. اما از آنجایی که شارع مقدس برای اینکه یک نظام جامع حقوقی و قانونی عرضه کند نمی تواند نسبت به موارد جهل مکلف ساکت باشد و حکمی نداشته باشد، باید در اینجا هم حکمی را صادر کند که به آن می گوئیم حکم ظاهری. اما در اینجا شارع ناچار است از نمای دور به افعال نگاه کند.

یعنی باید مجموعه ای از افعال را که اصل تکلیف در موردشان مشکوک است، (مثل استعمال دخانیات، اکل لحم ارنب، دعا عند رویه الهلال)، با یک نظر کلان مورد بررسی قرار دهد بعد ببیند در این افعالی که نزد مکلف اصل تکلیف در موردشان مشکوک است، آن ملاک غالب الزام است یا ترخیص. اگر الزام باشد اصالة الاحتیاط را جعل می کند و اگر ترخیص باشد اصالة البرائة را جعل می کند. در این مجموعه افعال که در تیررس شارع قرار میگیرد. انواع ملاکات وجود دارد. ملاکاتی هستند مقتضی الزام، ملاکاتی هستند مقتضی ترخیص، شارع باید تصمیم بگیرد رو این موضوع کلان «ما شک فی تعلق التکلیف به» که جانب آن ملاکات واقعی رو بگیرد یا جانب ملاکات ظاهری را. روی این اساس که ببیند کدام یک بر دیگری غلبه دارد. ما باها گفته ایم که حکم بر اساس ملاک غالب است. مثل قصه ی کشتزار، شما که از دور نگاه می کردی می گفتی سبز است به این جهت که سبزی به رنگ های دیگر غلبه داشت، اینجا هم شارع مقدس وقتی به افعالی که تعلق تکلیف بهش مشکوک است اونی که در نگاه او غلبه دارد ملاکاتی است که مقتضی ترخیص و آزادی ملکف است نه ملاکاتی که مقتضی الزام و تکلیف اوست. اگر فرزندی از پدرش سوال بکند که بابا، من اگر بخوام برم بازی کنم و شما در منزل حضور نداشتی، آیا مجازم بر این کار یا ممنوعم از این کار؟

فرض ما مربوط می شود به پدری که سختگیرانه در مورد هر بازی فرزندش نظر می دهد. اگر پدر نبود، فرزند چه تکلیفی دارد؟ اینجا پدر یک نظر به صورت کلی یک نظر به قضیه می کند و می بیند که مصلحت آزاد بودن بچه به مفسده محتمله موجود در بعضی از بازی ها غلبه پیدا می کند، حکم به ترخیص می دهد. از اون طرف اگر خیلی احتیاطی بوده باشد پدر، در اینجا حکم به احتیاط می کند. می شود این پدر را به ضد و نقیض گویی متهم کرد؟ خیر.

اما الان که قراره یک تصمیم کلی بگیرم، مجبوریم یک نگاه کلی به قضیه بیندازیم.

بنابراین: احکام ظاهری ملاکات مستقلى در متعلقات خود ندارند تا با ملاک احکام واقعی متمامل یا متضاد محسوب شود. بلکه ملاکات یکی است ولی زاویه دیدها فرق می‌کند. ما خیلی وقت‌ها از نزدیک که نگاه می‌کنیم یک طور می‌بینیم یک نظر می‌دهیم و گاهی در کل نگاه می‌کنیم یک نگاه دیگری می‌دهیم.

گاهی از باغبان در مورد گیاهان به خصوص می‌پرسیم که آب بدهیم یا نه و او برای هر یک جواب می‌دهد ولی گاهی به طور کلی در مورد آب دادن به یک باغ از او سوال می‌پرسیم. در اینجا در هر صورت جواب او مبتنی بر ملاکات واقعی است. قصه احکام ظاهری از همین قرار است. شارع مقدس هم وقتی با یک مجموعه احکام تکلیفی مواجه می‌شود. در این مجموعه ملاکات الزام است، ملاک اباحه است و... شارع مقدس هم باید وقتی به این مجموعه نگاه می‌کند تصمیم بگیرد آیا به قیمت حفظ ملاک حاضر است آزادی ملکف را ندیده بگیرد یا به جهت حفظ آزادی ملاک حاضر است ملاکات را ندیده بگیرد؟ در اینجا هر کدام ملاک غالبه داشته باشد آن را انتخاب می‌کند.

این یکی از ابتکارات شهید صدر است، که واقعاً نکته دقیقی است.

جلسه بیستم

خلاصه ای از بحث جلسه قبل و بعد نکات بحث:

ببینید حیات انسان آمیخته با گرفتاری های خاص خودش است به جهت همان ضعفی که انسان دارد. شک جزئی از نظام حقوقی انسان است. یک نظام حقوقی کارآمد نمی تواند نسبت به حالت شک و جعل ساکت بوده باشد. شارع مقدس برای مواردی که مکلف به نوعی شک به عالم تشریح و تکوین دارد راهکارهای را عرضه کرده است. به این معنی که این شکوک مکلف را دسته بندی کرده و برای هر کدام متناسب با غرض که نزد او اهم جلوه می کرد برای او حکم صادر کرده است. مثلاً به مکلف گفته است هر گاه اصل شک تو در اصل تعلق تکلیف به فعل بود و پای دماء مردم، اموال مردم، اعراض مردم وسط نبود براءت جاری کن، از این جهت که آزادی و اطلاق عنان ملکفین را مهم می دید و راضی نبود به جهت احتمال وجود مصلحت ملزمه در چنین شکی حکم ظاهری اباحه و به تعبیر دیگر براءت جعل کرد. حکم براءت، اباحه ظاهری تضمین می کند آن ملاک اهم مد نظر شاع را. که عبارت باشد از اطلاق عنان و آزادی مکلف را. ولو این اطلاق عنان به ناچار منجر به تضييع ملاکات احتمالی هم بشود. ولی خوب در فضای جهل چاره ای نیست که یکی را به پای دیگر فدا کنیم. بعد دوباره نظر می کنند به دسته دیگری از شکوک را در نظر می گیرند و آن جایی است که شک در اصل تکلیف است ولی پای دماء و عروض مردم در میان است. اینجاست که حکم به احتیاط، به تکلیف ظاهری می کنند. اگر شبهه وجوبیه است به شما می گوید بناء بر وجوب بگذار، اگر شبهه تحریمه است به شما می گوید بناء بر حرمت بگذار.

باز ممکن است نظر بکنند به شکوکی حالت سابقه دارد، حالت سابقه متیقنه، ببیند در این فرض مکلف علم دارد به وجوب نماز جمعه در عصر ظهور لیکن شک دارد به بقاء وجوب تا عصر غیبت، در این حالت حکم به وجود وجود و استصحاب حکم کند. حالا نمونه ها رو بعداً به تفصیل خواهیم

گفت. مثلاً در حجیت امارات شارع مقدس به نوعی دغدغه حفظ ملاک اهم را دارد. اگر دوستان دقت بفرمایند فرمایشان ایشان نه فقط پاسخ به شبهه تضاد و تماثل است بلکه پاسخ به شبهه نقض غرض (یعنی شبهه دوم) نیز خواهد بود.

بنابراین دوستان من کاملاً برایشون ملموس شده است که وقتی حکم ظاهری بر روی مجموعه ای از افعال نشست و ما معتقد شدیم که معیار و ملاک جعل حکم ظاهری همان ملاک موجود در مجموعه افعال است بدین معنا نیست که برای تک تک افعال ظاهری ملاک مستقل وجود داشته باشد. نهایت این است که در این مجموعه از لای مجموعه ای از ملاکات اهم را انتخاب کرده است.

نکات

۱. احکام الزامی همواره اقتضائی است. توضیح: یکی از اسامی ملاک در کتب اصولیون مقتضی است. علت این است که ملاک است که مقتضی حکم است. ملاک است که اقتضای جعل حکم متناسب با خود را دارد. برای اینکه به فعلی تکلیف تعلق بگیرد حتماً باید مقتضی این تکلیف یعنی ملاکی که با این تکلیف تناسب دارد وجود داشته باشد. اینکه می‌گوییم وجوب و حرمت حتماً ملاک خود را می‌خواهند از این باب است که اصل بر آزادی انسان است و مصلحت هم بر آزادی انسان است. لذا اگر قرار باشد روی حکمی الزام بنشیند حتماً باید ملاک این حکم موجود بوده باشد. بر همین اساس می‌گوییم الزامات همیشه اقتضائی هستند.

۲. در مقابل الزام اباحه است. اباحه بر دو قسم است: اقتضائی و لا اقتضائی الزامات همیشه اقتضائی هستند ولی اباحات گاهی لا اقتضائی هستند. برای آنکه فعلی متعلق تکلیف باشد حتماً باید ملاک مقتضی تکلیف و الزام در آن وجود داشته باشد ولی برای آنکه فعلی متعلق تکلیف نبوده باشد همین قدر که این فعل تهی از ملاک مقتضی الزام باشد کفایت می‌کند.

کند. به این معنی که افعالی که محکوم به اباحه واقعی می‌شوند گاه به این جهت محکوم به اباحه واقعی می‌شوند که اساساً دلیلی بر الزام مکلف بر آنها وجود ندارد. اما رفقاء گاهی اوقات یک فعل محکوم به اباحه می‌شود درست به همان علتی که محکوم به الزام می‌شود. یعنی در خود همین فعل اقتضاء آزادی مکلف به صورت مکلف وجود دارد. یعنی ملاکی است که پس می‌زند هر نوع الزامی را. روی همین اساس می‌گوییم اباحت بر دو قسم هستند: اباحتی که فاقد هر نوع ملاک بر الزام هستند و اباحتی که از سر وجود ملاک مقتضی اباحه مباح شده‌اند.

دو تا مثال: اول یک پدری را ترسیم کنید نسبت به فرزندش، گاهی به بچه امر و نهی نمی‌کند، با هر اسباب بازی که می‌خواهد بازی، بخندند، با بنشینند یا دست بزنند یا دست نزد. در اینجا دلیلی نمی‌بیند که بخواهد بچه را ملزم به کاری کند. اما گاهی پدر روی حکمت روانشناسانه و روی حکمت مربیانه صلاح را در این می‌بیند که فرزند او آزاد و آزادانه تصمیم بگیرد. لذا شرایطی رو فراهم می‌کند که کودک هیچ نوع الزامی نداشته باشد و این احساس آزادی رو کاملاً درک کند. مثلاً توصیه روانشناس این است که بچه‌ها در بازی با اسباب بازی‌ها آزاد باشند و در نقاشی کشیدن آزاد باشند. این آزادی کودک در مقام بازی اقتضای آزادی دارد. در اینجا پدر نه از این باب که دلیلی بر الزام کردن نمی‌بیند او را آزاد گذاشته باشد بلکه چون در آزادی مصلحت می‌بیند او را آزاد می‌گذارد.

مثال دوم: شما در یک مجلس نشسته‌اید و سکوت اختیار کرده‌اید. این سکوت می‌تواند ناشی از دو دلیل باشد: ۱. گاهی حرفی برای گفتن ندارید و چیزی که بخواهید بگویید بر زبانتان جاری نمی‌شود: این از سنخ مباحات بدون اقتضاء است. اما گاهی در محفل و انجمنی سکوت می‌کنید

به این دلیل که صلاح را در سکوت می بینید. به جهت اینکه ملاک و مصلحت در سکوت است. این دومی می شود از سنخ ملاکات اقتضائی.

۳. یک بحثی اینجا مطرح است از بحث های کشدار و اون این است که مقسم در تقسیم اباحه به اقتضائی و لا اقتضائی چیست؟ مقسم اباحه بالمعنی الاعم است یا اباحه بالمعنی الاخص. اباحه به معنا اخص حکمی است از میان ۵ حکم تکلیفی. اما اباحه بالمعنی الاعم در حقیقت نقطه مقابل الزام است فقط یعنی در مقابل دو حکم تکلیفی از اون ۵ حکم است. (مقابل وجوب و حرمت). مقسم در بعضی از این کتاب ها اباحه بالمعنی الاخص معرفی شده است. اما واقعیت این است که مقسم اباحه بالمعنی الاعم است. این اباحه بالمعنی الاعم است که گاه به جهت فقد ملاک مقتضی الزام چنین شده و گاه به جهت ملاکی که مقتضی اباحه بوده است. چرا؟ علت چیست؟ مقتضای ملاک اباحه اقتضائی از لا اقتضائی چی بود که معیار تقسیم همین محسوب می شد؟ مقتضای ملاک اباحه اقتضائی این بود که آزادی مکلف در عمل محفوظ بماند. خوب این آزادی مکلف در مستحبات و مکروهات هم محفوظ است. شما می توانید هر مستحبی را ترک کنید بدون اینکه با عقاب مولی مواجه شوید. دوم اینکه منعی وجود ندارد یک فعل مجمع ملاکات مختلف باشد. اصلاً ما یک بحثی داریم با عنوان اجتماع امر و نهی. اصلاً شرط اینکه یک فعل وارد بحث تزامم شود این است که واجد ملاکین باشد. لذا مشکلی ندارد که یک فعل دارای چند ملاک بوده باشد. مثل هر دارویی که دارای تاثیرات مثبت و منفی است. منتهی در نهایت شارع که بخواهد روی فعل حکم کند ملاک غالب را معیار قرار می دهد. لذا امر می کند و دستور می دهد که این دارو را بخور. لذا یک فعل هم می تواند یک مصلحتی داشته باشد مقتضی استحباب و هم مصلحتی داشته باشد مقتضی برای اطلاق العنان. مثل توصیه های شغلی والدین برای فرزندان، به پسر می گوئیم دوست داری بچه چه کاره بشه میگه دکتر، ولی می پرسی الزامش می کنی؟ میگه نه. یعنی در عین حال که دوست دارد فرزندش را در کسوت دکتری ببیند، اطلاق العنان فرزند را در انتخاب شغل هم در نظر دارد. لذا در عین مستحب کردن او را آزاد می گذارد.

لذا چه منعی دارد که مقسم اباحت اقتضائی و لا اقتضائی را توسعه بدهیم و اباحه به معنای اعم بگیریم و بگوییم مباحات بالمعنی الاعم یعنی افعالی که فاقد ملاک الزام هستند از دو حال خارج نیستند: افعال مباح فاقد ملاک اقتضا برای الزام یا اینکه این عدم الزام به سبب وجود ملاکی بوده است که اقتضای آزادی مکلف داشته است. پس مقسم شد اباحه بالمعنی الاعم.

۴. اگر در یک مجموعه افعال (تا آخر بحث که می‌گیریم مجموعه افعال منظور افعالی است که به نوعی آلوده به شک و جهل مکلف است) دو احتمال وجود داشته باشد: ۱. احتمال تکلیف ۲. احتمال ترخیص و اباحه و فرض بگیریم که این اباحه محتمل از سنخ اباحت لا اقتضائی است. شکی نیست که اینجا مولی بخواهد ملاکی رو اهم قلمداد بکند در این مجموعه و بر اساس حکم کلی نسبت به این مجموعه صادر کند، ملاک تکلیف است. چرا اباحتی که محتمل در این افعال، اباحت لا اقتضائی است، یعنی کالعدم است. یعنی اصلاً ملاک نیستند. نمی شود گفت شارع آمده است بی ملاک بودن این افعال را اهم دیده لذا ملاکات اقتضای را نادیده گرفته است. لذا نمی توان گفت اباحتی که از سنخ لا اقتضاء هستند اهم می‌باشند.

اما رفقاء خوب دقت کنید، اگر نسبت به یک مجموعه از افعال که احتمال تکلیف و ترخیص توامان می رود مولی در کنار احتمال تکلیف، احتمال اباحه اقتضائی را بدهد. اینجاست که مولی می تواند به جای حکم به احتیاط و اخذ جانب ملاکات تکلیفی محتمل حکم به اباحه و برائت کند و جانب آن ملاکاتی را بگیرد که مقتضی مطلق العنان است. ملاکاتی که اسمش ملاکات اقتضائی است. اون ملاکی که از پس ملاکات تکلیف می تونه بر بیاد، پشت اباحت اقتضائی است نه پشت اباحت لا اقتضائی.

البته فرقی هم نمی کنه مولی مولا راجع به یک مجموعه افعال سه جور احتمال بدهد یا سه جور سه جور به این صورت که احتمال بدهد ملاک تکلیف است، ملاک اباحه اقتضائی است و ملاک اباحه لا اقتضائی و یا اینکه دو جور احتمال بدهد، ملاک تکلیف و ملاک اباحه اقتضائی. تو هر دو

حالت ممکنه اون چنان ملاکات اباحت اقتضائی محتمل براش اهم جلوه کند که دیگه چیزی غیر از این در مقام جعل حکم نسبت این مجموعه نبیند. یعنی فقط کافیه مولی در این مجموعه افعال احتمال ملاک اباحه اقتضائی است، همین کفایت می کند تا حکم به برائت و اباحه کند و دیگه مهم نیست گزینه های دیگه دو تاست یا یکی.

۵. یک سوال ممکنه برای بعضی از رفقاء پیش بیاد و اون اینکه آیا برای شارع مقدس هم دغدغه آزادی و اطلاق العنان مکلف وجود دارد. این حرف های روشن فکران امروزه که انسان آزاد خلق شده و ... ببینید واقعیت این است که سرشت انسان آزادی طلب است و اساساً هیچ کمالی بما هو کمال، هیچ کمال اکتسابی بدون آزادی انسان محقق نمی شود. حتی ممکنه در خود احکام واقعی علی رغم وجود ملاک مقتضی الزام، آنچنان ملاک مقتضی اباحه قوی نزد مولی جلوه کند که ملاک غالب را ملاک اراده بداند نه ملاک الزام. زهد مگر چیز بدی است. چه بسا پشت زهد ملاک مقتضی الزام است ولی این مقوله ای نیست که الزام بپذیرد و مقوله ای است که بستر آزادی و مطلق العنان می پذیرد. شاید کسی اینطور بگوید که ظلم علی رغم مقتضی الزام، چون واجد ملاک آزادی و مطلق العنان است، واجب نشده و مباح به معنای اعم دانسته شده است. از دید حقیر، شارع مقدس بر حسب خلقتی که در انسان تدبیر کرده است، بر حسب فطرتی که در وجود او آفریده است باید معظم احکام را در حق انسان مباح قرار بدهد. این فطرت چنین اقتضائی می طلبد و این هم نه اینکه معظم افعال معین ولو به شکل نا معین انسان آزاد باشد. یعنی در ۹۰ درصد اعمال انسان آزاد باشد و اگر قرار است الزامی باشد در ۱۰ درصد باشد. حالا ممکنه خصوص این فعلی که مباح شده مقتضی اطلاق العنان نباشد ولی در مجموع یعنی مجموعه کامل چنین اقتضائی دارد. لذا اینکه انسان نسبت به خوردن فلان گیاه آزاد باشد هیچ ملاک اقتضائی نیست اما در کلیت افعال وقتی نظر کنی می بینی باید ۹۰ درصد افعال برای انسان به اقتضاء آن فطرتی که دارد آزادی و مطلق العنان وجود داشته باشد.

مثلا اگر بخواهند فرد را امتحان کنند و بسنجند لازمه اش اینه که او را آزاد بگذارند. مثل اینکه فرض کنید می خوان بچه را بر اساس نقاشی ای که می کشد روانشناسی کنیم. بچه باید آزاد باشه تا بتوان در رابطه با نقاشی او قضاوت کرد. یکسری از افعال است که انسان باید حتما در آن افعال آزاد باشد. بلکه کم کم و به طور کلان انسان باید آزاد باشد.

۶. ما می خواهیم یک بازخوانی بکنیم قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل را. طبق این قاعده اصل در هر حکمی این بود که بین عالم و جاهل مشترک باشد. با توجه به نکاتی که گفتم حالا می خواهیم این قاعده را عمیق تر بفهمیم. طبق این قاعده اصل آن است کهس مبادی احکام واقعی نسبت به عالم و جاهل مشترک باشد. یعنی همانطور که عالم به حکم کاری را انجام دهد مصلحت دارد و محبوب است، جاهل هم اگر فعلی را انجام دهد مصلحت دارد و محبوب است. در مبادی احکام علم و جهل مکلف نقشی ندارد.

جلسه بیست و یکم

تمام هدف ما این بود که دفع شبهه ای بکنیم که جعل حکم ظاهری را یا منتهی به اجتماع ضدین می دانست یا اجتماع مثلین. در واقع همان اهمتامی که شارع به احکام واقعی داشت و سبب جعل حکم واقعی شد، همان اهمتام و همان ملاک سبب جعل حکم ظاهری شده است.

نتیجه ای که می خواهیم بگیریم این است که هیچ شبهه تضاد و تماثلی در جعل حکم ظاهری و واقعی وجود ندارد:

در اینجا چند نکته در فرمایشان شهید صدر بیان خواهیم کرد:

۱. مصنف از واژه ضمان استفاده می کنند، چرا شهید صدر می فرماید حفظ تضمینی

ملاک اهم؟

ببینید اگر مولی حکم ظاهری هم جعل نکند باز هم ممکنه ملاک اهم حفظ بشود. در شبهات تحریمیه مولی می خواهد حرمت ظاهری جعل کند تا ما از مفسد موجود در افعال مشتبه الحرمه مجتنب بمانید، حالا اگر اصلاً شما را به حال خود بگذارد و حکمی جعل نکند. در اینجا ممکن است شما خودتان را آزاد قلمداد کنید و همه این افعال مشتبه را ترک کنید و در این صورت غرض اهم حاصل می شود منتهی این تصادفی است. اما برای اینکه تضمین شود (تضمین تشریحی، نه تکوینی) اینجاست که به شما وظیفه می کند به اجتناب از افعال مشتبه التکلیف.

۲. تراحم حفظی: شهید صدر از این مقوله ای که منجر به جعل حکم ظاهری می شود

تعبیر می کند به تراحم حفظی (بحوث، ج ۴، ص ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۶، ۲۰۳: در این

صفحات تعبیر تراحم حفظی آمده است) یعنی تراحم ملاکات در مقام حفظ. ببینید در این افعال مشتبه، افعالی که اصل تکلیف در موردشان مشکوک است، ملاکات مختلفی دو موردشان محتمل است. ممکنه پای مصالح ملزمه به میان باشد، بعضی از افعال و شاید هم مشون مصحلت ملزمه داشته باشند، مصلحت ملزمه برای تضمین تشریحی حفظ خود خواهان وجوب ظاهری است. در این افعال مشتبه مفسد واقعی محتمل واقعی هم وجود دارد، ممکن است بعضی از اینها یا همه اینها در واقع حرام باشند. مفسد واقعی محتمل برای حفظ تضمینی خود در عالم تشریح مستدعی حرمت ظاهری است. در این افعال ملاک اطلاق العنان ممکن است قد علم کند، او هم ممکن است وجود داشته باشد و او هم برای حفظ تضمینی خود مستدعی اباحه ظاهری است.

همانطور که در بین احکام تکلیفی تضاد بر قرار است در بین احکام ظاهری هم تضاد وجود دارد. و هر ملاک حکم ظاهری متناسب با خود را می‌طلبد و اینجاست که کار به تزامم به مقام حفظ می‌کشد. یعنی هر یک از انواع ملاکات در مقام حفظ اقتضائی متزامم و متضاد با دیگری دارند.

۳. شهید صدر این دیدگاه را ابداع فرمودن ولی این طور نیست که پیشینه این دیدگاه در کلام سابقین نبوده باشد. همین محقق نائینی در کلماتش و عباراتش اشاراتی به نظریه شهید صدر دارد و می‌توان نتیجه گرفت که نظریه شهید صدر مبتنی بر اشارات شهید صدر است. کتاب فوائد الاصول را نگاه کنید، ج ۳، ص ۲۱۶ و ۲۱۷ ملاکات الاحکام
تختلف

حالا در اینجا شهید صدر می‌خوان حکم ظاهری را تعریف کنند. خلاصه حکم ظاهری در یک خط: حکم ظاهری خطابی است که تعیین می‌کند ملاک اهم را از میان ملاکات مشتبه.

از اینجا به بررسی شبهه تفویت ملاک یا همان نقض غرض می‌پردازیم:

اشکال این است که خیلی وقت‌ها ممکنه نقض یک غرض در راستای حفظ غرض مهم تر باشد. اینجا نه فقط نقض غرض محال نیست بلکه کاملاً معقول و پسندیده است. ما خیلی مواقع اغراض مهم را در مقابل اغراض اهم ذبح می‌کنیم. در اینجا هم شارع غرض اهم را معیار قرار داده و برای تحصیل این غرض، غرض مهم را فدا کرده است.

در شبهات تحریمیه مولی دو جور غرض می‌تواند داشته باشد: یکی از این دو غرض با اجتناب مکلف حاصل می‌شود و دیگر با اطلاق العنان و آزادی مکلف حاصل می‌شود. اینجا شارع اگر حکم ظاهری جعل بکند باید بلاخره جانب یکی از این دو غرض را بگیرد. اگر حکم ظاهری حرمت جعل بکند، غرض اول را پشتیبانی کرده است، که غرضی است که با اجتناب مکلف از محرمات

حاصل می شود و غرض دوم را نقض کرده است که با اطلاق العنان مکلف حاصل می شد. حالا اگر ...

اینجا مولی مثل هر عاقلی باید ببیند غرض اهم چیست و همان را انتخاب کند. بنابراین در اینجا نقض غرض نه فقط محال نیست بلکه حسن و لازم است.

توضیح قیاس گذشت.

پاسخ شهید صدر در این خلاصه می شود که مسئله تضاد و تماثل وقتی بحرانی می شود که یا ناظر باشد به مرحله مبادی احکام و یا ناظر باشد به مرحله امتثال، مشکلی که ما با این شبهه داریم یا مربوط می شود به مرحله مبادی یا مربوط می شود به مرحله امتثال. مربوط به عالم جعل نمی شود چون گفتیم جعل سهل المومونه است. اما راجع به مقام امتثال شهید صدر پاسخی نمی دهند چون فرمایش محقق خوئی که فرمودند فقط یک حکم دست مکلف است کفایت می کند. یعنی مکلف با یک حکم بیشتر مواجه نیست لذا تضاد در مقام امتثال نخواهد داشت.

می ماند معضل مبادی، به هر حال مبادی لازمه حکمت مولاست و هیچ مولایی بدون مبدء جعل حکم نمی کند.

این رو چطور می توان توجیه کرد؟ ایشان می فرمایند هیچ دوئیتی میان مبادی حکم ظاهری و حکم واقعی وجود ندارد. و چون هیچ دوئیتی در کار نیست تضادی نیز در کار نخواهد بود. باید دو چیز باشد تا محذور مطرح شود. همان ملاکاتی که در یک مقطع انیگزه مولی شده برای جعل حکم واقعی همان ملاکات انگیزه مولی شده برای جعل حکم ظاهری.

نکته: مصلحت سلوکیه که مختار شیخ انصاری بود تا حد زیادی رو همین پایه استوار است که شارع میان دو ملاک، آن ملاک اهم را برای تسهیل عباد یا نوعیت در اصابه پذیرفته است.

جلسه بیست و دوم

شبه التنجز الواقع المشکوک (شبهه سوم)

صغری: جعل حکم ظاهری لغو است زیرا یا معذر است و یا منجز

کبری: لغو از شارع سر نمی زد

نتیجه: جعل حکم ظاهری از سوی شارع سر نمی زند

مرحوم محقق نائینی در اجود التقریرات (ج ۲، ص ۱۱) اینطور پاسخ داده اند. ایشان به صغری اشکال می کنند. رفقاء برای اینکه فرایش ایشان کاملاً معلوم شود در سه بند توضیح می دهیم

۱. مفاد قاعده قبح عقاب بلابیان این است که تکلیف بلابیان (غیر معلوم) منجز نیست، یعنی عقاب برش قبیح است.

۲. طبق مسلک ما (نائینی) در باب حجیت اماره اتفافی که افتاده است جعل طریقیقت نسبت به اماره. به تعبیر دیگر جعل علمیت است. قبلاً گفتیم مراد از طریقیقت، طریقیقت تامه است که مرادف با علمیت است. در واقع تکلیفی که اماره بر ثبوتش قائم بشه، تکلیف معلوم به حساب میاد. اما نه وجداناً بلکه اعتباراً. به تعبیر دیگر اماره فردی از علم است اما ادعائاً.

نتیجه این میشه که تکلیفی که اماره بر ثبوتش قائم شده معلوم حساب میشه و از تحت قاعده قبح عقاب بلابیان خارج می شود.

۳. بنابراین حکم ظاهری بدون اینکه منافاتی با قاعده قبح داشته باشد منجز تکلیف مشکوک باشد. پس جعلش لغو نیست.

اشکالات بر محقق نائینی:

اشکال اول: (این اشکال از شهید صدر نیست) این پاسخ فی نفسه تمام نیست. ما در مباحث آتی خواهیم آموخت که تکلیف مشکوک وقتی عقاب برش قبیح نیست که مولی اهتمام خودش رو نسبت به این تکلیف مشکوک حتی در حالت شک و جهل مکلف ابراز کرده باشد. یعنی در واقع تکلیف مشکوک، اگر در این فضای شک و جهلی که قرارداد همچنان مورد اهتمام مولی باشد عقاب بر آن صحیح است اما اگر بدین جهت که در فضای شک و جهل مکلف قرار گرفته است دیگه از اهتمام مولی خارج شود و در تیررس همت او نباشد عقاب بر او قبیح است.

پس مهم این است که شما ثابت کنی اهتمام مولی را نسبت به تکلیف مشکوک تا بتوانید بر اساس حکم بکنید به تنجز تکلیف. اینکه مثلاً در عالم اعتبار حجیت اماره از سنخ جعل طریقی است یا از سنخ جعل حکم مماثل است یا چیزی غیر از این دو است اهمیتی ندارد. اعتبار که سهل المومونه است، مهم اعتبار پشت حکم است که یک امر حقیقی و واقعی است. میشه گفت: «إِنِّي جَعَلْتُ نَفْسِي مَهْتَمًا. نَمِيشَه بَه آدَم مِي خَنَدَنَد.»

یک توضیح ریز: مرحوم شهید صدر در واقع معتقد است که اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان رو قبول کنیم باید اینجور توضیحش بدیم که عقاب قبیح است نسبت به تکلیف مشکوکی که مولی نسبت بدان اهتمام ندارد. اهتمام ابراز نکرده است. عقاب نسبت به این تکلیف مشکوک قبیح است، نه هر تکلیف مشکوکی. روی همین حساب به محقق نائینی می فرمایند شما برای فرار از چنگ

قاعده قبح عقاب بلا بیان که قاعده ای عقلی و تخصیص ناپذیر است خلاص بشی باید اثبات کنی اهتمام مولی را نسبت به این تکلیف مشکوک. در نهایت باید حرفت را کامل کنی. مثلاً اینجور بگی که شارع مقدس با جعل طریقت و علمیت نسبت به اماره اهتمام خودش را نسبت به تکلیفی که اماره بر آن قائم شده است ابراز کرده است.

اشکال دوم ناظر به یک تقسیم بندی که در حلقه ثانیه و ثالثه است ناظر به اقسام حکم ظاهری. حکم ظاهری بر دو قسم است حجیت اماره، اصل عملی

اصل علمی بر دو قسم است، اصل عملی بحط و اصل عملی محرزه یا تنزیلیه

فرمایش محقق نائینی همانطور که بدان اشاره شد مختص به قسم نخست احکام ظاهری است یعنی حجیت اماره، ایشان در باب حجیت اماره معتقد به مسلک جعل طریقت است، لذا با این مسلک اگر بشود مشکل را علاج کرد فقط در یک قسم از احکام ظاهری یعنی حجیت اماره قضیه را فیصله داد. دیگه خیلی بخواهیم ادامه بدهیم در اصول علمیه محرز یا تنزیلیه

اما راجع به اصول عملیه بحط به هیچ عنوان نمی تونید دردی رو دوا کنید و یا مشکلی رو حل کنید. اونجا به هیچ عنوان همیشه کاری کرد.

نکات بحث

۱. محقق نائینی معتقد است که صفت علم به اماره اعطاء شده است. این تعبیر اعتباراً حاوی دو نکته است: ۱. اعطاء صفت علم به اماره حقیقتاً نیست چون علمیت حقیقی از امور تکوینی است و امور تکوینی قابل جعل و اعتبار نیستند با جعل و اعتبار داد و ستد نمی شوند. ۲. این اعتباراً در مقابل تنزیلاً است. یعنی اعطاء صفت علم به اماره تنزیلاً نیست. ما در بحث هایی آتی دو موضع یادم هست یکی تحت عنوان وفاء الدلیل بدور

القطع الطریقى و الموضوعى (ص ۶۷، ۶۸) یکی هم در ذیل ارکان منجزیت علم اجمالی (۳۸۶، ۳۸۷).

اونایی که معتقدند به مسلک جعل طریقت یا مشابه آن در باب مفاد دلیل حجیت اماره دو مسلک دارند: مسلک تنزیل، مسلک اعتبار

تنزیل چه می گوید می گوید اماره نازل منزله علم است و اعتبار آمده از باب مجاز سکاکی گفته است که مولی ادعائاً اماره را فردی از علم خوانده است. این می شود مسلک اعتبار، پای تنزیل در میان نیست و پای اعتبار و ادعاء مطرح است. شارع آمده است ادعائاً یکی از افراد اماره را علم حساب کرده است. (این نکته مربوط به استدلال نائینی بود و نکته بعد مربوط به جواب شهید صدر بر استدلال نائینی)

۲. محقق نائینی در باب اصول عملیه غیر محرز متوجه اشکالات مصنف بوده (هم اشکال دوم اصول عملیه بحطه و هم حلقه مفقوده اهتمام شارع)، لذا پاسخ داده و دوستان من خودشون مراجعه کنید. (ج ۲، ص ۱۱، اجود)... نعم، فی الاصول غیر محرزه لا یکون الواقع واصلماً بنفسه اذ هو علی مجهولیه... ما نمی دونیم شهید صدر در چه فضایی این کتاب رو نوشتند ولی ظاهراً دقیق روی کلام محقق نائینی دقت نکرده اند. تا به اینجا شهید صدر سه شبهه در استحاله اجتماع حکم ظاهری و واقعی رو مطرح و رد کردند. پس از رد ادله امتناع قائل به امکان وجود حکم ظاهری می شویم. همین که دلیلی بر ذره علی بقعه الامکان

اما خوب اثباتاً باید دنبال ادله بگردیم و ببینیم در آیا در ادله شرعی شارع جعل حکم ظاهری کرده است یا نکرده.

تا به اینجا گفتیم که ممکن است، امکان با وقوع فرق می کند.

مثلاً اگر ادله حکم استصحاب حل بشود می توان گفت که واقع هم شده است.

مقدمه ای بر بحث بعدی

تقسیم احکام ظاهری به دو قسم حجیت امارات و اصول عملیه

حجیت امارت حکم است و خود اماره حکم نیست

اگر مقسم حکم ظاهری است، باید قسم حجیت اماره باشد نه اماره

اماره خبر ثقه است و خبر ثقه فعل ثقه است و حکم فعل شارع است.

اونی که شارع انجام داده است، حجیتی است که بر این خبر ثقه نهاده است و الا خبر دادن فعل ثقه است.

احکام ظاهری یا از سنخ حجیت اماره است یا از سنخ اصل عملی.

به بیان دیگر، شارع مقدس برای مواقع جهل مکلف چاره ای را برای حکم ظاهری جعل کرده است اما به دو نوع:

حجیت عبارت است از اون حکم ظاهری که مولی به غرض گشودن راهی ایمن برای احراز واقع مجهول پیش روی مکلف جاهل جعل کرده است. ایمن یعنی ایمن از عقاب نه ایمن خطا. مثل اینکه شما به بچتون بگی برو تو خیابون ببین مغازه مش عباس کجاست از مردم بپرس و ماست میخره و میاره ولی بعدا می فهمه که مغازه بوده مش اصغر بوده. اشکال نداره

در حکم ظاهری حجیت شارع مقدس در واقع آمده یک راه نا ایمن را ایمن کرده. یعنی کاشفیت و طریقت نا ایمن را ایمن سازی کرده است. به این فرآیند می گویند جعل حجیت و به اون طریق ناقصی که این ایمنی از عقاب بهش اعطاء شده است می گویند اماره. اما اصل عملی چیه؟ اونو به غرض تعریف کردیم اینو هم به غرض تعریف می کنیم.

هدف شارع از جعل اصل عملی گشودن راه نیست بلکه تعیین وظیفه عملیست در قبال واقع مجهول پیش روی مکلف. مثل اصل برائت. اصل احتیاط. پس غرض تعیین وظیفه عملی مکلف در برابر واقع مجهول است.

به بیان ساده حجیت اماره اگر اتفاق افتاد در واقع شارع راهی برات درست کرده که به آنچه نمی دانی بررسی ولی در اصل عملیه، شارع بهت گفته در مورد آنچه نمی دانی چه بکنی. به بیان دیگر، اماره حجت به تو می گوید واقع چه هست. مثلاً چشم یک شخصی رو در تاریکی بسته اند. دو شکل می شود طرف را راهنمایی کرد. بهش میگی سمت راستت بشکه است ، پس میری سمت چپ فلان و فلان. اینجا بهتون می گه در واقع چی هست و شما خودت تصمیم می گیری ولی یک بار به شما مستقیماً میگه چه بکن، کاری نداره که چه هست.

جلسه بیست و سوم

فلان

قبل از اینکه سری به مدرسه محقق نائینی بزنیم یک چرخ تو مدرسه خودمون بزنیم

نکات تقسیم بندی شهید صدر از احکام ظاهری

۱. قسم اول احکام ظاهری به هدف احراز واقع جعل شده اند. روی همین حساب بهشون میگویند ادله محرزه در مقابل اصول عملیه که بهشون میگویند ادله عملیه چون به قصد تعیین و تقریر وظیفه عملیه تشریح شده اند.

سوال این است که این واقعی که حکم ظاهری برای احرازش جعل شده است آیا همان حکم واقعیست یا خیر؟

خیر. پاسخ این است که اعم از حکم واقعی است. حکم ظاهری هم برای خودش در عالم تشریح واقعیتی دارد. احکام ظاهری برای احراز واقع‌اند اعم از اینکه این واقع بخواید حکم واقعی باشد یا حکم ظاهری. البته بعضی از اماراتی که حجت می‌شوند و مربوط به علم اصول هم نیستند برای احراز موضوعات احکام می‌آیند.

پس این واقع که اماره درش حجت شده است برای احرازش عبارت است از ۱. حکم واقعی ۲. حکم ظاهری ۳. موضوع حکم

سه تا مثال بزنیم:

۱. بینه شرعی حجیت یافته است برای احراز موضوعات احکام (از حوزه علم اصول خارج بوده و مربوط به فقه است)
 ۲. خبر ثقه‌ای که دلالت کند بر حرمت لحم الارنب؛ اماره ای که برای احراز حکم واقعی آمده است
 ۳. خبر ثقه ای که دلالت کند بر استصحاب، اینجا با یک اماره ای مواجه هستیم که جعل شده است، حجت شده است برای احراز حکم ظاهری استصحاب.
- پس اماره حجت می‌شود برای احراز به معنای عامش که می‌تواند حکم ظاهری به تناسب به واقعیتی که دارد مشمول شود.

۲. احکام ظاهری را بر دو قسم کردیم. تذکر می‌دهیم که هر حکم ظاهری داخل در علم اصول نیست. یعنی حجیت هر اماره‌ای و هر اصلی در علم اصول بحث می‌شود. باید ببینیم که این اماره حجت شده، و این اصل عملی حجیت یافته، عنصر مشترک است یا عنصر مشترک نیست.

روی همین پایه و اساس خیلی از امارات هستند که حجت شده‌اند برای احراز واقع اما مربوط به علم فقه می‌شوند مثل ید و سوق و اینا. خیلی از اصول عملیه هستند که برای تعیین وظیفه عملی تشریح شده‌اند اما مربوط به حوزه علم اصول نیستند مثل اصل طهارت و اصل حلیت. حتی همین استصحاب اگر بخواهد در موضوعات جاری شود مربوط به علم اصول نیست.

۲. این واژه حجت به دو معناست. معنای لغوی و مصطلح

به معنای لغوی یعنی منجز و معذر، بسته به اینکه در دست چه کسی و بر علیه چه کسی بوده باشد. خبر ثقه حجت است، مثلاً روایت لا تاکل لحم الارنب یا هر اماره ای که خبر از تکلیف بدهد، حجتی است در دست مولی بر علیه تو. و هر اماره ای که رفع تکلیف بکند حجتی است در دست عبد بر علیه مولی.

رفقاء به این معنای لغوی، حجت بر اصول عملیه هم منطبق است. مثلاً مولی می‌فرماید در دماء احتیاط کن و اگر احتیاط نکردی....

و نه فقط اصل عملی بلکه حتی شامل دلیل قطعی هم می‌شود. یعنی به دلیل قطعی هم می‌توان حجت گفت. دلیل قطعی هم گاه معذر است و گاه منجز.

اما یک حجت مصطلح اصولی هم داریم که ضیق است. این حجت مصطلح اصولی شامل ادله قطعی نمی‌شود. تازه شامل هر نوع حکم ظاهری هم نمی‌شود. فقط شامل یک قسم از دو قسم از احکام ظاهری می‌شود. فقط و فقط بر امارات اطلاق می‌شود. (حجت بالمعنی الاخص).

البته گاهی اوقات هم خود شهید صدر و هم غیر او حجیت را بر استصحاب تطبیق می‌دهند. مثلاً می‌گویند الاستصحاب حجةً ام لا؟ شاید به این دلیل است که استصحاب عرش الاصول و

فرش الامارات است. از طرف دیگر بخش قابل اعتنایی از فقهاء و اصولیون استصحاب را اماره می دانسته اند و متاخرین اون رو اصل عملیه قلمداد می کنند.

۴. شک که می‌گیم، شک بالمعنی الاعم مقصود است مگر خلافش گفته بشه در کتب اصولی. شک بالمعنی الاعم شامل ظن، شک (۵۰-۵۰) و وهم می شود که به معنای جهل است. در مقابل شک به معنای اخص که یعنی احتمال صدق و کذب قضیه مساوی باشد.

۵. ظنی که علماء در متعلق حجیت لحاظ می کنند ظن نوعی است. خواصی از اصولیون هستند که ظن شخصی قلمداد می کنند. فرق این دو تا هم معلومه دیگره

مطالب تا به ایجا مورد اتفاق همه بود

حالا می خواهیم به فرق جوهری بین حجیت اماره و اصل عملی بپردازیم.

نگاه محقق نائینی: حسب آنچه در حلقات به ایشان نسبت داده شده، آمده یک فرق نسبی و سطحی بین این دو قسم حکم ظاهری قائل شده است. محقق نائینی در موارد متعددی در تقریراتش (ج ۳ فوائد الاصول، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱، ج ۴، ص ۱۰، ۱۴، ۱۷) ایشان در مواضع مختلفی آمده است فرق این دو قسم را ذکر کرده و در نتیجه تفاوت چنین است،

در مرحله جعل و اعتبار، اونجایی که شارع مقدس می خواهد احکام ظاهری رو جعل کند، آنچه که جعل شده است تعیین کننده نوع حکم ظاهری است. اگر آنچه جعل شده است طریقیست و کاشفیت باشد، حکم قسم اول احکام ظاهری است و اگر مشی و بناء عملی باشد، قسم دوم از احکام ظاهری است.

اگر گفت جعلت الاحتیاط فی الدماء این مشی عملی است

حالا خوب دقت بفرمائید. وقتی شارع می خواهد مشی و بناء عملی تعیین کند لسانش دو جور است. جعل و مشی عملی گاهی به لسان تنزیلی است و گاهی به لسان تنزیلی نیست. اگر به لسان تنزیلی باشد به این اصل می گویند لسان عملی تنزیلی یا محرز و در غیر این صورت می گویند اصل عملی بحط یا اصل عملی صرف. مثلاً در رفع ما لا یعلمون، هیچ نظارتی بر واقع ندارد ولی اگر می گفت ملا لا یعلمون موجود.

یک سری بزنیم به مطالب مرحوم نائینی: مرحوم نائینی قائل به قاعده بیان است و بیان هم یعنی علم. لذا اینا علم محورند. بر خلاف قاعده حق الطاعة که احتمال تکلیف را برای تنجز کافی می دانند.

محقق نائینی محقق است در قطع سه جهت وجود دارد: ۱. صفتی خاص قائم به نفس قاطع (در واقع یک صورت شفافیت از واقعیت ۲. کاشفیت (طریقیت) محرزیت: کاشفیت از واقع (این بر جهت اول مترتب است. آن صفت در نفس که شکل گرفت، کاشفیت هم بدان مترتب می شود. کاشفیت خاصیت ذاتی است. ۳. بناء عملی بر ثبوت مقطوع در واقع (رفقاء وقتی شما کشف قطعی از واقع کردی، بناء میگذاری در مقام عمل بر مقطوعت، یعنی ناخودآگاه بناء می ذاری بر ثبوت مقطوعت در خارج. مثلاً من اگر بدانم یک ماری در این اتاق است، نمی توانم دیگر در این اتاق دووم بیارم. هرچی هم بگی عمل به قطعت نکن من نمی تونم بگم که باشه.

قطع مثل آینه است. این آینه را حقیقتی و هویتی است. این شیشه و جیوه ماهیتی را پدید آورده است به اسم آینه. خاصیت این صفت آینه کاشفیت از واقع است. از «ماهیت و ذات آینه انعکاس واقع صورت می گیرد. شما چه خواهی و چه نخواهی بر اساس آنچه در آینه است عمل می کنی و طبق همان عمل می کنی. سه خصلت در قطع در آینه تطبیق می شود.

حالا با در نظر گرفتن این سه مقدمه: حقیقت قطع همان ویژگی اولش است که صفت قائم به نفس است. از این حیث جعل ناپذیر است. بالا بری پایین بری نمی توانی یک قطع و حالت نفسانی رو با جعلت ایجاد کنی. یک حقیقت تکوینی دارد که اصلاً جعل نا پذیر است.

اون چیزی که در موارد حجیت اماره جعل شده است، جهت دوم قطع است. یعنی طریقت و کاشفیت. به این معنی که شارع طریقت ناقصی که اماره داشت شارع با یک دستور مولوی متمیم کرد. در واقع او آمده فردی ادعائی و اعتباری برای قطع جعل کرده است. متمم اعتباری کاشفیت حقیقی اماره است.

در موارد جهل مرکب توهم کاشفیت شده است. (نیاز به فکر دارد)

اونچه که در اصل تنزیلی و محرز جعل شده است، جهت سوم قطع است. یعنی نباء عملی. چطور شما در مواردی که قطع داری مقطوعت میشه مبنای عملت، در مواردی که اصل عملی تنزیلی است، شارع مقدس می گوید مثلاً این طرف شک را مبنای عمل قرار بده، اونی که بهش قطع داری. اگر شک در طهارت چیزی داشتی کافیه اون طرف طهارت رو مبنای عمل برای خودت قرار بدهی. مشیء علمی را برای شما جعل می کند. به بیان دیگر شارع مقدس در مقام عمل یک طرف شک را به منزله واقع و یک طرف دیگر را کالعدم قلمداد می کند مثل وقتی که قطع داشته باشی.

آنچه که در اصل عملی بحت یا صرف جعل شده است هیچ بهره‌ای از قطع ندارد. هیچ جهتی از جهات قطع جایی ندارد. صفت قطع که در هیچ چیز جعل نشده، کاشفیت قطع در امارت است، نباء عملی هم در اصول عملیه محرز است.

جلسه بیست و چهارم

شبه التنجز الواقع

رفقاء بحث ما در کلام محقق نائینی اعلی الله مقامه است.

از ایشان می پرسیم که چه فرقی است بین اقسام حکم ظاهری و اقسام اصل عملی که قسمی از حکم ظاهری است.

ایشان در پاسخ با توجه به شکلی که جعل این احکام دارد سخن می گوید.

ایشان می فرماید که حجیت اماره جعل کاشفیت و طریقت است، اما جعل کاشفیت و طریقت در اصل عملی نیست بلکه تعیین وظیفه عملی در اینجا معیار و مناط است. ما مفصلاً فرمایش محقق نائینی رو توضیح دادیم. در اینجا فقط برای تکمیل عرائض نکاتی رو عرض می کنیم.

۱. اصول عملیه از دید محقق نائینی بر دو قسم است: محرز (تنزیلی)، غیر محرز (بحث یا

صرف)؛ اصل تنزیلی مثل استصحاب یا اصل حلیت. بحث هم مثل برائت یا استصحاب.

میشه این تنزیل رو بیشتر بشکافید و بیشتر توضیح دهید؟

اگر ما به عبارات محقق نائینی مراجعه کنیم سه جور تنزیل در کلمات او می بینیم:

قبل از این سه تنزیل دو تا نکته رو حتماً دقت کنید. در تنزیل ما دو طرف داریم: یکی منزل و منزل علیه. مثلاً میگه الطواف بالبیت طلاء. طواف بر گرد خانه ی کعبه نماز است. اینجا منزل ما طواف است و منزل علیه صلاه است. چیزی که طواف بر آن تنزیل داده می شود. در بحث ما هم که سخن از تنزیل است. این دو تا رکن باید باشد. منزل در محل بحث ما سه چیز ممکنه باشه:

۱. اصل عملی

۲. مودای اصل عملی

۳. مجرای اصل عملی

استصحاب خود اصل است، مودایی دارد که وجود نماز جمعه و مجرای دارد که عبارت است از شک در بقاء شیء متیقن الحدوث.

به تعبیر دیگر یک بستری باید پهن شود که بهش می‌گیم مجرای استصحاب. همیشه مجرای اصول عملیه مجراشون شک است. حالا هر کدام یک شک خاص. بعد اصلی در این بستر جاری می‌شود که حسب فرض اسمشو می‌ذاریم استصحاب. پس سه تا چیز در مسئله است.

ما در هر سه تنزلی که باید ذکر کنیم، در هر کدام از اینها یکی از این چیزها رو منزل قرار می‌دهیم. منزل علیه چیه؟ منزل علیه یا واقع است یا یقین به واقع.

یک واقعی است و یک یقینی که شما به واقع پیدا می‌کنی. انعکاسی که واقع در ذهن شما به عنوان صورت قطعی پیدا می‌کند. ما در این تنزیلات سه گانه منزلمون از این دو حال خارج نیست که یا واقع است یا یقین به واقع.

۲. تنزیل منزلی دارد که عبارت است از شارع مقدس، او تنزیل داده چیزی را به منزله چیزی. سخن این است که وجه تنزیل چیست؟ بر چه اساسی شارع، مولی یا هر کس دیگر، چیزی را به منزلی چیزی قرار داده است؟ مثلاً شمایی که پدر هستید می‌گید که دختر خانه به منزله مادر خانه است در غیاب مادر. خوب این تنزیلی که شما دادید از چه حیث است؟ از حیث حقوق؟ از حیث وظائف؟ از حیث وظائف و حقوق؟ می‌تونه از حیث بار عاطفی قضیه باشد.

خلاصه وجه تنزیل خیلی مهم است. در بحث طواف اینکه تنزیلی که صورت گرفته در اجزاء نیست. بلکه در شروط و احکام است. طواف که رکوع و سجود ندارد ولی از حیث احکام و شرایط

همان احکام و شرایطی. مثل طهارت بدن از حدث و خبث. ولی در طواف مثلاً استقبال ممکن نیست. اون دسته از احکام و شروطی که در صلاۀ است. حتی فقهاء گفته اند آن مقدار دمی که در صلاۀ معفو است در حج هم معفو است.

سوال اینه که تنزیل اتفاق افتاده در اصول عملیه از چه باب است؟

وجه تنزیل از باب عمل است. اگر می گوییم استصحاب شیء نازل منزله یقین به شیء شده است. از حیث مشیء عملی است. بناء عملی. یعنی همانطور که اگر یقین به شیء داشتی این طور عملی می کردی، حالا که استصحاب هم می کنی اینطور عمل کن. وقتی اون بود چه می کردی حالا که استصحاب کردی همانگونه عمل کن.

ببینید رفقاء سه جور میشه لسان شارع رو در تنزیل موجود در اصول عملیه ی محرزه ی تنزیلیه بیان کرد. اینها تفاوت هایی با هم دارند و حتی ممکنه در مقام عمل موثر باشند اما کلمات محقق نائینی مشتمل بر این سه گونه تنزیل است. رفقاء ببینید اولین قسم تنزیل چیست؟

تنزیل مودای اصل عملی به منزله واقع به این معنی که شارع مقدس بگوید: حکم ظاهری مستفاد از اصل به منزله یک حکم ظاهری است.

آقا مودای اصالة الطهارت چیه؟ طهارت است

لسان دلیل این اصل که کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قدر. لسان این دلیل این است که طهارت مشکوک الطهاره؛ به منزله طهارت واقعی است. انگار این فرش رو همین الان از آب کر در آوردیم.

اصاله الحلیه: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه

میاد مشکوک الحلیه را تحلیل می کند. مودای دلایلش اینه که حلیت مشکوک الحلیه را تنزیل کرده به منزله حلیت واقعی.

اینو مرحوم محقق نائینی کجا دارد؟ فوائد الاصول ج ۳، ص ۱۵، ص ۱۱۱، ص ۴۴۷: ایشان می فرماید غالب تنزیل ها به همین صورت است.

رفقاء قسم دوم تنزیل چیه؟ تنزیل اصل به منزله ی یقین (قبلاً می گفتیم واقع) به این صورت که شارع مثلاً بگوید استصحاب طهارت به منزله یقین به طهارت است. یعنی اگر استصحاب کردی طهارت چیزی را که طهارتش حالت سابقه است گویی یقین به طهارت آن شیء داری، یعنی خودت را متیقن فرض کن. (اجود التقریرات ج ۲، ص ۱۳۰، ص ۱۲)

اما شکل سوم تنزیل: تنزیل مجرای اصل یعنی همون شک به منزله یقین. در تنزیل دو و سه منزل علیه یکی بود. اما در تنزیل دوم منزل ما خود اصل بود ولی در تنزیل سوم منزل مجرای اصل است. میشه براش مثال بزیند:

مثلاً شارع مقدس اینطور بگوید که شک در بقاء متیقن الحدوث به منزله یقین به بقاء آن است. البته ما استصحاب میاریم موضوعیت ندارد.

شک در طهارت به منزله یقین به طهارت است.

شک در حلیت به منزله یقین به حلیت است.

***** اینها همه بحث از لسان دلیل است. شناخت لسان

اگر خطاب شارع به این صورت باشه که اذا شککت فی حلیه شیء فانت متیقن بحلیته. این میشه تنزیل قسم سوم (مرحوم نائینی این نحو تنزیل رو در فوائد الاصول ج ۴، ص ۱۴: تنزیل حال شک به منزله حال یقین)

نکات بحث

۱. این تنزیل ها تفاوت لسانی ادله اصول محرز است، یعنی لسانی که شارع مقدس به کار می گیرد معیار تفاوت این تنزیل هاست. اصل طهارت را میشه به هر سه تنزیل بیان کرد.

حالت اول: هر چه که به اصالة الطهارت تطهیر شد به منزله طاهر واقعی است

حالت دوم: بگیم که اصاله الطهاره به منزله ی یقین به طهارت است.

حالت سوم: بگیم که شک در طهارت شیء به منزله یقین به طهارت شیء است.

خروجی یکی است اما سه جور لسان به کار رفت

۲. مرحوم نائینی بین اصل عملی محرز و تنزیلی فرقی قائل نشده است. این دو تا رو یکی قلمداد کرده است. مصنف در اینجا چون میخواد دیدگاه نائینی رو بیان کند، طوری عبارت پردازی می کنند که گویی فرقی میان این دو نیست ولی همین جناب مصنف در حلقه ثالثه صفحه ۳۲۳ و ۳۲۴ یک عنوانی دارند تحت عنوان الاصول التنزیله و المحرزة. ذیل این عنوان با یک تفصیل بیشتری به انواع اصول می پردازد و دقت های بیشتری در مسئله اعمال می کند. آنجا معتقد است اصل عملیه تنزیلیه با اصل عملیه محرز فرق می کند. می گوید اگر تنزیل به گونه ای اول بود اصل تنزیلیه اسمشه و اگر به گونه دوم و سوم اصل محرز اسمشه.

به بیان دیگر، منزل علیه مهم است. اگر منزل علیه واقع بود به اصل میگن اصل تنزیلی ولی اگر منزل علیه یقین به واقع بود، میشه اصل محرز.

اما از آنجایی که محقق نائینی بین کلام محقق نائینی تفاوتی قائل نشده است و تفاوت آن ها را فقط به اختلاف لسان می بیند شهید صدر چیزی نمی فرمایند.

مرحوم شهید صدر یک بحثی خواهند داشت با عنوان وفاء الدلیل بدور القطع الطریقی و الموضوعی. ص ۶۷ همین چاپ ما

ایشان اونجا یک مسلکی را حجیت اماره ذکر می کنند. تحت عنوان تنزیل به منزله یقین در جانب کاشفیت و احراز. اگر شما از کلمه تنزیل استفاده کنید. در باب ماهیت حجیت اماره، یک تفاوت ظریفی خواهد بین اینکه حجیت اماره را اعتبار بگیرید یا تنزیل.

اینکه شهید صدر در متن می فرماید تنزیل در جانب عملی است نه جانب احرازی، ما گفتیم و الا می ره در فاز حجیت اماره ولی حواستون جمع باشه حجیت اماره بنا دیدگاه علامه از جنس تنزیل نیست و از جنس اعتبار است. ایشان اساساً معتقد است در حجیت اماره تنزیلی صورت نگرفته بلکه از باب مجاز سکاکی مصداقی برای قطع ادعا شده که از جنس اماره است

جلسه بیست و پنجم

شبه التنجز الواقع

یک بحث کلیدی و مهمی را خواهیم داشت که از ابتکارات شهید صدر است.

بحث ما در معیار و مناط اقسام حکم ظاهری است. چرا یک حکم ظاهری حجیت اماره است و دیگری اصل عملی و چرا یکی اصل عملی بحث است و دیگری اصل عملی محرز.

از دید شهید صدر تفاوت رو باید در امری فراتر از اعتبار و جعل و شکل اون دنبال کرد. در واقع این تفاوت شکلی و جعلی ریشه در یک تفاوت جوهری و ماهوی دارد.

ما که مسلکمون مسلک امامیه است، معتقدیم احکام تابع ملاکات است، یعنی شارع مقدس بر اساس ملاکات مختلفی که در افعال می بیند، احکام را صادر می کند. اگر مصلحت شدید ملاک غالب فعل است و اجوب و اگر مفسده خفیفه است کراهت و...

از منظر امامیه می خواهیم نگاهی کنیم به فعل مشتبه الحکم، منتهی از دریچه چشمان مولی.

وقتی او نگاه می کند مثلاً به فعلی که از نگاه مکلف یا محکوم به اباحه است یا محکوم به حرمت است. یک فعل دو فعل نیست. مکلفین ممکن است در طول عمرشان با صد ها فعل مواجه شوند

که در حکمش متحیر بمانند که آیا مباح است یا حرام است. اینجاست که مولی با نگاه کلانی که به این مجموعه افعال مشتبه نزد مکلف می اندازد، خوب می بیند در این افعال در دید مکلف یا

ملاک اباحه وجود دارد یا ملاک حرمت و مفسده، ما پیشتر گفتیم که او باید انتخاب بکند که ملاک اهم کدام است، ر اساس ملاک اهم و در راستای حفظ آن حکم ظاهری حفظ کند. مثلاً

اگر با خودش فکر کند که دفع مفسده همیشه اولی است نسبت به اطلاق العنان مکلف. اگر اطلاق العنان در چشمش جلوه کند می گوید می ارزد که او آزاد باشد ولو به مفسدی دچار شود.

در اینجا می خواهیم بحث را دقیق تر مطرح کنیم تا دوستان احکام ظاهری را دقیق تر لمس کنند.

مکلفی که رفقاء نسبت به حکم فعلی متحیر است به تعداد احتمالی که حکمی که راجع به این فعل می دهد احتمال ملاک راجع به این فعل می دهد. اگر در نظر او این فعل یکی از دو حکم را دارد، یعنی یکی از این دو ملاک را دارد.

به لسان حالش از مولی سوال می کند که بین این دو احتمال و ملاکی که من در فعل می بینم و برایم راهی وجود ندارد که بینم کدام ملاک هست و کدام نیست. جانب کدام ملاک را بگیرم؟ اطلاق العنان رو بچسبم یا ملاک اجتناب رو؟

مولی با جعل حکم ظاهری می خواهد این حیلت و پرسشی که ملکف دارد را پاسخ دهد.

بنابراین رفقاء روش حیرت زائی حکم ظاهری از مکلف جاهل این است که با جانب داری از یکی از ملاکات محتمل با گرفتن طرف یکی از ملاکات محتمل وظیفه عملی مکلف را مشخص کنیم. خب سوال، مولی جانب کدام ملاک محتمل را بگیرد و بر اساسش حکم ظاهری جعل کند، برای حفظش حکم ظاهری تشریح کند؟

مسلماً مولای حکیم ملاک اهم را می گیرد. مثل شمایی که مثلاً بچتون می گه اگر من مردد شدم چه کنم و شما هم نبودید من چه کنم؟ شما باید یک قاعده کلی بدی که آیا دفع گرسنگی از بچه مهم است ولو چیز مضر بخورد

خب اینجا مولی باید بلاخره یک راهکاری را به بنده بدهد.

معیار اهمیت یک ملاک نزد مولی سه جور می تونه تعیین بشه:

۱. بر اساس شدت احتمال وجود این ملاک در واقع (قوت احتمال)
 ۲. برتری نوع یک ملاک نسبت به ملاک محتمل دیگر فارغ از اینکه احتمال وجود کدام یک قوی تر از دیگری باشد (قوت محتمل)
 ۳. هر دو معیار قبلی با هم یک معیار تلفیقی فرض می کنیم یعنی مبنای اهمیت نزد مولی ترکیبی باشد از احتمال وجود یک ملاک در خارج و برتری نوع آن
- همینجا شما می تونید اقسام سه گانه حکم ظاهری را تفکیک بدهید. حجیت اماره، اصل عملی بحث و اصل عملی محرز.

یک مثال برای جا افتادن بحث می زنیم:

یک بنده خدایی باباشو ندیده، حالا می خواد یک عکسی از این پدر نادیده قاب کنه و بزنه تو اتاقش، تو عکسای قدیمی که توی انباری خونه است دو تا عکس متفاوت وجود دارد که احتمال داره پدر او باشه. کدوم یکی از این دو عکس پدر اوست؟ اما در هر حال می خواد یک عکسی از پدر به دیوار خانه نصب شود. اگر او یکی یکی از این دو عکس را انتخاب کرد، معیار انتخاب او از سه حالت خارج نیست:

۱. ابتدا بسنجد از بین این دو عکس کدام یک بیشتر احتمال داره عکس باباش باشه، مثلاً این ابروش شکستگی داره، و ابروی منم شکستگی داره و... (قوت احتمال)
۲. نگاه می کنه به این دو عکس و براش مهم نیست کدام یک عکس واقعی پدر اوست و میگه از بین این دو عکس اونی که ابروش شکستگی نداره خوشگل تر افتاده، بگم بابام اینه افراد بیشتر کیف می کنن. یا اصلاً کیفیت این عکس دوم بهتره (قوت محتمل)

۳. ممکن است تلفیقی از هر دو معیار را مبنای انتخابش قرار دهد یعنی بگوید بین این دو عکس اون عکس سمت چپی هم بیشتر احتمال بابای خدا بیامرزم باشه و هم فی نفسه قشنگ تره

حالا قصه حکم ظاهری هم همین است، رفقاء ببینید وقتی شارع مقدس مجموعه ای از افعال مشتبه الحکم را که مکلف قادر به تشخیص ملاک واقعی در اینها نیست در نظر می گیرد به مقتضای حکمت باید جانب اهم را بگیرد در این افعال تا مبنای جعل حکم ظاهری قرار بگیرد. نحوه ملاک حکم اهم نزد او از سه حالت خارج نیست.

اگر اهمیت را بر پایه قوت احتمال یک ملاک در خارج قرار داد. خوب بگه اینجا مکلف دو ملاک را احتمال می دهد. یکی از این دو ملاک احتمال اینکه در خارج روی این فعل نشسته باشد بیشتر است. جانب همونی که احتمال وجودش در خارج قوی تر است. اگر اهمیت را فقط روی این پایه و اساس تشخیص داد و حکم ظاهری را روی همین اساس جعل کرد به این حکم ظاهری می گویند حجیت و به اون چیزی که این احتمال اقوی را ایجاد کرده است می گوئیم اماره.

شارع مقدس یک مجموعه از افعال مشتبه را با این خصوصیت لحاظ می کند که این افعال مشتبه در موردشون خبر ثقه رسیده است. که مثلاً نسبت به بعضی هاشون میگه یحرم و یجب و نسبت به بعضی دیگر می گوید لا باس، ترخیص و اباحه می آورد. این افعال مشتبه الحکمی که در موردشون خبر ثقه وجود یعنی اینکه در مورد این افعال احتمال اقوی وجود دارد. احتمال اقوایی که خبر ثقه ایجادش می کند. وقتی خبر ثقه می گوید قال الامام لحم الارنب حرام، شک می کنیم که لحم الارنب حرام شک می کنیم که ملاک اطلاق العنان و اباحه دارد یا ملاک مفسده و حرمت؟ خبر ثقه می گوید کدام احتمالش اقواست؟ مفسده

اینجاست که شارع مقدس میاد با جعل حجیت بر خبر ثقه جانب ملاک اهمی را می گیرد که بر چه اساس اهمیت یافته؟ بر اساس قوت احتمال

مثل شمایی که از بچه می خواهی حرف مادر را گوش کند چون احتمال مطابقت حرف مادر با حرف شما مطابق باشد بیشتر است ولو اون هم خطا کند.

پس ما اولین قسم از احکام ظاهری رو شناختیم، حجیت اماره در جایی است که اماره یکی از ملاکات محتمل در فعل رو اقوی از سائر ملاکات جلوه بدهد و همیم باعث شده باشد که شارع مقدس حکم ظاهری جعل کند.

بریم سراغ حالت دوم:

اگر شارع مقدس یک ملاک رو اهم دید، یک ملاک رو برگزید صرفاً به این جهت که این ملاک فی نفسه و با غرض نظر از قوت احتمالی که دارد، برتر است از اون ملاک محتمل. کاری نداریم شدت احتمالش چقدر است. مثلاً می بینیم بین این افعالی که مکلف مردد است بین اباحه و حرمتش - و فرض این است که خبر ثقه ای در موردشون وجود ندارد - بگه تو این افعال فی نفسه اطلاق العنان و آزادی مکلف برای من بیشتر می چربه تا مفسد احتمالی این افعال. اینکه دست مکلف را باز بذارم نزد من اهم است تا اینکه بخواهم دستش را به واسطه احتمال وجود مفسده در تمام این افعال ببندم.

پدر اگر شده باشید فرزند اگر بزرگ شده باشه از این انتخاب ها باید داشته باشد. پسر رو می خواهی بفرستی تو خیابان ولی خدا می دونه چه خبره، دستشو ببندی بگو تو خیابان نرو.

اگر حکم ظاهری فقط بر اساس این معیار انتخاب شود می شود اصل عملی بحت. مثل اصل برائت در شبهات تحریمیه

حالت سوم عبارت است از حالت تلفیقی، یک معیار تلفیقی در مسئله مبنای انتخاب ملاک اهم نزد مولی شده است. یعنی هم قوت احتمال و هم محتمل

یک دسته از افعال مشتبه الحکم رو برای خودش ترسیم می کند و بعد میاد حکمی را به عنوان حکم ظاهری نسبت این افعال تشریح می کند که واجد دو معیارند:

اولاً ملاکی که پشت منتخب اوست قوت احتمال دارد و هم قوت محتمل. مثلاً مکلف متحیری رو تصور می کند که از عملش فارغ شده و حالا مونده که نسبت به عمل مفروغ عنه بریء الذمه است یا اینکه نه مشغول الذمه است و باید عمل را اعاده کند.

میاد این افعال مفروغ عنه مشتبه الحکم مکلف رو در نظر می گیرد، میبینه که اینجا ملاکی که منتهی به حکم ظاهری صحت باشد اهم است تا ملاکی که منتهی به حکم ظاهری فساد باشد.

مثلاً در شک بعد از فراغ می بیند که اگر جانب صحت رو بگیرد اولاً ملاکی که منجر به حکم به صحت شود اقواست، به این صورت که تمامیت این فعل در وقت اتیانش اقواست، به این جهت که انسان در وقت عمل غلبه التفات دارد، غفلت یک حالت آبنرمال است. بنابراین وقتی انسان شک می کند که عملی که از آن فارغ شد ام درست انجام داده ام یا، آن موقع نماز حواسم بیشتر جمع بود. تعبیر روایت این است که آن موقع «اذکی» بودی. ثانیاً بین حکم به صحت بر پایه ملاک صحت که تمامیت عمل است و حکم به بطلان که بر پایه ملاک نقصان عمل است نظری می افکند و می بیند اگر من حکم به صحت بکنم فی نفسه بهتر است از اینکه حکم به فساد

کنم. این عملی که زحمت کشیده اتیان کرده است تمام بخوانم بهتر از آن است که عمل او را ناقص بدانیم.

حالا اگر شارع مقدس یک اصل عملی را بر پایه این معیار تلفیقی برگزید، به این حکم ظاهری می گوئیم اصل عملی تنزیلی یا محرز. ایشان می فرمایند جوهر فرق بین اقسام حکم ظاهری همین است.

خلاصه کلام، آنچه که تعیین کننده نوع حکم ظاهری است، معیاری است که باعث شده ملاکی نزد مولی اهم جلوه کند. این معیاره چیه؟ قوت احتمال؟ قوه محتمل؟ یا هر دو باهم؟ بر خلاف محقق نائینی که فرق را در کیفیت جعل می دانست.

جلسه بیست و ششم

شبه التنجز

ما گفتیم که حکم ظاهری بر مبنای ملاک محتمل اهم جعل می شود. بعد گفتیم معیار اهمیت یک ملاک محتمل نسبت به ملاک محتمل دیگر یا ملاکات محتمل دیگر تعیین کننده است. روی چه اساسی این ملاک شده اهم و اون یکی شده مهم. اگر ملاک اهمیت صرفاً قوت احتمال باشه، حکم ظاهری مون اسمش میشه حجیت اماره و اگر ملاکش قوت محتمل باشه فقط اسم حکم ظاهری مون میشه اصل عملی بحت، و اگر معیار و مناطش تلفیقی باشه، به این حکم ظاهری که بر این پایه و اساس جعل شده است می گوییم اصل عملی تنزیلی یا محرز.

دوستان دقت بفرمائید ایشان می فرماید چه خوب است شکل اعتباری احکام ظاهری هم متناسب باشد با اون حقیقت این احکام ظاهری. ایشان قبلاً فرمودند که تفاوت مرحوم نائینی که بر اساس شکل احکام ظاهری است سطحی و غیر ریشه‌ای است. اعتبار سهل المومونه است.

الان شهید صدر می خواهد یک جوری حق را به محقق نائینی بدهد. ایشان می فرماید چقدر خوب است اگر جوهره حکم ظاهری مبتنی بر اهمیت به لحاظ قوت احتمال، لسان حکم ظاهری هم با این حقیقت جوهرش تناسب داشته باشد. همینطور اگر واقعاً جوهره حکم ظاهری به لحاظ اهمیت در قوه احتمال است، چقدر خوب است این جوهره در لسان دلیل حکم ظاهری هم منعکس شده باشد. و همینطور اگر مبتنی بر معیار تلفیقی قوت احتمال و محتمل توامان است. چقدر خوب است که ما در لسان دلیل این را ببینیم.

خلاصه کلام شهید صدر این است که باید دل و زبان یکی باشد.

حالا میشه یک خوره ملموس تر کرد بحث رو؟ مثلاً اگر واقعاً جوهره حکم ظاهری اهمیت به لحاظ قوت احتمال است. (حجیت اماره)، چقدر خوب است شارع مقدس به لسان جعل طریقت یا علمیت سخن بگوید یا

چقدر خوب است شارع مقدس وقتی می خواهد خبر ثقه را حجت بکند، اینجور تعبیر کند که «إذا أخبرك ثقةً عن شيءٍ فانت بمنزلة عالم به»، یا مثلاً می تونه از تعابیر مشابه این استفاده کند. نمونه رو داریم در روایات با این مضمون که لایجوز لاحد التشکیک فی ما یروی عنا ثقاتنا (حالا شاید با همین عبارت نباشد). خب یعنی خبر ثقه مثل علم جای شک و شبهه ندارد.

اگر مثلاً به لحاظ قوت احتمال حکم ظاهری جعل شده است، چه خوبه شارع مقدس به لسان تسجیل وظیفه عملی سخن بگوید. مثلاً بگوید احتط فی الدماء.

یا مثلاً اگر ترکیبی از قوت احتمال و محتمله چه خوبه لسان شارع مقدس هم از همین بهره‌مند باشد، مثلاً راجع به قاعده فراغ می گوید: اذا فرغت من صلاتک و شککت فیها فابن علی الصحه (حدیث فرضی است). لانک حین صلاتک اذکر التفاتاً منک حین فراغک.

خوب این معلو می شود که یک قوت احتمال هم درش محفوظ است. خوب این تلفیقی از هر دو در لسان دلیل آمده است.

حدیثی است در وسائل ج ۱، ص ۴۷۱ در رابطه با قاعده فراغ که می گوید هو حین یتوضاً اذکر من حین یشک.

روی همین اساس گفتیم مبنای قاعد فراغ تلفیقی است، هم قوت احتمال و هم قوت محتمل است.

این مباحثی که شهید صدر بیان فرمودند تحلیل هایی است که یک نظام قانون عقلائی دارد. ایشان در واقع یک نظام قانون ساز عقلائی رو ترسیم می کند و از این جهت که شارع مقدس مخاطبش عقلاست و خود هم جزء عقلاست و تخطی از روش عقلاء راجع به او ثابت نیست، اون نظامات عقلائی رو تسری میده به نظامات شرعی.

بحث جدید

التنافی بین الاحکام الظاهریه

مقدمه: ما سابقاً اشاره کردیم میان احکام تکلیفی واقعی تنافی است لذا اجتماع آنها محال است. ریشه این تنافی رو هم بردیم به مرحله مبادی.

اونجا گفتیم اعتبارات سهل المومونه است و تضاد بین احکام واقعی ریشه در عالم اعتبار ندارد.

این مقدمه بود.

حالا سوال این است که آیا می شود همین تضاد بین احکام واقعی را در احکام ظاهری فرض کرد و بگیم که احکام ظاهری با هم تضاد دارند یا نه؟ میشه یک فعل هم ظاهراً مجرای برائت باشد و هم ظاهراً مجرای احتیاط. هم ظاهراً به واسطه خبر ثقه محکوم به حلیت باشد و هم ظاهراً با خبر دیگری واجب.

دو تا جواب در کتاب آمده است: یکی از محقق خوئی و یکی از شهید صدر.

مسلک محقق خوئی: محقق خوئی معتقد بود که نزد مولی چون نفس جعل حکم ظاهری مصلحت دارد و محبوب است، اقدام به این جعل کرده است. وی معتقد بود که مبادی حکم ظاهری در نفس جعل این احکام است. حالا می خواهیم دیدگاه ایشان را معیار قرار دهیم و بحث رو در سه بند دنبال کنیم:

۱. در عالم مبادی که نقطه اصلی تضاد هم همین عالم مبادی بود، دو حکم ظاهری متغایر تضادی ندارند، چون مبادی حکم ظاهری در نفس جعلش است و دو حکم ظاهری متغایر دو جعل دارند، پس مبادی هر کدام در نقطه‌ای متفاوت از دیگری است. آقا در تضاد وحدت موضوع شرط است و اینجا اصلاً وحدت موضوع وجود ندارد. مبادی حکم ظاهری برائت در نفس جعل برائت است و مبادی حکم ظاهری احتیاط در نفس جعل حکم احتیاط می باشد. بنابراین اگر واقعاً ما معتقد می شدیم که مبادی احکام ظاهری مثل مبادی احکام واقعی در متعلق است، اون وقت دو حکم ظاهری اگر می خواست بر یک متعلق جمع شود لازمه اش جمع شدن دو مبدا متنافی بر یک شیء و یک متعلق بود و کار به تضاد می کشید.

۲. در عالم اعتبار هم تضادی وجود ندارد. چرا چون اساساً جعل و اعتبار سهل المونه است. مثل یک گفتگوی ذهنی است. مولی به راحتی می تواند دو تا حکم ظاهری متضاد جعل کند و هیچ مشکلی پیش نیاید.

۳. اما در عالم امتثال، اگر هر دو حکم ظاهری به مکلف واصل بشه، کار سخت می شود، مکلف متحیر می ماند که بالاخره رفع یا احتط. که هر کدام از اینها یک امری را می طلبد. اما اگر در عالم امتثال یکی از دو حکم ظاهری به مکلف واصل نشود. اینجا هم تنافی و تضادی بین احکام ظاهری وجود ندارد.

آقای خوئی قائل به تنافی است ولی شهید صدر در اینجا این مطلب را نمی فرماید. حرف شهید صدر در اینجا این است که بر مبنایی که آقای خوئی انتخاب کرده است تنافی بین احکام ظاهری قابل توجیه نیست. منتهی آقای خوئی در کتاب خودشان قائل به تنافی هستند و در این قضیه تصریح می کنند. (دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۲۱) در اینجا صریحاً می فرمایند تنافی بین

احکام واقعی و ظاهری وجود دارد. اما اینجا آقای صدر می فرماید لازمه ی قهری مبنای محقق خوئی این است.

جلسه بیست و هفتم

شهید صدر طبیعتاً با مبانی خود به این سوال پاسخ خواهد داد. بنابر دیدگاه شهید صدر وجود حکم ظاهری برآمده از تعیین ملاک اهم است نزد مولی. پس وجود دو حکم ظاهری که متفاوت و متنافی اند معنایش این است که ما دو ملاک محتمل داشته باشیم که هر کدام اهم از دیگری است و این ممکن نیست.

نکته:

۱. مرحوم آقای صدر خیلی قصه را آسان کرده است. چه اشکالی دارد که از اونجایی که معیار اهمیت متفاوت است ما دو ملاک داشته باشیم که هر کدام از حیث یک معیار اهم از دیگری باشد. مثلاً از حیث قوت احتمال ملاک منع می چربد بر اباحه و از حیث محتمل ملاک اباحه می چربد بر منع.

میشه پاسخ رو اینطور دارد که در فرض اشکال باز هم ملاک اهم یکی بیشتر نیست. نهایتاً در چنین فرضی مولی در تعیین اهم متحیر می شود نه اینکه دو حکم به اهمیت می کند.

۲. تنافی که مصنف در اینجا می گوید بین دو تا حکم ظاهری هم عرض است. می شود بین احکام ظاهری هم طولیت تصویر کرد، مثلاً بگوییم این حکم ظاهری در فرض شک در اون حکم ظاهری است. مثلاً شارع بگوید اگر تو ندانستی که شبهه تو مجرای براءت است یا احتیاط، اصالة التخییر اجراء کن. بنابراین بحث تنافی مورد نظر اینجا مربوط به احکام ظاهری هم رتبه است و

الا فرض طولیت بین احام ظاهری هم معقول است. (حلقه ثالثه، ص ۳۲۶: مورد الجریان اصول العملیه، خود ایشان به این مطلب تاکید و تصریح می کنند)

۳. اصلاً ثمره این تنافی چیست؟ ثمره تنافی واقعی بین دو حکم ظاهری چیست؟ (مراد ثمره تنافی واقعی است نه تنافی مربوط به مقام امثال)

ببینید اگر واقعاً میان احکام ظاهری تضاد وجود داشته باشد، اون دلیلی که دال بر هر نوع حکم ظاهری است نفی می کند حکم دیگر را.

دو تا آدرس میدم با یک اشاره (در حلقه ثالثه صفحه ۶۰، تاسیسی الاصل عند الشک فی الحجیه... اونجا میاد به سبب تضادی که میان حجیت اماره مثبت تکلیف است و بین اصل براءت از تکلیف است که نافی تکلیف می باشد، می شود از دلیل براءت شرعیه اثبات کرد نفی حجیت اماره ای که دلیلی بر حجیتش نیست. (اماره مشکوک الحجیت) را.

بحث جدید.....

وظیفه الاحکام الظاهریه

در این مبحث در واقع دو تا گزاره مورد بحث و بررسی قرار می گرد:

۱. وظیفه حکم ظاهری منحصر در تنجیز و تعذیر است

۲. اینکه امثال حکم ظاهری به صورت مستقل واجب نیست.

این دو تا را ما در این مبحث بحث می کنیم. ما قبلاً گفتیم که حکم ظاهری برای وقت تردید و شک مکلف است بین دو یا چند حکم واقعی. حکم ظاهری ملاک اهم را تضعیف می کند و ملکف را دعوت می کند به حفظ ملاک اهم ولو به قیمت ذبح ملاک مهم.

حالا با توجه به این نکته، شما کاملاً متوجه می شوید که حکم ظاهری اصالتی برای خود ندارد. در واقع حکم ظاهری آمده است تا در قبال حکم واقعی ایفاء نقش بکند. می خواهد بگوید کدام حکم واقعی را بچست. چون ما حکم واقعی داریم، قائل به وجود حکم ظاهری هستیم ولی الا جعل حکم ظاهری معنی نداشت. بر همین اساس ما دو تا فرض در مسئله ذکر می کنیم:

۱. از میان احکام واقعی محتمل، حکم تکلیفی (وجوب و حرمت) اهم باشد و بالتبع حکم ظاهری متناسب با حکم تکلیفی جعل شود، یعنی احتیاط جعل شود که می شود منجز آن تکلیف واقعی مشکوک. به این میگویند تنجیز
 ۲. حکم ترخیصی (اباحه بالمعنی الاعم) اهم احکام محتمل است ولی فی الواقع تکلیف بر حرمت یا وجوب ثابت است. طبیعی است چیزی که اینجا به دست ما می افتد براءت است و بس. معنای این حرف این است که تکلیف محتمل را از دائره حق الطاعت خود بیرون می اندازد. یعنی میگویم بالفرض هم که حرمتی بود، چون من گفتم رفع ما لا یعلمون، نسبت به این حرمت از تو طاعت و ترک نمی خوام. به این میگویند تعذیر
- اگر شارع مقدس حجیت داده باشد خبر ثقه ای که سخن از حرمت لحم ارنب به میان می آورد، مثل خبر زراره که می گوید لا تاکل لحم الارنب

و اگر شارع مقدس بیاید بگوید براءت و حلیت، اینجاست که حرمت لحم الارنب را بالفرض ثبوتش، از دائره حق الطاعت خارج کرده است.

بحثی که خیلی ها دارن با عنوان فقه نظام ساز و فقه تمدنی، می خوان بر پایه‌ی ادله فقهی تمدن بنا کنند و نظام بسازند. اما یک نکته، فقه موجود بر پایه احکام ظاهری است. این را هر فقیهی می داند نسبت به معظم احکام با توجه به معظم احکام وجود ندارد و خیلی هنر کنیم، اماره معتبر به دست بیاوریم. لذا احکام ما در فقه بر پایه همان سنت رایج فقهاء مبتنی بر امارات و اصول عملیه است. مبتنی بر حجج ظاهریه است. یعنی ما ورق می زنیم راجع به فلان مسئله که شک داریم و می بینم یک روایت قائم شده و سندش درسته و ظهور هم داره. اساس این فتوی ما بر حرمت دو تا ظاهری سندی و دلالی: وثاقت راوی و ظهور مروی. اینها میشه اساس فتوی.

نکته اینه که احکام ظاهری فقط و فقط خاصیت تنجیز و تعذیر دارند. و تنجیز و تعذیر ناظر به عالم آخرت است و اصلاً ربطی به عالم دنیا ندارد. اگر منجز است یعنی در قیامت مستحق عقاب است و الا در دنیا که عقابی وجود ندارد چنانکه تعذیر نهایتاً یعنی در آخرت مستحق عقاب نیستی و الا در دنیا فایده ای ندارد. خلاصه هر چه که هست ناظر به آخرت است. فقه رایج به جهت اینکه اعتماد بر حجج ظاهری دارد و حجج ظاهری فقط نسبت به آخر تضمین می دهد. میگوییم فقه موجود رویکرد اخروی دارد و اگر تضمینی می دهد نسبت به دنیا، تمدن سازی، نظام سازی هیچ تضمینی در فقه مبتنی بر حجج ظاهره وجود ندارد. ممکنه شما بر اساس حجج ظاهری یک حکمی را که مربوط به نظامات اجتماعی است استنباط کنی و کل مملکت رو به خاک سیاه بنشانی و بدبخت کنی.

هرچند که طبق حجت فتوی دادی ولی خاصیت حجتی که توی فقیه بدان استناد کردی این است که در آخرت تو عقاب نمی شوی ولی تضمین نمی دهد کسانیکه باید به فتوای تو عمل کنند چه اتفاقی برایش می افتد.

ما دو دسته احکام داریم : یک دسته احکام عبادی و اخروی مثل نماز و روزه، اصلاً ما از این احکام توقع نتایج وضعی این دنیوی نداریم. دنبال آثار وضعیتشون در دنیا نیستیم و به دنبال این هستیم که روز قیامت رو سفید باشیم.

اما راجع به احکامی که بعد اجتماعی دارند. مثلاً می خواد دست شما اقتصاد بدهد یا دست شما اجتماع بدهد. اصلاً همین احکام قضائی ما به دنبال اقامه عدالت در جامعه هستیم. پس تو دنبال اثر وضعی این دنیایی هستی، با فقه مبتنی بر حجیت هیچ تضمینی برای این آثار وجود ندارد.

اگر یک انائی روی میز است و نمی دانم که شراب است یا نه. حالا بینه بر خمر نبودن قائم شود (نمی گیم برائت بلکه بینه) حالا من حق دارم بخورم ولی این تضمین بینه برای آثار اخروی شرب است و یا کاری به آثار دنیوی هم دارد؟

سوال: شما مبنای امامیه را زیر سوال بردی، فک نکن ما نمی فهمیم. اینکه احکام تابع ملاکات است. اگر مثلاً حکم حرمت بود یعنی فساد برای نوع بشر در این فعل است. اگر حکم واقعی حلیت بود یعنی اطلاق العنان مثلاً معیار و مناط است و حقیقتاً این برای نوع مردم مصلحت دارد.

هر چند این قاعده فی الجمله درست است، اما این میگوید احکام واقعی، اونیه که تضمین مصلحت و مفسده می کند برای نوع بشر حکم واقعی است و اونیه که توی فقیه جواهری بر اساسش فتوی

می دهی حجت ظاهری است. کی گفته این دقیقاً منطبق با اونه؟ کی این گفته این مصالح و مفاسده. بله حرمت واقعی خمر خمر چنین مصونیتی به شما می دهد ولی حکم ظاهری خیر. لذا اگر می خوان اعزه ما، بزرگان ما به دنبال کشف احکام نظام ساز باشند، اگر می خواهند تمدنی در جامعه اسلامی برپا کنند که تفتخر به الامه، هدف این است که ما یک نظم اجتماعی بر قرار کنیم و واقعاً هدف این است باید نظام فقه را عوض کنیم. باید به جای اعتماد بر حجج ظاهری کار را تا جایی که می شود با تحقیقاتی فراتر از طاقت یک فقیه به سمت کشف حکم واقعی ببریم.

نکته این است که طبق مسلک قمی ها هم فقه مبتنی بر کسب حجیت است و سعی می کنند حد الامکان اطمینان کسب کنند. ما نسبت به خیلی از تکالیف می تونیم به اطمینان برسیم. مثلاً حرمت ربا از مسلمات فقه ماست اصلاً جای مناقشه نیست. این را مبنای نظام سازی باید قرار بدهند. اگر بخواهید بانکداری تعریف کنید باید مبتنی بر رباء نباشد. اگر جایی به اطمینان نرسیدیم آیا می توان با اصل عملی کار را ختم کرد؟

(نکته از خودم: بالفرض که بعضی از احکام اطمینانی باشند ولی این ها سیستماتیک هستند و وقتی یک بخشی را دلیل داریم بخش دیگر را دلیل نداریم باز نمی دانیم که آیا اینها با هم کار می کنند یا نه. مثلاً برای حرمت ربا دلیل داریم ولی آیا شرط ضمن عقد باید باشد و حیل معامله در بیع صوری چه می شود؟ نتیجه این برداشت اینه که اسمش حرام و اسم دیگرش حلال میشه) اینجا بررسی و کار میدانی و تحقیق می خواهد. مثلاً یک نمونه از مصادیق روشن عرض می کنم. اجماعاً قاضی باید اجتهاد باشد، بعضی ها با استناد به روایت چنین حرفی زده اند و بعضی ها

مثل آی خوئی شرط اجتهاد را با اصل عملی استناد می کنند. حالا هر قاضی باید بنابر اجتهاد خودش عمل کند والا صرف مجوز اجتهاد که به درد ما نمی خورد. بعد شما ببین چه بلایی سر ملت میاد. هر قاضی در کشور چطور عمل میکنند. یک قضیه میگویم از اول انقلاب از آشناها پرسید. معمولاً کسانی که متصدی امر قضاء می شده اند با روحیات خاص. طلبه های متقی رو باید به زود می آوردن. فوری دعوی اجتهاد می کردن، حالا بالفرض صحت متجزی بودن. بعد چه بلاها که نیامد. راجع بعضی از این قضات به تواتر احکام قضائی خلاف شرع و نا عادلانه صادر شده است. قاضی می تواند بنابر برداشت های شخصی خودش و علمی که دارد. و به احدی نیاز نیست توضیح بدهد می تواند برای هر کسی که می خواهد حکم صادر کند ولو اینکه این شخص را اصلاً نبیند ولو دفاعیات این شخص را نشنود و یا دفاعیات وکیل مدافع را نشنود. اینها اصلاً برای غربه. قاضی عادل و اگر نیازی به دفاع باشد خودش دفاع می کنه. بعد هم که حکم رو صادر کرد میگویم الراد علیه کالراد علینا، رد بر قاضی رد بر ائمه معصومین علیه السلام است و رد بر معصومین هم به منزله شرک است. و دیگر تجدید نظر هم معنی ندارد. حالا شما ببین یک آدم نا اهل اگر در این سیستم پیدا بشود چه بلایی پیدا میشه. حالا اگر قرار باشد هر قاضی با فتوای خودش پیش بره چه می شود؟ این یک نمونه و مثال از این احکام است.

عین همین اشکال رو ما به طب اسلامی کردیم با استفاده از اصول اجتهادی. نهایت این است که شما اگر با این علم اصول سیب بخوری و بمیری عذاب نمیشوی.

یک فقیه نمی تواند بشیند در پستو و برای خودش احکامی صادر کند که به تمدن اسلامی منجر شود، همین تحقیقات میدانی، استفاده از تجارت امم دیگر و...

جلسه بیست و هشتم

بحث ما رسید به وظیفه احکام ظاهری، همانطور که دوستان من شاهد بودند ما گفتیم که در این مبحث از دو گزاره سخن می‌گوییم: ۱. اینکه وظیفه حکم ظاهری منحصر است در تنجیز و تعذیر. ۲. اینکه حکم ظاهری امثال مستقلى ندارد.

به تعبیر دیگر امثال حکم ظاهری به شکل مستقل واجب نیست. حکم ظاهری در واقع به این علت موضوع مستقلى برای وجود امثال نیست. به این علت موضوع مستقلى برای حکم عقل به وجوب امثال نیست - چون وجوب امثال رو فقط عقل تشخیص می‌دهد و اگر بخواهیم به نقل تمسک کنیم دور است - زیرا:

۱. حکم عقل به وجوب امثال حکم مولى ریشه داره در حکم عقل به وجوب تحصیل غرض مولى یعنی اگر عقل می‌گوید تو حکم مولى را امثال بکن به این جهت است که تامین غرض مولى بر او واجب است، امثال حکم او بر او واجب شده است. در واقع هر غرضی که مولى از جعل حکمی دارد پشتوانه وجوب عقلی امثال آن حکم است.
۲. مولى از جعل حکم چه غرضی دارد؟ قبلاً گفتیم غرض مولى همان تحصیل و استیفاء ملاک است که در گرو امثال است.
۳. آیا همه جا تحصیل ملاک منوط به امثال است؟ در اونجایی تحصیل ملاک حکم منوط به امثال اون حکم است که این ملاک در متعلق حکم باشد نه در جای دیگری. اگر مثلاً شرب الماء مصلحت است و شارع می‌گوید يجب شرب الماء، برای درک این مصلحت باید شرب ماء کرد. اما اگر مبادی در نفس جعل بوده باشد، مولى در واقع مصلحت می‌بیند حکمی را جعل کند، اینجا دیگر امثال ما نقشی در استیفاء مصلحت ندارد. اینجا به محض جعل مصلحت حکم حاصل می‌شود.
۴. مرحوم مصنف تصریح کرده اند که حکم ظاهری فاقد ملاک مستقلى در متعلق خودش است، در واقع حکم ظاهری آمده است حافظ ملاک حکم واقعی باشد. لذا فرمودند

ملاکات احکام ظاهری همان ملاکات احکام واقعی هستند. همین کافی است تا مدعای ما اثبات شود.

چطور ملاک مستقلى ندارد؟

فرض کنید ۴ تا فعل مشتبه نزد مکلف است.

مثلاً گوشت حرام است یا حرام نمی دانم؟ شرب نبیذ حرام یا حلال؟ تماشای هلال در شب

مهتابی؟ خوردن فلان میوه؟

فی الواقع دو تا از اینها حرامه و دو تا دیگش حلاله. حالا مولی می خواهد برای شما که نمی تونی

تمییز دهی یک قاعده و پارامتر کلی بدهد. اگر نگاه کند توی این مجموعه افعال و ببیند اون

مفسده ای که وجود دارد به قدری قوی است که می ارزد این مباح های واقعی رو هم ظاهراً

حرام کند. خب حکم به حرمت ظاهری می کند. پس ملاک مستقلى پشت حکم ظاهری نیست.

نتیجه: وقتی حکم ظاهری ملاک مستقلى ندارد پس وجود امثال مستقلى هم ندارد.

خلاصه:

وجوب امثال عقلاً برگرفته از وجوب تحصیل غرض مولی است.

غرض مولی استیفاء ملاک فعل است.

استیفاء ملاک فعل زمانی منوط به امثال است که ملاک در متعلق حکم باشد

حکم ظاهری ملاک مستقلى در متعلقش ندارد تا عقل بگوید برای تحصیل این غرض مستقل

امثال حکم ظاهری مستقلاً واجب است.

نتیجه عملی بحث: اگر شما آمدید با یک حکم واقعی منجز به اصل احتیاط مواجه شدید، شارع

فرموده بود فی الواقع لا تاکل لحم الارنب؛ شما شک داشتی لحم الارنب حرام ام لا. شارع فرموده

بود هر وقت شک داشتی در خوردتی جات احتیاط کن. در واقع اینجا واسه لحم الارنب دو تا

حکم است. حکم واقعی و حکم ظاهری که چون احتیاط را واجب کرده است علم داری. حالا اومدی یک ارنب چاق و چله دیدی. اینجا است که اومدی یک قضای حسابی پختی. آیا اینجا چند تا چوب می خوری؟ یکی، چون اون ظاهری وجوب امتثال مستقل ندارد لذا یک مخالفت بیشتر صورت گرفته است.

جلسه بیست و نهم

رسیدیم به این عنوان: التصویب بالنسبه الی بعض الاحکام الظاهریه

اینجا می خواهیم بگیم که مرحوم آخوند به نوعی قائل به تصویب شده است. ایشان در بعضی از احکام ظاهری نظریه ای دارد که از دید مرحوم شهید صدر نوعی التزام به تصویب است. قبل از طرح این بحث باید یک تفصیلی بدهیم بین دو شبهه، شبهه حکمیه و موضوعیه و سپس یک نکته ای بگیم در باب امارات و اصول جاری در موضوعات و امارات و اصول جاری در موضوعات.

یک مقدار از اصل بحث خارج می شویم ولی بسیار مهم است و بعضی از اعلام مصنفین در اینجا دچار خلط شده اند.

تفاوت شبهه حکمیه و موضوعیه: قبلاً مطلبی نوشتیم در باب تفاوت شبهه موضوعیه و حکمیه روی کانال تلگرام که متن دقیقی است و اینی که اینجا میگیم خلاصه آن است.

در سه نقطه این دو باهم متفاوتند یا ادعا تفاوت در موردشون شده، از حیث منشاء اشتباه. منشأ شبهه حکمیه جهل مکلف است به جعل حکم. ریشه جهل و اشتباه اگر برگردد به جعل به این

شبهه می گویند شبهه حکمیه. چون جعل رو از دلیل می فهمیم لذا برخی می گویند که شبهه بر می گردد به ناحیه دلیل.

دلیل سه جور می تونه نقصان داشته باشد: فقدان، اجمال، تعارض

جهل به متعلق حکم، (فرق متعلق با موضوع چیه؟ متعلق به فعلی می گویند که تعلق به حکمه، در وجوب حج بر مستطیع متعلق حج است، همیشه هم فعل است. اما موضوع آن چیزی است که سبب فعلیت حکم برای مکلف می شود. تا نباشد حکم بر مکلف به مرحله فعلیت راه پیدا نمی کند. در اینجا استطاعت سبب وجوب حج است. فعلیت حکم مسبب از تحقق موضوع در خارج و سبب تحقق متعلق حکم در خارج است.

سه نوع جهل به جعل وجود دارد

جهل گاهی به اصل تکلیف است که گذشت.

نوع دوم شک در جایی است که جهل به متعلق حکم است. مکلف نداند شارع وجوب را بر چه فعلی جهل کرده است یا حرمت را بر چه فعلی جهل کرده است. مثلاً نماز ظهر جمعه می دونیم که وجوبی هست ولی نمی دونم وجوب روی نماز ظهر رفته یا روی نماز جمعه.

قسم سوم هم جهل به موضوع حکم، مکلف بداند که چه نوع حکمی جعل شده و بداند که این حکم بر چه فعلی جعل شده است اما نداند که موضوع این حکم چیست؟

بنبید شارع مقدس اجازه داده ما دروغ بگیم عند الاضطرار حالا من نمی دونم موضوع این جواز عجز از توریه است یا اینکه حتی اگر بتوانم توریه کنی، حق داری دروغ بگی.

منشاء شبهه موضوعیه جهل مکلف است به موضوعات خارجی. البته موضوعات خارجی که مرتبط شده اند به حکم به سبب جعل. الان در مثال جعلت وجوب الحج علی المستطیع. (همین که می گوئیم شک در وجود خارجی پس یعنی یا متعلق است و موضوع، زیرا این دو تا فقط می توانند وجود خارجی پیدا کنند.

با توجه به این نکته می گوئیم که این شبهه موضوعیه بر دو قسم است: زیرا جهل به تحقق خارجی چیزی که مربوط است بر دو قسم است:

۱. جهل به تحقق موضوع، مکلف نداند که موضوع در خارج مکلف شده است یا نه، مثلاً نمی داند که آیا مستطیع شده است یا نه، مثلاً نمی داند حج چقدر پول نیاز دارد
۲. گاهی جهل به تحقق متعلق حکم است در خارج. به تعبیر دیگر در بحث وجوب شک می کنم که آیا واجب از من متمشی شد یا نه. شخصی که می کند که آیا در جوانی حج رفته است یا نه. حج بوده یا عمره. یا مثلاً می دونه حج رفته ولی نمی دونه و شک می کند که آیا حج را درست به جا آورده است نه. این هم شبهه موضوعیه است.

شبهه ی مفهومیه اعم از شبهه حکمی و مصداقیه است اما شبهه مصداقیه فیت شبهه موضوعیه

است. (۰۷۵۳۰۷۵۱۳۰۷۵)

بعضی می گن (شیخ در رسائل) شبهه حکمی کلی است و شبهه موضوعیه جزئیست. این یک

فرق عیان و واضح است. این فرق رو به صورت غالبی قبول داریم ولی نه کلی. مثلاً الان ماهی

ازون برون حلال است یا حرام؟ شک ما از این جهت است که فلس دارد یا نه. خوب اگر شک ما

در نوع این ماهی است باشه میشه کلی. اما می توان گفت هر شبهه جزئییه ای شبهه موضوعی است.

پس جزئیات لزوماً موضوعی اند ولی کلیات لزوماً حکمی نیستند.

فرق سوم بین شبهات حکمیه و موضوعیه: از حیث عمل به اماره و اصل. مکلف در موارد شبهه اگر شبهشو تونست حل بکنه که هیچ اما اگر حل نشد در ابتدا به امارات غیر علمی پناه میبرد (همان اماره مصطلح) و اگر اماره نبود به اصل عملی مراجعه می کند. خوب دقت بفرمایند دوستان من، یک فرقی اینجا هست در رجوع به اماره اصل و در شبهات حکمیه و موضوعیه.

در شبهات حکمیه برای عمل به اماره موظف هستیم به فحص از معارض. اماره مثل خبر ثقه بر حجیت نماز جمعه ولی بایدقبل از عمل به آن باید فحص از معارض کند. یا اگر بخواهد به اصل عمل کند در موارد فقد اماره باید فحص از دلیل کند. عمل به اصل فقط وقتی جائز است که دلیلی وجود نداشته باشه.

فحص از معارض و فحص از دلیل، دلیل شناس می خواهد و دلیل شناس هم یعنی مجتهد. به همین جهت اعمال امارات و اصول جاری در شبهات حکمی به عهده مجتهد است و از مقلد بر نمی آید. اما رفقاء خوب دقت بفرمائید در شبهات موضوعیه فقهاء نه برای عمل به امارت فحص از معارض رو لازم دونسته اند و نه برای عمل به اصل علمیه فحص از امارات را. هیچ کدام نیازی نیست. شما الان فرش خونتون شبهه نجاست داری. در اینجا درجا بگو پاکه و نیازی به دلیل دیگری نیست. یا مثلاً خانه کس دیگری را می خواهی بخری، اینجا نیازی نیست که فحص کنی که آیا اماره دیگری مخالف به این قاعده ید هست یا نه. به همین جهت اجراء امارات و اصول در شبهات موضوعیه مجتهد نمی خواهد و مقلد هم می تواند این ها را اعمال کند.

نکته خیلی مهم در تکمیل بحث:

اصول جاری در شبهات حکمیه و موضوعیه.

چه فرقی است بین اصل حکمی و اصل جاری در شبهات حکمیه؟

چه فرقی است بین اصل موضوعی و اصل جاری در شبهات موضوعیه؟ اینجا یک خلطی صورت می گیرد. اصل جاری در شبهه حکمیه لزوماً اصل حکمی نیست همان طور که اصل جاری در شبهات موضوعی اصولاً اصل موضوعی نیست.

بینید اصل حکمی، اصلی است که منقح حکم است یعنی موداش مستقیماً حکم است ولی اصل موضوعی، اصل منقح موضوع است یعنی مستقیماً دست شما حکم نمی دهد نهایت این است که موضوعی بدهد که برش حکم مترتب بشود. در شبهات حکمیه، هم می توان اصل حکمی جاری بشه و هم می تواند اصل موضوعی جاری بشود. اصل حکمی مثل چی رفقاء؟

مثل اصل برائت، اصل حلیت (بنابر اینکه حلیت در شبهات حکمیه هم جاری بشود) یا اصل احتیاط. اما گاهی اوقات اصل موضوعیه و جاری در شبهات حکمیه می باشد. مثل اصالة الطهارت، طهارت حکم وضعی قسم نخست است (موضوع احکام قرار می گیرد) اصالة الطهارت یک اصل موضوعی ساز است که هم در شبهات حکمیه جاری است و هم در شبهات موضوعیه. مثلاً ندونی فرش خونت نجسه یا نه، یا ندونی کلاً حکم نبیذ پاکه یا نجس.

از اون طرف گاهی یک اصلی جاری در شبهات موضوعیه، اما لزوماً اصل موضوعی نیست. مثل اصالة الحل اما مودا و مفادش حلیت است که حکم است و منقح موضوع نیست.

جلسه سی ام

جلسه قبل تفاوت بین حکم شبهه حکمیه و موضوعیه رو بیان کردیم و بر این نکته تاکید کردیم که اصل عملی جاری در شبهه موضوعیه با اصل موضوعیه فرق می کند همانطور که اصل جاری در شبهه حکمیه با اصل جاری در حکم فرق می کند.

مرحوم آخوند خراسانی بر حسب تعبیر شهید صدر آمده اند در بعضی از اصول موضوعی قائل به نوعی تصویب شده اند. قبل از اینکه بخواهیم دیدگاه محقق خراسانی رو بگیریم یک مقدمه بگیریم. رفقاء ما قبلاً با قاعده اشتراک خیلی سروکار داشتیم، توضیح هم دادیم، و دانستیم که از نتایج قاعده اشتراک احکام بین العالم و الجاهل مسلک تخطئه است. به این معنی که امارات و اصول از دید فقیه امامی مخطئی در معرض اصابه و خطاست. مقابل مسلک تخطئه مسلک تصویب بود که اساساً مبتنی بود بر انکار قاعده اشتراک

خلاصه مسلک تصویب این بود که حکم ظاهری در حکم واقعی تعریف تاثیر می گذارد.

اینی که اینجا می خواهیم بگیریم همین است. محقق خراسانی یک نظریه ای دارد که تهش این همیشه که اصول موضوعه موثر واقع می شوند در حکم واقعی و احکام واقعی رو از حالت نخستینش توسعه می دهند و تغییر می دهند. همین توسعه و تغییر که احکام ظاهری در احکام واقعی پدید می آورد می شود تصویب.

برای اینکه مقصود محقق خراسانی کاملاً روشن و واضح برای دوستان جا بیفتد در چند بند این نظر را توضیح می دهیم:

محقق خراسانی در باب اصول موضوعی نه اصول جاری در شبهات موضوعیه اینجور معتقد است.

۱. مفاد دلیل اصل موضوعی در مقابل اماره موضوعی (گاه موضوعات را با اصل اثبات می کنی (اصالة الطهاره) و گاه با اماره (مثل بینه)) جعل حکم مماثل است. ممثال همانند حکم واقعی. حکم مماثل با حکم واقعی که می تواند جایگزین حکم واقعی شود. مثلاً شارع مقدس وقتی در مقام جعل اصالة البرائت می گوید هر چیزی طاهر است تا بدانی نجس است. وقتی این بیان رو به کار می برد در حقیقت یک طهارت ظاهری جعل

کرده است مماثل و همانند با طهارت واقعی. شد دو تا طهارت در شریعت. یعنی هر جا که طهارت واقعی در موضوع و یا متعلق حکمی دخالت داشت می تونه طهارت ظاهری جاشو بگیره. فرقی چیه با اون طهارت واقعی؟ موضوع طهارت واقعی عدم نجاست است. به هر حال هرچه است طهارت امری وجودی است منتزع از حالت عدم النجاسة. اما موضوع طهارت ظاهری عدم العلم بالنجاسة است. به تعبیری شک در نجاست واقعی است.

۲. با این توضیحی که ما دادیم، دلیل اصالة الطهارت با عرضه محصول جدید، یعنی طهارت ظاهری میاد ادله احکام واقعی رو توسعه می دهد. اون دسته از احکامی که به نوعی درش طهارت واقعی اخذ شده است. به این بیان که اگر تا قبل از جعل اصالة الطهارت شرط در این ادله خصوص طهارت واقعی بود، بعد از ظهور اصالة الطهارت می شود شرط می شود اعم از واقعی و ظاهری.

مثلاً ما دلیل داریم بر اشتراط طهارت در لباس مصلی. با غرض نظر از جعل اصالة الطهارت منظور از این طهارت، طهارت واقعی است ولی همین که اصالة الطهارت جعل می شود. معنای اون طهارت توسعه پیدا می کند و می شود اعم از طهارت واقعی و ظاهری. دیگه حالا نماز تو فقط طهارت واقعی نمی خواهد بلکه طهارت ظاهری هم کفایت می کند. به عبارت دیگر ادله طهارت ظاهری می شوند حاکم بر ادله اشتراط نماز به طهارت تن و لباس.

دیگه از این پس نماز میشه مشروط به اعم از طهارت واقعی و ظاهری. به بیان دیگر مکلف دیگر لازم نیست که احراز کند حتماً عدم نجاست واقعی لباس را، اگر شک در نجاست هم داشته باشد کفایت می کند. ببینید چون شارع مقدس آمد گفت: هذا هم طاهر.

پس ما که می خواهیم نماز بخونیم و باید لباس طاهر تهیه کنیم. به همینجاست که پای تصویب به بحث باز می شود. تصویب این بود که حکم ظاهری با جعل خود تغییری در حکم واقعی بدهد. اینجا هم اصالة الطهارت توسعه داده است حکم واقعی را. از این

جهت ایشان به محقق خراسانی نسبت تصویب می دهد. به این معنی که اگر لباستون ظاهراً پاک باشد، نمازتون واقعاً صحیح است.

اینجاست که ما اصلاً لازم نیست یک دلیلی غیر از دلیل اصالة الطهارة پیدا کنیم برای اثبات اجزاء. (اجزاء جایی است که عملی بر مبنای اصل عملی صورت بگیرد بعد کاشف گردد که واقعی چیز دیگری بوده است.

اینجا رفقاء خود اصالة الطهارة با دلیلی که دارد می تواند اثبات اجزاء بکند و دلیلی از خارج نیست.

حالا توضیح دهیم که اینجا چطور تصویب شده است: هم اون تاثیری که گفتم اینجا هست (اجزاء) و هم میشه از این زاویه به مطلب نگاه کرد که کسی که به اصل طهارة مراجعه می کند هیچ وقت به خطا نمی رود. چون نهایت این است که از لباس فی الواقع نجس باشد که باز هم اشکالی نیست.

۳. در مقابل دیدگاه محقق خراسانی یک دیدگاه دیگر است که معتقد است که اصالة الطهارة به هیچ عنوان در احکام واقعی تصرف نمی کند. در حقیقت دلیل اصالة الطهارة یک طهارة مماثل با طهارة واقعی عرض نمی کند و جعل حکم مماثل اتفاق نمی افتد. بلکه اصالة الطهارة کاری که می کنه اینه که یک راه برای احراز آسان تر طهارة واقعی پیش پای شما باز می کند. همین. طریق درست می کند نه مقصد. به بچه میگم برو از مش تقی ماس بخر. پس خیلی فرق است. اینها معتقد هستند که اصالة الطهارة در واقع راهی به سوی واقع پیدا می کند. این طریق می تواند مطابق با واقع باشد و می تواند مطابق با واقع نباشد و ما را به مقصد نرساند. لذا اینها قائل به تصویب محسوب نمی شوند. اینها اصالة الطهارة را در معرض صواب و خطا می بینند. همین دیدگاه محقق خراسانی راجع اماره بر طهارة دارد. ایشان می فرماید اماره بر طهارة با اصالة الطهارة فرق دارد. اصالة الطهارة جعل می کند یک طهارتی را معادل

طهارت واقعی اما اماره بر طهارت فقط یک طریق دست شما می ده برای احراز آسان تر همون طهارت واقعی. لذا ایشان در باب امارات موضوعی قائل به تخطئه است در حالیکه در اصول موضوعی قائل به تصویب است.

بنابراین اگر طهارت لباس شما با اصل ثابت شد هرگز نماز باطل نمیشه ولی اگر با اماره ثابت شد، فردا که فهمیدی لباس واقعاً پاک نبوده باید دنبال دلیل بگردی که آیا نماز مجزی است یا نه. باید یک دلیل خارجی مثل حدیث لا تعاد پیدا کنی.

ایشان در نهایت فرمایش محقق خراسانی را نمی پذیرد. ولی اینجا قبول نمی کند و حواله می دهد به جای دیگری.

جلسه سی و یکم

قضیه الحقیقیه و الخارجیه فی الاحکام

این تقسیم بندی رو خیلی واضح و روشن و دقیق نه در حلقه ثانیه آمده و نه در حلقه ثالثه. لذا یک مقداری باید دوستان دقیق باشند. یک مقدمه ای رو اول از همه بنده ذکر می کنم از علم منطق. بعد میاییم سراغ علم اصول

از ابتکارات حکمای اسلامی در علم منطق، تقسیم قضایای حملیهی موجهیهی کلیه به سه قسم حقیقیه، خارجییه و ذهنیه است.

البته یک اتفاقی که اینجا رخ داده تفاوتی است که بین کلام منطقیون مسلمان متقدم با عبارات محقق سبزهواری رحمه الله علیه در تعریف این اصطلاحات.

محقق سبزهواری در کتاب منظومه اش متفاوت از متقدمین این مفاهیم را تعریف کرده است و شیخ انصاری هم که ظاهراً یا شاگرد او بوده یا تحت تاثیر از او. همانی که محقق سبزهواری

فرموده است به همان شکل وارد اصول کرده است. لذا بدانید آنچه در علم اصول بحث می کنیم برگرفته از دیدگاه محقق سبزه‌واری است نه دیدگاه مشهور منطقه.

حالا معیار تقسیم قضیه حملیه موجهه ی کلیه به این سه قسم چیه؟ معیار نحوه وجود موضوع در قضیه است.

در قضیه ذهنیه محمول با نظر به افراد ذهنی موضوع بر آن حمل می شود. حالا چه میخواد اساساً موضوع موطنی جز ذهن نداشته باشد و چه اینکه داشته باشد ولی نظر به وجود ذهنی شیء بکنیم. مثال:

۱. کلی قابل صدق بر کثیرین است. «کلی» یک مفهوم است که تنها موطنش ذهن است.
۲. انسان کلی است. «انسان» از حیث مصداق موطن خارجی دارد ولی اینجا از حیث موطن ذهنی آن برش مفهوم بار می کنیم.

اما در قضایای حقیقیه و خارجییه حمل محمول ناظر به وجود خارجی موضوع است. به تعبیر دیگر ناظر به افراد خارجی موضوع است با این تفاوت که در قضیه ی خارجییه، موضوع قضیه افراد محقق الوجود است. یعنی افرادی که در یکی از ازمونه، گذشته، حال، آینده موجودند. دقت کنید که قضایای خارجییه ناظر به افراد موجود بالفعل در خارج نیست. من سه تا قضیه مثال می زنیم که هر سه تا خارجییه هستند:

۱. علماء سلف شیعه همواره متقی بوده‌اند.
۲. میانگین سنی دانش آموزان فعلی این مدرسه بین ۱۱ تا ۱۴ سال است.
۳. هر نماینده‌ای که دولت اعزام خواهد کرد، اختیار تام خواهد داشت.

در هر سه قضیه ای که ما بیان کردیم، حمل به اعتبار افراد محقق الوجود موضوع اتفاق افتاده است. البته دقت فرمائید که می شود ناظر به هر سه زمان باشد. مثلاً نمایندگانی که دولت اعزام کرده است و می کند و خواهد کرد، اختیار تام خواهد داشت.

قضایای خارجی در واقع مجموعه ای از قضایای شخصیّه‌ی جزئیّه است که ما جمعش زدیم. مثلاً می خواستیم بگوییم آیت الله فلان و فلان و فلان. یکجا گفتیم علماء سلف شیعه همه متقی بوده اند. و این اثر هم دارد و اون اینکه اگر تعداد افراد بیشتر باشد.

در قضایای حقیقیّه، موضوع قضیه مقدر الوجود است، اگر یادتون باشد واسه خارجیّه گفتیم محقق الوجود. یعنی یک کلی طبیعی موضوع قرار گرفته است علی تقدیر وجود خارجی. فارغ از اینکه آیا در حال حاضر یا آینده فردی برایش محقق شده باشد یا نشده باشد. قضایای علوم عمدتاً از همین سنخ است.

مثلاً فلز بر اثر حرارت منبسط می شود. مهم نیست که اصلاً فلزی در خارج وجود دارد یا نه. مهم این ماهیت فلز است که اگر محقق شود چنین خاصیتی خواهد داشت. از اون طرف فرق نمی کند که فلز در خارج یک فرد داشته باشد یا صدها فرد. از آنجایی که موضوع در قضیه ی حقیقیّه مقدر الوجود است، می‌گن قضایای حقیقیّه هرچند حملیه اند از حیث لفظ ولی شرطیه اند از حیث معنی. این در واقع می‌گه شما، اگر فلزی به وجود بیاد، علی تقدیر وجود فلز، بر اثر گرما منبسط می شود.

به بیان دیگر وجود طبیعت موضوع به منزله شرط است در قضایای حقیقیّه.

اگر کسی به نحو قضیه ی خارجی از یک واقعیتی نسبت به آینده خبر داد، در واقع دو خبر داده: ۱. اینکه این موضوع در خارج محقق خواهد شد. ۲. اینکه نسبت به این موجود خارجی معمولی را حمل کرده است، بار کرده است.

بنابر این باید معلوم شد که قضایای حقیقیه هیچ گونه اخباری از وجود موضوعش در خارج ندارد. بلکه قضیه حقیقیه فقط می گوید اگر در خارج موجود شد فلان.

ما مثل قضایای خارجی نیامدیم اینجا سه قسمت کنیم، حال آینده و گذشته. زیرا چون تقدیری است اتوماتیک بر کلیه ازمنه تطبیق می شود. پس تمام افراد محقق الوجود مشمول قضایای حقیقه اند.

نکته: ببینید در قضایای حقیقیه طبیعت کلی موضوعیت دارد ولی در قضایای خارجی، این طبیعت نیست که موضوعیت داشته باشد، طبیعت بیشتر به عنوان مشیر به افراد ملحوظ است. در واقع موضوع این طبیعت افراد نیست بلکه موضوع این افرادی است که طبیعت کلی به آنها اشاره می کند.

اما رفقا این تقسیم بندی منطقی به علم اصول راه پیدا کرده اما به سه تفاوت:

۱. در منطق مقسم قضیه ی حملیه است. قضیه حملیه از سنخ اخبار است. اما در علم

اصول مقسم حکم شرعی است. بنابراین اصولی آمده مقسم را حکم شرعی قرارداده که

از مقوله انشاء است نه مقوله اخبار.

اگر حکمی را مولی انشاء کرد ناظر به افراد خارجی موضوعش، این حکم همیشه مجعول به نحو قضیه خارجی، مثلاً گفت به طلبه ها آتش بده. یک وقت هم هست اصلاً کاری ندارد که در خارج چه مصداقی از موضوع محقق شده است. بلکه موضوع به نحو مقدر الوجود در حکمش لحاظ می

کند، به بچش می‌گه به مهمان اکرام کن. نگاه نمی‌کند که اصلاً مهمان هست یا نیست یا اگر هست کیست. تعداد کم باشه یا زیاد. در اینجا حکم روی طبیعت میهمان رفته.

۲. مقسم تقسیم در منطق قضیه‌ی کلیه بود. قضایای شخصی خارج از تقسیم بود. اما مقسیم در علم اصول مطلق حکم است ولو اینکه موضوعش جزئی باشه. (محقق نائینی، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۲)

۳. قضیه‌ی ذهنیه در علم اصول جایی ندارد. ما اصلاً اسمی از قضیه ذهنیه در علم اصول نمی‌آوریم زیرا قضیه ذهنی ناظر به وجود ذهنی موضوع است حال اینکه علم اصول ناظر به حکم است. حکم به قصد تحریک عبد در خارج انشاء می‌شود. پس معنی ندارد که حکمی که به این قصد انشاء می‌شود مولی بر موضوعی ببرد که موطنی در خارج ندارد. حکمی که ناظر به خارج است و برای تحریک عبد به سمت متعلقش است، نمی‌شود بسته شود به روی موضوعی که موطنی در ذهن ندارد.

نکات

۱. ممکن است یک حکم نسبت به یک جزء موضوع به نحو قضیه‌ی حقیقه و نسبت به جزء دیگرش به نحو قضیه‌ی خارجی جعل شده باشد. مثلاً مولی به علمای موجود یک نظری بیفکند، بعد به عبدش بگوید هر عالمی که به منزل من آمد اکرامش کن؛ اولاً عالم باید باشد، ثانیاً به منزل من باید بیاید. او در عالم نظر کرده به افراد موجود علماء از این جهت میشه مجعول به نحو قضیه‌ی خارجی. اما نسبت به قید به منزل من آمد، به نحو قضیه‌ی حقیقه حکم رو جعل کرده است.
۲. این توهم ممکن است برای بعضی پیش بیاد که موضوع در احکام مجعول به نحو قضیه‌ی خارجی همیشه محقق الوجودند، پس این احکام همیشه فعلی‌اند. آقا برای فعلی شدن نیاز به چی هست؟ تحقق موضوع. خوب ممکنه کسی اینجور توهم کند که احکام مجعول به نحو قضایای حقیقه محقق الموضوع است. برای فعلیت هم نیاز به تحقق موضوع است، پس احکام مجعول به نحو قضایای حقیقه همیشه به محض جعل فعلی‌اند.

ممکنه کسی اینجور فکر کند که از یک سو فعلیت حکم منوط به تحقق موضوعش است، از طرف دیگر در قضایای خارجیه، شما میگوید حکم رفته روی موضوع محقق الوجود. خودتون بین این دو گزاره جمع بزنید. معنایش این است که احکام مجعول به نحو قضایای خارجیه به محض جعل فعلی اند.

پس نمی شود حکم به نحو قضیه خارجیه جعل کرد در حالیکه فعلیه نباشد.

این توهم غلطیه است. چراکه ما گفتیم محقق الوجود به اعتبار یکی از ازمینه ثلاثه. ممکن است مولی حکم را ناظر به افرادی جعل کرده باشد که در آینده محقق الوجودند. به لحاظ تحقق مستقل اینها در خارج حکم رو روی اینها برده باشد.

جلسه سی و دوم

بحث ما در باب احکام مجعول به نحو قضایای حقیقیه و احکام مجعول به نحو قضایای خارجیه است.

ما گفتیم که در منطق قضایا بر سه قسم است و در اصول بر دو قسم.

یک یادآوری با عبارت متفاوت از بحث گذشته

موضوع قضیه باید به هر حال موجود باشد زیرا سخن از قضایای موجهه است که درش می خواهیم چیزی را بر چیزی حمل کنیم. ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له.

موضوع یا به وجود ذهنی لحاظ شده است یا به وجود خارجی لحاظ شده است. اگر موضوع به وجود ذهنی لحاظ شده باشد میشود قضیه ذهنیه و اگر موضوع به لحاظ خارجی لحاظ شده

باشد: دو حالت دارد: یا موضوع خصوص افراد محقق الوجوده (اینجا قضیه همیشه خارجی) اما اگر موضوع اعم باشد همیشه قضیه‌ی حقیقیه.

بذا یک زاویه دیگه هم اینجا مطرح کنیم: طبیعت (همان کلی طبیعی) اگر در موضوع به ماهی طبیعۀ ملحوظ باشد، قضیه ذهنیه است. و اما اگر طبیعت بما هی موجودۀ لحاظ شود، قضیه همیشه حقیقیه. و اگر طبیعت بسان عنوان مشیر به افراد خارجی لحاظ بشه و بس، نه بما هی طبیعۀ و نه بما هی موجود. بلکه طبیعت صرفاً عنوان مشیری باشد به یک دسته از افرادی که تحت آن جمع شده اند ولو این عنوان کاملاً تصادفی باشد، قضیه می شود خارجی. مثلاً می گوئیم تمام کسانی که در این کلاس لباس زرد تنشونه، سنشون بین ۲۰ تا ۳۰ هست.

احکام یا به نحو قضیه حقیقیه جعل شده است یا به نحو قضیه ی خارجیه. احکامی که به صورت قضیه حقیقیه جعل شده اند در حکم قضیه شرطیه اند و احکامی که به نحو قضیه خارجیه جعل شده اند چنین نیستند و در حکم قضایای شخصییه اند. حکمی که موضوعش خارجی است مشتکل از مجموعه ای از قضایای شخصه است. یعنی شارع به جای اینکه چند تا قضیه شخصی بگه یک قضیه با عنوان کلی آورده.

حالا می خواهیم وارد فرق نظری و عملی احکام حقیقی و خارجی بشیم.

فرض نظری: حکم به نحو حقیقی این قابلیت را دارد که هر فردی برای موضوعش فرض بشود. از این حیث هیچ محدودیتی ندارد. اما حکم به نحو خارجی چنین قابلیتی ندارد. علت این است که در حکم به نحو خارجی، حاکم یکسری افراد محقق الوجود را لحاظ کرده است. لذا اصلاً راه ندارد در حکم حاکم فرض و تقدیر. چه بسا اگر افراد از این کم و کیف بهره مند نبودند، حکم را

یا صادر نمی کرد و یا به نحو دیگری صادر می کرد. مثلاً شما یک میلیون تومان پول داری و می بینی در این کلاس ده نفر هستند و می گویی به هر طلبه‌ای صد هزار تومان پول بدهید. حالا فرض کنید یک نفر دیگه هم اینجا بود و شد یازده نفر. آیا باید یک میلیون هم به او بدی؟ خیر. اینکه بخواهی یک نفر دیگه هم اضافه کنی، حکم خارجی چنین قابلیتی ندارد.

پس فرق نظری کاملاً مشخص شد.

این فرضی که گفتیم فقط جنبه نظری دارد، چون می گوییم اگر یک نفر دیگه اینجا بود باید صد تومن بهش بدیم ولی خوب واقعاً نیست. چه این رو بگیریم و چه نگیریم در هر صورت نفر یازدهمی در کار نیست

اما فرق عملی.... موضوع در قضیه‌ی حقیقیه دائماً یک وصف کلی است که بما هو موجود با فرض وجود موضوع قرار گرفته است. (اینکه می گوییم یک وصف کلی است اصلاً مهم نیست یک وصف کلی عرضی باشد مثل عالم یا ذاتی باشد مثل ناطق یا انسان) اما موضوع در قضیه خارجییه وصفی کلی بما هو موجود نیست. ذات افراد موجود در خارج است. در کلام مرحوم شهید یکی بیشتر نیست. دومی در امتداد اولی. حالا میگیریم

موضوع در قضیه خارجییه ذات افراد موجود در خارج است (ذوات خارجی موجود) اگر موضوع کلیست می شود در موردش تقدیر وجود کرد و گفت این کلی علی فرض وجود. اما اگر موضوع ذوات خارجی است دیگه برای ذوات خارجییه موجود فرض وجود بی معناست. ذوات خارجی قابل اشاره‌اند. لذا اگر دقت بکنید در تعابیر مرحوم شهید صدر یک جا میگه تقدیر وجود، یک جا میگه اشاره خارجی.

اگر کلی باشد همیشه دربارش فرض وجود کرد. اگر ذات خارجی موجود باشد همیشه بهش اشاره‌ی خارجی کرد. برعکس همیشه. به کلی همیشه اشاره خارجی کرد. چون موطنش ذهنه. به ذوات خارجی موضوع همیشه فرض وجود نسبت داد، چون چیزی که موجود است فرض وجود در موردش ... بگیم فرض می‌کنیم این کتاب است. خوب این واقعاً کتابه. چیزی که واقعاً کتاب است دیگر فرض کتاب کردن در موردش معنی ندارد.

اینی که من گفتم می‌تونید به عنوان فرض نظری دوم در مسئله به حساب بیاورید. همیشه هم به عنوان مقدمه فرق‌های عملی در کتاب به حساب آورد.

خوب دقت کنید. وقتی که موضوع یک حکم مقدر الوجود باشد یعنی مولی هیچ مسئولیتی نسبت به موارد وجود یا عدم موضوع بر عهده نمی‌گیرد چون مقدر الوجود است. وقتی که موضوع قضیه ذوات خارجی باشد، اینجاست که مسئولیت شناسایی این ذوات و وجود و یا ملاک تکلیف در این ذوات بر عهده‌ی مولی می‌افتند. چون وقتی می‌خواهد ببرد حکم را روی یک ذات خارجی معین، طبیعی است که او باید بر عهده بگیرد که آیا این ذات خارجی معین واجد ملاک تکلیف است (شرایط تکلیف، موانع تکلیف در موردش لحاظ بشه) وقتی این مرحله رو مولی احراز کرد، حکم رو می‌بیره مولی روی شخص، رو ذات خارجی

به بیان دیگر، وقتی به نحو قضیه‌ی حقیقیه جعل کند، قصه رو فرض و تقدیر است، اصلاً رو مصداق خارجی نمی‌شیند. اما وقتی به نحو قضیه‌ی خارجیه جعل شد. اینجاست که دیگه حکم روی یک مصداق فیکس خارجی تصویر شده است و اینطور نیست که هر فردی بتونه بیاد و هر فردی نتونه بیاد.

حالا ببیند اولین ثمره عملی مترتب بر این مقدمه ای که بر شمردیم:

اگر وصفی در ملاک حکم به تبع در غرض مولی دخیل باشد. (یعنی اگر این وصف نبود حکم هم نباشد.) مثل فقر که مناط وجوب اکرام است. به این معنی که حکم بدون این وصف وجود نداشته باشد و منتفی باشد.

سوال: تشخیص وجود این وصف در افراد موضوع بر عهده مولاست یا بر عهده مکلف؟ می خواهیم ذکات بدیم. مناط و معیار ذکات چیست؟ فقر است. خوب معیار تمییز این وصف در افراد به نظر مولاست یا به نظر مکلف؟ پاسخ در همین مقدمه‌ای که عرض کردم برای فرق عملی نهفته است. در احکام به نحو خارجی، مولی خود باید متصدی احراز وجود این وصف باشد. چرا؟ چون حکم را روی افراد بسته و در واقع موضوع حکم او افراد است. کدام افراد؟ افرادی که خود او در آنها تشخیص فقر داده است. زیرا اگر او فقر در افراد نداده باشد نمی تواند حکم را روی افراد ببندد چون فقر مناط جواز مثلاً ذکات است و وقتی می گوید به اینها ذکات بده باید در اینها فقر رو خود تشخیص داده باشد تا فقر رو در اینها تشخیص داده باشد تا حکم رو روی اینها بسته باشد. اما رفقاء در احکام به نحو حقیقی تشخیص وصف به عهده مکلف است. چرا؟

چون مولی حکم را بر عنوان کلی متصف به آن وصف دخیل در حکم جعل کرده است. نظر به افراد خارجی نداشته است. افراد خارجی رو تو باید تشخیص بدهی. لذا تشخیص وجود اون وصف در افراد به عهده تو است. مثلاً گفته اکرم کل انسان فقیر. اینجا تو باید تشخیص بدهی که کی فقیره که بهش ذکات بدهی.

پس اولین ثمره این که اینجا ذکر کردیم در مقام عمل اینکه مسئولیت تطبیق وصف دخیل در ملاک بر افراد خارجی در قضایای به نحو خارجی بر عهده مولاست. در قضایای به نحو حقیقی به عهده عبد است.

مولا حاکم بلامنازع عرصه حکم است. به هر شکل که بخواهد می تواند حکم را تحریف کند، بچرخاند، تحریف کند. حکم حیات خلوت حاکم است.

آقا این حاکم می تونه تشخیص وصف دخیل در ملاک رو بر عهده مکلف بگذارد و می تواند بر عهده خود بگیرد.

اگر خواست بر عهده مکلف بنهد، باید این وصف را به عنوان شرط در حکم اخذ کند. هر شرطی که در حکم اخذ شود در دایره موضوع قرار می گیرد. اون وقت اینجاست که از حیث این شرط، حکم ما همیشه به نحو حقیقی. احراز این شرط بر عهده مکلف می افتد. اما اگر خودش بخواهد وجود این وصف دخیل در ملاک را در افراد خارجی تشخیص بدهد اینجاست که قصه فرق می کند. میاید افرادی که واجد این وصف هستند را لحاظ می کند. بعد برای این افراد یک عنوان مشیر پیدا می کند که جامع و مانع باشد. مثلاً می گوییم طلبه های این کلاس. اون وقت حکم میره روی عنوان مشیر. دیگه نمیاد وصف رو به صورت شرط اخذ بکنه در حکم.

حالا با توجه به این نکته، اگر مکلف دانست که فردی از افراد خارجی، فردی از افراد خارجی، فردی از افرادی که تحت موضوع حکم قرار می گیرد، فاقد اون وصف دخیل در ملاک است. مثلاً فقیر نیست. حالا بهش زکات بدیم یا نه؟ صدقه بدیم یا نه؟

اگر حکم به نحو قضیه حقیقیه جعل شده، تکلیف مشخص است، معیار نظر مکلف است و طبیعی است که حکم در اینجا منتفی است. اما اگر حکم به نحو قضیه خارجییه بر این افراد جعل شده باشد، اینجاست که وظیفه تشخیص وصف بر عهده‌ی مولاست. و انتفاء حکم هم به انتفاء وصف در دید مولی منوط است. مکلف مسئولیتی در قبال این فردی که در درش تشخیص داده فقط وصف را ندارد. لذا در فرض ما اگر دید زید نشسته در بین جمعی که مولا گفته بهشون زکات بده و بداند که حکم به نحو قضیه خارجییه جعل شده است. اینجا اگر به زید زکات داده وظیفه اش را انجام داده و اگر برداشت او بر فقیر نبودن او هیچ تاثیری ندارد.

نقد: این فرض برای شارع مقدس نیست. جایی است که مولی شارع نباشد و ما احتمال خطا او را بدهیم.

بنابراین دومین ثمره‌ای که مترتب شد در مقام عمل، این است که اگر مکلف در جایی وصف دخیل در ملاک را نسبت به فردی از افراد موضوع مفقود ببیند، اینجاست که اگر حکم به نحو حقیقی باشد منتفیست و اگر به نحو حقیقی باشد پابرجاست.

فرق اول مربوط می شد به احراز وصف در فرد که اگر در فردی وصفی را احراز میکرد بر عهده مکلف بود. اما فرق دوم مربوط می شود به فقد وصف دخیل در حکم.

جلسه سی و سوم

یک مبحثی را قبلاً مطرح کردیم که از حیث اصولی نظر نظر می افکند به همان تقسیم قضایا بر مبنای نحوه وجود موضوع: ذهنیه، خارجییه و ذهنیه

به اندازه کافی هم راجع بهش توضیح دادیم. فقط یک نکته رو عرض کنیم و وارد مبحث جدید بشیم. قرار بود فرق هایی رو در مسئله مطرح کنیم که بعضی عملی و بعضی نظری بود.

اما اون بخشی که ناظر به فرق های عملی بود. به این نتیجه رسیدیم که اگر وصفی در ملاک حکم دخیل باشد به گونه ای که اگر این وصف مفقود بود، ملاکی که حکم برش استوار است، منتفی می شد. فرض بگیریم وجوب اکرام مترتب است بر عدالت عالم. حالا اگر جای عدالت عالم فسق عالم بشیند، وجوب اکرام که هیچ، حرمت خواهد آمد، چون باعث ترویج فسق است.

اگر قضیه را مولی به شکل خارجی ببندد تشخیص بود و نبود این وصف دخیل در ملاک بر عهده‌ی مولاست. او باید تشخیص بدهد که آیا این وصف در فلان موضوع وجود دارد یا نه؟

مسئولیت تطبیق این وصف در قضایای خارجی بر عهده‌ی مولاست یعنی اگر ضمان یا خطا یا هر مشکلی که پیش بیاید، مولاست که باید تدارک کند نه من.

حالا اگر قصه برعکس شد، مولی تشخیص وصف تقوی رو به خود من واگذار کرد، و بگوید به هر طلبه متقی ۵۰ هزار تومن کمک کن. حالا می بینیم که قضیه به نحو حقیقیه بسته شده، اینجاست که من باید احراز کنم که کی متقی است و کی متقی نیست. تبعات انتخاب هم با من است. اگر اشتباهاً پول را به کس غیر متقی دادم. ضمان با من است.

حالا می خواهیم بگیم احکام به عناوین ذهنی تعلق می گیرند. برای اینکه خوب روشن بشه مطلب چند بند رو توضیح میدیم:

۱. حکم یعنی چی؟ حکم به معنای کلان، نه حکم شرعی، (اعم از اخباری و شرعی) حکم عبارت است از نسبت تامی که بین دو شیء یا بیشتر در ذهن برقرار می شود. (شهید صدر در حلقه اولی)

مثلاً ضرب زید عمراً:

به بیان دیگر حکم بر دو قسم است: یا انشائی است یا خبری

یکی از اقسام انشاء طلب است، ندا است، استفهام است

۲. حکم چه انشائی و چه خبری موطنش ذهن است. بستری که درش به وجود می آید ذهن است. اساساً حکم چیزی جز یک فرآیند ذهنی نیست. بنابراین باید اطراف حکم هم در ذهن حاضر باشد تا حکم در ذهن شکل بگیرد. به بیان دیگر مولی اگر بخواهد برای شیء خارجی حکمی بدهد باید نسبت به آن شیء داشته باشد و التفات هم یعنی احضار صورت شیء در ذهن. لذا برای حکم کردن احضار صورت شیء لازم است. حتی اگر موضوع قضیه‌ی شرعیه ما ذوات خارجی باشد (قضیه خارجی) برای اینکه این حکم در ذهن حاکم نقش ببندد باید اطراف این حکم هم در ذهن حاضر باشد. به بیان دیگر تا ذات خارجی به تصور مولی در نیاید امکان اینکه موضوع حکم قرار بگیرد نخواهد بود.

مثلاً شما می خواهی بگویی آتش لباس من را سوزاند.

۳. محل بحث ما حکم انشائی تشریحی است. مطلبی که می خواهیم بگوییم این است که احکام تشریحی به عناوین ذهنی موضوع و متعلق خود تعلق میگرد. اطراف حکم دو چیز است (موضوع، متعلق)

موضوع در بحث وجوب حج عبارت است از انسان عاقل بالغ قادر (مكلف + مستطیع)

متعلق حج است با همه مخلفاتش

مطلب کاملاً روشن:

اگر یادتوت باشه ما گفتیم حکم را در عالم ثبوت مبادی است و جعلی است مطابق با این مبادی. شما که الان جوهره حکم با همه مراحلش شناختید می دانید که الان قصه، قصه‌ی ذهن است. ما در تعبیر گفتیم که مرحله اول، مرحله ادراک است. خود ملاک که در واقع هست. ملاک عالم

شدن از قبل از به دنیا آمدن من پدر بود. منتهی من این را از پارسال فهمیدم. درک ملاک اولین ملاک در جعل حکم است.

بعد در نفس مولی حب شکل می گیرد یا بغض شکل می گیرد. مرحله اراده هم ذهنی و درونی و نفسانی است.

سپس کار به مرحله جعل می کشد.

جعل هم یک فرآیند کاملاً ذهنی است.

این سه مرحله که تمام شد حکم ثبوت یافته، و بعدی ها همیشه مرحله اثبات.

ثمره این بحث در مباحث آینده می آیند. مثلاً در بحث اجتماع امر و نهی اینکه آیا مثلاً اگر دو عنوان بر یک عنوان متعلق باشد، آیا می شود گفت به بهانه تعدد عناوین اشکالی ندارد.

تنسيق البحوث المقبله:

استنباط احکام به دو شکل است: استنباط مبتنی بر ادله، استنباط مبتنی بر اصول

به عبارت دیگر، استنباط مبتنی بر کشف واقع، استنباط مبتنی بر وظیفه عملی

گاهی فقیه در تکاپو نخستین خودش در جستجوی کشف واقع است. مثلاً عناصری است که برایش سند روایت، دلالت روایت را اثبات می کند تا او به یک روایت تام السند و الدلاله دست پیدا کند بر اساس حکم واقعی را کشف کند. می شود استنباط مبتنی بر کشف واقع. عناصری

که در این نحوه از استنباط دخیل هستند، اصطلاحاً بهشون میگویند ادله محرزه

اما یک نوع استنباط دیگر هم فقیه دارد با هدف کشف وظیفه عملی وقتی که به هر دلیلی از

کشف حکم واقعی مایوس شود. چه گلی به سر بمالیم اینجا؟

عناصری که در این نحوه از استنباط نقش دارند اصطلاحاً بهش می‌گیم اصول یا ادله عملیه

یک عنصر است تو هر دو نحوه استنباط ایفاء نقش می‌کند: حجیت قطع

یعنی اگر قطع شما حجت نباشد هر دو استنباط شما فشل است. چون نهایت شما در استنباطی

که در مسیر کشف واقع است به دنبال کشف قطعی واقع هستید و اگر قطعتون حجت نباشه،

کشفتون کشکه.

یا لاقلاً در مسیر کشف ظنی واقع هستید، به ظنی که قطعی الحجیت است.

ما در مسیر استنباط می‌خواهیم برسیم به قطع تو بهترین حالت، لذا شهید صدر ابتدا بحث

حجیت قطع رو مطرح می‌کنند.

جلسه سی و چهار

یک قبل از شروع بحث یک وعده ای داده بودیم، ابتدا آن را مطرح می‌کنیم و بعد وارد بحث

می‌شویم.

ما در مباحثی که در نهایت تمهید مطرح شد دو اصطلاح رو دیدیم در فرمایش شهید صدر در

باب نحوه تصور موضوع، که ایشان می‌فرماید، این موضوع گاه ملحوظ و منظور است به نظر

تصوری و به حمل اولی و گاه ملحوظ است به نظر تصدیقی و حمل شایع.

تعبیر تصوری و تصدیقی به معنایی که ایشان به کار برده است در کلمات متاخرین است و

مشکلی نداره ولی راجع به دو تا اصطلاحی که در اینجا به کار برد است یعنی حمل اولی و حمل

شایع صناعی، باید بگوییم فرمایش ایشان کاملاً بر خلاف اصطلاح منطقه است.

برای اینکه مطلب روشن شود همان مثال آینه لطف کنید بیارید وسط. گفتیم این تقسم بندی بخش زیادی از این رو نوشتیم...

تا دقیقه 45 که مبحث قطع شروع شد.

ما در علم اصول مبحث حجیت قطع را زیاد می شنویم، ما در اینجا ابتدا مطالب حلقه ثانیه را می گوئیم.

قطع را خصائصی است: قطع را سه خصیصه است:

۱. کاشفیت تام ذاتی: یعنی در بالاترین مرتبه‌ی کشف، ذاتی می گویند یعنی به هیچ عنوان قابل زدایش از قطع نیست. یعنی اصلاً قطع چیزی جز کاشفیت نیست و کاشفیت چیزی قطع نیست. لذا خیلی ها در تعریف قطع می گویند انکشاف القضیه لا یشوبها شک

۲. محرکیت: قطع محرک و قاطع است بر مبنای غرض او. شما اگر مثلاً یقین داشته باشید در این اتاقی که نشسته اید مار است. اگر مثل من آدم ترسو ای باشید حرکتتون به سمت دره و اگر مارگیر باشید در که نمی رید به سمت مار حرکت می کنید. لذا قطع محرک شخص است متناسب با غرضش. غرض تعیین کننده است. در واقع این سرشت ماست که می آییم در صد اغراض شخصی خود می شویم در وقتی که قطع به چیزی پیدا می کنیم. بر مبنای غرض شخصی با آن چیز تعامل می کنیم. البته ایشان وقتی می گوید خصیصه در غیر قطع هم هست. چون من اگر ظن هم بدهم، این می تواند محرکیت داشته باشد. زیرا من ظن هم داشته باشم که تو کمد یک چیز خوشمزه‌ای است می روم به سمتش.

۳. حجیت: حجیت یعنی چی؟ یعنی منجزیت و معزیت. حجیت یعنی حجت داشتن، اگر قطعت به تکلیف تعلق یافت کی حجت داره در برابر تو

جلسه سی و پنج

یک مبحثی را

کاشفیت و محرکیت بدیهی اند و بحثی در موردشان نیست. چون کاشفیت عین قطع است و محرکیت هم لازمه تکوینی کاشفیت قطع است. یعنی لازمه تکوینی قطع این است که متناسب با آن حرکت کنید. یعنی قاطع اصلاً قطعش را نمی بیند او فقط واقع را می بیند به همین جهت بر مبنای واقع عمل می کند نه قطع، به همین دلیل به دنبال این سوال نمی گردد که به چه دلیل به قطع عمل می کنم چون اصلاً قطعی نمی بیند.

لذا سخن ما در باب حجیت است، حجیت قطع. اونی که غرضی بدان تعلق دارد نه کاشفیت قطع است و نه محرکیت مکلف بر پایه قطع و غرض، بلکه رفقاء اونی که غرض اصولی است حجیت قطع به معنای معذرت و حجیت است.

به اینجاست که عده ای فقه را به تحصیل الحجته علی الحكم الشرعی یا تحصیل الحجته فی مقام العمل. اگر اصولی به قطع نظر می کند از همین زاویه نظر می کند. یعنی قطع می تواند حجتی در دست مولی باشد بر او و حجتی در دست او باشد بر علیه مولی.

در اینجا می خواهیم مطلبی بگوییم در باب حجیت قطع که باید بدانید که رویکرد شهید صدر با رویکر مشهور متفاوت است. حجیت را اگر به معنای منجزیت بگیرید، آقای صدر این بزرگوار

معتقد است حجیت ذاتی قطع نیست. (برخلاف دیدگاه مشهور که می گویند حجیت ذاتی قطع است)، کلام شهید یک معنی دارد و دو پیامد:

تنجز یعنی تعلق حق الطاعت مولی به تکلیف، ثبوت حق طاعت یعنی تنجز و سقوط حق طاعت یعنی تعذر. می‌گیم این تکلیف منجزه یعنی حق طاعت مولی بدان تعلق گرفته است. قطع ذاتاً منجز است یعنی قطع باعث می شود حق طاعت مولی تعلق بگیرد به تکلیف و حال اینکه ایشان می فرماید اینطور نیست. قطع نمی تواند سبب تعلق حق طاعت مولی به تکلیف بشود، این مولویت مولی است که چنین سببی به دنبال دارد. این مولویت اوست که حق طاعت برای او آورده است. لذا ایشان اصلاً فاصله ای بین مولیت و حق الطاعت قائل نیست. چون مولی مولاست، حق طاعت از آن اوست. قطع بما هو قطع یک همچین حق الطاعتی ندارد. لذا ایشان می فرماید از ذات قطع حق الطاعت و تنجز در نمی آید. لذا ایشان می فرماید از ذات قطع حق الطاعت و تنجز در نیاید. روی همین حساب می‌گیم قطع ذاتاً منجز نیست. بلکه حق طاعت بر آمده از منسب مولویت است. چون او مولاست چنین حق طاعتی از آن اوست.

البته کلمات آقای شهید صدر بیشتر در حلقه ثانیه آمده و خالی از تشویش نیست.

این شد معنای ذاتی نبودن حجیت برای قطع. این دو تا پیامد داره:

۱. اولاً ایشان معتقد است که مطلق انکشاف حجت و منجز است، پس حجیت را اگر به معنای منجزیت بگیرید، مطلق انکشاف از دید شهید صدر منجز است و ایشان از این دیدگاه تعبیر می کند به حق الطاعت یا منجزیت الاحتمال. و اگر قطع هم منجز است نه بما هو قطع بلکه بما هو نوع من الانکشاف است حجت می باشد. ظن هم داشته باشی از دید ایشان منجز است و حتی وهم می تواند منجز باشد.

۲. نکته دوم که اینجا در باب عدم ذاتی بودن حجیت برای قطع می خواهیم بگوییم این است که آقای صدر معتقد است که ذاتاً سلب حجیت از قطع ممکن است. به عبارت فنی، یعنی سلب حجیت از قطع، امتناع ذاتی ندارد. ایشان می فرماید مستلزم لغویت است. یعنی لغو است چنین عملی، امتناع وقوعی دارد.

اگر سلب منجزیت رو از قطع ممتنع وقوعی بگیری معنایش این است که ممتنع ذاتی نیست. همینکه می گوییم بالذات ممتنع نیست یعنی چیزی که بالذات سلبش رو ممتنع نمی دانیم جزء ذاتیات شیء به حساب نمی آوریم.

با توجه به این روضه ای که در اینجا خواندیم کم کم وارد بحث شهید صدر می شویم بر پایه ای دیدگاهی که در مسئله دارند.

ایشان می فرماید دایره حق الطاعت مولی را هر چه قدر توسعه بدهید، مولیت مولی را توسعه داده اید چون این دو سایه به سایه با هم حرکت می کنند و هر چه دایره حق الطاعت مولی را تضییق بکنید، مولویت مولی را تضییق کرده اید، این یک واقعیتی است. هرچه مولیت گسترده تر باشد حق الطاعت بیشتر است. از همینجا می گوییم مولیت یک مفهوم مشکک است یعنی سعه و ضیق می پذیرد. مثلاً فرض کنید ما در یک تشکیلات اداری هستیم. مثلاً جناب زید ما فوق من است. جناب رئیس تعیین می کند که جناب زید در حوزه تولیدات کارخانه کلامش برای شما حجت است، حالا فرض بگیریم مدتی گذشت و مولی توسعه می دهد اختیارات زید را و می گوید زید را اطاعت کنید حتی در ساعت ورود و خروج از اداره. اینجاست که دایره اختیارات زید که بیشتر می شود دایره مولیت او هم بیشتر می شود. حالا هر چقدر هم که رئیس اداره به جناب زید به زید اختیار بدهد، اختیارات او بیشتر از اداره نخواهد بود و نمی تواند در امور شخصی زندگی طرف دخالت کند. حالا اگر رسول خدا آمد و گفت حرف زید حرف من است. اینجا این

زید مفروض ولایت پیدا می کند نسبت به نفوس مومنین حتی نسبت به امور شخصی زندگی شان. روی همین اساس می خواهیم ببینیم خداوند متعال از حیث مولویت تا کجاست؟ آیا کسی جرئت دارد مولویت خدا را محدود کند؟ چنین شخصی باید تا جایی که امکان طاعت است، مولویت دارد.

نتیجه می شود حق الطاعة شهید صدر. مسلک حق الطاعت همین رو میگو، یعنی حق الطاعت خدا تا جایی است که امکان طاعت وجود دارد. شما نسبت به یک تکلیف از پنج حالت خارج نیستید:

۱. قطع به تکلیف

۲. ظن به تکلیف:

۳. شک:

۴. وهم:

۵. قطع به عدم تکلیف:

شما حتی اگر به قدر یک وهم کشف تکلیف کنید و تلکلیف را بتوانید شناسایی کنید، می توانید یک تلکلیف را امثال کنید. مثلاً احتمال می دهم شارع مقدس ۲۰ درصد خرگوش را حرام کرده باشد دیگر آبگوشت و کتلت خرگوش بار نمی دارم. بنابراین قطع و ظن و شک و وهم اگر به تلکلیف تعلق داشت چون امکان طاعت تکلیف است، مولی را حق تکلیف هست. چون در این فضا این امکان از طاعت سلب نمی شود مولی حق طاعت دارد. می ماند حالت پنجم، یعنی قطع به عدم تلکلیف، اگر قطع به عدم تلکلیف داشته باشید، دیگر قادر بر طاعت نیستی تا مولی حق بر طاعت داشته باشد. مشکل از ناحیه شماست. شما دیگر قادر بر دریافت تکلیف نیستی. یعنی چون شما قادر نیستی، حق طاعت مولی ثابت نمی شود. ایشان روی همین اساس قاعده ای نام نهاده است به نام حق الطاعت. به این معنی که مولی را حق الطاعت است تا جایی که طاعت

ممکن است. زیرا شاخصه دیدگاه ایشان التفات و توجه به حق الطاعت مولاست، رو همین اساس دیدگاهش را حق الطاعت نامیده، و الا حق الطاعت رو همه قائلند برای مولی. کسی در این شک ندارد.

بعضی ها دیدم از دیدگاه ایشان متناسب با کلماتی که خودشان دارند تعبیر می کنند به قاعده منجزیت احتمال. زیرا منجزیت قطع که مسلم است، دیدگاه ایشان شاخصه اش این است که احتمال را هم منجز می داند.

در مقابل دیدگاه ایشان قاعده ای است به اسم قبح عقاب بلا بیان، سر منشا این قاعده به نظر می رسد وحید بهبهنای است، او به این شکل و فرم قاعده را عرضه کرده است.

این قاعده معتقد است از بین انواع کشفی که نسبت به تکلیف می تواند صورت بگیرد (چهار قسم، غیر قطع به عدم تکلیف) فقط قسم نخست یعنی قطع حجت است، حالا تهش بگیریم قطع اعم از اطمیمان حجت است.

طبق این دیدگاه فقط وقتی قطع به تکلیف داشتی، تکلیف منجز است و الا به صرف ظن و وهم تکلیفی بر عهده شما نمیاد. قبح عقاب بلا بیان یعنی بلا بیان مفید علم.

آقای صدر به اینها میگه توبه کنید، چون شما آمده اید دایره حق طاعت مولی را نه مولویت مولای حقیقی (ذات باری تعالی) تضییق کرده اید. به جای توسعه آن را تضییق کرده اید. در واقع کسانی که قائلند به قاعده قبح عقاب بلا بیان، این دیدگاهشون در حقیقت برگرفته از همان ذهنیت عقلانی آنهاست. اینها در چهار چوب های عقلانی دیده اند که در بین عقلاء صرف اینکه کسی

بگویند من نمی دانستم شما چنین امر کرده ای معذور است، صرف اظهار جهل باعث عذر طرف در مخالفت است، لذا گفته اند در موالی عرفی فقط قطع حجت و منجز است.

شارع هم احد من العقلاء بل رئیسهم. روی همین اساس منجزیت فقط در محدود علم به تکلیف است و گفته اند منجزیت خصیصه قطع است.

فقط نکته ای که در نقد دیدگاه مشهور می خواهیم بگوییم این است که آقای صدر میگوید شما خیلی اشتباه کردید که حساب مولای عرفی را با حساب مولای حقیقی یکی دانستید. مولویت خدا ذاتی است، برآمده از خلقت و انعام اوست اما مولویت موالی عرفی کوچه و خیابان جعل و قراردادی است. یک وقتی هست و یک وقتی نیست. اینها جعلی است.

مثلاً نظام برده‌داری یک زمانی بود، و عقلاء این حق و مولیت رو قرارداد داده بودن برای هر کسی که پول داشته باشد بتواند از طریق پرداخت پول اعمال مولیت کند. فقط یکی از راه‌هاش این بود، راه‌های دیگری هم وجود داشت متناسب با فرهنگ یک جامعه. مثلاً اگر کسی مالی از شخصی را می دزدید، به رقیبت او در می آید.

الان هم در اسلام اگر کافر ذمی اقدام به قتل مسلم کند، سه تا راه در مقابل ولی دم هست: قصاص، عفو و استقراک کنند. یعنی همین الان هم موضوعیت دارد. همین عقلاء که چنین حقی را جعل کرده بودند، چنین حقی به کسی نمی دهند. جعل یعنی همین که یک روز میاد و یک روز میره

ایشان میگوید شما حق نداریم مولیت جعلی و قراردادی عقلانی را مقیاس قرار دهی برای مولیت الهی. و اینها را یک کیسه کنی و بگویی این همان است. بلکه مولیت حقیقتی است مشکک برای

ذات باری تعالی به اوسع وجهش ثابت است. در غیر ذات باری تعالی که جعلی محسوب می شود، متناسب با جعل سعه و ضیق پیدا می کند.

این خلاصه فرمایش شهید صدر.

من هر دو قاعده را معتقدم بر حق است ولی الان بگم مطلب شهید میشه. بنا ندارم دیدگاه خودم را در اینجا بگویم. دیدگاه بنده در درس خارج بنده است نه در اینجا.

نکته: شما می گید که در هر موردی که انکشاف تکلیف باشد، مولی حق طاعت دارد. اینکه خیلی سخت شده. ما ملتزم به تکالیفی هستیم که ولو بهشون وهم داشته باشیم.

درسته این سخته ولی حق طاعت مثل خیلی از حق ها قابل اسقاط است. و مولی ممکنه خودش بگه که من تکلیف نمی خوام. بنابراین قاعده حق الطاعه اینجور میگه که در هر تکلیف منکشفی، حق طاعت مولی ثابت است مگر اینکه ثابت شود برای عبد، مولی حق الطاعت خود را اسقاط کرده است. هر کجا مولی یک ترخیصی بدهد که مکلف بتواند بپذیرد، می تواند مکلف را از صعوبت تکلیف نجات دهد.

مثلاً در غالب حجیت اماره یا اصل عملی (حکم ظاهری)، او اگر حکم ظاهری داد به حجیت اماره‌ای و اماره گفت تکلیف نیست، این حجیت نافی حق الطاعت اوست. یعنی اگر خبر ثقه گفت که لحم الارنب حرام نیست، حق طاعت خودش را در رابطه با این تکلیفی که بهش ظن یا وهم دارم ساقط کرده است.

یا مثلاً اصل عملی برائت و یا طهارت بگوید که فلان شیء واجب نیست.

بنابراین شارع مقدس می تواند ما را از حق الطاعت خود خلاص کند به دو طریق: حجیت اماره
یا حجیت اصول عملیه

لذا آقای شهید صدر هرچند در ابتدا سختگیرانه وارد می شود اما در آخر کنار می آید و شبیه
مشهور می شود.

جلسه سی و ششم

یک مباح

اگر خاطر مبارک باشد بحث ما دیدگاه شهید صدر «اعلی مقامه الشریف» در باب حق الطاعة ودائره آن بود

ایشان می فرماید که نباید دائره حق الطاعة را محدود و محصور به تکالیف قطعی کرده بلکه باید حق الطاعة شارع مقدس را که مولای حقیقی همگان است را در همه تکالیف منکشفه پذیرفت.

اما قاعده حق الطاعة سخن از حق طاعت برای شارع مقدس به میان آورده است و حق الطاعة مثل همه حقوق قابل اسقاط است اگر شارع مقدس به نحو جدی ترخیص بدهد نسبت به تکلیف منکشف یعنی واقعا بخواهد مرخص کند مکلف را نسبت به امتثال تکلیفی که برای او کشف شده این اجازه را مکلف خواهد داشت که مخالفت با تکلیف کند چرا؟ چون مولی خود حق طاعتش را اسقاط کرده. اینجاست که سوال مطرح میشه، اولاً ترخیص جدی یعنی چه؟ ثانیاً کجا قابل صدور از سوی شارع مقدس است؟

تعریف ترخیص جدی مقصود شهید در دو مؤلفه:

۱. اینکه مولی واقعا «نه هزلاً» بخواهد عبدش را مجاز در مخالفت کند حالا ممکنه بگوئید هزل و شوخی در حوزه شریعت جای ندارد. جواب: گاهی اوقات هست که چیزی به زبان ترخیص از سوی مولی صادر میشود برای ارشاد به مطلبی غیر از ترخیص که بعداً در عرائض می گوییم

۲. از ناحیه عبد هم باید این ترخیص باور پذیر باشد (قابل پذیرش باشد) «می گویند: کلام در بین پتکگوینده و سندان شنونده شکل میگیرد. او می گوید و این می گیرد بین این دو یک کلام شکل میگیرد»

بنابراین ۱. مولی باید ترخیص دهد ۲. عبد بتواند این ترخیص را بگیرد اینجاست که ترخیص جاد مقصود شهید صدر محقق میشود (مطلب کم کم روشن میشود)

توضیح:

در تکالیف غیر قطعی ترخیص جاد خیلی خوب نمایان است. مولی می فرماید: رفع مالایعلمون که ترخیص جاد در احکام غیر قطعی است. ترخیص هم که اینجا در آید از سنخ احکام ظاهری است. که می تواند در قالب اصل عملی آشکار شود و می تواند در قالب حجیت اماره آشکار شود. (اصل عملی مومن مرخص یا حجیت اماره نافی تکلیف که قبلا توضیح دادم)

اما در احکام واقعی به هیچ عنوان امکان صدور ترخیص جدی نیست. چرا؟

ایشان می فرماید: این ترخیص یا واقعی است یا ظاهری (چون ترخیص حکم است و حکم یا ظاهری است یا واقعی) «بعدا میگوئیم که سه حالت میشود»

اگر این ترخیص واقعی باشد (یعنی حقیقی نه طریقی) به این معناست که شارع مقدس به تبع ملاکی که در فعل دیده است اجازه داده مکلف در این فعل آزاد و مرخص باشد (به تعبیری این فعل را مباح واقعی کرده ترخیص واقعی یعنی اباحه واقعی) اینجا از دو جهت مشکل پیدا میکند:

۱. اگر قطع مکلف به تکلیف واقعی، مطابق با واقع باشد اجتماع ضدین لازم می آید چرا؟ چون از یک سو تکلیف در واقع هست حسب الفرض از سوی دیگر اباحه هم در واقع هست و دو حکم

واقعی متضاد در یک یک فعل جمع نمیشود «آلا اینکه پای نسخ بیاید وسط وبگوئیم این اباحه لاحقه، تحریم سابق را نسخ کرده واین فرص را کسی احتمال نمیدهد واصلأ شائبه نسخ وجود ندارد وبحث در قاعده اشتراک بین عالم وجاهل است»

۲. چه قطع مطابق با واقع باشد چه نباشد: تاوقتی که مکلف قطع به ثبوت تکلیف واقعی دارد نمیتواند همزمان قطع به ترخی در این تکلیف به نحو واقعی داشته باشد. به بیان دیگر: تا وقتبیطع به تکلیف داشت به هیچ عنوان نمیتواند بپذیرد اباحه واقعی این فعلی را که متعلق تکلیف می بیند ولو قطع او مخالف واقع باشد چون قاطع مادامی که قاطع است احتمال خلاف نمیدهد وپذیرای اباحه واقعی نیست

فرق وجه اول ودوم: وجه اول بحث در اجتماع ضدین در واقع بود وجه دوم بحث از اجتماع مثلین در ذهن مکلف است ومکلف دچار تضاد میشود: از یک سو قطع دارد لحم الارنب حرام از سوی دیگر با خطاب دیگر شارع مواجه شده که می فرماید لحم الارنب حلال ومرخص و...

به بیان دیگر اگر مکلف قطع به تکلیف واقعی دارد قطع به عدم اباحه واقعی دارد وباین حساب به هیچ عنوان پذیرای اباحه واقعی نیست. اینجاست که می گوئیم: ترخیص به شکل جاد نمیتواند از سوی شارع مقدس صادر بشود چون قابل پذیرش عبد نیست. «فرض این بود که قرار باشد ترخیص واقعی باشد»

سوال: اگر این ترخیص واقعی نباشد وظاهری باشد (طریقی نه حقیقی) آیا اشکالی پیش می آید؟ یعنی شارع ترخیص ظاهری صادر کند واجتماع حکم واقعی وظاهری نه در واقع ونه در ذهن مکلف هیچ گونه استحاله ای ندارد.

جواب: اینجا مرحوم شهید می فرماید موضوع حکم ظاهری شک است در حالی که فرض آن است که مکلف قاطع به تکلیف واقعی است و باید طبق قطع خود امتثال کند «حکم ظاهری اصلاً موضوع ندارد»

نتیجه: اگر مکلف قطع به تکلیف داشت باید امتثال کند و لا مفر منه.

حکم شبه ظاهری:

مکن است کسی بگوید: شما میگویید ترخیص ظاهری ممکن نیست چه اشکالی دارد که حکمی شبه ظاهری داشته باشیم باروح حکم ظاهری که موضوع آن قطع به حکم واقعی باشد؟ (ترخیصی از شوی شارع مقدس بیاید که نه واقعی باشد و نه ظاهری البته با روح ظاهری)

توضیح حکم شبه ظاهری:

مولی برای حفظ ملاک اهم حکم ظاهری را جعل میکند برای وقتی که مکلف خلط کند تکالیف واقعی را، حال چه اشکالی دارد که مولی برای حفظ ملاک اهم (مثلاً کسی زیاد خود را مکلف میبیند و برای پیشگیری از جهل مرکب های او) حکم شبه ظاهری جعل کند.

نکته: اینکه میگوئید احتمال خلاف نیست نسبت به مکلف است نه برای مولی که از بالا نگاه میکند و میبیند ۸۰ درصد مواردی که این فرد قطع به تکلیف یافته خلاف واقع است و فرد به خاطر جهل مرکب ها آزادی خود را از دست داده، یا مثلاً فقط ۲۰ درصد قطع های فرد خلاف واقع است اما همین ۲۰ درصد خیلی مهم است مثلاً بحث قتل است اذ قطع بوجوب قتل احد فانت مرخص فی هذا التکلیف (همان فلسفه جعل احکام ظاهری را در احکام شبه ظاهری بگوییم یعنی قوت احتمال و محتمل). حال این حکم شبه ظاهری اشکالی دارد؟

مرحوم شهید صدر می فرماید: پر از اشکال است شما میگویید که شارع بیاید در موارد قطع مکلف به تکلیف، حکمی را برای حفظ ملاک اهم جعل کند که به جهت خطا پذیر بودن بودن قطع مکلف حفظ نمیشود در حالی که مکلف وقتی قاطع به تکلیف است نسبت به فعلی معنایش این است که نسبت به تکلیف هیچ احتمال وجود ملاک اباحه اقتضائی را نمیدهد (قطع به تکلیف یعنی قطع به عدم اباحه و قطع به عدم اباحه یعنی قطع به عدم ملاک اباحه) و چون مکلف به هیچ مقدار خود را خاطئ نمی بیند به همین جهت اساساً هیچ وقت خودش را مخاطب به خطابی که آمده است تا ملاک اهم را در فرض جهل مرکب حفظ کند نمی بیند. {از خودم: چون اصلاً قطع خود را غیر مطابق با واقع نمی بیند و خطاب را برای غیر خودش می بیند}

توضیح:

خطاب آمده تا ملاک اهم را در فرض جهل مرکب حفظ کند تضمیناً در حالیکه مکلف اصلاً احتمال جهل مرکب را نمی دهد تا خود را مخاطب این خطاب بداند. و اگر ذره ای احتمال دهد که مطابق واقع نیست از قطعیت می افتد و ظن میشود. لذا مکلف قاطع به تکلیف نمی پذیرد احتمال خطای خود را تا بخواهد خطابی را قبول کند که فلسفه آن حفظ ملاک اهم است در مواردی که قطع مکلف به خطا می رود و قابل پذیرش نیست.

مثال:

مثال دوم مثلاً تبلیغات کرده اند برای سم پاشی حیوانات موزی کسی که یقین دارد که در خانه اش هیچ حشره موزی نیست تبلیغات برای او اثر نمیکند هر چقدر که موسسه تبلیغات بگوید یقین تو اشتباه است باز هم تا یقین او ثابت است فائده ای ندارد بلکه آن موسسه باید کاری کند که یقین او از بین برود و تردید کند مثلاً کسی که یقین دارد که مرض او قابل درمان نیست هیچ وقت به فکر علاج نمی افتد باید احتمال درمان دهد تا به فکر در مان کند.

فهرست

۲.....	جلسه چهارم.....
۵.....	جلسه پنجم.....
۷.....	جلسه ششم.....
۸.....	جلسه هفتم.....
۱۳.....	جلسه هشتم.....
۱۶.....	جلسه نهم.....
۱۹.....	جلسه دهم.....
۲۲.....	جلسه یازدهم.....
۲۵.....	جلسه دوازدهم.....
۲۷.....	جلسه سیزدهم.....
۲۹.....	جلسه چهاردهم.....
۳۵.....	جلسه پانزدهم.....
۳۸.....	جلسه شانزدهم.....
۴۴.....	جلسه هفدهم.....
۵۰.....	جلسه هجدهم.....
۵۵.....	جلسه نوزدهم.....
۶۱.....	جلسه بیستم.....
۶۸.....	جلسه بیست و یکم.....

- ۷۲.....جلسه بیست و دوم.....
- ۷۷.....جلسه بیست و سوم.....
- ۸۳.....جلسه بیست و چهارم.....
- ۸۹.....جلسه بیست و پنجم.....
- ۹۶.....جلسه بیست و ششم.....
- ۱۰۱.....جلسه بیست و هفتم.....
- ۱۰۸.....جلسه بیست و هشتم.....
- ۱۱۰.....جلسه بیست و نهم.....
- ۱۱۴.....جلسه سی ام.....
- ۱۱۸.....جلسه سی و یکم.....
- ۱۲۳.....جلسه سی و دوم.....
- ۱۲۹.....جلسه سی و سوم.....
- ۱۳۳.....جلسه سی و چهارم.....
- ۱۳۵.....جلسه سی و پنجم.....
- ۱۴۳.....جلسه سی و ششم.....