

امروز در این است که بعضی از مقدمات همیشه مفوته هستند اگر مکلف را نسبت به آنها مسئول ندانیم، در این صورت مکلف می‌تواند با عدم تحصیل مقدمه قبل از فرارسیدن زمان واجب، مانع از وجوب واجب شود؛ زیرا قبل از فرارسیدن زمان واجب، مکلف نسبت به این مقدمات مسئولیتی ندارد و بعد از فرارسیدن آن هم مکلف نمی‌تواند واجب را مقید به این مقدمه اتیان کند؛ لذا انجام واجب غیر مقدور می‌شود و غیر مقدور نمی‌تواند متعلق تکلیف واقع شود. لذا علماء برای حل این مشکل توجیهات و تفسیراتی را بیان کرده‌اند.

مثال می‌زنم

وجوب حج روز عرفه است، لذا تا روز عرفه وجوبی برای مستطیع نیست، پس طبیعتاً نسبت به مقدمات مثل طی مسافت تحریکی ندارد، چون وجوب مقدمه ناشی از ذی المقدمه است، و چون ذی المقدمه واجب نشده، طی مسافت هم واجب نیست، پس مکلف می‌تواند مسافرت نکند تا عرفه بشود، وقتی عرفه شد حج بر او واجب نمی‌شود چون عاجز است روز عرفه در منی باشد، به این صوت مکلف میتواند همه واجباتی که مقدمات مفوته دارند را دور بزند، در حالی که می‌دانیم طی مسافت برای مستطیع واجب است

چند تفسیر در مقام هست

تفسیر اول برای مرحوم شیخ

ایشان امکان وجوب مشروط را قبول ندارند، میگویند همه واجبات مطلق هستند، ینی از ابتدا وجوب فعلی است و آوردن واجب متوقف بر رسیدن زمان آن است، حج از همان ابتدا بر همه مستطعین واجب است، آمدن عرفه زمان واجب است. لذا در مقدمات مفوته مشکل حل میشود، حج وجوبش از ابتدا فعلی است لذا مکلف باید مقدمات را بیاورد، چون نسبت به آن محرکیت وجود دارد

وقتی ذی المقدمه وجوبش فعلی است، مقدمه هم وجوبش فعلی می‌شود، چون وجوب مقدمه متوقف بر ذی المقدمه است

تفسیر دوم برای صاحب فصول

ایشان برخلاف شیخ امکان وجوب مشروط را قبول دارد و مشکل را با وجوب معلق حل می‌کند، می‌فرماید وجوب مشروط به آمدن زمان واجب است، ولی هر کجا دلیل داشتیم که مقدمه مفوته است قائل به وجوب معلق می‌شویم، مثلا در حج که دلیل داریم با نیاوردن مقدمات حج فوت می‌شود، قائل به وجوب معلق می‌شویم

تفسیر سوم

سابقا بیان کردیم که در مرحله ملاک مولی می‌تواند قدرت را شرط کند یا اینکه آن را مطلق بگذارد، اگر شرط می‌کرد به آن قدرت شرعی می‌گفتیم که معلوم می‌شود فعل برای عاجز ملاک ندارد، یعنی فعل وقتی متصف به مصلحت و ملاک داشتن می‌شود که مکلف قادر باشد. و اگر مطلق می‌گذاشت معلوم می‌شد فعل برای عاجز ملاک دارد چون شمول تکلیف در مرحله ملاکات نسبت به عاجز مشکل عقلی نداشت.

اگر در تکلیفی ثابت شد که قدرت به نحو مطلق در وجوب، شرط شده است، به این معناست که حتی عاجز هم فعلش ملاک دارد لذا اگر مقدمه‌ای که منجر به ترک واجب است را ترک کند، خودش را نسبت به تحصیل ملاک در زمان واجب تعجیز کرده است، که این تعجیز عقلا جایز نیست چون مانند این است که مکلف خودش را نسبت به یک تکلیف عاجز کند که قبلا گفتیم الاضطرار بسوء الاختیار لاینافی الاختیار عقابا.

و اگر ثابت شد که قدرت به نحو شرعی شرط شده است، به این معناست که قدرت در ملاک دخیل است لذا اگر قدرت نداشته باشد فعلش ملاک هم ندارد، پس عقلا اشکالی ندارد که مقدمات مفوته را ترک کند و در ظرف واجب، از آوردن واجب عاجز شود.

خلاصه اینکه هر جا ثابت شد قدرت در ملاک دخیل نیست باید مکلف مقدمات مفوته را قبل از زمان واجب بیاورد، و هر جا ثابت شد که دخیل است مکلف بر نیاوردن مقدمات مفوته مواخذه نمی‌شود.

مشکلی که در این مرحله با آن مواجه می‌شویم این است که از کجا بفهمیم، قدرتی در وجوب أخذ شده شرعی است یا عقلی؟

شهادت می‌فرماید ما برای تشخیص این مطلب نیاز به دلیل خاص داریم و دلیل عام که فعل را واجب کرده این مطلب را نمی‌فهماند، اگر دلیل خاص داشتیم این تفسیر سوم وجیه است والا هیچ راهی برای فهم آن نداریم.

چرا دلیل عام دلالت ندارد؟؟؟

توضیح در ضمن مثال: دلیل عامی مثل "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" دومدلول دارد: یکی مطابقی که وجوب روزه را هنگام ثبوت هلال ثابت می‌کند، و یکی مدلول التزامی که ملاک داشتن روزه را هنگام ثبوت هلال ثابت می‌کند (لازمه وجوب داشتن، مصلحت و ملاک داشتن است چون احکام تابع مصالح و فاسد هستند).

مدلول مطابقی که وجوب باشد بدون هیچ اشکالی مقید به قدرت است، چون عاجز تکلیف ندارد، لذا اگر مکلف با ترک مقدمات مفوته خودش را عاجز کرد این مدلول مطابقی ساقط می‌شود، و وقتی مدلول مطابقی ساقط شد مدلول التزامی هم به تبع آن ساقط می‌شود، یعنی دلیل عام از اثبات ملاک برای عاجز قاصر می‌شود. پس دلیل عام فقط اصل قدرت را ثابت می‌کند اما این قدرت به چه نحوی است را باید از دلیل خاص بفهمیم.

نکته

البته در جزوه نیامده دقت کنید: قبلا شهید گفت که اگر قدرت در لسان دلیل و خطاب أخذ شده باشد شرعی می‌شود و چنانچه أخذ نشده باشد عقلی می‌شود. پس این تفسیر صحیح است البته بنابراینکه شرط متأخر و واجب معلق را قبول نکنیم، والا آنها مقدم هستند.

أخذ قطع به حکم در موضوع حکم

تقریبا همه احکام شرعی الا نادرا، بین عالم و جاهل مشترک هستند، بعضیها خواسته اند برای اثبات این اشتراک به اطلاق ادله احکام تمسک کنند که مقید به معلوم بودن نیستند، تا به عالمین فقط اختصاص داشته باشد. به آنها اشکال شده است که اطلاق در جایی معنا دارد که تقیید معنا داشته باشد ولی در اینجا أخذ علم در موضوع حکمش مستحیل است، لذا اطلاق معنا ندارد. حال ما می‌خواهیم صور مختلف أخذ حکم در موضوع حکم را بررسی کنیم.

صور مختلف اخذ قطع در موضوع حکم

۱. قطع به حکم در موضوع همان حکم اخذ شده باشد، مثلا مولی بگوید: زمانی نماز جمعه بر تو واجب می‌گردد که قطع به وجوب آن پیدا کنی.
۲. قطع به حکم در موضوع حکمی که ضد آن حکم اول است اخذ گردد، مثل اینکه بگوید: اگر قطع به وجوب نماز پیدا کردی، نماز بر تو حرام است.

۳. قطع به حکم در موضوع حکمی مماثل با آن حکم اخذ شود، مثلاً مولی بگوید: اگر علم به وجوب نماز پیدا کردی نماز بر

تو واجب است به یک وجوب دیگری که مماثل با وجوب اول است. نه اینکه وجوب دوم همان وجوب اول باشد.

۴. قطع به حکم در موضوع حکم دیگری اخذ شود، مثلاً مولا بگوید هر وقت قطع به وجوب نماز پیدا کردی صدقه بر تو

واجب است

صورت چهارم مورد پذیرش همه اصولیین است و اشکالی به آن وارد نیست، بحث در سه صورت نخست است.

صورت اول: اخذ علم به حکم در نفس موضوع همان حکم

مشهور این صورت را مستحیل دانسته اند، چون دور لازم می‌آید.

توضیح دور: رابطه بین حکم و موضوع سبب و مسببی است یعنی حکم مسبب از موضوع است لذا اگر موضوع محقق نشود حکم نیز

محقق نمی‌شود. در مقام ما علم به حکم در موضوع اخذ شده، و برای اینکه حکم محقق بشود باید موضوعش که علم به حکم است

ثابت باشد، علم به حکم وقتی ثابت است که در مرحله سابق حکمی تحقق پیدا کرده باشد، پس تحقق حکم متوقف شد بر علم به

حکم و علم به حکم متوقف شد بر تحقق حکم، که این دور باطل است.

از این محذور جواب داده شده است که: این توقف یک طرفی است یعنی تحقق حکم متوقف بر علم به حکم است ولی علم به

حکم متوقف بر تحقق حکم نیست.

چطور علم به حکم متوقف بر تحقق حکم نیست، زیرا اگر چنین بود لازمه اش این بود علم همیشه مصیب باشد چون متعلقش

همیشه در خارج محقق بود در حالیکه می‌بینیم در واقع چنین نیست زیرا بسیاری از علمها جهل مرکبند و مصیب نیستند(خیلی

وقتها شما علم به چیزی دارید ولی بعداً معلوم میشه اشتباه بوده، در حالیکه اگر علمتان به آن متوقف وجود حقیقی آن چیز باشد

نباید علمتان اشتباه بشود، چون آن چیز باید حقیقتاً وجود داشته باشد). بلکه علم به یک چیز یا به یک حکم متوقف بر وجود

ذهنی آن است نه حقیقی آن، پس علم به حکم متوقف بر صورت ذهنی آن حکم است لذا دور منتفی است.(تحقق حکم متوقف

شد بر علم به حکم و علم به حکم متوقف شد بر صورت ذهنی حکم، و این دیگر دور نیست.)

اخذ قطع به حکم در موضوع ضدش

شهید صدر می فرمایند: اخذ قطع به یکی از دو حکم متضاد در موضوع ضدش مستحیل است

سه وجه برای استحاله:

وجه اول: قاطع چه مخطئ چه مصیب اگر بخواهد حکم دوم را بپذیرد اجتماع دو حکم متضاد برای او رخ می دهد، چون او قطع خود را مطابق واقع می داند و از آن جا که اجتماع متضادین محال است، نمی تواند حکم دوم را بپذیرد. از طرفی جعل هر حکمی که قابل پذیرش مکلف نباشد از جانب شارع محال است، زیرا غرض شارع از جعل حکم، بعث و تحریک مکلف می باشد. پس در جایی که قابلیت تحرک وجود ندارد جعل حکم محال می باشد.

وجه دوم: مربوط به صورتی است که قطع قاطع مطابق با واقع باشد، لازمه این اخذ این است که در عالم واقع نیز اجتماع ضدین پیش بیاید؛ لذا جعل دو حکم متضاد از سوی شارع مقدس محال می باشد.

وجه سوم: اگر شارع مقدس حکمی را بر روی قطع به ضدش ببرد و مثلاً بگوید هرگاه یقین پیدا کنی به وجوب نمازی آن نماز بر تو حرام می شود، این فرض در واقع ردع قاطع از قطعش می باشد که قبلاً خواندید ردع قاطع از عمل به قطعش محال است.

اخذ قطع به حکم در حکم متمائل

مراد از دو حکم متمائل این است که یک موضوع وجود داشته باشد و دو جعل وجوب به آن تعلق بگیرد. مانند اینکه شارع مقدس با وجود اینکه نماز ظهر واجب است، وجوب دیگری نیز برای آن جعل کند و نماز ظهر به عنوان یک موضوع دو وجوب داشته باشد.

اجتماع مثلین نیز مانند اجتماع ضدین، محال است؛ لذا همان دو جوابی را که برای قسم دوم بیان کردیم برای این قسم نیز می آید فقط بجای تعبیر استحاله ضدین تعبیر اجتماع مثلین را بگذارید.

برخی خواسته اند به طریق تأکید علی نحو التوحد، مشکل قسم سوم را حل کنند. بدین گونه که در اجتماع دو وجوب، حکمتی عقلایی موجود است و آن حکمت تأکید حکم می باشد؛ لذا در مقام ما یکی از وجوبها تأکید وجوب دیگری است.

شهید در جواب می‌فرماید: اگر دو حکم متمائل در عرض هم باشند، می‌توان این فرض را مطرح کرد. اما اگر دو حکم متمائل در طول هم باشند مثل مورد بحث ما که یکی از دو حکم منوط و مشروط به قطع به دیگری است و تا یکی خودش را نشان ندهد دیگری فعلیت پیدا نمی‌کند، نمی‌توان این فرض را تصور کرد.

زیرا لازمه تأکید در دو شیء این است که آن دو شیء یک شیء واحد محسوب گردند. در دو شیئی که در طول هم هستند این امر ممکن نیست؛ زیرا قطع به حکم مطلق، موضوع برای حکم مقید واقع شده است و موضوع به منزله علت برای حکم می‌باشد. پس اگر خواسته باشیم این دو حکم را متحد و یکی بدانیم اجتماع علت و معلول در شیء واحد لازم می‌آید و اجتماع علت و معلول در شیء واحد، محال است.

واجب تعبدی و توصیلی

واجب تعبدی: واجبی است که از عهده مکلف ساقط نمی‌شود مگر این که مکلف به قصد قربت یا به قصد امتثال امر آن را اتیان نماید.

واجب توصیلی: واجب توصیلی واجبی است که به هر داعی و نیتی امتثال گردد از عهده مکلف ساقط می‌شود و برای اتیان آن قصد قربت لازم نیست.

سؤال اصلی بحث این است که تفاوت بین توصیلیت و تعبدیت آیا فقط در دو مرحله ملاک و اراده خودش را نشان می‌دهد یا در مرحله جعل نیز این فارق خودش را نشان می‌دهد؛ یعنی آیا باید شارع مقدس در عالم جعل نیز دو نوع جعل داشته باشد، یکی برای واجبات توصیلی و یکی برای واجبات تعبدی؟

در نظر اولی باید بگوییم شرط ترتب مصلحت شرط وجوب هم هست، لذا فرق باید در سه مرحله ملاک و اراده و جعل باشد، ولی از آنجا که قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن نیست، به ناچار برخی قائل شده‌اند که که فرق فقط در دو مرحله ملاک و اراده است. یعنی در مرحله جعل، وجوب به ذات فعل تعلق گرفته ولی غرض مولی حاصل نمی‌شود مگر اینکه به قصد امتثال امر آورده شود.

وجوه استحالة اخذ قصد قربت

این وجه از صاحب کفایه می باشد. ایشان فرموده اند که اگر قصد امتثال امر در متعلق جعل اخذ گردد - چه به عنوان قید واجب باشد و چه به عنوان جزء واجب- لازم می آید که این قصد امتثال، هم متقدم بر امر باشد و هم متأخر از آن.

بیان متأخر بودن قصد امتثال امر: زیرا قصد امتثال تحرک است که نیاز به تحریک دارد و تحریک خود امر می باشد، پس اول باید امر باشد تا قصد امتثال معنا داشته باشد.

بیان متقدم بودن قصد امتثال امر: زیرا در متعلق وجوب اخذ می گردد لذا متقدم بر خود امر می باشد، زیرا هر عارضی متأخر از معروض خودش است و اول باید شیئی باشد تا چیز دیگری بر آن عارض گردد.

بنابراین لازم آمد یک صد امتثال هم متقدم بر امر باشد و هم متأخر از آن. و این محال است.

جواب شهید صدر به برهان صاحب کفایه

شهید صدر (ره) می فرماید: اینجا تقدم و تأخر شیء واحد نیست، بلکه دو شیء است نه یک شیء، به چه بیان؟

قصد امتثال امریکه متأخر از امر می باشد؛ قصد امتثال خارجی است که از مکلف صادر می شود و نیاز به این دارد نسبت به آن تحریک شود. اما قصد امتثال امری که در متعلق امر اخذ شده است ذهنی است، زیرا مولی باید آن را تصور کند تا امر را بر روی آن ببرد.

لذا ما دو تا قصد امتثال امر داریم یکی وجود خارجی داشت که متأخر بود و یکی ذهنی بود که متقدم است. پس دو چیز است نه یکی تا تقدم و تأخر لازم بیاید.

منشأ اشتباه صاحب کفایه

منشأ اشتباه مرحوم آخوند خراسانی، خلط بین موضوع حکم و متعلق حکم است. ایشان بین این دو وحدت قائل شده اند و حکمی را که متعلق به موضوع امر است برای متعلق امر ثابت دانسته اند و آن حکم - همان طور که قبلاً نیز بیان گردیده است - عبارت است از مقدم دانستن وجود خارجی موضوع امر بر خود امر. به تعبیر دیگر برای فعلیت یافتن امر، وجود خارجی موضوع

امر، ضروری است. مثلاً برای فعلیت وجوب حج، وجود خارجی استطاعت - که موضوع آن است - ضروری می‌باشد و تا استطاعت حاصل نگردد وجوب حج فعلیت نمی‌یابد. اما این مسئله نسبت به موضوع امر بود، نه متعلق امر و بین این دو فرق است. مغالطه صاحب کفایه نیز به خاطر خلط بین این دو، است. ایشان حکمی را که برای موضوع ثابت است برای متعلق حکم ثابت دانسته‌اند و طبق آن مرحله دوم را طراحی نموده و بین آن و مرحله اول تهافت و تنافی انداخته‌اند و در نتیجه قائل به استحاله أخذ قصد امتثال در متعلق امر گردیده‌اند.

برهان دوم قائلین به استحاله أخذ قصد قربت در متعلق امر

تقریب اول: امر نسبت به متعلقش داعویت و محرکیت دارد و اگر گفتیم قصد امتثال امر در متعلق امر أخذ شده است نسبت به آن محرکیت دارد و از انجایی که قصد امتثال امر چیزی جز محرکیت امر نیست، نتیجه این می‌شود که امر نسبت به محرکیت خودش محرکیت داشته باشد، در حالی که چنین چیزی محال است، چراکه امر لایدعو الی نفسه، به سوی خودش دعوت نمی‌کند.

تقریب دوم: قصد امتثال امر تنها در صورت اتیان متعلق امر، محقق می‌شود. اگر قصد امتثال امر در متعلق امر أخذ گردد، نفس فعل به تنهایی امر نخواهد داشت؛ زیرا متعلق امر، مرکب از فعل به انضمام قصد امتثال بوده و امر به مجموع آن دو تعلق گرفته است. و امتثال امر با چیزی که متعلق امر نیست، امکان ندارد حال برای امتثال این امر باید قصد امتثال ذات فعل با قصد امتثال امر را قصد کنیم که این محال است چون الامر لایدعو الی نفسه، یا قصد امتثال ذات فعل را بکنیم که در این صورت چون ذات فعل خود به تنهایی امر نداشته امتثال محقق نمی‌شود. در حالی که این امری بدیهی است؛ که با نفس فعل - مثل صلاة در « صل - می‌توان امر را امتثال نمود، لذا قصد امتثال امر را نمی‌توان در متعلق امر أخذ کرد.

تقریب سوم: اگر قصد امتثال امر در متعلق امر أخذ شود، معنایش این است که امتثال امر متوقف است بر اینکه فعل را با قصد امتثال امر بیاورد، یعنی اگر قصد امتثال این امر را داشته باشد باید برای آوردن متعلقش، ذات فعل و قصد امتثال امر را قصد کند، لازمه این حرف این است که قصد امتثال امر متوقف باشد بر قصد امتثال امر که این دور است.

بیانی دیگر برای دور:

زمانی قصد امتثال امر به فعلی حاصل می‌شود که آن فعل، مصداق متعلق امر باشد - و فرض بر اینست که متعلق امر، مرکب از ذات فعل و قصد امتثال است - و این مصداق بودن متوقف بر اینست که متعلق امر، قبل از قصد مذکور، امکان وقوع داشته باشد.

که قصد امر به آن تعلق گیرد - و حال آنکه بدون قصد، متعلق امکان وقوع ندارد زیرا قصد امر بر قصد امر متوقف است و این دور می‌باشد.

پاسخ برهان دوم:

در صورت لحاظ قصد امتثال، متعلق تکلیف، مرکب از دو جزء خواهد بود؛ ذات فعل و قصد امتثال. وقتی متعلق تکلیف مرکب باشد هر یک از این اجزا یک امر ضمنی خواهند داشت؛ زیرا امر به شیء مرکب، امر به اجزای آن است.

تبیین نحوه رد بیان اول

این سخن که با لحاظ قصد امتثال در متعلق، امر محرک به محرکیت می‌شود، مطلبی صحیح است؛ لکن محرک به محرکیت خودش نیست تا جایگاه دو رکن از ارکان حرکت، متحد گردد؛ بلکه امری که به قصد امتثال، تعلق گرفته به سمت محرکیت امری که به ذات فعل تعلق گرفته، تحریک می‌کند.

مثلاً در « صلّ » یک امر به صلاه و یک امر به قصد امتثال، تعلق گرفته است بنابراین مؤدای امری که به قصد امتثال تعلق گرفته، این است که مکلف غرض و محرک را در امتثال صلاه، امر صلاه قرار دهد.

تبیین نحوه رد بیان دوم

منشأ اشکال در این بیان، فقدان امر به ذات فعل است و به تبع آن، امتثال ذات فعل، متقرباً الی الله غیر ممکن می‌باشد؛ اما با توضیحی که گذشت، آشکار شد که ذات فعل نیز امر دارد.

برهان سوم بر استحاله أخذ قصد امتثال امر (سه شنبه ۱۵ خرداد)

برهان سوم: این برهان از میرزا نائینی است می‌فرماید: لازمه أخذ قصد امتثال امر در متعلق امر دور است.

توضیح: قبلاً خواندیم که قیود واجب باید اختیاری باشد و گرنه تکلیف به غیرمقدور لازم می‌آید، لذا اگر قیدی از واجب فرض شده بود غیراختیاری است باید آن را به وجوب برگردانیم تا از قیود مشترکه شود.

در مقام ما هم چون قصد امتثال امر قیدی غیراختیاری است (چرا؟ چون قصد امر متوقف بر ثبوت امر است و امر فعل مولى است و در اختیار من نیست تا امری جعل کنم) پس باید قصد امتثال امر را قید وجوب هم فرض کنیم، به این معنا که در موضوع وجوب دخیل است. که لازمه دخیل بودنش در موضوع وجوب دور و تهافت است. زیرا که امر هم در عالم جعل وهم در عالم فعلیت متوقف بر تحقق موضوعش است، در عالم جعل متوقف بر تصور ذهنی آن و در عالم فعلیت متوقف بر وجود خارجیش است، لذا امر متوقف بر قصد امتثال امر است، و قصد امتثال امر متوقف بر ثبوت امر است، در نتیجه امر متوقف بر امر است و این دور است.

جواب برهان

این جواب در حقیقت از مرحوم خوئی است، ایشان می‌فرماید این طور نیست که هر قید غیراختیاری را که در واجب اخذ می‌شود به وجوب برگردانیم، و مقام ما از مواردی است که نیاز نیست به وجوب برگردد لذا محذوری پیش نمی‌آید.

توضیح: قیود غیر اختیاری واجب به دو نحو هستند:

۱- قیودی که به مجرد ثبوت امر وجعل مولى حاصل نمی‌شوند.

۲- قیودی که به مجرد امر وجعل مولى حاصل می‌شوند.

در دسته اول اگر قیود به وجوب برگردد تکلیف به غیرمقدور می‌شود، چون وجوب فعلی شده و به متعلقش محرکیت دارد و اگر واجب دارای قید غیراختیاری باشد، تکلیف به غیرمقدور لازم می‌آید.

اما در دسته دوم نیاز نیست به وجوب برگردد، چون به مجرد ثبوت امر، به عبارت دیگر به مجرد ثبوت محرکیت حاصل می‌شود و محرکیت به آن لغو می‌شود چون با ثبوت امر، آن قید حاصل شده و تحریک نسبت به آن تحصیل حاصل است، پس هیچ اشکال ندارد که قصد امتثال امر از قیود واجب باقی بماند، چون امر نسبت به ایجادش محرکیتی ندارد چون با خود امر، امر به وجود آمده و محرکیت نسبت به ایجاد و آوردن آن لغو است.

ثمره بحث برگشت قید قصد امتثال امر به عالم وجوب یا عالم ملاک

دو ثمره بیان شده یکی به لحاظ اصل لفظی و دیگری به لحاظ اصل عملی:

ثمره اول: هنگام شک در تعبدی و توصلی بودن واجب، اگر قائل به امکان أخذ قصد امتثال امر در متعلق امر بودیم، به اطلاق دلیل تمسک می‌کنیم، چون تعبدی بودن مؤنه زائده می‌طلبد و مولی اگر مرادش تعبدی بوده باید بیان می‌کرده و از اینکه بیان نکرده معلوم می‌شود،؟؟؟؟؟ واجب توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد.

ولی اگر قائل به استحاله شدیم، اختلاف تعبدی و توصلی به مرحله ملاک مربوط می‌شود که اگر در مرحله ملاک مقید بود تعبدی می‌شود و اگر نبود توصلی می‌شود، لذا ممکن نیست از اطلاق دلیل، اطلاق و تقیید ملاک را بفهمیم، چون مولی چه مراد جدیش تقیید ملاک باشد و چه اطلاق ملاک، قادر به بیان آن نیست و در هر دو صورت باید دلیل را به صورت مطلق بیان کند، چون بیان تقیید برای او محال است.

پس برای فهمیدن تعبدیت و توصلیت واجب، نیاز به دلیل دیگری غیر از اطلاق داریم.

ثمره دوم: هنگام شک در تعبدی و توصلی بودن واجب، اگر قائل به امکان أخذ قصد امتثال امر در متعلق امر بودیم، معنای این که اختلاف تعبدی و توصلی مربوط به عالم وجوب است، لذا شک ما در وجوب قید زائد است، چون مورد ما از قبیل دوران امر بین اقل و اکثر است، اقل توصلی و اکثر تعبدی است، برائت از تکلیف زائد جاری می‌کنیم و توصلیت ثابت می‌شود.

ولی اگر قائل به استحاله شدیم، اختلاف تعبدی و توصلی به عالم ملاک برمی‌گردد، لذا یقین به وجوبی بر ذمه داریم ولی نمی‌دانیم اگر بدون قصد امتثال امر اتیان کنیم، ملاک و غرض مولی حاصل می‌شود یا نه؟ از آنجا که اشتغال یقینی فراغ یقینی می‌طلبد اصل اشتغال، تعبدی بودن را ثابت می‌کند و می‌گوید اگر بدون قصد قربت بیاری عهده ات فارغ نشده است، در حقیقت شک در محصل غرض مولی داریم.

واجب تخییری

مولی گاهی به یک فعل معینی امر می‌کند که عدل و بدلی ندارد، مثل وجوب حج، به این واجب، واجب تعیینی می‌گویند؛ در مقابل واجب تخییری که شارع در دلیل وجوب، دو یا چند عدل و بدل را به نحو تردد با «او» یا «ام» ذکر می‌نماید، مثل خصال کفارات که خود دلیل، مکلف را در عتق رقبه و اطعام ستین مسکین و صیام شهرین مخیر قرار داده است.

به این نوع تخییر که در مقابل تعیین است تخییر شرعی می‌گویند، یک نوع تخییر دیگر هم داریم که عقلی است، یعنی شارع در آن عدلی برای واجب ذکر نکرده ولی چون افراد عرضی و طولی متعددی دارد عقلاً مخیر هستیم هر کدام را خواستیم بیاوریم. مثل «صل صلاة الظهر»، که می‌توان نماز ظهر را در منزل یا مسجد یا مدرسه، اول وقت یا وسط وقت و یا آخر وقت و... به جا آورد.

بین علماء اصول در حقیقت واجب تخییری و تحلیل آن تفاسیر مختلفی وجود دارد که آیا تخییر شرعی همان تخییر عقلی است یا حقیقت جدایی دارد، در اینجا شهید به بررسی این تفاسیر می‌پردازد.

تفسیر اول: در مواردی که تخییر، عقلی می‌باشد، یک وجوب است و به جامع افراد تعلق گرفته است؛ مثلاً در «صل» تنها یک وجوب بوده و به صلاتی که جامع میان افراد صلاة در منزل و مسجد و مدرسه و دیگر اقسام آن است، تعلق گرفته است.

و در مواردی که تخییر، شرعی است، وجوبات متعدد مشروط داریم که به هر عدلی یک وجوب تعلق می‌گیرد که فعلیت وجوب هر عدلی، مشروط به ترک سایر عدل‌ها می‌باشد؛ پس در مثال خصال کفاره، هر کدام از صیام شهرین و عتق رقبه و اطعام ستین مسکین که در دلیل ذکر شده اند وجوبی مستقل دارند و فعلیت هر یک مثلاً صیام شهرین، مشروط به ترک دو عدل دیگر - یعنی ترک عتق رقبه و اطعام ستین مسکین - است.

وجه اینکه این وجوبات مشروطند نه مطلق: دو وجه می‌توان ذکر کرد:

الف) ملاک و غرض مولی با هر یک از این عدل‌ها حاصل می‌شود، بطوریکه بعد از آوردن یکی از آنها بقیه عدل‌ها دیگر واجد ملاک نیستند، لذا بقیه موارد بعد از اتیان یکی از آنها، امر و وجوب ندارند.

ب) هر کدام از عدل‌ها دارای غرض و ملاک مستقلی هستند ولی این اغراض باهم متضاد هستند، و قابل اجتماع نیستند لذا اگر غرض و ملاک در یکی از آنها حاصل شد، غرض و ملاک بقیه فوت می‌شود و وقتی ملاک فوت شد دیگر وجوب ندارند.

اشکال شهید بر تفسیر اول

این دیدگاه مستلزم تبعاتی است که حتی قائلان به این دیدگاه نیز به فساد آنها معترف اند؛ از جمله این تبعات فاسده:

۱) تعدد عقاب است؛ کسی که جمیع عدل ها را ترک کند مستحق عقاب به تعداد عدل ها می شود؛ زیرا فعلیت وجوب هر یک از عدلها مشروط به ترک بقیه است، و در صورت عصیان، این شرط نسبت به همه عدلها تحقق پیدا می کند و باعث فعلیت همه آنها می شود لذا عاصی مستوجب عقابهای متعددی می شود. که هیچ کس به آن ملتزم نیست.

۲) اگر مکلف همه عدلها را بیاورد، وجوب تخییری را امثال نکرده است، چون شرط فعلیت وجوب در هیچ یک از آنها فعلی نشده است، چون شرط این بود که هر یک از عدلها فعلیت وجوبش مشروط به ترک بقیه عدلها است. این هم هیچ کس بهش ملتزم نشده.

تفسیر دوم: تخییر شرعی همان تخییر عقلی است، یعنی یک وجوب داریم که به جامع تعلق گرفته است با این فرق که در تخییر عقلی به جامع افراد و در تخییر شرعی به جامع عدل ها تعلق گرفته است؛ مثلا در « صل صلاة الظهر » یک وجوب است که متعلق به جامع افراد صلاة به حسب زمان و مکان و دیگر خصوصیات می باشد و متعلق در خصال کفاره، جامع میان اطعام و صیام و عتق است. البته این جامع در واجب تخییری ممکن است انتزاعی باشد نه حقیقی. مثل همین خصال کفاره که عدلها متباینند و جامع حقیقی بین آنها فرض نمی شود.

دو دلیل برای این تفسیر بیان شده:

۱) وجوبات مشروط که تفسیر اول بود چون تبعات فاسدی داشت و کسی به آن ملتزم نشده بود مستحیل است لذا این تفسیر متعین است.

۲) مقدمه اول: در واجب تخییری یا قائل به این هستید که یک ملاک و غرض بیشتر نداریم و یا اینکه به تعداد عدلها ملاک داریم، دومی یقینا باطل است چون اگر هر عدلی خودش ملاک مستقلی داشته باشد باید تعینا واجب بشود چون احکام تابع ملاکات (همان مصالح و مفاسد) هستند، از اینکه می بینیم تعینا واجب نیستند می فهمیم یک ملاک بیشتر نداریم.

مقدمه دوم: یک قاعده داریم که می گوید الواحد لایصدر الا من واحد که وقتی در اینجا تطبیق بدهیم نتیجه می گیریم وجوب فقط روی جامع رفته، به چه نحو؟ ثابت کردیم که در اینجا یک ملاک بیشتر نداریم، این یک ملاک به حکم قاعده (الواحد لایصدر الا من واحد) فقط از یک چیز می تواند صادر شود، خوب حالا که این ملاک یک علت و مؤثر بیشتر ندارد و هر کدام از این عدلها هم محصل آن هستند نتیجه می گیریم، جامع بین این عدلها علت و مؤثر ملاک هستند لذا وجوب روی جامع رفته است.

تفسیر سوم: وجوب در موارد تخییر عبارت است از یک وجوب که به جامع تعلق گرفته است، بنابراین از این جهت فرقی بین تخییر شرعی و عقلی نیست، و تا اینجا مانند تفسیر دوم است، ولی این وجوب از روی جامع به افراد و حصص سرایت می‌کند و هر کدام از آنها واجب می‌شود البته به شرط ترک بقیه حصص و افراد، که معنای این حرف همان تفسیر اول می‌شود که قائل به وجوبات مشروطه بود، الا اینکه اشکالات آن تفسیر (لزوم تعدد عقاب، و عدم امتثال آن هنگامیکه همه عدلها را بیاورد) در اینجا وارد نیست. چرا؟

چون طبق این تفسیر وجوب از ابتدا نیامده روی افراد بلکه رفته روی جامع، و وجوب از روی جامع به آنها سرایت کرده لذا وجوب آنها ترشحی است مثل واجب گیری که وجوب فی نفسه ندارد بلکه وجوبش مترشح از یک واجب نفسی است، پس در وجوب تخییری با اینکه وجوبات متعدد داریم ولی روحا و حقیقتا یک وجوب بیشتر نداریم چون یک ملاک بیشتر نداریم و این ملاک با آوردن هریک از عدلها محقق می‌شود. پس اگر همه عدلها را ترک کرد در حقیقت جامع را ترک کرده و فقط بر ترک جامع عقاب می‌شود، و اگر همه عدلها را بیاورد، وجوب با آوردن اولین فرد امتثال می‌شود چون با آوردن آن جامع را محقق کرده (چون جامع در ضمن هریک از افراد محقق می‌شود) و وقتی جامع محقق شد ملاک حاصل می‌شود.

فرق این تفسیر با تفسیر دوم

در تفسیر دوم، افراد، مصداقهای واجب هستند نه اینکه وجوب بر آنها عارض بشود، لذا فرد متصف به وجوب نمی‌شود (مانند نوعیت در جمله "الانسان نوع" که افراد انسان ممکن نیست متصف به آن شوند چون افراد انسان جزئی حقیقی هستند و عناوین کلیه مثل نوعیت نمی‌تواند بر آنها منطبق شود بلکه نوعیت بر عنوان کلی انسان عارض می‌شود و افراد انسان مصداقی برای معروض نوعیت به حساب می‌آیند). ولی در تفسیر سوم با اینکه یک وجوب داریم ولی وجوب از روی جامع به افراد سرایت می‌کند و خود افراد معروض وجوب قرار می‌گیرند، البته وجوب هر کدامشان مشروط به ترک بقیه افراد است.

اشکال به تفسیر سوم

در این تفسیر علاوه بر جامع، افراد نیز به وجوب متصف شدند؛ منشأ پیدایش وجوب افراد، یکی از این دو طریق زیر است که هر دو باطل اند:

راه اول: وجوب، خود به خود از جامع به افراد سرایت کرده است. این راه باطل است؛ زیرا جعل فعل اختیاری شارع است؛ و ممکن نیست خود به خود با سرایت به وجود آید.

راه دوم: شارع همان طور که جامع را واجب کرده، برای هر یک از افراد نیز جعل وجوب، کرده است.

این راه نیز باطل است؛ زیرا شارع یک غرض وملاک که بیشتر ندارد و آن هم با جامع محقق می شود لذا جعل وجوب برای افراد، لغو و بی ثمر است.

پاسخ از اشکال

این اشکال در مرحله جعل حکم تمام است ولکن اگر عالم حبّ و شوق یعنی عالم مبادئ حکم را لحاظ کنیم این اشکال ناتمام است زیرا درعالم حب و شوق مانعی ندارد که شوق واراده مولی از جامع به افراد سرایت کند و بین آن دو ملازمه باشد، به این معنی که اگر مولی چیزی را دوست داشته باشد افراد آن را هم دوست دارد ولی به نحو مشروط.

بله، دلیلی بر این ملازمه نداریم ولی مطابق با وجدان است، چراکه اگر شما یک کلی وجامعی را دوست داشته باشید افراد آن را هم دوست دارید، ولی مشروط به ترک بقیه، چون غرض شما با یکی از افراد آن محقق می شود (چون هر فردی محقق جامع است و غرض شما با جامع محقق می شود)، مثلاً الآن شما تشنه اید به یک لیوان شربت خنک اشتیاق دارید و جلوتان ۲۰ تا لیوان شربت است، به همه آنها شوق دارید ولی به شرط ترک بقیه، چون با نوشیدن یکی، غرض شما حاصل می شود و دیگر نیاز به بقیه ندارید. خلاصه اینکه در عالم حب و شوق محذور لغویت و تحویل حاصل پیش نمی آید.

ثمره بحث

دوتا ثمره برای این بحث تصویر شده است:

اول: در باب اجتماع امر ونهی اگر گفتیم که وجوب به جامع تعلق گرفته است و به افراد و حصص آن سرایت نمی کند، تخییر شرعی مثل تخییر عقلی می شود، در نتیجه امر به جامع تعلق گرفته است ونهی به یک حصه ای از این جامع تعلق گرفته است و معروض امر ونهی دو چیز مختلف است لذا اجتماع آن دو هیچ محذوری ندارد، به عبارت دیگر شوق مولی به جامع تعلق گرفته و کراهتش به حصه ای از آن، واز آنجا که شوق به جامع ملازم با شوق به افراد نیست، این دو قابل جمع هستند.

ولی اگر گفتیم ملازمه بین شوق به جامع و شوق به افراد هست یعنی وجوب از جامع به افراد سرایت می کند، در نتیجه مسأله اجتماع امر ونهی ممتنع می شود، یعنی همان حصه ای که مطلوب مولی است مبعوض مولی باشد، به عبارت دیگر یک چیز هم محبوب مولی باشد وهم مبعوضش، در حالیکه این محال است.

ثمره دوم: در جایی ظاهر می شود که شک کنیم واجبی تعیینی است یا تخییری است، مثلا شک کنیم که آیا صوم شهرین تعیینی است یا اینکه تخییری است (مخیریم بین آن واعتاق رقبه واطعام ستین مسکین).

اگر گفتیم تخییر شرعی برگشتش به وجوبات مشروطه است، مورد ما از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر می شود، به این معنا که شک در تعیین و تخییر، شک در این است که صوم شهرین مطلقا واجب است حتی اگر اطعام ستین مسکین یا اعتاق رقبه هم بکند یا اینکه مشروط به ترک آن دو است؟

در این صورت اگر مکلف اعتاق رقبه کرد یا اینکه اطعام ستین مسکین کرد، شک در بقاء وجوب می کند، چون اگر وجوب صوم شهرین مطلق باشد، وجوبش مادامیکه صوم شهرین را اتیان نکرده است باقیست ولو اینکه اعتاق واطعام کرده باشد، ولی اگر وجوبش تخییری باشد، وجوبش ساقط می شود چون مشروط به عدم اتیان آن دو فرد دیگر بوده که الآن شرطش حاصل نیست پس ساقط می شود.

در اینگونه از موارد شک، علماء اختلاف دارند که آیا مجرای براءت است یا مجرای اصل اشتغال؟

توضیح: اصل براءت از این جهت است که شک در تکلیف زائد داریم، چون وقتی مکلف یکی از دو خصال غیر از صوم شهرین را آورد، شک می کند که آیا وجوب دیگری بر عهده اش است یا نه؟ اصل براءت جاری می کند.

و اما اصل اشتغال از آن جهت است که می داند ذمه اش به وجوب مشغول است، و با آوردن دو خصال دیگر شک در فراغ ذمه اش می کند، اصل اشتغال می گوید الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی، لذا باید صوم شهرین را هم بیاورد.

ولی اگر گفتیم تخییر شرعی بازگشتش به تخییر عقلی است، یعنی فقط یک وجوب داریم که به جامع تعلق گرفته است نه افراد وحصص، در این صورت مکلف علم اجمالی پیدا می کند یا به وجوب این حصه فقط (یعنی صوم شهرین) یا وجوب این حصه و دو حصه دیگر به نحو علی البدل، حال یا این حصص یک جامع حقیقی دارند در این صورت تکلیف از قبیل دوران بین اقل و اکثر ارتباطی می شود، اقل چیه؟؟؟ اکثر چیه؟؟؟ اقل جامع است که درون حصه خاصه هم قرار دارد، و اکثر آن حصه خاصه است که

علاوه بر جامع، خصوصیات اضافی هم دارد، (یعنی علم اجمالی ما منحل می‌شود به علم تفصیلی به جامع و شک بدوی در خصوصیات حصه خاصه) لذا مجری در اینجا برائت از اکثر یعنی حصه خاصه است یعنی اگر جامع اتیان بشود کفایت می‌کند حال در ضمن این حصه خاصه یا در ضمن حصص دیگر.

ولی اگر جامع بین آنها انتزاعی بود مثل خصال کفاره، شک ما دائر مدار بین دو عنوان متباین است یکی صوم شهرین و دیگری؟؟؟
أحد الخصال الثلاثه (یکی از آن سه خصال)، در این صورت هم یا قائل به انحلال حکمی می‌شوید و علم اجمالی را منحل می‌کنید یا قائل به انحلال نمی‌شوید، اگر قائل به انحلال شدید، علم تفصیلی پیدا می‌کنید به وجوب جامع و شک بدوی به خصوصیات حصه خاصه، لذا مجرای برائت می‌شود والا مجرای احتیاط می‌شود.

وجوب عقلی و شرعی مقدمه واجب

بالاتفاق مقدمه واجب، عقلاً واجب است؛ لذا وقتی مکلف به حکم عقل، موظف به امتثال وجوب حج باشد عقل حکم می‌کند که مقدمات انجام حج مثل تهیه بلیط و طی مسافت را باید انجام بدهد.

اما در وجوب شرعی مقدمه اختلاف است. آیا مقدمه واجب، شرعاً نیز واجب است یا نه؟ مشهور اصولیون قائلند که مقدمه واجب شرعاً نیز واجب است. ایشان معتقدند بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه است و این ملازمه باعث می‌شود وجوب ذی المقدمه به مقدمه نیز سرایت کند، با این تفاوت که وجوب ذی المقدمه، وجوبی نفسی و اصالی است اما وجوب مقدمه، وجوبی تبعی و غیره می‌باشد

تبیین وجوب تبعی مقدمه

تبعی بودن وجوب مقدمه :

یا به این معناست که: وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است و از آنجا که هر معلولی تابع علتش می‌باشد به آن وجوب تبعی گفته شده است؛

و یا به این معناست که: وجوب مقدمه، تابع و معلول مصلحت ذی المقدمه شده است؛ طبق این معنا، هم وجوب ذی المقدمه وهم وجوب مقدمه، معلول مصلحتی هستند که در ذی المقدمه است و این مصلحت باعث پیدایش دو وجوب شده که یکی اصالی و دیگری تبعی است.

نکته:

طبق هر دو معنای مزبور، بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، تلازم برقرار می باشد. در حالت نخست، وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه شده است و در حالت دوم، بین دو معلول ملازمه است.

بررسی تعریف مشهور درباره واجب نفسی و غیره

مشهور، واجب غیره را به دو گونه تعریف کرده اند:

۱. واجب غیره واجبی است که شرعاً برای غیر خودش واجب شده است نه برای

خودش (ما وجب لغيره)

۲. واجب غیره واجبی است که برای واجب دیگری واجب شده است (ما وجب

لواجب آخر)

هم چنین ایشان واجب نفسی را نیز به دو صورت تعریف کرده اند:

۱. فعلی که برای خودش واجب شده است (ما وجب لنفسه)

۲. فعلی که به خاطر واجب دیگری واجب نشده است (ما وجب لا لواجب آخر)

اشکال شهید صدر به تعاریف مشهور

تعریف واجب غیره به «ما وجب لغيره» مانع اغیار نیست و شامل آن دسته از واجبات نفسی که برای مصلحتی غیر از خودشان جعل شده اند نیز می شود. زیرا در بیشتر واجبات، مصلحت، غیر از خود آن واجب است و مصلحت عبارت از آن چیزی است که بر

این واجب در خارج مترتب می شود. مثلاً مصلحت حاصل از نماز عبارت است از نهی از فحشاء و منکر که چیزی غیر از خود نماز است.

پاسخ:

تعریف صحیح از واجب غیری عبارت است از: الواجب الغیری ما وجب لواجب آخر؛ طبق این تعریف، اشکال مستشکلین بر تعریف واجب غیری و مانعیت آن، وارد نخواهد بود؛ چرا که مصالح واجبات واجب نیستند؛ بلکه علت وجوب واجبات هستند.

شبهه

عقل حکم می کند که: غایه الواجب واجبه و اگر مصلحت نماز واجب نباشد به نماز افاضه وجوب نمی کند، پس خود این مصالح باید واجب باشند. بنابراین، تعریف واجب غیری به «ما وجب لواجب آخر» نیز شامل بسیاری از واجبات نفسی می شود.

پاسخ شبهه:

جعل وجوب از امور اعتباریه است که به دست شارع می باشد، می تواند مصب این اعتبار عین مصب حب و اراده اش باشد، می تواند مقدمه آن باشد.

بله از حیث محبوبیت باید اقوی از خود واجب باشد زیرا علت برای وجوب است و علت باید از معلول اقوی باشد.

خصائص وجوب غیری

خصیصه اول: فقدان تحریک مستقل

وجوب غیری نمی تواند مستقل از وجوب نفسی، تحریک مولوی ایجاد کند؛

- مکلف نیز نمی تواند به صورت مستقل و بدون اینکه قصد تحرک از ذی المقدمه را داشته باشد، متحرک از وجوب غیری یک فعل شود.

استدلال بر عدم امکان تحریک مستقل در واجب غیری

اراده تکوینی عبدی که مطیع است باید مطابق با اراده تشریحی مولی باشد، لذا اگر مولا اراده تشریحی کرد که مکلف مقدمه ای را برای نیل به ذی المقدمه اتیان کند مکلف منقاد نیز باید به همین شکل، اراده تکوینی بکند و مقدمه را برای نیل به ذی المقدمه اتیان نماید(نه به صورت مستقل).

خصیصه دوم: فقدان ثواب مستقل

امثال وجوب غیری، مستقلاً ثواب ندارد، یعنی اگر امثال وجوب غیری(وضو گرفتن) به عنوان امثال وجوب غیری لحاظ شود هیچ ثوابی ندارد، اما به این عنوان که شروع و آغازی است در امثال وجوب نفسی(صلاة) مستوجب ثواب است.

دلیل: از خصیصه اول روشن شد که وجوب غیری تحریک مستقلاً ندارد؛ لذا تحرک مستقل که همان امثال است نیز ندارد تا ثوابی بر آن مترتب شود، بلکه تحرک از آن به تبع تحرک از ذی المقدمه است، لذا اگر ثوابی هم عائد این مقدمه می شود باید به تبع ثوابی باشد که از آن ذی المقدمه است. یعنی اگر به طی مسافت برای حج ثواب داده می شود به تبع ثوابی است که به حج داده می شود.

خصیصه سوم واجب غیری: فقدان عقاب مستقل

وجوب غیری مخالفت مستقل ندارد و این خصیصه هم از تبعات خصیصه نخست(عدم تحریک مستقل) است؛ چرا که وقتی وجوب غیری، تحریک مستقل نداشت، بر ترک آن، مخالفت صدق نمی کند تا موجب استحقاق عقاب شود.

دلیل: استحقاق عقاب، متوقف است بر تفویت مصلحت واجب التحصیل؛ یعنی هرگاه مکلف مصلحت واجبی را استیفاء نکند و باعث شود که این مصلحت از بین برود مستحق عقاب می شود، و چون واجب غیری فی نفسه مصلحت ندارد، ترک آن عقاب آور نیست، بله در فرضی که مکلف، واجب غیری را ترک می کند و به تبع ترک واجب غیری، واجب نفسی را ترک می نماید، مستحق عقاب است، زیرا با ترک مقدمه، ذی المقدمه را که مصلحت دارد را از دست داده است و بر آن ترک ذی المقدمه فقط عقاب می شود.

خصیصه چهارم: فقدان ملاک مستقل

ملاک واجب غیری، تحصیل ملاک واجب نفسی است. بنابراین ملاک مستقلاً ندارد؛ لذا وجوب غیری فقط شامل افعالی می شود که ایتیان واجب نفسی بر آنها متوقف است. بنابراین اگر واجب غیری، دارای قیود و خصوصیات باشد که در ایتیان واجب نفسی

نقشی ندارد، این خصوصیات، وجوب گیری ندارد؛ مثلاً برای اتیان فریضة حج، فقط طی مسافت در دایره وجوب گیری قرار می گیرد اما نحوه طی مسافت به صورت پیاده یا با ماشین یا با هواپیما متعلق وجوب گیری نیست.

بنابراین اگر فرض شود که امثال امر با قصد قربت نیز در تحصیل واجب نفسی نقشی نداشته باشد، از دایره واجب گیری خارج خواهد بود. از این رو گفته شده است که واجبات گیری توصلی هستند.

مقدمات غیر واجب

مقدمه مستحب ← استحباب از جنس وجوب است؛ لذا هر چه در باب وجوب گفته می شود در باب استحباب هم پیاده می شود. بنابراین اگر در مقدمه واجب، معتقد به ملازمه شویم در مقدمه مستحب نیز ملازمه است؛ مثلاً همان گونه که وضو گرفتن برای نماز ظهر - که واجب است - وجوب گیری دارد، وضو گرفتن برای نماز شب - که مستحب است - استحباب گیری دارد.

مقدمه مکروه ← کراهت نیز از جنس حرمت است؛ لذا هر چه در باب حرمت گفته می شود به باب کراهت نیز سرایت می کند. بنابراین اگر قایل به حرمت گیری در مقدمه حرام شویم، کراهت گیری در مقدمه مکروه نیز قابل اثبات می باشد.

مقدمات حرام دو قسم هستند:

۱. مقدماتی که حرام از آنها منفک نیست، یعنی بمنزله علت تامه برای آن می باشند، مثل پرتاب خویش در کوره آتش، این مقدمه حرمت گیری دارد. زیرا ترک حرام متوقف بر ترک آن است.

۲. مقدماتی که حرام از آنها منفک است یعنی گاه حرام بعد از آنها محقق می شود و گاه نمی شود. مثل روشن کردن آتش برای خودکشی، این مقدمه حرمت گیری ندارد، زیرا ممکن است خود را بسوزاند و ممکن است نسوزاند. یعنی ترک حرام متوقف بر آن نیست، بلکه ترک حرام ممکن است به نحو دیگری حاصل شود.

ثمره فقهی وجوب گیری

در نگاه نخست ممکن است بگوییم نتیجه قایل شدن به ملازمه این است که درمی یابیم مقدمه واجب، وجوب گیری دارد، در این صورت آنچه که در علم اصول، مورد انتظار بود حاصل می شود؛ چه اینکه از اصول فقه، انتظار استنباط حکم شرعی را داشتیم و این انتظار با اثبات وجوب گیری مقدمه برآورده شده است.

اثبات وجوب غیری مقدمه، به عنوان ثمره فقهی قابل پذیرش نیست؛ چون وجوب غیری، اگر چه یک حکم است اما بسیاری از خصوصیات حکم کامل و تام را ندارد و - چنانکه بیان گردید - مستقلاً دارای تحریک، ملاک، ثواب و عقاب نمی باشد. این چنین حکمی در دانش فقه، مطلوب نیست، چه اینکه فقیه به دنبال استنباط احکامی است که وظیفه عملی مکلف را تبیین نماید، در حالی که اثبات وجوب غیری مقدمه، هیچ نقشی در عرصه عمل ندارد، چون بر فرض اینکه وجوب غیری مقدمه اثبات نشود، به حکم عقل، اتیان مقدمه واجب است.

ثمرات فقهی وجوب غیری

بیان گردید که از نظر شهید صدر(ره)، «اثبات وجوب غیری مقدمه» نمی تواند به عنوان ثمره فقهی مطرح شود؛ لذا ایشان دو ثمره دیگر را مطرح می کنند.

ثمره اول

اگر فعل واجبی، علت تامه حرامی باشد و ملاک آن واجب، از ملاک حرام، مهم تر باشد، مثلاً آب ریختن برای نجات مسلمانی که آتش گرفته است، مستلزم تلف مال غیر باشد.

بنابر انکار ملازمه، مقدمه حرام شرعاً حرام نیست؛ لذا آب ریختن واجب است و حرمت غیری ندارد. پس دو جعل متنافی در کار نیست تا تعارضی شکل بگیرد، بلکه داخل در باب تراحم هستند و باید دید کدام اقوی ملاک می باشد.

طبق قول قائلین به ملازمه: حرمت ذی المقدمه بالملازمه دلالت بر حرمت مقدمه دارد و از طرفی، وجوب حفظ جان مسلمان بالمطابقه اقتضا می کند که این مقدمه(آب پاشیدن) واجب باشد و از آنجا که ثبوت دو حکم متضاد بر یک فعل محال است، داخل در باب تعارض می شود، یعنی نمی تواند هر دو دلیل فعلی باشد و باید یکی ساقط شود.

مثال خودم: واحد شخصی در طبقه دوم آتش گرفته، باید از پنجره بیرون بیورد. اگر بیورد در استخر همسایه می افتد. پریدن مصداقی از حفظ جان است که واجب است و مقدمه حرام که همان تصرف در استخر است می شود.

ثمره دوم

اگر فعل حرامی مقدمه واجب باشد و آن واجب از حیث ملاک، اهم از حرام باشد؛ مثلاً برای نجات غریق، لازم باشد که بدون اذن از ملک مسلمانی عبور کند. دو حالت دارد که طبق حالت دوم ثمره ظاهر می شود؛

حالت اول: پس از ارتکاب مقدمه حرام، ذی المقدمه واجب را نیز اتیان کند. در این صورت قائلین به ملازمه و منکرین آن می گویند: این شخص، مرتکب حرام نشده است؛ زیرا هر چند که بدون اذن وارد زمین دیگران شده است اما ورود او با مجوز شرعی و طبق قانون باب تزاحم (تقدیم اهم) و یا تعارض و تقدیم دلیل وجوب بوده و لذا حرمت غضب، ساقط می شود.

حالت دوم: پس از ارتکاب مقدمه حرام، ذی المقدمه واجب را اتیان نکند.

منکرین ملازمه می گویند این شخص، مرتکب حرام شده است؛ زیرا مقدمه واجب، واجب نیست و لذا حرمت مقدمه پابرجاست. ولی قائلین به ملازمه خودشون دو گروه می شوند، کسانی که می گویند مقدمه موصله واجب است، یعنی مقدمه ای واجب است که بعد از آن واجب بیاید. و کسانی که می گویند مطلق مقدمه واجب است چه واجب بیاید چه نیاید.

طبق قول به ملازمه در مقدمه موصله مکلف مرتکب حرام شده است، چون داخل شدنش واجب نبوده است. ولی **طبق قول** به مطلق ملازمه چنین شخصی، مرتکب حرام نشده است، زیرا داخل شدنش واجب بوده و بنابر فرض اهم ملاکا بوده است.

محدوده شمول وجوب غیری

کسانی که قائل به ملازمه و وجوب غیری هستند مقدمه را از چند جهت تقسیم کرده اند تا معلوم شود وجوب غیری، تمام اقسام را در برمی گیرد یا آنکه شامل برخی از اقسام نمی شود.

شمول وجوب غیری نسبت به مقدمه داخلی و مقدمه خارجی

مقدمه داخلی: اجزای واجب؛ مثل حمد نسبت به نماز

مقدمه خارجی: اموری که واجب بر آنها متوقف است اما جزء واجب نیستند؛ مثل وضو نسبت به نماز

در این زمینه که آیا وجوب گیری شامل مقدمه داخلی و مقدمه خارجی می‌شود یا اینکه فقط شامل مقدمه خارجی می‌شود یا نه؟ اختلاف است برخی شامل می‌دانند و برخی خیر.

دلیل دیدگاه اول: معیار اتصاف یک فعل به وجوب گیری توقف واجب بر آن فعل است؛ این معیار، هم در مقدمه خارجی وجود دارد و هم در مقدمه داخلی؛ لذا هر دو مقدمه متصف به وجوب گیری می‌شوند.

دلیل دیدگاه دوم: در تبیین این دیدگاه، دو نحوه استدلال شده است. برخی گفته‌اند: مقتضی برای اتصاف اجزاء یک واجب به وجوب گیری وجود ندارد، اما برخی دیگر معتقدند که: مقتضی هست اما در مقابل این اقتضا، مانعی قرار گرفته است.

استدلال اول: عدم مقتضی

عده ای می‌گویند قبول داریم که معیار وجوب گیری، توقف است، اما توقف واجب بر اجزائش ممکن نیست؛ زیرا لازمه توقف این است که بین متوقف و متوقف علیه مغایرت باشد، تا مستلزم توقف الشئ علی نفسه نباشد؛ در حالیکه بین اجزاء و مرکب مغایرتی نیست؛ بلکه اجزاء چیزی جز مرکب نیستند.

استدلال دوم: وجود مانع

برخی دیگر گفته‌اند هر چند وجود مقتضی را بپذیریم اما مانعی وجود دارد که باعث می‌شود اجزاء واجب، متصف به وجوب گیری نشوند.

توضیح: در واجب مرکب، وجوبی که روی کل رفته است به طور ضمنی به اجزاء نیز سرایت می‌کند. از آنجا که وجوب کل، از نوع وجوب نفسی است، اجزاء هم به طور ضمنی وجوب نفسی پیدا می‌کنند.

حال اگر این اجزاء را واجب گیری هم بدانیم، نتیجه این می‌شود که یک جزء هم وجوب نفسی داشته باشد و هم وجوب گیری؛ یعنی اجتماع دو مثل بر شئ واحد؛ در حالی که اجتماع مثلین محال است.

اشکال بر استدلال به وجود مانع

اجتماع وجوب نفسی و وجوب گیری در اجزاء واجب، به منظور تأکید حکم است. براین اساس، اجتماع مثلین قابل توجیه و تحلیل بوده و محال نمی باشد.

پاسخ شهید صدر

تأکیدی بودن اجتماع مثلین در صورتی قابل توجیه است که دو مثل، هم رتبه و در عرض هم باشند، در حالی که وجوب نفسی و وجوب گیری در یک رتبه نیستند و وجوب نفسی، مقدم بر وجوب گیری است؛ زیرا وجوب گیری اگر معلول وجوب نفسی باشد (و هر معلولی از علتش مؤخر است) لذا محال است که بین علت و معلول اتحاد وجودی برقرار شود. بنابراین نمی توان وجوب نفسی و وجوب گیری را مؤکد هم دیگر تلقی کرد.

تقسیم دوم: مقدمه واجب و مقدمه وجوب

مقدمه وجوب: مقدمه ای که اصل وجوب، متوقف بر آن است؛ مثل استطاعت برای حج.

مقدمه واجب (مقدمه وجودی): (مقدمه ای که تحقق واجب در خارج، متوقف بر آن است؛ مثل

طی طریق برای حج.

سؤال: آیا وجوب گیری شامل هر دو مقدمه می شود یا صرفاً مختص به مقدمه واجب است؟

پاسخ: شکی نیست که وجوب گیری صرفاً از آن مقدمه واجب است و مقدمه وجوب نمی تواند متصف به وجوب گیری باشد.

دلیل: اولاً: وجوب گیری مقدمه، بر وجوب نفسی ذی المقدمه متوقف بوده و تابع آن می باشد؛ چه اینکه وجوب مقدمه یا معلول وجوب ذی المقدمه است، یا معلول مصلحتی است که در ذی المقدمه وجود دارد و هر معلولی، رتبتاً متأخر از علت خود می باشد.

ثانیاً: وجوب نفسی ذی المقدمه، متوقف بر تحقق مقدمات وجوب است؛ مثلاً تا زمانی که استطاعت محقق نشود، وجوب حج نیز

محقق نمی شود و به فعلیت نمی رسد و وقتی وجوب نفسی آمد معنایش این است که مقدمه حاصل شده است و اگر بخواهد

واجب شود تحصیل حاصل است که لغو است.

تقسیم سوم: مقدمه شرعی، عقلی و علمی

مقدمه شرعی: مقدمه ای که شارع، اتیان واجب را متوقف بر آن کرده است؛ مانند: وضو که شارع، اتیان نماز را متوقف بر آن کرده است.

مقدمه عقلی: مقدمه ای که تکویناً و ذاتاً، اتیان واجب متوقف بر آن باشد؛ مانند: طی مسافت نسبت به حج که حتی اگر شارع هم امر به آن نکند، اتیان حج متوقف بر آن است.

مقدمه علمی: مقدمه ای که تکویناً علم به اتیان واجب (احراز تحقق واجب) متوقف بر آن است؛ مثال: هرگاه شک داشته باشیم که قبله در کدام جهت قرار دارد، واجب است برای اینکه علم به تحقق نماز رو به قبله پیدا کنیم، رو به چهار جهت نماز بخوانیم. بررسی وجوب غیری در اقسام سه گانه مقدمه

سؤال: آیا وجوب غیری، شامل هر سه نوع مقدمه واجب (شرعی، عقلی و علمی) می شود؟

پاسخ:

مقدمه علمی متصف به وجوب غیری نمی شود؛ چون معیار وجوب غیری بر این نوع از مقدمه صدق نمی کند. زیرا هرگاه واجب بر فعلی متوقف باشد این فعل، متصف به وجوب غیری می شود، در حالی که در مقدمه علمی، خود واجب، متوقف بر مقدمه علمی نیست، بلکه علم به واجب، متوقف بر مقدمه علمی است و علم به شیء غیر از خود شیء است.

مقدمه عقلی، مصداق قطعی واجب غیری - بر فرض قبول ملازمه - است و در این زمینه، اختلاف نظری وجود ندارد.

مقدمه شرعی: به نظر محقق نائینی، مقدمه شرعی نمی تواند وجوب غیری داشته باشد. زیرا شارع مقدمه شرعی را در متعلق وجوب، اخذ کرده است. بنابراین به مصلحت جزء واجب به حساب می آید و وجوب نفسی دارد لذا اگر بخواهد متصف به وجوب غیری شود؛ اجتماع مثلین (وجوب نفسی و وجوب غیری) پیش می آید. و این محال است.

اشکال شهید صدر به محقق نائینی:

شهید صدر معتقد است که در دلیل محقق نائینی صغری تمام نیست؛ زیرا آنچه که شارع در متعلق وجوب نفسی اخذ کرده است، تقیّد به قید است، نه خود قید که مقدمه شرعی باشد؛ از این رو مانعی برای اتصاف مقدمه شرعی به وجوب غیره وجود ندارد.

توضیح همراه با مثال:

هرگاه امری به مقیّد (نماز با وضو) تعلق گرفت، متعلق آن امر در واقع دو چیز است:

۱. اصل فعل (اصل نماز)

۲. تقیّد این فعل به قید (تقید نماز به وضو).

بنابراین خود وضو در متعلق امر «صلّ» اخذ نشده است تا متصف به وجوب نفسی شود.

اشکال به شهید صدر:

تقیّد وصفی است که از قید انتزاع می‌شود و تا قید نباشد تقید صدق نمی‌کند، لذا این دو در واقع یکی هستند.

بنابراین اگر در متعلق وجوب نفسی، تقیّد اخذ شده باشد، به ناچار قید هم داخل در متعلق وجوب نفسی خواهد بود.

جواب شهید صدر: تقیّد (تقید نماز به وضو) امری دو طرفی است: ۱. قید (وضو) ۲. مقیّد (نماز)؛ اما این سخن به آن معنا نیست که تقیّد عین قید باشد، زیرا تقیّد یک معنای حرفی و ربطی است که نیازمند به دو طرف (قید و مقید) بوده و تا آن دو طرف محقق نشود، تقیّد نیز محقق نخواهد شد؛ حال آن که قید یک معنای اسمی و مستقل است و این مطلب گواه بر تغایر بین قید و تقیّد است.

تحقیق پیرامون وجود و عدم ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه

مراد از ملازمه، در کدام مرتبه از مراتب حکم است؟ ملازمه در مرتبه جعل یا ملازمه در مرتبه اراده؟

اگر مراد، ملازمه در مرتبه جعل باشد، به این معنا که بین جعل وجوب بر ذی‌المقدمه و جعل آن بر مقدمه ملازمه باشد، قابل قبول نیست. اما چنانچه مراد، ملازمه در مرتبه اراده باشد، به این معنا که بین حب شیء و حب مقدمه آن شیء ملازمه باشد قابل قبول است.

دلیل انکار ملازمه در مرتبه جعل:

از کسی که قائل به ملازمه در این مرحله است می‌پرسیم: جعل وجوب برای مقدمه از کجا ناشی شده است؟

الف) اگر پاسخ دهد این جعل، از جعل وجوب - که مربوط به ذی‌المقدمه است - ناشی شده است؛ به این معنا که آن جعل خود به خود به مقدمه سرایت کرده است، این جواب قابل قبول نخواهد بود؛ زیرا جعل امری اختیاری است که تحت اراده جاعل محقق می‌شود و به طور قهری و خودبخودی قابل سریان و جریان و ترشح نیست.

ب) اگر پاسخ دهد که شارع مقدس بعد از آن که ذی‌المقدمه را واجب کرد، مستقلاً برای مقدمات آن هم جعل وجوب کرده است، این سؤال مطرح می‌شود که انگیزه و داعی شارع برای چنین جعلی چیست؟

قبلاً گفته ایم که ممکن است شارع دو انگیزه برای جعل حکم داشته باشد:

۱. گاه ممکن است به انگیزه ابراز ملاک موجود در فعل، حکمی را بر آن فعل جعل می‌کند؛ مثلاً برای آنکه بگوید این فعل دارای مصلحت یا مفسده است، بر آن وجوب یا حرمت را جعل می‌کند.

اشکال این صورت آن است که واجب‌گیری - همان‌گونه که قبلاً بیان نموده ایم - ملاک مستقلی غیر از ملاک واجب نفسی ندارد تا شارع بخواهد با جعل حکم برای ذی‌المقدمه آن ملاک را ابراز کند، بلکه واجبات‌گیری ملاکشان صرفاً مقدمیت و رسیدن به واجب نفسی است.

۲. گاه ممکن است به انگیزه تحریک مکلف و به قصد ایجاد مسئولیت نسبت به یک فعل، حکمی را بر آن فعل جعل کند. در این صورت نیز باید گفت - همان‌گون که هم قبلاً ذکر کردیم - از خصائص وجوب‌گیری آن است که قابلیت تحریک و جهت‌دهی مستقل و مجزای از وجوب نفسی را ندارد، بلکه تحریک آن منشعب از تحریک وجوب نفسی است؛ لذا معقول نیست شارع به قصد تحریک مکلف به به سوی یک فعل، بر آن وجوب‌گیری جعل کند!

دلیل ثبوت ملازمه در مرحله‌ی اراده و حب:

برهانی بر این مسأله نمی توان یافت، بلکه تنها وجدان آدمی است که در می‌یابد بین حب یک شیء و حب مقدمه آن شیء تلازم وجود دارد.

شاهد این امر آن است که، صرفاً بر اساس همین ملازمه می توان ادعا کرد که اکثر واجبات نفسی از قبیل نماز و روزه و حج و... محبوب پروردگار متعال است؛ زیرا قبلاً دانستیم که اکثر واجبات نفسی به واسطه مصالحی غیر از خود آنها واجب شده‌اند و خداوند متعال این واجبات را به جهت آن مصالح از مکلف می‌خواهد. پس آنچه که متعلق حب اوست دراصل همان مصالحی است که مترتب بر این واجبات است، نه خود این واجبات. اما از آن رو که بالوجدان بین حب شیء و حب مقدمه آن ملازمه می‌یابیم، خود این واجبات را هم محبوب پروردگار می‌شمیریم.

بنابراین تنها بر پایه همین ملازمه وجدانی است که می توان اکثر واجبات نفسی را محبوب پروردگار دانست.

حدّ و مرز واجبات غیری:

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

سؤال اصلی: آیا هر مقدمه‌ای، متّصف به وجوب غیری می‌شود یا فقط آن مقدماتی که بعد از آن واجب نفسی (ذی المقدمه) اتیان می‌شود؟

مسأله مبتنی است تعیین غرض شارع از واجب غیری

در باب غرض شارع دو فرض مطرح است:

۱. غرض شارع، قدرت و تمکّن مکلف نسبت به واجب نفسی باشد. بر اساس فرض، متعلق وجوب غیری، مطلق مقدمه خواهد بود،

چه این مقدمه موصله باشد یا نباشد؛ چرا که اتیان هر حصه‌ای از مقدمه، مکلف را متمکّن از ذی المقدمه می‌کند.

۲. غرض شارع حصول واجب نفسی باشد. در این فرض متعلق وجوب غیرى صرفاً مقدمه موصله خواهد بود؛ چرا که شارع صرفاً با مقدمه موصله به غرض خود نائل می‌شود.

اقوال در مسأله

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

برهان قول نخست:

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

برهان قول دوم:

زمینه سازی جهت ارائه برهان قول دوم:

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

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

۲. غرض غیرى: غرضی که فاعل برای رسیدن به اغراض و اهداف بالاتر آن را مورد نظر قرار می‌دهد.

مثال: اگر غرض علم‌آموز از علم‌آموزی، تنها شناخت حقائق و واقعیت‌ها باشد، در این صورت شناخت حقائق غرض نفسی او خواهد بود. اما اگر غرض از علم‌آموزی، شناخت حقائق است ولی برای ثروت‌اندوزی، در این صورت شناخت حقائق، غرض غیرى علم‌آموز می‌شود.

با توجه به این مطلب به بیان برهان دوم می‌پردازیم:

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

دو اشکال بر صورت اول :

۱. بدیهی است که تمکّن از واجب نفسی از لحاظ جنسیت قابلیت نفسی بودن را ندارد و ذاتاً یک غرض گیری است، زیرا تمکّن از غیر و قدرت بر تحصیل غیر، ضرورتاً یک غرض گیری است

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

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

اشکال بر صورت دوم:

هر غرض گیری، ضرورتاً باید به یک غرض نفسی بیانجامد، زیرا هر چه که متکی به غیر است لازم است در نهایت متکی به چیزی شود که خود متکی به غیر نیست، و آلا تسلسل محال لازم می آید.

بنابراین اگر تمکّن مکلف از واجب نفسی را یک غرض گیری بدانیم باید طبق اصل مذکور این غرض گیری منتهی به غرضی شود که گیری نباشد.

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

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

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

مختار شهید صدر در مبحث حدود واجب گیری:

وجوب گیری، مختصّ به حصّه موصله از مقدمه است اما آنچه که به عنوان مقدمه‌ی موصله، متعلّق وجوب گیری است، خود مقدمه است، نه مقدمه مقید به ایصال؛ زیرا اگر ایصال را قید مقدمه بگیریم با همان محذور مقدّمیت واجب نفسی برای واجب گیری مواجه خواهیم شد.

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

مشکلات تطبیقی خصائص واجب گیری

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

مشکل تطبیقی اول

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

مشکل تطبیقی دوم

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

حلّ مشکل تطبیقی اول

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

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

حلّ مشکل تطبیقی دوم

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

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

اشکال بر بیانات شهید صدر:

عبادی بودن یک فعل منوط به اتیان آن به قصد امتثال امر مولی است، و اتیان فعل به قصد امتثال متوقّف بر این است که به آن فعل امر مولی تعلق گرفته باشد تا مکلف قادر باشد فعل را به قصد امتثال امر مولی اتیان کند.

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

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

رفع اشکال توسط شهید صدر:

در پاسخ، شهید صدر دو راه حل را مطرح می کند که هر دو در یک نکته مشترکند و آن این که در هر دو یک امر نفسی مولوی فرض شده است که صلاحیت تحریک مکلف به سمت این مقدمات را داشته باشد.

راه حل اول:

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

مانند «صل» که هم مکلف را به نماز می خواند، هم به وضو.

بنابراین هر گاه مکلف به قصد رسیدن به ذی المقدمه، مقدمه را اتیان کند از امر نفسی متعلق به ذی المقدمه متحرک شده است.

راه حل دوم: ممکن است فرض شود در موارد عبادی بودن مقدمه، در کنار امر غیری، یک امر استحبابی نفسی هم به مقدمه تعلق گرفته باشد که محرک مکلف به سوی ایجاد آن باشد؛ همانگونه که وضو - علی رغم آن که واجب غیری است - مستحب نفسی هم هست.

دلالت امر اضطرری و ظاهری بر اجزاء:

اصل عدم اجزاء:

اصل اولی در مسأله اجزاء، عدم اجزاء است و پشتوانه‌ی این اصل، اصالة الاطلاق است.

مقتضای جریان اصالة الاطلاق در دليل هر واجبی این است که هیچ چیزی مجزی از آن واجب نیست جز خود آن واجب. زیرا اگر واجب بخواهد با چیز دیگری ساقط شود باید دليل واجب مقید شود که آن چیز آورده نشده باشد، زیرا اگر آورده شود، وجوب واجب ساقط می شود، مثلاً وقتی مولی می گوید صلّ، یعنی نماز کامل را اراده کرده است و فقط نماز کامل مسقط وجوب است و اگر ناقص بخواهد مسقط باشد باید در دليل قید می شد.

ادعای اجزاء در اوامر اضطراری و ظاهری

گفتیم اصل اولی عدم اجزا است و هیچ فعلی غیر از واجب، مجزی از واجب نیست، اما به استناد یک ملازمة عقلی، ادعا شده است که متعلق امر اضطراری و متعلق امر ظاهری از این اصل خارج بوده و مجزی از متعلق امر واقعی اولی هستند؛ به این معنی که اوامر اضطراری و ظاهری به دلالت التزامی عقلی، دلالت بر اجزاء متعلقشان از واجب واقعی اولی دارند.

دلالت عقلی اوامر اضطراری بر اجزاء

اگر مکلف عاجز از امتثال امر واقعی شد، امر اضطراری متوجه او می شود. حال اگر مکلف، متعلق امر اضطراری را امتثال کرد آیا می توان این عمل او را عقلاً مجزی و مکفی از متعلق امر واقعی دانست یا خیر؟

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

پاسخ:

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

۱. امر اضطراری مقید به استمرار عذر در تمام وقت امر واقعی اولی باشد. بنابراین تا عذر مکلف، در تمام وقت امتثال امر واقعی استمرار نداشته باشد، امر اضطراری فعلیت نمی یابد.

۲. امر اضطراری مقید به حدوث عذر در وقت امر واقعی باشد. بنابراین به محض آنکه مکلف در وقت امتثال امر واقعی عاجز شد، امر اضطراری فعلیت می یابد، اگر چه این عذر و اضطرار، استمرار نداشته باشد.

بررسی مسئله اجزاء در صورت دوم امر اضطراری

ابتدا از صورت دوم امر اضطراری آغاز می‌کنیم:

در این صورت به حکم عقل، اتیان متعلق امر اضطراری مجزی است و نیازی به اعاده یا قضای متعلق امر واقعی نیست.

دلیل بر اجزاء در صورت دوم امر اضطراری

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

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

۱. وجوب متعلق امر اضطراری تعیینی باشد؛ به این معنی که او فقط یک راه پیش رو دارد و آن هم اتیان متعلق امر اضطراری است، بنابراین مجاز نیست که صبر کند تا بعد از ارتفاع عذر، متعلق امر واقعی را اتیان کند.

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

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

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

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

حالت دوم وجوب اضطراری تخییری

مكلف يا ابتدا در وقت عذر، متعلق امر اضطراری را اتيان کند و سپس بعد از رفع عذر متعلق امر واقعی اولی را اتيان کند يا آن که صبر کند بعد از رفع عذر فقط متعلق امر واقعی اولی را اتيان کند.

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

اگر دو طرف واجب تخییری را این گونه فرض کنیم که یک طرف، هم متعلق امر اضطراری و هم متعلق امر اختیاری و طرف دیگر فقط متعلق امر اختیاری باشد، مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است و حال آن که چنین تخییری عقلاً محال است و به وجوب تعیینی اقل باز می گردد.

خلاصه بحث در صورت دوم امر اضطراری

امر اضطراری يا تعیینی است يا تخییری و اگر تخییری باشد خود دو حالت دارد. از میان این سه حالت، تعیینی بودن امر اضطراری و تخییری بودن آن به گونه ای که مكلف مخیر بین اقل و اکثر باشد عقلاً باطل است؛ پس امر اضطراری فقط یک حالت صحیح و معقول دارد و آن هم تخییر بین متعلق امر اضطراری و متعلق امر اختیاری است که به معنای اجزای امر اضطراری از امر واقعی است. بدین سان در صورت دوم امر اضطراری اجزاء به حکم عقل ثابت می شود.

بررسی مسئله اجزاء در صورت اول امر اضطراری

در صورت اول، امر اضطراری مقید به استمرار عذر در تمام وقت امر واقعی اولی است. بنابراین تا عذر مكلف در تمام وقت امتثال امر واقعی استمرار نداشته باشد، امر اضطراری، فعلی نمی شود.

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

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

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

اما در حالت دوم، آیا اتیان متعلق امر اضطراری عقلاً مجزی از متعلق امر واقعی اولی است یا خیر؟

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

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

استدلال عقلی قائلین به اجزاء در صورت دوم امر اضطراری

بین امر اضطراری و عدم وجوب قضا ملازمه عقلی برقرار است؛ زیرا متعلق امر اضطراری از دو حال خارج نیست:

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

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

بررسی استدلال قائلین به اجزاء در صورت دوم

می‌پذیریم با اتیان متعلق امر اضطراری، تمام ملاک واجب واقعی اولی استیفاء شود، دیگر قضا نمی‌تواند واجب باشد، اما ممکن

است ملاک واجب واقعی اولی مشتمل بر دو جزء واجب الاستیفاء باشد، که یک جزء آن با اتیان متعلق امر اضطراری در داخل

وقت تدارک شود و جزء دیگر آن با قضای متعلق امر اختیاری در خارج از وقت. در این فرض، کاملاً روشن است که امر اضطراری

در کنار ایجاب قضای متعلق امر اختیاری، لغو نیست بلکه برای استیفاء تمام ملاک، لازم است.

دلیل شرعی بر اجزاء اوامر اضطراری از واقع

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

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

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

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

بررسی دلالت اوامر ظاهری بر اجزاء

تبیین مبحث: گاهی مکلف بر اساس اصل یا اماره - که حجت شرعی است - وظیفه شرعی خود را بر خلاف واقع تعیین می‌کند. آیا عمل او بر طبق این اماره یا اصل، عقلاً مجزی از واجب واقعی است؟ یا آنکه مکلف در چنین فرضی - به حکم قاعده عدم اجزاء - همواره موظف است واجب واقعی را اعاده یا قضا نماید مگر آنکه دلیل خاصی بر اجزاء قائم شود؟

به عبارت دیگر: آیا بین ادله اصول و حجیت امارات و بین اجزاء آنها از واقع، ملازمه عقلی برقرار است؟

برای مثال، ثقه‌ای برای مکلف خبر می‌آورد که ظهر جمعه، نماز جمعه واجب است و او نیز تبعیت می‌کند، اما بعد می‌فهمد که نماز ظهر واجب بوده است؛ یا در لباس مشکوک الطهاره به استناد اصالة الطهاره نماز می‌گذارد ولی بعد می‌فهمد در لباس نجس نماز به جا آورده است. آیا چنین نمازهایی به حکم عقل و بدون نیاز به دلیل خاصی مجزی است؟

دلیل عقلی بر اجزاء اوامر ظاهری از واقع

برخی معتقدند بین امر ظاهری و اجزاء، ملازمه عقلی برقرار است. استدلال آنان را در دو بند تبیین می‌کنیم:

۱۱. از لحاظ عقلی، امر ظاهری هنگام مخالفت با واقع، دلالت بر وجود مصلحتی در خود دارد که این مصلحت، جبران کننده آن ملاک واقعی است که از مکلف به علت تبعیت از امر ظاهری فوت شده است؛ زیرا اگر امر ظاهری در خود، مصلحتی که جابر مصلحت واقعی است نداشته باشد، صدور آن از شارع عقلاً قبیح است؛ زیرا لازمه‌اش آن است که شارع مقدس با امر به تبعیت مکلف از امر ظاهری مخالف امر واقعی، وی را محروم از مصلحت واقعی کند و یا حتی در مفسده واقعی بیاندازد.

مثلاً وقتی شارع خبر ثقه را حجت می‌کند، به معنای آن است که مکلف را امر به تبعیت از خبر ثقه می‌کند. حال اگر ثقه از وجوب نماز جمعه خبر دهد - در حالی که در واقع نماز ظهر واجب است - مکلف به خاطر تعبد به امر شارع، از مصلحت شدید نماز ظهر محروم می‌شود و چه بسا اگر شارع نمی‌فرمود خبر ثقه حجت است، مکلف هم نماز جمعه را می‌خواند و هم نماز ظاهر را؛ لذا باید در تبعیت از خبر ثقه، مصلحتی باشد تا عقلاً جایز باشد که شارع مکلف را امر به آن کند. به چنین دیدگاهی که معتقد است اماره‌ای که شارع حجت کند، سبب حدوث ملاک در مورد خود می‌شود، «سببیت در جعل حجت» گویند.

۲. حال که ثابت شد امر ظاهری دالّ بر وجود مصلحت جابر مصلحت واقعی در مورد خود است، مکلف با تبعیت از امر ظاهری و استیفاء ملاک آن، مصلحت واقعی را تدارک کرده است. بنابراین مجالی برای اعاده واجب واقعی هم باقی نخواهد ماند، چه رسد به قضا؛ زیرا دیگر از مکلف ملاکی فوت نشده است که با اعاده یا قضا استدراک شود.

رد دلیل عقلی بر اجزاء اوامر ظاهری از واقع

به استدلال قائلین به ملازمه عقلی بین امر ظاهری و اجزاء، دو اشکال وارد است:

اشکال اول:

مقدمه: در مباحث مربوط به حکم ظاهری گذشت که احکام ظاهری در متعلق خود ملاک مستقلی ندارند، بلکه منبعث از

ملاکات اهمّ احکام واقعی‌اند. به همین دلیل به احکام ظاهری، احکام حقیقی نمی‌گویند بلکه آنها را احکام طریقی می‌نامند؛ چرا که حکم ظاهری طریقی است به سوی حفظ تضمینی ملاک واقعی اهمّ.

اشکال تفویض مصلحت و القاء در مفسده نیز در مباحث مربوط به حکم ظاهری، - تحت عنوان «شبهه نقض غرض» - طرح گردید

و پاسخ آن داده شد. [۱]

از آنجا که احکام واقعی تابع مصالح هستند، اگر در متعلق امر ظاهری مصلحتی معادل مصلحت واجب واقعی باشد، دیگر وجوب واقعی محدود به متعلق اول خود نخواهد بود، بلکه دگرگون شده و به جامع بین متعلق امر ظاهری و متعلق امر واقعی تعلق خواهد یافت؛ این دگرگونی حکم واقعی بر اثر ثبوت حکم ظاهری نوعی «تصویب» است که به اجماع علمای امامیه باطل است.

اشکال دوم:

اگر بر فرض بپذیریم: «حجت ظاهری (اماره یا اصل) باید مصلحت واقعی را - که به واسطه عمل مکلف به آن از او فوت شده - جبران کند»، باز هم اجزاء ثابت نمی شود.

توضیح در ضمن دو مرحله:

الف) مقتضای استدلال مزبور آن است که حجت ظاهری لازم است همان مقدار از مصلحت واقعی را که به واسطه عمل مکلف به آن، از او فوت می شود، جبران کند.

مثلاً اگر مکلف به واسطه عمل به خبر ثقه‌ای که حاکی از وجوب نماز جمعه است، نماز ظهر را اقامه نکرد، اما در اثناء وقت - بعد از آن که زمان فضیلت نماز ظهر گذشته بود - متوجه وجوب نماز جمعه شد، خبر ثقه به عنوان یک حجت ظاهری، صرفاً لازم است فضیلت اول وقت را جبران کند نه تمام مصلحت واقع را؛ زیرا با وجود قیام حجت ظاهری خلاف واقع، هنوز امکان استیفاء مصلحت واقع برای مکلف فراهم است. همچنین اگر مکلف در خارج از وقت متوجه شود که اماره او بر خطا بوده است، فقط مصلحت ادای نماز ظهر در وقت را از دست داده است و این مقدار هم باید به واسطه اماره جبران شود؛ چرا که هنوز مجال برای قضاء دارد.

به این نظریه «مصلحت سلوکیه» گویند؛ در حقیقت مصلحت سلوکیه معتقد است همان مقدار مصلحت که به دلیل سلوک مکلف بر طبق اماره، فوت شده است، باید جبران شود.

ب) اگر حجت‌های ظاهری مخالف واقع، فقط جبران کننده مصالح واقعی فوت شده هستند، دیگر مجزی از واقع نخواهند بود، بلکه اگر مخالفت آنها با واقع در داخل وقت کشف شود، مجزی از اعاده نیستند و نهایت آن که فضیلت اول وقت را جبران می کنند. و اگر هم در خارج از وقت کشف شوند، مجزی از قضا نیستند، نهایت آن که مصلحت اداء در وقت را جبران می کنند.

نکته: فرق میان مصلحت سلوکیه و تصویب

در تصویب، با قیام حکم ظاهری، در خود فعلی که متعلق آن حکم هست مصلحت ایجاد می‌شود، اما در مصلحت سلوکیه نفس عمل به حکم ظاهری و سلوک بر طبق آن، مصلحت دارد.

مثلاً اگر خبر ثقه بگوید: «صلاة الجمعة واجبة»، از نگاه مصوبه، خود نماز جمعه مصلحت می‌یابد، اما از نگاه معتقدین به مصلحت سلوکیه، خود عمل به خبر ثقه و زمین نماندن آن، مصلحت دارد.

دلیل شرعی بر اجزاء اوامر ظاهری از واقع

برخی از راه دیگری در صدد اثبات اجزاء برآمده‌اند که البته ربطی به ملازمه عقلی ندارد؛ بدین شکل که بر اساس برداشتی که از بعضی ادله احکام ظاهری داشته‌اند، آنها را حاکم بر ادله احکام واقعی شمرده و موجب توسعه موضوع آن دانسته‌اند و بر این اساس، مدعی اجزاء این دسته از احکام ظاهری از واقع شده‌اند [۲].

به عنوان مثال: «کلّ شیء لک طاهر...» - که دلیل اصالة الطهارة است - بر تمام ادله احکام مشروط به طهارت واقعی مانند: «صلّ فی الثوب الطاهر» حاکم است. به مقتضای این حکومت، موضوع این ادله توسعه یافته و شامل طهارت ظاهری نیز می‌شود؛ گویا شارع فرموده است: «صلّ فی الثوب الطاهر واقعاً أو ظاهراً». بنابراین اگر مکلف به استناد اصالة الطهارة در لباس مشکوک الطهارة نماز بگذارد و بعد بفهمد لباس او در واقع نجس بوده است، نماز او واقعاً صحیح بود. و مجزی است و نیازی به اعاده یا قضای ندارد.

البته مصنف شهید پیرامون این ادعا، در مباحث حکم شرعی و تقسیمات آن - ذیل عنوان «التصویب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية» - توضیحاتی را ارائه نموده است که رجوع به آن خالی از فائده نیست.

لازم به ذکر است که این روش نیز برای اثبات اجزاء، عقیم و ناکارآمد است. تفصیل اشکال وارد بر این روش، در باب تعارض، در مبحث «تمییز بین حکومت واقعی و حکومت ظاهری» خواهد آمد [۳].

مبحث اجتماع امر و نهی:

امر و نهی با هم و در آن واحد، بر موضوع واحد جمع نمی‌شوند؛ علت این مسئله تضاد میان احکام تکلیفی واقعی است. بنابراین وجوب واقعی و حرمت واقعی همزمان در یک فعل جمع نمی‌شوند.

امتناع اجتماع امر و نهی

بدون شک احکام تکلیفی واقعی، متضاد هستند؛ به این معنا که اجتماع دو حکم تکلیفی واقعی بر یک متعلق محال است. بنابراین اجتماع امر و نهی نیز ممتنع است و این امتناع به سه مرتبه از مراتب چهارگانه تکلیف [۴] باز می‌گردد: ملاک، اراده و امتثال.

در مرتبه ملاک، از آنجا که ملاک امر، مصلحت شدید است و ملاک نهی، مفسده شدید، و یک فعل نمی‌تواند در آن واحد، هم شدیداً مصلحت داشته باشد و هم شدیداً مفسده، امر و نهی در این مرتبه قابل اجتماع نیستند.

در مرتبه اراده هم از آن جهت که یک شیء، وقتی متعلق امر مولا واقع می‌شود که محبوب او باشد و وقتی متعلق نهی مولا واقع می‌شود که مبعوض وی باشد، و یک فعل نمی‌تواند در آن واحد، هم محبوب مولا شد و هم مبعوض او، پس امر و نهی در این مرتبه نیز قابل اجتماع نیستند.

در مرتبه امتثال نیز این دو قابل اجتماع نیستند؛ زیرا:

الف) از یک طرف امر، مقتضی فعل است و نهی، مقتضی ترک، و مکلف قادر نیست همزمان بین فعل و ترک جمع کند، و از طرف دیگر امکان ترتب بین امر و نهی وجود ندارد؛ زیرا اگر مکلف مشغول امتثال نهی نباشد ضرورتاً به امتثال امر اشتغال دارد و اگر مشغول امتثال امر نباشد ضرورتاً به امتثال نهی اشتغال دارد. بنابراین امر مشروط به عدم امتثال نهی، تحصیل حاصل است و محال، همچنین عکس آن. [۵]

ب) در بحث «شرطیت قدرت بالمعنی الاعم» در ذیل عنوان «ما هو الضد؟» گذشت [۶] که: هر گاه مکلف قادر نباشد بین دو چیز (فعل و ترک) جمع کند و ترتب بین امر به هر یک از آن دو نیز ممکن نباشد، تعلق امر به هر دوی آنها ممکن نیست؛ پس اگر دو دلیل به دست آید که یکی بر امر به فعلی دلالت کند و دیگری بر نهی از آن، آن دو دلیل متعارض بوده و باید بر اساس قواعد باب تعارض، آن را علاج کرد.

تبیین بحث با مثال:

«صل» با «لاتصل» جمع نمی‌شود، زیرا در سه مرتبه با هم تضاد دارند:

۲۱. مبادی (ملاک و اراده)؛ «صل» به دلالت التزامی دالّ بر این است که صلات مصلحت دارد و محبوب است، در حالی که مدلول التزامی «لاتصل» این است که صلات مفسده دارد و مبعوض است.

۳. امثال: مکلف قادر نیست هم صلّ را امثال کند و هم لا تصلّ را؛ چون:

اولاً: اگر نماز بخواند صلّ امثال شده و لاتصلّ مخالفت، و اگر نماز نخواند صلّ مخالفت شده و لاتصلّ امثال.

ثانیاً: امکان ترتب بین صلّ و لاتصلّ نیست، زیرا وقتی مکلف مشغول امثال صلّ نشده است، ضرورتاً لاتصلّ را امثال کرده است و برعکس اگر مشغول امثال لاتصلّ نشده است، ضرورتاً صلّ را - امثال کرده است؛ خلاصه آن که عدم امثال یکی ضرورتاً امثال دیگری به حساب می‌آید.

بنابراین محال است شارع هم امر به صلات کند، هم نهی از آن؛ پس صل و لاتصلّ متعارض هستند.

تفاوت متعلّق امر و نهی در بعضی از خصوصیات

نزاع رخ داده در این مبحث، صغروی است؛ زیرا هیچ اشکال و نزاعی نیست که امر و نهی در صورت وحدت متعلّق، متضاد بوده و اجتماعشان محال است، بلکه نزاع بر سر این است که آیا اگر متعلق امر و نهی در بعضی از خصوصیات متفاوت شوند، تضاد بین این دو - چه در مرتبه مبادی و چه در مرتبه امثال - مرتفع شده و اجتماعشان ممکن خواهد شد یا همچنان تضاد باقی است و اجتماع محال می‌باشد؟ به عبارت دیگر: آیا تفاوت متعلق این دو در بعضی از خصوصیات، موجب تعدد متعلق آنها می‌شود، یا خیر؟

در این کتاب سه خصوصیتی که در برخی از کتب اصولی مورد بحث واقع شده است، در طول هم مطرح شده‌اند: خصوصیت اول، اطلاق و تقييد است؛ به این شکل که متعلّق امر، مطلق و متعلّق نهی، مقید باشد. اگر تفاوت در این خصوصیت رافع تضاد نبود، خصوصیت دوم که «عنوان متعلق» است مطرح می‌شود؛ بدین صورت که یک فعل با یک عنوان خود متعلق امر باشد و با عنوان دیگر متعلق نهی؛ اگر تفاوت در این خصوصیت هم تضاد را بر طرف نکرد، خصوصیت سوم مطرح می‌شود که «زمان فعلیت» است؛ به این معنا که هر کدام از این دو در زمانی متفاوت از دیگری فعلی شوند.

خصوصیت نخست: اطلاق و تقييد متعلق

آيا در صورتی که متعلق امر، مطلق و متعلق نهی، مقید باشد، می توان گفت که متعلق امر غير از متعلق نهی است و ديگر اجتماع آنها محال نيست؟

مثال: اگر مولا يك بار بگويد: «صلّ» و بار ديگر بگويد: «لاتصلّ في الحمام»، آيا با توجه به اينکه متعلق امر، مطلق است و متعلق نهی، مقید، اين تفاوت موجب تعدد متعلق شده است يا اين محذور همچنان باقی است؟

برای پاسخ به اين پرسش، بايد ريشه های تضاد بين امر و نهی را بررسی کنیم:

در مرتبه امثال، با تفاوتی که بين امر و نهی در اطلاق و تقييد متعلق رخ داده است، محذور تضاد در اين مرتبه برطرف شده است؛ علت آن است که در اين فرض، امثال همزمان امر و نهی برای مکلف مقدور است؛ چرا که می تواند با نماز خواندن در غير حمام، هم صلّ را امثال کند و هم لا تصلّ في الحمام را.

اما مهمّ مرتبه مبادی است که در آن دو قول مطرح است؛ عدهای تضاد را در اين مرتبه نیز مرتفع می بينند و عدهای آن را همچنان باقی می دانند. در جلسات بعد تفصيل بحث خواهد آمد. [۷]

کارکرد خصوصیت نخست در رفع تضاد

در درس گذشته بيان شد که تفاوت امر و نهی در خصوصیت نخست - به اين نحو که امر، مطلق و نهی، مقید باشد - می تواند تضاد بين اين دو را در سطح امثال زائل کند؛ اما مهم، مرتبه مبادی است. آيا تفاوت مزبور، می تواند تضاد بين اين دو را در سطح مبادی هم مرتفع کند؟

پاسخ جمعی از اصوليون به اين پرسش منفي است. آنها اگر چه تضاد در مرتبه مبادی را در فرض مذکور باقی می دانند، اما در مقام اثبات اين تضاد، دو گروه شده اند؛ برخی با تمسک به نظريه «استبطان» آن را اثبات کرده اند و برخی ديگر - به تبع محقق نائینی - بر اساس نظريه «ترخيص در تطبيق» به اثبات آن پرداخته اند.

در مقابل، عدهای هم با ردّ هر دو نظريه فوق، به اين پرسش پاسخ مثبت داده اند و اين گونه تفاوت را رافع تضاد امر و نهی در مرحله مبادی دانسته اند.

مقدمه: اگر وجوب به جامع تعلق یابد، مکلف عقلاً بین حصّه‌های آن مخیر خواهد بود، این گونه تخییر را «عقلی» می‌نامند. اکنون همان سؤالی که در گذشته راجع به آن در بحث «التخییر فی الواجب» سخن گفته شد، مطرح می‌شود که: آیا تخییر عقلی مستبطن (در بردارنده) تخییر شرعی است [۸]؟ به این معنا که آیا وجوبی که به نحو تخییر عقلی برای جامع ثابت است، به هر یک از حصّه‌های آن هم - و لو صرفاً در سطح مبادی - سرایت می‌کند؛ به گونه‌ای که بتوان گفت هر یک از حصّه‌ها، متعلق وجوب مشروط به ترک سایر حصّه‌ها است [۹]؟

نظر کسانی که معتقدند وجوب جامع به حصص سرایت می‌کند را «نظریه استبطان» می‌نامیم. [۱۰]

با این مقدمه، به تبیین مبانی موجود در مسأله می‌پردازیم:

قول اول: نظریه استبطان

اگر قائل به نظریه استبطان باشیم، تفاوت متعلق امر و نهی در اطلاق و تقيید متعلق، در رفع تضاد آن دو در مرتبه مبادی سودی نخواهد داشت؛ زیرا در فرض تعلق امر به مطلق و تعلق نهی به مقید، وجوب - و لو در سطح مبادی - به همه حصّه‌ها از جمله، حصه‌ای که حرمت با مبادی خود به آن تعلق یافته، سرایت می‌کند. بنابراین مبادی امر به همان نقطه‌ای که مبادی نهی به آن تعلق یافته است، تعلق می‌یابد و وحدت متعلق مانع اجتماع امر و نهی است.

قول دوم: رفع تضاد در مرحله مبادی

اگر قائل به نظریه استبطان نباشیم - و نظریه محقق نائینی را هم نپذیریم - تفاوت متعلق امر و نهی به لحاظ این خصوصیت، رافع تضاد این دو در مرتبه مبادی خواهد بود؛ زیرا در فرض مزبور، وجوب با مبادی خود به جامع تعلق می‌گیرد و به حصّه‌ها و افراد آن سرایت نمی‌کند و حرمت نیز با مبادی خود به حصه جامع تعلق دارد. بنابراین مبادی امر به نقطه‌ای متفاوت از مبادی نهی تعلق یافته است و تضاد در این مرتبه، به علت تعدد متعلق مرتفع شده است.

قول سوم: نظریه ترخیص در تطبیق

اگر قائل به نظریه استبطان نباشیم، اما نظریه ترخیص در تطبیق محقق نائینی را بپذیریم، باز هم تفاوت مزبور، در رفع تضاد امر و نهی در مرتبه مبادی سودی نخواهد بخشید؛ زیرا از نظر محقق نائینی، تعلق امر به مطلق به این معنا است که مولا واجب را عنوان جامعی لحاظ کرده است که در ناحیه حصّه‌های خود اطلاق دارد. لحاظ اطلاق (بدلی) واجب هم در ناحیه حصّه‌ها، به معنای ترخیص (شرعی) در تطبیق واجب بر هر یک از حصّه‌های آن - حتی حصّه‌ای که حرمت با مبادی خود به آن تعلق یافته بود - است. پس حصّه‌ای که متعلق نهی است، متعلق ترخیص در تطبیق واجب نیز هست و این دو با هم عقلاً منافات دارند؛ زیرا تعلق نهی به حصّه به این معنا است که مکلف مجاز نیست آن را تحت هیچ عنوانی اتیان کند، در حالی که ترخیص در تطبیق واجب بر حصّه، به این معناست که مکلف مجاز است آن حصّه را به عنوان واجب اتیان کند.

خلاصه آن که قائلین به تضاد میان امر مطلق و نهی مقید، در توجیه دیدگاه خود یا باید نظریه استبطان را برگزینند و یا باید به مدرسه محقق نائینی بپیوندند.

تفاوت نظریه استبطان و نظریه ترخیص در تطبیق

طبق نظریه استبطان، تضاد میان امر مطلق و نهی مقید، ذاتی بوده و ناشی از تنافی بین مبادی این دو است. اما طبق نظریه محقق نائینی این تضاد به واسطه تنافی بین نهی از حصّه و ترخیص در تطبیق واجب بر آن، پدید آمده است. [۱۱]

ثمره عملی میان این دو نظریه، در فرض تعلق امر به مطلق و تعلق نهی تنزیهی [۱۲] به مقید - مانند «صلّ» و «لاتصلّ فی الحمام» - آشکار می‌شود. بنابر نظریه محقق نائینی، بین این دو تنافی نیست؛ زیرا نهی تنزیهی از حصّه، منافاتی با ترخیص در تطبیق واجب بر آن حصّه ندارد و بر همین اساس، ایشان عبادات مکروهه - از قبیل صلات در حمام - را توجیه می‌کند. اما بنابر نظریه «استبطان» بین این دو تنافی است؛ زیرا تعلق نهی تنزیهی به حصّه به معنای آن نیست که مکلف تحت هیچ عنوانی مجاز در اتیان آن نباشد، بلکه صرفاً به این معنا است که ترک آن بهتر از اتیان آن است و این معنا منافاتی با ترخیص در تطبیق واجب بر آن ندارد.

به عبارت دیگر: قبلاً سؤال این بود که آیا تفاوت امر و نهی تحریمی در اطلاق و تقیید متعلق، می‌تواند رافع منافات بین این دو باشد یا خیر؟ پاسخ هر دو نظریه فوق منفی بود. اما اکنون سؤال این است که آیا تفاوت امر و نهی تنزیهی در اطلاق و تقیید متعلق، می‌تواند رافع منافات بین این دو باشد یا خیر؟ در اینجا پاسخ نظریه استبطان منفی است، اما نظریه محقق نائینی به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد.

ردّ نظریه ترخیص در تطبیق

مقتضای تحقیق آن است که نظریه ترخیص در تطبیق محقق نائینی قابل پذیرش نیست؛ زیرا اطلاق متعلق امر نه به معنای ترخیص در تطبیق است و نه مستلزم آن است.

اما اینکه به معنای ترخیص در تطبیق نیست از این روست که معنای حقیقی اطلاق، عدمی بوده و عبارت است از «عدم لحاظ قید در طبیعت، در مقام جعل حکم بر آن [۱۳]»؛ در حالی که ترخیص، وجودی و حکمی مولوی است. [۱۴] به عبارت دیگر: اینکه شارع قید را در واجب لحاظ نکرده، غیر از آن است که حکم به ترخیص در تطبیق واجب کرده باشد.

اما اینکه اطلاق متعلق امر مستلزم ترخیص در تطبیق نیست از این جهت است که اطلاق متعلق امر یا به تعبیر دیگر «عدم لحاظ قید در طبیعت در مقام جعل وجوب بر آن»، صرفاً مستلزم عدم مانع از ناحیه «امر» در تطبیق متعلق آن (واجب) بر هر حصه‌ای است؛ در حالی که ترخیص در تطبیق به معنای عدم مانع از ناحیه «جاعل امر» (مولا) در تطبیق واجب بر هر حصه‌ای است و این دو با هم متفاوتند؛ زیرا عدم مانع از ناحیه امر به معنای آن است که امر ظهور در ترخیص دارد، اما عدم مانع از ناحیه جاعل امر یعنی اینکه مولا حکم به ترخیص کرده است و ظهور کلام مولا در ترخیص، با حکم مولا به ترخیص متفاوت است.

آنچه از نظر عقل، با نهی از حصه منافات دارد، دومی است که عبارت بود از: عدم مانع از ناحیه جاعل امر در تطبیق واجب بر آن حصه؛ زیرا نهی از حصه به این معنا است که مولا اتیان آن را تحت هر عنوانی ممنوع کرده است، در حالی که عدم مانع از ناحیه جاعل امر (ترخیص) در تطبیق واجب بر آن حصه به این معناست که مولا اتیان آن حصه را تحت عنوان واجب، مجاز کرده است؛ به عبارت دیگر: به طور کلی نهی به معنای ایجاد مانع از ناحیه مولا و ترخیص به معنای رفع مانع از ناحیه اوست.

اما عدم مانع از ناحیه امر عقلاً با نهی از حصه منافات ندارد؛ زیرا عدم مانع از ناحیه امر یعنی ظهور امر در ترخیص (عدم مانع)، و از لحاظ عقلی امکان دارد که مولا ترخیصی را که امر او ظهور در آن دارد اراده نکرده باشد؛ زیرا ممکن است هر متکلمی بر خلاف ظاهر کلام خود اراده کند.

اگر فرض را بر این بگذاریم که تفاوت امر و نهی در این خصوصیت، موجب تعدد متعلق نبوده و رافع تضاد میان آن دو نیست، نوبت به طرح خصوصیت دوم می‌رسد.

این مشکل که مربوط به اجتماع امر نفسی و نهی نفسی است و در فرض اضطرار ناشی از سوء اختیار مطرح می‌باشد، چنین قابل تصویر است:

فرض کنیم در مثال مشهور نماز در مکان غصبی، با وجود تعدد عنوان، باز هم اجتماع امر (صلّ) و نهی (لا تغصب) بر آن ممکن نیست. حال اگر این امر و نهی در زمان فعلیت معاصر نباشند؛ به این معنا که هر یک در زمانی متفاوت از دیگری فعلیت یابند، آیا در چنین حالتی امکان اجتماع امر و نهی بر نماز در مکان غصبی وجود دارد؟

توضیح فرض مزبور

اگر مکلف به ملک غیر بدون اذن او وارد شود، از دو حال خارج نیست: یا بدون سوء اختیار وارد شده است مثل این که گمان کرده ملک خود اوست، یا با سوء اختیار و مثلاً به قصد دزدی. در هر دو حالت به مقدار خروج از این مکان، مکلف مضطرّ به تصرف در آن است.

اشکالی نیست که در حالت نخست - که مکلف بدون سوء اختیار وارد ملک غیر شده است - خروج او جایز است و عقابی را در بر ندارد؛ زیرا بدون شک اضطرار بدون سوء اختیار، رافع تکلیف و عقاب است.

و نیز اشکالی نیست که در حالت دوم - که وی با سوء اختیار وارد ملک غیر شده است - خروج او عقاب به دنبال دارد؛ زیرا بدون اشکال، اضطرار ناشی از سوء اختیار، رافع عقاب نیست.

اکنون باید پرسید حکم خروج در حالت اضطرار ناشی از سوء اختیار چیست؟ آیا حرام است؟

پاسخ به این پرسش، مبتنی بر نزاعی میان مشهور و مصنف است، که در مبحث «حالات ارتفاع القدرة» - ذیل مباحث مربوط به «قاعده استحالة التکلیف بغیر المقدور» - تبیین شد [۱]:

- مشهور قائلند: اضطرار ناشی از سوء اختیار، مسقط تکلیف است [۲]؛ بنابراین خروج در این فرض حرام نیست. هر چند بر آن عقاب مترتب است.

- در مقابل مشهور، مصنف قائل است: اضطرار ناشی از سوء اختیار، مسقط تکلیف نیست، بنابراین خروج در این فرض، حرام است

[۲]. به تعبیر مشهور: الاضطرار بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً لکنه ینافی خطاباً.

خصوصیت دوم: عنوان متعلق

آیا در صورتی که فعل دارای دو عنوان باشد، ممکن است به یک عنوان متعلق امر و به عنوان دیگر متعلق نهی باشد؟ به عبارت دیگر: آیا تعدد عنوان فعل می‌تواند مجوز اجتماع امر و نهی بر آن باشد؟

مثال: اگر مکلف در خانه غضبی نماز بگذارد، آیا می‌توان از آن جهت که بر عمل او عنوان نماز صادق است متعلق «صلّ» و از آن جهت که بر آن عنوان غضب صدق می‌کند، آن را متعلق «لا تغصب» دانست؟ یا آن که محذور همچنان باقی است؟

مبانی قائلین به رفع تضاد

قائلین به رفع تضاد میان امر و نهی به واسطه تعدد عنوان متعلق، در توجیه مدعای خود ناچارند به یکی از دو مبنای زیر تمسک کنند:

۱. تعدد عنوان دلیل بر تعدد معنوی در خارج است.

توضیح: هر گاه دو عنوان به حسب ظاهر بر یک فعل منطبق باشد، کاشف از آن است که در خارج حقیقتاً دو فعل واقع شده است.

۲. هر چند مجرد تعدد عنوان، دلیل بر تعدد معنوی در خارج نیست، اما برای رفع تضاد میان امر و نهی کافی باشد.

توضیح: هر گاه دو عنوان بر یک فعل منطبق باشد، همین تعدد عنوان فعل کافی است تا بر آن امر و نهی اجتماع کنند، هر چند آن فعل در خارج حقیقتاً یکی است.

بررسی مبنای اول رفع تضاد

مبنای نخست اگر تمام باشد، تضاد میان امر و نهی در سطح مبادی را - طبق هر دو نظریه استبطان و ترخیص در تطبیق - ، برطرف می کند؛ زیرا بنابر مبنای مزبور، تعدّد عنوان دلالت بر تعدّد وجود خارجی فعل معنون به آن عنوان می کند. در فرض تعدّد وجود فعل در خارج هم، نه طبق نظریه استبطان می توان ادعا کرد که مبادی امر موجود در یک فعل به فعل دیگری که متعلّق نهی است، سرایت می کند، و نه طبق نظریه ترخیص در تطبیق می توان مدعی شد که نهی از یک فعل با ترخیص در تطبیق واجب بر فعل دیگری که متعلّق امر است، منافات دارد.

در تمامیت این مبنا اشکال وارد است؛ زیرا از طرفی هیچ برهانی ثابت نکرده است که تعدّد عنوان، دالّ بر تعدّد معنون است، و از طرف دیگر این امکان هست که از یک موجود خارجی، عناوین متعددی انتزاع کرد.

دلیل مبنای دوم

این مبنا - که صرف تعدّد عنوان متعلّق امر و نهی را مجوّز اجتماع آن دو می داند - قائل است: «احکام» متعلّق به عناوین و صور ذهنی هستند؛ زیرا «حکم» یک فرایند ذهنی است که در ذهن مولا پدید می آید، پس اطراف این حکم - از قبیل موضوع و متعلّق آن - نیز باید ذهنی باشد. بنابراین حکم به خود فعل خارجی تعلق نگرفته است تا وحدت آن مانع از اجتماع امر و نهی بر آن باشد، بلکه به عنوان آن در ذهن تعلق یافته است. پس صرف تعدّد عنوان یک فعل در ذهن مولی، برای جعل دو حکم متضاد برای آن فعل کافی است.

اشکال بر مبنای دوّم :

هر چند احکام به عناوین ذهنی افعال تعلق می گیرند، اما نباید غافل شد که این عناوین از آن جهت که آینه‌ای برای افعال خارجی هستند متعلّق احکام واقع شده اند، بنابراین نهایتاً حکم به فعل خارجی تعلق می یابد و عنوان در این میان، واسطه‌ای بیش نیست.

بنابراین تعلق امر و نهی به دو عنوان یک فعل، به معنای اجتماع دو تکلیف متضاد بر آن فعل است، و این عقلاً ممتنع است.

جواب اشکال بر مبنای دوّم:

ابتدا باید تفاوت سه امر را با هم بدانیم:

اولاً، خود شیء در خارج با عنوان آن شیء در ذهن متفاوت است؛

ثانیاً، خود عنوان شیء نیز به دو صورت متفاوت در ذهن لحاظ می‌شود: گاه بما هو هو و به عنوان یک صورت ذهنی لحاظ می‌گردد، گاه بما هو مرآة للخارج و به عنوان حکایت‌گر و انعکاس دهنده شیء خارجی.

در اشکال مطرح شده، بین شیء خارجی و عنوان آن شیء که بما هو مرآة للخارج لحاظ شده است، خلط شده است؛ یعنی این سخن که در مقام جعل، متعلق حکم، عنوان بما هو مرآة للخارج است، به معنای آن است که حکم حقیقتاً به خود آن فعل خارجی تعلق یافته است، و حال آنکه این گفته فقط به این معناست که متعلق حکم، عنوان فعل **بما هو عنوان** نیست.

نکته: هر چند موضوع قضیه در قضایای ذهنیه و خارجییه، مفهوم (عنوان) ذهنی است، اما این مفهوم در قضایای ذهنیه **بما هو مفهوم** موضوع واقع شده است و در قضایای خارجییه بما هو مرآة للخارج.

مثال: هر چند در قضیه ذهنیه «الانسان کلی» و قضیه خارجییه «الانسان ضاحک»، مفهوم انسان - نه خود انسان خارجی - موضوع قضیه است، اما در اولی **بما هو مفهوم** لحاظ شده است و در دومی بما هو مرآة للخارج.

ادامه بررسی مبنای دوم رفع تضاد

مبنای دوم - که صرف تعدد عنوان را برای رفع تضاد کافی می‌داند - اگر تمام باشد، تضادّ میان امر و نهی در سطح مبادی را فقط طبق نظریه استبطان برطرف می‌کند؛ زیرا طبق این نظریه، با سرایت وجوب - یا لا اقلّ مبادی آن - به تمام حصص، به هر حصه وجوب مشروط تعلق می‌گیرد. بنابراین این امکان وجود دارد که حصه‌ای که دو عنوان بر آن منطبق است - یک عنوان متعلق امر و عنوان دیگر متعلق نهی - به این عنوان که حصه‌ای از حصه‌های متعلق امر است، امر مشروط به ترک سایر حصه‌ای به آن تعلق گیرد و به این عنوان که حصه‌ای از حصه‌های متعلق نهی است، نهی به آن تعلق گیرد [۱]. بنابراین طبق نظریه استبطان با تعدد عنوان یک حصه، تنافی بین امر و نهی مرتفع می‌شود.

مثال: «نماز در مکان غصبی» حصه‌ای است که بر آن دو عنوان منطبق است؛ به این عنوان که حصه‌ای از نماز است متعلق امر و به این عنوان که حصه‌ای از غصب است متعلق نهی است.

مبنای دوم نمی‌تواند تضاد مزبور را طبق نظریه ترخیص در تطبیق برطرف کند؛ زیرا:

الف) بنا بر نظریه ترخیص در تطبیق، اطلاق متعلق امر به معنای ترخیص در تطبیق واجب بر هر حصه آن است، پس تطبیق واجب بر هر حصه، مرخص و مجاز است.

ب) حصه یعنی طبیعت مقید به قید؛ مانند انسان سفیدپوست. بنابراین، عنوانی که متعلق امر است اگر مقید به عنوانی که متعلق نهی است شود، خود یک حصه است.

ج) این «عنوان مقید» از آن جهت که حصه‌ای از حصه‌های متعلق امر است، - به اقتضای اطلاق بدلی متعلق امر - تطبیق واجب بر آن مرخص است و از آن جهت که مقید به عنوان متعلق نهی است، به ناچار نهی به آن تعلق می‌گیرد [۱] و ترخیص در تطبیق واجب بر حصه عقلاً منافی نهی از آن حصه است.

مثال: «نماز در مکان غضبی» حصه‌ای از حصه‌های نماز است و از این رو باید تطبیق واجب بر آن مرخص باشد. اما از آنجا که همین حصه، مقید به غضبی بودن مکان است، ناگزیر باید نهی «لاتغصب» هم به آن تعلق گیرد، در حالی که عقلاً ممکن نیست هم تطبیق واجب بر «یک عنوان» مرخص باشد و هم به آن نهی تعلق یابد.

اگر فرض را بر این بگذاریم که تفاوت امر و نهی در دو خصوصیت پیشین، موجب تعدد متعلق آنها نبوده و رافع تضاد میانشان نیست، نوبت به طرح خصوصیت سوم می‌رسد.

خصوصیت سوم: زمان فعلیت و تعلق

آیا اگر زمان تعلق امر به یک فعل، متفاوت از زمان تعلق نهی به آن باشد، اجتماع امر و نهی بر آن جایز است؟

نکته: زمان تعلق امر و نهی به فعل «مربوط به مرحله جعل و اعتبار است، و الا اگر امر و نهی به همراه مبادی خود، از حیث

زمان فعلیت و تعلق، متفاوت باشند، بی شک میان آن دو تضاد و تنافی وجود نخواهد داشت، اگر چه در دو خصوصیت قبل

متفاوت نباشند. به عنوان مثال: به روزه در ماه رمضان امر تعلق می‌گیرد و در اول شوال نهی.

اصولیون در مسأله اجتماع امر و نهی در فرض اضطرار ناشی از سوء اختیار، با دو مشکل مواجه شده اند: یکی مربوط است به اجتماع امر نفسی و نهی نفسی، و دیگری مربوط است به اجتماع امر غیری و نهی نفسی. برخی با طرح این خصوصیت، درصدد حلّ این دو مشکل، یا لاقلاً مشکل اول برآمده‌اند.

مشکل دوم در مسأله اجتماع امر و نهی

در فرض مزبور (اضطرار ناشی از سوء اختیار مکلف به خروج) اصولیون با مشکل دیگری در باب اجتماع امر و نهی مواجه شده‌اند که به این شرح است:

خروج از غضب واجب است؛ زیرا:

الف) غضب حرام است.

ب) خروج، مقدمه تخلص از حرام (غضب) است

ج) تخلص از حرام واجب است.

د) تا به اینجا ثابت شد که خروج، مقدمه واجب است.

د) مقدمه واجب واجب است.

بر اساس این چهار مقدمه، خروج از غضب واجب است، در حالی که این خروج بنابر مبنای مصنف (که اضطرار ناشی از سوء اختیار را مسقط تکلیف نمی‌داند) همچنان حرام است و یا حداقل بنابر مبنای مشهور، مبادی حرمت در آن باقی است.

در اینجا سه وجه - بلکه سه قول - مطرح شده است که در هر یک، با مناقشه در یکی از مقدمات فوق، برای حل این مشکل تلاش شده است. تفصیل این وجوه در درس بعد خواهد آمد.

وجه اول

واجب، تخلص از حرام نیست تا خروج، مقدمه واجب باشد.

دلیل وجه اول: آنچه واجب است ترک بقاء در مکان غضبی است، نه تخلّص از غضب. خروج مقدّمه نیز ترک بقاء نیست تا از باب

مقدمه واجب، واجب باشد؛ زیرا:

الف) خروج و بقاء متضادّند.

ب) انجام یک ضدّ، مقدّمه ترک ضدّ دیگر نیست [۱].

پس خروج مقدّمه ترک بقاء نیست.

ردّ وجه اول: این قول اگر تمام هم باشد نمی‌تواند مشکل مزبور را به طور کلی حل کند؛ زیرا این مشکل فقط در این مثال مطرح

نیست، بلکه می‌توان به جای خروج، برای فرض مزبور، مثال‌های دیگری آورد که مقدمه واجب بودن آنها قابل انکار نیست، مانند

شرب خمر نسبت به مرض مهلکی که علاج آن منحصر در شرب خمر است و فرد با سوء اختیار خود، مبتلا به آن شده است. در

این مثال، مقدّمیت شرب خمر برای علاج نفس - که واجب است - قابل انکار نیست.

وجه دوم

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

دلیل وجه دوم: برای حلّ این مشکل راهی جز التزام به تخصیص ادله حرمت غضب به غیر مورد خروج نیست [۱]. و در فرض

چنین تخصیصی، ادله حرمت غضب شامل غضبی که با خروج از ملک غیر حاصل شود، نمی‌گردد.

ردّ وجه دوم: ابتدا لازم است وجه سوم نیز بررسی شود، اگر آن نیز مردود بود، به ناچار تن به این تخصیص خواهیم داد، اما وجه

سوم - که در دروس بعدی خواهد آمد - وجهی صحیح است

راه حل سوم:

اقسام مقدّمه واجب:

مقدمه واجب

قسم اول: مقدمه واجب دارای دو فرد مباح و حرام می باشد

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

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

قسم اول :

گاهی مقدمه واجب دارای دو فرد می باشد؛ فرد مباح و فرد حرام. در این قسم هر دو فرد مقدمه نمی توانند متصف به وجوب گیری شود، بلکه تنها فرد مباح واجب می شود و فرد حرام همچنان در حرمت خود باقی می ماند؛ زیرا عقل - که تنها دلیل بر وجوب ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه می باشد - تنها ملازمه بین مقدمه مباح و ذی المقدمه را می بیند و بیشتر آن را درک نمی کند.

بر این اساس می توان گفت که هر گونه مقدمه ای واجب نیست، بلکه صرفاً مقدمات مباح واجب می باشند.

توضیح در ضمن یک مثال :

به جا آوردن نماز (ذی المقدمه) متوقف بر انجام شدن این عبادت در یک مکان است (مقدمه). حال اگر مکلف هم مکان غصبی و هم مکان مباح در اختیار داشته باشد، تنها رفتن به مکان مباح (مقدمه مباح) برای خواندن نماز واجب می شود، نه مکان غصبی (مقدمه حرام).

قسم دوم :

گاهی مقدمه واجب هیچ گونه فرد مباحی ندارد و تنها دارای فرد حرام می باشد و این انحصار مقدمه واجب در فرد حرام بدون اختیار مکلف پدید آمده است.

به عبارت دیگر افراد مقدمه در فرد حرام منحصر شده است بدون اینکه مکلف کاری انجام داده باشد.

سؤال: آیا این نوع از مقدمه، واجب می باشد؟

جواب: در پاسخ به این سؤال باید توجه داشت که کدام یک از دو حکم - وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه - از دیگری مهم‌تر می‌باشد؟ اگر ملاک وجوب نفسی ذی‌المقدمه از ملاک حرمت مقدمه اقوی باشد، حرمت مقدمه ساقط شده و تبدیل به واجب‌گیری می‌شود.

توضیح در ضمن یک مثال:

نجات دادن جان یک انسان (ذی المقدمه) متوقف بر ورود در مکان غضبی (مقدمه حرام) می‌باشد، و چون نجات دادن جان انسان مهم‌تر از حرمت تصرف در مکان غضبی می‌باشد، لذا حرمت تصرف در مکان غضبی ساقط شده و تبدیل به واجب‌گیری می‌شود.

اما اگر ملاک حرمت مقدمه از ملاک وجوب ذی المقدمه اهم باشد، در این صورت نمی‌توان برای استیفای وجوب ذی المقدمه حرمت مقدمه را فدا کرد، بلکه مقدمه به حرمت خود باقی می‌ماند و سبب می‌شود که انسان شرعاً از اتیان ذی المقدمه عاجز شود، لذا وجوب ذی المقدمه ساقط می‌گردد.

توضیح در ضمن یک مثال:

ادا کردن حق فرد مسلمان متوقف بر این است که مسلمانی کشته شود. در اینجا هر چند ادا کردن حق مسلمان واجب است، اما چون انجام دادن آن متوقف بر کشتن مسلمانی دیگر می‌باشد که ملاکش از ملاک ادا کردن حق مهمتر است، نمی‌توان برای استیفای آن، مقدمه را انجام داد و مرتکب قتل نفس شد، بلکه همین مسأله سبب می‌شود که وجوب ادای حق از بین برود؛ زیرا وقتی تنها راه انجام دادن آن قتل نفس باشد که ملاک حرمت آن از وجوب ادای حق اقوی می‌باشد، حرمت قتل نفس سبب می‌گردد که انسان از انجام دادن ذی المقدمه شرعاً عاجز شود؛ با اینکه تکویناً قدرت دارد که مقدمه را انجام دهد تا به ذی المقدمه دست پیدا کند اما چون شرعاً انجام دادن آن ممنوع است، از دیدگاه شارع، مکلف عاجز از انجام دادن ذی المقدمه محسوب می‌شود. و روشن است که عاجز شدن از انجام تکلیف سبب می‌شود که آن تکلیف از بین برود.

قسم سوم:

گاهی مقدمه واجب ذاتاً دارای دو فرد می‌باشد (فرد مباح و فرد حرام)، ولی مکلف با سوء اختیار خودش - بر خلاف قسم دوم - سبب شده است که از مقدمه مباح عاجز شود. به این معنا که مکلف کاری کرده است که دیگر نتواند از طریق فرد مباح به واجب دسترسی پیدا کند. در اینجا چون مکلف با اختیار خودش باعث شده که مقدمه واجب در فرد حرام انحصار پیدا کند، لذا - به

حکم عقل-حرمت مقدمه ساقط نمی شود و مقدمه به حرمت خود باقی است و شخص نیز به واسطه انجام دادن آن - هر چند برای رسیدن به ذی المقدمه باشد- عقاب می شود. بنابراین چون اضطرار مکلف به فرد حرام به واسطه سوء اختیار خودش بوده است، لذا این عجز رافع حرمت فرد حرام نمی شود؛ یعنی مقدمه واجب کما کان حرام می باشد و چون حرام است نمی تواند متصف به وجوب غیري شود؛ زیرا عقل ملازمه‌ای بین وجوب ذی المقدمه و وجوب غیري مقدمه حرام- که شخص به اختیار خودش به انجام دادن آن مضطر شده است- قائل نیست.

توضیح در ضمن یک مثال:

اگر نجات جان مسلمانی که در حال غرق شدن است،(ذی المقدمه) از دو راه ممکن باشد - راه حرام (مقدمه حرام) و راه مباح (مقدمه مباح)- ولی شخص به سوء اختیار خودش کاری کند که نتواند از راه مباح او را نجات دهد و تنها راه نجات منحصر در راه حرام باشد، در این صورت چون خود شخص باعث انحصار مقدمه در حرام شده است؛ لذا حرمت آن مقدمه از بین نمی‌رود، و شخص با این که ناچار است-به خاطر نجات دادن جان مسلمانی- طریق حرام را طی کند، در عین حال به خاطر انجام دادن آن عقاب نیز می شود؛ زیرا اضطرار ناشی از سوء اختیار باعث سقوط عقاب نمی شود.

ثمره بحث اجتماع امر و نهی

ثمره بحث بر فرض امتناع اجتماع امر و نهی

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

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

توضیح در ضمن یک مثال :

اطلاق «لاتغصب» (نهی) شمولی است و اطلاق «صل» (امر) بدلی می باشد. خطاب «لاتغصب» هنگامی امتثال می شود که جمیع افراد غضب ترک شود و هیچ طبیعتی از آن - حتی بواسطه نماز خواندن - محقق نشود. اما امتثال امر «صل» به این است که اصل نماز به جا آورده شود هر چند که در غیر مکان غضبی باشد. بنابراین امتثال امر به این است که اصل طبیعت اتیان شود، ولی امتثال نهی به این است که همه افراد طبیعت ترک شود. در نتیجه چون نهی، مورد اجتماع را در برمی گیرد، نهی بر امر مقدم می باشد.

ثمره بحث بر فرض جواز اجتماع امر و نهی

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

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

توضیح در ضمن یک مثال :

شخصی در هنگام وسعت وقت نماز در مکان غضبی قرار دارد که می تواند هم امر «صل» را امتثال کند و هم نهی «لاتغصب» را به این صورت که از مکان غضبی خارج شده و در مکان مباح نماز بخواند.

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

توضیح در ضمن یک مثال :

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

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

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

مبنای دوم: فرض جواز اجتماع امر و نهی:

سؤال: اگر نظر مختار جواز اجتماع امر و نهی باشد در این صورت آیا اتیان امر صحیح است یا نه؟

قبل از جواب دادن به این سؤال بیان یک نکته ضروری می باشد:

نکته: کسانی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند در علت این مسأله با یکدیگر اختلاف دارند. گروهی معتقد هستند که صرف تعدد عنوان باعث می شود که اجتماع امر و نهی جائز باشد؛ هر چند تعدد عنوان موجب تعدد معنون نشود.

گروهی دیگر معتقد هستند که صرف تعدد عنوان موجب جواز اجتماع امر و نهی نیست، بلکه باید تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود؛ یعنی تعدد عنوان سبب شود که در خارج دو فعل اتفاق بیفتد و تنها در این صورت اجتماع امر و نهی جائز می باشد.

جواب: در پاسخ به این سؤال باید گفت: بین عمل توصلی و تعبدی تفاوت وجود دارد و حکم هر کدام با دیگری متفاوت است؛ لذا بحث را در دو مقام مطرح می کنیم:

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

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

اما اگر بین امر و نهی در مقام امتثال تراحم وجود داشته باشد، در این صورت نیز عمل توصلی صحیح می‌باشد؛ زیرا در موارد متزاحمین هر چند ملاک اهم بر ملاک مهم مقدم می‌باشد اما در عین حال فعل به صورت ترتبی می‌تواند مأمور به باشد؛ یعنی اگر شخصی امتثال تکلیف اهم (نهی) را ترک کند، تکلیف مهم (امر) ثابت می‌شود و مأمور به تلقی می‌شود؛ لذا مجزی از امر محسوب شده و صحیح می‌باشد. چون روشن است که امتثال مأمور به همواره موجب اجزاء و بری شدن از تکلیف می‌شود و دیگر نیازی به امتثال مجدد نیست.

توضیح در ضمن یک مثال :

بین خطاب «لاتغصب» (نهی) و خطاب «طهّر ثیابک» (امر) در مقام امتثال، تراحم وجود دارد و مکلف نمی‌تواند همزمان هر دو تکلیف را امتثال کند. در این فرض هر چند که هر دو تکلیف همزمان مورد خطاب نیستند و خطاب «لاتغصب» مقدم بر خطاب «طهّر ثیابک» می‌باشد، اما وقتی مکلف خطاب «لاتغصب» را عصیان کند، خطاب «طهّر ثیابک» ثابت می‌شود، در نتیجه مأمور به شده و انجام دادن آن مجزی و صحیح می‌باشد.

مقام دوم: اگر مبنای مختار جواز اجتماع امر و نهی باشد و عملی که متعلق امر است عمل توصلی باشد، طبق مبنای کسانی که می‌گویند تعدد عنوان موجب تعدد معنون است امر عبادی صحیح است، ولی طبق مبنای کسانی که معتقد هستند مجرد تعدد عنوان در جایز بودن اجتماع امر و نهی کافی می‌باشد - هر چند در عالم خارج یک فعل اتفاق افتاده باشد و تعدد عنوان موجب تعدد معنون نشود - صحت عمل مورد اشکال قرار گرفته است؛ زیرا طبق اعتراف این مبنای، فقط یک فعل در خارج اتفاق افتاده است که آن فعل نیز مشتمل بر حرام بوده و مبعوض مولا می‌باشد روشن است که با فعلی که مبعوض مولاست، نمی‌توان قصد قربت کرد، چگونه می‌شود با عملی که مورد نکوهش و بغض مولاست به او تقرب و نزدیکی جست و آن را به عنوان محبوب به جا آورد؟

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

نقش علم به حرمت و جهل به آن

سؤال: در جایی که باطل شدن عمل به عدم تمشی قصد قربت باشد- مثل وجه سابق- آیا بین صورت علم به حرمت و جهل به آن تفاوتی وجود دارد یا نه؟

جواب: در جایی که بطلان عمل به سبب عدم تمشی قصد قربت باشد باید بین علم و جهل تفصیل داد، اما اگر علت بطلان عمل به دلیل امر دیگری باشد، بین عمل و جهل تفاوتی وجود ندارد. توضیح اینک:

در دو جا فعل مشتمل بر حرام، باطل می باشد:

۱. جایی که مبنای مختار امتناع اجتماع امر و نهی باشد؛ زیرا در این وجه -همان طور که گفته شد- اطلاق امر به واسطه اطلاق نهی شکسته می شود. در نتیجه در فعل مشتمل بر حرام، امر ثابت نیست و مأمور به محسوب نمی شود، لذا باطل می باشد.

۲. جایی که مبنای مختار جواز اجتماع امر و نهی باشد؛ بر این اساس که معیار جواز فقط تعدد عنوان بوده و عمل نیز عبادی باشد. وجه بطلان- همان طور که گذشت- این است که قصد قربت متمشی نمی شود.

تفاوت دو صورت یاد شده: فرقی که بین این دو صورت وجود دارد این است که در مورد اول، مکلف چه عالم به حرمت، و چه جاهل به حرمت باشد، در هر دو صورت عمل او باطل می باشد. زیرا در این صورت بین وجود واقعی امر و وجود واقعی نهی تنافی و تعارض وجود دارد و این دو در عالم واقع با یکدیگر ناسازگار هستند، در نتیجه با تقدیم جانب نهی، وجود واقعی امر از بین می رود و فعل مشتمل بر حرام، مأمور به محسوب نشده و باطل می باشد. ولی در مورد دوم وقتی نمی تواند قصد قربت کند که حرمت در حقیق منجز باشد، لذا علم به حرمت در بطلان فعل عبادی نقش دارد.

عنوان بحث:

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

توضیح عنوان:

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

نکته اول :

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

در کتب اصولی اصطلاح ضدّ با آنچه که در اصطلاح منطق به کار برده می شود، تفاوت دارد مقصود اصولیون از «ضد عام واجب» نقیض آن می باشد، و مقصودشان از «ضد خاص واجب» ضد منطقی آن می باشد که امری وجودی است و با واجب در یک جا جمع نمی شود.

وجه عام و خاص بودن ضدّ در این اصطلاح روشن است؛ زیرا نسبت این دو ضد به یکدیگر، عام و خاص مطلق می باشد؛ یعنی نقیض شیء اعم از ضدّ آن می باشد.

نکته دوم:

در عنوان بحث گفته شد که آیا وجوب شیئی مقتضی حرمت ضد آن است یا نه؟ مقصود از «اقتضا» در این عنوان ضرورت و وجوب عقلی می باشد؛ یعنی از دیدگاه عقلا محال است که فعلی واجب شده باشد در حالی که نقیض آن فعل حرام نشده است.

نکته سوم :

غرض این بحث آن است که از جعل وجوب برای فعل، جعل حرمت برای ضدّ آن کشف شود؛ یعنی اگر شارع برای یک فعل وجوب جعل کرده باشد، به ضرورت عقلی برای ضدّ آن نیز حرمت جعل کرده است. مثلاً اگر شارع نماز را واجب کرده باشد حرمتی نیز برای منافی آن جعل کرده است. بنابراین باید از جعل وجوب برای یک فعل، جعل حرمت برای ضد آن کشف شود.

استدلال‌های موجود در مسأله:

کسانی که معتقدند وجوب فعل مقتضی حرمت ضدّ آن می باشد، برای اثبات این مدعا سه گونه استدلال کرده‌اند:

۱. عده‌ای معتقدند که وجوب فعل عین حرمت ضد آن است؛ یعنی از وجوب فعل بالمطابقت حرمت ضد آن استفاده می شود.

۲. عده‌ای معتقدند که وجوب فعل مشتمل بر حرمت ضد آن است؛ به این معنا که وجوب فعل دارای اجزائی است که یکی از آنها حرمت ضد می باشد. یعنی از وجوب فعل بالتضمن حرمت ضد آن به دست می آید.

۳. عده‌ای معتقدند که وجوب فعل ملازم با حرمت ضد آن است؛ یعنی از وجوب فعل بالالتزام حرمت ضد آن استفاده می شود.

نظر مشهور:

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

نظر مشهور در باره ضد عام :

مشهور درباره ضد عام قائل به اقتضا می باشند و معتقدند هرگاه فعلی واجب شد، ضد عام آن حرام می باشد. بنابراین از جعل وجوب برای نماز کشف می شود - به حکم عقل - که شارع نقیض آن را که ترک نماز باشد، حرام کرده است.

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

سؤال :

چگونه بین وجوب فعل و حرمت ضد آن عینیت وجود دارد، در حالی که وجوب و حرمت هم در مرحله حکم و هم در مرحله مبادی با یکدیگر تفاوت دارند؟ برای مثال مبدأ وجوب، مصلحت و حبّ بوده در حالی که مبدأ حرمت، مفسده و بغض می باشد و بدیهی است که حبّ و بغض و مصلحت و مفسده قابل جمع نیستند.

پاسخ:

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

توجیه اول :

مقصود از عینیت وجوب شیء و حرمت ضد، عینیت در مرحله حکم و مبادی نیست، بلکه مقصود اشتراک در اثر می باشد.

توضیح:

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

مثال: هرگاه نماز واجب شد اثر وجوب آن این است که مکلف از ارتکاب ضد آن که ترک نماز است، باز داشته شود؛ یعنی ترک نماز را انجام ندهد. از طرف دیگر اثر حرمت ترک نماز این است که ترک نماز انجام نشود بنابراین هر دو واجد یک اثر هستند و آن اینکه نماز ترک نشود. مقصود از عینیت وجوب با حرمت همین معناست.

توجیه دوم برای عینیت وجوب فعل و حرمت ضد

وقتی مولا از فعلی نهی می کند، معنای نهی از انجام دادن فعل، طلب نقیض آن فعل می باشد و همچنین معنای نهی از ترک فعل، طلب انجام دادن خود فعل می باشد؛ از اینرو این دو عین یکدیگر هستند.

توضیح در ضمن یک مثال:

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

اشکال توجیه اول:

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

عقلی برای جعل فعل دیگر وجود ندارد - که در اثر با این فعل مشترک است- ، بلکه ممکن است که یکی مجعول باشد و دیگری مجعول نباشد.

اشکال توجیه دوم:

به این توجیه دو اشکال وارد است:

اشکال اول:

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

اشکال دوم:

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

استدلال به جزئیت :

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

جواب از استدلال :

جواب این استدلال روشن است. زیرا این استدلال بر این اساس مرکب بودن معنای امر از دو جزء می باشد، در حالی که معنای امر بسیط بوده و مرکب از دو جزء نیست؛ از اینرو این استدلال نادرست می باشد.

استدلال به تلازم:

هرگاه مولا مکلف را به انجام فعلی امر کند معنایش این است که به او ترخیص در ترک نداده است؛ چرا که اگر مولا فعلی را واجب کند و در عین حال ترک آن جائز باشد، محال لازم می آید. از طرف دیگر معنای عدم ترخیص ترک حرمت ضد می باشد. بنابراین وجوب فعل با حرمت ضد عام ملازمه دارد. **جواب از استدلال:**

این مطلب که عدم ترخیص در ترک، کاشف از ثبوت حکم الزامی است، درست می باشد؛ یعنی عدم ترخیص در ترک برای مکلف به معنای مستقر شدن یک حکم الزامی بر مکلف که بر طبق آن نمی تواند واجب را ترک کند. اما این حکم الزامی ضرورتاً حرمت ترک نیست، بلکه همان طور که ممکن است حرمت ترک باشد، احتمال دارد وجوب فعل باشد. از اینرو بین عدم ترخیص در ترک و حرمت ضد ملازمه ای وجود ندارد.

بررسی قول به اقتضا در ضد خاص:

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

استدلال قائلین به اقتضاء:

برای این قول دو استدلال بیان شده است:

استدلال اول :

این استدلال از سه مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول :

مقدمه اول این است که ضد عام واجب، حرام است.

مقدمه دوم :

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

مقدمه سوم:

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

اشکالات استدلال اول:

اشکال اول :

مقدمه اول این استدلال صحیح نیست، زیرا در بحثهای قبلی ثابت شد که ضد عام واجب، حرام نمی باشد.

اشکال دوم :

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

هرگاه شارع فعلی را واجب کند هیچ ضرورتی وجود ندارد که ملازم آنرا نیز واجب کند یا اگر فعلی را حرام کند ملازم آن را نیز حرام کند، چرا که عقل چنین الزامی را از جانب شارع درک نمی کند. آنچه که عقل درک می کند این است که ملازم وجودی یک فعل نمی تواند حکمی متفاوت از ملازم خود داشته باشد؛ یعنی وقتی فعلی واجب شد امکان ندارد که ملازم آن فعل حرام باشد یا اگر فعلی حرام شد محال است که ملازم آن واجب باشد، اما نسبت به این مطلب اگر فعلی واجب شد باید ملازم آن فعل نیز واجب باشد یا اگر حرام شد، باید ملازم آن نیز حرام باشد عقل درکی ندارد، بلکه ممکن است ملازم واجب یا ملازم حرام فاقد حکم باشد و اساساً حکمی بر آن جعل نشود.

بنابراین مقدمه سوم ادعای بدون دلیل بوده و باطل می باشد.

استدلال دوم :

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

مقدمه اول:

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

مقدمه دوم:

مقدمه واجب، واجب می باشد. بنابراین ترک ضدّ که مقدمه انجام ضدّ دیگر می باشد واجب می باشد. در مثال ترک ازاله چون مقدمه نماز است واجب می شود.

مقدمه سوم :

وجوب ترک ضد به معنای حرمت خود ضدّ می باشد - اساساً وجوب شیئی به معنای حرمت نقیض است. - برای مثال، وجوب ترک شرب خمر به معنای حرمت شرب خمر می باشد. در مثال ترک ازاله واجب شد، لذا نقیضش که ازاله باشد حرام می شود.

نتیجه :

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

نکته‌ای درباره مقدمه سوم:

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

است به ازاله نیز - که ضد خاص نماز است- امر کند و این غرض به واسطه اثبات وجوب ترک ضد- به واسطه مقدمه دوم- ثابت می شود و دیگر نیازی به مقدمه سوم نیست.

قاعده کلی:

تعلق هم زمان امر به دو نقیض محال است؛ یعنی محال است که هر دو نقیض متعلق امر باشند. پس با این حال آیا می شود تصور کرد که بر مکلف لازم باشد هم فعل را انجام دهد و هم آن را ترک کند؟!!

بر این اساس به صرف وجوب ترک ضدّ ثابت می شود که امر به نقیض آن محال است و هو المطلوب.

نکته‌ای درباره مقدمه دوم:

در درس‌های پیش گفته شد که از نگاه شهید صدر (ره) وجوب مقدمه فقط در مرحله مبادی ثابت می باشد نه در مرحله جعل، و ایشان منکر وجوب مقدمه در مرحله جعل می باشند.

سؤال :

آیا عقیده شهید صدر (ره) با مقدمه دوم سازگار است؟

جواب :

از نگاه ایشان نیز مقدمه دوم قابل قبول می باشد.

توضیح: در جایی که یکی از ضدین واجب بوده و مقدمه انجام آن ترک ضد؛ دیگر باشد. ترک ضد متصف به وجوب گیری می شود. بر اساس دیدگاه شهید صدر هر چند برای آن، وجوب گیری جعل نشده است ولی باید مبادی وجوب در آن ثابت باشد. در این صورت ضدّ آن نمی تواند متعلق امر باشد؛ زیرا لازمه‌اش این است که مبادی وجوب در ضد نیز ثابت باشد در حالی که محال است مبادی وجوب هم در ترک ضد باشد و هم در خود ضد و نیز محال است که مبادی وجوب هم زمان در دو نقیض وجود داشته باشد، آیا ممکن است که هر دو نقیض محبوب مولا بوده و دارای مصلحت باشد؟

بنابراین خود ضد نمی تواند متعلق امر باشد و در نتیجه از دیدگاه شهید صدر (ره) مقدمه دوم عاری از خدشه می باشد.

نکته‌ای درباره مقدمه اول:

برای بیان این نکته بیان دو مقدمه ضروری است:

مقدمه اول:

هرگاه گفته شود که ترک ضد، مقدمه ضد دیگر است، به این معناست که ترک ضد علت ضد دیگر محسوب می‌شود.

مقدمه دوم:

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

توضیح در ضمن یک مثال:

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

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

بررسی مقدمات عدم ضد نسبت به ضد دیگر:

در درس گذشته بیان شد که آیا عدم یک ضد، مقدمه ضد دیگر محسوب می‌شود یا خیر؟ آیا عدم ازاله مقدمه نماز به شمار می‌آید یا خیر؟

مرحوم شهید صدر (ره)، مقدمات عدم ضد نسبت به ضد دیگر را انکار کرده و به این سخن دو اشکال وارد می‌کنند.

اشکال اول :

مقدمه :

گفته شد که علت از سه جزء تشکیل یافته است: مقتضی، شرط و عدم مانع.

«مقتضی» در حقیقت جوهره اصلی علیت بوده و اصلی‌ترین جزء علت تامه به شمار می‌آید مقصود از مقتضی، امری است که معلول از آن صادر می‌شود و به همین جهت به آن «سبب» نیز اطلاق می‌شود؛ چرا که مقتضی نسبت به معلول جنبه سببیت دارد.

«شرط» نسبت به مقتضی جنبه کمکی دارد و سبب می‌شود که مقتضی در تأثیر خود به فعلیت برسد. بنابراین با این که اثر(معلول) از مقتضی صادر می‌شود ولی وجود شرط سبب می‌شود که این تأثیر به فعلیت برسد.

«مانع» امری است که از اثر گذاشتن مقتضی ممانعت می‌کند و وجود آن سبب می‌شود که اثر از مقتضی صادر نشود.

بر این اساس می‌توان گفت رتبه مانع بعد از رتبه مقتضی می‌باشد؛ زیرا مانع هنگامی معنا پیدا می‌کند که مقتضی موجود باشد و اگر مقتضی موجود نباشد مانع معنای درستی نخواهد داشت. به طور مثال:

اگر برای سوختن کاغذ، مقتضی آن یعنی آتش موجود نباشد، نمی‌توان گفت علت سوختن کاغذ این است که رطوبت موجود در آن از سوختن جلوگیری کرده است.

بنابراین باید معاصرت زمانی مقتضی و مانع ممکن باشد؛ یعنی هم زمانی مقتضی و مانع در یک زمان قابل فرض باشد. به تعبیر دیگر عدم مانع تنها هنگامی می‌تواند منشأ اثر باشد که وجود مانع با مقتضی، امکان فرض داشته باشد. اما اگر معاصرت زمانی این دو ممکن نباشد، مانعیت مانع برای مقتضی محال می‌باشد و طبیعتاً نمی‌تواند عدم مانع، جزئی از اجزای علت باشد.

بیان اشکال :

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

توضیح در ضمن یک مثال:

مقتضی نماز اراده آن است و ازاله نجاست ضد آن محسوب می شود. هنگامی که مکلف نماز را اراده کند به طور قطع آن را انجام می دهد و صدور نماز ضروری می باشد؛ زیرا افعال اختیاری تابع اراده و اختیار انسان هستند و وقتی انسان فعلی را اراده کند قطعاً آن فعل را انجام می دهد. بنابراین هنگامی که مکلف نماز را اراده کند به طور یقین ازاله را انجام نمی دهد و در این صورت اراده کردن ازاله محال می باشد

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

اشکال و جواب:

اشکال: مستشکل به صورت قیاس استثنائی اشکالی را بدین صورت مطرح می کند:

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

جواب:

در اشکال بالا بین دو معنای مانع خلط شده است.

توضیح: مانع بر دو قسم است:

قسم اول: مقصود از مانع در این قسم - امری است که با وجود آن، اثر مقتضی محقق نمی شود و اثر، تنها هنگامی محقق می شود که آن مانع تحقق نداشته باشد. پس عدم مانع جز، اجزای علت تحقق اثر بوده و به واسطه آن حلقه علیت کامل می شود.

مانند رطوبت نسبت به سوختن کاغذ؛ چرا که وجود رطوبت باعث می شود سوختن کاغذ اتفاق نیفتد و نبود رطوبت جزو اجزای علت سوختن می باشد.

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

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

ادامه بررسی مسلک مقدمیت:

در درس گذشته بیان شد که مانع دارای دو اطلاق متفاوت می باشد:

مانع در قسم نخست به این معناست که با وجود آن، اثر مقتضی محقق نمی شود. بر اساس این معنا باید امکان جمع مقتضی و مانع وجود داشته باشد تا مانع از تأثیر مقتضی جلوگیری کند، ولی در درس پیش گفته شد که مانع به این معنا بر ضدّ اطلاق نمی شود؛ لذا عدم ضدّ، عدم مانع مقتضی محسوب نمی گردد.

به تعبیر دیگر مقتضی ضدّ همان گونه که باعث وجود ضدّ می شود سبب می شود که ضد دیگر محقق نشود. پس عدم ضد علت تحقق ضد به حساب نمی آید، بلکه همان مقتضی که وجود یک ضد را پدید آورده است باعث انعدام ضدّ دیگر می شود.

بنابراین بین وجود ضد و عدم ضد دیگر رابطه علیت وجود ندارد و هر دو معلول یک علت هستند که مقتضی ضد می باشد.

توضیح در ضمن یک مثال :

مقتضی نماز (اراده) همان گونه که باعث می شود نماز (ضدّ) از مکلف تحقق یابد، سبب می شود که ازاله (ضد دیگر) از او صادر نشود؛ یعنی نماز و عدم ازاله هر دو معلول اراده نماز می باشند، پس در حقیقت بین نماز و عدم ازاله رابطه علیت وجود ندارد و هر دو در یک رتبه می باشند.

با توجه به این توضیح می‌توان گفت که مسلک مقدمیت که مبتنی بر علیت می‌باشد، صحیح نیست.

در قسم دوم مانع بدین معناست که هرگاه امکان اجتماع دو شیء وجود نداشته باشد. این دو، مانع همدیگر محسوب می‌شوند.

آنچه که شهید صدر(ره) در مقام جواب از مسلک مقدمیت عدم ضد نسبت به ضد دیگر مطرح کردند بر اساس اصطلاح اول از مانع بود و آنچه که مستشکل در مقام اشکال به مختار ایشان مطرح کرد بر اساس اصطلاح دوم مانع بود؛ از این رو اشکال مستشکل وارد نیست.

اشکال دوم :

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

توضیح در ضمن یک مثال :

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

کسانی که قائل به اقتضاء هستند معتقدند که عدم یکی از ضدین، مقدمه تحقق ضد دیگر می‌باشد؛ یعنی عدم نماز، مقدمه تحقق ازاله می‌باشد. و در درس سابق هم گفته شد که مقدمیت معنایی غیر از علیت ندارد. بنابراین وقتی گفته می‌شود که عدم یکی از ضدین مقدمه تحقق ضد دیگر است به این معناست که عدم یکی از آنها علت تحقق ضد دیگر می‌باشد. از این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر عدم یک ضد علت تحقق ضد دیگر باشد پس به ناچار عدم آن ضد سبب تحقق عدم ضد دیگر می‌باشد. مانند این که اگر آتش علت حرارت باشد، عدم آتش هم علت عدم حرارت می‌باشد و اگر عدم نماز علت ازاله باشد عدم نماز (انجام نماز) هم علت عدم ازاله می‌باشد؛ یعنی رابطه علیت بین این دو نیز وجود دارد. بنابراین تا اینجا این نتیجه به دست آمد که نماز ، علت عدم ازاله می‌باشد؛ یعنی همانگونه که عدم نماز علت ازاله می‌باشد، نماز هم علت عدم ازاله می‌باشد.

از طرف دیگر همان طور که عدم نماز ، مقدمه (علت) ازاله است عدم ازاله هم مقدمه (علت) نماز می‌باشد؛ زیرا بیان شد که عدم ضد، مقدمه تحقق ضد دیگر می‌باشد و این قاعده هم در نماز قابل تطبیق است و هم در ازاله. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عدم ازاله، علت نماز می‌باشد.

خلاصه:

از این سخنان دو نتیجه به دست می آید:

۱. عدم نماز علت ازاله است.

۲. عدم ازاله علت نماز است.

با توجه به دو نتیجه ذکر شده، اشکال دور پیش می آید؛ چون بر اساس نتیجه اول اگر عدم نماز علت (مقدمه) ازاله باشد، قطعاً نماز نیز علت عدم ازاله خواهد بود- به خاطر علتی که در بالا توضیح داده شد-؛ در حالی که بر اساس نتیجه دوم، عدم ازاله علت نماز بوده است، نه اینکه نماز علت عدم ازاله باشد. بنابراین اگر نماز علت عدم ازاله باشد و عدم ازاله هم علت نماز باشد، علیت دو طرفی (دور) پیش می آید که محال است.

خلاصه سخن در ضد خاص:

قائلین به اقتضاء برای این منظور دو استدلال ذکر کردند که شهید صدر هر دو استدلال را رد کرده و قائل شدند که وجوب شیء مقتضی حرمت ضدّ خاص نیست.

ثمره بحث ضد:

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

ثمره بحث ضد:

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

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

جواب: علت بطلان نماز بر اساس این مبنا، ایجاد «تعارض» بین خطاب «انقذ الغریق» و خطاب «صل» می‌باشد؛ چرا که این دو خطاب- بر اساس مبنای اقتضا- علاوه بر اینکه مورد خود را واجب می‌کنند ضد خود را نیز حرام می‌نمایند؛ یعنی خطاب «انقذ الغریق» علاوه بر واجب کردن انقاذ غریق سبب می‌گردد که صلات- ضد انقاذ- نیز حرام شود و همچنین خطاب «صل» سبب می‌شود که انقاذ غریق حرام گردد.

بر این اساس خطاب «صل» که مستلزم حرمت انقاذ غریق است با خطاب «انقذ الغریق» که مستلزم وجوب انقاذ غریق می‌باشد، متعارض بوده و قابل جمع نیست. و همچنین است خطاب «انقذ الغریق» که مستلزم حرمت نماز می‌باشد با خطاب «صل» که مستلزم وجوب نماز می‌باشد؛ لذا باید قواعد باب تعارض پیاده شود؛ یعنی خطاب واجب اهم حفظ شده و خطاب واجب مهم ساقط شود. بنابراین در مثال جاری، خطاب «صل» ساقط شده و نماز فاقد امر می‌باشد، در حالی که صحت عبادت مشروط به وجود امر بوده و با نبود امر امتثال محقق نشده و عبادت باطل می‌شود.

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

جواب: صحت نماز بدین خاطر است که خطاب «انقذ الغریق» هیچ‌گونه دلالتی بر حرمت نماز ندارد و همچنین خطاب «صل» دال بر حرمت انقاذ غریق نیست؛ لذا بین این دو خطاب در مقام جعل، تنافی وجود ندارد و نسبت به همدیگر متعارض نمی‌باشند، ولی چون مکلف قادر به انجام هر دو تکلیف نمی‌باشد، بین این دو تراحم بوده و به واسطه «ترتب» می‌توان صحت عمل را تصحیح کرد.

سؤال: آیا به وسیله امر ترتبی می‌توان مأمور به بودن تکلیف مهم را - بر اساس مسلک اقتضاء- ثابت کرد یا نه؟

جواب: با امر ترتبی نمی‌توان مأموریه بودن تکلیف مهم را ثابت کرد؛ زیرا امر ترتبی فقط در باب تزاحم کارساز می‌باشد، نه در باب تعارض. از این رو در مورد بحث که تعارض رخ داده است و بین دو خطاب در جعل تنافی وجود دارد، امر ترتبی مشکل را حل نمی‌کند.

آیا حرمت مقتضی بطلان است؟

بحث در این است که آیا حرمت یک عمل، بطلان آن عمل را اقتضا می‌کند یا نه، و هر گاه عملی حرام بود این حرمت، مقتضی بطلان آن هم است یا نه؟

اقتضاء الحرمة للبطلان

الف) اگر نهی از شیء ارشادی باشد

ارشادی بودن نهی از شیء مقتضی بطلان است و بحثی در آن نیست؛ یعنی همه معتقدند نهی ارشادی از یک شیء مقتضی بطلان آن است. چون نهی ارشادی نشان می‌دهد که یک شیء، حکم شرط یا مانع را برای عمل دارد.

خروج نهی ارشادی از محل بحث

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود نهی ارشادی (وضعی) محل بحث اقتضاء نیست و این نهی از محل کلام خارج است؛ زیرا در حقیقت نهی ارشادی، نهی اخباری است و خبر از بطلان عبادت یا معامله می‌دهد و در محل این بحث وارد نیست.

ب) اگر نهی مولوی باشد

-محل نزاع جایی است که نهی مولوی به معامله یا عبادتی تعلق گیرد، بدین صورت که آیا حرمت تکلیفی یک عمل (معامله یا عبادت) به ضرورت

مبحث اول: آیا حرمت مقتضی بطلان عبادت است یا نه؟

اصولیین معتقدند که حرمت عبادت مقتضی بطلان آن است. و سه استدلال برای آن ذکر کرده‌اند:

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

توضیح

عبادت عملی است که مورد امر واقع شده است (مأمورٌ بها است) و اطلاق آن امر شامل همه موارد این عمل می‌شود.

وقتی قسم خاصی از عملِ مأمورٌ به مورد نهی قرار می‌گیرد (نهی از عبادت)، آن قسم خاص دیگر نمی‌تواند مأمورٌ به باشد و اطلاق امر شامل آن قسم نمی‌شود، زیرا اگر در کنار نهی، امر نیز وجود داشته باشد مستلزم اجتماع امر و نهی خواهد بود که محال است. بنابراین عبادت مورد بحث ما عبادتی منهیّ عنه و بدون امر است.

عبادت منهیّ عنه که امر ندارد از دایره مصادیق واجب خارج است، چون واجب (مأمورٌ به) عملی است که امر داشته باشد.

اگر عبادت امر نداشته باشد طبق قاعده اجزاء نمی‌تواند مجزی از واجب باشد؛ زیرا بر طبق قاعده اجزاء، غیر واجب مجزی از واجب نمی‌شود.

عدم مجزی بودن عبادت به معنای بطلان آن است؛ چون مجزی نبودن معنایش این است که نمی‌توان در مقام امتثال واجب به آن اکتفاء کرد و این همان معنای بطلان عبادت است.

مثال

امر به صلاه اطلاق دارد و شامل همه موارد صلاه می‌شود (صلاه در خانه، صلاه در مسجد، صلاه در حمام و...)...

بر فرض، مولا یکی از اقسام صلاه را نهی تحریمی می‌کند و می‌گوید: **لا تتصل فی الحمام**

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

همین که متعلق حرمت از دایره مصادیق واجب خارج شد دیگر نمی‌تواند مجزی از واجب باشد، و این معنای بطلان عبادت است.

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

توضیح استدلال

صغری: عبادتی که مورد نهی مولا واقع شده، مبعوض او می‌باشد؛ زیرا بنا بر نظر امامیه که احکام را تابع ملاکات می‌دانند، حرمت عمل کاشف از وجود مفسده در آن است، پس مبعوض مولا است.

کبری: نمی‌توان با عملی که مبعوض مولا باشد به خود مولا تقرب جست؛ زیرا تقرب با عملی انجام می‌شود که مطلوب باشد نه مبعوض.

نتیجه: نمی‌توان با عبادتی که مورد نهی مولا واقع شده به خود مولا تقرب جست و چنین عبادتی چون شرط صحت عبادت را ندارد باطل است - قبلاً نیز گفته شد که شرط صحت عبادت، قصد قربت است -

استدلال سوم: عبادتِ منهیّ عنه، قبیح و مُبَعَد است و قابلیت قصد قربت ندارد، پس باطل است

توضیح استدلال

صغری: انجام عبادت محرّمه به حکم عقل قبیح است - از آنجا که این عمل معصیت بوده و مُبَعَد از مولا است عقل حکم به قبیح آن می‌کند.

کبری: معصیتی که قبیح است و مکلف را از مولا دور می‌کند قابلیت قصد قربت ندارد، زیرا مُبَعَدیت با مُقَرَّبیت تضاد دارد و مکلف نمی‌تواند با عملی که مُبَعَد است قصد تقرب کند.

نتیجه: پس عبادت محرّمه قابلیت قصد قربت ندارد و باطل است، چون قصد قربت شرط صحت است.

نکته

همان طور که ملاحظه شد ملاک دوم و سوم اشاره به یک حقیقت است (عدم امکان قصد قربت با عبادت حرام). اما تقریب متفاوت بوده و ثمرات متفاوت نیز دارد.

ارزیابی هر کدام از ملاک‌های سه‌گانه

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

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

این ملاک نه تنها در عبادات بلکه در توصیلات هم جاری است؛

علاوه بر عالم، شامل جاهل به حرمت هم می‌شود؛

هم در حرمت نفسی و هم در حرمت غیر جریان دارد.

ب) ملاک دوم

ویژگیها ملاک دوم:

این ملاک در توصیلات صادق نیست.

مختص عالم به حرمت است و در جاهل مطرح نیست.

محدود به موارد حرمت نفسی نیست، و شامل حرمت غیر هم می‌شود.

ویژگیهای ملاک سوم:

این ملاک مختص عبادات است؛

مختص کسی است که حکم بر او منجز شده (عالم به حرمت)؛

اختصاص به حرمت نفسی دارد.

اقسام تعلق حرمت به عبادت و حکم هر قسم

اکنون این سوال مطرح است که اگر در مورد عبادتی نهی وارد شده باشد، چه چیزی متعلق نهی خواهد بود؟ در پاسخ باید گفت سه صورت ممکن است:

الف) تعلق حرمت به خود عبادت، مثل نماز خاصی که منهی^۱ عنه باشد؛

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

ج) تعلق به شرط عبادت.

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

چون این عبادت منهی^۱ عنه و حرام بوده و حرمت نیز مقتضی بطلان عبادت است

حکم صورت دوم: جزء عبادت که منهی^۱ عنه است، باطل می‌باشد، پس کل عبادت نیز حکم بطلان پیدا می‌کند.

۱۱. استدلال بر بطلان جزء

جزء منهی^۱ عنه در عبادت، باطل می‌باشد؛ زیرا قصد قربت با آن محال است در حالی که شرط صحت آن قصد قربت است.

تبصره

اگر مکلف به جزء باطل اکتفاء نکند بلکه آن را با جزء صحیح تکرار کند، عبادتش صحیح است، به شرط این که همین تکرار مغلّ به عبادت نباشد. چون اگر مغلّ باشد عبادت از این جهت باطل خواهد بود.

صورت سوم از صور تعلق حرمت به عبادت و حکم آن

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

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

مثال ۱: اگر وضو - که شرط نماز است - بنا به دلیلی حرام باشد، اما مکلف مرتکب این حرام شود و با همین وضو نماز بخواند آیا نمازش باطل است یا نه؟

مثال ۲: یکی از مقدمات و شروط نماز تطهیر لباس نمازگزار است. اگر کسی تطهیر لباس را در مکان غصبی انجام دهد مرتکب حرام شده است، زیرا تطهیر و هر عمل دیگری در مکان غصبی حرام است. حال آیا نمازگزار با این تطهیر نمازش باطل می‌شود یا نه؟

حکم صورت سوم:

الف) شرط، عبادی باشد

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

دلیل

صغری: اگر شرط عبادت خودش یک عمل عبادی بوده و متعلق نهی باشد، حرام و باطل است؛

کبری: هر عبادتی که مشروط به شرطی باشد، با بطلان و انتفای شرطش باطل و منتفی می‌گردد.

نتیجه: اگر شرط عبادت یک عمل عبادی بوده و متعلق نهی باشد، عبادت مشروط به آن نیز باطل است؛ چون بطلان شرط، بطلان خود عبادت را نیز در پی دارد.

توضیح صغری: در این جا علاوه بر مشروط خود شرط نیز عبادت است و همان طور که گذشت، نهی متعلق به هر عبادتی - طبق یکی از سه ملاک مذکور - مقتضی بطلان آن است.

توضیح کبری: قبلاً گذشت که هر عمل مشروط به شرطی، با انتفای آن شرط منتفی می‌شود، زیرا «إذا انتفی الشرط انتفی المشروط» شرط، قید وجودی مشروط بوده و فقدان شرط فقدان مشروط را به دنبال دارد.

ب) شرط، عبادی نباشد

اگر شرط عبادت، عملی عبادی نباشد حرمت این شرط مقتضی بطلان آن عبادت نمی‌شود.

حرمت مقتضی بطلان معامله

آیا حرمت تکلیفی یک معامله به ضرورت عقلی مستلزم بطلان آن نیز می‌باشد یا نه؟ به عبارت دیگر اگر معامله‌ای حرام باشد، آیا حرمت آن موجب بطلان آن معامله نیز هست یا خیر؟

مقدمه

هر معامله‌ای به دو بخش تحلیل می‌شود:

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

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

بنابراین، نهی از معامله نیز دو گونه می‌شود:

الف) نهی متعلق به سبب یعنی معامله به واسطه خود انشاء و اجرای صیغه حرام است. مثال: شارع به این اعتبار که انشاء بیع و اجرای صیغه این بیع حرام است، می‌گوید بیع نکن.

ب) نهی متعلق به مسبب یعنی عبادت به واسطه مضمونش متعلق نهی و حرمت است. مثال: شارع به این لحاظ که این انتقال ملکیت بین متعاملین حرام است، می‌گوید بیع نکن.

از همین رو بحث از اقتضاء در معاملات در دو بخش انجام می‌شود.

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

معروف بین اصولیون آن است که حرمت سبب معامله مقتضی بطلان آن معامله نیست.

دلیل

مبغوضیت سبب (پیش شارع) ملازمه‌ای با عدم حکم او به مسبب ندارد.

توضیح

وقتی سبب معامله مبغوض و مورد نهی شارع می‌باشد به این معنی است که شارع راضی به انشاء و ایجاد سبب معامله نیست، ولی به این معنی نیست که مسبب معامله هم مبغوض او است و او حکم به مسبب نمی‌کند و این احتمال وجود دارد که اگر مکلف معصیت کرده و سبب را محقق سازد، شارع حکم به مسبب کند. نتیجه این می‌شود که مکلف معصیت کرده ولی معامله‌اش صحیح است. پس مبغوضیت سبب، ملازم با مبغوضیت مسبب نیست.

مثال

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

صورت دوم: نهی متعلق به مسبب باشد

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

قول اول درباره تعلق نهی به مسبب: بطلان معامله

قول به بطلان بر پایه دو دلیل است:

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

توضیح استدلال:

صغری: مسبب حرام مبعوض شارع است، زیرا حرمت فعل ناشی از مبعوضیت آن است؛

کبری: شارع به چیزی که مبعوض او است حکم نمی‌کند، زیرا معقول نیست؛

نتیجه: شارع به مسبب حرام حکم نمی‌کند. و اگر شارع حکم به مسبب نکند معنایش فساد و بطلان معامله است، زیرا مسبب حکم شارع است. به گونه‌ای که اگر شارع حکم به مسبب نکند اثر و مضمون معامله حاصل نمی‌شود و این به معنای بطلان معامله است.

اشکال شهید صدر (ره) بر دلیل اول

لازمه حرمت مسبب، عدم حکم شارع به مسبب نیست، بلکه احتمال حکم شارع به مضمون معامله وجود دارد.

استدلال شهید صدر بر مدّعی خود

مقدمه اول: تحقق مضمون معامله متوقف بر دو امر است:

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

۲. حکم شارع به مسبب.

مقدمه دوم: حرمت مسبب از ناحیه شارع لزوماً به معنای عدم حکم شارع به مسبب نیست.

نتیجه: احتمال دارد شارع با وجود نهی از مسبب، در صورت ایجاد سبب توسط متعاملین به مسبب حکم کند و در نتیجه معامله صحیح باشد.

ممکن است نهی شارع از مسبب به دو احتمال باشد:

احتمال اول: غرض شارع از این نهی، عدم مسبب باشد مطلقاً؛ یعنی شارع در هیچ شرائطی حکم به مضمون معامله نمی‌کند.

احتمال دوم: غرض شارع از این نهی، عدم مسبب ناشی از عدم سبب باشد؛ یعنی شارع می‌خواهد سبب محقق نشود تا به مسبب حکم نکند.

در مورد بحث ما نیز که شارع از مسبب نهی کرده این احتمال وجود دارد که نهی او به لحاظ سبب باشد؛ یعنی غرضش از تحریم مسبب، عدم آن از ناحیه عدم سبب باشد. به عبارت دیگر منظور شارع از حرمت مسبب این است که «سبب نباشد تا مسبب هم نباشد.»

توضیح نتیجه: نتیجه احتمال ذکر شده در مقدمه دوم این است که شارع با وجود نهی از مسبب، در صورت تحقق سبب به مضمون معامله حکم کند؛ زیرا مرادش از این نهی «عدم مسبب از جهت عدم سبب» بود، نه عدم مسبب با وجود تحقق سبب.

مثال

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

استدلال دوم بر بطلان معامله: استدلال مرحوم نائینی

مقدمه اول: تحریم مسبب، در واقع سلب سلطنت مالک نسبت به مال خودش است؛ یعنی مالک حق ایجاد مضمون را ندارد. و این یعنی حجر مالک.

مقدمه دوم: لازمه حجر این است که هرگونه معامله‌ای بر مال باطل است، مثل صغیر که چون محجور است هرگونه معامله وی بر اموالش باطل است.

نتیجه: در صورت تحریم مسبب، معامله باطل است.

نظر شهید صدر درباره استدلال دوم

استدلال مرحوم نائینی دو احتمال دارد که طبق هیچ کدام نمی‌توان بطلان معامله را ثابت کرد.

توضیح

الف) احتمال اول: حرمت مسبب یک نوع حجر وضعی باشد:

چنین احتمالی مقتضی بطلان معامله می‌باشد و طبق آن استدلال آقای نائینی درست است.

اشکال: این احتمال ثابت نیست، زیرا نمی‌توان ثابت کرد نهی از مسبب، حجر وضعی باشد.

ب) احتمال دوم: حجر تکلیفی باشد:

این احتمال ثابت و مسلم است؛ یعنی حجری که در تحریم مسبب وجود دارد حجر تکلیفی است؛ زیرا تحریم مسبب، یک حکم تکلیفی است و با حجر تکلیفی تناسب دارد.

اشکال: ملازمه‌ای بین حجر تکلیفی و بطلان معامله وجود ندارد.

توضیح اشکال: احتمال دوم با این که ثابت است، ولی دلالت بر بطلان معامله نمی‌کند، زیرا حجر تکلیفی، (منع تکلیفی

معامله)، ملازم با بطلان آن نیست. به تعبیر دیگر حجر تکلیفی، ملازمه‌ای با حجر وضعی ندارد. ممکن است شارع حکم به حرمت

تکلیفی مسبب نماید، اما در صورت تحقق سبب از سوی مکلف حکم به مسبب نماید و معامله صحیح باشد؛ (این بدان معناست

که منع تکلیفی شارع از معامله، با حکم او به مسبب قابل جمع است) در نتیجه احتمال صحت معامله وجود دارد و استدلال

مرحوم نائینی قابل قبول نیست.

نظر شهید صدر

ظاهر این است که تحریم مسبب مقتضی بطلان آن نیست، بلکه تحریم، مقتضی صحت معامله است.

بحث اول: ملازمه بین حکم نظری عقل و حکم شارع

نکته: با این که احکام نظری عقل منحصر در ادراک مصلحت و مفسده اعمال نیست، اما بحث ملازمه فقط در این زمینه خواهد بود و سایر احکام عقل نظری مورد بحث نخواهد بود.

سوال:

آیا حکم عقل به وجود مصلحت در یک فعل مستلزم حکم شارع به وجوب آن فعل است؟ یعنی اگر عقل وجود مصلحت در فعلی را درک کرد آیا این فعل بر مکلف واجب خواهد بود؟

همچنین آیا حکم عقل به وجود مفسده در یک فعل، ملازم با حکم شارع به حرمت آن فعل است؟

پاسخ:

در پاسخ بحث باید گفت بین عقل نظری و حکم شرع ملازمه وجود دارد، به شرطی که عقل به ملاک و جزئیات آن پی ببرد؛ یعنی چنانچه عقل ملاک افعال را ادراک کند به حکم شارع راه پیدا کرده است.

دلیل:

مقدمه اول: به عقیده علمای امامیه، احکام شرع از مصالح و مفساد تبعیت می کند.

توضیح: احکام شارع ناشی از مصالح و مفساد افعال است، به طوری که وجوب یک فعل تابع وجود مصلحت، و حرمت یک فعل تابع وجود مفسده در آن فعل است؛ یعنی آنچه باعث تعلق وجوب و حرمت به افعال می شود وجود مصلحت و مفسده در آن افعال است، و از طرفی بین احکام شرعی و مصالح و مفساد، رابطه علیت برقرار است؛ زیرا تبعیت احکام از مصالح و مفساد، مقتضای حکمت شارع است. حکمت شارع اقتضاء دارد که احکام، مطابق واقعیات افعال باشد. اگر یک فعل بدون مفسده حرام باشد و فعل دیگر بدون هیچ مصلحتی واجب باشد، خلاف حکمت است.

مقدمه دوم: رابطه علیت میان «احکام شرعی» و «مصلح و مفاسد» بدین گونه است:

عدم مانع + وجود شرائط لازم + وجود ملاک در فعل = علت تامه حکم شرعی

یعنی هرگاه ملاک (مصلحت یا مفسده) در فعل موجود بود؛ و شرائط نیز فراهم بوده و موانع هم مفقود بود، چنین ملاکی علت تامه برای حکم شارع خواهد بود.

نتیجه: اگر عقل انسان بتواند ملاک موجود در یک فعل را درک کرده، وجود شرائط را احراز کند و فقدان موانع را بفهمد، آن گاه حکم شرعی آن فعل کشف می شود (کشف لیمی، زیرا با پی بردن به علت تامه، معلول کشف می شود).

اشکال:

ملازمه بین حکم نظری و حکم شارع عملاً تحقق ندارد

توضیح: ملازمه بین عقل نظری و حکم شارع فرضاً و نظراً صحیح است، اما عملاً تحقق ندارد. اگر عقل به ملاک پی ببرد و وجود شرائط و عدم موانع را نیز درک کند، به حکم شرع می رسد، اما این صرفاً یک فرض است و عملاً محقق نمی شود؛ زیرا عقل راهی به درک همه ملاکات و شرائط و موانع ندارد.

دائرة ادراکات عقل وسیع نیست و خود انسان می داند که آگاهی اش بر امور محدود است. لذا این احتمال همیشه وجود دارد که برخی نکات بر وی پوشیده باشد. مثلاً ممکن است انسان به وجود مصلحت در یک فعل پی ببرد ولی درجه اهمیت آن (وجوبی یا استحبابی بودن آن)، شرائط و موانع آن، به طور قطعی کشف نمی شود.

ملازمه بین حکم عملی عقل و حکم شارع

حکم عملی عقل عبارت است از حکم عقل به حسن و قبح. قبل از ورود به بحث ملازمه بین این حکم عملی عقل و حکم شرع، حقیقت حسن و قبح را مورد بررسی قرار می دهیم.

حقیقت حسن و قبح

الف) نظر شهید صدر (ره): حسن و قبح دو امر واقعی هستند

فارغ از وجود و عدم وجود عقل، این دو حقیقت در عالم واقع وجود دارند و نقش عقل نسبت به این دو صرفاً درک آنها است. اگر بر فرض، عقل هم نبود و درکی انجام نمی‌شد، باز حسن و قبح افعال وجود داشت. وجود حسن و قبح مثل سایر پدیده‌های واقعی، بی‌نیاز از حاکم و مشرّع و معتبر است.

ب) قول عده‌ای از محققین (محقق اصفهانی و ...): حسن و قبح دو امر اعتباری هستند

حسن و قبح دو امر مجعول و اعتباری هستند که عقلاً بر اساس مصالح و مفاسد نوع بشری به آن حکم کرده و بر آن اتفاق دارند. طبق این نظر حسن و قبح واقعیت خارجی نبوده، بلکه از جنس حکم و اعتبار عقلایی هستند.

توضیح: هر فعلی در خارج صرفاً یک فعل بوده و دارای هیچ گونه حُسن و قبحی نیست. عقلاً وقتی مصلحت خاصی را در یک فعل ادراک کرده‌اند (مصلحت نوع بشری)، آن را محکوم به حُسن کرده و با درک مفاسد خاصی در فعل دیگر (مفسده نوع بشری)، حکم به قبح آن کرده‌اند.

دو نکته در این نظریه:

همان گونه که روشن شد این نظریه حاوی دو نکته است:

۱. حسن و قبح دو امر اعتباری هستند و واقعیتی غیر از اعتبار عقلاً ندارند.

۲. اعتبار حسن و قبح توسط عقلاً بر اساس مصالح و مفاسد انجام پذیرفته است.

ویژگی حسن و قبح بر اساس این نظریه: با این که حسن و قبح یک نوع اعتبار و تشریح عقلایی است، اما فرقی با سایر

اعتبارات عقلایی در این است که این حکم در بین تمام عقلاً «مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ» است. مصالح و مفاسد در این دو حکم آن چنان واضح و روشن است که هیچ کس از آن تخطی نمی‌کند.

تذکر: احکام عقلایی همیشه مورد اتفاق عقلا نیستند. یک حکم عقلایی ممکن است میان خود عقلا نیز مورد اختلاف باشد. برای مثال مصلحت ازدواج یک حکم عقلایی است، ولی در بعضی موارد، خود عقلا در این زمینه اتفاق نظر ندارند. همچنین ربا خواری یک سیره عقلایی است، ولی همه عقلا بر حسن آن متفق القول نیستند.

اما حسن و قبح افعال جزء تشریحات عقلائیه‌ای است که همه عقلا بر آن اذعان دارند و هیچ‌گونه مخالفتی نسبت به آن در بین عقلا وجود ندارد. برای مثال «مفسده ظلم برای نوع بشری» یا «مصلحت عدل برای بشر» به گونه‌ای روشن است که هیچ عاقلی از آن تخلف نمی‌کند.

اشکال شهید صدر (ره) به این نظریه:

این تفسیر از حقیقت حسن و قبح، به دو دلیل صحیح نیست.

دلیل اول: وجدان

انسان بالوجدان درمی‌یابد که حسن و قبح افعال، امور اعتباری نبوده و واقعیت خارجی دارد.

توضیح:

انسان درمی‌یابد که حسن عدل و قبح ظلم حتی با چشم پوشی از حکم عقلا نیز وجود و واقعیت دارد. عدل حسن است و ظلم قبیح است، حتی اگر هیچ عاقلی حکم به این حسن و قبح نکند. این دریافت و ادراک برای عقل مانند ادراک سایر واقعیات -مثل امکان ممکن و ... - است؛ یعنی حسن و قبح واقعیاتی هستند مثل سایر واقعیات، و مجعول نیستند.

به تعبیر دیگر: قبح ظلم در عالم واقع ثابت است و نیازی به حکم حاکم و اعتبار معتبر و تشریح شارع ندارد. اگر هیچ عاقلی حکم به قبح ظلم نکرده و هیچ معتبری آن را اعتبار نکرده و نیز شارع آن را تشریح نکرده باشد باز ظلم قبیح است، همان گونه که عدل حسن است.

دلیل دوم: تجربه

طبق تجربه، چنین نیست که حسن و قبح افعال همیشه تابع مصلحت و مفسده آن افعال باشد.

توضیح:

تجربه‌ای که از حکم عقلا به حسن و قبح وجود دارد این است که معیار حسن و قبح، همیشه منطبق با مصلحت و مفسده افعال نیست. چنین نیست که هرگاه مفسده یک فعل غالب باشد، قبیح باشد و هرگاه مصلحت فعلی دیگر غالب باشد، حسن باشد. طبق نظریه مرحوم محقق اصفهانی، اگر یک فعل دارای مصلحت غالب (مفسده مغلوب) باشد در نزد عقلا محکوم به حُسن است در حالی که خلاف آن نیز مشاهده شده است. مواردی وجود دارد که فعل قبیح دارای مصلحت بیشتری است، یا فعل حُسن دارای مفسده بیشتری است.

مثلاً اگر طبیب برای استخراج دارو اقدام به کشتن یک مریض کند، عقلا چنین کاری را قبیح می‌دانند. البته تحلیل این عمل نشان می‌دهد که مصلحت آن بیشتر از مفسده‌اش است، زیرا دارو برای درمان انسان‌های متعدد استعمال می‌شود در حالی که فقط یک نفر کشته می‌شود. با این حال عقلا آن را محکوم به قبح دانسته‌اند.

البته حسن و قبح افعال در بسیاری از موارد هماهنگ با مصالح و مفاصد آن افعال است، ولی الزاماً همیشه چنین نیست.

ملازمه بین حکم عملی عقل و حکم شارع

مسئله این است که اگر عقل عملی به حسن یا قبح یک عمل حکم کرد آیا طبق آن حکم شارع نیز در آن مورد اثبات می‌شود؟

در پاسخ به این مسئله سه نظر میان علما وجود دارد:

نظر مشهور: ملازمه ثابت است و حکم شارع در آن مورد اثبات می‌شود ضرورتاً .

نظر صاحب فصول: ملازمه محال است و حکم شارع در آن مورد امکان ندارد.

نظر شهید صدر (ره): ملازمه ثابت نیست و صرفاً احتمال حکم شارع طبق حکم عقل وجود دارد.

قول مشهور درباره ملازمه حکم عملی عقل و حکم شارع

همان طور که گفته شد نظر مشهور در بین علما این است که بین حکم عملی عقل و حکم شارع ملازمه برقرار است؛ یعنی هرگاه عقل عملی حکم صادر کرد شارع مقدس هم طبق آن حکم شرعی صادر می‌کند. بنابراین مکلف با درک حکم عملی عقل می‌تواند حکم شرعی را کشف کند.

مثال: از حکم عقل عملی به حسن عدل، امر شارع مقدس به عدل، یعنی حکم شرعی عدل، کشف می‌شود.

دلیل: شارع خودش یکی از عقلا است، پس حکمی که مورد اتفاق جمیع عقلا است حکم شارع نیز می‌باشد.

توضیح استدلال

مقدمه اول: شارع یکی از عقلا و بلکه رئیس العقلا است.

مقدمه دوم: حکم عقل عملی حکمی است که همه عقلا با آن موافقند و هیچ عاقلی با آن مخالفت نمی‌کند.

نتیجه: پس شارع نیز به حکم عقل عملی قائل بوده و با آن موافق است و هرگز با آن مخالفت نمی‌کند.

این به معنای مطابقت حکم شارع با حکم عقل عملی می‌باشد که عبارت است از ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع.

پاسخ شهید صدر

بنابر هر دو مبنایی که در مورد حسن و قبح مطرح شده، استدلال مذکور باطل است

۱. مبنای اول: اگر حسن و قبح را دو امر واقعی بدانیم - که عقلا آن را درک می‌کنند- آن گاه این استدلال برای اثبات مدعا

صحیح نیست و خارج از بحث است.

توضیح:

این سخن درست است که شارع یکی از عقلا است و او نیز همان درکی را که مورد اتفاق عقلا است دارد اما سؤال مورد بحث این

نبود. بحث در این است که آیا شارع بر طبق این درک، حکم شرعی جعل می‌کند؟

آنچه با این استدلال ثابت می‌شود، ملازمه بین ادراک حسن و قبح توسط عقلا و ادراک حسن و قبح توسط شارع است، ولی ملازمه بین حسن و قبح با حکم شرعی ثابت نمی‌شود. بحث ما در ملازمه بین حسن و قبح افعال با حکم شرعی شارع بود و ادراک حسن و قبح توسط شارع به معنای جعل حکم شرعی او بر طبق آن نیست. عقل عملی شارع مثل سایر عقلا حکم به حسن عدل می‌کند، ولی آیا شارع مطابق با حکم عقلی مذکور حکم شرعی هم جعل می‌کند؟

ویژه‌گیهای اصول عملیه

اشتراکات امارات با اصول عملیه

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

تمایز امارات با اصول عملیه

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

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

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

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

اشکال شهید به فارق مرحوم نائینی

اینکه لسان در امارات کاشفیت است یا طریقت یا تمیم کشف یا جعل حکم مماثل ویا هر چیز دیگری ودر اصول اینگونه نیست، فرق اساسی این دو نیست، بله اگر این دو عنوان در دلیلی شرعی می آمد فرق ظاهری نائینی خوب بود چون شارع در واقع بین این دو فرق گذاشته، ودیگر نیاز به اثبات آن نداریم ولی چه کنیم که در دلیلی أخذ نشدند لذا باید به دنبال فارق ثبوتی بگردیم. پس در مقام فرق باید فرقی گفته شود که توجیه گر فرق اثباتی آن دو باشد، چه اینکه در مقام اثبات می گوییم: حکم ظاهری که بواسطه آن مدلولات التزامی آن حکم چه شرعی وچه عقلی ثابت می شود اماره نام دارد، و حکم ظاهری که فقط مدلول مطابقی یا مدلول التزامی شرعی خود را ثابت می کند اصل نامیده می شود.

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

فرقی که نائینی گفت یک فرق ریشه ای نیست و نمی تواند توجیه گر این باشد که چرا مثبتات اماره حجت است ولی مثبتات اصل حجت نیست؟ چون مثبتات عقلی علم وجدانی که کاشف واقعی است فقط حجت است، واماره کاشفیتش تبعیدی است و برای اینکه مثبتات عقلی آن حجت بشود نیاز به یک عنایت زائده دارد مانند اصول عملیه، لذا اگر اصول هم به نحو طریقت جعل می شدند باز هم مثبتات عقلیش حجت نبود و برعکس اگر امارات هم برای تعیین وظیفه عملی جعل می شدند باز مثبتاتشان حجت بود. پس فارق چیز دیگری است.

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

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

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

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

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

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

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

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

فرق چهارم که مختار شهید صدر می‌باشد: شارع در مقام تراحم ملاکات واقعیش برای مکلف شاک به سه نحو می‌تواند جعل حکم ظاهری کند: ۱- در جعل حکم ظاهری اهمیت محتمل را لحاظ می‌کند، ۲- اهمیت احتمال را لحاظ می‌کند ۳- هم احتمال را لحاظ می‌کند و هم محتمل را.

مثال برای لحاظ اهمیت محتمل: احترام به همسایگان برای مولی خیلی مهم است لذا به عبدش میگوید اگر کسی آمد به منزل ما ونمی دانستی همسایه است یا غیرهمسایه حتماً اکرامش کن. ولو اینکه در واقع همسایه نباشد چون مصلحت اکرام همسایه برای من به مراتب از مفسده اکرام غیرهمسایه بالاتر است.

مثال برای اهمیت احتمال: به خبرهایی که فلانی می‌آورد عمل کن چون ۸۰ درصد خبرهاش مطابق با واقع است.

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

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

تقسیم اصول عملیه به شرعی و عقلی

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

چند فرق اصول عملیه عقلیه با شرعیه

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

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

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

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

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

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

اما اصل عملی شرعی محصور به براءت واشتغال نیست بلکه از آن جهت که حکم شرعی است شارع می تواند هرگونه بخواهد جعل کند مثل استصحاب که حالت سابقه در آن حجت شده است، بی نهایت موضوع می توان تصور کرد که شارع طبق آن می تواند اصل جعل کند. مثل قاعده یقین.

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

(۵) درگیری بین اصول عقلی و شرعی معقول نیست، چون چهار صورت اینها نسبت به هم می توانند داشته باشند:

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

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

۳- اصل عقلی منجز باشد، و اصل شرعی معذر باشد.

۴- اصل عقلی معذر باشد، و اصل شرعی منجز باشد.

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

اصول تنزیلیه و محرزه

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

(۲) اصولی که علاوه بر تعیین وظیفه عملی شاک، به نحوی ناظر به واقع هم می‌باشد، مانند استصحاب و قاعده فراغ، چون استصحاب مبتنی است بر اینکه غالباً آنچه موجود می‌شود باقی می‌ماند لذا مستصحاب را از جهت ترتب آثار نازل منزله متیقن می‌کند. و در قاعده فراغ هم مبتنی بر این است که غالباً فاعل هنگام عمل متوجه است لذا فعل را بصورت صحیح می‌آورد. به این دست از اصول اصول تنزیلیه یا محرزه می‌گویند. چون یک عنایت زائده‌ای در آنهاست که بر اساس آن نظر به واقع دارند.

این عنایت زائده به یکی از این سه صورت متصور است:

صورت اول: تنزیل مؤدی منزله الواقع، حکم ظاهری را نازل منزله حکم واقعی می‌کند یعنی وجوب ظاهری مانند وجوب واقعی است یا مثلاً طهارت ظاهری مانند طهارت واقعی است.

توضیح: مفاد دلیل «أصالة الطهارة» «کلّ شیء لک طاهر حتی تعلم أنّه قدر» «و أصالة الحل» «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» تنزیل مشکوک الحلیّه و الطهارة است منزله معلوم آنها. پس مشکوک الطهارة ظاهراً محکوم است به طهارت واقعی نه اینکه دلیل اصالة الطهارة بخواهد یک طهارت مستقلی جعل کند. البته این معنی وقتی از دلیل آنها فهمیده می‌شود که جمله را اخباری بگیریم که در این صورت خبر می‌دهد که کل شیء طاهر چه مشکوک الطهارة باشد و چه مظنون الطهارة باشد یعنی آنچه که طهارتش معلوم است یا مشکوک است و یا مظنون است در حکم مساوی هستند. و تنها موردی که از حکم طهارت خارج است آنی است که قذارتش معلوم باشد. ولی اگر جمله کل شیء طاهر و کل شیء لک حلال را انشائی گرفتید، مفاد دلیل جعل یک طهارت و حلیت مستقلی است که نظر به واقع ندارد چون دیگر لسانشان تنزیلی نیست.

(به عبارت بهتر، اگر خبری بخوانی گویا دارد از یک واقعیت خارجی خبر می‌دهد که غالباً اشیاء طاهر هستند و بر اساس آن شما مشکوک را بگو طاهر است، ولی اگر انشائی خواندی دیگر دلیل ناظر به غلبه خارجی نیست بلکه صرفاً یک حکمی را برای شما بیان می‌کند)

پس طبق خبری اصل طهارت و حلیت تنزیلی می‌شوند و طبق انشائی فقط یک اصل هست.

ثمره هم بر این امر مترتب است:

ثمره: اگر گفتیم اصل طهارت و حلیت از اصول تنزیلیه می‌باشند آثاری که بر حلیت واقعی و طهارت واقعی مترتب می‌شوند بر مشکوک الحلیه و الطهاره هم مترتب می‌شوند، مثلاً اگر اصل حلیت را در مورد حیوانی که شک در حلیتش داریم جاری کردیم حکم به طهارت مدفوعش می‌کنیم چون طهارت مدفوع اثر حلیت واقعی حیوان است. ولی اگر این دو اصل را تنزیلی نگرفتیم فقط حکم طهارت و حلیت بر شیء مشکوک بار می‌شود و دیگر نمی‌توانیم آثار طهارت و حلیت واقعی را بر آنها مترتب کنیم.

صورت دوم: دلیل، اصل یا احتمال مقوم اصل (همان شک که از ارکان اصل است) (را نازل منزله یقین قرار بدهد به این صورت که در مورد اصل جعل طریقت کند مثلاً در مورد استصحاب، استصحاب بقاء حکم را نازل منزله یقین به بقاء حکم قرار بدهد یا شک در بقاء حکم را نازل منزله یقین به بقاء حکم قرار بدهد. مرحوم محقق نائینی و خوئی در مورد استصحاب همین نظر را دارند البته نظرشان کمی با هم فرق دارد.

نظر محقق نائینی: مفاد دلیل استصحاب تنزیل استصحاب منزله علم است و لکن فقط به لحاظ مقام عمل، به خلاف اصول غیر تنزیلی که مفاد دلیلشان فقط منجزیت و معذرت می‌باشد، و به خلاف امارات که در آنها جعل طریقت و کاشفیت شده است. نظر مرحوم خوئی: آنچه در استصحاب جعل می‌شود طریقت و کاشفیت است مانند امارات نه اینکه فقط به لحاظ مقام عمل باشد. لذا طبق نظر دوم فرقی بین استصحاب و امارات نیست، و استصحاب خودش اماره است با این تفاوت که در لسان امارات شک أخذ نشده در حالیکه در لسان استصحاب شک أخذ شده است، لذا امارات بر استصحاب حکومت دارند چون با وجود اماره موضوع استصحاب که شک است مرتفع می‌شود.

ثمره تنزیلی و محرز بودن اصل

اصل محرز بر اصل غیرمحرز به نحو حکومت، مقدم می‌شود.

توضیح: گفتیم آنچه در استصحاب جعل می‌شود تنزیل استصحاب است نازل منزله علم یا به لحاظ مقام عمل همانطور که نائینی فرمود و یا به لحاظ کاشفیت که نظر مرحوم خوئی بود، در این صورت در مورد استصحاب ما علم تعبدی و تنزیلی به مستصحاب پیدا می‌کنیم لذا شک مرتفع می‌شود و دیگر جای جریان اصول محضه (غیر تنزیلی) نیست.

صورت سوم: در تفسیر حقیقت حکم ظاهری واصل شهید بیاناتی داشت که در اینجا طبق همان بیانات صورت سوم از اصل محرز بیان می‌کنند.

توضیح: در جعل حکم ظاهری گفتیم که شارع یا لحاظ اهمیت محتمل را می‌کند یا لحاظ اهمیت احتمال و یا هر دو را لحاظ می‌کند. فرق اصل محرز با غیر محرز در این است که در اصل محرز اهمیت محتمل و احتمال هر دو لحاظ شده است ولی در اصل غیر محرز فقط اهمیت محتمل لحاظ شده است.

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

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

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

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

أدلة البراءة من السنّة و استدلال من السنّة بروایات:

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

این استدلال متوقف بر دو مسأله است:

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

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

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

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

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

لذا چاره ای ندارید مگر اینکه ورود را بر وصول حمل کنید پس روایت دال بر براءت است.

اشکال به دلیل اول: نهی خطابی است که اگر شارع آن را ابراز کرد ما کشف از حرمت می‌کنیم نه اینکه خود نهی، حرمت است تا اشکال کنید حرمت ضد اباحه است لذا عدمش در اباحه أخذ نمی‌شود، پس عدم خطاب نهی بدون هیچ اشکالی می‌تواند در حکم اباحه أخذ شود. لذا مانعی ندارد به جهت نکته‌ای شارع بگوید: تا وقتی خطابی که کشف از حرمت است را ابراز نکرده‌ام، حکم اباحه ثابت است. به عبارت دیگر بخاطر مصلحتی، فعلیت حرمت متوقف بر ابراز شارع است و تا وقتی شارع ابراز حرمت نکرده، حکم، اباحه است. شهادت می‌فرماید اگر بخواهیم حقیقت این مطلب را تفسیر کنیم باید بگوییم: ملاک مفسده و فعلیت

حرمت متوقف است بر صدور خطاب، یعنی در این فعل تا وقتی خطاب نهی در موردش نیامده مفسده ای نیست و حرمتش شأنی است، ولی با آمدن خطاب مفسده ملزمه پیدا می‌کند و حرمتش فعلی می‌شود، این مطلب نظیر بعضی از موضوعاتی است که باید از طریق خاصی به آنها علم پیدا کردیم تا حکمشان منجز بشود، یعنی اگر از این طریق خاص علم پیدا نکردی ملاک مفسده یا مصلحتش به فعلیت نمی‌رسد تا حکمش فعلی شود. پس این حرف ثبوتاً معقول است.

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

شهادت جواب می‌دهند بله ورد، مورود علیه می‌خواهد، ولی در مورد ما متعین نیست که نهی بر مکلف وارد شود بلکه می‌تواند بر خود شی‌ای که نهی در موردش آمده وارد شود، یعنی حتی یرد النهی علی الشیء که این همان صدور است نه وصول. پس روایت لاقلاً مجمل می‌شود و صلاحیت برای استدلال را ندارد.

روایت دوم: حدیث الرفع المروى عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «رفع عن أمتی تسعة: الخطأ، و النسیان، و ما أکرهوا علیه، و ما لا یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطرّوا إلیه، و الحسد، و الطیرة، و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفة»

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

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

تصویر اول: چیزی را در تقدیر بگیریم که قابلیت رفع را داشته باشد، مثل مؤاخذه.

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

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

حکومت حدیث رفع بر ادله اولیه

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

و طبق احتمال اول ناظر به محمول ادله اولیه است زیرا حکم یا مؤاخذه و اثر ظاهری که بر آنها مترتب می شود را برمی دارد، مثل لاضرر و لاضرار که حکم ضرری را برمی دارد.

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

بعد از بیان این سه احتمال شهید آنها را با هم مقایسه می کند، می فرماید: احتمال اول از دوتای دیگر ضعیف تر است، چون مستلزم تقدیر است و اصل عدم تقدیر است.

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

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

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

ثمرات این احتمالات

ثمره اول: طبق احتمال اول مقدر معلوم نیست هر یک از جمیع آثار یا اثر مناسب یا مؤاخذه می‌تواند باشد، لذا باید بر قدرمقیقن اکتفاء کنیم یعنی مرفوع فقط مؤاخذه است، نه چیز دیگر، در حالی که طبق دو احتمال دیگر مرفوع همه آثار می‌باشد، چون با رفتن موضوع تشریحاً یا تنزیلاً، همه آثار آن هم می‌رود.

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

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

اشکالات مشترک الورد نسبت به تمام ادله برائت

دو اشکال به ادله برائت شده است:

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

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

توضیح حکومت: اما اگر مفاد ادله برائت، تأمین در صورت عدم بیان (أعم از ظاهری و واقعی) باشد مثل آیه (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا)، محکوم ادله احتیاط می باشد، چون ادله وجوب احتیاط بیان ظاهری هستند و موضوع برائت را مرتفع می کنند. شهید از این اشکال سه جواب می دهد:

جواب اول: ادله احتیاط یا از حیث سند مشکل دارند و یا از حیث دلالت، قبلاً خواندید تکرار نمی کنیم، بلکه بعضی از آنها دلالت بر حسن احتیاط دارد و این غیر از وجوب احتیاط است.

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

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

توضیح: دلیل برائت یکی آیه لا ینکف الله نفساً إلا ما آتاه و دیگری حدیث رفع است که هر دو اینها با اطلاقشان شامل تکلیف (شبهات حکمیه) می شدند، زیرا آیه با اطلاقش شامل مال و فعل و تکلیف می شد، و حدیث رفع هم با اطلاقش شامل تکلیف می شد. پس ادله احتیاط که فقط اختصاص به تکلیف دارد خاص است و اطلاق آنها را تقیید می زند.

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

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

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

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

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

دو جواب از این اشکال داده شده است:

جواب اول: این علم اجمالی حقیقتاً با یک علم اجمالی کوچک تری منحل شده است. ما اجمالاً به وجود یک سری احکام الزامیه در دائره اخبار ثقات علم داریم، که این علم اجمالی صغیر، علم اجمالی ما را در همه شبهات حکمیه منحل می‌کند. برای انحلال

دو شرط باید موجود باشد، یکی اینکه اطراف علم اجمالی صغیر داخل در اطراف علم اجمالی کبیر باشد. و دوم اینکه معلوم اجمالی ما در علم اجمالی کبیر کمتر یا مساوی معلوم اجمالی ما در علم اجمالی صغیر باشد. مثلاً اگر علم داشتیم که در بین این ده ظرف سیاه و سفید (۵ سفید و ۵ سیاه)، دو تاش نجس است و سپس علم پیدا کردیم که این دو تا ظرف نجس داخل در ظروف سفید است، در اینجا علم اجمالی کبیر ما که در ۱۰ ظرف بود منحل شد به علم اجمالی صغیر در ظروف سفید و شک بدوی در ظروف سیاه.

و در مقام ما هم این دو شرط موجود است یعنی علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیه در دائره شبهات حکمیه منحل می شود به یک علم اجمالی کوچکتري به وجود تکالیف الزامیه در دائره اخبار ثقات، و شک بدوی در شبهات حکمیه ای که خبری در مورد آنها نیامده است. لذا در آنها برائت جاری می شود.

شهادت این جواب را تمام نمی داند، می فرماید: ما همانطور که علم اجمالی به وجود تکالیفی الزامیه در دایره اخبار امارات معتبره داریم، یک علم اجمالی صغیر هم به وجود تکالیف الزامیه در دایره امارات غیر معتبره داریم، زیرا کذب بودن همه اخبار غیر ثقه و امارات غیر معتبره خیلی خیلی بعید است. پس ما در مقام دو علم اجمالی صغیر داریم، هر چند دایره این دو علم اجمالی گاهی باهم تداخل می کند مثلاً در یک مورد مثل نجاست خمر ممکن است یک خبر ثقه داشته باشیم و یک خبر غیر ثقه، ولی در هر صورت این دو علم اجمالی صغیر انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر را با مشکل مواجه می کنند، چون یکی از دو شرط سابق را مختل می کنند.

توضیح اختلال: یکی از شرایط این بود که تعداد معلوم بالاجمال در دایره علم اجمالی کبیر، کمتر یا مساوی تعداد معلوم بالاجمال در دایره علم اجمالی صغیر باشد، در حالیکه با اضافه شدن معلوم های بالاجمال در دایره امارات غیر معتبره به دایره شبهات حکمیه، تعداد معلوم بالاجمال ما در دایره شبهات حکمیه بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در دایره امارات معتبره می شود، لذا انحلال صحیح نیست. البته این در صورتی است که احتمال تطابق معلومات اجمالی در دو دایره امارات معتبره و غیر معتبره را ندهیم، یعنی در دایره امارات معتبره ۱۰۰ تا تکلیف الزامی باشد و در دایره امارات غیر معتبره هم ۱۰۰ تا باشد ولی فقط احتمال تطابق ۵۰ تای آنها را با هم بدهیم.

ولی اگر احتمال تطابق را بدهیم یعنی احتمال بدهیم ۱۰۰ تای داخل در امارات غیر معتبره همان ۱۰۰ تای داخل در امارات معتبره می باشد، شرط انحلال علم اجمالی کبیر نسبت به علم اجمالی صغیر در دایره امارات غیر معتبره حاصل است و وجهی ندارد

انحلال را اختصاص بدهیم به علم اجمالی در دایره امارات معتبره چه اینکه ترجیح بلامرجه است و اگر هم بگوییم انحلال با هردو صورت می‌گیرد لازمه‌اش حجیت امارات معتبره و غیرمعتبره است که هیچ کس به آن قائل نشده است.

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

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

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

تقریب دوم: بنا بر مدرسه میرزا منجزیت علم اجمالی دو رکن دارد، (۱) علم به جامع تکلیف، (۲) شک در اطراف، که هردو رکن در اینجا مختل است.

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

شهید بر این تقریب دوم انحلال حکمی اشکال می‌کنند: مرادتان از انحلال حکمی چیست؟ اگر مرادتان این است که رکن سوم یعنی تنجیز علم اجمالی مختل می‌شود چه خود علم اجمالی موجود باشد و چه نباشد، این همان تقریب اول انحلال حکمی است و ما هم قبول داریم ولی اگر مرادتان این است که رکن اول یعنی علم به جامع، تعبداً مختل می‌شود و علم تفصیلی به فرد پیدا

می‌کنیم، و رکن سوم (تعارض اصول ترخیصیه در اطراف) هنوز به حال خود باقی است، این کلام باطل است، چه اینکه منجزیت از آثار تعارض اصول ترخیصیه است نه از آثار خود علم اجمالی، پس چطور با وجود بقاء تعارض منجزیت از بین برود؟ مجرد زوال تعبدی علم به جامع، در رفع منجزیت تأثیر ندارد، چون منجزیت بخاطر آن حادث نشد که با رفع آن مرتفع بشود. بله به همان تفسیری که در تقریب اول گفته شد منجزیت رفع می‌شود. که همان اختلال در رکن و شرط سوم است.

گستره مفاد برائت

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

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

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

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

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

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

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

ج ۹ اصول ۳

معیار وضابطه در تمییز بین شک در تکلیف و شک در مکلف به

این معیار برای شبهات موضوعیه مورد نیاز است والا در شبهات حکمیة غالباً شک در آن، شک در تکلیف است.

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

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

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

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

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

صورت‌های شک

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تحقیق

شهید در تحقیقی می‌فرماید می‌توان به همان معیار اول اکتفا کرد، به این تقریب که مثلاً در لاتشرب الخمر می‌گوییم: مفادش یک جمله شرطیه است: (کَلَّمَا كَانَ مَائِعًا مَا خَمَّرًا فَلَا تَشْرَبُهُ) هر وقت مایعی متصف به خمريت بود شربش حرام است، حرمت شرب مقید شد به اینکه مایعی خمر باشد به نحو قضیه حقیقیه، چه در خارج موجود باشد و یا نباشد. در این تقریب فعلیت متوقف بر وجود نیست همانطور که میرزا میگفت بلکه فعلیت متوقف بر اتصاف مایع به خمريت می‌باشد. پس حالا که از قیود تکلیف شد، هنگام شک در آن براءت جاری می‌کنیم.

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

(۱) به نحو مفاد "کان" تامه، به این صورت که شک در وجود و تحقق قید می‌کنیم مثل شک در استطاعت برای وجوب حج.

(۲) به نحو مفاد "کان" ناقصه، به این صورت که شک در اتصاف موضوع خارجی به وصفی می‌کنیم، و این اتصاف قید تکلیف است

نه وجود خود موضوع. مثل اتصاف مایع به خمریت در لاتشرب الخمر.

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

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

خلاصه تحقیق

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

(۱) به نحو کان تامه: شک در وجود و عدم موضوع مثل شک در تحقق زلزله که قید وجوب صلاۀ آیات است.

(۲) به نحو کان ناقصه نسبت به موضوع تکلیف: شک در اتصاف و عدم اتصاف موضوع به وصفی مثل شک اتصاف این مایع به

خمریت.

(۳) به نحو کان ناقصه نسبت به متعلق تکلیف: شک در اتصاف و عدم اتصاف متعلق به وصفی مثل شک در اینکه این کلام متصف

به کذب است یا نه.

استحباب الاحتیاط

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

نکته اول: آیا شارع می‌تواند امر مستحب مولوی به احتیاط داشته باشد؟ دو نظریه وجود دارد، یک نظریه می‌گوید امکان ندارد و اوامر شارع به احتیاط، حمل بر ارشاد به حسن احتیاط می‌شود نه اینکه مولوی باشد. دو وجه برای این نظریه مطرح می‌شود. وجه اول: اگر بخواهد اوامر مولوی باشد لغویت لازم می‌آید، چرا؟ چون احتیاط به حکم عقل حسن است و عقل خودش نسبت به آن محرکیت دارد و دیگر نیاز به محرکیت مولوی نداریم.

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

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

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

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

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

توضیح: احتیاط در توصلی مانند اینکه نمی‌دانی به دوستتان ۸۰ تومان بدهکاری یا ۱۰۰ تومان، احتیاط می‌کنی و ۱۰۰ تومان می‌دهی در حالیکه برائت می‌گفت ۲۰ تومان اضافی را لازم نیست بدهی.

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

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

جواب از اشکال

از این اشکال جواب داده شده است که: مکلف در اینگونه موارد هم می‌تواند قصد تقرب و امتثال امر را بکند، البته نه امر به خود فعل که مشکوک است، بلکه امر استحبابی "احتیاط" را قصد می‌کند، یعنی فعل را می‌آورد به قصد امری که به احتیاط شده است.

شبهه: امر به احتیاط توصلی است، یعنی بدون قصد امتثال امر هم محقق می‌شود پس چطور می‌تواند امری توصلی متعلق خود را عبادی کند؟

در جواب باید گفت که فعل عبادیتش را از این امر نمی‌گیرد تا شما به ما اشکال کنید چطور امری توصلی، آن را عبادی کرده است، بلکه آن فعل بر فرض اینکه متعلق امر باشد خودبخود عبادی است، و تحقق عبادی بودنش با قصد امتثال مطلق الامر چه توصلی و چه عبادی محقق می‌شود و لازم نیست حتماً قصد امتثال امر خودش بشود.

شهادت می‌فرماید حق این است که ما نیازی به این جواب نداریم زیرا در قریبی بودن شرط نیست که عبادت را به قصد امتثال امر معلوم آورده شود بلکه اگر به قصد امتثال امر احتمالی آن هم آورده باشد کفایت می‌کند. چرا؟ چون امر احتمالی هم محرکیت و باعثیت دارد. پس احتیاط در اینگونه موارد هیچ اشکالی ندارد.

۱ - جایگاه حجیت قطع در علم اصول

شهید صدر - قدس سره - عناصر اصولی را بر دو قسم می‌شمرد:

۱ - عناصر مشترکه‌ای که در قالب «دله محرزه» می‌گنجد و به کار استنباط مبتنی بر کشف حکم واقعی می‌آیند.

۲ - عناصر مشترکه‌ای که در قالب «اصول عملیه» قرار می‌گیرد و در استنباط مبتنی بر تعیین وظیفه عملی دخیلند.

اما وی «حجیت قطع» را یک عنصر مشترک «عام» دانسته که هم در استنباط مبتنی بر کشف حکم واقعی کاربرد دارد، و هم در استنباط مبتنی بر تعیین وظیفه عملی و از این رو بر سایر عناصر مشترکی که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد، مزیت دارد: عبارت او در حلقه اولی چنین است:

«الْفقيه يخرج من عملية الاستنباط دائماً بنتيجة، وهي العلم بالموقف العمليّ تجاه الشريعة وتحديد على أساس الدليل، أو على أساس الأصل العملي، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجّة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده، ومن العبد على مولاه، لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغواً؛ لأنّ علمه ليس حجّة، ففي كلّ عملية استنباط لا بدّ إذن أن يدخل عنصر حجّية القطع؛ لكي تعطى العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية... وليست حجّية القطع عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعيّ فحسب، بل هي في الواقع شرط اساسيّ في دراسة الأصوليّ للعناصر المشتركة نفسها أيضاً، فنحن حينما ندرس - مثلاً - مسألة حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفيّ إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة، فإذا لم يكن العلم والقطع حجّة، فأى جدوى في دراسة حجّية الخبر والظهور العرفي؟! فالفقيه والأصوليّ يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية (تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة) أو الأصولية (العنصر المشترك)، فبدون الاعتراف المسبق بحجّية العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته» [۱].

۲ - خصائص قطع

گاه برای قطع سه خصیصه می‌شمرند [۲]:

۱ - قطع کاشفیت تامّ ذاتی نسبت به خارج دارد.

الف - مراد از «تام» درجه کاشفیتی است که قطع دارد، کاشفیتی که صد در صدی است و شک در آن راه ندارد.

ب - مراد از «ذاتی» این است که این کاشفیت عین ذات قطع و عین حقیقت قطع است و از عوارض و لوازم آن نیست و از خارج بدان تحمیل نشده است، از همین رو قطع را نوعی «انکشاف» دانسته‌اند و آن را چنین تعریف کرده‌اند: «انکشاف یک قضیه به درجه‌ای که با شکی آمیخته نباشد [۳]»، پس می‌توان گفت که نسبت انکشاف به قطع، نسبت جنس به نوع است، نه آنکه لازمی از لوازم آن باشد.

۲ - قطع بر پایه غرض قاطع محرک است.

الف - محرکیت قطع نتیجه تکوینی کاشفیت آن است و خصیصه‌ای مستقل و مجزاً به حساب نمی‌آید. مانند آنکه انسان تشنه، قطع به وجود آب پیدا کند، همین کشفی که از آب برای او حاصل شده است، موجب می‌شود تا وی به غرض رفع عطش خود، به سمت آن به حرکت در آید.

ب - محرکیت قطع دائماً متناسب با غرض شخصی قاطع است؛ به این معنا که قاطع را به نحوی که با غرض شخصی او هماهنگ است حرکت می‌دهد، مثلاً اگر آدمی بداند در اتاقی که او هست «مار» وجود دارد، اگر غرض او «نجات خود از نیش مار» باشد، از اتاق فوراً خارج خواهد شد، اما اگر مارگیر باشد و غرض او «گرفتن مار و استفاده از نیش آن» باشد، نه تنها از اتاق خارج نمی‌شود که به سمت مار نیز خواهد رفت.

گاهی نیز ممکن است غرض قاطع هیچ ربطی به قطع او نداشته باشد، در این صورت با بی‌اعتنایی از کنار قطع خود خواهد گذشت، مثل آنکه بداند در کنار او آب وجود دارد، اما تشنه نباشد.

بنابراین محرکیت قطع بر پایه غرض شخصی قاطع شکل می‌گیرد. از همین روست که محرکیت در حقیقت اثر غرض قاطع است، و قطع او فقط مکمل این غرض است [۴].

اما حقیقت آن است که تنها قطع برای محرکیت ضرورت ندارد، در بسیاری از موارد، بسته به قوت غرض، صرف احتمال هم می‌تواند محرک باشد، مثل عطشانی که احتمال اندک وجود آب در مکانی، او را به آن سو می‌خواند.

تا به اینجا روشن شد که کاشفیت تامه عین قطع بوده و منفک و مجزای از آن نیست، و محرکیت نیز در غیر از موارد قطع نیز متصور است، پس هیچ کدام از این دو را نمی‌توان «خصیصه قطع» شمرد.

۳ - قطع حجّت است.

حجّیت قطع از دو عنصر منجزیت و معذّرت تشکیل می‌شود که هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شود، به این معنا که یا قطع منجز است، و یا معذّر، به بیان دیگر: یا حجّت در دست مولی در برابر عبد است، و یا بر عکس، در دست عبد است در برابر مولی.

پس در پاسخ این سؤال که آیا می‌توان حجیت را مختصّ قطع دانست؟ باید حجیت در دو بخش بررسی نمود:

۱ - آیا منجزیت مختصّ قطع است؟

۲ - آیا معذّرت مختصّ قطع است؟

هر کدام از این دو اگر مختصّ به قطع باشد، لاجرم دیگر مختصّ نیست.

[۱]. دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۷۱.

[۲]. دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۱۸۸.

[۳]. دروس فی علم الأصول، حلقة اولی، ص ۷۰ و حلقة ثانیة ص ۱۸۴۴.

[۴]. به عبارت دقیق تر: مقتضی تحرک قاطع، غرض او است و شرط این تحرک، انکشاف آن چیزی است که غرض به آن تعلق یافته است. بنابراین اگر یکی از این دو مفقود باشد، تحرکی نخواهد بود.

ایفای نقش قطع طریقی و موضوعی توسط دلیل محرز

وفاء الدلیل بدور القطع الطریقی والموضوعی:

إذا كان الدلیل قطعياً فلا شكّ فی وفائه بدور القطع الطریقیّ والموضوعیّ معاً؛ لأنّه یحقّق القطع حقیقَةً.

وأما إذا لم یكن الدلیل قطعياً وكان حجّةً بحکم الشارع فهناك بحثان:

الأوّل: بحث نظریّ فی تصویر قیامه مقام القطع الطریقیّ؛ مع الاتّفاق عملياً علی قیامه مقامه فی المنجزیة والمعذّریة.

والثانی: بحث واقعیّ فی أنّ دلیل حجّیة الأمانة هل یستفاد منه قیامها مقام القطع الموضوعی، أو لا؟

مقدمه: قطع طریقی و قطع موضوعی

قطع ذاتاً طریق به متعلّق خود بوده و کاشف از آن است، و نمی توان این خصیصه ذاتی را از آن سلب کرد، اما با این وجود، یک «قطع» نسبت به یک «تکلیف» از دو حال خارج نیست؛ یا کاشف از فعلیت آن تکلیف است، یا سبب ثبوت و فعلیت آن است. از همین رو قطع را بر دو قسم می کنند:

۱- قطع طریقی

قطعی که در قبال فعلیت تکلیف، صرفاً نقش یک کاشف و آینه را ایفاء می کند، نسبت به آن تکلیف، «قطع طریقی» نامیده می شود.

مانند آنکه تکلیف را «حرمت خمر» فرض کنیم، در این صورت قطع به خمر بودن این مایع خاصّ، قطع طریقی است و تأثیری در اصل ترتب حرمت برای خمر ندارد و صرفاً کاشف از آن است.

قطع طریقی بر دو قسم است: گاهی به فعلیت تکلیف تعلّق دارد و کاشف از تحقّق موضوع آن است و از این جهت، منجز تکلیف محسوب می شود، چنان که در مثال پیشین این چنین بود. و گاهی متعلّق آن عدم فعلیت تکلیف است و کشف از عدم تحقّق موضوع تکلیف می کند و بر این اساس معذّر از تکلیف است، مثل آنکه یقین کند فلان مایع، سرکه است است، نه خمر.

۲- قطع موضوعی

قطعی که شارع آن را در موضوع تکلیف اخذ کرده است و از همین رو، در فعلیت تکلیف دخیل است، نسبت به آن تکلیف «قطع موضوعی» گفته می شود.

قطع موضوعی بر دو قسم است: گاهی تمام موضوع تکلیف است و گاهی جزء موضوع آن؛ به عنوان مثال اگر تکلیف را «حرمت هر آنچه که مکلف به خمر بودن آن قطع دارد» فرض کنیم، قطع به خمریت مایع، تمام الموضوع تکلیف است، اما اگر موضوع حرمت را «خمری» بدانیم که مکلف به خمریت آن «قطع» دارد، قطع تنها جزئی از موضوع تکلیف است، و جزء دیگر آن خمر بودن مایع در واقع است [۱].

به منظور شناخت بهتر این دو قسم، شایسته است به نکاتی اشاره شود:

۱ - قطع طریقی وقتی منجز است که بعد از قطع به جعل تکلیف [۲]، به تحقق موضوع تام آن تعلق گیرد، و الا صرف قطع به جعل، و یا مجرد قطع به تحقق موضوع بدون اطلاع از جعل، نمی تواند منجز و مصحح عقاب باشد.

۲- تنجز تکلیف بعد از فعلیت آن است؛ به این معنا که تا وقتی موضوع تکلیف تحقق نیابد، بر عهده مکلف استقرار نمی گیرد و بر مخالفت آن عقاب صحیح نیست؛ چرا که تنجز تکلیف به سبب انکشاف فعلیت آن برای مکلف حاصل می شود و انکشاف یک شیء همواره متأخر از خود آن شیء است.

از این رو قطع فقط زمانی منجز تکلیف است که نسبت به فعلیت آن طریقی و کاشفیت داشته باشد. قطع موضوعی از آن جهت که خود در موضوع تکلیف اخذ شده و در فعلیت آن دخیل است، قبل از تحققش، تکلیف اساساً فعلیت و ثبوت نیافته است تا کاشف از فعلیت آن باشد.

۳ - بعد از تحقق قطع موضوعی، و وقتی تکلیف فعلیت یافت، قطع دیگری لازم است که متعلق آن فعلیت این تکلیف باشد و موجب تنجز آن شود، این قطع دوم، طریقی است. مثلاً در فرض «حرمت مقطوع الخمریه» وقتی مکلف به خمریت مایعی قطع یافت، قطع دومی برای او حاصل می شود که این بار به فعلیت حرمت مقطوع الخمریه تعلق دارد، این قطع دوم نسبت به حرمت مزبور طریقی بوده و منجز آن است. تفاوت این دو قطع کاملاً آشکار است، متعلق قطع اول خمریت است، در حالی که متعلق قطع دوم فعلیت حرمت مقطوع الخمریه است.

۴ - طریقی و موضوعیت قطع نسبی است؛ زیرا ممکن است قطع نسبت به یک تکلیف طریقی و نسبت به تکلیف دیگر موضوعی باشد، مانند آنجا که قطع به فعلیت یک تکلیف، در موضوع تکلیف دیگری اخذ شده باشد. مثلاً قطع به حرمت خمر، موضوع حرمت بیع آن باشد، به این نحو که اگر مکلف دانست این مایع، خمر حرام است، دیگر مجاز به بیع آن نیست. در این حالت قطع به حرمت خمر نسبت به خود «حرمت خمر» طریقی، و نسبت به «حرمت بیع» موضوعی است.

موضوع بحث:

در این مبحث می خواهیم بدانیم آیا دلیل محرز می تواند نقش قطع طریقی و قطع موضوعی را ایفاء کند و به جای آن دو بنشیند یا خیر؟ به بیان دیگر: آیا دلیل محرز می تواند به جای قطع طریقی موجب تنجز یا تعدر تکلیف شود و یا به جای قطع موضوعی، موجب فعلیت تکلیفی شود که قطع در موضوع آن اخذ شده است؟

پاسخ دقیق این سؤال، به نوع دلیل محرز بستگی دارد و اینکه آیا قطعی است یا آن که ظنی؟

دلیل محرز قطعی

شکی نیست که دلیل محرز قطعی از آن جهت که وجداناً و حقیقتاً در نفس مکلف قطع ایجاد می‌کند، هم وافی به منجزیت و معذرتی است که مقتضای قطع طریقی است، و هم برای فعلیت تکلیف مترتب بر قطع موضوعی کافی است.

دلیل محرز ظنی

در مورد دلیل محرز غیر قطعی که به حکم شارع حجّت شده است و از آن به «اماره» تعبیر می‌کنیم، دو بحث عمده مطرح است:

بحث اول در مورد قطع طریقی است و اینکه چگونه می‌توان جایگزینی دلیل غیر قطعی به جای قطع طریقی را تصویر نمود؟

این بحث، صرفاً جنبه نظری دارد و عملاً فاقد ثمره است؛ چرا که این مبحث بعد از آن که اطراف نزاع، همگی بر اصل جانگزینی دلیل ظنی معتبر به جای قطع طریقی در منجزیت و معذرت، اتفاق کرده‌اند، مطرح شده است

بحث دوم در مورد قطع موضوعی است و اینکه آیا از دلیل حجّیت اماره جانیشینی اماره به جای قطع موضوعی استفاده می‌شود؟ این یک بحث واقعی و جدی است؛ زیرا ثمره عملی بر آن مترتب است.

أما البحث الأوّل: فقد يستشكل تارةً في إمكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجزية والمعدّرية، بدعوى أنّه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ويستشكل أخرى في كفيّة صياغة ذلك تشريعاً وما هو الحكم الذي يحقّ ذلك.

بحث اول: اماره جایگزین قطع طریقی

شکی نیست که دلیل ظنی معتبر، وفادار به مقتضای قطع طریقی است، زیرا همان معذرت و منجزیتی که به حکم عقل برای قطع ثابت است، به حکم شرع برای اماره حجّت شده نیز ثابت است؛ اگر بخواهیم این حجّیت شرعی را طبق مسلک حق الطاعه توضیح دهیم، باید بگوییم: اگر اماره معتبر بر ثبوت تکلیف قائم شود، منجزیت آن تکلیف نسبت به وقتی که آن اماره حجّت نبود، افزوده می‌شود، و اگر بر نفی تکلیف دلالت کند، معذرت بوده و مجوز شرعی برای مخالفت با تکلیف محسوب می‌شود؛ زیرا دانستیم که تنجز تکلیف منکشف، منوط به عدم احراز ترخیص شرعی است و حجّیت شرعی اماره دالّ بر عدم تکلیف، در واقع همان ترخیص شرعی است.

اما طبق قاعده قبح عقاب بلا بیان، دو پرسش مطرح می‌شود:

- ۱ - چگونه ممکن است غیر قطع - ولو ظنّ معتبر باشد - به جای قطع طریقی در منجزیت و معذرت بنشینند؟ آیا این جایگزینی بر خلاف قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست؟ قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید: هر تکلیفی که معلوم نیست (بیان علمی ندارد)، منجز نیست (عقاب بر آن قبیح است)، با این وصف، چگونه می‌توان پذیرفت که تکلیفی که با قیام دلیل ظنی نهایتاً مظنون شده است، منجز شود؟
- ۲ - این جایگزینی در قالب چه شکلی تشریح شده و ساختار قانونی آن چیست؟ شارع بر اساس چه حکمی، موجبات این جانشینی را پدید آورده است؟

أما الاستشكال الأول فجوابه:

أولاً: أننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً.

وثانياً: أنه لو سلمنا بالقاعدة فهي مختصة بالأحكام المشكوكة التي لا يعلم ٦٧ بأهميتها على تقدير ثبوتها، وأما المشكوك الذي يعلم بأنه على تقدير ثبوته مما يهتم المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعدة من أول الأمر، والخطاب الظاهري - أي خطاب ظاهري - يبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورد على تقدير ثبوتها، وبذلك يخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

اشكال اول

برای اشكال اول، دو پاسخ داریم:

اولاً: ما از اساس منكر قاعده قبح عقاب بلا بيان هستيم، از اين رو اين اشكال، متوجه ما نيست. چرا كه از ديد ما، هر تكليفي و لو در حدّ احتمال برای مكلف آشكار شود، می‌تواند منجز باشد، چه رسد به آنكه دليل ظنی معتبر بر آن قائم شود.

ثانياً: اگر قاعده قبح عقاب را بپذیریم، باز هم اشكال مزبور را نخواهیم پذیرفت؛ زیرا تكالیف مشكوك، بر دو قسم است:

- ۱ - تكالیفی كه بر فرض ثبوت، اهمیت آنها نزد مولى معلوم نيست.
- ۲ - تكالیفی كه بر فرض ثبوت، اهمیت آنها نزد مولى معلوم است، به این معنا كه مولى به حفظ ملاك این تكالیف و امتثال آنها اهتمام داشته و به تضييع و مخالفت با آنها راضی نيست.

قاعده قبح عقاب مختص به دسته اول است، در حالی که هر تکلیف مشکوکی که مشمول حکم ظاهری منجز باشد، از قسم دوم محسوب می‌شود و موضوعاً از تحت قاعده قبح خارج است؛ زیرا حکم ظاهری منجز - فرقی نمی‌کند که حجیت اماره دال بر تکلیف باشد یا جعل اصل عملی احتیاطی - بیان‌گر آن است که این تکلیف واقعی مشکوک - که مورد حکم ظاهری محسوب می‌شود - بر فرض ثبوت، مورد اهتمام مولی است. و به این گونه، حکم ظاهری تکلیف مشکوک را از دائره قاعده قبح عقاب بلا بیان بیرون می‌برد.

به عبارت دیگر: مولی با جعل حجیت برای اماره‌ای که دال بر ثبوت تکلیف مشکوک است، یا با جعل اصالة الاحتیاط در قبال آن تکلیف مشکوک، در واقع می‌گوید که این تکلیف هر چند مشکوک است، اما اگر در واقع ثابت باشد، برای او آن قدر مهم است که به هیچ عنوان راضی نیست مورد مخالفت مکلف قرار گیرد. او در واقع با این جعل خود، از وجود عقاب در صورت مخالفت با تکلیف خبر می‌دهد، پس دیگر عقاب در قبال این تکلیف، «بلا بیان» محسوب نمی‌شود تا قبیح باشد. بر این اساس، تکلیف مشکوک از تحت موضوع قاعده قبح تخصصاً خارج می‌شود.

وأما الاستشكال الثاني فينشأ من أن الذي ينساق إليه النظر ابتداءً أن إقامة الأمانة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعدرية تحصل بعملية تنزيل لها منزلته، من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة.

ومن هنا يعترض عليه: بأن التنزيل من الشارع إنما يصح فيما إذا كان للمنزل عليه أثر شرعي بيد المولى توسيعه وجعله على المنزل، كما في مثال الطواف والصلاة، وفي المقام القطع الطريقي ليس له أثر شرعي بل عقلي - وهو حكم العقل بالمنجزية والمعدرية - فكيف يمكن التنزيل؟

اشكال دوم

این اشکال از آنجا ناشی شده است که در نگاه نخست، به نظر می‌رسد جانشینی اماره به جای قطع طریقی در منجزیت و معدریت، از طریق فرایند «تنزیل شرعی اماره به منزله قطع طریقی» حاصل شده است، درست مانند طواف که شارع مقدس آن را با خطاب «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ [۳]» به منزله نماز قرار داده است.

و از آن رو که تنها جعل و توسعه اثر شرعی تحت اختیار شارع - بما هو شارع - است، اشکال می‌شود که: تنزیل شرعی تنها در جایی صحیح است که بر «منزل علیه» اثر شرعی مترتب باشد تا شارع بتواند آن اثر را بر «منزل»، جعل کند. چنان که بر نماز آثاری از قبیل طهارت از حدث و نجاست مترتب است و شارع با تنزیل طواف به منزله آن، موجب شد که این احکام و آثار بر طواف نیز مترتب شود.

این در حالی است که قطع طریقی اثر شرعی ندارد [۴]، بلکه منجزیت و معذرت آن به حکم عقل ثابت است نه به حکم شرع، پس چگونه ممکن است با تنزیل شرعی، این اثر عقلی از قطع طریقی، به اماره نیز توسعه یابد؟

وقد تخلّص بعض المحققين [۵] (۱) عن الاعتراض برفض فكرة التنزيل واستبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفيّ على طبق المؤدّي، فإذا دلّ الخبر على وجوب السورة حكم الشارع بوجوبها ظاهراً، وبذلك ينتجّ الوجوب، وهذا هو الذي يطلق عليه مسلك (جعل الحكم المماثل).

در قبال این اشکال سه جواب خواهد آمد، دو جواب نخست از دو تن از محققین علم اصول است که هر کدام بر اساس مبنایی که در باب حجّیت اماره برگزیده‌اند، در صدد دفع اشکال بر آمده‌اند:

۱ - پاسخ محقق اصفهانی

وی نظریه «تنزیل اماره به منزله قطع طریقی» را رها نموده است و به جای آن، نظریه «جعل حکم مماثل» را نشانده است، طبق این نظریه، شارع بر اساس مفاد و مؤدای اماره، حکمی مماثل و هم‌تراز با حکم واقعی بر عهده مکلف جعل می‌کند که «حکم ظاهری» نامیده می‌شود، طبق این دیدگاه، مکلفی که قطع به حجّیت شرعی اماره‌ای دارد، لا جرم قطع به این نیز خواهد داشت که شارع، حکم مدلول این اماره را بر عهده وی جعل کرده است، پس حکم مزبور - که مماثل با حکم واقعی خواهد می‌شود - با همین قطعی که به جعل آن تعلق گرفته است، «بیان» می‌یابد و بر مکلف منجز می‌گردد و از تحت قاعده قبح عقاب خارج می‌شود.

مثلاً اگر خبر ثقه‌ای بر وجوب سوره در نماز دلالت داشت، شارع مقدّس، به وجوب ظاهری سوره حکم می‌کند، پس مکلفی که می‌داند این اماره حجّت است، در واقع می‌داند که وجوب سوره برای او جعل شده است، و همین علم او به وجوب ظاهری سوره است که موجب تنجز آن می‌شود.

بنابراین طبق نظریه جعل حکم مماثل، در واقع اماره به جای قطع طریقی نمی‌نشیند، بلکه حکمی که مؤدای اماره است، به جای حکم واقعی قرار می‌گیرد.

وتخلّص المحقق النائيني [۶] بمسلك (جعل الطريقيّة) قائلاً: إنّ إقامة الأمانة مقام القطع الطريقيّ لا تتمثل في عملية تنزيل لکی یرد الاعتراض السابق، بل في اعتبار الظنّ علماً، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة ۶۸ المجاز العقليّ؛ والمنجزية والمعذرية ثابتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والاعتباري.

۲ - پاسخ محقق نائینی

محقق نائینی نیز پاسخ اشکال را بر اساس نظریه «جعل طریقی» داده است، به نظر وی جایگزینی اماره به جای قطع طریقی، در قالب فرایند «تنزیل اماره به منزله علم» صورت نمی‌گیرد تا اشکال سابق پیش آید، بلکه در قالب «اعتبار اماره به عنوان علم» شکل می‌گیرد، درست مانند اعتبار «رجل شجاع» به عنوان «شیر» به طریقه مجاز عقلی منسوب به سگاک.

بر این اساس، قطع دو مصداق می‌یابد؛ یکی حقیقی و وجدانی، و دیگری اعتباری و تعبدی، و به حکم عقل، منجزیت و معذرت برای قطعی ثابت است که جامع هر دو قسم حقیقی و اعتباری است [۷].

نکته: تفاوت بین «تنزیل» و «اعتبار»

۱- «تنزیل» ناظر به جعل آثار یک شیء بر شیء دیگر است؛ از این رو تنزیل اماره به منزله علم یعنی جعل آثار علم برای اماره؛ مثل آنکه مولی بگوید: «جعلت الامارة بمنزلة العلم».

۲- «اعتبار» ناظر به آن است که شیئی، به نحو مجاز عقلی از مصادیق شیء دیگر به حساب آید؛ بنابراین اعتبار اماره به عنوان علم یعنی جعل علمیت بر اماره؛ مثلاً مولی بگوید: «جعلت الامارة علماً».

پس در مسلک تنزیل، اماره، ظنی است که برای آن آثار علم جعل شده است اما بنا بر مسلک اعتبار، اماره تعبداً فردی از علم محسوب شده و به مانند همه افراد علم، بر آن آثار علم ترتب یافته است. به عبارت دیگر: در اولی اماره محکوم به حکم علم شده و در دومی تعبداً خود علم (موضوع حکم) شده است.

خلاصه آن که: در تنزیل، هویت طرفین آن محفوظ است، و با حفظ هویت، آثار یکی بر دیگر توسعه داده می‌شود، در حالی که در اعتبار، ادعاء، یک طرف، از افراد طرف دیگر محسوب شده و مستقل از آن به حساب نمی‌آید.

والصحيح: أن قيام الأمانة مقام القطع الطريقي في التنجيز وإخراج مؤداهما عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - إنما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته، كما تقدم. وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري أن يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى؛ لأن هذا هو جوهر المسألة، وأما لسان هذا الإبراز وصياغته وكون ذلك بصيغة (تنزيل الظن منزلة العلم)، أو (جعل الحكم المماثل للمؤدى)، أو (جعل الطريقية) فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي، وإنما هو مسألة تعبير فحسب، وكلّ التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بإبراز الاهتمام المولى المذكور؛ لأن هذا هو المنجز في الحقيقة.

۳ - پاسخ شهید صدر:

صحیح آن است که جایگزینی اماره به جای قطع طریقی در منجزیت، و اخراج تکلیف مشکوکی که مدلول و مفاد اماره است، از دائرة قاعده قبح عقاب (بر فرض قبول این قاعده)، فقط و فقط به واسطه ابراز اهتمام مولی به آن تکلیف مشکوک میسر است، به نحو که اگر آن تکلیف مشکوک در واقع ثابت باشد، راضی به تفویض و مخالفت با آن نباشد. چنان که سابقاً نیز بیان کردیم.

بنابراین، مهم در جعل خطاب ظاهری این است که بیان گر این اهتمام مولی باشد؛ زیرا جوهره مسأله جایگزینی اماره به جای قطع طریقی را همین اهتمام تشکیل می‌دهد.

اما نحوه بیان این «اهتمام» و شکل آن و اینکه به صورت «تنزیل اماره به منزله علم» باشد، یا به صورت «جعل حکم مماثل با مؤدای اماره» باشد یا به صورت «جعل طریقت و علمیت برای اماره» باشد، تأثیری در اصل اهتمام او که ملاک و معیار حقیقی مسأله جانگزینی است، ندارد، بلکه اینها فقط به نحوه تعبیر باز می‌گردد. همه این تعبیر صحیح هستند اگر برای ابراز اهتمام مولی مزبور کافی باشند؛ زیرا آنچه که در حقیقت منجز تکلیف مشکوک است، همین ابراز اهتمام مولی است.

وَأَمَّا الْبَحْثُ الثَّانِي: فَإِنَّ كَانِ الْقَطْعُ مَأْخُوداً مَوْضِعاً لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ بِوَصْفِهِ مَنْجِزاً وَمَعْدِراً فَلَا شَكَّ فِي قِيَامِ الْأَمَارَةِ الْمَعْتَبَرَةِ شَرْعاً مَقَامَهُ؛ لِأَنَّهَا تَكْتَسِبُ مِنْ دَلِيلِ الْحُجِّيَّةِ صِفَةَ الْمَنْجِزِيَّةِ وَالْمَعْدِرِيَّةِ فَتَكُونُ فَرْداً مِنَ الْمَوْضُوعِ، وَيَعْتَبَرُ دَلِيلَ الْحُجِّيَّةِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ وَارِداً عَلَى دَلِيلِ ذَلِكَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمُرْتَبِّ عَلَى الْقَطْعِ؛ لِأَنَّهُ يَحَقِّقُ مُصَادِقاً حَقِيقاً لِمَوْضُوعِهِ.

بحث دوم: اماره جایگزین قطع موضوعی

آیا دلیل محرز ظنی یا همان اماره، جایگزین قطع موضوعی می‌شود؟ مثلاً اگر مولی بگوید: «هر گاه قطع یافتی که مایعی خمر است، آن را ننوش!» و مکلف به جای قطع به خمریت این مایع خاص، اماره‌ای معتبر بر آن یافت، آیا موضوع حرمت شرب در حق او محقق شده است؟

در پاسخ باید دانست که قطع موضوعی، بر اساس این که به چه عنوان در موضوع حکم اخذ شده است، بر سه قسم است:

۱ - قطع موضوعی بما هو حجّه

گاه قطع به این عنوان که حجّت (منجز و معدّر) است، در موضوع حکم اخذ شده است. مثلاً مقصود مولی از مقطوع الخمریه، هر مایعی باشد که حجّتی بر خمریت آن قائم شده باشد.

در این فرض، هر چند در دلیل حکم از لفظ «قطع» به عنوان موضوع حکم استفاده شده است، اما خود حقیقتاً موضوعیت ندارد و در واقع، این «حجّت» است موضوع حکم واقع شده است و قطع تنها به عنوان یک نمونه از حجّت، در موضوع دلیل بیان شده است.

شکّی نیست که در این صورت، اماره معتبر به جای قطع موضوعی می‌نشیند؛ زیرا اماره حقیقتاً صفت منجزیت و معذرت را از دلیل حجّیت خود کسب می‌کند، پس حقیقتاً فردی از «حجّت» محسوب می‌شود که موضوع حکم است، از این رو گفته می‌شود که دلیل حجّیت «وارد» بر دلیل آن حکمی است که قطع در آن بما هو حجّت اخذ شده است؛ زیرا دلیل حجّیت وجداناً و حقیقتاً مصداقی برای موضوع آن دلیل ایجاد می‌کند و دائرة موضوع آن را توسعه می‌دهد.

لازم به ذکر است که این قسم از قطع موضوعی در کلمات اصولیون برجسته‌ای مثل شیخ انصاری و محقق نائینی - قدس سرهما - دیده نمی‌شود.

وأما إذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تامّ فلا يكفي مجرد اكتساب الأمانة صفة المنجزية والمعدّرية من دليل الحجّية لقيامها مقام القطع الموضوعي، فلا بدّ من عناية إضافية في دليل الحجّية، وقد التزم المحقق النائيني [٨] (قدس سره) بوجود هذه العناية بناءً على ما تبنّاه من مسلك جعل الطريقة. ٦٩٩ فهو يقول: إن مفاد دليل الحجّية جعل الأمانة علماً، وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع؛ لأنّه يوجد فرداً جعليّاً وتعبديّاً لموضوعه، فيسرى حكمه إليه.

١ - قطع موضوعی بما هو کاشف تامّ

گاه قطع به این وصف که «کاشف تامّ» است در موضوع اخذ شده است.

کاشفیت تامّ و صد در صدی به این نحو که با شک آمیخته نباشد از خواصّ قطع است، در حالی که «حجّیت» اختصاص به قطع نداشت و می‌توانست حقیقتاً در امارات هم به حکم شارع ثابت باشد.

این قسم از قطع موضوعی در عبارات اصولیون، به عنوان «قطع موضوعی طریقی» شناخته می‌شود.

حقیقت آن است که: مجرد آنکه اماره از دلیل حجّیت، کسب صفت منجزیت و معذرت کند، برای آنکه جانشین قطع موضوعی طریقی شود، کافی نیست؛ زیرا حکم بر قطع به این عنوان که کاشف تامّ است، جعل شده است و در حالی که اماره به صرف آن که به حکم شارع حجّت شده و منجز است، «کاشف تامّ» محسوب نمی‌شود.

مگر آنکه در خود دلیل حجّیت (یا دلیل دیگری) ثابت شود که مولی عنایت زائدی را در حقّ اماره اعمال داشته و آن را به مانند «کاشف تامّ» قرار داده است، در این صورت جای قطع موضوعی طریقی می‌نشیند.

البته محقق نائینی - قدس سره - بر اساس مبنای «جعل طریقیّت» به وجود چنین عنایتی در دلیل حجّیت ملتزم شده است، از دید وی، جعل حجّیت به معنای جعل طریقیّت است و طریقیّت همان کاشفیت است و

مقصود از جعل آن برای اماره، تمامیت کاشفیتی است که اماره به طبع خود، به نحو ناقص و ظنی دارد، از این رو مفاد دلیل حجیت آن است که شارع اماره را به عنوان یک «علم» و «کاشف تام» جعل نموده است.

بر اساس مبنای محقق نائینی، دلیل حجیت اماره بر دلیل حکمی که در موضوع آن قطع به عنوان کاشف تامّ اخذ شده است، «حاکم» است؛ زیرا فردی جعلی و تبعّدی را برای موضوع آن دلیل - که در واقع کاشف تامّ است - ایجاد می‌کند، پس حکم آن دلیل به این فرد تبعّدی نیز سرایت می‌کند.

غیر آنک عرفت فی بحث التعارض من الحلقة السابقة [۹] أنّ الدلیل الحاکم إنّما یكون حاکماً إذا کان ناظراً إلى الدلیل المحکوم، ودلیل الحجّیة لم یثبت کونه ناظراً إلى أحكام القطع الموضوعی، وإنّما المعلوم فیہ نظره إلى تنجیز الأحکام الواقعیة المشکوكة خاصّةً إذا کان دلیل الحجّیة للأمارة هو السیرة العقلائیة، إذ لا انتشار للقطع الموضوعی فی حياة العقلاء لکی تكون سیرتهم علی حجّیة الأمارة ناظرةً إلى القطع الموضوعی والطریقی معاً.

اما در بحث «تعارض» در حلقهٔ ثانیه آموختیم که: ملاک حکومت، «نظارت» است و دلیل حاکم فقط وقتی حاکم است که ناظر به دلیل محکوم باشد.

در حالی که ثابت نیست که دلیل حجیت اماره، ناظر به احکام قطع موضوعی باشد تا آن را ناظر به ادلهٔ احکامی بدانیم که در موضوع آنها قطع بما هو کاشف تامّ اخذ شده است؛ زیرا عمده دلیل حجیت اماره، سیرهٔ عقلاء است و آنچه مسلم است اینکه: سیرهٔ عقلاء فقط به تنجیز احکام واقعی مشکوک نظر دارد؛ یعنی عقلاء اماره را صرفاً موجب تنجیز احکام واقعی می‌دانند و آن را به جای قطع طریق می‌نشانند.

و از آنجا که قطع موضوعی در حیات عقلاء شیوع چندانی ندارد و کمتر می‌توان در میان آنان به حکمی برخورد که در موضوعش قطع اخذ شده باشد، نمی‌توان سیرهٔ عقلاء در مورد حجیت اماره را، ناظر به قطع موضوعی هم شمرد.

قسم سوم قطع موضوعی

در قطع موضوعی، قسم سوم هم قابل تعریف است که هر چند در کتاب به آن اشاره نشده است، اما اصولیون از آن به «قطع موضوعی وصفی» تعبیر کرده‌اند و هیچ یک قائل به جایگزینی اماره به جای آن نشده‌اند.

از آنجا که قطع یکی از حالات و اوصاف عارض بر نفس آدمی است و آثاری از قبیل آرامش نفس را به دنبال دارد، می‌توان قطع را در موضوع حکم، به عنوان وصف نفسانی خاصّ، اخذ نمود.

[۱]. البتّه «تمام الموضوع» بودن قطع، به نحو نسبی مقصود است؛ زیرا به این معنا است که به مانند قسم دوّم، مطابقت این قطع با واقع و ثبوت متعلّق آن، در موضوع تکلیف اخذ نشده است، و الا در موضوع تمام تکالیف، شرائط عامّه (بلوغ، قدرت و عقل) دخیلند، پس نمی‌توان هیچ‌گاه قطع را به نحو مطلق «تمام الموضوع» فرض کرد.

[۲]. یا بعد از انکشاف جعل تکلیف طبق مسلک حقّ الطاعه.

[۳]. این حدیث نبوی اگر چه در کتب فقهی مرحوم علامه حلی و متأخرین - قدّس سرّهم - به کرات آمده است و برخی از روایات دیگر مضمون آن را تأیید می‌کند، اما عیناً در جوامع معتبر روایی شیعی موجود نیست و اصل آن در کتب اهل سنت است، بنگرید: سنن نسائی، ج ۵، ص ۲۲۲ و سنن دارمی، ج ۲، ۴۴.

[۴]. بر خلاف قطع موضوعی که موضوع اثر شرعی است.

[۵]. منهم المحقّق الأصفهانی فی نهاية الدراية ۵۹.

[۶]. فوائد الأصول ۲۱.

[۷]. مصنّف - قدّس سرّه - در ص ۳۸۶ و ۳۸۷ همین حلقه، در ذیل بحث از رکن دوّم از ارکان منجزیت علم اجمالی، مسلک اعتبار را به مانند مسلک تنزیل، برای ترتّب اثر عقلی و تکوینی کافی نمی‌داند: «مفاد دلیل الحجّیه إنّ كان هو تنزیل الأمانة منزلة العلم فمن الواضح أنّ التنزیل لا يمكن أن يكون ناظراً إلى الانحلال؛ لأنّه أثر تكوینیّ للعلم وليس بيد المولى توسیعه. وإن كان مفاد دلیل الحجّیه اعتبار الأمانة علماً على طريقة المجاز العقلي فمن المعلوم أنّ هذا الاعتبار لا يترتّب عليه آثار العلم الحقيقي التي منها الانحلال، وإنما يترتّب عليه آثار العلم الاعتباری». خلاصه آن که از دید وی اعتبار یعنی ساختن نسخه ای اعتباری از شیء و بر وجود اعتباری شیء به جهت لزوم سنخیت میان علّت و معلول، فقط آثار اعتباری مترتّب است نه حقیقی، بنابراین به هیچ یک از انحاء جعل، نمی‌توان اثر تکوینی را، برای غیر علّت تکوینی آن (علم وجدانی) اثبات کرد.

[۸]. فوائد الاصول ۲۵.

[۹]. تحت عنوان: (الحکم الأوّل: قاعدة الجمع العرفی).

حجیه القطع غیر المصیب و حکم التجری:

هناك معنيان للإصابة:

أحدهما: إصابة القاطع للواقع، بمعنى كون المقطوع به ثابتاً.

والآخر: إصابة القاطع في قطعه، بمعنى أنه كان يواجه مبررات موضوعية لهذا القطع ولم يكن متأثراً بحالة نفسية، ونحو ذلك من العوامل.

وقد يتحقق المعنى الأول من الإصابة دون الثاني، فلو أن مكلفاً قطع بوفاة إنسان لإخبار شخص بوفاته وكان ميتاً حقاً، غير أن هذا الشخص كانت نسبة الصدق في إخباراته عموماً بدرجة سبعين في المائة فقطع المكلف مصيب بالمعنى الأول، ولكنه غير مصيب بالمعنى الثاني؛ لأن درجة التصديق بوفاة ذلك الإنسان يجب أن تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع أخباره.

و حكم تجرى [1] حجيت قطع غير مصيب

دو معنا برای «اصابه» و تطبيق آن دو بر قطع

گاه قطع را به «مصیب» یعنی «درست و صحیح» توصیف می‌کنند، دو معنا برای اصابه و صحت قطع وجود دارد:

۱ - اصابت قطع با واقع: به این معنا که آنچه قاطع بدان یقین کرده است، در واقع ثابت باشد، در این حالت می‌گوییم: «قطع با واقع مطابق است».

۲ - اصابت قاطع در قطع خود: به این معنا که قطع قاطع بر پایه‌های درست و متناسب با خود شکل گرفته باشد، به عبارت دیگر: بین قطع او سبب حصول آن رابطه‌ای منطقی و معقول بر قرار باشد، اسباب و اساس قطع، اگر متناسب با تحصیل قطع باشد، «مبررات موضوعی» نامیده می‌شود و در این حالت می‌گویند: «قاطع در قطع خود درست عمل کرده است». اما اگر وی تحت تأثیر حالت روانی خاصی مثل زودباوری، به امری یقین کند، مانند آنکه کسی بر اساس یک خبر ثقه - که مفید ظن است - قطع یافته باشد، در قطع خود مصیب نیست.

نسبت میان این دو معنا عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا:

الف - گاه قطعی به هر دو معنا مصیب است، مثل آنکه فرض کنیم کسی بر اساس اخبار متواتر به وفات زید یقین کند، و زید نیز واقعاً مرده باشد.

ب - گاه قطعی طبق معنای اول مصیب، و طبق معنای دوم غیر مصیب است، مثل آنکه بر اساس خبر ثقه به وفات زید یقین کند، و زید نیز واقعاً مرده باشد. علت آنکه قطع او به معنای دوم غیر مصیب محسوب می‌شود،

آن است که همواره درجه تصدیق انسان به مفاد خبر یک فرد، لازم است متناسب با نسبت صدق گفتار آن فرد در مجموع اخبارش باشد، یعنی اگر احتمال می‌رود که هفتاد درصد از اخبار وی صادق باشد، باید به همین نسبت، مفاد خبر او را تصدیق کرد.

ج - گاه قطعی طبق معنای اول غیر مصیب، و طبق معنای دوم مصیب است، مثل آنکه بر اساس خبر متواتر به وفات زید یقین کند، در حالی که زید واقعاً نمرده باشد.

د - گاه قطعی به هر دو معنا غیر مصیب است، مثل آنکه کسی بر اساس خبر ثقه به وفات زید یقین کند، در حالی که زید واقعاً نمرده باشد.

و نفس المعنیین من الإصابة یمن افتراضهما فی درجات التصدیق الأخری أيضاً، فَمَنْ ظَنَّ بَوفاةِ إنسان لإخبار شخص بذلك، وكان ذلك الإنسان حياً فهو غیر مصیب فی ظنّه بالمعنی الأول، ولكنّه مصیب بالمعنی الثانی إذا كانت ۵۳ نسبة الصدق فی إخبارات ذلك الشخص أكثر من خمسين فی المائة.

و نطلق علی التصدیق المصیب بالمعنی الثانی اسم (التصدیق الموضوعی) و (الیقین الموضوعی)، و علی التصدیق غیر المصیب بالمعنی الثانی اسم (التصدیق الذاتی) و (القطع الذاتی).

تطبیق دو معنای اصابه بر تمام مراتب تصدیق

می‌دانیم که تصدیق به یک قضیه درجات متفاوتی دارد، عالی‌ترین مرتبه تصدیق «قطع» است و بعد از آن «ظن» قرار دارد، همان‌طور که هر دو معنای اصابه را می‌توان بر قطع تطبیق داد، بر درجات دیگر تصدیق هم تطبیق این دو معنا ممکن است، مثلاً می‌توان گفت ظن نیز چهار حالت دارد:

الف - گاه به هر دو معنا مصیب است، مثل آنکه فرض کنیم کسی بر اساس خبر ثقه ظن به وفات زید یابد، و زید نیز واقعاً مرده باشد. البته این ظن در صورتی مصیب به معنای دوم است که نسبت صدق گفتار آن ثقه در مجموع اخبارش، بیش از پنجاه درصد باشد؛ زیرا اگر کمتر از این نسبت باشد، ظن به وفات زید دیگر به معنای دوم مصیب نیست.

ب - گاه ظنی طبق معنای اول مصیب، و طبق معنای دوم غیر مصیب است، مثل آنکه بر اساس خبر فرد کذابی که درصد صدق کلامش کمتر از پنجاه درصد است، به وفات زید ظن یابد، و زید نیز واقعاً مرده باشد. در این فرض درجه تصدیق به مفاد خبر، بالای پنجاه درصد است که متناسب با نسبت صدق گفتار فرد مخبر در مجموع اخبارش نیست.

ج - گاه ظنی طبق معنای اول غیر مصیب، و طبق معنای دوم مصیب است، مثل آنکه بر اساس خبر ثقه به وفات زید گمان کند، در حالی که زید واقعاً نمرده باشد.

د - گاه ظنی به هر دو معنا غیر مصیب است، مثل آنکه کسی بر اساس خبر فرد کذابی به وفات زید گمان برد، در حالی که زید واقعاً نمرده باشد.

اصطلاحات

اگر قطع طبق معنای اول مصیب بود، نام آن را «علم» می‌گذارند، و اگر مصیب نبود، به آن «جهل مرکب» می‌گویند. اما طبق معنای دوم اگر مصیب بود، آن را «یقین موضوعی» [۲] می‌نامیم، و اگر مصیب نبود، به آن «قطع ذاتی» [۳] می‌گوییم.

می‌توان این نام‌ها را در دایره‌ای وسیع‌تر برای مطلق «تصدیق» نیز فرض کرد که شامل قطع هم می‌شود و در عین حال سایر درجات تصدیق را نیز در بر می‌گیرد، مثلاً طبق معنای اول تصدیق مصیب را «مطابق واقع» و تصدیق غیر مصیب را، «مخالف واقع» بنامیم، هم‌چنین طبق معنای دوم تصدیق مصیب را «تصدیق موضوعی» و تصدیق غیر مصیب را «تصدیق ذاتی» بنامیم.

وانحراف التصدیق الذاتی عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية له مراتب، وبعض مراتب الانحراف الجزئية مما ينغمس فيه كثير من الناس، وبعض مراتبه يعتبر شذوذاً، ومنه قطع القطاع، فالقطاع إنسان يحصل له قطع ذاتي وينحرف غالباً في قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية.

قطع قطاع

دانستیم که تصدیق ذاتی از مبادی خود انحراف یافته است، اما این انحراف مراتبی دارد؛ گاه ناچیز و جزئی است که بسیاری از مردم بدان مبتلی هستند، اما بعضی از مراتب آن نادر به حساب می‌آید، «قطع قطاع» از این قبیل است، قطاع انسانی است که برای او قطع ذاتی حاصل می‌شود و غالباً در این قطع خود، از آن درجه تصدیقی که متناسب با مبررات موضوعی است، انحراف فاحشی یافته است.

وحجبة القطع من وجهة نظر أصولية - وبما هي معبرة عن المنجزية والمعدرية - ليست مشروطة بالإصابة بأي واحد من المعنيين.

أما المعنى الأول فواضح، إذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحق الطاعة، كما أن القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحق. ومن هنا كان المتجرى مستحقاً للعقاب كاستحقاق العاصي؛ لأن انتهاكهما لحق الطاعة على نحو واحد. ونقصد بالمتجرى من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً ولكنه ليس بحرام في الواقع.

و يستحيل سلب الحجية أو الردع عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع؛ لأن مثل هذا الردع يستحيل تأثيره في نفس أي قاطع؛ لأنه يرى نفسه مصيباً، وإلا لم يكن قاطعاً.

وكما يستحق المتجرى العقاب - كالعاصي - كذلك يستحق المنقاد الثواب بالنحو الذي يفترض للممثل؛ لأن قيامهما بحق المولى على نحو واحد. ونقصد بالمنقاد: من أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً أو تركاً رعاية لطلب المولى، ولكنه لم يكن مطلوباً في الواقع.

اطلاق حجيت قطع

همان طور که پیش تر گفته شد، حجیت قطع از دید اصولی بیان گر دو عنصر «منجزیت» و «معدّريت» است، این حجیت به هیچ یک از معانی اصابه مشروط نیست، و قطع به هر کدام از دو معنا «مصیب» یا «غیر مصیب» باشد، از دید اصولی حجت است، یعنی منجز و معدّر است.

اطلاق حجیت قطع نسبت به معنای اول اصابه

طبق معنای اول اصابه کاملاً روشن است قطع غیر مصیب نیز حجت است؛ زیرا همانطور که قطع به عدم تکلیف موضوع تامّ خروج تکلیف از حقّ طاعت است، قطع به تکلیف نیز موضوع تامّ حقّ طاعت است.

توضیح: این بحث مطرح است که آیا موضوع حقّ طاعت صرفاً «قطع به تکلیف» است، یا آنکه علاوه بر قطع مکلف به تکلیف، لازم است اصل تکلیف در واقع نیز ثابت باشد؟

کسانی که قطع به تکلیف را کافی نمی دانند، معتقدند برای آنکه مولى حقّ طاعت داشته باشد لازم است اولاً: تکلیفی را صادر کند، و ثانیاً مکلف به آن تکلیف قطع داشته باشد، از دید اینان تجرّی استحقاق عقاب به دنبال ندارد؛ زیرا اصلاً در مورد تجرّی تکلیفی صادر نشده است تا مولى حقّ طاعت و به تبع آن حقّ عقاب مکلف را داشته باشد. اما در مقابل ما معتقدیم به همان نحو که در سقوط حقّ طاعت، قطع به عدم تکلیف کافی است، در ثبوت آن نیز صرف قطع به تکلیف کافی است، ولو آنکه تکلیفی در واقع صادر نشده باشد.

از این رو است که می گوئیم «متجرّی» بمانند «عاصی» مستحقّ عقاب است؛ زیرا هر دو حقّ طاعت مولى را پایمال نموده و بر او طغیان کرده اند. چنانچه «منقاد» نیز بمانند «ممثل» مستحقّ ثواب است؛ زیرا هر دو به یک نحو برای اداء حقّ طاعت مولى قیام کرده اند. مقصود ما از «منقاد» کسی است که به حرمت طلب مولى، فعل یا ترکی را که قطع دارد مطلوب او است، اتیان کند، در حالی که این فعل یا ترک واقعاً مطلوب مولى نباشد.

توضیحی در مورد انقیاد و تجرّی

اگر برای مکلف تکلیفی منکشف شد، بدون آنکه ترخیص مولی در مخالفت با آن تکلیف برای وی محرز شود [۴]، واکنش وی نسبت به آن تکلیف از دو حال خارج نیست: یا با آن موافقت می‌کند و یا مخالفت می‌نماید:

۱ - اگر موافقت نمود، از دو حال خارج نیست: یا آن تکلیف در واقع ثابت است، یا آنکه ثابت نیست، اگر ثابت بود، وی «امثال» نموده است و او را «ممتثل» می‌گویند [۵]، و اگر در واقع ثابت نبود، او «انقیاد» کرده است و وی را «منقاد» می‌نامند. ممتثل و منقاد هر دو استحقاق ثواب دارند؛ چرا که هر دو حرمت مولی را به خیال خود پاس داشته‌اند.

۲ - اگر مکلف با تکلیف منکشف مخالفت نمود، باز دو حالت مطرح است: اگر تکلیف در واقع ثابت باشد، وی «عصیان» کرده و او را «عاصی» گویند، و اگر ثابت نباشد، «تجری» نموده و بر او نام «متجری» می‌نهند.

پس تجری - همانند عناوین «امثال»، «انقیاد» و «عصیان» - سه رکن دارد:

۱ - تکلیف برای مکلف منکشف شود بدون آنکه وی ترخیص مولی را در مورد آن احراز کند.

۲ - با تکلیف مخالفت کند.

۳ - تکلیف در واقع ثابت نباشد.

از دید مصنف عاصی و متجری هر دو استحقاق عقاب دارند؛ چرا که هر دو در ذهن خود حرمت مولی را سبک شمرده‌اند.

۵۴ وَأَمَّا الْمَعْنَى الثَّانِي فَكَذَلِكَ أَيْضاً؛ لِأَنَّ عَدَمَ التَّحَرُّكِ عَنِ الْقَطْعِ الذَّاتِيِّ بِالتَّكْلِيفِ يَسَاوِي عَدَمَ التَّحَرُّكِ عَنِ الْيَقِينِ الْمَوْضُوعِيِّ فِي تَعْبِيرِهِ عَنِ الْإِسْتِهَانَةِ بِالمَوْلَى وَهُدْرَ كِرَامَتِهِ، فَيَكُونُ لِمَوْلَى حَقُّ الطَّاعَةِ فِيهِمَا عَلَى السَّوَاءِ، وَالتَّحَرُّكِ عَنِ كُلِّ مِنْهُمَا وَفَاءً بِحَقِّ المَوْلَى وَتَعْظِيمَ لَهُ.

اطلاق حجیت قطع نسبت به معنای دوم اصابه

طبق معنای دوم اصابه نیز حجیت قطع مشروط به اصابه آن نیست، بنابراین قطع ذاتی به تکلیف نیز مثل قطع موضوعی منجز است؛ چرا که از حیث اهانت به ساحت مولی و زیرپا نهادن کرامت او، مخالفت و بی‌تحرکی مکلف در قبال قطع ذاتی به تکلیف، با مخالفت و بی‌تحرکی او در قبال یقین موضوعی به تکلیف برابر است، از این رو هر دو قطع منجز بوده و مولی در مورد هر دو به نحو مساوی حق طاعت دارد، پس مخالفت با آن استحقاق عقاب را به همراه دارد. همانطور که تحرک مکلف در قبال آن دو قطع نیز وفاء به حق مولی و تعظیم او به حساب می‌آید.

وقد يقال: إنَّ القَطْعَ الذَّاتِيَّ وإنَّ كانَ منجَزاً - لما ذكرناه - ولكنَّه ليسَ بمعذِّرٍ، فالقَطَّاعُ إذا قَطَعَ بَعْدَ التَّكْلِيفِ وَعَمَلَ بَقِطْعِهِ وَكَانَ التَّكْلِيفُ ثَابِتاً فِي الْوَاقِعِ فَلَا يَعْذِّرُ فِي ذَلِكَ؛ لِأَحَدٍ وَجْهَيْنِ:

الأوَّلُ: أنَّ الشَّارِعَ رَدَعَ عَنِ الْعَمَلِ بِالْقَطْعِ الذَّاتِيَّ أَوْ بَعْضِ مَرَاتِبِهِ الْمَتَطَرِّفَةِ عَلَى الْأَقْلَى، وَهَذَا الرَّدْعُ لَيْسَ بِالنَّهْيِ عَنِ الْعَمَلِ بِالْقَطْعِ بَعْدَ حَصُولِهِ، بَلْ بِالنَّهْيِ عَنِ الْمَقْدَمَاتِ الَّتِي تُوَدِّي إِلَى نَشْوءِ الْقَطْعِ الذَّاتِيَّ لِلْقَطَّاعِ، أَوْ الْأَمْرِ بِتَرْوِيضِ الذَّهْنِ عَلَى الْإِتِّزَانِ، وَهَذَا حَكْمٌ طَرِيقِيٌّ يَرَادُ بِهِ تَنْجِيزُ التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيَّةِ الَّتِي يَخْطِئُهَا قَطْعُ الْقَطَّاعِ وَتَصْحِيحُ الْعِقَابِ عَلَى مَخَالَفَتِهَا، وَهَذَا أَمْرٌ مَعْقُولٌ، غَيْرُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ إِثْبَاتاً.

مَعذِّرَاتُ قَطْعِ ذَاتِيٍّ بِه تَكْلِيفٍ

درست است که اگر قطع ذاتی به تکلیف تعلق گرفت، به جهت آنکه مخالفتش هتک حرمت مولی است، منجز است، اما اگر همین قطع به عدم تکلیف تعلق یافت، معذّر نیست، لذا اگر قطع قطع به عدم تکلیف پیدا کرد و بر اساس قطعش با تکلیف مخالفت نمود و تکلیف در واقع ثابت بود، معذور نیست، دلیل معذّر نبودن قطع ذاتی یکی از دو وجه زیر است:

وجه اوّل

۱ - شارع از عمل به قطع ذاتی - یا حدّ اقلّ از بعضی از مراتب شدید قطع ذاتی که در قطع وجود دارد - منع کرده است، البتّه این منع شارع بدان گونه نیست که وی قطع را بعد از حصول قطع، از عمل به قطعش باز دارد تا گفته شود محال است قاطع تا مادامی که قطع دارد، از عمل به قطعش ممنوع شود، بلکه منع مزبور به یکی از دو طریق زیر صورت گرفته است:

۱ - یا این منع، با نهی مکلف از پرداختن به مقدماتی است که منجر به پیدایش قطع ذاتی در او می شود، مثلاً به قطع بگوید به سراغ افراد دروغ گو و کذاب نرو، تا مبادا از سخن آنان قطع به حکمی بیابی.

۲ - یا منع مذکور با امر مکلف به پرورش ذهن خود است تا متوازن و متعادل شود و از حالت قطعّی و زودباوری درآید.

این نهی یا امر مولی حکم طریقی است، نه حقیقی، یعنی نه در آن مقدمات مفسده‌ای است تا از آنها نهی شود، و نه در این پرورش ذهن مصلحتی است تا بدان امر شود، بلکه این امر یا نهی از این جهت آمده است تا تکالیف واقعی‌ای که قطع به خطا به عدم آنها قطع یافته است را منجز نموده و قبح عقاب را از مخالفت با آنها بردارد. از این رو در صورت وجود امر یا نهی مزبور، می‌گوییم قطع قطع معذّر نیست.

این وجه ثبوتاً معقول است و می تواند معذرت را از قطع ذاتی برگیرد، الا اینکه اثباتاً دلیلی بر آن وجود ندارد، یعنی در هیچ یک از خطابات شرعی، نه از مقدمات منتهی به قطع ذاتی نهی شده است، و نه به پرورش ذهن امر شده است.

الثانی: أن القَطَّاعَ فی بداية أمره إذا كان ملتفتاً إلى كونه إنساناً غير متعارف في قطعه، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالي بأن بعض ما سيحدث لديه من قُطوع نافية غير مطابقة للواقع؛ لأجل كونه قَطَّاعاً، وهذا العلم الإجمالي منجز.

فإن قيل: إن القَطَّاعَ حين تتكوّن لديه قُطوع نافية يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي؛ لأنّه لا يمكنه أن يشكّ في قطعه وهو قاطع بالفعل.

كان الجواب: أن هذا مبنيّ على أن يكون الوصول كالقدرة، فكما أنّه يكفي في دخول التكليف في دائرة حقّ الطاعة كونه مقدوراً حدوثاً - وإن زالت القدرة بسوء اختيار المكلف - كذلك يكفي كونه واصلاً حدوثاً وإن زال الوصول بسوء اختياره.

وجه دوم

در بسیاری از مواقع اگر قَطَّاع در آغاز امر، متوجّه شود که در قطع هایش انسانی نامتعارف است، اجمالاً خواهد دانست که به دلیل قَطَّاع بودنش، بعضی از مواردی که او در آینده به عدم تکلیف قطع خواهد یافت، مخالف واقع بوده و آن تکلیف در واقع ثابت است، و این علم اجمالی منجز است؛ یعنی او را ملزم می کند که احتیاط کند، به این نحو که یا به سراغ مقدماتی وی را به قطع ذاتی گرفتار می کند، نرود، و یا ذهن خود را پرورش دهد تا از این حالت قَطَّاعی درآید، پس اگر چنین نکرد، و قطع به عدم تکلیف یافت، این قطع او معذّر نبوده و وی از بابت مخالفت با آن تکلیف مستحقّ عقاب است.

اشکال

درست است که قَطَّاع در آغاز امر اگر به حال خود التفات کند، علم اجمالی مزبور برای وی حاصل خواهد شد، اما بعدها، هنگامی که قطع های نافی تکلیف برای او حاصل شد، ضرورتاً آن علم اجمالی از ذهن او زائل شده است؛ زیرا التفات به این علم اجمالی به معنای آن است که وی در صحت قطع خود شکّ کند و این احتمال را بدهد که این قطع، ممکن است یکی از آن قطع های خطایی باشد که به جهت قَطَّاع بودن بدان مبتلی گشته است، در حالی که محال است کسی که بالفعل قاطع است، در صحت قطع خود شکّ کند؛ چرا که قطع و شکّ هیچ گاه با هم جمع نمی شوند.

جواب:

برای پاسخ به این اشکال لازم است به سه مقدمه توجه شود:

۱- قدرت شرط فعلیت تکلیف است، مشهور در مورد قدرت گفته‌اند: برای آنکه تکلیفی فعلی شده و صلاحیت یابد که در دائره حق طاعت مولی بگنجد، کافی است، که امثال این تکلیف حدوداً و در آغاز امر، برای مکلف مقدور باشد، ولو آنکه بعداً بر اثر سوء اختیار وی، این قدرت زائل شود. لذا می‌گویند: «لاضطرار بسوء الاختیار، لاینافی الاختیار عقاباً» [۶].

۲- وصول تکلیف و انکشاف آن هر چند بمانند قدرت، شرط فعلیت تکلیف نیست [۷]، اما شرط تنجز آن هست، یعنی تا تکلیفی برای مکلف منکشف نشود، بدان حق طاعت تعلق نمی‌گیرد.

۳- علم اجمالی مزبور، نوعی انکشاف تکلیف بوده و به منزله وصول تکلیف به قطع است، به این معنا که در آغاز امر برای قطع بواسطه این علم اجمالی، تکالیفی که بعدها به عدم آن قطع می‌یابد، منکشف محسوب می‌شود.

با توجه به این مقدمات، اگر قائل شویم که انکشاف تکلیف نیز همانند قدرت بر تکلیف است، به این نحو که نفس حدوث آن برای تنجز تکلیف کافی بوده و زوال آن بر اثر سوء تدبیر مکلف، مانع تنجز تکلیف و استحقاق عقاب نمی‌شود، می‌توانیم وجه دوم را بپذیریم [۸]؛ چرا که در این صورت می‌توان گفت که قطع بر اثر سهل‌انگاری و عدم اجتناب از مقدمات منتهی به قطع ذاتی یا عدم پرورش ذهن خود، موجب زوال آن علم اجمالی (انکشاف) شده و قطع به عدم تکلیف پیدا کرده است، پس این قطع او دیگر برای او عذر نمی‌آورد.

[۱]. همان طور که خواهد آمد، «مصیب» دو معنا دارد، مقصود مصنف در عنوان مسأله معنای دوم آن است.

[۲]. شاید علت آنکه «یقین موضوعی» گفته می‌شود نه «قطع موضوعی» برای آن باشد که با قطع موضوعی مقابل قطع طریقی اشتباه نشود. واژه «موضوعی» یعنی: واقعی، منطقی.

[۳]. واژه «ذاتی» یعنی: شخصی، خصوصی. وجه تسمیه قطع بی پایه، به ذاتی از این روست که تنها برای شخص قاطع پدید آمده است؛ چرا که دیگر عقلاء از چنین پایه و اساسی، چنان قطعی نمی‌یابند.

[۴]. روشن است که این نحو بیان بر اساس نظریه حق الطاعه است.

[۵]. هم‌چنین می‌توان عمل او را «اطاعت» و خود او را «مطیع» نامید.

[۶]. توضیح کامل این عبارت در موضع خود خواهد آمد.

[۷]. به حکم قاعده «اشتراک احکام بین عالم و جاهل».

[۸]. این امر خالی قوت نیست، مثل کسی که به محرّمات شریعت علم دارد، اما با نوشیدن خمر یا استعمال موادّ مخدّر موجب شود که علم او زائل گردد، در این صورت وی در ارتکاب آن محرّمات معذور محسوب نمی‌شود و جهل و غفلتی که وی بدین سبب به آن مبتلی شده است، رافع تنجز و استحقاق عقاب نبوده و مانع از اجرای حدّ و تعزیر در حق او نمی‌شود.

تبعیت دلالت التزامی از مطابقی در حجّیت

مقدمات بحث:

۱ - تفاوت این مبحث با بحث پیشین چیست؟ در مبحث پیشین بحث از «ثبوت» حجّیت مدلول التزامی بر اثر قیام دلیل بر حجّیت مدلول مطابقی بود، اما در این مبحث بحث از «سقوط» حجّیت مدلول التزامی به سبب سقوط حجّیت مدلول مطابقی است.

از آنجا که سقوط یک شیء بعد از ثبوت آن است، ابتدا باید حجّیت مدلول التزامی در مبحث پیشین ثابت شده باشد تا از سقوط آن در این مبحث بحث شود. از این رو، این مبحث صرفاً به مدلولات التزامی امارات اختصاص داده شده است و شامل مدالیل التزامی اصول عملیه نمی‌شود؛ زیرا دانستیم که امارات هم در مدلولات مطابقی خود حجّتند و هم در مدلولات التزامی، به این معنا که همان دلیلی که دالّ بر حجّیت دلالت مطابقی بود، حجّیت دلالت التزامی را نیز اثبات می‌کند، بر خلاف اصول عملیه که ادلّه اعتبار آنها فقط مدلول مطابقیشان را اثبات می‌کند.

۲ - گاه اماره‌ای که دلیل قطعی بر حجّیت آن قائم شده است، حجّیت خود را نسبت به مدلول مطابقیش از دست می‌دهد، که این اتفاق در دو حالت زیر می‌افتد:

۱ - مکلف به کذب مدلول مطابقی اماره وجداناً علم بیابد؛ پس از آنجا که حجّیت، یک نوع حکم ظاهری است که موضوع آن شکّ مکلف در حکم واقعی است، هر گاه وی به کذب یا صدق مدلول اماره علم یافت، موضوع حجّیت نسبت به آن مدلول منتفی می‌شود.

۲ - هم‌چنین اگر مدلول یک اماره با مدلول اماره معتبر دیگر تعارض کند، و هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی نداشته باشند، طبق قاعده باب تعارض، هر دو از حجّیت ساقطند.

سؤال اصلی بحث

در بحث پیش‌رو در صدیم که بدانیم آیا اگر به هر علتی حجّیت اماره در مدلول مطابقی ساقط شد، به تبع آن حجّیت اماره در مدلول التزامی نیز ساقط می‌شود یا خیر؟ به بیان دیگر: آیا مدلول التزامی اماره، در سقوط از حجّیت، تابع مدلول مطابقی آن است؟ مثلاً اگر فرد ثقه‌ای خبر داد که: «زید در آتش خاکستر شد»، مدلول مطابقی خبر او «خاکستر شدن زید»، و مدلول التزامی آن «مردن زید» است، حال اگر بدانیم که چنین بلایی سر زید نیامده است، دیگر خبر مزبور برای ما در مدلول مطابقیش حجّت نیست، اما آیا به تبع آن مدلول التزامی آن خبر نیز - که «مردن زید» است - از حجّیت ساقط است؟ یا هم‌چنان می‌توانیم با تمسک به مدلول التزامی خبر مزبور، بنا را بر مرگ زید بگذاریم و آثار شرعی مرگ او - از قبیل تقسیم اموالش بین ورثه - را مترتب کنیم؟

در پاسخ این سؤال لازم است ابتدا بدانیم که مدلول التزامی بر دو قسم است:

اقسام مدلول التزامی

مدلول التزامی گاه مساوی مدلول مطابقی است و گاه اعمّ از مدلول مطابقی است:

۱ - تساوی مدلول مطابقی با التزامی

«مدلول التزامی مساوی» در دو حالت مصداق می‌یابد:

۱ - در حالتی که میان مدلول مطابقی و التزامی، علّیت انحصاری برقرار باشد، حال فرق نمی‌کند مدلول مطابقی؛ علّت انحصاری مدلول التزامی باشد، یا بر عکس، مدلول التزامی علّت انحصاری مدلول مطابقی باشد، مثل «روز بودن» و «وجود خورشید در آسمان».

۲ - در حالتی که میان آن دو ملازمه انحصاری برقرار باشد، یعنی یک لازم مساوی دیگری باشد [۱]، مثل «روز بودن» و «شب نبودن».

حال فرض کنیم فرد ثقه‌ای از وجود خورشید در آسمان خبر دهد، اما ما می‌دانیم که خورشید در آسمان نیست، پس می‌دانیم که مدلول مطابقی این خبر مخالف واقع است، به واسطه همین علم، خبر مزبور در مدلول مطابقی خود حجّت نیست؛ زیرا حجّت، یک حکم ظاهری است که فقط در فرض عدم علم به واقع فعلیت می‌یابد، اما آیا خبر مزبور در «روز بودن» نیز - که مدلول التزامی آن است - از حجّت ساقط است؟

پاسخ این سؤال روشن است؛ زیرا علم به بطلان مدلول مطابقی، علم به بطلان مدلول التزامی مساوی آن نیز هست؛ زیرا ثبوت یک شیء بدون ثبوت لازم مساوی آن ممکن نیست. بنابراین در حالت تساوی، همان سببی که موجب سقوط حجّت دلالت مطابقی شده است، موجب سقوط حجّت دلالت التزامی نیز می‌شود، پس به محض سقوط حجّت مدلول مطابقی اماره، مدلول التزامی آن نیز از حجّت ساقط است.

۲ - اعمّیت مدلول التزامی از مطابقی

«مدلول التزامی اعمّ» در دو حالت مصداق دارد:

۱ - در حالتی که مدلول مطابقی، علّت انحصای مدلول التزامی نباشد، یعنی این مدلول التزامی علّت دیگری غیر از مدلول مطابقی نیز داشته باشد. مثل «حرارت» که علّت آن منحصر در «آتش» نیست.

۲ - در حالتی که مدلول التزامی، لازم اعمّ مدلول مطابقی باشد. مثل «روشنایی» که هر چند ملازم با «روز» است، اما در شب هم با وجود لامپ وجود دارد.

حال فرض کنیم که ثقه‌ای از خاکستر شدن زید در آتش خبر دهد، اما بدانیم که چنین بلایی سر زید نیامده است، پس با وجود علم به کذب مدلول مطابقی، دیگر این مدلول در حق ما حجّت نیست، اما آیا مدلول التزامی اعمّ آن خبر نیز - که «مردن زید» است - از حجّت ساقط می‌شود؟

تفاوت این حالت با حالت تساوی این است که در فرض اعمّیت، علم به عدم ثبوت مدلول مطابقی، علم به عدم ثبوت مدلول التزامی نیست، بلکه هنوز احتمال ثبوت مدلول التزامی وجود دارد. مثلاً ولو زید نسوخته باشد، بازهم این احتمال هست که او به دلیل دیگری مثل سکتۀ قلبی مرده باشد.

از این رو این بحث مطرح می‌شود که آیا حجّیت اماره در مدلول مطابقی، با حجّیت آن در مدلول التزامی مرتبط است یا خیر؟ به بیان دیگر: آیا به تبع سقوط حجّیت دلالت مطابقی اماره بر اثر علم به بطلان آن مثلاً، حجّیت دلالت التزامی آن نیز ساقط است؟

قد یقال: إنّ مجرد تفرّع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية وجوداً لا يبرّر تفرّعها عليها في الحجّية أيضاً.

در فرض اعمّ بودن مدلول التزامی، دو قول مطرح شده است:

۱- انکار تبعیت

برخی قائلند: هر یک از دو دلالت مطابقی و التزامی، مستقلاً موضوع دلیل حجّیت است، بنابراین به مجرد علم به بطلان دلالت مطابقی، و تا مادامی که بطلان دلالت التزامی روشن نشده و احتمال صحّت آن می‌رود [۲]، خللی در حجّیت دلالت التزامی حاصل نمی‌شود.

۲- قول به تبعیت

مشهور قائلند: دلالت التزامی در حجّیت تابع دلالت مطابقی است؛ بر این قول به سه نحو استدلال شده است:

دلیل اوّل

الف - دلالت التزامی در اصل وجود و ثبوت خود، تابع دلالت مطابقی و متفرّع بر آن است؛ به این معنا که تا دلالت مطابقی برای کلامی، منعقد نشود، دلالت التزامی آن نیز شکل نخواهد گرفت؛ چرا که اوّل مخاطب باید مدلول مطابقی کلام را دریابد، تا به سبب ملازمه‌ای که آن مدلول با مدلول التزامی دارد، به مدلول التزامی کلام منتقل شود.

ب - حال که دلالت التزامی در «وجود» تابع دلالت مطابقی است، پس در «حجّیت» هم باید تابع دلالت مطابقی باشد؛ به عبارت دیگر: تبعیت در «وجود» مستلزم تبعیت در «حجّیت» است.

ردّ دلیل اوّل

مجرد آنکه دلالت التزامی در «وجود» تابع دلالت مطابقی است، مستلزم آن نیست که در «حجّیت» هم تابع دلالت مطابقی باشد؛ زیرا حجّیت، امری تعبدی و جعلی است، و حدود و دائره آن کاملاً تحت اختیار جاعل است، او می‌تواند حتی در فرضی که حجّیت مدلول مطابقی ساقط شده است، هم چنان حکم به حجّیت مدلول التزامی کند؛ چرا که و ملاک حجّیت کاشفیت از واقع است، و هر کدام از دو دلالت مطابقی و التزامی نیز،

کاشف از واقع هستند، پس می‌توانند هر یک موضوع مستقّلی برای حجّیت باشد و با سقوط حجّیت یکی، حجّیت دیگری ساقط نشود.

چنانچه در مثال سابق، دلالت مطابقی خبر ثقه، کاشف از «خاکستر شدن زید» و دلالت التزامی آن، کاشف از «مرگ» او بود، بنابراین مانعی ندارد که علی رغم کذب اوّلی، دوّمی حجّت باشد.

وقد یقرّب التفرّع فی الحجّیة بأحد الوجهین التالیین:

الأوّل: ما ذكره السيّد الأستاذ [٣] من أنّ المدلول الالتزامیّ مساو دائماً للمدلول المطابقی، وليس أعمّ منه. فكلّ ما یوجب إبطال المدلول المطابقیّ أو المعارضة معه یوجب ذلك بشأن المدلول الالتزامیّ أيضاً. والوجه فی المساواة - مع أنّ ذات اللّازم قد یكون أعمّ من ملزومه - أنّ اللّازم الأعمّ له حصّتان: ٦٥ إحداهما مقارنة مع الملزوم الأخصّ، والأخرى غیر مقارنة، والأمانة الدالّة مطابقةً علی ذلك الملزوم إنّما تدلّ بالالتزام علی الحصّة الأوّلی من اللّازم، وهی مساویة دائماً.

علاوه بر این دلیل، گاه نظریّه «تبعیت» به یکی دو شیوه زیر نیز، توجیه می‌شود:

دلیل دوّم

این دلیل از محقق خویی - قدس سره - است، وی معتقد است: مدلول التزامی همواره لازم مساوی مدلول مطابقی است، و هیچ‌گاه اعمّ از نیست، و دانستیم که در فرض تساوی این دو، تبعیت بلا اشکال ثابت است؛ چرا که همان سببی که موجب سقوط حجّیت دلالت مطابقی شده است، موجب سقوط حجّیت دلالت التزامی نیز می‌شود، اگر مثلاً علم به بطلان مدلول مطابقی داریم، لاجرم علم به بطلان مدلول مطابقی نیز خواهیم داشت، و یا مثلاً همان تعارضی که مدلول مطابقی اماره داشت و موجب سقوط حجّیت آن شد، مدلول التزامی نیز دارد و حجّیت آن را ساقط می‌کند.

چرا هموار مدلول التزامی مساوی با مدلول مطابقی است؟ آیا این به معنای انکار لازم اعمّ نیست؟

درست است که گاه ذات لازم، اعمّ از ملزوم است، اما باید توجه داشت که ذات لازم اعمّ، از دو بخش تشکیل شده است:

١ - بخشی که مقارن با ملزوم است و تنها با تحقق ملزوم محقق می‌شود.

٢ - بخشی که مقارن با ملزوم نیست و بدون آن تحقق می‌یابد.

اماره‌ای که به دلالت مطابقی دالّ بر ملزوم است، به دلالت التزامی، بر آن بخشی از لازم دلالت دارد که مقارن با ملزوم است، نه ذات ملزوم با هر دو بخش آن. و همواره بخش مقارن لازم، مساوی با ملزوم است.

در مثال ما «مردن» دو بخش داشت، یکی «مردن مقارن با خاکستر شدن» و دیگری «مردن ناشی از عوامل دیگر»، خبری که دالّ بر خاکستر شدن زید است، تنها بر «مردن مقارن با خاکستر شدن زید» دلالت می‌کند، نه هر گونه مردنی و لو بر اثر سکتۀ قلبی! و روشن است که «مردن ناشی از خاکستر شدن» لازم مساوی با «خاکستر شدن» است، نه لازم اعمّ آن.

پس نتیجه آن شد که: مدلول التزامی هر چند ممکن است گاهی بر حسب ذات خود (بما هو هو) اعمّ از مدلول مطابقی است، اما به این عنوان که مدلول التزامی است، دائماً و ضرورتاً مساوی با مدلول مطابقی است؛ زیرا آنچه که اماره از آن حکایت می‌کند، ذات مدلول التزامی به نحو مطلق نیست تا حسب فرض، اعمّ از مدلول مطابقی باشد، بلکه حصّة [۴] مقارن از مدلول التزامی است که همیشه با مدلول مطابقی مساوی است.

نکته

حصّة مقارن در مدلول التزامی، از دو حال خارج نیست:

- یا حصّۀ ای است که معلول مدلول مطابقی و ناشی از آن است، چنانچه در مثال پیشین دلالت التزامی حاکی از مرگی بود که ناشی از خاکستر شدن باشد، نه هر گونه مرگی و لو آنکه ناشی از خوردن سمّ باشد.

- یا حصّۀ ای است که ملازم با مدلول مطابقی است، به این صورت که هر دو، معلول یک علت باشند، مانند آنکه ثقه بگوید: «الآن روز است»، آنچه که مدلول التزامی این خبر است، نوری است که ملازم و مقارن با روز است، نه هر نوری حتی نور چراغ برق.

ب - بنابراین از آنجا که مدلول مطابقی همواره مساوی با مدلول التزامی است، ثبوت یکی بدون ثبوت دیگری ممکن نیست، بر این اساس حجّیت هر دو دلالت به یک سبب ساقط است.

ونلاحظ علی هذا الوجه: أنّ المدلول الالتزامیّ هو طرف الملازمة، فإن كان طرف الملازمة هو الحصّة كانت هي المدلول الالتزامیّ، وإن كان طرفها الطبيعيّ وكانت مقارنته للملزوم المحصّصة له من شؤون الملازمة وتفرّعاتها كان المدلول الالتزامیّ ذات الطبيعيّ.

ومثال الأوّل: اللازم الأعمّ المعلول بالنسبة إلى إحدى علله، كالموت بالاحتراق بالنسبة إلى دخول زید في النار، فإذا أخبر مخبر بدخول زید في النار فالمدلول الالتزامیّ له حصّة خاصّة من الموت، وهي الموت بالاحتراق؛ لأنّ هذا هو طرف الملازمة للدخول في النار.

ومثال الثانی: الملازم الأعمّ بالنسبة إلى ملازمه، كعدم أحد الأضداد بالنسبة إلى وجود ضدّ معین من أضداده، فإذا أخبر مخبر بصفرة ورقة فالمدلول الالتزامی له عدم سوادها، لا حصّة خاصّة من عدم السواد وهي العدم المقارن للصفرة؛ لأنّ طرف الملازمة لوجود أحد الأضداد ذات عدم ضده، لا العدم المقيّد بوجود ذاك، وإنّما هذا التقيّد يحصل بحکم الملازمة نفسها ومن تبعاتها، لا أنّه مأخوذ في طرف الملازمة وتطرأ الملازمة عليه.

اشكال

دلیل محقق خوبی - قدس سره - اخصّ از مدّعی ایشان است:

الف - ملازمه، دو طرف دارد، در یک طرف آن مدلول مطابقی قرار دارد و در طرف دیگر آن مدلول التزامی. بنابراین مقصود از «مدلول التزامی» آن چیزی است که طرف ملازمه با مدلول مطابقی باشد.

ب - طرف ملازمه با مدلول مطابقی اگر ذاتاً مساوی با آن باشد، که از محلّ بحث خارج است، اما اگر اعمّ از آن باشد، از دو حالت خارج نیست:

۱ - گاه طرف ملازمه، حصّه‌ای از طبیعی است، پس در واقع مدلول التزامی همان حصّه خواهد بود که مساوی با مدلول مطابقی است، نه ذات طبیعی، و سخن محقق خوبی در اینجا درست است.

۲ - گاه طرف ملازمه، ذات طبیعی است، پس مدلول التزامی، همان ذات طبیعی است که اعمّ از مدلول مطابقی است و نظر محقق خوبی در این مورد ناصحیح است.

ج - برای آنکه بفهمیم که طرف ملازمه، کدام یک از این دو حالت را دارد، باید با قطع نظر از ملازمه، به آن نظر بیافکنیم؛ گو اینکه اصلاً کلامی نیامده است تا بخواهد میان مدلول مطابقی و مدلول التزامی آن ملازمه باشد.

گاه طرف ملازمه، شیئی است که با قطع نظر از خود ملازمه، اقسام و حصصی دارد، این اتفاق در معلول در قیاس با یکی از عللش می‌افتد، مثل مردن که معلول است و علل گوناگونی دارد، در این حالت، طرف ملازمه، آن حصّه‌ای از معلول است که مساوی با علّت خود باشد.

اما گاه، چنین نیست، بلکه بعد از ملازمه، و در وقتی که میان آن و مدلول مطابقی ملازمه برقرار شد، بر اثر این ملازمه، به اقسام و حصصی تقسیم می‌شود، این حالت بین دو ملازم رخ می‌دهد، مثل وجود یک ضدّ در قیاس با عدم یکی از اضدادش.

توضیح در قالب مثال:

دانستیم که ملازمه، گاه میان علّت و معلول است، و گاه بین دو ملازم.

فرض حالت اول جایی است که لازم اعمّ، معلولی باشد نسبت به یکی از عللش، مانند مرگ ناشی از خاکستر شدن، نسبت به دخول در آتش. پس اگر مخبر خبر از دخول زید در آتش بدهد، مدلول التزامی آن، حصّه

خاصی از موت است، که عبارت است از «موت ناشی از سوختن»؛ زیرا طرف ملازمه با دخول زید در آتش، این نوع از مردن است.

حالت دوم مدلول التزامی، در فرض ملازم اعم نسبت به ملازم دیگر قابل تصور است: مثل عدم یکی از اضداد، نسبت به وجود ضد معینی از اضدادش، پس اگر مخبری خبر از زردی ورقه‌ای داد، مدلول التزامی این خبر، عدم سیاهی آن ورقه است، نه حصه خاصی از عدم سیاهی که عبارت باشد از «عدم سیاهی مقارن با زردی»؛ زیرا همواره، طرف ملازمه با وجود یک ضد، «ذات عدم ضد دیگر» است، نه «عدم ضد مقید به وجود آن ضد».

این ملازمه، به تخصص و تقید، به حکم ملازمه و از تبعات آن حاصل می‌شود، نه آنکه مأخوذ در طرف ملازمه باشد و ملازمه بر آن عارض شده باشد.

الثانی: أنّ الكشفین فی الدلالتین قائمان دائماً علی أساس نکتة واحدة، من قبیل نکتة استبعاد خطأ الثقة فی إدراکة الحسیّ للواقعة، فإذا أخبر الثقة عن دخول شخص للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك بنکتة استبعاد اشتباهه فی رؤية دخول الشخص إلى النار، فإذا علم بعدم دخوله وأنّ المخبر اشتبه فی ذلك فلا یكون افتراض أنّ الشخص لم یمت أصلاً متضمناً لاشتباه أزيد ۶۶ ممّا ثبت. وبذلك یختلف المقام عن خبرین عرضیین عن الحریق من شخصین إذا علم باشتباه أحدهما فی رؤية الحریق، فإنّ ذلك لا یبرّر سقوط الخبر الآخر عن الحجّیة؛ لأنّ افتراض عدم صحة الخبر یتضمّن اشتباهاً وراء الاشتباه الذی علم.

فالصحيح: أنّ الدلالة الالتزامیة مرتبطة بالدلالة المطابقیة فی الحجّیة.

دلیل سوم

الف - ملاک حجّیت کشف از واقع است، پس هر کدام از دو دلالت مطابقی و التزامی، به جهت کاشفیتی که از واقع دارند، حجّت شده‌اند.

ب - هر دو کشف مزبور مبتنی بر یک نکته هستند: نکته‌ای از قبیل اینکه: «خطای ثقه در ادراک حسی‌ای که از واقعه‌ای می‌دهد، بعید است». در واقع به علّت این استبعاد است که خبر او برای مخاطبش کاشفیت دارد، در غیر این صورت، اگر مخاطب بداند که ثقه خطا کرده است، دیگر خبر او برای وی کاشفیت ندارد.

پس اگر ثقه خبر از دخول زید در آتش دهد، به استناد همین استبعاد خطای او در دیدن، هم دخول او در آتش ثابت می‌شود و هم سوختن و مردن او.

ج - حال اگر معلوم شود که زید داخل در آتش نشده و ثقه در رؤیت خود، اشتباه نموده است، دیگر فرض اینکه زید نمرده باشد، متضمن خطای دیگری برای ثقه نیست؛ یعنی گفته نمی‌شود ثقه دو اشتباه کرد، یکی در خبر از دخول زید در آتش، و دیگری در خبر از مردن او.

د - از این رو باید حساب دو دلالت یک دلیل را، با دو خبری که هر یک در عرض دیگری است، جدا نمود؛ چرا که اگر دو نفر خبر دهند که زید سوخته است، و ما بدانیم که یکی از آن دو، در رؤیت حریق به خطا افتاده است، این علم، تنها موجب سقوط حجیت همان خبر شده و سقوط حجیت خبر دیگر را توجیه نمی‌کند؛ زیرا فرض عدم صحت خبر دوم متضمن اشتباه مستبعد جدیدی است که با آن اشتباهی است که نسبت به خبر اول معلوم شده است، متفاوت است.

بنابراین صحیح آن است که در حجیت، دلالت التزامی مرتبط به دلالت مطابقی است، به این معنا که با سقوط حجیت دلالت مطابقی، دلالت التزامی نیز از حجیت ساقط می‌شود.

وَأَمَّا الدَّلَالَةُ التَّضْمِينِيَّةُ فَالْمَعْرُوفُ بَيْنَهُمْ أَنَّهَا غَيْرُ تَابِعَةٍ لِلدَّلَالَةِ الْمَطَابِقِيَّةِ فِي الْحُجِّيَّةِ.

تبعیت دلالت تضمینی از دلالت مطابقی

معروف بین اصولیون این است که دلالت تضمینی در حجیت تابع دلالت مطابقی نیست. بنابراین اگر مولی بگوید: «اکرم کلّ العلماء»، به دلالت تضمینی - که دلالت کلام بر جزء مدلول خود است - بر وجوب اکرام علمای عادل دلالت دارد. پس اگر مولی بعداً منفصلاً بگوید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» با این تخصیص منفصل، حجیت کلام نخست وی در وجوب اکرام علمای عادل محفوظ بوده و ساقط نمی‌شود.

[۱]. در منطق خوانده‌ایم که «لازم مساوی» در برابر «لازم اعم» است.

[۲]. بر خلاف فرض تساوی دو مدلول که با علم به بطلان یکی، مجالی برای احتمال صحت دیگری نمی‌ماند.

[۳]. مصباح الأصول: ۳۶۹ - ۳۷۰.

[۴]. مراد از «طبیعت» همان کلی طبیعی در علم منطق است که از تقييد آن «حصه» پدید می‌آید، تعبیر «حصه» در کتب اصولی به دو معنا قصد می‌شود؛ گاه مقصود از آن، کلی مقید به قید است، مثل «رجل عالم» که حصه‌ای از «عالم» است، یا «آب فرات» که حصه‌ای از «آب» است، و گاه مقصود از آن، مصداق کلی است، مثل «زید» و «عمرو» که به این معنا حصه‌ای از «انسان» هستند. به نظر می‌رسد در اینجا مراد از «حصه» معنای دوم باشد.