

باسمه تعالی

- ۱..... جواب‌های مختلف از شبهه
- ۱..... جواب اول: جعل تنجیز برای اماره
- ۲..... جواب دوم: مؤدای اماره به منزله واقع است
- ۲..... جواب سوم: اعتبار علمیت برای اماره
- ۳..... اشکال به سه جواب اول: عقاب بر واقع نا معلوم قبیح است
- ۳..... جواب چهارم: شهید صدر و محقق عراقی
- ۴..... اشکال جواب چهارم: این بیان پذیرش اشکال است
- ۴..... جواب پنجم: نظر مختار در جواب از شبهه

موضوع: حجج و امارات/قطع/اقسام قطع**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات قبل وارد جهت سوم از مباحث قطع یعنی اقسام قطع شدیم. اقسام قطع توضیح داده شد و وارد این بحث شدیم که آیا اماره و اصل می‌توانند جانشین قطع شوند؟ در این جلسه به حل شبهه‌ای در مورد نیابت اماره و اصل از قطع طریق می‌خواهیم پرداخت.

همانطور که توضیح داده شد منجزیت اماره و اصل با قاعده قبح عقاب بدون بیان تنافی دارد؛ زیرا بیان در این قاعده به معنی علم است (مشهور از قدیم اینگونه معنی می‌کرده‌اند)، پس اگر اماره بر حرمت شرب یک مایع قائم شود، از طرفی اماره منجز است و عقاب شخص شارب قبیح نیست. از سوی دیگر علم به حرمت شرب وجود ندارد لذا عقاب شخص شارب قبیح است. این تناقض است، و منجزیت اماره با این قاعده جمع نمی‌شود.

جواب‌های مختلف از شبهه

از این اشکال جواب‌های متفاوتی داده شده، که به چهار جواب معروف اشاره می‌شود. شهید صدر این اجوبه را نقل نموده

است:

جواب اول: جعل تنجیز برای اماره

مرحوم آخوند فرموده قاعده قبح عقاب بدون علم صحیح است، اما شارع برای اماره و اصل جعل منجزیت کرده است (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری جعل منجزیت است). بنابراین در جایی که خود شارع اماره را منجز قرار داده است هر چند قاعده عقلی وجود دارد، اما اماره هم منجز خواهد بود. به عبارت دیگر در طول جعل و اعتبار شارع، اماره واقعاً منجز می‌شود. برخی به این بیان اشکال کرده‌اند که منجزیت یک امر واقعی است و قابل جعل نیست؛ اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست زیرا ممکن است در طول اعتبار یک امر واقعی محقق شود. به عنوان مثال اسکناس واقعاً دارای ارزش است، اما ارزش آن در طول اعتبار عقلانی است (بر خلاف ارزش طلا که واقعی است بدون اینکه در طول اعتبار باشد).

جواب دوم: مؤدای اماره به منزله واقع است

مرحوم شیخ نیز با قبول قاعده عقلی (قبح عقاب بدون بیان)، مؤدای اماره را نازل منزله واقع می‌دانند (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری، جعل حکم مماثل و یا مسلک تنزیل است). به عنوان مثال اگر ثقه‌ای به زید خبر دهد «شرب این مایع بر تو حرام است»، در این صورت شارع مؤدای اماره را نازل منزله واقع نموده است. زید هر چند نسبت به حکم واقعی علم ندارد، اما نسبت به واقع تنزیلی علم دارد. وقتی علم داشته باشد قاعده قبح عقاب بدون بیان شامل وی نبوده و عقوبت وی در صورت شرب مایع قبیح نیست.^۲

جواب سوم: اعتبار علمیت برای اماره

جواب دیگر از مدرسه میرزای نائینی است که مسلک اعتبار دارد. ایشان فرموده عقاب بدون علم قبیح است؛ اما شارع اماره یا اصل را «علم» اعتبار کرده است. به عنوان مثال استصحاب را «یقین به بقاء» اعتبار کرده است. در این صورت نیز هر چند علم به واقع حقیقه وجود ندارد، اما علم تعبدی وجود دارد. بنابراین عقاب شخص مخالف، قبیح نخواهد بود. به عبارت دیگر دلیل اعتبار اماره یک نحوه حکومت بر این قاعده عقلی دارد.^۳

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۷: «ان صاحب الکفایة (قده) فی بحث الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی قد اختار ان المجعول فی باب الأحکام الظاهریة هو المنجزیة و المعذریة، و قد استشكل علیه من قبل مدرسة المحقق النائینی (قده) بان جعل المنجزیة و المعذریة غیر معقول، إذ لو أريد واقع المنجزیة فهو حکم عقلی لا معنی لجعله من قبل الشارع، و إن أريد عنوان المنجزیة و مفهومها فالإنشاء و إن كان سهل المئونة إلا ان مثل هذا الإنشاء لا یعقل أن يكون مستتبعا للمنجزیة حقیقة لأنه علی خلاف قاعده قبح العقاب بلا بیان».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۸: «ما ذهب إليه مدرسة الشیخ الأنصاری (قده) حیث ادعت ان التنزیل بحسب الحقیقة لمؤدی الأمانة منزلة المقطوع لأن المؤدی اما حکم شرعی أو موضوع لحکم شرعی فیکون قابلا للإسراء الشرعی».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۴: «و اما علی مسالک المشهور فقد یجاب علی الشبهة بجواب مبتن علی تصورات مدرسة المحقق النائینی (قده) و ذلك بأن یقال ان البیان المأخوذ عدمه موضوعا فی قاعده قبح العقاب بلا بیان قد تم و وجد بقیام الأمانة لأن دلیل الحجیة قد جعل الأمانة علما و بیانا. و هذا المدعی تارة یبین

اشکال به سه جواب اول: عقاب بر واقع نا معلوم قبیح است

سه جواب از شبهه تناقض منجزیت اماره و قاعده قبیح عقاب بدون بیان داده شد. به این سه جواب یک اشکال مشترک وارد است. با این بیان‌ها واقع تغییر نمی‌کند، یعنی چه برای اماره جعل منجزیت شده باشد، و یا اعتبار علمیت شده باشد، و یا نازل منزله واقع شده باشد، به هر حال حکم واقعی تغییر نکرده است. قاعده عقلی نیز ناظر به تکلیف واقعی نامعلوم است، یعنی عقاب بر تکلیف واقعی نامعلوم قبیح است. بنابراین با هر سه نظر، هنوز علم به حرمت واقعی پیدا نشده و عقاب بر مخالفت با آن قبیح است.

پس این جواب‌ها (حتی اگر فی نفسه صحیح باشند) موجب حل اشکال نخواهند شد.

جواب چهارم: شهید صدر و محقق عراقی

در کلمات مرحوم آقا ضیاء^۴ و مرحوم شهید صدر^۵ نیز جوابی مطرح شده است که در آن به نحوی در قاعده عقلی تصرف شده است. هرچند این دو بیان کمی تفاوت دارند، اما در هر دوی آنها تصرفی در قاعده قبیح عقاب بدون بیان شده است تا شامل

بلسان الحكومة و ان دلیل الحجیة ينزل الظن الخبری مثلا منزلة العلم فيكون حاكما على دليل قبح العقاب بلا بيان و أخرى يبين المدعى بلسان الورد و ان موضوع القاعدة هو البيان الأعم من الظاهري أو الواقعي. و إن شئت قلت الأعم من العلم الوجداني و التعبدی فيجعل العلمية للأمانة يتحقق فرد من هذا الجامع حقيقة».

۴. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۶: «ثم انه يظهر من بعض كلمات المحقق العراقي (قده) محاولة للجواب على هذه الشبهة بان الخطاب الظاهري في مورد الأمانة أو الأصل امره مردد بين أن يكون مطابقا للواقع فيكون خطايا واقعيًا منجزا، إذ لا نريد بالخطاب الواقعي المنجز عقلا إلا خطايا وراءه ملاكات و مبادئ حقیقیه، و بين أن يكون خطايا ظاهريا أجوف لا ملاك وراءه. و بما أن أصل الخطاب معلوم وجدانا فهذا يعني انه على أحد التقديرين و هو تقدير مطابقة الخطاب للواقع يكون البيان ثابتا في حقا فيكون المقام شبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا يصح التمسك بها».

۵. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۵: «فالصحيح في العلاج أن يقال انه لو تنزلنا عن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان و سلمنا بها فلا بد و أن لا نسلم بها على إطلاقها بل في قسم مخصوص من الأحكام و هو الحكم المشكوك الذي لا يعلم بأنه على تقدير ثبوتة فالمولى لا يرضى بتفويته حتى من الشاك لمزيد اهتمامه به كما في مورد احتمال هلاك المولى نفسه مثلا، و اما الحكم الشرعي المشكوك الذي يعلم في مورده بأنه على تقدير ثبوتة فالمولى لا يرضى بتفويته فالعقل لا يحكم بقبح العقاب بل يحكم بالعقاب على تقدير التفويت، كما يشهد بذلك مراجع حكم العقلاء في مورد المثال المذكور، و دليل الحكم الظاهري المنجز يكون بحسب الحقيقة دالا على ان التكليف في مورد من هذا القسم فيرتفع موضوع القاعدة العقلية لا محالة. و وجه هذه الدلالة قد يقرب بطريق الإن، و ذلك بان يدعى كشف دليل الحكم الظاهري الإلزامي عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشتبه حتى في حال الاشتباه لكونه معلولا عن هذه المرتبة من الاهتمام، إلا ان هذا موقف على أن يضم إلى دليل الحكم الظاهري البراهين المذكورة في حقيقة الحكم الظاهري و التي تثبت ان الحكم الظاهري لا يعقل دفع محذور التضاد أو التصويب أو غير ذلك فيه إلا بافتراض انه حكم ناشئ عن ملاك التحفظ على الواقع و الاهتمام به، فيعلم من ذلك بان الحكم الواقعي المشتبه على تقدير وجوده في مورد الحكم الظاهري مما يهتم به المولى فيرتفع بالعلم بهذه القضية الشرطية موضوع القاعدة العقلية».

موارد وجود اماره یا اصل نشود. بنابراین اشکال تناقضی برطرف خواهد شد. این دو جواب در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری مفصلاً بررسی خواهند شد.

اشکال جواب چهارم: این بیان پذیرش اشکال است

با فرض صحّت این دو بیان در جمع حکم واقعی و ظاهری، اشکال حلّ نخواهد شد؛ زیرا این دو بیان در حقیقت تسلیم در مقابل اشکال است، نه جواب از اشکال! یعنی صورت مسأله تغییر کرده، تا اشکال منتفی شود؛ اما با فرض قبول قاعده قبح عقاب این اشکال مورد پذیرش قرار گرفته است.

به عبارت دیگر اشکال با این پیش فرض است که بیان به معنی «علم» باشد، همانطور که قدامت فهمیده‌اند. در این صورت اشکال مورد قبول واقع شده و تنها اشاره شده که اگر بیان به معنی «حجّت» یا «منجّز» یا معنای دیگری باشد، این اشکال وارد نخواهد بود.

جواب پنجم: نظر مختار در جواب از شبهه

به نظر می‌رسد هرچند بیان به معنی «علم» باشد، محذوری نبوده و تنافی بین قاعده عقلی و منجّزیت اماره یا اصل وجود ندارد. توضیح اینکه اشکال ناشی از این است که متعلّق علم «تکلیف فعلی» باشد، در حالیکه در قاعده عقلی اصلاً متعلّق علم مشخص نشده است.

اگر متعلّق علم یکی از این دو امر باشد، اشکالی نیست: تکلیف فعلی؛ و یا حجّیت تکلیف فعلی؛ یعنی اگر علم به این دو نباشد، عقاب قبیح خواهد بود. در نظر علماء در علم اصول، تنها راه رفع عقوبت این است که «علم» وجود داشته باشد. قطع ممکن است به «تکلیف فعلی» تعلق گیرد، مانند اینکه زید قطع به حرمت شرب یک مایع و یا به وجوب حجّ بر خودش داشته باشد؛ و ممکن است به «حجّت بر تکلیف فعلی» تعلق گیرد، مانند اینکه ثقه‌ای به زید خبر دهد از وجوب حجّ بر وی و یا به حرمت شرب یک مایع بر وی، که در این صورت زید نسبت به تکلیف فعلی قطعی ندارد اما نسبت به حجّیت خبر ثقه قطع دارد. البته نحوه سومی هم ممکن است که واسطه رسیدن به قطع بیشتر شود، مانند اینکه استصحاب حرمت شرب مایع شود. در این صورت قطع به حرمت شرب یعنی تکلیف فعلی وجود ندارد، و قطع به حجّیت استصحاب نیز وجود ندارد (زیرا استصحاب ظاهر یک دلیل است که ظنّی است)، اما یک قطع در مرحله قبل وجود دارد. یعنی به عنوان مثال نسبت به استصحاب خبر زراره وجود دارد، که قطع به حجّیت این خبر وجود دارد (حتی ممکن است گفته شود قطع به وثاقت زراره هم نیست تا قطع به حجّیت خبر وی باشد، که در این صورت باید به یک مرحله قبل رفته و گفته شود توثیق نجاشی در مورد زراره وجود دارد که موجب حجّیت قول وی می‌شود؛ به هر حال به همین ترتیب باید به قطع رسید).

بنابراین علمی که در ذهن علماء بوده است به معنای قطع است. یعنی باید بالاخره به قطع رسید تا استحقاق عقاب پیدا شود، و بدون قطع نیز عقوبت قبیح است. تمام این کلام بر مسلک مشهور است که حجیت قطع را «بالذات» دانسته و حجیت سائر حجج را به واسطه حجیت قطع یعنی «بالواسطه» می‌دانند. با این توضیح اگر بیان به معنی علم باشد و متعلق آن تکلیف فعلی نباشد، مشکل حل می‌شود.