

بسم الله الرحمن الرحيم

البراءة - اصالة الاحتياط

للسيد محمود المددى الموسوى

تأليف:

السيد جواد القريشى

الجزء الثانى عشر

فهرست:

البراءة- اصالة الاحتياط	۱
امر دوم: اماره و اصل	۳۱
امر سوم: اصول اربعه	۳۵
اصالة البرائة	۳۶
برائت عقليه	۳۶
برائت شرعيه	۴۳
روایت سوم: حدیث سعه	۹۵
اصالة الاحتياط	۱۵۷
امر دوم: جریان ترخیص در تمام اطراف علم اجمالی	۱۷۷
امر سوم: جریان ترخیص در بعضی از اطراف علم اجمالی	۱۸۳
امر چهارم: ارکان منجزیت علم اجمالی	۱۹۴

البحث السابع

فی الاصول العلمیة

از زمان مرحوم آخوند مباحث علم اصول در هشت مبحث دسته بندی شده است. از این مباحث هشت گانه، شش مبحث خوانده شد که به ترتیب عبارتند از: اوامر، نواهی، مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید و امارات. دو مبحث دیگر باقی ماند که یکی مبحث اصول عملیه و دیگری تعارض ادله است.

با توجه به ساختاری که اصول عملیه، هم در علم اصول و هم در علم فقه پیدا کرده است، امروزه - به لحاظ علم اصول و علم فقه - مهم ترین مبحث علم اصول، اصول عملیه است. به لحاظ علم اصول اهم است به خاطر نکات دقیق و پیچیدگی هایی که این مبحث پیدا کرده است، و به لحاظ علم فقه اهم است زیرا بیش ترین کاربرد را در علم فقه دارد.

متعارف است که علمای متأخر قبل از اصول عملیه، مطالبی را به عنوان مقدمه ذکر می کنند، مانند فرق بین حکم ظاهری و حکم واقعی، و فرق بین اماره و اصل، و اقسام اصل (عقلی و شرعی) و اقسام اصل شرعی (محرز و غیر محرز) و انحصار اصول عملیه در اصول اربعه - یعنی برائت و اشتغال و تخییر و استصحاب - و حجیت مثبتات اماره و عدم حجیت مثبتات اصول عملیه و تاریخچه ی اصول عملیه در علم اصول. این ها مطالبی است که نوعاً در مقدمه ی اصول عملیه مطرح می شود و مبانی بسیار زیادی هم در آن وجود دارد.

ما به خاطر این که این مباحث موجب تششت ذهنی نشود و فائده ی زیادی هم ندارد، متعرض اقوال و کلمات آن نمی شویم و سعی می کنیم در ضمن یک مقدمه مختار خودمان را بدون اشاره به اقوال دیگران ذکر کنیم و سرش این است که مطالبی که در مباحث آینده ذکر می شود روشن باشد، چون آن مباحث بر اساس همین مبانی است که در مقدمه ذکر می کنیم.

مقدمه

در ضمن این مقدمه اموری را ذکر می کنیم.

قبل از ذکر این امور، تذکر یک نکته لازم است، و آن نکته این است که تمام آن چه که در مباحث اصول عملیه می‌خوانیم بر فرض پذیرش حسن و قبح عقلی است و اگر بنا بود که بر اساس مختار خودمان - که پذیرش حسن و قبح عقلایی بود - بحث کنیم خیلی از بحث‌ها تغییر می‌کرد، پس همان طوری که در بحث امارات بر اساس پذیرش حسن و قبح عقلی بحث کردیم، در مباحث اصول عملیه نیز با این پیش فرض بحث می‌کنیم.

امر اول: حقیقت حکم شرعی و تقسیمات آن

ما در حقیقت حکم شرعی تابع مدرسه‌ی میرزای نائینی رحمه الله شده و قائل هستیم که حکم شرعی عبارت از یک امر اعتباری است که منشأ این امر اعتباری، تشریع شارع مقدس - حق تعالی و نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) - است و عصر تشریع بیست و سه سال پیش‌تر نبوده است و این بیست و سه سال از زمان بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شروع شده و زمان رحلت ایشان به پایان رسید.

اما تقسیمات حکم: تقسیم اول حکم، تقسیم آن به حکم وضعی و حکم تکلیفی است. علماء فرمودند که احکام تکلیفی همان احکام خمس - یعنی وجوب و حرمت و ندب و کراهت و اباحه - است و حکم وضعی عبارت از هر حکم شرعی غیر از این احکام پنجگانه است مثل طهارت و نجاست و ملکیت و زوجیت و ولایت و سلطنت و صحت و بطلان در بعضی از موارد و لزوم و جواز در معاملات و امثال این‌ها.

ما دو تعلیقه بر این تقسیم داریم:

تعلیقه‌ی اول این است که ما چهار حکم تکلیفی قائلیم که عبارتند از وجوب و حرمت و ندب و کراهت. و اباحه‌ی تکلیفی را همان عدم وجوب و عدم حرمت می‌دانیم و جعلی برای اباحه قائل نیستیم، و گفتیم که حکم تکلیفی، یا تکلیف مولوی است که عبارت از وجوب و حرمت است و یا تکلیف غیر مولوی است که عبارت از ندب و کراهت است. و تسمیه وجوب و حرمت به تکلیف مولوی و تسمیه ندب و کراهت به تکلیف غیر مولوی به نزاع معروف بر می‌گردد که فارق بین وجوب و ندب، و فارق بین حرمت و کراهت چیست؟ چند تفسیر در این باره ذکر شده است و ما بر اساس تفسیری که خودمان از ندب و کراهت داریم این تقسیم را اختیار کردیم.

هرگاه طلبی از مولوی بما هو مولی صادر شود، حکمی که از این طلب حاصل می شود وجوب نام دارد. و هرگاه زجری از مولی بما هو مولی صادر شود، حکمی که از این زجر حاصل می شود حرمت نام دارد و هرگاه طلبی از مولی - نه بما هو مولی - صادر شود حکمی که از این طلب حاصل می شود ندب نام دارد. و هرگاه زجری از مولی - نه بما هو مولی - صادر شود، حکمی که از این زجر حاصل می شود کراهت نام دارد.

تعلیق‌های دوم در مورد حکم وضعی است. فقهای ما دایره‌ی احکام وضعی را بسیار توسعه دادند به این معنا که در تمام احکام عقلانی، به وزانش یک حکم شرعی و وضعی درست کردند مثلاً به وزان ملکیت عرفی یا عقلایی و ضمان عقلایی و صحت عقلایی و ولایت عقلایی، ملکیت و ضمان و صحت و ولایت شرعی را قرار دادند. حتی مالیت را هم به دو قسم مالیت شرعی و مالیت عقلانی تقسیم کردند.

ما در اکثر این موارد تردید کرده و گفتیم که ثابت نیست که در این موارد احکام شرعی داشته باشیم. بله فی الجمله حکم شرعی و وضعی را ثابت می‌دانیم مانند نجاست دم و خمر و میت و بول و امثال ذلک، و طهارت آن و زمینی و امثال ذلک. از روایات استفاده می‌شود که این‌ها از اعتبارات شرعی است. بنابراین احکام وضعیه به آن مقداری که فقهاء توسعه داده اند، روشن و ثابت نیست.

تقسیم دوم حکم، تقسیم آن به حکم فعلی و حکم غیر فعلی است. این تقسیم در کلمات همه‌ی فقهای ما بوده است اما در تعریف و ذکر ضابطه‌ی آن با هم اختلاف کردند. ما در این مسأله تابع مدرسه‌ی میرزای نائینی هستیم.

هر حکمی که موضوعش در خارج محقق باشد حکم فعلی است و هر حکمی که موضوعش در خارج محقق نباشد حکم غیر فعلی است و در این تعریف فرقی بین حکم تکلیفی و حکم وضعی نیست. مثلاً اگر خمر یاد می‌داشتیم نجاست فعلیه را داریم یا اگر اتلافی داشتیم ضمان فعلی را داریم و یا اگر استطاعت محقق شود وجوب حج فعلی است یا اگر زوال شمس صورت بگیرد وجوب نماز ظهر فعلی است و امثال ذلک. پس باید توجه داشت که فعلیت هر حکم به فعلیت موضوعش است و وحدت و کثرت حکم به وحدت و کثرت موضوعش است، یعنی به عدد موضوع، حکم فعلی داریم مثلاً

اگر ده دم داشته باشیم ده تا نجسِ فعلی داریم یا اگر عند الزوال هزار مکلف داشته باشیم هزار وجوب فعلی نماز ظهر داریم.

اما موضوع: ابتداء موضوع را در حکم تکلیفی و بعد آن را در حکم وضعی توضیح می‌دهیم.

تکلیف بدون متعلق نمی‌شود و متعلق تکلیف دائماً فعل ارادی انسان است. گاهی فعل ارادی انسان قیدی دارد و این قید از دو حال خارج نیست؛ تاره بر مکلف تحصیل و ایجادش واجب است و تاره بر مکلف تحصیل و ایجادش واجب نیست. قیدی که تحصیل آن واجب نیست - و در اصطلاح مدرسه‌ی مرحوم میرزای نائینی قیدی که فرض وجودش شده است - اصطلاحاً به آن موضوع تکلیف گفته می‌شود. پس موضوع تکلیف قید متعلق تکلیف است که تحصیل و ایجادش واجب نیست. مثل این که وجوب به صلاه صبح تعلق گرفته است و صلاه صبح بر مکلف واجب است. در این جا (صلاه) متعلق تکلیف است و باید مکلف آن را بعد از فجر انجام دهد. (فجر) و (مکلف) قیود متعلق تکلیفند و هر دو موضوع تکلیفند و برای فعلیت وجوب صلاه صبح لازم است که مکلف و فجر محقق شود. - مکلف عبارت از انسانی است که حداقل سه خصوصیت مورد اتفاق - یعنی بلوغ و عقل و قدرت - را دارا باشد و خصوصیات دیگر محل اختلاف است که بعداً به آن اشاره می‌شود - یا مثل این که حج که عبارت از اعمال خاصه است بر مکلف مستطیع واجب است. در این جا (استطاعت) شرط فعلیت وجوب حج است. یا دخول ماه رمضان موضوع وجوب صوم است و قبل از آن وجوب صوم بر کسی فعلی نیست و وقتی که ماه رمضان آمد وجوب صوم فعلی می‌شود.

موضوع حکم وضعی بر دو قسم است؛ تاره موضوع حکم وضعی بقس متعلق حکم وضعی است مثل خمر و دم که موضوع نجاست خمر و نجاست دم هستند، و تاره موضوع حکم وضعی، متعلق آن نیست، بلکه سبب ایجاد حکم وضعی، موضوع حکم وضعی است یعنی شارع مقدس آن موضوع را سبب ایجاد حکم وضعی اعتبار کرده است. مثل اتلاف که سبب ضمان است. در این جا می‌گویند که اتلاف موضوع ضمان است. تلف تحت الید نیز مانند اتلاف است. به سبب ملکیت - مانند عقد یا موت

مورث - موضوع ملکیت، و به عقد نکاح، سبب و موضوع زوجیت و به عقد طلاق سبب و موضوع بینونت گفته می‌شود.

آیا علم و جهل مکلف در فعلیت حکم نقشی دارد؟ در حکم وضعی مکلف نقشی ندارد، زیرا در حکم وضعی، مکلف جزء الموضوع نیست لذا اگر دست مکلف به دم بر خورد کند نجس می‌شود چه او عالم به نجاست دم یا عالم به ملاقات دست با دم باشد یا عالم نباشد. حتی غیر مکلفین نیز نقش در فعلیت حکم وضعی ندارند لذا اگر قطعه چوبی نجس باشد با آب کشیدن پاک می‌شود.

در احکام تکلیفی تاره مکلف عالم به حکم و موضوع حکم است مثلاً می‌داند که خمر در شریعت مقدسه حرام است و می‌داند که این مایع خمر است و تاره مکلف عالم به آن نیست یعنی جاهل است و فرقی نمی‌کند که جاهل به حکم باشد یا جاهل به موضوع حکم باشد یا جاهل به هر دو باشد. وقتی که کلمه‌ی جاهل را به کار می‌بریم مواد یکی از این سه قسم جاهل است.

تردیدی نیست در این که تکلیف نسبت به عالم فعلی است. علمای ما جاهل را به چهار دسته تقسیم کردند که عبارتند از جاهل بسیط و جاهل مرکب و غافل و ناسی. جاهل بسیط کسی است که نمی‌داند و به جهل خود التفات دارد. مثلاً این مایع خمر است و شخص نمی‌داند که این مایع خمر است یا خلّ است. غافل کسی است که التفات ندارد مثلاً یک مایعی در مقابلش است و از این معنا غافل است که این مایع خمر است یا خمر نیست. جاهل مرکب کسی است که قاطع به خلاف واقع است مثلاً قطع دارد که این مایع خمر نیست در حالی که در واقع این مایع خمر است. ناسی کسی است که سابقاً می‌دانست که این مایع خمر است ولی الان نیشان بر او عارض شده است و در این حال، سه صورت دارد؛ یا جاهل بسیط می‌شود، یا غافل می‌شود و یا جاهل مرکب می‌شود. پس مراد علماء از ناسی کسی است که نیشان بر او عارض شده است و فعلاً یا جاهل مرکب است و یا غافل است و اگر در زمان جال جاهل بسیط باشد داخل در قسم اول یعنی جاهل بسیط است و حکم آن را دارد، بنابر این جاهل از سه قسم - جاهل بسیط و جاهل مرکب و غافل - خارج نیست. این بر اساس تقسیم علماء است که جاهل را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند و به نظر ما جاهل سه قسم دارد که عبارتند از:

جاهل بسیط و جاهل مرکب و غافل. و ناسی به لحاظ زمان حال در نظر گرفته می شود و از سه حال مذکور خارج نیست.

علمای ما راجع به جاهل بسیط گفته اند که حکم در مورد او فعلی است ولی منجز نیست. لذا اگر جاهل بسیط خمر را شرب کرد، فعل حرام را مرتکب شده است ولی این فعل حرام معصیت نیست، چون معصیت مخالفت با تکلیف منجز است. و راجع به سه قسم دیگر جاهل گفتند که حکم در مورد آنها فعلی نیست لذا اگر شرب خمر مرتکب شدند اصلاً فعل حرام مرتکب نشده اند. نکته اش این است که جعل تکلیف برای این سه دسته لغو است، لذا ادله ی تکالیف فقط دو دسته را شامل می شود که عبارت از عالم و جاهل بسیط هستند. این نظریه ی مشهور است.

بعضی از متأخرین - مانند مرحوم آقای صدر - قائل شدند که همان طوری که تکلیف شامل عالم و جاهل بسیط می شود، شامل سه قسم دیگر جاهل هم می شود. بله تکلیف نسبت به هر چهار دسته از جاهل منجز نیست. لذا اگر یکی از این چهار دسته خمر را شرب کنند واقعاً حرام را مرتکب شدند ولی این فعل حرام معصیت نیست.

ما هم تابع مرحوم آقای صدر هستیم و از کسانی هستیم که فائلیم تکلیف فعلی شامل همه ی اقسام مکلف می شود و برای خروج از لغویت گفتیم که این نحوه توسعه در تکلیف یک اثر وضعی و تکوینی دارد و آن اثر تکوینی این است که مکلفین به صورت قمری التزام و توجه بیش تری پیدا می کنند که کمتر دچار سه قسم دیگر جهل - یعنی جهل مرکب و غفلت و نسیان - شوند، چون مقدمات این اقسام اختیاری است.

با توجه به آن چه که گفتیم مکلف را تعریف می کنیم. مشهور مکلف را بر دو قسم مکلف شأنی و مکلف فعلی تقسیم می کنند. مکلف شأنی کسی است که باید سه خصوصیت را دارا باشد و آن سه خصوصیت، بلوغ و عقل و قدرت هستند. به این سه خصوصیت شرایط عامه تکلیف گویند. اگر مکلف بخواهد مکلف فعلی باشد - که تکلیف در آن انحلالی بوده و نسبت به هر تکلیفی به نحو جداگانه در نظر گرفته می شود - باید التفات داشته باشد. لذا اگر مکلفی نسبت به وجوب صلاة التفات داشته باشد ولی نسبت به وجوب صوم التفات نداشته باشد فقط وجوب صلاة بر او فعلی می شود و وجوب صوم بر او فعلی نیست. لذا مرحوم شیخ که در اول رسائل فرمود: «اعلم ان

المكلف اذا التفت الى حكم شرعي» (مكلف) را مكلف شأنی گرفتند و (اذا التفت) را قید فعلیت تکلیف گرفتند.

کسانی که در تکلیف (علم) را شرط نمی‌دانند، التفات را حذف کرده و گفتند که مکلف کسی است که دارای سه خصوصیت - یعنی بلوغ و عقل و قدرت - باشد. لذا جاهل مرکب و غافل نیز مکلف فعلی هستند و فقط تکلیف بر آنان منجز نیست.

ما در یک نکته با مشهور مخالفت کردیم و گفتیم که قدرت را باید از شرایط فعلیت تکلیف حذف کنیم. بنابراین مکلف شأنی کسی است که دارای بلوغ و عقل باشد و مکلف فعلی انحلالی است و شرط (قدرت) انحلالی و نسبی است لذا کسی که قدرت بر صلاۀ داشته باشد و قدرت بر صوم نداشته باشد فقط وجوب صلاۀ بر او فعلی می‌شود.

سؤالی در این جا مطرح است که آیا اسلام و ایمان شرط تکلیف است یا نه؟ مشهور قائلند که این دو شرط تکلیف نیست لذا همه‌ی انسان‌ها حتی کفار هم با وجود التفات، مکلف فعلی به تکالیف شرعیه هستند ولی بعضی‌ها قائلند که اسلام و ایمان نیز در تکلیف فعلی معتبر است و ما از این افراد هستیم لذا غیر مسلمین مکلف فعلی به تکالیف شرعیه‌ی مسلمین نیستند و یا اهل تسنن مکلف به خمس فائده نیستند چون خمس فائده مربوط به فقه شیعه است.

تقسیم سوم، تقسیم تکلیف به منجز و غیر منجز است. قبل از بیان این دو، تذکر چند نکته لازم است.

اولاً مقسم این دو حکم نیست بلکه تکلیف است، چون حکم وضعی به منجز و غیر منجز تقسیم نمی‌شود. ثانیاً مراد از تکلیف تکلیف به اصطلاح متأخرین - یعنی وجوب و حرمت - است و ندب و کراهت و اباحه به منجز و غیر منجز تقسیم نمی‌شود. ثالثاً مقسم این دو، تکلیف فعلی است نه تکلیف غیر فعلی. ابتداء باید تکلیف فعلی شود و تکلیف فعلی به دو قسم منجز و غیر منجز تقسیم شود.

در احکام شرعیه، احکام وضعی موافقت و مخالفت ندارد. آن چه که به مخالفت و موافقت متصف می‌شود چهار حکم تکلیفی - یعنی وجوب و حرمت و استحباب و کراهت - است. در این چهار حکم تکلیفی مخالفت دو حکم تکلیفی - یعنی ندب و

کراهت - عقوبت ندارد و فقط مخالفت وجوب و حرمت است که گاهی عقوبت می‌آورد. اگر وجوب و حرمت، وجوب و حرمتی باشد که مخالفتش استحقاق عقوبت نداشته باشد اصطلاحاً به آن غیر منجز گویند. بله می‌شود که شخصی وجوب فعلی را مخالفت کند ولی استحقاق عقوبت نداشته باشد و یا می‌شود که مکلف حرمت فعلی را مخالفت کند ولی مستحق عقوبت نباشد. وقتی می‌گوییم: «فلان شخص مستحق عقوبت است» یعنی عقوبتش قبیح نیست و وقتی می‌گوییم: «فلان شخص مستحق عقوبت نیست» یعنی عقوبتش قبیح است.

پس تکلیف منجز تکلیفی است که عقوبت بر مخالفتش قبیح نیست و تکلیف غیر منجز تکلیفی است که عقوبت بر مخالفتش قبیح است.

سابقاً گفتیم که فعلیت تکلیف به فعلیت موضوع آن در خارج است. سؤال این است که تنجز تکلیف فعلی به چه چیزی است؟

مشهور که برائت عقلیه را قبول کردند برای تنجز تکلیف، چهار سبب قائل شده‌اند و اگر برائت عقلیه را منکر شویم منجز تکلیف فعلی در یک مورد منحصر می‌شود. ابتداء نظریه‌ی مشهور و بعد نظریه‌ی منکرین برائت عقلیه را بیان می‌کنیم.

اولین منجز در نزد مشهور، علم تفصیلی - یعنی قطع - است یعنی اگر علم تفصیلی به تکلیف فعلی تعلق بگیرد آن تکلیف فعلی منجز می‌شود. مثلاً اگر علم تفصیلی پیدا کنیم که شرب خمر حرام است این علم منجز نیست - چون حرمت شرب خمر، بدون تحقق موضوع آن در خارج، به حد فعلیت هم نرسیده است - و هم چنین اگر قطع پیدا کنیم که این مایع خمر است ولی ندانیم که در شریعت مقدسه شرب خمر حرام است این تکلیف بر ما منجز نمی‌شود. وقتی که علم پیدا کردیم که در شریعت مقدسه شرب خمر حرام است و علم پیدا کردیم که این مایع خمر است، از این دو علم، علم سومی متولد می‌شود که شرب این مایع حرام است. این علم منجز تکلیف است و حرمت شرب این مایع بر ما منجز می‌شود.

منجز دوم، علم اجمالی به تکلیف فعلی است. مثلاً دو مایع در پیش روی من وجود دارد و علم اجمالی دارم که یکی از این دو مایع در پیش روی من وجود دارد و علم اجمالی دارم که یکی از این دو مایع خمر است و فرض کنیم که در واقع انا یسار خمر باشد،

در این حال حرمت شرب احد الانائین بر من فعلی است - چون به آن التفات دارم - و منجز هم هست و تنجیزش به برکت علم اجمالی است. علم اجمالی در فعلیت حکم نقشی ندارد، چون اگر دواناء داشته باشیم و احتمال دهم که یکی از این دو اناء خمر است به محض این احتمال، روی مسلک مشهور، حرمت به فعلیت می رسد، اما تنجز تکلیف به علم اجمالی است.

در این جا سؤالی مطرح است که آیا منجزیت علم تفصیلی است یا این که با آن فرق دارد؟

مشهور فائلد که منجزیت علم اجمالی در حد جامع است یعنی علم اجمالی اثرش فقط این است که حرمت مخالفت قطعیه می آورد نه وجوب موافقت قطعیه. اما مرحوم آقا ضیاء عراقی قائل است که تنجیز علم اجمالی در حد واقع است و عین منجزیت علم تفصیلی است. یعنی اثر علم اجمالی، هم حرمت مخالفت قطعیه و هم وجوب موافقت قطعیه است. ما علم اجمالی را منجز نمی دانیم و قائل به منجزیت احتمال هستیم و اگر علم اجمالی را منجز می دانستیم قائل به نظر مرحوم آقا ضیاء بودیم و منجزیت علم اجمالی را در حد واقع می دانستیم.

منجز سوم در نزد مشهور، اماره است. اماره امری قائم بر تکلیف است که مفید قطع به آن نیست ولی اعتبارش نزد شارع مقدس قطعی است، مانند ظهور و خبر ثقه و اطمینان. اگر خبر ثقه بر تکلیف فعلی قائم شود تکلیف فعلی عند الم مشهور منجز می شود، چون خبر اگر مفید قطع باشد خود قطع حجت و منجز است نه خبر ثقه، و اگر خبر مفید قطع نباشد خود خبر ثقه منجز است.

منجز چهارم، اصل است و اصل یا عقلی است و یا شرعی است. گاهی ما به تکلیف قطع نداریم و اماره ای هم بر آن نداریم ولی اصل داریم و آن تکلیف به برکت این اصل منجز می شود. اصل یا عقلی است و یا شرعی است. اصل عقلی منحصر به قاعدهی اشتغال است و این قاعده بر وجوب دفع ضرر محتمل مبتنی است. قاعدهی اشتغال و اصل احتیاط در مناط - یعنی وجوب دفع ضرر محتمل - یکی هستند، و فرق این دو به لحاظ مصب آنها است. اصل احتیاط در جایی جاری می شود که شک ما به متعلق تکلیف برگردد و قاعدهی اشتغال در جایی جاری می شود که شک ما به امتثال برگردد.

اصل احتیاط منجز نیست ولی قاعده‌ی اشتغال منجز است. مثلاً عند الزوال صلاة ظهر بر من واجب شد و بعد از گذشت یک ساعت شک می‌کنم که آیا نماز ظهر را خوانده ام یا نه، و فرض این است که در لوح واقع نماز را نخوانده ام در این حال من به تکلیف فعلی قاطع نیستم - علم تفصیلی و علم اجمالی به آن ندارم - و اماره هم بر تکلیف فعلی ندارم ولی تکلیف فعلی بر من منجز است و منجز آن قاعده‌ی اشتغال است. الا این راجع به اصل عقلی بود.

اما اصل شرعی یک حکم شرعی است که شارع مقدس به محض این حکم شرعی، تکلیف فعلی را بر من منجز می‌کند. مثلاً من نمی‌دانم که این مایع خمر است یا نیست. و سابقاً این مایع خمر بود و فرض کنید که الان نیز در واقع خمر باشد ولی من آن را نمی‌دانم. در این حال حرمت شرب این خمر بر من فعلی است چون موضوع آن محقق است. علاوه بر فعلیت آن، این حکم منجز هم هست و تنجز این حرمت فعلی به برکت یک اصل شرعی به نام استصحاب حاصل شده است.

اگر ما مبنای مشهور - یعنی برائت عقلیه - را قبول کنیم، می‌گوییم که منجز، سه مورد اول است، زیرا اصل شرعی به اماره بر می‌گردد و اصل عقلی به قطع بر می‌گردد، چون آن چه که تکلیف را بر ما منجز می‌کند در اصل شرعی، دلیل آن اصل شرعی، و در اصل عقلی - یعنی قاعده‌ی اشتغال - قطع به تکلیف فعلی است گر چه در ظرف شک در امتثال تکلیف باشد.

در قبال نظریه‌ی مشهور نظریه‌ی مرحوم آقای صدر است. ایشان برائت عقلیه را منکر شدند و قائل به حق الطاعه شدند. در نظر ایشان منجز تکلیف با آن چه که مشهور گفته اند، فرق دارد. ایشان مولی را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم کرده‌اند و در مولای حقیقی قائل به حق الطاعه و در مولای غیر حقیقی قائل به برائت عقلیه شدند. ایشان سخنان مبسوطی را بیان کردند و ما گفتیم که معنای محصلی در سخنان ایشان نیست و اگر بخواهیم تقریب روشنی از کلام ایشان داشته باشیم می‌گوییم که تمام نزاع ایشان با مشهور در یک جمله است. جمله‌ای که با هم اتفاق دارند این است که عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نیست و جمله‌ای که با هم اختلاف دارند عقوبت بر مخالفت تکلیف غیر مقطوع است. مشهور فائند که این عقوبت قبیح است و مرحوم

آقای صدر آن را در مورد مولای حقیقی قبیح نمی‌داند و نام آن را حق الطاعه گذاشته است. تکلیف غیر مقطوع جامع بین تکلیف مظنون و تکلیف مشکوک و تکلیف موهوم است.

اگر مسلک ما نظریه‌ی مرحوم آقای صدر شد، منجز تکلیف فقط یک امر است و آن امر، احتمال است. احتمال چهار درجه دارد. آن چهار احتمال، احتمال وهمی و احتمال شکی و احتمال ظنی و احتمال قطعی است و احتمال به هر درجه‌ای که باشد تکلیف را منجز می‌کند.

به نظر مرحوم آقای صدر، تکلیف در دو مورد منجز نیست. مورد اول این است که اصلاً احتمال تکلیف وجود ندارد و آن در دو فرد است و آن دو فرد جاهل مرکب و غافل هستند. ناسی هم به این دو بر می‌گردد. جاهل مرکب مثل این که شخصی قاطع باشد که این مایع خمر نیست. در این صورت شخص احتمال تکلیف نمی‌دهد. و غافل مانند کسی که التفاتی به خمر بودن یا خمر نبودن این مایع ندارد این شخص هم احتمال تکلیف نمی‌دهد. در مورد این دو فرد، اگر مایع در لوح واقع خمر باشد حرمت شرب آن بر شخص مذکور فعلی است ولی منجز نیست. و مورد دوم این است که خود شارع مقدس در مخالفت ترخیص داده باشد، مثل این که این مایع در واقع خمر باشد و من جاهل بسیط باشم و استصحاب بگویم که این مایع خمر نیست، چون حالت سابقه‌ی آن عدم خمریت بود. در این جا حرمت شرب خمر فعلی است ولی منجز نیست، زیرا شارع مقدس با استصحاب، ترخیص در مخالفت داده است. لذا اگر من این مایع را شرب کردم مستحق عقوبت نیستم، چون مرحوم آقای صدر قائل است که منجزیت احتمال، تعلیقی است و معلق بر عدم ترخیص خود مولی در مخالفت است. پس هر احتمالی منجز است به شرط این که مولی ترخیص در مخالفت آن احتمال نداده باشد و در این جا که استصحاب عدم خمریت داریم خود مولی ترخیص در مخالفت احتمال داده است. – البته بین قول مشهور و قول مرحوم آقای صدر ثمره‌ای وجود ندارد، زیرا مرحوم آقای صدر برائت شرعیه را قبول دارند و آن را در موارد برائت جاری می‌کنند. – ما رد اصل ادعا – این که فقط احتمال منجز است – با مرحوم آقای صدر موافقیم نه از این باب که حق الطاعه در کار است بلکه از این باب که ما در احتمال تکلیف، احتمال

عقوبت را در مخالفت با تکلیف محتمل می‌دهیم و فطرتاً - یعنی از روی غریزه - به دنبال دفع ضرر محتمل هستیم نه این که به دنبال اطاعت باشیم، چون اگر خداوند متعال بندگان را به خاطر معصیت و ترک اطاعت عقوبت نمی‌کرد، نادر بودند افرادی که اطاعت کرده و مرتکب معصیت نشوند. بنابراین ما در تعریف تکلیف منجز با مشهور مخالفت کرده و گفتیم که تکلیف منجز، تکلیفی نیست که استحقاق عقوبت بیاورد، بلکه تکلیفی است که احتمال عقوبت در مخالفت آن باشد، و تکلیف غیر منجز تکلیفی است که احتمال عقوبت در مخالفت آن نباشد، چون ما قائلیم که عقل ما نمی‌تواند قبح و عدم قبح عقوبت را درک کند - با فرض پذیرش حسن و قبح عقلی - و استحقاق عقوبت به معنای عدم قبح عقوبت است. و در همان دو موردی که مرحوم آقای صدر فرمودند - یکی جایی که احتمال تکلیف نمی‌دهیم و دیگر در جایی که مولی ترخیص در مخالفت داده است - احتمال عقوبت وجود ندارد، بنابراین در این دو مورد به نظر ما هم تکلیف منجز نیست.

سابقاً در تقسیم دوم حکم، آن را به دو قسم فعلی و غیر فعلی تقسیم کردیم. در ذیل این تقسیم تنبیهی لازم به ذکر است.

در لسان علمای ما به حکم فعلی، حکم جزئی و حکم مجعول هم گفته می‌شود. حکم یک امر اعتباری است. هر حکمی یا جزئی است و یا کلی است و جزئیت و کلیت حکم تابع جزئیت و کلیت موضوعش است. مثلاً نجاست دم حکم کلی است و نجاست این دم حکم جزئی است، یا وجوب صلاه بر مکلف حکم کلی است و وجوب صلاه بر زید حکم جزئی است. حکم کلی در اصطلاح مدرسه‌ی مرحوم میرزای نائینی، (جعل) نامیده می‌شود و حکم جزئی در اصطلاح این مدرسه، (حکم جزئی) و (حکم فعلی) و (مجعول) نامیده می‌شود. آنان وقتی کلمه‌ی (جعل) را به کار می‌برند مرادشان حکم کلی است و وقتی کلمه‌ی (مجعول) را به کار می‌برند مرادشان حکم جزئی است. حکم امر اعتباری است.

سؤال این است که آیا ما در عالم اعتبار دو حکم - کلی و جزئی - داریم یا فقط یک حکم داریم؟

مرحوم میرزای نائینی قائل است که در عالم اعتبار هر دو حکم - کلی و جزئی - را داریم و به عدد احکام جزئی در عالم اعتبار حکم داریم.

مرحوم آقای صدر با مدرسه مرحوم میرزای نائینی مخالفت کرد و فرمود که در عالم اعتبار فقط یک حکم داریم و آن حکم، حکم کلی است و حکم جزئی وجود اعتباری ندارد بلکه وجود وهمی دارد. آن امر اعتباری که حکم کلی است مانند وجوب الصلاة علی المکلف و وجوب الحج علی المستطیع. ایشان قائل شد که حکم کلی وجود اعتباری دارد و حکم جزئی وجود وهمی دارد.

ما تابع مدرسه‌ی مرحوم میرزای نائینی شدیم و قائلیم که هر دو حکم - کلی و جزئی - وجود اعتباری دارد و دلیل آن ارتکاز ما است. در ارتکاز ما همان طوری که وجوب حج بر مستطیع حکم کلی اعتباری است و وجودی در عالم اعتبار دارد، وجوب الحج علی زید، حکم شرعی موجود در عالم اعتبار است.

تقسیم چهارم حکم، تقسیم آن به واقعی و ظاهری است. تعریف حکم و تقسیماتی که تا الان گذشت راجع به حکم واقعی بود. ابتداء نظریه‌ی رایج و بعد نظر مختار خود را در مورد حکم ظاهری بیان می‌کنیم.

گفته شد که حکم امر اعتباری است و بر دو قسم تقسیم شده است: حکم واقعی و حکم ظاهری. حکم واقعی عبارت از حکمی است که به یک عمل یا یک شیء بما هو هو، تعلق می‌گیرد مثل این که شارع مقدس نجعغاست را برای دم بما هو دم جعل کرده است یا حرمت را برای شرب خمر بما هو شرب الخمر جعل کرده است یا ضمان را برای اتلاف بما هو اتلاف جعل کرده است. به این احکام، احکام واقعی گفته می‌شود.

بعد فقهاء دیدند که در شریعت احکامی وجود دارد که شارع آن را برای اشیاء بما هو مشکوک حکمه الواقعی جعل کرده است. مثلاً شارع مقدس طهارت را برای شیئی که مشکوک الطهاره و النجاسه است جعل کرده است یا شارع مقدس حلیت را برای بعضی از اشیاء بما این که حلیت آن مشکوک است جعل کرده است. فقهاء از روی ادله، به این گونه احکام برخورد کرده اند، مثلاً در دلیل آمده است: «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» در این روایت حلیت به فعل بما این که حرمت آن معلوم نیست و مشکوک

الحرمة است تعلق گرفته است، و معنای جمله (کل شیء لا تعلم حرمة فهو حلال)^۱ است. یا در روایت داریم: «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر»^۲ این جمله به این معنا نیست که شارع مقدس، طهارت را برای اشیاء جعل کرده است بلکه معنایش این است: «کل ج سم لا تعلم بخا سته فهو طاهر» یعنی هر ج سمی که نجاست شرعی آن معلوم نباشد و مشکوک باشد، پاک است. این امر بود که باعث شد برای اولین بار در ذهن فقهای ما مسالهی حکم ظاهری نقش بندد.

گاهی اوقات تعبیر به (ظاهری) می‌کنیم و معنایش این است که به حسب ظاهر چنین است و در واقع چنین نیست. مثلاً می‌گوییم «زید عدالت ظاهری دارد» یعنی به حسب ظاهر عادل است ولی در واقع فاسق است. در ما نحن فیه مراد از حکم ظاهری این معنا نیست.

این که به حکم ظاهری، حکم ظاهری گفته می‌شود، سرش این است که فقهای ما در موارد احکام ظاهری به دو حکم قائل بودند: یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری. حکم واقعی حکمی است که بر ما پوشیده است و حکم ظاهری حکمی است که بر ما ظاهر است. مثلاً نمی‌دانیم که این مایع پاک است یا نجس است. در این حال حکم به طهارت این مایع شده و این طهارت، طهارت ظاهریه است. و در واقع این مایع یا طهارت واقعیه دارد و یا نجاست واقعیه دارد. اگر این مایع طهارت واقعیه داشته باشد، ما با دو حکم سر و کار داریم؛ یکی طهارت واقعیه و دیگری طهارت ظاهریه است. و اگر این مایع در واقع جنس باشد باز دو حکم وجود دارد؛ یکی نجاست واقعیه و دیگری طهارت ظاهریه است. پس طهارت ظاهریه هم با طهارت واقعیه و هم با نجاست واقعیه جمع می‌شود. یا مثلاً نمی‌دانیم که شرب تنن حرام است یا حرام نیست، می‌گویند که شرب تنن حلیت ظاهریه دارد و این حلیت ظاهریه هم با حلیت واقعیه جمع می‌شود و هم با حرمت واقعیه جمع می‌شود.

بله فقهاء فرمودند: حکم ظاهری بر دو قسم است؛ یک حکم ظاهر یداریم که به اصل ثابت می‌شود و یک حکم ظاهری داریم که به اماره ثابت می‌شود. حکم ظاهری که به

۱. الوسائل ۱۷: ۸۹ ابواب ما یکتسب به ب ۴.

۲. الوسائل ۳: ۴۶۷ ابواب النجاسات ب ۳۷ ح ۴.

اصل ثابت می شود در واقع خود آن اصل، حکم ظاهری است مثل طهارت در قاعده‌ی طهارت، و صحت در اصالة الصحة، یا صحت در قاعده‌ی فراغ، یا حلیت در اصالة الحلیة، یا برائت در اصالة البرائة، این‌ها حکم ظاهری هستند و در این‌ها از خود حکم ظاهری تعبیر به اصل می شود نه این که دو چیز - یکی اصل و دیگری حکم ظاهری - داشته باشیم.

یک حکم ظاهری داریم که به اماره ثابت می شود. در تبیین این مطلب دو نظریه وجود دارد؛ یک نظریه این است که مفاد و مدلول هر اماره دائماً حکم واقعی است، اما آن چه که به برکت اماره ثابت می شود حکم ظاهری است، مثلاً ثقة خبر می دهد که «این فرش پاک است» در این جا ثقة از طهارت واقعی‌ی این فرش خبر داده است، ولی برای ما آن چه که از این خبر ثقة ثابت شده است، طهارت واقعی نیست، چون این حکم مربوط به اخبار مخبر نیست، بلکه دائر مدار موضوعش در خارج است، پس برای ما یک طهارت ظاهریه ثابت می شود. بنابراین در این مثال، دو حکم - یکی ظاهری و دیگری واقعی - داریم. همه‌ی امارات این گونه هستند. این نظریه‌ی رایج در مورد حکم ظاهری بود.

اما از زمان مرحوم آخوند به بعد، نظریه‌ی حکم ظاهری در باب امارات تغییر کرد و گفته شد که در باب امارات حکم ظاهری نداریم. اگر ثقة خبر از طهارت چیزی دهد، خبرش یا مطابق با واقع است و یا مطابق با آن نیست و چیزی به نام طهارت ظاهریه نداریم و یک حکم ظاهری در همه‌ی امارات مشترک است و آن حکم ظاهری حجیت است. مثلاً حجیت این خبر ثقة - که می گوید: «این فرش طاهر است» - حکم ظاهری می شود: لذا اگر ثقة خبر دهد که نماز جمعه واجب است یا خبر دهد که این مایع طاهر است - یا هر خبر دیگر با هر مفادی که می خواهد باشد - یک حکم ظاهری بیشتر ندارد و آن حکم ظاهری حجیت است.

در نظریه‌ی اول به عدد مفاد امارات حکم ظاهری داریم ولی در نظریه‌ی دوم به عدد ظهورات و اخبار ثقات و اطمینان‌ها حجت داریم و این حجت، حکم ظاهری است. بنابراین در نظریه‌ی دوم فقط یک حکم ظاهری - یعنی حجیت - داریم.

با توجه به این تقسیمی که برای حکم گفته شد مساله‌ای به نام جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی مطرح شد. مثلاً در باب اصول یک طهارت ظاهری و یک نجاست واقعی

داریم یا دو طهارت - یکی واقعی و دیگری ظاهری - داریم. در این حال اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین لازم می‌آید. یا در باب امارات، (ید) اماره‌ی ملکیت است. وقتی زید بر این مال ید داشته باشد ولی آن را از عمرو دزدیده باشد. در ظاهر چون این مال تحت ید زید است در تحت ملکیت زید است ولی چون آن را از عمرو دزدیده است این مال، مال عمرو و در تحت ملکیت عمرو است. پس ملکیت ظاهری زید با ملکیت واقعی عمرو جمع شده است. حتی بنابر تفسیر متأخرین نسبت به حکم ظاهری در باب امارات نیز این مشکل وجود دارد؛ خبر ثقه می‌گوید که «این شیء طاهر است» و در لوح واقع این شیء نجس است. چطور می‌شود که شارع مقدس هم نجاست را برای این شیء جعل کند و هم حجیت را برای خبر ثقه جعل کند.

این جا بود که مرحوم آخوند برای اولین بار حکم ظاهری را از مثل طهارت به حجیت برگرداند. متتبعی متأخرین بار دیگر آن اشکال را تکرار کردند. مرحوم آخوند برای فرار از اشکال فرمود که این شیء دو حکم - یکی واقعی و دیگری ظاهری - ندارد، بلکه یکی حکم واقعی و دیگری حجیت خبر ثقه است.

متأخرین فرمایش مرحوم آخوند را قبول کردند - یعنی قبول کردند که شیء مشکوک الحکم حکم ظاهری ندارد - ولی اشکال سابق به حال خود باقی است، یعنی نمی‌شود که شارع مقدس هم جعل طهارت واقعی برای یک شیء کند و هم جعل حجیت برای خبر ثقه - قائم بر نجاست این شیء - کند، این دو قابل جمع نیستند.

از این اشکال جواب‌هایی داده شد که در محلّش ذکر خواهد شد.

در بین متأخرین - از مرحوم آخوند به بعد - برای حکم قسم سومی هم ذکر شد و نامش حکم توهمی نهاده شد. این حکم فقط یک مورد دارد و آن جایی است که شخص قطع به یک حکم دارد و قطعش مخالف با واقع است. مثلاً این شیء در لوح واقع نجس است و ما قطع داریم که این شیء پاک است. نجاست این شیء واقعی است ولی طهارتش واقعی و ظاهری نیست؛ طهارتش واقعی نیست زیرا به حسب فرض این شیء نجاست واقعی دارد، چون با دم ملاقات کرده است، و طهارت ظاهری ندارد زیرا ما شک در طهارت و نجاستش نداریم بلکه قطع به طهارتش داریم و موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی است. در این حال حکم سومی درست شد که نامش را حکم

توهمی گذاشتند و اثرش در بحث اجزاء ظاهر می‌شود، چون در این مورد، بین حکم ظاهری و حکم توهمی فرق وجود دارد. حکم توهمی حکم نیست بلکه توهم حکم است.

در نظر مشهور در موارد حکم توهمی - مثلاً در جایی که قطع پیدا کردیم که این شیء طاهر است و در لوح واقع نجس است - طهارت توهمی و نجاست واقعیه ثابت است ولی حرمت شرب ندارد، چون در نظر مشهور، جاهل مرکب تکلیف فعلی ندارد ولی در نظریه‌ی مرحوم آقای صدر در این مورد، سه حکم - که عبارتند از: طهارت توهمی و نجاست واقعی و حرمت واقعی شرب آن - وجود دارد. این تمام کلام در مورد حکم ظاهری و حکم واقعی در نظر مشهور بود.

ما قائلیم که دو حکم ظاهری بیش‌تر نداریم و آن دو عبارت از وجوب احتیاط و برائت است.

برای توضیح مطلب سه امر را ذکر کرده و بعد از آن وارد اصل بحث می‌شویم. امر اول این است که ما حکم شرعی را به حکم وضعی و حکم تکلیفی تقسیم کردیم. در تمام احکام شرعیه، احکام وضعی موافقت و مخالفت ندارد؛ چون موافقت و مخالفت وقتی معنا پیدا می‌کند که طلبی در کار باشد و در احکام وضعی طلبی در کار نیست. در احکام تکلیفیه، چهار حکم تکلیفی موافقت و مخالفت دارد و آن‌ها عبارتند از وجوب و حرمت و ندب و کراهت. اباحه - اگر به تکلیفی بودن آن قائل شویم - موافقت و مخالفت ندارد. از میان چهار تکلیف مذکور، مخالفت با دو تکلیف استحقاق عقوبت نمی‌آورد و آن دو عبارت از ندب و کراهت هستند. و مخالفت دو تکلیف استحقاق عقوبت می‌آورد و آن دو تکلیف وجوب و حرمت هستند. در بحث قبل گفتیم که وقتی شخص بر مخالفت تکلیف، مستحق عقوبت است که تکلیف بر او منجز باشد و مخالفت تکلیف فعلی غیر منجز استحقاق عقوبت نمی‌آورد.

امر دوم این است که در نظر مشهور منجز عقلی منحصر در قطع - اعم از تفصیلی و اجمالی - به تکلیف فعلی است و در مقابل آن معذّر ما جهل است آن جهلی که در مقابل قطع است و در تحت آن پنج فرد داخل است و آن پنج فرد، ظانّ و شاکّ و واهم و جاهل مرکب و غافل هستند و ناسی در دو قسم اخیر داخل است. این در نظر مشهور

بود. در نظر مرحوم آقای صدر و مختار ما، احتمال - به جمیع مراتبش یعنی مرتبه‌ی وهم و شک و ظن و قطع - منجز عقلی تکلیف است و معذّر ما عدم احتمال - یا جهل - است و در تحت عدم احتمال دو فرد داخل است که یکی غافل و دیگری جاهل مرکب است و ناسی در این دو فرد داخل است.

امر سوم بیان مراد از وجوب احتیاط و براءت است. مراد ما از احتیاط عبارت از ایتان امری است که احتمال وجوبش را می‌دهیم و ترک امری است که احتمال حرمتش را می‌دهیم. و مراد از احتمال احتمالی است که به درجه‌ی قطع نرسد. مراد از وجوب همان وجوبی است که در بقیه‌ی موارد - مانند وجوب صلاه و وجوب صوم - به کار می‌رود. یکی از واجبات احتیاط است و وجوب احتیاط حکم تکلیفی است. صلاه و صوم و حج و مانند این‌ها مطلوبات انشائیه هستند یعنی شارع این‌ها را به طلب انشایی طلب کرده است، کما این که در ما نحن فیه نیز احتیاط مطلوب انشایی است. فرق احتیاط با بقیه‌ی موارد مثل صلاه و صوم این است که در طلب صلاه و صوم و امثال ذلک متعلق طلب - که هر یک از این افعال هستند - مطلوب نفسی مولی است به خلاف احتیاط که مطلوب نفسی مولی نیست و از دو حال خارج نیست؛ یا اصلاً مولی در این مورد مطلوب نفسی ندارد و یا اگر مطلوب نفسی دارد به شیء دیگری تعلق گرفته است. وقتی ما احتمال وجوب سوره را در نماز دهیم، احتیاط این است که نماز را با سوره به جا آوریم. بنابراین طلب روی نماز با سوره رفته است. مطلوب نفسی مولی این گونه است که در لوح واقع یا سوره واجب است یا واجب نیست اگر در لوح واقع سوره واجب باشد سوره مطلوب نفسی مولی می‌شود و اگر در لوح واقع سوره واجب نباشد مولی نسبت به سوره مطلوب نفسی ندارد به خلاف این که وقتی وجوب به صلاه تعلق می‌گیرد. در این حال، صلاه مطلوب نفسی مولی است. این امر باعث شد که وجوب متعلق به صلاه و صوم و امثال ذلک را وجوب نفسی نام نهادند و وجوب احتیاط را وجوب طریقی نام نهادند، زیرا خود عمل مطلوبیت نفسی برای مولی ندارد بلکه طریقی به یک مطلوب دیگر است.

اما براءت شرعیه، بیان حقیقت آن در بحث براءت می‌آید مختار ما این است که حقیقت براءت عبارت از ترخیص است و متعلق ترخیص، مخالفت تکلیف محتمل است. پس حقیقت براءت، ترخیص مولی در مخالفت تکلیف احتمالی است.

در مباحث گذشته توضیح دادیم که اگر مولی تکلیفی دارد و عبد قطع به آن تکلیف نداشته باشد - عند المشهور - مولی می‌تواند در مخالفت آن تکلیف ترخیص دهد، منتهی مشهور شرط کردند که آن تکلیف نه تفصیلاً و نه اجمالاً، نباید مقطوع باشد؛ چون ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع را قبیح عقلی می‌دانند. بنابراین مولی می‌تواند در مخالفت تکالیف احتمالی خودش ترخیص دهد. مثلاً مولی می‌فرماید: «شرب خمر حرام است.» و ما احتمال حرمت شرب این مایع را - به خاطر این که احتمالاً خمر است. - می‌دهیم. پس حرمت شرب این مایع احتمالی است. در نظر مشهور شارع مقدس می‌تواند در مخالفت این تکلیف احتمالی ترخیص دهد و ما می‌توانیم این مایع را شرب کنیم و از دو حال خارج نیست؛ یا شرب این مایع در لوح واقع حرام است یا حرام نیست. اگر در لوح واقع شرب این مایع حرام نباشد ما شرب حرام مرتکب نشده ایم و اگر در لوح واقع شرب این مایع حرام باشد حرمتی را مرتکب شدیم که خود مولی در مخالفت آن ترخیص داده است و حرمت به مرحله‌ی تنجز نرسیده است. این بر اساس نظریه‌ی مشهور بود. ولی به نظر ما مولی می‌تواند در مخالفت تکلیف مقطوع - حتی مقطوع به قطع تفصیلی - هم ترخیص دهد. مرحوم آقای صدر امکان ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع به قطع اجمالی را پذیرفته است ولی امکان ترخیص مولی در مخالفت تکلیف مقطوع به قطع تفصیلی را نپذیرفته است؛ چون این ترخیص را قابل وصول نمی‌داند.

با توجه به سه امری که ذکر شد مختار خود را بیان می‌کنیم.

در امر اول گفتیم که در میان احکام شرعیه، فقط وجوب و حرمت است که مخالفت با آن استحقاق - یا احتمال - عقوبت می‌آورد. در جایی که وجوب و حرمت برای ما مشخص نیست شارع مقدس تدخّل کرده است، یعنی در این موارد شارع مقدس یا ایجاب احتیاط کرده است یا ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده است که نامش را اصطلاحاً براءت گذاشته‌اند. ابتداءً باید ببینیم در کدام موارد شارع مقدس ایجاب احتیاط

کرده است و در کدام موارد شارع مقدس ایجاب احتیاط کرده است و در کدام موارد شارع مقدس ترخیص در مخالفت داده است، و بعد بگوییم که دلیل اثباتی ما بر این مطلب چیست.

اما نسبت به ایجاب احتیاط می‌گوییم که شارع مقدس در دو مورد ایجاب احتیاط کرده است.

مورد اول جایی است که تکلیف عقلاً مؤمن - یعنی غیر منجز - است. روی نظر مشهور - که قائل به برائت عقلیه هستند - در جایی که ما قطع تفصیلی یا قطع اجمالی به تکلیف فعلی نداشته باشیم تکلیف عقلاً مؤمن است و این در همه‌ی شبهات موضوعیه‌ای است که طرف علم اجمالی نباشد، مثل این که نمی‌دانیم آیا این مایع خمر است یا خلّ است، و هم چنین در شبهات حکمیه‌ای است که علم اجمالی حقیقتاً یا حکماً منحلّ می‌شود - توضیح آن بعداً می‌آید - اگر بعد از انحلال علم اجمالی شک کردیم که مثلاً شرب تنن حرام است یا حلال است. این شبهه‌ی حکمیه است. در این حالت نیز در نظر مشهور تکلیف عقلاً مؤمن است؛ زیرا علم اجمالی منحلّ شده است - چون در ادله فحص کردیم و تعداد زیادی از واجبات و محرمات را به دست آوردیم و این مقدار از عدد معلوم بالاجمال کمتر نیست - این مورد اول است که در نظر مشهور شارع ایجاب احتیاط می‌کند و در ایجاب احتیاط - یعنی اتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة - فرقی نیست بین این که ایجاب احتیاط به لسان اماره باشد یا به لسان اصل شرعی باشد. اصل شرعی که وجوب احتیاط می‌آورد یک اصل است و آن هم اصل استصحاب است. مثلاً نمی‌دانیم که آیا این مایع خمر است یا خلّ است و حالت سابقه‌ی آن خمریت بود، استصحاب می‌گوید که این مایع خمر است. استصحاب در این جا وجوب احتیاط می‌آورد. در این مثال می‌گوییم که اصل شرعی بر وجوب احتیاط قائم شده است. اگر در مورد مثال، ثقه خبر دهد که این مایع خمر است. در این حال اماره بر وجوب احتیاط قائم شده است. مثال مذکور در شبهه‌ی موضوعیه بود. این بیان در شبهه‌ی حکمیه نیز می‌آید. تا این جا بیان نظر مشهور بود.

روی مختار ما تکلیف وقتی منجز است که ما احتمال تکلیف دهیم و در دو حالت تکلیف عقلاً مؤمن است: حالت جهل مرکب و غفلت. در این دو حالت ایجاب احتیاط

ممکن نیست زیرا در هر دو حالت شخص احتمال تکلیف نمی‌دهد. بنابراین در مورد اول که مشهور قائل به ایجاب احتیاط شدند به نظر ما وجوب احتیاط جا ندارد، چون وقتی احتمال تکلیف وجود داشته باشد منجز عقلی تکلیف وجود دارد.

مورد دوم که شارع مقدس ایجاب احتیاط می‌کند جایی است که تکلیف عقلاً منجز است و شارع مقدس در کنار تنجز عقلی، شرعاً نیز ایجاب احتیاط می‌کند - بین متأخرین ثابت است که محذوری ندارد که شارع مقدس، احکام شرعی موافق با احکام عقلی داشته باشد، مثلاً اگر شیئی عقلاً حرام است محذوری ندارد که شارع مقدس نیز آن را حرام کند یا اگر شیئی عقلاً واجب است محذوری ندارد که شارع مقدس نیز آن را واجب کند - در ما نحن فیه خود تکلیف عقلاً منجز است و شارع مقدس هم در کنار آن ایجاب احتیاط کرده است؛ زیرا احکام شرعی گاهی اثری در نفوس مردم می‌گذارد که احکام عقلی آن اثر را نمی‌گذارد. مثلاً سرقت عقلاً قبیح است ولی بسیاری از مردم از این حکم عقل منفعل نمی‌شوند. اما چون شارع مقدس نیز آن را حرام کرده است، به خاطر تحریم شارع است که غالب مردم منفعل و متأثر می‌شوند.

در نظر مشهور تکلیف در دو مورد عقلاً منجز است؛ یکی در مورد قطع تفصیلی است. در قطع تفصیلی شارع مقدس ایجاب احتیاط نکرده است، چون ایجاب احتیاط در جایی است که تکلیف بر ما معلوم نباشد. مورد دوم جایی است که ما قطع اجمالی داریم و قطع اجمالی در نظر مشهور منجز است و مانعی ندارد که در این مورد، شارع مقدس نیز ایجاب احتیاط کند. مثلاً ما علم اجمالی داریم که یا مایع طرف یمین نجس است یا مایع طرف یسار نجس است. حرمت شرب مایع نجس به برکت علم اجمالی منجز شد و شارع مقدس می‌تواند در بعضی از اطراف یا در هر دو طرف ایجاب احتیاط کند. مثلاً اشاره به اناء یمین می‌کنم و این اناء سابقاً نجس بود و الان علم اجمالی دارم که یکی از این دو اناء - اناء یمین و اناء یسار - فعلاً نجس است و شرب آن فعلاً حرام است. استصحاب حرمت شرب اناء یمین جاری می‌شود و این استصحاب مثبت تکلیف - نه نافی تکلیف - است و ایجاب احتیاط می‌آورد و به برکت این استصحاب، بر من واجب است که اناء یمین را ترک کنم با قطع نظر از این که اصل تکلیف به علم اجمالی منجز شده است. در این جا علم اجمالی منجز حرمت شرب نجس فی الواقع است و

استصحاب در اناء یمین، بر من ایجاب احتیاط می‌کند. اگر من اناء یمین را شرب کنم دو فرض دارد: یا اناء یمین در واقع نجس بود که در این صورت، من حرمت فعلی منجز را مخالفت کردم، منتهی دو منجز در کار است: یکی منجز عقلی که علم اجمالی است و دیگری منجز شرعی که استصحاب است. و یا این که اناء یمین در واقع نجس نبود که در این صورت عمل من تجرّی است؛ زیرا با منجز شرعی - یعنی استصحاب که مفادش ایجاب احتیاط و ترک شرب این اناء است - مخالفت کردم. اما در این حال آیا من با منجز عقلی هم مخالفت کردم یا مخالفت نکردم؟ جواب این سؤال به اختلاف بین مشهور و آقا ضیاء بر می‌گردد. مرحوم آقا ضیاء قائل است که در صورت شرب اناء یمین و نجس بودن آن در مثال مذکور، مکلف با منجز عقلی هم مخالفت کرده است زیرا به نظر ایشان علم اجمالی علاوه بر حرمت مخالفت قطعی، وجوب موافقت قطعی هم می‌آورد، ولی در نظر مشهور، مکلف با منجز عقلی مخالفت نکرده است، زیرا منجز عقلی فقط اثرش این مقدار است که نباید هر دو را شرب کند یعنی در نظر مشهور مخالفت قطعی حرام است ولی موافقت قطعی واجب نیست. حال اگر به جای استحصاب، خبر ثقه قائم بر نجاست این مایع شود باز احتیاط بر من واجب است، منتهی فرقی با مثال قبلی این است که در آن جا وجوب احتیاط از ا صلی عملی ناشی شده است و در این جا وجوب احتیاط از اماره ناشی شده است. این روی نظر مشهور بود.

روی مختار ما مثال زیادی وجود دارد و نیازی به علم اجمالی نیست هر جا که احتمال تکلیف بدیم و در آن اماره یا اصل بر تکلیف داشته باشیم احتیاط واجب است، چه در شبهات بدویه باشد چه در شبهات مقرر به علم اجمالی باشد و چه در شبهات حکمیه باشد و چه در شبهات موضوعیه باشد و یک اصل بیش‌تر برای ما وجوب احتیاط نمی‌آورد و آن هم اصل استحصاب است. اما اماره‌ای که برای ما وجوب احتیاط می‌آورد زیاد است و در بحث بعدی به آن اشاره می‌شود. یکی از این امارات، خبر ثقه است. هر خبر ثقه‌ای که مثبت تکلیف باشد برای ما وجوب احتیاط می‌آورد. پس مورد دوم روی مختار ما تمام است و در این مورد وجوب احتیاط را شرعی می‌دانیم. این تمام کلام در وجوب احتیاط بود. همان گونه که وجوب احتیاط دو مورد دارد، براءت و ترخیص در مخالفت تکلیف هم دو مورد دارد.

مورد اول جایی است که تکلیف عقلاً منجز است و لکن شارع مقدس در مخالفت با این تکلیف منجز عقلی ترخیص داده است. روی نظر مشهور در دو جا تکلیف منجز عقلی است؛ یکی این که تکلیف فعلی، مقطوع به قطع تفصیلی باشد و دیگر این که قطع اجمالی به تکلیف فعلی تعلق گرفته باشد. اگر قطع تفصیلی به تکلیف فعلی تعلق بگیرد مولی نمی‌تواند ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع دهد، چون عند المشهور ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع استحاله‌ی ذاتی دارد. مرحوم آقای صدر قائل است که این ترخیص استحاله‌ی وقوعی دارد. به نظر ما این ترخیص نه استحاله‌ی ذاتی دارد و نه استحاله‌ی وقوعی دارد و لکن ما چنین ترخیصی را در شریعت نداریم اما عقلاً ممکن است که شارع مقدس در مخالفت تکلیف مقطوع به قطع تفصیلی ترخیص دهد. در جایی که قطع اجمالی به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، مشهور قائلند که در این صورت شارع مقدس نمی‌تواند ترخیص در مخالفت جمیع اطراف دهد. مرحوم آقای صدر قائل است که چنین ترخیصی ممکن است ولی واقع نشده است. به نظر ما چنین ترخیصی امکان دارد و واقع هم شده است و آن مورد، ترخیص در مخالفت تمام اطراف شبهات غیر محصوره است. به نظر مشهور شارع مقدس فقط می‌تواند در بعضی از اطراف، ترخیص در مخالفت دهد. مثلاً من قطع دارم که احد الانائین نجس است و اناء یسار استحصاب نجاست دارد و اناء یمین استحصاب طهارت دارد و در لوح واقع اناء نجس است و این حرمت عقلاً منجز است و منجزش علم اجمالی است، ولی خود شارع مقدس در مخالفت این تکلیف منجز عقلی، ترخیص داده است.

منجزیت عقلی علم اجمالی معلق بر عدم ترخیص خود شارع مقدس است و شارع مقدس به نفس استحصاب، ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده است و با این ترخیص تکلیف به مرحله‌ی تنجز نمی‌رسد این روی نظر مشهور است که شارع مقدس می‌تواند در بعضی از اطراف علم اجمالی، ترخیص در مخالفت دهد.

اما روی نظر ماهر تکلیفی با وجود احتمال منجز عقلی است و فقط در ظرف عدم احتمال - یعنی جهل مرکب و غفلت - تکلیف عقلاً منجز نیست و هر جا که اماره نافی تکلیف یا اصل نافی تکلیف داشته باشیم شارع مقدس در مخالفت تکلیف احتمالی

ترخیص داده است. در شبهه‌ی بدویه در نظر مشهور حرمت فعلیه تکلیف عقلاً مؤمن است ولی در نظر ما چون احتمال وجود دارد تکلیف عقلاً منجز است. مورد دوم براءت، جایی است که تکلیف عقلاً مؤمن است و با این حال، شارع مقدس نیز در مخالفت آن تکلیف ترخیص داده است. روی نظر مشهور در هر شبهه‌ای که از اطراف علم اجمالی نباشد تکلیف عقلاً مؤمن است مثلاً من نمی‌دانم که در شریعت، شرب تنن حرام است یا شیم احتیاط واجب است، چه در شبهات بدویه باشد چه در شبهات مقرون به علم اجمالی باشد و چه در شبهات حکمیه باشد و چه در شبهات موضوعیه باشد و یک اصل بیش‌تر برای ما وجوب احتیاط نمی‌آورد و آن هم اصل استصحاب است. اما اماره‌ای که برای ما وجوب احتیاط می‌آورد زیاد است و در بحث بعدی به آن اشاره می‌شود. یکی از این امارات، خبر ثقه است. هر خبر ثقه‌ای که مثبت تکلیف باشد برای ما وجوب احتیاط می‌آورد. پس مورد دوم روی مختار ما تمام است و در این مورد وجوب احتیاط را شرعی می‌دانیم. این تمام کلام در وجوب احتیاط بود. همان گونه که وجوب احتیاط دو مورد دارد، براءت و ترخیص در مخالفت تکلیف هم دو مورد دارد.

مورد اول جایی است که تکلیف عقلاً منجز است ولیکن شارع مقدس در مخالفت با این تکلیف منجز عقلی ترخیص داده است. روی نظر مشهور در دو جا تکلیف منجز عقلی است؛ یکی این که تکلیف فعلی، مقطوع به قطع تفصیلی باشد و دیگر این که قطع اجمالی به تکلیف فعلی تعلق گرفته باشد. اگر قطع تفصیلی به تکلیف فعلی تعلق بگیرد مولی نمی‌تواند ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع دهد، چون عند المشهور ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع استحاله‌ی ذاتی دارد. مرحوم آقای صدر قائل است که این ترخیص استحاله‌ی وقوعی دارد. به نظر ما این ترخیص نه استحاله‌ی ذاتی دارد و نه استحاله‌ی وقوعی دارد ولیکن ما چنین ترخیصی را در شریعت نداریم اما عقلاً ممکن است که شارع مقدس در مخالفت تکلیف فعلی تعلق بگیرد، مشهور قائلند که در این صورت شارع مقدس نمی‌تواند ترخیص در مخالفت جمیع اطراف دهد. مرحوم آقای صدر قائل است که چنین ترخیصی ممکن است ولی واقع نشده است. به نظر ما چنین ترخیصی امکان دارد و واقع هم شده است و آن مورد، ترخیص در مخالفت تمام اطراف

شبّهات غیر محصوره است. به نظر مشهور شارع مقدس فقط می‌تواند در بعضی از اطراف، ترخیص در مخالفت دهد. مثلاً من قطع دارم که احداثائین نجس است و اناء یسار استصحاب نجاست دارد و اناء یمین استصحاب طهارت دارد و در لوح واقع اناء یسار نجس است. شرب اناء یسار حرمت فعلیه دارد زیرا در واقع این اناء نجس است و این حرمت عقلاً منجز است و منجزش علم اجمالی است، ولی خود شارع مقدس در مخالفت این تکلیف منجز عقلی، ترخیص داده است.

منجزیت عقلی علم اجمالی معلق بر عدم ترخیص خود شارع مقدس است و شارع مقدس به نفس استصحاب، ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده است و با این ترخیص تکلیف به مرحله‌ی تنجز نمی‌رسد این روی نظر مشهور است که شارع مقدس می‌تواند در بعضی از اطراف علم اجمالی، ترخیص در مخالفت دهد.

اما روی نظر ما هر تکلیفی با وجود احتمال منجز عقلی است و فقط در ظرف عدم احتمال - یعنی جهل مرکب و غفلت - تکلیف عقلاً منجز نیست و هر جا که اماره نافی تکلیف یا اصل نافی تکلیف داشته باشیم شارع مقدس در مخالفت تکلیف احتمالی ترخیص داده است. در شبّه‌ی بدویه در نظر مشهور حرمت فعلیه تکلیف عقلاً مؤمن است و با این حال، شارع مقدس نیز در مخالفت آن تکلیف ترخیص داده است. روی نظر مشهور در هر شبّه‌ای که از اطراف علم اجمالی نباشد تکلیف عقلاً مؤمن است مثلاً من نمی‌دانم که در شریعت، شرب تنن حرام است یا حرام نیست و فرض این است که علم اجمالی منحل شده است در این مورد تکلیف مؤمن است، یا نمی‌دانیم که این مایع نجس است یا نجس نیست، اینجا نیز تکلیف مؤمن است. بنابراین شارع مقدس در شبّهات بدویه - چه حکمیه و چه موضوعیه - براءت دارد به شرط این که از اطراف علم اجمالی نباشد. پس در جایی که اماره بر نفی تکلیف قائم است یا استصحاب نفی تکلیف وجود دارد یا در شبّه‌ی بدویه که براءت جاری می‌شود، در همه‌ی این موارد تکلیف فعلی داده است. این روی نظر مشهور بود.

روی مختار ما هیچ تکلیف مؤمنی نداریم که در آن براءت جاری شود، زیرا تکلیف فعلی در دو صورت عقلاً مؤمن است و آن دو عبارتند از این که مکلف جاهل مرکب باشد یا

غافل باشد — شخص ناسی به یکی از این دو بر می‌گردد — و در این دو مورد ترخیص شارع قابل وصول نیست.

جمع‌بندی: در میان احکام شرعیه، دو حکم شرعی داریم که مخالفت با آن استحقاق — یا احتمال — عقوبت می‌آورد و آن دو حکم، وجوب و حرمت هستند. تارة ما عالم به وجوب یا حرمت هستیم و تارة به آن عالم نیستیم. شارع مقدس در ظرف عدم علم، گاهی احتیاط — یعنی اتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة — را بر ما واجب کرده است که در این جا حکم ظاهری وجوب احتیاط است و در طول این احتیاط جایی برای عذر باقی نمی‌ماند. و گاهی ترخیص در مخالفت با این دو حکم کرده است. شارع مقدس در سه مورد — به لحاظ اصول شرعی نه به لحاظ تکلیف که عقلاً یا منجز است و یا مؤمن است — ترخیص در مخالفت با وجوبی یا حرمت داده است؛ یکی جایی است که اماره بر نفی تکلیف داریم، مثلاً ثقه خبر داد که «این مایع خمر نیست یا نجس نیست.» و دوم جایی است که استصحاب نفی تکلیف داریم، مثلاً استصحاب بگوید که «این مایع خلّ است.» و سوم جایی است که برائت داریم و برائت در موردی جاری است که ما شبهه‌ای — چه حکمیه و چه موضوعیه — داشته باشیم و دست ما از اماره‌ی مثبت تکلیف و استصحاب مثبت تکلیف کوتاه باشد مگر این که شبهه در اطراف علم اجمالی باشد که در این صورت تکلیف، منجز عقلی — یعنی علم اجمالی — دارد و منجز می‌شود. این تمام کلام در بیان حکم ظاهری بود.

نکته‌ی دیگر دلیل اثباتی حکم ظاهری است، یعنی از کجا استفاده می‌کنیم که شارع مقدس این دو حکم ظاهری — یعنی وجوب احتیاط و ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی که نام آن برائت است — را دارد؟

فقهاء احکام واقعی مثل وجوب و حرمت و ندب و ملکیت و طهارت و امثال آن را از آیات و روایات استفاده می‌کنند و همچنین احکام ظاهری را نیز از آیات و روایات — مانند (کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر) یا (کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام) یا (رفع ما لا یعلمون) و آیة شریفه‌ی (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً) — استفاده می‌کنند. منتهی در این که چه حکم ظاهری از این آیات و روایات استفاده می‌شود فقهاء با هم اختلاف کردند.

آیات و روایاتی که از آن‌ها حکم ظاهری استفاده شده است مانند آیات و روایاتی نیستند که از آن‌ها حکم واقعی استفاده شده است، چون آیات و روایات حکم واقعی روشن‌تر است. مثلاً در آیه‌ی شریفه داریم: «اقیموا الصلاه» و فقهاء بر اساس قاعده‌ی ظهور صیغه‌ی امر در وجوب، از این آیه‌ی شریفه وجوب صلاه را استفاده کردند.

اما در احکام ظاهری روایات غموض داشته و لسان واحدی ندارد در یک جا آمده است: «رفع ما لا يعلمون» در جای دیگر آمده است: «الناس فی سعة ما لا يعلمون» یک روایت می‌گوید: «کل شیء حلال» روایت دیگر می‌گوید: «کل شیء مطلق» و در روایتی داریم: «العمری و ابنه ثقتان فما أديا عنی فعنی يؤدیان» — از این روایت در باب حجیت خبر واحد، استفاده‌ی حکم ظاهری شده است. — بنابراین لسان این ادله روشن نیست و بیان نشده است که حکم ظاهری مجعول عندالشارع چه بوده است؛ آیا حکم مجعول حلیت است یا برائت است یا اذن است یا وجوب احتیاط است یا حکم مماثل است یا چیز دیگر است؟ به خاطر غموض این ادله، در تفسیر احکام ظاهری اختلاف واقع شده است. لذا بعضی از فقهاء فرمودند: که به وزن هر حکم واقعی، یک حکم ظاهری داریم مثل ملکیت واقعی و ملکیت ظاهریه، و حلیت واقعی و حلیت ظاهریه، و طهارت واقعی و طهارت ظاهریه. این نظریه‌ی رایجی است که اول در علم اصول شکل گرفته است.

اختلاف ما با مشهور در همین جا است. ما قائلیم که از مجموع ادله فقط دو حکم ظاهری استفاده می‌شود و آن دو عبارتند از وجوب احتیاط و ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است، و این را به خاطر وجود قرینه می‌گوییم و آن قرینه این است که در بین عقلاء و عرف ما این دو حکم ظاهری را داریم، یعنی در بین موالی عرفیه و موالی قانونیه واجبات عرفیه و محرمات عرفیه داریم. مثلاً تصرف در ملک غیر بدون رضایت او عرفاً و قانوناً حرام — یعنی ممنوع — است، یا اداء نفقه‌ی طفل و کودکی که قاصر است بر پدر یا مادر عرفاً واجب است. در بین عرف و عقلاء مواردی وجود دارد که مردم به وجوب و حرمت عرفی، مسلم پیدا نمی‌کنند و در وظیفه‌ی خود شک می‌کنند و این طور نیست که عرف آن‌ها را رها کرده باشد بلکه وظیفه‌ای برای آنان قائلند. مثلاً گفتیم که عرفاً و قانوناً تصرف در ملک غیر بدون رضایتش ممنوع است. الان در ید زید عبا‌یی وجود دارد و من نمی‌دانم که آیا این عبا مال زید است یا مال عمرو است. پنجاه

در صد احتمال مالکیت زید و پنجاه در صد احتمال مالکیت عمرو را می‌دهم. آیا در این حال، عقلاء باید از زید در استفاده از این عبا اجازه و رضایت بگیرم یا باید از عمرو رضایت بگیرم؟ عقلاء اجازه از عمرو لازم نیست و این همان براءت است و عقلاء اجازه از زید لازم است و این همان وجوب احتیاط است. بنابراین اگر از عمرو اجازه نگیرم و از زید اجازه بگیرم و در عبا تصرف کنم و بعد معلوم شود که عبا مال عمرو بود، عقلاء مرا مؤاخذه نمی‌کنند. این همان ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است. و اگر از زید اجازه نگیرم و از عمرو اجازه بگیرم و در عبا تصرف کنم و بعد معلوم شود که این عبا مال زید بود عقلاء مستحق مؤاخذه هستیم. این همان وجوب احتیاط است.

گفتیم که وجوب احتیاط در بعضی از شبهات و ترخیص در مخالفت در بعضی از شبهات دیگر، یک امر عرفی و عقلایی است که در همه‌ی عرف‌ها وجود دارد. عقلاء در همه‌ی شبهات احکام ظاهری دارند؛ یا احتیاط می‌کنند و یا براءت را جاری می‌کنند و این دو حکم ظاهری — یعنی وجوب احتیاط و براءت — دو امر مرکوز در اذهان مادر دایره‌ی احکام عرفیه و عقلائیه است علاوه بر این که عقلاء احکام واقعیه — یعنی احکام تکلیفیه و احکام وضعیه — نیز دارند.

وقتی ما به ادله‌ی شرعیه رجوع می‌کنیم بر اساس این ارتکازی که داریم از آیات و روایاتی که در صدد بیان احکام ظاهری هستند از هر تعبیری که استفاده شده باشد، دو حکم ظاهری — یعنی وجوب احتیاط و براءت — را استفاده می‌کنیم. — لزوم احتیاط در مورد قیام اماره‌ی مثبت تکلیف یا اصل مثبت تکلیف است و ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی در مورد قیام اماره‌ی نافی تکلیف و اصل نافی تکلیف — اعم از استصحاب نافی تکلیف و براءت — است. و از تعبیری که در آیات و روایات به السنه‌ی مختلف آمده است به نام (سیاقت تعبیری) یاد می‌شود.

مرحوم آقای صدر که می‌فرماید: «احکام خطابات شامل غافل می‌شود.» به این خاطر است که در بین عقلاء ارتکازی وجود دارد که وقتی احکام را جعل می‌کنند قوانین آن‌ها مختص به غیر جاهلین نیست. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «عبور از چراغ قرمز ممنوع است.» این عمل نه تنها بر عالم ملتفت، بلکه بر غافل و جاهل بسیط و جاهل مرکب و ناسی نیز ممنوع است.

این سیاق قانونی ارتکازی به ما داده است که در استظهار از آیات و روایات از آن کمک می‌گیریم. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «کتب علیکم الصیام» یعنی «کتب علی جمیعکم الصیام» چه عالم باشیم چه جاهل باشیم و چه غافل باشیم در تمام این صور صیام واجب است.

یکی از خصوصیات این احکام ظاهری این است که بین حکم ظاهری و حکم واقعی تنافی به وجود نمی‌آید، چون حکم واقعی یا حکم تکلیفی است و یا حکم وضعی است، و احکام ظاهری عبارت است از وجوب احتیاط و ترخیص است در مواردی که شخص عالم به تکلیف - یعنی وجوب و حرمت - نیست.

مشهور متأخرین در باب امارات، مودّی را حکم ظاهری نگرفتند بلکه حجّیت را حکم ظهّری گرفتند، در حالی که حجّیت حکم نیست. حجّیت امر واقعی است، منتهی حجّیت شرعیّه مثل مالیت است و در طول یک اعتبار است کما این که حجّیت عقلیه در طول یک اعتبار نیست.

وقتی که خبر ثقه گفت: «نماز جمعه واجب است.» ما احتمال وجوب نماز جمعه را می‌دهیم و باید احتیاط کنیم یعنی محتمل الوجوب را اتیان کنیم و لو این که هفتاد درصد احتمال حرمت نماز جمعه را دهیم و سی درصد احتمال وجوب آن را دهیم. این که می‌گوییم: «باید احتیاط کنیم.» از باب ضیق لفظ است و آلا در احتیاط باید کاری انجام دهیم که واقع احراز شود. مثلاً روز جمعه به سفر برویم، چون اگر در واقع نماز جمعه واجب باشد بر مسافر نماز جمعه واجب نیست و اگر نماز جمعه حرام باشد شخص مسافر نمی‌خواهد نماز بخواند. احتیاط در ما نحن فیه به این معنا نیست، بلکه به معنای اتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة است. وقتی ثقه خبر وجوب نماز جمعه را آورد، شارع بر ما این احتیاط را به وجوب ظاهری واجب کرده است، یعنی بر من واجب کرده است که نماز جمعه را بخوانم و به خاطر انجام این وظیفه، ثواب داده می‌شود. حال اگر راجع بر یک عمل دو احتمال متنافی دادیم در صورتی که درجه‌ی این دو احتمال مساوی باشد ما مخیر به انجام هر یک هستیم و در صورت اقوی بودن یک احتمال، همان احتمال منجز است.

امر دوّم: اماره و اصل

در این امر راجع به حقیقت اماره و حقیقت اصل عملی و فارق بین اماره و اصل، و فارق بین اصل عقلی و اصل شرعی بحث می‌کنیم.

اماره در اصطلاح اصول بر حجّت شرعی اطلاق می‌شود. حجّت در اصطلاح اصولی به معنای منجز و معذّر است. حجّت در علم اصول بر دو قسم تقسیم می‌شود: حجّت عقلی و حجّت شرعی. حجّت عقلی حجتی است که حجّیت آن در طول تشریع نیست مثل حجّیت قطع و حجّیت شرعی عبارت است از حجتی است که حجّیت آن در طول تشریع است — نه این که حجّیت آن تشریعی باشد — و این تشریع فرقی نمی‌کند که مشرّعش شارع مقدّس باشد یا غیر مشارع مقدّس — مثل عقلاء — باشد. در اصطلاح رایج امروزه، در بین علمای اصول به هر حجّت شرعی اماره اطلاق می‌شود.

اماره بر دو قسم تقسیم می‌شود: اماره‌ی اصولی و اماره‌ی فقهی اماره‌ی اصولی عبارت است از اماره یا حجّت شرعی است که در طریق استنباط قرار می‌گیرد و عمده‌ی این اماره‌ی اصولی دو تا است که عبارتند از ظهور و خبر ثقه. اما مجموع اماراتی که در طریق استنباط قرا می‌گیرند پنج تا هستند که عبارتند از: ظهور و خبر ثقه و اطمینان و قول لغوی و توثیق رجالی — بنابراین که آن را به خبر ثقه برگردانیم —. در میان این امارات حجیت قول لغوی محل نزاع است و عده‌ای مثل مرحوم آقای صدر قائل به حجیت آن هستند و ما از ایشان تبعیت کردیم.

اماره‌ی فقهی عبارت از اماره یا حجت شرعی است که در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد. اماره‌ی فقهی خیلی زیاد است و ما به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم؛ مثلاً اماره‌ی ملکیت است و مثل سوق مسلمین و قول صاحب ید و بینه و قول مرأه در موارد خاصه و مثل ظن در بعضی از موارد مانند ظن در باب رکعات و باب قبله و مثل فراش. این‌ها از امارات فقهیه هستند و ما در فقه از این امارات استفاده می‌کنیم. منتهی این‌ها در طریق استنباط احکام شرعیه واقع نمی‌شوند و فقط در شبهات موضوعیه به کار می‌روند.

اصل عملی عبارت از یک حکم است که این حکم برای تنجیز تقدیر است. پس هر حکمی که برای تنجیز و تعذیر باشد در اصطلاح اصولی، اصل نامیده می‌شود.

حکم بر دو قسم است: تارة آن حکم عقلی است و تارة آن حکم شرعی است. حکم عقلی مثل احتیاط و براءت عقلیه و تخییر — محل اختلاف است که تخییر اصل عقلی است یا اصل شرعی است — و مانند حق الطاعة، که بعضی در مقابل براءت عقلیه به آن قائلند. حکم شرعی مانند استصحاب و براءت شرعیه.

اصل مانند اماره بر دو قسم تقسیم می‌شود: اصل اصولی و اصل فقهی. اصل اصولی اصلی است که فقیه در طریق استنباط حکم شرعی از آن استفاده می‌کند مانند همه‌ی مثال‌هایی که ذکر شد.

اصل فقهی عبارت از اصلی است که اصلاً در طریق استنباط حکم شرعی واقع نمی‌شود مثل الصالة الصّحّة و قاعدة تجاوز و قاعدة فراغ و قاعدة قرعه. از این اصولی فقهی در شبهات موضوعیه استفاده می‌شود.

در این جا سؤالی مطرح شده است و آن سؤال این است که ما چه وقت به اماره یا اصل رجوع می‌کنیم؟

وقتی به این دو رجوع می‌کنیم که به تکلیف فعل عالم نباشیم، و اگر به تکلیف فعلی عالم باشیم نمی‌توانیم به اماره یا اصل رجوع کنیم.

فارق بین اماره و اصل به لحاظ موضوع و مکلف در این است که اماره برای کسی است که عالم نیست و اصل برای کسی است که عالم نیست و اماره بر خلاف اصل هم ندارد. اما اگر اماره بر وفاق اصل وجود داشته باشد به نظر ما اصل هم جاری است. مثلاً حالت سابقه‌ی این ظرف نجاست است، استصحاب نجاست این ظرف وقتی جاری می‌شود که من علم به طهارت یا نجاست آن نداشته باشم و اماره بر طهارت آن هم نداشته باشم — مثل این که خبر ثقه بر پاک بودن این ظرف در حال حاضر، قائم شود، در این صورت نمی‌توان استصحاب را جاری کرد. در همین مثال اگر خبر ثقه بگوید که این ظرف نجس است، عده‌ای از علماء قائل شدند که علاوه بر اماره، استصحاب هم جاری می‌شود و ما تابع این دسته هستیم. —

این فرق را از دلیل استفاده کردیم و توضیح آن در آخر بحث اصول عملیه می‌آید. در بین اصول عملیه فقط استصحاب اصل تأسیس و تعبدی است و بقیه‌ی اصول عقلایی

هستند و دلیل استصحاب کسی را که عالم به تکلیف فعل است یا اماره بر خلاف استصحاب دارد شامل نمی‌شود.

فرق اصل شرعی و اصل عقلی این است که اصل شرعی عبارت از حکم است. به استصحاب و برائت شرعیه اصل شرعی می‌گویند. در مورد اصالة التخییر هم بعداً خواهیم گفت کسانی که قائلند تخییر اصل عقلی است به برائت عقلیه بر می‌گردد. اصل عقلی عبارت از دو اصل است؛ یک وجوب دفع ضرر محتمل - مراد ضرر اخروی است - است که از آن به اصل احتیاط یا اصل اشتغال تعبیر می‌شود.

وجوب دفع ضرر محتمل دو مورد دارد: یک مورد جایی است که شک ما در متعلق تکلیف است و اصل تکلیف معلوم است. از وجوب دفع ضرر محتمل در این مورد به اصل احتیاط تعبیر می‌شود. موارد علم اجمالی از همین قبیل است مثل این که شک داریم آیا در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است و هر دو را به جا آوریم. مورد دوم جایی است که اصل تکلیف و متعلق تکلیف محرز است و ما شک در امثال داریم، مثل این که اذان ظهر شد و یک ساعت گذشت و من شک کردم که آیا نماز ظهر را خواندم، در این حال باید احتیاط کرده و نماز ظهر را بخوانم، به این اصل اصالة الاشتغال گفته می‌شود و این نام‌گذاری از این جهت است که گفته می‌شود: اشتغال یقینی فراغ یقینی می‌طلبد.

از وجوب دفع ضرر محتمل در علم اصول، نوعاً به اصالة الاحتیاط تعبیر می‌شود - ما نیز همین تعبیر را به کار می‌بریم - زیرا این اصل هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه جاری می‌شود به خلاف اصالة الاشتغال که فقط در شبهات موضوعیه جاری می‌شود.

بنابراین در دو مورد مذکور یک اصل عقلی وجود دارد و آن هم وجوب دفع ضرر محتمل است.

دومین اصل عقلی قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان است که از آن به برائت عقلیه تعبیر می‌شود. - ما نیز همین تعبیر را به کار می‌بریم. - این اصل هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه جاری می‌شود.

در مورد این دو اصل عقلی دو نظریه وجود دارد. کسانی که قائل به حسن و قبح عقلی هستند قائلند که این دو اصل، اصل عقلی هستند «وجوب» در اصل وجوب دفع ضرر محتمل، حسن است و مقابلش قبح است و قبح عقاب بلایان نیز خودش واضح است. آنان قائلند که این دو اصل عقلی، دو ادراک عقلی ما است، چون عقل حکم ندارد بلکه ادراک دارد. مُدرک یکی وجوب دفع ضرر محتمل و مُدرک دیگری قبح عقاب بلا بیان است. اما کسانی که منکر حسن و قبح عقلی شدند مرادشان از این دو اصل عقلی، اصل عقلایی است یعنی عند العقلاء این دو اصل وجود دارد و بنابراین قول، دو اصل مذکور، واقعاً حکم — یعنی حکم عقلایی — بوده و امر اعتباری هستند. البته یک نظر هم وجود دارد که وجوب دفع ضرر محتمل را غریزی می‌داند نه عقلی و نه عقلایی.

در موارد اصالة الاحتیاط تکلیف فعل منجز است و در موارد اصالت برائت عقلیه تکلیف فعل غیر منجز است. مقتضای برائت شرعیه تعذر تکلیف است و مقتضای استصحاب دو صورت دارد: اگر مستصحب، تکلیف باشد این تکلیف منجز می‌شود و اگر مستصحب، عدم تکلیف باشد تکلیف غیر منجز است.

در این جا سؤال می‌شود که اگر موردی پیش آمد که اصل عقلی ما احتیاط بود و اصل شرعی ما برائت یا استصحاب عدم تکلیف بود، و یا بالعکس موردی پیش آمد که مقتضای اصل عقلی برائت عقلیه بود و مقتضای اصل شرعی استصحاب تکلیف بود، کدام یک مقدم است؟

در این گونه موارد دائماً اصل شرعی بر اصل عقلی مقدم است زیرا بر آن ورود دارد یعنی حکم عقلی — چه وجوب ضرر محتمل و چه قبح عقاب بلایان — تعلیقی است؛ وقتی عقاب بلایان قبیح است که مولی در آن مورد جعل الزام نکرده باشد. اگر مولی جعل الزام کرد یا ترخیص داد موضوع این دو اصل عقلی از بین می‌رود.

گاهی اصل عقلی منجز و اصل شرعی مؤمن است. مثلاً وقتی اذان ظهر گفته شد نماز بخوانیم و بعد شک کنیم که آیا این نماز وضوء بود یا بدون وضوء بود، مقتضای اصل عقلی این است که باید احتیاط کنیم و یک نماز با وضوء بخوانیم زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می‌طلبد. ولی قاعده‌ی فراغ می‌گوید که لازم نیست نماز بخوانیم، یعنی خود مولی با قاعده‌ی فراغ ترخیص داده است. قاعده‌ی فراغ یک اصل شرعی است و با

ترخیص هیچ فرقی نمی‌کند و این قاعده بر اصاله الاحتیاط — یا اشتغال، چون در مثال شبهه موضوعیه است. — مقدم می‌شود و اگر این ترخیص مولی — که در این قاعده است — نبود ما باید احتیاط می‌کردیم. در این مثال اصل عقلی منجز است و اصل شرعی مؤمن است. گاهی اصل عقلی مؤمن و اصل شرعی منجز است. مثل این که من نمی‌دانم این مایع خمر است یا سرکه است. مقتضای براءت عقلیه این است که می‌توانیم این مایع را شرب کنم. استصحاب خمریت نیز وجود دارد چون در گذشته این مایع خمر بود. در این مورد، استصحاب خمریت استصحاب تکلیف بوده و منجز است و بر براءت عقلیه مقدم می‌شود؛ چون یکی از موارد بیان الزام خود شارع مقدس است و شارع مقدس با استصحاب، تکلیف را بر من الزام کرده است و با وجود این بیان موضوع براءت عقلیه — یا قبح عقاب بلابیان — از بین می‌رود. پس اصل شرعی بر اصل عقلی — بالورود — مقدم است.

امر سوم: اصول اربعه

ما در علم اصول، از چهار اصل عملی بحث می‌کنیم که عبارتند از اصاله الاحتیاط که منجز است و اصاله التخییر که معذر است و اصاله البرائه که معذر است و استصحاب که در بعضی موارد منجز و در بعضی موارد معذر است.

براءت و استصحاب اصل شرعی است و اصاله الاحتیاط اصل عقلی است و در اصاله التخییر اختلاف است که آیا اصل عقلی است یا اصل شرعی است یا هم اصل عقلی و هم اصل شرعی است و این اختلاف ثمره‌ای هم ندارد.

اصول عملیه از چهار اصل بیش‌تر است. اصاله الصحه و قاعده‌ی فراغ و قاعده‌ی تجاوز و امثال این‌ها نیز از اصول عملیه هستند ولی در علم اصول فقط از چهار اصل مذکور بحث می‌شود؛ به خاطر این که سایر اصول از دو حال خارج نیستند؛ یا این که سایر اصول منحصر به شبهات موضوعیه هستند مثل اصاله الصحه و قاعده‌ی فراغ و قاعده‌ی تجاوز. و قواعدی که مربوط به شبهات موضوعیه هستند در علم فقه از آن‌ها بحث می‌شود. و قواعد مربوط به شبهات حکمیه در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد. و یا این که آن اصول در شبهه‌ی حکمیه به کار می‌رود ولی در تمام ابواب فقه کاربرد ندارد، مثل قاعده‌ی طهارت که یک اصل عملی است و هم در شبهات موضوعیه و هم در

شبهات حکمیه جاری است مثلاً اگر در شریعت شک کردیم که آیا کافر پاک است یا نجس است یا خرگوش پاک است یا نجس است؟ در این گونه موارد می‌توانیم به قاعده‌ی طهارت تمسک کنیم و بگوییم که این‌ها پاک است. این در شبهه‌ی حکمیه بود. در شبهه‌ی موضوعیه مثل این که نمی‌دانیم این اناء پاک است یا نجس است، قاعده‌ی طهارت جاری است. حال قاعده‌ی طهارت با این که اصل عملی است و در شبهات حکمیه نیز جاری می‌شود ولی در علم اصول از آن بحث نمی‌شود؛ زیرا این قاعده در تمام فقه مورد کاربرد قرار نمی‌گیرد و فقط مربوط به باب طهارت و نجاست است. لذا فقط از چهار اصل در علم اصول بحث می‌شود، چون این چهار اصل در شبهات حکمیه جاری شده و در تمام ابواب فقه جریان دارند و آن چهار اصل عبارتند از اصالة البرائة و اصالة الاحتياط و اصالة التخيير و استصحاب.

این تمام کلام در مقدمه بود.

اصالة البرائة

اولین اصل از اصول عملیه که از آن بحث می‌کنیم اصل برائت است. اصل برائت بر دو قسم است: برائت عقلیه و برائت شرعیه. ابتداء وارد بحث از برائت عقلیه می‌شویم. برائت عقلیه

مورد برائت عقلیه جایی است که ما شک در تکلیف داریم و بیانی از ناحیه‌ی مولی بر تکلیف نداشته باشیم — توضیح (بیان) بعداً خواهد آمد — در این حال اگر ما با تکلیف مشکوک مخالفت کردیم آیا عقاب ما بر این مخالفت عقلاً قبیح است یا نیست؟ در اصطلاح اصولیین وقتی گفته می‌شود: «تکلیف مشکوک است.» مراد تکلیفی است که ما به وجودش یا عدمش قطع — و بنابر قولی، اطمینان هم — نداشته باشیم. — آن چه که مسلم است این است که مشکوک، مظنون و مشکوک و موهوم را شامل می‌شود. — آیا در این صورت عقوبت بر مخالفت قبیح است یا نیست؟

در ما نحن فیه سه مسلک وجود دارد: مسلک اول، مسلک قبح عقاب بلا بیان است و مسلک دوم مسلک حق الطاعة است و مسلک سوم مسلک احتیاط است.

اما مسلک اول: از این مسلک گاهی به مسلک قبح عقاب بلا بیان، و گاهی به مسلک برائت عقلیه تعبیر می‌شود. این مسلک، مسلک رایج بین علمای اصول است. این مسلک

می‌گوید که اگر ما در یک تکلیف فعلی شک کردیم و نسبت به آن تکلیف بیانی از ناحیه‌ی مولی نبود، عقوبت ما نسبت به مخالفت این تکلیف قبیح است. متأخرین بیان را سه قسم می‌دانند و آن سه عبارتند از: بیان وجدانی و بیان تعبدی و بیان تنجیزی. بیان وجدانی، قطع است و بیان تعبدی، اماره است و بیان تنجیزی، اصل مثبت تکلیف است. و عدم بیان این است که هیچ یک از این سه قسم بیان نسبت به تکلیف فعلی محقق نباشد. بنابراین اگر در شبهه‌ی حکمیه یا شبهه‌ی موضوعیه در تکلیف فعلی شک کنیم و نسبت به تکلیف مشکوک هیچ یک از انواع بیان وجود نداشته باشد، مسلک قبح عقاب بلایان می‌گوید که در این مورد عقاب قبیح است و صدور قبح از حق تعالی محال است، پس محال است که خداوند متعال در روز قیامت، عبد را به خاطر مخالفت با تکلیفی که هیچ بیانی در آن نداشت عقوبت کند. این توضیح مسلک قبح عقاب بلایان بود.

قائلین به این مسلک در مورد اثبات قاعده‌ی قبح عقاب بلایان، دو دسته شدند. یک دسته گفتند که قبح عقاب بلایان بدیهی است و جای استدلال نیست و دسته‌ی دیگر این قاعده را مدلل کردند مثل مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی. کسانی — مثل مرحوم آقای خویی — که قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را بدیهی دانستند، مرادشان از (بدیهی)، بدیهیات منطقی است که عبارتند از: اولیات - فطریات - مشاهدات - تجربیات - متواترات - حدسیات. و با توجه به تعریف این‌ها، قبح عقاب بلایان، هیچ یک از این شش قسم نیست. و اگر مرادشان از (بدیهی) معنای عرفی آن - یعنی واضح - باشد این یک امر شخصی است و ممکن است که نزد ایشان این قاعده از واضحات باشد ولی نزد شخص دیگر عدم قبح عقاب بلایان از واضحات باشد. پس این بیان تمام نیست.

کسانی که قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را مدلل کردند ادله‌ای آوردند که از طرف متأخرین مورد مناقشه قرار گرفته است و ما نیز این مناقشات را قبول داریم. ما به جای این که ادله و مناقشان آن را ذکر کنیم، می‌گوییم که این مسأله خصوصیتی دارد که باعث می‌شود ما نتوانیم این قاعده را مدلل و مبرهن کنیم کما این که هیچ‌گاه نمی‌توانیم ابطال آن را نیز مدلل و مبرهن کنیم.

در بحث گذشته گفتیم که اگر حسن و قبح عقلی را قبول کنیم آن را امر وجودی نمی‌دانیم، بلکه آن را امر واقعی می‌دانیم — و بنابر انکارش آن را امر اعتباری می‌دانیم نه و همی — در منطق وجود یک چیز، وقتی قابل اثبات و استدلال است که یکی از دو حالت را داشته باشد؛ یا علت شیء دیگر باشد و یا معلول شیء دیگر باشد تا بتوانیم از راه علت یا از راه معلول آن را ثابت کنیم. قبح عقاب بلایان که امر واقعی است و از ازل بوده است نه علت شیء است و نه معلول شیء است بنابراین قابل اثبات و استدلال نیست.

بر این کلام ما دو نقض وارد است و اگر این دو نقض را پاسخ دهیم کلام ما تمام است. نقض اول: متأخرین از حکماء در حکمت متوجه نکته‌ای شدند و آن نکته این است که حکیم در حکمت از ادله‌ای استفاده می‌کند که به برهان (إن) و (لم) بر نمی‌گردد مانند ادله‌ای که در صفات واجب تعالی به کار می‌رود. مثلاً در حکمت با دلیل اثبات می‌کنند که واجب تعالی بسیط است و بساطت واجب تعالی علت یا معلول شیئی نیست. اصطلاحاً این ادله را (ملازمات عامه) نامیدند. پس اشکالی ندارد که امری واقعیت‌دار باشد و ما از برهان (إن) و (لم) استفاده نکنیم، بلکه از دلیل ملازمات عامه استفاده کنیم. ممکن است کسی بگوید که از همین ملازمات عامه بر قبح عقاب بلایان استدلال می‌شود.

جواب: گاهی ما از احد المتلازمین به متلازم دیگر استدلال می‌کنیم. متلازمین بر دو قسم است. تارة متلازمین موجود به دو وجود هستند، در این صورت اگر از معلول به علت برویم و از علت به معلول دوم برگردیم این برهان، برهان (إن) نامیده می‌شود، چون نتیجه تابع احس مقدمات است و برهان (إن) نسبت به برهان (لم) اخس است. و تارة متلازمین موجود به یک موجود هستند و مفهوماً دو تا هستند به این مورد ملازمات عامه گویند. در این جا برهان (إن) و (لم) محقق نیست زیرا در برهان (إن) و (لم) باید دو وجود — یکی علت و دیگر معلول — داشته باشیم و در ملازمات عامه یک وجود محقق است مانند این که بساطت واجب را از طریق وجود واجب اثبات می‌کنند چون وجود واجب با بساطتش تلازم دارد و در حق تعالی بساطش عین وجودش و وجودش عین بساطتش است و این دو متلازم موجود به یک وجودند از این بیان معلوم می‌شود

که ملازمات عامه یک سنخ دلیلی است که فقط در وجود می‌آید، چون شرطش این است که باید متلازمین موجود به یک وجود باشند و این یک شرط عامی در همه‌ی ملازمات عامه است. پس در اموری که وجودی نیستند و امر واقعی هستند ملازمه عامه در آن نمی‌آید. ما نحن فیه نیز همین‌طور است یعنی قبح که امر وجودی نیست و امر واقعی است ملازمه‌ی عامه در آن نمی‌آید. ملازمه‌ی عامه در بحث صفات واجب تعالی از مباحث حکمت مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نقض دوم: در حکمت، حکماء تلازم بین علّت و معلول را اثبات کردند و این یکی از مسائل اساسی در حکمت است. مراد از تلازم عدم انفکاک هر یک از این دو نسبت به دیگری است. تلازم امر واقعی است بنابراین امر واقعی نیز نیاز به اثبات و استدلال دارد. جواب: تمام آن چه که حکماء در صدد اثبات آن بودند وجود المعلول عند وجود علته، و وجود العله عند وجود معلوله بود و نتیجه‌ی این امر، تلازم بین علّت و معلول است. پس خود تلازم که امر واقعی است محبّ استدلال قرار نگرفته است. قبح عقاب مکلف بر مخالفت تکلیف فعلی - که بیانی بر آن نیامده است - نیز امر واقعی است و نمی‌توان آن را اثبات کرد.

این تمام کلام در مسلک اوّل - یعنی قبح عقاب بلا بیان - بود و ما گفتیم که نمی‌توان این مسلک را مدّلل کرد.

مسلک دوم مسلک حق الطاعه است. قائل این مسلک مرحوم آقای صدر است. ایشان فرمودند: که عقوبت عبد بر مخالفت تکلیف فعلی - که بیانی راجع به آن تکلیف ندارد - قبیح نیست - بر خلاف مشهور - منتهی ایشان یک شرطی را ضمیمه کردند و آن شرط این است که مکلف، تکلیف را احتمال دهد و لو این که احتمالش بسیار ضعیف باشد. اما اگر احتمال تکلیف نداد عقوبتش قبیح است. مکلف در دو مورد احتمال تکلیف نمی‌دهد؛ یکی در مورد جمل مرکب است و دوم در مورد غفلت است. مثلاً این جا مایعی وجود دارد که خمر است. در نظر ایشان همین که یک خمر موجود شد حرمتش فعلی است و او شخص جاهل مرکب یا غافل باشد. تاره مشخص احتمال حرمت این مایع را نمی‌دهد و این در دو مورد است: یکی وقتی که شخص یقین دارد که این مایع سرکه است و دیگر در جایی که شخص غافل است که این مایع خمر است یا سرکه

است. در این دو صورت ایشان قبول دارد که عقاب این شخص بر مخالفت تکلیف فعلی قبیح است. اما اگر احتمال داد که این مایع خمر باشد احتمال حرمت فعلی را می‌دهد و عقوبت چنین شخصی قبیح نیست و لو بیانی — به هر سه قسمش — محقق نباشد. این نظریه مرحوم آقای صدر است. ایشان از این نظریه به حق الطاعه تعبیر کرده است و برای اثبات مدعای خود سه مقدمه ذکر کرده است.

مقدمه‌ی اول این است که قبح عقوبت یا عدم قبح عقوبت دائر مدار حق الطاعه و عدم حق الطاعه است. عقوبت وقتی قبیح است که مولا حق الطاعه نداشته باشد اما وقتی که مولا حق الطاعه دارد عقوبت قبیح نیست. بنابراین باید سعه و ضیق بودن حق الطاعه معلوم می‌شود.

مقدمه‌ی دوم این است که مولا بر دو قسم است: مولای حقیقی و مولای حقوقی و جعلی. مولای حقیقی، مولایی است که مولویش جعلی و اعتباری نیست بلکه ذاتی است مانند مولویت حق تعالی، که او مولای ما است و مولویت او جعلی و اعتباری نیست و کسی این مولویت را برای او اعتبار نکرده است. مولویت مولای حقوقی، اعتباری است مانند مولویت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار: که خداوند متعال آن را اعتبار کرده است و مانند مولویت رؤسای قوم و مدیران و فرماندهان، که مولویت آنان را یا مردم اعتبار کرده‌اند یا من بیده‌الاعتبار اعتبار کرده است. مثلاً مولویت رئیس حکومت را مردم اعتبار کرده‌اند.

مقدمه‌ی سوم این است که حق الطاعه بر دو قسم است: حق الطاعه حقیقی و حق الطاعه اعتباری. در موالی حقوقی حق الطاعه امری اعتباری بوده و دائرمدار سعه و ضیق است که برای او اعتبار شده است. مثلاً اگر یک فرماندهی نظامی، سربازی را به سوی جنگ بفرستد، سرباز باید از او اطاعت کند. اما اگر فرماندهی نظامی کاری را بخواهد که در حق الطاعه‌ی او داخل نیست، اطاعت از او لازم نیست مثل این که فرمان دهد: «کفش مرا واکس بزن.» اطاعت از این فرمان بر سرباز لازم نیست.

حق الطاعه‌ی حقیقی در مولای حقیقی است و کسی حق الطاعه را برای او جعل نکرده است تا بخواهیم ببینیم سعه و ضیق این حق الطاعه چه مقدار است. این یک امر واقعی است که ذهن ما فقط باید آن را ادراک کند و ببیند که در کجا حق الطاعه برای خداوند

وجود دارد و در کجا وجود ندارد مثلاً عقل ما ادراک می‌کند که خداوند در مورد غافل به خمریت این مایع حق الطاعه ندارد.

مشهور که قائل به قبح عقاب بلایان شدند دیدند که خداوند مولا است و موالی دیگر را هم در نظر گرفتند و چون به موالی عرفیه انس ذهنی داشتند خداوند را تشبیه به موالی عرفیه کردند. در موالی عرفیه اگر تکلیف وجود داشته باشد ولی بیانی بر این تکلیف وجود نداشته باشد این موالی حق الطاعه ندارند. مشهور به خاطر انس ذهنی فکر کردند که در تکالیفی که بیانی بر آن قائم نشده است ولی ما احتمالش را می‌دهیم خداوند نیز مانند موالی عرفیه است و او نیز در این مورد حق الطاعه ندارد در حالی که اگر مشهور در این سه مقدمه دقت می‌کردند بالوجدان می‌یافتند که خداوند در مورد مذکور حق الطاعه دارد.

اشکال: ما در نقد کلام مرحوم آقای صدر سه نکته را بیان می‌کنیم.

نکته‌ی اول ارجاع به بحث گذشته است، چون در گذشته کلام ایشان را مورد نقد قرار دادیم و گفتیم که این مقدمات اولاً تمام نیست و ثانیاً اکثر این مقدمات فاقد معنای محصل است و ثالثاً اگر این سه مقدمه تمام باشد و معنا هم داشته باشد دعوای ایشان را ثابت نمی‌کند و دعوای مشهور - در قبح عقاب بلایان - را هم رد نمی‌کند.

نکته‌ی دوم تنبیه بر یک مسأله است. ما در این بحث دو مسلک را ذکر کردیم؛ یکی قبح عقاب بلایان بود و دیگری حق الطاعه بود. این دو مسلک یک ویژگی دارد و آن ویژگی این است که انسان هر اعتقادی که پیدا کند طبق آن واقع نیز عوض می‌شود. در نظریه‌ی مرحوم آقای صدر که قائل به حق الطاعه است و قائل است که عقوبت بلایان قبیح نیست از او می‌پرسیم که اگر کسی قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را خطأً معتقد شد آیا عقوبت بلایان راجع به او قبیح است به ایشان می‌فرماید: بله، قبیح است، چون این شخص احتمال عقوبت نمی‌دهد و این به منزله‌ی عدم احتمال تکلیف است و در نظر مرحوم آقای صدر عقوبت چنین شخصی قبیح است. بنابراین بعد از این اعتقاد خطای واقع راجع به او عوض می‌شود. از طرف دیگر به کسی که قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را قبول کرده است بگوییم که اگر شخصی حق الطاعه را قبول کند و نسبت به یک تکلیف بیانی وارد نشود ولی او احتمال عقوبت داده و نسبت به آن تکلیف بیانی وارد نشود ولی

او احتمال عقوبت داده و نسبت به آن تکلیف احتمالی مخالفت کند آیا عقوبت چنین شخصی قبیح است؟ او پاسخ می‌دهد که عقوبت او قبیح نیست؛ چون این شخص مؤمن — قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان — و معذّر نداشت و زمانی که این مایع را شرب می‌کرد احتمال عقوبت را می‌داد و در این حال دفع ضرر محتمل واجب است و فرض این است که شرب این مایع حرمت فعلی داشته است و شخص مؤمن نداشت. بنابراین این بحث فائده‌ای ندارد چون خصوصیتی در این دو مسلک وجود دارد که اگر قائل به هر مسلک شویم واقع عوض می‌شود، زیرا یا آن مسلکی که قائل شدیم مطابق با واقع است که در این صورت به خاطر اعتقاد ما، واقع نسبت به ما عوض می‌شود.

نکته‌ی سوم این است که ما ثمره‌ی عملی برای این دو مسلک پیدا نکردیم؛ زیرا مرحوم آقای صدر، گرچه براءت عقلیه را منکر شده است ولی منکر براءت شرعیه نیست و آن را در موارد شک در تکلیف جاری می‌داند و مشهور هر دو براءت را جاری می‌دانند. بنابراین در عمل هیچ فرقی بین این دو مسلک نیست.

مسلک سوم، مسلک احتیاط است. بنابراین مسلک در جایی که احتمال تکلیف می‌دهیم و بیانی درباره‌ی تکلیف نداریم عقوبت مکلف بر مخالفت با تکلیف احتمالی نه قبیح است و نه قبیح نیست ولی احتمال عقوبت وجود دارد و چون احتمال عقوبت وجود دارد باید احتیاط — مراد احتیاط عقلی است نه احتیاط شرعی که اخباریین به آن فائلند — ما از این مسلک تبعیت کردیم.

توضیح: سؤالی که در گذشته مطرح شد این بود که آیا عقوبت بر تکلیف احتمالی که بیانی بر آن قائم نشده است قبیح است یا نیست؟ اگر در مسأله‌ی حسن و قبح، معتقد به حسن و قبح عقلی نشویم — کما علیه الحکماء — در این حال عقوبت چنین فردی قبیح نیست و این از باب سالبه به انتفاء موضوع است زیرا قبح عقلی نداریم. وقتی عقوبت قبح عقلی نداشت احتمال عقوبت وجود دارد؛ زیرا عقوبت وقتی محال است که قبیح باشد و وقتی که احتمال عقوبت بود باید احتیاط کرد. و اگر حسن و قبح عقلی را پذیرفتیم — کما این که بحث نیز بر همین اساس بود — ما از کسانی هستیم که می‌گوییم در ما نحن فیه عقل ما نه درک قبح عقوبت می‌کند — کما علیه المشهور — و نه درک عدم قبح عقوبت می‌کند — کمال علیه السید الصدر رحمه الله — بنابراین احتمال عقوبت را

می‌دهیم؛ زیرا ممکن است که عقوبت در واقع قبیح نباشد پس مورد از موارد احتیاط می‌شود.

بنابراین مختار ما در نتیجه با کلام مرحوم آقای صدر یکی است. این تمام کلام در براءت عقلیه بود و ما — خلافاً للمشهور و وفقاً للسید الصدر رحمه الله — براءت عقلیه را قبول نکردیم.

برائت شرعیه

بحث براءت شرعیه را در جهاتی بیان می‌کنیم.

جهت اول: تحدید براءت شرعیه مورداً و مضموناً.

علمای اصولی ما این دو بحث را مطرح نکردند. بله در مطاوی کلماتشان آن را متعرض شدند. فقط در بین متأخرین مرحوم آقای صدر این بحث را خیلی مختصر در حلقات، در نهایت بحث، متعرض شده است.

اما مورد براءت شرعیه: در نزد علمای اصولی که قائل بر براءت شرعیه شدند، مورد براءت شرعیه جایی است که ما احتمال تکلیف فعلی — یعنی وجوب و حرمت — را بدهیم و بیانی بر تکلیف فعل قائم نشود. (بیان) اعم از بیان وجدانی و بیان تعبدی و بیان تنجیزی است. مثلاً امروز روز جمعه است و من احتمال وجوب نماز جمعه بر خودم را می‌دهم. بنابراین احتمال تکلیف فعلی را می‌دهم و هیچ بیانی هم بر وجوب نماز جمعه بر من وجود ندارد؛ نه به آن قاطع هستم و نه اماره‌ای بر آن دارم و نه اصل منجز و مثبت این تکلیف دارم.

گفتیم که «باید احتمال تکلیف را بدهیم.» با این قید دو مورد خارج شد یکی وقتی که جاهل مرکب نسبت به تکلیف باشیم و دوم جایی که غافل به تکلیف باشیم. (بر فرض پذیرش کلام مرحوم آقای صدر مبنی بر عدم قبح عقوبت، قائل به تفصیل بین جاهل قاصر و مقصر و هم چنین غافل مقصر و قاصر هستیم و عقود جاهل و غافل قاصر هستیم و عقود جاهل و غافل قاصر را قبیح دانسته و عقوبت جاهل و غافل مقصر بر خود ترک تکلیف است نه بر مقدماتش.) مثال شبهه‌ی موضوعیه در جایی که جاهل مرکب باشیم این است که مایعی در این جا وجود دارد که در واقع خمر است و ما احتمال حرمت فعلی آن را نمی‌دهیم؛ چون قطع داریم که این مایع سرکه است. در این

حال براءت شرعیه جاری نیست و همه قبول دارند که در صورت شرب این مایع عقاب نمی‌شویم؛ زیرا روی نظر مشهور این خمر حرمت فعلیه ندارد چون به نظر مشهور التفات شرط فعلیت تکلیف است. و در نظر مرحوم آقای صدر تکلیف فعلی وجود دارد، اما این تکلیف فعلی وقتی استحقاق عقوبت می‌آورد که منجزی بر آن قائم شود و در این جا منجزی — یعنی قطع یا اماره یا اصل مثبت — قائم نشده است، نه این که مؤمن وجود داشته باشد. مورد دوم جایی است که من نسبت به تکلیف فعلی غافل باشم. (تمام آن چه که در مورد جاهل مرکب گفتیم در مورد غافل هم می‌آید)، یعنی توجهی ندارم که آیا این مایع خمر است یا سرکه است و در واقع خمر است. روی نظر مشهور شرب این مایع حرمت فعلی ندارد و روی نظر مرحوم آقای صدر — و مختار ما — حرمت آن فعلی است ولی به خاطر عدم وجود منجز من مستحق عقوبت نیستم. بنابراین شرط اول جریان براءت شرعیه این است که مکلف احتمال تکلیف را بدهد بنابراین جاهل مرکب و غافل — و ناسی که به یکی از این دو بر می‌گردد — خارج شده است و شرط دوم جریان براءت شرعیه این است که بیانی وجود نداشته باشد بنابراین اگر قطع بر تکلیف یا اماره‌ی بر تکلیف یا اصل مثبت تکلیف وجود داشته باشد براءت شرعیه جاری نیست. پس در مجموع پنج مورد از تحت جریان براءت شرعیه خارج شده است.

اما مضمون براءت شرعیه: مضمون براءت شرعیه یک حکم است و در مفاد و مضمونش شش احتمال وجود دارد: بعضی گفتند که «مفاد براءت شرعیه نفی لزوم احتیاط است.» و برخی گفتند که «مواد ترخیص ظاهری است.» بعضی گفتند که «مفاد براءت شرعیه نفی مؤاخذه و عقاب است.» بعضی گفتند که «مراد نفی استحقاق عقاب است.» و بعضی گفتند که «مراد تأمین از عقاب است.» و همچنین گفته شده است که «فاد براءت شرعیه ترخیص در مخالفت احتمالی است.»

علمای ما در یک نکته با هم اتفاق دارند و آن این است که مفاد براءت شرعیه یک حکم ظاهری شرعی است ولی در حقیقت آن با هم اختلاف دارند همان گونه که ذکر شد. مختار ما معنای اخیر است، یعنی حقیقت براءت شرعیه ترخیص شارع در مخالفت تکلیف احتمالی بلبیان است، و معنای دیگر یا بر این معنا بر می‌گردد و یا معنای نادرستی دارد. ما به اجمال معانی دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

معنای اوّل که نفی لزوم احتیاط است به دو صورت معنا می‌شود تاره‌ مراد از آن عدم جعل لزوم احتیاط است. اشکال این احتمال این است که این معنا، براءت شرعیه نمی‌شود و باید به حکم عقل رجوع کنیم و در حکم عقل دو حرف بود؛ یکی وجوب احتیاط بود که طبق این قول جعل نشده است و دیگری براءت عقلیه بود. و تاره‌ مراد از آن، جعل عدم وجوب احتیاط است و گفته شد که شارع مقدس هم می‌تواند وجوب و حرمت را جعل کند و هم می‌تواند عدم این‌ها را جعل کند. معنای محصّل جعل عدم وجوب احتیاط، همان ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است که همان معنای ششم است و ما نیز آن را قبول داریم.

معنای دوم ترخیص ظاهری است. این طور نیست که ترخیص بر دو قسم باشد و یکی ظاهری و دیگری واقعی باشد، بلکه مراد از ترخیص ظاهری این است که شارع مقدس یک ترخیص داده است و در کنار آن یک حکم دیگری هم دارد. مثلاً این مایع در واقع خمر است و من نمی‌دانم که خمر است و شارع مقدس در شرب آن به من ترخیص داده است. این ترخیص عین ترخیص در شرب ماء است و این که به ترخیص در شرب ماء ترخیص واقعی گفته می‌شود و به ترخیص در شرب این مایع ترخیص ظاهری گفته می‌شود به این جهت است که در کنار ترخیص در شرب ماء تحریمی وجود ندارد اما در کنار ترخیص در شرب این مایع — که در واقع خمر است — یک حکم دیگری هم وجود دارد و آن حکم تحریم است. پس شارع مقدس در این جا دو حکم دارد؛ یکی تحریم شرب خمر مجهول است و این حکم واقعی است؛ چون هم خمر معلوم، شربش حرام است و هم خمر مجهول، شربش حرام است، و یک ترخیص هم در شرب خمر مجهول داریم به این ترخیص ترخیص ظاهری می‌گوییم؛ چون این ترخیص فقط مختص به خمر مجهول است و در خمر معلوم این ترخیص وجود ندارد و مشکل جمع حکم واقعی و حکم ظاهری در این جا مطرح می‌شود و بحث آن در آینده خواهد آمد و خواهیم گفت که ترخیص ظاهری به این معنا قابل جمع با حکم واقعی نیست، یعنی ممکن نیست که شارع مقدس عمل واحدی را هم ترخیص در فعلش دهد و هم آن را تحریم کند و خواهیم گفت که ترخیص ظاهری — که ما هم در براءت شرعیه به آن قائلیم — متعلّقش عمل نیست بلکه متعلّقش مخالفت با تکلیف است مثلاً این مایع که خمر

است و خمریت آن بر ما مجهول است، شارع مقدس یک حکم دارد و آن حکم حرمت شرب این مایع است و در کنار آن حکم دیگر هم دارد و آن حکم این است که تو می‌توانی با تکلیف احتمالی مخالفت کنی. و این دو قابل جمعند.

معنای سوم، نفی عقاب و مؤاخذه است، یعنی خداوند متعال در مواردی که تکلیف مجهول است، فرمود که من عقاب و مؤاخذه نمی‌کنم. عقاب و مؤاخذه دست خداوند متعال است و کسی که معصیت کرد و خداوند متعال در روز قیامت او را عذاب نکرد، نمی‌تواند اعتراض کند که چرا خداوند متعال او را عذاب نکرد و باید او را عذاب کند به نحوی که اگر عذاب نکند حق او را ضایع کرده و به او ظلم کرده است. این معنا برای براءت شرعیه به درد نمی‌خورد؛ چون طبق این معنا عبد مستحق عقوبت است ولی خداوند متعال عقوبتش نمی‌کند و حال این که در ارتکاز فقهاء و متشرعه این است که عبد بعد از عمل به براءت شرعیه استحقاق عقوبت ندارد و عقوبتش قبیح است. پس این معنا درست نیست که بگوییم: «براءت شرعیه نفی عقاب و مؤاخذه است.»

معنای چهارم، نفی استحقاق عقوبت است، یعنی خداوند متعال فرمود: «ای عبد من، اگر تکلیف مجهول را مخالفت کردی مستحق عقوبت نیستی.» این معنا هم نادرست است؛ زیرا استحقاق و عدم استحقاق امری واقعی است و به ید شارع مقدس نیست. مثل این که به ید شارع بما هو شارع نیست که بفرماید: «لا تلازمه بین العلة و المعلول.» چون شارع بما هو شارع نسبت به امور واقعیه هیچ دخالتی ندارد. وقتی ما با تکلیف مجهول مخالفت می‌کنیم یا مستحق عقاب هستیم یا نیستیم و ربطی به شارع بما هو شارع ندارد. معنای پنجم تأمین از عقاب است. و این دو معنا دارد: یک معنایش این است که مولا فرمود: «من عقاب نمی‌کنم.» این معنا به معنای سوم بر می‌گردد. معنای دیگر تأمین از عقاب این است که شارع مقدس کاری می‌کند که بعد از آن کار، ما از عقاب مأیوس می‌شویم. این معنا به معنای ششم بر می‌گردد که معنای مختار ما است.

معنای ششم مختار ما است و گفتیم که حقیقت براءت شرعیه یک ترخیص است و این ترخیص همان ترخیص واقعی است و تنها فرق بین ترخیص واقعی و ترخیص ظاهری این است که در ترخیص واقعی متعلقش فعل و عمل است مثل شرب ماء و متعلق ترخیص ظاهری، مخالفت با تکلیف احتمالی بلا بیان است.

اطاعت مولای مخالفت او از حقوق مولا است یعنی وقتی مولا امری می‌کند یکی از حقوق مولی این است که عبد باید از او اطاعت کند و حق مخالفت امر او را ندارد و این حق بر (له) مولا است نه بر علیه او. حال اگر مولا اذن و ترخیص در مخالفت تکلیفش دهد مخالفت تکلیف او، استحقاق عقوبت نمی‌آورد و مولی با این اذن، تکلیف را از تنجّز خارج می‌کند، مثلاً این مایع در واقع خمر است و بر من مجهول است. ما در مسأله‌ی عقل یا قائل به برائت می‌شویم و یا قائل به احتیاط می‌شویم؛ اگر برائتی شدیم عقل می‌گوید: «وقتی که تو با این تکلیف احتمالی — بلایان — مخالفت کردی عقوبت خداوند متعال قبیح است» و شارع مقدس در این مخالفت ترخیص داد و این ترخیص شارع مقدس، مؤید و تقویت‌کننده‌ی برائت عقلیه می‌شود. اما اگر ما در مسأله‌ی عقلی، احتیاطی شدیم، عقل می‌گوید: «بر تو لازم است که احتیاط کنی.» این لزوم احتیاط از احتمال عقوبت ناشی می‌شد و با ترخیص مولی در مخالفت، احتمال عقوبت از بین می‌رود و موضوع لزوم احتیاط منتفی می‌شود. ما این ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی را برائت شرعیه نامیدیم.

اختلاف ما با مشهور و مرحوم آقای صدر در تکلیف مقطوع است مشهور قائلند که ترخیص مولی در مخالفت تکلیف مقطوع — به قطع تفصیلی و قطع اجمالی — محال ذاتی است. مرحوم آقای صدر این ترخیص را در مقطوع به قطع تفصیلی محال وقوعی و در مقطوع به قطع اجمالی ممکن می‌داند. ما این ترخیص را در مقطوع به قطع اجمالی واقع هم شده است ولی در مقطوع به قطع تفصیلی واقع نشده است. ولی در ما نحن فیه که ترخیص در تکلیف احتمالی — بلایان — است همه آن را ممکن می‌دانند. این تمام کلام در جهت اوّل بود.

جهت دوّم: ادله‌ی برائت شرعیه

برای اثبات برائت شرعیه به سه دلیل استدلال شده است و آن سه عبارتند از: کتاب و سنّت و استصحاب. ما به همین ترتیب این ادله را بررسی می‌کنیم. اما کتاب: علمای ما برای برائت شرعیه به آیاتی استدلال کردند. معروف از این آیات، چهار آیه است.

آیه‌ی اوّل قول خداوند متعال است: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»^۱ یعنی خداوند متعال هیچ نفسی را تکلیف نمی‌کند مگر چیزی که خداوند متعال به آن نفس ایتاء کرده باشد. وجه استدلال به آیه این است که (ما) موصوله، مفعول دوم برای (لا یکلف) است. این آیه در میان آیاتی واقع شده است که در مورد انفاق بر موضوعات و مطلقات آمده است. گفته شد که (ما) موصوله در آیه مطلق است و شامل تکلیف و عمل و مال می‌شود، یعنی خداوند متعال به تکلیف یا عمل یا مالی تکلیف نمی‌کند مگر این که آن را به نفس ایتاء کرده باشد. (ایتاء) در هر یک از این سه مورد متناسب با خودش است. ایتاء با مال مناسب با اعطاء آن است و ایتاء با عمل مناسب با قدرت بر آن است و ایتاء با تکلیف مناسب با ایصال آن است، یعنی — در مورد اخیر — خداوند متعال بر هیچ تکلیفی امر نکرده است مگر آن تکلیفی که به شما واصل شده باشد.

دلالت آیه بر برائت شرعیه به این صورت است که آیه می‌فرماید: خداوند متعال به هیچ تکلیفی امر نکرده است مگر آن تکلیفی که بر شما ایصال کرده باشد و اگر تکلیفی را به شما ایصال نکرده باشد شما مرخص هستید.

اشکال: این آیه از ادله‌ی برائت نیست. کلمه‌ی (لا یکلف) به معنای عرفی آن است نه اصطلاحی. یعنی به معنای (کلفت) است و (ما) موصوله، مفعول دوم (لا یکلف) نیست؛ چون همیشه (کلف) به مفعول دومش با (باء) متعددی می‌شود. بنابراین (ما) موصوله مفعول مطلق است و معنایش (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا كَلْفَهُ آتَاهَا إِيَّاهَا) است و (آتاهها) به معنای (أقدرها) است، یعنی «آن زحمتی را که خداوند متعال هر نفس را به کلفتی نمی‌اندازد که مقدورش نباشد پس معنای آیه، (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) است. بنابراین این آیه بر برائت شرعیه دلالت ندارد.

آیه‌ی دوم، قول خداوند متعال است: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)^۲ یعنی ما کسی را عذاب نکردیم تا این که رسولی را مبعوث کنیم.

وجه استدلال به این آیه شریفه این است که (رسول) در متفاهم عرفی مثال برای بیان است و معنای آیه‌ی شریفه، (حتی نرسل — یا نُقیم — بیاناً) است، یعنی کسی را بدون

۱. سوره‌ی الطلاق، آیه‌ی ۶۵.

۲. سوره‌ی الاسراء، آیه‌ی ۱۵.

بیان عذاب نمی‌کنیم و در مواردی که بیانی نیامده است شما مطلق العنان هستید، و این همان براءت شرعیه است.

اشکال: این آیهی شریفه هم دلالتی بر براءت شرعیه ندارد و چند اشکال بر آن وارد شده است. عمده دو اشکال است.

اشکال اول: این است که در آیه نفرموده است که (لستم مستحقین بالعذاب) بلکه فرمود: «ما عذاب نمی‌کنیم» چه بسا بدون بیان استحقاق عقوبت باشد ولی خداوند متعال از باب تفضّل و عفو عذاب نمی‌کند.

اشکال دوم: در آیهی شریفه آمده است: «حتی نبعث رسولاً» کلمه‌ی (رسول) می‌تواند از باب مثال برای صدور بیان باشد نه وصول بیان. یعنی خداوند متعال بدون صدور بیان کسی را عذاب نمی‌کند و در موردی که بیان صادر شده است ولی آن بیان واصل — به نحو وجدانی و تعبیدی و تنجیزی — نشده باشد و فقط وصول احتمالی داشته باشد آیهی شریفه عقاب بر مخالفت تکلیف احتمالی را نفی نمی‌کند و محل بحث ما همین جا است. بنابراین این آیه همه دلالتی بر براءت شرعیه ندارد.

آیهی سوم: قول خداوند متعال است: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ)^۱ شأن نزول آیهی شریفه، محاجه‌ای بین نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل کتاب است. اهل کتاب اموری را محرم می‌کردند و آیهی شریفه در ردّ این تحریمات فرموده است که ای پیامبر بگو در آنچه که بر من وحی شده است من نیافتم چیزی را که محرم باشد مگر میته و خون ریخته شده — در مقابل خونی که در حیوان ذبیحه باقی می‌ماند که خوردنش حلال است، یا مراد خون سائل است که در مقابل خون جامد یعنی کبد و جگر است و خوردن خون جامد حلال است — و گوشت خوک.

وجه استدلال به آیهی شریفه این است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در مقام استدلال نفرمود که خداوند این‌ها را حرام نکرده است، بلکه فرمود: «من نیافتم» از این کلام استفاده می‌شود که در شریعت عدم وجدان بیان مساوی با ترخیص و اباحه‌ی در اکل است و این همان براءت شرعیه است.

۱. سوره‌ی الانعام (۶)، آیه‌ی ۱۴۵.

بر استدلال به این آیه‌ی شریفه دو اشکال وارد شده است. اشکال اول: این است که عدم وجدان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مساوی عدم حرمت واقعی است و احتمال ندارد که حرمت واقعی باشد و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مخفی باشد. (لم أجد) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با (لم أجد) فقیه تفاوت دارد؛ چون ممکن است که برای فقیه بسیاری از احکام مخفی بماند.

اشکال دوم: این که می‌فرماید: «لم أجد» این مساوی با عدم حرمت واقعی نیست، بلکه معنایش این است که بیانی صادر نشده است. یعنی حرام واقعی است ولی فعلاً بیانی بر آن صادر نشده است. ما نیز این معنا را قبول داریم، برائت در جایی نیست که بیانی صادر نشده باشد بلکه در جایی است که احتمال می‌دهیم بیانی بوده و به ما نرسیده و بر ما مخفی مانده است و الا اگر بدانیم که بیانی صادر نشده است ولی مورد حرام واقعی باشد و ما از راهی - بر فرض علم غیب - به آن علم پیدا کردیم، اطاعت از این تکلیف واجب نیست. اطاعت از تکلیف وقتی واجب است که ابلاغ شده باشد.

آیه‌ی چهارم: قول خداوند تعالی است: (ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون).^۱ ترجمه‌ی آیه این است که خداوند متعال هیچ قومی را بعد از این که هدایت کرد گمراه نمی‌کند تا این که بیان کند برای آن‌ها آن‌چه که باید تقوا پیشه کنند. ضمیر مفعولی (ما يتقون) که صله‌ی (ما) موصوله است حذف شده است و در اصل، (ما يتقونه) بوده است. معنای آیه این است که خداوند متعال ضلالت را منوط به بیان کرده است، یعنی افراد وقتی بر ایشان تبعات اعمالشان است که بیان برای آنان آمده باشد. پس ملخص ما نحن فيه این است که خداوند متعال هیچ قومی را گمراه نمی‌کند بدون این که، (ما ينبغي فعله) را برای آن‌ها بیان کند.

از این آیه استفاده شده است که اگر تبعات فعل و مؤاخذه فعل مغیبه بیان شود پس در صورت عدم بیان شارع ترخیص داده است.

در استدلال به این آیه‌ی شریفه مناقشه شده است و آن این است که آیه می‌خواهد مطلب دیگری را بفرماید و این مطلب هیچ ارتباطی به برائت شرعیه ندارد و آن مطلب این است که خداوند بعد از این که رسولی را برای هدایت یک قوم و دعوت آنان به

۱. سوره‌ی التوبه (۹)، آیه‌ی ۱۱۵.

توحید فرستاد آنان را به حال خودشان رها نمی‌کند و برای آنان یک شریعت هم می‌آورد و شریعت راجع به اعمالی است که ما باید آن‌ها را انجام دهیم، چون (ما یتقون) مربوط به عمل است. این ظاهر آیه است و ارتباطی به برائت شرعیه ندارد و حداقل این معنا محتمل است پس آیه مجمل می‌شود و نمی‌توان به آن برما نحن فیه استدلال کرد. بنابراین هیچ یک از آیات دلالت بر برائت شرعیه ندارند.

اما سنت: به روایاتی برای برائت شرعیه استدلال شده است.

روایت اول: حدیث (کلّ شیء مطلق) است. این روایت را مرحوم صدوق (رحمه الله) در کتاب من لایحضره الفقیه نقل کرد و هیچ سندی برای آن ذکر نکرده است و این گونه آمده است: «قَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام) كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»^۱

وجه استدلال این است که (مطلق) به معنای مباح است، یعنی در مخالفت با تکلیف مرخص هستید. و (حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ) به معنای (حتی یصل فیه نهی) است و مراد از (شیء) عمل است، چون نهی فقط به عمل تعلق می‌گیرد بنابراین معنای جمله این می‌شود: (کلّ عمل مباح حتّی یصل فیه نهی). و در جای خودش گفته شد که اگر حکمی معلق بر علم و وصول شد این ظهور دارد که آن امر، امر ظاهری است در این جا، اباحه و اطلاق، ظاهری است.

بر این استدلال دو مناقشه وارد است. یکی مناقشه‌ی سندی است، چون در روایت مرحوم صدوق (رحمه الله) مستقیماً روایت را از امام صادق (عليه السلام) نقل کرده است. به بعضی از فقهاء نسبت دادند که بین تعبیر (روی عن الصادق (عليه السلام)) و تعبیر (قال الصادق (عليه السلام)) در کلام مرحوم صدوق (رحمه الله) تفصیل دادند و گفتند که وقتی مرحوم صدوق (رحمه الله) تعبیر به (قال الصادق (عليه السلام)) می‌کند روایت معتبر است و وقتی تعبیر به (روی عن الصادق (عليه السلام)) می‌کند روایت غیر معتبر است. دلیل این تفصیل این بود که وقتی مرحوم صدوق (رحمه الله) تعبیر به (قال الصادق (عليه السلام)) می‌کند معلوم می‌شود که ایشان بر آن حجّت داشت چون احتمالش نیست که روایتی که بر آن حجّت نداشته باشد مستقیماً به امام (عليه السلام)

۱. الوسائل (۲۷): ۱۷۳ أبواب صفات، الف - ضی، ب ۱۲، ح ۱۷.

نسبت دهد چون این قول به غیر علم می‌شود. این را ما هم قبول داریم اما ما دلیلی نداریم که اگر سندی نزد فقیهی حجت بود، نزد همه‌ی فقها حجت باشد. مناقشه‌ی دیگر مناقشه‌ی دلالتی است. (کل شیء مطلق) دو گونه معنا می‌شود و این دو تابع معنای (حتی یرد) است، چون مراد از ورود، یا صدور است یا وصول است. اگر مراد از (ورود) صدور باشد معنایش این است که هر عملی مباح است تا این که خداوند متعال از آن عمل نهی نکند. این اباحه اباحه‌ی واقعی است و اگر مراد از (ورود) وصول باشد مراد از مطلق، اباحه‌ی ظاهری است و معنای جمله این است که هر عملی مباح است تا این که به شما نهی واصل شود. اباحه‌ی ظاهری منوط به وصول است و اباحه‌ی واقعی منوط به صدور است ظاهر (ورود) صدور است و این بیان یک نحوه توسعه است و می‌خواهد بفرماید که لازم نیست از هر چیزی سؤال کنید. بلکه اگر نهی به شما نرسید شما در انجام آن آزاد هستید. پس روایت ناظر به حالت شک نیست و اگر نگوییم که (ورود) ظهور در صدور دارد نهایتش این است که مجمل است و نمی‌توان به آن استدلال کرد مضافاً بر این که این روایت سند هم ندارد.

روایت دوم: که مهم‌ترین روایتی است که در مورد براءت شرعی به آن استدلال شده است. — حدیث رفع است و فقهای ما به همین حدیث استدلال کردند. این روایت را مرحوم صدوق (رحمة الله) هم در توحید و هم در خصال ذکر کرده است و سند هر دو یکی است. در روایت آمده است: «عن احمد بن محمد بن یحیی عن احمد بن عبدالله عن یعقوب بن یزید عن حماد عن حریز عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ الْخَطَا وَالنَّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفْهَةٍ ظَاهِرًا (مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفْهَةٍ)»^۱ به سه مورد اخیر بر می‌گردد.

فقره‌ای که مربوط به براءت شرعی است فقره‌ی (ما لا يعلمون) است و فقرات دیگر این روایت نیز مهم و مورد توجه علماء قرار گرفته است. ما نیز بحث از این روایت را تعمیم می‌دهیم و در مقالاتی بحث می‌کنیم.

مقام اوّل: در فقه حدیث به طور عام است و منحصر به فقره‌ی براءت شرعی نیست.

۱. الوسائل ۱۵: ۶۹، أبواب جهاد النفس، ب ۵۶، ح ۱.

در این حدیث مطلبی گفته شده است که به ظاهرش درست نیست، زیرا در حدیث آمده است که خداوند متعال نه شیء را از امت اسلام برداشته است و حال این که اکثر موارد ذکر شده، امور تکوینی هستند و قطعاً در بین مسلمین این امور تکوینی — مثل حسد و اضطراب و اکراه و خطا و نسیان — وجود دارند. پس رفع این امور از امت اسلام، احتیاج به توجیه دارد. یک قاعده‌ی عرفی است که اگر کلامی ظهور عرفی اولی آن تمام نباشد باید معنای دیگری مراد باشد، مثل این که در آیه‌ی شریفه آمده است: «یدالله فوق أیدیهم». (ید) در لغت و عرف به یک عضو بدن گفته می‌شود و مسلم است که خداوند متعال بدن ندارد پس (ید) هم ندارد بنابراین ظاهر ابتدایی (ید) مراد نیست و باید ببینیم ظهور ثانوی آن در چیست؟ نظیرش در ما نحن فیه است زیرا امور تکوینی مذکور در روایت حقیقتاً وجود دارند بنابراین باید ببینیم که ظهور ثانوی آن چیست؟

در مراد از رفع تسعةً اشیاء سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که کلمه‌ی را در تقدیر بگیریم تا معنا درست شود، مثل (و اسئل القریة)، چون ما می‌دانیم (قریه) قابل سؤال و جواب نیست لذا کلمه (اهل) در تقدیر گرفته شد، بنابراین معنای روایت این می‌شود که از امت اسلام، مؤاخذه و عقاب در نه شیء برداشته شده است و در اعم گذشته در این نه شیء مؤاخذه ثابت بود و رفع آن‌ها از امت اسلام، منت و تفضّل بر این امت است.

احتمال دوم: این است که چیزی را در تقدیر نگیریم و مرا از (اشیاء) امور تکوینی در عالم تکوین است منتهی (رفع) رفع تنزیلی و ادعایی است و معنایش این است که — مثلاً — اگر کسی عن اضطراب یا عن اکراه یا عن نسیان شرب خمر مرتکب شد این عمل ادعاء، شرب خمر نیست به اعتبار این که او حرامی را مرتکب نشده است و از عدم ارتکاب حرام، ادعاء، به عدم شرب خمر تعبیر شده است. معلوم اس که وقتی شرب خمر صورت نگیرد فعل حرامی هم محقق نشده است.

احتمال سوم: این است که مراد از (رفع) رفع واقعی است نه رفع تنزیلی، و مراد از رفع این اشیاء رفع در عالم تکوین نیست بلکه رفع در عالم تشریع است یعنی این امور در عالم تشریع مرفوع است. ما در عالم تشریع و اعتبار سه چیز داریم؛ یکی حکم است مثل وجوب و حرمت و نجاست و امثال ذلک، و دوم متعلق است مثل این که در عالم تشریع

متعلق وجوب، صلات است و متعلق حرمت شرب خمر است، و سوّم موضوع است مثلاً (خمر) در عالم تشریع موضوع است یا (حیازت) در عالم تشریع موضوع است حدیث رفع می گوید که این اشیاء نه گانه در عالم تشریع نیستند، مثلاً اگر حکمی مورد نسیان یا خطا یا (ما لا یعلمون) واقع شده در عالم تشریع این حکم وجود ندارد مثلاً وجوب یا حرمتی را که فراموش کردید این وجوب و حرمت در عالم تشریع نیستند یا اگر شما بر متعلقی اکراه شدید این متعلق حکم در عالم تشریع وجود ندارد یا اگر بر شرب خمر — مثلاً — اکراه یا مضطر شدیم این شرب خمر در عالم تشریع متعلق حکم نیست و این فعل حرمت ندارد و اگر موضوعی مورد خطا یا نسیان واقع شد این موضوع در عالم تشریع موضوع حکم نیست مثلاً خمری که خمریت آن را فراموش کردید موضوع حکم حرمت نیست.

پس در معنای روایت سه احتمال وجود دارد و باید ببینیم که کدام یک از مراد است؟ در سیره ی عقلاء در باب محاورات، وقتی به تقدیر گرفتن یک کلمه رجوع می کنند — کسانی الاحتمال الاول — که هیچ راهی جز تقدیر وجود نداشته باشد. بعضی از علماء گفتند: که لازم نیست در (واسئل القریه)، (اهل) در تقدیر گرفته شود چون کلمه (قریه) به علاقه ی محل و حال به معنای اهل قریه است. بنابراین احتمال اوّل — که مؤاخذه تقدیر گرفته می شود — خلاف ظاهر است و وقتی قائل به این احتمال می شویم که دو احتمال دیگر ممکن نباشد، پس احتمال دوّم و سوّم اظهر است.

اشکال احتمال دوّم این است که این احتمال با فقره ی (ما لا یطیقون) سازگار نیست. احتمال دوّم این بود که رفع این امور در عالم تکوین است اما این رفع به نحو تنزیلی است مثل این که کسی از روی اضطرار یا اکراه شرب خمر کند، این شرب خمر تنزیلاً واقع نشده است و عدم تحققش تنزیلی است یعنی حرمت ندارد. این احتمال با هشت امر مذکور در حدیث سازگار است ولی با (ما لا یطیقون) جور در نمی آید. فقره ی (ما لا یطیقون) دو معنا دارد: یکی معنای (ما لا یقدرون علیه عقلاً) است یعنی اموری که عقلاً ممکن نیست مثل کسی که عقلاً قدرت بر انجام حج را ندارد، و دوّم معنای (ما لا یقدرون علیه عرفاً) است مثل کسی که عقلاً قدرت بر انجام حج را دارد ولی عرفاً قادر بر انجام آن نیست. بنابر احتمال دوّم، فقره ی (ما لا یطیقون) معنای درستی پیدا نمی کند، چون

معنای جمله این است که اگر مکلف امر غیر مقدور را انجام نداد عقاب نمی‌شود و احتمال دوم می‌گوید: که آنچه که در خارج موجود شد تنزیلاً موجود نشده است و همان‌گونه که گفته شد این با معنای رفع (مالایطیقون) جور در نمی‌آید چون معنایش این است که آنچه که قدرت بر انجام آن را ندارید تکلیف ساقط است.

بنابراین احتمال دوم، گرچه در ظهور، با احتمال سوم یکی است ولی این احتمال با یک فقره‌ی مذکور در روایت ناسازگار است پس احتمال سوم می‌ماند و به نظر می‌رسد که متأخرین احتمال سوم را اظهر دانستند.

ما احتمال چهارمی را هم مطرح کردیم و به آن قائل شدیم. ما قائل به رفع عنایی شدیم نه رفع تنزیلی. ابتداءً رفع عنایی را توضیح داده و بعد آن را بر ما نحن فیه تطبیق می‌کنیم. علمای اصول اسناد را به اسناد حقیقی و اسناد عنایی تقسیم کردند گاهی ما شیئی را به شیء دیگر اسناد می‌دهیم و این اسناد حقیقی است مثل این که زید دارد راه می‌رود و ما می‌گوییم: «زید متحرک». یک اسناد هم داریم که به آن اسناد عنایی گفته می‌شود، مانند این که زید در کشتی نشسته است و ما راجع به او می‌گوییم: «زید متحرک»، اسناد حرکت به زید در این مثال اسناد عنایی است، چون زید حقیقتاً حرکت ندارد و اسناد حرکت به او بالعنایه و التجوز است. در مقابل اسناد حقیقی و اسناد عنایی، اسناد توهمی یا غلط قرار دارد. مثل این که زید در اتاقی نشسته است و کسی بگوید: «زید متحرک» این اسناد غلط است. یا اگر دو ظرف آب داشته باشیم و در یکی مقداری نمک بریزیم، تاره می‌گوییم: «نمک شور است.» این اسناد حقیقی است، و تاره اشاره کرده و می‌گوییم که «این آب شور است.» این اسناد غلط است. اکثر اشیایی که وجود به آن نسبت داده شده است اسنادش عنایی است چون وجود در واقع برای امر دیگری ثابت است، و اسناد حقیقی بسیار کم است.

در اسناد عنایی نیاز به مصحح اسناد است. مثلاً بین جالس در سفینه و جالس در غرفه هیچ فرقی نیست. دلیل صحت اسناد حرکت به جالس در سفینه و عدم صحت اسناد حرکت به جالس در غرفه این است که اسناد در اولی مصحح دارد و مصحح آن عبارت از حرکت در مکان است یعنی مکان زید در این جا متحرک است. مکان زید، کشتی است، ولی در دومی مکانش — یعنی غرفه — ثابت است. آبی هم که در داخل آن، نمک

وجود دارد، اسناد شوری به آن صحیح است، چون در این اسناد مصصح وجود دارد و آن مصصح وجود اجزاء شور در داخل آب است.

در ما نحن فیه رفع به نُه شیء اسناد داده شده است، منتهی این اسنادش عنایی است. همان طوری که بالعنایه و التجوز شوری به آب اسناد داده شد، در این جا نیز بالعنایه و التجوز رفع به نُه شیء اسناد داده شد و مصصح این اسناد، عدم مؤاخذه در اشیاء مذکور است، یعنی اگر کسی خطأً شرب خمر مرتکب شد عقاب ندارد، همان گونه که اگر شرب خمر را مرتکب نمی شد عقاب نداشت. بعداً متعرض می شویم که چگونه در نُه شیء مذکور مؤاخذه نیست. مؤاخذه بودن یا مؤاخذه نبودن به شارع بما هو شارع ربطی ندارد مگر این که شارع مقدس در مبدأ مؤاخذه تصرف کند و تصرف در مبدأ مؤاخذه دو نحوه دارد که بعداً ذکر خواهد شد.

فرق احتمال چهارم با احتمال اول این است که در احتمال اول، مؤاخذه در تقدیر گرفته شد و رفع، رفع حقیقی بود ولی در احتمال چهارم چیزی در تقدیر گرفته نشد. بله ما امر مقدر را مصصح عقوبت می گیریم.

فرق احتمال چهارم - یعنی رفع عنایی - با احتمال دوم - یعنی رفع تنزیلی که مشهور آن را مطرح کردند - در دو امر است. یک فرق این است که در رفع تنزیلی فرض وجود عناوین نُه گانه می شود، مثلاً خطا فرض وجود می شود و آن خطای موجود به منزله ی عدم تنزیل می شود یا بیع مکره علیه موجود به منزله ی عدم تنزیل می شود، اما در رفع عنایی، فرض وجود اشیاء نُه گانه نمی شود بلکه گفته می شود که این ها وجود ندارد، نه آن که آنچه که موجود است نازل منزله ی معدوم می شود، پس شبهه ای که در (ما لا یطیقون) بود در احتمال چهارم نمی آید. فرق دوم این است که بنابر رفع تنزیلی، رفع مختص به احکام تکلیفی نمی شود بلکه احکام وضعی را نیز شامل می شود، مثلاً اگر بیع مکره علیه در خارج موجود شد این بیع به منزله ی بیع معدوم است - بیع صحت ندارد - و از رفع (ما اکرهوا علیه) عدم صحت این بیع فهمیده می شود، اما رفع عنایی فقط مختص به احکام تکلیفی است مثلاً وقتی گفته شد: «بیع مکره علیه مرفوع است.» یعنی اگر در مورد این بیع حکم تکلیفی یعنی وجوب یا حرمت، باشد برداشته می شود؛ چون گفتیم که مصصح رفع عنایی، مؤاخذه است و مؤاخذه فقط در جایی است که وجوب یا

حرمت در کار باشد. بنابر رفع عنایی خواهیم گفت که در مورد بیع مکره، اگر کسی را اکراه بر بیع کردند حدیث رفع راجع به صحت و بطلان آن، ساکت است و ما به بیان دیگری قائل به بطلان بیع مکره هستیم، اما مشهور که یا تنزیلی شدند و یا احتمال سوم را در نظر گرفتند، فرمودند: که از حدیث رفع استفاده می‌کنیم که بیع مکره علیه باطل است.

در احتمالات سه‌گانه اول نکات مضعفی وجود دارد که در احتمال چهارم وجود ندارد. مضعف احتمال اول، تقدیر گرفتی یک کلمه در این احتمال است، مضعف احتمال دوم، اشکال در (ما لایطیقون) است، مضعف احتمال سوم — که احتمال رفع در عالم تشریع بود — این است که این احتمال به ذهن طلبگی شبهه است تا ذهن عرفی، خصوصاً که یک بخش آن موضوع و بخش دیگرش متعلق حکم است و فقط مختص به حکم نیست. بلکه احتمال چهارم با احتمال اول در نتیجه‌ی یکسان است. این تمام کلام در بحث فقه الحدیث بود.

در ذیل مقام اول چند امر به عنوان تنبیه ذکر می‌شود.

امر اول: در حدیث قرآینی وجود دارد که دلالت دارد رفع در این حدیث از باب امتنان است.

قرینه‌ی اول خود کلمه‌ی (رفع) است. این کلمه در جایی به کار می‌رود که مرفوع امر ثقیل و دشواری باشد. طبیعتاً در برداشته شدن امر ثقیل و دشوار منت و امتنان وجود دارد.

قرینه‌ی دوم کلمه‌ی (عن امتی) است که ظهور در امتنانیت دارد و یک نحوه شرافت است مثل این که کسی بگوید: «این مطلب را من برای شما می‌گویم.» وقتی افراد خاصی را مورد خطاب قرار می‌دهند شرافت و کرامتی برای آنها است.

قرینه‌ی سوم خود این نه شیء است. اکثر این اموری که برداشته شد به مناسبت حکم — یعنی رفع — و موضوع، ظهور در امتنانیت دارد و الا اگر گفته می‌شد که از امت من، راحتی و خوشحالی برداشته شد، این قرینه است بر این که خطاب در مقام ایجاد دشواری و صعوبت است. این سه قرینه باعث شد که علمای ما این حدیث را امتنانه گرفتند و این برداشت صحیح نیز هست.

فقه‌های ما بر این امتنانیت آثاری را مترتب کردند. یکی از رایج‌ترین آثارش این است که هر جا - در این نه مورد - رفع حکم خلاف امتنان باشد - یا بر مکلف و یا بر امت - آن حکم را برنداشتند و هر جا رفع حکم امتنان باشد آن حکم را بداشتند، مثلاً اگر کسی را بر بیع خانه‌اش اکراه کردند و او خانه را به قیمت مناسب نیز فروخت به مقتضای حدیث رفع گفته شد که این بیع اکراهی باطل است، چون عن اکراه واقع شده است، یا شخصی از روی خطا و نسیان، شیشه‌ی مردم را شکست، گفته شد که او ضامن است و حدیث رفع این ضمان را بر نمی‌دارد، زیرا برداشتن ضمان خلاف امتنان بر امت است و یا اگر شخصی مضطر به بیع منزلش شد مثلاً فرزندش مریض شد و او برای معالجه‌ی فرزندش، لازم است که منزلش را بفروشد و با قیمت منزلش فرزند خود را معالجه کند، در این مورد بیع را صحیح دانستند، اگر چه قیمت فروخته شده کمتر از قیمت واقعی منزل باشد، زیرا حکم به بطلان این بیع بر خلاف امتنان بر خودش است، زیرا او می‌خواهد از حال اضطرار خارج شود و جان فرزندش را نجات دهد لذا این تفصیل را فقه‌های ما از امتنانیت استفاده کرده و گفتند که بیع اکراهی باطل است ولی بیع اضطراری صحیح است با این که هر دو - یعنی اضطرار و اکراه - در حدیث رفع آمده است.

این امثله را فقهاء بر امتنانیت تفریع کردند. امتنانیت را ما هم قبول داریم ولی این تفریعات از امتنانیت را قبول نداریم، زیرا حدیث رفع را فقط در رفع تکلیف - یعنی وجوب و حرمت - قبول کردیم. بنابراین اگر بیعی اکراهی یا اضطراری باشد، حدیث رفع کاری به صحت یا بطلان بیع اکراهی و بیع اضطراری و امثال این‌ها ندارد. بله، اگر کسی را بر بیع ربوی یا قرض ربوی یا بیع خمر و امال این‌ها اکراه کردند از حدیث رفع می‌توان در رفع حرمت این‌ها استفاده کنیم، چون حدیث رفع تکلیف و مؤاخذه را بر می‌دارد نه احکام و ضعی را، مثلاً شکستن شیشه‌ی دیگران حرام است و اگر از روی خطا انجام گرفت حدیث رفع حرمت آن را بر می‌دارد نه ضمان آن را. ما در مورد بیع اکراهی گفتیم که این بیع عند العقلاء باطل است و بیع اضطراری را عند العقلاء صحیح دانستیم و اتلاف را عند العقلاء سبب ضمان دانستیم و در این جهت هیچ فرقی بین اتلاف خطایی و عمدی نیست، ذات اتلاف سبب ضمان است.

بنابراین طبق مختارما، و طبق مختار احتمال اول — اگر تکلیف یا مؤاخذه را در حدیث رفع در تقدیر بگیریم نه حکم را — حدیث رفع کاری به رفع احکام وضعی ندارد و فقط احکام تکلیفی را بر می‌دارد و احکام وضعی که در این امثله گفته شد علی القاعده است و ارتباطی به حدیث رفع ندارد. این تمام کلام در امر اول بود.

امر دوم: فقهاء در فقه به مواردی برخورد کردند که بعضی از عناوین تسعه بر آن منطبق است ولی حکم آن برداشته نشده است مثلاً ما را اکراه کردند که با نجس تماس داشته باشیم، فقهاء فرمودند که محل تماس، نجس می‌شود. سؤال این است که چرا حدیث رفع این حکم را برنداشت؟ یا اگر ظالمی ما را اکراه بر افطار در ماه رمضان کرد و ما از روی اکراه افطار کردیم، فقهاء فرمودند که این روزه باطل است. چرا حدیث رفع این بطلان را برنداشت؟ یا کسی ما را در حال نماز اکراه کرد که پشت به قبله کنیم یا تکلیم کنیم. فقهاء فرمودند که این نماز باطل است. چرا حدیث رفع این بطلان را برنداشت؟

مشهور سعی کردند این موارد نقض را جواب دهند. روی مختار ما این اشکال مطرح نیست، زیرا ما در رفع عنایی قائل به رفع احکام تکلیفی هستیم. تماس با نجس حرام نیست تا حدیث رفع آن را بردارد. نجاست ملاقی با نجس ارتباطی با حدیث رفع ندارد و تابع دلیل خودش است. در مثال دوم نیز مس میت حرام نیست تا عناوین مانند اکراه و اضطرار، حرمت آن را بردارد. بله اگر ما را بر مس میت اجنبیه اکراه کردند حدیث رفع فقط حرمت این کار را بر می‌دارد. افطار در ماه رمضان که حرام است روی مختار ما، حدیث رفع، حرمت آن را بر می‌دارد، اما این که این صوم درست است یا باطل است ربطی به حدیث رفع ندارد. در مثال صلاه، اگر گفتیم که قطع صلاه حرام است، در صورت اکراه بر قطع صلاه، حدیث رفع حرمت آن را بر می‌دارد. اما آیا این نماز صحیح است یا باطل است حدیث رفع راجع به آن ساکت است و باید به ادله‌ی خودش رجوع کنیم و از آن استفاده کنیم که این صوم و صلاه باطل است.

اما روی مسلک مشهور که فرقی بین رفع حکم تکلیفی و رفع حکم وضعی در مفاد حدیث رفع نگذاشتند، آنان از دو مثال اول یک جواب و از دو مثال آخر جواب دیگر دادند.

در مثال اول و دوم - اکراه بر تماس با نجس و اکراه بر مس با میت - فقهاء جواب دادند که گاهی موضوع یک حکم شرعی، فعل مکلف است و گاهی موضوع آن، فعل است نه فعل مکلف. مثلاً در باب کفاره‌ی افطار، موضوع کفاره افطار مکلف است ولی در مورد نجاست ملاقی، موضوع نجاست ملاقات با نجس است و لازم نیست که این ملاقات با فعل مکلف حاصل شود، بلکه اگر فعل غیر مکلف مثل حیوان یا باد باشد مثلاً باد بوزد و دستمال را داخل نجس بیاندازد و دستمال نجس شود در مورد مس میت بعضی همین امر را قائل شده و گفتند که موضوع غسل مس میت، مس میت نیست بلکه تماس با میت است، لذا اگر شما خواب هم با شید و کسی دست شما را بردارد و روی جسد میت بگذارد بر شما غسل مست میت واجب می‌شود با این که تماس با میت فعل شما نیست. لذا فقهاء فتوا دادند که اگر بچه‌ای که از مادر متولد شد میت باشد ما در باید غسل مس میت کند با این که مادر کاری نکرد و فقط جسد فرزند در حال بیرون آمدن با دهانه‌ی رحم مادر تماس داشت و یا اگر حین تولد فرزند، مادر از دنیا برود فرزند باید بعداً غسل مس میت کند، چون حین تولد با دهانه‌ی رحم تماس داشت بنابراین هر جا که موضوع یک حکم، فعل باشد حدیث رفع نمی‌تواند با عروض عناوین تسعه، آن حکم را بردارد، چون در حدیث رفع آمده است: «رفع عن أمتی» و این ظهور در فعل مکلف دارد و در جایی که موضوع یک حکم، فعل مکلف است با عروض عناوین تسعه آن حکم برداشت می‌شود. بنابراین چون در مثال اول و دوم چون موضوع حکم، فعل است نه فعل مکلف، حدیث رفع، حکم را بر نمی‌دارد.

جواب مشهور از مثال سوم و چهارم این است که وقتی شخصی را اکراه بر افطار کردند درست است که حرمت افطار از او برداشته می‌شود، متتهی باید توجه داشت که در شریعت، صوم - یعنی امساک از طلوع تا غروب - واجب است، وقتی مکلف در اثناء روز مکلف عن اکراه افطار کرد آیا امساک بقیه‌ی روز بر او واجب است یا نیست؟ خیر، چون دلیلی بر وجوبش وجود ندارد. حدیث رفع، وضع حکم نمی‌کند و نمی‌گوید که در بقیه‌ی روز امساک واجب است، بلکه می‌گوید که افطار عن اکراه بر شما حرام نیست و امساک بقیه‌ی روز از باب صوم واجب نیست، چون حقیقت صوم امساک از طلوع تا غروب است و این امساک خاص از بین رفته است. بنابراین این صوم باطل است.

فقه‌اء این سخن را در مورد صلاة نیز فرمودند. در صلاة، تکلم و استدبار مانع است و موجب قطع صلاة می‌شود و قطع صلاة حرام است. وقتی مکلف را در حال نماز بر تکلم یا استدبار اکراه کردند، این عمل جایز می‌شود، اما این که بعد از قطع نماز، بر او اتمام نماز واجب باشد، دلیلی بر آن وجود ندارد. آن چه که بر او واجب است نمازی است که در اثناء آن تکلم و استدبار نباشد. بنابراین در مثال باید نماز را اعاده کند.

جواب فقه‌اء در مثال اول و دوم تمام است، چون حدیث رفع، آن احکامی را رفع می‌کند که موضوعش فعل مکلف باشد نه نفس فعل، و در این دو مثال، نفس فعل موضوع حکم قرار گرفته است، پس حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد.

اما جوابی که در مثال سوم و چهارم — یعنی صوم و صلاة — فرمودند، تمام نیست، چون روی معنای دوم رفع — یعنی فرض موجود کالمعدوم — اگر بنا باشد که افطار اکراهی و تکلم اکراهی و استدبار اکراهی کالمعدوم فرض شود، صوم و صلاة باید ردست باشد، چون بنابراین معنا، افطار و تکلم و استدبار اکراهی مانند این است که افطار و تکلم و استدبار تحقق پیدا نکرد. بنابر معنای سوم هم معنایش این است که افطار و تکلم و استدبار اکراهی در عالم تشریع موضوع حکمی نیست. بنابراین جوابی که علماء دارند در مثال سوم و چهارم — طبق معنای دوم و سوم رفع — تمام نیست و فقط بر اساس مبنای ما در معنای رفع و براساس معنای اول، جواب تمام است. این تمام کلام در امر دوم بود.

امر سوم: اگر یکی از عناوین تسعه بر موردی منطبق شود ولی مکلف اقدام بر عمل کند آیا عملش صحیح است یا نیست؟ مثلاً کسی را تمدید کردند و گفتند که نباید روزه بگیری، ولی او در ماه رمضان روزه بگیرد، آیا روزه‌اش صحیح است یا نه؟ یا اگر کسی مضطر به ترک صوم شد و به اضطرار توجهی نکرد و روزه گرفت، آیا روزه‌اش درست است یا نیست؟ یا اگر شخصی روزه بر او، مالایطیق — چون مراد از مالایطیق اعم از عقلی و عرفی است — شد و با این حال، روزه گرفت، یا حج بر او مالایطیق شد ولی آن را انجام داد؟ آیا این روزه و حج صحیح است یا نیست؟

علماء دو دسته شدند؛ عده‌ای قائل به صحت این عمل وعده‌ای قائل به بطلان این عمل شدند. کسانی که قائل به صحت این عمل شدند این چنین استدلال کردند که از مفاد

حدیث رفع امتنان را استفاده می‌کنیم و امتنان درجایی است که ملاک عمل موجود باشد ولی در عین حال خداوند متعال آن عمل را واجب نکند مثلاً وقتی مرا اکراه بر افطار کردند صوم نسبت به من ملاک دارد اما حق تعالی تفضلاً و عنایتاً وجوب این صوم را برداشته است، این امتنان می‌شود والا اگر بعد از اکراه مکره، صوم ملاک نداشته باشد رفع وجوب آن از طرف خداوند متعال، امتنان شمرده نمی‌شود. پس امتنان وقتی محقق است که عمل ملاک داشته باشد و وجوب آن به خاطر اکراه یا اضطرار برداشته شود. بنابراین عمل به خاطر دارا بودن ملاک صحیح است.

کسانی که قائل به بطلان این عمل شدند در مقام توضیح بطلان، از این استدلال جواب دادند. مرحوم آقای صدر^۱ از کسانی است که از این استدلال جواب داده است. ایشان فرمودند: فقط در موالی عرفیه امتنان این گونه معنا می‌شود و در مولای حقیقی این معنا اشتباه است. مولای حقیقی با موالی عرفیه دارد. در مورد موالی عرفیه مصالح و مفاسد به خود مولا بر می‌گردد و امتنان به معنایی که گفته شد صحیح است. گاهی مولای عرفی تشنه است ولی می‌بیند که عبدش مریض است یا خسته است، یا خوابیده است و به خاطر امتنان بر او، امر به آوردن آب نمی‌کند. اما در مولای حقیقی مسلم است که حق تعالی از عبادت عباد، منتفع نمی‌شود، چون نقصی در او نیست تا نفعی برای او فرض شود و فقط به خاطر مصالح و مفاسد خود عباد است که آنان را نسبت به افعال امر یا نهی می‌کند. در ما نحن فیه اگر شخصی را بر افطار اکراه کردند، صوم این شخص یا ملاک دارد یا ملاک ندارد؛ اگر صوم او ملاک وجوب را دارد و خداوند متعال بفرماید: «صوم بر تو واجب نیست.» این منت بر عبد نیست بلکه محروم کردن عباد است، و اگر صوم او ملاک نداشته باشد امر به صوم خلاف حکمت است. پس اگر خداوند متعال فرمود که در حال اکراه، صوم بر تو واجب نیست نشان می‌دهد که قطعاً صوم در حال اکراه و اضطرار ملاک وجوب — یعنی مصلحت لزومیه — را ندارد، وقتی صوم در این حال ملاک نداشته باشد و عبد آن را انجام دهد این صوم باطل است. مراد از امتنانیت حدیث رفع این است که خداوند متعال عباد را در همه‌ی حالات در نظر دارد، همان طوری که حال و قدرت و اختیار آنان را در نظر می‌گیرد حال ضعف و مرض و اکراه و

۱. البحوث ۵: ۵۰.

اضطرار و عدم طاقت آنان را نیز در نظر می‌گیرد، و این طور نیست که احکام الهی احکام ناقصی باشند و تنها بعضی از حالات عباد در نظر گرفته شود. مراد از امتتانی بودن حدیث رفع بر امت این است که خداوند هیچ حالتی از عباد را مورد غفلت قرار نداده است و مانند موالی عرفیه نیست که کاری به حالات عبد ندارند و عبد در هر حالی که باشد، دوست دارند دستوراتشان را انجام دهد.

با این فرمایش مرحوم آقای صدر نمی‌تواند مخالفت کرد و بر فرض صحت این معنا برای امتنان، فرقی بین امت اسلام و امت‌های دیگر وجود ندارد، معلوم است که خداوند در امت‌های دیگر نیز بر اساس حکمت عمل می‌کند و این مقتضای حکمت الهی است که همه‌ی حالات و موقعیت‌ها و شرایط انسان‌ها را لحاظ می‌کند و این اختصاص به امت اسلام ندارد. بنابراین فرمایش مرحوم آقای صدر محصلی ندارد.

اما ظاهر حدیث رفع این است که ما می‌توانیم فرض کنیم که عمل ملاک وجوب داشته باشد و حق تعالی امتناناً عمل را واجب نکرده باشد، زیرا فرض این است که در آن عمل در حال عروض یکی از عناوین تسعه دو ملاک وجود دارد؛ یکی ملاک وجوب است و دیگری ملاک تسهیل بر عباد است و در این گونه موارد حق تعالی امتناناً یکی از دو ملاک را بر ملاک دیگر مقدم کرده است، لذا اگر شخصی را اکراه بر افطار کردند یا او مضطر بر افطار شد، ولی در عین حال روزه گرفت، روزه‌اش صحیح است و لازم نیست که روزه را قضا کند.

از آن چه که بیان کردیم دو مورد را استثناء کرده و گفتیم که عمل در مورد انطباق عناوین تسعه، صحیح نیست. مورد اول جایی است که دلیل خاص بر بطلان آن عمل داشته باشیم، مثلاً در باب صوم گفته شد که اگر برای مریض صوم ضرری باشد و روزه بگیرد روزه‌اش باطل است و گفته شد که این حکم به خاطر آیه‌ی شریفه‌ی (دفعه من آیام آخر) است که می‌فرماید باید روزه‌هایش را قضاء کند و معنایش این است که در حال ضرری بودن روزه برای مریض، روزه‌اش باطل است. لذا گفته شد که شخص مریض مانند مسافر است، یعنی روزه‌اش باطل است چون ملاک ندارد. البته محل کلام است که آیا مفاد آیه‌ی شریفه ترخیص است یا عزیمت است و بحث از آن به عهده‌ی فقه است. و مورد دوم جایی است که عمل حرام باشد مثل این که اگر در این وقت من

روزه بگیرم دچار کوری چشم می شوم، این مورد از موارد مالایطیق و اضطرار است و روزه بر من حرام و باطل است چون عمل حرام نمی تواند مقرب بوده و مصداق عبادت باشد و این یک قاعده‌ی عقلی است. این تمام کلام در امر سوم بود.

امر چهارم: تطبیق حدیث بر اقسام حکم
مشهور فقهای ما گفتند که حدیث رفع، حکم شرعی را در مورد انطباق عناوین تسعه بر می دارد. احکام شرعی اقسامی دارد و باید ببینیم چگونه اقسام حکم به حدیث رفع برداشته می شود.

حکم شرعی به تکلیفی و وضعی تقسیم می شود. حکم تکلیفی مانند وجوب و حرمت، و حکم وضعی مانند طهارت و ضمان و ملکیت.

علماء حکم تکلیفی را به استقلالی و ضمنی تقسیم کردند استقلالی مانند وجوب حج و وجوب صوم و وجوب نماز، و ضمنی مانند وجوب رکوع در نماز. پس ماسه حکم داریم و باید آن ها را مستقلاً بحث کنیم و آن سه قسم عبارتند از حکم تکلیفی استقلالی و حکم تکلیفی ضمنی و حکم وضعی. به ترتیبی که ذکر شد وارد بحث از این احکام می شویم. اما حکم تکلیفی استقلالی مانند وجوب صلاۀ و وجوب صوم و حرمت غیبت و حرمت کذب و امثال ذلک. ما در باب تکلیف استقلالی با سه چیز سر و کار داریم که عبارتند از: حکم و متعلق حکم و موضوع حکم. متعلق حکم دائماً فعل اختیاری است مثل شرب خمر و کذب، و نماز و روزه و حج. موضوع عبارت از امری است که با فعلیت آن، تکلیف فعلی می شود مانند بلوغ، و استطاعت در حج، و هلال ماه رمضان در موجب صوم.

گاهی یکی از عناوین تسعه مذکور در حدیث رفع در مورد خود تکلیف انطباق پیدا می کند، مثل این که کسی حرمت شرب خمر را فراموش کند و این عمل را مرتکب شود، این شرب خمر حرمت ندارد. یا کسی به وجوب جواب سلام جاهل باشد، این عمل واجب نیست. و گاهی بعضی از عناوین تسعه بر مورد متعلق منطبق می شود، مثلاً کسی که به ترک صلاۀ یا شرب خمر مکره یا مضطر می شود وجوب و حرمت از او برداشته می شود. این هم محل بحث نیست. گاهی بعضی از این عناوین بر موضوع تکلیف منطبق می شود. مشهور قائلند که در این موارد تکلیف هم برداشته می شود. مثلاً

افطار صوم در شهر رمضان هم متعلق تکلیف است و هم موضوع تکلیف است؛ این افطار متعلق حرمت است و همین عمل موضوع برای وجوب کفاره است. مشهور قائلند که اگر شخصی به افطار مضطر یا مکره شد همان طور که حرمت آن برداشته می شود تکلیفی که این افطار موضوع آن است — یعنی وجوب کفاره — برداشته می شود. لذا اگر کسی را اکراه بر افطار در ماه رمضان کردند یا اکراه بر حنث نذر کردند وجوب کفاره از او برداشته می شود. حنث نذر نیز نسبت به وجوب کفاره موضوع است.

آن چه که گفته شد از مواردی است که ما آن را قبول نداریم و گفتیم که اگر شیئی موضوع تکلیف شد و یکی از عناوین تسعه بر آن طاری شد حدیث رفع نسبت به آن ساکت است و باید به دلیل خودش رجوع کنیم و ببینیم که آیا آن حکم در این مورد هست یا نیست. اما در متعلق تکلیف قبول کردیم که اگر بر آن، یکی از عناوین تسعه عارض شد تکلیف را بر می دارد لذا در مانحن فیه اگر شخصی را اکراه بر افطار کردند، افطار موضوع دو تکلیف — وجوب قضاء و وجوب کفاره — است، در حال اکراه، وجوب قضاء صوم باقی است ولی وجوب کفاره برداشته می شود. هر یک از این ها به حسب دلیل خودش است، چون موضوع وجوب کفاره صرف افطار نیست بلکه موضوع افطار عن عصیان است، و موضوع وجوب قضاء، فوت است اعم از این که فوت عن عصیان باشد یا عن غیر عصیان باشد، و کسی که اکراه بر افطار صوم در ماه رمضان شد کفاره بر او لازم نیست چون افطار عن عصیان تحقق پیدا نکرده است.

این تمام کلام در تکلیف استقلالی بود. تکلیف استقلالی دو قسم است یا الزامی است مثل وجوب و حرمت، و یا غیر الزامی است مثل ندب و کراهت. چون ندب و کراهت را علمای اصول در خاتمه ی براءت مطرح می کنند، ما هم آن را به بحث خاتمه ی براءت موکول می کنیم و این جا فقط اشاره می کنیم که ما قائلیم حدیث رفع تکالیف غیر الزامی یعنی استحباب و کراهت را بر نمی دارد لذا اگر کسی را اکراه بر ترک صوم استحبابی کردند استحباب آن از بین نمی رود.

اما تکالیف ضمنی، حقیقتاً تکلیف نیستند، بلکه تحلیل ذهنی ما است؛ وقتی می گوییم که رکوع و سجده در نماز واجب است، این طور نیست که در عالم اعتبار راجع به نماز چند وجوب داشته باشیم به این نحو که یک وجوب به نماز تعلق گرفته باشد و چند وجوب

به تعداد اجزاء نماز داشته باشیم، وجوب این اجزاء تحلیل ذهنی ما است و انحلالی نیست. لذا اگر ما مضطر به ترک رکوع شدیم یا آن را فراموش کردیم وجوب رکوع برداشته نمی شود بلکه وجوب نماز برداشته می شود — البته بر اساس (الصلاة لا تترك بحال) در این حال وظیفه‌ی ما چیز دیگری است. — چون ما مکلف به رکوع نیستیم بلکه مکلف به نماز هستیم. بنابراین کسی که مضطر به ترک رکوع است نماز بر او واجب نیست یا کسی که نمی تواند طواف انجام دهد حج بر او واجب نیست و کسی که نمی تواند در یک ساعت آخر روز امساک کند صوم بر او واجب نیست مگر این که دلیل خاص وظیفه‌ی دیگری را معین کرده باشد. حال که نسبت به یک جزء واجب عناوین تسعه منطبق بودع آیا نسبت به ما بقی آن تکلیف داریم یا تکلیف نداریم؟

یک بحث این است که آیا ما دلیل عامی داریم که در همه‌ی واجبات مرکب، وقتی جزئی یا شرطی متعذر شد به مابقی تکلیف داریم یا نداریم؟ بعضی گفتند ما چنین دلیل را داریم و نامش را قاعده‌ی می‌سور گذاشتند و آن را در علم اصول بحث کردند، زیرا در همه‌ی تکالیف جریان دارد و اختصاص به یک واجب ندارد. در نزد ما قاعده‌ی می‌سور تمام نیست.

بحث دیگر این است که در موارد خاصه مثل نماز، دلیل داریم که اگر کسی نتوانست یک جزء آن را انجام دهد نسبت به مابقی آن تکلیف دارد یا ندارد؟ این بحث به عهده‌ی فقه است. و چون قاعده‌ی می‌سور در نزد فقهاء تمام نبود در هر یک از ابواب فقه ما نحن فیه را به طور جداگانه بحث کردند، مثلاً بحث کردند که کسی که می‌تواند اجزاء وضوع را انجام دهد ولی نمی‌تواند مسح کند یا کسی که قدرت ندارد در غسل یک بخش از بدن را بشوید حکمش چیست؟ این تمام کلام در تکالیف ضمیمه بود.

اما در مورد حکم وضعی، مشهور علماء فرمودند که حدیث رفع حکم وضعی را برمی‌دارد در صورتی که یکی از عناوین تسعه بر حکم وضعی منطبق شود. مثلاً اگر کسی را بر بیع اکراه کردند این بیع باطل و بلا اثر است، زیرا بنابر نظر مشهور امری که یکی از عناوین تسعه بر آن منطبق است در عالم تشریع موضوع حکم نیست. لذا آنان به حدیث رفع تعمسک کرده و گفتند که بیع اکراهی باطل است. بلکه در موارد کثیره‌ای، احکام وضعی را به لحاظ خصوصیت مثال مترتب کردند. مثلاً اگر کسی را اکراه کنند که

شیشه‌ی دیگران را بشکند این شخص ضامن قیمت شیشه است یا اگر کسی را اکراه کنند که با بدنش با نجاست تماس برقرار کند موضع ملاقات بدن با نجس متنجس می‌شود. یا اگر مشخصی مضطر به بیع شد بیعش صحیح است، و برای هر یک از این فروع توجیهی ذکر کردند که قبلاً گذشت مثلاً گفتند که اگر کسی خطاً شیشه‌ی دیگران را بشکند ضامن است و اگر حدیث رفع این ضمان را بردارد خلاف امتنان بر امت است.

اما روی مختار ما که گفتیم حدیث رفع فقط تکلیف را برمی‌دارد، راجع به حکم و ضعی این حدیث ساکت است و این نیازی به توجیه ندارد و در معامله‌ی اکراهی، که آن را باطل می‌دانیم ارتباطی به حدیث رفع ندارد. اگر حدیث رفع هم نبود این معامله را باطل می‌دانستیم. شاهد آن این است که اگر مسلمانی را اکراه بر بیع مالش به غیر مسلمان کردند این بیع باطل است و هم چینی اگر غیر مسلمانی — که مالش محترم است — را اکراه بر بیع مالش کنند این بیع باطل است و حال این که حدیث رفع نسبت به غیر مسلمان نمی‌آید. یا اگر خطاً شیشه‌ی غیر مسلمانی — که مالش محترم است — را بشکنیم ضامن آن هستیم و حال این که این حکم امتنان بر امت نیست تا رفع ضمان خلاف امتنان بر امت باشد. لذا در این گونه موارد حدیث رفع نسبت به حکم و ضعی ساکت است و باید به ادله‌ی خودش مراجعه شود. این تمام کلام در امر چهارم بود.

امر پنجم: واقعی بودن رفع یا ظاهری بودن آن

همه‌ی علماء فرمودند که در حدیث رفع، حکم ۱ — یا تکلیف بنابر مختار ما که فقط وجوب و حرمت را شامل می‌شود — رفع شده است. سؤال این است که آیا این رفع، رفع ظاهری است یا رفع واقعی است؟ (جامع بین این دو رفع، رفع مؤاخذه است.) مشهور فرمودند که رفع در این عناوین واقعی است مگر در یک مورد، و آن مورد، فقره‌ی (مالایعلمون) — این فقره دلیل بر براءة شرعیه است — است که رفع آن را ظاهری دانستند.

در مقابل مشهور عده‌ای از علماء — من جهلتهم مرحوم آقای صدر است — رفع را در شش مورد واقعی، و در سه مورد ظاهری دانستند و آن سه عبارتند از: خطاً و نسیان و

۱. اعم از حکم تکلیفی و حکم وضعی.

ملا لا یعلمون. پس ما باید سه بحث را مطرح کنیم؛ بحث اول راجع به رفع واقعی و رفع ظاهری است، و بحث دوم راجع به دلیل مشهور و دلیل مرحوم آقای صدر است، و بحث سوم راجع به مختار ما در مسأله است.

اما بحث اول: حکم را به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم کردیم و هر یک از این دو را به دو قسم فعلی و غیر فعلی تقسیم کردیم. حکم فعلی حکمی است که موضوعش در خارج فعلی شده است مثلاً موضوع ضمان، اتلاف مال غیر است و با اتلاف مال غیر، حکم ضمان فعلی می‌شود. در حکم تکلیفی نیز فعلیت همین طور است. مثلاً قبل از زوال وجوب نماز بر من و شما فعلی نیست و با زوال این حکم بر ما فعلی می‌شود. حکم غیر فعلی عبارت از حکمی است که موضوعش در خارج فعلی نباشد. حکم تکلیفی فعلی به دو قسم منجز و غیر منجز تقسیم می‌شود. تکلیف منجز تکلیفی است که مخالفتش استحقاق عقوبت دارد و تکلیف غیر منجز، تکلیفی است که مخالفتش استحقاق عقوبت ندارد. مثلاً مایعی در این جا وجود دارد که خمر است ولی خمریت آن بر من مجهول است در این حال حرمت شرب آن بر من فعلی است ولی منجز نیست، یعنی اگر شرب خمر کردم مستحق عقوبت نیستم.

رفع حکم در لسان فقهاء به معنای نبودن حکم است و رفع واقعی به معنای نبودن حکم فعلی است و رفع ظاهری به معنای نبودن تنجز حکم فعلی است. بنابراین احکام وضعی فقط یک رفع دارند و آن رفع، رفع واقعی است، هر حکم وضعی یا هست یا نیست، اگر حکم وضعی فعلی باشد موجود است و اگر فعلی نباشد مرفوع است. احکام وضعی رفع ظاهری ندارند. اما حکم تکلیفی دو رفع دارد؛ اگر تنجز حکم تکلیفی برود رفعش ظاهری است و اگر فعلیت آن برود رفعش واقعی است. بنابراین اگر خمری باشد و ما به آن علم نداشته باشیم چون حرمت شرب آن فعلی است بنابراین رفع حکم در آن، رفع واقعی نیست چون شرب این خمر واقعاً حرام است و چون حرمت شرب خمر در این حال تنجز ندارد پس رفع آن رفع ظاهری است. اما اگر بر شرب خمر اکراه شدیم یا مضطربه آن شدیم چون حرمت فعلی از آن برداشته می‌شود. پس حرمت آن رفع واقعی دارد، یعنی شرب این خمر واقعاً حرام نیست، بلکه حلال است.

مشهور می‌فرمایند که در هشت مورد — غیر از مورد (ما لایعلمون) — اصلاً حکم، فعلی نیست ولی در مورد (ما لایعلمون)، اگر کسی از روی جهل شرب خمر کند فعل حرامی مرتکب شد ولی استحقاق عقوبت ندارد.

در این جا یک سؤال اساسی مطرح می‌شود. در رفع واقعی همین که شارع مقدس جعل حکم نکند رفع واقعی می‌شود. ولی سؤال این است که شارع بما هو شارع چگونه می‌تواند از یک تکلیف رفع تنجز کند؟ با این که تنجز و استحقاق عقوبت امر واقعی است؟

روی مسلک مشهور — یعنی قول به قبح عقاب بلا بیان — اگر شارع مقدس بخواهد تنجز یک تکلیف را بردارد کافی است که جعد منجز و ایجاب احتیاط نکند. همین که شارع مقدس ایجاب احتیاط نکرد تنجز محقق نمی‌شود، زیرا در مسلک مشهور بیان بر سه قسم — وجدانی و تعبدی و تنجیزی — است. وقتی خمریت این مایع برای ما مجهول باشد بیان وجدانی بر حرمت شرب این مایع محقق نیست. بیان تعبدی هم محقق نیست چون اماره‌ای در کار نیست. فقط بیان تنجیزی می‌ماند که ایجاب احتیاط است و اگر شارع مقدس ایجاب احتیاط را جعد نکند تکلیف غیر منجز می‌شود.

اما روی مسلک حق الطاعه و مسلک احتیاط، چون احتمال منجز است، عدم جعل ایجاب احتیاط در عدم تنجز کافی نیست و شارع مقدس برای این که تکلیف به مرحله تنجز نرسد هیچ راهی ندارد جز این که — مثلاً با حدیث رفع — جعل ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی کند. وقتی شارع مقدس در مخالفت تکلیف احتمالی ترخیص داد آن تکلیف منجز نخواهد بود.

ماحصل بحث این شد که رفع واقعی، رفع فعلیت حکم است و مشهور قائلند که در هشت مورد از حدیث رفع، حکم فعلی نیست و رفع آن‌ها واقعی است و رفع در (ما لایعلمون) رفع ظاهری است یعنی فقط تنجز حکم رفع شده است نه فعلیت آن.

گفتیم که روی مسلک قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان برای این که تکلیف منجز نشود کافی است که شارع مقدس ایجاب احتیاط نکند اما باید توجه شود که اگر مولا ایجاب احتیاط را جعل نکرد این براءت شرعیه نیست، بلکه شارع مقدس با عدم جعل ایجاب احتیاط موضوع براءت شرعیه را تمام می‌کند. حتی کسانی که قبح عقاب بلا بیان را قبول دارند

اگر به براءت شرعیه ملتزم و معتقد شوند عدم جعل ایجاب احتیاط در تحقق آن کافی نیست، براءت جاری در این صورت براءت عقلیه است نه براءت شرعیه. آنان هم باید بگویند که شارع مقدس ترخیص را جعد کرده است تا براءت شرعیه محقق شود. همه ی علماء براءت شرعیه را قبول دارند و اختلافی که بین اخباری و اصولی است این است که اخباریین در شبهات تحریمیه احتیاطی شدند و در شبهات وجوبیه قائل بر براءت شرعیه شدند و اصولیین در هر دو مشبهه براءت شرعیه را قبول دارند. پس تمام نزاع در دو مورد است؛ یکی براءت عقلیه است که بعضی از متأخرین آن را قبول ندارند و دیگری براءت شرعیه است که اخباریین آن را در شبهه ی تحریمیه قبول ندارند. و تمام کسانی که براءت شرعیه را — گر چه فقط در شبهه ی وجوبیه باشد — قبول کردند باید بگویند که شارع مقدس در این مورد ترخیص را جعل کرده است. این بیان در مورد رفع ظاهری یعنی رفع تنجز بود.

حال اگر شارع مقدس بخواهد رفع واقعی کند باید چه کند؟ مثلاً کسی را اکراه بر شرب خمر کردند علماء در این مورد قائلند که این شرب خمر حرمت فعلی ندارد. اگر شارع مقدس بخواهد که در این حال اکراه، شرب خمر حرمت نداشته باشد و فقط در حال غیر اکراه حرمت داشته باشد باید قیدی را در مقام جعل، بر یکی از سه امر — یعنی حکم یا متعلق یا موضوع — وارد کند. اگر شارع بخواهد حکم — مثل حرمت — را قید بزند یکی از تعبیرش این است که بفرماید: « شرب الخمر حرام ان لم یکن اکراه » (ان لم یکن اکراه) قید (حرام) است. صورت دوم این است که متعلق مقید شود، مثلاً گفته شود: «الشرب الاختیاری للخمر حرام» (اختیاری) در مقابل (اکراهی) است نه (ایجابی). بنابراین شرب اکراهی متعلق حکم نیست و صورت سوم این است که موضوع — مثل مکلف و جز — مقید شود مثلاً گفته شود: «یحرم شرب الخمر علی المكلف المختار» (مختار) در مقابل (مکروه) است و (مکلف) موضوع است و اگر کسی مکلف را اکراه کرد که شرب خمر کند، این مکلف فردی از موضوع حرمت شرب خمر نیست.

تقیید هر یک از این سه امر، به خاطر نکاتی است که دارای آثار عملی است و شارع مقدس بر اساس آن نکات یکی از این سه امر — یعنی حکم یا متعلق یا موضوع — را قید

می‌زند. بنابراین در رفع واقعی باید یکی از این سه امر قید بخورد. این تمام کلام در بحث اول بود.

بحث دوم این است که چرا مشهور قائل شدند که در هشت مورد رفع واقعی است و در (مالایعلمون) رفع ظاهری است و مرحوم آقای صدر در سه مورد رفع را ظاهری دانست. قبل از بیان دلیل، سه عنوان (خطا) و (نسیان) و (مالایعلمون) را توضیح می‌دهیم. مراد علماء از (مالایعلمون) جهل بسیط است یعنی جایی که مکلف شک دارد مثلاً شک دارد نماز جمعه واجب است یا نیست، یا شک دارد که این مایع خمر است یا نیست.

مواد آنان از (نسیان) روشن است. و مراد آنان از (خطا) جهل مرکب و غفلت است. (جهل) در نظر علماء از این چهار قسم - جهل بسیط و جهل مرکب و غفلت و نسیان - خارج نیست و ما (نسیان) را به جهل مرکب و غفلت برگردانیم لذا اقسام جهل سه مورد می‌شود. بلکه گاهی ناسی با جاهل بسیط و شاک هم جمع می‌شود و حکمش با آن یکسان است اما ناسی در اصطلاح علماء به جاهل مرکب و غافل بر می‌گردد.

در حدیث رفع، عناوین تسعه رفع شده است و این حدیث کنایه از این است که خداوند در این موارد حکم - یا تکلیف - ندارد و ظهور اولی رفع در رفع واقعی حکم است. رفع ظاهری حکم اصطلاحی است که فقهاء آن را به کار بردند و به رفع تنجز رفع ظاهری گفتند و الا حکم در مورد رفع ظاهری به حال خود - یعنی فعلیت - باقی است. پس اگر ما با شیم و حدیث، ظهور این حدیث در این است که خداوند متعال بر امت اسلام در این نه مورد حکم - یا تکلیف - را برداشته است.

این که مشهور یک مورد - (مالایعلمون) - را از رفع و امتی استثناء کردند به خاطر قرینه‌ی عقلی است و آن قرینه‌ی عقلی این است که ضرورت فقه - یا ضرورت دین یا مذهب - است که احکام شرعی بین عالم و جاهل مشترک است، با توجه به این قرینه می‌گوییم که رفع در (مالایعلمون) رفع ظاهری است، یعنی تکلیف برداشته نشده است و فقط تنجز آن برداشته شده است یعنی مولا به شما در مخالفت، ترخیص داده است.

اگر از مشهور بپرسیم که چرا شما در مورد (خطا) و (نسیان) همین کلام را نمی‌گویید؟

جوابشان این است که اگر شاعر مقدس در این دو مورد، حکم واقعی داشته باشد لغو است، یعنی اگر شارع مقدس بر شخص ناسی یا جاهل مرکب، اگر جعد حرمت کند این حرمت لغو است. بنابراین رفع حکم در این دو مورد را رفع واقعی دانستند.

اما در جاهل بسیط جعل حکم لغو نیست زیرا او شاک بوده و می تواند احتیاط کند ولی ناسی نمی تواند احتیاط کند زیرا ناسی، یا جاهل مرکب است و یا غافل است و این دو نمی توانند احتیاط کنند زیرا احتمال حکم نمی دهند، لذا مشهور گفتند که دلیل اشتراک احکام فقط شامل عالم و جاهل بسیط می شود و جاهل مرکب و غافل و ناشی را شامل نمی شود. این تمام نکته ای بود که مشهور قائل شدند رفع در مالایعلمون رفع ظاهری است و در عناوین دیگر رفع واقعی است.

مرحوم آقای صدر با مشهور مخالفت کرد و فرمود که همان گونه که رفع در (مالایعلمون) ظاهری است رفع در (خطا) و (نسیان) نیز ظاهری است و لغویتی که در مورد (خاطی) و (ناسی) ادعا شد وجود ندارد و مقتضای صیغت قانونی - یعنی ساختار قانونی و حکمت در قانون - این است که قوانین و احکام وقتی جعل می شود، شامل غافل و جاهل مرکب و ناسی هم می شود و نکته اش این است که یک اثر تکوینی دارد و آن اثر این است که وقتی ما بدانیم احکام و قوانین جعل شده شامل خاطی و ناسی هم می شود کمتر دچار حالت نسیان و غفلت و جهل مرکب می شویم. شاهد این مطلب این است که وقتی عقلاء قوانینی را جعل می کنند آن را برای همه ی افراد حتی ناسی و غافل و جاهل مرکب نیز جعل می کنند متهمی تکلیف بر این ها منجز نیست لذا مرحوم آقای صدر بر اساس صیغت قانونی قائل شد که در مورد خطا و نسیان نیز مانند (مالایعلمون)، رفع ظاهری است و در بقیه ی عناوینی که در حدیث رفع آمده است رفع واقعی است زیرا ظاهر رفع، رفع واقعی است.

بحث سوم، مختار ما در مسأله است. این که مشهور فرمودند که «ظهور رفع در رفع واقعی است نه ظاهری» این را قبول نداریم. در قوانین عقلایی، این شش امر، یعنی خطا و نسیان و مالایعلمون و اکراه و اضطرار و مالایطیقون - که از عناوین ثانویه هستند (بخلاف سه عنوان اخیر حدیث که از عناوین اولیه هستند) - اختصاص به دایره ی احکام شرعی ندارند بلکه در موالی عرفیه نیز اتفاق می افتند و رفع واقعی و رفع ظاهری در

دایره‌ی عقلاء نیز وجود دارد. مهم این است که ببینیم در موالی عرفیه در شش مورد کدام رفع وجود دارد. در این جهت ارتکاز عقلاء مهم است زیرا این ارتکاز در شکل‌گیری استظهار نقش دارد.

فقراتی که در حدیث رفع آمده به سه دسته تقسیم می‌شود. دسته‌ی اول سه فقره‌ی اخیر حدیث است در این دسته، عناوین (حسد) و (طیره) و (وسوسه) آمده است و اشکالی نیست که رفع در این‌ها رفع واقعی است زیرا اگر رفع این‌ها بخواهد رفع ظاهری باشد معنایش این است که حسد (نفسانی) و طیره و وسوسه در شریعت اسلام، حرام است ولی شارع مقدس ترخیص در مخالفت آن داده است و این احتمال درست نیست؛ روی مسلك مشهور ترخیص در مخالفت تکلیف محال بالذات است و روی مسلك مرحوم آقای صدر این امر استحاله‌ی بالغیر دارد چون قابل ایصال به عبد نیست و ما گفتیم که این امر نه محال بالذات است و نه محال بالغیر است لکن امری غیر عرفی است و اگر شارع مقدس بخواهد آن را جعل کند، این جعل غیر عرفی است. بنابراین رفع سه فقره‌ی اخیر رفع واقعی است، یعنی این سه عنوان در شریعت حرام نیست.

دسته دوم سه فقره‌ی اول — یعنی خطا و نسیان و مالا یعلمون — است. در این دسته ما با مرحوم آقای صدر موافقیم و این بر اساس ارتکاز عقلایی است و ما صیانت قانونی را قبول داریم. عندالعقلاء در این سه مورد، تکلیف فعلی است ولی منجز نیست یعنی قوانینی که عقلاء دارند برای همه‌ی افراد حتی غافل و جاهل مرکب و ناسی وجود دارد ولی برای این افراد منجز نیست. بنابراین رفع حکم در این موارد، رفع ظاهری است نه واقعی.

دسته سوم، فقرات (ما اکرهوا) و (ما اضطرروا) و (مالایطیقون) است. در دو مورد قبول داریم که رفع این‌ها واقعی است. مورد اول جایی است که ما قدرت عقلی بر انجام واجب یا ترک حرام نداشته باشیم مثل جایی که (ما اکرهوا) و (ما اضطرروا) و (مالایطیقون) عقلی باشد. مثلاً مؤمنی در حال غرق شدن باشد و انقاذ او واجب باشد و من قدرت عقلی بر انقاذ او نداشته باشیم در این جا رفع حکم، رفع واقعی است. مورد دوم جایی است که فعل واجب بر مکلف حرام شود یا فعل حرام بر مکلف واجب شود در این مورد هم قبول داریم که رفع حکم واقع یاست مثل این که کسی ما را اکراه بر

افطار در شهر رمضان کرده است. افطار در شهر رمضان حرام است ولی ما تهدید به قتل شدیم و در این حال، افطار بر ما واجب است زیرا حفظ نفس واجب است. در این مثال رفع حرمت افطار، رفع واقعی است زیرا شارع مقدس نمی‌تواند افطار را هم بر من واجب کند و هم آن را بر من حرام کند. و یا مثلاً صوم شهر رمضان بر من واجب است اما فعل آن موجب مرض کوری من می‌شود و جنایت بر نفس نیز حرام است در این حال، صوم شهر رمضان بر من حرام می‌شود و رفع وجوب آن، رفع واقعی است زیرا شارع مقدس نمی‌تواند هم صوم را حرام کند و هم آن را واجب کند.

کلام در غیر این دو مورد است و آن جایی است که اکراه یا اضرار یا مالایطیق محقق شود و این دو مورد مذکور هم نباشد، مثل این که الان مکلف مریض شود و معالجه‌اش در این است که شرب خمر کند و الا مریضی او بیش‌تر طول می‌کشد ولی موجب هلاکت یا جنایت بر نفسش نیست — معالجه در دو حال واجب است یکی موردی که ترک آن موجب هلاکت انسان شود و دوم در جایی که ترک آن موجب جنایت بر نفس شود — شرب خمر در این حال، طبق حدیث رفع بر ما جایز است. و یا مثلاً اگر کسی تهدید کند که افطار شهر رمضان کنیم و الا دو سیلی محکم به ما می‌زند. در این فرض تحمل سیلی حرام نیست ولی مصداق (ما اکرهوا) است یا مثلاً صوم برای کسی مالایطیق عرفی باشد نه عقلی، حدیث رفع این موارد را شامل می‌شود. ارتکاز عقلایی در این مورد موجب استظهار می‌شود. در مواردی که مصداق اکراه و اضطرار و مالایطیق باشد و مکلف حرام را مرتکب یا واجب را تارک شود عقلاء او را مؤاخذه نمی‌کند و باید ببینیم که عند العقلاء در این گونه موارد تکلیف برداشته می‌شود یا تنجز تکلیف برداشته می‌شود؟ به خاطر این ارتکاز عقلایی بعید نمی‌دانیم که رفع احکام در این فقرات — در غیر دو مورد مذکور — رفع ظاهری باشد یعنی در این موارد حکم فعلی هست ولی منجز نیست.

ما حصل بحث این شد که در سه فقره‌ی اخیر رفع واقعی است و در سه فقره‌ی اول رفع ظاهری است و در سه فقره‌ی وسط، در دو مورد رفع واقعی و در بقیه‌ی موارد به لحاظ ارتکاز عقلایی بعید نیست که رفع آن ظاهری باشد.

مقام دوم: فقره‌ی دال بر براءت شرعی و کیفیت دلالت آن

علمای ما فرمودند که در میان فقرات حدیث رفع، فقط یک فقره بر براءت شرعیه دلالت دارد و آن فقره، فقره‌ی (مالایعلمون) است. در میان هشت فقره‌ی دیگر، شش فقره واضح است که دلالت بر براءت شرعیه ندارد و درد و فقره شبهه‌ی دلالت بر براءت شرعیه است و آن دو عبارتند است: (خطا) و (نسیان). علمای ما فرمودند که این دو فقره نیز مربوط به براءت شرعیه نیستند.

توضیحش این است که علماء جهل را بر چهار قسم — جهل بسیط و جهل مرکب و غفلت و نسیان — تقسیم کردند. آنان وقتی خواستند این چهار قسم را در حدیث تطبیق کنند، (مالایعلمون) را جهل بسیط دانستند و (نسیان) نیز در حدیث آمده است و (خطا) را بر دو قسم — جهل مرکب و غفلت — منطبق کردند، چون آنان قائل شده بودند که رفع در خطا و نسیان رفع واقعی است، لذا این عناوین ربطی به براءت ندارد، زیرا براءت یک حکم ظاهری است. بنابراین تنها فقره‌ای که دلالت بر براءت شرعیه می‌کند (مالایعلمون) است و به بیانی که گذشت گفتیم که رفع (مالایعلمون) رفع ظاهری است و از این رفع ظاهری براءت شرعیه را استفاده کردند. معنای رفع ظاهری این است که تکلیف فعلی است و منجز نیست مثلاً اگر شک کردیم که آیا شربتتن در شریعت مقدسه حلال است یا حرام است، و شرب تنن کردیم و در لوح واقع این فعل حرام بود این عمل ما شرعاً محرم است اما حرمتش منجز نیست، یعنی مکلفی که شرب تنن کرد او مستحق عقوبت نیست. یا مثلاً وقتی شک کردیم که نماز جمعه واجب است یا واجب نیست، براءت را جاری می‌کنیم و نماز جمعه را نمی‌خوانیم و در لوح واقع نماز جمعه واجب است. در این حال ما واقعاً واجب شرعی را ترک کردیم و لکن وجوب نماز جمعه بر منجز نبود و مخالفت ما استحقاق عقوبت ندارد. در رفع حکم ظاهری این مقدار مورد اتفاق کسانی است که براءت شرعیه را قبول کردند و این مقدار را از (مالایعلمون) استفاده کردند.

حدیث رفع یکی از ادله مهم براءت شرعیه است و ما باید ببینیم کیفیت دلالت رفع ما لایعلمون بر براءت شرعیه چگونه است؟ بر عبارت دیگر رفع (مالایعلمون) رفع واقعی نیست و عمل ما در واقع ارتکاب حرام یا ترک واجب است، چون در رفع ظاهری فعلیت تکلیف به حال خود باقی می‌ماند و فقط تنجز آن برداشته می‌شود. اما چگونه

فقهاء از این حدیث استفاده کردند که رفع (مالایعلمون) ظاهری است به این معنا که مولی کاری کرده است که تنجز از این وجوب و حرمت برداشته شده است؟ برای این رفع ظاهری سه احتمال وجود دارد. احتمال اول که اشتهر احتمالات است — و جماعتی از متأخرین مانند مرحوم آخوند و مرحوم آقای صدر این احتمال را قبول کردند — این است که مواد از رفع، رفع ظاهری است یعنی رفع ایجاب احتیاط است. رفع مالایعلمون به این معنا است که در جایی که تکلیف بر شما معلوم نیست شارع در آن جا برای شما جعل ایجاب احتیاط نکرده است. این رفع نسبت به وجوب نماز جمعه و حرمت شرب تن — در مثال گذشته — رفع ظاهری است و نسبت به رفع ایجاب احتیاط، رفع واقعی است.

این احتمال دو اشکال دارد. اشکال اول این است که عدم جعل ایجاب احتیاط، براءت شرعی نمی‌شود، بلکه موضوع برای براءت عقلیه می‌شود. بله، اگر مواد از آن، جعل عدم ایجاب احتیاط باشد — نه عدم جعل ایجاب احتیاط، این معنا در احتمال سوم می‌آید. اشکال دوم این است که بر فرض پذیرش مطلب مذکور، این فرمایش روی مختار مشهور — یعنی قبح عقاب بلایان — درست است نه روی فرمایش مرحوم آقای صدر که براءت عقلیه را قبول ندارد و قائل است که نفس احتمال منجز است، و فرض این است که مکلف احتمال حرمت شرب تن یا وجوب نماز جمعه را می‌دهد و این احتمال وقتی از منجزیت می‌افتد که شارع مقدس در مخالفت آن ترخیص دهد. بنابراین احتمال اول تمام نیست.

احتمال دوم این است که از رفع مالایعلمون، ترخیص استفاده می‌شود منتهی متعلق ترخیص خود واجب و حرام است یعنی واجبی که وجوبش معلوم نیست — مانند نماز جمعه — شما در ترک آن مرخص هستید و حرامی که حرمتش معلوم نیست — مانند شرب تن — شما در ارتکاب آن مرخص هستید.

این احتمال هم درست نیست، زیرا سؤال می‌شود در این صورتی که شارع مقدس با رفع مالایعلمون ترخیص در ترک واجب و ارتکاب حرام داده است، اگر وجوب این واجب و حرمت این حرام منجز باشد، ترخیص در مخالفت، ترخیص در معصیت است و ترخیص در معصیت قبیح است و صدور قبیح از حق تعالی محال است و اگر وجوب

این واجب و حرمت این حرام منجز نبا شد در نظر مشهور — که قائل به برائت عقلیه هستند — تکلیف وقتی منجز نیست که (بیان) به هر سه قسمش — یعنی وجدانی و تعبیدی و تنجیزی — وجود نداشته باشد. در موارد مشکوک بیان وجدانی و تعبیدی بالوجدان وجود ندارد و مفاد حدیث رفع این است که شارع مقدس ایجاب احتیاط را جعل نکرده است بنابراین ظهور رفع مالا یعلمون این است که شارع جعل ایجاب احتیاط نکرده است اما این که ترخیص در مخالفت هم داده است از آن فهمیده نمی شود. اما اگر مختار ما حق الطاعه یا احتیاط عقلی باشد، احتمال تکلیف وقتی منجز نیست که خود مولی ترخیص در مخالفت تکلیف خودش داده باشد و ترخیص در مخالفت احتمال سوم است که بعداً می آید و ترخیص در ارتکاب حرام و ترک واجب در عدم تنجز کافی نیست مگر این که این ترخیص به ترخیص در مخالفت برگردد، زیرا معنای ترخیص در ارتکاب حرام یا ترک واجب، ترخیص در معصیت است که این امر قبیح بوده و از خداوند حکیم صدورش محال است.

احتمال سوم این است که شارع مقدس در مالا یعلمون ترخیص داده است ولی متعلق ترخیص در این احتمال با متعلق ترخیص در احتمال دوم فرق دارد، گرچه یک فعل می تواند مصداق برای هر دو متعلق باشد. بنابراین احتمال سوم شارع مقدس در مخالفت تکلیف احتمالی ترخیص داده است مثلاً در مخالفت تکلیف احتمالی مربوط به شرب تن، ترخیص داده است نه این که در شرب تن ترخیص داده باشد — که طبق فرض در لوح واقع حرمت دارد — یا کسی که در وجوب نماز جمعه شک دارد شارع در ترک نماز جمعه ترخیص نداده است، چون نماز جمعه در لוח واقع واجب است و فقط شارع مقدس ترخیص در مخالفت این تکلیف احتمالی داده است ولو این که این فعل — در واقع — بر من واجب است. اثر این ترخیص این است که یا ما قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم یا آن آن را قبول نداریم. در صورت قبول این قاعده، مادو مومن پیدا می کنیم یکی مؤمن عقلی — یعنی قبح عقاب بلا بیان — است و دیگری مؤمن شرعی — یعنی ترخیص شارع نسبت به عبد در ترخیص مخالفت احتمالی — است. و اگر این قاعده را انکار کردیم و قائل به حق الطاعه یا احتیاط عقلی شدیم در این حال فقط یک مؤمن داریم و آن هم مومن شرعی است یعنی نفس این ترخیص مؤمن ما بوده و نمی گذارد که آن

تکلیف به تنجز برسد، زیرا احتمال تکلیف گر چه منجز بود اما تنجیزش معلق بر عدم ترخیص شارع مقدس بود و معلق علیه - که عدم ترخیص باشد - از بین رفته است. نام این ترخیص براءت شرعیه است و این یک حکم ظاهری است و این احتمال تنها معنای معقول براءت شرعیه است و تأمین بر هر لسانی که باشد - لسان براءت یا اسصحاب نافی، یا کل شیء طاهر، یا قاعده‌ی فراغ، یا آصاله الصحه یا قاعده‌ی تجاوز یا قاعده‌ی ید و سوق مسلمین - در همه‌ی این‌ها فقط یک چیز هست و آن هم ترخیص خداوند عبد در مخالفت تکلیف احتمالی است و این اسامی به لحاظ موضوع آن‌ها و به حسب موارد، نامگذاری شده است، مثلاً قاعده‌ی فراغ، ترخیص خداوند نسبت به مخالفت تکلیف احتمالی است و بقیه‌ی موارد نیز همین معنای را دارد. این، تمام کلام در استفاده‌ی براءت شرعیه از فقره‌ی (مالایعلمون) است.

اما راجع به (خطا) و (نسیان) می‌گوییم که مشهور علماء ما در این دو قائل به براءت شرعیه نیستند زیرا در این دو مورد اصلاً تکلیف - یعنی وجوب و حرمت - نیست تا در آن حکم ظاهری معنا داشته باشد حکم ظاهری جایی معنا دارد که تکلیفی در کار باشد. اما مرحوم آقای صدر که - به خاطر صیاغت قانونیه - قائل به ثبوت تکلیف برای خاطی و ناسی شده است براءت عقلیه را در مورد این دو فرد قبول دارد - ایشان فقط منکر براءت عقلیه در جاهل بسیط است - چون این دو فرد یعنی خاطی و ناسی احتمال تکلیف را نمی‌دهند و مرحوم آقای صدر فقط در مواردی که مکلف احتمال تکلیف می‌دهد منکر براءت عقلیه شده است. ایشان متعرض براءت شرعیه در مورد خاطی و ناسی نشده است و از این نکته غفلت کرده است که ایا خاطی و ناسی براءت شرعیه دارند یا ندارند.

ما قائلیم که در مورد خاطی و ناسی براءت شرعیه جاری می‌شود، بنابراین معنای رفع خطا و نسیان با معنای رفع مالایعلمون یکسان است و معنای رفع در هر سه مورد ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است.

إن قلت: ما گفتیم که خاطی و ناسی تکلیف دارند و ثبوت این تکلیف - به صورت صیاغت قانونی - در شخص مکلف تاثیر روانی دارد و اثرش این است که مکلف کمتر

دچار خطا و نسیان می شود با فرض این که خاطی و ناسی التفاتی به تکلیف ندارند این تأثیر برای چیست؟

قلت: توجه به این نکته لازم است که مسأله‌ی براءت - یعنی ترخیص - و مسأله‌ی تکلیف و احکام و وضعی اختصاص به احکام شرعی ندارد بلکه در احکام عقلائیه نیز هست و این تعمیم در احکام عقلائیه نیز وجود دارد و وجود این تعمیم در احکام عقلیه نشان دهنده‌ی وجود یک حکمتی در این تعمیم است، یعنی در احکام عقلائیه — چه احکام ترخیصی و چرا احکام تکلیفی و چه احکام وضعی — علم و جهل اخذ نشده است. مثلاً اگر اتلاف سبب ضمان باشد این حکم وضعی است و در آن فرقی نمی‌کند که متلف عالم به این مسأله باشد یا جاهل به آن باشد یا خاطی باشد و یا ناسی باشد احکام عقلائیه در مورد تکالیف نیز همین طور است مثلاً عبور از چراغ قرمز هم بر عالم ممنوع است و هم بر جاهل و خاطی و ناسی ممنوع است و عبور از چراغ سبز نسبت به ه رچهار فرد مذکور مجاز است، پس در احکام عقلائیه، عقلاء بین علم و جهل تفکیک نمی‌کنند و این نشان می‌دهد که تعمیم در یک قانون مقتضای یک حکمتی است — و موجب یک انتظامی برای قانون می‌شود که تبصره نخورد — و بر اساس همین حکمت، ارتکازی شکل می‌گیرد که بر طبق آن ارتکاز، احکام شرعی - اعم از تکلیفی و وضعی و ترخیصی — از خطاب، همین گونه به صورت تعمیم فهمیده می‌شود. شاهد آ تصمصیم احکام وضعیه نسبت به تمام مکلفین است ولو این که هیچ اثری برای آن حکم بر شخص مکلف مترتب نباشد. مثل این که اگر ناسی شکلات متنجسی را بخورد هیچ اثری بر آن مترتب نیست. بنابراین ما براءت شرعی را هم در فقره‌ی (مالایعلمون) و هم در فقره‌ی (خطا) و فقره‌ی (نسیان) قبول داریم. این تمام کلام در استفاده‌ی براءت شرعی از حدیث رفع بود.

مقام سوم: استفاده از حدیث رفع در اقسام شبهات

عمده دلیل ما بر براءت شرعی حدیث رفع است. آیا حدیث رفع هر دو شبهه — یعنی شبهه‌ی حکمیه و شبهه‌ی موضوعیه — را شامل می‌شود یا فقط مختص به شبهه‌ی حکمیه است - کما این که بعضی آن را ادعا کردند - یا مختص به شبهه‌ی موضوعیه است - کما این که بعضی دیگر آن را ادعا کردند. -؟

مشهور قائل شدند که حدیث رفع شامل هر دو شبهه می شود و در مقابل عده ای قائل شدند که حدیث رفع فقط یکی از این دو شبهه را شامل می شود در مباحث آینده می آید که فارق بین شبهه ی حکمیه و شبهه ی موضوعیه چیست؟ در این جا به ذکر مثال اکتفاء می کنیم. شبهه ی حکیمه مانند این که من نمی دانم شرب تنن در شریعت مقدسه حرام است یا حلال است. و شبهه ی موضوعیه مانند این که من می دانم که حرمت برای شرب خمر جعل شده است منتهی نمی دانم که این مایع خمر است یا خداست.

دلیل مشهور در شمول حدیث رفع نسبت به هر دو شبهه، این است که در فقره ی (مالایعلمون) کلمه (ما) آمده است که موصوله و مبهم است و می تواند مراد از آن حکم باشد و می تواند مراد از آن موضوع باشد بنابراین هر دو شبهه را شامل می شود.

اشکالی که مطرح شده است این است که حکم و موضوع جامع ندارد؛ اگر مواد از (ما) حکم با توجه به این که رفع در (مالایعلمون) رفع ظاهری است و در رفع ظاهری تنجز برداشته می شود بنابراین مواد از رفع حکم، رفع تکلیف الزامی است. باشد معنای جمله این است که حکمی که مجهول است برداشته شده است و احتیاجی به تقدیر گرفتن کلمه ای نیست، و اگر مواد از (ما) موضوع باشد باید کلمه ی (حکم) را در تقدیر بگیریم و بگوییم که حکم موضوعی که مجهول است برداشته شده است و این دو صورت جامعی ندارد تا آن را مواد اصلی از (ما) بدانیم و آن جامع شامل هر دو شبهه شود.

از این اشکال جواب های مختلفی داده شده و تمام آنها کلام بلاطائد است. موجه ترین این جواب ها جواب مرحوم آقای صدر است.

مرحوم آقای صدر جامعی را درست کردند و آن جامع این است که در هر دو شبهه مجهول، یک شیء است و آن یک شیء، تکلیف است منتهی در شبهه حکیم، تکلیف کلی مجهول است و در شبهه ی موضوعیه، تکلیف جزئی (یا فعلی) مجهول است مثلاً وقتی من شک می کنم که آیا شرب تنن حلال است یا حرام است، مجهول حکم کلی است که همان حرمت شرب تنن است. نام این حکم کلی اصطلاحاً در عالم اعتبار (جعل) است. در شبهه ی موضوعیه مثلاً من نمی دانم که آیا این مایع خمر است یا خلّ است و شک من در حکم شرب این مایع است و اگر در واقع این مایع خمر باشد حرمت فعلی دارد و این حرمت فعلی بر من مجهول است این حرمت مجهول یک حکم

جزیی است که (مجمعول) نامیده می‌شود. جامع بین تکلیف کلی - یعنی جعل - و تکلیف جزئی - یعنی مجمعول - تکلیف است، پس مواد از (ما) موصوله، تکلیف است.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم. کلام ایشان یک اشکال مبنایی و یک اشکال بنایی دارد. با قطع نظر اشکال مبنایی، اشکال بنایی کلامشان این است که رائج همیشه به لحاظ تکلیف جزئی جاری می‌شود نه به لحاظ تکلیف کلی. ما در عالم اعتبار دو تکلیف - یعنی تکلیف کلی و تکلیف جزئی یا فعلی - داریم و تکلیفی که متصف به تنجز و عدم تنجز می‌شود، فقط تکلیف فعلی (جزئی) است و برائت کاری می‌کند که آن تکلیف به تنجز نرسد و آن تکلیفی که به مرحله‌ی تنجز نمی‌رسد تکلیف جزئی (یا فعلی) است. مثلاً اگر مکلف به نحو شبهه‌ی حکمیه شک کرد که سوره عزائم بر حائض حرام است یا نیست در این مورد برائت جاری نمی‌شود زیرا در این مورد حرمت فعلی وجود ندارد. یا مثلاً اگر الان شک کنم که شرب تنن حرام است یا نیست و تنن در این جا وجود نداشته باشد - تا بخواهم آن را شرب کنم نیا شرب نکنم - در این مورد برائت جاری نمی‌شود. برائت وقتی جاری است که تنن بالفعل موجود باشد و مقدور من باشد بله، شک من در شرب تنن ناشی از شک در حکم کلی است و یل برائت همیشه فقط نسبت به تکلیف فعلی جاری می‌شود. بنابراین مراد از (ما) در (مالایعلمون) - چه در شبهه‌ی حکمیه و چه در شبهه‌ی موضوعیه - تکلیف فعلی مجهول است و در آن برائت جاری می‌شود.

در ما نحن فیه فرق شبهه‌ی حکمیه و شبهه‌ی موضوعیه این است که در شبهه‌ی حکمیه شک ما نسبت به تکلیف فعلی، از شک در یک تکلیف کلی ناشی می‌شود ولی در شبهه‌ی موضوعیه، منشأ شک ما نسبت به تکلیف فعلی، جهل و شک در موضوع خارجی است. مثلاً اگر من ندانم که شرب این تنن بر من حلال است یا حرام است، این شبهه‌ی حکمیه است چون شک در این تکلیف فعلی، از شک در تکلیف کلی (جعل) ناشی شده است و اگر مایعی این جا موجود باشد و من ندانم که این مایع خمر است یا نه، و در حرمت آن شک داشته باشم این شبهه‌ی موضوعیه است چون در این حال، شک در تکلیف فعلی، از شک در خمریت این مایع ناشی شده است.

و اشکال مبنایی کلامشان این است که ایشان رفع مالایعلمون را رفع ایجاب احتیاط گرفتند و روی مبنای ما که معنای آن را ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی می‌دانیم اگر در تکلیف کلی شک داشته باشیم و شارع ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده است سؤال این است که حکم در مرتبه‌ی جعل انحلالی نیست، و اگر این ترخیص نسبت به همه‌ی مکلفین باشد این خلاف وجدان است و ترخیص فقط نسبت به شک است. بنابراین اگر جامع، تکلیف باشد در شبهات حکمیه جور در نمی‌آید زیرا در این صورت یا شارع مقدس به همه‌ی مکلفین ترخیص داده است و یا فقط به شک ترخیص داده است و در هر دو صورت کلام ایشان تمام نیست.

ما حاصل بحث این شد که این شبهه درست نیست، چون مراد از (ما) در (مالایعلمون) تکلیف فعلی است و رفع مالایعلمون به این معناست که شارع مقدس در تکلیف فعلی مجهول ترخیص داده است مجهول در شبهات حکمیه، تکلیف فعلی است کما این که در شبهات موضوعیه نیز مجهول تکلیف فعلی است و تنها فرق شبهه‌ی حکمیه با شبهه‌ی موضوعیه این است که در شبهه‌ی حکمیه شک ما در تکلیف فعلی از شک در حکم کلی و جعل ناشی می‌شود و در شبهه‌ی موضوعیه شک ما در تکلیف فعلی از شک در موضوع خارجی ناشی می‌شود. بنابراین حدیث رفع هم شبهه‌ی حکمیه و هم شبهه‌ی موضوعیه را شامل می‌شود.

معیار در جریان براءت شرعیه تکلیف فعلی است نه تکلیف کلی، بنابراین به عدد تکالیف فعلی، براءت شرعیه جاری است. مثلاً اگر شک کردیم که شرب تنن حرام است یا نیست نسبت به هر بار شرب تستتن شک کردیم که شرب تنن حرام است یا نیست نسبت به هر بار شرب تنن یک براءت شرعیه جاری می‌شود.

در مقابل مشهور، دو ادعا مطرح است. ادعای اول این است که بعضی گفتند: «حدیث رفع مختص به شبهه‌ی موضوعیه است.» و ادعای دوم این است که بعضی گفتند: «حدیث رفع مختص به شبهه‌ی حکمیه است.»

کسانی که ادعا کردند حدیث رفع مختص به شبهه‌ی موضوعیه است، از وحدت سیاق در حدیث رفع این مطلب را استفاده کردند. در حدیث رفع اسم موصول — یعنی (ما) — چهار بار تکرار شده است که عبارتند از: ما اکرهوا علیه، مالایعلمون، ما اضطروا الیه و

مالایطیقون. غیر از (ما) در (مالایعلمون)، مراد از (ما) در سه مورد دیگر (فعل) است یعنی فعلی که انسان بر آن اکراه می‌شود یا به آن مضطر می‌شود یا طاقتش را ندارد. این وحدت سیاق اقتضاء می‌کند که مراد از (ما) در مالایعلمون، فعلی است که انسان نمی‌داند، و این فقط در شبهه‌ی موضوعیه است زیرا وقتی نمی‌دانم این مایع خمر است یا خلّ است بر می‌گردد به این که نمی‌دانم شرب آن، شرب خمر است یا شرب خلّ است. اما اگر شبهه حکمیه شد، مثلاً من نمی‌دانم که آیا شرب تنن حرام است یا حلال است، معلوم است که شرب تنن، شرب تنن است یعنی به لحاظ فعل، مجهول نیست ولی به لحاظ حکم مجهول است، اگر شبهه حکمیه شد نباید مراد از (ما) فعل باشد. پس وحدت سیاق اقتضاء دارد که (ما) در مالایعلمون باید به معنای (فعل) باشد. کما این که مراد از (ما) در سه مورد دیگر نیز (فعل) است. وقتی این طور شد مراد از (مالایعلمون) فعل مجهول است. در نتیجه حدیث رفع شبهه‌ی حکمیه را شامل نمی‌شود.

این فرمایش درست نیست. وحدت سیاق این است که اگر خطاب واحدی داشته باشیم که بخواهد مطلب واحدی را القاء کند و لفظی در آن تکرار شده باشد ظاهرش این است که مدلول آن لفظ واحد است، مثل این که گفته شود: «جائی زید و سالت زیداً» ظاهر این کلام این است که مدلول زید اول و زید دوم یکی است، به این حالت وحدت سیاق گفته می‌شود. گاهی مدلول استعمالی لفظ مکرر، دوتا است مثل «أطع الامام وصلّ خلف الامام» که مراد از امام اول، امام معصوم (علیه السلام) است و مراد از امام دوم، امام جماعت است. مورد دوم این است که مدلول استعمالی لفظ اول و دوم یکی است ولی مدلول جدی آن‌ها دوتا است مثل «اکرم العملاء و قلّد العلماء». که مدلول استعمالی هر دو علماء یکسان است و لیمدلول جدی آن دو با هم فرق دارد زیرا امدلول جدی علماء اول، مطلق است و مدلول جدی علماء دوم مطلق نیست بلکه حصه‌ای از آن‌ها مراد است و آن هم (فقهاء) است. مورد سوم جایی است که مدلول استعمالی و مدلول جدی در هر دو لفظ، یکی است ولی آن دو لفظ در مصادیق با هم اختلاف دارند مثل این که گفته شود: «لا تغصب ما تأکله و لا ماتلبسه» در این جا (ما) موصول تکرار شده است و مدلول استعمالی هر دو یکی است یعنی هر دو به معنای (شیء) هستند و مدلول جدی هر دو یکی است یعنی هر دو مطلق هستند و اختلافشان در مصادیق است، زیرا مصداق

مأکول با مصداق ملبوس متفاوت است. آن چه که قطعاً خلاف وحدت سیاق است، اولی است، و مورد سوم نیز قطعاً خلاف وحدت سیاق نیست، چون دو لفظ، فقط در مصداق اختلاف دارند، ولی مورد دوم محل اختلاف است که آیا این مورد خلاف وحدت سیاق هست یا نیست. مشهور قائل شدند که این مورد خلاف وحدت سیاق نیست و ما هم تابع مشهور شدیم.

ما نحن فیه از موارد سوم است زیرا در حدیث رفع، چهار (ما) موصول آمده است و مدلول استعمالی همه ی آنها (شیء) است و مدلول جدی همه ی آنها نیز اطلاق دارد و فقط مصداق آنها متفاوت است؛ مصداق (ما) در مالایعلمون، تکلیف فعلی (یا جزیی) است و مصداق (ما) در سه فقره ی دیگر فعل خارجی است و این اختلاف موجب خلاف وحدت سیاق نمی شود. بنابراین حدیث رفع هم شامل شبهه ی موضوعیه و هم شامل شبهه ی حکمیه می شود.

بعضی از علماء مانند مرحوم آقا ضیاء عراقی فرمودند که حدیث رفع مختص به شبهات حکمیه است. یکی از فقرات حدیث رفع (مالایعلمون) است و در شبهه ی حکمیه، مالایعلمون، حکم است مثلاً در مورد شرب تنن، حکم شرب تنن مالایعلمون است. اما در شبهات موضوعیه، محبّ شبهه، موضوع است و مالایعلمون بر آن صدق نمی کند مثلاً این مایع مردّد بین خمر و خلّ است و خود این مایع — که موضوع حکم است — مالایعلمون نیست زیرا این مایع معینی است و مبصر ما است و معلوم است و آن چه که مالایعلمون است عنوان این مایع است و ما نمی دانیم که عنوان آن خمر است یا خلّ است و عنوان هم موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی این مایع حاضر است که من به آن علم دارم، بنابراین حدیث رفع شامل شبهه ی موضوعیه نمی شود.

بر فرمایش ایشان اشکالاتی وارد شده است و ما فقط به یک اشکالی — که بر طبق مختار خودمان است — اشاره می کنیم. مراد از (ما) در مالایعلمون، حکم یا موضوع نیست، بلکه گفتیم که مراد از آن تکلیف فعلی است و در هر دو شبهه — یعنی شبهه ی حکمیه و موضوعیه — تکلیف فعلی مجهول است و فقط منشأ شک در دو شبهه ی مذکور با هم تفاوت دارد. این تمام کلام در مقام سوم بود.

مقام چهارم: سند حدیث

عمده‌ترین دلیل برائت شرعیه - و به قولی تنها دلیل آن - حدیث رفع است. لذا مهم‌است که سند این حدیث درست شود و لو این که در گذشته صحت سند آن را مفروغ عند می‌دانستند ولی بعداً این امر مورد تشکیک واقع شد.

احادیثی که در آن‌ها از کلمه (رفع) و (و ضع) استفاده شده است بسیار عدیده است منتهی این گونه نیست که در تمام آن‌ها فقره‌ی (ما لایعلمون) آمده باشد و فقط در بعضی از آن احادیث این فقره آمده است و این احادیث نیز به طرق متعدد به ما رسیده است و اگر در میان این طرق، یک طریق درست شود کافی است:

طریق اول طریق مرحوم صدوق در کتاب توحید و خصال است و مرحوم صدوق این حدیث را به طریق خود از امام صادق (علیه السلام) نقل فرمود. در سند حدیث این گونه آمده است: «احمد بن محمد بن یحیی عن سعد بن عبد الله عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حریر بن عبد الله عن ابی عبد الله (علیه السلام)»

در این سند، همه افراد جز یک نفر، از ثقات هستند و برخی از آنان از اجلاء هستند. تنها کسی که مورد بحث است آن کسی است که مرحوم صدوق از او نقد می‌کند و او (احمد بن محمد بن یحیی العطار) است و محل کلام است که آیا وثاقت ایشان ثابت است یا نیست؟ و ایشان از مشایخ مرحوم صدوق است.

علماء برای توثیق (احمد) و تصحیح حدیث رفع وجوه زیادی را ذکر کردند و با طع نظر از وجوهی که در توثیق احمد گفته شد برای تصحیح حدیث رفع نیز وجهی ذکر شده است. مرحوم آقای خویی عمده‌ی وجوهی را که در توثیق احمد ذکر شده است در کتاب *معجم الرجال* در زید (احمد بن محمد بن یحیی العطار) ذکر کرده و همه‌ی آن‌ها را رد کرده است. اصولیون نیز وجوهی را ذکر کردند که در کتب اصولی بیان شده است. ما از میانوجوهی که در توثیق (احمد) بیان شد به وجهی که اهم آن‌ها است — و از مرحوم آقای تبریزی است — اکتفاء می‌کنیم و بعد از آن، وجه تصحیح حدیث رفع را بیان می‌کنیم.

مرحوم آقای تبریزی مبنایی دارند که در موارد عدیده به آن ملتزم شده‌اند. و آن این است که اگر در میان روایت و محدثین شخصی از معاریف باشد، یعنی در کتب روایی، افراد

متعددی از او روایات متعدد نقل کرده باشند، و قدمی هم نسبت به او وارد نشده باشد ما از این دو مقدمه کشف می‌کنیم که این شخص ثقة بوده است. توضیحش این است که ایشان فرمود: اگر کسی از معاریف باشد و قدحی نسبت به او وارد نشده باشد ما قطع پیدا می‌کنیم که ایشان حسن ظاهر داشته است چون اگر انسانی که مشهور و از معاریف است قدمی یا عیبی یا ضعفی داشت علنی می‌شد، و در جای خودش گفته شد که یکی از امارات شرعیه بر وثاقت شخص (اگر مذهب فاسد داشته باشد) یا بر عدالت شخص اگر مذهب حق داشته ثقة‌ای است. این یک کبرای کلی است و یکی از مصادیق این کبرای کلی ما نحن فیه است، چون (احمد بن محمد بن یحیی) از معاریف بوده و اجلایی مانند مرحوم صدوق از او روایت نقل کرده‌اند، و قدحی هم نسبت به او وارد نشده است و از این دو مقدمه، حسن ظاهر این شخص نتیجه گرفته می‌شود حسن ظاهر اماره‌ی بر وثاقت و عدالت این شخص است.

ما فرمایش مرحوم آقای تبریزی را قبول نکردیم و گفتیم که این دو مقدمه وقتی با هم ضمیمه شود از آن نتیجه می‌گیریم که قدح ظاهر و مشهوری در مورد این شخص وجود ندارد و نتیجه‌اش این نیست که این شخص حسن ظاهر داشته است، چون حسن ظاهر یک شخص بر اساس مراوده دیگران با او فهمیده می‌شود، چون مراد از حسن ظاهر این است که کسی با شخصی معاشرت داشته باشد و گناهی که به ظاهر گناه باشد (توضیحش در فقه آمده است) از او ندیده باشد مثلاً کسی با او معاشرت داشت و از او غیبت یا دروغ یا عفل حرام دیگری ندیده است. بنابراین مشهور بودن یک شخص و عدم قدح ظاهر و مشهور او دلیل بر وثاقت او نیست شاید محدثینی که از او روایت نقل می‌کردند با این شخص معاشرت و مراوده نداشتند تا بخواهند بر آن اساس، حسن ظاهر احمد بن محمد بن حیی برای آنان معلوم باشد.

بعضی از علماء حدیث رفع را از باب تعویض سند تصحیح کردند. بیانش این است که اگر سندی مخدوش باشد و کسی در سند باشد که ضعیف است، مواردی وجود دارد که ما می‌توانیم برای این حدیث، سندی درست کنیم که در این سند آن فرد ضعیف نباشد این عمل به نظریه‌ی تعویض سند معروف شده است.

گاهی این تعویض سند در روایات مرحوم کلینی صورت می‌گیرد و گاهی در روایات مرحوم صدوق انجام می‌گیرد، اما عمده‌ی این عمل در روایات مرحوم شیخ طوسی است، در بسیاری از روایات مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار می‌توانیم تعویض سند را داشته باشیم و اگر کسی این نظریه را بپذیرد بسیاری از روایات ضعیف با تعویض سند معتبر می‌شود. این نظریه‌ی تعویض سند در بین متأخرین مطرح شد. مرحوم آقای خوئی (رحمة الله) در مقدمه‌ی کتاب معجم الرجال، نظریه‌ی تعویض سند در اسناد مرحوم شیخ را متعرض نشدند و از عدم تعرض ایشان معلوم می‌شود که این عمل در زمان ایشان در حال تألیف معجم الرجال بودند این نظریه مطرح نبوده است و یادمان نمی‌آید که مرحوم آقای خوئی از این نظریه در جایی استفاده کرده باشد.

این نظریه در کلمات مرحوم آقای تبریزی آمده است و ایشان این نظریه را قبول داشتند و این نظریه در کلمات مرحوم آقای صدر نیز آمده است و ایشان فی الجمله این نظریه را پذیرفتند ولو این که در ما نحن فیه این نظریه را قبول نکردند.

مرحوم شیخ در روایاتی که در کتاب تهذیب یا استبصار و یا در کتب دیگر خود دارد گاهی در سند روایت او، فرد ضعیفی وجود دارد و لکن بعد از این فرد ضعیف تا امام، لا اقل یک راوی وجود دارد که از ثقات باشد و جناب مرحوم شیخ در کتاب فهرست خود به آن یک فرد طریق معتبر داشته باشد، اگر این طور شد سند آن حدیث را برای این روایت به کار می‌گیرند.

در کتاب فهرست نام مؤلفین و مصنفین و شرح حال آنان و نام کتب آنان را ذکر می‌کنند. قدیمی‌ترین کتاب فهرست، از ابن ندیم است که نام تمام مؤلفین اسلام را آورده است. مرحوم شیخ در کتاب فهرست خود، نام مصنفین و مؤلفین شیعه — اعماز اثنی عشریه و غیر آنان — را ذکر کرده است و بعد از ذکر نام مؤلف، نام کتاب‌های او را آورده است و بعد از آن نوعاً طریق خودش را به روایات و کتب این مؤلفین ذکر کرده است.

در ما نحن فیه مرحوم صدوق این روایت را از احمد بن محمد بن یحیی العطار نقل کرد. مرحوم شیخ همین روایت — یعنی حدیث رفع — را از خصال مرحوم صدوق نقل کرده است و مرحوم شیخ با یک واسطه روایات را از مرحوم صدوق نقل می‌کرد — آن واسطه یا مرحوم شیخ مفید و یا ابن غضائری بود — و مرحوم صدوق این روایت را از

احمد بن محمد بن یحیی العطار نقل کرده است و احمد آن را از سعد بن عبدالله قمی نقل کرده است و بعد از آن به ترتیب، یعقوب بن یزید و حماد بن عیسی و حریز بن عبدالله قرار دارند. در این روایت سند مرحوم شیخ به مرحوم صدوق تمام است و حسب الفرض، فرد ضعیف در سند این روایت احمد بن محمد بن یحیی است. بین احمد و بین امام چهار روای فاصله شده است که هر چهار نفر از ثقات هستند. احمد بن محمد بن یحیی صاحب کتاب نبود و استادش که سعد بن عبدالله قمی است صاحب کتاب بوده است مرحوم شیخ در کتاب فهرست ترجمه و شرح حال سعد بن عبدالله را ذکر کرده است و بعد از آن فرمود: (أخبرني بجميع رواياته و كتبه) — آی سعد بن عبدالله — و مرحوم شیخ چند طریق به او دارد و بعضی از این طرقها معتبر هستند. تعویض سند این است که حدیث رفع که به خاطر احمد ضعیف است احمد و قبلش را رها کنیم و از بعد او یعنی سعد تا امام (علیه السلام) که سند آن معتبر است را اخذ کنیم و مرحوم شیخ نیز به سعد بن عبدالله طریق معتبر دارد. حدیث رفع با این عمل، معتبر می شود و این عمل اصطلاحاً همان تعویض سند است و مرحوم آقای تبریزی آن را پذیرفتند. برای اطلاع بیش از بحث تقویض سند به کتاب مباحث مرحوم آقای صدر در ذیل بحث از حدیث رفع مراجعه شود.

اشکالی که بر تعویض سند وارد شد راجع به این عبارت مرحوم شیخ است که وقتی فرمود: (أخبرني بجميع رواياته و كتبه) دقیقاً مرادش چیست؟ مراد از (جميع روايات) روشن است یعنی جمیع روایاتی که از این شخص به من واصل شده است من از این طریق به او سند دارم نه این که مراد جمیع روایاتی باشد که این شخص داشته است: تمام کلام در این است که مراد از (جميع كتبه) چیست؟ آیا مراد از تمام کتب این است که خود مرحوم شیخ همه‌ی آنها را قرائت کرده است یا کسی برای شیخ قرائت کرده است یا وقتی برای کسی قرائت می شد مرحوم شیخ آن را شنیده است؟ در بعضی از جاها خود مرحوم شیخ ذکر می کند که تمامی کتب مرحوم صدوق (رحمة الله) را — که متجاوز از دویست کتاب می شود — یا من برای شیخ خودم — مرحوم شیخ مفید یا مرحوم عبیدالله بن غضائری — قرائت می کردم و او گوش می کرد یا کسی برای آنها قرائت

می‌کرد و من گوش می‌کردم، و دارد که حتی بعضی از کتب صدوق مکرر بوده است مثلاً دوباره آن را استماع کرده است.

سؤال این است که آیا در تمامی این کتب واقعاً این گونه بود که یا قرائه و یا استماعاً به همه اطلاع پیدا کرده بود یا این که در بعضی از موارد فقط نام کتاب‌ها به او رسیده است مثلاً به مرحوم شیخ گفتند که فلانی این کتاب را نوشته است و الا نه کتاب را قرائت کرد و نه آن را دید و نه آن را استماع کرد؟

ظاهر عبارت که می‌گوید: «بجميع رواياته و کتبه» این است که تمام کتاب‌ها را یا شنیده است یا قرائت کرده است یا نسخه‌ای را به او تحویل دادند و آن نسخه را تأیید کردند. ظاهر عبارت باید از این قبیل باشد. اما قرآینی وجود دارد که معلوم می‌شود مراد شیخ این معنا نبوده است. یکی از این قرآین کثرت کتبی است که مرحوم شیخ در فهرست ذکر کرده است مثلاً یکی از این کتاب‌ها، الأغانی است که صاحب آن ابوالفرج اصفهانی است. خود این کتاب ۲۴ جلد است که کشکولی از مطالب مختلف است و امثال این کتاب‌ها زیاد است و اگر بخواهد همه‌ی این کتاب‌ها برای مرحوم شیخ قرائت شده‌باشد یا استماع شده باشد یا تأیید شده باشد دور از ذهن است این‌ها نه کتب حدی است و نه کتب تفسیری است و به طور عادی، دور از ذهن است که مرحوم شیخ این مقدار وقت داشته باشد که این همه کتب را به این همه‌ی حجم، قرائت یا استماع کرده باشد.

قرینه‌ی دیگر این است که در بعضی از ترجمه‌ها دارد که: (اخبرنی بجميع رواياته و کتبه) و خودش تصریح کرده است که من فلان کتابش را اصلاً ندیده‌ام مثلاً ابن عقده - احمد بن محمد بن سعید - از کسانی است که معروف است مرحوم شیخ بسیاری از مطالب فهرست را از ابن عقده گرفته است. ابن عقده زیدی است و امامی نیست ولی بیشتر با امامی‌ها محشور بوده است کأنه کارش رجال امامی‌ها بود و نزد امامیه شخص ثقه و معتبری بوده است. مرحوم شیخ در آخر ترجمه ابن عقده را می‌شمارد یکی از کتاب‌های ابن عقده به نام (سنن) است و در آنجا دارد: «کتاب السنن و هو عظیم قیل انه حمل بهمیة لم یجتمع لاحد و قد جمعه هو» این عبارت نشان می‌دهد که خود مرحوم شیخ کتاب سسن را ندیده است با این حال در آخر شرح حال ابن عقده می‌گوید: «و اخبرنی بجميع رواياته و کتبه».

خلاصه بعید به نظر می‌رسند که مرحوم شیخ تمام کتب را با این حجم زیاد شان قرائت یا استماع کرده باشد. بنابراین احتمال داده شد که مراد جمیع روایات و کتبی باشد که به مرحوم شیخ واصل شده است.

گاهی مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار سند را از صاحب کتاب شروع می‌کند و در مشیخه طریق خودش را به صاحب کتاب ذکر می‌کند، اگر این طریق معتبر باشد از این راه می‌توانیم تعویض سند کنیم و یا اگر مرحوم شیخ روایتی را از صاحب کتاب گرفته باشد و سند او به صاحب کتاب در مشیخه ضعیف باشد ولی سندش در فهرست صحیح باشد می‌توان از سند فهرست استفاده کرد و تعویض سند در این جا مورد قبول است.

این تمام کلام در طریق اول است و نتیجه‌ی بحث این شد که ما مطمئن نیستیم که این طریق صحیح باشد و لو ظن قوی داریم که سند این حدیث خوب است لذا نمی‌توانیم به طریق اول اعتماد کنیم گرچه مشهور علمای ما به این طریق اعتماد کردند.

طریق دوم: مرحوم صدوق (رحمه الله) روایتی شبیه حدیث رفع را در من لایحضره الفقیه به صورت مرسل ذکر کرده است و فرمود: «وَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: السَّهْوُ وَالْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَالطَّيْرَةَ وَالْحَسَدَ وَالتَّفَكُّرَ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقِ الْإِنْسَانُ بِشَفَقَةٍ»^۱

گفته شد که در کلام مرحوم صدوق (رحمه الله) بین تعبیر (قال المعصوم (عليه السلام)) و تعبیر (عن المعصوم (عليه السلام)) تفاوت وجود دارد، وقتی سند روایت نزد مرحوم صدوق (رحمه الله) کاملاً معتبر بود مستقیماً به معصوم نسبت می‌داد و تعبیر به (قال) می‌فرمود. لذا بعضی‌ها در مراسیل مرحوم صدوق (رحمه الله) بین دو تعبیر مذکور تفصیل دادند. در روایت مورد بحث نیز چنین آمده است: (قال النبي (صلى الله عليه وآله)).

مشهور این است که به مراسلات مرحوم صدوق (رحمه الله) عمل نمی‌کنند منتهی در این حدیث خصوصیتی است که علماء این حدیث را به خاطر این خصوصیت قبول کردند و آن خصوصیت این است که انسان مطمئن است که این حدیث با آن حدیثی که مرحوم صدوق (رحمه الله) در خصال با سند ذکر کرده است یکی است ولو این که این

۱. الفقیه (۱): ۳۶، ح ۴.

دو حدیث اختلاف لفظی جزیی دارند. مرحوم صدوق (رحمه الله) این روایت را در خصال از احمد بن محمد بن یحیی نقل کرده است و در من لایحضره الفقیه ذکر می‌کنم از کتب مشهوره و معوّل و مرجع علماء بوده است. تعبیر ایشان این است: «و جمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهوره علیها العوّل و إليها المرجع» بعد مثال‌های متعددی را ذکر می‌کند «مثل کتاب حرّیز بن عبدالله السجستانی... و کتاب الرحمة سعد بن عبدالله...» ایشان این مطلب را در مقدمه‌ی کتاب من لایحضره الفقیه بیان فرمودند.

مرحوم صدوق (رحمه الله) در خصال حدیث را از احمد بن محمد بن یحیی ذکر می‌کند و احمد صاحب کتاب نبود. بعد از (احمد) چهار روای ذکر می‌شوند که عبارتند از: «سعد بن عبدالله قمی و یعقوب بن یزید و حماد بن عیسی و حرّیز بن عبدالله سجستانی» و این چهار نفر از اصحاب کتاب و از ثقات هستند و مرحوم صدوق (رحمه الله) به کتب هر چهار نفر در مشیخه‌ی من لایحضره الفقیه، طریق صحیح دارد، پس ما مطمئن می‌شویم این روایتی را که مرحوم صدوق (رحمه الله) نقل فرمودند از همین کتبی است که روات بعد از احمد صاحبان آن کتب هستند و بعید به ذهن می‌رسد که آنچه که در خصال آمده و آنچه که در من لایحضره الفقیه آمده، دو روایت باشد ولو این که اختلاف لفظی جزیی دارند. و منشأ اختلاف جزیی در متن دو روایت این است که بین احمد و بین امام (علیه السلام) چهار نفر فاصله شده است و ظاهراً روایت خصال منقول از کتاب سعد بن عبدالله — یا نقل شفاهی از احمد بن محمد بن یحیی — باشد و روایت من لایحضره الفقیه از کتاب روات بعد از او باشد و این دو اختلاف در نقل داشتند و این مقدار از اختلاف در نقل به معنا، امر غیر عرفی نیست.

اگر این مقدمات - یعنی وحدت روایت و نقل آن از کتب مشهوره و صاحب کتابی بودن چهار راوی بعد از (احمد) و طریق صحیح داشتن مرحوم صدوق (رحمه الله) به کتاب این چهار راوی — پذیرفته شود بعید نیست که روایت من لایحضره تصحیح شود. این وجهی است که برای تصحیح سند روایت گفته شد و ممکن است که از این وجد، برای کسی اطمینان یا ظن حاصل شود.

طریق سوّم طریق مرحوم صاحب وسائل است. ایشان این حدیث را از نوادر احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است. احمد بن محمد بن عیسی در کتاب نوادر این حدیث

را از اسماعیل جعفری و او از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. اسماعیل جعفری می‌گوید: «وَضَعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتَّةَ خِصَالٍ: الْخَطَأُ، وَ النَّسْيَانُ، وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»^۱ عبارت (ما لا يعلمون) در این حدیث، فقره‌ی چهارم قرار گرفته است.

مرحوم صاحب وسائل در خاتمه‌ی این کتاب طریق خود به کتاب نوادر را ذکر کرده است. طریق ایشان به کتاب نوادر همان طریق مرحوم شیخ است و مرحوم شیخ در کتاب فهرست طریق صحیح به احمد بن محمد بن عیسی دارد. بنابراین در سند حدیث بین مرحوم صاحب و سائل تا احمد بن محمد بن عیسی مشکل سندی وجود ندارد. مع‌ذلک این حدیث به لحاظ سند، دارای دو مناقشه است.

مناقشه‌ی اول در مورد اسماعیل جعفری است که آیا توثیق او ثابت است یا نه؟ اسماعیل جعفری مردد بین دو نفر است، یکی اسماعیل بن جابر و دیگری اسماعیل بن عبدالرحمن است. اسماعیل بن جابر جعفری به این عنوان توثیق و مدحی وارد شده است که جماعتی از علمای ما این‌گونه مدح‌ها را قبول کردند. مرحوم نجاشی در ترجمه و شرح حال برادرزاده‌ی اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری که نامش (بسطام بن حصین بن عبدالرحمن) است کلامی دارد که از آن، مدح اسماعیل فهمیده می‌شود. مرحوم نجاشی در ترجمه‌ی (بسطام) فرموده است: «كَانَ وَجْهًا فِي أَصْحَابِنَا — ضَمِير (كَاف) بِهِ بَسْطَام رَجُوعٌ مِی كُنْد — وَ أَبَوْهُ وَ عَمُومَتُهُ، وَ كَانَ أَوْجَهُهُمْ اسْمَاعِيلُ وَ هُم بَيْتٌ بِا لَكُوفَةُ مِنْ جَعْفَرٍ»، یعنی همه‌ی این‌ها مورد اعتماد و قبول بودند و وجه این‌ها اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری بود. بنابراین اسماعیل جعفری مردد بین دو نفر است و هر دو نفر معاصر یکدیگر و از اصحاب امام صادق (علیه السلام) هستند و راهی برای تشخیص اسماعیل مذکور در سند حدیث نیست.

مرحوم آقای تستری^۲ صاحب قاموس الرجال شواهد عدیده‌ای را ذکر کرده است که اسماعیل جعفری یک نفر بیش‌تر نبوده است و آن هم اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری است و شخص به نام اسماعیل بن جابر جعفری وجود ندارد و آنچه که در کلمات علماء

۱. الوسائل ۲۳: ۲۳۷، کتاب الایمان، ب ۱۶، ح ۳.

۲. القاموس، ج ۲، ص ۳۳.

— مانند نجاشی و غیر ایشان — به نام اسماعیل بن جابر جعفری آمده است اشتباه بوده است. با توجه به شواهد و قراینی که مرحوم آقای تستری می‌آورد، انسان اطمینان پیدا می‌کند که مراد از اسماعیل جعفری، اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری است. بنابراین از این جهت مناقشه‌ی اوّل برداشته می‌شود، و مدحی که مرحوم نجاشی نسبت به اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری ذکر کرده است ما نیز آن را قبول داریم.

شخص دیگری نیز به نام اسماعیل بن جابر خثعمی وجود دارد که مرحوم شیخ متعرض نام ایشان شده و ایشان را توثیق کرده است. مرحوم آقای خویی قائل است که اسماعیل بن جابر جعفری همین شخص مذکور است منتهی ایشان قائل است که در کتاب رجال مرحوم شیخ تحریفی صورت گرفته است و (خثعمی) تحریف (جعفری) است. ولی این بیان قراین و شواهدی ندارد و کلام صاحب قاموس الرجال که با شواهد و قراین مختلف است موجب اطمینان انسان می‌شود.

مناقشه‌ی دوّم بر این طریق، این است که احمد بن محمد بن عیسی حدیث را از اسماعیل جعفری نقل کرده است در حالی که بین این دو شخص فاصله‌ی زمانی وجود دارد. اسماعیل جعفری از اصحاب امام صادق (علیه السلام) است و شهادت امام صادق (علیه السلام) در سال ۱۴۸ هجری قمری بوده است و احمد بن محمد بن عیسی در سال ۲۷۲ هجری قمری در حال حیات بوده است و او هیچ روایتی را بدون واسطه از اصحاب صادقین^۱ نقل نکرده است، بلکه با یک یا دو واسطه از آنان نقل کرده است. پس انسان اطمینان پیدا می‌کند که در این حدیث بین احمد بن محمد بن عیسی و اسماعیل جعفری یک یا دو راوی حذف شده‌اند و معلوم نیست که آیا این‌ها ثقه بودند یا ثقه نبودند؟

از این مناقشه جواب داده شده که اسماعیل بن جابر جعفری صاحب کتاب بود و این امر متعارفی است که کتابی به دست انسان برسد و انسان قطع پیدا کند که این کتاب، کتاب اسماعیل بن جابر است لذا احتمال دارد که احمد بن محمد بن عیسی از خود کتاب اسماعیل بن جابر مستقیماً نقل کرده باشد پس انسان می‌تواند به این روایت عمل کند. این جواب ردّ می‌شود به این که اگر مراد از اسماعیل جعفری را اسماعیل بن جابر بدانیم او صاحب کتاب بود، ولی اگر مراد از اسماعیل جعفری را اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری

بدانیم در ترجمه‌های ایشان نیامده است که او صاحب کتاب و تألیف باشد. ما نیز کلام مرحوم تستری را قبول کردیم و مراد از اسماعیل جعفری را اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری می‌دانیم. بلکه احتمال قوی می‌دهیم که احمد بن محمد بن عیسی به روایت اسماعیل بن عبدالرحمن جعفر در کتب مورد وثوق برخورد کرده است لذا مستقیماً حدیث را از ایشان نقل می‌کند و نباید اشتباه شود که همه‌ی ما سیل ایشان حجت است. گاهی احمد بن محمد بن عیسی می‌گوید: (عن رجل من اصحابنا عن اسماعیل جعفری)، این حجت نیست، زیرا (رجل) برای ما ناشناخته است. ولی گاهی احمد بن محمد بن عیسی در کتاب نوادر می‌گوید: (عن اسماعیل جعفری)، در این مورد احتمال می‌دهیم که او حدیث را در کتبی که در نزد خودش مسلم و قطعی بوده است، از ایشان دیده است و نقل کرده است، به عبارت دیگر اگر در جایی نقل قولی شده باشد و ما احتمال دهیم که از طریق حسی — مثلاً از کتاب مورد وثوقی — برای ما نقل قول شده است — مثلاً ما کلامی را از مرحوم آخوند نقل کنیم در آن دو احتمال است: احتمال اول این است که از کسی کلام مرحوم آخوند را شنیده‌ایم و احتمال دوم این است که کلامشان را از کتابی خوانده‌ایم که صحت آن کتاب مورد اطمینان ما است — این اصل عقلایی است که اگر احتمال دهیم که خبر آن شخص، اخبار عن حسن است ولو این که از روی کتابی باشد که صحت آن مورد قطع ما است خبر او پذیرفته می‌شود. در ما نحن فیه احمد بن محمد بن عیسی نگفته است: «عن بعض اصحابنا عن اسماعیل جعفری» بلکه گفته است: «عن اسماعیل جعفری» یعنی مستقیماً به اسماعیل جعفری نسبت داده است. بنابراین مناقشه‌ی دوم را فی الجمله قبول داریم و باید ببینیم که در جمع‌بندی سه طریقی که ذکر شد چه نتیجه‌ای می‌توانیم بگیریم.

جمع بندی: ما حصل بحث سند حدیث این شد که ما رد حدیث رفع سه طریق داشتیم و گفتیم که طریق اول، طریق کتاب توحید مرحوم صدوق بود که این طریق به خاطر احمد بن محمد بن یحیی العطار تمام نیست و نظریه‌ی تعویض سند نیز بر ما نحن فیه تطبیق نمی‌کند. طریق دوم طریق مرحوم صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه بود. این طریق را با توضیحی که دادیم قبول کردیم. طریق سوم طریق صاحب و سایل به کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی بود. این طریق هم به گونه‌ای نیست که انسان به آن

مطمئن شود. ما حصل کلام این است که در این سه طریق، طریق دوم تمام است و اگر کسی طریق دوم را قبول نکرد و گفت که «معلوم نیست که مرحوم صدوق (رحمه الله) حدیث را از یکی از کتب چهار شخصیت مذکور در حدیث ذکر کرده باشد، راه دیگری برای قبول این روایت باقی می ماند و آن راه این است که حدیث رفع خبر مستفیض است — اگر خبری از سه طریق یا بیش تر نقل شود خبر مستفیض است — و به سیره ی عقلاء همان طور که خبر ثقه حجّت است، خبر مستفیض هم حجّت است. بنابراین حدیث رفع با این بیان تمام است. این تمام کلام در حدیث رفع بود.

روایت سوم: حدیث سعه

در حدیث چنین آمده است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: «الناس فی سعة ما لا یعلمون». از این حدیث در دو جهت بحث می شود؛ جهت اول در دلالت و جهت دوم در سند حدیث است.

در جهت دلالت حدیث، ظاهراً کسی مناقشه نکرده است که حدیث دلالت بر براءة شرعیه می کند. معنای روایت این است که مردم در تکالیفی که نمی دانند در سعه هستند، یعنی شارع مقدّس آنان را در مخالفت تکلیف احتمالی ترخیص داده است.

علمای اصول این بحث را مطرح کردند که (ما) در (ما لا یعلمون) آیا (ما)ی موصوله است یا (ما)ی ظرفیه است؟ این بحث از این جا ناشی شده است که این روایت چگونه تلفّظ می شود؟ آیا کلمه ی (سعة) دارای تنوین است یا بدون تنوین است؟ اگر این کلمه تنوین داشته باشد (ما) ظرفیه است و معنای روایت این است که (مردم در سعه هستند مادامی که علم ندارند)، و اگر این کلمه تنوین نداشته باشد و به (ما) اضافه شده باشد، در این صورت (ما) موصوله است و معنایش این است که (مردم در سعه ی چیزی هستند که به آن علم ندارند). در هر دو صورت — چه با تنوین و چه بدون تنوین — روایت بر براءة شرعیه دلالت دارد. بحث مذکور به این خاطر مطرح شد که اگر (ما) ظرفیه باشد، بین این روایت و حدیث سعه تعارض می شود، زیرا روایت سعه ترخیص در شبهات می دهد و روایت دیگر بر وجوب احتیاط در شبهات دلالت دارد. اما اگر (ما) موصول باشد دو روایت تنافی نخواهند داشت، زیرا حدیث سعه می گوید که مردم از جهت معلوم نبودن تکلیف در سعه هستند اما آیا از ناحیه ی دیگر در ضیق هستند یا نه،

روایت ساکت است و در روایت دیگر شارع مقدس ایجاب احتیاط را به خاطر عنوان دیگر جعل کرده است و این روایت دوم بر روایت سعه حاکم است.

برخی دیگر از علمای اصول فرمودند که اگر (ما) را موصوله بگیریم از روایت می‌توان دو معنا استفاده کرد که طبق یک معنا، دو روایت داخل در تعارض و طبق معنای دیگر داخل در حکومت می‌شوند.

ما به جای ورود در اقوال، دو نکته را اشاره می‌کنیم که اگر این دو نکته مورد قبول قرار گیرد جای این بحث‌ها نمی‌ماند.

نکته‌ی اول این است که در جهت سندی حدیث خواهیم گفت که این حدیث سند ضعیفی دارد، چون از کتاب دعائم الاسلام است.

نکته‌ی دوم این است که تمام این بحث‌ها و نزاع‌ها به این خاطر بود که آنان براءت شرعیه را عدم ایجاب احتیاط معنا می‌کردند و ما گفتیم که این معنا به براءت عقلیه بر می‌گردد و ما براءت عقلیه را قبول نکردیم و قائل به احتیاط عقلی شدیم. به نظر ما حقیقت براءت شرعیه ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالیه است. اگر براءت شرعیه را این‌گونه معنا کردیم، (ما) در روایت چه موصوله باشد و چه ظرفیه باشد بین این حدیث و اخبار احتیاط — اگر تمام باشند — تعارض واقع می‌شود، چون (الناس فی سعه ما لا یعلمون) یعنی مردم در تکلیف مجهول مرخص در مخالفت هستند و اگر شارع مقدس در تکلیف مجهول ترخیص دهد و از طرف دیگر جعل ایجاب احتیاط کند، این دو با هم تعارض دارند. این تمام کلام در دلالت حدیث بر براءت شرعیه بود که دلالتش تمام است.

جهت دوم، سند حدیث است. این حدیث یک سند بیش‌تر ندارد. سندش کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان مصری است. در این کتاب چنین آمده است: «إن الناس فی سعه ما لم یعلموا»^۱ اتفاقاً مرحوم آقای خویی نیز فرمود که «اگر (ما) ظرفیه باشد باید در روایت گفته می‌شد: (ما لم یعلموا) نه (ما لم یعلموا)» و در تنها مصدر حدیث، (ما لم یعلموا) آمده است و در کلمات علماء (ما لم یعلموا) شده است.

۱. المستدرک ۱۸: ۲۰، کتاب الحدود، ب ۱۲، ح ۴.

قاضی نعمان مصری مالکی بود و بعد از آن شیعه و امامی می‌شد و بعضی شک دارند که آیا او امامی شد یا نشد؟ بعضی گفتند: که او اسماعیلی بود و بعضی گفتند که او تقیه می‌کرد. کسانی که او را اسماعیلی دانستند، گفتند که او در کتاب دعائم الاسلام هیچ روایتی را از امامان بعد از امام صادق (علیه السلام) نقل نکرده است. و کسانی که گفتند: «او تقیه می‌کرد» گفتند: «تقیه‌ی او به این خاطر بود که او از طرف اسماعیلیه قاضی مصر بود».

فقه‌های ما اختلاف کردند که آیا این شخص ثقه است یا نیست. مثلاً مرحوم محدث نوری و مرحوم مجلسی او را از اجلاء می‌دانستند و مرحوم صاحب جواهر او را قبول نمی‌کرد و می‌فرمود: «الرجل مجهول». او معاصر با مرحوم صدوق است. علی‌ای حال تمام احادیث او در دعائم الاسلام مرسل است. در این حدیث هم دارد: «عن النبی (صلی الله علیه و آله): «إن الناس فی سعة ما لم يعلموا»». پس این حدیث یا از باب ارسال و یا - در نزد برخی - از باب مؤلفش، دارای اعتبار نیست.

استدراک: حدیث (سعه) از کتاب عوالی اللالی است نه دعائم الاسلام. البته سند حدیث در کتاب عوالی به صورت مرفوعه — یعنی عن النبی (صلی الله علیه و آله) ذکر شده است. درست است که ابن ابی جمهور احسائی از اجلاء امامیه است، ولی فاصله زمانی ایشان نسبت به شارع مقدس بسیار زیاد است. ایشان معاصر با مرحوم محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ هجری قمری) است، لذا وقتی ابن ابی جمهور می‌گوید: «قال النبی (صلی الله علیه و آله)»، احتمال این که این حدیث از کتابی به ایشان رسیده باشد که به دست معاصرین ایشان یا مرحوم مجلسی نرسیده است، در غایت بعد است.

روایت چهارم: «حدیث حجب است که در آن آمده است: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^۱.

مرحوم کلینی در کافی این روایت را به سند صحیح نقل فرموده است و ما آن را از وسائل الشیعه نقل می‌کنیم.

این حدیث به یک معنا اهم از حدیث رفع است زیرا سندش تمام است و مشکلات سند حدیث رفع را ندارد و باید ببینیم که آیا دلالتش نیز تمام است یا نه؟

۱. الوسائل، ج ۲۷، ص ۱۶۳، ب ۱۲، ح ۲۲، جامع الاحادیث، ص ۴۴۲، ح ۶۳۲.

اما دلالت حدیث: مراد از (ما حجب) به قرینه‌ی (فهو موضوع عنهم)، تکلیف است، یعنی هر تکلیفی که مردم به آن علم ندارند و از آنان محجوب است، از آنان برداشته شده است. معنای (وضع)، وضع ظاهری است مانند رفع ظاهری. یعنی شارع مقدس در مخالفت این تکلیف محجوب و مجهول، ترخیص داده است. این حدیث هم شامل شبهات حکمیه و هم شامل شبهات موضوعیه می‌شود زیرا سابقاً گفتیم که در هر دو شبهه، تکلیف، مشکوک است، متتهی منشأ آن فرق دارد.

بر استدلال به این حدیث سه مناقشه وارد شده است. مناقشه‌ی اول: در این حدیث آمده است: (ما حجب الله علمه) و این عبارت به معنای (ما أخفی الله علمه) است یعنی اگر در جایی، تکلیف به خاطر حجب و اخفاء الهی مجهول باشد تکلیف از ما برداشته می‌شود. بنابراین دو مورد از تحت حدیث خارج می‌شود. یکی شبهات موضوعیه است، زیرا در این شبهات، خداوند، علمش را از کسی مخفی نکرده است، و دوم شبهات حکمیه‌ای است که علت جهل ما به تکلیف، اجمال نص یا تعارض نص است و یا احتمال می‌دهیم که روایتی در کار بوده و به ما نرسیده است. پس در تحت این روایت آن شبهه‌ی حکمیه‌ای می‌ماند که خداوند تکلیف را اخفاء کرده و آن را بیان نکرده است، مثل روایاتی که می‌گوید: خداوند تکالیفی را اخفاء کرده است و در عصر ظهور امام عصر (عج) آن را اظهار می‌کند. و این مورد از شبهات حکمیه به درد اصولی نمی‌خورد، زیرا آن شبهاتی به درد اصولی می‌خورد که یا نص مجمل باشد یا نص متعارض باشد و ای احتمال دهیم که نصی وجود داشته و به ما نرسیده است.

از این مناقشه جواب داده شد که اسناد حجب و اخفاء به خداوند از این باب است که خداوند رب العالمین است و همه‌ی امور در اختیار او است و همه‌ی چیزها به او مستند است و او است که مدبر همه‌ی امور است، مانند اسنادی که در (و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی) است، نه از این حیث که او شارع و حاکم است. لذا همه‌ی شبهات - یعنی شبهات موضوعیه و تمام شبهات حکمیه - را شامل می‌شود. بر این مطلبی که بیان شد دو قرینه وجود دارد. قرینه‌ی اول این است که فعل حجب به لفظ جلاله‌ی (الله) نسبت داده شده است که این لفظ ظهور در حیثیت خالقیت و ربوبیتش دارد نه این که ناظر به حیثیت شاریت او باشد کما این که ظاهر این لفظ در قرآن کریم نیز به همین

معنا است. قرینه‌ی دوم مناسبت حکم و موضوع است. عبارت (فهو موضوع عنهم) می‌خواهد بگوید که شما در مورد تکالیف محجوب، مسئولیتی ندارید و این در مواردی است که تکلیف مجهول باشد. اگر در جایی خود حق تعالی بما هو شارع، منشأ حجب و اخفاء باشد و به عبارت دیگر اگر اخفاء را به خداوند بما هو شارع نسبت دهیم، جای توهم مسئولیت نسبت به تکالیف مجهول نیست تا بفرماید شما در آن جا مسئولیت ندارید، چون عدم مسئولیت در این مورد، از واضحات می‌شود. پس مراد از این که فرموده است: «خداوند اخفاء کرده است» این است که خداوند بما هو رب العالمین اخفاء کرده است و بنابراین حدیث شامل همه‌ی شبهات می‌شود.

مناقشه‌ی دوم: گفته شد که در این روایت شریف، کلمه‌ی (عباد) آمده است و باید شبهه به گونه‌ای باشد که همه‌ی عباد جاهل باشند و اگر بعضی عالم و بعضی جاهل باشند (ما حجب الله علمه عن العباد) صدق نمی‌کند. پس روایت شامل شبهات موضوعیه نمی‌شود، زیرا در این شبهه، فقط بعضی از عباد جاهل هستند، و اکثر شبهات حکمیه هم مشمول این حدیث نیستند، زیرا - مثلاً - بعضی از افراد نسبت به وجوب نماز جمعه جاهلند، اما بعضی دیگر به آن عالمند بنابراین (ما حجب الله علمه عن العباد) شامل این شبهات نمی‌شود. بله پاره‌ای از شبهات حکمیه باقی می‌ماند مثل حکم شرب تن که در زمان شارع مقدس مصداق نداشت، لذا همه‌ی فقهاء در این مورد یکسانند و نمی‌دانند که آیا شرب تن در شریعت مقدسه حلال است یا حرام است؟

از این مناقشه جواب داده شد که مراد از (عباد) - به قرینه‌ی تقابلیش با (وضع) - جمع استغراقی است که انحلالی می‌باشد، نه جمع مجموعی، چون جعل و وضع در مقابل هم هستند و هیچ یک از این دو، مجموعی نیستند. پس مراد از (عباد) جمع استغراقی است و شبهه به لحاظ فرد فرد مکلفین در نظر گرفته می‌شود.

مناقشه‌ی سوم: ظاهراً این حدیث مانند بعضی از احادیثی است که در مورد واقعه‌ای وارد شده است و آن واقعه برای این امت و امم قبل، اتفاق افتاده است. و آن واقعه این بود که وقتی پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) امر و نهی را به مردم می‌رساند، عده‌ای می‌آمدند و سؤال می‌کردند و این مانند گاو بنی اسرائیل بود که وقتی خداوند متعال امر فرمود گاوی را ذبح کنند سؤال می‌کردند که گاو چه خصوصیتی داشته باشد و بعد به

صختی افتادند. یا در قصه‌ی عکاشه که وقتی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «حج را به جا آورید.» عکاشه سؤال کرد: آیا هر سال باید حج به جا آوریم؟ نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «وقتی به شما امری شد، بروید انجام دهید و سؤال نکنید و خودتان را به زحمت نیندازید. اگر ما بگوییم: بله هر سال انجام دهید شما به زحمت می‌افتید و هر سال باید بروید و حج را انجام دهید.» مناقشه‌ی سوم این است که حدیث حجب ناظر به همین مطلب است. (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) یعنی آن احکام و تکالیفی که خداوند متعال از عباد، حجب کرده است و خودش آن را برای مردم بیان نفرموده است، عباد نسبت به آن‌ها مسئولیتی ندارند. قرینه‌اش این است که (حجب) را مستقیماً مستند به خداوند متعال کرده است و ظاهرش این است که علت حجب، خود خداوند متعال بوده است.

این مناقشه تمام نیست. در روایت سه قرینه بر خلاف آن وجود دارد. قرینه‌ی اول این است که در روایت آمده است: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، ظاهر روایت این است که تکالیفی بالفعل وجود دارد ولی محجوب است و به خاطر حجب، آن تکالیف برداشته شده است لذا مکلف در مقابل آن تکلیف فعلی مسئولیتی ندارد و در موارد اخفاء اصلاً تکلیف وجود ندارد، مثلاً خداوند متعال به خاطر مصلحت، مسواک را جعل نکرده است گرچه ملاک آن وجود داشت، در این مورد اصلاً تکلیفی وجود ندارد. اما ظاهر (ما حجب الله عن العباد) فرض وجود تکلیف است و مناقشه در مورد تکلیف معدوم است.

قرینه‌ی دوم (فهو موضوع عنهم) است. اگر مناقشه درست باشد مناسب بود که به جای این عبارت، نهی از سؤال و تفتیش کند همان گونه که در قضیه‌ی عکاشه آمده است. نه این که بفرماید: (عباد در مقابل آن مسئول نیستند).

قرینه‌ی سوم این است که اگر بفرماید: (آن چه که خداوند متعال اخفاء کرده است شما مسئول نیستید.) این درست نیست، زیرا جای تو هم مسئولیت نیست تا خواسته باشد نفی شود. اگر خداوند متعال امر نکند که (نماز بخوانید و روزه بگیرید.) واضح است که انسان درباره‌ی نماز و روزه مسئول نیست. پس وزان (ما حجب الله عن العباد) و زان (رفع مالا يعلمون) است، یعنی هر تکلیفی را که مردم ندانستند — چه شبهه‌ی حکمیه و

چه شبهه‌ی موضوعیه - مرخص در مخالفت آن تکلیف احتمالی هستند. بنابراین حدیث حجب سنداً و دلالتاً اشکالی ندارد و دلالتش بر برائت شرعیه تمام است. روایت پنجم: حدیث حلّ یعنی (کل شیء لک حلال) است. این عبارت در روایات عدیده‌ای وارد شده است. روایتی که از نظر سند و دلالت از همه‌ی روایات بهتر است صحیح‌هی عبدالله بن سنان است. در این صحیح آمده است: «عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال أبداً حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.»^۱

سند این حدیث صحیح است و به لحاظ دلالت، در اصطلاح عرفی کثیراً ما (حرام) اطلاق می‌شود و معنای ترک واجب از آن قصد می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «ترک نماز حرام است.» این یک کاربرد عرفی است. (حرام) به معنای ممنوع است. در واجبات، ترک آن ممنوع است و در محرمات، ارتکاب آن ممنوع است. بنابراین حدیث هم شبهات وجوبیه و هم شبهات تحریمیه را شامل می‌شود.

در این که این روایت فی الجمله دلالت بر برائت شرعیه می‌کند مناقشه‌ای در آن نیست. تنها مناقشه‌ای که شده است این است این حدیث شامل شبهات حکمیه — که به درد اصولی می‌خورد نمی‌شود و فقط شامل شبهات موضوعیه می‌شود.

گفته شد که در روایت دو قرینه وجود دارد که بر اساس آن می‌گوییم روایت مختص به شبهات موضوعیه است. قرینه‌ی اول را مرحوم شیخ فرموده است و کسانی که بعد از ایشان آمدند آن را قبول کردند و آن قرینه این است که در صدر روایت آمده است: «کل شیء فیه حلال و حرام» مرحوم شیخ فرموده که در این روایت دو ظهور وجود دارد و از این دو ظهور می‌توان فهمید که مراد شبهات موضوعیه است. ظهور اول این است که در روایت فرض شده است که در آن شیء، حرام و حلال بالفعل وجود دراد نه این که ما نمی‌دانیم حرام است یا حلال است. ظهور دوم این است که منشأ شک و جهل ما این انقسامش است و این حالت همیشه در شبهات موضوعیه تطبیق می‌شود. مثلاً لحم بر دو قسم است: لحم حلال و لحم حرام. و وقتی که شک در حلیت یا حرمت این لحم داریم، منشأش این است که ما نمی‌دانیم این لحم از قسم حلال است یا از قسم حرام است. یا

۱. الوسائل ۱۷: ۸۷/ أبواب ما یکتسب به ، ب ، ۴، ح ۱.

مايع بر دو قسم است: حرام مثل خمر و حلال مثل آب. و در شبهه‌ی موضوعيه نمی‌دانيم که اين مايع از قسم حلال (يعنی آب) است يا از قسم حرام (يعنی خمر) است. اما در شبهه‌ی حميه اين طور نيست که منشأ شک انقسامش باشد. مثلاً ما نمی‌دانيم که نماز جمعه واجب است يا حرام است، نه اين که دو قسم نماز جمعه داشته باشيم که یکی حلال و دیگری حرام باشد، يا شرب تنن يا حرام است يا حرام نيست و اين طور نيست که شرب تنن بر دو قسم باشد، بلکه نمی‌دانيم که شارع مقدس برای نماز جمعه جعل وجوب کرده است يا نه، و نمی‌دانيم که شارع مقدس برای شرب تنن جعل حرمت کرده است يا نه. منشأ شک در شبهات حکميه اجمال خطاب يا تعارض نص يا فقدان نص است. اين قرينه تمام است.

قرينه‌ی دوم را مرحوم ميرزای نائيني ذکر کرد و به تبعش، مدرسه‌ی مرحوم نائيني آن را قبول کردند. اين قرينه عبارت از کلمه‌ی (بعينه) در ذيل روايت — يعني (حتی تعرف الحرام منه بعينه) است. اگر اين روايت حمل بر شبهات حکميه شود کلمه‌ی (بعينه) تأکيد خواهد بود، چون معرفت حلال يا حرام مساوی با (بعينه) بودن است. وقتی فهميديم که نماز جمعه واجب است يا شرب تنن حرام است يا عصير عنبی حرام است اين معرفت ما مساوی با (بعينه) بودن است يعني حکم الله برای ما مشخص شد. اما اگر حديث را حمل بر شبهات موضوعيه کنيم، کلمه‌ی (بعينه) برای تأکيد نمی‌شود، چون غالب موارد شبهات موضوعيه مقارن با علم اجمالی در شبهات غير محصوره است. مثلاً وقتی ما می‌خواهيم از یک قصّاب گوشت بخريم، نمی‌دانيم که گوشت او مذکی است يا غير مذکی است و اجمالاً می‌دانيم که در قصّابی‌های بلد، در میان همه‌ی گوسفندانی که کشته می‌شوند تعدادی غير مذکی وجود دارد. يا موعی که می‌خواهيم بخريم يا نان و يا لباسی که می‌خواهيم بخريم اجمالاً می‌دانيم که در میان مغازه‌های اين بلد، انبياری وجود دارد که آن چه در آن هست حلال نيست، در اين صورت (بعينه) تأکيد نخواهد بود، چون معنايش اين است که بايد علم پيدا کنی که خود اين شيء موجود در خارج حرام است نه اين که حرامی در یک جا وجود دارد. پس مراد از (بعينه) اين است که علم تو بايد تفصيلی باشد و علم اجمالی کافی نيست مثلاً بايد بدانی که اين گوشت غير مذکی

است. حمل قید بر تأکید خلاف ظاهر است و ظهور قید در تأسیس است. بنابراین روایت مختص به شبهه‌ی موضوعیه است. مرحوم آقای صدر این قرینیت را قبول نکردند و فرمودند که در کلام مرحوم نائینی مغالطه‌ی صورت گرفته است. این که مرحوم نائینی فرمود «(بعینه) بر تأکید دلالت دارد.» در صورتی است که روایت مختص به شبهه‌ی حکمیه باشد. اما اگر روایت هر دو شبهه را شامل شود، کلمه‌ی (بعینه) محصوره از شمول حدیث خارج شود. کلمه‌ی (بعینه) گرچه نسبت به شبهات حکمیه تأکید می‌شود ولی در مورد شبهه‌ی موضوعیه غیر محصوره تأسیسی است. مثلاً اگر کسی بگوید: امام معصوم علیه السلام و فقیه. و اگر چه امام، معصوم است و غیر عادل ندارد، ولی قید (عادل) برای اخراج فقیه غیر عادل است، پس این قید لغو نیست. ما نحن فیه از همین قبیل است.

این ما حصل فرمایش مرحوم آقای صدر بود و ما با ایشان موافق هستیم و قرینه‌ی دوم را درست نمی‌دانیم ولی قرینه‌ی اول درست است. بنابراین حدیث حلّ مختص به شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه را شامل نمی‌شود. این تمام کلام در روایات براءت شرعیه بود.

در ذیل بحث استدلال به سنت برای براءت شرعیه سه امر را به عنوان تنبیه ذکر می‌کنیم. تنبیه اول: روایات براءت شرعیه منحصر در این پنج روایت ذکر شده نیست، بلکه روایات عدیده‌ای در این رابطه وجود دارد. ما از میان این پنج روایت، دلالت سه روایت را پذیرفتیم و آن سه روایت عبارتند از: حدیث رفع و حدیث حجب و حدیث سعه. و به لحاظ سند، سند دو روایت را پذیرفتیم و آن دو عبارتند از: حدیث رفع و حدیث حجب. نکته‌ی قابل ذکر مناقشه‌ای است که در سند حدیث حجب ذکر شده است. اشکال سندی مربوط به راوی از امام صادق علیه السلام — یعنی زکریا بن یحیی (ابو الحسن) — است. کسانی که صحت حدیث را قبول کردند، گفتند که این نام منصرف به یکی از این دو فرد (زکریا بن یحیی واسطی) و (زکریا بن یحیی تمیمی) است و هر دو معروف و از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و توثیق دارند. و کسانی که اشکال کردند، گفتند: «معلوم نیست که زکریا بن یحیی یکی از این دو فرد باشند، چون افراد دیگری نیز به این نام وجود دارند منتهی آنان معروف نیستند. از همه معروف‌تر (زکریا بن یحیی واسطی) است که او صاحب کتاب نیز بوده است

روایات براءت شرعیه در جامع الاحادیث، جلد یک، باب ۸ (باب حکم ما اذا لم توجد حجة علي الحكم بعد الفحص بالشبهة الوجوبية و التحريمية)، ص ۴۳۸ آمده است. در این باب تمام آیات و روایاتی که ممکن است به آنها بر براءت یا احتیاط استدلال شود، جمع شده است و این روایات متجاوز از پنجاه حدیث است. این تنبیه اول بود.

تنبیه دوم: گرچه در سند روایت‌های براءت شرعیه مناقشه شده است، اما در مجموع می‌توان یک نکته را ادعا کرد و آن نکته این است که مضمون روایات براءت در شبهه‌ی حکمیه به حد استفاضه می‌رسد و خبر مستفیض نیز حجت است.

تنبیه سوم: هرگاه در تکلیف فعلی شک کنیم و بر آن تکلیف فعلی (نفیاً یا اثباتاً) اماره‌ای قائم نشده باشد، شارع مقدس، ثبوتاً یکی از سه موضوع را می‌تواند اخذ کند و موضع چهارم متصور نیست. یا برای این مکلف در مخالفت تکلیف احتمالی ترخیص را جعل می‌کند یا ایجاب احتیاط را بر او جعل می‌کند و یا نه ترخیص جعل می‌کند و نه ایجاب احتیاط جعل می‌کند بلکه مکلف را به عقل خودش واگذار می‌کند تا هرچه که عقلش تشخیص داد به آن وظیفه عمل کند.

سؤال این است که در موارد شک در تکلیف فعلی - چه در شبهه‌ی حکمیه و چه در شبهه‌ی موضوعیه - شارع مقدس کدامیک از این سه موضع را اخذ کرده است؟

عرض ما این است که شارع مقدس به حسب موارد شبهه، هر سه موضع را اخذ کرده است. توضیح: منبع ما برای استنباط احکام شرعی، منحصر به کتاب و سنت - اعم از قول معصوم و فعل او - است. وقتی ما به این دو منبع مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که در موارد شبهات بدویه‌ی مقرون به علم اجمالی، شارع مقدس ترخیص را جعل کرده است و فرقی نمی‌کند که این ترخیص به لسان حدیث رفع باشد یا به لسان حدیث حجب باید یا به لسان حدیث (کل شیء طاهر) باشد یا به لسان قاعده قرعه یا قاعده‌ی فراغ یا قاعده‌ی تجاوز یا اصالة الصحة خبر داده باشد شارع مقدس در همه‌ی این موارد، یک ترخیص جعل کرده است. به این ترخیص اصطلاحاً براءت شرعیه می‌گوییم، لسانش هرچه می‌خواهد، باشد حتی در مواردی که لسانش، لسان استصحاب باشد به شرط این که حالت سابقه‌ی آن عدم تکلیف - مثل طهارت و تذکیه - باشد. مثلاً اگر شک کنم که این شیء طاهر است یا نجس است ولی حالت سابقه‌ی آن طهارت باشد در این مورد شارع به من ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده است.

اما ایجاب احتیاط: شارع مقدس فقط در یک جا ایجاب احتیاط را جعل کرده است و آن جایی است که ما شک در تکلیف فعلی داریم و حالت سابقه‌اش، تکلیف — مثل نجاست و عدم تذکیر — باشد. در این جا شارع مقدس ایجاب احتیاط را جعل کرده است ولو این که به لسان استصحاب باشد.

اما جایی که نه ترخیص جعل شده و نه ایجاب احتیاط جعل شده است ما قائلیم که شارع مقدس در شبهات موضوعیه محصوره‌ی مقرون به علم اجمالی نه ترخیص جعل کرده است و نه ایجاب احتیاط را جعل کرده است. مثلاً من علم اجمالی دارم که یکی از این دو اناء شک در حرمت فعلی شرب آن داریم. ما از کسانی هستیم که قائلیم در این مورد شارع مقدس نه ایجاب احتیاط را جعل کرده است و نه ترخیص را جعل کرده است و این امر را به خود مکلف واگذار کرده است. و خواهیم گفت که ادله‌ی براءت و ادله‌ی ایجاب احتیاط، اطراف علم اجمالی در شبهات موضوعیه‌ی محصوره را شامل نمی‌شود. یعنی حدیث رفع اینجا را نمی‌گیرد و حدیث حجب و ادله‌ای مثل دلیل قاعده‌ی طهارت و قاعده قرعه و فراغ اینجا را شامل نمی‌شود. لذا اگر مثلاً بعد از نماز عصر شک کردیم که نماز ظهر ما درست بود یا نبود، یا نماز عصر ما درست بود یا نبود و علم اجمالی داشته باشیم که یکی از این دو نماز، قطعاً باطل بوده است، قاعده‌ی فراغ نه در نماز ظهر جاری می‌شود و نه در نماز عصر جاری است. و این از مواردی است که از طرف شارع مقدس، بیانی نسبت به وظیفه‌ی ما نرسیدن است. در این گونه موارد به حکم عقل عمل می‌کنیم و در نظر ما، حکم عقل در این مورد، احتیاط است. همه قائل به احتیاط شدند منتهی علماء در این احتیاط عقلی دو دسته شدند؛ برخی قائل به احتیاط در حدّ موافقت قطعیه شدند و برخی قائل به احتیاط در حدّ موافقت احتمالیه شدند و ما از کسانی هستیم که قائلیم عقل حکم به احتیاط در حدّ موافقت قطعیه می‌کند.

بنابراین در تمام شبهات ترخیص جعل شده است مگر در دو شبهه در یکی از این دو، احتیاط جعل شده است و آن در موارد استصحاب تکلیف است و دیگری در اطراف علم اجمالی در شبهات موضوعیه محصوره است که در این مورد، شارع مقدس نه جعل ترخیص کرده است و نه جعل ایجاب احتیاط کرده است. پس دو مورد از شبهات باقی می‌ماند یکی از این دو، شبهات غیر محصوره — اعم از حکمیه و موضوعیه — است و ما از کسانی هستیم که در این مورد هم قائل به جعل ترخیص از ناحیه‌ی شارع مقدس هستیم. مثلاً ما می‌دانیم که در شریعت مقدسه احکامی — از واجبات و محرمات — وجود دارد و یکی از موارد شبهه،

شرب تن است که نمی‌دانیم آیا این فعل حرام است یا نیست. در اینجا ما قائلیم که شارع مقدس براءت و ترخیص را جعل کرده است و یا اجمالاً می‌دانیم که یکی از ناوایی‌های این شهر، غصبی است، شارع در این مورد، براءت یا ترخیص را جعل کرده است و ما می‌توانیم از هر ناوایی نان بخریم. مورد دوم، شبهات حکمیه محصوره است مثل این که علم اجمالی این از مواردی است که از شارع بیانی نرسیده است و باید به وظیفه‌ی عقلی عمل کنیم و وظیفه‌ی عقلی ما در این مورد، احتیاط است یعنی هم نماز ظهر و هم نماز جمعه بخوانیم.

پس در اکثر موارد شبهه، شارع مقدس ترخیص داده است حال این ترخیص در تمام موارد مختلف، یک ترخیص به السنه‌ی مختلف است یا به حسب موارد مختلف ترخیص، ترخیص‌های متعدد مختلف وجود دارد؟ این بحث ثمره‌ای ندارد. چون روایاتی که از معصومین علیهم السلام به ما رسیده است روایات ابلاغ - از جعل خداوند - است نه خطابات جعل احتمال دارد که شارع مقدس در همه‌ی روایاتی که ترخیص جعل شده است، به هر لسانی که باشد، روایت براءت شرعیه محسوب می‌شود، چه دایره‌ی آن روایت، ضیق باشد مثل روایت (کل شیء طاهر) که مربوط به طهارت و نجاست است یا روایت (کل شیء لک حلال) که مربوط به شبهه‌ی موضوعیه است، و چه دایره‌ی آن سعه داشته باشد مثل روایت (رفع ما لا يعلمون) یا (الناس فی سعة ما لم يعلموا) و امثال ذلک.

این تمام کلام در دلیل دوم بر براءت شرعیه - یعنی (سنت) - بود.

دلیل سوم: استصحاب

علماء برای اثبات براءت شرعیه به استصحاب نیز استدلال کردند و آن را به وجوه مختلفی تقریب کردند و ما به سه تقریب اشاره می‌کنیم و قبل از آن مقدمه‌ای را برای فهم این تقریبات بیان می‌کنیم:

حکم شرعی - اعم از تکلیفی و وضعی - امری اعتباری است و بر دو قسم تقسیم می‌شود: حکم کلی و حکم جزئی. در اصطلاح اصولی به حکم کلی جعل و به حکم جزئی مجعول گفته می‌شود. مثلاً وجوب حج بر مکلف مستطیع یک حکم کلی در عالم اعتبار است و به آن جعل گویند و وجوب حج بر زید که مکلف مستطیع است حکم جزئی یا مجعول نام دارد.

فارق اول بین جعل و مجعول این است که جعل حکم کلی است و مجعول حکم جزئی است و کلیت حکم و جزئیت آن، متوقف بر کلیت یا جزئیت موضوع است و الاً خود حکم کلیت و جزئیت بر نمی‌دارد.

فارق دوم این است که جعل، امتثال و عصیان ندارد اما مجعول اطاعت و عصیان دارد مثل وجوب حج بر زید که ممکن است زید آن را اطاعت کند یا عصیان کند.

فارق سوم این است که تحقق جعل در عالم اعتبار متوقف بر عملیه الجعل است. وقتی عملیه الجعل محقق باشد، جعل در عالم اعتبار محقق می‌شود، همین که خداوند متعال فرمود: «الله علی الناس حج البیت» وجوب حج بر مستطیع در عالم اعتبار فعلی می‌شود و فعلیت مجعول متوقف بر فعلیت موضوع در عالم تکوین است. همین که در عالم تکوین، مکلف مستطیع پیدا شد وجوب حج بر او فعلی می‌شود. مراد از مکلف انسان بالغ عاقل قادر است.

مرحوم میرزای نائینی مؤسس این نظریه در باب حکم بودو بعد از ایشان، شاگردانشان این نظریه را در باب احکام پذیرفتند و آثار مختلفی را بر این مبنا مترتب کردند.

مقدمه در اینجا به پایان رسید و وارد اصل بحث می‌شویم. گفتیم که برای استصحاب دال بر برائت شرعیه تقریبات متعددی ذکر شده است و ما به سه تقریب اشاره می‌کنیم. اگر شک کردیم که نماز جمعه در عصر غیبت بر ما واجب است یا نه؟ ما سه گونه می‌توانیم استصحاب کنیم که نتیجه‌اش برائت شرعیه است.

تقریب اول: عدم جعل این وجوب را استصحاب کنیم یعنی مستصحب عدم جعل است نه عدم مجعول. پس می‌گوییم که می‌دانیم نماز جمعه قبل از شریعت جعل نشده بود — اصل تشریع زمان معددی است که از زمان بعثت نبی اکرم اسلام (ص) شروع شده و با رحلت ایشان به پایان می‌رسد — اگر بعد از شریعت در آن شک کنیم، عدم جعل آن را استصحاب می‌کنیم. یا در اول شریعت، روز که پیامبر اکرم (ص) مبعوث شد یقین داریم که وجوب نماز جمعه در عصر غیبت — یا حرمت شرب تن — در همان روز جعل و تشریع نشده بود و نمی‌دانیم که بعد از آن جعل شده است یا نه؟ استصحاب می‌گویید که تا آخر عصر تشریع این حکم جعل نشده است. اصطلاحاً به این استصحاب عدم جعل تکلیف می‌گویند. این در فرضی است که جعل را امر حادث بدانیم ولی اگر آن را قدیم و ازلی بدانیم استصحاب عدم جعل نخواهیم داشت و در بحث استصحاب خواهیم گفت که محال است جعل، قدیم و ازلی باشد.

تقریب دوم: عدم تکلیف قبل از سن بلوغ را استصحاب می‌کنیم. ما یقین داریم که قبل از سن بلوغ و بعد از سن تمیز، نماز جمعه بر ما واجب نبود و نمی‌دانیم که بعد از بلوغ این عمل واجب شد یا نشد، عدم وجوب آن قبل از بلوغ را استصحاب می‌کنیم. اصطلاحاً به این

استصحاب عدم مجعول گفته می شود، قید (بعد از سنّ تمییز) به این خاطر است که انسان قبل از این سنّ قابلیت تکلیف را ندارد.

تقریب سوم: عدم تکلیف و عدم مجعول را قبل از تحقق شرایط یا قیود موضوع استصحاب می کنیم. مثلاً وجوب نماز جمعه بر حسب روزهای جمعه، انحلالی است. ما یقین داریم که شب جمعه، نماز جمعه ی فردا، بر من واجب نیست - نماز جمعه بر فرض وجوبش، بر مکلف در روز جمعه واجب است، چون روز جمعه از قیود فعلیت وجوب نماز جمعه است - و وقتی که جمعه آمد، نمی دانم که نماز جمعه بر من واجب است یا نه؟ عدم وجوب نماز جمعه را استصحاب می کنیم. یا بنابر این که عند الزوال روز جمعه نماز جمعه واجب باشد، نیم ساعت قبل از آن، نماز جمعه بر من واجب نیست و هنگام زوال که شک می کنیم عدم وجوب آن را استصحاب می کنیم. به این استصحاب نیز در اصطلاح، استصحاب عدم مجعول گفته می شود.

نتیجه ی جریان هر یک از این استصحاب ها در سه تقریب، براءت شرعیه و ترخیص در مخالفت این وجوب احتمالی می شود و این براءت شرعیه در تمام موارد شبهات جاری می شود.

برخی از علماء هر سه تقریب را و برخی بعضی از این تقریب ها را رد کردند. ولی نزد همه یک نکته مفروغ عنه است و آن نکته این است که اگر یکی از این سه تقریب تمام باشد براءت شرعیه یا استصحاب ثابت می شود. پس کسی در نتیجه ی استصحاب اشکال نکرد بلکه در جریان استصحاب اشکال کردند، ما قائلیم که اگر هر سه تقریب هم تمام باشد با آن نمی توان براءت شرعیه را ثبات کرد. ان شاء الله در مبحث استصحاب در مواضع مختلف، این تقریب ها را بیان می کنیم و نقد جریان این استصحاب ها را به آن جا موکول می کنیم. ما در این جا فرض می کنیم که این سه استصحاب جاری است با این حال نتیجه اش براءت شرعیه نمی شود.

توضیح: اگر غرض از این سه استصحاب این است که ما برای مکلف تأمین درست کنیم و این استصحاب - که خودش یک حکم شرعی ظاهری است - مؤمن مکلف نسبت به تکلیف احتمالی باشد، این درست است، منتهی مؤمن بودن استصحاب ارتباطی به براءت شرعیه ندارد، زیرا — بنابر نظر این علماء — این ها دو حکم شرعی مختل اند هر دو، حکم ظاهری هستند ولی قسیم یکدیگرند. براءت شرعیه فقط مؤمن است و استصحاب گاهی نقش مؤمن و گاهی نقش منجز را دارد بلکه استصحاب مؤمن، نتیجه اش با براءت شرعیه که آن هم مؤمن

است، یکی است اما نمی توان گفت که نتیجه ی جریان استصحاب، اثبات برائت شرعیه است. تأمین استصحاب عین تأمین برائت نیست، این ها دو جعل دارند. در موارد استصحاب منجز نوبت به برائت، شرعیه نمی رسد، چون استصحاب منجز حاکم بر آن است. در موارد استصحاب مؤمن، جماعتی مانند مرحوم آقای صدر قائل اند که این استصحاب بر برائت شرعیه جمع می شود و هر دو اصل جاری می شوند ولی مدرسه ی مرحوم میرازی نائینی فقط استصحاب مؤمن را جاری می کنند، زیرا موضوع برائت شرعیه عدم علم است و شارع مقدس استصحاب را علم اعتبار کرده است.

و اگر غرض از جریان این سه استصحاب این است که با اجرای این سه استصحاب برائت شرعیه را که یک حکم شرعی - یعنی ترخیص در مخالفت - است اثبات کنند، این ترخیص ثابت نمی شود اگر چه قائل به اصل مثبت باشیم. وقتی گفتیم، «شارع مقدس وجوب را برای نماز جمعه یا حرمت را برای شرب تنن جعل نکرده است». لازمه ی عقلی و شرعی آن این نیست که برائت شرعیه یا ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی جعل شده است. ممکن است شارع مقدس با سکوت و عدم موضعش نسبت به ترخیص برائتی، خواسته است که مابه وظیفه ی عقلی خود عمل کنیم. نه تنها لازمه ی عقلی آن نسبت از آن بالاتر، وقتی ما شک کردیم که شارع مقدس آقا در شبهات بدویه ترخیص را جعل کرده است یا نه، استصحاب می گوید که شارع مقدس ترخیص را جعل نکرده است، چون قبل از شریعت آن را جعل نکرده بود مثلاً اگر شبهه ی وجوبه در نماز جمعه و شبهه ی تحریمه در شرب تنن داشته باشیم و شک کنیم که در این موارد شبهات بدویه، آیا شارع ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی را جعل کرده است یا نه؟ استصحاب می گوید که شارع این ترخیص را جعل نکرده است و نوبت به وظیفه ی عقلی می رسد. اگر قبول کردیم که در شریعت آیا حکم شرعی به نام برائت شرعیه داریم یا نه؟ استصحاب می گوید که برائت شرعیه نداریم، زیرا قبل از اسلام و یا در صدر اسلام، شارع ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی را جعل نکرده بود، وقتی شک کنیم که بعد از آن، ترخیص را جعل کرده است یا نه؟ استصحاب عدم جعل آن را جاری می کنیم. پس نه تنها استصحاب، برائت شریعه را اثبات نمی کند بلکه آن را نفی هم می کند.

البته بیان مذکور برای این است که بگوییم: با استصحاب برائت شرعیه ثابت نمی شود، و اگر در موارد شبهات بدویه برائت شرعیه جاری می شود به این خاطر است که توسط سنت، ما برائت شرعیه را ثابت می دانیم نه به استصحاب.

جهت سوم: اعتراضات عامه

مراد از اعتراضات عامه اعتراضاتی است که بر براءت شرعیه شده است بدون فرق این که دلیل براءت شرعیه کتاب باشد یا سنت باشد یا استصحاب باشد.

عمده‌ی این اعتراضات، دو اعتراض است.

اعتراض اول این است که ادله‌ی براءت شرعیه اطراف علم اجمالی را شامل نمی‌شود و بحث آن در مباحث علم اجمالی — یعنی بحث احتیاط — خواهد آمد. عالم اصولی می‌خواهد از براءت شرعیه در شبهات حکمیه استفاده کند و تمام شبهات حکمیه، اطراف علم اجمالی هستند و دلیل براءت اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرد پس دلیل براءت شبهات حکمیه را شامل نمی‌شود. بله در شبهات موضوعیه، شبهات زیادی را داریم که اطراف علم اجمالی نیست. مثل این که اینجا آبی وجود دارد و من نمی‌دانم که این آب پاک است یا نجس است، براءت را نسبت به حرمت شربش جاری می‌کنم. این مورد از اطراف علم اجمالی نیست. اما تمام شبهات حکمیه اطراف علم اجمالی است، زیرا تکلیف — یعنی وجوب و حرمت — فقط به فعل مکلف تعلق می‌گیرد و فعل مکلف از سه حال خارج نیست: یا علم به تکلیف دارد و یا علم به عدم تکلیف دارد و یا شک در تکلیف دارد مثلاً نماز فعل مکلف است و ما علم به وجوب صلات داریم یا علم به حرمت شرب خمر داریم یا علم داریم که مشی در شریعت مقدسه واجب و حرام است. اما افعال زیادی داریم که نسبت به حکم آنها شک داریم مثل حرمت شرب تن، و حرمت شرب عصیر عنبی و وجوب نماز جمعه در عصر غیبت و غسل جمعه و اذان و اقامه در اول نماز و امثال ذلک. اگر فرض کنیم که تعداد این افعالی که حکمشان برای ما مشکوک است به مقدار هزار فعل باشد، ما علم اجمالی داریم که شارع مقدس در بعضی از این افعال مشکوک که تکالیف الزامی (یعنی وجوب و حرمت — دارد و قبلاً گفتیم که دلیل براءت شرعیه، اطراف علم اجمالی را شامل نمی‌شود، پس دلیل براءت شرعیه شامل مواردی که اطراف علم اجمالی است — مانند حکم شرب عصیر عنبی و مانند آن — نمی‌شود. بنابراین اگر آیات و روایات و استصحاب در دلالت بر براءت به عنوان یک اصل اصولی به درد فقیه نمی‌خورد و به عنوان اصل فقهی به درد فقیه می‌خورد مثل این که در شبهات موضوعیه‌ای که مقرون به علم اجمالی نیست اگر جاری شود به درد فقیه می‌خورد نه اصولی.

از این اشکال دو جواب دادند. یک جواب این است که این علم اجمالی در دایره‌ی شبهات حکمیه به انحلال حقیقی منحل می‌شود. و جواب دوم این است که این علم اجمالی در

دایره‌ی شبهات حکمیه به انحلال حکمی منحل می‌شود لذا دلیل برائت شرعیه شامل شبهات حکمیه می‌شود.

ما در این جا فقط متعرض جواب دوم می‌شویم زیرا اولاً جواب اول را در بحث خبر واحد متعرض شده و آ» را قبول کردیم و ثانیاً بعضی از علماء – مانند مرحوم آقای صدر – جواب اول را قبول نکردند ولی جواب دوم را قبول کردند و ما همین جواب را توضیح می‌دهیم. معنای انحلال حکمی این است که اگر یک مؤمن و مرخصی در بعضی از اطراف علم اجمالی بتواند جاری شود اصطلاحاً می‌گویند که علم اجمالی در آن جا حکماً منحل است یعنی علم اجمالی حقیقتاً منحل نیست و سر جای خودش محفوظ است اما مانند انحلال است و همان طوری که بعد از انحلال حقیقی مؤمن و مرخص در بعضی از اطراف جاری می‌شود در انحلال حکمی نیز مؤمن در بعضی از اطراف جاری می‌شود.

این انحلال حکمی در ما نحن فیه یعنی شبهات حکمیه وجود دارد. اگر علم اجمالی داشته باشیم که در یک طرف به خاطر دلیلی، اصل مؤمن جاری نشود، این اصل مؤمن در طرف دیگر علم اجمالی، جاری خواهد شد. مثلاً اگر علم اجمالی داشته باشیم که احد الانثینی نجس است، اصل مؤمن در این قاعده‌ی طهارت است. دلیل قاعده‌ی طهارت دو طرف علم اجمالی را نمی‌گیرد و نوبت به تعارض و تساقط نمی‌رسد. اگر در همین مثال اماره مثل خبر ثقه قائم شود بر این که اناء یمین نجس است قاعده‌ی طهارت در اناء یمین جاری نمی‌شود، زیرا قاعده‌ی طهارت جایی جاری می‌شود که ما اماره بر نجاست آن نداشته باشیم و در اناء یمین اماره‌ی بر نجاست داریم. پس قاعده‌ی طهارت در اناء یسار بلا معارض جاری می‌شود، در اینجا اصطلاحاً می‌گویند که علم اجمالی حکماً منحل شده است، زیرا اصل مؤمن یعنی قاعده‌ی طهارت بدون معارض در اناء یسار جاری است و مانند انحلال حقیقی است. عین همین بیان که در شبهه‌ی موضوعیه بود در شبهه‌ی حکمیه نیز می‌آید.

مثلاً هزار فعل داریم که حکمشان مشکوک است. در بعضی از موارد، شک در حرمت و در بعضی از موارد شک در وجوب داریم و علم اجمالی داریم که در تعدادی از موارد شک، تکلیف وجود دارد، می‌خواهیم ببینیم که دلیل برائت در این شبهات جاری می‌شود یا نه؟ گفتیم که دلیل برائت هر هزار طرف را شامل نمی‌شود منتهی در ما نحن فیه خصوصیتی است که در بعضی از اطراف علم اجمالی، دلیل برائت شرعیه شاملش نمی‌شود، یعنی در هر شبهه‌ای که اماره‌ی معتبر بر وجوب یا حرمت آن داریم دلیل برائت شرعیه شامل آن نمی‌شود، زیرا شرط جریان برائت شرعیه این است که اماره‌ی منجزه نداشته باشیم و اماره‌ی

وجوب و اماره‌ی حرمت، اماره‌ی منجزه است. وقتی دلیل برائت شرعیه شامل این موارد نشد، در بقیه‌ی اطراف شبهات، دلیل برائت جاری می‌شود.

پس در شبهات حکمیه به برکت اماره‌ی منجزه، انحلال حکمی به وجود می‌آید و اگر این امارات منجزه نسبت به بعضی از تکالیف نبوده برائت شرعیه در بقیه‌ی اطراف جاری نمی‌شد. این جوابی است که متأخرین آن را قبول کرده‌اند. بنابراین در ما نحن فیه اعتراض اول وارد نیست و عمده اعتراض دوم است.

اعتراض دوم این است که اگر ادله‌ی برائت شرعیه را تمام بدانیم در مقابلش، ادله‌ی وجوب احتیاط در شبهات را داریم. و این دو دسته از ادله با هم تعارض می‌کنند و یا این که ادله‌ی احتیاط وارد بر ادله‌ی برائت است و در هر دو حال ادله‌ی برائت از بین می‌رود.

ادله‌ی احتیاط در جایی با ادله‌ی برائت معارض است که موضوع ادله‌ی برائت، عدم باین بر تکلیف باشد، چون موضوع ادله‌ی وجوب احتیاط نیز عدم بیان بر تکلیف است و اگر موضوع ادله‌ی برائت عدم بیان بر تکلیف و عدم بیان بر وجوب احتیاط باشد ادله‌ی وجوب احتیاط وارد بر ادله‌ی برائت می‌شود و با وجود دلیل وارد، موضوعی برای دلیل مورد نمی‌ماند، در این جا علمای اخباری به ادله‌ی وجوب احتیاط - یعنی کتاب روایات - تمسک کردند.

در کتاب جامع الاحادیث - به آدرس قبلی - تمام آیات و روایاتی که اخباریین برای وجوب احتیاط به آن‌ها تمسک کرده‌اند، ذکر شده است، کما این که در وسائل الشیعه، ابواب صفات قاضی، باب ۱۲ نیز سعی شده است که تمام روایات احتیاط ذکر شود و چون تعداد این روایات بسیار زیاد است دیگر بحث سندی نداریم و اصولیین راجع به دلالت هر یک از این روایات مناقشه کردند و ما چند روایت عمده را متعرض می‌شویم.

یکی از این روایات، روایت حمزة بن طیار است. در این روایت آمده است: «انه عرض علي أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه عليه السلام حتي اذا بلغ موضعاً منها، قال له: كفّ و اسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام: انه لا يسعكم فيما ينزل بكن مما لا تعلمون الا الكفّ عنه و التثبت و الردّ الي ائمة الهدى حتي يحملوكم فيه علي القصد و يجلو عنكم فيه العمي و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: "فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون"»^۱

^۱ - الوسائل ۲۷: ۱۵۵، أبواب صفات القاد، ب ۱۲، ج ۳.

ملخص روایت این است که امام علیه السلام فرمودند: «اگر به واقعه‌ای برخورد کردید که حکم آن را نمی‌دانید در سعه نیستید، بلکه حتماً باید توقف و تثبیت و احتیاط کنید تا به نزد ائمه علیهم السلام بروید و آن‌ها راه حق و حکم را به شما نشان بدهند». بنابراین در شبهات حکمیه که حکم الله برای ما معلوم نیست باید توقف کنیم و به امام علیه السلام رجوع کنیم و از امام علیه السلام حکم را سؤال کنیم.

از این که فرمود: «به امام رجوع کنید» معلوم می‌شود که این شبهه، شبهه‌ی حکمیه است، زیرا در شبهه‌ی موضوعیه به امام علیه السلام رجوع نمی‌کنیم مثلاً اگر یک اناء داشته باشیم و شک در نجاست آن داشته باشیم به امام علیه السلام رجوع نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که آیا اناء پاک است یا نجس است، زیرا بیان آن وظیفه‌ی امام علیه السلام نیست. بنابراین روایت مختصّ به شبهات حکمیه است و از آن وجوب احتیاط استفاده می‌شود.

بر دلالت این روایت بر وجوب احتیاط خدشه وارد شد، زیرا امام علیه السلام فرمودند که شما در شبهات باید احتیاط کنید بلکه فرمودند که شما در سعه نیستید و باید به امام رجوع کنید و حکم مسأله را از او پرسید. در ما نحن فیه فقهاء همین کار را می‌کنند. مثلاً وقتی به این مسأله برخورد می‌کنند که آیا شرب عصیر عنبی حلال است یا حرام است، فقهاء دو کار می‌کنند. در مرحله‌ی اول به روایات ائمه علیهم السلام رجوع می‌کنند تا ببینند حکم شرب عصیر عنبی چیست. و اگر با رجوع به روایات حکم شرب عصیر عنبی را به دست نیاورند، بر ایشان این سؤال ایجاد می‌شود که وظیفه‌ی آنان در این حال چیست، و برای بار دوم به روایات رجوع می‌کنند و در این موضوع به ادله‌ی براءت برخورد می‌کنند، مانند حدیث رفع یا حدیث حجب. و این منافاتی با مضمون روایت حمزة بن طیار ندارد، چون فقهاء دوبار به روایات ائمه علیهم السلام رجوع کرده‌اند. پس این روایت دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه ندارد.

روایت دوم روایت ابو سعید زهري است. او توثیق خاصی ندارد ولی بعضی از اجلاء از او روایت کردند. در این روایت آمده است که امام باقر علیه السلام فرمود: «الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة و ترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»^۱.

در این روایت آمده است: «توقف در هنگام شبهه از افتادن در هلاکت بهتر است». درست است که لفظ «خیر» دلالت بر فضیلت و استحباب می‌کند، اما به قرینه‌ی مقابله‌ی «وقوف» با

^۱ - المصدر: ح ۲.

«اقتحام در هلاکت»، از این لفظ، وجوب استفاده می‌شود، زیرا انسان باید از هلاکت فرار کند و مراد از هلاکت، هلاکت اخروی، یعنی عذاب الهی است، زیرا اگر مثلاً این مایع خمر باشد و انسان آن را شرب کند، در دنیا به هلاکت نمی‌رسد.

این روایت اگر حد به اطلاقش شامل همه‌ی شبهات می‌شود ولی علمای اخباری از این اطلاق — به خاطر روایات دیگر مانند روایت مسعده بن صدقه «یعنی کلّ شیء لکّ حلال» که مختص به شبهه‌ی موضوعیه بوده و مقید روایت مورد بحث است — رفع ید کرده و این روایت را مختص به شبهات حکمیه دانستند.

مرحوم آقای صدر از استدلال به این روایت جواب داده است که این روایت بر وجوب احتیاط دلالت ندارد. ایشان فرمود که فقهای ما بین مفهوم عرفی شبهه و اصطلاح اصولی آن خلط کرده‌اند و در روایت شبهه را به معنای اصولی گرفتند. شبهه به اصطلاح اصولی به معنای شکّ است و حال این که شبهه در روایت به معنای عرفی — که از شبه و تشابه می‌آید — به عقاید باطل و مطالب انحرافی گفته می‌شود که شبیه حق است. مطالب باطل و انحرافی بر دو دسته است: یک دسته از آن‌ها شبیه به حق هستند و از آن‌ها تعبیر به مشبهات می‌شود و مفهوم لغوی شبهه همین است و یک دسته از آن‌ها شبیه به حق نیستند و همه‌ی مردم آن را متوجه می‌شوند. امام علیه السلام در روایت فرمودند: در امور مشتبّه وقتی به جایی می‌رسید که تشخیص نمی‌دهید حق و باطل کدام است، در این موارد احتیاط کنید و در آن فرو نروید تا کم‌کم برای شما حقیقت روشن شود. و این مطلب به بحث ما ارتباطی ندارد زیرا بحث ما راجع به این است که ما نمی‌دانیم که — مثلاً — در شریعت مقدسه آیا شرب تنّ حرام است یا حلال است، یعنی در حکم مسأله شکّ داریم و امثال این حکم مربوط به امور اعتقادی نیست پس این روایت بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه دلالت ندارد.

این بیان مرحوم آقای صدر تمام نیست، زیرا در ذیل روایت آمده است: «و ترکک حدیثاً لم تروه خیر...»، امام علیه السلام سخن خود را بر یکی از موارد شبهات حکمیه تطبیق کرده و فرمودند که اگر به حدیثی رسیدی که نمی‌دانی این سخن ما است یا نه، قبل از این که تحقیق کنی آن را نقل نکن. پس مراد از «شبهه» در روایت همان معنای اصولی یعنی شکّ است و مورد روایت شبهه‌ی حکمیه است و امام علیه السلام در آن دستور توقف داده است. در جواب از استدلال به روایت می‌گوییم که «وقوف» در مقابل «اقتحام» آمده است و «اقتحام» در لغت و مفهوم عرفی به اقدام بر انجام کاری بدون ترویّ و فکر گفته می‌شود، بنابراین وقوف در اینجا به معنای احتیاط نیست، بلکه به معنای تأمل کردن و فکر نمودن و

رجوع کردن به ائمه علیهم السلام است و همین کار را فقهاء نیز انجام می دهند و به مجرد این که به یک شبهه‌ی حکمیه برخورد کردند خودشان را در سعه نمی بینند بلکه به کتاب و سنت رجوع می کنند و اگر حکمی را پیدا نکردند دوباره به سنت مراجعه می کنند تا وظیفه‌ی خود را در این حال بدست آورند و به مقتضای کتاب و سنت به برائت عمل می کنند و این کار فقهاء نیز وقوف عند الشبهات شمرده می شود. بنابراین از این روایت وجوب احتیاط را در مقابل برائت نمی توان استفاده کرد.

روایت سوم مقبوله عمر بن حنظله است. عمر بن حنظله روایتی در بحث تعارض دو خبر دارد که روایت مفصّلی است. در بخشی از این روایت آمده است: «قال علیه السلام: و انما الأمور ثلاثة؛ امر بین ر شده فینبع و امر بین غیّه فیجتنب و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله. قال رسول الله صلی الله علیه و آله: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم — ثم قال فی آخر الحدیث — الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»^۱.

علمای اخباری فرمودند که در این روایت، سه فقره به وضوح بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه دلالت دارد و آن سه فقره عبارتند از: «أمر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله» و «من ترک الشبهات نجی من الهلکات و من أخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم» و «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات». بنابراین اگر احتمال دادیم که شرب تنن حرام است باید احتیاط کنیم. علمای اخباری فقط در شبهات تحریمیه قائل به احتیاط شدند و آن را از عبارت «من أخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم» استفاده کردند.

به نظر ما اگر این روایت دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات کند هم شبهه‌ی تحریمیه و هم شبهه‌ی وجوبیه را شامل می شود. اما اگر این سه فقره‌ی مذکور را با هم در نظر بگیریم باز روایت دلالت بر وجوب احتیاط ندارد. دو قرینه — یکی در صدر روایت و دیگری در ذیل آن — بر این مطلب دلالت دارد. در صدر روایت آمده است: «و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله» یعنی در امر مشکل باید به کتاب و سنت رجوع کرد. و در ذیل روایت آمده است: «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» گفتیم که (اقتحام) عبارت از

^۱ — الوسائل ۲۷: ۱۵۷، أبواب صفات القاضي: ب ۱۲، ح ۹.

اقدام بدون تروی است و این مطلب را فقهاء نیز قبول دارند و در شبهات علمش این است که در کتاب و سنت حکم شبهه را پیدا نمی کنند و خود کتاب و سنت و یا فقط سنت گفته است که اگر تکلیفی را پیدا نکردید در سعه هستید و برائت را جاری کنید و این عمل اقتحام در هلاکت و اقدام بدون تروی نیست. بنابراین این روایت با برائتی که فقهاء به آن ملتزم هستند، تنافی ندارد و این روایت بر وجوب احتیاط دلالت ندارد.

روایت چهارم، روایت عبد الرحمن بن حجاج است. بعضی از علماء مانند مرحوم آقای صدر، این روایت را احسن روایات دانسته است.

روایات سابق سنداً، مخدوش بود. بله، اکثر علماء سند مقبوله عمر بن حنظله را قبول کردند ولی ما به تبع مرحوم آقای خویی آن را قبول نکردیم. اما روایت چهارم سنداً صحیح و منقح است. در این روایت آمده است: «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ فقال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد. قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه. فقال عليه السلام: إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا».^۱

وجه استدلال به حدیث این است که امام علیه السلام فرمود: «إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط». مسأله مربوط به شبهه‌ی حکمیه است و فهم عرفی از «بمثل هذا» این است که مسأله‌ی صید، خصوصیتی ندارد و همه‌ی شبهات حکمیه در این عبارت داخل اند. و امام علیه السلام فرمودند که در این موارد احتیاط واجب است مگر این که از حکم آن سؤال کنید و به آن علم پیدا کنیم. تمام شبهات حکمیه این گونه اند، یعنی وقتی ما به روایات رجوع می کنیم، حکم مسأله را پیدا نمی کنیم و با اجرای اصل برائت نیز به حکم مسأله علم پیدا نمی کنیم، پس باید احتیاط کنیم.

از استدلال به این روایت دو جواب داده شد.

جواب اول این است که این روایت اجمال دارد، چون عبارت (إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا) دو احتمال دارد؛ احتمال اول این است که مشار الیه (هذا)، مسأله‌ی صید باشد، یعنی اگر به مثل مسأله‌ی صید برخورد کردید که شبهه‌ی حکمیه است و حکم آن را نمی دانید، احتیاط کنید، بنابراین احتمال، روایت دلالت بر وجوب احتیاط می کند. احتمال دوم این است که روایت ناظر به مقام افتاء است و می فرماید که اگر به مسأله‌ای برخورد کردید و به آن علم نداشتید، فتوا ندهید. بنابراین

^۱ - الوسائل ۱۳: ۴۶، أبواب كفارات الصيد: ۱۸، ح ۶.

احتمال روایت ارتباطی با احتیاط ندارد، و فقیه در هیچ مسأله‌ای نمی‌تواند به حکم شرعی - چه تکلیفی و چه وضعی - فتوا دهد مگر این که حجت بر آن حکم داشته باشد. بنابراین معنای روایت این می‌شود که اگر به مسأله‌ای برخورد کردید و حکم آن را نمی‌دانید بر شما احتیاط واجب است و نباید فتوا دهید. لذا وقتی فقهاء می‌فرمایند: «الأحوط وجوباً» این فتوا نیست، بلکه بهاین معنا است که او فتوا نمی‌دهد و در این حال، عامی یا باید احتیاط کند و یا باید - با رعایت الأعلّم فالأعلّم - از کسی تقلید کند که فتوا به عدم تکلیف می‌دهد.

خلاصه‌ی جواب اول این است که روایت اجمال دارد و دو احتمال در آن وجود دارد و معلوم نیست که آیا روایت مربوط به مقام عمل است یا مربوط به مقام افتاء است.

جواب دوم این است که بر فرض این که روایت مربوط به مقام عمل بوده و اجمال نداشته باشد، از غایت در عبارت «فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا» استفاده می‌شود که احتیاط مال جایی است که امکان تعلم حکم واقعی وجود داشته باشد مثل این که عصر حضور باشد و یا عصر غیبت بوده و در آن مسأله از امام علیه السلام روایتی رسیده باشد اما در جایی که امکان تعلیم نیست کما این که مجرای برائت نیز همین گونه است، یعنی فقیه به ادله رجوع می‌کند و دلیلی بر حکم پیدا نمی‌کند، پس امکان تعلم وجود ندارد، این روایت اطلاق ندارد تا شامل این مورد شود. در مانحن فیه نه مثبت وجدانی حکم وجود دارد و نه مثبت تعبدی حکم وجود دارد و نه مثبت تنجیزی حکم وجود دارد. بنابراین این روایت با ادله‌ی برائت تعارض ندارد.

این تمام کلام در روایات احتیاط بود و هیچ یک از این روایات در دلالت بر وجوب احتیاط تمام نبود، بنابراین اخبار برائت بلا معارض می‌شود.

تنبيه: بر فرض تسلّم این که روایات احتیاط سنداً و دلالةً تمام باشد، باید ببینیم که چگونه بین روایات احتیاط و روایات برائت باید جمع کنیم؟

فقهاء سعی کردند که روایات برائت را أخص از روایات احتیاط قرار دهند تا مخصص روایات احتیاط شده و بر آن مقدم شود. وجوهی در این جهت ذکر شد و ما به دو وجه - که در کلمات متأخرین رایج شده است - اشاره می‌کنیم.

وجه اول این است که روایات برائت اطراف علم اجمالی را شامل نمی‌شوند مثلاً اگر من علم اجمالی داشته باشم که در ظهر روز جمعه، یا نماز ظهر بر من واجب است و یا نماز جمعه بر من واجب است، در این حال نمی‌توانم برائت را نسبت به وجوب نماز ظهر و وجوب نماز جمعه جاری کنم و در ظهور این روز اصلاً نماز نخوانم بلکه باید احتیاط کنم.

بنابراین وجه چون براءت شامل اطراف علم اجمالی نمی شود ولی روایات احتیاط شامل آن می شود، روایات براءت أخص از روایات احتیاط خواهند شد و روایات براءت مختص به شبهات بدویه می شود و روایات احتیاط هم شامل شبهات بدویه و هم شامل شبهات مقرون به علم اجمالی خواهد شد.

وجه دوم این است که مورد اتفاق است که روایات براءت، شبهات حکمیه قبل از فحص را شامل نمی شود، منتهی اختلاف شده است که آیا این عدم شمول تخصیصاً است یا تخصصاً؟ ما قائلیم که این عدم شمول تخصصاً ثابت است و بحث از آن در محل خودش خواهد بود. اما روایات احتیاط شبهات حکمیه قبل از فحص را شامل می شود و قدر متیقن آن روایات همین مورد است.

پس روایات براءت از دو جهت أخص از روایات احتیاط هستند و مخصص آن می شوند و روایات احتیاط مختص به دو مورد می شود که یکی شبهات مقرون به علم اجمالی است و دیگری شبهات حکمیه بدویه قبل از فحص است و علمای اصول در هر دو مورد قائل به احتیاط هستند.

متأخرین در این مطلب اشکال کرده و گفتند که تخصیص روایات احتیاط توسط روایات براءت درست نیست، زیرا روایات احتیاط شامل شبهه‌ی موضوعیه نمی شود، بعضی از این روایات در مورد شبهه‌ی حکمیه وارد شده است مثل صحیح‌ه‌ی عبد الرحمن بن حجاج و مقبوله عمر بن حنظله، ولی روایات براءت شامل شبهه‌ی موضوعیه می شود، پس نسبت بین آن دو عموم و خصوص من وجه است و در عموم و خصوص من وجه، دو دلیل در ماده‌ی اجتماع با هم تعارض می کنند. ماده‌ی اجتماع در ما نحن فیه شبهه‌ی حکمیه‌ی بدویه‌ی بعد از فحص است. مثلاً اگر در حکم شرب تن شک کردیم و به روایات رجوع کردیم و شک ما برطرف نشد، روایات براءت و روایات احتیاط، این مورد را شامل می شوند و در این مورد با هم تعارض دارند. بنابراین روایات براءت مخصص روایات احتیاط نیست. این دو بعد از تعارض تساقط می کنند و نوبت به وظیفه‌ی عقلی می رسد. وظیفه‌ی عقلی بنابر قول به قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان، براءت است و بنا بر قول به انکار این قاعده، وظیفه‌ی عقلی احتیاط است و بنابر این قول، نتیجه‌ی این وظیفه‌ی عقلی با احتیاط شرعی یکی می شود. این تمام کلام در جهت سوم بود.

جهت چهارم: تنبیهات براءت

در علم اصول متداول است که وقتی بحثی را مطرح می کنند در دو بخش بحث می کنند؛ یک بحث کبروی است مثلاً بحث برائت را مطرح می کنند و مورد آن و ادله‌ی آن را بیان می کنند و بحث دیگر صغروی است و بعضی از تطبیقات آن را جداگانه مطرح می کنند به خاطر نکات و خصوصیات که در آن تطبیقات وجود دارد و این بحث صغروی به عنوان تنبیهات ذکر می شود لذا تمام مباحثی که در تنبیهات ذکر می شود مباحث تطبیقی است.

تنبیه اول: اصالت عدم تذکیر

در جهت اول گفتیم که مورد برائت شرعیه جایی است که بیانی بر تکلیف وجود نداشته باشد و مراد از بیان اعم از بیان وجدانی (یعنی قطع) و بیان تعبدی (یعنی اماره) و بیان تنجیزی (یعنی استصحاب مثبت تکلیف) است. بنابراین اگر در جایی استصحاب مثبت تکلیف داشتیم نوبت به برائت شرعیه نمی رسد. در استصحاب عدم تکلیف فرقی نمی کند که استصحاب موضوعی باشد، مانند این که این جا مایعی وجود دارد و من نمی دانم که این مایع خمر است یا خلّ است، لامحاله شک در حرمت شرب آن می کنم و حالت سابقه‌ی آن هم خمر بود، در این حال نمی توانم برائت از حرمت شرب این مایع را جاری کنم، چون بیان تنجیزی — یعنی اصل استصحاب موضوعی نسبت به تکلیف (یعنی حرمت شرب) - وجود دارد و این استصحاب می گوید که این مایع خمر است چون حالت سابقه‌اش خمر بوده است، و یا استصحاب حکمی باشد مثل این که شک شود زنی که حیض است بعد از انقطاع دم و قبل از اغتسال، آیا مباشرت با او حرام است یا حلال است؟ در اینجا نمی توانیم به برائت عمل کنیم زیرا استصحاب حرمت مباشرت با این زن جاری می شود و این استصحاب یک اصل حکمی است و با وجود این استصحاب مثبت تکلیف نمی توانیم برائت را جاری کنیم. بله، کسانی که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانند در این حال نوبت به برائت می رسد، البته مشهور علماء قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه هستند.

یکی از مواردی که شک در حرمت آن می کنیم، مسأله‌ی لحوم است که نمی توانیم آیا این لحم مذکی است یا غیر مذکی است. مثلاً مرغ‌هایی که در بازار است یا گوشت‌هایی که از کشورهای خارجی می آورند شک می کنیم که آیا مذکی هستند یا نیستند؟ اگر مذکی باشند اکلشان حلال است و اگر مذکی نباشند اکلشان حرام است. سؤال این است که آیا در موارد شک می توانیم اصل برائت از حرمت را جاری کنیم.

مرحوم شیخ این مثال را ذکر کرد و فرمود که در این حال اصالت عدم تذکيه که همان استصحاب است جاری می شود و می گوید که این لحم قبلاً مذکی نبود، الان هم مذکی نیست، و این استصحاب، اصل مثبت تکلیف - یعنی حرمت اکل - است و با وجودش نوبت به براءت شرعیه نمی رسد.

علمای اصول بعد از مرحوم شیخ، درباره ی اصالت عدم تذکيه بسیار بحث کردند و این بحث به صورت یکی از مباحث بزرگ فقهی در داخل کتاب اصولی در آمده است. این بحث مورد ابتلاء بوده و در فقه از آن بحث نمی شود، خصوصاً فقهاء که بحث خارج فقه دارند به بحث لحون نمی رسند چون بحث اطعمه و اشربه در اواخر کتب فقهی است. لذا علماء بحث تذکيه را با تمام وسعت مطالبش در کتب اصولی ذکر کرده اند، و ما سعی می کنیم که شقوق این بحث را به نحو اختصار بیان کنیم.

شک ما نسبت به حلیت و حرمت لحم، از دو حال خارج نیست، یا شبهه ی موضوعیه است، مثلاً نمی دانیم این مرغ تذکيه شده است یا نه؟ و یا شبهه ی حکمیه است، مثلاً نمی دانیم که لحم خرگوش حلال است یا حرام است؟ بنابراین در دو مورد بحث می کنیم: یکی شبهه ی موضوعیه ی لحوم و دیگری شبهه ی حکمیه ی لحوم.

اما شبهه موضوعیه: اگر در حلیت یا حرمت یک لحم به نحو شبهه ی موضوعیه شک کردیم، چهار صورت دارد:

صورت اول این است که شک ما به این جهت است که نمی دانیم این گوشت از حیوان مأكول اللحم است یا از غیر مأكول اللحم است مثلاً نمی دانیم که این گوشت، گوشت گوسفند است یا گوشت خرگوش است یا نمی دانیم این ماهی، پولک دار است یا پولک دار نیست. در اینجا براءت یا اصالة الحل را جاری می کنیم.

شبهه ای مطرح شد که اگر تمام باشد نوبت به اصالة الحل یا براءت نمی رسد و آن شبهه جریان استصحاب حرمت اکل این حیوان است و چون این استصحاب، مثبت تکلیف است پس نوبت به اصل براءت نمی رسد. بیان استصحاب این است که این حیوان تا وقتی که زنده بود اکلش حرام بود و الان که زنده نیست و تذکيه شد، نمی دانیم که اکلش حلال است یا حرام است، استصحاب می گوید اکلش حرام است.

به این شبهه دو جواب داده شد.

جواب اول این است که ما دلیلی نداریم که خوردن حیوان زنده حرام باشد، لذا بعضی از فقهاء که متعرض مسأله شدند، فتوا دادند که خوردن ماهی زنده اشکال ندارد.

جواب دوم این است که بر فرض حرمت خوردن گوشت حیوان زنده، باز استصحاب حرمت در این جا جاری نمی‌شود و نوبت به براءت و اصاله الحل می‌رسد، زیرا موضوع در اینجا متبدل شده است چون اگر گفتیم که «اکل حیوان حرام است» بعد از مردن، آن شیء دیگر حیوان نیست زیرا مقوم حیوان، روح و حیات است و در اینجا موضوع عوض می‌شود؛ موضوع حرمت اکل، حیوان زنده است و بعد از زهاق روح وقتی می‌خواهیم گوشت این حیوان را بخوریم این شیء غیر از آن حیوان زنده است و چون استصحاب مثبت تکلیف جاری نیست نوبت به اصل براءت و اصاله الحل می‌رسد.

صورت دوم این است که ما می‌دانیم این حیوان ماکول اللحم است و می‌دانیم که این حیوان تذکیه نیز شده است ولی احتمال می‌دهیم که وقتی این حیوان زنده بوده مانعی از قبول تذکیه بر آن عارض شده است گاهی حیوانات ماکول اللحم دارای صفاتی می‌شوند که تذکیه را قبول نمی‌کنند و اکل آن‌ها حرام می‌شود مثل حیوانی که جلال شده است یا حیوانی که از شیر خنزیر تغذیه کرده است یا حیوانی که موطوئه واقع شده است. اگر در این موارد حیوان را تذکیه هم کنند، قبول تذکیه نمی‌کند. حال وقتی در حلیت یا حرمت لحم یک حیوان شک کنیم به این خاطر که شک داریم آیا مانعی برای قبول تذکیه آن به وجود آمده است یا نه؟ در این موارد دو اصل جاری می‌شود: یکی براءت و دیگری استصحاب عدم جلال یا عدم تغذیه از شیر خنزیر یا عدم موطوئه بودن. هر دو اصل جاری است زیرا ما قائلیم که اصول طولیه در صورت توافق در نتیجه، هر دو با هم جاری می‌شوند. بعضی در این استصحاب مناقشه کرده و فرمودند که ممکن است موضوع حلیت لحم غنم، (غنمی که لم یکن جلالاً) باشد — یعنی موضوع مرکب باشد — در این صورت استصحاب جاری می‌شود و می‌گویند که الان نیز این گو سفند جلال نیست. اما اگر موضوع حلیت آن (غنم غیر جلال) باشد — یعنی موضوع مقید باشد — استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا اصل مثبت می‌شود و نوبت به براءت و اصاله الحل می‌رسد.

تفاوت این دو موضوع در مرکب بودن و مقید بودن موضوع است مثلاً گاهی موضوع وجوب اکرام، (عالم) است، در این حال موضوع بسیط است و گاهی موضوع وجوب اکرام، (عالم عادل) است، در این حال موضوع مقید است و گاهی موضوع وجوب اکرام، (من کان عالماً و لم یکن فاسقاً) است در اصطلاح اصولی به این موضوع مرکب می‌گویند. اگر موضوع یک حکم بسیط باشد و شک کنیم که آیا این عالم، عادل است یا فاسق است، این شک اثری ندارد چون موضوع حکم یعنی (عالم) محقق است. و اگر شک کردیم

کسی، عالم است یا نیست استصحاب عدم عالمیت جاری می‌شود، چون او یک زمانی عالم نبود و عدم عالمیت او الان استصحاب می‌شود. اگر موضوع یک حکم، مرکب باشد و هر دو جزء آن را بالوجدان وجوداً یا عدماً احراز کردیم مشکلی نیست، و اگر یک جزء آن را بالوجدان احراز کردیم و جزئی دیگر را بالوجدان احراز نکردیم مثلاً می‌دانی این شخص عالم اس ولی نمی‌دانی که آیا فاسق است یا عادل است، در این صورت عدم فسق او را با تعبد یعنی با استصحاب عدم فسق درست می‌کنیم. این هم محل بحث نیست. قسم سوم این است که موضوع حکم، مقید — یعنی عالم عادل — باشد، در این قسم اگر ندانیم که این زید عالم عادل هست یا نیست، نه استصحاب عدالت جاری است و نه استصحاب عدم عدالت جاری است، چون استصحاب عدالت — یعنی استصحاب قید — نمی‌گوید که زید عالم عادل است، زیرا لازمه‌ی عقلی عدالت زید، عالم عادل بودن او است و عدالت جزء موضوع نیست بلکه قید موضوع است و تعبد به قید برای اثبات مقید، اصل مثبت می‌شود، چون قید از مقید خارج است، و لازمه‌ی عقلی وجود قید، وجود مقید است. استصحاب عدم عدالت هم جاری نیست، چون انتفاء مقید توسط انتفاء قید، از آثار عقلی آن است نه از آثار تعبدی و شرعی آن.

در حلیت عین همین بیان می‌آید. آنان قائل‌اند که موضوع حلیت مرکب از دو جزء است و آن دو جزء عبارتند از: (لحم غنم) و (لم یکن جلالاً). غنم بودن این حیوان بالوجدان ثابت است و (لم یکن جلالاً) هم به استصحاب ثابت است. اما اگر موضوع حلیت، مقید — یعنی غنم غیر جلال — باشد استصحاب عدم جلال به درد نمی‌خورد و جریان استصحاب مقید بلا اشکال است. و اگر شک کردیم که یک موضوع به نحو مرکب است یا مقید است، حکم مقید را دارد.

صورت سوم جایی است که شک در حلیت یا حرمت لحمی می‌کنیم و می‌دانیم که این لحم تذکیه شده است ولی نمی‌توانیم این حیوان تذکیه قبول می‌کند یا نمی‌کند مثل این که در تاریکی، حیوان را ذبح کردیم و شک کردیم که این حیوان غنم بود یا کلب بود، اگر غنم بود قبول تذکیه می‌کند و اگر کلب بود قبول تذکیه نمی‌کند این شبهه مربوط به شبهه‌ی موضوعیه است. آیا در اینجا این گوشت حلال است یا حرام است؟

گفته شد که این گوشت حلال است به این خاطر که استصحاب عدم کلیت را جاری می‌کنیم، زیرا این حیوان قبل از این که موجود شود، کلب نبود الان که شک می‌کنیم استصحاب عدم کلیت را جاری می‌کنیم. و این استصحاب، استصحاب عدم ازلی است.

کسانی که از مرحوم میرزای نائینی تبعیت کردند این استصحاب عدم ازلی کلیت را جاری کرده و حلیت این لحم را نتیجه گرفتند.

اگر چهار مطلب تمام باشد این استصحاب درست است.

مطلب اول این است که ما باید روایتی داشته باشیم که بفرماید: «هر حیوانی قبول تذکیه می‌کند» و از تحت آن، عنوان کلب و خنزیر خارج شده باشد تا در ما نحن فیه بگوییم حیوان بودنش محرز است و کلب بودنش را با استصحاب عدمی نفی می‌کنیم. آیا ما چنین عمومی را داریم یا نه؟

بعضی از فقهاء مثل مرحوم میرزای نائینی فرمودند که «ما چنین عمومی را داریم» و آن را از صحیحی علی بن یقطين استفاده کردند که از امام علیه السلام راجع به جلود سؤال کرد و امام علیه السلام فرمود: «هر جلدی که وارد شد و شما احتمال می‌دهید که بر آن تذکیه انجام شده است آن جلد پاک است».

ایشان از این روایت استفاده کردند که هر حیوانی قبول تذکیه می‌کند و کلب و خنزیر از این عموم خارج شده‌اند.

مطلب دوم این است که ما اگر یک عامی داشته باشیم و با تخصیص منفصل عنوانی از آن خارج شده باشد در شبهات موضوعیه آن عنوان استثناء شده، استصحاب عدم جاری می‌شود و مرکب ثابت می‌شود. مثلاً در خطابی آمده است: (اکرم کل عالم) و در خطاب دوم آمده است: (لا تکرّم العالم الفاسق) و زید قطعاً عالم است ولی نمی‌دانیم او فاسق است یا نیست. این مورد داخل در شبهه‌ی موضوعیه است. یک عده از فقهاء فرمودند که موضوع در این جا مرکب است نه مفید. و عالم بودن زید محرز است و فاسق بودنش مشکوک است و استصحاب عدم فاسق بودن زید جاری می‌شود و (عالم بودن) و (فاسق نبودن) که موضوع مرکب برای وجوب اکرم است ثابت می‌شود و اکرام او واجب می‌شود. در ما نحن فیه موضوع حلیت، (حیوان و لم یکن کلباً) است که اولی بالوجدان محرز است و دومی به استصحاب ثابت می‌شود.

مطلب سوم این است که استصحاب در اعدام ازلی جاری شود.

مطلب چهارم را مرحوم آقاضیاء در جریان استصحاب مذکور لازم دانست و آن مطلب این است که آن عنوانی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم نباید از عناوین اولی ذاتی باشد. مثلاً وقتی شک می‌کنیم زید عالم آیا فاسق است یا فاسق نیست، در این جا استصحاب عدم ازلی جاری است اما اگر عناوینی ذاتی است پس مرحوم آقاضیاء استصحاب عدم ازلی آن را

جاری نمی‌داند و نمی‌توانیم به حیوان اشاره کنیم و بگوییم آن زمانی که این حیوان نبود کلب هم نبود، زیرا کلب در صورت عدم نیز کلب است نه چیز دیگر، زیرا ذاتیات شیء از شیء منعزل نمی‌شود.

ما از این چهار مطلب ذکر شده، سه مطلب اول را قبول نداریم و اگر استصحاب عدم ازلی را بپذیریم این استصحاب را هم در عناوین ذاتیه و هم در عناوین عرضیه جاری می‌دانیم، زیرا این که محروم آقا ضیاء فرمود کلب معدوم نیز کلب است، این به حمل اولی درست است نه حمل شایع و ملاک در استصحاب حمل شایع است نه حمل اولی.

بنابراین استصحاب عدم کلیت سه اشکال دارد؛ اشکال اول این است که عام فوقانی بر این که هر حیوانی قبول تذکیه می‌کند مگر مواردی که استثناء شده است را قبول نداریم و روایت مذکور در جهت بیان چنین امری نیست و اشکال مطلب دوم این است که بعد از ورود عام و ورود خاص نمی‌توانیم بفهمیم که آیا موضوع حکم مرکب است یا مقید است استصحاب عدم عنوان خاص را نمی‌توانیم جاری کنیم و اشکال مطلب سوم این است که استصحاب عدم ازلی را جاری نمی‌دانیم، بنابراین این استصحاب عدم کلیت جاری نیست و نوبت به اصل محکوم می‌رسد و آن اصل اصالت عدم تذکیه است. در تذکیه سه مبنا وجود دارد؛ بنا بر دو مبنا استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود و بنا بر یک مبنا این استصحاب جاری نمی‌شود و در این صورت نوبت به اصل محکوم یعنی اصالة الحلّ می‌رسد.

اصالت عدم تذکیه محکوم اصالت عدم کلیت است زیرا اصالت عدم کلیت اصل موضوعی است و اصالت عدم تذکیه نسبت به آن اصل حکمی محسوب می‌شود. و اگر اصالت عدم تذکیه جاری نشد نوبت به اصالة الحلّ می‌رسد. اصالة الحلّ، اصل برائت است و اصالت عدم تذکیه، اصل استصحاب است و وقتی که دست ما از استصحاب کوتاه شد نوبت به اصل برائت می‌رسد.

در مواردی که استصحاب عدم تذکیه را جاری می‌کنیم، اکل حیوان حرام است، زیرا در آیه شریفه دارد: «الّا ما ذکیتم» یعنی گوشت حیوان مذکی حلال است و در ما نحن فیه نمی‌دانیم که این حیوان مذکی هست یا نیست و منشأ شک ما به این برمی‌گردد که آیا این حیوان قبول تذکیه می‌کند یا نمی‌کند، در این صورت استصحاب عدم تذکیه را جاری می‌کنیم.

در حقیقت تذکیه اقوال زیادی است. فقهاء آن را در بحث طهارت و نجاست مطرح می‌کنند و میته و مذکی را تعریف می‌کنند. ما در این جا به سه قول که مشهورتر است اشاره می‌کنیم.

قول اول این است که تذکیر یک امر بسیطی است که مسبب از ذبح با شرایطش است. نظیر طهارت که بعضی می‌گفتند: طهارت امر بسیطی است که مسبب از وضوء یا غسل یا تیمم است. روی این نظر وقتی شک داشته باشیم که تذکیر محقق شد یا نشد، استصحاب می‌گوید که تذکیر محقق نشد، زیرا حالت سابقه‌اش عدم تذکیر است. بنابر بسیط بودن تذکیر قابلیت تذکیر شرط آن است و در مسمای آن دخیل نیست.

قول دوم این است که تذکیر امر بسیطی است و خود عنوان تذکیر منطبق بر فعل ذبح با شرایطش می‌شود، یعنی وقتی ذبح با شرایطش انجام شود عنوان بسیط تذکیر محقق می‌شود و به صورت سبب و مسبب نیست. مثل این که گفته می‌شود تنظیم یک عنوان بسیطی است که منطبق بر قیام می‌شود و خود قیام امر تدریجی است ولی تعظیم تدریجی نیست. ما تابع همین نظر هستیم و این به خاطر استظهار از روایات و ارتکاز عرفی است و بنابراین معنا نیز استصحاب عدم تذکیر جاری می‌شود.

قول سوم این است که تذکیر عبارت از نفس این عمل (یعنی ذبح) با شرایطش است. بنابراین به این عمل مرکب خارجی تذکیر گفته می‌شود. اگر مراد از تذکیر این معنا باشد استصحاب عدم تذکیر جاری نمی‌شود زیرا فرض این است که تذکیر در خارج محقق شده است و دیگر مورد استصحاب عدم تذکیر نیست و نوبت به اصل محکوم می‌رسد و اصل محکوم استصحاب عدم تذکیر، براءت یا اصاله الحل است.

صورت چهارم این است که ما شک در تذکیر کنیم، مثلاً گوشت گوسفندی داریم و نمی‌دانیم که این گوشت گوسفند تذکیر شده است یا نشده است مثل گوشت‌هایی که از بلاد غیر مسلمان وارد می‌شود و ما می‌دانیم ذبح شده است ولی نمی‌دانیم که شرایط تذکیر را داشته است یا نه، مثلاً نمی‌دانیم ذابح مسلمان بود یا نبود و یا شرایط دیگر محقق شده است یا نه. این صورت محل ابتلاء است. در این صورت استصحاب عدم تذکیر جاری می‌شود و مستصحب آن امر حادث مسبوق به عدم است. لذا اگر مستصحب در این صورت، گوشت باشد نمی‌توان آن را خورد. و نسبت به طهارت و نجاست آن، بخشش می‌آید که موضوع نجاست عدم مذکی نیست بلکه میته است و اگر شک کنیم که این گوشت از میته است یا نه، استصحاب عدم میته را جاری می‌کنیم و بنابر جریان این اصل، گوشت پاک است. اما اگر پوست حیوان باشد آیا می‌توان در آن نماز خواند یا نه؟ این بستگی دارد به این که مانع ورود در نماز، غیر مذکی باشد یا میته باشد؟ در این مسأله اختلاف است. این تمام کلام در شبهات موضوعیه بود.

گاهی شبهه، شبهه‌ی حکمیه است. در شبهه‌ی حکمیه سه صورت وجود دارد. صورت اول این است که شک ما در حرمت یا حلیت به این بر می‌گردد که این حیوان - که بر آن تذکیه انجام گرفته است - آیا مأکول اللحم است یا غیر مأکول اللحم است، مثل گوشت پنگوئن که در زمان ما محل ابتلاء است و در زمان شارع مقدس محل ابتلاء نبوده است. در این گونه از موارد شک به *إصالة الحل* یا اصل برائت رجوع می‌کنیم، یعنی برائت از حرمت را جاری می‌کنیم.

در این جا دو شبهه مطرح است که باید جواب داده شود. یک شبهه این است که ما در این مورد استصحاب حرمت حال حیات را داریم به این بیان که حیوان تا وقتی که زنده بود مذکی نبود و گوشت آن حرام بود و الان که ذبح شد و تذکیه بر آن اجراء شد، شک می‌کنیم که آیا گوشتش حرام است یا نیست، استصحاب حرمت حال حیات را جاری می‌کنیم.

این شبهه را سابقاً ذکر کردیم و گفتیم که این شبهه تمام نیست، زیرا اولاً ما دلیلی نداریم که خوردن حیوان زنده جایز نباشد و بر فرض وجود چنین دلیل استصحاب مذکور جاری نمی‌شود.

شبهه‌ی دوم این است که در کلمات جماعتی از فقهاء مانند مرحوم شهید وارد شده است که اصل در لحوم حرمت است مگر آن‌هایی که با دلیل خارج شده است. جماعتی این کلام را توجیه کرده و گفتند که مراد شبهه‌ی موضوعیه است که اصل در لحوم، حرمت است، یعنی اگر لحمی پیدا کردیم و نفهمیدیم که این لحم مذکی است یا غیر مذکی است، یعنی اگر لحمی پیدا کردیم و نفهمیدیم که این لحم مذکی است یا غیر مذکی است، اصل عدم تذکیه جاری کرده و نتیجه‌ی آن حرمت آن لحم می‌شود. اما اگر مراد، شبهه‌ی حکمیه باشد و ما آیه یا روایتی داشته باشیم که به عموم و اطلاّش بخواهد بگوید که «اصل در لحوم حرمت است»، در شبهات حکمیه چنین دلیلی را نداریم. لذا اگر شک کردیم که لحم حیوانی در شریعت حلال است یا نیست برائت از حرمت آن را جاری می‌کنیم.

ما حصل صورت اول این است که مرجع در این صورت *إصالة الحل* است. صورت دوم این است که شک ما در حلیت لحم، به این خاطر است که آیا این حیوان قبول تذکیه می‌کند یا نه؟ مثل حیوان متولد از کلب و غنم، که نه اسم کلب بر آن صادق است و نه اسم غنم بر آن صادق است. در این مورد شک می‌کنیم که آیا لحم این حیوان حلال است یا حرام است و تذکیه نیز به آن انجام شده است و شک ما به این بر می‌گردد که این

حیوان تذکيه قبول می کند یا نمی کند. این بحث مانند بحث سابق است، یعنی اگر عمومی در این جا داشته باشیم که بگوید: «کل حیوان یقبل التذکيه» به این عموم اخذ می کنیم و در این شبهه، که شبهه حکمیه است نیازی به جریان استصحاب نیست. اما اگر چنین عمومی را قبول نکنیم که تذکيه که امر بسیطی است آیا محقق شده است یا محقق نشده است استصحاب عدم تذکيه جاری شده و می گوید که تذکيه محقق نشده است، چون گفتیم که قابلیت تذکيه مقوم تذکيه و یکی از شرایط آن است.

صورت سوم این است که شک ما در حلیت، از شرایط و موانع تذکيه ناشی می شود. مثلاً شک می کنیم که آیا آلت ذبح باید از حدید باشد یا اگر از غیر حدید — مثل استیل — هم باشد کفایت می کند؛ در این حال مرجع اصالت عدم تذکيه است، چون تذکيه امر بسیطی است و اصل این است که این امر محقق نشده است.

در اینجا اشکال شده است که در این گونه از موارد شک، ما به اطلاق (الا ما ذکیتم) و ادله تذکيه حیوان که در روایات آمده است تمسک می کنیم.

جواب اشکال این است که اینجا، جای اطلاق لفظی نیست، زیرا عناوین مأخوذ در خطابات شرعیه یعنی کتاب و نسبت، بر دو قسمند: عناوین شرعیه و عناوین عرفیه. در هنگام شک در عناوین عرفیه می توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم. مثلاً آیه شریفه می فرماید: «احلّ الله البيع» و ما شک می کنیم که آیا صاحب شریعت در بیع، صیغه را شرط کرده است یا معاطات کافی است؟ در عناوین عرفیه می توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم و بگوییم که در بیع عند العرف صیغه معتبر نیست. اما در عناوین شرعیه نمی توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم مثل عناوین «الا ما ذکیتم» و صلات و صوم و حج.

زیرا تمسک به اطلاق، همیشه مال جایی است که فردی مفهوماً در عنوانی داخل باشد و اطلاقاً مشکوک باشد. مثلاً اگر گفته شود: «اکرم العالم» بلا اشکال مفهوم (عالم) فرد فیلسوف را شامل می شود اما نمی توانیم این که مولی خودش با فلسفه خوب نبود آیا (عالم) به اطلاقش شامل فرد فیلسوف می شود یا نمی شود؟ این جا جای تمسک به اطلاق است. اما اگر جایی مفهوماً مشکوک باشد، یعنی مشکوک باشد که این عنوان به اطلاقش شامل این فرد خاص می شود یا نه؟ مثلاً کسی است که علم را به معنای خاصش ندارد ولی یک صفت — مثل آهنگری — را می داند و ما شک می کنیم که آیا مفهوم (عالم) بر آهنگر نیز صدق می کند یا نه؟ در این جا نمی توانیم به اطلاق (عالم) تمسک کنیم، زیرا در مفهومش شک داریم که آیا این مفهوم آن قدر سعه دارد که شامل صنعت گر شود یا چنین سعه ای ندارد.

این یک قاعده‌ی کلی است و بر ما نحن فیه تطبیق می‌شود. وقتی شارع فرمود: «أحلَّ الله البيع» (بیع از عناوین عرفیه است و مفهوم عرفی آن شامل بیع معاطاتی می‌شود و اگر احتمال دهیم که شارع مقدس یک قیدی اضافه دارد می‌توانیم به اطلاق این آیه تمسک کنیم. اما مثل (صلاة) در أقم الصلاة از عناوین عرفی نیست بلکه از عناوین شرعی است و مفهوم شرعی دارد و اگر ندانیم که سوره جزء صلات است یا نیست - اگر جزء صلات باشد مفهوم صلات بر صلات بدون سوره صدق نمی‌کند و اگر جزء صلات نباشد مفهوم صلات بر صلات بدون سوره صدق می‌کند - نمی‌توانیم به اطلاق - (أقم الصلاة) تمسک کنیم و بگوییم که شارع مقدس چون قید (مع السورة) را در این کلام نیاورد ما می‌توانیم نماز را بدون سوره بخوانیم. این مطلب در همه‌ی مفاهیم شرعیه وجود دارد. در ما نحن فیه اگر مراد از تذکیه که در آیه‌ی شریفه (الأما ذکیتم) آمده است تذکیه عرفی باشد، در تذکیه عرفی، حدید بودن آلت ذبح معتبر نیست و اگر مراد از تذکیه، تذکیه شرعی باشد، در موارد مشکوک نمی‌توانیم به اطلاق آیه تمسک کنیم زیرا نمی‌دانیم که آیا مفهوم تذکیه شرعی بر موردی که ذبح توسط حدید نباشد صادق است یا نیست. و اگر قبول کنیم که مراد از تذکیه در آیه تذکیه عرفی است، مراد از تذکیه در روایات تذکیه شرعی است و مطلب مذکور در این مورد می‌آید.

بله، ما می‌توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم یعنی اگر در روایت نیامده باشد که باید آلت ذبح از حدید باشد یا ذابح باید مؤمن باشد یا خود ذابح نیز باید رو به قبله باشد، اصطلاحاً به این مورد اطلاق مقامی گفته می‌شود و این قیود نفی می‌شود. ما در باب عناوین شرعی به اطلاق مقامی اخذ می‌کنیم. ولی این اطلاق در بعضی از موارد جاری نمی‌شود. مثل این که شک کنیم که آیا ذابح حتماً باید انسان باشد یا این که دستگاه هم می‌تواند ذابح باشد و احتمال دهیم که یکی از شرایط تذکیه این است که ذابح باید انسان باشد، در اینجا نه می‌توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم و نه می‌توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم و مرجع اصالت عدم تذکیه است، زیرا در زمان شارع مقدس محل ابتلاء نبود که با دستگاه، حیوان را ذبح کنند.

تنبيه دوم: حسن احتیاط و استصحاب آن

علمای اخباری برای وجوب احتیاط به روایاتی استدلال کردند و علمای اصولی فرمودند که این روایات دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند منتهی علمای اصول دو مطلب را پذیرفتند: یکی این که احتیاط عقلاً حسن است و دوم این که احتیاط شرعاً مستحب است. و مراد از

حسن عقلی و استحباب شرعی احتیاط، احتیاط در همه‌ی شبهات — موضوعیه و حکمیه و وجوبیه و تحریمیه — است.

اما احتیاط عقلاً حسن است، زیرا احتیاط مصداق انقیاد است و بنابر قبول حسن و قبح عقلی، دو عمل در مقابل حق تعالی حسن است و آن دو عبارتند از: اطاعت و انقیاد. اطاعت در مقابل تکالیف الهی، حَسَن و جوبی است و انقیاد در مقابل خداوند، حَسَن استجابی است. اما احتیاط شرعاً مستحب است، زیرا روایاتی که علمای اخباری بر وجوب احتیاط ذکر کرده‌اند، بر وجوب دلالت ندارند ولی مسلماً بر استحباب احتیاط دلالت دارند. مثل روایت (اخوڪ دينك فاحتط لدينك) و روایات دیگر.

در این جا شبهه‌ای مطرح شده است و آن شبهه این است که حسن عقلی و استحباب شرعی احتیاط، در عبادات فرض ندارد. مثلاً ما احتمال می‌دهیم که نماز غفیله مستحب باشد یا غسل زیارت مستحب باشد یا نماز زیارت مستحب باشد، شبهه شده است که در این‌ها احتیاط ممکن نیست، زیرا وقتی این‌ها را انجام می‌دهیم، از دو حال خارج نیست یا انجام این‌ها به قصد امتثال است و یا بدون قید امتثال است. اگر انجام آن عبادت فایده‌ای ندارد، زیرا وقتی امتثال محقق می‌شود که عبادت به قصد امتثال باشد چون قصد امتثال مقوم عبادت است. اما در توصلیات حسن و استحباب احتیاط ممکن است. مثلاً اگر احتمال دهیم که بر مادر انفاق به اولاد واجب باشد، کافی است که مادر انفاق کند، چون اگر این عمل واجب بود مادر به وظیفه‌اش عمل کرده است و اگر این عمل واجب نبود مادر معصیت نکرده است.

این شبهه در محلّ خودش پاسخ داده شد و آن پاسخ این است که در عبادت لازم نیست که قصد عبادت امر جزمی داشته باشیم و همین که قصد امتثال امر احتمالی، یا قصد رجاء، یا قصد احتیاط داشته باشیم کافی است، زیرا حاکم در مقرب بودن عبادت عقل است و عقل فرقی بین این دو قصد در مقرب بودن عبادت نمی‌بیند.

این نکته را باید توجه داشته باشیم این که گفتیم: «احتیاط حسن و مستحب است». دو مورد از آن خارج شده است: مورد اول این است که عمل به احتیاط موجب اختلال زندگی فردی شود، مثل این که یک طلبه بخواهد در همه‌ی شبهات — اعم از موضوعیه و حکمیه و وجوبیه و تحریمیه — احتیاط کند، در این حال او از درس خواندن می‌افتد یا یک کاسب نیز با این گونه احتیاط، از کار می‌افتد. در این مورد احتیاط و انقیاد، عقلی است و در نزد عقل وقتی انقیاد حسن است که موجب اختلال نظام معیشتی انسان نشود. و مستحب نیست زیرا در

ادله‌ی احتیاط چنین اطلاقی نداریم تا شامل این مورد شود خصوصاً با اهمیتی که شارع مقدس به نظام معیشتی انسان دارد و با توجه به سیره و سلوک ائمه علیهم السلام ممکن است کسی ادعا کند که نه تنها این احتیاط حسن نیست بلکه چه بسا ادعا شود که یک احتیاط مکروه است.

مورد دوم که احتیاط شرعاً مستحب نیست جایی است که مورد، خبر ثقه گفته است که «این مایع پاک است» و ممکن است که ما هشتاد درصد احتمال نجاست آن را بدهیم، در این مورد حسن عقلی احتیاط باقی است یعنی مقتضای انقیاد این است که از این مایع اجتناب کنیم. ولی این که احتیاط در این مورد، شرعاً مستحب باشد خالی از اشکال نیست، زیرا ادله‌ی استحباب احتیاط - یعنی روایات احتیاط - اطلاق ندارد تا شامل این مورد شود. لذا اگر اماره‌ای مثل سوق مسلمین قائم شود که این مرغ مذکی است ولی در ذبح شرعی آن شک داشته باشیم، در این مورد احتیاط حسن عقلی دارد ولی ثابت نیست که استحباب شرعی هم داشته باشد. این تمام کلام در تنبیه دوم بود.

تنبیه سوم: تسامح در ادله‌ی سنن

محل بحث این قاعده در بحث حجیت خبر واحد است و ما در آن جا به این قاعده اشاره کردیم و گفتیم که چون علماء این بحث را در تنبیهاات برائت متعرض شدند ما نیز آن را در این جا مطرح می‌کنیم و این قاعده ادنی مناسبتی نیز با این بحث دارد.

روایاتی وجود دارد که به (اخبار من بلغ) معروف شده است این روایات علاوه بر این که متعدد و متکثر هستند، در آن‌ها روایات معتبر و صحیح هم وجود دارد.^۱ مضمون روایات این است که اگر در خبری، ثوابی برای عملی رسید و شخص برای رسیدن به آن ثواب، این عمل را انجام داد، آن ثواب در روز قیامت به او می‌رسد ولو این که آن خبر از معصوم علیه السلام نباشد و کذب باشد.

در صحیح‌های صفوان آمده است: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يقله».^۲

مرحوم شیخ عباس قمی در مفاتیح الجنان برای بعضی از اعمال - مانند زیارت حضرت سید الشهداء علیه السلام در روز عرفه - ثواب‌های زیادی را ذکر کرده است. اخبار من بلغ

^۱ - این روایات در باب ۱۸ از ابواب مقدمة العبادات ذکر نشده است.

^۲ - الوسائل ۱: ۸ ، أبواب مقدمة العبادات، ج ۱۸، ح ۱.

می‌گوید که هر کس که به خاطر رسیدن به این ثواب‌ها به زیارت حضرت سید الشهداء علیه السلام برود، خداوند متعال در روز قیامت، همه‌ی این ثواب‌ها را در روز قیامت به او می‌دهد و لو این که این روایت از معصومین علیهم السلام صادر نشده باشد.

فقهاء از اخبار من بلغ قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن را استخراج کردند. اگر این قاعده تمام باشد برای فقیه مفید است. مفاد این قاعده این است که در خبری که مدلوش مستحباب و مکروهات است وثاقت راوی معتبر نیست و آن خبر حجت است.

جمع کثیری از فقهاء به این قاعده عمل کردند و در مستحبات و مکروهات براساس این اخبار، فتوا داده‌اند، چون این اخبار را در مستحبات و مکروهات حجت می‌دانستند.

اما متأخرین که این قاعده را قبول نکردند، در ابتدای کتب فقهی گفتند که در تمام این مستحباب و مکروهاتی که براساس اخبار من بلغ فتوا داده شده است، انسان می‌تواند به قصد رجاء به آن عمل کند. لذا محشین کتاب عروه، در این گونه موارد، تعلیقه‌ای نزدند. بحثی که در این تنبیه مطرح می‌شود این است که آیا از چنین روایاتی، این قاعده به دست می‌آید یا نه؟ این قاعده را در ضمن جهاتی بحث می‌کنیم.

بحث اول: مفاد روایات من بلغ

فقهاء احتمال زیادی در مفاد این روایات دادند که عمده‌ی آن‌ها چهار احتمال است:

احتمال اول این است که این روایات متضمن حکم مولوی نیستند بلکه متضمن حکم ارشادی به یک حکم عقل هستند. عقل ما می‌گوید که وقتی عملی را به داعی امتثال امر احتمالی اتیان کنیم این عمل انقیاد است و انقیاد حسن است. و روایات ما را به همین وظیفه‌ی عقلی ارشاد می‌کند.

احتمال دوم این است که از این روایات استفاده می‌شود که عملی که بلغ علیه الثواب است آن عمل به عنوان ثانوی — یعنی بلوغ الثواب علیه — مستحب می‌شود. بعضی از عناوین به عنوان اولی مستحب نیست بلکه به عنوان ثانوی ثواب دارد مثل ایستادن که به عنوان اولی ثواب ندارد اما اگر عنوان تعظیم مؤمن را به خود بگیرد مستحب است و ثواب دارد یا وارد شدن به مسجد با پای راست، که ممکن است به عنوان اولی ثواب نداشته باشد اما به عنوان این که «بلغ علیه الثواب» است مستحب است و ثواب دارد.

احتمال سوم این است که در باب سنن هر خبر حجت است و لو این که خبر غیر ثقة باشد و نتیجه‌ی این احتمال قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن است.

احتمال چهارم این است که این روایات مجرد وعده‌ای است که خداوند به عباد داده است به این بیان که اگر به شخصی، برای انجام عملی، ثوابی ذکر شود و آن شخص به خاطر رسیدن به آن ثواب، آن عمل را انجام دهد آن ثواب به او داده می‌شود و این وعده به این خاطر است که در عباد، حالت انقیاد به وجود آید، و بر خداوند نیز خلف وعده محال است. این‌ها احتمالاتی است که در روایات من بلغ داده شد و ما باید ببینیم کدامیک ظاهر روایات است.

اما احتمال اول ضعیف است، زیرا ارشاد در جایی است که شارع مقدس ارشاد به «ما یدرکه العقل» کند و اگر در این روایات، شارع مقدس می‌خواست ارشاد کند، ارشاد می‌کرد که عبد در صورت انقیاد، مستحق یک ثوابی هست نه این که مستحق آن ثوابی باشد که در روایات آمده است، زیرا عقل نمی‌گوید که تو اگر انقیاد کردی خداوند به تو فلان مقدار - این همه - ثواب را می‌دهد. عقل می‌گوید که انقیاد حسن است و تو که انقیاد داری سزاوار است که خداوند به تو اجر و ثواب دهد نه آن مقداری را بدهد که در روایات آمده است. احتمال دوم، احتمالی است که بعضی از بزرگان فقهاء آن را اختیار کردند و آن احتمال این است که روایت دلالت بر استحباب عملی می‌کند که عنوان ثانوی «من بلغ علیه شیء من الثواب» بر آن منطبق است. بهترین وجهی که برای استحباب گفته شده این است که این روایات به دلالت التزامی بر استحباب دلالت دارد، زیرا ثواب بر یک عمل متوقف بر این است که آن عمل اطاعت و امتثال باشد و اطاعت و امتثال متوقف بر این است که به آن عمل، امر تعلق گرفته باشد و تا امری محقق نباشد تحقق اطاعت و امتثال محال است. و وقتی که امر وجود داشته باشد استحباب هم از آن استفاده می‌شود پس ذکر ثواب برای یک عمل بالملازمه دلالت بر استحباب آن عمل دارد.

مناقشه‌ی این وجه روشن است، زیرا ملازمه‌ای بین اعطای ثواب و بین اطاعت نیست. دو فعل است که دارای ثواب است؛ یکی عبارت از اطاعت و دیگری عبارت از انقیاد است و روایات نگفته است که این ثواب به خاطر اطاعت است یا به خاطر انقیاد است. بنابراین نهایت چیزی که روایت می‌رساند وجود ثواب است و ممکن است که این ثواب به خاطر انقیاد باشد یا به خاطر اطاعت باشد. مضافاً بر این که احتمال استحباب یک مبعدی هم دارد؛ اعمالی که واجب هستند یا مستحب هستند تقریباً انجام هر یک از آن‌ها توسط افراد مختلف، ثواب مشترک دارد مثلاً زیارت سید الشهداء مستحب است منتهی افرادی که به زیارت می‌روند متعددند و هر یک از آنان زیارات متعدد نیز انجام می‌دهند، ثواب همه‌ی

این زیارات را بیش تر کند، مثل این که با صعوبت بیش تری انجام گیرد. در روایات داریم اعمالی که با صعوبت بیش تری باشد ثواب بیش تری دارد. موضوع استحباب براساس این قول (عمل بلغ علیه شیء من الثواب) است و اگر به کسی روایتی رسیده باشد که ثواب زیارت سید الشهداء را برابر با یک حج دانسته باشد باید به همین مقدار به او ثواب داده شود و به فرد دیگری که روایتی رسیده باشد که ثواب این زیارت را صد حج دانسته است به این فرد باید ثواب صد حج داده شود، در حالی که متناسب با عنوان «من بلغ علیه شیء من الثواب» این است که در افعال مشترک ثواب های مشابهی ثابت است. طبق احتمال مذکور در جایی که خبر، کاذب است و معصوم علیه السلام آن را نفرمود و اخبار متفاوتی در مقدار ثواب یک عمل مستحب رسیده باشد به صرف این که یک خبر کاذبی ثواب آن عمل را بیش تر ذکر کرده است باید به این فرد بیشتر ثواب داده شود و این دور از ارتکاز است؛ این که براساس کذب کاذب به افراد ثواب داده شود بعید به ذهن می رسد.

احتمال سوم این است که مستفاد از روایات قاعده ای تسامح در ادله ی سنن است، یعنی در باب سنن - یعنی مستحباب و مکروهات - هر خبری که رسید، حجت است و لازم نیست که راوی آن خبر، ثقة باشد. این که روایات می گوید هر ثوابی که گفته شد به شما می رسد، معلوم می شود که هر خبری که رسید حجت است ولو این که سندش ضعیف باشد.

ما این احتمال را قبول نکردیم، زیرا اگر مراد این است که این روایات به دلالت مطابقی بر قاعده ی مذکور دلالت دارد، معلوم است که چنین دلالتی بر حجیت، وجود ندارد و روایت از این جهت ساکت است و اگر مراد دلالت التزامی باشد اگر فرض کنیم که امام همه ی اخبار در سنن را حجت قرار داده باشد. لازمه ی حجیت آن ها این است که آن ثواب به افراد داده شود. بر فرض این که اخبار من بلغ نبود و امام علیه السلام تصریح کند که همه ی اخبار در مورد سنن حجت است چه راوی عادل باشد و چه فاسق باشد، لازمه ی حجیت این اخبار، معذرت است یعنی اگر ما به قصد استحباب این عمل را انجام دهیم ما را عقاب نمی کنند، یعنی این عمل تشریع نیست. و معنای حجیت اخبار سنن این نیست که همان ثواب به ما داده می شود. لذا احتمال سوم نیز احتمال نادرستی است و تنها احتمالی که باقی می ماند، احتمال چهارم است و ظاهر روایات هم وعده ای از جانب خداوند متعال است بر این که اگر ثوابی بر عملی به شما رسید و شما به قصد تحصیل آن ثواب، آن عمل را انجام دادید، خداوند متعال در قیامت شما را مأیوس نمی کند و برخی از اخبار من بلغ، اخبار ثقة است ولی دلیل حجیت خبر ثقة، این اخبار را شامل نمی شود، چون حجیت به معنای منجزیت و معذرت

است و تنجز و تعذر دو وصف برای تکلیف — یعنی وجوب و حرمت — است، پس خبری متصف به حجیت می‌شود که مضمونش ثبوت یا نفی تکلیف باشد. در اخبار من بلغ فقط وعده‌ی الهی ذکر شده است که اگر کسی عملی را انجام دهد ثواب به او داده می‌شود و اگر در روز قیامت ثابت شود که این روایت از معصوم علیه السلام نبوده است ما در مقابل خداوند حق مطالبه‌ی ثواب نداریم زیرا وعده‌ی خداوند ثابت نیست. حق مطالبه در موردی است که وعده‌ی خداوند ثابت شده باشد ولو اینکه این روایات متضمن ثواب وجود نداشته باشد. لذا در اخبار من بلغ، به احتمال چهارم، وثاقت یا عدم وثاقت روات به درد نمی‌خورد. کما این که بنا بر احتمال اول نیز همین طور است، وثاقت و عدم وثاقت روات فقط بنابر احتمال دوم و سوم به درد می‌خورد و در این دو مورد دلیل حجیت (به معنای معذرت) شامل اخبار من بلغ می‌شود. بنابر این عمل به اخبار من بلغ به قصد رجاء و به این امید است که روایات مستحبات از ائمه صادر شده‌اند. و اگر آن روایات از ائمه علیهم السلام صادر نشده باشند برای عمل کننده حق مطالبه ثواب در روز قیامت ثابت نیست. این تمام کلام در جهت اول بود.

جهت دوم: شمول اخبار من بلغ بر اخبار مشتمل به کراهت یک عمل گفته شد که اخبار من بلغ شامل روایاتی که عمل مستحب را ذکر می‌کنند می‌شود اعم از این که برای آن عمل مستحب، ثوابی در آن روایت ذکر شده باشد یا ثوابی ذکر نشده باشد. بنابراین اگر در یک روایت، زیارتی به عنوان عمل مستحب ذکر شده باشد و شخص به آن عمل کند، خداوند متعال به او ثواب عمل مستحب را می‌دهد گرچه آن عمل در واقع مستحب نباشد. حال اگر گفتیم که مفاد اخبار من بلغ، استحباب عمل به عنوان ثانوی «بلغ علیه الثواب» - طبق احتمال دوم - یا حجیت اخبار سنن - طبق احتمال سوم - است اخبار من بلغ شامل اخباری که دالّ بر ثواب یا دالّ بر استحباب هستند می‌شود. کلام در این است که آیا اخبار من بلغ شامل روایاتی که دالّ بر کراهت یک عمل هستند، می‌شود یا شامل این روایات نیستند. مثلاً اگر در روایتی آمده باشد که آب خوردن به حالت ایستاده در شب مکروه است، بنابر احتمال دوم اگر اخبار من بلغ بخواهد شامل چنین روایاتی شود، معنایش این است که مستحب است که انسان در شب به حالت ایستاده آب نخورد. و بنابر احتمال سوم اگر اخبار من بلغ بخواهد شامل این روایات شود، معنایش این است که روایتی که می‌گوید آب خوردن در شب به حالت ایستاده مکروه است، این روایت حجت است گرچه سندش ضعیف باشد. و بنابر احتمال چهارم اگر اخبار من بلغ بخواهد شامل این دسته از

روایات شود، معنایش این می شود که اگر شخصی به خاطر این که آب خوردن در شب به حالت ایستاده کراحت دارد این عمل را ترک کند خداوند متعال در روز قیامت ثوابی که بر ترک مکروه وعده داده است به این شخص می دهد ولو این که در واقع این عمل مکروه نباشد.

مشهور قائل اند که اخبار من بلغ روایاتی که در مورد کراحت عملی آمده است، شامل می شود.

بعضی این شبهه را مطرح کردند که اخبار من بلغ شامل اخبار دال بر کراحت نمی شود. آن شبهه این است که در اخبار من بلغ تعبیر به «فعله» یا «فصغه» آمده است و این دو تعبیر با فعل می سازد نه با ترک. بنابراین موارد ترک - و کراحت - را شامل نمی شود. از این شبهه دو جواب داده شد.

جواب اول این است که (عمل) یا (صنع) در مفهوم عرفی خود هم فعل را شامل می شود و هم ترک را شامل می شود. شاهدش این است که اگر طیبی به بیمار خود بگوید: «باید این کارها را انجام دهی» و بعد این گونه توصیه کند که نباید گوشت قرمز بخوری و نباید غذای چرب بخوری و سیگار بکشی و غذای نشاسته دار نخور و مانند این ها، فرد بیمار اعتراض نمی کند که این کارها همه ترک است. و بعد از آن، وقتی بیمار دوباره به طبیب مراجعه می کند می گوید که من همه این کارها را انجام دادم. ما هم در محاورات خود این گونه تعبیرات را داریم.

جواب دوم این است که بر فرض این که بپذیریم (عمل) و (صنع) فقط کارهای وجودی را شامل می شود، یک ارتکازات عرفی وجود دارد که از فعل وجودی الغاء خصوصیت کرده و می گوید که اگر به تو خبری رسید و بر فعل یا ترک عملی ثواب ذکر کرد و تو در مقام انقیاد به آن عمل کردی به تو آن ثواب داده می شود. بر همین اساس فقهای که در اخبار من بلغ، قاعدهی تسامح در ادلهی سنن را قبول کردند، سنه روایات سنن را نگاه نمی کردند و به مضمون آن ها که استحباب یک عمل یا کراحت یک عمل بود، فتوا می دادند. این بیان هم با احتمال سوم می سازد و هم با احتمال چهارم می سازد. این تمام کلام در جهت دوم بود.

جهت سوم: شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر معلوم الکذب وجداناً یا تعبداً
ما اگر خبری داشته باشیم که دلالت بر ثواب یا استحباب کند، اما در مقابلش علم وجدانی داشته باشیم که این خبر کاذب است یا خبر معتبر داشته باشیم که بر حرمت یا کراحت آن

عمل دلالت کند، آیا اخبار من بلغ شامل این روایتی که دلالت بر استحباب یا ثواب دارد، می‌شود یا شامل آن نمی‌شود؟

مشهور علمای ما فرمودند که اخبار من بلغ این روایات را شامل نمی‌شود. بنابر احتمال سوم، وجه این عدم شمول واضح است. احتمال سوم این بود که اخبار من بلغ دلالت دارد بر این که در موارد سنن سند روایت لحاظ نمی‌شود و اگر راوی ثقة هم نباشد، خبرش حجت است و در جای خودش گفته شد که هر اماره و حجتی مشروط به این است که ما علم به خلاف نداشته باشیم یا اماره‌ی معتبره بر خلاف وجود نداشته باشد. اما بنابر - احتمالات دیگر خصوصاً - احتمال چهارم که مفاد اخبار من بلغ وعده‌ی الهی بر ثواب است، در روایات دارد که اگر کسی به رجاء آن ثواب عمل کرد خداوند در روز قیامت به او آن ثواب را می‌دهد و معلوم است که اخبار من بلغ با این مفاد شامل روایات مورد بحث نمی‌شود، زیرا قطع داریم که این خبر کاذب است یا حجت معتبره داریم که این عمل حرام یا مکروه است و در این صورت از این شخص قصد رجاء ثواب متمشی نمی‌شود. این تمام کلام در جهت سوم بود.

جهت چهارم: اگر روایت ضعیفی داشتیم که بالمطابقه بر استحباب یک عمل دلالت کرد - یا بالالتزام بر استحباب عملی دلالت کرد مثل این که مقدار ثواب یک عمل را بیان کرد - آیا فقیه می‌تواند به استناد به اخبار من بلغ، بر طبق این روایت ضعیف فتوا دهد یا نمی‌تواند - هر چه که راجع به استحباب بگوییم راجع به کراهت هم می‌آید - ؟

جواب این است که در مفاد اخبار من بلغ، چهار احتمال ذکر کردیم واضح است که بنابر احتمال اول و چهارم، فقیه نمی‌تواند بر طبق روایت ضعیف فتوا به استحباب عمل دهد، چون احتمال اول ارشاد و احتمال چهارم وعده‌ی به ثواب بود. اما بنابر احتمال سوم واضح است که فقیه می‌تواند چنین فتوا دهد. احتمال سوم این بود که ما از اخبار من بلغ، تسامح در ادله‌ی سنن را استفاده کردیم ولو این که روایت آن سنن ضعیف باشد ولی آن روایت حجت است. تمام کلام در احتمال دوم است. بنابراین احتمال که اخبار من بلغ به عنوان ثانوی - کل عمل بلغ علیه شیء من الثواب - دلالت بر استحباب آن عمل می‌کند. شبهه و اشکال این است که خبر ضعیف به فقیه رسیده است ولی به عامی نرسیده است. بنابراین آن عنوان ثانوی نسبت به عامی محقق نیست. لذا بحث مبسوطی در این جا به وجود آمد و عده‌ای قائل شدند که فقیه بنابر این احتمال نمی‌تواند فتوا دهد و عده‌ای هم قائل شدند که فقیه می‌تواند فتوا دهد و وجوهی برای آن ذکر کردند.

روی نظر ما، بنابر احتمال دوم، فقیه می تواند فتوا به استحباب این عمل دهد و عامی به آن عمل کند؛ مجتهد به نفس افتاءش، عامی را موضوع اخبار من بلغ قرار می دهد و عمل نسبت به عامی، عمل بلغ علیه شیء من الثواب می شود. در مرحله ی اول خود این افتاء محقق صغرا است و در مرحله ی دوم این افتاء محقق کبرا و حجت است. این خصوصیتی است که در این افتاء وجود دارد، چون با افتاء فقیه، این عمل مستحب یا بلغ علیه الثواب می شود — که این عنوان بالالتزام بر استحباب دلالت دارد — و بر عامی نیز این عمل مستحب می شود. بنابراین فقیه به نفس افتاء موضوع فتوای خودش را درست کرده است. این تمام کلام در جهت چهارم بود و با اتمام آن، تنبیه سوم نیز تمام شد.

تنبیه چهارم: براءت و انحاء شبهه

گفتیم که در موارد شک در تکلیف به براءت رجوع می کنیم. شک در تکلیف که از آن به شبهه تعبیر می شود، دارای انحایی است. بعضی از این شبهات مجرای براءت و بعضی از شبهات مجرای اشتغال است و مراد ما از براءت، براءت شرعیه است و در بعضی از موارد به براءت عقلیه نیز اشاره می کنیم.

علماء شبهه را بر سه قسم تقسیم کردند: شبهه ی حکمیه و شبهه ی مفهومی و شبهه ی موضوعیه — شبهه ی موضوعیه و مصداقیه، یکی است، منتهی را دو حیث در نظر گرفته می شود؛ با نظریه به دلیل عام تعبیر به شبهه ی موضوعیه شده و با نظر به دلیل خاص تعبیر به شبهه ی مصداقیه می شود — و هر یک از این سه قسم دارای اقسامی است. ما به همین ترتیب ذکر شده، این شبهات و اقسامشان را بر اساس استقراء بیان می کنیم تا روشن شود کدام مورد مصبّ براءت شرعیه است و در کجا براءت شرعیه جاری نمی شود، و نکته ی عدم جریان آن در این موارد چیست؟

اما شبهه ی حکمیه: شبهه ی حکمیه این است که ما نمی توانیم آیا فلان عمل در شریعت واجب است یا واجب نیست؟ یا فلان عمل در شریعت حرام است یا حرام نیست؟ بنابراین شک در جعل وجوب یا جعل حرمت برای یک عمل داریم.

شبهه ی حکمیه اقسامی دارد. قسم اول، شبهه ی حکمیه در شبهات بدویه است. مراد از شبهات بدویه، شبهات در مقابل شبهات مقرون به علم اجمالی است. مثلاً من نمی دانم که در شریعت مقدسه، غسل جمعه واجب است یا واجب نیست یا نمی دانم که آیا شرب تن حرام است یا نیست. و وقتی گفته می شود که «این مورد حرام است یا نیست» مراد از آن، عناوین اولیه است نه عناوین ثانویه. در این قسم، براءت جاری می شود زیرا ادله ی براءت شرعیه

اطلاق داشت خصوصاً در بعضی از روایات که احتمال اختصاص آن به شبهه‌ی حکمیه وجود داشت. منتهی برائتی که جاری می‌شود انحلالی است یعنی فقط یک برائت نداریم بلکه هر وجوب محتمل یا حرمت محتمل به عدد موضوعش، برائت دارد. مثلاً فرض کنیم که شک کردیم که آیا غسل جمعه در شریعت واجب است یا واجب نیست؛ در این حال ما یک برائت نداریم بلکه هر روز جمعه که می‌شود یک برائت از جواب غسل جمعه جاری می‌شود و به تعداد جمعه‌هایی که می‌آید و غسل‌هایی که وجوب احتمالی دارند، برائت جاری می‌شود، چون احکام شرعیه به لحاظ موضوع انحلالی است و در واقع این برائت ناظر به حکم مجعول و حکم جزایی و تکلیف فعلی است و ناظر به جعل نیست. این در قسم اول یعنی شبهه‌ی بدویه است.

قسم دوم، شبهه‌ی مقرون به علم اجمالی است و اطراف آن متباین از یکدیگر است، مثل این که من نمی‌دانم نماز جمعه واجب است یا واجب نیست یا نماز ظهر در روز جمعه واجب است یا واجب نیست، و علم اجمالی دارم که در روز جمعه یا ظهر جمعه است یا جمعه واجب است، به این شبهه اصطلاحاً متباینین گفته می‌شود و این مورد در مقابل اقل و اکثر است. فارق بین اطراف متباین و اطراف اقل و اکثر این است که ما در متباینین اگر بخواهیم احتیاط کنیم باید عمل را تکرار کنیم مثلاً اگر در روز جمعه بخواهیم احتیاط کنیم باید دو نماز - ظهر و جمعه - بخوانیم، ولی در اقل و اکثر اگر بخواهیم احتیاط کنیم اتیان یک عمل کافی است و آن هم اتیان اکثر است. در این جا، جای برائت نیست نه برائت در دو طرف جاری می‌شود و نه در یک طرف جاری می‌شود. و در بحث علم اجمالی، وجه عدم جریان برائت در این مورد خواهد آمد، در این مورد قاعده‌ی اشتغال جاری می‌شود.

قسم سوم این است که شبهه حکمیه مقرون به علم اجمالی و مربوط به اکثر ارتباطی است، مثل این که من نمی‌دانم نماز با سوره بر من واجب است یا واجب نیست یا من نمی‌دانم نماز لا بشرط از سوره بر من واجب است یا واجب نیست، اما علم اجمالی داریم که یکی از این دو بر من واجب است. این ج برائت از وجوب اکثر جاری می‌شود، یعنی تکلیف یک تکلیف منجز دارد ولی سعه و ضیق تکلیف را نمی‌داند. در این حال، از تکلیف مضیق، یعنی از نماز با سوره، برائت را جاری می‌کنم ولی از نماز لا بشرط از سوره، برائت جاری نمی‌شود. قسم چهارم جایی است که شبهه‌ی حکمیه مقرون به علم اجمالی بوده و دوران بین محذورین است، مثل این که یک عمل دایر مدار بین وجوب و حرمت باشد، مثلاً مردد شدیم بین این که نماز جمعه واجب است یا حرام است، در اینجا احتیاط ممکن نیست و در

جریان برائت از وجوب و حرمت اختلاف است و ما از کسانی هستیم که فائلیت برائت شرعیه از وجوب و حرمت در اینجا جاری می‌شود و در عمل ما مخیر بین فعل و ترک هستیم. این بیان تمام اقسام در شبهه‌ی حکمیه بود.

اما شبهه‌ی مفهومی: مراد از شبهه‌ی مفهومی این است که در خطاب، تکلیفی داریم که در متعلق یا موضوع تکلیف، عنوانی اخذ شده است و این عنوان به لحاظ مفهومی برای ما مجمل است. این اجمال گاهی باعث می‌شود که ما در تکلیف فعلی شک کنیم. باید ببینیم وظیفه‌ی ما در این حالت چیست؟

شبهه‌ی مفهومی اقسامی دارد. اولین تقسیمی که برای شبهه‌ی مفهومی گفته شد، این است که تکلیفی که در شبهه‌ی مفهومی داریم بر دو قسم است: تارة تکلیف شمولی است و تارة تکلیف بدلی است. قبل از ورود به این دو قسم معنای این دو را می‌گوییم.

سابقاً گفتیم که فعلیت تکلیف به فعلیت موضوع آن است. تکالیف به لحاظ تعدد و وحدت بر دو قسم است: یک قسم از تکالیف با تعدد موضوع، متعدد می‌شوند و قسم دیگر از تکالیف با تعدد موضوع متعدد نمی‌شوند بلکه فقط یک تکلیف محقق است. جایی که تکلیف به تعدد موضوع متعدد شود تکلیف شمولی یا انحلالی نامیده می‌شود و جایی که تکلیف به تعدد موضوع متعدد نمی‌شود تکلیف بدلی یا غیر انحلالی نامیده می‌شود. قسم اول مانند این است که مولی بفرماید: «لا تکره الفاسق» در این مثال، با وجود فاسق در خارج حرمت اکرام فعلی می‌شود و با تعدد فاسق در خارج حرمت اکرام نیز متعدد می‌شود. در اینجا تکلیف شمولی یا انحلالی است و (فاسق) به لحاظ مفهومی اجمال دارد و ما نمی‌دانیم که در مفهوم عرفی به معنای عاصی — اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره — است یا در مفهوم عرفی به معنای مرتکب معصیت کبیره است. به این شبهه، شبهه‌ی مفهومی گفته می‌شود و لا محاله ما در یک حرمت فعلی شک می‌کنیم. مثلاً در مورد زید که مرتکب صغیره شده است نه کبیره، شک می‌کنیم که آیا مصداق فاسق است تا حرمت اکرام داشته باشد یا مصداق فاسق نیست و منشأ این شبهه این است که ما نمی‌دانیم آیا فاسق مختص به مرتکب کبیره است یا این که فاسق به معنای عاصی است. در این مورد که نمی‌دانیم این شخص فاسق است یا نیست، برائت از حرمت اکرام را جاری می‌کنیم.

قسم دوم این است که در شبهه‌ی مفهومی تکلیف بدلی و غیر انحلالی است. مثلاً مولی فرمود: «اکرم عالماً» در این مثال، وجوب اکرام عالم وقتی فعلی می‌شود که عالمی در خارج موجود شود، ولی به عدد علماء که در خارج موجود می‌شوند وجوب اکرام متکثر نمی‌شود

و فقط یک وجوب اکرام محقق است (عالم) اجمال مفهومی دارد، زیرا علوم بر دو قسم است: علم نظری و علم عملی. علم نظری با قوه‌ی عاقله تحصیل می‌شود و علم عملی با تجربه و تکرار حاصل می‌شود. علم نظری مانند علم فیزیک و شیمی و فقه و اصول و مانند این‌ها و علم عملی مانند نقاشی و ورزش که این‌ها با خواندن کتاب حاصل نمی‌شود. در ما نحن فیه ما نمی‌دانیم که آیا مفهوم عرفی (عالم) کسی است که علم نظری دارد یا اعم از عالم به علم نظری و عالم به علم عملی است. وقتی گفته شد: «اکرم عالماً» قدر متیقن از (عالم)، عالم به علم نظری است و عالم به علم عملی مشکوک است و این به سه نحو است: نحو اول این است که فردی از عالم در خارج موجود شد ولی این فرد مشکوک عالم - مثلاً نقاش - است نه فرد متیقن - مثل فقیه -، لا محاله در این مورد، در وجوب فعلی اکرام این شخص شک می‌کنیم، چون فعلیت تکلیف به فعلیت موضوع است و در موضوع بودن این فرد شک داریم. اینجا مجرای برائت از وجوب اکرام است.

نحو دوم این است که فرد متیقن از عالم در خارج موجود شد (مثل فقیه). در این مورد وجوب اکرام عالم قطعاً بر من فعلی و منجز شده است منتهی آیا من در مقام امتثال می‌توانم به اکرام فرد مشکوک - مثل هنرمند - اکتفاء کنم یا نمی‌توانم و حتماً باید یک فرد متیقن از عالم را اکرام کنم؟ در این جا دو نظریه مطرح شده است. یک عده قائل به اجرای برائت شدند و براساس این قول من می‌توانم در مقام امتثال، یک هنرمند در اکرام کنم. و عده‌ای دیگر قائل به اجرای قاعده‌ی اشتغال شدند، زیرا تکلیف یقین فراغ یقین می‌طلبد. قطعاً ذمه‌ی من مشغول به اکرام عالم شد ولی من نمی‌دانم که با اکرام هنرمند، ذمه‌ی من فارغ می‌شود ای نمی‌شود. ما تابع کسانی هستیم که قائل به اجرای برائت شدند زیرا یقین به تکلیف فعلی منجز دارم ولی تنجز که آیا تکلیف بر من موسع است یا مضیق است و توسع و تضیق در تکلیف دایر مدار توسع و تضیق در متعلق یا موضوع تکلیف است و خود تکلیف - یعنی وجوب و حرمت - توسع و تضیق ندارد. در ما نحن فیه قطعاً یک وجوب اکرام بر عهده عالم نظری و عملی است. وجوب موسع وجوبی است که موضوعش جامع بین عالم نظری و عملی است و وجوب مضیق وجوبی است که موضوعش عالم نظری است. اگر موضوع وجوب اکرام موسع باشد این وجوب موسع است زیرا دست عبد در مقام امتثال باز است و اگر موضوع وجوب اکرام مضیق باشد این وجوب مضیق است زیرا دست عبد در مقام امتثال باز نیست و فقط باید عالم به علم نظری را اکرام کند. در این مورد من علم به وجوب اکرام مضیق ندارم پس برائت از این وجوب را جاری می‌کنم، ولی از وجوب اکرام موسع

نمی‌توانم براءت جاری کنم زیرا براءت از آن موجب ترخیص در معصیت است و این محال است و شارع فقط می‌تواند از وجوب مضیق ترخیص دهد. بنابراین من می‌توانم در مقام امتثال، عالم نظری را اکرام کنم و می‌توانم عالم هنرمند را اکرام کنم و اگر در جایی مجرای قاعده‌ی براءت درست شود قاعده‌ی احتیاط ورود قاعده‌ی براءت است، چون قاعده‌ی براءت مؤمن است و موضوع قاعده‌ی احتیاط را — که وجوب دفع ضرر محتمل است — بر می‌دارد، زیرا با اجرای براءت، ضرر احتمالی وجود ندارد.

نحوه‌ی سوم این است که عنوان مجمل فرد متیقن ندارد و برای ما یک علم اجمالی شکل می‌گیرد. مثل این که مولی فرمود: «اکرم زیداً» و «زید» اجمال دارد و نمی‌دانیم که مراد از «زید» در خطاب، «زید بن عمرو» است یا مراد از «زید»، «زید بن بکر» است و در این مورد قدر متیقن در خطاب وجود ندارد. در این مورد علم اجمالی داریم که یا اکرام زید بن عمرو واجب است و یا اکرام زید بن بکر واجب است. مقتضای علم اجمالی در این مورد، جریان قاعده‌ی احتیاط است و عبد باید هم زید بن عمرو را اکرام کند و هم زید بن بکر را اکرام کند. این تمام کلام در شبهه‌ی مفهومی بود.

در نحوه‌ی دوم از شبهه‌ی مفهومی که گفتیم در مقام امتثال می‌توانیم فرد مشکوک را اتیان کنیم، در فقه مثال‌های زیادی در ابواب مختلف داریم و ما به بعضی از مثال‌ها در باب حج اشاره می‌کنیم. مثلاً وقوف در عرفات واجب است. بعضی از حدود عرفه شبهه مفهومی است و ما نمی‌توانیم بر دور آن سرزمین دقیقاً خط کشیده و بگوییم که محدوده‌ی عرفه این مقدار است گرچه مقداری از محدوده‌ی آن قدر متیقن از عرفه است. یا بیتوته و ذبح در منی واجب است و محدوده‌ی منی دقیقاً مشخص نیست. یا سعی بین صفا و مروه در حج واجب است و ما نمی‌دانیم که آیا بر سعی در طبقه‌ی دوم، مفهوم سعی بین صفا و مروه صدق می‌کند؟ و یا سعی در آن مقداری که جدیداً به آن افزوده شد سعی بین صفا و مروه است یا نیست؟ و آیا مذبح جدید در منی هست یا نیست؟ یعنی شک در سعه و ضیق بودن منی داریم و می‌دانیم که وادی محسر خارج از منی است یا رمی جمرات ثلاث واجب است و ما نمی‌دانیم که جمره به مفهومش فقط به جمره‌ی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله گفته می‌شود یا جمره‌ی زمان ما را که بزرگ شده است شامل می‌شود؟ یا انسان برای نماز در مکه و مدینه مخیر بین قصر و تمام است. آیا مراد از مکه و مدینه، مکه و مدینه در عهد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است یا مکه و مدینه‌ی زمان ما را نیز شامل می‌شود؟ همه‌ی این موارد شبهه‌ی مفهومی است و در مفهوم اجمال وجود دارد.

در این نحو شبهه اگر قائل به برائت شدیم در همه‌ی این موارد، برائت از وجوب مضیق را جاری می‌کنیم و اگر قائل به قاعده‌ی اشتغال شدیم در همه‌ی این مثال‌ها باید احتیاط کرده و قدر متیقن را انجام دهیم.

اما شبهه‌ی موضوعیه: شبهه‌ی موضوعیه عبارت از شبهه‌ای است که منشأ شک، امور خارجی است مثل این که شک داریم آیا این مایع خمر است یا سرکه است یا آیا این گوشت مذکی است یا غیر مذکی است و امثال این‌ها.

در شبهات موضوعیه دو بحث وجود دارد: بحث اول این است که آیا برائت عقلیه - نزد قائل به آن - در شبهات موضوعیه جاری است یا جاری نیست؟ و بحث دوم این است که در کدام موارد از شبهات موضوعیه برائت شرعیه و در کدام موارد از شبهات موضوعیه قاعده احتیاط جاری می‌شود.

اما بحث اول: مشهور کسانی که قائل به برائت عقلیه شدند همان طوری که برائت عقلیه را در شبهات حکمیه جاری کردند آن را در شبهات موضوعیه نیز جاری کردند و برای عده‌ای شبهه ایجاد شد که این قاعده، قبح عقاب بلا بیان است و بیان موضوعات، وظیفه‌ی شارع مقدس نیست لذا قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان - یا برائت عقلیه - نباید در شبهات موضوعیه جاری شود.

این شبهه اساس ندارد، زیرا قبح عقاب بلا بیان متن یک آیه یا روایت نیست. قبلاً گفتیم که مراد از بیان، بیان بر تکلیف فعلی است و بیان بر تکلیف فعلی متوقف بر وصول دو امر است که عبارتند از: وصول کبری (یعنی جعل) و وصول صغری (یعنی موضوع). از این دو وصول، وصول سومی متولد می‌شود که وصول به تکلیف فعلی باشد و تمام الموضوع، بیان بر تکلیف فعلی است و بیان و عدم بیان بر جعل و بیان و عدم بیان موضوع، اثری ندارد و وقتی، بر تکلیف فعلی بیان قائم می‌شود که دو وصول - وصول جعلی (مثل وصول حرمت شرب نجس در شریعت) و وصول موضوع (مثل نجاست این مایع) - برای ما محقق باشد با تحقق این دو وصول، وصول سومی در نزد ما محقق می‌شود که عبارت از حرمت شرب این مایع است.

بحث دوم این است که در شبهات موضوعیه، کجا مجرای برائت شرعیه و کجا مجرای قاعده‌ی اشتغال است؟

شک ما در یک موضوع از دو حال خارج نیست: تارة شک در موضوع منشأ شک در تکلیف فعلی می‌شود، مثل این که من شک دارم آیا این مایع خمر است یا خمر نیست، و این

شک منشأ شک در حرمت فعلی شرب این مایع می شود و تارة شک در موضوع، منشأ شک در تکلیف فعلی نیست بلکه تکلیف فعلی بر مکلف محرز است. مثل این که در وقت ظهر، نماز ظهر بر من واجب است و من شک می کنم که آیا این لباس پاک است یا نجس است و لباس پاک هم دارم و تطهیر این لباس نیز برای من ممکن است، این شک منشأ شک در تکلیف فعلی (وجوب نماز نمی شود)، زیرا در هر حال نماز بر من واجب است.

در جایی که شک در موضوع مستلزم شک در تکلیف فعلی باشد براءت شرعی جاری است مگر در دو صورت: صورت اول موردی است که در آن، استصحاب مثبت تکلیف — مثل استصحاب خمیریت این مایع — داشته باشیم. و صورت دوم موردی است که مشکوک از اطراف عمل اجمالی در شبهه‌ی محصوره باشد. مثلاً من نمی دانم که آیا این مایع پاک است یا نجس است و استصحاب نجاست هم ندارم اما این آب از اطراف علم اجمالی در شبهه‌ی محصوره است زیرا علم اجمالی دارم که یا این آب یا آب دیگری که در کنار آن است نجس بوده است.

اما اگر شک در موضوع مستلزم شک در تکلیف فعلی نباشد مجرای قاعده‌ی احتیاط است. مثلاً نمی دانم که این لباس پاک است یا نجس است و لباس پاک هم دارم و تکلیف نیز بالوجدان محرز است یعنی وقتی نماز ظهر شده است، در این حال باید احتیاط کنم و با لباس پاک نماز بخوانم مگر در مواردی که اصل مؤمن — اصل نافی تکلیف غیر از براءت — داشته باشم مثل استصحاب طهارت این لباس یا قاعده‌ی طهارت. مثلاً من الان نمی دانم که لباس پاک است یا نجس است و می خواهم نماز بخوانم و استصحاب بگوید لا ست پاک است، در این جا می توانم با همین لباس نماز بخوانم.

آنچه که گفتیم به خاطر لسان دلیل براءت و احتیاط و استصحاب است که این گونه شامل موارد شبهه‌ی موضوعیه می شود.

در این جا تذکر یک نکته لازم است. ما گفتیم که براءت شرعی در مورد شک در وجود تکلیف فعلی جاری است. شک در تکلیف فعلی گاهی شک در حدوث تکلیف است و گاهی شک در بقاء تکلیف است. شک در حدوث تکلیف مثل این که نمی دانم این آب پاک است یا نجس است، یعنی نمی دانم که حرمت شرب نسبت به این آب فعلی شد یا فعلی نشد. شک در بقاء تکلیف مثل این که نمی دانم آبی که قبلاً نجس بود و حرمت شرب داشت آیا الان طاهر شده است یا طاهر نشده است. سؤال این است که آیا دلیل براءت شک در بقاء تکلیف را هم شامل می شود یا شامل نمی شود؟

جماعتی از علمای ما گفتند که دلیل برائت شامل این مورد نمی‌شود چون ادله‌ی برائت اطلاق ندارد تا شامل این مورد شود. ادله‌ی برائت ناظر یا منحرف به موارد شک در حدوث است.

و جماعتی از علمای ما - مانند مرحوم آقای تبریزی - فرمودند که ادله‌ی برائت اطلاق دارد و شامل شک در بقاء تکلیف هم می‌شود منتهی در موارد شک در بقاء تکلیف، چون استصحاب جاری است، دلیل استصحاب بر دلیل برائت حاکم است، چون دلیل استصحاب مخصص دلیل برائت است. این نزاع در چند مسأله‌ی فقهی ثمره دارد که در جای خودش بیان می‌شود.

ما قائلیم که ادله‌ی برائت اطلاق داشته و هم موارد شک در حدوث و هم موارد شک در بقاء را شامل می‌شود، منتهی این اصل برائت در موارد شک در بقاء تکلیف محکوم دلیل استصحاب مثبت تکلیف است. پس ثمره‌ی این نزاع وقتی ظاهر می‌شود که استصحاب مثبت تکلیف نداشته باشیم، مثل شبهات حکمیه طبق قول کسانی که استصحاب تکلیف را در آن جاری نمی‌دانند. مثلاً زنی منقطع از دم شده ولی هنوز غسل نکرده است. اگر قبل از انقطاع دم، حرمت مباشرت داشته باشد، بعد از انقطاع دم نمی‌دانیم که این حرمت باقی است یا نیست. کسانی که استصحاب بقاء حرمت را جاری نمی‌دانند و اصل برائت را در مورد شک در بقاء جاری نمی‌دانند به برائت در این مورد نمی‌توانند تسک کنند و در این حال نوبت به قاعده‌ی عقلی می‌رسد و کسانی که مسلک برائت عقلیه را قبول کردند در اینجا برائت عقلیه را جاری می‌کنند و کسانی که قائل به حق الطاعه یا احتیاط عقلی هستند اینجا قائل به احتیاط می‌شوند. این تمام کلام در تنبیه چهارم بود.

نتیجه پنجم: جریان برائت در تکالیف غیر الزامی

تکالیف بر دو قسم تقسیم می‌شود: الزامی (وجوب و حرمت) و غیر الزامی (استحباب و کراهت). هر گاه در لسان علماء تکلیف به طور مطلق گفته شود مراد تکلیف الزامی است و برای تکلیف غیر الزامی قید می‌آورند.

اگر شک کردیم که فلان عمل در شریعت مستحب است، یا شک کردیم که فلان عمل در شریعت آیا مکروه است یا نیست، این شک مصادیق زیادی دارد زیرا نوع ادله‌ی استحباب و کراهت دچار ضعف سند است و لذا ما همیشه شک می‌کنیم که فلان عمل مستحب است یا نیست و فلان عمل مکروه است یا نیست.

مشهور علماء قائل اند که در این مورد برائت جاری نمی شود، زیرا برائت تأمین از عقاب است و در مستحبات و مکروهات عقابی وجود ندارد.

بعضی از علماء — مانند مرحوم آقای خویی — تفصیل داده و فرمودند که تارة ما شک می کنیم که فلان عمل مستحب است یا مستحب نیست، یا فلان عمل مکروه است یا نیست، در این موارد برائت جاری نمی شود، و تارة در اجزاء و شرایط یک فعل مستحب یا مکروه شک می:نیم مثلاً شک می کنیم که آیا در صحت نماز مستحبی، استقبال شرط یا نیست، در این موارد قائل اند که برائت از استحباب یا کراهت را جاری می کنیم و بر اساس برائت، به قصد رجاء نماز مستحبی بدون استقبال می خوانیم و این تشریع محرم نیست و اگر دلیل برائت نبود تشریع محرم می شد.

این کلام درست نیست. نه در مستحب استقلالی برائت جاری می شود و نه در مستحب ضمنی — یعنی اجزاء و شرایط فعل مستحب — برائت جاری می شود. تشریع عبارت از اسناد یک عمل به شریعت بلا حجت است وقتی ما شک کردیم که آیا استقبال در نماز مستحبی معتبر است یا نیست همین که این عمل را به نیت استحباب اتیان کنیم تشریع محرم محقق می شود، زیرا برائت حجت نیست حتی اگر در واجبات بتوانیم برائت را جاری کنیم باید آن عمل را به قصد رجاء انجام دهیم. ما حجتی نداریم که دلالت کند نماز مستحبی بدون استقبال صحیح است؛ نه حجت عقلی، یعنی علم وجدانی، در تمام مواردی که برائت از وجوب را جاری می کنیم، مثل برائت از وجوب سوره، وقتی بخواهیم آن فعل را انجام دهیم باید به قصد رجاء انجام دهیم. بنابراین در مستحبات و مکروهات مطلقاً - چه استقلالی باشند و چه ضمنی باشند - برائت جاری نمی شود - این تمام کلام در تنبیه پنجم بود، و بحث برائت شرعی در این جا به پایان رسید.

جمع بندی بحث برائت

برائت بر دو قسم است: برائت عقلیه و برائت شرعی. ما گفتیم که احکام شرعی بر دو قسم است: احکام تکلیفی و احکام وضعی. احکام شرعی یا کلی هستند مانند نجاست خمر. به حکم کلی، جعل نیز گفته می شود، و یا جزئی هستند مانند نجاست این خمر. به حکم جزئی، حکم فعلی و مجعول نیز گفته می شود.

برائت عقلیه همان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان است و معنایش این است که عقاب بر مخالفت تکلیف فعلی محتمل بدون قیام بیان بر آن تکلیف فعلی عقلاً محال است. بیان بر سه قسم است: بیان وجدانی یا قطع و بیان تعبدی یا اماره و بیان تنجیزی یا اصل مثبت تکلیف مثل

استصحاب مثبت تکلیف. بنابراین مورد جریان برائت عقلیه جایی است که در تکلیف فعلی شک داریم و هیچ بیانی بر آن تکلیف فعلی قائم نشده است.

کسانی مثل مرحوم آقای صدر که برائت عقلیه را قبول ندارند قائل اند که عقاب بر مخالفت تکلیف فعلی احتمالی، عقلاً قبیح نیست و فقط در دو مورد عقاب قبیح است: یکی جایی که ما احتمال تکلیف فعلی را ندهیم یعنی غافل یا ناسی یا جاهل مرکب باشیم. و دوم جایی است که ما احتمال تکلیف فعلی را می‌دهیم ولی یک مؤمن و معذور شرعی بر مخالفت داریم. ما برائت عقلیه و حق الطاعه را قبول نداریم و قائل به احتیاط عقلی شدیم ولی در نتیجه با مرحوم آقای صدر موافقیم. منتهی ایشان قائل است که در موردی که شخص احتمال تکلیف ندهد و با تکلیف فعلی مخالفت کند، چه قاصر با شد و چه مقصر با شد، بر مخالفت تکلیف عقاب نمی‌شود گرچه به خاطر تقصیر عقاب می‌شود، ولی به نظر ما جال مقصر به خاطر مخالفت با تکلیف عقاب می‌شود.

برائت شرعیه حکم شرعی است. شارع مقدس در مواردی که عبد احتمال تکلیف فعلی - یعنی وجوب فعلی یا حرمت فعلی - را می‌دهد، برائت شرعیه را جعل کرده است، یعنی اذن و ترخیص در مخالفت تکلیف احتمال داده است.

مصب و مجرای برائت شرعیه جایی است که ما احتمال تکلیف فعلی را بدهیم، و در مورد از جریان برائت شرعیه استثناء می‌شود: مورد اول جایی است که در موارد احتمال تکلیف فعلی منجز شرعی داشته باشیم. منجز شرعی دو امر است: اماره بر تکلیف و استصحاب مثبت تکلیف. و در مواردی که اماره بر نفی تکلیف یا استصحاب نافی تکلیف داشته باشیم، برائت شرعیه نیز جاری می‌شود.

مورد دوم جایی است که مشکوک از اطراف علم اجمالی در شبهه‌ی محصوره با شد. این جمع‌بندی بحث برائت عقلیه و برائت شرعیه بود.

اصالة التخییر

قبل از ورود به اصل بحث، مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم.

گاهی ما در حکم عملی شک می‌کنیم و این حکم مردد بین وجوب و حرام است. این گونه از موارد شک، مجرای اصل تخییر است و به این موارد دوران امر بین وجوب و حرمت یا دوران امر بین محذورین گفته می‌شود یک سؤال در این بحث این است که آیا اصالة التخییر اصل عقلی است یا اصل شرعی است؟

بعضی از علماء اصالة التخییر را به براءت برگرداندند. بنا بر این اصالة التخییر نیز بر دو قسم - تخییر عقلی و شرعی - تقسیم می شود و بعضی قائلند که اصالة التخییر یک اصل مستقل عقلی است و این قول مشهور است. لذا بحث آن را از حیث براءت جدا کردند.

بحث ما در اصالة التخییر در سه مقام مطرح می شود: مقام اول جایی است که وجوب و حرمت هر دو توصلی بوده و واقعه مکرر نیست مقام دوم جایی است که لااقل یکی از دو حکم - یعنی وجوب و حرمت - تعبدی است و واقعه مکرر نیست. مقام سوم جایی است که واقع متعدد و مکرر است و فرقی نمی کند که هر دو حکم توصلی باشد یا حداقل یکی تعبدی باشد.

مراد از محذورین این است که ما یک علم اجمالی داریم و احتیاط و موافقت قطعی ممکن نیست. گاهی علم اجمالی داریم و موافقت قطعی ممکن است، مثلاً علم اجمالی داریم که یا این عمل واجب است و یا آن عمل واجب است و احتیاط و موافقت قطعی به انجام دادن هر دو است. یا علم اجمالی داریم که یا این عمل حرام است یا آن عمل حرام است، در این صورت احتیاط و موافقت قطعی به ترک هر دو است. گاهی علم اجمالی داریم که یا این عمل واجب است و یا آن عمل حرام است، در این صورت، موافقت قطعی و احتیاط این است که اولی را انجام داده و دومی را ترک کنیم. اما مواردی وجود دارد که علم اجمالی داریم و موافقت قطعی ممکن نیست. مثل این که عمل واحدی است و ما نمی دانیم که این عمل واحد، واجب است یا حرام است، اگر آن را انجام دهیم احتمال دارد حرام باشد و اگر آن را ترک کنیم احتمال دارد واجب باشد. گاهی دو عمل - مثل حرکت و سکوت - وجود دارد و ما یقین داریم که یکی از این دو عمل واجب است اما قدرت بر اتیان هر دو عمل در زمان واحد نداریم، یا دو عمل وجود دارد و علم اجمالی داریم که یکی واجب است و دیگری حرام است ولی بعینه نمی دانیم کدام واجب و کدام حرام است.

به طور کلی ضابطه این است که هر جا علم اجمال باشد و ما قدرت بر احتیاط یا موافقت قطعی نداشته باشیم دوران امور بین محذورین و مجرای اصالة التخییر می شود.

قبلاً گفتیم که در سه مقام بحث می کنیم:

مقام اول: جایی است که هر دو تکلیف محتمل توصلی است و واقعه مکرر نیست. مثلاً علم اجمالی داریم که سفر امروز یا بر من واجب است یا بر من حرام است - و به تعبیر دیگر، ترک سفر بر من واجب است - زیرا نمی دانم که قسم خورده بودم که سفر بروم یا ترک سفر کنم.

در مقام اول چند جهت از بحث وجود دارد و ما این جهات را در ضمن پنج مسأله مطرح می‌کنیم.

مسأله اول: آیا در مثال مذکور، تکلیف فعلی است یا نیست؟ آیا معقول است که تکلیف بر چنین شخصی فعلی باشد؟

گفتیم که تکلیف به دو قسم فعلی و غیر تقسیم می‌شود و تکلیف فعلی به دو قسم منجز و غیر منجز تقسیم می‌شود.

بعضی قائل شدند که در این مورد، تکلیف فعلی نیست، یعنی در لوح واقع نه وجوب سفر فعلی است و نه حرمت سفر فعلی است. خصوصیت ما نحن فیه این است که نه موافقت قطعی ممکن است و نه مخالفت قطعی ممکن است. نکته‌ی مشترک در تمام موارد دوران امر بین محذورین عدم امکان موافقت قطعی است و در بعضی از موارد، علاوه بر آن، مخالفت قطعی نیز ممکن نیست. مقام اول این خصوصیت را دارد. در این صورت، انسان به هیچ یک از دو تکلیف محتمل مکلف نیست، زیرا تکلیف فعلی نسب به این شخص لغو است، چون موافقت قطعی و مخالفت قطعی ممکن نیست و هر فعلی که انجام دهد، یعنی سفر برود یا سفر نرود، موافقت و مخالفت احتمالی محقق است، پس جعل تکلیف نسبت به این شخص لغو است این شخص نظیر غافل و ناسی است و مشهور علماء ما قائل اند که شخص غافل و ناسی تکلیف فعلی ندارند، چون احتمال تکلیف نمی‌دهند و جعل تکلیف نسب به آن‌ها اثر ندارد. بنابراین کسی که ناسی و وجوب صلات یا وجوب صوم - از اول وقت تا آخر وقت - است واقعاً وجوب صلات و وجوب صوم ندارد.

این فرمایش درست نیست. اولاً ما گفتیم مقتضای حکمت در باب احکام این است که احکام به نحو عموم و شمول وضع می‌شود. شاهدش این است که احکامی که عقلاء وضع می‌کنند ناسی و غافل و جاهل مرکب را هم شامل می‌شود و مختص به ملتفت نیست. مثلاً عبور از چراغ قرمز بر هر راننده‌ای ممنوع است و این منع اختصاص به راننده‌ی ملتفت به این تکلیف ندارد. بله التفات به تکلیف، در تنجز تکلیف دخیل است. بنابراین مقتضای حکمت تکلیف، عموم تکلیف است و حتی شخصی را که علم اجمالی دارد که این عمل واجب است یا حرام است، شامل می‌شود. لذا اگر در لوح واقع قسم به انجام سفر خورده باشد وجوب سفر بر او فعلی است.

ثانیاً جعل تکلیف این جا ثمره دارد و لغو نیست و دوران بین محذورین مانند غافل و ناسی نیست که جعل تکلیف اثر نداشته باشد. اثر جعل تکلیف در دوران امر بین محذورین این

است که وقتی شخص احتمال می‌دهد که سفر واجب است یا حرام است، یک طرف را اختیار می‌کند و به قصد امتثال امر احتمالی آن را انجام می‌دهد و به خاطر این قصد برای او قطع حاصل می‌شود که به او ثواب داده می‌شود، زیرا اگر عمل در واقع واجب باشد، او اطاعت کرده است و اگر در واقع عمل حرام باشد، او انقیاد کرده است و در هر دو صورت ثواب به او می‌رسد. پس نتیجه‌ی مسأله‌ی اول این شد که تکلیف در ما نحن فیه فعلی است. مسأله‌ی دوم: گفتیم که تکلیف در این مورد فعلی است اما تکلیف نسبت به این شخص منجز نیست. تکلیف منجز تکلیفی است که مخالفتش استحقاق عقوبت می‌آورد. در ما نحن فیه دو مخالفت وجود دارد که عبارتند از: مخالفت قطعی و مخالفت احتمالی. مخالفت قطعی طبق فرض مقدور مکلف نیست و ترک مخالفت احتمالی هم مقدور او نیست زیرا وقتی ترک مخالفت احتمالی مقدور است که مخالفت قطعی مقدور باشد. بنابراین مخالفت تکلیف احتمالی مقدور مکلف نیست تا بخواهد بر مخالفتش مستحق عقوبت شود بنابراین تکلیف فعلی بر مکلف منجز نیست.

مسأله‌ی سوم: وظیفه‌ی این شخص به مقتضای حکم عقل چیست؟ عقل می‌گوید حالا که تکلیف فعلی بر این شخص منجز نیست، نه در فعل، استحقاق عقوبت است و نه در ترک، استحقاق عقوبت اس و علماء نام عدم استحقاق عقوبت در فعل و ترک را اصالة التخییر نامیدند.

نکته و ملاک این که عقل می‌گوید «در فعل و ترک، استحقاق عقوبت نیست». این است که مکلف قدرت بر ترک مخالفت احتمالی ندارد، لذا مستحق عقوبت نیست. بنا بر این معنا اصالة التخییر مربوط به عقل عملی می‌شود، زیرا استحقاق و عدم استحقاق از مدرکات عقل عملی است، چون به حسن عقوبت و قبح عقوبت برمی‌گردد.

مسأله‌ی چهارم است که آیا این شخص برائت عقلیه دارد یا ندارد؟ معنای برائت عقلیه این بود که عقل ادراک می‌کند قبح عقوبت را بر مخالفت تکلیف فعلی که بیانی بر آن قائم نشده باشد. ما در مورد بحث گفتیم که تکلیف فعلی داریم. اگر با این تکلیف فعلی مخالفت کنیم آیا این مورد، صغرای قاعده قبح عقاب بلا بیان است یا نیست؟ بعضی فرمودند به دو وجه ما نحن فیه نمی‌تواند صغرای این قاعده باشد: وجه اول این است که آن تکلیف فعلی معلوم بالاجمال است و علم، بیان است اعم از این که علم تفصیلی باشد یا علم اجمالی باشد پس قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان در اینجا صغرا ندارد.

وجه دوم این است که در ما نحن فیه تکلیف فعلی است ولی چون ما عاجز از موافقت قطعی و مخالفت قطعی و ترک مخالفت احتمالی هستیم آن تکلیف متعذر است و وقتی که یک تکلیف متعذر بود برای بار دوم به خاطر عدم بیان متعذر نمی‌شود، زیرا تحصیل حاصل است.

این دو وجه تمام نیست. اما این که گفته شد: «علم اجمالی بیان است»، آیه یا تعبدی در کار نیست. اما این که علم اجمالی بیان است این است که در موارد علم اجمالی ما می‌توانیم از مخالفت قطعی و احتمالی اجتناب کنیم. عقل در این موارد، علم اجمالی را بیان دانسته و آن را موجب تنجز تکلیف می‌داند. اما در مواردی از اعلم اجمالی که من می‌دانم الزامی وجود دارد ولی نمی‌دانم که این الزام به سفر تعلق گرفته یا بر ترک سفر تعلق گرفته است و قدرت بر ترک مخالفت احتمالی حرمت را ندارم در این حال، در نظر عقل، علم اجمالی منجز و بیان نیست، بنابراین این طور نیست که هر علم اجمالی بیان باشد. پس ما نحن فیه صغرای قبح عقاب بلا بیان است. این راجع به وجه اول بود.

اما نسبت به وجه دوم — یعنی المتعذر لایتعذر ثانیاً — باید دقت کنیم که گاهی یک شیء می‌تواند دو علت تامه داشته باشد. مثلاً اصابت تیر به سر حیوان و اصابت تیر به سر حیوان و اصابت تیر به قلب حیوان دو علت تامه برای قتل حیوان هستند. حال اگر دو تیر؛ یکی به سر حیوان و دیگری به قلب حیوان اصابت کند و اصابت آن دو در یک زمان باشد، علت موت حیوان هر دو است و موت حیوان به هر دو مستند می‌شود. اما اگر یک علت تامه اول محقق شود و علت تامه‌ی دیگر بعداً محقق شود، در مثال موت حیوان، این حالت محقق نمی‌شود چون موت یک حیوان تکرار نمی‌شود. ولی گاهی یک شیء در بقاء هم نیاز به علت دارد. مثلاً برای به حرکت در آوردن یک وسیله نیاز است که صد کیلو گرم نیرو وارد شود. اگر زید صد کیلو گرم نیرو به این وسیله وارد کرد و آن را به حرکت در آورد و مقر دوم نیز در حال حرکت آن وسیله، صد کیلو گرم دیگر نیز نیرو وارد کرد، در این حال، حرکت آن وسیله بقاء مستند به سبب اول نیست بلکه به هر دو مستند است. بنابراین مثال‌ها متفاوت است؛ در مثال اول موت حیوان مستند به تیر اول است، زیرا موت به گونه‌ای است که در بقاء احتیاج به علت مبقیه ندارد، اما گاهی فعل حادث در بقاء نیز علت می‌خواهد. مثل حرکت آن وسیله که باید به همراه وارد کردن صد کیلو گرم نیرو باشد.

در ما نحن فیه یک معذر تکلیف فعلی، عجز از امثال قطعی است و عدم بیان نیز معذر دیگر است. بنابراین در ما نحن فیه، دو معذر فعلی وجود دارد و عقاب این شخص، همان گونه که

به خاطر عجز، قبیح است به خاطر عدم بیان نیز قبیح است. این بنابر پذیرش قبیح عقاب بلا بیان است.

مسأله‌ی پنجم: جریان برائت شرعیه

در ما نحن فیه که هم وجوب سفر را احتمال می‌دهیم و هم حرمت سفر را احتمال می‌دهیم، آیا می‌توانیم برائت شرعیه از هر دو احتمال را جاری کنیم؟ به عبارت دیگر دلیل برائت ک رفع ما لایعلمون است و مراد از ما لایعلمون تکلیف فعلی غیر معلوم است و این تکلیف فعلی غیر معلوم را ما نحن فیه یا وجوب است و یا حرمت، هر کدام که باشد، آیا دلیل برائت شرعیه شامل آن می‌شود یا نه؟

دلیل برائت شرعیه اطلاق دارد و هم نسبت به وجوب محتمل برائت شرعیه داریم و هم نسبت به حرمت محتمل، برائت شرعیه داریم.

در بحث علم اجمالی می‌آید که اصول مؤمنه در همه‌ی اطراف علم اجمالی جاری نیست. مثلاً وقتی ما علم به نجاست احد الانائین داشته باشیم نمی‌توانیم قاعده‌ی طهارت یا برائت از حرمت شرب را نسبت به هر دو اثناء جاری کنیم و این امر مورد اتفاق همه‌ی علماء است. منتهی در این مورد دو نظر وجود دارد؛ یک نظر این است که خطاب (کل شیء طاهر) نسبت به شبهه‌ی مقرون به علم اجمالی اطلاق ندارد و فقط شامل شبهه‌ی بدویه می‌شود و نظر دوم این است که این خطاب اطلاق دارد ولی به خاطر تعارض دو اصل دو اثناء مشتبّهین، این اطلاق و ظهور حجت نیست. توضیح این مسأله در بحث علم اجمالی می‌آید.

ریشه‌ی اجمال خطاب و ریشه‌ی تعارض در یک نکته است و آن نکته امکان موافقت قطعی در اطراف علم اجمالی است. اما در جایی که موافقت قطعی ممکن نیست و مخالفت احتمالی ضروری است یعنی هر کار که انجام دهیم منجر به مخالفت احتمالی می‌شود — کما فیما نحن فیه که چه به سفر برویم و چه به سفر نرویم احتمال مخالفت تکلیف فعلی وجود دارد — این نکته باعث می‌شود که اجمال دلیل اصل مؤمن و تعارض در آن برداشته شود و مانعی برای جریان برائت شرعیه هم نسبت به وجوب احتمالی و هم نسبت به حرمت احتمالی وجود نداشته باشد لذا این اصل جاری می‌شود.

نتیجه‌ی بحث این شد که در دوران امر بین محذورین در قسم اول تکلیف فعلی است ولی منجز نیست و سه معذر دارد؛ مؤمن اول عجز مکلف از ترک مخالفت احتمالی است و نامش اصالة التخییر است. مؤمن دوم برائت عقلیه است و مؤمن سوم برائت شرعیه از وجوب و برائت شرعیه از حرمت است. این تمام کلام در مقام اول بود.

مقام دوم: جایی که حداقل یکی از دو تکلیف تعبدی است اما واقعه مکرر نیست. مثلاً یک مرأه وجود دارد که نمی‌داند آیا الان بر او نماز واجب است یا حرام است؛ اگر او طاهر باشد نماز بر او واجب است و اگر حیض باشد نماز بر او حرام است. این مثال مبنی بر این که نماز بر حیض حرمت ذاتی داشته باشد — یعنی حتی ایجاد صورت نماز بدون قصد بر او حرام است — چون اگر نماز بر او حرمت تشریعی داشته باشد می‌تواند آن را به قصد رجاء بخواند و در این حال دوران امر بین محذورین نمی‌شود.

فرق بین مقام دوم با مقام اول این است که — اگر چه در هر دو مقام موافقت قطعی ممکن نیست اما — در مقام اول مخالفت قطعی ممکن نبود ولی در مقام دوم مخالفت قطعی ممکن است. مثل این که آن مرأه بدون قصد قربت و بدون قصد رجاء نماز بخواند. در اینجا او یقین دارد که با تکلیف فعلی مخالفت کرده است، زیرا اگر نماز بر او واجب باشد او نماز واجب را امتثال نکرده است و اگر نماز بر او حرام ذاتی باشد او صورت نماز را ایجاد کرده است و فعل حرام را مرتکب شده است. در مانحن‌فیه مخالفت احتمالی نیز ممکن است و این به دو شکل ممکن است؛ شکل اول این است که اصلاً نماز نخواند، زیرا در این حال، اگر نماز واجب بوده باشد او نماز نخوانده است و اگر حرام باشد او حرام را ترک کرده و آن را امتثال کرده است. شکل دوم این است که به قصد رجاء نماز بخواند، زیرا در این حال، اگر نماز واجب بوده باشد او موافقت کرده است و اگر نماز حرام بوده باشد او مخالفت کرده است زیرا نماز بر حیض حرمت ذاتی دارد و اگر چه به قصد رجاء هم اتیان شود فعل حرام محقق می‌شود. بنابراین مخالفت او در این دو صورت، مخالفت احتمالی است.

در این مقام تارة در مورد مخالفت قطعی بحث می‌شود و تارة در مورد مخالفت احتمالی بحث می‌شود.

در صورت مخالفت قطعی، سؤال این است که آیا مکلف مستحق عقوبت است یا نیست؟ به تعبیر دیگر آیا تکلیف به لحاظ مخالفت قطعی بر او منجز است یا نیست؟ و آیا در صورت مخالفت احتمالی مستحق عقوبت است یا نیست؟

اگر این مرأه مخالفت احتمالی کند، استحقاق عقوبت ندارد، چون معذر دارد؛ یک معذر، عجز و از موافقت قطعی است و ناچار به مخالفت احتمالی است، و معذر دیگرش قاعده قبح عقاب بلا بیان است زیرا او علم اجمالی دارد که در این بیان الزامی وجود دارد، ولی این علم اجمالی بیان نیست، زیرا قدرت بر امتثال این الزام به نحو موافقت قطعی را ندارد و قدرتش فقط بر امتثال احتمالی است و فرض این است که آن را انجام داد. بنابراین این

شخص دو معذر دارد ولی معذر سوم یعنی برائت شرعیه در اینجا جاری نیست، زیرا اگر بخواهد برائت شرعیه را از وجوب صلات بر خودش جاری کند و بخواهد برائت شرعیه را از حرمت صلات بر خودش جاری کند لازمه اش ترخیص در مخالفت قطعی می شود و این ترخیص یا موجب اجمال دلیل برائت است کما هو المختار، و یا موجب تعارض دو اصل شرعی است کما علیه المشهور، بنابراین دلیل برائت شرعیه این مورد را شامل نمی شود. این در صورت مخالفت احتمالی بود.

اما اگر این مرأه مخالفت قطعی کند یعنی نمازی بدون قصد قربت و رجاء بخواند مخالفت یقین پیدا می کند که با تکلیف واقعی مخالفت کرده است و مستحق عقوبت است، زیرا هیچ مؤمنی ندارد، بلکه منجز دارد؛ عجز مؤمن او نیست زیرا او قادر بر موافقت احتمالی بود و ترک کرد، و عدم بیان مؤمن او نیست، زیرا علم اجمالی دارد و علم اجمالی بیان است، زیرا او قدرت بر موافقت احتمالی دارد، لذا این علم اجمالی نسبت به موافقت احتمالی بیان می شود. و برائت شرعیه نیز جاری نمی شود زیرا برائت شرعیه از وجوب و از حرمت ترخیص در مخالفت قطعی می شود و این ترخیص یا موجب اجمال خطاب برائت شرعیه می شود و یا موجب تعارض دو اصل شرعی می شود. بنابراین مرأه مذکوره در صورت مخالفت قطعی مستحق عقوبت است، زیرا با تکلیف منجز مخالفت کرده است. این تمام کلام در مقام دوم بود و وظیفه در این مقام، موافقت احتمالی است.

مقام سوم: جایی که واقع متکرر است.

مثلاً انسان دو قسم بخورد؛ یکی قسم مربوط به روز پنجشنبه و یک قسم مربوط به امروز جمعه است ولی نمی داند که آیا قسم خورده است که در روز پنجشنبه به سفر برود یا ترک سفر کند و همچنین نمی داند که قسم خورده است که در روز جمعه به سفر برود یا ترک سفر کند، اما می داند که این دو قسم مشابه بود یعنی یا هر دو قسم به رفتن به سفر بوده یا قسم به ترک سفر بوده است. او نسبت به پنجشنبه یک علم اجمالی دارد به این که سفر در این روز یا واجب است و یا حرام است. در این حالت، نسبت به روز پنجشنبه نه می تواند موافقت قطعی کند و نه می تواند مخالفت قطعی کند و تنها موافقت قطعی ممکن — و ضروری — است. عین همین کلام راجع به قسم مربوط به روز جمعه هم گفته می شود. بنابراین این شخص دو علم اجمالی دارد که از این دو، علم اجمالی سوم و چهارم نیز متولد می شود؛ علم اجمالی سوم این است که یا سفر در روز پنجشنبه واجب است یا سفر در روز جمعه حرام است، چون اگر قسم بر سفر خورده بود سفر روز پنجشنبه بر او واجب است و اگر

قسم بر ترك سفر خورده بود، سفر روز جمعه بر او حرام است. علم اجمالی چهارم عكس علم اجمالی سوم است یعنی یقین دادر که یا سفر روز پنجشنبه بر او حرام است یا سفر روز جمعه بر او واجب است. این شخص به لحاظ فعل خارجی، سهکار می تواند انجام دهد: یکی این که هر دو روز را به سفر رود، دوم این که هر دو روز را ترك سفر کند و سوم این که یک روز را به سفر رود و یک روز ترك سفر کند، و فرض این است که ما نحن فیه دوران بین محذورین است و موافقت قطعی ممکن نیست.

اگر هر دو روز را به سفر رود موافقت احتمالی یا مخالفت احتمالی کرده است، زیرا در صورت وجوب سفر، دو موافقت کرده و در صورت حرمت سفر، دو مخالفت کرده است و وجوب یا حرمت سفر بالتفصیل معلوم نیست.

و اگر هر دو روز را ترك سفر کند، دو موافقت احتمالی و دو مخالفت احتمالی دارد، زیرا در صورت وجوب سفر، دو مخالفت کرده و در صورت حرمت سفر، دو موافقت کرده است و وجوب یا حرمت سفر بالتفصیل معلوم نیست.

و اگر یک روز به سفر رود و روز دیگر ترك سفر کند، یک موافقت یقینی و یک مخالفت یقینی کرده است، زیرا اگر سفر بر او واجب بود، ترك سفرش در یک روز مخالفت است و سفرش در روز دیگر موافقت است. و اگر در واقع سفر حرام باشد ترك سفرش در یک روز موافقت بوده و سفرش در روز دیگر مخالفت بوده است. بنابراین یقین دارد که یکی از این دو روز با تکلیف فعلی خود موافقت کرده و یکی از این دو روز با تکلیف فعلی خود مخالفت کرده است، اما این که در کدام روز موافقت کرد و در کدام روز مخالفت کرد بالتفصیل نمی داند.

حال اگر امر دایر بین موافقت و مخالفت احتمالی و موافقت و مخالفت یقینی باشد عقلاً اختیار کدام یک مقدم است؟

احتمالات و اقوال در این مسأله سه تا است: احتمال اول این است که باید موافقت و مخالفت احتمالی را اختیار کند یعنی یا هر دو روز به سفر رود و یا هر دو روز ترك سفر کند. احتمال دوم این است که باید موافقت و مخالفت یقینی را اختیار کند یعنی یک روز به سفر رود و روز دیگر ترك سفر کند و احتمال سوم این است که مخیر است که هر یک از این دو را اختیار کند.

اگر دو کار مشابه انجام دهد - یعنی یا هر دو روز به سفر رود و یا هر دو روز ترك سفر کند - امتیازش این است که در آن مخالفت قطعی نیست و نقصش این است که موافقت قطعی

ندارد و مخالفت احتمالی دارد. و اگر دو کار مختلف انجام دهد امتیازش این است که در آن موافقت قطعی نسبت به یک تکلیف وجود دارد و نقضش این است که نسبت به یک تکلیف مخالفت قطعی دارد.

علماء سعی کردند ادله‌ای را برای قول خودشان اختیار کنند. اما اگر دقت کنیم جای برهان و دلیل نیست. بلکه جای وجدان عبد است که ببیند در کدام یک از موارد، در مقابل مولی مقصر است و در کدام مورد مقصر نیست. و همان گونه که گفته شد هر یک از اقوال مزیتی دارد و منقصتی دارد و عمده وجدان عقلی ما است که ببینیم در دو روش آیا عید مقصر و مستحق عقوبت هست یا نیست؟ به نظر ما ترجیحی در هیچ یک از این طریقه‌ها نسبت به دیگری نیست.

این تمام کلام در مقام سوم بود. در ذیل این مقام تنبیهی ذکر می‌کنیم که به هر سه مقام مربوط می‌شود.

تنبیه: آن چه که در این سه مقام گفتیم بنابر این است که احتمال‌ها و محتمل‌ها یکسان باشد. گاهی احتمال‌ها یکسان نیست؛ مثلاً من شک می‌کنم که برانجام سفر قسم خوردم یا بر ترک سفر قسم خوردم ولی شصت درصد احتمال می‌دهم که برانجام سفر قسم خورده باشم و چهل درصد احتمال می‌دهم که بر ترک سفر قسم خوردم و حتی ممکن است که اختلاف احتمالات بسیار زیاد باشد. گاهی احتمال‌ها یکسان است ولی محتمل‌ها با هم تفاوت دارد مثلاً شک دارم که آیا نذر کردم که این گوسفند را به زید بدهم یا آن را به عمرو بدهم. دو احتمال در اینجا یکسان است ولی محتمل‌ها با هم متفاوت دارد مثلاً زید انسان فقیر و محتاجی است ولی عمرو ثروتمند است یا زید انسان عالم و متقی است ولی عمرو انسان معمولی است. در این مورد احتمال‌ها یکسان است ولی محتمل‌ها با هم تفاوت دارد. در جایی که احتمال‌ها یکسان نیست یا محتمل‌ها با هم تفاوت دارد، آیا باید به اقوایات احتمال یا محتمل نظر کنیم یا نه؟

بعضی قائل شدند که اقوایات در نظر گرفته نمی‌شود و بعضی قائل شدند که باید اقوایات را در نظر بگیریم و بعضی بین اقوایات احتمال و اقوایات محتمل تفصیل دادند و گفتند که اقوایات احتمال را باید در نظر گرفت، ولی اقوایات محتمل لازم نیست که مد نظر گرفته شود. مرجع در این جا نیز وجدان عقلی ما است.

روی مبنای کسانی که احتمال را منجز می‌دانند روشن است که اقوایات احتمال مد نظر گرفته می‌شود، چون منجزیت امر عقلی است و وقتی که شصت درصد وجوب این عمل را

احتمال دهیم و چهل درصد وجوب آن عمل را احتمال دهیم، همان گونه که اصل احتمال در نظر عقل منجز است اقوائیت احتمال نیز منجز است.

و روی نظر کسانی که احتمال را منجز نمی دانند، در نظر آنان نیز ممکن است اقوائیت احتمال در نظر گرفته شود، زیرا انسان می داند که اگر به اقوی احتمالاً اخذ کند قطعاً مستحق عقوبت نیست، اما اگر به اضعف احتمالاً اخذ کند شبهه‌ی استحقاق عقوبت هست.

اما در اقوائیت محتمل در جایی که احتمال‌ها یکسان است، مثلاً نمی داند که نذر کرده است این گوسفند را به زید بدهد که انسانی عالم و متقی است یا نذر کرده است که این گوسفند را به عمرو بدهد که انسانی متعارف و عادی است. این جا روشن نیست که اقوائیت محتمل در نظر گرفته شود، ولی همین مقدار کافی است که انسان از باب دفع ضرر محتمل در مقام عمل احتیاط کند و به اقوی محتملاً اخذ کند. البته این وضوح ندارد و از جهت عدم وضوح گفتیم که احتیاطاً اقوی محتملاً را اخذ کند.

این تمام کلام در اصالة التخییر بود.

جمع بندی: اصالة التخییر اصل عقلی است و موردش جایی است که ما علم اجمالی داریم و قدرت بر احتیاط و موافقت قطعی نداریم. در این جا عقل از باب عجز می گوید که عبد مخیر بین اتیان احد الطرفين است و در این صورت اگر با تکلیف فعلی مخالفت کرد مستحق عقوبت نیست.

.....

اصالة الاحتياط

اصل سومی که آن را مورد بحث قرار می‌دهیم اصل احتیاط است. قبل از ورود به بحث، مطلبی را تحت عنوان مدخل بیان می‌کنیم.

مدخل: هر شکی که در دایره‌ی تکلیف محقق شود از سه حال خارج نیست؛ یا شک در تکلیف است، یا شک در مکلف به است و یا شک در امتثال است. معنای شک در تکلیف این است که ما شک در وجود یا عدم یک تکلیف فعلی داریم مثلاً شک داریم که آیا غسل جمعه بر ما واجب است یا نیست؟ در مورد شک در تکلیف در علم اصول از دو اصل بحث می‌شود که عبارتند از: اصل برائت عقلی و شرعی و اصل استصحاب.

شک در مکلف به در جایی است که اصل تکلیف محرز است و تمام شک ما در متعلق آن تکلیف است و موردش منحصر به علم اجمالی است. در علم اصول، اصلی عملی مربوط به شک در مکلف به، دو اصل است که عبارتند از: اصالة التخییر و اصالة الاحتیاط. فرق این دو اصل این است که اصالة التخییر در موردی است که ما علم اجمالی نسبت به مکلف به داریم و قدرت بر موافقت قطعی نداریم و اصالة الاحتیاط در موردی است که اصل تکلیف برای ما محرز است و ما شک در مکلف به داریم و قدرت بر موافقت قطعی نداریم و متعلق تکلیف معلوم بالاجمال است؛ یا دوران امر بین متباینین است و یا دوران امر بین اقل و اکثر است.

شک در امتثال مال جایی است که ما در ناحیه‌ی تکلیف و مکلف به شک نداریم یا کاری به این شک نداریم. منتهی شک ما در این است که آیا تکلیف را خارجاً امتثال کردیم یا امتثال نکردیم.

شک در امتثال دائماً شبهه‌ی موضوعیه است و شبهات موضوعیه مربوط به علم فقه است نه علم اصول. لذا هیچ اصل منقّح شبهه‌ی موضوعیه که موردش شک در امتثال باشد در علم اصول بحث نمی‌شود و اگر بحث شود استطرادی است.

حال اگر شک در امتثال کردیم، گاهی اصلی به نام اصل مؤمن شرعی داریم و اگر اصل مؤمن شرعی نداشتیم نوبت به اصالة الاشتغال می‌رسد. اصالة الاشتغال نام اصلی است که در مورد شک در امتثال جاری می‌شود کما این که اصالة الاحتیاط نام اصلی است که در موارد شک در متعلق تکلیف در شبهات حکمیه جاری می‌شود. صورت وجود مؤمن مانند قاعده‌ی فراغ و قاعده‌ی تجاوز و استصحاب طهارت و صورت عدم وجود مؤمن مانند این که ما یک نماز ظهر خواندیم ولی نمی‌دانیم که این نماز را قبل از دخول وقت خواندیم یا بعد از دخول وقت خواندیم. الان که شک می‌کنیم وقت داخل شده است، شک داریم که آن تکلیفی که اول اذان ظهر متوجه ما شد آیا امتثال شده است یا امتثال نشده است؟

جماعتی از فقهای ما فتوا دادند که این مورد مجرای قاعده‌ی اشتغال است و نمی‌توانیم به قاعده‌ی فراغ تمسک کنیم و بعضی قائل به تفصیل در مسأله شدند و ما هم تابع قائلین به تفصیل شدیم. جای بحث این مسأله در کتاب الصلاة است و به مناسبت در استصحاب از قاعده‌ی فراغ بحث شده است.

در اصالة الاحتیاط در دو مورد بحث می‌شود: مورد اول دوران امر بین متباینین است و مورد دوم دوران امر بین اقل و اکثر است. قبل از شروع در مورد اول مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم. ما تکلیف را به دو قسم — تکلیف فعلی و غیر فعلی — تقسیم کردیم. تکلیف فعلی تکلیفی است که موضوعش در خارج فعلی شده است و تکلیف غیر فعلی تکلیفی است که موضوعش در خارج فعلی نشده است. مثلاً فعلیت حرمت شرب خمر به فعلیت موضوعش یعنی خمر، در خارج است و فعلیت وجوب نماز ظهر به فعلیت دخول وقت آن یعنی زوال است و قبل از زوال، وجوب نماز ظهر فعلی نیست.

ما به عدد موضوع در خارج تکالیف فعلی داریم، لذا بر هر مکلف به عدد موضوعات فعلی، تکلیف فعلی داریم. مثلاً به عدد غیبتی که می‌توانیم نسبت به مؤمنین مرتکب شویم حرمت فعلی داریم.

تکلیف امر نسبی نیز هست، یعنی ممکن است تکلیف نسبت به یک مکلف، فعلی باشد و نسبت به مکلف دیگر آن تکلیف فعلی نباشد، مثل این که زید مستطیع است و وجوب حج بر او فعلی است و عمرو مستطیع نیست و وجوب حج بر او فعلی نیست.

تکلیف فعلی به تکلیف منجز و غیر منجز تقسیم می‌شود. تکلیف منجز تکلیفی است که مخالفت عبد با آن، استحقاق عقوبت می‌آورد، و تکلیف غیر منجز تکلیفی است که مخالفت عبد با آن، استحقاق عقوبت نمی‌آورد. تکلیف فعلی وقتی منجز می‌شود که منجز بر آن قائم شود. و اگر منجز بر تکلیف قائم نشد، تکلیف منجز نمی‌شود.

تنجز و عدم تنجز تکلیف امری نسبی است یعنی ممکن است تکلیفی بر یک مکلف منجز شود و بر مکلف دیگر منجز نشود. مثلاً اگر مایع وجود در اینجا نجس باشد و زید عالم به نجاست آن باشد و عمرو جاهل به نجاست آن باشد، حرمت شرب این مایع نسبت به زید منجز است و نسبت به عمرو منجز نیست. در این مقدمه اقسام منجز را بیان خواهیم کرد. هر تکلیف فعلی به لحاظ علم و جهل مکلف از چهار حالت خارج نیست. حالت اول این است که تکلیف فعلی برای مکلف معلوم التفصیل باشد.

حالت دوم این است که تکلیف فعلی برای مکلف، معلوم بالاجمال باشد. مثلاً دو اناء داریم و علم اجمالی به نجاست احدهما داریم در نتیجه علم اجمالی به حرمت شرب احدهما داریم. مثلاً فی علم الله اناء یسار نجس است و این اناء حرمت شرب دارد و حرمت شرب آن فعلی است ولی نجاست و حرمت شرب این اناء معلوم بالاجمال است و ما یقین نداریم که خصوص این اناء نجس است و حرمت شرب دارد و شرب اناء یمین در واقع مباح است. حالت سوم این است که تکلیف فعلی برای ما غیر معلوم است و این حالت سه فرد دارد: یا مظنون است یا مشکوک است و یا موهوم است مثل این که انایی در این جا هست و فی علم الله نجس است ولی من یا ظن به نجاستش یا شک یا وهم به آن دارم، در این حال حرمت شرب این اناء مظنون است یا مشکوک است یا موهوم است.

حالت چهارم این است که تکلیف مغفول ما است. مثلاً آب داخل اناء نجس است و من نسبت به نجاست آن غافلم. این مورد سه فرد دارد: گاهی من نسبت به آن جاهل مرکب بوده و قاطع به طهارت آن هستم، و گاهی نسبت به آن ناسی هستم و گاهی نسبت به آن غافل هستم، یعنی التفاتی به نجاست یا عدم نجاست آن ندارم.

در حالت اول تکلیف منجز است و منجز آن علم تفصیلی است. در حالت دوم مورد اتفاق است که تکلیف فعلی در معلوم بالاجمال، منجز فی الجمله است. در منجز این تکلیف سه نظریه وجود دارد. این سه نظریه را در مقام اول بحث اصالة الاحتیاط بیان می‌کنیم.

در حالت سوم، در تنجز و عدم تنجز تکلیف فعلی دو نظریه وجود دارد؛ کسانی که برائت عقلیه را قبول کردند در اینجا تکلیف را منجز نمی‌دانند مگر این که منجز شرعی بر آن قائم

شود و منجز شرعی دو امر است: یکی اماره‌ی مثبت تکلیف است و دیگری استصحاب مثبت تکلیف است.

کسانی که منکر برائت عقلیه هستند، قائل‌اند که در موارد جهل به تکلیف — که شامل ظن و شک و وهم به تکلیف می‌شود — تکلیف منجز است و احتمال تکلیف منجز آن است. اگر این احتمال بخواهد از منجزیت بیفتد باید معذر شرعی قائم شود و معذر شرعی دو امر است. یکی اماره‌ی نافی تکلیف است و دیگری اصل نافی تکلیف است.

در حالت چهارم سه نظریه مطرح است. نظریه‌ی اول نظریه‌ی مشهور است که قائل‌اند تکلیف اصلاً فعلی نیست تا چه رسد به این که منجز باشد. پس کسی که از نجاست این مایع غافل است شرب این مایع حرمت فعلی ندارد. جماعتی — مانند مرحوم آقای صدر — قائل شدند که تکلیف برای غافل فعلی است ولی منجز نیست. نظریه‌ی سوم که ما از آن تبعیت کردیم این است که تکلیف فعلی است و اگر غافل در غفلت خود قاصر باشد تکلیف بر او منجز نیست. اما اگر مقصر باشد تکلیف بر او منجز است. مثلاً اگر شخص غافل نسبت به حرمت شرب این خمر، مقصر باشد و آن را شرب کند در روز قیامت مستحق عقوبت است. در عبید و موالی عرفی نیز همین طور است؛ عبد قاصر در نزد مولایش مستحق عقوبت نیست ولی عبد غافل مقصر در نزد مولایش مستحق عقوبت است. این تمام کلام در اقسام اربعه تکلیف فعلی بود. و آن چه که مربوط به بحث ما است، قسم دوم است یعنی موردی که تکلیف برای ما معلوم بالاجمال است.

در این مورد سه بحث مطرح است: بحث اول این است که منجز تکلیف معلوم بالاجمال چیست؟ بحث دوم این است که مقدار و دایره‌ی منجزیت تکلیف معلوم بالاجمال چقدر است؟ بحث سوم این است که آیا منجزیت علم اجمالی تنجیزی و علی است یا تعلیقی و اقتضایی است؟

مقام اول: تعیین منجز در تکلیف معلوم بالاجمال

در این مورد سه نظریه مطرح است: نظریه‌ی اول، نظریه‌ی مشهور است که قائل شدند منجز تکلیف معلوم بالاجمال از ناحیه‌ی علم اجمالی است یعنی تکلیف فعلی به برکت علم اجمالی منجز می‌شود. مثلاً اعم اجمالی داریم که احد الانائین نجس است و شرب نجس حرام است و فرض این است که در لوح محفوظ اناء یسار نجس است و حرمت شرب آن فعلی می‌شود و علم اجمالی ما به نجاست احد الانائین منجز این تکلیف است.

این نظریه‌ی کسانی است که قائل به قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان شدند و در این قاعده گفته شده است که اگر به تکلیف فعلی، قطع تعلق بگیرد اگر خداوند متعال ما را بر مخالفت تکلیف مقطوع عقاب کند قبیح نیست، یعنی ما بر این مخالفت مستحق عقوبت هستیم. آن‌چکه که در نظر عقل مهم است قطع و علم است. من الان قطع به حکم فعلی یعنی حرمت فعلی دارم ولی متعلق آن برای من معلوم نیست و نمی‌دانم که حرمت فعلی به شرب اناء یسار تعلق گرفته است یا به شرب اناء یمین تعلق گرفته است و آنچه که در نظر عقل، تمام الموضوع تکلیف است، علم است، این علم به تکلیف فعلی، تکلیف را منجز کرده است. نتیجه‌اش این می‌شود که حرمت شرب یسار - که در واقع نجس است - بر من منجز می‌شود و اثرش این است که وقتی می‌خواهم اناء یمین از شرب کنم، احتمال می‌دهم که تکلیف منجز به این اناء تعلق گرفته باشد و از این جهت احتمال عقوبت اخروی را در این شرب می‌دهم، و عقل می‌گوید که «دفع ضرر محتمل واجب است و این اناء را شرب نکن». و همین سخن راجع به شرب اناء یسار نیز می‌آید. حال اگر این از دو اناء را شرب کنم، اگر این عمل، شرب اناء نجس باشد، مرتکب حرام شدم و معصیت کردم و مستحق عقوبت هستم و اگر شرب اناء غیر نجس کردم، معصیت نکردم و حرامی را مرتکب نشدم، بلکه فقط متجری هستم و قبلاً گفتیم که متجری - به خاطر تجری نه معصیت - در نظر ما مستحق عقوبت است. این نظریه‌ی مشهور بود.

این نظریه را که علم اجمالی منجز است ما هم قبول داریم ولو این که برائت عقلیه را قبول نداریم. تنها اشکال ما این است که انحصار منجز در علم اجمالی صحیح نیست، چون منجز دیگر هم داریم.

نظریه‌ی دوم از مرحوم آقای خویی است. ایشان در بعضی جاها، همین نظر مشهور را دارند و در بعضی از جاها نظریه‌ی دیگری را مطرح کرده است و فرمود: «علم اجمالی منجز نیست بلکه منجز عبارت از عدم مؤمن است» بیا نش این است که علم اجمالی به نجاست احدهما با حرمت شرب احدهما، منشأ این می‌شود که اصول مؤمنه در اطراف علم تعارض و تساقط می‌کند. ما دو اناء داریم و قاعده‌ی طهارت می‌گوید اناء یمین محکوم به طهارت است و همچنین قاعده طهارت می‌گوید که اناء یسار محکوم به طهارت است و ما علم داریم که یکی از این دو اناء نجس است و این علم باعث می‌شود که قاعده‌ی طهارت در این دو با هم تعارض کرده و تساقط کند. بنابراین علم اجمالی خودش منجز نیست بلکه موجب

تعارض و تساقط اصول مؤمنه می شود و عدم مؤمن باعث می شود که حرمت شرب معلوم بالاجمال منجز شود.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی با مبنای خودشان نمی سازد، زیرا ایشان براءت عقلیه را قبول دارد و درست که مؤمن شرعی یعنی براءت شرعیه نداریم ولی براءت عقلیه را داریم، زیرا اگر علم اجمالی بیان باشد منجز می شود و اگر علم اجمالی بیان نباشد براءت عقلیه جاری می شود.

نظریه سوم نظریه ی کسانی است که براءت عقلیه را منکر شدند منکرین براءت عقلیه دو دسته شدند: قائلین به حق الطاعه و قائلین به اصالة الاحتیاط. این ها قائل اند که در ما نحن فیه دو منجز داریم: یک منجز علم اجمالی است که به حرمت شرب احد الانائین تعلق گرفته است منتهی در عرض این منجز، منجز دیگری هم داریم، زیرا در موارد علم اجمالی، یک علم داریم و در قبالش به عدد اطراف معلوم بالاجمال احتمال داریم، و در آن طرفی که در لوح واقع، تکلیف به آن تعلق گرفته است احتمال منجز است. توضیح این که علمی که منجز است عبارت از علم اجمالی به حرمت شرب احد الانائین است و ما احتمال حرمت شرب در اناء یمین و احتمال حرمت شرب در اناء یسار را می دهیم. منکرین براءت عقلیه قائل اند که احتمال منجز است. احتمال حرمت شرب در اناء یمین منجز نیست، زیرا احتمال وقتی منجز است که به تکلیف تعلق بگیرد و احتمال حرمت شرب از اناء یمین به تکلیف تعلق ننگرفته است زیرا در لوح واقع این اناء نجس است. بنابراین نسبت به حرمت شرب اناء یسار دو منجز داریم: یکی علم اجمالی است و دیگری احتمال است و اثر دو منجز نسبت به یک تکلیف فعلی در آینده بیان می شود. نسبت به حرمت شرب اناء یمین فقط یک منجز وجود دارد و آن هم علم اجمالی است. این تمام کلام در مقام اول بود.

مقام دوم: دایره ی منجزیت علم اجمالی حال که ما قبول کردیم که علم اجمالی منجز است باید بینیم دایره ی منجزیت علم اجمالی چه مقدار است؟ آیا تکلیف معلوم بالاجمال فقط در صورت مخالفت قطعی منجز است یا در صورت مخالفت احتمالی نیز منجز است؟

قبل از پاسخ به این سؤال دو نکته را توضیح می دهیم.

نکته ی اول این است که مخالفت تکلیف یک معنا بیش تر ندارد؛ مخالفت وجوب به معنای ترک واجب و مخالفت حرمت به معنای ارتکاب حرام است. مخالفت بر دو قسم نیست و این که مخالفت را بر دو قسم تقسیم کردند به لحاظ مکلف است، زیرا مکلف تاره به مخالفت خود عالم است و تاره به مخالفت خود شک دارد.

نکته‌ی دوم این است که تکلیف معلوم، یا معلوم بالتفصیل است و یا معلوم بالاجمال است و تکلیف معلوم بالتفصیل یک موافقت، آن هم موافقت قطعی و یک مخالفت آن هم مخالفت قطعی دارد ولی در تکلیف معلوم بالاجمال، انواع موافقت و مخالفت وجود دارد؛ مثلاً در جایی که علم اجمالی به نجاست احد الانائین داریم، تاره هر دو اناء را ترک می‌کنیم، این موافقت قطعی است و تاره مایع این دو اناء را روی هم ریخته و آن را شرب می‌کنیم این از محل بحث خارج است، زیرا تکلیف معلوم بالاجمال تبدیل به تکلیف معلوم بالتفصیل می‌شود صورت سوم این است که هر دو اناء را شرب کنیم، این حالت را اصطلاحاً مخالفت قطعی گویند، زیرا حرام را شرب کردیم و خودمان نیز به ارتکاب حرام قاطع هستیم. صورت چهارم این است که یکی از این دو اناء را شرب کنیم و در واقع شرب این اناء حرام نباشد، اینجا موافقت کردیم، زیرا حرام را ترک کردیم ولی این موافقت احتمالی است و مخالفت احتمالی محقق نیست — گرچه احتمال مخالفت وجود دارد — زیرا مخالفت احتمالی یک جزءش این است که مخالفت صورت بگیرد و فرض این است که در این جا مخالفتی صورت نگیرد. صورت پنجم این است که احد الانائین را شرب کنیم و در واقع همان اناء نجس باشد اینجا مخالفت با تکلیف واقعی کردیم و این مخالفت، مخالفت احتمالی است.

مورد بحث ما صورت سوم - یعنی صورت مخالفت قطعی - و صورت پنجم - یعنی صورت مخالفت احتمالی - است. سؤال این است که آیا همان‌طور که منجزیت علم اجمالی صورت مخالفت قطعی را شامل شده و استحقاق عقوبت می‌آورند، هم چنین صورت مخالفت احتمالی را هم شامل می‌شود تا نمی‌شود؟ اگر علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی منجز باشد معنایش این است که مخالفت احتمالی نیز استحقاق عقوبت می‌آورد.

این مسأله که آیا منجزیت علم اجمالی شامل مخالفت احتمالی می‌شود یا نمی‌شود، روی مختار ما و مسلک حق الطاعه نمی‌آید، زیرا براساس این دو مسلک در ما نحن فیه دو منجز وجود دارد که یکی علم اجمالی است و دیگری احتمال است. و خود احتمال حرمت شرب احد الانائین در منجزیت این تکلیف کفایت می‌کند حتی در صورتی که علم اجمالی به تکلیف نداشتیم. بنابراین روی مختار ما، مکلف چه مخالفت قطعی کند و چه مخالفت احتمالی کند مستحق عقوبت است. و این از آثار نظریه‌ی مختار ما است.

کلام در این است که اگر قائل به قول مشهور شویم و منجز تکلیف معلوم بالاجمال را فقط علم اجمالی بدانیم آیا مخالفت احتمالی استحقاق عقوبت می‌آورد یا نه؟ و آیا علم اجمالی در دایره‌ی مخالفت احتمالی منجز هست یا نه؟

در این جا باید بحث مبنایی را مطرح کنیم و آن بحث مبنایی این است که حقیقت علم اجمالی چیست و فارق این علم با علم تفصیلی در کجاست؟
در این رابطه سه مسلک وجود دارد:

مسلک اول، مسلک مرحوم محقق اصفهانی و مرحوم میرزای نائینی است. این ها قائل اند که متعلق علم اجمالی جامع است و فارق آن با علم تفصیلی این است که متعلق تکلیف در علم تفصیلی، فرد معین است و متعلق تکلیف در علم اجمالی جامع انتزاعی است.
جامع بر دو قسم است: یک جامع حقیقی داریم مانند انسان و رجل و کتاب و امثال این ها. و یک جامع انتزاعی داریم مثل (احدهما). متعلق علم تفصیلی، فرد معین است، مثل این که ما علم به نجاست این شیء داریم و در علم اجمالی علم به نجاست احدهما داریم و (احدهما) اصطلاحاً جامع انتزاعی است.

مسلک دوم، مسلک مرحوم آخوند خراسانی است که قائل است علم تفصیلی به فرد معین و علم اجمالی به فرد مجرد تعلق می گیرد نه به جامع یعنی متعلق علم اجمالی (هذا) نیست و (احدهما) هم نیست، بلکه متعلق علم اجمالی، (هذا او ذلک) به نحو تردید است. (هذا) به اناء یمین اشاره دارد و (ذلک) به اناء یسار اشاره دارد.

مسلک سوم، مسلک آقا ضیاء عراقی^۱ است که قائل است عمل تفصیلی به فرد معین تعلق دارد و علم اجمالی نیز به فرد معین تعلق دارد و علم اجمالی نیز به فرد معین تعلق گرفته است. بنابراین این دو علم، در متعلق خود با هم فرق ندارند اختلاف این دو علم در خود علم است نه متعلق علم. در نظر ایشان علم مقول به تشکیک است. گاهی علم شفاف است و گاهی علم کدر است. در علم اجمالی، علم دچار کدورت است مثل آینه ای که کدر است و در علم تفصیلی، علم دچار کدورت نیست، مثل آینه ای که شفاف است هر دو آینه، فرد مقابل خود را نشان می دهند، اما یکی کدر نشان می دهد و دیگری شفاف نشان می دهد. در ما نحن فیه گاهی می دانیم که این اناء نجس است و در این علم هیچ کدورتی نیست بلکه شفاف است. ولی گاهی علم اجمالی به نجاست احد الانائین داریم ولی چون این علم کدر است نمی دانیم که آیا اناء یمین نجس است یا اناء یسار نجس است. یا مثلاً یکی انسانی به ما نزدیک است و ما تشخیص می دهیم که او زید است و می گوئیم: (هذا الرجل)، و گاهی مردی را از دور می بینیم و تشخیص نمی دهیم که او زید است و می گوئیم: (ذلک الرجل).

^۱ - نهاية الافکار ۳: ۴۷.

در هر دو مورد اشاره به زید می‌کنیم ولی در مورد اول روشن است که آن شخص، زید است و در مورد دوم مشخص نیست که او زید است.

در این که متعلق علم اجمالی مانند متعلق علم تفصیلی، فرد معین است ما تابع مرحوم آقا ضیاء عراقی هستیم ولی تعبیر ایشان به کدورت در علم اجمالی را قبول نداریم.

اگر ما مسلک اول یا دوم را اختیار کنیم، می‌گوییم که علم اجمالی در دایره‌ی منجزیت خود، مخالفت احتمالی را شامل نمی‌شود، لذا یکی از دو اناء را می‌توانیم شرب کنیم، گرچه مخالفت با واقع شود، و در این صورت مستحق عقوبت نیستیم. ولی بنابر مسلک سوم، علم اجمالی در دایره‌ی منجزیت، شامل مخالفت احتمالی می‌شود، لذا اگر یکی از دو اناء را شرب کنیم و مخالفت با واقع شده باشیم مستحق عقوبت هستیم، زیرا تکلیف به مقداری که تحت علم رفته است منجز است؛ بر فرض اگر جامع (یعنی احدهما) تحت علم رفته باشد تکلیف به مقدار جامع منجز است، لذا کافی است که برای امثال فقط یکی را ترک کنیم، زیرا بیش از این مقدار تحت علم نیست. بنابر مسلک دوم فرد نا متعین تحت علم رفته است و مکلف به این مقدار تکلیف منجز دارد و کافی است که یک فرد مردد را امثال کند یعنی احد الفردین را شرب نکند. اما بنا بر مسلک سوم، فرد معین تحت علم رفته است و این مقدار بر مکلف منجز شده است، بنابراین وقتی احتمال می‌دهیم که فرد معین اناء یمین باشد، عقل می‌گوید: «دفع ضرر محتمل واجب است و به مقدار بیان باید عمل کنید» بنابراین وقتی احتمال در هر یک از آن دو داده شود، باید از هر دو اجتناب کنیم. و اگر یکی را اتیان کنیم، با اتیان آن نسبت به تکلیف، مخالفت احتمالی کردیم و مستحق عقوبت هستیم. این تمام کلام در مقام دوم بود.

مقام سوم: آیا منجزیت علم اجمالی تنجیزی (و علی) است یا تعلیقی (و اقتضایی) است؟ معنای تنجیزی بودن این است که شارع مقدس نمی‌تواند در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال، ترخیص دهد، لذا منجزیت آن علت تامه است. و معنای تعلیقی بودن این است که شارع مقدس می‌تواند در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال، ترخیص دهد، لذا منجزیت آن اقتضایی است، یعنی جزء العله است و جزء دیگر علت، عدم ترخیص شارع مقدس است. متأخرین تعبیر (علی) و (اقتضایی) را عوض کرده و به جای علی به تنجیزی و به جای اقتضایی به تعلیقی تعبیر کردند.

در مسأله سه قول است. قبل از ورود در این اقوال مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم.

منجزیت علم تفصیلی مورد اتفاق است. آیا منجزیت علم تفصیلی تنجیزی است یا تعلیقی است؟

مشهور قائل شدند که منجزیت آن تنجیزی است و مرحوم آقای صدر قائل شد که منجزیت آن تعلیقی است. مشهور قائل اند که ترخیص شارع مقدس در مخالفت علم تفصیلی محال ذاتی است، زیرا این امر قبیح است و صدور قبیح از شارع مقدس محال است. مرحوم آقای صدر فرمود که این امر محال وقوعی است، یعنی ترخیص در مخالفت علم تفصیلی قبیح نیست و محذور عقلی ندارد ولی این ترخیص قابل اتصال به مکلف نیست، زیرا او قطع دارد که تکلیف شارع این است، و احتمال ترخیص در مخالفت آن را نمی دهد.

به نظر ما این ترخیص نه محال ذاتی است و نه محال وقوعی است ولی در شریعت چنین ترخیصی را نداریم، لذا ما منجزیت علم تفصیلی را تعلیقی می دانیم. کسی که مبنایش در علم تفصیلی این باشد، منجزیت علم اجمالی را به طریق اولی تعلیقی می داند. بنابراین بحثی که وارد آن می شویم بنابر قول مشهور — یعنی محالیت ذاتی ترخیص در منجزیت علم تفصیلی — و قول مرحوم آقای صدر — یعنی محالیت وقوعی آن — است و بنابر نظر ما این بحث جا ندارد.

در این مسأله سه قول وجود دارد: عده ای قائل شدند که منجزیت عدم اجمالی مطلقاً تنجیزی است و عده ای قائل شدند که منجزیت آن مطلقاً تعلیقی است و عده ای قائل به تفصیل شدند. مرحوم آقای صدر منجزیت علم اجمالی را مطلقاً تعلیقی می داند، به این معنا که شارع مقدس می تواند در مخالفت قطعی ترخیص دهد کما این که می تواند در مخالفت احتمالی نیز ترخیص دهد. به تعبیر دیگر شارع مقدس می تواند در تمام اطراف علم اجمالی تأمین و ترخیص دهد کما این که می تواند نسبت به بعضی از افراد — معین یا نا معین — نظر ترخیص دهد.

این فرمایش مبتنی بر این است که منجزیت علم تفصیلی نیز تعلیقی است پس به طریق اولی منجزیت علم اجمالی تعلیقی خواهد بود منتهی شارع مقدس نمی تواند در علم تفصیلی ترخیص را به مکلف ایصال کند. اما در علم اجمالی شارع مقدس می تواند آن را به مکلف ایصال کند، چون علم اجمالی مقارن با جهل و شک است لذا شارع مقدس می تواند به عبد بگوید که «در مورد علم اجمالی لازم نیست احتیاط کنی» یا بفرماید: «در بعضی از اطراف علم اجمالی می توانی احتیاط کنی؟ یا بفرماید: «در بعضی از اطراف علم اجمالی می توانی

احتیاط نکنی» این ترخیص قابل ایصال به مکلف است. اما این که آیا شارع مقدس ترخیص داد یا نداد، این بحث اثباتی است و بحث ما بحث ثبوتی است.

ما با فرمایش ایشان موافقیم و منجزیت علم تفصیلی را تعلیقی می‌دانیم پس به طریق اولی منجزیت علم اجمالی را تعلیقی می‌دانیم، منتهی ایشان در مورد علی تفصیلی، عدم ترخیص را ضروری می‌داند ولی ما ترخیص را ممکن می‌دانیم.

قول دوم، قول مرحوم آقا ضیاء عراقی است. ایشان منجزیت علم اجمالی را مطلقاً تنجیزی می‌داند به این معنا که شارع مقدس نه در تمام اطراف می‌تواند ترخیص دهد و نه در بعض اطراف می‌تواند ترخیص دهد. این فرمایش مبتنی بر دو مقدمه است: مقدمه‌ی اول این است که منجزیت علم تفصیلی، تنجیزی است، و مقدمه‌ی دوم این است که فرقی بین علم تفصیل و علم اجمالی در متعلقشان وجود ندارد و هر دو به فرد معین تعلق گرفته‌اند و همان‌طور که ترخیص در معصیت معلوم قبیح است ترخیص در معصیت احتمالی نیز قبیح است. با وجود این دو مقدمه شارع مقدس نمی‌تواند در همه‌ی اطراف یا در بعضی اطراف ترخیص دهد و اگر ما این دو مقدمه را بپذیریم فرمایش مرحوم آقا ضیاء را قبول خواهیم کرد. ولی مقدمه‌ی اول ایشان را قبول نداریم و در بحث قطع گفتیم که منجزیت علم تفصیلی تعلیقی است.

قول سوم، قول مشهور است. مشهور قائل‌اند که منجزیت علم اجمالی هم تنجیزی است و هم تعلیقی است؛ به لحاظ مخالفت قطعی، منجزیت علم اجمالی تنجیزی است و شارع مقدس نمی‌تواند در همه‌ی اطراف علم اجمالی ترخیص دهد ولی در بعضی اطراف علم اجمالی می‌تواند ترخیص دهد لذا منجزیت علم اجمالی به لحاظ مخالفت احتمالی تعلیقی است.

این فرمایش مشهور مبتنی بر دو مقدمه است: مقدمه اول این است که منجزیت علم تفصیلی تنجیزی است و مقدمه‌ی دوم این است که متعلق علم اجمالی جامع - یعنی (احدهما) - است نه فرد معین.

از مقدمه‌ی اول نتیجه گرفتند که منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی تنجیزی است، زیرا اگر در همه‌ی اطراف علم اجمالی ترخیص داده شود این ترخیص در مخالفت قطعی - یعنی ترخیص در معصیت است - در مقدمه‌ی دوم که گفتند متعلق علم اجمالی جامع است. علم اجمالی نسبت به مقداری منجز است که علم به آن تعلق گرفته است یعنی تکلیف به مقدار حدّ جامع منجز شده است و کافی است که جامع یعنی یکی از اطراف را ترک

کنیم و لو این که در ارتکاب طرف دیگر با تکلیف فعلی مخالفت کنیم، زیرا علم اجمالی به جامع تعلق گرفته است نه فرد معین.

ما اگر دو مقدمه را بپذیریم با کلام مشهور موافقیم، ولی هیچ یک از دو مقدمه را قبول نداریم، زیرا منجزیت علم تفصیلی را تعلیق می‌دانیم و متعلق علم اجمالی را هم فرد معین می‌دانیم نه جامع.

بنابراین اختلاف این سه قول، اختلاف مبنايي است؛ نزاع مشهور و آقا ضیاء با مرحوم آقای صدر در مقدمه‌ی اول است؛ مرحوم آقای صدر منجزیت علم تفصیلی را تعلیق می‌داند ولی مشهور و آقا ضیاء آن را تنجیزی می‌دانند و نزاع مشهور با آقا ضیاء در مقدمه دوم است و مشهور متعلق علم اجمالی را جامع می‌دانند و مرحوم آقا ضیاء متعلق علم اجمالی را فرد معین می‌داند.

اختلاف ما با سه قول مذکور اختلاف مبنايي است. این تمام کلام در مقام سوم بود. جمع‌بندی: علم اجمالی منجز است و دایره‌ی منجزیت آن هم مخالفت قطعی را شامل می‌شود و هم مخالفت احتمالی را شامل می‌شود و این منجزیت در هر دو مورد تعلیقی است و شارع مقدس می‌تواند در همه‌ی اطراف یا بعضی از اطراف ترخیص دهد و منجزیت علم اجمالی در هر دو مورد معلق بر عدم ترخیص شارع مقدس است.

قبل از ورود به تنبیهات اصالة الاحتیاط چهار امر را تذکر می‌دهیم:

امر اول: جریان براءت عقلیه در اطراف علم اجمالی

در این مورد باید به سه نکته توجه داشت.

نکته‌ی اول این است که ما باید براءت عقلیه — یا قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان — را قبول کنیم. کما این که مشهور آن را قبول دارند.

ما براءت عقلیه را قبول نکردیم. ولی بر فرض قبول آن می‌خواهیم ببینیم که آیا براءت عقلیه در همه‌ی اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟

نکته‌ی دوم این است که اصل منجزیت علی اجمالی را قبول کردیم یعنی در علم اجمالی مخالفت قطعی جایز نیست. وقتی علم اجمالی داریم که در ظهر جمعه، یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است، جایز نیست که هر دو نماز را ترک کنیم و مرتکب مخالفت قطعی شویم. سخن در این است که آقا موافقت احتمالی کافی است — یعنی یک نماز بخوانیم — یا موافقت قطعی واجب است — یعنی باید دو نماز، یکی نماز جمعه و یکی نماز

ظهر بخوانیم - کسانی که موافقت قطعی را واجب می دانند برائت عقلیه را جاری نمی دانند و کسانی که موافقت احتمالی را کافی می دانند برائت عقلیه را جاری می دانند.

نکته سوم این است که در این بحث اصلاً به اصول شرعیه - مثل برائت شرعیه - توجه نمی کنیم و فقط به حکم عقل توجه داریم. ما علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه واجب است عقل ما - بنابر قول به برائت عقلیه - چه می گوید؟ آیا عقل ما می گوید که وظیفه مکلف موافقت قطعی است، یعنی او باید دو نماز - یکی نماز جمعه و یکی نماز ظهر - بخواند، یا عقل ما می گوید که خواندن یک نماز کافی است و اگر ما این نماز، تکلیف واقعی را مخالفت کرد مستحق عقوبت نیست؟ اما اگر برائت عقلیه را منکر شویم باید احتیاط کرده و دو نماز بخوانیم.

فرق قول به برائت عقلیه و انکار برائت عقلیه در یکجا است. کسی که برائت عقلیه را قبول دارد قائل است که منجز چهار چیز است و آن‌ها عبارتند از: علم تفصیلی و علم اجمالی و اماره مثبت تکلیف و اصل مثبت تکلیف. اما کسانی که برائت عقلیه را منکرند قائل اند که منجز تکلیف پنج چیز است و آن‌ها عبارتند از چهار منجزی که ذکر شد به علاوه احتمال - چه احتمال ظنی باشد و چه احتمال وهمی باشد -.

ما که برائت عقلیه را منکر شدیم احتمال وجوب نماز جمعه را می دهیم و همچنین احتمال وجوب نماز ظهر را می دهیم و مادامی که مؤمن شرعی نباشد احتمال منجز است. پس بنابر قول به انکار برائت عقلیه واضح است که ما باید احتیاط کنیم و موافقت قطعی را انجام دهیم. اما اگر قائل به برائت عقلیه و قاعده قبح عقاب بلایان شدیم - کما علیه المشهور - آیا عقل وظیفه ما را موافقت قطعی می داند یا وظیفه ما را موافقت احتمالی می داند؟

در این مسأله سه قول وجود دارد: قول اول این است که علم اجمالی فقط در حد موافقت احتمالی منجز است و موافقت قطعی لازم نیست. این نظریه‌ی مدرسه مرحوم میرزای نائینی^۱ است.

قول دوم قول مرحوم آقا ضیاء عراقی^۲ و مرحوم اصفانی^۳ است که قائل شدند که علم اجمالی مقتضی موافقت قطعی است و جایی برای جریان برائت عقلیه نیست به خلاف قول اول، منتهی بیان این دو بزرگوار متفاوت است و در آینده به آن اشاره می کنیم.

^۱ - الفوائد ۳: ۷۷.

^۲ - نهاية الأفكار ۳: ۳۱۰.

^۳ - نهاية الدراية ۲: ۲۳۴.

قول سوم در مسأله قول منحصر به فرد مرحوم آقای صدر^۱ است مرحوم آقای صدر در این مسأله تفصیلی شده است. ایشان فرمود که در شبهات حکمیه، علم اجمالی مقتضای موافقت احتمالیه است مثلاً علم اجمالی داریم که در ظهر جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است. مقتضای این علم اجمالی این است که اگر یک نماز — یا نماز ظهر و یا نماز جمعه — بخوانیم کافی است. اما در شبهات موضوعیه، مقتضای علم اجمالی موافقت قطعی و احتیاط است. مثلاً من می‌دانم که در شریعت، اکرام عالم واجب است و دو نفر وجود دارند که یکی زید و دیگری عمرو است و ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو نفر عالم است پس لامحاله علم اجمالی داریم که یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو واجب است و شبهه، شبهه‌ی موضوعیه است. در این جا مرحوم آقای صدر فرمود که مقتضای این علم اجمالی، احتیاط است، یعنی در مثال هم باید زید را اکرام کرد و هم باید عمرو را اکرام کرد. پس در شبهات حکمیه موافقت احتمالیه کافی است و جایی برای براءت عقلیه وجود دارد ولی در شبهات موضوعیه جایی برای براءت عقلیه نیست. این نظریه مرحوم آقای صدر بود. پس در این مسأله سه قول وجود دارد.

وجه قول اول این است که قائلین به آن می‌گویند که در موارد علم اجمالی، منجز علم اجمالی است، و به مقداری که منجز داریم تکلیف منجز می‌شود و بیش از این منجز نمی‌شود. علم اجمالی به جامع - مثل وجوب احد الامرین - تعلق گرفت. در مثال نماز جمعه و نماز ظهر ما فرض می‌کنیم که در لوح واقع نماز ظهر واجب است ولی ما نمی‌دانیم نماز ظهر و یا نماز جمعه - فرض کنیم که نماز جمع را خواندیم، در این صورت با تکلیف معلوم بالاجمال که احدی الصلاتین است مخالفت نکردیم، اما با تکلیف واقعی که وجوب نماز ظهر است مخالفت کردیم، چون به وجوب خصوص نماز ظهر علم ندا شتیم، پس مستحق عقوبت نیستیم، زیرا علم به بیش از مقداری که تعلق گرفته است تکلیف را منجز نمی‌کند. در ما نحن فیه من دو احتمال می‌دهم؛ یک احتمال وجوب نماز ظهر را می‌دهم و یک احتمال وجوب نماز جمعه را می‌دهم. وجوب صلاة ظهر بما هو وجوب صلاة ظهر برای من معلوم نیست، براءت از آن را جاری می‌کنم و وجوب صلاة جمعه بما هو وجوب صلاة جمعه برای من معلوم نیست، براءت از آن را جاری می‌کنم اما وجوب صلاة ظهر بما هو وجوب احدی الصلاتین معلوم است و وجوب صلاة جمعه بما هو وجوب احدی الصلاتین معلوم است و آن مقداری که معلوم است من امثال کردم یعنی احدی الصلاتین را اتیان

^۱ - البحوث ۵ : ۱۷.

کردم اما به مقدار مجهول که وجوب خصوص صلاة ظهر یا وجوب خصوص صلاة جمعه باشد براءت عقلیه جاری می شود. اما نسبت به وجوب احدی الصلاتین که معلوم بالاجمال است نمی توانم براءت عقلیه را جاری کنم چون این مقدار معلوم است و من بیان دارم. - کلام مرحوم میرزای نائینی و مرحوم خویی ادامه دارد، چون قائل اند که در ما نحن فیه باید دو نماز خوانده شود ولی این بر اساس علم اجمالی نیست بلکه به برکت امر دیگری است که بعداً ذکر می شود. -

تا این جا فرمایش مرحوم میرزا و مرحوم خویی درست است و اشکال بنایی ندارد، بلکه اشکال مبنایی دارد و ما سابقاً گفتیم که علم اجمالی به جامع تعلق نمی گیرد بلکه به فرد تعلق می گیرد.

این که مرحوم میرزا و مرحوم خویی قائل به احتیاط شدند به خاطر این است که علم اجمالی دو کار می کند: یکی این است که جامع را منجز می کند و کار دیگرش این است که جلوی جریان اصول مؤمن شرعی را می گیرد. ما حدیث رفع داریم که دال بر براءت شرعیه است، اگر علم اجمالی به وجوب احدی الصلاتین نداشته ایم و فقط احتمال می دادیم که نماز جمعه واجب باشد و احتمال می دادیم که نماز جمعه واجب باشد براءت شرعیه شامل هر دو احتمال می شد - یعنی دو براءت شرعیه جاری می شد - اما وقتی علم اجمالی به وجوب احدی الصلاتین پیدا کردیم این علم اجمالی جلوی اطلاق براءت شرعیه را می گیرد و موجب می شود که حدیث رفع نه شامل نماز ظهر شود و نه شامل نماز جمعه شود. وقتی علم اجمالی جلوی اطلاق براءت شرعیه را گرفت - وقتی صلاة ظهور را در نظر می گیریم - احتمال وجوب نماز ظهر را می دهیم و احتمال وجوب نماز جمعه را هم می دهیم و در این حال مؤمن شرعی نسبت به این دو نداریم زیرا علم اجمالی جلوی براءت شرعی را گرفت. در این جا نفس این احتمال منجز تکلیف می شود. بنابراین ما که نماز جمع را خواندیم به خاطر علم اجمالی بود و سراغ نماز ظهر می آییم و بالوجدان احتمال وجوبش را می دهیم و مؤمن شرعی نسبت به آن نداریم، این احتمال - که مؤمن شرعی ندارد - وجوب نماز ظهر را منجز می کند.

ذیل فرمایش مرحوم میرزا و مرحوم خویی درست نیست، زیرا این که فرمودند: «احتمال منجز تکلیف است» این خلاف قول به جریان براءت عقلیه - در خصوص وجوب هر یک از این دو نماز نه جامع - است زیرا بنابر قول به براءت عقلیه، احتمال منجز نیست و تنها منجز در

ما نحن فيه — بنابراین قول — علم اجمالی است و علم اجمالی نیز به وجوب احدی الصلاتین تعلق گرفته است و ما آن را اتیان کرده ایم.

قول دوم این است که مقتضای علم جمالی، موافقت قطعی است و براءت عقلیه در اطراف آن جاری نیست. بیان این مطلب دو تقریب دارد.

تقریب اول از مرحوم آقا ضیاء عراقی و تقریب دوم از مرحوم محقق اصفهانی است. تقریب اول: مرحوم آقا ضیاء^۱ این مسأله را مبتنی بر مختار خودش در حقیقت اجمالی کرده است. ایشان فرموده است که متعلق علم تفصیلی با متعلق علم اجمالی تفاوتی ندارد و هر دو به واقع و فرد تعلق گرفته است. پس وقتی که علم اجمالی به وجوب احدی الصلاتین داریم با عنوان (احدی الصلاتین) به صلاة ظهر — که حسب الفرض واجب واقعی است — اشاره می کنیم منتهی خودمان نمی دانیم که به وجوب نماز ظهر اشاره می کنیم. به عنوان مثال یک دفعه زید در یک متری من ایستاده است و من او را نگاه می کنم. وقتی از من پرسید که چه کسی را نگاه می کنی؟

من پاسخ می دهم که زید را نگاه می کنم. یک دفعه زید در دویست متری من ایستاده است و من او را نگاه می کنم. اگر از من پرسید که چه کسی را نگاه می کنی؟ من می گویم: «نمی دانم» و در این صورت نیز دارم به زید نگاه می کنم. پس وقتی زید در یک متری باشد یا در دویست متری من باشد، در هر دو صورت من به زید نگاه می کنم اما در مورد دوم نمی دانم که دارم به زید نگاه می کنم. در ما نحن فيه یک دفعه من می دانم که نماز ظهر واجب است. اگر از من پرسند که چه چیزی واجب است؟ من می گویم: «نماز ظهر واجب است» و یک دفعه می دانم که احدی الصلاتین واجب است و در واقع دارم به وجوب صلاة ظهر اشاره می کنم ولی خودم خودم نمی دانم که دارم به صلاة ظهر اشاره می کنم، مثل این که از دویست متری به زید نگاه می کنم و وقتی که از من می پرسند: «به چه کسی نگاه می کنی؟» می گویم: «نمی دانم» اما دارم به یک شخص نگاه می کنم و آن شخص زید است. با توجه به این بیان وقتی که می خواهم نماز ظهر را ترک کنم احتمال می دهم نماز ظهر همان نمازی باشد که بیان - یعنی علم - به وجوبش قائم شده است و دیگر جایی برای براءت عقلیه نیست، زیرا احتمال می دهم که صلاة ظهر همان صلاتی باشد که وجوبش توسط علم منجز شده است، بنابراین از باب دفع ضرر محتمل باید احتیاط کرده و علاوه بر نماز جمعه، نماز ظهر را هم بخوانم.

۱ - نهاية الافکار ۳: ۴۶.

فرق نظر مرحوم میرزای نائینی و نظر مرحوم آقا ضیاء عراقی در متعلق علم اجمالی مانند فرق (احد الرجلین) در مثال (اکرم احد الرجلین) و مثال (رأیت احد الرجلین صباح الیوم) است که این کلمه در مثال اول به جامع اشاره دارد و در مثال دوم این کلمه به یک فرد معین نزد متکلم یا فرد معین در واقع اشاره دارد.

ما فرمایش مرحوم آقا ضیاء را قبول کردیم و مبنای ایشان و بنای ایشان در علم اجمالی را پذیرفتیم و قائل شدیم که اگر بر برائت عقلیه را قبول کنیم در اینجا باید موافقت قطعی و احتیاط کنیم.

مرحوم آقای صدر^۱ اولاً مبنای مرحوم آقا ضیاء را نپذیرفته است و ثانیاً بر فرض پذیرش مبنای مرحوم آقا ضیاء، بنای ایشان را قبول نکرده است، یعنی فرمود: بر فرض این که مبنای مرحوم آقا ضیاء را قبول کنیم هیچ فرق بین مبنای مرحوم میرزا و مرحوم آقا ضیاء در نتیجه وجود ندارد یعنی بنا بر هم دو مبنا به مقتضای علم اجمالی موافقت احتمالی کافی است و موافقت قطعی واجب نیست.

اشکال مرحوم آقای صدر بر فرمایش مرحوم آقا ضیاء این است که بر فرض این که ما قبول کردیم که متعلق علم اجمالی فرد است نه جامع از شما سؤال می‌کنیم که این فرد و واقع که متعلق علم اجمالی است آیا در ذهن عالم شفاف است یا غیر شفاف بوده و در آن غموض و اجمال است؟ مسلماً این است که در مثال ما من اشاره به صلاة ظهر می‌کنم ولی صورت علمیه صلاة ظهر در ذهن من شفاف نیست و غموض دارد و همیشه علم به مقدار وضوحش منجز است نه به مقدار تعلّقش. لذا ما چه بگوییم مه متعلق علم اجمالی جامع است، یکی از دو صلاة را باید اتیان کنیم چون با این عمل، جامع امتثال می‌شود و چه بگوییم که متعلق علم اجمالی، واقع و فرد است، یکی از دو صلاة را اتیان کنیم کافی است، زیرا صورت آن معلوم بالاجمال که وجوب صلاة ظهر باشد در نزد من شفاف نیست و فقط در حدّ احدی الصلاتین شفاف است — و اگر در حدّ وجوب صلاة ظهر بود علم تفصیلی می‌شد — و چون در این حدّ شفاف است خواندن یک نماز کفایت می‌کند. لذا مرحوم آقای صدر با فرض تسلّم معنای مرحوم آقا ضیاء نتیجه‌ی کلام ایشان با کلام مدرسه‌ی مرحوم میرزا یکی است. زیرا من به وجوب صلاة ظهر علم دارم اما صورت علمیه من وجوب صلاة ظهر نیست بلکه وجوب احدی الصلاتین است. متعلق علم، صلاة ظهر است منتهی صورت علمیه این متعلق برای من دارای غموض و اجمال است.

^۱ - الدروس ۲ : ۳۵۷.

این اشکال مرحوم آقای صدر وارد نیست. غموضی که در صورت علمیه است در متعلق تکلیف علم اجمالی — یعنی صلاة ظهر — است من می دانم که متعلق تکلیف یکی از این دو صلاة است و به وجوب صلاة ظهر هم اشاره دارم منتهی مشار الیه را نمی شناسم یعنی نمی دانم که مشار الیه، صلاة ظهر است یا صلاة جمعه است، گفتیم که اجمال و غموض مشار الیه به عهده نمی آید بلکه آن چه که به عهده می آید، نفس تکلیف است و آن چه که در نظر عقل باید امتثال شود خود تکلیف است. لذا در مقام امتثال من باید همان وجوبی را که اشاره کردم و بر من منجز شده است — که همان وجوب صلاة ظهر است — باید امتثال کنم. به عبارت احدی الصلاتین اشاره می کنم در این جا از مرحوم آقای صدر سوال می کنیم: شما که می گوید «وجوب نماز ظهر بر من منجز است» به چه عنوان منجز است؛ یا به عنوان وجوب احدی الصلاتین بر من منجز است یا به عنوان وجوب ظهر بر من منجز است یا به عنوان ثالث بر من منجز است. احتمال سوم حسب الفرض وجود ندارد، زیرا فقط دو احتمال در ما نحن فیه وجود دارد؛ یا وجوب صلاة ظهر است یا وجوب صلاة جمعه است. وجوب احدی الصلاتین هم نیست زیرا این صورت به قول به جامع برمی گردد. پس وجوبی که بر من منجز شده است فقط به عنوان ظهر بر من منجز شده است.

این تمام کلام در تقریب کلام مرحوم آقا ضیاء بود و مختار ما نیز همین است یعنی ما فرمایش مرحوم آقا ضیاء را هم به لحاظ مبنی و هم به لحاظ بنا قبول کردیم. تقریب دوم از مرحوم محقق اصفهانی است. ایشان قائل است که علم اجمالی به جامع تعلق گرفته است نه فرد و واقع. و مقتضای این علم اجمالی این است که باید موافقت قطعی کنیم. پس نظر مرحوم آقای اصفهانی با نظر مرحوم میرزای نائینی در متعلق علم اجمالی یکی است ولی در نتیجه با هم فرق دارند.

مرحوم محقق اصفهانی^۱ برای مختار خودش دو مقدمه ذکر کرده است. مقدمه اول این است که ما اگر یکی از اطراف علم اجمالی را ترک کنیم، مثلاً وقتی علم اجمالی داریم که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است و یکی از دو نماز را انجام دهیم و دیگری را ترک کنیم — فرض کنیم نماز جمعه را خواندیم و نماز ظهر را ترک کردیم — احتمال می دهیم که آن جامع که بر ما واجب بود همان عملی است که از ما ترک شده است و اگر اتفاقاً این نماز ترک شده همان نماز واجب باشد من با جامع مخالفت احتمالی کردم. اگر فرض مسأله را برعکس کنیم یعنی نماز ظهر را بخوانیم و نماز جمعه را ترک

^۱ — نهاية الدراية ۲: ۲۳۴.

کنیم، در این صورت که در واقع نماز ظهر واجب است با جامع که مورد علم ما است مخالفت احتمالی نکردیم زیرا حسب فرض آن احدی الصلاتین صلاة ظهر بود. این مقدمه‌ی اول بود. مقدمه‌ی دوم این است که اگر مخالفت جامع به نحو مخالفت احتمالیه شود در احتمال مخالفت احتمال معصیت وجود دارد - اگر من با جامع مخالفت کردم معصیت محقق است چون جامع بر من منجز شده بود و من با تکلیف منجز مخالفت کردم - وقتی احتمال معصیت وجود داشته باشد احتمال عقاب وجود دارد و تا احتمال عقاب آمد جای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان نیست. بلکه عقل حکم می‌کند که در این مورد دفع ضرر محتمل واجب است و ما باید احتیاط کنیم.

در فرمایش مرحوم آقای اصفهانی، مقدمه‌ی اول نادرست است در مثالی که ذکر شد وقتی من نماز جمع را خواندم و نماز ظهر را نخواندم با وجوب ظهر مخالفت کردم و آن را امتثال نکردم پس یک تکلیف فعلی را مخالفت کردم اما وجوب نماز ظهر بما این که وجوب نماز ظهر است فعلی بود ولی منجز نبود - چون فقط به عنوان وجوب احدی الصلاتین منجز است - و به این عنوان مخالفت نکردم چون آن را اتیان کردم و فقط با وجوب ظهر بما هو وجوب ظهر مخالفت کردم که این هم منجز نبود و مخالفت تکلیف فعلی غیر منجز معصیت نیست. بله اگر هر دو نماز را نخواندم با وجوب منجز مخالفت کردم زیرا با وجوب ظهر بما هو وجوب احدی الصلاتین که منجز بود مخالفت کردم لذا این فرمایش مرحوم محقق اصفهانی تمام نیست.

قول سوم در مسأله قول مرحوم آقای صدر^۱ است. ایشان فرمود که «در این مسأله باید تفصیل دهیم. علم اجمالی در شبهات حکمیة مقتضی موافقت احتمالیه است و در شبهات موضوعیه مقتضی موافقت قطعیه است». این تفصیل بر فرض قبول براءت عقلیه است والا ایشان منکر این قاعده است و مقتضای علم اجمالی را مطلقاً موافقت قطعیه می‌داند.

شبهه حکمیة مثل این که علم اجمالی داریم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه واجب است و شبهه‌ی موضوعیه مثل این که ما می‌دانیم در شریعت مقدسه اکرام عالم واجب است و اینجا دو نفر وجود دارند که یکی زید و دیگری عمرو است و ما علم داریم که یکی از این دو نفر عالم است اما نمی‌دانیم که عالم کدام یک از این دو نفر است. بنابراین علم اجمالی به وجوب اکرام احدهما داریم. مرحوم آقای صدر فرمود که در مثال اول انجام یک نماز کافی است ولی در مثال دوم باید هر دو نفر را اکرام کنیم.

^۱ - البحوث ۵: ۱۷۰.

وجه کلام ایشان این است که در شبهات حکمیه تنجز به مقدار علم ثابت است و آنچه که علم به آن تعلق گرفته است وجوب احدی الصلاتین است و به وجوب خصوص ظهر بما هو وجوب ظهر علم ندارم پس این حکم منجز نیست و در این حال اگر یک نماز بخوانم کافی است و بعد از آن یقین دارم که مستحق عقوبت نیستم. ولی در شبهات موضوعیه مثلاً من به وجوب اکرام عالم، علم دارم و نمی دانم که عالم زید است یا عمرو است. گفتیم که تنجز تکلیف به مقدار علم است و چون من علم به وجوب اکرام عالم دارم، اگر یک نفر را اکرام کنم مثلاً زید را اکرام کنم بعد از اکرام زید، علم ندارم که وجوب اکرام عالم را امتثال کردم و فقط احتمال می دهم که عالم را اکراه کرده باشم. بنابراین باید عمرو را هم اکرام کنم تا یقین پیدا کنم که عالم را اکرام کردم. این فرمایش مرحوم آقای صدر بود.

ما با این فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم. در این فرمایش یک مغالطه‌ای صورت گرفته است. قبل از بیان آن، مقدمه‌ای را ذکر می کنیم که مرحوم آقای صدر نیز آن را قبول دارد.

تکلیف بر دو قسم است: تکلیف کلی یا جعل و تکلیف جزئی یا مجعول. مثلاً به حکم کلی وجوب صلاۀ بر مکلف جعل گفته می شود. و به حکم جزئی و فعلی وجوب صلاۀ بر زید مجعول گفته می شود. اگر علم به جعل تعلق بگیرد هیچ اثری بر آن مترتب نیست و تنجز ندارد. علم حتماً باید به مجعول تعلق بگیرد از این دو علم، علم سومی متولد می شود که علم به مجعول باشد و تنجز ثابت می شود. مثلاً اگر علم به حرمت شرب خمر در شریعت پیدا کنم و علم پیدا کنم که این مایع خمر است از این رو علم، علم سومی متولد می شود که حرمت شرب این خمر است این علم سوم، علم منجز است.

در ما نحن فیه مرحوم آقای صدر فرمود که من علم به وجوب اکرام عالم دارم. از ایشان سؤال می شود که علم به وجوب اکرام عالم، علم به جعل است یا علم به مجعول است. اگر علم به جعل باشد این علم منجز نیست. و اگر مراد ایشان از علم به وجوب اکرام عالم، علم به مجعول باشد ما چنین مجعولی نداریم. فرض کنیم در مثال به حسب واقع از بین زید و عمرو، فقط زید عالم است اما این علم منجز نیست و من به مجعول - یعنی وجوب اکرام زید بر من - علم ندارم بلکه به وجوب اکرام احدهما علم دارم. در نظر مرحوم آقای صدر متعلق علم اجمالی جامع - یعنی وجوب اکرام احدهما - است و در مقام امتثال، با اکرام یکی از این رو، امتثال محقق می شود ایشان که قائل به وجوب اکرام احدهما است بین جعل و مجعول تفکیک نکرده است. بنابراین تفصیل ایشان تمام نیست.

ما حصل بحث این شد که ما مسلک مرحوم آقا ضیاء را اختیار کردیم. بر فرض قبول برائت عقلیه چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، مقتضای علم اجمالی را موافق قطعیه و احتیاط می‌دانیم.

امر دوم: جریان ترخیص در تمام اطراف علم اجمالی

بحث در این است که آیا اصول مرخصه و مؤمنه شرعی در تمام اطراف علم اجمالی می‌تواند جاری شود یا نه؟ مثلاً در شبهات حکمیه من علم اجمالی دارم که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه واجب است آیا می‌توانم برائت شرعیه را از وجوب نماز ظهر و وجوب نماز جمعه جاری کنم یا نه؟ یا در شبهات موضوعیه علم اجمالی دارم که یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار نجس است. آیا قاعده‌ی طهارت که اصل مؤمن شرعی است در این دو اناء جاری می‌شود یا نه؟

ظاهراً اتفاق کل است که این علم اجمالی مانع از جریان اصول مؤمنه و مرخصه شرعی در تمام اطراف است. منتهی بعضی گفتند که این علم اجمالی مانع ثبوتی است و بعضی گفتند که این علم اجمالی مانع اثباتی است.

مراد از مانع ثبوتی این است که با وجود علم اجمالی عقلاً محال است که شارع مقدس در تمام اطراف علم اجمالی ترخیص دهد. و معنای مانع اثباتی این است که محذور عقلی و محذور ثبوتی ندارد و شارع مقدس می‌تواند در تمام اطراف ترخیص دهد، منتهی ادله اصول مرخصه و مؤمنه همه اطراف را با هم شامل نمی‌شود و اثباتاً دلیلی بر آن نداریم. پس در دو جهت بحث می‌شود.

جهت اول در مانع ثبوتی و جهت دوم در مانع اثباتی است.

جهت اول: وقتی علم اجمالی به تکلیف داشتیم، آیا معقول و ممکن است که مولی در جمیع اطراف ترخیص دهد مثل این که مولی هم در ترک نماز ظهر به ما ترخیص دهد و هم در ترک نماز جمعه به ما ترخیص دهد.

بحث در مانع ثبوتی مربوط به بحثی می‌شود که در علم تفصیلی و قطع مطرح شد. در قطع این بحث مطرح شد که آیا منجزیت و حجیت قطع، تنجیزی است یا تعلیقی است. تنجیزی به این معنا است که مولی نمی‌تواند برخلاف تکلیف مقطوع ترخیص دهد. مثلاً من قطع دارم که شرب این مایع بر من حرام است آیا این قطع من، منجزیتش نسبت به شرب این مایع تنجیزی است یا تعلیقی است؟

مشهور قائل شدند که حجیت آن، تنجیزی است، یعنی شارع مقدس نمی تواند در مخالفت این حرمت، ترخیص دهد. و بعضی گفتند که منجزیت قطع تعلیقی است یعنی معلق بر عدم ترخیص است و مولی می تواند در مخالفت این حرمت مقطوعه ترخیص دهد.

در منجزیت قطع سه مسلک وجود دارد:

مسلک اول مسلک مشهور علماء است که قائل اند که منجزیت قطع تنجیزی است یعنی شارع مقدس نمی تواند در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد. وقتی من قطع به حرمت شرب این مایع بر خودم دارم، شارع مقدس نمی تواند ترخیص در مخالفت این حرمت مقطوعه دهد و این ترخیص محال ذاتی است، زیرا ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع، ترخیص در معصیت است و معصیت عقلاً قبیح است و ترخیص در قبیح، عقلاً قبیح است و صدور قبیح از خداوند متعال، عقلاً محال است. پس برخداوند محال است که عبدش را در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد بنابراین منجزیت قطع تنجیزی است و شارع مقدس نمی تواند در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد. روی این مسلک محال است که شارع مقدس در جمیع اطراف علم اجمالی ترخیص دهد، زیرا این کار ترخیص در معصیت است و ترخیص در معصیت قبیح است و صدور قبیح از خداوند متعال عقلاً محال است.

مسلک دوم، مسلک مرحوم آقای صدر^۱ است. ایشان فرمود که ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع محال ذاتی نیست بلکه ممکن بالذات است. در یک مثال کدام ایشان را توضیح می دهیم. فرض کنیم که ما قطع به حرمت شرب این مایع دارم و در واقع نیز این فعل حرام است، شارع مقدس نمی تواند در شرب این مایع به ما ترخیص دهد، چون ترخیص در آن ترخیص در معصیت است که قبیح است. اما شارع مقدس می تواند به گونه ای دیگر ترخیص دهد و آن این است که بفرماید: «شرب این مایع بر شما حرام است ولی من به شما اذن می دهم که با تکلیف من مخالفت کنی». زیرا فرض بر این است که حرمت شرب این مایع فعلی است اما این استحقاق عقوبت از حقوق مولی است و خودش اذن در مخالفت داده است و در این حال حرمت شرب این مایع که فعلی است بر من منجز نمی شود. اذن در شرب این مایع اذن در معصیت است اما شارع مقدس می تواند اذن در مخالفت تکلیف فعلی دهد و این اذن گرچه در نتیجه عقلی با اذن در شرب این مایع یکسان است ولی اذن در مخالفت، اذن در معصیت نیست، چون اگر تکلیف منجز شد مخالفت با آن معصیت می شود و اذن در مخالفت باعث می شود که آن حرمت فعلی به تنجز نرسد و مخالفت با تکلیف

^۱ - البحوث ۵: ۱۷۶.

فعلی غیر منجز، معصیت نیست. بنابراین مشهور بین مخالفت تکلیف با معصیت مغالطه کردند و فکر کردند که هر مخالفت با تکلیف فعلی معصیت است، در حالی که مخالفت تکلیف متوقف بر فعلیت تکلیف است و تا تکلیف فعلی نشود مخالفت اصلاً معنا ندارد ولی معصیت متوقف بر تنجز تکلیف است و زمانی که خود شارع مقدس اذن در مخالفت تکلیف فعلی داد از اطاعت که حق اوست رفع ید کرده است و عقل هم می گوید که تو بعد از مخالفت، استحقاق عقوبت نداری. بنابراین در نظر مرحوم آقای صدر منجزیت علم تفصیلی، تعلیقی است و معلق بر عدم ترخیص در مخالفت است و ترخیص در مخالفت قطع محال ذاتی نیست. منتهی استحاله بالغیر دارد و جهت دیگری وجود دارد که شارع مقدس نمی تواند در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد، چون شارع مقدس هیچ وقت نمی تواند این ترخیص را به عبدش ایصال کند زیرا عبد دائماً خودش را مشمول این اذن نمی بیند، چون قطع به تکلیف دارد و قطع خودش را مصیب به واقع می داند.

کسی که در قطع مسلک مرحوم آقای صدر را دارد، در علم اجمالی می گوید که ترخیص در مخالفت جمیع اطراف ممکن است و نه محال ذاتی است و نه استحاله بالغیر دارد؛ محال ذاتی نیست چون در قطع تفصیلی هم آن را محال ذاتی نمی دانست در قطع اجمالی به طریق اولی این گونه است محال بالغیر هم نیست زیرا در تکلیف، اجمال وجود دارد و مکلف نمی داند که تکلیف در کدام طرف است و در هر طرف شک دارد و شارع مقدس می تواند بفرماید تا وقتی که شما علم تفصیلی و قطع به تکلیف پیدا نکردی با تکلیف معلوم بالاجمال من می توانی مخالفت کنی. و عالم بالاجمال خودش را از این ترخیص خارج نمی داند. در قطع تفصیلی مولی نمی تواند ترخیص را به عبد برساند اما در علم اجمالی مولی می تواند ترخیص را به عبد برساند، چون عبد خودش ملتفت است که نسبت به هر یک از اطراف شک است. بنابراین مسلک، ترخیص در همه اطراف تکلیف معلوم بالاجمال مانع ثبوتی ندارد.

مسلک سوم - ما از این مسلک تبعیت کردیم - این است که ترخیص در مخالفت قطعیۀ ذاتاً ممکن است به همان بیانی که در مسلک دوم گذشت و این که این ترخیص قابل ایصال به قاطع نیست این را قبول نداریم و قائلیم که این ترخیص به قاطع هم قابل ایصال است و مولی می تواند بفرماید که ای مکلفین هر کسی که از طریق عقلی به تکلیف من قطع پیدا کرد در مخالفت تکلیف مقطوع مرخص است. مثلاً من یکی از قاطعین هستم و قطع خود مرا مصیب به واقع می دانم، اما این توجه را دارم که عده ی کثیری از افرادی که از طرق عقلی قطع به

احکام پیدا می کنند دچار خطا می شوند ولی خودم را در قطع خودم خاطی نمی دانم منتهی شارع مقدس نمی تواند به افراد خاطی اذن دهد. پس برای این که سدّ باب خاطئین کند تنها راه آن این است که به همه - از جمله من که قطع خودم را مصیب می دانم -، به خاطر آن ها، ترخیص در مخالفت دهد، برای این که جلوی خطای آن اکثریت را بگیرد مجبور است که به اقلیت مصیب هم ترخیص در مخالفت دهد پس شارع مقدس می تواند در مخالفت تمام اطراف علم اجمالی ترخیص دهد و هیچ مانع ثبوتی هم وجود ندارد و به تعبیر دیگر در مخالفت قطعی با تکلیف معلوم بالاجمال ترخیص دهد و این ترخیص قابل وصول نیز هست. جهت دوم: حال که به لحاظ ثبوتی مانعی از ترخیص در همه اطراف تکلیف معلوم بالاجمال نیست؟ آیا در اطراف علم اجمالی دلیلی بر این ترخیص داریم یا نه؟

اصول مرخصه اصولی است که بر حسب آیات و روایات، از آن ها ترخیص شارع مقدس در مخالفت تکلیف احتمالی را استفاده می کنیم مثل براءت شرعیه و قاعده ی طهارت و استصحاب نافی تکلیف در شبهات حکمیّه، و مثل قاعده ی فراغ و قاعده ی تجاوز و امثال این ها در شبهات موضوعیه. دلیل همه ی این اصول مرخصه شرعیه از کتاب و سنت است. وقتی بحث اثباتی می کنیم سخن در این است که آیا ادله ی این اصول اطلاقی دارد که شامل اطراف علم اجمالی شود یا نه؟ مثلاً حدیث رفع که دلیل براءت شرعیه است آیا اطلاقی دارد که همه ی اطراف علم اجمالی را شامل شود یا نه؟ یا قاعده ی طهارت که دلیلش سنّت است - مثل خبر (کل شیء نظیف حتی تعلم انه قدر) - آیا این دلیل اطلاق دارد تا شامل اطراف علم اجمالی شود یا چنین اطلاقی ندارد؟ پس بحث اثباتی وقتی است که محذور ثبوتی وجود نداشته باشد.

این ادله ی لفظیه - یعنی دلیل براءت شرعیه و دلیل استصحاب و دلیل قاعده ی طهارت و دلیل اصالة الحل و دلیل قاعده ی تجاوز و امثال ذلک - اطلاقی ندارد تا شامل اطراف علم اجمالی شود. چون عقلاء و عرف یک ارتکازی دارند و آن ارتکاز این است که مولی در جایی که غرض لزومی داشته باشد و آن غرض لزومی بین دو طرف یا چند طرف مورد اشتباه واقع شود، اگر مولی بخواهد در همه ی اطراف ترخیص دهد این ترخیص در ذهن عرف با آن غرض لزومی تناقض و تهافت دارد. این ارتکازات عرفی در استظهارات از دلیل لفظی نقش مهمی دارد؛ این ارتکازات یا باعث انصراف دلیل لفظی می شود یا باعث عدم انعقاد اطلاق می شود که همان اجمال است و این مربوط به شدت و ضعف ارتکاز است؛ اگر ارتکاز خیلی شدید و واضح باشد منشأ انصراف دلیل لفظی می شود و اگر خفایی در ارتکاز باشد

منشأ اجمال خطاب و عدم اطلاق دليل لفظی می شود. اگر ارتکاز منشأ انصراف شد به این معناست که ادله‌ی اصول مرخصه‌ی شرعی یا منصرف به شبهات بدویه می شود و یا منصرف به شبهات مقرون به علم اجمالی در اطراف غیر محصوره می شود و اگر ارتکاز باعث انصراف نشود باعث می شود که جلوی انعقاد اطلاق خطاب گرفته شود و قدر متیقن از خطابات اصول مرخصه، شبهات بدویه و شبهات غیر محصوره می شود. پس قائلیم که اثباتاً دلیلی بر ترخیص در ما نحن فیه نداریم لذا ادله اصول مرخصه اطراف علم اجمالی را شامل نمی شود. وقتی اصول مرخصه شامل اطراف علم اجمالی نشد به اصل عقلی رجوع می کنیم و گفتیم که مقتضای علم اجمالی وجوب موافقت قطعیه است.

تنبيه: ما گفتیم که اصل مرخص و معذر در جمیع اطراف علم اجمالی جاری نمی شود. اما آیا اصل منجز در جمیع اطراف جاری می شود یا نه؟ مثلاً دو اناء داریم که هر دو نجس است و ما یکی از دو اناء را تطهیر می کنیم و بعد از تطهیر، این اناء تطهیر شده با اناء تطهیر نشده مشتبّه شده است. در این جا ما در هر یک از این دو اناء، شک در طهارت و نجاست داریم. در ما نحن فیه دو قاعده طهارت نداریم زیرا قاعده‌ی طهارت اصل مرخص است و گفتیم که این اصل در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود، منتهی در ما نحن فیه دو استصحاب نجاست داریم؛ اناء یمین قبل از تطهیر قطعاً نجس بود استصحاب می گوید که الان هم نجس است. اناء یسار نیز قبل از تطهیر قطعاً نجس بود استصحاب می گوید که الان هم نجس است. استصحاب نجاست اصطلاحاً اصل منجز است، چون اصل مثبت تکلیف است. سؤال این است که آیا این دو اصل منجز در اطراف علم اجمالی جاری می شود یا جاری نمی شود؟ با این که علم اجمالی دارم که یکی از این دو اناء پاک است.

مشهور بین متأخرین این است که هر دو استصحاب جاری می شود و جریانش نه محذور ثبوتی دارد و نه محذور اثباتی دارد. در این که محذور ثبوتی ندارد خلافتی نیست چون جریان این دو استصحاب، ترخیص در معصیت نیست و شارع مقدس می تواند هم به نجاست اناء یمین و هم به نجاست اناء یسار تعبد کند و این ترخیص در معصیت نیست، چون مقتضای این تعبد لزوم اجتناب از هر دو اناء است. پس محذور ثبوتی وجود ندارد و فقط محذور اثباتی وجود دارد. آن محذور اثباتی که قبلاً گفتیم یقیناً در این جا وجود ندارد زیرا عرف بین یک غرض لزومی و دو ترخیص تهافت می بیند اما بین دو الزام و یک غرض ترخیصی تهافت نمی بیند و در نظر عرف هیچ مانعی ندارد که مولی در این مورد جعل احتیاط کند. در ما نحن فیه محذور اثباتی دیگری وجود دارد و آن محذور اثباتی لسان دلیل

استصحاب است. دلیل استصحاب می گوید: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر». در این دلیل دو جمله آمده است. در ما نحن فيه مقتضای جمله اول یعنی (لا تنقض اليقين بالشك) جریان هر دو استصحاب است، زیرا در اناء یمن، یقین به نجاست سابق و شک در بقاء همان نجاست داریم و در اناء یسار نیز همین بیان می آید. اما مقتضای جمله دوم یعنی (انقضاه بيقين آخر) عدم جریان این دو استصحاب معاً است، زیرا اگر من این دو استصحاب را معاً جاری کنم یقین دارم که در یک مورد از این دو مورد آن یقین سابق به یقین لاحق نقض شده است. بنابراین بین صدر و ذیل این روایت تناقض و تهافت پیش می آید و نتیجه ی تهافت بین صدر و ذیل یک کلام اجمال آن در موردش است. پس این روایت استصحاب نسبت به ما نحن فيه اطلاقی ندارد.

جواب دوم: روایتی که ذیل مذکور را دارد نیز مشکلی ندارد در ذیل روایت آمده است: «انقضاه بيقين آخر» معنایش این است که باید تعلق یقین ناقض با متعلق یقین منقوض یکی باشد ولی در ما نحن فيه متعلق یقین ناقض و متعلق یقین منقوض دو تا است یقین منقوض به نجاست اناء یمن و نجاست اناء یسار تعلق گرفته است و یقین ناقض به طهارت احدهما تعلق گرفته است.

إن قلت: جواب دوم در صورتی درست است که مبنای ما در متعلق علم اجمالی، جامع باشد. اما اگر متعلق علم اجمالی، فرد باشد باز نمی توانیم به روایت استصحاب تمسک کنیم، زیرا متعلق یقین ناقض با متعلق یقین به طهارت، یکی است و این به شبهه ی موضوعیه خود خطاب برمی گردد و در این شبهه نمی توان به استصحاب تمسک کرد. از این اشکال می توان دو جواب داد.

جواب اول این است که در اتحاد متعلق یقین ناقض با متعلق یقین منقوض، نظر عرف معیار است نه دقت عقلی. و در ما نحن فيه به دقت عقلی است که متعلق یقین ناقض با متعلق یقین منقوض یکی است و الا عرف متعلق یقین در علم اجمالی را با متعلق دو یقین تفصیلی، دو شیء می بیند؛ یک یقین تفصیلی به نجاست اناء یمن تعلق گرفته است و یکی یقین تفصیلی به نجاست اناء یسار تعلق گرفته است و متعلق یقین اجمالی در نظر عرف، (احدهما) است و همین اختلاف عرفی در متعلق کافی است.

جواب دوم این است که بر فرض این که قبول کنیم که عرفاً متعلق علم اجمالی با متعلق یکی از دو علم تفصیلی یکی است، به مناسبت حکم و موضوع متفاهم این است که علم ناقض باید از سنخ علم منقوض باشد یعنی اگر عمل منقوض، علم تفصیلی است علم ناقض هم

باید علم تفصیلی باشد و اگر علم منقوض علم اجمالی است اشکالی ندارد که علم ناقض علم اجمالی باشد. در ما نحن فیه علم منقوض علم تفصیلی است یعنی علم دارید که سابقاً اناء یمین نجس بود و علم دارید که اناء یسار نیز سابقاً نجس بود و اما علم اجمالی به طهارت احدهما دارید ولو متعلق یکی از دو علم تفصیلی با علم اجمالی یکی است اما به مناسبت نقض باید هر دو علم کاملاً از یک نسخ باشند بنابراین اشکال مذکور وارد نیست.

جمع بندی امر دوم: امر دوم در باره ی جریان ترخیص در همه ی اطراف علم اجمالی بود و گفتیم که ثبوتاً هیچ محذوری ندارد که مولی در تمام اطراف ترخیص دهد و تمام محذوری که وجود دارد محذور اثباتی است و ارتکاز مانع انعقاد اطلاق در ادله ی اصول مرخصه می شود. بنابراین ما دلیلی بر ترخیص در جمیع اطراف نداریم. اما اصول منجزه یعنی استصحاب مثبت تکلیف در همه ی اطراف علم اجمالی بدون هیچ محذور ثبوتی و اثباتی جاری می شود.

امر سوم: جریان ترخیص در بعضی از اطراف علم اجمالی

امر سوم این است که آیا مولی می تواند در بعضی از اطراف علم اجمالی ترخیص دهد یا نه؟ اگر بگوییم: «نمی تواند ترخیص دهد» یعنی علم اجمالی مانع است. و اگر بگوییم: «مولی می تواند ترخیص دهد». یعنی علم اجمالی مانع نیست.

در این باره باید در دو جهت بحث کنیم: یک بحث، بحث ثبوتی است و دیگری بحث اثباتی است. معنای مانع ثبوتی این است که علم اجمالی باعث می شود که عقلاً ترخیص مولی در بعضی اطراف محال شود و معنای مانع اثباتی این است که ترخیص در بعضی اطراف محذور عقلی ندارد اما این علم اجمالی جلوی شمول ادله ی اصول مرخصه را حتی نسبت به بعضی از افراد می گیرد.

جهت اول: در مانع ثبوتی است.

ما در امر اول گفتیم که ترخیص در جمیع اطراف محذور عقلی وجود ندارد. پس نییت به بعضی از اطراف هم به طریق اولی مانع ثبوتی وجود ندارد. پس کی باید وارد این بحث شود که در امر اول، قائل به محذور ثبوتی شده است و ما بر فرض قبول وجود محذور ثبوتی این بحث را مطرح می کنیم. مشهور قائل شدند که ترخیص در جمیع اطراف عقلاً ممکن نیست و مانع ثبوتی دارد. مشهور دو دسته شدند: یک دسته گفتند که علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعی است دسته دوم گفتند که علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت احتمالی است. کسی که قائل شد مقتضای علم اجمالی وجوب موافقت احتمالی است او هم نباید بحث

کند، زیرا بین ترخیص و بین علم اجمالی منافاتی وجود ندارد. مقتضای علم اجمالی موافقت احتمالی است و ترخیص در بعضی اطراف، ترخیص در مخالفت احتمالی است و مخالفت احتمالی با موافقت احتمالی تنافی ندارد. پس کسی باید وارد بحث مانع ثبوتی شود که دو امر را یا قائل شود و یا بر آن تسلیم کند: امر اول این است که قائل باشد ترخیص در جمیع اطراف محذور عقلی دارد و این امر را ما قبول نکردیم. امر دوم این است که مقتضای علم اجمالی وجوب موافقت قطعی است نه وجوب موافقت احتمالی. و این امر را ما قبول کردیم نه این که بر آن تسلیم داشته باشیم. با توجه به این دو امر وارد این بحث می‌شویم که آیا ترخیص در بعضی از اطراف محال است یا ممکن است؟

علمای اصول دو دسته شدند: جماعتی گفتند: «محال است» و جماعتی گفتند: «ممکن است» مرحوم آقا ضیاء فرمود که این امر محال است و مرحوم میرزای نائینی فرمود که این امر ممکن است.

ریشه این نزاع در این است که علم اجمالی مستدعی وجوب موافقت قطعی است. آیا این استدعا به نحو علی و تنجیزی است یا به اقتضایی و تعلیقی است و معلق بر عدم ترخیص در بعضی اطراف است؟ جماعتی وجه اول را اختیار کردند و جماعتی وجه دوم را اختیار کردند. بنابر وجه اول ترخیص محال است و بنا بر وجه دوم ترخیص ممکن است. مرحوم آقا ضیاء فرمود که استدعای علم اجمالی برای موافقت قطعی به نحو علی است نه اقتضایی، بنابراین معنا ندارد که در بعضی اطراف ترخیص داده شود. اما مرحوم میرزای نائینی فرمود که استدعای علم اجمالی برای موافقت قطعی به نحو اقتضایی ولو لا المانع است و مانع آن ترخیص در بعضی اطراف است.

مرحوم آقا ضیاء^۱ فرمود که علم اجمالی منجز است. فرض کنیم که ما علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر در روز جمعه واجب است یا نماز جمعه بر ما واجب است و در لوح واقع نماز ظهر واجب است و این نماز بر من منجز است ولی من نمی‌دانم. حال اگر شارع مقدس در یک طرف از وجوب نماز ظهر و وجوب نماز جمعه ترخیص داده است (یا معیناً یا لامعین) در آن طرفی که ترخیص شارع مقدس آمده است من احتمال می‌دهم که وجوب منجز در آن طرف باشد. بنابراین ترخیص شارع مقدس، ترخیص در معصیت احتمالی است و در نظر عقل هیچ فرقی بین قبح ترخیص در معصیت قطعی و قبح ترخیص در معصیت احتمالی نیست و معصیت مخالفت بات کلیف منجز است و فرض این است که وجوب ظهر

^۱ - نهاية الافکار ۳: ۳۰۷.

با علم اجمالی بر من منجز شده است. اگر شارع مقدس بفرماید که یکی از این دو نماز را ترک کن. من احتمال می‌دهم که در ترک آن نماز که ترکش را اختیار کردم، معصیت کرده باشم. به نفس این ترخیص، ترخیص در معصیت احتمالی صورت می‌گیرد و ترخیص در معصیت احتمالی قبیح است و صدور قبیح از خداوند متعال محال است.

مرحوم میرزای نائینی^۱ بر این بیان اشکال وارد کردند و فرمودند که ادلّ دلیل بر امکان یک شیء، وقوع آن شیء است و خود شارع مقدس در مخالفت تکلیف معلوم بالتفصیل ترخیص داده است و آن در مورد قاعده‌ی فراغ است. مثلاً شما یقین دارید که نماز ظهر بر شما واجب است و این وجوب مقطوع تفصیلی است و نماز ظهر را می‌خوانید و بعد از آن شک می‌کنید که آیا نماز شما با وضوء بوده است یا بی وضوء بوده است؟ شارع مقدس با قاعده‌ی فراغ ترخیص در مخالفت احتمالی تکلیف مقطوع - وجوب نماز ظهر - داده است. وقتی شارع مقدس در این مورد ترخیص داده است در مورد مخالفت احتمالی تکلیف محتمل - یعنی معلوم بالاجمال - به طریق اولی می‌تواند ترخیص دهد.

مرحوم آقا ضیاء^۲ در حاشیه‌اش بر فوائد از این اشکال جواب داده است و فرمود که در کجا شارع مقدس با قاعده‌ی فراغ ترخیص در مخالفت داده است. ما وقتی یقین به تکلیف پیدا کردیم باید یقین به امتثال پیدا کنیم. منتهی ما دو نوع امتثال داریم: یکی امتثال وجدانی است و یکی امتثال تعبدی است. عقل می‌گوید که تو باید یقین به امتثال پیدا کنی. و امتثال تعبدی نیز مانند امتثال وجدانی تکلیف را ساقط می‌کند. در ما نحن فیه شارع مقدس این صلاة اتیان شده را امتثال تعبدی قرار داده است و من یقین اتیان شده را امتثال تعبدی را اتیان کردم. و در مورد عمل به قاعده‌ی فراغ ما یقین به امتثال تعبدی داریم.

جواب مرحوم آقا ضیاء درست نیست. روح حکم ظاهری دو چیز بیشتر نیست: یکی ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است - در همه موارد اصول مؤمنه روح حکم ظاهری فقط همین ترخیص است. - و دیگری ایجاب احتیاط در مورد احتمال تکلیف است و صیاحت لفظی و تعابیر اصلاً مهم نیست. قاعده‌ی فراغ و تجاوز و اصاله الحل و برائت، این‌ها فقط تعابیری از این دو چیز هستند. آن چه که مهم است این است که ببینیم شارع مقدس در کجا ترخیص داده است و در کجا ایجاب احتیاط کرده است. روح قاعده‌ی فراغ، ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است. بعد از نماز ظهر من احتمال تکلیف را می‌دهم زیرا اگر

۱ - الفوائد ۴ : ۳۴.

۲ - الفوائد ۴ : ۳۴.

بدون وضوء نماز خواندم، الان نماز ظهر بر من واجب است. در این حال شارع مقدس بر من ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی را داده است.

تحقیق در مسأله: سؤال این بود که آیا ترخیص در بعضی از اطراف علم اجمالی ممکن است یا محال است؟

این سؤال در واقع مربوط به دو مسأله و سؤال قبلی می شود و هرچه که در دو مسأله قبلی جواب دادیم جواب این سؤال نیز معلوم می شود.

سؤال اول این است که آیا منجزیت قطع — یعنی علم تفصیلی — تنجیزی و علی است یا تعلیقی و اقتضایی است؟ در این مسأله مشهور قائل به تنجیزیت آن شدند و مرحوم آقای صدر قائل به تعلیقی بودن آن شده است. اگر کسی گفت که منجزیت قطع، تعلیقی و اقتضایی است این جا می گوید که نه تنها ترخیص در بعضی از اطراف محذوری ندارد بلکه ترخیص در جمیع اطراف نیز محذوری ندارد. ما در این مسأله تابع مرحوم آقای صدر شدیم بنابراین در این جا قائلیم که ترخیص در بعضی از اطراف محذوری ندارد. اما کسانی که در مسأله منجزیت قطع، تنجیزی شدند، سؤال دوم مطرح می شود که آیا متعلق علم اجمالی فرد است یا جامع است؟ وقتی من علم اجمالی به وجوب احدی الصلاتین دارم، این علم اجمالی به فرد صلاة تعلق گرفته است یا به جامع تعلق گرفته است؟ اگر به فرد تعلق گرفته باشد معنایش این است که وجوب ظهر — که حسب الفرض در لوح واقع نماز ظهر واجب است — بما هو وجوب ظهر بر من منجز شده است. اما اگر متعلق علم اجمالی جامع باشد، معنایش این است که وجوب ظهر بما هو وجوب ظهر بر من فعلی است ولی منجز نیست و وجوب ظهر بما هو وجوب احدی الصلاتین بر من منجز است.

سؤال می کنیم: آیا متعلق علم اجمالی جامع است یا فرد است؟ اگر متعلق آن فرد باشد یعنی وجوب ظهر بما هو وجوب ظهر بر من منجز باشد، معلوم است که شارع مقدس نمی تواند در احد الاطراف ترخیص دهد، چون ترخیص در احد الاطراف ترخیص در معصیت احتمالی است. و اگر متعلق علم اجمالی جامع باشد معنایش این است که اگر یک صلاة انجام دهم عقلاً مستحق عقوبت نیستم حتی اگر مولی ترخیص هم ندهد موافقت قطعی لازم نیست و معلوم است که مولی در احدی الصلاتین می تواند ترخیص دهد. و چون مختار ما در این مسأله این است که متعلق علم اجمالی فرد است، اگر در مسأله ی اول نیز قائل به تنجیز شویم باید بگوییم که مولی نمی تواند در احد الاطراف ترخیص دهد.

نتیجه بحث این شد که روی مختار ما که در مسأله‌ی اول قائل به تعلیقی بودن شدیم، مولی می‌تواند در احد الاطراف ترخیص دهد.

اگر دقت کنیم می‌بینیم که همه‌ی علماء آن‌چه کهدر این مسأله گفتند، براساس مبنایشان درست است. مرحوم آقا ضیاء فرمود که ترخیص در بعضی الاطراف محال است، زیرا معنایش این است که منجزیت علم اجمالی، تنجیزی است و متعلق علم اجمالی فرد است. کلام مشهور نیز طبق مبنایشان درست است، مشهور می‌گویند که ترخیص در بعض الاطراف ممکن است، زیرا در مسأله اول منجزیت علم اجمالی را تنجیزی می‌دانند و در مسأله‌ی دوم متعلق علم اجمالی را جامع می‌دانند و اگر متعلق علم اجمالی را فرد مردد بدانیم، گفتیم که بین آن و بین جامع بودن متعلق علم اجمالی تفاوتی در نتیجه وجود ندارد. بنابراین اگر اشکالی وارد باشد فقط بر مبانی وارد است.

ما مبنای مرحوم آقا ضیاء را در مسأله‌ی اول قبول نکردیم ولی مبنای ایشان را در مسأله‌ی دوم قبول کردیم و مبنای مشهور را در هر دو مسأله قبول نداریم. پس روی مختار ما در ترخیص احد الاطراف محذور ثبوتی وجود ندارد. این تمام کلام در جهت اول بود. جهت دوم: در مانع اثباتی است. مشهور در جهت اول گفتند که ترخیص در بعض الاطراف محذور ثبوتی ندارد. تنها محذوری که آنان قائل‌اند. محذور اثباتی است.

مشهور قائل شدند که ما در تمام اصول مرخصه، دلیل داریم و آن دلیل یا کتاب است یا سنت است. این دلیل نمی‌تواند یکی از اطراف علم اجمالی را شامل شود. مثلاً من علم اجمالی دارم که در روز جمعه یا نماز ظهر وجب است یا نماز جمعه واجب است. اصل مرخص ما براءت است و دلیل آن حدیث رفع است. باید سراغ حدیث رفع برویم. حدیث رفع نمی‌تواند یکی از دو فرد بالخصوص را شامل شود، زیرا نسبتش با هر دو فرد یکسان است و شمول یک فرد بالخصوص ترجیح بلا مرجح می‌شود. پس حدیث رفع هر دو فرد را شامل می‌شود و تعارض به وجود می‌آید و موجب تساقط می‌شود. بنابراین دست ما از حدیث رفع کوتاه می‌شود. این بیان مانع اثباتی است و همین بیان در همه‌ی ادله اصول مرخصه می‌آید.

مرحوم آقا ضیاء فرمود که شارع مقدس نمی‌تواند ترخیص دهد چون دارای محذور ثبوتی است نه محذور اثباتی. و چون این امر عقلاً ممکن نیست به خاطر این استحاله‌ی عقلی ادله‌ی اصول مرخصه را به این قرینه‌ی لبی قید می‌زنیم و می‌گوییم که دلیل قاعده‌ی طهارت و دلیل براءت شرعی مال شبهات بدویه است نه شبهات مقرون به علم اجمالی.

مرحوم آقا ضیاء بر مشهور اشکال گرفت که اگر محذور ثبوتی نباشد و محذور اثباتی باشد، ادله‌ی اصول مرخصه بعضی از اطراف را بلا اشکال شامل می‌شود. این اشکال چنان اشکال مهمی بود که بعد از مرحوم آقا ضیاء اذهان دیگران را به خودش مشغول کرد و جواب‌های متعددی از آن دادند. یکی از این جواب‌ها از مرحوم آقای صدر است.

ما قائلیم که تمام جواب‌هایی که از اشکال مرحوم آقا ضیاء داده شده است درست نیست. اگر بخواهیم وارد نقد این جواب‌ها شویم بحث به طول می‌انجامد پس وارد تحقیق در مسأله می‌شویم و در ضمن تحقیق، اشکال مرحوم آقا ضیاء و جواب از اشکال ایشان مطرح می‌شود.

اگر ما گفتیم که مولی می‌تواند در بعضی از اطراف ترخیص دهد باید آن را به صورت قضیه‌ی شخصی خارجیه در نظر بگیریم و ببینیم مولی به چند نحوه می‌تواند ترخیص در بعضی از اطراف دهد. فرض کنیم یک مولای عرفی به عبدش گفت: «لا تشرب النجس» و ابن عبد به دو اناء برخورد کرد و علم پیدا کرد که یکی از این دو اناء نجس است. عقل این عبد می‌گوید که تو باید احتیاط کنی و هر دو اناء را شرب نکنی» حال اگر این عبد نزد مولایش رفت و گفت: «من علم دارم که یکی از این دو اناء نجس است آیا احتیاط کنم یا نه؟» یعنی از مولی درباره‌ی وظیفه‌ی ظاهری خودش سؤال می‌کند. این یک قضیه‌ی خارجی است و ربطی به خطابات و ادله ندارد اگر مولی بخواهد او را در یکی از این دو اناء ترخیص دهد به انحاء مختلف می‌تواند ترخیص دهد. منتهی ترخیص عرفی و متعارف ثبوتاً از یکی از سه صورت خارج نیست. صورت اول این است که مولی در یکی از دو اناء معیناً ترخیص دهد و بگوید: «لا بأس بترك الاحتياط في شرب الاناء الابيض».

صورت دوم این است که او را در یکی از دو اناء لامعین ترخیص دهد و بگوید: «لا بأس بترك الاحتياط بشرب احدهما» صورت سوم این است که به عبد دو ترخیص بدهد: «لا بأس بترك الاحتياط بشرب الابيض ان تركت شرب الاسود»، و «لا بأس بترك الاحتياط بشرب الاسود ان تركت شرب الابيض».

فرق ترخیص اول با ترخیص دوم این است که در اولی یک ترخیص به فرد معین تعلق گرفت و در ترخیص دوم یک ترخیص به جامع تعلق گرفت. و فرق ترخیص اول و دوم با ترخیص سوم این است که اولاً ترخیص در صورت اول و دوم، یک ترخیص است ولی در ترخیص سوم دو ترخیص وجود دارد و ثانیاً ترخیص در صورت اول و دوم مطلق است و در

ترخیص سوم هر دو ترخیص مشروط است. تمام این سه صورتی که گفته شد هم معقول است و هم عرفی است و هیچ محذوری نیز در آن نیست.

وقتی این سه صورت در مولای عرفی و شخصی مشخص شد باید ببینیم در مولای شرعی چگونه است؟ و این طور نیست که در هر شبهه‌ای بتوانیم به شارع مقدس رجوع کنیم چون شارع مقدس یا خداوند متعال است و یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که رحلت فرمودند و به خداوند متعال نیز دسترسی نداریم. ما فقط خطابات داریم که یا از شارع مقدس و یا از ائمه‌ی معصومین علیهم السلام به ما رسیده است.

این بحث را در قاعده‌ی طهارت جاری می‌کنیم. مثلاً ما می‌دانیم که در شریعت مقدسه شرب نجس حرام است و در این جا دو اناء وجود دارد که یکی ابیض و دیگری اسود است و علم اجمالی داریم که یکی از دو اناء یقیناً نجس است. یک خطاب هم بیشتر نداریم و آن قول امام صادق علیه السلام است که مفادش این است: «کل شیء لا تعلم نجاسته فهو طاهر» و در ما نحن فیه دو شیء داریم: یکی اناء ابیض است که نجاست‌اش معلوم نیست و دیگری اناء اسود است که نجاست‌اش معلوم نیست. باید ببینیم یکی از سه نحوه ترخیص را از این قول امام صادق علیه السلام در این واقعه تصویر کنیم یا این که هر سه صورت محال است. اگر هر سه صورت محال شد محذور اثباتی می‌شود و اگر یکی از این سه صورت ممکن شد به همان اخذ می‌کنیم.

مشهور قائل شدند که محال است این سه صورت ترخیص از این قول امام صادق علیه السلام به دست آید. مرحوم آقا ضیاء فرمود که ترخیص به نحو سوم از این قول به دست می‌آید.

در ما نحن فیه ادهل اصول مرخصه خطابات به نحو قضایای حقیقه هستند و الاً نسبت به اطراف علم اجمالی دلیل خاصی بر ما وارد نشده است. اگر ما شک کردیم که کدامیک از اناء ابیض یا اناء اسود نجس و کدامیک پاک است و علم اجمالی داریم که یکی از این دو اناء قطعاً نجس است، به دلیل اصل مرخص رجوع می‌کنیم. اصل مرخص ما قاعده‌ی طهارت است و دلیلش موثقه عمار است که می‌فرماید: «کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر» مضمون این روایت (کل مشکوک طاهر) است و مراد از مشکوک، مشکوک الطهارة و النجاسة است. سه نحوه ترخیص را در این مثال پیاده می‌کنیم. این شبهه، شبهه موضوعیه است. من علم اجمالی دارم که یا اناء ابیض نجس است یا اناء اسود نجس است شمول خطاب (کل

مشکوک طاهر) نسبت به یکی از این دو اناء به صورت خاص - مثلاً اناء ایض را شامل شود و اناء اسود را شامل نشود - محال است، زیرا نسبت آن خطاب به هر دو اناء علی حد سواء است و شمول آن نسبت به یک فرد و عدم شمولش نسبت به فرد دیگر ترجیح بلا مرجح است. پس صورت اول ممکن نیست.

صورت دوم این است که روایت عمار ترخیص در احدهما بدهد این صورت هم محال است، زیرا (احدهما) دو حالت دارد: تارةً ما احدهمای مشکوک نداریم و دو احدهمای معلوم داریم. مثلاً یقین داریم که اناء اسود نجس است و اناء ایض طاهر است و بعد از مدتی فراموش می‌کنیم که کدام نجس و کدام طاهر است در این جا ما دو علم اجمالی داریم یکی این که یقین داریم که احدهما نجس است و یکی این که یقین داریم که احدهما طاهر است و احدهمای مشکوک نداریم. روایت عمار نمی‌تواند احدهما را بگیرد، زیرا شمول یک خطاب نسبت به غیر موضوع محال است و مووضع خطاب در روایت عمار (مشکوک) است. حالت دوم این است که یقین داریم که اناء اسود نجس است و نمی‌دانم که اناء ایض طاهر است یا نجس است پس در طهارت و نجاست آن شک داریم و بعد از مدتی فراموش می‌کنیم و در این حال دو تا عمل اجمالی داریم؛ یک علم داریم که احدهما قطعاً نجس است و یک علم داریم که احدهما قطعاً مشکوک است. روایت (کل مشکوک طاهر) محال است که ترخیص احدهمای مشکوک را بگیرد، چون اگر روایت عمار بخواهد احدهمای مشکوک را بگیرد به دو صورت امکان پذیر است: صورت اول این است که احدهما را عنوان مشیر قرار دهیم به احدهمایی که در واقع مشکوک بود یعنی شارع مقدس به طهارت آن احدهمای فی الواقع - مثلاً اناء ایض - تعبد کند، ممکن نیست که روایت این صورت را بگیرد زیرا اگر ما یقین وجدانی هم به طهارتش پیدا کنیم باز باید احتیاط کنیم و ترخیص هیچ اثری ندارد. همان طوری که در مثال اول نیز همین طور بود، زیرا یقین داشتیم که یکی طاهر است این یقین اثری ندارد تا چه رسد به این که شارع مقدس بخواهد تعبد به طهارت اناء مشکوک فی علم الله که ما آن را فراموش کردیم، کند. این نحوه ترخیص لغو محض است و مثل این می‌ماند که این دو که با هم اشتباه شده بعد از مدتی که فکر کردم آن شگم زایل شد و فهمیدم که آن مشکوک الطهارة والنجاسة فی الواقع پاک بوده است، باز هم باید احتیاط کنم، زیرا مقتضای علم اجمالی احتیاط است. پس اگر به احدهمای به عنوان مشیر ترخیص دهد طهارت وجدانی آن اثر ندارد تا چه رسد به طهارت ظاهری آن.

صورت دوم این است که شارع مقدس به طهارت احدهما به عنوان جامع — احدهما — تعبد کند نه عنوان مشیر. در این صورت ترخیص شارع مقدس اثر دارد ولی احدهمای به عنوان جامع مشکوک الطهارة نیست تا خطاب شامل آن شود بلکه احدهمای به عنوان مشیر مشکوک الطهارة است و شارع مقدس با خطاب مذکور ترخیص در مشکوک داده است. در ما نحن فيه احدهما عنوان مشیر به اناء مشکوک فی الواقع است و ترخیص در آن اثری ندارد. بنابراین صورت دوم نیز ممکن نیست.

اگر گفته شود که این دقت را عرف نمی فهمد، می گوئیم که عرف فقط در باب مفاهیم حجت است اما در فهم خطاب عرف حجت نیست. مثلاً اگر مولی گفت: «اکرم العالم» برای بدست آوردن مفهوم «اکرام» و «العالم» و «هیئت» به عرف مراجعه می کنیم. اما این که در این مثال «العالم» شامل عالم فاسق می شود یا نه، به عرف مراجعه نمی کنیم.

بنابراین صورت سوم باقی می ماند و مرحوم آقا ضیاء این صورت سوم محذور اثباتی ندارد. فرمود که اگر ترخیص محذور ثبوتی نداشته باشد این صورت سوم محذور اثباتی ندارد.

توضیحش این است که خطاب می گوید: «کل مشکوک طاهر» اناء ابیض مشکوک الطهارة والنجاسة است و اناء اسود نیز همین طور است و (کل مشکوک طاهر) هر دو اناء را شامل می شود. لازمه ی شمولش نسبت به این دو اناء ترخیص در مخالفت قطعی است و ترخیص در مخالفت قطعی عقلاً قبیح و محال است به این قرینه ی عقلیه می خواهیم اطلاق موثقه (کل مشکوک طاهر) را قید بزینم والمحذورات تتقدّر بقدرها. برای تقیید خطاب موثقه دو راه داریم: راه اول این است که بگوئیم خطاب «کل مشکوک طاهر» نه اناء ابیض را می گیرد و نه اناء اسود را می گیرد و با این حال محذور ترخیص در مخالفت قطعی برداشته می شود و اصطلاحاً گفته می شود که اطلاق افرادی خطاب مقید شود. راه دوم این است که ما اطلاق افرادی را به حال خود بگذاریم و اطلاق احوالی آن را قید بزینم و بگوئیم خطاب (کل مشکوک طاهر) هر دو اناء را می گیرد اما در اناء ابیض دو حالت وجود دارد: یک حالت این است که قبل از آن، اناء اسود را مرتکب شده باشیم و حالت دوم این است که قبل از آن اناء اسود را مرتکب نشده باشیم. در اناء اسود نیز همین دو حالت وجود دارد. در این حال اطلاق احوالی را قید می زنیم، زیرا المحذورات تتقدّر بقدرها. و چون قرینه عقلی است باید به اقل تقیید اکتفاء کنیم و آن تقیید اطلاق احوالی است. پس می گوئیم که مکلف در شرب اناء ابیض مرخص است به شرط این که قبلاً اناء اسود را مرتکب نشده باشد و در شرب اناء اسود مرخص است به شرط این که اناء ابیض را مرتکب نشده باشد. اگر ما از

اطلاق احوالی رفع ید کنیم ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نمی آید، زیرا مکلف تا وقتی که هیچ انایی را شرب نکند دو ترخیص مشروط دارد و با شرب یکی از دو اناء شرط خطاب (کل مشکوک طاهر) نسبت به دیگری منتفی می شود یعنی اگر مکلف اناء ایض را شرب کند ترخیص در شرب اناء اسود از فعلیت می افتد زیرا شرطش منتفی می شود و بالعکس اگر اناء اسود را شرب کند ترخیص در شرب اناء ایض از فعلیت می افتد زیرا شرطش منتفی می شود. بنابراین اطلاق افرادی به حال خودش باقی می ماند. اما مشهور اطلاق افرادی را قید می زنند و خطاب را شامل این دو اناء نمی دانند و قائل به احتیاط هستند.

ما این اشکال مرحوم آقا ضیاء را قبول نداریم و قائلیم که باید اطلاق افرادی خطاب را قید بزنیم. و جواب های متعددی که از اشکال مرحوم آقا ضیاء داده شده است را قبول نداریم و خودمان جواب دیگری از این اشکال می دهیم.

مقدمه می گوئیم که حکم شرعی یک امر اعتباری است، چه حکم وضعی باشد و چه حکم تکلیفی باشد و احکام شرعی دو قسم است: حکم کلی و حکم جزئی. کلیت و جزئیت حکم تابع کلیت و جزئیت موضوع است. در اصطلاح به حکم کلی (جعل) و به حکم جزئی (مجعول) گفته می شود مثلاً وجوب حج بر مکلف مستطیع حکم کلی است و جعل نامیده می شود و این هم امر اعتباری است و وجوب حج بر زید مستطیع حکم جزئی است و مجعول نامیده می شود. جعل و مجعول کثراً با هم خلط می شوند. جهات مختلف و احکامی که بیان می کنند بعضی برای جعل و بعضی برای مجعول است. یکی از تقسیمات معروف حکم، تقسیم آن به مطلق و مشروط است معروف این است که واجب را به این دو قسم تقسیم می کنند و این به تسامح صورت می گیرد و صحیح آن است که وجوب به این دو قسم تقسیم می شود و مراد از آن، مجعول است و جعل نه مطلق است و نه مشروط است. جعل فقط تابع یک امر است و آن هم عملیة الجعل است همین که خداوند فرمود: «الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً» وجوب حج بر مکلف مستطیع در عالم اعتبار محقق می شود، اعم از این که موضوعش در خارج محقق باشد یا نباشد و این مجعول است که با فعلیت موضوع - یعنی تحقق آن در خارج - فعلی می شود.

مثلاً وقتی زید مستطیع شد وجوب حج بر او فعلی می شود. پس این مجعول و حکم جزئی است که یا مطلق است یا مشروط است. اگر یک وجوبی مشروط شد در همه وجوب های فعلی، این شرط هست و نمی تواند مختلف باشد. مثلاً اگر وجوب حج بر زید مشروط به استطاعت شد محال است که وجوب حج بر عمرو مشروط به استطاعت نباشد یا مشروط به

شرط دیگری - مثل زوال شمس - باشد، زیرا اطلاق و اشتراط در مجعول تابع قیدی است که در جعل اخذ می‌شود. اگر آن شرط در جعل به عنوان قید اخذ شد این مجعول نسبت به قید مشروط می‌شود و چون استطاعت در جعل وجوب حج بر مکلف مستطیع اخذ شده است در همه‌ی مجعول‌ها استطاعت شرط فعلیت این تکلیف است. و اگر شرط - مثل استطاعت - در جعل به عنوان قید اخذ نشود مجعول مطلق می‌شود و محال است که جعل یکی باشد و مجعول‌ها شرط‌های متفاوت داشته باشد. بنابراین مراد از حکم مطلق و مشروط مجعول است نه جعل. و اگر در مجعول‌ها، شرط‌ها بخواهد متفاوت باشد باید جعل‌ها هم متعدد شود و با یک جعل نمی‌شود که شرط‌های متفاوت در مجعول‌ها داشت. و این مجعول است که اطاعت و عصیان دارد.

در ما نحن فیه مولی ترخیص دارد و طهارت را برای مشکوک الطهارة جعل کرده است. ما دو تا مشکوک داریم، هم اناء ایض مشکوک است و هم اناء اسود مشکوک است. طهارت ظاهریه نیز مانند احکام شرعی دیگر جعل و مجعول دارد. (کل مشکوک طاهر) اناء ایض را شامل می‌شود و اناء اسود را هم شامل می‌شود و این جا یک محذوری وجود دارد و آن محذور این است که از شمول این خطاب نسبت به این دو فرد ترخیص در مخالفت قطعی یا معصیت لازم می‌آید. این محذور عقلی است، چون این ترخیص از شارع مقدس محال است. پس جعل حتماً قید دارد و آن قید (طهارة کل مشکوک مالم تستلزم الترخیص فی المخالفة القطعیة) است. اگر شارع نسبت به اناء اسود ترخیص دهد و طهارت ظاهریه را جعل کند، ترخیص در مخالفت قطعی نیست و اگر برای اناء ایض ترخیص دهد و طهارت ظاهریه را جعل کند ترخیص در مخالفت قطعی نیست، بلکه مجموع این دو ترخیص، ترخیص در مخالفت قطعی است. پس جعل و خطاب، مجموع این را هم با هم نمی‌گیرد. به این حالت تقیید در اطلاق افرادی خطاب گویند. اما اگر بخواهد این دو ترخیص را معاً به صورت مشروط بگیرد باید در جعل، قید دیگری اضافه شود که مختص به شبهات اطراف علم اجمالی شود، یعنی مولی باید در مقام طهارت ظاهری و ترخیص در آن، دو ترخیص مشروط در دو جعل داشته باشد؛ یک جعل مربوط به شبهه بدویه و شبهه غیر محصوره اجمالی داشته باشد و یک جعل برای خصوص شبهه محصوره در اطراف علم اجمالی داشته باشد و این محال است چون فرض کردیم که در موارد طهارت ظاهریه در باب برائت، مولی یک جعل بیشتر ندارد. ما سه شبهه داریم که عبارتند از: شبهه بدویه و شبهه مقرونه در شبهه محصوره و شبهه مقرونه در شبهه غیر محصوره. اگر در خصوص شبهه

محصوره ما بخواهیم دو تا ترخیص به نحو مشروط داشته باشیم باید در طهارت ظاهریه، مولی دو تا جعل داشته باشد؛ یک جعل برای شبهه‌ی بدویه و شبهه غیر محصوره و جعل دیگر برای خصوص شبهه‌ی محصوره باشد در حالی که فرض این است که ما یک خطاب و یک جعل بیشتر نداریم و این جعل می‌خواهد هر سه شبهه را در عرض واحد بگیرد. اگر مولی قید (مالم تستلزم الترخیص فی المخالفه القطعیه) نمی‌زد این سه شبهه مشمول خطاب (کل مشکوک طاهر) بود، اما چون آن قید را اضافه کرد یکی از سه شبهه از تحت جعل خارج شد و دو تا شبهه در تحت جعل باقی ماند. پس از تحت این جعل، شبهه‌ی مقرونه در شبهه‌ی محصوره به نحون اطلاق افرادی خارج می‌شود نه اطلاق احوالی. چون جعل واحد است و طبق فرمایش مرحوم آقا ضیاء باید دو جعل داشته باشیم. پس اثباتاً دلیلی بر ترخیص نداریم.

جمع‌بندی: ترخیص در بعضی الاطراف عقلاً محذوری ندارد ولی اثباتاً محذور دارد، چون ادله‌ی اصول مؤمنه، بعضی الاطراف را به هیچ یک از سه صورت سابق نمی‌تواند بگیرد و نتیجه این است که وقتی ما علم اجمالی به وجوب ظهري یا وجوب جمعه داریم شارع مقدس نه ایجاب احتیاط را جعل کرده است و نه ترخیص فی الجميع را و نه ترخیص فی البعض را جعل کرده است. فقیه وقتی به ادله رجوع می‌کند می‌بیند که در موارد علم اجمالی شریعت ساکت است (هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه) و فقط در یک مورد از شبهات موضوعیه روایت داریم. هر جا شارع مقدس ساکت ماند فقیه سراغ عقل می‌رود و مقتضای حکم عقل این است که علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعی و احتیاط است و احتیاط چیزی جز وجوب دفع ضرر محتمل نیست. عقل ما می‌گوید که در اتیان هر طرف احتمال عقوبت الهی است چه سر از معصیت درآورد و چه سر از تجری درآورد.

امر چهارم: ارکان منجزیت علم اجمالی

ما تا این جا قبول کردیم که علم اجمالی نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال منجز است. بحث این است که ارکان باید وجود داشته باشد تا علم اجمالی منجز باشد. مجموع این ارکان را چهار چیز دانستند.

رکن اول در منجزیت علم اجمالی این است که ما باید به تکلیف فعلی به نحو جامع عالم باشیم و اگر علم به جامع نداشته باشیم شبهه‌ی ما بدویه است. مثل این که دو اناء داشته باشیم و شک در طهارت و نجاست هر دو اناء داشته باشیم اما علم اجمالی داشته باشیم که احدهما قطعاً نجس است اگر این علم به جامع نباشد، علم اجمالی در کار نیست.

رکن دوم این است که این علمی که به جامع تعلق گرفته است نباید به فرد سرایت کند و اگر به فرد سرایت کند علم اجمالی منحل می‌شود یعنی بقاء از بین می‌رود مثل این که من علم اجمالی دارم که احد الانائین نجس است. بعد برایم یک علم تفصیلی پیدا شود که اناء یمین نجس است. در این جا علم اجمالی بقاء از بین رفته است و در اصطلاح منحل شده است.

رکن سوم این است که ما باید در همه‌ی اطراف، اصل مؤمن داشته باشیم مثل این که علم اجمالی داریم که احد الانائین — اناء یمین و یسار — نجس است. در طرف راست و چپ قاعده‌ی طهارت را داریم. اما اگر در یک طرف اصل مؤمن داشته باشیم، مثلاً در اناء یمین قاعده‌ی طهارت داشته باشیم ولی در اناء یسار این قاعده را نداشته باشیم علم اجمالی منجز نیست، زیرا منجزیت علم اجمالی اقتضایی است و باید همه‌ی اطراف، اصل مومن داشته باشد تا تعارض و تساقط نکند.

در این رکن سوم نزاعی بین علی‌ها و اقتضایی‌ها وجود دارد و ما فقط به آن اشاره می‌کنیم و تفصیلش بعداً می‌آید.

علی‌ها می‌گویند که وقتی علم اجمالی منجز است که در همه‌ی اطراف، اصل مؤمن باشد و اگر در این طرف اصل مؤمن باشد و طرف دیگر اصل منجز باشد علم اجمالی اثری ندارد. اقتضایی‌ها می‌گویند که اصل مؤمن باید در همه‌ی اطراف باشد و اگر یک طرف اصل مؤمن باشد و طرف دیگر اصل مؤمن نباشد این علم اجمالی منجز نیست.

رکن چهارم این است که از جریان اصل مؤمن در همه اطراف، ترخیص در مخالفت قطعی لازم آید یعنی مخالفت قطعی ممکن باشد. اما اگر در همه اطراف اصل مومن داشتیم و از جریان آن، ترخیص در مخالفت قطعی لازم نباشد — مثل مواردی که دو طرف برای ما معاً مقدور نیست — در این مورد علم جمالی منجز نیست.

رکن چهارم صور مختلفه‌ای دارد که در بعضی از صور، این رکن تمام نیست و علم اجمالی منجز نیست و در بعضی از صور، علم اجمالی منجز است و تفصیلش در آینده می‌آید.

در این چهار رکن، رکن اول و دوم از ارکان منجزیت نیست زیرا اگر این دو رکن نباشد اصلاً علم اجمالی در کار نیست و بآله سامحه آن را رکن منجزیت گویند. رکن سوم تمام است و رکن چهارم فی الجمله درست است و دارای تفصیل است و در بحث تنبیهات، این تفصیل می‌آید. این تمام کلام در مبحث احتیاط بود و تطبیقات و صغریات آن را در تنبیهات ذکر می‌کنیم.