

بسم الله الرحمن الرحيم

القطع

للسيد محمود مددي الموسوي

فهرست:

- القطع للسید محمود مددی الموسوی ۱
- مقام ثانی: وجوب موافقت قطعیہ. ۱۰۵
- نظریہ اوّل، نظریہ مرحوم آخوند است. ۱۰۶

المبحث السادس: فی الأمارات

ما به تبع مرحوم آخوند مباحث علم اصول را به هشت قسمت تقسیم کردیم. پنج مبحث مربوط به مباحث الفاظ بود که گذشت و سه مبحث - یعنی مبحث أمارات و اصول عملیه و تعارض ادله - مربوط به مباحث عقلیه است - اولین بحث از مباحث عقلیه مبحث امارات است.

مراد ما از اماره (مايكون حجة على الحكم الشرعي من دون ان يوجب القطع به) است این حجتی که می‌گوییم حجت بر حکم شرعی است اعم از حجت عقلی و حجت عقلایی و حجت شرعی است و تفصیل این بحث در آینده می‌آید. مراد ما از (حجت) منجز معذر است و معنای منجز و معذر نیز بعداً می‌آید. این تعریف اجمالی برای اماره است و ما در این مبحث از تمام أمارات بحث می‌کنیم چه آن‌هایی را که اماره می‌دانیم و چه آن‌هایی که احتمال دارد گفته شود که اماره است. قبل از شروع بحث مقدمه‌ای را راجع به قطع ذکر می‌کنیم چون در حجّیت این أمارات قطع نقش اساسی دارد.

مقدمة فی القطع

این بحث را ضمن جهاتی بیان می‌کنیم.

نکته‌ای که قبل از بیان این جهات قابل ذکر است این است که بحث قطع آیا از مباحث علم اصول است یا خارج از علم اصول است؟ ظاهراً همه قبول کردند که بحث قطع از مباحث علم اصول خارج است اما چرا از مباحث علم اصول خارج است و وجه خروجش چیست؟ وجوهی ذکر شد و ما به دو وجه اشاره می‌کنیم:

وجه اول وجهی است که مرحوم آقای صدر ذکر کردند. ایشان فرمودند: هدف فقیه در استنباط و اجتهاد احکام شرعیه این است که نسبت به حکم شرعی یا به قطع و صول پیدا کند و یا به قائم مقام قطع یعنی امارات و اصول عملیه و صول پیدا کند وقتی قطع پیدا شد دیگر حالت مترقبه‌ای نیست پس قطع نباید در علم اصول بحث شود زیرا در علم اصول مباحثی مطرح می‌شود که باید بحث کنیم این‌ها چگونه ما را به قطع یا قائم مقام آن

می‌رساند و نسبت به اماره می‌گوییم که علم اصول اماریت اماره را ثابت می‌کند اما از قطعیت قطع بحث نمی‌کند.

ما با این وجه موافق نیستیم زیرا درست است که غرض فقیه رسیدن به قطع به حکم شرعی است اما این زمانی غرض واقع شد که از حجّیت قطع فراغ حاصل شود. اگر فقیه دنبال قطع است به این خاطر است که مفروض حجّیت قطع است اما حجّیت قطع یا بدیهی است و یا نظری است و اگر بدیهی باشد یا نظری باشد فرقی نمی‌کند در هر دو صورت از مسائل علم اصول می‌شود منتهی وقتی که بدیهی باشد در علم اصول از آن بحث نمی‌کنند به این خاطر که امر بدیهی است نه این که چون از مسائل علم اصول خارج است از آن بحث نکنند. پاره‌ای از مسائل جزء مسائل یک علم است ولیکن چون مورد توافق است در آن علم از آن‌ها بحث نمی‌کنند مثلاً مرحوم آقای خویی قائل است که حجّیت ظهور از مسائل علم اصول است ولیکن چون مورد توافق همه است بحث نمی‌کنند که آیا ظهور حجّت است یا حجّت نیست؟ و اگر حجّیت قطع نظری باشد بادی در علم اصول از آن بحث شود و ثابت شود که قطع حجّت است بنابراین از این بحث که قطع حجّت است غرض فقیه است و پیش فرض فقیه این است که قطع حجّت است و لا محاله بحث از حجّیت قطع بحث اصولی است منتهی غایتش این است که شما بگویید حجّیت قطع بدیهی است و ما می‌گوییم اگر حجّیت قطع بدیهی باشد ما در اصول بحثش را نمی‌کنیم و معنایش این نیست که حجّیت قطع بحث اصولی نیست.

وجه دوم وجهی است که سابقاً خودمان آن را قبول داشتیم و آن وجه این است که غرض فقیه تحصیل حجّت بر حکم شرعی است بنابراین ما در اصول فقه بحث می‌کنیم که چه چیزی حجّت است و چه چیزی حجّت نیست و آن چه را که در علم اصول حجّت دانستیم در فقه از آن استفاده می‌کردیم این مطلبی است که عده‌ای مانند مرحوم آقای اصفهانی و مرحوم آقای خویی قبول کردند که غرض فقیه تحصیل حجّت بر حکم شرعی است. در فقه گفتیم که احکام شرعی بردو دسته‌اند که عبارتند از احکام ضروریه مثل وجوب نماز و حرمت شرب خمر، و احکام غیر ضروریه که اکثر احکام از این قسم است مثل وجوب جزئیات و شرایط و موانع نماز. در احکام غیر ضروریه، فقیه دنبال تحصیل حجّت است و اگر دستش از

حجّت کوتاه شد دنبال تعیین وظیفه است. در اصول حجّت را از لاجبت معین می‌کنیم و در اصول وظیفه را هم معین می‌کنیم یعنی می‌گوییم کسی که از حجّت دستش کوتاه شد حالات مختلفی دارد، در بعضی از حالات برائت جاری می‌شود و در بعضی از حالات اشتغال جاری می‌شود و در بعضی از حالات استصحاب جاری می‌شود. این کار علم اصول است. پس در غیر ضروریات، فقیه دنبال تحصیل حجّت یا تعیین وظیفه است اما چه چیزی حجّت است و چه چیزی حجّت نیست به علم اصول مربوط است و تعیین وظیفه به‌طور کلی هم به علم اصول مربوط است. بعد گفتیم که اگر در علم اصول بخواهیم از حجّت بحث کنیم یک چیزی را باید به عنوان حجّت مفروغ عنه داشته باشیم و الا اگر هیچ چیزی حجّتش مفروغ عنه نباشد در علم اصول نمی‌توانیم حجّیت چیزی را ثابت کنیم. همان‌طوری که گفت شد در هر علمی که وارد می‌شویم باید چند قضیه را مفروغ عنه بگیریم تا بتوانیم در مسائل آن علم بحث کنیم مثلاً گفتند در همه‌ی علوم باید استحاله‌ی تناقض را مفروغ عنه بگیریم و در هیچ علمی از استحاله‌ی تناقض بحث نمی‌کنیم تا بخواهیم آن را ثابت کنیم، حتی اگر بخواهیم استحاله‌ی تناقض را ثابت کنیم باید در رتبه‌ی سابق پیش فرضی را مفروغ عنه بگیریم تا آن را به عنوان مقدّمه بگیریم لذا همه‌ی علوم، مبادی تصدیقیه و اصول موضوعه دارند. اصولی دنبال تعیین حجّت است و می‌خواهد ببیند چه چیزی می‌تواند حجّت بر حکم شرعی باشد و باید یک اصل موضوعی داشته باشد و یک حجّیتی را مفروغ عنه بگیرد تا بتواند با آن حجّیت مفروغ عنه در علم اصول سائر حجج را اثبات کند و الا اگر اصولی وارد علم اصول شود با این پیش فرض که هیچ چیزی برایش فرض حجّیت نشود در علم اصول نمی‌تواند حجّیت چیزی را ثابت کند لذا باید حجّیت قطع به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شود والا مثل این می‌شود که در فلسفه هیچ اصلی را به دست نگیریم و هیچ قضیه‌ای را قبول نکنیم با این حال در فلسفه هیچ چیزی را نمی‌توان اثبات کرد. کسی که وارد فلسفه می‌شود یک اصولی را باید به عنوان اصول موضوعه قبل از فلسفه بپذیرد و اگر چیزی به عنوان اصل موضوعی پیش فرض مسائل علم اصول شد از مسائل علم اصول خارج است پس حجّیت قطع که اصل موضوعی و پیش فرض علم اصول است از مسائل علم اصول خارج است. در علم اصول ما دنبال تحصیل حجّت یا تعیین وظیفه هستیم و برای رسیدن به این غرض نیاز به پیش فرض داریم و آن پیش فرض حجّیت قطع است.

ای وجهی بود که ب اعتقاد ما وجه خوبی بود و با این وجه گفتیم که بحث حجّیت قطع پیش فرض است منتهی بعداً دیدیم که این وجه درست نیست.

وجه عدول از این وجه این است که در این بیان مغالطه صورت گرفته است. گفتیم که فقیه دنبال تحصیل حجّت بر حکم شرعی است و مراد از حجّت در اینجا منجز و معذر بر حکم شرعی است اما اصولی دنبال اثبات حجّیت است که فلان چیز آیا منجز و یا معذر است یا نیست و اصولی اثبات حجّیت بر معنای منطقی می کند نه حجّیت به معنای اصولی، و مراد از حجّت منطقی قضایایی است که استدلال به آن قضایا عقلاً درست است. و حجّیت قطعی که در علم اصول می گوئیم حجّیت به معنای اصولی است یعنی حجّیت قطع به معنای تنجیز و تعذیر است غایه الامر می توان گفت که حجّیت قطع بدیهی است و بدهت حجّیت قطع آن را از مسأله اصولی خارج نمی کند بلکه از طرح آن در علم اصول خارج می کند بنابراین فرقی بین حجّیت قطع و حجّیت خبر واحد یا حجّیت ظهور نیست و باید در مسائل علم اصول بحث شود و این که آن را در مقدمه بحث می کنیم به خاطر روال متعارفی است که علماء علم اصول بحث حجّیت قطع را در خارج از مسائل علم اصول بحث می کنند اما براساس توضیحی که بیان شد بحث حجّیت قطع از مسائل علم اصول است.

جمله‌ی معترضه: هر علمی از مجموعه‌ای از مسائل تشکیل شده است که علم متکفل اثبات یا ابطال آن است و به آن قضایایی که برای اثبات یا ابطال یک مسأله به کار می‌بریم اصطلاحاً مباحث علم می‌گویند و خود این مباحث - به لحاظ اثباتشان - بر سه دسته‌اند. یک دسته از این قضایا بدیهی هستند یعنی احتیاج به اثبات ندارند و یک دسته قضایایی هستند که نظری هستند اما در علم دیگری اثبات شده‌اند و دسته سوم قضایای نظری هستند و در خود همین علم آنها را اثبات می‌کنند و در واقع آن قضایا مسأله علم نیستند و مقدمه‌ی یک مسأله هستند اما چون بدیهی نیستند و در علم دیگری هم اثبات نشده‌اند خود آن علم اثباتش می‌کند، مثلاً مسأله (خبر الواحد حجّه) مسأله‌ی اصولی است و برای اثبات این مسأله - یعنی حجّیت خبر واحد - به آیه‌ی قرآن استدلال می‌کنیم. حجّیت کلام خدا یا امری بدیهی بین المسلمین است و یا حجّیت آن در علم کلام اثبات شده است و بر اساس آن، حجّیت خبر واحد را ثابت می‌کنیم پس حجّیت خبر واحد از مسائل علم اصول است و قضایایی که این مسأله را اثبات می‌کنند مباحث علم اصول هستند.

مسأله‌ی مورد بحث حجّیت قطع است — یعنی (القطع حجّة) — و حجّیت در این جا به معنای منجز و معذّر است و خود این مسأله یک مسأله‌ی اصولی است و اگر بدیهی باشد از مسائل علم اصول می‌شود که عدم طرحش در مسائل علم اصول به خاطر بداهتش است و اشکالی ندارد که این مسأله خودش اصولی باشد و در اثبات مسائل دیگر اصولی از آن استفاده کنیم مثل حجّیت قطع که از آن در حجّیت خبر واحد یا حجّیت اجمال و امثال آن، از آن استفاده می‌کنیم و بعداً بیان می‌کنیم که حجّیت قطع، جعلی نیست — یعنی مثل حجّیت خبر واحد نیست — بلکه حجّیت قطع ذاتی است و معنای ذاتی بودن حجّیت قطع بعداً می‌آید. ما حاصل بحث این شد که مسأله حجّیت قطع مانند مسأله حجّیت ظهور و حجّیت خبر واحد از مسائل علم اصول است و این که آن را در مقدمه ذکر کردیم به خاطر روال متعارف است که آن را در خارج از مسائل علم اصول قرار می‌دهند.

الجهة الأولى: فی حجّیه القطع

حجّت دو معنا دارد یکی معنای منطقی است و دیگری معنای اصولی است. در معنای منطقی حجّت، دو تعریف داریم و هر دو تعریف درست است. یک تعریف عبارت از (ما یصحّ الاستدلال به عقلاً) است یعنی آن چه که در نظر عقل می‌توان آن را برای اثبات یا ابطال چیزی استدلال کرد، مثلاً در منطبق بعضی گفتند مراد از (ما یصحّ الاستدلال به عقلاً) قیاس است و بعضی گفتند مراد از آن قیاس و استقرار است — یعنی فقط به این‌ها می‌توان استدلال کرد — در تعریف دوم حجّت منطقی گفته شده است که مراد از آن حدّ وسط مذکور در قیاس است مثل (انسان) در این قیاس که (زید انسان است و هر انسانی فانی است پس زید فانی است). این تعریف دوم با تعریف اول دو اصطلاح درست نمی‌کند و در این تعریف دوم فرض شده است که فقط قیاس حجّت منطقی است زیرا حدّ وسط فقط در قیاس وجود دارد این بحث‌ها مربوط به بحث معرفت شناسی است و در بحث وقتی حجّیت منطقی می‌گوییم مراد تعریف اول است یعنی مراد (ما یصحّ الاستدلال به عقلاً) است.

حجّت اصولی به معنای منجز و معذّر است. ما یک صفتی با نام تنجز و تعذّر داریم. یکی از احکام شرعیه تکلیف است و در اصطلاح اصولیین وقتی تکلیف گفته می‌شود مراد شان وجوب و حرمت است والاّ به حسب تقسیم اولی تکلیف را به پنج قسم تقسیم می‌کنند اما در بین متأخرین وقتی تکلیف گفته می‌شود مرادشان وجوب و حرمت است. این وجوب و حرمت

دو تکلیفی است که با تمام تکالیف و احکام دیگر یک تفاوت دارند و آن تفاوت این است که گاهی اوقات مخالفت با وجوب و حرمت استحقاق عقوبت می‌آورد و گاهی مخالفت با وجوب و حرمت استحقاق عقوبت نمی‌آورد در جایی که مخالفت با تکلیف استحقاق عقوبت بیاورد اصطلاحاً می‌گویند که آن تکالیف منجز است و در جایی که مخالفت با تکلیف استحقاق عقوبت نیاورد اصطلاحاً می‌گویند که تکلیف معذر است و آن چه که به تکلیف این دو خصوصیت را می‌دهد منجز و معذر است و مراد از حجت اصولی همین منجز و معذر است و اگر گفتیم که قطع حجت اصولی است یعنی قطع منجز و معذر است. اگر قطع به تکلیف - مثل وجوب نماز جمعه - تعلق بگیرد منجز است و اگر قطع به عدم تکلیف - مثل عدم وجوب نماز ظهر در روز جمعه - تعلق بگیرد این قطع معذر است و اگر قطع به عدم تکلیف - مثل عدم وجوب نماز ظهر در روز جمعه - تعلق بگیرد این قطع معذر است - معنای منجزیت یک قضیه‌ی شرطیه است به این صورت که اگر در لوح واقع نماز جمعه واجب باشد این وجوب منجز می‌شود یعنی مخالفت با آن استحقاق عقوبت می‌آورد و معنای معذرت قطع این است که اگر در لوح واقع نماز ظهر واجب باشد - و قطع ما خاطئ باشد - این وجوبش معذر است یعنی به خاطر مخالفت با این وجوب، ما را عقاب نمی‌کنند و عقاب ما در این حال عقلاً قبیح است.

تا این جا دو معنا برای حجت بیان شد که عبارتند از حجت منطقی و حجت اصولی. سؤال این است که این که می‌گوییم قطع حجت است کدامیک از این دو معنا مراد است؟ در تعریف اول حجت منطقی گفتیم که (ما یصح الاستدلال بر عقلاً) و مراد از آن مجموعه‌ای از قضایا است مثل مقیاس که چند قضیه است و مثل استقراء که چند قضیه است و واضح است که قطع چند تا قضیه نیست پس قطع، حجت منطقی به تعریف اول نیست. تعریف دوم حجت منطقی (یعنی حد وسط) هم شامل قطع نمی‌شود چون قطع را نمی‌توانیم حد وسط قرار دهیم.

شبهه‌ای است که ما می‌توانیم قطع را حد وسط قرار دهیم و مثلاً بگوییم (هذا مقطوع الحرمه و کلّ مقطوع الحرمه حرام یكون القطع حجةً فهذا حرام). این کلام درست نیست زیرا قطع حد وسط قرار نگرفته است بلکه مقطوع الحرمه حد وسط قرار گرفته است و مقطوع الحرمه وصف خمر است و بحث ما در قطع است.

پس قطع به معنای منطقی حجت نیست و این که گفته می شود قطع حجت است حجت اصولی مراد است و به معنای حجت اصولی است که ما بحث می کنیم آیا قطع حجت است یا حجت نیست؟

گفتیم حجت اصولی به معنای منجز و معذر است قبل از این که منجزیت را درباره ی قطع بسنجیم اول باید ببینیم که آیا قطع می تواند معذر باشد یا نه؟ کسانی که قائل اند قطع می تواند معذر باشد جایی است که قطع به عدم تکلیف تعلّق بگیرد، مثلاً من قطع دارم که در روز جمعه نماز ظهر واجب نیست و در لوح واقع نماز ظهر واجب باشد آیا این قطع به عدم وجوب معذر است یا معذر است؟ بعضی فرمودند که این قطع معذر است و بعضی فرمودند که این قطع معذر نیست بلکه جهل به تکلیف معذر است یعنی وقتی قطع به عدم وجوب نماز ظهر داریم و در لوح واقع نماز ظهر واجب باشد به وجوب نماز ظهر جهل داریم و همین جهل موجب عذر است.

مرجع در این جا وجدان است و به نظر می رسد ک در وجدان ما آن چه که موجب عذر است جهل ما است نه قطع ما، و مؤیدش این است که اگر کسی جاهل باشد ولی قاطع نباشد باز هم معذور است مثلاً شخصی که جاهل به وجوب نماز ظهر در روز جمعه است و در کنارش قاطع به عدم وجوب هم نیست - مثل انسان غافل - این شخص در ترکش معذور است و حال این که قطع به عدم وجوب ندارد، بنابراین حجّیت قطع به معنای منجزیت قطع است یعنی قطع فقط منجزیت دارد و معذریّت برای قطع نیست بلکه برای جهل به تکلیف است. پس بحث ما در حجّیت قطع این است که آیا قطع منجز است یا منجز نیست؟ یعنی اگر قطع به یک تکلیف فعلی تعلّق گرفت آیا قطع آن تکلیف فعلی را منجز می کند یا نمی کند؟ گاهی تکلیف فعلی نیست مثل این که من قطع دارم که شرب خمر در شریعت بر من حرام است این قطع چیزی را بر من منجز نمی کند. اما یک دفعه قطع دارم که شرب این مایع بر من حرام است حرمت شرب این مایع حرمت فعلیه است و همیشه حرمت فعلیه حکم جزئی است به خلاف حکم جعل - مثل حرمت شرب خمر در شریعت - که یک حکم کلی است و قطع به این حکم کلی منجز نیست اما قطع به حکم فعلی منجز است مثلاً اگر قطع داشته باشیم که الان نماز ظهر بر من واجب است این حکم فعلی است و قطع به آن منجز است.

با روشن شدن محل بحث در حجّیت قطع، این بحث را آغاز می‌کنیم که آیا قطع حجّت است یا حجت نیست؟ یعنی آیا قطع منجز است یا منجز نیست به این معنا که اگر قطع به یک تکلیف فعلی تعلّق گرفت آن تکلیف فعلی را منجز می‌کند یا منجز نمی‌کند؟ این نزاع معروف در حجّیت قطع است و در این جا نظری به مناشئ قطع نداریم بلکه قطع به معنای اعتقاد جزمی وقتی حاصل شد آیا این قطع، تکلیف فعلی را منجز می‌کند یا نمی‌کند؟

مشهور عین علمای ما این است که قطع حجّت است و وقتی قطع به تکلیف فعلی تعلّق بگیرد آن تکلیف فعلی را منجز می‌کند. برای این که وارد این بحث شویم نکته‌ای را باید تذکر دهیم و آن نکته این است که مسأله‌ی حجّیت و عدم حجّیت با مسأله‌ی حسن و قبح ارتباط دارد و هرچه که در حسن و قبح بگوییم این جا منعکس می‌شود. در مباحث قطع بحثی است که مرحوم آقای صدر آن را مطرح کرده‌اند و ما هم آن را متعرض می‌شویم و آن مسأله حسن و قبح است.

در مسأله‌ی حسن و قبح دو نظریه است یکی این است که حسن و قبح امری واقعی است مثل مسأله‌ی استحاله‌ی تناقض که به ذهن ما ارتباطی ندارد و اگر ذهن ما نبود این استحاله وجود داشت و دیگر این که حسن و قبح امری اعتباری است.

در نظریه‌ی اول حسن و قبح صفتی برای فعل اختیاری است و امری واقعیت‌دار است و ارتباطی به ذهن ما انسان‌ها ندارد و ذهن ما تنها کاشف است لذا گفتند که افعال اختیاری از سه حال خارج نیست: پاره‌ای از افعال حسن است و پاره‌ای از افعال قبیح است و پاره‌ای از افعال نه حسن است و نه قبیح است و فرقی نمی‌کند که فاعل آن فعل اختیاری خداوند متعال باشد یا فاعل آن فعل اختیاری انسان باشد. این نظریه‌ای است که بین علمای اصول نظریه رایج و پذیرفته شده است و متکلمین نیز این نظریه را پذیرفته‌اند. از این نظریه به واقعیت حسن و قبح یا حسن و قبح عقلی یا حسن و قبح ذاتی تعبیر می‌شود.

در مقابل این نظریه، نظریه دوم است که منکر واقعیت حسن و قبح شدند و آن را امر اعتباری دانستند مثل ملکیت که علقه‌ی اعتباری بین مالک و مملوک است و مثل زوجیت که علقه‌ی اعتباری بین زن و شوهر است، این‌ها امور اعتباریه است و حسن و قبح هم از اعتبارات عقلائیه است و به خاطر تنظیم نظام اجتماعی است که در اذهان عقلاء شکل گرفته و اعتبار شده است تا بتوانند یک افعالی را حسن بگویند و بعضی از افعال دیگر را قبیح

بگویند تا اولاد شان و افراد دیگر را برایتان افعال حسن و ترک افعال قبیح تربیت کنند. این نظریه رایج و پذیرفته شده بین حکماء اس که حسن و قبح را از امور واقعیت دار نمی دانند لذا موجودات را که به دو دسته ی واجب و ممکن، و ممکن را به دو دسته ی جوهر و عرض، و عرض را به نه قسم تقسیم کردند در ایناقسا اثری از حسن و قبح نیست یعنی حسن و قبح نه جزو واجب است و نه جزو جوهر است و نه جزو عرض است.

ما در مسأله ی حسن و قبح دو بحث را مطرح می کنیم یک بحث این است که ادله افرادی که قائل به واقعیت دار بودن حسن و قبح هستند و ادله افرادی را که منکر آن هستند مطرح می کنیم و بحث دیگر این است که می گوییم ما نمی توانیم دلیلی بر واقعیت دار بودن حسن و قبح و یا اعتباریت آن اقامه کنیم. براین اساس مانسبت به حسن و قبح از سه موضع خارج نیستیم: یا قائل به واقعیت دار بودن حسن و قبح می شویم و یا قائل به واقعی نبودن و اعتباری بودن حسن و قبح می شویم و یا قائل به هیچ یک نمی شویم یعنی متوقف می شویم و برهانی هم نداریم که واقعی بودن یا اعتباری بودن حسن و قبح را ثابت کند به همین خاطر براساس هر دو مسلک بحث می کنیم و الآن که می خواهیم حجّیت قطع را بحث کنیم آن را روی هر دو مسلک مطرح می کنیم.

ابتداء براساس مسلک واقعی بودن حسن و قبح بحث می کنیم و باید ببینیم روی این مسلک، آیا قطع حجّت و منجّز است یا نیست؟

کسانی که قائل به حجّیت قطع هستند قائل اند که اگر به وجدان خود رجوع کنیم می بینیم که متابعت از قطع حسن است و مخالفت با آن قبیح است - حسن عقلی بر دو قسم است: یک قسم این است که ترکش قبیح است و یک قسم این است که ترکش قبیح نیست به قسم اوّل واجب عقلی و به قسم دوّم مستحب عقلی گفته می شود - مثلاً اگر قطع داشته باشیم که شرب این مایع حرام است اگر متابعت کنیم و شرب آن را ترک کنیم این ترک شرب حسن است. از حسن متابعت قطع، وجوب متابعت آن را نتیجه گرفتند بنابراین قطع را حجّت و منجّز دانستند.

این فرمایش درست نیست زیرا حجّیت قطع به معنای منجّزیت آن است یعنی قطع به تکلیف صفت تنجّز می دهد و تکلیف منجّز تکلیفی است که مخالفتش استحقاق عقوبت می آورد. استحقاق عقوبت به معنای حق داشتن مکلف نیست تا اگر عبد عاصی عقوبت نشد

بتواند آن را مطالبه کند، بلکه استحقاق عقوبت به این معنا است که عقوبت الهی قبیح نیست و اگر گفتیم متابعت از قبیح حَسَن است معنایش این نیست که عقوبت الهی بر مخالفت قطع قبیح نیست تا نتیجه بگیریم که قطع منجَز است، چون امکان دارد که متابعت از قطع حَسَن باشد اما عقوبت الهی هم قبیح باشد پس حَسَن متابعت از قطع ثابت نمی‌کند که قطع منجَز است بلکه عدم قبیح عقوبت الهی نسبت به قاطع عاصی ثابت می‌کند که قطع منجَز است بنابراین برای منجَزیت قطع نباید به دنبال حَسَن متابعت از قطع باشیم — متابعت و مخالفت قطع فعل مکلف است — بلکه باید به دنبال عدم قبیح عقوبت الهی نسبت به مخالفت قاطع با قطعش باشیم و اگر گفتیم عقوبت الهی نسبت به قاطع عاصی قبیح است قطع منجَز نیست چون عبد قاطع عاصی استحقاق عقوبت ندارد و اگر گفتیم عقوبت الهی نسبت به عبد قاطع عاصی قبیح است قطع منجَز نیست چون قطع منجَز نیست چون عبد قاطع عاصی استحقاق عقوبت ندارد و اگر گفتیم عقوبت الهی نسبت به عبد قاطع عاصی قبیح نیست قطع منجَز می‌شود پس باید روی این مسأله بحث کنیم که گ عبد، قاطع به یک تکلیف فعلی شد مثلاً عبد قطع پیدا کرد که شرب ای مایع حرام است — چون قطع به خمریت آن دارد — یعنی قاطع به تکلیف فعلی شد و به خاطر مخالفت با نهی خدا، شرب خمر کرد، اگر خداوند متعال در روز قیامت او را عقوبت کند — به این خاطر که او با تکلیف فعلی مقطوع مخالفت کرد — آیا این عقوبت الهی — که در آن ایذاء عبد است — قبیح است یا قبیح نیست؟ اگر گفتیم عقوبت این عبد قبیح نیست قطع منجَز می‌شود و اگر گفتیم عقوبت او قبیح است قطع منجَز نیست و اگر گفتیم عقل ما هیچ یک از دو طرف را درک نمی‌کند — چون مواردی هست که عقل ما حَسَن و قبیح آن‌ها را درک نمی‌کند — باز نمی‌توانیم بگوییم که قطع حَجَّت و منجَز است.

در این جا شبهه‌ای مطرح شد که عقوبت الهی نسبت به قاطع عاصی قبیح است و اگر خداوند عبدی را که با قطعش مخالفت کرده است عقوبت کند قبیح است و نکته‌اش این است که عقوبت از مصادیق ایذاء است و ایذاء غیر، قبیح است مگر این که مصلحت اهمی بر آن مترتب باشد مثل این که ضرب فرزند قبیح است مگر این که تأدیب و تربیت او متوقف بر ضرب باشد. ایذاء نیز همین‌طور است عقوبت بدون ایذاء عقوبت نیست زیرا ایذاء مقوم عقوبت است و خداوند اگر بخواهد عبد قاطع عاصی را عقوبت کند باید او را ایذاء کند و حال این که هیچ مصلحتی بر این ایذاء مترتب نیست؛ مصلحت تأدیب در آن نیست زیرا تأدیب

برای عمل است و قیامت دار عمل نیست و همچنین در قیامت نظام اجتماعی هم نیست تا بخواهیم حفظ نظام اجتماعی را بر ایذاء مترتب کنیم.

از این شبهه جواب دادند که اگر ایذاء از جانب کسی باشد که به ما نعمت وجود و تمام نعمت‌های دیگر را داده است و در مقابل این نعمت‌ها دستوری به ما داده است و ما تخلف کردیم عقل با توجه به منعم بودن او، ایذاء بر عصیان منعم علیه را قبیح نمی‌داند.

براین جواب دو اشکال وارد شد: اشکال اول این است که در منعم دنیا می‌بینیم که ایذاء او نسبت به منعم علیه قبیح است مثلاً اگر شخص فقیری را در نظر بگیریم که چیزی ندارد و یک کسی تمام اموال و نعمت‌ها — بهترین خانه و بهترین زندگی و بهترین سرمایه و بهترین درآمد — را به او بدهد و بعد به او دستور دهد که یک لیوان آب برای من بیاور، و او هم جواب دهد که من آب نمی‌آورم، اگر شخصی که به او تمام نعمت‌ها را داد او را به نحوه‌ای عقوبت کند مثلاً یک سیلی به او بزند عند العقل کار هر دو قبیح است.

از این اشکال جواب داده شد که این نعمت‌هایی که شما گفتید در مقابل نعمت وجود — که خداوند متعال عنایت فرمود — چیزی نیست و این‌ها با هم قابل مقایسه نیستند.

براین جواب اشکال شد که اگر انسانی بقاء نعمت وجود را به دیگری دهد مثلاً او را از مرگ نجات دهد در این‌جا اگر نجات دهنده از آن شخص آب بخواهد و او را بزند عند العقل کار قبیحی انجام داده است.

اشکال دوم این است که بر فرض این که منعم حق عقوبت داشته باشد این در جایی است که نعمتش به اختیار ما باشد نه نعمتی که به اختیار ما نیست و وجود از نعمت‌هایی است که بدون اختیار ما به ما داده شد.

پس وجهی را نمی‌توانیم پیدا کنیم که عقوبت الهی حَسَن است چون هیچ اثری — نه تأدیبی و نه اجتماعی و نه فردی — بر آن مترتب نیست.

و این که در بحث عقوبت بعضی گفتند که خداوند متعال کسی را عقاب نمی‌کند و عقوبت اخروی بازتاب طبیعی اعمال ما در دنیا است، این مسأله را بعداً مطرح می‌کنیم و آن را جواب می‌دهیم علاوه بر این که ربطی به بحث ما ندارد چون بحث ما بر مبنای استحقاق است.

پس از وجوب متابعت قطع، حجت آن ثابت نمی‌شود و باید از راه عدم قبح عقوبت الهی، حجّیت قطع را ثابت کنیم و ظاهرش این است که عقل ما راهی برای عدم قبح عقوبت ندارد.

بنابراین راهی برای عدم قبح عقوبت الهی وجود ندارد مگر این که بگوییم مسلمانان بلکه همه‌ی موحدین قبول دارند که اگر خداوند متعال عبد قاطع عاصی را — در حالی که تکلیف بر او منجز شده است — عقوبت کند این عقوبت ظلم نیست یعنی قبیح نیست، و از اتفاق همه‌ی موحدین استفاده می‌کنیم که شاید ذهن ما که استقلال به درک قبح عقوبت دارد به خاطر کوتاهی و تصوّر ذهن و عقل ما باشد و مسأله‌ی عقوبت الهی به خاطر پیچیدگی و غموضش فوق درک عقل ما است.

اما بنابر قول دوم که اعتباریت حسن و قبح است منجزیت قطع به این معنا است که اگر کسی با تکلیف مقطوعش مخالفت کرد در نزد عقلاء، عقوبت الهی نسبت به او قبیح نیست. براین مطلب دو اشکال وارد شد: اشکال اول این است: این که شما می‌گویید قطع حجت است در صورتی است که نزد عقلاء در دائره‌ی موالی عرفیه قطع حجت با شد در حالی که قطع عند العقلاء در موالی عرفیه هم حجت و منجز نیست — تا چه رسد به مولای شرعی — زیرا قطع امری است که کسی نمی‌تواند متوجه شود مگر این که خود شخص قاطع آن را می‌داند و عقلاء امری که چنین خفاء دارد چگونه آن را حجت و منجز قرار می‌دهند و این به خلاف خبر واحد است — که در نزد عقلاء حجت است — و امری است که با تحقیق قابل اثبات و ردّ است.

از این اشکال جواب دادند که قطع عند العقلاء حجت نیست و نکته‌اش این است که عقلاء راهی برای کشف آن ندارند اما اگر زمانی برسد که عند العقلاء راهی برای کشف قطع باشد عقلاء به آن اخذ می‌کنند و فرض این است که خداوند متعال در قیامت — و در دنیا — عالم به وجود قطع و عدم آن در عبد است.

اشکال دوم از مرحوم آقای خویی^۱ است. ایشان فرمودند: نکته‌ی حجّیت قطع در نزد عقلاء حفظ نظام است اگر حسن و قبح از اعتبارات باشد. در دائره اوامر و نواهی شرعیه، اطاعت آن‌ها ارتباطی با حفظ نظام اجتماعی ندارد پس حجّیت قطع معنا ندارد زیرا حسن

^۱ -المصباح ۲: ۱۶.

اطاعت در جایی است که در آن حفظ نظام اجتماعی باشد و اطاعت اوامر و نواهی الهی - جایی که فقط بعث و زجر شرعی دارد و منع عرفی ندارد - تأثیری در حفظ نظام اجتماعی ندارد. بلکه در دایره‌ی اجتماعیات مثل رشوه و اختلاس و سرقت و امثال این‌ها که منع عرفی دارد در نظام اجتماعی تأثیر می‌گذارد.

مرحوم آقای صدر^۱ از این اشکال جواب دادند و فرمودند این که ما می‌گوییم اطاعت عند العقلاء حسن و معصیت نزد آن‌ها قبیح است به‌خاطر مصلحت و مفسده در متعلق امر و نهی نیست بلکه در نفس اطاعت و مخالفت رئیس قوم به مقتضای مصلحت اجتماعی و حفظ نظام حسن و قبیح است ولو این که دستور رئیس و امر و نهی او اشتباه باشد.

ظاهراً جواب مرحوم آقای صدر در ست نیست زیرا این که می‌گوییم تبعیت از امر و نهی مولی مصلحت دارد در دایره‌ی اوامر و نواهی و افعال اجتماعی این را قبول داریم اما در دایره‌ی اوامر و نواهی شخصیه و غیر اجتماعی - مثل نماز خواندن و روزه گرفتن و حج به‌جا آوردن و امثال این‌ها - اطاعت و معصیت ربطی به حفظ نظام ندارد و مرحوم آقای خویی می‌فرماید که حسن اطاعت از رئیس قوم در مسائل اجتماعی است که به حفظ نظام ربط پیدا می‌کند و در آن اثر دارد.

اما فرمایش مرحوم آقای خویی فی نفسه تمام نیست و بر فرمایش ایشان دو نقد وارد است: نقد اول این است که ما حتی اگر بگوییم که حسن و قبح عقلایی اوامر شارع را هم می‌گیرد یعنی اطاعت از شارع حسن است سابقاً گفتیم که حجیت قطعتابع حسن عقوبت است نه حسن متابعت - حتی اگر اعتبارات عقلاء - حسن متابع را شامل شود - و نقد دوم این است که این نظام اجتماعی اعم از نظام اجتماعی اعم و نظام اجتماعی اخص است مثلاً مسلمین یک جامعه را برای خودشان تشکیل می‌دهند و یا شیعیان یک جامعه را برای خودشان تشکیل می‌دهند و یا متدینین یک جامعه را برای خودشان تشکیل می‌دهند و کسی که عضو یک از این جوامع می‌شود عقلاء می‌گویند که او باید دستورات رئیس آن مجتمع را عمل کند مثلاً اگر یک خانم فرد مجتمعی شد که رئیس آن مجتمع دستور به رعایت حجاب می‌دهد عند العقلاء اطاعت از دستور رئیس مجتمع حسن و لازم است و اگر عضو مجتمعی شد که رئیس آن مجتمع دستور به رعایت حجاب نمی‌دهد رعایت آن لازم نیست.

۱- مباحث الأصول ۱: ۲۲۰.

اما راجع به اصل مطلب — یعنی اگر قائل به اعتباریت حسن و قبح شدیم — قطع متصف به حجّیت نمی‌شود زیرا اگر بخواهد به حجّیت متصف شود باید حسن عقوبت در مخالفت آن را درست کنیم و عقوبت مربوط به آخرت است و دایره‌ی اعتبارات عقلاء مربوط به دنیا است و در این دنیا است که عقلاء افعال را به حسن یا قبح متصف می‌کنند اما عقوبت الهی که مربوط به آخرت است از دایره‌ی اعتبار و حکم عقلاء خارج است.

ماحصل بحث این شد که حجّیت قطع فقط بنابر مسلک اول — یعنی واقعیت‌دار بودن حسن و قبح — درست است اما روی مسلک اعتباریت حسن و قبح حجّیت قطع بدون معنا است.

این تمام کلام در بحث حجّیت قطع بود.

ذیل: جعل الحجّیّة و رفعها فی القطع

در این ذیل دو مسأله مطرح می‌شود:

مسأله‌ی اول: بین علمای اصول مشهور است که حجّیت قطع ذاتی است. ذاتی سه معنا دارد: معنای اول آن ذاتی در باب کلیات خمس (باب ایساغوجی) است ذاتی در این جا جزء الماهیه است که عبارت از جنس و فصل نسبت به نوع و نوع نسبت به فرد است مثلاً در (الانسان حیوان) و (الانسان ناطق)، حیوانیت و ناطقیت ذاتی انسان هستند یعنی جزء ماهیت انسان — یعنی جنس و فصل او — هستند و در (زید انسان) انسانیت نسبت به فرد ذاتی است یعنی جزء ماهیت آن — یعنی نوع آن — است.

معنای دوم ذاتی، لوازم ذات است و لوازم ذات اموری هستند که جزء ذات نیستند ولی لاینفک از ذات هستند و ذات اگر در ذهن موجود شود یا در خارج موجود شود لازم از او لاینفک است مثل زوجیت برای اربع، که اگر اربع در خارج موجود شود زوج است و اگر اربع در ذهن موجود شود زوج است پس معیار لازم ذاتی این است که هر جا ذات — چه در خارج و چه در ذهن — موجود شود لازم از آن لاینفک است.

معنای سوم ذاتی مقتضای ذات است یعنی هر جا ذات در خارج موجود شود این مقتضا و اثر را دارد و فرقی با ذاتی به معنای دوم این است که اگر ذات در ذهن باشد ذاتی قسم دوم هم در ذهن هست اما ذاتی به معنای سوم در ذهن نیست مثل نار و حرارت، که حرارت، ذاتی به معنای سوم برای نار و مقتضای طبع نار است اما اگر نار را در ذهن تصوّر کنیم در

ذهن حرارت نمی‌آید و فقط در عالم خارج و عین است که اگر نار محقق شود حرارت هم موجود می‌شود. برودت فرق است و فرقی‌شان این است که حرارت و بین آب و برودت فرق است و فرقی‌شان این است که حرارت مقتضای نار است و نار علت تامه‌ی آن است اما آب نسبت به برودت، علت ناقصه و مقتضی است لذا ممکن است که آب با شد ولی برودت نداشته باشد مثل این که آب را در مجاور آتش قرار دهیم. بلکه رطوبت برای آب به منزله‌ی حرارت برای نار است.

پس ذاتی سه معنا دارد و باید ببینیم این که گفته می‌شود حجّیت قطع ذاتی است کدام معنای ذاتی مراد است؟

معنای اول ذاتی مراد نیست زیرا حجّیت جزء ذات قطع نیست و معنای دوم آن هم مراد نیست زیرا اگر قطع در ذهن بیاید حجّیت در ذهن نمی‌آید، پس معنای سوم ذاتی مراد است یعنی حجّیت و منجزیت قطع به جعل جاعل نیست بلکه مقتضای طبع قطع است. حال آیا حجّیت برای قطع، ذاتی معنای سوم از قسم اول است یا از قسم دوم است؟ یعنی آیا قطع علت تامه حجّیت است یا علت ناقصه و مقتضی آن است؟ این بحث مبتنی بر مسأله‌ی دوم می‌شود و اگر گفتیم که حجّیت قطع قابل ردع از طرف شارع نیست از قسم اول و علت تامه است و اگر گفتیم که حجّیت قطع قابل ردع از طرف شارع است از قسم دوم — یعنی علت ناقصه و مقتضی — است.

مسأله‌ی دوم این است که آیا شارع می‌تواند از عمل به قطع ردع کند یا نه؟ به عبارت دیگر آیا شارع می‌تواند حکمی — مثل ترخیص — را برخلاف حکم مقطوع — مثل وجوب — جعل کند؟ به عبارت سوم آیا شارع می‌تواند مانع از حجّیت قطع شود؟

ردع از عمل به قطع سه صورت دارد: صورت اول این است که شارع مطلقاً از عمل به قطع ردع کند، هر قطعی که می‌خواهد باشد حتی قطعی که به ردع شارع از عمل به قطع تعلّق بگیرد و خود این قطع هم مردوع باشد.

این صورت ممکن نیست، زیرا شارع می‌خواهد از عمل به قطع مطلقاً، ردع کند حتی قطعی که به ردع شارع تعلّق گرفته است و ما به این قطع عمل نکنیم و این معنا ندارد چون با ردع این قطع، ردع شارع ثابت نمی‌شود.

صورت دوم این است که شارع از عمل به قطعی که متعلق به تکلیف است ردع کند، یعنی اگر قطع به وجوب یا حرمت یا عدم یکی از این دو پیدا کردیم و شارع آن را ردع کرد به این قطع ترتیب اثر ندهیم. اما اگر قطع پیدا کردیم که شارع از این قطع ردع کرده است ردع شارع شامل این قطع به ردع نمی‌شود.

صورت سوم این است که شارع از عمل به قطعی ردع کند که آن قطع ناشی از مناشی خاصه یا در موارد خاصه یا مسائل خاصه باشد یعنی به صورت موجهی جزئی ردع کند؛ مثلاً بفرماید قطع ناشی از قیاس یا قطع قاضی یا قطع در مسأله‌ی ودعی حجت نیست.

صورت دوم و سوم محل بحث است که آیا ممکن است که شارع از عمل به قطع ردع کند یا ممکن نیست و نسبت به صورت سوم قائل هم داریم مثل اخباری‌ها که گفتند قطع حاصل از غیر کتاب و سنت - یعنی قطع حاصل از استدلالات عقلی - حجت نیست^۱، یا به لحاظ موردی عده‌ای از فقهاء گفتند که قطع قاضی حجت نیست^۲، یا عده‌ای از فقهاء گفتند که قطع قاضی در حقوق الله حجت نیست^۳؛ مثل این که قاضی قطع پیدا کند که زید زانی است او نمی‌تواند به قطع خودش عمل کند و حد را اجراء کند بلکه باید چهار شاهد بر زنا قائم شود. بلکه قاضی به بینه و ایمان وقتی می‌تواند عمل کند که قطع به خلاف نداشته باشد و در چند مسأله‌ی خاصه هم گفته شد که شارع از عمل به قطع ردع کرده است؛ مثل مسأله‌ی ودعی که نزد او، از طرف یک شخص، یک دینار و از طرف شخص دیگر دو دینار به ودیعه گذاشته شد و بعد از آن، یکی از سه دینار به سرقت رفت، امام فرمود: یک دینار و نصف را به مالک دو دینار و نصف دیگر دینار را به مالک یک دینار بدهند^۴. این حکم خلاف قطع است زیرا قطعاً یک دینار از مال یکی از این دو نفر دزدیده شده از مال هر دو نفر. حال اگر از مال صاحب دو دینار دزدیده شد باید به هر یک از این دو نفر یک دینار داده شود و اگر از مال صاحب یک دینار دزدیده شد هر دو دینار باقیمانده مال صاحب دو دینار است. پس حکمی که در روایت آمده است بر خلاف امری است که ما به آن قطع داریم.

^۱ صغری / عبد الله / او ضح الشروح فی فرائد الاصول / ج ۱ / ص ۱۰۷ / قیام / قم / چاپ اول / ۱۳۸۳ ش - محمدی / علی / شرح اصول استنباط / ج ۱ / ص ۳۴۷ / دار الفکر / قم / چاپ سوم / بی تا.

^۲ هاشمی شاهرودی / محمود / بایسته های فقه جزا / ص ۲۲ - ۱۶ / نشر میزان - دادگستر / چاپ اول / ۱۴۱۹ ق.

^۳ طوسی / محمد بن حسن / النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی / ص ۶۹۱ / دار الکتب العربی چاپ دوم / بیروت / ۱۴۰۰ ق

^۴ صدوق / محمد بن علی / من لا یحضره الفقیه / ج ۳ / ص ۳۷ / رقم ۳۲۷۸ / دفتر انتشارات اسلامی / قم / چاپ دوم / بی تا - طوسی / محمد بن حسن / تهذیب الاجکام / ج ۶ / ص ۲۰۹ / ح ۱۴ / دار الکتب الاسلامیة / چاپ چهارم / ۱۴۰۷ ق.

مشهور علمای اصول فرمودند ردع از عمل به قطع محال است به تعبیر دیگر الغاء حجّیت قطع ولو به نحو موجبه‌ی جزئیه محال است به عبارت سوم مشهور بین علمای اصول این است که جعل حکم بر خلاف حکم مقطوع محال است مثلاً اگر وجوب حکم مقطوع باشد جعل ترخیص محال است. فقط مرحوم میرزای نائینی در ابتداء جعل حکم مخالف را ممکن دانست اما بعد از امکان آن را بیان کرد از بیانش معلوم می‌شود که او هم مخالف مشهور نیست و درصدد بیان امر دیگری بود.

عمده وجوهی است که برای استحاله‌ی ردع از عمل به قطع به آن‌ها استدلال شده است. وجوه عدیده‌ای گفته شد و ما به أهم آن‌ها که سه وجه است اشاره می‌کنیم:

وجه اول: حجّیت قطع ذاتی است و انفکاک ذاتی از ذات و سلب ذاتی از ذات عقلاً محال است چون تناقض است یعنی لازم می‌آید که ذاتی، ذاتی نباشد و عرضی باشد و حال این که ذاتی لاینفک از ذات است.

این وجه باطل است چون ذاتی سه معنا دارد و نسبت به معنای اول و دوم درست که انفکاک ذاتی از ذات محال است اما حجّیت قطع به این دو معنا نیست بلکه به معنای سوم ذاتی - یعنی مقتضای ذات - است و مقتضای ذات هم دو قسم است. در قسم اول انفکاک ذاتی از ذات محال است اما در قسم دوم انفکاک آن از ذات محال نیست. به عبارت دیگر یک مغالطه‌ای صورت گرفته است و آن مغالطه این است که آن ذاتی که انفکاکش از ذات محال است در حجّیت قطع نیست و آن حجّیتی که برای قطع ذاتی است به یک معنا قابل انفکاک است چون گفتیم که حجّیت به مقتضای ذات قطع است و اگر ذاتی بودن حجّیت برای قطع از قسم دوم مقتضای ذات باشد انفکاکش از قطع ممکن است و ان شاء الله خواهیم گفت که ذاتی بودن حجّیت قطع از قسم دوم - یعنی علّت ناقصه - است نه قسم اول - یعنی علّت تامّه - . پس این وجه تمام نیست.

وجه دوم: وجهی است که مشهور به آن استدلال کردند. مرحوم آخوند^۱ به آن استدلال کرد و بعد از مرحوم آخوند نیز آن را پذیرفته‌اند و آن وجه این است که لازمه‌ی ردع از عمل به قطع یا جعل حکمی مخالف با حکم مقطوع، اجتماع ضدین - یا واقعاً و یا اعتقاداً - است و هر دو محال است، هم جمع بین ضدین محال است و هم اعتقاد به اجتماع ضدین محال

^۱ - الکفایه: ۲۵۸.

است، مثلاً وقتی قطع پیدا کردیم که نماز جمع واجب است اگر شارع ما را از عمل به این قطع ردع کند و بفرماید این قطع حجّت نیست معنایش ترخیص در ترک نماز جمعه است. این قطع ما از دو حال خارج نیست یا مصیب بهواقع است و ای مصیب به آن نیست. اگر قطع مصیب باشد اجتماع ضدین لازم می‌آید زیرا معنایش این است که نماز جمعه هم وجوب دارد هم ترخیص دارد و این اجتماع ضدین است و اگر قطع ما مصیب نباشد — یعنی جعل مرگّب باشد — لازم می‌آید که در اعتقادمان دچار اجتماع ضدین شویم یعنی معتقد شویم که نماز جمعه هم واجب است — چون به آن قطع داریم — و هم شارع در ترک آن ترخیص داده است پس اعتقاد به ضدین می‌شود.

این وجه هم تمام نیست زیرا این ترخیص، ترخیص ظاهری است نه ترخیص واقعی، و در جای خوش گفته شد که جمع بین وجوب واقعی و ترخیص ظاهری در لوح واقع هم ممکن است تا چه رسد به این که این جمع در مرحله‌ی اعتقاد باشد و معنای ترخیص ظاهری در آینده می‌آید. پس نماز جمعه اگر در لوح واقع واجب باشد اشکالی ندارد که هم وجوب واقعی داشت باشد و هم رخصت ظاهری داشته باشد و اگر در واقع واجب نباشد فقط رخصت واقعی دارد پس اجتماع ضدین — نه در واقع و نه در اعتقاد — لازم نمی‌آید.

وجه سوم از مرحوم آقای صدر^۱ است. ایشان فرمودند: احکام بر دو قسم است: احکام نفسی و احکام طریقی. احکام نفسی احکامی هستند که وضع می‌شوند به‌خاطر مصلحت یا مفسده‌ای که در متعلّق آنها است مثلاً شارع مقدّس وجوب را برای صوم جعل می‌کند به‌خاطر مصلحتی که در صوم است و حرمت را برای کذب جعل می‌کند به‌خاطر مفسده‌ای که در کذب است به این احکام، احکام نفسی گفته می‌شود. در مقابل این احکام، احکام طریقی است که در متعلّق آنها هیچ مصلحت و مفسده‌ای نیست بلکه برای تنجیز یا تعذیر نسبت به تکلیف واقعی و نفسی است مثل این که گاهی شارع احتیاط را ایجاب می‌کند. در مواردی که شارع مقدّس ایجاب احتیاط می‌کند خود احتیاط مصلحت ندارد بلکه شارع مقدّس ایجاد احتیاط می‌کند خود احتیاط مصلحت ندارد بلکه شارع مقدّس با این ایجاب و جعل وجوب، آن تکلیف واقعی را منجز می‌کند مثلاً اگر گفتیم در شبهات تحریمیه شارع مقدّس ایجاب احتیاط را جعل کرده است مثلاً شک در حرمت شرب تن، شبهه تحریمیه است شارع

^۱ - البحوث ۴: ۳۴.

مقدس با وجوب احتیاط تکلیف واقعی را منجز می‌کند یعنی اگر در واقع شرب تنن حرام باشد آن حرمت بر من به این ایجاب احتیاط منجز می‌شود و اگر در جایی شارع مقدس جعل ترخیص کرد مثل موارد براءت شرعیه، شارع نسبت به تکلیف واقعی تأمین می‌دهد و برای من عذر در ست می‌کند مثلاً نمی‌دانم که آیا غسل جمعه واجب است یا واجب نیست شارع مقدس ترخیص جعل کرد و با این ترخیص، نسبت به تکلیف واقعی برای من عذر درست کرد یعنی اگر در واقع غسل جمعه واجب باشد مرا به خاطر مخالفت با این وجوب عقاب نمی‌کند. بعد مرحوم آقای صدر فرمود اگر به یک حکم تکلیفی قطع پیدا کردیم مثلاً قطع پیدا کردیم که نماز جمعه در شریعت واجب است شارع مقدس می‌خواهد حکمی برخلاف این تکلیف مقطوع جعل کند یعنی برای من ترخیص جعل کند از دو حال خارج نیست: یا ترخیص نفسی است و یا ترخیص طریقی است، اگر ترخیص نفسی باشد جمع بین ضدین است و اگر ترخیص طریقی باشد، گفتیم که ترخیص طریقی برای عذر است یعنی اگر احتمالاً در واقع نماز جمعه واجب باشد مرا عقاب نمی‌کنند و وقتی که شارع مقدس جعل ترخیص می‌کند من احتمال نمی‌دهم که در واقع نماز جمعه واجب نباشد چون قطع به وجوب آن دارم. پس این خطاب ترخیص صورتاً و ظاهراً مرا می‌گیرد اما ملاکاً و لباً مرا نمی‌گیرد زیرا من احتمال عدم وجوبش را نمی‌دهم تا شارع مقدس بخواهد نسبت به آن تکلیف واقعی برای من ترخیص طریقی و عذر در ست کند، لذا مرحوم آقای صدر فرمود که جعل یک حکم طریقی برخلاف حکم مقطوع نسبت به شخص قاطع غیر معقول است. این ما حصل فرمایش مرحوم آقای صدر است.

کسانی که بعد از مرحوم آقای صدر آمدند وجه ایشان را قبول نکردند. ایشان در حقیقت حکم ظاهری کلامی دارند که با بیان آن، ضعف این وجه روشن می‌شود - گرچه بیان ایشان در حقیقت حکم ظاهری را قبول نکردیم و در محلّ خودش آن را بیان می‌کنیم - ایشان قائل است که مولی قاطع به ترخیص را در نظر می‌گیرد و می‌بیند در مواردی که مکلفین قطع به عدم تکلیف دارند دو دسته‌اند: یک دسته قطعشان به خطا رفته است و عده‌ای قطعشان به صواب رفته است شارع مقدس در این مجموعه افراد قاطع، گاهی غرض و ملاک لزومی دارد و گاهی در این مجموعه افراد قاطع، غرض و ملاک ترخیصی دارد و اگر بخواهد همه‌ی اغراض - هم اغراض لزومیه و هم اغراض ترخیصیه - را حفظ کند ممکن

نیست بلکه این اغراض را با هم می‌سجد و می‌بیند که غرض لزومی أهم است پس برای افراد قاطع به ترخیص، ایجاب احتیاط را جعل می‌کند و می‌فرماید ای مکلف هر وقت به ترخیص قطع پیدا کردی باید احتیاط کنی یعنی اگر قطع داری که غسل جمعه واجب نیست باید غسل جمعه را انجام دهی. وقتی شارع مقدس در این موارد ایجاب احتیاط را جعل می‌کند تعدادی از اغراض ترخیصیه‌اش از دست می‌رود ولی در عوض آن، اغراض لزومیه‌اش حفظ می‌ماند. این بیان راجع به قاطع به ترخیص است و در قاطع به لزوم برعکس می‌شود در آن جا اغراض ترخیصیه أهم است و در موارد قطع به لزوم جعل ترخیص می‌کند. این فرمایش مرحوم آقای صدر است.

اشکال این فرمایش این است که من قطع به ترخیص دارم مثلاً قطع دارم که در شریعت مقدسه شرب آب لیمو حرام نیست و احتمالش را نمی‌دهم که آب لیمو حرام باشد شارع مقدس ایجاب احتیاط را جعل کرد و من می‌دانم این ایجاب احتیاطی را که شارع مقدس جعل کرده است تمام قاطعین به ترخیص را در نظر گرفته است و بعد از سنجیدن اغراض فرمود که هرکس قاطع به ترخیص است باید احتیاط کند یکی از قاطعین من هستم چون یقین دارم که شرب آب لیمو را حرام نکرده است و شارع مقدس در این جا ایجاب احتیاط را جعل کرده است و من که قاطع هستم قطع را مصیب به واقع می‌دانم و این را هم می‌دانم که همه‌ی قاطعین هم مثل من هستند یعنی قطع دارند و قطعشان را مصیب به واقع می‌دانند در این حال من باید احتیاط کنم چون شارع مقدس جعل ایجاب احتیاط کرده است. مرحوم آقای صدر فرمودند که چون من احتمال نمی‌دهم که قطع من خلاف واقع باشد جعل ایجاب احتیاط برخلاف حکم مقطوع نسبت به قاطع غیر معقول است ما گفتیم این که من قاطع احتمال نمی‌دهم که قطع من خلاف واقع باشد این را نفسیاً احتمال نمی‌دهم اما احتمال عقلی وجود دارد یعنی امکان عقلی وجود دارد که این قطع من مخالف واقع باشد یعنی به لحاظ امکان عقلی احتمال اصابت قطع من به واقع و عدم اصابت آن به واقع مساوی است، مخصوصاً اگر به افراد قطع توجه کنیم اکثر افراد قطع خلاف واقع است و شاهدش اختلاف مردم در عقاید اجتماعی و دینی و مذهبی است و اگر نگوییم که همه‌ی این عقاید باطل است فقط یکی از این‌ها درست است در حالی که غالب افراد نسبت به عقایدشان و دین و مذهبشان قاطع هستند بنابراین من هم که قاطع هستم شرب آب لیمو

حرام نیست شارع مقدّس فرمود این مکلف هر وقت قطع به ترخیص پیدا کردی باید احتیاط کنی و هیچ منافاتی هم ندارد زیرا شارع مقدّس همه‌ی قاطعین را در نظر گرفته است و چون برای او ملاکات لزومیه اهم است فرموده است که هر کس قطع به ترخیص پیدا کرد نباید به آن عمل کند و باید احتیاط کند. پس فرمایش مرحوم آقای صدر با مختار ایشان در احکام ظاهریه نمی‌سازد.

نتیجه این شد که ردع از قطع محذوری ندارد و شارع مقدّس می‌تواند احکام طریقی برخلاف حکم مقطوع جعل کند مثلاً در مورد قطع به ترخیص، جعل احتیاط کند.

توضیح مطلب این است که ما گفتیم حجّیت قطع به منجزیت قطع برمی‌گردد و منجز به معنای استحقاق عقوبت و استحقاق عقوبت به معنای حسن عقوبت مولی است و این حسن عقوبت معلق برعدم ترخیص مولی است و اگر خود مولی ترخیص در مخالفت حکم واقعی داد حسن عقوبت ثابت نیست. عقل هم می‌گوید که اگر مولی خودش ترخیص در مخالفت قطع دارد و مثلاً من قطع دارم که نماز جمعه واجب است و مولی در مخالفت قطع ترخیص داد بعد از ترخیص در ترک، عقوبت مولی قبیح است بلکه بعضی مانند مرحوم آقای خویی فرمودند که شارع مقدّس نمی‌تواند ترخیص در مخالفت قطع دهد، اما صحیح این است که شارع مقدّس ترخیص در معصیت نمی‌تواند بدهد اما ترخیص در مخالفت قطع ممکن است. شارع مقدّس نمی‌تواند ترخیص در معصیت دهد زیرا ترخیص در معصیت ترخیص در قبیح است و ترخیص در قبیح، قبیح است ولی می‌تواند ترخیص در مخالفت قطع دهد زیرا موافقت و مخالفت حقّ للمولی است نه حقّ علی المولی و این به مقتضای حق طاعت مولی است و خود مولی در مخالفت قطع اذن داده است و چون خودش در مخالفت ترخیص داد معصیت محقق نمی‌شود. بلکه در فقه آیا موردی داریم که مولی در مخالفت قطع ترخیص داده است یا نه، اثباتش برعهده‌ی فقه است. مرحوم آقای صدر هم در دوره‌ی اوّل فروعی را ذکر کرد اما در دوره‌ی دوم این فروع را متعرض نشد و ما بخشش را در جایی که متعرض کلام اخباری‌ها می‌شویم بیان می‌کنیم چون اخباری‌ها ادعا کردند که هر قطعی از غیر کتاب و سنت حاصل شود این قطع حجّت نیست و این در بحث حجّیت دلیل عقلی آمده است. پس شارع مقدّس می‌تواند از عمل به قطع ردع کند می‌تواند احکام طریقی برخلاف حکم مقطوع جعل کند.

خلاصه بحث این شد که ذاتیتی که ما برای حجّیت قطع قائل هستیم به معنای سوّم، آن هم از قسم دوّم معنای سوّم است یعنی حجّیت به مقتضای ذات قطع به نحو اقتضاء و علت ناقصه است نه علت تامّه.

تنبیه: برای حجّیت قطع دو معنای دیگر هم ذکر شد:

معنای اوّل این است که حجّیت به معنای کشف و حجّت به معنای کاشف است و این حجّیت ذاتی قطعی است و به عبارت دیگر گفتند که قطع عین کشف و انکشاف است و وقتی می‌گوییم که قطع حجّیت دارد یعنی قطع کاشف است و این کشف و انکشاف ذاتی لاینفک از قطع است.

اشکال: حجّیت به معنای کشف و انکشاف دو احتمال دارد احتمال اوّل این است که مراد از کشف، ارائه واقع است. اگر این معنا مراد باشد واضح البطلان است زیرا بسیاری از قطع‌ها نه تنها واقع را ارائه نمی‌کند بلکه خلاف واقع است و کافی است که به عقاید مردم توجه کنیم که غالباً مردم نسبت به آن‌ها قاطع هستند در حالی که با هم اختلاف هم دارند و نهایتش این است که یکی از این‌ها درست است. احتمال دوّم این است که مرادشان از کشف، نظارت و حکایت است یعنی قطع ناظر به واقع و حالی از واقع است اعمّ از این که این نظارت و حکایت مطابق با واقع باشد یا نباشد اگر این معنا مراد باشد درست است اما این خصوصیت منحصر به قطع نیست بلکه ظن و وهم هم حیثیت حکایت دارند. بلکه در قطع حکایت همراه با اعتقاد جزمی است و در ظن، حکایت همراه با اعتقاد راجح است و در وهم حکایت همراه با اعتقاد مرجوح است. پس حجّیت به معنای کشف صحیح نیست.

معنای دومی که برای حجّیت گفتند این است که حجّیت به معنای وجوب متابعت است و این وجوب یا وجوب عقلی است و یا وجوب عقلایی است. اگر قائل به حسن و قبح عقلی شویم وجوب آن، وجوب عقلی است و اگر قائل به حسن و قبح اعتباری شویم وجوب آن، وجوب عقلایی است.

اشکال: اگر این معنا را بپذیریم به درد اصولی نمی‌خورد زیرا اصولی به دنبال این نیست که چه کاری حسن و چه کاری قبیح است بلکه دنبال مؤمن از عقاب است یعنی به دنبال این است که وظیفه‌ای برای عبد معین کند که اگر عبد آن را انجا دهد عقلاً عقابش قبیح باشد بنابراین حجّیت قطع به معنای منجزیت قطع است.

الجهة الثانية: في التجري

گاهی ما با تکلیف مقطوع مخالفت می‌کنیم این عمل از دو حال خارج نیست زیرا یا قطع ما به واقع اصابت می‌کند — که در این صورت علم ما معصیت است — و یا قطع ما به واقع اصابت نمی‌کند — که در این صورت عمل ما تجرّی است — مثلاً اگر قطع داشته باشیم که شرب تنّ حرام است و آن را انجام دهیم، اگر در واقع شرب تنّ حرام باشد عمل ما معصیت است و اگر در واقع حرام نباشد عمل ما تجرّی است و یا مثلاً قطع داریم که این مایع خمر است و آن را می‌خوریم، اگر در واقع این مایع خمر باشد عمل ما معصیت است و اگر در واقع آب باشد عمل ما تجرّی است.

در تجرّی سه بحث داریم: بحث اول این است که آیا تجرّی عقلاً یا عقلاً قبیح است یا قبیح نیست و مفروع عنه است که معصیت قبیح است. بحث دوم این است که آیا در شریعت اسلام تجرّی حرام است یا حرام نیست و مفروع عنه است که معصیت شرعاً حرام نیست. بحث سوم این است که آیا متجّرّی در قیامت مستحق عقوبت است یا نیست و مفروع عنه است که عاصی مستحق عقوبت است. به عبارت دیگر بحث سوم این است که آیا عقوبت خداوند متعال نسبت به متجّرّی در قیامت قبیح است یا قبیح نیست.

مقام اول: قبح تجرّی عقلاً یا عقلاً و عدم آن

در مسأله سه قول داریم: قول اول از مرحوم شیخ و مرحوم آخوند است که فرمودند تجرّی عقلاً قبیح نیست و قول دوم قول جماعتی — من جمله مرحوم آقای صدر — است که فرمودند تجرّی عقلاً قبیح است و قول سوم قول مرحوم میرزای نائینی است که قائل به قبح فاعلی تجرّی است نه قبح فعلی، یعنی این عمل فاعلاً قبیح است ولی فعلاً قبیح نیست.

قول اول: (مرحوم شیخ در رسائل و مرحوم آخوند در کفایه) مرحوم شیخ فرمود که خود فعل تجرّی قبیح نیست بلکه کاشف از سوء سریره است و مثل الفاظ فحش است که خود الفاظ قبیح نیست اما دالّ بر معانی قبیحه است فعل متجّرّی به هم فقط حکایت از سوء سریره‌ی فاعل می‌کند. کسانی که قائل به عدم اتصاف تجرّی به قبح شدند به وجوه عدیده‌ای استدلال کردند.

وجه اول وجهی است که مرحوم آخوند در کفایه هم آن را ذکر کرد و آن این است که حسن و قبح از صفات فعل اختیاری است و فعل غیر اختیاری به حسن و قبح متصف

نمی‌شود. فعل اختیاری فعلی است که متعلق اراده است و اراده به فعلی تعلّق می‌گیرد که عنوان آن فعل برای مرید و فاعل آن معلوم باشد و اگر عنوان آن معلوم نباشد اراده به آن تعلّق نمی‌گیرد و وقتی اراده تعلّق نگرفت حسن و قبح به آن تعلّق نمی‌گیرد و کسی که اراده‌اش به شرب خمر تعلّق گرفته است و در خارج شرب خمر محقق نشود بلکه فقط شرب مقطوع الخمر محقق شود این فعل را اراده نکرده است چون عنوان فعل را اراده نکرده است و وقتی که فاعل، فعل را اراده نکند و آن فعل متعلق اراده‌ی فاعل نباشد اختیاری نخواهد بود پس به قبح متصف نمی‌شود.

بر این وجه اشکالاتی وارد شده است و ما متعرض یک اشکال می‌شویم و آن اشکال از مرحوم آقای صدر است. این اشکال، اشکال مبنایی است ایشان فرمودند: این درست نیست که شما گفتید فعل اختیاری فعلی است که متعلق اراده و شوق اکید است بلکه فعل اختیاری فعلی است که فاعل قدرت بر فعل و ترک آن را داشته باشد و این در جایی است که شخص فاعل قدرت بر هردو را داشته باشد و نسبت به آن چه که انجام می‌دهد التفات هم داشته باشد و لازم نیست که اراده‌اش هم به آن تعلّق بگیرد. در ما نحن فیه فرض این است که شخص قادر به شرب مایعی است که قطع به خمر بودن آن دارد و به آن التفات هم دارد پس فعل اختیاری است و متصف به حسن و قبح می‌شود.

ظاهراً این اشکال تمام نیست زیرا ایشان برای اتصاف فعل اختیاری به حسن و قبح دو ضابطه ذکر کردند که عبارتند از قدرت بر انجام فعل و ترک آن و التفات به آن. آیا مرادشان از التفات، التفات به فعل است یا التفات به عنوان فعل است، اگر مراد التفات به خود فعل باشد با التفات به فعل، فعل متصف به حسن و قبح نمی‌شود مثلاً اگر کسی دشمن مولی را بزند به اعتقاد این که او فرزند مولی است نمی‌گوییم که چون او التفات به این فعل داشت و ضرب عدد مولی حسن است پس فعل او متصف به حسن می‌شود، خود مرحوم آقای صدر نیز قائل است که این فعل متصف به حسن نمی‌شود، و گر مراد ایشان این است که التفات به عنوان فعل داشته باشد اینجا شخص التفات به عنوان فعل ندارد مثلاً اگر ما مایعی را به عنوان خمر شرب کنیم و بعد معلوم شود که آن مایع آب بود در این حال التفات به عنوان فعل که شرب آب بود برای ما محقق نیست پس فعل ما شرب آب است و ما به عنوان خمر آن را شرب کردیم و حتّی التفات به عنوان شرب مقطوع الخمریه هم نداریم چون قطع در

این جا لحاظ طریقی و آلی دارد نه موضوعی و ما به عنوان خمر آن را خوردیم. خلاصه این که اگر مراد التفات به خود فعل باشد در اتصاف به حسن کافی نیست و اگر مراد التفات به عنوان فعل باشد در ما نحن فیه دو عنوان وجود دارد و شخص نسبت به این دو عنوان التفات ندارد.

گویا مرحوم آقای صدر ملتفت این اشکال بودند و از این اشکال جواب دادند و فرمودند: درست است که به این قطع التفات تفصیلی و استقلالی نیست ولی نفس مکلف به این قطع التفات اجمالی و آلی دارد و همین مقدار که نفس التفات اجمالی داشته باشد در اختیاری بودن فعل کافی است.

اشکال: این ادعایی است که ایشان مطرح فرمود و ما معنای التفات اجمالی و آلی را نفهمیدیم، اگر مرادشان این نباشد که قطع در افق نفس موجود است اما خود نفس به آن توجهی ندارد و التفات اجمالی به قطع به معنای وجود قطع در نفس است، بله ما این را قبول داریم که قطع در ذهن و افق نفس موجود است ولی این مقدار در اتصاف فعل به اختیاریت و حسن و قبح کافی نیست بنابراین این اشکال مرحوم آقای صدر وارد نیست.

بعد مرحوم آقای صدر جواب دیگری براشکالی که بر کلامشان وارد بود دادند و فرمودند که وقتی ما قطع داریم که این مایع خمر است و بعد آن را شرب می کنیم دو عنوان داریم که این مایع خمر است و بعد آن را شرب می کنیم دو عنوان داریم که عبارتند از شرب مقطوع الخمریه و شرب مقطوع الحرمة. التفات نسبت به مقطوع الخمریه آلی و طریقی است اما التفات نسبت به مقطوع الحرم التفات استقلالی است زیرا نفس التفات پیدا می کند که این عمل قطعاً حرام است بعد از خود می پرسیم که آیا عیدی هستی که با این قطع خودت مخالفت کنی یا نه؟ این جا نگاه به قطع، نگاه استقلالی است و فعل متصف به قبح می شود.

اشکال: ظاهراً این فرمایش ایشان هم تمام نیست و بعد از این که ما قطع به حرمت فعل پیدا کردیم التفات ما به صورت این فعل التفات آلی و طریقی است و بعد از خود می پرسیم که آیا عیدی هستی که می خواهی فعل حرام را مرتکب شوی؟ بنابراین نظر ما به قطع، طریقی است پس فعل اختیاری نیست و متصف به حسن و قبح نمی شود.

ماحصل بحث این شد که ما چه نظر مشهور، را قائل شویم که گفتند اختیاریت فعل به تعلّق اراده به فعل است و چه مسلک مرحوم آقای صدر را قائل شویم که فرمود: «اختیاریت

فعل دائر مدار قدرت برانجام یا ترک آن و التفات به عنوان فعل است» بنابر هر دو مسلک تجرّی فعل اختیاری نخواهد بود پس متصف به حسن و قبح نمی شود، منتهی در وجه دوم بر این مدّعا — که تجرّی متصف به حسن و قبح نمی شود — که فقط در شبهه‌ی موضوعی مطرح شد مرحوم آقای صدر بر این وجه دوم اشکالی وارد کردند که آن اشکال هم بروجه دوم وارد است و هم بر وجه اول در شبهات موضوعیه وارد است.

وجه اول: وجهی است که در کلام مرحوم آخوند آمده است

ایشان فرمود که ما در شبهات موضوعیه فعل اختیاری نداریم تا بخواهیم ببینیم این فعل اختیاری حسن است یا قبیح است به این تقریب که وقتی مکلف قطع پیدا کرد که این مایع خمر است و به آن تمایل پیدا کند و آن را شرب کند و بعد متوجه شود که آن مایع آب بود، قصد این مکلف شرب خمر است ولی در خارج شرب آب واقع شد که مقصود نبود پس ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد، و حال این که فعل اختیاری فعلی است که عن قصد باشد.

قبل از ورود به نقد این کلام تذکّر نکته‌ای خوب است و آن این که آیا وجه دوم همان وجه اول است یا با آن فرق دارد؟ بعضی قائل شدند که وجه دوم به وجه اول برمی‌گردد و بعضی مثل مرحوم آقای صدر آن را وجه مستقل دانستند. بین این دو وجه می‌توان دو فارق ذکر کرد: فرق اول این است که در وجه اول از طریق اراده که شوق مؤکّد است استفاده شد و در وجه دوم از طریق قصد و عزم استفاده شد و چون شخص قصد فعل نکرد فعل اختیاری نیست، و اراده و شوق مؤکّد با قصد و عزم با هم فرق دارند و چه بسا شوق مؤکّد به چیزی داشته باشیم ولی قصد آن را نداشته باشیم، گرچه در فعل اختیاری هر دو لازم است. فرق دوم بین وجه اول و وجه دوم این است که در وجه اول عنوان شرب مقطوع الخمریّه غیر اختیاری دانسته شد و در وجه دوم عنوان شرب الماء واقع شد که این عنوان مقصود نبود. در شرب مقطوع الخمریّه ادعای التفات اجمالی شد ولی در وجه دوم التفات اجمالی وجود ندارد.

مرحوم آقای صدر بر وجه مذکور دو جواب — جواب نقضی و جواب حلّی — دادند. جواب نقضی: کلام ایشان به معصیت نقض می‌شود مثلاً اگر کسی خواست زید را بکشد، به سوی او تیر رها کرد و او را کشت و بعد معلوم شد که او عمرو بود، در این جا هم ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع است در حالی که این فعل اختیاری و معصیت است و روی فرمایش مرحوم آخوند نباید فعل اختیاری و معصیت با شد. مرحوم آقای صدر فرمود کسی که شرب خمر

زیبایی را اراده کرد و بعد از شرب آن متوجه شد که خمر عنبی بود نه خمر زیبایی، ایشان باید بگویند که معصیتی در کار نیست و حال این که این جا معصیت محقق است. این نقض در کلام مرحوم آقای حکیم نیز آمده است.

جواب حلی: شرب الماء در این جا اختیاری است و در تس است که واقعاً قصد مکلف شرب الخمر بود و شرب الماء را ایجاد کرد ولی این فعل اختیاری است. فعل اختیاری را می توان به دو صورت معنا کرد: یک وقت گفته می شود که فعل اختیاری فعلی است که اراده به آن تعلّق بگیرد و یک وقت گفته می شود که فعل ارادی فعلی است که معلول اراده است ولو به آن اراده تعلّق نگرفته است، در صورت اول شرب الماء غیر ارادی است زیرا به آن اراده تعلّق نگرفته است و در صورت دوم شرب الماء فعل ارادی است به این بیان که هروقت به انجام کاری اراده داشته باشیم متعلّق اراده می ما امر کلی است و اگر به فعل جزئی اقدام می کنیم به این خاطر است که این فعل جزئی را فردی از امر کلی می دانیم مثلاً وقتی تشنه شدیم شرب آب را — که امر کلی است — اراده می کنیم و این آب را شرب می کنیم زیرا شرب این آب فردی از شرب آب کلی است حال گاهی واقعاً این شرب فردی از شرب الماء است و گاهی واقعاً فردی از آن نیست. با این توضیح روشن شد که انجام فرد معلول تعلّق اراده به امر کلی است. در ما نحن فیه در شخص شوق به شرب خمر ایجاد شد و این فرد را که ایجاد کرد به این خاطر بود که آن را فرد شرب الخمر دید و به آن اقدام کرد پس این فعلش معلول اراده ای است که به شرب خمر کلی داشت و همین که یک فعل معلول اراده باشد فعل ارادی می شود. بنابراین وجه دوم در عدم اتصاف تجرّی به قبح نیز تمام نیست.

این اشکال بر وجه اول در شبهات موضوعیه وارد است که اگر گفتیم در فعل ارادی کافی است که یک فعل معلول اراده می شود چون فعل انجام شده — در تجرّی — معلول اراده ای شرب خمر است فعل اختیاری است و متصف به حسن و قبح می شود.

وجه سوم: این وجه هم در کلام مرحوم آخوند آمده است. در این وجه به وجدان ارجاع شده است یعنی گفته شد که اگر به وجدان رجوع کنیم می بینیم که تجرّی قبیح نیست مثلاً اگر عبدی رادر نظر بگیریم که انسانی که در حال غرق شدن است می بیند و اعتقاد پیدا می کند که او عدم مولی است و او را نجات می دهد و بعد معلوم می شود که او فرزند مولی بود، مولی از این عمل عبد خوشش می آید بنابراین تجرّی قبیح نیست.

مرحوم آقای صدر این بیان وجدانی را به بیان برهانی تبدیل کردند و فرمودند که در مثال انقاذ ولد مولی بلا اشکال پیش مولی محبوب است حال اگر ولد مولی را به قصد این که عدو مولی است انقاذ کرد یا محبوبیت عمل باقی می ماند و یا از بین می رود به عمل مبعوض تبدیل می شود صورت دوم خلاف وجدان است و در صورت اول هم محبوبیت عمل با قبح آن عمل قابل جمع نیست.

ظاهراً این بیان برهانی به همان بیان وجدانی مرحوم آخوند برمی گردد. به هر حال این وجه سوم هم تمام نیست زیرا بین حسن و قبح و حب و بغض خلطی صورت گرفته است. حب و بغض مربوط به مصالح و مفاسد است و چه بسا عملی قبیح باشد ولی پیش ما محبوب باشد به خاطر مصلحتی که در آن هست و چه بسا عملی حسن باشد اما به خاطر مفسدهای که دارد مبعوض ما باشد. ما نحن فیه از همین قبیل است بله انقاذ ولد دارای مصلحت است اما چون عنوان تجرّی دارد قبیح است چون حسن و قبح ارتباطی به حب و بغض مولی و مصلحت و مفسده ندارد بلکه امر عقلی است.

بنابراین وجوهی که در عدم قبح تجرّی گفته شد تمام نیست البته عدم تمامیت وجوه مذکوره دلالت بر بطلان قول مذکور ندارد.

اما قول دوم (قبح تجرّی عقلاً یا عقلاً): بهترین بیان در این قول از مرحوم آقای صدر است و ما هم بیان ایشان را مطرح می کنیم و به آن اکتفاء می کنیم. ایشان فرمودند که قبح تجرّی یا عدم قبح تجرّی به دائره‌ی حق طاعت مولی - مولای حقیقی - مرتبط است و باید ببینیم که حق الطاعه در چه دائره‌ای است چون حق الطاعه خداوند جعلی نیست بلکه ذاتی است و اگر دائره‌ی حق الطاعه مشخص شود روشن می شود که تجرّی قبیح است یا قبیح نیست. بدو سه احتمال وجود دارد احتمال اول این است که موضوع حق طاعت تکلیف واقعی باشد و بر عبد لازم است هر جا که مولی تکلیف دارد - اعم از این که به او واصل شود یا نشود - باید از آن اطاعت کند. احتمال دوم این است که موضوع حق طاعت احراز تکلیف است یعنی هر جا حجّتی - اعم از عقلی و شرعی - و منجزی بر تکلیف داشتیم باید اطاعت کنیم اعم از این که آن تکلیف - وجوب یا حرمت - ثابت باشد یا نباشد. احتمال سوم این است که بگوییم موضوع حق طاعت مرکّب از دو جزء است که عبارتند از تکلیف واقعی و احراز آن، یعنی در لوح واقع تکلیفی باشد و آن تکلیف واقعی احراز شده باشد و اگر یکی از

این دو نبود حق طاعت ثبات نیست. احتمال اول را باید کنار گذاشت زیرا قطعاً باطل است چون معنایش این است که اگر تکلیفی در واقع باشد و قطع یا حجت برخلافش باشد مولی حق طاعت دارد و این معنا عن الكل باطل است. پس امر دائر مدار بین احتمال دوم و احتمال سوم است. مرحوم آقای صدر فرمود در این جا دو کلام داریم: کلام اول این است که تمام موضوع حق طاعت احراز تکلیف یا قیام حجت — اعم از حجت عقلی و شرعی — بر تکلیف است یا اعم از این که تکلیفی در واقع باشد یا نباشد بنابراین احتمال تجرّی قبیح است و کلام دوم این است که اگر تسلّم کنیم و بگوییم که موضوع حق طاعت احتمال اول یا احتمال سوم است باز هم می‌گوییم تجرّی قبیح است.

ایشان راجع به کلام اول فرمودند که حق الطاعة بر دو قسم است: حق الطاعة جعلی و حق الطاعة ذاتی. حق الطاعة جعلی امری اعتباری است و حق الطاعة ای است که جعل شده است مثل حق طاعتی که نبی اکرم^۹ و ائمه معصومین^۷ و والد — اگر والد حق الطاعة داشته باشد — دارند و جعلی گفته می‌شود زیرا شارع مقدّس آن را برای نبی اکرم و ائمه معصومین و والد و عقلاء آن را برای حکومت‌ها جعل می‌کنند. حق الطاعة ذاتی امری اعتباری نیست بلکه امری واقعی است مثل حق طاعت خداوند متعال که کسی آن را برای خداوند متعال جعل نکرده است زیرا جاعل نمی‌تواند دون خداوند باشد چون معنا ندارد که دون خداوند بتواند برای خداوند حق طاعت جعل کند و اگر خود خداوند آن را جعل کند قبل از آن باید حقّی داشته باشد که این حق طاعت را جعل کند پس حق طاعة خداوند ذاتی است. در مورد حق طاعت ذاتی، تمام موضوع آن در نفس اطاعت است یعنی خداوند متعال از اطاعت و عصیان ما سود و زیان نمی‌بیند به خلاف موالی عرفیه که از اطاعت سود و از عصیان زیان می‌بینند. اما اطاعت در خداوند متعال در رعایت ادب عبودیت ریشه دارد و در عدم رعایت بندگی فرقی بین تجرّی و معصیت نیست و هم متجرّی خلاف ادب بندگی عمل کرده است و هم عاصی خلاف ادب بندگی عمل کرده است.

و راجع به کلام دوم فرمودند که ما یک ظلم داریم که عقلاً قبیح است و یک اقدام بر ظلم داریم و اقدام بر ظلم در جایی است که شخص برای ظلم و سلب حق اقدام می‌کند ولی ظلمی محقّق نمی‌شود و یکی از مصادیق قبیح — که ظلم نیست اما عقلاً قبیح است — اقدام به ظلم است مثلاً فرض کنید که زید مولایش را در مجلسی می‌بیند مقتضای بندگی

این است که مولایش را احترام کند اما او را بی‌احترامی می‌کند و بعد معلوم می‌شود که او مولایش نبود بلکه مشابه مولی بود در این حال او عند العقل والعقلاء بر این کارش سرزنش می‌شود گرچه ظلمی از او محقق نشده است، شخص متجری است کسی است که ظلم نمی‌کند چون حق طاعت را سلب نکرده است اما اقدام بر ظلم کرد و اقدام بر ظلم قبیح است بنابراین تجری از فعال قبیح است.

ما بر فرمایش مرحوم آقای صدر سه تعلیقه داریم:

تعلیقه اول: ایشان در صدر کلامش فرمود که قبح تجری و عدم قبح آن به حق طاعت می‌گردد پس اول باید دائره‌ی حق طاعت را معلوم کنیم، تعلیقه اول این است که قبح و عدم قبح تجری متوقف بر حق طاعت نیست بلکه این‌ها با هم متلازم هستند و دو روی یک سکه هستند و هر چه که راجع به قبح و عدم قبح تجری گفتیم راجع به حق طاعت و عدم آن هم می‌گوییم و این مانند فوقیت و تحیت است که با هم هستند و طولیتی در کار نیست. تعلیقه دوم: تقسیم حق طاعت به ذاتی و جعلی بی‌معنا است و مانند تقسیم ملک به حقیقی و اعتباری می‌ماند که درست نیست و همان‌طوری که ملکیت یک امر اعتباری است و ملکیت حقیقی نداریم - و این که گفته می‌شود خداوند مالک حقیقی است به معنای خالقیت است و می‌توان از خالقیت به مالکیت تعبیر کرد و نزاعی در اسم نداریم - حق هم اعتباری است و حق ذاتی نداریم. حق مفهومی دارد که با آن معلوم می‌شود که حق امر اعتباری است و این که گفته می‌شود خداوند متعال حق طاعت دارد یعنی اطاعت خداوند عقلاً واجب است یعنی حسن است و جوب اطاعت پیامبر اکرم^۹ به جعل خداوند متعال است و اگر چه وجوب امر واقعیت داراست - یعنی واقعاً اطاعت پیامبر اکرم^۹ حسن و معصیت او قبیح است - اما جعل حق طاعت پیامبر اکرم^۹ امری اعتباری است، وجوب اطاعت از خداوند متعال عقلی است اما وجوب اطاعت از نبی اکرم^۹ و امام^۷ هم وجود عقلی است و هم وجوب شرعی است.

تلیقه سوم: ایشان در کلام دوم فرمودند عند العقل همان‌طوری که ظلم قبیح است اقدام بر ظلم هم قبیح است ایشان در کلام اولشان تجری را مصداق ظلم دانستند اما در کلام دوم تنزل کردند و فرمودند که اگر تجری ظلم نباشد اقدام بر ظلم هست و همان‌طوری که ظلم قبیح است اقدام بر ظلم هم قبیح است، این فرمایش ایشان عین ادعای خودشان است که

فرمودند تجرّی قبیح است پس کلام دوّم تکرار دعوایشان با یک مثال است علی رغم این که این ادعا را با تعبیر به برهان بیان کردند در حالی که اصل این مسأله — قبح تجرّی و عدم آن — اصل بحث ما است و دلیلی برای اثبات این مدّعا ذکر نکردند.

تا این جا دو قول در قبح تجرّی و عدم آن بیان شد و عمده دلیل هر دو قول وجدان بود و ب اید ببینیم کدام قول درست است و قبل از آن قول سوّم را مطرح می کنیم.

قول سوّم: از مرحوم میرزای نائینی است. ایشان اصل قبح تجرّی را پذیرفت منتهی قبح را به دو قسم تقسیم کرد و فرمود یک قبح فاعلی داریم و یک قبح فعلی داریم و بین معصیت و تجرّی فرق است معصیت قبح فعلی دارد و تجرّی قبح فاعلی دارد و از تفکیک بین این دو نتیجه گرفته و با مرحوم شیخ موافقت کرد که متجّرّی استحقاق عقوبت ندارد زیرا استحقاق عقوبت مربوط به قبح فعلی است و قبح فاعلی استحقاق عقوبت نمی آورد. کسانی که بعد از مرحوم میرزای نائینی آمدند حتّی کسانی که بحث ایشان را تقریر کردند در این که مراد از قبح فاعلی چیست با هم اختلاف کردند و احتمالات عدیده ای را در آن دادند و ما معقول ترین و محتمل ترین احتمال را بیان می کنیم.

مرحوم میرزای نائینی فرمودند که ما ثبوتاً دو نحوه از حسن و قبح داریم: گاهی فعل بما هو حسن یا قبیح است مثل صدق و کذب یا قطع نظر از این که از فاعل خاصّ صادر شود و گاهی این افعال از این حیث که از یک فرد صادر شد حسن یا قبحش را از دست می دهد مثل جارو زدن کوچه که کار حسن است زیرا باعث نظافت می شود امّا اگر یک مرجع تقلید کوچه یا خیابان را جارو بزند کار قبیحی است پس مراد از حسن و قبح فعلی این است که فعل فی نفسه حسن یا قبیح است و مراد از حسن و قبح فاعلی یعنی فعل از این حیث که از فاعل خاصّ صادر می شود حسن یا قبیح است پس جارو زدن خیابان توسط مرجع تقلید قبح فاعلی دارد گرچه فی نفسه بدون نظر به فاعل خاصش خود فعل حسن است و یا ضرب الیتیم فی نفسه ایذاء و قبیح است امّا اگر این فعل از مربّی صادر شود حسن است پس ضرب الیتیم قبح فعلی دارد امّا حسن فاعلی دارد. در تجرّی، متجّرّی — مثلاً — شرب آب می کند که این فعل فی نفسه قبیح نیست یعنی قبح فعلی ندارد امّا صدر شرب آب از شخص قابع به خمیریت این مایع قبح فاعلی دارد.

مرحوم آقای صدر^۱ بر این کلام دو اشکال گرفتند: اشکال اول این است که فعل بما هو هو با قطع نظر از فاعل متصف به حسن و قبح نمی‌شود و فعل را با توجه به صدورش از یک فاعل مختار متصف به حسن و قبح می‌کنیم لذا کذب صادر از فاعل مختار قبیح است و الا کذب فی نفسه نه حسن است و نه قبیح است و کذب صادر از مجنون و مضطرب و ناسی و امثال ذلک قبیح نیست.

اشکال دوم این است که بر فرض این که تسلیم شویم که حسن و قبح بر دو قسم‌اند، سؤال ما این است که چرا قبح فاعلی موجب استحقاق عقوبت نشود و فقط قبح بعلی موجب استحقاق عقوبت باشد؟ این که استحقاق در قبیح فعلی ثابت است از این حیث است که از فاعل خاص صادر شده است و قبح فاعلی دارد و این که مجنون به خاطر کذب مستحق عقوبت نیست به این خاطر است که قبح فاعلی ندارد پس باید گفت که قبح فاعلی هم استحقاق عقوبت می‌آورد و ما معتقدیم که بر اساس فرمایش مرحوم میرزای نائینی فقط قبح فاعلی استحقاق عقوبت می‌آورد.

پس کلام مرحوم میرزای نائینی تمام نیست.

اما آیا تجرّی قبیح است یا قبیح نیست؟

تاره ما در مسأله‌ی حسن و قبح مسلک اعتباریت را می‌پذیریم و تاره مسلک واقعی بودن را می‌پذیریم. اگر قائل به اعتباریت آن شویم اعتبارات تابع مصالح و مفاسد اجتماعی است مثلاً اقدام به قتل را قبیح اعتبار می‌کنند چون مستلزم مفسده اجتماعی است اما اقدام بر سرعت غیر مجاز را شاید اعتبار قبح نکنند بنابراین بعید نیست که در پاره‌ای از موارد تجرّی - تخلفات و جرایم مهمه - اعتبار قبح کنند مانند اقدام بر قتل، و در پاره‌ای از موارد تجرّی - به خاطر عدم اهمّیت آن مانند اقدام بر سرعت غیر مجاز که در واقع سرعت غیر مجاز محقق نمی‌شود - اعتبار قبح نمی‌کنند. اما اگر قائل به واقعیت داشتن حسن و قبح - یعنی حسن و قبح عقلی شدیم - مختار متکلمین و اصولیین و اخباریین - برای ما روشن نیست که آیا تجرّی عقلاً قبیح است یا نه و شاهدش و مؤیدش اختلاف علماء در قبح و عدم قبح تجرّی است و این نشان می‌دهد که قبح تجرّی عقلاً، امر روشنی نیست.

^۱ - البحوث ۴: ۳۹.

نکته: بحث حسن و قبح تجرّی بحث عقلی است و بحث عقلی دو پایه دارد: پایه اول برهان است و پایه دوم وجدان است در جایی که برهان وجود نداشت و در بحث قبح تجرّی هم قائلین به قبح تجرّی و هم قائلین به عدم قبح تجرّی به وجدان تمسک کردند.

المقام الثانی: فی حرمة التجري

مراد از حرمت تجرّی این است که فعل متجرّی به شرعاً حرام باشد مثلاً مکلف شرب ماء کرد به اعتقاد این که شرب خمر است این عملش عنوان تجرّی دارد بحث این است که آیا این عمل در شریعت حرام است یا حرام نیست و اگر ما قائل به حرمت تجرّی شدیم حرمتش به خاطر عنوان ثانوی است.

در ما نحن فیه می‌خواهیم بگوییم که فعل متجرّی به حرام است اما نه به عنوان اولی آن که شرب ماء باشد بلکه به عنوان ثانوی آن یعنی چون تجرّی است حرام است مثل این که می‌گوییم شرب این ماء چون غصب است حرام است. بحث این است که این شرب ماء — با قطع به خمریت آن و عدم اصابت آن به واقع — که فعل متجرّی به است و مصداق تجرّی است آیا این فعل متجرّی به در شریعت حرام است یا حرام نیست.

در مسأله دو احتمال است: احتمال حرمت فعل متجرّی به و احتمال عدم حرمت آن.

ادله‌ای برای حرمت فعل متجرّی به ذکر شده است که آن‌ها را بیان می‌کنیم.

دلیل اول اطلاق ادله اولیه است. توضیح این که یکی از محرمات در شریعت شرب خمر است. ما باشیم و دلیلی که می‌گوید (لا تشرب الخمر) ظاهرش این است که شرب خمر واقعی یکی از محرمات است. مستدل می‌گوید ما یک قرینه‌ی عقلیه داریم که این دلیل دلالت دارد آن چه که حرام است شرب معلوم الخمریه است نه شر خمر واقعی. حال اگر قصد شرب خمر داشته باشیم وقتی علم پیدا کردم که مایعی خمر است آن را شرب می‌کنم و علم من یا به واقع اصابت می‌کند و یا به واقع اصابت نمی‌کند. اصابت و عدم اصابت به واقع در اختیار انسان نیست — و آن چه که در اختیار انسان است این است که معلوم الخمریه را شرب کند یا نکند — بلکه از باب اتفاق است پس اگر مراد از حرام، شرب خمر واقعی باشد معنایش این است شرب آن معلوم الخمریه‌ای که علم ما به واقع اصابت کرده است حرام است و این تکلیف به غیر مقدور است، زیرا اگر یک جزء عمل مرکب — که در ما نحن فیه اصابت به واقع است — غیر مقدور باشد خود مرکب غیر مقدور می‌شود مثل این که بگویند

وقتی که نماز می‌خوانی شرطش این است که باید در لامکان باشی، این تکلیف به غیر مقدور است، بنابراین با این قرینه عقلیه‌ای که بیان کردیم (لاتشرب الخمر) را بر (لاتشرب معلوم الخمریه) حمل می‌کنیم اعم از این که علم مکلف مصیب به واقع باشد یا خاطی باشد لذا به واسطه همین قرینه عقلیه همه‌ی محرمات الهیه به معلومیت مقید شده‌اند یعنی مثلاً شرب معلوم الخمریه حرام است پس اطلاق ادله اولیه شامل تجرّی هم می‌شود که در آن معلوم الحرام اتیان می‌شود.

از این دلیل جواب‌های مختلفی داده شد. بهترین جواب از مرحوم آقای صدر^۱ است. ایشان فرمود: مستدل گفت که قید اصابت به واقع قیدی غیر مقدور است پس مقید هم غیر مقدور می‌شود. اما صحیح این است که قید غیر مقدور است پس مقید هم غیر مقدور می‌شود. اما صحیح این است که قید غیر مقدور را به نحو شرط واجب نمی‌توان اخذ کرد اما آن را می‌توان به نحو شرط وجوب اخذ کرد مثل زوال خورشید که غیر مقدور مکلف است اما شرط وجوب صلاة اخذ شده است و نمی‌توان آن را به عنوان شرط واجب اخذ کرد چون اگر شرط واجب باشد معنایش این است که همین الان صلاة عند الزول را ایجاد کن و همان‌طوری که ایجاد خود واجب از مکلف طلب شده است ایجاد شرط واجب هم از مکلف طلب شده است در حالی که در اینجا زوال خورشید تحت اختیار و مقدور مکلف نیست اما اگر زوال خورشید شرط وجوب صلاة باشد معنایش این است که الان برتر صلاة عند الزول را - به نحو واجب مشروط - واجب کردم یعنی هر وقت زوال خورشید حاصل شد صلاة بر تو واجب است و باید آن را ایجاد کنی و این مقدور مکلف هست. در ما نحن فیه شارع مقدس فرمود: (لاتشرب الخمر) یعنی آن خمری که معلوم الخمریه است بر تقدیر اصابت به واقع حرام است پس اصابت به واقع - که غیر مقدور مکلف است - قید حرمت است نه قید حرام، و همان‌طوری که امر غیر مقدور می‌تواند قید وجوب باشد همچنین می‌تواند قید حرمت هم باشد بنابراین وقتی که مقطوع الخمریه را شرب کردم اگر اصابت به واقع کرد و در واقع خمر بود حرام است و اگر به واقع اصابت نکرد - کما فی التجری - حرام نیست پس تجرّی حرام نیست چون حرمت محرمات الهیه به اصابت معلوم الحرام به واقع است.

^۱ - البحوث ۴: ۵۶.

این جواب بر فرض تسلّم از این است که آن چه که حرام است مقطوع الخمریّه است نه خمر واقعی. ولی صحیح این است که حرام شرب خمر واقعی است نه شرب مقطوع الخمریّه و محذور عدم قدرت هم پیش نمی آید.

توضیح: اگر خمری در خارج موجود باشد یا خمریت آن به ما واصل شده است یا واصل نشده است. و صول چهار مرحله دارد: و صول قطعی و اطمینانی و بالأماره و بالأصل. اگر مخمریت به ما واصل شود امتثال خطاب مقدور مکلف است و تکلیف بر او فعلی و منجز است، اما اگر خمریت این مایع به ما واصل نشده باشد — یعنی به هیچ یک از این چهار مرحله واصل نشود — علمای اصول در این جا دو دسه شدند: عده ای از علمای اصول قائل شدند که در صورت عدم و صول مطلقاً تکلیف فعلی است ولی منجز نیست (ما هم تابع این نظریه شدیم) بنابراین حرمت این خمر فعلی است و منجز نیست و عده ای از علمای اصول قائل شدند که در سه صورت از صور اربعه ی عدم و صول، تکلیف نه فعلی است و نه منجز است و در یک صورت تکلیف فعلی است و منجز نیست. سه صورت که تکلیف فعلی و منجز نیست عبارت از غفلت و نسیان و جهل مرکب است و یک صورت که فعلی غیر منجز است صورت شک است. پس تکلیف به خود شرب خمر تعلق گرفته است و هیچ محذوری پیش نمی آید و جعل تکلیف فعلی غیر منجز قبیح نیست و مخالفت با تکلیف غیر منجز عقاب ندارد و مکلف بر امر غیر مقدور عقاب نمی شود. پس دلیل اول ناتمام است.

دلیل دوم: قاعده ی ملازمه است یعنی قاعده ی (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع) عقل می گوید که تجرّی قبیح است و هر چه که عقل حکم به قبیح آن کرد شرعاً حرام است چون حکم عقل به قبیح آن، مسلزم حکم شرع به قبیح آن است و قبیح شرعی به معنای حرمت است.

این بحث در موطن خودش به طور مستوفای می آید و در این جا به طور خلاصه می گوئیم که در مورد صغری که قبیح تجرّی باشد این امر مسلمی نیست و مختلف فیه است و گفتیم که عقل ما چیزی از قبیح یا عدم قبیح آن نمی فهمد و راجع به کبری می گوئیم که ما ملازمه را قبول نکردیم و در بین متأخرین نیز قائلی ندارد و در مباحث عقلی، بحث از آن می آید. پس این دلیل هم تمام نیست.

دلیل سوّم: ادعای اجماع در مقام است و چون اجماع در این جا دارای خصوصیتی است ما آن را متعرض می‌شویم. این طور نیست که همه‌ی فقهاء گفته باشند که (التجری حرام). منتهی فقهاء در دو مسأله فقهی فرمودند که فتوای این مسأله نمی‌تواند صحیح باشد مگر بر مبنای حرمت تجرّی. مورد اوّل جایی است که شخص ببیند وقت نماز ضیق شد در این حال بر او واجب است که نماز را بخواند و تأخیر نماز حرام است اگر نماز را به تأخیر بیندازد و بعد نماز را بخواند و بعداً بفهمد که وقت ضیق نبود، فقهاء فرمودند که این تأخیر نماز حرام است و این حرمت وجهی بجز حرمت تجرّی ندارد. مورد دوّم، صلاة مسافر است مثلاً کسی به سفر رفت در حالی که ظن به خطر و هلاکت داشت چون این سفر، سفر معصیت است ولو ظنش برخلاف واقع باشد باید نمازش را تمام بخواند حال که کشف خلاف شد اگر بخواهد برگردد برگشت او هم سفر معصیت است و باید نماز را تمام بخواند و یا نمازهایی را که به تمام خواند لازم نیست آنها را اعاده یا قضاء نماید بنابر این که در سفر معصیت، ذهاب و ایابش یکی است در این مورد هم معصیت بودن سفر وجهی بجز حرمت تجرّی ندارد. از فتوای فقهاء به حرمت در این دو مورد، اجماع بر حرمت تجرّی را استفاده کردند چون حرمت در این دو مسأله توجیهی جز حرمت تجرّی ندارد.

از این وجه مرحوم آقای صدر^۱ جواب دادند که این اجماع ادعا شده آیا اجماع منقول است یا اجماع محصل است؟ اجماع منقول حجت نیست و راجع به اجمال محصل می‌گوییم که اگر خودمان تحقیق کنیم به اجماع کاشف نمی‌رسیم زیرا اولاً در مسأله مخالف وجود دارد و ثانیاً در این دو مورد مدارک دیگر هم وجود دارد و با وجود مدارک دیگر از این اتفاق نمی‌توانیم کشف رأی معصوم کنیم یعنی این اجماع محتمل المدرکیه است یعنی احتمال دارد که اتفاق آنها در فتوی برا ساس مدارک دیگر باشد نه حرمت تجرّی. این کبرای کلی بود. اما صغریاً راجع به دو مورد مذکور می‌گوییم که در مسأله اوّل که مسأله ضیق وقت است فقهاء فرمودند که اگر کسی نماز را به تأخیر انداخت در حالی که وقت ضیق بود ولو در واقع وقت و سعت داشت او استحقاق عقوبت دارد نه این که معصیت کرده است و منافات ندارد که امری معصیت و حرام نباشد ولی استحقاق عقوبت داشته باشد کما این که در مرحله بعد گفته می‌شود که کثیری از علمای ما عمل را حرام نمی‌دانند اما شخص را مستحق

۱- البحوث ۴: ۶۳.

عقوبت می‌دانند این‌ها قائل‌اند که دو نفر مستحق عقوبت‌اند یکی عاصی و دیگر متجرّی. این مسأله‌ی اوّل بود. امّا مسأله‌ی دوّم که سفر خائف بر نفس باشد که سفرش سفر معصیت است این هم قابل توجیه است به این بیان که ظاهراً آیه‌ی شریفه‌ی (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) این است که اهلاك حرام نیست بلکه القاء به هلاکت حرام است و بین اهلاك و القاء به هلاکت فرق است اهلاك یعنی انسان خودش را بکشد و القاء به هلاکت یعنی انسان کاری کند که در آن خوف هلاکت باشد پس اگر انسان به سفری برود که در آن عقلاً خوف هلاکت است القاء در هلاکت کرده است و این القاء در هلاکت حرام است - اگر چه اهلاك هم به طریق اولی حرام می‌شود - و این که فقهاء فرمودند کسی که به سفری می‌رود که در آن خوف هلاکت است سفرش صفر معصیت است و نمازش تمام است از این باب که القاء در هلاکت است معصیت است نه از این باب که تجرّی است معصیت است. عمده دلیل چهارم است. فقهاء برای حرمت فعل متجرّی به آیات و روایات عدیده‌ای تمسّک کردند و چون تعداد آن‌ها بسیار زیاد است به سه نمونه اشاره می‌کنیم و پاره‌ای از جواب‌هایی که بیان می‌شود در موارد دیگر نیز می‌آید.

یکی از روایات، روایت عبدالسلام بن صالح هروی است که در آن آمده است: (قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا: يا بن رسول الله ۹ ما تقول في حديث روى عن الصادق ۷ قال: اذا خرج القائم قتل ذراري قتله الح سین ۷ بفعل آبائهم فقال ۷: هو كذلك فقلت: قول الله عزوجل (ولا تزر وازرة وزر اخرى) ما معناه؟ قال: صدق الله في جميع أقواله، ولكن ذراري قتله الح سین ۷ ير ضون بفعل آبائهم ويفتخرون بها ومن ر ضى شيئاً كان كمن أتاها ولو أن رجلاً قتل بالمشرق فرضى بقتله رجل بالمغرب لكان الراض عند الله عز وجل شريك القاتل و إنما يقتلهم القائم ۷ إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم). این روایت می‌گوید که اگر کسی به یک گناهی راضی بود مجازات می‌شود. وقتی این شخص مجازات شود به طریق اولی کسی که به حرام اقدام کرده است ولی به واقع اصابت نکرد مجازات می‌شود.

براین استدلال مناقشات عدیده‌ای وارد شده است بعضی گفتند باید این دسته روایات را کنار بگذاریم چون با ضروریات فقه و مذهب و دین مخالف است یعنی از ضروریات دین است که کسی را به خاطر رضایت به قتل دیگری نمی‌کشند. ثانیاً در این روایت تعبیر به (رضا) شده است یکی از محرمات الهی رضایت به حرام باشد و با آن حرمت تجرّی ثابت

نمی‌شود. ثانیاً متن روایت خالی از اشکال دلالتی نیست یعنی تعلیلی که در روایت آمده است درست نیست زیرا امکان دارد کسی از ذراری قاتلین امام حسین ۷ نباشد و به فعل آن‌ها راضی باشد همان‌طوری که امکان دارد کسی از ذراری آن‌ها باشد ولی به فعل آن‌ها راضی نباشد.

روایت دوم از ابی‌هاشم است. در این روایت آمده است: (قال ابو عبد الله ۷: انما خلد أهل النار في النار، لأن نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وانما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيّات خلد هؤلاء وهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: (قل كل يعمل على شاكلته) قال: على نيّته)¹.

مضمون این روایت این است که وقتی از سان نیّت خیر داشته باشد ثواب دارد و وقتی نیّت شر داشته باشد عقاب می‌شود و در تجرّی، شخص علاوه بر این که نیّت فعل حرام دارد بر آن اقدام هم می‌کند بنابراین او هم عقاب می‌شود، پس تجرّی بالأولویّه حرام است.

بر این استدلال اشکالاتی وارد شد: اولاً این روایت سنداً ضعیف است. ثانیاً در این روایت گفته شد کسی که نیّت سوء دارد عقاب می‌شود و نگفته است که فعلش حرام است و بحث ما درباره‌ی حرمت تجرّی است نه استحقاق عقوبت. ثالثاً این روایت به اولویت هم دلالت بر حرمت تجرّی ندارد چون ممکن است از روایت استفاده شود که استحقاق ثواب یا عقاب به‌خاطر اعمال نیست بلکه به‌خاطر نیّات است یعنی ممکن است که انسان را به‌خاطر نیّت بدش عقاب کنند نه به‌خطر تجرّی.

روایت سوم از زید بن علی ۷ است که در آن آمده است: (عن آبائه: قال: قال رسول الله ۹ إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنّة فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتلاً)².

در روایت آمده است که مقتول را هم به جهنم می‌برند به‌خاطر این که قصد قتل کرده است. تقریب استدلال این است که وقتی قصد قتل موجب دخول در جهنم شود درجایی که علاوه بر قصد قتل اقدام بر قتل هم شد به طریق اولی شخص داخل در جهنم می‌شود.

¹- الوسائل ۱: ۵۰.

²- الوسائل ۱۵: ۱۴۸.

از استدلال به این روایت جواب دادند که اولاً روایت سنداً ضعیف است و ثانیاً این که حضرت فرمود: (أراد قتلاً) بعید نیست که علاوه بر قصد قتل، کاری هم انجام داده باشد مثلاً شمشیر کشیده باشد و به سوی دیگری هجوم برده باشد پس مراد فقط قصد قتل نیست بلکه لفظ (أراد) در این روایت جنبه‌ی طریقی دارد و این که حضرت فرمود: (أراد قتلاً) به این خاطر است که قتل از او محقق نشده است و ثالثاً کسی که قصد قتل داشته باشد استحقاق عقوبت دارد اما حرمت آن ثابت نمی‌شود چون بین استحقاق عقوبت و حرمت ملازمه نیست. روایت دیگری هم که در باب هستند جواب‌های مشابه با این‌ها را دارند.

در مقابل این روایات، روایات عدیده‌ای داریم که آن‌ها استفاده می‌شود تجرّی حرام نیست و مضمون آن‌ها این است که اگر کسی نیت معصیت داشته باشد ولی آن را انجام ندهد خداوند متعال او را عقاب نمی‌کند و ظاهر این روایات این است که انسان را بر فعل معصیت عقوبت می‌کنند.

بعد علمای ما وارد جمع بین این دو طائفه از روایات شدند و وجوهی در جمع آن‌ها ذکر شد و این بحث موکول به فقه است.

خلاصه این که روایاتی که به آن‌ها برای حرمت تجرّی است استدلال شده است استدلال به آن‌ها تمام نیست بنابراین هیچ یک از ادله مذکور بر حرمت تجرّی تمام نیستند. در مقابل، کسانی که سعی کردند بر عدم حرمت تجرّی دلیل بیاورند، فرمودند که جعل حرمت برای تجرّی ممکن نیست یعنی قائل به استحاله‌ی حرمت تجرّی شدند. برای این قول به وجوهی استدلال شده است و ما به چند وجه اشاره می‌کنیم:

وجه اول: بعضی گفتند که شارع مقدّس وقتی که چیزی را واجب یا حرام می‌کند دائماً به داعی تحریک، ایجاب و تحریم می‌کند وقتی شارع ایجاب یا تحریم می‌کند عقل می‌گوید که اطاعت شارع واجب است لذا ما را تحریک می‌کند که واجب را اتیان و حرام را ترک کنیم و اگر عقل نمی‌گفت که اطاعت از شارع واجب است امر و نهی شارع اثر نداشت. در ما نحن فیه قبل از این که تجرّی شرعاً حرام باشد شما قبول دارید که تجرّی عقلاً قبیح است و وقتی عقل بگوید تجرّی قبیح است معنایش این است که باید تجرّی را ترک کنی و نهایتاً شارع مقدّس می‌فرماید تجرّی حرام است وقتی شارع فرمود تجرّی حرام است عقل می‌گوید که باید از شارع اطاعت کنی. اگر باید اول — که عقل می‌گوید باید تجرّی را ترک کنی — را

مکلف گوش دهد باید دوم - که شارع مقدس می‌فرماید تجرّی حرام است - لغو است و اگر مکلف باید اول را گوش ندهد باید دوم شرعی را هم گوش نمی‌دهد بنابراین نهی شارع مقدس از تجرّی لغو می‌شود و صدور لغو از تحریم محال است پس جعل حرمت برای تجرّی محال است.

جواب این استدلال این است که گاهی یک عمل یک قبیح دارد گاهی یک عمل دو قبیح دارد مثلاً غیبت کار قبیحی است و یک قبح دارد اما گاهی همین کار علاوه بر این که عنوان غیبت دارد یک عنوان دیگر مثل اهانت هم پیدا می‌کند و همان طوری که غیبت قبیح است اهانت هم قبیح است. در ما نحن فیه نیز همین طور است یعنی اگر شارع مقدس نهی نکند یک قبح وجود دارد که قبح تجرّی است اما اگر شارع مقدس از تجرّی نهی کند علاوه بر قبح تجرّی، قبح معصیت هم محقق می‌شود و وقتی که چند قبیح متراکم شوند تأثیر خودشان را می‌گذارند و در بعضی از افرا که یک قبیح موجب ردع آنها نمی‌شود دو قبیح رادع آنها شده و مرتکب عمل نمی‌شوند بنابراین نهی شارع مقدس از تجرّی لغو نمی‌شود.

وجه دوم: اگر شارع مقدس برای تجرّی جعل حرمت کند این حرمت هیچ وقت به لحاظ موضوع - متعلّق حرمت - قابل وصول نیست و حکمی که موضوعش قابل وصل نباشد جعلش لغو است زیرا هیچ شخص متوجه نمی‌شود که عملش تجرّی است مگر این که بعد از عمل باشد پس جعل حرمت برای تجرّی لغو می‌شود مثلاً تجرّی در شبهات موضوعیه این است که مکلف مایعی را که قطع دارد خمر است شرب می‌کند و بعد متوجه می‌شود که شرب این مایع شرب خمر نبود یعنی بعد از عمل می‌فهمد که این شرب مصداق تجرّی است بنابراین موضوع بعد از عمل قابل وصول است.

از این وجه دو جواب داده شد اول جواب مرحوم آقای صدر است. ایشان فرمود تجرّی منحصر به قطع نیست بلکه در باب امارات و اصول هم تجرّی می‌آید مثلاً ثقه خبر می‌دهد که این مایع خمر است و اگر من آن را شرب کنم به عنوان این که خمر است و بعد متوجه شدم که آب بود این عمل تجرّی است در این موارد موضوع قابل وصول به علم اجمالی است زیرا وقتی ثقه می‌گوید که این مایع خمر است اگر این مایع را شرب کنم شرب آن یا شرب خمر است و یا شرب آب است که در صورت دوم تجرّی محقق می‌شود یعنی تجرّی

بودن یک عمل در این موارد به وصول اجمالی حاصل می‌شود چون این عمل یا تجرّی است و یا معصیت است.

این جواب مشکل مذکور در تجرّی را در موارد امارات و اصول حلّ می‌کند اما مشکل را در قطع حل نمی‌کند و در جعل یک حکم، همان طور که اصلش نباید لغو باشد اطلاقش هم نباید لغو باشد. تجرّی سه حصّه دارد: تجرّی در قطع و تجرّی در امارات و تجرّی در اصول، و چون تجرّی در قطع موضوعش قابل و صول نیست پس حرمت تجرّی اطلاقاً قابل جعل نیست.

جواب دوم این است که در باب قطع بین احتمال نفس و احتمال عقل اشتباه می‌شود مثلاً وقتی که من قاطع هستم که الان روز است به لحاظ نفسانی اصلاً احتمال نمی‌دهم که الان شب باشد اما احتمال عقلی که به معنای امکان است به این لحاظ محال نیست که الان شب باشد و گرنه اگر امکان عقلی برخلاف قطع وجود نداشته باشد همه‌ی قطع‌ها باید مطابق با واقع باشد وقتی تجرّی حرام شود در موارد قطع هیچ وقت وصول احتمالی نفسانی بر تجرّی نمی‌دهیم ولی احتمال عقلی به نحو علم اجمالی ممکن است که آن جعل را از لغویت خارج کند زیرا در موارد قطع، در مرحله‌ی نفس، این عمل، قطعاً حرام است و به لحاظ مرحله عقل هم این عمل — در صورتی که شارع مقدّس تجرّی را حرام کند — قطعاً حرام است زیرا به لحاظ احتمال عقلی یا این عمل — که قطع به حرمت آن تعلّق گرفت — معصیت است و یا این عمل تجرّی است و در هر دو صورت شارع آن را حرام کرده است پس وقتی شارع مقدّس می‌فرماید: (التجری حرام)، لغویت پیش نمی‌آید زیرا وصول عقلی قبل از عمل ممکن است.

المقام الثالث: في استحقاق عقوبة المتجري

مسأله‌ی استحقاق عقوبت متجری در روز قیامت نیز مانند دو مسأله‌ی قبل مورد اختلاف واقع شده است و جماعتی قائل به استحقاق عقوبت و جماعتی قائل به عدم استحقاق عقوبت شدند. کسانی که قائل به استحقاق شدند به وجوهی تمسّک کردند.

وجه اول: گفته شد که ملاک استحقاق عقوبت در قیامت مخالفت با تکلیف واقعی نیست بلکه ملاک استحقاق عقوبت این است که ما علم به مخالفت با تکلیف پیدا کنیم یعنی آن چه که در نظر ما معلوم المخالفه است ملاک استحقاق عقوبت است اعم از این که

مخالفت باشد یا نباشد و دلیل‌شان این است که اگر معیار استحقاق عقوبت مخالفت با تکلیف واقعی باشد لازم می‌آید که احکام شرعیه تعطیل شود زیرا هیچ‌گاه نمی‌توانیم بفهمیم که قطع ما به واقع اصابت کرده است یا نه، مثل این که ما علم به حرمت شرب خمر و حلیت شرب سرکه داریم اما آیا این علم به واقع اصابت کرده است یا نه، ما نمی‌دانیم و فقط خداوند متعال می‌داند که کدام علم‌ها مصیب به واقع است و کدام علم‌ها مصیب به واقع نیست. پس معیار در استحقاق عقوبت این است که عملی را مخالفت با تکلیف واقعی ببینیم و در این جهت فرقی بین عاصی و متجری نیست زیرا هر دو عمل را مخالفت با تکلیف واقعی می‌بینند.

از این وجه جواب داده شد که معیار در استحقاق عقوبت مخالفت با تکلیف واقعی است و کسی که با تکلیف واقعی مخالفت کرد مستحق عقوبت است و کسی که با تکلیف واقعی مخالفت نکرد مستحق عقوبت نیست. دلیل فوق‌الذکر این بود که ما نمی‌توانیم احراز کنیم که قطع ما به واقع اصابت کرد. ما جواب می‌دهیم که احراز اصابت به واقع ممکن است چون هم عاصی و هم متجری اصابت قطعشان به واقع را احراز کردند یعنی عاصی که معتقد است این خمر است و شرب خمر حرام است و آن را انجام می‌دهد معتقد است که قطعش به واقع اصابت کرده است و متجری که معتقد است شرب خمر حرام است او هم احراز کرده است که عملش - یعنی شرب مایعی که قطع به خمریت آن دارد ولی در واقع آن است - مخالفت با تکلیف واقعی است و معتقد است و احراز کرده است که قطعش موافق با واقع است ولی احراز متجری خطاء و بی‌اثر است زیرا فرض این است که او با تکلیف واقعی مخالفت نکرده است پس عقاب نمی‌شود اما عاصی عقاب می‌شود چون با تکلیف واقعی مخالفت کرده است. وجه دوم: گفته شد که ما دو نحوه قبح داریم: قبح فعلی و قبح فاعلی. قبح فعلی میزان استحقاق عقوبت نیست زیرا اگر خمری این‌جا باشد و یک شخص قاطع باشد که این مایع سرکه است و آن را شرب کند باید شخص قاطع باشد که این مایع سرکه است و آن را شرب کند باید گفته شود که شخص به‌خاطر این شرب خرم استحقاق عقوبت دارد چون عمل او قبح فعلی دارد و حال این که کسی نمی‌گوید که شخص در این حال مستحق عقوبت است پس معلوم می‌شود که معیار در استحقاق عقوبت قبح فاعلی است و در قبح فاعلی فرقی بین عاصی و متجری نیست و تنها فرقی‌شان در قبح فعلی است.

براین وجه دو اشکال وارد است: اشکال اول این است که ما چیزی به عنوان قبح فاعلی نداریم و تقسیم قبح و قبح فعلی و قبح فاعلی صحیح نیست زیرا همیشه فعل را به حسب فاعل می‌سنجند و می‌گویند این فعل قبیح است یا قبیح نیست والا خود فعل با قطع نظر از فاعل متصف به حسن و قبح نمی‌شود پس در قبح فعلی حیثیت صدورش از فاعل در نظر گرفته می‌شود و از این حیث آن را به حسن و قبح متصف می‌کنیم و در دیگر در مقابلش قبح فاعلی نداریم پس یک قبح بیشتر نداریم و ممکن است کسی این قبح را در عاصی و متجری تفکیک کند یعنی در مورد فعل عاصی بگوید که قبح فعلی دارد و در مورد فعلی متجری بگوید قبح فعلی محقق نیست.

اشکال دوم این است که اگر بپذیریم که در مقابل قبح فعلی، قبح فاعلی هم داریم با نفی قبح فعلی در ملاک استحقاق نتیجه نمی‌شود که قبح فاعلی ملاک را استحقاق عقوبت است چون شقّ سوم هم وجود دارد و آن این است که قبح فعلی و قبح فاعلی با هم ملاک در استحقاق عقوبت‌اند و چون در تجری هر دو با هم جمع نشده است — بلکه فقط قبح فاعلی در آن وجود دارد — شخص متجری استحقاق عقوبت ندارد.

وجه سوم: گفته شد که شما قبول دارید که عاصی مستحقّ عقوبت است. اگر فرض کنیم که متجری مستحقّ عقوبت نباشد فارق بین عاصی و متجری این است که قطع عاصی م صیب به واقع بود ولی قطع متجری م صیب به واقع نبود و اصابت و عدم اصابت به واقع اختیاری نیستند و عقلاً قبیح است که به خاطر امری غیر اختیاری بین دو نفر فرق بگذاریم یعنی عاصی را به خاطر اصابت عقوبت کنیم و متجری را به خاطر عدم اصابت عقوبت نکنیم بنابراین یا باید هر دو را مستحقّ عقوبت بدانیم که در این صورت اصل شریعت باطل می‌شود و یا این که هر دو را مستحقّ عقوبت بدانیم و همین صورت متعین است.

مرحوم شیخ^۱ از این اشکال جواب داده است. توضیح جوابشان این است که اگر چیزی یک مقتضی و یک عدم مانع دارد و مقتضی آن اختیاری و عدم مانع آن غیر اختیاری باشد آن فعل اختیاری شمرده می‌شود مثلاً اگر کسی بخواهد جنگلی را آتش بزند مقتضی آن ایجاد شعله‌ی آتش است و مانع آن باریدن باران است اگر کسی شعله آتش را در جنگل ایجاد کرد و باران هم نبارید جنگل می‌سوزد. در این مورد اگر چه عدم مانع اختیاری نیست

^۱ - الفرائد ۱: ۵۶؛ البحوث ۴: ۵۴.

اما سوختن جنگل فعل اختیاری او است زیرا ملاک اختیاری بودن فعل این است که مقتضی آن اختیاری باشد و اگر شخص مقتضی را ایجاد نکند عدم مانع اثری ندارد پس در اختیاری بودن فعل لازم نیست که تمام اجزایش اختیاری باشد بلکه کافی است که فقط مقتضی آن اختیاری باشد زیرا فعل همیشه به مقتضی استناد داده می‌شود نه به عدم مانع، یعنی نمی‌گویند که احتراق این جنگل معلول عدم بارش باران است بلکه می‌گویند که شعله‌ی آتش جنگل را سوزاند. مرحوم شیخ فرمودند ما نحن فیه از همین قبیل است مثلاً اگر شرب خمر بخواهد محقق شود هم مقتضی می‌خواهد و هم عدم مانع می‌خواهد. مقتضی شرب خمر، اقدام شخص به شرب خمر است و عدم مانع آن، اصابت قطع — به شرب خمر — به واقع است و مانع شرب خمر عدم اصابت قطع به واقع است. در این مثال، مقتضا، شرب خمر است که یک امر اختیاری می‌باشد چون مقتضی آن — که اقدام بر شرب خمر است — اختیاری است و هر جا این مقتضا — یعنی شرب خمر — حاصل شود اگر از روی مقتضی اختیاری باشد موجب استحقاق عقوبت می‌شود ولو این که عدم مانع آن، اختیاری نباشد این حالت در عاصی محقق است چون هم شرب خمر کرد و هم اقدام او بر شرب خمر اختیاری بود پس مستحق عقوبت است ولی در متجری گرچه مقتضی — یعنی اقدام او بر شرب خمر — اختیاری است ولی مقتضای آن که شرب خمر باشد محقق نشده است پس مستحق عقوبت نیست و در فعل متجری اگرچه عدم تحقق شرب خمر به خاطر وجود مانع — یعنی عدم اصابت قطع او به واقع — است و این مانع، اختیاری متجری نیست اما عدم عقوبت به خاطر مانع غیر اختیاری اشکالی ندارد و آنچه که اشکال دارد این است که شخص را به خاطر امری غیر اختیاری عقوبت کنند.

ما حصل بحث این شد که برهاین وجود ندارد تا دلالت بر استحقاق عقوبت متجری کند و سابقاً گفتیم که استحقاق عقوبت به عدم قبح عقوبت برمی‌گردد و معنای استحقاق این نیست که انسان حقی بر خداوند متعال پیدا کند به این صورت که اگر خداوند متعال در روز قیامت عاصی را به جهنم نبرد و او را عقوبت نکرد او حق مطالبه داشته باشد. وقتی که برهان بر استحقاق عقوبت متجری نداشتیم استحقاق یا عدم استحقاق عقوبت یک امر وجدانی می‌شود و ما گفتیم که این امر چیزی نیست که عقل ما به و ضوع آن را دریابد، لذا قائل شدیم که حسن استحقاق عقوبت متجری ثابت نیست.

در ذیل بحث تجرّی دو امر را به عنوان تنبیه ذکر می‌کنیم: امر اوّل: آن چه که در تجرّی گفتیم در آن فرقی نیست بین این که شخص قطع به تکلیف داشته باشد یا این که منجزی غیر قطع داشته باشد مثل این که اطمینان داشته باشد که این مانع خمر است یا خبر ثقه قائم شود که این مایع خمر است یا استصحاب خمریت این مایع داشته باشد همه‌ی این‌ها متجز تکلیف هستند و تمام بحث تجرّی در این موارد هم می‌آید.

امر دوّم: در مقام اوّل تجرّی این بحث مطرح شد که آیا تجرّی قبیح است یا قبیح نیست. در این امر بحث از این است که قبح تجرّی و عدم قبح آن چه ثمره‌ی عملی دارد؟ فرض کنیم اگر گفتیم که تجرّی قبیح است ولی حرمتی ندارد و متجّر مستحقّ عقوبت نیست قبح تجرّی فائده‌ای برای فقیه ندارد. مرحوم آقا ضیاء عراقی یک ثمره برای این بحث ذکر کرد و این ثمره در باب عبادات است. ایشان فرمود: اگر به یک منجز، حرمت نماز جمعه - که امری عبادی است - منجز شد مثلاً خبر ثقه قائم شد بر این که نماز جمعه حرمت ذاتی - نه حرمت تشریعی - دارد ولی مکلف احتمال دهد که این خبر اشتباه باشد و ظنّ داشته باشد که نماز جمعه واجب است لذا نماز جمعه را به قصد رجاء اتیان کند - در حالی که منجز بر حرمت آن دارد - و بعد معلوم شود که منجز خاطئ بود و نماز جمعه وجوب یا استحباب داشت، ایشان فرمود که بنابر قول به قبح تجرّی این نماز جمعه‌ای که اتیان کرد باطل است اما بنابر قول به عدم قبح تجرّی این نماز جمعه صحیح است، چون اگر تجرّی قبیح باشد عمل قبیح قابل تقرّب نیست و اگر گفتیم که تجرّی قبیح نیست این عمل قابل تقرّب است چون آن را به قصد رجاء اتیان کرد.

مرحوم آقای صدر^۱ بر ایشان اشکال کردند و فرمودند که این ثمره‌ی عملی درست نیست زیرا حتّی اگر بگوییم که تجرّی قبیح نیست این عمل عبادی - یعنی نماز جمعه - باطل است زیرا شرط عبادی بودن یک عمل این است که آن عمل قربی باشد و باید آن عمل به مولی اضافه شود و با قیام منجز بر حرمت یک عمل نمی‌توان آن عمل را به مولی اضافه نمود. به عبارت دیگر وقتی عمل قربی حساب می‌شود که حال مولی با اتیان آن عمل توسط عبد، افضل از حال مولی با عدم اتیان آن باشد و در ما نحن فیه ای امر حاصل نمی‌شود چون منجز بر حرمت وجود دارد.

^۱ - البحوث ۴: ۶۷.

ظاهراً فرمایش مرحوم آقای صدر محصلی ندارد. این که ایشان فرمود با اتیان عمل قربی حال مولی اف ضل می شود ما نفهمیدیم که مراد شان چیست. زیرا در لوح واقع طبق فرض تجرّی در مثال مذکور، نماز جمعه مطلوب مولی است و متجرّی مطلوب مولی را ایجاد کرده است و این که ایشان فرمودند که با وجود منجز بر حرمت یک عمل، قصد امر و طلب و امثال حاصل نمی شود ما گفتیم که در موارد خبر ثقة گاهی ما ظن به خلاف آن چه که خبر ثقة آن قائم شد، داریم مثلاً اگر خبر ثقة قائم شد بر این که این مایع خمر است و ظنّ مکلف بر این است که این مایع سرکه است در این موارد خبر ثقة حجت و منجز است ولو مکلف ظنّ به خلاف آن داشته باشد. در ما نحن فیه اگر خبر ثقة بگوید که نماز جمعه حرام است ولی مکلف ظنّ به وجوب آن داشته باشد — گرچه خبر ثقة حجت است اما — به خاطر این ظنّ قصد قربت از او متمشی می شود و مکلف توان ایجاد آن عمل به رجاء مطلوبیت و وجوب را دارد و اگر آن را به این نحو ایجاد کند چون طبق فرض، در واقع نماز جمعه واجب است مکلف آن را اتیان کرده است و واجب امثال شده است بله اگر گفتیم که تجرّی قبیح است حرف مرحوم آقا ضیاء عراقی درست چون در ارتکاز متشرعه و ارتکاز عقلاء است که عمل قبیح قابلیت تقرّب ندارد و این در موالی عرفیه است که فعل قبیح قابل تقرّب نیست چون امر و نهی در موالی عرفیه براساس حبّ و بغض و مصلحت و مفسده است اما در حقّ تعالی روشن نیست که فعل قبیح قابل تقرّب نباشد.

الجهة الثالثة: في اقسام القطع و قيام الامارة مقامه

اولین تقسیمی که برای قطع گفته شد تقسیم آن به قطع طریقی و قطع موضوعی است. قطع طریقی قطعی است که خود قطع در حکم مدخلیتی ندارد خواه این قطع به خود حکم تعلّق گرفته باشد مثل قطع به وجوب صوم، که در فعلیت وجوب صوم، بودن و نبودن قطع هیچ اثری ندارد و اثر این قطع منجز کردن تکلیف واقعی است و خواه این قطع به موضوع حکم تعلّق گرفته باشد مثل این که من الان قطع دارم که زوال شمس محقق شده است این قطع تکلیف را فعلی نمی کند و تنها ثمره ی این قطع این است که تکلیف را منجز می کند و منجز آن هم می تواند غیر قطع باشد به این قطع، قطع طریقی می گویند.

در مقابل قطع طریقی، قطع موضوعی است. قطع مثل بسیاری از اشیاء، گاهی موضوع یک حکم شرعی مقدار می گیرد چنان چه چیز دیگر مثل زوال شمس یا استطاعت نیز

می‌تواند موضوع حکم شرعی قرار گیرد و هنگامی که قطع موضوع حکم شرعی قرار گرفت با فعلیت آن قطع حکم هم فعلی می‌شود، چون فعلیت حکم در عالم اعتبار دائر مدار فعلیت موضوع در عالم تکوین است مثلاً در عالم تکوین، زوال شمس فعلی می‌شود و در عالم تکوین است مثل در عالم تکوین، زوال شمس فعلی می‌شود و در عالم اعتبار، وجوب نماز فعلی می‌شود و یا مثلاً در عالم تکوین، استطاعت زید فعلی می‌شود و در عالم اعتبار وجوب حج بر او فعلی می‌شود مثل این که گفته شد: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق» به این قطع، قطع موضوع گفته می‌شود بنابراین قطع صفتی نفسانی و امری تکوینی است که مانند سایر امور تکوینی می‌تواند موضوع تکلیف قرار گیرد.

عمده بحث در ما نحن فيه است که آیا اماره قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یا نه؟ - البته این بحث هم می‌شود که آیا اماره قائم مقام قطع طریقی می‌شود یا نه؟ - در این باره باید در چند مقام بحث کنیم:

مقام اول: اقسام قطع موضوعی

مشهور برای قطع موضوعی دو تقسیم ذکر کرده‌اند. تقسیم اول از مرحوم شیخ^۱ است ایشان قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم کردند که عبارتند از قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی و صفی. مراد مرحوم شیخ این است که گاهی قطع بما هو طریقی موضوع حکم شرعی واقع می‌شود و گاهی قطع بما هو صفة نفسانیة موضوع حکم شرعی واقع می‌شود.

مرحوم آخوند^۲ تقسیم دیگری را اضافه کردند و فرمودند که قطع موضوعی بر دو قسم است: گاهی قطع تمام الموضوع است مثل این که قطع به یک شیء، موضوعی برای وجوب تصدق قرار گیرد و گاهی قطع جزء الموضوع است و جزء دیگر موضوع، خود مقطوع به است مثل این که قطع به حیات ولد - که مرکب از حیات ولد و قطع به آن است - موضوع تصدق باشد.

^۱ - الفرائد ۱: ۵۳.

^۲ - الکفایة: ۲۶۳.

بنابراین مجموع اقسام قطع موضوعی چهار قسم می‌شود که عبارتند از أخذ القطع بما هو صفة تمام الموضوع و أخذ بما هو صفة جزء الموضوع و أخذ بما هو طریق تمام الموضوع و أخذه بما هو طریق جزء الموضوع، و بعد اشاره می‌کنیم که نکته این تقسیمات چیست. تقسیمی که مرحوم آخوند ذکر کرد ایجاد شبهه و اشکال نکرد چون واضح است که موضوع حکم شرعی هم می‌تواند بسیط باشد و هم می‌تواند مرکب باشد زیرا گاهی موضوع حکم شرعی فقط قطع است و گاهی موضوع حکم شرعی مرکب از قطع و وجود مقطوع به است. اما تقسیمی که مرحوم شیخ ذکر کرد ایجاد شبهه و اشکال کرد و آن اشکال این است که آیا برای قطع این دو حیثیت هست یا نیست؟ به عبارت دیگر چه فرقی می‌کند که قطع بما هو طریق را موضوع قرار دهیم یا قطع بما هو صفة را موضوع قرار دهیم؟ شبهه این است که طریقت برای قطع ذاتی است و نمی‌توان طریقت را از آن گرفت پس چگونه می‌توان برای قطع دو حیثیت — یعنی حیثیت طریقت و حیثیت صفتیت — قرار داد با این قطع چیزی جز طریقی و کشف نیست؟

از این شبهه جواب‌هایی داده شد و اشکالاتی بر آن‌ها دارد شد و ما به جهت رعایت اختصار مختار خود را توضیح می‌دهیم.

هر موجودی دارای حیثیات متعدّد و متکثر است اعمّ از این که این تعدّد و تکثر حیثیات، اعتباری — یعنی غیر واقعی — باشد مثل تعدّد در حیثیات حقّ تعالی که اعتباری است چون اگر واقعی باشد لازم می‌آید که در ذات حق تعالی تعدّد و تکثر باشد، یا این که این تعدّد و تکثر حیثیات، واقعی باشد مثل تعدّد و تکثر در حیثیات زید، وقتی شیئی موضوع یک حکم شرعی قرار می‌گیرد شارع مقدّس گاهی این شیء را چون واجد حیثیت خاصی است موضوع برای این حکم شرعی قرار می‌دهد و گاهی آن را موضوع برای حکم دیگر قرار می‌دهد چون واجد حیثیت دیگر است و این حیثیات واقعی مورد بحث، اعمّ از حیثیت ذاتی — یعنی حیثیتی که جزء ذات است — و حیثیت عرضی — یعنی حیثیتی که خارج از ذات است — می‌باشد. با توجه به آن چه که گفته شد قطع هم مانند سایر تکوینیات، دارای حیثیات متکثر است، یکی از آن حیثیات این است که قطع صفتی عارض بر نفس است یعنی قطع کیف است و کیف هم صفت عارض بر نفس است و در این کیف نفسانی بین قطع و ظنّ و شکّ و وهم فرقی نیست — یعنی همه‌ی این‌ها کیف نفسانی هستند منتهی هر کدام آثار خودش را دارد و از

طرف دیگر یکی از حیثیاتی که قطع دارد طریقت است. مراد از طریقت کشف است و مراد از کشف ارائه نیست بلکه معنایش حکایت است که مطابق با واقع باشد یا نباشد و این حکایت که در قطع است در شک نیست زیرا در شک حکایت از دو طرف نقیضین داریم و حکایت از یک طرف نداریم و در وهم حکایت از طرف مقابل داریم. بنابراین قطع دارای دو حیثیت است یک حیثیت این است که قطع صفتی عارض بر نفس است و یک حیثیت حکایت از واقع دارد و وقتی شارع مقدس قطع را موضوع حکم شرعی قرار می‌دهد گاهی به این اعتبار است که قطع صفت عارض بر نفس است و گاهی به این اعتبار است که قطع طریق است یعنی آن حیثیت خاص صفتیت یا حیثیت خاص طریقت منشأ شد تا قطع، موضوع حکم شرعی - مثل وجوب تصدق - قرار گیرد مثلاً شارع مقدس که قطع را موضوع حکمی مثل وجوب تصدق قرارداد به این خاطر است که قطع باعث طمأنینه در نفس می‌شود و اگر از حیثیت طریقت موضوع حکم شرعی قرار دهد به این خاطر است که قطع مثلاً حیثیت طریقی دارد و طریقت آن بیشتر به واقع اصابت می‌کند تا حیثیت طریقی ظن و شارع از این حیث فرمود که اگر قطع حاصل شد چون قطع طریقی است که مثلاً ۶۰ درصد به واقع اصابت می‌کند بخلاف ظن که مثلاً ۴۰ درصد به واقع اصابت می‌کند به این خاطر قطع را موضوع قرار داده است. این مراد مرحوم شیخ است که قطع موضوعی را به دو قسم قطع بما هو طریق و قطع بما هو صفة تقسیم کرده است.

شیخ این که مرحوم شیخ این تقسیم را ذکر کرد این است که در ذهن شیخ این مسأله بود که آیا اماره قائم مقام هر دو قسم قطع موضوعی می‌شود یا قائم مقام هیچ یک نمی‌شود یا فقط قائم مقام یک قسم می‌شود و در این بحث تقسیمی که مرحوم شیخ ذکر کرد مناسب است.

المقام الثانی: فی قیام الأمارۃ مقام القطع الطریقی

در این مقام بحث می‌شود که آیا امارات و اصول قائم مقام قطع طریقی می‌شوند یا نه؟ ظاهراً هیچ اختلافی نیست که اماره و اصول قائم مقام قطع طریقی می‌شوند زیرا مراد از قیام اماره یا قیام اصول مقام قطع این است که اماره واصل نیز مانند قطع منجز و معذر هستند و از فقیهی نقل نشد که ما به اماره واصل نمی‌توانیم عمل کنیم و فقط باید به قطع عمل کنیم و در غیر موارد قطع باید احتیاط کنیم پس این محل بحث نیست که اماره واصل

منجّر و معذّر است منتهی یک شبهه و اشکال مطرح شد که باید جواب داده شود و آن این است که اگر ما قائل به منجزیت اماره یا اصل شویم خلاف قاعده‌ی عقلیه‌ای است که در بین علماء ما مورد قبول و تسلّم قرار گرفته است و آن قاعده‌ی عقلیه عبارت از قاعده‌ی قبح عقاب بلایان است اصل این قاعده قبح العقاب علی مخالفه التکلیف من دون بیان علیه است یعنی قبیح است که مولی انسان را بر مخالفت تکلیفی مؤاخذه کند که هیچ بیانی راجع به آن تکلیف ندارد و مراد از بیان، (علم) است یعنی بدون این که ما علم به آن تکلیف داشته باشیم در جایی که اماره - مثلاً - بروجوب نماز جمعه قائم شد و فرضاً نماز جمعه در واقع هم وجوب با شد وجوب نماز جمعه برای ما معلوم نیست و فقط ثقه‌ای به ما خبر داده است که نماز جمعه واجب است یا مقتضای اجرای اصل استصحاب وجوب نماز جمعه است ولی ما علم به وجوب نماز جمعه نداریم در این جا که اماره و اصل قائم بر تکلیف می شود و مکلف با تکلیف مخالفت می کند علم به تکلیف ندارد — چون خبر ثقه و استصحاب علم آور نیستند — پس عقاب مکلف بر ترک را پذیرفتند و از طرفی هم پذیرفتند که حجّیت به معنای منجزیت و معذرت است و امارات و اصول حجّیت دارند یعنی منجّر و معذّر هستند و نمی توان بین این دو جمع کرد یعنی هم قائل به قبح عقاب بلایان شویم و هم قائل به منجزیت اماره و اصل شویم.

از این اشکال جواب‌های عدیده‌ای داده شد و ما مختصراً به آن اشاره می کنیم و مبسوط این جواب در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری بیان می شود.

جواب اول (از مرحوم آقای صدر)^۱: ایشان در جواب صورت مسأله را پاک کردند و فرمودند ما قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را قبول نکریم و قائل به حق الطاعة هستیم پس این اشکال بر ما وارد نیست و اگر خبر ثقه و استصحاب هم بر وجوب نماز جمعه قائم نمی شد و فقط احتمال وجوبش را می دادیم تکلیف بر ما منجّر بود و باید نماز جمعه را می خواندیم و خبر ثقه و استصحاب مؤکد این امرند.

این جواب درست نیست و این اشکال مشترک الورد است — چه قائل به حق الطاعة شویم و چه قائل به قاعده‌ی قبح عقاب بلایان شویم — هر اماره و اصل یا مثبت تکلیف هستند و یا نافی تکلیف هستند و در اصطلاح به اماره و اصلی که مثبت تکلیف هستند منجّر

^۱ - البحوث ۴: ۷۳.

گویند و به اماره و اصلی که نافی تکلیفی هستند معذّر گویند و اشکال قبح عقاب بلایان در جایی است که ما اماره یا اصل منجز داشته باشیم، چون اماره می‌گوید که نماز جمعه واجب است و اگر اماره منجز باشد لازم می‌آید که خداوند مکلف را بر مخالفت تکلیف — یعنی وجوب نماز جمعه — عقاب بلایان کند چون بیان به معنای علم است و اماره علم‌آور نیست. اما این اشکال در اماره یا اصل معذّر نمی‌آید مثلاً وقتی خبر واحد می‌گوید که غسل جمعه مستحب است و واجب نیست، اگر مکلف غسل جمعه را ترک کند و در واقع این غسل واجب باشد و مکلف را به خاطر ترک غسل جمعه عقاب کنند این عقاب قبیح است زیرا عقاب بلایان است چون فرض این است که اماره بر عدم وجوب غسل جمعه قائم شد و این اماره معذّر است و می‌گوید ک عقاب این مکلف که علم به وجوب غسل جمعه ندارد و اماره بر عدم وجوب آن دارد قبیح است و قاعده‌ی قبح عقاب بلایان هم می‌گوید که عقاب چنین شخصی قبیح است پس این شبهه مال جایی است که اماره یا اصل منجز باشد. حال اگر ما قائل به حق الطاعة شویم و قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را قبول نکنیم عین این اشکال بر مرحوم آقای صدر وارد می‌شود چون حق الطاعة می‌گوید در جایی که احتمال تکلیف دادید مولی حق الطاعة دارد یعنی اگر شما تکلیف را مخالفت کردید عقاب شما قبیح نیست و فقط در جایی که قطع به عدم تکلیف دارید ولی حق الطاعة ندارد. در ما نحن فیه که اماره بر استحباب غسل جمعه و عدم وجوب آن قائم شد ما احتمال می‌دهیم که غسل جمعه واجب باشد و قطع به عدم وجوبش نداریم به مقتضای حق الطاعة اگر غسل جمعه — را که محتمل الوجوب است — ترک کنیم مستحق عقوبت هستیم اگر با تکلیف واقعی مخالفت کنیم. این بر حسب حق الطاعة است. اما در همین فرض، به مقتضای اماره‌ی معذّر مستحق عقوبت نیستیم و این با قاعده‌ی قبح عقاب بلایان هماهنگ است. اگر مراد مرحوم آقای صدر این است که ما در خصوص اماره‌ی منجز احتیاجی به حل شبهه نداریم کلام ایشان درست است اما ایشان باید در اماره‌ی معذّر بدهند از آن جواب برای حل شبهه در اماره‌ی منجز نیز می‌توان استفاده کرد. بنابراین اگر ما قائل به قاعده‌ی قبح عقاب بلایان شدیم قاعده ما اماره‌ی معذّر منافاتی ندارد ولی باید شبهه را در اماره و اصل منجز حل کنیم و اگر قائل به حق الطاعة شدیم این نظریه با اماره و اصل منجز منافاتی ندارد ولی باید شبهه را در اماره و اصل معذّر حل کنیم.

جواب دوم (از مرحوم شیخ^۱ و کسانی که از ایشان تبعیت کردند):

مرحوم شیخ فرمود: عقاب بلایان قبیح است منتهی دلیل اعتبار امراه و اصل، مؤدّی را به منزله‌ی واقع تنزیل می‌کند و بعد از آن، مکلف به واقع تنزیلی علم وجدانی و بیان پیدا می‌کند و عقاب مکلف در این حال عقاب بلایان نیست. بلکه من به تکلیف واقعی علم ندارم اما به تکلیف تنزیلی علم دارم. حال اگر اماره قائم به حکم شود — مثلاً خبر ثقه قائم بر وجوب نماز جمعه شود — یا قائم بر موضوع شود — مثلاً خبر ثقه قائم بر ضربت این مایع شود — در این موارد مکلف علم وجدانی به وجوب نماز جمعه — به وجود تنزیلی آن — یا علم وجدانی به وجود خمر — وجود تنزیلی آن — دارد.

آیا این جواب درست یا نه؟ تفصیلش در جای خودش می‌آید و یک اشکال اجمالی دارد که بعداً آن را بیان می‌کنیم چون این اشکال مشترک الوردی است که بر جواب دوم و سوم و چهارم وارد است.

جواب سوم (از مرحوم آخوند)^۲: ایشان قبول کرد که امارات و اصول منجزیت و معذرت ندارند و آنچه که ذاتاً منجزیت و معذرت دارد قطع است منتهی شارع مقدّس برای اماره و اصل منجزیت و معذرت را جعل کرده است مثل این که یک شیئی است مثل نار که ذاتاً حرارت دارد و یک شیء ذاتاً حرارت ندارد و ما حرارت را برای آن قرار می‌دهیم مثل آب که کاری می‌کنیم که آب هم مثل آتش حرارت داشته باشد. در ما نحن فیه مرحوم آخوند بیان را به معنای منجز گرفته است و منجز بر دو قسم است منجز ذاتی که آن هم قطع است و منجز جعلی که آن هم اماره و اصل است.

جواب چهارم (از مدرسه مرحوم میرزا نائینی): مدرسه مرحوم میرزا جواب دادند که شارع در باب امارات، اماره را قطع و علم اعتبار کرده است و خبر ثقه و ظهور و قول ذی الید را علم اعتبار کرده است و از طرفی قاعده می‌گوید که عقاب بلا علم قبیح است و با توجه به این که شارع این امارات را علم کرده است با وجود این‌ها من علم به تکلیف دارم پس عقاب شارع عقاب بلایان نیست.

^۱ - البحوث ۴: ۷۸.

^۲ - الکفایة: ۲۷۵.

با قطع نظر از اشکالات خاصی که بر هر یک از این جواب‌ها — یعنی جواب دوم و سوم و چهارم — وارد است یک اشکال مشترک ورودی بر هر سه جواب وارد است و آن اشکال مشترک ورود به درد ما می‌خورد و آن اشکال این است که این‌ها از دایره‌ی انشاء و اعتبار و جعل خارج نیست و واقع را عوض نمی‌کند. عقل می‌گوید که عقاب بلاعلم قبیح است ولی بعد از اعتبار و تنزیل شارع، علم پیدا نمی‌شود و عقاب بلاعلم هم قبیح است. این امارات علم تنزیل هستند و حکم عقل به قبح عقاب بالابیان روی علم وجدانی رفته است و با تنزیل شارع علم وجدانی برای مکلف حاصل نمی‌شود و فرض قاعده این است که عقاب بلاعلم قبیح است و در موارد امارات و اصول علم به تکلیف وجود ندارد پس عقاب قبیح است لذا مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آقای صدر جواب دیگری دادند.

جواب پنجم: مرحوم آقا ضیاء عراقی و مرحوم آقای صدر از این اشکال جواب دادند و جواب آن‌ها نقطه مشترکی دارد. این دو بزرگوار وقتی دیدند که جاب‌های داده شده تمام نیست در قاعده‌ی قبح عقاب بالابیان تصرف کردند و فرمودند که این قاعده به این وسعت نیست که موارد اماره و اصل برتکلیف را هم شامل شود، بنابراین دایره این قاعده را تضییق کردند و فرمودند در جایی که اماره یا اصل برتکلیف داریم این قاعده شامل موارد اماره و اصل نمی‌شود. این نقطه مشترک بین جواب این دو فقیه است منتهی هر کدام بیان خاص خودشان را دارند و چون بیان کلام آن‌ها به طول می‌انجامد ما بیان آن را در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح می‌کنیم لذا این امر را به همان بحث موکول می‌کنیم و ان شاء الله در آن جا خواهیم گفت که در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری نه نظریه مرحوم آقا ضیاء را قبول داریم و نه نظریه مرحوم آقای صدر را قبول داریم و در این جا فقط خواستیم تذکر دهیم که این دو بزرگوار قاعده را تضییق کردند و به این مقدار تضییق شده است که در موارد قیام امارات و قیام اصل بر تکلیف، این قاعده نمی‌آید.

جواب ششم: جوابی است که خودمان اختیار کردیم. عنوان (بیان) که در قاعده ذکر شده است و عدم آن موضوع حکم به قبح عقاب قرار گرفته است این عنوان در کلمات علماء عنوان مشیر است و اشاره به علم یا بیان یا قطع نیست. از این عنوان مشیر، تارةً تعبیر به (بیان) می‌کنند و تارةً تعبیر به حجت و می‌گویند که عقاب بلاحجة قبیح است و خود عنوان

(حجّت) نیز عنوان مشیر است و آن را به دو قسم تقسیم کردند که عبارتند از حجّت عقلی (قطع) و حجّت عقلایی یا غیر عقلی (اماره و اصل).

اصل این قاعده به حسب تاریخی به این صورت بود که گفتند اگر مولی تکلیفی داشته باشد و آن را بیان و ابلاغ نکرده باشد و عبد را بر این تکلیف مؤاخذه کند قبیح است بعد این شبهه مطرح شد که بیان بر دو قسم است که عبارتند از بیان و اصل و بیان غیر و اصل. و بیان غیر و اصل هم بر دو قسم است که عبارتند از بیان در معرض و صول و بیان در غیر معرض و صول. مراد شما از این بیان، کدام بیان است؟ بعد بیان را تبدیل به علم کردند و گفتند مراد از بیان علم و وصول - که اعم از وصول تعبّدی و وجدانی است و وصول وجدانی اعم از وصول تفصیلی و اجملی است - است اما در بین متأخرین عنوان (بیان) عنوان مشیر قرار گرفت یعنی جاهایی که به ذهن خودشان حساب می‌کنند می‌بینند عقوبت این عبد قبیح است یا نه؟ هر جا که دیدند عقوبت عبد قبیح است گفتند این عقوبت بالبیان است و هر جا که دیدند عقوبت قبیح نیست گفتند که این عقاب مع البیان است و (بیان) عنوان مشیر تعبیر به (حجّت) می‌شود یعنی عقاب بلا حجّه قبیح است و خود حجّت عنوان مشیر به اقسام حجّت - یعنی حجّت عقلی و عقلایی - است.

المقام الثالث: فی قیام الأماره مقام القطع الموضوعی
الطریقی.

سابقاً گفتیم که قطع موضوعی عبارت از قطعی است که در موضوع یک حکم شرعی (اعم از حکم واقعی و ظاهری) اخذ شده است و این قطع هم که در موضوع اخذ شد از حیث این که طریق است اخذ شده است نه از این حیث که صف نفسانی است مثل این که می‌گویند یقین در استصحاب اخذ شده است یقین در استصحاب قطع موضوع آن یقین و شک است و این یقین جزء الموضوع است صاحب است و جزء دیگر آن شک است و این یقین بما هو طریق و کاشف اخذ شده است. بحث این است که آیا اماره یا اصل مقام قطع موضوعی طریقی می‌نشیند یا نه؟ و آن شبهه‌ای که در قطع طریقی داشتیم این جا نمی‌آید زیرا در مقام دوم نکته‌ی شبهه این بود که اثر قطع طریقی چیست؟ قطع طریقی اثر شرعی ندارد و فقط اثر عقلی - یعنی تنجیز - دارد و شما می‌دانید که شارع نمی‌تواند آثار عقلی را به چیزی بدهد بلکه آثار شرعی بدست شارع است و می‌تواند آن را به یک شیء بدهد مثلاً شارع بما هو شارع

نجاستی را که برای خمر است می‌تواند آن را برای چوب قرار دهد. نجاست امر اعتباری است. اما اگر خمر که حالت اسکار دارد. شارع بما هو شارع نمی‌تواند اسکار خمر را به آب و چای و سرکه دهد. در مقام سابق ارث قطع طریقی — یعنی تنجیز — اثر عقلی بود نه اثر شرعی، و در آن جا این اشکال پیدا می‌شد که آن چه که منجّز است فقط علم است و در مورد اماره و اصل عملی، مکلف علم ندارد و اگر شارع این مکلف را عقاب کند عقاب او، عقاب بلا منجّز و بلا علم و بلا بیان است که قبیح است. این اشکال در ما نحن فیه نمی‌آید زیرا قطع مورد بحث موضوع حکم شرعی است و شارع می‌تواند همین حکم شرعی را برای امر دیگری هم جعل کند مثل این که می‌فرماید: (الطواف بالبيت صلاة) یعنی همان شرایطی که در صلاة باید باشد در طواف هم باید باشد، در ما نحن فیه شارع موضوع حکم استصحاب و تعبد استصحابی را یقین و شک قرار داده است و شارع می‌توان همین حکم شرعی و تعبد استصحابی را برای اماره و اصل قرار دهد بنابراین شبهه گذشته در این جا نمی‌آید. منتهی مرحوم آخوند در این جا اشکالی را مطرح است که خود ایشان و بعد از ایشان همه را به زحمت انداخته است و حاصل آن اشکال این است که دلیل حجّیت اماره و اصل که باعث می‌شود اماره و اصل بتوانند جای قطع طریقی بنشینند ولی همین دلیل حجّیت اماره و اصل نمی‌تواند باعث شود که اماره و اصل جای قطع موضوعی طریقی بنشینند یعنی مولی با یک جعل و یک دلیل نمی‌توند کاری کند که ظن هم جای قطع طریقی بنشیند و هم جای قطع موضوعی طریقی بنشیند بلکه می‌تواند با دو جعل مختلف کاری کند که اماره و اصل جایگزین قطع طریق و جایگزین قطع موضوعی طریقی شود.

اگر شارع مقدّس بخواهد با یک جعل و تنزیل، اماره و اصل را جایگزین هر دو قطع کند راهش این است که بفرماید: ظنّ — اعمّ از این که ظنّ اماره‌ای باشد یا ظنّ اصلی باشد — به منزله‌ی قطع است و قطع دو اثر دارد که عبارت از تنجیز در قطع طریقی و وجوب تصدّق در قطع موضوعی است و با این عبارت (الظن بمنزلة القطع) هر دو اثر را بر اماره و اصل باز کند به حسب ظاهر این مقدار مشکلی ندارد.

مرحوم آخوند^۱ این اشکال را مطرح فرمود که محال است به جعل و تنزیل واحد، ظن (اماره و اصل) هم قائم مقام قطع طریقی و هم قائم مقام قطع موضوعی شود، وجه استحاله

^۱ - الکفایة: ۲۶۶.

این است که اگر ما بخواهیم آثار قطع را — یعنی تنجیز در قطع طریقی و وجوب تصدّق در ققع موضوعی را — بر ظنّ بار کنیم شارع مقدّس باید ظنّ را تنزیل بر قطع کند در این جا ما دو چیز بیشتر نداریم یک ظنّ داریم و یک متعلّق و مودّای ظنّ داریم و شارع یا ظنّ را تنزیل می کند و یا مودّی را تنزیل می کند. اگر ظنّ را تنزیل کرد و فرمود: (الظنّ بمنزله القطع) وجود تصدّق بر آن بار می شود زیرا اثر شرعی قطع وجوب تصدّق بود که با تنزیل ظنّ به قطع این اثر بر ظنّ بار می شود ولی تنجیز برای ظنّ ثابت نمی شود زیرا تنجیز اثر شرعی نیست و به ید شارع بما هو شارع نیست که این اثر را مترتب کند. اما اگر مظنون — یا متعلّق و مودّای ظنّ — را به منزله ی مقطوع تنزیل کرد و فرمود: (المظنون او مودّی الأماره و الأصل بمنزله المقطوع والواقع) در این جا اثر عقلی بار می شود زیرا وقتی مکلف قطع پیدا کرد که این مایع خمر است اثر این قطع این است که حرمت شرب آن را بر مکلف منجز می کند. الان که خبر واحد آمد و گفت که این مایع خمر است من به این خمر واقعی قطع ندارم اما به واقع تنزیلی قطع داریم یعنی خمری است که شارع آن را واقع اعتبار کرده است پس مکلف به واقع تنزیلی قطع وجدانی دارد و تنجیز اثر عقلی قطع وجدانی است و این قطع اثرش — که تنجیز باشد — را می گذارد نتیجه این که اگر اماره یا اصل بخواهد جانشین قطع طریقی شود شارع باید مودّی و متعلّق ظنّ را تنزیل کند و اگر بخواهد جانشین قطع موضوعی شود باید خود ظنّ را تنزیل کند حال باید ببینیم آیا با تنزیل واحد ممکن است که هر دو تنزیل صورت بگیرد یعنی با تنزیل واحد، ظنّ به منزله ی قطع و مظنون به منزله ی مقطوع تنزیل شود. مرحوم فرمود که این امر محال است زیرا اگر مظنون را به منزله ی مقطوع یا واقع تنزیل کنیم در این صورت قطع را لحاظ آلی و مرآتیی کردید — لحاظ آلی و مرآتیی لحاظی است که ما شیئی را می بینیم اما به آن التفات پیدا نمی کنیم — و اگر ظنّ را به منزله ی قطع تنزیلی قطع تنزیل کنیم در این صورت به قطع لحاظ استقلال می شود و لحاظ آلی و لحاظ استقلال با هم قابل جمع نیستند چون متضادّند پس تنزیل واحد این دو مستلزم اجتماع ضدّین است بنابراین اگر بخواهیم اماره را جایگزین قطع طریقی و قطع موضوعی کنیم باید دو تنزیل داشته باشیم: با یک تنزیل ظنّ را به منزله ی کنیم. این تمام شبهه ی مرحوم آخوند است که فرمود: دلیل اعتبار اماره و اصل تنزیل مودّی است لذا از این دلیل نمی توانیم استفاده کنیم که اماره و اصل جانشین قطع موضوعی می شود چون تنزیل

فقط در ناحیه‌ی مودی است و در ناحیه‌ی خود ظنّ تنزیل نشده است بنابراین اماره نمی‌تواند جایگزین قطع موضوعی شود.

ما بر فرمایش مرحوم آخوند سه تعلیقه داریم:

تعلیقه‌ی اول: ایشان فرمود که با یک دلیل نمی‌توان ظنّ را هم به منزله‌ی قطع طریقی و هم به منزله‌ی قطع موضوع تنزیل کرد. این فرمایش ایشان مبتنی بر این است که دلیل اعتبار اماره عبارت از یک دلیل لفظی باشد و حال ای که دلیل اعتبار اماره چیزی جز سیره‌ی عقلاء و سیره متشرعه نیست. عمده‌ترین اماره در اصول، ظهور و خبر واحد است و دلیل اعتبار این دو سیره‌ی عقلاء است و در سیره‌ی عقلاء انشاء و تنزیل نیست و باید سیره‌ی عقلاء را ملاحظه کرد و دید که آیا ظهور و خبر واحد جایگزین قطع طریقی و قطع موضوعی می‌شوند یا نه؟ وقتی به سیره‌ی عقلاء نگاه کنیم می‌بینیم که در این سیره، اماره جایگزین قطع طریقی می‌شود یعنی عقلاء با اماره معامله‌ی قطع طریقی می‌کنند اعم از این که آن اماره ظهور باشد یا خبر واحد باشد. اما آیا جایگزین قطع موضوعی می‌شود یا نه، این دائر مدار این است که در احکام عقلائیّه ما قطع موضوعی داشته باشیم و بعد به سیره‌ی عقلاء نگاه و ببینیم که در سیره‌ی عقلاء آیا اماره را جایگزین قطع موضوعی می‌کنند یا نمی‌کنند. وقتی که ما به سیره‌ی عقلاء رجوع می‌کنیم می‌بینیم در بین عقلاء احکامی نداریم که در موضوعش یا در جزء موضوعش قطع اخذ شده باشد. بله در شرعیات چنین چیزی داریم که قبلاً بیان شد پس این بحث‌ها فرضی است و در فرضی است که دلیل اعتبار اماره، لفظی باشد.

تعلیقه‌ی دوم: در اشکال مرحوم آخوند یک مغالطه وجود دارد. ایشان فرمود که دلیل اعتبار یا مودی را به منزله‌ی واقع تنزیل می‌کند و یا اماره را به منزله‌ی قطع تنزیل می‌کند. اگر مودی را تنزیل کند قطع به نحو آلیت و مرآتیت لحاظ شده است و اگر خود ظن را به منزله‌ی قطع تنزیل کند به قطع لحاظ استقلالی شده است و اگر خطابی متضمن هر دو تنزیل باشد لازم می‌آید که بین لحاظ آلی و لحاظ استقلالی جمع شد و این محال است زیرا لحاظ آلی با لحاظ استقلالی قابل جمع نیست. در این فرمایش مغالطه‌ای صورت گرفته است. ما در مورد قطع، که محل بحث ما است — ظنّ نیز همین‌طور است — سه چیز داریم که خیلی از موارد با هم اشتباه می‌شوند: یکی مفهوم قطع است که به حصل اولی به اعتقاد

جازم، قطع گفته می شود و دومی مصادق قطع است مثل این که ما قطع داریم که الان روز است این قطع را مصادق قطع یا قطع به حمل شایع گویند و یک شیء سومی داریم و آن این است که در حمل شایع، ما متعلق قطع را داریم یعنی وقتی در نفس ما قطع پیدا می شود محال است که این قطع متعلق نداشته باشد مثلاً قطع داریم که الان روز است یا قطع داریم که این شیء کتاب است یا قطع داریم که شرب خمر حرام است همه ی این ها متعلق قطع است، پس در موارد قطع سه چیز داریم که این ها نباید با هم اشتباه شوند مفهوم قطع را در ذهن به دو نحو می توانیم لحاظ کنیم: تارة مفهوم قطع را به نحو استقلالی لحاظ کنیم به این معنا که تمام التفات ما به خود قطع - مفهوم آن - باشد و اصلاً نظری به مصادیق قطع نداشته باشیم یعنی خود مفهوم قطع را در ذهن می آوریم و به آن توجه و التفات پیدا می کنیم بدون این که التفات و توجهی به مصادیق آن داشته باشیم و راجع به خود قطع فکر می کنیم و تارة مفهوم قطع را در ذهن خود می آوریم اما این مفهوم قطع را مرأه برای مصادق قرار می دهیم یعنی در واقع از طریق مفهوم قطع داریم مصادیقش را ملاحظه می کنیم و نوعاً مفاهیمی که در ذهن می آوریم از همین قبیل است و اصطلاحاً گفته می شود که این مفاهیم فانی در مصادیقند. وقتی ما راجع به خواص و آثار قطع فکر می کنیم همین گونه است که با آوردن مفهوم قطع، داریم مصادیقش را مورد مطالعه قرار می دهیم و خود مفهوم، مغفول عنه واقع می شود و مصادیق قطع به معنای افراد قطعی است که در اذهان موجود است. اما وقتی مصادق قطع در ذهن ما پیدا می شود مثلاً قطع به رسالت بنی اکرم^۹ و امامت امیر المؤمنین^۷ پیدا می کنیم تمام التفات نفس ما به متعلق قطع است و خود مصادق، مغفول عنه است و لحاظ ما نسبت به مصادق قطع، لحاظ آلی است و در مثال، رسالت و امامت را مورد التفات قرار می دهیم و این ها متعلق قطع اند، پس ما در موارد قطع سه شیء داریم که عبارتند از مفهوم قطع و مصادق آن و متعلق آن. و ما مفهوم قطع را به دو نحو می توانیم لحاظ کنیم. تارة به نحو استقلالی و تارة به نحو آلی لحاظ کنیم. اما مصادق قطع دائماً مرآتی و آلی است. مرحوم آخوند فرمود که مؤدی را اگر به منزله ی مقطوع تنزیل کنی لحاظ ما نسبت به قطع لحاظ مرآتی است با این که ما لحاظی نسبت به قطع نداریم چون وقتی مؤدی را به منزله ی مقطوع تنزیل می کنیم مفهوم مقطوع در ذهن مولى می آید نه خود مقطوع و در ذهن مولى، مقطوع به حمل شایع نداریم بلکه مفهوم مقطوع را داریم و در مفهوم مقطوع، مفهوم قطع

نیفتاده است و در مفهوم (الواقع) مفهوم قطع لحاظ نمی‌شود و فقط دو چیز — که عبارتند از المودّی والمقطوع — لحاظ می‌شود. اما وقتی خود اماره را به منزله‌ی قطع تنزیل می‌کنیم به خود قطع لحاظ استقلالی می‌شود یعنی ناظر به مصادیقش نیست زیرا مفهوم قطع لحاظ شده است بنابراین در ما نحن فیه باید مفهوم قطع را استقلالاً لحاظ کند و مفهوم قطع را مرآتاً هم لحاظ کند این مورد از موارد خلط بین مفهوم و مصداق است.

تعلیقه سوّم: اشکال مرحوم آخوند مبتنی بر این است که مؤدّای دلیل تنزیل، انشاء وجعل باشد در حالی که مضمون دلیل تنزیل اخبار و کشف از جعل در مقام ثبوت است. اگر ما گفتیم که مضمون دلیل تنزیل، انشاء وجعل است این اشکال مرحوم آخون مطرح می‌شود که مولی با یک جعل می‌خواهد دو تنزیل انجام دهد. اما اگر گفتیم که این دلیل، دلیل مخصّص و مقید است و فقط مقام اثبات دارد و مقام ثبوت ندارد یعنی کشف می‌کند که در مقام ثبوت برای اماره دو جعل و دو اعتبار شده است یعنی هم جعل و اعتبار شده است که اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود در این صورت اشکالشان برداشته می‌شود و در مانحن فیه اگر دلیل تنزیل دلیل لفظی باشد این دلیل تنزیل در کلام امام ۷ آمده است نه در کلام پیامبر اکرم ۹ و سابقاً گفتیم خطابی که از کلام امام معصوم ۷ به ما می‌رسد چون خطاب ابلاغ و اخبار است نه جعل و انشاء، بنابراین موضوع اشکال برطرف می‌شود مثلاً اگر امام فرموده باشد: (الظنّ کالقطع) می‌تواند به نفس این کلام، اخبار از دو تنزیل و دو جعل در مقام ثبوت داشته باشد که یکی از دو جعل این است که ظن جایگزین قطع طریقی می‌شود و دیگری این است که ظن جایگزین قطع موضوع طریقی می‌شود اما اصلاً جعل و تنزیل و انشایی در کار نیست و در واقع مدلول تصدیقی آن اخبار است و مثل این است که یک فقیه در کتاب اصولی و فقهی خود نوشته باشد: (الظنّ کالقطع) و مرادش این است که می‌خواهد خبر دهد که ظن آثار عقلی قطع و آثار شرعی قطع را دارد. اثر عقلی قطع تنجیز است و اثر شرعی قطع همان حکمی است که قطع در موضوع آن اخذ شده است.

نتیجه این سه تعلیقه این شد که دلیل اعتبار بر حجّیت خبر ثقة یا حجّیت استصحاب یا حجّیت ظهور سیره‌ی عقلاء است و از این سیره بیش از این مقدار استفاده نمی‌شود که اماره و اصل جایگزین قطع طریقی می‌شود اما اگر در موردی بخواهیم بگوییم که اماره یا اصل جایگزین قطع موضوعی طریقی می‌شود ثبوتاً معقول است ولی دلیلی بر آن نداریم پس اگر

در موضوع حکم شرعی قطع وجدانی قرار گرفت و به جای قطع، اماره یا اصل داشتیم این‌ها نمی‌توانند جایگزین قطع شوند. ما در این جهت از مرحوم آقای صدر تبعیت کردیم که ایشان نیز خلافاً للم‌شهور قائل شدند که از دلیل اعتبار و حجّیت اماره نمی‌توانیم استفاده کنیم که اماره جایگزین قطع موضوعی طریقی می‌شود.

مرحوم میرزای نائینی که مانند مشهور قائل است که اماره و اصل جایگزین قطع موضوعی طریقی هم می‌شود بیانی دارند که این بیان از اشکال مرحوم آخوند سالم مانده است. ایشان فرمودند که اصلاً در دلیل اعتبار، تنزیل نیست بلکه شارع اماره را علم اعتبار کرده است و آثار علم و قطع نیز بر اماره بار می‌شود. قطع دو اثر دارد یکی از آثار قطع منجزیت است و یکی از آثار قطع حکمی شرعی است که قطع در موضوعش اخذ شده است و هر دو برای اماره نیز ثابت است.

این فرمایش مرحوم میرزا دارای اشکال است و اشکالش این است که بین مسلک تنزیلی و مسلک اعتبار فقط تفاوت در سیاق تعبیری و لفظی وجود دارد و فرقی نمی‌کند که شارع بفرماید: (نزلت الامارة بمنزلة القطع) یا بفرماید (جعلت الامارة قطعاً واعتبرتها علماً) با قطع نظر از این اشکال، ایشان فرمود که باماره هم اثر عقلی قطع وهم اثر شرعی قطع بار می‌شود. اثر عقلی قطع تنجیز است که اصطلاحاً به آن تنجیز عقلی گویند چون حاکم به آن، عقل است. آیا این منجزیت فقط برای قطع وجدانی ثابت است یا برای اعم از قطع وجدانی و مایعبر قطعاً - یا قطع اعتباری - ثابت است. اگر این اثری است که در نزد عقل فقط برای قطع وجدانی ثابت است نه اعم از آن و مایعبر قطعاً، پس با اعتبار شارع اماره را به عنوان قطع، اماره تنجیز نمی‌آورد مثل این که مست شدن اثر تکوینی شرب خمر واقعی است نه شرب خمر اعتباری، لذا اگر شارع صد بار هم بفرماید: (اعتبرت الخلّ خمراً) اثر تکوینی خمر بر خلّ بار نمی‌شود و اگر این اثر برای اعمّ بار شود این درست است ولی در این صورت دلیل اعتبار اماره وارد است نه حاکم و مسلک مرحوم میرزا حکومت نه ورود. وارد است یعنی واقعاً یک فرد واقعی برای منجزیت درست می‌شود چون موضوع آن اعم از قطع وجدانی و قطع اعتباری است و دلیل اعتبار حاکم نیست یعنی موضوع درست نمی‌کند بلکه حاکم را تعبداً بر اماره تسری می‌دهد. پس این فرمایش مرحوم میرزا به درد ما نمی‌خورد که بگوییم دلیل حجّیت این دو اثر را بر اماره بار می‌کند بلکه فقط به درد اثر دوم می‌خورد به حدّی که لسان

اعتبار در واقع یک تعبیر است از این که شارع حکم شرعی قطع را برای اماره بار می‌کند. لذا این فرمایش مرحوم میرزا تمام نیست و نتیجه این شد که دلیل اعتبار و حجّیت اماره نمی‌تواند آن را جایگزین قطع موضوعی طریقی کند. این تمام کلام در مقام سوّم بود.

المقام الرابع: في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الوصفي

بحث در این است که اگر قطعی داشتیم که موضوعی صفتی بود آیا اماره و اصل جایگزین این قطع می‌شود یا نه؟

این مقام خیلی بحث ندارد زیرا اگر در مقام سوّم گفتیم که از دلیل اعتبار و حجّیت اماره استفاده نکردیم که اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود به طریق اولی اماره قائم مقام قطع موضوعی صفتی نمی‌شود اما اگر در مقام سوّم قائل به مسلک مشهور شدیم و گفتیم که اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود چون قطع بماهو طریق موضوع قرار گرفته است روی این مسلک هم از دلیل اعتبار نمی‌توانیم قیام اماره را در مقام قطع موضوعی صفتی استفاده کنیم چون ما آن جا که اماره را جایگزین قطع موضوعی طریقی کردیم به این خاطر بود که اماره طریق و علم اعتبار شده بود و در اینجا فرض این است که علم از حیث طریقیّت موضوع قرار نگرفته است بلکه قطع از این حیث موضوع قرار گرفته است که صفت نفسانی است و معلوم است که از دلیل اعتبار و دلیل حجّیت نمی‌توانیم قیام اماره را مقام قطع موضوعی صفتی استفاده کنیم و این نکته را مشهور نیز قبول دارند. این تمام کلام در اقسام قطع و قیام اماره مقام قطع بود.

الجهة الرابعة: في أخذ العلم بالحكم في موضوعه

بحث در این است که علم به یک حکم را می‌توان در موضوع خود آن حکم اخذ کرد یا نه؟ مراد از علم، قطع است. گاهی قطع به یک موضوع خارجی در موضوع یک حکم اخذ می‌شود و این محل اشکال نیست مثل این که شارع مقدّس بفرماید: (إذا قطعت بحياة الولد فتصدق) محل بحث جایی است که قطع به یک حکم در موضوع خود آن حکم اخذ شود.

اگر قطع به حکم بخواهد در موضوع حکم اخذ شود چهار صورت پیدا می‌کند. گاهی این دو حکم - یعنی حکمی که متعلّق قطع است و حکمی که قطع در موضوعش اخذ شده است - متخالفند و گاهی متضادّند و گاهی متماثلند و گاهی متحدند. بنابراین چهار صورت وجود

دارد که باید آن‌ها را جداگانه بحث کنیم و در واقع تمام بحث ما در صورت چهارم است اما به مناسبت، سه صورت دیگر از نیز مطرح می‌کنیم.

صورت اول این است که قطع به یک حکم موضوع یک حکمی قرار گیرد که این دو حکم با هم متخالفند. در این صورت هیچ مشکلی وجود ندارد مثل این که شارع مقدس بفرماید: (اذا قطعت بوجوب الصلاة فيجب عليك الصوم) در این جا شارع مقدس دو حکم دارد که یکی وجوب صلات است و دیگری وجوب سوّم است موضوع وجوب صلات، (المكلف) است و موضوع وجوب صوم (المكلف القاطع بوجوب الصلاة) است پس در این صورت دو حکم هستند که دو موضوع مختلف دارند و هیچ اشکالی وجود ندارد.

صورت دوم این است که قطع به یک حکم در موضوع حکمی اخذ شده است که این حکم دوم ضدّ حکم اول است - ضدّ به اصطلاح اصولی مراد است که به معنای منافی است نه ضدّ به اصطلاح فلسفی - مثل این که شارع مقدس بفرماید: (اذا قطعت بوجوب الحج يحرم عليك الحج) در این جا شارع مقدس دو حکم دارد که یکی وجوب حج و دیگری حرمت حج است موضوع وجوب حج، (الملک) است و موضوع حرمت حج، (المكلف القاطع بوجوب الحج) به نحوی که اگر مکلف قطع به وجوب حج پیدا نکند و فقط اماره قائم بروجوب حج شود بر مکلف فقط یک حکم فعلی است و آن حکم، وجوب حج است. اما اگر برای مکلف قطع به وجوب حج پیدا شد بر او دو حکم فعل متضاد هستند. مثال دیگر این است که شارع مقدس بفرماید: (اذا قطعت بحرمة شرب الخمر فهو لك حلال) در این جا نیز شارع مقصد دو حکم جعل کرده است که یکی حرمت و دیگری حلیّت است حرمت شرب خمر را بر مکلف جعل کرده است و فرمود: (يحرم شرب الخمر على المكلف) و حلیّت شرب خمر را بر مکلفی که قطع به حرمت شرب خمر دارد جعل کرده است. فرق این مثال با مثال اول در این است که این دو حکم متضاد در مثال اول دو حک الزامی هستند - که یکی حرمت و دیگری وجوب است - اما در مثال دوم، دو حکم متضاد، یکی ترخیص و دیگری الزامی است. به نظر می‌رسد که این صورت ممکن نیست اما چرا ممکن نیست؟

مرحوم آقای صدر^۱ فرمود که این صورت غیر معقول است و در بیان وجهش فرمود که با جعل حکم دوم - مثل حرمت حج در مثال (اذا قطعت بوجوب الحج يحرم عليك الحج) -

^۱ - البحوث ۴: ۹۹.

مکلف از عمل برطبق قطع خودش ردع شده است و در جای خودش گفتیم که قطع قابل ردع نیست یعنی در واقع قطع از طریقت ساقط می شود لذا چون ایشان قائل است که ردع قطع از حجّیت و طریقت غیر معقول است در ما نحن فیه نیز جعل حکم دوم غیر معقول است.

این فرمایش مرحوم آقای صدر در ست نیست چون بحث ما در جایی است که قطع از طریقت شاقط نشده است و اگر قطع از طریقت ساقط شود از محل بحث خارج می شود یعنی برای مکلف دو حکم متضادّ جعل شده است.

اشکالی که بر این صورت وارد است این است که باید بین مثال اول و مثال دوم فرق بگذاریم. در مثال اول محذورش این است که تکلیف به غیر مقدور پیش می آید. بله اگر وجوب تنها برای این مکلف جعل می شد مقدور او بود اما بر شخص قاطع به ووب که دو تکلیف فعلی در او جمع شده است مکلف قادر به امتثال هر دو نیست و عقلاً دو تکلیفی که از سان قدرت بر امتثال هر دو را ندارد قبیح و غیر ممکن است اما اگر جعل دو حکم از قبیل مثال دوم باشد یعنی گفته شود: (إذا اقطعت بحرمة شرب الخمر فهو لك حلال) در این جا شارع مقدّس برای مکلف دو تا حکم جعل کرده است که یکی حرمت شرب خمر و دیگری حلیت شرب خمر برای قاطع به حرمت آن است و در این جا محذور امتثال وجود ندارد زیرا کافی است که مکلف شرب خمر را ترک کند زیرا فقط حرمت امتثال دارد و حلیت امتثال ندارد چون دعوت به فعل یا ترک ندارد و فقط ترخیص از ناحیه شارع مقدّس است. اما این درست نیست و شارع مقدّس نمی تواند بفرماید (إذا اقطعت بحرمة شرب الخمر فهو لك حلال) زیرا این بحث وجود دارد که آیا مولی می تواند در مخالفت تکلیف خودش ترخیص دهد یا نه؟ بعضی گفتند قبیح است و بعضی گفتند که این امر ممکن است. اما یک چیز مورد اتفاق است و آن این است که مولی می تواند در معصیت ترخیص دهد و مخالفت غیر از معصیت است، معنای مخالفت این است که مکلف یک تکلیف فعلی را امتثال نکند و معصیت این است که مکلف با یک تکلیف فعلی منجز مخالفت کند و ترخیص در معصیت اشکال دارد و مثال دوم ترخیص در معصیت است و اثری هم ندارد ولی قبیح است چون ترخیص در معصیت ظلم است و همان طوری که ظلم از حق تعالی قبیح است ترخیص در

ظلم هم قبیح است و مثل این است که شارع مقدّس بفرماید: اگر شما ایمان آوردید می‌توانید به دیگران ظلم کنید.

صورت سوّم این است که قطع به یک حکم در موضوع حکمی اخذ شود که متماثل باحکم اوّل است مثل این که شارع مقدّس بفرماید: (اذا قطعت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة) معنای این کلام این است که شارع مقدّس دو وجوب صلات جعل کرده است، یک وجوب صلاة را برای مکلف جعل کرده است و یک وجوب صلاة را برای مکلفی که قطع به وجب صلاة دارد جعل کرده است بنابراین که کسی که قطع به وجوب صلاة دارد دو وجوب صلاة برای او جعل شده است. بعضی فرمودند که این امر محال است زیرا احکام شرعیه به منزله‌ی اعراض هستند و همان‌طوری که اجتماع دو عرض بر معروض است مثلاً همان‌طوری که یک چوب نمی‌تواند در یک زمان معروض دو بیاض باشد کما این که نمی‌تواند در زمان واحد معروض بیاض و سواد باشد در ما نحن فیه نیز نمی‌شود که دو حکم در یک زمان بر موضوع واحد جمع شود مثلاً یک مکلف دو وجوب صلاة داشته باشد.

این اشکال درست نیست زیرا اجتماع مثلیّن در صفات حقیقیه محال است اما در امور اجتماعی عقلاً محال نیست که یک موضوع دو حکم داشته باشد. پس محال نیست که یک مکلف چند وجوب - که امری اعتباری است - داشته باشد.

صورت چهارم که محل بحث ما است این است که شارع یک حکمی را برای مکلفی که قاطع به شخص همین حکم است جعل کند مثلاً شارع مقدّس بفرماید که من وجوب صلاة را جعل کردم برای مکلفی که قاطع است به همین وجوبی که می‌خواهم جعل کنم بنابراین اگر مکلف قطع به این وجوب - که شارع می‌خواهد جعل کند - داشت صلاة بر او واجب است.

گفته شد که زمان مرحوم علامه این بحث مطرح شد که آیا قطع به حکم را می‌توان در موضوع شخص همان حکم اخذ کرد؟ نظر مشهور استحاله‌ی این امر بود منتهی کسانی که قائل به استحاله شدند کأنه استحاله را وجدان کردند و بعد به دنبال دلیلش رفتند. وجوهی برای استحاله ذکر شد و ما عمده‌ی این وجوه را ذکر می‌کنیم:

وجه اوّل: گفتند که این فرض به لحاظ متن واقع مستلزم دور است زیرا وقتی علم به حکم شرعی پدید می‌آید که حکم شرعی با شد و وقتی حکم شرعی هست که علم به آن

داشته باشیم زیرا موضوع حکم شرعی، علم به آن است و وقتی حکم است که موضوع هم باشد.

مرحوم آقای صدر از این وجه جواب دادند و فرمودند که در هر علم ما یک معلوم بالذات و یک معلوم بالعرض داریم مثلاً من علم به عدالت زید داریم این علم در افق نفس من است و این علم یک معلوم بالذات دارد که آن هم در افق نفس است و مشهور قائلند که این دو اتحاد وجودی دارند و یک معلوم بالعرض داریم که عدالت زید در خارج است. بعد ایشان فرمود که اگر علم را مضافاً به معلوم بالعرض در نظر بگیریم این امر متوقف بر وجود معلوم بالعرض — وجود عدالت زید در خارج — است و اگر علم را مضافاً به معلوم بالذات (صورت ذهنیه عدالت زید) در نظر بگیریم این امر متوقف بر وجود معلوم بالعرض نیست چون علم مضاف به معلوم بالذات متقوم به خود معلوم الذات است نه معلوم بالعرض. و این که می‌گویند علم بدون معلوم محال است مراد معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض، زیرا علم بدون معلوم بالعرض محال نیست و ممکن است که اکثر علوم این گونه باشند که معلوم بالعرض نداشته باشند و گاهی افراد در یک مسأله با هم اختلاف دارند و انظار متعددی راجع به آن وجود دارد و همه هم می‌گویند که به آن قطع داریم پس علم متوقف بر معلوم بالذات است و حکم واقعی که معلوم بالعرض است متوقف بر علم نیست پس دوری ثابت نیست.

این فرمایش مرحوم آقای صدر تمام نیست. اول یک مثال می‌زنیم و بعد اشکال کلام ایشان را بیان می‌کنیم. مثلاً اگر من قطع به عدالت زید داشته باشم یک قطع وجود دارد که در افق نفس است و یک مفهوم عدالت وجود دارد که در افق نفس است و یک عدالت خارجی وجود دارد که متقوم به نفس زید است. مرحوم آقای صدر فرمود که علم متوقف بر معلوم بالعرض نیست این کلام دو احتمال دارد: احتمال اول این است که وجود قطع متقوم به وجود معلوم بالعرض باشد مثل این که قطع به عدالت زید دارم و او در لوح واقع فاسق است و از این جا معلوم می‌شود که علم متوقف به معلوم بالعرض نیست. اگر این معنا مراد ایشان باشد از محل بحث خارج است و درست هم نیست زیرا فرض کردیم که علم به حکم می‌خواهد در موضوع آن حکم اخذ شود و عبارت روشن‌تر آن چه که می‌خواهد در موضوع اخذ شود قطع نیست بلکه علم است و علم عبارت از قطع مصیب به واقع است و احتمال دوم این است که معلوم بالعرض از اجزاء علت علم نیست و درست است که هر جا که علم باشد

معلوم بالعرض هم هست والا علم، علم نیست اما معلوم بالعرض از اجزاء علّت علم نیست نه علّت مادی است و نه علّت صوری است و نه علّت فاعلی است و نه علّت غایی است اگر این معنا مراد ایشان باشد این که فرمودند عمل بر معلوم بالذات متوقّف است این هم درست نیست زیرا به این معنا معلوم بالذات نیز از اجزاء علّت علم نیست زیرا علم با معلوم بالذات نیز از اجزاء علّت علم نیست زیرا علم با معلوم بالذات وجوداً متحد است و یکی از این دو نمی‌تواند از اجزاء علّت دیگری باشد پس اگر معنای اول مراد باشد خروج از بحث است و اگر معنای دوم مراد باشد علم بر معلوم بالذات هم متوقّف نیست.

جواب اشکال دور که قبلاً ذکر شد این است که ما می‌دانیم که تکلیف سه مرحله دارد که عبارت از مرحله‌ی جعل و فعلیّت و تنجّز است. تکلیف امر اعتباری است که در عالم اعتبار عقیب انشاء موجود می‌شود مثلاً مولى می‌فرماید: (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) تا مولى این را فرمود وجوبی در عالم اعتبار پیدا می‌شود که وجوب حج بر مستطیع باشد و این وجوب انشایی است و یک وجوب حج داریم که در مرحله‌ی فعلیّت است و آن در جایی است که موضوع در خارج فعلی می‌شود یعنی همین که زید مستطیع شد وجوب حج نسبت به زید فعلی می‌شود. تکالیف در مرحله‌ی فعلیّت به دو دسته تقسیم می‌شوند یعنی از آن‌ها به مرحله‌ی تنجّز می‌رسند و بعضی از آن‌ها به این مرحله نمی‌رسند و برای رسیدن به مرحله‌ی تنجّز، و صول شرط است درما نحن فيه مرحوم آقای صدر فرمود که حکم متوقّف بر علم است و آل ما این است که آیا حکم در مرحله‌ی جعل متوقّف بر علم است یا در مرحله‌ی فعلیّت متوقّف بر آن است؟ معلوم است که حکم در مرحله‌ی جعل متوقّف بر علم به آن نیست بلکه حکم در مرحله‌ی جعل متوقّف بر مفهوم (العالم بالحکم) است که در ذهن جاعل است نه این که متوقّف بر خود علم باشد — حکم در مرحله‌ی فعلیّت بر خود علم متوقّف است — و علم به حکم متوقّف بر حکم در مرحله‌ی جعل است و در ناحیه‌ی علم، مفهوم علم بر چیزی متوقّف نیست و مصداق علم — که علّت مکلف به حکم است — بر وجود حکم است — بر وجود حکم در مرحله‌ی جعل متوقّف است و حکمی که متوقّف بر خود علم است حکم در مرحله‌ی فعلیّت است بنابراین حکم در مرحله‌ی فعلیّت متوقّف بر علم است و علم به حکم بر وجود حکم در مرحله‌ی جعل متوقّف است و دور لازم نمی‌آید.

وجه دوم: گفتند که اگر قطع به یک حکم در موضوع شخص همان حکم اخذ شود بین طبیعت علم و متعلق علم تهافت و خلف لازم می‌آید. اقتضای طبیعت علم کشف عمّا تعلق به است با قطع نظر از این که این علم باشد یا نباشد مثلاً علم پیدا می‌کنیم که این دیوار سفید است و این علم کشف می‌کند که سفید بودن دیوار واقعیت دارد و این که دیوار سفید است با قطع نظر از علم ما است یعنی چه علم ما باشد و چه نباشد دیوار سفید است و قطع هیچ نقشی در متعلق خودش ندارد. به عبارت دیگر حیثیت قطع حیثیت کشف و مرآه است و واقع را به ما نشان می‌دهد بدون این که به این قطع و علم نظر و توجه شود. حال اگر فرض کردیم که متعلق قطع - یعنی حکم - متوقف بر این علم است یعنی متعلقش وقتی تحقق و فعلیت پیدا می‌کند که علم حاصل شود بین آن چه که مقتضای طبع علم است و بین متعلق علم تهافتی پیش می‌آید زیرا مقتضای طبع قطع کشف متعلق با قطع نظر از قطع و علم است و با اخذ علم در متعلق قطع - یعنی حکم - معنایش این است که این متعلق با حصول علم و قطع محقق و فعلی می‌شود.

مرحوم آقای صدر^۱ فرمود که این وجه برهانی نیست اما وجدانی است و وجه متین و خوبی است.

اشکال: این وجه عجیب است و ما تهافت و خلفی را وجدان نمی‌نیم بلکه اگر بگوییم که خلافت وجدانی است دور از واقعیت نیست زیرا وقتی من قاطع و عالم به این حکم شدم قطع به فعلیت این حکم پیدا می‌کنم مثلاً بعد از این که من قطع پیدا کردم که شارع در شریعت وجوب نماز جمعه را بر قاطع جعل کرده است بلافاصله از این قطع، یک قطع دومی را را نتیجه می‌گیرم که وجوب صلاه جمعه بر من فعلی است. این به لحاظ وجدانی است که ایشان ادعا کرد.

جواب فنی این وجه این است که در این جا بین متعلق قطع و ما یتوقف علی القطع فرق است. متعلق قطع، تکلیف در مرحله‌ی جعل است که یک حکم کلی است و مراد از شخص حکم در عنوان بحث همین حکم است و ما یتوقف علی القطع، حکم در مقام جعل نیست بلکه حکم در مقام فعلیت است یعنی من باید به تکلیف در مرحله‌ی جعل قطع پیدا کنم تا تکلیف در مرحله‌ی فعلیت حاصل شود و این تکلیف بر قطع متوقف است و این تکلیف و

^۱ - المباحث ۱: ۴۰۸.

حکم یک حکم جزئی است و با حکم در مقام جعل که حکم کلی است فرق دارد. تو ضیح این است که اول مولى قضیه (اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة) را انشاء می‌کند و عقیب این انشاء یک وجوبی در عالم اعتبار پیدا می‌شود که این وجوب، یک قضیه‌ی کلیه‌ی شرعیه است و این قضیه، (تجب صلاة الجمعة على كل مكلف قاطع بوجوبها) است به این قضیه، قضیه‌ی کلیه شرعیه یا حکم در مقام جعل گویند و وقتی من به این قضیه قطع پیدا کردم یک حکم دیگری به نام حکم فعلی و جزئی پیدا می‌شود که در عالم اعتبار است و آن حکم، (تجب عليك صلاة الجمعة) است و این حکم متوقف بر قطع است و قطع متوقف بر آن قضیه کلیه شرعیه یا حکم در مقام جعل است پس قضیه کلیه شرعیه در مقام جعل متعلق قطع است. در عالم اعتبار، تکلیف سه مرحله دارد: مرحله اول مرحله جعل است که یک قضیه‌ی اعتباریه کلیه است که در عالم اعتبار ثابت می‌شود و مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی فعلیت است و در این مرحله نفس همان تکلیف فعلی نمی‌شود بلکه تکلیف دومی در عالم اعتبار پیدا می‌شود که جزئی نیز هست مثل (تجب على زيد صلاة الجمعة) چون موضوع آن — یعنی (زید) — جزئی است نه کلی مثل (كل مكلف قاطع). و مرحله‌ی سوم مرحله‌ی تنجز است و همین تکلیف جزئی — مرحله‌ی دوم و سوم یک تکلیف است بخلاف مرحله‌ی دوم و اول که دو تکلیف است — گاهی به مرحله‌ی تنجز می‌رسد و نفس همین تکلیف جزئی منجز می‌شود و گاهی به این مرحله نمی‌رسد. و کسانی که مرحله‌ی فعلیت را منکر شدند گفتند که فقط یک تکلیف داریم و آن هم در مرحله‌ی جعل است.

وجه سوم: گفتند که اگر علم به حکم در موضوع شخص همان حکم اخذ شود لغویت لازم می‌آید. تقریب این وجه این است که شارع می‌خواهد وجوب صلاة یا حرمت خمر را بر قاطع به وجوب صلاة و قاطع به حرمت خمر جعل کند و قصد شارع از ایجاب و تحریم، تحریک و زجر است. اگر شخص قطع به وجوب پیدا کند ولو در واقع آن عمل واجب نباشد، اگر بخواهد که مکلف تحریک شود به همان قطع به وجوب تحریک می‌شود و اگر بخواهد تحریک نشود با جعل وجوب هم تحریک نمی‌شود چون همیشه محرک و رادع ما یک امر نفسانی است و هیچ وقت امر خارجی محرک و رادع ما نمی‌شود لذا اگر در کیف کسی یک عقرب باشد و او نسبت به آن آگاه نباشد کیف را برمی‌دارد و به همه جا می‌برد و اگر اعتقاد

داشته باشد که در داخل کیف، یک عقرب است و در واقع عقرب هم نباشد به آن کیف نزدیک هم نمی‌شود پس در امر نفسانی ما فقط اعتقاد ما مؤثر است. در ما نحن فیه اگر شارع بخواهد بر قطع به وجوب صلاه، وجوب آن را جعل کند اگر خود قطع منشأ تحریک شخص قاطع با وجوب صلاه شود جعل وجوب لغو است و اگر قطع منشأ انبعاث و تحریک او نشود با هم جعل وجوب لغو است زیرا امر خارجی موجب تحریک شخص نمی‌شود.

از این وجه جواب دادند که جعل بوجوب منشأ قطع مکلف به وجوب می‌شود یعنی اگر وجوب را جعل کنیم و این جعل به او واصل شود در او قطع به وجوب حاصل می‌شود و وقتی که قطع پیدا کرد منبعث می‌شود. برای تقریب به ذهن، اگر کسی قدرت بر حرکت ندارد اما اگر مولی یا محبوب به او بگوید (راه برو) به خاطر محبتی که به مولی یا محبوبش دارد در او قدرت بر حرکت ایجاد می‌شود و این امر لغو نیست. در ما نحن فیه قطع منشأ انبعاث است و جعل حکم به خاطر این است که قطع برای او ایجاد شود چون جعل یکی از اسباب تکوینی برای پیدایش قطع است.

وجه چهارم: گفتند که قطع به حکم اگر در موضوع همان حکم اخذ شود کارش این است که هیچ وقت ای حکم به فعلیت نمی‌رسد و اگر حکم ی را شارع مقدس جعل کند که هیچ وقت به فعلیت نرسد جعلش لغو است مثلاً اگر شارع مقدس بفرماید که نماز واجب است بر کسی که به این وجوب ملتفت نباشد و فرض این است که شخص غافل تکلیف فعلی هم ندارد یعنی در واقع این وجوب را جعل کرد برای کسی که غافل است این تکلیف لغو است زیرا جعلی است که هیچ وقت فعلی نمی‌شود چون شخص نسبت به تکلیف یا غافل است و یا ملتفت است. اگر ملتفت باشد موضوع محقق نیست و اگر غافل باشد شخص غافل تکلیف فعلی ندارد پس باز هم تکلیف، موضوع ندارد. در ما نحن فیه نیز شارع مقدس وجوب را برای قاطع به وجوب جعل کرد و این حکم هیچ وقت نسبت به مکلف به فعلیت نرسد زیرا گفتیم که حکم سه مرحله دارد: مرحله ی جعل و مرحله ی فعلیت و مرحله ی امتثال. و ما وقتی به حکم فعلی علم پیدا می‌کنیم که به وجود موضوع علم پیدا کنیم مثلاً این مایع خمر است و شرب این مایع حرمت فعلی دارد و وقتی مکلف علم به حرمت فعلی آن پیدا می‌کند که علم به خمریت این مایع پیدا کند. در ما نحن فیه شارع مقدس فرمود که شرب خمر حرام است بر کسی که قاطع به حرمت آن است، و به حرمت فعلی این خمر وقتی علم پیدا می‌کنم که

به موضوع — یعنی قطه به حرمت — قطع پیدا کنم. در امور نفسانی، علم مابه آن‌ها، زائد بر خود آن‌ها نیست مثلاً وقتی علم پیدا کنیم که این مایع خمر است علم دوم به آن پیدا نمی‌کنیم و همیشه علم دوم نفس همان علم اول است و به عبارت دیگر وقتی معلوم ما در افق نفس ما باشد نفس این معلوم، علم به خودش نیز هست. در ما نحن فیه شرب این خمر، حرمت فعلی دارد و علم به حرمت فعلی آن متوقف بر قطع به موضوع است و چون در موضوع آن، قطع به حرمت اخذ شده است بنابراین علم من به حرمت فعلی این مایع متوقف بر قطع به قطع به حرمت است و همیشه قطع به قطع عین خود قطع است پس علم من به حرمت متوقف بر علم من به حرمت است و لازم می‌آید که وجود یک شیء متوقف بر وجود خودش باشد و این نکته‌ای است که در دور وجود دارد و باعث استحاله‌ی دور می‌شود.

اشکال وجه مذکور این است که زمانی قطع به حرمت شرب این خمر — یعنی قطع به حرمت فعلی و حک جزئی — پیدا می‌کنم که قطع به موضوع پیدا کنم و موضوع حرمت فعلی، قطع به جعل — یعنی قطع به حرمت در مقام جعل که حکم کلی است — است بنابراین قطع به حرمت فعلی متوقف بر قطع به جعل حرمت است و توقف یک شیء بر نفسش لازم نمی‌آید چون در این جا قطع به یک شیء متوقف بر قطع به شیء دیگر است.

نتیجه بحث تا این جا این شد که هیچ محذوری ندارد که شارع مقدس، حکمی را بر خصوص قاطعین به آن حکم جعل کند و بر کسانی که قاطع به آن نیستند آن حکم جعل نشده است.

بقی فی المقام امران:

امر اول: سابقاً گفتیم که در عالم اعتبار یک حکم در مرحله‌ی جعل و یک حکم در مرحله‌ی فعلیت داریم و در اصطلاح اصولیین نام حکم اول را جعل و نام حکم دوم مجعول گذاشت شد و در واقع ما سه چیز داریم که عبارت از عملیه‌ی الجعل و جعل و مجعول هستند مثلاً وقتی شارع مقدس می‌فرماید: «اقیموا الصلاة» این انشاء را عملیه‌ی الجعل می‌گویند که فعل جاعل و امری تکوینی است عقیب این عملیه‌ی الجعل یک امر اعتباری و قضیه‌ی کلیه داریم که عبارت از (تجب الصلاة علی المکلف) است این حکم کلی اعتباری را جعل می‌گویند که نتیجه‌ی عملیه‌ی الجعل است. وقتی که مکلف پیدا شود به عدد مکلفین، یک قضیه‌ی اعتباریه‌ی جزئی پیدا می‌شود مثلاً وقتی زید محقق شد یک حکم جزئی (تجب

الصلاة علی زید) پیدا می‌شود و وقتی عمرو محقق شد یک حکم جزئی دیگر - یعنی (دجب الصلاة علی عمرو) پیدا می‌شود و وقتی بکر محقق شد یک حکم جزئی دیگر - یعنی (تجب الصلاة علی بکر) - پیدا می‌شود به این حکم‌های جزئی، مجعول گویند.

یک اختلافی در محل بحث، بین مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای صدر وجود دارد. مرحوم آقای صدر^۱ می‌فرماید که مجعول وجود فرضی دارد یعنی جعل به مجعول تحلیل می‌شود و مرحوم آقای خویی می‌فرماید که مجعول وجود واقعی دارد و در عالم اعتبار به عدد موضوع مجعول داریم یعنی جعل به مجعول منحل می‌شود - اگر کثرت فرضی باشد تعبیر به تحلیل می‌شود و اگر کثرت واقعی باشد تعبیر به انحلال می‌شود - ما تابع نظر مرحوم آقای خویی هستیم. اما این که مجعول و احکام فعلی داریم بین این دو بزرگوار اختلافی نیست.

جعل ما در این بود که آیا علم به حکم را می‌توانیم در موضوع خود آن حکم اخذ کنیم یا نه؟ سؤال این است که آیا مراد از حکم، جعل است یا مراد از آن، مجعول است؟ مرحوم آقای صدر قائل است که نزاع مربوط به مجعول است یعنی بحث می‌کنیم که آیا شارع می‌تواند صلاة را واجب کند بر کسی که قاطع به مجعول - یعنی حکم فعلی - است یعنی مثلاً بفرماید: «این مکلف اگر به وجوب صلاة برخوردت علم پیدا کردین صلاة بر تو واجب است». و برخی گفتند که نزاع مربوط به جعل است. کسانی که بین حکم جعل و مجعول تفکیک نکرده بودند این‌ها وقتی می‌گفتند (علم به حکم)، نظرشان به جعل - یعنی قضیه‌ی کلیه (تجب الصلاة علی المكلف) بود. مرحوم آقای خویی قائل بود که محال است علم به حکم در موضوع حکم در مقام جعل اخذ شود.

به نظر ما اصل نزاع مربوط به جعل است یعنی بحث در این است که آیا علم به جعل را می‌توان در موضوع حکم قرارداد و شارع بفرماید: «تجب الصلاة علی کل مکلف قاطع وجوب الصلاة».

این مسأله که در اصول مطرح شد بر این خاطر بود که علمای اصول با احکامی در فقه برخورد کردند که قطع به آن‌ها در موضوع آن‌ها اخذ شده بود مثلاً وجوب قصر بر کسی ثابت است که عالم به وجوب قصر باشد یا جهل و اخفاف بر کسی واجب است که عالم به وجوب اخفات و جهل باشد.

^۱ - البحوث ۴: ۱۰۵.

تا این جا بحث ما مربوط به این بود که مراد از حکم، جعل باشد. اما اگر مراد از حکم، مجعول باشد و نزاع در این باشد که آیا می توان علم به مجعول را در موضوع آن اخذ کرد و شارع بفرماید: «ای زید، نماز بر تو واجب است به شرط این که قطع پیدا کنی که نماز بر تو واجب است» به عبارت دیگر این گونه جعل کند که (تجب الصلاة علی کلّ مکلف قاطع بالوجوب الفعلی للصلاة علیه) یعنی هر مکلفی که قطع به وجوب فعلی صلاة بر خودش پیدا کند نماز بر او واجب است، اگر واقعاً محل نزاع، این باشد ما هم قائلیم که محال است که علم به مجعول در موضوع شخص همان حکم اخذ شود اما مرحوم آقای خویی هردو را محال می داند. به نظر ما اگر مراد از حکم، جعل باشد اخذ علم به جعل در موضوع شخص همان حکم، ممکن است و اگر مراد از حکم، مجعول باشد اخذ قطع به مجعول در موضوع شخص همان حکم محال است و وجه استحاله ی آن به نظر ما، وجوه چهارگانه مذکور غیر از وجه سوم - یعنی لزوم لغویت - است و روی نظر مرحوم آقای صدر از این چهار وجهی که گذشت فقط وجه دوم و وجه چهارم در استحاله تمام است و وجه اول و سوم تمام نیست.

امر دوم: اگر اخذ علم به حکم در موضوع آن حکم، محال است ما در شریعت احکامی را مخصوص به عالمین به آنها داریم مثل وجوب جهر و اخفاف و وجوب جهر، که گفتند: جهر و اخفات بر کسی واجب است که عالم به وجوب آن باشد و قصر بر کسی واجب است که عالم به وجوب آن است و بالاتر از این، التفات به احکام شرعی در موضوع تمام آنها اخذ شده است زیرا مشهور فقهاء قائل اند که اگر شخص ملتفت به حکم نباشد حکم بر او فعلی نیست. عدم التفات در صورت غفلت و نسیان و جهل مرکب شکل می گیرد و حکم بر ملتفت فعلی است. پس التفات در موضوع همه ی احکام شرعی اخذ شده است. فرق بین نظر مشهور و نظر مرحوم آقای صدر این است که مشهور التفات را شرط در فعلیت حکم می داند و مرحوم آقای صدر آن را شرط در تنجز حکم می داند، — التفات شامل علم و ظن و شک و وهم می شود - منتهی اگر گفتیم که اخذ علم به حکم در موضوع آن محال است اخذ التفات به احکام در موضوع آنها نیز محال خواهد بود چون نکته اشکال در هر دو یکی است.

مرحوم آقای صدر^۱ این شبهه را در مورد علم جواب داد. ایشان فرمود که علم در موضوع مجعول اخذ شده است و متعلق علم، جعل است یعنی علم به جعل در موضوع مجعول اخذ

^۱ - البحوث ۴: ۱۰۴.

شده است مثلاً وجوب صلاة جمعه بر مکلف، جعل است و وقتی که زید، عالم به وجوب صلاة جمعه شد وجوب صلاة جمعه بر زید قاطع به وجوب آن، حکم فعلی است. بنابراین شبهه مذکور حل می‌شود و جهر بر کسی که عالم به جعل باشد واجب است و علم به وجوب جهر - یعنی جعل - موضوع برای وجوب جهر - یعنی مجعول - بر شخص عالم به وجوب جهر است. در وجوب اخفات و وجوب قصر نیز همین بیان می‌آید.

جواب مرحوم آقای صدر در احکامی که در موضوعات علم به آن‌ها اخذ شده است - مثل وجوب جهر و اخفات و وجوب قصر - تمام است اما اگر در موضوع احکام، التفات اخذ شود جواب ایشان تمام نیست زیرا شرط فعلیت تکلیف، التفات است و در موضوع مجعول، التفات اخذ شده است و متعلق التفات باید خود مجعول باشد زیرا اگر متعلق التفات، جعل باشد باز حکم فعلی نمی‌شود مثلاً زیرا اگر متعلق التفات، جعل باشد باز حکم فعلی نمی‌شود مثلاً این مایع خمر است و شما غافلید و علم هم دارید که در شریعت اسلام شرب خمر حرام است یعنی شما عالم به جعل هستید. مجعول حرمت این مایع است که شما نسبت به آن غافل یا ناسی یا جاهل مرکب هستید الان حکم نسبت به شما فعلی نیست. پس التفات به جعل به درد نمی‌خورد و مراد کسانی که التفات را شرط در فعلیت حکم می‌دانند التفات به مجعول است و التفات به جعل لازم هست ولی کافی نیست و باید التفات به مجعول داشته باشیم و اگر التفات به مجعول داشته باشیم التفات به جعل را نیز در داخل خودش دارد. بنابراین کسی که حرمت شرب خمر را در شریعت می‌داند اما نسبت به این مایع که خمر است و شرب آن حرام است غافل یا ناسی یا جاهل مرکب است حرمت شرب این خمر بر او فعلی نیست و زمانی این حکم فعلی می‌شود که التفات به این حرمت - یعنی مجعول - پیدا شود. در موردی که مکلف شک دارد که این مایع خمر است یا خمر نیست و در واقع خمر باشد مشهور قائل اند که حرمت شرب این مایع بر او فعلی است منتهی چون شک است و استصحاب عدم خمریت دارد این استصحاب معذور است یعنی نمی‌گذارد که حرمت فعلی شرب این مایع به مرحله تنجز برسد لذا وقتی این مکلف، مایع مذکور را شرب کرد گرچه فعل حرام مرتکب شد اما عقاب نمی‌شود. خلاصه این که عمده اشکال التفات است که مرحوم آقای صدر متعرض حل آن نشده است و ایشان قائل است که اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول محال است و به نظر می‌رسد که براساس نظر مشهور، در همه احکام

شرعیه، التفات به مجعول در موضوع مجعول اخذ شده است و این اشکال را هم مرحوم آقای صدر و هم مشهور باید جواب دهند.

این اشکال دو جواب دارد. جواب اول این است که امکان دارد کسی مبنای مشهور را نپذیرد که این که مرحوم آقای صدر، مبنای مشهور را نپذیرفته است و ما هم از ایشان تبعیت کردیم. مرحوم آقای صدر قائل است که در فعلیات احکام، التفات معتبر نیست بلکه در فعلیات احکام فقط فعلیات موضوع معتبر است و همین که یک خمر در این جا موجود شد شرب این خمر حرام است و این تکلیف فعلی است چه مکلف جاهل باشد و چه ناسی باشد و چه غافل باشد و چه جاهل مرکب باشد و التفات شرط تنجز است و دور لازم نمی آید زیرا تنجز متوقف بر التفات است و التفات بر مجعول متوقف است.

جواب دوم این است که روی نظر مشهور نیز این شبهه قابل جواب است زیرا در موضوع مجعول - یعنی موضوع حکم فعلی - دو التفات اخذ شده است که یکی التفات به جعل است و دومی التفات به موضوع است. التفات به جعل این است که مثلاً مکلف ملتفت باشد که در شریعت خمر حرام است، و التفات به موضوع این است که مثلاً مکلف ملتفت باشد که این مایع خمر است و التفات به حکم فعلی - که حرمت این مایع است - لازم نیست. بنابراین در موضوع مجعول، دو التفات اخذ شده است - یعنی التفات به جعل و التفات به موضوع - و این دو التفات متوقف بر مجعول نیستند. به عنوان مثال، قضیه کلیه (الخمر حرام) جعل است و موضوع (هذا خمر) است و حکم جزئی (هذا حرام) مجعول است که حکم فعلی است. در موضوع این حکم فعلی وجود دو التفات لازم است که یکی التفات به کبرای کلی (الخمر حرام) است و دیگری التفات به موضوع - یعنی (هذا خمر) - است با وجود این دو التفات، مجعول و حکم فعلی - یعنی (هذا حرام) - محقق می شود اصل شبهه این بود که مجعول متوقف بر التفات به مجعول است و این شبهه از این طریق برطرف می شود که مجعول متوقف به موضوع است و این دو التفات متوقف بر مجعول نیست تا دور لازم آید. این تمام کلام در جهت رابعه بود و نتیجه بحث این شد که اگر مراد از حکم، جعل باشد اشکالی ندارد که علم به جعل را در موضوع مجعول اخذ کنیم اما اگر مراد از حکم، مجعول باشد اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول ممکن نیست.

الجهة الخامسة: في الموافقة الالتزامية

علمای اصولی بحثی را در مبحث قطع مطرح کردند و گفتند که قطع مستدعی موافقت عملیه است آیا مستدعی موافقت التزامیه نیز هست یا نیست؟ مثلاً من قطع به حرمت شرب خمر دارم و موافقت عملیه این است که شرب خمر را ترک کنم و یا قطع به وجوب نماز جمعه دارم و موافقت عملیه این است که در روز جمعه نماز جمعه را بخوانم. سخن در این است که آیا موافقت التزامیه نیز لازم است یا لازم نیست؟

علماء افعال انسان را به دو قسم تقسیم کردند و آن دو عبارت از افعال جوارحی و افعال جوانحی هستند. افعال جوارحی افعالی هستند که در آن حرکتی را در عضوی از اعضاء بدن ایجاد می‌کنیم مثل حرکت پا و حرکت دست و افعالی مثل اکل و شرب و خیاطی و نجاری و آهنگری. و رانندگی از همین قبیل افعال هستند و در حقیقت این افعال، اسم‌های مختلف هستند و الاً فعل آن‌ها از یک سنخ بیشتر نیست و آن‌هم عبارت از حرکت عضوی از اعضای بدن است. آهن‌گر با حرکتی که در دست‌هایش ایجاد می‌کند آهنگری می‌کند و نجار و خیاط نیز با حرکت دشتشان کارشان را ایجاد می‌کنند. یک سری افعال دیگری را داریم که به آن‌ها افعال جوانحی گویند. این افعال مربوط به ذهن ما است از قبیل تفکر و تخیل و تصور و تصدیق و این‌ها در واقع افعالی هستند که در درون ذهن ما ایجاد می‌شوند و یک قسم فعل هم داریم که گفته می‌شود که این فعل هم جوارحی است و هم جوانحی است و آن فعل عبارت از تکلم است. وقتی ما تکلم می‌کنیم در زمان واحد دو فعل را انجام می‌دهیم و فعلمان هم در مرتبه‌ی ذهن است و هم در مرتبه‌ی عضو است لذا وقتی تکلم می‌کنیم هم ذهن ما مشغول است و هم زبان و دهان و لب‌ها و حنجره و بعضی گفتند که درست است که در تکلم، هر دو نوع فعل را انجام می‌دهیم اما در همه‌ی افعال جوارحی انسان همین‌گونه است یعنی همه‌ی افعال جوارحی مقارن با افعال ذهنی و جوانحی است یعنی در واقع، فاعل افعال را تصور می‌کند و برایش تصدیق حاصل می‌شود که الان باید این فعل را انجام دهد. تا وقتی که کاری را تصور و تصدیق نکنیم عقل دستور نمی‌دهد که این کار را انجام بده حتی در افعالی که بر طبق عادت انجام می‌گیرد نیز همین‌طور است منتهی انسان به آن التفات ندارد.

موافقت التزامیه از افعال جوانحی است و گفتند که موافقت التزامیه — که از آن به عقد القلب تعبیر می‌کنند و یک امر اختیاری ذهنی است — این است که وقتی — مثلاً — شارع

مقدس به نماز امر و از شرب خمر نهی کرد ما در مقابل این تکلیف خاضع و خاشع و منقاد با شیم و معترض نبا شیم. پس به خضوع قلبی و نفسانی در مقابل امر و نهی مولی موافقت التزامیه گفته می‌شود و این یک امر اختیاری است.

بحث ما در این جهت در دو مقام است: مقام اول این است که آیا موافقت التزامیه واجب است یا واجب نیست؟ و مراد ما از وجوب اعم از وجوب شرعی و وجوب عقلی است یعنی آیا شرعاً و یا عقلاً موافقت التزامیه واجب است یا واجب نیست؟ و مقام دوم در ثمره‌ی این بحث است علماء برای این بحث یک ثمره ذکر کردند و ما باید ببینیم که آیا این ثمره درست است یا درست نیست؟

مقال اول: وجوب موافقت التزامیه و عدم وجوب آن

ظاهر این است که موافقت التزامیه نه وجوب شرعی دارد و نه وجوب عقلی دارد. اما وجوب شرعی ندارد زیرا وقتی که ما به ادله رجوع کنیم ادله ما را به عمل تکلیف کرده است و به التزام تکلیف نکرده است مثلاً در آیه‌ی شریفه آمده است: (لله على الناس حج البيت) و یا در آیه‌ی شریفه آمده است: (أقيموا الصلاة) و این گونه نیامده است که (إلتزموا بوجوب الصلاة) پس در ادله شرعیه خود عمل تحت امر و نهی رفته است و موافقت التزامیه وجوب شرعی ندارد. و وجوب عقل هم ندارد زیرا در وجوب عقلی باید به حکم عقل رجوع کنیم و آن مقدار که در نظر عقل، مولی بر عبد حق دارد اطاعت عبد از او اوست. در موالی عرفیه نیز همین طور است مثلاً اگر مولایی نصف شب عبدش را به آوردن آب امر کند و عبد برای او آب بیاورد ولی در دلش نسبت به این امر معترض باشد در نزد عقلاء، این شخص مذمت نمی‌شود بلکه اگر در نزد دیگری این اعتراض را اظهار کند به گونه‌ای که همراه با توهین باشد عنوان اهانت به مولی را پیدا می‌کند اما اگر همراه با توهین به مولی نباشد، مثلاً بگوید به نظر من، جناب مولی اشتباه می‌کند که نصف شب عبدش را بیدار می‌کند و از او می‌خواهد که برایش آب بیاورد، عنوان اهانت به مولی را پیدا می‌کند. پس آنچه که در مقابل مولی وجوب عقلی داری اطاعت و ترک معصیت است اما این که عبد التزام قلبی به اوامر و نواهی مولی داشته باشد عقل به آن حکم نمی‌کند. پس هیچ دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه نداریم. این تمام کلام در مقام اول بود.

مقام دوم: علماء برای وجوب موافقت التزامیه و عدم وجوب آن ثمره‌ای را ذکر کردند و آن در جایی است که فی نفسه مانعی از اجرای اصل عملی وجود ندارد چون با اجرای آن مخالفت عملیه لازم نمی‌آید اما اگر گفتیم که موافقت التزامیه واجب است این اصل عملی جاری نمی‌شود و بنابر عدم وجوب موافقت التزامیه اصل عملی جاری می‌شود مثلاً دو اناء وجود دارد و مکلف علم اجمالی به طهارت یکی از دو اناء - که سابقاً نجس بودند - دارد. در این مورد، استصحاب در ناحیه‌ی اناء یمین می‌گوید که این اناء نجس است چون حالت سابقه در هر یک از این دو اناء نجاست بود. علمای اصول گفتند که هر دو استصحاب جاری می‌شود زیرا در ست است که مکلف یقین دارد که یکی از این دو استصحاب خلاف واقع است اما این دو استصحاب نجاست ظاهری را ثابت می‌کنند و نجاست ظاهری با طهارت واقعی منافاتی ندارد و مخالفت عملیه هم لازم نمی‌آید زیرا استصحاب اول می‌گوید که تو از این اناء اجتناب کن و استصحاب دیگر می‌گوید که تو از اناء دیگر اجتناب کن و با اجتناب از هر دو اناء، مخالفت عملیه لازم نمی‌آید و فقط مخالفت علمی لازم می‌آید چون مکلف می‌داند که یکی از دو اصل خلاف واقع است.

لذا فقهاء فرمودند که هر دو استصحاب جاری است. گفته شد که ثمره‌ی عملی وجوب موافقت التزامیه و عدم وجوب آن در این جا ظاهر می‌شود به این بیان که اگر موافقت التزامیه واجب باشد دو استصحاب نجاست جاری نمی‌شود زیرا اجرا این دو استصحاب نجاست جاری نمی‌شود زیرا اجرای این دو استصحاب خلاف موافقت التزامیه است زیرا با اجرای هر دو استصحاب، مکلف هم باید ملتزم به نجاست اناء اول باشد و هم باید ملتزم به نجاست اناء دوم باشد و حال این که می‌داند در لوح واقع یکی از دو اناء ظاهر است و باید ملتزم به طهارت احدهما باشد پس با اجرای هر دو استصحاب مخالفت التزامیه لازم می‌آید. اما اگر گفتیم که موافقت التزامی واجب نیست لازم می‌آید. اما اگر گفتیم که موافقت التزامیه واجب نیست مانعی برای اجرای دو استصحاب نجاست وجود ندارد چون اجرای آنها مستلزم مخالفت عملیه نیست.

البته مثال مذکور مثال فرضی است زیرا کسانی که قائل به وجوب موافقت التزامیه هستند آن را در تکلیف قائل اند نه احکام وضعیه بلکه اگر به جای نجاست، حرمت شرب را ذکر کنیم برای ما نحن فیه مثال درستی است.

این ثمره‌ای که بیان شد درست نیست ولو ما قائل به وجوب موافقت التزامیه باشیم، چون استصحاب نجاست را جاری می‌کنیم و ملتزم به نجاست ظاهری هر دو و طهارت واقعی ادهما که در لوح واقع ظاهر است می‌شویم. بلکه اگر قائل شویم که بر مکلف لازم است که ملتزم به طهارت یکی از این دو بخصوصه شود این کلام نادرست است زیرا اقتضای تکلیف، حد اکثرش این است که به خود حکم واقعی ملتزم شود نه به حکم ضدش، چون اگر مکلف ملتزم به طهارت اناء یمین شود شاید در واقع، اناء یمین محکوم به ضد طهارت یعنی نجاست باشد مضافاً بر این که این التزام تشریع نیز هست زیرا مکلف ملتزم به حکمی شد که بر او معلوم نیست. پس این موردی که به عنوان ثمره ذکر شد تمام نیست. این تمام بحث در جهت پنجم بود.

الجهة السادسة: حجية الدليل العقلي

سابقاً گفتیم که قطع حجت است. در این جهت می‌خواهیم بحث کنیم که اگر برای شخصی از غیر کتاب و سنت یعنی از راه دلیل عقلی، قطع به حکم شرعی حاصل شد آیا این قطع بحث است یا حجت نیست و به عبارت دیگر آیا این دلیل عقلی حجت است یا حجت نیست؟

مراد ما از ادله عقلیه، ادله عقلیه در باب احکام است یعنی آن دلیل عقلی که در عرض کتاب و سنت است نه آن دلیل عقلی که متقدم بر کتاب و سنت است، این دلیل عقلی محل بحث نیست زیرا اعتبار کتاب و سنت به این دلیل عقلی ثابت می‌شود و برای اثبات کتاب و سنت نمی‌توان به خود کتاب و سنت استدلال کرد این دلیل عقلی معتبر است. و یک دلیل عقلی دیگر داریم که متأخر از کتاب و سنت است مثل این وقتی بحث می‌کنیم که چرا باید به کتاب و سنت عمل کنیم یا چرا باید از خداوند و رسول و امام اطاعت کنیم وجوب این‌ها به دلیل عقلی ثابت می‌شود این دلیل عقلی هم محل بحث نیست. دسته سوم از دلیل عقلی، آن دلیل عقلی است که در عرض کتاب و سنت است یعنی فقهاء به آن برای استنتاج احکام شرعیه استفاده می‌کنند مثل ادله عقلیه‌ای که برای وجوب شرعی مقدمه به آن استدلال کردند و کسانی که به وجوب شرعی مقدمه قائل شدند از مقدمات عقلیه این وجوب را استفاده کرده‌اند. پس بحث ما از دلیل عقلی، آن دلیل عقلی است که در عرض کتاب و سنت است و بحث ما این است که آیا قطع حاصل از دلیل عقلی حجت است یا حجت نیست؟

علمای اصول قائل به حجّیت این قطع شده‌اند و این قطع را مانند قطع حاصل از کتاب و سنت می‌دانند. به علمای اخباری نسبت داده شد که قائل‌اند قطع حاصل از غیر کتاب و نسبت حجّت نیست. پس نزاع در این موقع شد که آیا قطع حاصل از دلیل عقلی حجّت است یا حجّت نیست؟ و این بحث در دو مقام واقع می‌شود: مقام اوّل در مورد کشف از حکم شرعی است یعنی باید ببینیم که آیا دلیل عقلی می‌تواند کاشف از حکم شرعی باشد یا نمی‌تواند؟ به عبارت دیگر آیا دلیل عقلی قاصر از کشف حکم شرعی است یا این که دلیل عقلی در مقام کشف از حکم شرعی قصوری ندارد. مقام دوم مقام تنجّز است یعنی اگر در مقام اوّل قائل شدیم که دلیل عقلی قصوری در کشف از حکم شرعی ندارد آیا قطعی که از این دلیل عقلی حاصل می‌شود منجّز است - و تکلیف با آن منجّز می‌شود - یا منجّز نیست؟ کسانی که قائل‌اند که دلیل عقلی حجّت نیست دو دسته شدند بعضی گفتند که دلیل عقلی صلاحیت کشف از حکم شرعی را ندارد و دسته‌ی دیگر گفتند که دلیل عقلی صلاحیت آن را دارد اما قطعی که از دلیل عقلی حاصل می‌شود منجّز نیست.

مقام اوّل: به اخباریین نسبت داده شد که ظاهر کلامشان این است که دلیل مقامی صلاحیت کشف از حکم شرعی را ندارد و به رئیس اخباریین — یعنی امین استرآبادی رحمه الله نسبت داده شد که فرمود اگر ما به علوم عقلیه مانند کلام و فلسفه رجوع کنیم می‌بینیم که در مسائل مختلفه، اقوال عدیده و کثیره وجود دارد و هر کسی که قائل به مطلبی شد برای آن دلیل عقلی ذکر کرد و فرض این است که همه‌ی اقوال نمی‌تواند درست باشد و نهایتش این است که یکی از این اقوال درست باشد مثلاً در علم کلام فرض کنیم که پنجاه مسأله داشته باشیم و آرای که در مسائل علم کلام داریم دویست رأی است به‌طور متوسط در هر مسأله‌ی کلامی چهار رأی وجود دارد، فرض کنیم که در هر مسأله، بین این آراء، یک رأی درست باشد و این احتمال نیز هست که هر چهار رأی اشتباه باشد. اگر یکی از چهار رأی درست باشد معنایش این است که هفتاد و پنج درصد این ادله خطاء است و فقط بیست و پنج درصد آن مطابق با واقع است نظیر همین سخن را ما در مسأله‌ی فقی هم گفته‌ایم به عنوان مثال کتاب عروة الوثقی کتابی است که در آن چهار هزار مسأله هست و نوعاً هر مسأله متضمن چند فرع است ما اگر فروع عروه را به‌طور متوسط در نظر بگیریم حدود ده هزار فرع و حکم شرعی می‌شود و از طرف دیگر حاشیه‌ی علماء بر این کتاب بسیار زیاد

است و اگر فقط حاشیه‌ی معتبر را در نظر بگیریم و فرض کنیم که در هر فرعی پنج رأی وجود دارد در مجموع این ده هزار فرع، پنجاه هزار رأی داریم که در هر فرع یک رأی آن مربوط به صاحب عروه و چهار رأی آن مربوط به محشّین است و اگر فرض کنیم که در این پنج رأی، یک رأی مطابق با واقع باشد معنایش این است که در مجموع فتاوی، هشتاد درصد آن خلاف واقع است این امر را از روی حساب احتمالات بیان کردیم.

همین نکته ذهن مرحوم استرآبادی را به خودش مشغول کرد که اگر به کتاب کلامی مراجعه کنیم در مسائل کلامی کمتر مسأله‌ای پیدا می‌شود که در آن اقوال متعدّد پیدا نکنیم مثلاً راجع به علم حق تعالی دوازده نظریّه وجود دارد یا راجع به اراده‌ی حق تعالی هشت نظریّه وجود دارد و یا راجع به عالم عقول و مجردات بیش از ده نظریّه وجود دارد و علم کلام علمی است که مبتنی بر ادّله عقلیه است بلکه تعدادی از علوم خاصّ مانند حساب و هندسه و جبر، وجود دارد که در آن‌ها اختلافی نیست گرچه ادّله این‌ها نیز عقلی است. خلاصه این‌که اگر انسان به وجدان خود رجوع کند برای او قطع پیدا می‌شود که حدود زیادی از ادّله عقلیه، خطایش بیش‌تر از صوابش است. علمای اخباری از این مقدّمه نتیجه گرفتند که اگر تنبّه پیدا کنیم می‌فهمیم که این ادّله عقلیه مقید قطع نیست یعنی با توجّه به این مقدّمه، دیگر با ادّله عقلیه کسی به قطع نمی‌رسد. این نظر علمای اخباری است و به نظر آنان اشکال دلیل عقلی در حجّیت آن نیست بلکه در کاشفیت آن است یعنی ادّله عقلیه قاصر از این هستند که بتوانند واقع را به ما نشان دهند.

علمای اصول سعی کردند که این کلام را جواب دهند. ما برای این‌که کلام اخباریین را بررسی کنیم آن را در دو مورد بحث می‌کنیم: مورد اوّل در احکام عقل نظری است و مورد دوّم در احکام عقلی عملی است. احکام عقل نظری قضایایی هستند که محمول آن‌ها غیر از حسن و قبح است. قضایایی که در کلام و فلسفه مطرح می‌شود همه‌ی آن‌ها احکام عقل نظری هستند مانند استحاله تناقض. و احکام عقل عملی قضایایی هستند که محمول آن‌ها حسن و قبح است.

مورد اوّل: احکام عقل نظری

ما حاصل اشکال اخباریین در احکام عقل نظری این است که وقتی ما به ادّله عقلیه‌ای که در کلمات علماء آمده است مراجعه می‌کنیم قطع پیدا می‌کنیم که اکثر این ادّله باطل

است زیرا وقتی که با یک مسأله‌ی کلامی برخورد می‌کنیم می‌بینیم که مثلاً پنج قول در آن وجود دارد و نهایتش این است که یکی از این‌ها درست است — اگر چه از صحت یک قول نمی‌توانیم صحت دلیل آن را نتیجه بگیریم بلکه ممکن است که دلیل آن صحیح باشد — بنابراین ادله‌ی اقوال دیگر صحیح نیست. وقتی انسان این امر را در ادله عقلیه ببیند در حالت روانی او اثر می‌گذارد و وقتی که یک دلیل عقلی را می‌شنود از آن دلیل برای او قطع حاصل نمی‌شود.

علمای اصول به این کلام جواب‌های مختلف دادند بعضی از این جواب‌ها نقضی است و بعضی از این جواب‌ها حلّی است.

جواب اول جواب نقضی است به این بیان که لازمه‌ی کلام مذکور این است که نه شارع اثبات شود و نه شریعت و رسالت اثبات شود زیرا با همین ادله عقلیه است که متکلمین و حکماء شارع و شریعت را اثبات کردند و ما با توجه به همین ادله عقلیه است که به شارع و شریعت اعتقاد داریم.

مرحوم آقای صدر در دفاع از اخباریین فرمود که این نقض وارد نیست زیرا اخباریین هر دلیل عقلی را ردّ نمی‌کنند بلکه آن دسته از ادله‌ی عقلیه را ردّ می‌کنند که مقدمات آن در وضوح به بداهت و قریب ب حسّ منتهی نشود اما ادله عقلیه‌ای را که بدیهی و قریب به حسّ است ردّ نمی‌کنند و ادله‌ی عقلیه‌ای که ما برای اثبات شارع و اثبات شرع استفاده می‌کنیم ادله بدیهیه و واضح و قریب به حسّ هستند بنابراین شما به موردی نقض کردید که این نقض بر اخباریین وارد نیست.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم و از ایشان سؤال می‌کنیم که براساس نظر شما این همه نزاعات و اختلافاتی که در عقاید و شریعت وجود دارد از چه چیزی ناشی می‌شود؟ چون شما قائل شدید که ما در علوم مثل حساب و هندسه و جبر اختلافی نداریم اما در علم کلام نسبت به ادله عقاید و شرایع و مذاهب اختلاف زیادی داریم به ایشان عرض می‌کنیم که اگر ادله‌ی عقاید و شرایع، ادله‌ای بدیهی و واضح و قریب به حسّ است پس این اختلافات را شما باید توجیه کنید. اگر ایشان بخواهد آن را توجیه کند احتمالاً باید توجیه غیر علمی کند مثلاً بفرماید این مطالبی که گفته می‌شود مطلب واضحی است و همه روی اغراض شخصیه به اختلاف می‌انجامد یعنی همه متکلمین یهود و نصاری می‌دانند که حقّ

با متکلمین مسلمان است و لکن روی مصالح دنیوی خود، آن را انکار می کنند یا تمام متکلمین سنی می دانند که حق با متکلمین مسلمان است و لکن روی مصالح دنیوی خود، آن را انکار می کنند یا تمام متکلمین سنی می دانند که حق با متکلمین شیعی است و لکن به خاطر مصالح دنیوی، حق را می پوشانند. کما این که فقهای شیعه این بیان را دارند و می گویند که علمای غیر شیعه جزو مقصّرین هستند یعنی همه ی آن ها حق را می دانند و لکن به خاطر مصالح دنیوی، حق را اخفاء می کنند. بنابراین جواب اول — یعنی جواب نقضی — بر کلام اخباریین درست است.

جواب دوم (جواب نقضی): گفتند که در کتب فقهی فقهاء برای اثبات حکم در هر نوع، استدلال می کنند و شکل این استدلال ها عقلی است گرچه محتوای استدلال با هم فرق دارد — البته برای اثبات خود محتوا نیز به استدلال نیاز داریم — و اگر بنا باشد که به دلیل عقلی اعتبار ندهیم این استدلال های فقهاء فاقد اعتبار می شود در حالی که خود اخباریین نیز برای فتاوایشان استدلال می کنند و شکل استدلال عقلی است گرچه محتوا و ماده ی استدلال، اخبار است.

مرحوم آقای صدر این جواب را هم رد کردند و فرمودند که فقهاء در مورد ظهور آیه و روایت و دلالت و سند و توفیق بین دو متن بحث می کنند و در این بحث های عرفی مشکلی نیست لذا اگر نسبت خطای استدلال فقهی را با خطای علوم عقلی مثل فلسفه و کلام بسنجیم می بینیم که خطا در استدلال فقهی بسیار کمتر از خطا در استدلال کلامی و فلسفی است چون استدلال فقهاء غالباً براساس ظهورات است مثلاً می گویند که آیه ی خمس ظهور دارد در این که خمس باید به شش قسمت تقسیم شود.

ما با این فرمایش مرحوم آقای صدر نیز موافق نیستیم و همان اشکال سابق را در این جا نیز تکرار می کنیم. ایشان فرمود که نسبت خطا در فقه کمتر است. این کلام درست نیست زیرا این همه اختلافاتی که در هر فروع از فروع فقهی است نهایتش این است که یک رأی درست است و اگر خطاهایی را که در مجموع فروع فقهی است با خطاهایی که در استدلال های فلسفه و کلام است نسبت سنجی کنیم نسبت خطا در استدلال های فقهی بیشتر است. اگر فرض کنیم که در کتاب عروه، ده هزار مسأله باشد و چهل هزار تعلیقه بر آن ها باشد مجموع این تعلیقات با آرائی صاحب عروه، پنجاه هزار رأی می شود یعنی به طور

متوسط در هر مسأله پنج رأی داریم. در این مجموعه، نهائیتش این است که بیست درصد از فتاوی و ادله‌ی آن‌ها صحیح است - بر فرض این که در هر مسأله، از این پنج رأی، یک رأی و دلیل آن صحیح باشد — ولی چون مسائل علم کلام و فلسفه، کمتر از مسائل فقه است و اقوال در هر مسأله کمتر از اقوال در مسأله‌ی فقهی است نسبت خطا در استدلال‌های علم کلام و فلسفه کمتر از خطا در استدلال‌های فقهی است چون اختلافاتی که در علم کلام و فلسفه است کمتر از اختلافات در علم فقه است. پس جواب دوم بر کلام اخباریین نیز درست است.

جواب سوم: اخباریین فرمودند که ما بعد از این که به اختلاف بین اقوال و ادله عقلیه التفات کردیم دیگر برای ما از راه ادله عقلیه قطع حاصل نمی شود. اشکال این کلام این است که خود این قضیه و اخبار چون بدیهی و قریب به حسن نیست اگر قضیه‌ی صادقی باشد نکته‌اش شامل خود این قضیه هم می شود یعنی از صدق این قضیه بطلان خودش لازم می آید.

جواب چهارم (جواب حلّی): به اخباریین گفته می شود که اگر به وجدان خودتان رجوع کنید می بینید که در مباحث عقلیه مثل مباحث علم کلام و علم فلسفه و علم اصول، برای علماء و برای شما قطع حاصل می شود و علماء از میان همه ادله، یک دلیل را انتخاب می کنند و از روی آن، برای آن‌ها قطع حاصل می شود منتهی وقتی که از روی دلیل عقلی برای انسان قطع حاصل می شود خطا را دو طرف مقابل می بیند. بنابراین فرمایش اخباریین در دائره‌ی عقل نظری محصلی ندارد.

مورد دوم: احکام عقلی عملی

مراد از احکام عقل عملی، مدرکات عقل عملی یعنی حسن و قبح افعال است. ما حسن بعضی از افعال و قبح بعضی از افعال را ادراک می کنیم در این مورد در دو جهت بحث می کنیم: جهت اول: در مورد اصل مدرکات عقل عملی است که آیا اعتبار دارند یا فاقد اعتبارند؟ و آیا این‌ها صلاحیت استدلال و قدرت کاشفیت دارند یا ندارند؟ جهت دوم: ما می دانیم که با مدرک عقل عملی نمی توانیم به یک حکم شرعی برسیم مثلاً عقل عملی می گوید که سرقت قبیح است. باید یک مقدمه‌ای از عقل نظری به آن اضافه کنیم تا از حکم عقل عملی به اضافه‌ی حکم عقل نظری، حکم شرعی را به دست آوریم. مثلاً عقل

عملی می‌گوید: «السرقه قبیحه» و عقل نظری می‌گوید: «کلّ ما یكون قبیحاً عقلاً فهو حرام شرعاً» نتیجه‌ی این دو مقدمه (السرقه حرام شرعاً) می‌شود. در جهت دوم از این مقدمه‌ی عقلی که به آن قاعده‌ی ملازم می‌گویند بحث می‌کنیم و باید ببینیم که آیا این قاعده‌ی ملازمه قاعده‌ی درستی است یا نادرست است. به عبارت دیگر باید ببینیم که آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست یا ملازمه نیست؟

جهت اول: اصل حکم عقل عملی

اخباریین همان‌طوری که در مدرکات عقل نظری تشکیک کردند. در مدرکات عقل عملی نیز تشکیک کردند و آن تشکیک این است که وقتی مجتمعات و اقوام و ادیان را در نظر می‌گیریم می‌بینیم که در حسن و قبح افعال با هم اختلاف دارند و بسیاری از افعال در نزد یک قوم حسن است و در نزد قوم دیگر حسن نیست و یا قبیح است. مثلاً در بین بسیاری از اقوام و ملل و ادیان، ازدواج با مادر قبیح است اما در نزد بعضی از اقوام این عمل قبیح نیست یا در بعضی از اقوام می‌بینیم که اموات خود را آتش می‌زنند اما در بعضی از اقوام دیگر آتش زدن اموات قبیح است و از این قبیل امور که حسن و قبح آن‌ها در نزد اقوام مختلف، متفاوت است. از این اختلاف نتیجه می‌گیریم که در مسأله‌ی حسن و قبح، روی ادراکات عقلی خود نمی‌توانیم اعتماد کنیم زیرا این‌ها امور بین و روشنی نیستند چون اگر بین و روشن بودند اختلافی در آن‌ها نبود. اخباریین حسن و قبح افعال را منکر نبودند بلکه روین ادراک ما از حسن و قبح تشکیک کردند لذا گفتند که باید حسن و قبح افعال را از بیان شارع بدست آوریم یعنی ببینیم شارع مقدس چه چیزی را حسن دانسته است و چه چیزی را قبیح دانسته است؟ به هر چه که توصیه کرده است حسن است و از هر چه که رد و نهی کرده است آن چیز قبیح است و در نزد اخباریین ذهن ما قاصر است از این که حسن و قبح افعال را بفهمد. شاهدش اختلافاتی است که راجع به حسن و قبح افعال بین اقوام و ادیان مختلف وجود دارد. این تشکیک در اخباریین تقویت شد تا حدّی که بعضی از آن‌ها منکر حسن و قبح افعال شدند و گفتند که حسن و قبح واقعیت ندارد و یک امر اجتماعی و اخلاقی و قراردادی است و در یک اجتماع فعلی قبیح است و در اجتماع دیگر آن فعل قبیح نیست و انکار حسن و قبح به اشاعره نسبت داده شد و این نسبت درست نیست چون این‌ها منکر حسن و قبح نیستند و این فلاسفه بودند که به واقعیت حسن و قبح اعتقادی نداشتند و آن را

امری اعتباری و قراردادی می‌دانستند آن‌چه که برای ما مهم است تشکیک اخباریین است و نظر فلاسفه را هم در نظر می‌گیریم.

بر این تشکیک دو اشکال شده است که یک اشکال نقضی است و یک اشکال حلّی است.

اشکال نقضی این است که گفتند اگر شما در مدرکات عقل عملی تشکیک کنید — چه اثباتاً یعنی بگویید که این‌ها قابل اعتماد نیستند و چه ثبوتاً یعنی بگویید که ما مدرکات عقل عملی نداریم — اساس شریعت یک جا از بین می‌رود زیرا حسن اطاعت خداوند و قبح معصیت خداوند غیر از مدرک عقل عملی و حسن و قبح عقلی نیست و وجوب اطاعت و حرمت معصیت خداوند فقط عقلی است و اگر شما در این وجوب اطاعت و حرمت معصیت از راه عقل تشکیک کنید — چه تشکیک اثباتی باشد و چه تشکیک ثبوتی باشد — اصل شریعت از بین می‌رود.

از این اشکال جواب داده می‌شود به این که وجوب اطاعت و حرمت معصیت خداوند عقلی نیست بلکه فطری است و از باب دفع ضرر محتمل است و اگر مردم نماز می‌خوانند و روزه می‌گیرند و واجبات دیگر را انجام می‌دهند از این باب نیست که عقل‌شان می‌گوید اطاعت خداوند حسن و واجب است و معصیت او قبیح و حرام است بلکه فقط از باب دفع ضرر محتمل است یعنی انسان به فطرت و طبع خودش از ضرر محتمل گریزان است لذا اگر نبی اکرم^۹ دعوت به نماز و روزه و دیگر واجبات می‌کرد و از محرمات نهی می‌کرد امامی فرمود که اگر اطاعت نکردید کار قبیحی انجام دادید و انسان خوبی نیستید ولی هیچ عقابی در کار نیست در این صورت بسیار افراد کمی بودند که واجبات را انجام دهند و بالاتر از این، اگر پیامبر اکرم^۹ می‌فرمود که اگر کسی به واجبات عمل کند به بهشت می‌رود و کسی که معصیت می‌کند به بهشت نمی‌رود در این صورت هم افراد کمی بودند که واجبات را انجام دهند و محرمات را ترک کنند اما اگر پیامبر اکرم^۹ همین‌قدر بفرماید که کسی که به واجبات عمل نکند به جهنم می‌رود و کسی که تکالیف را عمل کند به جهنم نمی‌رود — و سخنی از رفتن به بهشت به میان نیاورد — افراد زیادی واجبات را انجام می‌دادند و علت این که مردم به احکام شریعت پایبند هستند به خاطر دفع ضرر محتمل است نه به این خاطر که اطاعت خداوند عقلاً حسن است و معصیت او عقلاً قبیح است. پس این اشکال نقضی درست نیست

زیرا خود فلا سفه نیز معتقد هستند که برای انجام تکالیف به یک داعی نیاز است و اوامر و نواهی خداوند خود بخود داعی امتثال نمی‌شوند و وراء همه‌ی امتثال‌های تکالیف، یک خوفی وجود دارد و آن خوف، خوف از عقاب محتمل است.

جواب حلی: گفته شد که این اختلاف‌ها دائماً صغروی است نه کبروی، یعنی همه قبول دارند که ظلم قبیح و عدل حسن است و اشکالشان صغروی است مثلاً وقتی که ما در مخمضه می‌افتم عده‌ای قائل‌اند که دروغ گفتن در این حال ظلم نیست و عده‌ای آن را ظلم می‌دانند و یا مثلاً عده‌ای عدم رعایت قوانین رانندگی را ظلم می‌دانند و عده‌ای آن را ظلم نمی‌دانند و یا بعضی قائل‌اند که عدم پرداخت مالیات ظلم است و بعضی آن را ظلم نمی‌دانند همه‌ی این نزاع‌ها صغروی است و در کبری نزاعی نیست یعنی همه قبول دارند که ظلم قبیح و عدل حسن است و نزاع صغروی از علم خارج است و بحث ما در دایره‌ی کبری است و در دایره‌ی کبری نزاعی نیست در این که ظلم قبیح است و عدل حسن است.

این جواب حلی درست نیست و بحثش در باب حسن و قبح می‌آید. نزاعی در بحث ظلم و عدل مطرح است و دو نظر مشهور در آن وجود دارد: یک نظر این است که فقط ظلم است که قبح ذاتی دارد و فقط عدل است که حسن ذاتی دارد و حسن و قبح بقیه‌ی افعال به این دو برمی‌گردد مثلاً اگر گفته می‌شود که کذب قبیح است به این خاطر است که کذب ظلم است و اگر گفته می‌شود که صدق حسن است به این خاطر است که صدق عدل است و مُدرک عقل عملی فقط همین دو قضیه — یعنی (العدل حسن) و (الظلم قبیح) — است. نظیر این که در اشیاء عالم فقط یک چیز است که شور است و آن هم نمک است و اگر گفته می‌شود که این غذا یا این آب شور است و آن هم نمک است و آب شور نیست بلکه شوری از اجزاء نمکی است که در داخل این غذا و آب وجود دارد. در واقع اسناد حسن و قبح به صدق و کذب بالعرض وب العنایه است و اسناد حسن و قبح به عدل و ظلم بالذات است. جوابی که ذکر شد براساس این نظریه درست است نظریه‌ای که قائل است ما در حسن و قبح دو قضیه داریم و اسناد حسن و قبح به بقیه افعال بالعنایه است. نظر دوم این است که افعال حسن و قبح بسیارند و ظلم عنوان مشیر است به افعالی که به قبح متصف می‌شوند و عدل عنوان مشیر است به تمام افعالی که به حسن متصف می‌شوند براساس این نظریه جواب مذکور درست نیست و نزاع کبروی می‌شود زیرا خود عدل و ظلم حسن و قبح ندارند

بلکه این دو عنوان مشیر هستند و در واقع صدق و احسان و کذب و ضرب یتیم متصف به حسن و قبح می‌شوند ما هم قائل به نظر دوم هستیم یعنی نظرم آن است که تمام قضایایی که راجع به حسن و قبح افعال داریم این گونه نیست که به حسن عدل و قبح ظلم برگردد.

جواب حلی اخباریین این است که آنان بین حسن و قبح عقلی یا عقلایی و بین حسن و قبح در عرف خاص خلط کرده‌اند حسن و قبح بر سه دسته است: یک دسته، حسن و قبح در عرف خاص است. در نزد عرف‌های خاص یک دسته از اعمال حسن و یک دسته از اعمال قبیح است اما در نزد عرف دیگر این گونه نیست، مثلاً در عرف ما نکاح با محارم کار قبیحی است اما در نزد یک عرف دیگر قبیح نیست. دسته دوم، حسن و قبح مربوط به عرف عام - یعنی حسن و قبح اعتباری عقلایی - است مانند قبح سرقت و حسن رد امانت، و بعید است که افرادی باشند که قائل به حسن سرقت یا قبح رد امانت باشند. دسته سوم، حسن و قبح عقلی است مثل حسن اطاعت خداوند و قبح معصیت او، و این حسن و قبح امر واقعی است بخلاف دسته اول و دوم که حسن و قبح در عرف خاص و بین حسن و قبح در عرف یا حسن و قبح عقلی خلط کرده‌اند و تمام مثال‌هایی که به عنوان مصب اختلاف بین اقوام و ادیان در مورد حسن و قبح افعال آوردند به حسن و قبح در عرف خاص است و این عرف خاص یا از دین اخذ شده است و یا از سنن قدیمی همان عرف خاص که ریشه در یکی از حکام قدیم داشت براساس دستور الی که می‌دادند و آدابی که داشتند اخذ شده است و بحث ما در حسن و قبح عقلی است.

جهت دوم: قاعده ملازمه

گفته شد که ما با حسن و قبح عقلی نمی‌توانیم حکم شرعی را استنباط کنیم مگر این که یک قاعده‌ای را به آن اضافه کنیم و آن قاعده، قاعده‌ی ملازمه است. علماء این قاعده را قبول می‌کردند و می‌گفتند که (الغصب قبیح او حرام عقلاً و کل ما قبحه او حرّمه العقل فالشرع حرّمه فالغصب حرام شرعاً) یا (الکذب حرام عقلاً و کل ما یکون حراماً عقلاً فهو حرام شرعاً فالکذب حرام شرعاً). به کبرای این قیاس قاعده‌ی ملازمه گفتند و اگر این قاعده‌ی ملازمه نبود از قبح عقلی کذب و سرقت و غصب و ظلم نمی‌توانستیم حرمت آن‌ها را در شرع استفاده کنیم.

بحث ما این است که آیا این قاعده‌ی ملازمه — یعنی (کلّ ما حکم به العق — العملی - حکم به الشرع) - تمام است یا تمام نیست؟

سابقاً گفتیم که حسن و قبح بر سه قسم است: حسن و قبح عقلی و حسن و قبح عقلایی و حسن و قبح در عرف خاصّ. نسبت به حسن و قبح در عرف خاصّ، کسی قائل به ملازمه نشده است یعنی این‌طور نیست که اگر قوم خاصّی و عرف خاصّی چیزی را حسن و یا واجب دانستند شارع هم بفرماید که آن چیز واجب است و یا اگر آنان گفتند که چیزی قبیح یا حرام است شرعی هم آن را حرام بداند. پس قاعده‌ی ملازمه را در دو مورد بحث می‌کنیم و آن دو مورد، حسن و قبح عقلی - بر فرض پذیرش آن - و حسن و قبح عقلایی هستند و باید بحث کنیم که آیا در این مورد قاعده‌ی ملازمه تمام است یا تمام نیست؟ البته حسن و قبح عقلی و عقلایی مانع‌الجمع نیستند مثلاً ردّ امانت هم حسن عقلی دارد و هم حسن عقلایی دارد. بله اطاعت و معصیت خدا فقط حسن و قبح عقلی دارد.

قبل از این که دلیل قاعده‌ی ملازمه را بیان کنیم نکته‌ای را متذکر می‌شویم. کسانی که در حسن و قبح عقلی قائل به ملازمه شدند گفتند که این ملازمه ثابت است به این شرط که این حسن و قبح در مرتبه علّت حکم و تکلیف — مثلاً وجوب عقلی معرفت به خداوند و رسول و امام در مرتبه‌ی معلول حکم است - نباشد مثلاً عقل می‌گوید که اطاعت خداوند در طول تکلیف او واجب است و معلوم است که اطلاعات خداوند واجب شرعی نیست و معصیت خداوند در طول تکلیف او قبیح و حرام است و معلوم است که معصیت حرام شرعی نیست این که می‌گوییم: «اطاعت تکلیف واجب است» وقتی است که تکلیفی وجود داشته باشد بنابراین وجوب اطاعت تکلیف در مرتبه‌ی معلول تکلیف است و وقتی که می‌گوییم اطاعت تکلیف عقلاً واجب است این وجوب عقلی ملازم با وجوب شرعی نیست. در قاعده‌ی ملازمه نظر به این است که اگر عقل با قطع نظر از شرع بگوید که فعلی - مثل سرقت - قبیح است حتماً شارع در مورد آن حرمت را جعل کرده است اما در احکام حسن و قبح عقلی که در دایره‌ی خود خداوند است اگر ملازمه ثابت باشد به دور و تسلسل منتهی می‌شود. به عنوان مثال وقتی عقل می‌گوید که ردّ امانت واجب است به قاعده‌ی ملازمه، حتماً شرع هم می‌فرماید که ردّ امانت واجب است اما وجوب اطاعت خداوند با وجوب ردّ امانت فرق دارد زیرا وجوب اطاعت خداوند آن وجوب عقلی است که در مرتبه معلول حکم است و وجوب

شرعی ندارد کما این که وجوب معرفت الله و رسول و امام یک وجب عقلی است که در مرتبه‌ی علّت حکم است و این هم وجوب شرعی ندارد و آن وجب عقلی که در مرتبه‌ی معلو حک یا در مرتبه‌ی علّت حکم است طرف قاعده ملازمه قرار نمی‌گیرد و کسانی که قاعده‌ی ملازمه را قائل هستند طرف قاعده‌ی ملازمه را آن دسته از واجبات عقلیه‌ای می‌دانند که در عرض واجبات شرعیه هستند و علّت و معلول آن‌ها نیستند مثل وجوب ردّ امانت و جزاء احسان و حرمت عقلی سرقت و غیبت و کذب و ظلم.

دلیل قائلین به ملازمه این بود که هر واجب عقلی — مثل ردّ امانت — از دو حال خارج نیست یا شارع آن را واجب کرد یا واجب نکرد، اگر آن را واجب کرد قاعده‌ی ملازمه می‌شود و اگر آن را واجب نکرد ترخیص در ترک واجب عقلی داده است و ترک واجب عقلی قبیح است و ترخیص در قبیح هم قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است. مراد از ترخیص در ترک واجب عقلی، اعم از حکم به حرمت و کراهت و اباحه و استحباب است. حرام عقلی نیز همین‌گونه است یعنی هر حرام عقلی — مثل سرقت — از دو حال خارج نیست یا شارع آن را حرام کرده است و یا حرام نکرده است. اگر شارع آن را حرام کرده باشد همان قاعده‌ی ملازمه می‌شود و اگر حرام نکرده باشد ترخیص در اتیان محرم عقلی داده است و اتیان محرم عقلی قبیح است و ترخیص در قبیح هم قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است.

این استدلال درست نیست زیرا در آن مغالطه صورت گرفته است زیرا (ایجاب نکرده) به معنای اذن نیست که در آن یک نحو ترغیب باشد بلکه (ایجاد نکرد) به معنای خودش است یعنی ایجاب نکرد. وقتی می‌گوییم که شارع ردّ امانت را ایجاب نکرد معنایش این نیست که خداوند جعلی انجام داد که در آن به ترک واجب عقلی ترغیب کرده است. و حرام عقلی را حرام نکرد به این معنا نیست که به انجام حرام ترغیب کرده است بلکه علّت این که واجب عقلی را ایجاب نکرده این است که گاهی درجه‌ی اهتمام شارع نسبت به واجب عقلی به حدّی است که همان مقدار محرکیت عقل کافی است مثلاً محرکیت به حدّی است که همان مقدار محرکیت عقل کافی است مثلاً محرکیت عقل به حدّی است که شصت درصد نتیجه می‌دهد یعنی شصت درصد از مردم واجبات عقلی را انجام می‌دهند و چهل درصد از آنان واجبات عقلی را ترک می‌کنند و انجام شصت درصد از مردم در نزد شارع کافی است و

بیش‌تر از این مقدار اهتمام ندارد و وقتی که خود وجوب عقلی این کار را می‌کند لازم نیست که شارع جعل ایجاب کند اما گاهی غرض شارع بیش‌تر از این مقدار است در این مورد شارع ایجاب را جعل می‌کند زیرا ایجاب شارع عده‌ای را ترغیب می‌کند که ایجاب عقلی آن عده را ترغیب نمی‌کرد و نتیجه ایجاب شارع این می‌شود که افراد عمل‌کننده بیش‌تر می‌شوند. حتی بعضی این نکته را در واجبات و محرمات شرعیه نیز گفته‌اند و ما هم قبول کردیم که گاهی یک عملی فی نفسه مصلحت ندارد بلکه رواجش مصلحت دارد یا عملی فی نفسه مفسده ندارد بلکه رواجش مفسده دارد. مثلاً - مثال فرضی - ممکن است که شرب خمر مفسده‌ای نداشته باشد اما رواجش مفسده داشته باشد در این حال شارع نهی از شرب خمر می‌کند و نهی او به این خاطر است که آن مقداری که موجب مفسده نیست حفظ شود و بیش‌تر از آن ارتکاب نشود چون خود شارع می‌داند که وقتی نهی می‌کند درصدی از مردم گوش نمی‌دهند و درصدی از آن‌ها گوش می‌دهند مثلاً شصت درصد گوش می‌دهند و چهل درصد گوش نمی‌دهند و آن درصدی که گوش می‌دهند و منهی‌عنه را ترک می‌کنند با آن مقدار شارع به غرضش می‌رسد زیرا غرض شارع این بود که افراد مرتکب شرب خمر از آن درصد معلوم - یعنی چهل درصد - تجاوز نکنند و نه تنها شارع به غرضش رسید بلکه به بیش‌تر از غرضش هم رسید چون غرضش عدم تجاوز از چهل درصد بود و عملاً مقدار ارتکاب شرب خمر به کمتر از چهل درصد از مردم رسید ولی اگر نهی نمی‌کرد به جای این که مرتکبین شرب خمر از چهل درصد تجاوز نکنند عملاً مرتکبین آن - مثلاً - به هشتاد درصد می‌رسیدند و این به غرض شارع مضر بود.

بنابراین در جایی که غرض شارع در حدّ محرکیت عقل باشد نیازی به جعل ایجاب یا حرمت نیست مثلاً اگر قبح عقلی غیبت باعث شود که سی درصد مردم غیبت نکنند و غرض شارع به همین مقدار تعلق گرفته باشد جعل حرمت برای غیبت نمی‌کند اما اگر غرض شارع اقوی و بیش‌تر از مقدار محرکیت قبح عقلی باشد خودش نیز جعل تحریم می‌کند و حرمت شرعی با کمک حرمت عقلی غرض شارع را تأمین می‌کند. پس در ترخیص، ترغیبی وجود ندارد بلکه در موارد وجوب عقلی، شارع ایجاب را جعل نمی‌کند و همان تحریک حکم عقلی برای تأمین غرض شارع کافی است. پس استدلال مذکور در اثبات قاعده‌ی ملازمه تمام نیست و دلیلی بر ملازمه بین حسن و قبح عقلی و وجوب و حرمت شرعی نداریم.

اما آیا بین حسن و قبح عقلایی و وجوب و حرمت شرعی ملازمه وجود دارد؟ بین اگر فعلی — مثل سرقت — عند العقلاء قبیح شد آیا آن فعل عند الشارع حرام است و اگر فعلی — مثل ردّ امانت — عند العقلاء حسن شد آیا آن فعل عند الشارع واجب است؟

بعضی فرمودند که این ملازمه برقرار است به این صورت که حسن و قبح آن چیزی است که عقلاء آن را حسن و قبیح اعتبار کردند و شارع سید العقلاء است پس عقلاء شامل شارع هم می شود و اگر گفتیم که عند العقلاء این فعل حسن یا قبیح است عند الشارع هم این فعل واجب یا حرام است.

بر این کلام سه اشکال وارد است: اشکال اول این است که بین عقلاء و عاقلین خلط شده است و خداوند متعال سید العاقلین است نه سید العقلاء، یعنی خداوند متعال عاقل است نه این که از عقلاء باشد. فرق بین عاقلین و عقلاء این است که عاقل عبارت از کسی است که قوه‌ی عاقله دارد و این که می‌گوییم خداوند عاقل است به این معنا نیست که خداوند قوه‌ی عاقله دارد چون لازمه‌ی دارا بودن قوه عاقله مرکب بودن است و ترکیب بر واجب الوجود بالذات من جمیع الجهات محال است چون او من جمیع الجهات بی‌نیاز است و در ترکیب، حداقل نیاز به اجزاء فرض می‌شود، بلکه مراد از این که می‌گوییم خداوند عاقل است این است که خداوند عالم به معقولات است همان گونه که وقتی می‌گوییم خداوند سمیع است یعنی او عالم به مسموعات است. اما عقلاء در اصطلاح به افرادی گفته می‌شود که وقتی در محیطی اجتماعی زندگی می‌کنند ادراکاتی به آن‌ها دست می‌دهد که با زندگی کردن به صورت فردی این ادراکات به آن‌ها دست نمی‌دهد و در بحث حسن و قبح می‌گوییم که روی مختار ما حتی مفهوم حسن و قبح برای کسی که در اجتماع زندگی نکند پیدا نمی‌شود.

اشکال دوم این است که حسن و قبح عقلایی براساس مصالح و مفاسد اجتماعی است و کاری به مصلحت و مفسده‌ی اخروی و مصلحت و مفسده‌ی شخصی ندارد مثلاً اگر عقلاء می‌گویند که کذب قبیح است به این خاطر است که کذب مفسده‌ی اجتماعی دارد ولو در یک مورد مصلحت فردی داشته باشد و یا اگر می‌گویند که صدق حسن است به این خاطر است که در آن مصلحت اجتماعی است ولو در یک مورد مفسده‌ی فردی داشته باشد و ما دلیلی نداریم که احکام شارع فقط براساس مصالح و مفاسد اجتماعی باشد بلکه برعکس آن،

دلیل داریم که خداوند عالم در احکام شریعت آخرت را هم در نظر دارد و مصالح و مفاسد شخصی را نیز در نظر دارد و تنها مصالح و مفاسد اجتماعی ملاک در احکام الهی نیستند و حتی بعضی تا این جا پیش رفتند که گفتند ملاک در احکام الهی فقط مصلحت و مفسده‌ی اخروی است و ممکن است عملی در نزد عقلاء مصلحت دنیوی داشته باشد اما مفسده‌ی اخروی هم داشته باشد.

اشکال دوم این است که حسن و قبح عقلایی براساس مصلحت و مفسده‌ی اجتماعی است و مدرک مصلحت و مفسده‌ی اجتماعی عقل نظری است و ما چه دلیلی داریم که ذهن عقلاء بما هم عقلاء در ادراک مصالح و مفاسد اجتماعی از عصمت برخوردار است و خطا نمی‌کند. اگر فرضاً عقلاء سرقه را قبیح دیدند چون فکر کردند که سرقه مصلحت اجتماعی دارد اما اگر — فرضاً — سرقه مصلحت اجتماعی داشت عقلاء نسبت به آن، اعتبار حسن می‌کردند. پس از کجا ادراکات عقلاء را در مفاسد و مصالح اجتماعی درست می‌دانیم؟ بنابراین وقتی این‌ها در این اساس نسبت به چیزی اعتبار حسن کردند لازمه‌اش این نیست که شارع هم نسبت به آن اعتبار حسن یا وجوب کند پس بین حسن و قبح عقلایی و وجوب و حرمت شرعی ملازمه‌ای نیست. این تمام کلام در مقام اول بود.

مقام دوم: آیا دلیل عقلی منجز است یا منجز نیست؟ به عبارت روشن‌تر قطعی که از یک دلیل عقلی حاصل می‌شود آیا این قطع منجز هست یا نیست؟

ادعا شده است که شارع مقدس از اتباع چنین قطعی که از دلیل عقلی حاصل شده است و این را به اخباریین نسبت دادند و این نهی به دو نحو تقریب شده است: نحو اول تقریب این است که شارع مقدس بفرماید شما دنبال ادله عقلیه نروید بلکه برای اخذ احکام به دنبال ادله شرعیه یعنی کتاب و سنت بروید. اما اگر کسی دنبال ادله عقلیه رفت و نهی را مخالفت کرد و از ادله عقلیه برای او قطع حاصل شد لامحاله مضطر است که به این قطع عمل کند و اگر در اثر عمل به این قطع با تکلیف واقعی مخالفت کرد مستحق عقوبت است چون مقصر است به خاطر این که شارع فرمود که دنبال دلیل عقلی نروید و او رفت. نحو دوم تقریب این است که شارع مقدس مستقیماً بفرماید: اگر از راه دلیل عقلی برای شما قطع حاصل شد این قطع حجت نیست. فرق بین نحو اول و نحو دوم این است که در نحو اول ثبوتاً هیچ محذوری ندارد زیرا شارع ما را نهی کرد از این که دنبال ادله عقلیه برویم و این نهی هیچ

محذور عقلی ندارد اما در نحو دوم روی نظر مشهور این نهی ثبوتاً ممکن نیست و توضیحش بعداً می‌آید بنابراین در ما نحن فیه دو بحث داریم: بحث اول بحث ثبوتی است و مربوط به نحو دوم تقریب می‌شود زیرا نحو اول ثبوتاً محذوری ندارد و یک بحث اثباتی داریم که مربوط به هر دو نحو تقریب است.

اما بحث ثبوتی ردع شارع از عمل به قطع:

ملخصش این است که اصولیین گفتند: محال است که شارع ما را از عمل به قطع ردع کند زیرا حجّیت و منجزیت قطع ذاتی است و انفکاک ذاتی از ذات محال است. ما جواب دادیم که ذاتیت حجّیت برای قطع به معنای مقتضای ذات است - نه به معنای جزء ذات - و وقتی شیئی مقتضای ذات شد دو صورت دارد: یک دفعه ذات نسبت به آن شیء علّت تامّه است و یک دفعه ذات نسبت به آن شیء علّت ناقصه است. اگر به نحو علّت تامّه باشد انفکاک آن از ذات محال است اما اگر به نحو علّت ناقصه باشد انفکاک محال نیست و گفتیم که ذاتیت حجّیت برای قطع از قبیل مقتضی است - چون حجّیت قطع حق مولی بر عبد است نه حق عبد بر مولی. و مولی می‌تواند ترخیص در مخالفت تکلیف دهد گرچه نمی‌تواند ترخیص در معصیت - یعنی ترخیص در مخالفت تکلیف منجز - دهد - و نتیجه مقتضی بودن قطع نسبت به حجّیت این می‌شود که حجّیت قطع معلق به عدم ردع شارع از عمل به قطع است بنابراین ردع و نهی شارع از قطع حاصل از دلیل عقلی محذوری ندارد و وقتی این قطع حجّیت نداشت به سایر امارات و اصول عملیه رجوع می‌کنیم مثلاً اگر آیه یا روایت داشتیم به آن اخذ می‌کنیم و اگر آیه و روایات نداشتیم به اصول مؤمنه رجوع کرده و برائت را جاری می‌کنیم. این راجع به بحث ثبوتی بود.

اما بحث اثباتی:

باید ببینیم آیا شارع مقدّس در جایی ما را از اتباع قطع و دلیل عقلی، - به نحو اول یا بخه نحو دوم - ردع کرده است؟

پنج وجه برای ردع شارع مقدّس از عمل به دلیل عقلی شد:

وجه اول: به آیه‌ها و روایت‌هایی استدلال شد که بر تحریم حکم به غیر ما انزل الله دلالت می‌کند مثل آیه شریفه‌ی (ومن لم يحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون) و آیه‌ی شریفه‌ی (ومن لم يحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون) و آیه شریفه‌ی (ومن لم يحکم

بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون). تقریب استدلال این است که وقتی ما از طریق دلیل عقلی به حکم شرعی رسیدیم این حکم ما انزل الله نیست بلکه ما حکم به العقل است و از این ادله استفاده کردند که شارع مقدس از دلیل عقلی و از قطع حاصل از ادله عقلیه نهی کرده است و فرموده است که اینها معتبر نیستند.

این دلیل تمام نیست زیرا مراد از (ما انزل الله) ماورد فی الکتاب نیست زیرا اگر این معنا مراد باشد اکثر احکام شرعیه در کتاب وارد نشده است و فقط کلیاتی از احکام در کتاب آمده است پس معظم احکام شرعیه باید غیر ما انزل الله باشند و کسی که قائل به این احکام باشد جزو کافر و ظالم و فاسق خواهد بود. مراد از (ما انزل الله) ما جعله الله است یعنی آن حکمی که خدا جعل کرده است چه در کتاب باشد و چه در سنت باشد و همه اینها احکام الهی هستند و ما به توسط دلیل عقلی به جعل الهی و حکم الهی می‌رسیم مثلاً از دلیل عقلی به وجود مقدمه الواجب یا حرمت ضدّ یا جواز ترتب رسیدیم و فرض این است که عقل وقتی که به آب می‌رسد به عنوان جعل الهی است نه جعل بشری، چون ما از طریق دلیل عقلی می‌خواهیم جعل الهی و حکم الله را استفاده کنیم و این احکام می‌شود به این معنا که ما به توسط احکام عقلیه، احکام الهیه و شرعیه را استنباط می‌کنیم نه این که حکم عقل را در مقابل حکم الله قرار دهیم پس این ادله‌ای که حکم به غیر ما انزل الله را تحریم کرده است شامل حکمی که مستفاد از دلیل عقلی است نمی‌شود.

وجه دوم: به روایاتی استدلال شد که از قول به غیر علم و قول بدون هدایت و قول بدون حجت نهی کرده‌اند و آن را حرام دانسته‌اند. در ما نحن فیه فتوایی که فقیه می‌خواهد بدهد مستندش هدایت یا علم یا حجت نیست بلکه مستندش دلیل عقل است و قول به غیر علم و غیر هدایت و غیر حجت، اطلاقش شامل قول به دلیل عقلی می‌شود پس قول به دلیل عقلی یکی از مصادیقش قوله به غیر علم است.

جواب وجه مذکور همان جوابی است که در وجه قبلی گفتیم. فرض این است که وقتی برای ما از دلیل عقلی قطع به حکم شرعی حاصل شد این قطع، علم و هدایت و حجت می‌شود و قول به آن، قول به علم و هدایت و حجت می‌شود — ادله عقلیه حجت اصولی نیستند زیرا این ادله مفید قطع هستند و قطع حجت اصولی است — بنابراین این روایات ما را از عمل به قطع حاصل از ادله عقلیه نهی نمی‌کند.

وجه سوم: روایاتی داریم که از این که در فهم استنباط احکام شرعیه، مستقل از ائمه: عمل کنیم نهی کرده است و لازمه‌ی این نهی این است که این قطعی که از دلیلی عقلی حاصل می‌شود حجت نیست چون در استنباط احکام شرعی مستقل از ائمه: است.

جواب وجه مذکور این است که رجوع به ادله عقلیه استقلال در استنباط نیست ما در احکام شرعیه به ائمه: رجوع می‌کنیم اما در مواردی که از امام بیان نداریم به دلیل عقلی رجوع می‌کنیم، مثلاً در وجوب شرعی مقدمه‌ی واجب و عدم آن، چون از ائمه بیانی در این جهت نداریم به دلیل عقلی رجوع می‌کنیم، اگر قاعده‌ی ملازمه تمام باشد می‌گوییم که مقدمه‌ی واجب شرعاً واجب است و اگر قاعده‌ی ملازمه تمام نباشد به اصول عملیه رجوع می‌کنیم.

وجه چهارم: روایات عدیده‌ای داریم که انسان هر عملی که بدون ولایت ولی الله — که امام است — انجام دهد این اعمال قبول نیست و باطل است بنابراین کسی که حکم شرعی را از راه دلیل عقلی استنباط می‌کند در واقع در این حکم شرعی تابع ولایت ولی الله نبوده است بلکه تابع حکم عقلی بوده است و در این حال ولو عقلش درست استنباط کرده باشد و درست فهمیده باشد آن عمل به درد نمی‌خورد.

جواب وجه مذکور این است که اولاً روایتی نداریم که بگوید عمل بدون ولایت ولی الله باطل است ولو بعضی از روایات اشعار به این معنا دارد. آنچه که از مجموع روایات استفاده می‌شود این است که این عمل قبول نیست و به انسان ثواب نمی‌دهند نه این که عمل باطل باشد ثانیاً مراد از قبول ولایت ولی الله قبول عملی نیست بلکه مراد قبول قلبی است یعنی کسی که به اعمال شرعی خود واقعاً عمل کند - یعنی درست عمل کند - ولی در قلبش به ولایت ائمه: ایمان نداشته باشد چنین شخصی شرط قبولی اعمال را ندارد و این ارتباطی به ما نحن فیه ندارد چون کسی که حکم شرعی را از طریق ادله عقلیه به دست می‌آورد ولایت ولی الله را قبول دارد و به ائمه: ایمان دارد.

وجه پنجم: ما روایات عدیده‌ای داریم که از عمل به رأی نهی کرده است و معنایش این است که ائمه: فرمودند که به آراء ما اخذ کنید و احکام شرعیه را از ما بگیرید و کسی که به ادله عقلیه رجوع می‌کند اخذ به دلیل عقلی اخذ به رأی خودش است و اخذ به رأی امام نیست.

از این وجه جواب‌هایی داده شد و ما به دو جواب اشاره می‌کنیم:
 جواب اول این است که گفتند: اگر به تاریخ صدور این روایات و به قرآینی که مخوف به این روایات است رجوع کنیم قطع پیدا می‌کنیم که مراد از رأی، رأیی است که از دلیل عقلی ظنی حاصل می‌شود مثل عمل به قیاس و استحسان، و شامل رأیی که از دلیل عقلی قطعی حاصل شده است نمی‌شود و بعید نیست که همین‌طور باشد یعنی ناظر باشد به آن‌چه که از ابی حنیفه و امثال او متداول بود.

جواب دوم این است که ما اخبار عدیده‌ای داریم که ما را به عمل به قطع تحریص کرده است. وقتی که این دو طائفه از روایات را می‌سنجیم نسبت بین آن‌ها عموم و خصوص من وجه است چون اخبار نهی از اخذ به رأی هم شامل رأی حاصل از دلیل عقلی ظنی می‌شود و هم شامل رأی حاصل از دلیل عقلی قطعی می‌شود. از طرف دیگر اخباری که ما را نسبت به اخذ و عمل به علم تحریص کرده است هم شامل علم حاصل از آیات و روایات می‌شود و هم شامل علم حاصل از دلیل عقلی قطعی می‌شود پس نسبت بین این دو طائفه اخبار عموم و خصوص من وجه می‌شود و ماده‌ی اجتماع این دو، قطع حاصل از دلیل عقلی قطعی است و همین ماده اجتماع محل بحث ما است و بعد از ای که دو طائفه از اخبار در این ماده اجتماع تعارض کردند و تساقط کردند دلیلی بر ردع از عمل به این قطع نداریم.
 ما حصل بحث این شد که قطع به حکم شرعی ولو از دلیل عقلی حاصل شد حجت است. این تمام کلام در جهت سادسه بود.

الجهة السابعة: في القطع الاجمالي

از قطع اجمالی در دو جا از علم اصول بحث می‌شود: یکی در مبحث قطع است و دیگری در مبحث اصول عملیه است. مرحوم آخوند^۱ وجه این تکرار را بیان فرمود و دیگران نیز آن را پذیرفته. بحث علم اجمالی در مبحث قطع، بحث در منجزیت علم اجمالی منجز است این سؤال پیش می‌آید که این منجزیت آیا به نحو اقتضاء است یا به نحو علیت است و مراد از علیت، علیت تامه است و مراد از اقتضاء، علیت ناقصه است و از علیت تامه به تنجزیت و از اقتضاء به تعلیقیت تعبیر می‌کنند یعنی حجیت علم اجمالی منجز است یا حجیتش معلق بر عدم اذن و ترخیص شارع در مخالفت آن است و بعد از این که در بحث قطع گفتیم که

^۱ - الکفایة: ۲۷۳.

منجزیت علم اجمالی به نحو اقتضاء است در مبحث اصول عملیه می‌خواهیم ببینیم که آیا شارع مقدس در اطراف علم اجمالی، ترخیص در مخالفت داده است یا نه؟ یعنی آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟ و گر گفتیم که منجزیت علم اجمالی به نحو علیت است ترخیص در اطراف علم اجمالی محال است. پس تکراری در این بحث صورت نمی‌گیرد. بنابراین بحث علم اجمالی در ما نحن فیه عبارت از این است که آیا منجزیت علم اجمالی به نحو علیت است یا به نحو اقتضائیت است؟

در مجموع مسالک مختلفی در این مورد وجود دارد و همه اصل منجزیت علم اجمالی را پذیرفتند منتهمی در وسع وضیق این منجزیت با هم اختلاف کردند. بعضی‌ها گفتند که منجزیت آن مطلقاً علی است و بعضی گفتند که منجزیت آن مطلقاً اقتضایی است و بعضی تفصیل دادند و گفتند که منجزیت آن به لحاظ مخالفت قطعی به نحو علی است و به لحاظ موافقت قطعی به نحو اقتضایی است.

ما در دو مقام بحث می‌کنیم: یا مقام بحث از منجزیت علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعی است و مقام دیگر بحث از منجزیت علم اجمالی به لحاظ موافقت قطعی است.

مقام اول: حرمت مخالفت قطعی

علم اجمالی گاهی در شبهه حکمیه است مثل این که مکلف اجمالاً علم دارد که در ظهر روز جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است و گاهی علم اجمالی در شبهه موضوعیه است مثل این که مکلف اجمالاً علم دارد که یا شرب این مایع حرام است و یا شرب آن مایع حرام است یا اجمالاً می‌داند که یا این مایع خمر است و یا آن مایع خمر است. در علم اجمالی مفروغ‌ عنه است که تکلیف در موارد علم اجمالی فعلی است چه در شبهه حکمیه باشد و چه در شبهه موضوعیه باشد زیرا اگر علم بخواهد منجز باشد باید به تکلیف فعلی تعلق بگیرد و اگر به غیر تکلیف فعلی تعلق بگیرد منجز نیست پس در موارد علم اجمالی حتماً یک تکلیف فعلی وجود دارد و ما می‌خواهیم ببینیم که این علم آن تکلیف فعلی را منجز می‌کند یا نه؟ قبل از شروع در این بحث تذکر این نکته خوب است که گفتند به یکی از دو طریق تکلیف فعلی به دست می‌آید: یکی ضرورت فقه است که در این موارد در فعلیت تکلیف علم به آن‌ها لازم نیست بلکه احتمال در فعلیت آن کافی است و در لوح واقع چه نماز جمعه واجب شده باشد و چه نماز ظهر واجب شده باشد چون احتمال هریک را

می‌دهیم و همین احتمال برای فعلیت کافی است. و دیگری اطلاق ادله است و گفتند دلیلی که می‌گوید: «صلاة الجمعة واجبة» یا می‌گوید: «الخمر حرام» شخص ملتفت را شامل می‌شود. بله، گفتند که این ادله شامل شخص ناسی و غافل و جاهل مرکب نمی‌شود. پس فعلیت تکلیف در اطراف علم اجمالی باید مفروغ عنه باشد و بحث ما در این است که وقتی علم اجمالی به این تکلیف فعلی تعلّق گرفت آیا این علم منجز است یا نیست؟ اگر گفتیم که این علم اجمالی منجز است این بحث مطرح می‌شود که آیا تنجیز آن به نحو علیت است یا به نحو اقتضاء است و به عبارت دیگر آیا منجزیت آن تنجیزی است یعنی معلق بر عدم ترخیص نیست و مولی نمی‌تواند ترخیص در مخالفت دهد و اگر گفتیم که منجزیت آن تعلیقی است معنایش این است که معلق بر عدم ترخیص است و در این صورت یا شارع می‌تواند در همه‌ی اطراف ترخیص دهد و یا می‌تواند در بعضی از اطراف ترخیص دهد پس مجموعاً سه قول می‌شود: یکی این که منجزیت علم اجمالی به نحو علیت است و دوم این که منجزیت آن به نحو تعلیقی است و مولی می‌تواند در بعضی از اطراف ترخیص دهد و سوم این که منجزیت آن تعلیقی است و مولی می‌تواند در همه‌ی اطراف ترخیص دهد. کسانی که می‌گویند منجزیت آن به نحو تنجیزی است می‌گویند که مخالفت قطعی با این تکلیف فعلی حرام است و موافقت قطعی با آن واجب است و کسانی که می‌گویند منجزیت آن به نحو تعلیقی است و شارع مقدّس می‌تواند در بعضی از اطراف ترخیص دهد قائل‌اند که مخالفت قطعی حرام است اما موافقت قطعی واجب نیست و در جایی که یک طرف، اصل مؤمن و مرخص داشته باشد مثل استصحاب خلّیت ظرف مشکوک، اجتناب از آن یک طرف لازم نیست. و کسانی که می‌گویند منجزیت آن تعلیقی است و شارع می‌تواند در تمام اطراف ترخیص دهد قائل‌اند که نه مخالفت قطعی حرام است و نه موافقت قطعی واجب است لذا اگر یقین داشته باشیم که یکی از دو اناء نجس است وقتی اناء یمین را اشاره می‌کنیم استصحاب می‌گوید پاک است و وقتی که اناء یسار را اشاره می‌کنیم استصحاب می‌گوید که پاک است بنابراین هر دو را استفاده می‌کنیم با این که یقین داریم که یکی از این دو نجس است.

پس در ما نحن فیه اگر قائل به منجزیت علم اجمالی شدیم سه مسلک وجود دارد و در مسلک اول و دوم حرمت مخالفت قطعی ثابت است ولی در مسلک سوم با وجود مؤمن،

حرمت مخالفت قطعیه ثابت نیست و چون در این مقام می‌خواهیم از حرمت مخالفت قطعیه بحث کنیم این بحث جامع قول اول و دوم است. مشهور بین علمای اصول این است که منجزیت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علی است نه اقتضایی، یعنی ممکن نیست که شارع مقدس در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد.

برخلاف مشهور مرحوم آقای صدر^۱ فرمود که منجزیت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه به نحو اقتضایی و تعلیقی است نه تنجیزی، یعنی شارع مقدس می‌تواند در هر دو طرف علم اجمالی ترخیص دهد مثلاً اگر مکلف قطع داشته باشد که یکی از این دو مایع، خمر است شارع می‌تواند در هر یک از این دو ترخیص دهد یا اگر مکلف قطع داشته باشد که یا صوم روز پنجشنبه بر او واجب است و یا صوم روز جمعه بر او واجب است - چون صوم یکی از این دو روز را نذر کرده بود - شارع می‌تواند در هر دو ترخیص دهد. مرحوم آخوند^۲ نیز منجزیت علم اجمالی را نسبت به حرمت مخالفت قطعیه اقتضایی می‌داند و آن را متعلق بر عدم مانع عقلی یا شرعی کرده است.

ما قائل شدیم که منجزیت علم تفصیلی به نحو اقتضائیت و تعلیقیه است نه علیت و تنجیزیت، پس منجزیت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه به طریق اولی به نحو اقتضائیت و تعلیقیت است و نتیجه‌اش این می‌شود که شارع می‌تواند در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد زیرا حجّیت علم اجمالی معلق بر عدم ترخیص شارع نسبت به اطراف آن است و این ترخیص، ترخیص ظاهری است.

مشهور در علم تفصیلی قائل شدند که منجزیت علم تفصیلی به نحو علی و تنجیزی است نه به نحو اقتضایی و تعلیقی. ولی مرحوم آقای صدر فرمود که منجزیت علم تفصیلی معلق بر عدم ترخیص شارع است.

و این عدم ترخیص ضروری است چون ترخیص شارع در مخالفت علم تفصیلی محال است زیرا این ترخیص لباً هیچ وقت قابل وصول نیست. نتیجه‌ی عملی این کلام با قول مشهور یکی است.

^۱ - البحوث ۴: ۱۵۴.

^۲ - الکفایه: ۲۷۲.

این در مورد منجزیت علم تفصیلی بود و همان گونه که قبلاً اشاره شد در منجزیت علم اجمالی به لحاظ حرمت مخالفت قطعی، مرحوم آخوند و مرحوم آقای صدر قائل شدند که این منجزیت به نحو اقتضایی است.

مشهور برای اثبات مسلک خود دو دلیل عمده آوردند. یک دلیل از مرحوم آقا ضیاء عراقی است و یک دلیل از مرحوم میرزای نائینی است.

وجه اول: (از مرحوم آقا ضیاء عراقی)^۱

ایشان فرمود که شما قبول دارید که منجزیت علم تفصیلی به نحو علیت است نه اقتضائیت، اگر این را قبول دارید حتماً منجزیت علم اجمالی نیز به نحو علیت است نه اقتضائیت. ایشان در فرق بین علم تفصیلی و علم اجمالی فرمود که در عالم تفصیلی شما علم به وجوب یا حرمت دارید، در علم اجمالی نیز شما علم به وجوب یا حرمت دارید اما در علم تفصیلی، متعلق وجوب یا حرمت را می‌دانید مثلاً می‌دانید که نماز جمعه واجب است یا شرب این مایع حرام است ولی در علم اجمالی متعلق وجوب یا حرمت را نمی‌دانید مثلاً نمی‌دانید که متعلق وجوب آیا نماز جمعه است یا نماز ظهر است یا نمی‌دانید که متعلق حرمت، شرب این مایع است یا شرب آن مایع است. آنچه که وظیفه‌ای را به عهده‌ی ما می‌آورد علم به تکلیف است نه علم به خصوصیتی که در تکلیف است و همین که علم به تکلیف است نه علم به خصوصیتی که در تکلیف است و همین که علم به وجوب پیدا کردیم باید در مقام بندگی درآییم و فرقی نمی‌کند که وجوب به نماز جمعه تعلق گرفته باشد یا به نماز ظهر تعلق گرفته باشد و در علم اجمالی، الزام - یعنی وجوب یا حرمت - معلوم بالتفصیل است منتهی در متعلق آن تردید وجود دارد. پس همان طوری که منجزیت علم تفصیلی، علی است منجزیت علم اجمالی نیز علی است.

مرحوم آقای صدر^۲ با مرحوم آقا ضیاء مخالفت کرد و فرمود که درست که منجزیت علم اجمالی مانند منجزیت علم تفصیلی است و همان طور که منجزیت علم تفصیلی معلق بر عدم ترخیص مولی در مخالفت است منجزیت علم اجمالی نیز معلق علیه - یعنی عدم ترخیص - در علم تفصیلی ضروری است یعنی شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت دهد ولی معلق علیه

^۱ - نه‌ایه الأفكار ۳: ۳۰۵.

^۲ - البحوث ۴: ۱۵۴.

در علم اجمالی ضروری نیست یعنی شارع می‌تواند در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد مثلاً من علم اجمالی دارم که یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر واجب است و شارع در این مورد می‌تواند نسبت به ترک هر دو ترخیص دهد گرچه منجزیت علم اجمالی معلق بر عدم ترخیص شارع در اطراف است.

ما بفرمایش مرحوم آقای صدر در تعلیقه داریم:

تعلیقه اول - که مبنایی است - این است که ما هم مانند ایشان قبول داریم که منجزیت علم تفصیلی تعلیقی و اقتضایی است نه تنجیزی ولی معتقدیم که معلق علیه آن - یعنی عدم ترخیص - ضروری نیست یعنی ترخیص محال نیست.

تعلیقه دوم این است که بر فرض این که فرمایش مرحوم آقای صدر را قبول کنیم و بگوییم که منجزیت علم تفصیلی معلق بر عدم ترخیص است و عدم ترخیص ضروری است، اگر این را در علم تفصیلی بگوییم در علم اجمالی نیز باید همین را بگوییم و نباید بین علم تفصیلی و علم اجمالی فرق بگذاریم. مرحوم آقای صدر فرمود که ضروری بودن عدم ترخیص در مخالفت در مورد علم تفصیلی به این خاطر است که اگر شارع ترخیص دهد شخص قاطع خودش را لباً از آن خارج می‌بیند یعنی ترخیص شارع، لباً، به شخص قاطع قابل وصول نیست، مثلاً شارع مقدس می‌فرماید: «لا یجب علی القاطع بوجوب الجمعة صلاة الجمعة»، شخص قاطع، لباً خودش را از این خطاب خارج می‌بیند، گرچه لفظ خطاب را شامل خودش می‌داند زیرا شخصی که قاطع به وجوب نماز جمعه است می‌داند که شارع با این خطب خواسته است به کسانی که قطعشان خلاف واقع است ترخیص دهد اما این قاطع معتقد است که قطعش خلاف واقع نیست چون هر قاطعی این گونه اعتقاد دارد که قطعش خلاف واقع نیست لذا این ترخیص را شامل خودش نمی‌داند ما معتقدیم که در علم اجمالی نیز همین طور است زیرا در علم اجمالی فرض این است که شخص قاطع، به تکلیف الزامی یقین دارد ولو متعلق تکلیف برای او مردد است لذا نکته‌ای وجود ندارد که مرحوم آقای صدر بین علم تفصیلی و علم اجمالی تفصیل داده است چون فرقی بین این دو وجود ندارد. پس از این جهت حق با مرحوم آقا ضیاء است ولی مرحوم آقا ضیاء قائل است که منجزیت علم اجمالی علی است و ما معتقدیم که منجزیت علم اجمالی تعلیقی و اقتضایی است.

وجه دوم: (از مرحوم میرزای نائینی)^۱.

این وجه را شاگردان مرحوم میرزا نیز پذیرفته‌اند. مرحوم میرزای نائینی فرمود که منجزیت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه تنجیزی و علی است چون اگر شارع مقدس در طرفین علم اجمالی ترخیص دهد ترخیص در معصیت است و معصیت قبیح است و ترخیص در قبیح، قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است پس محال است که خداوند متعال در جمیع اطراف علم اجمالی ترخیص دهد.

این فرمایش درست نیست زیرا یک مخالفت تکلیف داریم که دائر مدار فعلیت تکلیف است و یک معصیت تکلیف داریم که دائر مدار منجزیت تکلیف است یعنی اگر با تکلیف فعلی منجز مخالفت کردیم معصیت است و اگر با تکلیف فعلی غیر منجز مخالفت کردیم، معصیت نیست و آن چه که عقلاً قبیح است معصیت است مثلاً نمی‌دانیم که این مایع پاک است یا نجس است قاعده‌ی طهارت می‌گوید پاک است و این مایع را شرب می‌کنیم اگر این مایع خمر باشد این عمل حرام فعلی است ولی منجز نیست زیرا اصل مؤمن — یعنی قاعده‌ی طهارت — وجود داشت و در این حال معصیت، محقق نشده است فرمایش میرزا نائینی مصادره به مطلوب است زیرا فرمود که ترخیص در اطراف، ترخیص در معصیت است و این اول کلام است زیرا وقتی ترخیص در معصیت است که منجزیت علم اجمالی به نحو تنجیزی باشد اما اگر به نحو تعلیقی باشد ترخیص است.

جمع‌بندی: منجزیت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه اقتضایی است، مانند علم تفصیلی، و هر دو به تکلیف تعلق گرفته‌اند، و فرقی‌شان در متعلق تکلیف است، چون متعلق تکلیف در علم تفصیلی معین و معلوم است، ولی متعلق تکلیف در علم اجمالی مردد و غیر معلوم است. ما در علم تفصیلی قائل شدیم که منجزیت آن نسبت به حرمت مخالفت قطعیه اقتضایی است، در علم اجمالی هم قائلیم که به طریق اولی منجزیت آن نسبت به حرمت مخالفت قطعیه اقتضایی است.

^۱ - الأجدود ۳: ۹۸.

مقام ثانی: وجوب موافقت قطعیه.

در این مقام در دو مرحله بحث می‌کنیم: مرحله‌ی اول این است که آیا علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجز است یا نیست. به عبارت روشن‌تر آیا علم اجمالی مستلزم وجوب موافقت قطعیه است یا مستلزم آن نیست؟ مرحله‌ی دوم این است که آیا منجزیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه به نحو علیت است یا اقتضاء؟

مرحله‌ی اول: منجزیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه

گفته شد که ما در این مسأله سه مسلک داریم: مسلک اول: مسلک مرحوم آقا ضیاء عراقی^۱ و مرحوم میرزای نائینی^۲ در فوائد است. این‌ها قائل شدند که علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجز است یعنی در شبهه‌ی وجوبیه باید همه‌ی اطراف علم اجمالی را اتیان کنیم و در شبهه‌ی تحریمیه باید همه اطراف علم اجمالی را ترک کنیم.

مسلک دوم، مسلک مرحوم آقای خویی^۳ و مرحوم میرزای نائینی^۴ در اجود التقریرات است. این‌ها قائل‌اند که علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه، مباحثه منجز نیست بلکه علم اجمالی منشأ تعارض اصول در اطراف است و بعد از تعارض و تساقط باعث می‌شود که تکلیف منجز شود پس آن‌چه که مباحثه مقتضی تنجیز تکلیف است تساقط اصول در اطراف علم اجمالی است یعنی وقتی اصول مؤمنه تعارض و تساقط کردند نوبت به قاعده‌ی اشتغال می‌رسد و در واقع علم اجمالی منجز تکلیف نیست بلکه اشتغال و احتیاط منجز تکلیف است.

مسلک سوم مسلک مرحوم آقای صدر^۵ است. ایشان بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجز است و در شبهات حکمیه علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجز نیست و نوبت به اصول مؤمن می‌رسد و به نظر مرحوم آقای صدر شارع مقدس می‌تواند در تمام اطراف علم اجمالی ترخیص دهد.

۱- نه‌ایه الافکار ۳: ۳۰۷.

۲- الفوائد ۳: ۷۵.

۳- المصباح ۲: ۳۶۱.

۴- الأجود ۳: ۴۱۷.

۵- البحوث ۴: ۱۶۱.

جهت اختلاف مسالک این است که هر یک از علماء مسلک خود را مبتنی بر مختارش در حقیقت علم اجمالی کرده است و سه نظریه در این باره مطرح شده است:

نظریه اول، نظریه مرحوم آخوند است.

ایشان قائل است که در علم اجمالی، علم به فرد مردد اضافه شده است — چون علم از صفات ذات اضافه است و ممکن نیست که ما عالم باشیم اما معلومی در کار نباشد — مثلاً مکلف علم به نجاست احد الانائین — یعنی أحد مردد — دارد. اناء یمین أحد معین است و اناء یسارهم أحد معین است و علم اجمالی به أحد معین تعلق نگرفته است بلکه به أحد مردد بین این دو تعلق گرفته است

کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند همه بر ایشان اشکال گرفتند و گفتند که معنا ندارد که متعلق علم اجمالی فرد مردد باشد زیرا ما یک سری مفاهیمی در ذهن داریم که اینها مصداق — اعم از مصداق خارجی و مصداق ذهنی — ندارند و حتی بعضی از مفاهیم محال است که در خارج مصداق پیدا کنند مثل مفهوم شریک الباری و مفهوم المحال و مفهوم مثلث چهار ضلعی. مفهوم (الفرد المردد) از همین قبیل است یعنی مفهومی در ذهن است که نه در ذهن و نه در خارج، مصداق ندارد. مرحوم آخوند فرمود که متعلق علم اجمالی فرد مردد است، مراد ایشان از فرد مردد یا مفهوم فرد مردد است و یا مصداق فرد مردد است و واضح است که مفهوم فرد مردد متعلق علم اجمالی نیست چون متعلق علم اجمالی مفهوم النجاست و الحرمة و الطهارة والوجوب است و اگر مراد از فرد مردد مصداق فرد مردد باشد مفهوم فرد مردد، نه در عالم ذهن و نه در عالم خارج، مصداق ندارد. پس فرمایش مرحوم آخوند تمام نیست.

نظر دوم از مرحوم میرزیا نائینی^۲ و مرحوم آقای خویی^۴ است. اینها قائل شدند که علم اجمالی به جمع تعلق می گیرد مثلاً علم به طهارت أحد الانائین داریم و أحد الانائین جامع بین این دو اناء است یا علم به وجوب احدی الصلاتین داریم و احدی

۱- الکفایه: ۱۴۱.

۲- الأجود ۳: ۴۰۹.

۳- النهایه الدراية ۳: ۸۹.

۴- المصباح.

الصلاتین جامع بین دو صلات است. به تعبیر دقیق تر متعلق، متعلق علم اجمالی جامع است مثلاً وقتی ما عل به طهارت احد الانائین داریم طهارت متعلق علم اجمالی است و متعلق طهارت أحد الانائین است.

مرحوم آقای اصفهانی برهانی^۱ را اقامه کرده است که متعلق علم اجمالی دائماً باید جامع باشد. ایشان فرمود که علم اجمالی از چهار حال خارج نیست. یا علم اجمال متعلق ندارد و یا متعلق دارد و در صورتی که متعلق دارد متعلقش یا فرد معین است یا فرد مردد است و یا جامع است. سه صورت اول محال است پس صورت چهارم متعین می شود. اما این که علم اجمالی متعلق نداشته باشد محال است زیرا علم از صفات ذات اضافه است و محال است که علم بدون اضافه به معلوم محقق شود و اگر متعلق آن فرد معین باشد خلف است زیرا اگر متعلق علم فرد معین باشد علم تفصیلی می شود و فرض ما علم اجمالی است و اگر متعلق علم اجمالی فرد مردد باشد محال است زیرا چیزی به عنوان فرد مردد نداریم پس صورت چهارم متعین می شود یعنی متعلق علم اجمالی جامع است مثلاً وقتی علم اجمالی داریم که یکی از دو اناء نجس است نجاست أحد الانائین - یعنی جامع - متعلق علم اجمالی است.

این برهان درست نیست. درم منطق مفهوم را به جزیی و کلی تقسیم کردند. مفهوم کلی مفهومی است که قابل انطباق بر کثیرین است و مفهوم جزیی مفهومی است که قابل انطباق بر کثرین نیست و فقط بر یک فرد قابل انطباق است و یک مصداق دارد منتهی مصداق بر دو گونه است: یک دفعه مصداق مفهوم جزیی برای ما معین است و یک دفعه مصداق آن برای ما معین نیست مثلاً (هذا الكتاب) که با آن به کتاب خاص اشاره می کنیم یک مفهوم جزیی است که مصداقش برای ما معین است و گاهی مصداق مفهوم جزیی را نمی شناسیم مثلاً اگر انسانی را از دو ببینیم می گوییم (ذلک الرجل) در این مورد نمی دانیم که مصداقش آیا زید است یا عمرو است یا کس دیگری است اما با توجه به این که فقط بر یک فرد قابل انطباق است مفهوم جزیی است و یا (رجلاً) در مثال (رأیت رجلاً) مفهوم جزیی است چون فقط بر یک نفر قابل انطباق است به خلاف (رجلاً) در مثال (اکرم رجلاً) که مفهوم کلی است چون قابل انطباق بر کثیرین است. در ما نحن فیه به مرحوم آقای اصفهانی می گوییم که متعلق علم اجمالی فر معین است اما فرد معینی که نزد مکلف معین نیست بلکه در واقع

^۱ التمهید ۸: ۴۰۶.

معین است مثلاً مکلف به نجاست أحد الإنائین علم دارد ولی نمی‌داند کدام إناء نجس است، أحد الإنائین اشاره به یک فرد از دو إناء است که در واقع معین است منتهی این فرد معین در واقع، نزد مکلف معین نیست. فرق این فردی که ذکر شد با جامع در این است که در جامع هر دو اناء فرد جامع هستند و مثل (رجلاً) در (اکرم رجلاً) که جامع است و هم بر زید قابل انطباق است و هم بر عمرو قابل انطباق است و هم بر خالد قابل انطباق است اما (رجلاً) در (رأیت رجلاً) جامع نیست چون فقط بر یک فرد قابل انطباق است ولی ما آن فرد را نمی‌شناسیم.

بنابراین برهان مرحوم آقای اصفهانی تمام نیست چون متعلق علم اجمالی می‌تواند فرد معین فی الواقع باشد که نزد ما معین نیست.

نظریه سوم از مرحوم آقا ضیاء عراقی^۱ است. ایشان فرمود که علم اجمالی به واقع تعلق دارد نه به جامع یا فرد مردّد و مرادشان از این که علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد این نیست که علم اجمالی به خارج تعلق می‌گیرد بلکه علم اجمالی در واقع به یک فرد تعلق می‌گیرد کما این که علم تفصیلی هم به یک فرد تعلق می‌گیرد منتهی خود علم بر دو سنخ است یکی علم تفصیلی است که علمی شفاف و روشن است و دیگری علم اجمالی است که علمی کدر و مشوب به جهل است. علم به منزله‌ی آینه است و همان‌طوری که ما در آینه اشیاء را می‌بینیم در علم نیز متعلق علم را می‌بینیم و همان‌طوری که آینه گاهی وضوح دارد و در آن اشیاء را واضح می‌بینیم و آن‌ها را تشخیص می‌دهیم و گاهی آینه کدر و کثیف است و در آن اشیاء را واضح نمی‌بینیم - یعنی وقتی در آینه‌ی تمیز و شفاف نگاه می‌کنیم کسی را که در پشت سر ما است را به وضوح می‌بینیم و تشخیص می‌دهیم که - مثلاً - او زید است و وقتی که در آینه‌ی کثیف و کدر نگاه می‌کنیم کسی را که پشت سر ما است به وضوح نمی‌بینیم و تشخیص نمی‌دهیم که او چه کسی است - علم نیز گاهی شفاف و گاهی کدر است و همان‌طوری که آینه دائماً فر را نشان می‌دهد و جامع را نشان نمی‌دهد علم نیز به یک فرد تعلق می‌گیرد نه جامع.

فرق علم تفصیلی و علم اجمالی در نظر مرحوم آخوند در معلوم بالذات است چون در نزد ایشان معلوم بالذات در علم تفصیلی فرد معین و در علم اجمالی فرد مردّد است و فرق این

^۱ - التمهید ۸: ۴۰۹.

دو علم در نظر مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای اصفهانی نیز در معلوم بالذات است چون در نزد آنان معلوم بالذات در علم تفصیلی فرد معین، و معلوم بالذات در علم اجمالی جامع است. اما در نظر مرحوم آقا ضیاء فرق علم تفصیلی با علم اجمالی در معلوم بالذات نیست چون معلوم بالذات در هر دو علم فرد معین است بلکه فرق این دو علم در خود علم است چون علم تفصیلی علمی شفاف است و علم اجمالی علمی تیره و کدر است و متعلق علم اجمالی اُحدهما است که اشاره به فرد معین در واقع و غیر معین در نزد ما است مثل (ذلک الرجل) — در موردی که اشاره به فردی باشد که از دور می‌آید و ما او را نمی‌شناسیم — که اشاره به یک انسان معین است ولی ما نمی‌توانیم او را بشناسیم که آیا او — مثلاً — زید است یا عمرو است ولی در لوح واقع معین است که مثلاً او زید است.

مرحوم آقا ضیاء یک برهانی بر نظریه خود اقامه کرد که با این برهان هم نظریه مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای اصفهانی را رد کرد و هم نظریه خودش را ثابت کرد. ایشان فرمود که اگر علم اجمالی به جامع تعلق بگیرد جامع حیثیت مشترک بین افراد است مثلاً زید فردی از مفهوم (الانسان) است ولی مفهوم (الانسان) حاکی از زید نیست بلکه حاکی از حیثیتی در زید است که این حیثیت در عمرو و در بکر و افراد دیگر مفهوم (الانسان) نیز هست. پس مفهوم الانسان حاکی از حیثیت مشترک بین افرادش است و از خصوصیات شخصی هر فرد — پدر و مادر و زمان و مکان و اوصاف شخصی دیگر — حکایت نمی‌کند اما در علم اجمالی، معلوم بالاجمال از یک فرد معین فی الواقع حکایت می‌کند و فقط بر یک فرد منطبق است — ولی ما نمی‌توانیم آن را تشخیص دهیم — نه این که از حیثیت مشترک بین تمام افراد حکایت کند و قابل انطباق بر کثیرین باشد.

بر نظریه مرحوم آقا ضیاء اشکالات عدیده‌ای وارد شد اشکال اول (از مرحوم آقای صدر)^۱: مرحوم آقا ضیاء در تقریش فرموده بود که اگر علم اجمالی به جامع تعلق بگیرد نمی‌تواند از فرد حکایت کند بلکه از حیثیت مشترک حکایت می‌کند و حال این که علم اجمالی بالوجدان از فرد حکایت می‌کند مثلاً علم به خمیریت اُحدهما دارم و اُحدهما اشاره به یکی از این دو اناء دارد بدون این که اشاره‌ای به حیثیت مشترک بین این دو داشته باشد. اشکال مرحوم آقای صدر این است که جامع بر دو قسم است: یک جامعی داریم که از حیثیت مشترک

^۱ - البحوث ۴: ۱۵۸.

حکایت می‌کند و یک جامعی داریم که از فرد و تشخصات فردی حکایت می‌کند. پس جامع منحصر به یک قسم نیست مثلاً یک جامع داریم مثل انسان که مفهومی حاکمی از حیثیت مشترک بین تمام افراد انسان است و از تشخصات فردیه‌ی هر یک از افراد حکایت نمی‌کند و جامعی داریم که اشاره به حیثیات فردیه دارد مثل فرد انسان که مفهومی مانند مفهوم الانسان یک مفهوم جمع است یعنی اشاره به یک فرد معین نیست بلکه یک مفهوم کلی است که از همه افراد حکایت می‌کند و این مفهوم فرد انسان از تشخصات فردیه‌ی هر یک از افراد نیز حکایت می‌کند یعنی از زید و از عمرو و از خالد حکایت می‌کند و وقتی که از زید حکایت می‌کند از حیثیت مشترک آن با دیگران حکایت نمی‌کند بلکه از حیثیت متشخصه و مختصه‌ی به زید - یعنی آنچه که موجب شد زید فرد باشد مثلاً فرض کنیم که فردیت زید به وجودش است یا به عوارض او مثل زمان خاص و مکان خاص و قد و رنگ و پدر و مادر خاص است - حکایت می‌کند.

این اشکال بر مرحوم آقا ضیاء وارد نیست و بر آن دو جواب داریم: جواب اول این است که درست است که مفهوم فرد انسان ناظر به تشخصات فردی هر یک از افراد انسان است اما به این صورت ناظر است که از بین مختصات فردیه یک حیثیت مشترکی اخذ شده است و این مفهوم ناظر به حیثیت مشترک آن مختصات است و آن حیثیت مشترک حیثیت فردیت است یعنی ما می‌توانیم از دو شیء کاملاً متباین یک حیثیت مشترک درست کنیم و از آن حیثیت مشترک یک مفهومی را داشته باشیم. ما نحن فیه از همین قبیل است و آن حیثیت مشترک در ما نحن فیه همان فردیت است و اگر چه این اشتراک غیر از اشتراک حیثیت در مفهوم انسان است ولی از جهات متشخصه یک حیثیت مشترک درست شد و این فرد ناظر به آن حیث مشترک است.

جواب دوم این است که در معلوم بالاجمال، أحدهما فقط بر یک فرد منطبق می‌شود ولو مکلف نمی‌داند که بر کدام فرد منطبق می‌شود بخلاف فرد الانسان که مفهومی بر همه انطباق پیدا می‌کند هم زید فرد الانسان است و هم عمرو فرد الانسان است و هم خالد فرد الانسان است همه‌ی این‌ها فرد الانسان هستند اما أحدهما فقط بر یک فرد منطبق می‌شود.

اشکال دوم (از مرحوم میرزای نائینی)^۱:

^۱ - التمهید: ۸: ۴۱۲.

ایشان نقضی را بر مرحوم آقا ضیاء وارد کرد و فرمود که اگر دو اناء داشته باشیم علم به نجاست ادهما به دم داشته باشیم اما در لوح واقع دم به هر دو اصابت کرده باشد شما فرمودید که متعلق علم اجمالی نجاست ادهما است. ما می‌گوییم که مصداق ادهما از سه حال خارج نیست: یا مصداق ادهما احد معین است و یا مصداق آن هر دو اناء است و یا مصداق آن جامع است اگر مصداق ادهما احد معین باشد مثلاً اناء یمین باشد ما می‌گوییم چرا مصداقش اناء یسار نباشد چون فرض ما جایی است که در لوح واقع دم به هر دو اناء اصابت کرد و اگر هر دو اناء مصداق ادهما باشند خلف فرض علم به نجاست ادهما است پس متعلق علم اجمالی یا مصداق ادهما باید جامع باشد و این رجوع به مختار ما است.

جواب مرحوم میرزا این است که این مسأله دو صورت دارد یک دفعه مکلف می‌بیند که یک قطره خون در یک اناء افتاد و ندید که قطره دیگر در اناء دوم افتاد در این صورت می‌گوییم که ادهما یک واقع معین دارد که بر همان انائی که مکلف دید قطره خون در آن افتاد صدق می‌کند و بر اناء دوم صدق نمی‌کند پس ادهما اشاره به اناء مرئی است. اشکال مرحوم میرزا در این صورت وارد نیست. صورت دوم این است که ادهما واقع معین ندارد مثلاً یک معصوم به مکلف خبر دهد که این دو اناء معاً پاک نیستند و این دو صورت دارد: یک صورت این است که هر دو با هم نجس باشند و صورت دیگر این است که یکی نجس و دیگری پاک باشد پس بعد از خبر معصوم برای من علم پیدا می‌شود که ادهما قطعاً نجس است و در لوح واقع هر دو نجس است در این صورت، ادهما به واقع معین اشاره ندارد و اشکال مرحوم میرزا نائینی را در این صورت باید جواب دهیم. جواب ایشان این است که اولاً این علم در واقع علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است مثلاً وقتی به زید و عمرو اشاره می‌کنم و می‌گوییم که ادهما انسان است این قضیه صادق است زیرا واقعاً ادهما انسان است و به یک فرد معین اشاره نمی‌کند اما فی نفسه بر هر کدام قابل انطباق است و من در این جا علم تفصیلی دارم. پس علم تفصیلی با این نحوه از علم اجمالی منافات ندارد که من بگویم ادهما نجس است و در لوح واقع هر دو نجس است ولی من این را نمی‌دانم. در این موارد ما علم تفصیلی به جامع داریم منتهی چون نمی‌دانیم فکر می‌کنیم که از نوع علم اجمالی است. ثانیاً اگر فرض کنیم که علم ما از نوع علم اجمالی است باید به لحاظ آثار و اصولی که می‌خواهیم جاری کنیم بین این دو علم اجمالی تفکیک کنیم و باید

بدانیم که آن علم اجمالی که محط بحث ما است جایی است که علم اجمالی اشاره به واقع معین دارد ولو نزد مکلف متعین نیست.

اشکال سوم (از مرحوم اصفهانی): ایشان فرمود ما وقتی علم اجمالی به نجاست أحد الإنائین داریم در این معلوم بالاجمال، صورت فردیهی أحد الإنائین یا داخل در صورت ذهنیه معلوم بالاجمال است یا خارج از آن است، در صورت اول علم ما علم تفصیلی می شود زیرا به جای جامع، صورت فردیه را در ذهن می آوریم و در صورت دوم معلوم بالاجمال جامع می شود چون جامع چیزی نیست جز آن مفهومی که صورت فردیه در آن أخذ شده است.

این اشکال وارد نیست. در منطق در بحث مفهوم گفته شد که هر صورتی را با هر قیدی و هر خصوصیتی که تصور کنیم کلی و قابل انطباق است و جزئیت مفهوم مربوط به صورت نمی شود بلکه مربوط به اشاره ذهن می شود. اگر در ذهن با یک مفهوم اشاره به یک موجود کردیم — چون مبدأ تشخص و تعین دائماً یک شیء بیش تر نیست و آن وجود است — این مفهوم جزیی می شود و اگر به موجودی اشاره نکردیم این مفهوم کلی می شود. در ما نحن فیه اگر چند قید برای یک مفهوم آورده شود آن مفهوم باز هم کلی است مثلاً اگر بگوییم انسان با این مشخصات که فرزند عمرو و برادر خالد است و وزنش این قدر است و در فلان روز به دنیا آمد و فلان کتاب را تألیف کرد، باز هم مفهوم انسان کلی است و مفهوم زید وقتی جزیی می شود که با صورت ذهنیه ای که از زید پیدا کردیم اشاره به یک موجود کنیم و فرض این است که در معلوم بالاجمال، احدهما با این اشاره همراه است و عین معلوم بالتفصیل است مثلاً وقتی من می گویم که علم به نجاست این إناء دارم با (این إناء) اشاره به این موجود خاص می کنم و وقتی می گویم که علم اجمالی به نجاست أحد الإنائین دارم با (أحد الإنائین) اشاره به یک موجود معین می کنم و این مفهوم جزیی می شود ولو این که من ندانم که طرف اشاره ی ذهنیه ی من کدام است چون لازم نیست که من طرف اشاره را بشناسم.

اشکال چهارم: سابقاً این اشکال در ذهن ما بود که گاهی معلوم بالاجمال مردّد بین اقل و اکثر است مثلاً یک گله گوسفند داریم که در آن صد گوسفند وجود دارد و می توانیم که تعدادی از آن ها غصبی هستند و مقدار گوسفندان غصبی را نمی دانیم ولی این قدر می دانیم که تعداد آن از دو تا کمتر و از پنج تا بیش تر نیست، در این جا معلوم بالاجمال غصبیت دو

گو سفند از این گله است. حال اگر فرض کنیم که در لوح واقع تعداد گو سفند غصبی سه رأس باشد آن مقدار که معلوم بالاجمال است - یعنی دو گوسفند - اشاره به گوسفندان معینی ندارد و فی علم الله نیز معین نیست چون فرض مثال این ایت که سه گوسفند غصبی هستند و فی علم الله آن دو گوسفند غصبی که معلوم بالاجمال نزد من است معین نیستند.

اما این اشکال هم درست نیست و جواب آن مشابه جواب از اشکال مرحوم میرزا است. وقتی من علم دارم که دو تا از این گوسفندان غصبی است این گوسفند نسبت به سه گوسفند معلوم بالتفصیل می شود و از قبیل علم به جمع است اما علم ما به غصبت دو گو سفند نسبت به کل گو سفندان عمل اجمالی می شود چون در فرض مثال صد گو سفند وجود دارد و سه گوسفند از آن ها غصبی هستند و نود و هفت گوسفند غصبی نیستند این دو گوسفند - که ما علم به غصبت آن ها داریم - نسبت به سه گوسفند از قبیل جامع است و علم ما به آن علم تفصیلی است و بر فرض تسلیم علم اجمالی بودن، علم اجمالی خاص است که حکم خودش را دارد و علم اجمالی از این جهت شکل می گیرد که من نمی توانم این سه گوسفند غصبی را که در واقع تعیین دارند با آن نود و هفت گوسفندی که غیر غصبی هستند از هم تمیز بدهم.

در حقیقت علم اجمالی ما تابع نظریه مرحوم آقا ضیاء شدیم و گفتیم در مواردی که معلوم بالاجمال به واقع معین اشاره ندارد اصطلاحاً یا واقعاً به آن علم اجمالی نمی گوئیم بلکه علم تفصیلی به جامع است و بر فرض اگر به آن علم اجمالی گفتیم این نوع از علم اجمالی را باید جدا کنیم از جایی که معلوم بالاجمال اشاره به یک فرد معینی در واقع دارد.

بعد از این که حقیقت علم اجمالی روشن شد به اصل بحث برمی گردیم که آیا علم اجمالی

به لحاظ وجوب موافقت قطعیه منجز است یا منجز نیست؟

گفتیم که در این مسأله سه مسلک وجود دارد و این سه مسلک با نظریاتی که در حقیقت علم اجمالی گفته شد ارتباط دارد. مسلک اول مسلک مرحوم عراقی و مرحوم میرزای نائینی در فوائد بود در این مسلک گفته شد که علم مباشرة نسبت به وجوب موافقت در این مسلک گفته شد که علم مباشرة نسب به وجوب موافقت قطعیه منجز است. باید ببینیم که این مسلک با کدام یک از مبانی در حقیقت علم اجمالی قابل توجیه است.

قابل ذکر است که تنجز صفت تکلیف است و این وجوب و حرمت است که یا منجز است و یا منجز نیست و تکلیف به همان مقداری که معلوم است متجز می‌شود.

مسلك اول با مبنای مرحوم آخوند در حقیقت علم اجمالی جور در نمی‌آید چون در نظریه مرحوم آخوند تکلیف در حد فرد مردد برای ما معلوم است و در حد فرد مردد نباید مخالفت کنم و کافی است که یکی از اطراف علم اجمالی را امتثال کنم یعنی اگر شبهه‌ی وجوبیه است یکی از اطراف را اتیان کنم و اگر شبهه‌ی تحریمیه است یکی از اطراف را ترک کنم.

مسلك اول با مبنای مرحوم اصفهانی و مرحوم میرزای نائینی در أجود نیز جور در نمی‌آید چون وقتی که من علم اجمالی دارم که یا نماز جمعه واجب است و یا نماز ظهر واجب است اگر یکی از این دو نماز را اتیان کنم با تکلیف به مقداری که بر من معلوم و منجز است مخالفت نکرده‌ام. روی این نظریه تکلیف در حد جامع برای من معلوم است و من با آن مخالفت نکردم زیرا جامع را در ضمن یک فردش یعنی نماز ظهر ایجاد کردم.

پس مسلك اول با دو نظریه مذکور قابل جمع نیست اما با نظریه مرحوم آقا ضیاء قابل جمع است که فرمود: حقیقت علم اجمالی این است که به واقع معین در لوح واقع تکلیف تعلق می‌گیرد و تکلیف واقعی از برمکلف منجز می‌کند چون علم مکلف به واقع تعلق گرفته است. و واقع بر او معلوم و منجز می‌شود پس اگر در مقام امتثال نماز ظهر را خواند و نماز جمعه را ترک کرد نمی‌داند معلوم بالاجمال را که بر او منجز بود آیا اتیان کرد یا اتیان نکرد چون ممکن است آن معلوم بالاجمال که بر او منجز شد نماز جمعه باشد بنابراین قاعده‌ی وجوب دفع ضرر محتمل — یا قاعده اشتغال — می‌گوید که باید نماز جمعه را هم اتیان کند چون تکلیف یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد. پس مسلك اول که مسلك تنجیز علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه است فقط با نظریه مرحوم آقا ضیاء موافق است.

اشکال شد که مسلك اول نه تنها روی نظریه مرحوم آخوند و مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای اصفهانی تمام نیست روی نظریه مرحوم آقا ضیاء هم تمام نیست.

مرحوم آقای صدر^۱ اشکال کردند که تشخیص و خصوصیت فردی تحت علم نرفته است، مثلاً وقتی می‌گوییم (ذلک الرجل) تشخیص فردی آن — مثلاً زیدیت یا عمرو بودن آن — تحت علم نرفته است در ما نحن فیه وقتی که می‌گوییم: (یکی از این دو إناء نجس است) و

^۱ - البحوث ۴: ۱۶۷.

با آن به یک إناء معین فی الواقع اشاره می‌نی: تعینش تحت علم نرفته است و در آن قاعده‌ی قبح عقاب بلابیان و اصل براءت جاری می‌شود پس اگر فقط از یکی از این دو إناء اجتناب کنیم کافی است به عبارت دیگر اگر به مقدار معلوم بالاجمال معصیت کنیم عقاب می‌شویم و مقدار معلوم بالاجمال وقتی معصیت می‌شود که در شبهه‌ی تحریمیه همه‌ی اطراف را اتیان کنیم و در شبهه‌ی وجوبیه همه‌ی اطراف را ترک کنیم. اما اگر به مقدار مجهول معصیت کردیم به این معنا که بعضی از اطراف را انجام دادیم و بعضی از اطراف را ترک کردیم عقاب نمی‌شویم زیرا به مقدار معلوم خود معصیت نکردیم بلکه به مقدار مجهول مخالفت کردیم و قاعده‌ی قبح عقاب بلابیان شامل این مقدار مجهول می‌شود. مراد از مقدار معلوم این است که اشاره به یک فردی می‌کنیم که در لوح واقع معین است ولی در نزد ما مردّد و غیر معین است و به همین مقدار معلوم باید امثال کنیم مثلاً اگر در شبهه‌ی وجوبیه علم اجمالی، فرض کنیم که در لوح واقع نماز جمعه واجب است و ما نماز ظهر را بخوانیم و نماز جمعه را نخوانیم در آن مقدار معلوم بالاجمال مخالفت نکردیم چون یک طرف آن را اتیان کردیم بلکه به مقدار مجهول که خصوصیت نماز جمعه بودن باشد مخالفت کردیم ولی چون این خصوصیت تحت علم نرفته است براءت در آن کردیم ولی چون این خصوصیت تحت علم نرفته است براءت در آن جاری می‌شود یعنی اگر در مقدار خصوصیت مخالفت کردیم عقاب نمی‌شویم.

ما با این اشکال موافق نیستیم. ایشان فرمود که خصوصیت فردیه تحت علم نرفته است و مجهول است، این فرمایش درست است زیرا اگر بدانیم که خصوص نماز جمعه واجب است علم تفصیلی می‌شود اما آن مقداری که نزد ما مجهول است طرف اشاره‌ی ذهن ما قرار گرفته است چو علم به وجوب أحدهما داریم و با (أحدهما) به فرد معین فی الواقع اشاره می‌کنیم و این مقدار در نزد ما مجهول است ولی در حدّ اشاره‌ی ذهنیه متعین است که به جامع اشاره نمی‌کنیم بلکه به فرد متعین فی الواقع اشاره می‌کنیم. بحث این است که علمی که در تنجیز معتبر است علم تفصیل نیست بلکه اشاره‌ی ذهنیه نسبت به فرد متعین کافی است و مرحوم آقای صدر نمی‌تواند ثابت کند که در تنجیز تکلیف، علم تفصیلی معتبر است کما این که ما هم نمی‌توانیم آن را ردّ کنیم و این مربوط به وجدان ما می‌شود. تنجیز صفت تکلیف واقعی است که از ناحیه علم ثابت می‌شود و مرحوم آقا ضیاء عراقی قائل است - و ما

هم فرمایش ایشان را قبول کردیم - که در تنجّز و علمی که در آن معتبر است این مقدار از اشاره‌ی ذهنیه کافی است و ما این را به وجدان ارجاع می‌دهیم - اگر چه مرحوم آقای صدر نیز مختارش را به وجدان ارجاع می‌دهد و بر آن اقامه‌ی برهان نمی‌کند - ما می‌توانیم مثالی بیاوریم که مورد قبول باشد و آن مثال این است که اگر مولایی به عبدش فرمود: «اکرم ذلک الرجل» و قبل از این که عبد او را اکرام کند او از جایش بلند شد و رفت و بعد از آن عبد شکّ کند کسی که اکرامش واجب بود آیا زید بود یا عمرو بود؟ این بحث در موالی عرفیه است. آیا در این مورد عبد می‌تواند فقط زید را اکرام کند و عمرو را اکرام نکند در حالی که این را هم احتمال می‌دهد که آن مرد مشارالیه عمرو باشد. آیا این عبد مؤاخذه نمی‌شود و آیا قاعده‌ی اشتغال در این مورد جاری نمی‌شود؟ در این مورد اگر عبد بخواهد امر مولایش را امتثال کند باید احتیاط کند و هم زید و هم عمرو را اکرام کند. پس درست است که تشخیص فردی تحت علم نرفته است اما تحت اشاره‌ی ذهنیه رفته است و همین مقدار در تنجّز تکلیف کافی است و عبد باید احتیاط کند.

بنابراین مسلک اوّل که تنجیز علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعی بود روی نظریه مرحوم آقا ضیاء در حقیقت علم اجمالی تمام است و چون ما نظریه ایشان را در حقیقت علم اجمالی پذیرفتیم مسلک اوّل در نظر ما نیز تمام است. این تمام کلام در مسلک اوّل بود.

مسلک دوم مسلک مرحوم آقای خویی و مرحوم میرزای نائینی در اجود التقریرات است که فرمودند علم اجمالی در حقیقت به لحاظ وجوب موافقت قطعیه منجّز نیست زیرا به فرد تعلّق نگرفته است بلکه به جامع تعلّق گرفته است و برای اتیان آن در شبهه وجوبیه کافی است که یکی را انجام دهیم و برای ترک آن در شبهه تحریمیه کافی است که یکی را ترک کنیم. اگر در این موارد بخواهیم در هر دو طرف علم اجمالی براءت را جاری کنیم موجب مخالفت قطعیه می‌شود و حال این که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه منجّز است بنابراین در هر دو طرف نمی‌تونیم براءت جاری کنیم. نسبت به احدهما هم نمی‌توانیم براءت جاری کنیم چون ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید پس لامحاله دو اصل با هم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند و در ما نحن فیه ما احتمال تکلیف را در این طرف می‌دهیم و همچنین احتمال تکلیف را در طرف دیگر هم می‌دهیم و اصل مؤنّن در هیچ یک از دو

طرف هم نداریم زیرا با تعارض ساقط شده‌اند، وقتی که احتمال تکلیف داشتیم و مؤمن نداشتیم مقتضای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است و باید احتیاط کنیم بنابراین تنجّز تکلیف و وجوب موافقت قطعی به خاطر احتمال تکلیف در هر یک از دو طرف علم اجمالی است و علم اجمالی وجوب موافقت قطعی نیلواورد بلکه منشأ شد که اصول مؤمنه تعارض و تساقط کنند و احتمال تکلیف بدون مؤمن منشأ شد که اصول مؤمنه تعارض و تساقط کنند و احتمال تکلیف بدون مؤمن منشأ وجوب موافقت قطعی شد منتهی چون علم اجمالی منشأ تعارض و تساقط اصول شد می‌گوییم که این علم اجمالی منجّز است.

کلام قائلین به مسلک دوم به دو دعوا برمی‌گردد: دعوی اول این است که علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعی منجّز نیست زیرا علم به فرد تعلّق نگرفته است بلکه به جامع تعلّق گرفته است و همان جامع را برای ما منجّز می‌کند زیرا علم در حدّ تعلّقش تکلیف را بر ما منجّز می‌کند. دعوی دوم این است که این تنجّز بعد از تعارض و تساقط اصول است زیرا علم اجمالی باعث می‌شود که اصول مؤمنه در همه‌ی اطراف جاری نشود زیرا اگر در همه‌ی اطراف جاری شود مستلزم مخالفت قطعی است و گفتیم که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی منجّز است و اگر نسبت به یک طرف جاری می‌شود ترجیح بالامرّجح است. وقتی که اصول مؤمنه تعارض و تساقط کردند ما دو احتمال تکلیف داریم: یک احتمال وجوب نماز جمعه داریم و یک احتمال وجوب نماز ظهر داریم و گفتیم که در هر یک از این دو احتمال اصل مؤمن نداریم پس در ترک آن‌ها احتمال عقوبت می‌دهیم و قاعده عقلی می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است و باید احتیاط کنیم.

دعوی اول تمام نیست زیرا قبلاً گفتیم که علم اجمالی به جامع تعلّق نگرفته است بلکه به فرد تعلّق گرفته است منتهی به فردی تعلّق گرفته است که در ذهن ما به آن اشاره می‌شود و خود فرد در ذهن ما تعیین ندارد.

دعوی دوم نیز تمام نیست. گفته شد که تنجّز تکلیف به برکت تعارض و تساقط اصول است. سؤال این است که مراد از تعارض و تساقط اصول، آیا همه‌ی اصول — اعم از برائت شرعی و برائت عقلیه — است یا خصوص اصول شرعیه — یعنی برائت شرعیه — است. اگر مراد همه اصول باشد در اصول عقلیه تعارض معنا ندارد زیرا تعارض در مقام دلالتی در کار نیست و عقل ما در مقام ثبوت، حکم را نفی می‌کند و مقام اثباتی ندارد تا تعارض معنا داشته

باشد. حال که تعارض اصول عقلیه معنا نداشت برائت عقلیه در دو طرف علم اجمالی جاری می شود مثلاً نمی دانیم که خصوص نماز جمعه واجب است یا واجب نیست برائت از وجوب آن را جاری می کنیم و نمی دانیم که خصوص ظهر در شریعت واجب است یا نه، برائت از وجوب آن را جاری می کنیم و از یک طرف ما علم به وجوب جامع داریم و تکلیف در حدّ جامع منجز شده است. برائت عقلیه نمی گوید که می توانی هر دو را ترک کنی. اگر بخواهیم یک برائت از هر دو جاری کنیم باید برائت از وجوب جامع را جاری کنیم در حالی که علم اجمالی به وجوب جامع تعلق گرفته است. آن چه که مشکوک و محتمل است خصوص وجوب نماز جمعه است و همچنین محتمل خصوص وجوب نماز ظهر است و در هر یک از این ها یک برائت عقلیه جاری می شود و در عمل باید یکی از این دو نماز را بخوانیم چون تکلیف به جامع بر ما معلوم است و اگر هر دو را ترک کنیم چون جامع ترک می شود به خاطر ترک جامع ما را عقوبت می کنند و اجرای برائت در هر یک نافی عقوبت بر ترک جامع نیست.

مرحوم آقای صدر^۱ که قائل به مسلک سوّم است در منجزیت علم اجمالی به لحاظ وجوب موافقت قطعیّه بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه تفصیل داده است — البته این تفصیل مبنی بر پذیرش قاعده ی قبح عقاب بلایان است و مرحوم آقای صدر آن را قبول ندارد و قائل به حق الطاعه است. پس این تفصیل بر فرض پذیرش قاعده ی قبح عقاب بلایان است — و فرمود که در شبهات حکمیه، علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیّه منجز نیست یعنی کافی است که در شبهات وجوبیه احد الطرفین را اتیان کنیم و در شبهات تحریمیه احد الطرفین را ترک کنیم امّا در شبهات موضوعیه، علم اجمالی منجز است و باید احتیاط کنیم مثلاً اگر مولی فرمود: «اکرم العالم» و در خارج دو نفر — یکی زید و دیگری عمرو — وجود دارند و ما می دانیم که یکی از این دو نفر عالم است امّا کدام یک عالم است نمی دانیم در این جا باید احتیاط کنیم و هر دو را اکرام کنیم. یا مولی فرمود: «لا تشرب الخمر» و در خارج دو اناء وجود دارد و اجمالاً علم داریم که داخل یکی از این دو ناء خمر است این جا باید احتیاط کنیم و شرب هر دو اناء را ترک کنیم.

^۱ البحوث ۴: ۱۶۱.

مرحوم آقای صدر در این بیان دو دعوا دارند: دعوی اول ایشان عدم تنجیز علم اجمالی در شبهات حکمیه به لحاظ وجوب موافقت قطعیه است.

و دعوی دوم ایشان تنجیز علم اجمالی در شبهات موضوعیه به این لحاظ است. دلیل ایشان در دعوی اول مرکب از دو مقدمه است: مقدمه اول این است که تکلیف به مقداری که علم به آن تعلّق می‌گیرد منجز می‌شود و روی هر سه نظریه در حقیقت علم اجمالی، تشخص و خصوصیت فرد تکلیف برای ما معلوم نیست بلکه تکلیف در حیثیت مشترک و به یک معنا حدّ جامع تحت علم رفته است و تکلیف به همین مقدار معلوم بر ما منجز است. مقدمه دوم این است که وجود حیثیت مشترک و حدّ جامع در خارج به وجود یک فرد است پس اگر یک نماز بخوانیم احدی الصلاتین را که وجوبش معلوم بالاجمال است ایجاد کرده‌ایم و با اتیان یک نماز آن مقداری که تحت علم رفته است و بر ما منجز شده است اتیان کرده‌ایم بنابراین در شبهات حکمیه از علم اجمالی، موافقت قطعیه واجب نیست و اتیان یک طرف در شبهه‌ی وجوبیه و ترک یک طرف در شبهه تحریمیه کافی است.

اما دعوی دوم در شبهه‌ی موضوعیه است که مولی فرمود: «اکرم العالم» و در خارج می‌دانیم که یا زید عالم است و یا عمرو عالم است و یقین به یک تکلیف داریم و نمی‌دانیم که با اکرام یکی از این دو تکلیف امثال شده است یا نه، قاعده‌ی اشتغال می‌گوید که اشتغال یقینی فراغ یقینی می‌طلبد ما یقین به یک وجوب فعلی داریم و مقتضایی قاعده‌ی اشتغال این است که هم زید را اکرام کنیم و هم عمرو را اکرام کنیم پس علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه منجز است.

در شبهات حکمیه خود حکم و تکلیف بر ما روشن نیست یعنی در خصوصیت تکلیف شک داریم ولی در شبهات موضوعیه حکم برای ما روشن است و آن هم وجوب اکرام عالم است و فرض این است که یک فرد عالم این‌جا موجود شده است پس بایدکاری کنیم که از این تکلیف فعلی خارج شویم.

این قلت: لازمه‌ی این فرمایش این می‌شود که در شبهه‌ی حکمیه احتیاط لازم نیست مثلاً اگر ما ندانیم که نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر واجب است ایشان فتوا دادند که احتیاط واجب است و حال این که طبق این فرمایش باید فتوا بدهند که احتیاط واجب نیست.

قلت: این شبهه مبتنی بر این است که ایشان قاعده قبح عقاب بلاییان را قبول کند یعنی اگر مرحوم آقای صدر قاعده‌ی قبح بلاییان را قبول می‌کرد در شبهات حکمیه قائل به احتیاط نبود اما الان که قائل به احتیاط است به این خاطر است که ایشان قاعده قبح عقاب بلاییان را قبول ندارد بلکه قائل به حق الطاعه است و طبق این نظریه احتمال تکلیف موجب تنجیز آن می‌شود مگر این که اصل مؤمن داشته باشیم. پس این که مرحوم آقای صدر در فقه قائل به احتیاط شده‌اند به این خاطر است که ایشان قاعده قبح عقاب بلاییان را قبول ندارند و در این جا که فرمودند در شبهه‌ی حکمیه از علم اجمالی به لحاظ موافقت قطعی احتیاط لازم نیست به این خاطر است که کلامشان بر فرض پذیرش قاعده قبح عقاب بلاییان مطرح شده است یعنی اگر قاعده‌ی قبح عقاب بلاییان را قبول کنیم باید در تنجیز علم اجمالی به لحاظ وجوب موافقت قطعی بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه قائل به تفصیل شویم و در شبهات حکمیه قائل به عدم لزوم احتیاط شویم.

اشکال ما بر دعوای اول مرحوم آقای صدر این است که در موارد علم اجمالی ولو خصوصیت فردیه تحت علم نرفته است — یعنی نمی‌دانیم که واجب آیا خصوص نماز جمعه است یا خصوص نماز ظهر است — اما تحت اشاره‌ی ذهنیه رفته است و (أحدهما) اشاره به فرد معین فی الواقع است و در تنجیز تکلیف، بالوجدان فرق بین علم و اشاره‌ی ذهنیه نیست. مثلاً اگر مولی فرمود: «اکرم ذاک الرجل» و ما تشخیص نداریم که (ذاک الرجل) آیا زید است یا عمرو است اما اشاره به یک فرد معین فی الواقع است در این مورد باید هر دو فرد را اکرام کنیم تا یقین به امتثال تکلیف پیدا کنیم زیرا با اکرام یکی از این دو نمی‌دانیم که آیا تکلیف امتثال شد یا نشد. بنابراین در شبهه‌ی حکمیه هم باید احتیاط کنیم ولو قائل به قاعده‌ی قبح عقاب بلاییان و برائت عقلیه شویم.

اشکال ما بر دعوای دوم این است که مرحوم آقای صدر فرمود که در شبهه‌ی موضوعیه در موارد علم اجمالی، تکلیف بر ما معلوم است و ما می‌دانیم که اکرام عالم بر ما واجب است ولی در مقام امتثال برای ما مشتبه شد و نمی‌دانیم که آن عالم زید است یا عمرو است، قاعده‌ی اشتغال می‌گوید که اشتغال یقینی فراغ یقینی می‌طلبد. اشکال ما این است: این که می‌گوییم علم منجز است آن علمی است که به تکلیف تعلّق بگیرد و هر علم به تکلیفی منجز نیست چون تکلیف دوگونه است: جعل و مجعول و علم باید به مجعول — حکم فعلی

— تعلق بگیرد تا حکم فعلی منجز شود و علم به جعل اثری ندارد مثل این که علم داشته باشیم خداوند شرب خمر را بر مکلف حرام کرده است بخلاف این که علم داشته باشیم خداوند شرب این خمر را بر من حرام کرده است این علم منجز تکلیف است. در کلام مرحوم آقای صدر بین جعل مجعول خلط شده است ما به جعل — یعنی وجوب اکرام عالم — علم داریم و این به درد نمی خورد و اثری ندارد. ما باید به مجعول — یعنی وجوب اکرام این عالم بر خودمان — علم داشته باشیم تا این تکلیف بر ما منجز باشد و این تکلیف برای ما معلوم بالاجمال است زیرا علم به وجوب اکرام احدهما بر خودمان داریم — و این مثل علم در شبهه‌ی حکمیه است که علم به وجوب یکی از دو نماز — نماز جمعه و نماز جمعه — بر خودمان داریم — اما به خصوصیت این وجوب علم نداریم یعنی اگر در لوح واقع اکرام زید بر ما واجب باشد به آن علم نداریم و فقط علم به وجوب احدهما — زید و عمرو — داریم. مرحوم آقای صدر فرمود که ما علم به وجوب اکرام عالم بر مکلف داریم و این علم، علم به جعل است که اثری ندارد ما احتمال می دهیم که زید عالم باشد و بر این اساس وجوب اکرام او بر ما فعلی است و اگر علم به وجوب اکرام او داشته باشیم وجوب اکرام او بر ما منجز می شود ولی ما علم به وجوب اکرام زید نداریم بلکه علم به وجوب اکرام اهدهما داریم و خصوصیت فردیه تحت علم نرفته است.

پس آن چه که مرحوم آقای صدر، در آن علم تفصیلی را فرض کرده است جعل است که اثری ندارد و آن چه که علم تفصیلی به آن اثر دارد مجعول است که در ما نحن فیه مجعول معلوم بالتفصیل نیست بلکه معلوم بالاجمال است و تکلیف به مقداری که معلوم است منجز می شود و مقدار معلوم همان جامع و احدهما است. بنابراین مرحوم آقای صدر در شبهات موضوعیه هم باید قائل شود به آن چه که در شبهات حکمیه قائل شد یعنی در شبهه موضوعیه نیز باید قائل به اصل براءت شود.

نتیجه‌ی بحث این شد که علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجز است همان طوری که نسبت به حرمت مخالفت قطعیه منجز است و این مسلک مبتنی بر نظریه سوم در حقیقت علم اجمالی — یعنی نظریه مرحوم آقای ضیاء تعلق علم اجمالی به فرد معین در واقع — است این تمام کلام در مرحله اول بود و در مرحله‌ی دوم بحث از این است که

منجّزیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه آیا به نحو علی و تنجیزی است یا به نحو اقتضایی و تعلیقی است.

اگر منجّزیت آن به نحو علیّت باشد مولی نمی‌تواند در بعضی از اطراف تأمین دهد و اگر منجّزیت آن به نحو اقتضاء باشد مولی می‌تواند در بعضی از اطراف تأمین دهد.

مرحوم آقا ضیاء قائل بود که تنجیز علم اجمالی به نحو علیّت است و مرحوم میرزای نائینی قائل بود که تنجیز آن به نحو اقتضاء است لذا بین مدرسه‌ی مرحوم آقا ضیاء و مدرسه‌ی مرحوم میرزای نائینی این نزاع معروف شده است و هر یک از این‌ها بر قول‌شان استدلال کردند و استدلال طرف مقابل را مناقشه کردند و بیان آن در بحث اشتغال می‌آید. مختار ما روشن است زیرا در علم تفصیلی قائل شدیم که منجّزیت آن به نحو اقتضاء است حتّی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه — تا چه رسد به وجوب موافقت قطعیه — نیز ما قائل به اقتضاء شدیم پس به طریق اولی در علم اجمالی — هم به لحاظ حرمت مخالفت قطعیه و هم به لحاظ وجوب موافقت قطعیه — قائل به اقتضاء هستیم چون حتّی آنانی که در حرمت مخالفت قطعیه علی شدند در وجوب موافقت قطعیه اقتضایی شدند یعنی شارع مقدّس نمی‌تواند در مخالفت قطعیه ترخیص دهد امّا به لحاظ موافقت قطعیه در بعضی از اطراف می‌تواند ترخیص دهد.

امّا روی نظریّه مرحوم آقا ضیاء و مرحوم میرزای نائینی در نحوه‌ی تنجیز علم اجمالی — علیّت یا اقتضائت — این دو بزرگوار در واقع به هم نزاع نداشتند و هر دو قائل به علیّت بودند و اختلاف‌شان در یک مسأله دیگر بود و آن اختلاف در نحوه‌ی تنجیز علم اجمالی نیز موجب ظهور اختلاف شده است. نزاع این دو بزرگوار در حقیقت علم اجمالی و متعلّق آن بود. مرحوم میرزا متعلّق علم اجمالی را جامع می‌دانست و جامع دز نزد او منجّز بود و شارع در جامع نمی‌تواند ترخیص دهد چون اگر در آن ترخیص دهد ترخیص در مخالفت قطعیه داده است و مرحوم آقا ضیاء فرمود که متعلّق علم اجمالی واقع و فرد است و در آن واقع و فرد واقعی منجّز می‌شود مثلاً اگر علم اجمالی داشته باشیم که در أحد الانائین این علم اجمالی حرمت خمر واقعی را بر ما منجّز می‌کند و در لوح واقع مشخص است که در کدام اناء خمر است و اگر شارع مقدّس بخواهد در یکی از این دو اناء ترخیص دهد این ترخیص در محتمل المنجّزیه و محتمل المعصیه است و در جای خودش گفتیم که ترخیص در محتمل المنجّزیه

و محتمل المعصية عقلاً قبیح است در مثال مذکور مرحوم آقا ضیاء می‌فرماید آن چه که در لوح واقع خمر است حرمت شرب آن بر ما منجز است و اگر شارع مقدس در یکی از دو طرف علم اجمالی ترخیص دهد ترخیص در محتمل النجیة است که عقلاً قبیح است چون ترخیص در معصیت محتمل است یعنی اگر در واقع همین طرف خمر باشد ترخیص مولی در آن ترخیص در معصیت است و چون ما مسلک مرحوم آقا ضیاء را در حقیقت علم اجمالی اختیار کردیم — که متعلق آن، واقع فرد است — اگر در علم تفصیلی قائل به علیت منجزیت آن می‌شدیم در علم اجمالی نیز قائل به علیت منجزیت آن می‌شدیم زیرا علم اجمالی به واقع و فرد تعلق گرفته است ولی ما در علم تفصیلی قائل به اقتضاء شدیم در علم اجمالی نیز قائل به اقتضاء هستیم.

الجهة الثامنة: فی الامتثال الإجمال

در جهت قبلی بحث از علم اجمالی بود، در این جهت بحث از این است که تکلیف معلوم التفصیل است ولی امتثال معلوم بالاجمال است در جهت قبلی بحث می‌کردیم که آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز است یا منجز نیست، و در این جهت بحث می‌کنیم که آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی معذر است یا معذر است؟ مثلاً ما علم به وجوب یک نماز داریم و آن نماز را می‌خوانیم و قطع داریم که این نماز ما جامع الشرائط و لأجزاء است، این قطع معذر است یعنی اگر روز قیامت معلوم شد که نماز ما باطل بود این قطع ما، برای ما عذر است. حال اگر علم ما در مرحله‌ی امتثال اجمالی بود یعنی دو عمل انجام دادیم و می‌دانیم که یکی از این دو عمل مصداق واجب است آیا این امتثال اجمالی کفایت می‌کند یا نه؟ آیا این علم اجمالی ما به امتثال معذر یا نه؟

این مسأله چهار مورد دارد که سه موردش از محل نزاع و بحث خارج است: مورد اول جایی است که واجب ما، واجب توصلی است در این مورد اشکالی در کفایت امتثال اجمالی نیست مثلاً دو مایع وجود دارد که یکی آب و دیگری گلاب است و ما نمی‌توانیم که هر یک کدام است اگر دستمان را که متنجس است با هر دو مایع بشوییم پاک می‌شود گرچه نمی‌دانیم که با کدام یک از این دو مایع دستمان پاک شده است، این مورد محل بحث نیست. مورد دوم جایی است که واجب ما، واجب تعبدی است ولی امتثال تفصیلی در آن ممکن نیست مثلاً به مکانی می‌رویم و نمی‌دانیم که آیا در این مکان نماز تمام است یا

شکسته است و به کسی نیز دسترسی نداریم تا از او بپرسیم که وظیفه‌مان تمام است یا قصر است پس قدرت بر امتثال تفصیلی نداریم در این مورد اگر امتثال اجمالی کنیم و دو نماز - یکی تمام و یکی شکسته - بخوانیم اشکالی در کفایت و اجزاء این امتثال اجمالی نیست، این مورد نیز حل بحث نیست. مورد سوم جایی است که احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست مثلاً نمی‌دانیم که آیا سوره جزیی از نماز است یا نه، و احتیاط می‌کنیم و نماز را با سوره می‌خوانیم چون خواندن سوره در نماز قطعاً جایز است ولی در جزئیت آن نسبت به نماز شک داریم در اینحال امتثال ما اجمالی است و ما نمی‌دانیم که در واقع آن چه که مصداق واجب است نماز بدون سوره است یا نماز با سوره است و ما احتیاط کردیم و نماز با سوره خواندیم و این احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست کفایت این نحوه از امتثال اجمالی هم محل اشکال است. مورد چهارم محل بحث و اختلاف است و آن در جایی است که واجب ما عبادات است و احتیاط در آن مستلزم تکرار است و امتثال تفصیلی نیز ممکن است مثلاً در شبهه حکمیه ما نمی‌دانیم آیا وظیفه‌ی ما قصر است یا تمام است اما می‌توانیم از دیگران سؤال کنیم و جهل خود را برطرف کنیم یا در شبهه‌ی موضوعیه نمی‌دانیم که قبله طرف یمین است یا طرف یسار است و می‌توانیم به مسجد برویم و به آن علم پیدا کنیم زیرا قبله‌ی آن جا مشخص است و در آن جا می‌توانیم به طرف قبله نماز بخوانیم یا از کسی که به آن عالم است سؤال کنیم یا مثلاً دو لباس داریم و علم اجمالی داریم که یکی از آن دو متنجس است و ما می‌توانیم یکی از آن دو را تطهیر کنیم و با آن نماز بخوانیم - در این مثال عمل عبادت است و احتیاط مستلزم تکرار است و امتثال تفصیلی ممکن است - اما این کار را نکنیم و دو نماز با این دو لباس بخوانیم یعنی امتثال اجمالی کنیم، این مورد محل بحث است که آیا این امتثال اجمالی صحیح و مجزی است یا صحیح و مجزی نیست؟

مشهور بین متأخرین این است که امتثال اجمالی صحیح و مجزی است ولو تمکن از امتثال تفصیلی هم باشد ولیکن ربما یقال: در مواردی که تمکن از امتثال تفصیلی داریم امتثال اجمالی صحیح و مجزی نیست و برای آن وجوهی ذکر شده است:

وجه اول: امتثال اجمالی همیشه در طول امتثال تفصیلی است بنابراین وقتی نوبت به امتثال اجمالی می‌رسد که امتثال تفصیلی ممکن نباشد. در امتثال تفصیلی به این خاطر عمل را اتیان می‌کنیم که شخص امر به آن تعلق گرفته است یعنی شخص آن امر داعی اتیان

عمل است و در امتثال اجمالی مثلاً می‌خواهیم دو نماز — یکی به طرف شرق و یکی به طرف غرب — بخوانیم و نماز به طرف شرق را به این خاطر می‌خوانیم که احتمال دارد به این نماز امر داشته باشیم و نماز به طرف غرب را هم به این خاطر می‌خوانیم که احتمال دارد به این نماز امر داشته باشیم پس اتیان عمل در امتثال اجمالی به داعی احتمال امر است. مثال روشن‌تر این است که اگر نماز جمعه و نماز ظهر را در نظر بگیریم و بدانیم که تکلیف ما نماز ظهر است نماز ظهر را به داعی شخص همین امری که به آن تعلق گرفته است اتیان می‌کنیم اما اگر بین نماز ظهر و نماز جمعه مردّد باشیم و دو نماز بخوانیم — و فرض این است که قدرت بر امتثال تفصیلی هم داریم یعنی می‌توانیم از کسی سؤال کنیم که در ظهر روز جمعه، کدام یک از دو نماز — نماز جمعه و نماز ظهر — واجب است — وقتی که نماز ظهر را می‌خوانیم به داعی احتمال امر است و نماز جمعه را هم که می‌خوانیم به داعی احتمال امر است زیرا ما علم نداریم که امر به نماز ظهر داریم و علم هم نداریم که امر به نماز جمعه داریم، پس اتیان هر یک به داعی احتمال احتمال امر به آن است و احتمال امر در طول امر است بنابراین امتثال اجمالی نیز در طول امتثال تفصیلی است و هر جا که امتثال تفصیلی ممکن نبود نوبت به امتثال اجمالی می‌رسد و اگر در جایی امتثال تفصیلی ممکن باشد امتثال اجمالی کافی نیست. این وجه از مرحوم میرزای نائینی در کتاب أجود نقل شده است.

براین وجه اشکالاتی وارد شد و ما به دو اشکال اشاره می‌کنیم: اشکال اول این است که مرحوم میرزا فرمود که در امتثال تفصیلی، ما از شخص امر منبعث می‌شویم و در امتثال اجمالی از احتمال امر منبعث می‌شویم. بارها گفته شد که در نفس انسان فقط امور نفسانی می‌تواند موثر باشد و امر خارجی نمی‌تواند محرک ما باشد و همیشه امر واصل — یعنی علم یا احتمال — محرک ما است و هیچ وقت امر واقعی محرک ما نیست حتی در موارد امتثال تفصیلی وقتی روز می‌گیریم یا نماز می‌خوانیم در این موارد یا علم به تکلیف داریم و یا حجت بر تکلیف داریم — در موارد حجت احتمال تکلیف می‌دهیم — بنابراین این طور نیست که در بعضی از موارد اتیان عمل به داعی امر باشد و در بعضی از موارد اتیان عمل به داعی احتمال امر باشد بلکه همیشه وصول تکلیف — یا علم یا احتمال — داعی و محرک اتیان عمل است. اشکال دوم این است که اگر هم بپذیریم که احتمال امر در طول شخص امر است و در امتثال تفصیلی از شخص امر منبعث می‌شویم و در امتثال اجمالی از احتمال امر منبعث

می‌شویم و احتمال امر هم در طول شخص امر است اگر این‌ها را بپذیریم ربطی به بحث ما ندارد بحث ما در این است که می‌خواهیم ببینیم در نظر عقل، امثال اجمالی برای کسی که متمکن از امثال تفصیلی است آیا این، امثال شمرده می‌شود یا نمی‌شود، چون حاکم در باب امثال عقل است، آیا در نظر عقل با این که تمکن از امثال تفصیلی داریم امثال اجمالی کافی است یا نیست؟ عقل بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی فرقی نمی‌بیند زیرا نظر عقل در تحقق امثال این است که ما عمل را تام الأجزاء والشرائط اتیان کنیم و با امثال اجمالی این امر تحقق پیدا کرد، گرچه نمی‌توانیم که مصداق مأمور به کدام یک از دو عملی است که انجام دادیم. پس در نظر عقل هیچ فرقی بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی نیست حتی به قول بعضی‌ها آن انقیادی که در امثال اجمالی است در امثال تفصیلی وجود ندارد. پس وجه اول وجهی نیست که محصلی داشته باشد.

وجه دوم: بعضی ادعای کردند که تفصیلیت امثال واجب شرعی است — گرچه اصل وجوب امثال، عقلی است — مگر در خصوص کسی که متمکن از امثال تفصیلی نباشد — این‌ها به دو دلیل تمسک کردند: دلیل اول اجماع است و گفته شد که بین متأخرین اجماع است بر این که کسی که طریق اجتهاد و تقلید را ترک می‌کند و در عملش احتیاط می‌کند عملش باطل است. از این بیان فهمیده می‌شود که تفصیلیت، شرعاً در امثال شرط است. بر این دلیل همه اشکال کردند که مسأله‌ی اجتهاد و تقلید یا امثال تفصیلی و امثال اجمالی در کلمات قدماء مطرح نشده است و فقط در کلمات متأخرین آمده است و با فرض این که در بین متأخرین اتفاق بر این مطلب باشد این اتفاق نمی‌تواند کاشف از رأی معصوم باشد پس نمی‌تواند اجماع تعبدی باشد چون اتفاقی حجت است که از آن برای ما قطع به رأی معصوم حاصل شود.

اشکال دیگر بر این اجماع این است که بعضی از کسانی که عمل را باطل دانستند قائل شدند که تفصیلیت امثال شرط عقلی است و وجوب شرعی ندارد و سرش این است که این‌ها قائل‌اند امثال که در نزد عقل لازم است با اجمال نمی‌سازد یعنی عند العقل امثال حساب نمی‌شود و چون امثال واجب عقلی دارد نمی‌توان بر آن به اجماع تمسک کرد. عمده دلیل دوم است که به آن بروجوب شرعی امثال تفصیلی استدلال شده است. گفته شد که تفصیلیت امثال مانند خود امثال و قصد امثال از قیود ثانوی است و برپای نفی قیود

ثانوی نمی‌توانیم به اصول لفظیه (مثل اطلاق) و به برائت تمسک کنیم و نوبت به اصل اشتغال می‌رسد. توضیحش این است که واجب دو نوع قیود دارد: قیود اولیه و قیود ثانویه. قیود اولیه قیود و انقصاصاتی هستند که قبل از تعلّق امر به آن واجب، این انقصاصات و قیود وجود دارد مثلاً شارع مقدّس چه امر به نماز بکند و چه امر به نماز نکند نماز دو قسم دارد: نماز با وضوء و نماز بدون وضوء. در قیود اولیه اگر شک کردیم که قیدی در واجب آیا معتبر است یا نیست مثلاً آیا در صیام، وضوء معتبر است یا نیست؟ اگر شک کردیم به اطلاق دلیل لفظی مانند (کتب علیکم الصیام) تمسک می‌نی و می‌وییم وضوء در آن شرط نیست و اگر دست ما از دلیل لفظی کوتاه باشد نوبت به برائت شرعی و عقلیه می‌رسد و این‌ها را ترک جزء یا شرط مشکوک تأمین می‌دهند. اما در قیود ثانویه — که بعد از تعلّق امر به آن واجب، این قیود و انقصاصات حاصل می‌شوند مثل انقصاص نماز به نماز با قصد امتثال و نماز بدون قصد امتثال — گفته شد که اولاً اخذشان در متعلّق امر و طلب محال است لذا اگر شک کردیم که آیا در اداء خمس قصد امتثال معتبر است یا نیست؟ نمی‌توانیم به اطلاق دلیل لفظی تمسک کنیم چون از عدم ذکر آن در دلیل لفظی نمی‌توان اطلاق را استفاده کرد زیرا فرض این است که اخذ این قید در متعلّق امر محال است و در جایی که دست ما از دلیل لفظی کوتاه باشد به اصل عملی برائت نمی‌توانیم تمسک کنیم چون اصل برائت مال جایی است که شک می‌کنیم شیئی شرعاً معتبر است یا نیست؟ و فرض این است که اگر قصد امتثال لازم باشد عقلاً لازم است نه شرعاً، زیرا اخذ آن در متعلّق امر محال است پس اگر شک کردیم نمی‌توانیم به اصل برائت تمسک کنیم و باید به قاعده‌ی اشتغال تمسک کنیم یعنی وقتی شک می‌کنیم که آیا بعد از اداء خمس بدون قصد امتثال تکلیف باقی است یا نیست؟ چون احتمال دارد که غرض مولی حاصل نشده باشد و تکلیف باقی باشد و شک در حصول غرض مجرای اصالة الاشتغال است. در مانحن‌فیه گفته شد که امتثال تفصیلی مانند قصد امتثال از قیود ثانوی است و وقتی که از قیود ثانوی شد اگر شک کردیم به اطلاق لفظی و برائت نمی‌توانیم تمسک کنیم و نوبت به قاعده‌ی اشتغال می‌رسد و مقتضای قاعده‌ی اشتغال این است که در تحصیل غرض باید تفصیلیت امتثال را رعایت کنیم و به نحو تفصیلی امتثال کنیم و به امتثال اجمالی اکتفاء نکنیم. این ما حصل وجه دوم بود. بر وجه دوم اشکالات عدیده‌ای شده است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱ شکال اول: در مبحث واجب تو صلی و تعبّدی در مورد قیود ثانوی ما گفتیم که اخذ قید قصد امتثال و اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر ممکن است این اشکال مبنایی است — پس در قیود ثانویه — مثل تفصیلیت امتثال در ما نحن فیه — می‌توانیم به اطلاق لفظی تمسّک کنیم یا به براءت شرعیه عمل کنیم.

۱ شکال دوم: حتّی اگر گفتیم که اخذ قیود ثانویه در متعلّق طلب محال است می‌توانیم به اطلاق لفظی تمسّک کنیم تا دخالت این قید را در غرض نفی کنیم — گرچه در بحث توصّلی و تعبّدی گفتیم که اگر اخذ قید ثانوی در متعلّق طلب را محال دانستیم نمی‌توانیم به اطلاق لفظی تمسّک کنیم ولی بعداً از این مطلب عدول کردیم — در مورد قید اولی مولی می‌تواند این قید را در متعلّق طلب اخذ کند مثلاً وضوء از قیود را در متعلّق طلب ذکر نکرد مثلاً فرمود: (صلّ مع الوضوء)، از این اطلاق لفظی استفاده می‌کنیم که وضوء در متعلّق طلب اخذ نشده است چون اگر در آن اخذ شده بود مولی می‌فرمود: (صلّ مع الوضوء). در مورد قصد امتثال امر که از قیود ثانوی است مشهور قائل شدند که وقتی مولی فرمود: (صلّ) و فرمود: (صلّ مع قصد الامتثال)، در این جا اگر گفتیم که اخذ قصد امتثال در متعلّق امر ممکن است از اطلاق خطاب استفاده می‌کنیم که در متعلّق امر قصد امتثال اخذ نشده است و اگر گفتیم که اخذ قصد امتثال در آن محال است از اطلاق خطاب نمی‌توانیم استفاده کنیم که این قید در متعلّق امر دخیل نیست.

این کلام مشهور درست نیست زیرا اگر گفتیم که اخذ قصد امتثال در متعلّق طلب محال است گفتن این قید در خطاب لفظی محال نیست که مولی بفرماید: (صلّ مع قصد الامتثال) حال اگر این قید را در لفظ بیاورد می‌فهمیم که این قید در تحصیل غرض دخالت دارد نه در متعلّق امر، زیرا اخذ این قید در متعلّق امر محال است و اگر این قید را در لفظ بیاورد می‌فهمیم که این قید در تحصیل غرض دخیل نیست و آنچه که برای مکلف مهم است تحصیل غرض مولی است و در غرض مولی آن چه که ابراز شده است دخیل است پس برای نفی قیود ثانوی می‌توانیم به اطلاق دلیل لفظی تمسّک کنیم در موردی که بخواهیم دخالت این قیود را در تحصیل غرض نفی کنیم چون ممکن است که اخذ یک قید در متعلّق امر ثبوتاً محال باشد ولی در مرحله‌ی لفظ، اگر آن قید در تحصیل غرض مولی است مولی آن را در لفظ بیاورد مثلاً بفرماید: (صلّ مع قصد الامتثال)، حال اگر مولی آن قید را در لفظ

نیاورد می‌فهمیم که به لحاظ تحصیل غرض مولی، لفظ اطلاق دارد و این اطلاق لفظی دلالت دارد که قید قصد امتثال دخالتی در تحصیل غرض مولی ندارد چون مولی می‌توانست این قید را در لفظ ذکر کند ولی آن را ذکر نکرد.

اشکال سوم: ما اگر قبول کنیم که به اطلاق لفظی نمی‌توانیم تمسک کنیم، اما می‌توانیم به اطلاق مقامی در شریعت تمسک کنیم — اطلاق مقامی دو فرد دارد یک فرد از اطلاق مقامی، در مجلس خطاب است و یک فرد از آن، اطلاق مقامی در شریعت است یعنی شارع مقدس از اول تا آخر در شریعت سکوت کرد و اگر قید در غرض دخیل بود سکوت او و عدم ذکر قید نقض غرض است — و از این اطلاق مقامی استفاده می‌کنیم که تفصیلیت در امتثال لازم نیست چون اگر لازم بود خود مولی آن را بیان می‌کرد و بیان اطلاق مقامی این است که از این که شارع مقدس در طول شریعت هیچ گاه به صورت جمله خبریه، چون اخذ این قید در متعلق امر ممکن نیست طبق فرض — نفرمود که ای عبد تو که از امتثال تفصیلی متمکن هستی امتثال اجمالی کافی نیست، از این سکوت شارع استفاده می‌کنیم که امتثال اجمال کافی است و مخل به غرض نیست.

اشکال چهارم: این قائل گفت که چون تفصیلیت امتثال از قیود ثانویه است در مواردی که شک می‌کنیم آیا این قیود دخیل هستند یا نیستند احتیاط جاری می‌شود نه براءت، زیرا براءت در قیود شرعیه جاری می‌شود نه قیود عقلیه، و همه‌ی قیود ثانویه از قیود عقلیه هستند و قیودی هستند که شارع نمی‌تواند آن‌ها را در متعلق امر اخذ کند و عقل می‌گوید که این قید دخیل است. ما در بحث تعبّدی و توصّلی گفتیم ولو این که دخالت این قید در متعلق عقلی است ولی براءت شرعیه تأمین است وقتی که براءت شرعیه تأمین شد شارع می‌تواند قیود عقلیه را بیان کند و ما نمی‌دانیم که آیا این قید هست یا نیست و احتمال می‌دهیم که این قیود در غرض دخیل باشد ولو دخالتش به نحو شرعی نباشد و اگر واقعاً قید دخیل بود شارع مقدس می‌توانست آن را بیان کند ولو با جمله‌ی خبریه مستقلاً باشد حال که آن را بیان نکرد به براءت شرعیه تمسک می‌کنیم.

اشکال پنجم: بر فرض این که براءت شرعیه جاری نشود به این خاطر که مجرای آن شک در قیود شرعی است سؤال ما این است که چرا براءت عقلیه جاری نشود چون فرق بین براءت عقلیه و براءت شرعیه این است که براءت شرعیه به نظر مستدل در مورد شک در قیود

شرعی است ولی برائت عقلیه اعم از قیود شرعی و غیر شرعی است و هر جا که بیانش به عهده‌ی مولی باشد و مولی آن را بیان نکند ولو آن قید، قید شرعی نباشد و قید تکوینی باشد در آن برائت عقلیه جاری می‌شود. پس وجه دوم ناتمام است.

وجه سوم: در نظر عقل امتثال اجمالی برای کسی که تمکن از امتثال تفصیلی است قبیح است زیرا عقل آن را لعب و لغو و لهو به امر مولی می‌داند و لعب به امر مولی هم قبیح است و عمل قبیح نمی‌تواند مقرب باشد مثل این من دو لباس — یک لباس یمینی و یکی لباس یسار — دارم و علم اجمالی به نجاست احدهما دارم و یک لباس سومی هم دارم و می‌توانم نمازم را با آن لباس سوم بخوانم ولی دو نماز با دو لباسی که نجاست احدهما معلوم بالاجمال است می‌خوانم. گفته شد که این گونه امتثال در نظر عقل لعب به امر مولی است و لعب به امر مولی قبیح است و عمل قبیح نمی‌تواند مقرب باشد بنابراین کسی که متمکن از امتثال تفصیلی است امتثال اجمالی کفایت نمی‌کند.

از این وجه جواب هایی داده شد و ما به دو جواب اشاره می‌کنیم. جواب اول جواب نقضی است و آن جواب این است که اگر مطلب شما درست باشد در توصّلیات نیز باید همین را بگویید مثلاً شارع مقدّس فرمود که اتفاق بر زوجه واجب است یا اداء دین واجب است و ما نمی‌دانیم که کدام یک از این دو زن زوجه است یا کدام یک از این دو نفر دائن است اگر به هر دو نفر اتفاق کنیم یا اداء دین کنیم لازم می‌آید که این عمل مصداق واجب نباشد زیرا در توصّلیات نیز مانند تعبدیات، عملی که قبیح است — چون لعب به امر مولی است — نمی‌تواند مصداق مأمور به باشد و این نقض مبتنی بر این است که ما در مسأله‌ی اجتماع امر و نهی قائل به امتناع شویم و اگر در این مسأله قائل به جواز اجتماع شدیم این نقض وارد نیست.

جواب دوم این است که در کثیری از این موارد می‌توانیم داعی عقلایی برای امتثال اجمالی پیدا کنیم و وقتی که داعی عقلایی شد دیگر عنوان لعب و لهو را به خود نمی‌گیرد مثل این که دو لباس داریم و می‌دانیم که یکی پاک و دیگری نجس است و اگر بخواهیم با لباس سوم که پاک است نماز بخوانیم باید با لباسی که گران قیمت است نماز بخوانیم و با این کار از قیمت این لباس کاسته می‌شود یا باید یکی از آن دو لباس را تطهیر کنیم و این کار به مراتب مشکل‌تر از این است که دو نماز بخوانیم یا این که لباس بعد از شسته شو از

قیمت می‌افتد یا فقیه‌ی به مکانی رفته است و نمی‌داند که وظیفه‌اش در این‌جا تمام است یا قصر است اگر او بخواهد به دنبال ادله بگردد و به ادله و کتب فقهی مراجعه کند و حکمش را استنباط کند برایش مشکل است و به جای آن اگر دو رکعت نماز بیش‌تر بخواند یا حداکثر چهار رکعت نماز بیش‌تر بخواند این کار برای او راحت‌تر است و این‌ها از دواعی عقلائی هستند پس این‌گونه نیست که امثال اجمالی همیشه به‌خاطر لعب به امر مولی باشد. بنابراین این وجه سوّم نیز تمام نیست.

این تمام کلام در اصل بحث امثال اجمالی بود و در ذیل آن سه امر را به عنوان تنبیه ذکر می‌کنیم:

تنبیه اوّل: امثال تفصیلی دو قسم دارد: یکی امثال تفصیلی وجدانی است و یک امثال تفصیلی تعبّدی است. امثال تفصیلی وجدانی این است که ما دو لباس داریم و می‌دانیم که یکی از آن دو نجس است و می‌خواهیم نماز بخوانیم یکی از این دو لباس را می‌شوئیم و با آن نماز می‌خوانیم. امثال تفصیلی تعبّدی این است که از کسی که مطلع است سؤال کنیم که کدام یک از این دو لباس نجس است از قول او برای ما علم حاصل نمی‌شود اما اماره بر طهارت داریم.

سؤال این است: این که گفته می‌شود شخص متمکن از امثال تفصیلی باشد مراد کدام یک از دو قسم آن است؟ آیا مراد امثال تفصیلی وجدانی است یا امثال تفصیلی تعبّدی را هم شامل می‌شود؟

گفته شد که این تابع سه وجهی است که برای عدم اکتفاء به امثال اجمالی در صورت تمکن از امثال تفصیلی گفته شد. وجه اوّل از مرحوم میرزای نائینی بود که فرمود انبعاث از امر احتمالی در طول انبعاث از شخص امر است روی این نظر مراد از امثال تفصیلی، امثال تفصیلی وجدانی است چون در مورد امثال تعبّدی شخص امر نیست ولو امر احتمالی هست. وجه دوّم اجماع بود که از آن استفاده شد که تارک طریق اجتهاد و تقلید عملش باطل است ولو این که احتیاط کند، در تقلید، مقلّد علم تعبّدی دارد و نوعاً علم مجتهد نیز تعبّدی است پس امثال تفصیلی شامل امثال تعبّدی نیز می‌شود. وجه سوّم این بود که گفتند تکرار عمل، لغو و لعب به امر مولی است اگر کسی امثال تفصیلی تعبّدی کند این وجه در آن جاری نمی‌شود زیرا امثال اجمالی امثال وجدانی است — زیرا اگر یک نماز قصر و یک نماز

تمام بخوانیم یقین می‌کنیم که به وظیفه‌ی خود عمل کرده‌ایم - و امثال تفصیلی تعبّدی بر آن مقدّم نیست چون در امثال وجدانی یک داعی عقلایی - وجدانیت داعی عقلایی است - وجود دارد که با آن، این امثال لعب به مولی شمرده نمی‌شود و امثال اگر وجدانی باشد - ولو به نحو امثال اجمالی باشد - بر امثال تعبّدی مقدّم است ولو این امثال تعبّدی، تفصیلی باشد.

این تمام کلام در تنبیه اول بود.

تنبیه دوم: کسانی که قائل شدند که با فرض تمکن از امثال تفصیلی، امثال اجمالی کفایت می‌کند سه مورد را استثناء کردند مورد اول جایی است که شخص متمکن از امثال تفصیلی نیست مثل این که یکی از دو لباس نجاستش معلوم بالاجمال است و برای تطهیر هیچ یک وقت نداریم چون وقت نماز ضیق است ولی می‌توانیم امثال اجمالی کنیم و دو نماز بخوانیم. البته این مورد تخصصاً از بحث خارج است و از قبیل استثناء منقطع است زیرا محل بحث جایی است که شخص متکمن از امثال تفصیلی باشد.

مورد دوم جایی است که تکلیف منجز نیست و برای آن دو مورد مثال زدند: یکی در مستحبات است مثلاً ما ندانیم که آیا نماز شفع و نماز وتر با هم یک نمازند یا دو نمازند و بعضی گفتند که این‌ها یک نمازند و به صورت سه رکعتی خوانده می‌شوند و بعضی گفتند که این‌ها دو نماز هستند و یکی به صورت دو رکعتی و دیگری به صورت یک رکعتی خوانده می‌شود و بعضی گفتند که شخص مخیر است که یک نماز سه رکعتی بخواند یا دو نماز بخواند که یکی دو رکعتی و دیگری یک رکعتی باشد. حال به جای این که شخص مکلف تقلید کند، احتیاط کند یعنی هم دو نماز بخواند و هم یک نماز سه رکعتی بخواند گفته شد که تکلیف در این جا منجز نیست چون در مورد مستحبات است و تنجز فقط صفت وجوب و حرمت است. مورد دیگر جایی است که واجب عبادی ما واجب محتمل و غیر منجز باشد و مردّد بین دو چیز باشد مثل این که نمی‌دانیم قضای نماز فلان روز بر عهده‌ی ما هست یا نیست پس در این جا احتمال تکلیف می‌دهیم و این تکلیف غیر منجز است چون مجرای اصل براءت است اما اگر قضا بر ما واجب باشد مردّد بین قصر و تمام است، کسانی که قائل شدند با تمکن از امثال تفصیلی، امثال اجمالی کافی نیست گفتند در این جا احتیاط لازم نیست یعنی لازم نیست که ما دنبال امثال برویم و اگر امثال اجمالی کنیم و دو نماز - یکی

دو رکعتی و یکی چهار رکعت - بخوانیم کافی است و حال این که متمکن از امتثال تفصیلی هستیم مثلاً می‌توانیم از مرجع تقلید بپرسیم یا اگر کسی مجتهد است خودش به ادله رجوع کند و حکمش را استنباط کند.

مرحوم آقای صدر^۱ در این جا مناقشه کردند و فرمودند که این استثناء براساس وجه دوم تمام است زیرا وجه دوم برای عدم اکتفاء به امتثال اجمالی، اجماع بود و قدر متیقن آن این جا نیست چون اجماع دلیلی لبی است و دلیل لبی منحصر است به جایی که تکلیف منجز باشد، اما این استثناء براساس وجه اول و سوم جور در نمی‌آید، وجه اول این بود که امتثال از امر احتمالی در طول امتثال از شخص امر است و در این جا نیز همین نکته می‌آید که امتثال از امر شخصی مقدم بر امتثال از امر احتمالی است زیرا در مستحبات فرض این است که در نظر عقل کسی که می‌تواند از شخص امر امتثال کند نوبت به امتثال اجمالی نمی‌رسد. این استثناء براساس وجه سوم نیز تمام نیست زیرا وجه سوم این بود که امتثال اجمالی لعب به امر مولی است و وقتی که تکرار واجبات لعب به امر مولی باشد تکرار در مستحبات نیز لعب به امر مولی می‌شود لذا مرحوم آقای صدر فرمود که این استثناء روی وجه دوم خوب است اما روی وجه اول و سوم تمام نیست.

مورد سوم که استثناء شد جایی است که امتثال اجمالی مستلزم تکرار عمل نیست مثل این که در شبهات حکمیه، قبل از فحص، من نمی‌دانم که آیا نماز با سوره بر من واجب است یا اعم از نماز با سوره یا بدون سوره بر من واجب است و اگر بخواهم امتثال اجمالی کنم و احتیاط کنم لازم نیست دو نماز بخوانم بلکه یک نماز با سوره بخوانم کافی است.

در استثناء این مورد مرحوم آقای صدر اشکال کردند که این استثناء روی وجه اول تمام نیست زیرا در این جا ما می‌توانیم امتثال تفصیلی کنیم به این نحو که سوره را به قصد امتثال شخص امر ضمنی آن اتیان کنیم و با تمکن از امتثال شخص امر نوبت به امتثال امر احتمالی نمی‌رسد.

ما این اشکال مرحوم آقای صدر را نپذیرفتیم و بارها گفتیم که امر ضمنی — مثل امر به سوره - امر تحلیلی است و در واقع امری نداریم تا قصد امتثال به شخص آن تعلق گیرد و ما وقتی این نماز را با سوره می‌خوانیم — و مرددیم که سوره جزء آن است یا نیست شخص

^۱ - البحوث ۴: ۱۸۰.

امر را قصد می‌کنیم و لکن این امر نسبت به سوره - چه جزء نماز باشد و چه جزء آن نباشد - بشرط لا نیست. ما به نماز امری داریم ولو این که نمی‌دانیم که نسبت به این جزء مشکوک به نحو لا بشرط است یا شرط شیء است و گفتیم که به امر ضمنی قصد امثال تعلق نمی‌گیرد چون امر ضمنی تحلیلی است و در واقع امری نداریم پس این استثناء حتی روی وجه اول نیز تمام است.

تنبیه سوم: سابقاً گفتیم که بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی طولیتی در کار نیست و با فرض تمکن از امثال تفصیلی، امثال اجمالی کفایت می‌کند مثلاً سه لباس داریم و می‌دانیم که یک لباس پاک است و به نجاست یکی از دو لباس دیگر علم اجمالی داریم در این حال می‌توانیم امثال تفصیلی کنیم و با لباس پاک نماز بخوانیم و می‌توانیم امثال اجمالی کنیم و دو نماز بخوانیم با دو لباسی که نجاست یکی از آن دو معلوم بالاجمال است. در این تنبیه می‌خواهیم بگوییم که همان طوری که بین امثال تفصیلی و امثال اجمالی طولیتی نیست بین امثال وجدانی و امثال تعبّدی نیز طولیتی در کار نیست.

امثال در یک تقسیم به دو قسم تفصیلی و اجمالی تقسیم می‌شود و در تقسیم دیگر به دو قسم وجدانی و تعبّدی تقسیم می‌شود. امثال وجدانی این است که ما عملی را اتیان کنیم که قطع داریم این عمل مصداق واجب و مأمور به است مثلاً با لباسی نماز می‌خوانیم که قطع داریم این لباس پاک است و یکی از شرایط نماز طهارت لباس است و در این مثال طهارت لباس را وجداناً احراز کرده‌ایم زیرا قطع داریم که این لباس پاک است. مثال امثال تعبّدی این است که آبی داریم و نمی‌دانیم که آیا این پاک است یا نجس است اما استصحاب یا قاعده طهارت یا خیر ثقه یا بیّنه می‌گوید که این آب پاک است با این آب وضوء می‌گیریم و نماز می‌خوانیم ولی یقین نداریم که این نماز مصداق واجب است زیرا اگر در لوح واقع آن آب پاک بود این نماز مصداق واجب و مأمور به نیست و ذمه ما از تکلیف فارغ نشد است نمازی که با این وضوء می‌خوانیم و این گونه امثال می‌کنیم به آن امثال تعبّدی گفته می‌شود یعنی این عمل حکم امثال را دارد و همان طوری که با امثال وجدانی ما را عقاب نمی‌کنند با امثال تعبّدی نیز ما را عقاب نمی‌کنند. این مثال را در لباس نمی‌توان جاری کرد یعنی اگر لباسی داشته باشیم و ندانیم که آیا پاک است یا نجس است، قاعده طهارت می‌گوید لباس پاک است و با آن نماز می‌خوانیم این امثال وجدانی است زیرا اگر لباس پاک

باشد نماز ما درست است و اگر لباس نجس باشد باز نماز ما درست است چون طهارت لباس شرط علمی است و اگر کسی عالم به نجاست لباسش باشد نماز با آن باطل است به خلاف کسی که به آن علم ندارد. در این حال قاعده‌ی لاتعاد جاری می‌شود و می‌گوید که این نماز واقعاً درست است لذا اگر بعد از نماز متوجه شویم که لباسمان نجس است نمازمان صحیح است. مفاد قاعده‌ی (لاتعاد) حکم واقعی است به خلاف قاعده‌ی فراغ و قاعده‌ی تجاوز که مفادشان حکم ظاهری است.

در ما نحن فیه امثال وجدانی و تعبّدی در طول هم نیستند یعنی اگر دو ظرف آب داشته باشیم و می‌دانیم که یکی طاهر است و شک داریم که آیا دیگری پاک است یا نجس است اما استصحاب می‌گوید که طاهر است در این جا می‌توانیم یک امثال وجدانی انجام دهیم به این صورت که با آبی که می‌دانیم طاهر است و ضوئ بگیریم و نماز بخوانیم و یک امثال تعبّدی هم می‌توانیم انجام دهیم به این صورت که با آبی که استصحاب می‌گوید پاک است وضوء بگیریم و با آن نماز بخوانیم و این دو امثال به هم طولیتی ندارند.

نکته‌اش در نفس دلیل حجّیت اماره است و وقتی که شارع مقدّس، استصحاب و بینّه و خبر ثقه و قاعده‌ی طهارت را حجّت قرار داد معنای حجّیت تأمین است و دلیل حجّیت اطلاق دارد و مقید به عدم تمکن از امثال وجدانی نشده است. بلکه اگر دلیل حجّیت مقید بود می‌گفتیم که با تمکن از امثال وجدانی نوبت به امثال تعبّدی نمی‌رسد، ولی همان‌گونه که گفتیم دلیل اعتبار این امور - یعنی بینّه و خبر ثقه و قاعده‌ی طهارت و استصحاب - اطلاق دارد و حتّی شخصی را که متمکن از امثال وجدانی است شامل می‌شود به همین خاطر بین این دو مثال طولیتی در کار نیست و اگر شخصی متمکن از امثال وجدانی باشد لازم نیست که امثال وجدانی را انجام دهد بلکه امثال تعبّدی کفایت می‌کند.

این امثال وجدانی و امثال تعبّدی هم در امثال تفصیلی قابل فرض است و هم در امثال اجمالی قابل فرض است مثال امثال تفصیلی تعبّدی و وجدانی قبلاً ذکر شد. مثال امثال اجمالی وجدانی این است که در یک طرف ما دو اناء وجود دارد و ما علم وجدانی داریم که یکی از این دو اناء پاک است و مثال امثال اجمالی تعبّدی این است که در طرف دیگر ما دو اناء وجود دارد و ما علم اجمالی به طهارت احدهما نداریم اما بینّه یا خبر ثقه قائم شد که احدهما طاهر است ما می‌توانیم با هر یک از دو اناء در دو طرف خودمان وضوء

بگیریم هم از دو انائی که علم اجمالی وجدانی به طهارت یکی از آن دو تعلق گرفت و هم از دو انائی که علم اجمالی تعبّدی به طهارت یکی از آن دو تعلق گرفت. هر دو علم اجمالی است و هر دو امتثال اجمالی است و هیچ طولیتی بین آنها در کار نیست یک علم اجمالی امتثال وجدانی را در پی دارد و یک علم اجمالی امتثال تعبّدی را در پی دارد پس امتثال وجدانی و امتثال تعبّدی هم در امتثال تفصیلی می‌آید و هم در امتثال اجمالی می‌آید.

این تمام کلام در تنبیه سوّم بود.

الجهة التاسعة: فی الحسن والقبح

ما در این جهت در مقاماتی بحث می‌کنیم و قبل از این که وارد این مقامات شویم مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم که مشتمل بر چند امر است:

الأمر الأول: فی تعریف الحسن و قبح

حسن و قبح دو مفهومی در ذهن ما است که تقریباً با ارتکاز ما روشن است چون وقتی که ما با دیگران محاوره می‌کنیم همیشه این دو کلمه را به طور مناسب به کار می‌بریم لذا مفهوم ارتکازی این دو روشن است اما علماء سعی کردند برای حسن و قبح تعاریفی را ذکر کنند و ما به تعدادی از تعاریف معروف اشاره می‌کنیم.

تعریف اول: بعضی حسن و قبح را به کمال و نقص تعریف کردند و گفتند: (الحسن هو الكمال والقبح هو النقص)

تعریف دوم: بعضی حسن و قبح را به مصلحت و مفسده تعریف کردند و گفتند: (الحسن هو المصلحة والقبح هو المفسدة).

تعریف سوّم: (مرحوم آقای صدر^۱ در بحث استصحاب این تعریف را به مرحوم آخوند در حاشیه‌اش بر رسائل نسبت داده است) — (الحسن هو اللذة المعنویة والقبح هو الا شمنزاز النفسی).

تعریف چهارم: (الحسن هو كون الشيء ملائماً للطبع والقبح كونه منافراً للطبع).

تعریف پنجم: (الحسن كون الشيء بحيث ينبغي فعله والقبح كون الشيء بحيث لا ينبغي فعله).

^۱ - البحوث ۶: ۱۵۲.

تعریف ششم: (الحسن هو كون الشيء بحيث يستحق فاعله المدح والقبح هو كون الشيء بحيث يستحق فاعله الذم).

از این تعاریف می‌توانیم معنای حسن و قبح را که معنای مشتقی است استفاده کنیم یعنی مثلاً بگوییم: (الحسن ما يستحق فاعله المدح والقبیح ما يستحق فاعله الذم).

قول هفتم این است که حسن و قبح تعریف ندارند زیرا این دو از مفاهیم بدیهی هستند که ما نمی‌توانیم آن‌ها را معنا کنیم و هر تعریفی که از این دو ارائه می‌دهیم در واقع شرح اللفظ است و در آن از الفاظ مرادف این دو استفاده شده است.

از این تعاریف، چهار تعریف اول درست نیست چون بر اساس این چهار تعاریف حسن و قبح امر واقعی می‌شود و این‌ها محل نزاع نیستند — کمال و نقص، مصلحت و مفسده، لذت و اشمئزاز و ملائم باطبع و منافر باطبع از امور واقعی هستند —، بنابراین تعریف پنجم و تعریف ششم باقی می‌ماند و این دو تعریف رایج است و هم با امر واقعی می‌سازد و هم با امر اعتباری می‌سازد و به این لحاظ محل نزاع واقع شده است. حال اگر حسن و قبح را امر واقعی دانستیم انبغاء و عدم انبغاء امر واقعی می‌شود و اگر حسن و قبح را امر اعتباری دانستیم انبغاء و عدم آن امر اعتباری می‌شود و طبق معنای ششم نیز، اگر حسن و قبح امر واقعی باشند استحقاق مدح و ذم نیز امر واقعی است و اگر حسن و قبح امر اعتباری باشند استحقاق مدح و ذم نیز امر اعتباری می‌شوند. قول هفتم نیز درست است که گفته شد حسن و قبح معنای روشنی دارند زیرا حسن به معنای خوبی و قبح به معنای زشتی (یعنی بدی) است و این دو معنا واضح و روشن هستند. پس تعریف پنجم و ششم اشکالی ندارند و در واقع این‌ها شرح اللفظ هستند و ما می‌توانیم هر یک از این دو تعریف را اساس قرار دهیم و بحث را با آن شروع کنیم.

الأمر الثاني: الموصوف بالحسن والقبح

در این امر بحث می‌شود که چه چیزی متصف به حسن و قبح می‌شود؛ آیا هر شیئی متصف به حسن و قبح می‌شود یا فقط اشیاء خاصی به آن متصف می‌شوند؟

علماء افعال را به دو دسته‌ی افعال اختیاری و افعال غیر اختیاری تقسیم کرده‌اند اول باید این دو را تعریف کنیم و بعد ببینیم که چه افعالی به این‌ها متصف می‌شوند.

گفته شد که فعل یا فعل موجب است یا فعل اختیاری است فعل موجب فعلی است که بدون اختیار و اراده صادر می شود مثل حرکت دست مرتعش و حرکت قلب. و فعل اختیاری را به فعل ارادی و فعل غیر ارادی تقسیم کرده اند. توضیحش این است که تارۀ عنوان فعل اختیاری قصد نمی شود و تارۀ عنوان فعل اختیاری قصد می شود؛ یک دفعه سنگی را برمی داریم و به طرف حیوان خاصی پرتاب می کنیم ولی این سنگ به سر زید اصابت می کند و او کشته می شود در این حال قتل زید فعل اختیاری است و فعل موجب نیست زیرا ما می توانستیم سنگ را پرتاب نکنیم ولی این فعل اختیاری، غیر ارادی است زیرا عنوان فعل قتل زید است که آن را اراده نکرده بودیم بلکه قتل حیوان را اراده کردیم. گاهی فاعل مختار، فعلش ارادی است مثل این که سنگی را پرتاب می کنیم به قصد این که به زید بزنیم، به او نیز برخورد می کند و او را می کشد در این حال قتل زید، فعل ارادی است. فعل ارادی به دو قسم تقسیم شده است: یک دفعه فاعلی که این فعل ارادی را انجام می دهد شاعر است و یک دفعه این فاعل مرید، شاعر نیست. مثلاً یک گرگ حمله می کند و گوسفندی را می خورد، این فعل ارادی است چون حیوان نیز اراده دارد و این گرگ اراده کرد که گو سفند را بخورد پس این فعل ارادی است ولی فاعلش شاعر نیست و یک دفعه زید قصد می کند که این گوسفند را ذبح کند این فعل ارادی است و فاعلش شاعر است، پس یک فعل بالایجاب داریم و یک فعل بالاختیار داریم و فعل بالاختیار گاهی فعل بالاراده است و گاهی فعل بغیر الاراده است و فعل بالاراده گاهی فاعلش شاعر است و گاهی فاعلش شاعر نیست. سؤال این است که کدام یک از این اقسام به حسن و قبح متصف می شود؟

یک قسم محل اتفاق است که متصف به حسن و قبح نمی شود و آن قسم، فعل غیر اختیاری است مثلاً نفس ما مبدأ حرکت قلب است این تحریک نفس غیر اختیاری است لذا به حسن و قبح متصف نمی شود. قسم دیگر فعلی است که فاعلش غیر شاعر است این قسم نیز محل اتفاق است که متصف به حسن و قبح نمی شود لذا وقتی که گرگ گوسفند را می کشد نمی گوییم که مرتکب فعل قبیح شده است و کار زشتی انجام داد.

اختلاف در این است که موصوف به حسن و قبح، فعل اختیاری صادر از فاعل شاعر است یا فعل ارادی صادر از فاعل ارادی صادر از فاعل شاعر است؟

مشهور بین اصولیین این است که فعل ارادی صادر از فاعل شاعر متصف به حسن و قبح می‌شود و فعل اختیاری غیر ارادی متصف به حسن و قبح نمی‌شود مثل این که من سنگی را پرتاب می‌کنم که یک حیوان را بکشم ولی این سنگ به سرزید برخورد می‌کند و او را می‌کشد در این جا قتل زید قبیح شمرده نمی‌شود زیرا فعل ارادی نیست گرچه اختیاری است. براین قول مشهور نقضی وارد شد و ما این نقض را به منا سبت در بحث تجرّی مطرح کردیم. مثلاً فرض کنیم که زید را از دور دیدیم در حالی که نفس او محترم است و قتل او قبیح است تیری به سوی او پرتاب کردیم تا او را بکشیم ولی او را اشتباهی دیدیم و در واقع او عمرو باشد و نفس عمرو نیز محترم است پس در خارج قتل عمرو محقق شد اگر بگوییم که قتل عمرو قبیح است اشکال می‌شود که این قتل ارادی نبود و اگر بگوییم که این قتل قبیح نیست خلاف وجدان و نظر عقلاء است بنابراین مشهور که گفتند فقط فعل ارادی متصف به حسن و قبح می‌شود به این مورد مذکور که فعل غیر ارادی است و قبیح نیز است کلامشان نقض می‌شود.

مثال کلام مشهور از تجرّی زده شد که شخصی که تجرّی را مرتکب می‌شود معصیت را قصد کرده است اما تجرّی واقع شده است و مشهور گفتند که تجرّی قبیح نیست چون فعل ارادی نیست ولی همان طوری که گفته شد مورد فرق که در آن فعل غیر ارادی است و قبیح نیز شمرده می‌شود بر این کلام مشهور اشکال می‌شود.

کسانی که قائلند فقط فعل ارادی قبیح است و فعل غیر ارادی قبیح نیست در جوابشان گفته می‌شود که دو دسته از افعال به حسن و قبح متصف می‌شوند. یک دسته افعال ارادی هستند و دسته‌ی دیگر پاره‌ای از افعال اختیاری غیر ارادی هستند و مورد این‌ها جایی است که شما عنوان یک فعل حَسَن یا قبیح را در ضمن یک فرد اراده کردید ولی فرد دیگری از همان عنوان در خارج محقق می‌شود، گفته شد که این مورد هم نزد عقل متصف به حسن و قبح می‌شود در ما نحن فیه شما قتل زید را اراده کردید که قتل یک انسان است و در واقع قتل عمرو محقق شد و این فعل گرچه ارادی نیست ولی فرد دیگری از عنوان قتل انسان است و گفته شد که این هم در نزد عقل متصف به قبح می‌شود و مثال مذکور در نقض از همین قبیل است. اما اگر شما یک عنوان قبیح را اراده کنید و در خارج فردی از عنوان دیگر به صورت غیر ارادی محقق شود این فعل قبیح نیست مثل این که زید گوسفندی دارد و شما

تیری به گو سفند او می‌زنید، قتل گو سفند زید قبیح است زیرا غصب است حال اگر تیر به خود زید بخورد یعنی در واقع آن موجود گو سفند نبود بلکه زید بود که پوست گو سفند را به تن کرده بود در این مورد قتل زید از باب غصب نیست بلکه از باب قتل نفس محترمه است و چون قتل زید ارادی نیست و این فعل از افراد همان عنوان قبیحی که اراده شد (یعنی غصب) نیست قبیح شمرده نمی‌شود.

با این بیانی که گذشت وجه قبح تجرّی نیز معلوم می‌شود به این بیان که معصیت هتک مولی است و تجرّی نیز هتک مولی است و در تجرّی شخص متجرّی معصیت مولی را قصد می‌کند که فردی از عنوان هتک مولی است ولی در واقع تجرّی محقق شد که فرد دیگری از همین عنوان هتک مولی است بنابراین تجرّی داخل در آن دسته از افعال غیر ارادی است که متصف به حسن و قبح می‌شود و ما تجرّی را از این قبیح می‌دانیم.

جمع‌بندی: موضوع حسن و قبح دو مورد است یکی فعل ارادی که از فاعل شاعر صادر شود و دوم فعل اختیاری غیر ارادی که یک فرد از یک عنوان قصد شود ولی فرد دوم از همان عنوان در خارج محقق شود و مثال نقض بر قول مشهور از نوع دوم است و دلیل قبح این مورد وجدان است و شاید نکته‌اش این باشد که در نزد عرف این فعل ارادی شمرده می‌شود یعنی خصوصیت فرد مداخلیت ندارد و قتل انسان مراد است که محقق شده است.

البته این که شخص قتل زید را مقصد می‌کند و عمرو به قتل می‌رسد و صورت دارد: یکی همین صورتی است که بیان شد و ما آن را قبیح دانستیم و صورت دوم این است که شخص تیری را به سوی زید پرتاب کند و این تیر اشتهاً به عمرو برخورد کند یعنی شخص خوب نشانه‌ی نگرفته بود و تیرش به خطا رفت این فعل قبیح نیست. بلکه به لحاظ ای که او اقدام به قتل زید کرد کار قبیحی مرتکب شده است ولی این خارج از بحث ما است.

الأمر الثالث: فی تحریر محلّ النزاع

در حسن و قبح یک نزاع بیشتر وجود ندارد و آن نزاع این است که آیا حسن و قبح دو امر واقعی هستند یا دو امر اعتباری هستند؟ ابتداءً امر واقعی و امر اعتباری را توضیح می‌دهیم. واقعیت دو اصطلاح دارد: یک اصطلاح در نزد حکماء است و یک اصطلاح در نزد اصولیین است. در نزد حکماء واقعی به معنای موجود، و واقعیت به معنای وجود است و اگر

گفته شود که این امر واقعی است یعنی موجود است. و اگر گفته شود که فلان شیء - مثل شریک الباری - واقعیت ندارد یعنی وجود ندارد.

اصولیین در آئینه متأخره واقعیت را اعمّ و اوسع از وجود گرفتند کما این که امر واقعی را اوسع از امر موجود گرفتند و گفتند ما اموری داریم که واقعی هستند اما موجود نیستند و ما واقعیت‌هایی را داریم که وجود ندارند، یکی از امثله‌ی آن استحاله‌ی تناقض است که امری واقعی است با این که این امر وجود ندارد و مثال دیگر آن تلازم بین علّت و معلول است که این تلازم واقعیت دارد ولی وجود ندارد زیرا در خارج علاوه بر علت و معلول موجود دیگری نداریم و مثال دیگر آن عدم شریک الباری است که امری واقعیت دارد ولی وجود ندارد. حتّی خود وجود باری تعالی امری واقعیت دارد ولی خود این وجود، وجود ندارد لذا اصولیین واقعی را اعمّ از موجود و واقعیت را اعمّ از وجود دانستند پس این که می‌گوییم آیا حسن و قبح امری واقعی است یا اعتباری؟ واقعی به اصطلاح دوم - یعنی اصطلاح اصولیین که اعم از وجود است - مراد است.

در مقابل امر واقعی، امر اعتباری است و اعتباری به معنای فرضی و امر اعتباری به معنای امر مفروض است ولی با این حال بین اعتباری و فرضی فرقی وجود دارد و آن فرق این است که امور فرضی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند. یک دسته امور فرضی هستند که عقلاء بر آن‌ها ترتیب اثر می‌دهند و اصطلاحاً به آن‌ها امر اعتباری گفته‌اند و یک دسته از امور فرضی هستند که عقلاء بر آن‌ها ترتیب اثر نمی‌دهند و اصطلاحاً به آن‌ها امر فرضی گفته‌اند مثلاً ملکیت علقه‌ای بین دو شیء است و آن دو شیء مالک و مملوک است و این علقه فرضی است چون واقعاً علقه‌ای وجود ندارد مثلاً شما مالک این کتاب هستید بین شما و این کتاب علقه‌ای به نام ملکیت وجود دارد و واقعاً این طور نیست که در خارج بین شما و این کتاب یک علقه‌ای باشد که این علقه بین من و این کتاب نباشد ملکیت مربوط به عالم اذهان است و اگر انسان‌ها و اذهان آن‌ها وجود نداشته باشند ملکیتی هم وجود ندارد به خلاف امر واقعی مثل استحاله‌ی تناقض که اگر هیچ انسانی و هیچ ذهنی وجود نداشته باشد این استحاله به حال خودش باقی است. و اما ملکیت که امری فرضی است چون عقلاء بر آن ترتیب اثر می‌دهند - مثلاً برای استفاده از یک کتاب از مالکش اجازه می‌گیرند - امری اعتباری است اما وجود شریک الباری امر فرضی است و چون عقلاء بر این وجود ترتیب اثر

نمی‌دهند امر اعتباری نیست بلکه فط امر فرضی است. اجتماع نقیضین و امکان تناقض نیز از همین قسم است. بحث ما این است که آیا حسن و قبح امر واقعی است یا امر اعتباری؟ و نگفتیم که آیا حسن و قبح امر واقعی است یا مر فرضی؟ زیرا کسانی که حسن و قبح را امر فرضی دانستند همه‌ی آنان قائل به اعتباریت آن هستند و کسی قائل نشده است که حسن و قبح امر فرضی هستند بنابراین از همان ابتداء، نزاع در حسن و قبح را بین امر واقعی و امر اعتباری قرار دادیم.

الامر الرابع: فی ثمره البحث

در این امر بحث می‌شود که نزاع در واقعی بودن و اعتباری بودن حسن و قبح چه ثمره‌ای دارد؟

یک ثمره‌ی بحث حسن و قبح در علم اصول این است که اگر قائل شدیم حسن و قبح امر اعتباری است امر نسبی می‌شود یعنی در ازمنه مختلف ممکن است تغییر پیدا کند به این صورت که امکان دارد یک فعل را در این زمان حسن بدانیم اما هزار سال بعد همین فعل حسن نباشد بلکه قبیح باشد. اما اگر گفتیم که حسن و قبح امر واقعی است امر نسبی نمی‌شود یعنی حسب زمان و مکان متغیر نمی‌شود.

ثمره‌ی دوم این است که اگر قائل به اعتباریت حسن و قبح شدیم افعال خداوند متصف به حسن و قبح نمی‌شود چون اگر حسن و قبح اعتباری باشد از اعتبارات عقلایی می‌شود و اعتبارات عقلایی دائر مدار حفظ نظام و اختلال نظام است و افعال خداوند در نظام اجتماعی داخل نیست بنابراین به حسن و قبح متصف نمی‌شود، مثلاً نمی‌توانیم بگوییم که آیا تکلیف از خداوند حسن است یا قبیح است؟ و آیا اجر دادن به مطیع حسن است یا قبیح است؟ اما اگر گفتیم که حسن و قبح امر واقعی است فعل خداوند به حسن و قبح متصف می‌شود زیرا موضوع و موصوف حسن و قبح فعل ارادی است که از فاعل شاعر صادر می‌شود، خداوند فاعل شاعر است و افعالش هم ارادی است.

الأمر الخامس: الأقوال فی المسألة

در این مسئله مجموعاً چهار قول داریم. علماء به دو دسته تقسیم شدند یک دسته قائل به اعتباریت حسن و قبح هستند و دسته‌ی دوم قائل به واقعیت حسن و قبح شدند. دسته اول حکماء هستند. حکماء کافه قائل شدند که حسن و قبح از امور اعتباریه است والا هیچ

وجود و واقعیتی برای آن قائل نیستند مثلاً دروغ گفتن مانند راست گفتن است — البته ما مصلحت و مفسده کاری نداریم بلکه سخن در حسن و قبح است — و عقلاء برای حفظ نظام اجتماعی خود، آن را قبیح قرار دادند. این که عقلاء نظام اجتماعی خود را حفظ می‌کنند این ریشه در حبّ ذات انسان دارد چون انسان فهمید که برای بقاءش به زندگی و نظام اجتماعی نیاز دارد پس اموری را که برای زندگی اجتماعی مفید هستند عقلاء در آن اعتبار حسن کردند و اموری را که مضرّ به زندگی اجتماعی هستند در آن اعتبار قبح کردند.

این که گفتیم حکماء قائل به اعتباریت حسن و قبح شد از این جا است که اینان واقعیت را مساوق با وجود گرفتند، این مقدمه‌ی اوّل است. مقدمه‌ی دوم این است که اینان گفتند موجودات از سه قسم واجب و جوهر و عرض خارج نیستند و واجب یک مصداق بیشتر ندارد، جوهر پنج قسم است و عرض نه مقوله است و حسن و قبح با هیچ یک از تعاری این‌ها منطبق نیست، علاوه بر این که در مواردی هم تصریح کردند که حسن و قبح امر اعتباری است.

دسته‌ی دوم که قائل به واقعیت حسن و قبح شدند سه مسلک دارند: مسلک اوّل مسلک اشاعره است که قائل بودند حسن و قبح امر واقعی است منتهی این افعال فی حدّ نفسه نه حَسَن است و نه قبیح است و وقتی که شارع امر و نهی می‌کند فعل واقعاً حَسَن و قبیح می‌شود مثلاً وقتی شارع مقدّس به صلاه امر می‌کند صلاه واقعاً حَسَن دارد و اگر صلاه را نهی و به کذب امر می‌کرد صلاه قبیح و کذب حسن می‌شد یعنی در طول امر و نهی شارع، فعل واقعاً حسن و قبیح می‌شود، نظیر این که در مورد رنگ اجسام می‌گویند که اجسام فاقد رنگ هستند اما وقتی نور به آن‌ها می‌تابد آن‌ها واقعاً دارای رنگ می‌شوند. بنابراین نظریه‌ی اشاعره افعال خداوند به حسن و قبح متصف نمی‌شود و فقط افعال انسان‌ها به آن متصف می‌شود. زیرا خداوند به خودش امر و نهی نمی‌کند، پس این که گفته می‌شود اشاعره منکر حسن و قبح عقلی هستند و حسن و قبح شرعی را قائل‌اند این نسبت درست نیست و اینان به حسن و قبح عقلی در طول امر و نهی شارع قائل‌اند.

مسلک دوم، مسلک اخباریین است. اینان قائل به واقعیت حسن و قبح بودند منتهی با اشاعره مخالف بودند و می‌گفتند که افعال فی حدّ نفسه حسن و قبح دارند و حسن و قبح آن‌ها ربطی به امر و نهی الهی ندارد و این طور نیست که حسن و قبح افعال در طول امر و

نهی الهی باشد منتهی اینان قبول داشتند که قوه‌ی عاقله ما نمی‌تواند حسن و قبح افعال را درک کند، ما در درک این‌ها قاصریم و باید به شریعت رجوع کنیم البته نه به آن جهت که اشاعره می‌گفتند بلکه فقط در مقام اثبات به شریعت رجوع می‌کنیم تا بفهمیم که چه فعل حسن و چه فعل قبیح است مثلاً اگر شارع مقدس نمی‌گفت که روزه حسن است ما نمی‌فهمیدیم که روزه حسن است. بله حسن و قبح پاره‌ای از افعال را می‌دانیم اما حسن و قبح اکثر افعال را نمی‌فهمیم مثلاً اگر شارع مقدس به حج امر نمی‌کرد ما حسن حج را نمی‌فهمیدیم. طبق این مسلک افعال خداوند به حسن و قبح متصف می‌شود البته این فقط در حد تقسیم است زیرا فعل قبیح از خداوند صادر نمی‌شود.

مسلک سوم مسلک معتزله و علمای اصولی شیعه است اینان اولاً قائل به واقعیت حسن و قبح هستند نه اعتباریت آن خلافاً للحکماء و ثانیاً قائل‌اند که حسن و قبح افعال ربطی به امر و نهی شارع ندارد بلکه مستقل از آن است، فعل حسن، حسن است چه شارع به آن امر کند چه امر نکند و فعل قبیح، قبیح است چه شارع از آن نهی کند و چه نهی نکند و ثالثاً اینان قائل‌اند که خداوند این قدرت را به ما داده است که بتوانیم افعال حسن را از افعال قبیح تمیز بدهیم خلافاً للاخباریین. بنابراین نظریه ما می‌توانیم به ادراکات عقلی خود اعتماد کنیم.

این تمام کلام در امر پنجم بود و مقدمه در این جا به پایان رسید. همان‌گونه که در اول بحث گفتیم بحث خود را در مقاماتی بیان می‌کنیم.

المقام الأول: فی أدلة القول بواقعية الحسن والقبح

کسانی که قائل به واقعیت‌دار بودن حسن و قبح شدند در اثبات آن و ردّ بر قول به اعتباریت حسن و قبح ادله‌ای را ذکر کردند.

دلیل اول: اگر ما قائل به اعتباریت حسن و قبح شویم مفسده‌ای بر آن مترتب می‌شود و برای فرار از آن مفسده راهی جز قول به واقعیت‌دار بودن حسن و قبح وجود ندارد. به عبارت دیگر قول به اعتباری مفسده‌ای دارد که خود قائلین به آن هم نمی‌توانند به آن ملتزم باشند و چون درین مسأله فقط دو قول است با توجه به آن مفسده باید از قول به اعتباریت رفع ید کرده و قائل به واقعیت این دو شویم. و آن مفسده این است که بنابر قول به اعتباریت حسن و قبح، بنوب هیچ نبیی قابل اثبات منطقی نیست و در روز قیامت مؤاخذه بر عدم پذیرش

نبوت انبیاء بدون دلیل می‌شود. اما چرا بنابراین قول، نبوت هیچ نبیّی اثبات منطقی نمی‌پذیرد؟ متکلمین گفتند که دلیل اثبات نبوت هر پیامبری معجزه است. معجزه به معنای کار خارق العاده است و اعجاز دلیل منطقی بر صدق دعوی نبوت پیامبر است به این بیان که مدعی رسالت یا صادق است یا کاذب است؟ اگر کاذب باشد اعطای قدرت بر اعجاز به کسی که در دعوی خودش کاذب است تضلیل مردم است و تخریل مردم قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است از این جا نتیجه می‌گیریم که کسی که مدعی نبوت است و معجزه دارد قطعاً صادق است چون اگر صادق نباشد کاذب است و کاذب بودن او مستلزم امر محال است پس اعجاز دلیل منطقی بر صدق مدعی نبوت است. حال اگر گفتیم که حسن و قبح امر اعتباری است تضلیل خداوندی قبیح نیست زیرا بنابراین قول افعال خداوند متصف به حسن و قبح نمی‌شود. با توجه به آنچه که گفته شد می‌بینیم که تنها راه اثبات منطقی نبی منحصر به اعجاز است و دلالت منطقی اعجاز بر نبوت منحصر در این است که حسن و قبح امر واقعی باشد و اگر این‌ها امر اعتباری شد نمی‌توان نبوت هیچ نبیّی را ثابت کرد راه ایمان کلاً مسدود می‌شود.

از این دلیل جواب‌هایی داده شد.

جواب اول: مرحوم آقای صدر^۱ فرمود: این دلیل درست نیست حتی اگر ما قائل به حسن قبح واقعی شویم اعجاز نمی‌تواند دلیل منطقی بر نبوت باشد زیرا اعجاز فی نفسه — با قطع نظر از قبح تضلیل — یا دلالت بر صدق مدعی نبوت دارد یا ندارد. اگر بگویید خودش فی نفسه بر آن دلالت دارد ما احتیاجی به قاعده‌ی قبح تضلیل نداریم و اگر بگویید خودش فی نفسه بر آن دلالت ندارد اعطای قدرت بر کاذب تضلیل نمی‌شود پس معجزه نمی‌تواند دلیل منطقی بر صدق مدعی نبوت باشد و قول به حسن و قبح واقعی مصحح استدلال به اعجاز برای اثبات دعوی مدعی نبوت نیست، زیرا ثبوت نبوت انبیاء به دلیل اعجاز به همراه قبح تضلیل ثابت می‌شود و طبق فرض اعطای قدرت تضلیل نیست. ملخص اشکال مرحوم آقای صدر این است که ما ولو قائل به حسن و قبح واقعی شویم از طریق قبح تضلیل نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که اعجاز دلیل بر صدق دعوی نبوت است.

^۱ - البحوث ۴: ۱۳۶؛ المباحث ۱: ۵۰۸.

مقرر بحث مرحوم آقای صدر^۱ فرمود که جواب ایشان درست نیست زیرا ایشان پرسیدند که آیا اعجاز فی نفسه دلالت دارد یا ندارد؟ و پاسخ دادند که در هر دو صورت به قبح تضلیل احتیاج نیست. این کلام ایشان درست نیست چون صورت سوم نیز وجود دارد و آن این است که مردم دو دسته‌اند یک دسته از مردم عوامند یعنی از کسانی هستند که قدرت و توان ذهنی ندارند به حدی که بتوانند استدلال‌ات منطقی را از غیر آن تشخیص دهند و اکثر مردم از این دسته هستند و یک دسته از مردم خواص‌اند و می‌توانند دلیل منطقی را از غیر آن تمییز دهند یعنی می‌توانند بفهمند که این استدلال درست است یا درست نیست. اعجاز عند العوام دلالت بر نبوت می‌کند یعنی عند العامی که نمی‌تواند استدلال منطقی را از غیر استدلال منطقی تشخیص دهد اعجاز دلیل بر صدق گفتار صاحب اعجاز است و طبع مردم این‌طور است که اگر کسی کار خارق العاده انجام دهد به او ایمان می‌آورند و این ربطی به رسالت هم ندارد مثلاً اگر کسی کار خارق العاده‌ای در یک جهت انجام دهد و این فرد طبیب هم باشد مردم برای درمان بیماری خود انجام دهد مثلاً دستش را در آب جوش فرو ببرد مردم برای خیاطی نیز به او رجوع می‌کنند چون او را درکار خود، فرد خارق العاده‌ای می‌بینند. اما در نزد خواص، اعجاز دلالت بر نبوت نمی‌کند، حال اگر شخص مدعی نبوت در ادعایش کاذب باشد و خداوند به اعجاز دهد عوام را به واسطه‌ی اعجاز او تضلیل کرده است پس با ضمیمه‌ی اعجاز به قبح تضلیل، خواص هم می‌فهمند که این مدعی نبوت صادق است پس در مرحله داریم: در مرحله عوام اعجاز دلیل است و در مرحله‌ی خواص اعجاز به ضمیمه‌ی قبح تضلیل دلیل می‌شود و نبوت مدعی نبوت را ثابت می‌کند.

بعد این مقرر اشکالی را مطرح کرده است به این بیان که اعجاز در نزد عوام دلالت بر نبوت دارد و اعجاز به ضمیمه‌ی قبح تضلیل در نزد خواص نتیجه می‌دهد که این مدعی نبوت، پیامبر عوام است نه اعم از عوام و خواص، چون نبوت امر نسبی است کسانی بودند که پیامبر یک منطقه بودند یا پیامبر یک شهر بودند یا پیامبر یک زمان خاصی بودند، بنابراین از این دلیل استفاده نمی‌شود که این نبی، پیامبر خواص نیز هست.

و از این اشکال جواب داد که بله، درست است که مقتضای برهان همین مقدار است که فقط نبوت این نبی را برای عوام اثبات می‌کند اما وقتی که خود مدعی نبوت می‌گوید که

^۱ - المباحث ۱: ۵۰۸.

من نبی عوام و خواص هستم احتمال این که او در گفتارش اشتباه کرده باشد و خداوند او را فقط برای عوام برگزیده باشد این احتمال عقلاً متنفی است گرچه عقلاً این امر محال نیست. پس دلیل اول تمام است و ما نبوت انبیاء را به وسیله‌ی اعجاز با ضمیمه‌ی قبح تضلیل اثبات می‌کنیم و اگر قبح تضلیل را کنار بگذاریم نبوت انبیاء منطقاً قابل اثبات نیست و پذیرش قبح تضلیل متوقف بر پذیرش حسن و قبح واقعی است و اگر واقعی حسن و قبح را منکر شویم قبح تضلیل از بین می‌رود.

ما تابه مرحوم آقای صدر شدیم و گفتیم که اعجاز دلالت منطقی بر نبوت ندارد. بر کلام مقرر مذکور اشکالاتی وارد است و ما به یک اشکال اشاره می‌کنیم. اعجاز منطقاً نمی‌تواند دلالت بر نبوت کند و ما نمی‌توانیم اعجاز را به عنوان یکی از مقدمات قیاس قرار دهیم و از آن به نبوت یک نبی برسیم. اگر انبیاء اعجاز می‌کردند به خاطر اثر تکوینی آن بود و اصطلاحاً می‌گوییم که اعجاز علّه‌الایمان است نه دلیل الایمان یعنی کار اعجاز این بود که مردم به صاحب آن ایمان می‌آوردند نه این که کسی که اعجاز داشت به ضرورت منطقی او حتماً نبی هم بود. اما نکته‌ای را می‌گوییم که با آن جواب مقرر داده شود. به ایشان می‌گوییم که شما گفتید که اعجاز عند العوام دلیل است و عند الخواص به ضمیمه‌ی قبح تضلیل، اعجاز دلیل بر نبوت است و عمومیت و شمولیت این نبوت را از عدم احتمال عقلایی در اشتباه نبی در دعوایش نتیجه گرفتید ما از شما می‌پرسیم: این که اعجاز را عند العوام دلیل دانستید آیا مراد دلیل منطقی است یا مراد، علّت ایمان عوام است؟ دلیل منطقی نیست بلکه علّت ایمان عوام است، چون دلیل منطقی، عوام و خواص بر نمی‌دارد و در علّت فرقی نمی‌کند که حسن و قبح واقعی باشد یا اعتباری باشد چون بنابر اعتباریت نیز عوام بر طبق ذهن عرفی خود افعال خداوند را به حسن و قبح متصف می‌کنند.

علّت امر تکوینی است و دلیل براساس برهان و استحاله‌ی تناقض است. ریشه‌ی دلیل منطقی این است که باید به تناقض منتهی شود یعنی وقتی شما — مثلاً — منطقاً اثبات می‌کنید که (الف) (ب) است معنایش این است که اگر (الف) (ب) نباشد حتماً در آن تناقض است و استحاله‌ی تناقض ریشه‌ی تمام ادله منطقی است. مثلاً وقتی می‌گوییم: (زید انسان است و هر انسانی حیوان است پس زید حیوان است)، و فرض این است که صدق صغری و کبری را قبول داریم، اگر نتیجه — یعنی زید حیوان است — کاذب باشد به تناقض منجر

می‌گردد، چون اگر قضیه‌ی (زید حیوان است) کاذب باشد نقیض آن — یعنی زید حیوان نیست — باید صادق باشد و اگر قضیه (زید حیوان نیست) صادق باشد تناقض دارد با این که هر انسانی حیوان است.

به مناسبت در مباحث بعد گفت می‌شود که استدلال را به دو قسم علمی و منطقی تقسیم کرده‌اند. استدلال منطقی مبتنی بر استحاله‌ی تناقض است و استدلال علمی مبتنی بر آن نیست بلکه مبتنی بر استقراء است مثلاً شما یک صد هزار کلاغ را مشاهده می‌کنید و در مکان‌ها و زمان‌ها و شرایط مختلف این تجربه را انجام می‌دهید و می‌بینید که همه‌ی آن‌ها در یک خصوصیت مشترک‌اند و آن خصوصیت واحد — مثلاً — سیاهی رنگ همه‌ی آن‌ها بود، پس به این نتیجه می‌رسید که همه‌ی کلاغ‌ها سیاه‌اند. حال اگر این قضیه‌ی (هر کلاهی سیاه است) کاذب باشد به تناقض منتهی نمی‌شود، چون در صورت کذب این قضیه، باید بعضی از کلاغ‌ها سیاه نباشند و بین قضیه‌ی (بعضی از کلاغ‌ها سیاه نیستند) و قضیه‌ای که در مقدمه گفته شد یعنی (صد هزار کلاغ سیاه است) تناقض وجود ندارد. به این استدلال، استدلال علمی گفته می‌شود. در ما نحن فیه دلیلی که نزد عوام است دلیل منطقی نیست.

مقرر در کلامش فرمود که اعجاز به ضمیمه قبح تضلیل از راه عدم احتمال عقلایی اشتباه مدعی نبوت در تعمیم نبوتش بر عوام و خواص و عدم تفکیک بین این دو، صدق دعوی نبوت را نزد خواص ثابت می‌کند، اشکال این کلام این است که وقتی ایشان گفتند (احتمال عقلایی نمی‌دهیم) این استدلال منطقی نیست زیرا مدعی نبوت، نبوتش بر خواص، به صورت منطقی استدلال نشده است و فقط علت است و طبع مردم این است که وقتی یک فرد ادعایی می‌کند و یک امر خارق العاده‌ای را انجام می‌دهد ادعای او را می‌پذیرند مراد مرحوم آقای صدر از این که آیا اعجاز دلیل بر نبوت هست یا نه؟ مراد ایشان دلیل منطقی بود که در مقام منتفی است. بنابراین اعجاز نه عند العوام و نه عند الخواص، دلیل منطقی بر صدق دعوی مدعی نبوت نیست بلکه اصطلاحاً در معرفت شناسی به آن علت می‌نامند.

در معرفت شناسی می‌گویند که باورهای انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: باورهای مدلل و باورهای معلل. مثلاً وقتی شما باور دارید که مجموع زوایای یک مثلث ۱۸۰ درجه است. این مدلل است زیرا براساس یک استدلال ریاضی به این نتیجه و باور رسیده‌اید. اما یکسری باورهایی داریم که این‌ها معلل هستند مثل این که باور داریم این امام زاده شفا

می‌دهد. این باور تابه یک دلیلی نیست بلکه تابع یک علتی است، مثل این که یک‌بار وارد این امّا زاده شدیم و شفا پیدا کردیم، این شفا علت شد که ما ایمان بیاوریم و باور کنیم که این امامزاده شفا می‌دهد، در حالی که ما فقط یک‌بار شفای فقط خودمان را دیدیم، امّا این که برای بار دوم نیز ما را شفا می‌دهد و یا هر کس دیگر را هم شفا می‌دهد و از همه مهم‌تر آیا شفای ما به خاطر این امامزاده بود یا علت دیگر داشت؟ معلوم نیست. به این باورها، باورهای معلّل می‌گویند. ایمان عوام به رسالت انبیاء از طریق اعجاز، از نوع باور معلّل است، زیرا اعجاز دلیل منطقی بر صدق دعوای نبوت نیست.

نکته: در علم کلام از دو جهت، نبوت بحث می‌شود: یک بحث این است که آیا لازم است که خداوند متعال نبیّ داشت باشد یا لازم نیست، این بحث از نبوت عامه است و بحث نبوت عامه اثبات می‌کند که بر خداوند لازم و ضروری است که انبیایی را بفرستد. در این بحث از اعجاز کمک می‌گیریم. بعد از این که در بحث نبوت عامه گفتیم که بر خداوند لازم است که پیامبران را بفرستد بحث نبوت خاصه پیش می‌آید، یعنی چه کسی نبیّ است، اثبات نبوت تک‌تک انبیاء به اعجاز احتیاج دارد لذا استدلال که بیان شده ناظر به نبوت خاصه است.

جواب دوم (از مرحوم آقای صدر)^۱: گفته شد که اعجاز به ضمیمه‌ی قبح تضلیل صدق ادعای نبوت اثبات می‌شود. ما می‌توانیم به جای قبح تضلیل، از مقدمه‌ی دیگر استفاده کنیم یعنی اعجاز را به یک مقدمه‌ی دیگر غیر از قبح تضلیل ضمیمه کنیم و به کم‌کان، نبوت انبیاء را اثبات کنیم. آن مقدمه‌ی دیگر منقصت تضلیل است به این بیان که شخصی که معجزه دارد اگر در دعوای خودش کاذب باشد اعطای قدرت به صاحب معجزه مصداق تضلیل مردم است و تضلیل دیگران، برای شخص گمراه کننده منقصت مردم است و تضلیل دیگران، برای شخص گمراه کننده منقصت است و منقصت بر خداوند محال است پس تضلیل بر خداوند محال است بنابراین کسی که قدرت بر اعجاز دارد در دعوای خودش بر رسالت صادق است.

بر کلام مرحوم آقای صدر اشکال شد به این که شما که فرمودید: (تضلیل منقصت است)، به این خاطر تضلیل منقصت است که تضلیل قبیح است — با قطع نظر از قبح آن، تضلیل

^۱ - البحوث ۴: ۱۳۶.

یک قدرت است و منقصت نیست — اما اگر تضلیل قبیح نباشد منقصت نیست، و وقتی تضلیل قبیح است که حسن و قبح واقعی باشد اما اگر حسن و قبح اعتباری باشد تضلیل قبیح نیست بنابراین باز این بحث به حسن و قبح برگشت. بنابراین، این جواب دوم از مرحوم آقای صدر درست نیست.

جواب سوم (از مرحوم آقای صدر): گفته شد که اگر ما واقعیت حسن و قبح را انکار کنیم منطقیاً نمی‌توانیم نبوت هیچ نبی را اثبات کنیم. مرحوم آقای صدر فرمود: حتی اگر ما واقعیت حسن و قبح را انکار کنیم فقط نبوت نبی اکرم را می‌توانیم از طریق منطق استقراء اثبات کنیم و احتیاجی به مسأله حسن و قبح نداریم.

منطق استقراء مبتنی بر حساب احتمالات است یعنی وقتی مجموع گفتار و رفتار پیامبر اکرم و مجموع آیاتی که به نام آیات قرآن معروف است و مجموع شرایط آن زمان و آن مکان و احوال دیگر را حساب کنیم به حساب احتمالات — که مبنای منطق استقراء است — اگر پیامبر اکرم نبی نباشد بسیار ضعیف — مثلاً یک در میلیارد — است. بلکه اگر نبوت پیامبر اکرم را بر اساس منطق استقراء اثبات کردیم نبوت حضرت موسی و تمام انبیایی که در کلمات پیامبر اکرم نام برده شدند از طریق اخبار پیامبر اکرم در طول اثبات نبوت نبی اکرم اثبات می‌شود.

ما این جواب سوم را نیز قبول نداریم. اگر فرض کنیم که بتوانیم نبوت نبی اکرم را براساس منطق استقرایی — استدلال علمی — اثبات کنیم — گرچه این را هم قبول نداریم ولی نمی‌خواهیم وارد این بحث شویم — در این کلام یک مغالطه‌ای صورت گرفته است. مستدل گفت اعجاز اثبات منطقی ندارد و مرحوم آقای صدر فرمود که اثبات منطق استقرایی دارد. این منطق استقرایی در اصطلاح همان استدلال علمی است و این کلام مستدل را رد نمی‌کند. آنچه که قطعی و یقینی است و محال است که درست نباشد منطق قیاسی است نه منطق استقرایی. منطق استقرایی فقط اسمش منطق است و الا در اصطلاح معرفت شناسی به آن استدلال علمی گفته می‌شود پس حتی اگر ما قبول کنیم که نبوت نبی اکرم را می‌توان براساس منطق استقراء و براساس حساب احتمالات اثبات کنیم این اثبات منطقی نیست بلکه اثبات علمی است که از محل کلام مستدل خارج است.

جواب چهارم: مستدل گفت که اگر ما قائل به واقعیت حسن و قبح شدیم اثبات نبوت منطقاً ممکن است به این بیان که حضرت موسی ۷ اعجاز داشت و مقارن با این اعجاز ادعا کرد که من رسول خدا ۹ هستم. گفته شد که اعطای قدرت بر اعجاز به شخص کاذب تضلیل است و تضلیل قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است پس اگر این شخص در ادعایش کاذب باشد صدور محال از خداوند لازم می آید که این امر محال است و اگر این شخص صادق باشد صدور محال لازم نمی آید پس حتماً این شخص صادق است. در این استدلال مغالطه صورت گرفته است چون گفته شد که (اعطای قدرت به شخص کاذب تضلیل خداوندی است) سؤال ما این است که چه کسی گفت که این قدرت را خداوند به او داده است. بله اگر خداوند به او قدرت بر اعجاز داده باشد تضلیل خداوندی می شود، ولی چه کسی گفت که این قدرت را خداوند به او داده باشد شاید این قدرت را شیطان به او داده باشد و شاید قدرت را خودش داشت و شاید این قدرت را از جای دیگر آورده است، مثل این می ماند که ما یک انسانی را می کشیم و می گوئیم که این کشتن قدرت می خواهد و این قدرت را خداوند به ما داده است و اعطای قدرت به ظالم برای انجام ظلم، قبیح است پس این فعل خداوندی قبیح است بنابراین، این همه جنایتکارانی که در عالم بودند و انسان های زیادی را به قتل رساندند باید بگوئیم که این قدرت را خداوند به آنان داده است و چون این قدرت را خداوند داده است بنابراین، این فعل خداوندی قبیح است. این کلام درست نیست. چون این قدرت ها طبیعی بود و طبیعت آن جنایتکاران این گونه بود که توانستند این همه آدم بی گناه را بکشند در ما نحن فیه حضرت موسی ۷ قدرت بر اعجاز را داشت اما این که خداوند این قدرت را به او اعطاء کرد نمی توان آن را منطقاً اثبات کرد. اما این که خداوند سکوت کرد و او را در دعایش تکذیب نکرد به این خاطر است که خداوند به انسان عقل داده است و انسان باید دنبال عقل خود برود. بنابراین حتی اگر ما قائل به واقعیت حسن و قبح باشیم از طریق اعجاز نمی توانیم نبوت خاصه و منطقاً اثبات کنیم. پس دلیل اول بر واقعیت حسن و قبح درست نیست.

دلیل دوم: اگر کسی بگوید که حسن و قبح واقعیت ندارد پس معرفه الله و اطاعة الله چرا واجب است؟ و چرا معصیه الله حرام است؟ چون وقتی حسن و قبح اعتباری باشد بر ما واجب نمی شود که معرفه الله پیدا کنیم و فرقی بین معصیت و اطاعت وجود نخواهد داشته مثل

این که بنابر اعتباریت، فرقی بین صدق و کذب نیست. اگر حسن و قبح اعتباری با شد اولاً عقلاء حسن معرفه الله و اطاعة الله و قبح معصیه الله را اعتبار نمی کنند — چون عقلاء دایره‌ی خودشان امور را اعتبار می کنند — و این امور اعتباری می شوند و هیچ یک از این‌ها الزامی نخواهند بود و همان طوری که گفته شد بین اطاعة الله و معصیه الله فرقی نخواهد بود در حالی که شما ملتزم به این مفسده نیستید. برای عدم التزام به این مفسده فقط یک راه وجود دارد و آن راه این است که ما قائل به حسن و قبح واقعی شویم و در این صورت معرفه الله و اطاعة الله حسن می شود و معصیه الله قبیح می شود.

از این دلیل جواب داده شد کسانی که طاعة الله و ترک معصیه الله می کنند و دنبال معرفه الله هستند این‌ها به خاطر حسن این افعال نیست یعنی کسی دنبال اطاعت باماهو حسن نیست بلکه از باب دفع ضرر محتمل دنبال این‌ها هستند. اگر این احتمال را از مردم بگیرند و حسن و قبح را به این‌ها بدهند حسن و قبح تأثیری ندارد و هیچ کسی دنبال طاعة الله و معرفه الله و ترک معصیه الله نمی رود مثلاً اگر فرض کنیم که خداوند امر به نماز کند و بفرماید کسی که نماز نخواند او را عقاب نمی کنم اما به او ثواب هم نمی دهیم فقط تعدادی از مردم به خاطر پاداش، نماز می خوانند و اکثریت نماز نمی خوانند زیرا نوع مردم، از ترس عقاب است که خداوند را اطاعت می کنند. حال اگر خداوند بفرماید که من از نماز خواندن بندگان خوشم می آید به کسی که نماز می خواند پاداش نمی دهیم و کسی هم که نماز نخواهد او را عقاب نمی کند، آن تعدادی هم که به خاطر پاداش نماز می خوانند، نماز را ترک می کنند مگر یک عده‌ی انگشت شماری که فقط برای خداوند و رضای او نماز می خوانند، پس حسن و قبح این افعال تأثیری در انجام یا ترک آن‌ها ندارد، بنابراین دلیل دوم نیز ناتمام است.

دلیل سوم: اگر حسن و قبح واقعی را انکار کنیم تمام شرایع لغو می شود، چون قوام شریعت به امر و نهی است و اگر امر و نهی نباشد شریعتی نیست و قوام امر و نهی به این است که مامور به حسن و منهی عنه قبیح باشد و اگر حسنی در مامور به و قبحی در منهی عنه نباشد شریعت یک امر بی معنا و بی اثر خواهد بود، اما اگر گفتیم که پاره‌ای از افعال واقعاً حسن است و پاره‌ای از افعال واقعاً قبیح است، شریعت معنا پیدا می کند و خداوند به محسنات امر می کند و از قبیح نهی می کند.

این دلیل نیز تمام نیست، چون فقهاء ما نگفتند که اوامر و نواهی شرع، تابع حسن و قبح است، بلکه گفتند که اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد مأموریه و منهی عنه است و مصالح و مفاسد امر واقعیت‌داری هستند. این که خداوند از کذب نهی می‌کند به این خاطر نیست که قبیح است، بلکه به این خاطر است که کذب مفسده دارد، و این که خداوند به صلاۀ امر می‌کند به خاطر این نیست که صلاۀ حسن است بلکه به این خاطر است که نماز مصلحت دارد.

دلیل چهارم (از مرحوم آقای خویی^۱): ایشان فرمودند شما که می‌گویید حسن و قبح از اعتبارات عقلاء در اجتماعات است، اما از انسان اوّل که هنوز وارد زندگی اجتماعی نشده است می‌پرسیم که آیا قتل دیگران و ظلم به دیگران حسن است یا قبیح است؟ او پاسخ می‌دهد که این‌ها قبیح است. و اگر از او بپرسند که کمک به دیگری حسن است یا قبیح است؟ او پاسخ می‌دهد که این فعل، حسن است. حال اگر حسن و قبح را اعتباری بدانیم در انسان‌های اولیه، نباید حسن و قبح باشد چون هنوز آن‌ها وارد زندگی اجتماعی نشده بودند تا اعتبارات عقلایی داشته باشند.

مرحوم آقای صدر^۲ از این دلیل جواب دادند که این که می‌گویید (شخص وجدان می‌کند)، دو صورت دارد: یک وقت خودتان را به جای او می‌گذارید و این وجدان را محقق می‌بینید، این به در نمی‌خورد، چون وجدان شما، وجدان مؤدب است یعنی تحت تأدیهات اجتماعی قرار گرفته است یعنی چون در جامعه زندگی کردید به آداب اجتماعی تأدیب پیدا کردید، و اگر مراد شما این است که اگر از آن انسان اولیه بپرسیم، چنین جواب می‌دهد، این را شما از کجا می‌گویید چوه شما هرگز با چنین انسانی برخورد نکردید.

نظر ما نیز همین است که اگر از انسانی که در اجتماع زندگی نکرده است، بپرسند که آیا ظلم حسن است یا قبیح است؟ و آیا عدل حسن است یا قبیح است؟ نه معنای ظلم و عدل را می‌تواند بفهمد و نه معنای قبح و حسن را می‌تواند بفهمد مثل شخص نابینا که نه رنگ سفیدی را می‌تواند بفهمد و نه رنگ سیاهی و نه هیچ رنگ دیگر را نمی‌تواند بفهمد.

^۱ - المصباح ۲: ۳۰.

^۲ - البحوث ۴: ۴۵.

دلیل پنجم: مجتمعات بشری از یکدیگر متفرق و غیر مرتبط بودند - اگر چه در سال‌های اخیر وسائل ارتباطی کمک کرده است تا این مجتمعات به هم مرتبط شوند - با توجه به این عدم ارتباط، ما با یکسری مسائل برخورد می‌کنیم که در بین همه‌ی مجتمعات در طول تاریخ مشترک بوده و هست مثل خیانت در امانت که در هر مجتمعی بین مردم قبیح است و احسان در هر مجتمعی حسن است. اگر گفتیم این‌ها امور واقعیت‌دار هستند اشتراک و اتفاق تمام مجتمعات در افعال حسن و قبیح توجیه‌پذیر است چون این‌ها امر واقعیت‌داری هستند و همه انسان‌ها آن‌ها را ادراک می‌کنند، همان گونه که همه مردم ادراک می‌کنند که تناقض محال است. اما اگر گفتیم که حسن و قبح امر اعتباری است اشتراک نظر مجتمعات در این‌گونه امور از باب اتفاق و تصادف می‌شود که امری بسیار بعید است زیرا این مجتمعات علی‌رغم کثرتشان با هم ارتباطی نداشتند، یعنی بعید است که ده‌ها هزار مجتمع در مکان‌های مختلف و زمان‌های مختلف بدون این که با هم ارتباط داشته باشند از باب اتفاق و تصادف، در این امور، اتفاق نظر داشته باشند مگر این که قائل به واقعیت‌دار بودن حسن و قبح شویم که در این صورت، اشتراک نظر در این امور، بین مجتمعات مختلف، قابل توجیه است، از این اتفاق نظر همه‌ی انسان‌ها بر حسن بعضی از افعال و قبح بعضی از افعال نتیجه می‌گیریم که حسن و قبح دو امر واقعیت‌داری هستند.

از این استدلال دو جواب داده شد که یکی نقضی و دیگری حلی است. جواب نقضی این است که شما در امور اعتباری مثل ملکیت و زوجیت چه می‌گویید، همه مردم عالم، ملکیت را دارند مثلاً اگر کسی شیء مباحی را حیازت کند او را مالک می‌دانند یا بین زن و مرد علقه‌ی زوجیت است و همه قبول دارند که ملکیت و زوجیت امر اعتباری است و در بین همه مجتمعات این دو امر مورد اتفاق و اشتراک است و بعید است که مجتمعی پیدا شود که در آن ملکیت و زوجیت وجود نداشته باشد. و جواب حلی این است که ما هم قبول داریم که حسن و قبح از مصلحت عامه و مفسده‌ی عامه نشأت می‌گیرد و اتفاقی نیست و این مصلحت و مفسده امر واقعی و مشترک بین جوامع است، مثلاً اگر خیانت در یک جامعه‌ای، مفسده‌ی عامه دارد، این طور نیست که در بعضی از جوامع، خیانت مفسده نداشته باشد و اگر ظلم مفسده دارد این طور نیست که در بعضی از جوامع، ظلم مفسده نداشته باشد. بنابراین این وجه نیز تمام نیست.

دلیل ششم (این دلیل در علم کلام مطرح شده است): اگر حسن و قبح امر واقعیت‌داری نباشد از کجا دلیل داریم که خداوند در وعده‌هایش تخلف نمی‌کند. اگر واقعیت‌دار بودن حسن و قبح را انکار کنیم خلف وعده بر خداوند قبیح نمی‌شود. بلکه اگر ما گفتیم که حسن و قبح واقعیت دارد خلف وعده خداوند قبیح می‌شود و در جایی خودش گفته شد که صدور قبیح از خداوند محال است، پس خلف وعده‌ی الهی محال است، پس حتماً خداوند به وعده‌هایش عمل می‌کند.

از این دلیل چند جواب داده شد و ما به دو جواب اشاره می‌کنیم: جواب اول این است که اگر حسن و قبح واقعی باشند دلیلی بر لزوم عدم تخلف نداریم یعنی تخلف از وعده محال نیست و وفاء به وعده بر خداوند لازم نیست.

خلف وعده در جایی قبیح است که راهی غیر از وعد کاذب باشد و در جایی که راهی جز وعد کاذب وجود ندارد وعد کاذب و خلف وعده قبیح نیست مثلاً فرض کنیم که بچه‌ای مریض شد و باید دوا بخورد ولی او حاضر نیست. دوا بخورد و می‌گوید حتماً باید برای من یک اسباب بازی مثل اسلحه بخری تا من دوا را بخورم. پدر می‌بیند برای این که فرزند دوا را بخورد راهی جز وعده‌ی خریدن اسلحه ندارد پس به او وعده‌ی خریدن اسلحه می‌دهد اما وقتی که بچه دوا را می‌خورد و حالش خوب می‌شود پدر برای او اسلحه را نمی‌خرد. در این جا پدر خلف وعده کرده است. ب این وعده، وعد کاذب می‌گویند و این خلف وعده یا عدم وفاء به وعده، عند العقل والعقلاء، قبیح نیست — البته همان گونه که گفته شد این عدم قبح در جایی است که راهی جز خلف وعده و وعد کاذب نیست — پس وعد کاذب و وعده‌ای است که از اول وعده دهنده قصد عدم وفاء را دارد و در این موردی که بیان شد عدم وفای به وعده قبیح نیست بنابراین تخلف از وعده در جایی قبیح است که راهی جز وعد کاذب و خلف وعده باشد. در ما نحن فیه نیز انسان‌ها به گونه‌ای هستند که اگر خداوند، این وعده‌ها را به آنان ندهد، مؤمن و صالح نمی‌شوند و برای این که در این دنیا از ناراحتی‌ها و آلام مردم کم شود و به حداقل برسد خداوند وعده‌های زیادی داده است ولی وقتی انسان وارد آخرت می‌شود می‌بیند که هیچ خبری نیست و آن وعده‌ها به این خاطر بود که مردم در دنیا سر به راه و افراد صالحی باشند.

اگر سؤال شود که از کجا بفهمیم که برای سر به راه شدن مردم غیر از این وعده‌ها، راه بهتری وجود نداشت و بر فرض این‌که، حسن و قبح واقعی را قبول کنیم باز هم برهان و دلیلی نداریم که بر حق تعالی وفاء به وعده ضروری باشد شاید خداوند متعال راهی بهتر و مناسب‌تر از این راه پیدا نکرده است و احتمال این امر کفایت می‌کند که دلیل را مخدوش کند.

جواب دوم این است که ضرورت وفاء به وعده را می‌توانیم از راه دیگر ثابت کنیم و لو قائل به اعتباریت حسن و قبح شویم و آن را طریق حکمت است.

خلف وعده در دو جا قبیح نیست: یکی جایی است که قدرت برانجام وعده وجود ندارد در این مورد خلف وعده قبیح نیست مثل این‌که پدر وعده دهد که برای فرزند ماشین بخرد ولی پولش را ندارد، این خلف وعده قبیح نیست، و دیگری جایی است که وفای به وعده ضرر داشته باشد، مثل این‌که پدر برای این‌که فرزند دوایش را بخورد به او وعده دهد که برایش اسلحه می‌خرد ولی بعد می‌بیند که اسلحه برای فرزند ضرر دارد، اگر در این مورد پدر خلف وعده کند قبیح نیست. اما در وعده‌های خداوند که نعمت و پاداش اخروی است، خداوند هم قدرت بردادن این وعده‌ها را دارد و وفای به این وعده‌ها نیز برای انسان‌ها ضرر ندارد - زیرا نعمت هرگز ضرر ندارد - در این مورد خلف وعده‌ی الهی - یا وعد کاذب از طرف خداوند - خلاف حکمت است و این مفروغ‌عنه است که خداوند حکیم است، بنابراین وعد کاذب و خلف وعده - در جایی که قدرت برانجام وعده وجود دارد و وفای به آن ضرر ندارد - خلاف حکمت است و چون خداوند متعال حکیم است خلف وعده از او محال است. پس این دلیل نیز تمام نیست، چون ما چه قائل به اعتباریت شویم و چه قائل به واقعیت شویم اثری ندارد و ضرورت و لزوم وفای به وعده از راه حکمت می‌توان ثابت کرد.

دلیل هفتم: (یکی از ادله‌ای است که بعضی از اساتید در درس خود، به این دلیل بر واقعیت حسن و قبح استدلال کرده‌اند در این دلیل از قول حق تعالی (انّ الشّركَ لظلمٌ عظیمٌ)^۱ استفاده شده است. در این آیه خداوند در مقام بیان تحذیر از شرک، فرمودند شرک به خداوند ظلمی بس عظیم است.

^۱ - لقمان: ۱۳

وجه استدلال این است که اگر قبح ظلم، امر اعتباری باشد اولاً صحیح نیست که گفته شود: (انّ الشّرك لظلم عظیم)، زیرا بنابر اعتباریت حسن و قبح، افعال انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر به حسن و قبح متصف می‌شود - مثل دروغ و خیانت - ولی شرک، فعلی بین انسان و خداوند یعنی از سان برای خداوند شریک قائل شود، و این افعال در ارتباط با خداوند، عند العقلاء نه اعتبار حسن دارند و نه اعتبار قبح دارند، پس نباید گفته شود: (انّ الشّرك لظلم عظیم).

و ثانیاً بر فرض این که این فعل به ظلم متصف شود نهایتش این است که شرک ظلمی است که در اعتبار عقلاء قبیح است چون فرض این است که واقعیت حسن و قبح — و در مقام، واقعیت قبح ظلم — را منکر شدیم. خداوند این همه از ظلم مذمت می‌کند می‌فرماید شرک ظلمی است که عقلاء قبح را بر آن اعتبار کردند یعنی مشترک قبیح اعتباری را مرتکب شده است و حال این که خداوند در مقام این است که شرک گناه بسیار بزرگی و فعل بسیار قبیحی است پس معلوم می‌شود که قبح ظلم واقعی است.

این استدلال درست نیست و بر آن دو جواب داریم: جواب اول این است که حتی کسانی که قائل به اعتباریت حسن و قبح هستند می‌گویند که عرف حسن و قبح را واقعیت‌دار می‌بیند و چون آیات قرآن به زبان عرف نازل شده است و خطابش به عرف است. شرک را ظلم و ظلم را قبیح می‌داند لذا خداوند می‌فرماید (انّ الشّرك لظلم عظیم). بلکه وقتی فلاسفه به حسن و قبح نگاه می‌کنند این‌ها می‌فهمند که حسن و قبح واقعیت ندارد و اعتباری است. جواب دوم این است که فرض کنیم که حسن و قبح در نزد عرف امر اعتباری باشد، این که لسان آیه لسان استعاره است یا لسان حقیقت است این اول کلام است. اگر حسن و قبح را اعتباری دانستیم لسان آیه استعاره می‌شود مثل این که گفته می‌شود: (وقت طلا است)، به خاطر این که در نزد مردم، طلا بسیار ارزش دارد، و الاً ممکن نیست که وقت طلا باشد، این لسان استعاره است و اهمیت وقت را می‌رساند، و چون در نزد مردم ظلم امر مستنکری است خداوند از این لسان استفاده می‌کند و می‌فرماید شرک ظلم است پس لسان این جمله با لسان جمله‌ی (وقت طلا است) یکی است و قبح ظلم اعتباری می‌شود و امور اعتباری در افعال انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر جاری می‌شود.

دلیل هشتم: (در علم کلام به آن استدلال شد و در کلمات بعضی از اصولیین مثل مرحوم آقای روحانی، نیز این وجه آمده است. البته این استدلال از کلام ایشان اصطیاد شده است). اگر واقعیت حسن و قبح را منکر شویم عذاب آخرت نسبت به عصیات، به هیچ وجه قابل توجیه نیست. این از مسلمات دین است که خداوند در روز قیامت به مطیع پاداش می‌دهد و عاصی را عذاب می‌کند. اگر گفتیم که معصیت قبحی ندارد چون منکر واقعیت حسن و قبح شدیم و معصیت فعلی بین انسان و خداوند است و این‌گونه افعال به حسن و قبح اعتباری متصف نمی‌شوند سؤال می‌شود که چرا خداوند در قیامت عاصی در عقاب می‌کند، خداوند را معصیت زید - که مثلاً نماز نخوانده است - متضرر نشده است و اگر هم به کسی ضرر وارد شده باشد به خود زید ضرر وارد شده است، وقتی خداوند زید را به جهنم می‌اندازد از این که زید در آنجا عذاب می‌شود، برای خداوند انبساط و تشفی حاصل نمی‌شود زیرا خداوند از معصیت زید، متأثر نشده است تا بخواهد از عذاب او تشقی پیدا کند. معصیت زید نیز طبق فرض قبیح نبود و زید نیز با عذاب الهی، مؤدب نمی‌شود چون همین که انسان از دنیا رفت دار تکلیف تا ابد تمام می‌شود تأدیب وقتی معنا دارد که انسان تکلیف داشته باشد و آخرت دار تکلیف نیست لذا برای ادب کردن کسی او را نمی‌کشند، چون اگر او را بکشند ادب کردن او بی معنا می‌شود، پس عذاب الهی نسبت به عاصی هیچ توجیهی پیدا نمی‌کند. اما اگر گفتیم که قبح معصیت واقعی است خداوند او را به خاطر ارتکاب فعل قبیح عقاب می‌کند، لذا این مسأله در علم کلام مطرح شده است که چرا خداوند در روز قیامت، گنهکاران را در جهنم عذاب می‌دهد؟ کسانی که قائل به واقعیت حسن و قبح شدند گفتند که خداوند عاصی را به خاطر ارتکاب فعل قبیح، در جهنم عذاب می‌دهد.

پس اصل استدلال مستدل این است که برای توجیه عقاب اخروی یک راه بیش‌تر وجود ندارد و آن این است که به واقعیت حسن و قبح قائل شویم.

از این استدلال جواب‌های عدیده‌ای دادند و ما به پنج جواب اشاره می‌کنیم.

جواب اول: عند العقلاء حسن و قبح امر اعتباری هستند حسن اطاعت و قبح معصیت از همین قبیل هستند و همین عقلاء عاصی - مثل سارق و قاتل و شارب خمر - را عقاب می‌کنند پس معلوم می‌شود که در عقاب عاصی حکمتی نهفته است ولو حسن اطاعت و قبح

معصیت عند العقلاء اعتباری است یعنی اعتباریت این‌ها مانع از ترتیب اثر دادن عقلاء نسبت به معصیت و اطاعت و عقوبت کردن عاصی و پاداش دادن مطیع نمی‌شود. این جواب در ست نیست. عقلاء که مطیع را پاداش می‌دهند و عاصی را عقوبت می‌کنند به‌خاطر حسن اطاعت و قبح معصیت نیست بلکه به‌خاطر حکمتی است که در عقاب عاصی و پاداش مطیع وجود دارد و این حکمت در خداوند منتفی است و مراد از این حکمت در عقاب عاصی، تشفی و تأدب است. وقتی ظالمی را عقوبت می‌کنند مظلوم تشفی پیدا می‌کند و یا وقتی عاصی - مثل سارق - را عقوبت می‌کنند بر عقوبت او تأدب خودش و تأدب مجتمع مترتب است و کم کردن آلام مظلوم و تأدب مجرم و مجتمع حکمت است اما در مورد خداوند این‌گونه نیست که وقتی عاصی را در قیامت عقوبت می‌کند به‌خاطر تشقی خودش باشد یا به‌خاطر تأدب عاصی باشد، زیرا خداوند از عصیان بنده متألم نشده است و تشفی در او راه ندارد، و در قیامت نیز تأدیب عاصی معنا ندارد زیرا با مردن دار تکلیف تمام می‌شود و تأدب برای جایی است که تکلیف باشد.

جواب دوم: عقاب اخروی منشأ تأدب عبد در دنیا می‌شود پس در عقوبت اخروی این حکمت وجود دارد، یعنی وقتی عبد بداند که در دنیا اگر عصیان کرد عقوبت اخروی دارد، این عقوبت اخروی منشأ می‌شود که او در دنیا به دنبال معصیت نرود.

این جواب درست نیست، زیرا تأدب در دنیا که امر نفسانی است و بحث ما در علم به عقوبت نیست بلکه در خود عقوبت خارجی است و برای علم به عقوبت کافی است که خداوند علم به عقوبت را ایجاد کند و آن را خبر دهد، یعنی بفرماید: ایها الناس هر کس معصیت کرد او را به جهنم می‌برم، و نتیجه‌اش این است که در دنیا عده‌ای دنبال این معصیت نمی‌روند.

جواب سوم: این مسأله در صورتی است که ما بگوییم عقاب اخروی فعل خداوند است. اما اگر بگوییم که عقوبت اخروی فعل خداوند نیست بلکه آثار طبیعی اعمال دنیوی است مثلاً وقتی در دنیا دستان را در آتش داخل می‌کنیم دستان می‌سوزد و این سوختن را خداوند انجام نمی‌دهد بلکه طبع آتش این‌گونه است. شرب خمر نیز مانند آتش است وقتی در دنیا شرب خمر می‌کنیم آثار طبیعی و وضعی آن در آخرت سوختن و عذاب است نه این که خداوند ما را بسوزاند. کسی که خواب است وقتی دستش در آتش می‌رود و می‌سوزد او

نمی‌فهمد و زمانی که بیدار شد متوجه سوختن دستش می‌شود، شرب خمر نیز این‌چنین است یعنی وقیت که در دنیا شرب خمر می‌کنیم متوجه نیستیم که داریم می‌سوزیم و زمانی که قیامت می‌شود سوزش و تألمات آن را می‌بینیم. ادیان و شرایع آمدند تا این مطلب را که ما نمی‌فهمیم به ما تذکر دهند. این که در قرآن می‌فرماید (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره)^۱ — یعنی عمل خیر و شر را می‌بیند — شاهد بر این است که اعمال دنیوی در آخرت مجسم می‌شوند.

این جواب نیز درست نیست و دو اشکال بر آن وارد است:

اشکال اول این است که گرچه این نظریه محتمل است ولی خلاف ظاهر بسیاری از آیات دیگر است، زیرا تعداد زیادی از آیات نشان می‌دهد که پاداش و عذاب الهی از طرف خداوند است مثل آیه‌ی شریفه‌ی (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدین فیها وذلک الفوز العظیم. و من یعص الله ورسوله ویتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فیها وله عذاب مهین)^۲. ظاهر جمله‌ی (یدخله) این است که خود خداوند پاداش و کیفر می‌دهد.

اشکال دوم این است که تجسم اعمال فی نفسہ دور از ذهن عرفی و عقلایی است، زیرا در تجسم اعمال باید گفته شود که فقط تجسم اطاعت و معصیت است نه تجسم همه اعمال. مثلاً دو نفر شرب عصیر می‌کنند منتهی زید که شرب عصیر می‌کند مقلد کسی است که آن را جایز می‌داند و عمرو که شرب عصیر می‌کند مقلد کسی است که آن را حرام می‌داند، بنابر نظریه مذکور، شرب عصیر باید نسبت به عمرو به شکل عقرب یا عذاب دیگر درآید و عمرو با آن عقوبت شود ولی همین فعل نسبت به زید این‌گونه نباشد و عذاب نداشته باشد. این مطلب گرچه عقلاً امر ممکن است ولی از ذهن عرفی و عقلایی دور است. بله اگر این کلام را راجع به تجسم خود اعمال — نه تجسم اطاعت دور است. بله اگر این کلام را راجع به تجسم خود اعمال — نه تجسم اطاعت و معصیت — می‌گفتیم بعید از ذهن نبود. خلاصه این که تجسم اعمال شبهه را حل می‌کند ولی دلیلی بر آن نداریم.

^۱ - الزلزلة: ۷ و ۸.

^۲ - النساء ۱۳ و ۱۴.

جواب چهارم: جوابی است که عرفاء و بعضی از حکماء برای حکمت عقاب الهی در آخرت دادند. آنان گفتند که عذاب الهی و جهنم در قیامت از باب رحمت الهی است به این بیان که نفوس که در دنیا در اثر اطاعت، از رذائل نفسانی تزکیه پیدا نکرده باشند، در قیامت در اثر جهنم و عذاب آن رذائل نفسانی پاک می شود و وقتی از رذائل نفسانی پاک شد می تواند از نعمت های بهشتی لذت ببرد و این مانند این است که در دنیا گاهی پدر و مادر، فرزندشان را نزد طیب می برند و طیب به خاطر حفظ جان فرزند دست یا پایش را قطع کند چون اگر این کار انجام نشود فرزند از بین می رود.

بر این جواب دو اشکال وارد است: اشکال اول این است که ما این حرف ها را نمی فهمیم مثلاً کسی که در او بخل یا حسد یا کبر وجود دارد با عذاب شدن از این رذائل پاک شود، این چیزی نیست که ما بفهمیم، خصوصاً نسبت به کسی که خلود در آتش جهنم دارد و باید فرض کنیم که آن نعمت الهی که بعداً می خواهد به او برسد آن قدر عظیم است که در مقابل این عذاب الیم مهمتر است یعنی ابتداء انسان به مقدار زیادی عذاب بکشد و بعد به نعمتی برسد که ارزش این همه عذاب های اخروی را داشته باشد. بلکه نعمت های اخروی ارزش عذاب های دنیوی را دارد اما عذاب دنیوی با عذاب اخروی قابل قیاس نیست.

اشکال دوم این است که این خلاف ظاهر نصوص دینی ما است که عذاب الهی از باب نعمت و انتقام است و خداوند در کمین نشسته است و می خواهد انتقام بگیرد و این از باب غضب الهی است و غضب خداوند است که جهنم را شعله ور کرده است نه رحمت خداوند.

جواب پنجم: اگر ما قائل به واقعیت حسن و قبح شویم حکمت و مصلحت عقوبت الهی برای ما معلوم نیست — خیلی از امور هستند که حکمت آنها برای ما معلوم نیست نباید اشتباه شود که این ها حکمت ندارند چون وقتی می توانیم بگوییم: (این ها حکمت ندرد) که برهان عقلی بر عدم حکمت این ها داشته باشیم — کلام ما این است که ما حکمت عقوبت الهی بر عاصی را نمی فهمیم. بلکه، گروهی از صوفیه بودن که قائل، بودند خداوند فقط وعید به عقوبت می دهد ولی در آخرت کسی را عقوبت نمی کند.

به هر حال خداوند فرمود که من در روز قیامت عاصیان را عقوبت می کنم، پس خداوند وعید به عذاب دارد. در این جا سؤالی کلامی مطرح شد و آن این است که خداوند که وعید به عذاب دارد آیا در روز قیامت به وعید خود عمل می کند؟

همه قبول دارند که خلف وعید قبیح نیست و ما برهانی نداریم که خداوند به وعید خود عمل می‌کند - به عبارت دیگر برهانی نداریم بر این که خداوند خلف وعید نمی‌کند - و آن چه که باعث می‌شود ما در دنیا به دنبال معصیت نرویم علم به وفاء خداوند به وعید نیست بلکه علت آن احتمال عمل خداوند به وعید است و همین احتمال باعث می‌شود که ما دنبال فعل واجبات و ترک محرّمات باشیم و این قضیه مانند این است که بعضی دو ست دارند اموال دیگران را دزدی کنند اما چون احتمال دستگیری را می‌دهند مال مردم را نمی‌دزدند. خلاصه‌ی جواب پنجم است که حکمت عقوبت الهی بر ما روشن نیست و مطالب بسیاری زیادی وجود دارد که حکمتش برای ما مشخص نیست مثل این که نمی‌دانیم که حکمت خلق ابلیس چه بود؟

تتمه: ما حکمت عقوبت الهی را نمی‌فهمیم در جایی که انسان، خداوند را معصیت کرد و به دیگران ظلم نکرده است و اصل دلیل هشتم بر همین امر مبتنی است. بعضی گفتند که اگر عصیان خداوند همراه با ظلم به دیگران باشد — مثل این که انسان دزدی کند یا قتل نفس انجام دهد یا از دیگران عیب کند یا دیگران را اذیت کند — عقوبت الهی در این جا حکمت دارد. برای این مورد دو حکمت ذکر کردند: حکمت اول این است که با عقوبت عاصی، عدل رعایت شده است یعنی به همان مقداری که انسان موجب اذیت و آلام دیگران شده است در روز قیامت در اثر عذاب الهی متألّم می‌شود مثل حجاج بن یوسف که هزاران نفر را اذیت کرد به همین مقدار که مردم را اذیت کرد با عقوبت اخروی متألّم می‌شود. حکمت دوم این است که برای کسانی که در دنیا از شخص ظالم متألّم و متأذی شدند وقتی عذاب او را می‌بینند تشفی پیدا می‌کنند و همین تشفی خودش حکمت است چون باعث کاهش یا از بین رفتن آلام می‌شود مثل این که وقتی کسی شما را در دنیا متأثر کرد و در بین مردم خودش نیز مفتضح شد شما تشفی پیدا می‌کنید و آن تألّم شما از بین می‌رود، لذا گفتند که اگر همراه با عصیان خداوند، ظلم به دیگران هم حاصل شود، عقوبت عاصی حکمت دارد.

نظر ما این است که حتی وقتی انسان به دیگران ظلم کند باز عقوبت الهی نسبت به او، برای ما معلوم نیست و این دو امری که به عنوان حکمت الهی نسبت به او، برای ما معلوم نیست به دیگران ظلم کند باز عقوبت الهی نسبت به او، برای ما معلوم نیست و این دو امری

که به عنوان حکمت گفتند درست نیست. اما این که رعایت عدل شده است و به همان مقدار آلامی که به دیگران وارد شده است خود شخص ظالم هم متأذی شود. این تأذی و آلامی که در روز قیامت به این شخص ظالم وارد می‌شود چه اثری برای مظلوم دارد؟ ظاهر هیچ اثری برای مظلوم ندارد. اما نسبت به تشفی قبلاً جواب دادیم که تشفی در دنیا بر علم به عذاب الهی در قیامت مترتب است نه بر عذاب اخروی، و خداوند می‌خواهد برای این که زیدی که به او ظلم شده است متشفی شود یک علم به عذاب ظالم برای او ایجاد می‌کند و همین مقدار که این علم برای مظلوم حاصل شد برای تشفی او کافی است و نیازی به خود عذاب نیست. اگر تشفی در دنیا متوقف بر خود عذاب اخروی نسبت به ظالم باشد ممکن نیست که انسان مظلوم در دنیا، عذاب اخروی ظالم را ببیند و این امر فقط در روز قیامت، برای مظلوم، مقدور و ممکن است.

دلیل نهم: به آیه شریفه (وینهی عن الفحشاء والمنکر)^۱ استدلال شده است و از آن استفاده شده است که حسن و قبح واقعی است. تقریب استدلال این است که در منکر که محل بحث ما است دو احتمال وجود دارد. یک احتمال این است که مراد از (منکر) منکر شرعی باشد یعنی هرچه که در شریعت حرام است. احتمال دیگر این است که مراد از منکر، منکر عرفی باشد. منکر عرفی به معنای فعل قبیح است. احتمال اول به خاطر دو نکته خلاف ظاهر است: نکته اول این است که خود این تعبیر، تعبیر خوبی نیست، یعنی خوب نیست که گفته شود خداوند نهی کرده است از آن چه که قبلاً نهی کرده است. این معنای نفی خلاف ظاهر است. نکته دوم این است که لازم می‌آید وقتی ما مرتکب حرامی می‌شویم دو عقوبت یا یک عقوبت مشدد متوجه ما باشد زیرا دو نهی را مخالفت کردیم، مثلاً در ارتکاز غیبت، یک نهی (لاتعتب) را مخالفت کردیم و یک نهی (لاینهی) را مخالفت کردیم و حال این که در ارتکاز متشرعه هر کسی که یک حرام را مرتکب می‌شود یکبار عقاب می‌شود چون با یک نهی مخالفت کرده است. و اگر نهی در آیه را بر ارشاد حمل کنیم این هم خلاف ظاهر است زیرا حمل نهی بر ارشاد در جایی است که صیغه‌ی نهی باشد نه ماده نهی. با توجه به این دو نکته، باید منکر را حمل بر منکر عرفی کنیم که به معنای فعل قبیح است حال اگر قبیح امر واقعیت داری باشد معنای آیه خوب می‌شود یعنی خداوند از قبیح که امر

^۱ - النحل: ۹۰.

واقعیت دار است نهی کرده است. اما اگر قبیح امر اعتباری و عقلایی باشد در واقع دو مخدور دارد. یکی این که نهی خداوند تابع اعتبارات عقلاء است به جای این که عقلاء تابع شرع باشند شرع تابع عقلاء می شود یعنی هر چه که عقلاء اعتبار قبیح کردند شما ترکش کنید و اگر آن را اعتبار قبیح نکردند لازم نیست ترکش کنید. و ثانیاً لازم می آید که محرمات الهی نسبی شود یعنی اگر عقلاء در مکان و زمانی برای یک فعل اعتبار قبیح کردند آن فعل حرام می شود و اگر در مکان و زمان دیگر برای همان فعل، اعتبار قبیح نکردند آن فعل حرام نیست. یعنی محرمات الهی یک امر متحول و متغیر می شود و اگر چه این امر اشکال عقلی ندارد ولی در اذهان و ارتکاز متشرعه، شریعت امر ثابت است و احکام آن با گذشت زمان و مکان تغییر نمی کند مگر این که موضوع آن عوض شود. لذا از این آیه می توان استفاده کرد که حسن و قبح دو امر واقعیت داری است و وابسته به اعتبار عقلاء است.

این دلیل در ست نیست زیرا اولاً اگر منکر را بر فعل قبیح اعتباری حمل کنیم معنای آیه اشکالی پیدا نمی کند چون حسن و قبح نزد عقلاء از مصلحت عامه و مفسده‌ی عامه ناشی می شود و اگر شارع از قبیح اعتباری نهی می کند به اعتبار آن مفسده‌ی عامه‌ای است که بر آن قبیح مترتب است و این گونه نیست که عقلاء همین طور بنشینند و بر حسن و قبح افعال با هم توافق کنند بلکه در اعمالی اعتبار حسن و قبح می شود که در آن مصلحت یا مفسده‌ی عامه باشد، پس شارع تابع عقلاء نیست و اگر شارع از قبیح نهی کرد به خاطر مفسده‌ی عامه‌ای است که در آن ها وجود دارد. و ثانیاً این که گفتید افعال حسن و قبیح در طول زمان و مکان بر اثر اعتبار عقلاء متغیر و متحول می شوند این هم درست نیست زیرا محرمات شرعی منحصر به منکر و افعال قبیح نیست. در شریعت اموری حرام شده است که قبیح نیستند. افعالی مثل زنا و ربا و نظر به اجنبیه و قمار و استماع غنا و دست زدن به قرآن بدون و ضوء، عند العقلاء از امور قبیح نیستند اما در شریعت حرام هستند. بلکه بعضی از محرمات شرعی قبیح هستند اما اگر قبیح آن ها هم از بین برود از حرمت شرعی خارج نمی شوند. لذا شارع مقدس فرمود که سرقت و غیبت و کذب حرام است و این ها عند العقلاء هم قبیح هستند و اگر فرض کنیم که جامعه‌ای پیدا شد که این ها را قبیح نداند حرمت شرعی این ها از بین نمی رود زیرا این امور به عناوین خودشان حرام قرار داده شده‌اند. بلکه اگر حرامی به عنوان خودش حرام نباشد بلکه به عنوان این که قبیح است به خاطر مفسده‌ای که دارد حرام

شمرده شود، اگر این عنوان از قبْح خارج شود — به خاطر این که مفسده‌اش از بین رفته است — از حرمت نیز خارج می‌شود چون تبدل موضوع پیدا کرده است. پس این طور نیست که محرمات شرعی متحوّل و متغیّر شوند چون اکثر محرمات شرعی به عنوان خاصّ شان حرام شده‌اند، بنابراین ما این آیه را بر منکر عرفی حمل کردیم و هیچ یک از دو محذور لازم نمی‌آید.

دلیل دهم: (شاید عمده‌ترین دلیل باشد) وقتی ما به وجدان رجوع می‌کنیم واقعیت حسن و قبح و فرق بین اطفال حسن و قبیح را — جدای از اعتبار عقلاء — در می‌یابیم مثلاً وقتی وجدان ما می‌گوید که خیانت قبیح است یعنی ما واقعیت قبح خیانت را وجدان می‌کنیم و وقتی وجدان ما می‌گوید عدل حسن است یعنی ما واقعیت حسن عدالت را وجدان می‌کنیم کما این که ما برهانی نداریم که در افعال خود مختاریم و اثبات آن را به وجدان ارجاع می‌دهیم.

این وجدان عمده‌ترین دلیل بر واقعیت حسن و قبح است و این وجدان چنان قوی است که کلمات حکماء را که منکر واقعیت حسن و قبح هستند قبول نکردند و احتمال نمی‌دادند که یک حکیم آن را انکار کند و می‌گفتند که مراد حکماء در انکار واقعیت حسن و قبح معنای ظاهری آن نیست، چون انکار این امر مانند انکار واقعیت این عالم است.

جوابی که از این دلیل داده شده است این است که ما هم وجدان می‌کنیم ولی این وجدان، وجدان مؤدب است و اگر یک وجدان غیر مؤدب را بیابیم معلوم نیست که حسن و قبح افعال را وجدان کند. در عالم، ادیان و مذاهب زیادی وجود دارد و همه‌ی کسانی که به این ادیان معتقدند دین خودشانرا حق می‌دانند و حقانیت آن را هم بدیهی می‌دانند و ریشه غالب این‌ها تربیت خانواده است. وقتی تربیت خانواده این قدر در ایجاد باور در ما تأثیر داشته باشد در دایره‌ی وسیع‌تر، یعنی اگر در همه‌ی جامعه‌ها، کذب و سرقت و غیبت و امثال این‌ها را قبیح بدانند تأثیرش در باور ما بسیار بیش‌تر است.

تذکر: بارها این تذکر داده شد که اگر ادّعی، دلیلش نادرست بود معنایش این نیست که آن ادّعا نیز باطل است و ادّعی مقابل آن درست است بنابراین وقتی ادّله‌ی قائلین به واقعیت حسن و قبح را باطل دانستیم باید ادّله‌ی قائلین به اعتباریت این دو را بررسی کنیم.

المقام الثانی: أدلّة القول بالاعتباریة

ادله‌ای برای اثبات این قول ذکر شده است.

دلیل اول: این دلیل متشکل از دو مقدمه است: مقدمه‌ی اول این است که مردم در افعال خود شان مختار نیستند و مقدمه‌ی دوم این است که فعل غیر اختیاری نه به حسن متصف می‌شود و نه به قبیح متصف می‌شود زیرا فقط فعل اختیاری به این دو وصف متصف می‌شود از این دو مقدمه نتیجه می‌شود که اتصاف افعال به حسن و قبح، اعتباری است نه واقعی.

این دلیل از وجوهی قابل مناقشه است و ما به سه اشکال اشاره می‌کنیم: اشکال اول این است که اگر ما قبول کردیم که افعال انسان اختیاری نیست. این افعال نه حسن و قبح واقعی دارد و نه حسن و قبح اعتباری دارد و فقط اتصاف افعال به حسن و قبح اعتباری و فرضی می‌شود نه این که خود حسن و قبح اعتباری و فرضی باشد و بحث ما در خود حسن و قبح است که آیا اعتباری است یا واقعی؟ حتی کسانی که قائل به اعتباریت حسن و قبح هستند اتصاف افعال به این دو را اعتباری نمی‌دانند بلکه آن را واقعی می‌دانند و در این جهت فرقی بین قائلین به اعتباریت حسن و قبح و واقعیت آن نیست. با توجه به آنچه که ذکر شد معلوم می‌شود که مستدلین از دلیل مذکور مطلبی را نتیجه گرفتند که خودشان نیز به آن قائل نیستند یعنی از دلیل مذکور اعتباریت اتصاف افعال به حسن و قبح را نتیجه گرفتند و حال آن که خودشان قائل به واقعیت این اتصاف هستند و فقط در اعتباریت خود حسن و قبح با قائلین و واقعیت این دو، نزاع دارند.

اشکال دوم این است که اصولیین گرچه مقدمه‌ی دوم را قبول دارند ولی مقدمه‌ی اول را — نه جبر فلسفی و نه جبر کلامی را — قبول ندارند و قائل به اختیار انسان در افعال خود هستند.

اشکال سوم این است که فرض کنیم که مقدمه اول را قبول کنیم — یعنی انسان در افعال خودش مختار نیست بحث ما در عال خارج و این که فعل اختیاری در خارج مصداق دارد یا ندارد، نیست بلکه بحث ما این است که فعل اختیاری که متصف به حسن و قبح می‌شود آیا حسن و قبح امر واقعی است یا امر اعتباری است، ولو این که فعل اختیاری در عالم خارج مصداق نداشته باشد مثل این که ما از تلازم بین علّت و معلول، و نار و حرارت بحث می‌کنیم ولو این که در خارج علّت و معلول و نار و حرارتی در کار نباشد. پس اگر هر دو مقدمه را هم بپذیریم این استدلال درست نیست.

دلیل دوم: گفته شد که امور عدمی به حسن و قبح متصف می شود مثلاً می گوییم: (عدم الانتقام حسن) و (عدم ردّ الامانة الى صاحبها قبیح). از اتصاف اعدام به حسن و قبح می فهمیم که حسن و قبح امری اعتباری است زیرا امور عدمی به امر واقعی متصف نمی شوند.

بر این دلیل اشکالات عدیده ای وارد است و ما به اشکال اشاره می کنیم: اشکال اول این است که امور عدمی را می توانیم به امور وجودی ارجاع دهیم و این نظیر آن است که از باب تسامح می گوییم: (عدم العلة علة للعدم)، چون عدم العلة، اصلاً علت نیست پس قضیه ی (عدم الانتقام حسن) را به قضیه ی (الانتقام قبیح) یا (العفو حسن) ارجاع می دهیم یعنی به جای این که گفته شود: (العفو حسن)، گفته شد: (عدم الانتقام حسن).

اشکال دوم این است که در این استدلال مغالطه ای صورت گرفته است چون اعدام به امر وجودی متصف نمی شوند اما به امر واقعی متصف می شوند کما این که به امر اعتباری نیز متصف می شوند مثلاً می گوییم: (العدم مناقض للوجود). در این مثال (تناقض) امر وجودی نیست بلکه امر واقعی است. بنابراین در استدلال، بین واقعیت و وجود خلط شده است.

دلیل سوم: افعال فی نفس ها به حسن و قبح متصف می شوند مثلاً می گوییم: (الصدق حسن) یا (الكذب قبیح)، نه این که افعال به وصف وجودشان متصف به حسن و قبح شوند و گفته شود: (هذا الفعل حسن او قبیح)، یعنی در قضایای حسن و قبح نظر به طبیعت افعال است نه نظر به فرد آنها، از این مطلب معلوم می شود که حسن و قبح، واقعی نیست زیرا او صاف واقعی برای امور موجود در خارج است مثلاً وقتی می گوییم: (الانسان یمشی) مراد این نیست که انسان فی نفسه راه می رود، بلکه مراد این است که فرد انسان راه می رود چون همیشه افراد انسان هستند که به مشی متصف می شوند. ولی در حسن و قبح، افعال بنفس ها متصف به حسن و قبح می شوند و از این مطلب فهمیده می شود که حسن و قبح امر اعتباری است. ما حصل استدلال این است که اتصاف فعل به حسن و قبح قبل از وجود است و اگر حسن و قبح امر واقعی باشد باید افعال موجود، به حسن و قبح متصف شوند. یعنی اتصاف فعل به حسن یا قبح، باید بعد از وجود باشد — و این مانند (الانسان یمشی) است که چون مشی انسان از امور واقعی است انسان به وصف موجود بودن متصف به مشی می شود.

این دلیل تمام نیست زیرا در اتصاف امور به واقعیه، وجود لازم نیست بلکه در اتصاف امور به امور وجودیه است که به وجود آن امور نیاز است و چون مشی امر وجودی است در اتصاف انسان به مشی، به وجود انسان نیاز است و کسانی که قائل به واقعیت حسن و قبح هستند قائل به وجود این دو نیستند، بنابراین اتصاف افعال به حسن و قبح قبل از وجود آن افعال، منافاتی با واقعیت داشتن این دو ندارد، چون در اتصاف افعال به امور واقعی، وجود آن‌ها لازم نیست لذا (اربعه) قبل از این که در ضمن چیزی موجود شود متصف به زوجیت می‌شود چون زوجیت از امور واقعی است و برای اتصاف اربعه به آن، وجود اربعه لازم نیست و یا انسان نیز فی نفسه متصف به ممکن می‌شود چون امکان از امور واقعی است نه وجودی، پس در ما نحن فیه، صدق و کذب قبل از وجودشان، متصف به حسن و قبح واقعی می‌شوند. البته اتصاف این دو به حسن و قبح قبل از وجودشان، هم با واقعیت حسن و قبح می‌سازد و هم با اعتباریت حسن و قبح می‌سازد و هم با اعتباریت حسن و قبح می‌سازد چون عقلاء می‌توانند برای طبیعی صدق و کذب، اعتبار حسن و قبح کنند. پس دلیل سوم نیز تمام نیست.

دلیل چهارم: گفته شد که حسن و قبح، دو امر تشکیکی است یعنی این طور نیست که حسن‌ها و قبح‌ها با هم یکسان باشند مثلاً کذب قبیح است و قتل نفس و قتل نبی^۷ نیز قبیح است ولی قبح قتل نبی^۷ با قبح کذب یکسان نیست، یا فرض کنیم که کسی یک بمب را منفجر می‌کند و یک انسان را می‌کشد و دیگری یک بمب را منفجر می‌کند و هزار انسان را می‌کشد، هر دو فعل قبیح است ولی قبح‌شان یکسان نیست. یا مثلاً کسی یک کلام را ست می‌گوید، این فعل حسن است و یک کسی جان خودش را در راه خدا می‌دهد، این فعل نیز حسن است ولی این دو در حسن با هم یکسان نیستند. پس بلاشکال حسن و قبح امر مشککی است و تشکیک در دو امر راه دارد: امر وجودی و امر اعتباری. امر وجودی مانند نور که دارای مراتب است، نور شدید داریم و نور ضعیف هم داریم. حرارت و برودت نیز مراتب شدید و ضعیف دارد. در نزد فلاسفه خود (وجود) نیز امر مشککی است. امر اعتباری نیز مشکک است مثل احترام و اهانت که مراتب مختلفی دارند که در شدت و ضعف با هم متفاوتند بنابراین تشکیک در دو امر - امر وجودی و امر اعتباری - راه دارد و امر عدمی و امر واقعی غیر وجودی تشکیک برنمی‌دارد مثلاً گفته نمی‌شود که استحاله اجتماع نقیضین اشد

از استحاله اجتماع ضدین است یا تلازم بین علت و معلول اقوی از تلازم بین نار و حرارت است. با روشن شدن این سه مقدمه — مقدمه او لاین است که حسن و قبح امر مشککی است و مقدمه دوم این است که تشکیک فقط در دو امر وجودی و اعتباری راه دارد و مقدمه سوم این است که حسن و قبح امر وجودی نیستند — نتیجه می گیریم که حسن و قبح امر اعتباری هستند.

ما سعی کردیم که از این استدلال جواب دهیم و آن جواب این است که امکان دارد کسی بگوید که اصل حسن و قبح امر واقعی است و تشکیک بر نمی دارد ولی مراتب آن که دارای شدت و ضعف است، اعتباری است — یعنی عقلاء شدت و ضعف حسن و قبح را اعتبار کردند تا انسان ها را از فعل اشد قبحاً، بیش تر بر حذر دارند. — پس ما سه مقدمه را قبول کردیم ولی نتیجه درست نیست یعنی قبول داریم که حسن و قبح امر وجودی نیست ولی نمی توان نتیجه گرفت که این دو امر اعتباری است بلکه می گوییم که اصل حسن و قبح واقعی است و مراتبش اعتباری است.

منتهی وقتی ما به وجدان خود رجوع می کنیم می بینیم که این طور نیست که مراتب حسن و قبح مشکک باشد بلکه خود حسن و قبح مشکک است، مثلاً وقتی می گوییم که کذب قبیح است و قتل نبی هم قبیح است، این دو مرتبه از قبح است نه این که این دو فعل در اصل قبح یکسان باشند و فقط اعتبار قبح بیش تری در قتل نبی^۷ کرده باشند وقتی که تشکیک در خود حسن و قبح بود حسن و قبح نمی تواند امر واقعی باشد و باید امر اعتباری باشد. پس دلیل چهارم فی الجمله دلیل جزئی است و ما وقتی به وجدان خود رجوع می کنیم می بینیم که قتل نفس اربع از کذب است نه این که اربعیت آن اعتباری باشد بلکه اربعیت آن عین قبح است و اگر قبح امر واقعی باشند اربعیت هم امر واقعی است و اگر قبح امر اعتباری باشد اربعیت نیز امر اعتباری است، یعنی قبیح و اربع، و حسن و احسن از یک سنخ اند و همین که حسن و قبح تشکیک می پذیرد، معلوم می شود که این دو امر اعتباری هستند.

دلیل پنجم: گفته شد که امور واقعی منحصر در سه امر است که عبارت از امر وجودی و امر عدمی و امری که از شئون امر وجودی یا امر عدمی است، می باشد. امر وجودی مانند وجود زید، و امر عدمی مانند عدم شریک الباری، و شأن امر وجودی مانند تلازم و عالمیت،

و شأن امر عدمی مانند استحاله. اگر حسن و قبح امر واقعی باشد از هیچ یک از این سه امر نیست، امر وجودی و امر عدمی نیست و از شأن این دو امر ه نیست زیرا فعل بما هو متصف به حسن و قبح می شود نه بما هو موجود، یعنی فعل در اتصافش به این دو وابسته به وجودش نیست.

این بیان در حدّ تدیید خوب است نه دلیل، زیرا انحصار امر واقعی در این سه قسم، انحصار عقلی و برهانی نیست بلکه انحصار استقرایی است و امکان دارد که امر واقعی بر چهار قسم باشد و حسن و قبح از قسم چهارم آن باشد لذا این وجه در حدّ تأیید بر اعتباریت حسن و قبح، خوب است.

دلیل ششم: اگر حسن و قبح امر واقعی باشد باید از اعراض باشد و مسلماً جوهر نیست، و عرض هم در حکمت در نه قسم منحصر است. در این میان، حسن و قبح، (کم) و اعراض نسبیه نیست و فقط (کیف) می ماند. حکماء (کیف) را به چهار قسم منحصر کردند که عبارتند از: کیف استعدادی و کیف مختص به کمیات و کیف محسوس و کیف نفسانی. اگر در معانی این چهار قسم تأمل شود روشن می شود که حسن و قبح هیچ یک از این چهار قسم نیست بنابراین حسن و قبح نمی تواند امر واقعیت داری باشد و باید امر اعتباری باشد.

این دلیل تمام نیسن زیرا این که فرمودند: (اگر حسن و قبح امر واقعی باشد باید عرض باشد) در صورتی درست است که حسن و قبح امر وجودی باشد زیرا جوهر و عرض از تقسیمات (ممکن) است و ممکن از اقسام (موجود) است و امر واقعی او سع از امر موجود است. کسانی که قائل به واقعیت حسن و قبح هستند واقعیت آن را قبول دارند ولی وجودش را قبول ندارند.

جمع بندی: ادله شش گانه، برهانی بر اعتباریت حسن و قبح نیستند. بعضی از این ادله در حدّ تأیید خوب است - دلیل چهارم هم به وجدان برگشت و این امر مبرهنی نیست - پس در مقام اول و دوم دلیلی که تمام باشد نداریم و به این نتیجه رسیدیم که برهانی بر واقعیت داشتن حسن و قبح نداریم و همچنین برهانی بر ابطال آن و اثبات اعتباریت آن نداریم بلکه مؤیداتی برای قول به اعتباریت حسن و قبح را بیان کردیم.

المقام الثالث: عدم امکان اثبات واقعیتها

اگر حسن و قبح دو وصف واقعی برای افعال باشند نه اعتباری واقعیت داشتن آن‌ها قابل اثبات نیست. بعضی از متأخرین بسیار تلاش کردند که واقعیت این‌ها را به طریقی اثبات کنند — چون اینان قائل‌اند که اگر کسی معتقد به واقعیت حسن و قبح نباشد اخلاق و شرع زیر سؤال می‌رود — ما این بحث را در ردّ کلام این افراد مطرح می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که اگر فرض کنیم که حسن و قبح واقعی باشد واقعیت آن قابل اثبات نیست.

اثبات به این معنا است که ما در ذهن با ضمیمه کردن چند قضیه، قضیه‌ی دیگری را نتیجه بگیریم. براساس استقراء، اثبات به چهار قسم تقسیم شده است: اثبات منطقی، اثبات فلسفی، اثبات علمی (تجربی) و اثبات اصولی، و اگر ما بخواهیم واقعیت حسن و قبح را اثبات کنیم باید به یکی از این چهار طریق آن را اثبات کنیم.

اما اثبات منطقی: در اثبات منطقی دلیل ما قیاس است منتهی به لحاظ ماده از یقینیات شکل گرفته است یعنی در اصطلاح به قیاسی که از موارد یقینی شکل گرفته باشد برهان گویند پس اثبات منطقی به معنای اثبات برهانی است و تنها دلیلی که در تصدیقات می‌توان به آن اعتماد کرد برهان است. ما با برهان هرگز نمی‌توانیم واقعیت‌دار بودن یک شیء را اثبات کنیم. برهان همیشه به این صورت است که ما یا از علت به معلول منتهی می‌شویم و یا از معلول به علت منتهی می‌شویم که اصطلاحاً به آن برهان (ان) و (لم) گویند. در ما نحن فیه کسانی که قائل به واقعیت حسن و قبح شدند گفتند که واقعیت حسن و قبح واقعیت غیر وجودی است — یعنی امری واقعی است ولی موجود نیست — چون امر واقعی اعم و اوسع از امور وجودی و غیر وجودی است و در اموری که واقعیت دارند ولی وجود ندارند برهان (ان) و (لم) جاری نمی‌شود زیرا این دو برهان فقط در وجودیات می‌آید چون امر واقعی غیر موجود نه معلول شیء است و نه علت شیء است و علقه‌ی علیت و معلولیت دائماً بین دو امر موجود است. بنابراین واقعیت حسن و قبح قابل اثبات منطقی نیست.

اما اثبات فلسفی: فلاسفه متوجه شدند که عمده قضایایی که در فلسفه داریم نمی‌توان آن‌ها را به برهان منطقی، مبرهن کرد یعنی نمی‌توانیم برای دعاوی فلسفی — مثل اثبات واجب الوجود یا وحدت آن — از برهان (ان) یا (لم) استفاده کنیم لذا گفتند که ما باید از ملازمات عامه استفاده کنیم که در نزد اینان نتیجه‌اش یقینی و قطعی است ولو برهان اصطلاحی در منطق نیست. اینان گفتند که ما از یک لازم وجود به یک لازم دیگرش

منتقل می‌شویم مثلاً وجوب وجود ملازم با بساطت وجود است و بساطت وجود ملازم با عدم ماهیت وجود است و عدم ماهیت وجود ملازم با عدم امکان تصوّر آن است. و این که این ملازمات را به ملازمات عامه نام نهند به این خاطر است که تلازم بر دو قسم است: تلازم خاصّ و تلازم عامّ. در تلازم خاصّ دو طرف تلازم، دو وجود دارند مثل تلازم بین علّت و معلول که در دو طرف تلازم، دو وجود دارند مثل تلازم بین علّت و معلول که در دو طرف تلازم و وجود هست، و در تلازم عامّ لازم و ملزوم، یک وجود دارند و؟؟؟ آن‌ها تحلیلی است. لوازم وجود از این قبیل است مثلاً وجوب غیر از وجود نیست بخلاف علّت و معلول. در اثبات فلسفی از این ملازمات عامه استفاده می‌شود نه برهان. در اثبات فلسفی از این ملازمات عامه استفاده می‌شود نه برهان، منتهی این ملازمات عامه در حکمت متعالیه شکل گرفته است به خاطر یک برداشت خاصّی که از وجود دارند. ما نمی‌توانیم واقعیت حسن و قبح را از طریق ملازمات عامه اثبات کنیم، زیرا بنا بر قول به واقعیت حسن و قبح، این‌ها از امور واقعی غیر وجودی هستند و ملازمات عامه برای اثبات امور و لوازم وجود جاری است. پس واقعیت حسن و قبح، اثبات فلسفی هم نمی‌پذیرد.

اما اثبات علمی (تجربی): اثبات تجربی براساس استقراء است و اعتبار استقراء ه براساس حساب احتمالات است. استقراء این است که یک شیء دارای افرادی است و ما پاره‌ای از افراد آن را فحص می‌کنیم و خصوصیتی را در آن‌ها می‌یابیم و این خصوصیت را در همه‌ی افراد تعمیم می‌دهیم. دلیل ما وجود خصوصیت در پاره‌ای از افراد است و نتیجه‌اش وجود خصوصیت در همه‌ی افراد است به این گونه اثبات، اثبات تجربی یا استقراء گفته می‌شود. مثلاً هزاران کلاغ را در مکان‌های مختلف می‌بینیم که رنگشان سیاه است این را تعمیم می‌دهیم و می‌گوییم که همه‌ی کلاغ‌ها سیاه هستند بای ان تعریفی که از اثبات تجربی بیان شد روشن می‌شود که وجود یک شیء یا واقعیت آن را با استقراء نمی‌توانیم ثابت کنیم چون اگر یک شیء در خارج، فرد داشته باشد وجود یا واقعیتش ثابت شده است و نیازی به استقراء نیست و اگر فرد نداشته باشد نمی‌توان آن را استقراء کرد.

اما اثبات اصولی (یا اثبات تنجیزی): یعنی ما یک منجزی را بر یک شیئی اقامه می‌کنیم. تکلیف منجز تکلیفی است که عقوبت الهی بر مخالفت آن تکلیف قبیح نیست لذا گفته می‌شود که عقوبت حق تعالی بر تکلیف مقطوع قبیح نیست اما عقوبت حق تعالی بر تکلیف

مظنون قبیح است لذا قطع منجز می شود و ظن غیر منجز می شود. این که می گوئیم عقوبت الهی بر تکلیف مقطوع قبیح نیست و عقوبت الهی بر تکلیف مظنون قبیح است بنابر واقعیت حسن و قبح است و اگر گفتیم که حسن و قبح اعتباری است دایره‌ی افعال الهی از اعتبار حسن و قبح خارج است زیرا اعتبار حسن و قبح از طرف عقلاء به خاطر تأدب مردم است. به هر حال واقعیت حسن و قبح اثبات اصولی نیز نمی پذیرد چون اثبات اصولی منحصر به تکالیف شرعیه است یعنی اقامه‌ی منجز بر تکلیف شرعی است و حسن و قبح تکلیف شرعی نیستند.

ان قلت: شما می گوئید راهی برای اثبات واقعیت حسن و قبح نیست پس این همه ادله‌ای که برای آن آوردند چیست؟

قلت: همه‌ی این ادله، جدلی هستند و آن چه که ما نفی کردیم چهار قسم اثبات یعنی اثبات منطقی و فلسفی و تجربی و اصولی است. جدی عبارت از استدلالی است که با برهان و قیاس در شکل و صورت یکی است ولی بر لحاظ ماده با آن متفاوت و مسلم است. مثلاً در یک دلیل گفته شد که اگر حسن و قبح واقعیت نداشته باشد ما نمی توانیم نبوت انبیاء را ثابت کنیم و چون نبوت انبیاء مسلم است پس باید حسن و قبح واقعیت داشته باشد. این بیان در مقابل خصمی گفته می شود که نبوت انبیاء را قبول دارد. ادله دیگر نیز همین طور است یعنی ماده‌اش در خصم قبول دارد نه این موارد آن از مواد برهان - یعنی یقینیات - باشد.

پس برای واقعیت حسن و قبح یک راه وجود دارد و آن راه، رجوع به وجدان است و باید ببینیم که آیا واقعیت حسن و قبح را وجدان می کنیم یا آن را وجدان نمی کنیم و یا عدم آن را وجدان می کنیم. علماء ما نیز در این باره بر سه دسته هستند: حکماء قائل اند که عدمش را وجدان می کنیم و فقهاء و اصولیین قائل اند که ما واقعیت این دو را وجدان می کنیم و حتی این دسته واقعیت حسن و قبح را بدیهی می دانند. دسته سوم نیز توقف کردند و هیچ یک از دو طرف را وجدان نکردند.

المقام الرابع: فی نقد کلام الاشاعره

اشاعره از کسانی هستند که قائل به واقعیت حسن و قبح هستند و اگر به کلامشان رجوع کنیم و به نقد کسانی که بر کلام اشاعره اشکال کردند توجه کنیم می بینیم که در کلام

اشاعره، چهار احتمال وجود دارد، منتهی سابقاً در مقام نقل اقوال، فقط یک احتمال را بیان کردیم چون این احتمال، در صحت انتسابش به اشاعره، در نزد ما راجح است. احتمال اول در کلام اشاعره با کلام اخباریین موافق است یعنی در نزد آنان حسن و قبح واقعی است و عقل ما جز در موارد محدود توان درک حسن و قبح افعال را ندارد و شارع باید افعال حسن و قبیح را برای ما بیان کند. در بعضی از کلمات متکلمین می‌توان شاهدی بر این احتمال ذکر کرد ولی چون این احتمال، احتمال مهمی نیست شاهد آن را بیان نمی‌کنیم. احتمال دوم این است که حسن و قبح دو امر اعتباری هستند ولی معتبر آن‌ها شارع است نه عقلاء، یعنی آن‌ها از اعتبارات شرعیه هستند نه اعتبارات عقلائیه. مرحوم آقای صدر^۱ فرمود که نظریه اشاعره همین احتمال است، ولی در نزد ما این احتمال، اضعف احتمالات است خصوصاً که این نحوه از اعتبار شرعی در مقابل اعتبار عقلایی از مرتکبات علمای متأخر است.

احتمال سوم این است که حسن و قبح دو صف واقعی هستند ولی این او صاف واقعی برای افعال فی نفسه نیست بلکه وقتی افعال این دو صفت را به خود می‌گیرد که شارع به یک فعل، امر یا نهی کند، در این صورت فعل مأموربه واقعاً حسن می‌شود و فعل منهی‌عنه واقعاً قبیح می‌شود.

فرق این احتمال با احتمال اول این است که در احتمال اول حسن و قبح فی نفسه واقعی است و امر و نهی شارع کا شف از آن است ولی در احتمال سوم امر و نهی شاعر موجب می‌شود که افعال حسن و قبح واقع پیدا کنند — نظیر آن چه که ابوعلی سینا راجع به نور و رنگ اجسام گفته است.

این احتمال مؤیدی نیز دارد و آن عبارتی از سعد الدین تفتازانی است که گفت: (قلنا الامر و النهی عند نامن موجبات الحسن والقبیح بمعنی ان الفعل أمر به فحسن و نهی عنه فقبح، و عندهم — ای المعتزله —) من مقتضياته بمعنی انه حسن فأمر به او قبح فنهی عنه فالأمر والنهی اذاوردا كشافا عن حسن و قبح سابقین حاصلین للفعل لذاته (مانند عدل و ظلم) او لجهاته^۲ (مانند صدق و کذب).

^۱ - البحوث ۴: ۴۰.

^۲ - شرح المقاصد ۴: ۲۸۳.

احتمال چهارم در کلام اشاعره این است که حَسَن به معنای (ما امر به الشرع) و قبیح به معنای (ما نهی عنه عنه الشرع) است پس حُسْن عبارت از (کون الفعل مأموراً به) و قبح عبارت از (کونه منهیاً عنه) است. این احتمال نیز مؤید دارد مثلاً قوشچی در شرع تجریدش گفت: (نَجْعَلُ اکْسَنَ عِبَارَةً عَنِ کَوْنِ الْفِعْلِ مُتَعَلِّقَ الْأَمْرِ وَالْمَدْحِ وَالْقَبْحِ) (عبارۀ) عَنِ کَوْنِ مُتَعَلِّقَ النَّهْيِ وَالذَّمِّ^۱ و خودش گفت که مراد ما از مدح و ذم، مدح و ذم حق تعالی است که به معنای بهشت و جهنم است.

ما معتقدیم که در میان این چهار احتمال، احتمال سوّم در انتساب به اشاعره، اقوی است. بنابر احتمال دوّم حَسَن و قبح اعتباری می شود و بنابر سه احتمال دیگر حَسَن و قبح واقعی می شود. اشاعره در اثبات ادعای خود ادله متعدّدی را مطرح کردند و با توجّه به ادله‌ای که ما سابقاً به آن اشاره کردیم کفایت از ذکر ادله اشاعره می شود و نقد ادله‌ی سابق نیز در نقد ادله اشاعره کافی است.

المقام الخامس: نقد کلام الاخباریین

علمای اخباری با علمای اصولی در این جهت با هم مشترک بودند که قائل به واقعیت حَسَن و قبح بودند و اختلافشان با اصولیین اختلاف اثباتی بود یعنی می گفتند که ما نمی توانیم بر ادراکات خود در حَسَن و قبح افعال، اعتماد کنیم و برای شناخت حَسَن و قبح افعال باید به شریعت مراجعه کنیم و در جایی که شریعت گفت فلان فعل واجب است می فهمیم که آن فعل حَسَن است و در جایی که شریعت گفت فلان فعل حرام است می فهمیم که آن فعل قبیح است.

دلیل اینان بر عدم اعتماد بر ادراکات خودمان، کثرت اختلافات مردم در حَسَن و قبح افعال است مثلاً در بین مسلمین ازدواج یک فرد با مادرش یا خواهرش قبیح است اما در مجتمع مجوس — به حسب آن چه که نقل می کنند — ازدواج با مادر یا خواهر تجویز شده است و یا حجاب نداشتن در بین مسلمین قبیح شمرده می شود ولی در جوامع دیگر این گونه نیست و از این قبیل اختلافات در جوامع مختلف، فراوان یافت می شود. با توجّه به این اختلافات در جوامع مختلف، فراوان یافت می شود. با توجّه به این اختلافات نتیجه می گیریم که ما می توانیم به

^۱ - شرح التجرید: ۳۳۹.

ادراکات خود اعتماد کنیم بنابراین باید به شریعت رجوع کنیم و از آن کمک بگیریم که کدام فعل واقعاً حسن و کدام فعل واقعاً قبیح است. البته لسان شرع، لسان کشف است. بر این کلام اخباریین، دو گونه مناقشه وارد است که عبارت از مناقشه نقضی و مناقشه حلّی است.

اما مناقشه‌ی نقضی این است که بلا شکال وجوب اطاعت حق تعالی و قبح معصیت خداوند، عقلی است. ما از کجام می‌فهمیم که عقلمان در این ادراک به واقع اصابت کرده است؟ اگر خود شارع فرموده باشد که اطاعت کن، عقل باید بگوید که اطاعت این امر خداوند حسن است و اگر شارع فرموده باشد که معصیت نکن، عقل باید بگوید که معصیت خدا قبیح است، چون اگر این امر هم به امر شارع باشد تسلسل لازم می‌آید. بنابراین اخباری هم باید قبول کند که حسن اطاعت خداوند و قبح معصیت او عقلی است این اشکال نقضی بر کلام اخباریین است.

مرحوم آقای صدر^۱ فرمود: این اشکال نقضی وارد نیست ایشان فرمود: وقتی عقل می‌گوید اطاعت خدا حسن و معصیت خدا قبیح است، آیات و روایات کثیره‌ای داریم که ما را ترغیب به اطاعت خدا و تحذیر از معصیت خدا کرده است. شاید اخباریین بگویند با توجه به این آیات و روایات کثیره است که ما یقین پیدا می‌کنیم که این حکم عقل به واقع اصابت کرده است.

ما جواب مرحوم آقای صدر را قبول نداریم. ایشان فرمودند: از این ترغیبات و تحذیرات برای ما اعتماد پیدا شده است، مارد از این کلام یکی از این دو معنا باید باشد، اگر مرادشان این است که آیات و روایات، تکویناً این اثر - یعنی یقین - را برای اخباریین داشته است این یک امر شخصی است و محل بحث نیست. و اگر مرادشان این است که منطقیاً نمی‌شود که آیات و روایات این همه نسبت به اطاعت ترغیب کرده باشد و نسبت به معصیت تحذیر کرده باشد با این وجود ادراک عقل ما در این جهت خطا باشد. این معنا متوقف بر یک مقدمه است و آن مقدمه این است که بر شارع مقدّس تضلیل قبیح است. شارع ما را به اطاعت ترغیب و ز معصیت تحذیر کرده است. اگر در واقع اطاعت حسن باشد فعل شارع هدایت می‌شود و اگر در واقع اطاعت قبیح باشد فعل خداوند تضلیل می‌شود و تضلیل بر خداوند

^۱ - البحوث ۴: ۱۳۵.

محال است - چون قبیح است و قبحش عقلی است - بنابراین فعل خداوند هدایت است پس احتیاج به یک ادراک عقلی داریم. بنابراین ما نمی‌توانیم منطقاً از ترغیب و تحذیر شارع نسبت به اطاعت و معصیت نتیجه بگیریم که ما در ادراک عقلی خودمان به واقع اصابت کردیم چون این امر متوقف بر این است که تضلیل خداون قبیح با شد و قبح تضلیل عقلی است. پس این مناقشه نقضی بر اخباریین وارد است.

اما مناقشه حلّی، به وجوهی بیان شد، وجه اول این است که شاهدهی که اخباریین ذکر کردند. یعنی اختلاف مردم در حسن و قبح افعال - ناتمام است چون مردم در کبری - یعنی حسن عدل و قبح ظلم - با هم اختلاف ندارند و تمام اختلافات در صغریات و تطبیقات آن است یعنی اختلاف در این است که آیا این فعل مصداق عدل است یا مصداق ظلم است و اگر بین مردم اختلاف است که شرب خمر حسن است یا قبیح است اختلاف آنان بر این برمی‌گردد که آیا شرب خمر مصداق عدل است یا مصداق ظلم است و آیا نکاح با محارم مصداق عدل است یا مصداق ظلم است.

این وجه درست نیست و بر آن دو اشکال وارد است.

اشکال اول این است که (العدل حسن) و (الظلم قبیح) دو قضیه حقیقیه نیستند و عنوان عدل و ظلم، عنوان حقیقی نیستند بلکه عنوان مشیر هستند. (عدل) اشاره به تمام عناوین حسن و (ظلم) اشاره به تمام عناوین قبیح است مثلاً (عدل) اشاره به صدق و ردّ امانت است و (ظلم) اشاره به خیانت و کذب است پس صدق و ردّ امانت مصداق (عدل) است و خیانت و کذب مصداق (ظلم) است. منتهی مرحوم آقا صدر قائل است که (العدل حسن) قضیه به شرط محمول است و به نظر ما این قضیه به شرط محمول نیست بلکه (عدل) عنوان مشیر به تمام عناوین حسن است که مرحوم آقای صدر این قضایا را قضایای تجمیعیه می‌نامد. قضایای تجمیعیه قضایایی هستند که موضوع آنها عنوان مشیر است یعنی از چند قضیه، به یک قضیه تعبیر می‌شود، مثلاً در جای این که گفته شود: (زید بصیر) و (عمرو بصیر) و (بکر بصیر)، گفته می‌شود: (من فی العرفه بصیر). و عنوان (من فی العرفه)، عنوان مشیر به (زید) و (عمرو) و (بکر) است.

اشکال دوم این است که اگر قبول کنیم که قضیه (العدل حسن) و (الظلم قبیح) قضیه حقیقیه است، این فائده‌ای ندارد و آنچه که اثر و فائده دارد مصادیق این قضیه است یعنی

باید تعیین شود که چه افعالی مصادیق عدل و چه افعالی مصادیق ظلم است مثلاً آیا صدق عدل است یا ظلم است؟ و آیا کذب عدل است یا ظلم است؟ و آیا معصیت خدا عدل است یا ظلم است؟ این قضایا است که اثر عملی دارد، یعنی اگر نفهمیم که چه افعالی عدل و چه افعالی ظلم است فائده‌ی عملی ندارد.

وجه دوم - از مناقشه‌ی حلّی بر کلام اخباریین - این است که عقلاء در درک حسن و قبح با هم اختلاف ندارند مثلاً همه قبول دارند که صدق حسن و کذب قبیح است ولی گاهی می‌شود که یک فعل هم جهت حسن دارد و هم جهت قبح دارد مثلاً کذبی که با آن، مال یا جان یک نفر حفظ می‌شود، این کذب از این جهت که کذب است قبیح است و از این جهت که موجب حفظ مال یا جان یک انسان است حسن است. در این مورد، در این که کدام یک از دو جهت بر دیگری مقدم است عقلاء با هم اختلاف دارند و آن اختلافی که اخباریین مشاهده کردند مربوط به این جا است یعنی مربوط به اصل حسن و قبح نیست و خود افعال حسن و قبیح مورد اختلاف عقلاء نیست بلکه وقتی تراحمی بین حسن و قبح پیدا می‌شود، در این که کدام یک از دو جهت را باید مقدم کنیم و کدام یک مهم‌تر است عقلاء با هم اختلاف دارند مثلاً کذبی که در آن حفظ مال یا جان است آیا باید آن را انجام داد یا نباید آن را انجام داد؟ آیا جهت حسن این کذب مقدم است یا جهت قبح آن مقدم است؟ این مورد اختلاف است. پس اختلاف مربوط به تراحم حسن و قبح است نه اصل حسن و قبح. این وجه را مرحوم آقای صدر^۱ مطرح کرده است.

این وجه درست نیست زیرا آن چه که اخباریین ادعا کردند ربطی به این فرمایش مرحوم آقای صدر ندارد. کلام اخباریین این است که در جوامع مختلف، حسن و قبح افعال مختلف است، یک فعل در یک مجتمع حسن است و همان فعل در مجتمع دیگر قبیح است، مثلاً در یک جامعه ازدواج با محارم قبیح نیست و در جامعه‌ی دیگر قبیح است پس اختلاف در اصل حسن و قبح است.

وجه سوم - در مناقشه‌ی حلّی در کلام اخباریین - این است که ما اختلاف عقلاء در حسن و قبح را قبول داریم ولی این اختلاف در حسن و قبح عقلایی یا عقلی نیست بلکه اختلاف در حسن و قبح در عرف خاص است یعنی پاره‌ای از افعال در نزد یک قومی، قبیح

^۱ - البحوث ۴: ۱۳۸.

است نه به جهت مصلحت یا مفسده‌ی عامه‌ای که دارد بلکه به جهت خصوصیت فرهنگی یا اجتماعی یک قوم است. مثلاً شرب خمر بین مسلمین قبیح است ولی قبح آن عقلی یا عقلایی نیست بلکه به جهت خصوصیت فرهنگ دینی مسلمین بر می‌گردد، پس اختلاف در حسن و قبح عرف خاص است و از بحث ما خارج است، و اخباریین بین حسن و قبح عقلایی و عام و حسن و قبح عرف خاص خلط کرده‌اند. این تمام کلام در مقام خامس بود.

المقام السادس: فی العدل والظلم

این بحث، بحث مهمی است به لحاظ جایگاهی که فی نفسه و در علم اصول دارد. ما این بحث را در ضمن اموری مطرح می‌کنیم:

الامر الاول: فی تعریف العدل والظلم

برای این دو واژه، دو تعریف رایج مطرح است: یک تعریف این است که (العدل وضع الشيء فی محله و الظلم وضع فی غیر محله) و تعریف دوم این است که (العدل اعطاء الحق لمن له الحق، و الظلم سلب الحق عن له الحق).

تعریف اول بسیار وسیع است و هم تعریف دوم را شامل می‌شود و هم موارد دیگری را شامل می‌شود. مثلاً به جای این که کفش را پا کنیم آن را به دست بگیریم رفتار ظالمانه‌ای داشته‌ایم چون از کفش استفاده مناسبت آن را به عمل نیاورده‌ایم. تعریف اول عدل و ظلم، درواقع با معنای (حکمت و عدم حکمت) مناسب‌تر است و این معنا مراد ما در بحث نیست و بهتر این است که این تعریف را برای کلمه‌ی (حکمت) بیان کنیم. تعریف اول گفته شد تا عدل الهی معنا شود به این صورت که خداوند متعال تمام امور و اشیاء را در جای مناسب خودش قرار داده است مثلاً به انسان هرچه را که برایش لازم بود در او قرار داده است. پس بحث ما در حسن و قبح، تعریف دوم از عدل و ظلم مراد است.

در تعریف دوم سه کلمه را توضیح می‌دهیم و آن سه عبارتند از: حق و اعطاء و سلب. اما حق: در حق دو نظریه وجود دارد: یک نظریه از مرحوم آقای صدر است. ایشان در مورد (حق) قائل شد که (حق) امر واقعی است مثل واقعیت تلازم، و نقش عقل، ادراک این امر واقعی است. در اوائل بحث قطع به مناسبت این که مرحوم آقای صدر منجزیت علم را مطرح کرد، اشاره به حق حق الطاعه‌ی خداوند نسبت به عباد کرد و در آن گذرا فرمود که (حق) امر واقعیت دار است ولی زیاد روی آن پافشاری نکرد — بخلاف واقعی بودن حسن و

قبیح که در چندین موضع آن را بیان کرد — گویا ایشان بین دو محذور، قرار گرفت: یک این که اگر می‌گفت (حق) امر واقعی است، می‌دید این مطلب خلاف واجدانش است و اگر می‌گفت (حق) امر اعتباری است با مبنایش مخالف بود چون او قائل به حق الطاعه برای خداوند است و اگر (حق) را امر اعتباری بدانیم خداوندی موجب حقی نمی‌شود و چون مرحوم آقا صدر قائل به حق الطاعه بود نتوانست به اعتباریت حق تصریح کند.

نظریه دوم این است که (حق) امر اعتباری است مثلاً یک اولویت یا یک سلطنت است در هر جایی که به کار می‌رود، و واقعیتی به نام (حق) وجود ندارد. مشهور بین حکماء این قول را قائل شدند. ما نیز قائل به اعتباریت (حق) هستیم.

عمده‌ترین فارق بین این دو نظریه این است که اگر گفتیم که (حق) امر واقعی است معنی دارد که بگوییم خداوند حق اطاعت بر بندگان دارد و معنا دارد که بگوییم عباد بر خداوند حق دارند. اما اگر گفتیم که (حق) امر اعتباری است موضوع حق فقط در امور انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر است مثل این که می‌"وییم فلانی حق تألیف یا حق تصرف یا حق منع دارد و در ارتباط انسان با خداوند حقی ثابت نیست چون معنای اعتباریت حق این است که اینحق در دایره‌ی نظام اجتماعی انسان‌ها اعتبار شده است.

با توجه به بحث‌هایی که راجع به حسن و قبح گفته شد معلوم می‌شود که (حق) چه امر واقعی باشد و چه امر اعتباری باشد هیچ یک از این دو قابل اثبات — به چهار قسمش — و قابل ابطال نیست و ما گفتیم که به وجدان و ارتکاز خود در می‌یابیم که (حق) امر اعتباری است مانند ملکیت که این هم یک امر اعتباری است — اعتباری در نزد علمای اصول به معنای امر وهمی و فرضی است که عقلاء بر آن آثاری را مترتب می‌کنند و اگر عقلاء بر یک امر وهمی آثاری را مترتب نکنند آن امر اعتباری نیست بلکه فقط وهمی و فرضی است. اما اعطاء و سلب: مراد از این دو واژه در تعریف عدل و ظلم، اعطاء و سلب واقعی نیست زیرا (حق) امر محسوس و موجودی نیست که بخواهیم آن را اعطاء یا سلب کنیم پس وقتی که می‌گوییم: (عدل اعطاء حق و ظلم سلب حق است) مراد از اعطاء و سلب این است که اگر ما یک عملی را انجام دهیم و در این عمل حق دیگری را رعایت کنیم به آناعطاء حق می‌گویند و اگر حق دیگری را رعایت نکنیم به آنسلب حق می‌گویند و اما این که حقیقت این رعایت و عدم رعایت چیست؟ این یک امر عرفی است مثلاً وقتی که به تقاطع می‌رسیم

کسی که در طرف راست است حق تقدّم با اوست اگر ما توقف کنیم تا او عبور کند، این توقف ما متصف به عدل می‌شود و اگر توقف نکنیم و عبور کنیم این عمل ما متصف به ظلم می‌شود. بلکه کثیری از افعال انسان است که نه متصف به عدل و نه متصف به ظلم می‌شود چون در آن رعایت و عدم رعایت حق نیست مثلاً وقتی صحبت می‌کنیم و راه می‌رویم و غذا می‌خوریم و سوار ماشین می‌شویم — و امثال این افعال — نه متصف به عدل می‌شوند و نه متصف به ظلم می‌شوند به خاطر دلیلی که گذشت.

در آخر این امر دو نکته‌ی لازم به تذکر است:

نکته اول این است که عدل دو اصطلاح دارد: یک اصطلاح عدل در مقابل ظلم است و یک اصطلاح عدل در مقابل فسق است و محل بحث ما اصطلاح اول یعنی عدل در مقابل ظلم است و این که فقهاء در تعریف عدل می‌گویند: (العدل هو الاسقامه فی جاده الشرع)، این تعریف سومی برای عدل نیست بلکه فقهاء می‌خواهند عدل در مقابل فسق را معنا کنند.

نکته دوم این است که ما گفتیم (حق) امر اعتباری است. امور اعتباری بر دو قسم است: اعتبار عقلاء و اعتبار شرع. حال که در تعریف عدلو ظلم می‌گوییم: (العدل اعطاء الحق والظلم سلب الحق) آیا مراد، حق عقلایی است یا حق شرعی است یا هر دو حق است؟ حق شرعی حقی است که شارع آن را برای افراد اعتبار کرده است مثلاً در شریعت حق طلاق به ید (من أخذ بالساق) — یعنی شوهر — است اما عند العقلاء این حق شوهر نیست بلکه این حق برای هر دو طرف است، و یا مثل حق نشر و حق تألیف که قائل اند که حق عقلایی است نه حق شرعی. سؤال این است که مراد از (حق) در تعریف عدل و ظلم، کدام قسم است؟

مراد از حق که در تعریف عدل ظلم آمده است حق عقلایی است نه حق شرعی. و اعطای حق شرعی و سلب حق شرعی بما هو حق شرعی، معنای عدل و ظلم نیست و در آینده به مناسب این امر را توضیح می‌دهیم. پس مراد از (حق) در تعریف عدل و ظلم خصوص حق عقلایی — مثل خیار غبن — است نه حق شرعی — مثل حق فسخ در خیار مجلس و خیار حیوان — و نه هر دو حق با هم. بلکه اگر حق شرعی مستلزم پیدایش حق عقلایی شد سلبش ظلم می‌شود و اگر مستلزم آن نباشد سلبش ظلم نیست. این تمام کلام در امر اول بود.

الأمر الثاني: فی المتّصف بالعدل والظلم

عدل و ظلم مثل حسن و قبیح، مو صوعش، آن افعال اختیاری است که از فاعل شاعر صادر شده باشد. پس اشیاء و افعال غیر اختیاری و افعال اختیاری صادر از فاعل غیر شاعر، متصف به عدل و ظلم نمی شود.

فعل اختیاری متقوم به دو چیز است: اراده و قصد اراده در اصطلاح حکماء، شوق موکدی است که در نفس ایجاد می شود و به یک مرحله که می رسد تحریک عضله می کند. قصد یعنی عنوان فعل را قصد کردن، مثلاً کسی سنگی را بر می دارد و به طرف کلاغی پرتاب می کند ولی آن سنگ به شیشه‌ی همسایه خورده و آن را می شکند. شکستن شیشه فعل ارادی است یعنی او در این کار فاعل موجب نبود بلکه فاعل مرید بود ولی فعلش اختیاری نبود چون قصد شکستن شیشه را نداشت لذا به این فعل، فعل ارادی غیر اختیاری گفته می شود اما پرتاب سنگ فعل اختیاری است زیرا هم اراده این کار بود و هم قصد آن.

اما موصوف عدل و ظلم با موصوف حسن و قبیح یکی است به این جهت که دائماً فعل عدل و ظلم به حسن و قبیح متصف می شود و نمی شود که یک فعل متصف به عدل شود ولی به حسن متصف نشود یا متصف به ظلم شود ولی به قبیح متصف نشود.

الأمر الثالث: توضیح حول مفهومی العدل والظلم در این امر سه نکته را بیان می کنیم:

نکته اول این است که آیا مفهوم عدل و ظلم با مفهوم حسن و قبیح یکی است یا با هم فرق دارند؟ و اگر با هم فرق دارند نسبت بین این دو چه می باشد؟

یک ادعای این است که مفهوم عدل و ظلم با مفهوم حسن و قبیح دو تا است. و ادعای دوم این است که نسبت بین این دو مفهوم عموم و خصوص مطلق است یعنی عدل اخص از حسن و ظلم اخص از قبیح است.

اما ادعای اول — یعنی اینها مفهوماً با هم مغایرند — به وجدان عرفی و لغوی ما ثابت است و بلا اشکال مفهوم عدل با مفهوم حسن مغایر است و مفهوم ظلم مغایر با مفهوم قبیح است لذا در مقام تعریف اینها، دو تعریف گفته شده است، در تعریف عدل، (اعطاء الحق)، و در تعریف ظلم، (سلب الحق) آمده است ولی در تعریف حسن گفته شده است (ما يستحق فاعله المدح)، و در تعریف قبیح شده است (ما يستحق فاعله الذم) بنابراین مفهوم اینها با هم مغایر است.

انما الکلام در مصداق این دو است و این سؤال مطرح می‌شود که آیا واقعاً این‌ها در مصداق با هم متساوی هستند یا نسبتشان عموم و خصوص مطلق است؟ ما قائلیم که نسبت بین (عدل و ظلم) و بین (حسن و قبیح) به لحاظ مصداق، عموم و خصوص مطلق است یعنی هر فعلی که مصداق عدل است مصداق حسن نیز است و هر فعلی که مصداق ظلم است مصداق قبیح نیز است ولی این‌طور نیست که هر فعلی که مصداق حسن و قبیح است مصداق عدل و ظلم هم باشد یعنی یک فعل می‌تواند مصداق حسن باشد اما مصداق عدل نباشد و یک فعل مصداق قبیح باشد ولی مصداق ظلم نباشد. اما این که هر عدلی حسن و هر ظلمی قبیح است ام مفروغ عن‌هی است و در آینده می‌گوییم که غیر از این امکان ندارد.

موردی که حَسَن مصداق دارد ولی عدل مصداق ندارد یک مثالش احسان به فقیر است که این فعل مصداق حسن است ولی مصداق عدل نیست زیرا تعریف عدل — یعنی اعطاء الحق الذی حق — بر آن منطبق نیست چون فقیر حق احسان بر فرد خاصی ندارد و الا ترک احسان به او ظلم خواهد بود. گاهی یک فعل مصداق قبیح است ولی مصداق ظلم نیست مثل کذبی که به کسی ضرر وارد نکند مثلاً کسی به دروغ بگوید که شب گذشته فقط سه ساعت خوابیدم، و حال آن که تمام ساعاتش را در خواب بود. این فعل — یعنی کذب — مصداق قبیح است ولی مصداق ظلم نیست زیرا حقی از کسی سلب نشده است. بنابراین عدل و ظلم اخص از حسن و قبیح است.

نکته دوم این است که عدل و ظلم عنوان فعل است و عناوین فعل را به دو دسته تقسیم می‌کنند: عناوین اولیه و عناوین ثانویه.

عناوین اولیه عناوین خود فعل است مثل اکل و مشی و شرب. اما عناوین ثانویه عناوینی است که چندین فعل می‌تواند مصداق آن باشد مثل عنوان (غصب) که عنوان ثانوی است، یک دفعه (اکل) مصداق غصب است و یک دفعه (مشی) مصداق غصب است و یک دفعه پوشیدن مصداق غصب است و یک دفعه نگه داشتن چیزی مصداق غصب است یا مثل عنوان (احترام) که گاهی مصداقش برداشتن کلاه از سر است و گاهی مصداقش گذاشتن کلاه بر سر است و گاهی مصداقش قیام است و گاهی دو لا شدن یا بوسیدن دست مصداق احترام است.

عدم و ظلم دائماً از عناوین ثانویه هستند نه از عناوین اولیه — چون ما فعلی نداریم که نامش عدل یا ظلم باشد — مثلاً اگر مظلوم کتک بخورد مصداق ظلم می شود و اگر ظالم کتک بخورد همین ضرب مصداق عدل می شود. پس عدل و ظلم از عناوین ثانویه هستند اما این که این عنوان ثانویه به چه شکل است در آینده بیان می شود.

نکته سوم این است که فقهاء و اصولیین عناوین افعال را به سه قسم تقسیم کرده اند که عبارتند از: عناوین ذاتیه و قصدیه و علمیه.

عناوین ذاتیه عبارت از عناوینی است که وقتی یک فعل از فاعل صادر شود این عنوان بر آن منطبق است چه فاعلش عالم باشد و چه جاهل به آن باشد و چه نائم باشد و چه غیر آن باشد مانند (اکل)، که وقتی یک اکل از زید صادر شد مصداق عنوان اکل است چه در خواب باشد چه در بیداری باشد و چه از حرام باشد و چه از حلال باشد. عناوین ذاتیه، عناوین ثانویه را هم شامل می شود مثل عنوان اتلاف.

عناوین قصدیه عناوینی است که باید خود این عناوین قصد شوند تا محقق شوند مثل احترام که یکی از مصادیق آن قیام است و قیام بدون قصد احترام، احترام نیست. در فقه این عناوین خیلی مهم است مثلاً می گویند: اگر نماز را برای خدا بخوانید ولی عنوان نماز را قصد نکنید نماز محقق نمی شود و یا اگر به این جهت که خداوند نظافت را دوست دارد صورت و دست راست و چپ را بشوییم و بعد بگوییم حال که این کارها را انجام دادیم مس هم بکنیم تا وضوء داشته باشیم وضوء محقق نمی شود چون سه غسل اول برای خدا بود ولی به قصد وضوء انجام گرفت. قصد وضوء و قصد قربت دو فعل هستند و هر دو لازم است. همه ی عباد از عناوین قصدیه هستند.

عناوین علمیه، هم با عناوین ذاتیه و هم با عناوین قصدیه فرق دارد. فرق عناوین علمیه با عناوین ذاتیه این است که اگر عمل از روی جهل صادر شود متصف به عنوان علمی نمی شود بخلاف عناوین ذاتی، عناوین علمیه، عناوین افعالی است که باید با التفات به آن عنوان، عمل صادر شود ولو انسان قصد آن را نداشته باشد. پس اگر عمل جهل صادر شود عنوان علمی بر آن منطبق نیست. اما اگر قصد نباشد و فقط التفات به آن باشد عنوان علمی بر آن منطبق است. عنوان (هتک) از عناوین علمیه است. مثلاً من می خواهم پایم را در یک مجلس دراز کنم. یک وقت نمی دانم که این فعل هتک دیگران است در این صورت هتک

صادق نیست. اما اگر بدانم که این عمل هتک دیگران است و آن را انجام دهم عنوان هتک صادق است ولو قصد هتک هم نداشته باشم. گذاشتن قرآن بر روی زمین نیز همین طور است که با علم به هتک بودن آن در یک عرف خاص، عنوان هتک صادق است گرچه قصد هتک قرآن نباشند. بنابراین بین احترام و هتک فرق است چون اولی از عناوین قصديه است و دومی از عناوین علمیه است.

سؤال این است که عدل و ظلم، آیا از عناوین ذاتیه است یا از عناوین قصديه است یا از عناوین علمیه است؟

در این جا شبهه‌ای مطرح شده است و آن شبهه این است که عدل و ظلم هیچ یک از عناوین سه‌گانه نیست. از عناوین ذاتیه نیست زیرا اگر از سان در حال خواب فعلی را انجام دهد - حتی اگر در این حال کسی را بکشد - این عملش متصف به ظلم نمی‌شود. از عناوین قصديه نیست زیرا در تحقق عنوان عدل و ظلم، قصد این دو عنوان لازم نیست - گرچه قصد ذات فعل لازم است - و همین که اعطاء حق و رعایت حق دیگران شود عنوان عدل بر آن صدق می‌کند ولو این که عنوان عدل را قصد نکند. از عناوین علمیه هم نیست زیرا لازم نیست که فاعل بداند عملش عنوان عدل یا عنوان ظلم دارد و همین که سلب حق کند ولو این که نداند این عملش عنوان ظلم دارد محقق می‌شود و یا اگر رعایت حق کند ولو این که نداند این عملش عنوان عدل را دارد عدل محقق می‌شود پس هیچ یک از این عناوین سه‌گانه بر عدل و ظلم منطبق نیست.

جواب شبهه این است که عدل و ظلم از عناوین ذاتیه است توضیح مطلب این است که عدل عبارت از اعطاء حق و ظلم عبارت از سلب حق است. اما در تحقق عنوان عدل و ظلم، شرطی لازم است و آن شرط این است که باید فعل اختیاری باشد و از فاعل شاعر صادر شده باشد و این مفهوم عرفی عدل و ظلم است و هر وقت که اعطاء حق و سلب حق با این شرط محقق شود عنوان عدل و ظلم صادق است و این که شخص نائم، فعلش منصف به عدل و ظلم نمی‌شود به این خاطر نیست که عدل و ظلم از عناوین ذاتیه نیست بلکه به این خاطر است که در تعریف عدل و ظلم شرطی - صدور عن قصد و عن ذی شعور - وجود دارد که فعل شخص نائم چون این شرط را ندارد از این دو عنوان خاجر است و عنان ذاتی در

مقابل عنوان قصدی و عنوان علمی است و هر فعلی که این دو عنوان را نداشت - مثل عدل و ظلم - عنوان ذاتی می‌شود.

الأمر الرابع: فی قاعدة حسن العدل و قبح الظلم

از امور مهم در بحث حسن و قبح، دو قضیه (العدل حسن) و (الظلم قبیح) است. در امر رابع بحث می‌شود که آیا این‌ها دو قاعده هستند یا نه. در این جهت کاری به واقعیت و اعتباریت حسن و قبح نداریم و اگر قائل به حسن و قبح عقلی شویم قضیه‌ی (العدل حسن) به معنای (العدل حسن عقلاً) است. و اگر قائل به حسن و قبح عقلایی شدیم قضیه (العدل حسن) به معنای (العدل حسن عقلاً) است و در قبح ظلم نیز همین را می‌گوییم.

در این دو قضیه سه نظریه مطرح شده است: یک نظر این است که این‌ها دو قاعده هستند منتهی اگر حسن و قبح، عقلی باشند این دو قاعده‌ی عقلی می‌شوند و اگر حسن و قبح عقلایی باشند این دو قاعده عقلایی می‌شوند.

نظریه دوم این است که این‌ها قاعده نیستند بلکه دو قضیه هستند و در این جهت دو نظریه داریم: یک نظریه این است که این‌ها قضیه تجمیعی هستند و نظریه دوم این است که این‌ها قضیه به شرط محمول هستند.

قاعده عبارت از یک قضیه کلی است که در آن یک نکته ثبوتی واحدی وجود دارد. این قضیه کلی گاهی از قضایا و مجعولات شرعی - و نظیر آن یعنی قانونی و اعتباری - است و گاهی از قضایای غیر شرعی است یعنی قضایای عقلی یا تکوینی است. اگر قضیه کلی یک قضیه شرعی باشد ملاک وحدت آن این است که یک جعل قضیه شرعی باشد ملاک وحدت آن این است که یک جعل داشته باشد، مثل قاعده‌ی وجوب قصر بر مسافر، که این‌ها قواعد شرعی هستند و یک جعل بیشتر ندارند و شارع ضمان را بر متلف یا ذی الید جعل کرده است. و یک دفعه این قاعده غیر شرعی است که در اصطلاح به آن قاعده واقعی یا عقلیه می‌گویند و این قاعده باید یک نکته ثبوتی داشته باشد مثل قاعده‌ی وجوب مقدمه‌ی واجب که در اصول ناظر به تلازم بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه است. تلازم یک امر واقعی است و یک نکته‌ی واحدی دارد یعنی اگر مقدمه‌ی صلاه و مقدمه‌ی صوم و مقدمه‌ی حج واجب است نکته‌اش یک چیز بیشتر نیست و آن نکته، تلازم عقلی بین وجوب شرعی یک شیء و وجوب شرعی مقدمه‌ی آن است یعنی این‌طور نیست که مقدمه‌ی

صلاة به یک نکته واجب باشد و مقدمه‌ی صوم به نکته دیگر واجب باشد و مقدمه‌ی حج به نکته سوّم واجب باشد بلکه نکته‌اش یک چیز است و آن هم تلازم عقلی یا واقعی بین وجوب یک شیء و وجوب مقدمه‌اش است بعد علماء در مقابل قاعده، با دو قضیه برخورد کردند که این قضایا، قضایای کلی است ولی قاعده نیست و در اصطلاح به آقا قضایای تجمیعی و یا قضیه‌ی به شرط محمول می‌گویند.

قضیه تجمیعی این است که ما قضایای متعدّدی داریم و هر کدام تابع نکته‌ی خودش است اما در مقام بیان و گفتن، آن‌ها را در قضیه‌ی واحد و با عنوان مشیر بیان می‌کنیم مثل (کلّ من فی البیت عالم) که مثلاً ده نفر در بیت وجود دارند و همه‌ی آن‌ها عالم هستند. بین عنوان (من فی البیت) و عنوان (عالم) ملازمه‌ای نیست و صرفاً از باب اتفاق است که ده نفر که داخل خانه هستند عالمند ولی نکته عالمیت هر یک از تابع خودش است مثلاً این که زید عالم است به خاطر نکته خاصّ خودش است و این که عمرو عالم است این هم به خاطر نکته‌ی خاصّ خودش است و عالم بودن افراد دیگر نیز نکته خاصّ خودشان را دارد و عنوان (من فی البیت) بودن در عالمیت این ده نفر هیچ نقشی ندارد. به این قضایا، قضایای تجمیعی می‌گویند و این قضیه عنوان مشیر به قضایای مثل (زید عالم) و (عمرو عالم) و (بکر عالم) و... است.

قضیه‌ی به شری حمل در واقع قضیه نیست و از این باب است که هر شیئی خودش، خودش است لذا هر قضیه‌ای را که بر شرط محمول کنیم صادق است. مثلاً می‌گوییم: (زید الحمار ناهق) یا می‌گوییم: (زید الاسد مفترس) این قضایا صادق است و لازم نیست که هر قضیه‌ی صادقی در خارج مصداق هم داشته باشد. این قضایا یا صادق است چون زید را حمار و مفترس نگفتیم بلکه اخبار از ناهقیت زید حمار و افتراس زید اسد داریم. پس هر قضیه‌ای که به شرط محمول باشد صادق است و در واقع این قضیه نیست بلکه دو تعبیر است که جابه جا شده است یعنی به جای این که بگوییم (الحمار حمار) گفتیم (زید الحمار ناهق) چون ناهقیت مقوم حمار است پس خود محمول در موضوع اخذ شده است.

کلام در این است که (العدل حسن) و (الظلم قبیح) آیا قاعده هستند یا قضیه تجمیعی هستند یا قضیه‌ی به شرط محمول هستند؟

اگر (العدل حسن) و (الظلم قبیح) قاعده باشد باید به یک نکته ثبوتی واحدی برگردد. براساس تعریفی که از حسن و قبح کردیم این دو قضیه به یک نکته ثبوتی و احدی برمی‌گردد. در تعریف عدل گفتیم که (هو اعطاء الحق الذی الحق) و در تعریف ظلم گفتیم که (هو سلب الحق عن ذی الحق)، بنابراین هر جا که اعطاء حق باشد حسن است و هر جا سلب حق باشد قبیح است، پس بین اعطاء حق و حسن، و بین سلب حق و قبیح رابطه برقرار است و آن نکته ثبوتی اعطاء حق و سلب حق است که امر واقعیت داری است این در صورتی است که قائل شویم حسن و قبح واقعیت دار هستند. اما اگر قائل به اعتباریت حسن و قبح شویم آن نکته واحد، دخل عدل در مصلحت عامه و دخل ظلم در مفسده‌ی عامه است یعنی اعطاء حق در مصلحت عامه — یعنی حفظ نظام — نقش دارد و سلب حق در مفسده‌ی عامه — یعنی اخلال به نظام اجتماعی — نقش دارد پس بر اساس این تعریف، حسن عدل و قبح ظلم، دو قاعده است منتهی بنابر واقعیت حسن و قبح، این‌ها دو قاعده‌ی عقلی هستند و بنابر اعتباریت حسن و قبح، این‌ها دو قاعده‌ی عقلایی هستند پس شرایط قاعده بودن در این دو قضیه وجود دارد.

اگر (العدل حسن) قضیه‌ی تجمیعی باشد — مختار ما در سابق همین بود و بعداً از آن عدول کردیم — معنایش این است که العدل در این قضیه — والظلم در قضیه‌ی (الظلم قبیح) اشاره به تمام اموری دارد که متصف به حسن — و متصف به قبیح — می‌شوند و صحیح این است که این دو قضیه نمی‌تواند قضیه تجمیعی باشد زیرا بالوجدان افعال متصف به حسن و قبح می‌شوند ولی تحت عنوان عدل و ظلم قرار نمی‌گیرند مثل احسان که حسن است ولی عدل نیست زیرا عدل اعطاء حق به ذی حق است و شخصی که به او احسان می‌کنیم حقی بر ما ندارد تا اعطاء آن عدل باشد یا کذبی که به دیگران ضرر نمی‌رساند قبیح است ولی تحت عنوان ظلم قرار نمی‌گیرد زیرا از کسی سلب حق نکرده است، پس (العدل حسن) و (الظلم قبیح) قضیه تجمیعی نیست.

احتمال سوم احتمالی است که مرحوم آقای صدر به آن قائل شده است و آن احتمال این است که (العدل حسن) و (الظلم قبیح) قضیه به شرط محمول است یعنی هر موضوع به خصوصیت محمول، محمول بر آن صدق می‌کند مثل (زید الحمار ناهق). مرحوم آقای صدر فرمود: حسن یعنی (ما ینبغی فعل) و قبیح یعنی (ما لا ینبغی فعل) و عدل یعنی (ما ینبغی

فعله) و ظلم یعنی (ما لا ینبغی فعله). بنابراین قضیه‌ی (العدل حسن) یعنی (ما ینبغی فعله ینبغی فعله) و قضیه (الظلم قبیح) یعنی (مالا ینبغی فعله لا ینبغی فعله) و این گونه قضایا از نوع قضایای به شرط محمول هستند.

این احتمال درست نیست، زیرا ما برای حسنو قبح دو معنا داشتیم یکی (الحسن ماینبغی فعله، و القبیح مالا ینبغی فعله) و دیگری (الحسن ما یتحق فاعله المدح والقیح ما یتحق فاعله الذم) بود و گفتیم که هر کدام را که بگوییم درست است. تا این مقدار کلام مرحوم آقای صدر را قبول داریم اما این که (عدل و ظلم) به معنای (ما ینبغی فعله) و (مالا ینبغی فعله) باشد اولاً این معنا خلاف وجدان ما است. آن چه که معنای ارتکازی عدل و ظلم است یا عبارت از (وضع الشیء فی موضعه او فی غیر موضعه) است و یا عبارت از (اعطاء الحق و سلب الحق) است و ثانیاً گاهی بر بعضی از افعال حسن و قبح صدق می‌کند ولی بالوجدان، عدل و ظلم بر آن‌ها صدق نمی‌کند مثل احسان که حسن است ولی عدل نیست در حالی که اگر معنای حسن و قبح با عدل و ظلم یکی باشد در مصادیق باید نسبت به هم تساوی داشته باشند پس این دو قضیه، قضیه به شرط محمول هم نیستند.

از آن چه که گذشت معلوم می‌شود که دو قضیه (العدل حسن) و (الظلم قبیح) دو قاعده هستند. این تمام کلام در امر چهارم بود.

الأمر الخامس: العدل فی افعاله تعالی

این امر راجع به افعال الهی است و در این باره بحث می‌کند که آیا افعال حق تعالی به عدل و ظلم متصف می‌شود یا نه؟ این امر مقداری مباحث کلامی دارد که آن را مطرح نمی‌کنیم به عنوان مثال اگر گفتیم که افعال الهی متصف به عدل و ظلم می‌شود این مسأله مطرح است که آیا صدور ظلم از خداوند محال است یا ممکن است؟ اشاعره قائل به استحاله‌ی آن شدند و معتزله و عدلیه قائل به امکان آن شدند ولی قائل‌اند که خداوند هیچ وقت ظلم نمی‌کند این‌ها بحث کلامی است و به بحث ما ارتباطی ندارد.

در آیات قرآن مجید، افعال خداوند هم به عدل متصف شده است و هم به عدم ظلم متصف شده است. در آیه‌ی شریفه‌ی (شهد الله انه لا اله الا هو والملائکة و اولو العلم قائماً بالقسط) دو احتمال است. اگر (قائماً بالقسط) حال برای (هو) باشد — ولعله هو الظاهر — اتصاف خداوند به عدل را نتیجه می‌دهد چون خداوند خودش شهادت داد که او قائم به قسط

و عدل است اگر قسط را به معنای عدل بگیریم. اما اگر (قائماً بالقسط) حال برای لفظ جلاله (الله) باشد معنایش این است که خداوند در شهادتش قائم به قسط است یعنی خداوند صادق است. و اما آیه شریفه (لیجزی الذین آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط)^۱ دلالت دارد بر این که خداوند متعال در مقام جزاء و پاداش به مؤمنین، عدل و قسط را رعایت می‌کند و دلالتی بر بیش از این ندارد. این راجع به اتصاف افعال خداوند به عدل بود. اما اتصافش به نفی ظلم، در آیات بسیاری به آن پرداخته شده است مانند آیه شریفه (وما أنا بظلام للعبید)^۲ و آیه شریفه (ان الله لا یظلم الناس شیئاً)^۳ و آیه شریفه (ولا یظلم ربک احداً)^۴ و (ان الله لا یظلم مثقال ذرة)^۵.

در این جا سؤالی مطرح می‌شود که آیا واقعاً فعل خداوند به عدل و ظلم متصف می‌شود یا اتصاف آن از نوع اتصالات عنایی است. بعضی قائل شدند که این‌ها از اتصالات عنایی است مثل این که یک شخص نابینا می‌گوید من در تمام عمرم به یک نامحرم نگاه نکردم. این که می‌گوییم خداوند به کسی ظلم نمی‌کند آیا از این قبیل است یا از این باب است که ظلم در افعال خداوند معنا ندارد و یا از این باب است که ظلم در افعال خداوند معنا دارد ولی صدورش از خداوند محال است و یا از این باب است که ظلم در افعال خداوند معنا دارد و صدورش نیز از خداوند ممکن است ولی خداوند به کسی ظلم نکرده است و ظلم نمی‌کند.

وقتی که می‌گوییم خداوند ظالم نیست، سه مقام از ظلم بیان شده است: ظلم در مقام تکوین و خلق، و ظلم در مقام تشریع و جعل احکام شرعیه، و ظلم در مقام جزاء در روز قیامت. در تعریف ظلم گفته شد که (هو سلب الحق عن ذی الحق) سؤال این است که آیا برای غیر خداوند نسبت به خداوند حقی ثابت است تا بگوییم خداوند در این سه مقام حقش را سلب نمی‌کند؟

در ذهن مستشکلین مفروغ عنه بوده است که کسی بر گردن خداوند حقی ندارد لذا قائل شدند که جزاء الهی در روز قیامت از باب فضل است و خداوند می‌تواند هیچ کس را به

^۱ - آل عمران: ۱۸.

^۲ - آل عمران: ۲۹.

^۳ - یونس: ۴۴.

^۴ - الکهف: ۴۹.

^۵ - النساء: ۴۰.

به شت نبرد پس در این صورت سلب حق معنا ندارد چون اول باید حقی فرض شود و بعد بگوییم که خداوند سلب حق نمی‌کند.

عده‌ای گفتند این که خداوند نفی ظلم از خود می‌کند از باب سالبه به انتفاء موضوع است و اشکال اول به سالبه به انتفاء محمول بر می‌گشت (یعنی ظلم از خداوند صادر نمی‌شود). اگر بخواهیم به نحو سالبه به انتفاء موضوع معنا کنیم خلاف ظاهر است علاوه بر این که در ما نحن فیه حالت مستهجن و سخره نیز دارد - که این گونه تمثیل آوریم که دیوار به کسی ظلم نمی‌کند یا شخص نابینا بگوید که من در تمام عمرم به یک نامحرم نگاه نکردیم. و طبق این معنا اصلاً نفی ظلم برای خداوند فضیلت نیست زیرا فضیلت وقتی است که ظلم از خداوند معنا داشته باشد و خداوند کسی را ظلم نکند.

بعضی معنای عدل و ظلم، در آیات را عوض کردند و عدل را به معنای (وضع الشیء فی موضعه) و ظلم را به معنای (وضع الشیء فی غیر موضعه) گرفتند و گفتند که نفی ظلم به این معنا نسبت به خداوند صحیح است.

بله این درست است ولی از بحث ما خارج می‌شود و داخل بحث حکمت می‌شود و خلاف ظاهر (وما أنا بظلام للعبید) است یعنی از آیه‌ی شریفه فهمیده نمی‌شود که خداوند در برخورد با انسان‌ها حکیم است بلکه ظاهرش همان مفهوم عرفی نفی ظلم است نه این معنا که خداوند هر شیئی را در موضع خودش قرار داده است و حکیم است.

پس احتمال دوم و سوم، خلاف ظاهر است و احتمال اول یعنی سالبه به انتفاء محمول ظاهر آیه است یعنی خداوند به کسی ظلم نمی‌کند و این شبهه را باید جواب دهیم که این که می‌گوییم خداوند به کسی ظلم نمی‌کند بر این حقیقت است که حقی برای دیگران نسبت به خداوند ثابت باشد و حال این که بنده نسبت به خداوند هیچ حقی ندارد.

این مسأله به معنای حق برمی‌گردد و در معنای حق دو مبنا است: یک مبنا این است که حق یک امر اعتباری است. اگر حق را به این معنا گرفتیم روشن است که بندگان خدا نسبت به خدا، حق اعتباری ندارند چون دائره‌ی حقوق اعتباریه در رفتار انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر است که آنان برای حفظ نظام اجتماعی، اموری را اعتبار می‌کنند. اما عقلاء برای انسان‌ها در ارتباط با خداوند حقی را اعتبار نمی‌کنند. پس وقتی می‌گوییم (ان الله لیس بظلام للعبید)، این از قبیل استعمالات عنایی مثل (ان الله سمیع بصیر) و (ید الله فوق ایدیهم) است (سمیع

به معنای (من له السمع) است ولی خداوند گوش ندارد تا (من له السمع) باشد. انی که به خداوند (سمیع) می‌گوییم معنایش این است که خداوند به مسموعات، عالم است نه این که مسموعات را می‌شنود و این که علم خداوند به مسموعات، عالم است نه این که مسموعات را می‌شنود و این که علم خداوند به مسموعات به چه کیفیتی است ما آن را نمی‌دانیم (ان الله لیس بظلام للعبید) نیز از همین قبیل است یعنی اگر خداوند کسی باشد که برایش ظلم معنا داشته باشد و مثل مولای عرفی باشد هیچ ظلمی از خداوند صادر نمی‌شود یا این‌گونه معنا می‌کنیم که خداوند هیچ فعلی را که در نزد عرف ظلم است انجام نمی‌دهد مثلاً دو نفر را که یک‌سان هستند خداوند به یکی پاداش بیشتر و به دیگری پاداش کمتر دهد یا کسی که در مخالفتش معذور بود خداوند او را عقاب کند این‌ها در نظر عرف ظلم است این کار را هم خداوند انجام نمی‌دهد ولو این که با دقت عقلی این افعال خدا ظلم نیست اما همین قدر که عرف این‌ها را ظلم می‌داند این‌ها نیز از خداوند صادر نمی‌شود بنابراین اگر قائل شدیم که حق امر اعتباری است آیات نفی ظلم را حمل بر معنای عرفی آن می‌کنیم یعنی کاری را که عرف ظالمانه می‌بیند - و حقیقه ظلم نیست - همان کار را هم خداوند انجام نمی‌دهد. اما اگر گفتیم که حق امر واقعی است می‌توان ادعا کرد که انسان‌ها نسبت به خداوند حقوقی دارند مثل حق هدایت، کما این که قاعده‌ی لطف همین را می‌گوید یعنی خداوند انسان‌هایی را که خلق کرد باید آن‌ها را هدایت کند. متکلمین در بحث نبوت و امامت قائل‌اند که بر خداوند ار سال ر سل و تعیین امام واجب است و این وقتی واجب می‌شود که حقی در کار باشد والا اگر عباد حقی نداشته باشند تعیین امام و ار سال ر سل واجب نخواهد بود و این که می‌گویند لطف بر خداوند واجب است، لباً به این برمی‌گردد که عباد حق هدایت دارند یا این که انسان‌ها در طول وعده به چیزی داد برخداوند لازم است که به وعده‌ی خودش وفا کند و وفاء خداوند به وعده، حق مردم می‌شود.

روی این مبنا ظلم می‌تواند معنای حقیقی داشته باشد یعنی می‌توان حقوقی را برای مردم نسبت به خداوند در نظر گرفت و حقیقتاً از خداوند نفی ظلم کرد. این تمام کلام در امر خامس بود.

الامر السادس: فی حرمة الظلم

بلا اشکال یکی از محرمات شرعیه در شریعت اسلام، ظلم به دیگران است و این از مسلمات فقهی است. بلکه امکان دارد که همین ظلم در ضمن سرقت باشد یا در ضمن قتل باشد و در این صورت، سرقت دو تا حرمت ندارد تا عقابش مؤکد شود بلکه همان عقاب سرقت و قتل ثابت است. سؤال که مطرح شده است این است که ظلمی که یکی از محرمات شرعیه است چیست؟

تعریف ظلم عبارت از سلب الحق عن ذی الحق بود. در آیات و روایات عدیده از ظلم نهی شده است و در مجموع از آن‌ها استفاده می‌شود که ظلم حرام است. سؤال این است که چه حقی سلبش ظلم است و در شریعت حرام شده است؟ آیا هر سلب حقی در شریعت حرام است؟ یا این که فقط سلب حق شرعی، در شریعت حرام است؟ به عبارت دیگر ظلم عبارت از سلب حق است و حق بر دو قسم است: حق شرعی و حق عقلایی. و سلب هر یک از این‌ها ظلم است. سؤال این است که آیا هر دو ظلم، حرام است یا فقط یک قسم از ظلم حرام است و آن جایی است که ما سلب حق شرعی کنیم؟

فقهاء فرمودند ظلمی که در شریعت حرام است عبارت از سلب حق شرعی است اما اگر سلب حق عقلایی شد آیات نفی ظلم دلیل بر حرمتش نمی‌شود مثل حق تألیف که اگر کسی بدون اجازه‌ی مؤلف مطالب کتاب او را گرفت و آن را انتشار کرد این حق تألیف حق عقلایی است. اما آیا شارع این حق را برای مؤلف قائل است یا نه؟ نمی‌دانیم چون در زمان شارع این حق نبود و موضوع نداشت زیرا در آن زمان نشری نبوده است لذا نمی‌دانیم که آیا شارع چنین حقی را برای مؤلف قائل است یا نه؟ در این جا گفتند اشکال ندارد که شما یک نسخه از یک کتاب را بخرید و بعد صد هزار کتاب از روی آن چاپ کنید، حتی این امر به موارد عادی نیز تعمیم داده شد مثلاً شما به نانوائی می‌روید و بیست نفر در صف ایستاده‌اند شما می‌رودی جلوی صف می‌ایستید یا در صف ایستاده‌اید و به کسی که دوست شما است و تازه آمده است می‌گویید بیا این جا صف تو محفوظ است، فقهاء در این موارد می‌گویند که این عمل خلاف شرع نیست، چون حق تقدّم در صف نانوائی و نظائر آن حق عرفی و عقلایی است نه حق شرعی. لذا این نحوه تخلف‌ها و تقلّب‌ها فی نفسه جایز است اما سلب حق شرعی، ظلم حرام است مثل این که یک نفر در صف نماز جماعت جا گرفته است و شما می‌روید و جای او را می‌گیرید و آن جا نماز می‌خوانید در این مورد سلب حث شرعی شده

است و حرام است چون او با سبقت به آن مکان حقی شرعی پیدا کرد — در قضیه صف
نانوایی سبقت در مکان نیست بلکه سبقت در نوبت است - .
فقهاء بر کلامشان استدلال کردند که شارع مقدس در شریعت، بعضی از احکام را تجویز
کرده است که سلب حق مردم است مثل این که شارع فرمود شما می‌توانید اموال کفار را
بدزدید و سرقت از کافر سلب حق عرفی است. اگر گفتیم ظلمی که سلب حق شرعی یا حق
عقلایی باشد حرام است معنایش این است که این مورد — جواز سرقت از کفار — تخصیص
خورده است در حالی که لسان حرمت ظلم لسان آبی از تخصیص است پس ظلم حرام
عبارت از سلب حق شرعی است و دزدیدن اموال کفار تخصیصاً از دائره‌ی ظلم حرام خارج
است.

ما دو دعوی داریم: دعوی اول این است که مطلق سلب حق حرام است. دعوی دوم این
است این نقضی که آوردند - یعنی تجویز شارع در سرقت اموال کفار - این را قبول نداریم.
اما دعوی اول به این خاطر است که ظلم در کلام شارع در مفهوم عرفی خودش به کار
می‌رود چون ظاهر تمام عناوین در کلام شارع، در معنای عرفی خودش است مگر این که
دلیل خاصی برخلاف باشد و مفهوم عرفی ظلم، مطلق سلب حق است چه خود شرعی باشد
و چه حق عرفی باشد.

و اما دعوی دوم - که جواز سرقت از کفار را نقض آورند - ما فقها جواز سرقت از کفار را
قبول نداریم و قائلیم که جواز سرقت از کفار در مورد آن کفاری است که به یک شکلی با
مسلمین در حال جنگ هستند این یک امر عرفی است که هر وقت در گروه در مقابل هم
در حال جنگ اند سرقت هر یک از دیگری ظلم نیست و مهم نیست که در این جنگ چه
کسی بر حق باشد و چه کسی باطل باشد. اما سرقت از کفاری که در حال جنگ با مسلمین
نیستند ظلم است و حرام است. و اگر ما حق را به دو قسم حق شرعی و حق عقلایی تقسیم
کنیم - و حال این که این تقسیم را قبول نداریم - باز هم می‌گوییم که نشر کتاب غیر، حرام
است زیرا مصداق ظلم است و یا اگر شخصی در امتحان کنکور، در رتبه دست ببرد و وارد
دانشگاه شود این ظلم می‌شود در صورتی که تضييع حق دیگران در آن باشد.

این تمام کلام در بحث حسن و قبح بود و بحث قطع در این جا به پایان می‌رسد و بحث
بعدی بحث ظن است.

