

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریرات درس حلقه ثالثه

استاد سید محمد صادق علم الهدی

منبع: کانال تلگرام مطالعات اسلامی @claass

برای همکاری در تکمیل مجموعه تقریرات درس حلقه ثالثه به این آدرس ایمیل بنزید

r_pourmohammadi@sbu.ac.ir

جلسه ۳

فرق قواعد فقهیه و قواعد اصولی

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

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

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

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

شهید صدر سه پاسخ به این اشکال می‌دهند

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

صعید به معنای تراب ظاهر آیه شریفه است

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

ظاهر آیه شریفه در شرع ثابت است.

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

^۱ نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶ ش)، فوائد الأصول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، قم، ج ۱، ص ۱۹
بما ذکرنا من مرتبة علم الأصول يظهر الضابطه الكلية لمعرفة مسائل علم الأصول، و حاصل الضابط: ان كل مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من مسائل علم الأصول.

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

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

ثم ان المائر بين المسألة الأصولية و القاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في ان كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو ان المستنتج من المسألة الأصولية لا يكون إلّا حكما كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فانه يكون حكماً جزئياً و ان صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً إلّا ان صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائر بينها و بين المسألة الأصولية، حيث انها لا تصلح إلّا لاستنتاج حكم كلي، كما يأتي تفصيله

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

البته ایشان قرارگیری در کبرای قیاس را شائی می‌داند.

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

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

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

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

العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط ال..... من دون حاجة الى ضمیمه کبری او صغری اصولیه اخرى
تعریف دوری است چون در خود تعریف کلمه قاعده اصولیه آمده است.

فی أوائل مباحث الاستصحاب^۱ إن شاء الله، و يأتي هناك أيضا أن المسألة الأصولية قد تقع أيضا صغرى لقياس الاستنباط و تكون كبراه مسألة أخرى من مسائل علم الأصول، إلّا أن مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في مورد آخر كبرى للقياس.
و هذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فإنها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط أصلاً فراجع. و على كل حال، فقد ظهر لك مرتبة علم الأصول و تعريفه.
(۱) الجزء الرابع من فوائد الأصول، الأمر الثاني

^۲ خویی، ابوالقاسم (تقریرات فیاض، محمد اسحاق) (۱۴۱۷ ق)، محاضرات فی أصول الفقه، قم، دارالهادی، چاپ چهارم، ج ۱، ص ۸

جلسه ۵

اشکالات شهید صدر بر محقق خوئی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بهتر است در تعریف گفته شود، علم اصول علم به عناصر مشترک (همه ابواب) که بتواند (شانیت) برای استنباط جعل (از یک جعل ممکن است هزاران حکم کلی استنباط شود، ما در اصول فقه به دنبال شناخت جعل هستیم: جعل

مثل: حلیت گوشت گوسفند نر، ماده، حلیت گوشت بره، حلیت جنین گوسفند همه به جعل حلیت علی لحم الغنم بر می گردد) حکم شرعی فرعی است.

نکته: آقای خوئی از جهت تاریخی درست می فرمایند، تا زمانیکه یک مبحث اختلافی نشود در یک علم بحث نمی شود.

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

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

در حلقه ثانیه گفته است علم به استنباط

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

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

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

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

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

جلسه ۶

اصلاً فرق موضوع علم با تعریف علم چیست؟

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

موضوع علم از سنخ تصورات است که عبارت است از یک تصور جامع موضوعات مسائل علم

اینکه بگوییم موضوع علم جامع مسائل علم است غلطه چون مسائل قضیه هستند و موضوع تصور و چطور تصور می تواند جامع تصدیقات باشد.

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

موضوع علم اصول چیست؟

آیا وجود موضوع ضرورت دارد؟

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

جلسه ۷

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

اغراض معالیل علوم هستند. یعنی آنچه از یک علم به دست می‌آید می‌شود غرض یک علم. و هر علمی را غرضی است. پس هر علمی می‌شود علت غرض. از آنجایی که غرض واحد است باید علتی که غرض از او صادر می‌شود نیز واحد باشد. (بنابر قاعده الواحد). اما علم مجموعه‌ای از مسائل است پس چطور می‌شود به یک قضیه واحد برگردد؟ بدین صورت که یک موضوع جامع همه مسائل علم در بیاوریم و آن را علت بدانیم تا تخطی از قاعده الواحد پیش نیاید.

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

الف) از ضرورت وحدت غرض در علم، ضرورت وجود قضیه جامع واحد (قضیه مادر) پیش می‌آید.

ب) از ضرورت وجود چنین قضیه‌ی مادری اثبات می‌شود ضرورت وجود موضوع برای علم

قاعده فلسفی الواحد لا یصدر الا من الواحد

یک مشابه دارد با الواحد لا یصدر منه الا الواحد

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

جواب استدلال

واحد در کلام فلاسفه بر سه قسم است:

واحد شخصی

واحد نوعی

واحد عنوانی

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

اما واحد نوعی و عنوانی متکثرند یعنی مجموعه افراد هستند.

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

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

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

مثال:

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

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

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

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

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

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

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

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

، هر دو قاعده را توضیح داده است.

شهید صدر فقط واحد نوعی را مطرح می کنند ولی آخوند در کفایه در بحث امر و نهی واحد جنسی را نیز مطرح می کند.

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

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

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

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

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

مثلاً اكل اللحم الارنب حرام (وجودی)

ترك الشرب فی يوم شهر رمضان واجب (عدمی)

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

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

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

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

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

در نهایت می گویم که موضوع علم اصول ضرورت ندارد

يَرْفُضُ و يَرْفُضُ (رد کرده اند)

يُبرهن

عدمه: عدم وجوب ضرورت موضوع

استساغوا: جایز شمرده‌اند

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

جلسه ۸

حکم شرعی بر تکلیفی و وضعی است

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

احکام تکلیفی پنج تا هستند. تمام این پنج حکم همه مربوط می‌شوند به فعل مکلف

از بین احکام فقط دو قسم کلفت برای مکلف می‌آورند (در واقع تسمیة العام باعتبار بعض اقسامه)

حکم وضعی حکمی است که وضعیت معینی را فراروی مکلف تشریع می‌کند که به نحو غیر مستقیم و نه مستقیم در عملکرد انسان تاثیر دارد. از امامت و ولایت گرفته تا زوجیت و طهارت و...

در نظام های عقلائی تابعیت جمهوری اسلامی ایران یک حکم وضعی عقلائی است

نکات: واژگانی هستند که برای احکام به کار می‌روند. آنها کدامند؟ (هدف ما در این بحث همین است)

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

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

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

جواز گاهی به معنای حکم وضعی است

۱. به معنای نفوذ

۲. به معنای لزوم و عدم امکان فسخ

۳. به معنای امکان عقلی

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

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

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

اقتضاء و تخییر: نیز ناظر به احکام تکلیفی هستند

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

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

و...

در اینجا بحث ما از تخییر در احکام است که در مقابل اقتضا است. علت هم آن است که آن چهار حکم مقتضی یکی از دو حالت فعل یا ترک هستند ولی به این آخری می گویند تخییر (القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۹)

وضع: گاهی وضع رو به معنای رفع استعمال می کنیم. مثلاً در برائت بحث از وضع می شود که معنای لغوی است و به بحث ما ربطی ندارد

دو معنای اصطلاحی دارد:

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

حکم وضعی بر دو قسم است:

۱. آنکه موضوع حکم تکلیفی است. یعنی در حقیقت حکمی است که شده پایه و اساس برای سامان دهی

احکام تکلیفی مثل زوجیت: همینکه می گوید هو زوج و هی زوجه باعث می شود برای طرفین و اشخاص

ثالث احکامی ایجاد شود (مثل حرمت نکاح با دیگران، یا حرمت نکاح مازاد بر چهار تا، یا غیر حق ندارد از

زوجه کسی خواستگاری کند یا میان زوجین فاصله و جدایی بیندازد)

۲. گاهی احکام وضعی منتزع از حکم تکلیفی است. مثلاً نماز واجب است و رکوع دارای عنوان جزئیت است

که می شود حکم وضعی

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

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

البته اموری مثل جزئیت اصلاً قابل جعل شارع نیست، یعنی قابلیت جعل شدن ندارد. رکوع یا جزء نماز قرار داده شده

است و یا قرار داده نشده است. مثلاً من نجار یک صندلی با چهار پایه درست کرده ام. دیگر دست من نیست که

بگویم این مثلاً پایه سوم جزء صندلی نیست یا اصلاً این صندلی هیچ پایه ای ندارد. همچنین دست من نیست که

عنوان جزئیت را برای یک چوب خارجی قرار بدهم. این ها امور عقلی هستند. این ها دست من نیست. اصلاً دست شارع نمی‌رسد به احکام انتزاعی

جلسه ۹

فرق بین امور انتزاعی و واقعی و اعتباری چیست؟

امور بر سه قسم هستند:

۱. واقعی: گاهی اوقات با پسوند و گاهی با پسوند تکوینی استفاده می‌شود. اموری هستند که مجرد یا مادی که در عالم تکوین عینیت یافته‌اند. در عالم تکوین ثبوت یافته‌اند. تمام مقولات عشر از جوهر تا نه قسم عرض همه جزء امور واقعی عینی‌اند. شاخصه امور واقعی و تکوینیات این است که ذهن هیچ نقشی در پیدایش اینها ندارد نه به عنوان جاعل و نه به عنوان منتزع. به بیان دیگر اینها در حقیقت هستند چه ذهنی باشد که درکشان کند و چه ذهنی نباشد.

۲. اعتباری: گاهی اوقات با نام انشائی و جعلی. اموری هستند برساخته ذهن و یافته ذهن. در اینها ذهن نقش خالق و جاعل ایفاء می‌کند و وراء جعل و اعتبار هیچ واقعیتی ندارند. تمام احکام مولوی شرعی و عرفی از سنخ امور اعتباری‌اند. احکام وضعی هم اگر به جعل مولی باشد چنانکه شهید صدر این مقوله را پذیرد می‌تواند همه در ضمره امور اعتباری باشد.

۳. انتزاعی: عبارت است از نسبت یک شیء به شیء دیگر، نسبتی که عقل اون رو ادراک می‌کند و تا عقل نباشد اون نسبت احراز نمی‌شود. این نسبت در عالم تکوین وجود مستقلاً ندارد و اگر وجودی هست از آن طرفین نسبت است. نسبت این پایه به صندلی (جزئیت) امری انتزاعی است و یا نسبت وضوء به نماز (شرطیت) اینها همه انتزاعی است. مولیت، علیت، موافقت، مخالفت، سبق، لحوق، راست، چپ... تساوی، تباین، من وجه و...

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

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

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

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

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

احکام وضعی از حیث ماهیت بر دو قسم هستند

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

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

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

اگر منشأ انتزاع هست پس منتزع هم هست

احکام وضعی قسم اول ۱. نمی تواند انتزاعی باشد و ۲. می تواند اعتباری باشند

نمی تواند انتزاعی باشد زیرا موضوع حکم تکلیفی است و موضوع حکم تکلیفی یعنی سبب حکم است و آنچه منتزع از حکم تکلیفی است یعنی منتزع و نمی شود که یک شیء هم سبب باشد و هم مسبب.

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

جعل احکام وضعی کاملاً عقلانی است. عده ای گفته اند که جعل احکام وضعی لغو است. وقتی احکام تکلیفی است دیگر چه نیازی به احکام وضعی هست؟ یعنی شما احکام وضعی را برای احکام تکلیفی می خواهی، حالا اگر احکام تکلیفی را وضع نکنی که جعل احکام وضعی لغو می شود و اگر احکام تکلیفی را بیاوری خوب احکام را ببر روی خود احکام تکلیف چرا می بری روی احکام وضعی. مثلاً بگو الدم یحرم شربه، یحرم صلاة معه و... دیگر چه نیازی است به جعل نجاست و...

لذا لغو می شوند. اما ما با آوردن مثال از کلیه نظام های حقوقی دنیا می گوییم امری کاملاً رایج است.

جعل امور انتزاعی (وضع از نوع دوم) را می گفتند که جعلش امتناع ذاتی دارد ولی حکم وضعی نوع دوم را عده ای جعلش را امتناع وقوعی دانسته اند.

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

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

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

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

چهارم. دانشمندان و نخبگان علمی و...

و...

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

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

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

جلسه ۱۰

قاعدهای داریم با عنوان قاعده اشتراک

از حیث مکلف: همه ی مکلفین در حکم با یکدیگر مشترکند

از حیث متعلق: قاعدهای هست با عنوان عدم خلو واقعه عن حکم، (البته واقعه های متعلق حکم انسان نه افعال یک واقعه در کلهکشان دیگر)

دو نکته:

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

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

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

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

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

معیار و مناط تنجز اثبات فعلیت است ولو تعبداً

نکته سوم: خیلی از احکام واقعی ممکن پیدا شوند که مختص عالمین هستند همچنین خیلی از احکام ممکن است که مختص جاهلین یعنی مختص ملتفتین به جهل هستند

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

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

احکام مختص جاهلین: برای این قسم نمی‌شه احکام ظاهری رو مثال زد چرا که فرض بر این شد که منظور از قاعده اشتراک ناظر به احکام واقعی است. در هر حکمی که موضوعش شک باشد لزوماً شما با شک مواجه نیستی.

ادله قاعد اشتراک:

در کلمات شهید صدر چهار استدلال برای اثبات دیده می شود

دلیل اول: اخبار مستفیضه

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

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

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

پس منظور از روایات چیست؟

سه احتمال میشه در کلام شیخ داد:

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

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

دسته سوم اخبار: اطلاق ادله خود احکام واقعی

پس اخبار مستفیضه رفت کنار

دلیل دوم: اطلاق ادله خود احکام واقعی

ادله احکام واقعی مقید به علم مکلف نشده اند.

دلیل سوم: اتفاق علمای امامیه

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

دلیل چهارم: برهان عقلی

احکام واقعی اساساً محال است که مختص به عالم باشد.

استدلال مبتنی بر یک دور است

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

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

جلسه ۱۱

بحث ما در چهارمین استدلال برای قاعده اشتراک بود.

مرحوم شهید صدر این حلقه دور را قبول ندارد.

حکم در دو مرحله ثابت می شود:

۱. مرحله جعل: وقتی که مولی به تبع اراده خود حکمی را بر موضوعی جعل می کند. (جعلت وجوباً علی

المستطیع) در صدر اسلام = علت این جعل اراده مولی است (نام دیگر: مرحله اعتبار)

۲. مرحله مجعول: مرحله ای که حکم جعل شده در مرحله پیشین به تبع تحقق موضوعش در خارج در حق

مکلف خاص فعلیت می یابد. به تبع تحقق وجود استطاعت در وجود تو فعلی می شود. همین امروز صبح

که یک ارث به تو رسید. (نام دیگر: مرحله فعلیت)

در قوانین عادی هم همین است، پدر ساعت ده صبح حکم را جعل می کند که بچه ها ساعت ده به بعد دیگر

تلویزیون نبینند ولی ساعت ده شب حکم به فعلیت می رسد.

این ها در احکام وضعی هم جاری است.

یعنی شارع وقتی می گوید من حاز الملك الان این جعل شد ولی به فعلیت رسیدن آن متوقف بر تحقق موضوع آن

است یعنی من بروم یک چیزی را حیازت بکنم تا حکم به فعلیت برسد.

حالا که گفتیم علم دو مرحله دارد. علم به حکم هم می تواند دو نوع باشد: علم به جعل و علم به فعلیت

گاهی علم پیدا می کنی که شارع وجوب حج را برای مستطیع قرار داده است

گاهی علم پیدا می کنی که مستطیع شدی و وجوب حج به فعلیت رسیده

حل مشکل دور: اینکه می گوییم علم به حکم در موضوع حکم اخذ شده بدین معناست که علم به جعل حکم در آن

اخذ شده است در نتیجه می توان گفت فعلیت حکم منوط به علم به جعل حکم است.

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

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

پس منظور علما شیعه از اشتراک احکام چیست؟

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

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

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

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

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

اما ثمره انکار قاعده اشتراک چیست؟

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

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

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

ثمره بحث در اجزاء است.

تصویب معتزلی:

عامه اصل عملی ندارند

جلسہ ۱۲

تصویب معتزلی: در اینجا ہم دو گونه حکم برای خداوند متعال ادعا شده است. حکمی کہ نبی اکرم از جانب خدا آورده است کہ برای عالمان است و برای آن دسته از جاهلان کہ امارہ یا اصل موافق حکم واقعی اقامہ شدہ است. حکم برای کسانی کہ مفاد امارہ و اصلشان خلاف حکم واقعی است. در موضوع این دستہ از احکام دو موضوع اخذ شدہ: ۱. جہل بہ حکم نبوی ۲. مخالفت مودی امارہ یا اصل با توجہ بہ اینکه این جاهلان از دو حالت خارج نیستند: یا مودای اصل و امارہ مطابق با واقع است و یا خلاف واقع، در ہر صورت حکمش مطابق با حکم اللہ خواہد شد. اشعری ہا با توجہ بہ اینکه قائل بہ تبعیت احکام از ملاکات نیستند دلیلی نمی بینند تا از این جہت نظریہ شان را توجیہ کنند ولی معتزلی ہا بہ این مسئلہ نیاز دارند بر ہمین اساس می گویند: احکام تابع ملاکاتی ہستند کہ ثابت در حق جمیع است. ملاک شامل ہمہ اینہاست. اما آن جاہلی کہ امارہ اش خلاف درآمدہ مصلحت عمل بہ این امارہ مخالف پوشش می دہد آن امارہ فوت شدہ را. مثلاً مصلحت نماز جمعہ برای ہمہ واحد است ولی من کہ بہ سبب امارہ نماز ظہر خواندم یک مصلحتی گیرم می آید کہ جبران کنندہ آن است. می خواہیم دو تا تصویب رو رد کنیم: تصویب اشعری پارادوکس دارہ: امارہ حجت شدہ تا برای جاہل کشف از حکم واقعی کند. پس باید یک حکم واقعی باشد تا معنی داشتہ باشد رسیدن بہ واقع. از طرفی شما گفتید کہ باید یک امارہ ای باشد تا حکم واقعی بیاید. (این دور است) اما رد تصویب معتزلہ اشکال ثبوتی ندارد بلکہ اشکال اثباتی است یعنی بہ خاطر آن چہار دلیل مذکور باید احکام را مشترک دانست.

جلسہ ۱۳

احکام واقعی و ظاہری

شہید صدر حکم شرعی (وضعی یا تکلیفی) را بہ دو قسم واقعی و ظاہری تقسیم می کنند.

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

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

شک هم از آن حکم متقدم یک رتبه متاخر است.

این تعریف شهید صدر دو تا سوال ایجاد می‌کند:

سوال اول: این قید مسبِق برای چیست؟

۱. قاعداً شهید صدر می‌خواسته بفرماید: هر حکمی که در موضوعش شک در حکم دیگری اخذ شده باشد

لزوماً حکم ظاهری نیست. مثلاً اگر شارع بفرماید اگر شک به حکم روزه داشتنی به عنوان حکم واقعی نماز

بخوان. این حکم در موضوعش شک اخذ شده ولی حکم ظاهری نیست.

۲. همیشه حکم مقدم است بر منجز یا معذّر لتقدم کل معروض علی عارض (یعنی اول باید یک حکمی باشد

بعد تو باید ثابت کنی که موافقت با آن استحقاق عقاب دارد (منجزیت) یا استحقاق عقاب ندارد (معذریّت)

لذا فرمودند حکم ظاهری آن است که در آن شک در حکم مسبِق اخذ شده باشد. بنابراین تقریر شما نمی‌توانی وجوب صلاة را حکم ظاهری بدانی.

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

اولاً در تعریف حکم واقعی نمی‌توان از کلمه واقعی استفاده کرد چرا که تعریف دوری می‌شه، یعنی همیشه گفت حکم واقعی آن است که در موضوع آن شک در حکم واقعی اخذ نشده باشد.

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

حکم ظاهری جهل به حکم ظاهری دیگری اخذ شده است. مثلاً من شک دارم که نماز بر من واجب است یا نه

(در اینجا در موضوع شک در حکم واقعی اخذ شده)، اما گاهی من شک می‌کنم که آیا استصحاب در شرع تشریع

شده است یا نه؟ در اینجا شک من در حکم ظاهری است و خبر زراره که می‌گوید لا تنقض الیقین بالشک در حق

من حجت می‌شود. در اینجا در موضوع حجیت دلیل خبر زراره شک در حکم ظاهری اخذ شده است.

این به نظرم درست نمی‌رسد

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

من حجت است یا خیر؟

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

یک باب به کتاب اضافه بشود با عنوان قانون گذار بودن شارع

مراحلی که سبب می شود حکم در نفس مولی یا قانونگذار شکل بگیر وقتی بیان می کند و زبان می چرخاند می شود مرحله اثبات

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

و همین که دستور بدهد می شود مرحله اثبات

جلسه ۱۴

احکام واقعی و ظاهری

احکام یک فرآیندی در نفس مولی طی می کند و سپس بر زبان مولی جاری می شود. مرحله اول را مرحله ثبوت و مرحله بعد را مرحله اثبات می گویند.

مرحله ملاک یا ادراک ملاک از سوی مولی. نظر می کند مولی به فعل بر اساس مصالح و مفاسدی که دارد. گاهی مصلحت فعل غلبه می کند بر مفاسد اش و گاهی مفاسد فعل غلبه می کند بر مصلحتش.

در دنیای تکوینی کمتر چیزی است که مصلحت محض یا مفاسد محض داشته باشد

ایمان بالله مصلحت محضه و کفر بالله مفاسد محضه دارد ولی همه احکام اینطور نیستند.

نکات:

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

۲. در احکام شرعی مصلحت و مفاسد نسبت به بشر سنجیده می شود و علت هم آن است که شارع نیازی به این مصالح و مفاسد ندارد

۳. ملاکات جزء مفاهیم مُشکَّک هستند یعنی شدت و ضعف می پذیرند، نه متواطی

مرحله بعد مرحله اراده است:

نکته

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

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

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

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

اما عنصر سوم، اعتبار

چند نکته:

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

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

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

۳. اعتبار عنصر ضروری در مرحله ثبوت نیست.

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

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

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

علت عدم ضرورت چیست؟

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

فہم ارادہ مولی ضرورتاً بہ انشاء و جعل نیست

در واقع مرحلہ اثبات متوقف بر مرحلہ اعتبار و جعل نیست و ممکن است ارادہ خود را بہ طریقی بہ غیر از ابراز اعلام کند.

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

غالباً موالی، قانونگذاران از عنصر اعتبار بہ عنوان عملی کہ موجب نظم یافتن ارادہ می شود بہرہ می گیرند. گاهی باید بہ ارادہ شکل و نظم داد. در حقیقت اعتبار یک وسیلہ است کہ مولی نقطہای کہ در آن طاعتش را مطالبہ می کند مشخص می کند بہ تعبیر شہید صدر مرکز حق الطاعتش را در آن معلوم می کند. راہکارش استفادہ از عنصر اعتبار است.

یعنی از عنصر اعتبار استفادہ می کنی تا ارادہ رو ببری روی مقدمہ یا ہر موضوع دیگری کہ می خواهی فرض کنی پدری می خواہد پسرش را بہ عالم شدن تشویق کند.

در اینجا پدر مصلحت را در عالم شدن می بیند (ملاک)، حب شدید نسبت بہ عالم شدن پسر پیدا می کند (ارادہ) در ہمینجا اگر اطلاعت پدر بر پسر واجب باشد و پسر بہ ہر دلیلی از ارادہ پدر مطلع گردد بر او اطاعت واجب است.

اما می تونہ بہ مرحلہ اعتبار برود چون با یک فرآیند اعتباری مواجہ ہستیم می تواند بہ اعتبارش یک فرم خاص بدهد. یعنی همانطور کہ می تواند بگوید: جعل می کنم بر ذمہ فرزندم آخوند شدن، می تواند بستہ بہ اغراضی کہ دارد تدبیری ببیند اگہ مستقیم بگویم برو آخوند بشو غیر مستقیم اوامری دیگری بہ او می کند. مثل اینکہ برو با فلانی دوست شو، برو فلان مسجد نماز بخون، برو...

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

۴. غرض کہ خیلی استفادہ می شود همان مراد است و مراد ہم معلول قہری ملاک است.

پس از طی شدن مراحل ثبوتی یک حکم وارد مرحلہ اثبات می شویم. بہ غیر از برنامه ای کہ مولی ممکن است در مرحلہ اعتبار داشته باشد ممکن است در مقام اثبات ہم یک برنامه ای داشته باشد. کی بگویم؟ چطور بگویم؟ بہ کی بگویم تا بہ او بگویم؟ بہ چہ لحنی؟ بہ او ہدیہ بدہم یا ہمینطوری بگویم؟

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

نظامات عقلائی تصمیم گیری

در سطح حکومت ها همین مراحل دیده می شود.

قانون واکسیناسیون زیر ۶ سال

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

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

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

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

جلسه ۱۵

آیا می شود با وجود حکم واقعی، حکم دیگری با عنوان حکم ظاهری وجود داشته باشد یا خیر؟

شبهاتی وجود دارد که اجتماع حکم ظاهری و واقعی را در کنار هم نشانه رفته است و می خواهد بگوید جعل حکم ظاهری بنابر مبنای امامیه ممکن نیست.

اولین برهان یا شبهه، شبهه تضاد است.

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

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

نکات:

۱. چرا اجتماع ضدین همیشه اجتماع دو حکمی که هر چند یکی واقعی و دیگری ظاهری. علت اجتماع ضدین این است که مرحوم مصنف در حلقه ثانیه یک مطلبی دارند (ص ۱۷۸، التضاد بین الاحکام التکلیفیه) اینجا آقای صدر معتقد است میان احکام تکلیفی تضاد است و البته ریشه این تضاد بر می گردد به مبادی احکام تکلیفی (ملاک و اراده) به این معنی که مبدئی که پشت وجوب است از سنخ مصلحت است و آنچه پشت حرمت است مفسده می باشد و چطور می شود ملاک در یک فعل هم مفسده غالب باشد و هم مصلحت غالب باشد.

گفتیم اراده معلول ملاک است و همان تضادی که در مقام ملاک است منجر میشه به عالم اراده. نمی شه هم بغض شدید باشد و هم حب شدید. بنابراین بین احکام خمسّه تضاد وجود دارد به اعتبار تضاد در مبانی احکام.

اما اجتماع مثلین چرا محاله؟

در اینجا هم به مبادی بر می گردد زیرا به این خاطر است دو اراده نمی تواند بر یک مراد جمع شود و اجتماع دو اراده نسبت به یک شیء از اجتماع مثلین و محال است. چطور؟ اراده نسبت به یک شیء قابل تکرر نیست. نمی شود در یک مقطع زمانی شما نسبت به یک شیء دوباره اراده کنی بلکه اراده تنها شدت و ضعف می پذیرد. از یک سو قوی می شود و از سوی دیگر ضعیف

نمی تونی بگویی من یک اراده دارم نسبت به یک فعل یا دو اراده. تعدد در اراده معنی ندارد. از آنجایی که دوئیت و تعدد در اراده که مبدأ احکام تکلیفی است محال است، تعدد و تکرر در احکام برآمده از این مبادی نیز محال است. نهایتاً شارع یک فعل را واجب موکد بکند نه اینکه دوباره آن را واجب کند.

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

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

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

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

شبهه دوم (تفویت ملاک، نقض غرض):

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

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

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

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

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

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

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

نکته چهارم: اینجا بحث از تفویت ملاک است و تنها بر مبنای ادله مطرح می‌شود و بر مبنای اشعری‌ها قابل طرح نیست

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

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

جلسه ۱۶

شبهه ثالثه

این شبهه را ذیل چند بند توضیح می دهیم:

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

ما نمی دانیم مخالفت با این حکم واقعی مشکوک موجب استحقاق عقاب ماست یا اینطور نیست. اگر موجب استحقاق عقاب باشد به این معناست که حکم واقعی مشکوک منجز شده است اما اگر استحقاق عقابی در کار نباشد یعنی حکم واقعی مشکوک مورد تعذیر واقع شده است.

به بیان دیگر، سخن از تنجیز، سخن از استحقاق عقاب در فرض مخالفت است، سخن از تعذیر، سخن از عدم استحقاق عقاب در فرض مخالفت است.

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

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

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

بند ج: ما می خواهیم شبهه را بر اساس قاعده قبح عقاب بلایان تقریر کنیم.

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

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

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

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

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

یعنی اونی که ممکنه کاربرد نداره و اونی که کاربرد نداره

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

بند ۲: جعل حکم ظاهری از سوی شارع مقدس لغو است (صغری) چون اگر معذر باشد تحصیل حاصل است و اگر منجز باشد محال است.

لغو از سوی شارع محال است (کبری)

جعل حکم ظاهری محال است (نتیجه)

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

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

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

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

اصولپون در رد شبهه تضاد و تماثل وجوهی را برشمرده اند که ما به سه پاسخ اشاره می کنیم:

اولین پاسخ برای محقق نائینی است: مرحوم محقق نائینی در نیم خط می فرمایند این شبهه مبتنی است بر یک مسلک مردود به نام جعل حکم مماثل.

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

۱. جعل حکم مماثل

۲. جعل طریقت

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

پس چیزی به نام حجیت اماره وجود ندارد. حجیت اماره اگر بخواهد وجود داشته باشد یک حکم وضعی است. در واقع اینها می گویند این حجیتی که شما می گوئید یک حکم انتزاعی است از جعل متعدد که شارع رقم زده. به این معنی که اگر مکلفی مبتلا به جهل بود، شارع در حقیقت آمده است مودی این اماره را در حق او جعل کرده است. اگر خبر ثقه بگوید لحم الارنب حرام، شارع جعل کرده حرمت لحم ارنب را. و اگر خبر ثقه بگوید لا بحث بلحم الارنب در واقع حلیت را جعل کرده است.

در حقیقت شارع مقدس وقتی که می گوید خبر ثقه حجت است در واقع اینجور گفته است جعلت علیکم ما اخبر عنکم ثقه، بر شما هر آنچه که ثقه از آن خبر بدهد جعل کرده ام.

اینجا چون ما مخطئه هستیم و نه مصوبه، و قائل به اشتراک احکام هستیم. باید کاری کنیم که احکام در واقع مشترک هستند بین عالم و جاهل.

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

نکات:

۱. مرحوم محقق نائینی این اشکال را متوجه شیخ انصاری کرده است (فوائد الاصول ج ۳، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ اجود، ج ۲، ص ۱۷۶؛ هر دو تقریر فرمایشات جناب نائینی است) ایشان می فرماید که شیخ انصاری چنین مسلکی دارد و وی باید پاسخ دهد. ولی عبارات مرحوم شیخ در پذیرش مسلک جعل حکم مماثل خیلی واضح نیست ولی یکی از عباراتی که شاید بتوان از آن چنین برداشتی کرد عبارت فرائد الاصول ج ۱، ص ۴۵۷ است.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: والحاصل... مضمون اوامر الظاهرية (مودی اماره) همان مراد واقعی شارع است لا علی سبیل الحقیقه لکن علی سبیل الجعل.

۲. نکته دوم: می دونید چرا می گویند نظریه جعل مماثل در حالیکه ضرورتاً حکم ظاهری مطابق با حکم واقعی نیست. پس مماثل با چی است؟

وجه تسمیه در این است که اینها در واقع معتقد هستند که احکام ظاهری همانند احکام واقعی تکلیفی است. همانطور که در واقع احکام تکلیفی جعل شده است در ظاهر هم احکامی تکلیفی جعل شده است و

این مماثلت در نوع حکم نیست بلکه در اصل تکلیف است. ولی خوب مرحوم نائینی مخالف این نظریه است و قائل به جعل طریقت است نه حکم مماثل.

۳. نکته سوم: مسلک جعل حکم مماثل را فقط در باب امارات ذکر می کنند و نه در مطلق حکم ظاہری. مرحوم صدر هم با اینکه بحث را با مطلق حکم ظاہری استارت زد ولی گاهی این ور می برند در بحث امارات

اونایی که طراح این نظریه هستند می خواستند این نظریه را برای پاسخ به اشکال در امارات جعل کنند و الا در احکام ظاہری جواب دیگری دارند.

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

جلسه ۱۷

بحث ما مربوط می شد به شبهه تضاد و تماثل که در برابر جعل حکم ظاهری می ایستاد و ادعا می کرد اگر قرار است احکام ظاهری وراء احکام واقعی جعل شوند کار یا به اجتماع ضدین منتهی می شود یا اجتماع مثلین. اولین جواب از محقق نائینی بود که ایشان تقصیر را انداختند گردن مسلک شیخ انصاری که قائل به جعل مماثل بودند.

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

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

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

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

توضیح عدم وجود تضاد:

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. برای توجیه کلام محقق نائینی لسان بعضی از احادیث به کمک می آید. مثلاً در وسائل الشیعه ۲۷، ۱۵۰ هست، توقیع شریف که در عصر غیبت صغری رسیده است فانه لا عذر لاحد من موالینا (دوست داران ما) فی التشکیک فی ما یرویه عنا ثقاتنا. اصلاً جای تشکیک نیست. خوب این حدیث شریف با مسلک جعل علمیت تطابق دارد. چطور؟

اینکه می فرماید تشکیک نکن، این در جایی است که انسان علم داشته باشد و در حالیکه شما علم نداری، پس انگار امام دارند می فرمایند به این ظن کسوت علم بپوشان. اینجا هم تعبداً جای تشکیک نیست.

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

۳. مرحوم محقق نائینی خودشان تصریح دارند که پاسخشان فقط و فقط مربوط می شود به یک قسم از دو قسم احکام ظاهری و آن هم حجیت اماره است (فوائد الاصول، ۳، ۱۰۵ تا ۱۰۸) و نهایتاً با یک درجه تعمیم نهایت معتقدند اصول عملیه تنزیلیه را هم پوشش می دهد. یعنی قسم اول از قسم ثانی حکم تنزیلی. (اجود، ۷۸ و ۷۹) هر دو تقریرات بحث ها آقای نائینی است، اولی به قلم کاظمی شوشتری است و دومی به قلم آقای خوئی

البته ایشان اذعان دارند که برای اصول عملیه غیر محرز باید چاره دیگری اندیشید چرا که اصلاً کشفی وجود ندارد که بخواهیم بگوییم تمیم کشف شده است.

۴. مسلک محقق نائینی در واقع مبتنی است بر قاعده قبح عقاب بلایان، ریشه گرایش او به این مسلک اعتقاد او به این قاعده است. چطور؟

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

پاسخ شهید صدر به پاسخی که محقق نائینی زحمت کشیدند

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

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

یک فعل را نمی شود هم مفسده ملزمه غالب باشد و هم مصلحه ملزمه

یک فعل نمی شود هم متعلق حبّ شدید مولی باشد هم متعلق بغض شدید مولی باشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

محقق نائینی در جایی به دنبال رفع محذور است که اصلاً محذوری متوجه آن نیست و در جایی که محذور حقیقتاً وجود دارد، پاسخ ایشان ساکت است.

ولی اگر مبادی در متعلق حکم نباشد و مبادی در نفس طریقت باشد.

جلسه ۱۸

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

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

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

۱. در مرحله مبادی، گفتیم هر حکم تکلیفی مبادی خاص خود را می طلبد
۲. امثال: ایشان می فرماید اگر مبادی را غمض عین کنیم و چشم بپوشانیم می بینیم در مرحله امثال شخص مکلف دچار ابهام و سر در گرمی است. وجوب و حرمت هر کدام در مرحله امثال مقتضیات خود را دارد. حتی وجوب و استحباب هم با هم جمع نمی شود. وجوب ترک را ممنوع می کند ولی استحباب ترک را تجویز می کند.

اگر کسی بتواند حکم ظاهری را به طوری تفسیر کند که در این دو مرحله به مشکل نخورد، پس و مشکلی نیست

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

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

فرض کنید پدری دوست دارد که پسرش حرف مادرش را گوش کند و از طرف دیگر دوست ندارد که پسرش به کوچه برود. اما به پسرش امر می کند که به حرف مادرش گوش کن. در اینجا ممکن است مادر به پسر بگوید که در کوچه نرو ولی این ها ربطی به هم ندارد یعنی به همچین آدمی در عرف نمی گویند گیج.

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

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

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

الان تو این فرض ما اگر از بچه پرسى چرا به كوچه نرفتى ميگه به امر بابا نرفتم. اگر بگن چرا رفتى داخل كوچه ميگه كه به امر پدر رفتم. الان فرض بر اين است كه از حيث مبادى اين بچه توجيه شد اما از جهت امثال چه بايد كرد؟

ايشان مى فرمايند غصه اين را نخور و در اين مرحله هم هيچ تضادى نيست. چرا كه تضاد در جايى است كه هر دو حكم متضاد براى مكلف ثابت بشوند. اما در فرض ما فقط حكم ظاهرى ثابت است. زيرا ثبوت حكم ظاهرى منوط به جهل حكم واقعى است و الا اگر طرف مى دانست كه حكم واقعى چيست كه ديگر حكم ظاهرى موضوع پيدا نمى كرد.

به بيان ديگر، حكم واقعى وقتى واصل نشود مكلف، مطالبه اى به او از در مقام امثال ندارد. مطالبه از او فقط در مقام امثال است.

۱. مرحوم محقق خوئى اعلى الله مقامه از قضاء وقتى فرمايش استادشان آقاى نائينى رو تقرير مى كنند با تعبير «جداً متين» به استقبالش ميرن اما در عين حال پاسخ خودشان را نيز ارائه مى كنند. اگر يادتان باشد قبلاً گفتيم نقطه نگاه مرحوم نائينى فقط امارات است و نهايتاً اصول علميه محرز. پاسخ محقق خوئى نيز چون اين پاسخ را به كلام بخش هاى مى دهند كه كلام نائينى پوشش نمى دهد (اصل علميه غير محرز) اما بعد اينكه اين پاسخ را بيان مى كنند مى فرمايند با اين پاسخ ما مى شود مشكل تضاد رو در تمام اقسام حكم ظاهرى (حجيت امارات و كلييه اصول علميه) حل كرد. (مصباح الاصول، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۱۱) (دراسات، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱)

۲. مرحوم محقق خوئى يك پاسخى هم به شبهه اجتماع مثلين دارند. اينى كه ايشان اينجا فرمودند ناظر به اجتماع ضدّين بود. اما اگر حكم ظاهرى مثل حكم واقعى در آمد چطور؟ يك پاسخى دارد كه در اينجا بنابر دلايلى نمى خواهم توضيح بدهم. فقط اشاره. از حيث مبادى دو حكم واقعى و ظاهرى ممثال هر دو مستند به يك ملاك و به يك حب هستند و يا به يك بغض هستند. نهايت اين است كه به دو شيوه كان اين ملاك و اراده براى مكلف بازگو شده است. مثل اينكه پدرى دوست دارد شما كه بچشى طلبه شى. يك بار هست براى قضيه خودش مستقيماً بهت ميگه. دو مرتبه مياد به دايت ميگه به بچه بگو برو طلبه شو. اينجا نگيد دو تا حكم شد. يكي تلفناً و يكي بهت گفتم و يكي از طريق دايبى. بلكه اينجا يك حكم است كه از دو طريق مختلف به شما رسيده. گاهى يك مصحلت در نفس مولى به صد جور نمود داشته است. مثلاً پدر مى خواهد شما بروى سر كار، يك بار دستور ميده، يك بار با لگد پرت مى كنه بيرون، يك بار مسخرت مى كنه كه كار نمى كنى و هزار صورت ديگر. (دراسات فى علم الاصول، ج ۳، ص ۱۱۲)

حالا آقاى صدر مى خوان در مقابل آقاى خويى مشغول سخن گفتن بشوند

دو تا اشكال شهيد صدر بر محقق خوئى مى گيرند:

اول: شما فرمودید در جعل حکم ظاهری مبادی نشسته. مبادی حکم ظاهری در نفس جعل آن است. آیا شما متوجه فرمایش خودتان شدید؟ یعنی نفس جعل حکم ظاهری از سوی شارع مقدس مصلحت داشته است. این یعنی نفس جعل برای مولی مصلحتی داشت و چون نفس جعل برای او مصلحتی داشت آمد اقدام به جعل کرد. این رو در اوامر عرفی می شود تصور کرد که قانون گذار بابت هر جعل فلان تومن پول می گیرد. این رو در حوزه موالی عرفی می توان تصویر کرد. اما بحث ما در احکام شرعی است. مشکله که بگیم شارع مقدس مصلحت را در نفس فعل خود دیده. یعنی در جعل دیده است، چه مصلحتی و چه فائدتی می تواند فعل برای خداوند باشد؟

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

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

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

۱. لازمه این حرف این است که به حکم عقل دیگر امثال این حکم واجب نیست و وقتی امثال حکمی

واجب نباشد دیگر این حکم نیست. بنابراین اگر قرار باشد در نفس جعل مصلحت باشد به نفس جعل مصلحت استیفاء شده است و دیگر غرضی در نفس مولی نیست تا غرض او استیفاء شود.

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

۳. یک بحثی را آخوند در کفایه دارند با الامر بالامر شیء امر ام لا؟

ایشان می فرمایند دو احتمال است: یا مصلحت و غرض خورده به نفس امر کردن یعنی کاری به چیز دیگر ندارد و می خواهد پسرش به کارگر امر کند تا امر کردن یاد بگیرد. در این حالت اگر باغ بان از هدف مولی مطلع باشد دیگر امثال کردن بر او واجب نیست. اما اگر غرض مولی تعلق گرفته به متعلق امر، در اینجا اطاعت بر عبد واجب است.

جلسه ۱۹

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

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

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

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

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

مرحوم شهید صدر اشکال می کنند این تصویری که شما از احکام ظاهری ارائه فرمودید باعث می شود که دیگر احکام ظاهری حکم نباشد، زیرا حکمیت احکام ظاهری به وجوب متابعت است و طبق تقریر شما، احکام ظاهری دیگر وجوب امتثالی نخواهد داشت. مثال هم زدیم از بحث الامر بالامر بالشیء

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

پس از تعابیر محقق خوئی این مطلب به وضوح به دست می آید. دو شاهد بر این مطلب داریم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ببینید یک کشتزاری رو فرض کنید که آکنده از گل های مختلف است، یکی گل داده، یکی خوشه داده، یکی اساساً علف هرز است و... اگر شما این کشتزار را از دور ببینید به شما بگویم چه رنگی می بینید می گوئید سبز اما اگر از نزدیک به این کشتزار نظر بیفکنید الوان مختلفی را خواهید دید. چه بسا تیرگی بخش هایی رو هم ببینید. پس از دور فقط سبز می بینید ولی وقتی نزدیک می شوید رنگ های مختلف می بینید.

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

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

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

فرض ما مربوط می شود به پدری که سختگیرانه در مورد هر بازی فرزندش نظر می دهد.

اگر پدر نبود، فرزند چه تکلیفی دارد؟ اینجا پدر یک نظر به صورت کلی یک نظر به قضیه می کند و می بیند که مصلحت آزاد بودن بچه به مفسده محتمله موجود در بعضی از بازی ها غلبه پیدا می کند، حکم به ترخیص می دهد.

از اون طرف اگر خیلی احتیاطی بوده باشد پدر، در اینجا حکم به احتیاط می کند. می شود این پدر را به ضد و نقیض گویی متهم کرد؟ خیر.

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

بنابراین: احکام ظاهری ملاکات مستقلاً در متعلقات خود ندارند تا با ملاک احکام واقعی متماثل یا متضاد محسوب شود. بلکه ملاکات یکی است ولی زاویه دید ها فرق می کند. ما خیلی وقت ها از نزدیک که نگاه می کنیم یک طور می بینیم یک نظر می دهیم و گاهی در کل نگاه می کنیم یک نگاه دیگری می دهیم.

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

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

جلسه ۲۰

خلاصه ای از بحث جلسه قبل و بعد نکات بحث:

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

را در نظر می گیرند و آن جایی است که شک در اصل تکلیف است ولی پای دماء و عروض مردم در میان است. اینجاست که حکم به احتیاط، به تکلیف ظاهری می کنند. اگر شبهه وجوبیه است به شما می گوید بناء بر وجوب بگذار، اگر شبهه تحریمه است به شما می گوید بناء بر حرمت بگذار.

باز ممکن است نظر بکند به شکوکی حالت سابقه دارد، حالت سابقه متیقنه، ببیند در این فرض مکلف علم دارد به وجوب نماز جمعه در عصر ظهور لیکن شک دارد به بقاء وجوب تا عصر غیبت، در این حالت حکم به وجود وجود و استصحاب حکم کند. حالا نمونه ها رو بعداً به تفصیل خواهیم گفت. مثلاً در حجیت امارات شارع مقدس به نوعی دغدغه حفظ ملاک اهم را دارد. اگر دوستان دقت بفرمایند فرمایشان ایشان نه فقط پاسخ به شبهه تضاد و تماثل است بلکه پاسخ به شبهه نقض غرض (یعنی شبهه دوم) نیز خواهد بود.

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

نکات

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

۲. در مقابل الزام اباحه است. اباحه بر دو قسم است: اقتضائی و لا اقتضائی الزامات همیشه اقتضائی هستند ولی اباحات گاهی لا اقتضائی هستند. برای آنکه فعلی متعلق تکلیف باشد حتماً باید ملاک مقتضی تکلیف و الزام در آن وجود داشته باشد ولی برای آنکه فعلی متعلق تکلیف نبوده باشد همین قدر که این فعل تهی از ملاک مقتضی الزام باشد کفایت می کند. به این معنی که افعالی که محکوم به اباحه واقعی می شوند گاه به این جهت محکوم به اباحه واقعی می شوند که اساساً دلیلی بر الزام مکلف بر آن ها وجود ندارد. اما رفقاء گاهی اوقات یک فعل محکوم به اباحه می شود درست به همان علتی که محکوم به الزام می شود. یعنی در خود همین فعل اقتضاء آزادی مکلف به صورت مکلف وجود دارد. یعنی ملاکی است که پس می زند هر نوع الزامی را. روی همین اساس می گوییم اباحات بر دو قسم

هستند: اباحتی که فاقد هر نوع ملاک بر الزام هستند و اباحتی که از سر وجود ملاک مقتضی اباحه مباح شده اند.

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

مثال دوم: شما در یک مجلس نشسته اید و سکوت اختیار کرده اید. این سکوت می تواند ناشی از دو دلیل باشد: ۱. گاهی حرفی برای گفتن ندارید و چیزی که بخواهید بگویی بر زبانتان جاری نمی شود: این از سنخ مباحات بدون اقتضاء است. اما گاهی در محفل و انجمنی سکوت می کنید به این دلیل که صلاح را در سکوت می بینید. به جهت اینکه ملاک و مصلحت در سکوت است. این دومی می شود از سنخ ملاکات اقتضائی.

۳. یک بحثی اینجا مطرح است از بحث های کشار و اون این است که مقسم در تقسیم اباحه به اقتضائی و لا اقتضائی چیست؟ مقسم اباحه بالمعنی الاعم است یا اباحه بالمعنی الاخص. اباحه به معنا اخص حکمی است از میان ۵ حکم تکلیفی. اما اباحه بالمعنی الاعم در حقیقت نقطه مقابل الزام است فقط یعنی در مقابل دو حکم تکلیفی از اون ۵ حکم است. (مقابل وجوب و حرمت). مقسم در بعضی از این کتاب ها اباحه بالمعنی الاخص معرفی شده است. اما واقعیت این است که مقسم اباحه بالمعنی الاعم است. این اباحه بالمعنی الاعم است که گاه به جهت فقد ملاک مقتضی الزام چنین شده و گاه به جهت ملاکی که مقتضی اباحه بوده است. چرا؟ علت چیست؟ مقتضای ملاک اباحه اقتضائی از لا اقتضائی چی بود که معیار تقسیم همین محسوب می شد؟ مقتضای ملاک اباحه اقتضائی این بود که آزادی مکلف در عمل محفوظ بماند. خوب این آزادی مکلف در مستحبات و مکروهات هم محفوظ است. شما می توانید هر مستحبی را ترک کنید بدون اینکه با عقاب مولی مواجه شوید. دوم اینکه منعی وجود ندارد یک فعل مجمع ملاکات مختلف باشد. اصلاً ما یک بحثی داریم با عنوان اجتماع امر و نهی. اصلاً شرط اینکه یک فعل وارد بحث تراحم شود این است که واجد ملاکین باشد. لذا مشکلی ندارد که یک فعل دارای چند ملاک بوده باشد. مثل هر دارویی که دارای تاثیرات مثبت و منفی است. منتهی در نهایت شارع که بخواهد روی فعل حکم کند ملاک غالب را معیار قرار می دهد. لذا امر می کند و دستور می دهد که این دارو را بخور. لذا یک فعل هم می تواند یک مصلحتی داشته باشد مقتضی استحباب و هم مصلحتی داشته باشد مقتضی برای اطلاق العنان.

مثل توصیه های شغلی والدین برای فرزندان، به پسر می گوئیم دوست داری بچه چه کاره بشه میگه دکتر، ولی می پرسی الزامش می کنی؟ میگه نه. یعنی در عین حال که دوست دارد فرزندش را در کسوت دکتري ببیند، اطلاق العنان فرزند را در انتخاب شغل هم در نظر دارد. لذا در عین مستحب کردن او را آزاد می گذارد.

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

۴. اگر در یک مجموعه افعال (تا آخر بحث که میگیریم مجموعه افعال منظور افعالی است که به نوعی آلوده به شک و جهل مکلف است) دو احتمال وجود داشته باشد: ۱. احتمال تکلیف ۲. احتمال ترخیص و اباحه و فرض بگیریم که این اباحه محتمل از سنخ اباحات لا اقتضائی است. شکی نیست که اینجا مولی بخواهد ملاکی رو اهم قلمداد بکند در این مجموعه و بر اساس حکم کلی نسبت به این مجموعه صادر کند، ملاک تکلیف است. چرا اباحتی که محتمل در این افعال، اباحت لا اقتضائی است، یعنی کالعدم است. یعنی اصلاً ملاک نیستند. نمی شود گفت شارع آمده است بی ملاک بودن این افعال را اهم دیده لذا ملاکات اقتضای را نادیده گرفته است. لذا نمی توان گفت اباحتی که از سنخ لا اقتضاء هستند اهم می باشند. اما رفقاء خوب دقت کنید، اگر نسبت به یک مجموعه از افعال که احتمال تکلیف و ترخیص توامان می رود مولی در کنار احتمال تکلیف، احتمال اباحه اقتضائی را بدهد. اینجا است که مولی می تواند به جای حکم به احتیاط و اخذ جانب ملاکات تکلیفی محتمل حکم به اباحه و براءت کند و جانب آن ملاکاتی را بگیرد که مقتضی مطلق العنان است. ملاکاتی که اسمش ملاکات اقتضائی است. اون ملاکی که از پس ملاکات تکلیف می تونه بر بیاد، پشت اباحات اقتضائی است نه پشت اباحات لا اقتضائی.

البته فرقی هم نمی کنه مولی مولا راجع به یک مجموعه افعال سه جور احتمال بدهد یا سه جور سه جور به این صورت که احتمال بدهد ملاک تکلیف است، ملاک اباحه اقتضائی است و ملاک اباحه لا اقتضائی و یا اینکه دو جور احتمال بدهد، ملاک تکلیف و ملاک اباحه اقتضائی. تو هر دو حالت ممکنه اون چنان ملاکات اباحات اقتضائی محتمل براش اهم جلوه کند که دیگه چیزی غیر از این در مقام جعل حکم نسبت این مجموعه نبیند. یعنی فقط کافیه مولی در این مجموعه افعال احتمال ملاک اباحه اقتضائی است، همین کفایت می کند تا حکم به براءت و اباحه کند و دیگه مهم نیست گزینه های دیگر دو تاست یا یکی. ۵. یک سوال ممکنه برای بعضی از رفقاء پیش بیاد و اون اینکه آیا برای شارع مقدس هم دغدغه آزادی و اطلاق العنان مکلف وجود دارد. این حرف های روشن فکran امروزه که انسان آزاد خلق شده و ... ببینید واقعیت این است که سرشت انسان آزادی طلب است و اساساً هیچ کمالی بما هو کمال، هیچ کمال اکتسابی بدون آزادی انسان محقق نمی شود. حتی ممکنه در خود احکام واقعی علی رغم وجود ملاک مقتضی الزام،

آنچنان ملاک مقتضی اباحه قوی نزد مولی جلوه کند که ملاک غالب را ملاک اراده بداند نه ملاک الزام. زهد مگر چیز بدی است. چه بسا پشت زهد ملاک مقتضی الزام است ولی این مقوله ای نیست که الزام بپذیرد و مقوله ای است که بستر آزادی و مطلق العنان می پذیرد. شاید کسی اینطور بگوید که ظلم علی رغم مقتضی الزام، چون واجد ملاک آزادی و مطلق العنان است، واجب نشده و مباح به معنای اعم دانسته شده است.

از دید حقیر، شارع مقدس بر حسب خلقتی که در انسان تدبیر کرده است، بر حسب فطرتی که در وجود او آفریده است باید معظم احکام را در حق انسان مباح قرار بدهد. این فطرت چنین اقتضائی می طلبد و این هم نه اینکه معظم افعال معین ولو به شکل نا معین انسان آزاد باشد. یعنی در ۹۰ درصد اعمال انسان آزاد باشد و اگر قرار است الزامی باشد در ۱۰ درصد باشد. حالا ممکنه خصوص این فعلی که مباح شده مقتضی اطلاق العنان نباشد ولی در مجموع یعنی مجموعه کامل چنین اقتضائی دارد. لذا اینکه انسان نسبت به خوردن فلان گیاه آزاد باشد هیچ ملاک اقتضائی نیست اما در کلیت افعال وقتی نظر کنی می بینی باید ۹۰ درصد افعال برای انسان به اقتضاء آن فطرتی که دارد آزادی و مطلق العنان وجود داشته باشد. مثلا اگر بخواهند فرد را امتحان کنند و بسنجند لازمه اش اینه که او را آزاد بگذارند. مثل اینکه فرض کنید می خوان بچه را بر اساس نقاشی ای که می کشد روانشناسی کنیم. بچه باید آزاد باشه تا بتوان در رابطه با نقاشی او قضاوت کرد. یکسری از افعال است که انسان باید حتما در آن افعال آزاد باشد. بلکه کم کم و به طور کلان انسان باید آزاد باشد.

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

جلسه ۲۱

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

نتیجه ای که می خواهیم بگیریم این است که هیچ شبهه تضاد و تماثلی در جعل حکم ظاهری و واقعی وجود ندارد؛ در اینجا چند نکته در فرمایشان شهید صدر بیان خواهیم کرد:

۱. مصنف از واژه ضمان استفاده می کنند، چرا شهید صدر می فرمایند حفظ تضمینی ملاک اهم؟
ببینید اگر مولی حکم ظاهری هم جعل نکند باز هم ممکنه ملاک اهم حفظ بشود. در شبهات تحریمیه مولی می خواهد حرمت ظاهری جعل کند تا ما از مفاسد موجود در افعال مشتبّه الحرمة مجتنّب بمانید، حالا اگر اصلاً شما را به حال خود بگذارد و حکمی جعل نکند. در اینجا ممکن است شما خودتان را آزاد قلمداد کنید و همه این افعال مشتبّه را ترک کنید و در این صورت غرض اهم حاصل می شود منتهی این تصادفی است. اما برای اینکه تضمین شود (تضمین تشریعی، نه تکوینی) اینجاست که به شما وظیفه می کند به اجتناب از افعال مشتبّه التکلیف.

۲. تزامم حفظی: شهید صدر از این مقوله ای که منجر به جعل حکم ظاهری می شود تعبیر می کند به تزامم حفظی (بحوث، ج ۴، ص ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۶، ۲۰۳: در این صفحات تعبیر تزامم حفظی آمده است) یعنی تزامم ملاکات در مقام حفظ. ببینید در این افعال مشتبّه، افعالی که اصل تکلیف در موردشان مشکوک است، ملاکات مختلفی دو موردشان محتمل است. ممکنه پای مصالح ملزمه به میان باشد، بعضی از افعال و شاید همشون مصلحت ملزمه داشته باشند، مصلحت ملزمه برای تضمین تشریعی حفظ خود خواهان وجوب ظاهری است. در این افعال مشتبّه مفاسد واقعی محتمل واقعی هم وجود دارد، ممکن است بعضی از اینها یا همه اینها در واقع حرام باشند. مفاسد واقعی محتمل برای حفظ تضمینی خود در عالم تشریع مستدعی حرمت ظاهری است. در این افعال ملاک اطلاق العنان ممکن است قد علم کند، او هم ممکن است وجود داشته باشد و او هم برای حفظ تضمینی خود مستدعی اباحه ظاهری است.

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

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

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

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

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

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

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

توضیح قیاس گذشت.

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

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

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

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

جلسه ۲۲

شبه التنجز الواقع مشکوک (شبهه سوم)

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

کبری: لغو از شارع سر نمی زد

نتیجه: جعل حکم ظاهری از سوی شارع سر نمی زند

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

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

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

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

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

اشکالات بر محقق نائینی:

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

پس مهم این است که شما ثابت کنی اهتمام مولی را نسبت به تکلیف مشکوک تا بتوانید بر اساسش حکم بکنید به تنجز تکلیف. اینکه مثلاً در عالم اعتبار حجیت اماره از سنخ جعل طریقت است یا از سنخ جعل حکم مماثل است یا چیزی غیر از این دو است اهمیتی ندارد. اعتبار که سهل المونه است، مهم اعتبار پشت حکم است که یک امر حقیقی و واقعی است. میشه گفت اینی جعلت نفسی مهتما. نمیشه به آدم می خندند.

یک توضیح ریز: مرحوم شهید صدر در واقع معتقد است که اگر قاعده قبح عقاب بلایان رو قبول کنیم باید اینجور توضیحش بدیم که عقاب قبیح است نسبت به تکلیف مشکوکی که مولی نسبت بدان اهتمام ندارد. اهتمام ابراز نکرده است. عقاب نسبت به این تکلیف مشکوک قبیح است، نه هر تکلیف مشکوکی. روی همین حساب به محقق نائینی می فرمایند شما برای فرار از چنگ قاعده قبح عقاب بلایان که قاعده ای عقلی و تخصیص ناپذیر است خلاص بشی باید اثبات کنی اهتمام مولی را نسبت به این تکلیف مشکوک. در نهایت باید حرفت را کامل کنی. مثلاً اینجور بگی که شارع مقدس با جعل طریقت و علمیت نسبت به اماره اهتمام خودش را نسبت به تکلیفی که اماره بر آن قائم شده است ابراز کرده است.

اشکال دوم ناظر به یک تقسیم بندی که در حلقه ثانیه و ثالثه است ناظر به اقسام حکم ظاهری.

حکم ظاهری بر دو قسم است حجیت اماره، اصل عملی

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

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

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

نکات بحث

۱. محقق نائینی معتقد است که صفت علم به اماره اعطاء شده است. این تعبیر اعتباراً حاوی دو نکته است:

۱. اعطاء صفت علم به اماره حقیقتاً نیست چون علمیت حقیقی از امور تکوینی است و امور تکوینی قابل جعل و اعتبار نیستند با جعل و اعتبار داد و ستد نمی شوند. ۲. این اعتباراً در مقابل تنزیلاً است. یعنی اعطاء صفت علم به اماره تنزیلاً نیست. ما در بحث هایی آتی دو موضع یادم هست یکی تحت عنوان وفاء الدلیل بدور القطع الطریقی و الموضوعی (ص ۶۷، ۶۸) یکی هم در ذیل ارکان منجزیت علم اجمالی (ص ۳۸۶، ۳۸۷).

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

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

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

تا به اینجا گفتیم که ممکن است، امکان با وقوع فرق می کند. مثلاً اگر ادله حکم استصحاب حل بشود می توان گفت که واقع هم شده است. مقدمه ای بر بحث بعدی

تقسیم احکام ظاهری به دو قسم حجیت امارات و اصول عملیه
حجیت امارت حکم است و خود اماره حکم نیست
اگر مقسم حکم ظاهری است، باید قسم حجیت اماره باشد نه اماره
اماره خبر ثقة است و خبر ثقة فعل ثقة است و حکم فعل شارع است.
اونی که شارع انجام داده است، حجیتی است که بر این خبر ثقة نهاده است و الا خبر دادن فعل ثقة است.
احکام ظاهری یا از سنخ حجیت اماره است یا از سنخ اصل عملی.
به بیان دیگر، شارع مقدس برای مواقع جهل مکلف چاره ای را برای حکم ظاهری جعل کرده است اما به دو نوع:

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

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

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

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

جلسه ۲۳

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

نکات تقسیم بندی شهید صدر از احکام ظاهری

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

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

خیر. پاسخ این است که اعم از حکم واقعی است. حکم ظاهری هم برای خودش در عالم تشریع واقعی دارد. احکام ظاهری برای احراز واقع اند اعم از اینکه این واقع بخواهد حکم واقعی باشد یا حکم ظاهری. البته بعضی از اماراتی که حجت می شوند و مربوط به علم اصول هم نیستند برای احراز موضوعات احکام می آیند.

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

سه تا مثال بزنیم:

۱. بینه شرعی حجیت یافته است برای احراز موضوعات احکام (از حوزه علم اصول خارج بوده و مربوط به فقه است)

۲. خبر ثقه‌ای که دلالت کند بر حرمت لحم الارنب؛ اماره ای که برای احراز حکم واقعی آمده است

۳. خبر ثقه ای که دلالت کند بر استصحاب، اینجا با یک اماره ای مواجه هستیم که جعل شده است، حجت شده است برای احراز حکم ظاهری استصحاب.

پس اماره حجت می شود برای احراز به معنای عامش که می تواند حکم ظاهری به تناسب به واقعیتی که دارد مشمول شود.

۲. احکام ظاهری را بر دو قسم کردیم. تذکر می دهیم که هر حکم ظاهری داخل در علم اصول نیست. یعنی حجیت هر اماره‌ای و هر اصلی در علم اصول بحث می شود. باید ببینیم که این اماره حجت شده، و این اصل عملی حجیت یافته، عنصر مشترک است یا عنصر مشترک نیست. روی همین پایه و اساس خیلی از امارات هستند که حجت شده‌اند برای احراز واقع اما مربوط به علم فقه می شوند مثل ید و سوق و اینا. خیلی از اصول عملیه هستند که برای تعیین وظیفه عملی تشریع شده اند اما مربوط به حوزه علم اصول نیستند مثل اصل طهارت و اصل حلیت. حتی همین استصحاب اگر بخواهد در موضوعات جاری شود مربوط به علم اصول نیست.

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

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

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

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

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

البته گاهی اوقات هم خود شهید صدر و هم غیر او حجیت را بر استصحاب تطبیق می دهند. مثلاً می گویند الاستصحاب حجة أم لا؟ شاید به این دلیل است که استصحاب عرش الاصول و فرش الامارات است. از طرف دیگر

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

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

۵. ظنی که علماء در متعلق حجیت لحاظ می کنند ظن نوعی است. خواصی از اصولیون هستند که ظن شخصی قلمداد می کنند. فرق این دو تا هم معلومه دیگه مطالب تا به ایجا مورد اتفاق همه بود

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

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

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

اگر گفت جعلت الاحتیاط فی الدماء این مشی عملی است

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

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

محقق نائینی محقق است در قطع سه جهت وجود دارد: ۱. صفتی خاص قائم به نفس قاطع (در واقع یک صورت شفافیت از واقعیت ۲. کاشفیت (طریقت) محرزیت: کاشفیت از واقع (این بر جهت اول مترتب است. آن صفت در نفس که شکل گرفت، کاشفیت هم بدان مترتب می شود. کاشفیت خاصیت ذاتی است. ۳. بناء عملی بر ثبوت مقطوع

در واقع (رفقاء وقتی شما کشف قطعی از واقع کردی، بناء میگذاری در مقام عمل بر مقطوعت، یعنی ناخودآگاه بناء می داری بر ثبوت مقطوعت در خارج. مثلاً من اگر بدانم یک ماری در این اتاق است، نمی توانم دیگر در این اتاق دووم بیارم. هرچی هم بگی عمل به قطعت نکن من نمی تونم بگم که باشه.

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

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

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

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

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

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

جلسه ۲۴

شبه التنجز الواقع

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

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

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

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

۱. اصول عملیه از دید محقق نائینی بر دو قسم است: محرز (تنزیلی)، غیر محرز (بحث یا صرف)؛ اصل تنزیلی مثل استصحاب یا اصل حلیت. بحث هم مثل براءت یا استصحاب.

میشه این تنزیل رو بیشتر بشکافید و بیشتر توضیح دهید؟

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

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

۱. اصل عملی

۲. مودای اصل عملی

۳. مجرای اصل عملی

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

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

ما در هر سه تنزیلی که باید ذکر کنیم، در هر کدام از اینها یکی از این چیز ها رو منزل قرار می دهیم. منزل علیه چیه؟ منزل علیه یا واقع است یا یقین به واقع.

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

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

خلاصه وجه تنزیل خیلی مهم است. در بحث طواف اینکه تنزیلی که صورت گرفته در اجزاء نیست. بلکه در شروط و احکام است. طواف که رکوع و سجود ندارد ولی از حیث احکام و شرایط همان احکام و شرایطی. مثل طهارت بدن از حدث و خبث. ولی در طواف مثلاً استقبال ممکن نیست. اون دسته از احکام و شروطی که در صلاة است. حتی فقهاء گفته اند آن مقدار دمی که در صلاة معفو است در حج هم معفو است. سوال اینه که تنزیل اتفاق افتاده در اصول عملیه از چه باب است؟

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

ببینید رفقاء سه جور میشه لسان شارع رو در تنزیل موجود در اصول عملیه ی محرزیه بیان کرد. اینها تفاوت هایی با هم دارند و حتی ممکنه در مقام عمل موثر باشند اما کلمات محقق نائینی مشتمل بر این سه گونه تنزیل است. رفقاء ببینید اولین قسم تنزیل چیست؟ تنزیل مودای اصل عملی به منزله واقع به این معنی که شارع مقدس بگوید: حکم ظاهری مستفاد از اصل به منزله یک حکم ظاهری است.

آقا مودای اصالة الطهارة چیه؟ طهارت است

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

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

میاد مشکوک الحلیه را تحلیل می‌کند. مودای دلیلش اینه که حلیت مشکوک الحلیه را تنزیل کرده به منزله حلیت واقعی.

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

رفقاء قسم دوم تنزیل چیه؟ تنزیل اصل به منزله ی یقین (قبلا می‌گفتیم واقع) به این صورت که شارع مثلاً بگوید استصحاب طهارت به منزله یقین به طهارت است. یعنی اگر استصحاب کردی طهارت چیزی

را که طهارتش حالت سابقه است گویی یقین به طهارت آن شیء داری، یعنی خودت را متیقن فرض کن. (اجود التقریرات ج ۲، ص ۱۳۰، ص ۱۲)

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

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

شک در طهارت به منزله یقین به طهارت است.

شک در حلیت به منزله یقین به حلیت است.

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

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

نکات بحث

۱. این تنزیل ها تفاوت لسانی ادله اصول محرز است، یعنی لسانی که شارع مقدس به کار می گیرد معیار تفاوت این تنزیل هاست. اصل طهارت را میشه به هر سه تنزیل بیان کرد. حالت اول: هر چه که به اصالة الطهارت تطهیر شد به منزله طاهر واقعی است. حالت دوم: بگیریم که اصالة الطهارة به منزله ی یقین به طهارت است. حالت سوم: بگیریم که شک در طهارت شیء به منزله یقین به طهارت شیء است. خروجی یکی است اما سه جور لسان به کار رفت

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

می گوید اگر تنزیل به گونه ای اول بود اصل تنزیلیه اسمشه و اگر به گونه دوم و سوم اصل محرز اسمشه.

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

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

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

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

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

جلسه ۲۵

شبه التنجز الواقع

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

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

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

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

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

وقتی او نگاه می کند مثلاً به فعلی که از نگاه مکلف یا محکوم به اباحه است یا محکوم به حرمت است. یک فعل دو فعل نیست. مکلفین ممکن است در طول عمرشان با صد ها فعل مواجه شوند که در حکمش متحیر بمانند که آیا مباح است یا حرام است. اینجا است که مولی با نگاه کلانی که به این مجموعه افعال مشتبّه نزد مکلف می اندازد، خوب می بیند در این افعال در دید مکلف یا ملاک اباحه وجود دارد یا ملاک حرمت و مفسده، ما پیشتر گفتیم که او باید انتخاب بکند که ملاک اهم کدام است، ر اساس ملاک اهم و در راستای حفظ آن حکم ظاهری حفظ کند. مثلاً اگر با خودش فکر کند که دفع مفسده همیشه اولی است نسبت به اطلاق العنان مکلف. اگر اطلاق العنان در چشمش جلوه کند می گوید می ارزد که او آزاد باشد ولو به مفسدی دچار شود.

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

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

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

اطلاق العنان رو بچسبیم یا ملاک اجتناب رو؟

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

بنابراین رفقاء روش حیرت زائی حکم ظاهری از مکلف جاهل این است که با جانب داری از یکی از ملاکات محتمل با گرفتن طرف یکی از ملاکات محتمل وظیفه عملی مکلف را مشخص کنیم.

خب سوال، مولی جانب کدام ملاک محتمل را بگیرد و بر اساسش حکم ظاهری جعل کند، برای حفظش حکم ظاهری تشریع کند؟

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

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

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

یک مثال برای جا افتادن بحث می زنیم:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بریم سراغ حالت دوم:

اگر شارع مقدس یک ملاک رو اهم دید، یک ملاک رو برگزید صرفاً به این جهت که این ملاک فی نفسه و با غض نظر از قوت احتمالی که دارد، برتر است از اون ملاک محتمل. کاری نداریم شدت احتمالش چقدر است. مثلاً می بینیم بین این افعالی که مکلف مردد است بین اباحه و حرمتش - و فرض این است که خبر ثقه ای در موردشون وجود ندارد- بگه تو این افعال فی نفسه اطلاق العنان و آزادی مکلف برای من بیشتر می چربه تا مفاصد احتمالی

این افعال. اینکه دست مکلف را باز بذارم نزد من اهم است تا اینکه بخواهم دستش را به واسطه احتمال وجود مفسده در تمام این افعال ببندم.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جلسه ۲۶

شبه التنجز

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بحث جدید

التنافی بین الاحکام الظاهرية

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

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

این مقدمه بود.

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

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

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

۱. در عالم مبادی که نقطه اصلی تضاد هم همین عالم مبادی بود، دو حکم ظاهری متغایر تضادی ندارند،

چون مبادی حکم ظاهری در نفس جعلش است و دو حکم ظاهری متغایر دو جعل دارند، پس مبادی هر

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

۲. در عالم اعتبار هم تضادی وجود ندارد. چرا چون اساساً جعل و اعتبار سهل الموهونه است. مثل یک گفتگوی

ذهنی است. مولی به راحتی می تواند دو تا حکم ظاهری متضاد جعل کند و هیچ مشکلی پیش نیاید.

۳. اما در عالم امثال، اگر هر دو حکم ظاهری به مکلف واصل بشه، کار سخت می شود، مکلف متحیر می

ماند که بالاخره رفع یا احتط. که هر کدام از اینها یک امری را می طلبد. اما اگر در عالم امثال یکی از دو

حکم ظاهری به مکلف واصل نشود. اینجا هم تنافی و تضادی بین احکام ظاهری وجود ندارد.

آقای خوئی قائل به تنافی است ولی شهید صدر در اینجا این مطلب را نمی فرماید. حرف شهید صدر در

اینجا این است که بر مبنایی که آقای خوئی انتخاب کرده است تنافی بین احکام ظاهری قابل توجیه

نیست. منتهمی آقای خوئی در کتاب خودشان قائل به تنافی هستند و در این قضیه تصریح می کنند. (دراسات

فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۲۱) در اینجا صریحاً می فرمایند تنافی بین احکام واقعی و ظاهری وجود دارد.

اما اینجا آقای صدر می فرماید لازمه ی قهری مبنای محقق خوئی این است.

جلسه ۲۷

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

نکته:

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

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

۲. تنافی که مصنف در اینجا می گوید بین دو تا حکم ظاهری هم عرض است. می شود بین احکام ظاهری هم طولیت تصویر کرد، مثلاً بگوییم این حکم ظاهری در فرض شک در اون حکم ظاهری است. مثلاً شارع بگوید اگر تو ندانستی که شبهه تو مجرای براءت است یا احتیاط، اصلاً التخییر اجراء کن. بنابراین بحث تنافی مورد نظر اینجا مربوط به احکام ظاهری هم رتبه است و الا فرض طولیت بین احام ظاهری هم معقول است. (حلقه ثالثه، ص ۳۲۶: مورد الجریان اصول العملية، خود ایشان به این مطلب تاکید و تصریح می کنند)

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

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

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

بحث جدید.....

وظیفه الاحکام الظاهریه

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

۱. وظیفه حکم ظاهری منحصر در تنجیز و تعذیر است

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

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

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

۱. از میان احکام واقعی محتمل، حکم تکلیفی (وجوب و حرمت) اهم باشد و بالتبع حکم ظاهری متناسب با حکم تکلیفی جعل شود، یعنی احتیاط جعل شود که می‌شود منجز آن تکلیف واقعی مشکوک. به این می‌گن تنجیز

۲. حکم تریخی (اباحه بالمعنی الاعم) اهم احکام محتمل است ولی فی الواقع تکلیف بر حرمت یا وجوب ثابت است. طبیعی است چیزی که اینجا به دست ما می‌افتد برائت است و بس. معنای این حرف این است که تکلیف محتمل را از دائره حق الطاعت خود بیرون می‌اندازد. یعنی می‌گه بالفرض هم که حرمتی بود، چون من گفتم رفع ما لا یعلمون، نسبت به این حرمت از تو طاعت و ترک نمی‌خوام. به این می‌گن تعذیر اگر شارع مقدس حجیت داده باشد خبر ثقه ای که سخن از حرمت لحم الارنب به میان می‌آورد، مثل خبر زراره که می‌گوید لا تاکل لحم الارنب

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

نکته بسیار مهم (جلسه ۲۷) دقیقه ۳۶

بحثی که خیلی‌ها دارن با عنوان فقه نظام ساز و فقه تمدنی، می‌خوان بر پایه‌ی ادله فقهی تمدن بنا کنند و نظام بسازند. اما یک نکته، فقه موجود بر پایه احکام ظاهری است. این را هر فقیه‌ی می‌داند نسبت به معظم احکام با توجه به معظم احکام وجود ندارد و خیلی هنر کنیم، اماره معتبر به دست بیاوریم. لذا احکام ما در فقه بر پایه همان سنت رایج فقهاء مبتنی بر امارات و اصول عملیه است. مبتنی بر حجج ظاهریه است. یعنی ما ورق می‌زنیم راجع به

فلان مسئله که شک داریم و می بینم یک روایت قائم شده و سندش درسته و ظهور هم داره. اساس این فتوی ما بر حرمت دو تا ظاهری سندی و دلالی: وثاقت راوی و ظهور مروی. اینها میشه اساس فتوی.

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

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

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

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

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

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

هر چند این قاعده فی الجمله درست است، اما این میگوید احکام واقعی، اونی که تضمین مصلحت و مفسده می کند برای نوع بشر حکم واقعی است و اونی که توی فقیه جواهری بر اساسش فتوی می دهی حجت ظاهری است. کی گفته این دقیقاً منطبق با اونه؟ کی این گفته این مصالح و مفاسده. بله حرمت واقعی خمر خمر چنین مصونیتی به شما می دهد ولی حکم ظاهری خیر.

لذا اگر می خوان اعزه ما، بزرگان ما به دنبال کشف احکام نظام ساز باشند، اگر می خواهند تمدنی در جامعه اسلامی برپا کنند که تفتخر به الامه، هدف این است که ما یک نظم اجتماعی بر قرار کنیم و واقعاً هدف این است باید نظام فقه را عوض کنیم. باید به جای اعتماد بر حجج ظاهری کار را تا جایی که می شود با تحقیقاتی فراتر از طاقت یک فقیه به سمت کشف حکم واقعی ببریم.

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

(نکته از خودم: بالفرض که بعضی از احکام اطمینانی باشند ولی این ها سیستماتیک هستند و وقتی یک بخشی را دلیل داریم بخش دیگر را دلیل نداریم باز نمی دانیم که آیا اینها با هم کار می کنند یا نه. مثلاً برای حرمت ربا دلیل داریم ولی آیا شرط ضمن عقد باید باشد و حیل معامله در بیع صوری چه می شود؟ نتیجه این برداشت اینه که اسمش حرام و اسم دیگرش حلال میشه)

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

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

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

جلسه ۲۸

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

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

۱. حکم عقل به وجوب امثال حکم مولى ریشه داره در حکم عقل به وجوب تحصیل غرض مولى یعنی اگر عقل می گوید تو حکم مولى را امثال بکن به این جهت است که تامین غرض مولى بر او واجب است، امثال حکم او بر او واجب شده است. در واقع هر غرضی که مولى از جعل حکمی دارد پشوانه وجوب عقلی امثال آن حکم است.

۲. مولى از جعل حکم چه غرضی دارد؟ قبلاً گفتیم غرض مولى همان تحصیل و استیفاء ملاک است که در گرو امثال است.

۳. آیا همه جا تحصیل ملاک منوط به امثال است؟ در اونجایی تحصیل ملاک حکم منوط به امثال اون حکم است که این ملاک در متعلق حکم باشد نه در جای دیگری. اگر مثلاً شرب الماء مصلحت است و شارع می گوید یجب شرب الماء، برای درک این مصلحت باید شرب ماء کرد. اما اگر مبادی در نفس جعل بوده باشد، مولى در واقع مصلحت می بیند حکمی را جعل کند، اینجا دیگر امثال ما نقشی در استیفاء مصلحت ندارد. اینجا به محض جعل مصلحت حکم حاصل می شود.

۴. مرحوم مصنف تصریح کرده اند که حکم ظاهری فاقد ملاک مستقلى در متعلق خودش است، در واقع حکم ظاهری آمده است حافظ ملاک حکم واقعی باشد. لذا فرمودند ملاکات احکام ظاهری همان ملاکات احکام واقعی هستند. همین کافی است تا مدعای ما اثبات شود. چطور ملاک مستقلى ندارد؟

فرض کنید ۴ تا فعل مشتبه نزد مکلف است.

مثلاً گوشت حرام است یا حرام نمی دانم؟ شرب نبیذ حرام یا حلال؟ تماشای هلال در شب مهتابی؟ خوردن فالان میوه؟

فی الواقع دو تا از اینها حرامه و دو تا دیگش حلاله. حالا مولى می خواهد برای شما که نمی تونی تمیز دهی یک قاعده و پارامتر کلی بدهد. اگر نگاه کند توی این مجموعه افعال و ببیند اون مفسده ای که وجود

دارد به قدری قوی است که می ارزد این مباح های واقعی رو هم ظاهراً حرام کند. خب حکم به حرمت ظاهری می کند. پس ملاک مستقلی پشت حکم ظاهری نیست. نتیجه: وقتی حکم ظاهری ملاک مستقلی ندارد پس وجود امثال مستقلی هم ندارد. خلاصه:

وجوب امثال عقلاً برگرفته از وجوب تحصیل غرض مولی است. غرض مولی استیفاء ملاک فعل است. استیفاء ملاک فعل زمانی منوط به امثال است که ملاک در متعلق حکم باشد حکم ظاهری ملاک مستقلی در متعلقش ندارد تا عقل بگوید برای تحصیل این غرض مستقل امثال حکم ظاهری مستقلاً واجب است.

نتیجه عملی بحث: اگر شما آمدید با یک حکم واقعی منجز به اصل احتیاط مواجه شدید، شارع فرموده بود فی الواقع لا تاکل لحم الارنب؛ شما شک داشتی لحم الارنب حرام ام لا. شارع فرموده بود هر وقت شک داشتی در خوردنی جات احتیاط کن. در واقع اینجا واسه لحم الارنب دو تا حکم است. حکم واقعی و حکم ظاهری که چون احتیاط را واجب کرده است علم داری. حالا اومدی یک ارنب چاق و چله دیدی. اینجا است که اومدی یک قضای حسابی پختی. آیا اینجا چند تا چوب می خوری؟ یکی، چون اون ظاهری وجوب امثال مستقل ندارد لذا یک مخالفت بیشتر صورت گرفته است.

جلسه ۲۹

رسیدیم به این عنوان: التصویب بالنسبه الى بعض الاحکام الظاهرية اینجا می خواهیم بگیم که مرحوم آخوند به نوعی قائل به تصویب شده است. ایشان در بعضی از احکام ظاهری نظریه ای دارد که از دید مرحوم شهید صدر نوعی التزام به تصویب است. قبل از طرح این بحث باید یک تفصیلی بدهیم بین دو شبهه، شبهه حکمیه و موضوعیه و سپس یک نکته ای بگیم در باب امارات و اصول جاری در موضوعات و امارات و اصول جاری در موضوعات. یک مقدار از اصل بحث خارج می شویم ولی بسیار مهم است و بعضی از اعلام مصنفین در اینجا دچار خلط شده اند. تفاوت شبهه حکمیه و موضوعیه: قبلاً مطلبی نوشتیم در باب تفاوت شبهه موضوعیه و حکمیه روی کانال تلگرام که متن دقیقی است و اینی که اینجا می گیم خلاصه آن است.

در سه نقطه این دو باهم متفاوتند یا ادعا تفاوت در موردشون شده، از حیث منشاء اشتباه. منشأ شبهه حکمیه جهل مکلف است به جعل حکم. ریشه جهل و اشتباه اگر برگردد به جعل به این شبهه می گویند شبهه حکمیه. چون جعل رو از دلیل می فهمیم لذا برخی می گویند که شبهه بر می گردد به ناحیه دلیل.

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

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

سه نوع جهل به جعل وجود دارد

جهل گاهی به اصل تکلیف است که گذشت.

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

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

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

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

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

۱. جهل به تحقق موضوع، مکلف نداند که موضوع در خارج مکلف شده است یا نه، مثلاً نمی داند که آیا

مستطیع شده است یا نه، مثلاً نمی داند حج چقدر پول نیاز دارد

۲. گاهی جهل به تحقق متعلق حکم است در خارج. به تعبیر دیگر در بحث وجوب شک می کنم که آیا

واجب از من متمشی شد یا نه. شخصی که می کند که آیا در جوانی حج رفته است یا نه. حج بوده یا عمره.

یا مثلاً می دونه حج رفته ولی نمی دونه و شک می کند که آیا حج را درست به جا آورده است نه. این هم شبهه موضوعیه است.

شبهه ی مفهومیه اعم از شبهه حکمیه و مصداقیه است اما شبهه مصداقیه فیت شبهه موضوعیه است. (۰۷۵۳۰۷۵۱۳۰۷۵)

بعضی می گن (شیخ در رسائل) شبهه حکمیه کلی است و شبهه موضوعیه جزئیست. این یک فرق عیان و واضح است. این فرق رو به صورت غالبی قبول داریم ولی نه کلی. مثلاً الان ماهی ازون برون حلال است یا حرام؟ شک ما از این جهت است که فلس دارد یا نه. خوب اگر شک ما در نوع این ماهی است باشه میشه کلی. اما می توان گفت هر شبهه جزئی ای شبهه موضوعی است. پس جزئیات لزوماً موضوعی اند ولی کلیات لزوماً حکمی نیستند.

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

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

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

نکته خیلی مهم در تکمیل بحث:

اصول جاری در شبهات حکمیه و موضوعیه.

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

چه فرقی است بین اصل موضوعی و اصل جاری در شبهات موضوعیه؟

اینجا یک خلطی صورت می گیرد. اصل جاری در شبهه حکمیه لزوماً اصل حکمی نیست همان طور که اصل جاری در شبهات موضوعی اصولاً اصل موضوعی نیست.

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

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

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

جلسه ۳۰

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

مرحوم آخوند خراسانی بر حسب تعبیر شهید صدر آمده اند در بعضی از اصول موضوعی قائل به نوعی تصویب شده اند. قبل از اینکه بخواهیم دیدگاه محقق خراسانی رو بگیریم یک مقدمه بگیریم.

رفقاء ما قبلاً با قاعده اشتراک خیلی سروکار داشتیم، توضیح هم دادیم، و دانستیم که از نتایج قاعده اشتراک احکام بین العالم و الجاهل مسلک تخطئه است. به این معنی که امارات و اصول از دید فقیه امامی مخطئ در معرض اصابه و خطاست. مقابل مسلک تخطئه مسلک تصویب بود که اساساً مبتنی بود بر انکار قاعده اشتراک

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

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

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

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

۱. مفاد دلیل اصل موضوعی در مقابل اماره موضوعی (گاه موضوعات را با اصل اثبات می کنی (اصالة الطهارة) و گاه با اماره (مثل بینه)) جعل حکم مماثل است. مثال همانند حکم واقعی. حکم مماثل با حکم واقعی که می تواند جایگزین حکم واقعی شود. مثلاً شارع مقدس وقتی در مقام جعل اصالة البراءت می گوید هر چیزی طاهر است تا بدانی نجس است. وقتی این بیان رو به کار می برد در حقیقت یک طهارت ظاهری جعل کرده است مماثل و همانند با طهارت واقعی. شد دو تا طهارت در شریعت. یعنی هر جا که طهارت واقعی در موضوع و یا متعلق حکمی دخالت داشت می تونه طهارت ظاهری جاشو بگیره. فرقی چیه با اون طهارت واقعی؟ موضوع طهارت واقعی عدم نجاست است. به هر حال هرچه است طهارت امری وجودی است منتزع از حالت عدم النجاسة. اما موضوع طهارت ظاهری عدم العلم بالنجاسة است. به تعبیری شک در نجاست واقعی است.

۲. با این توضیحی که ما دادیم، دلیل اصالة الطهارة با عرضه محصول جدید، یعنی طهارت ظاهری میاد ادله احکام واقعی رو توسعه می دهد. اون دسته از احکامی که به نوعی درش طهارت واقعی اخذ شده است. به این بیان که اگر تا قبل از جعل اصالة الطهارة شرط در این ادله خصوص طهارت واقعی بود، بعد از ظهور اصالة الطهارة می شود شرط می شود اعم از واقعی و ظاهری. مثلاً ما دلیل داریم بر اشتراط طهارت در لباس مصلی. با غض نظر از جعل اصالة الطهارة منظور از این طهارت، طهارت واقعی است ولی همین که اصالة الطهارة جعل می شود. معنای اون طهارت توسعه پیدا می کند و می شود اعم از طهارت واقعی و ظاهری. دیگه حالا نماز تو فقط طهارت واقعی نمی خواهد بلکه طهارت ظاهری هم کفایت می کند. به عبارت دیگر ادله طهارت ظاهری می شوند حاکم بر ادله اشتراط نماز به طهارت تن و لباس.

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

پس ما که می خواهیم نماز بخونیم و باید لباس طاهر تهیه کنیم. به همینجاست که پای تصویب به بحث باز می شود. تصویب این بود که حکم ظاهری با جعل خود تغییری در حکم واقعی بدهد. اینجا هم اصالة الطهارة توسعه داده است حکم واقعی را. از این جهت ایشان به محقق خراسانی نسبت تصویب می دهد. به این معنی که اگر لباستون ظاهراً پاک باشد، نمازتون واقعاً صحیح است.

اینجاست که ما اصلاً لازم نیست یک دلیلی غیر از دلیل اصالة الطهارة پیدا کنیم برای اثبات اجزاء. (اجزاء جایی است که عملی بر مبنای اصل عملی صورت بگیرد بعد کاشف گردد که واقعی چیز دیگری بوده است. اینجا رفقاء خود اصالة الطهارة با دلیلی که دارد می تواند اثبات اجزاء بکند و دلیلی از خارج نیست.

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

۳. در مقابل دیدگاه محقق خراسانی یک دیدگاه دیگر است که معتقد است که اصالة الطهارت به هیچ عنوان در احکام واقعی تصرف نمی کند. در حقیقت دلیل اصالة الطهارت یک طهارت مماثل با طهارت واقعی عرض نمی کند و جعل حکم ممثال اتفاق نمی افتد. بلکه اصالة الطهارت کاری که می کنه اینه که یک راه برای احراز آسان تر طهارت واقعی پیش پای شما باز می کند. همین. طریق درست می کند نه مقصد. به بچه میگم برو از مش تقی ماس بخر. پس خیلی فرق است. اینها معتقد هستند که اصالة الطهارت در واقع راهی به سوی واقع پیدا می کند. این طریق می تواند مطابق با واقع باشد و می تواند مطابق با واقع نباشد و ما را به مقصد نرساند. لذا اینها قائل به تصویب محسوب نمی شوند. اینها اصالة الطهارت را در معرض صواب و خطا می بینند. همین دیدگاه محقق خراسانی راجع اماره بر طهارت دارد. ایشان می فرماید اماره بر طهارت با اصالة الطهارت فرق دارد. اصالة الطهارت جعل می کند یک طهارتی را معادل طهارت واقعی اما اماره بر طهارت فقط یک طریق دست شما می ده برای احراز آسان تر همون طهارت واقعی. لذا ایشان در باب امارات موضوعی قائل به تخطئه است در حالیکه در اصول موضوعی قائل به تصویب است. بنابراین اگر طهارت لباس شما با اصل ثابت شد هرگز نماز باطل نمیشه ولی اگر با اماره ثابت شد، فردا که فهمیدی لباس واقعاً پاک نبوده باید دنبال دلیل بگردی که آیا نماز مجزی است یا نه. باید یک دلیل خارجی مثل حدیث لا تعاد پیدا کنی.

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

جلسه ۳۱

قضیه الحقیقه و الخارجیه فی الاحکام

این تقسیم بندی رو خیلی واضح و روشن و دقیق نه در حلقه ثانیه آمده و نه در حلقه ثالثه. لذا یک مقداری باید دوستان دقیق باشند. یک مقدمه ای رو اول از همه بنده ذکر می کنم از علم منطق. بعد میاییم سراغ علم اصول از ابتکارات حکمای اسلامی در علم منطق، تقسیم قضایای حملیه ی موجهیه ی کلیه به سه قسم حقیقه، خارجیه و ذهنیه است.

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

محقق سبزه‌واری در کتاب منظومه اش متفاوت از متقدمین این مفاهیم را تعریف کرده است و شیخ انصاری هم که ظاهراً یا شاگرد او بوده یا تحت تاثیر از او. همانی که محقق سبزه‌واری فرموده است به همان شکل وارد اصول کرده است. لذا بدانید آنچه در علم اصول بحث می کنیم برگرفته از دیدگاه محقق سبزه‌واری است نه دیدگاه مشهور منطقه.

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

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

۱. کلی قابل صدق بر کثیرین است. «کلی» یک مفهوم است که تنها موطنش ذهن است.

۲. انسان کلی است. «انسان» از حیث مصداق موطن خارجی دارد ولی اینجا از حیث موطن ذهنی آن برش مفهوم بار می کنیم.

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

۱. علماء سلف شیعه همواره متقی بوده‌اند.

۲. میانگین سنی دانش آموزان فعلی این مدرسه بین ۱۱ تا ۱۴ سال است.

۳. هر نماینده‌ای که دولت اعزام خواهد کرد، اختیار تام خواهد داشت.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

است. بنابراین اصولی آمده مقسم را حکم شرعی قرارداده که از مقوله انشاء است نه مقوله اخبار. اگر حکمی را مولی انشاء کرد ناظر به افراد خارجی موضوعش، این حکم میشه مجعول به نحو قضیه خارجی، مثلاً گفت به طلبه ها آتش بده. یک وقت هم هست اصلاً کاری ندارد که در خارج چه مصداقی از موضوع محقق شده است. بلکه موضوع به نحو مقدر الوجود در حکمش لحاظ می کند، به بچش میگویند به مهمان اکرام کن. نگاه نمی کند که اصلاً مهمان هست یا نیست یا اگر هست کیست. تعداد کم باشد یا زیاد. در اینجا حکم روی طبیعت میهمان رفته.

۲. مقسم تقسیم در منطق قضیه ی کلیه بود. قضایای شخصی خارج از تقسیم بود. اما مقسیم در علم اصول

مطلق حکم است ولو اینکه موضوعش جزئی باشد. (محقق نائینی، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۲)

۳. قضیه ی ذهنیه در علم اصول جایی ندارد. ما اصلاً اسمی از قضیه ذهنیه در علم اصول نمی آوریم زیرا

قضیه ذهنی ناظر به وجود ذهنی موضوع است حال اینکه علم اصول ناظر به حکم است. حکم به قصد

تحریک عبد در خارج انشاء می شود. پس معنی ندارد که حکمی که به این قصد انشاء می شود مولی بر موضوعی برسد که موطنی در خارج ندارد. حکمی که ناظر به خارج است و برای تحریک عبد به سمت متعلقش است، نمی شود بسته شود به روی موضوعی که موطنی در ذهن ندارد.

نکات

۱. ممکن است یک حکم نسبت به یک جزء موضوع به نحو قضیه ی حقیقه و نسبت به جزء دیگرش به نحو قضیه ی خارجیّه جعل شده باشد. مثلاً مولی به علمای موجود یک نظری بیفکند، بعد به عبدش بگوید هر عالمی که به منزل من آمد اکرامش کن؛ اولاً عالم باید باشد، ثانیاً به منزل من باید بیاید. او در عالم نظر کرده به افراد موجود علماء از این جهت میشه مجعول به نحو قضیه ی خارجیّه. اما نسبت به قید به منزل من آمد، به نحو قضیه ی حقیقه حکم رو جعل کرده است.

۲. این توهم ممکن است برای بعضی پیش بیاد که موضوع در احکام مجعول به نحو قضیه ی خارجیّه همیشه محقق الوجودند، پس این احکام همیشه فعلی اند. آقا برای فعلی شدن نیاز به چی هست؟ تحقق موضوع. خوب ممکنه کسی اینجور توهم کند که احکام مجعول به نحو قضایای حقیقه محقق الموضوع است. برای فعلیت هم نیاز به تحقق موضوع است، پس احکام مجعول به نحو قضایای حقیقه همیشه به محض جعل فعلی اند.

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

پس نمی شود حکم به نحو قضیه خارجیّه جعل کرد در حالیکه فعلیه نباشد. این توهم غلطیه است. چراکه ما گفتیم محقق الوجود به اعتبار یکی از ازمینه ثلاثه. ممکن است مولی حکم را ناظر به افرادی جعل کرده باشد که در آینده محقق الوجودند. به لحاظ تحقق مستقل اینها در خارج حکم رو روی اینها برده باشد.

جلسه ۳۲

بحث ما در باب احکام مجعول به نحو قضایای حقیقه و احکام مجعول به نحو قضایای خارجیّه است.

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

یک یادآوری با عبارت متفاوت از بحث گذشته

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

موضوع یا به وجود ذهنی لحاظ شده است یا به وجود خارجی لحاظ شده است. اگر موضوع به وجود ذهنی لحاظ شده باشد میشود قضیه ذهنیه و اگر موضوع به لحاظ خارجی لحاظ شده باشد: دو حالت دارد: یا موضوع خصوص افراد محقق الوجوده (اینجا قضیه میشه خارجی) اما اگر موضوع اعم باشه میشه قضیه‌ی حقیقیه.

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

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

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

فرض نظری: حکم به نحو حقیقی این قابلیت را دارد که هر فردی برای موضوعش فرض بشود. از این حیث هیچ محدودیتی ندارد. اما حکم به نحو خارجی چنین قابلیت ندارد. علت این است که در حکم به نحو خارجی، حاکم یکسری افراد محقق الوجود را لحاظ کرده است. لذا اصلاً راه ندارد در حکم حاکم فرض و تقدیر. چه بسا اگر افراد از این کم و کیف بهره مند نبوندند، حکم را یا صادر نمی کرد و یا به نحو دیگری صادر می کرد. مثلاً شما یک میلیون تومان پول داری و می بینی در این کلاس ده نفر هستند و می گویی به هر طلبه‌ای صد هزار تومان پول بدهید. حالا فرض کنید یک نفر دیگه هم اینجا بود و شد یازده نفر. آیا باید یک میلیون هم به او بدی؟ خیر. اینکه بخواهی یک نفر دیگه هم اضافه کنی، حکم خارجی چنین قابلیت ندارد.

پس فرق نظری کاملاً مشخص شد.

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

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

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

اگر کلی باشه میشه دربارش فرض وجود کرد. اگر ذات خارجی موجود باشه میشه بهش اشاره ی خارجی کرد. برعکس نمیشه. به کلی نمیشه اشاره خارجی کرد. چون موطنش ذهنه. به ذوات خارجی موضوع نمیشه فرض وجود نسبت داد، چون چیزی که موجود است فرض وجود در موردش ... بگیریم فرض می کنیم این کتاب است. خوب این واقعاً کتابه. چیزی که واقعاً کتاب است دیگه فرض کتاب کردن در موردش معنی ندارد.

اینی که من گفتم می تونید به عنوان فرض نظری دوم در مسئله به حساب بیاورید. میشه هم به عنوان مقدمه فرق های عملی در کتاب به حساب آورد.

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

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

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

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

سوال: تشخیص وجود این وصف در افراد موضوع بر عهده مولاست یا بر عهده مکلف؟ می خواهیم ذکات بدیم. مناط و معیار ذکات چیست؟ فقر است. خوب معیار تمییز این وصف در افراد به نظر مولاست یا به نظر مکلف؟ پاسخ در همین مقدمه ای که عرض کردم برای فرق عملی نهفته است.

در احکام به نحو خارجی، مولی خود باید متصدی احراز وجود این وصف باشد. چرا؟ چون حکم را روی افراد بسته و در واقع موضوع حکم او افراد است. کدام افراد؟ افرادی که خود او در آنها تشخیص فقر داده است. زیرا اگر او فقر

در افراد نداده باشد نمی تواند حکم را روی افراد ببندد چون فقر مناط جواز مثلاً ذکات است و وقتی می گوید به اینها ذکات بده باید در اینها فقر رو خود تشخیص داده باشد تا فقر رو در اینها تشخیص داده باشد تا حکم رو روی اینها بسته باشد.

اما رفقاء در احکام به نحو حقیقی تشخیص وصف به عهده مکلف است. چرا؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جلسه ۳۳

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

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

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

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

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

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

حالا می‌خواهیم بگیریم احکام به عناوین ذهنی تعلق می‌گیرند. برای اینکه خوب روشن بشه مطلب چند بند رو توضیح میدیم:

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

به بیان دیگر حکم بر دو قسم است: یا انشائی است یا خبری
یکی از اقسام انشاء طلب است، ندا است، استفهام است

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

۳. محل بحث ما حکم انشائی تشریعی است. مطلبی که می خواهیم بگوییم این است که احکام تشریعی به عناوین ذهنی موضوع و متعلق خود تعلق می‌گردد. اطراف حکم دو چیز است (موضوع، متعلق) موضوع در بحث وجوب حج عبارت است از انسان عاقل بالغ قادر (مكلف + مستطیع) متعلق حج است با همه مخلفاتش
مطلب کاملاً روشن:

اگر یادتوت باشه ما گفتیم حکم را در عالم ثبوت مبادی است و جعلی است مطابق با این مبادی.
شما که الان جوهره حکم با همه مراحلش شناختید می دانید که الان قصه، قصه‌ی ذهن است. ما در تعبیر گفتیم که مرحله اول، مرحله ادراک است. خود ملاک که در واقع هست. ملاک عالم شدن از قبل از به دنیا آمدن من پدر بود. منتهی من این را از پارسال فهمیدم. درک ملاک اولین ملاک در جعل حکم است. بعد در نفس مولی حب شکل می گیرد یا بغض شکل می گیرد. مرحله اراده هم ذهنی و درونی و نفسانی است.

سپس کار به مرحله جعل می کشد.

جعل هم یک فرآیند کاملاً ذهنی است.

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

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

تنسيق البحوث المقبله:

استنباط احكام به دو شكل است: استنباط مبتنی بر ادله، استنباط مبتنی بر اصول

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

گاهی فقیه در تکاپو نخستین خودش در جستجوی كشف واقع است. مثلاً عناصری است که برایش سند روایت، دلالت روایت را اثبات می کند تا او به یک روایت تام السند و الدلالة دست پیدا کند بر اساس حکم واقعی را كشف کند. می شود استنباط مبتنی بر كشف واقع. عناصری که در این نحوه از استنباط دخیل هستند، اصطلاحاً بهشون میگن ادله محرزه

اما یک نوع استنباط دیگر هم فقیه دارد با هدف كشف وظیفه عملی وقتی که به هر دلیلی از كشف حکم واقعی مایوس شود. چه گلی به سر بمالیم اینجا؟

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

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

یعنی اگر قطع شما حجت نباشد هر دو استنباط شما فشل است. چون نهایت شما در استنباطی که در مسیر كشف واقع است به دنبال كشف قطعی واقع هستید و اگر قطعتون حجت نباشه، كشتون كشه.

یا لااقل در مسیر كشف ظنی واقع هستید، به ظنی که قطعی الحجیت است.

ما در مسیر استنباط می خواهیم برسیم به قطع تو بهترین حالت، لذا شهید صدر ابتدا بحث حجیت قطع رو مطرح می کنند.

جلسه ۳۴

یک قبل از شروع بحث یک وعده ای داده بودیم، ابتدا آن را مطرح می کنیم و بعد وارد بحث می شویم.

ما در مباحثی که در نهایت تمهید مطرح شد دو اصطلاح رو دیدیم در فرمایش شهید صدر در باب نحوه تصور موضوع، که ایشان می فرماید، این موضوع گاه ملحوظ و منظور است به نظر تصویری و به حمل اولی و گاه ملحوظ است به نظر تصدیقی و حمل شایع.

تعبیر تصویری و تصدیقی به معنایی که ایشان به کار برده است در کلمات متاخرین است و مشکلی نداره ولی راجع به دو تا اصطلاحی که در اینجا به کار برد است یعنی حمل اولی و حمل شایع صناعی، باید بگوییم فرمایش ایشان کاملاً بر خلاف اصطلاح منطقه است.

برای اینکه مطلب روشن شود همان مثال آینه لطف کنید بیارید وسط. گفتیم این تقسم بندی

بخش زیادی از این رو ننوشتیم...

تا دقیقه ۴۵ که مبحث قطع شروع شد.

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

قطع را خصائصی است: قطع را سه خصیصه است:

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

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

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

جلسه ۳۵

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

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

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

در اینجا می خواهیم مطلبی بگوییم در باب حجیت قطع که باید بدانید که رویکرد شهید صدر با رویکرد مشهور متفاوت است. حجیت را اگر به معنای منجزیت بگیرید، آقای صدر این بزرگوار معتقد است حجیت ذاتی قطع نیست. (برخلاف دیدگاه مشهور که می گویند حجیت ذاتی قطع است)، کلام شهید یک معنی دارد و دو پیامد:

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

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

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

۱. اولاً ایشان معتقد است که مطلق انکشاف حجت و منجز است، پس حجیت را اگر به معنای منجزیت بگیرید، مطلق انکشاف از دید شهید صدر منجز است و ایشان از این دیدگاه تعبیر می کند به حق الطاعت یا منجزیت الاحتمال. و اگر قطع هم منجز است نه بما هو قطع بلکه بما هو نوع من الانکشاف است حجت می باشد. ظن هم داشته باشی از دید ایشان منجز است و حتی وهم می تواند منجز باشد.
۲. نکته دوم که اینجا در باب عدم ذاتی بودن حجیت برای قطع می خواهیم بگوییم این است که آقای صدر معتقد است که ذاتاً سلب حجیت از قطع ممکن است. به عبارت فنی، یعنی سلب حجیت از قطع، امتناع ذاتی ندارد. ایشان می فرماید مستلزم لغویت است. یعنی لغو است چنین عملی، امتناع وقوعی دارد. اگر سلب منجزیت رو از قطع ممتنع وقوعی بگیرید معنایش این است که ممتنع ذاتی نیست. همینکه می گوییم بالذات ممتنع نیست یعنی چیزی که بالذات سلبش رو ممتنع نمی دانیم جزء ذاتیات شیء به حساب نمی آوریم.

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

ایشان می فرماید دایره حق الطاعت مولی را هر چه قدر توسعه بدهید، مولیت مولی را توسعه داده اید چون این دو سایه به سایه با هم حرکت می کنند و هر چه دایره حق الطاعت مولی را تضییق بکنید، مولویت مولی را تضییق کرده اید، این یک واقعیتی است. هرچه مولیت گسترده تر باشد حق الطاعت بیشتر است.

از همینجا می‌گوییم مولیت یک مفهوم مشکک است یعنی سعه و ضیق می‌پذیرد. مثلاً فرض کنید ما در یک تشکیلات اداری هستیم. مثلاً جناب زید ما فوق من است. جناب رئیس تعیین می‌کند که جناب زید در حوزه تولیدات کارخانه کلامش برای شما حجت است، حالا فرض بگیریم مدتی گذشت و مولی توسعه می‌دهد اختیارات زید را و می‌گوید زید را اطاعت کنید حتی در ساعت ورود و خروج از اداره. اینجا است که دایره اختیارات زید که بیشتر می‌شود دایره مولیت او هم بیشتر می‌شود. حالا هر چقدر هم که رئیس اداره به جناب زید به زید اختیار بدهد، اختیارات او بیشتر از اداره نخواهد بود و نمی‌تواند در امور شخصی زندگی طرف دخالت کند. حالا اگر رسول خدا آمد و گفت حرف زید حرف من است. اینجا این زید مفروض ولایت پیدا می‌کند نسبت به نفوس مومنین حتی نسبت به امور شخصی زندگی‌شان. روی همین اساس می‌خواهیم ببینیم خداوند متعال از حیث مولویت تا کجاست؟ آیا کسی جرئت دارد مولویت خدا را محدود کند؟ چنین شخصی باید تا جایی که امکان طاعت است، مولویت دارد.

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

۱. قطع به تکلیف
۲. ظن به تکلیف:
۳. شک:
۴. وهم:
۵. قطع به عدم تکلیف:

شما حتی اگر به قدر یک وهم کشف تکلیف کنید و تلکیف را بتوانید شناسایی کنید، می‌توانید یک تلکیف را امتثال کنید. مثلاً احتمال می‌دهم شارع مقدس ۲۰ درصد خرگوش را حرام کرده باشد دیگر آبگوشت و کنتل خرگوش بار نمی‌ذارم. بنابراین قطع و ظن و شک و وهم اگر به تلکیف تعلق داشت چون امکان طاعت تکلیف است، مولی را حق تکلیف هست. چون در این فضا این امکان از طاعت سلب نمی‌شود مولی حق طاعت دارد. می‌ماند حالت پنجم، یعنی قطع به عدم تلکیف، اگر قطع به عدم تلکیف داشته باشید، دیگر قادر بر طاعت نیستی تا مولی حق بر طاعت داشته باشد. مشکل از ناحیه شماست. شما دیگر قادر بر دریافت تکلیف نیستی. یعنی چون شما قادر نیستی، حق طاعت مولی ثابت نمی‌شود. ایشان روی همین اساس قاعده ای نام نهاده است به نام حق الطاعت. به این معنی که مولی را حق الطاعت است تا جایی که طاعت ممکن است. زیرا شاخصه دیدگاه ایشان التفات و توجه به حق الطاعت مولاست، رو همین اساس دیدگاهش را حق الطاعت نامیده، و الا حق الطاعت رو همه قائلند برای مولی. کسی در این شک ندارد.

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

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

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

طبق این دیدگاه فقط وقتی قطع به تلکیف داشتی، تلکیف منجز است و الا به صرف ظن و وهم تلکیفی بر عهده شما نمیاد. قبح عقاب بلایان یعنی بلایان مفید علم.

آقای صدر به اینها میگه توبه کنید، چون شما آمده اید دایره حق طاعت مولی را نه مولویت مولای حقیقی (ذات باری تعالی) تضییق کرده اید. به جای توسعه آن را تضییق کرده اید. در واقع کسانی که قائلند به قاعده قبح عقاب بلایان، این دیدگاهشون در حقیقت برگرفته از همان ذهنیت عقلائی آن هاست. اینها در چهار چوب های عقلائی دیده اند که در بین عقلاء صرف اینکه کسی بگوید من نمی دانستم شما چنین امر کرده ای معذور است، صرف اظهار جهل باعث عذر طرف در مخالفت است، لذا گفته اند در موالی عرفی فقط قطع حجت و منجز است.

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

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

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

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

ایشان میگه شما حق نداریم مولیت جعلی و قراردادی عقلائی را مقیاس قرار دهی برای مولیت الهی. و اینها را یک کیسه کنی و بگویی این همان است. بلکه مولیت حقیقتی است مشکک برای ذات باری تعالی به اوسع وجهش ثابت است. در غیر ذات باری تعالی که جعلی محسوب می شود، متناسب با جعل سعه و ضیق پیدا می کند.

این خلاصه فرمایش شهید صدر.

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

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

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

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

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

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

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

جلسه ۳۶

اگر خاطر مبارک باشد بحث ما دیدگاه شهید صدر «اعلی مقامه الشریف» در باب حق الطاعة ودائرة آن بود ایشان می فرماید که نباید دائرة حق الطاعة را محدود و محصور به تکالیف قطعی کرده بلکه باید حق الطاعة شارع مقدس را که مولای حقیقی همگان است را در همه تکالیف منکشفه پذیرفت.

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

تعریف ترخیص جدی مقصود شهید در دو مؤلفه:

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

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

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

توضیح:

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

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

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

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

۱. اگر قطع مکلف به تکلیف واقعی، مطابق با واقع باشد اجتماع ضدین لازم می آید چرا؟ چون از یک سو تکلیف در واقع هست حسب الفرض از سوی دیگر اباحه هم در واقع هست و دو حکم واقعی متضاد در یک فعل جمع نمیشود «آلّا اینکه پای نسخ بیاید وسط و بگوئیم این اباحه لاحقه، تحریم سابق را نسخ کرده و این فرص را کسی احتمال نمیدهد و اصلاً شائبه نسخ وجود ندارد و بحث در قاعده اشتراک بین عالم و جاهل است»

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

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

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

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

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

حکم شبه ظاهری:

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

توضیح حکم شبه ظاهری:

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

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

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

توضیح:

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

مثال:

مثال دوم مثلاً تبلیغات کرده اند برای سم پاشی حیوانات موزی کسی که یقین دارد که در خانه اش هیچ حشره موزی نیست تبلیغات برای او اثر نمیکند هر چقدر که موسسه تبلیغات بگوید یقین تو اشتباه است باز هم تا یقین او

ثابت است فائده ای ندارد بلکه آن موسسه باید کاری کند که یقین او از بین برود و تردید کند مثلاً کسی که یقین دارد که مرض او قابل درمان نیست هیچ وقت به فکر علاج نمی افتد باید احتمال درمان دهد تا به فکر درمان کند.

یک نکته در تکمیل مبحث قبل؛ یک سوال:

مولی لازم نیست که حتماً به عبد اعلام کند که این ترخیص، ترخیص طریقی است، این ترخیص از سنخ احکام حقیقی نیست، یعنی واجد روح حکم ظاهری است. می تواند اصلاً بدون اینکه به مکلف این را اعلام کند، خطاب به او ترخیص دهد و فوقش عبد تلقی می کند که این خطاب واقعی است. شما می گید مشکل ترخیص واقعی، شبه ظاهری ما این است که هیچ قاطعی خودش را مخاطب این خطاب نمی بیند. خب لازم نیست به مکلف بگوییم این ترخیص برای جاهلین مکلف است.

جواب: اگر این ترخیص را مولی به لسان احکام واقعی بخواهد دست عبد بدهد، همان مشکل قبلی پیش خواهد آمد (اجتماع ضدین) حالا یا فی الواقع یا فی النظر العبد. بنابراین باید حتماً برای جلوگیری از این اشکال، عبد را حالی کند که این از سنخ احکام واقعی نیست و از سنخ احکام ظاهری است.

شهید صدر و مشهور هر دو معتقد هستند که از قطع نمی شود سلب حجیت کرد، اما در چرایی این مطلب با یکدیگر اختلاف نظر دارند. چرایی شهید صدر به امتناع وقوعی منجر می شود و چرایی مشهور به امتناع ذاتی.

ببینید رفقا، اونها می گویند سلب منجزیت از قطع ممکن نیست، یعنی ترخیص مولی، به مکلف قاطع به تکلیف در مخالفت تکلیف ممکن نیست. ممکن نیست مولی رخصت بدهد به قاطع به تکلیف که مخالفت با تکلیف بکند، زیرا می گویند اگر مکلف قطع به تلکیف داشت، عقل حکم می کند که مخالفت با این تکلیف معصیت مولاست و معصیت مولا عقلاً قبیح است پس مولی اگر اجازه ی چنین معصیتی بدهد ترخیص در قبیح کرده است که خود قبیح است.

جلسه ۳۸

بحث ما در دیدگاه مشهور در باب منجزیت و استحالة سلب منجزیت از قطع و تفاوت آن با دیدگاه شهید صدر بود.

مشهور قائلند که که منجزیت خصیصه قطع است یعنی از باب قطع بما هو قطع است.

واز طرفی معتقدند که سلب منجزیت از قطع ممکن نیست به این جهت که این سلب منجزیت یابه تعبیری ردع شارع از عمل به قطع تنها باترخیص میسوزد و ممکن است وترخیص در موارد قطع به تکلیف یعنی ترخیص در معصیت قبیحه که نسبت به شارع مقدس محال است.

این دودیدگاه از مشهور را شهید صدر نقد می کند:

اولاً منجزیت خصیصه قطع نیست بلکه خصیصه انکشافی است که شامل قطع هم میشود

ثانیاً اینکه علت استحالة سلب منجزیت از قطع ترخیص در معصیت قبیحه نیست که ادعای شماست بلکه صرفاً به این جهت است که ترخیص جاد میسر و ممکن نیست پس در دو نقطه باید حل رسیدگی به اختلاف کنیم:

۱. چرا آقای صدر دیدگاه مشهور را قبول ندارند که منجزیت خصیصه قطع باشد و معتقد است و مدعی است که خصیصه

مطلق انکشاف است؟ جواب:

الف: قبلاً گفتیم که تنجز تکلیف یعنی به تکلیف حق طاعت تعلق گرفته باشد اینجاست که تکلیف میشود واجب الامتثال یعنی منجز (یادآوری بحث قبل)

ب. اگر از مشهور پرسیم شما منجزیت را از لوازم قطع به تکلیف چه کسی می شمارید؟ (چون شکی نیست که منجزیت از لوازم قطع به تکلیف است نه به عدم تکلیف):

مسئلاً پاسخ مشهور: مولی است می گویند ما منجزیت را از لوازم قطع به تکلیف مولی می شماریم چون مشخص است که عقل، امر و نهی غیر مولی را واجب الامتثال نمی داند و کاملاً بدیهی است (در امر و نهی علو نهفته است بدون آن امر و نهی صدق نمی کند البته علوی که در امر و نهی لازم است غیر از مولویت است چون هر فرد عالی مولی محسوب نمیشود و مولی تعریفی دارد که می گوئیم)

ج) سؤال: این مولایی که عقل تکلیف او را واجب الامتثال می داند چه کسی است؟ (گفتیم که عالی لزوماً مولی نیست)

آقای صدر می فرماید: مولی یعنی کسی که حق طاعت برای او ثابت باشد. من له حق طاعة هو المولی وحق طاعت گاه به جعل است و گاه به عقل است (بستگی دارد)

عقل می گوید در واقع هر کسی که حق طاعت داشت تکلیف او واجب الامتثال است

د) همانطور که قبلاً اشاره کردم مرحوم صدر در حلقه ثانیة بین مولویت وحق طاعت فرقی قائل نشده در واقع ایشان سه واژه را به نوعی (نه دقیقاً) مترادف قلمداد کرده است: ۱. حق طاعت ۲. تنجز ۳. مولویت. چرا؟ تنجز یعنی تکلیف که حق طاعت به آن تعلق گرفته مولویت یعنی طرف دارای حق طاعت باشد پس حق طاعت در حقیقت معیار و اساس دوواژه تنجز و مولویت است.

این نکته ای است که ایشان اینجا می فرماید و إجمالاً بدانید. ان شاء الله به تفصیل خواهم گفت.

با این توضیح که دادیم مراجع به این سهواژه می خواهیم عبارت منسوب به مشهور را بازخوانی کنیم:

مشهور می گفت تنجز تکلیف از لوازم ذاتی قطع به تکلیف قطعه به تکلیف مولی است در واقع این عبارت گویای دیدگاه مشهور است.

(یکی از کارهایی که برای نقد این دیدگاه باید انجام دهیم این است که از حصار کلمات آن را بیرون بیاوریم و از لباس تعابیر عریانش کنیم تا به عیان ببینیم چه دارد. گاهی در پیچیدگی تعابیر گم میشویم و نمی توانیم آنرا نقد کنیم. اینجا باید در وهله اول الفاظ را کنار بزنیم و جوهره حرف مشهور را ببینیم)

جوهره بحث مشهور: تنجز تکلیف از لوازم ذاتی قطع به تکلیف مولی است. حال می خواهیم ترجمه کنیم در قالب کاملاً عریان: تنجز یعنی وجوب امتثال یا به تعبیری تعلق حق طاعت به تکلیفی. مولی یعنی کسی که واجب الامتثال است وحق طاعت دارد.

باتوجه به این عبارت می خواهیم عبارت مشهور را توضیح دهیم:

وجوب امتثال تکلیف از لوازم قطع به تکلیف کسی است که امتثال تکلیفش واجب است غلط بودن این معنا کاملاً واضح است. و هیچ بحثی هم ندارد. مثل این که بگوئیم سفیدی یک شیء از لوازم قطعی آن چیزی است که رنگش سفید است.

پس عبارت تنجز تکلیف از لوازم ذاتی.....معنای محصلی ندارد.

میشود اینطور هم معنا کرد: تعلق حق طاعت به یک تکلیف از لوازم قطع ذاتی قطع به تکلیف کسی است که حق طاعت به تکلیفش تعلق دارد. مانند این جمله: سفیدی رنگ یک شیء از لوازم قطع به این است که رنگ شیء سفید باشد.

شیرینی یک شیء از لوازم قطع به این است که این شیء شیرین باشد.

به بیان دیگر: از آنجایی که تکلیف کننده حق طاعت داشته است (از آنجایی که تکلیف کننده مولی بوده است) تکلیف او منجز است. و ربطی به قطع به تکلیف ندارد اینجا اصلاً قطع به تکلیف فقط طریق است. مثال: فردی که با اتوبوس می رود آتش بخورد اتوبوس طریقت دارد و نمیشود گفت که از لوازم ذاتی سوار اتوبوس شدن این است که آتش بخورد اینجا هم قطع به تکلیف فقط طریق است و تنجز تکلیف از خواص قطع به تکلیف نیست.

بلکه از موقعیت مکلف می آید از اینجا می آید که مکلف مولی است و حق طاعت دارد. ربطی به قطع به تکلیف ندارد. لذا اگر اماره بیاید باز هم حق طاعت سر جاش تمام حرف آقای صدر به مشهور این است که خاصیتی که از آن مقصد است رابه طریقی نسبت ندهید.

مشهور تنجز تکلیف را از شئون قطع به تکلیف می دانند. در حالی که از شئون مولویت مولی است و از شئون قطع نیست چون خدا مولویت دارد تکلیف بر مکلف منجز شده. در واقع آتش که به فرد می دهد محصول اتوبوس نیست بلکه محصول کرم آقای آتش دهنده است

ه) ایشان استفاده ای می خواهد کند که به مسئله جنبه اخلاقی هم بدهد:

ما دانستیم که تنجز تکلیف برگرفته از مولویت است. تکلیف هر فردی که در حق بنده منجز باشد این از شئون مولویت آن فرد است نسبت به بنده برهمین اساس هرچه از دائره تکالیف منجز یک فرد بکاهیم از دائره مولویت او کاستیم لذا خطاب به مشهور می گوید: تنجز سایه به سایه با مولویت می آید هر جا تکلیف منجز نبود معلوم میشود که حق طاعت به تکلیف ندارد و وقتی حق طاعت ندارد یعنی مولویت ندارد پس اگر حق طاعت را پس بزنی مولویت را پس زدی.

اما ما معتقدیم که حق طاعت مولای علی الاطلاق (خداوند سبحان) مثل حق او بر گردن ما حداکثری و الی الغایه است. «(توضیحات را آقای صدر نگفته) قبح عقاب بلا بیان می گوید فقط تکالیف مع البیان و معلوم منجز است تکلیفی که بیان نداشت یعنی علم نداشت منجز نیست و حال آنکه قاعده حق الطاعة می گوید هر جا که امکان طاعت باشد حق الطاعة ثابت و تکلیف منجز است. قاعده قبح حداقلی و حق الطاعة حداکثری است»

حالا کم کم وارد نتیجه میشویم:

خداوند متعال در حدوث و بقاء ما علت تامه است یعنی هم خالق ماست و هم دمامد رازق ماست اگر یک آن نظر و عنایت او از ما قطع شود همه معدوم هستیم جایگاهی بس رفیع یعنی در غای تحقق به گردن ما دارد و متناسب با این حق باید غایت حق طاعت از آن او باشد.

حالا تکالیف را می خواهیم دسته بندی کنیم. قبلاً اشاره کردیم که بر اساس حالت انکشاف:

۱. تکالیف قطعی الثبوت

۲....ظنی الثبوت

۳....شکی الثبوت

۴....وهمی الثبوت

۵....قطعی العدم

از این ۵ تکلیف ۴ تاى آن کاملاً امکان طاعت برای مکلف فراهم است پس حق الطاعة به آن تعلق پیدا می کند فقط در تکالیف قطعی العدم چون دیگر طاعت از مکلف ممکن است وقتی یقین دارد که تکلیف نیست حتی به شکل احتیاطی هم قادر بر تکلیف نیست تا برای خدا حق الطاعة باشد در واقع ضعف از مکلف است نه از خداوند متعال.

بهترین تقریب حق الطاعة

«نظریه حق الطاعة ایشان می گوید حق طاعت همیشگی و دائمی، همه جا و حداکثری است می باشد مگر اینکه امکان آن نباشد» روی این اساس خطاب به قائلین به قاعده قبح می گویند که: شما آمده اید فقط تکالیف مقطوع را حق خداوند متعال دانسته اید و این یعنی دائره مولویت خداوند متعال را محدود کرده اید به این ادعا که میگوئید عقاب بر تکالیف غیر قطعی (فاقد بیان علمی) قبیح است یعنی اینکه برای خداوند حقی نیست که مکلف را عقاب کند. قبیح یعنی کسی بیاید بابت ترک طاعت در جائی که حق طاعت ندارد عقاب کند و الا اگر کسی حق طاعت داشته باشد و بابت آن عقاب کند که قبیح نیست بلکه عقاب فردی قبیح است که دیگری را به جرم ترک طاعتی عقاب کند که اصلاً حق او نبوده شما که می گوئید خداوند از تکالیف غیر قطعی حق عقاب ندارد در واقع می گوئید که خداوند در تکالیف غیر قطعی حق طاعت ندارد. و الا اگر حق طاعت داشت می توانست عقاب کند، قبیح نبود. مثل پدری که فرزند خود را به خاطر خطای فاحشی که داشته تنبیه کرده یا قاضی مجرمی را عقاب کند.

ز) نقش انکشاف در تعلق حق طاعت چیست؟ مولویت مولی (حق طاعت داشتن مولی) سبب تنجز تکلیف است به بیان دیگر:

اینکه مولی حق طاعت دارد باعث می شود که تکلیف واجب الامتثال شود اما انکشاف نقش شرط را ایفا می کند نه سبب را به این معنا که چون تا انکشاف نباشد طاعت (امتثال تکلیف) میسر نمیشود. حق طاعت تعلق نمی گیرد لذا روی این اساس می توانیم بگوئیم که تنجز تکلیف خصیصه انکشاف است مثل این که هر مشروطی خصیصه شرطش باشد چون تا شرط نباشد مشروط هم تحقق پیدا نمی کند تا انکشاف نباشد حق طاعت تعلق ندارد چون طاعت ممکن نیست.

معصیت یعنی ترک طاعت نسبت به تکلیفی که حق طاعت به آن تعلق گرفته

ترخیص مولی یعنی اسقاط حق طاعت

ترخیص در معصیت نوعی تناقض است چون از طرفی ترخیص داده یعنی حق طاعت خود را اسقاط کرده از طرفی هم معصیت است یعنی حق طاعت مولی ساقط نشده اینجاست که اصلاً ترخیص در معصیت یک عنوان پارادوکسی است.

(سبب مقتضی است «که عدم معلول را به عدم سبب نسبت می دهند» و شرائط باعث میشوند تا سبب به تسبیب و مقتضی به اقتضاء بیانجامد بعضی از این شرائط وجودی است و بعضی عدمی است «مجاورت و رطوبت در آتش» که اولی را شرط و دومی را عدم مانع گویند)

جلسه ۳۹

بحث ما راجع به این بود که چرا سلب منجزیت از قطع ممکن نیست. چرا شارع نمی تواند ما را منع بکند از قطعمان. در قضیه دو جور استدلال وجود داشت:

شهید صدر فرمود چون ترخیص واقعی که اساساً با تکلیف واقعی جمع نمی شود و تکلیف ظاهری هم به شکل جدی در موارد قطع به تکلیف ممکن نیست. اما مشهور جور دیگر ای استدلال کردند، گفتند که ترخیص در مخالفت تکلیف قطعی یعنی ترخیص در معصیت که قبیح است و ترخیص در معصیت قبیح خود قبیح است. قبل از اینکه بخواهیم یادآوری کنم جواب شهید صدر رو، دو تا نکته بگم بد نیست:

اول: ثمره این اختلافی که در توجیه عدم امکان سلب منجزیت از قطع بین شهید و مشهور وجود دارد چیست؟

ثمره این نزاع که بین شهید صدر از یک سو و مشهور از سوی دیگر در توجیه عدم امکان سلب منجزیت از قطع هست به همین زودی در بحث علم اجمالی آشکار خواهد شد که طبق دیدگاه مشهور، بنابر همین برهان استحاله ترخیص در معصیت قبیحه معتقدند که اجرای اصل مؤمن (اصل برائت) در تمام اطراف علم اجمالی جائز نیست چون اگر بخواهیم اصل مومن در همه اطراف علم اجمالی جاری شود می شود ترخیص در معصیت قبیحه که خود قبیح است اما شهید صدر در آنجا می فرماید ترخیص در تمام اطراف علم اجمالی ممکن است چون به جهت اجمالی که در قصه ی ما هست، می تواند ترخیص به نحو جدی از سوی مولی صادر بشود و مکلف را مرخص بکند در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال. پس ثمره در بحث جریان اصل برائت و امثال آن در تمام اطراف علم اجمالی. طبق برهان مشهور لا يجوز عقلاً، طبق دیدگاه شهید صدر، يجوز عقلاً

نکته دوم: این برهانی که ایشان به مشهور نسبت می دهد در واقع مشهور اصلاً اینجا نگفته اند این برهان را، اینجا سخن از علم و قطع تفصیلی است. بحث علم اجمالی بعداً میخواد بیاید. علماء این بحث را در باب علم اجمالی مطرح

کرده اند. که امکان ندارد که شارع مقدس ترخیص بدهد در تکلیف مقطوع نه به قطع تفصیلی بلکه به قطع اجمالی. نمی شود شارع مقدس مرخص بکند شما را در قبال تکلیفی که به ثبوتش علم اجمالی داری. چون ترخیص در معصیت قبیح است. اگر کسی این مطلب را در بحث علم اجمالی مطرح کرد به طریق اولی می تواند در بحث علم تفصیلی که بحث امروز ما است مطرح کند. فقط یک نفر هست که آمده در بحث علم تفصیلی برهان ترخیص در مفسده قبیحه را آورده است، آن هم محقق عراقی است (نهایة الافکار ج ۳، ص ۷).

پس فقط یک نفر این استدلال را در باب قطع تفصیلی آورده که آن یک نفر هم به اشکال شهید صدر ملتفت بوده است. اشکال شهید صدر این بود که ترخیص در معصیه قبیحه عنوان پارادیکسال است و دارای تناقض درونی است. چون از یک سو می گوئید که با ترخیص حق الطاعت ساقط می شود. از سوی دیگر می گوئید که معصیت یعنی مخالفت با تکلیفی که در موردش حق الطاعت ثابت، ساقط نیست. نمی شود هم ترخیص داده باشه مولی نسبت به تکلیف خود و هم همچنان تکلیف او متعلق حق الطاعة بوده باشد.

این اشکالی بود که شهید صدر داشتند بنابراین برهانی که مبتنی بر ترخیص در معصیت قبیح است از اساس فشل است، چون پای ترخیص بیاد وسط دیگه معصیت بساطشو جمع می کنه، میره، مولی دیگه حق الطاعتی ندارد که ترک طاعتش معصیت او محسوب بشود. اینجاست که شهید صدر می فرماید شما بهتر است به جای اینکه نظر بکنی که این ترخیص در چیست و آیا قبیح است یا نه، باید اینجور بحث رو مطرح کنی که آیا چنین ترخیصی در موارد قطع به تکلیف امکان دارد جداً یا امکان ندارد.

اگر امکان داشت، دیگر مخالفت با تکلیف قطعی معصیت محسوب نمی شود، اگر امکان نداشت اینجاست که مخالفت با تکلیف قطعی معصیت هست. اونی که شما باید بحث کنی اینه که کجا ترخیص به نحو جدی می تونه بیاد و کجا نمی تونه بیاد. و الا اگر پای ترخیص بیاد، جای هیچ معصیتی در قضیه وجود ندارد.

نکته: منظور از ترخیص جاد شهید صدر چیست؟ می شود یک ترخیص غیر جاد مثال بزنید؟

ترخیص غیر جاد به این معنی نیست که شارع مقدس شوخی بخواهد بکند، اما گاهی ترخیص هست اما نه به جهت رخصت در مخالفت با تکلیف قطعی بلکه برای اعلام مخالفت قطع مکلف با واقع، به این نیت است. یعنی شکل ترخیص است اما به نحو جدی نمی خواهد چیزی را ترخیص کند بلکه قصدش این است که اعلام کند تو مبتلا به جهل مرکبی. مثلاً من یقین دارم که باید زید رو بکشم. مولی می گوید که تو نمی خواهی به این قطعت عمل بکنی. این را از این جهت می گوید که به من اعلام بکند که تو مبتلا به جهل مرکبی. لسان ترخیصی است اما جوهره ترخیص در آن نیست.

یا ممکن است مولی بخواهد از غفلت من استفاده کند، به جای اینکه به من حالی کند که من مبتلاء به جهل مرکب هستم، کاری کند که من بسان کسی باشم که پی به خطائم برده ام. نه اینکه واقعاً به این قضیه برسیم، همچنان

خودم را قاطع به واقع می دانم، اما در عمل باعث می شود دست از قطع بردارم همانند کسی که قطع ندارد. عملاً می شوم مثل کسی که پی به خطائش برده است.

برویم به بحث بعدی در باب حجیت قطع. ما بار ها گفته ایم که حجیت را دو لبه است: حجیت و منجزیت.

اینکه قطع به چی تعلق داشته باشد تعیین کننده است: اگر قطع شما تعلق داشته باشد به تکلیف. اینجا بحث منجزیت مطرح می شود و اگر قطع شما تعلق داشته باشد پای معذرت میاد وسط.

اینجا می خواهیم این بحث رو مطرح کنیم که آیا همانطور که سلب منجزیت از قطع ممکن نیست، سلب معذرت هم از قطع ممکن نیست؟ آیا می شود من قاطع به عدم تکلیف بوده باشم ولی در این قطع به عدم تکلیف معذر نباشم؟ آیا همچین چیزی می شود. ایشان می فرماید بله، به همان دلیل و برهانی که سلب منجزیت از قطع ممکن نبود، سلب معذرت هم از قطع ممکن نیست.

قطع به عدم تکلیف یعنی قطع به اباحه، اباحه چه ریختی به معنای اعم یا اخص؟ به معنای اعم، چون اباحه به معنای اعم است که در مقابل الزام و تکلیف است.

شما وقتی قطع داری یک فعلی مباح است، یا قطع داری این فعل مستحب، مکروه و اباحه به معنای اخص است.

ببینید مولی اگر بخواهد از قطع به عدم تکلیف شما، سلب معذرت بکند، به این معناست که باید تکلیفی را پیش روی شما قرار بدهد. شما یقین داری که گوشت خرگوش مباح است، بعد مولی بگوید که گوشت خرگوش نخور، حرام است. باید یک حرمتی برای گوشت خرگوش بیاورد تا بر این اساس بگوید معذرت از قطع به عدم حرمتی که من داشته ام با این تکلیف مولی پیش روی من نهاد سلب شده است. همانطور که سلب منجزیت با جعل ترخیص از سوی مولی صورت می گرفت، سلب معذرت هم با جعل تکلیف از سوی مولی صورت می گیرد. این تکلیفی که مولی می خواهد با قطع به عدم تکلیف برای من جعل کند از دو حالت خارج نیست:

تکلیفی که مولا می خواهد در حق من قاطع جعل کند از دو حال خارج نیست: حکم ظاهری یا حکم واقعی

اگر واقعی باشد لازمه اش اجتماع ضدین در واقع یا در نظر قاطع است

حالا اگر آمدیم این تکلیف ظاهری بود. مثلاً گفت شمایی که قطع داری به فلان حکم شرعی، احتیاط کن و انجام نده.

اینجا می گوییم که این تکلیف ظاهری مثل همه ی احکام ظاهری موضوعش شک است و اصلاً موضوع پیدا نمی کند.

اما اگر این حکم، حکم ظاهری مصطلح نباشد بلکه شبهه حکم ظاهری باشد. یعنی حاوی حکم ظاهری باشد ولی آن حکم ظاهری مصطلح که برای جهال است نباشد. به این معنی که شارع مقدس نگاه بکند به این قطع های به

عدم تکلیف تو، خیلی هاش غلطه و می بینه خیلی از این تکالیف غلطه را نا دیده گرفته، برای حذف تکالیفی که تو نسبت بهشون قطع به عدم پیدا کردی، تکلیفی صادر کند، به به اصطلاح ظاهری بلکه شبه ظاهری یعنی اینکه حافظ ملاک واقعی اهم باشد در وقتی که مکلف خودش رو قاطع می بینه اما در واقع مخطی است. به همان بیانی که قبلاً داشتیم. مشکل این است که چنین تکلیفی به شکل جاد در حق مکلف قابل صدور نیست. چون هیچ مکلفی که قاطع به عدم تکلیف است نمی تواند که خطاب شبه ظاهری حاوی تکلیف است را قبول کند، خیلی بخوایم ساده کنم، شما که یقین داری حرمتی برای گوشت خرگوش نیست، نمی توانی حتی احتیاطاً از خوردن گوشت خرگوش پرهیز کنی. شما که یقین به عدم تکلیف داری، حتی یک درصد هم احتمال تکلیف نمی دهی. رو همین اساس، هیچ گاه پذیرای خطابی که بهت میگه احتیاط کن نخواهی بود، چون پذیرش خطابی که شمار رو توصیه به احتیاط می کند منوط به این است که یک درصد احتمال بدهی که قطعت جهل مرکب است و همین یک درصد کافیه که دیگه قطع نداشته باشی.

چون اگر بخواید خطاب نزد مکلف مورد پذیرش قرار بگیرد، باید عبد احتمال وجود ملاک اهم را بدهد تا به خطابی که متضمن حفظ تضمینی آن است را بپذیرد. مثلاً می گوید من تضمین می کنم که در خانه شما هیچ سوسکی نباشد، خوب من باید اول احتمال بدهم که در خانه من سوسک هست تا ادامه بدهم و الا تبلیغات این بنده خدا در من هیچ اثری نمی کند.

بحث علم اجمالی:

در بحث علم اجمالی ما با دو عنصر که با هم تضاد دارند در کنار هم یاد می کنیم. علمی که به صورت اجمالی است. علم در مقابل هر نو تردید است اما اجمال به معنای تردید و جهل است. رفقاء علم اجمالی را به اشکال مختلفی می توان تصویر کرد، اونی که اینجا مقصود است، علم اجمالی به تکلیف است، تنها صورت این نیست است، این مقصود ماست، مثلاً من علم دارم که یکی از این دو اناء نجس است ولی برایم معلوم نیست. از طرف دیگر، علم دارم به جامع، یعنی نجاسة الاحد الانائین. این جامع منطبق بر هر دو طرف علم اجمالی من می شود. که آیا منظور نجاسة هذا الاناء است یا چیز دیگری. این امر مشکوک است.

در مواردی که سخن از علم اجمالی به تکلیف است که بحث ما هم همین است، شما علم داری به جامع تکلیف منتهی شک داری که این تکلیفی که وجود داره به چی تعلق گرفته است.

مثال خیلی معروفش این است که علم دارم به وجود یک نمازی در جمعه، اما نمی دانم که نماز ظهر است یا نماز جمعه.

۱. در موارد علم اجمالی گاهی تعبیر می کنند به شک مقرون به علم اجمالی، یعنی شکی که قرین و هم نشین شده با علم. شک مقرون به علم اجمالی در برابر شک بدوی است. اگر من شک داشته باشم که این یک دونه انائی که

روی میز من هست پاک است یا نجس میشه شک بدوی ولی اگر دو تا اناء باشد و من بدانم که یکی از اینها نجس است ولی ندادم کدام. میشه علم اجمالی

۲. علم اجمالی مرکب از دو عنصر است: علم و اجمال، لذا در کتاب های اصولی آمده اند علم اجمالی را در دو مورد بحث کرده اند به این اعتبار که توش علمه در مباحث قطع آمده و از این جهت که اجمال داره در مباحث شک آمده است. مثلاً در قطع بحث میشه که آیا قطع به جامع، مثل قطع به فرد منجز است یا نه. و از این جهت که در آن شک نهفته است، در اصول عملیه مطرح می شود که آیا شک مقرون به علم اجمالی هم مثل شک بدوی مجرای برائت است یا نه. این را شهید صدر، آخوند، شیخ و همه دارند.

ما در این بحث فقط آن بخشی که مربوط به ناحیه علم است را بحث می کنیم. با این سوال که آیا علم اجمالی به قدری که علم اجمالی بدان تعلق گرفته است منجز است یا خیر؟

اینجاست که مرحوم شهید صدر می فرماید اگر کسی بگوید که منجز علم اجمالی در دو سطح حرفش رو می تونه مطرح کنه:

چون منجزیت علم اجمالی دو تا سطح داره: سطح حد اکثری و حد اقلی.

اگر بگویید علم اجمالی منجز است به نحو حد اکثری، معنایش این است که علم اجمالی بر شما الزام می کند موافق قطعیه را. موافقت قطعیه این است که دو طرف علم اجمالی یا بیشتر را رعایت کنیم. اینجاست که یقین می کنید که موافقت کرده اید با خطاب اجتناب عن النجس.

اگر علم اجمالی در این سطح منجز باشه بهش میگیریم منجزیت حد اکثری.

اما یک سطح نازلی هم در قضیه قابل تصویر است که بگوییم علم اجمالی منجز است اما حد اقلی به این صورت بگوییم که علم اجمالی ما را الزام می کند به ترک مخالفت قطعیه. یعنی می گوید اگر علم اجمالی به تکلیف داشتی نباید یک وقت مخالفت قطعی بکنی با این تلکلیف معلوم بالاجمال، با خطابی که می دونی اینجا مصداق یافته مثلاً فعلیت گرفته. اون وقت در مثال ما شما اگر فقط موظف باشی ترک مخالفت قطعیه کنی، کافیه فقط یک اناء رو ننوشی.

جلسه ۴۰

بحث ما در علم اجمالی بود گفتیم ترکیبی است از دو عنصر متضاد علم و اجمال در حقیقت فرق علم تفصیلی و علم اجمالی در متعلق این دو می باشد که متعلق علم تفصیلی شیء معینی است در حالی که متعلق علم اجمالی شیء مرددی است. مردد بین دوطرف یاچند طرف. اگر من علم به وجوب نماز صبح داشته باشم میشود علم تفصیلی اما اگر من بدانم که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر میشود علم اجمالی آنچه که بین علم اجمالی و تفصیلی، تفصیل می دهد تعین و تردد متعلق است.

به بیان خلی سلیس: در علم اجمالی یک میدانم و دو یاچند نمیدانم؛ میدانم صلاه مایی در ظهر جمعه واجب است. اما: ۱. نمیدانم نماز ظهر بالخصوص واجب است یا نه. ۲. نمیدانم نماز جمعه بالخصوص واجب است یا نه. و اگر سه طرف داشت سه تا نمیدانم

در علم اجمالی، علم یکیست: متعلق به جامع و شک متعدد به تعداد افراد است. ما گفتیم که در علم اجمالی دو عنصر هست: علم و اجمال (شک) لذا در دو موضع از این موضوع سخن می گوئیم: ۱. بخش علم و قطع. ۲. در بخش شک و جهل

در بخش علم و قطع که الآن مشغول آن هستیم از این جهت از علم اجمالی سخن می گوئیم که در آن علم به جامع نشسته است. میشود گفت اینجا یک علم تفصیلی است از حیث تعلق به جامع. جامع یعنی احد الطرفین. یک عنوان میسازیم که منطبق بر دو طرف است. الآن مثلاً شک داریم در نجاست این إناء یا آن إناء. جامع میشود نجاسة احد الإنائین. شک داریم در وجوب این نماز یا آن نماز جامع میشود وجوب احد الصلاتین. که عنوان منتزع از دوطرف است البته میشود عنوان حقیقی باشد نه انتزاعی به شرطی که یک جامع حقیقی بشود تصویر کرد بین افراد که جامع از یک سو و مانع از سوی دیر باشد البته نیازی نیست کخ جامع ذاتی تصویر شود جامع انتزاعی هم کفایت می کند. مثل احدثهما. احدثهما که ساختگی هستند.

تذکر از قبل: هر جا سخن از حجیت علم اجمالی است چون سخن از علم اجمالی به تکلیف است، حجیت به معنای منجزیت است ما اصلاً بحث از معذرت نمی کنیم.

کم کم وارد بحث شویم:

اگر مکلف علم اجمالی داشته باشد سه جور میتوان در مقابل آن واکنش داشته باشد که بدترین واکنش مخالفت قطعی است که هر دو إناء مشتبه را بنوشد. هیچ کدام از دو نماز که یکی واجب است رانخواند.

بهترین واکنش: موافقت قطعی است. یعنی اینکه از هر دو إناء اجتناب کند اینکه هر دو نماز را إقامة کند.

می ماند حالت میانه: که نه مخالفت و نه مافقت قطعی است. هیچکدام... بلکه چیزی میان این. که محسب یک احتمال موافقت است و حسب یک احتمال مخالفت است و هیچ طرف قطعی نیست. مثال: یک إناء از دو إناء را بنوشم. یک نماز از دو نماز را انجام دهم و دیگری را ترک کنم اینجاست که دو کلمه قابل صدق است بر واکنش شما: موافقت احتمالی و مخالفت احتمالی که دو روی یک سکه هستند و هر جا موافقت احتمالی باشد دیگری هم هست و برعکس علم اجمالی اگر منجز نباشد بالکل: مکلف در هر سه صورت مجاز است حتی در گزینه اول که مخالفت قطعی باشد چون اگر منجز نباشد گویا اصلاً تکلیفی در قبال انائین و صلاتین ندارد

اما اگر علم اجمالی یک منجز تام باشد فقط یک گزینه را میتواند اتیان کند: موافقت قطعی و حتی مخالفت احتمالی نیز جایز نیست چه رسد به مخالفت قطعی. منجز تام یعنی هر دو طرف را بر شما تمام کند و باید هر دو طرف امتثال شود.

اما اگر علم اجمالی راه میانه ای را در تنجیز طی کند (منجزیت حداقلی داشته باشد نه منجزیت تام) «منجزیت حداکثری یعنی در حدهمه اطراف لذا همه اطراف منجز میشوند و واجب الموافقة. نتیجه: وجوب موافقت قطعی؛ منجزیت حداقلی: فقط در سطح جامع بین الاطراف یعنی فقط در سطح یکی از این دو إناء و دو نماز. وقتی که منجز در سطح حداقل باشد فقط کافی که احد الإنائین اجتناب شود چون فقط منجز شرب احد الإنائین میباشد. فقط کافی که یکی از دو نماز اقامه شود... (چون در سطح جامع منجز است و جامع وجوب احدی الصلاتین و احدی الإنائین می باشد و تحقق جامع به تحقق یک طرف از اطراف می باشد لذا اگر منجزیت حداقلی باشد فقط یک طرف خط میخورد: مخالفت قطعی چون با مخالفت قطعی جامع امتثال نمیشود ولی موافقت احتمالی جایز است و کافی) «

اولین بحث: منجزیت حداقلی علم اجمالی

راجع به این مقوله در دو مقام ان شاء الله باید سخن بگوییم:

۱. اصل ثبوت منجزیت حداقلی علم اجمالی

۲. آیا این منجزیت حداقلی بر فرض ثبوت قابل سلب است یا نه؟

پاسخی که محل اختلاف است بحث دوم است و در بحث اول اختلافی نیست.

بحث اول: آیا منجزیت علم اجمالی در حد وجوب موافقت احتمالی در حد حداقل (جامع) منجز است یا نه؟ بله بدون شک؛

چون علم اجمالی طبق هر مبنایی که در تفسیرش هست در حقیقت مشتمل است بر علم تفصیلی به جامع. لذا نسبت به جامع که لحاظ شود هیچ ترددی نمی بینی. (فرق علم اجمالی و تفصیلی تردد و تعین به اطراف است ولی علم اجمالی در جامع تردد ندارد) چون در لحاظ به جامع یعنی علم یافته ای به جامع تعیناً. جامع که وجوب تعینی

دارد. وجوب احدی الصلاتین. «از آن جهت که مشتمل بر علم تفصیلی به جامع است، نسبت به جامع مانند علم تفصیلی منجز میشود» و مکلف موظف به اتیان جامع می شود اگر علم اجمالی به وجوب باشد. موظف به ترک میشود اگر موظف به حرمت باشد. علم اجمالی به وجوب احدی الصلاتین و حرمت احدی الانائین به اتیان یکی در اولی و ترک یکی در دومی منجر می شود.

توضیح: دومینا بود:

حق الطاعة وقبح عقاب. حق الطاعة که می گوید احتمال هم منجز است و طبق این قاعده منجزیت حد اکثری ثابت میشود چون نهایتاً در اطراف احتمال نشست و احتمال منجز است.

اما قاعده قبح عقاب که سخت گیرانه به تنجز نگاه می کرد و میگفت فقط علم و بیان قطعی منجز است. طبق این هم باز علم به جامع داریم تفصیلاً یعنی بیان قطعی داریم. بنابراین عقاب شارع بر جامع قبیح نیست چون مع البیان است.

نکته: مبانی در تفسیر علم اجمالی: مشهور و شهید: علم به جامع بین الاطراف؛ آقا ضیاء: علم به واقع بین الاطراف؛ آخوند: علم به مردد بین الاطراف (به حسب برداشت از تعلیقه ایشان به کفایه در بحث وجوب تخیری ولی بعید است مختار ایشان باشد.. که البته این مبنا اشکالاتی دارد چون فرد مردد را تعبیر پارادوکسی می دانند)

بعد از اثبات منجزیت برای جامع بحث بعدی می آید

بحث دوم: امکان سلب منجزیت از علم اجمالی:

مشهور: ممکن نیست.

شهید: ممکن است.

مشهور که قائل به عدم امکان در مرحله ثبوت هستند دیگر در مرحله اثبات تکلیف معلوم است.

اما طبق نظر شهید، که امکان دارد سوال از میشود آیا واقع شده این ترخیص؟ لذا شهید در دو مقام بحث میکند: ثبوت و اثبات.

توضیح:

اگر از علم اجمالی سبب منجزیت حداقلی شود باید در تمام اطرافش اصل مؤمن و مرخص جاری شود و شارع بگوید هم این طرف مرخص است و هم طرف دیگر. و وقتی که هر دو را مرخص کند معنایش این است که ترخیص در مخالفت قطعیه داده. سوال: آیا امکان ترخیص در هر دو طرف علم اجمالی هست؟ ظاهراً در نگاه اول باید باشد چون به هر طرف که نگاه میکنی شک می بینی. و چه بسا مجرای برائت باشد و امتناع ذاتی ندارد (فی نفسه امتناع ندارد). گیر در جای دیگر است که می گوییم ان شاء الله.

برهان مشهور: سلب منجزیت حداقلی محال است به دلیل همان استحاله در ترخیص نسبت به علم تفصیلی. که اگر اجازه دهد ترخیص در معصیت قبیحه کرده است وهو قبیح والقبیح من الشارع محال. اگر شارع بخواهد در هردو طرف ترخیص دهد وبگوید هم این اناء را بنوش وهم دیگری را. اینجاست که ترخیص داده در مخالفت جامع تکلیف که معلوم است که ترخیص در معصیت قبیحه است وترخیص در قبیح قبیح والقبیح من الشارع محال. جواب همان است که دادیم: اگر ترخیص داده دیگر معصیت نیست. اگر معصیت است دیگر ترخیص نداده.

مرحوم شهید میفرماید باید دنبال این باشیم که آیا ممکن است شارع مقدس در دوطرف علم اجمالی ترخیص بدهد؟
مرحوم آقای صدر: سلب منجزیت از علم اجمالی با ترخیص است. یا ترخیص حقیقی است یا ترخیص طریقی است یعنی از سنخ احکام ظاهری.

اگر حقیقی باشد که ممکن نیست که قبلاً گفته شد (اگر علم اجمالی مکلف مطابق واقع باشد که اجتماع ضدین است و اگر مطابق نباشد اجتماع ضدین در ذهن مکلف میشود و حتی مکلف احتمال تکلیف دهد) (۲۰ درصد یکی از دو اناء حرام است) باز نمیتواند قبول کند صد در صد ترخیص به تکلیف را)
اگر از سنخ ترخیص ظاهری باشد (شبه ظاهری):

مرحوم شهید صدر می فرمایند هیچ مشکلی ندارد در موارد علم اجمالی به تکلیف مولی امکان دارد که ملاک اباحه موجود در یکی از این دو طرف را آنچنان اهم میدانند که حاضر میشود هردو طرف را مباح کند تا ملاک اباحه ای که در یکی از این دوطرف است حفظ شود. تازه لازم نیست که حتماً باشد اینقدر برایش ملاک اباحه مهم است که حتی حاضر است در فرض احتمال وجود چنین ملاکی هم هردو طرف را مرخص کند تا آزادی مکلف از بین نرود مثال: پدر مریض است و به پسر میگوید فلان گیاه را بیاور و این گیاه یا در بالای کوه الف است یا بالای در کوه قاف. که پسر اجمالاً می داند صعود بر یکی از دو قله بعد پدر در نظر میگیرد که صعود بر هردو کوه مشقت دارد. و می گوید نه بالای این کوه برو و نه بالای آن کوه. و این منافاتی با الزام قبلی پدر ندارد.

سوال: آیا عقل این پذیرش را دارد نسبت به ترخیص مولی؟ عالم بالتفصیل چنین امکانی را نداشت ولی عالم بالاجمال چنین امکانی را دارد.

نکته مشهور فرموده ترخیص در معصیت محال است میتوان برای این عبارت دو ملاک گفت:

۱. ترخیص در معصیت قبیح است وهو محال من الشارع. حاکم عقل عملی است /
۲. حکم الشارع با ترخیص در معصیت ینافی حکم العقل بالقبح و منافات الشرع مع العقل محال. حاکم عقل نظری است

جلسه ۴۱

چند سطر میانه از مبحث قبل باقی مانده بود که امروز باید کمی توضیح بدیم و تطبیق إن شاء الله. رفقاء ببینید مرحوم شهید صدر می فرمایند از دید ما، ترخیص در مخالفت قطعی تکلیف معلوم بالاجمال جائز است. به بیان دیگر، سلب منجزیت حداقلی از علم اجمالی جائز است چه برسد به حداکثری. علت این است که ایشان معتقد است که شارع مقدس می تواند در تکلیفی که معلوم بالاجمال است، ترخیص طریقی جدی صادر کند.

اولاً ترخیصی باشد که حقیقی نیست بلکه طریقی است تا دیگر بحث تضاد مطرح نشود. ثانیاً اینکه جدی باشد یعنی برای مخاطب باور پذیر باشد.

نه غیر جادی که در موارد علم تفصیلی به تکلیف ممکن بود. رو این پایه و اساس وقتی که شارع مقدس ترخیصی این چنین یعنی طریقی و جاد صادر کرد، تکلیف معلوم بالاجمال مرخص میشه و مخالفتش برای مکلف مجاز میشه. بدون اینکه هیچ معصیتی را برای او در پی داشته باشد

علت هم کاملاً مشخص است، خود همان خدای مکلف ترخیص در تکلیف داده است و ما نباید کاسه داغ تر از آش شویم.

البته دوستان باید دقت کنند که اینجا شارع مقدس با ترخیص طریقی خود، آن تکلیف واقعی معلوم بالاجمال را بر نمی دارد و از فعلیت ساقط نمی کند، بلکه آن سرچایش است، فقط چیزی که هست این است که دیگر تکلیف واقعی منجز نیست. همین.

تنها اتفاقی که اینجا می افتد سلب تنجز از تکلیف است.

سوال: رو چه معیاری شما آمدید بین علم اجمالی به تکلیف و علم تفصیلی به تکلیف فرق گذاشتید؟ چطور در علم تفصیلی به تکلیف می گفتید ترخیص جاد ممکن نیست ولی اینجا یهو ترخیص جاد ممکن شد؟ چرا که در علم اجمالی هم ما علم تفصیلی به اصل تکلیف داریم. چه فرقی میان اینهاست؟

رفقا درسته که علم اجمالی مشتمل بر علم تفصیلی بر جامع تکلیف است. اما ما قبلاً گفته بودیم که پذیرش یک خطاب طریقی از سوی مکلف منوط به آن است که او احتمال وجود ملاک واقعی متناسب با آن خطاب را بدهد. اگر خطاب ترخیصی است، باید مکلف احتمال وجود ملاک اطلاق العنان که تناسب با ترخیص دارد را در موردی که خطاب در موردش صادر شده است بدهد.

اگر خطاب تکلیفی و احتیاطی است باید احتمال وجود مصلحت شدید یا مفسده شدید که با خطاب تکلیفی سازگار است را بدهد. دقیقاً تفاوت علم تفصیلی به تکلیف و علم اجمالی به تکلیف در همین نقطه روشن می شود. آقای مکلفی که علم تفصیلی به تکلیف در مورد فعلی دارد، به هیچ عنوان در این فعل احتمال وجود ملاک اطلاق العنان و اباحه اقتضائی را نمی دهد.

مثلاً وقتی من به یک فعل نگاه می کنم، یقین دارم که این فعل واجب است و هیچ احتمال دیگه ای نمیدم. در اینجا با خودم نمیگم که نکنه التزام من به این فعل سبب ترک مصلحت اباح شود. اصلاً این بحث ها مطرح نیست.

اما در علم اجمالی قصه فرق می کند. مکلفی که عالم بالاجمال است، به جهت ترددی که به قضیه پیدا می کند به واسطه اجمالی که در علم او راه پیدا کرده است، در هر طرف از اطراف علم اجمالی نظر کند، این احتمال را می دهد که ملاک غالب در این فعل، ملاک اباحه اقتضائی باشد، نه تکلیف. پس این احتمال را می دهد که شارع مقدس خطابی صادر کند برای حفظ تضمینی اون ملاک ترخیصی موجود در طرف علم اجمالی. در فرضی که این ملاک را اهم ببیند، نسبت به این ملاک اینقدر اهمیت بدهد که حتی با وجود علم اجمالی مکلف به تکلیف، ابراز اهتمام بکند نسبت به ترخیص. ترخیصی که ای بسا ملاکش در طرف علم اجمالی هست.

به بیان دیگر، در موارد علم اجمالی به تکلیف، وقتی که مکلف نگاه می کند به اون افعالی که مورد علم اجمالی است و یکی از این ها متعلق به اون تکلیف معلوم بالاجمال است. در هر کدام که نگاه می کند احتمال مباح بودنش را هم می دهد. همین یعنی احتمال وجود اباحه اقتضائی را می دهد. پس می تواند خطابی را در آن طرف قبول بکند از سنخ ترخیصات طریقی به منظور حفظ اباحه محتمل در آن طرف.

مثالی که ما از خارج زدیم، مثال خوبی بود. مثال پدری که یک غرض لزومی داشت نسبت به درمان خودش، درمان او به گیاهی بود که یا بالای این کوه است یا بالای کوه دیگر. یا حتی ممکن است بالای کوه سومی باشد و.. (مراجعه شود به جلسه قبل).

اینجا فرزند علم دارد به تکلیف پدر اما چون نمی داند این گیاه بالای کدام یک از کوه هاست، علم اجمالی در ذهنش شکل می گیرد که آیا موظف است از بالای این کوه بالا برود یا کوه دیگری. اینجا پدر می تواند مرض را به جان بخر و فرزند رو از اصل تکلیف مرخص کند.

اما در علم تفصیلی غصه اینجور نیست. فرض کن این کوه مشخص بالاش گیاه روییده. اگر پدر ابتدا بگوید برو بالای کوه الف و بعد بگوید نمی خواهد که بالای کوه بروی. این را یا باید حمل بر نسخ کرد و یا حمل بر تناقض گویی.

برای اینکه بحث را یک مقداری ملموس تر کنیم یک مثال عینی بزنیم. فرض بگیریم که بیست تا غذا داریم و یکی از این بیست غذا فاسد است. حالا کدوم غذا دچار آلودگی است. چون مشخص نیست ای بسا همان مولایی که اهتمام دارد که مبادا فرزندانش ابتلاء بشوند به اون بیماری. ممکن است در اینجا اجازه ترخیص بدهد.

حالا فرض کنید: یک فرمانده رو ترسیم کنید که به زیر دستش می گوید هرگاه دشمن رو دیدی بزن. حالا اگر او مد یک موضعی را دید که این موضوع دشمن است یا کناری اش. در اینجا از فرمانده می پرسد که اگر من شک کردم

وظیفه چیست؟ ممکن است که در اینجا فرمانده با توجه به اهمیتی که نسبت به جان بی گناهان دارد اصلاً بگوید هیچ کدام را نزن.

اگر علم تفصیلی داشت که فرمانده گفت نزن، این با نزن قبلی فرق دارد. ولی اگر علم اجمالی داشت، این بستر برایش فراهم است که فرمانده حکم به ترخیص دهد.

تا به حال بحث ما از عالم ثبوت بود. شهید صدر گفت که ثبوتاً این ممکن است اما آیا اثباتاً هم چنین چیزی واقع شده است یا نه؟ یعنی مثلاً می توان به استناد با بعضی از خطابات گفت که ما نسبت به هر دو نماز در ظهر جمعه مرخصیم و تا غروب بخوابیم.

شهید صدر می فرماید در واقع سوال شما این است که آیا ادله اصول مومن تمام اطراف علم اجمالی را پوشش می دهد یا خیر؟ شهید صدر می فرماید: نه
مطلب را در چند بند توضیح می دهیم:

۱. ترخیص مخالفت قطعی با علم اجمالی اگر از سوی مولی صادر شود می دونی معنایش چیه؟ معنایش این است که مکلف علی رغم اینکه علم اجمالی به تکلیف (الزام) دارد. با این وجود نزد شارع مقدس غرض ترخیصی محتمل در بعضی از این اطراف. اهم از غرض تکلیفی معلوم بالاجمال باشد. به بیان دیگر، اگر شارع ترخیص داد در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال، معنایش این است که در مواجهه دو غرض تکلیفی و ترخیصی آمده جانب ترخیصی را گرفته است، آن هم در جایی که غرض تکلیفی محتمل است و غرض تکلیفی معلوم بالاجمال است. یعنی آمده گفته که آقا اطلاق العنانی که ممکن است نسبت به نماز جمعه وجود داشته باشد برای من این ملاک اینقدر مهم است که حاضرم اون مصلحت شدید ای که در پشت نماز در ظهر جمعه است را ندید بگیرم به قیمت حفظ تضمینی ملاک ترخیصی محتمل. این فرض عقلاً اگر چه محتمل است اما بر خلاف ارتکاز عقلاء است. در ارتکاز عقلاء اغراض تکلیفی، فی نفسه اهم از اغراض ترخیصی اند. چه برسه به اینکه بخواهد یک غرض تکلیفی معلوم بالاجمال در قیاس با غرض ترخیصی محتمل کم بیاورد نزد مولی. یعنی عقلاء به ارتکازشون اصلاً قبول نمی کنند که یک غرض ترخیصی اینقدر به اهمیت برسد نزد مولی که حاضر شود برای حفظ تضمینی این ملاک ترخیصی محتمل یک ملاک تکلیفی قطعی نهایت بالاجمال را ذبح شرعی کند. یعنی به پای یک ترخیصی محتمل، یک ملاک تکلیفی محتمل را بیخ تا بیخ از بین ببرد.

یک مثال برای تقویت ارتکازات: اینجا دو سه مدل غذا است که یکی از آنها سمی است. این پدر دلسوز اینقدر برایش مهم است که برای حفظ ملاک تکلیفی از اکل غذا نهی می کند و یا ما بچه ها رو از بازی در کوچه نهی می کنیم که مبادا دچار سرما خوردگی محتمل شوند. یعنی جانب ملاک تکلیفی محتمل را می گیریم و قطعاً ترخیص او را که بازی در حیات باشد و آزادی و بازی او را سلب می کنیم بدون اینکه اصلاً نگران باشیم.

ایشان می فرمایند همین ارتکاز قوی عقلائی یک قرینه ای لبی است (غیر لفظی) که تقیید می زند اطلاق ادله اصول مرخص را. یعنی به ارتکاز قوی عقلائی دیگه رفع ما لا یعلمون شامل اطراف علم اجمالی نمی شود.

در واقع رفقا باید خطابات شرعی را بر پایه فهم عرفی و عقلائی تفسیر کرد. از فیلتر ذهن عقلاء باید رد شود یک خطاب شرعی. همین ذهنیت عقلائی مانع از این می شود که این خطابات آن چنان اطلاقی داشته باشد که همه ی اطراف علم اجمالی را شامل شود.

جلسه ۴۲

بحث ما در باب سلب منجزیت حداقلی در علم اجمالی مطرح شد. دودیدگاه مطرح شد:

۱. مشهور: سلب منجزیت حداقلی عقلاً محال

۲. شهید صدر: عقلاً ممکن عقلاً غیر ممکن

نکته ای را از جلسه قبل حواله به این جلسه کردیم پیرامون اینکه چطور شهید صدر عقلاً سلب منجزیت را مخدوش می داند ولی با این حساب تعبیرشان این است: وبذلک نثبت حرمة المخالفة القطعیة للعلم الاجمالي عقلاً:

دو نکته پیرامون مبنای شهید صدر:

منجزیت علم اجمالی عقلی است اما عدم امکان سلب منجزیت از علم اجمالی عقلائی است. چطور:

منجزیت علم اجمالی از دید شهید صدر عقلی است و این مربوط به قاعده حق الطاعة است (که ماهیتی کاملاً عقلی دارد) که طبق آن شهید صدر اعتقاد دارد هر مرتبه ای از مراتب انکشاف حکم منجز است به بیان دیگر تکلیف به هر درجه برای مکلف مکشوف شود به حکم عقل منجز است مگر اینکه خود مکلف و مولی در ترخیص در تکلیف دهد و بگوید برای تو مباح کردم از حیث مخالفت والزام بر امتثال آن را برداشتم.

اینجاست از علم اجمالی به تکلیف است که میشود علم تفصیلی به جامع تکلیف. از این مرتبه ی انکشاف بالاتر می خواهید؟ اینجاست که منجزیت علم اجمالی بر اساس قاعده حق الطاعة عقلی است همانطور که منجزیت همه مراتب انکشاف عقلی است. روی همین اساس ایشان میفرماید: وبذلک نثبت حرمة المخالفة القطعیة للعلم الاجمالي عقلاً که حرمت مخالفت قطعی همان منجزیت حداقلی است. و با عقل و بر مبنای حق الطاعة است.

فقط یک سوال پس این ارتکاز عقلائی که ایشان میفرماید چه بود؟ ارتکاز عقلاء نقشی در منجزیت علم اجمالی ندارد و در نهایت اثبات میکند عدم ورود ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم بالاجمال را همین ارتکاز عقلائی مانع میشود از اینکه ادله اصول مؤمن همه اطراف علم اجمالی را دربر بگیرد و منجزیت حداقلی آن را از بین ببرد. در واقع ارتکاز عقلاء با ممانعت از شمول ادله اصول مؤمن نسبت به تمام اطراف علم اجمالی درحقیقت اثبات میکند عدم ورود ترخیص از مولی را در موارد علم اجمالی به تکلیف را اصل منجزیت علم اجمالی را اثبات نمیکند. روی همین اساس

ایشان فرمود منجزیت علم اجمالی عقلی است ولی عدم امکان سلب منجزیت عقلائی است. به بیان دیگر به جهت آن ممانعتی است که از تکاز عقلاء از اطلاق ادله اصول مؤمن نسبت به همه اطراف علم اجمالی دارند.

برخی هم قائلند که هم عقلاً وهم عقلاء ممکن است.

قول اول و دوم را علیت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی می نامیم. تعبیر به علیت در کلام علماء ناظر به علت تامه است مخصوصاً اگر که مقابل مقتضی استعمال شود (چون مقتضی علت ناقصه و جزء مهم علت است) مگر اینکه خلافش ثابت شود. علیت برای مشهور کاملاً صدق می کند چون به حکم عقل علم اجمالی منجز است و هیچ تریخی نمی تواند منجزیت را سلب کند و معنای این است که علت تامه حرمت مخالفت قطعی آمده.

اما نسبت علیت به قول شهید صدر مقداری تسامح دارد. چون از نگاه ایشان همین که علم اجمالی پیدا میشود به حکم عقلی منجزیت می آید اما سلب منجزیت از این علم اجمالی عقلاً ممکنه و نهائتاً با ارتکاز عقلاء نمی سازد. اگر بخواهیم نسبت علیت دهیم شاید بشود این طور گفت: بگوئیم به محض اینکه علم اجمالی می آید به ارتکاز عقلاء نباید دنبال مانعی از این علم اجمالی گشت. چون عقلاء به ارتکاز خود سلب منجزیت از علم اجمالی را بر نمی تابند وقتی علم اجمالی به تکلیف یافتند آن را علت تامه تنجر تکلیف قلمداد میکنند. در حقیقت ما از دریچه عقلاء به قضیه نظر می کنیم نه از دریچه عقل. دیدگاه شهید صدر شایسته عنوان اقتضاء است نه علیت. وقتی می گوئیم مقتضی فلان چیز است که به واسطه وجود مانع از اقتضاء بیفتد ولولا المانع مقتضی محقق میشود. آتش مقتضی سوزاندن است به شرطی که رطوبت وجود نداشته باشد. از نگاه شهید صدر اگر از دریچه عقل به آن نگاه کنیم قضیه ولولا المانع است. چون عقل میگوید تکلیف منجز است تا وقتی که تریخی در مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمال نباشد. و این تریخ ممکن است برسد و از دید ایشان تازمانی که نرسیده علم اجمالی منجز است. پس علم اجمالی میشود مقتضی لولا المانع تریخ. ارتکاز عقلاء مانع را معدوم قلمداد میکند. لذا تسامحاً میگوئیم علیت.

حالا دیدگاه سوم که عقلاً و عقلاء تریخ را غیر ممکن نمیداند: (دیدگاه اقتضاء) طبق این دیدگاه علم اجمالی مقتضی حرمت مخالفت قطعی است. که قائلین به آن معتقدند که علم اجمالی فی نفسه همچنین اقتضائی دارد اما به شرط اینکه مانعی به نام تریخ در مقابل علم اجمالی نباشد و وجود این مانع عقلاً و عقلاء محال نیست لذا وقتی علم اجمالی پیدا شد عقل و عقلاء میگویند که فحص کن بین تریخی آمده یانه.

نکته:

۱. ایشان در تقریرات خارج علیت را منکر شدند و قائل به اقتضاء شدند یعنی مباحث الاصول قسم دوم ج ۱ ص ۵۷۶. بحوث ج ۴ ص ۱۵۴.

این تعارض در عبارات ایشان را به بیانی که گفته شد مقداری حل شد یعنی به تسامح عقلانی است نه به دقت عقلی. آنچه در بحوث است از دریچه عقل و آنچه در دروس (حلقات) است از دریچه عقلاء می فرماید و معنای این ارتکاز استحالة ورود ترخیص نیست. تعبیر دقیق تر در بحوث است.

۲. از دید شهید علم اجمالی در سطح حرمت مخالفت قطعی با مانع ارتکاز عقلانی مواجه است معنایش اینست که ارتکاز عقلاء اطلاق اصول مؤمن را پس می زند و اجازه نمی دهد که اصول مؤمن همه اطراف علم اجمالی را پوشش دهد و منجزیت را از علم اجمالی سلب کند. پس ایشان ارتکاز عقلاء را قرینه گرفته بر تقييد اطلاق ادله اصول مؤمن، البته ممکن است کسی تعبیر قرینه را بکار نبرد و ادعای انصراف کند (به دلیل ارتکاز) به شبهات بدوی نه شبهات مقرون به علم اجمالی. منتها اگر خطابی داشته باشیم که به صورت ترخیص صریح (و نه از باب اطلاق) شبهات مقرون به علم اجمالی را دربر میگیرد. دیگه مشکلی وجود نخواهد داشت برای شمول اصل مؤمن نسبت به تمام اطراف علم اجمالی و به تبع سقوط علم اجمالی از منجزیت. این ادعا را نسبت به بعض اصول مؤمن میشه کرد مانند اصالة الحل. کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه. حسب ظاهر حدیث این است که غایت حلیت

علم تفصیلی به حرمت است. آقای صدر اگر همچنین معنایی را بپذیرد در احادیث حل، ناچار است که از دیدگاه خویش عقب بنشیند یعنی باید بپذیرد که شارع مقدس در موارد علم اجمالی هم ترخیص داده. چون ارتکاز عقلاء نهایت به این جهت بود که اغراض تکلیفی را مهم تر از اغراض ترخیصی می دانست خب اینجا شارع مقدس صریحاً به عقلاء یاد می دهد که اغراض ترخیصی میتواند اهم از تکلیفی باشد. ارتکاز عقلاء خیلی جاها مخالف با حکم شارع است و وظیفه شارع بر حذر داشتن است.

۳. گفتیم که مشهور قائل به علیت علم اجمالی هستند نسبت به منجزیت حداقلی همین مشهور در سطح منجزیت حداکثری یعنی وجوب موافقت قطعی معتقد به اقتضاء هستند. به بیان دیگر: سلب منجزیت حداقلی از علم اجمالی عقلاً ممکن نیست اما این سلب نسبت به منجزیت حداکثری عقلاً و عقلاً ممکن است و حتی واقع هم شده است. مثل: خروج بعض اطراف از محل ابتلاء، یا شبهه غیر محصوره، یا یک طرف منجز به تنجزی قبل علم اجمالی باشد.

اما بحث موافقت قطعی در مبحث اصول عملیه می آید که آیا علم اجمالی موجب وجوب موافقت قطعی است یا نه چون وقتی موجب موافقت قطعی هست از دید مشهور که اصل برائت بعض اطراف را شامل نشود. اگر اثبات شود که اصل مؤمن و مرخص، اصل عملی بعض اطراف را شامل نمیشود همانطور که تمام اطراف را شامل نمیشود اینجا است که علم اجمالی میشود سبب تنجز وجوب موافقت قطعی. اما اگر ثابت شد که بعض اطراف را گرفت اینجا علم اجمالی نهایتاً منجز حرمت قطعی میشود.

۴. فرق بین حجیت قطع و حجیت بقیه مراتب انکشاف از دید شهید صدر این است ۱. که حجیت قطع هم منجز است اگر تعلق به تکلیف بگیرد و هم معذراگر تعلق به عدم تکلیف بگیرد. ۲. سلب منجزیت از موارد قطع به تکلیف ممکن نیست عقلاً اگر قطع تفصیلی باشد و عقلاً اگر اجمالی باشد. اما نسبت به سائر مراتب انکشاف عقلاً و عقلاً جایز بلکه

واقع است. مثلاً اگر ظن به تکلیفی باشد از دید شهید طبق حدیث رفع، این تکلیف منجر محسوب نمیشود. ۳. هرچه مرتبه انکشاف بیشتر شود تنجز بیشتر قبح مخالفت بیشتر. منجز یک ماهیت مشکک است.

بحث تجری

مقدمه:

گاهی قطع مصیب است و گاه مصیب نیست.

اصابۀ به دو معناست:

۱. اصابه قطع با واقع: به این معنا که قطع قاطع مطابق باواقع باشد. قطع مصیب را علم و غیر مصیب را جهل مرکب گویند.

۲. اصابه قاطع در قطع خود: یعنی قاطع بر پایه و مستند مناسب با قطع (عقلانی باشد)، قطع پیدا کند. بیان دیگر، این قطع او و سبب این قطع رابطه منطقی و عقلانی وجود داشته باشد. مثلاً پدر مادر ها نسبت به فرزندشون قطع غیر مصیب دارند. به خاطر شرائط روحی. یا زود باور و قطعاً. اگر قطعی مصیب به این معنا بود شهید تعبیر به یقین موضوعی کرده و اگر مصیب نبود قطع ذاتی.

عبارت «قطع موضوعی» در کلمات شهید صدر ناظر به کلمات روز است یعنی منطقی و عقلانی و واقع گرایانه. به تعبیر دیگر هرچه بر پایه و اساس درستی است به آن موضوعی گویند. ذاتی یعنی شخصی هرچه براساس خصوصیات شخصی باشد می گویند ذاتی شخص.

جلسه ۴۳

اصابه قطع دو معنی داشت، یک اصابه قطع با واقع و دیگری اصابه قاطع در قطع.

اصابه قطع با واقع به معنای مطابقت قطع با واقع بود. اما اصابه قاطع در قطع به معنای این بود که قاطع بر پایه منطقی بر مستندات متناسب با قطع در مسیر حصول قطع اعتماد کرده باشد. به بیان دیگر، قطع از حیث تطابقی که با واقع دارد به دو قسم مطابق و مخالف با واقع تقسیم می شود. و از حیث پایه و اساسی که در حصولش مستند فقیه واقع شده است به دو قسم مبتنی بر پایه های درست و مبتنی بر پایه های نادرست و نا کافی تقسیم می شود.

قطع مصیب به معنای اول را علم و یا قطع مطابق با واقع می گویند. و قطع غیر مصیب به معنای اول را جهل مرکب می گویند.

قطع مصیب به معنای دوم بهش می گویند یقین موضوعی و قطع غیر مصیب به معنای دوم بهش می گویند ذاتی.

حالا نکته ای که در این جلسه می خواهیم بگوییم نسبت بین این دو معنی از اصابه است. نسبت بین این دو معنی عموم و خصوص من وجه است. چرا؟

بینید برای اینکه مطلب جا بیفتد من چهار صورت را تصویر می کنیم:

در صورت اول: قطع به هر دو معنی مصیب است، در صورت چهارم قطع به هر دو معنی غیر مصیب است. در صورت دوم و سوم قطع به یک معنی مصیب و به معنای دیگر غیر مصیب است.

صورت اول: قطعی که به هر دو معنی مصیب است (مطابق واقع + پایه درستی دارد): مثل اینکه فردی بر اساس اخبار متواتر قطع به وفات زید کند و زید هم واقعاً مرده باشد. اینکه با اخبار متواتر به قطع رسیده می شود قطع مصیب به معنای دوم و اینکه فرض گرفتیم مصیب به معنای واقع است می شود قطع به معنای اول.

صورت دوم: در این فرض با قطعی مواجه هستیم که به معنای اول مصیب ولی به معنای دوم غیر مصیب است. فرض کنید فردی بر اساس خبر واحد ثقه ای یقین کند به وفات زید و زید هم واقعاً مرده باشد. رفقاء بینید همین که می گوئیم زید واقعاً مرده باشد قطع مصیب به معنای دوم است ولی اینکه می گوئیم از طریق خبر واحد بدان رسیده است یعنی غیر مصیب است یعنی ذاتی است. چون خبر ثقه برای عقلاء پایه درستی نسبت به ظن محسوب می شود نه نسبت به قطع. به مجرد خبر ثقه اگر کسی یقین کرد یعنی پایه درستی برای یقینش وجود ندارد چون خبر ثقه است نه معصوم علیه السلام. نهایتاً شخص ملکه عدالت دارد نه اینکه عصمت از گناه داشته باشد.

فرض سوم: آنجایی که قطع غیر مصیب به معنای اول است اما مصیب به معنای دوم است. اما مصیب به معنای دوم است. مثل اینکه کسی بر اساس اخبار متواتر به وفات زید یقین کند درحالیکه زید واقعاً نمرده باشد. فرض نادری است اما قابل فرض است. ده نفر گفتند «إنَّ زیداً لَمات» اما در واقع زید نمرده بود و مشابہش مرده بود. اینجا قطع به معنای اول غیر مصیب اما به معنای دوم مصیب است چون بر پایه های منطقی، عقلائی و درست استوار است.

فرض چهارم: گاهی قطع به هر دو معنی غیر مصیب است مثل اینکه کسی بر اساس خبر ثقه یقین به وفات زید کند در حالیکه زید نمرده است.

خب ما این را برای قطع شمردیم اما آیا می شود این دو معنا را در معنایی وسیع تر برای مطلق تصدیق مطرح کرد. ببینید تصدیق انسان نسبت به یک قضیه درجات مختلفی دارد. عالی ترین درجه تصدیق قطعی است. مرحله بعد تصدیق ظنی است. لذا می شود رفقاء همین قصه ای که برای قطع خواندیم برای ظن بلکه برای مطلق تصدیق خواند. یعنی بگوییم تصدیق هم چهار فرض دارد: گاهی تصدیق به هر دو معنی مصیب است، مثل اینکه کسی بر اساس خبر ثقه ظن به فوت زید پیدا کند و واقعاً هم زید مرده باشد. و قس علی هذا.

گاهی این ظن غیر مصیب به معنای اول و مصیب به معنای دوم است. ظن به وفات زید پیدا کند از خبر ثقه ای اما زید نمرده باشد.

گاهی تصدیق ظنی به هر دو معنی غیر مصیب است. مثل کسی که بر اساس خبر کذاب به مسئله ای ظن پیدا کند که غیر مطابق با واقع است. همون اصطلاحات رو اگر بخواهیم اینجا به کار ببریم با اندکی تغییر می توان به کار برد. چون در رابطه با تصدیق ظنی نمی توان گفت علم مطابق با واقع چهار صورت را باید اینگونه نام گذاری:

۱. تصدیق مطابق با واقع و تصدیق مخالف واقع

۲. تصدیق موضوعی (یعنی متناسب با پایه و اساسی باشد که سبب حصولش شده است) و تصدیق ذاتی

اینکه اینجا از عبارت یقین موضوعی استفاده می کنند از این باب است که با قطع موضوعی اشتباه نشود.

من قبل از اینکه بخواهم این بحث رو مطرح کنم نیاز به یک یادآوری از مباحث رسائل است. یادتان هست قطاع رو از تنبیه سوم از مباحث رسائل. قطاع به کی می گویند؟ قطاع به معنای کثیر القطع نیست بلکه به معنای سریع القطع است و الا قطع حضرت رسول ﷺ و یا امیرالمومنین علیؑ بسیار زیاد است. البته قطاع چون سریع القطع است لاجرم کثیر القطع هم هست منتهی معیار قطاع بودن سرعت حصول قطع است نه مقدار. الان ما می خواهیم یک سری به رسائل بزنیم.

دوستان تصدیق ذاتی یا به تعبیر خاص تر قطع ذاتی آن قطعی است که از مبادی و اسباب حقیقی خود منحرف شده است اما این انحراف مراتبی دارد، گاهی ناچیز و جزئی است، یعنی مثلاً شما از خبر فردی که نوعاً نسبت خبرش نود درصد ظن پیدا می شود، قطع صد درصدی پیدا می کنید. این انحراف در حد ده درصد ناچیز است. اما گاهی نسبت

به گفتار شخصی که احتمال صدق در گفتارش ده درصد هم نیست شما صد درصد علم پیدا می کنید. اینجاست که درجه انحراف خیلی زیاد است.

انحرافات خرد و کم در انسان های ساده به وفور یافت می شود، یعنی ما نمی توانیم محاسبه صدق و کذب کنیم و ببینیم چند درصد قطع داریم آیا صد است یا نود درصد. مثلاً ممکن است انسان در یک فضای بد بینانه ای قرار گرفته باشد و وقتی برای اون خبری از واقعه می آورند نتواند نسبت به آن خبر آن کشفی که متناسب با آن خبر است پیدا کند. مثلاً این خبر عادتاً نود درصد اطمینان می آورد ولی من با توجه به بدبینی که دارم نسبت به مفاد خبر وی شک حاصل کرده ام. از طرف دیگر ممکن است به سبب حاکم بودن فضای خوش بینی بر من نسبت به خبری که ۹۰ درصد کشف می آورد خبرش افاده قطع در حق من کند. لذا انسان حالات انسان موثر است و همه انسان ها تحت تاثیر این کم و بیش هستند لذا تا یک حدی قضیه معفو است اما یک وقتایی دیگه فاصله خیلی زیاد می شود. مثلاً خبری که فقط در حد ده یا بیست درصد قابل اعتماد است باعث می شود شخص یقین پیدا کند نسبت به مخر عنه، این جور انحرافات رو در آدم های ابرنامال و غیر طبیعی بیشتر می شود سراغ گرفت. به جهت شخصیت ی که دارند این قدر زود از اسباب نا درست یقین می کنند که حد ندارد.

برای مثال یک دروغ گویی خیلی معروفی در محل است که هر چه می گوید مظنون الکذب است اما این دوست ساده ما باز هم حرف های این یارو را باور می کند. البته از طرف دیگر، افرادی هستند که مبتلاء به مرض هستند. یعنی از اسبابی که برای نوع و متعارف مردم مفید قطع است اینها نهایتاً ظن پیدا کنند. صد نفر گفته اند زید مرده اما می گوید شاید اشتباه کرده اند. اینقدر شکاک است که حتی بازهم یقین پیدا نمی کند. این نوعی انحراف از اسباب است. یعنی آن تصدیقی که برای فرد حاصل می شود تناسب با اسبابی که نزد او برای این تصدیق فراهم شده است ندارد.

نکته: حواستان جمع باشد که قطع ذاتی با قطع قطاع لزوماً یکی نیست. قطع ذاتی نسبتش با قطع قطاع عام و خاص من وجه است. البته غالب قطع های قطاع ذاتی است یعنی بر مبنای ساده انگاری و زودباوری است. اما گاهی قطع قطاع هم مثل قطع انسان متعارف از یک پایه منطقی بهره مند است. مثل اینکه اخبار متواتری برای زید دلالت بر فوت زید کند. یعنی گاهی قطع او موضوعی است. و گاهی قطع او ذاتی است اما قطع انسان متعارف است نه انسان قطاع. مثل اینکه من و شما در یک شرایط روحی خاص یقین پیدا کنیم به قضیه ای.

شهید صدر می خواهند بفرمایند که حجیت قطع به هیچ کدام از دو معنای اصابه مقید نیست. قطع چه مصیب به معنای اول باشد و چه غیر مصیب حجت است. چه مصیب به معنای دوم باشد و چه غیر مصیب در هر صورت حجت است. یعنی قطع چه مطابق با واقع و چه مخالف با واقع حجت است و چه از مستند به طریق عقلائی باشد و چه غیر مستند حجت است. می دونید شهید صدر چه می خواهند بفرمایند؟

ایشان می‌خواهد از مقید نبودن حجیت قطع به اصابه به معنای اول اثبات بکند استحقاق عقاب متجری را. متجری به کسی می‌گویند که قطع به تکلیف داشته باشد و با این قطع به تکلیف مخالف با واقع، مخالفت کند. این بابا مستحق عقاب است. چرا؟

چون قطع مقید نیست حجیتش به اصابه به معنای اول. یعنی حتی اگر قطع به معنای اول غیر مصیب یعنی غیر مطابق با واقع باشد هم باز گرد تکلیف خورد، منجز تکلیف است بر عهده قاطع. او بابت مخالفت با این تکلیف مقطوع غیر واقعی مستحق عقاب خواهد بود.

و از عدم تقید حجیت قطع به اصابه به معنای دوم می‌خواهند حجیت قطع قطاع رو نتیجه بگیرند. قطع ذاتی حجت است به این معناست که حجیت قطع به معنای مصیب بودن به معنای دوم نیست، منوط به موضوعی بودن نیست. و قطع قطاع در حق قطاع حجت است.

این بحث تمام. فقط یک نکته باقی ماند. این حجیتی که در رابطه با آن بحث می‌کنیم ناظر به قطع طریقی است یا قطع موضوعی؟

پاسخ: قطع طریقی. زیرا حجیت از خواص قطع طریقی است که اساساً قابل تقیید نیست. هر کجا که قطع باشد حجیت هم هست. اینکه می‌گوییم مقید نیست به جهت تقید ناپذیری حجیت قطع است. سلب حجیت از قطع طریقی ممکن نیست. تقیید حجیت نسبت به قطع طریقی ممکن نیست.

البته این نکته را التفات داشته باشید که فرآیند حصول قطع کاملاً ناخودآگاه و عفوی است. انسان هیچ‌گاه در تحصیل قطع خود آگاهانه انتخاب نمی‌کند. گاهی مقدمات را تحصیل می‌کند ولی قطع برای او حاصل نمی‌شود و گاهی بدون تحصیل مقدمات برای او قطع حاصل می‌گردد. لذا مقداری درجه انحراف در قطع انسان وجود دارد.

جلسه ۴۴

بحث ما رفقا رسید به این نقطه که حجیت قطع نسبت به هردو معنای اصابه مطلق است نه مقید است به اصلیه به معنای اول و نه مقید به اصابه به معنای دوم

اینجا می‌خوایم بحث رو روی اصابه به معنای اول متمرکز کنیم:

{مقدمه اول}: اگر قطع مطابق با واقع نبود آیا در فرض تعلق آن به تکلیف منجز است؟ یا در فرض تعلق آن به عدم تکلیف، معذر است؟

یه نکته برای اهل دقت: ما گفتیم حجیت دوم ندارد: منجزیت و معذرت، اما اصلاً هیچ بحثی از معذرت مطرح نیست، اینجا فقط از منجزیت سخن به میان میاد، میدانید چرا؟ علت قضیه اینه که قطع معذر باید لزوماً مخالف واقع باشد (دقت کنید) اصلاً معذرت قطع در وقتی است که این قطع مخالف واقع باشد. (مقدمه اول ماست حواستون جمع باشه چند تا مقدمه می‌خوام بگم) مقدمه اول این است که چرا سخن از منجزیت به میان میاد فقط؟ (چطور؟) رفقا عنایت داشته باشید ببینید شما می‌گید قطعی که برای مکلف عذر بتراشد اون قطع به چی تعلق داره تا معذر شود؟ به عدم تکلیف. خب اگه بخواد مطابق واقع باشه یعنی تکلیفی اصلاً نباشه عذرچی؟ اصلاً مکلف نیازی به عذر تراش نداره، اصلاً نیازی به عذر آوردن نداره تا قطع را به عنوان عذر تراش عرضه کند حسب فرض قطع مطابق واقع و اصلاً تکلیفی وجود نداره بنابراین سخن از معذرت قطع در وقتی مطرح است که این قطع مخالف واقع باشد. (پس خوب حواستون جمع باشه بحث ما فقط و فقط مربوط به بعد منجزیت قطعی است که مطابق واقع نیست)

مقدمه دوم: (ببینید رفقا) در باب قطعی که مخالف واقع است و اینکه آیا منجز است یا منجز نیست، اگر بخوایم بیشتر مطلب را بشکافیم و توضیح بدیم باید این‌جور بگیم که اصل نزاع در این نقطه است که: آیا حق طاعت مولی در موارد یکه مکلف قطع به تکلیف دارد و قطعش مخالف واقع، ثابت یا ثابت نیست؟ ما قبلاً گفتیم که اساساً حق طاعت مولی مناط و معیار منجزیت است یعنی اگر بگیم این منجز است یعنی حق طاعت می‌آورد، و اگر بگیم آن منجز است یعنی متعلق حق طاعت است اینجا است که بابت حق طاعت میشود فرد رو عقاب کرد اگر حق طاعت نباشد ترک طاعت موجب استحقاق عقاب نیست لذا اگر سخن از منجزیت قطع به تکلیفی است که مطابق واقع نیس و مصیب به معنای اول نیست سخن از این است که آیا در موارد قطع مکلف به تکلیف، (قطعی که مطابق با واقع نیست و تکلیفی فی الحقیقه وجود ندارد) این حق طاعت هست یا نیست.

به بیان دیگر آیا عقل که معیار تشخیص طاعت و معصیت است، حاکم به وجوب طاعت و حرمت معصیت است؛ حتماً لازم می‌بیند مولی تکلیفی صادر کند تاحق طاعتی داشته باشد؟ یا نه صدور تکلیف از مولی را تنها معیار و مناط حق

طاعت مولی نمی شمارد بلکه صرف قطع مکلف به این صدور هم به حکم عقل برای مولی حق طاعت میاورد؟ (این هم مقدمه دوم)

مقدمه سوم: ثمره این بحث کجا آشکارمیشه؟ در باب متجری است؛ فردی که ۱. قاطع به تکلیف است ۲. قطع او مطابق واقع نیست ۳. مخالفت با تکلیف مقطوع خود می کند. {مثال}: یقین دارد که بر او کشتن فلان فرد حرام است. با این وجود اقدام به کشتن می کند. از قضا این فرد مهدور الدم بود و کشتن او حلال بود. آیا این فرد مستحق عقاب هست یا خیر. ثمره بحث اینجا آشکار میشه. {اقوال}: برخی مثل مرحوم شیخ انصاری معتقدند که مستحق عقاب نیست برخی مثل شهید صدر معتقدند مستحق عقاب هست.

مقدمه ۴: (رفقا ببینید) ما ۴ تا عنوان داریم: (که دوستان من یاباید تا الآن خوب آموخته باشند یا از این پس خوب بیاموزند تا در بحث های بعدی ودر مطالعات وپژوهش های بعدی به مشکل برنخورند) انقیاد وامتثال، تجری وعصیان(اینهارا باید خوب یاد بگیرید) (رفقا) در همه این ۴ حالت قطع به تکلیف محور است نه قطع به عدم تکلیف. اگر مکلف قاطع به تکلیف بود او در قبال این تکلیف یا موافقت می کند یا مخالفت می کند - این تکلیف که به آن قطع یافته - (چند حالت شد؟) ۲حالت شد. اگر قاطع به تکلیف با این تکلیف موافقت کرد از دو حال خارج نیست: ۱. یا تکلیف در واقع ثابت است یعنی قطعش مطابق واقع است ۲. یا تکلیف درواقع ثابت نیست یعنی قطعش مخالف واقع است؛ - همینجا دو اصطلاح رو یاد بگیرید - : این موافقت او با تکلیف را در فرض ثبوت تکلیف فی الواقع و موافقت قطعش با واقع میگویند: امتثال، خودش را هم می گویند ممثل. وموافقت او را در فرض عدم ثبوت تکلیف فی الواقع ومخالفت قطعش با واقع میگویند: انقیاد، به خودش منقاد گویند. (دو اصطلاح تا الآن روشن شد)

پس تفاوت ممثل ومنقاد در یک نقطه است: قطع ممثل مطابق واقع است، قطع منقاد مخالف واقع است که این هم از دست منقاد خارج است. البته گاهی به جای امتثال می گویند: اطاعت، وبه جای ممثل می گویند مطیع (این را به خاطر داشته باشید)(اینها شدن آدم خوبای قصه ما).

واگر مکلف با تکلیف مقطوع مخالفت کرد باز دو حالت متصور است: ۱. اگر تکلیف در واقع ثابت بود این مخالفت او عصیان نامیده میشه وخود او عاصی؛ می گوییم تکلیف در واقع ثابت بود یعنی قطع او مطابق واقع بود. ۲. واگر تکلیف در واقع ثابت نبود این مخالفت او تجری نامیده میشود وخود او متجری. اینکه میگوییم تکلیف در واقع ثابت نبود یعنی قطع او با واقع مطابق نبود.

روی همین پایه واساس، متجری که فعلاً محور بحث ماست از سه فاکتور تشکیل شده: ۱. قطع به تکلیف تعلق داشته باشه، نه به عدم تکلیف ۲. قطع مطابق واقع نباشه، مصیب نباشه (ازسنگ علم ومطابق واقع نباشد) ۳. این فرد با اون تکلیف مقطوع مخالفت کند نه این که موافقت کند. اینجاست که متجری شکل میگیرد.

مقدمه پنجم: این تقسیم بندی که در مقدمه ۴ بر شمردیم، این تقسیم بندی میشود از قطع فاصله پیدا کنه در کل تکالیفی که منجزاند نه فقط تکالیف مقطوع الثبوت - هر تکلیفی که به هرنحو (ولو به غیر قطع) منجز شده - تسری

داده بشه بگیریم تکلیف منجز در حق مکلف - ولو به اماره یا به اصل - از دو حال خارج نیست یا فی الواقع هست یا فی الواقع نیست و مکلف هم نسبت به اون یا کرنش می کند و اطاعت، یا طغیان میکند و مخالفت. اینجاست که قضیه ۴ حالت پیدا میکنه همون ۴ اصطلاح اینجا هم میاد عصیان یعنی مخالفت با تکلیف منجزی که در واقع ثابت است. اطاعت میشود موافقت با همچنین تکلیفی که در حقیقت ثابت است، در واقع ثابت است. تجری میشود مخالفت با تکلیف منجزی که فی الواقع ثابت نیست مثلاً با اصل احتیاط منجز شده اما همچنین تکلیفی در لوح محفوظ نیست. موافقت با این تکلیف میشود انقیاد این هم قصه از یه زاویه دیگه.

وارد بدنه بحث بشیم بعد از این مقدمات

تفاوت شیخ انصاری با شهید صدر ریشه در همون تفاوتی دارد که اتباع قاعده قبح عقاب بالاییان با قاعده مختار شهید صدر یعنی حق الطاعه داشت در واقع منشأ این اختلاف در همون جا ریشه میبره. قاعده حق الطاعه یک نوع الگو برداری بود از سیره عقلاء و در حقیقت میگفت در بین عقلاء تا تکلیف مقطوع نباشد مخالف این تکلیف مستحق عقاب تلقی نمیشه و مولایی که اقدام به عقاب کند محکوم به ارتکاب قبیح است، قاعده قبح عقاب بالاییان رو طراحی کردند مرحوم شهید صدر با اذعان به وجود چنین سیره ای بین عقلاء، آمد تفکیک نهاد بین شارع مقدس که مولای حقیقی است و بین موالی عرفی که مولای جعلی اند یعنی بالذات حق الطاعه در حقش ثابت نیست، به جعل و قرار داد عرفی یا شرعی چنین حقی برایشون ثابت است گفت نمیشود آنچه از این به دست آورده اید بر آن {خدای متعال} تحمیل کنید. حساب این موالی عرفی جعلی مخلوقین با او مولای حقیقی خالق خیلی جداست. همون قصه اینجا هم میاد. ایشون می فرمایند که بله درسته در میان عقلاء متجری را با عاصی یکی نمی شمارند نهایت این است که در مجازات این دو تفصیل می دهند: شخصی که واقعاً تخلفی را مرتکب شده است با قطع به تخلف، بیش از کسی عقاب می کنند که قطع او مخالف واقع بوده و به تخیل تخلف کاری کرده، این فرد را یا اساساً عقابش نمی کنند یا اگر عقاب کنند عقاب کمتری می کنند. علت چیه: علت این است که ملاک حقوق عقلاء با مردم ممانعت از ظلم و حفظ نظام حیات اون هاست (خوب عنایت کنید) یعنی در واقع به هدف اقامه عدل و نظم در معاش انسان ها این حقوق برای ذوی الحقوق فرض شده. از اونجایی که قصه عدل و ظلم، قصه نظم و سامان، یا بی انضباطی و بهم ریختگی حیات، قصه ی واقع است و ریشه در واقعیت انسان ها دارد علم و جهل مکلفین در آن اثر ندارد، مخالفت و مطابقت علم مکلفین در آن تاثیر ندارد، در هر حالتی اینها به واقعشون اهمیت دارند نه به ظاهر و علم و جهل و تطابق و عدم تطابق انسانها.

رو همین پایه و اساس میگیریم حقوق موجود در بین عقلاء و مردم مبتنی بر اسباب واقعی است کاری به ظاهر و ذهن افراد ندارد مثلاً اگر کسی مالی را با قطع به اینکه از آن زید است برداشت بعد فهمیدیم مال خودش بود، در نظام عقلایی چون ظلمی فی الواقع نسبت به زید نکرده است، زید حقی نسبت به او و در قبال او ندارد ولو اینکه این فرد قاطع بود به اینکه این مال از آن زید است. تمام حقوق عقلاء روی همین پایه و اساس است اگر فردی مثلاً با خیال اینکه این شیشه منزل شماست سنگی بهش پرتاب کرد بعد فهمید که این شیشه، شیشه منزل خود بوده که مثلاً

وکیلش خریده بود و در واقع ملک خود را از بین برده است بابت این قطعی که مخالفت کرده است چون ظلمی در حق غیر اتفاق نیفتاده، عقلاء او را مستحق عقاب نمی شمارند. روی همین پایه و اساس است که عقلاء در محاکمشان بین عاصی و متجری فرق می گذارند. بین عاصی و متجری تفکیک می نهند، معتقدند که جرم عاصی، جرمی است که می تواند محور مؤاخذه باشد اما جرم متجری رو یا اساساً به رسمیت نمی شناسند یا در سطح خیلی نازل برایش مجازات اعمال می کنند. چون در واقع او جرمی را مرتکب نشده تخیل ارتکاب جرم داشته. اما رفقاء قصه مردم با قصه شارع که مولای حقیقی است متفاوت است اساساً حق الطاعة الهی - حق الهی طاعت - مثل حقوق عقلائی بر اقامه پایه عدل و نظم حیات استوار نیست چون احدی قدرتی ندارد تا بخواهد از ساحت ربوبی دفع ظلم کند مثلاً با پاسداشت حق او، یا سامان و نظم در ساحت ربوبی برقرار بکند اصلاً این قصه ها نسبت به ساحت ربوبی موضوع ندارد بلکه آنچه که ملاک حق طاعت خداست لزوم تعظیم اوست قلباً و عملاً و اساساً طاعت جز این نیست و اساساً خلقت انسان جز برای عبادت نیست (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) بنابراین رفقا نباید اون حساب عرفی عقلائی را با حساب شرعی یک کیسه کرد باید بین این دو مقوله تفکیک نهاد.

آنچه که در ساحت الهی مطرح است اینه اگر فرد حفظ حرمت او بکند مقام او را ارج نهد، مستحق ثواب است، و اگر هتک حرمت او کند، مقام او را زیر پا گذارد، مستحق عقاب است، و اصلاً مهم نیست که تکلیف صادر از مولی را موافقت کرده باشد یا مخالفت؛ اصلاً به این {مخالفت یا موافقت} نیست، به اون التزام قلبی است که در قالب عملی متجلی شده. یعنی در واقع به فعل مکلف نظر می کنیم نه به نظر شارع. که آیا تکلیفی صادر شده است یا نه؟ تا اینجا هنوز به مطلب نرسیدیم؛

آقای صدر می فرماید: بین عاصی و متجری هیچ فرقی نیست در هتک حرمت مولی و پایمال کردن مقام و منزلت او چون هردو در این موضع مشترکند که با قطع به تکلیف، مخالفت به تکلیف کردند، تفاوت این دو در یک امری است کاملاً غیر اختیاری، قطع به تکلیف عاصی موافق واقع در آمد، قطع به تکلیف متجری مخالف واقع، این قضیه ربطی به این مکلفین ندارد شانس ایندو اینچنین بود؛ هردو به قصد خمریت اقدام به شرب کردند یکی مست شد دیگری هرچه صبوری کرد مستی ندید نگو جای خمر، خل نوشیده بود، جای خمر شربت سرکشیده بود.

مرحوم شخید صدر رحمت الله علیه رو این پایه و اساس معتقدند قصه متجری و قصه عاصی یکی است، هردو مستحق عقاب اند چون به محض اینکه قطع به تکلیف میاد حق طاعت برای مولا خواهد آمد و مولای حقیقی این حق را دارد که پاس داشته شود و مکلف نسبت به هتک حرمت او اقدام نکند.

پس تا اینجا دانستیم که حق الطاعة یا به تعبیری تنجز، نسبت به تکالیف غیر واقعی مقطوع الثبوت هم ثابت است از دید شهید صدر.

ایشون برای اینکه دل شما رو مطمئن بکند به اینکه در مواردی که تکلیف نیست فقط قطع به تکلیفی است، حق طاعت هم وجود دارد دوتا مقایسه کرده:

۱. ما اینجا قصمون، قصه منجزیت است می توانیم مقایسه کنیم با قصه معذرت. چطور قطع به عدم تکلیف به اعتراف همگان سبب تامی است برای خروج تکلیف (اینکه میگم سبب تام به این معنا که اصلاً مهم نیست که این قطع به تکلیف مطابق واقع باشد یا نباشد، تطابقش اثر ندارد) از دائره حق الطاعه مولی. الکلام الکلام. قطع به تکلیف هم موضوع تامی خواهد بود (تام یعنی مطابقت این قطع با واقع اهمیتی ندارد) برای دخول تکلیف در دائره حق طاعت مولی. این یک مقایسه.

۲. ما وقتی که قطع به تکلیف، مطابق واقع بود قائل به تنجز بودیم و معتقد بودیم که این تکلیف مقطوع الثبوت که فی الواقع هم هست منجز است چطور قطع به تکلیف منجز است اگر مطابق باشد و همین قطع به تکلیف منجز نباشد اگر مطابق نباشد و حال اینکه هردو در یک نکته مشترکند: در زیر پا نهادن حق طاعت مولی، درهتک حرمت مولی و در نادیده انگاشتن مقام و منزلت او
لذا اگر اون منجز هست این هم منجز است.

اینجا اقا علم الهدی می فرماید هین مطالب را تکرار میکنیم

جلسه ۴۵

ما گفتیم که دو معنی برای اصابه است، طبق معنای نخست بحثی مطرح شد در مورد منجزیت قطع غیر مصیب به معنای اول، در باب منجزیت قطع به تکلیف، قطعی که غیر مصیب است طبق معنای اول. رفقاء در اینجا قصه برعکس است، یعنی در باب معنای دوم اصابه بحثی که مطرح شده است این است که آیا قطع غیر مصیب به معنای دوم معذر است یا نه؟

آنجا بحث از منجزیت بود اینجا بحث از معذرت است. ما قبلاً گفتیم قطع معذر همیشه غیر مصیب است و الا معذرت معنی ندارد، منتهی ممکن قطع به عدم تکلیف (قطع معذر) غیر مصیب و مصیب باشد به معنای دوم یعنی بر پایه درست استوار باشد که بشود مصیب و بر پایه نا درست استوار باشد که بشود غیر مصیب

یک سوال جدی اینجا وجود دارد و آن اینکه اگر شارع مقدس ببیند قطاع ما به حسب سهل انگاری در مقدمات قطع سریعاً قطع به عدم تکلیف پیدا نمی کنند. (بحث ما در سلب قطع ذاتی نیست بلکه قطع قطاع است و قبلاً گفتیم نسبت قطع ذاتی با قطع قطاع عموم و خصوص من وجه است). علت آن است که گاهی قطع ذاتی برای انسان های متعارف پیش می آید. بنابراین قطع های ذاتی که در غیر انسان های متعارف ناخودآگاه حاصل می شود اصلاً نمی شود رویش حساب کرد.

بعضی می گویند قطع قطاع معذر نیست، یعنی اگر قطع یافت به عدم تکلیف حق ندارد بر اساس این تکلیف مخالفت با تکلیف کند. چرا؟ دو نوع استدلال شده است: یکی با استعانت از نقل و دیگری با استعانت از عقل

دلیل نقلی: شارع از عمل قطاع به قطع به عدم تکلیف خود منع کرده است. سوال: مگر می شود فردی که قاطع به عدم تکلیف است را به تکلیف فراخواند؟ قبلاً گفتیم که اساساً تکلیف قاطع به عدم تکلیف ممکن نیست؟

اما باید دقت کرد این منع شارع از عمل قطاع به قطعش به زمان حدوث قطع بر نمی گردد. به قبل از حدوث قطع مربوط می شود. به امر یا به نهی. مثلاً قبل از اینکه در پروسه حصول قطعها بیفتد مخاطب خطاب شارع قرار بگیرد که نباید به سراغ مقدماتی بروی که سبب ایجاد قطع ذاتی در تو می شود. مبادا به سراغ فلان افرادی که دروغ گو هستند و راست نمی گویند بروی تا از سخنانشان قطع پیدا کنی. اینجا اگر قطاع ما بر اساس نهی موجود رفت به سراغ این مقدمات و برایش قطع حاصل شد دیگر معذور نیست.

گاهی ممکن است شارع امر کند مثلاً امر می کند که نزد مشاور بروی و یک دوره مشاوره ببینی تا اینقدر زود به چیزی جزم پیدا نکنی، حالا اومدیم که قطاع ما نزد مشاور نرفت و باز خیلی سریع قطع پیدا کرد. پس نگاه کنید شارع مقدس ثبوتاً این امکان را دارد که با خطاب نهی یا امری خود معذرت را از قطع ذاتی جناب قطاع سلب کند. به این معنی که قطاع در قطع های به عدم تکلیفش معذور نباشد.

شارع مقدس ثبوتاً این امکان رو دارد که با خطاب امری یا نهی خود معذرت رو از جناب قطاع سلب کند. این وجه ثبوتاً معقول است اما آیا اثباتاً چنین نهی از او صادر شده است؟

واقعیت این است که ما در خطابات چنین نهی یا امری نمی‌بینیم.

نکته مهم: این اوامر و نواهی طریقی هستند یعنی ملاکات در خود این افعال نیست بلکه یکسری امور دیگر مثل به قطع نرسیدن مصلحت بار می‌شود نه بر خود این افعال.

دلیل نقلی: اما

وجه دوم بر پایه قاعده منجزیت علم اجمالی است. (مباحث الاصول، ج ۱، ص ۲۳۱)

اشکال وجه دوم: اصلاً این انسان زمانی قطع پیدا می‌کند که التفات به علم اجمالی نداشته باشد.

امثال دو شرط دارد: ۱. مقدور ۲. انکشاف

دیدگاه مشهور در باب قدرت این است که دخیل در فعلیت تکلیف است و اگر قدرت نبود تکلیف فعلی نمی‌باشد. اما سوال این است که حدوث قدرت برای حدوث و بقاء تکلیف کافی است و یا اینکه حدوث تکلیف برای حدوث کافی است اما برای بقاء نیز باید باقی باشد.

مشهور می‌گویند نفس حدوث قدرت کافی است. مبتنی بر قاعده است الاضطرار بسوء الاختیار لاینافی الاختیار عقاباً. (ص ۲۲۸ حلقه ثالثه)

ثالثاً: مسئله علم و کشف هم مثل قدرت است یعنی اگر کاری کردی که علمت از بین رفت کماکان بر تکلیف عقاب خواهی شد.

تا کنون به بیان دو مسئله پرداختیم:

ابتدا قطع مصیب را به دو معنی توضیح دادیم. در این مرحله به توضیح قطع مطابق با واقع و غیر مطابق و همچنین یقین موضوعی و ذاتی پرداخته شد.

سپس شهید صدر فرمودند که حجیت قطع مقید به هیچ یک از این قیود (مطابق با واقع بودن + ابتناء بر مستندات عقلائی) نیست. اما دلیل این مسئله چیست؟

قطع مقید به مطابقت با واقع نیست به این معناست که متجرّی ولو در واقع مرتکب حرام نشده است بلکه ممکن است فی الواقع اوجب واجبات را به زعم حرمت مرتکب شده باشد ولی با این حال مستحق عقاب است زیرا آنچه معیار عقوبت است بی‌احترامی و بی‌ادبی با مولی و توهین به حق الطاعت می‌باشد و به صرف مخالفت با تکلیف قطعی -ولو مطابق با واقع نباشد- این مخالفت اتفاق می‌افتد.

در این توضیح این دیدگاه شهید صدر سه فرض را مطرح می‌کنند:

احتمال اول: معیار عقوبت مخالفت واقعی باشد (قطعاً درست نیست)

احتمال دوم: معیار عقوبت مخالفت با آنچه آن را تکلیف می‌پندازیم و برای شخص محرز شده است باشد ولو در واقعاً تکلیفی در کار نیست. (نظر شهید صدر)

احتمال سوم: معیار تکلیف واقعی مشروط بر احراز مخالفت است.

شهید صدر طرفدار نظریه دوم است بناب اینکه هسته اصلی مخالفت را تحت الشعاع قراردادن حق الطاعه می‌داند که این امر در فرض دوم هم اتفاق می‌افتد.

اما عدم تقیّد اعتبار قطع به معتبر بودن مستندات آن نیز از این باب است که اگر عیدی قطع داشته باشد که امری توهین به مولی است و با این وجود مبادرت به آن امر ورزد کما کان عقلاء او را مذمت می‌کنند و فعل او را توهین به مولی و بی‌ادبی تلقی می‌کنند و در این امر کاری به اینکه آیا قطع او مستند به امور عقلائی بوده است یا خیر ندارند و آنچه مهم است قطع او می‌باشد.

در اینجا یک مسئله‌ای در رابطه با قطع ذاتی (غیر مستند) مطرح می‌شود که بیشتر ناظر به قطاع است که غالباً قطع‌های او به صورت ذاتی است به این صورت که شاید قطع ذاتی منجز تکلیف بوده باشد ولی قطع ذاتی به عدم تکلیف نمی‌تواند معذّر باشد. به دو دلیل:

دلیل نقلی: هرچند شارع نمی‌تواند عبد را از عمل به قطع ذاتی نهی کند زیرا عبد اساساً خودش را مخاطب چنین اوامر و نواهی نمی‌بیند اما می‌تواند وی را از مقدماتی که به حصول قطع ذاتی منتهی می‌شود نهی فرماید یا امر کند به اموری که از حصول قطع ذاتی جلوگیری می‌کنند. شهید صدر می‌فرماید این دیدگاه مانع عقلی ندارد و ثبوتاً ممکن است اما اثباتاً واقع نشده است.

نقد: شاید بتوان اموری مثل نهی از قیاس و یا نهی از عمل به خبر غیر ثقة و... را از مصادیق این امور دانست. البته شاید گفته شود این امور نهی از مقدمات قطع آور نیست بلکه نهی از مقدمات ظنی است. همچنین برخی از متون مثل اینکه دین خود رتا از مسیحی مسلمان شده و... می‌تواند تایید این دیدگاه باشد.

دلیل عقلی: دلیل عقلی بر عدم معذرت یقین ذاتی استناد به علم اجمالی است چرا که همه ما بالاجمال می‌دانیم که یکسری از قطع‌های ما خلاف واقع خواهد بود در این شرایط عقل برای کاهش احتمال مخالفت با واقع به یکسری از امور - مثل ریاضت ذهن و یا مراجعه به مشاوره - امر و از یکسری از امور - مثل اعتماد به خبر غیر ثقة - نهی می‌کند.

اشکال: ممکن است گفته شود هرچند علم اجمالی مذکور بالوجدان وجود دارد اما قاطع حین قطعه التفاتی به این علم اجمالی ندارد. از این رو نمی‌توان آن را بر ترتیب اثر دادن قطع‌هایی که مفید ترخیص هستند عقاب کرد.

شهید صدر در این رابطه می‌فرماید که ما نیز قبول داریم که قاطع حین قطعه هیچ التفاتی به آن علم اجمالی ندارد - و الا اصلاً قاطع نخواهد بود - ولی این عدم التفات و امتناع التفاتی که برای او حاصل شده است لاینافی الاختیار. چرا که در دیدگاه شهید صدر احراز تکلیف همانند قدرت بر تکلیف شرط حدوثی است نه شرط بقائی.

بنابراین می‌توان قاطع ذاتی را بر عمل به قطعش عقاب کرد.

جلسه ۴۶

یادداشت‌های کلاسی

مقدمات

مقدمه اول: ادله محرز بر اساس درجه کشفی که از واقع دارند بر دو قسم‌اند: قطعی، ظنی

دلیل اول عقلاً حجت است اما دلیل محرز ظنی ادله‌ای هستند که چون صرفاً افاده ظن می‌کنند وظن بنفسه حجت نیست حجیتشان منوط به جعل شارع است.

مگر طبق قاعده حق الطاعة هر انکشافی به هر درجه‌ای باشد عقلاً حجت نیست؟ بله. پس چه اماره مفید ظن از سوی شارع حجت شده باشد و چه نشده باشد از نگاه قاعده حق الطاعت حجت و مثبت تکلیف است. لذا این بحث مربوط به قائلین به قاعده قبح عقاب بلایان نیست.

مقدمه دوم: بین حجیت شرعی محل بحث و منجزیت عقلی مبتنی بر قاعده حق الطاعة از سه جهت فرق است:

۱. حجیت شرعی علاوه بر منجزیت شامل معذرت هم می‌شود. یعنی بر اساس قاعده حق الطاعة فقط تکالیفی که مثبت تکلیف هستند حجت هستند و اماره نافی تکلیف بی فایده است.

۲. منجزیت مبتنی بر حق الطاعة تعلیقی است. یعنی معلق بر عدم ورود ترخیص شرعی است. از این رو اصلاً منافاتی و تعارضی با ترخیص شرعی ندارد. (ترخیص شرعی در واقع وارد بر قاعده حق الطاعة است. زیرا قاعده حق الطاعة می‌گوید). اما معذرت شرعی تعلیقی نیست بلکه تنجیزی است. یعنی نه فقط معلق بر عدم ترخیص مولی نیست بلکه منافی و معارض با ترخیص مولی است. علت چیست؟ وقتی پای ترخیص از سوی شارع وسط بیاید دیگر نمی‌شود پای تنجیز هم از سوی شارع باز شود.

۳. منجزیت شرعی موجب تقویت منجز عقلی است. چون در منجزیت عقلی شک در ترخیص شارع کافی است. یعنی وقتی مکلف شک داشته باشد که آیا شارع ترخیص در مخالفت داده است یا خیر، موظف به احتیاط است طبق قاعده احتیاط عقلی اما ورود منجز شرعی نسبت به تکلیف مشکوک معنایش اثبات عدم ترخیص شارع است.

منجزیت جزء حقایق مشکک است.

مقدمه سوم: حجیت شرعی فقط با دلیل قطعی باید ثابت شود. نمی‌شود دلیل اعتبار یک ظن خودش ظنی باشد. مثل اینکه بخواهیم با خبر ثقه واحد حجیت خبر واحد را ثابت کنیم.

مقدمه چهارم: دلیل محرز ظنی از سه حال خارج نیست. یا دلیل قطعی بر حجیت آن قائم شده است (خبر ثقه)، دلیل قطعی بر عدم حجیتش قائم شده (قیاس)، نه دلیلی بر حجیتش قائم شده نه دلیل قطعی بر عدم حجیت (قول لغوی، شهرت فتوایی، خبر حسن). فرض سوم موردی است که برای آن به دنبال دلیل هستیم.

مقدمه پنجم: یکی از عادات نیک علماء تاسیس اصل در موارد شک است. اینجا ابتدا می‌خواهیم یک اصل ایجاد کنیم تا بدانیم در مباحث آینده که در رابطه با امارات می‌خواهیم صحبت کنیم آیا باید به دنبال دلیل بر اعتبار باشیم یا دلیل بر عدم اعتبار

مقدمه ششم: امثال شهید صدر مثل محقق نائینی و کسانی که قائل به جعل استقلالی احکام وضعی هستند فرمی که برای این اصل به کار برده‌اند فرم وضعی است و می‌گویند اصل عدم حجّیت است اما در کلام شیخ انصاری که قائل به عدم جعل احکام وضعی به صورت مستقل است می‌فرماید اصل حرمت عمل به ظن است.

نکته: شهید صدر مثل خیلی از اصولیون نمی‌گوید ظن کالعدم است اما آقای صدر با مبنایی که در حق الطاعه دارد به جهت اینکه مرتبه‌ای از انکشاف است منجز می‌باشد لذا شهید صدر در عبارت پردازی می‌فرماید: صرف احتمال حجّیت فایده‌ای بر آن مترتب نیست. یعنی اگر این ظن بما انه مرتبه من الانکشاف منجز است چه احتمال حجّیت بدهی و چه بنا بر عدم حجّیت بذارید در هر صورت منجز است. و اگر مثلاً نسبت به این ظن ترخیصی صادر شده باشد که آن را از منجزیت انداخته باشد احتمال حجّیت این اماره با عدم حجّیت این اماره نمی‌کند.

دو معنا برای اصابه وجود دارد طبق معنای نخست بحثی مطرح شد در مورد منجزیت قطع غیر مصیب به معنای اول در باب منجزیت قطع به تکلیف آن قطعی که غیر مصیب است طبق معنای اول این مطابق با واقع نیست. در باب معنای دوم اصابه برعکس است مبحثی که مطرح می‌شود این است که آیا قطع غیر مصیب به معنای دوم معذر است یا نه. در معنای اول بحث از منجزیت در معنای دوم بحث از معذرت است. قبلاً گفتیم که قطع معذر همیشه غیر مصیب است به معنای اول یعنی همیشه غیر مطابق با واقعی است و الله معذرت معنا ندارد. ولی می‌تواند قطع به عدم تکلیف قطع معذر غیر مصیب یا مصیب باشد به معنای دوم یعنی بر پایه درست استوار باشد که بشود مصیب بر پایه غیر درست استوار باشد می‌شود غیر مصیب. یک سوال جدی اینجا مطرح است و آن این است که اگر شارع مقدس ببیند که قطاع ما بر اساس سهل انگاری در مقدمات قطع تند تند قاطع به عدم تکلیف شود هستند کسانی که خیلی راحت خودشان را از هر تکلیفی بری می‌دانند به این بهانه که ما وظیفه خودمان را قبلاً انجام دادیم یا کاری نمی‌شه کرد فلانی باید انجام دهد. دقت کنید که بحث ما سلب معذرت از قطع ذاتی نیست از قطع قطاع است که قبلاً گفتیم نسبت قطع قطاع با قطع ذاتی عموم و خصوص من وجه است. این بحثی که بخواهیم مطرح کنیم درست که عنوانش می‌شود سلب معذرت از قطع ذاتی است اما در واقع سلب معذرت از قطع قطاع است علت آن است که قطع ذاتی برای انسان‌های متعارف محقق ناخداگاه پیش می‌آید نمی‌شود نسبت بهش از نگاه تکلیف حسابی باز کرد بگویم قطع او ذاتی است اگر می‌دانست که قطعش ذاتی است که نسبت به او قطع پیدا نمی‌کند بنابراین قطع‌های ذاتی که در انسان‌های غیر قطاع نسبت به اشخاص متعارف انجام می‌شود ناخداگاه اصلاً نمی‌شود از نگاه تکلیف حسابی روی آن باز کرد اما شخصیتی که برچسب قطاع خورده خودش را قطاع شناخته است زود باور شناخته است می‌شود خطاب تکلیفی داشت بر اساس این خطاب تکلیفی سلب معذرت از او کرد می‌شود روی شخصیت قطاع او از باب تکلیف حساب کرد برخی قطع قطاع معذر نیست اگر قطع یافت به عدم تکلیف حق ندارد که بر اساس این قطع مخالفت با تکلیف کند و اگر کرد و تکلیف ثابت بود معذور نیست چرا؟ دو جور استدلال شده یکی به روش نقل یکی به روش عقل یکی با استعانت نقل یکی با استعانت عقل آن که مستعین به شرع و نقل است این است که شارع از عمل قطاع به قطع به عدم تکلیف خود منع کرده است. سوال: مگر می‌شود شخصی که قطع به عدم تکلیف دارد را به تکلیف فراخواند وقتی یقین داشت به عدم تکلیف به هر علتی گفتیم امکان احتیاط برای او وجود ندارد ممکن نیست حتی احتیاطاً جانب تکلیف مقطوع عدم را بگیرد توقع بی‌جای است که شارع از قطاع دارد. پاسخ می‌دهیم خیر این منع شارع از عمل قطاع به قطعش به زمان حدوث قطع بر نمی‌گردد به قبل از زمان حدوث قطع بر نمی‌گردد به دو نحو هم ممکن است به امر یا به نهی بحث روش مولوی است دیگر مولا یکی از این دو کار را انجام دهد مثلاً نهی کند چه موقع قبل از اینکه بخواهی در قطع بیوفتی همان مقطعی که احراز شد قطاعی مخاطب این پیام شارع قرار بگیری که مباد سراغ مقدماتی بروی که سبب پیدایش قطع ذاتی در تو بشود هنوز قطع پیش نیامده قصه مقدمات قطع است مونس‌تر بگوید مباد به سراغ فلان افرادی که دروغ گو هستند بروی که از سخنشان قطع به عدم تکلیف پیدا کنید. اگر اینجا باوجود چنین نهی آمدیم قطع به عدم تکلیف پیدا

کردیم اینجاست که دیگر معذور نیست باید عقاب بشود. یا شارع مقدس امر کند قطاع را به پرورش ذهن خود تا از این قطع مآزور رها شوی ساده‌تر مثلاً امر کند که نزد مشاور بروی زود به چیزی جزم پیدا نکنی اگر قطاع ما گوش ندهد و در دام قطع‌های ذاتی بیوفتد اینجاست که باید عقاب شود. پس شارع مقدس ثبوتاً این امکان را دارد که با خطاب امری یا نهی خود معذرت را از قطع ذاتی قطاع سلب کند به این معنا که قطاع به قطع‌های به عدم تکلیفش معذور نباشد طبیعی است که قطاعی که به این نهی بی‌اعتنای کند به آن امر بی‌توجهی کند مستحق عقاب است اگر قطاع به عدم تکلیف پیدا کند این وجه ثبوتاً معقول است اثباتاً چه آیا همچنین امری از طرف شارع صادر شده واقعیت در خطابات چیزی نمی‌یابیم در مقام اثبات که مشتمل بر چنین خطابی نسبت به قطاع باشد که او را نهی کند از مقدمات قطع ذاتی یا امر کند به پرورش ذهن این وجه نقلی. وجه عقلی قضیه این است که بنده قطاع هستم زود باورم قبل از این که به قطع ذاتی در مسیر زندگی برسم اگر به نگاه و برآوردی داشته باشم به زندگی خودم در آینده همین آلاں اجمالاً می‌دانم که خیلی از قطع‌های به عدم تکلیف من در خلاف واقع است در صد این خلاف واقع بودن در نزد انسان‌های متعارف کمتر است و انسان‌های قاطع بیشتر است وقتی او قبل از اینکه به دام قطع‌های ذاتی بیفتد اندکی بیندیشد این علم اجمالی را دارد که بسیاری از این تکالیف مقطوع عدم او در آینده فی الواقع ثابت است یعنی علم اجمالی پیدا می‌کند به ثبوت بخش قابل اعتنای از تکالیفی که برای او مقطوع عدم جلوه خواهد کرد این علم اجمالی به حکم عقل منجز است شخص ملزم به احتیاط می‌کند نگوید اگر قرار احتیاط کند یعنی هر قطع به عدم تکلیف را ندید انگارد و تکلیف مختموم عدم را امتثال کند این که نمی‌شود که احتیاطی که است جا بیان می‌کنیم حد اقلش این است یا این که دوتا راه دارد یا این که قطع انسانهای متعارف معیار قرار دهد قطع‌اش را با آنها بسنجد و از آنها تقلید کند یک و دو اینکه همان که قبلاً گفتیم از مقدماتی که به قطع ذاتی منتهی می‌شود نه به نهی شارع بلکه به حکم عقل به منجزیت علم اجمالی پرهیز کند یا اینکه پرورش ذهن کند نه به امر شارع بلکه برپایه حکم عقلش منجزیت علم اجمالی را درحقیقت حکم می‌کند اینجا اگر طرف اجمال کند مثلاً رفت به سراغ آن مقدمات یا نرفت به سراغ مشاور معذور نیست. نکته اول: تفاوت این دو وجه که بیان کردیم در این است در وجه اول شارع مقدس اقدام می‌کند در وجه دوم عقل مکلف حکم می‌کند وجه اول در پایه منجزیت علم اجمالی است بعد ارکان آن قاعده تمام باشد یک بحث می‌دهم نگاه کنید در وجه دوم مباحث اصول بخش دوم جلد اول صفحه ۲۳۱ همین قدر کافی است.

اشکالی که بر وجه دوم مترتب است: درست که قطاع اول کار قبل از اینکه قطع ذاتی گریانش را بگیرد وقتی در خود نظر کند به همچنین علم اجمالی برای او پدید می‌آید ولی این اول کار است بعدها که در مسیر زندگی قرار گرفت و وارد قطع ذاتی شد قطع ذاتی دیگه التفاتی به این علم اجمالی بدوی خود نخواهد داشت به فرد تذکر می‌دهیم که با این افراد معاشرت نکن قبول دارد ولی وقتی با آنها معاشرت کرد تحت تاثیر آنها قرار گرفت دیگر التفاتی به علم اجمالی قبلی خود ندارد بنابراین قطاع ممکن است که در اول با این علم اجمالی روبه رو شود ولی در متن امر ملتفت این امر نیست وقتی به قطع ذاتی گرفتار شد و آن نسبت به انجام تکلیف عاجز چون قاطع است به عدم آن وقتی فردی بالفعل قاطع به عدم تکلیف است چگونه بخواد امتثال تکلیف کند امتثال تکلیف احتمالی ولو پنج

درصدی لازم دارد که شخص به احتیاط دعوت کند قاطع به عدم تکلیف یعنی هیچ گونه احتمالی به ثبوت تکلیف ندارد وقتی به قطع به تکلیف پیدا می کند که ملتفت به آن علم اجمالی بدوی نباشد آگه آن التفات برایش باشد اصلاً قطعی برایش پیدا نمی شود التفات علم اجمالی جایش را به غفلت باید بدهد تا این مکلف قاطع به عدم تکلیف شود یعنی ممکن نیست با این التفاتی که به بعضی از قطع هاش دارد از جمله این قطعی که دارد حاصل شود مخالف واقع است در عین واحد قطع به عدم تکلیف هم برای او حاصل شود این یک امر بدیهی است چون اگر علم اجمالی باشد یک درصد هم این قطع که الان می خواهم انجام دهم مخالف واقع است پس دیگر آن کشف صددرصدی که معیار قطع است مصداق نخواهد یافت زیرا پای شک به میان می آید این نهایت می شود اطمینان قطع در میان نیست این اشکال چه جواب بدهیم. بند اول: قدرت اگر نباشد مکلف قادر بر امتثال نیست همین طور اگر انکشاف نباشد یعنی تکلیف هم باید مقدور باشد امتثالش و هم مکشوف باشد عندالمکلف پس ما دو چیز لازم داریم تا امتثال محقق شود قدرت و انکشاف قدرت بر متعلق تکلیف قدرت انکشاف بر خود تکلیف. بند دوم: دیگاه مشهور در باب قدرت این است که دخیل در فعلیت تکلیف است یعنی تا قدرت نباشد اصلاً قدرت فعلی نیست تا بخواد منجز باشد به همین جهت مدعی هستند که اگر قدرت از مکلفی منتفی شد تکلیف در حق او فعلی نیست. سوال: آیا حدوث این قدرت کافی است تا تکلیف ثابت باشد و ثابت بماند یا نه حدوث قدرت برای حدوث تکلیف کافی است برای بقای قدرت بقای تکلیف لازم است؟ مشهور نفس حدوث قدرت کافی است تا تکلیف حادث شود و باقی بماند و این یعنی علماء یک اصلی دارند که می گویند الاضطرار به سوی الاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً من اگر خودم را در یک مسیری انداختم که انتهای آن معصیت بود بودن این که بتوانم جلوی آن را بگیرم ولی انداختن آن در در این معصیت به اختیار خودم بوده مثل کسی که بالای شست بام برود بالا رفتن از پشت بام که اشکالی ندارد خودش را پرت می کند پرت کردن فی نفسه که اشکالی ندارد میاد پایین کف آسفالت می میرد این می شود خود کشی می تواند بگوید آقا من بر اثر جاذبه مردم جاذبه را خدا آفریده خودکشی نبوده پس من خود کشی نکردم خدایا تو من کشتی؟ خیر چون مقدمات را با سوء اختیار انتخاب کرده بود این اضطرار او در مسیر سقوط مانع عقاب او نیست. اضطرار یعنی این اضطراری که شخص پیدا کرده به سقوط بر اساس جاذبه زمین، الاضطراری که به سوء اختیار است با انتخاب بد مکلف رقم خورده است، لا ینافی الاختیار عقاباً این منافاتی با اختیار از حیث عقاب ندارد یعنی همان گونه که فرد در حالت اختیار فرد معاقب است این اضطرار به سوء اختیار هم معاقب است مثل آدم مختار است از حیث عقاب هردو باید عقاب شوند. علت این است که شما در بدو امر در خود کشی قادر بودی قدرت حدوثی داشتی بعد که از تو قدرت سلب شد عقاب تکلیف سلب است نمی شود عقاب تکلیف همچنان متوجه تو است. یا طرفای ظاهر انسان یک مقدار آب دارد برای وضو آب را خالی کند بعد بگوید خدایا من که نمی توانم وضو بگیرم آب ندارم درست هم می گوید همین یه آب بود که خالیش کرد آیا بابت ترک وضو عقابش نمی کنند چرا عقاب می شود هرچند وضو نگرفتنش واقعاً بر اثر فقدان آب بوده ولی او در وقع این اضطراری که برای خود ایجاد کرد است با سوء اختیار با خالی کردن آب ایجاد کرده است. دقت بفرماید که مشهور می گویند قدرت حدوث و بقایش برای حدوث و بقای تکلیف لازم است ولی برای عقاب تکلیف نفس حدوث کفایت می کند لذا می گن ینافی خطاباً ولی لا ینافی عقاباً وقتی شما به هر علتی

قادر به تکلیف نباشید تکلیف در حق شما از فعلیت ساقط می شود بنا به نظر مشهور ولی عقابش باقی است شما که آب ریختی زمین قادر به تکلیف نیستی دیگه وضوء بگیری تکلیف به وضوء دیگه از شما ساقط است ولی عقاب این وضوء نگرفتن در حق شما ثابت است این بحثش در جای خودش می آید در همین حلقه ثالث (حالات ارتفاع قدرت ص ۲۲۸). بندج) گفتیم که قطاع در آغاز امر بالاجمال می داند بعضی از تکالیفی که بعدها به عدمش قطع پیدا می کند در واقع ثابت است اجمالاً علم به ثبوت برخی از تکالیف مقطوع عدم دارد این علم اجمالی برای قطاع نوعی انکشاف وجود تکلیف است در موارد قطع ذاتی او به عدم تکلیف پس اگر این قطاع بر اثر عدم اجتناب از اون مقدمات یا بر اثر اهمال در مقوله پرورش ذهن در دام قطع ذاتی نافی تکلیف افتاد درست که دیگه اینجا راهی برای خلاصی از چنگ قطع ندارد مضطرب است ولی این اضطراب به سوء اختیار است خودش باعث شده او قبل از این قصه قطع های ذاتی به عدم تکلیف می توانست کاری بکند که قصه اس به اینجا ختم نشود ولی نکرد با سوء اختیار یعنی با رفتن به سوی آن مقدمات کدای یا با اهمال در کار پرورش ذهن و مشاوره گرفتن علاج شخصیت اختیار سوی رقم زد که زمینه مخالفت های بعدی تکلیف را فراهم می کند اینجا در وقتی که او قاطع به عدم کلیف است درست که قادر بر امتثال نیست مضطر به ترک امتثال است ولی این اضطراب آن چون به سوء اختیار است منافی با اختیار از حیث عقاب ندارد مستحق عقاب است قطع منجزش است. بند چهارم: در باب وصول تکلیف دو دیگاه ممکن است وصول تکلیف یعنی همان انکشافش تکلیف وصول تکلیف همانند قدرت امتثال است یعنی همان طور که صرف حدوث قدرت برای بقا عقاب تکلیف کافی است نیازی به بقای قدرت نیست اینجا هم صرف انکشاف تکلیف در بدو امر برای تنجز تکلیف یعنی برای تعلق حق طاعه تکلیف کافی است ولو اینکه این انکشاف و علم اجمالی بعدها مورد غفلت واقع شود طبق این قول این وجه دومی که ذکر کردیم برپایه علم اجمالی که بیان کردیم درست چون در بدو امر علم اجمالی داشت در میانه امر این علم اجمالی او مورد غفلت قرار گرفت می گویم وصول تکلیف به این علم اجمالی به مجرد حدوث کافی است تا تکلیف را بر شخص منجز گرداند ولو در وقتی که علم اجمالی مورد غفلت است و عملاً وجود ندارد به همین روشنی صرف حدوث انکشاف کفایت می کند شاهدهی هم این دیدگاه دارد از خودم بگویم من الان عالمم که نماز ظهر بر من واجب است آدمم قرص روان گردان خوردم مخم مختل شد نسبت به وجو نماز ظهر دچار غفلت شدم، می شود گفت شما که خبر نداشتی لذا نمازی که نخوندی اشکال ندارد خیر همین که شما اول امر علم داشتی به این عمل بعد به سوء اختیار و با خوردن قرص روان گردان زمینه ای ایجاد کردی که این تکلیف از حالت کشف برایت خارج شود مورد غفل قرار بگیرد همین کافی است که عقاب این تکلیف همچنان مورد توجه تو باشد به خاطر ترک نمازهای که نخوندی عقاب شوی قضیه اینجا همین است اینجا بحث قرص روان گردان بود اینجا بحث نرفتن به سوی مقدمات باطل و اهمال در پرورش ذهن اما اگر این جور قلمداد کنیم که صرف انکشاف حدوث تکلیف برای ثبوت حق طاعت بر مکلف کافی نیست بلکه باید در وقت مخالفت او هم این انکشاف باشد در وقت مخالفت یعنی در همان لحظه ای که مبطلا به قطع ذاتی شده است راجب قطاع این قضیه نیست وقتی به قطع ذاتی و عدم تکلیف می رسد یعنی هیچ گونه انکشافی به تکلیف ندارد طبق این فرض آن وجه ثانی مبتنی بر علم اجمالی غلط خواهد بود قابل توجیه نیست پس اشکالی که ما مطرح کردیم طبق یک فرض درست است آن فرضی

که قصه وصول قصه قدرت باشد که نفس حدوثش کافی است در عقاب این یک دو در یک فرض هم صحیح نیست در آن فرضی که قصه انکشاف با قصه حدوث با قصه قدرت فرق کند حدوث و بقایش برای عقاب کافی باشد صرف حدوث کافی نباشد.

و هذا یعنی انّ القطع بصدور الحكم من الشارع طریق لنفی موضوع

بحث ما در باب جواز اسناد مفاد اّماره به شارع مقدس است. اگر ما بتوانیم ۲ تا مانع را پشت سر بگذاریم

۱- حرمت کذب

۲- حرمت تشریع کار تمام است، جواز اسناد در کنار جواز استناد ثابت خواهد شد.

ما در بحث جلسه ی قبل عرض کردیم که کذب یعنی اسناد آنچه که از شارع صادر نشده است به شارع و تشریع اسناد آنچه که معلوم نیست از شارع صادر شده باشد به شارع.

پس اگر دقت کنید تشریع رویکرد سخت گیرانه تری دارد نسبت به کذب چطور؟

۳ حالت را ترسیم میکنیم:

۱- من میدانم که این کلام از شارع صادر نشده کذب است به شارع نسبت میدهم، اینجا هم مصداق کذب است هم مصداق تشریع

۲- میدانم که این کلام از شارع صادر شده به شارع نسبت میدهم ، این نه مصداق کذب است و نه مصداق تشریع

۳- شک دارم که این کلام از شارع صادر شده است یا نه این فرض قطعاً مصداق تشریع است

چون تشریع اسناد مالا یعلم صدره اما مصداق کذب بودنش بستگی دارد که آیا فی الواقع صادر شده باشد یا نشده باشد.

اگر درواقع صادر شده باشد کذب نیست ولو اینکه من ندانم صدورش را

اما اگر فی الواقع صدور نشده باشد میشود کذب

پس تشریع سختگیری اش بیشتر است از بین آن ۳ حالتی که برشمردیم حالت سوم قطعاً مصداق تشریع است.

(بدعت را تفصیل میدهند با تشریع، بدعت: ادخالٌ مالا یعلم أنّه من الدین فی الدین

تشریع ---> ادخالٌ مالا یعلم أنّه من الشرع فی الشرع از این جهت اینجا تشریع را بکار میبریم هرچند بدعت هم میتواند منطبق بر تشریع شود چون اینجا سخن از احکام شریعت است،

بدعت نسبت به تشریع معنای عام تری دارد حوزه ی اصول دین)

ما اگر بتوانیم در جواز اسناد مودای اماره به استناد حجیت دلیل اماره کاری کنیم که نه کذب و نه تشریع هیچکدام در این اسناد مودابه شارع، سد راه نشود کار تمام است و مشکل حل است

یک مطلبی را در جلسات قبل گفتیم بعد به مناسبت فرمایش مرحوم شیخ در اینجا توضیح میدهیم:

نکته اول: ما قبلا گفته ایم که قطع در قیاس با یک حکم میتواند طریقی باشد و در قیاس با حکم دیگر موضوعی باشد.

چون بین قطع طریقی و موضوعی در ذات هیچ تفاوتی نیست، تفاوت در حکم است، باید ببینی آن حکمی که از دلیل استفاده میشود در این قطع را در موضوع برده یانه اگر بگوید: الخمر حرام شما قطع به خمریت را داشته باشید متعلق در موضوع قطع میشود طریقی

اگر بگوید: مقطوع الخمریه حرام، مقطع شما اینجا در موضوع ورود پیدا کرد میشود در قطع موضوعی

به همین خاطر یک قطع به شی میتواند با قیاس در ۲ حکم طریقی و موضوعی باشد.

در قیاس با حکم اول که متعلق در موضوع اخذ شده بود و نه خود قطع، طریقی باشد در قیاس با حکم دوم که خود این قطع در موضوع اخذ شده است موضوعی باشد.

نکته دوم: قطع موضوعی بر ۲ قسم است: قطعی که وجودش در موضوع اخذ شده و قطعی که عدمش در موضوع اخذ شده است.

فرق این دو قسم قطع موضوعی: قطعی که وجودا در موضوع اخذ شده با تحققش حکم فعلی میشود.

و قطعی که عدما در موضوع اخذ شده با تحققش حکم از فعلیت می افتد .

ما قبلا گفتیم مثال قطع موضوعی که به نحو عدمی مأخوذ احکام ظاهریست همه شان عدم العلم رفته اند.

این جا با تحقق علم احکام ظاهری از فعلیت می افتد. دیگر در حق عالم هیچ حکم ظاهری اعتبار ندارد.

نکته سوم: خود قطع طریقی هم گاه طریقی است الی ثبوت الموضوع و گاه طریقی است الی نفی الموضوع. گاه شما یقین می کنید این مایع خمر است گاه یقین می کنید این مایع خمر نیست هر ۲ قطع طریقی است . چون طریقی می زند بر ثبوت با عدم ثبوت موضوع . قطع به ثبوت موضوع می شود قطع منجز.

عدم ثبوت

معذر (بخوری اشکال ندارد ولی یقین داری خمر نیست)

حالا با توجه به این ۳ نکته (مقدمه) می خواهیم بگوییم منظور آقای شهید صدر (ره) چیست؟

از این عبارت: (قطع به صدور نسبت به حرمت کذب طریقی است نسبت به حرمت تشریع موضوعی است)

حرمت کذب روی چه رفته بود؟ عدم صدور؟ یا عدم علم به صدور؟

شما که علم به صدور دارید در واقع علم دارید به عدم تحقق موضوع حرمت که کذب باشد چون حرمت رفته روی عدم صدور، من علم صدور پیدا کرده ام، پس موضوع این حرمت نخست که حرمت کذب باشد محقق نشده است. طبق قطعی که یافتیم --- می شُود از سنخ قطع معذور طریقی که معذر است.

تنبیذ و تعذیر از خصوصیت قطع طریقی است.

۱۲- همین قطع به صدور نسبت به حرمت تشریع، حرمت تشریع این جا علم به صدور عدماً مأخوذ در حرمت تشریع است، این جا است که شما علم به صدور را می توانید قطع موضوعی بگیرید در قیاس با حرمت تشریع به این معنا که اگر قطع بع صدور محقق شد حرمت تشریع از فعلیت می افتد.

۲ مطلب از محل بحث خارج است ۱- شما اماره ی قطعی (اماره به معنای عامش شامل قطعی هم می شود، مادر بحث ها گفتیم اماره بر ۳ قسم است: قطعی، ظنی، شکیه. اماره گاه مفید علم است و گاه مفید ظن است و گاه مفید هیچ یک نیست، اماره قطعی: خبر متواتر، اماره ظنی: خبر شفه، اماره ای که نه مفید علم است و نه ظن: قرعه.

۱۴- اگر اماره یا به دلیل بهتر دلیل محرز ما قطعی بود این از محل بحث خارج است، چون دلیل محرز قطعی فرض کنید اگر تعلق بگیرد به حرمت احم ارنب معنایش این است که شما قطع پیدا می کنید به صدور این حرمت از شارع با قطع به صدور نسبت به حرمت کذب قطع معذور دارید نسبت به حرمت تشریع قطع را منع مغلیت دارید. در واقع هر ۲ تکلیف هم حرمت کذب و هم حرمت تشریع ضربه فنی می شوند. اولی با قطع معذر می رود کنار و دیگر در قبالش تکلیفی نیست و دومی با نفی فعلیت، فعلی نیست این تکلیف معدوم است. این از محل بحث ما خارج است.

۲- اماره ظن، که محور بحث است، راجع به اماره ظنی شما ۲ جور اسناد می توانید داشته باشید.

الف) اسناد حجیت این اماره به شارع

ب) اسناد مودای (مفاد این اماره) این اماره به شارع

حجیت خبر ثقه، می توانم بگویم شارع خبر ثقه را حجت کرده یا می توانم بگویم که شارع گوشت خرگوش را حرام کرده است. چرا؟ چون خبر ثقه از این حرمت حکایت دارد.

۱۶- بین این دو قضیه فرق است. این که شما اسناد بدهید حکمی را اماره ی متعلمش است یعنی حجیت این در واقع از قبیل اسناد مقطوع صدور است به شارع مقدس ملحق می شود به همان فرض پیشین. چرا؟ چون دلیل

حجت اماره باید قطعی باشد غیر ظنی باشد شما که می خواهید حجت خبر ثقه را به شارع نسبت دهید در حقیقت می خواهید یک حکم قطعی الصدور نسبت به شما معذر است نسبت به حرمت کذب و رافع فعلیت است نسبت به حرمت تشریع . این هم از محل بحث خارج است .

محل بحث این جا است : که شما بخواهید مودای اماره، نهض حکمی که اماره بدان آن تعلق یافته است حکمی که اماره بر آن دلالت می کند به شارع مقدس نسبت بدهیم بالا منبر نگویید مثلاً قَدْ جَعَلَ شَارِعُ خَيْرَ ثَقَةٍ حِجَّتَهُ . بگویید: قَدْ جَعَلَ الشَّارِعُ الْحَرَمَتَهُ عَلَى لَحْمِ أَرْنب. در این کتاب اسمی از تشریع نبرده ولی در کتاب هایش تشریع را به همین معنا آورده شهید صدر (ره)

کتاب آقای صدر ، مباحث الاصول (قسم دوم) ج ۳ ص ۴۹۱

۲۵- محل بحث آن جا است که مودای اماره ای ، مفاد اماره ای را به شارع نسبت بدهیم ، آیا این کار جایز است یا جایز نیست؟

اسناد مدلول دلیل محرز قطعی به شارع مقدس بر پایه ی حجیت . این اماره محل بحث ما است. یعنی نفس دلیلی که باعث شده اماره حجت شود و جایز الاسناد، آیا باعث می شود که جواز اسناد هم حاصل بشود یا خیر؟

ما باید وارد همان ۲ مانع اصلی بشویم، حرمت کذب و حرمت تشریع

آیا دلیل حجیت اماره قادر است حرمت کذب را بردارد . آیا قادر است حرمت تشریع را بردارد؟

راجع به حرمت کذب مرحوم شهید صدر (ره) معتقد است که دلیل حجیت اماره برای پشت سر نهادن حرمت کذب کفایت می کند.

ما قبلاً مالبی گفتیم که این جا به کارمان می آید. اگر یادتان باشد گفتیم : اماره به جای قطع طریقی می نشیند ۲- اماره دردم الیل التزامیموداش هم حجت است.

قبلاً گفتیم که قطع به صدور حکم نسبت به حرمت کذب طریقی است یعنی کاشف از عدم تحقق موضوع است.

حالا اگر به جای قطع به صدور، اماره ی بر صدور داشتیم، در ۲ مرحله باید مطالب را پشت سر بگذاریم:

۱- اماره ای که به صورت مطابقت با صدور حکم از شارع است با التزام دلالت میکند بر اینکه اسناد آن حکم به شارع مقدس کذب نیست به عبیر دیگر دلالت میکند بر اینکه اسناد این حکم به شارع اسناد مالم یصدر یعنی کذب نیست

۲- پس اگر خبر ثقه ای از قول شارع بگوید لحم الارنب حرام با المطابقه دلالت میکند بر صدور این حرمت از شارع مقدس با التزام به تمامی گوید به شارع مقدس از سنخ اسناد مالم یصدر یعنی کذب نیست و فرض هم این است که اماره در مدلول التزامی خود هم مثل مطابقی حجت است.

حرمت تشریع: در حرمت تشریع ما نیازمند به یک چیزی غیر از آن هستیم که در حرمت کذب به آن محتاج بودیم مادر حرمت کذب بحث از قیام اماره به جای قطع طریقی به میان آوردیم اینجا باید بتوانیم اثبات کنیم اماره را به جای قطع موضوعی چرا؟

چون قطع به صدور نسبت حرمت تشریع موضوعی بود بر این پایه و اساس شما که قطع به صدور داشته باشید در حقیقت موضوعی برای نفی حرمت تشریع به دست آورده اید؟ یا خیر

شمایی که قطع به صدور دارید، قطعاً موضوعی برای نفی حرمت تشریع خواهید داشت حالا آیا جای قطع این موضوعی اماره ی بر صدور هم میتواند ایفاء نقش بکند یا خیر

اگر اینجا قطع بماهو حجه ماخوذ باشد شکی نیست که اماره بر صدور میتواند جانشین قطع موضوعی باشد چون قطع بماهو حجه درواقع حجت موضوعی است و اماره هم برحسب دلیل حجیت حجت است.

اینکه میگویند: ما لا یعلم انه من اشارة لا يجوز اسناده الى الشارع درواقع میگوید: ما لم تقم حجه على انه من الشارع لا يجوز اسناده الى الشارع (علم به ماهی حجه اخذ شده)

اما اگر قطع موضوعی بما هو کاشف تام ماخوذ باشد باید ببینیم دلیل حجت اماره را ولوتعبداً به منزله کاشف نام قرار میدهد یا نه؟

اگر بگوییم که دلیل حجیت اماره ، اماره را بسان کاشف نام در مقام تعبد بالامی برد اینجا هم میشود باز به صرف قیام اماره بر صدور حکمی از شارع مقدس حرمت تشریع را کنار زد چرا؟ چون حرمت تشریع آمده درواقع میگوید که اگر کاشف تامی از صدور حکم نداشتی حق اسنادش را به شارع مقدس نداری

من اینجا کاشف نام دارم، کاشف تام تعبدی دارم پس میتوانم اسناد بدهم اشکالی ندارد.

فرق این دو حالت ---> قطع به صدور در موضوع حرمت تشریع، بماهی حجه ماخوذ باشد یا بماهو کاشف تام؟

آن جایی که قطع بماهی حجه ماخوذ باشد، دلیل حجیت وارد میشود چون حقیقتاً نفی موضوع میکند نفی حقیقی موضوع میشود ورود، اما در فرضی که قطع با صدور در حرمت تشریع به عنوان کاشف تام ماخوذ باشد دلیل حجیت کاشف تام نمیسازد تکویناً ظن را هرکاری کنی ظن است. کشفش ناقص است دلیل حجیت تعبداً کاشف تام نیست تعبداً موضوع حرمت تشریعی را بر می دارد.

نفی تعبدی موضوع حرمت اسم دیگرش حکومت است

پس دلیل حجیت و قطع بماهو حجه وارد بر قطع بماهو کاشف تام حاکم است.

خلاصه: اگر نیک بنگرید ما به ۲ گزاره که قبلاً اثبات کردیم اینجا نیاز پیدا میکنیم:

۱: حجیت اماره در مدلول التزامی (این که شما اماره تان حجت باشد در مدلول التزامی ، این که شما اماره تان حجت باشد در این اسناد حکم به شارع اسناد مالم یصدر نیست

۲- حالا شما اماره دارید بر اینکه اسناد این حکم به شارع اسناد مالم یصدر نیست آیا این اماره میتواند خلاء قطع را پر کند، یک گزاره ی دیگر هم این وسط نیاز است. گزاره ی دوم این است : که این اماره بر مدلول التزامی جای قطع به مدلول التزامی را بگیرد یعنی در حقیقت شمایی که اماره دارید برای من که اسناد این حکم به شارع اسناد مالم یصدر نیست گو این که قطع دارید به این که " " "

پس اولاً باید اثبات کنیم که اماره حجت است در مدلول التزامی و آنکه اسناد این حکم به شارع مقدس اسناد مالم یصدر نیست. قاعده ی بعدی می آید وسط می گوید : اماره بر هر شی ایی خلاء قطع طریقی آن شی را پر می کند. قطع به عدم کذب طریقی است پس اماره به عدم کذب هم می تواند این نقش را ایفا کند.

نکته: یک گزاره ی سومی هم این جا آقای صدر غیر از آن دو گزاره ای که این جا گفته ، یکی حجیت اماره در مدلول التزامی ۲_ قیام اماره به جای قطع طریقی یک گزاره ای هم این جا آقای صدر لازم دارد ، یک گزاره ی سوم ، و آن حجیت امارات از قبیل خبر ثقه است در شبهات موضوعیه اگر مقصود از اماره ای که این جا محل بحث است چیزی از سنخ خبر ثقه است که هست، چون سخن از اماره ی در احکام است ، این جا اماره مصداق شاخص می شود خبر ثقه ، باید آقای صدر این را هم اثبات کند که خبر ثقه در شبهات موضوعیه هم حجت است. این را باید حتماً ایشان اثبات کند ، چون بعضی ها می گویند در اثبات موضوعات بینه لازم است یعنی خبر ثقه کفایت نمی کند ، باید اثبات کنیم خبر ثقه کافی است برای اثبات موضوعات .

سؤال : چطور شما شبهه ی موضوعیه را مطرح کردید؟

این که شما شک کنید که اسناد این حکم به شارع مقدس مصداق کذب مُحَرَّم است یا نه شبهه موضوعیه است شک شما در حرمت لحم ارنب حکمیه بود ، آن جا حکم را نمی دانستید اما در این که آیا جائز است اسناد این حرمتی که اماره بر آن دلالت کرده به شارع مقدس یا جائز نیست ، این شبهه ، شبهه ی موضوعیه است . شک در موضوع حکم نسبت به عالم خارج شبهه موضوعیه است. بعد شما دارید تمسک می کنید به مدلول التزامی خبر ثقه ، باید اثبات شود که خبر ثقه در موضوعات حجت است تا بتوانی از آن استفاده کنی برای دفع شبهه موضوعیه که این وسط هست. (البته آقای صدر به تبع آقای خویی قائل به حجیت اخبار ثقات در موضوعات است ، بحوث ج ۴ ص ۳۶۲

نکته : ۲ راه دارید برای این که حرمت تشریع را کنار بگذارید

۱_ اثبات کنید قیام اماره را به جای قطع موضوعی

۲_ به نحوی حرمت تشریع را قیچی بزید ، بگوید تشریع حرام است مگر آن جایی که بر حکم اماره ای قائم شده باشد. پس طبق راه اول یا باید اخراج موضوعی کنید ، یا اخراج حکمی کنید یعنی تخصیص طبق راه دوم بگویید تشریع هست اما هر تشریعی حرام نیست.

یادداشت‌های کلاسی

احتمال در حجّیت بی اثر است بی این معنی که به صرف اینکه اماره‌ای حجت شده باشد بر حسب احتمال نمی‌شود اثری را مترتب ساخت مگر اینکه یقین به این حجّیت بکنیم. به بیان دیگر احتمال حجت شدن خبر ثقه هیچ فرقی با یقین به عدم حجّیت قیاس ندارد.

برای تصور بهتر این دیدگاه شهید صدر یک خبری که مشکوک الحجّیه است در مقابل پنج چیز تصور کرده است: براءت عقلی، قاعده حق الطاعه، براءت شرعی، استصحاب، اصل محرز.

ایشان می‌خواهند بفرمایند چه تو قطع به عدم حجّیت داشته باشی و چه احتمال حجّیت بدهی مسیری که از کنار این پنج ایستگاه باید رد شوی ثابت است.

اما قاعده قبح عقاب بلا بیان: این قاعده می‌گوید عقاب بر تکلیف مشکوک قبیح است مگر اینکه نسبت به این تکلیف یا قطع پیدا کنید به ثبوتش در لوح محفوظ ی قطع پیدا کنی به اتمام شارع به این تکلیف مشکوک.

قاعد حق الطاعه: شما چه دستت اماره‌ای باشد که احتمال حجّیتش را می‌دهی و چه دستت اماره‌ای باشد که قطع به حجّیتش داری، طبق هر دو حالت قصه شما با قاعده حق الطاعه فرقی نمی‌کند.

نکته: بین پنج ایستگاه مذکور و بخش «نضیف الی ذلک...» فرقی نیست. زیرا در پنج ایستگاه هم به اطلاق ادله اصول و امارات معتبر تمسک کردیم و بر اساس اثبات کردیم این اماره مشکوک الحجّیه کاری از دستش بر نمی‌آید. مثلاً آنجا وقتی گفتیم در مقابل اصل براءت احتمال حجّیت اماره مثبت تکلیف فائده این دارد در واقع تمسک کردیم به اطلاق دلیل ما لایعلمون. لذا از حیث فنی آنچه شهید صدر قبل از نضیف و بعد آن گفت نضیف فرمود یکی بیشتر نیست، نهایت این است که بعد از نضیف نگاهش رو متمرکز می‌کند به احکام ظاهری شرعی. اما در قبلی این‌طور نبود می‌توانست از سنخ احکام ظاهری نباشد و حتی ممکن بود دلیل اجتهادی در ایستگاه پنجم دلیل قطعی باشد یا قبح عقاب بلا بیان یا حق الطاعه دلیل شرعی محسوب نمی‌شود. لذا در این نضیف ایشان یک مقدار خاص‌تر صحبت کردند.

برای دوستانی که مطالعه دارند، ما یک بحثی ان شاء الله خواهیم داشت که مدالیل التزامی مودای اصل عملی ثابت نیست. یعنی اصل عملی مثبت لوازم عقلی مودایش نیست. پس شما چطور تمسک می‌کنید به دلیل براءت شرعی برای اثبات لازمه‌ی عقلیش یعنی نفی ضد دیگر.

دلیل براءت خود از سنخ اصول عملی نیست بلکه از سنخ ادله محرزه است. و ما داریم به لازمه مفاد خبر زراره تمسک می‌کنیم نه مفاد آن.

گزارش بحث از دو جلسه قبل:

در مباحث آینده قرار است که شهید صدر در رابطه با حجّیت و یا عدم حجّیت برخی ادله در اثبات حکم شرعی صحبت کنند لذا نیکوست که ابتدا بحث کنیم که آیا اصل بر حجّیت دلیل است - تا در مباحث آینده به دنبال دلیل بر رد باشیم - و اینکه اصل بر عدم حجّیت است - تا در مباحث آینده فحص از دلیل اعتبار کنیم.

شهید صدر مانند مشهور معتقد است که اصل عدم حجّیت دلیل است اما عبارت پردازی وی با مشهور کمی متفاوت است. مشهور از عباراتی نظر «ظن غیر معتبر کالعدم است» و امثال ذلک استفاده می کردند اما شهید صدر می فرماید «لیس له اثر عملی». عبارت شهید صدر هرچند دقیق تر است اما فرق چندانی با عبارت مشهور نمی کند زیرا مراد مشهور از «کالعدم» از حیث عملی است نه اینکه تکویناً و مطلقاً کالعدم باشد.

شهید صدر می فرماید شما - بالفرض عدم وجود دلیلی که شک در حجّیت آن دارید - هر موضعی که اخذ کرده باشید با وجود این دلیل مشکوک هم همان موضع را اخذ خواهید کرد لذا از حیث عمل وجود و عدم وجود این احتمال فرقی ندارد.

اما موضعی که ممکن است اتخاذ شود به استقراء از پنج حالت خارج نیست:

۱. **برائت عقلی (قبح عقاب بلایان):** بدون شک دلیل مشکوک الحجّیه - بلکه حکم مشکوک الحجّیه - نمی تواند بیان بر حکم شرعی محسوب شود لذا وجود و عدم وجود آن از حیث عملی فرقی نمی کند

۲. **قاعده حق الطاعة:** بنابر این قاعده صرف احتمال به حکم شرعی سبب تنجز و وجوب متابعت از آن می شود و در این زمینه فرقی میان اینکه دلیل مفید آن حکم شرعی ظنی باشد یا علمی و یا حتی وهمی نیست.

۳. **برائت شرعی (رفع ما لا يعلمون):** طبق مفاد برائت شرعی هر آنچه که بدان علم نداریم رفع شده است و شک در حجّیت دلیل بلکه شک در نفس حکم شرعی نمی تواند بیان محسوب شود.

۴. **استصحاب عدم تکلیف:** در زمان شک در حجّیت دلیل مثبت تکلیف کما کان می توان استصحاب عدم تکلیف کرد زیرا دلیلی استصحاب تا زمان یقین به خلاف ادامه خواهد داشت و شک در اعتبار دلیل بلکه شک در حکم شرعی را نمی توان دلیل یقینی به حساب آورد.

۵. **دلیل اجتهادی:** همچنین دلیل مشکوک الحجّیه - مثل شک در حجّیت خبر دال بر وجوب صلاة عند الرویة الهلال - نمی تواند تاثیری بر اعتبار دلیل اجتهادی - مثل لا تکلیف عند الرویة الهلال - بگذارد.

پس می توان نتیجه گرفت که شک در اعتبار حجّیت یک دلیل تاثیری بر مواضع متخذ نخواهد داشت.

هر چند آنچه گذشت به نوعی بیان مواضع قبل بود اما می توان این مواضع را به عنوان دلیل بر اصل بر عدم حجّیت نیز تلقی کرد. ارتکاز شهید صدر نیز همین است لذا ایشان در «نضیف الی ذلک...» یک دلیل اضافه می کنند.

اما در «نضیف...» چه می فرمایند؟

باید به این مسئله توجه کرد که دلیل مطابقی بر ثبوت یک شیء بر شیء دیگر بعضاً می‌توان بالتزام دلالت بر سلب شیء دیگر از آن شیء کند. مثلاً وقتی ما می‌گوییم این در قرمز است بالتزام حکم به کرم رنگ نبودن یا آبی نبودن در می‌کنیم. شهید صدر می‌فرمایند در ما نحن فیه می‌توان گفت کلیه ادله‌ای که دلالت بر تعیین وضعیت مکلف در زمان شک می‌کنند دلیل بر بی‌اعتباری و عدم حجیت امارات مشکوک هستند. بنابراین دلیل دالّ اعتبار اصل براءت در زمان شک بالتزام دلالت بر عدم حجیت دلیل مشکوک می‌کند.

نقد استاد: این دلیل جدید (دلیل ششم) دلیل مستقلى و کلامی مازاد بر آنچه گذشت نیست.

اشکال محقق نائینی به تمسک به آیات جهت اثبات اصل عدم حجیت (اصل حرمت) عمل به ظن.

مقدمات:

۱. مسلک محقق نائینی در عمل به امارات جعل طریقیّت و علمیت است. طبق مسلک مذکور حجیت شرعی اماره یعنی شارع مقدس اماره را علم قرار داده است و علمیت و طریقیّت تامه اعطاء کرده است.

۲. وقتی اماره ظنی کسوت علم تعبداً به تن نمود معنایش این است که از شمول آیات ناهی عمل به ظن خارج شده است. نتیجه: ادله حجیت اماره با پوشاندن کسوت علم به تن اماره باعث می‌شوند که به حکومت امارات از شمول آیات خارج شوند.

۳. اگر شما شک در حجیت اماره در واقع شک در این دارید که آیا اماره علم شده است یا همچنان ظن است؟

۴. شک در علم یا ظن بودن اماره شک در این است که آیا موضوع آیات ناهیه نسبت به امارات مشکوک الحجیّه محقق شده است یا نه؟ اینجا است که شما حق تمسک به آیات در رابطه با امارت ندارید زیرا شما زمانی حق دارید که به یک خطاب عمل کنید که موضوع خطاب احراز شده باشد. مرحوم نائینی می‌فرماید اماره مشکوک الحجیّه اصلاً اطلاق ظن بر آن ثابت نیست که از نهی موجود در این آیات اثبات کنید عدم حجیت امارات را.

اصلاً مفهوم کاملاً مشخص است اما اینجا شبهه شبهه مصداقیه وجود دارد.

پاسخ به مرحوم نائینی در چند بند:

۱. نهی از عمل در آیات ناهی عمل به ظن نهی مولوی تحریمی نیست چون اگر بخواهد نهی مولوی تحریمی باشد نفس عمل به ظن از محرّمات می‌شود و نفس عمل به ظن دارای مفسده خواهد بود (حرام نفسی) در حالیکه قطعاً چنین نیست زیرا نفس عمل به ظن دارای مصلحت نیست بلکه در فرضی که عمل به ظن واجد احتیاط باشد اصلاً دارای مصلحت خواهد بود. بنابراین اگر نهی از عمل به ظن می‌شود به جهت مفسده موجود در آن نیست بلکه به سبب خطر افتادن در مفسده واقعی است. در واقع این آیات می‌خواهند بگویند ظن شما حجت برای شما محسوب نمی‌شود.

شهید صدر با مبنای مرحوم نائینی به ایشان اشکال می‌کند لذا می‌فرماید: طبق مبنای شما نهایتاً مفاد دلیل حجیت اماره این است که فلان ظن تعبداً علم است. مفاد آیات ناهیه با توضیحی که در بند اول دادیم این است که هر چه ظن است تعبداً علم نیست.

آیات ناهیه ارشاد می‌کرد به عدم حجیت ظن، یعنی ظن علم تعبدی نیست.

حالا شما این دو جمله را با هم مقایسه کنید:

دلیل حجّیت اماره می‌گوید فلان ظن علم است

آیات ناهیه می‌گوید مطلق ظنون علم نیست

شهید صدر می‌خواهد بفرماید این‌ها با هم هم‌رتبه‌اند و هیچ یک بر دیگری تقدّم رتبی ندارند بلکه امارات مخصص آیات ناهیه هستند.

۳. اگر ظنی حجت شد به این معناست که ما احراز کردیم وجود مقیّد را نسبت به این ظن در آیات ناهیه اما اگر ظنی معلوم نیست که آیا حجت شده است یا نه (ما نحن فیه)، در واقع راجع به این ظن ما شک می‌کنیم که آیا مقیّد و مخصصی نسبت به اطلاق عمومات آیات ناهیه هست یا نیست.

هر گاه شک در اصل وجود مقیّد باشد تمسک به عام جائز است با فرض بر اینکه این فرد تحت موضوع عام داخل است موضوعاً اما حکمش فرق می‌کند بر خلاف حکومت که موضوعاً خارج می‌کرد.

رفقاء هرگاه شک در اصل وجود مقیّد شک در اخراج حکمی است با وجود احراز انطباق موضوع عام شکی نیست که در اینجا واجب است تمسک به اطلاق آیات.

اکرم العلماء که می‌گوید شما شک می‌کنید که آیا شامل علمای اهل سنت هم می‌شود یا نه و احتمال می‌دهید شارع در جای دیگری علمای اهل سنت را استثناء کرده است.

مقدار ما یثبت بدلیل الحجّیه

۱. این بحث در دو فاز مطرح می‌شود:

الف: اثبات مدلول التزامی مودای (مدلول مطابقی، منطوق) اماره به دلیل حجّیت اماره.

ب: اثبات مدلول التزامی مودای اصل به توسط دلیل اصل.

آنچه که در اینجا (ادله محرزه) باید مطرح کنیم بحث اول است اما بحث دوم در مبحث استصحاب خواهد آمد. آنجا می‌گوید «مقدار ما یثبت بالاستصحاب» البته اینجا یک نیم نگاهی به قصه اصل عملی هم دارد.

۲. مدلول التزامی هر آن چیزی است که با مدلول مطابقی ملازم داشته باشد. هر کلامی را مدلول مطابقی است و مدلول یا مدالیل التزامی. این مدالیل التزامی همان چیزهایی است که با مدلول مطابقی ملازم دارد. ملازمه دو صورت دارد گاهی بین ملزوم و لازم برقرار است و گاهی ملازمه بین دو شیئی بر قرار است که با هم در وجود تلازم دارند به این معنی که هر دو معلول شیء ثالثی هستند و هیچ کدام نسبت به هم حالت علیّت و سببیت ندارند. مثلاً روشنایی لامپ نسبت به روشنایی فضای اتاق ملازم است از سنخ ملازم ملزوم با لازم ملزوم. سبب با مسببش. حالا همین روشنایی لامپ نسبت به گرمایی که از لامپ روشن ساطع می‌شود ملازمه دارد اما تلازم از سنخ ملزوم و لازم نیست بلکه از سنخ دو ملازم است. از این جهت که

روشنایی و گرما هر دو معلول شیء ثالثی هستند. که عبارت از وجود برق در پشت لامپ باشد. حالا با توجه به این نکته در بحث ما اگر می‌گوییم مدلول التزامی فرقی نمی‌کند که این مدلول لازم مدلول مطابقی باشد یا ملزوم مدلول مطابقی باشد یا ملازم مدلول مطابقی.

مثلاً اگر مدلول مطابقی روشن بودن چراغ برقی است. لازمه اش روشنی محیط است. ملزومش (سبب) وجود برق پشت این لامپ است. ملازمش گرما است. هر سه تایی اینها می‌شود مدلول التزامی خطاب. اما گاهی به تسامح از مدلول التزامی تعبیر می‌کنند لوازم.

۳. مدلول التزامی در محل بحث ما مدلول التزامی غیر شرعی است. ببینید اگر یک شیء مترتب باشد بر شیء دیگر به سبب جعل شارع در اینجا ملازمت شرعی برقرار است. اگر روی این پایه و اساس یک شیء مدلول التزامی محسوب شود می‌شود مدلول التزامی شرعی. شارع مقدس آمده با جعل حرمت بر خمر بین خمر و حرمت ملازمه گذاشته است. هر جا خمر باشد حرمت هم هست. اگر مدلول مطابقی خمر بودن شیئی است، مدلول التزامی حرمت آن شیء است. این ملازمه خواستگاهش شارع است.

رفقاء محل بحث ما اینجور مدالیل التزامی نیست چون شکی نیست که مدالیل التزامی مودای اماره که هیچ، اصل هم به واسطه دلیلشون ثابت است. یعنی اگر اماره‌ای یا اصل استصحابی ثابت کرد این خمره شما بدون معطلی حرمت را هم مترتب بدان.

حتی از این فراتر مدلول التزامی مدلول التزامی مودای اصل و اماره هم ثابت است. با تسامح می‌توان گفت یعنی حتی هر چیزی که ملازمه‌ی شرعی داشته باشد با مدلول التزامی شرعی مودای اصل و اماره آن هم ثابت است. مثلاً حرمت یک شیء با بطلان بیعش شرعاً ملازمه دارد. اگر خبری آمد خبر داد از خمریت شیئی. مدلول مطابقی خمریت شیء است. مدلول التزامی شرعی حرمت است. لازمه‌ی حرمت بطلان بیع است. این لازمه‌ی لازم ثابت می‌شود پس بیع این شیء باطل است. محل بحث مدالیل التزامی غیر شرعی است.

۴. مدالیل التزامی غیر شرعی دو قسم هستند: عقلی و عادی

مثلاً زیدی که متولد سال ۵۸ است اگر ثقه‌ای خبر آورد از زنده بودن وی مدلول التزامی عقلی‌اش ۴۰ سال بودنش است. اینکه بر صورتش ریش باشد و شرایط جسمی انسان چهل ساله داشته باشد از لوازم عادی به محسوب می‌شود. اما شهید صدر فقط تعبیر می‌کند به لوازم التزامی عقلی اما مثل شیخ انصاری در رسائل از لوازم عادی نمی‌آورد. شاید به این خاطر است که شهید صدر معتقد است که ملازمه در هر صورتی عقلی است حتی در مواردی که مشهور می‌گویند ملازمه عادی وجود دارد این ملازمه عقلی است. (ر.ک: حلقه ثالثه، ص ۱۵۹، ۱۶۰ ذیل عنوان: الاجماع می‌فرماید ملازمه را سه قسم می‌کنند: عقلی، عادی و اتفاقی ولی در همه اینها ملازمه عقلی است. شاید روی همین اساس ایشان از ملازمه عادی استفاده نمی‌کنند.

توجه کنید که بحث ما در رابطه با حجیت مثبتات جعل شده از سوی شارع است و الا اصل وجود مثبتات غیر قابل انکار است یعنی اگر شرعاً ثابت شده است که زید ۴۰ سال دارد قطعاً وجوداً یک سری امور بر او معتبر خواهد شد اما آیا این امور از سوی شارع نیز معتبر دانسته شده است؟

۵. محل نزاع ما دو قید دارد: مقصود آن لوازم غیر شرعی‌اند که موضوع احکام شرعی‌اند. یعنی آن احکامی که بر آن آثار شرعی مترتب می‌شود لذا اگر قرار باشد بر مدلول التزامی غیر شرعی هیچ ثمره شرعی مترتب نگردد، جعل حجیت بر آن لغو خواهد بود. وقتی سخن از حجیت اماره در مدالیل التزامی است که تعبد به این مدالیل ثمره شرعی داشته باشد.

ما می‌خواهیم این لوازم غیر شرعی را به اتکاء به صرف دلیل حجیت اماره و یا دلیل اعتبار اصل ثابت کنیم و الا اگر قرینه خارجی باشد که مودای فلان اماره یا همه امارات و اصول حجت است هیچ غصه‌ای نخواهد بود و به مودای آن دلیل عمل خواهیم کرد.

ما در اینجا مشکل ثبوتی نیست بلکه فقط می‌خواهیم ببینیم نفس دلیل اماره - مثل دلیل اعتبار خبر ثقه - مدالیل التزامی اماره نیز حجت می‌شود یا نه؟

جلسه ۴۹

یادداشت‌های کلاسی

دلیل غیر محرز همانطور که در اول بحث گفتیم به دو نوع است: قطعی و غیر قطعی.

آیا مدلول التزامی دلیل محرز قطعی ثابت است؟ بله. دلیل محرز قطعی پایه و اساسش قطع است و همانطور که مدلول مطابقی بر پایه اساس قطع حجت می‌شود، مدالیل التزامی‌اش هم بر همان پایه حجت می‌شود. برای قطع پیدا کردن به مدالیل التزامی قطعی یا باید بین باشند و یا اگر بین نیستند و نظری هستند باید قاطع بدان امور التفات داشته باشد. (لذا در این مورد بحثی نیست)

اما مدالیل التزامی غیر قطعی (ظنی): در اینجا هم در یک موردش بحثی نیست. اگر دلیل حجیت اماره ظنی حجیت را روی عنوانی برده باشد که به موازات صدق بر مدلول مطابقی اماره بر مدلول التزامی آن هم صدق کند. یعنی همانطور که بر مدلول مطابقی صادق است بر مدلول التزامی هم صادق است. مثلاً گفته است: كلما اخبر عنه الثقة، فهو بانسبه اليك ثابت یا خبر الثقة حجت.

وقتی ثقه از یک شیء خبر می‌دهد در واقع از لوازم آن شیء هم خبر می‌دهد. مثلاً وقتی زید گفت فلانی گردنشو بالای نیزه بود، اما می‌گوییم سر بالای نیزه بودن به معنای کشته شدن نیز هست. در اینجا بحثی نداریم.

بحث ما در جایی است که حجّیت روی عنوانی برورد که بر مدالیل التزامی صادق نیست مثل اینکه ما سیره عقلانی داریم بر حجّیت ظهور عرفی کلام. پس بر اساس این سیره عقلاء مدلول مطابقی کلام متکلم حجت می شود اما اگر کلام او مدلول التزامی داشت که عرفاً ظاهر کلام او محسوب نمی شد.

مثلاً من می دانم که زید هر وقت بیاید با خانواده اش میاد و تنها نمیاد. اینو می دونم. وقتی متکلم می گوید زید آمد مدلول التزامی اش این است که خانواده وی هم آمده اند اما این ظاهر عرفی نیست یعنی عرفاً بین آمدن شخص و آمدن خانواده اش ملازمه نیست.

این مسئله حجت نیست آن مدلول التزامی حجت است که لوازم عرفی و عادی محسوب می شود.

مشهور بین اصولیون این است که مدالیل التزامی امارات حجت است و اصول عملیه حجت نیست. البته مشهور که می گویم غیر از آقای خوئی مخالفی پیدا نشد. ایشان هم به طور مطلق می فرمایند: مدلول التزامی چه در امارات و چه در اصول به صرف دلیل حجّیت ثابت نیست.

دلیل مشهور بر تفصیل دو تاست:

دلیل محقق نائینی^۳: دلیل حجّیت اماره، اماره را تعبدا علم می کند از این رو تمامی آثار اماره هم بر آن بار می شود. قبلاً گفتیم علم به شیء، علم به لوازم آن هم هست، پس اماره بر شیء اماره بر لوازمش هم هست. اما دلیل اصل جعل طریقیت نمی کند

^۳ فوائد الاصول: ج ۴ ص ۴۸۷: إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك السر فيما اشتهر بين المتأخرين: من اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول، فإن الوجه في ذلك إنما هو لِمَكَانِ أَنَّ المجعول في باب الأمارات معنى يقتضى اعتبار مثبتاتها و لو بألف واسطة عقلية أو عادية، بخلاف المجعول في باب الأصول العملية، فإنه لا يقتضى أزيد من اعتبار نفس المؤدى الأصل، أو ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية بلا واسطة عقلية و عادية. بيان ذلك: هو أَنَّ الأمانة إنما تحكى عن نفس المؤدى و لا تحكى عن لوازم المؤدى و ملزوماته الشرعية بما لها من الوسائط العقلية أو العادية [۱] فإنَّ البينة أو الخبر الواحد إنما يقوم على حياة زید أو موت عمرو، فهو إنما يحكى عن نفس الحياة و الموت، و لا يحكى عن نبات اللحية و ما يستتبعه: من الآثار الشرعية أو العقلية و العادية، بداهة أَنَّ المخبر بالحياة ربّما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عما يستتبعه، و الحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه، فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمانة كونها حاكية عن لوازم المؤدى و ملزوماته، بل الوجه فيه هو أَنَّ الأمانة إنما تكون محرزة للمؤدى و كاشفة عنه كشفاً ناقصاً و الشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمانة ببركة اعتبارها كاشفة و محرزة كالعلم، و بعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص و الآثار على قواعد سلسلة العلل و المعلولات و اللوازم و الملزومات [۲] و لا يحتاج في إثبات اللوازم إلى كون الأمانة حاكية عنها، بل إثباتها إنما يكون من جهة إحراز الملزوم، كما لو أحرز الملزوم بالعلم الوجداني، فإنه لا يكاد يشك في إثبات العلم لجميع ما يقتضيه المعلوم بوجوده الواقعي: من اللوازم و الملزومات و العلل و المعلولات، و الأمانة الظنية بعد اعتبارها يكون حالها حال العلم. نعم: بين الأمانة و العلم فرق، و هو أَنَّ العلم لما كان لا تناله يد التعبد الشرعي، فلا يتوقف إثباته للوازم و الملزومات على أن يكون في سلسلتها أثر شرعي، بخلاف الأمانة، فإنه لا بدّ فيها من أن ينتهي الأمر - و لو بألف واسطة - إلى أثر شرعي، حتّى لا يلزم لغوية التعبد بها. و الحاصل: أنّه كما أَنَّ الشيء بوجوده الواقعي يلازم وجود اللوازم و الملزومات و العلل و المعلولات، كذلك إحراز الشيء يلازم إحراز اللوازم و الملزومات و العلل و المعلولات عند الالتفات إليها، و بعد ما كانت الأمانة الظنية محرزة للمؤدى فيتربّط عليه جميع ما يترتب عليه من الآثار الشرعية و لو بألف واسطة عقلية أو عادية، فظهر: أَنَّ السر في اعتبار مثبتات الأمارات هو أَنَّ المجعول فيها معين يقتضى ذلك.

و أمّا الأصول العملية: فلما كان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدى بلا توسيط الإحراز، فهو لا يقتضى أزيد من إثبات نفس المؤدى أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية، فإنه لا بدّ من الاقتصار على ما هو المتعبد به، و المتعبد به في الأصول العملية مجرد

بلکه مکلف را الزام می‌کند به یک مشی عملی خاص. ما مطمئن هستیم که شارع مقدس با این دلیل اصل عملی مشی کنیم، اما آیا ما را ملزم کرده بر اساس طریق خاصی مشی کنیم؟

آیا دلیل استصحاب از ما خواسته لوازم مستصحاب را هم معتبر بدانیم و لوازم بقاء را هم استصحاب کنیم؟ بر این مسئله دلیلی وجود ندارد.

اشکال آقای خوئی به استدلال اول: ایشان می‌فرماید مفاد دلیل حجیت همان است که شما فرمودید و اماره بسان علم می‌شود اما باید دانست که اماره تکویناً علم نمی‌شود بلکه یک علم تبعدی است. علم تبعدی هم مثل همه امور جعلی محدود به مقدار جعل شارع مقدس است. جعلیات حدودشان به ید جاعل است. مثل اینکه رییس بگوید: زید جانشین من است. این جعل او تابع حدود جعل است. نه اینکه مطلقاً وی جانشین وی باشد و بتواند از حساب او برداشت کند و یا ولی فرزندان او باشد.

آن که می‌فرماید العلم بالشیء علمٌ بالوازمه ناظر به علوم تکوینی است نه علم اعتباری. البته این احتمال وجود دارد که شارع در هر بعدی اماره را علم دانسته باشد اما این مسئله ثابت نیست. لذا آقای خوئی اماره و اصول را یک کیسه می‌کند.

جلسه ۵۰

یادداشت‌های کلاسی

دومین اشکال به مرحوم نائینی از شهید صدر است.

دیدگاه شهید صدر در چند بند:

۱. قبلاً گفتیم که ملاک حجیت اماره قوت احتمال است فقط (یعنی یک کشف نسبی که اماره نسبت به واقع پیدا می‌کند) اما ملاک اصل عملی صرفاً قوت ملاک نیست و چیزی غیر از قوت ملاک هم دخیل در مطلب است. (یعنی یا اساساً کشف در آن معیار نیست و یا اینکه به غیر از کشف فاکتورهای دیگر هم در نظر گرفته شده است)

۲. یک اماره با همان قوتی که کشف از مدلول مطابقی می‌کند کشف از مدالیل التزامی نیز می‌کند. یعنی نسبت ظن حاصل نسبت به مدالیل مطابقی مساوی با نسبت ظن حاصل از مدالیل التزامی است. مثلاً فرض کنید شخصی به شما خبر بدهد که

تطبيق العمل على مؤدَى الأصل، و المؤدَى إن كان حكماً شرعياً فهو المتعبد به، و إن كان موضوعاً خارجياً فالمتعبد به إنما هو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي، فإن الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبد به.

و أما الأثر الشرعي المترتب على المؤدَى بواسطة عقليّة أو عاديّة - كما لو فرض أن لنبات اللحية أثراً شرعياً في المثال المتقدم - فهو غير متعبد به، فإن مؤدَى الأصل نفس الحياة لا نبات اللحية، و المفروض: أن الأثر الشرعي لم يترتب على الحياة ليكون التعبد بالحياة بلحاظ ذلك الأثر، بل الأثر مترتب على نبات اللحية، فالأصل الجارى في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي المترتب على نبات اللحية، لأن الحكم الشرعي لا بنفسه مؤدَى الأصل و لا موضوعه، إذ المفروض: أن موضوعه إنما هو نبات اللحية و الأصل لم يؤدّ إليه، بل أدّى إلى الحياة، فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الأصل على موضوع آخر؟.

سر زید بر سر نیزه بود. شما به همین میزان به لوازمش یعنی مرده بودن زید علم پیدا می کنید (البته این مثال چون دو عنوان عبارت اخری یکدیگر هستند مورد اتفاق نیست).

۳. حال که فرض گرفتیم این قوت جعل تمام ملاک در جعل حجیت برای اماره است و دانستیم که قوت ملاک در مدلول مطابقی و التزامی علی السویه وجود دارد دیگر ممکن نیست بین مدالیل مطابقی و التزامی امارات در حجیت تفکیک داده شود. امکان ندارد زیرا اگر قوت احتمال اینقدر در چشم شارع چشمگیر بوده است که بر اساس آن مدلول مطابقی را حجت کند پس باید لوازم آن را هم حجت کند زیرا بین آن ها فرقی نیست. یعنی این قوت احتمال هم در مدلول مطابقی هست و هم در مدلول التزامی.

۴. در اصول عملیه معیار جعل قوت احتمال یا اصلاً نیست و یا صرفاً نیست بلکه چیز دیگر دخالت دارد که ما نمی دانیم آیا آن چیز دیگر در مدلول التزامی هست یا نه نمی توانیم مدالیل التزامی را حجت بدانیم.

فرض کنید پدر می گوید من فقط چون زید درس می خواند به او پول می دهم. خب به زید هم که دارد درس می خواند باید پول بدهی (اماره)

اما اگر بگوئید من چون زید درس می خواند و به جهت دیگری که شما نمی دانی به زید پول می دهم، در اینجا نمی توان کاری کرد (اصل عملیه).

تبعیه الدلالة

۱. در بحث قبلی سخن از ثبوت مدلول التزامی بود اما در بحث حاضر در صدد بیان این مطلب هستیم که به محض سقوط حجیت در مدلول مطابقی، حجیت مدلول التزامی نیز ساقط می شود.

۲. اگر به هر علتی حجیت اماره در مدلول مطابقی ساقط شد، مثلاً علم تفصیلی به کذب مدلول مطابقی پیدا کردیم. پس مدلول مطابقی اماره بر من حجت نیست زیرا با وجود علم دیگر موضعی برای اماره نیست.

اگر مدلول مطابقی این اماره با مدلول مطابقی دلیل دیگر تعارض کند. در اینجا دلیل ما حجیتش را در مدلول مطابقی از دست می دهد. همین تعارض کافی است که مدلول مطابقی ساقط می شود.

حالا سوال این است که اگر مدلول مطابقی به سبب کذب و یا تعارض ساقط شد آیا مدلول التزامی هم ساقط می شود؟

۳. فرق است میان وجود دلالت و حجیت دلالت. فرض این است که کلام هم مدلول مطابقی دارد و هم مدلول التزامی و بحث ما در اینجا الان سر حجیت مدلول است. بین این دو حتماً باید دوستان من تفکیک بنهند.

۴. ثبوت حجیت مدلول التزامی فرع ثبوت حجیت مدلول مطابقی است.

دو فرض در مسئله است:

الف: مدلول مطابقی و التزامی مساوی باشد. مثال تساوی مثل تابش خورشید و روز بودن.

در این فرض دو جا رو می شود تصور کرد:

۱. مدلول مطابقی علت انحصاری مدلول التزامی باشد. به این معنی که مدلول التزامی نتواند از غیر از مدلول مطابقی تحقق پیدا کند: مثل تابش خورشید و روز بودن
 ۲. مدلول مطابقی و مدلول التزامی ملازم و مساوی هستند مثل روز بودن و شب نبودن که هیچ کدام علت دیگری نیستند و هر دو معلول شیء ثالث هستند. در این فرض شما دو شیء ملازم دارید که نسبت آنها مساوی است. حالا فرض کنید الان صیغه ای می گوید الان روز است و ما می دانیم که این خبر حجت نیست. آیا مدلول التزامی آن نیز حجت نخواهد بود. همچنین مدلول التزامی مساوی نیز همین طور است.
- ب: مدلول التزامی اعم از مدلول مطابقی باشد. در این مثال زید که سرش بریده شده رابطه اش با مرگ عام و خاص بود. زیرا ممکن است مرگ به طرق دیگر باشد.

جلسه ۵۱

یادداشت های کلاسی

اینکه مدلول التزامی سه حالت برایش متصور است: اعم، مساوی، اخص. فرض سوم صرف تصور است و تناقض در آن است زیرا ملازمه یعنی همیشه هست و اخص یعنی همیشه نیست.

مثلاً عدم استحباب لازمه اعم از وجوب است چون مکروه و... می تواند با عدم استحباب بیاید.

قول عدم تبعیت: پشتوانه استدلال شاید این باشد که ما دو تا موضوع برای حجیت داریم: ظهور مطابقی و ظهور التزامی. وقتی که به هر علتی یکی از این دو موضوع دلیل حجیت خود را از دست داد. دلیل نمی شود دیگری هم دلیل حجیت را از دست بدهد. (محقق نائینی، فوائد الاصول، ج ۴، ص ۷۵۵ و ۷۵۶)

قول مشهور تبعیت: مشهور در استدلال یک دست صحبت نکردند و سه نوع استدلال از کتاب میشه استخراج کرد.

۱. تبعیت از حجیت به جهت تبعیت در وجود توجیه شود. تا راه به مدلول مطابقی کلام نبرید، راه به مدلول التزامی راهی نخواهید برد. اما این استدلال درست نیست زیرا تبعیت در وجود مستلزم تبعیت در وجود نیست. حجیت میره در فضای تعبّد و جعل

۲. محقق خوئی فرمایششان در دو بند قابل توجیه است: مدلول التزامی همواره مساوی با مدلول مطابقی است و هیچگاه اعم از آن نیست. حالا که همیشه مساوی است به همان سببی که دلالت التزامی مساوی ساقط می شد این رو هم باید ساقط بدانیم.

چطور مدلول التزامی اعم نیست؟ مرحوم خوئی می‌فرماید آن چیزی که شما لازم اعم پنداشتی دو بخش دارد. بخشی که مقارن با ملزوم است و تنها با تحقق ملزوم محقق می‌شود و بخشی که مقارن با ملزوم نیست و بدون تحقق ملزوم محقق می‌شود. مردن دو نوع است: مردن ناشی از سوختن و مردن ناشی از امور دیگر. آن چیزی که لازمه مدلول مطابقی ما است، ذات مدلول التزامی بما هو هو نیست بلکه مدلول التزامی بما هو مقارن بالمدلول مطابقی است. مثلاً مردن ناشی از سوختن مد نظر است. بنابراین اگر نیک بنگرید هیچ‌گاه مدلول التزامی اعم نمی‌شود.

مرحوم شهید صدر در نقد می‌فرماید قصه از دو حالت خارج نیست:

اگر طرف ملازمه با مطابقی حصه ای از طبیعتی باشد که ذاتاً اعم مدلول مطابقی است در این صورت بله، باید با قطع نظر از ملازمه ذاتاً چنین حصیه در طبیعت و در کلی وجود داشته باشد بعد بگوییم آنچه که طرف ملازمه است آن حصه‌ی طبیعت است که مسای با مطابقی است نه خود طبیعت که بذاته اعم است. علت هم کاملاً مشخص است چون ملازمه متاخر از دو طرفش است. اینکه می‌گوییم در ذات خود مستقل است یعنی با غرض نظر از ملازمه هم این حصص هست. ببینید رفقاء ذات مردن فارغ از اینکه کسی بخواهد خبر سوختن بدهد که بعد شما بدان ملتزم شوی امری است که در خارج از قبل در حصص مختلفی مثل سوختن، غرق شدن، تیر خوردن و... وجود داشته است. اینجا است که چون مردن را به ذات حصصی است از این جهت می‌توان گفت آن فرمایش آقای خوئی صحیح است و مقارن حساب شود نه حصه غیر مقارن. در این حصه فرمایش آقای خوئی را می‌پذیریم.

اما گاهی اوقات لازم اعم ما در ذات خود حصص ندارد. و اگر بخواهید حصه‌ی مقارن برایش تصویر بکنید با لحاظ ملازمه است. مثلاً رابطه هر ضد با عدم ضد دیگر. مثلاً سفیدی ملازمه دارد با عدم سیاهی. وجوب ملازمت دارد با عدم استحباب. این‌ها حصص مختلفی ندارند. اصلاً این اعدام وجودی ندارند تا حصص مختلف داشته باشند. لذا شما اگر می‌گویید عدم سیاهی ملازم با سفیدی است نمی‌توانید برایش یک حصه مقارن با سفیدی تصویر بکنید که ریشه در ذات عدم سیاهی داشته باشد و با غرض نظر از ملازمه شکل گرفته باشد. عدم سیاهی هیچ‌گونه حصه‌پذیری ندارد. در واقع شما وقتی این ملازمه بین این الوان و عدم سیاهی را در نظر می‌گیرید به این حصه‌ها التفات پیدا می‌کنید. این حصص ناشی از خود ملازمه است و قبل از آن وجود نداشته است. اینجا طرف ملازمه ما دیگر حصه‌ای از لازم اعم نیست بلکه ذات لازم است.

عدم سیاهی حصه‌هاشو از ملازماتش می‌گیرد بدون ملازمه عدم سیاهی طرف ملازمه ندارد. حال اگر شما ادعا کنید این عدم سیاهی طرف ملازمه است این دور می‌شود. از این جهت که طرف ملازمه است مقدم می‌شود و از این طرف که با ملازمه وجود پیدا می‌کند دور می‌شود.

مصباح الاصول، ج ۲، ص ۴۴۵

أَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ الْمَلْزُومِ وَ إِنْ كَانَ إِخْبَاراً عَنِ الْإِجْزَاءِ، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ إِخْبَاراً عَنِ الْإِجْزَاءِ بِوُجُودِهِ السَّعْيِ، بَلْ إِخْبَارٌ عَنِ حَصَّةٍ خَاصَّةٍ هِيَ لَزَامٌ لَهُ، فَإِنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ وَقُوعِ الْبَوْلِ عَلَى الثَّوْبِ لَيْسَ إِخْبَاراً عَنِ نَجَاسَةِ الثَّوْبِ بِأَيِّ سَبَبٍ كَانَ، بَلْ إِخْبَارٌ عَنِ نَجَاسَتِهِ

المسببة عن وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البينة في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسة الثوب لا محالة. و أما النجاسة بسبب آخر، فهي و إن كانت محتملة، إلا أنها خارجة عن مفاد البينة رأساً. و كذا في المقام الخبر الدال على الوجوب يدل على حصة من عدم الاباحة التي هي لازمة للوجوب لا على عدم الاباحة بقول مطلق، و الخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الاباحة اللازم للحرمة لا مطلق عدم الاباحة، فمع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابق للمعارضة، يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضاً، و كذا الحال في سائر الأمثلة التي ذكرناها، فإن إخبار البينة عن كون الدار لعمر و إخبار عن حصة من عدم كونها لزيد اللازمة لكونها لعمر. و كذا الاخبار بكونها لبكر، فبعد تساقطهما في المدلول المطابق تسقطان في المدلول الالتزامي أيضاً.

فتحصّل مما حققناه في المقام: أنّه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالث، سواء كان مدرکه الأصل أو عموم الدليل. هذا كله على القول بالطريقة في حجية الأمارات كما هو الصحيح و المشهور.

و أما على القول بالسببية و الموضوعية فذكر شيخنا الأنصاري^٤ (قدس سره) و تبعه بعض المتأخرين أنّه عليه يدخل التعارض في باب التزام، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً.

تقرير

صفحه ٦٤: تبعية الدلالة الالتزامية لدلالة المطابقة...

در بحث حاضر با دو سوال مواجه هستیم:

سوال اول: آیا مدلول یا مداليل التزامی بالفرض وجودشان در امارات و اصول عملیه حجت هستند؟

سوال دوم: بالفرض حجيت مداليل التزامی، آیا با سقوط حجيت مدلول مطابقی، حجيت مدلول التزامی نیز ساقط خواهد شد؟

در بحث حاضر در مقام پاسخگویی به سوال دوم هستیم.

در نسبت مدلول التزامی و مدلول مطابقی عقلاً سه فرض متصور است:

١. مدلول التزامی مساوی با مدلول مطابقی باشد. (تساوی ممکن است از باب رابطه علیت منحصره باشد و یا اینکه هر دو معلول علت ثالث هستند). مثل دلالت تابش خورشید بر روز بودن - و یا دلالت روز بودن بر شب نبودن.
٢. مدلول التزامی اعم از مدلول مطابقی است. مثل دلالت التزامی بریده شدن سر بر موت زید

^٤ فرائد الاصول ٢: ٧٦١-٧٦٢

۳. مدلول التزامی اخص از مدلول مطابقی است. این صورت صرفاً یک فرض محال است و دارای تناقض می باشد زیرا تلازم یعنی همیشه با هم بودن و اخص بودن یعنی در بعضی از فروض وجود نداشتن که این خلاف فرض است.

در رابطه با مدلول التزامی مساوی با مدلول مطابقی باید گفت که اگر مدلول مطابقی به هر دلیلی از حجیت ساقط شود (تعارض با دلیل دیگر یا کذب در آمدن آن) مدلول التزامی نیز از حجیت ساقط خواهد شد زیرا فرض را بر آن گرفتیم که اولاً رابطه این دو مدلول تساوی است و ثانیاً مدالیل التزامی در امارات تابع احکام و قواعد واقعی هستند. یعنی نمی توان گفت که عبارت «آفتاب در آسمان می تابد» حجت نیست اما مدلول التزامی مساوی آن یعنی «روز است» حجت می باشد. بنابراین در فرض مدلول التزامی ساوی باید قائل به سقوط حجیت شد.

اما مدلول التزامی اعم. در این رابطه دو قول متصور است:

قول اول: عدم تبعیت حجیت مدلول التزامی از حجیت مدلول مطابقی

مرحوم نائینی از طرفداران این دیدگاه است. خلاصه دیدگاه وی می فرماید که ما باید بین وجود دلالت التزامی و حجیت آن فرق بگذاریم. هرچند دلالت التزامی وجوداً تابع دلالت مطابقی است اما از حیث حجیت چنین تبعیتی وجود ندارد. در تقریرات درس وی در فوائد الاصول آمده است:

فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۷۵۵: فالانصاف: أنه لا مجال لتوهم شمول أدلة حجیة الخبر الواحد للخبرین المتعارضین معا حتی یجب تأویلهم، فالأصل فی المتعارضین السقوط، و لكن بالنسبة إلى خصوص المؤدی.

و أما بالنسبة إلى نفی الثالث: فلا وجه لسقوطهم، فإن المتعارضین یشترکان فی نفی الثالث بالدلالة الالتزامیة فرع الدلالة المطابقیة و بعد سقوط المتعارضین فی المدلول المطابقی لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامیة لهما فی نفی الثالث، فاسد.^۵ فإن الدلالة الالتزامیة إنما تكون فرع الدلالة المطابقیة فی الوجود لا فی الحجیة.

^۵ للمحقق الخراسانی - قدس سره - کلام فی حاشیته علی الفرائد لا یخلو عن إشکال، فانه جعل نفی الثالث بأحدهما الغیر المعین لا بهما معا، و منع عن حجیة المتعارضین فی الدلالة الالتزامیة* بتقریب:

ان الدلالة الالتزامیة و إن لم تكن تتبع الدلالة المطابقیة فی الحجیة بل إنما تتبعها فی الوجود، إلا ان دلیل اعتبار السند إنما یعم الدلالة الالتزامیة بتبع الدلالة المطابقیة، فان قوله «صدق العادل» انما یدل علی نفی ما ینافی خبر العادل لأجل دلالتة علی وجوب تصدیقه فیما أخبر به، و لا یدل علی تصدیقه فی نفی ما ینافی خبر العادل فی عرض دلالتة علی تصدیقه فیما أخبر به، بل وجوب تصدیقه فی الأول مترتب علی وجوب تصدیقه فی الثانی، فإذا فرضنا ان أدلة اعتبار السند لا تعم المتعارضین لم یبق مجال لحجیتهم فی الدلالة الالتزامیة، فتأمل، فان ما ذکر - قدس سره - لا یخلو عن مناقشة بل منع* (منه).

* أقول: کلام أستاذنا علی مبناه فی غایة المتأنه، إذ مبناه فی حکمه بالتساقط إنما هو من جهة ان فی المتعارضین لما نعلم بکذب أحدهما فلا یکاد یدخل المعلوم الکذب بنحو الإجمال تحت دلیل التعبد، فلا یكون داخلاً فیہ إلا غیره المشکوک إجمالاً، و حیثئذ فبالنسبة إلى المدلول المطابقی کان من باب اشتباه الحجّة بلا حجّة، فلا مجال للأخذ بواحد منهما، بخلاف المدلول الالتزامی، فانه یؤخذ بما هو حجّة فی البین لعدم معارض له، و لعمری! إنک لو تأملت فی مسلک فی الأصول التنزیلیة من عدم صلاحیة دلیل التنزیل لما هو معلوم المخالفة إجمالاً، لتصدّق فی المقام ایضاً بان المعلوم المخالفة لا یكون حجّة رأساً حتی فی مدلوله الالتزامی، فلا یبقى لك المثبت له إلا أحدهما المشکوک فی البین. نعم: بناء علی عدم إضرار

و بعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالة التصديقية أى دلالة على المؤدى، و أما كون المؤدى مراداً فهو ممّا لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية. فسقوط المتعارضين عن الحجية فى المؤدى لا يلزم سقوطهما عن الحجية فى نفى الثالث، لأن سقوطهما عن الحجية فى المؤدى إنّما كان لأجل التعارض، و أما نفى الثالث: فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال و كان مفاد الآخر حرمة الدعاء فى ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفى الكراهة و الإباحة و الاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان.

نعم: إذا كان التعارض بينهما لأمر خارج من دون أن يكونا فى حدّ أنفسهما متعارضين، فلا يتوافقان فى نفى الثالث أيضاً، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب صلاة الظهر و كان مفاد الآخر وجوب صلاة الجمعة و ثبت من الخارج عدم وجوب الصلاتين معاً، فإنّ الدليلين فى حدّ أنفسهما لا يكونان متعارضين، لإمكان تشريع وجوب كلّ من الصلاتين واقعا، و إنّما وقع التعارض بينهما لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الصلاتين معاً، فالدليلان لا يشتركان فى وجوب أحدهما فى الجملة و عدم وجوب ما عداهما، بل مفاد أحدهما وجوب خصوص فريضة الظهر و مفاد الآخر وجوب خصوص فريضة الجمعة، و ليس لكلّ منهما دلالة التزامية على عدم وجوب ما عدا المؤدى، فلا مانع من سقوط كلّ منهما فى إثبات المؤدى بالمعارضة و الرجوع إلى البراءة عن وجوب فريضة.

العلم الإجمالى بمخالفة أحدهما لشمول دليل التنزيل لكل منهما بمحض كونه مشكوكا تفصيلا، لا بأس بالأخذ بكلّ منهما فى نفى الثالث بلا إضرار العلم الإجمالى بكذب أحدهما فى كونه مشمول دليل التعبد بالنسبة إلى ما لا يلزم منه مناقضة أو مخالفة عملية، و لازم هذا المسلك الالتزام بجريان الأصول التنزيلية فى طرفى العلم إذا لم يلزم منه محذور المخالفة العملية. فهذا المقرر لو أمعن النظر و فتح البصر! يرى التهافت بين مبانيه و بخلط بعضها ببعض و رميه فى كلّ باب رميا بلا شعور.

*** أقول: و هذا الكلام الذى سمعنا منه مرارا صريح فى تفكيكه بين المدلول المطابقى و الالتزامى، فكيف تنسب إليه عدم التفكيك؟.

قول دوم: تبعیت حجیت مدلول التزامی از حجیت مدلول مطابقی

مشهور معتقدند که در صورت سقوط حجیت مدلول مطابقی، حجیت مدلول التزامی نیز ساقط خواهد شد. دو دلیل بر این دیدگاه ارائه شده است که مختصراً به بیان هر یک خواهیم پرداخت.

اولین دلیل از محقق خوئی بیان شده است. محقق خوئی معتقد است که ما مدلول التزامی اعم نداریم و رابطه مدالیل التزامی با مدالیل مطابقی مساوی است. و زمانی که رابطه مساوی شد هر آنچه که در تبعیت مدلول التزامی مساوی از مدلول مطابقی گفتیم در مورد مدالیل التزامی هم مطرح می شود.

اما این سوال وجود دارد که چطور رابطه مدلول التزامی اعم با مدلول مطابقی تساوی است؟

توضیح: رابطه مفهوم «سر زید برده شد» که در فرض ما مدلول مطابقی است و مفهوم «زید کشته شد» که در فرض ما مدلول التزامی است خاص و عام می باشد. یعنی «کشته شدن زید» یک عنوان عام است که مصادیق متعددی می تواند داشته باشد مثل «کشته شدن به واسطه شلیک اسلحه»، «کشته شدن به واسطه غرق شدن» و... یکی از آن مصادیق کشته شدن زید، «کشته شدن به واسطه بریدن سر زید» است. و با توجه به اینکه کشته شدن وی اقسام و مصادیق متعددی خواهد داشت مدعی هستیم رابطه میان «بریده شدن سر زید» و «کشته شدن زید» خاص و عام است.

اما محقق خوئی^۶ معتقد است اگر ما دقیق تر به رابطه عبارت این دو بنگریم متوجه می شویم که رابطه تساوی است نه خاص و عام. زیرا وقتی که ذهن ما از مدلول مطابقی «بریده شدن سر زید» به مدلول التزامی «کشته شدن زید» منتقل می شود. این طور نیست که منظور ما مطلق کشته شدن زید باشد بلکه منظور ما آن کشته شدنی است که ناشی از بریده شدن سر می باشد و ناگفته پیداست که رابطه «بریده شدن سر زید» و «کشته شدن زید به واسطه بریده شدن سر زید» مساوی است نه خاص و عام.

نقد شهید صدر^{علیه السلام}

شهید صدر معتقد است که دلیل محقق خوئی اعم از مدعا است زیرا مدعا این است که همیشه مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت تبعیت می کند و در مقام دلیل فرموده اند «مدلول التزامی اعم در واقع مساوی با مدلول مطابقی است»، شهید صدر می فرماید که دلیل شما صرفاً در برخی از مدالیل التزامی اعم ثابت است و این طور نیست که هر مدلول التزامی اعمی را به بتوان به مدلول التزامی مساوی برگرداند.

توضیح: شهید صدر می فرماید ما دو نوع مدلول التزامی اعم داریم:

^۶ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۶۹ - ۳۷۰

۱. گاهی مدلول التزامی اعم (کشته شدن زید) در واقع حصه‌ای مستقل است که بدون لحاظ رابطه تلازم می‌تواند وجود پیدا کند. کلام محقق خوئی در این فرض صحیح است زیرا مراد ما از طبیعی «کشته شدن زید» آن حصه‌ای از این طبیعت است که در مصداق «بریده شدن سر زید» محقق شود لذا رابطه مساوی است.
۲. گاهی مدلول التزامی اعم به‌گونه‌ای است که بدون تصور رابطه تلازم برای آن وجودی نیست. در این صورت اساساً برای مدلول التزامی اعم طبیعت و وجودی خارج از فضای رابطه تلازم متصور نیست تا ما بخواهیم ادعا کنیم که مراد از طبیعت لازم اعم آن حصه‌ای است که در ملزوم (مدلول مطابقی) وجود پیدا کرده است. برای مثال وقتی شخصی به زرد بودن ورقه‌ای اخبار می‌دهد مدلول التزامی اعم این اخبار عدم سیاهی آن ورقه است که مدلول التزامی اعم آن می‌باشد. عدم سیاهی در قالب رنگ‌های مختلفی می‌تواند وجود پیدا کند مثل قرمزی، آبی، سفید و زردی. لذا مدلول التزامی اعم محسوب می‌شود. اما در رابطه با این مدلول التزامی مثل مورد قبل نمی‌توان گفت مراد آن حصه‌ای از وجود موضوع است که در قابل خاص تحقق پیدا کرده است و منظور از «عدم سیاهی» آن عدمی می‌باشد که در غالب «زردی» وجود پیدا می‌کند زیرا اساساً «عدم سیاهی» وجودی برای خود ندارد تا برای آن وجود حصص قائل شویم. بنابراین کلام محقق خوئی اساساً در اموری مثل «عدم سیاهی» که از معدومات هستند تصور ندارد چرا که کلام ایشان مبتنی بر فرض حصص بود و عدمیات دارای حصص نیستند.

نقد مقرر بر شهید صدر

اساساً مفاهیم «مدلول مطابقی» و «مدلول التزامی» از مفاهیمی کاملاً نسبتی هستند که باید در شناخت و شناسایی آن‌ها به فهم عرف مراجعه کرد. چه بسا مدلول التزامی کلمه‌ای در عالم واقع امری باشد که اساساً عرف بدان التفات ندارد بلکه امری کاملاً برخلاف آن را مدلول التزامی می‌داند. برای مثال مدلول التزامی «خانه در حال سوختن است» این است که در حال حاضر در خانه گرما و نور وجود دارد. اما از حیث فلسفی مدلول التزامی دیگری هم دارد با این عنوان که در خانه اکسیژن وجود دارد. هر چند دلالت «خانه در حال سوختن است» بر وجود اکسیژن از حیث فلسفی درست به نظر می‌رسد ولی غالباً عرف چنین مدلول التزامی را دریافت نمی‌کند. لذا برداشت و یا عدم برداشت مدالیل التزامی امری کاملاً نسبتی و تابع فهم عرف است. حال با این پیش‌فرض می‌گوییم که هرچند «عدم سیاهی» از حیث فلسفی امری معدوم محسوب می‌شود که فاقد حصه خواهد بود اما از حیث فهم عرفی گاهی معدومات مانند موجودات موجود هستند. برای مثال زمانی که عرف علت آتش‌سوزی را به عدم رعایت اصول فنی، یا علت سرماخوردگی را به عدم پوشیدن لباس مناسب یا علت تصادف را به روشن نکردن چراغ ماشین نسبت می‌دهد. این‌ها همه امور معدوم هستند که علت واقعه محسوب شده‌اند و از حیث فلسفی از معدوم علت زاییده نمی‌شود اما با توجه اینکه در فقه و حقوق فهم عرفی معیار است می‌توان این عدمیات را علل به عنوان علت واقعه برشمرد. در بحث حاضر نیز قضیه از همین قرار است، یعنی هرچند عدم سیاهی از حیث فلسفی معدوم می‌باشد و نمی‌توان برای امر معدوم قائل به وجود حصص شد اما فهم عرفی برای طبیعت «عدم سیاهی» قائل به وجود حصص است و دقیقاً مانند مثال «کشته شدن زید» که می‌گفت حصه مورد نظر آن حصه‌ای است که ناشی از «بریده شدن سر زید» باشد، در ما نحن فیه هم در رابطه با «عدم سیاهی» می‌گوید آن عدم سیاهی مد نظر است که ناشی از «زردی» باشد.

نکات تکمیلی بحث

* توضیح قید «معین» در عبارت «کعدم احد الاضداد بالنسبة الى وجود ضد معین...»

تعبیر معین از این جهت آمده است که عدم هر شیئی ملازم است به نحو مساوی با عنوان کلی وجود ضد آن. مثلاً عدم قرمزی و وجود ضد قرمزی این‌ها به صورت کلی اگر لحاظ شوند مساوی‌اند. بعد ایشان به جای اینکه ضد رو به صورت عام در نظر بگیرد، به صورت خاص در نظر گرفته است. مثلاً گفته شما اگر یکی از دو ضد را با وجود ضد معینی از اضدادش بسنجی، مثلاً عدم قرمزی را با سبزی بسنجی، جاهایی که قرمزی صدق نمی‌کند لزوماً سبزی صادق نیست ممکن است بنفش باشد لذا رابطه تساوی نیست و رابطه اعم می‌شود.

پس عدم قرمزی نسبت به رنگ غیر قرمز به دو شکل قابل ملاحظه است:

عدم قرمزی نسبت به رنگ غیر قرمز به شکل مطلق و کلی عام فارغ از اینکه به چه رنگی باشد، این فرض رابطه تساوی است. اما عدم قرمزی نسبت به ضد خاصی از اضداد قرمز تساوی نیست.

جلسه ۵۲

در بحث حاضر به بیان استدلال مرحوم شهید صدر بر تبعیت مدالیل التزامی از مدالیل مطابقی در بعد حجیت خواهیم پرداخت. چند مقدمه را بیان خواهیم کرد:

۱. ما قبلاً دانستیم که ملاک حجیت اماره کشف تکوینی اماره از واقع است و بس (صرفاً قوت احتمال معیار است). این قوت احتمال نسبت به مدلول مطابقی و التزامی یکسان و در یک درجه است. به همین جهت در هر دو مدلول (هم مطابقی و هم التزامی) حجت شده است زیرا همان قوت احتمال که در پشت مدلول مطابقی بود در پشت مدلول التزامی هم هست. وقتی دلیلی می‌گوید زید سوخت مدلول التزامی این سخن یعنی مردن زید و شما نسبت به هر دو به یک میزان ظن خواهید داشت.

۲. کاشفیت اماره از واقع در هر دو مدلول مطابقی و التزامی بر یک نکته مبتنی است، و بر یک پایه استوار است. برای مثال حجیت خبر ثقه در مدلول مطابقی و التزامی‌اش به جهت کاشفیتی است که این خبر ثقه در هر دو مدلول دارد و این کاشفیت در هر دو مدلول مبتنی بر یک پایه است و آن -مثلاً- بعید بودن خطای ثقه از خبر از محسوسات است. وقتی می‌گویند من دیدم که زید سوخت، به راحتی نمی‌توان گفت تو زید را با گاو اشتباه گرفتی. با توجه به این پیش فرض باعث می‌شود ما نسبت به مفاد دلیل خبر واحد ظن پیدا کنیم.

۳. بنابراین مبنای اعتبار هر دو مدلول بر یک پایه استوار است. حال اگر خطای ثقه در مدلول مطابقی ثابت شد یک امر بعید (اشتباه ثقه در امر محسوس) اتفاق افتاده است. حال که این امر بعید در مدلول مطابقی اتفاق افتاده است آیا معنایش این است که امر بعید دومی در ناحیه مدلول التزامی نیز اتفاق افتاده است که به حجیت و اعتبار آن نیز خدشه وارد کند؟ خیر، وقوع همان امر بعید در ناحیه مدلول مطابقی کفایت می‌کند تا اعتبار مدلول التزامی نیز ساقط

شود. به عبارت دیگر، اگر زید بگوید که عمرو سوخته است و بعد انکشف که اشتباه کرده، آیا شما یک خطا (مدلول مطابقی) به او نسبت می دهید یا دو خطا (مدلول مطابقی و التزامی)؟ یک خطا. این معنای استواری دو مدلول بر یک پایه است.

البته عکس قضیه هم صادق است یعنی اگر کشف شود که زید نمرده است (مدلول التزامی) بالتبع ثابت می شود که (زید نسوخته است).

بحث ما تا به اینجا بر سر این بود که یک مخبر و یک خبر داریم که خبر وی دارای مدلول مطابقی و التزامی است حال فرض بگیرید که مدلول مطابقی و التزامی ما هر کدام مدلول مطابقی یک خبر مستقل بودند که هر کدام از این خبر ها را ثقه ای آورده بود. ثقه اول آمد و گفت زید سوخت و ثقه دوم آمد و گفت که زید مرد. در اینجا مدلول التزامی شده مدلول التزامی خبر مطابقی دلیل دیگری در عرض مدلول اول. در اینجا وظیفه چیست؟

در اینجا مباحث قبل صدق نمی کند. یعنی انکار سوختن و مردن زید در اینجا مستلزم تحقق دو امر بعید است نه یک امر بعید. اگر شما دانستی که زید نسوخته است یعنی یک امر بعید اتفاق افتاده است و اگر دانستی که زید نسوخته است پس یعنی امر بعید دوم اتفاق افتاده است. همچنین اگر ثقه اول گفت زید سوخت ولی انکشف که خبر کذب است ولی خبر ثقه دیگری گفت که زید مرده است، دلیل دوم بر حجیت باقی خواهد بود.

نکته: مرحوم شهید صدر رحمته الله در مباحث خارجشان تفصیل داده اند و ما این تبعیتی که ما اینجا بیان کردیم ناظر به دلالات التزامی است که عرفاً بین تلقی نشود. ایشان معتقد است که در دلالت التزامی که بین تلقی می شود تبعیت وجود ندارد و دلالت التزامی در عرض دلالت مطابقی است و با سقوط حجیت دلالت مطابقی، مدلول التزامی از حجیت ساقط نخواهد شد. (بحوث، ج ۷، ص ۲۶۴ و ۲۶۵)

مثال: لاتقل لهما اف، مدلول التزامی دست روی والدین بلند نکردن است (این مدلول التزامی بین است)، ایشان می فرماید اگر به هر دلیلی ثابت شود که اف گفتن به والدین حرام نیست، کماکان مدلول التزامی بین حجیت خود را حفظ می کند.

تا به الان سخن از دلالت التزامی بود اما در رابطه با دلالت تضمنی شهید صدر می فرماید معروف این است که دلیل تضمنی تابع حجیت دلالت مطابقی نیست.

دلالت تضمنی مثل اینکه شارع بگوید «اکرم کل عالم»، این خطاب به دلالت تضمنی شامل وجوب اکرام علماء شیعه، علمای سنی، علمای فاسق و... می شود. حالا اگر آمدیم و مدلول مطابقی مدلول خطاب «اکرم کل عالم» کذب درآمد و ثابت شد که همه ی علماء واجب الاکرام نیستند. مثل اینکه خود شارع گفت «لا تکرّم فساق من العلماء»، حالا که مدلول مطابقی زمین خود آیا مدالیل تضمنی هم زمین می خورد؟ خیر.

نکته: این مبحث در کفایه ذیل عنوان حجیت عام مخصص فی الباقي آمده است.

نکته: مخصصی که مدلول مطابقی عموم را تکذیب می کند یا متصل است و یا منفصل. بحث ما در اینجا ناظر به مخصص منفصل است. زیرا مخصص متصل اصل وجود عموم را از بین می برد ولی مخصص منفصل اصل وجود عام را پذیرفته و فقط آن را از حجیت در عموم می اندازد.

مقرر: شاید بتوان میان خلاف واقع در آمدن مدلول مطابقی به دلیل تخصیص شارع و خلاف واقع در آمدن به جهت کذب تفصیل قائل شد.

وفاء الدلیل بدور القطع الطریقی و الموضوعی

مقدمات:

۱. قطع موضوعی و طریقی: هر قطعی ذاتاً طریقی به متعلق خودش است و الا اصلاً قطع نیست. به عبارت دیگر، کاشف الی متعلقه. این خصیصه ذاتی قطع است. با لحاظ این مباحث قطع را تقسیم کرده اند به قطع موضوعی و طریقی. قطع طریقی آن قطعی است که صرفاً نقشش در قبال حکم نقش طریقی (کاشف) است. مگر قرار است نقش دیگری هم داشته باشد؟ بله در فعلیت حکم تاثیری ندارد. این هایی که می گویند قطع طریقی منظورشان قطع طریقی به فعلیت حکم است یا قطع طریقی به تکلیف فعلی منظور است و ماخوذ در فعلیت نیست. هیچگاه نمی شود طریقی به شیء ماخوذ در شیء باشد. یعنی شما اولاً قطع داری که تکلیفی وجود دارد و ثانیاً قطع دارید که موضوع این تکلیف در خارج محقق شده است. قطع موضوعی: قطعی است که طریقی به حکم فعلی محسوب نمی شود بلکه خود دخیل در فعلیت است زیرا در موضوع تکلیف اخذ شده است. مثل شرط استطاعت در فعلیت وجود حج. لذا باید تحقق پیدا کند تا وجوب بیاید. لذا نمی توان آن را طریقی به حکم شرعی دانست. شما وقتی می گویند طریقی به مشهد یعنی یک مشهدی وجود دارد و این طریقی به آن است ولی در قطع موضوعی اصلاً موضوعی وجود ندارد که این قطع طریقی به آن باشد بلکه با آمدن قطع تازه موضوع محقق می شود. به عبارت دیگر، طریقی بر شیء موخر از شیء است ولی جزء الموضوع شیء چون علت شیء است مقدم بر آن است. بر همین اساس می گویند فقط قطع طریقی منجز است و قطع موضوعی منجز نیست زیرا منجزیت بعد از فعلیت است. تکلیف باید فعلی و ثابت بشود در حق مکلف و بعد بگویند که مخالفتش عقاب دارد یا عقاب ندارد. همیشه بدانید وقتی می گوییم این تکلیف منجز است یعنی فعلیتش مفروغ عنه است، امکان ندارد تکلیفی که در حق شما اصلاً محقق نشده است بخواهد منجز بر شما شود. بنابراین قطع موضوعی هیچ وقت خصلت منجزیت را بدان نسبت نمی دهند. زیرا قطع موضوعی تازه می رود که تکلیف فعلی شود پس نمی تواند منجز تکلیف بشود.

نکته: اگر مولى بگوید: اذا قطعت بحرمة شیء فهو حرام. این قطع موضوعی است لذا اگر در واقع شیء خل باشد ولی شما قطع به خمریت شیء پیدا می کنید، آن شیء فی الواقع حرام است. حالا اگر من قطع پیدا کردم به خمریت یک شیء این قطع به خمریت من هنوز منجز نیست زیرا وقتی که قطع به خمریت میاد تازه تکلیف می خواهد فعلی شود و حال اینکه اگر قطع می خواهد منجز تکلیف باشد باید قبلاً فعلی شده باشد.

سوال: طبق بیان شما اگر من یقین پیدا کردم که این مایع خمر است دیگر حرمت شرب خمر بر من منجز نمی‌شود. این سخن به چه معناست؟

جواب: حرمت خمر منجز می‌شود. زیرا وقتی که من یقین پیدا کردم به خمریت این مایع، یک قطع دیگری برای من حاصل می‌شود با عنوان قطع به فعلیت حرمت ما قطع بخمریت که این قطع دوم که بعد از قطع به خمریت می‌آید برای من منجز تکلیف است.

سوال: از کجا بفهمیم یک قطع طریقی است یا موضوعی؟

جواب: باید فقط و فقط به حکم نگاه کنید و اصلاً کاری به قطع نداشته باشید. یعنی باید لسان دلیل را ببینید.

جلسه ۵۳

بحث ما مربوط به این سوال است، اگر به جای قطعی که طریقی به حکم است اگر اماره‌ای بر حکم نشست، آیا اماره هم می‌تواند جایگزین قطع شود؟ همچنین اگر در موضوع دلیلی قطع به آن اخذ شده بود، آیا اماره معتبر نیز می‌تواند قائم مقام قطع موضوعی شود؟

اگر پاسخ ما به این دو سوال مثبت باشد معنایش این است که دلیل محرز می‌تواند جایگزین قطع باشد.

سابقاً گفتیم که ادله محرز بر دو قسم است، ادله محرز قطعی و ادله محرز ظنی. این دلیلی که قرار است قهرمان قصه ما باشد اگر دلیل محرز قطعی باشد هیچ بحثی در موردش نیست که می‌تواند هم جای قطع طریقی بشیند و هم قطع موضوعی.

دلیل محرز قطعی چون قطع می‌آفریند می‌تواند هم نقش منجز را ایفاء کند و هم بخش موضوع را. در واقع اصلاً دلیل محرز قطعی همان قطع است و قطع می‌تواند به جای قطع بشیند.

اما دلیل محرز غیر قطعی، اگر اماره‌ای داشتیم که شارع آن را حجت کرده بود، در اینجا دو بحث عمده مطرح است:

۱. یک بحث ثبوتی خواهیم داشت در مورد قطع طریقی. یعنی همگان قائلند اماره معتبر می‌تواند جای قطع طریقی بنشیند و هر دو حجت هستند. اما سوال اصلی این است که چطور می‌توان این جانشینی را تصویر کرد. لذا این بحث فقط جنبه علمی و نظر دارد. یعنی همه اصل جانشینی را می‌دانند ولی سوال در رابطه با چگونگی جانشینی است.
۲. بحث دوم یک بحث اثباتی است. از همین جهت یک بحث جدی و مهم است. در رابطه با قطع موضوعی ثبوتاً بحثی نیست که اماره بتواند جای قطع موضوعی بنشیند. اینجا گیر اثباتاً است. آیا دلیل داریم که اماره بسان قطع محقق موضوع باشد. مثلاً مرحوم نائینی می‌فرماید: بله ولی شهید صدر قبول ندارد.

توضیح جانشینی اماره به جای قطع بنابر مسلک حق الطاعة:

اگر اماره‌ای معتبر بر ثبوت اماره قائم شد، اینجا سخن از منجزیت است. وقتی که این اماره معتبر نبود و صرفاً اماره‌ای بود که ظن به واقع می‌آورد که شکی در منجزیتش نبود، حال که شارع به این ظن اعتبار داده است که دیگر هیچ.

اما از حیث معذریّت یعنی اگر اماره قائم شد بر عدم تکلیف، طبق دستگاه قاعد حق الطاعة اگر دلیل معتبر بر ترخیص باشد دیگر تکلیف منکشف منجز نیست. پس اماره معتبر بر عدم تکلیف قائم شده که مرخص جاد محسوب می‌شود

اما مشکل ما در قاعده قبح عقاب بلایان است که از دیدگاه مشهور دو اشکال مطرح می‌شود:

۱. چطور ممکن است غیر قطع به جای قطع طریقی بنشیند و بسان قطع طریقی منجز باشد؟ قاعده مورد بحث قاعده قبح عقاب بلایان است و مطابق این قاعده فقط علم باید منجز باشد و اماره نمی‌تواند سبب علم به تکلیف شود. این در واقع شبهه تنجز واقع مشکوک است.

۲. ساختار قانونی و شکل تشریعی این جایگزینی چیست؟ یعنی چطور اماره‌ای که مفید علم نیست به جای قطع نشسته است؟ اگر قطع موضوعی بود خوب دست شارع باز بود اما طریقیّت تکوینی قطع را چطور می‌توان افاضه کرد به قطع؟ آیا شارع می‌تواند جعل کند که آب هم مانند آتش بسوزاند؟!

جواب از اشکال اول: اولاً اصلاً شهید صدر قاعده قبح عقاب بلایان را قبول نداریم. ثانیاً تکلیف مشکوک بر دو قسم است: یا اهمیت تکلیف مشکوک نزد مولی معلوم نیست و می‌دانیم شارع می‌خواهد در آن‌ها احتیاط کنیم مثل دماء یا اینکه اهمیت آن نزد مولی برای ما معلوم است.

اما قاعده قبح عقاب بلایان تکالیف مشکوک را پس می‌زند نسبت به آن تکالیفی پس می‌زند که اهتمام مولی نسبت به آنها ثابت نیست. بلکه منحصرأ ناظر به نوع دوم از تکالیف مشکوک است.

جلسه ۵۴

اشکال این بود که رو چه پایه و اساس اماره نقش قطع را ایفاء می‌کند در حالیکه مثل قطع کاشفیّت ندارد؟ (این سوال صرفاً جنبه توجیهی دارد و الا همه قبول دارند که شارع به امارات حجّیّت داده است). این سوال وجود دارد که این قیام اماره به جای قطع اماره مبتنی بر تنزیل شرعی اماره به منزله قطع است، بعد این نکته پیش می‌آید که تنزیل به معنای توسعه آثار شرعی منزل علیه است و حال اینکه حجّیّت اثر شرعی قطع نیست بلکه حجّیّت اثر عقلی قطع است و آثار عقلی قابل جعل نیستند. تمامی کسانی که به این سوال پاسخ داده‌اند به نوعی نظریه تنزیل را رد کرده‌اند.

مرحوم شهید صدر سه جواب به این اشکال می‌دهند:

۱. محقق اصفهانی (نظریه جعل حکم مماثل): ایشان معتقد است این اشکال مبتنی بر نظریه تنزیل است که ما آن را قبول نداریم. ما نظریه جعل حکم مماثل را قبول داریم. بنابر نظریه اخیر حجّیّت شرعی اماره یعنی شارع مقدس آمده است

بر اساس مفاد و مودای اماره در مقام ظاهر یک حکم تکلیفی هم‌تراز با حکم واقعی بر عهده مکلف نهاده است. یعنی در واقع برای مکلف یک حکم تکلیفی هم‌تراز با حکم واقعی جعل شده است که گاهی مطابق و گاهی غیر مطابق با حکم واقعی است.

سوال: چطور ایشان با نظریه جعل حکم مماثل اشکال دوم را پاسخ می‌دهد؟ ببینید ما اینجا اصلاً نمی‌خواهیم اماره را به منزله قطع قرار دهیم که اشکال بگیرید که تنزیل شرعی در حوزه آثار عقلی کاربرد ندارد، بلکه ما در واقع می‌خواهیم بگوییم شارع مقدس وقتی اماره را در حق جاهل حجت کرد مطابق با مودای اماره حکم تکلیفی بر عهده مکلف نهاد. به این معنی که مکلف جاهل ما دیگر مادامی که جاهل است وظیفه‌ای نسبت به حکم واقعی ندارد و سر و کارش با این مودای اماره است که در ظاهر در حقیقت ثبت و ضبط شده است. حالا شمایی که قطع به حجیت اماره دارید و فرض آن است که حجیت اماره یعنی جعل مودای اماره هم‌تراز حکم واقعی. قطع پیدا می‌کنید به تکلیفی که در حقیقت ظاهراً ثابت است. در واقع این‌جا چیزی نیامده جای قطع را بگیرد بلکه خود قطع ایفاء نقش می‌کند اما قطع به حکم مماثل حکم واقعی یا همان حکم ظاهری. حال این تکلیفی که در مقام ظاهر بر حسب مودای اماره جعل شده است می‌شود بیان بر تکلیفی که باعث انتفاء موضوع قاعده قبح عقاب بلایان می‌شود.

۲. محقق نائینی (نظریه جعل طریقیّت): ایشان معتقد است که حجیت اماره به معنای جعل حکم مماثل نیست بلکه در واقع به معنای جعل علمیت و کاشفیت و طریقیّت برای اماره است. اینجا است که اماره به عنوان علم اعتبار پیدا می‌کند و بسان علم ایفاء نقش می‌کند. به بیان دیگر، علم دو مصداق دارد: ۱. مصداق حقیقی و وجدانی ۲. مصداق اعتباری و تعبدی. به‌جای اینکه سراغ تنزیل برویم پناه می‌بریم به نوعی اعتبار عقلی از سنخ مجاز عقلی سکاکی. سکاکی در برابر دیدگاه مشهور در مجاز دیدگاه خاصی را اراده کرده بود.

۳. پاسخ شهید صدر رحمته‌الله

(مطلبی که در اینجا به عنوان پاسخ به اشکال بیان می‌شود همان مطلبی است که سابقاً در صفحه ۳۲ ذیل عنوان شبهه التنجز واقع المشکوک آمد).

مرحوم شهید صدر می‌فرماید اگر می‌خواهید پاسخ درستی بدهید -هرچند که ما قاعده را بالکل قبول نداریم- این است که تکلیف مشکوک برای اینکه خروج از قاعده پیدا کند نیاز نیست تکلیف صد در صد معلوم شود بلکه کافی است که اهتمام شارع به این تکلیف معلوم گردد. بدانیم که این تکلیف به قدری نزد شارع مکلف ارزش دارد که راضی نیست در هیچ شرایطی این تکلیف ترک گردد.

حال شهید صدر از این مطلب استفاده می‌کنند تا بفرمایند که خطابی که متضمن حجیت اماره است در واقع متضمن بیان اهتمام شارع نسبت به مفاد و مودای اماره است. وقتی پدر می‌گوید هرچه داداش بزرگه گفت گوش کن.

در بحث دوم می‌خواهیم بحث کنیم که آیا اماره می‌تواند جانشین قطع موضوعی شود؟

برای پاسخ به این سوال باید گفت قطع موضوعی بر سه قسم است:

۱. قطع در موضوع اخذ شود به این اعتبار که حجت است

۲. قطع در موضوع اخذ شود به اعتبار اینکه کاشف تام است.

۳. قطع در موضوع اخذ شود به این اعتبار که قطع است (حالت نفسانی و آثار تکوینی که به دنبال دارد)

در فرض اول قطعاً اماره می‌تواند جایگزین قطع شود زیرا محوریت با حجیت است، اصلاً در واقع موضوع حجت است و قطع موضوعیتی ندارد بنابراین اماره که حجت است می‌تواند جایگزین قطع شود.

گزارش بحث:

بحث ما در رابطه با مبادی عامه ادله محرز بود، ابتدا در رابطه با اصل عدم اعتبار دلیل صحبت کردیم و سپس مقدار اعتبار و تبعیت دلیل مورد محرز بحث و بررسی قرار گرفت. حال در مقام چهارم بحث بر سر این است که مفاد دلیل محرز غیر قطعی چطور می‌تواند جانشین قطع شود؟

مفاد دلیل محرز از دو حال خارج نیست:

۱. دلیل محرز قطعی است: در این صورت مفاد دلیل هم قطعی است و گویی به مفاد آن هم قطع داریم مثل اعتبار تواتر که با توجه به قطعی بودن طریق مفاد آن هم قطعی خواهد بود.
۲. دلیل محرز قطعی نیست: این صورت در حال حاضر محل بحث ماست

در فرض اخیر بحث را ذیل دو صورت می‌تواند دنبال کرد:

۱. بحث نظری و علمی در رابطه با اینکه اماره چطور جایگزین قطع شده است؟ وجه نظری و علمی بودن این بحث در آن است جانشینی اماره به جای قطع - حداقل در فرض انسداد - غیر قابل انکار است لذا اصل جانشینی واقع شده است و کشف رابطه و کیفیت این جانشینی صرفاً یک بحث علمی است.
۲. بحث عملی در رابطه با اینکه آیا اماره می‌توند جایگزین قطع شود یا خیر؟

اما در رابطه با بحث اول ما با دو چالش مواجه هستیم:

۱. در چالش اول با قاعده «قبح عقاب بلایان» مواجه هستیم و سوال اصلی چالش این است که بنابر قاعده مذکور عقاب بلایان علمی قبیح دانسته شده است و اقامه دلیل محرز غیر قطعی مفید علم به مودای اماره نخواهد بود پس کماکان مشمول قاعده است و شما چطور در این فضا قائل به منجزیت هستید؟
۲. چالش دوم به این بحث می‌پردازد که بالفرض عدم مشکل‌زا بودن قاعده «قبح عقاب بلایان»، چطور می‌توان ماهیتی برای دلیل محرز غیر قطعی تصور کرد که جانشین قطع شود؟ زیرا همانطور که گذشت مشهور معتقد است که معذرت و منجزیت لوازم ذاتی قطع است و قطع تکویناً این امور را به دنبال خواهد داشت، حال این سوال وجود دارد که شارع چطور می‌تواند معذرت و منجزیتی که از اوصاف قطع هست را برای اماره جعل کند زیرا جانشین کردن اماره در منزله قطع از امور اعتباری نیست که به راحتی بتوان آن را جعل کرد بلکه از سنخ تصرف در امور تکوینی است. این نازل منزله کردن چطور اتفاق می‌افتد؟

اما در رابطه با چالش اول دو پاسخ خواهیم داد:

اولاً قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول نداریم و با مبنای ما -حق الطاعة- اساساً احتمال به تکلیف هم منجز تکلیف است چه رسد به دلیل معتبر بر تکلیف.

ثانیاً بالفرض پذیرش قاعده قبح عقاب بلا بیان باید گفت که قاعده مذکور منحصر به فرضی است که اهتمام شارع نسبت به مفاد دلیل محرز ظنی احرار نشود یعنی از مواردی نباشد که شارع فرموده باشد که حتی اگر احتمال به حرمت یا وجوب می‌دهی آن حکم بر گردن تو منجز است. برای مثال شارع فرموده است اگر تو احتمال به آسیب زدن نفس محترم می‌دهی از فلان فعل خودداری کن.

بنابراین می‌توان گفت هر نوع دلیل محرز ظنی (خطاب ظاهری) هر چند مفید قطع نیست اما از موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان خارج است و موضوع قاعده مذکور -حکومتاً- عبارت است از «آنچه بدان علم داری و یا دلیلی از ناحیه مولی بر اهتمام وی بر آن مفاد اقامه شده است».

اما در چالش دوم (کیفیت تصویر این جانشینی) نظریات مختلفی مطرح شده است که به بررسی و بیان مختصر آنها خواهیم پرداخت. قبل از شروع توضیح دیدگاه‌ها ذکر این نکته لازم است که پیش فرض مستشکل بر این است که در حجیت اماره نوعی جانشینی و تنزیل برای اماره به عنوان قائم مقام قطع صورت گرفته است. اما نظریات که در حل این مسئله ارائه شده‌اند همه در صدد انکار رابطه تنزیل هستند.

۱. محقق اصفهانی (نظریه جعل حکم مماثل)

۲. محقق نائینی (نظریه جعل طریقیه)

۳. شهید صدر

جلسه ۵۵

یادداشت‌های کلاسی

آیا اماره می‌تواند به جای قطع موضوعی بنشیند یا نه؟

قطع موضوعی می‌تواند به صورت موسع و مضیق تکلیف در موضوع دلیل اخذ شود. مثلاً می‌گوید زمانیکه قطع به فلان حکم نداری پس بر تو حلال است.

حجیت مختص به قطع نیست اما کشف تام مختص به قطع است تکویناً. لذا این تفاوت بین حجیت و کشف تام هست. روی این پایه اساس اماره به صرف دلیل حجیت لیاقت جانشینی با قطع موضوعی ندارد. (در کلام شیخ و بقیه به این نوع قطع می‌گویند قطع موضوعی طریقی (طریق یعنی کشف)).

مرحوم محقق نائینی می‌فرماید نفس دلیل حجیت اماره کسوت کشف تام را به تن اماره می‌پوشاند.

نقد مرحوم نائینی: اولاً مبنای شما درست نیست

ثانیاً بر مبنای خودتان هم درست نیست.

مقدمات

۱. قاعدة الجمع العرفی (اونجا بحث حکومت مطرح می شود)، یک دلیل حاکم نیست مگر اینکه ناظر بر دلیل دیگر باشد.
۲. در صورتی کلام محقق نائینی درست است که بپذیریم که ادله امارات ناظر بر ادله اعتبار قطع موضوعی است. یعنی این دلیل حجیت اماره با عنایت به آن ادله صادر شده است.
۳. احدی نمی تواند ادعای نظارت ادله حجیت اماره را بکند زیرا عمده دلیل اعتبار امارات سیره عقلاء است که دلیل لبی است.

گزارش بحث

مدخلیت قطع در موضوع دلیل (سبب حکم) به استقراء سه صورت می تواند باشد:

۱. قطع بما هو حجة در موضوع دلیل اخذ شده است.
۲. قطع بما هو کاشف در موضوع دلیل اخذ شده است.
۳. قطع بما هو حالة النفسانية در موضوع دلیل اخذ شده است.

در بحث حاضر جانشینی اماره (دلیل محرز ظنی معتبر) به جای هر نوع از صور قبل را مورد بررسی قرار خواهیم داد. صورت اول: بدون شک اماره می تواند در جایگزین قطع بما هو حجة شود. زیرا در این فرض اساساً آن چه موضوع است حجة می باشد و زمانی که اماره حجت شد دیگر فرقی با قطع ندارد و می تواند جایگزین آن شود. صورت دوم: در رابطه با صورت دوم اختلاف نظر وجود دارد:

محقق نائینی رحمته الله معتقد است که اماره معتبر می تواند جایگزین قطع بما هو کاشف گردد. زیرا بنابر مبنای ایشان که در امارات قائل به نظریه «تتمیم کشف» هستند، در واقع شارع با حجت دانستن اماره ظنی آن را تعبداً علم و مفید کشف تام دانسته است. و زمانی که چنین شد اماره می تواند جایگزین قطع موضوعی گردد. بنابراین در دیدگاه محقق نائینی نوعی حکومت در دلیل اعتبار اماره وجود دارد.

شهید صدر به دیدگاه محقق نائینی منتقد است و می فرماید اولاً ما مبنای شما را قبول نداریم؛ ثانیاً بالفرض پذیرش مبنای تتمیم کشف، نظریه مذکور زمانی صحیح خواهد بود که بتوان رابطه حکومت بین دلیل حجیت اماره و قطع موضوعی را تصور کرد که مقدور نیست زیرا:

۱. اولاً باید در مقام خطابی داشته باشیم که ناظر به دلیل محکوم باشد و دلیل حجیت ثابت نشده است که هیچ نظارتی به احکام قطع موضوعی داشته باشد. مثلاً در «طواف البيت صلاة» کاملاً می توان گفت که این دلیل ناظر به «یشترط فی الصلاة الطهارة» است به گونه ای که اگر خطاب «یشترط...» نبود اساساً خطاب اول لغو بود. اما در خطاباتى مثل «خبر الثقة حجة» یا «زرارة ثقة» - بالفرض وجودشان اساساً هیچ نظارتی به خطاباتى «الخمر المقطوع حرام» ندارند. ۲. ثانیاً حاکم و محکوم از اوصاف دلیل لفظی هستند و چه بسا قائل به عدم لفظی بودن قالب ادله حجیت امارات شویم. برای مثال شهید صدر دلیل عمده اعتبار امارات را سیره عقلانی می داند.

صورت سوم: اما اینکه قطع به ما هو حالة النفاسیه در موضوع دلیل اخذ شود، در این صورت طبیعتاً اماره نمی تواند جایگزین آن شود الا اینکه محقق نائینی می فرماید اساساً چنین فرضی هرگز واقع نشده است.

فوائد الاصول (ج ۳، ص ۲۶): و الذى يسهل الخطب أنه لم نثر فى الفقه على مورد أخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفتية، و الأمثلة التى ذكرها الشيخ (قده) فى الكتاب ليس شىء منها من هذا القبيل، فإن العلم فى باب الشهادة أخذ من حيث الطريقية، و لذا جاز الشهادة فى موارد اليد، كما دلّت عليه روايته «حفص»^۷ و فى باب الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفتية، بل على نحو الطريقية، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار الواردة فى ذلك الباب مثل قوله عليه السلام:

«حتى تثبتهما أو تحرزهما»^۸ و أمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة فى أن العلم اعتبر من حيث الطريقية، و بالجملة: ظاهر العلم مهما أخذ فى لسان الدليل هو العلم الطريقى، و إرجاعه إلى العلم الصفتى يحتاج إلى قرينة لم نثر عليها فى شىء من المقامات.

ثم إن للمحقق الخراسانى (قده) كلام فى حاشيته على «الفرائد» فى وجه قيام الطرق و الأصول مقام القطع بجميع أقسامه، حتى ما أخذ على وجه الصفتية (و قد عدل عنه فى الكفاية) و حاصل ما أفاده فى «الحاشية» هو أن أدلة الطرق و الأمارات إنما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و لمكان العلم بحجية الأمارات يتحقق العلم بالمؤدى و أنه بمنزلة الواقع، و هناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تنزيل العلم بالمؤدى و أنه بمنزلة الواقع من العلم بالواقع، فيتحقق كلا جزئى الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى، فإن أدلة الأمارات لم تتكفل إلّا لتنزيل المؤدى فقط، و كان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين، فكأنه تحقق كل جزء من جزئى الموضوع بدليل يخصصه، كما أنه لو قام دليل بالخصوص فى ما أخذ العلم جزء الموضوع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فانه بدلالة الاقتضاء و صون كلام الحكيم عن اللغوية لا بد من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، لأن المفروض أنه لا أثر للواقع حتى ينضم إليه العلم، هذا إذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى فيما أخذ العلم جزء الموضوع.

نکته: همین مبحثی که ما راجع به قطع و اماره داریم، راجع به اصول علمیه محرز مثل استصحاب هم می توان طرح کرد.

^۷ الوسائل: الباب ۲۵ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى الحديث ۲

^۸ الوسائل: الباب ۱ من أبواب الخلل الحديث ۱۵

جلسه ۵۶

در حجّیت امارات ما با دو مقوله مواجه هستیم:

۱. استناد به امارات در برابر شارع

۲. اسناد مفاد امارات به شارع.

استناد به امارات در برابر شارع: بدون شک استناد به امارات در برابر شارع صحیح و جائز است و در واقع معنای حجّیت اماره چیزی جز جواز استناد به آن نیست.

اسناد مفاد اماره به شارع: در رابطه با اینکه آیا می‌توان مفاد اماره را به شارع نسبت داد و مثلاً گفت که حرمت لحم الارنب که از طریق خبر ثقه به ما رسیده است را شارع فرموده بحث است. دو محذور در مقام ممکن است مانع برای استناد شمرده شود: کذب و تشریع. لازم به ذکر است که محل نزاع ما در بحث حاضر اسناد مفاد اماره به شارع است و الاً اسناد اصل حجّیت اماره و یا به قول شهید صدر اسناد "نفس حکم ظاهری" به شارع قطعاً صحیح است زیرا از موارد ظنی نیست و ما بدان قطع داریم.

تعریف کذب: اسناد ما لم یصد من الشارع الیه.

تعریف تشریع: اسناد ما لم یعلم صدوره من الشارع و إن کان صادراً فی الواقع.

نکته اول: رابطه بدعت و تشریع عام و خاص مطلق است چرا که بدعت به هر نوع ادخال در دین گویند که نوعی از آن ادخال در احکام و قوانین دین است که بدان تشریع گویند.

نکته دوم: شهید صدر در حلقه ثالثه اشاره‌ای به «تشریع» و مفهوم آن نمی‌کنند اما در مباحث الاصول آمده است: لا فرق فی حرمة التشریع الذی هو اسناد ما لا یعلم أنّه من المولی إلى المولی بین التشریع القولی بأن یسند بالقول شیئاً إلى المولی لا یعلم أنّه منه و التشریع الفعلی بأن یعمل عملاً بقصد أنّه مأمور به من قبل المولی و هو لا یعلم بذلك، و بهذه الحرمة تبطل العبادة. هذا هو التصویر الابتدائی للإشکال. (مباحث الاصول، ج ۳، ص ۴۹۱)

برای ملاحظه نظر مخالف در مفهوم تشریع رک امام خمینی علیه السلام: قد عرفت فی أوّل المبحث: أنّ التشریع - أى إدخال ما لیس فی الشریعة فیها - قبیح عقلاً و محرّم شرعاً، و هو عنوان برأسه، كما أنّ القول بغير علم و إسناد ما لا یعلم کونه من الشارع إلى الشارع قبیح و محرّم. فاعلم الآن أنّ التشریع من العناوین الواقعیة التى قد یصیبها المکلف و قد لا یصیبها، فانسلاک ما هو واجب بحسب الحکم الشرعی فی جملة المحرّمات أو غیرها مبغوض عند الشارع، و كذلك العکس، فنفس تغییر القوانين الشرعیة و الأحکام الإلهیة، و إدخال ما لیس فی الدین فیه و إخراج ما هو منه عنه، من المبغوضات الشرعیة التى قد یتعلّق بها العلم و قد لا یتعلّق. فالتشریع بهذا المعنى من العناوین الواقعیة المبغوضة بمناط خاصّ به، كما أنّ القول بغير علم و إسناد شیء

إلى الشارع بلا حجة - أيضاً - من العناوين المبحوضة برأسها بمناط خاص غير مناط التشريع بالمعنى المتقدم. (أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ١، ص: ٢٢٩)

حال فروض مختلف را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

قطع به حکم شرعی: در این صورت نه حرمت کذب خواهد بود و نه تشريع. اما حرمت کذب نیست زیرا اگر شخصی قطع به حکم شرعی داشته باشد این قطع طریقی برای او معذر است. همچنین موضوع حرمت تشريع که اسناد ما لا يعلم صدوره نیز برداشته می‌شود زیرا شخص -ولو به زعم خودش- علم به صدور از شارع دارد.

در توضیح بیشتر باید گفت که در دیدگاه شهید صدر علم و یقین مدخلیتی در حرمت کذب ندارد و کذب به مخالفت کلام با واقع گویند لذا علم و قطع مکلف صرفاً در صورت موافقت با واقع منجز و در صورت مخالفت با آن معذر است. بنابراین اگر مکلف علم به مودای اماره (حکم شرعی) دارد، می‌تواند آن را به شارع اسناد دهد زیرا او قطع به حکم شرعی پیدا کرده است و قطع او معذر است. اما تشريع نیز نخواهد بود زیرا در موضوع تشريع به صورت قطع موضوعی عدم علم به صدور یا عدم صدور حکم اخذ شده است. و در فرضی که شخص قطع به حکم شرعی دارد اساساً تشريع موضوع پیدا نمی‌کند.

اماره بر حکم شرعی: در این صورت بحث را در هر دو فرض کذب و تشريع مورد مطالعه قرار خواهیم داد:

اما کذب نیست زیرا زمانی که دلیل بر حجیت اماره (خبر ثقة داریم)، و زمانیکه مدلول مطابقی اماره حجت شد بالتبع مداليل التزامی آن که نیز حجت می‌شود. مثلاً وقتی حرمت لحم الارنب حجت شد مدلول التزامی این گزاره عدم مخالفت آن با واقع است، لذا آن هم حجت خواهد شد و از این جهت مخالفتی با واقع نیست.

لازم به ذکر است که بحث حاضر مبتنی بر دو مبثی است که اخیراً بیان آن گذشت: اولاً «وفاء الدليل بدور القطع الطريقي و الموضوعی» و ثانیاً «مقدار ما يثبت بدليل الحجية». زیرا در مرحله اول مدعی شدیم که امارات می‌توانند جانشین قطع شوند و در مرحله بعد گفتیم که مداليل التزامی (مطابق با واقع بودن و غیر مطابق نبودن با واقع) حجت هستند.

اما در رابطه با تشريع بودن یا نبودن اسناد به شارع باید گفت که بدون شک در فرضی که فقط ما اماره معتبر بر یک حکم شرعی داریم و قطع به آن نداریم بدون شک موضوع تشريع (اسناد ما لم يعلم) به وجدان موجود است. لذا دو راه برون رفت از این حرمت وجود دارد:

اولاً قائل شویم که حجیت امارات مفید علم به حکم شرعی هستند که بنابر دیدگاه محقق نائینی صحیح است. در این صورت اسناد مفاد امارات به شارع موضوعاً تشريع نخواهد بود و خروج موضوعی خواهد داشت به تعبیر شارع.

ثانیاً کسانی که به دیدگاه محقق نائینی نقد دارند و نمی‌توانند قائل به خروج موضوعی شوند و تحقق موضوع تشريع را می‌پذیرند باید سراغ تخصیص حکمی بروند و بگویند که تشريع حرام است الا در فرضی که اماره‌ای بر مفاد حکم شرعی وجود داشته باشد.

جلسه ۵۷

إبطالُ طريقه الدلیل: کلّ نوعٍ من أنواع الدلیل حتّى...

بحث ما در آخرین مبحث مبادی عامه ی ادله ی محرز است، اگر خاطر دوستان عزیز بنده باشد، ما آمدم قطع را بر دو قسم کردیم قطع طریقی و قطع موضوعی. گفتیم قطع طریقی فقط نقش طریقی در قبال حکم را ایفا می کند که یک نقش منفعلانه است و قطع موضوعی چون در موضوع اخذ شده مؤثر در فعلیت حکم است که یک نقش فاعلانه است، لذا بین این دو قطع تفکیک نهادیم و حالا می خواهیم با یک توسعه این تقسیم بندی را روی دلیل محرز فارغ از این که مفید قطع باشد یا نباشد ببریم. دلیل محرز در قیاس با یک حکم می توانید: ۱- طریقی باشد ۲- موضوع باشد.

می تواند طریقی باشد به این معنا که فقط و فقط کاشف از جعل حکمی باشد، همان طور که قطع به جعل در مسیر تنجیز است و طریقی محسوب می شود، چون ما گفتیم که در واقع قطع به جعل و مجعول باید توأم بشود تا طریقی شما به تکلیف تام بشود. قطع به جعل بخشی از این پروسه است. بخشی از پروسه ی تنجیز است. همانطور که قطع به جعل طریقی است، دلیل محرز کاشف از جعل هم طریقی به جعل است و به طود معمول هم ادله ی محرز هم به این شکل اند، یعنی به شکل قطع طریقی مد نظر اند. اما می شود خود این دلیل محرز را در موضوع اخذ کرد شبیه قطع موضوعی مؤثر در فعلیتش کرد.

مثال: خبر ثقه یک دلیل محرز است، اگر حکم شما حرمت لحم ارنب باشد، قبلاً گفتیم برای اینکه بفهمیم طریقی است یا موضوعی باید به حکم نظر کند، اگر حکم شما، حرمت لحم ارنب باشد، خبر ثقه نسبت به حرمت لحم ارنب جنبه ی طریقی فقط پیدا میکند، طریقی محض.

اما اگر حکم شما این باشد که: ما أَخْبَرَ أَنْ حُرْمَتِهِ أَلَا ثَقَّةُ فَهُوَ حَرَامٌ، همین خبر ثقه ای که تا الان گفتیم طریقی است، از این پس میشود موضوعی، چون در موضوع اخذ شده نفس قیام خبر ثقه بر حرمت چیزی موضوع می شود برای حرمت آن چیز، سبب می شود برای حرمت آن چیز. لذا اگر خبر ثقه نسبت بر حرمت چیزی قائم نشود، این حرمت اصلاً فعلی نمی شود، این حرمت که در خطاب مفروض ماست، (ما أَخْبَرَ أَنْ) حرمتی که در این خطاب بیان کردیم اصلاً موضوعش محقق نمی شود. پس ادله ی محرز هم گاه طریقی اند در قیاس با حکم گاه مأخوذ در موضوع حکم اند. همانطور که ما در درس های قبلی ذکر کردیم که قطع طریقی و موضوعی دو قسم اند، قطع طریقی به حکم، قطع طریقی به عدم حکم، قطعی که وجوداً مأخوذ به موضوع است، قطعی که عدماً مأخوذ در موضوع است. همان تقسیم بندی را این جا ما هم می توانیم بیاوریم دلیل محرز که طریقی است گاه مثبت حکم است گاه نافی حکم، هر دو طریقی اند، گاه طریقی الی ثبوت تکلیف گاه طریقی الی عدم تکلیف. به همین جهت گاه منجز است گاه معذر است. همین طور دلیل محرز که در موضوع اخذ شده گاه وجوداً مأخوذ است گاه عدماً، مثالی که از خارج زدیم وجوداً مأخوذ بود، گفتیم هر چه که خبر ثقه از حرمتش خبر دهد حرام است.

میشود عدماً مأخوذ باشد، مثلاً بگوییم هر چه که هر مشکوک الحرمه ای که ثقه از حرمتش خبر ندهد مباح است یا مکروه است، این جا عدم قیام خبر ثقه در موضوع اخذ شده.

خلاصه مقدمه: همان تقسیم بندی مربوط به قطع در مطلق دلیل محرز ولو این که مفید قطع نباشد قابل تطبیق است.

بحث امروز : اگر دلیل محرز، طریق الی الحکم بود و بعد هم منجز حکم بود، مثبت حکم بود نه این که معذر در قبال حکم باشد، نافی حکم باشد، این هم قید دوم، دلیل محرز طریقی مُنَجِّز طریق حکم باشد و مثبت حکم باشد منجز باشد. حالا فرق نمی کند که قطعی باشد ظنی باشد کاشف از جعل باشد کاشف از موضوع باشد البته این جا کاشف از جعل مورد بحث ماست، کاشف از موضوع مورد بحث ما نیست.

سؤال: آیا شارع مقدس می تواند از این دلیل محرز طریقی مثبت تکلیف که منجز است سلب منجزیت کند؟

یعنی از او منجزیت را برگیرد؟

فلسفه این بحث بر می گردد به نزاع اصولی و اخباری مطرح شده در کتاب فرائد الاصول شیخ انصاری (ره) که نزاعی مطرح بود به اسم حجیت قطع ناشی از مقدمات عقلی.

آنها می گفتند دلیل محرز عقلی ولو قطعی باشد حجت نیست یعنی منجز تکلیف نیست، شما تکالیف را باید از طریق نقل بدست بیاورید، ادله ی محرز نقلی، به نظر می آید اینها می خواهند سلب منجزیت بکنند از قسمی از ادله ی محرز، چشم عقلی. آیا می شود سلب منجزیت کرد فلسفه ی این بحث ما در واقع نزاع با اخباریون هست؟

واقعیت این است که فی نفه ممکن نیست که از دلیل محرز طریقی که مثبت تکلیف هست سلب منجزیت کرد. مگر این که قطعی نباشد و در واقع این سلب منجزیت به معنای عدم جعل حجیت باشد. راه کاری که مرحوم صدر (ره) پیشنهاد می دهد این است برای ابطال منجزیت دلیل محرز طریقی می فرماید : کافیت شما دلیل محرز را از طریقت بیندازید در موضوع اخذ کنید شما که می گوئیم یعنی شارع مولا. اگر از حالت طریقی بودن خارج کنید و در موضوع عدماً اخذ کنید این جاست که با قیام این دلیل محرز هیچ اتفاقی در حق شما نمی افتد، هیچ تکلیفی متوجه شما نیست سلب منجزیت نشده، در واقع قصه از بیخ تغییر کرده، صورت مسئله عوض شده چون منجزیت خاصیت طریقی هاست، ما این را موضوعی کردیم مثال مورد نزاع: دلیل محرز قطعی عقلی داریم بر حرمت یا وجوب چیزی. اگر شارع بخواهد کاری کند که این دلیل محرز قطعی شما از خاصیت اثبات تکلیف بیفتد یعنی منجز نباشد. راه کارش این است که بیاید در موضوع آن حرمت اخذ کند عدم قیام چنین دلیلی را، بگوید این فعل بر تو حرام است به شرط این که قطع به حرمتش از طریق عقل پیدا نکند به بیان دیگر : به شرط این که دلیل محرز قطعی عقلی بر اثبات این حرمت قائم شده باشد (عدماً) بعد شما که از دلیل عقلی صرفاً به این حرمت راه پیدا کردید این حرمت در حق شما هیچ مسئولیتی نمی آورد چرا؟

چون اصلاً در حق شما فعلی نمی شود موضوعش این بود که از طریق دلیل محرز عقلی به سمت این حرمت رهنمون نشوی و شما شدی پس موضوع در حق شما فعلی نمی شود مثل آدمی هستید که اصلاً مستطیع نشده اید (استطاعت شرط وجودی) شرط عدمی: مثل مسافری هستید که اصلاً وجوب روزه برایتان فعلی نشده است چون عدم مسافرت قید وجوب صوم بود و شما مسافرید. اینجا عدم قیام دلیل عقلی موضوع تکالیف بود و شما با دلیل عقلی به تکلیف رسیدید.

ما در بحث‌های قبلی گفته‌ایم که تنجز مرتبه‌ای است بعد فعلیت، اگر تکلیف از بیخ فعلی شده راهی برای تنجز ندارد، تنجز خاصیت تکلیف فعلی است.

دفع دو شبهه:

شبهه اول: کسی ممکن است بگوید: مگر سلب منجزیت از قطع ممکن است؟ آقای صدر شما بارها گفتید سلب منجزیت از قطع ممکن نیست (استحاله ردع ان العمل بالقطع) پس چطور می‌شود از قطع سلب منجزیت کرد به این بهانه که خواستگاهش عقل است؟

پاسخ: ما اصلاً نمی‌خواهیم از قطع طریقی سلب منجزیت کنیم تا بگویید محال است، آن اساساً می‌خواهیم از حالت طریقی خارج کنیم قطع را، کجا می‌خواهیم ببریم؟

در موضوع، به گونه‌ای که این قطع بشود قطع موضوعی یکی از تفاوت‌های قطع طریقی و موضوعی در همین جاست که قطع طریقی رها است، قطع موضوعی در جنگ مولاست موضوع حکم را مولا باید تعیین کند.

لذا این‌جا اصلاً سلب منجزیت از قطع طریقی نیست بلکه تبدیل قطع طریقی به قطع موضوعی است.

به این معنا که یک قطع خاصی را عداً در موضوع تکلیف أخذ کنیم بگوییم این تکلیف بر تو فعلی است به شرط این که به جعل این تکلیف از طریق عقل قطع پیدا نکرده باشی این جاست که کسی اگر از طریق عقل قطع پیدا کرد موضوع در حقیقت فعلی نیست، مثل مسافری که وجوب صوم در حقیقت فعلی نیست.

توضیح: اگر آمدیم و یک قطع خاصی را در موضوع تکلیف أخذ کردیم به عنوان مولا، گفتیم که یجب علیک فلان ان لم تقطع بهذا الوجوب الی طریق عقل، اگر کسی آمد از طریق عقل به این تکلیف من مولا پی برد آن که از طریق عقل به تکلیف پی برده اصلاً محال است یقین کند به فعلیت تکلیف. به محض اینکه او از طریق عقل به این تکلیف من که در آن عدم قیام قطع عقلی مأخوذ بود راه یافت یقین می‌کند به عدم فعلیت این تکلیف برخود چون تکلیف این است که می‌گوید تکلیف بر تو واجب است به شرط این که از طریق عقل به وجودش پی نبری. اگر از طریق عقل به طریق پی برد مثل مکلفی می‌ماند که یقین دادر که وجوب صوم بر او فعلی نیست چرا؟ چون او خود را مسافر می‌بیند که یقین کرده به وجوب صوم بر غیرمسافر پس وقتی یقین داشت که خود مسافر است و تکلیف بر غیرمسافر فعلی است یقین پیدا می‌کند به عدم فعلیت، بایقین به عدم فعلیت هیچ‌گاه تکلیف منجز نمی‌شود. قطع منجر قطع به فعلیت بود، شما قطع به عدم فعلیت پیدا کردید.

شبهه دوم: بعضی‌ها گفته‌اند أخذ عدم یک دلیل در موضوع آن دلیل محال است علت این است: ما بحثی داشتیم بازهم خواهیم داشت، بعضی‌ها معتقدند که اصلاً أخذ علم به حکم در موضوع خود حکم وجوداً و عداً محال است چرا؟ دور هست، وجوداً: شما اگر در موضوع حکم علم را علم به حکم اخذ کنید اینجاست که فعلیت حکم منوط به علم به این حکم می‌شود چون حسب فرض در موضوعش اخذ شده علم به حکم در موضوع حکم. لذا بند اول دور ما شکل می‌گیرد، ۱- این حکم منوط به علم به خود، علم به هر چیزی منوط به آن چیز است. شما اگر بخواهید به طلوع خورشید علم پیدا کنید باید طلوع خورشید

اتفاق افتاده باشد اینجاست که لبه دوم دور تکمیل می شود که علم به حکم هم منوط است به ثبوت حکم. پس خود حکم به این اعتبار که در موضوعش علم اخذ شده، شد منوط به علم به حکم به این اعتبار که در موضوعش علم به حکم اخذ شده شد منوط علم به حکم، از آن طرف هم چون علم به حکم هم مثل علم به هر چیزی منوط است به ثبوت حکم اینجاست که دور شکل می گیرد.

عدما: عدم علم به حکم اخذ شده است در موضوع حکم این هم محال است. شما اگر این جور کنید عدم علم به حکم را در موضوع حکم اخذ کنید ثبوت حکم منوط می شود به عدم علم به حکم، چون در موضوع اخذ شده و طرف دیگر، عدم علم به حکم منوط است به ثبوت حکم، چون اساساً عدم علم یعنی جهل، جهل به یک شیء یا علم به یک شیء فرع ثبوت آن شیء است چیزی باید ثابت باشد تا تو به آن علم پیدا کنی یا جهل پیدا کنی علم و جهل منوط به ثبوت است.

اگر مولا بگوید این تکلیف بر تو است به شرط این که به این تکلیف علم پیدا کنی، اگر به این تکلیف علم پیدا کردی تکلیف بر تو هست پی باید تکلیف باشد تا من به آن علم پیدا کنم. حتی اگر مولا بگوید این تکلیف بر تو هست به شرط اینکه تو به این تکلیف علم پیدا نکنی. علم به هر چیزی جهل به هر چیزی فرع ثبوت آن چیز است. اساساً عمل و جهل عارض بر معلوم و مجهول است مثل هر عارضی منوط به ثبوت معروضش است.

این جا جوابی که می دهند این است: تفکیک می دهیم بین دو معقوله بین جعل و مجعول، آن که در موضوع اخذ شده علم به مجعول نیست علم به جعل است. علم به جعل مأخوذ است در موضوع حکم، حکم این جا متوقف است بر علم به جعل، فعلیت حکم می شود منوط به علم به جعل، علم به جعل منوط به فعلیت نیست، منوط به خود جعل است، علم به جعل هم منوط است به ثبوت جعل نه به فعلیت، این جاسک که حلقه ی دور کاملاً می شکند.

در واقع کافی است مای پای جعل را وسط بکشیم.

ای جا هم از همین زاویه بحث می کنیم، اگر ما دلیل محرز را بخواهیم در موضوع ببریم دلیل محرز را نسبت به یک حکم را می خواهیم در موضوع حکم ببریم، وجوداً یا عدماً در واقع این دلیل محرز دلیل محرز جعل است بخواهیم أخذ کنیم در موضوع حکم تا حکم در مقام فعلیت منوط و متوقف شود به این دلیل محرز، در مقام فعلیت. پس دلیل محرز ناظر به جعل است وقتی که أخذ شود در موضوع حکم در واقع این فعلیت است که تحت تأثیر دلیل محرز قرار می گیرد دو مقام کاملاً مجزا و مستقل.

جلسه ۵۸

جلسه قبل سوالی را مطرح کردیم، چرا شهید صدر بحث از صدور یک دلیل از شارع مقدس را بحث صغروی مطرح کرد؟ اینکه مثلاً اثبات بکنیم که این خطاب صادر از شارع مقدس است وجداناً یا تعبداً، رو چه اساسی شده است بحث صغروی؟

ممکن است گفته شود اول باید صدور یک خطاب از سوی شارع مقدس صادر شود و بعد بحث از حجیت و دلالت میان آید. این حرف خوبی است اما تمام نیست.

ببینید رفقاء، شهید صدر قیاس رو اینطور دیده اند که ادعا می کنند بحث صدور بحث صغروی است.

صغری: ما صدر من الشارع خطاب کذا

برای اثبات این صدور باید بحث های مختلفی را مطرح کنیم که به اصطلاح بهش می گویند مباحث اثبات که خلاصه اش این می شود ما صدر من الشارع هذا الخطاب

هر بحثی که ما بکنیم راجع به صدور این خطاب از سوی شارع مقدس میشه بحث صغروی. بعد از این بحث نوبت کبری می رسد.

صیغۀ الامر دالۀ علی الوجوب

و هذه الدلالة حجة

هذا الحكم حجت فی الفلان

مثال دیگر:

ما صدر من الشارع صیغۀ الامر

صیغۀ الامر حجت فی الوجوب

ما صدر من الشارع حجة فی الوجوب

اصلاً برخی فقه رو تعریف می کنند به تحصیل الحجة علی الحكم الشرعی

اما بحث جدید رفقاء...

دلیل محرز بر دو قسم است:

دلیل محرز عقلی و شرعی

شرعی بر دو قسم است: لفظی و غیر لفظی

از آنجایی که هر یک از ادله شرعی دلالات خاص خودشون رو دارند، مصنف هم آمده در دو بخش سخن گفته است:

تعیین دلالات دلیل شرعی لفظی

تعیین دلالات دلیل شرعی غیر لفظی

مصنف در هر دو مبحث بحث را دنبال کرده اند

اکثر ادله شرعی ما از جنس لفظ هستند. البته اجماع هم داریم که لبی است و لفظی نیست اما شکی در جایگاه رفیع الفاظ در حوزه ادله شرعی نیست. حتی اگر دلیل شما الفاظ بوده باشد معقدی است از جنس لفظ.

دقت کنید که لفظ در عرصه استنباط بسیار اهمیت دارد، لذا در مباحث اصول اهمیت ویژه ای برای مباحث الفاظ قائل شده‌اند. به یک نگاه توسعه محور می‌توان گفت نیمی از مباحث علم اصول مباحث الفاظ است.

ما در مباحث پیش‌رو یک بحثی را مطرح خواهیم کرد در باب اهمیت مباحث الفاظ و ماهیت این مباحث. بعد از آموختن این مقدمه، شهید صدر پنج مبحث را مشخصاً در حوزه مباحث الفاظ دنبال می‌کند.

اولاً یک مبانی حرفی: بحث کم و ثمر و شاید بی ثمر

ثانیاً ادوات طلب: اعم از طلب فعل که می‌شود امر و یا طلب ترک که می‌شود نهی

ثالثاً اطلاق و اسم جنس

رابعاً عموم

خامساً مفاهیم

پنج مبحث در دل مباحث الفاظ تقدیم خواهد شد. اما مبحث اول

قرار شد در مبحث اول مقدمه ای داشته باشیم در باب اهمیت و ماهیت مباحث الفاظ. رفقاء حتماً یادتون هست که ما گفتیم که عناصر دخیل در استنباط دو دسته‌اند: عناصر خاصه و عناصر مشترکه

آنچه در حوزه علم اصول قرار می‌گیرد عناصر مشترکه است، عناصر مشترک عناصری هستند که قابلیت دخالت در فرآیند استنباط در تمام ابواب فقه رو داشته باشند. یک عنصر بین المسائلی نه بلکه بین الابوابی است. این صلاحیت را دارد که در تمام ابواب فقه مورد استفاده قرار بگیرد.

بحث ما در دلالات دلیل شرعی لفظی بود. این دلالات بر دو قسم هستند. برخی از این دلالت خصا هستند و و برخی مشترک هستند. دلالت واژه صعید فقط مربوط می‌شود به یک مسئله خاص مثل تیمم، این نوع دلالات خاص که مختص به مسئله ای هستند به حوزه فقه واگذار شده است. در آنجا با استعانت از علوم مرتبط به پژوهش در این حوزه پرداخته خواهد شد، اما دلالاتی هم هستند برای ادله شرعی لفظی که مشترک هستند در تمام ابواب فقه قابل استفاده‌اند. آن که در علم اصول بحث می‌شود و به بحث خواهیم گذاشت، مشترک بین جمیع ابواب است، یعنی از قسم ثانی است.

یک سوال در اینجا مطرح کنیم و برویم به تطبیق

بعضی‌ها آمده‌اند و مباحث الفاظ علم اصول را تحقیر کرده‌اند و پرسیده‌اند هدف شما از طرح این مباحث چیست؟ آیا مگر غیر از این است که هدف ما از این مباحث شناسایی مراد شارع از الفاظ کتاب و سنت است؟ غیر از این که دیگر اصولی هدفی ندارد، وقت اضافه نداریم که بخواهیم خودمان را سرگرم کنیم.

اگر قرار است که ما مشخص کنیم که مراد شارع در الفاظ به کار رفته در کتاب و سنت چیست، قصه از دو حالت خارج نیست. یا باید به دنبال این باشیم که معنای لفظ به کار رفته را شناسایی کنیم و یا اینکه اگر لفظ دارای دو یا چند معنی است، آن معنای ظاهر را شناسایی کنیم. برای تحصیل این دو غرض شما یا عرب زبانی یا نیستی. اگر عرب زبانی تبادر و اگر عرب زبان نیستی به اهل لغت باید مراجعه کرد. دیگر نیازی به این مباحث شما نیست. این سوالی است که ممکنه پرسیده شود، جوابش چیست؟

مصنف مفصلاً به دفع شبهه می‌پردازد، ایشان برای پاسخ به این شبهه مباحث لفظی را بر دو قسم می‌کنند:

مباحث لفظی لغوی

مباحث لفظی تحلیلی

که هر کدام از این‌ها بحث مفصلی خواهد داشت که بعداً مطرح خواهیم کرد.

بحث‌های لفظی لغوی بحث‌هایی هستند که به دنبال کشف جهتی از جهات دلالت لفظی‌اند. مثلاً به دنبال کشف مدلول و دال هستند، به دنبال زدایش شبه‌ای از دلالت هستند. یعنی مشغول کنکاش جهتی یا حیثیتی از حیثیات دلالت لفظیه‌اند. اکثر مباحث الفاظ علم اصول از این سنخ هستند. که خود بر سه قسم است که بعداً خواهد آمد.

بحث‌های لفظی تحلیلی، فرض آن است که اصل دلالت لفظ مشخص است، هیچ جهتی از جهات دلالت لفظ تردید ندارد، فرض این است که اصولی دال و مدلول و بقیه امور را می‌شناسد. اما اصولی گاهی اوقات نیاز به تحلیل یک مدلول دارد و شناخت ماهیت یک مدلول. حقیقت یک مدلول. امری است بس دقیق.

دال مشخص، مدلول مشخص اما ماهیت مدلول نیاز به تحلیل دقیق دارد که اگر تحلیل نکنیم بعضی جاها گیر می‌کنیم. مثل چی؟ شاخص‌ترین بحثی که مطرح می‌شود در حوزه بحث‌های لفظی تحلیلی که اقلیت مباحث الفاظ رو دارند، معنای حرفی است. ما خیلی راحت با حرف حرف می‌زنیم ولی معنای حرفی چه مدلیست؟ معنای مستقل دارد یا غیر مستقل. آیا وضعش عام است و موضوع له آن خاص و ...؟ این مباحث تحلیلی محسوب می‌شود و الا هر کسی می‌داند که «فی» چطور و به چه معنا استعمال می‌شود اما نمی‌داند فی مشخصاً چه معنایی در ذهن مخاطل ایجاد می‌کند

سوال: شما چه اصراری داری که شناسایی کنید معنای حرف را؟

جواب: همین بحث‌های تحلیلی معنای حرفی باعث شده که نظریات خاصی اینجا مطرح شود، مثلاً شیخ انصاری معتقد است که معنای حرفی جزئی است. رو همین اساس اجازه تمسک به معنای حرفی را نمی‌دهد. در حالیکه اگر ما درست تحلیل کنیم متوجه می‌شویم که ماهیت معنای حرفی اگرچه خاص است ولی خاص بودن آن به گونه‌ای است که بسیار با اطلاق دوست است.

مباحث لفظی لغوی نیز بر سه قسم هستند:

اولاً مدلول شناسی (مهم ترین مباحث لفظی لغوی)

ثانیاً دال شناسی

ثالثاً شبهه شناسی

در مباحث نخست، مدلول شناسی تطبیقی منظور اصولی است، یعنی این‌ها یک دلالت کلی را تطبیق می‌دهد مثلاً دلالت قرینه حکمت بر اطلاق. این رو خود مردم هم متوجه می‌شوند. این دلالت قرینه حکمت بر اطلاق رو میاد تطبیق می‌دهد بر صیغه امر و بعد به شما می‌گوید ظاهر صیغه امر مطلق وجوب نیست، بلکه خصوص وجوب نفسی است نه وجوب غیر، وجوب عینی است نه کفائی. تعیینی است نه تخییری. این نفسیت و عینیت را از طریق تطبیق مقدمات حکمت به دست آورد. رفقاء وجوب غیر مقید است به وجوب ذوالمقدمه اما وجوب نفسی مقید نیست. وجوب نماز مقید به وجوب نماز نیست اما برعکس صادق است. با تطبیق مقدمات حکمت می‌گوییم هرگاه صیغه امر راجع به فعلی به صورت مطلق به کار رفت می‌گوییم این نشان این فعل واجب نفسی است.

مثال دیگر مثل وجوب کفائی که مقید است به ترک سایر مکلفین. وجوب تخییری نیز همچنین.

جلسه ۵۹

جلسه ۶۰

