

جزوه تدریس:

الحلقه الثانيه

توسط حضرت استاد:

محمد حسين ملك زاده

جلسات ۸۰ تا ۱۲۰

ابتدای دلیل عقلی تا ابتدای حالة الشک فی إطلاق الجزئیة

تهیه و تنظیم:

محسن نوبخت

جلسه ۸۰:

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۰۹

الأدلة المحرزة ۲

۲- الدليل العقلي

۱- إثبات القضايا العقلية.

۲- حجّة الدليل العقليّ.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۱۱

تمهید:

دلیل شرعی عقلی

بحث دو قسم دارد که یک بحث صغروی است و دوم بحث کبروی است.

بحث صغروی یعنی اینکه یک قضیه ای از قضایا جنبه عقلی دارد. این قضیه را عقل درک میکند. البته فقط این نیست و در بحث صغروی یک تنه ای هم داریم که این است: و مدی ادراک العقل بها. یعنی هم ثابت کنیم که این قضیه عقلیه هست و هم درجه و میزان درک عقل نسبت به این قضیه را هم بحث کنیم که درجه و میزان عقل نسبت به یک قضیه عقلیه از دو حال خارج نیست.

درجه میزان درک عقل نسبت به ادله و قضایا: یا قطعی است یا ظنی است.

اگر این قضیه، قضیه قطعی بود، حجیتش ناشی از حجیت قطع است لذا ما به نوعی میشود گفت که دیگر بحث کبروی در مورد این نداریم چون به محضی که گفتیم که این دلیل قطعی است و قبلا هم که گفتیم القطع

حجت این دیگر نیاز به بحث ندارد. پس ما اینجا در حقیقت بحث کبروی نداریم. لذا بحث کبروی برای اثبات حجیت آن انجام نمی شود.

اما اگر دلیل ظنی شد؛ مثلاً می گفتیم که خبر واحد ثقه ظنی است و برای حجیتش نیازمند دلیل قطعی بودیم. اگر دلیل عقلی هم ظنی بود درباره حجیت و دلالت چنین قضیه و دلیلی بحث می شود.

پس و مدی {میزان و درجه} ادراک عقل بها یا صد در صدی است یا هشتاد درصدی مثلاً.

میزان سوم شکی است که اصلاً از بحث خارج است که ما جایی که اثبات می شود را میگوییم که این اثبات عقلی اش یا قطعی است یا ظنی اما شکی که اصلاً اثبات نمیشود و شک است که از محل بحث خارج است.

خود این قضایا و ادله عقلی خودشان از یک جهت دیگری می شود یک تقسیم بندی ازشان ارائه کرد:

تقسیم دیگر:

یک: گروهی از این قضایا هستند که این ها تشکیل دهنده ی عناصر مشترکه در عملیات استنباط هستند. این ها خودشان در مقام استنباط عنصر مشترک هستند. {علم اصول عملی است برای بررسی عناصر مشترکه در عملیات استنباط هست}

دوم: گروه دوم تشکیل دهنده عناصر خاصه در عملیات استنباط هستند. {یعنی یک قضیه عقلیه می باشد که این قضیه عقلیه فقط در استنباط یک حکم شرعی خاص کاربرد دارد و نه در استنباط بیشتر احکام شرعی و کلیت ندارد} با عقل خود درک می کنید که مثلاً دروغ کار خوبی نیست و قبیح است اما این فقط در کذب کاربرد دارد. العقل يحکم و یدرک بأنّ الکذب حرام لأنّه قبیح. یا مثلاً قتل النفس حرام لأنّه قبیح اما این به درد سایر احکام نمی خورد و فقط به درد مثلاً کذب و قتل نفس می خورد.

گروه اول صغرویا و کبرویا در علم اصول از شان بحث میشود. یعنی ما هم صغرای این ها را بحث میکنیم؛ یعنی بحث میکنیم که این قضایای عقلیه چی هستند و اثباتشان بکنیم و بعد ببینیم قطعی هستند یا ظنی هستند؛ سعه و ذیقشان تا کجا هست و چقدر گسترده هست و یا محدود هم می شود. بحث کبروی هم یعنی بحث از حجیتشان هم را هم بررسی میکنیم.

اما قضایا و ادله عقلیه ای که این ها تشکیل دهنده عناصر خاصه هستند، ما در اصول بحث صغروی از این ها نداریم. مثلاً آیا عقل درک میکند که دروغ حرام است. آیا عقل درک می کند که قتل نفس حرام است؟

اما در اصول فقط کبرویا بحث می کنیم. مثلاً آنچیزی که در فقه بحث کردید که عقل ما اینطور درک میکند، آنگاه این مدرک ما آیا این حجیتی دارد یا ندارد؟

پس گروه اول صغرویا و کبرویا در علم اصول از شان بحث می شد.

گروه دوم فقط کبرویا از این ها در اصول بحث می شود و صغرویا در فقه بحث می شوند.

این توضیحاتی که عرض شد این ها توضیحات قسمت تمهید است از دلیل عقلی.

الدلیل العقلی کلّ قضیة یدرکها^۱ العقل و یمکن أن یستنبط منها حکم شرعی^۲، و البحث عن هذه القضايا العقلیة تارة یقع صغرویاً فی صحّة القضیة العقلیة {یعنی اساساً این قضیه ای است که عقل آن را درک می کند یا نه؟ یعنی آیا عقلی هست یا عقلی نیست} و مدی إدراک العقل لها {هم ناظر به درجه ای که ما نسبت به او

برخی به این جا که می رسند می گویند کل قضیه قطعی یدرکها العقل. در صورتی که دلیل عقلی هر قضیه ای است که عقل درک می کند و ممکن^۱ است که ازش حکم شرعی استنباط شود اعم از این که ظنی باشد یا قطعی

ممکن است که یک قضیه شرعی هم باشد اما نشود حکم هم ازش استنباط کرد. مثلاً استحاله اجتماع نقیضین. مثلاً من میگویم اجتماع نقیضین^۲ محال این شاید بشود جزو مقدمات قرار بگیرد اما الان در بحث من نمی توانم صغری کبری قرار بدهم و ازش حکم نتیجه بگیرم پس آن مقداری که من میخواهم ازش حکم شرعی را استنباط کنیم را بحث میکنیم.

در علم اصول شک یعنی عدم العلم^۳

احتمال می دهیم که اگر صد در صدی باشد می شود قطع و اگر کمتر باشد می شود ظن که بالاتر از پنجاه درص است و هم از جهت دیگر گستردگی و سعه و ذیق این را نیز شامل می شود که چقدر شمول دارد. آیا این موارد از مصادیق این قضیه عقلیه هستند یا نه؟^۴، و اخری یقع کبرویاً فی حجّیه الإدراک العقلیّ لها.^۴ {آیا اینی که عقل این قضیه عقلیه را درک کرده است، آیا اساساً این ادراک حجیتی دارد یا نه؟ حجیت را برای فهم بهتر اعتبار معنای می کنیم. یعنی میشود به جای حجیت کلمه اعتبار را گذاشت. اعتبار شرعی. حجت است یعنی معتبر است. اعتبار یعنی ارزشمندی و یعنی قابل استفاده است. این فهم کار را برای طلبه راحت می کند از لحاظ آموزشی.}

و القضايا العقلیّة علی قسمین:

أحدهما: قضايا تشكّل عناصر مشتركة فی عملیّة الاستنباط، كالقضية العقلیّة القائلة: إنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته. {ملازمه عقلیه}

و الآخر: قضايا مرتبطة بأحكام شرعیّة معینة، كحكم العقل {حكم عقل یعنی ادراک عقل} بحرمة المخدر قیاساً له علی الخمر لوجود صفة مشتركة^۵ و هی: إذهاب الشعور^۶، و حكم العقل بحرمة الكذب لأنّه قبیح {این حکم عقل به حرمت کذب فقط در باب کذب کاربرد دارد و در بقیه اباحت کاربردی ندارد و عنصر مشترک نیست}.

^۴ یعنی آیا این ادراک عقلی نسبت به این قضیه قابل استفاده هست یا نیست از نگاه شریعت در مقام استنباط احکام شریعه

اینجا ظاهرش حرمت مواد مخدر است اما اگر گفتیم که قیاس حجیت ندارد این حرمت رد می شود^۵

قیاس به اصلاح اصولی یعنی تمثیل. تمثیل را همه گفته اند که حتی ظن آور هم نیست و صرف یک احتمال ایجاد می کند. اگر این حکم منصوص^۶ العله باشد خود، مثلاً خود شارع مقدس بگوید که لا تشرب الخمر لانه موجب اذهاب الشعور که منصوص العله است و ما میگوییم العله قدم تعمم و تخصص که علت گاهی موجب تعمیم و گاهی موجب تخصیص می شود. در این مورد میگوییم تمام موضوع و تمام ملاک برای حرمت خمر اذهاب شعور است و هر جا که این علت بود این حکم حرمت هست. اما گاهی اوقات منصوص العله نیست اما مواردی گفته شده است اما معلوم نیست که این ها علت باشد بلکه ممکن است که حکمت باشد. مثلاً بگویند که روزه بگیرید تا سالم بمانی و بعد کسی بگوید که من سالم هستم پس روزه نگیرم در صورتی که این حکمت است و تمام الکلام در همین است که علت را کشف کنیم. پس یک منصوص العله داریم که برای ما قابل استفاده است که حکم را تعمیم یا تخصیص میزند و یک مستنبط العله ای داریم که این علت را با حدس و گمان به دست آورده ایم. مثلاً می گویند که لا تشرب الخمر. بعد ما میگوییم که به خاطر این رنگ قرمز است که این حرام شده است و این را مثلاً حدس زده ایم پس میگوییم که هر چیزی که قرمز باشد این حرام است که این حجیت ندارد. گاهی یک حد وسطی وجود دارد که یک چیزی منصوص العله نیست و از طرفی هم ما با حدس علت را حدس نزدیم و تخمیناً نگفته ایم. مستنبط هست اما این مستنبط یک چیزی پشتش هست و ما یک تنقیح مناط کرده ایم و به قطع رسیده ایم که این دلیلش این بوده است و ملاکش این موضوع بوده است و اگر به علت رسیدیم مثل منصوص العله قابل استفاده است. در استقرا هم که منطبق درگیر آن است که این است که ما اینجا یک پرش داریم و می رویم صد مورد را بررسی می کنیم. مثلاً صد مورد آهن را حرارت می دهیم و این ها منبسط می شوند. بعد حکم کلی می دهیم. پس چطوری این

و القسم الأول يدخل بحثه الصغرى والكبرى معا في علم الأصول، فقد يبحث عن أصل وجود إدراك عقليّ، و هذا بحث صغرىّ، و قد يبحث عن حجّيته، و هذا بحث كبرىّ، و كلاهما اصوليّ لأنّهما بحثان في العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامي)، ج ۱، ص: ۳۱۲

و القسم الثاني لا يدخل بحثه الصغرى في علم الأصول، لأنّه بحث في عنصر غير مشترك، و إنّما يدخل بحثه الكبرى في هذا العلم، لكونه بحثا في عنصر مشترك، كالبحث عن حجّية القياس، و هكذا يتّضح أنّ البحث الصغرى لا يكون اصوليّاً إلّا في القسم الأول، و أنّ البحث الكبرى اصوليّ في كلا القسمين.

غير أنّ الإدراك العقليّ إذا كان قطعياً فلا موجب للبحث عن حجّيته للفراغ عن حجّيته بعد الفراغ عن حجّية القطع، و إنّما نحتاج إلى البحث عن حجّيته، إذا لم يكن قطعياً كالقياس مثلاً:

و سوف نصنّف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين:

أحدهما: صغرى في إثبات القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة {و مدى ادراك العقل بها}.

و الآخر: كبرى في حجّية إدراك العقل غير القطعيّ {غير القطعي به ادراك می خورد}.

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامي)، ج ۱، ص: ۳۱۳

۱- إثبات القضايا العقلية

تعميم را انجام میدهیم؟ این گرفتاری هست که وجود دارد. اگر ما توانستیم علت حقیقی را کشف کنیم آنگاه می شود تعمیم داد. تمام الكلام در این هست که ایا می شود علت حقیقی را به دست آورد یا نه؟ شهید صدر رحمت الله در کتاب الاسس المنطقيه دنبال این هستند که استقراى ناقص را به یقین آور بودن برسانند. در کتاب المعالم الجديده للاصول شهید صدر بحث استقرا را دارند که در حلقات تکرار نشده است.

تقسیمات للقضایا العقلیة:

تقسیمات ادله و قضایای عقلیه ای که عناصر مشترکه در عملیات استنباط حکم شرعی را می سازند:

تقسیم اول: دلیل عقلی یا مستقل است یا غیر مستقل

۱. دلیل عقلی مستقل: یک وقت است که برای استنباط حکم شرعی وقتی می خواهید از دلیل عقلی استفاده کنید، صغری و کبری تماما عقلی است؛ یعنی متوقف به هیچ مقدمه نقلی نیست استنباط ما و صفر تا صد مقدمات ما را قضایای عقلی شکل می دهد. یعنی مستقل از نقل اما نتیجه حکم شرعی است.

۲. دلیل عقلی غیر مستقل: صغری نقلی اما کبری عقلی می باشد.

ما یک چیزی داریم به نام قیاس استنباط یا قیاس اخیر استنباط. قیاس استنباط چیزی است که خروجی اش حکم شرعی است. گاهی اوقات این طور است که فقط کبرای این قیاس عقلی است ولی صغری آن را از نقل و آیه و روایت می گیریم. آیه و روایت به کمک دلیل نقلی با هم نتیجه را تشکیل می دهند. به این دلیل عقلی که در این حکم به کار رفته است می گوییم غیر مستقل چون که جداگانه و به تنهایی نتوانست عقل این نتیجه و حکم شرعی را به دست بدهد. اما اگر مقدمه هر دو عقلی باشد ما می گوییم دلیل عقلی مستقل. این جا یک مسامحه در تعبیر هست. دلیل عقلی به هر حال غیر

مستقل است چون که بالاخره این یک صغری نیاز دارد. چون اگر بخواهیم کبری را دلیل مستقل بنامیم این به هر حال مقدمه می خواهد و بی نیاز از مقدمه نیست. اینجا یک پرشی صورت می گیرد و مسامحه در تعبیر هست. از آنجایی که این کبری عقلی نیازمند صغرای غیر عقلی نیست، این را مستقل می نامند.

تقسیم دوم: تقسیم قضایا و ادله عقلی ای که تشکیل دهنده عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی هستند.

- قضایای تحلیلیه: قضایایی که ما از رهگذر بیان آن ها به دنبال تفسیر و تحلیل یک پدیده هستیم. مثلاً ما وجوب تخییری داریم. این وجوب تخییری چیست دقیقاً؟ این را واکاوی میکنیم.

- قضایای ترکیبیه: در این قضایا ما اصل آن موضوع را و تعریف را و تحلیلش را مفروغ عنه گرفته ایم؛ حالا می خواهیم چیزی را بر آن حمل کنیم و بگوییم این مستحیل است یا ممکن است. مثلاً تکلیف به غیر مقدور مسحیل. یک وقت اصل تکلیف غیر مقدور را بحث میکنیم که این چیست که می شود قضیه تحلیلیه و یک وقت از این بحث فارغ شده ایم و می خواهیم ببینیم که چه حکمی دارد و آیا مولی می تواند تکلیف به غیر مقدور بکند یا نه و مستحیل است. اینکه می گویند ترکیبیه دلیل این است که دو چیز با هم ترکیب می شود که یکی موضوع است و یکی محمول اما در قضیه تحلیلیه فقط یک چیز داریم که همان موضوع است. عملاً اینطور است که وقتی که از ترکیبیه بحث میکنیم این معمولاً یک بحث تحلیلیه هم دارد و اول موضوعش را هم بررسی میکنیم و بعد می رسیم به اینکه چیزی برش حمل کنیم.

در ذهن کان تامه داشتیم و کان ناقصه در کان تامه اصل وجود زید را مطرح می کردیم اما در کان ناقصه اثبات شی لشیء هست. مثلاً میگوییم کان زید قائما که در این جا اصل وجود زید را مفروغ عنه گرفتیم و بعد یک امری را برای آن به اثبات رساندیم. تقریباً همین مطلب در این جا استفاده می شود. نزدیک به همین مطلب است با یک مسامحه اندک. قضایای تحلیلیه مانند کان تامه است و قضایای ترکیبیه مانند کان ناقصه است.

تقسیم بندی سوم:

این تقسیم بندی در واقع موادش را از دو تقسیم بندی قبل میگیرد.

از شماره یک تقسیم اول و از شماره دو تقسیم دوم.

تقسیم سوم تقسیم ادله عقلیه مستقله ترکیبیه می باشد. از یک طرف مستقله که می شود جزو مستقلات عقلیه و از طرف دیگر ترکیبی می باشد که می شود در تقسیم دوم شماره دوم.

این تقسیم می شود به:

- موجب: تایید می کنید و ایجاب میکنید، اثبات می کنید و می گوئید ممکن. یک حکم شرعی را می پذیرید.
- سالبه: یعنی نفی می کنید و میگوئید مستحیل، محال. یک حکم شرعی را نفی می کنید.

قضایای عقلیه در بین خودشان یک ترابط و یک تعاون و همیاری وجود دارد. مثلاً در حل یک مسئله هم مثلاً از تحلیل استفاده می شود و هم از قضایای ترکیبیه و با هم کنار هم قرار می گیرند تا یک پروژه ای را به انجام برسانند.

القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط و أدلة عقلية على الحكم الشرعي يمكن أن تنقسم كما يلي:

أولاً: تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، و ما يكون عقلياً غير مستقل.

و المراد بالأول ما لا يحتاج إلى إثبات قضيه شرعية {مقدمه نقلیه} ما قبل باید دلیل نقلی را هم با آیه یا روایت اثبات کرده باشیم تا بشود به عنوان صغری استفاده کرد. بالآخره اول باید خود مقدمه نقلی را هم جداگانه اثبات بکنیم. مثلاً یک حکمی را در یک جایی مثل وجوب صلاه را با آیه و روایت اثبات کرده باشیم تا بشود به عنوان صغری استفاده کرد و کبری را آورد کنارش {لاستنباط الحكم منه} {به دلیل عقلی میخورد} {نیاز ندارد به قضیه شرعیه ای برای استنباط حکم از آن} برای اینکه بخواهد از دلیل عقلی حکم شرعی استنباط بشود نیازی به قضیه شرعیه نیست}. صغری و کبری هر دو عقلی هستند.

و المراد بالثانی ما يحتاج إلى إثبات قضيه شرعية كذلك {کذاک لاستنباط الحكم منه است}.

و مثال الأول: القضية القائلة: بأن كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمة {این کبرای ما می باشد}، فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلاً، لا يتوقف على إثبات قضيه شرعية مسبقه. {چون از قبل می گوئیم العقل يحكم بقبح الظلم (صغری) بعد کبری میگوید که کل ما حكم العقل بقبحه حكم شارع بحرمة. {کبری} که نتیجه این می شود که الظلم حرام}

و مثال الثاني: القضية القائلة: إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته {کبری}، فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضيه شرعية مسبقه، و هي وجوب الصلاة. {صغری}

صغری: الصلاه واجبه {این را از شرع می فهمیم و نه از عقل}

کبری: وجوب شیء يستلزم وجوب مقدمته

نتیجه: وضو واجب لانه مقدمت لصلاه.

ثانیا: تنقسم القضية العقلية إلى قضية تحليلية، و قضية تركيبية،

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۱۴

و المراد بالقضية التحليلية ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرة {پدیده} معينة، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخيري، و المراد بالقضية التركيبية ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيء (امتناع عقلي) أو ضرورته (وجوب عقلي) بعد الفراغ عن معناه و حقيقته في نفسه (از معنا و حقیقت فراغت پیدا می کنیم و بعد امکان و استحاله را بحث میکنیم)، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

ثالثا: تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبة و موجبة. و المراد بالسالبة: الدليل العقلي المستقل تركيبي في استنباط نفي حكم شرعي. و المراد بالموجبة: الدليل العقلي المستقل التركيبی { في استنباط إثبات حكم شرعي.}

و مثال الأول: القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور. {میگوییم پرواز در آسمان غیر مقدور است برای بشر و لذا این جا تکلیفی نمی تواند باشد {به چیز غیر مقدور تکلیف نمی شود} و نمی شود که بگوییم واجب است. مثلا مولى بگوید در آسمان پرواز کن {اینجا یک حکم را نفی کردیم با این قاعده عقلیه.}

و مثال الثانى: القضية المشار إليها أنفا القائلة: بأن كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة.

و القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها. فقد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تحليلية أو تركيبية، كما قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية، وهذا ما سنراه في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۱۵

قاعده استحالة التكليف بغير المقدور {دلیل عقلی مستقل ترکیبی سالب و نافی حکم شرعی}

این استحاله تکلیف به غیر مقدور را دوتا معنا می شود برایش در نظر گرفت:

۱_ إستحالة المؤاخذه

۲_ إستحالة التكليف

معنای اول {استحاله المؤاخذه}: وقتی می گویند که تکلیف به غیر مقدور محال است یا به این معنی است که شخص مواخذه نمی شود چون این کار خارج از اختیار من است و اگرانجام ندادم {حتی اگر واجب باشد} اینجا مواخذه نمی شوم و عقل میگوید که مواخذه در اینجا قبیح است. فرض شود شخصی که پا ندارد و نمی تواند بدود. بعد بگویند که دويدن واجب است. این فرد نمی تواند امتثال کند و میگوید دويدن در توان من نیست. ما می گوییم حق الطاعة مولى این قدر سعه ندارد که این مورد را شامل شود. بله اگر حق الطاعة مولى را زیر پا را بگذارید مثلاً در بحث تجرى که شهيد صدر رحمت الله عليه متجری را معاقب می داند چون که میگوید که این حق الطاعة و احترام مولى را زیر پا گذاشته است. اما در مورد ما که هستیم می گوییم اصلاً حق الطاعة به اینجا کشیده نمی شود و مولى حقى بر گردن عبد ندارد که عبد او را اطاعت کند در اموری که از تحت اختیار عبد خارج است. مثلاً در جایی که کسی خلاف کند و بعد مولى این را عقوب کند.

معنای دوم {استحاله التکلیف}: به این معنا که نه این است که مولی تکلیف می کند بعد انسان عاجز و غیر قادر غذر می آورد و معذور است و مورد بخشش قرار میگیرد، بلکه از اول مولی تکلیفی را متوجه انسان عاجز نمی کند. او اصلاً وجوب دویدن ندارد از اول چون که پا ندارد. اصل تکلیف متوجه این انسان نیست.

یستحیل التکلیف بغیر المقدور، و هذا له معنیان:

أحدهما: أنَّ المولى يستحيل {استحاله به لحاظ عقل عملی} أن يدين المكلّف بسبب فعل أو ترك غير صادر منه بالاختيار {مثلاً کسی روزه است و به زور غذا بگذارند در دهانش}، و هذا واضح، لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة، لأنّ حقّ الطاعة لا يمتدّ إلى ما هو خارج عن الاختيار.

و المعنى الآخر: أنَّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغیر المقدور في عالم التشريع، و لو لم يرتّب عليه إدانة و مؤاخذه للمكلّف، فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة بل التکلیف ذاته مشروط بها أيضاً.

حکم در مقام ثبوت دارای سه عنصر است که عند التحليل این آشکار می شود.

این ها عبارت است از ملاک، اراده و اعتبار. ملاک که همان مفسده و مصلحت است که حکم کننده مصلحت یا مفسده ای را در کاری ببیند.

مرحله بعد اراده است که شوق مولوی به ترک یا فعل ببیند.

مرحله بعد اعتبار است که بیاید آن اراده خودش را در یک قالب قانونی بریزد و بیان کند. مثلاً عمل حج را مشاهده کند که این دارای مصلحت عظیمه ای است برای مکلفین و برای به کمال رسیدنشان. وقتی مصلحت را می بیند این مصلحت را اراده می کند و بعد این را اعتبار می کند و در یک قالب قانونی می ریزد.

اگر مولایی به فعلی نگاه کند و ببیند که این خیلی فعل خوبی است و خیلی ارزشمند است و به این کار شوق پیدا کند و دوست داشته باشد که این عبد این ر انجام دهد اعم از اینکه این عبد توانایی این کار را داشته باشد یا نداشته باشد. این محال نیست. مثلاً یک پدری می داند که فرزندش نمی تواند این کار را انجام دهد اما دوست دارد که او به این جا برسد. فرض شود پدری که پسری دارد که این پسر پا ندارد، در عین حال این پدر به فوتبال علاقه دارد و این پدر شوق دارد که این پسرش ای کاش بتوانست فوتبالیست بشود. اصل اینکه مولی مصلحتی را ببیند و شوق داشته باشد به این مصلحت، این امر محالی نیست، فارغ از اینکه عبد بتواند این کار را انجام دهد یا نتواند؛ اصل این را ما نمی خواهیم بگوییم که محال هست. آنجایی که عبد اساساً توانایی انجام کاری را ندارد، یعنی ذاتاً اینجوری است که توان انجام این کار را ندارد؛ اگر مولی این جا مصلحتی را مشاهده بکند و بعد این مصلحت را اراده بکند این محال نیست چه رسد به جایی که این استحاله و امتناع بالغیر باشد. یعنی لعارض باشد. فرض شود یک بیماری باشد که غذایی برایش ضرر دارد و غذا در حال عادی برای او مشکل ندارد اما او الان دچار بیماری شده است که الان این نوع غذا را نباید بخورد در صورتی که ذاتاً برای او بد نبود. الا اینکه حالا که عارضی آمده است و جلوییش را گرفته است و باعث شده است که این غذا برای او مضر باشد. حال این جا این آدم ذاتاً توانایی دویدن داشته است الا اینکه زمین خورده است و الان نمی تواند بدود. وقتی عبد ذاتاً توانایی کاری نداشته باشد {مثلاً بتواند در یک ثانیه چند هزار رکعت نماز بخواند} اما اگر به هر کسی بگوییم که این کار چطور است می گوید که خیلی خوب است که اگر میشد و مصلحت را می بیند و حال اگر کاری که ذاتاً مستحیل است برای او و توانش را ندارد اما می تواند برایش مصلحت داشته باشد، امری که انسان ذاتاً توانایش را دارد لکن بالاعراض و بالغیر برای او استحاله پیدا کرده است به طریق اولی مشکل ندارد و میشود که مصلحت داشته باشد.

در مرحله مبادی الحکم که دو عنصر اول حکم در مقام ثبوت هستند، مانعی ندارد که حکمی متوجه انسان عاجز شود. به تعبیر درست تر مشکلی ندارد که مصحلت تعلق بگیرد به انسان عاجز در مرحله مبادی و مصلحت داشته باشد و شوق مولوی داشته باشد.^۷

به سراغ عنصر سوم یعنی عنصر اعتبار می رویم. باید دید که در این مرحله میشود که حکم متوجه انسان عاجز بشود یا نه؟ این بستگی دارد به تفسیری که از اعتبار داریم. یعنی این اعتباری که از مولی صادر شده است انگیزه مولی از این اعتبار چه بوده است؟

اگر مثل مرحوم خویی نظیرمان این باشد که اعتبار، صرفا اعتبار است و چیزی بیش از این نیست و اعتبار را بما هو اعتبار نگاه کنیم و صرفا یک جعل است و بیان کرده است ملاک و اراده را. اگر این باشد این هم می تواند به عاجز تعلق بگیرد. البته ما آن عدم المواخذه را داریم و علی ای حال عاجز جهنم نمی رود. اعتبار یک امر سهو الموهونه ای است.

اما اگر گفتیم که اعتبار بما هو اعتبار نیست بلکه بما هو ناشی من داعی بعث و تحریک. در این حالت می پرسیم که آیا بعث و تحریک نسبت به انسان عاجز ممکن است؟ آیا مراد از مولی از این اعتبار این است که عبد را به کاری وادارد. شارع دنبال این نبوده است که تعداد قوانین بالا برود بلکه دنبال یک تحرکی در عبد است. مثلا اگر مولی به بچه دو ساله بگوید که برو غذا درست کن اگر این به داعی بعث و تحریک باشد این لغو است ما اگر صرف حرف زدن باشد این مشکلی ندارد.

حال می پرسیم که اعتبار ناشی از من داعی بعث و تحریک است؟ پاسخ این است که ما اعتبار اساسا اعتبار را از کجا می فهمیم؟ ما یک چیزی داریم به نام خطاب شرعی. این خطاب دلالت می کند به دلالت مطابقیه بر

البته این مسامحه در تعبیر است چون که حکم وقتی که جعل شد متوجه انسان می شود و تا قبلش متوجه نمیشود. تعبیر درست این است که ^۷ مصلحت داشته باشد برای شخص.

اعتبار و به دلالت التزامیه بر ملاک. خطاب که صادر می شود مثل اقیم الصلاه^۸ این بالمطابقه يدل على الاعتبار. پس ما اعتبار را از خطاب شرعی به دست آوردیم. حال اینکه این اعتبار چه ویژگی دارد و به داعی بعث و تحریک است یا صرف اعتبار است را باید از همان خطاب به دست بیاوریم. خطاب معمولاً الفاظ است و ظهوری دارد و ما اینجا طبیعتاً ظهور تصدیقی به دردمان می خورد و باید دید که ظهور تصدیقی سیاقی این خطاب چیست و شهید صدر رحمت الله می فرمایند که ظهور تصدیقی خطاب به داعی بعث و تحریک است. وقتی یک رئیسی مرئوسی را مورد خطاب قرار می دهد و مخاطب قرار می دهد و دستور می دهد به او؛ اگر بپرسید که چرا این خطاب را کردی؟ میگوید که چون می خواستم انجام دهد. پس این اعتبار به داعی بعث و تحریک می باشد. این گذشته از اینکه تمرکز حق الطاعه را انجام می دهد این اعتبار، برای تحریک مکلف آمده است. در این حالت اگر اعتبار به داعی بعث و تحریک باشد آنگاه نتیجه می گیریم که تکلیف (تکلیف به معنای اعتبار) مشروط به قدرت است. به جهت اینکه امری که متوجه انسان عاجز شود، هیچ باعث تحریک او نمیشود. اصلاً حرکتی ایجاد نمی کند و لغو می شود و خلاف حکمت است. مثلاً کسی که دست ندارد و ما به او بگوییم بستکتبال بازی کن. اگر بگویند که یک تیم بسکتبال است که شرایطش عالی است. انسانی که دست ندارد اصلاً تحریک نمی شود و حرکت نمی کند چون که میگوید که این به من چه کار دارد. پس ما میگوییم که هر تکلیفی مشروط به قدرت است که مکلف بتواند این تکلیف را انجام بدهد و فرقی هم ندارد که تکالیف الزامی باشد یا غیر الزامی.

و توضیح الحال فی ذلک أنّ مقام الثبوت للحکم یشتمل - كما تقدّم - علی ملاک و إرادة و اعتبار، و من الواضح أنّه لیس من الضروريّ أنّ یكون الملاك مشروطاً بالقدرة (بعدا خواهیم گفت که ضروری نیست که ملاک مشروط به قدرت باشد از آن طرف ممتنع هم نیست و ممکن است که به قدرت مشروط شود)، كما أنّ بالإمكان تعلّق إرادة المولى بأمر غیر مقدور، لأننا لا نريد بالإرادة إلّا الحبّ الناشئ من ذلك الملاك، و هو {هو به حب می خورد}

شهید صدر رحمت الله می گویند که حکم شرعی مدلول خطاب است^۸

مهما كان شديدا {آن حب هر چقدر هم که شدید باشد}، يمكن افتراض تعلّقه {ه به حب} بالمستحيل ذاتا فضلا عن الممتنع بالغير، و الاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار يعقل أيضا أن يتكفل جعل الوجوب على غير المقدور، لأنّ الاعتبار سهل المئونة، و ليس لغوا في

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۱۶

هذه الحالة {لغو نیست چون که صیغت تشریعیه ای و یک روش قانون گذاری است که قانون گذاران از این استفاده می کنند}، إذ قد يراد به مجرد الكشف بالصياغة التشريعية {روش تشریعی که عقلاء به آن عادت کرده اند} التي اعتادها العقلاء عن الملاك {متعلق به کشف صرفا دارد از ملاک و مبادی کشف می کند} و المبادئ، و لكن إذا لوحظ الجعل و الاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث و التحريك، فمن الواضح أنّ القدرة على موده {ه به تکلیف می خورد} قدرت بر مورد تکلیف {تعتبر شرطاً فيه {ه به اعتبار میخورد}، لأنّ داعی تحریک العاجز يستحيل أن ينقدح في نفس العاقل الملتفت. {یک وقتی یک نفر روی صندلی نشسته است و چیزی روی پایش انداخته است و به او می گوئیم که برو یک چیزی را بیاور. این شخص پا ندارد و ما ملتفت نیستیم و امر می کنیم. عاقل هستیم اما ملتفت نیستیم و گرنه به او خطاب نمی کردم}

و حيث إنّ الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعيّ هو الاعتبار بهذا الداعي، كما يقتضيه (ه به این می خورد که اعتبار به داعی بعث و تحریک باشد) الظهور التصديقيّ السياقيّ للخطاب، فلا بدّ من اختصاصه بحال القدرة، و يستحيل تعلّقه بغير المقدور.

و من هنا كان كلّ تكليف مشروطاً بالقدرة على متعلّقه {ه به تکلیف میخورد} یعنی متعلق آن تکلیف را باید بتوان انجام داد. وقتی که مولى می گوید صم خود این صیام متعلق تکلیف است و ما باید قدرت بر این صوم داشته باشم. مثلاً بتوانم روزه بگیرم و مریض نباشم. من باید بر این متعلق قدرت داشته باشم.} بدون فرق بین التكاليف الإلزامية و غيرها. و كما يشترط في التكليف الطلبی (الوجوب و الاستحباب) القدرة على الفعل، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الجزى (الحرمة و الكراهة) لأنّ الزجر عما لا يقدر المكلف على إيجاده، أو عن

الامتناع عنه، غیر معقول ایضا {کسی که لال است و حرف نمی تواند بزند اگر بهش بگویند بلند بلند صحبت نکنی ها که این امکان ندارد که این کار را انجام دهد. مثلا یا به کسی که پا ندارد بگویند که تند تند ندو. یا نشود ازش خودداری کند مثلا کسی که دارد از گرسنگی می میرد و اگر منع کنند از خوردن این نمی تواند این کار را انجام دهد.}.

گفتیم که قدرت شرط ضروری نیست و می تواند ملاک و اراده باشد در حالی که قدرت نباشد. اما اینکه گفتیم که شرط ضروری نیست، ممتنع هم نیست. یعنی ممکن است که امری از اول برای قادرین باشد. مثلا یک غذایی غذای خوبی است اما برای افراد سالم. مادر از اول توجه دارد که فلان عضو خانواده این غذا برای او مفید نیست و می داند که او بیمار است و از اول برای او درست نمی کند این غذا را و از اول هدف گذاری نکرده است برای این فرد و مصلحتی نکرده است از اول برای این شخص و اراده ای نکرده است.

اینجا ما یک قدرت شرعیه داریم و یک قدرت عقلیه. اگر مبادی الحکم {ملاک و اراده} مقید باشند و مختص باشند به حالت قدرت، یعنی از اول همان اول این امر و این متعلق تکلیف فقط برای قادرین مصلحت داشته باشد و اساسا نسبت به شخص عاجز هیچ مصلحتی نداشته باشد این قدرت شرعیه است. یعنی قدرتی که خود شارع هنگام تشریع لحاظ کرده است و در مقام جعل این قدرت را لحاظ کرده است در مقام ثبوت. به این میگویند قدرت شرعیه.

اما حالت دیگر این است که قدرت عقلیه باشد. اگر مبادی حکم مطلق باشند و سقوط و فعلیت داشته باشند به نحو مساوی، چه در حال قدرت و چه در حالت عجز، آنگاه قدرت عقلیه است. خود مصلحت حکم شمول نسبت به عاجز هم داشته است الا اینکه ما عقلا می فهمیم که عاجز توان انجام چنین کاری را نداشته است. البته بعدا یک معنای دیگری برای قدرت عقلیه و شرعیه ذکر می شود. در اینجا بحث ادانه مطرح نیست بلکه بحث این است که این قدرت در خود مصلحت و اراده لحاظ شده است یا نه؟ اگر در خود مصلحت و اراده لحاظ شده باشد اصلا برای شخص عاجز هیچ مصلحتی و فایده ای ندارد. اما اگر این قدرت در مصلحت لحاظ نشده باشد، بر او هم مصلحت دارد منتها او مانعی دارد که نمی تواند انجام دهد و اگر انجام نداد به او می گویند که حیف

شد که انجام ندادی {چون برایش مصلحت داشته است}. فرض شود حرمت گوشت خوک به خاطر امراضی باشد که دارد. شخصی که مضطر می شود به خوردن گوشت خوک اگر بخورد این امراض را دچار می شود و این نیست که از امراض ایمن شود. این کار مفسده دارد اما چیزی که هست این است که این فرد ناچار است. حال همه این حرف ها که گفته شد در مرحله تحلیل بود و باید دید که قدرت در نصوص چگونه است در مقام اثبات. آیا قدرت عقلیه برداشت می شود و قدرت شرعیه. ما که در نفس الامر نبوده ایم و دسترسی نداریم که بدانیم که خداوند چگونه جعل کرده است و باید خطابات را دید.

و هكذا نعرف، أنَّ القدرةَّ شرط ضروريٌّ في التكليف {اعتبار}، و لكنَّها ليست شرطاً ضرورياً في الملاك و المبادئ. و لكنَّ هذا لا يعني أنَّها لا تكون شرطاً {قدرت شرط ضروری و لازم در مبادی حکم نیست، ولی ممتنع هم نیست. یعنی مبادی این امکان را دارند که مشروط بشوند به قدرت}، فإنَّ مبادئ الحكم يمكن أن تكون ثابتة و فعلية في حال القدرة و العجز على السواء {مطلق باشند}، و يمكن أن تكون مختصة بحالة القدرة، و يكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضى و عدم الملاك رأساً {اساساً تکلیف نسبت به عاجز مصلحت ندارد}.

و في كلِّ حالة من هذا {به مورد اخیر که اساساً تکلیف نسبت به انسان عاجز مصلحت ندارد} القبيل يقال. إنَّ دخل القدرة في التكليف شرعيٌّ {یعنی شارع در هنگام ملاحظه ملاکات و اراده، قدرت را لحاظ کرده است و به این خاطر می گویند قدرت شرعی}. و قد تسمَّى القدرة حينئذ ب (القدرة الشرعية) بهذا الاعتبار تمييزاً لذلك عن حالات عدم دخل القدرة في الملاك، إذ يقال عندئذ:

إن دخل القدرة في التكليف عقليٌّ، و قد تسمَّى القدرة حينئذ ب (القدرة

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۱۷

العقلية).

امر و تکلیف به غیر مقدور به دو صورت قابل تصور است. یکی مباشرتا و مستقیما. مولى مستقیم امر کند به یک کار غیر مقدور مثل اینکه بگوید در آسان پرواز کن.

اما گاهی مشروط به یک امر مقدور امر می کنند. مثلا می گوید اگر رفتی بالای پشت بام آنگاه پرواز کن در آسمان که این جا غیر مباشر است.

و لا فرق فی استحالة التکلیف بغير المقدور، بین أن یكون التکلیف مطلقا من قبیل أن یقول الأمر لمأموره (طری فی السماء)، أو مقیدا بقید یرتبط بإرادة المکلف و اختیاره من قبیل {یعنی تحت اختیار او قرار دارد} أن یقول: (إن صعدت إلى السطح فطر إلى السماء)، فإنّ التکلیف فی کلتا الحالتین مستحیل.

از ابتدا گفتیم که استحاله تکلیف به غیر مقدور دو معنا برایش متصور است.

اگر این را به معنای صحت الادانه در نظر بگیریم؛ یعنی وجود قدرت شرط صحت ادانه هست و گر قدرت نبود، مواخذه معنا ندارد و عقابی نیست و محال است، این بهترین ثمره است. اما جایی که بگوییم که گذشته از بحث ادانه و مواخذه، قدرت شرط خود تکلیف هم هست، این چه ثمره ای دارد وقتی که مواخذه نمی شود به هر حال؟ این جا هم ثمره دارد و ثمره مربوط به این می شود که جایی که بحث می کنیم که قدرت شرط تکلیف است، بعد آن وقت ما قدرت عقلیه مطرح کنیم یا قدرت شرعیه؟ اگر قدرت عقلیه را مطرح کنیم، خطابی از جانب شارع آمده است و حالت اطلاق دارد؛ و این طور نیست که آیا ملاک و مصلحت مقید به قدرت هست؟ یا مقید نیست؟ و خلاصه این ملاک و مصلحت مطلق است و کاری به قادر و عاجز بودن ندارد و برای هر دو است. لذا شامل عاجزین هم می شود. چیزی که هست ما این را با عقل خودمان قید می زنیم؛ یعنی قدرت عقلیه {ملاک مطلق است}. عقل این را قید می زند و وقتی که عقل قید زد دیگر این خطاب شامل عاجزین نمی شود و فقط شامل حال افراد توانمند می شود و این اعتبار و خطاب فقط آن ها را در بر میگیرد.

اما اگر قدرت، قدرت شرعیه باشد و ما قدرت را شرعیه در نظر بگیریم، بعدش سراغ خطاب می رویم و می بینیم که خطاب که مطلق است و قیدی ندارد که ما از آن قید بتوانیم مقید شدن ملاک و مصلحت به قدرت را

استفاده بکنیم. وقتی این طور شد می گوییم قدرت فقط قدرت شرعیه مطرح است و نه عقلیه و این قدرت شرعیه هم یعنی این که باید ملاک مقید باشد به توانایی و قدرت؛ چنین قیدی هم که ما پیدا نکردیم و لذا در نتیجه این خطاب هم شامل عاجزین است و هم قادرین و لذا اگر این عاجز انجام نداد این یعنی مصلحتی را از دست داده است در نتیجه هر زمانی توانست باید قضای آن کار را به جا آورد تا آن مصلحت فوت شده را به جا آورد.

و الثمرة فی اشتراط القدرة فی صحّة الإدانة (المعنى الأول) واضحة {چون که می خواستیم بگوییم که ناتوان و عاجز مواخذه نمی شود}، و أمّا الثمرة فی اشتراط القدرة فی التكليف ذاته (المعنى الثانى) فقد يقال إنّها غير واضحة إذ ما دام العاجز غير مدان على أىّ حال، فلا يختلف الحال سواء افترضنا أنّ القدرة شرط فی التكليف أو نفينا ذلك و قلنا بأنّ التكليف يشمل العاجز، إذ لا أثر لذلك {ذلك به اشتراط قدرت در تکلیف می خورد} بعد افتراض عدم الإدانة، و لكنّ الصحيح وجود ثمره على الرغم من أنّ العاجز غير مدان على أىّ حال، و هى تتصل بملاك الحكم، إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعلياً فى حقّه {گاهی اوقات برای ما مفید هست که این فرد عاجز ملاک در حقیقت فعلی هست یا نیست} و قد فاتته {ه به عاجز می خورد و فاعل ملاک حکم است} بسبب العجز لکی يجب القضاء مثلاً، أو أنّ الملاك لا يشمل رأساً {یعنی قدرت شرعیه مطرح است} فلم يفته شيء ليجب القضاء، أى أن نعرف أنّ القدرة هل هى دخيلة فى الملاك أو لا {یعنی مهم این است که بدانیم که قدرت در ملاک دخیل هست یا نیست}، فإذا جاء الخطاب الشرعىّ مطلقاً و لم ينصّ فيه الشارع على قيد القدرة {اگر مثلاً مولى گفت صلّ و هیچ قیدی نیاورد که در این جا قدرت شرط هست یا نیست در این صورت ثمره روشن می شود} ظهرت الثمرة، لأننا إن قلنا باشتراط القدرة فى التكليف {اعتبار} ذاته كما تقدّم {اگر گفتیم قدرت در خود تکلیف هم شرط شده است}، كان حكم العقل بذلك {به چنین اشتراطی} بنفسه قرينه على تقييد إطلاق الخطاب {همین حکم عقلی می شود مقید اطلاق خطاب و فقط به قادرین متوجه می شود} یعنی مولا وقتی می گوید صل این یعنی اگر قدرت داشتی فصل که این اشتراط فقط در مرحله اعتبار است}، فكأنّه متوجّه إلى القادر خاصّة و غير شامل للعاجز، و فى هذه الحالة لا يمكن إثبات فعليّة الملاك فى حقّ العاجز {قبلاً گفتیم که خطاب مطابقتاً دلالت بر اعتبار دارد و التزاماً دلالت بر ملاک قبلاً

داشتیم که تبعیت دلالت التزامیه للمطابقیه و اگر مطابقی ساقط شد التزامیه هم ساقط می شود. وقتی دلالت مطابقیه خطاب شرعی بر اعتبار حکم آن حکم نسبت به عاجز ساقط شد، دلالت التزامیه خطاب بر وجود ملاک نسبت به عاجز هم ساقط می شود}، و آنه قد فاته الملاك لیجب علیه القضاء مثلا، لانه لا دلیل علی ذلك {ذلك به این می خورد که قد فاته الملاك باشد_دلیلی بر اینکه ملاک از دست او رفته باشد نداریم} نظرا إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ علی ثبوت الملاك بالدلالة اللتزامیّه، و بعد سقوط المدلول المطابقیّ

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۱۸

للخطاب، و تبعیّه الدلالة اللتزامیّه علی الملاك للدلالة المطابقیّه علی التکلیف {اعتبار}، لا یبقی دلیل علی ثبوت الملاك فی حقّ العاجز، و إنّ لم نقل باشتراط القدرة فی التکلیف {اگر قائل به اشتراط قدرت در تکلیف نبودیم_یعنی گفتیم که قدرت فقط در صحت ادانه اخذ شده است}، أخذنا بإطلاق الخطاب فی المدلول المطابقیّ و اللتزامیّ معا، و أثبتنا التکلیف و الملاك علی العاجز {نهایتا این مکلف عاجز است و ادانه نمی شود اما تکلیف در حق او ثابت است} و بذلك یثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك {و مثلا قضاء بر او واجب می گردد} و إنّ کان معذورا فی ذلك، إذ لا یدان العاجز علیّ أيّ حال.

{استاد گفتند که حدود چهار دقیقه از صوت در این قسمت حذف شود؛ من هم توضیحات مربوط به اینجا را حذف کردم}

{استاد فرمودند که اگر توضیحات بالا(که حذفشان کردم) را نفهمیدیم آن ها را از ذهن پاک کنیم و این تقریب را اخذ کنیم}: ما یک معنای اول داشتیم که قدرت شرط مواخذه است و اگر قدرت نباشد مواخذه نیست. این معنا را مفروغ عنه میگیریم و می گذاریم کنار.

به سراغ معنای دوم می رویم، در معنای دوم یا ما قدرت را شرط تکلیف می دانیم یا نمی دانیم. اگر ما قدرت را شرط تکلیف دانستیم {یعنی اعتبار را مشروط به قدرت می دانیم}. اگر چنین شد و اعتبار صادر شد و حکم جعل شد و به دست ما رسید و ما هم این اعتبار را مشروط به قدرت می دانیم. حالا من قدرت ندارم و اصلاً میگویم که اعتبار شامل حال من نمی شود. این یک حالت است.

اما یک وقت است که من اعتبار را مشروط به قدرت نمی دانم، یعنی معنای دوم از استحاله تکلیف به غیر مقدور را قبول ندارم. در این حالت حالا خطاب شرعی آمده است و من توان انجام ندارم و می دانم که مواخذه نمی شوم اما سوال این است که اگر توانایی پیدا کردم هم می توانم انجام ندهم؟ آیا مصلحت هم مشروط به قدرت بوده است یا نه؟ با این اطلاقی که وجود دارد ما مشروطیت مصلحت به قدرت را بر می داریم و میگوییم که مصلحت مشروط به قدرت نبوده است و لذا در حق غیر عاجز مصلحت وجود داشته است و عاجز وقتی که توان انجام این تکلیف را پیدا کرد باید این تکلیف را قضا کند چون که موضوع قضا فوت ملاک است و اینجا هم ملاک از مکلف فوت شده است.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۱۹

قاعده امکان التکلیف المشروط

جعل یعنی انشاء حکم و اعتباره

همین حکم وقتی که فعلی شد می شود مجعول.

مولی می خواهد یک حکمی را مثل وجوب حج را جعل کند و قیود و شروطی را هم برایش در نظر میگیرد و ما این ها را مثلاً خلاصه می کنیم در استطاعت. می گوید که حج واجب است اذا استطاع الانسان مالا سرويا و بدنیا. حال این حکم زمانی فعلیت پیدا می کند که چنین شخصی در خارج پیدا شد. یعنی انسان مکلفی که استطاعت هم دارد. جعلش قبلاً شده است اما الان مستطیع پیدا شده است. نکته ای که وجود دارد این است که وقتی مولی می خواست این حکم را جعل کند، جعل مولی متوقف بود بر لحاظ و تصور ذهنیه قیود و شروط

حکم. کافی بود که وقتی که می‌خواهد جعل حکم کند این قیود و شروط حکم را لحاظ کند اما برای اینکه این حکم مجعول شود این جا مجعول شدنش متوقف است بر تحقق خارجی قیود و شروط. ما در حالت جعل خدا بود و هیچکس نبود و کاری به موضوع خارجی ندارد. پس این وقتی که می‌خواسته است جعل کند فقط کافی بود که لحاظ کند و تصور کند {تصور را با قیاس انسان می‌گوییم و گر نه خدا که ذهن ندارد} و وقتی که خواست فعلیت پیدا کند تحقق خارجی مطرح می‌شد.

بعضی‌ها نتوانستند بین جعل و مجعول تفاوت بگذارند و گفتند که ما تکلیف مشروط نداریم. گفتند که این نافی حکومت الهی است. یعنی تکلیف نمی‌تواند متوقف بر قید باشد.

پاسخ این است که تکلیف در مقام فعلیت متوقف بر شروط است و در مقام جعل متوقف بر شروط نیست.

مرّ بنا أنّ مقام الثبوت للحکم يشتمل على عنصر يسمّى بالجعل والاعتبار، و في هذه المرحلة يجعل الحكم على نهج القضية الحقيقية {معمولا قضیه حقیقیه می‌باشد}، كما تقدّم، فيفترض المولى كلّ الخصوصيات و القيود التي يريد إناطة الحكم بها {به تعبیر میرزای نائینی بازگشت هر قضیه حقیقیه به یک قضیه شرطیه است}، و يجعل الحكم منوطا بها فيقول مثلا: إذا استطاع الإنسان ماليا {قید اول} و كان صحيح البدن {قید دوم} مخلى السرب {قید سوم} وجب عليه الحج.

و نحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئا قد تحقق بالفعل، و هو نفس الجعل الذي يعتبر في قوة قضیه شرطیه، شرطها القيود المفترضة، و جزاؤها ثبوت الحكم {کلی وجوب حج}، و لكن هناك شيء قد لا يكون متحققا فعلا، و إنما يتحقق إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح مخلى، و هو الوجوب على هذا أو ذاك {شخص وجوب حج} الذي يمثل فعلیه الجزاء في تلك القضية الشرطیه {باید گفت الحكم الفعلي مجعول است و نه فعلیت الحكم} مجعول همان حکم است که جعل شده است و حالا که قیودش هم خارجا آمده است فعلى هم شده است}، فإنّ فعلیه الجزاء في كلّ قضیه شرطیه تابعه لفعلیه الشرط، فما لم تتحقق تلك القيود لا يكون الوجوب فعلیّا، و يسمّى الوجوب الفعليّ بالمجعول.

و من هنا أمكن التمييز بين الجعل و المجعول، لأنّ الأوّل {جعل} موجود منذ البداية، و الثاني لا يوجد إلّا بعد تحقّق القيود خارجا، و القيود بالنسبة إلى

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ١، ص: ٣٢٠

المجعول بمثابة العلّة، و ليست {القيود} كذلك بالنسبة إلى الجعل، لأنّ الجعل متحقّق قبل وجودها خارجا، نعم الجعل يتقوّم بافتراض القيود و تصوّرها، إذ لو لم يتصوّر المولى الاستطاعة و الصحّة مثلا لما أمكنه أن يجعل تلك القضية الشرطيّة، و بذلك تعرف أن الجعل متقوّم بلحاظ القيود و تصوّرها ذهنا، و المجعول متقوّم بوجود القيود خارجا، و مترتب عليها {ها به قيود می خورد} مجعول مترتب است بر قيود {من قبيل ترتّب المعلول على علّته.

و على هذا الأساس نعرف أنّ الحكم المشروط ممكن، و نعى بالحكم المشروط: أن يكون تحقّق الحكم منوطا بتحقّق {فعليت} بعض القيود خارجا فلا وجود له قبلها، فقد عرفنا أنّ المجعول يمكن أن يكون مشروطا، سواء كان حكما تكليفيا كالوجوب و الحرمة، أو وضعيا كالملكیّة {مثلا بگوید اذا مات ابو الزيد يصير زيد مالكا} و الزوجیّة.

و بذلك يندفع ما قد يقال: من أنّ الحكم المشروط غير معقول، لأنّ الحكم فعل للمولى، و هذا الفعل يصدر و يتحقّق بمجرد أعمال المولى لحاكميته، فأی معنى للحكم المشروط؟ و وجه الاندفاع أنّ ما يتحقّق كذلك إنّما هو الجعل لا المجعول، و الحكم المشروط هو المجعول دائما.

منظور از حکم مشروط مجعول است و نه جعل.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ١، ص: ٣٢١

قاعدة تنوع القيود و أحكامها

یک مشکلی هست با این تیترا که شهید صدر رحمت الله آورده اند. گاهی اوقات برای نام گذاری باید نامی انتخاب شود و گرنه معنایی ندارد که تنوع قیود قاعده ای دارد. بلکه قیود متنوع هستند و اقسامی دارند و ما این را عقلا می فهمیم.

می خواهند بفرمایند که قیود انواع و اقسامی دارد و همه یکی نیست. ما در جلسه گذشته با جعل و مجعول آشنا شدیم.

انشاءً وجوب می شود جعل.

مجعول الحکم الفعلی است که وقتی که حکم قیودش می آید می شود مجعول.

حال اگر مولا فرمود "اذا زالت الشمس صل متطهرا" در این زمان جعل انجام می شود اما برای اینکه ما مجعول را به دست بیاوریم نیازمند این هستیم که زوال شمس اتفاق بیافتد و وجود مکلف هم مفروغ عنه می باشد. پس ما برای اینکه به مجعول برسیم باید منتظر زوال بشویم و وقتی که زوال شمس رخ داد مجعول حاصل شده است. این زوال شمس را اصطلاحاً بهش می گویند قید وجوب. یعنی قید و شرط فعلیت وجوب یا قید مجعول یا شرط مجعول. اما اگر به جعل مولی برگردیم مولی یک قید دیگر هم آورده بود که میگوید وقتی زوال خورشید رخ داد نماز بخاند با طهارت که این طهارت یک قید دیگری است غیر از زوال که این قید وجوب نیست و وقتی که اذان ظهر را میگویند، نماز ظهر بر ما وجوب فعلی پیدا می کند چه وضو داشته باشیم و چه نداشته باشیم و چه هر چیز دیگر و این ما هستیم که می رویم و وضو میگیریم و گرنه وجوب فعلی شده است. ما اینجا میگوییم که اگر این طهارت قید وجوب نیست و مجعول نیست پس چیست؟ می گوییم قید واجب است که واجب، متعلق الوجوب است که قید واجب مانند طهارت است به نسبت صلاه.

وقتی ما یک واجبی را مقید در نظر بگیریم و مشروط لحاظ کنیم عند التحلیل ما سه چیز داریم مثلاً همین صلاه مقید به طهارت:

پس الواجب المقید سه چیز است که :

۱_ ذات الفعل که صلاه باشد

۲_ خود قید که وضو باشد مثلاً {طهارت}

۳_ تقید {علاوه بر ذات فعل و قید، چیزی داریم به نام تقید. مثلاً تقید صلاه به طهاره.

فرض شود می خواهیم احکام درس بدهیم و می گوییم مثلاً کی بلد است نماز بخواند و ما یک نفر را می آوریم جلو که نماز بخواند و او می آید و نماز می خواند و از دیگران که می پرسیم او دارد چه کار می کند و میگویند که دارد نماز می خواند. او ظاهر صلاه و اصل خود صلاه را انجام می دهد هر چند که طهارت هم نداشته باشد و وضو نگرفته باشد. کسی هم که با وضو نماز بخواند، نماز خوانده است صلاه را انجام داده است. اما آیا این نماز بدون وضو هم همان نماز حصه المقبوله و المطلوبه است؟ خیر. این حصه مقبوله عند الله این نیست و خداوند یک قیدی برای واجب می گذارد و این تقید در واقع موجب تخصص می شود {یعنی حصه حصه شدن}. تقید یک حصه خاصی را ایجاد می کند و مطرح می کند. می گوید صلاه انواع و اقسام دارد {بی وضو، با وضو، رو به قبله، پشت به قبله و ...} آن صلاتی که منظور من هست صلاتی هست که با طهارت باشد و روبه قبله باشد مثلاً و از این قبیل.

حاجی سبزواری می فرمایند تقید جزء و قید خارجی. آن چیزی که مقدمه نماز است آیا وضو است یا نه؟ آیا حقیقتاً وضو مقدمه نماز است یا نیست؟ همه ما عادت کردیم که وضو مقدمه نماز است الا اینکه الان می خواهیم بگوییم این طور نیست؛ وضو مقدمه ذات الفعل نیست. بلکه وضو مقدمه و علت تقید است نه ذات الفعل. یعنی اگر این قید را حاصل نکنیم و وضو نگیریم تقید حاصل نمی شود و نه ذات الفعل. صلاه حاصل می شود اما الصلاه متطهراً حاصل نمی شود. این حصه خاصه حاصل نمیشود. وضو مقدمه نماز است اما با واسطه.

وضو، علت و مقدمه تقیّد است و نه مقدمه ذات الفعل {یعنی خود صلاه}. لذا می توان نماز خواند بدون وضو
ولکن حصه مطلوبه از صلاه، صلاه با وضو است؛ یعنی الصلاه المقیده بالوضوء.

قید وجوب و واجب معاً، بعضی قیود هم قید وجوب هستند و هم قید واجب مثل شهر رمضان.

آیا اساساً چیزی که بر ما واجب شده است ذات فعل است؟ نه، بلکه ذات فعل مقید به فلان قید بر ما واجب شده
است. واجب شرعی الحصة الخاصة من الصلاه است. اگر ما این را واجب در نظر گرفتیم آن وقت وضو مستقیماً
قید تقید است برای اینکه این تقید و این حصه خاصه شکل بگیرد باید وضو بیاید. در مجموع این وضو را مقدمه
تقید میگیرم.

انواع القيود: قسم سومش

اما عرض شد که نوع سوم همانند ماه مبارک رمضان این هم قید وجوب است و هم قید واجب. می گوییم اگر
ماه رمضان فرا نرسد، وجوب الصيام فعلیت پیدا نمی کند. آمدن ماه رمضان موجب می شود که فعلیت برای
وجوب صوم ایجاد شود. پس این قید مجعول است. از طرفی ماه رمضان قید واجب هم هست. یعنی الحصة الخاصة
من الصيام واجب و نه هر صیامی. این الحصة خاصه صیام مقید به ماه رمضان است. این روزه است که واجب
است و باید انجام شود. این همزمان شد قید وجوب و قید واجب.

تنوّع القيود:

حينما يقال: إذا زالت الشمس صلّ متطهراً، فالجعل يتحقّق بنفس هذا الإنشاء، و أمّا المجعول و هو وجوب الصلاة
فعلاً، فهو مشروط بالزوال، و مقید به. فلا وجوب {فعلي} قبل الزوال.

و نلاحظ قيدا آخر و هو الطهارة، و هذا القيد ليس قيدا للوجوب المجعول لوضوح أنّ الشمس إذا زالت و كان
الإنسان مُحَدَّثاً وجبت عليه الصلاة أيضاً، و إنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب، أي للواجب و هو الصلاة.

و معنی کون شیء قيدا للواجب: أنَّ المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصة خاصة منها لا بها {ها به نماز} كيفما اتفقت {مطلقا و هر جورى كه رخ داد} حيث إنَّ الصلاة تارة تقع مع الطهارة، و اخرى بدونها، فاختار الحصة الأولى و أمر بها. و حينما نحلل الحصة الأولى نجد أنَّها تشتمل على صلاة {ذات الفعل}، و على تقيّد بالطهارة، فالأمر بها {ها به حصه اولى مى خورد} أمر بالصلاة و بالتقيّد. و من هنا نعرف أنَّ معنى أخذ الشارع شيئا قيدا فى الواجب تخصيص {تخصيص به نوعى تخصيص هم هست} الواجب به {ه به قيد مى خورد} واجبى كه تخصيص داده شده است به اين قيد {و الأمر به {ه به واجب مى خورد} بما هو مقيد بذلك القيد.

و فى المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة، لا نجد أنَّ إحداهما علّة للأخرى أو جزء العلّة لها، و لكن حينما نلاحظ الطهارة مع

دروس فى علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى)، ج ۱، ص: ۳۲۲

تقيّد الصلاة بها {مى گوييم يك طهارت داريم و يك نماز قيد به طهارت داريم كه اين ها الان با هم ربط دارند اما اگر طهارت را جدا و نماز را جدا در نظر بگيريم اين ها ربطى به هم ندارند. مثلا اگر كسى وضو را براى يك تازه مسلمان مثلا انجام دهد و بعد جلويش نماز خوانديم او اصلا ربطى نمى بينيد. اما اگر به او گفتيم كه طهارت را بين و بعد اين صلاه را هم بين اما اين صلاه معمولى نيست بلكه اين صلاه مقيد به قيد طهارت است. يعنى اين نماز است كه مورد نظر مولى است كه او در اين حالت مى گويد كه اگر اينطور شد، طهارت مقدمه مى شود براى اين تقيّد}، نجد أنَّ الطهارة علّة لهذا التقيّد، إذ لولاها {طهارت} لما وجدت الصلاة مقيدة و مقترنة بالطهارة.

و من ذلك نستخلص، أنَّ أخذ الشارع قيدا فى الواجب يعنى أولًا:

تخصيص الواجب به، و ثانيا: أنَّ الأمر يتعلّق بذات الواجب و التقيّد بذلك القيد، و ثالثا: أنَّ نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلّة إلى المعلول، و ليس كذلك نسبته إلى ذات الواجب.

و قد يؤخذ شيء قيدا للوجوب و للواجب معا، كشهـر رمضان الذى هو قيد لوجوب الصيام، فلا وجوب للصيام بدون رمضان، و هو أيضا قيد للصيام الواجب، بمعنى أن الصوم المأمور به هو الحصّة الواقعة فى ذلك الشهر خاصّة، و بموجب كون الشهر قيدا للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد {قيد وجوب}، و بموجب كونه قيدا للواجب يكون الوجوب متعلّقا بالمقيّد به {وجوب تعلق گرفته است به روزه مقيد به ماه رمضان و نه هر روزه اى}، أى أن الأمر متعلّق بذات الصوم و بتقيّد هـ به صوم مى خورد} بأن يكون فى شهر رمضان.

أحكام القيود المتنوّعة:

می خواهیم بررسی کنیم وظیفه مکلف در قبال قیود. آیا مکلف وظیفه اش هست که برود قیود را تحصیل کند یا نه؟ می گوییم که از این جهت قیود به دو دسته تقسیم می شوند. حصولی و تحصیلی.

حصولی قیودی است که مکلف وظیفه ندارد که برود و آن ها را به دست بیاورد. خودش اگر خود به خود حاصل شد، آنگاه مکلف آن وجوب برش فعلی می شود. مثال مشهورش استطاعت برای حج است. اگر استطاعت حاصل شد وجوب بر او حاصل می شود. زوال شمس حصولی است. (مثال برای حصولی و تحصیلی) ما یک دیدگاه این است که ظهور امام زمان عـج الله تعالی فرجه الشریف تحصیلی است که ما باید تلاش کنیم تا ظهور جلو بیافتد. اما هر چه که هست مشیت الهی به دست ما نیست و از طرفی ظهور جنبه حصولی دارد. لذا کسانی که شتاب زده عمل می کنند می گویند هـلک المستاجلون.

خلاصه حصولی قیدی است که خودش باید بیاید اعم از اینکه در اختیار ما باشد مثل استطاعت حج یا نباشد مثل زوال شمس.

اگر آمد وجوب فعلی می شود.

اما تحصیلی آن جایی است که ما باید برویم و آن را به دست بیاوریم. موظفیم آن را تحصیل بکنیم. مثل وضو برای نماز. وقتی که زوال رخ داد ما موظفیم که وضو بگیریم. یا مثل سفر نسبت به حج که اگر حج فعلی شد بر

من با استطاعت باید راه بیافتم و به حج بروم. پس قید حصولی مثل قید وجوب و قید تحصیلی می شود قید و اجب و یک چیز دیگری هم داشتیم که قید و اجب و وجوب معاً که این در دسته حصولی ها قرار میگیرد چون که قید وجوب هم هست.

لا شكّ فی أنّ الواجبات تشتمل علی نوعین من القيود:

أحدهما: قيود يلزم علی المكلف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يحصلها لاعتبر عاصيا للأمر بذلك الواجب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

و الآخر: القيود التي لا يلزم علی المكلف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يأت بها المكلف و بالتالي لم يأت بالواجب لا يعتبر عاصيا، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

و القضية التي نببحثها هي محاولة التعرف علی الفرق بين هذين النوعين من القيود، و ما هو الضابط فی كون القيد ممّا يلزم تحصيله أو لا؟

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۲۳

و الصحيح أنّ الضابط فی ذلك أنّ كلّ ما كان قيدا لنفس الوجوب، فلا يجب تحصيله، و لا يكون المكلف مسئولا عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب، لأنّه ما لم يوجد القيد لا وجود للوجوب {تا قیدی نباشد وجودی برای آن وجوب نیست و وقتی که این وجوب هم نباشد مقدمه اش هم واجب نیست} {چون که وجوب هنوز نیامده است و هنوز فعلیت پیدا نکرده است که بخواهد مقدمه اش را به گردن ما بیاورد}، كما تقدّم.

و كلّما كان القيد قيدا لمتعلّق الوجوب- أي للواجب- فهذا یعنی أنّ الوجوب قد تعلّق بالمقيّد كما تقدّم {معنايش این است که وجوب تعلق نگرفته است به ذات الفعل بلکه تعلق گرفته است به ذات الفعل مقید به این قید}، أي بذات الواجب و بالتقيّد بالقيد المذكور، و حينئذ يلاحظ هذا القيد فإن كان قيدا فی نفس الوقت للوجوب أيضا {یعنی قید وجوب و واجب با هم باشد}، لم يكن المكلف مسئولا عقلا {چون که وجوب مقدمه واجب

خودش یک بحث عقلی است} من قبل ذلك الوجوب عن إيجاد {ه به قید می خورد}، و إنما هو مسئول متى ما وجد القيد {قید وجوب} عن إيجاد ذات الواجب و إيجاد تقيده بذلك القيد {وقتی که ماه رمضان رویت شد الآن، هم قید وجوب است}، (روزه بر من وجوب فعلی پیدا کرده است) و هم، قید واجب است. یعنی من روزه ای که برم واجب شده است را باید همین الان یعنی در ظرف ماه رمضان باید انجام دهم}، و إن لم يكن القيد قيدا للوجوب، بل كان قيدا للواجب، فهذا يعني أن الوجوب فعلی حتى لو لم يوجد هذا القيد، و إذا كان الوجوب فعليا فالمكلف مسئول عن امتثاله و الإتيان بمتعلقه {ه به وجوب می خورد} - و هو المقيّد - و كان عليه {ه به مكلف می خورد} حينئذ عقلا أن يوفّر القيد لكي يوجد المقيّد الواجب.

و نستخلص من ذلك:

أولاً: أنه كلما كان القيد قيدا للوجوب فقط فلا يكون المكلف مسئولا عن إيجاد القيد.

و ثانيا: أنه كلما كان القيد قيدا للواجب فقط، فالمكلف مسئول عن إيجاد القيد.

و ثالثاً: أنه كلما كان القيد قيدا للوجوب و للواجب معا، فالمكلف غير مسئول عن إيجاد القيد، و لكنّه مسئول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجودا. {يعني روزه را همان زمان ماه رمضان بگیرد و عقب نیاندازد.}

و إذا ضمنا إلى هذه النتائج ما تقدّم من أنه لا إدانة بدون قدرة،

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ١، ص: ٣٢٤

و أنّ القدرة شرط في التكليف، نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة: إنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لا بدّ أن تكون اختياريّة و مقدوره للمكلف، لأنّ المكلف مسئول عن توفيرها، كما عرفنا آنفا، و لا مسئوليّة و لا تكليف إلّا بالمقدور، فلا بدّ إذن أن تكون مقدوره، و هذا خلافا لقيود الوجوب، فإنّها قد تكون مقدوره كالاستطاعة، و قد لا تكون كزوال الشمس، لأنّ المكلف غير مسئول عن إيجادها.

دو نکته در مورد بحث جلسه قبل:

در قید وجوب آنچه که مهم است، حدوث قید قبل از عمل (واجب) است. این تقدم هم رتبی است.

پس چیزی که مهم است حدوث قید در قید وجوب است.

اما در شرط و قید واجب بقا و استمرار قید در حین وقوع عمل و مقترن با عمل است. و حدوث و زوال آن پیش از اتمام عمل فایده ندارد.

مثال: استطاعت قید وجوب است. وقتی استطاعت می آید وجوب حج می آید. این حدوثش مهم است. وقتی مستطیع شدی حج بر شما واجب شده است. شما الان حج را انجام نمی دهی و بعد از چند وقت از استطاعت می افتی. حج از گردن شما ساقط نمی شود و به هر راهی باید این حج را انجام بدهی.

پس استمرار استطاعت لازم نیست بلکه همین که حادث شد دیگر کار تمام است.

نکته دوم:

اگر ما یک قیدی از قیود واجب را یافتیم (ما گفتیم که قید واجب تحصیلی است و اختیاری_اختیاری یعنی اینکه انسان قدرت کسبش را داشته باشد و اختیار نه به این معنا که اگر دوست داشت به دستش بیاورد.) و این باید مقدور باشد. حال ما یک قیدی می بینیم که قید واجب است اما غیر اختیاری و غیر مقدور است و ما از همینجا کشف می کنیم که این هم قید واجب است و هم قید وجوب. این از قبیل قید الوجوب والواجب معا. چون اگر قید واجب به تنهایی بود باید اختیاری می بود.

مثال دیگر برای قید واجب و وجوب معا: شهر رمضان از طرفی حدوثش مهم است (رویت هلال) تا این هلال رویت نشود وجوب روزه نمی آید. از طرفی بقاء و استمرار این قید مهم است چون روزه رمضان فقط در ظرف

رمضان مهم است. از طرفی حدویش مهم است و از طرفی بقائش پس قید وجوب و واجب با هم می باشد. حدویش مهم است چون موجب فعلیت یافتن وجوب می شود و بقاء مقترن با عمل هم مهم است چون روزه واجب رمضان فقط باید در ظرف رمضان انجام شود. مثل بحث صلاه که تا وقتی می شود نماز خواند که طهارت باقی است.

قیود الواجب علی قسمین:

اگر خود دین قید واجب طهارت را مثلا نگفته بود ما این قید را نمی فهمیدیم. این قیودی که خود شریعت بیان کرده است را قید شرعی می گوییم. لکن علاوه بر این قیود ما یک سری قیودی داریم که شریعت بیان نکرده است اما شرایط تکوینی عالم چنین قیودی را به ما تحمیل میکند و ما راهی به جز این نداریم. به طور مثال در مورد حج کسی که نمی تواند پیاده برود، این شخص باید وسیله نقلیه تهیه کند و از راه زمینی مثلا مانع ایجاد می شود (مثلا در یک شرایط خاصی این طور شده است) و حتما باید با هواپیما برود چون این آدم قدرت پیاده روی ندارد. حال آیا شارع مقدس به ما امر کرد وقتی می خواهید به حج بروید باید وسیله نقلیه تهیه کنید؟ خیر چنین چیزی در شریعت نیامده است اما نظام تکوین این را به من تحمیل کرد. ما به این تیپ مقدمات که شریعت بیان کرده است اما تکوینا لازم است، مقدمات عقلیه می گوییم و همچنان که ما وظایفی که نسبت به مقدمات شرعی داشتیم نسبت به این ها هم داریم. در مقدمات شرعی مثل طهارت می گفتیم اگر فقط قید واجب باشد این تحصیلی است اما اگر علاوه بر قید واجب، قید وجوب هم باشد، این حصولی است. حال در اینجا نیز می گوییم اگر این قیود عقلیه واجب اگر فقط قید واجب باشد این تحصیلی است اما اگر علاوه بر قید واجب وجوب هم باشد این می شود حصولی.

شرعیه مثل وضو و عقلیه مثل سفر برای حج.

عرفنا حتّی الآن من قيود الواجب القيد الذي يأخذه الشارع قيّدا، فيحصّص به الواجب و يأمر بالحصّة الخاصّة كالطهارة، و تسمّى هذه بالقيود أو المقدمات الشرعيّة. و هناك قيود و مقدمات تكوينيّة يفرضها الواقع {واقع اين قيود را بر عهده ما ميگذارد بدون جعل مولى} بدون جعل من قبل المولى، و ذلك من قبيل إيجاد واسطة نقل {وسيله نقليه}، فإنّها مقدّمة تكوينيّة {تكوينيّه يعنى خارجا} للسفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشى على قدميه (نسبت به كسى كه نمى تواند روى پاى خودش پياده روى كند)، فإذا وجب السفر كان توفير واسطة النقل مقدّمة للواجب حتّی بدون أن يشير إليها المولى أو يحصّص الواجب بها، و تسمّى بالمقدّمة العقلية.

و المقدمات العقلية للواجب من ناحية مسئولية المكلف تجاهها كالقيود الشرعية، فإن أخذت المقدّمة العقلية للواجب قيّدا للوجوب {ايضا} لم يكن المكلف مسئولا عن توفيرها {ها به اين قيد مى خورد كه هم قيد وجوب است و هم واجب} {چون كه قيود وجوب تا زمانى كه نياند واجب بر عهده ما نيست}، و إلّا {ان لا يعنى اينكه اگر قيد وجوب هم نباشد بلكه فقط قيد واجب باشد} كان مسئولا عقلا عن ذلك {ذلك به ايجاد اين قيد واجب مى خورد}، بسبب كونه ملزما بامثال الأمر الشرعى الذى لا يتمّ بدون إيجادها {ها به مقدمه عقليه مى خورد}. و المسئولية تجاه قيود الواجب سواء كانت شرعية أو عقلية، إنّما تبدأ (فقط و فقط آغاز مى شود) بعد أن يوجد الوجوب المجعول و يصبح فعليا بفعليّة كلّ القيود المأخوذة فيه {ه به وجوب مى خورد}، فالمسئولية تجاه الطهارة و الوضوء مثلا، تبدأ من قبل وجوب صلاة

دروس فى علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى)، ج ۱، ص: ۳۲۵

الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعليا بتحقيق شرطه و هو الزوال، و أمّا قبل الزوال فلا مسئولية تجاه قيود الواجب، إذ لا وجوب لكى يكون الإنسان ملزما عقلا بامثاله {ه به واجب مى خورد}، و توفير كلّ ما له دخل فى ذلك {كل آنچه كه قيد است در واجب كه همان قيود واجب باشد}.

المسئولية قبل الوجوب:

وضو مقدمه واجب است و تا وجوب نماز ظهر نیاید دیگر وضو واجب نیست. پس تا اذان ظهر نگویند وضوی نماز ظهر واجب نشده است.

من می دانم که اگر ظهر بشود آب قطع می شود و یا اینکه کسی اسیر در یک سلولی باشد و در این ساعت برای هواخوری بیرون می آورند و بیرون هم آب هست و وقت نماز در سلول آب نیست.

آیا الان موظفم که وضو بگیرم و این را نگه دارم؟ چون مطمئن هستم که ظهر نه آب دارم و خاک برای تیمم. پاسخ این است که هنوز وجوب نیامده است و موظف نیست چون هنوز وجوب نماز ظهر فعلیت پیدا نکرده است و هنوز وظیفه ای در قبال مقدمات نماز ظهر ندارد.

فقهایی ما با این مسئله مواجه شدند و دیدند که در این مسئله گاهی رخ می دهد که به خاک هم دسترسی ندارد و این نادرا رخ می دهد و معمولاً می شود فراهم کرد اما ممکن است که این حالت پیش بیاید. لکن برخی از واجبات هستند که ما اگر مقدمات را پیش از فعلیت آن ها اتیان انجام ندهیم همواره آن واجب قابل انجام نیست. مثل حج مثلاً.

مثال دیگر: فرض کنیم که انسان جنب در ماه رمضان باید غسل جنابت را پیش از اذان صبح انجام دهد. آیا پیش از اذان حکم وجوب روزه بر او فعلیت دارد؟ خیر. اما فقها می گویند که باید غسل را باید قبل از اذان انجام بدهد. پس چرا این موظف است به انجام این کار؟ به این مقدمات مقدمات موقوفه می گویند.

إذا كان للواجب مقدّمه عقلية أو شرعية، و كان وجوبه منوطاً بزمان معين (مثل نماز ظهر که منوط به زوال است)، و افترضنا أنّ تلك المقدّمه من المتعذر على المكلف إيجادها في ذلك الزمان (یعنی که ناتوان است

مكلف ايجادش در آن زمان)، و لكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك (ساعت دوازده مثلا نمی تواند وضو بگیرد که اذان است اما ساعت ده می تواند وضو بگیرد)، فهل يكون المكلف مسئولا عقلا عن توفيرها أو لا؟.

و مثال ذلك: أن يعلم المكلف بأنه لن يتمكن من الوضوء و التيمم عند الزوال لانعدام الماء و التراب، و لكنه يتمكن منه قبل الزوال، فهل يجب عليه أن يتوضأ قبل الزوال أو لا؟.

و الجواب: أن مقتضى القاعدة هو عدم كونه مسئولا عن ذلك، إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة لكي يكون مسئولا من ناحيته عن توفير المقدمات للصلاة، و إذا ترك المقدمة قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال ليبتلى بمخالفته، لأنه سوف يصبح عند الزوال عاجزا عن الإتيان بالواجب (يعنى واجب با قيود و شرايط و نه ذات واجب) (فرض كنيم که واجب فقط نماز با طهارت باشد و اين فرد بگويد که من اين نماز با طهارت را نمی توانم انجام بدهم چون از اتيان اين قيد طهارت عاجز است)، و کلّ تكليف مشروط بالقدرة، فلا ضير عليه (اشكالي بر مكلف بار نیست) في ترك إيجاد المقدمة قبل الزوال، و كلّ مقدّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة (هر مقدمه ای که اینطور باشد که واجب از بین میرود در صورتی که پیشتر (قبل از زمان وجوب) آن مقدمه را انجام نداده باشید، مقدمه مفوته نامیده می شود) إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب، تسمى بالمقدّمة المفوتة. و بهذا صحّ أن القاعدة تقتضى عدم كون المكلف مسئولا عن المقدمات المفوتة.

و لكن قد يتفق أحيانا أن يكون للواجب دائما مقدّمة مفوتة، على نحو لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل الوقت لعجز عن الواجب في حينه.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ١، ص: ٣٢٦

و مثال ذلك: الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد و الراحلة، فإنّ الواجب منوط بظهور اليوم التاسع من ذی الحجة، و لكن لو لم يسافر المكلف قبل هذا الوقت، لما أدرك الواجب في حينه، و في مثل ذلك لا شكّ فقهيّا في أنّ المكلف مسئول عن إيجاد المقدّمة المفوتة قبل الوقت، و قد وقع البحث أصوليّاً في تفسير ذلك و

تکلیفه، و آنه کیف یكون المكلف مسئولا عن توفير المقدمات لامثال وجوب غير موجود بعد، و ستأتی بعض المحاولات فی تفسیر ذلك فی حلقه مقبله

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۲۷

القيود المتأخّرة زمانا عن المقيّد(شرط متأخر)

قید تقسیم می شود به قید وجوب و قید واجب؛ در اینجا ما می خواهیم زمان این قید را مورد توجه قرار دهیم که چه رابطه ای میان زمان قید و خود مقید وجود دارد.

شرط مقدم،مقارن و موخر.

نکته این است که قید و شرط،طبیعی ترین نسبتی که می تواند داشته باشد با مقید و مشروط این است که بر آن مقدم باشد چون این قید همانند علت است برای مقید خودش. تا قید نیاید مقید نمی آید و علت همیشه تقدم دارد بر معلول.

شرط تقدم دارد بر مشروط و این طبیعی به نظر می رسد. و اگر بخواهیم تقدم را به عنوان تقدم رتبی در نظر بگیریم و فقط زمان را لحاظ کنیم در این صورت تقارن هم قابل فهم است.

تقدم زمانی و تقارن زمانی قابل فهم است اما سوال پیش می آید که آیا این قابل پذیرش است که شرط تأخر زمانی داشته باشد؟

مثال :شرط صحت حکم روزه روز شنبه این است که در شب یک شنبه، خانمی که استحاضه کثیره داشته است غسل بکند.

مثال دیگر در بیع فضولی است که شرط صحت عقد اجازه مالک است که بعد از بیع انجام شده است.

شرط متأخر نسبت به واجب: قبلاً گفته شد که وضو قید تقید صلاه به طهارت است و نه ذات العمل. در این صورت روزه زن مستحاضه ذات العمل است و این غسلی که می خواهد انجام بدهد مقدمه ذات العمل (نفس روزه) نیست. این غسل در واقع قید تقید روزه است به طهارت. این غسل قیدی است که مقدمه می شود برای آن تخصیص و تخصیصی که ایجاد شده است.^۹ از بین حصه های روزه، روزه ای که بعدش غسل انجام می شود مد نظر است و این روزه مقید به طهارت به غسل بعدش منظور است.

شرط متأخر حکم: توجیه این قضیه به این شکل است که ما یک جعل داریم و یک مجعول. اصل حکم با جعل می آید مثل وجوب. یعنی اینی که شارع مقدس می فرماید: جعلت وجوباً این دیگر تمام است و وجوب آمد و مجعولی که می گوییم، یک چیز انتزاعی است و صرف فرض کردن است و وجود خارجی ندارد. هر وقت قیود آن جعلی که مولا انجام داده بود تحقق خارجی پیدا کرد می گوییم مجعول شد و حکم فعلیت پیدا کرد و این صرف یک فرض است و وجود حقیقی خارجی ندارد.

حال ما یک صرف فرض را منوط به یک قید متأخری بکنیم ایرادی ندارد.

القید تارةً يكون قيدا للحكم المجعول، و اخرى يكون قيدا للواجب الذي تعلق به الحكم كما تقدّم. و الغالب في القيود- في كلتا الحالتين- أن يكون المقيّد موجوداً حال وجود القيد (قيد مقارن) أو بعده (قيد متقدم)، فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة (استقبال قبله قيد واجب است و این لازم است موجود باشد در حال صلاه که میشود قید مقارن)، و الوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده (وضو قید متقدم است و باید نماز بعد از آن

تخصیص تقریباً همان تقسیم بندی است^۹

واقع بشود)، و یسمی الأول بالشرط المقارن، و الثانی بالشرط المتقدم، و لكن قد يدعى أحيانا شرط للحكم أو للواجب، و يكون متأخرا زمانا عن ذلك الحكم أو الواجب.

و مثاله: (مثال برای شرط متعلق حکم شرط واجب) ما يقال من أن غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صحة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب، و لكنه متأخر عنه زمانا.

و مثال آخر: (شرط حکم) ما يقال من أن عقد الفضولي (بنا بر کشف) ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة بعده، فهذا شرط للحكم (حکم صحت عقد البتة حکمش وضعی است)، و لكنه متأخر عنه زمانا.

و قد وقع البحث أصوليا في إمكان ذلك و استحالته، إذ قد يقال بالاستحالة لأن الشرط بالنسبة إلى المشروط بمثابة العلة بالنسبة إلى المعلول، و لا يعقل أن تكون العلة متأخرة زمانا عن معلولها. و قد يقال

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۲۸

بالإمكان، و يردّ على هذا البرهان (ردی اقامه می شود بر این برهان {که قيد متاخر محال باشد})، شماره یک: أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للواجب، فبأن القيود الشرعية للواجب لا يتوقف عليها وجود ذات الواجب، و إنما تنشأ قيديتها من تخصيص المولى للطبيعة بحصة عن طريق تقييدها بقيد (فقط ناشی می شود قيدیت این قيود از تخصيص مولا نسبت به طبيعت)^{۱۰}، فكما يمكن أن يكون القيد المحصص مقارنا أو متقدما يمكن أن يكون متأخرا، و شماره دو: أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب، فبأن قيود الوجوب كلها قيود للحكم المجعول لا للجعل كما تقدم، لوضوح أن الجعل ثابت قبل وجودها^{۱۱}، و المجعول وجوده مجرد افتراض (وقتی که آن جعل قيودش در خارج محقق شد ما اسمی برایش می گذاریم به نام مجعول و این مجعول یک چیز خارجی نیست)، و ليس وجودا حقيقيا خارجيا، فلا محذور في إناطته بأمر متأخر

مثلا طبيعت صلاتي که طبيعت صلاتي اعم است از ن ماز با طهارت و صلاه بدون طهارت و مولا می آید تخصيص می کند^{۱۰}

ها می خورد به قيود^{۱۱}

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۲۹

زمان الوجوب و الواجب

وقتی که زمان وجوب و واجب را با هم در نظر بگیریم سه حالت پیش می آید.

اول تساوی

اول این هست که زمان وجوب و واجب دقیقا منطبق بر هم باشند. زمان فعلیت یافتن وجوب نماز ظهر بعد از زوال است و زمان انجام واجب هم (خود نماز ظهر) هم بعد از زوال است و انتهایشان هم با هم است. این زمان امتداد دارد تا به اندازه چهار رکعت مانده به غروب.

آیا تساوی میان زمان وجوب و واجب ممکن است؟ ممکن است و وقوع غالبی هم دارد.

دوم تباین

حالت دوم تباین است. یعنی اینکه زمان وجوب کاملا پیش از زمان واجب باشد. یعنی زمان وجوب آغاز شود و برود جلو و به پایان برسد و وقتی تمام شد تازه زمان واجب شروع بشود. این مستحیل است. به این جهت که زمانی که وجوب فعلیت دارد در این لحظه می گوید برو واجب را اتیان کن و بعد که وجوب رفت مکلف می رود که اتیان کند. بعد از این زمان وجوب، دیگر نمی شود. این مثل زنگ تلفن می ماند که تا زنگ می زند باید گوشی را جواب داد و بعدش فایده ندارد. فعلیت وجوب وقتی که مطرح می شود این یعنی تحریک عبد. پس این محال است.

سوم عموم و خصوص مطلق

اما سومین حالت که رابطه زمان واجب و وجوب عموم و خصوص مطلق باشد. زمان وجوب شروع شود و مدتی بگذرد (هر چقدر که باشد این زمان) بعد از یک جایی به بعد زمان واجب هم آغاز شود

و بعد با هم پیش بروند. مهم تقدم زمانی است و مقدارش مهم نیست اصلاً. عرف بگوید تقدم زمانی رخ داد. واجب معلق در این قسم سوم مطرح است.

در این جا چند قول وجود دارد.

۱_ قول به واجب معلق: اگر قائل به واجب معلق شدیم خروجی این خواهد بود که این قسم (قسم عموم خصوص مطلق) هم ممکن است و هم واقع. مثل جناب صاحب فصول.

۲_ قول به این که بگوییم زمان واجب قید وجوب هم هست (نظر شهید صدر رحمت الله). زمان در اختیار و کنترل ما نیست. مثلاً فردا را نمی شود آورد به امروز. به محض اینکه این را گفتیم پس زمان واجب نمی تواند فقط قید واجب باشد بلکه باید قید وجوب هم باشد. اگر این طور قائل شدیم این از دو حال خارج نیست.

حالت اول: به استحاله شرط متاخر قائل هستیم.

حالت دوم: به امکان شرط متاخر قائل هستیم.

مثلاً در مثال حج بگوییم که وجوب از زمان استطاعت می آید و رسیدن نهم ذی الحجه شرط متأخر این وجوب است چون که گفتیم زمان چیزی است که در اختیار ما نیست و علاوه بر واجب قید وجوب هم هست. حال باید دید که قائل به کدام حالت هستیم. استحاله شرط متاخر یا امکان آن.

لکلّ من الوجوب - أي الحكم المجعول - و الواجب زمان، و الزمانان متطابقان عادة (حالت اول_ تساوی)، فوجوب صلاة الفجر مثلاً زمانه الفترة الممتدة بين الطلوعين، و هذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب، و يستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدماً على زمان الواجب (حالت دوم_ متباین)، لأنّ هذا معناه أنّه في هذا الظرف الذي يترقّب فيه صدور الواجب لا وجوب، فلا محرّك للمكلف إلى الإتيان بالواجب، و هذا واضح. و لكن وقع

البحث(حالت سوم_عموم و خصوص مطلق) فی آنّه، هل بالإمكان أن تتقدّم بدايةً زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره و امتداده و تعاصره بقاء مع الواجب؟.

و مثال ذلك: الوقوف بعرفات فإنّه واجب على المستطيع، و زمان الواجب هو يوم عرفه من الظهر إلى الغروب، و أمّا زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلف التي قد تسبق يوم عرفه بفترة طويلة، و يستمرّ الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفه الذي هو زمان الواجب.

و قد ذهب جماعة من الأصوليين إلى أنّ هذا معقول(شيخ محمد حسين اصفهاني رحمت الله عليه_صاحب فصول)، و سمّوا كلّ

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۰

واجب تتقدّم بدايةً زمان وجوبه على زمان الواجب بالواجب المعلق، و حاولوا عن هذا الطريق أن يفسّروا ما سبق من مسئولیّة المكلف تجاه المقدمات المفوّتة(وقتی می گویند واجب معلق به ذهن می آید که این در مقابل واجب منجز قرار می گیرد. از طرفی واجب مشروط هم در مقابل واجب منجز قرار می گیرد پس به ذهن خطور می شود که یک این همانی میان واجب مشروط و واجب معلق برقرار است. اما این طور نیست. واجب معلق چیزی غیر واجب مشروط است_توضیح بیشتر در حلقه ثالثه ان شاءالله_نظریه واجب معلق اشکال مقدمات مفوته را حل میکند_این نظریه می گوید که درست است که واجب زمانش مثلاً از ظهر روز عرفه است تا غروب. و شما می گوید که هنوز واجب نیامده است من چطور عقلاً موظف باشم که به این که مقدمه واجب را اتیان کنم. اما توجه نمی کنیم که وجوبش از چند ما پیش بوده است و چون وجوبش فعلیت پیدا کرده بوده است همان وجوب کافی است برای اینکه ما را حرکت بدهد برای مقدمات. و این قوه و نیروی محرکه که ما را به دنبال مقدمات می فرستد همان وجوب فعلی است که از چند ماه قبل آمده است و می گوید مثلاً فلان روز باید واجب را انجام بدهی ها. مثلاً از چند ماه قبل به من می گوید که روز عرفات باید فلان کار را انجام بدهی و باید مثلاً بلیط بگیری و بروی ها و ...)، و ذلك لأنّ الإشکال فی هذه المسئولیّة کان یبتنی علی افتراض

أنّ الوجوب لا يحدث إلّا في ظرف إيقاع (امثال و اتیان) الواجب، فإذا افترضنا أنّ الوجوب غير مشروط بزمان الواجب، بل يحدث قبله و يصبح فعلياً بالاستطاعة، فمن الطبيعيّ أن يكون المكلف مسئولا عن المقدمات المفوتة قبل مجيء يوم عرفه، لأنّ الوجوب فعلي (وجوب فعلي است و هي مثلا صدا می زند و تحریک می کند)، و هو يستدعي عقلا التهيؤ (آماده بشود) لامثاله.

و (دیدگاه دوم در این باب_ شهید صدر رحمت الله عليه) الصحيح أنّ زمان الواجب يجب أن يكون قيداً للوجوب، و لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط، لأنّه أمر غير اختياريّ، و قد تقدّم أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختياريّة، فبهذا نبرهن على أنّه قيد للوجوب و حينئذ فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخّر للحكم (يعني نمی تواند شرط، متأخر از مشروط باشد_ شرط، زمان واجب است و مشروط، وجوب است؛ چون گفتیم که زمان واجب قيد وجوب هم هست)، (اگر قائل شدیم به استحاله شرط متأخر، نتیجه این است که این قسم_ یعنی واجب معلق، مستحيل است_ دیگر نمی شود گفت که وجوب و قوف روز عرفه از چند ماه قبل واجب شده است و این وجوب از همان روز عرفه فعلي شده است و نه قبلش و نه با استطاعت) ثبت أنّ الوجوب ما دام مشروطاً بزمان الواجب، فلا بدّ أن يكون حادثاً بحدوثه لا سابقاً عليه، لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخّر (چون قائل به استحاله شرط متأخر هستیم)، و بهذا يتبرهن أنّ الواجب المعلق مستحيل. و إن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر جاز (منظور جواز عقلي است_ یعنی ممکن است) أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخراً للوجوب، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان:

أحدهما: مقارنة يحدث الوجوب بحدوثه، و هو الاستطاعة.

و الآخر: متأخّر يسبقه الوجوب و هو مجيء يوم عرفه على المكلف المستطيع و هو حيّ، فكلّ من استطاع في شهر شعبان مثلاً، و كان ممّن سيجيء عليه يوم عرفه و هو حيّ فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان، و بذلك يصبح مسئولا عن توفير المقدمات المفوتة له من أجل فعليّة الوجوب. (شهید صدر مشکل مقدمات مفوتة را با این بیانسان حل کردند اما نه با استفاده با واجب معلق بلکه از طریق این مسیر که زمان واجب را قيد برای

وجوب در نظر گرفتند و گفتند که اگر ما شرط متأخر را هم پذیرفتیم از این طریق مشکل مقدمات مفوته حل شد)

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۱

متی يجوز عقلا التعجيز؟

(تعجيز يعنى عاجز ساختن. ما می خواهیم بحث کنیم از اینکه آیا جایز است که مکلفی خودش را عاجز و ناتوان بکند از اینکه در زمانی که باید واجب را اتیان بکند از اینکه اتیان بکند؟ مثلاً کسی که آبی را در اختیار دارد قبل از زوال عمداً آبی را که دارد بریزد تا در موقع زوال و وقت نماز ظهر آبی نداشته باشد برای وضو. مثلاً کسی که کاری بکند که مستطیع نشود).

حال آیا عقلاً تعجیز جایز است یا نه؟ در این جا می گوئیم از دو حال خارج نیست.

۱_ تعجیز قبل از فعلیت وجوب

۲_ تعجیز بعد از فعلیت وجوب

یک وقت وجوب آمده است و مثلاً اذان ظهر را گفته اند و بعد طرف آب را می ریزد. اگر اینطور شد می گوئیم جایز نیست و عذری ندارد و وجوب فعلیت پیدا کرده است.

اما اگر قبل از فعلیت وجوب بود. در این حالت می گوئیم که اگر طبق قاعده بخواهیم بحث کنیم می گوئیم قبل از فعلیت وجوب آیا من وظیفه ای در قبال آن واجب داشتم؟ می گوئیم نه. قبلش من هیچ وظیفه ای در قبال وضو ندارم.

لکن ممکن است که در اینجا باب جدیدی را برای بحث باز کنیم. سابقاً بحث قدرت شرعیه و عقلیه را مطرح می کردیم. می گفتیم قدرت شرعیه جایی است که قدرت دخیل در ملاک باشد. یعنی اساساً این عمل مصلحتی

نسبت به شخص عاجز ندارد . اما قدرت عقلیه را می‌گفتیم در مرحله ملاک مصلحت دارد نسبت به شخص عاجز اما نمی تواند انجام بدهد لذا ساقط است از او.

اگر این بحث را وارد کردیم می گوییم اگر دخل قدرت در این وجوب عقلی باشد می گوییم تعجیز جایز نیست. یعنی این که ملاک اعم از عاجز و غیر عاجز بوده است. یعنی مصلحت دارد برای او. چون مصلحت کماکان شامل حال این فرد می شود. مصلحت داشته در حقت و خودت کاری کردی که مصلحت را از دست بدهی.

اما اگر گفتیم که دخل قدرت در این وجوب شرعی است آنگاه جایز است . این شرعی یعنی این که این از اول (از زمان جعل) نسبت به فرد عاجز مصلحت نداشته است. این هم که خودش را عاجز کرده است به طور طبیعی از شمول این مصلحت خارج شده است و مصلحتی را از دست نداده است و وقتی که زمانش فرا می رسد و و وجوب فعلی می شود این فرد عاجز است و حکم شامل حال او نمی شود. در این حالت می گوییم جایز است.

تارة یترک المکلف الواجب و هو قادر علی ایجادہ، و هذا هو العصیان، و اخری یتسبب إلی تعجیز نفسه عن الإتیان به، و هذا التسبیب له صورتان:

الأولی: أن يقع بعد فعلیة الوجوب، کحال إنسان یحلّ علیہ وقت الفریضة ولدیہ ماء فیریق الماء و یعجز نفسه عن الصلاه مع الوضوء، و هذا لا یجوز عقلا لأنّہ معصیة.

الثانیة: أن يقع قبل فعلیة الوجوب، کما لو أراق الماء فی المثال قبل دخول الوقت، و هذا یجوز، لأنّہ بإراقه الماء یجعل نفسه عاجزا عن الواجب عند تحقّق ظرف الوجوب، و حیث أنّ الوجوب مشروط بالقدرة فلا یحدث الوجوب فی حقّه، و لا محذور فی أن یسبّب المکلف إلی أن لا یحدث الوجوب فی حقّه، و إنّما المحذور فی أن لا یمثله بعد أن یحدث.

و لكن قد یقال هنا بالتفصیل بین ما إذا کان دخل القدرة فی هذا الوجوب عقلياً أو شرعياً، فإذا کان الدخل شرعياً جاز التعجیز المذكور، لأنّہ لا یفوّت علی المولی بذلك شیئاً، إذ یصبح عاجزا و لا ملاک للواجب

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۲

فی حقّ العاجز، و إذا كان الدخل عقلياً و كان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً- و إن اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل- فلا يجوز التعجيز المذكور لأنّ المكلف يعلم بأنّه بهذا (به این تعجیز) سوف یسبّب إلى تفويت ملاك فعليّ في ظرفه المقبل، و هذا لا يجوز بحكم العقل. (به حکم عقل حق نداری کاری بکنی که مصلحت واقعیّه را از دست بدهی)

و علی هذا الأساس یمكن تخريج (تفسیر و تبیین فنی) مسئوليّة المكلف تجاه المقدمات المفوّتة فی بعض الحالات، بأن یقال: إنّ هذه المسئوليّة تثبت فی كلّ حالة یكون دخل القدرة فیها عقلياً لا شرعياً. (مقدمه مفوته آن مقدماتی است که اگر انجام ندهی در زمانی که وجوب فعلیت پیدا می کند عاجز می شود از اتیان واجب به صورت دائمی. مثلاً اگر امروز سفر نروی قبل از ذی حجه نمی توانی واجب خود را که وقوف در عرفات است را انجام بدهی- یعنی با این سفر نرفتن خودت را تعجیز کردی. اینجا باید دید دخل قدرت در وجوب عقلی است یا شرعی. اگر عقلی بود حق نداریم مقدمات مفوته را ترک کرد و اگر شرعی بود می شود ترک کرد)

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۳

اخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم

آیا می شود قید علم را نیز فرض کرد؟ مثلاً مولا بگوید یجب الصوم علی من علم بوجوبه. هر کسی که علم به وجوب صوم داشت صوم بر او واجب است. آیا می شود علم داشتن را اخذ کرد یا نه؟ اگر این قید اخذ شد در این صورت این حکم اختصاص پیدا میکند به عالمین به آن حکم و شامل جاهلین نمی شود.

علماً گفته اند که این محال است و دور پیش می آید. تا حکم جعل نشود علم به آن حاصل نمی شود و باید معلومی باشد تا علمی حاصل شود از آن. و تا علم نیاید آن حکم نمی آید چون این علم به عنوان قید اخذ شده است در خود آن حکم.

پاسخ داده شده است به این دور: علم ما به هر نکته ای گسترش دهنده قلمرو جهل ما است. منتها گسترش دهنده قلمرو جهل معلوم است. الان جهلم شده جهل بسیط. کسی که عالم نیست جهل بسیط به خیلی از امور عالم ندارد. وقتی می گوئیم که علم داریم یعنی یک صورت ذهنیه ای دارم از چیزی. اگر می خواست علم به اشیا لزوما متوقف بر وجود خارجی آن ها می بود هر علمی از علوم بشر باید به واقع اصابت می کرد در حالی که بیشتر علوم بشر به خطا می روند. می شود علم داشت و این علم خطا باشد. علم توقفی بر خارج ندارد و ما علممان نسبت به صورت ذهنیه است و وجود خارجی معلوم بالارض است. پس ما می توانیم علم داشته باشیم چه حکم باشد چه نباشد و علم متوقف بر وجود حکم نیست و دوری در کار نیست.

شهید صدر رحمت الله می فرمایند باز این استحاله عقلیه متزلزل نمی شود با این بیان بالا. قرار نیست ذهن ما خودش صورت سازی بکند و خودش تصویر سازی بکند.

شهید صدر رحمت الله حل مشکل را بیان کرده اند و حلشان با تفاوت گذاری میان جعل و مجعول است به این بیان که علم به جعل اخذ شود به عنوان قید در مجعول و این اشکالی ندارد و بگوئیم وجوب صوم بر کسی فعلیت پیدا میکند که از این وجوب خبر داشته باشد. علم به یک چیز (جعل)، قید است به یک چیز دیگر (مجعول) و قید در همان چیز (جعل) نیست.

ما چیزی داریم به نام قاعده اشتراک . مثلا قاعده اشتراک احکام میان جاهلین و عالمین. اصل در احکام این است که اختصاص به عالمین نداشته باشد و مشترک است بین عالم و جاهل. و برای اختصاصش باید دلیل خاصی باشد.

نکته مهم: موضوع یعنی من وُضِعَ علیه التکلیف. (مکلف خارجی). مثلا صوم بر انسان مکلف غیر مسافری که در ماه رمضان باشد و مریض هم نباشد. اصل موضوع الانسان به شرط کونه مکلفا، هلّ علیه هلال رمضان، غیر مریض و غیر مسافر.

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به:

إذا جعل الحكم على نحو القضية الحقيقية و أخذ في موضوعه العلم بذلك الحكم، اختصّ بالعالم به و لم يثبت للشاك (جاهل) أو القاطع بالعدم، لأنّ العلم يصبح قيّدا للحكم، غير أنّ أخذ العلم قيّدا كذلك قد يقال:

إنّه مستحيل، و برهن على استحالته بالدور، و ذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول (يعنى حكمى كه جعل شده و نه يعنى حكم فعلى_منظور مجعول اصطلاحى شهيد صدر نيست) متوقّف على وجود قيوده (توقف اول توقف حكم است بر قيدش كه قيدش علم است)، و العلم (علم همان قيد است براى حكم) بالحكم متوقّف على الحكم توقّف كلّ علم على معلومه (توقف دوم كه توقف علم است بر حكم كه هر علمى بر معلوم خودش متوقف است_به عبارتى بايد حكمى جعل شده باشد تا ما به آن علم پيدا كنيم)، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم، لزم توقّف كلّ منهما على الآخر، و هو محال. و قد اجيب على ذلك بمنع التوقّف الثانى (توقف دوم اينجا وجود ندارد)، لأنّ العلم بشيء لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء و إلّا لكان كلّ علم مصيبا (اصابه به واقع)، و إنّما يتوقّف على الصورة الذهنيّة له فى افق نفس العالم، أى أنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات (صورت ذهنيه) لا على المعلوم بالعرض (وجود خارجى)، فلا دور.

إلّا أنّ هذا الجواب لا يززع (متزلزل نمى كند) الاستحالة العقلية، لأنّ العقل قاض بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه مجردّ الكشف و دوره دور المرأة، و لا يعقل للمرأة أن تخلق الشيء الذى تكشف عنه، فلا يمكن أن يكون العلم

دروس فى علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى)، ج ۱، ص: ۳۳۴

بالحكم دخيلا فى تكوين شخص ذلك الحكم.

غير أنّ هذه الاستحالة إنّما تعنى عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول (منظور از مجعول حكم جعل شده است) قيّدا له، و أمّا أخذ العلم بالجعل قيّدا للحكم المجعول (حكم فعلى منظور است از مجعول) فلا محذور فيه بناء على ما تقدّم من التمييز بين الجعل و المجعول، فلا يلزم دور و لا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت.

شهید صدر رحمت الله توقف اول را مخدوش کرد. چون حکم جعل شده متوقف بر علم به این حکم نیست بلکه حکم مجعول متوقف بر علم به حکم جعل شده می باشد.

بحثی در حلقه ثالثه داریم و این است که التقابل بین الاطلاق و التقييد:

اینکه می گوییم تقابل، این تقابل می تواند در مقام ثبوت باشد یا در مقام اثبات باشد. در مقام اثباتش آسان است که تقابل در مقام اثبات از قبیل ملکه و عدم ملکه است.

اما در مقام ثبوت اختلاف نظر هست که یک نظر، نظر آیت الله خویی می باشد. نظر دیگر نظر میرزای نائینی رحمت الله و نظر دیگر نظر شهید صدر رحمت الله است.

نظر میرزای نائینی این است که تقابل میان اطلاق و تقييد در مقام ثبوت مثل مقام اثبات است و ملکه وعدم است.

نظر مرحوم آیت الله خویی رابطه بینشان در مقام ثبوت از قبیل تضاد است.

شهید صدر رحمت الله می گویند که رابطه در مقام ثبوت از قبیل تناقض است.

شهید صدر رحمت الله می فرمایند ثمره ای که این بحث دارد این است که اگر ما بگوییم که تقييد حکم به علم محال است طبق نظر خود شهید صدر رحمت الله اطلاق ضرورت پیدا می کند. نمی شود که هر دو نقیض با هم نباشند. اگر یک طرف محال شد طرف دیگر ضروری می شود. حال اگر یک طرفی محال شد طرف دیگر ضرورت پیدا میکند. پس یعنی اینکه اگر ما گفتیم تقييد حکم به علم محال است قاعده اشتراک احکام میان عالمین و جاهلین ضرورت پیدا میکند یعنی اطلاق حکم برای عالم و جاهل. و ضروری می شود که احکام مشترک باشد میان عالم و جاهل. و این برای جایی است که ما رابطه را از قبیل تناقض بدانیم.

اما اگر این رابطه را از قبیل ملکه و عدم بدانیم آنگاه

اگر اختصاص احکام به عالمین محال شود آنگاه اطلاقش هم محال می شود. اگر موجودی بینایی در باره اش محال باشد یعنی اینکه اصلاً شانیت بینایی نداشته باشد کوری هم برای او محال است. یعنی ما دیوار را نمی گوئیم عجب دیوار کوری. این می شود از قبیل قضیه مهمله. نتیجه این است که قضیه مهمله در قوه قضیه جزئی کار می کند و ما باید به قدر متیقن اکتفا کنیم و قدر متیقن عالمین هستند و اختصاص احکام به عالمین می شود.

و الثمرة التي قد تفترض لهذا البحث هي أنّ التقييد بالعلم بالحكم إذا كان مستحيلاً، فهذا يجعل الإطلاق ضرورياً (چون رابطه تناقض است و در رابطه متناقضین اگر یک طرف محال شد طرف دیگر ضرورت پیدا میکند)، و يثبت بذلك أنّ الأحكام الشرعيّة مشتركة بين العالم و غيره على مبني من (شهيد صدر رحمت الله عليه) يقول: بأنّ التقابل بين التقييد و الإطلاق الثبوتيين تقابل السلب و الإيجاب (تناقض)، و على العكس تكون استحالة التقييد موجبة لاستحالة الإطلاق على مبني من يقول (ميرزای نائینی رحمت الله عليه): إن التقابل بين التقييد و الإطلاق كالتقابل بين البصر و العمى، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر، كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذر التقييد، و من هنا تكون الأحكام على هذا القول مهملة لا هي بالمقيّدة و لا هي بالمطلقة، و المهملة في قوّة الجزئية. (یعنی همواره به نحو قضیه جزئی صدق می کند و نتیجه این است که اخذ به قدر متیقن می شود)

البته شهید صدر رحمت الله استحاله را با فرق گذاشتن میان جعل و مجعول حل کردند اما باز برای کسانی که قائل به استحاله بودند و نتوانستند استحاله را حل کنند ثمره را بررسی کردند و راه حل ارائه کردند. اما حالا اگر مشکل حل نشد بنا بر مبانی مختلف نتیجه را گفتند.

أخذ العلم بحکم فی موضوع حکم آخر:

این از سه حال خارج نیست

۱_ دو حکم متخالف هستند؛ یا علم به حکم را اخذ میکنیم در موضوع حکم . مثلاً اگر علم پیدا کردی که خمر حرام است برو صدقه بده. (قطع موضوعی) اگر دو حکم مختلف باشند مشکلی نیست

۲_ اما اگر دو حکم متضاد باشند مثلاً بگویند اگر علم پیدا کردی که نماز بر تو واجب است نماز بر تو حرام است. این حالت نمی شود به این جهت احکام انواع مختلفی هستند و اجتماع ضدین بر موضوع واحد نمی شود و این اجتماع ضدین است.

۳_ گاهی از قبیل متمثلین است. اذا علم بوجوب الصلاة فتجب عليك الصلاة. بعضی گفته اند می شود و ایرادی ندارد. یک وقت است که قضیه دوم که فتجب عليك الصلاة تاکید مفاد قضیه اول است که اگر به این صورت باشد ایرادی ندارد . اما یک وقت تاکید نیست بلکه حکم مستقلاً است که در طول قرار گرفته است و در طول بودن به این نحو است که اولی ثابت می شود و بعد دومی ثابت می شود به عنوان حکم مستقلاً که در اینجا می گویند اجتماع مثلین است و اجتماع مثلین هم محال است.

قد يؤخذ العلم بحکم فی موضوع حکم آخر، و الحکمان إمّا أن يكونا متخالفين أو متضادين أو متمثلين فهذه ثلاث حالات:

أمّا الحالة الأولى فلا شكّ في إمكانها، كما إذا قال الأمر: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فاكذب وصيّتك، و يكون العلم بوجوب الحجّ هنا قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى وجوب الوصيّة، و طريقيّاً بالنسبة إلى متعلّقه.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۵

و أمّا الحالة الثانية فلا ينبغي الشكّ في استحالتها، و مثالها أن يقول الأمر: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فهو حرام عليك، و الوجه في الاستحالة ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفية الواقعية متنافية متضادة، فلا يمكن للمكلف القاطع بالوجوب أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه.

و أمّا الحالة الثالثة فقد يقال باستحالتها، على أساس أنّ اجتماع حكمين متماثلين مستحيل، كاجتماع المتنافيين، فإذا قيل إن قطعت بوجوب الحجّ وجب عليك، بنحو يكون الوجوب المجعول في هذه القضية غير الوجوب المقطوع به مسبقاً (یعنی دومی تاکید وجوب اولی نباشد بلکه مستقل باشد)، كان معنى ذلك فى نظر القاطع أنّ وجوبين متماثلين قد اجتماعا عليه

دروس فى علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى)، ج ۱، ص: ۳۳۶

أخذ قصد امثال الأمر فى متعلّقه

در یک تقسیم بندى واجب را به توصلى و تعبدى تقسیم می کنیم

در توصلى قصد قربت مهم نیست و مهم این است که عمل رخ دهد و اگر رخ داد و نتیجه حاصل شد ولو بدون قصد قربت مثل آب کشیدن لباس نجس که مهم این است که لباس آب کشیده شود و فرقى ندارد نیت کردن در آن و لازم است که لباس آب کشیده شود برای نماز و مهم انجام واجب است. فرض کنیم یکی دارد از گرسنگى میمیرد و باید به این غذا داده شود تا نمیرد ولو به هر نیتی. این مانع الجمع با قصد قربت نیست.

اما واجبات تعبدیه این طور هستند که قصد قربت در آن ها مهم است و اصطلاحاً می گویند که قصد امثال امر را لازم دارند. یعنی اینکه از آن جهت که خدا امر کرده است من دارم این کار را انجام می دهم. روزه ماه رمضان را اگر کسی بگوید من روزه می گیرم که بدنم سالم بماند، این روزه اش قبول نیست چون قصد قربت نیاز داشته است و او قصد قربت نداشته است.

آیا این قید و این شرط که این قدر مهم است که اگر نباشد دیگر لا صلاه و لا صوم و لا جهاد؛ آیا شارع مقدس می تواند این را به عنوان یکی از قیود واجب اخذ بکند یا نه؟ مثلاً نماز یکی از قیودش وضو است. آیا می شود قصد امثال امر را هم مثل وضو اخذ کند؟ به فرض بگوییم اجزاء نماز ۱۲ است و جزء دوازدهم را امثال قصد امر بگیرد؟ اصولیون می گویند که نمی شود و محال است.

برای استحاله استدلال کرده اند و دلیل آورده اند. یکی از ادله این است که اگر مولا بخواهد قصد الامر را به عنوان قید واجب بیاورد، در واقع واجب را مقید به خود امر کرده است. اگر واجب را بخواهد به قصد الامر مقید کند در واقع واجب را متوقف کرده است به خود امر. چون خود قصد الامر متوقف بر امر است چون تا امری نباشد دیگر قصد الامر هم نیست. مشکل این است که امر در اختیار ما نیست و باید مولا انجام بدهد. قبلا یک قاعده ای خواندیم که اگر قید الواجب اختیاری نبود لاجرم باید قید الوجوب هم باشد. چون امر اختیاری نیست نمی تواند قید الواجب به تنهایی باشد و باید قید الوجوب هم باشد. اگر این قید واجب و وجوب بود (امر یعنی همان وجوبی که جعل کرده است) در واقع ما وجوب را مقید به وجوب کرده ایم. یعنی انگاری وجوب مقید به وجوب باشد و این یعنی توقف شی بر نفس که این محال است. اینجا توقف شی علی نفس است. پس محال است که مولا بخواهد قصد الامر را به عنوان قیدی در واجب اخذ کند.

قد يكون غرض المولى قائما بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق، و يسمّى بالواجب التوصلّى، و قد يكون غرضه قائما بأن يأتى المكلف بالفعل بقصد امتثال الأمر، و يسمّى بالواجب التعبدى. و السؤال هو:

أنّه هل بإمكان المولى عند جعل التكليف و الوجوب فى الحالة الثانية أن يدخل فى متعلّق الوجوب (واجب) قصد امتثال الأمر أو لا؟ قد يقال بأنّ ذلك مستحيل، لأنّ قصد امتثال الأمر إذا دخل فى الواجب كان نفس الأمر (خود امر) قيدا من قيود الواجب، لأنّ القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر (قصد الامر هم متوقف بر امر است وقتى قصد الامر را قید واجب دانستیم در واقع خود امر را قید واجب دانسته ایم)، و إذا لاحظنا الأمر وجدنا أنّه ليس اختياريّا للمكلف كما هو واضح، و حينئذ نطبّق القاعدة السابقة القائلة: إنّ القيود المأخوذة فى الواجب فقط يجب أن تكون اختياريّة، لنستنتج أنّ هذا القيد إذن لا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط، بل لا بدّ أن يكون أيضا قيدا للوجوب، و هذا يعنى أنّ الأمر مقيد بنفسه و هو محال. و هكذا يتبرهن بأنّ أخذ قصد امتثال الأمر فى

متعلّق نفسه يؤدّي إلى المحال. (چون امر به معنای وجوب است و در این حالت وجوب متوقف بر خودش می شد)

اگر این استحاله را پذیرفتیم، آنگاه یک مطلبی بر این مترتب می شود. ما در مورد شروط دیگر شک می کنیم که آیا مولا این قیود را مد نظر داشته است یا نه؟ آیا پوشیدن لباس سفید جزء قیود صلاه هست یا نه؟ مولا می گوید صل با این قید که لباس سفید پوشیده باشی. اگر شک کردیم می رویم خطاب شرعی را نگاه می کنیم و می بینیم در قرآن و روایت نیست این قید. پس می گوئیم ادله ما اطلاق دارند. ما به خطاب شرعی مراجعه کردیم. خطاب شرعی یعنی همان کلام شارع. نگاه میکنیم می بینیم کلام شارع اطلاق دارد. از این نتیجه می گیریم که اگر شارع مقدس واقعا در مقام جعل و اعتبار این تکلیف لباس سفید پوشیدن در نماز را مد نظر داشت باید در کلامش می آورد. حیث اینکه این را در کلامش نیاورده است ما نتیجه می گیریم که خود جعلش هم مطلق بوده است. پس از این نتیجه می گیریم اطلاق جعل را.

حال می گوئیم وقتی جعلی که مولا انجام داده است اطلاق دارد این نشانگر این است که این مطلق مدخلیتی در غرض او هم نداشته است. چون اگر غرض مولا در مرحله مبادی حکم تعلق گرفته بود به این قید (صلاه مقید به لباس سفید) این را در جعل خود می آورد و از آنجا که جعل مطلق است نتیجه می گیریم که در غرض او هم نبوده است. اطلاق غرض مولا را نتیجه می گیریم.

ما از اطلاق خطاب شرعی که اقیم الصلاه باشد نیتجه گرفتیم اطلاق جعل را و نتیجه اطلاق غرض مولا را.

این مسیر را نمی توانیم تطبیق بکنیم در قصد امثال امر چون اگر اثبات شد استحاله و گفتیم محال است که مولا در جعل وجوب بخواهد قصد امثال امر را اخذ بکند ولو اینکه خطاب شرعی هم اطلاق داشته باشد ما از این اطلاق نمی توانیم استفاده بکنیم اطلاق جعل را. درست است که در کلامش نیامده است اما این به این معنا هم نبوده است که در غرضش هم نبوده است چون اصلا نمی توانسته بگوید و محال بوده است. ما می دانیم از خارج که مولا این را می خواهد از ما اما نمی تواند این را اخذ بکند چون محال است. اینکه مولا نتوانسته

است صل به قصد امتثال از این اطلاق نمی شود نتیجه گرفت که در غرضش هم این مد نظرش نبوده است لعل مد نظرش بوده است در مقام غرض اما در مقام جعل محال بوده است که اخذ بکند و کلامی هم که آمده است مطلق آمده است و این فرمول را نمی شود اینجا استفاده کرد. استحاله اخذ قصد امتثال امر سبب شد که این فرمول که در مورد همه قیود جواب می دهد اینجا جواب ندهد. مثلاً فرض کنید که یک کسی که کچل باشد را بگویند که چرا فکل نمی زاری بعد بگویند من از این قرتی بازی ها خوشم نمی آید. یا اینکه یک انسان کور را بگویند که چقدر انسان خوبی است به نامحرم اصلاً نگاه نمی کند در حالی که او اصلاً نمی تواند نگاه کند به نامحرم.

شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که نکته ای هست که به درد بحث قبلی هم می خورد. اگر در این بحث استحاله را پذیرفتیم و بحث قید علم در حکم را هم استحاله اش را پذیرفته باشیم همین بحث در آنجا نیز تکرار می شود. یعنی از آن جهت که خطاب شرعی و کلام مولا مطلق آمده است و قید علم درش نیست و نگفته است مثلاً الصلاه واجبه علی العالمین بهذا الحکم و مطلق آمده است از این ما نمی توانیم کشف کنیم اطلاق غرض مولا را. و اینکه غرضش ناظر به عالمین نبوده است. هر جا اخذ قیدی محال شد ما از اطلاق خطاب شرعی نمی توانیم عدم وجود این قید را حتی در مبادی حکم و غرض مولا را کشف کنیم. لعل غرضش این بوده و نمی توانسته است بیان بکند.

و ثمره هذا البحث أنّ هذه الاستحالة إذا ثبتت فسوف يختلف

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۷

الموقف (موضع مختلف خواهد بود) تجاه قصد امتثال الأمر (موقفی که شک داشتیم قصد امتثال امر داخل است در غرض با موقفی که یک خصوصیت دیگری مثل لباس سفید در قیود نماز بود فرق دارد) عن الموقف تجاه أي خصوصية أخرى (مثل لباس سفید در نماز) بشكّ في دخلها في الواجب، و ذلك أنا إذا شككنا في دخل خصوصية إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب، أمكن التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي دخل هذه

الخصوصیّة فی الواجب بحسب عالم الوجوب و الجعل، و إذا ثبت عدم دخلها فی الواجب بحسب عالم الجعل یثبت عدم دخلها فی الغرض (این را به دلالت التزامیه می فهمیم)، إذ لو كانت دخيلة فی الغرض لآخذت فی الواجب، و لو آخذت كذلك لذكرت فی الکلام (مولا در مقام بیان بوده است و این قید را ذکر نکرده پس مد نظرش هم نبوده است). و هذا الأسلوب لا یمكن تطبیقه علی قصد امتثال الأمر عند الشکّ فی دخله (ه به قصد امتثال امر می خورد) فی الغرض، لأنّ إطلاق کلام المولی و أمره إنّما یعنی عدم أخذ هذا القصد فی متعلّق الوجوب^{۱۲} (این قید در متعلق وجوب اخذ نشده است اما نمی شود گفت که در غرض مولا نبوده است_ لعل غرضش بوده اما چون محال بوده است نتوانسته است اخذ کند_ مثل نابینایی که به نامحرم نگاه نمی کند که چه بسا بخواهد نگاه کند اما نتواند)، و نحن بحکم الاستحالة الآنفة الذکر نعلم بذلك بدون حاجة للرجوع إلی کلام المولی، و لكن لا یمكن أن نستكشف من ذلك عدم کون القصد المذكور دخیلا فی الغرض المولیّ، لأنّ المولی مضطرّ (ناچار است به هر حال که اخذ نکند در واجب) علیّ أيّ حال لعدم أخذه فی الواجب، سواء کان دخیلا فی غرضه أو لا (نه می شود عدم دخالت را ثابت کرد و نه دخالتش را در غرض)، فلا یدلّ عدم أخذه علی عدم دخله، و هذا یعنی أنّ الاستحالة المذكورة تبطل إمكان التمسک بإطلاق کلام المولی لنفی التبعديّة و إثبات التوصلیّة. {پس اینجا هم کلام مولی می شود مهمل و مهمل در قوه قضیه جزئیّه است و باید به قدر متیقن تمسک کرد}

اینی که ما گام به گام به عقب می رویم این را می رساند که همواره عالم اثبات نشانگر عالم ثبوت است. الصورة عنوان السیره.

و من هنا یمكن أن نصوّر الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحکم قیدا لنفسه علی وجه آخر غیر ما تقدّم فی ذلك البحث فنقول: إنّ هذه الاستحالة تبطل إمكان التمسک بإطلاق کلام المولی لنفی اختصاص أغراضه بالعالمین بالأحكام بنفس الطريقة المشار إلیها فی قصد امتثال الأمر. (این استحاله مانع از ایجاد قاعده اشتراک می شود در این قسمت)

إطلاق کلام مولی این را می رساند که قصد امتثال امر در متعلق وجوب اخذ نشده است چون که اصلا مولی نمی تواند این قید را اخذ کند. ^{۱۲}

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۸

اشترای التکلیف بالقدره بمعنی آخر

وقتی مکلفی می خواهد کاری را انجام دهد باید توانایی انجام آن کار را داشته باشد. قدرتی که قبلاً بحث شد این بوده که ملاک و مصلحت مشروط به قدرت هست یا نه؟ یا جعل و اعتبار مشروط به قدرت هست یا نه؟ گفتیم که جعل و اعتبار اگر به داعی بعث باشد همین هم نمی تواند شامل عاجز بشود. در آنجا بحث قدرت تکوینی بود. قدرت به معنی اخص که می شود قدرت تکوینی. به طور مثال شخصی که پا ندارد قدرت بر صلاه قائماً هم ندارد. یا اینکه پا دارد اما ناتوان است به لحاظ بدنی و دچار ضعف است. به خاطر ضعف شدید نمی تواند سر پا بایستد. در اینجا بحث های قدرت تکوینی مطرح می شود که قبلاً مطرح شده است.

در اینجا می خواهیم از یک قدرت دیگر سخن بگوییم و اسمش را هم می گذاریم القدره بالمعنی الاعم. فرض کنیم که پدری به پسرش بگوید در ساعت هشت صبح نانوائی نان می گیری و میاری. می گوید در ضمن ساعت هشت برو بانک و قسطم را پرداخت کن. بعد دوباره می گوید که ساعت هشت برو مغازه را باز کن. این فرد از لحاظ بدنی توانایی این کارها را دارد اما نمی شود به صورت همزمان این کارها را با هم انجام داد. فرض کنیم در شرعیات نجات دادن غریق واجب است. حال فرض کنیم که دو نفر دارند غرق می شوند. این فرد می گوید که من نمی توانم هر دو را با هم نجات دهم هر چند به لحاظ قوای بدنی مشکلی ندارم و توانایی دارم.

فرض کنیم که ما مشغول نماز شویم و همزمان که مشغول نمازیم یک طفلی در مسجد دستش خون می آید و مسجد نجس می شود. در اینجا یک امر صَلِّ داریم و یک امر ازاله نجاست از مسجد داریم

و فرض کنیم که سریعاً باید نجاست ازاله شود و اگر به این ازاله پرداختیم نمازمان از دست می رود و نماز وقتش آخر وقت است و نماز از دست می رود در صورت ازاله. اگر مشغول نماز هم بشویم امتثال ازاله را از دست می دهیم. اشتغال به امری مانع از این است که امر ضد او را امتثال کنیم. با اضافه شدن این قید به این می گوئیم القدره بالمعنی الاعم به این جهت که این هم مشتمل است بر القدره التکوینیة و هم اینکه یک چیز اضافه تری دارد که آن عدم الابتلاء بالامر بالضد. لذا می گویند القدره به معنای اعم. در واقع اگر مبتلا باشیم به امر به ضد ولو اینکه به لحاظ تکوینی هم مشکلی نداشته باشیم در عین حال نمی شود هر دو را با هم انجام داد.

اینی که تکلیف مقید به چنین قیدی هم باشد لازم نیست مولا این را بهش تصریح کرده باشد در خطاب خودش. لازم نیست بگوید صل ان لم تشتغل بازاله نجاست.

مراد این هست که اگر بخواهم امر صل را اتیان کنم نمی توانم غریق را نجات دهم و اگر هم بخواهم او را نجات دهم نمازم قضا می شود به صورت کامل. این را عقلاً می فهمیم و لازم نیست که مولا تصریح کند. دلیل چیست که چنین قیدی هم در واجبات مثلاً هست؟ پاسخ این است که مولا وقتی امر می کند، اگر امرش دارای این استیعاب و فراگیری باشد که حتی بخواهد حالت اشتغال به امر ضد این امر را هم (صل مطلقاً_ نجات غریق هم امر جداگانه ای داشته باشد) این وجوبی که جعل میکند دارای یک اطلاقی باشد که حتی شامل حالت اشتغال و مشغول بودن به واجب دیگری که ضد این واجب هست هم بشود. یا این هست که می خواهد شما میان هر دو امتثال جمع کنید و وقتی امر اول را کرد و گفت صل و امر دوم که آمد دست از امر اول بکشد و به سراغ امر دوم برود. این حالت دوم هم دلیل می خواهد. اگر می خواهیم بفهمیم بین دو امر کدام مهمتر است می رویم سراغ مبادی حکم و ملاکشان را بررسی می کنیم. وقتی دو امر را در قبال هم بررسی می کنیم این دو امر یا متساوین هستند از لحاظ ملاک یا یکی شان اهم ملاکاً من الآخر است. و از این دو حال خارج

نیست. در ما نحن فی فعلا به شق دوم کار نداریم و فقط شق اول را می گوییم که هر دو تساوی ملاکی داشته باشند و هر دو یک مصلحتی داشته باشند مثل همان نجات دوتا غریق. در این جا این دو نفر نجاتشان تساوی ملاکی دارد. اگر مولا بخواهد جوری امر کند که اطلاق امر او بخواهد شامل حالتی هم بشود که من مشغول انجام امر دوم هستم از طرفی امر دوم اطلاقش شامل حالتی می شود که من مشغول امر اول هستم، این تکلیف ما لا یتاق است. امر اول می گوید من را اتیان کن ولو آنکه مشغول به امر دیگری بودی. امر دوم نیز می گوید من را اتیان کن ولو اینکه مشغول امر دیگری باشی. همزمان این دو امر فعال شده اند که این تکلیف ما لا یتاق است. اگر اینطور باشد که از یکی از این امر ها دست برداریم و سراغ امر دیگر برویم این تکلیف بلا مرجع است و دلیلی نداریم که سراغ دیگری برویم در حالی که اینها ملاکا هم متساوی هستند. در این حالت ما می گوییم که انگاری اینطور است که مولا هر امری را که مطرح کرده است اینطور است که انگار در دلش اینطور گفته است که امثل هذا الامر ان لم تشتغل به امری که ضد این است و می خواهی همزمان با این انجام دهی. به این اصطلاح می گویند ترتب. یعنی اگر مشغول این کار بودی دیگر نرو سراغ دیگری. در واقع هر امری مقید است به عدم ابتلا و عدم اشتغال امر دیگر (فرض همزمان بودن این دو امر است). ترتب مقید بودن امر به عدم ابتلا به امر دیگری. حال در جایی که ملاک ها مساوی نباشند. بلکه احدهما ملاک قوی تری دارد. مثل نماز و نجات دادن غریق که نجات دادن غریق ملاکا اهم است و باید نجات داد. یا حتی در غریقین اگر یکی مثلا نبی الله است و یکی مومن معمولی است و در اینجا نجات نبی الله ملاکش بیشتر است.

یا مثلا در بحث صلاه و ازاله نجاست از مسجد در اینجا ازاله نجاست اهم ملاکا هست از نماز اول وقت و نماز مثلا وقت دارد هنوز. در اینجا اهم فالاهم میکنیم. اول اهم و بعد از آن مهم. در حالتی که تساوی ملاکین بود میگفتیم که هر یک از این دو مشروط و مقید است به عدم اشتغال به دیگری.

در جایی که یکی ملاکش اهم از دیگری است این امر مهم (غیر اهم) مقید است به عدم اشتغال به اهم. صل ان لم تشتغل بالامر الا اهم. بر این اساس می شود گفت که ما اقسام ترتب داریم:

اقسام ترتب

یک: الترتب من الجانبین (در جایی که تساوی ملاکی وجود دارد)

دو: الترتب من احد الجانبین (در اینجا احدهما اهم ملاکا من الاخر)

تاریخچه این بحث: بحث ترتب به شکل خاص از زمان آخوند خراسانی علیه الرحمه مطرح شد و این یکی از پیروزی هایی بود که در علم اصول بود. چون بحث تزاحم و تعارض خلط شده بودند. از زمان آخوند اینها را جدا کردند. گفتند تزاحم مال مقام امتثال است اما تعارض مال مقام ثبوت است و جعل. گفتند هم امر صل امر خوبی است و مشکلی ندارد و هم امر نجات بده غریق را امر خوبی است. و هیچ تنافی بین این دو امر نیست. مگر اینکه از قضا یک مکلفی وقتی می خواهد امتثال کند امتثال این دو برای او در یک زمانی اتفاق می افتد که این در مقام امتثال است و در مقام جعل و ثبوت این ها هیچ ربطی به هم ندارند. اینجا می گوئیم این دو در مقام امتثال با هم دیگر تزاحم کرده اند. اما تعارض تنافی بین الدلیلین در جایی است که در مدلول هایشان است که یکی می گوید این کار را انجام بده و دیگری می گوید انجام نده. مدلول ها یک کار را یکی می گفت حرام و دیگری می گفت واجب.

این بحث در کتب اصولی دیگر عنوانش ترتب است.

مرّ بنا أنّ التکلیف مشروط بالقدرة، و کنا نرید بها القدرة التکوینیّة، و هذا یعنی أنّ التکلیف لا یشمل العاجز. و کذلک لا یشمل أيضا من کان قادرا علی الامتثال (تکوینا قدرت بر امتثال دارد)، و لکنّه مشغول فعلا بامتثال واجب آخر مضادّ لا یقلّ عن الأوّل أهمیّة، فإذا وجب إنقاذ غریق یعذر المکلف فی ترک إنقاذه إذا کان عاجزا

تکوینا، كما يعذر إذا كان قادرا، و لكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأول معه. و هذا يعنى أنّ كلّ تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامثال مضادّ لا يقلّ عنه أهمّيّة، و هذا القيد دخیل فی التكليف بحکم العقل، و لو لم یصرّح به المولى فی خطابه، كما هو الحال فی القدرة التکوینیّة.

و لنطلق على القدرة التکوینیّة اسم القدرة بالمعنى الخاص (فقط شامل قدرت تکوینی می شود)، و على ما يشمل هذا القيد الجديد اسم القدرة بالمعنى الأعم. (شامل هر دو قدرت می شود)

برخی ترتب را می پذیرند و برخی نمی پذیرند.

قدرت به معنای اخص این است که عقل فقط اشتراط قدرت به معنای تکوینی را قبول دارد {گفتیم که قدرت در اعتبار به نحو عقلی شرط است}

اعم یعنی عقل دو اشتراط را قبول دارد که یکی همین اشتراط تکلیف به قدرت تکوینی است و یکی هم اشتراط به عدم امتثال واجبی که اهمیتش کمتر نیست از این امر. {نظر شهید صدر رحمت الله}

و البرهان على هذا القيد الجديد: أنّ المولى إذا أمر بواجب، و جعل أمره مطلقا حتّى لحاله الاشتغال بامثال مضادّ لا يقلّ عنه أهمّيّة {مولى هرگاه به انجام دادن واجبی امر کند و امر خود را مطلق بگذارد که حتی حالت اشتغال به امتثال تکلیف دوم را شامل شود؛ یعنی تکلیفی که مضادّ تکلیف اول است و از آن اهمیت کمتری ندارد}، فإن أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين {اگر مرادش این است که جمع بین دو امتثال کند این واضح است که غیر معقول است چون اصلا قادر نیست}، فهو غير معقول لأنّه غير مقدور

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۳۹

للمكلف، و إن أراد بذلك أن يصرف (مكلف منصرف شود از آن امتثالی که ضدش هست) المكلف عن ذلك الامتثال المضادّ فهذا بلا موجب (بلا مرجح) بعد افتراض أنّهما متساويان فی الأهمّيّة {من دارم غریق سمت راست را نجات میدهم بعد مولى بگويد که برو سمت چپ را نجات بده که این با توجه به هم اهمیت بودنشان بلا

مرجح است و دلیلی برای ترجیح یکی بر دیگری نیست و اینکه من بخواهم غریقی را که مشغول نجاتش هستم را ول کنم و به سراغ غریق دیگر بروم} _ {پس مولی از این عدم اشتراط و اطلاق چه اراده کرده است؟ اراده کرده است که من هر دو را انجام دهم؟ خب این واضح است که در توان من نیست. یا اراده کرده است که من وقتی دارم سمت راستی را نجات می دهم او را رها کنم و بروم سمت چپی را نجات دهم که این هم بلا موجب است. پس حتما عقلا باید مقید باشد}، فلا بدّ إذن من أخذ القید المذكور. (پس باید القدره به معنای اعم را در نظر بگیریم. این قید این است که اگر به امثال واجب دیگر اشتغال نداشتی آن گاه این وجوب امثال دیگری بر تو فعلی می شود. یعنی عدم اشتغال به دیگری قید وجوب است)

و من هنا يعرف أنّ ثبوت أمرين بالضدّين مستحيل {فعلی بودن دو امر با هم مستحيل است} إذا كان كلّ من الأمرين مطلقا لحالة الاشتغال بامثال الأمر الآخر أيضا (امر به صلاه برای تو فعلیت یافته است ولو تو مشغول به یک واجب فعلی دیگر هم باشی که این مستحيل است)، و أمّا إذا كان كلّ منهما مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر (الترتب دو طرفه در مورد ملاک متساویین)، أو كان أحدهما كذلك {یا حد اقل یکی از امرین از اطلاق بیافتد و مقید به عدم اشتغال به دیگری باشد مثل اهم و مهم ملاک_ اهم مطلق و مهم مقید باشد}، فلا استحالة، و يقال عن الأمرين بالضدين حينئذ: إنّهما مجعولان على وجه الترتب (از اول انگاری اینطور جعل کرده است که اگر مشغول شدى به یکی در مقام امثال دیگری فعلیت ندارد)، و إنّ هذا الترتب هو الذى صحّ جعلهما على هذا الوجه (اگر هر دو مطلق جعل شده بودند آن گاه مستحيل می شد و ترتب با قید گذاری و مشروط کردن جعل را صحیح می کرد و از حالت تکلیف مالا يطاق خارج می شد)، و هذا ما يحصل فى كلّ حالة يواجه فيها المكلف واجبين شرعيين، و يكون قادرا على امثال كلّ منهما بمفرده، و لكنّه غير قادر على الجمع بينهما، فإنّهما إنّ كانا متكافئين فى الأهميّة (تساوی ملاکی داشته باشند)، كان وجوب (منظور از وجوب فعلیت یافتن است) كلّ منهما مشروطا بعدم امثال الآخر، و إنّ كان أحدهما أهمّ من الآخر ملاكا، فوجوب الأهمّ غير مقيد بعدم الإتيان بالأقلّ أهميّة (المهم)، و لكنّ وجوب المهمّ مقيد بعدم الإتيان بالأهمّ، و تسمّى هذه الحالات بحالات التزاحم.

در متساویین اگر من به امر شماره یک نپردازم امر شماره دو فعلیت می یابد و بالعکس.

حال اگر کسی هر دو را با هم انجام نداد در واقع شرط هر دو را فعال کرده است و هر دو فعلیت می یابند و این تکلیف مالایطاق می شود. شهید صدر رحمت الله می فرمایند شما به هر کدام که مشغول شدید فعلیت دیگری تعطیل می شود. اگر نخواهی گناهکار بشوی باید حتما یکی را انجام دهی و در این حالت به هر کدام مشغول شوی فوراً دیگری از فعلیت می افتد.

و قد تعترض و تقول: إنّ الأمرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل، لأنّ المكلف في حالة تركه لكلا الضدين يكون كلّ من الأمرين فعلياً و ثابتاً في حقّه لأنّ شرطه محقق (هر کدام جداگانه می گوید شرط من محقق شده است و من فعلی شده ام چون دیگری را ترک کرده است)، و هذا يعني أنّ المكلف في هذه الحالة يطلب منه كلا الضدين و هو محال. (چون تکلیف ما لا یطاق می شود این محال است)

و الجواب على الاعتراض: أنّ الأمرين والوجوبين، و إنّ كانا فعليين معا في الحالة المذكورة، و لكن لا محذور في ذلك {این فعلیت مشکلی ندارد چون هیچ وقت به این نمی رسد که مکلف در مرحله عمل به این محذوریت برسد}، إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر و موضوعه، و بالتالي ينفي فعليّة الوجوب الآخر، (در عمل اصلاً این کار انجام نمی شود هر چند فرض ذهنی دارد)

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۰

فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلف ما لا يطاق {در مرحله عمل به مکلف گفته میشود که برو این سه نفر را نجات بده. مکلف می گوید نمی توانم. می گویند برو انجام بده این سه غریق را} تا اینجا سه وجوب با هم دارد {بعد که می رود و به یک غریق می پردازد یک دفعه این سه وجوب به یک وجوب تبدیل می شود و دو وجوب دیگر به حالت غیر فعلی تبدیل می شوند مثلاً و این ما لا یطاق نیست و جمع بین ضدين نیست}، و هو الجمع بين الضدين (ملازمه ندارد که از اینکه دوتا امر برش فعلی بشود به اینکه تکلیف به ما لا یطاق بشود) (تکلیف ما لا یطاق جمع بین ضدين است)، و لهذا لو فرض المحال و صدر كلا الضدين من المكلف،

لما وقعا على وجه المطلوبية (مطلوب وجوبی) معا. فليس المطلوب خارجا عن حدود القدرة {پس آن چیزی که از مکلف خواسته شده است خارج از محدوده قدرت نیست}. و بهذا يتّضح أنّ إمكان وقوع الأمرين بالضدين على وجه الترتب و اجتماعهما معا، نشأ من خصوصية الترتب بينهما أى من خصوصية كون أحدهما (اهم)، أو كلّ منهما (متساويين)، بامثاله نافيا لموضوع الآخر و معدما لشرطه.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۱

التخيير و الكفائية في الواجب

تخيير را در یک تقسیم بندی کلی می شود تقسیم کرد به تخيير عقلي و تخيير شرعي. ایشان اول اشاره ای به این تقسیم بندی می کنند.

در تخيير عقلي در واقع مولا امر کرده است به طبعی الفعل. به نحو صرف الوجود و اطلاق بدلی. نحو صرف الوجود همان است که می گویند: الکلی يوجد بوجود فردما که این می شود صرف الوجود. اگر گفتند طبیعت صلاه تحقق خارجی اش به اولین نماز نمازی است که شما بخوانید. مثل اینکه مادری به فرزند خودش بگوید که برو از آشپزخانه ظرف بپار و این با اولین ظرفی که بیاورد این صرف الوجود است.

اگر مولا قیودی مد نظر داشته باشد باید بگوید. یک فردی از افراد وجوب را اتیان کنید و بیاورید و به این اطلاق بدلی هم می گویند. بالاخره می گوید اکرم العالم. عالم را اکرام کن. به هر نحوی اکرام کن. یا بهش سلام کن. یا به بزرگی از او یاد کن. یا اینکه ازش پذیرایی کن. هر کدام از این ها را که انجام دهد امر مولا را اتیان کرده است. این می شود صرف الوجود یا اطلاق البدلی. در اینجایی که امر به طبعی فعل تعلق گرفته است باید دید متعلق امر یا متعلق وجوب چیست؟ می گوییم متعلق امر یا متعلق وجوب عبارت است از طبعی جامع میان حصص. حصص همان اکرام مدل اطعامی یا سلام کردن یا به بزرگی یاد کردن. اگر آن طبعی باید در خارج تحقق پیدا کند یکی از این حصص باید در خارج تحقق پیدا کند. پس متعلق امر طبعی جامع میان آن حصص است. آن سلام کردن به عالم آن متعلق امر یا وجوب نیست بلکه مصداق متعلق امر است. متعلق امر همان اکرام

است نه این حصه خاصه که سلام کردن باشد مثلاً. این حالت در مقابل حالتی است که امر به طبیعی الفعل صورت گرفته باشد اما نه به نحو اطلاق بدلی بلکه به نحو اطلاق شمولی که متعلق امر هر حصه جداگانه است و هر حصه ای خودش متعلق امر است. این تخییر عقلی بود در واجب.

تخییر شرعی سه تا خصوصیت برایش ذکر می کنند

خصوصیت اول: اگر مکلف یک مورد از میان دو یا چند مورد را اتیان کرد این امر الهی را اتیان کرده است. در کفاره یا باید بنده آزاد کرد یا شصت روز روزه یا اطعام که هر کدام را مکلف انجام دهد امر الهی را اتیان کرده است و ممتثل حساب می شود.

خصوصیت ثانی: اگر این شخص همه را با هم ترک کرد. نه بنده آزاد کرد نه روزه گرفت و نه اطعام کرد این هر سه بدل را ترک کرد این انسان عاصی و گناه کار است اما چند گناه برای او در نظر گرفته نمی شود. معصیت واحده در نظر گرفته می شود و یک عقاب دارد.

خصوصیت ثالثه: اگر این فرد آمد هر سه کار را انجام داد و هم بنده آزاد کرد و هم اطعام و هم روزه گرفت در این صورت ممتثل حساب می شود. مثلاً مولا بهش گفته است یا نماز بخوان یا صدقه و او هم نماز خوانده است و هم صدقه داده است.

در بحث تخییر چند مقام بحث است. اولاً در مقام اثبات چطور تشخیص دهیم که کجا تخییر عقلی است و کجا شرعی است. اگر در خود خطاب به نحو مخییر آمده باشد مثل صل او تصدق. خود خطاب مثلاً یک او دارد و دارد مخییر می کند ما را بین چند امر و بدائل در خود خطاب شرعی آمده است. اما تخییر عقلی اینطور نیست و در خطاب اشاره ای نشده است و وجوب رفته روی یک عنوان کلی مثل اکرام مثلاً. بعد ما می آییم در الاکرام می آییم قرینه حکمت جاری می کنیم و نتیجه می گیریم اطلاق بدلی را. اطلاق بدلی بدائل با او می آید. یا این یا این یا این. این را ما عقلاً می فهمیم. مولا گفته است صل. صل فی المسجد یا فی الحمام یا علی

السطح ... این فرقی نمی کند و مولا طبیعی صلاه را می خواهد و یک فردی را این طبیعی را بیاوری این اتیان می شود. این را ما عقلا می فهمیم و عرف هم این را میفهمد که ما مخیر هستیم میان این ها.

الخطاب الشرعی المتکفل للوجوب علی نحوین:

أحدهما: أن یبین فیهِ (ه می خورد به خطاب شرعی) وجوب عنوان کَلِّ واحد (مثل همان اکرام یا صلاه که عنوان کلی واحدی است)، و تجری قرینة الحکمة لإثبات الإطلاق فی الواجب، و أنه إطلاق بدلی، كما إذا قال:

صلّ، فیکون الواجب طبعیّ الصلاه، و یکون مخیرا بین أن یطبّق هذا الطبعیّ علی الصلاه فی المسجد أو علی الصلاه فی البیت، إلّا أنّ هذا التخییر لیس شرعیّا، بل هو عقلیّ بمعنی أنّ الخطاب الشرعیّ لم یتعرّض إلی هذا التخییر، و لم یدکر هذه البدائل مباشرة، و إنّما یحکم العقل و العرف بالتخییر المذكور.

و النحو الآخر: أن یتعرّض الخطاب الشرعیّ مباشرة للتخییر بین شیئین، فیأمر بهما علی سبیل البدل فیقول مثلا: صلّ أو أعتق رقبة، و یسمّی التخییر حینئذ شرعیّا، و الوجوب بالوجوب التخییریّ.

التخییر الشرعیّ فی الواجب (ما هو التخییر الشرعیّ فی الواجب)

و لا شکّ فی أنّ الوجوب التخییریّ ثابت (موجود) فی الشریعة فی مواقع

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۲

عدیة، و له خصائص متّفق علیها، منها:

(۱) أنّ المکلف یعدّ ممثلا بإتیان أحد الشیئین أو الأشياء)، (۲) و یعدّ عاصیا إذا ترک البدائل کُلّها، غیر أنّها معصیة واحدة، و لها عقاب واحد)، (و إذا أتى بالشیئین معا فقد امتثل أيضا).

دیدگاه اول در مورد وجوب تخییری شرعی : برخی می گویند وجوب تخییری شرعی این بازگشتش به تخییر عقلی است. تخییر عقلی این بود که امر تعلق میگردید به طبیعی فعل (طبعی جامع میان حصص) به نحو

اطلاق بدلی. جامع میان صل و تصدق مثلا چیست؟ اگر توانستیم که جامع پیدا کنیم که خب و گر نه اتیان اchiedهما جامع میان این دو است. ملاک هم در جامع وجود دارد نه در افراد. آن جامع وجود خارجی پیدا نمی کند مگر در ضمن یک فرد از افرادش. ملاک جامع را از مدلول التزامی خطاب می فهمیم.

دیدگاه دیگر این است که وجوب تخییری شرعی بازگشتش به دوتا وجوب مشروط. انگاری مولا می گوید مثلا می خواهی کفاره بدهی شصت روز روزه بگیر اگر شصت نفر را اطعام نکردی و بنده آزاد نکردی. هر بدلی وجوبش مشروط به عدم انجام باقی است.

در حالت اول میگفتیم که ملاک و مصلحت روی جامع قرار گرفته است. اما الان می گوییم یکایک این وجوب ها ملاک دارند منتها به نحو مشروط. این ملاک را هم به نحو دلالت التزامیه می فهمیم که هر کدامشان برای خود ملاک دارد چون در مدلول مطابقی گفته این یا آن یا آن دیگری که از مدلول مطابقی خطاب پی می بریم به اینکه هر کدام ملاک دارد در مبادی حکم و ملاکش هم به این صورت است که این ملاک دارد اگر آن دو را انجام ندادی و دیگری به همین نحو ملاک دارد و دیگری...

و قد وقع البحث فی تحلیل حقیقه الوجوب التخییری، فقیل: إنّ مرجعه إلى التخییر العقلی، بمعنی أنّه وجوب واحد متعلق بالجامع بین الشیئین تبعا لقیام الملائک به (ه به جامع بر می گردد)، سواء کان هذا الجامع عنوان أصیلا {یک جامع حقیقی و اصیل داشته باشیم مثل بحث نماز}، أو عنوانا انتزاعیّا کعنوان (أchiedهما) {عنوان انتزاعی مثل کفاره}، و قیل: إنّ مرجعه إلى وجوبین مشروطین بمعنی: أنّ کلا من العدلین واجب وجوبا مشروطا بترک الآخر، و مردّ هذین الوجوبین إلى ملاکین و غرضین غیر قابلین للاستیفاء معا (نمی شود هر دو را با هم استیفا کرد) این ها ملاکاتی هستند که قابل جمع با هم نیستند و این باعث می شود که این ها مشروط به عدم دیگری باشند و در عالم ثبوتش به این شکل است)، فمن أجل تعدّد الملائک و قیام ملاک خاصّ بكلّ من العدلین تعدّد الوجوب، و من أجل عدم إمكان استیفاء الملائکین معا جعل الوجوب فی کلّ منهما مشروطا بترک الآخر.

و قد لوحظ علی التفسیر الثانی بأنّ لازمه (شهید صدر رحمت الله در این قسمت خیلی داوری نمی کنند و تکلیف بحث را مشخص نمی کنند)

بر تفسیر دوم دوتا اشکال وارد شده است. اگر کسی بگوید من هیچ یک از این دوتا را انجام نمی دهم به این صورت دوتا عصیان کرده است.

طبق تفسیر دوم اگر هر دو را همزمان انجام بدهد این شخص امتثال نکرده است. چون هیچکدام از این وجوب ها در حق او فعلی نشده است. چون وقتی دارد هر دو را همزمان انجام می دهد در واقع هر دوی شرط های آن ها را غیر فعال کرده است. شرط وجوب اول این است که وجوب دوم را انجام نداده باشد و شرط وجوب دوم این است که وجوب اول را انجام نداده باشد. وقتی هر دو را انجام داد شرط هر دو را انجام نداده است. خب باز هم این مطلب به ذهن می آید که دارد کار خیر می کند که می گوییم طبق تفسیر دوم را بپذیریم این امتثال نکرده است و برای همین ما این را رد میکنیم.

أولاً: تعدّد المعصیة و العقاب فی حالة ترک العدلین معاً، كما هو الحال فی حالات التزاحم بین واجبین لو ترکهما المکلف معاً.

و ثانياً: عدم تحقق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين، إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذ فعلياً، و كلا اللازمين معلوم البطلان. (لوازم این حرف باطل است)

و توجد ثمرات تترتب علی تفسیر الوجوب التخییری بهذا الوجه أو بذاك، و قد يذكر منها جواز التقرب بأحد العدلین بخصوصه (تقرب یعنی نیت قربت کردن در وجوب تعبدی_مثلاً می گوید در کفاره من نیت می کنم به انجام عتق رقبه قربت الی الله). علی التفسیر الثانی لأنّه (ه بر میگردد به عنوان خاص_ای عدل خاص) متعلق

لأمر بعنوانه، و عدم جواز ذلك على التفسير الأول، لأن الأمر متعلق بالجامع (یعنی مثلاً كفاره می دهم قربت الی الله و نه اینکه مثلاً اطعام فقیر می کنم الی الله)، فالتقرب ینبغی أن یرکون بالجامع المحفوظ فی

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۳

ضمنه (ه بر می گردد به احدالعدلین) كما هی الحالۃ فی سائر موارد التخییر العقلی (چون در تفسیر اول هم تخییر شرعی را به تخییر عقلی برگردانیدیم).

در مواردی که وجوب تخییری مطرح است این عدلین باید بینشان تباین باشد مثل صلاه و صدقه و نه از قبیل اقل و اکثر باشد، یعنی اکثر متضمن اقل هم هست. مثلاً بگوید می توانی ۶۰ مسکین یا ۵۰ تا یا ۴۰ تا را اطعام کنی.

ما می گفتیم که واجب است که یکی را انجام دهیم. حال من بنا دارم که اکثر را انجام دهم و این اقل در ضمن خودش است و نمی شود که ۶۰ تا را اطعام کرد و ۵۰ تا را اطعام نکرد. در این حالت نمی شود اقل را ترک کرد.

ثم إنّ العدلین فی موارد الوجوب التخییری یرب أن یرکونا متباینین، و لا یرمکن أن یرکونا من الأقلّ و الأكثر، لأنّ الزائد حینئذ ممّا یرجوز ترکه بدون بدیل، و لا معنی لافتراضه واجبا، فالتخییر بین الأقلّ و الأكثر فی الإیجاب غیر معقول.

و یشابه ما تقدّم الحدیث عن الوجوب الکفائی، و هل هو وجوب موجهّ إلی جامع المکلّف، أو وجوبات متعدّده بعدد أفراد المکلّفين، غیر أنّ الوجوب علی کلّ فرد مشروط بترک الآخرين.

التخییر العقلی فی الواجب:

تخییر شرعی را گفتیم که تخییر نقلی است. تخییر عقلی این جایی که است که امر تعلق گرفته است به طبیعی الفعل به نحو صرف الوجود.

مولا می گوید اکرم فقیر! دیگر فرق نمی کند که هر فردی از این فقیر را که اکرام کردی چون اطلاق بدلی هست. و یا برای نوع اکرامش اطلاق بدلی دارد.

حينما يأمر المولى بطبيعيّ فعل على نحو صرف الوجود (يوجد بوجود فرد ما)، و الإطلاق البدليّ فيقول: أكرم زيدا، و الإكرام له حصص، فالتخيير بين الحصص عقليّ لا شرعيّ (چون این حصص در خطاب شرعی نیامده است) كما تقدّم، و إذا اختار المكلف أن يكرمه بإهداء كتاب له لا يكون اختيار المكلف لهذه الحصّة من الإكرام موجبا للكشف عن تعلّق الوجوب بها خاصّة، بل الوجوب بمبادئه (ه بر می گردد به وجوب _مبادی حکم_ ملاک و اراده) متعلّق بالطبيعيّ الجامع، و لهذا لو أتى المكلف بحصّة اخرى لكان ممثلا أيضا، و بهذا صحّ أن يقال: إنّ تلك الحصّة ليست متعلّقا للأمر، و إنّما هي مصداق لمتعلّق الأمر، و إنّ متعلّق الأمر نسبته إلى سائر الحصص على نحو واحد {نسبت متعلق امر چه حصه ای که مکلف انتخاب کرده است و چه حصه ای که انتخاب نکرده است یکسان است و همه شان مصداق این جامع و مصداق این متعلق هستند}، و الوجوب لا يسرى من الجامع إلى الحصّة بمجرد تطبيق المكلّف ف، لأنّ استقرار الوجوب على متعلّقه إنّما هو بالجعل، و المفروض أنّه قد جعل على الطبيعيّ الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

اگر امر به طبیعی فعل تعلق بگیرد منتها نه به نحو صرف الوجود و اطلاق بدلی بلکه به نحو اطلاق شمولی و عموم انحالی، در این صورت نتیجه به این صورت نیست که امر میان جامع حصص باقی بماند و سرایت به افراد نکند. بلکه هر فرد و هر حصه ای متعلق امر خواهد بود. متعلق امر عبارت است از هر حصه ای به طور جداگانه. اگر بخواهد به طبیعی فعل صورت بگیرد اما به نحو اطلاق شمولی و عموم انحالی و مطلق الوجود آنگاه با وجوب های متعدد روبرو هستیم و نه یک وجوب.

این حالت با حالت قبل فرق دارد و گر نه در تخییر عقلی امر به طبیعی حکم به نحو صرف الوجود تعلق گرفته است. گاهی انسان چیزی در کنار ضدش ببیند بهتر مشخص میشود برایش.

در عموم انحلالی در حقیقت وقتی مولا می گوید اکرم العلما این منحل می شود در کل علمای در خارج و اگر هزار تا عالم داشته باشیم هزار تا وجوب اکرام داریم به تعداد علمای خارج. هر کدام برای خود امتثال و عصیان خودشان را دارند.

و خلافاً لذلك ما إذا أمر المولى بالطبیعیّ علی نحو الإطلاق الشمولیّ

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۴

أو العموم و مطلق الوجود {مثلاً مولى گفته است اکرم کل عالما که اینجا مطلق وجود را خواسته است. مثلاً زید را به تمام جمیع انحاء اکرام اکرام کن}، فقال: أكرم زيدا بكلّ أشكال الإكرام (یعنی اکرم زیدا به تعظیمش، اکرم زیدا به سلام علیه و منحل می شود به تمام مصادیق اکرام)، فإنّ كلّ شكل منها يعتبر متعلّقاً للوجوب و ليس مجرد مصداق للمتعلّق، فالوجوب هنا يتعدّد و تنال (به دست می آورد هر حصه وجوب خاص خود را) كلّ حصّة وجوباً خاصّاً بها {مولى یک جعل دارد در ظاهر اما در واقع مثل این است که با یک مشت کلی دانه گندم می ریزید که مثلاً پانصد گندم ریخته اید اما با یک مشت و یک بار}.

حتی جایی که مولا می گوید صل او تصدق ما یک جامعی را به دست می آوریم که یا عنوان اصیل باشد یا انتزاعی و بعد می گوییم وجوب به این جامع تعلق گرفته است و شبیه تخییر عقلی بکنیم که اینجا یک عده ای تلاش داشتند که تخییر شرعی را به تخییر عقلی بر گردانند و در اینجا نیز عده ای تلاش دارند که تخییر عقلی را به تخییر شرعی برگردانند.

در تخییر شرعی باید جامع سازی می کردیم.

و کما رأينا سابقاً وجود محاولة (وجود تلاشی را برای بازگرداندن) لإرجاع الوجوب التخییری إلى وجوب واحد للجامع، فإنّ هناك (در قسمت تخییر عقلی هم یک تلاش بالعکسی وجود دارد از جانب کسانی که قائل هستند که وجوب تخییری دو وجوب مشروط است) محاولة معاكسة ممّن یری أنّ الوجوب التخییریّ وجوبان مشروطان

و هی: محاوله إرجاع الوجوب المتعلق بالطبیعی الجامع علی نحو صرف الوجود إلی وجوبات متعدده للخصص، مشروط کل واحد منها بعدم الإتیان بسائر الخصص، و قد یعبر عن هذه المحاوله بأنّ الأوامر متعلقه بالأفراد لا بالطباع (و گاهی این طور تعبیر می کنند که اوامر به افراد طبیعی تعلق می گیرد و نه به طبیعت ها).

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۵

امتناع اجتماع الأمر و النهی

من اول می گویم که الصلاه واجبه و بعد می گویم شرب الخمر حرام.

این وجوب متعلقش صلاه است و این حرمت متعلقش شرب خمر است.

گاهی عملاً یک وجوبی با یک حرمتی با هم جمع می شوند. مثل اینکه کسی با یک دست صدقه بدهد و با دست دیگرش هم در گوش انسان بی گناهی بزند. مثال رایج تر اینکه النظر الی الاجنبیه اثنی الصلاه. در اینجا این دوتا همزمان رخ داده است. آیا این ها خللی در هم ایجاد می کنند؟ نمازش مثلاً باطل است؟ ما نمی گوئیم که این کار خوب تو باطل است اما در مورد آن حرمت کار بدی کرده است. ما می گوئیم که این کار خوبت را تعمیم بده و خوبی را تشویق و بدی را توبیخ می کنیم. مثلاً رفته است به یک فقیری اطعام کرده است و نمازش را نخوانده است. چون متعلق هاشان با هم فرق دارد.

در جایی که وجوب و حرمت در یک متعلق جمع بشوند. یعنی یک کاری همزمان هم واجب باشد و هم حرام باشد. در مقام امتثال که جمع بین محذورین است. به مقام امتثال کاری نداریم. این احکام دارای مبادی هستند و مصلحت و مفسده پشتشان هست.

این بحث آیا مصداق دارد؟ بله می شود برایش مصداق پیدا کرد. گاهی امر به شکل مطلق آمده است. مولا گفته است صل است و نهی تعلق گرفته است به یکی از حصص آن. لا تصل فی الحمام مثلاً. پس یک امر مطلق است و طبیعت صلاه را واجب کرده است و یک نهی داریم که به یک حصه آن تعلق گرفته است. درست که آن امر

طبیعی این حصه است اما این دو با هم وحدت ذاتیه با هم دارند. آن فرد صلاه که صلاه فی الحمام است صلاه است. به اعتبار اینکه صلاه هست متعلق صل قرار گرفته است و به اعتبار اینکه صلاه در حمام هست متعلق نهی قرار گرفته است. همین که این مطلق است و یکی مقید است کافی است که بگوییم که بین اینها تغایر وجود دارد و دوتا متعلق هست.

لا شكّ فی التنافی و التضادّ بین الأحكام التکلیفیّة الواقعیّة كما تقدّم (چون احکام صرف اعتبار و جعل نیستند و دارای ریشه ها و مبادی هستند و آن اراده ها پشتش هستند و لذا تنافی حقیقی هست)، و هذا التنافی إنّما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحدا، فوجوب الصلّاء ینافی حرمتها، و لا ینافی حرمة النظر إلى الأجنبيّة، لأنّ الصلّاء و النظر أمران متغایران، و إنّ كانا قد یوجدان فی وقت واحد و فی موقف واحد، فلا محذور فی أن یكون أحدهما حراما و الآخر واجبا.

و هناك حالتان یقع البحث فی أنّهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق أو تعدّده.

الحالة الأولى: فیما إذا كان الوجوب متعلّقا بالطبیعیّ علی نحو صرف الوجود و الإطلاق البدلیّ، و الحرمة متعلّقة بحصّة من حصص ذلك الطبیعیّ، كما فی (صلّ) و (لا تصلّ فی الحمام) مثلا، فإنّ الحصّة (حصه تحقق خارجی همان حقیقت است و لذا وحدت ذاتیه دارند) و الطبیعیّ باعتبار وحدتهما الذاتیّة قد یقال: إنّ المتعلّق واحد فیستحیل أن یتعلّق الوجوب بالطبیعیّ و الحرمة بالحصّة، و باعتبار تغایرهما بالإطلاق و التقييد قد یقال: بأنّه لا محذور فی وجوب الطبیعیّ و حرمة الحصّة.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۶

و التحقيق: أن وجوب الطبيعيّ يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصه و أفراده. (وقتی طبیعی واجب می شود یک تخییری میان افراد طبیعی حاصل می شود عقلاً)

آنگاه ما چند مبنا داریم در اینجا

مبنای اول فإن قلنا: بأنّ هذا الوجوب (وجوب طبیعی) مردّه إلى وجوبات مشروطه للخصص، فالصلاه في الحمام إذن (در نتیجه) باعتبارها حصّه من الطبيعيّ متعلّق لوجوب خاصّ مشروط، فلو تعلّقت بها الحرمة أيضا لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلّق واحد.

اگر ما این را پذیرفیم که تخییر عقلی بر می گردد به تخییر شرعی آنگاه این در حقیقت عبارت است از وجوبات مشروطه نسبت به حصص. یعنی هر حصه ای دارای وجوب است البته مشروط به عدم حصه دیگر. و نتیجه این است که صلاه در حمام یک حصه ای از طبیعت صلاه هست. وجوب مستقّلی به آن تعلق گرفته است البته وجوبش مشروط است به اینکه سایر حصص را نیاری. واجب است به شرط ترک حصص دیگر. اگر این طور شد پس صلاه فی الحمام از یک طرف واجب است و از یک طرف حرام است. چون حصه ای از حصص آن طبیعی است وجوب مستقل مشروط دارد و از طرفی خودش یک نهی جداگانه دارد که در این صورت انگاری خواسته اند دو حکم با هم جمع بشوند که این ممکن نیست.

اگر مبنای اول را پذیرفیم نتیجه اش امتناع اجتماع امر و نهی است.

یک التکلیف محال داریم و یک التکلیف بالمحال داریم.

گاهی اوقات تکلیف محال است. خود شارع نمی تواند این تکلیف را صادر کند. اینجا التکلیف محال. اینجا اصلاً مولا نمی تواند تکلیف کند.

گاهی اوقات تکلیف به محال است. مثلا شارع می گوید در آسمان پرواز کن که این برای من محال است. ما توانایی این کار را نداریم. در اینجا مولا می تواند حکم صادر کند اما من نمی توانم انجام دهم.

وقتی گفتیم که تکلیف المحال از مولای حکیم سر نمیزند آنگاه به طریق اولی تکلیف المحال سر نمیزند. مطلب به این راحتی نیست و باید تفصیل داد که چطور عده ای قائل شده اند به جواز مسئله.

مبنای دوم و إن أنکرنا إرجاع وجوب الطبیعیّ إلى وجوبات مشروطة، و لكن قلنا: إن الحصّة التي یختارها المکلف فی مقام امتثاله یسرى إليها الوجوب، أو علی الأقلّ تسرى إليها مبادئ الوجوب من الحبّ و الإرادة (شهید صدر تنزل می کنند و می گویند اگر زیر بار اصل تسری وجوب نری می گویند لا اقل مبادی تسری پیدا می کند؛ دلیل این است که حکم جعل است و جعل جاعل می خواد و جاعل شارع مقدس است لذا اثبات اینکه این را شارع مقدس خودش با این تسری جعل کرده اول الکلام است. پس وجوب سرایتی نیست و جعل لازم دارد و هینطوری نیست)، و تقع (حصه) علی صفة المحبوبيّة الفعلیّة، فأیضا لا یمكن أن نفترض حينئذ تعلّق الحرمة بالحصّة (چون به فرض مثال وجوب هم اگر نباشد اما محبوبیت و ملاک تسری پیدا کرده است به این حصه ای که مکلف انتخابش کرده است از طرفی وقتی حرمت می آید به دلالات التزامیه حرمت کاشف از بغض است. اینجا مبادی با هم تنافی می کنند و قابل جمع نیست چون یک چیز هم باید مبغوض باشد و هم محبوب پس اجتماع امر و نهی است و محال است)، إذ فی حالة إیقاعها فی الخارج (مکلف انجامش می دهد) یلزم أن تكون محبوبه و مبغوضه فی وقت واحد و هو مستحیل.

وجوب طبیعی به وجوبات مشروطه بر نمی گردد. حب و اراده از طبیعی جامع بین حصص به حصه خاصه ای که منتخب مکلف است سرایت میکند. وجوب رفته روی جامع اما منتظر این است که مکلف چه حصه ای را انتخاب می کند آنگاه آن حصه می شود واجب. مثلا الصلاه فی البيت، الصلاه فی المسجد،... هر فردی که انتخاب کردیم وجوب می رود روی آن. {حد اقل اگر گفتیم که وجوب تسری پیدا نمی کند به دلیل این که وجوب و امر را شارع جعل کرده است به طبیعی و نه به حصه و وجوب خود تسری پیدا نمی کند، می گوئیم که ملاک

و حب و اراده این وجوب تسری پیدا کرده است به حصه و باز این جهت هم مشکل تنافی مبادی پیش می آید و اجتماع ضدین است. خلاصه اینکه اگر وجوب تسری پیدا کند آن حصه وجوب مستقل می شود {

در مبنای اول همه حصص دارای وجوب بودند مشروط به ترک سایر حصص و در این مبنا می گوید آن حصه ای که مکلف انتخاب می کند دارای وجوب است. بالاخره آن حصه وجوب مستقل پیدا میکند و از طرفی دیگر حرمت مستقل هم دارد و باز هم می شود حکمین متنافین بر متعلق واحد جمع شوند و باز بحث محال پیش می آید.

مبنای سوم و أمّا إذا قلنا بأنّ الوجوب وجوب واحد متعلّق بالجامع و لا يسرى إلى الحصص، و أنّ الحصّة التي تقع خارجاً منه (هـ به مکلف بر می گردد) لا تكون متعلّقاً للوجوب و لا لمبادئه، و إنّما هي مصداق للواجب و للمحبوب و ليست هي الواجب أو المحبوب، فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود، و يتعلّق النهي بحصّة منه.

وجوب به طبیعی جامع میان حصص تعلق گرفته است و آن حصه ای که مکلف انتخاب کند فقط مصداق متعلق امر است و نه خود وجوب و حب و اراده به آن سرایت پیدا نمی کند. اینها می توانند جمع بشوند به این معنا که این امر و حب و اراده اش در آن جامع باقی می ماند و نهی می رود سراغ آن مصداق و در واقع تغیر متعلقین وجود دارد. متعلق وجوب جامع است و متعلق نهی آن حصه خاصه است. در واقع اجتماع که می گویند در این قسمت یک مسامحه در تعبیر است. بالاخره الصلاه فی الحمام هم وجوب دارد و هم حرمت اما وجوبش مستقیم سراغ خودش نرفته اما حرمتش سراغ خودش رفته است.

اگر به نحو تقييد و تخصيص بخواهيم بگويم صرفاً می گوييم که اين مثلاً حصه وجوب يا حرمت ندارد. اگر گفته بود مثلاً الصلاه واجبه لا في الحمام. اما اینجا می خواهيم بگويم که حرام است و نهی بهش تعلق گرفته است.

از آن حیث که این حصه خاصه نهی شده از این عصیان کرده است و از آن حیث که حصه ای از حصص آن جامع و طبیعی را انجام داده است اطاعت کرده است و از این جهت ثواب داده می شود و مانعی ندارد و قابل جمع هست.

اما خمینی رحمت الله مبنایی دارند به نام اعانه بر اثم که یعنی یاری دادن در گناه حرام است. این در مقابل دیدگاه آیت الله خویی است که می گویند تعاون حرام است و نه اعانه.

تفاوتشان: دو نفر قرار می گذارند که به دزدی بروند؛ این ها دارند تعاون می کنند و ممکن است که تقسیم کار هم می کنند. ولو اینکه یکی برود داخل و دیگری در ماشین نشسته باشد.

یک وقت یک شخصی می خواهد برود دزدی. دیوار بلند است و از همسایه خانه نردبان می خواهد و او می داند که این می خواهد دزدی کند. بعد بهش نردبان می دهد. این اعانه است و در دزدی هم شریکش نبوده است. یا تا کسی که قاتل را می رساند برای قتل و هیچ شراکتی در قتل نمی کند. این اعانه است.

بیع الاسلحه من اعداء دین. فروش اسلحه به دشمنان دین. این از باب اعانه حرام است و حرمت تکلیفی دارد اما بطلان وضعی ندارد.

حال اگر این عقد را منعقد کردیم که حرام هم هست از سوی دیگر می شود مصداق اوفوا بالعقود که می شود واجب. هم حرام است و هم واجب. مصداق هر دوتا هست. مثل امام خمینی رحمت الله این را قبول دارد که اجتماع امر و نهی است. هر طرف را که انتخاب کنی از طرف دیگر یک ملاک را از دست داده ای. اگر گفتیم به لحاظ عقلی ممکن است اجتماع امر و نهی این حکم قابل تصور است اما قائل به امتناع شدیم در این صورت از این باب خارج می شود مسئله و باید در باب تعارض ادله بررسی شود و نه از این راه. کسی که قائل به اجتماع باشد به بن بست نمی خورد در این قسمت. بحثی که مطرح است این است که اساسا بیع الاسلحه من اعداء دین از مکاسب خارج و در فقه حکومت مطرح بشود.

ثم إذا تجاوزنا هذا البحث و افترضنا الاستحالة (در مبنای اول و دوم)، فبالإمكان أن ندخل عنصرا جديدا، لنرى أن الاستحالة هل ترتفع بذلك أو لا، فنحن حتى الآن كنا نفترض أن الأمر و النهی يتعلّقان بعنوان واحد- و هو الصلاة- غير أن الأمر متعلّق بالطبیعیّ و النهی متعلّق بالحصّة، و الآن نفترض الحالة الثانية.

در حالت اول که بالا بحث کردیم عنوان یکی بود مثل عنوان صلاه و صلاه در حمام که هر دو عنوان یکی هستند و نماز هستند. اما در اینجا عنوان متفاوت است. مثلا عنوان صلاه را داریم و عنوان غضب را.

وقتی از متعلق حکم سخن می گوئیم یک وقت از معنون (معنون را می شود گفت مسمی، یا مصداق خارجی، یا الشی خارجی)، سخن می گوئیم یک وقت از عنوان (عنوان را هم می شود گفت اسم). در صلاه خود صلاه اسم است و مُعَنَوَن همان رکعات و سجّات خارجی است که در خارج انجام می دهیم.

سوال: متعلق حکم عنوان است یا معنون؟ آن چیزی که واجب شده است آن ارکان خارجی است یا آن عنوان و اسم است؟

پاسخ: می گویند که حکم یک امر ذهنی است و امر ذهنی نمی تواند به یک چیز خارجی تعلق بگیرد و وجوب روی اسم رفته است در نتیجه صورت ذهنیه است که دارای حکم می شود. می گوئیم اینطور نیست. می گوئیم درست است که تعلق می گیرد به عنوان اما نه عنوان من حیث هو بلکه من حیث مرآت من خارج.

لحاظ عنوان به دو صورت می تواند انجام شود.

یک وقت لحاظ عنوان بما هو هو و بما هو صورت ذهنی هست.

یک وقت لحاظ عنوان بما هو مرآت للخارج و للافراد و المصادیق الخارجیه است.

از آن جهت که این عنوان دارای مصداق خارجی است و تجلی می یابد در این امور.

مرحوم علامه مظفر رحمت الله قائل به اجتماع امر و نهی هستند و می گویند الصورة الذهنية بما هو مرات للخارج.

ایشان می گویند نه ابتداءً وجوب از عنوان و عنوان جامع به سراغ معنوی می رود و نه بعدش. بلکه همیشه وجوب روی عنوان کلی و جامع باقی می ماند.

می گوئیم حالا ربطش به بحث چیست که می گویند وقتی می گوئیم اجتماع امر و نهی بر متعلق واحد غیر ممکن است در زمان واحد. در حالت اول تلاش داشتند که بین متعلق ها تغایر ایجاد کنند با تقیید و اطلاق هر کدامشان.

اینجا هم می خواهند تعدد را ببرند روی عنوان و بگویند معنوی خارجی ممکن است که یکی باشد و من یک نماز خواندم در خارج و معنوی درست است که یکی است اما ما عناوین متعدد داریم. به فرض می گوئیم الصلاة فی الارض المغصوبه. در این حالت داری نماز می خوانی اما عناوین کارت متعدد است. از یک حیث نماز و از یک داری غصب می کنی. وجوب و حرمت هم به این عنوان ها می خورد. عنوان و اسم صلاتی متعلق وجوب و عنوان غصبی متعلق حرمت است. ظاهراً یک کار کردی اما دو کار کردی. معنوی این است که اول قیام کرده بعد رکوع و بعد سجود و بعد ... و دارد در خارج یک کار می کند.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۷

الحالة الثانية: أن لا يكون النهی المتعلق بالحصّة (نهی اسم یكون است و خبرش متعلقا است) مثلاً لا تُصلّ فی الحمام در مثال قبل) متعلقاً بها (به همان حصه) بنفس العنوان الذی تعلّق به (ه به عنوان می خورد) الأمر (یعنی نهی و امر به دو عنوان متعدد تعلق می گیرند) (یعنی آن نهی که به حصه تعلق گرفته بود در مثال قسمت قبل، تعلق نگیرد به آن حصه به آن عنوانی که امر به آن تعلق گرفته بود؛ یعنی عنوان نماز. یعنی اینکه امر به نماز تعلق گرفته بود و نهی هم به نماز اما یک حصه خاص از نماز و حالا عناوین فرق کنند و نهی متفاوت باشد و عنوانش به جای نماز (نماز در حمام) غصب باشد، و هو الصلاة فی المثال، بل بعنوان آخر، كما فی (صلّ) و (لا

تغصب). فإذا صَلَّى في مكان مغضوب كان ما وقع منه (مكلف که هو در صلاه است) باعتباره صلاه مصداقا للواجب، و باعتباره غصبا حراما، أي أنّ له عنوانين، و الأمر متعلّق بأحدهما و النهي بالآخر، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق (اجتماع) بين الأمر بالصلاه و النهي عن الغصب و تصادقهما على الصلاه في المغضوب أو لا؟

فقد يقال بأنّ ذلك (تغاير عنواني) يكفي لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بالأشياء الخارجيّة (معنوي و مسمي) مباشرة، و بحسب العناوين يكون متعلّق الأمر (عنوان صلاه) مغايرا لمتعلّق النهي (عنوان غصب)، و أمّا الشيء الخارجيّ الذي تصادق عليه العنوانان {مثلا أنّ ركوع خارجي که هم عنوان نماز برش صادق است و هم تصرف در مال غير صادق است اگر چه یک چیز است خارجا}، فهو و إنّ كان واحدا و لكن الأحكام لا تتعلّق به مباشرة، فلا محذور (منعی نیست) في اجتماع الأمر و النهي عليه (به شی خارجی بر می گردد) بتوسط عنوانين، بل هناك من يذهب إلى أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد الشيء الخارجيّ أيضا، فكما أنّ الغصب غير الصلاه عنوانا، كذلك غيرها مصداقا، و إنّ كان المصداقان متشابهين (اندماج، در هم فرو رفتگی) و غير متميّزين خارجا (اما در واقع دوتا هستند)، فيكون الجواز (امکان اجتماع امر و نهی) - لو صحّ هذا - أوضح.

و قد يقال: بأنّ تعدّد العنوان لا يكفي (كافي نیست برای جواز اجتماع امر و نهی)، لأنّ العناوين إنّما تتعلّق بها الأحكام باعتبارها مرآة للخارج لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن، فلكي يرتفع التنافي بين الأمر و النهي لا بدّ أن يتعدّد الخارج، و لا يمكن أن نبرهن على تعدّده عن طريق تعدّد العنوان، لأنّ العناوين المتعدّده قد تنتزع عن شيء واحد في الخارج. (استاد بحثی را مطرح کردند که موضوع را روشنتر می کند؛ در حوزه به مجرد یک میزان شهریه می دهند و وقتی که این طلبه مجرد متاهل شد شهریه اش اضافه می شود. در عین حال اگر بگوییم که شهریه به شخص طلبه تعلق گرفته است به نحو هو هو کل این شهریه مال خودش است و ربطی به زنش و خانواده ندارد. اما اینجا اشکالی پیش می آید که مجرد بودی شهریه ات نصف بود و الان با ازدواج دو برابر شده است پس خانواده نقشش چیست در اینجا؟ حال اگر خانم این طلبه بگوید که این شهریه را باید قسمت اضافه شده را به من بدهی چون اگر من نبودم این را به تو نمی دادند. طلبه می گوید درست است که اضافه شهریه را به من دادند به خاطر تو؛ اما به من دادند و نه به تو. بلکه به خاطر تو به من دادند. یعنی شهریه

به من تعلق گرفت نه به خاطر خودم بلکه به خاطر اینکه من شوهر تو بودم. ما می گوییم حکم به عنوان تعلق می گیرد از آن جهت که عنوان دارای این معنوی خارجی است. شهریه به طلبه تعلق می گیرد از آن جهت که دارای خانواده است. اگر کسی بگوید این شهریه تعلق میگیرد به طلبه و از طلبه منتقل می شود به خانواده او و سرایت می کند به آنها، باز طلبه اینجا فقط واسطه است و مجرای است برای انتقال طلبه. مثلاً در فیضیه خانم ها را راه نمی دهند و طلبه باید برود و خودش بگیرد. مرحوم مظفر می گویند که این بعد هم منتقل نمی شود. در مجموع شهریه را به طلبه می دهند و در قیامت هم خودش باید پاسخ دهد. در اینجا هم همین تحلیل است. یک دیدگاه در این بحث این است که حکم به عنوان بما هو عنوان تعلق نمی گیرد. یک دیدگاه این است که حکم به عنوان تعلق می گیرد بما هو له معنوی. (از آن جهت که معنوی و شی خارجی دارد) خود این باز دو شق می شود. یک شق این است که این حکم از عنوان به معنوی تسری پیدا می کند و معنوی خودش متعلق حکم می شود. شق دیگر این است که تسری پیدا نمی کند.}

و ثمره هذا البحث واضحة، فإنه على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهی، يقع التعارض حتما بين دليل الأمر و دليل النهی، لأنّ الأخذ

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۸

بإطلاق الدليلين معاً معناه اجتماع الأمر و النهی، و هو مستحيل بحسب الفرض، و يجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقاً للقواعد العامة للتعارض، و خلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز، فإنّنا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معاً بدون محذور.

وقتی تنافی رخ می دهد:

اگر تنافی در مقام جعل و تشریع بود؛ این تنافی مربوط به مقام ثبوت است (در مقام جعل و تشریع با هم تنافی می کنند): مدلول هایشان با هم تنافی می کنند. اصلاً این دلیل به گونه ای جعل شده است که مفادش با دلیل

دیگر تنافی دارند و به دلالت مطابقی همدیگر را نفی می کنند. مثلاً می گوید این نماز واجب است در همه حالات. دلیل دیگر نیز می گوید غصب حرام است در همه حالات. در جاهایی که همپوشانی پیدا می کنند در این جاها به دلالت التزامیه حکم دیگر را نفی می کند. این حرام دارد نفی وجوب و وجوب دارد نفی حرمت می کند.

اگر تنافی بین دو دلیل در مقام اثبات و در مقام امتثال بود: این از دو حال خارج نیست.

یا با جایگزین است یا بدون جایگزین است. (مندوحه یعنی جایگزین)

اگر بلا مندوحه بود می شود باب تزاحم. مثل جایی که می خواهی نماز بخوانی و خطاب صل آمده و آخر وقت هست و بعدش قضا هست و از طرفی هم یک نفر دارد غرق می شود و راه سومی هم نیست. لازم هست که این فرد را نجات داد.

مندوحه یعنی در حالت بالا نماز هنوز وقت دارد و جایگزینش ساعت های بعد هست برای خواندن نماز.

در باب تزاحم به اقوی ملاکا نگاه می کنیم. نجات جان انسان مثلاً اقوی ملاکا هست از نماز.

اما اگر مع المندوحه بود. مثلاً کسی برود در زمین غیر نماز بخواند که جایگزین هست برای این غصب. آنگاه می شود مسئله اجتماع امر و نهی که در این حالت یا قائل هستیم به قول به امتناع اجتماع امر و نهی یا قائل به امکان. اگر قائل به امتناع بودیم می رویم در باب تعارض. اگر قائل به امکان بودیم بحوث امکان مطرح می شود که متعلق ها را دوتا در نظر می گیریم.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۴۹

الوجوب الغیری لمقدمات الواجب

مولا گفته است برای من آب بیاور. من باید این آب را داخل لیوان بریزم و جای لیوان هم در کابینت است در آشپزخانه. من باید بروم در آشپزخانه و لیوان بردارم و آب هم جای دیگری است و باید به آنجا بروم آب بردارم

وبیاورم. در صورتی که مولا فقط گفته است آب بیاور اما ما خودمان می فهمیم که مقدمات این کار را انجام بدهیم. چه مقدمات عقلیه و چه مقدمات شرعیه باید رعایت شود. مثلاً وضو برای نماز مقدمه شرعی است و سفر برای حج هم مقدمه است اما مقدمه عقلی.

آیا مقدمه واجب هم به تبع وجوب ذی المقدمه اش متصف به وصف وجوب شرعی می گردد یا نه؟ می شود وجوب شی یستلزم وجوب مقدمه اش؟ آیا این مقدمه هم متصف به وجوب هم میشود یا نه؟ مثلاً مولا هنگام آب خواستن آیا مقدمه هم واجب شده است یا نه مولا اصلاً کاری به مقدمه ندارد و تمام نگاهش به ذی المقدمه هست؟

آیا ملازمه ی عقلیه ای وجود دارد میان وجوب ذی المقدمه با مقدمه؟

وجوب صلاه را وجوب نفسی می گویند و وجوب وضو را وجوب غیری میگویند. وضو را مولا خواسته است چون نماز را خواسته است.

اقوالی در این بحث وجود دارد در بحث مقدمه واجب:

قول اول: وجود ملازمه میان وجوب و اراده نفسی و وجوب و اراده غیری.

قول دوم: عدم وجود ملازمه میان وجوب و اراده نفسی و وجوب و اراده غیری.

قول سوم: (قول به تفصیل) وجود ملازمه در مورد اراده و حب و عدم ملازمه در مورد ایجاب و جعل. فرق گذاشتن بین اراده و حب با ایجاب و جعل.

در واقع روح وجوب با ترشح و سرایت ملاک به مقدمه واجب می رود اما اعتباری برایش نیست و جعلی نیامده است.

شهید صدر رحمت الله علیه می گویند ما برهانی برای لزوم وجود این ملازمه یا عدم ملازمه نداریم و چیزی که داریم فهم عرفی است که وقتی که چیزی را اراده کرده باشی مقدمه اش را هم اراده کرده باشی و تا همین

قدر از این در می آید اما وجوبش در نمی آید؛ چون وجوب یعنی جعل و جعل مستقل. فاعل اختیارا جعل می کند و نمی شود مجبورش کرد و باید در کتاب قانون بنویسد. فرض کنیم یک اردویی رفته ایم و در این اردو قوانین سفر را می نویسد. مثلا هر روز یک نفر باید جارو کند. این مقدمه اش این است که جارو را از انباری بیاورد. اما ما می نویسیم که فقط جارو کردن. آن چیزی که برایش جعل وجوب کرده ایم جارو کردن است اما برای مقدماتش جعل وجوب نکرده ایم. به این مقدمات اراده کرده ام به طفیلی جارو کردن چون اگر نرود جارو خاک انداز را از انباری بیاورد نمی تواند جارو کند. پس مقدمه را اراده کرده ام اما جعل وجوب نکرده ام. در قوانین اردو هم اسمی از آوردن جارو نیاورده ام و فقط جعل کرده ام جارو کردن. و نگفته ام قانون شماره فلان باز کرن در انباری و قانون بعدی آوردن جارو و ...

لا شكّ في أنّ المكلّف مسئّل عقلا عن توفير المقدمات العقليّة و الشرعيّة للواجب، إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك، و لكن وقع البحث في أنّ هذه المقدمات هل تتّصف بالوجوب الشرعيّ (اینها هم واجب شرعی می شوند به تبع) تبعاً لوجوب ذیها، بمعنی أنّه هل يترشّح عليها (آن مقدمات) في نفس المولى إرادة من إرادته (اراده ای از اراده مولا) للواجب الأصل، و وجوب من إيجابه لذلك الواجب؟ (و وجوبی از واجب کردنش نسبت به واجب اصیل)

فهنّاك من ذهب إلى أنّ إرادة شيء و إيجابه يستلزمان إرادة مقدماته و إيجابها، و تسمّى الإرادة المترشّحة بالإرادة الغيريّة، و الوجوب المترشّح بالوجوب الغيريّ، في مقابل الإرادة النفسيّة و الوجوب النفسيّ، و هناك من أنكر ذلك.

و قد يقال بالتفصيل بين الإرادة و الإيجاب، فبالنسبة إلى الإرادة و ما تعبّر عنه من حبّ يقال بالملازمة و الترشّح، فحبّ الشيء يكون علّة لحبّ مقدّمته، و بالنسبة إلى الإيجاب و الجعل يقال بعدم الملازمة.

چهارتا قاعده:

۱_ وجوب غیری معلول وجوب نفسی است.

سوال: آیا معلول می شود قبل از علت بیاید؟

۲_ قیود وجوب نمی توانند واجب غیری شوند. قیود وجوب یعنی قیودی که اگر نباشند وجوب نمی آید. پس قیود مقدم می شوند بر خود وجوب و ما گفتیم که واجب غیری معلول وجوب است. اگر این قیود، واجب غیری باشند باید بعد از وجوب بیاید و اگر قیود وجوب باشد باید قبل از وجوب بیاید. { وجوب نفسی نمی آیند مگر وقتی که قیودش بیاید. از طرفی خود این قیود نفسی علت است برای وجوب غیری. حالا اگر بخواهیم بگوییم قیود وجوب متصف به واجب غیری باشند در این حالت لازمه اش این است که امر مقدم موخر باشد و امر موخر مقدم باشد. و این مستحیل است. }

و القائلون بالملازمة يتفقون على (قانون یک) أن الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي، و على هذا الأساس لا يمكن أن يسبقه في الحدوث، (قانون دو) كما لا يمكن

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۰

أن يتعلّق بقیود الوجوب (همچنان که ممکن نیست که وجوب غیری تعلق بگیرد به قیود وجوب)، لأنّ الوجوب النفسي لا يوجد إلّا بعد افتراض وجودها (ها به قیود وجوب)، و الوجوب الغیری لا يوجد إلّا بعد افتراض الوجوب النفسي، و هذا یعنی أنّ الوجوب الغیری مسبوق دائماً بوجود قیود الوجوب، فكيف یعقل أن يتعلّق بها (چگونه تعقل می شود که وجوب غیری تعلق بگیرد به قیود وجوب) و إنّما يتعلّق (وجوب غیری تعلق می گیرد به قیود واجب) بقیود الواجب و مقدّماته العقلیّة و الشرعیّة.

(قانون سوم) كما أنّهم يتفقون على أنّ الوجوب الغیری ليس له حساب مستقلّ في عالم الإدانة و استحقاق العقاب، لوضوح أنّه لا يتعدّد استحقاق العقاب بتعدّد ما للواجب النفسي المتروک من مقدّمات، (قانون چهارم) كما أنّ الوجوب الغیری لا يمكن أن يكون مقصوداً للمکلف في مقام الامتثال على وجه الاستقلال، بل يكون

التحرّك عنه (ه به وجوب غیری) دائماً فی إطار (چارچوب) التحرك عن الوجوب النفسی، فمن لا يتحرّك عن الأمر بذی المقدمه، لا يمكنه أن يتحرّك من قبل الوجوب الغیری، لأنّ الانقياد (تسلیم محض بودن) إلى المولی إنّما يكون بتطبيق المكلف إرادته التكوینیة على إرادة المولی التشريعیة، و لما كانت إرادة المولی للمقدمه تبعیة (اراده مولا برای مقدمه، جنبه غیری و طفیلی دارد)، فکذلك لا بدّ أن يكون حال المكلف (مكلف هم باید مقدمه را طفیلی ببیند و نه اصلی)

مقدمه واجب که گفته می شود تفاوتی درش وجود دارد. اگر گفتیم وجوبی که مولا جعل کرده است سرایت می کند به وجوب غیری منظور کدام مقدمه است؟ آیا مطلق مقدمات منظور است یا آن مقدمه پایانی؟

فرض کنیم شخصی بخواهد شخص دیگری را بکشد یا از طرفی بخواهد حکم الهی را اجرا کند در این حالت مقدماتی دارد. مثلاً باید چاقو را بردارد و دستش را ببرد بالا و بیاورد پایین. اما مقدمات دیگر هم هست که قبلش هست. مثلاً برود کار کند پول در بیاورد و برود چاقو بخرد و بیاورد در آن مکان و ...

اگر یک کوچه بن بست را که کلی خانه دارد در ته این کوچه شلوغ یک حسینیه بزرگ تاسیس کن و این مقدمه موصله است برای مردم آزاری. این حسینیه ته این کوچه بن بست با این همه شلوغی مردم آزاری می کند. اگر چنین چیزی بود این همسایه آزاری است. یا مثلاً کسی می خواهد شکار کند.

کسی می گوید اگر من ذی المقدمه را انجام دهم این تکه می شود آخرین بخش از مقدمات که می گوئیم مقدمه موصله اما اگر ذی المقدمه را انجام ندهم؛ مثلاً می روم تفنگ می خرم و میروم در جنگل و آهو را نشانه می روم اما شلیک نمی دهم و بر می گردم و ذی المقدمه انجام نمی شود. در این حالت نمی شود دیگر گفت مقدمه موصله چون دیگر ما را نرسانده است. حال اگر کسی بگوید من می روم وضو بگیرم که نماز بخوانم. وضو را گرفتم بعد مشکلی پیش آمد و نماز را نتوانستم بخوانم. این مقدمه ای بود که ذی المقدمه نداشت. این افتراضاً مقدمه موصله بود اما دیگر موصله نیست چون ذی المقدمه انجام نشده است ولو اینکه نزدیکترین مقدمه باشد به ذی المقدمه.

و اختلف القائلون بالملازمة بعد ذلك في أنّ الوجوب الغيريّ، هل يتعلّق بالحصّة الموصلة من المقدّمة إلى ذیها(حصه ای که می رساند و موصله است از مقدمه به ذی المقدمه)، أو بالجامع المنطبق على الموصول(کل مقدمات که شامل موصول و غیرش) و غیره؟.

فلو أتى المكلف بالمقدّمة و لم يأت بذیها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيريّ على الوجه الثاني(بنا بر دیدگاه دوم که می گفت وجوب غیری تعلق می گیرد به جامع ای که منطبق است بر موصول و غیر موصول این فرد واجب غیری را انجام داده است) دونه على الوجه الأوّل.

و لا برهان على أصل الملازمة إثباتا أو نفيا في عالم الإرادة، و إنّما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها، و أمّا في عالم الجعل و الإيجاب فالملازمة لا معنى لها، لأنّ الجعل فعل اختياريّ للفاعل، و لا يمكن أن

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۱

يترشح من شيء آخر ترشّحا ضروريّا، كما هو معنى الملازمة.(شهید صدر رحمت الله می گویند که جعل کردن چیز خود به خودی نیست و ممکن نیست که این جعل ترشح بکند آن هم به صورت ضروری که ترشح و سرایت بکند بلکه یک چیز اختیاری است و معنی ملازمه هم این است که خود به خود این ترشح و سرایت انجام بشود.اما اراده و شوق به تکلیف یک چیز قهری است و خود به خود ترشح می کند و سرایت به واجب غیری دارد)

اتیان ذی المقدمه نسبت به موصله بودن مقدمه و اتصاف مقدمه به وصف موصله (یعنی به این مقدمه بگوئیم موصله) حالت شرط متاخر را دارد.یعنی اگر بعدا ذی المقدمه را اتیان بکنیم این مقدمه ای که قبلا انجام دادیم اسمش می شود مقدمه موصله.

ثمره بحث مقدمه واجب

و أمّا ثمره هذا البحث: فقد يبدو (گاهی اینطور آشکار می شود) على ضوء ما تقدّم أنّه لا ثمره له ما دام الوجوب الغیریّ غیر صالح للإدانة و المحرّکیّة، و إنّما هو تابع محض، و لا إدانة و لا محرّکیّة إلّا للوجوب النفسیّ، و الوجوب النفسیّ یکفی وحده لجعل (برای قرار دادن) المکلف مسئولا عقلا عن توفير المقدمات، لأنّ امثاله لا يتمّ بدون ذلك (ذالک یعنی فراهم کردن مقدمات)، فأیّ فرق بین افتراض وجود الوجوب الغیریّ و افتراض عدمه.

و لكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات، و مثال ذلك:

ثمره در مورد مقدمه محرمه غیر موصله (هم حرام است این مقدمه و هم موصله هم نیست)

فرض کنیم که یک فعل واجب متوقف می شود بر یک مقدمه ای که حرام است اما از لحاظ ملاکی اهم و اقل هستند. مثلا برای انقاض غریق از زمین زراعی یک نفر دیگر عبور کنیم و شاید با این رفتن پا بزاریم و بعضی از محصولاتش را خراب کنیم. در این جا تزامم پیدا می شود بین امور او می رود در زمین و بعد غریق را هم نجات نمی دهد.

مقدمه اول: اگر ما قائل به ملازمه باشیم و بگوییم این کار او مقدمه واجب بوده است پس واجب است.

مقدمه دوم: ما وجوب غیری را شامل مقدمه موصله و غیر موصله بدانیم ولو اینکه منجر هم نشود به ذی المقدمه پس فعل این شخص وجوب غیری پیدا کرده است. (یعنی رفتن در مزرعه دیگران)

مقدمه سوم: باید قائل به اجتماع امر و نهی هم باشیم و بگوییم متعلق وجوب و حرمت در اینجا چیز دیگری است.

أنّه إذا وجب إنقاذ الغریق، و توقّف على مقدّمه محرّمه أقلّ أهمیّة، و هی إتلاف زرع الغير، فيجوز للمکلف ارتکاب المقدّمه المحرّمه تمهيدا لإنقاذ الغریق، فإذا افترضنا أنّ المکلف ارتکب المقدّمه المحرّمه و لم ينقذ الغریق، (مقدمه شماره یک_ملازمه میان وجوب نفسی و غیری) فعلى القول بالملازمه، و (مقدمه شماره دو) بأنّ الوجوب الغیریّ يتعلّق بالجامع بین الحصّه الموصلة و غيرها، تقع المقدّمه التى ارتکبها المکلف مصداقا للواجب

و لا تكون محرمة في تلك الحالة، (مقدمه شماره سه) لامتناع اجتماع الوجوب و الحرمة على شيء واحد، و على القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيرى بالحصّة الموصلة لا تقع المقدمة المذكورة مصداقا للواجب، و لا موجب حينئذ لسقوط حرمتها، بل تكون محرمة بالفعل، و إنما تسقط الحرمة عن الحصّة الموصلة من المقدمة خاصّة (نهایتا حرمت نسبت به مقدمه موصله به شکل خاص ساقط می شود_ اگر این می رفت در زمین زراعی و این فرد را نیز نجات می داد آنگاه این مقدمه می شد موصله و آنگاه دیگر حرام نبود بلکه مصداق واجب بود این رفتن در زمین. چون اگر نجات ندهد دیگر این مقدمه از موصله بودن خارج می شود چون موصله یعنی به انجام برسد).

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۲

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

آیا اگر چیزی واجب شد این اقتضاء دارد که ضدش حرام باشد یا نه؟

در اینجا منظور از ضد چیست؟ منظور ضد منطقی است یا معنای دیگری مد نظر است؟ منظور از اقتضاء چیست؟

برخی گفته اند اقتضاء دلالت مطابقيه است برخی دیگر گفته اند که دلالت تضمنیه است. بعضی این اقتضاء را دلیل لفظی گرفته اند و بحث را برده اند در بحث الفاظ.

این ضد مطرح شده دارای اقسامی است در بحث ما. یکی از اقسامش تقسیم می شود به ضد عدمی و ضد وجودی.

ضد وجودی به همان معنای ضد منطقی است اما ضد عدمی در منطق بهش نقیض می گویند و ما می توانیم بهش بگوییم ضد اصولی که به معنای ترک هم هست.

ضد وجودی هم در اصول مطرح است اما به معنای خودش و نه معنای دیگر.

ضد صلاه اصولی می شود ترک صلاه. ضد حج می شود ترک حج. هر واجبی را در نظر بگیرید ضد عامش می شود (عام ضد به معنای اصولی_نقیض) ترک این واجب. مثلاً ضد خاص (خاص یعنی ضد به معنای منطقی که امر وجودی است) این است که اگر این کار را انجام دادی دیگر نمی شود این کار را انجام داد. مثلاً ازاله نجاست از مسجد و صلاه هر دو امران وجودیان هستند. اگر نماز بخوانی نمی شود ازاله کرد و اگر ازاله کردی نمی شود نماز خواند. اگر غریق را نجات دادی نمی شود نماز خواند و ...

آیا وجوب شی مقتضی حرمت ضد عامش هست؟

آیا وجوب شی مقتضی حرمت ضد خاصش هست یا نه؟

ضد عام: عموماً اصولیین می گویند که وجوب شی مقتضی حرمت ضد عامش هست. اما در حرمت ضد خاص اختلاف وجود دارد.

قد يقال بأنّ إيجاب شيء يستلزم حرمة الضدّ. و الضدّ علی قسمین:

أحدهما: الضدّ العامّ، و هو بمعنی النقیض. (ضد اصولی یا ضد عدمی که به معنای ترک هم هست_ضد عام مساوی است با ترک)

و الآخر: الضدّ الخاصّ، (ضد وجودی یا ضد منطقی) و هو الفعل الوجودیّ الذی لا یجتمع مع الفعل الواجب. (اگر یک ضد بود دیگر ضد دیگر نمی تواند باشد_لا یمكن اجتماعهما معا)

و المعروف بین الأصولیین أنّ إيجاب شيء یقتضی حرمة ضده العامّ. و لكنّهم اختلفوا فی جوهر هذا الاقتضاء (در ماهیت خود اقتضاء)، (یک) فزعم البعض أنّ الأمر بالشیء عین النهی عن ضده العامّ (دلالت مطابقیه)، و (دو) ذهب بعض آخر إلى أنّه یتضمّن، بدعوی أنّ الأمر بالشیء مرکّب من طلب ذلك الشیء و المنع عن ترکه (ضد عام_دلالت تضمنیه)، و (سه) قال آخرون بالاستلزام.

و أمّا بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ، فقد وقع الخلاف فيه، و ذهب جماعة إلى أنّ إيجاب شيء يقتضى تحریم ضده الخاصّ، فالصلاة و إزالة النجاسة عن المسجد إذا كان المكلّف عاجزاً عن الجمع بينهما فهما ضدّان، و إيجاب أحدهما يقتضى تحریم الآخر.

یکی از استدلال ها دلیل مقدمیت است: مگر ما نمی گوییم مقدمه واجب واجب است (وجوب غیری دارد) در این ترک الصلاة مقدمه مثلاً ازاله است. اگر بخواهم یکی از ضدین را انجام دهم باید ضد دیگر را ترک کنم. این مقدمه حدوث ضد دیگر است و وقتی شد مقدمه، دیگر شد واجب غیری. ترک الصلاة شد واجب غیری برای ازاله. ما در ضد عام گفتیم که ایجاب چیزی مقتضی حرمت ضد عامش هست (ضد عام یعنی ترک). پس ترک صلاة نقیض صلاة است. و صلاة نقیض ترک الصلاة است. اگر ترک الصلاة واجب شود به وجوب غیری آنگاه اقتضا دارد حرمت صلاة را. پس ما نتیجه میگیریم که صلاة حرام است.

چکیده: ازاله نجاست واجب است به وجوب نفسی. مقدمه اش ترک صلاة است (واجب به وجوب غیری). اگر چیزی واجب شد اقتضاء دارد حرمت ترکش را. ترک الصلاة واجب است پس اقتضاء دارد حرمت نقیضش را که صلاة باشد.

و قد استدللّ البعض على ذلك بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمه لوقوع

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۳

الضدّ الآخر فيكون واجبا بالوجوب الغیری، و إذا وجب أحد النقيضين حرم نقیضه (از قاعده ثابت شده در ضد عام استفاده کردند)، و بهذا یثبت حرمة الضدّ الخاصّ.

این مطلب بالا صحیح نیست چون مقدمه یا علت تامه است یا جزء العله است. ما نمی توانیم بگوییم که ترک الصلاه علت ازاله است. آنچه علت ازاله است اختیار مکلف است. علت ترک الصلاه هم باز علت اختیار خود مکلف است.

نکته دیگر اینکه اگر این مطلب را قائل شویم دور پیش می آید.

قضیه بالایی که داریم نقد می کنیم به این شکل است

مقدمه یک: ترک نماز مقدمه ازاله است. (طبق نظر بالا)

قضیه دو: ترک ازاله علت نماز است.

ما قضیه فلسفیه ای داریم که نقیض العله علت للنقیض المعلول. همانچه که یک علت داریم آنگاه نقیض علت هم علت است برای نقیض معلول. مثال معروفش این است: وجود خورشید علت است برای وجود روز. حالا می گوییم عدم وجود خورشید علت است برای عدم وجود روز.

قضیه اولی: ترک نماز علت ازاله است.

اصل فلسفی: نقیض العله علتٌ لنقیض المعلول.

با قضیه فلسفی و قضیه یک می گوییم: (عدم ترک نماز) نماز علت است برای ترک ازاله.

قضیه ثالثه: (عدم ترک نماز) نماز علت است برای ترک ازاله.

قضیه ثانیه: ترک ازاله علت نماز است.

قضیه رابعه: ازاله علت ترک نماز است.

از قضیه فلسفی و ثانیه دور پیش می آید.

چهارتا قضیه داریم اینجا:

یک: ترک نماز علت ازاله است.

دو: ترک ازاله علت نماز است.

سه: نماز علت ترک ازاله است.

چهار: ازاله علت ترک نماز است.

اگر یک و چهار را ببینیم دور لازم می آید و همنچنین دو و سه را که ببینیم دور لازم می آید.

ترک ازاله علت نماز است و در قضیه دیگر ترک ازاله علت نماز است.

و لكن الصحيح أنه {دلیل حلی} (ه بر میگردد به ترک یکی از دو فعل) لا مقدّمیّة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر، فإنّ المقدّمه هی العلة أو جزء العلة، و نحن نلاحظ أنّ المكلّف فی مثال الصلاة و الإزالة یكون اختیاره هو العلة الكفیلة بتحقیق ما یختاره و نفی ما لا یختاره (فقط اراده مكلف علت است برای آن چیزی که اراده کرده است و علت است برای آن چیزی که اراده نکرده است)، فوجود أحد الفعلين و عدم الآخر كلاهما مرتبطان باختیار المكلّف لا أنّ أحدهما معلول للآخر، {دلیل نقضی} و لو كان ترك الصلاة علة أو جزء العلة للإزالة، و ترك الإزالة علة أو جزء العلة للصلاة، لكان فعل الصلاة نقیضا لعلّة الإزالة، و نقیض العلة علة لنقیض المعلول (قاعدۀ عقلی فلسفی)، فینتج أنّ فعل الصلاة علة لترك الإزالة. و هذا یؤدّی إلى الدور إذ یكون كلّ من الضدین معلولا لترك الآخر و علة لترك نفسه {ه به الآخر می خورد}.

نقد و قیل به استدلال به دور

علت تامه گاهی اوقات بسیطه است و گاهی اوقات مرکبه؛ اجزاء علت تامه مرکبه سه تاست:

۱_ وجود المقتضی

۲_عدم المانع

۳_وجود شرائط

خود عدم المانع جزء علت تامه مرکبه است و اگر گفتیم که ضد خاص مانع است (مثلا در ازاله، نماز مانع باشد از اتیان ازاله) پس عدم آن (یعنی مثلا عدم نماز یا ترک نماز) می شود جزء العله. پس با این حرف که زدید ترک الصلاه مقدمه نیست و رد کردید؛ در صورتی که این ترک الصلاه عدم المانع است و عدم المانع جزء العله است بنابراین ترک نماز برای فعل ازاله جزء العله است و مقدمه اش محسوب می شود. پس با وجوب ازاله ما حرمت ضدش را که نماز باشد را به اثبات رساندیم.

فإن قيل: إنّ عدم المانع من أجزاء العلة، و لا شكّ في أنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضده فعدمه عدم المانع {خ: یعنی اگر من نماز بخوانم، این نماز خواندنم علت است برای عدم اراده او پس عدم المانع است اگر نباشد}، فيكون من أجزاء العلة، و بذلك تثبت مقدّميته.

پاسخ شهید صدر رحمت الله به قيل بالا

مانع بر دو قسم است:

یک: مانع قابل جمع با مقتضی (یعنی مانعی که همزمان و مقارن با مقتضی می تواند وجود داشته باشد) مثلا یک برگه ای را می خواهیم آتش بزنم، آتش می آورم و کاغذ می آورم و آتشش می زنم. حال اگر این کاغذ خیس شد، بعد آتش را آوردم که بسوزانم اما کاغذ نمی سوزد چون خیزی مانع اشتعال است. در اینجا مقتضی موجود است و مانع هم موجود است.

دو: مانع غیر قابل جمع با مقتضی (یعنی مانعی که اگر مقتضی باشد دیگر مانع نمی تواند باشد و برعکسش) حالت لولایی دارد. اگر مانع نبود مقتضی هست. و اگر مقتضی نبود آنگاه مانع هست. مثل ضد خاص ازاله و نماز.

آنی که از اجزای علت است مانع شماره یک است که قابل جمع با مقتضی است. مثل رطوبت روی کاغذ و سوختن. اما اینی که در بحث ضد خاص است مانع غیر قابل جمع است. عدم المانع از اجزاء علت است اما ربطی به این مطلب ما و ضد خاص ندارد.

کان الجواب: أنَّ المانع على قسمين:

أحدهما: مانع يجتمع مع مقتضى الممنوع (مقتضى ای که مانعی آمده و جلوییش را گرفته است ومورد منع است) كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة و التي تجتمع مع وجود النار و إصابتها (ها به کاغذ و اصابت آتش است) للورقة بالفعل.

و الآخر: مانع لا يمكن أن يجتمع مع مقتضى الممنوع نمی شود که اراده ازاله داشته باشی و صلاه هم به عنوان مانع در کنارش محقق بشود، كالإزالة المضادة (ضد) للصلاة التي لا تجتمع مع مقتضى للصلاة، و هو إرادتها (مقتضى نماز اراده نماز است_ اگر اراده کرده باشید نماز را دیگر نمی شود ازاله انجام داد)، إذ من الواضح أنه كلما أراد الصلاة لم توجد الإزالة، و ما يعتبر عدمه (آنچیزی که عدمش از اجزاء علت به شمار می آید) من أجزاء العلة هو القسم الأول دون الثاني، و الضد مانع من القسم الثاني دون الأول.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۴

و ثمره هذا البحث: أنه إذا وجبت الإزالة في المثال المذكور، فإن قلنا: بأنَّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضده (ضد خاص) حرمت الصلاة، و مع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقا للواجب لاستحالة اجتماع الوجوب و الحرمة (نمی شود که وجوب و حرمت در یک متعلق مثل نماز جمع بشوند)، فلو ترك المكلف الإزالة و اختار الصلاة لوقعت باطله، و إن قلنا: بأنَّ وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضده فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاة، و لكن على وجه الترتّب و مشروطا بترك الإزالة، لما تقدّم من أنَّ الأمرين بالضدين على وجه الترتّب معقول، فإذا ترك المكلف الإزالة و صلى كانت صلاته مأمورا بها، و تقع صحيحة، و إن اعتبر عاصيا بتركه للإزالة (به سبب اهم ملاکا بودن ازاله از صلاه، چون ازاله را ترک کرده است، گناهکار است اما نمازش صحیح است)

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۵

اقتضاء الحرمة للبطلان

آیا حرمت که یک حکم تکلیفی است ملازمه ای دارد با بطلان که یکی از احکام وضعیه است؟

حکم تکلیفی حرمت ممکن است هم به عبادات و هم به معاملات تعلق بگیرد. عبادت امری است که بدون قصد تقرب صحیح نیست. کاری که فقط با قصد تقرب صحیح است عبادت به معنی الاخص می باشد. هر کاری که در عالم بخواهیم انجام دهیم اگر قصد تقرب بکنیم ثواب دارد اما بدون قصد تقرب هم ایرادی ندارد. حتی ممکن است که امری هم برای این کار بیاید. مثلاً کسی دارد در استخر غرق می شود در این صورت این کار نیازی به قصد قربت ندارد. ما اینجا ماموریم به نجات این غریق ولو بدون قصد تقرب. اما اگر قصد تقرب کنیم این کار ثواب دارد.

اینجا نجات جان برای شارع مهم است نه قصد تقرب.

اما عبادات به معنی الاخص مشروط هستند به قصد قربت. گاهی اوقات این حکم تکلیفی حرمت تعلق می گیرد برای عبادتی. مثلاً نهی به صلاه تعلق گرفته است. اما گاهی این حکم تکلیفی به معامله ای تعلق می گیرد. مثلاً به بیع، اجاره و یا ...

ما می خواهیم ببینیم ملازمه ای میان این حرمت و بطلان هست یا نه؟

فساد و بطلان در عبادت یک معنا دارد و در معاملات معنای دیگر.

در عبادات فساد یعنی این مجزی نیست. باید حتماً اعاده کنی. مثلاً نماز ظهر را خراب خواندی و هنوز هم وقت داری باید باز نماز ظهر را بخوانی. مُبرء ضمه نیست. این فساد عبادت است.

فساد و بطلان معامله چیست؟ ما معامله را برای اثرش انجام می دهیم. معامله یعنی تعامل و عمل طرفینی است.

اگر گفتیم نکاح باطل است یعنی این آثار برش مترتب نمی شود. نظر به اجنبیه حرام است. اگر عقد نکاح درست باشد این نگاه حلال می شود که این حلال شدن اثر عقد نکاح است. اما اگر عقد نکاح باطل باشد دیگر این نگاه و لمس و ... حرام است.

در بیع آثاری هست مثل جابه جایی ثمن و مثنی. اگر بیع باطل باشد این نقل و انتقال صورت نمی گیرد. در حقیقت بطلان و فساد یعنی بی اثر بودن عمل که چه عبادی باشد و چه معاملی. در عبادی اثرش بری شدن ضمه است و در معاملات آثار خودش را دارد.

در عبادت اگر عبادتی نهی بهش تعلق گرفت این مستلزم بطلان است. مثلاً صوم عید فطر این حرام است لذا باطل هم هست. یا زن حائض. دلیل این بطلان قائل بودن به امتناع اجتماع امر و نهی در یک متعلق واحد است. وقتی حرام بود دیگر امر نمی تواند شامل حال او بشود و وقتی امر شامل حال این نماز نشد دیگر این نماز مجزی نیست و اثری هم برش مترتب نیست. مثلاً کسی بگوید من یک نماز یومیه هم ساعت ده صبح بخوانم که این اصلاً امر ندارد و اثری برش مترتب نیست. اما نماز ظهر امر دارد. خانمی که حائض است نهی بهش تعلق گرفته است و امر نمی تواند بیاید.

سوال این است که امر به این تعلق نگرفته است اما ملاک و مصلحت که دارد. ما مصلحت را با این صوم عید فطر آوردیم ولو اینکه امری هم ندارد که ما پاسخ می دهیم که ما مصلحت را از دلالت التزامیه خطاب می فهمیم. دلالت مطابقیه می گوید صل که این دلالت التزامیه اش می شود وجود مصلحت. دلالت التزامیه نیز در حجیت تابع دلالت مطابقیه است و تا آن نباشد این هم نیست. وقتی این امر و وجوب نداشت ما دلیلی نداریم که ملاک و مصلحت شامل حالش بشود. قدما این بحث را در مبحث الفاظ مطرح می کردند.

الحرمة حکم تکلیفی، و البطلان حکم وضعی قد توصف به العبادة، و قد توصف به المعاملة، و يراد ببطلان العبادة أنّها غير مجزئة (اعاده می خواهد صحت یعنی مطابقت ماور به با مأتی به و بطلان یعنی عدم مطابقت)، و لا بدّ

من إعادتها أو قضائها، و بطلان المعامله أنّها غير مؤثّره و لا يترتب عليها مضمونها (مضمون عقد نكاح مثلا برقرار شدن رابطه زوجیت و آثار آن رابطه)، و قد وقع الكلام في أنّ التحريم هل يستلزم البطلان أولا؟

أمّا تحريم العباده فيستلزم بطلانها و ذلك (نهی تنزیلی یعنی نهی کراهتی_ اگر نهی تنزیلی به عبادت تعلق بگیرد برخی می گویند که این بیانگر قلت ثواب است و برخی باعث حرمت می دانند_ این مطلب خارج از بحث است)

أمّا أولا فلأنّ تحريمها (ها به عبادت) یعنی عدم شمول الأمر لها، لامتناع اجتماع الأمر و النهی (آن امری که داشتیم امر به اطلاقش شامل این می شد اما در اینجا نهی مستقیما به این تعلق گرفته است و نمی گذارد که اطلاق این را فرا بگیرد)، و مع عدم شموله {ه به امر} لها {ها به عبادت} لا تكون مجزیه و لا يسقط بها {یعنی به وسیله انجام این عبادت، امر ساقط نمی شود} (بها یعنی العبادت المنهیه_ به وسیله این عبادت منهیة امر به طبیعت جامع بین الحصص ساقط نمی شود که این یعنی بطلان_ یعنی امر امتثال نمی شود و فعلیتش به خاطر عدم امتثال برقرار است) الأمر، و هو معنى البطلان. (ما یک امر کلی به طبیعت صلاه داریم مثل صلّ یکی از حصه های نماز، نماز زن حائض است. حصه دیگرش فلان و ...؛ فرض کنیم الصلاه فی الدار المغصوبه.

فإن قيل: إنّ الأمر غير شامل، و لكن لعلّ ملاك الوجوب شامل لها، و إذا كانت واجدة للملاك و مستوفیه له فيسقط الأمر بها.

قلنا: إنه بعد عدم شمول الأمر لها لا دليل على شمول الملاك، لأنّ الملاك إنّما يعرف من ناحیه الأمر. (چون ما شمول ملاک را از شمول امر می فهمیدیم) بحث دلالت التزامیه و مطابقيه.

و هذا البيان، كما يأتي في العباده المحرّمه، يأتي أيضا في كلّ مصداق لطبيعۀ مأمور بها، سواء كان الأمر تعبديّا أو توصليّا {اکثر معاملات جزو توصليات هستند} (این او توصليا محل اشکال است_ برخی می گویند که در امر توصلی این موجب بطلان نمی شود. مثلا وسیله حرام استفاده کرده است برای انقاض غریق که این اثرش مترتب است به نظر این آقایان. مثال دیگر نفقه دادن زوج به زوجه واجب توصلی است. مردی به زنش نفقه می دهد با

لعن و نفرین. این باز اثرش مترتب است. اینی که توصلی است که قصد قربت نمی خواهد حال مردی از مال حرام به زنش نفقه بدهد. در این صورت آیا امر به نفقه دادن از ضمه او می رود یا نه؟ طبق نظر شهید صدر رحمت الله علیه نمی شود چون گفته است که به این واجب یک نهی تعلقی گرفته است و باید دومرتبه اعاده کند و از مال حلال باز نفقه بدهد و این فرد وظیفه اش را انجام نداده است. اما طبق نظر دیگران امر به نفقه ساقط است اما باید برود آن مال حلال را جبران کند).

دلیل دوم این است که عبادت به معنای اخص فقط می تواند واقع شود که بشود به او تقرب جست. یعنی گفت قربت الی الله. آیا می شود به عمل مبعوض مولا تقرب جست؟ مثلاً کسی می خواهد برود دیدار خواستگاری و این دختر از گل زرد متنفر است. نمی شود با گل زرد به این دختر تقرب جست.

لا یمکن التقرب بالمُبْعَد.

مولا نهی کرده از این عمل و نمی شود به او تقرب جست با این کار. بحث بعد و قرب مکانی نیست. فرض شود از قم به تهران می خواهید بروید. بعد از جاده کاشان مثلاً استفاده کنید که هر چه به سمت کاشان بروید بیشتر از تهران دور می شوید. این جاده مبعده است که نمی شود با این جاده به سمت شهر تهران تقرب جست.

تا گفتیم تقرب ممکن نیست این می شود باطل. تقرب قید و شرط آن است.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۶

و أمّا ثانياً: فلأننا نفترض مثلاً أنّ الملائک موجود فی تلك العبادة المحرّمة، و لكنّها ما دامت محرّمة و مبعوضة للمولی فلا یمکن التقرب بها (ها به عبادت محرمه) نحوه، و معه (ه به این عبارت که می خورد که با این حالت که با این عبادت محرمه نمی شود تقرب جست به سمت مولا) لا تقع عبادة (این عمل عبادت واقع نمی شود). اینجا دوتا بحث است. یک تقریب این است که فرد نمی تواند قصد تقرب کند و یک تقریب این است که

ذات این عمل دیگر نمی تواند عبادت واقع شود چون عبادت عمل تقربی ای است که بشود با آن تقرب کرد. ظاهر حرف شهید صدر رحمت الله علیه این است که عمل مغضوب قابلیت تقرب ندارد. عملی که قابلیت تقرب ندارد دیگر نمی تواند عبادت باشد { لتصحّ و تجزى عن الأمر، و هذا البیان يختصّ بالعبادات و لا یجری فی غیرها.

اگر حکم تکلیفی حرمت گرفت به معاملات

بیع حین نماز جمعه منهی عنه شده است. آیا معامله در این زمان باطل است یا خیر؟

در معامله یک سبب داریم یک مسبب. سبب عبارت است از همان ایجاب و قبول. مسبب همان اثری است که بر این ایجاب و قبول بار می شود.

اگر سبب حرام است و حرام است که بعثک و اشترت را بگویند. آیا بین این حرمت و بین بطلان بیع ملازمه عقلیه ای وجود دارد؟ که می گوییم ملازمه ای ندارد. زیاد اتفاق می افتد که سبب مورد نهی است و مسبب را کاری ندارند. فرض کنیم که مولایی به عبدش می گوید تعدادی مهمان دعوت کن و فلانی را دعوت نکن. این عبد همه را دعوت می کند و آن فرد را هم دعوت می کند. دعوت این فرد منهی عنه است و این فرد هم می آید اما وقتی که وارد خانه این فرد شد این صاحب خانه کریم است و این فرد را اکرام می کند اتفاقاً. در عین حال عبد را نیز توبیخ می کند. در طلاق ظهار که مرد به زنش می گفته است ظهرك علی كظهر امی. اسلام که آمد این را حرام اعلام کرد. انشاء کردن این حرام است اما در عین حال اثرش درست است و طلاق درست است.

حال اگر مسبب حرام شده باشد (مثلاً علقه زوجیت یا تملیک و تملک را مولا حرام کرده باشد)؛ اگر ایجاب و قبولی صحیحاً انجام شده باشد آیا اثرش می تواند به دنبالش نیاید. این محال است. اساساً نتیجه عقد در اختیار ما نیست. مقدمات دست ما است اما نتیجه دست ما نیست. اگر ما گفتیم حرمت تعلق گرفته است به نتیجه در این صورت نتیجه دست ما نیست. نمی شود شارع حکیم حرمت را متوجه چیزی کند که در اختیار ما نیست.

اگر اثری نباشد مولا نمی تواند در مورد آن با ما صحبت کند و در صورتی که مسبب باشد مولا می تواند در مورد آن مسبب صحبت کند. حال زمانی مولامی تواند از مسبب صحبت می کند که سببش به درستی بوده است. یعنی عقد درست عمل کرده و عقد به درستی انجام شده است. نتیجه اینکه اگر تحریم برود سراغ مسبب این مستلزم این است که بگوییم این عقد صحیحا واقع شده است. فقط مولا رفته است سراغ مسبب که مسبب در اختیار ما نیست و ما نمی توانیم کاری بکنیم. گاهی نفی به معاملات تعلق می گیرد و این نهی ارشادی است و نه مولوی. دارد ارشاد می کند که این کار مانع صحت معامله است. حتی در عبادات هم می تواند باشد. در عبادات می گویند نماز نخوان در پوست حیوان حرام گوشت. نمی خواهد بگوید این نماز خواندن حرام است بلکه می خواهد یکی از موانع صحت نماز این است که با پوست حیوان حرام گوشت نماز بخوانی. این نماز باطل است اما نه به جهت تعلق نهی بلکه به لحاظ عدم انجام شرط صحت.

و أمّا تحریم المعاملة فتارةً یراد به تحریم السبب المعاملیّ الذی یمارسه المتعاملان، و هو الإيجاب و القبول مثلاً، و اخرى یراد به تحریم المسبّب، أى التملیک الحاصل نتیجۀ لذلك.

ففى الحالة الأولى لا یستلزم تحریم السبب بطلانه {هـ به سبب} و عدم الحکم بنفوذہ (نافذ بودن معامله)، كما لا یستلزم صحّته و نفوذہ، و لا یأبى العقل عن أن یکون صدور شیء من المکلف مبعوضاً للمولى، و لکنّه إذا صدر ترتّب علیه بحکم الشارع أثره الخاصّ به كما فى الظهار، فإنّّه محرّم و لکنّه نافذ و یترتّب علیه الأثر.

و فى الحالة الثانیة (مسبب حرام شده باشد) قد یقال: إنّ التحریم المذكور یستلزم الصحّة (این تحریم نه تنها باعث بطلان نیست بلکه ملازمه با صحتش نیز دارد چون حرمت به فعل اختیاری مکلف تعلق می گیرد). لآنه

ه به حرمت) لا یتعلّق إلّا بمقدور^{۱۳}، و لا یكون المسبّب مقدورا إلّا إذا كان السبب نافذا^{۱۴} فتحریم المسبّب يستلزم نفوذ السبب و صحّة المعاملة^{۱۵}.

خروج نهی ارشادی از بحث حاضر(تیترا بحث پایین)

و ینبغی التنبیه هنا علی أنّ النهی فی موارد العبادات و المعاملات کثیرا ما يستعمل لا لإفادة التحريم، بل لإفادة مانعیّة متعلّق النهی(فقط می خواهد بگوید آنچه‌ی که از آن نهی شده است این مانع از این معامله یا عبادت است)، و شرطیّه نقیضه(یا نقیض آن شرط معامله یا عبادت است)، و فی مثل ذلک لا إشکال فی أنّه يدلّ علی البطلان(و لکن از محل بحث ما خارج است چون ما از حرمت مولوی داریم بحث میکنیم نه تحریم ارشادی)، کما فی (لا تصلّ فیما لا یؤکل لحمه) الدالّ علی مانعیّة لبس ما هو مأخوذ ممّا لا یؤکل لحمه أو (لا تبع بدون

(چون گفتیم که احکام تکلیفیه به سراغ افعال انسان می روند. فعل اختیاری مقدور و حرمت هم^{۱۳} یک حکم تکلیفی است و به سراغ فعل اختیاری مکلف می رود)

(مسبب و نتیجه تحت قدرت ما نیست و سبب تحت اختیار ما است. مثلا تیراندازی که بکنیم به^{۱۴} سمت موجود زنده ای، مایه را می زنیم اما نتیجه که آن بمیرد یا نمیرد در اختیار مانیست. مثلا ما به سمت قلب این نشانه رفتیم اما بعد دیدیم که قلبش سمت راست است مثلا. نتیجه در اختیار ما نیست اما سبب در اختیار ما هست. اگر بخواهیم مسبب را مقدور قرار بدهیم باید سببش نافذ باشد. {اگر سبب صحیح و نافذ نبود آنگاه مسبب به وجود نمی آمد تا شارع آن را حرام کند؛ پس، از تحریم مسبب می فهمیم که سبب یعنی عقد صحیح بوده است} اما این عبارت که اگر مسبب بخواهد مقدور باشد باید سببش نافذ باشد، معنایش همین است که اگر مسبب بخواهد واقع بشود و وقوع آن را در اختیار بگیریم باید سببش را به درستی انجام دهیم. من نتیجه که در اختیارم نیست اما مقدمات در اختیارم هست چون نتیجه قهری است و با آمدن مقدمات حتما و بدون شک می آید و بلافاصله می آید چون مسبب معلول سبب است که علت است. اما در مورد اینکه می گوئیم اگر شارع مسبب را حرام کرده باشد این فرض است و درواقع شارع که مسبب را که فعل اختیاری ما نیست را که حرام نمی کند و ما این را فرض گرفته ایم که اگر اینطور باشد ...)،

(چون تا سبب نباشد نمی شود از مسبب حرف زد چون اصلا مسببی نیامده است که بخواهد در موردش حرف زد. و^{۱۵} بودن سبب یعنی صحت و نافذ بودن آن و درست انجام شدنش چون اگر درست انجام نشود اثرش بار نمی شود. حیث اینکه داریم از حرمت مسبب حرف می زنیم این یعنی سبب آمده است و درست هست و مسببش هم آمده است پس مسبب هم درست است و البته گفتیم که حرمت نمی تواند به مسبب تعلق بگیرد چون که مسبب خارج از فعل اختیاری مکلف است)

کیل) الدالّ علی شرطیّۃ الکیل، و نحو ذلک، و دلالتہ، علی البطلان باعتبارہ إرشادا إلی المانعۃ أو الشرطیّۃ، و من الواضح أنّ المرکّب یختلّ بوجود المانع أو فقدان الشرط، و لا علاقۃ لذلك باستلزام الحرمة التکلیفیۃ للبطلان.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۷

مسقطات الحکم

عوامل ساقط شدن حکم

چطور حکم فعلی شده ساقط می شود؟

عوامل ساقط شدن حکم چهار چیز است.

یک: امتثال حکم با انجام متعلقات.

دوم: اصران حکم: حکم زمان موقتی دارد و در زمان خودش انجام نمیدهی.

سوم: انجام هر عملی غیر از متعلق حکم که شارع آن را مثبت حکم قرار داده است. عملی که شارع عدم آن را قیدی در بقاء فعلیت حکم در نظر گرفته است. گفته اگر این فعل را انجام ندهی این وجوب ادامه می یابد. مثالش سفر برای روزه است. سفر اتیان روزه نیست و یک فعل دیگر است و متعلق روزه صیام است نه سفر اما همین سفر مسقط حکم روزه است.

چهارم: امتثال امر اضطراری ثانوی: به جای امر اختیاری اولی امر اضطراری ثانوی را انجام می دهی.

در مورد یک و دو این دوتا قیدی در حکم مجعول نیستند. باید فعلیت و فاعلیت فرق گذاشت. حکم یک فعلیت دارد و یک فاعلیت. وقتی قیود حکم تحقق خارجی پیدا میکند حکم فعلی می شود که این یعنی مجعول (حکم فعلیت یافته). از زمانی که حکم فعلی شده فاعلیت پیدا می کند. این عنصر همان محرکیت است. از لحظه ای که حکم فعلی شده فاعلیت پیدا کرده است و مثلاً می گوید صل صل صل صل صل.

از وقتی که مثلاً نماز را می خوانیم دیگر این کاری به کار ما ندارد. آیا آن بازه زمانی فعلیت به پایان رسیده است؟ نه. فرض کنیم نماز ظهر را اول وقت می خوانیم اما بازه زمانی فعلیت تا عصر است اما فاعلیت دیگر تمام شده است و نماز دیگر دست از سر ما برداشته است. ما به فاعلیت داعویت و محرکیت هم می گوییم. امتثال

حکم با انجام متعلق آن این دوتا پایان دهنده به فاعلیت و داعویت حکم هستند و نه فعلیت حکم اما فعلیت از بین نمی رود. پایان فاعلیت که شد با اتیان نماز، اینجا اصطلاحاً می گویند عدم جواز تبدیل امثال به امثال. می گوئیم ما که کاری نداریم پس برای خودمان نماز ظهر بخوانیم که این نمی شود چون دیگر فاعلیت ندارد مگر اینکه بیان خاصی برای آن باشد. مثلاً نماز از باب احتیاط یا...

وقتی فاعلیت رفت لزوماً فعلیت نمیرود.

سوم این است که شارع باید خودش گفته باشد که اگر این کار را انجام دادی فعلیت می رود.

تمام این بحوث برای قسم چهارم: اگر سه تایی بالایی اشاره شد به طفیل است.

مثال این است که الان وقت داخل شده است برای نماز لکن ما تا قبل از اذان داشتیم کاری می کردیم و آسیب دیدم و الان نمی توانم سر پا بایستم و دچار عجز هستم و وظیفه ام نماز جالسا هست. امر واقعی اولی اختیاری این است که صلاه را قائماً بخوانیم اما امر اضطراری ثانوی این است که نماز را جالسا بخوانی. تمام کلام این است که اگر صلاه جالسا را اتیان کردی، آیا این امر مجزی هست یا نه؟ یعنی حکم ساقط می شود یا نه؟ یعنی یقه من را ول می کند یا نه؟

پاسخ این است که امثال امر ثانوی اضطراری این اجزاء یا عدم اجزاء از امر واقعی اختیاری در دو صورت بررسی می شود.

این دو صورت را به خاطر نتیجه ای که دارد این طور نام گذاری می کنند که

یک: صورت عدم جواز بدار {عدم جواز بدار یعنی حق نداری سریع بروی بخوانی و باید صبر کنی_مثلاً کسی

خونریزی دارد و می داند اگر صبر کند خونسش بند می آید_البته بعضی کارها مثل پای گچ گرفته صبر کردن نیست اما پا درد ممکن است که خوب شود. این امر برای کسی است که مطمئن است که خوب نمی شود در این زمان. وقتی پا درد خوب شد می فهمد که اصل مصداق این امر نبوده است. اگر نماز را هم بخواند و در این زمان پایش خوب نشود که مصداق این امر است و درست است و اگر خواند و پاش داخل وقت خوب شد و

نمازش را نشسته خوانده بود باید بخواند و اعاده کند.} (بدار یعنی مبادرت کردن) جایز نیست مبادرت کنی و سریعاً بروی واجب را انجام بدهی. امر اضطراری که آمده است اگر پات درد می کند صل جالساً. این امر اضطراری ثانوی اختصاص دارد به مکلف ناتوان و عاجز که عجز او تمام وقت را پر می کند. این فرقی ندارد که آخر وقت بخواند یا اول وقت. اگر این طور شد این شخص آمد و گفت که ما تمام وقت دچار ناتوانی هستیم و اول وقت نمازش را خواند و بعد حدود یک ساعت دید پایش دارد خوب می شود و خوب شد. این نمازش مجزی است یا نه؟ که می گوئیم مجزی است. آن نماز کلاً صلاه است.

دوم: صورت جواز بدار {امر اضطراری هم شامل کسی است که کل وقت عاجز باشد یا قسمتی از وقت را و دیگر اعاده نمی خواهد} می تواند همان اول وقت بخواند ولو احتمال بدهد که دو ساعت دیگر پاش درست می شود. این امر در صورت دوم امر تخییری است میان صلاه در اول وقت جالساً و صلاه در بعد این وقت یا آخر وقت قائماً. یکی از صورت های تخییر اکثر است و یکی اقل است. هر واجبی را که ترک بکنیم باید ترک بشود به صورت بدلی. ترک واجب بدون بدل نمی شود. آن مقدار زائدی که تشکیل دهنده اکثر است آن را می شود ترک کرد با اتیان اقل و این را هم انجام نداد. تخییر بین اقل و اکثر معنا ندارد پس تخییر بین امر اضطراری بین امر دوم تخییری است نماز اول وقت جالساً و نماز آخر وقت قائماً.

يسقط الحكم بالوجوب و غيره بعدة امور:

منها: الإتيان بمتعلقه. (یعنی انجام بشود)

و منها: عصيان.

و هذان الأمران ليسا قیدین فی حکم المجعول، و إنما تنتهی بهما فاعلیّة هذا الحكم و محرّکیته. (به وسیله این ها فاعلیت پایان می یابد فقط)

و منها: الإتيان بكلّ فعل جعله الشارع مسقطا للوجوب، بأن أخذ عدمه قيّدا في بقاء الوجوب المجعول.

و منها: امثال الأمر الاضطراريّ (ثانوي)، فإنّه مجز (كفايت می کند) عن الأمر الواقعيّ الأوّل في بعض الحالات، و تفصيل ذلك: أنّه إذا وجبت الصلاة مع القيام، و تعذّر القيام على المكلف، فأمر الشارع أمرا اضطراريّا بالصلاة من جلوس، فلذلك صورتان:

الأوّل: أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراريّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيلة الوقت. (مختص به کسی که عاجز است در تمام طول وقت) یعنی جواز بدار ندارد.

الثانيّة: أن يفرض شموله لكلّ من كان عاجزا عن القيام عند

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامي)، ج ۱، ص: ۳۵۸

إرادة الصلاة، سواء تجددت له القدرة بعد ذلك أو لا. (مختص به کسی که عاجز است چه کل وقت را چه قسمتی از آن را)

ففي الصورة الأولى لو صلّى المكلف العاجز جالسا في أوّل الوقت، و تجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه الإعادة، لأنّ الأمر الواقعيّ الأوّل بالصلاة قائما يشمل بمقتضى إطلاق دليله (آن امر اضطراري مال عاجز تمام وقت بوده است و از اول شامل این فرد نمی شود و این فرد خودش تصور کرده است که شامل او می شود)، و ما أتى به لا موجب للاكتفاء به.

و أمّا في الصورة الثانية فلا تجب الإعادة على من صلّى جالسا في أوّل الوقت ثمّ تجددت له القدرة قبل خروجه، و ذلك لأنّ صلاة الجالس التي أداها قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض {چون فرض این است که جواز بدار داشته است و امر اضطراري در اول وقت شامل او بوده است} (نماز شخص نشسته که بجا آورده است امر به آن نماز تعلق گرفته است چون این امر اضطراري اينطور است که هر وقت ناتوان بودی می توانی نماز را نشسته بخوانی چه وقت باشد و چه نباشد)، و هذا الأمر ليس تعيينيّاً، لأنّه لو لم يصلّ من جلوس في أوّل الوقت و صلّى من

قیام فی آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال {پس کسی که جواز بدار دارد مختار است بین این دو نماز. یا اول وقت نشسته بخواند یا آخر وقت ایستاده} اینجا در واجب اختیاری و تخییری یک حصه را که انجام دهی مسقط حصه دیگر هم هست و این روشن است {، فهو إذن أمر تخییری بین الصلاة الاضطراریة فی حال العجز و الصلاة الاختیاریة فی حال القدرة، و {اما اگر اجزاء را قائل نباشیم و قائل به وجوب اعاده باشیم} لو وجبت الإعادة لكان معنى هذا أن التخییر لا يكون بین هذه الصلاة و تلك (تخییر میان این نماز و آن نیست بلکه تخییر میان جمع بین دو نماز یا فقط یک نماز خواندن است که تخییر اقل و اکثر است و نمی شود)، بل بین أن یجمع بین الصلاتین^{۱۶} (اکثر) و بین أن ینتظر و یقتصر على الصلاة الاختیاریة^{۱۷} (اقل)^{۱۸}، و هذا تخییر بین الأقلّ و الأكثر فی الإیجاب، و هو غیر معقول (ترک واجب فقط با بدل جائز است ولی ترک زائد بر اقل که تشکیل دهنده اکثر است بدل ندارد)، كما تقدّم. و بهذا یثبت أن الأمر الاضطراری فی الصورة الثانية یقتضی کون امثاله مجزیا عن الأمر الواقعی الاختیاری. و تعرف بذلك ثمره البحث فی امتناع التخییر بین الأقلّ و الأكثر.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۵۹

امکان النسخ و تصویره

آیا می شود شارع حکمی را جعل بکند و بعد از بین برود؟

ما در قوانین بشری نسخ قانون داریم. آیا این در قانون الهی هم راه دارد؟ در نگاه اولیه انگار یه چنین سنخ هایی هست. مثل تغییر قبله در مسجد ذوقبلتین. یا نسخ حکم صدقه دادن برای حرف زدن با حضرت رسول الله صلوات الله علیه و آله و سلم. یا حتی بحث بدا در عقاید و در کلام. ما بداء را در عقائد قبول داریم و نسخ در شریعت هم قبول داریم. اما به چه معنا قبول داریم؟ در عقائد حقیقتش بداء نیست بلکه ابداء هست. بداء برای خدا نیست چون برای خدا روشن است اما برای مردم هست چون مردم دچار یک پنداری هستند که بعد خلافتش آشکار می شود. خدا که پشیمان نمی شود و جهل ندارد. خداوند از اول نظرشان روی این امام علیه

یا هم اول وقت نماز نشسته بخوان و آخر کار وقت هم نماز ایستاده بخوان^{۱۶}

یا صبر کن آخر وقت فقط با وضو بخوان^{۱۷}

این تخییر میان اقل و اکثر است چون در هر دو صورت نماز آخر وقت را باید بخوانم و فقط در یک صورت علاوه بر آن باید یک نماز ایستاده در اول وقت هم بخوانم^{۱۸}

السلام است مثلاً. کما اینکه در روایات هم هست که جابر بن عبدالله وقتی به امام باقر علیه السلام رسید اسامی اهل بیت علیهم السلام را شمردند. حتی امام صادق علیه السلام پنج نفر را به عنوان وصی خود معرفی کردند برای حفظ جان امام کاظم علیه السلام.

اما نسخ در احکام باید باز شود. نسخ حکم یا در مرحله مبادی مطرح است یا جعل و اعتبار. نسخ حکم در دو مرحله قابل تصور ذهنی است که یکی در مرحله مبادی حکم است و در مرحله جعل و اعتبار. در هر دو هم می شود نسخ را به معنای مجازی در نظر بگیریم و یا به معنای حقیقی. به معنای حقیقی اگر بگوییم نسخ در مبادی حکم صورت گرفته است نسخ به معنای پشیمانی و عدول است. یعنی خدا چیزی را به مصلحت می دیده است و اراده اش به آن تعلق گرفته است و بعداً پشیمان شده است و گفته است اشتباه کردیم و این به این اندازه مصلحت نداشت که این برای خدا محال است. صورت دوم این است که نسخ در مرحله مبادی حکم است اما به معنای مجازی. یعنی این که یک مصلحتی از اول محدود و موقت بوده است. از اول این تنگ و محدود بوده است. شارع مقدس ممکن است که این را بیان نکرده است و بر اساس همان مصلحت موقته اراده هم به شکل محدود و موقت شکل گرفته است. این از همان اول برای این دوره بوده است. این به معنای مجازی است. این ممکن است و در مرحله مبادی مانعی ندارد.

حالت بعدی این است که نسخ در مرحله جعل و اعتبار حکم است که به معنای حقیقی اش نسخ جعل است و به معنای مجازی نسخ مجعول است.

نسخ جعل یعنی اینکه شارع یک حکمی را جعل می کند بر طبیعی مکلف. هر کسی که مکلف است و این را مقید به مکلف الان یا بعد نمی کند لکن بعداً می آید این جعل را ملغی می کند و رفع می کند چون از اول مصلحتش موقت و محدود بوده است. به لحاظ مبادی مصلحتش حالت نسخ به معنای مجازی را داشته است و محدود بوده است اما شارع جعل را به شکل مطلق انجام داده است و بیانش محدود نیست. دلیل خاصی دارد. رئیس اداره ای که سرپرست است چون گفته اند سرپرست موقت است کارمندا حرفش را گوش نمیدهند و اگر می گفت رئیس هستیم و قید موقت را نمی گفت کارمندايش ازش حساب می بردند. این دروغ هم نیست و فقط

نمی گوئیم موقت است و محدود است. حال شارع اگر از اول به بندگان بگوید این یک امر موقت ده ساله است دیگر کسی به دنبالش نمی رود. و یا ممکن است مصالح دیگری داشته باشد.

حالت دیگر نسخ حکم در مرحله جعل و اعتبار اما در معنای مجازی این است که شارع مقدس حکم را جعل کرده است اما مقید به زمان خاصی. از اول می گوید این حکم مخصوص مسلمین است منتها تا زمان قرن دوم است مثلاً. یا این حکم مختص مسلمین است در زمان غیبت.

نسخ حکم در مرحله جعل و اعتبار چه به معنای حقیقی یا مجازی ممکن است. این نسخ حکم در مرحله اعتبار به نوعی ولیده نسخ حکم در مرحله مبادی به معنای مجازی است چون در مبادی هم مصلحت موقت و محدود بوده است منتها این مصلحت را یا به نحو نسخ جعل، جعل کرده یا نسخ مجعول.

از این حالات نسخ حکم به معنای حقیقی که صورت اول است به بیانات علما نزدیک است. مثلاً زمانی که شارع مقدس حکم جعل کردند که به سمت بیت المقدس نماز بخوانید این را برای همیشه جعل کرده بود و محدود و موقت نبود و بعداً که نسخ شد، نسخ جعل صورت گرفت مثلاً اگر گفته شود این موقت است (نماز رو به بیت المقدس) ممکن است که عده ای از اول رو به کعبه نماز می خواندند یا هی جدل می کردند با پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم و لازم نبود که اینها (مسلمین) خبر داشته باشند.

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتيادية (از جمله پدیده های شناخته شده در زندگی عادی) أن يشرع المشرع حكماً مؤمناً بصحة تشريع (قانون گذاری قانونی را بگذارد در حالی که ایمان دارد به صحت این حکم)، ثم ينكشف له أن المصلحة على خلافه، فينسخه و يتراجع عن تقديره السابق للمصلحة و عن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطيء.

و هذا الافتراض مستحيل في حق الباري سبحانه و تعالى، لأن الجهل لا يجوز عليه عقلاً، فأى تقدير للمصلحة (هر مصلحت سنجی) و أى إرادة تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ (عارض شود بر آن) عليه تبدل و عدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقق ذلك التقدير و تلك الإرادة. (البته با حفظ شرایطی که ملاحظه

شده است به عنوان قید در موضوع و قید در آن حکم که اگر آن شرایط هنگام تقدیر مصلحت تغییر نکند این حکم تغییر نمی کند)

و من هنا صحّ القول بأنّ النسخ بمعناه الحقيقيّ المساوق (فرق مساوق با مساوی این است که مفهوما یکی نیستند اما مصداقا یکی هستند مثل وجود و تعین و تشخص) للعدول غیر معقول فی مبادئ الحكم الشرعیّ من تقدیر المصلحة و المفسدة و تحقق الإرادة و الكراهة. (مبادئ همان سنجشی است که نسبت به مصلحت و مفسده صورت می گیرد و همچنین اراده و کراهتی که در نتیجه آن مصلحت سنجی یا مفسده سنجی صورت میگیرد)

و كلّ حالات النسخ الشرعیّ مردّها إلى أنّ المصلحة المقدّرة مثلا كان لها أمد (سررسید و پایان خاص_ امد به معنای وقت و زمان است) محدّد من أوّل الأمر و قد انتهى، و أنّ الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محدّدة تبعا للمصلحة، و النسخ معناه انتهاء

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۰

حدّها (ها به مصلحت) و وقتها الموقّت لها من أوّل الأمر، و هذا هو النسخ بالمعنى المجازىّ.

و لكنّ هناك مرحلة للحکم بعد تلك المبادئ، و هى مرحلة الجعل و الاعتبار، و فى هذه المرحلة يمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقيّ، و معناه المجازىّ معا.

أمّا (معنای حقیقی: نسخ جعل) تصویره بالمعنى الحقيقيّ فبأنّ نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعىّ المكلف دون أن يقیّده بزمان دون زمان (به نحو قضیه حقیقیه که بازگشتش به یک قضیه شرطیه است. اگر مکلفی موجود بود که استطاعت داشت آنگاه برود حج انجام دهد_ مولا جعل حکم می کند بر طبیعی مکلف بدون زمانی خاصی که مکلف در این زمان باشد یا زمان دیگر) ، ثمّ بعد ذلك يلغى ذلك الجعل و يرفعه تبعا لما سبق فى علمه (آن جعل سابق را بر میدارد به تبع آنچه در علمش بود) من (این من بیانیه است

و آن چیزی که در علم خدا بوده است را بیان می کند) آن الماک مرتبط بزمان مخصوص، و لا يلزم من ذلك محذور، لأن الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك، بل قد ينشأ لمصلحة أخرى كإشعار المكلف بهيبة الحكم و أبديته.

و(معنای مجازی:نسخ مجعول)أما تصويره بالمعنى المجازي فبأن نفترض أن المولى جعل الحكم على طبعي المكلف المقيّد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة انتهى زمان المجعول و لم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

و الافتراض الأوّل أقرب إلى معنى النسخ، كما هو ظاهر.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۱

الملازمة بين الحسن و القبح و الأمر و النهی

آیا این ملازمه وجود دارد یا نه؟

عقل را به لحاظ نوع مدرک آن تقسیم می کنند به عقل عمل و عقل نظری.عقل نظری به درک واقعیات می پردازد.(هست ها).ما يكون واقعا یا ما يكون صادر(اگر فعل باشد).اما اگر این عقل رفت به سراغ اعمال و افعال که کدام فعل خوب است که انجام شود و کدام فعل خوب نیست که انجام شود این می شود عقل عملی. که عملی مدرکش یا حسن الفعل است(هذا ينبغي أن يقع_سزاوار است که واقع شود) یا قبح الفعل است(هذا الفعل لا ينبغي أن يقع_سزاوار نیست که واقع بشود).ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع را شنیده بودیم که می گفت که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.سخن از حکم عقل بود که می گفتیم که حکم عقل یعنی ادراک عقل.وقتی می گویند العقل يحكم یعنی العقل يدرك.قاعدۀ ملازمه این است که اگر عقل فهمید هذا الفعل مما ينبغي أن يقع آنگاه شریعت هم بگوید واجبٌ و در مورد قبح و حرمت هم همینطور.خود عقل عملی هم

بازگشتش به عقل نظری است. عقل نظری می گوید مثلاً این لیوان روی میز است و کاری ندارد که سزاوار است که این لیوان روی میز باشد یا نباشد. صرفاً دارد خبر می دهد. تقریباً با مسامحه باید گفت که فرق بین هست ها و باید ها. پس عقل عملی از حسن و قبح سخن می گوید.

این بحث ملازمه در عقل عملی است. آیت الله خویی در بحث این ملازمه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع می گویند این کبرایی هست که صغریایی ندارد.

کتاب می گوید این حسن و قبح (انبغاء وقوع فعل و عدم انبغاء وقوع فعل) دو امر واقعی هستند که عقل درک میکنند. این ها ساخته خیال پردازی های انسان نیستند که وجود دارند و عقل درکشان می کند. بازگشت حسن عقلی به عدل است و بازگشت قبح عقلی به ظلم است. اموری که حسن می نامیم از قبیل عدل است و اموری که قبیح می نامیم از قبیل ظلم است. این نظر عدلیه است. عدلیه اعم از امامیه و معتزله است. این دو گروه می گویند حسن بودن بعضی از امور و قبیح بودن برخی از امور این ها مسئله واقعی هستند که در هستی وجود دارد. وقتی می گوئیم شارع مرتکب قبیح نمی شود این یعنی یک چیزی قبیح است که شارع مرتکب آن نمیشود. عقل فارغ از آیه و روایت قبح این را درک می کند. عقل می فهمد که خیانت بد است. فرق هم ندارد که شما دین داشته باشید یا نه. در مقابل امانت داری خوب است و خیانت بد است. این نظر شیعه امامیه و معتزله است که معتقدند که این ها صفات واقعیه فعل هستند و این به خلاف نظر اشاعره هست که می گویند هر چه آن خسرو کند شیرین بود (هر چه خدا انجام دهد حسن است) الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع.

حکم عقل یعنی ادراک عقل. عقل را نباید با خیالات و ظنونات و هوای نفس و ... قاطی کرد. عقل قطعی برهانی مد نظر است.

حال آیا این ملازمه وجود دارد؟ مرحوم میرزای شیرازی صاحب فتوای معروف تنباکو یک تفصیلی داده اند. ایشان فرموده اند که حسن و قبح عقلی از حیث رابطه با احکام شرعی به دو دسته قابل تقسیم است.

۱_ حسن و قبح واقع در سلسله معلولات احکام {معلول بعد از علت می آید} دسته اول حسن و قبحی است که متاخر از احکام است و معلول و مسبب از احکام است؛ یعنی اول حکم شرعی بوده است و الان عقل دارد می گوید حالا که حکم شرعی بوده است پس این کار خوب است یا بد. اگر حکم وجوب بود می گوییم که شارع گفته است پس حتما این کار خوب است که این مربوط به عالم امتثال و اتیان است. عقل می گوید که شارع تو که تو را آفریده است و رازق تو است، آمده است به تو چیزی را امر کرده است و او خیر تو را می خواهد و بدی تو را که نمی خواهد و وقتی به تو امر می کند این کار را انجام بده که این به صلاح تو است. او حق الطاعه بر گردن تو دارد و وقتی که امر می کند، تو این کار را امتثال کن چون برای خود تو خوب است. این معلول حکم شرعی است چون حکم شرعی آمد عقل این نصایح را مطرح کرد و گرنه عقل خودش نمی توانست چنین چیزی را بفهمد. حال آیا بین چنین حکم عقلی و احکام شرعی ملازمه هست؟ به این بیان که اگر عقل چنین حکمی بکند می توان از حکم شرعی برداشت کرد؟ می گوییم نه چون این حکم عقل خودش معلول حکم شرعی است و نه علت حکم شرعی. اگر بخواهد از این حکم شرعی برداشت کنیم تسلسل لازم می آید. چون حکم شرعی می آید می گوید که لازم است که این کار انجام شود که این می شود علت. بعد معلول آن حکم شرعی، حکم عقل است که می گوید این کار حسن است که ما می خواهیم از این یک حکم شرعی به دست بیاوریم که این حکم شرعی این است که این کار لازم است و باید انجام بشود. دوباره از این حکم شرعی می خواهیم حکم عقلی به دست بیاوریم که این کار عقلا حسن است که این تسلسل است و محال است. پس در اینجا ما می گوییم حسن و قبح عقلی در سلسله معالیل احکام مستلزم حکم شرعی نیستند چون اگر بخواهند باشند تسلسل لازم می آید.

۲ حسن و قبح و اقع در سلسله علل احکام: عقل درک می کند که الصدق حسن و الکذب قبیح. العدل حسن و الظلم قبیح و ...

حال آیا چون شارع فرموده صدق خوب است و کذب بد است ما این را فهمیدیم؟ خیر. ما این ها را از خارج از فقه فهمیدیم. نوع بشر می فهمد که صداقت خوب است و دروغ بد است. حال اگر عقل

چیزی را فهمید ما می‌گوییم بله در اینجا ملازمه وجود دارد و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. ما در این قسمت ملازمه را مطرح می‌کنیم و وجود دارد. و ملازمه این است <<<"**کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.**"

الحسن و القبح أمران واقعیان بدرکهما العقل.

و مرجع الأول إلى أن الفعل ممّا ينبغي صدوره. (ينبغي أن يقع)

و مرجع الثاني إلى أنه ممّا لا ينبغي صدوره.

و هذا الانبغاء إثباتا (ينبغي) و سلبا (لا ينبغي) أمر تكوينيّ واقعيّ و ليس مجعولا (به خلاف دیدگاه اشاعره که می‌گویند که هر چه شارع انجام داد آنگاه حسن است و به خودی خود حسن و قبح ندارد این کار)، و دور العقل بالنسبة إليه دور المدرك لا دور المنشئ و الحاكم، و يسمّى هذا الإدراك بالحكم العقليّ توسّعا. (توسعا یعنی مجازا)

و قد ادّعى جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلا، و الأمر به شرعا، و بين قبح الفعل عقلا، و النهي عنه شرعا، و فصل بعض المدققين (میرزای شیرازی رحمت الله علیه) منهم بين نوعين من الحسن و القبح.

أحدهما: الحسن و القبح الواقعيان في مرحلة متأخرة عن حكم شرعيّ و المرتبطان بعالم امتثاله و عصيانه، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعة لأمر شرعيّ، و قبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصية لنهي شرعيّ. (عقل از طریق کشف این یعنی از معلول {صدور حکمی از جانب شارع} به علت {حسن یا قبح آن عمل} پی می‌برد) سلسله معلومات احکام. چیزهایی که بعد از حکم به دست می‌آیند و کشف می‌شوند. اما در سلسله علل احکام حکم بعد از این‌ها به دست می‌آید.

و الآخر: الحسن و القبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعی (حسن و قبح واقع در سلسله علل احکام)،
 كحسن الصدق و الأمانة، و قبح الكذب و الخيانة، ففي النوع

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۲

الأول يستحيل أن يكون الحسن و القبح مستلزما للحكم الشرعی، و إلا للزم التسلسل، لأن حسن الطاعة و قبح المعصية إذا استتبعا أمرا و نهيا شرعیين، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلا، و معصية هذا النهی قبيحة عقلا أيضا، و هذا الحسن و القبح يستلزم بدوره (به نوبه خودشان مستلزم یک امر و نهی هستند) أمرا و نهيا، و هكذا حتى يتسلسل.

و أمّا فی النوع الثانی، فالاستلزام ثابت و ليس فيه محذور التسلسل.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۳

الاستقراء و القياس

شهید صدر رحمت الله عليه اول كتاب المعالم الجديدة را نوشته اند و بعد كتاب های دروس حلقات را نوشته اند. طلباب اول كتاب معالم را می خوانده اند و ایشان برای همین معالم الجديدة را نوشته اند. خیلی از جاهای حلقه اولی رونویسی از معالم الجديدة است و شهید صدر رحمت الله معالم الجديدة را خود آموز حلقه اولی می دانند و برای تدریس خواندنش خوب است. ایشان در المعالم الجديدة قسمتی دارند در صفحه ۱۹۹ به عنوان الدلیل الاستقرائی. در این قسمت بحث استقراء را مطرح کرده اند و می فرمایند که یک نوع از انواع دلیل استقرائی این است که فقیه برود تعداد زیادی از احکام شرعیه را بررسی بکند و ببیند که این ها با هم در یک نقطه ای با هم مشترک هستند و بعد از آنجا یک قاعده عامی را در شریعت اسلامی به دست بیاورد. بعد از این ها قاعده عامی را به دست بیاورد. اگر این قاعده عام را به دست آوردیم می شود تعمیم داد و احکام را به دست آورد. مثالی از كتاب الحقائق الناظره می زنند از شیخ یوسف بحرانی رحمت الله عليه که اگر کسی جاهل بود

معذور است. در بحث حج گفته اند که ما احکامی داریم که فرد محرم که پوشیدن لباسی برایش جایز نیست و جاهل است به این حکم و این لباس را می پوشد این احرامش خراب نمی شود و حش صحیح است و لازم هم نیست که کفاره بدهد و گناه هم نکرده است. مثال دیگر از احکام صوم که می گویند جاهل معذور است مثل کسی که در سفر روزه بگیرد و نمی داند که سفر مسقط حکم روزه است پس روزه اش درست است. مورد بعد کسی است که ازدواج کند با زنی که در عده است و این زن برش حرام ابدی نمیشود چون جاهل به حکم بوده است. در احکام حدود هم می گویند که مثلاً کسی نمی داند خمر حرام است و بنوشد این فرد حد نمی خورد. مثال دیگر کسی است که جاهل است به نماز مسافر و در سفر نماز کامل می خواند و نمازش صحیح است. ایشان می گویند که جعل عذر تراش است و این را با استقراء گفته اند (استقراء ناقص). قاعده معذوریت جاهل. خاصیتش این است که در بعضی موارد دیگر هم که ما حکم جاهل را نمی دانیم می گوییم الجاهل معذور.

قیاس نیز به این نحو است که موضوعی دارای یک حکمی است و باید دید که چرا این موضوع دارای این حکم شد. مثلاً می گوییم چرا خدا خمر را حرام است (فرض این است که شارع هم علت را نگفته است) ما خودمان فکر می کنیم و این را از خود می پرسیم. مثلاً چون مایع است؟ چون فلان است؟ چون مسکر است؟

اگر گفتیم چون مسکر است می گوییم پس هر چیزی که مسکر است حرام است مثل بنگ چون بنگ هم مسکر است که به این می گویند قیاس.

اجمالاً اینکه اگر گفتیم که استقراء ما ناقص است و ما در استقراء از خاص به عام می رسیم و از موارد جزئی و محدود به قانون کلی می رسیم اما معمولاً استقراء می کنیم استقراء ناقص است. مثلاً صدا آهنگ را حرارت می دهند و بعد می گویند که آهنگ منبسط می شود با حرارت. مشکل استقراء ناقص ما را به یقین نمی رساند و قیاس هم همانطور است و اگر گفتیم که به یقین نمی رساند می گوییم که این حجیت ندارد به خودی خود و باید چیزی دیگر خارج از دلیل عقلی به این حجیت بدهد که باید دید در شرع قیاس و استقراء حجت شده است یا نه.

منظور از استقراء الاستقراء المنطقی است و قیاس منظور قیاس اصولی است (که همان تمثیل منطقی است) که اهل بیت علیهم السلام مقابل این قیاس ایستادند. پس باید دلیل قطعی بر حجیتشان باشد.

عرفنا سابقا {وفقا لمذهب العدلیه (الذی هو اعم من مذهب الشیعه و المتعزله)} أن الأحكام الشرعیة تابعة للمصالح و المفساد و الملائکات الّتی یقدّرها المولی وفق حکمته و رعایتة لعباده (رعایتی {اداره و سرپرستی} که نسبت به بندگان دارد_ هوایشان را داشته باشد)، و لیست جزافا (گزاف) أو تشهّیا (دل بخواهی).

و علیه فإذا حرّم الشارع شیئا، كالخمر مثلا، و لم ینصّ علی الملائک و المناط فی تحریمه، فقد یستنتجه (ه) به ملاک و مناط (العقل و یحدس به) (یعنی استنباط می کند_ حدس می زند ملاک را)، و فی حالة الحدس به یحدس حینئذ بثبوت الحکم فی کلّ الحالات الّتی یشمّلها ذلک الملائک، لأنّ الملائک بمثابه العلة (بمثابه که می گوید چون این مصلحت و ملاک جزء العله هست و نه علت تامه) لحکم الشارع و إدراک العلة یستوجب إدراک المعلول.

و أمّا کیف یحدس العقل بملائک الحکم و یعیّنه فی صفة محدّدة (مثلا می گوید همین مسکر بودن سبب حرمت است و محدود به این است و دلیلش همین است)، فهذا ما قد یكون عن طریق الاستقراء تارة و عن طریق القیاس اخرى.

و المراد بالاستقراء أن یلاحظ الفقیه عددا کبیرا من الأحکام یجدها جمیعا تشترک فی حالة واحدة، من قبیل أن یحصی عددا کبیرا من الحالات الّتی یعذر فیها الجاهل (بیان صاحب حدائق رحمت الله علیه) {فقیه تعداد زیادی از حالاتی را جمع می کند که در آنها جاهل معذور است و می بیند که صفت مشترک میان این معذریات جاهل است و ملاک و مناط را جاهل نتیجه می گیرد و این قاعده معذریت جاهل را استفاده می کند}، فیجد أنّ الجاهل هو الصفة المشتركة بین کلّ تلك المعذریات، فیستنتج أنّ المناط و الملائک فی المعذریة هو

الجهل، فيعمّم الحكم (حکم معذريت را) إلى سائر حالات الجهل.

و (در قیاس همه چیز هایی که فکر می کنیم که مثلا سبب حرمت خمر هستند را بررسی می کنیم و بعد از صبر و تقسیم نتیجه می گیریم که به این دلیل بوده است. مثلا به دلیل مسکر بودن. در استقراء ما ده تا بیست تا دلیل را می آوریم و بعد مناط گیری می کنیم اما در قیاس ما یک دلیل بیشتر نداریم و می خواهیم کشف اینی کنیم و بدانیم که چرا شارع آمده است حرام کرده است و احتمالات را بررسی می کنیم که چه دلیل اصلی دارد از بین این احتمالات و بعد این را که فهمیدیم تعمیم میدهیم. مثلا مسکر را می گوید کل مسکر حرام. این مسکر بودن را دلیل حرمت خمر برداشت کرد و بعد تعمیم داد) {فلسفه احکام برخی از کارکردها و آثار احکام هستند اما علت حکم آن مصلحت و یا مفسده ای است که حکم برای آن صادر شده است که آن نکته اصلی است که مکتب اهل بیت علیهم السلام می فرماید نمی شود این نکته اصلی را به دست آورد} المراد بالقياس أن نحصى الحالات و الصفات التي من المحتمل أن تكون مناطا للحكم، و بالتأمل و الحدس و الاستناد إلى ذوق الشريعة (مثلا می بینیم که شارع از چه چیزهایی بیشتر بدش می آید) يغلب على الظنّ (ظن غالب پیدا می کنیم که یکی از این حالات و احتمالات و صفات ملاک و معیار اساسی است) أن واحدا منها هو المناط، فيعمّم الحكم إلى كلّ حالة يوجد فيها ذلك المناط.

و الاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظنيّ غالبا، لأنّ الاستقراء ناقص عادة، و لا يصل عادة إلى درجة اليقين. و القياس ظنيّ دائما، لأنّه مبنيّ على استنباط حدسيّ للمناط، و كلّما كان الحكم العقليّ ظنيّا احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجّيته، كما هو واضح.

جلسه ۹۹:

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۵

۲- حجیه الدلیل العقلی

در بحث دلیل عقلی اول بحث صغروی را که اثبات قضایای عقلی و میزان درک عقل نسبت به آن ها که بحث صغروی بود. و ثانی حجیت دلیل عقلی که بحث کبروی است و تا اینجا بحث صغروی بود که آیا عقل قطعاً این قضایا را درک می کند یا ظناً. حال باید دید این ها حجیت دارند و می شود در مقام استنباط از شان استفاده کرد یا نه؟

از اول گفتیم که درجه درک عقل نسبت به یک قضیه ظنی است یا قطعی که گفتیم که اگر قطعی باشد حجیتش مربوط به حجیت قطع است و جای بحث ندارد اما اگر دلیل ظنی باشد باید در مورد حجیت این دلیل بحث شود و باید دلیلی قائم بشود بر حجیت آن. در این قسمت دلیل عقلی یک مشکلی مطرح شده است که سبب دامنه دار شدن بحث شده است. ما می گوییم اگر قطع حاصل شده این قطع حجت است. و این قطع از هر دلیلی می خواهد ثابت شود. حال عده ای از علمای ما دچار اشتباه شده اند که از اخباریون هستند. این عده گفته اند تنها قطعی حجت است که از طریق اخبار و روایات ثابت شده باشد و از طرق دیگر این قطع حجیتی ندارد. می گوییم اگر این سخن به این شکل باشد این خیلی حرف سخیفی است چون قطع طریقی دارای حجیت است و قاطع کسی است که می گوید دارم واقع را می بینیم که اگر این کار را انجام دهم می سوزم و تو داری بهش می گویی به این اعتنا نکن. اما من قاطع به تو می گویم که این کار مرا به آتش جهنم دچار می کند و تو می گویی به این اعتنا نکن. پاسخ این است که از طریق تبدیل قطع طریقی به قطع موضوعی این مشکل را حل می کنیم.

تعریف قطع طریقی: القطع الذی یکون طریقاً الی متعلقه (قطعی که راه و طریق است به متعلق خود) متعلق همان است که ما بهش قطع داریم.

تعریف قطع موضوعی: القطع الذی یکون مأخوذاً فی الموضوع. (قطعی که در موضوع اخذ شده است)

حال ما بیاایم قطع طریقی را به قطع موضوعی تبدیل کنیم که اگر این کار را کردیم آنگاه می توانیم در موضوع یک سری قیودی را اخذ بکنیم. یکی از این قیود هم این باشد که از طریق عقل، یقین و قطع حاصل نشده باشد. مثلاً مولی بگوید اذا قطعتم بالوجود عن غیر طریق دلیل عقلی (مثلاً از راه روایات) یجب علیک أن تفعل کذا. برخی می گویند که این دور لازم می آید چون اول باید حکمی باشد تا من به آن قطع پیدا کنم و بعد وقتی که قطع پیدا کردم تازه حکم می آید. پاسخ این دور همان است که در بحث جعل و مجعول گفتیم. قطع به جعل قید است برای مجعول و مجعول هم یعنی الحکم الفعلی که این مشکل ندارد که قطع به جعل حکم را برای ما فعلی می کند و به این شکل می شود قطع عقلی را در موضوع احکام اخذ کنیم. بر فرض که با این کار مشکل را ثبوتاً حل کنیم و بگوییم این عقلاً محال نیست اما این دلیل می خواهد که شارع اثباتاً این را گفته باشد که در صورتی که تو بر غیر از دلیل عقلی قطع بکنی قطع بر تو حجت است که ما اثباتاً این را نداریم.

در مجموع سخن اخباریون ادعایی است بی دلیل که محال نیست اما دلیلی برش نیامده است و لذا نمی پذیریم. پس دلیل عقلی قطعی حجت است.

حال دلیل عقلی ظنی به این شکل است که هیچکدام را دلیل بر حجیتشان نداریم و حتی علیه برخی شان دلیل داریم مثل قیاس اول من قاس هو الخناس.

خلاصه آن دلیل عقلی که قطعی باشد حجت است.

نسبت امور به عقل: اگر امور را با عقل نسبت سنجی بکنیم این امور سه دسته هستند.

۱_ تحت عقل (دون العقل): بی عقلی و خلی و کار نامعقول

۲_ فوق العقل: با عقل می شود فهمیدشان که بهشان معقول می گوییم.

۳_ فوق العقل: عقل کشش ندارد برای فهم حقیقت این ها. روش تحقیق این امور عقلی نیست.

پس ما هر چیزی که وفق عقل باشد و ما عقلا استدلال بکنیم و قطع و یقین بهش پیدا بکنیم این حجیت دارد.

الدلیل العقلیّ تارةً یكون قطعياً و اخرى یكون ظنّياً.

فاذا كان الدلیل العقلیّ قطعياً و مؤدّیا إلى العلم بالحکم الشرعیّ، فهو حجّة من أجل حجّیّة القطع، و هی حجّیّة ثابتة للقطع الطریقّیّ مهما كان دلیله و مستنده.

و لكن هناك من خالف فی ذلك، و بنی علی أنّ القطع بالحکم الشرعیّ الناشئ من الدلیل العقلیّ لا أثر له (حجّیت و منجزیتی ندارد)، و لا يجوز التعویل علیه (نمی شود بهش استناد کرد)، و لیس ذلك تجریدا للقطع الطریقّیّ عن الحجّیّة حتّیّ یقال بأنّه مستحیل، بل ادّعی أنّ بالإمكان (ادعا شده است که ممکن است که این حرف اخباریون را اینطور تبیین کنیم که این تبیین مورد پذیرش باشد بنا بر تحویل از طریق به موضوعی) تخریجه (تفسیر علمی و تبیین) علی أساس تحویل القطع من طریقّیّ إلى موضوعیّ بأن یقال:

إنّ الأحکام الشرعیّة قد أخذ فی موضوعها قید، و هو عدم العلم بجعلها من ناحیة الدلیل العقلیّ، فمع العلم بجعلها من ناحیة الدلیل العقلیّ لا یكون الحکم الشرعیّ ثابتا لانتفاء قیده (چون قید حالت علت را دارد نسبت به معلول و این قید، قید موضوع است و اگر نباشد موضوع نیست و اگر موضوع نباشد حکم نیست)، فلا أثر للعلم المذكور، إذ لا حکم فی هذه الحالة.

و قد یقال: کیف یعقل أن یقال لمن علم بجعل الحکم الشرعیّ

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۶

بالدلیل: إنّ الحکم غیر ثابت، مع أنّه عالم به؟ (شخص می گوید که من دارم حکم را می بینیم و قاطع هستیم و تو می گویی نه داری اشتباه می کنی و این حکم نیست).

و الجواب علی ذلك: أنّ هذا عالم بجعل الحکم و ما نرید أن ننفيه عنه لیس هو الجعل، بل المجعول (الان هنوز

ظهر نشده اما همه ما میدانیم که نماز ظهر واجب است. اما نمی توانیم که الان نماز بخوانیم چون وجوب نماز

فعلی نشده است_ همه می دانیم که حج واجب است و خبر هم داریم و این حکم بر من فعلیت پیدا نکرده است. ما می خواهیم در اینجا مجعول را نفی کنیم.)، فالعلم العقليّ بالجعل الشرعیّ يؤخذ عدمه قيدا في المجعول، فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقليّ، و إن كان الجعل الشرعیّ ثابتاً، فلا محذور في هذا التخریج، و لكنّه بحاجة إلى دليل شرعیّ على تقييد الأحكام الواقعيّة بالوجه المذكور، و لا يوجد دليل من هذا القبيل. (لا محذور فيه في مقام الثبوت و لكن لا دليل عليه في مقام الاثبات) شما یک خطاب شرعی نشان بدهید که این حرف را بزند.

و أمّا إذا كان الدليل العقليّ ظنّياً، كما في الاستقراء الناقص و القياس، و في كلّ قضیّة من القضايا العقليّة المتقدّمة، إذا لم یجزم بها العقل، و لكنّه ظنّ بها، فهذا الدليل (دلیل ظنی) يحتاج إلى دليل (دلیل قطعی) على حجّيته و جواز التعويل عليه، و لا دليل على ذلك، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس و الرأى و القياس.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۷

جلسه ۱۰۰:

اصول عملیه

در مقام ثبوت هر چیزی یک حکمی دارد اما در مقام اثبات گاهی اوقات این احکام به ما نمی رسد. این موقف نیز نمی تواند بدون مشخص شدن تکلیف باشد و اینجا اصول عملیه تکلیف ما را در این موقف مشخص می کند.

اصول عملیه برای ما تعیین می کنند در شرایطی که ما دست نیافتیم به دلیل کاشف وظیفه ما چیست. اصول عملیه را اصطلاحاً الدله علی الوظائف العملیه می گویند.

حال اولین اصل عملیه چیست؟ اگر با مسئله ای مواجه شدیم و در شک (عدم العلم) ۵۰ درصد حتی ظن معتبر هم نیست) به سر بردیم و دلیل کاشف و محرزی ولو ظن معتبری به دست نیاوردیم آنگاه اولین اصل عملی چیست؟ در اینجا مبانی مختلف است که در حلقه اولی با این بحث آشنا شدیم و در حلقه ثانیه هم مطرح شده است با نظریه حق الطاعه و مسلک قبح عقاب بلا بیان. ما تا درس خارج هم که برسیم اصل بحث حق الطاعه همان است که در حلقه ثانیه یاد گرفتیم. قاعده قبح عقاب می گوید فقط جایی که قطع پیدا کنیم به حکم شرعی آنگاه منجز است و جایی که مکلف قطع ندارد این قبیح است که شارع بخواهد او را مجازات کند. اما مسلک حق الطاعه می گوید ما تا جایی که احتمال تکلیف بدهیم موضوع حکم عقل به تبعیت از مولا و به فرمانبرداری از مولا تمامیت یافته است و موضوع تام است و ما در اینجا دارای تکلیف هستیم مگر قطع مقطوع العدم. مثلاً من قطع دارم که در این مسئله قطعاً حکم الزامی نیست. بر اساس ملک قبح عقاب اگر قطع و امارات نداشتم وقتی با یک مسئله ای روبرو شدم هیچ مسئولیتی ندارم و در برائت ضمه به سر می برم چون بیانی ندارم و چون بیانی ندارم اگر مولی بخواهد من را عقاب کند این قبیح است و این اصل عملی اولی در مسائل مشکوکه است اما بنا بر مسلک حق الطاعه علی رغم اینکه ما قطع نداریم و ظن معتبر هم نداریم تا زمانی که قطع به عدم حکم ندارم اصالت الاحتیاط جاری می شود. فارق اساسی میان این دو مسلک این است که خروجی اولی مسلک حق الطاعه اصالت الاشتغال هست و خروجی اولی مسلک قبح عقاب اصالت البرائه هست.

الأصول العملیّة

۱- القاعدة العملیّة فی حالة الشک.

۲- قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

۳- الاستصحاب.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۶۹

۱- القاعدة العملية في حالة الشكّ

قلنا سابقا: إنّ الفقيه تارة يحصل على دليل يحرز به الحكم الشرعيّ (دلیل اجتهادی)، و أخرى لا يتيسّر له إحراز الحكم، و لكنّه يحصل على دليل يحدّد الموقف العمليّ تجاه التكليف المشكوك (اصول عملیه اصولی هستند که زمانی به کار می روند که ما دلیل محرز نداشته باشیم اما این اصول عملیه خودشان با دلیل محرز ثابت شده اند و پایه این اصول قوی هستند)، و هو الذی یسمی بالأصل العمليّ (دلیل فقهاتی یا فقهی). و هذا القسم من الأدلّة هو ما سنتحدّث عنه هنا.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۰

القاعدة العملية الأولى في حالة الشكّ {أصالة الاشتغال عقليّ}

اولین قاعده ای که عند الشک مطرح می شود چیست؟ (نکته ای که هست این است که انگاری گفته شده است که اگر شریعت اینجا حرفی نداشت عقل چه حکمی می کند؟ و لذا هم قاعده قبح عقاب و هم حق الطاعه هر دو وجدانی و عقلی هستند و عقل آن ها را درک می کند و می فهمد که یک گروه می گوید عقل حرف ما را می فهمد و گروهی دیگر می گوید عقل حرف ما را میفهمد و این هم وجدانی است و منظور درک عقل وجدانی است و برهانی هم برش نمی آورده اند)

كلّما شكّ المكلف في تكليف شرعيّ و لم يتيسّر له إثباته أو نفيه، فلا بدّ له من تحديد موقفه العمليّ تجاه هذا الحكم المشكوك. و يوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف.

الأول: مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان (بیان یعنی قطع و علم)، و هو المسلک المشهور القائل: بأنّ التکلیف ما دام لم يتمّ علیه البیان، فیقبح من المولی أن یعاقب علی مخالفته.

و هذا المسلک یعنی بحسب التحلیل، كما عرفنا فی بحث سابق، أنّ حقّ الطاعة للمولی مختصّ بالتکالیف المعلومه و لا يشمل المشکوکه.

الثانی: مسلک حقّ الطاعة الذی تقدّم شرحه، و هو مبنیّ علی الإیمان بأنّ حقّ الطاعة للمولی يشمل کلّ تکلیف غیر معلوم العدم (تکلیفی که عدمش غیر معلوم باشد که این تکلیف اذنی برای عدم تحفظ از آن نباشد از جانب مولی) ما لم يأذن المولی نفسه فی عدم التحفظ من ناحيته. در اوایل حلقه ثانیه هم دانستیم که حق الطاعة مولی را می شود برایش دایره ها یی تعیین کرد که تنگترینش همان مقداری است که برخی اخباریون در نظر می گیرند که حق الطاعة مولی در مقطوعاتی است که ناشی از کتاب و سنت است و حتی کتاب کریم هم شاملش نمی شود.

دایره وسیعتر المقطوعات من کل طریق هست که این دایره قبح عقاب بلا بیانی ها می باشد.

دایره وسیعتر از این، دایره المظنونات الخاصه (ظن خاص) می باشد. یعنی جایی که اماره معتبره و ظن خاص داریم.

دایره چهارم دایره المظنونات من کل طریق می باشد که الظن المطلق می باشد که از هر طریقی می خواهد باشد.

دایره پنجم الاحتمالات است.

دایره ششم التکالیف المقطوعه عدمها. (یعنی حتی تکالیفی که قطع داریم نیستند، این ها را هم انجام دهیم که این قائلی ندارد).

دایره اول سخن بعض اخباری ها می باشد.

دایره دوم مال مشهور اصولیون است که تلاش می کنند به زور دایره سوم هم به آن متصل کنند.

حق الطاعه دایره دوم و سوم تا دایره پنجم را شامل می شود.

نکته ای که هست این است که قاعده قبح عقاب بلا بیان از زمانی که مطرح شد تا الان معمولا به عنوان یک قاعده وجدانی مطرح بوده است. بعد رسید تا میرزای نائینی رحمت الله علیه. ایشان تلاش کردند تا این قاعده را از حد یک قاعده وجدانی ترقی بدهد و برهانی بکنند و استدلال برایش بیاورد. استدلال اول ایشان یک حالت عقلی دارد و استدلال دوم ایشان استناد و استشهاد است بر سیره های عقلائیه. اما استدلال اول ایشان یک جنبه عقلی دارد که صغری و کبری و نتیجه دارد.

صغری این است که چیزی که سبب می شود شما از شیر فرار بکنی چیست؟ آیا انسان از واقعیت شیر فرار میکنی یا از شیری که معلوم باشد که وجود دارد فرار می کند. فرض شود پشت این دیوار شیری باشد و ما هم خبر نداریم و می توانیم ساعت ها با آرامش تمام اینجا بشینیم. پس چیزی که ما را بر می انگیزاند به فرار وجود واقعی شیر نیست بلکه علم است به وجود شیر. ایشان می فرمایند محرک عباد وجود علمی است و نه وجود واقعی. نکته این است که در حقیقت میرزای نائینی رحمت الله علیه یک کلمه اضافه کرد به قاعده و قاعده قبح عقاب بلا بیان را تبدیل کرد به قاعده قبح عقاب بلا بیان واصل. البته لازم نیست که این واصل را اضافه کند و منظور کلا همین وصول است و نیاز نیست این را بگوید چون وصول مهم است و نه صدور. مهم صدور نیست بلکه وصول این صدور مهم است. پس اگر بیانی بود و واصل هم شد آنگاه مولی می تواند من را عقاب کند به خاطر مخالفت با آن بیان و اگر بیانی بود و واصل نشد قبیح است که مولا من را مجازات کند.

پس استدلال این است که آنچیزی که انسان را وادار می دارد به فرار وجود علمی اسد. وجود واقعی یعنی اینکه واقعا در خارج اسد اینجا باشد و وجود علمی یعنی اینکه علم داشته باشم که اسد در این جا باشد ولو من این علمم اشتباه باشد و واقعا اسد هم اینجا نباشد و حتی تخیل کرده باشد. علم که می گوئیم علم یک صورت

ذهنیه است که ملازمه ندارد با وجود خارجی و گاهی تطبیق می کند با خارج و گاهی نمی کند. پس ما بگوییم که اگر وجود علمی نباشد مقتضی برای تحرک نیست دیگر که من بخواهم اتیان کنم.

کبری نیز این است که وقتی مقتضی برای تحرک نباشد، عقاب قبیح است. مثلاً در همین مورد بیایند شخص را در مثال شیر شماتت کند که تو که می توانستی فرار کنی. او می گوید که من که نمیدانستم که شیر اینجا بوده است که بخواهم فرار کنم.

نتیجه این است که پس عقاب به خاطر عدم فرار قبیح است. این استدلال میرزای نائینی رحمت الله علیه است.

صغری: بدون وجود علمی تکلیف مقتضی تحرک وجود ندارد.

کبری: وقتی مقتضی تحرک نباشد عقاب قبیح است.

نتیجه: بدون وجود علمی تکلیف عقاب قبیح است.

اما استدلال ایشان به سیره های عقلائیه:

اگر رئیسی و مولایی باشد و زیر دستی باشد تعاملاتشان با هم چه جور است؟ در چه حد این مولا حق الطاعه دارد و زیر دست در کجا از این حق الطاعه فارغ است. ایشان می فرمایند در جوامع عقلائیه روش بر این است که وقتی که زیر دستی تکلیفی بهش رسیده باشد و انجام ندهد در این حالت این فرد را عقاب می کنند اما اگر تکلیف بهش نرسیده باشد شماتت ندارد که شهید صدر رحمت الله علیه به هر دوی این ها اشکال می کنند که در استدلال اول اشکال به صغری می کنند. شهید رحمت الله علیه می فرمایند که شما می گوئید محرک فقط علم است و ما می گوییم اینطور نیست و محرک می تواند ظن و احتمال هم باشد. مثلاً اگر خطر، خطر سنگینی باشد، ولو احتمال وقوع هم بدهی باز فرار می کنی و محرکیت دارد. شهید صدر رحمت الله علیه برای رد استدلال دوم نیز می فرمایند که حق الطاعه خداوند یک حق ذاتی تکوینی غیر جعلی

می باشد. اما حق الطاعه مولى عرفیه ذاتی نیست و تکوینی نیست و جعلی است و بستگی دارد که تا کجا جعل شده است. و لذا این قیاس قیاس مع الفارق است.

فبناء على المسلك الأول (قبح عقاب بلا بیان)، تكون القاعدة العملية الأولى هي البراءة بحكم العقل، و بناء على المسلك الثاني تكون القاعدة المذكورة هي أصالة شغل الذمة بحكم العقل ما لم يثبت إذن من الشارع في عدم

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۱

التحفظ.

و يظهر من كلام المحقق النائيني (رحمه الله) أنه حاول (تلاش کرده اند) الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و البرهنة عليها. و يمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

أحدهما: أن التكليف إنما يكون محرّكاً للعبد بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعيّ، كما هو الحال في سائر الأغراض الأخرى، فالأسد مثلاً إنما يحرك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعيّ، و (صغرى) عليه فلا مقتضى للتحرك مع عدم {البيان الواصل و العلم.} و (كبرى) من الواضح أن العقاب على عدم التحرك مع أنه لا مقتضى للتحرك قبيح.

و(استدلال دوم میرزا رحمت الله عليه) الآخر: الاستشهاد بالأعراف العقلانيّة، و استقباح معاقبة الأمر في المجتمعات العقلانيّة مأموره على مخالفة تكليف غير واصل.

أمّا الوجه الأول فيرد عليه: أن المحرك للعبد إنما هو الخروج عن عهده حق الطاعة للمولى (مثلاً کسی هست که خیلی علاقه مند است به کس دیگری و خیلی برای جذب رضایت او تلاش می کند و می گوید من می خواهم این قدر تلاش کنم که مطمئن شوم که حق الطاعه این دوستم را انجام داده باشم)، و غرضه شخصیّ قائم بالخروج عن هذه العهدة لا بامتنال التكليف بعنوانه (می خواهد که حق الطاعه مولى را كاملاً انجام داده باشد و نه صرفاً اینکه تكليف را امتثال کرده باشد) (غرض شخصی این فرد این است که از عهده حق الطاعه مولى بر

بیايد و بگويد من حق را ادا کردم_کسی به دیگری بدهی دارد و این بدهی خیلی شفاف نبوده است و این شخص بدهکار مثلا زیادتري به این طلبکار پول می دهد که این بدهی از عهده او خارج شود و مطمئن شود که دیگر این فرد هیچ طلبی ندارد که مثلا یک وقتی نرود بگوید که من طلب کارم هنوز از این فرد.یعنی این پول دادن بیشتر برای بری کردن خود است از بدهی این فرد که این فرد بگوید بله مطمئنا تو طلب من را دادی_برای تقریب به ذهن این مثال آورده شد)، فلا بدّ من تحدید حدود هذه العهده، و أنّ حقّ الطاعة هل يشمل التكاليف المشكوكه أو لا؟ فإن ادّعى عدم الشمول كان مصادرة (اگر کسی این ادعا را بکند این ادعای بی دلیل است)، و خرج البیان عن کونه برهانا، و إن لم یفرغ عن عدم الشمول (اگر فراغت نیافته ایم از اینکه حق الطاعة شامل تکالیف مشکوکة نیست)، فلا يتمّ البرهان المذكور، إذ کیف یفترض أنّ التحرک مع عدم العلم بالتکلیف بلا مقتض (زیرا چگونه فرض می شود که تحرک با وجود عدم علم به تکلیف مقتضی ندارد_اتفاقا مقتضی دارد و مقتضی اش ظن به تکلیف است. مثلا مولای سختگیری باشد و اتفاقا ما گمان کنیم که مولای سختگیر شاید این را بخواهد از من و من این را انجام می دهم و همین تکلیف بر من مجز می شود)، مع ان المقتضى للتحرک هو حقّ الطاعة الذى ندّعى شموله للتكاليف المشكوكه أيضا؟!

اموری متعددی سبب می شود که افراد به سمتی بروند که مردم مولای حقیقی را با مولی عرفی مقایسه کنند.حتی برخی می گویند که الشارع من العقلاء برخی هم می گویند که شارع رئیس عقلاء می باشد.نکته دیگر این که مولویت را یک امر متواطی می دانند.مفهوم مولویت را یک مفهوم متواطی می دانند صفر و یکی که یا هست یا نیست.در حالی که ما می گوییم مفهوم مولویت مشکک است و ذو مراتب است.

و أمّا الوجه الثانی فهو قیاس لحقّ الطاعة الثابت للمولی (سبحانه و تعالی) على حقّ الطاعة الثابت للأمر العقلائی، و هو قیاس بلا موجب، لأنّ حقّ الطاعة للأمر العقلائی مجعول لا محاله من قبل

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۲

العقلاء، أو أمر أعلی (این حق الطاعة به ناچار از جانب عقلا یا آمر بالاتر جعل شده است برای این آمر عقلائی)،
 فیکون محددا سعة و ضيقا تبعا لجعله (این حق الطاعة آمر عقلائی به همین جهت که مجعول است محدود
 است به جهت سعه و تنگنا به جهت جعلش_ اگر این مولای عرفی اگر بر اساس قانون آمده ما می رویم به
 قانون نگاه می کنیم که سعه اختیارات این را چقدر قرار داده است و اگر با زور شمشیر آمده باشد می بینیم
 که قدرتش چقدر است و کجا با ما برخورد می کند و کجا کاری به کار ما ندارد و در چه حد قلمرو دارد و ...)،
 و هو عادة يجعل فی حدود التكاليف المقطوعة (این عادات است و نه همیشه و ممکن است که مولایی سختگیر
 باشد و احتمالات هم حق الطاعة اش باشد)، (فارق اساسی میان حق الطاعة مولای حقیقی با موالی عرفیه همین
 مورد است که حق الطاعة اش ذاتی تکوینی و غیر مجعول است که نه جعل می شود و نه رفع می شود و خود
 خدا هم نمی تواند حق مولویتش را رفع کند.) و أمّا حقّ الطاعة للمولی سبحانه فهو حقّ ذاتیّ تکوینیّ غیر
 مجعول، و لا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحقّ المجعول (دایره حقی که جعل شده است برای آمرین عرفی و
 عقلائی) ضيق دائرة هذا الحقّ الذاتیّ، كما هو واضح، فالمعول (چیزی که به آن استناد می کنیم در این بحث
 همین است که به سراغ وجدان عقل عملی برویم و این عقل عملی هم اقتضاء تعمیم حق الطاعة را به مظنونات
 و محتملات) فی تحديد دائرة هذا الحقّ علی وجدان العقل العمليّ، و هو يقتضيّ التعميم.

فالصحيح إذن أنّ القاعدة العمليةّ الأوليّة هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص فی ترك
 التحفظ. مولا اصل مولویت را نمی تواند بردارد اما می تواند حق الطاعة را اسقاط کند و بردارد و تنازل کند. می
 گوید من مولای تو هستم و حق هم بر تو دارم اما نمی خواهم این حق را از تو بگیرم.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۳

القاعدة العمليةّ الثانویّة فی حالة الشكّ {البراءة الشرعیة}

و القاعده العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ التي ترفع موضوع القاعده الأولى هي البراءة الشرعيّة. (وقتی براءت شرعيه آمد دیگر قاعده اولی که همان اصالت الاشتغال باشد دیگر موضوع ندارد چون موضوع آن مقید به عدم ورود ترخیص و وقتی که ترخیص آمد تمام شد_ مثل تیمم که تیمم وقتی می آید که آب نباشد و وقتی که آب آمد تیمم دیگر نمی آید) و مفادها: الإذن من الشارع في ترك التحفظ و الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، و لما كانت القاعده الأولى مقيدة بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ، كانت البراءة الشرعيّة رافعةً لقيدها(ها به قاعده اولی)، و نافيةً لموضوعها، و مبدلةً للضيق بالسعة.

و يستدلّ لإثبات البراءة الشرعيّة بعدد من الآيات الكريمة و الروایات. أمّا الآيات فعدیده.

منها: قوله سبحانه و تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»^{۱۹}.

نخست در آیه شریفه انفاق را مطرح می کند و بعد یک کبرای کلی به دست ما می دهد. می فرماید انسانی که قدرت دارد از آن امکاناتی که دارد انفاق بکند و اگر کسی ناتوان باشد همان مقدار که دارد انفاق بکند و لازم نیست که بیش از توان انفاق کند. بعد می فرماید که خداوند تکلیف نمی کند نفسی را مگر به اندازه ای که به او داده است.

تمام الکلام در مورد این ما موصوله در ما آتاها می باشد که معنای این مای موصوله چیست و مراد از این ما چیست؟

اولین معنا که به ذهن خطور می کند که قدر متیقن هم هست این است که معنای مال داشته باشد. خداوند نفسی را به انفاق تکلیف نمی کند مگر آن مالی که به او داده. آیه هم در مورد مال است.

^{۱۹} (۱) سورة الطلاق: ۷.

یک احتمال دیگر هم مطرح شده است که ما به معنای فعل باشد. خداوند تکلیف نمی کند کسی را به فعلی مگر فعلی را که خداوند قدرت آن فعل را به او داده است. آن کار می تواند انفاق باشد یا کار دیگر و این وسیعتر از انفاق مال است و انفاق مال را هم در بر میگیرد.

یک احتمال وسیعتر هم وجود دارد که ما به معنای تکلیف باشد. ما یعنی تکلیفی که لا یکلف الله نفسا تکلیفا الا التکلیف الذی آتاهها. اگر تکلیف باشد بحث ما ثابت می شود.

احتمال دیگر هم جامع میان این ها می باشد. یعنی یک معنایی داشته باشد که هم شامل مال باشد و هم انفاق و هم تکلیف.

اگر مراد از ما المال باشد این قدر متیقن است و با معنای آیه هم سازگار است. نقد به این حرف این است که المورد لا یخصص الوارد. ما می گوئیم که قدر متیقن مانع از اطلاق نمی شود البته قدر متیقنش هم مال است. در حقیقت ما یک بحث داریم در مورد انفاق که این تمام می شود و بعد خداوند یک قانون کلی به ما می دهد مثلا ما به فرزند خود می گوئیم که برو نان بگیر. بعد بچه ناراحت می شود. بعد من یک کبرای کلی به دستش می دهم که من که کار سخت به تو نمی دهم و مکلفت نمی کنم به کارهای مشکل. در این حالت قدر متیقن از کار همان نان گرفتن است اما این کبرای کلی است و شامل کار های دیگر هم می شود. لکن این قدر متیقن مانع از اطلاق گیری نمی شود. این احتمال جامع ثابت است. اگر بخواهیم مال در نظر بگیریم این ایتا به معنای رزق و ائتا می شود. اگر به معنای فعل در نظر بگیریم ایتا به معنای اقدار (قدرت دادن) می شود. اگر به معنای تکلیف در نظر بگیریم ایتا به معنای ایصال می شود (یعنی رساندن تکلیف به مکلف). البته به این استدلال چند مشکل وارد است.

و تقریب الاستدلال بالآیه الکریمه: أن اسم الموصول (مای در ما آتاهها) فیها، إمّا أن یراد به المال (قدر متیقن)، أو الفعل، أو التکلیف، أو الجامع (مقتضای اطلاق)، و الأوّل هو المتیقّن، لأنّه المناسب لمورد الآیه حیث أمرت بالنفقۀ

و عقبت ذلک بالكبری (از آنجایی که در صدر آیه امر کرده است به نفقه و در پی آن آورده است آن کبرای کلی که ذکر شد)

(۱) سورة الطلاق: ۷.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۴

المذكورة، و لكن لا موجب للاقتصار على المتیقن (چون که قدر متیقن مانع از اطلاق نیست)، بل نتمسک بالاطلاق (اطلاق در مای موصول) لإثبات الاحتمال الأخير، فيكون معنى الآية الكريمة، أن الله لا يكلف مالا إلّا بقدر ما رزق و أعطى (إيتاء به معنای رزق و اعطاء)، و لا يكلف بفعل إلّا في حدود ما أقدر (إيتاء به معنای اقدار اقدار یعنی قدرت بخشیدن) عليه من أفعال، و لا يكلف بتكليف إلّا إذا كان قد آتاه و أوصله (ه به تكليف) (إيتاء به معنای ایصال) إلى المكلف، فالإيتاء بالنسبة إلى كل من (المال) و (الفعل) و (التكليف) بالنحو المناسب له (إيتاء را نسبت به هر موردی معنای مناسب کردیم). فینتج أن الله تعالى لا يجعل المكلف مسئولا تجاه تكليف غير واصل و هو المطلوب.

اشکال به مطلب بالا: ما اصولی داریم که یکی از این اصول این است که لفظ واحد را نمی شود در اکثر از معنا استعمال کرد در وقت واحد. نمی شود گفت که من شیر دیدم و همزمان هم منظور شیر مفترس باشد و هم شیر خوراکی و هم شیر آب.

ما پاسخ می دهیم که ما این کار را نکردیم و ما در معنای جامع به کار بردیم.

پاسخ به حرف بالا این است که وقتی که شما می گوئید "لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها" اگر شما منظورتان از این ما آتاها، از این اسم موصول، اگر از این، تکلیف منظورتان باشد یعنی اگر جامع منظورتان باشد (جامع شامل تکلیف هم می شود) در این حالت می شود لا يكلف الله نفسا تکلیفا که تکلیفا (تکلیفا خاصا) می شود مفعول مطلق که این یک معنا است. یک معنای دیگر جایی است که همین معنای جامع را لحاظ بکنید و معنای مال

را در نظر بگیرید. اگر معنای مال در نظر بگیرید به لحاظ تغایری که وجود دارد میان فعل و این مفعول، می موصول می شود مفعول به (لا یکلف الله مالا). یعنی تکلیف خدا به مالی تعلق نمی گیرد. طبیعتاً نسبت میان فعل و مفعول مطلق فرق دارد با نسبت میان فعل و مفعول به. چون هیئت، دال بر معنای حرفی نسبی ربطی است. این هیئت اگر در معنای جامع بخواهد به کار برود یعنی همزمان هم دارد دلالت می کند بر رابطه خاصی که میان فعل و مفعول به قرار دارد و هم رابطه خاصی که میان فعل و مفعول مطلق قرار دارد. این همزمان با هم انگار دارد در چند معنا به کار می رود و این باید هر دو نسبت را همزمان با هم اراده بکنید. حتی اگر بگویید که ما دال بر جامع میان این سه قسم است و انتزاع می کنیم این معنای واحد را و این مشکل را حل کردی اما اینکه باید در این ما همزمان هر دو هیئت را از ربط فعل به مفعول خودش اراده کرده باشید که این محال است.

و قد اعترض الشيخ الأنصاريّ على هذا الاستدلال، بأنّ إرادة الجامع من اسم الموصول (می فرمایند که جامع که گفتید هم شامل مال می شود و هم شامل تکلیف) غیر ممکنه، لأنّ اسم الموصول حينئذ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولا مطلقا، و بلحاظ شموله للمال يكون مفعولا به، و النسبة بين الفعل و المفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل و المفعول به، فإنّ الأولى هي نسبة الحدث إلى طور من أطواره (نسبت حدس است به کیفیتی از کیفیت هایش به شأنی از شئونش) مثلا می گوید أَكَلْتُ أَكْلَةً الْمُسْقِفِينَ که یک طور از أَكْلُهُ هست. مثلا نشستمانند نشستن امیر که کیفیتی از کیفیات نشستن و این حدث است)، و الثانية هي نسبة المغاير إلى المغاير (وقتی می گویی أَكَلْتُ الطَّعَامَ این خوردن یک چیز است و طعام چیز دیگر. یا وقیتی می گویی رَأَيْتُ صَدِيقِي این صديق یک چیز است و دیدن یک چیز دیگر و مغاير هستند)، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادة كلتا النسبتين من هيئته ربط الفعل بمفعوله، و هو من استعمال اللفظ في معنيين، مع أنّ كلّ لفظ لا يستعمل إلّا في معنى واحد. (البته در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا مبانی مختلف است) اگر بگوییم استحاله را هم نپذیریم لا اقل خلاف ظهور است که تعداد کمی این خلاف ظهور را هم نمی پذیرند.

ما در این قسمت در پی اثبات براءت شرعیه هستیم.

برائت عقلیه داریم و برائت شرعیه. شق سومی داریم به نام برائت عقلائیه. کسی که برائت عقلیه را قبول ندارد لزوماً این نیست که برائت عقلائیه را هم قبول نداشته باشد. این برای درس خارج است.

مراد ما از برائت شرعیه یعنی برائت نقلیه.

دومین آیه برای این بحث این آیه شریفه "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا". یک وقت می گوییم لا أفعَل یعنی این کار را انجام نمی دهم و یک وقت می گوییم لا أكون أن أفعَل. اگر گفتیم لا أفعَل این یک معنایی را می رساند اما اگر گفتیم لا أكون أن أفعَل کذا، یعنی اساساً من این کاره نیستم. یک وقت به کسی می گویند که فلان خانه را دزد زده است و به کسی می گویند که تو این خانه را زدی می گوید نه من این خانه را ازش دزدی نکرده ام (نمی گوید که من شأنم این نیست). یک وقت جواب می دهد من دزد نیستم (اساساً من دزدی نمی کنم و شان من این نیست). طرف می گوید من و دزدی؟ جایی که خداوند به تعبیر و ما کُنَّا و این چنین به کار می برد یک استمرار و شایستگی در کار است. حال استدلال به این آیه شریفه چگونه است؟ آیه شریفه می فرماید و ما کُنَّا معذِرین ... یعنی ما شانمان عذاب کردن کسی نیست و سنت ما این نیست و کار ما این نیست که به خواهیم عذاب کنیم مگر اینکه رسولی برایش بیاید. لیس من شأننا أن نعذب الا اذا نبین. این تبیین و بیان را از نبعث رسولا در آوردیم و این رسول مثالی است برای بیان و این رسول می آید بیان می کند. یعنی شأن من نیست که بدون بیان عذاب کنم. مثلاً کسی می گوید من روشم این نیست که بخواهم مثلاً کسی را الکی بزنم. مثلاً انسان ضعیف را بزنم. پس آیه می فرماید که لا عقاب بلا بیان. قبح عقاب بلا بیان.

حال بر همان مبنایی که میرزای نائینی رحمت الله علیه بیان صادر فایده ندارد و بیان واصل مهم است. وصول مهم است و نه صدور.

پس آنچه آیه اثبات می کند: قبح عقاب بلا بیان صادر.

آنچه مفید است برای اثبات برائت شرعیه: قبح عقاب بلا بیان واصل می‌گوییم از آیه این مقدار بر نمی‌آید. خداوند می‌فرماید که ما مطالب را بیان کردیم و بدون تکلیف کردن عذاب را مترتب نمی‌کنیم. در واقع اول تکلیف مشخص می‌شود بعد عقابی برای عدم انجام تکلیف مشخص می‌شود.

حال بیان صادر شده است منتها به دست تو نرسیده است.

و منها: قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)^{۲۰}.

و تقریب الاستدلال بالآیه الکریمه، أنّها تدلّ علی أنّ الله تعالی لا یعذب حتّی یبعث الرسول (خداوند شأن و سنتش این نیست)، و لیس الرسول إلّا کمثال للبیان، فکأنّه قال: لا عقاب بلا بیان.

و یمکن الاعتراض علی هذا الاستدلال بأنّ غایه ما یقتضیه نفی

(۱) سورة الاسراء: ۱۵.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۵

العقاب فی حالة عدم صدور البیان من الشارع لا فی حالة صدوره و عدم وصوله إلى المکلف، لأنّ الرسول إنّما یؤخذ کمثال لصدور البیان من الشارع لا للوصول الفعلیّ إلى المکلف. و ما نحن بصددہ (آنچیزی که ما به دنبال آن می‌گردیم در امان بودن است و به دنبال معذر هستیم از جانب تکلیفی که بیانش به ما نرسیده است ولو از طرف شارع صادر شده باشد) إنّما هو التأمین من ناحیه تکلیف لم یصل إلینا بیانه حتّی و لو کان هذا البیان قد صدر من الشارع.

^{۲۰} (۱) سورة الاسراء: ۱۵.

و منها: قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً، أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا، أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ، فَإِنَّهُ رِجْسٌ، أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)^{۲۱}.

یهودی ها یک سیری چیزها را بر خودشان حرام کرده بودند و به پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم می گفتند که نظر شما چیست راجع به این موضوع. حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم فرمودند که من رفتم در لیست محرماتی که از جانب خدا بود نگاه کردم و فقط همین موارد را دیدم و غیر از این وجود نداشت. حال ما بگوییم که عدم الوجدان به معنای عدم الوجود باشد. یعنی همین که در لیست محرمات با یک محرمی برخورد نکردیم دیگر لازم نیست که در مورد آن احتیاط کنیم. مثلاً میته و ... حرام است و غیر از این ها را مثلاً می گوییم که در لیست محرمات نیست و همینکه نیامده لازم نیست که دیگر احتیاط کنی. اگر در آن لیست حرامی بود سلمنا و گر نه حرام نیست.

نقد به این حرف این است که عدم الوجدان حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم دال بر عدم الوجود است اما عدم الوجدان ما دال بر عدم الوجود نیست. وقتی پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم می فرمایند نیافتم لوح محفوظ خداوند را می بینند و می فرمایند که نبود. اما ما که به لوح محفوظ دسترسی نداریم. عدم وصول به ما دال بر عدم صدور نیست. لعل صادر هم شده باشد و به ما نرسیده باشد. آیه می فرماید اگر صادر نشده بود احتیاط لازم نیست و نه اگر واصل نشده بود.

و تقرب الاستدلال بالآیة الکریمۃ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَقَنَ نَبِيَّهٖ (ص) کَیْفِیَّةَ الْمَحَاجَّةِ مَعَ الْیَهُودِ، فِیْمَا یُرَوْنَهُ مُحَرَّمًا، بِأَنْ یَتَمَسَّکَ بِعَدَمِ الْوُجْدَانِ، وَ هَذَا ظَاهِرٌ فِی أَنَّ عَدَمَ الْوُجْدَانِ کَافٍ لِلتَّأْمِینِ.

و یرد علیه أَنَّ عَدَمَ وَجْدَانِ النَّبِیِّ فِیْمَا أُوحِیَ إِلَیْهِ یَسَاقُ عَدَمَ الْوُجُودِ الْفَعْلِیِّ لِلْحُكْمِ، فَکَیْفَ یُقَاسُ عَلَیْ ذَٰلِكَ (با نیافتن حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم) عَدَمَ وَجْدَانِ الْمَکْلَفِ الْمُحْتَمَلِ أَنْ یَكُونَ بِسَبَبِ ضِیَاعِ النُّصُوصِ الشَّرْعِیَّةِ.

^{۲۱} (۱) سورة الانعام: ۱۴۵.

و منها: قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)^{۲۲}.

دو احتمال در معنای یضل الله وجود دارد که یکی این است که ما کسانی که گمراه شده اند را اسمشان را در لیست گمراهان قرار می دهیم و احتمال دوم این است که آن ها را عذاب می کنیم. یعنی اضلال به معنای دور کردن از رحمت.

به هر حال آیه می فرماید که ما یا اسمشان را در اسم گمراهان قرار نمی دهیم و طبق احتمال دیگر عذابشان نمی کنیم تا وقتی که تفهیم بکنیم برای آن ها آن چیزی را که به وسیله آن بتوانند تقوا داشته باشند. یعنی تا وقتی که تبیین نشده باشد عقاب نیست و قبح عقاب بلا بیان. اینجا یک حتی یبین لهم دارد که این لهم ضمیر هم اش یعنی مکلفین و وصول را می رساند و لذا این آیه برای این استدلال ما مناسب است.

و تقریب الاستدلال بالآیه الکریمه أنّ المراد بالاضلال فیها، إمّا تسجیلهم (نام نویسی می کند نام آن ها را) ضالّین و منحرفین، و إمّا نوع من العقاب، كالخذلان و الطرد من أبواب الرحمة (یا یک نوع عذاب و عقاب مطرح هست مثل طرد این ها از ابواب رحمت الهی است)، و علیّی حال فقد أنیط الاضلال ببيان ما يتقون

(۱) سورة الانعام: ۱۴۵.

(۲) سورة التوبة: ۱۱۵.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۶

^{۲۲} (۲) سورة التوبة: ۱۱۵.

لهم) اشکال این است که خبر این در آیه اول هم بود و این آیه هم همان نارسایی برای وصول را دارد. در عبارت بعد این اشکال پاسخ داده می شود)، و حیث اضعیف البیان لهم (از آنجا که اضافه شده است بیان لهم) فهو ظاهر فی وصوله إلیهم، فمع عدم وصول البیان لا عقاب و لا ضلال، و هو معنی البراءة.

و أمّا الروایات فعديده أيضا.

نخستین روایت که اینجا هم به لحاظ سندی جای بررسی دارد و هم به لحاظ دلالتی که از روایت امام صادق علیه السلام نقل شده است. روایت به لحاظ سندی مرسله است لکن از مرسلات شیخ صدوق رحمت الله علیه است. شهید صدر رحمت الله علیه اینجا اشاره ای به سند نمی کنند. در باب مراسیل شیخ صدوق رحمت الله علیه یک اختلاف نظرهایی در میان بزرگان وجود دارد که آیا مراسیل ایشان ارزشمند است یا نه؟ می شود سه دیدگاه را مطرح کرد.

۱_ مطلقا مقبول و معتمد است.

۲_ مراسیل صدوق هیچ تفاوتی با مراسیل دیگر از حیث ضعف سند ندارد و بی ارزش است.

۳_ تفصیل به این که جناب صدوق این مرسله ها را دو جور نقل کرده است که گاهی می گوید قال علیه السلام و گاهی می گوید روی عنه علیه السلام. در جایی که می گوید قال علیه السلام اینجا مقبول و مورد اعتماد است اما در جایی که می گوید روی عنه علیه السلام در اینجا مقبول نیست.

دیدگاه اول می گوید ما داریم در مورد شیخ صدوق رحمت الله علیه داریم حرف می زنیم و ایشان عظمت دارند از جهات مختلف. مرسله های ایشان در کتاب من لا یحضر الفقیه می فرمایند که من بر اساس این روایات فتوا می دهم و معلوم است که قبول دارد که دارد بر اساسش فتوا می دهد. روایات را آورده اما آن روایاتی را که دارد بر اساسشان فتوا می دهد. اما در باب مراسیل ابن ابی عمیر قائل به تصویبه هستیم. چه به نحو مرسله بگویند و چه به نحو مسنده این برای ما یکی است که یکی شان ابن ابی عمیر است. صاحب دیدگاه اول می

گوید که شما مراسیل ابن ابی عمیر را قبول می کنید اما مراسیل شیخ صدوق رحمت الله علیه را رد می کنید؟ این هم مثل همان است حداقل. فلذا مطلقا مراسیل ایشان مورد پذیرش است.

دیدگاه مقابل ایشان (مثل آیت الله خویی رحمت الله علیه) این است که مرسله است و نمی دانیم سندش چیست لذا قبول نداریم و به درد ما نمی خورد. چون اگر سند به دست ما می رسید خودمان باز بررسی می کردیم.

دیدگاه سوم دیدگاه سوم (مثل مرحوم امام رحمت الله علیه)؛ اگر صدوق رحمت الله علیه گفته باشند قال الامام علیه السلام، این نشان می دهد که خودشان قبول داشته اند و با این تعبیر آورده است. ما به حسب اعتماد ایشان اعتماد می کنیم. اما وقتی می گویند که روی عنه علیه السلام، این نشان می دهد که خود شیخ صدوق رحمت الله علیه هم خیلی مطمئن نبوده است و روایت نقل شده و گفته شده است اما واقعا امام علیه السلام فرموده باشد ما مطمئن نیستیم.

البته فقط همین سه مبنا نیست در قبال مراسیل شیخ صدوق رحمت الله علیه.

شهید صدر رحمت الله علیه بحث سندی نکرده اند.

استدلال به دلالت این روایت

هر چیزی مطلق است (یعنی آزاد شده و رها شده است و نسبت به آن هیچ گیر و قید و بندی نداری و در یک گشایش و آزادی و وسعتی به سر میبری و لازم نیست خودت را در مورد آن در تکلیف و مشقت ببینی). پس ما هر موردی را که برخورد کردیم میگوییم این مطلق است مگر اینکه یک نهی در آن وارد شده باشد. این می شود اثبات برائت شرعیه که نسبت به هر امری آزادیم مگر اینکه خلافش ثابت شود.

به این حرف اعتراض شده است که حتی یرد فیه نهی در موردش وصل نیامده و ورد آمده است و باز همان بحث وصول و ورود مطرح می شود و ما می گوییم که چه بسا این وارد شده باشد اما به دست ما نرسیده باشد. حال کسی بگوید که این حتی یرد فیه نهی، به معنای وصول هم می تواند باشد که ما می گوییم این دیگر اجمال پیدا می کند. ممکن است به معنای ورود صرف باشد بدون وصول و ممکن است به معنای ورود و وصول با هم باشد و این مجمل است و نمی شود از این استفاده کرد به خاطر اجمال و برای اینکه از اجمال خارج شود قرینه معینه می خواهد.

منها: ما روی عن الصادق علیه السلام من قوله: (کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی)^{۲۳}. و الإطلاق يساوق السعة و التأمین، و الشاکّ یصدق بشأنه أنّه لم یرده النهی فیکون مؤمّنا عن التکلیف المشکوک، و هو المطلوب.

و قد یعترض علی هذا الاستدلال بأنّ الورد تارةً یکون بمعنی الصدور، و أخرى بمعنی الوصول، فإذا کان مفاد الروایة جعل صدور النهی غایة فلا یتّم الاستدلال، لأنّ الشاکّ یحتمل صدور النهی و تحقّق الغایة، و إذا کان مفادها جعل وصول النهی إلى المکلف غایة ثبت المطلوب، و لکن لا معین للثانی فلا یمکن الاستدلال بالروایة المذكورة. (زیرا روایت دچار اجمال است)

ایشان گفتند که ما با یک اجمالی روبرو هستیم بین این دو معنا و قرینه معینه ای هم نداریم که بخواهیم یکی از معانی را بگوییم معنای ظاهر. پس دلیل مجمل غیر قابل استفاده است و نمی شود استفاده کرد.

در پاسخ به این اشکال به اجمال گفته شده است که: هیچ اجمالی در بین نیست و همان معنای وصول اینجا متعین است.

می پرسیم چرا این معنای وصول معین است؟

^{۲۳} (۱) الوسائل، ج ۱۸، ب ۱۲ من ابواب صفات القاضی، الحدیث ۶۰.

پاسخ می دهند که صدور همواره متضمن معنای فرود بر روی چیزی است و صدور همواره موردّ علیه می خواهد و فرودگاه نیاز دارد و مصب می خواهد. ما یک صدور محض را متوجه نمی شویم و اجمالی در این روایت وجود ندارد و روایت خوب و قابل استفاده است و من یرده یعنی صدور مع الوصول و صادر یعنی الصادر الواصل. مثلاً یک وقتی می گویند که یک نفر به سمت جایی حرکت می کند و وقتی می گویند به آن جا وارد شد که به آنجا واصل شده باشد.

شهید صدر رحمت الله علیه به این حرف بالا پاسخ داده اند: اگر فرض کنیم که حرف شما درست باشد، حال از کجا که مورد علیه این ورود مکلف باشد. اگر مورد علیه مکلف باشد این حرف شما تام و درست و در غیر این صورت حرف شما درست نیست. آنچیزی که در روایت هست این است "حتی یرد فیه نهی" اینجا یک وارد داریم که وارد خود همان نهی است. یک مورد عنه داریم که خود خداوند است. حالا باید مورد علیه را پیدا کنیم که اگر شخص مکلف باشد این خوب است اما اگر مکلف نباشد بلکه همان خود شیء باشد. یعنی کل شیء لک مطلق و همان شیء مطلق، مطلق است مادامی که نهی ای بر آن وارد نشده باشد و در باره آن وارد نشده باشد و مورد علیه خود شیء باشد. پس اینجا باز دو احتمال مطرح شد که یک احتمال این است که مورد علیه مکلف باشد و یک احتمال دیگر این است که مورد علیه خود شیء باشد. اینجا باز اگر ترجیحی نباشد که اجمال اندر اجمال است اما اگر ترجیح باشد و آن ترجیح با یکی از طرفین باشد مشکل حل می شود. می گوئیم یک ترجیح المایی پیدا می شود اما در جهت اثبات برائت نیست و در جهت برعکس است. چون ما داریم کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی؛ با عبارت "فیه" مورد علیه مشخص می شود و اجمال از بین می رود. نهی وارد شده است بر خود آن شیء و آن شیء را منهی عنه کرده است. پس می گوئیم که پس برائت اثبات نشد.

و قد یجاب علی ذلک بأنّ الورد دائماً یستبطن حیثیّة الوفود علی شیء فلا یطلق علی حیثیّة الصدور البحتة. (این اطلاق نمی گردد بر حیثیت صرف صدور که صرف این صادر شده باشد)

و لكن مع هذا لا يتم الاستدلال إذ لم يعلم أنّ الملحوظ فيه (فی هذا الورد_ آنچه در این ورود لحاظ شده است) وفود النهی على المكلف المساوق لوصوله إليه، بل لعلّ الملحوظ وفوده على الشيء نفسه، كما يناسبه قوله يرد فيه نهی (قرینه این حرف عبارت "فیه" است) {یناسبه ه بر می گردد به قول دوم یعنی خود شی مورد علیه باشد و این ه مفعول به است و فاعلش قول خداوند است که عبارت یرد فیه نهی قرینه است و مقول قول. یعنی عبارت یرد فیه نهی مناسب است با اینکه مورد علیه همان شی باشد و نه مکلف، فکأنّ النهی یرد على المادّة (همان شیء و متعلق) فهناك مورد علیه (همان شی و همان متعلق) و مورد عنه (شارع مقدس) بقطع النظر عن المكلف، و هذا یعنی أنّ الغایة صدور النهی من الشارع و وقوعه على المادّة، سواء وصل إلى المكلف أو لا، فلا يتم الاستدلال.

(۱) الوسائل، ج ۱۸، ب ۱۲ من ابواب صفات القاضی، الحديث ۶۰.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۷

این جا ما یک حدیثی داریم به نام حدیث رفع به نام حدیث رفع عن امتی تسعه که سوال می شود که آیا از حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم صادر شده است یا نه که می گوییم مفادش از ایشان صادر شده است. اما به نظر می رسد که چند روایت بوده است که مثلاً ایشان در جایی فرموده اند که رفع عن امتی ثلاثه. یک جای دیگر فرموده اند رفع عن امتی خمسة و این ها با هم ترکیب کرده اند و شده است رفع عن امتی سته که در این صورت نمی شود از این ها وحدت سیاق را استفاده کرد.

ولی به هر حال اصل مفاد از حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم است و تلقی به قبول هم شده است این روایت. چیزی که الان در اختیار ما هست همین روایت است. از زمانی که در کتب حدیثی وارد شده است این روایت بوده است و ما داشتیم می گفتیم روات اولیه. بحث سیاق بحث مهمی می باشد. (مطالب خارج از کتاب)

و منها: حدیث الرفع و هو الحدیث المروى عن النبى (ص)، و مفاده:

رفع عن أمتی تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطرّوا إليه، و الحسد (مثلاً کسی در دلش حسد است و این را فعلی نمی کند_ حسد می تواند منشأ یک سری افعال خارجی شود مثلاً برود خانه کسی را از سر حسد آتش بزند. در اینجا منظور این حسد است که از درون حسادت کند اما عملی انجام نمی دهد از سر این حسد)، و الطیرة (فال بد می زنند_ گفته طیره چون معمولاً به پرنده فال بد می زده اند)، و التفكير فی الوسوسة فی الخلق ما لم ينطق بشفء^{۲۴} (اندیشه در وسوسه در مردمان تا زمانی که به زبان جاری نشده باشد).

بحث معروفی هست که رفع عن امتی این امور یعنی اینکه خطا از این ها برداشته شد که این غلط است چون که مگر می شود که کسی خطا نکند و یا اینکه می گوید نسیان برداشته شد این هم به این معنی نیست که نسیان نمی کنند چون که نسیان می کنند و بقیه موارد پس مراد این است که تکلیف برداشته شده است و حکم برداشته است.

استدلال به این حدیث برای اصالت البراءة الشرعیة:

قسمتی که مناسب بحث ما هست فقره ما لا يعلمون که ما شک داریم و سوال این است که آیا تکلیفی بر گردن داریم یا نه؟ شک را هم قبلاً گفتیم که یعنی عدم العلم.

باید دو مطلب کلان برای ما حل شود:

آنچیزی که برای ما مرفوع است تکلیف مرفوع آیا واقعاً برداشته شده است این تکلیف مشکوک یا ظاهراً؟ یعنی مثلاً اگر بگوییم تکلیف مشکوک واقعاً برداشته شده است این یعنی اینکه اگر کسی نسبت به تکلیفی جهل

^{۲۴} (۱) الوسائل/ ج ۱۱/ ب ۵۶ من أبواب جهاد النفس/ الحدیث ۱.

داشت، اساساً این حکم درباره او وجود نداشت. یعنی این حکم حرام است اما برای عالمین به این حکم و نه برای جاهلین به این حکم. در این صورت رفع ما لا یعلمون در جایگاه مقید و مخصص قرار می گیرد برای عمومات و اطلاقات احکام ادله واقعیه الزامیه. هر دلیلی که خواست بیان کند یک حکم واقعی الزامی را، رفع ما لا یعلمون می گوید این یک حکم واقعی الزامی هست اما فقط برای کسانی که به این حکم علم پیدا کنند نه نسبت به کسانی که جاهل داشته باشند. که این یک احتمال است.

احتمال دیگر این است که این روایت نمی خواهد حکم واقعی را بردارد نسبت به جاهل بلکه می خواهد بگوید که حکم ظاهری برداشته می شود. حکم ظاهری این است که مکلف موظف باشد در قبال این حکم ظاهری مشکوک و یا احتمال می دهد این جا یک وجوبی باشد و حکم ظاهری می گوید این جا احتیاط بکنید و روایت می گوید که من این حکم ظاهری را برداشتم چون می گوید رفع ما لا یعلمون. احتیاط لازم نیست انجام بدهی. حکم واقعی را که تو نمی دانی و لذا احتیاط هم لازم نیست.

کدام را اختیار کنیم؟ شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که احکام جعلشان اختصاص ندارد به عالمین به این احکام بلکه عالمین و جاهلین مشترکند و احتمال دوم را ترجیح می دهیم که بگوییم تکلیف ظاهری که عبارت باشد از احتیاط اینجا برداشته شده است.

و تقریب الاستدلال بفقرة (رفع ما لا یعلمون) يتم على مرحلتين:

الأولى: أن هذا الرفع يوجد فيه بدوا احتمالان (با نگاه نخستین)

أحدهما: أن يكون رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك (بگوید واقعا چنین تکلیفی بر عهده شما نیست)، فیکون الحديث مقيداً و مخصصاً لإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الإلزامية بفرض العلم بها (ها به احکام می خورد) اگر علم داشتی این تکلیف هست و اگر نداشتی تکلیف نیست.

و الآخر: أن يكون رفعا ظاهريًا، بمعنى تأمين الشاكّ و نفى وجوب الاحتياط عليه، في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعًا ظاهريًا بإيجاب الاحتياط تجاهه (وضع ظاهري تكليف مشكوك معنایش این است که احتياط را در قبال آن واجب کند در قبال این تکليف مشكوك که این وجوب احتياط نفی شود_وضع تکليف همان وجوب احتياط است). و كلّ من الاحتمالين ينفع لإثبات السعّة، لأنّ التكليف المشكوك منفى إمّا واقعا، و إمّا ظاهرا، و لكنّ الاحتمال الأوّل ساقط، لأنّه يؤدّي إلى تقيّد الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بالعلم بها، و قد سبق أنّ أخذ العلم بالحكم قيّدًا لنفس الحكم مستحيل (چون دور لازم می آمد) ما می گوییم که شما این دور را حل کردید برای ما و علم به حکم، قید بود برای مجعول، که این دیگر دور نیست. اگر علم پیدا کردی که این حکم جعل شده است آنگاه این حکم بر تو فعلی شده است.) در اینجا هم بگوییم رفع شده است مجعول، در صورتی که علم به جعل نداشته باشید.

در صورتی که علم نداشتی به جعل، مجعول هم رفع می شود. اما شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که این راه حل در اینجا به درد ما نمیخورد. به این جهت که ما اینجا با یک نص و یک دلیل لفظی مواجهیم و باید ظهور عرفی مواجهیم که عبارت ظهورش در این است که المرفوع عين المشكوك. رفع ما لا يعلمون. یعنی دقیقاً همان چیزی که نمی دانی مرفوع است. متعلق یک چیز است. همان جعلی که نمی دانی همان برداشته شده است. ما برای حل این دور می خواهیم بگوییم رفع روی دو چیز رفته اما ظهور این است که روی یک چیز رفته است. ما می خواهیم بگوییم اگر آن توجیه را بگوییم این جایی صدق می کند که یک همچنین ظهوری نداشته باشد و باید ظهور در دو مرکز داشته باشد. ما در واقع داریم روی ظهور این حدیث بحث می کنیم و نه خارج از این حدیث.

فإن قيل: أ و لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؟.

قلنا: نعم. و لكنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع و المعلوم شيء واحد، بمعنى أنّ الرفع و العلم يتبادلان على مركز واحد (روی یک متعلق فرود می آیند)، فإذا افترضنا أنّ العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول، فهذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلّقاً

(۱) الوسائل/ ج ۱۱/ ب ۵۶ من أبواب جهاد النفس/ الحديث ۱.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۸

بالجعل، و أنّ الرفع إنّما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل، و هذا خلاف ظاهر الحديث، فلا بدّ إذن من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجعول، و كذلك العلم فكأنّه قال: الحكم المجعول مرفوع حتّى يُعلَمَ به.

و على هذا الأساس يتعيّن حمل الرفع على أنّه ظاهريّ لا واقعيّ، و إلّا لزم أخذ العلم بالمجعول قيّدا لنفس المجعول و هو محال

مرحله اولی مقدمه ای داشت که نگفتند. آن این است که خود ما لا تعلمون که برداشته نشده است. یعنی اینکه آنچیزی که برداشته شده است اصل خطای مردم نیست چون که مردم خطا می کنند بالاخره و یا موارد دیگر.

مسئله دوم که باید حل شود:

ما می گوییم شک و ما لا تعلمون که این شک در تکلیف است. آیا لزوما شک در اصل حکم است و حکم را نمی داند؟ گاهی اوقات مکلف حکم را می داند و در مصداق شک دارد. مکلف شک دارد که خمر حرام است. گاهی می داند خمر حرام است و شک دارد که این مایع خمر است یا نه؟ اولی شبهه حکمیه است و دومی شبهه موضوعیه.

حال این حدیث دارد شبهات موضوعیه را می گوید یا شبهات حکمیه را؟ اگر گفتیم شبهات موضوعیه، این دیگر شامل شبهات حکمیه نمی شود و حتی دیگر از علم اصول خارج می شود چون در اصول شبهه حکمیه است و می خواهیم احکام را به دست بیاوریم البته شبهه موضوعیه هم به درد می خورد اما کارکرد فقهی دارد

بیشتر. مثلاً پرندگان با این ویژگی حرام گوشت است و پرنده گان با این ویژگی حلال گوشت است. حال در موضوع شک داریم که این پرنده جزو کدام گروه است؟ مثلاً با یک پرنده تازه مواجه شده ای.

اما اگر گفتیم که این اتفاقاً شبهات حکمیه را بگوید این به درد اصول می خورد. مثلاً من شک دارم که خوردن خرگوش حرام است یا نه؟ که اگر گفتیم روایت شبهات حکمیه را شامل می شود این مسائل با آن حل می شود.

گروهی می گویند شبهات حکمیه و گروهی می گویند روایت شبهات موضوعیه را می گوید و عده ای هم قائل به تعمیم بین هر دو هستند که دارد روایت می گوید.

الثانية: أنَّ الشكَّ في التكليف (اینکه نمی دانم تکلیف و وظیفه ام چیست گاهی به شکل شبهه موضوعیه است) تارة يكون على نحو الشبهة الموضوعية، كالشكَّ في حرمة المائع المردد بين الخلّ و الخمر، و اخرى يكون على نحو الشبهة الحكمية، كالشكَّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً، و عليه فالرفع الظاهريّ في فقرة (رفع ما لا يعلمون) قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية، و قد يقال باختصاصه (ه به رفع ظاهری می خورد) بالشبهة الحكمية، و قد يقال بعمومه لكلتا الشبهتين.

بررسی اینکه روایت بخواهد بگوید رفع ظاهری در این حدیث رفع اختصاص به شبهه موضوعیه دارد.

ما فقرات متعددی داشتیم در روایت که رفع عن امتی نه تا چیز مطرح شده است. ما اکرهو علیه. ما لا يعلمون. ما لا يطيقون...

ما در چند قسمت مای موصوله داریم

در روایت چندتا مای موصول داریم؛ در اینجا وحدت سیاق وجود دارد.

سوال می شود که آیا واقعاً این یک روایت بوده است از اصل یا چند روایت بوده است که به وسیله روات ترکیب شده است؟ مجموعه جمع شده است و شده است نه تا. اینجا هم بگوییم که حدیث رفع متعدد بوده است و

بعد یکی شده است. اگر این احتمال مطرح شود که دیگر وحدت سیاق معنا ندارد. اما شهید صدر رحمت الله علیه هم این را مطرح نکرده اند و اصلا ما این احتمال را نادیده می گیریم. فرض شود که ما هستیم و یک حدیثی که کاملا از بای ابتدا و تا تمت از حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم صادر شده است که می شود ادعا شود که یک وحدت سیاق وجود دارد. یعنی در یک بافت معنایی عباراتی صادر شده است و در اینجا مای موصول به کار رفته است و از یک امری مرفوع داریم سخن می گوئیم و این اسم موصول است که این مرفوع است. از یک چیز مرفوع داریم سخن می گوئیم. در این فضا نمی تواند که در بعضی موارد منظور از ما یک چیز باشد و در بعضی موارد منظور از ما چیز دیگری باشد. اگر این ما در سیاق های جداگانه بود می شد که منظور ها از ما متفاوت باشد اما وحدت سیاق خود یک قرینه جدی است که مدلول جدی اینها یکی باشد و مقصود از این ها باید یکی باشد. ما این موردی که نمی دانیم ما لا یعلمون است که نمی دانیم شبهه حکمیه است یا موضوعیه. به سراغ فقرات دیگر می رویم و می بینیم که مای موصول در دیگر موارد چه منظوری و مقصودی ازش شده است و از این جا می فهمیم که در ما لا یعلمون منظور چیست. مثلا در ما اضطروا علیه و یا ما لا یطیقون مثلا مردم طاقت چه چیزی را ندارند یا بر چه چیزی اضطرار پیدا می کنند؟ مثلا شخصی در بیابان دارد از گرسنگی می میرد و یک مردار هم وجود دارد و این برای اینکه نجات پیدا کند، مجبور می شود که این مردار را بخورد. این فرد به یک فعل خارجی اضطرار پیدا کرده است و نه به یک تکلیف. اگر مثلا اکراه شده است و مثلا اسلحه گذاشته اند روی سرش می گویند باید این آب را بخوری. این فرد به نوشیدن مکره شده است. یا ما لا یطیقون را انجام یک کاری را طاقتش را ندارند مثل تحمل تشنگی طولانی. یا یک پیرمرد زمینگیر است که طاقت جهاد ندارد. در این موارد سخن از یک موضوع خارجی است و نه تکلیف که البته این فعل خارجی متعلق تکلیف قرار گرفته است و اما خود تکلیف اینجا منظور نیست و منظور آن فعل خارجی است که اینها بهش اضطرار پیدا کرده اند. پس در فقره ما لا یعلمون هم وحدت سیاق حکم می کند که اسم موصول حمل می شود بر موضوع خارجی و منظور شبهه موضوعیه باشد و ما لا یعلمون شبهه موضوعیه باشد و نه شبهه حکمیه و اگر کسی شک دارد که آیا حرمت جعل شده است یا جعل نشده است به نحو شبهه حکمیه برای خمر این روایت این مورد را در بر نمی گیرد.

وحدت سیاق حکم می کند که ما در فقره ما لا یعلمون هم حمل شود بر پس در ما لا یعلمون شبهه موضوعیه می باشد.

پاسخ به این حرف بالا: ما با وحدت سیاق نمی خواهیم مخالفت بکنیم لکن اگر هم وحدت سیاق را بگوییم، وحدت سیاق دارد می گوید اگر یک لفظی در یک بافت واحد تکرار شد این مدلول واحد دارد اما نمی گوید که مصداق واحد هم دارد. گاهی یک مدلول مصادیق متعدد دارد. مثلاً حیوان، منظور از این مای موصول حیوان باشد؛ در این حالت حیوان مصادیق مختلف دارد و به تناسب حکم و موضوع در هر فقره یک حیوان مد نظر باشد. حال این مدلول اینکه دارای مصادیق مختلف باشد این لطمه ای به وحدت سیاق نمی زند. حالا این مای موصول در همه اینها در یک معنای عام مبهمی مثل شیء (چیز) به کار رفته است و این چیز، دارای مصادیق مختلف است که این به وحدت لطمه ای وارد نمی کند.

وحدت سیاق را در مرحله مدلول تصدیقی اولی باهاش کار داریم. یعنی یک معنا را من اراده کرده ام که به ذهن شما خطور بدهم. حال در دلالت تصدیقیه من میخواهم این معنا (عام مبهم که شی باشد) به ذهن شما خطور کند و حال اینکه بر چه مصداقی صدق بکند و اراده من از هر کدام از این اسم موصول ها چیست یک بحث دیگری است و برای وحدت سیاق همین کافی است که مراد استعمالی یکی باشد.

أما الاحتمال الأول فقد استدللّ عليه بوحدة السياق (سياق یعنی بافت معنایی) لاسم الموصول في الفقرات المتعدّدة، إذ من الواضح أنّ المقصود منه (ه به اسم موصول)، فيما اضطروا إليه و نحوه الموضوع الخارجی، أو الفعل الخارجی، لا نفس التكليف. فيحمل ما لا یعلمون على الموضوع الخارجی أيضاً، فيكون مفاد الجملة حينئذ، أنّ الخمر غير المعلوم مرفوع الحرمة، كما أنّ الفعل المضطر إليه مرفوع الحرمة، فلا يشمل حالات الشك في أصل جعل الحرمة على نحو شبهة الحكمية.

و التحقيق أنّ وحدة السياق إنّما تقتضى كون مدلول اللفظ المتكرر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم، غير أنّ مصداقه يختلف من جملة إلى أخرى باختلاف صفاته لم تنثلم (صدمه نمی بیند) بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعماليّ.

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۷۹

حال شبهه حکمیہ را بررسی می کنیم (مستدل اینجا آقا ضیاء عراقی رحمت الله علیه هستند):

ایشان می فرمایند که یکی از اصول ما اصالت الحقیقه است که اگر ما شک داشتیم که لفظی در معنای حقیقی به کار رفته است یا معنای مجازی، اصل این است که این در معنای حقیقی به کار رفته است با اصالت الظهور. اصالت الحقیقه مُحکّم است. یعنی چه محکم است؟ یعنی اگر شک کردیم که در معنای مجازی به کار رفته است یا معنای حقیقی، اصل این است که در معنای حقیقی به کار رفته است مگر اینکه قرینه ای باشد که لفظ را منصرف کند به معنای مجازی. حال شک می کنیم که قرینه ای هست یا نه؟ که اصالت عدم القرینه جاری می کنیم و باز هم به حقیقت بودن بر میگردیم و نه مجازی بودن چون مجازی بودن خلاف ظهور است و دلیل میخواهد. ایشان فرمودند که در این فقره ما لا یعلمون، انچیزی که مشکوک است و نامعلوم است؛ ما در مقابل اسم موصول چه چیزی بگذاریم؟ چون چیزی که نا معلوم است ما به ازای مای موصول است. یک وقت می گوئیم که ما به ازای مای موصول تکلیف است و یک وقت کسی می گوید که این ما به ازای فعل خارجی است که اگر تکلیف را گفتیم می شود شبهه حکمیہ و اگر گفتیم فعل خارجی این می شود مختص به شبهه موضوعیه. حال اگر ما به ازای تکلیف باشد، این استعمال حقیقی است. اما اگر بخواهد موضوع خارجی باشد، این استعمال می شود استعمال مجازی و اصالت الحقیقه هم می گوید این در معنای حقیقی به کار رفته است و این "ما" ما به ازایش تکلیف نا معلوم است.

اینی که ما نمی دانیم چیست؟! اگر گفتیم که چیزی که نمی دانم تکلیف است؛ در این صورت این معنای حقیقی است اما اگر گفتیم که آن چیزی که نمی دانم موضوع خارجی است، که علم بهش ندارم؛ مثلاً مایعی که در جلوی من است مردد بین اینکه سرکه باشد یا خمر اما در اصل وجود موضوع خارجی هیچ شک و شبهه ای نداریم که در خارج یک مایعی هست اما شبهه و شک من در عنوان موضوع خارجی است که این عنوان خمر است یا سرکه. فرض شود آدمی نشسته اینجا. شک ندارم نسبت به وجود این آدم اما عنوانش را نمی دانم که این وجود مثلاً رئیس است یا کارمند یا ...

پس من در موضوع خارجی شک ندارم بلکه در عنوان شک دارم و از آن جا که در اسمش شک کردم آنگاه در نتیجه نمی دانم که حرمت بهش میخورد یا حلیت. حال اگر من رفع ما لا یعلمون و این اسم موصول که امر غیر معلوم هم هست، این را بزنم به موضوع خارجی، این اسناد، اسناد حقیقی نیست و مجازی است چون به لحاظ عنوانش مجازی می شود. فرض شود کسی را مهمان میکنیم و بعد او می گوید که آقای فلانی به ما غذا داد و پذیرایی کرد در حالی که من به او غذا ندادم رستوران غذا را پخت و غذا را جلو او گذاشت اما به لحاظ اینکه من پول این غذا را داده بودم می گویند من به او غذا دادم که این اسناد مجازی است و این یک عنایت ویژه می خواهد. حال می گویم من نسبت به موضوع خارجی شک دارم و ما می گوئیم به چه عنایتی و چرا؟ می گوئیم به این عنایت که نمی دانم عنوانش چیست. که این عنایت و این لحاظ، این معنا و اسناد را می کند مجازی و امر دایر است بین اینکه اسم موصول را تکلیف در نظر بگیریم که می شود حقیقی و یا اینکه موضوع در نظر بگیریم که این اسناد، می شود مجازی. که اصالت الحقیقه می گوید حقیقت بر مجاز مقدم است. پس این اختصاص دارد به تکلیف و شبهه حکمیه.

و أمّا الاحتمال الثانی (اختصاص ما لا یعلمون به شبهه حکمیه) فیستند إلى أن ظاهر (ما لا یعلمون) أن یکون نفس ما یزاء اسم الموصول غیر معلوم (خود ما به ازای اسم موصول است این مشکوک است)، فإن کان ما یزائه التکلیف فهو بنفسه غیر معلوم (خود این مایع حلال است یا حرام است؟ و حکمش را نمی دانم)، و إن کان ما

بإزائه الموضوع الخارجی، فهو بنفسه (ذات خارجی) لیس مشکوکا و إنما المشکوک کونه خمر (عنوان آن چیز خارجی مشکوک است) مثلا. فلا يكون عدم العلم مسندا إلى مدلول اسم الموصول حقيقة بل مسندا إلى ما عنوان له، و هذا خلاف ظاهر الحديث (ظاهر حدیث این است که ما لا يعلمون ما به ازای ما خود همان نا معلوم می باشد حقیقتا و نه مجازا)، فیتعین أن يراد باسم الموصول التكليف یعنی رفع شده است از امت من تکلیفی که آن را نمی دانم، و معه يختص بالشبهة الحكمية.

پاسخ اول به استدلال بالا (محقق عراقی رحمت الله علیه): ایشان تصور کرده اند در شبهه موضوعیه باید موضوع خارجی، مشکوک و نامعلوم باشد. فکر کرده اند وقتی می گویند شبهه موضوعیه، یعنی خود ذات خارجی و موضوع خارجی و خود آن وجود موضوع در خارج باید نامعلوم باشد که اینچنین نیست و درست نیست. در حالی که آنچه که در شبهه موضوعیه نامعلوم و مشکوک است، عنوان الموضوع الخارجی است. در حقیقت این عنوان است که من نمی دانم چیست در شبهه موضوعیه.

شبهه موضوعیه دقیقا چیست؟ شبهه موضوعیه منحل در دو شبهه است که یک شبهه مفهومیه است و دوم شبهه مصداقیه است. مثلا می گویند غنا حرام است. خب این غنا دقیقا چیست؟ که یکی مفهومی است و دومی مصداقش است که در مجموع می گویند به این شبهه موضوعیه. در اینجا هم ما در حقیقت ما با عنوان موضوع کار داریم بیشتر مخصوصا وقتی شبهه مفهومیه در کار باشد.

مثلا شارع می گوید الخمر حرام. من می گویم من یا در خمر بودن شک دارم که خمر دقیقا به چه چیزی می گویند. یا اینکه مفهوم را می دانم اما در مصداقش شک دارم که این مایع مصداق این خمر هست یا نه یا در هر دو شک دارم. پس شبهه موضوعیه یا به شبهه مفهومیه بر می گردد یا به شبهه مصداقیه یا هر دو.

حال جمع بندی: آنچه که در شبهه موضوعیه نامعلوم است و مشکوک، عنوان موضوع خارجی است و عنوان موضوع خارجی می تواند ما به ازای اسم موصول باشد حقیقتا. در صورتی که مستدل در استدلال گفت که ما به ازای اسم موصول موضوع خارجی است و به لحاظ عنوانش می شود لحاظ و عنایت نیاز دارد برای اسناد که

در نتیجه می شود معنای مجازی در حالی که این عنوان موضوع خارجی خودش مستقیماً ما به ازای اسم موصول است و از این حیث مشکل نیست.

و یرد علیه أولاً: أن بالإمكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر لا المائع المشكوك كونه خمرًا، فعدم العلم يكون مسنداً إليه (ه به عنوان موضوع خارجی می خورد) حقيقة.

حال اشکال دوم به احتمال دوم (ظهور ما لا يعلمون در شبهه حکمیه): به فرض که از اشکال اول هم عقب نشینی کنیم و بگوییم ما به ازای اسم موصول حتماً باید تکلیف باشد. ما می گوییم حتی اگر ما به ازای اسم موصول (همان امر غیر معلوم) تکلیف هم باشد، باز هم این دال بر اختصاص این حدیث بر شبهه حکمیه نیست. وقتی گفته می شود تکلیف، این در دو معنا به کار می رود که گاهی منظور جعل است و گاهی مجعول. اگر گفتیم جعل و شک در جعل، این یعنی شک داریم که اساساً شارع مقدس این حکم را جعل کرده است یا نه؟ اگر گفتیم مجعول. مجعول یعنی الحكم الفعلي یا فعلیت الحكم. ما در اینجا می گوییم ما لا يعلمون بر ما جعلش مشکوک نیست و میدانیم که حکم حرمت جعل شده است برای خمر لکن مجعول یعنی اینکه این حرمت بر من هم فعلی شده باشد، این برای من مشکوک است و بعد می گوییم منشأ شک در مجعول، شک در موضوع است. چون موضوع نامعلوم شد من شک در مجعول پیدا کردم. پس تکلیف اعم از هر دو است که اگر ما لا يعلمون شک در شبهه حکمیه باشد که بخورد به شک در جعل و هم شبهه حکمیه باشد که بخورد شک در مجعول که البته به واسطه شک در مجعول به سراغ موضوع برویم. که شبهه موضوعیه اش یک واسطه می خورد.

و ثانياً: لو سلمنا أن ما بإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف، فإنّ هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكمية، لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجعول (جعل معلوم است، مجعول مشکوک است و منشأ این شک بر می گردد به شک در موضوع) مشکوک فی الشبهة الموضوعية أيضاً.

احتمال سوم که قول به تعمیم است:

احتمال اول رد شد و احتمال دوم نیز رد شد و همین کافی است برای اثبات احتمال سوم لکن اگر بخواهیم این احتمال سوم را تثبیت و تاکید کنیم نیازمند تصور جامع هستیم که ما به ازای اسم موصول باشد که اعم از شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه باشد که برای این جامع پیشنهادهای (فرضیه ها) مختلفی شده است که هر کدام اثبات بشود مدعای ما را اثبات میکند که این فرضیه ها بعضا قبلا در لا به لای بحث ها مطرح شده است:

فرضیه اولی: این باشد که مراد از اسم موصول معنای عام مبهم الشی باشد. شی هم اعم از تکلیف و موضوع است. به محض مطرح شدن این حرف اشکالی مطرح می شود که به نوعی ما را به یاد ما را حرف محقق عراقی رحمت الله علیه می اندازد که اسناد حقیقی و مجازی را مطرح کردند.

اگر گفتیم شی معنای مای اسم موصول است و شی هم شامل تکلیف و هم موضوع خارجی آنگاه ایرادی که پیش می آید این است که ما لا یعلمون مرفوع است و همان چیزی که نا معلوم است مرفوع می باشد که اگر مراد از این تکلیف باشد، اسناد رفع به آن یک اسناد حقیقی می باشد و می شود تکلیف را برداشت. پس ما بگوییم اسناد رفع به تکلیف، یک اسناد حقیقی است چون تکلیف به خودی خود قابل رفع است و لکن اسناد رفع به موضوع یک اسناد مجازی است چون موضوع به خودی خود قابل رفع نیست. بله درست است که اگر بخواهیم به این موضوع رفع را اسناد دهیم مجازا می شود اسناد داد و گفت ما این موضوع را برداشتیم، **حکمش را.** که حکمش را را بعد از یک مکث کوتاه می آوریم که اول مخاطب از کلام تصور می کند که موضوع خودش برداشته شده است و نه حکمش و بعد می گوییم حکمش را و این مشخص می شود که حکم موضوع برداشته شد و نه خودش. مثل این است که بگوییم ما فلانی را کشتیم دشمنش را یا اینکه مثلا می خواهد بگوید من فلانی رو کشتم به این سبب که فلان چیز مورد علاقه اش رو زدم خراب کردم و با این کار در حد مرگ رسوادمش و یا اینکه مثلا اسبش رو کشتم انگار که دیگه خودش رو کشتم حال اینجا ما حکم موضوع

را بر میداریم. رفع ما لا یعلمون (موضوع برداشته می شود به سبب حکمش) و گرنه خود موضوع خارجی که سر جای خودش هست و با این کلام که کاریش نمی شود و حی حاضر است. مثلاً یک مایع اینجاست و من می گویم رفع ما لا یعلمون که در اینجا مایع سر جای خودش است اما حکمش برداشته شده است.

حال اینجا اسناد رفع به موضوع به لحاظ حکمش یک اسناد لحاظی و عنائی است و مجازی میشود. یعنی ما موضوع خارجی را رفع می کنیم به لحاظ حکمش، این یک اسناد مجازی است. چون رفع را نسبت داده ایم به موضوع به لحاظ حکم که این یک لحاظ نیاز دارد و عنایت ویژه.

در حالی که در تکلیف اگر رفع اسناد داده شد به تکلیف این اسناد، اسناد حقیقی است.

حال محل نزاع این است که شما در یک استعمال واحد دو اسناد را در نظر گرفتید که یکی اسناد حقیقی است و یکی اسناد مجازی و شما می دانید که استعمال لفظ در اکثر از معنا محال است و یا حد اقل خلاف ظهور است. پس تمام این ایراد مبتنی بر این است که اسناد رفع به تکلیف اسناد حقیقی است و لکن اسناد رفع به موضوع اسناد مجازی است.

پاسخ این اشکال: کی گفته است که اسناد رفع به تکلیف حقیقی است؟ چنین نیست و این اسناد مجازی است. اساساً ما از اول گفتیم که این رفع، رفع ظاهری است و نه واقعی. اگر رفع، رفع واقعی بود، اسناد هم می شد حقیقی اما این رفع ظاهری است. من که می گویم ان شاء الله حلال است و انجام می دهم، آیا این حرف می رود واقع را هم تغییر می دهد؟ خیر. این فقط تکلیف ظاهری من را مشخص می کند و ظاهراً من تکلیفی به گردن من نیست و و جوب احتیاط برداشته می شود. پس هر دو اسناد مجازی هستند.

و أمّا الاحتمال الثالث فهو يتوقف على تصوير جامع يمكن أن يراد باسم الموصول على نحو ينطبق على الشبهة الحكمية و الموضوعية، و هذا الجامع له فرضيتان:

الأولى: أن يراد باسم الموصول (الشيء)، سواء كان تكليفاً أو موضوعاً خارجياً.

و اعترض على ذلك بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف، حقيقيّ لأنّه قابل للرفع بنفسه و إسناده إلى الموضوع مجازيّ لأن الموضوع غير القابل الرفع بنفسه إنّما يقبل الرفع بلحاظ حكمه و بلحاظ حكمه، و لا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقيّ و المجازيّ في استعمال واحد.

و الجواب: أنّ إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقياً أيضاً، لما عرفت سابقاً من أنّه رفع ظاهريّ لا واقعيّ، فالإسنادان كلاهما

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۰

عنائیان. و مجازیان

فرضیه دوم: فرضیه ای که در پاسخ ثانی به محقق عراقی رحمت الله علیه آمد. منظور از اسم موصول تکلیف باشد و تکلیف اعم از جعل و مجعول است. اگر گفتیم تکلیف و منظور جعل بود این می شود شبهه حکمیه و اگر گفتیم تکلیف و منظور مجعول بود، این منشأ شک در موضوع است و لذا می شود شک در موضوع و شبهه موضوعیه. {احساس می کنم اینجا اشتباه تقریر شده است و من در تقریر خود یک برداشت دیگر داشتم از این عبارت}

الثانیة: این يراد باسم الموصول التكليف المجعول (منظور جعل شده است از مجعول در اینجا) و هو مشکوک فی الشبهة الحكمية و الموضوعية معاً، و إنّما يختلفان في منشأ الشكّ، فإنّ المنشأ في الأولى عدم العلم بالجعل، و في الثانية عدم العلم بالموضوع.

اصل مطلب با تصویر جامع حل نمی شود در هر دو فرضه و باید حتماً اطلاق جاری کرد و اصل کار اطلاق است و با اطلاق حل می شود. چون یک سخنی آمده است به نحو مطلق و قید اختصاص به شبهه حکمیه و

اختصاص به شبهه موضوعیه هم در کلام نیست پس مقدمات حکمت جاری می شود و استفاده اطلاق می کنیم که مطلق است برای هر دو شبهه.

و المعین للاحتمال الثالث بعد تصویر الجامع هو الإطلاق، فتتمّ دلالة حدیث الرفع علی البراءة و نفی وجوب التحفظ و الاحتیاط.

(روایت سوم) منها: رواية زكريّا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:

در این جا شهید صدر رحمت الله علیه در مقام بررسی سند نبوده اند و گر نه این روایت ضعیف السند هست. ما با سند کار نداریم. به سراغ دلالت می رویم.

آنچه خداوند علم آن را از بندگان در پرده کرده است و پوشیده است پس از آن ها برداشته شده (یعنی صادر نکرده است) و به عهده آن ها چیزی نیست.

اینکه وضع شده است از عهده مکلف تعبیر دیگری است که رفع شده است از مکلف پس وزان این روایت همان روایت حدیث رفع می باشد.

اشکال به این روایت؛ دو اشکال عمده مطرح شده است به این روایت.

اشکال اول که مطرح شده است این است که ما دنبال چه چیزی هستیم و در چه مواردی می خواهیم برائت جاری کنیم. سخن ما در عدم وصول است یا عدم صدور؟ ما می گوییم سخنانی که اساسا از شارع مقدس صادر نشده است، عهده ما نیست؟ که این بدیهی است. تکلیفی که اصلا صادر نشده است و خود شارع نشده است اصلا بحثی درش نیست. بلکه سخن در صدور و عدم وصول است. مثلا می گوییم اینجا شک داریم که سخنی از جانب شارع صادر شده در این قسمت خاص و به دست ما نرسیده است.

مستشکل می گوید این روایت دارد در عدم صدور می گوید نه عدم وصول. می گوید آن چیزی که خود خدا آن را پوشانده است از بندگان و حکمی بیان نکرده است برای این موضوع خاص و خود خدا پوشانده است و

اساسا صادر نکرده است. مثل آیه ای که می گفتیم وقتی حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم می فرمودند نیافتیم، یعنی این حکم اصلا وجود ندارد.

جواب به این حرف: خداوند را وقتی در نظر می گیریم دو جور می شود در نظر گرفت. یک وقت می شود خداوند را می شود شاری از شرعین در نظر گرفت و یک وقت خداوند را رب العالمین در نظر می گیریم و قائل می شویم به نظام توحید افعالی. در نظام توحید افعالی هر چیزی که می شود به خدا نسبت داده می شود چون سرسلسله همه امور خداست. مثلا کسی دیگری را می کشد. می گوئیم چه کسی این را خلق کرد؟ کی او را در این زمان خاص خلق کرد؟ اگر در این زمان نبود فرصت نمی کرد که این بنده خدا را بکشد...

در نظام توحید افعالی همه امور به خدا نسبت داده می شود اما در عین حال این نافی اختیار ما هم نیست و وقتی من این عمل را مرتکب شدم من این کار را کردم و من از این اختیار بد استفاده کردم. از آن حیث که خدا به من امکان تکوینی داده بود و مرا آفریده بود و قدرت داده بود این فعل را به خدا نسبت می دهیم و اما از آن حیث که فعل از من صادر شده است این فعل به من نسبت داده می شود و این امر بین الامرین است. به این نظام توحید افعالی می گویند. حجب الله عن العباد این نه یعنی اینکه خدا به عنوان یک قانون گذار نخواسته در این مورد خاص قانون گذاری کند فلذا ما از این قانون بی اطلاع شده ایم چون اصلا قانون را نگذاشته است. بلکه شاید مراد این است که خداوند به عنوان رب العالمین و در نظام توحید افعالی همه چیز به او مربوط است و اینی که این حدیث صادر شده است و ما از این بی بهره شده ایم منشاءش خداوند است چون هر حجبی در عالم به خداوند بر می گردد به بیان توحید افعالی. مثلا برای به نرسیدن یک سری روایت که مغول ها حمله کردند و از بین بردند باز می گوئیم خدا کرده است به تعبیر همان نظام توحید افعالی.

اشکال دوم به این روایت: روایت می فرماید که آن چیزی که پوشانده شده است از عباد؛ این یعنی اینکه اصلا خداوند صادر نکرده است. اگر عن بعض العباد یا عن العبد و یا این تعابیر بود یک چیزی اما عباد عمومیت دارد

و جمیعا عباد امر برایشان نا معلوم است و این مساوق با عدم صدور است پس ما می خواهیم براءت جاری کنیم در جایی که حکم به ما نرسیده است و این قسم به دست ما نرسیده است.

پاسخ شهید صدر رحمت الله علیه: این حرف وقتی درست است که العباد عام مجموعی باشد.

عام مجموعی: مثلاً یک وقتی شما می گوید این مهمان ها را مجموعشان را برو پذیرایی کن و با کسی قرار داد می بندی که همه این ها را پذیرایی کن. بعد شما پذیرایی می کنی و یک نفر را پذیرایی نمی کنی و می آبی برای گرفتن پول که می گوئیم از پول خبری نیست چون که تو از بیست نفر یک نفرشان را پذیرایی نکردی که به این عام مجموعی می گویند. یعنی مجموع بما هو مجموع مد نظر است. اعتقاد به ائمه علیهم السلام عام مجموعی است و باید همه دوازده امام علیهم السلام را قبول داشت و اگر کسی یازده تا از ائمه علیهم السلام را قبول داشت و یکی را قبول نداشت دیگر احکام مومن بر او بار نمی شود چون عام مجموعی است عام مجموعی بودن قرینه و دلیل می خواهد.

ما می گوئیم در اینجا عام ما استغراقی است و نه مجموعی. مجموع عباد و بندگان نه یعنی اینکه کل عباد ندانند بلکه عده ای هم ندانند کافی است و العباد گروهی از عباد را هم شامل می شود. ما اینجا اگر مطمئن هم نباشیم به عام استغراقی بودن، حداقل احتمالش را میدهم و کسی که مدعی عام مجموعی باشد باید دلیل بیاورد و ما دلیلی بر این نداریم. در عام استغراقی لازم نیست که همه باشند. مثلاً لازم نیست که عباد باشند.

(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) آنچه خداوند علم آن را از بندگان در پرده کرده است و پوشیده است پس آن از اون ها برداشته شده و به عهده آن ها چیزی نیست^{۲۵}. فإنّ الوضع (برداشته شده از مکلف) عن المكلف تعبير آخر عن الرفع عنه، فتكون دلالة هذه الرواية على وزان دلالة الحديث السابق، و يستفاد منها نفی وجوب التحقّظ و الاحتياط.

^{۲۵} (۱) الوسائل/ ج ۱۸/ ب ۱۶ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ۲۸.

و قد يلاحظ على الاستدلال أمران:

أحدهما (این روایت از عدم صدور می گوید و ما دنبال عدم وصول هستیم): ان الحجب هنا اسند إلى الله تعالى فيختصّ (الحجب) بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها من قبل الشارع لإخفائه لها (یعنی صادر نشده است)، و لا يشمل ما تشكّ فيه عادةً من الأحكام التي يحتمل عدم وصولها لعوارض اتفاقيّة. (حجب شامل مواردی نمی شود که ما در آن ها شک می کنیم که این ها بوده اند ولی به ما نرسیده اند)

و يرد عليه: أنّ الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع و حاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب (حجب از این حیث به مولى نسبت داده نشده است که مولى شارع است که بخواهد در تشريع این احكام را بپوشاند و صادر نکند)، بل اسند إليه بما هو ربّ العالمين (توحيد افعالی)، و بيده الأمر من قبل و من بعد (همه امور به دست خداست)، و بهذا يشمل كلّ حجب يقع في العالم (سواء نشاء من عدم الصدور أو من عدم الوصول)، و لا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم.

و الآخر: أنّ موضوع القضية ما (ما خبر أنّ هست) حجب عن العباد (جمع محلی به الف و لام)، فتختصّ (فاعلش قضیه) بما كان

(۱) الوسائل/ ج ۱۸/ ب ۱۶ من أبواب صفات القاضي / الحديث ۲۸.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۱

غير معلوم لهم جميعاً، فلا يشمل (فاعلش این روایت است_شامل نمی شود این روایت تکالیفی را که) التكاليف التي يشكّ فيها بعض العباد دون بعض. (چون در این روایت در مورد عدم صدور است و در عدم صدور دیگر هیچ کس شک نمی کند و این طور نیست که عده ای شک کنند و عده ای شک نکنند)

و قد یجاب علی ذلك باستظهار الانحلالیة (عام استغراقی) من الحدیث، بمعنی أنّ کلّ ما حجب عن عبد فهو موضوع عنه، فالعباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقی لا العموم المجموعی.

نهایتا این روایت را قبول کردند. پس حدیث رفع و حدیث حجب ثابت شد.

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: (كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال [أبدا]، حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)^{۲۶}. هر چیزی که درش حلال و حرامی هست این بر شما حلال است اما این حلیت مَغْبِی است و دارای غایت است تا اینکه حرام را درش به عینه کشف بکنی.

تقریب استدلال این است که عند الله حرام هایی وجود دارد و حلال هایی. فهرستی از حلال ها و حرام ها وجود دارد. من با چیزی مواجه می شود و نمی دانم که این جزو حلال ها است یا حرام ها. می گوید که تا وقتی که به عینه نمی دانی که این جزو کدام است، تو این را جزو حلال ها در نظر بگیر. البته نمی خواهد بگوید که واقعا حلال است بلکه می گوید ظاهرا حلال در نظر بگیر. به این شکل بگوییم که منظور یک حلیت ظاهریه مطرح است و این همان چیزی است که ما می خواستیم و این همان ترخیص است که این هم شامل شبهات حکمیه می شود و هم شبهات موضوعیه.

در شبهات حکمیه هم نمی دانم که این حکمش حلال است یا حرام و شبهات موضوعیه هم من نمی دانم این موضوع خاص جزو مصادیق فلان چیز حرام است یا حلال. لذا هم شبهه موضوعیه و هم شبهه حکمیه را در بر میگیرد و تام است این روایت.

و تقریب الاستدلال أنّها (ها به روایت) تجعل الحلیّة مع افتراض وجود حرام و حلال واقعی {روایت می گوید که من می دانم که حلال و حرام واقعی هست لکن من این حلیت ظاهری را برای شما وضع کردم)، و تضع لهذه

^{۲۶} (۱) الوسائل/ ج ۱۲/ ب ۴ من أبواب ما یکتسب به/ الحدیث ۱.

الحلیّة غایة (حتی تعرف ...)، و هی تمییز الحرام (غایت)، فهذه الحلیّة ظاهریّة إذن، و هی تعبیر آخر عن الترخیص فی ترک التحفظ و الاحتیاط.

این استدلال را برخی گفته اند که این روایت ربطی به شبهات حکمیه ندارد و فقط شبهات موضوعیه را شامل می شود و این برائتی که می خواهیم در اصول ثابت کنیم که اعم باشد از شبهات موضوعیه و حکمیه از این اثبات نمی شود. اگر قاعده حلیت هم اثبات شود در شبهات موضوعیه است.

این دو قرینه:

قرینه اول: این که می گویند هر چیزی درش حلال و حرام است منظور از هر چیز یعنی یک چیز. یعنی هر شی از اشیاء عالم را در نظر بگیری (منظور از شی در اینجا یعنی طبیعت که دارای مصادیق است که افرادش حلال دارد و افراد حرام) مثلاً کسی بگوید یک شهر آدم خوب دارد و آدم بد دارد. یک طبیعت را در نظر بگیریم مثل سیب که بعضی از سیب ها خوردنش بر ما حلال است و بعضیشان حرام است. مثلاً یک سیب غصبی است و حرام است خوردنش برای ما و یا روزه هستیم و سیب خوردن بر ما حرام است. یا مثلاً سیب غصبی بر ما حلال است. سیب است اما این سیب افراد حلال دارد (سیب هایی که غصبی نباشد) و افراد حرام دارد (سیب هایی که غصبی باشد). حال در اینجا ما طبیعتی داریم که برخی از افرادش حلال است و برخی حرام که در این جا افراد مشتبّه شده است و ما تکلیف را نمی دانیم که این جز مصداق افراد حلال است یا جزو حرام که اینجا شبهه موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد.

قرینه دوم: اگر منظور در اینجا شبهه حکمیه باشد این قید به عینه صرفاً برای تاکید است و نه بیشتر. یعنی "اینکه حکم حرام را بفهمی عیناً حکم حرام را بفهمی." من وقتی بفهمم حکم را، یعنی عیناً می فهمم دیگر. یعنی مشخصاً می فهمم. وقتی فهمیدم الخمر حرام یعنی حکمش را عیناً و مشخصاً فهمیدم و اگر هنوز

در مورد حکم حرمت خمر تردید داشته باشم دیگر تعرف معنی نمی دهد در اینجا و این بعینه می شود صرف تاکید کردن.

اما اگر شبهه موضوعیه در نظر گرفتیم آنگاه این بعینه خیلی با ارزش می شود و یعنی اینکه علم تفصیلی مهم است که پیدا کنی و نه اجمالی. تعرف حرام منه بعینه یعنی می دانم حرام هم هست اما اجمالا و نمی دانم کدامش است. یعنی وقتی فهمیدی که حرام است باید بدانی که کدامش است. {منظور علم اجمالی است که شبهه غیر محصوره باشد_ مثلا سبب های دنیا بعضی شان بر ما حرام است و برخی شان حلال است} مثلا می گویی یا این سیبی که این جاست حرام است و یا سیبی که در کشور دیگر در فلان اتاق است حرام است. پس شبهه غیر محصوره است که دیگر در علم اجمالی با شبهه غیر محصوره دیگر احتیاط لازم نیست و یا از محل ابتلای مکلف خارج باشد مثل سبب در فلان کشور.

پس در اینجا از قضا شبهات موضوعیه همین است که ما باید علم تفصیلی داشته باشیم و علم اجمالی کفایت نمی کند و گرنه ما به علم اجمالی می دانیم که برخی چیزها حلال است و برخی حرام است. مثلا گوشت گوسفند برخی ش حلال است و برخی حلال است و ما این کافی نیست و باید علم تفصیلی داشته باشیم. پس علم اجمالی کافی نیست. اگر ما این روایت را ناظر به شبهه موضوعیه در نظر بگیریم این قید به عینه خیلی بار معنایی خوبی پیدا می کند که این قید به عینه می آید علم تفصیلی را تاکید می کند در مقابل علم اجمالی در حالی که اگر این بعینه را بخواستیم ناظر به شبهات حکمیه بگیریم این بعینه صرفا یک تاکید بود و هیچ مطلب تازه ای به ما نمی داد. پس شبهه موضوعیه در اینجا از نگاه عرف تعیین دارد و نه شبهه حکمیه چون یک متکلم حکیمی یک قید در کلامش بیاید که این افاده هیچ معنای تازه ای نکند و صرف یک تاکید باشد این خلاف ظهور عرفی است.

و لكن ذهب جماعة من المحققين إلى أنّ هذه الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية، و ذلك لقرينتين:

الأولی: أنّ ظاهر قوله (كلّ شيء فيه حلال و حرام) افتراض طبیعۀ منقسمۀ فعلا إلى أفراد محلّلة و أفراد محرّمۀ (این در جایی است که امر بر ما مشتبه شود و گرنه در جایی که مثلا باغ خود انسان است و میداند که همه سیب های این باغ مال خودش هست دیگر این طبیعت سیب اینجا افراد حرام ندارد و همه حلال است)، و أنّ هذا الانقسام هو السبب فی الشکّ فی حرمة هذا الفرد أو ذاك، و هذا إنّما یصدق فی الشبهة الموضوعیّة، لا فی مثل الشکّ فی حرمة شرب التتن مثلا و أمثاله من الشبهات الحكمیّة، فإنّ الشکّ فیها (ها به شبهات حکمیّه) لا ینشأ من تنوع أفراد طبیعۀ، بل من عدم وصول النصّ الشرعیّ علی التحريم.

(۱) الوسائل/ ج ۱۲/ ب ۴ من أبواب ما یکتسب به/ الحدیث ۱.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۲

الثانیة: أنّ مفاد الحدیث إذا حمل علی الشبهة الحكمیّة كانت کلمة (بعینه) تأکیداً صرفاً، لأنّ العلم بالحرام فیها (ها به شبهه حکمیّه) مساوق للعلم بالحرام بعینه عادة. و أمّا إذا حمل علی الشبهة الموضوعیّة كان للكلمة المذكورة فائدة ملحوظة (فایده قابل توجه) لأجل حصر الغایة للحلیّة بالعلم التفصیلیّ دون العلم الإجماليّ الذی یغلب تواجدہ فی الشبهات الموضوعیّة (چون در شبهات موضوعیه غالباً علم اجمالی داریم چون بالآخره می دانیم هر طبیعت بعضیش حلال است و بعضیش حرام به نحو غیر محصوره)، إذ من الذی لا یعلم عادة (چه کسی است که نداند) بوجود جبن حرام، و بوجود لحم حرام، و بوجود شراب (نوشیدنی) نجس؟ و إنّما الشکّ فی أنّ هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعین هل هو من الحرام النجس أو لا؟ و علیه فیکون الحمل علی الشبهة الموضوعیّة متعیّناً عرفاً، لأنّ التأكيد الصرف خلاف الظاهر. (یک وقت متکلم کسی است که هیمنطور بدون حساب و کتاب حرف می زند و یک وقتی نه. کسی که حرف می زند خیلی با حساب و کتاب حرف می زند چه رسد به این که امام معصوم علیه السلام حرف بزنند)

هذه هی أهمّ النصوص التي استدللّ بها علی البراءة من الکتاب و السنّة. و قد لاحظنا أنّ بعضها تامّ الدلالة.

دلیل دیگر عموم و شمول و فراگیری استیجاب استصحاب است برای اثبات برائت شرعیه؛ عموم یعنی همان شمول و فراگیری.

از دو لحاظ استفاده می کنند که یکی استصحاب عدم جعل است و دیگری استصحاب عدم مجعول:

در یک لحاظ استصحاب کنیم عدم ثبوت جعل اصل تکلیف را و لحاظ دوم را بگوییم اصل تکلیف ثابت بوده است لکن عدم فعلیت این جعل را استصحاب کنیم.

در لحاظ اول که می خواهیم عدم جعل را استصحاب کنیم به ابتدای شریعت نگاه کنیم که می گوییم که در ابتدای شریعت همه احکام را خداوند نفرستاد و همه نیامد و تدریجا و به مرور آمد و آرام آرام بیان شد برای مردم تا اواخر کار حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم. ما می گوییم این تکلیفی که در آن شک داریم، این در آغاز شریعت (لظحه ای که حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم مبعوث شدند) این در آن لحظه جعل نشده بوده است. بعد شک می کنیم که بعدا جعل شده است یا نه؟ که استصحاب می کنیم عدم جعل را.

استصحاب دوم که عدم مجعول و فعلیت حکم است این است که یقینا این تکلیف پیش از بلوغ شخص برای او فعلیت نداشته است (وقتی بچه بوده است مثلا دو ساله بوده است یا پنج ساله مثلا. یعنی مجعول ثابت نبوده است. حالا که الان مکلف شده است، شک می کند که این تکلیف بر او ثابت شده است؟ که استصحاب می کند عدم مجعول را. یعنی اینکه این تکلیف برای او مجعول نشده است.

این دو لحاظ برای استصحاب عدم جعل و دیگری استصحاب عدم مجعول که استصحاب کردیم.

میرزای نائینی رحمت الله علیه به این دو استصحاب اشکال کرده اند:

محقق نائینی رحمت الله علیه می فرماید که ما وقتی می خواهیم استصحاب جاری کنیم که یک اثری برش مترتب باشد؛ یک اثری برای ما مطلوب است شرعا و ما این اثر را نداریم و لکن با استصحاب به این می رسیم. لکن

این اثر شرعی که ما می خواهیم در اینجا با استصحاب به دست بیاوریم، ما نیازی بهش نداریم. چون در اثبات برائت، همین مقدار که علم نداشته باشیم کافی است و آنچه با استصحاب به آن می رسیم، علم است به عدم تکلیف. ما برای اینکه بگوییم قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود، فقط کافی است که عدم العلم داشته باشیم و همین که می گوییم نمی دانم، می شود قاعده قبح عقاب بلا بیان و موضوع این قاعده تام و تمام می شود. اما با این استصحاب به عدم العلم نمی رسیم بلکه به ما العلم بالعدم را می رسیم. یعنی ما با استصحاب اساساً تکلیف را بر می داریم. ما در برائت دنبال برداشتن تکلیف نیستیم که اساساً برداریم این تکلیف را و همین که ما بگوییم که نمی دانیم تکلیفی هست یا نیست برای برائت شرعیه کافی هست. چیزی که ما با مراتب پایین تر به آن می رسیم را شما با مراتب بالاتر می خواهید برسید. ما خودمان عدم العلم را داریم و به وسیله همین هم برائت شرعیه را جاری میکنیم. {در این قسمت سخن از برائت شرعیه نیست بلکه سخن از اصل برائت است}

و قد یضاف إلى ذلك التمسك بعموم دليل الاستصحاب، و ذلك بأحد لحاظین:

الأول: أن نلتفت إلى بداية الشريعة فنقول: إنَّ هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جعل في تلك الفترة (برهه زمانی) یقیناً، لأنَّ تشريع الأحكام كان تدریجياً فیستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

الثانی: أن يلتفت المكلف إلى حاله ما قبل تكليفه، كحاله صغره مثلاً، فيقول: إنَّ هذا التكليف لم يكن ثابتاً علیَّ في تلك الفترة یقیناً، و يشكَّ في ثبوته بعد البلوغ فیستصحب عدمه.

محقق

و قد اعترض المحقق النائینی (قدس سرّه) علی إجراء الاستصحاب بأحد هذين اللحاظین (استصحاب به هر کدام از این دو لحاظ خالی از اشکال نیست)، بأنَّ استصحاب عدم حدوث ما يشكَّ في حدوثه، إنما یجرى إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطاً

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۳

بعدم الحدوث (استصحاب عدم حدوثی که شک داریم در عدم حدوثش، فقط جاری می شود در وقتی که اثری که اثبات آن اثر به وسیله استصحاب مطلوب است و ما در پی آن هستیم این منوط و متوقف به عدم حدوث باشد. یعنی فقط عدم حدوث را جاری کن تا این اثر بیاید)، فنتوصل (می رسیم) إليه تعبدا بالاستصحاب. و مثاله: أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء، و الأثر المطلوب تصحيح الوضوء به، و هو (صحيح شدن وضو) منوط بعدم حدوث النجاسة، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة و نثبت بالتعبد الاستصحابي أنّ الوضوء به صحيح، و أمّا إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحقيقه واقعا مجرد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء (يك وقتی کسی دم در نشسته است و دیگری می آید می پرسد که می دانی فلانی آمد یا نیامد؟ در پاسخ می گوید نمی دانم چون ثبت نکرده است و زیر نظر نداته است که کی آمد و کی نیامد. یک وقت همین سوال را می پرسد که این فرد تمام افراد را دیده است که کی آمده است و کی نیامده است و می گوید که نیامد و اسامی را ثبت کرده است و میرزا رحمت الله علیه می فرماینده نمی دانم کافی است برای اثبات قاعده قبح عقاب بلا بیان چون لازم نیست که علم داشته باشی به عدم بیان)، فيكون ذلك الأثر محققا وجدانا (در مقابل تعبدا) في حالة الشكّ في الحدوث، و لا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث، و مثال ذلك: محلّ الكلام لأنّ الأثر المطلوب هنا هو التأمين و نفى استحقاق العقاب، و هذا الأثر مترتب على مجرد عدم البيان و عدم العلم بحدوث التكليف- وفقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان- فهو حاصل وجدانا {تعبدا نیست که می گوییم نمی دانم بلکه واقعا و وجدانا نمی دانم. یعنی این نیست که کسی بگوید نمی دانی بلکه خودم واقعا نمی دانم)، و أيّ معنى حينئذ لمحاولة تحصيله تعبدا بالاستصحاب (این تلاش بی معنی است در این حالت)، و هل هو إلّا نحو من تحصيل الحاصل.

به این اشکال به چند نحو می شود پاسخ داد:

نکته: ما وقتی بحث برائت شرعیه را مطرح کردیم، گفتیم که این برائت هم در شبهات حکمیه است و هم در شبهات موضوعیه. لعل کسی این اشکال را به استصحاب هم بکند که این استصحاب ها بیشتر ناظر به شبهات حکمیه هستند تا شبهات موضوعیه. از این اشکال فعلا چشم پوشی می کنیم.

پاسخ به اشکال میرزای نائینی رحمت الله علیه :

هم می شود جواب نقضی داد به ایشان و هم جواب حلی

جواب نقضی:

اگر ما گفتیم که چه نیازی هست به استصحاب و همینکه نمی دانیم، برای قاعده قبح عقاب بلا بیان کافی هست، اصلا یک اشکال بزرگتر پیش می آید و یک تحصیل حاصل بزرگتر پیش می آید. با وجود قاعده قبح عقاب بلا بیان و برائت عقلیه چه نیازی به برائت شرعیه داریم؟ و کل این روایات هم ما الکی آوردیم و تحصیل حاصل بود. یعنی اصل برائت با قاعده قبح عقاب بلا بیان و با یک نمی دانم گفتن ملکف تمام شد. یعنی ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را داریم، شخص هم می گوید نمی دانم {پس موضوع قاعده می شود عدم العلم و عدم بیان} موضوع قاعده تام و تمام می شود؛ برائت جاری می شود و اثر مطلوب هم که تامین که نفی عقاب و اسحقاق عقاب باشد هم به دست می آید و دیگر اساسا ما نیاز به این آیات و روایت نداریم و اساسا نیاز به برائت شرعیه نداریم.

اشکال حلی: شهید صدر رحمت الله علیه یک اشکال مبنایی می کنند و یک اشکال بنایی می کنند:

اشکال مبنایی: امثال ما که اساسا برائت عقلیه را قبول نداریم و قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمی دانیم، برای ما تحصیل حاص نیست چون ما برائتی پیش از این ادله نداریم. این ادله باید بیایند تا این برائت بیاید و این بیان شما برای کسی است که این قاعده را قبول داشته باشد. ما که این را قبول نداریم این مطلب ربطی به ما ندارد. {غیر از شهید صدر رحمت الله علیه دیگرانی هم این قاعده قبح عقاب را قبول ندارند}

اشکال بنایی: لو کنا فرضنا و سلمنا که قاعده قبح عقاب را به عنوان قاعده عقلیه قبول داشته باشیم و برائت عقلیه را قبول داشته باشیم در عین حال این تمسک به استصحاب از نوع تحصیل حاصل نیست. به این جهت که خیلی فرق است بین این که ما برای مخالفت با تکلیف مشکوک، اذنی از شارع نداشته باشیم و تنها عقل ما بیاید وسط و یک رخصتی را در مخالفت با حکم و تکلیف مشکوک مطرح کند با اینکه خود شارع مقدس رخصت و اذنی بدهد در مخالفت با تکلیف مشکوک که البته ما از همان سطح (فقط اذن عقل برای ترخیص) هم استفاده می کنیم. یعنی اگر بیان شارع هم نبود ما از همان حکم عقل اکتفا می کردیم و لکن کیست که در این معنا شک بکند که وقتی خود شارع اذن بدهد در ترخیص، این خیلی دل انسان را قرص میکند و یک مرتبه بالاتری است فلذا ما می گوئیم این تحصیل حاصل نیست. سدی از تامين و نفی استحقاق عقاب با همان حکم عقل و عدم العلم (قاعده قبح عقاب بلا بیان) جاری می شود که این یک سطح است و ما یک درجه بالاتری هم داریم که خود شارع ورود کند که بگوید من اذن و رخصت می دهم که با تکلیف مشکوک مخالفت بکنی که این یک مرحله بالاتری است لذا تحصیل حاصل نمی شود.

و هذا الاعتراض غير صحيح لعدة اعتبارات.

منها: أنّنا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالأثر المطلوب لا يكفى فيه إذن مجرد عدم العلم، كما هو واضح من مسلك حقّ الطاعة. {چون شهید صدر رحمت الله عليه می گویند شما می گوئید عدم العلم و لکن اگر حتی احتمال تکلیف را هم دادی این تکلیف را منجز می کند که البته منجزیتش تعلیقی است فلذا با صرف عدم العلم تامين نمی شویم.}

و منها: أنّه حتّى إذا آمنا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا شكّ في أنّ قبح العقاب على مخالفة تكليف مشکوک لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجة أقلّ من قبحه (ه به عقاب) على مخالفة تكليف مشکوک قد بین إذن الشارع في مخالفته، و المطلوب بالاستصحاب (آنچه که مطلوب است که به وسیله استصحاب ثابت شود) تحقیق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب و المعذّريّة، و ما هو ثابت بمجرد الشكّ (به درجه عقل) الدرجة الأدنى، فليس هناك تحصیل للحاصل.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۴

الاعتراضات علی أدلة البراءة:

شاید کسی بگوید که تا اینجا شما توانستید براءت شرعیه را اثبات کنید لکن تازه نیمی از راه را رفته اید. تا الان مقتضی برای براءت شرعیه را اثبات کردید اما وجود مقتضی کافی نیست بلکه باید عدم المانع هم باشد.

باید دید می شود این موانع را هم عبور کرد یا خیر؟

دو اعتراض اساسی مطرح هست.

اعتراض اول: ادله ای که بر جریان براءت شرعیه جاری کردید این ها فقط دلالت دارند بر جریان براءت در شک بدوی و نه در جایی که این شک مقترن به علم اجمالی باشد و در چنین موردی نمی شود براءت جاری کرد مثل جایی که دو ظرف داریم که نمی دانیم که کدام نجس است اما یقین داریم که یکی از این ها نجس است. در این حالت این شک مقترن به علم اجمالی است که وقتی علم اجمالی داشته باشیم علم اجمالی، این علم اجمالی مانع جاری کردن براءت است. حال در ما نحن فیه آیا ما به نحو اجمالی می دانیم که در میان این شبهات حکمیه ای که فراوان هم هست و در مقابل ما هست اعم از شبهات وجوبیه و تحریمیه، احکام واقعیه تکلیفیه اعم از وجوب و حرمت قرار دارد یا نه؟ می گوییم بله می دانیم. من هر موردی که با شبهه حکمیه مواجه بشوم، این علم اجمالی می آید جلو. علم اجمالی می گوید که تو به علم اجمالی میدانی که تعداد زیادی وجوب و حرمت وجود دارد؛ لعل این مورد هم که شبهه حکمیه است، یکی از این موارد احکام الزامیه باشد. فلذا این علم اجمالی نمی گذارد که این براءت جاری شود و جلو براءت را می گیرد. این دو اعتراضی که مطرح می کنند و کسانی که قائل به موانع هستند، عمدتاً این اعتراضات بیشتر به ناظر شبهات حکمیه هستند.

پاسخ: در حلقه اولی گفته شد که اگر علم اجمالی که داریم مثلا در دو ظرفی که داریم علم تفصیلی پیدا کردم که کدام ظرف نجس شده است این علم اجمالی من تبدیل و منحل می شود به یک علم تفصیلی در یک ظرف (ظرفی که یقین کردم که نجس شده است) و شک بدوی در طرف دیگر (ظرف دیگر) شک بدوی در نجاست ظرف دیگر. ما چیزی به نام انحلال علم اجمالی داریم. می گوییم حال ربط این به بحث ما این است که در شبهات حکمیه ای که در مقابل ما هست، تعداد فراوانی احکام الزامیه وجود دارد که فقها شروع می کنند یک به یک اینها را به دست آوردن. ما حدس مان این بود که مجموعه صد هزار یا دویست هزار حکم الزامی وجود دارد و فقها به همین مقدار و یا بیشتر، احکام الزامی را کشف کردند. حدود دویست هزار مسئله هست که رواج بیشتری دارند که عمدتا با اینها کار داریم. فرض کنیم که در میان این سیصد هزار مسئله حدس ما این بوده است که حداقل دو سومش حکم الزامی باشد. بعد فقها مشغول به کار شده اند که ایها الفقها شروع کنید و فقها شروع کردند به استنباط و هیمنطور جلو رفتند تا جایی که تا حدود دویست هزارتا حکم الزامی به دست آوردند. یعنی از این سیصد هزارتا شبهه ای که داشتیم حدود دویست هزارتایش حل شد با به دست آوردن حکم الزامی؛ در این حالت علم اجمالی ما منحل می شود. سیصد هزارتا شبهه حکمیه داریم؛ حدس ما این بوده است که حدود دو سومش احکام الزامی داشته باشد؛ بعد فقها که تفقه کرده اند و استنباط کرده اند، همین حدود حکم الزامی را استنباط کرده اند. اگر فقها کمتر از این تعداد حکم الزامی را به دست بیاورند، یعنی کمتر از دو سوم را به دست بیاورند و حدود یک سوم به حکم الزامی برسند، کماکان علم اجمالی باقی است. مثل این است که ما چهارتا ظرف داریم و می دانیم که در دوتای از این ظروف قطره خون چکیده شده است. حال به نجس بودن یک ظرف علم تفصیلی پیدا می کنیم و کماکان یکی دیگر را نمی دانم. باز علم اجمالی منحل نشده است هر چند یکی از ظروف کمتر می شود. مثلا من می دانم که در میان این سیصد هزار حکم مشکوکی که داریم حدود دو سوم حکم الزامی داریم که اگر دو سوم حکم الزامی استنباط کردیم این منحل می شود.

و يوجد هناك اعتراض رئيسي على أدلة البراءة المتقدمة.

أحدهما: أن هذه الأدلة، إنما تشمل حالة الشك البدويّ و لا تشمل حالة الشكّ المقترن بعلم إجماليّ، كما تقدّم في الحلقة السابقة، و الفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكميّة ككل، يوجد لديه علم إجماليّ بوجود عدد كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات (يعني من نمی دانم که کدام یک از این تکالیف جزو تکلیف واقعیه من هست اما می دانم اجمالا که در بین همین تکالیف مشکوکه وجود دارد)، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أيّ شبهة من تلك الشبهات.

و الجواب: أن العلم الإجماليّ المذكور و إن كان ثابتاً {قبل الفحص و الاستنباط} و لكنّه منحلّ، لأنّ الفقيه من خلال استنباطه و تتبّعه يتواجد لديه علم تفصيليّ بعدد محدّد من التكاليف لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجماليّ في البداية، و من هنا يتحوّل علمه الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بالتكليف في هذه المواقع (در مورد این اطراف از علم اجمالی، علم تفصیلی پیدا می کند)، و شكّ بدويّ في التكليف في سائر المواقع (اطراف) الأخرى. و قد تقدّم في حلقة سابقة أنّ العلم الإجماليّ إذا انحلّ إلى علم تفصيليّ و شكّ بدويّ، بطلت منجزیته، و جرت الأصول المؤمّنة (اصولی که برائت جاری می کنند) خارج نطاق العلم التفصيليّ (خارج از محدوده علم تفصیلی، اصول برائت جاری می شود چون شك بدوي داریم).

اعتراض دوم:

لسان ادله برائت از دو حال خارج نیست:

وقتی که لسان ادله برائت را نگاه می کنیم که لسانشان از دو حال خارج نیست.

یا اینگونه هست که موضوع البرائه عبارت است از بیان تکلیف واقعی و ظاهری با هم هست

یا اینگونه است که موضوع البرائه عبارت است از بیان تکلیف واقعی تنها می باشد.

ادله برائت می گویند که اگر بیان به شما نرسید و تکلیف به شما نرسید، شما در حالت امن و امان و آزاد به سر می برید و لازم نیست که احتیاط بکنید. پس موضوع ادله برائت (چیزی که اگر بود سبب می شود که اصل برائت جاری شود) عدم بیان نسبت به تکلیف است. یا این است که موضوع برائت عبارت است از عدم بیان تکلیف واقعی و ظاهری با هم است یعنی یا این است که دلیلی که گفته است برائت جاری کن موضوعش این است که عدم بیان تکلیف، اعم از واقعی و ظاهری با هم است و یا این است که موضوع برائت در این ادله، عدم بیان تکلیف واقعی تنها است. یعنی به شما می گوید که اگر تکلیف واقعی بهت نرسید برائت کن اما اگر تکلیف ظاهری دیگری بهت رسید منجز است بر تو و برو انجام بده.

حال یک به یک می خواهیم بررسی کنیم.

گوشت خرگوش لو کنا که حرام باشد اما آیه و روایتی به من نرسیده است که این می شود تکلیف واقعی.

اما تکلیف ظاهری عبارت است از وجوب احتیاط در این مثال. یعنی دلیل ظاهری داریم که گوشت خرگوش حرام است.

لسان ادله برائت در دسته اول این طور است که تکلیف واقعی که عبارت از حرمت گوشت خرگوش باشد و تکلیف ظاهری که عبارت است از وجوب احتیاط اگر به شما نرسید در این صورت برائت جاری می شود. حالا اگر ما گفتیم که ما که گوشت که خرگوش حرام است را (حکم واقعی) را نداریم، اما دلیلی داریم بر وجوب احتیاط (تکلیف ظاهری) این موقع باید چه کار کرد؟ این نوع برائت می گفت که فقط زمانی برائت جاری می شود که نه تکلیف ظاهری و نه تکلیف واقعی را بدانیم در حالی که ما تکلیف ظاهری را می دانیم که وجوب احتیاط است و به من رسیده است که ادله و وجوب احتیاط ورود پیدا می کند بر دلیل برائت. یعنی رافع موضوع هستند و موضوع برایش نمی گذارند. مثلاً به کسی بگویند اگر مسافر بودی، پس نمازت قصر است. فرض شود که دلیل دیگری بیاید بگوید که شما که تا ده کیلومتر نرفتید، مسافر نیستید. دلیل دوم می آید موضوع قصر صلاه را بر می دارد و می گوید تو مسافر نیستی و این دلیل ورود دارد بر این دلیلی که می گوید اگر مسافر

بودی نمازت قصر است و موضوع را می گوید تام نیست. اگر چنین ادله ای وجود داشته باشد اساسا موضوع برائت را بر می دارد و این دلیل ظاهری وارد بر این دلیل برائت هست.

پس ادله وجوب احتیاط وارد بر ادله ی برائت و رافع موضوع آن ها هستند. این حالت اولی است. مثالش آیه شریفه و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا که این مثالی هست برای دسته اول از ادله برائت. چون که ما گفتیم که رسول منظور بیان است و حجت و این حجت و بیانی که مطرح شده است اعم از ظاهری و واقعی است. حجت می تواند ظاهری باشد و می تواند واقعی باشد.

اما برای دسته دوم که موضوع برائت عبارت باشد از عدم بیان تکلیف واقعی فقط. مثالش حدیث رفع و حدیث حجب که اینها مورد برائت را فقط و فقط رفع ظاهری می دانستند و از طرفی تکلیف واقعی. اگر تکلیف واقعی را نمی دانی این رفع ظاهری برای شما حاصل می شود. در اینجا من الان نمی دانم گوشت خرگوش حرام است یا حلال. تکلیف واقعی را نمی دانم. برائت می گوید تمام شد و برائت را جاری کن چون موضوعش هست. برائت می گوید تو تکلیف واقعی را نمی دانی من هم رفع ظاهری می کنم برای. اینجا ادله وجوب احتیاط هم می آیند جلو و می گویند که اگر تکلیف واقعی را ندانستی باید احتیاط کنی که تعارض می شود. در حالت اول تعارض نمی شد چون ادله احتیاط موضوع نمی گذاشت برای ادله برائت چون تقدم داشت بر آن و ورود داشت بر آن. اما در دسته دوم اینطور نیست و ادله برائت می گوید که هر جا که تکلیف واقعی نبود و با ادله وجوب برابر می شوند لذا تعارض می کنند که نتیجه این است که جمع بندی در خط بعدی:

دسته دوم: ادله برائت می گویند در صورت عدم بیان تکلیف واقعی، برائت جاری می شود. و ادله احتیاط هم می گویند در صورت عدم بیان تکلیف واقعی، احتیاط واجب است. لذا بین این دو دسته دلیل تعارض پیش می آید.

خلاصه کلام این معترض این است که شما اثبات کردید که یک براءت شرعیه دارید اما به مانعش توجه نکردید که این مانع ادله ظاهری احتیاط است. ادله احتیاط می آیند در مقابل ادله براءت می ایستند که یا اساسا رافع موضوع براءت می شوند و یا اینکه می آیند و با اینها تعارض می کنند.

ما یک سری ادله براءت را وقتی نگاه می کنیم

و الاعتراض الآخر أن أدلة البراءة مُعَارَضَةٌ بِأدلة شرعية و روايات تدلّ على وجوب الاحتياط، و هذه الروايات إمّا رافعة لموضوع أدلة البراءة {و وارده عليها}، و إمّا مكافئة لها {و معارضة لها}، و ذلك أن هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط (حكم ظاهري) لا للتكليف الواقعي المشكوك.

فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولة في حق من لم يتمّ عنده البيان لا على التكليف الواقعي (يعنى عدم البيان هم شامل تكليف واقعي و ظاهري)، و لا على وجوب الاحتياط، كانت تلك

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۵

الروايات (روايات وجوب احتياط) رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه (این روایات وجوب احتیاط ظاهری رافع هستند برای موضوع ادله براءتی که هم شامل تکلیف ظاهری است_ فيه ه اش به این دسته از ادله براءت می خورد) و هم تکلیف واقعی باعتبارها بیانا لوجوب الاحتياط به اعتبار آنکه آن روایات برای وجوب احتیاط بیان به شمار می آید

، و إن كانت البراءة في دليلها مجعولة في حق من لم يتمّ عنده البيان على التكليف الواقعي {فقط}، فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها، و لكنّها تعارضها، و مع التعارض لا يمكن أيضا الاعتماد على أدلة البراءة.

و مثال النحو الأول من أدلة البراءة:

البراءة المستفادۃ من قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»، فإنّ الرسول اعتبر كمثال لمطلق البيان و إقامة الحجّة، و إقامة الحجّة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعيّ، كذلك بالإيصال وجوب الاحتياط {الذي هو الحكم الظاهريّ}.

فروایات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول، و بذلك ترفع موضوع البراءة.

بر اساس دسته دوم

مفاد ادله برائت:رفع کردم از تو احتياط را در حالت شك در حكم واقعي.

مفاد ادله احتياط:وضع کردم بر تو احتياط را در حالت شك در حكم واقعي.

در حقيقت ادله برائت متضمن و مستبطن اين هستند كه احتياط لازم نيست و دارند نفی می کنند احتياط را به دلالت التزاميه.

و مثال النحو الثاني من أدلة البراءة [البراءة] المستفادۃ من حديث الرفع أو الحجب، فإنّ مفاده الرفع الظاهريّ للتكليف الواقعيّ المشكوك، و معنى الرفع الظاهريّ عدم وجوب الاحتياط، فالبراءة المستفادۃ من هذا الحديث و أمثاله تستبطن بنفسها نفی وجوب الاحتياط و ليست منوطۃ بعدم ثبوته (هـ به احتياط می خورد. در اين دسته برائت منوط به عدم ثبوت احتياط نيست).

در اینجا معترض هم مهم است كه چه کسانی هستند. معترض در اين باب اخباری ها هستند. اين روايات يكه اینجا مطرح شده است اكثرًا ضعيف السند هستند ولی از آنجایی كه اخباری ها زیر بار اشكال سندی نمی روند و همه روايات موجود در كتب اربعه را قطعی الصدور می دانند لذا شهيد صدر رحمت الله عليه هم وارد بحث سندی نمی شوند و می گوییم كه لو كنّا به لحاظ سندی مشكل نداشته باشند حال وارد بحث دلالي می شویم برای بررسی اين احاديث:

قاعده عمومی داریم که الاحتیاط حَسَنٌ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ.

و نستعرض فیما یلی جمله من الروایات الّتی تدّعی دلالتها علی وجوب الاحتیاط، و سنری أنّها لا تنهض لإثبات ذلك:

روایت اول: کسی که پرهیز کند از شبهات و دور نگه دارد خودش از شبهات، این دین خودش را حفظ کرده است.

آیا از این روایت می شود وجوب احتیاط را برداشت کرد؟ این نهایتا می گوید تقوا و مراقبت خوب است. اما آیا واجب است که در مورد هر شبهه ای که مواجه شدیم، باید احتیاط کنیم؟

یک اشکال دیگر هم که در کتاب نیست این است که، این تعبیر شبهه و شبهات هم مطلبی است. آیا این شبهه به معنای شبهات موضوعیه و حکمیه و تحریمیه و وجوبیه است یا اینکه یک معنای لغوی دارد و یا یک معنای عامی است.

گاهی یک لغتی برای اهل فن هست و معلوم نیست که در روایت هم همین وارد شده باشد و باید دید در روایت به چه معنایی است.

از این روایت الزام بیرون نمی آید.

فمنها: المرسل عن الصادق (ع) قال: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»^{۲۷}، و نلاحظ أنّ الرواية غاية ما تدلّ عليه الترغيب في التّقاء (پرهیز و مراقبت)، و ليس فيها ما يدلّ على الإلزام. {نهایتاً می خواهد بگوید احتیاط خوب است و مستحب است}

این روایت دارد میگوید که خیلی خوب است که احتیاط کنید و لزوم احتیاط ندارد و اصلاً کی گفته است که ما حتماً باید دینمان را استبراء کنیم.

(۱) جامع احادیث الشیعة/ ج ۱ / ب ۸ من أبواب المقدمات/ الحديث ۲۸.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۶

و منها: ما روی عن أمير المؤمنين (ع) من أنّه قال لكميل: يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^{۲۸}. در اینجا ما فعل امر داریم و فعل امر دلالت بر وجوب دارد چون می گوید فاحتط. پس احتیاط در امر دین بر تو واجب است. شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که قرینه متصله ای در خود روایت هست که وجوب را خراب کرده است. این قرینه بما شئت است که این امر احتیاط را منوط کرده است به اختیار انسان. اگر دلت خواست یا به مقداری که دلت می خواهد. چون اگر بخواهد امر بکند باید حدود و ثغورش هم دست دین باشد. این نشان میدهد که وجوب در کار نیست و صرفاً یک امر دارای رجحان است.

و نلاحظ أنّ الرواية و إن اشتملت على أمر بالاحتياط و لكنّه قيّد بالمشيئة (اراده، خواست و اختیار انسان)، و هذا يصرفه عن الظهور في الوجوب (قرینه متصله)، و يجعله [ظاهراً] في إفادة أنّ الدين أمر مهمّ، فأی مرتبه من الاحتياط تلتزم بها (ها به مرتبه می خورد) تجاهه (ه به دین می خورد) فهو حسن.

^{۲۷} (۱) جامع احادیث الشیعة/ ج ۱ / ب ۸ من أبواب المقدمات/ الحديث ۲۸.

^{۲۸} (۱) الوسائل/ ج ۱۸ / ب ۱۶ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ۴۱.

گفتیم که در بحث براءت شرعیه مقتضی اثبات شد و بحث بر سر عدم المانع است.

وقتی ادله ای برای وجوب احتیاط وجود داشته باشد مشکل پیش می آید و باید این ادله را بررسی کرد.

و منها: ما عن أبي عبد الله (ع): أروع الناس من وقف عند الشبهة^{۲۹}.

با ورع ترین مردم کسی است که نزد شبهه متوقف شود. یعنی اقدامی نکند. ورع مقام بالاتر از تقوا است.

اشکال: از کجا این شبهه ای که در روایت هست همان شبهه ای باشد که ما داریم در موردش بحث می کنیم.

مثلا کسی بگوید من نمی خواهم اروع الناس باشم که ما دلیلی هم بر وجوب اروع الناس بودن هم نداریم.

روایت نهایتا احتیاط خوب است و موقع شبهه سریع اقدام نکن یا اصلا اقدام نکن.

و نلاحظ أنّ هذا البيان لا يكفي لإثبات الوجوب إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيّة.

و منها: خبر حمزة بن طيار^{۳۰}: أنّه عرض على أبي عبد الله (ع) بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعا منها قال له: كف و اسكت.

حمزه بن طیار آمد خدمت امام صادق علیه السلام و برخی از خطبه های پدرشان (پدر امام صادق علیه السلام) را عرضه کرد بر امام علیه السلام. تا اینکه حمزه طیار رسید به قسمتی از این خطب. امام علیه السلام فرمودند به حمزه: خوددار باش و ساکت باش.

^{۲۹} (۲) نفس المصدر/ الحديث ۲۴ و ۳۳.

^{۳۰} (۳) نفس المصدر/ الحديث ۳.

ثم قال: لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه و التثبّت و الردّ إلى أئمة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد، و يجلوا عنكم فيه العمى، و يعرفوكم فيه الحقّ. قال الله تعالى: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^{۳۱}.

امام علیه السلام سپس فرمودند: این در وسع شما نیست در آنچیزی که نازل می شود به شما از آن چیزی که نمی دانید مگر اینکه خودداری کنید از آن و ثبات قدم داشته باشید یا بررسی کنید. واگذار کنید به ائمه هدی علیهم السلام تا شما راه میانه را به شما نشان بدهند. و این بزرگواران علیهم السلام این کوری را از شما نجات بدهند و حق را به شما معرفی کنند.

پس کسی که داشته روایات را از امام علیه السلام می خوانده است در جایی که سنگین بوده است امام علیه السلام فرموده اند که این جا به این راحتی نگذری و توقف کن و لذا از این احتیاط برداشت کنیم.

ما میگوییم که ربط این مطلب به احتیاط را نمی فهمیم. این عبارت دارد می گوید وقتی که با روایتی مواجه شدی از امام علیه السلام که نفهمیدی همین جور اظهار نظر نکن و برو بررسی کن و از اهل فن سوال کن و برو از امام علیه السلام سوال کن و مراجعه کن. یعنی فحص کن. ما هم که می گوییم برائت جاری می کنیم ما هم فحص می کنیم. اول باید فحص کرد و بعد از فحص برائت جاری می شود. پس این روایت می خواهد بگوید بی گذار به آب زن.

و نلاحظ أنّ هذه الرواية تأمر بالكفّ و الترتّب من أجل مراجعة الإمام و أخذ الحكم منه، لا بالكفّ و الاجتناب بعد المراجعة (نه اینکه کف و اجتناب کن حتی بعد از مراجعه و این قسمت را نگفته است) و عدم التمكن من تعيين الحكم، و ما نريده هو إجراء البراءة بعد المراجعة و الفحص، لما سيأتي من أنّ البراءة مشروطة بالفحص، و بذل الجهد في

^{۳۱} (۴) سورة النحل: ۴۳.

(۱) الوسائل/ ج ۱۸/ ب ۱۶ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ۴۱.

(۲) نفس المصدر/ الحديث ۲۴ و ۳۳.

(۳) نفس المصدر/ الحديث ۳.

(۴) سورة النحل: ۴۳.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۷

التوصل إلى الحكم الواقعي.

نکته مهم: یک پرونده را باید داشته باشیم تا آخر طلبگی: فصیح حدش چقدر است؟ تا کی و کجا باید فحص کرد؟

گاهی بعضی از فقها را می بینی که فحص شان کامل نبوده است

و منها: رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر (ع) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^{۳۲}.

روایتی که عمده مستند قائلین به احتیاط همین روایت است:

متن روایت: توقف در نزد شبهه بهتر است از اینکه انسان ورود بکند در هلاکت (اسحقاق عذاب و عقاب) و در نابودی.

الوقوف عند الشبهة یعنی الاحتیاط هنگام شبهه. مثلاً در زندگی عادی انسان می گوید که من می خواهم به مسافرت بروم و پدرش می گوید برای احتیاط مقدار بیشتری پول بردار که یک وقت کم نیاوری و اینها طبیعی است. حال در اینجا وقتی که شبهه پیش آمد، {نهایت دلالتش که برای اثبات احتیاط بخواند باشد، این است

^{۳۲} (۱) الوسائل/ ج ۱۸/ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ۲.

که اگر بخواهد خودش را حفظ کند، در نزد شبهه احتیاط کند؛ به این جهت که اگر در نزد شبهه احتیاط نکنند به هلاکت می افتد و این معنایش این است که تکلیف واقعی مشکوک منجز است.}

یعنی می گوید که من که نمی دانستم و شبهه داشتم پس چرا عذاب می شوم؟ که پاسخ داده می شود که درست اما این تکلیف واقعی مشکوک گردن گیر تو شده بود و برای تو منجز شده بود لذا به جهنم و عقاب و عذاب افتادی و نمی توانستی برائت جاری کنی.

خلاصه اینکه می خواهد بگوید تکلیف واقعی مشکوک منجز است.

در پاسخ به این دلالت به روایت دو مسیر طی شده است:

یک مسیر، مسیر شهید صدر رحمت الله علیه است و یک مسیر، مسیر مشهور اصولیون است.

مسیر شهید صدر رحمت الله علیه: شما کلمه شبهه را دیده اید و ذهنتان رفته است سراغ شبهه به معنای اصولی. هر دانشی مصطلحات خاص خودش را دارد. این ها بعضا در لسان فقها شکل گرفته است. شبهه به لحاظ اصل معنایی خودش به معنای مثل و مانند است و چیزی که شبه چیز دیگری است. اما در لسان اصولیون به شک و عدم العلم می گویند شبهه. البته این معنا بی ربط هم نیست به معنای لغوی، اما خب هم معنا هم نیستند. مثلاً من به یک آب نگاه می کنم و این آب شبهه آب های پاک است، ولی ممکن است که نجس باشد. شبهه هست اما ممکن است که حالت دیگری داشته باشد. اساساً شبهه در این روایت، کاری ندارد به آن معنای اصولی.

در خود روایات معنای شبهه را ببینیم که چیست. از امیرالمومنین علیه السلام سوال می شود که شبهه چیست و ایشان پاسخ می دهند که شبهه را شبهه نامیده اند چون یک حرف حق نمایی است. پس در اینجا در مقام این مطلب است که امور باطلی در عالم وجود دارد که این امور باطل، با ظاهر حق، عرضه می شوند.

خلاصه اینکه روایت می فرماید بررسی کنید و بعد با دقت فراوان از کسی پیروی کنید و این هیچ ربطی به بحث احکام ندارد.

و تقریب الاستدلال آنها تدلّ علی وجود هلكة (استحقاق عقاب) فی اقتحام الشبهة، و هذا یعنی تنجّز التكلیف الواقعیّ المشكوك و عدم كونه مؤمّنا عنه، و هو معنی وجوب الاحتیاط.

و یرد علی ذلك (این استدلال) أنّ هذا (این بیان و تقریب استدلال) یتوقّف علی حمل الشبهة علی الاشتباه بمعنی الشك (عدم العلم)، مع أنّ الأصل فی مدلول الشبهة لغۀ المثل و المحاكی (مانند)، و إنّما یطلق (فاعلش علما و اصولیون هستند) علی الشكّ عنوان الشبهة، لأنّ المماثلة و المشابهة تؤدّی إلى التحیّر و الشكّ (در واقع اسم سبب را بر مسبب قرار داده اند_سبب مماثلت بوده است، مسبب هم شك و تحیر بوده است. چون شبیه هم بوده اند ما نمی دانیم از دسته حرام است یا حلال)، و علیه فلا موجب لحمل الشبهة (كلمه شبیه كه در روایت آمده است) علی الشكّ، بل بإمكان حملها علی ما یشبه الحقّ شبها صوریّا، و هو باطل فی حقیقته، كما هو الحال فی كثير من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدلیس (با فریب كار خود را جلو می برند) و كأنّها واجدة لسمات (نشانه های حق) الحقّ، و قد فسّرت الشبهة بذلك فی جملة من الروایات، كما فی كلام للإمام لابنه الحسن علیه السلام حیث روى عنه أنّه قال:

(و إنّما سمیت الشبهة شبهة لأنّها تشبه الحقّ، فأما أولیاء الله فضیّاؤهم فیها یقین (آرامش آب پس از تزلزل) و دلیلهم سمت الهدی، و أمّا أعداء الله فدعاؤهم فیها الضلال و دلیلهم العمی)^{۳۳}.

و علی هذا الأساس یكون مفاد الروایة التحذیر من الانخراط (ورود) فی الدعوات و الاتّجاهات (گرایش ه ایی كه) التي تحمل بعض شعارات الحقّ لمجرّد حسن

^{۳۳} (۲) نفس المصدر / الحدیث ۲۰.

(۱) الوسائل / ج ۱۸ / ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي / الحديث ۲.

(۲) نفس المصدر / الحديث ۲۰.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۸

الظنّ بوضعها الظاهريّ بدون تمحيص (آزمایش) و تدقيق فی واقعها، و لا ربط لها حينئذ بتعيين الوظيفة العملية
فی موارد الشكّ فی التكليف.

بر طریق مشهور

مشهور می گوید که برائتی که ما به دست می آوریم برائت بعد از فحص است. این احتیاطی که می خواهد در
مقابل این برائت بایستد هم باید احتیاط بعد از فحص باشد و نه قبل از آن. اگر بخواهید در مقابل برائت ما
بایستید باید احتیاط بعد از فحصی بیاوری و گر نه احتیاط مال قبل از فحص باشد و اگر برائت مال بعد از
فحص باشد این دیگر اصلاً تعارضی ندارد. پس چیزی که در این روایت اثبات می شود احتیاط قبل از فحص
است و ما مفروض برائتمان برائت بعد از فحص است. پس این دو ربطی به هم ندارند.

و أمّا مشهور المعلقين^{۳۴} علی الروایة، فقد افترضوا أنّ الشبهة بمعنى الشكّ (به معنی شبهه حکمیة به معنای
اصطلاحی در علم اصول) تأثراً بشیوع هذا الإطلاق فی عرفهم الأصولیّ، و حاولوا المناقشة فی الاستدلال بوجه
آخر مبنیّ علی مسلک قاعدة قبح العقاب بلا بیان، إذ علی هذا المسلك تكون الشبهة البدویّة مؤمّناً عنها (ها به
شک و شبهه بدویه) بالقاعدة المذكورة ما لم يجعل الشارع منجزاً للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتیاط (مثل
حالتی که بگوید احتیاط کردن واجب است در هنگام شک در این حکم مثلاً) و نحو ذلك (نحو ذلك مثل این

^{۳۴} در تعلیقه یک نوع تعریضی هست که یا مخالفت کامل است یا مقداری خلاصه بالا پایین دارد.

^{۳۵} تعلیقه زدن بر روایت یعنی اینکه نپذیرفته اند که این روایت مانعیت دارد از روایت. اگر کسی تعلیقه زده باشد و باز موافق باشد با این حرف این دیگر
تعلیقه نیست و شرح است چون تعلیقه یک نوع مخالف خوانی درش هست.

است که اصل تکلیف را بر ما واجب کند اینها خودشان بیان است هستند(ورود بیانی از جانب شارع در باره وجوب احتیاط، موضوع قبح العقاب بلا بیان را از بین می برد و قبح عقاب به حسن العقاب تبدیل می شود_قاعده قبح عقاب می گوید که اگر بیانی نبود نمی شود که عقاب کرد. لکن اگر آمد و گفت و در عین حال مکلف در برابر مولا ایستاد و اتیان نکرد که در این حالت دیگر قبح عقاب نیست و حسن بیان است منتها حسن عقاب مع البیان است. پس اصل ورود دلیلی که بیان حساب بشود این موضوع قبح عقاب را بر می دارد. این بیان همیشه مستقیما این طور نیست که بگوید این تکلیف را انجام بده و مثلا بگوید واجب است نماز بخوانی. بلکه گاهی به نحو وجوب احتیاط است به این شکل که میگوید واجب است احتیاط کنی و خود اینکه میگوید واجب است احتیاط بکنی این خود یک بیان است. مثلا میگوید اگر احتمال می دهی که اینجا نماز واجب است پس احتیاط کن. و هذا معناه أنّ التنجز و استحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتیاط و لیس سابقا علیه) ه به وجوب احتیاط می خورد(در حقیقت اساسا معلوم نیست که تکلیف واقعی این جا وجود داشته باشد و خود همین وجوب الاحتیاط یک بیانی است که اگر با این مخالفت کردی عقاب می شوی. مثلا می روی آن دنیا و میبینی تکلیفی هم نبوده است اما عقاب هست و میگویند چون تو بیان وجوب احتیاط را امتثال نکردی عقاب می شوی. این خودش بیان است و دیگر قبح عقاب بلا بیان نداریم بلکه بیان داریم دیگر(ما به این حالت می گوئیم احتیاط قبل از فحص که اگر استحقاق عقابی هست این ها مترتب می شوند بر همین وجوب احتیاط)، و نحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة نجد أنّها تفترض مسبقا(روایت فرض می کند از سابق) أنّ الإقدام مظنة للهلكة(استحقاق عقاب)، و تنصح بالوقوف حذرا من الهلكة، و مقتضى ذلك أنّها(ها به روایت می خورد) تتحدث عن تكاليف قد تنجزت و خرجت عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بیان فی المرتبة السابقة(مرتبه سابقه یعنی پیش از وجوب احتیاط_البته خود این دلیل هم بما هی هی دلالت بر وجوب احتیاط ندارد)(روایت نمی خواهد احتیاط را واجب بکند بلکه می گوید تکالیف قبلا بوده است و نرفته ای فحص بکنی و این ها را به دست بیاور و فحص نکرده برائت جاری نکن در حالی که ما داریم از حکم جدیدی به نام وجوب احتیاط بحث می کنیم) ، و لیست بصدد إيجاب الاحتیاط و تنجیز الواقع المشکوک بنفسها، و نتیجه ذلك أنّ الرواية لا تدلّ علی وجوب الاحتیاط {بعد الفحص}(وجوب احتیاطی که از روایت استفاده می شود که البته اگر استفاده شود، وجوب

الاحتیاط قبل از فحص است ولی وجوب احتیاطی که قائلین به آن یعنی مخالفین براءت به دنبال اثباتش هستند و در تقابل با براءت قرار میگیرند وجوب احتیاط بعد از فحص است کما اینکه براءتی هم که ما اثبات می کنیم براءت بعد از فحص است)، و آنها تختص بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجزاً بمنجز سابق، كالعلم الإجماليّ ونحوه. {مثلاً یک منجز و یا یک علم اجمالی قبلاً داری و این روایت دارد این جا را می گوید که مثلاً علم اجمالی داری و برو فحص بکن اما نسبت به بعد از فحص ساکت است}

و منها: رواية جميل عن أبي عبد الله (ع) عن آبائه قال: قال رسول الله (ص): الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتّبعه، وأمر بين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله^{۳۶}.

نقد استاد به دلالت این روایت برای اثبات احتیاط: روایت ربطی به احکام ندارد و ناظر به مسائل اعتقادی است به قرینه تعبیر اتباع چون ما در احکام امثال داریم و نه اتباع. باید بگویند امثال و اتیان کن.

اشکال شهید صدر رحمت الله علیه: اگر این روایت دال بر احتیاط باشد این نیز احتیاط قبل از فحص است و نه احتیاط بعد از فحص است و می گوید که برو رجوع کن به کتاب و سنت.

در بین الرشد و بین الغی هم که حکم مشخص است و طبق همان عمل میشود و می ماند مواردی که محل اختلاف است که می فرماید که مراجعه شود به کتاب و سنت و همینطور نظر داده نشود.

و كأنه يراد أن يدعى أنّ الشبهات الحكميّة من القسم الثالث، و قد

(۱) جامع أحاديث الشيعة/ ب ۸ من أبواب المقدمات/ الحديث ۴۵.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۸۹

^{۳۶} (۱) جامع أحاديث الشيعة/ ب ۸ من أبواب المقدمات/ الحديث ۴۵.

أمرنا فيه بالردّ إلى الله و عدم الترسل (به معنای شتاب زدگی و بی گدار به آب زدن) فی التصرف، و هو معنی الاحتیاط.

و یرد علیه أوّلًا: أنّ الردّ إلى الله لیس بمعنی الاحتیاط (یعنی به معنای احتیاط مصطلحی که ما در اصول بحث می کنیم که احتیاط بعد از فحص است نیست اما به معنای احتیاط قبل از فحص که هست. احتیاط قبل از فحص همین است که در مظان وجود ادله برویم ببینیم که دلیل وجود دارد یا نه.)، بل لعلّه بمعنی الرجوع إلى الكتاب و السنّة (این همان وجوب احتیاط قبل از فحص است) فی استنباط الحکم فی مقابل ما یكون بیننا متّفقا علی رُشدہ أو غیّه، فکأنّه قیل: إنّ ما کان متّفقا علی غیّه و رُشدہ و بینا فی نفسہ عومل علی أساس ذلک، و ما کان مختلفا فیهِ فلا بدّ من الرجوع فیهِ إلى الكتاب و السنّة، و لا یجوز التخرّص (خرص به معنای تخمین هست) فیهِ و الرجم بالغیب (تیری در تاریکی)، و بهذا یكون مفاد الروایة أجنبيّا عمّا هو المقصود فی المقام.

احتیاط قبل از فحص یعنی لزوم رجوع به کتاب و سنت.

احتیاط بعد از فحص یعنی رجوع کردی و نیافتی حکم را اما در عین حال واجب باشد که احتیاط کنی.

و ثانیًا: لو سلّم أنّ المراد بالأمر بالردّ إلى الله الأمر بالاحتیاط، فنحن ننکر أنّ تكون الشبهة الحکمیّة بعد قیام الدلیل الشرعیّ علی البراءة من القسم الثالث، بل الإقدام فیها بین الرُشد لقیام الدلیل القطعیّ علی إذن الشارع فی ذلک.

و علی العموم فالظاهر عدم تمامیّة سائر الروایات التي يستدلّ بها علی وجوب الاحتیاط، و علیه فدلیل البراءة سلیم عن المعارض. {فالمقتضى تامّ و المانع مفقود} مقتضى آیات و روایات ادله برائت است و مانع می توانست همین روایات ادله وجوب احتیاط باشد که مفقود بودند و دلالتشان درست نبود بر این مطلب.

و لو سلّمنا المعارضه کان الرجحان فی جانب البراءة لا وجوب الاحتیاط، و ذلک لوجه:

وجه اول: گذشته از روایات، ما برائت را با دلیل قرآنی اثبات کردیم. دلیل برائت قرآنی است اما ادله وجوب احتیاط، عموماً روایی هستند و در این حالت اگر تعارضی هم رخ بدهد میان این دو دلیل، دلیل برائت ترجیح داده می شود چون قرآنی است. حال اگر کسی بگوید که قرآن و روایت چه فرقی با هم دارند؟ پاسخ این است که دلیل قرآنی قطعی السند است اما دلیل این روایات ظنی السند هستند. هر چند اگر هر دو ظنی الداله هم باشند اما به لحاظ سندی قرآن قطعی است.

تتمه استاد: {مناسبت بحث اجتهاد}

تتمه اول: اگر تعارض میان قرآن که قطعی السند است و روایت که ظنی السند است از قبیل عموم و خصوص من وجه باشد، در ماده اجتماع (جایی که هم پوشانی دارند) دلیل قرآنی بر دلیل روایی مقدم می شود. به این جهت که قرآن قطعی السند است.

اکرم العالم

لا تکرّم الفساق.

اینها در عالم فاسق ماده اشتراکشان است که اگر یکی دلیل قرآنی بود غیر قرآنی را کنار می گذاریم.

تتمه دوم: اگر تعارض از نوع عموم و خصوص مطلق باشد و دلیل روایی خاص باشد، دلیل روایی به عنوان مخصص، دلیل قرآنی را تخصیص می زند.

تتمه سوم: اگر هر دو دلیل ظنی باشند از لحاظ سند، مثل این که هر دو دلیل روایت باشند، و رابطه آن ها عموم و خصوص من وجه باشد، در ماده اجتماع پس از تعارض، تساقط صورت می گیرد و هر دو را باید کنار گذاشت.

تتمه چهارم: حالت دیگر این است که اگر رابطه این دو روایت عام و خاص مطلق باشد یکی دیگری را تخصیص می زند.

منها: أن دليل البراءة قرآني (یعنی قطعی السند)، و دليل وجوب الاحتياط من أخبار الأحاد (یعنی ظنی السند است)، و كلما تعارض هذان القسمان قدم الدليل القرآني القطعي، و لم يكن خبر الواحد حجة في مقابله.

این تعارض بدوی است و مستقر نیست چون مورد دلیل براءت اخص است از دلیل احتیاط. وقتی که عامی و خاصی داشتیم، تعارضشان مستقر نیست و در نگاه اول هست که فقط معارض به نظر می رسند. خاص عام را تخصیص می زند. در این جا نیز به این دلیل که دلیل براءت شامل اقتران به علم اجمالی نمی شود اما دلیل وجوب احتیاط آن حالاتی را که شک ما مقرون به علم اجمالی باشد را نیز در بر می گیرد.

حال اگر کسی پرسید که شما می گوئید تخصیص اما در منهای اول گفتید که جانب براءت رجحان دارد و مقدم است بر جانب احتیاط؟ پاسخ این است که دلیل خاص را اصطلاحاً می گویند که مقدم است بر دلیل عام. چون دلیل عام را به وسیله دلیل خاص جهت می دهی و تخصیص می زنی و محدود می کنی و لذا می گویند دلیل خاص رجحان دارد به این معنا.

و منها: أن دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجمالي كما سيأتي، و دليل وجوب الاحتياط شامل لذلك، فيكون دليل البراءة أخص فيخصّصه.

تعارض یعنی مدلول التزامی یک دلیل دارد مدلول التزامی دلیل دیگر را نفی می کند.

وقتی که تعارض مستقر بود ما به اصل دیگر مراجعه می کنیم به عنوان عام فوقانی که این اصل استصحاب است؛ در نتیجه عدم تکلیف را استصحاب می کنیم.

دلیل وجوب احتیاط اخص از دلیل استصحاب است چون فقط شامل شبهات حکمیه می شود و شبهه موضوعیه را شامل نمی شود اما دلیل استصحاب هر دو شبهه را در بر میگیرد و نکته دیگر اینکه در احتیاط فقط جانب منجزیت و تکلیف اثبات می شود اما در استصحاب هم جانب منجزیت و هم جانب معذرت می تواند اثبات

شود. استصحاب اعم از احتیاط است و وقتی که تعارض مستقر باشد مثلاً و این ها تساقط کنند {دلیل براءت و احتیاط} آنگاه به عام فوقانی که همان دلیل استصحاب باشد رجوع میکنیم.

فرض شود یک دلیل عامی بگوید همه از کلاس بروند بیرون. بعد مخصصی می گوید کسانی که می نویسند از کلاس نروند بیرون. حال فرض شود یک مخصص دیگری هم بیاید و بگوید اتفاقاً کسانی که می نویسند باید بروند بیرون. عام می گوید همه بروند بیرون. خاصی میگوید فقط نویسندگان بروند و خاص دیگر می گوید که نویسندگان نروند. در این حالت هر دو دلیل خاص ساقط و به عام رجوع می کنیم.

و منها: أنّ دلیل وجوب الاحتیاط أخصّ من دلیل الاستصحاب

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۰

القاضی (الحاکم) باستصحاب عدم التکلیف، فإن افترضنا أنّ دلیل الاحتیاط و دلیل البراءة متكافئان (تساوی و برابری بکنند) و تساقطاً رجعنا إلى دلیل الاستصحاب، إذ کلاً وجد عامّ (کدلیل الاستصحاب) و مخصص (کدلیل الاحتیاط) و معارض للمخصص (کدلیل البراءة) سقط المخصص مع معارضه و رجعنا إلى العامّ.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۱

تحدید مفاد البراءة

آیا اصل براءت همینطور جاری می شود یا شروطی دارد؟ دلیل براءت تا کجا اصل براءت را اثبات میکند؟

بعد آن ثبت أنّ الوظیفه العملیّه الثانیّه هی أصله البراءة، نتکلم عن تحدید مفاد هذا الأصل و حدوده، و ذلك فی عدّه نقاط.

البراءة مشروطة بالفحص:

جریان برائت متوقف است بر فحص و یأس از رسیدن به دلیل محرز. سوال این است که محدوده این فحص چقدر است و تا کی باید فحص کرد؟

گاهی وقتی به ادله برائت نگاه می کنیم می بینیم که این ادله مطلق (چه قبل فصیح و چه بعد فحص) هستند. حکم را می دانی یا نمی دانی؟ می گویی نمی دانم و دلیل می گوید برو برائت کن. اما اگر انسان دقت بکند و ادله دیگر را نیز بررسی بکند می بیند که مسئله به این راحتی نیست و دلیل می گوید که برائت بعد از فحص و یأس جاری میشود. میگوییم ادله شما چیست؟

یکی از این ادله آیه شریفه قرآنی حتی نبعث رسولا است که می گوییم که شما که این را قبلا رد کردید؟ می گوییم به این فرض که این را پذیرفته باشیم برای برائت (همچنان هم رد میکنیم دلالتش را برای برائت اما داریم برای کسانی که قبول دارند حرف می زنیم و این آیه شریفه را مورد استناد قرار میدهیم.

برخی از ادله ای که با این ادله برائت جاری می شد با آن ها، این ها نمی گفتند که همه جا برائت جاری شود بلکه می گفتند که جاهایی اتفاقا مسئولیت و ادانه هست و این در جایی هست که تکلیف در معرض وصول باشد و در معرض دستیابی باشد و اگر مکلف یک حرکتی بکند و فحصی انجام دهد می تواند تکلیف را بیابد. اگر فحص کردی و پیدا نکردی آنگاه می شود برائت جاری کرد. پس تکلیفی که در معرض وصول باشد به شکلی که اگر فحص بکنی بشود این تکلیف را یافت، اگر در این مورد فحص نکند و اقدام نکند و برائت جاری کند این فرد مسئول است.

و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا.

و ما کنا معذبین این مغیی

حتی نبعث رسولا این غایت است.

حتی نبعث رسولا یعنی حتی نُبَيِّنَ و نجعل رسول را فی معرض الوصول. رسول را گفتیم به معنای بیان و مثال باشد برای بیان و بیان هم یعنی قرار دادن حکم در معرض وصول. در این جا زمانی می شود به مغیا عمل کرد

که هنوز غایت محقق نشده باشد. ولی وقتی غایت تحقق یافت، اصلاً مقتضی برای عمل به مغیی وجود ندارد. در این جا هم وقتی بیان در معرض وصول قرار گرفت مقتضی برای جریان برائت که مفاد مغیی (و ما کنا معذبین) است پیدا نمی شود. رفع الید عن الاطلاق لعدم المقتضی. پس در اولین نکته که میگویند که در جاهایی که بیان در معرض وصول هست و ما می توانیم با فحص به دست بیاوریم، اصلاً مقتضی برائت وجود ندارد. ما کنا معذبین. کی ما کنا معذبین؟ زمانی که رسولی نیامده نباشد. مثلاً میگوید می توانید از گوشت میتة بخورید تا زمانی که گوشت حلال در معرض نباشد. تا زمانی که غایت نیامده است مغیی فعال است.

النقطة الأولى: فی أنّ هذا الأصل (اصل برائت) مشروط بالفحص و الیأس عن الظفر (دستیابی) بدلیل فلا يجوز إجراء البراءة لمجرد الشكّ فی التکلیف، و بدون فحص فی مظان (در جایگاه هایی که گمان میکنیم تکلیف وجود دارد از ادله) وجوده من الأدلة.

و قد یتراءى فی بادئ الأمر أنّ فی أدلة البراءة الشرعیة إطلاقاً حتّى لحالة ما قبل الفحص، كما فی (رفع ما لا یعلمون) فإنّ عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً، و لكنّ هذا الإطلاق یجب رفع الید عنه، و ذلك للأمور التالیة:

أولاً: أنّ بعض أدلة البراءة تثبت المسئولیة و الإدانة فی حالة وجود بیان علی التکلیف فی معرض الوصول علی نحو لو فحص عنه المکلف لوصل إلیه، فمثلاً: الآیة الثانیة إذا تمّت دلالتها علی البراءة (اگر صرف نظر بکنیم از اشکالاتی که بهش گرفتیم)، فهی تدلّ

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۲

فی نفس الوقت علی أنّ البراءة مغیّاه ببعث الرسول، و بعد حمل الرسول علی المثال (گفتیم که رسول مثالی است برای بیان و بیان یعنی قرار دادن حکم در معرض وصول) یتثبت أنّ الغایة (غایت برائت) هی توفير البیان علی نحو یتاح (ممکن باشد) للمکلف الوصول إلیه، كما هو شأن الناس مع الرسول {یعنی «رسول» نوعی بیان

است که اگر مردم در پی آن باشند، بدان دسترسی دارند}، و علیه فیثبت بمفهوم الغایه آنّه متی توقّر البیان علی هذا النحو (به این صورت که در معرض وصول باشد) فاستحقاق العذاب ثابت، و من الواضح أنّ الشاکّ قبل الفحص (عدم العلم) یحتمل تحقق الغایه و توقّر البیان، فلا بدّ من الفحص، و كذلك أيضا الآية الرابعة (و ما کان الله لیضل الله... ان الله بكل شی عليم)، فانّ البیان "لهم" جعل غایه للبراءة (یعنی اگر بیان "لهم" برای قوم آمد براءة متوقف می شود) و هو (اینی که مطلب بیان شده باشد برای آن ها صدق می کند با در معرض وصول قرار گرفتن بیان برای آنها) یصدق مع توفير بیان فی معرض الوصول.

دلیل دوم که براءة را محدود به حالت بعد از فحص قرار میدهد، کاری به مقتضی ندارد و می گوید حتی اگر مقتضی موجود باشد لکن یک مانعی وجود دارد که نمی گذارد که مقتضی عمل کند.

وقتی ما علم اجمالی داریم که تکالیفی وجود دارد در میان شبهات حکمیه، ما باید علم تفصیلی پیدا بکنیم به این تعداد حکمی که دیگر علم اجمالی منحل شود. مثلا من حدود صد هزارتا حکم را تخمین می زدم اجمالا و الان مثلا صد و ده هزارتا حکم را به دست آورده ام و این مقداری که حکم به دست آوردم با آن مقداری که علم اجمالی داشتم برابری می کند و این علم اجمالی ما منحل می شود. هیچ راهی برای منحل شدن علم اجمالی وجود ندارد مگر فحص کردن و تا قبل از آن علم اجمالی ما منجز بود.

و ثانيا: أنّ للمکلف علما إجمالیا بوجود تکالیف فی الشبهات الحکمیه كما تقدّم، و هذا العلم إنّما ینحلّ بالفحص لکی یحرز عدد من التکالیف بصورة تفصیلیّة، و ما لم ینحلّ لا تجری البراءة، فلا بدّ من الفحص إذن.

در ثانی می گوید: مقتضی جریان براءة وجود دارد ولی مانعی هم وجود دارد و آن عبارت است از علم اجمالی به وجود تکالیف واقعیّه در میان شبهات حکمیه.

در ثالثا می گوید: مقتضی موجود است ولی مانع مفقود نیست و مانع عبارت است از اخبار وجوب تعلّم.

ما روایاتی داریم که خدا در قیامت به مکلف خطاب می کند که چرا عمل نکردی؟ مکلف می گوید نمی دانستم و باز خطاب می آید که چرا نرفتی یاد بگیری؟ خب اگر کسی عذر دارد این حرفی است اما در این زمان ما دیگر با این دسترسی ها مشکل است که کسی بگوید من دسترسی نداشتم. نتیجه اینکه اگر حتی بگوییم ادله برائت مطلق هستند اما ادله وجوب تعلّم آن ها را مقید می کنند به این که برو یاد بگیر و باز هم اگر رفت دنبال یادگیری و نیافت در آن صورت می تواند برائت جاری کند.

و ثالثا: أنّ الأخبار الدالة على وجوب التعلّم^{۳۷} - و أنّ المكلف يوم القيامة يقال له: لما ذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم. يقال له: لما ذا لم تتعلّم؟- تعتبر مقيدة لإطلاق دليل البراءة و مثبتة أنّ الشكّ بدون فحص و تعلّم ليس عذرا شرعا.

التمييز بين الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلف به:

این بحث دو خاصیت دارد که یکی این است که ما مجرای برائت را فرا می گیریم که کجا برائت جاری می شود و دوم اینکه زمینه سازی می شود برای بحث اصالت الاشتغال.

شکی که ما داریم گاهی اوقات شک در تکلیف است و گاهی شک در مکلف به.

شک در تکلیف یعنی اینکه من اصل تکلیف را نمی دانم. آیا اینجا وجوبی هست یا نیست؟ یا حرمتی هست یا نیست؟

لکن شک در مکلف به شک در مقام امتثال است. یعنی مکلف از تکلیف مطلع است و میداند تکلیف را اما نمی داند که آن تکلیف را امتثال کرده است و آیا متعلق آن را اتیان کرده است یا نه؟ مثلا می داند الدعا عند رویت الحلال واجب است و همین هنگام که رویت هلال کرد یک دعا خوانده است حال نمی داند که این وجوب را

^{۳۷} (۱) جامع أحاديث الشيعة/ الباب الأول من أبواب المقدمات.

اتیان کرده است یا نه مثلاً نمی داند که این دعا همین مقدار کافی است یا باید بیشتر میخواند و از این قبیل مسائل؟

حال اگر شک در تکلیف بود این مجرای اصالت برائت است. همه این ها در فرض بعد از فحوص است. از سویی شک در مکلف به هم مجرای اصالت الاشتغال است. (باز بعد از فحوص) چون شغل یقینی فراغ یقینی می خواهد.

تمام الکلام در تشخیص مصداق است که این مورد مثلاً از کدام یک از دو نوع بالا است.

بحث ما در تعیین ضابطه برای جریان اصالت البراءة و این ضابطه شک در تکلیف است و نه شک در ملکف به. اما به همین راحتی ها نیست و ضابطه باید دقیق باشد و مصادیق مشتبه دارد و ما می خواهیم این مصادیق را از هم جدا کنیم.

النقطة الثانية: في أنّ الضابط لجريان أصل البراءة هو الشكّ في التكليف لا الشكّ في المكلف به.

و توضیح ذلك: أنّ المكلف تارة يشكّ في ثبوت الحكم الشرعيّ،

(۱) جامع أحاديث الشيعة / الباب الأول من أبواب المقدمات.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۳

کما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الخسوف، و أخرى يعلم بالحكم الشرعيّ و يشكّ في امثاله، كما إذا علم بأنّ صلاة الظهر واجبة و شكّ في أنّها هل أتى بها أو لا.

فالشکّ الأوّل هو مجرى البراءة العقلية و البراءة الشرعية عند المشهور، و هو مجرى البراءة الشرعية عندنا.

و الشکّ الثانی لا تجرى فيه البراءة العقلية و لا الشرعية، لأنّ التكليف فيه معلوم، و إنّما الشکّ فى امثاله و الخروج عن عهده، فيجرى هنا أصل يسمّى بأصالة الاشتغال (اشتغال يقينى فراغ يقينى ميخواهد)، و مفاده: كون التكليف فى العهده حتّى يحصل الجزم بامثاله (ه به تكليف مى خورد). و على الفقيه أن يميّز بدقّة كلّ حالة من حالات الشکّ التى يفترضها، و هل أنّها من الشکّ فى التكليف لتجرى البراءة، أو من الشکّ فى المكلف به لتجرى أصالة الاشتغال؟.

و التمييز فى الشبهات الحكمية واضح عادة، لأنّ الشکّ فى الشبهة الحكمية إنّما يكون عادة فى التكليف (معمولا شك در تكليف است و نه شك در مكلف به)، و أمّا الشبهات الموضوعية، ففيها من كلا القسمين (شك در تكليف و شك در مكلف به)، و لهذا لا بدّ من تمييز الشبهة الموضوعية بدقّة و تحديد دخولها فى هذا القسم أو ذاك.

ما شبهاتمان گاهی حکمیه است و گاهی موضوعیه که در شبهات حکمیه معمولا این شبهات از قبیل شک در تکلیف هستند و لذا مجرای براءت است و مشکلی وجود ندارد. شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که شبهات موضوعیه همیشه این طور نیستند که شک در مکلف به باشد. وقتی می گوییم تکلیف، این تکلیف فقط به معنای جعل نیست بلکه به معنای مجعول هم می تواند باشد. تکلیف به معنای جعل اگر در نظر باشد یعنی اصل انشاء و اعتباری که عند الله و در نفس الامر صورت گرفته است به نحو قضیه حقیقیه. اما تکلیف به معنای مجعول یعنی تکلیف فعلیت یافته به این بیان که خداوند احکامی را که وضع کرده است گاهی برای اینها یک قیودی وضع کرده است که خارجا این قیود باید تحقق پیدا کند که اگر این قیود تحقق پیدا نکنند این تکلیف جعل شده است اما فعلی نشده است. مثلا در وجوب حج خداوند این حکم را جعل کرده است و در مقام جعل هم یک قید برایش قرار داده است که این قید، قید جعل نیست و خداوند این را به نحو اگرى وضع کرده است

قضیه حقیقیه و خارجی مربوط به مشهور و میرزای نائینی است که در مقابلش قضیه خطابات قانونیه است که مربوط به امام خمینی رحمت الله علیه است. امام خمینی رحمت الله علیه نظریه شان یک نظریه فوق العاده است در علم اصول. که امام رحمت الله علیه یک نوع تعریف دیگری از قضایای حقیقیه و خارجی ارائه می کنند.

حال ما در مسلک مشهور می گوئیم که قضیه حقیقیه بر می گردد به یک قضیه شرطیه:

به این نحو که مولی می گوید لله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا.

این وجوب اگر بخواهد فعلیت پیدا کند بر مکلفی، فقط زمانی می تواند فعلی شود که این قید استطاعت ایجاد شده باشد که ما در فعلیت نیازمند این هستیم که این قید محقق شده باشد در خارج. پس شک در تکلیف همیشه شک در جعل نیست و گاهی شک در تکلیف از قبیل شک در مجعول است که با واسطه به شبهه موضوعیه بر می گردد. چون که شبهه موضوعیه در تحلیلش اعم از شبهه مفهومیه است و شبهه مصداقیه. مثلا من مفهوم استطاعت را می دانم اما نمی دانم که الان این مقدار پولی که دارم مصداق این مفهوم هست یا نه_ مثلا دقیقا نمی دانم که چقدر پول دارم؟ یا می دانم که چقدر پول دارم اما نمی دانم از لحاظ مفهومی مفهوم استطاعت چه حدی از توانایی است و این باعث می شود که شک کنم که آیا استطاعت دارم یا نه که چون در قید شک دارم آنگاه در مجعول شدن حکم شک می کنم. البته این حالت آخرش در شبهات موضوعیه شک در تکلیف است و مجرای براءت است چون که ما در آمدن حکم شک می کنیم چون که ما در براءت شک میکنیم که حکم آمد یا نه؟ بعد براءت می کنیم از تکلیف زائده. یعنی اینکه من شک دارم که الان تکلیفی بر من آمده است یا نه که قاعده داریم که الشک فی التکلیف مجری البرائه.

حال ما شکی که می خواهیم در شبهات موضوعیه در نظر بگیریم باید دید چند نوع می باشد.

برخی شان به شک در تکلیف بر می گردد و بعضی به شک در مکلف به بر میگردد.

و قد يقال في بادئ الأمر أنّ الشبهة الموضوعيّة ليس الشكّ فيها شكّا في التكليف، بل التكليف في الشبهات الموضوعيّة معلوم دائما فلا تجرى البراءة.

و الجواب: أنّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعيّة {يعني ما اصل جعل را می دانیم اما در مجعول شدنش شک داریم}، و أمّا التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثير من هذه الحالات، و متى كان (هو اسم كان که بر می گردد به تکلیف) مشكوكا جرت البراءة.

و توضیح ذلك: أنّ الحكم إذا جعل مقيدا بقيدٍ كان وجود

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۴

التكليف المجعول و فعليته تابعا لوجود القيد خارجا و فعليته (ه به قید بر می گردد)، و حينئذ فالشكّ يتصور على أنحاء:

حالت اول: این است که این فرد شک می کند که اصلا اساسا این قید وجود پیدا کرده است یا نه؟ مثلا قید زوال برای فعلیت یافتن صلاه ظهر که این نماز مقید به زوال است فعلیتش؛ می گوید من می دانم که نماز بر من واجب است اما نمی دانم الان زوال شده است یا نه که اگر شمس زائل شده باشد این جا نماز بر من فعلیت پیدا کرده است و اگر نه که حکم فعلی نشده است. یا در بحث استطاعت می دانم که بر مستطیع حج واجب است اما نمی دانم که من مستطیع شده ام یا نه؟ در این حالت شک دارم که آیا من مستطیع هستم یا نه. من شک دارم در اصل وجود قید استطاعت که در واقع شک دارم در تکلیف فعلی و نمی دانم که در تکلیف، مجعول وجود پیدا کرده است یا نه. که قاعده است که الشک في التكليف مجرا قاعده البراءة.

النحو الأول: أن يشكّ في أصل وجود القيد (زوال یا استطاعت)، و هذا يعنى الشكّ في فعلية التكليف المجعول فتجری البراءة. {با اینکه شبهه موضوعیه است اما چون به شک در جعل بر میگردد این مجرای براءت است.}

آنچه که مهم است عدم العلم است.

و مثاله: أن يكون وجوب الصلاة مقيداً بالخسوف، فإذا شكّ في الخسوف شكّ في فعلية الوجوب، فتجری البراءة.

نوع دوم: دو فرد وجود دارد که در یکی از این افراد، می داند که این قیدی که مد نظر مولی است و مولی آمده است این قید را مقید به آن کرده است این قید قطعاً وجود دارد اما در فرد دوم شک دارد که این ویژگی هست یا نه؟

شهید صدر رحمت الله علیه برای این نحو دو مثال می زنند چون تفصیلی وجود دارد و ناچار هستند که دو مثال بزنند.

مثال اول: گاهی مولی گفته است اکرم الانسان العادل. در واقع وجوب اکرام روی مطلق انسان نرفته است بلکه رفته است روی انسان مقید به عدالت. ما دو نفر به نام زید و عمرو داریم. ما می دانیم و یقین داریم که این عمرو عادل است اما در عدالت زید شک داریم.

مثال دوم: مولی بگوید غسل مقید به آب واجب است. يجب عليك الغسل مقيداً بالماء. حال دو مایع جلوی من هست که یکی را قطع دارم که آب است و مایع دوم را نمی دانم که آب هست یا نه؟

در مثال اول و مثال دوم براءت جاری است یا اصالت الاشتغال؟

شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که این دو مثال با هم فرق دارند.

در مثال اول که مولی می گوید اکرم الانسان عادلا در این حالت اکرم الانسان مقیدا بگونه عادلا که در این حالت طلق دارد. یعنی با هر انسانی که برخورد کردید لو کان عادلا يجب علیک الاکرامه. ما عمرو را میبینیم که عادل است و می بینیم که اکرامش واجب است. در حقیقت اینجا وقتی مولا می گوید اکرم الانسان العادل، اگر این مشکوک العداله که زید بود اگر عادل بود واقعا در واقع یک فرد جدیدی برای افراد وجوب ایجاد شده است زیرا وجوب ما استغراقی و انحطالی بود. وقتی مولى میگوید اکرم الانسان العادل این یعنی اکرم عمری که عادل است و اکرم بکری که عادل است، اکرم خالدی که عادل است و اگر زید هم عادل باشد این یعنی اکرم زیدا عادل و این یک فرد جدیدی برای اکرام ایجاد می شود و هرچه عادل پیدا بشود این اکرام شاملش می شود و این اکرام شمولی و نحطالی است و لذا اگر زید عادل باشد، یک فرد تازه ای به افراد وجوب اکرام اضافه می شود و در حقیقت شک در عدالت زید، شک در این هست که آیا یک وجوب اکرام دیگر هم داریم یا نه؟ و این از قبیل شک در تکلیف است که مجرای برائت است. چون شک کردیم که آیا یک تکلیف زائد هم داریم یا نه؟

به عبارت دیگر این از قبیل دوران امر بین اقل و اکثر است. ما می دانیم که نه روز روزه قضا بر گردن من واجب بوده است و شک می کنیم که روز دهم هم هست یا نه؟ نه روز متیقن است و روز دهم مشکوک است که در روز دهم برائت جاری می کنیم.

مثلا یقین داریم که نه تومن مقروض بودیم و شک داریم که یک یک تومن دیگر هم مدیون هستیم یا نه که این دوران امر بین اقل و اکثر است. تا نه که متقین است باید انجام شود و در جزء دهم و همان یک تومن باید برائت کرد.

مثلا در نماز نه جزئی و ده جزئی من نه جزء را یقین دارم که جزء دهم را شک دارم که یقین میکنم. در این حالت خودمان هم تا عمرو را یقین دارم که در زید شک دارم که برائت میکنیم.

اگر شک از قبیل مثال دوم باشد:

مولی گفته است که يجب عليك الغسل مقيدا بالماء و من دو مایع جلویم هست که یکی را یقین دارم که آب است و دومی را شک دارم که آب هست یا نه. مثلا در یک ظرف رنگی آب ریخته اند و من شک دارم که این آب است یا رنگ ظرف است؟

حال اگر ظرف دوم هم آب باشد واقعا آیا دو غسل بر من واجب است؟ یعنی یک غسل با آب اول و یک غسل با آب دوم؟ خیر. مولی گفته است یک غسل انجام بده که این امر به نحو بدلی است. اگر شما رفتید و از اول با همان آب دوم که مشکوک مائیه بود رفتی غسل کردی و تا آخر هم نفهمیدی که این آب هست یا نه، در این حالت می پرسیم که آیا یقین داری که امر مولی را امتثال کردی یا نه؟ می گوید که نه من یقین ندارم که واقعا با آب غسل کرده باشم و لذا شک من می شود شک در مکلف به و لذا مجرای قاعده اصالت الاشتغال است.

پس النحو الثانی دو حالت داشت که حالت اولی مجرای براءت شد که نظیر دوران بین اقل و اکثر بود و حالت دوم از قبیل شک در مکلف به است که مجرای قاعده اصالت الاشتغال است.

النحو الثانی: أن يعلم بوجود القيد في ضمن فرد و يشك في وجوده ضمن فرد آخر.

و مثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيدا بالعدالة، و يعلم بأن هذا عادل و يشك في أن ذاك عادل.

و مثال آخر: أن يكون وجوب الغسل مقيدا بالماء، بمعنى أنه يجب الغسل بالماء و يعلم بأن هذا ماء و يشك في أن ذاك ماء.

تحليل شبهه موضوعيه:

وقتی می گوییم شبهه موضوعیه، این خودش منحل می شود به دو شبهه که شبهه مصداقیه است و شبهه مفهومیه. یعنی اعم از شبهه مصداقیه و موضوعیه است. چطوری این شبهه مفهومیه است مثلا در این بحث من در خود مفهوم عدالت شک دارم و نمی دانم که مفهوم عدالت و مفهومی که دارد، به زید میخورد یا نه؟ مثلا اجمالا با مفهوم عدالت آشناست و تا آنجا می داند که عمرو را شامل می شود اما دقیقا بعضی تبصره هایش را

نمی داند و نمی داند که زید را هم شامل می شود یا نه. اگر این تبصره ها را بدانیم می فهمیم که شامل زید هم می شود یا نه. پس شبهه مفهومی است اما در عین حال موضوعیه حساب می شود.

اما گاهی اوقات در مفهوم عدالت هیچ شکی نداریم اما نمی دانیم که زید مصداقی هست برای این مفهوم یا نه؟ مثلاً می گویند کسی که سه شب غذای خود را به فقیر بدهد عادل است. حال من می دانم که عمرو سه شب غذای خود را داده است اما شک می کنم که زید هم این کار را کرده است یا نه؟ {این مثال از خودم بود نه استاد}

و هناك فرق بين المثاليين و هو أنّ المشكوك في المثال الأوّل لو كان فردا ثانيا حقّا لحدث وجوب آخر للإكرام (دوران امر بین اقل و اکثر است در این حالت)، لأنّ وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل شموليّ و انحلاليّ، بمعنى أنّ كلّ فرد له وجوب إكرام، و أمّا المشكوك في المثال الثاني فهو لو كان فردا ثانيا حقّا للماء كلّما حدث وجوب آخر للغسل، لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدليّ، فلا يجب الغسل بكلّ فرد من الماء بل بصرف الوجود، فكون المشكوك فردا من الماء لا يعني تعدّدا في الواجب، بل يعني أنّك لو غسلت به (ه) به فرد دوم می خورد که مشکوک است_ اگر واقعا فرد دوم آب باشد و تو با آن غسل کنی) لكفاك و لاعتبرت ممثلا، و على هذا تجرى البراءة في المثال الأوّل، لأنّ الشكّ شكّ في الوجوب الزائد فلا يجب أن تكرم من تشكّ في عدالته، و تجرى أصالة الاشتغال في المثال الثاني، لأنّ الشكّ شكّ في الامتثال

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۵

فلا يجوز أن تكتفى بالغسل بالمائع الذي تشكّ في أنّه ماء.

نحو سوم:

در جایی است که ما اساساً شکی در قید نداریم و می دانیم که قید وجود دارد لذا تکلیف فعلیت پیدا کرده است پس هیچ شکی در تکلیف حتی به نحو فعلیت وجود ندارد. ما شک داریم که این عملی که انجام دادیم آیا همان مکلف بهی است که مولی خواسته است. آیا من اعمالی که انجام دادم همان متعلق است که مولی خواسته است یا نه؟ در اینجا قاعده این است که **إِنْ شُغِلَ الْيَقِينِي لِيَسْتَدْعِيَ الْفَرَاغَ الْيَقِينِي**. اگر میدانید که ذمه شما مشعول شده است به صلاه پس الان باید یقین کنید که ذمه شما بری شود از صلاه. این نحو ثالث دقیق مجرای اصالت الاشتغال است.

النحو الثالث: أن لا يكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً (یعنی قید خارجاً محقق شده است و تکلیف فعلی شده است)، و إنما الشكّ في وجود متعلق الأمر (مثلاً صلاه یا عمل حج یعنی مثلاً میدانند که حج فعلی شده است بر او اما شک دارد که حج را انجام داد یا نه؟)، و هذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف، فتجری أصالة الاشتغال.

و هنا مورد الكلمة المعروفة القائلة: **إِنْ الشغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ**.

نحو چهارم:

نحو چهارم بیشتر تناسب داشت با حلقه ثالثه تا حلقه ثانیه.

در ذهن داریم که ما از مسقطات تکلیف بحث کردیم سابقاً که یکی از مسقطات تکلیف امتثال است. مثلاً مولی می گوید برو یک لیوان آب بیاور و شما می روید می آورید آب را و این تکلیف تمام شد. چیز دیگری که مسقط تکلیف است اسیان است. مولی گفت آب بیاور و من نیاوردم چون که حکم محدد بوده است مثلاً از ظهر تا غروب نماز ظهر بخوان و من نخواندم و خود این اسیان مسقط تکلیف است. مثلاً مولایی است و می خواهد برود بالای نردبان و می گفت که نردبان بزار برای من و من نردبان نمی گزارم و دو روز بعد می گزارم که این دیگر فایده ندارد چون که مولی دیگر رفت. یکی دیگر از مسقطات تعجیز است. مثلاً من اگر آبی داشته باشم این آب را بریزم که نشود بعداً وضو گرفت. شهید صدر رحمت الله علیه قائل نیست که امتثال و این موارد مسقط تکلیف

باشد بلکه این ها مسقط فاعلیت تکلیف است و نه خود تکلیف. این جا شهید صدر رحمت الله علیه می خواهند یک مسقط تکلیف دیگر را بیان کنند و آن مسقط شرعی تکلیف است. یعنی خود شارع بیاورد یک چیزی را بگذارد و ما را موظف به یک کاری بکند که اگر ما این کار را کردیم تکلیف دیگری که داشتیم ساقط شود. مثلاً یک نفری غسل جنابت برش واجب بشود و همزمان هم وقت نماز هست و مقدمه نماز هم وضو هست و هم زمان غسل جنابت هم واجب است بر این فرد و این برود غسل جنابت بکند و غسل جنابت مسقط حکم وجوب وضو است و این وضو از دور خارج می شود. مثال دیگر: در خصال کفاره که اگر کسی تعمداً روزه اش را خورد و ماه رمضان تمام شد و این توبه کرد و خواست کفاره بدهد که کفاره یک شصت روز روزه است یا عتق رقبة یا اطعام شصت فقیر. سوال: اگر من آمدم و شصت روز روزه را گرفتم آیا کماکان اطعام شصت فقیر یا آزاد کردن بنده بر من واجب است؟ خیر. اگر بنده آزاد کردم آیا آن دو کار دیگر واجب است بر من؟ خیر. پس انجام یکی از این کارها، مسقط وجوب دیگری شد. انجام غسل مسقط وجوب وضو شد و انجام یکی از کفاره ها هم مسقط وجوب آن دوتای دیگر شد که ما به این ها می گوییم مسقط شرعی. در چنین مواردی گاهی من شک میکنم به نحو شبهه حکمیه؛ یعنی شک می کنم که غسل جنابت مسقط وجوب وضو هست یا نه؟ مثلاً آیا غسل جمعه یا غسل های مستحبی مسقط وجوب وضو برای نماز واجب هست یا نه؟ شبهه حکمیه است و میداند که غسل کرده است اما نمی داند که آیا شارع این غسل را مسقط وجوب وضو قرار داده است یا نه؟ که این شبهه حکمیه است.

یک وقت این طور نیست و شبهه موضوعیه است به این بیان که می داند که شارع مقدس غسل جنابت را مسقط وضوی واجب قرار داده است اما نمی داند که غسل کرده است یا نه؟ مثلاً حمام که رفته است غسل کرده است یا نه؟

شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که این ها مسقط فاعلیت تکلیف است.

النحو الرابع: أن يشكّ في وجود مسقط شرعيّ للتكليف، ذلك أنّ التكليف كما يسقط عقلاً بالامتنال أو العصيان {البتة شهيد صدر رحمت الله عليه قائل نیست که امتثال مسقط تکلیف است بلکه امتثال را مسقط

فاعلیت تکلیف می داند}، کذلک قد یسقط (یسقط شرعا) بمسقط شرعیّ من قبیل الأضحیّة (قربانی) المسقطه شرعا للأمر بالعقیقه (آیا اگر کسی قربانی حج را انجام دهد مسقط وجوب عقیقه هست یا نه؟)، و علیه فقد یشکّ فی وقوع المسقط الشرعیّ، إمّا علی نحو الشبهه الحکمیه بأنّ یکون قد ضحی (حتما قربانی را انجام داده است) و یشکّ فی أنّ الشارع هل جعلها مسقطه (شکش در این است که آیا شارع مقدس قربانی را مسقط عقیقه قرار داده است یا نه؟). أو علی نحو الشبهه الموضوعیه بأنّ یکون عالما بأنّ الشارع جعل الأضحیّه مسقطه، و لکنّه یشکّ فی أنّه ضحی {أم لا}.

مسقط شرعی به چیزی می گویند که عدم اتیان به آن (انجام آن)، به عنوان قیدی اخذ شده باشد در وجوب امری دیگر. مثال ما این بود که عدم آزاد کردن بنده قید بود در وجوب شصت روز روزه گرفتن یا عدم آزاد کردن بنده قید بود در وجوب اطعام شصت مسکین. یا عدم غسل جنابت قیدی است در وجوب وضو. یعنی در صورتی وضو برای نماز شما واجب است که غسلی انجام نداده باشی که ما به این می گوییم مسقط شرعی. اینها مسقط شرعی هستند چون خود شارع این را مسقط قرار داده است و ما عقلا این را نمی فهمیم. حال تمام الکلام در این هست که آن چیزی که عدمش به عنوان قید و شرط در وجوب اخذ شده می شود، گاهی اوقات عدمش به عنوان قید و شرط در حدوث وجوب اخذ می شود و گاهی اوقات در بقاء وجوب اخذ می شود. یعنی گاهی اوقات این طور است که می گوید که اگر این کار را انجام ندادی این کار بر تو واجب می شود که یعنی حادث می شود اولاً و بالذات. و گاهی اوقات این طور است که اگر انجام ندادی، وجوب این کار که قبلاً هم بر تو بود، باقی می ماند و اگر انجام دادی دیگر باقی نمی ماند که این از قبیل مقتضی و مانع است. مثلاً در عدم انجام غسل جنابت، این غسل جنابت شرط است و قید است در این که اساساً وضویی بر شما واجب شود که در اصل حدوث وجوب وضو است و شرط این است که اساساً مقتضی تمامیت پیدا کند. گاهی اوقات این طور نیست و می گوییم که وجوب وضو آمده بود و اذان شده بود و این وضو فعلی شده بود لکن بعد غسل جنابت بر من واجب شد که عدم غسل جنابت شرط است در باقی ماندن وجوب وضویی که از قبل آمده بود که این دو حالت با هم فرق دارند و آنجایی که عدم اتیان یک چیز، شرط است در اصل حدوث امر دوم که در این حالت شک در تکلیف است و من شک دارم که این تکلیف حادث شده است یا حادث نشده است لذا مجرای

برائت است اما در حالت دوم که من می دانم تکلیف آمده است و حادث شده است اما نمی دانم که باقی مانده است یا نه. در این حالت من شک در اصل آمدن تکلیف ندارم و فقط شک در سقوطش دارم که شک در سقوط از قبیل شک در امتثال است. چون وقتی که مولی می گوید صلّ و من شک می کنم امتثال کردم یا نه؟ یعنی اینکه من شک کردم که این وجوب ساقط شده است یا نه؟ چون ذمه من مشغول به این وجوب شده بود و باید فراغ یقینی حاصل شود.

و المسقط الشرعی لا یكون مسقطاً إلّا إذا أخذ عدمه قيدا فی الطلب (اعم از استحباب و وجوب) أو الوجوب، و حينئذ فإن فرض أنّه احتمل أخذ عدمه قيدا و شرطاً فی الوجوب علی نحو لا یحدث وجوب (أی لا یتحقق المقتضى للوجوب) مع وجود المسقط، فالشک فی المسقط بهذا المعنى یكون شکاً فی أصل التکلیف، و یدخل فی النحو الأوّل المتقدم، و إن فرض أنّ مسقطيته (ه به مسقط بر می گردد) کانت بمعنى أخذ عدمه (ه به مسقط می خورد) قيدا فی بقاء الوجوب، فهو مسقط بمعنى کونه رافعا للوجوب (أی یكون مانعا عن الوجوب بعد حدوثه و تمامية المقتضى له) لا أنّه مانع عن حدوثه، فالوجوب معلوم و یشکّ فی سقوطه، و المعروف فی مثل ذلك أنّ الشکّ فی السقوط هنا کالشکّ فی السقوط الناشئ من احتمال الامتثال یكون مجرى لأصالة الاشتغال لا للبراءة، {شہید صدر رحمت الله عليه این را قبول ندارند و می فرمایند که این جا مجرای برائت است و برائت جاری می شود چون اینجا که می گویی که من شک می کنم در این مسقط و عدم این مسقط اخذ شده است به عنوان قیدی در بقاء وجوب، این عبارت را برعکس کنید و به جای اینکه بگویید فی بقاء وجوب بگویید فی الوجوب بقائاً که دوباره در تکلیف شک داریم که در واقع این بقاء وجوب هم یک حدوث آن به آنی هست که این دارد. یعنی من نمی دانم که همین الان وجوب دارد یا نه و یا لحظه بعد وجوب دارد یا نه که من در اصل تکلیف شک دارم که این مجرای برائت. البته شہید صدر رحمت الله عليه می فرمایند که این جا اصالت الاشتغال جاری می شود منتها نه به از باب اصالت الاشتغال بلکه از باب استصحاب بقاء وجوب ما این جا می گوییم باید این کار را انجام بدهی پس مجرا، مجرای برائت است الا اینکه استصحاب بقاء وجوب می آید جلوی برائت را میگیرد که ما در آنجا می گوییم استصحاب بر برائت مقدم است.}

و لكنّ الأصحّ أنّه في نفسه مجرى

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۶

للبراءة، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بقاء، و لكنّ استصحاب بقاء الوجوب مقدّم على البراءة.

مثال:اولا و بالذات وجوب اطعام شصت مسكين عهده من را مشغول کرده است و من می دانم که عدم شصت روز روزه گرفتن این جلوی اطعام مسکین را میگیرد(جلوی بقاءش را می گیرد) و همان لحظه که من روزه ام را خورده ام این وجوب های مشروط به عدم دیگری عهده من را گرفتند و زمانی که یکی را انجام دادم این وجوب جلوی بقای این دو وجوب دیگر را میگیرد.

البراءة عن الاستحباب(اباحه و کراهه)

ما که میگوییم براءت جاری می گردد در مورد شک در تکلیف، احکام تکلیفیه خمس هستند. آیا این براءت علاوه بر شک در حرمت و وجوب، آیا در بقیه موارد تکلیفیه هم جاری می شود یا خیر؟ شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند که چه بسا مشهور این باشد که جاری نمی شود. فعلا بنا را میگذاریم که نظر شهید صدر رحمت الله علیه هم همین باشد. براءت جاری نمی شود یعنی اینکه معنایی ندارد که براءت جاری شود و به معنای تحصیل حاصل است به این بیان که ما براءت را با یک ادله ای اثبات کردیم. ادله ما آیات قرآن بود و روایات و ... حال اگر به ادله رجوع کنیم، برخی از این ادله وقتی میخواستند اثبات کنند براءت را، مفادشان ایجاد یک گشایش بود برای انسان و یک رخصت و آزادی. یک نفی استحقاق عقاب و یک دور سازی ادانه و عذاب که سوال می کنیم که اگر من مستحبی را انجام ندهم و مکروهی را انجام ندهم آیا استحقاق عقاب دارم؟ نه؛ چون خود مولی ترخصی داده است در ترک و ما آزادیم و می توانیم مخالفت کنیم. پس اگر ادله اثبات براءت از این قبیل باشد، دیگر براءت از کراهت و استحباب، بی معنی است و تحصیل حاصل است. اما اگر این ادله اثبات براءت از

این قبیل نباشد بلکه از قبیل رفع ما لا يعلمون باشد چون در رفع ما لا يعلمون بحث سعه و استحقاق عقاب مطرح نیست و موضوع چیزی است که من نمی دانم چون من نمی دانم مثلا که شب نشسته آب خوردن مکروه هست یا نیست چون موارد کراهت یا استحباب مشمول رفع ما لا يعلمون هست. رفع ما لا يعلمون می گوید این به گردن تو نیست و کاری ندارد که عذاب دارد یا ندارد. لکن این هم مانعی ندارد که بخواهد جریان پیدا کند اما خاصیتی ندارد و خاصیت اجرای براءت در اینجا چیست؟ اگر می خواهد ترخیص در ترک ثابت کند که من ترخیص داشتم از اول و اگر می خواهد بگوید در این مورد رجحان احتیاط وجود ندارد، این هم حرف بیخودی است چون الاحتیاط حسن علی کل حال و گرنه کسی بگوید من احتیاطا این کار را انجام نمی دهم چون مشکوک الکراهه است و این ایرادی ندارد. پس جریان براءت در غیر الزامیات بی خاصیت است و جریان ندارد.

النقطة الثالثة: في أنّ البراءة هل تجرى عند الشكّ في التكاليف الإلزامية فقط أو تشمل موارد الشكّ في الاستحباب و الكراهة أيضا؟

و لعلّ المشهور {شهيد صدر رحمت الله عليه در حلقه ثالثه توضیح می دهند با این دیدگاه مخالف هستند و معتقد هستند که احکام غیر الزامی هم می توانند مجرای براءت شرعیه باشند.} أنّها لا تجرى في موارد الشكّ في حكم غير إلزامي {لعدم مقتضى و} لقصور أدلتها. أمّا ما كان مفاده السعة و نفى الضيق و التأمين من ناحية العقاب فواضح، لأنّ الحكم الاستحبابيّ المشكوك مثلا لا ضيق و لا عقاب من ناحيته جزما، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان. و أمّا ما كان بلسان (رفع ما لا يعلمون) فهو و إن لم يفترض كون المرفوع ممّا فيه مظنة للعقاب، و لكن لا محصل لإجرائه في الاستحباب {استحباب از باب مثال است و گرنه شامل کراهت هم می شود} المشكوك، لأنّه إن ارید بذلك {اجرای براءت} إثبات الترخيص في الترك فهو متيقّن في نفسه، و إن ارید عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان، لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أيّ حال.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۷

۲- قاعدة منجزية العلم الإجمالي

بحث مشهور علم اجمالی همان بحث دوتا کاسه ای هست که من مطمئن هستم که یکی از این کاسه ها نجس شده است و من یقین دارم که یک نجاست هست اما نمی دانم در کدامش است. به تعداد این ظرف ها ما طرف شک داریم. مثلاً اگر ده تا کاسه داریم می گوئیم علم اجمالی من ده تا طرف دارد.

ما تا اینجا که از برائت بحث می کردیم بحث ما الشک البدوی یا ابتدائی بود. محل بحث ما در برائت این شک بود. اما شک در بحث علم اجمالی، شک مقرون به علم اجمالی است که اگر این علم اجمالی را برداریم ما با چندتا شک بدوی روبرو هستیم. مثلاً در بحث کاسه ها این "می دانم یکی نجس است" را برداریم چیزی که می ماند دوتا ظرف است که ظرف اول را می روم سراغش. می گوئیم می دانم این طاهر است یا نجس؟ می گوئیم نمی دانم و این می شود شک بدوی و مجرای برائت است و در مورد کاسه دوم هم همینطور. این موارد به خودی خود شک بدوی هستند لکن وقتی در کنار علم اجمالی قرار میگیرند شرایط فرق می کند.

علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی قرار میگیرد. اجمال به معنای ابهام است. علمی که انکشاف کامل ندارد.

ممکن است که کسی بگوید علم توأم با ابهام جمع متناقضین است چون علم با ابهام نمی خواند. که پاسخ این است که نامعلوم ما معلوم بالاجمال است. ما یک صورت ذهنیه ای داریم اما این صورت ذهنیه دقیق و کامل نیست. پس واقعیت خارجی اجمال بردار نیست و آنچه که دارای اجمال است، این صورت ذهنیه ای است که ما داریم.

کلّ ما تقدّم کان فی تحدید الوظیفه العملیّه فی حالات الشک البدویّ المجرد عن العلم الإجماليّ.

در حلقه اولی شک مستقر داشتیم و شک غیر مستقر (شک قبل از فحص) که در اینجا نمی خواهد این بحث را بگوید و فرق دارد با شک بدوی.

و قد نفترض الشكّ في إطار علم إجماليّ، و العلم الإجماليّ، كما عرفنا سابقا، علم بالجامع {قدر مشترك_مثلا می دانم اجمالا که یک ظرفی نجس است_علم به جامع یعنی علم به نجاست احدهما مثلا} مع شکوک بعدد أطراف العلم، و کلّ شکّ یمثل احتمالا من احتمالات انطباق الجامع {جامع مثلا نجاست یکی از این ظروف است}، و مورد کلّ واحد من هذه الاحتمالات یسمی بطرف من أطراف العلم الإجماليّ، و الواقع المجلّ {فی الصورة الذهنية} {یعنی این واقع در ذهن ما ابهام دارد} المردّد بینها {ها به اطراف می خورد} هو المعلوم بالإجمال. {آنچیزی که اولاً و بالذات معلوم ما است، صورت ذهنیه است و واقع خارجی معلوم بالاعراض است برای ما}

و الكلام في تحديد الوظيفة العملية تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ تارة يقع بلحاظ حكم العقل و بقطع النظر عن الأصول الشرعیّة المؤمّنه كأصالة البراءة، و اخرى يقع بلحاظ تلك الأصول، فهنا مقامان:

منجزیة العلم الإجماليّ عقلا:

همین که گفتیم علم و یقین، تنجیز هم می آید به همراهش و لذا در منجزیت علم شکی نیست اما چون اینجا علم تفصیلی نیست باید دید دایره این منجزیت تا کجاست و تا کجا را در بر می گیرد.

أما المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الذي يتضمّنه العلم

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۸

الإجماليّ حجّة و منجز. {به هر حال در ظهر روز جمعه من می فهمم که یک صلاتی بر من واجب است و به این حد منجز هست و اگر هیچ کاری نکنم قطعاً یک واجبی را زیر پا گذاشته ام.}

و لكنّ السؤال أنّه ما هو المنجز بهذا العلم؟ {دائرة التنجيز بالعلم بالجامع}.

من می دانم در ظهر جمعه، نمازی بر من واجب است اما نمی دانم که نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه. جامع اش وجوب احدهما است یعنی وجوب یکی از این دو نماز. فرض شود که این واجب هم واقعا ظهر باشد و نه جمعه اما این روی من اثر ویژه ای نمیگذارد چون که من خبر ندارم. حال ما بگوییم اصل وجوب یک صلاه تنجز پیدا می کند به علم اجمالی لکن در اینجا سه نظریه مطرح است. شهید صدر رحمت الله علیه در حلقه ثانیه یکی از نظریات را انتخاب میکند.

نظریه اول: ما بگوییم خصوصیت صلاه ظهر این جا مهم است. مگر در واقع و نفس الامر صلاه ظهر واجب نیست؟ پس خصوصیت آن چیزی که واقعا به وسیله علم اجمالی منجز می گردد صلاه ظهر است. ما میگوییم که من که خبر ندارم که این نماز ظهر واقعا و در نفس الامر واجب شده است که پاسخ می دهیم که چون خبر نداری پس ناچاری که هر دو نماز را بخوانی تا فراغ ذمه یقینی پیدا بکنی. إِنَّ شُغْلَ الْيَقِينِي يَسْتَدْعِي فَرَاغَ الْيَقِينِي. به تنهایی اگر ما بودیم و علم اجمالی، ما فقط نماز ظهر برمان واجب بود الا اینکه این ضمیمه شد به قاعده إِنَّ شُغْلَ الْيَقِينِي يَسْتَدْعِي فَرَاغَ الْيَقِينِي و به ضمیمه همدگیر ما ناچار شدیم که هر دو نماز را اتیان کنیم و بیاوریم. این ها می گویند علم اجمالی فقط همان نمازی را که واقعا واجب است را واجب می کند. بعد من شک می کنم که امتثال کردم با این نماز ظهر (چون که به نفس الامر که دسترسی ندارم) و قاعده اصالت الاشتغال ضمیمه می شود و هر دو نماز را واجب می کند. حال می گوییم دایره منجزیت علم اجمالی فقط یکی از اطراف علم اجمالی است و اگر به تنهایی علم اجمالی بود فقط یک طرف را منجز می کند و میپرسیم در آخر تکلیف ما چیست که می گویند که به ضمیمه قاعده هر دو طرف علم اجمالی واجب است و منجز است چون باید فراغت یقینی حاصل شود.

پس در نظریه اول به کمک قاعده اشتغال نتیجه داد موافقت قطعی را.

نظریه دوم: نظریه دوم می گوید که آن چیزی که منجز می شود هر دو وجوب است که هم وجوب نماز ظهر است و هم وجوب صلاه جمعه است چون که ما علم به جامع بین این دو تا داریم و این جامع هم تحقق پیدا کرده است. یعنی یک صلاه المایی که هم صلاه ظهر عنوان صلاه الما برش بار می شود و هم نماز جمعه، عنوان صلاه الما برش بار می شود. پس هر دو این وجوب منجز می شود.

در اینجا نتیجه عملی موافقت قطعی است که هر دو باید انجام دهیم که این جا عقلا و مباشرتا به موافقت قطعی رسیدیم بدون اینکه از قاعده اصالت الاشتغال کمک بگیریم به این موافقت قطعی رسیدیم.

نظریه سوم: وجوب به میزان نسبتی که با جامع میان صلاه ظهر و صلاه جمعه دارد منجز است و در اینجا نه خصوصیت ظهر مهم است و نه خصوصیت جمعه. یعنی این وجوب نه نظر به ظهر دارد و نه نظر به جمعه و وجوبی مال جامع است. آنچیزی که بر شما واجب است الجامع بین الصلاتین است که این جامع نه به سمت ظهر می رود و نه به سمت جمعه و وسط این ها ایستاده است و همین هم بر عهده ما آمده است و این جامع، فقط بر عهده ما است چون وجوبی هم که داریم تنجزش به علم است و این علم فقط به جامع حاصل شده است. ما اگر هر دو نماز را با هم ترک نکنیم در این حالت قطعاً الجامع بین الصلاتین را زیر پا گذاشته ایم لکن اگر یکی از این دو را هم انجام بدهیم، همینکه الجامع بین الصلاتین را زیر پا نگذاشته ایم این خودش کافی است.

پس طبق نظریه سوم موافقت احتمالیه کافی است.

پس نظریه اول و دوم موافقت قطعی و نظریه سوم موافقت احتمالیه است.

فإذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة، و كان الواجب في الواقع الظهر، فلا شك في أن الوجوب ينتج بالعلم الإجمالي، و إنما البحث في أن الوجوب بأي مقدار ينتج بالعلم (علم به جامع)، {شماره یک} فهل ينتج وجوب صلاة الظهر خاصة بوصفه المصدق المحقق واقعا للجامع المعلوم (أنچیزی که عند الله و واقعا اگر آن را اتیان بکنی امر الهی را اتیان کرده ای آن نماز ظهر است)؟ {شماره دو} أو كلا الوجوبين المعلوم تحقق الجامع بينهما (وجوب صلاة الما جامع میان این دو نماز است)؟ {شماره سه} أو الوجوب بمقدار إضافته (نسبتی که با جامع میان ظهر و جمعه دارد منجز می شود) إلى الجامع بين الظهر و الجمعة لا إلى الظهر بالخصوص و لا إلى الجمعة كذلك؟

فعلى الأول يدخل في العهدة- بسبب العلم- صلاة الظهر خاصة باعتبارها الواجب الواقعي الذي تنجز بالعلم الإجمالي {فرض شود به ما خبر داده اند که پسر رئیس آمده است، الان هم پنج نفر وارد شده اند و می روی و همه را احترام می کنی و اگر کسی گفت که آن کسی که اکرامش را بر خود واجب می دانی چند نفرند؟ می گویی یک نفر. آن کسی که حقیقتا اکرامش بر من واجب است یکی است اما من همه را اکرام می کنم تا قطعاً اتیان کرده باشم}، و لكن حيث أن المكلف لا يميز الواجب الواقعي عن غيره لزمه (ه به مکلف می خورد) الإتيان بالطرفين ليضمن الإتيان بما تنجز و اشتغلت به عهده {إنَّ شُغْلَ اليقني يستدعي فراغ اليقيني}، و يسمي الإتيان بكلا الطرفين موافقة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

و على الثاني يدخل في العهدة- بسبب العلم- كلتا الصلاتين معا، فتكون الموافقة القطعية واجبة عقلا بسبب العلم المذكور مباشرة.

و على الثالث يدخل في العهدة- بسبب العلم- الجامع بين الصلاتين، لأن الوجوب لم ينتج بالعلم إلّا بقدر إضافته إلى الجامع، فلا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معا، و يسمي تركهما معا بالمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال فيكفيه أن يأتي بأحدهما، لأن ذلك يفي بالجامع و يسمي الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر موافقة احتمالية.

دلیل این نظریات

دلیل نظریه اول: دلیل نظریه اول که فقط صلاه ظهر است که به عهده می آید و ما از سر اشتغال نماز جمعه را هم باید بخوانیم این است که ما اینجا یک مطابق داریم و یک مطابق.

المطابق: الصورة العلمية.

المطابق: الواقع الخارجي.

صورت علمیه ما مطابق با واقع خارجی است و آن را دارد نشان می دهد. فرض شود یک دوربینی را در محل رفت و آمد عمومی مردم قرار دهیم و خودمان هم با یک فاصله ای می ایستیم و به شکل اتفاقی این دکمه را می زنیم که عکس بندازد. این عکسی که می اندازد فرض شود که فقط شخص را که همان لحظه عکس از جلوی دوربین دارد رد می شود را نشان می دهد و کس دیگری را نشان نمی دهد. شما اگر بخواهید ببینید که این عکس مال کیست، باید دید که چه کسی در زمان عکس گرفتن رد شده است. که یکی مطابق است و یکی مطابق است. این عکس مطابق است و شخصی که رد شده است مطابق است. مصداق واقعی (همان فرد خارجی که عبور کرده است و مطابق است)، این آن چیزی است که ذهن ما و صورت ذهنیه ما دارد این را نشان می دهد. علم منجز است و آن علمی که منجز است، دارد تصویر این نماز را نشان می دهد و نه چیز دیگری را. میگوید من با صلاه ظهر کار دارم و من تطابق می کنم با این نماز و من در ظهر جمعه فقط با یک نماز کار دارم و من می دانم که در ظهر جمعه فقط یک نماز بر من واجب است و این علم من هم فقط دارد تصویر یکی را نشان می دهد و ندانستن من اثری ندارد. در دوربین هم وقتی که عکس یک نفر را انداخت، این که من نمی دانم این فرد کیست، دلیلی نیست که بگوییم عکس کسی را ننداخته است و یا عکس همه را انداخته است. و این دقیقاً فقط عکس یک نفر را انداخته است و فقط من نمی دانم و دلیلی نمیشود که بگوییم عکس همه است. حال اینکه من نمی دانم دقیقاً این مرآه دقیقاً دارد کدام صلاه را نشان می دهد، دلیل نمی شود که هر دو صلاه را نشان بدهد و یا هیچکدام را نشان ندهد. بلکه این بالاخره دارد یکی را نشان می دهد و این علم هم منجز است و دارد همان نماز را به شکل خاص وجوبش را تنجیز می کند و به عهده من می آورد و این ما به ازای خارجی به جز همین صلاه خاص ندارد.

تقریب به ذهن بیشتر: فرض شود الان این جا ده نفر آدم باشد و ما اسم هر کدام را روی یک تیکه کاغذ بنویسیم و در یک ظرف بگذاریم و خوب تکان دهیم و بعد یک نفر دست می کند و یکی از این ها را در جیبش می گذارد و ما نمی دانیم که چه کسی است و بعد از آن هر چقدر با هم حرف بزیم دیگر تاثیری در مفاد این کاغذ ندارد. بالاخره این کاغذ دارد به یکی از اینها اشاره می کند و همان یک نفر هم هست که باید بهش مثلا جایزه را بدهند و فقط ما نمی دانیم که کدام است و نمی شود گفت که هر ده نفر برنده هستند و یا هیچکدام برنده نیست. پس آن چیزی که منجر می شود به وسیله علم، همان و مصداق حقیقی و ما به ازای خارجی و مطابق است و فقط ما نمی دانیم که کدام است ناچاریم به خاطر قاعده "إنَّ شغلَ یقینی یستدعی فراغَ یقینی" آن نماز دیگر را هم اتیان بکنیم لکن آن چیزی که به عهده ما آمده است همان نماز است. این نگاه می گوید اصلا جمعی در کار نیست و ما اسمش را گذاشتیم جامع و در حقیقت همان فرد خاص است چون جامع یک عنوان خارجی است و ما به ازای خارجی اش یک چیز بیشتر نیست.

مثال برای تقریب به ذهن: فرض شود که یک کارمندی بخواهد بازرسی از کارش بازدید کند و امروز به شکل خاص چون خبر دارد که قرار است که بازرس بیاید و اتفاقا کارش هم خوب نبوده است. این هر کس از در بیاید داخل را کاملا اکرام می کند و همه جوهر احترام می گذارد و به همه مراجعین احترام می گذارد تا حتما در بین این ها بازرس را هم اکرام کند قطعا. او می داند که یکی از اینها بازرس است اما نمی داند که دقیقا کدامشان است. پس به همه مراجعین احترام می کند و برای او اکرام بازرس مهم است. ازش می پرسند که تو همه این ها که احترام می کنی برایت مهم هستند؟ می گوید که نه. من فقط احترام بازرس برایم مهم است اما چاره ای ندارم که همه را اکرم کنم چون که نمی دانم که دقیقا کدامشان بازرس است و مجبور هستم که همه را احترام کنم تا به صورت قطعی بازرس را هم احترام کرده باشم. که این موافقت قطعیه است.

دومین نظریه: این می گوید که ما علممان به جامع بوده است. این جامع این وسط ایستاده است که یک طرفش صلاه جمعه ایستاده است و یک طرفش صلاه ظهر و این به هیچ کدامشان هم نزدیک تر نیست و فاصله اش

مساوی است با هر دو. حالا علم داریم به وجوب صلاه الما و این علم به وجوب صلاه الما این وجوب را منجز می کند. صلاه ظهر می آید جلو و به جامع می گوید من را منجر کن. اگر بخواهد این را منجز کند آنگاه صلاه جمعه می گوید این ترجیح بلا مرجح است و تو چرا آن را منجز کردی و من را منجز نکردی و اگر بخواهد نماز جمعه را منجز کند باز همین داستان است چون نسبت جامع با این دوتا حد السواء است. مثلاً فرض شود نسبت انسان و انسانیت با مصادیق خارجی مثل زید و عمرو و بکر و خالد و هند و زینب و ... برابر است. زید نمی تواند بگوید من انسان ترم و یا عمرو اینطور بگوید چون نتیجه این است که اگر مولی بگوید اکرم الانسان این اکرم الانسان به همان مقداری که شامل زید می شود به همان اندازه شامل عمرو هم می شود. ما می گوییم عنوان و ماهیت انسان نسبتش با زید و عمرو یکسان است چون که این عنوان مفهوم کلی دارای مصادیق خارجی هست که نسبتش با همه یکسان است و نتیجه این است که ما باید زید را اکرام کنیم و هم عمرو را. در این جا هم آنچه که ما داریم علم جامع هست و این جامع هم نسبتش با طرفین برابر است و همان میزان که تنجز وجوب صلاه الما یکی از طرفین را منجز می کند، طرف دیگر را هم منجز می کند و ما نمی توانیم تبعیض قائل شویم و مستقیماً و عقلاً هر دو طرف را برای ما منجز می کند مستقیماً و بدون ضمیمه کردن قاعده اصالت الاشتغال.

دیدگاه سوم: علمی که به جامع داریم به هیچ وجه از جامع و از عنوان کلی، سرایت نمی کند به یکی از طرفین به شکل خاص و جامع در جامعیت خودش باقی می ماند. در حالت قبلی هم ما روی جامع تاکید می کردیم اما بعد می گفتیم چون که جامع مساوی است نسبت به طرفین و ترجیح بلا مرجح را می خواستیم رخ ندهد این تنجز به شکل مساوی پخش می شد روی افرادش. ما در این حالت تنجز فقط روی جامع می ماند. هر کس زودتر اتیان شد از این تنجز بهره مند می شود. در حقیقت آن چه که در خارج انجام می دهید تا انتها منجز نشده است بلکه محقق جامع است.

مثال: فرض شود کسی بگوید برو برایم غذا بیاور و ما می رویم یک غذایی برایش می آوریم. مثلاً قیمه می بریم. کسی می گوید فلانی گفت برایش غذا ببری؟ می گوییم بله. بعد می گوید که حتماً قیمه را خیلی دوست

دارد که ما پاسخ می دهیم خیر. چون که او نگفت که قیمة بیاور و من خودم دارم قیمة می برم. او فقط گفت یک غذایی بیاور و این قیمة نشانگر علاقه او به قیمة نیست و کماکان او یک غذایی خواسته است و اگر ارزش بپرسیم چه غذایی مد نظرت هست؟ می گوید من غذا می خواهم و فرقی ندارد چه غذایی باشد. این قیمة محقق خارجی این عنوان کلی غذا است به نحو اطلاق بدلی و کماکان علاقه این شخص در حد عنوان کلی غذا باقی مانده است. در واقع قیمة را هم به عنوان غذا می خورد و نه قیمة.

در اینجا هم این تنجز در همان عنوان جامع باقی مانده است. اساسا ما چون علم به جامع داریم و علم ما هم تعلق گرفته است به صلاه الما و همین عنوان هم منجز شده است و چه دلیلی داریم که بگوییم این تنجز از این عنوان سرایت کند به افراد. اساسا آیا حکم به عنوان تعلق می گیرد یا به مَعْنَوَن تعلق میگیرد؟ آنی که واجب است همان فعل صلاه است یا عنوان صلاه واجب است و اگر روی عنوان رفت، این عنوان بما هو عنوان یا بما هو مرآة است؟ در بحث اجتماع امر و نهی است این بحث.

و قد يقال بالافتراض الأول باعتبار أن المصدق الواقعي هو المطابق الخارجي للصورة العلمية، و حيث أن العلم ينجز بما هو مرآة للخارج،

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۳۹۹

و لا خارج یأزائه إلّا ذلك المصدق (در مثال ما همان صلاه ظهر)، فیکون هو المنجز بالعلم.

و قد يقال بالافتراض الثاني باعتبار أن العلم بالجامع نسبت به ما هو (بما هو یعنی بما هو علم به بالجامع) إلى کلّ من الطرفين على نحو واحد (مثل ماهیت و عنوان انسان که نسبتش با زید و عمرو یکسان است)، و مجرد کون أحد الطرفين محققاً (به صرف اینکه یکی از این ها واقعا و در نفس الامر محقق جامع است جعل نمی شود منطبق بر آن فقط و بر هر دو منطبق می شود) دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم {جامع از آن نظر که معلوم است} منطبقا علیه (به احد الطرفینی می خورد که واقعا و در نفس الامر محقق جامع معلوم است) دون الآخر.

و قد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أنّ العلم {بالجامع} حيث إنه لا يسرى من الجامع إلى أيّ من الطرفين بخصوصه (ه به أي من الطرفين می خورد)، فالتنجّز المعلوم (معلوم أي موجود أي ثابت) له (ه به علم می خورد) يقف^{۳۸} (فاعله تنجز) على الجامع أيضا {علم ما به جامع است و چه دلیلی دارد که تنجز سرایت کند چون که علم که سرایت نکرده است و تنجز هم وابسته و همراه با عمل است}، و لا يسرى منه (ه به علم اجمالی میخورد)، و هذا هو الصحيح.

چه اثری بر دیدگاه سوم مترتب می شود:

اثر این دیدگاه در

مسلك قبح عقاب بلا بيان: مقدار منجز فقط جامع است و جامع هم با اتیان یکی از طرفین محقق می شود. معلوم ما جامع است و پس بیان فقط برای جامع است و جامع است که تنجز دارد و حسن عقاب مع البیان فقط برای جامع است و جامع هم با آوردن یکی از طرفین به صرف الوجود محقق می شود و ما نیازمند این هستیم که از مخالفت قطعی پرهیز بکنیم که آن چه ما داریم حرمت مخالفت قطعی است که نتیجه اش موافقت احتمالی است.

وعليه {بنا بر نظریه سوم که صحیح هم همین است و ه به نظریه سوم می خورد} فإن بنی علی مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فاللزام رفع الید {رفع ید یعنی قبح العقاب به حسن العقاب تبدیل شود} عن هذه القاعدة بقدر ما تنجز بالعلم {الاجمالي}، و هو الجامع، فكلّ من الطرفين لا يكون منجزاً بخصوصيته بل بجامعه (در واقع

^{۳۸} تنجز مبتدا، المعلوم صفت تنجز، له متعلق به معلوم، يقف خبر است برای تنجز

چیزی که منجز شده است این خصوصیت نیست بلکه جامع است و این خصوصیت فقط محقق جامع است، و ينتج حينئذ أن العلم الإجمالي يستتبع عقلا حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية.

در مسلک حق الطاعة: جامع که مشخص است به این خاطر که علم داریم بهش می رویم سراغ طرفین. در حق الطاعة میگوییم حتی احتمال هم منجز تکلیف است به شکل معلق. پس هم جامع منجز است چون علم داریم و هم طرفین منجز هستند چون احتمال تکلیف می رود فلذا موافقت قطعی نیاز است.

پس در مسلک قبح عقاب موافقت احتمالیه کافی بود و در حق الطاعة موافقت قطعی لازم است.

و إن بنی علی مسلک حق الطاعة، فالجامع منجز بالعلم، و کلّ من الخصوصیتین للطرفین (خصوصیت طرفین یعنی ظهیریت ظهر و جمعه بودن جمعه منجز است) منجزه بالاحتمال، و بذلك تحرم المخالفة القطعية، و تجب الموافقة القطعية عقلا، غیر أن حرمة المخالفة القطعية عقلا تمثل منجزية العلم {چون که با علم نمی شود مخالفت کرد}، و وجوب الموافقة القطعية يمثل منجزية مجموع الاحتمالین.

و علی هذا فالمسلکان مشترکان فی التسليم بتنجز الجامع بالعلم، و يمتاز المسلک الثانی بتنجز الطرفین بالاحتمال.

هذا كله في المقام الأول. {مقام اول بررسی از حیث حکم عقل بود}

جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالي:

در قسمت بالا دایره تنجیز از دیدگاه عقل را بررسی کردیم.

در قسمت پایین آیا اصول معذره یا مومنه آیا در همه اطراف علم اجمالی می توانند جاری بشوند؟ ما دو ظرف در مقابلمان هست که مطمئن هستیم که یکی نجس است و نمی دانیم دقیقا که کدام ظرف است.

در بررسی ظرف اول می گویم که من مطمئن نیستم که نجس است و اصالت الحلیه یا اصالت الطهاره یا براءت جاری می کنم. می گویم نجس است یا پاک است می گویم اصالت الطهاره. شک می کنم که حلال است یا حرام است که اصالت الحلیه جاری می کنم. شک می کنم که حرام است یا نه که اصالت البرائه جاری میکنم. پس ظرف اول را که می گویم مشکوک النجاسه هست و بعد پاکی را برداشت می کنم. در ظرف دوم هم همینطور و می گویم این را هم مطمئن نیستم که نجس است یا نه. اگر هر دو را مرتکب شدم و در این طرف براءت کردم و در طرف دوم هم براءت کردم پس من مطمئنا مخالفت قطعیه کردم و مرتکب شرب نجاست شده ام. مشهور اصولیون که اتفاقا قائل به قبح عقاب هم هستند می گویند غیر ممکن است که این اصول مومنه بتوانند در تمام اطراف علم اجمالی عمل کنند چون این مخالفت قطعیه است.

این کار نمی شود به دو دلیل

دلیل اول: مخالفت قطعیه حرام است و معصیت است. به حکم عقل این مخالفت قطعیه قبیح است چون این طغیان در مقابل مولی است. نمی شود که ترخیصی از جانب مولی در مخالفت با خودش بیاید چون که به حکم عقل ترخیص در معصیت قبیح است.

شهید صدر رحمت الله علیه این دلیل اول را رد کرده اند

حکم عقل: حرمت المخالفة القطعیة للتکلیف معلوم بالاجمال.

این عبارت دو قسمت دارد: حرمت مخالفت قطعیه که این بیانگر حکم است و التکلیف معلوم بالاجمال بیان گر موضوع است که به یک بیان دیگر این متعلق هم نامیده می شود چون که حکم بهش تعلق گرفته است.

پس حکم عقل حرمت مخالفت قطعیه است و هر حکم هم موضوع می خواهد که موضوعش هم تکلیف معلوم به اجمال هست.

ما می گوییم در حقیقت مخالفت قطعیه ای که می گویند حرام است این مخالفت قطعیه با آن تکلیف معلوم بالاجمالی قبیح و حرام است که خود شارع مقدس ترخیصی ظاهری در مقابل آن نداده باشد. مولی می گوید که قوانین من این ها هستند و حالا اگر در بیان دیگری بگویند که اگر با این مورد هم مخالفت کردید ایرادی ندارد. مثلاً اگر گفتم قبل از ظهر ها من عاده کرده ام که زیاد چایی می خورم و هی میگویم چایی بیاورید و اتفاقاً دکتر هم منع کرده است که زیاد چایی بخورم و بعد به آبدارچی هم می سپارد که تو به حرف من گوش نکن. حال اگر خود مولی ترخیص ظاهری داده باشد دیگر اینجا ایرادی ندارد.

تقریب فنی تر: اینی که ما میگوییم مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم بالاجمال حرام است، این ها گمان کرده اند که این حکم یک حکم منجز و مطلق است (مطلق یعنی در همه موارد) در صورتی که این حکم یک حکم معلق است. معلق بر ترخیص خود مولی و خود مولی باب مخالفت با خودش را باز نکرده باشد. همین مولایی که ما نباید با حرفش مخالفت کنیم خودش این ترخیص را داده است.

در این قسمت می خواهیم ببینیم که اصول مومنه آیا می توانند در اطراف علم اجمالی جریان پیدا کنند یا نه؟

و أمّا المقام الثانی، و هو الکلام عن جریان الأصول الشرعیة المؤمنة

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۰

فی أطراف العلم الإجمالی، فهو تارةً بلحاظ عالم الإمكان، و اخرى بلحاظ عالم الوقوع.

أما بلحاظ عالم الإمكان {در مقام ثبوت} فقد ذهب المشهور إلى استحالة جريان البراءة و أمثالها في كل أطراف العلم الإجمالي للمرين:

الأول: أنها^{۳۹} ترخيص في المخالفة القطعية، و المخالفة القطعية معصية محرمة و قبيحة عقلا، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قبل الشارع.^{۴۰}

خودم:

مقدمه یک: ترخیص در همه اطراف علم اجمالی ترخیص در مخالفت قطعیه است.

مقدمه دو: مخالفت قطعیه معصیت است.

مقدمه سه: ترخیص در معصیت به حکم عقل قبیح است.

نتیجه: مولا کار قبیح انجام نمی دهد و در نتیجه مولا ثبوتا ترخیص نمی دهد و محال است.

{نقد شهید صدر رحمت الله علیه به کلام مشهور} و هذا الكلام ليس بشيء، لأنه يرتبط بتشخيص نوعية حكم العقل^{۴۱} بحرمة المخالفة القطعية (حكم) للتكليف المعلوم بالاجمال (موضوع)، فإن كان حكما معلقا على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف، فلا يكون الترخيص المولوى مصادما له (ه به حکم عقل می خورد که حرمت است) بل رافعا لموضوعه (در حقیقت، مخالفت قطعیه با آن تکلیف معلوم بالاجمالی قبیح و حرام است که شارع مقدس خودش ترخیص ظاهری در مخالفت با آن نداده باشد پس موضع حکم عقل عبارت است از تکلیف معلوم بالاجمال که ترخیص ظاهری در مخالفت با آن صادر نشده باشد. حال اگر این ترخیص ظاهری صادر شد، اساسا موضوع این حکم از بین می رود-وقتی موضوع نباشد حکم هم می رود چون رابطه شان رابطه علت با معلول است) ، فمرد الاستحالة (استحاله ی وارد شدن ترخیص در تمام اطراف علم

^{۳۹} ها می خورد به این که اصول مومنه بخواهند در همه اطراف علم اجمالی جریان پیدا کنند

^{۴۰} (چون که نمی شود که از جانب شارع ترخیصی در مخالفت با خودش بیاید)

^{۴۱} مرتبط است به تشخیص اینکه حکم عقل چه نوع حکمی است. مثلا منجز است یا معلق است.

اجمالی) إلى دعوى أنّ حكم العقل ليس معلّفاً، بل هو منجّز و مطلق (یعنی به صورت منجز در همه موارد جریان دارد)، و هی دعوی غیر مبرهنه و لا واضحه.

دلیل دوم: ما کاری به حکم عقل نداریم و اصلاً در اینجا سخن در این هست که حرمت یکی از احکام تکلیفیه است. از طرفی حرام است و از طرفی ترخیص و اباحه می آید و نمی شود در یک موردی هم حرمت باشد و هم اباحه چون رابطه میان احکام تکلیفیه رابطه تضاد است چون هر کدام از این احکام یک نوع به حساب و یک ضد و الضدان لا یجتمعان و دو امر وجودی تنافی دارند و نمی شود که در امر واحد اجتماع کنند.

جواب به دلیل بالا: شهید صدر رحمت الله علیه می فرمایند چیزی که می گوئید تضاد وجود دارد این تضاد بین احکام واقعیه است لکن اگر یک حکم، حکم واقعی بود و یک حکم ظاهری، این ها کاری به هم ندارند و این ها مثل دو خط موازی هستند که کاری به هم ندارند و تنافی ندارند با هم. اساساً حکم ظاهری و واقعی در دو سطح قرار دارند و در دو مرتبه هستند که تصادفی بینشان پیش نمی آید و این ترخیص ظاهری است و این حرمت واقعی است.

الثانی: أنّ الترخيص فی المخالفة القطعیة ینافی الوجوب الواقعیّ المعلوم بالإجمال، فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاة بین الترخيص المذكور (ترخیصی که با اصول مومنه می آید) و حکم العقل - كما فی الوجه السابق - يستدلّ بالمنافاة بینة (به ترخیص می خورد) و بین الوجوب الواقعیّ المعلوم لما تقدّم من أنّ الأحكام التکلیفیة متنافیة و متضادة، فلا یمکن أن یوجب المولی شیئاً، و یرخص فی ترکه فی وقت واحد. {مثلاً از طرفی گفته باشد نماز ظهر واجب است و از طرفی بگوید واجب نیست که نماز ظهر بخوانید} حرمت مخالفت قطعیه همان حکم عقل است. این ترخیص منجر می شود به مخالفت قطعیه.

و هذا الکلام [إنّما یتّم] إذا کان الترخيص المذكور واقعياً، أي لم یؤخذ فی موضوعه الشک {ترخیص واقعی زمانی مطرح می شود که ما نسبت به حکم واقعی شک داریم اما اگر در حکم واقعی شک نداریم و ترخیص می کنیم این میشود ترخیص واقعی. اگر در موردی ما ادله کاشفه و محرزه نداشتیم و شک ما استقرار پیدا کرد بعد می

رویم سراغ اصول مومنه و این ها شک در موضوعشان اخذ شده است}، کما لو قیل بأنک مرخص فی ترک الواجب الواقعی المعلوم إجمالاً، و لا یتّم (این اشکال تام نیست) إذا کان الترخيص المذكور متمثلاً فی ترخیصین ظاهریّین کلّ منهما مجعول علی طرف و مترتب علی الشکّ فی ذلک الطرف، و ذلک {این اشکال} لما تقدّم من أن التنافی إنّما هو بین الأحکام

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۱

الواقعیة لا بین الحکم الواقعیّ و الظاهریّ، فالوجوب الواقعیّ ینافیہ الترخيص الواقعیّ فی موردہ، لا الترخيص الظاهریّ، و علیہ فلا محذور ثبوتاً فی جعل البراءة فی کلّ من الطرفين بوصفها (ها به برائت می خورد) حکماً ظاهریّاً.

وقتی بحث از امکان است، همینکه استحاله را برداریم این امکان ثابت می شود.

بحث در عالم اثبات و وقوع:

آیا این چیز واقع هم شده است و دلیلی داریم که در هر دو طرف علم اجمالی برائت جاری کند؟ فرض شود دلیل ما رفع ما لا یعلمون باشد. ظرف ما مشکوک النجاسه است و دلیل به نحو مطلق می گوید رفع ما لا یعلمون و این مشکوک که از قبیل ما لا یعلمون است و اطلاق دلیل شامل این مورد می شود؛ در طرف دیگر علم اجمالی هم این کار را انجام می دهیم و اطلاق دلیل شامل این طرف هم می شود و شامل هر دو طرف می شود الا اینکه اگر ما قرینه ای داشتیم اعم از عقلیه و نقلیه که آمد و در مقابل آن اطلاق قرار گرفت و طلق را از حالت آزاد و رها بودن در آورد و مقیدش کرد، آنگاه دیگر ما از اطلاق این دلیل دست بر می داریم. آیا ما یک چنین دلیلی داریم؟ بله داریم. ما در اینجا یک قرینه عقلیه داریم. این قرینه عقلیه، همان استحاله الترخيص فی المخالفة القطعیه است که در بحث قبلی گذشت. یعنی جایی که در بحث منجز العلم الاجمالی عقلاً بحث

کردیم و گفتیم که محال است که ترخیص داده شود در مخالفت قطعیه. بر اساس نظر مشهور به دلیل می گفتند که این مخالفت قطعیه محال است. پس بگوییم ما نمی توانیم طلق را به طلق بودن خودش بگیریم. دلیل برائت می گوید که من رها و آزاد و طلق هستم و آنقدر سعه وجودی دارم که هر دو طرف علم اجمالی را در بر میگیرم. استحاله در مخالفت قطعیه جلویش را میگیرد و میگوید تو نمی توانی هر دو را در بر بگیری و نهایتاً می توانی یکی را در بر بگیری چون که اگر بخواهی هر دو را در بر بگیری این کار مخالفت قطعیه است و این نمی شود پس یکی از اطراف باید از شمول تو خارج باشد. دلیل برائت میگوید این طرف را در بر بگیرم یا آن طرف را؟ هم می توانم در این طرف جاری شوم و هم در آن طرف. پس جریان برائت در این طرف و آن طرف تعارض پیدا می کند به دلیل علم اجمالی. حال ما بگوییم اطلاق دلیل اصل با اطلاق دلیل اصل در آن طرف با هم تعارض می کنند و هر دو از حیث انتفاء ساقط می شوند و لذا دست ما خالی می ماند و دیگر اساساً برائتی نخواهیم داشت.

و أمّا بلحاظ عالم الوقوع فقد يقال: إنّ إطلاق دليل البراءة شامل لكلّ من طرفی العلم الإجماليّ لأنّه مشکوک، و ممّا لا یُعَلَم، فلو کنا قد بنینا علی استحالة الترخيص فی المخالفة القطعیة فیما تقدّم (فی ما تقدم ظاهراً به همین بحث اخیر در بحث عالم امکان می خورد) لکانت هذه الاستحالة قرینة عقلیة علی رفع الید (دست برداریم) عن إطلاق دليل البراءة بالنسبة إلى أحد الطرفين علی الأقلّ (نمی شود گفت هم این و هم آن بلکه یا این و یا آن حداقل است)، لئلاّ یلزم الترخيص فی المخالفة القطعیة، و حیث لا معین (مرجح) للطرف الخارج (برای خارج شدن یک طرف) عن دليل الأصل، فإطلاق دليل الأصل لكلّ طرف یعارض إطلاقه للطرف الآخر {چون که برای اینکه مخالفت قطعیه نشود باید از یکی از این دلایل برائت رفع ید کنیم و چون مرجحی نیست هر کدامشان برای اجرا مشروط است به عدم اجرای دیگری لذا تعارض می کنند و تساقط}، و یسقط الإطلاقان معاً، فلا تجری البراءة الشرعیة هنا و لا هناك للتعارض بین الأصلین، و یجری (عمل می کند و حرکت می کند هر فقیه بر مبنای خودش در مقام اول) کلّ فقیه حیثیند وفقاً للمبنى الذی اختاره فی المقام الأول (مقام اول منجزیت علم اجمالی عقلاً است بعد از اینکه اصول شرعی تساقط کردند ما به سراغ بحث عقلی این مورد رفتیم که در مقام اول است) لتشخیص حکم العقل بالمنجزیة، فعلى مسلك حقّ الطاعة القائل بمنجزیة العلم و الاحتمال معاً

تجب الموافقة القطعية، لأنّ الاحتمال في كلّ من الطرفين منجز (منجزيتش معلق است) عقلا ما لم يرد إذن في مخالفته، و المفروض عدم ثبوت الإذن (فرض این است که اذن نیامده است و رفع ما لا يعلمون هم ساقط شد یعنی آمد اما سقوط کرد)، و على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان القائل بمنجزية العلم دون الاحتمال، فيقتصر (اكتفا می شود) على مقدار ما تقتضيه منجزية العلم بالجامع على الافتراضات الثلاثة المتقدمة فيها.

اگر ما مخالفت قطعيه را جایز بدانیم. یعنی بنا نگذاریم که ترخیص در مخالفت قطعیه از راه اجراء دو اصل مومن و معذر و براءت در طرفین علم اجمالی محال نیست، می شود در طرفین علم اجمالی براءت جاری کنیم و هر دو را مرتکب شویم. یعنی بگوییم که در عالم ثبوت این ترخیص در جمیع اطراف امکان داشته باشد. می گوییم در طرف اول آیا یقین داریم که نجس است؟ می گوییم نه و رفع ما لا يعلمون و ظرف سمت راست را می خوریم. می رویم طرف ظرف شماره دو و میگوییم مطمئن هستی که نجس است؟ می گوییم نه و رفع ما لا يعلمون و این را هم براءت می کنیم. این جا هر دو را مرتکب شدیم و در حقیقت مخالفت قطعیه کردیم. اگر گفتیم که محال نیست این حالت و مجاز بودن مخالفت قطعیه، در این حالت دیگر مانعی از تسمک و بهره گیری براءت جریان براءت در هر یک از دو طرف وجود ندارد. آن چیزی که می توانست مانع باشد همین استحاله بود که گفتیم محال نیست پس مانعی نیست و اطلاق دلیل به خودی خود عمل می کند. دلیل طلق است و هم طرف اول را میگیرد و هم طرف دوم را میگیرد. هیچ مانعی هم در کار نیست برای این اطلاق و نتیجه این جواز مخالفت قطعیه است.

این رفع ما لا يعلمون مربوط به مقام اثبات است و این یعنی مقام دلالت. یک لفظی به من رسیده است و من می خواهم ببینیم مطلق است یا مقید است. مطلق است یعنی اینکه من این را در بر میگیرم و کاری ندارم که طرف دیگری در کار باشد یا نه و مقید می گوید این را در بر میگیرم به شرطی که طرف دیگری نباشد و به شرط لا است. ما هستیم و دلیل لفظی و دلیل ما طلق است. حال سوال این است که ما وقتی می خواهیم از این دلیل استفاده کنیم به این کار استظهار میگویند و ما ظهور گیری می کنیم. آیا عرف در مواجهه با چنین دلیلی چنین معنایی را می کند یا نه؟

پس ما گفتیم اشکال عقلی و ثبوتی ندارد اما آیا اثباتا هم اشکالی نیست؟ مقام اثبات یعنی مقام ظهور عرفی و دلالت و فهم عرفی. این اطلاق را باید عرف بتواند از این دلیل اطلاق را برداشت کند. مقام استظهار است و باید ظهور در این معنا داشته باشد و ما باید به سراغ عرف برویم. می‌گوییم ایها العقلاء (عقلاء بما هم عرفیون و نه بما هم عاقل)، آیا شما در این موارد طلق بودن دلیل را برداشت کنید؟ وقتی به سراغ عرف برویم. مثلاً یا ظرف سمت راستی سم است یا سمت چپی. بعد عرف اصلاً نمی‌گوید که من سمت راستی را بخورم چون نمی‌دانم و برائت کنم. وقتی یکی را مرتکب شدم و چیزی نشد اما دومی قطعاً سم است و اگر مخالفت قطعی کنی حتماً سم را خورده‌ای و اگر بخواهیم خوب برای عرف تشریح کنیم عرف به مخالفت قطعی اقدام نمی‌کند. اینجا عرف نمی‌گوید که دلیل برائت مطلق است که در هر دو طرف جاری شود این برائت. اینجا یک دلیل برائتی داریم از جانب شارع مقدس. {خودم: اینجا این کار عقلاء یک قرینه است برای تقیید این اطلاق به اینکه دلیل برائت مطلق نیست و مقید است؛ یعنی برائت مطلق نیست که هر دو طرف را بگیرد و مقید است به اینکه مخالفت قطعی نمی‌شود کرد و تقید دارد که طرف دیگری در کار نباشد}

و أمّا إذا لم نبين على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية عن طريق إجراء أصليين مؤمنين في الطرفين، فقد يقال حينئذ: أنه لا يبقى مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها في كلّ من الطرفين، و نتيجة ذلك جواز المخالفة القطعية {في مقام الثبات} {توضیحات خودم: وقتی ثبوتاً استحاله در کار نبود اثباتاً هم ما اخذ می‌کنیم به طلق بودن دلیل و دلیل در هر دو طرف جاری می‌شود و اصل برائت در هر دو طرف جاری می‌شود. عرف می‌گوید حتماً تو آن کار بد و کار خلاف را کردی و خلاصه عرف این کار را انجام نمی‌دهد که بخواهد دو طرف شک را انجام دهد و برائت کند و اینکه عرف و عقلاء بما هم عرفیون این کار را انجام نمی‌دهند این قرینه‌ای است که این دلیل برائتی که شارع فرموده است مطلق نیستند و مقید است به این که شارع هم دلیل را مقید به این کرده است که مخالفت قطعی نباشد هر چند ثبوتاً این کار ممکن است.}. این امانی که شارع داده این قدر کشش و سعه ندارد که بخواهد مخالفت قطعی انجام شود. محذور عقلی در کار نیست اما محذور عقلانی در کار است. اینجا منظور سیره عقلاء در کار نیست بلکه بحث الفاظ و استظهار عرفی از الفاظ است و طلق بودن. اگر عقلاً این مطلق بودن استحاله‌ای نداشته باشد اما عرفاً و عقلانیا نمی‌توانیم این

برداشت را بکنیم و عرف می گوید که این دلیل مطلق این قدر دیگر کشش ندارد که بخواهد منجر به مخالفت قطعی شود و هر دو طرف را بگیرد و مخالفت قطعی منجر شود.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۲

و لكنّ الصحيح مع هذا {هذا یعنی اینکه گفتیم ثبوت مخالفت قطعی محال نیست} عدم جواز التمسک بالإطلاق المذكور و ذلك.

أولاً: لأنّ الترخيص في المخالفة القطعية، وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال، إذا كان ترخيصاً منتزعا عن حكمين ظاهريّين في الطرفين، ولكنّه منافٍ له عقلاً و عرفاً. و يكفي ذلك في تعدّد الأخذ بإطلاق دليل البراءة {عرف و عقلاً چنین کاری نمی کنند؛ یعنی اگر با چنین دلیل مطلقى مواجه شوند، اطلاق گیری نمی کنند و تقیید برداشت می کنند. چون ما می خواهیم مراد جدی متکلم را برداشت کنیم. خود لفظ مطلق است اما مراد جدی او این نبوده است}. {خودم: دو ظرف جلوی ما است که مطمئن هستیم که یکی از این دوتا نجس است اما نمی دانم کدام یکی است. علم به جامع دارم و شک در اطراف. در این حالت به سراغ ظرف اول می روم؛ دلیل برائت مطلق است و مقید به این نیست که ظرف دیگری هم در کار است که مشکوک است و به شرط لا نیست و میگوید در هر حالتی برائت می شود. به سراغ ظرف دوم هم که می روم دلیل برائت می گوید این دلیل به شرط لا نیست و لفظش مطلق است پس برائت جاری کن و من مقید به این نیستم که ظرف دیگری هم هست که مشکوک است و علم اجمالی در کار باشد و من به این کاری ندارم و مطلق هستیم نسبت به همه این حالات و جاری می شوم و مقید به این نیستم که مخالفت قطعی رخ می دهد. از این دو تا ما ترخیص در مخالفت قطعی را برداشت میکنیم که گفتیم سر راه این اطلاق گیری مانع می باشد و ظهور عرفی مقید است.}

نکته بعد این است که ما اینجا یک جامعی داشتیم که معلوم بود. نسبت به جامع علم تفصیلی داریم و اصل اینکه احدهما نجس است این تفصیلی است اما چیزی که هست این است که این جامع گم شده است بین دو طرف و حالت اجمال پیدا کرده است. من شک ندارم در این که یکی از این ها نجس است مگر اینکه این گم شده است در دو طرف. حال که من علم دارم می رویم در آیه شریفه که می فرماید "و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً"؛ ما عذاب نمی کنیم مگر اینکه بیاید. اینجا یک جمله غائیه هست و مفهوم غایت وجود دارد. زمانی می شود به مَعْنِی عمل کرد که غایت نیامده باشد. غایت بعث رسول است و ما علم داریم در اینجا به جامع و ما وقتی که غایت محقق شده است نمی توانیم ما کنا معذبین را اخذ کنیم. در اینجا لا اقل نسبت به اصل جامع حجت برمان اقامه کرده ایم و اگر ما گفتیم که می توانیم مخالفت قطعیه کرد و هر دو طرف را مرتکب شد این جا ما داریم با جامع هم مخالفت می کنیم. نمی شود که جامع را زیر پا گذاشت و مستحق عقاب نشویم در صورتی که آیه می فرماید در صورتی مستحق عقاب نیستی که علم نداشته باشی در حالی که من علم به جامع دارم پس استحقاق عقاب هست. پس ما نمی توانیم از اطلاق دلیل برائت در هر دو طرف بهره بگیریم لذا باید رفع ید کنیم از این اطلاق. من اگر جامع را خواستم زیر پا بگذارم از قسمت ما کنا معذبین نمی توانم استفاده کنم چون که غایت محقق شده است. در نتیجه باید از اطلاق دلیل برائت درست برداریم. {خ: یعنی اطلاق میگوید مخالفت قطعیه کن و در نتیجه جامع را هم زیر پا بگذار. اما غایت آیه می فرماید که وقتی که علم داشتی مخالفت کنی عذاب می شوی و ایمن نیستی و برائت را نفی می کند.}

و ثانیاً: إِنَّ الْجَامِعَ {احدهما نجس} قد تمّ علیه البیان {بر آن بیان آمده است} بالعلم الإجماليّ، فیدخل فی مفهوم الغایة لقوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)^{۴۲}. {احدهما معلوم من است و من می دانم که نجس است و من به این یقین دارم. وقتی در دو طرف برائت می کنم یقین دارم که با همین احدهما هم مخالفت کرده ام. فرض شود کسی در جمع پسر رئیس است که باید احترامش را نگه دارم و این ها سه نفر

هستند و من می روم در گوش هر سه نفر می زنم و من مخالفت قطعی کرده ام و شک ندارم که پسر رئیس را زده ام و بالاخره جامع را زیر پا گذاشته ام و باید آماده عقاب باشم}

و مقتضی مفهوم الغایه آنه مع بعث الرسول و إقامة الحجّة يستحقّ العقاب، و هذا ینافی إطلاق دلیل الأصل المقتضی للترخیص فی المخالفة القطعیّة {دلیل اصل می گفت که آزاد باش و راحت باش و می توانی مخالفت کنی اما این آیه شریفه میفرماید که نه تو آزاد نیستی و نمی توانی مخالفت قطعی کنی و جلوی آن را میگیرد و آن را مقید می کند}. {اینکه سابقا دلالت این آیه شریفه برای اثبات براءت رد شد و قبلا هم گفتیم که غایت مفهوم ندارد پس چرا این استفاده را اینجا کردند؟ ما اینجا به نحو قاعده احترازیت قیود این را استفاده می کنیم و میگوییم وقتی می گوئیم اکرم الفقیر العادل؛ با احترازیت قیود این را می فهمیم که فقیر غیر عادل به واسطه این عبارت اکرم الفقیر العادل وجوب اکرام ندارد اما ممکن است که به سبب دیگری وجوب اکرام داشته باشد که قاعده احترازیت قید شخص حکم منتفی می شود اما در مفهوم کلی حکم منتفی می شد. ممکن است که کسی بگوید که این جا مفهوم گیری نمی شود کرد؛ یعنی کلی استحقاق عقاب به شکل کلی از بین نمی رود بلکه استحقاق عقابی که وابسته بود به نبود بیان از بین می رود اما استحقاق عقاب به نحو دیگری ثابت باشد پس نمی شود مفهوم غایت گرفت. حال اگر بر فرض مثال ما این حرف را بپذیریم باز هم مشکلی پیش نمی آید چون که اینجا مورد از آن مواردی است که طریق دیگری غیر از این آیه برای استحقاق عقاب وجود ندارد. فرض شود فقط یک نفر در کره زمین هست که قرار باشد این فقیر را اکرام کند و مولی به ما گفته است اکرم الفقیر العادل و من فقط می روم فقیر عادل را اکرام می کنم و فقیر غیر عادل را شاید بخواهیم یک وجوبی برایش درست کنیم اما مولایی نیست که بخواهد امر بکند یا کننده ای نیست که بخواهد انجام دهد یا خلاصه محذور دیگری هست که نمی شود این وجوب اکرم را از طریق دیگری اثبات کرد. بلکه وصف مفهوم ندارد اما عملا و خارجا هم ما خبر داریم که از طریق دیگر هم برای فقیر عادل اکرامی اثبات نمی شود. فرض شود در این شهر تنها مولایی است که وجود دارد که نظر به فقر دارد همین مولایی است که می گوید اکرم فقیر العادل و می دانیم به فقیر غیر عادل نظر ندارد و می دانیم که وصف مفهوم ندارد اما خارجا می دانیم که این کار نشده است. حال می دانیم که استحقاق عقاب فقط جایی است که بیان باشد و مخالفت کرده باشد و این راه

دیگری ندارد برای عقاب لذا همین مقدار احترازی قیود برای ما کفایت می کند ولو گفته شود نشود مفهوم غایت را برداشت کرد.

و بذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقا على تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، فلا تجرى البراءة في كلا الطرفين، لأن ذلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال و لو عقائياً، و لا تجرى {البراءة} في أحدهما دون الآخر، إذ لا مبرر لترجيح أحدهما على الآخر مع أن نسبتهم إلى دليل الأصل واحدة.

و قد اتضح من مجموع ما تقدم، أن النتيجة النهائية بناء على مسلك حق الطاعة حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية معا، و بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان حرمة المخالفة القطعية و عدم وجوب الموافقة القطعية.

طبق نظر حق قبح عقاب احتیاط فقط در برخی از اطراف لازم است و نه در همه اطراف اما طبق حق الطاعة احتیاط در هم اطراف لازم است.

نکته ای که وجود دارد این است که کسی بگوید نتیجه گیری را متوجه نشدیم که چطور شد که مبنای شهید صدر رحمت الله علیه مخالفت قطعیه حرام و غیر ممکن بود و از طرفی موافقت قطعیه واجب بود اما طبق مشهور در حرمت مخالفت قطعیه مشترک بودند اما مشهور می گفت که موافقت قطعیه لازم نیست. {یکی از ثمرات حق الطاعة}. نکته این است که اگر ما گفتیم که اطلاق دلیل برائت در یک طرف و اطلاق دلیل برائت در طرف دیگر تعارض می کنند می گوئیم ردّ الی الاصل. حالا ما هستیم و این که محتمل النجاسة هست و طرف دیگر که محتمل النجاسة است. شهید صدر رحمت الله احتمال را منجز تکلیف می دانست و می گفت در موردی منجز است که ترخیصی نباشد. در اینجا که طرف علم اجمالی هست برائت شرعی نیست چون که تساقط کرده است با برائت طرف دیگر و چون این ها تساقط می کنند لذا ما هستیم و احتمال تکلیف و این منجز است. اما مشهور می گویند که این ها با دلیلی برائت با هم تعارض و تساقط می کنند و ما هستیم و

احتمال تکلیف. مشهور می گویند که اگر ما هر دو را زیر پا گذاشتیم قطعاً با علممان به جامع مخالفت کرده ایم اما اگر در یک طرف براءت جاری کنیم چون احتمال را منجز تکلیف نمی دانند و یک طرف را احتیاط می کنند تا با جامع مخالفت نکرده باشند.

و بما ذكرناه على المسلك المختار يعرف أن القاعدة العمليّة الثانويّة،

(۱) سورة الاسراء - ۱۵.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۳

و هي البراءة الشرعيّة تسقط في موارد العلم الإجماليّ، و توجد قاعدة عمليّة ثالثة تطابق مفاد القاعدة العمليّة الاولى، و نسمّي هذه القاعدة الثالثة بأصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ، أو بقاعدة منجزيّة العلم الإجماليّ.

تحدید أركان هذه القاعدة:

رکن اول: علم به جامع داشته باشیم و بدانیم که احدهما نجس است. اما اگر علم به جامع هم نداشتیم و فقط با دو ظرفی مواجهیم که احتمال میدهیم که ظرف اول نجس باشد و احتمال هم می دهیم که پاک باشد {اصلاً در مورد هر چیزی ممکن است این احتمال بوجود بیاید که این شبهه بدویه است و محل جریان براءت شرعیه است} و احتمال میدهیم که ظرف دومی نجس است که این شبهه بدویه است و براءت جاری است. پس ما باید یقین به احدهما داشته باشیم.

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم أن قاعدة منجزيّة العلم الإجماليّ لها عدة أركان:

الأول: وجود العلم بالجامع، إذ لو لا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كل طرف بدويّة و تجري فيها البراءة الشرعيّة. {اینی که ظرف یک را به ظرف دو ربط می دهد، آن عنصر علم اجمالی است و گرنه بدون آن این ظرف می شود یکی از ظرف هایی که در عالم ممکن است که نجس باشد یا پاک باشد}

رکن دوم: این علم باید در سطح جامع باقی بماند. یعنی من تا آخر باید علم داشته باشم که احدهما نجس. و اگر این علم از محور مرکزی سرایت کند به سمت یکی از این اطراف و آن طرف خاص بشود ظرف و بستری که علم به او تعلق بگیرد، دیگر علم اجمالی من منحل می شود و می شود علم تفصیلی در یک طرف و شک بدوی در طرف دیگر.

الثانی: وقوف العلم على الجامع، و عدم سرايته إلى الفرد {یعنی به یکی از اطراف منتقل نمی شود}، إذ لو كان الجامع معلوما في ضمن فرد معيّن، لكان علما تفصيليّاً لا إجماليّاً {به این کار انحلال میگویند}، و لَمَّا كان {علم اسم کان است} منجزاً إلّا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص {این علم منجز نمی باشد مگر نسبت به این فرد خاص به خصوص}. {مثلا استاد بگوید یکی از این جمع نمره اش از همه بالاتر است. این جا این برای ما معلوم بالاجمال است چون یقین داریم که احدهم نمره بالاتری دارد اما شک داریم نسبت به همه اطراف. بعد استاد در آخر کلام خود می گوید و این فرد مثلا آقای فلانی است که این علم از جامع به فرد خاصی منتقل می شود و می شود تفصیلی و منحل می شود}

رکن سوم: ما داریم جایی را بحث می کنیم که فرض شود دو ظرف هست که نمی دانیم که کدام یک نجس است اما می دانیم که یکی نجس است. حالا اگر این می دانیم یکی نجس است اما نمی دانیم کدام یکی است، در اینجا این می دانیم را برداشتیم، ما هستیم و دو ظرفی که محتمل النجاسه هست. اینجا می شود برائت جاری کرد اما اینجا که می دانیم ما موجود است دیگر نمی شود چون که ظرفی از اطراف علم اجمالی است و اگر

بخواهیم در یک طرف جاری کنیم می شود ترجیح لا مرجح و در هر دو هم نمی شود چون که مخالفت قطعی. در واقع اینجا اطلاق دلیل برائت در اینجا معارض است با اطلاق دلیل برائت در طرف مخالف. فرض شود دو تا رفع ما لا یعلمون داشته باشیم یکی می خواهد طرف اول را شامل شود و دیگری خواهد طرف دوم را شامل شود این ها با هم سرشاخ می شوند چون که سر از مخالفت قطعی در می آورد و ما باید این را مقید کنیم به اینکه در صورتی در این طرف می شود برائت جاری کرد که طرف دیگری در کار نباشد و دیگری هم میگوید در صورتی می شود برائت جاری کرد که طرف دیگری در کاری نباشد؛ در یک مورد هم نمی شود چون که ترجیح بلا مرجح است. لذا نمی شود. اما اولاً و بالذات باید جریان برائت در هر یک از این اطراف به خودی خود مانعی نداشته باشد. در حقیقت باید به این صورت باشد که ما بتوانیم برائت جاری کنیم و اگر جاری کنیم سر از مخالفت قطعی در بیاورد و آنگاه بگوییم نکن. اما اگر یکی از اطراف به خودی خود مشکلی دارد که برائت در آن جاری نمی شود؛ پس اگر در طرف دیگر برائت کنیم قطعاً مخالفت قطعی نکرده ایم و ترجیح بلا مرجح هم نیست چون که طرف دیگر خودش مشکل دارد.

{این درجات احتمال در صورتی می تواند حجت بشود که ظن معتبر بشود یا قطع باشد اما تا قبل از این فرقی ندارد و احتمال بیست در صد با بیست و پنج درصد هر دو تا شان لا حجت هستند.} _احتمالاً این مطلب داخل آکولاد را استاد در پاسخ به سوال یکی از شاگردان گفته اند {

الثالث: أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه، و بقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجماليّ لدليل أصالة البراءة {به خودی خود شامل برائت می شد. یعنی مقتضی داشته باشد برای اجرای برائت لکن مانع دارد که همان علم اجمالی است}، إذ لو كان أحدهما مثلاً غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر {یکی از این دو مشمول دلیل برائت نباشد به دلیل دیگری غیر از علم اجمالی}، لجرت البراءة في الطرف الآخر بدون محذور، لأنّ البراءة {یعنی لأنّ جریان البراءة} في طرف واحد لا تعني الترخيص في المخالفة القطعية، و إنّما لا تجرى لأنّها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر {اگر می گفتیم برائت نباید جاری بشود، به این دلیل بود که این معارض بود با طرف برائت در طرف دیگر}، فإذا افترضنا أنّ الطرف الآخر كان محروماً من البراءة لسبب آخر فلا

مانع من جریان البراءة فی الطرف المقابل له، و مع جریانها لا تجب الموافقة القطعیة. {خ:تقریب این خط:فرض شود طرف دیگر هم منعی از برائت نداشت به سببی غیر از علم اجمالی و می شد فی نفسه در هر دو طرف علم اجمالی برائت جاری شود؛ در این حالت به دلیل ترجیح بلا مرجح و تعارض و تساقط اصلین برائت ما می ماندیم و احتمال و چون قاعده ثانویه برائت شرعی را نداشتیم، موضوع قاعده عقلی اولیه که اصالت الاشتغال عقلی بود، موضوعش تام می شد {چون در موضوع اش آمده است که ترخیص ظاهری در ترک احتیاط نباشد} و جاری می شد و ما ملزم به احتیاط بودیم در دو طرف علم اجمالی و این وجوب موافقت قطعیه لازمه اش بود. اما الان که دیگر به این اصل احتیاط رجوع نمی شود چون که ما دلیل برائت را برای یک طرف داریم و با وجود برائت دیگر نوبت به اصالت الاشتغال نمی رسد لذا موافقت قطعیه واجب نمی شود}

فرض شود کسی دو تا بچه دارد واز اداره به او یک بسته می دهند و میگویند این هدیه را به بچه ات بده. او نمی داند که این را به بچه اول بدهد یا دوم. هیچ مرجعی هم نیست برای اینکار. بعد در تابستان یکی از بچه ها به اردو می رود و نیست کلا. او هدیه را بچه دیگر می دهد چون که دیگر معارضی نیست و خود به خود حل می شود و من نیستم که بخواهم تبعیض قائل بشم و خودش محروم شد. این دیگر مقتضی ندارد برای این دلیل.

رکن چهارم: اینکه بگوییم اگر بخواهیم برائت را در همه اطراف جاری کنیم، بگوییم جریان برائت در همه اطراف منجر به ترخیص می شود به مخالفت قطعیه و این خارجا به نحوی که اگر شارع مقدس بخواهد انجام شود این را مأذون باشیم. اساسا خودم قدرت ندارم همه را مرتکب شوم و کاری ندارد به شارع مقدس. فرض شود هزارتا ظرف آب اینجاست و من خودم نمی توانم هزارتا را بخورم و کاری نداریم که شارع اجازه نداده است یا داده است و من خودم ناتوانم از این کار. مثل امر و نهی به عاجز که قبیح است. این هم از این قبیل است و من خودم نمی توانم هزارتا ظرف را بخورم و این جا دیگر معنا ندارد که خود شارع بخواهد نهی کند. پس در حقیقت

اینجا یک قصوری در توانایی مکلف وجود دارد و مکلف است که عاجز است پس قطعاً این آدم نمی توانست مخالفت قطعی بکند حتی اگر شارع اذن می داد.

الرابع: أن يكون جريان البراءة في كلّ من الطرفين مؤدّياً إلى

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۴

الترخيص في المخالفة القطعية، و إمكان وقوعها {ها به مخالفت قطعی} خارجاً علی وجه مأذون فيه {مأذون فی من قبل الشارع}، إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعاً علی المكلف حتّى مع الإذن و الترخيص لقصور فی قدرته، فلا محذور فی إجراء البراءة فی كلّ من الطرفين، لأنّ ذلك لن يؤدّي إلى تمكين {توانمند سازی} یعنی زمینه را در اختیارش بگذاریم {المكلف من إيقاع المخالفة القطعية ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلاً} تا یانکه این تمكين مكلف منافات باشد با تكلیفی که اجمالاً معلوم است و این اساساً زمینه و امکانش نیست}.

چهار رکن مطرح شد حال یک به یک می خواهند بگویند که این ارکان در چه حالاتی مختل می شود و اینکه دیگر علم اجمالی در این مورد جاری نمی شود.

و كلّ الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجزية العلم الإجمالي، يرجع فيها {ها به حالات میخورد} هذا السقوط إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة.

رکن اول وجود علم به جامع بود که اگر نباشد این علم به جامع این طرف ها می شوند شک بدویه. حال اگر این علم خطا از آب در آمد. من می دانستم که این دو ظرف یکی از این ها نجس شده است و نمی دانستم که کدام یک است و بعداً کشف شد که اصلاً قطره خونی ریخته نشده بوده. مثلاً رفتم دیدم که خون نبود و این رنگ قرمز بوده است. یا محل شک واقع شد و علمش به جامع تبدیل شد و می بیند که زود قطع پیدا کرده

است و می بیند که این علم به این اندازه جدی نبوده است و شک می کند. رکن اول به این شرایط از بین می رود.

فیختل الرکن الأول مثلا فیما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطأ {خطیش آشکار شد}، أو تشکک فی ذلک {ذلک علم اجمالی است} فیزول علمه بالجامع.

و كذلك فیما إذا کان فی أحد الطرفين ما یوجب سقوط التکلیف لو کان موردا له {به تکلیف می خورد} {چیزی در یکی از طرفین وجود داشته باشد که این موجب سقوط تکلیف باشد اگر این طرف همان مورد و فرد واقعی تکلیف باشد} مثلا فرض شود دو ظرف شیر داریم و می دانیم که احدهما نجس است و شیر نجس هم حرمت شرب دارد و علم اجمالی ما کامل است. لکن فرض شود که این فرد یک بیماری دارد و به یکی از این دو ظرف اضطرار پیدا می کند و یکی شیر گرم است و دیگری شیر سرد است و برای بیماری این شیر سرد خوب است و این مضطر به این شیر سرد هست در این حالت یا این نجس واقعی همین شیر سرد است یا ظرف شیر گرم است. اگر همین ظرفی که شیر سرد داخلش هست اگر این نجس واقعی باشد حرمتی برای این شخص ندارد چون که اضطرار دارد به این شیر. یعنی حتی اگر علم تفصیلی هم داشت به آن، باز باید میخورد فلذا مشکلی ندارد از این شیر سرد. پس ظرف شیر سرد یا حقیقتا نجس است یا نیست. اگر حقیقتا نجس نباشد خوردنش ایرادی ندارد اما اگر نجس باشد این اضطرار این حرمت را برمی دارد و می تواند و بخورد و در هر دو صورت فرقی ندارد و او شیر را میخورد و اگر خورد او می ماند و ظرف شیر دیگر و می گویند که تو مطمئنی که این نجس است؛ او می گوید نمی دانم و ممکن است که نجس باشد یا نباشد. در این صورت برائت شرعیه جاری می شود و در حقیقت علم به جامع در اینجا از بین رفته است.}، و مثاله أن یعلم إجمالا بأن أحد الحلییین من الحلیب المحرم، و لکنّه مضطرّ إلى الحلیب البارد منهما اضطرارا یسقط {صفت اضطرار} الحرمة لو کان هو الحرام، ففی مثل ذلک لا یوجد علم بجامع الحرمة {حرمت احد الحلییین}، إذ لو کان الحلیب المحرم هو الحلیب البارد، فلا حرمة فیهِ فعلا {حرمت فعلا} بسبب الاضطرار، و لا فی الآخر {در شیر غیر سرد هم حرمت نیست چون که ما فرض کردیم که حرام واقعی در نفس الامر همان شیر سرد است و این شیر دیگر، حرام

نیست} {شرب الحليب البارد غير محرم على المكلف المضطر على كمال حال لأنه إما ليس بحرام بحرام واقعا (یا اینکه اساسا حرام نیست) و إما حرام واقعا ولكن الاضطرار رفع حرمة الفعلية}، و لو كان هو الحليب الآخر {اگر حليب نجس همان شیر دیگر که غیر سرد است باشد}، فالحرمة ثابتة فعلا، و هذا يعنى أن الحرمة لا يعلم ثبوتها فعلا في أحد الحليين {علم وجود ندارد به ثبوت حرمت به شکل فعلی در یکی از دو شیر} و من أجل ذلك يقال: إن الاضطرار إلى طرف معین للعلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجزية. {عبارت شهید صدر رحمت الله خیلی گویا نیست} نکته این است که علم به جامع از بین می رود وقتی که یکی را به هر حال من انجام می دهم، علم به جامع یعنی من علم دارم احد الحليين نجس است و وقتی که من یکی را مرتکب شدم و شیری را که به آن مضطر بودم را خوردم دیگر حلیین نیست چون من یکی را خوردم و حداقل اگر نخورده باشم هم باید بخورم و قطعا این حلیب بر من حرمت ندارد. احد الحليين قطعاً بر من حرمت ندارد چون که من به آن مضطر هستم پس یکی از بحث حرمت خارج است و فقط مانده است یک حلیب که ممکن الرحمة است و اینجا محل جریان براءت است.

بحثی هست که آیا عنوان ثانویه که مطرح می شود، فعلیت حکم قبلی را از بین می برد یا خودش یک عنوان جدیدی است که حکم خاص خود را دارد که استاد وجه دوم را قبول دارند. هم احکام ثانویه و هم اولیه مادامی هستند و مادام الموضوع هستند. مادامی که ماء نجس است این شربش حرام است و مادامی که ماء نجس مضطر الیه است این حرام نیست. الی يوم القيامة این حکم همین است و شرب ماء نجس مضطر الیه الی يوم القيامة است و موقت نیست.

مورد دیگر برای اختلال رکن اول: فرض شود که شما با یک میتی مواجه می شوید و کسی هم نیست که این را تجهیز کند و تجهيز الميت هم واجب کفایی است و ما این کار را انجام می دهیم. بعد از اینکه این کار را انجام دادید یهو یک میت جدید می بینید، بعد علم اجمالی پیدا می کنید که یا میت اول واجب التدفین بوده است یا میت دوم. اگر میت اولی واجب التدفین بوده است شما این کار را انجام دادید و تمام شده است؛ و اگر

میت دومی واجب التدفین باشد این کماکان باقی مانده است. شما میت اول را که دفن کردید به خاطر علم اجمالی نبوده است. شما داوطلب بوده اید و این کار را کرده اید. شما این کار را کردید و بعد دیدید که واجب بوده است به این عنوان که احدهما مسلم بوده است و لذا بگوییم که دفت مسلمان بر ما واجب است اما نمی دانیم که کسی که مسلمان بوده است مسلمان است یا کسی که الان می بینیم در این حالت میگوییم که علم اجمالی منجزیتی ندارد چون که علم به جامع از بین رفته است چون که ما الان با یک میت مواجه هستیم و ما دیگر نمی گوییم که علم اجمالی داریم که این میت را باید دفن کنم یا آن میت را بلکه میگوییم من نمی دانم که باید این میت را دفن کنم یا نه؟ که بهش میگویند شک بدوی. در مورد حلیبین هم وقتی یکی را خوردیم ما هستیم و اینکه نمی دانم که این حلیب را بخورم یا نه. اینجا قبل از اینکه علم اجمالی حادث شود یکی از اطراف از بین برود.

و من حالات اختلال الرکن الأول أن يأتي المكلف بفعل مترسلاً^۱ از باب واجب کفایی نکرده است و دل بخواهی و به انگیزه ای غیر از انگیزه شرعی انجام داده است^۲، ثمّ يعلم إجمالاً بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين، إمّا ذلك الفعل، و إمّا فعل آخر. فعلى الأول يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلف به^۳ بنا بر اولی تکلیف ساقط شده است چون ملکف به را اتیان کرده است_ علی الاول یعنی اینکه شارع همان فعل را واجب کرده است واقعا^۴، و علی الثانی یكون {التکلیف} ثابتاً، فالتکلیف لا يعلم ثبوته فعلاً^۵ چون تکلیف نسبت به فعل دوم، مشکوک بدوی است و علمی نسبت به جامع وجود ندارد^۶.

جلسه ۱۱۹

اختلال رکن دوم:

مکلف می داند یکی از این دو ظرف نجس است و بعد علم تفصیلی پیدا می کند که کدامشان نجس است. اینجا علم از جامع به احدهما سرایت کرده است و می داند که کدام یک از احدهما نجس است و این جا انحلال علم

اجمالی رخ می دهد. علم تفصیلی به یک طرف و شک بدوی به طرف دیگر. این انحلال را میگویند انحلال حقیقی.

مثلا پلیس دنبال یک دزد یک خانه است و ده نفر مظنون هستند در مظان اتهام هستند و بعد مشخص می شود که یکی از این ده نفر دزد آن خانه است. علم به جامع که احد این ده دزد است این منحل شده است به علم تفصیلی به یکی از اطراف و شک بدوی به نه نفر دیگر که این انحلال حقیقی است.

و یختل الرکن الثانی فیما إذا علم المکلف إجمالاً بنجاسة أحد

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۵

المائعین، ثمّ علم تفصیلاً بأنّ أحدهما المعین نجس، ففی مثل ذلك لا یبقی العلم واقفا علی الجامع، بل یسری {من الجامع} إلی الفرد، و هو معنی ما یقال من انحلال العلم الإجمالیّ بالعلم التفصیلیّ و الشکّ البدویّ {و هذا الانحلال یمسّی بالانحلال الحقیقی} چون حقیقتاً منحل شد

قاعده ذیل اختلال رکن دوم {قاعده انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر}: فرض شود ده تا ظرف داشته باشیم و علم اجمالی داشته باشیم که دو تا از این ده ظرف نجس است. من می دانم که دو ساعت قبل کسی از اینجا رد شده است و چکه خونی از دستش افتاده است در دو تا از این ده ظرف. جامع دو ظرف از ده ظرف است. بعدا کسی به من میگوید که این فرد دو ساعت پیش رد شده است در این زمان فقط پنج ظرف سمت راستی بوده است و پنج ظرف دست چپی بعدا اینجا قرار داده شده است. اینجا یک علم اجمالی جدید شکل میگیرد که اطرافش پنجتایی است که اینجا پنج ظرف سمت چپی خارج می شود که به این علم اجمالی که ده ظرف اطرافش بود علم اجمالی کبیر میگویند و به علم اجمالی جدید که اطرافش پنج ظرف است علم اجمالی صغیر میگویند. دایره بزرگتر علم اجمالی کبیر است که ده ظرف را در خودش جای داده است. می گوئیم در اینجا علم اجمالی کبیر به وسیله علم اجمالی صغیر منحل شد. وقتی که علم پیدا می کردیم که بین دو ظرف سمت راستی نجس بوده است و علم ما منحل می شد به یک نجس معین و به یک شک بدوی در

اینجا هم وقتی که فهمیدیم که دو ظرف نجس بین این پنج ظرف سمت راستی است آن گاه ما در حقیقت در مورد آن پنجتای سمت چپ علم اجمالی نداریم و شک بدوی داریم. هر چیزی در عالم محتمل النجاسه است که ما به این میگوییم شک بدوی. این ها از محل علم اجمالی ما خارج هستند. این دایره کوچک می شود که حداقل تردید ما به دایره کوچک کشیده می شود.

حال اگر فرض شود که من می دانم که دو ظرف از ده ظرف نجس است و بعد از کنکاش می فهمم که یکیشان جزو پنجتای سمت چپی است ولی کماکان دومی را نمی دانم که جزو کدام دسته که در این حالت انحلال رخ نداده است. اگر من می فهمیدم که هر دو در دایره کوچکتر است انحلال رخ میداد. پس کماکان علم اجمالی کبیر من باقی است. وقتی می خواهد انحلال رخ بدهد باید مواردی که مشخص می شود باید به اندازه علم اجمالی ما باشد.

و كما ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ نتيجة لاختلال الركن الثاني، كذلك قد ينحلّ بعلم {باء سببیت است} إجمالیّ أصغر منه لاختلال هذا الركن أيضا.

و توضیح ذلك: أنا قد نعلم إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف و المعلوم نجاسته فيه {ه به علم اجمالی} اثنان منها، و قد نعلم بعد ذلك إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل بالعلم الإجماليّ الثاني، و يكون الشكّ في الخمسة الاخرى شكّاً بدوياً، لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصيّة جديدة {جامع جدید که دو ظرف از پنجتا}، و هي {خصوصیت جدید} كون الاثنين في ضمن الخمسة، فلم يعدّ التردّد في نطاق العشرة، بل في نطاق الخمسة.

و يسمّى العلم الإجماليّ المنحلّ بالعلم الإجماليّ الكبير و العلم الإجماليّ المسبّب لانحلاله بالعلم الإجماليّ الصغير، لأنّ أطرافه {ه به علم اجمالی صغير} أقلّ عدداً.

و يعبر عن ذلك بقاعدة انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجماليّ الصغير.

و يتوقف انحلال علم إجماليّ بعلم إجماليّ ثان:

أولاً: على أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف العلم الأوّل المنحلّ، كما رأينا في المثال. {أطراف علم إجمالي صغير باید همان اطراف علم إجمالي كبير باشد}

شرط دوم: تعداد معلوم بالاجمال در كبير با صغير يکى باشد. یعنی دو ظرف در ده ظرف در كبير دو ظرف در پنج ظرف در صغير باشد.

من می دانم دو ظرف از ده ظرف نجس است اما الان می دانم که یک ظرف از این پنج ظرف نجس است که این جا انحلال كبير به صغير رخ نمی دهد.

و ثانيا: على أن لا يزيد عدد المعلوم بالاجمال في العلم الأوّل المنحلّ على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني، فلو زاد لم ينحلّ، كما لو افترضنا في المثال

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۶

أنّ العلم الثاني تعلّق بنجاسة مائع في ضمن الخمسة، فإنّ العلم الإجماليّ بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظلّ ثابتاً.

رکن سوم: هر یک از طرفین به خودی خود مشمول دلیل اصالت البرائه باشد.

یک وقتی حتی بدون علم اجمالی خود یک چیزی نمی تواند برائت شود و مقتضی ندارد. مثلاً استصحاب.

ما دو ظرف داریم که به علم اجمالی می دانیم که یکی نجس است. لکن ظرف شماره یک از قبل متیقن النجاسه بوده است و ما شک داریم که این بعداً پاک شده است یا نه؟ البته احتمال هم می دهیم که کسی پاکش کرده است اما متیقن النجاسه بوده است از دیروز. ظرف یک اسیر استصحاب است و خودش کلاً مقتضی برائت را ندارد زیرا اصل استصحاب مقدم است نسبت به برائت. در اینجا می گوییم که ظرف یک که باید استصحاب

برائت کرد که محکوم به نجاست و ما می توانیم برویم در ظرف دو برائت جاری کنیم و اینجا انحلال رخ نداد زیرا علم تفصیلی پیدا نشد به نجاست یک طرف بلکه ما استحباب کردیم و عملاً شبیه همین حالتی شد که ما علم تفصیلی پیدا کرده باشیم و لذا به این می گویند انحلال حکمی که در مقابل انحلال حقیقی است اما حکماً مثل انحلال حقیقی است.

و یختلّ الركن الثالث فيما إذا كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجزٍ للتكليف لا للبراءة، و مثاله: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، غير أن أحدهما كان نجساً في السابق و يشك في بقاء نجاسته، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسة مجرى في نفسه لاستصحاب النجاسة لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة، فتجری الأصول المؤمنة في الإناء الآخر بدون معارض {آنی که اجازه نمی داد که برائت در یک طرف جاری شود اصل برائت در طرف مقابل بود چون با هم تعارض می کردند؛ الان که آن طرف نیست پس این طرف بدون معارض اجرا می شود}، و تبطل بذلك منجزية العلم الإجمالي، و يسمى ذلك بالانحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي الذي تقدّم في حالة اختلال الركن الثاني.

و إنّما يسمى بالانحلال الحكمي لأنّ العلم الإجماليّ موجود حقیقه، و لكنّه لا حکم له عملياً {عملاً حکم و اثری ندارد}، لأنّ الإناء المسبوق بالنجاسة حکمه منجز بالاستصحاب {حکمش حرمت شرب است}، و الإناء الآخر لا منجزية لحکمه لجريان الأصل المؤمن فيه {این طرف خودش مقتضی ندارد برای اجرای برائت و طرف دیگر بدون معارض برائت درش جاری می شود}، فکأنّ العلم الإجماليّ غير موجود {واقعا موجود هست اما انگار عملاً موجود نیست}، و هذا هو محصل {خلاصه} ما يقال من أنّ العلم الإجماليّ إذا كان أحد طرفيه مجرى لأصل مثبت للتكليف، و كان الطرف الآخر مجرى لأصل مؤمن انحلال العلم الإجماليّ. {انحلال حکمی}

مثال دیگر برای اختلال در رکن ثالث:

عنوان این مثال: خروج بعضی از اطراف از محل ابتلاء

مثلا ما علم اجمالی داریم به اینکه یا این ظرفی که در مقابل من هست نجس است یا آن ظرفی که الان در یک شهر دیگر قرار دارد. مثلا من مهمانی رفته ام در شهر دیگر و در خانه اقوام می دانم که اجمالا یکی از این دو ظرفی که در آن جا بوده است نجس شده است و بعد اشتباهی یکی از این ظروف همراه من آورده شده است که الان من علم اجمالی دارم که یا ظرفی که الان در خانه من است و از آن جا آورده ام نجس است یا آن ظرفی که در آن شهر در خانه آن هاست. الان یک طرف شبهه در شهر من است و یک طرف دیگر هزار کیلومتر فاصله دارد و از محل ابتلاء من خارج است که منظور ابتلاء عقلی نیست که الان من بگویم که با هواپیما مثلا برایم می فرستند و این دیگر در محل ابتلای من است که این حالت منظور نیست. پس ابتلاء یعنی مبتلاء به این باشی که باهش وضو بگیری یا غسل کنی که آن ظرف در دسترس و در محل ابتلایت نیست که عادتاً این در محل ابتلاء نیست. شیخ انصاری رحمت الله علیه بیانی دارند که نهی از چیزی که از محل ابتلاء خارج است لغو است زیرا اگر بخواهد مخالفت قطعی هم بکند نمی تواند زیرا در محل ابتلایش نیست.

اساساً اصول عملیه هدف از طرحشان این است که اثر عملی برشان مترتب می شود. اگر اثر عملی نداشته باشد اصلاً معنایی ندارد اجرای این اصل عملی. موردی که از محل ابتلای ما خارج است برائت نسبت به آن لغو است زیرا اصلاً نیازی به برائت در موردش نیست.

و مثال آخر لاختلال هذا الركن، و هو أن يكون أحد طرفي العلم الإجماليّ خارجاً عن محلّ الابتلاء، و معنی الخروج كذلك {عن محل ابتلاء} {یعنی معنای خروج از محل ابتلاء} أن تكون المخالفة في هذا الطرف ممّا لا تقع من المكلف عادة {چون عادتاً دسترسی ندارد} لأنّ ظروفه {یعنی شرایط و موقعیت این فرد} لا تيسّر له ذلك {شرایط او زمینه سازی نمی کند برای او که چنین کاری را انجام دهد} یعنی مخالفت کردن را، و إن كانت لا تعجزه تعجيزاً حقیقیّاً {یعنی حقیقتاً و عقلاً عاجز نیست زیرا مثلاً می تواند با هواپیما این را فوری در محل ابتلاء خودش بیاورد} البته اگر تعجیز یک از اتیان یک طرف حقیقی و عقلی باشد دیگر اختلال در رکن اول است زیرا که من علم اجمالی ندارم بین طرف یک که حقیقتاً عاجزم از انجام آن و رکن دوم که می توانم انجامش دهم زیرا اصلاً رکن یک بر من واجب نیست که بخواهم نسبت به آن علم اجمالی داشته باشم پس

من کلا شک نسبت به طرف دوم که شک بدوی است و مجرای براءت {، فالمخالفة غير مقدورة عرفا و إن كانت مقدورة عقلا، كما لو علم بنجاسة و حرمة طعام مردّد بين اللبن الموجود على مائدته، و لبن موجود في بلد آخر لا يصل إليه عادة في

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۷

حیاته، و إن كان الوصول ممكنا من الناحية النظرية و العقلية، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء مجرى للبراءة في نفسه {چون این براءت بی معناست و اثری ندارد}، إذ لا محصل عرفا للتأمين من ناحية تكليف لا يتعرض المكلف إلى مخالفته عادة، فتجرى البراءة عن حرمة اللبن الآخر بدون معارض {حضرت امام رحمت الله عليه این مسئله را قبول ندارند که می فرمایند ابتلاء به اطراف علم اجمالی شرط نیست}.

و هذا هو معنى ما يقال عادة من أنّ تنجيز العلم الإجماليّ يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء.

رکن چهارم: مخالفت قطعيه به وسيله جریان اصل براءت در همه اطراف ممکن باشد.

از جمله موارد اختلال رکن چهارم دوران بین المحذورين است. شخص میداند اجمالا که این کار خاص یا واجب است یا حرام است اما نمی داند که کدام است. می داند که یک حکم الزامی دارد. اگر انجام بدهد با حرمت مخالفت کرده است و اگر انجام ندهد با وجوب مخالفت کرده است. به این میگویند که دوران بین المحذورين زیرا نه می تواند مخالفت قطعيه کند و نه موافقت قطعيه. چون یا انجام می دهد یا نمی دهد.

و يختلّ الركن الرابع في حالات:

منها: حالة دوران الأمر بين المحذورين: و هي ما إذا علم إجمالا بأنّ هذا الفعل، إمّا واجب و إمّا حرام {قدر جامع هم این است که هر دو الزامی هستند}، فإنّ هذا العلم الإجماليّ لا تمكن مخالفته القطعية {خودم: مثلاً مایعی را جلویم است اجمالا علم دارم که یا خوردنش بر من واجب است یا حرام است. اگر از وجوب براءت کنم و

نخورد در این حالت حرمت را امتثال کرده ام در نتیجه مخالفت قطعیه را نمی توانم انجام دهم، کما لا تمکن موافقته القطعیة، فإذا جرت البراءة عن الوجوب و جرت البراءة عن الحرمة معا، لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية، لأنها {ها به مخالفت قطعیه} غیر معقوله علی کلّ حال {ای فی حال جریان براءه و فی حال عدم جریان براءه}.

حالت دیگر: حالت غیر محصوره بودن اطراف. مثلاً صد هزار تا پارچ آب است که من می دانم که از بین این تعداد پنجتایش نجس است که اگر بخواهم مخالفت قطعیه بکنم، نمی توانم این کار را انجام بدهم.

و منها: حالة كون الأطراف غير محصورة و تسمى بالشبهة غير المحصورة، و هي: أن يكون للعلم الإجمالي أطراف كثيرة جداً. على نحو لا يتيسر للمكلف ارتكاب المخالفة فيها جميعاً لكثرتها، ففي مثل ذلك تجرى البراءة في جميع الأطراف، إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلف من المخالفة القطعية.

جلسه ۱۲۰

*** و الآن بعد أن اتضحت القاعدة العملية الثانوية، و هي البراءة الشرعية، و القاعدة العملية الثالثة، و هي منجزية العلم الإجمالي، نستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأولى أو الثانية.

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۸

حالة تردد أجزاء الواجب بين الأقلّ و الأكثر {الارتباطيين}:

یک وقتی تعدادی روزه قضا بر گردنمان است که نمی دانیم که چهار روز است یا پنج روز. روز اول که رفتیم من نمی دانم که بعد از ظهر از شهر خارج شدم که روزه ام درست باشد یا صبح که روزه ام باطل بوده باشد. من در چهار روز مطمئن هستم و در روز پنجم شک دارم. علم به جامع که وجوب تعدادی روزه است و طرفین من چهار روز و پنج روز است که به این می گویند اقل و اکثر استقلالی که به این جهت می گویند استقلالی که جزو پنج داخل در اجزاء قبلی نیست.

منجزیت علم اجمالی می گوید که احتیاط کن و طبق حق الطاعه باید کل پنج روز را روزه گرفت لکن همه فقها می گویند که چهار روز کافی است زیرا این در ظاهر علم اجمالی است و در اصل علم اجمالی نیست و شما علم تفصیلی به چهار روز داری و در روز پنجم شک بدوی دارید. در چهار روزش شک نداری و این قدر متیقن است. بحث بسیار مهم است و کاربردی است.

یک وقتی اینطور نیست؛ یعنی با پنج واجبی که یکی از دیگری مستقل باشد روبه رو نیستیم که نسبت به چهار تایش یقین باشد و نسبت به پنجمی شک داشته باشیم بلکه با یک واجب مواجهیم لکن واجبی که این خودش مرکب است. یک واجبات ضمنیه می گفتیم مثل اقیم الصلاه لکن صلاه خودش یک هیئت ترکیبیه است که یک واجب مرکب است که دارای اجزائی مثل رکوع و سجود ... است. هر کدام از این اجزایش مثل تکبیر الاحرام و رکوع و سجود و این ها واجبند اما وجوبشان ضمنی است که در ضمن نماز واجب هستند و مستقلا واجب نیستند. حالا اگر عمل اجمالی در مثلا چهار جزء و پنج جزء در یک واجب بود. مثلا شک کنیم که نماز نه جزئی بر من واجب است یا نماز ده جزئی؟ در این جا ما از یک واجب داریم سخن میگوییم که ایجا دیگر اقل و اکثر استقلالی نیست و اقل و اکثر ارتباطی است. و در این جا من نمی دانم که واجبم نماز نه جزئی است یا نماز ده جزئی؟ پاسخ می دهیم که این هم علم اجمالی نیست چون این نه جزء در این نماز ده جزئی قرار گرفته است و نماز ده جزئی چیزی جز نماز نه جزئی نیست که به علاوه یک شده است یعنی ده جزئی همان نه است به علاوه یک. مراد این است که من تا نه جزئش را می دانم که بر من واجب است و من فقط شک می کنم که جزء دهمی هم بر من واجب است که باز هم علم به نه جزء و شک در جزء دهم است. در اقل و اکثر استقلالی این حرف واضح تر است.

نکته مهم: باید رابطه میان طرفین علم اجمالی رابطه تباین باشد. در ظهر جمعه یک نمازی بر من واجب است که یا نماز ظهر است یا نماز جمعه. یا این ظرف یا آن ظرف. نباید یک طرف در طرف دیگر باشد. یعنی نباید تداخل داشته باشند

نکته دیگر اینکه رابطه علم به جامع با طرفین با مساوی باشد با دو طرف. یعنی علم به جامع می ماند و به فرد سرایت نمی کند و نباید مایل باشد به یک طرف.

در این جا طرفین علم اجمالی نه تا در درون ده تا است دوم اینکه رابطه علم به جامع با این طرفین یکسان نیست چون در یک طرف قطعا می دانیم که واجب است اما در طرف دیگر شک داریم.

و الحالة الرئيسية {حالت اصلی} من حالات التردد هي ما إذا وجب مركب بوجوب واحد {أقل و اکثر ارتباطی}، و كان كل جزء في المركب واجبا بوجوب ضمني {یعنی وجوبات مرتبط با هم؛ یعنی رکوع بکن اگر نه جزء دیگر را می آوری. سجده کن اگر نه جزء دیگر را می آوری و ...}، و تردد أمر هذا المركب بين أن يكون مشتملا على تسعة أجزاء أو عشرة، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجمالي أو حالات الشك البدوي؟.

و يجب أن نعرف قبل كل شيء أن العلم الإجمالي لا يمكن أن يوجد إلّا إذا افترض {شرط اول علم اجمالی} جامع بين فردين متباينين، و {شرط دوم} كان ذلك الجامع معلوما و مردداً في انطباقه بين الفردين، و أمّا إذا كان الجامع معلوما في ضمن أحد الفردين و يحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضا، فليس هذا من العلم الإجمالي، بل هو علم تفصيلي بالفرد الأوّل مع الشك البدوي في الفرد الثاني. و هذا معناه أن طرفي العلم الإجمالي يجب أن يكونا متباينين، و يستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقلّ و الأكثر {یعنی کمتر در ضمن بیشتر وجود دارد}.

و على هذا الأساس يبدو {به نظر می رسد} أن الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الإجمالي، إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين، بل علم تفصيلي بوجوب التسعة و شك بدوي في وجوب العاشر. و قول القائل: إنّنا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة كلام صوري لأنّ التسعة ليست مباينة للعشرة.

برخی گفته اند که طرفین علم اجمالی متباین هستند زیرا با یک نماز مقید طرف هستیم و در حقیقت میگوییم که تکلیف یا تعلق گرفته است به نه جزء مطلق یا به نه جزء مقید به جزء دهم. حال می گوییم که من نمی دانم نماز من نه جزء است یا نه جزء مقید به جزء دهم. ظاهر نه جزء است اما این ها فرق دارند و نه جزء مطلق

تفاوت دارد با نه جزء مقید و هر کدام از این ها یک بسته جداگانه هستند و نمی شود گفت که نه جزء مطلق در ضمن نه جزء مقید به جزء دهم است لذا این جا علم اجمالی است.

و قد حاول بعض المحققين إبراز أن الدوران في الحقيقة بين متباينين لا بين متداخلين لكي يتشكل علم إجماليّ، و تطبق القاعدة الثالثة {قاعده ثالث منجزيت علم اجمالی}، و حاصل المحاولة أن الوجوب المعلوم في الحالة المذكورة إما متعلق بالتسعة

دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۰۹

المطلقة، أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر، و إطلاق التسعة و تقييدها حالتان متباينتان، و بذلك يتشكل علم إجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة.

فإن قيل: إن العلم الإجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة منحلّ إلى العلم التفصيليّ بأحد طرفيه، و الشكّ البدويّ في الطرف الآخر، لأنّ التسعة معلومة الوجوب على أيّ حال، و الجزء العاشر مشكوك الوجوب، و إذا انحلّ العلم الإجماليّ سقط عن المنجزية {انحلال حقیقی}.

قلنا: إنّ طرفی العلم الإجماليّ هما: وجوب التسعة المطلقة و وجوب التسعة المقيّدة بالعاشر، و كلّ من هذين الطرفين ليس معلوما بالتفصيل، و إنّما المعلوم وجوب التسعة على الإجمال {من یقین دارم که یک نه جزئی بر من واجب است که نمی دانم نه جزء مقید است یا نه جزء مطلق. من نه را می دانم اما نمی دانم که این نه مطلق است یا مقید}، و هذا نفس العلم الإجماليّ، فكيف ينحلّ به {پس چگونه می خواهد این علم اجمالی به وسیله خودش منحل شود}؟.

بزرگان سعی کرده اند که هر دوی این شرط علم اجمالی را ایجاد کنند. ما به یک نه تایی اجمالی علم داریم و از طرفی گفتند که این ها مباین هم هستند چون مطلق و مقید فرق دارند.

شهید صدر رحمت الله علیه فرموده اند به جای اینکه روی انحلال بحث شود ما روی این بحث میکنیم که این علم اجمالی است یا نیست. ما میگوییم اینجا اصلا علم اجمالی نیست. ما یک لحاظ داریم و یک ملحوظ و وجود خارجی ملحوظ. وقتی مولی می خواسته نماز را واجب کند آیا به نحو نه جزء مطلق را واجب کرده است و جزء دهم را برایش در نظر نگرفته است؟ یا اینکه در نظر گرفته است و به صورت مقید لحاظ کرده است؟ این در لحاظ مولی است و اطلاق و تقیید در لحاظ کردن مولی است. اما چیزی که ما داریم این است که نتیجه الامر می دانم نماز نه جزئی قطعا و یقینا بر من واجب است و من شک دارم و نمی دانم که جزء دهم را اجرا بکنم یا نه؟ و این تباین در کیفیت لحاظ مولی است و نه تباین در این شی خارجی و ما کاری به کیفیت لحاظ مولی نداریم و ما با نتیجه آن کار داریم که آیا من تا جزء نهم بخوانم و تمام کنم یا جزء دهم هم واجب است و باید بخوانم؟ مثلا شک دارم که سلام هم واجب است که باید بخوانم یا نه؟

اینکه مطلق لحاظ کرده است مولی یا مقید این از محل بحث ما خارج است.

مستشکل وجود علم اجمالی را فرض کرد و بعد گفت که منحل است ما شهید صدر رحمت الله علیه فرمودند که اصلا علم اجمالی در کار نیست که بخواند منحل شود.

فالصحيح ان يتجه البحث إلى أنه هل يوجد علم إجماليّ أو لا؟ بدلا عن البحث في أنه هل ينحلّ بعد افتراض وجوده؟.

و التحقيق هو عدم وجود علم إجماليّ بالتكليف، و ذلك لأنّ وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب التسعة و وجوب الإطلاق {اینی که میگوییم نماز نه جزئی به نحو مطلق و غیر مقید به جزء دهم واجب است معنایش این نیست که دو چیز واجب است که یکی وجوب نه جزء است و یکی وجوب اطلاق که ما بگوییم نه جزئش مشترک است و نقطه افتراق در اطلاقش باشد که بگوییم مشترک است وجوب تسعه است و بگوییم ما در این علم داریم و شک ما در وجوب اطلاق یا وجوب تقیید باشد و این ها اطلاق و تقیید هم که مباین هستند} {نظر اجتهادی استاد در مورد اطلاق و طلق: اطلاق بر وزن افعال که در باب افعال است این یک کاری است که یک

کاری ایجابی است و ما یک کار ایجابی انجام می‌دهیم و نتیجه این است که یک کاری انجام شده است و می‌خواهیم بگوییم که این یک کاری اضافه نیست که یعنی طبیعت را دیده باشی و جزئی در کنارش ندیده باشی که نظر استاد این است که این می‌شود طلق که خودش رها است بلکه اطلاق یعنی اینکه طبیعت را دیده ای و آن را آزاد ساخته ای از قیود، فَإِنَّ الْإِطْلَاقَ كَيْفِيَّةٌ فِي لِحَازِ الْمَوْلَى تُنْتِجُ عَدَمَ وَجُوبِ الْعَاشِرِ وَ لَيْسَ {الاطلاق} شيئاً يوجب {فاعلش مولى و ه به اطلاق می‌خورد} على المكلف، و أمّا وجوب التسعة في ضمن العشرة، فمعناه وجوب التسعة و وجوب العاشر، و هذا معناه أننا حينما نلاحظ ما أوجبه المولى على المكلف، نجد أنه ليس مردداً بين متباينين {آنچه که مولى خواسته است اقل و اکثر است و نه متباينين}، بل بين الأقل و الأكثر، فلا يمكن تصوير العلم الإجمالي بالوجوب، و إنما يمكن تصوير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الخصوصيات اللحظية التي تحدّد كَيْفِيَّةَ لِحَازِ الْمَوْلَى لِلطَّبِيعَةِ عند أمره بها {فقط می‌شود علم اجمالی را در مقام ثبوت در خصوص خصوصیات لحاظیه ای که تعیین می‌کنند چگونگی لحاظ مولى نسبت به طبع را تصویر کرد}، لأنّه {ه به مولى} إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقاً أو

دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۴۱۰

مقیده، غیر آنّ هذا ليس علماً إجمالياً بالتكليف ليكون منجزاً {این علم اجمالی به تکلیف نیست که بخواهد منجز باشد و این علم اجمالی در کیفیت لحاظ بوده است. یعنی مولى لحاظی کرده است اما شک داریم که لحاظش مقید است یا مطلق}.

و هكذا يتّضح أنّه لا يوجد علم إجمالي منجز، و أنّ البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءاً للواجب، فيكفيه {ه به مكلف} الإتيان بالأقل.