

باسمه تعالی

فهرست

۱.....	بحث برائت، جلسه اول
۱.....	مقدمه: اهمیت پرداختن به مباحث اصولی
۲.....	حق مطلب نسبت بررسی کلمات فقها: اعتدال در نقل و بررسی
۳.....	فایده طرح مباحث بزرگان
۴.....	بررسی شبهه عرفی نبودن برخی مباحث و تحلیلات
۵.....	مقدمه مبحث اصلی (بحث برائت)
۶.....	امر اول: تاریخچه اصول عملیه
۶.....	کلمات شهید صدر
۸.....	بررسی کلمات شهید صدر
۸.....	عبارت صاحب مفاتیح
۹.....	بررسی کلام محقق ره در معارج
۹.....	عبارت محقق ره در معارج

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث برائت، جلسه اول

مقدمه: اهمیت پرداختن به مباحث اصولی

برائت اولین اصل از اصول عملی است و انشاء .. اصول عملیه را به ترتیب بیان خواهیم کرد.

روش علمای اصول این است که در مقدمه بحث برائت، نکاتی را ذکر میکنند و اینها یکسان نیستند و مختلف هستند و ما

به حسب مقدور بیان می‌کنیم.

قبل از ورود در مقدمات، یک نکته راجع به روش بحث خودمان و کتابهایی که بحث میشود و علمایی که مورد بحث قرار

میگیرند، بیان میکنیم.

شیوه بزرگان این است که در این گونه مباحث از مرحوم شیخ شروع میکنند و طبیعتاً طبقه بعدی شاگردان ایشان مثل میرزای شیرازی و میرزا حبیب الله رشتی و مرحوم آخوند می باشند و عده ای دیگر نظیر مرحوم سید که در همین طبقه قرار میگیرد و طبقه بعدی شاگردان مرحوم آخوند مثل مرحوم نائینی (که البته فقط در جلسه استفتاء مرحوم آخوند شرکت میکرده است) و مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی و مرحوم حائری صاحب درر. و طبقه بعدی شاگردان این نسل مثل آقای خوئی ره و مرحوم امام و مرحوم شیخ حسین حلی و مرحوم آقای حکیم و مرحوم والدیمان و مرحوم آقای میرزا باقر زنجانی و عده ای دیگری. نسل بعد از اینها مثل شهید صدر و آیت الله وحید و آیت الله روحانی صاحب منتقی و آیت الله فاضل ره و دیگران. و نسل بعدی که علمای معاصر هستند.

حال به لحاظ عملی چه باید کرد؟ بالاخره اینها نسلهایی اهل فکر و تحقیق بوده اند و فکریایی کرده اند که نه فقط از باب علاقه به انتزاعیات بلکه در استدلالهای اساتید خودشان شبهاتی میدیدند و مطالبی مطرح میکردند حال با اینها چه باید کرد؟

حق مطلب نسبت بررسی کلمات فقها: اعتدال در نقل و بررسی

برخی نظرشان این است که به مقدار کفایه آخوند ره کافی است ولی انصاف این است که این حرف، استدلال روشنی ندارد زیرا دلیلی نداریم که در سیر تاریخی مباحث در یک نقطه توقف کنیم و (همانطور که در جای دیگری نیز گفته ام) اگر قرار به این است، حرف اخباریین معقول تر است که میگویند: اصلاً کاری به اینها نداریم و اخبار ائمه ع کافی است که این نیز گر چه حرف نادرستی است ولی بالاخره بهتر از این است که در سیر بحث اصولی در یک نقطه توقف کنیم.

مطلبی که میتوان از آن دفاع کرد، این است که اگر استنباط را منوط به مبادی آن (که مباحث اصولی هست) میدانیم و نهایت اجتهاد را این میدانیم که استفراغ الوسع در همه نواحی (هم در استنباط از روایات و آیات و هم از مبانی) صورت بگیرد، طبیعتاً مجبوریم که در حد توان برای استنباط مایه بگذاریم و این امکان ندارد مگر بعد از اینکه در این سیر مباحث، مالب مهم را که میتواند در تغییر آراء دخالت داشته باشد، رسیدگی کنیم. نمیتوانیم وارد فقه شویم در حالی که در مبانی مشکل داشته باشیم به گونه ای که مثلاً یک مطلبی را بعداً با یک اشکال از آن عدول کنیم.

لذا کسی که میخواهد مجتهد به نحو اطلاق باشد، باید مقدمات را طی کرده باشد؛ البته معنایش این نیست که تبدل رأی ممکن نیست ولی قرار نیست به هر بادی حرکت کند و رأیش عوض شود. این چیزی است که هم استدلال دارد و هم تجربه

خارجی نشان می‌دهد که کسانی که مبادی اصولی را درست تنقیح نکرده باشند وقتی وارد فقه میشوند واضح است که عملاً دچار مشکلات میشوند و دقیقاً همان بحثهایی که یک زمانی باید در اصول انجام میداند بعداً باید در سنن بالا در فقه انجام دهند. لذا چاره ای نیست که آرای بزرگان اصولی که نماینده یک فکر هستند، رسیدگی شود. مقصود از نماینده یک فکر این نیست که نظریات بزرگان از باب یک قول بررسی شود مثل اینکه اینگونه بررسی شود (که برخی حواشی اینگونه است) که مثلاً این عبارت متن با عبارت دیگرش سازگار نیست که اثری بر آن مترتب نیست ولی گاهی کسی مثل مرحوم شیخ در باب جمع بین حکم واقعی و ظاهری مطلبی دارد و شاگرد ایشان (مرحوم آشتیانی) در حاشیه پر فایده اش، ۸ وجه را طرح میکند و بعد میگوید هیچ کدام مشکلی را حل نمیکند و من مانده ام که قابل جمع هست یا خیر؟ وقتی ایشان در این مسئله توقف کرده است، خیلی قابل توجه است و جای طرح دارد.

بنابراین ما در مراجعه به آرای اصولیان، به دنبال جمع کردن اقوال و تاریخ و بیان محفوظات نیستیم بلکه مقصود این است که نماینده های هر فکری را پیدا کنیم که نظر و حرف دارند. ما طبیعتاً در این سیر باید یک اعتدالی را حفظ کنیم و پرداختن به همه نظریات که قطعاً طولانی میشود و پرداختن نیز به معنای بی اعتنائی به سیر بحث علمی است که شدنی نیست؛ لذا باید یک جمعی بین ایندو راه انجام دهیم به اینکه در درس، مهمترین افکار بررسی شود و بقیه به اهل فضل واگذار شود.

فایده طرح مباحث بزرگان

گاهی اشکال میشود که توسعه در بحثها برای چیست و چه فایده دارد؟ اولاً باید گفته شود که تدریس با تحقیق و تالیف فرق میکند. ممکن است در تحقیق لازم نباشد بحثی مطرح نشود و برای محقق روشن باشد ولی در تدریس باید جهت پخته شدن و عمق بخشی مطرح شود.

ما در این جلسات به دنبال این نیستیم که حتماً یک دوره اصول ببینید بلکه مقصود این است که راه فکر اصولی را یاد بگیرید و چگونه خودتان ورود پیدا کنید و کار اصولی کنید (و به تعبیر امروزی در بحث فلسفه میگویند که برخی تاریخ فلسفه جمع میکنند و برخی کارشان فلسفیدن است).

برای این کار باید با علمای اصول درگیر شوید که مثلاً حرف مرحوم شیخ را میتوانید قبول کنید یا خیر؟ بعد میتوانید بفهمید که چرا مرحوم آخوند در حاشیه رسائل این اشکال را به شیخ ره مطرح کرده است. از باب مثال، مرحوم شیخ ره در اواسط بحث برائت، اوامر احتیاط را مقدمی میداند ولی آخوند ره در حاشیه رسائل مطلبی را میگوید که یک بابی را باز میکند که اوامر احتیاط، طریقی است و این غیر از امر مقدمی است (البته ممکن است قبل از ایشان نیز مطرح شده باشد) بنابراین نمیتوان به این مباحث بی توجهی کرد. اگر اینجا تحقیق نکنید بعداً مجبور میشوید بررسی کنید^۱.

نتیجه اینکه در روش مجبوریم که این سیر را ولو با یک اعتدالی دنبال کنیم و ممکن است بحثها طولانی شود ولی اصل کار پشتوانه استدلالی دارد.

بررسی شبهه عرفی نبودن برخی مباحث و تحلیل‌ات

عده ای در طول سالها در کلاسها و کتابها شبهه ای طرح کرده اند به اینکه خیلی از بحث های اصولی و فقهی، خلاف عرف و بافتنی است مثلاً اینکه حقیقت بیع چیست؟ آیا انشاء تملیک بعوض است یا مبادله مال بمال است و ...؟ که چند جلسه وقت گذاشته میشود یا مثلاً بحث میشود که فرق بین صلح و بیع چیست؟ و برخی شبهه میکنند که مردم در کوچه و بازار خرید و فروش میکنند ولی علماء همچنان بحث میکنند که بیع چیست..

جواب شبهه این است که هدف اصولی و فقیه این نیست که حرفی در مقابل عرف بزند بلکه میخواهد حرف عرف را بفهمد. ببینید عرف انشاء و اخبار میکند مثلاً امر و نهی میکند یا خبر میدهد که یک ماشین تصادف کرد. حال اگر از او تفاوتش

^۱. یکی از آقایان یک جزوه ای که برگرفته از مباحث خارجش بود، برای امتحان خبرگان نوشته بود که به شورای نگهبان داده بود و من نگاه کردم. دیدم که کلام آقای خوئی ره را مطرح کرده است که باید دید امر به احتیاط، طریقی است یا مقدمی؟ بعد ایشان اشکال کرده است که امر طریقی یعنی چه؟ و این ناشی از همین نکته است.

پرسیده شود نمیتواند بگوید زیرا گرچه به صورت ارتکازی انجام میدهد ولی نمیتواند تحلیل کند و حتی کودک نیز امر و نهی دارد ولی نمیتواند بین انشاء و اخبار فرق بگذارد. کار اصولی و فقهی این است که اینها را باز کند.

حال اثر این تحلیلها این است که موارد مشکوک یا اوصاف مترتب بر آن را میتوان براساسش حل کرد. مثلاً برخی میگویند تعلیق در انشاء محال است حال اگر مقصود حقیقت انشاء نه منشاء باشد، درست است زیرا تعلیق در انشاء محال است خوب چرا محال است؟ تا حقیقت انشاء تحلیل نشود نمیتوان علت محالیت را بدست آورد.

یا فرق بین انشاء و اخبار چیست؟ آیا وقتی با صیغه های خبری انشاء میکنیم مثل یغتسل که به معنای إغتسل است حال سوال این است که آیا این مجاز است یا حقیقت؟ اینها برای این است که موارد مشکوک و احکام مترتب را حل کنیم.

مثلاً اینکه حقیقت بیع چیست در جاهایی خودش را نشان میدهد یا اینکه حقیقت ملک چیست اثر عملی دارد؛ زیرا در صورت عدم تحلیل درست، خیلی از مباحث قابل حل نیست. مرحوم شیخ (شاید در بحث اجاره باشد) میفرماید در اعیان ملک موقت نداریم و ذات ملکیت استمراری است ولی امروزه در عالم، ملک زمانی تصویر میکنند و خرید و فروش ساختمان ها را به نحو زمانی تصویر کرده اند مثلاً اینکه انسان یک ماه از خانه را مالک باشد. حال وقتی فقهی با این مسئله میشود باید بداند که آیا میتوان ملکیت غیر مستمر داشت؟ ما امروزه در دنیا، مسئله ملکیت معنوی مثل حق تالیف و حق آثار هنری داریم حال اینها چه هستند؟ جواب اینها با تحقیق در معنای ملکیت روشن میشود. یا مثلاً در بحث ذمم بحث میشود که ماهیت ذمه چیست؟ آیا انسان میتواند مالک ذمه خودش باشد یا خیر؟ و اگر نمیشود آیا بدون مالکیت فروخته میشود؟

مقصود این است که تحلیل در این مسائل ابزار کار مجتهد است نه اینکه بخواهد در مقابل عرف حرف جدیدی بیاورد و فایده این فهم به نحو تفصیلی این است که مصادیق جدید را خوب تحلیل کرده یا مصادیق قبلی خوب تحلیل شود.

لذا انکار این بحثها به معنای عدم توجه به فواید این بحثها است که در نتیجه عملاً توان حل مباحث وجود ندارد.

لذا شیوه ما این است که آرای مرحوم شیخ و آخوند ره و برخی از شاگردان ایشان و مرحوم آقای خوئی و مرحوم امام و برخی دیگر به تناسب طرح شود و هدف به دست آوردن فکر اصولی و شناگری است نه اینکه صرفاً بیان محفوظات باشد.

مقدمه مبحث اصلی (بحث برائت)

در مقدمه اموری طرح میشود:

امر اول: تاریخچه اصول عملیه

اولین بحث (که معمولاً در کلمات مطرح نمیشود) تاریخچه کوتاهی از بحث اصول عملیه است که شهید صدر در ابتدای طهارت طرح کرده اند و گرچه ثمره فقهی ندارد ولی در فهم کلمات اصولیین، بسیار موثر است.

کلمات شهید صدر

اصول عملیه در میان خاصه با عامه و اهل سنت فرق دارد.

به حسب گزارش شهید صدر، در میان فقهای شیعه، دو مرحله برای استنباط داریم: در مرحله اول به دنبال دستیابی به ادله بر حکم شرعی اعم از علم و ظن معتبر مثل امارات (خبر ثقه و شهرت و...) هستیم که اثبات واقع و حکم شرعی میکنند. در مرحله دوم در جایی که علم یا طریق معتبر نباشد به دنبال توسع ادله بر حکم واقعی بدون اعتبار خاص شرعی نیستیم که مثلاً بخواهیم مطلق ظن را حجت کرده یا حکم واقعی را با قیاس و استحسان و ... ثابت کنیم بلکه به دنبال وظیفه عملی مجتهد در مقام شک در واقع و فقدان دلیلی بر واقع هستیم و در اینجا انواع اصول عملیه مطرح میشود که به دنبال یافتن دلیلی بر وظیفه عملی و فراغ ذمه هستیم نه اینکه به دنبال حکم واقعی باشیم زیرا فرض این است که دلیل علم یا علمی بر واقع نداریم و در واقع به دنبال منجز و دلیل بر عقاب و معذر و مؤمن از عقاب هستیم.

در این مرحله، انواع اصول عملیه را تحریر و تنقیح کرده اند مثل برائت و اشتغال و تخییر اصولی در دوران بین محذورین و استصحاب و برخی از اصول دیگر مثل اصل طهارت (که علی الظاهر اصولی محسوب نمیشوند).

اما اهل سنت در همان مرحله اول توقف کرده و به دنبال این نیستند که وجهه عملی نسبت به حکم واقعی را پیدا کنند بلکه گویی میخواهند به هر صورتی اثبات حکم کنند چه از راه قطع و چه از راه قیاس و ... که هدفشان به دست آوردن حکم واقعی به هر طریقی است.

این مقدار گزارش شهید صدر است و بنده تتبعی نسبت به فقهای اهل سنت نداشته ام ولی راجع به فقهای شیعه نکته ای بیان خواهد شد.

این فرمایش اصلی شهید صدر بود.

شهید صدر بعد در ذیل بیان میکنند: این دو مرحله در میان شیعه نیز از ابتدا به این صورت روشن نبوده است لذا در آثار فقهای قبل تر حتی در زمان محقق صاحب شرایع و قبل و بعد از آن، بحث اصول عملیه را گرچه ارتکازا استفاده میکنند ولی گویی خیلی روشن نیست که نقش این اصل برائت چیست؟ و چه فرقی با ادله دیگر دارد؟ یکی از مشکلات در فهم علمای خودمان این است که بزرگواران (تا قبل از شیخ) اصل برائت را داخل در دلیل عقل قرار میدادند و حتی مثل مرحوم ملامهدی نراقی در انیس المجتهدین و جامعة الاصول همین کار را کرده اند و صاحب قوانین نیز که فاصله زیادی با شیخ ره ندارد (گرچه اقدام از ایشان است)، همین کار را انجام داده است. مرحوم قزوینی صاحب ضوابط نیز همین کار را کرده است و برائت را ذیل دلیل عقل آورده است و ابهاماتی در این فرمایشات هست که شهید صدر ره اشاره کرده است و فرموده که بزرگان ما گویا حکم به برائت را حکم عقل قطعی دانسته اند و همچنین اینکه سید مرتضی ره و ابن زهره ره در مقابل اهل سنت گفته اند که ما به دلیل قطعی عمل میکنیم و ایشان (شهید صدر) سوال میکند که دلیل بر قطعی بر چه داریم؟ فرض این است که حکم واقعی که مشکوک است.

حتی نویسندگان بعدی و بعد از مرحوم وحید (که ایشان مسئله را روشن کرده بود و بین دلیل اجتهادی و فقهاتی فرق گذاشته بود) نیز دچار همین مشکل بودند لذا می بینیم که معاصرین و طبقه شاگردان مرحوم وحید بهبهانی نیز برائت را ذیل دلیل عقلی می آوردند و لذا شهید صدر میگوید که در فقه شیعه، با اینکه روشن است که اصول عملیه یک مرحله ای غیر از علم و علمی است ولی به این صورت در میان فقهای قبل روشن نبوده است و لذا به لحاظ تاریخی، مطلب مهمی است و ایشان میگویند کسی که به طور دقیق به این بحث پرداخته است، مرحوم وحید بهبهانی است و نام می برد که شاید اولین کسی که متفطن شده است، جمال الدین در شرح وافیه باشد (که معلوم نیست چه کسی است؟ شاید جمال الدین خوانساری باشد که شارح لمعه است و در جایی گفته اند شارح وافیه که این کتاب چندین شرح دارد که مهمترینش سیدصدرالدین است. و یکی از اشکالات بر شهید صدر و مقرّین بحث ایشان این است آدرسی برای مطالبشان ارائه نکرده اند).

یک نکته ای در این بحث تاریخی که شهید صدر اشاره کرده اند این است که این مسئله به دست مرحوم وحید بهبهانی و شاگردانشان مثل صاحب حاشیه بر معالم منقّح شد که اصلاً در بحث اصول عملیه به دنبال واقع نیستیم بلکه به دنبال وظیفه عملی در ظرف شک هستیم. منتهی ایشان این نکته را اضافه میکند که این افکار در اثر مکتوب شیخ انصاری ظاهر شده است.

بعد ایشان دو نتیجه میگیرد: یکی اینکه هم وحید بهبهانی به خاطر همین کشف دقیق (که مسئله اصولی عملی را از ادله جدا نمود) یک مرحله مهم از تطور از علم اصول را انجام داد و همچنین اینکه شیخ انصاری نیز یک نمونه است از جهت ظهور این کار بدیع در آثار مکتوبش.

بررسی کلمات شهید صدر

فرمایشات شهید صدر به صورت مستند بیان نشده است و لذا نیاز به فحص دارد که آیا این اشکال به همه اصولیین وارد است یا خیر؟ از باب نمونه در مفاتیح الاصول^۱ گر چه بحث برائت در ذیل مباحث عقل آمده است (همانگونه که شهید صدر اشاره کرده است) و ایشان در یک مفتاحی که در این قسمت هست، کاملاً توجه به این بحث دارد که کار اصل عملی در ظرف شک و بدون دلیل است (در حالی که قدما مثل محقق صاحب معارج که اصل برائت را طرح کرده است به گونه ای استدلال کرده است که گویی اصل برائت دلیل بر عدم و نه تنها ظنی بلکه قطعی است بر خلاف مثل تصور مرحوم بهبهانی و شیخ ره که در ظرف فقدان دلیل بر واقع به سراغ آن میرویم). بنابراین صاحب مفاتیح نیز همینگونه تصویر میکند که ظرف جریان برائت، ظرف عدم دلیل بر حکم واقعی است.

لذا عبارت ایشان را نقل میکنیم:

عبارت صاحب مفاتیح

إذا شك في وجوب شيء لنفسه لا باعتبار توقف أمر عليه باعتبار كونه ركناً أو جزءاً و شرطاً (که با این عبارت فعلاً بحث مقدمات را خارج میکند) كما إذا شك في وجوب الاستهلال و في وجوب غسل الجمعة و في وجوب عبادة أو معاملة و لم يقم دليل علمي أو ظني معتبر شرعاً أو تعبدی معتبر شرعاً على عدم الوجوب و لا على الوجوب فهل الأصل (أو الاصل) الحكم

^۱. این کتاب از سید محمد مجاهد پسر صاحب ریاض است که در فقه کتاب مناهل را دارد و این کتاب مفاتیح کتاب به درد بخور است و شیخ ره گاهی به سید مشایخنا

تعبیر میکند که یا شاگرد و یا شاگرد شاگرد ایشان بوده است.

بوجوب الإتيان بذلك المشكوك في وجوبه احتياطا فيكون هذا من المقامات التي يجب فيها الاحتياط أو لا يجب بل الأصل هنا براءة الدّمة بحسب الظاهر عن وجوب ذلك

در واقع تصویر ایشان از ظرف اجرای براءت همین است که در کلمات شیخ و دیگران آمده است که نه دلیل علم و علمی بر تکلیف وجود نداشته باشد.

و ایشان در عبارتهای بعدی هم به حکم واقعی و ظاهری اشاره دارند لذا این بحث بر صاحب مفاتیح که اقدام بر شیخ ره هست، کاملاً مشخص بوده است که ظرف جریان اصل براءت، فقدان علم و علمی بر واقع است.

بررسی کلام محقق ره در معارج

شهید صدر اسم محقق ره را بیان کرده ولی عبارتی از ایشان ذکر نکرده است. عبارتی در معارج هست که به گونه ای مطرح شده است که گویی دلیل براءت را دلیل بر حکم واقعی و اماره گرفته است.

عبارت محقق ره در معارج:

فاعلم أنّ الأصل خلوّ الدّمة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدّع حكما شرعيا، جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتا، لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه، و لا يتمّ هذا الدليل إلّا ببيان مقدّمتين: إحداهما: أنّه لا دلالة عليه شرعا، بأن تضبط طرق الاستدلالات الشرعية، و يبيّن عدم دلالتها عليه. و الثانية: أن يبيّن أنّه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلّت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنّه لو لم يكن عليه دلالة، لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى

¹. مفاتيح الأصول، ص: ۵۱۰.

العلم به، و هو تکلیف بما لا يطاق. و لو كان عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها، لكن قد بينا انحصار الأحكام في تلك الطرق. و عند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم^۱.

نکات عبارت ایشان: اگر دلیلی شرعی بر حکم نباشد باید حکم را نفی کنیم و این براساس دو مقدمه است: مقدمه اول این است که از ادله فحص شود و دلیلی بر حرمت شرب تنن مثلا پیدا نشود و مقدمه دوم این کبری است که اگر دلیلی نباشد حتما حکم در واقع نیست زیرا اگر با وجود فقدان دلیل، حکم هست لازمه اش تکلیف بمالایطاق است.

حال این مطالب نیاز به تأمل دارد. محقق صاحب شرایع قبل از این، بحث را با بحث اصل اولی در اشیاء قبل از شرع که اباحه هست یا حظر؟ پیوند داده است که خودش بحث مهمی است و این از نکاتی است که شاید شهید صدر اشاره نکرده است که بحث برائت در کلمات فقها با بحث اباحه و حظر خلط شده است لذا در تبیین برائتی که بکار میبرند ابهامی وجود دارد و لذا شهید صدر حق داشت که در مقدمه بحث برائت متذکر این نکته شود که اگر اصطلاح برائت در کتابهای اصولی بکار رفته است فکر نکنیم که به همین معنایی است که الان بکار میروند بلکه چه بسا به این معنی باشد که همانطور که محقق ره فرموده: برائت دلیل قطعی بر عدم حکم باشد. ایشان در جای دیگری از معارج، برائت را به استصحاب حال قبل از ورود شرع ارجاع داده است.

بنابراین مقصود این است که این اصطلاحات (مثل اصل برائت و استصحاب) در کلمات قدما به این معنایی که الان بکار میبریم نیست مثلا صاحب معالم استصحاب را از باب ظن حجت میدانند.

اینگونه مباحث گرچه ثمره فقهی ندارد ولی به تعبیر امروزی فایده تفسیری و هرمنوتیکی در جهت فهم مقصود کلمات علما را دارد.

۱. معارج الأصول (طبع جدید)، ص: ۲۹۳

باسمه تعالی

فهرست

۱۱	امور مقدماتی بحث برائت
۱۱	امر اول: تاریخچه مباحث اصول عملیه
۱۲	امر دوم: تطبیق تعریف علم اصول بر اصول عملیه
۱۲	امر سوم: تفاوت امارات و اصول عملیه و نحوه تقدیم امارات
۱۲	کلمات شهید صدر در بیان نظریات مطرح
۱۳	نظریه مرحوم نائینی در تفاوت امارات و اصول
۱۴	ثمرات تفاوت امارات و اصول از دیدگاه مرحوم نائینی
۱۴	نمره اول:
۱۴	نمره دوم:
۱۶	اشکالات شهید صدر بر دیدگاه مرحوم نائینی در تفاوت امارات با اصول
۱۶	اشکال اول: اشکال بر اصل فارق:
۱۷	بیان اجمالی از اشکال آیت الله خوئی ره بر مرحوم نائینی
۱۷	اشکال شهید صدر به آیت الله خوئی ره
۱۷	اشکال دوم: اشکال بر نمره اول (بحث حکومت)
۱۸	بررسی کلمات شهید صدر
۱۹	اجمالی از تفاوت حکومت و ورود و تخصص

امور مقدماتی بحث برائت

بحث در نکاتی بود که محققین اصولی قبل از ورود در بحث برائت طرح کرده اند که برخی مربوط به تمام اصول عملیه و برخی نیز مرتبط به مباحث کلی برائت است.

امر اول: تاریخچه مباحث اصول عملیه

یک بحث تاریخی راجع به مفهوم اصل عملی است که شهید صدر مطرح کردند و ما در جلسه قبل مقداری بحث کردیم که البته یک تاریخچه اجمالی است که بررسی مطالب مطرح شده از جانب ایشان نیازمند فحص و تحقیق بیشتر است.

امر دوم: تطبیق تعریف علم اصول بر اصول عملیه

نکته دوم که آقای خوئی ره در مصباح الاصول طرح کرده اند که راجع به چگونگی تطبیق تعریف علم اصول بر اصول عملیه است یعنی مباحث اصل عملی چگونه از مصادیق مباحث اصولی است که این بحث خیلی طولانی است و به صورت کامل (و بیشتر از مباحث کتابهای معمول و به صورت تطبیقی) در فلسفه علم اصول در جلد اول مورد بررسی قرار گرفته است و همانند بحث از تعریف علم اصول، ثمره فقهی ندارد بلکه فقط در تدوین علم اصول ثمره دارد و لذا الان نیز به جهت اینکه مباحث به حاشیه نرود، در اینجا بحث نمیکنیم و محققین هم نوعاً در ابتدای مباحث اصول مطرح میکنند.

امر سوم: تفاوت امارات و اصول عملیه و نحوه تقدیم امارات

نکته سوم: که بسیاری از بزرگان بحث کرده اند، فارق بین امارات و اصول عمیه و چگونگی تقدیم امارات بر اصول است و این بحث مهمی در اصول و فقه است و بجاست که الان مطرح شود^۱.

کلمات شهید صدر در بیان نظریات مطرح

شهید صدر در اینجا سه نظریه از کلمات قوم به دست آورده است و به هر کدام نیز اشکالات متعددی کرده است و در نهایت هم فرموده که «لایرجع الی محصل صحیح» و بعد خودشان براساس نظریه ای که در باب مجعول در مفاد امارات و اصول دارند هم فارق را بیان میکند و هم وجه تقدیم را بحث می کنند و همچنین به صورت ضمنی، مسئله حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول عملیه را اشاره میکنند.

ما از ابتدای مبحث با ایشان بحث داریم که آیا از کلمات قوم همین سه نظریه استفاده میشود یا بیشتر (که ظاهراً همین دومی درست است) و ممکن است که نظریات دیگری از کلمات قوم استفاده شود و یک ظرافتهایی در کلمات وجود دارد که باید

^۱. البته برخی در استصحاب و گاهی در ابتدای تعادل و تراجیح بحث کرده اند و ثمرات زیادی نیز مترتب هست.

بررسی کرد که فرق جدیدی هست یا خیر؟ مثلاً آیا تعبیر تتمیم الکشف (که هم در کلام شیخ انصاری ره و هم محقق عراقی ره آمده است)، با همین فرمایش مرحوم نائینی یکی است یا خیر که قابل توجه بوده و خواهد آمد.

موضوع بحث الآن فارق بین امارات و اصول و مترتب بر آن، کیفیت تقدیم امارات بر اصول است.

نظریه مرحوم نائینی در تفاوت امارات و اصول

مرحوم نائینی همانطور که از ایشان نقل شده است، فرق را در مجعول دلیل امارات و اصول میدانند.

توضیح مطلب: مجعول در هر کدام متفاوت است و مجعول در امارات، قطع و علم وجدانی است و در بحث استصحاب به جعل وسطیت در اثبات و احراز تعبیر میکنند که مقصود همین است که جعل علم و احراز در مؤدای دلیل حجیت مثل صدق العادل امارات شده است. یعنی مستفاد از دلیل این است که خبر عادل، علم به واقع است اگر عادل بگوید: قال ابو عبدالله ع: یغتسل تعبد میشود که انت عالم بهذا الحكم. به عبارتی با قیام خبر ثقه گویا عالم به واقع هستیم. اینکه تعبیر «گویا» را بکار می‌بریم به جهت اعتباری است که در دلیل حجیت صورت میگیرد.

ولی مجعول در اصول عملیه، جری عملی است و حتی اگر تعبیر ظاهری دلیل، یقین و متیقن باشد باز هم مجعول جهت جری عملی ای است که در یقین وجود دارد (و در اول بحث قطع نیز مطرح کرده اند که در علم جهاتی هست: یکی اینکه نور است که جهت موضوعی خودش هست و یکی اینکه کاشف از واقع است که جهت طریقی است و یکی جری عملی بر طبق قطع است به اینکه انسان قاطع به صورت طبیعی بر طبق قطع حرکت میکند).

و وقتی که در دلیل حجیت اماره و اصل، جعلی صورت میگیرد گاهی این جعل به لحاظ صفت موضوعی و نوری قطع است مثل اینکه اگر زید فلان کاری کرد عالم به واقع است و گاهی به لحاظ طریقی و محرزیت نسبت به واقع است و گاهی به لحاظ جری عملی بر طبق واقع است و مرحوم نائینی ادعاء میکنند که مجعول در باب امارات، وسطیت در احراز واقع است و در مثل اصول محرزه مثل استصحاب به معنای تنزیل مشکوک به منزله متیقن یا تنزیل شک به منزله یقین به لحاظ جری عملی خارجی (نه به لحاظ خود یقین) است که این آثاری نیز دارد.

نتیجه اینکه فارق بین اماره و اصل در مجعول به لحاظ دلیل حجیت است که مجعول در یکی وسطیت در واقع و در دیگری جری عملی است.

ثمرات تفاوت امارات و اصول از دیدگاه مرحوم نائینی

ایشان دو ثمره بر این فرق بار کرده اند:

ثمره اول:

یک ثمره که هم در اول براءت به عنوان یک نکته فرموده و هم در استصحاب فرموده، عبارت است از: حکومت امارات بر اصول؛ چون به استناد مجعول در باب امارات به دلیل حجیت، مجعول عبارت از احراز است. وقتی اماره مثل خبر ثقه در موردی قائم میشود مجعول در آن به استناد دلیل حجیت، علم به واقع است در حالی که در موضوع اصل، شک در واقع اخذ شده است و وقتی شارع در عالم تشریع کسی را عالم به واقع میداند، شک که موضوع اصل است از بین میرود لذا امارات (به استناد دلیل حجیت) حاکم بر اصول میشوند.

اما اینکه چرا ورود نیست باید بعداً مطرح شود.

ثمره دوم:

چرا لوازم و مثبتات امارات حجت است به خلاف اصلی عملی؟ این بدان جهت است که مجعول در باب امارات، علم است و علم به شیء، علم به لازم نیز هست و وقتی شارع ما را (بعد از قیام اماره) متعبد به علم به واقع میکند به التزام، تعبد به علم به لازم نیز کرده است و لذا گویا لازم نیز حجت شده است (بله تعبد به لازم، مطابقی نیست بلکه التزامی است). اما در اصول علمیه (ولو اصل محرز) صرف جری عملی است و جری عملی یک فعل خارجی است و اینکه شارع در مورد یک فعلی، تعبد به انجام کند معنایش این است که کار دیگری را نیز واجب کرده باشد؛ بنابراین لزوم جری عملی در باب اصول به معنای لزوم جری عملی در فعل دیگر نیست زیرا دلیلی بر این نکته نداریم و قرار نیست که هر وقتی شارع فعلی را واجب کند ملزم به ایجاب فعل دیگر هم باشد و به همین جهت است که لازمه اصول عملیه حجت نیست.

پس ایشان اولاً: فرق بین امارات و اصول را در مجعول میدانند و ثانیاً: دواثر بر آن مترتب کردند هم حکومت اماره بر اصل را تصویر کردند به اینکه موضوع اصل با جعل علم و احراز از بین می‌رود و هم اینکه چرا لازم امارات به خلاف اصول حجت است.

هذا كلام النائینی ره

مرحوم شیخ در رسائل (برخی عبارت هایشان با کلام مرحوم نائینی یکی است که نشان می‌دهد که ایشان از شیخ ره اخذ کرده اند). شیخ ره فرموده: مجعول در امارات، کشف تام است و البته گاهی تعبیر تتمیم الکشف دارند ولی در اصول عملیه عمل و جری است. لذا ممکن است گفته شود که نظریه منسوب به مرحوم نائینی همان فرمایش شیخ ره در رسائل نیز هست و لذا شهید صدر هم اشاره کرده که نظریه شیخ ره که مدرسه نائینی ره تنقیح کرده است. (بحوث ج ۵ ص ۱۲)^۱

مرحوم نائینی در ابتدای بحث براءت در فوائد و اجود بحث کرده است اما در خاتمه استصحاب نیز که وجه تقدیم امارات بر اصول عملیه را بحث کرده اند نیز آورده است. در فوائد ج ۴ ص ۵۹۱ اینکه وجه تقدیم امارات بر اصل چیست را بیان میکنند در ص ۵۹۵ نیز همین بحث را مطرح کرده اند: و ذلك: لأنّ المجعول فی الأمارات إنّما هو الوسطیة فی الإثبات و الإحراز - علی ما أوضحناه فی محلّه - (در چند قسمت اصول بحث شده است: اول بحث قطع و اول بحث ظن در جمع حکم واقعی و ظاهری و اول بحث براءت) و لم یؤخذ الشکّ موضوعاً فی باب الأمارات، بل الجهل بالواقع یکون مورداً للتعبّد بها، فتكون الأماره رافعه للشکّ الذی أخذ موضوعاً فی الأصول،

^۱. در مباحث الاصول سیر مباحث مقداری متفاوت است گر چه تمام مطلب منعکس شده است و به نظر می آید بحوث در این بحث بهتر است.

ایشان فرموده: شک در موضوع اماره اخذ نشده است بلکه شک مورد استصحاب است و این بحث فوق العاده دشواری است که از نقاط اشکال شهید صدر بر مرحوم نائینی و تابعین ایشان است که دقت لازم دارد که بررسی خواهیم کرد.

و وجه تقدیم اماره بر اصل از نظر محقق نائینی این است که با جعل عالمیت، عالم میشویم و علم نیز شک را که موضوع اصل است برمیدارد.

سوال و جواب: فرق بین اصل محرز و تنزیلی با غیر آن خواهد آمد و ظاهراً یکی از تنبیهاتی که در بحث برائت آورده همین است.

اشکالات شهید صدر بر دیدگاه مرحوم نائینی در تفاوت امارات با اصول

شهید صدر هم بر اصل بحث فارق و هم بر دو ثمره اشکال میکنند.

اشکال اول: اشکال بر اصل فارق:

میفرماید: فرق بیان شده بین امارات و اصول عملیه صحیح نیست به دو دلیل:

دلیل اول: که براساس نظر خودشان هست که در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری بحث کرده اند و معتقد هستند که سیاق عبارتها در ادله حجیت و حتی مجعول در دلیل، فارق این دو نیست بلکه اینها شکل ظاهری و صوری مسئله است و روح قضیه در باب امارات و اصول (که مرتبط به باب تراحم حفظی است) این است که اگر از باب قوت محتمل باشد اماره است و اگر از باب قوت احتمال باشد اصل است.

و ایشان به مرحوم نائینی اشکال میکنند که همانطور که در مبنی تنقیح شد باید روح مسئله را ملاحظه کرد و لسان دلیل اهمیت ندارد و حتی اینکه چه چیزی در واقع مجعول باشد باعث تفاوت نیست بلکه فرق همان است که ما میگوییم.

دلیل دوم: فرق عمدتاً برای توجیه مسئله ای است که برای همه اصولیین مسئله است و آن اینکه چرا لوازم اصول بر خلاف امارات حجت نیست؟ و شما با این فرق بیان شده، نمیتوانید این نتیجه گیری را داشته باشید به دلیل اینکه علم به شیء (ولو تعبد شده باشد) به چه دلیل لازمه اش تعبد دیگر به علم به لازم باشد؟ بلکه تعبد و اعتبار تابع میزان تعبد است؛ اگر شارع تعبد به لازم یک مفاد کند معنایش این نیست که تعبد به لازمه مفاد نیز کرده باشد بلکه در علم تکوینی اینگونه است که در صورت

علم به ملزوم و علم به ملازمه، قطعاً به علم به لازم میرسیم ولی در علم تبعدی اینگونه نیست زیرا تبعد به مقدار تبعد است؛ بنابراین غرض نهایی از فرق حاصل نمیشود.

بیان اجمالی از اشکال آیت الله خوئی ره بر مرحوم نائینی

شهید صدر از مرحوم آقای خوئی نیز همین اشکال بر مرحوم نائینی را نقل کرده است؛ البته غرض آقای خوئی این نیست که بفرماید: فرق مطرح شده درست نیست بلکه برعکس میفرماید: فرق درست است اما هیچ دلیلی نداریم که لوازم امارات حجت باشد. لذا ایشان میگویند: اصلاً لوازم امارات نیز مثل اصول حجیت نیست مگر در جایی که خصوصیتی باشد مثل اینکه اخبار به شیء اخبار به لازم باشد که خودش یک موضوع جدید برای ادله حجیت خبر واحد است.

بنابراین ایشان اشکالی به فارق مدنظر مرحوم نائینی ندارند بلکه مجعول در امارات و اصول را مختلف میدانند لکن میگویند ثمره مذکور بر این فرق گذاری مترتب نمیشود چون تبعد به علم به شیء، تبعد به علم به لازم نیست و علم تبعدی خصوصیات علم وجدانی را ندارد لذا اینگونه نتیجه گیری میکنند که بنابراین لوازم حتی در امارات نیز حجت نیست.

اشکال شهید صدر به آیت الله خوئی ره

میفرماید: کاش مرحوم استاد از نکته بیان شده، بطلان فارق را نتیجه میگرفتید و الا اصل تفصیل در لوازم بین امارات و اصول یک امر مرتکزی است.

اشکال دوم: اشکال بر ثمره اول (بحث حکومت)

عبارت شهید صدر در این مقام این است:

«و هناك خلط آخر وقعت فيه مدرسة المحقق النائيني (قده) من جراء الفرق المذكور و هو تفریع ما هو خاصیه و أثر لمقام الإثبات إلى مقام الثبوت».

ایشان میفرماید: مرحوم نائینی و مدرسه نائینی ره در بحث ترتب ثمره حکومت بر فارق مذکور اشتباه کرده اند چون حکومت مربوط به عالم اثبات و لسان دلیل است و الا در لب و ثبوت یکی است.

به عبارتی حاکم شارح محکوم است و محکوم به لحاظ لب تخصیص میخورد (مثلا اگر شارع اکرم العالم بگوید و بگوید که مقصود از عالم، فقیه است با مورد تخصیص دلیل اکرام به فقیه یکی است و فقط لسان متفاوت است) و اینکه مجعول در باب امارت علم باشد و لذا شک در وعاء تعبد از بین برود و در نتیجه از موضوع اصول خارج شود، یک امر واقعی است (گرچه به تعبد است) و مربوط به مقام اثبات نیست و لذا خلط شما در این بحث این است که حکومتی که مربوط به مقام اثبات است و با تخصیص یکی است را به مقام ثبوت برده اید.

بعد ادامه داده: بلکه مفاد مجعول هر چه باشد در این جهت فرقی ندارد.

سوال و جواب: اینکه مجعول علم است یک واقعیت است و موضوع اصل با آن از بین می‌رود و این دخالت واقعی است (ولو بعد از تعبد) و نه اینکه لسانش حکومت نیست بلکه اصلا حکومت نیست زیرا حکومت مربوط به لسان است.

نتیجه: علاوه بر اشکالی که بر اصل فارق براساس مبنی وارد است اشکال دیگری نیز وارد است.

بررسی کلمات شهید صدر

ما بحث را از نکته آخر شروع میکنیم که فرمودند: حکومت مربوط به لسان است و مطلبی که در تقدیم اماره بر اصل بیان کردید یک امر واقعی است پس حکومت نیست، و لکن این مطلب درست نیست و این خلط در اصطلاحات است زیرا مرحوم نائینی هم در فوائد الاصول و هم اجود التقریرات در باب حکومت نظر بلکه انتظار خاصی دارد و انحنائی از حکومت را قائل است و در مواردی با مرحوم آخوند اشکال دارد و اصلا شرح و تفسیر را لازم نمیداند و توسعه در دلیل محکوم چه در موضوع و چه در محمول (به تعبیر ایشان عقد الوضع و عقد الحمل) را حکومت میکند.

مرحوم نائینی حتی همین را نیز دو قسم میداند و در برخی موارد مثل «لا شک لکثیر الشک» حکومت را واقعیه میداند چون موضوع دلیل واقعی و حکم واقعی را توسعه میدهد (که بعدا بیان خواهد شد) ولی در مثل امارات و اصل، حکومت ظاهریه است چون مجعول در هر دو حکم ظاهری است منتهی یکی موضوع دلیل دیگر را رفع میکند.

بنابراین اینجا خلط اصطلاحات شده است و حق یک محقق این نیست که پیرامون یک اصطلاح نزاع کند و بگوید شما خلط کرده اید بلکه مرحوم نائینی با توجه این گونه فرموده است به جهت اینکه در (ج ۴ امرثالث خاتمه استصحاب) وجه تقدیم امارات بر اصول و انحاء حکومت و فرق بین حکومت و تخصیص و بین تخصص و ورود و حکومت و ورد را بیان میکند و لذا تعبیر حکومت بر اصل را با دقت بیان کرده است چون یک نوع از حکومت همین است که دلیل حاکم بالتعبد (یعنی در وعاء تشریع) موضوع دلیل دیگر را بردارد.

اجمالی از تفاوت حکومت و ورود و تخصص

گرچه در هر سه مورد، خروج از موضوع دلیل دیگر مشترک است ولی در حکومت، حاکم موضوع را از بین میبرد ولی در وعاء تعبد و گر نه حقیقتاً از بین نمیبرد (وقتی به دلیل حجیت اماره به کسی عالم میگویید در وعاء تشریع عالم است ولی به حمل شایع و واقعا شک است بنابراین در حکومت (به اصطلاح مرحوم نائینی و برخی دیگر برخلاف حکومت شارحی که بعداً بیان میشود) حاکم موضوع دلیل محکوم را توسعه میدهد در وعاء تعبد اما در ورود گرچه تعبد لازم است اما بعد از تعبد، موضوع تکویناً از بین میرود مثل تقدیم اماره بر اصل عقلی قبح عقاب بلایان و برخی از اصول عقلیه دیگر که بیان بودن اماره به تعبد است (چون قبل از قیام دلیل حجیت، حجت نیست و بیان محسوب نمیشود) اما وقتی بیان شد حقیقتاً موضوع قبح عقاب را بر میدارد زیرا بیان، لایان را بر میدارد و در تخصص نیز خروج هست اما بدون تعبد مثل خروج جاهل از دلیل وجوب اکرام عالم که اصلاً خروج جاهل نیازی به تعبد ندارد.

خلاصه: در تخصص خروج از جهت این است که اصلاً موضوع عموم بر آن صادق نیست و نیازی به تعبد نیست و در ورود نیز حقیقتاً خارج است اما با کمک تعبد و در حکومت به معنای توسعه عقد الوضع و عقد الحمل خروج هست اما در وعاء تشریع و تعبد نه حقیقتاً.

اما مطالب دیگر مرحوم صدر بررسی خواهد شد انشاء....

باسمه تعالی

فهرست

۲۰.....	ادامه مبحث امر سوم: تفاوت امارات و اصول عملیه و وجه تقدیم امارات
۲۰.....	نظریه مرحوم نائینی در تفاوت امارات و اصول
۲۱.....	اشکالات شهید صدر به نظریه مرحوم نائینی
۲۲.....	اشکال شهید صدر به ثمره حکومت
۲۲.....	بررسی کلام شهید صدر
۲۴.....	بررسی اشکال اول شهید صدر به مرحوم نائینی
۲۵.....	اشکال به شهید صدر به جهت نقل ناقص کلام مرحوم نائینی
۲۷.....	نقل مستقیم کلمات مرحوم نائینی در تفاوت امارات و اصول
۲۷.....	جهات امتیاز امارات از اصول
۲۷.....	امتیازات در ناحیه موضوع
۳۰.....	امتیاز اماره و اصل در ناحیه حکم
۳۰.....	خلاصه امتیازات اصول از امارات
۳۰.....	اشکال در ایراد شهید صدر به مرحوم نائینی

ادامه مبحث امر سوم: تفاوت امارات و اصول عملیه و وجه تقدیم امارات

بحث در امر سوم از مقدماتی بود که در صدر بحث برائت مورد بحث قرار میگیرد (که وجه تقدیم امارات بر اصول بود). البته این بحث همانطور که عرض کردیم در مواضع دیگری نیز بحث میشود مثل اول تعادل و تراجیح و همچنین بحث استصحاب که عمده همین جاست. در همین جا هم مرحوم نائینی نیز تقریباً بالاجمال بحث کرده اند اما شهید صدر به تفصیل بیشتری مورد بحث قرار داده اند.

نظریه مرحوم نائینی در تفاوت امارات و اصول

چند نظریه در وجه تمایز اصول و امارات ذکر شده است.

وجه اول فرمایش مرحوم نائینی بود (و همانطور که شهید صدر نیز فرموده است در کلمات مرحوم شیخ نیز اشاره شده است منتهی فرمایش ایشان خیلی مستقر در این معنی نیست که باید در جای خودش بحث شود) اما مرحوم نائینی این مسئله را خیلی منقح کرده است.

نظر ایشان (مرحوم نائینی) این است که وجه تمایز این است که مجعول ها فرق میکند و اگر از ما بپرسند که اماره با اصل چه فرقی دارد؟ ایشان جواب میدهند که مجعول در یکی با دیگری فرق میکند و مجعول در امارات، طریقت و کاشفیت و (به تعبیر ایشان) وسطیت در اثبات است (با بیان خاصی که خواهد آمد) و مجعول در اصول، جری عملی و بنای عملی است (یعنی مولی امر فرموده است که در مقام عمل اینگونه بنا بگذارید) و حتی در استصحاب (لاتنقض الیقین) که اصل محرز است (و ظاهرش یک نوع تنزیل متیقن یا شک به منزله یقین است) و لکن مولی فرموده است که تعبد از جهت جری عملی است نه جهت دیگر.

این فرمایش مرحوم نائینی بر حسب نقل شهید صدر است که این مقدار نسبت مرحوم صدر به ایشان صحیح است.

اشکالات شهید صدر به نظریه مرحوم نائینی

شهید تقریباً دو اشکال اساسی به این فرمایش دارند:

اشکال اول: اینکه این فرق، صوری و فرقی ظاهری است و لبّ واقع را بیان نمیکند که چرا امارات با اصول فرق میکنند؟ و این البته متوقف بر نکته ای است که خودشان در فرق بیان میکنند (که به تفصیل خواهد آمد) و معتقد است که روح فرق بین امارات و اصول همان است که در امارات، جهت قوت احتمال در تراحم حفظی مطرح است و در اصول، قوت محتمل مطرح است (این اصطلاحات در بحث های اصولی ما تا حدی جدید است که بحثش خواهد آمد) و براساس این نکته و نکته دیگری که الان بیان میشود، ادعاء میکنند که فرمایش مرحوم نائینی صوری است.

اشکال دوم: نکته دیگری (که به بیان ایشان کمک میکند) این است که اصولیین در فرق بین اماره و اصل، غرضی دارند که توجیه کنند که چرا مثبتات اصول حجت نیست و مثبتات امارات حجت است و اگر فرقی که شما بین اماره و اصل میگذارید نتواند این را توجیه کند پس فرقتان فارق نیست بلکه صوری میشود و ایشان ادعاء میکنند: مرحوم نائینی در بیان فرقی که بیان شد، نمیتواند این نکته را ثابت کند که چرا مثبتات در امارات حجت است و در اصول حجت نیست؛ پس فرق صوری است.

اشکال شهید صدر به ثمره حکومت

اشکال دیگری که شهید صدر به مرحوم نائینی دارند: این است که شما طبق بیانتان، امارات را بر اصول حاکم دانستید و این یک خلط است زیرا حکومت مربوط به مقام اثبات است و اینکه امارات به ادله اعتبارشان، قطع و احراز و وسط در احراز جعل شده است و شک را برمیدارد، حکومت نیست بلکه این کار شما، امری واقعی است و حکومت این است که دلیلی ناظر به دلیل دیگر باشد و لبّش همان تخصیص است و در واقع دو دلیل را کنار هم میگذاریم و در مقام اثبات، مراد جدی همدیگر را معلوم میکنند و آنچه شما میگویید که دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را توسعه یا تضییق کند، حکومت نیست. این خلاصه بحثهایی بود که گذشت.

بررسی کلام شهید صدر

جلسه قبل گفتیم اشکال ایشان (به مرحوم نائینی) وارد نیست زیرا بحث حکومت، صرف اصطلاح نیست و مرحوم نائینی بحث درستی دارد. ایشان متفطن به این مطلب است نه اینکه غفلت کرده باشد و ایشان هم در بحث استصحاب و هم در اول بحث تعادل و تراجیح، این حکومت را مطرح کرده است.

مرحوم نائینی توجه دارد که حکومت دو قسم است و یک قسمش شرح و تفسیر است و در قسم دیگر نظارت اینگونه‌ای نیست که بگوید «اکرم العالم» و بعد بگوید: «أی النحوی»، و مفاد خطاب دوم که حاکم است لازم نیست به صورت شرحی باشد بلکه دو دلیل جدا هستند که یکی موضوع دلیل دیگری را توسعه میدهد مثلاً در جایی میگوید: «غیر فقیه عالم نیست» که این دلیل به دلیل دیگر متصل نیست بلکه جدا هستند. این تضییق یا توسعه در موضوع بود و گاهی تضییق یا توسعه در محمول است مثل لاضرر (ادله لاضرر محمول احکام دیگر را تغییر میدهند) و ایشان (مرحوم نائینی) در جواب مرحوم آخوند میگویند: هیچ دلیلی نداریم که شرح و تفسیر در حقیقت حکومت اخذ شده باشد.

بنابراین خود آقای نائینی ره جواب شما را داده است نه اینکه ما جواب دهیم و جواب این است که چه دلیلی بر انحصار داریم؟ و در جایی تعبیر میکنند (و یا دیگران از ایشان نقل کرده اند) که «انحصار شعر بلاضرورة» و چه دلیلی داریم که در حکومت این را بگوییم؟ بلکه مقصود این است که این دلیل بر دلیل دیگر مقدم میشود و دلیلی که میگوید «العالم هو الفقیه» یا

«غیر الفقیه لیس بعالم» میخواید موضوع عالم که در وجوب اکرام آمده است را توضیح کند و این مقدم میشود چون موضوعش را توضیح میکند. بنابراین ما چکار به اینها داریم؟ مگر ما فقط میخواهیم اصطلاح را بیان کنیم؟ و این جواب از کلام شهید صدر بود که بیان کردیم.

بنابراین این فرمایش مرحوم صدر (که حکومت منحصر به شرح و تفسیر باشد)، درست نیست.

سؤال و جواب: چرا این را میگویند؟ ایشان ادعاء میکنند که حکومت منحصر به مقام اثبات است و شما که میگویید دلیلی که توسعه یا تضییق در موضوع یا محمول دلیل دیگری میکند حکومت است ولی ما میگوییم این خلط است؛ زیرا تضییق و توسعه ها که شما میگویید به لحاظ عالم جعل است نه صرف مقام اثبات و ظاهر خطاب. حال اشکال ایشان به مرحوم نائینی این بود.

سؤال و جواب: دلیل که اثباتی است. ما میخواهیم بگوییم خود مجعول اینگونه است یعنی اینکه یک جعلی موضوع جعل دیگر را توسعه دهد. آیا میشود یا خیر؟ پس لازم نیست در مقام اثبات باشد و مرحوم نائینی میخواستند بگویند حتی ادله لبی نیز بر همدیگر حکومت دارند و این نقطه خیلی مهمی است یعنی حکومت در نظریه ایشان این است و بحث هم لفظی نیست زیرا ما دنبال این هستیم که اگر یک دلیلی با دلیل دیگری ثبوتاً (نه فقط مقام لفظ و القاء خطاب) این رابطه را داشته باشند که یکی موضوع دیگری را توسعه دهد حال مقدم میشود یا خیر؟ بله میشود و حرف مرحوم نائینی نیز همین است و میگوید این حرف شما که میگویید انحصار دارد، شعر بلاضروره است چون برخی از جمله مرحوم آخوند از کلام شیخ ره این را فهمیده اند (و تقریباً درست نیز فهمیده اند) و ظاهر عبارت شیخ ره در اول تعادل و ترجیح همین است که باید تفسیر و شرح باشد و ایشان میگویند برخی اغترار به ظاهر کلام شیخ ره پیدا کرده اند (حال یا اغترار است یا واقع نیز همین است مهم نیست) و ایشان میگویند این حرف درست نیست و نکته هم به نظر من حق است.

سؤال و جواب: چرا خلط شود؟ حکومت و ورود میزان دارد. حکومت این است که با تعبد، موضوع دیگری از بین برود یعنی موضوع دیگری توسعه واقعی پیدا نمی کند و گر چه ایشان حکومت واقعی را نیز قبول دارد ولی معنایش این نیست که عالم واقع را توسعه میدهد یعنی دلیل تعبد اماری مثل صدق العادل یا آیه نباء کاری نمیکند که در واقع، شک به علم تبدیل شود تکویناً بلکه فقط در وعاء تشریع توسعه واقعی میدهد یعنی فقط ظاهر دلیل نیست و توسعه در وعاء تشریع میدهد مثل بقیه

تعبدیات. (واقع موضوع شک را که موضوع ادله اصول است نمیتواند عوض کند) اما در ورود کاری میکند که موضوع دلیل مورد کاملاً برداشته میشود یا وجود پیدا میکند مثل رابطه ادله حجیت امارات با قبح عقاب بلابیان که با شمول دلیل حجیت، یک بیان درست میکند زیرا خبر ثقه بیان است (و بیان به حمل شایع است یعنی همان بیانی که قبح عقاب بلابیان میگوید که لابیان موضوعش هست، حقیقتاً ایجاد میشود و لذا موضوعش برطرف میشود و لذا از زمین تا آسمان بین ایندو فرق است.

اشکال اول شهید صدر (تفاوت صوری)

بحثی که باقی می ماند اشکال اساسی تر شهید صدر یعنی اشکال اولی ایشان است به اینکه فرمایش مرحوم نائینی در فرق بین اماره و اصل صوری است.

یک مبنای این ادعاء، مبنای خود شهید صدر است (که به تفصیل اصطلاح ایشان بیان خواهد شد) اما نکته دومی که براساس آن میفرماید: این فرق صوری است، این است که اصولیین این بحث را به جهت توجیه حجیت مثبتات امارات در مقابل عدم حجیت مثبتات اصول مطرح کرده اند و شما (مرحوم نائینی) چون نمیتوانید این را براساس فرقی که گذاشتید، توجیه کنید پس فرقتان نادرست و صوری است و فایده ای ندارد.

بررسی اشکال اول شهید صدر به مرحوم نائینی

دو نکته راجع به این فرمایش عرض میشود: اینکه اولاً: آیا اینگونه استدلال درست است که فرق گذاری اصولیین بین امارات و اصول فقط به جهت همین باشد (که مثبتات امارات حجت باشد و مثبتات اصول حجت نباشد)؟

به نظر می آید که این یک ادعاء است و بر فرض که اماره و اصل هیچ اثری نداشته باشند باز هم جای بحث هست و ما میخواهیم بدانیم که اماره چیست و اصل چیست؟ و اینکه ادله حجیت امارات، خبر ثقه را حجت میکند خوب باید بفهمیم که اینها چه چیزی را حجت می کند و چگونه حجت میکند؟ و ادله اعتبار اصول مثل آیه ماکتاً معذبین و حدیث رفع برائت را اثبات میکنند (با قبح عقاب بلابیان) خوب حال نباید بفهمیم که اینها چه چیزی را حجت میکند؟

و شهید صدر در اینجا توقع عجیبی درست کرده است اگر کسی میخواهد اشیای عالم را ببیند و بگوید سبب با گلابی فرق میکند حال بگوییم این فرق باید برای غایتی باشد و چون در اینجا غایت حاصل نیست پس فرقتان صوری است این حرف معنی ندارد.

ما در اینجا یک ادله ای داریم که اموری مثل خبر ثقه و اجماع و شهرت را حجت میکند خوب نباید بفهمیم که چه چیزی را حجت کرده و چگونه حجت کرده است؟ یا عده ای از ادله، اصل را حجت کرده است نباید بفهمیم که چه چیزی را حجت کرده است؟ میخواهم بگویم فرق بین امارات و اصل که اصولیین بیان میکنند (میخواهند بگویند دلیل اخبار ثقه چه چیزی را ثابت کرده و دلیل اعتبار برائت چه چیزی را ثابت کرده است) خودش فی حد ذاته مسئله قابل توجه است.

سؤال و جواب: از کجا شهید صدر این را گفته است؟ اگر در یک بستری یک ادعای کلی مطرح شده باشد آیا متقید به بستر خودش میشود؟ غیر از اینکه این حرف درست نیست و در بحث طرق که بحث حجیت ظنون است خیلی ها بحث کرده اند.

سؤال و جواب: اتفاقاً میخواستیم بگویم و خود شهید صدر نیز متوجه هست. نقض به شهید صدر این است که آدم بزرگی مثل آقای خوئی ره (که استاد شما نیز هست) با اینکه انکار میکند لوازم امارات فی حد ذاته چون لوازم اماره است، حجت باشد (البته برخی جاها را با سیره و غیره قبول میکنند) و میفرماید: امارات از این جهت با اصل تفاوتی ندارند و همچنین میگویند که استصحاب و اصالة الصحه نیز اماره هستند ولی لوازمشان حجت نیست و ایشان در این نظریه تنها نیستند و گاهی برخی هم عکس این نظریه را قائل شده اند به اینکه به مثبتات اصول هم عمل کرده اند (حالا یا همه جا یا برخی جاها).

پس بنابراین اصلاً به لحاظ تاریخی این حرف درست نیست که نتیجه ای که متوقع از فرق بین اماره و اصل هست همین است که حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصل را توجیه کند. حالا اصلاً اینگونه باشد باز هم منافات ندارد بلکه اماره و اصل که موضوع دلیل اعتبار ادله شان هستند فقطها میخواهند ببینند چه فرقی با همدیگر دارند و چگونه حجت شده اند و چه چیزی حجت شده است؟ این یک اشکال به فرمایش ایشان.

اشکال به شهید صدر به جهت نقل ناقص کلام مرحوم نائینی

اما راجع به اصل این مسئله که ایشان میفرماید: ادعای مرحوم نائینی است که در امارات، در واقع جعل احراز علم و کاشفیت شده است اما در اصول، جعل عملی شده است (و بعد ایشان میگویند این فرق صوری است).

اما اشکال این است که شهید صدر، فرمایش مرحوم نائینی را ناقص نقل کرده است و به ظرائف فرمایش ایشان توجه نکرده است و اگر اینها درست نقل میشد اینگونه نمیشد. بهترین جایگاه این مسئله، ذیل اصل مثبت است و در فوائد و اجود

هست و در فوائد الاصول خیلی مفصل و مبین، بیان شده است و این بحث معمولاً در تنبیه هشتم از تنبیهات استصحاب مطرح میشود:

ایشان وقتی بحث اصل مثبت مطرح میشود (ج ۴ ص ۱۸۱) میفرماید:

«التنبیه الثامن قد اشتهر بین المتأخرین القول باعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول، خلافا لما يظهر من بعض کلمات المتقدمین (از این عبارت معلوم میشود که برخی متقدمین به لوازم اصول عمل میکرده اند)، و تحقیق الکلام فی ذلك يستدعي بیان ما تمناز به الأمارات عن الأصول موضوعا و حکما»^۱

و بعد ایشان چند صفحه راجع به فرق بین امارات و اصول به لحاظ ادله حجیت بیان میکنند هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ محمول (که الان بیان میشود) حال نگاه کنید که این چند صفحه در کلام شهید صدر در یک خط آمده است و این یک خط نیز البته غلط نیست و آن عبارت از این است که در نگاه مرحوم نائینی، مجعول در باب امارات، وسطیت و طریقت و در باب اصول، جری عملی است.

خوب وقتی که این مطالب دقیق ایشان هم مورد غفلت قرار میگیرد و هم درست نقل نمیشود، در نتیجه کلام مرحوم نائینی یک خط میشود (که البته غلط نیست) ولی نتیجه اش این میشود که شما میفرمایید: فرق بین امارات و اصول طبق بیان ایشان صوری است در حالی که اگر کلام ایشان درست نقل میشد، می دیدید که اصلاً صوری نیست بلکه بین امارات و اصول به جهت ادله اعتبار و حجیت، تفاوت های اساسی است.

^۱ فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۱.

نقل مستقیم کلمات مرحوم نائینی در تفاوت امارات و اصول

جهات امتیاز امارات از اصول

مرحوم نائینی در همین جا، (صفحه ۴۸۱) میفرماید: اما امتیازات امارات و اصول به جهت موضوع در سه جهت است (که البته بعدا معلوم میشود که سومی ظاهرا به اختلاف در محمول برمیگردد):

امتیازات در ناحیه موضوع

جهت اول: أخذ شک در موضوع اصول بر خلاف امارات

جهت اول اینکه شک در اصول عملیه، موضوع قرار گرفته است و گویی به شک خطاب میشود که ایها الشاک وقتی علم به یک حکم برای تو محجوب است یا علم نداری فهو مرفوع عنک (بنابراین شک در دلیل موضوع اخذ شده است) و حتی در مثل استصحاب با اینکه اصل محرز است گفته میشود: «لا تنقض الیقین بالشک» که شک در موضوع دلیل اخذ شده است و در قاعده طهارت نیز گفته میشود: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» (و درست است که در عقد مغیبی یعنی کل شیء طاهر، شک اخذ نشد است اما با غایت «حتی تعلم انه قذر» حالا یا با مفهوم یا چیزی شبیه مفهوم میفهمیم که موضوع «حتی تعلم» یعنی در مورد شک است و الا در احکام واقعیه «حتی تعلم» نمیگویند بلکه میگویند «الدم نجس» مثلا و حتی تعلم در آن نیست زیرا احکام واقعیه روی طبیعت رفته است و علم و جهل در آن مطرح نیست پس حتی تعلم میگوید در موضوع اصل نیز شک مأخوذ است.

اما بر خلاف اصول عملیه، امارات اینگونه نیستند و قیام اماره مثل خبر ثقة موجب شده است که شارع امر به اخذ نموده است مثلا شارع بگوید: «العمری ثقة فمأذی إلیک عنی فعنّی یؤدّی». عمری ثقة است و هر چیزی که از من بگوید واقعا از من بگوید.

سؤال و جواب: الان میگوییم و خود ایشان متوجه هستند و «نعم» میگویند.

شک مورد اماره است نه موضوع آن:

امارات وقتی حجت میشوند برای قاطع به حکم یا قاطع به عدم که معنی ندارد حجت باشند مثلاً نمیتوانیم به کسی که علم دارد که دم نجس است بعد خبر ثقه بگویید دم نجس است و این لغو است و همچنین برای کسی نیز که متیقن است که دم نجس نیست اماره فایده ندارد بنابراین باید شک به گونه ای در ادله حجیت امارات وارد شود اما حرفشان این است که شک موضوع نیست بلکه مورد است یعنی اماره در مورد شک حجت میشود نه در موضوع شک؛ حال فرق اینها چیست؟ و شهید صدر و مرحوم آقای خوئی ره و دیگران اشکال کرده اند و باید بعداً مفصل بررسی شود و حل شود که این بزرگواران اینها را درست بیان نکرده اند و این از آن بزنگاههای واقعا دشوار است و برای اینکه بحث در بحث نشود و موجب خلط نشود آخر بحث راجعش بحث می کنیم.

پس اولین فرقی که مرحوم نائینی بیان میکنند این است که شک در امارات، مورد و در اصول، موضوع است. اما نکته دوم در موضوع ادله حجیت امارات این است (و خوب دقت کنید و فارق اساسی است که اصلاً در کلمات شهید صدر نیامده است در حالی که واقعا مقوم فارق ایشان است):

جهت دوم: لزوم وجود جهت کشف در اماره به خلاف اصل

نکته دوم این است که امارات فی حد ذاته جهت کشف دارند ولی ناقص است و ما با ادله حجیت امارات، آنرا تمام میکنیم و در ادله حجیت امارات اینگونه نیست که بخواهیم چیزی را که اصلاً کشف ندارد، کشف بدانیم بلکه اماره لولا التعبد خودش کشف است منتهی چه نوع کشفی؟ کشف ناقص که احتمال خلاف نیز میدهیم ولی احتمال خلافتش به اندازه حکایت از واقع نیست و مثلاً خبر ثقه حکایت از واقع میکند (کسی که در وثاقت قبولش داریم اگر خبر به تصادف بدهد حتماً یک کشفی برایمان درست میشود ولو یک احتمال ضعیف دهیم که چشمش درست ندیده است یا در نقل اشتباه کرده است و لکن ظهور و کشفی از واقع درست میکند و دلیل حجیت آنرا تتمیم میکند).

این تعبیر «تتمیم الکشف» در همین جا در فرمایش مرحوم نائینی در صفحه بعد (۴۸۲) آمده و میفرماید: کار دلیل حجیت، اتمام کشف ناقص است به خلاف اصول عملیه که اینگونه نیست و لازم نیست که موضوع ادله حجیت اصول، کشف داشته باشند بلکه در موضوعش، شک اخذ شده است و هیچ کشفی اصلاً لازم نیست و در استصحاب یا قاعده فراغ (طبق اینکه اصل باشد) به نظر می آید یک کشفی هست ولی ایشان میگویند: این کشف در مقام اعتبار و حجیت، الغاء میشود و مولی در مقام اعتبار

اصلا نگاه به کشف نمیکند (اگر کشفی باشد) پس ادله حجیت اعتبار در باب اصول، اصل را فقط از باب جری عملی حجت می کند و لازم نیست که اصل جهت کشفی داشته باشد.

جهت سوم: کیفیت حجیت امارات و اصول: تتمیم الکشف در اولی و جری عملی در دومی

نکته سوم این است که فرق این است که در باب امارات، تتمیم الکشف صورت میگرد (و کار مولی تتمیم است) به خلاف اصول عملیه که اینگونه نیست بلکه جری عملی است.

تفاوت نکته سوم با نکته دوم این است که در دومی میگوییم در جایی که اماره حجت میشود خودش باید فی حد ذاته جهت کشف داشته باشد مثل علم (به تعبیر مرحوم نائینی) و فقط فرقشان در این جهت است که در علم، احتمال خلاف نیست به خلاف ظن، ولی در نکته سوم به کار مولی در ادله حجیت اصول و امارات می پردازیم و میگوییم کار مولی در ادله حجیت امارات، تتمیم الکشف است (این خیلی مطلب مهمی است که هیچکدام در فرمایش مرحوم صدر نیست) و مولی در مقام اعتبار دلیل اماره به کاشفیت مورد نگاه میکند چون بر اساس نکته دوم گفتیم باید کاشفیت داشته باشد حال وقتی کاشفیت هست به لحاظ همین کاشفیت، کشف ناقص را تتمیم میکند اما در اصول اصلا نگاهی به کشف نمیکند (حال یا اصلا کشف ندارد یا دارد مثل استصحاب طبق فرضی و لکن به آن نگاهی نمیکند).

سؤال و جواب: بله. بعید نیست که اینگونه باشد لذا قاعده فراغ و تجاوز که کلمه «أذكر» آمده است خیلی گفته اند اماره است.

سؤال و جواب: اتفاقا تکیه مرحوم نائینی بر نکته دوم و سوم تا حدی روشن میکند در بیان این روحی که بیان میکند (به اینکه اگر در تراحم حفظی به قوت محتمل و کسر و انکسار مصالح تکیه کردیم اصل است و اگر به قوت احتمال توجه کردیم اماره میشود) تنها نیست خوب آقای نائینی ره وقتی میگویند: موضوع دلیل حجیت خودش باید کاشفیت داشته باشد و دلیل اعتبار هم باید همین جهت را ملحوظ کند خوب یک جوری میخواهد همان حرف شما را بگوید (البته ممکن است تمام حرف شما نباشد اما نکته اساسی این است که در دلیل اعتبار به این جهت کاشفیت عنایت دارد) و دو نکته هست هم باید خود موضوع قابل باشد یعنی کاشفیت داشته باشد و هم نگاه ادله اعتبار به این کاشفیت باشد و إلا اگر یک جایی کشف باشد و نگاه به آن نکند فایده ندارد به قول ایشان مثل استصحاب طبق اینکه اصل باشد.

این خلاصه فرمایش مرحوم نائینی در ناحیه موضوع بود.

امتیاز اماره و اصل در ناحیه حکم

بعد مرحوم نائینی در ناحیه حکم میگوید: مولی از سه جهت بیان شده در قطع (که عبارت باشد از حالت نفسانی، طریقت و کاشفیت از واقع، و همچنین جری عملی و حرکت بر طبق علم که در عالم وجود دارد)، جهت اولی (صفت نفسانی) که ربطی به امارات ندارد و مربوط به علم هست فقط، و جهت دومی (کشف و طریقت) مجعول در باب امارات است و جهت سومی (که جری عملی باشد) در اصول آمده است.

(بعد خود مقرر در پاورقی میگوید: این نکته سوم که دلیل حجیت امارات جهت کشف ناقص را تتمیم میکند همان چیزی است که در ناحیه محمول گفته شد و چیز جدیدی نیست).

خلاصه امتیازات اصول از امارات

پس نهایت این است که فارق بین اماره و اصل سه چیز است که دو مورد در ناحیه موضوع دلیل حجیت امارات است که عبارت باشد از این است که شک مورد اماره و موضوع اصل است و دوم اینکه دلیل حجیت اماره چیزی را میتواند حجت کند که لولا دلیل اعتبار، کاشفیت داشته باشد به خلاف اصول (و این در ناحیه موضوع بود) و اما در ناحیه حکم نیز دلیل حجیت امارات، به جهت کشف نظر دارد و میگوید اماره را بماهو کشف، تتمیم و حجت میکند که در اصول اینگونه نیست.

اشکال در ایراد شهید صدر به مرحوم نائینی

حال (سؤال ما از شهید صدر این است) که کجای ایندو صوری است؟ و خیلی حرف عجیبی است اینکه بگوییم که دلیل حجیت اماره به جهت کشف نظر دارد و همین را تتمیم میکند و در اصول اینگونه نیست ولی در عین حال بگوییم صوری است. و در امارات، شک مورد است ولی در اصول موضوع است و همچنین در امارات خودش باید کاشف باشد ولی در اصول لازم نیست، حال کجای این مطالب، فرق صوری است.

نتیجه اینکه تمام تهمت صوری بودن ایشان (شهید صدر) به تعریف مرحوم نائینی، ناشی از این است که در ذهن مبارک ایشان فرقی بین اصول و امارات نهفته است و چون این فرق اینجا مذکور نشده است و همچنین اینکه خیال میکند تنها دلیل برای

بیان فرق، حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت اصول است، این حرف را میزند در حالی که هیچکدام درست نیست و فرق بین امارات و اصول، واقعی است و (به تعبیر خود ایشان) ناچم از این خصوصیات مورد جعل و خصوصیات، نگاه مجعول است و این تاثیر اساسی دارد.

همچنین علاوه بر نکته دیگری که میخواهم عرض کنم به اینکه حتی اگر ما به دنبال ثمره برای فرق هم باشیم ثمره نیز دارد مثل حکومتی که آقای نائینی ره گفته است مگر ثمره فقط در مثبتات ظاهر میشود بلکه در حکومت هم ظاهر میشود به اینکه اگر حکومت به معنای مرحوم نائینی را قائل باشیم (که یکی موضوع دلیل دیگر را توسعه میدهد) خوب حالا این هم یک ثمره است.

نتیجه نهایی این است که ما برای فرق اصلا دنبال ثمره نیستیم و میخواهیم ببینیم دلیل حجیت چه چیزی را ثابت میکند؟ دو موضوع واقعا مختلف و متفاوت را معتبر میکنند و به گونه های مختلف معتبر میکند و هم موضوع و هم محمولشان مختلف است پس علاوه بر اینکه اصل این توقع که این حرفها برای بیان یک جهت بیان باشد نادرست است غیر از اینکه جهت دیگری هم هست مثل حکومت.

الحمد لله رب العالمین.

باسمه تعالی

فهرست

۳۲	خلاصه جلسه گذشته
۳۳	اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی
۳۳	پاسخ به اشکال شهید صدر
۳۴	مجعل در امارات طریقت و کاشفیت است
۳۴	اثبات حجیت مثبتات امارات با تمسک به مبنای جعل علمیت
۳۴	اشکال به مرحوم نائینی از سوی ناظرین به کلامشان
۳۵	مسائل باقیمانده در کلام مرحوم نائینی
۳۶	بررسی نکته ی اول: شک در امارت مورد و در اصول موضوع است
۳۸	جمع بندی کلام شهید صدر و مرحوم خوئی

خلاصه جلسه گذشته

بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود ایشان فرق بین اماره و اصل سه فارق را بیان کردند:

فارق اول: شک در امارات، مورد است ولی در اصول موضوع است.

فارق دوم: اماره که میخواهد موضوع دلیل حجیت قرار بگیرد خودش باید کاشف باشد ولو کشف ظنی و ناقص تا بعد دلیل حجیت و اعتبار آن کشف ناقص را تمام کند ولو در وعاء تشریع. یعنی مورد قابل برای دلیل حجیت جایی است که اماره خودش کاشفیت ذاتی داشته باشد به خلاف اصول که یا کاشفیت ذاتی ندارند و اگر کشف فی الجملة هم دارند به این لحاظ موضوع برای حجیت اصل قرار نگرفته اند.

فارق سوم: در فرق این است که دلیل حجیت وقتی اماره ای را که کاشفیت ذاتی دارد، به لحاظ کاشفیتش، تتمیم میکند و این نکته خیلی مهمی است چون در کلمات شهید صدر و دیگران ظاهرا خلط شده است. درست است که تعبد شده است که آنه علم و طریق و کاشف و این در تعبد محض هم میتواند بیاید ولی نکته این است که این لسان را برای امارات به لحاظ و عنایت کاشفیت بکار میبرد و این نکته مهمی است که بعد از آن استفاده میکنیم. نگاه شارع در حجیت به لحاظ کاشفیت از خارج است

و به این لحاظ کشف را متمیم نمیکند نه اینکه تعبد ابتدائی به جهت ترتب یک آثاری باشد بلکه تعبد به طریقت و کاشفیت و وسطیت در احراز برای اثبات واقع هست اما تعبد به لحاظ کاشفیت است و گویی به اماره که نگاه میکند میگوید تو چون کشف از مکشوف واقعی میکنی طریقت را برای تو اعتبار میکنم.

دو فارق اول به موضوع برمیگردد و سومی به محمول دلیل حجیت برمیگردد و روشن می‌کند که کیفیت اعتبار و جعل حجیت چگونه است. این سه نکته در کلام مرحوم نائینی برای فرق بین اماره و اصل بود.

اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی

ایشان گفتند که فرق مرحوم نائینی بین اماره و اصل، صوری و ظاهری و به تعبیر ایشان صیاغتی است و مقصود ایشان اشاره به مبنای خودشان است که قائل شده‌اند به اینکه روح فرق اماره و اصل چیز دیگری است و لسان جعل و حتی کیفیت خود جعل که یک امر ثبوتی است، همه صوری و مربوط به صیاغت بیان مولی است و شاهد صوری بودن این است که نمیتواند مثبتات را در امارات حجت و در اصول حجت نکند که جلسه قبل بحث شد.

پاسخ به اشکال شهید صدر

عرض ما این است که شما فرمایش مرحوم نائینی که فرمایش دقیقی است که سه فرق روشن بین اماره و اصل بیان کرده است، را تلخیص کرده و در یک جمله آورده اید و این نقل ناقص گر چه خلاف واقع نیست و ایشان یعنی مرحوم نائینی نیز فرموده است که در امارات جعل وسطیت و کاشفیت است و در اصول اینگونه است و لکن دو مطلب مهم دیگر نیز گفته شده است یکی اینکه امارات به خلاف اصول باید فی حد ذاته کاشف باشند و دیگری اینکه وقتی وسطیت و طریقت را جعل میکند به عنوان جعل یک امر ابتدائی مثل ملکیت و زوجیت نیست بلکه بماهو کاشف عن الواقع جعل میکند. به خلاف جعل به لحاظ جری عملی در اصول که جعلی ابتدایی است. پس چنانکه توضیحش مفصلاً در جلسه قبل گذشت، فرق امارات و اصول فرق حقیقی و واقعی است نه صوری و ظاهری.

مجعول در امارات طریقت و کاشفیت است

از نظر مرحوم نائینی مجعول در امارات، وسطیت در اثبات و کاشفیت و طریقت است اما نکته ای اینجا میگوید که باب اشکال بر ایشان باز میشود ایشان (در فوائد الاصول ج ۴ ص ۴۸۴) میفرماید: به نظر ما طریقت و کاشفیت و وسطیت در اثبات، خودش مستقیماً قابل جعل است مثل ملکیت و زوجیت که تناله ید الجعل و نحوه بیان ایشان به گونه ای است که میخواهند شاهد بیاورند که این ادله حجیت ها عمدتاً امضائی از ناحیه شارع است یعنی طرّقی است که عقلاء دارند و شارع امضاء میکند. در اماراتی که شرعاً معتبر میدانیم چیزی ظاهراً نداریم که در میان عرف دارج نباشد مثل عمل به خبر تقه و عمل به ظواهر که عرفی بوده و در میان عقلاء دارج است و شارع به عنوان یک واقعیت امضاء کرده است البته معنایش این نیست که شارع نمیتواند تاسیس کند که ظاهراً قرعه نیز به یک معنی در جاهایی همین گونه است. به هر حال طریق مألوف شارع امضای طریق عرف است و از این ظاهراً میخواهد استفاده کند که در باب ظنون، اعتبار ظن در میان مردم هم همین است یعنی جعل علمیت و طریقت میکنند.

اثبات حجیت مثبتات امارات با تمسک به مبنای جعل علمیت

ایشان بر این مسئله حل مشکل حجیت مثبتات امارات و عدم حجیت مثبتات اصول را مترتب کرده است و میگوید دلیلش این است که در اماره، علم و کاشفیت جعل شده است و همانطور که در علم تکوینی وقتی به واقعیتی عالم میشویم و التفات به ملازمه اش با چیزی داریم، علم به لازم هم حاصل میشود در اینجا هم میگوید که در مثبتات امارات همین است زیرا وقتی علم تبعیدی به شیئی داریم و التفات به ملازمه هم داشته باشیم علم به لازم پیدا میشود زیرا وقتی مولی یا عرف جعل علم کردند علم جعلی هم مثل علم واقعی است. ایشان در مورد عدم حجیت مثبتات اصول نیز نکات متعددی ذکر کرده است و از جمله کلام مرحوم آخوند در کفایه را نفی میکنند که چون بحث ما در اصل مثبت نیست واردش نمیشویم.

اشکال به مرحوم نائینی از سوی ناظرین به کلامشان

ایشان در بحث اصل مثبت، تقریباً باب را برای اشکال باز کرده است و همه ناظرین به کلام ایشان اشکال کرده اند که از کجا میگویید که علم تبعیدی مثل علم تکوینی است؟ بله در علم تکوینی درست است که علم به شیء به اضافه التفات به ملازمه

اش با شیء دیگر از آن علم له لازم حاصل میشود اما در علم تعبدی چرا؟ ما به اندازه تعبد مولی عالم هستیم و چه اشکالی دارد که مولی به لازم تعبد نکند؟ این اشکالی است که هم مرحوم آقای خوئی و هم مرحوم آغاضیاء و دیگران دارند.

منتهی به نظر ما بحث به این سهولت نیست و تفکیک بین تعبد به شیء و تعبد به لازم خیلی نیاز به دقت دارد همانطور که در اصل مثبت برخی لوازم خفی را استثناء کرده و برخی لوازم جلی را هم ضمیمه کرده اند اما جدای از این بحث، بحث دیگری نیز وجود دارد که اصلاً تفکیک بین لازم و ملزوم در کجاها معقول است که در اصل مثبت باید مطرح شود.

مسائل باقیمانده در کلام مرحوم نائینی

سه مسأله در کلام مرحوم نائینی باقی مانده است:

مسأله اول: فرقی که مرحوم نائینی فرموده و آقای خوئی ره در مصباح الاصول از ایشان نقل کرده است که فرق بین امارات و اصول این است که شک در امارت، مورد، و در اصول موضوع است. حال باید بحث کنیم.

مسأله دوم: طریقت، مجعول بالاصاله است و کاشفیت مثل زوجیت و ملکیت جعل میشود و تناله ید الجعل بالاصاله، که مرحوم آقای عراقی در پاورقی فوائد الاصول مبسوط بحث کرده و حرف ایشان را رد کرده است.

نکته سوم: (یک شبهه ای است که به ذهن ما رسیده است و فحص نکردیم که آیا دیگران هم اشکال کرده اند یا خیر؟ و بحثش در بحث طریقت و کاشفیت ظنون علی القاعده باید مطرح باشد) مرحوم نائینی وقتی میگوید کاشفیت و طریقت جعل میشود یا تنزیل یا چیز دیگر، حال آیا در تعبد به علم، معلوم را هم تعبد کرده است؟ اگر مولی ما را به این متعبد کند که امام ع مطلبی را فرموده است و بفرماید: أنت عالم به این که امام فرموده است حال آیا تعبد به این هست که امام ع فرموده است؟ آیا تعبد به علم به شیء، تعبد به خود شیء نیز هست؟ در کلام مرحوم نائینی این غموض وجود دارد. صرف اینکه عالم هستیم برای تنجیز مفید است اما باید روشن شود که آیا برای ثبوت واقع نیز مفید است؟ اینکه ما را اعتبار عالم کنند برای رفع شک خوب است ولی آیا به درد اثبات واقع نیز میخورد؟ یعنی آیا خود واقع نیز ثابت میشود یا خیر؟ این نکته ای است که باید تامل شود. پس سه نکته در فرمایش مرحوم نائینی باید مورد بحث قرار گیرد.

بررسی نکته ی اول: شک در امارت مورد و در اصول موضوع است

مباحث حول این نکته، مباحث دقیقی است و باید ببینیم که اشکال به ایشان چه بوده و چگونه این اشکال قابل رفع است. بحثی مطرح است که هر گاه محمولی بر موضوعی بار شد و اطلاق نداشت، تقیید خواهد بود. به تعبیر مرحوم خوئی در جاهای مختلف قوم و مشهور که می گویند شک در امارات مورد است و در اصول موضوع است، نادرست است.^۱ بله در لسان دلیل به معنای اثباتی و لفظ همینطور است و معمولاً در ادله ی امارات شک ماخوذ نیست؛ مانند: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عتّا ثقاتنا»، که دلیل حجیت خبر واحد است اما در آن شک اخذ نشده است. به خلاف لا تنقض یا دلیل قاعده ی طهارت که در آن شک اخذ شده است یا حدیث رفع که جهل در آن اخذ شده است.

ایشان می فرماید درست است که در ظاهر شک اخذ نشده است اما می دانیم که لباً اخذ شده است و در مقام تقیید فرقی نمی کند که عنوانی که قید در خطاب می شود از لفظ فهمیده شود یا با دلیل لُتی فهمیده شود. اما اینکه چرا لباً ماخوذ است به این جهت است که اهمال ثبوتی، محال است. عالم واقع در نزد مولای جاعل، محال است که ابهام داشته باشد یا موضوع جعلش مطلق است یا مقید به عالم است یا مقید به جاهل است. وقتی مولا می فرماید خبر واحد حجت است؛ یا برای مطلق مکلفین است چه عالم باشد و چه جاهل، یا موضوعش مکلف عالم به وجوب شیء است یا موضوعش مکلف جاهل است. بیش از این سه شق وجود ندارد و اهمال ثبوتی نیز محال است. در عالم لفظ ممکن است که مبهم و مجمل داشته باشیم اما در عالم ثبوت اهمال معنا ندارد. موضوع یا مطلق است یا مقید به علم یا مقید به جهل است.

ایشان می فرماید دو شق اول که غلط است چون ما نمی توانیم بگوییم حجیت خبر واحد برای عالم به حکم باشد چرا که چه بسا این خبر نفی حکم کند. ما نمی توانیم بگوییم خبر ثقه بر عدم نماز جمعه برای تو حجت است و حتی اگر مطابق هم باشد، درست نیست. برای عالم به وجوب نماز جمعه، لغو است که خبر ثقه برای وجوب نماز جمعه را جعل کرد و برای مطلق نیز

^۱ محاضرات در مقام الفاظ / مصباح الاصول

نمی‌توان جعل کرد چرا که در حصه‌ی عالمش لغو خواهد بود. پس تنها شقی که باقی می‌ماند مکلف جاهل است. بنابراین لباً جهل در موضوع دلیل حجیت امارات ماخوذ است. پس به این نتیجه می‌رسند که موضوع اختصاص به جاهل دارد.

عبارت ایشان در این مطلب این است:

«لأن الأدلة الدالة على حجية الأمارات وإن كانت مطلقة بحسب اللفظ، إلا أنها مقيدة بالجهل بالواقع بحسب اللب، و ذلك لما ذكرناه غير مرة من أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا محالة تكون حجية الأمارات إما مطلقة بالنسبة إلى العالم و الجاهل، أو مقيدة بالعالم، أو مختصة بالجاهل. و لا مجال للالتزام بالأول و الثاني، فإنه لا يعقل كون العمل بالأمرة واجباً على العالم بالواقع، و كيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شيء أن يعمل بالأمرة الدالة على عدم الوجوب مثلاً، فبقي الوجه الأخير، و هو كون العمل بالأمرة مختصاً بالجاهل، و هو المطلوب. فدلّل الحجية في مقام الاثبات و إن لم يكن مقيداً بالجهل، إلا أن الحجية مقيدة به بحسب اللب و مقام الثبوت، مختصة بالجاهل»^۱

مرحوم شهید صدر نیز در اتجاه ثانی برای فرق بین اماره و شک همین مطلب را آورده است: «الاتجاه الثاني - التفرقة بين الأمرة و الأصل على أساس ان موضوع الأصل أخذ فيه قيد الشك بخلاف الأمرة حيث لم يؤخذ فيه الا نفس قيام الأمرة و هذا الاتجاه مضافا إلى انه لا يفي بتفسير الفروق و الآثار المترتبة على كل من الأصل و الأمرة التي أشرنا إليها غير معقول في نفسه، لأن عدم تقيد موضوع الجعل الظاهري الأماري بالشك يستلزم إطلاقه لحال العلم و هو غير معقول على ما تقدم في بحث القطع. و من هنا اضطر بعضهم في مقام التخلص عن هذا الاعتراض إلى التعبير بان الشك مورد للأمرة لأنها مجعولة في ظرف الشك و ان لم يكن قد أخذ في موضوعه الشك. إلا ان هذا مجرد تغيير في العبارة، إذ المقصود ان الجعل إذا كان قد فرض فيه وجود الشك و فرغ عنه فهو معنى أخذه قيداً في موضوع الحكم و إلا كان الحكم مطلقاً و شاملاً لحالات العلم و هو غير معقول.»^۲

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۲ ؛ ص ۱۸۲

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۱۵

جمع بندی کلام شهید صدر و مرحوم خوئی

پس نتیجه این شد که شهید صدر و مرحوم خوئی می فرمایند که اگر نتوانید اطلاق در موضوع داشته باشید یا قید عالم داشته باشید، لا محاله باید جهل در موضوع ماخوذ باشد و در باب حجیت امارات اینگونه است و جهل در موضوع ماخوذ است. بنابراین کسانی که می گویند جهل در موضوع ماخوذ نیست و مورد است، غلط است چون ما فرقی بین مورد و موضوع در این مورد نداریم و مجبورید که شک را در موضوع اخذ کنیم ولو در لسان اثباتی لفظی موجود نباشد، لباً باید اخذ شود.

مثلاً در برائت مکلفی که برای او برائت جاری می شود، شک است یا در استصحاب، مکلف شک است. موضوع دلیل حجیت استصحاب، شک است. موضوع چیزی که مجتهد استصحاب می کند، قضیه حقیقیه است و تنها برای شک استصحاب نمی کند. موضوع مقصود مخاطبی است که مخاطب به خطاب صدق العادل است. این مخاطب آیا مقید به شک است؟ در اصول واضح است چون اخذ شده است و در امارت به حسب ادله ی عقلی، لباً لازم است قید شک در موضوع حجیت امارات نیز اخذ شود.

ما بحثمان این است که از طریق قضیه ی حینیه می توانیم فرض کنیم ضیق خطاب را، بدون اینکه شک قید در موضوع باشد. مرحوم آقا ضیاء از این قضیه حینیه در سراسر اصول استفاده می کند. موضوع جلسه ی بعد این است که این قضیه حینیه که تصویر می شود، آیا به درد آن چیزی که مرحوم نائینی ادعا می کند، می خورد یا نه.

والحمد لله رب العالمین

باسمه تعالی

فهرست

۳۹	بررسی فرمایشان مرحوم نائینی در فارق بین امارات و اصول
۳۹	جمع بندی اشکال آیت الله خوئی ره و شهید صدر ره
۴۰	تضییق موضوع از راه قضیه حینیه
۴۱	ثمرات نظریه تضییق به نحو قضیه حینیه
۴۱	نمره اول: ثبوت کلیت بر طبیعت
۴۳	نمره دوم: وضع الفاظ برای طبیعت مراده
۴۳	نمره سوم: وجوب و اراده مقدمه موصله
۴۴	نمره چهارم: تعلق وجوب بر اجزاء مرکب
۴۵	بررسی امکان تضییق موضوع از راه قضیه حینیه
۴۶	تطبیق قضیه حینیه بر امارات
۴۷	عدم ترتب برخی آثار طبق مورد بودن شک
۴۸	بررسی طریقت مجعول در امارات و مقایسه با سائر اعتبارات

بررسی فرمایشان مرحوم نائینی در فارق بین امارات و اصول

جمع بندی اشکال آیت الله خوئی ره و شهید صدر ره

ادعائی مطرح بود که فرق اماره و اصل در این است که شک در مورد اماره و در موضوع اصل اخذ شده است.

حال بحث در اشکالی بود که شهید صدر ره و مرحوم آقای خوئی بر این ادعاء وارد کردند.

شهید صدر ره بر آقای نائینی ره اشکال کرده بودند و مرحوم آقای خوئی ره نیز فرمودند که مشهور بین اصولیین همین

نکته است.

بعد اینها به مرحوم نائینی اشکال کردند به اینکه اهمال ثبوتی محال است؛ بنابراین اگر موضوع اماره، مطلق نباشد لامحاله

مقید به جهل است چون هم تقیید به علم و هم تقیید به جهل محال است و نمیتوان عالم به حکم را مخاطب به دلیل اعتبار و

حجیت نمود؛ خصوصا که نتیجه اش علم به حرمت یا عدم وجوب باشد و همچنین به خصوص عالم نمیتوان خطاب کرد زیرا جعل اماره برای عالم یا لغو است یا در صورتی که نتیجه اش علم به عدم وجوب باشد اصلا قابل جمع نیست پس لامحاله باید موضوع اماره نیز جهل به واقع باشد و لذا فرقی بین اماره و اصل از این جهت نیست.

و خلاصه حرف بزرگواران این است که یک وقت بحث در مقام لفظ و اثبات است که بحث مهمی نیست (بله ممکن است در حکومت به معنای شرح الاسمی تاثیر بگذارد) اما در عالم ثبوت و جعل تاثیری ندارد زیرا در مقام جعل موظف هستیم که شک را در امارات اخذ کنیم و مورد با موضوع هیچ فرقی ندارد چون چیزی جز اخذ در موضوع نداریم و لذا یا هست که اخذ در موضوع است و یا نیست که مطلق میشود که فرض این است که محال است.

عرض کردیم اینجا از جاهایی است که هم شهید صدر و هم آقای خوئی ره قضایای حینی را منکر هستند.

تضیق موضوع از راه قضیه حینه

اصطلاح قضیه حینه ای در اصول داریم که برخی مصنفین به آن مراجعه میکنند مثل محقق عراقی ره که زیاد از آن استفاده میکند و همچنین مرحوم اصفهانی نیز بکار میبرند.

حال حرفشان در این اصطلاح این است که یک شیء گاهی به نحو قید یا شرط در موضوع حکمی اخذ میشود که معنایش روشن است (و در بحث اطلاق و تقیید گفته شده است و در بحث واجب مشروط نوع دیگری از آن گفته شده است) اما گاهی یک ضیقی در ناحیه موضوع پدید می آید اما این ضیق، شرط نبوده و قابل اخذ هم نیست به عبارتی شرطیت آن و قید بودنش برای موضوع، محال است و اما در عین حال، محمول و حکم امکان ندارد روی موضوع مطلق برود؛ لذا مجبوریم قائل شویم که محمول روی نفس طبیعت ولی در حین خاص رفته است که گاهی در کلمات اصولیین به ظرف محض تعبیر میشود (و میگویند قید نیست) که تقریبا شبیه همین است منتهی ظرف محض نمیتواند باعث اختصاص شود مگر جهتی داشته باشد (یعنی یک چیزی موجب میشود که محمول برای موضوعی در ظرف خاصی ثابت شود).

بنابراین در قبال اشتراط موضوع به چیزی، شق دیگری نیز مطرح است که ثبوت محمول برای ذات موضوع در حین خاص باشد.

ثمرات نظریه تضیق به نحو قضیه حینه

حال این تصویر چه فایده ای دارد؟ جواب این است که برخی از استحالها از این طریق قابل حل است چون در آن موارد، تقیید محال است و غیر از این نیز راهی وجود ندارد.

ثمره اول: ثبوت کلیت بر طبیعت

مورد واضح آن که مرحوم اصفهانی در برخی از جاها به عنوان مثال استفاده کرده است عبارت از ثبوت کلیت برای طبیعت است.

توضیح: ما میگوییم طبیعت انسان کلی است و بر مصادیق مختلف انسان صدق میکند اما کلی در کجاست؟ طبایع در خارج که به نهج کثرت هستند و در خارج طبیعت کلی نیست بلکه به نحو کثرت است و لذا عروض کلیت در ذهن است اما آیا وجود ذهنی قید برای طبیعت است یعنی کلیت یک وصفی است که بر طبایع و ماهیات به قید کونها فی الذهن عارض میشود؟ اگر این گونه باشد که جزئی میشود چون تقید به وجود ذهنی مثل تقید به وجود خارجی است و باعث جزئیت میشود پس عروض کلیت برای طبیعت و ماهیت نمیتواند به قید کونها فی الذهن باشد بنابراین تقید به بودن در ذهن درست نیست و انسان کلی در ذهن را نمیتوان کلی دانست زیرا این جزئی است و همچنین برای نفس طبیعت به نحو لابشرط از وجود خارجی و ذهنی نیز درست نیست زیرا لابشرط در خارج هم میتواند موجود باشد و طبیعت در خارج به نحو کثرت است و کلی نیست.

حال که ایندو درست نیست، پس عروض کلیت چیست؟ جواب این است که کلیت بر نفس طبیعت عارض میشود و مقید به وجود ذهنی و خارجی نیست ولی در حین خاص است که حین وجود در ذهن باشد.

سوال: باز هم جزئی میشود.

جواب: در کتب فلسفی در اول بحث ماهیت گفته شده است و واضح است که ماهیت با نگاه تحلیلی از وجود جدا میشود ولی ماهیت در هر صقعی که باشد، موجود به وجود خاصی مثل خارجی و ذهنی است و نکته مهم این است که ماهیت با تحلیل عقلی و تأمل عقلی از وجود جدا میشود، حال که در ظرف تحلیل از وجود جدا شد و میخواهیم آنرا موضوع برای کلیت قرار

دهیم، بحث در این است که همین ماهیت تحلیل شده (که به تحلیل از وجود جدا شده است) اگر بخواهد در خارج موجود شود به نحو کثرت است که جزئی بوده و قابل صدق بر کثیرین نیست بلکه فقط در حین کونها فی الذهن قابل انطباق بر کثیرین است.

مثال عرفی: حرکت توپ ناشی از حرکت دست

مثال عرفی تر: می‌خواهیم توسعه بدهیم و بگوییم در تمام موارد که حیث تعلیلی برای عروض محمول بر موضوع داریم اینگونه است یعنی حیث تعلیلی داخل در موضوع محمول نیست ولی به صورت ناگزیر، ثبوت محمول بر موضوع در حین تحقق این حیث تعللی است گرچه موضوع مقید به قید تعلیلی نیست.

فرض کنید دست شما حرکت میکند و به توپ می‌خورد و حرکت میکند و فرض کنید که حرکت دست علت باشد (گرچه به دقت فلسفی علت نیست بلکه معدّ است) و حرکت بر توپ عارض شود که علتش حرکت دست است؛ حال سؤال اول این است که رابطه حرکتی که بر توپ عارض شده است با خود توپ چیست؟ آیا حرکت بر توپ به اضافه علت عارض شده است یعنی معروض حرکت، موضوع خاص است یعنی آنچه که دست به آن خورده است که در نتیجه حرکت توپ که علت است داخل در موضوع حکم است که این درست نیست.

سوال دوم این است که آیا این حرکت که عارض بر توپ است، میتواند مطلق باشد و شامل ظرف عدم علت یعنی نبود حرکت دست هم باشد. جواب اینکه این هم درست نیست؛ پس حرکت بر موضوع یعنی خود توپ عارض میشود اما نه مطلقا که حتی شامل ظرف عدم حرکت دست هم باشد بلکه در حین تحقق العلة عارض میشود و بحث اضافه به علت هم در موضوع نیست و اینگونه نیست که حرکت توپ بر مجموع عارض شود اما معلوم است که عروض اطلاق ندارد که شامل ظرف عدم علت نیز باشد.

حال می‌خواهیم توسعه بدهیم و بگوییم همه جا وقتی یک حیث تعلیلی برای عروض محمولی بر موضوعی داشته باشیم (خاصیت حیث تعلیلی این است که فقط علت است و دخیل در موضوع نیست که حیث تقییدی باشد) وضعیت اینگونه است که محمول بر ذات موضوع در حین خاص عارض میشود که حین تعلق علت و حیث تعلیلی است. این کلیت قضیه حینیه بود که بیان شد.

سؤال و جواب: عرض این است که حرکت توپ بر توپ به اضافه شرط عارض میشود؟ قطعاً اینگونه نیست و نه حرکت دست و نه خود دست در موضوع حرکت توپ دخیل نیست (و مطلب اشتباه نشود ما میگوییم در عروض دخیل نیست نه اینکه حرکت دست علت نباشد). و اگر داخل در موضوع باشد که حیث تقییدی میشود.

سؤال و جواب: حیث تعلیلی با حیث تقییدی متفاوت است در حیث تعلیلی، عروض محمول برای موضوع است؛ بلکه در تعلیلی هم در ظاهر میتوان اینگونه تعبیر کرد: تویی که حرکت دست به آن اصابت کرده است و این لفظ «که» در اینجا نشان از تعلیل است نه تقیید. (حالا بحث صغروی در توپ نکنید و بحث در مواردی است که شیئی حیث تعلیلی باشد).

ثمره دوم: وضع الفاظ برای طبیعت مراده

حال این مسئله در خیلی از جاهای اصول به درد میخورد (حال چه مواردی که اجتهادا قبول داشته باشیم و چه نداشته باشیم) ولی بحث در تصویر این مسئله است مثلاً در اول بحث وضع میگویند که آیا لفظ برای ذات معنی وضع شده است یا برای معنای مراده؟ مرحوم آخوند و عده زیادی میگویند به قید مراد بی معنی است زیرا به قید گونه مراداً، متاخر از وضع است و ما تازه با استعمال لفظ در معنی میخواهیم معنی را اراده کنیم حال چگونه میشود برای قید کونها مراداً، وضع شده باشد که فرض این است که به مراتب متقدم بر اراده فعلی ما هست.

حال عده ای مثل مرحوم اصفهانی جواب داده اند که ما به لحاظ اهداف و اغراض وضع ناگزیریم برای طبیعت مراده وضع کنیم و باید برای خروج از لغویت فی حین کونها مرادا وضع شود (البته این استدلال ظاهراً مخدوش است و در جای خودش باید بحث شود).

و بعد که ایشان قانع میشوند که از باب عدم لغویت باید بگوییم الفاظ برای معانی مراده وضع شده اند توجه میکنند که از طرفی مقید به اراده نیز درست نیست لذا میگویند راه حلش وضع برای معنی فی حین کونها مراداً است.

ثمره سوم: وجوب و اراده مقدمه موصله

در مقدمه موصله میدانید که حق مطلب این است که اگر وجوب بخواهد از ذی المقدمه به مقدمه ترشح کند به مقدمه ای ترشح میکند که موصل باشد و مولی که اراده ذی المقدمه دارد براساس آن، اراده مقدمه نیز دارد و علی القاعده چیزی را اراده

میکند که ما را به ذی المقدمه برساند و چیزی که ما را به ذی المقدمه نرساند وجوب ندارد مثل اینکه کسی به سمت حج برود ولی وسط راه می میرد (البته مثال مقداری شبهه دارد چون ممکن است گفت شود اصلاً وجوب نیست) ولی اگر به هر دلیلی وجوب باشد ولی به هر حال مقدمه او را به حج نرساند سؤال این است که آیا این مقدمه غیر موصله وجوب دارد؟ اینگونه نیست حتی اگر قائل به وجوب مقدمه باشیم.

از عالم وجوب خارج شویم و به عالم اراده برویم که اراده به مقدمه از اراده ذی المقدمه ترشح میشود (طبق بنای مشهور) حال بحث این است که اراده ترشح شده به چه چیزی تعلق میگرد؟ جواب این است که به چیزی که مقدمه به حمل شایع باشد یعنی فردی که ما را به ذی المقدمه برساند. بنابراین فردی که میتواند ما را برساند ولی به هر دلیلی نمیرساند چرا متعلق اراده ما باشد؟

حال برخی مثل مرحوم اصفهانی و محقق عراقی ره مقدمه موصله را قبول دارند حال چه در ناحیه وجوب (که البته مرحوم اصفهانی وجوب را قبول ندارند) ولی در ناحیه اراده هم همین است که اراده به مقدمه ای تعلق میگرد که ما را برساند. از طرفی نمیتوان قید موصله بودن را مطرح کرد و وجوب را روی آن برد زیرا موصلیت به حمل شایع اقتضاء میکند که شما به آن واجب برسید و این شدنی نیست؛ لذا میگویند مقدمه فی حین کونها موصلاً وجوب دارد (البته اینکه از راه شرط متاخر بخواهیم حل کنیم راه دیگری است ولی راه راحتش این است که بگوییم فی حین کونها موصلاً نه به قید موصله بودن)

ثمره چهارم: تعلق وجوب بر اجزاء مرکب

در بحث تصویر اجزای ماهیت مرکب، بحث دشواری است که اجزای مرکب را چگونه تصویر کنیم؟ آیا وجوب روی مرکب به قید انضمام به اجزای دیگر میشود به گونه ای که انضمام، قید اجزاء باشد (و این در برخی بحث ها مثل اقل و اکثر یا انحلال اثر گذار است زیرا مرکبی مثل صلات که وجوب به آن تعلق گرفته است، آیا متعلقش، اجزاء با تقید انضمامی است یا ذوات اجزاء که مرحوم اصفهانی میفرماید به اینکه وجوب روی اجزاء فی حین کونها منضمماً می رود نه به قید انضمام و از طرفی مطلق هم درست نیست زیرا اگر اینگونه باشد هر جزئی بی ربط به دیگری میشود و لذا ما باید اجزاء را با هم ببینیم که دو گونه است یا باید مقید باشد که برخی میگویند این معقول نیست و یا در حین انضمام)

سوال: مشکل در عدم معقولیت تقید است؟

جواب: بله عدم معقولیت تقید به اضافه اینکه محمول، مقصور بر ظرف خاص است و قید ظرف محض یا ملازم با ظرف محض است و به نظر میرسد به نگاه کلی این باشد که این قید یا خودش ظرف است یا ملازم با ظرفی است که علت عروض محمول بر موضوع میخواهد تاثیر کند و لبش همین است و اگر سؤال شود که چرا محمول بر موضوع در ظرف خاص است میگوییم تصویر و تحلیل ثبوتی اش این است که این محمول برای موضوع در ظرف خاص ثابت است چون ظرف تاثیر علت است و علت عروض محمول برای موضوع است و این همان حیث تعلیلی است که گفته شد.

سؤال و جواب: طبیعت فی حین کونها فی الذهن کلی است حال اشکالش چیست؟ و اگر مقید به ذهن کنید فرق میکند و جزئی میشود مثل تقید به وجود خارجی.

بررسی امکان تضیق موضوع از راه قضیه حینیه

به نظر من اصل این حرف حتما درست است و در مواردی مجبوریم قضیه حینیه را بپذیریم و برخی جاها میتواند به عنوان یکی از راهها و مصحح ها باشد.

مرحوم آقای خوئی ره نظیر این مطلب را در جاهای دیگر نیز مطرح کرده اند که یک مورد را دیروز اشاره کردیم و آنطور که یادمان هست برخی جاها میگویند که ما قضیه حینیه را نمی فهمیم (و شاید در محاضرات باشد در ذیل فرمایش آغاضیاء ره که قضیه حینیه را مطرح کرده است)

حال شهید صدر ره هم در اینجا گفته اند و برخی جاهای دیگر هم گفته اند.

و صاحب منتقی در مواردی همینطور انکار کرده است اما آدم دقیقی است و همین موارد مطرح شده به عنوان شاهد از ناحیه مرحوم اصفهانی را می پذیرند و میگویند مجبوریم قضیه حینیه را در همین موارد بپذیریم منتهی عجیب است که چرا فقط در همین موارد قبول دارند؟

بنابراین مرحوم نائینی و مشهور اصولین (طبق گزارش مرحوم آقای خوئی) فرق اماره و اصل را در مورد بودن شک در اماره و موضوع بودن برای اصل میدانند و ایندو بزرگوار میگویند مورد با موضوع فرقی ندارد لکن جواب این است که این مطلب به صورت کلی درست نیست بلکه میتوان در مواردی بین موضوع و مورد فرق گذاشت.

تطبیق قضیه حینه بر امارات

البته برای تثبیت کلام مرحوم نائینی هنوز فاصله داریم:

یکی به جهت اینکه تصویری ثبوتی قضیه حینه ثابت نمیکند که در امارات هم مطلب به نحو قضیه حینه است (در مواردی مثل مثال کلیت مجبوریم قضیه حینه را قبول کنیم) زیرا ممکن است بگوییم در موضوع دخیل است چه مانعی از دخالت در موضوع وجود دارد؟

و نکته دیگر اینکه حتی اگر بتوانیم بگوییم به نحو قضیه حینه است و لیکن بحث در فارقی است که دارای اثر باشد و بحث این است که آیا این فارق میتواند حکومت ادعائی مرحوم نائینی را درست کند؟ به نظر می آید ظاهراً اینگونه نیست. (البته باید بحث کنیم)

پس باید بگوییم گر چه قضیه حینه را تصویر کردیم و لکن از کجا معلوم است که در باب امارات اینگونه است که شک در امارات به نحو مورد است و در اصول به نحو موضوع است؟ (اینکه شک در اصول موضوع است منظور موضوع خطاب است).

سوال و جواب: دلیل میگوید که قضیه حینه داریم ولی این کلیتی که ادعاء میکنید که به جهت عدم تعقل اهمال ثبوتی، همه موارد مورد به شرط برمیگردد، درست نیست زیرا ما هم قبول داریم که اهمال ثبوتی درست نیست و لذا اطلاق نداریم ولی تقیید هم نیست بلکه بین اطلاق و تقیید اصطلاحی، مورد دیگری هست که قضیه حینه باشد. و این فرمایش آقای خوئی ره و آقای صدر ره را نقض می کند تماماً.

منتهی بحث این است که چه کسی گفت است که در باب امارات، مطلب به نحو قضیه حینه است بلکه شاید به نحو شرط باشد؟

به نظر من جمع بین ظاهر خطابات و بین قصر و لزوم قصر به مورد شک این است که به مورد باشد و نگاه کنید که در اکثر موارد، جهل و شک در موضوع دلیل حجیت اماره نیامده است (بله در برخی موارد ذکر جهل شده است مثل فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون) حال از همین عدم ذکر، میتوان عدم دخالت را استنباط کرد یعنی حجت بر عدم دخالت بالاطلاق قائم است و فرض این است که موضوع در ظاهر خطاب که مطلق است پس میتوانیم استنباط کنیم که شک اصلاً دخالت ندارد منتهی

یک نکته قهری وجود دارد که نمیتواند بدون دخالت باشد حال جمع (البته جمع دلالتی مراد نیست) بین امر عقلی و ظهور به این است که میتواند دخالت به نحو مورد باشد.

سوال و جواب: تقیید در خطاب واقعی نیز درست نیست زیرا اگر بخواهیم با دلیل عقلی تقیید بزیم نیز خلاف ظاهر است. بله یک اطلاق در ناحیه موضوع داریم که خلاف ظاهر نیست و یک تضیق قهری داریم (که ولو به نحو ظرف مطلق باشد و این هم ممکن است خلاف ظاهر باشد اما نه از باب اخذ قید در موضوع یا محمول بلکه به نحو ظرف است و جمع بین اطلاق در ناحیه موضوع و تضیق ذاتی میتواند به همین قضیه حینیه باشد).

سؤال و جواب: یک تضیق در بستر قضیه داریم و از آن ناگزیر هستیم و این هم خلاف ظاهر است زیرا این تضیق در ظاهر خطاب هم نیست اما غیر از تقیید موضوع است و به نظر می آید مؤونه این، کمتر است که بگوییم که هم حفظ اطلاق موضوع و محمول کرده ایم و در عین حال تضیق را به نحو قضیه حینیه اخذ کرده ایم (البته در عین حال ما مجبور به یک خلاف ظاهر هستیم اما کدام کم مؤونه تر هست؟ و ظاهرا تقیید موضوع خلاف ظاهر بیشتری از مورد بودن دارد).

عدم ترتب برخی آثار طبق مورد بودن شک

مهمتر از این بحث این است که بر فرض که مورد باشد و موضوع نباشد (یعنی به نحو قضیه حینیه باشد) لااقل برخی از خواصی که مرحوم نائینی بر مسئله بار کرده اند بار نمیشود و اینکه شک در موضوع اصول، ماخوذ است و اماره با مجعول خودش که قطع و احراز است، موضوع اصول را برمیدارد؛ حال ممکن است کسی بگوید عکس این نیز در مواردی که اعتبار اصل براساس احراز باشد نیز ممکن است مثلا در استصحاب اگر تنزیل شک به منزله یقین باشد و شک به منزله متیقن باشد در این صورت مورد برداشته میشود حال یا مورد صدق العادل را بردارد یا موضوع را بردارد چه فرقی دارد؟ تعبدی که در ناحیه یقین در استصحاب هست مورد را هم برمیدارد زیرا یقین اعتبار شده است لذا مورد اماره رفع میشود مگر اینکه یقین در اماره را یقین خاص بدانید که دلیلی بر این فرضیه نیست.

سوال و جواب: همه تنزیلات همین است یعنی حکمی است و فرض عالم شده است حال حرف این است که تا فرض و اعتبار عالمیت صورت بگیرد از مورد اماره خارج است.

عرض این است که خروج من از تحت ادله حجیت از باب این باشد که بعد از لاتنقض موضوع نباشد یا مورد نباشد از این جهت فرقی نیست مگر اینکه بتوانید با یک تمحل خاصی مورد را که از باب دلیل عقلی درست کردید که مورد اماره مقصور به شک است (چون اخذ علم به نحو اطلاق یا تقیید محال و لغو است) و بخواهید شک خاص را اخذ کنید که با لاتنقض درست نمیشود حال عرض این است که با مورد درست کردن برخی خواص بار نمیشود.

سؤال و جواب: بله فرق دارند ولی اثری که میخواهند بر فارق بار کنند مترتب نیست و اینکه موضوع با مورد فرق داشته باشد چه اثری دارد؟ به خلاف مواردی که آثار مهمه داشت که مثالها را عرض کردیم.

این تمام کلام در بحث اول مرحوم نائینی و اشکالی شهید و مرحوم آقای خوئی ره به ایشان.

بررسی طریقت مجعول در امارات و مقایسه با سائر اعتبارات

بحث دوم با مرحوم نائینی این است که ایشان در لابلای بحث این مسئله را طرح کردند (که قابل بحث جدی است) و فرمودند مجعول در باب طرق و امارات، علم و کاشفیت و احراز است و به گونه خاص و به این صورت است که جعل بما هو کاشف است و مثل استصحاب و برخی قواعد نیست که در آن یقین و احراز هست ولی در عین حال میتواند جعل به نحو تعبد صرف باشد بلکه در امارات میگوید تعبد به محمول به عنایت به جهت کاشفیت است لذا تعبیر تتمیم الکشف را آورده اند. (مرحوم شیخ در رسائل هم تعبیر تتمیم الکشف را آورده است و من فکر میکنم فایده مهمی دارد)

حال مرحوم نائینی میگویند این علم و احراز و طریقت یک مجعول اصالی است نه اینکه یک تنزیل و اعتبار باشد یعنی تو عالمی به جعل علمیت و احرازیت به همان صورتی که در باب ملکیت با انشاء، فردی از ملکیت اعتباری را ایجاد میکنیم که موضوع آثار است و در باب زوجیت، فردی از زوجیت ایجاد میشود که منشاء آثار است و ایشان میگویند در اینجا هم با جعل شارع، فردی از طریق و احراز متولد میشود که موضوع آثار است. حال آیا این مطلب درست است یا خیر؟ یعنی آیا در باب طرق و امارات که میگوییم احراز جعلی و اعتباری داریم مثل زوجیت و ملکیت فردی از علم را ایجاد میکنیم؟ و فرق اینها با موارد دیگر چیست؟ یک فرق دقیقی است.

محقق عراقی در تعلیقات فوائد الاصول در ص ۴۸۴ تا ۴۸۵ تعلیقه مفصلی بر فرمایشات مرحوم نائینی دارد.

باسمه تعالی

فهرست

۴۹	بررسی نظریه مرحوم نائینی راجع به جعل اصالی طریقت امارات
۵۰	حل اشکال جمع بین حکم واقعی و ظاهری با جعل طریقت
۵۱	اشکال مرحوم عراقی به جعل اصالی در امارات
۵۲	دفع یک توهیم و دفاع از آخوند ره
۵۳	اشکال محقق اصفهانی ره به جعل اصالی در امارات
۵۴	مجموعات شرعی سه قسم است:
۵۴	قسم اول: انشاء به داعی بعث (احکام مولوی شارع)
۵۴	قسم دوم: مجموعات اعتباری محض
۵۵	قسم سوم: باب تنزیل
۵۵	تفاوت قسم سوم با دوم
۵۶	علت عدم اعتبار جعل اصالی در باب احراز
۵۶	نظریه حق در این باب

بررسی نظریه مرحوم نائینی راجع به جعل اصالی طریقت امارات

بحث در بررسی فرمایش مرحوم نائینی بود.

ایشان مجعول در امارات را احراز و کاشفیت قرار داده و آن را مثل زوجیت و ملکیت مجعول بالاصاله دانسته است و ما باید این نظریه را بررسی کنیم (و اگر از این عبور کنیم مفاد فرمایش ایشان به صورت کامل روشن نمیشود).

برخی از محققین مثل مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی به فرمایش ایشان اشکال اساسی دارند و لذا باید هم اشکالات اینها را دید و هم فرمایش مرحوم نائینی را بررسی کرد تا لبّ نظریه ایشان آشکار شود.

محقق عراقی اشکال را در همین بحث مطرح میکنند و مرحوم اصفهانی (در بحث جانشینی ظن به جای قطع در نهاییه الدرباه ج ۳ ص ۵۶ تا ۵۹) فرمایش مرحوم نائینی را نقد کرده است و ما گر چه کلمات بزرگواران را کامل مطرح نمی کنیم ولی

حداقل باید بخش عمده را طرح کنیم چون هم خود این مطالب مهم است و هم باید تصویر درستی از فرمایش مرحوم نائینی بدست آورد.

اصل مسئله این است که مرحوم نائینی تصریح دارند که طریقت و کاشفیت و احراز مثل ملکیت و زوجیت است.

ایشان در فوائد الاصول ذیل بحث اصل مثبت در ج ۴ ص ۴۸۴ اینگونه میفرماید:

«إذا تبين ذلك، فنقول: إنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات إنّما هو الطريقيّة و الكاشفيّة و الوسطيّة في الإثبات، بمعنى:

أنّ الشارع جعل الأمانة محرزة للمؤدّي و طريقاً إليه و مثبتة له

اگر عبارت فقط تا همین جا باشد خیلی بحث برانگیز نبود و میتوانست شبیه فرمایش دیگران باشد مثل کسانی که تنزیل

مؤدی به منزله واقع قائل هستند یا امثال آن، ولی عبارت بعد محل بحث است:

بناء على ما هو التحقيق عندنا: من أنّ الطريقيّة بنفسها تنالها يد الجعل كسائر الأحكام الوضعيّة، بل الطريقيّة أيضاً كالملكيّة

و الزوجيّة من الأمور الاعتباريّة العرفيّة التي أمضاها الشارع »

ایشان احراز و تتمیم کشف و وسطیت در اثبات را مثل زوجیت گرفته اند. و بعد اینگونه استدلال کرده است که شارع نیز

در اینجا حرف جدیدی ندارد بلکه همان طریقه عرف را امضاء کرده است و عرف نیز همین گونه عمل میکند و احراز و کاشفیت

را جعلی و اعتباری میداند.

حل اشکال جمع بین حکم واقعی و ظاهری با جعل طریقت

زحمتی که مرحوم نائینی در اینجا کشیده است گر چه به جهت بیان فارق بین اصل و اماره است ولی اصل مسئله مربوط

به جمع بین حکم واقعی و ظاهری است. در آنجا بحث شده است که چگونه حکم واقعی با ظاهری جمع میشود و حال آنکه یا

مصادق جمع بین ضدین است (مثل اینکه حکم واقعی، حرمت باشد و اماره و اصل بر عدم حرمت دلالت کند) و یا جمع بین

مثلین میشود (اگر دو حکم واقعی و ظاهری مثل هم باشند) و یکی از اشکالاتی که در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری

است، نتیجه ای است که از جعل احکام ظاهری پدید می آید که اجتماع مثلین یا ضدین باشد.

مرحوم نائینی در آن بحث برای فرار از این مسئله فرموده: اصلاً در باب طرق، مجعولی به نحو حکم مولوی (یعنی یجب

و یحرم) نداریم که ضد یا مثل واقع باشد تا اجتماع ضدین یا مثلین شود بلکه مجعول، طریقت است (یعنی در واقع وجوب و

حرمت است و مفاد اماره، طریقت و احراز است) و احراز نیز از سنخ وجوب و حرمت نیست تا اجتماع ضدین و مثلین لازم آید.

پس اینکه مرحوم نائینی مجعول را طریقت میدانند از روی توجه بیان کرده است و میخواهد از آن استفاده کند نه اینکه تعبیر ذوقی باشد. ایشان میخواهند از این تعبیر نتیجه بگیرند که در باب امارات، اصلاً مجعول واقعی مولوی نداریم یعنی وجوب و حرمتی در ظاهر نداریم تا اجتماع ضدین و مثلین لازم آید بلکه صرفاً احراز و طریقت، جعل میشود مثل ملکیت و زوجیت (و همانگونه که زوجیت در عالم ظاهر با وجوب و حرمت واقعی، اجتماع ضدین و مثلین ندارد، طریقت نیز همینگونه است). و ایشان گر چه این بحث را در اینجا برای بیان فرق استفاده می کنند ولی اصل بحث خیلی مهم است.

لذا ناظرین به کلام ایشان در نهایت میگویند شما مجبور هستید که امر مولوی طریقی را در باب امارات بیاورید و الا با صرف جعل طریقت و احراز نمیتوانید چیزی را بر مکلف تنجیز کنید به عبارتی اگر بخواهید واقع را با اماره تنجیز کنید و اثر منجزیت واقع را داشته باشید باید امر مولوی طریقی داشته باشید و باید مولی در مرحله ظاهر به عبد بگویند که فلان شیء واجب یا حرام است و باید به نحو مولوی «صدق العادل» بگویند و صرف احراز و کاشفیت بدون امر طریقی کفایت نمی کند. (دقت کنید که این مطالب در این بحث حاشیه بود بنابراین ذهن ها مشوش نشود البته مطالب مهمی است که مرحوم محقق عراقی در آخر بحث به همین نکته اشاره میکند)

پس ادعای مرحوم نائینی که برای تصحیح جمع بین حکم واقعی و ظاهری گفته است (و هم میخواهد در این بحث استفاده کند و هم بعداً نیز در این جهت از آن استفاده میکند که مثبتات امارات برخلاف اصول حجت است)، این است که مجعول در اینجا مجعول اصالی است و مثل زوجیت و ملکیت ابتداءً جعل میشود.

اشکال مرحوم عراقی به جعل اصالی در امارات

مرحوم عراقی در پاورقی به ایشان اشکال میکنند که تتمیم الکشف (و تمام کردن احراز ناقص) یک امر تکوینی است و امر تکوینی، حقیقتش جعلی نیست لذا احراز یک امر تکوینی است و نمیتوان اصل این امر تکوینی را جعل کرد و حال آنکه حقیقت ملکیت و زوجیت به جعل است؛ بلکه گر چه احراز امری تکوینی است ولی میتوان در موردش تنزیل و ادعاء انجام داد همانطور که در تمام موجودات عالم میتوان انجام داد (چرا فقط مثل ملکیت و زوجیت باشد؟) مثلاً میتوان تنزیل نمود و دیوار را

انسان فرض کرد؛ البته این تنزیل لغو است مگر در صورتی که اثری بر آن مترتب باشد مثل اینکه منزله علیه یعنی انسان، حکم وجوب تصدق داشته باشد و بخواهیم این حکم را روی دیوار هم مترتب کنیم.

مرحوم عراقی میفرماید: باب تتمیم کشف نمیتواند مثل حقائق جعلیه باشد و عبارت ایشان این است:

«الطریقۃ بمعنی تتمیم الكشف و تمامية الانكشاف المساوق لإلقاء الاحتمال بحقيقته يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعاً، كيف! و حصر الكشف في طرف وجود الشيء و نفي احتمال عدمه الذي هو معنى تتميم كشفه يستحيل أن يكون بحقيقته جعلياً، (بحقيقته اشاره دارد که این مثل ملکیت و زوجیت نیست) و إنما الجعل فيه بمعنى تنزيل احتمال خلافه منزلة العدم، و هذا المعنى من الجعل قابل لأن يتعلّق بجميع موجودات العالم،

میگویند این را قبول داریم ولی باید منزل علیه یک اثری جعلی داشته باشد و نگویید مثل ملکیت و زوجیت است بلکه در مورد تمام اشیای عالم میتوان تنزیل و ادعاء انجام داد به شرط اینکه منزل علیه اثر شرعی داشت باشد و بخواهیم با تنزیل بر آن بار کنیم پس ادعاء این است که باب احراز و کشف باب حقائق جعلیه نیست حال حقائق جعلیه چیست؟ این نکته را عرض میکنیم.

«و لا يكون مختصاً بشيء دون شيء، و هذا بخلاف الحقائق الجعلیة، إذ هي بحقائقها أمور مخصوصة متقومة بالجعل، كالملكیة و أمثالها و میزان جعلیة الشيء كون منشأ انتزاع مفهومه الذي هو عبارة عن حقيقته اعتبارياً منوطاً بجعل» ایشان میخواهند بگویند ما در باب در و دیوار و ... یک واقعی داریم که مفهوم آب و سنگ و آجر گرفته میشود اما ما باز این مفاهیم در خارج یک واقعیت است ولی در باب ملکیت، خود این حقائق جعلیه، منشاء انتزاع این مفاهیم هستند. حال عبارت درست است یا خیر؟ خواهد آمد.

دفع یک توهم و دفاع از آخوند ره

بعد ایشان یک دفع دخل دارند که اشکال نشود که استادمان (یعنی آخوند ره) نیز حجیت را از این قسم گرفته است (و اصل مطلب درست است زیرا مرحوم آخوند در کفایه، حجیت را مجعول اصالی میداند) و منشاء نقض نیز این است که مرحوم آخوند در باب احکام وضعیه، حجیت را بر زوجیت و ولایت عطف میکند و حجیت را یک معنای قابل جعل بالاصاله میداند و

همانطور که میگوییم «هذا ملک» و با همین تعبیر، جعل ملکیت میکنیم همچنین میگوییم «هذا حجه» (همانگونه که این تعبیر در برخی روایات نیز آمده است) و میخواهیم با همین تعبیر، فردی از حجیت را ایجاد میکنیم و همچنین است در مثل زوجیت و.... حال ایشان میفرماید: این مطلب را طق مبنای آخوند ره نقض نکنید زیرا بین حجیت و احراز فرق است زیرا حجیت یا خودش جعلی است یا منشاء جعلی دارد و اشکال نکنید که حجیت به معنای منجزیت هم قابل جعل نیست (معلوم میشود که خودش اشکال دارد و حق هم هست) منتهی حجیت (به معنای منجزیت و معذرت) یک منشاء جعلی میخواهد اما کشف و احراز یک امر تکوینی است و حقیقتش جعلی نیست بلکه مثل بقیه امور عالم، تنزیل در موردش ممکن است.

بعد ایشان به مرحوم نائینی می فرماید: چرا میگویید شارع همان کار عقلاء را امضاء میکند؟ شما از امضائی بودن حجیت امارات نمیتوانید چنین نتیجه این بگیرید. و اینکه آیا عرف و عقلاء در باب طرق و امارات، جعل اصالی و ابتدائی دارند یا اینکه تنزیل دارند، ربطی به این ندارد که طریقه شارع، امضائی باشد یا نباشد حال فرض کنید که امضائی است ولی عرف چگونه عمل میکند؟ و ایشان میگویند اعتبارات عقلائی نیز براساس تنزیل است؛ لذا حتما باید اثری باشد تا تنزیل معنی داشته باشد آن هم امر طریقی است و عقلاء هم وقتی خبر ثقه را حجت میکنند یا علم میدهند تنزیل ظن به منزله علم میکنند و چون در علم یک اثر به نام وجوب اتباع است و لذا در باب ظن هم وجوب اتباع داریم فقط در علم، وجوب اتباع، تکوینی عقلی است ولی در ظن یک امر مولوی طریقی لازم داریم و در پشت تنزیل عقلاء نهفته است که باید به خبر واحد عمل کرد.

هذا كلام المحقق العراقي ره في اشكاله على المحقق النائيني ره

اشکال محقق اصفهانی ره به جعل اصالی در امارات

مرحوم اصفهانی در نهاییه الدرايه طبع جدید ج ۳ ص ۵۶ تا ۵۹ در بحث جانشینی ظنون جای قطع در این خصوص بحث کرده است و باید کلام ایشان را طرح کنیم چون فرمایش ایشان دقیق تر از فرمایش محقق عراقی است گر چه لب اشکال هر دو بزرگوار یکی است):

«ربما يقال في مقام إشكال الجمع بين اللحاظين بأنه مبني على كون الحجية بمعنى التنزيل و جعل الحكم حقيقة، مع أنه

ليس كذلك...» (که مقصودشان مرحوم نائینی است)

ایشان در مقابل نظریه مرحوم نائینی (مجموع اصالی بودن احراز و کشف) میفرمایند:

مجعولات شرعی سه قسم است:

قسم اول: انشاء به داعی بعث (احکام مولوی شارع)

یکی مثل انشاء به داعی جعل داعی است یعنی انگیزه مولی برای جعل این است که در مخاطب، داعی ایجاد کند مثلاً مولی با «یجب الحج» میخواهد انشای وجوب کند اما اصل انشاء، چیزی است که ممکن است در خیلی از امور نیز باشد بدون اینکه وجوب باشد بنابراین انگیزه های ما در این انشاء در این جهت که انشاء ما معنون به چه عنوانی باشد دخالت دارد لذا اگر من با «یجب الحج» انشاء هزلی داشته باشم، این مصداق وجوب نیست بلکه مصداق هزل است و اگر مولی به داعی تحریک و بعث امر کند مصداق بعث است و اگر به داعی استنکار باشد مصداق استنکار است و اگر چه انشاء در همه مشترک است و لی این دواعی باعث اختلاف شده و موجب میگردد که انشاء معنون به عنوانی باشد. بنابراین یکی از مجعولات شرعی همین انشائاتی است که به داعی بعث بوده که احکام مولوی شارع را تشکیل میدهد.

بعد ایشان یک دقتی به خرج داده و فرموده که این مجعول شرعی در واقع یک مجعول تکوینی اقتضائی است چون انشاء که امری تکوینی است و داعی نیز امری تکوینی است و وقتی مولی انشاء به داعی میکند در واقع میخواهد اقتضائی برای بعث ایجاد میکند به عبارتی، میخواهد چیزی درست کند که اگر به ما واصل شود و منقاد باشیم ما را وادار به حرکت کند.

البته اینکه اسم این را مجعول شرعی گذاشته ایم بدان جهت است که کار شارع است و الا جعلی مثل زوجیت و ملکیت نیست چون انشاء، ایجاد معنی به لفظ است که امری تکوینی است و داعی مولی نیز تکوینی است و در واقع مولی یک بعث اقتضائی کرده است که اصل این اقتضاء هم تکوینی است بدین معنی که اگر به شخص منقاد واصل شود، باعث حرکت میشود.

قسم دوم: مجعولات اعتباری محض

قسم دوم مجعولاتی مثل ملکیت و زوجیت و تمام چیزهایی از این قبیل که متمحض در اعتباریت هستند. تمحض در اعتباریت بدان جهت است که با جعل یک عنوان و ایجاد مصداق برای این عنوان، واقعا مصداقی خلق میشود یعنی وقتی زوجت با قبلت گفته میشود، فردی از زوجیت ایجاد میگردد و وقتی «هذا ملک» گفته میشود، فردی از ملکیت خلق میگردد و این قسم واقعا امری خلقی است.

مرحوم اصفهانی بر خلاف محقق عراقی تصویر روشنی از اعتبار دارند (که مرحوم آقای طباطبایی در باب اعتباریات مطلب را از ایشان گرفته است) و آن عبارت از این است که یک مفهومی را در غیر مصداق تطبیق کنیم مثلاً مفهوم ملکیت را از جاهایی که ملک حقیقی هست بر جای دیگر تطبیق میکنیم که اعتبار میشود منتهی نکته مهم این است که این اعتبار موضوع یک اثری واقع میشود. (حال باید فرق این قسم را با سوم باید بگوییم) در قسم دوم، نفس اعتبار مولی باعث ایجاد فردی از ملکیت میشود که موضوع آثار عند الشارع و عند العقلاء است

قسم سوم: باب تنزیل

قسم سوم باب تنزیل مودی به منزله واقع یا تنزیلات دیگر است.

گرچه باب تنزیل مثل «الطواف بالیت صلات» با باب حقائق اعتباری محض مثل زوجیت و ملکیت در این جهت مشترک هستند که هر دو ادعائی هستند زیرا اینکه طواف صلات باشد ادعاء است و در واقع اینگونه نیست و در باب ملکیت نیز میگوییم که رابطه من با چیزی که حیات کردم ملکیت است و حال آنکه ادعاء است و مصداق واقعی اش مکلیت های تکوینی است پس بنابراین در ادعاء مشترک هستند ولی فرقتشان در چیست؟

(مرحوم محقق عراقی گرچه در اینجا ایندو را تمیز داده است ولی در خیلی از بحثها باب تنزیل و اعتبار و ادعاء را یکی دانسته اند و بسیاری دیگر نیز اینگونه عمل کرده اند و منشاء آن هم این است که بخشی از مسئله مشترک است که در هر دو ادعاء وجود دارد).

تفاوت قسم سوم با دوم

اما فرق باب تنزیل با باب حقائق اعتباری محض در این است که در باب تنزیل یک اثر جعلی مثل وجوب صلات وجود دارد و ادعای مولی در عالم لبّ، جعل حکم مماثل در اینجا هست و مولی در لبّ میخواست «یجب الطواف» بگوید و به جای آن فرمود «الطواف بالیت صلات» پس لبّاً جعل اثر مماثل منزّل علیه در منزل میکند اما در باب ملکیت اینگونه نیست که ملکیت تکوینی یک اثر عرفی و عقلانی داشته باشد و بخواهیم اثر را در مورد حیات نیز بار کنیم بلکه با نفس این ادعاء که «هذا ملک» یک فردی از ملکیت را ایجاد میکنیم که محقق موضوع اثر می باشد زیرا عقلاء در جای دیگر گفته اند کسی که مالک شود

«يجوز له التصرف في ملكه و يجوز الانتقال الى الغير» و بالاخره آثاری را بار کرده اند و هر جایی که ادعای ملکیت میشود موضوع اثر را ایجاد میشود.

پس بنابراین فرق بین باب تنزیل که قسم سوم است با باب اعتباریات محضه (به تعبیر مرحوم اصفهان) و حقائق جعلیه (به تعبیر مرحوم محقق عراقی) در این است که گرچه در باب تنزیل نیز ادعاء وجود دارد ولی طرف ادعاء مثل صلات اثری دارد که لباً مماثلش را در اینجا می آوریم و در واقع سیاق جعل مولی است که وجوب واقعی (را که مجعول خودش هست) گاهی با «يجب الطواف» میگوید و گاهی به تعبیر «الطواف بالبيت صلات» میگوید.

اما در باب حقائق جعلیه یا مواردی که متمحض در اعتباریت و جعلیت است (مانند زوجیت و ملکیت) اینگونه نیست بلکه مولی مصداقی از ملکیت را جعل میکند و چون عقلاء در جای دیگری به طور کلی برای ملک آثاری را بار کرده اند لذا آن آثار در اینجا هم مترتب میشود و لذا به تعبیر ایشان، قسم دوم، قسم تحقیق موضوع الاثر است یعنی با جعل ملکیت، موضوع آثار ملکیت در خارج محقق میشود و این بر خلاف باب تنزیل است.

علت عدم اعتبار جعل اصالی در باب احراز

حال نتیجه این است که مرحوم نائینی نمیتواند باب احراز را از مصادیق قسم دوم (یعنی موارد اعتباری متمحض در اعتباریت) بداند. حال علت چیست؟ محقق عراقی نکته ای دارند و ما نیز نکته دیگری داریم. (این تحلیل که سه قسم حقائق جعلیه یا به فرمایش محقق عراقی دو قسم داریم، حتما لازم است و برای همه جا مفید است).

نظریه حق در این باب

اینکه احراز نمیتواند از حقایق جعلیه باشد به نظر ما دلایل روشن است؛ زیرا عقلاء برای باب احراز، بایی مستقل باز نکرده اند و مسئله اعتبارات اصالی در جایی است که شارع (که بیده الاعتبار) یا عقلاء (که در محیط اعتباری هستند و ما میخواهیم از آنها تبعیت کنیم) آثاری بر شیء بار کرده باشند مثلاً برای باب ملکیت آثاری بار کرده اند و لذا مجعول اصالی میتواند مصداق آن را ایجاد کند و در زوجیت نیز همین است ولی عقلاء در باب احراز این کار را نکرده اند

البته اینکه در باب احراز اینگونه نکرده اند بدین معنی نیست که مجعول اصالی در این باب محال باشد بلکه اگر عقلاء در جایی بگویند هر جایی که اعتبار احراز شود، مثلاً وجوب تصدق داریم در این صورت باب احراز هم مصداق باب مجعولات اصالی میشود زیرا هر جایی که اعتبار احراز داشته باشیم (که مورد تبعیت عقلاء یا شارع باشد) باید فردی از احراز ایجاد شود که نتیجه اش وجوب تصدق است.

لذا جواب ما به مرحوم نائینی (بعد از روشن شدن مقدمه) این است که عقلاء در باب احراز چنین نکته ای ندارد و چنین آثاری را بر احراز بار نکرده اند تا ما مصداقی را با جعل ایجاد کنیم و اگر برای ملکیت نیز آثار جعلی بار نمیکردند ادعای ملکیت لغو بود و اثری نداشت و در باب احراز نیز همین است منتهی عقلاء در باب ملکیت اثر را مترتب کرده اند به خلاف باب احراز.

اما جواب محقق عراقی ابهام دارد و فرمایش مرحوم اصفهانی مفصل تر است که خواهد آمد.

سوال دوستان: آیا آثار جعلی که در قطع هست در امارات هست یا خیر؟

جواب: قطع اثر جعلی ندارد تا بخواهیم اینجا بیاوریم.

سوال دوستان: پیامد اخلاقی که باید و نباید باشد در قطع هست پس اینجا هم بیاوریم.

جواب: در مجعول قسم سوم که تنزیل بود ادعاء این بود که باید یک اثر مجعول داشته باشیم که بخواهیم مشابه آنرا اینجا ایجاد کنیم و اگر چیزی مجعول نباشد نمیتواند اینجا هم بیاید. اگر مقصودتان این است که ما در باب منجزیت مثلاً یک باید و بایستی داریم سوال این است که موضوع آن چیست؟ اگر موضوع بایستی که در باب قطع هست، در خود قطع هست که نمی شود مماثل آنرا ایجاد کرد.

سوال و جواب: اگر بگویید الظن بالواقع احراز آیا حقیقتاً اثری ایجاد میشود؟ در باب ملکیت اثری هست مثل اینکه تصرف غیر جایز نیست و وقتی اعتبار ملکیت میشود مصداق حقیقی برای آن ایجاد میشود.

سوال و جواب: آیا اگر بگوییم این آب است فردی از آب ایجاد میشود؟ اگر اثری برای آب هست مثل اینکه تمیز میکند و ادعاء کنم فرش نیز آب است آیا این آب ادعائی نیز همین اثر را دارد؟ اینگونه نیست مگر اینکه اثری باشد که بر اعم از آب واقعی و غیر واقعی بار شود که در این صورت ممکن است بتوانیم مصداقی از آن را ایجاد کنیم (که خواهد آمد) که در شستن

مثلاً اینگونه نیست و اگر نخواهیم اثری که روی آب هست را توسعه دهیم و فقط بخواهیم اثر مشابه را جای دیگر بیاوریم ممکن است منتهی شرطش این است که اثر مشابه داشته باشد و الا لغو است مثل اینکه وجوبی که روی صلات رفته است را بخواهیم مماثلش را روی طواف ببریم (نه اینکه موضوعش در دلیل وجوب اعم باشد). حال آیا احراز میتواند یک اثری مماثل داشته باشد تا بخواهیم اینجا نیز تطبیق دهیم. و شما با جعل احراز نه میتوانید موضوع خواسته واقعی را ایجاد کنید و نه میتوانید اثر مماثل را بار کنید.

حال اگر اثر را منجزیت بگیریم که باید کار مرحوم نائینی همین باشد که ظن را موضوع اثر عقلی حقیقتاً قرار دهد منتهی اشکال براساس فرمایشات دیگران ایشان هست که خواهد آمد.

والحمد لله رب العالمین

باسمه تعالی

فهرست

۵۹	بررسی نظریه مرحوم نائینی راجع به جعل اصالی طریقت امارات
۵۹	اشکال محقق عراقی ره
۶۰	اشکال محقق اصفهانی ره
۶۱	تحلیل مجعولات سه گانه
۶۲	اصل اشکال ایشان به مرحوم نائینی
۶۳	عدم ترتب اثر عقلی بر جعل احراز
۶۵	عدم ترتب آثار شرعی بر جعل احراز

بررسی نظریه مرحوم نائینی راجع به جعل اصالی طریقت امارات

بحث در بررسی فرمایش مرحوم نائینی بود که یکی از ارکان تمایز بین اماره و اصل را علمیت و کاشفیت در اماره و جری عملی در اصل (بدون اینکه جعل علمیت شده باشد تا بخواهد موضوع آثار علم قرار گیرد) قرار دادند.

این مطلب، مهم است و هم برای حل فرمایش مرحوم نائینی در این بحث و هم برای بحث های دیگری که در موارد مختلفی که در اصول مطرح است (مثل بحث قطع موضوعی و طریقی و مثل بحث تعادل و تراجیح و حکومت و امثال اینها) کارآیی دارد.

عرض کردیم اشکالی از ناحیه برخی از محققین به ایشان مطرح شده است:

اشکال محقق عراقی ره

اشکال مرحوم محقق عراقی در تعلیقات بر فوائد الاصول (ج ۴ ص ۴۸۴ و ۴۸۵) مفصل مطرح شد.

خلاصه کلام ایشان این بود که جعل علم و احراز نمیتواند از مصادیق جعل های اصیل مثل ملکیت و زوجیت باشد بلکه جعل در آن از قبیل باب تنزیل است و اشکال کردند که اصل مبنای شما (که جعل احراز مثل ملکیت و زوجیت از مصادیق مجعول اصالی است) درست نیست.

اشکال محقق اصفهانی ره

مرحوم اصفهانی (که در این مسائل دقیق تر از محقق عراقی ره می باشد) تقریباً همین اشکال را مطرح می کنند البته با این دقت که چرا در اینجا مجعول اصالی معنی ندارد و چرا نمیتوانیم بگوییم علم مثل ملکیت و زوجیت جعل بردار است و شارع نمی تواند بگوید «هذا علم»؟ و به عبارتی چرا در باب امارات، فایده ندارد که شارع بگوید: اماره و خبر ثقه علم است و مقصودش این باشد که این علم مثل ملکیت و زوجیت است؟

کلام ایشان (که به تفصیل در جلسه قبل بیان شد) در ضمن بحث قطع موضوعی و طریقی مطرح شده است که در آنجا این اشکال مطرح شده است که با یک جعل نمیتوان هم علم طریقی و هم موضوعی جعل کرد و لذا نمیتوان اماره را جانشین هر دو قرار داد (که البته بحث ما فعلاً در این نیست) و ایشان در همان بحث به کلام مرحوم نائینی اشاره میکنند که «ربما یقال» و فرمایش مرحوم نائینی (که مجعول در باب امارات علم باشد) را تقریر کرده است.

بعد ایشان در مقام جواب به مرحوم نائینی یک مقدمه ذکر کردند.

مقدمه اشکال: اقسام مجعولات شرعی

مقدمه این بود که مجعولات شرعی سه قسم هستند:

قسم اول: انشاء به داعی جعل داعی

مورد اول مثل انشاء به داعی جعل داعی است که این را اعتبار میگویند و این در واقع مفهوم انتزاعی است زیرا بعث و زجر از انشاء به داعی جعل داعی انتزاع میشود و لذا این قسم متمحض در اعتباریت نیست.

قسم دوم: مجعولات اعتباری محض

قسم دوم مثل زوجیت و ملکیت است که متمحض در اعتباریت هستند.

قسم سوم: باب تنزیل

و قسم سوم باب تنزیلات است مثل تنزیل مؤدی منزلة الواقع مانند «الطواف بالبيت صلات»

(این مسائل کلید حل عبارتهای مرحوم اصفهانی در جاهای مختلف است و لذا فکر نشود که هر جایی که اعتبار در کلام ایشان مطرح میشود منظور زوجیت و ملکیت است و از برخی از بزرگان اشتباهی رخ داده که فکر کرده اند که مرحوم اصفهانی

بعث و زجر را اعتباری میداند البته ریشه این خلط در کلمات خود ایشان است اما اعتباری که در جاهای دیگر میگویند غیر از این است.

ایشان در ص ۵۶ تا ۶۱ مبنای خودش را روشن کرده است و همین بحث صریح ترین جایی است که نظریه خودش را بیان کرده است. و جالب این است که ایشان (در همین بحث) در قسم اول (که انشاء به داعی جعل داعی است که همان احکام مثل جعل وجوب و حرمت است و در عبارت خیلی از اساتید دیده میشود که فائلد که مرحوم اصفهانی بعث و زجر را اعتباری میداند) تصریح میکند که قسم اول و قسم سوم که تنزیل است، حقیقتاً اعتباری نیستند و آنچه متمحض در اعتباریت است قسم دوم مثل ملکیت و زوجیت است.

تحلیل مجعولات سه گانه

حال که ایندو قسم متمحض در اعتباریت نیستند پس چگونه هستند؟

ایشان در جاهای دیگر میگویند: قسم اول انتزاعی است و در اینجا میگویند اصلاً به یک معنی، واقعی است زیرا جعل داعی اقتضای تکوینی برای تحریک مخاطب عند الوصول و الارادة و الانقیاد دارد یعنی اگر مکلف، شخص منقاد باشد و این تکلیف به او برسد او را حرکت می دهد و این یک امر اقتضائی تکوینی است پس انشاء مولی اینگونه است.

و قسم سوم که باب تنزیل باشد مربوط به جایی است که منزل علیه اثر شرعی داشته باشد مثلاً میگوییم «الطواف بالبيت صلات» و این لباً جعل یک وجوب و آثاری برای طواف به لسان «الطواف بالیت صلات» است مثل اینکه از ابتداء وجوب طواف را به لسان «الطواف واجب» گفته باشد.

آنچه در واقع ایجاد یک امر اعتباری است، فقط قسم دوم است مثل اینکه مولی بگوید «من حاز ملک» که با این لسان فردی از ملکیت را در وعاء اعتبار ایجاد میکند و چون ملکیت خودش آثاری دارد مثلاً شارع در جای خودش یا عقلاء گفته اند «هر کس مالک باشد این آثار را دارد» بنابراین شارع در مثل حيازت میگوید: «من حاز ملک».

اصل اشکال ایشان به مرحوم نائینی

حال اشکال ایشان به مرحوم نائینی براساس این مقدمه این است که شما در باب علم هیچ اثری ندارید که آن اثر با جعل فردی از علم، مترتب شود؛ بلکه در امور متمحض در اعتباریت (قسم دوم) مثل ملکیت و زوجیت اینگونه است که هر جایی که اعتبار ملکیت میشود مثل موارد حیازت یا میراث و امثال اینها، باید قبل از آن، آثاری برای ملکیت وجود داشته باشد تا با جعل ملکیت، ترتب آثار صورت گیرد حال سوال اصلی این است که چه اثری برای علم وجود دارد که با جعل احراز خبر ثقه و «هذا علم» بخواهیم آن را بار کنیم؟

ایشان بر خلاف محقق عراقی ره مسئله را تحلیل کرده است و میگوید این اثر چه چیزی می تواند باشد؟

ایشان در نهایة الدراية، جلد سوم ص ۵۸ میفرماید: این اثر از دو حال خارج نیست:

یا از آثار عقلی است (که عبارت باشد از تنجیز و تعذیر و استحقاق عقاب بر مخالفت)، و شما میخواهید این اثر علم واقعی را به توسط اعتبار بار کنید،

و یا از آثار شرعی است و آثار شرعی نیز یا بر ذوات اشیاء مثل ذات خمر رفته (مثلاً مولی فرموده: خمر نجس است) یا روی علم به اینها رفته است که برخی در بعضی از موارد میگویند (مثل اینکه معلوم الخمریه موضوع نجاست قرار گیرد). و فرمایش ایشان این است که با تحقیق میگوییم که هیچ اثری از این آثار بر جعل احراز و علمیت بار نمیشود به خلاف ملکیت که مولی یا عقلاء آثاری را بر ملکیت به صورت اطلاق بار کرده اند.

به عبارتی، این آثاری که مطرح شد مثل استحقاق عقاب عند وصول التکلیف و مخالفت (که اثر عقلی است) یا ترتب آثار شرعی بر ذوات اشیاء یا اشیاء معلومه، بر احراز بار نمیشود؛ و حال که آثار بار نمیشود، تمام زحمت مرحوم نائینی به هدر رفته است زیرا تلاش ایشان این بود که بفرماید: احراز از قسم دوم مثل ملکیت و زوجیت است در حالی که هیچ اثری برای احراز و علم نیست تا بتوان آنها را با جعل احراز مترتب نمود.

سوال و جواب: تبعیت عقلی مربوط به تنجیز و تعذیر است (البته فرقی دارد که عرض میکنیم).

عدم ترتب اثر عقلی بر جعل احراز

اما نسبت به استحقاق عقاب و تنجیز و تعذیر:

مرحوم اصفهانی میفرماید: این استحقاق های عقلی که میگوییم اگر انسان با تکلیف واصل مخالفت کند، استحقاق عقاب دارد حال تارة مسلک ما این است که استحقاق عقاب، امری واقعی و تکوینی است که عده ای میگویند (که البته ایشان به قائلین اشاره نکرده اند ولی مثل مرحوم سبزواری در شرح اسماء الحسنی و شاید مرحوم لاهیجی در کتاب سرمایه ایمان، قائل هستند) و در واقع لب مطلب این است که ذوات و نفوس در صورت مخالفت با تکالیف مولی، اقتضای ترتب صور اخروی عقاب را دارند و معنای استحقاق عقاب هم جز این نیست.

این یک مسلک در ترتب استحقاق عقاب است که مراد استحقاق نفس در مورد تکلیف واصل از مولی است که نفس در اثر مخالفت به مرتبه ای میرسد که اقتضای تکوینی ترتب صور اخروی عقاب را پیدا میکند. این تفسیر از استحقاق عقاب از ناحیه عده ای از متکلمین و حکماء مطرح شده است و ظاهراً صاحب منتقی نیز همین مسلک را پذیرفته است.

سوال و جواب: اقتضاء تکوینی مثل اقتضای چوب برای سوختن است و ثبوتاً تصویرش ممکن است و مشکلی از این جهت نیست که گفته شود: نفوس آدمی به خاطر حسیضی که حاصل شده است، آماده قبول صور اخروی عقاب میشوند مثل بقیه اموری که در عالم وجود دارد؛ البته بحث ما مربوط به عالم روح و نفس است ولی موارد دیگر مربوط به عالم ماده است اما انحصار استحقاق به همین مورد محل بحث است.

ایشان میفرماید: موضوع این استحقاق، علی القاعده، علم است و واضح است علمی که موضوع چنین حقیقت تکوینی است با اعتبارات حاصل نمیشود بلکه موضوعش، علم تکوینی است و با اعتبار و جعل احراز، موضوع تکوینی درست نمیشود؛ بنابراین جعل از این جهت لغو است.

مگر اینکه مسلک دیگری اختیار شود که استحقاق ها به بنای عقلاء است که موضوعش، فقط علم تکوینی نیست بلکه اعم از علم تکوینی و اعتبار است که در این صورت، جعل احراز از ناحیه شارع، لغو نبوده و موضوع درست میکند و لذا جعل

احراز به معنای دوم که از قبیل همان ملکیت و زوجیت است، اثر دارد زیرا استحقاق های بنای عقلائی، موضوعشان اعم است از احراز تکوینی و جعل احراز.

بنابراین در این صورت قبول داریم که جعل احراز اثر دارد.

منتهی دو اشکال از ناحیه ایشان مطرح شده است:

اشکال اول اینکه گر چه ثبوتاً قابل تصویر است ولی با مبنای خود مرحوم نائینی سازگار نیست.

توضیح مطلب: محقق اصفهانی ره اشکال میکنند که مرحوم نائینی، قائل هستند که جعل احراز در اینجا نسبت به ادله واقعیه حکومت واقعیه ندارد و به عبارتی، «هذا احراز» در باب خبر ثقه، باعث توسعه واقعی دلیل دیگر نیست و همچنین باعث کشف توسعه موضوع دلیل واقعی هم نیست مثل اینکه موضوع واقعی، موسع بوده و شامل علم تبعدی و اعتباری علاوه بر علم واقعی هم بشود. بنابراین تبعد شارع به احراز و علمیت خبر ثقه نه توسعه میدهد واقعا و نه کشفاً، یعنی نه این تبعد به احراز موجد و محقق توسعه است و نه اینکه کاشف است از توسعه سابق دلیل محکوم. حال اگر مقصود ایشان این باشد، چرا میگویند میخواهیم با «هذا احراز» موضوع دلیل را به احراز تبعدی هم توسعه دهیم.

عبارت مرحوم اصفهانی در بیان اشکال این است:

«و إن كان موضوع الاستحقاق عقلاً مخالفة التكليف المحرز بالمعنى الأعم من الحقيقي و الاعتباري فبانه باب تحقيق الموضوع بنفس اعتبار الإحراز لا باب التنزيل.

یعنی اگر موضوع استحقاق، اعم باشد از قبیل قسم دوم است (عبارت مرحوم اصفهانی را باید با صدر و ذیل آن حل کرد) یعنی قبلاً گفتیم که اعتباریات سه قسم است: قسم دوم آن تحقیق الموضوع مثل اعتبار ملکیت است که وقتی «من حاز ملک» گفته میشود موضوع «من ملک کذا» را محقق میکند و اگر گفتیم که مخالفت تکلیف محرز به اعم از احراز تکوینی و اعتباری مدّ نظر است، میپذیریم که باب تحقیق الموضوع به نفس اعتبار الاحراز است نه اینکه از باب تنزیل یعنی قسم سوم باشد یعنی اصل این فرمایش شما را که باب احراز مثل اعتبار زوجیت و ملکیت است را می پذیریم و لکن اشکال این است:

«لكنه مع اختصاصه بمثل هذا الأثر العقلي هو خلاف مفروضه من عدم التوسعة في الواقع و أن الحكومة ظاهريّة لا واقعيّة»

اشکال این است که اولاً: به اثر عقلی اختصاص پیدا میکند چون شما باید بحث شرعی را درست کنید که نمیتوانید و ثانیاً: اگر اینگونه باشد، لازمه اش توسعه در واقع و حکومت واقعی است چون فردی از موضوع دلیل دیگر را واقعا ایجاد کرده اید پس توسعه در موضوع داده اید، پس چرا حکومت را ظاهری میدانید؟

بنابراین اگر مقصودتان از جعل احراز، درست کردن اثر عقلی است طبق هر دو مبنا صحیح نیست: طبق تکوینی بودن استحقاق، صحیح نیست چون موضوعش تکوینی است و لذا علم تکوینی میخواهد و اگر مقصودتان بناء عقلانی است که موضوعش اعم از واقع و اعتبار باشد، قبول میکنیم و لکن خلاف مبنای خودتان هست که می گوئید در اینجا توسعه واقعی نیست.

این راجع به حکم عقلی.

عدم ترتب آثار شرعی بر جعل احراز

اما اثر شرعی:

اگر کسی بگوید اثر شرعی دارد ایشان میفرماید: این هم صحیح نیست زیرا خودتان گفته اید که موضوع احکام شرعی با جعل توسعه پیدا نمیکند پس موضوعش، مضیق است مثلاً اگر آثاری بر خمر بالحمل الشایع یا بر خمر معلوم الخمریه بار شده است در این صورت، موضوعش مضیق است.

اینکه چرا مضیق است؟ به جهت اینکه خود ایشان گفتند که با جعل احراز، موضوع توسعه پیدا نمیکند.

بنابراین اگر موضوع واقع مضیق است و اثر شرعی بر خمر یا معلوم الخمریه به حمل شایع مترتب باشد، جعل احراز چه فایده‌ای دارد؟ فرض کنید که خبر ثقه بر خمریت شیئی قائم شود این باعث نمیشود علمی که در موضوع دلیل قرار گرفته است محقق شود و اینکه جعل احراز شده باشد مشمول دلیل حرمت معلوم الخمریه نمی شود زیرا معلوم های تعبیدی مشمول این دلیل نیست زیرا مبنای ایشان این بود که توسعه واقعی نیست یعنی دلیل تغییری نکرده و موضوعش همچنان مضیق است لذا با جعل احراز چیزی درست نمیشود.

«و إن كان من قبيل الثاني (اشاره به احکام تکلیفی و شرعی دارد) سواء كان العلم طريقاً أو مأخوذاً على وجه الطريقيّة و الكاشفيّة، فالأثر المترتب على ذات المعلوم أو على المعلوم بما هو معلوم جعل شرعي، (یعنی این را قبول داریم) و فرض الحكومة

الظاهرية دون الواقعية فرض عدم كون الموضوع الواقعي وسيعا بل مضيقا، (یعنی خودتان گفتید که حکومت ظاهریه است و فرض آن جایی است که موضوع مضیق باشد و با این دلیل دوم توسعه پیدا نکند نه واقعا و نه کشف) فکیف یجدي فرض الإحراز و اعتباره في الأمانة في ترتب الأثر الشرعي على مؤدى الأمانة قهرا؟ بل هو اعتبار بلا أثر على الفرض، (یعنی با فرض شما که حکومت را ظاهریه دانستید که لازمه اش مضیق بودن موضوع آثار شرعی است جعل احراز لغو است و معنی ندارد) فلا معنی لكون الاعتبار محققا للموضوع أو كاشفا عن سعته حتى لا تحتاج إلى جعل الأثر. و این اعتبار نه محقق موضوع است و نه کاشف از موسع بودن سابق موضوع.

نتیجه این می شود که در جعل الاثر (که مقصود جعل اثر ابتدائی است) باید مثل «الطواف بالبيت صلات» باشد نه مثل ملکیت و زوجیت. یعنی اگر مولی خبر ثقه را احراز و علم و کشف بداند لباً معنایش این است که باید به خبر ثقه عمل کرد به عنوان أنه علم و کشف نه مثل زوجیت و ملکیت که شارع جعل ملکیت و زوجیت میکند.

بنابراین جعل احراز به این صورت که فردی از احراز عندالعلاء جعل شود، فایده ای ندارد چون اثری ندارد.

بعد در ذیل کلام میگویند که علت تردید در این مطلب که آیا استحقاق تکوینی است یا به بناء عقلاء است؟ به جهت این است که دو مبنا وجود دارد:

«و أمّا ما ذكرناه من التّرديد في التّنجز العقلي من أن موضوعه مخالفة التكليف المحرز حقيقة أو أعم مما إذا كان محرزا اعتبارا، فتوضيح القول فيه أن استحقاق العقوبة: إن كان من اللوازم الواقعية القهرية للمخالفة لا الجعلية، و كان عقلية (اگر کسی بگوید اگر تکوینی است چرا میگویند عقلی است؟ که در واقع جای اشکال به مرحوم لاهیجی و مرحوم سبزواری هست و برخی نیز اشکال کرده اند، لذا ایشان در ادامه میگویند: باعتبار إدراك العقل النظري لهذا اللازم الواقعي (و این بدان جهت است که کشف نظری و از امور مربوط به عقل نظری است مثل بقیه کشف ها)، فهو ممّا لا يختلف حاله باختلاف الاعتبارات حيث لا يتقوّم بالاعتبار كسائر الواقعيّات، فلا معنی لدخل الاعتبار فيه. (بنابراین اگر این را بگویند که موضوعش واقعی است و تغییر نمی کند) «و إن كان من اللوازم الجعلية العقلانية و عقلية من حيث إدراك العقل العملي لهذا اللازم الجعلي الذي بنى عليه العقلاء عملا كما مرّ ممّا سابقا»

اینجا دقت مضاعف می طلبد و ایشان در اینجا می خواهند اشکال جدید به مرحوم نائینی کنند و مرحوم اصفهانی در جاهای دیگر از این مطلب خیلی استفاده کرده اند و لذا باید حل شود که بنائات عقلانی چگونه است؟ حال ایشان میگویند که بنائات عقلانی، عمل خارجی است و این یک کبرای عجیب و غریبی است و در لسان خیلی نیز می آید و استاد ما هم قائل به همین بود و وقتی میگوییم بناء عقلاء بر استحقاق مدح و ذم در مخالفت تکلیف واصل است لبش همین است که عمل خارجی عقلاء این است که مخالفت با تکلیف معلوم یا تکلیفی که خبر ثقه بر آن قائم شده است را موجب مذمت میدانند و بناء عقلاء، عمل خارجی است و اینگونه نیست که انشاء قضیه حقیقه کرده باشند تا بخواهید موضوعش را با هذا احراز درست کنید.

«فلا يمكن ترتيبه على مخالفة التكليف الغير المحرز حقيقة إلا يجعل الاستحقاق شرعا، فان جعل الاستحقاق من العقلاء ليس بنحو إنشاء القضايا الحقيقية ليتصور أنها ذات موضوع كلي له أفراد محققة الوجود و أفراد مقدرة الوجود، فباعتبار الوصول و الإحراز فقط من الشارع يتحقق عنوان مخالفة التكليف المحرز على الوجه الكلي».

اگر اینگونه باشد که عقلاء بگویند هر کسی که با تکلیف واصل (به وصول تکوینی یا اعتباری) مخالفت کند استحقاق عقاب دارد در این صورت «هذا احراز» و «هذا وصول» باعث تحقق موضوع میشود و مفید است اما موضوع بناء عقلاء اینگونه نیست بلکه عمل خارجی است و عمل خارجی که قضیه حقیقه کلیه نیست تا موضوعش عبارت از علم اعم از تکوینی و اعتباری باشد.

عمل خارجی این است که شخصی را که با تکلیف قطعی یا تکلیف ظنی (مورد خبر ثقه مثلا) مخالفت کند را مذمت میکنند و لذا امارات شرعیه کجا قرار میگیرد تا شارع بگوید یک چیزی را احراز قرار دادم. عقلاء جمله انشائی و قضیه حقیقه ندارند که موضوعش اعم باشد و شارع با «هذا احراز» بخواهد موضوع آنرا درست کند (این اشکال دوم بر ایشان است)

(پس در اشکال اول گفتند که توسعه واقعی است در اینجا میفرمایند همین هم معنی ندارد)

سؤال و جواب: بله همه جا همین است اما اینکه موضوعش اعم است معنی ندارد و فقط همین عمل خارجی است که به خبر ثقه عمل میکنند و شارع با جعل هذا احراز نمیتواند یک موضوع جدید برای عقلاء درست کند زیرا عقلاء کار خودشان را انجام میدهند بلکه اگر جمله قضیه حقیقه و انشائی داشتند مثلا بگویند: «كلما خالف العبد التكليف الواصل بالاعم من الوصول الواقعي و الاعتباري» در این صورت شارع میفرمود: من یک وصول اعتبار دارم ولی اینگونه نیست بلکه یک عمل خارجی

است و آن مذمت کسانی است که با قطع یا خبر ثقه مخالفت میکنند و چیز دیگری در عمل خارجی (مثل اینکه شارع قرار داده باشد) قرار نداده اند.

سوال: قطع موضوعی تابع دلیل است و می توان اثر شرعی بار کرد چطور اثر شرعی نیست؟

جواب: بله این حرف درست است و ما هم قبول داریم و حتی خود ایشان هم گفته اند که اثر حرف ما در آنجا توسعه میدهد منتهی اشکالی که هست این است که موضوع واقعا توسعه پیدا کرده است (و اینکه میگوییم که عبارتهای ایشان گاهی دقیق نیست همین است و اشکال در واقع این است که حکومت واقعه است لکن ایشان هیچ جایی ملتزم نمیشود و شهید صدر هم که در بحث های آتی اشکال میکنند همین است که شما میگویید حکومت است ولی واقعا ورود است. حال ما یکی از حرفهایمان همین است که اگر التزام پیدا کنیم چه اشکالی دارد؟

سؤال و جواب: ... ما میخواهیم از مرحوم نائینی در مقابل اشکالات مرحوم اصفهانی دفاع کنیم که میتوان تصویر کرد که نه توسعه از ناحیه این دلیل حاکم باشد نه ثبوت و نه کشف. باید در مطالب دقت کنید و بزرگان فن وارد گود شده اند و کسی مثل مرحوم نائینی در این بحث توانسته است بین اماره و اصل فاصله بیندازد و در جاهایی حکومت یا ورود کند و دیگران هم اشکالاتی دارند که به نظر ما وارد نیست و لذا دقت لازم است و این کلید حل خیلی از مطالب دیگر است و گر چه بحث ها طولانی میشود ولی با حل این مطالب خیلی از مطالب در جاهای دیگر حل میشود و فرمایشات مرحوم اصفهانی و مرحوم محقق عراقی در خیلی از مباحث فهمیده میشود.

سوال: اشکال مرحوم اصفهانی این است که سیره دلیل لبی است ...

جواب: مراد ایشان دلیل لبی نیست بلکه مراد بنای عملی خارجی مثل راه رفتن است ... به احکام عقلی هم لبی هم گفته میشود و لذا بین ایندو فرق هست و ما فعلا به دنبال این هستیم که بناء عقلاء هست که مثل راه رفتن خارجی است که لسان ندارد و انشاء قضیه ای نیست تا گفته شود موضوعش عام است و لذا با جعل شرعی میتوان موضوع درست کرد. بلکه این حرکت خارجی را باید تحلیل کرد که موضوعش چیست و ایشان میگویند موضوعش هر چیزی است که عمل کرده اند و مسلم است که اعتبارات جدید شارع داخل در عمل عقلاء نیست بلکه عقلاء راه خودشان را میروند و ممکن است موضوعش علم خاص باشد و ممکن است موضوعش، عمل به خبر ثقه هم باشد به اینکه اگر خبر ثقه بر چیزی قائم شود و مخالفت صورت گیرد

استحقاق عقاب هست ولی شارع نمیتواند چیزهای جدید اضافه کند چون عمل خارجی منحصر به فعل خارجی عقلاء است و شارع نمیتواند موضوع درست کند.

والحمد لله رب العالمین

باسمه تعالی

فهرست

۷۰	بررسی نظریه مرحوم نائینی راجع به جعل اصالی طریقت امارات
۷۰	گزارش کلی از مباحث گذشته
۷۱	خلاصه اشکالات مرحوم اصفهانی
۷۱	اشکال عدم سازگاری جعل احراز با مبنای حکومت ظاهری
۷۲	اشکال عدم صحت اصطلاح حکومت
۷۲	اشکال کلی نبودن موضوع بنائات عقلانی
۷۳	اشکال محقق عراقی ره
۷۷	بررسی کلام محقق اصفهانی ره
۷۷	جدلی بودن اشکال اول و دوم محقق اصفهانی
۸۰	اشکال واقعی بودن حسن و قبح
۸۰	جواب به مرحوم اصفهانی

بررسی نظریه مرحوم نائینی راجع به جعل اصالی طریقت امارات

گزارش کلی از مباحث گذشته

بحث کلی راجع به فرمایشات مرحوم نائینی بود که کیفیت تقدم امارات بر اصول را تحلیل میکردند.

مطلب از کلام مرحوم صدر شروع شد و به بحث های مهمتر رسید که عرض کردیم ایشان واقعا فرمایشات مرحوم نائینی را ذبح کرده بود و فقط در بیان نظریه ایشان، یک جمله و یک مطلب آورده بود (و حال آنکه مرحوم نائینی سه مطلب را به عنوان فارق اماره و اصل بیان کرده بودند) و لذا به ایشان اشکال کرده بود.

و وقتی سه مطلب را طرح کردیم اشکالاتی بعد از آن مطرح شد و مرحوم محقق اصفهانی و محقق عراقی به جاهای دیگر فرمایشات ایشان اشکال کرده بودند (نه از سنخ اشکالاتی که شهید صدر مطرح کردند بلکه اصل مبنای محقق نائینی ره را اشکال کردند) و شهید صدر تقریبا به این قسمت توجه نکرده بود (البته نه اینکه اشکال نداشته است ولی چیزی مطرح نکرده است).

شهید صدر در بحث اصل مثبت و همچنین در بحث حکومت و ورود که در ذیل بحث استصحاب مطرح شده (که حکومت امارات بر اصول را بیان میکنند) اشکالاتی دارند.

منتهی ایشان اصل این که مجعول در باب امارات به نظر مرحوم نائینی چیست را به صورت درست طرح نکرده اند. محقق عراقی ره و محقق اصفهانی ره که در بزنگاهها به فرمایش نائینی توجه دارند، در اینجا به ایشان اشکال کرده اند که شما میگویید علم و احراز، مثل زوجیت و ملکیت مجعول استقلالی است این یعنی چه؟ در مثل ملکیت، آثاری ثابت بر این عناوین وجود دارد و لذا با گفتن «من حاز ملک» فردی ایجاد میکنیم یعنی آثاری بر ملکیت عندالعقلاء یا عندالشرع در مرتبه سابق وجود دارد و الان فردی و موضوعی از آن ایجاد میشود و به همین جهت تعبیر مرحوم اصفهانی این است که این گونه اعتبارات، مصداق اعتبار تحقق الموضوع است یعنی به وجود آورنده موضوع اثر دیگر است مثل اینکه در جای دیگر گفته شده باشد: «من ملک شیئا فله التصرف فیه»

خلاصه اشکالات مرحوم اصفهانی

اشکال عدم سازگاری جعل احراز با مبنای حکومت ظاهری

اشکال اول: مرحوم نائینی قائل هستند که ادله حجیت امارات بر ادله اصول، حکومت واقعی ندارند یعنی دلیل حاکم در واقع موضوع دلیل محکوم تصرف نمیکند و موضوع را توسعه و تضییق نمیدهد پس موضوع دلیل محکوم، مضیق است (دلیل محکوم همان است که اثری را بر علم مثلا بار کرده است) پس با وجود مضیق بودن موضوع، وقتی ظن خاص را علم و احراز اعتبار میکنید و تتمیم کشف میکنید، این اثری ندارد زیرا فرض این است که موضوع مضیق است و اگر دلیل، موسع نباشد و یا با همین دلیل توسعه داده نشود با جعل علمیت برای ظن هیچ اثری بار نمیشود بلکه ترتب اثر در موردی است که موضوع ادله، اعم از علم وجدانی و علم تبعیدی جعلی باشد که در این صورت میتوان با جعل، یک موضوع برای آن ادله ایجاد کرد. پس صورت استدلال این است که خودتان پذیرفتید که حکومت در اینجا واقعی نیست یعنی دلیل حجیت امارات نمیتواند با لسان خودش، واقع حکم را توسعه دهد؛ پس موضوع مضیق است و علم درست کردن ثمری ندارد.

اشکال عدم صحت اصطلاح حکومت

اشکال دوم: محقق نائینی گفتند حکومت است و ورود نیست و حال آنکه طبق بیان ایشان ورود است چون فردی از موضوع دلیل دیگر حقیقتا ایجاد میشود ولو به صورت جعلی باشد؛ زیرا جعل شما در ناحیه دلیل حجیت امارات (که مفادش این است که خبر ثقه احراز است) اگر میخواهید اثر داشته باشد باید موضوع را به اعم از احراز واقعی و جعلی توسعه دهید پس با ایجاد فردی از احراز حقیقتا مصداقی از آن بالحمل الشائع ایجاد شده است چون موضوعش اعم از وجدانی و تعبدی است و وقتی موضوع اعم باشد با ایجاد یک احراز تعبدی حقیقتا موضوع را ایجاد کرده اید.

از باب نمونه وقتی در مورد قبح عقاب بلا بیان، با یک جعل بیان درست شود، بعد از جعل بیان، حقیقتا بیان حاصل میشود ولذا موضوع حقیقتا برداشته میشود و تفاوت ورود و حکومت هم همین است که دلیل وارد ولو بالتعبد (یعنی بعد از جعل شارع) حقیقتا موضوع دلیل دیگر را بر میدارد و همان چیزی که لایبان را رفع میکند حقیقتا محقق میشود و بیان دار میشود و شخصی که تا بحال مصداق عدم الیاب بود و قبح عقاب داشت الان بیان دار میشود.

و در این مسئله که با جعل شارع، بیان حقیقتا حاصل میشود فرقی بین اصول عملیه و امارات نیست.

لذا اصرار به اینکه اینجا ورود نیست و حکومت است درست نیست.

اشکال کلی نبودن موضوع بنائات عقلانی

اشکال سوم: لزوم امتثال تکالیف شرعی، بازگشت آن به حکم عقل به قبح فعل کسی است که امر مولا را مخالفت می کند. حال طبق مبنای محقق اصفهانی که حسن و قبح را به بنای عقلا می داند باید گفت که بناء عقلا اصلا انشائی نیست بلکه بناهای عقلایی در حقیقت عمل خارجی عقلاست و از نوع قضیه حقیقیه و کلی نیست تا موضوعش چیزی باشد که بتوان با جعل احراز و جعل علمیت برای خبر ثقه، فردی از موضوع آن را ایجاد کرد.

به عبارتی، عمل خارجی عقلا، انشاء قضیه حقیقیه کلیه نیست تا بتوان با «خبر الثقة احراز» فردی از موضوع این قضیه حقیقیه کلیه را ایجاد کرد.

اشکال محقق عراقی ره

محقق عراقی ره گر چه به شدت به مرحوم نائینی اشکال میکند ولی اشکالش خیلی روشن نیست.

به نظر می آید منظورشان در اشکال به مرحوم نائینی این است که اگر احراز هم حقیقتش مثل ملکیت جعلی باشد، نمیتواند تکوینی باشد و حال آنکه تتمیم کشفی که حقیقتش الغای احتمال خلاف است، امری تکوینی است و لاتناله ید الجعل. ایشان این اشکال را در تنبیهات استصحاب در ص ۴۸۴ فوائد الاصول در تعلیقه گفته اند. عبارت ایشان این است:

«الطریقۃ بمعنی تتمیم الکشف و تمامیه الانکشاف المساوق لإلقاء الاحتمال بحقیقته یستحیل أن تناله ید الجعل تشریعاً، کیف! و حصر الکشف فی طرف وجود الشیء (اینکه کشف را تمام کنیم) و نفی احتمال عدمه الّذی هو معنی تتمیم کشفه یستحیل أن یکون بحقیقته جعلیاً»

و به نظر ما ایشان فقط ادعاء را تکرار کرده اند و دلیلی بر مطلب اقامه نکرده اند.

در فوائد الاصول (در بحث قطع طریقی و موضوعی و جانشینی امارات) به مطلب مرحوم نائینی حاشیه مفصلی مطرح کرده است ولی به همین مقدار هم استدلال نکرده است.

ایشان در حاشیه فوائد الاصول ج ۳ ص ۱۸ فرموده: اگر مقصودتان از جعل و تشریع، ایجاد شیئی است که حقیقتش جعلی است که مثل ملکیت بالحمل الشائع بر مصداق خودش تطبیق شود، که این حرف باطلی است:

«إنّ الغرض من تشریع الإحراز و الغاء احتمال الخلاف المساوق لتمامیه الکشف: إن کان بنحو یحکم العقل بتطبیق هذه العناوین علی المجمعول بنحو الحقیقة و الوجدان ، ففساده أوضح من أن یشفی علی أحد»

یعنی همانطور که وقتی میگویید «من حاز ملک» مصداقی از ملکیت ایجاد میشود که عنوان ملک به حمل شائع بر آن تطبیق میشود اگر در احراز هم همین منظورتان هست که مطلب فاسد است و هیچ استدلالی مطرح نشده است و ظاهراً نظرش به همان مطلب قبلی است که این خلاف واقع است و تمامیت کشف و قطع یک امر تکوینی محض است و مصداق واقعی اش جایی است که احراز تام باشد و نمیتوان با جعل آنرا محقق کرد و عنوان احراز و تتمیم الکشف فقط مصداق تکوینی دارد و لذا ظاهر کلام ایشان این است و لکن این همان ادعاء است.

این فرمایش ناشی از عدم تحلیل است چون اگر مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم طباطبائی اعتبارات را اینگونه تحلیل کنند که تطبیق مفهوم به غیر مصداق است اینگونه نمی فرمودند و این مطلب مکرر در کلمات مرحوم اصفهانی آمده است که در تمام جعلهای اعتباری متأصل و یا متمحض در اعتباریت مثل ملکیت و زوجیت، اعتبار عبارت از این است که فردی برای مفهومی ایجاد شود که مصداق واقعی اش، امری تکوینی است مثل اعتبار اسد بودن زید که این مفهوم لو وجد وجد معنی مقولاً یعنی خودش ماهیت واقعی دارد و فرد واقعی اسد همان اسدهای خارجی است و آب مثلاً یک واقعی است که در خارج وجود دارد حال ممکن است اعتبار آب در جایی اثر داشته باشد و همچنین اسد بودن زید اثر داشته باشد و لذا میتوان آنها را اعتبار نمود. در مورد ملک هم مسئله همینگونه است و طبق فرمایش مرحوم اصفهانی و مرحوم طباطبائی، حقیقت ملک یک واقعی است که یا از قبیل سلطنتی است که بین انسان و قماش هست یا از قبیل علت و معلول است و این یک رابطه تکوینی محض است حال عقلاء آن را بین خودشان می آورند و چیزی که چنین رابطه ای ندارد را تطبیق میکنند که تطبیق مفهوم به غیر مصداق است.

حال نظر محقق اصفهانی ره این است که تمام موارد اعتباری اینگونه است که مفهومی به غیر مصداق تطبیق داده شود

لذا جواب مرحوم نائینی این است

حال چرا این فرمایش از جانب محقق اصفهانی ره و علامه طباطبائی ره مطرح میشود که مفهومی بر غیر مصداق تطبیق

شود و مطلب را پیچیده میکنند؟

عبارتهای محقق عراقی ره در اعتباراتی مثل ملکیت و زوجیت این است که ما چیزی را ایجاد میکنیم مثلاً در بحثی که در بررسی اعتباریات داشتیم وقتی کلمات را فحص میکردم دیدم آیت الله مکارم حفظه الله مفاهیم اعتباری را چیزهایی دانستند که ما خلق میکنیم و لذا تمام قضایای اصولی و فقهی را اعتباری دانسته اند که قطعاً درست نیست زیرا خیلی از اینها ملازمات واقعی است یا استظهارات است که اعتباری نیست مثلاً اینکه ظهور لاتنقض در این است یا ظهور امر در بعث است اعتباری نیست بلکه امری تکوینی است به عبارتی ظهور لفظ لمعنی یک امر واقعی است. حال کار به این جهت ندارم فقط همین که تصورات آقایان از اعتباراتی مثل ملکیت و زوجیت این است که انسان خودش خلق میکند.

نکته فلسفی مهم این است که چرا کسانی مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم طباطبایی این مطلب سر راست را نمیگویند که ذهن آدمی، مفهوم را خلق میکنند و در باب اعتباریات، ملکیت اعتباری را ایجاد و خلق میکند پس چرا مطلب را پیچیده میکنند که یک مفهوم از جای دیگر بر این تطبیق میدهد؟؟

نکته اش یک بحث فلسفی مهم در شناخت شناسی است به اینکه ذهن آدمی نمیتواند از جانب خودش مفهومی بسازد (و شما این بحث را به این صورت در کتابهای فلسفی پیدا نمیکنید).

مرحوم آقای طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم در مقاله اعتباریت این بحث را به اجمال مطرح کرده است و شهید مطهری به خوبی بحث را تحلیل کرده است (و این از جمله مواردی که ایشان بحث را برای مخاطب به خوبی تفهیم کرده است) البته بحث ریشه های فلسفی دیگر دارد و شاید به نحوی در کلام مرحوم ملاصدرا نیز باشد که تا انسان استکمال وجودی پیدا نکند و به جایی نرسد که از آنجا ترشحات وجودات صورت گیرد و وجود ظلّی مثالی در نفس پیدا شود، مفهوم محقق نمیشود. و اینها هم لُبّشان همان است ولی اگر بخواهیم اینها را از لابلاي مباحث اتحاد عاقل و معقول پیدا کنیم شدنی نیست. مرحوم آقای مطهری در ذیل کلام مرحوم علامه ره تحلیل میکنند ریشه این حرفها این است که ذهن آدمی نمیتواند از پیش خودش مفهوم بسازد بلکه مفهوم را از مصادیق اصطیاد میکند و با این مفهومی که از مصداق واقعی خودش گرفته است هزاران کار انجام میدهد، تخیل میکند، تطبیق به غیر مصداق میکند که همان وهم است.

مرحوم علامه هم همین را میگوید و اگر این نکته را آغاضیاء ره دیده بود و متفطن شده بود، این اشکال را مطرح نمیکرد که تتمیم الکشف امر واقعی وجدانی است که لاتناله ید الجعل. اشکال این است که همه معانی ای که ما اعتبار میکنیم همینطور است مثلاً ملک هم از همان چیزهای است که مصداق واقعی به حمل شایع اش، امر تکوینی محض است و رابطه علت و معلول یا رابطه نفس با قوای خودش میباشد؛

چیزی که هست این است که ذهن آدمی قدرت دارد که در ظرف وهم کارهایی انجام دهد.

لذا قضایای اعتباری به لحاظ نگاه رئالیستی که میخواهیم عالم واقع را تمیز دهیم وهم است یعنی تطبیق شیء به غیر مصداق است که ظرف احکام عقلی نیست بلکه وهم است منتهی وهمی است که اثر گذار است مثل موارد تخیل اثر گذار مثل اینکه تخیلی داشته باشد و براساسش حرکت کند و شاید مرحوم علامه هم همین مثال را مطرح کرده باشد که علت ترسیدن

انسان از شخص مرده همین است و همچنین انسانی که بالای دیواری ایستاده است که خیلی مرتفع است و خیلی ها از آن سقوط میکنند در حالی که برای راه رفتن یک نصف آجر هم کافی است و شما در مکان غیر مرتفع همین کار را میکنید ولی علت همان است که اینجا گرفتار وهم نیستید ولی در مکان مرتفع گرفتار اوهام هستید لذا از بالا سقوط میکنید.

و نگوئید این وهم چه اثری دارد؟ اینها وهم های به معنای فلسفی است که اثرگذار است؛ البته وهم اختیاری است که اثرگذار است و اگر مرحوم محقق عراقی این مبنی را درست محکم کرده بود این اشکالات را مطرح نمی کرد.

سؤال و جواب: دو بحث است یکی اینکه مفهومی را به غیر مصداق تطبیق میدهیم و از آن سه قسم مجعول که در کلام مرحوم اصفهانی گفتند اعتباریات از قسم دوم است که متمحض در اعتباریت هستند و تطبیق مفهوم به غیر مصداق اینگونه نیست که مفهوم اثری داشته باشد تا بخواهیم اثرش را اینجا بیاوریم بلکه خود همین عملیات تطبیق مفهوم به غیر مصداق، موضوع آثار عقلائی است.

سؤال و جواب: در تکوین تصرف اختیاری میکند حال شما این را میخواهید اینجا بیاورید؟ در آنجا تکوینی است و شما نمیتوانید آن را بیاورید بلکه تصرفات شرعی را می آورید حال چه تکلیفاً یعنی يجوز التصرف یا وضعاً به معنای نافذ بودن نه اینکه حرکت خارجی براساس تکوین را بیاورید زیرا اصلاً در حیطة شرع نیست بلکه یک نکته هست به اینکه در بحث اعتباریات متمحض در اعتباریت، طرفش هیچ اثری ندارد و مفهوم هم خصوصیتی ندارد لذا عقلاء میتوانند به جای مفهوم ملک، اعتبار دیوار کنند و بگویند هر وقت اعتبار دیوار کنیم اثر بار میشود منتهی به لحاظ تناسب ذوقی چون اثر تکوینی ملک همان تصرفات قهری تکوینی است و تصرفات شرعی هم تناسباتی با آن دارند و این تناسب ذوقی دخالت دارد.

و در بحث وقف هم که به معنای ایقاف است همینگونه است و آن گونه که ما تصویر کردیم که مجعول اصالی است مصداق حقیقی اش مثلاً این ایستادن خارجی است و ما نمیخواهیم این مفهوم را در بحث وقف بیاوریم ولی کاری که میکنیم یک تشابهی با معنای تکوینی دارد. و این فقط مناسبت ذوقی است و چیز دیگری نیست و این بر خلاف تنزیل است زیرا واقعاً یک فرد مماثل ایجاد میشود مثلاً در مورد «الطواف بالبيت صلات» میخواهیم وجوبی را که روی صلات رفته است بر طواف نیز بار کنیم یعنی وجوبی که مماثل با همان وجوب صلات است. و مماثلها باید تحت عنوان عام باشند که وجوب به حمل شایع باشد یا مثلاً اگر

گفته شود «شکک لیس بشک» واقعا می‌خواهیم تمام آثار مترتب بر شک را منتفی کنیم و عدم الشک را بیاوریم که اصل حکمی نیست و لباً می‌خواهیم بگوییم آن آثاری که روی شک رفته است در اینجا نیست.

بنابراین محقق عراقی ره اشکال درست و حسابی به مرحوم نائینی نداشتند اما اینکه ایشان می‌گویند «لاتتاله یدالجعل» می‌گوییم در مورد مصداق حقیقی درست است که «لاتتاله یدالجعل» اما تطبیق مفهوم به غیر مصداق ممکن است و فرد ادعائی برایش درست می‌کنیم.

سؤال و جواب: احراز تکوینی لازم نیست بلکه فردی از احراز را ایجاد می‌کنیم. ادعاء این است که آثاری وجود دارد که موضوعش، اعم از احراز واقعی و تعبدی است

بنابراین فرمایش مرحوم نائینی این بود که فردی از احراز و کشف را با تتمیم کشف ایجاد می‌کنیم و اشکال فرمایش محقق عراقی ره این است که ید جعل به امور تکوینی نمی‌رسد ولی حرف این است که ما نمی‌خواهیم تکوین را ایجاد کنیم بلکه می‌خواهیم فرد ادعائی تکوین را ایجاد کنیم و اگر می‌گویید نمیشود می‌گوییم تمام موارد اعتباریات همین است مثلاً همین ملکیت و زوجیت همین است زیرا مصداق تکوینی ملکیت را که نمیتوان ایجاد کرد بلکه فرد ادعائی را برایش ایجاد می‌کنیم.

بررسی کلام محقق اصفهانی ره

جدلی بودن اشکال اول و دوم محقق اصفهانی

دو اشکال اول ایشان به صورت جدلی مطرح شده است.

ایشان اشکال کرده اند که مرحوم نائینی حکومت امارات بر ادله واقعی (که موضوعات آن قطع و امثال آن است) را حکومت ظاهری میدانند (و درست هم هست زیرا همینگونه بیان کرده اند) حال که توسعه واقعی نیست لذا موضوعش موسع نیست که شامل احراز تعبدی هم شود لذا جعل احراز فایده ندارد و ایجاد فرد احراز تعبدی چه فایده دارد؟ زیرا در جای دیگر اثری بر احرازها بار نشده است؛ بلکه اگر اثری که روی احراز رفته است، موضوعش اعم از احراز تکوینی و احراز تعبدی جعلی باشد با جعل احراز، فردی از موضوع موسع ایجاد میشود ولی ایشان گفتند که حکومت واقعی نیست و دلیل، موضوع را توسعه

نداده است و لذا موضوع همچنان مضیق است و فقط موارد تکوینی را شامل است ولی اگر موضوع احراز تکوینی باشد جعل یک فرد از احراز تعبدی و جعلی و عقلائی فایده ای ندارد.

جواب ما به ایشان این است که اینها اشکال جدلی است و در واقع عرض ما به مرحوم اصفهانی این است که اشکال توسعه واقعی چیست؟ توسعه واقعی به این معنی که حکم دیگری زاییده میشود، درست نیست و در واقع باید به نحو کشف بگوییم که دلیل کشف میکند که موضوع دلیل دیگر موسع هست خوب اشکالش چیست؟

اصلا کاری به نظریه حکومت ظاهریه نداریم بلکه این نظریه را اصلاح میکنیم و میگوییم ادله امارات جعل احراز میکند و احراز فردی از موضوع دلیل دیگر را ایجاد میکند و توسعه آن دلیل را با این دلیل کشف کردیم حال اینکه حکومت ظاهریه نیست، مهم نیست. بنابراین اشکالتان فقط جدلی است.

و ما میگوییم در اینجا نه دلیل حاکم باعث توسعه دلیل محکوم میشود و نه اینکه کشف از توسعه دلیل محکوم میکند بلکه دلیل محکوم خودش موسع است.

توضیح اینکه: برای مثال در مورد آدم معمولی وقتی گفته میشود که صورتم را با آب شستم بعید نیست واقعا ظهورش در آب به حمل شایع تکوینی باشد لذا قیام دلیل تعبدی بر آب بودن یک شیء دیگر، فایده ندارد مگر اینکه به دلالت اقتضاء یا غیر آن بفهمیم که آب تعبدی هم داریم اما نسبت به کسانی که کارشان جعل است و نه فقط خداوند متعال بلکه به نظر ما مقنن عادی و مجلس شورای اسلامی هم همین است و وقتی حکمی را روی موضوع میبرد ظهور حالش این است که موضوعش اعم از فرد تحقیقی واقعی و افرادی که خودشان جعل میکنند میباشد.

و این بحث مثال زیاد دارد مثلا میگویند پاداش معلمین استخدامی تا آخر سال واریز میشود و بعد قانونی تصویب میشود که پیمانی و حق التدریسی هم استخدامی محسوب میشود حال آیا میگویید این واقعا مصداق آن نیست؟ و اگر توسعه هست باید حتما این دلیل دوم توسعه دهد یا اینکه وقتی مقنن از همان ابتدا استخدامی را مطرح میکند مقصودش اعم از استخدام بالحمل الشائع و کسانی که ما او را به عنوان استخدامی بدانیم هست

حال که توسعه است آیا دلیل دوم توسعه میدهد یا ظهور حال مقنن در همان دلیل اول این است که موضوعش هم به دست خودش هست و به نظر ما همین است و یک عده ای کلاً میخواهند اینگونه بگویند که هر متکلمی که موضوعی را برای

حکمی اخذ می کند حتما موضوعش اعم از واقع و آن چیزی است که خودش مصداق بداند ولی ما برای همه قائل نیستیم زیرا ظاهر احکام این است که روی طبیعت و واقع موضوع رفته است اما بحث در تقنین و تشریع متفاوت است و در مقام تقنین و تشریع واقعا این کلام بعید نیست.

سؤال و جواب: اتفاقا فایده احکام وضعی همین است که یک موضوع اجمالی درست میکند و بعد برایش فرد درست میکنند و خواهد آمد که صاحب منتقی از ریشه جعل استقلالی را قبول ندارند و میگویند اینها لغو است و احکام تکلیفی کافی است و انشاء... در جواب به تفصیل خواهیم گفت که فایده اش این است که یک عنوان اجمالی می آوریم و صدها اثر بر آن بار میشود برای اینکه مقنن هر روز نخواهد تک تک آثار را بیاورد بلکه یک ملک می آورد و بعد صدها ملک درست میکند من حاز ملک، من باع ملک الثمن و نه اینکه هر دفعه بخواهد آثار ملکیت را جداگانه بیاورد بلکه یک بار جعل ملکیت میکند و هر جایی که ترتیب آثار را صلاح بداند، برای ملکیت مصداق می آورد و در بحث موضوع هم همین است نه اینکه حکمی را بر موضوع مضیق بار میکند و هر جایی که بخواهد فردی را به موضوع الحاق میکند و حکم را توسعه می دهد.

عرض ما این است که لازم نیست که دلیل حاکم ناظر باشد و خود موضوع موسع است و فردی از آن هم ایجاد میشود و اگر این را قبول نکنید بگویید دلیل حاکم توسعه میدهد و با دلیل حاکم کشف میکنیم که موضوع احکام موسع است. مرحوم نائینی در فوائد الاصول ج ۳ ص ۱۷ تا ۲۱ همین مطالبی را که مرحوم اصفهانی فرموده است میگوید که حکومت واقعی نیست و توسعه در دلیل موضوع نمی دهیم بلکه این اشکال به ایشان وارد است ولی جدل است و میتوان کلام ایشان را اصلاح کرد که با همین بیانی که گفتیم توسعه واقعی است و این اشکالی ندارد.

از توضیح بالا روشن شد که اشکال دوم مرحوم اصفهانی نیز جدلی و با توجیهی که ما برای نظر ایشان ارائه دادیم، قابل پاسخ است ولو عبارات محقق نائینی تاب حمل بر این توجیه را ندارد. اشکال ایشان این بود که این ورود است خوب ورود باشد چه اشکالی هست؟ بلکه مرحوم نائینی ادعا میکنند که نسبت دلیل حجیت امارات به اصول ورود نیست و حکومت است. خوب حرف این است که ورود باشد چه اشکالی دارد؟

اشکال واقعی بودن حسن و قبح

اما اشکال سوم محقق اصفهانی که فرمود حسن و قبح به بناء عقلاء است و بناء عقلاء قضیه حقیقه ندارند و شما با هذا احراز می‌خواهید چه چیزی درست کنید؟ می‌خواهید موضوع آن اثر عقلی (استحقاق عقاب و تنجیز و تعذیر) را بار کنید و حال آنکه موضوعش تکلیف واصل است و عنوان و قضیه ندارد که گفته شود موضوعش اعم از وصول واقعی و تکوینی باشد بلکه عمل خارجی است و عمل خارجی زبان ندارد.

جواب به مرحوم اصفهانی

ما با محقق اصفهانی یک بحث مبنایی داریم که حسن و قبح واقعی است و به بناء عقلاء نیست و ما حتی لزوم ها را واقعی میدانیم.

و ما در فلسفه اخلاق که سالها کار کردیم لزوم واقعی را مطرح کردیم و البته آیت الله مصباح هم لزوم ها را واقعی میداند ولی نظریه ایشان درست نیست چون ذوات بالقیاس میگیرند و ما مفصل بحث کردیم و سه چهار اشکال غیر قابل جواب به ایشان داریم و ما اشکالات را به دوستان ایشان در جلسه حکمتی که دارند، مطرح کردیم و نتوانستند جواب بدهند.

و این نظریه ما در دو شماره پشت سر هم از پژوهشهای اصولی که در همین جا چاپ شده بیان شده است و حدود هشت نظریه در باب الزام طرح کردیم و یک نظریه این است که لزوم امر واقعی تکوینی باشد (البته همین بایستی ای که شبیه بایستی شرعی است نه ضرورت بالقیاس که آیت الله مصباح فرموده و نه ضرورت بالغیر که شیخ مهدی حائری در کاوشهای عقل عملی گفته است و ما گفته ایم که اینها همه مشکل دارد و ممکن نیست در مورد عملی که هنوز وجود پیدا نکرده است ضرورت بالقیاس یا بالغیر درست کنیم و اگر اینگونه باشد از بایستی های اخلاقی بیرون میرود) و ما در آنجا بحث کردیم که حتی ضرورت های اخلاقی تکوینی است و بایدهای عقلانی امور واقعی ای هستند که ادراک میشود نه اینکه به بناء عقلاء باشد.

هذا اولاً: و مرحوم نائینی هم نه اینکه حرف ما را بگوید ولی به گونه ای واقعیت حسن و قبح را قبول دارند و در همان

اوائل بحث قطع مطرح کرده اند

پس اول: حرف شما حرف مبنایی است و نه بنده و نه مرحوم نائینی که طرف خطاب است قبول ندارد.

ثانیا: فرمایش مرحوم اصفهانی در باب سیره های عقلانی فرمایش صائبی نیست و اکثر یا تقریبا تمام (الا ماشد) کسانی که بحث کرده اند میگویند عمل خارجی است و لکن به نظر ما درست نیست زیرا عمل خارجی جزئی است. آیا شارع با سکوت و تقریر خود عمل جزئی را امضاء می کنند؟

به علاوه عمل خارجی در امور اختیاری از یک قضیه کلی ناشی میشود و این یک بحث فلسفی است که انسان وقتی عمل انجام میدهد آیا میتواند بدون اذعان باشد یا اذعان میخواهد؟

مرحوم طباطبایی میگویند یک بایستی میخواهد و لذا اعتبار باید را عمومی میداند و برای هر فعل اختیاری میدانند ولی ما این را نمیگوییم ولی میگوییم حتما باید پشتوانه اش یک قضیه کلی باشد تا فعل از او صادر شود بلکه ممکن است آدم دمدمی مزاج باشد و کارهایی موردی هم انجام دهد ولی کارهایی که روی رویه انجام میدهد یک چیز کلی در صقع نفس او هست که در عالم خارج تجلی پیدا میکند.

و این بحث خیلی مهم است زیرا معتقدم آن چیزی که امضاء میشود آن قضیه است نه این فعل خارجی متجسد خارجی و این بحث خیلی اثرگذار است و باید آن قضیه کلی را پیدا کنیم تا بگوییم آن امضاء شده است. شهید صدر در باب امضائیات میگویند باید فراتر رفته و بگوییم امضاء روی ارتکازات رفته است البته این دقیقا نظر ما نیست ولی به نظر ما نزدیک است پس اشکال به ایشان این است که تصویر شما از سیره عقلاء گر چه تصویر شایعی است ولی مبنای درستی ندارد.

باسمه تعالی

فهرست

۸۲	گزارش مبنای محقق نائینی ره در تقدم امارات بر اصول
۸۳	نکات باقیمانده در بررسی مبنای محقق نائینی ره
۸۳	نکته اول: اشکالات صاحب منتقى الاصول ره
۸۳	اشکال اول: لغویت جعل حکم وضعی بالاصالة
۸۵	اشکال دوم: لغویت جعل حکم وضعی بدون اعتبار عقلانی
۸۷	نکته دوم: بررسی تلازم تعبد به علم با تعبد به معلوم و واقع
۸۹	نظریه حق در مسئله
۹۰	تنظیر مسئله به بحث اصل مثبت
۹۱	بحث استطرادی
۹۱	اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عاقل به معقول

گزارش مبنای محقق نائینی ره در تقدم امارات بر اصول

فرمایش مرحوم نائینی تمام شد و همانطور که بحث کردیم اشکالات مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی یا وارد نیست یا قابل اصلاح است و میتوان از برخی از ادعاهای مرحوم نائینی مثل حکومت واقعیه ادله حجیت امارات بر اصول عقب نشینی کرد و اصل مبنا را حفظ کرد.

اصل مبنا در تقدم امارات و اصول سه نکته است که می توان آنها را حفظ کرد و مبنای محکمی برای «تقدم امارات بر اصول» تصویر نمود:

نکته اول: شک در امارات، مورد و در اصول، موضوع است.

نکته دوم: امارات می باید فی حد ذاته کاشفیت داشته باشند تا شارع آن را تتمیم کند ولی در اصول یا اصلا چنین چیزی وجود ندارد یا در صورت وجود، لازم نیست (مثلا ممکن است در استصحاب کاشفیت فی الجملة ای وجود داشته باشد ولی لازم نیست شارع آنرا لحاظ نموده باشد).

نکته سوم: شارع همین اماره ای را که فی حد ذاته کاشفیت دارد، وقتی آن را کشف تام اعتبار میکند باید بماهو کاشف اعتبار کند یعنی باید تعبد به احراز و علم در ناحیه محمول، به لحاظ کاشفیت خارجی باشد به خلاف استصحاب که تعبد به علم و یقین در آن هست ولی به این لحاظ نیست.

بنابراین در امارات هم اعتبار کاشفیت لازم است و هم اینکه باید اعتبار به این لحاظ باشد. اینها سه نکته ای بود که برای فرق میان امارات و اصول گفته شد و ترکیب این سه نکته مبنای خوبی به دست خواهد داد.

به این ترتیب اشکالات بر محقق نائینی پاسخ داده شد و تنها نکته ایی باقی مانده که بیان خواهد شد. ان شاء الله

نکات باقیمانده در بررسی مبنای محقق نائینی ره

چند نکته راجع به بحث مرحوم نائینی وجود دارد که با ذکر آنها، بررسی فرمایش ایشان را تمام میکنیم.

نکته اول: اشکالات صاحب منتقی الاصول ره

صاحب منتقی الاصول در تفاوت اماره و اصل در خاتمه بحث استصحاب به مرحوم نائینی اشکال کرده است عمده اشکالات ایشان اشکالات مبنایی است که تا حدودی در لابلای مباحث گذشته پاسخ ایشان داده شد.

اشکال اول: لغویت جعل حکم وضعی بالاصالة

اشکال اول صاحب منتقی الاصول این است که مرحوم نائینی احراز و کاشفیت را همانند ملکیت و زوجیت، اعتبار عقلانی میداند در حالی که این مطلب براساس مبنای «جعل اصالی داشتن احکام وضعی» است در حالی که ما (صاحب منتقی) به صورت کلی جعل احکام وضعیه مثل ملکیت و زوجیت را منکر هستیم به این دلیل که جعل احکام وضعی لغو می باشد این احکام، منتزع از احکام تکلیفیه هستند.

پاسخ اشکال اول

این اشکال ایشان مبنایی است و گرچه جایگاه بحث از آن در اینجا نیست اما باید گفت که اصل این مبنای ایشان صحیح نیست به این دلیل که عقلاء چنین احکام وضعیه ای را اعتبار و جعل میکنند و شارع نیز آنها را امضاء کرده است به این جهت که در صورت عدم جعل احکام وضعیه، می باید در هر موردی همه احکام ملکیت و زوجیت آورده شود تا انتزاع صورت گیرد. محقق اصفهانی نیز در «رساله حق و حکم» سه اشکال بر مسلک انتزاعیت وارد کرده اند.

علاوه بر اینکه علت اعتبارات عقلائی در مورد مثل «ملک» این است که میخواهند تمام آثار بعدی را بر این ملک بار کنند و این تسهیل در امر است و اگر اینگونه نباشد باید در هر موردی که بخواهند ملکیت را ثابت کنند به جای اینکه «هذا ملک» بگویند و بخواهند احکامی را بار کنند باید احکام هر مورد را شمارش کرده تا از آن انتزاع ملکیت کنند و این کار، عقلائی نیست.

علاوه بر اینکه در عالم خارج نیز واقعیت از همین قرار است و نمی توان آن را عوض کرد عقلاء در عالم خارج همین کار را انجام می دهند و آن را لغو نمی دانند مثلاً در میان مردم شایع است که وقتی دو نفر با یکدیگر ازدواج می کنند بر طبق مبنای انتزاعیت باید متلزم شویم که همه احکام زوجیت مانند جواز ملامست و استمتاع و غیره را می باید بیان کنند تا از آنها زوجیت انتزاع شود اما آیا این کار عقلایی است؟ آیا عقلاً چنین کاری انجام می دهند؟

بنابر این جعل زوجیت و امثال آن هم عقلایی است و هم شیوه دارج میان عقلاً نیز همین است.

اشکال دوم: لغویت جعل حکم وضعی بدون اعتبار عقلائی

اشکال دوم ایشان این است که حتی اگر احکام وضعی به طور کلی پذیرفته شود این در جایی است که عقلاء این اعتبار را داشته باشند والا جعل حکم وضعی از ناحیه خود و از پیش خود بدون نگاه عقلائی، لغو است زیرا عقلاء ترتیب اثر نمی دهند.

پاسخ اشکال دوم:

اگر مقصود ایشان این است که احکام وضعی باید به صورت کلی اثر داشته باشند، مطلب قابل قبولی است و احکام وضعی باید حتما اثر داشته باشند و اینکه شارع اعتباراتی دارد برای این است که موضوع آثار عقلائی یا شرعی باشد؛ بالاخره باید یک اثری باشد زیرا جعل احکام وضعی بدون اثر لغو است.

اما اگر مقصود ایشان این است که عقلاء بالخصوص اثر داشته باشند، این اول کلام است زیرا همانطور که عقلاء اعتبار ملکیت کرده و سپس آثار ملکیت را بر آن بار می کنند همچنین شارع نیز میتواند چنین اعتباری کرده و بگوید که ملک آثاری دارد و لذا هیچ فرقی بین آثار عقلائی و آثار شرعی در این جهت نیست.

بنابراین اشکالات منتقی الاصول بر مرحوم نائینی وارد نیست.

سؤال: محقق نائینی سخن از اعتبار حجیت کرده است

جواب: مرحوم نائینی اعتبار حجیت نگفته اند بلکه اعتبار کاشفیت را مطرح کرده است و اصلا ایشان اعتبار حجیت و منجزیت را محال میدانند.

سؤال و جواب: بحثها خلط نشود ما یک بحث «وجوب تبعیت» داریم (که یک بایستی است که عقل یا عقلاء دارند) و یک عنوان «حجیت» و یک عنوان «کاشفیت» داریم و مرحوم نائینی سومی را گفته است و حتی

«جعل علم و احراز» را با مسامحه میگوید فرمایش ایشان این است که جهت تتمیم کشف، اعتبار میشود و این غیر از بحث وجوب متابعت قطع است.

جایگاه بحث از اینکه مجعول در این موارد چیست در اوائل بحث قطع است. مرحوم آخوند قائل به حجیت به معنای منجزیت و معذرت هست ایشان در بحث احکام وضعی مثالی میزنند و میگویند: مجعول اصالی مثل ملکیت و زوجیت و ولایت و حجیت است ولی مرحوم نائینی در همه جا با ایشان مخالفت میکنند و میفرمایند: حجیت قابل جعل نیست.

و مرحوم محقق عراقی نیز که در پاورقی به مرحوم نائینی اشکال میکنند، میگویند: استاد ما مرحوم آخوند گر چه حجیت را اینگونه تصویر کرده است و ممکن است اشکالی به ایشان باشد ولی بالاخره یک امر جعلی در اینجا وجود دارد.

سؤال و جواب: نه اینکه خودش جعل حجیت میکند بلکه موضوع حکم عقل به منجزیت و معذرت قرار میگیرد. مرحوم نائینی میگویند جعل حجیت و منجزیت و معذرت محال است زیرا اینها حکم عقل هستند و یک حاکم نمیتواند موضوع حکم حاکم دیگر را درست کند.

سؤال و جواب: این مباحث خیلی دامنہ دار است و ورود در این مباحث ما را از بحث اصلی که فارق اماره و اصل باشد، دور میکند.^۱

^۱ یکی از دشواری های در فقه و مخصوصا در اصول همین است که بحثها مثل یک شبکه به هم مرتبط است و لذا وقتی حرفهای مرتبط را مسلط باشید اهل اجتهاد هستید و اینکه برخی بزرگان میگویند با دو سه سال مجتهد تربیت میکنند واقعا روشن نیست و در همین جهت، گاهی اشکال میشود که اصحاب ائمه ع چه میکرده اند؟ اما به نظر من این نقض وارد نیست زیرا تلاش و استنباط و استفراغ الوسع در هر زمانی یک مصداقی دارد و دلیلی ندارد که در عمود زمان در قرن چهارم یا هشتم توقف کنیم.

نکته دوم: بررسی تلازم تعبد به علم با تعبد به معلوم و واقع

این نکته مربوط به اشکالی است (که در جاهای زیادی تاثیر دارد) و آن اینکه اگر طبق ادعای مرحوم نائینی، شارع جعل علم و احراز میکند پس در ناحیه خود معلوم تعبدی نکرده است. به عبارت دیگر اینکه شارع، تعبد به عالم بودن یا تتمیم کشف کرده است، آیا به خود واقع نیز تعبد کرده است؟

ممکن است بگویید تعبد به واقع چه اثری دارد؟ بلکه همین که جعل علم شده باشد آثار متوقع مثل منجزیت و معذرت بار میشود؟

جواب این است که تعبد به خود واقع طبق برخی از مبانی قطعاً اثر دارد مثلاً مرحوم آخوند در بحث اجزاء، از تعبد استصحابی و اصل طهارت چنین استفاده می کند که اگر کسی با استصحاب طهارت، نماز بخواند و بعد از آن، کشف نجاست شود، نمازش صحیح است زیرا طهارت شرط نماز است و این شخص هم فردی از طهارت را دارا بوده است.

وقتی کسی مثل شیخ انصاری اصول را متحول کرده است اگر به نظریات ایشان یا نظریات مرحوم نائینی و... ورود نکنیم، کار صحیحی نیست و لذا چاره ای جز طرح مباحث نیست.

طلبه ای در نجف شاگرد شهید صدر ره بود و شهید صدر ره بحثی را طرح کرده و گفتند کسی این نظریه را گفته است و شخص دیگری اشکال کرده است و شخص دیگر اینگونه تصحیح کرده و بعد دیگری بر تصحیح اشکال کرده است وقتی مباحث همینطور ادامه پیدا کرد این طلبه خسته شده بود و فریاد زد: «و هلمّ جراً» و شهید صدر در جلسه بعد به این اعتراض، جواب داد که ما موظف و مسئول به ادامه این مباحث هستیم و حق نداریم در جایی توقف کنیم و حق هم همین است و شما می بیند که سبک شهید صدر چگونه است و کلام ایشان گر چه در مقام تقریر خلاصه شده است و ولی اصل کلام ایشان مبسوط است.

و لذا طرح مباحث به نحو الکلام بجز الکلام و مبسوط و گسترده شاید عمیق تر باشد و فایده ای هم دارد و مشکل را در موارد دیگر حل میکند.

توضیح اینکه «طهارت» مجعول اصالی است و حکم وضعی گاه به صورت حکم ظاهری تصویر می شود مثلاً طهارت ظاهریه که ما هم به تبع محققین همین را میگوییم ولی گاهی به این صورت است که مولی میگوید «انت طاهر» و میخواهد فردی از طهارت را با قاعده طهارت یا استصحاب طهارت جعل کند و لذا شخص الان واجد الطهاره محسوب میشود؛ بنابراین نمازی که خوانده است، صحیح است؛

بله! پس از کشف خلاف و علم به عدم طهارت لازم است برای نمازهای بعدی کسب طهارت کند زیرا دیگر موردی برای استصحاب و اصل طهارت وجود ندارد. حال اصل این کلام درست هست یا خیر؟ باید در جای خودش مطرح شود.

اما ثمره این بحث در اینجا (که اگر تعبد فقط در ناحیه علم باشد و در ناحیه معلوم (مثلاً طهارت) نباشد یا اینکه در ناحیه معلوم نیز باشد) چیست؟ اگر فقط تعبد به علم و احراز باشد سوال این است که چه کسی طهارت را تضمین کرده است؟ علم به طهارت آثاری دارد مثلاً اگر از خطابی استفاده کردیم که فقط با علم به طهارت شروع به نماز جایز است. حال اگر علم به طهارت داشتیم و وارد نماز شدیم و لکن بعد از نماز کشف کنیم که این علم، خلاف واقع است، دلیلی بر صحت نماز بعد از کشف خلاف نیست و لذا اعاده لازم است. اما اگر اعتبار در ناحیه خود طهارت باشد به اینکه شارع به جای «انت محرز للطهارة» بگوید «انت طاهر»، حال این طهارت تعبدی، اگر مثل آخوند ره باشیم که طهارت تعبدی را تصویر کنیم و بگوییم فردی از طهارت است زیرا برخی طهارتها روی طبیعی اشیاء رفته است و برخی روی مشکوک الطهارة رفته ولی محمول در قاعده طهارت، طهارت مجعول است و لذا برای شک در طهارت نیز یک طهارت به حمل شایع جعل شده باشد و لذا علی القاعده باید نماز مجزی باشد.

و این بحث گر چه مربوط به بحث اجزاء است ولی در این بحث اثر گذار است که بین «انت محرز للطهارة» با «انت طاهر» تفاوت است؛ در تعبیر اول، تنزیل یا اعتبار (که مرحوم نائینی میگویند) در ناحیه احراز رخ داده است و در ناحیه معلوم هیچ تعبدی انجام نشده است اما اگر به نحو دومی باشد چیزی راجع به علم گفته نشده است بلکه تعبد به معلوم شده است.

طبق مسلک مرحوم نائینی که جعل احراز و تتمیم کشف شده است چه تعبدی نسبت به واقع شده است؟ هیچ تعبدی نشده است حال وظیفه در اینگونه موارد چیست؟ مخصوصا اگر واقع آثاری داشته باشد. با جعل احراز میتوان آثار علم به واقع را بار کرد به اینکه تنجیزآور است اما چگونه میتوان آثار واقع را با جعل احراز بار کرد در حالی که تنزیل و اعتباری در این ناحیه انجام نشده است؟؟ این اشکالی است که به ذهن ما رسیده و نمیدانم که در جایی هم مطرح شده است یا نه؟

نظریه حق در مسئله

پس از این مقدمه اکنون سوال این است که اگر کسی مثل ما نظریه مرحوم نائینی را بپذیرد، آیا در ناحیه معلوم نیز میتواند تعبد کند یا خیر؟ و فایده ثبوت تعبد به معلوم این است که طبق برخی مبانی، حکم به اجزاء ظاهری می شود.

به نظر بنده میتوان از نظریه مرحوم نائینی، تعبد به واقع را درست کرد گر چه خود ایشان قائل به آن نیست و تعبد به واقع را قبول ندارد زیرا خلاف مبنای خودشان در بحث جمع حکم واقعی و ظاهری است که قائل هستند اصلا حکم ظاهری نداریم تا شبهه اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین مطرح شود.

اما ما که جواب مرحوم نائینی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری را قبول نداریم و تضاد و نقض غرض را به روش دیگری جواب میدهیم، مدعی هستیم که طبق مبنای مرحوم نائینی میتوانیم تعبد به مؤدی هم داشته باشیم.

توضیح اینکه مرحوم نائینی اصرار دارد بفرماید: کاری که در باب امارات انجام میشود تتمیم کشف است نه صرف تعبد به اینکه «انت عالم» زیرا صرف تعبد به یقین، در استصحاب هم ممکن است وجود داشته باشد؛ بلکه شارع در امارات تتمیم کشف میکند و علاوه بر آن، این تتمیم نیز به لحاظ کاشفیت است یعنی هم کشف را تتمیم میکند و هم لحاظ کاشفیت و پرده برداری از واقع را دارد.

حال عرض ما این است اگر در جایی شارع یا عقلاء احراز را به این معنی اعتبار کنند امکان ندارد که واقع را تعبد نکرده باشند و معنی ندارد که شارع ما را محرز و کاشف واقع تعبد کند ولی امکان نبودن واقع هم داده شود.

به عبارت دیگر، وقتی شارع اماره را «بماهو کاشف عن الواقع» اعتبار میکند و علاوه بر این، لحاظ کاشفیت هم در تتمیم کشف میکند امکان ندارد که بگوید تعبدی راجع به واقع ندارم و الا لغو است زیرا معنایش این است که تو محرز واقع هستی ولی در عین حال امکان دارد که واقع نباشد.

تنظیر مسئله به بحث اصل مثبت

این بحث شبیه بحثی در اصل مثبت است که برخی از اشیاء چنان با لازم تلازم دارند که شارع وقتی ملزوم را اعتبار میکند نمیتواند لازم را اعتبار نکند و اینکه عقلاء نتوانند بین ملزوم و لازم تفکیک کنند و بگویند اگر جاعلی در ملزوم جعلی داشته باشد قطعاً در لازم هم جعل خواهد داشت (حالا برخی تعبیر لزوم بین بالمعنی الاخص را مطرح میکنند ولیکن استدلالشان قابل بحث است)

بحث ما نیز از همین سنخ است که اعتبار شیئی به لحاظ کاشفیت عن الواقع و با لحاظ تتمیم کشف نمیتواند بدون تعبد نسبت به واقع باشد و اینکه گفته شود معلوم نیست که واقع هست یا خیر. بلکه باید بگوید کشف از واقع هست و واقع هم وجود دارد چون به ملاحظه کاشفیت احراز شده است و معنی ندارد بین ایندو تفکیک شود. البته همانطور که اشاره کردیم این را به عهده مرحوم نائینی نمی گذاریم زیرا ایشان در جمع حکم واقع و ظاهری میگویند اصلاً حکم ظاهری نداریم.

بحث استطرادی

اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عاقل به معقول

سؤال و جواب: خود این بحث داستان مفصلی دارد. آنچه که آنها میگویند اولاً معلوم علوی را میگویند. مرحوم آقای مطهری در حاشیه منظومه معلوم را با وجود ظلّی و ذهنی آورده است و این حرف درست نیست.

آیت الله جوادی آملی حفظه الله نکته خوبی فرموده اند که اتحاد عاقل به معقول است نه اتحاد عاقل و معقول. به عبارتی، معقولی که صاحب اسفار قبول دارد یک معقول علوی است به اینکه نفس با استکمال به آن معقول میرسد و بعد که به آن رسید، معلول هایی از آن ترشح میشود و این وجود ظلّی و ذهنی معلول نفس من است و اتحاد وجود ذهنی با من، اتحاد معلول با علت است و اتحاد من با معقول بالذات شبیه اتحاد معلول با علتش است و ما استکمال پیدا میکنیم و به آن میرسیم و وقتی نفس ارتقاء پیدا کند و به آن برسد در آن صورت تنزلات و ترشحاتی دارد که یک موردش، وجود ذهنی ظلّی است.

مرحوم آقای رفیعی قزوینی یک رساله دارد که توسط آیت الله حسن زاده آملی حفظه الله تنظیم شده است. در آنجا تعبیر اتحاد عاقل به معقول آمده است و گفته تعبیر «به معقول» نکته دارد که منظور این است که ما

استکمال پیدا میکنیم و به آن میرسیم و لبّ کلام مرحوم ملاصدرا (که ما عبارات ایشان را تدقیق کردیم) همین است؛ حالا دیگران ممکن است نسبت دیگری داده باشند.

بله بعد از آنکه وجود ذهنی حاصل شد انسان با آن صورت ذهنی متحد میشود ولی آن اتحاد، اتحاد علت و معلول خودش است و این غیر از اتحاد من با صورت معقوله است که به یک معنی امور زنده ای هستند که من با استکمال به آن دست پیدا میکنم.

یکی از مباحث خیلی مهم در بحث معرفت نفس همین است که وجود معقول های بالذات یعنی معقول هایی که حیّ هستند و ما با استکمال به آن دست پیدا میکنیم چگونه هستند؟

و این خیلی در فهم معرفت نفس کمک میکند که انسان نفس خود را به صورت شهودی مثل دیدن در و دیوار ببیند نه اینکه بگوید که نفس، یک موجود مجردی است و در صورت دست یافتن به این فهم است که داستان زندگی انسان عوض میشود.

اینکه انسان وقتی به این جمعیت و در و دیوار نگاه میکند به روشنی بفهمد که همه اینها صورت خودش است؛ البته این به معنای انکار عالم خارج نیست بلکه آنچه می بیند خودش هست و بعد انسان جلوتر میرود و میفهمد که انسان چقدر حقیقت عظیمی است و حال آنکه خودش را به این بدن میفروشد.

انسان در تمام عمرش فکر میکند که همین بدن است و مطلب عجیبی هست که چرا این تعبیر از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده است: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»؟

این تعبیر یک معنای عرفی و اخلاقی دارد ولی یک معنای خیلی عمیق هم دارد به اینکه مردم در خواب هستند زیرا در تمام عمر، خودشان را همین بدن دیده اند و وقتی که این بدن مثل یک پوست کنار رود، متوجه میشوند که خودشان حقیقت دیگری هستند لذا بعد از مرگ از این تخیل خارج میشوند.

برای تقریب مطلب فرض کنید که انسان عمری روی مرکب نشسته است ولی در تمام عمر خودش را با مرکب اشتباه بگیرد و بعد که متوجه میشود که خودش غیر از مرکب است چه حالتی برایش رخ میدهد؟

انسان عند الموت اینگونه حالتی دارد یعنی بدن را مثل پوستی کنار گذاشته است یعنی عمری خودم را با بدن متحد می دانستم. الان که میگویم من گفتم و شنیدم و رفتم، در همه این موارد، فقط بدن را لحاظ میکنیم و چیز دیگری را نمی بینم و این خیلی خسارت است زیرا انسان موجود خیلی عظیم است و به یک معنی حدود مادی اینگونه ندارد؛ حال آنکه ما این را نمی بینم و لذا اهل الله وقتی بحث فکر را در مقابل ذکر مطرح میکند منظورشان این است که انسان به باطن خودش توجه کند و بعد از این مرحله است که درهایی به روی انسان گشوده میشود.

شما دیده اید که در مورد ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین گاهی مراتبی ذکر میشود و برخی نسبت غلو میدهند و حال آنکه چرا غلو باشد؟ اینکه روح القدس همراه ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین هست، همین است و حقیقت انسانی به گونه ای است که با اعدادهایی رشد میکند و جنسش این جنس بدن نیست بلکه این به منزله پوستی است که می افتد و اگر انسان درگیر این بحث شود زندگی اش عوض میشود.

تعطیل کردن درس مطلوب نیست اما نمیتوان از زیارت اربعین گذشت لذا انشاء... همه زائران به سلامت مشرف شوند و به سلامت و با دست پر برگردند و آنچه در دنیا باقی می ماند همین است و توسل به ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین راه آزاد شدن از این قفس است و از مرحوم علامه طباطبایی یا مرحوم میرزا جواد ملکی (تردید دارم از کدامشان) نقل شده است که از استادمان در بحث سیر و سلوک سوال کردیم ایشان یکی تلاوت قرآن را توصیه می کردند و یکی توسل به ائمه اطهار خصوصا اباعبدالله الحسین علیه السلام.

والحمد لله رب العالمین.

باسمه تعالی

فهرست

۹۴ گزارش مبنای محقق نائینی ره در تقدم امارات بر اصول
۹۴ اجمالی از بحث گذشته
۹۵ علت صحت حکومت اماره بر اصل و عدم صحت عکس آن
۹۶ جواب شبهه از طریق مورد بودن شک در امارات و بررسی آن
۹۶ اخذ شک در امارات از راه نظریه قضیه حینیه
۹۷ مثالهای قضیه حینیه
۹۷ شبهه عدم حل مشکل از راه قضیه حینیه
۹۸ جواب از شبهه
۹۸ حل شبهه حکومت اصل بر اماره در کلام صاحب منتقی الاصول
۹۹ اشکال به منتقی الاصول
۱۰۰ نقل جواب دیگری از شبهه در کلام صاحب منتقی الاصول
۱۰۰ بررسی جواب از دیدگاه منتقی الاصول
۱۰۲ جواب صحیح در حل شبهه

گزارش مبنای محقق نائینی ره در تقدم امارات بر اصول

اجمالی از بحث گذشته

بحث در مقدماتی بود که علماء قبل از ورود در بحث برائت بیان می‌کنند و گرچه برخی از اینها خیلی مهم نیست و لکن برخی مهم است مثل بحث فارق بین امارات و اصول و حکومت امارات بر اصول که بحث قبل از تعطیلات راجع به همین بود.

بحث را با فرمایش شهید صدر ره شروع کردیم و معمولاً ایشان دسته بندی خوبی دارند منتهی در اینجا بر خلاف معمول، در طرح بحث و هم اشکالاتی که وارد کرده اند، مسئله را خوب مطرح نکرده اند.

ایشان سه اتجاه و طریقه را طرح کرده اند (و البته خود ایشان وجه دیگری دارند که مبتنی بر مبنای جمع بین حکم واقعی و ظاهری است که ایشان انتخاب کرده اند).

بحث در اولین اتجاهی بود که ایشان در مسئله طرح کرده اند (و اتجاه دوم و سوم چندان لازم نیست و بیشتر مباحثش انجام شده است).

ایشان اتجاه اول را به شیخ انصاری ره و مرحوم نائینی نسبت داده است و ایشان در دو سطر، نظریه ایشان را مطرح کرده اند و مطالب مرحوم نائینی را به صورت ناقص نقل کرده اند و اشکالاتی را که مطرح کرده بودند پاسخ داده شد و دیدید که فرمایش مرحوم نائینی، فرمایش مهمی است و ارکان سه گانه ای داشت که به تفصیل گذشت و ایشان به هیچ وجه، فارق بین امارات و اصول را به صرف اینکه مجعول، علم باشد، نگفته است خصوصا علمیت، بیان مخصوصی داشت و مقصودشان از جعل، تنزیل نبود بلکه جعل های ابتدائی و مجعولات اصالی مثل ملکیت و زوجیت بود.

و بعد اشکالات محقق عراقی ره و محقق اصفهانی ره بحث مهمی بود مخصوصا اشکالات محقق اصفهانی ره و فایده این اشکالات این بود که زوایای پنهان فرمایش مرحوم نائینی را مشخص میکرد.

ما با وجود اینکه تقریب محقق اصفهانی ره را تا حدی دقیق می دانستیم (چون ایشان به صورت مبسوط وارد شقوق مسئله شده بود) ولی عرض کردیم که بیشتر مطالب ایشان جدلی است و مرحوم نائینی میتواند از همه اینها پاسخ دهد اعم از اینکه بالفعل پاسخ داده باشد ولیکن قابل حل است.

لذا تا اینجا نظریه مرحوم نائینی که عبارت از این است که مجعول، علمیت به نحو خاص است و اینکه مورد نیز که میخواهد اماره شود قابلیت داشته باشد یعنی خودش حکایت از واقع داشته باشد لکن ناقص باشد و با دلیل حجیت اماره تتمیم جعل شود که رکن دوم ایشان بود و رکن سوم که مهم و اثرگذار است این است که همین جعل علمیت نیز بماهو کاشف عن الواقع انجام شود.

شهید صدر ره این سه رکن را نقل نکرده و بحث نکرده اند بلکه کلمات ایشان را به صورت پراکنده بیان کرده اند.

علت صحت حکومت اماره بر اصل و عدم صحت عکس آن

حال بیان مقدمات برای این است که در سیر بحث، شبهه ای طرح شد (که بعدا نیز بحث میکنیم) که اگر دلیل حجیت اماره بخواهد جعل علمیت کند و بخواهد موضوع اصول را که شک است بردارد حال چرا عکسش صحیح نباشد؟ به دلیل اینکه شک در موضوع دلیل حجیت اماره نیز باید اخذ شود به جهت اینکه جعل اماره برای خصوص عالم به واقع نیست. چه سلبا و چه ایجابا یعنی نمیتوان اماره را برای خصوص عالم به واقع جعل کرد ولو مطابق با واقع باشد و همچنین نمیتوان جعل نفیی کرد چون در نظر او تناقض است و نمیتواند تلقی دلیل حجیت کند. همچنین به اطلاق هم جعل حجیت برای عامل به واقع به همین دلیل ممکن نیست. لذا به هیچ نحوی عالم به واقع نمی تواند در موضوع دلیل اماره باشد و لذا موضوعش فقط شک است لذا شک در موضوع اماره نیز اخذ شده است و لذا فرقی بین ایندو نیست و اگر اماره با دلیل تعبدش بخواهد موضوع اصل را بردارد حداقل

برخی از اصول مثل استصحاب که یقین یا متیقن در آن تنزیل میشود نیز میتواند موضوع اماره را که شک است، بردارد و مسئله طرفینی است پس چرا شما (مرحوم نائینی) یکی از آثار فارق بین امارات و اصول را حکومت امارات بر اصول دانسته اید.

جواب شبهه از طریق مورد بودن شک در امارات و بررسی آن

جواب معروف این است که شک در اصول، موضوع و در امارات به عنوان مورد است که در کتب قوم معمولاً بیان شده است.

آیت الله خوئی ره و شهید صدر ره به این کلام اشکال کرده اند که فرقی بین ایندو نیست و صرف عبارت پردازی است زیرا آنچه را که مورد میدانید اگر در موضوع دخیل نباشد همان اطلاق است که شما از آن فرار میکردید (یعنی اطلاق دلیل حجیت اماره که شامل عالم به واقع نیز میشود) و اگر قید بزند که معنایش این است که در موضوع دخیل است و فرض این است که اهمال ثبوتی نیز ممکن نیست زیرا شارع که جعل میکند در حکم خودش تردید ندارد که موضوع دلیلش مقید به شک هست یا خیر؟ لذا این مطلب در کلمات بزرگانی مثل مرحوم نائینی و آیت الله خوئی ره تکرار میشود که اهمال محال است. حال که اهمال محال است و از طرفی اطلاق هم محال است لذا قطعاً مقید است لذا این از جاهایی است که آیت الله خوئی ره و شهید صدر ره قضیه حینیّه را در اصول منکر هستند.

اخذ شک در امارات از راه نظریه قضیه حینیّه

ما در جواب این بزرگان گفتیم راه حلش همان قضیه حینیّه است (به اصطلاحی که در اصول بکار میبرند) به این بیان که در برخی موارد یک شیء، ضیق پیدا میکند که به صورت قید نیست ولی مثل ظرف خاص است و گر چه برخی مثل شهید صدر ره بین ایندو فرق نمی گذارند و لذا منکر آن هستند و لکن اینگونه نیست بلکه بین ایندو فرق است (و بحثش قبلاً گذشت) و در تمام جاهایی که حیث تعلیلی برای عروض محمول برای موضوع داریم از همین قبیل است یعنی موضوع نمیتواند نسبت به عدم علت مطلق باشد لذا ثبوت محمول یقیناً به نحو اطلاق نیست (که شامل فرض عدم علت باشد) و لکن مقید به علت هم نیست بلکه در ظرف علت و حین کونها مصحوباً بالعلّة است.

مثالهای قضیه حینیه

مثالهایی قبلاً مطرح شد مثل عروض کلیت برای ماهیت در ذهن که نمیتوان گفت که کلیت عارض بر انسان به قید بودن در ذهن است زیرا در این صورت جزئی میشود و نمیتوان عارض بر طبیعت به قید وجود خارجی کرد زیرا این هم جزئی است پس کلیت عارض بر طبیعت میشود لکن فی حین کونها فی الذهن.

این از مواردی است که باید قضیه حینیه را پذیرفت و کسانی مثل آیت الله خوئی ره و شهید صدر ره که از این نظریه فرار میکنند و میگویند قضیه حینیه نتیجه اش تقیید است چه جوابی در این مثال دارند.

کلیتی که عارض بر طبیعت است یقیناً در خارج نیست بلکه در ذهن است لکن اگر بگویید به قید کونها فی الذهن که جزئی میشود و کلی نمیشود پس باید بگویید عارض بر نفس طبیعت فی کونها فی الذهن شده است. و این بحث مهمی است و ما بناء نداریم وارد بحث فلسفی شویم.

سؤال و جواب: تعبیر شهید صدر ره این است که بیان شما تقیید در عبارت است و مقصود از شرط و قید هر چیزی است که فرض وجود شود و لکن ما میخواهیم بگوییم چیزی که فرض وجودش شود دو صورت دارد و در بحث واجب مشروط و واجب معلق به تفصیل بیان شده است و ما نیز مفصل بحث کردیم که اخذ چیزی در موضوع حکم یا در خود حکم به صورت شرط به لفظ نیست بلکه باید در عالم ملاکات، خصوصیات باشد که یک واجب، مطلق یا مشروط یا معلق باشد و این فقط یک اصطلاح نیست بلکه نحوه دخالت متفاوت است.

حال سوال این است که علت عروض حکم بر موضوع در باب قضایای شرعیه چیست؟ نمیتوان گفت که نسبت به عدم علت، مطلق است و همچنین نمیتوان گفت که مقید به علت است زیرا علت، حیث تقییدی نیست لذا باید به صورت قضیه حینیه و حین کونها کذا معنی کنید.

و این بحث مهمی است و این مورد یکی از جاهایی است که آقایان در آن به مشکل خورده اند و حلش نیز به همین نظریه است.

شبهه عدم حل مشکل از راه قضیه حینیه

حال در اینجا فقط یک مشکل با فرمایش مرحوم نائینی پیدا کردیم که در دفاع از ایشان و کسانی که بین مورد و موضوع در امارات و اصول فرق گذاشته اند که درست است که قضیه حینیه در دفاع از اینها مطرح شد و درست هم هست اما برخی از خواص مهم مورد انتظار آنها دچار مشکل میشود ولو شک به صورت مورد مطرح باشد و درست است که شک در امارات، مورد

و در اصول، موضوع است ولی در بحث حکومت و اینکه موضوع اصل با تعبد اُماری از بین می‌رود و لی موضوع اماره با اصل نمی‌رود، این مشکل را حل نمی‌کند زیرا در استصحاب «لاتتقض الیقین بالشک» هم که می‌گوییم یقین وجود دارد نیز مورد را برمی‌دارد و برای حکومت فرقی از این جهت نیست که مورد را نفی کند یا موضوع را. هر دو از این حیث یکی هستند و جایی برای دلیل حجیت اماره باقی نمی‌ماند.

البته در مقام اثبات ممکن است کسی بگوید با همین مقدار اختلاف اثباتی، فرق‌هایی مثل حکومت حاصل شود ولی فرق‌های ثبوتی که فرمایش مرحوم نائینی براساس آن است با این بیان حل نمی‌شود.

جواب از شبهه

اما امروز می‌خواهیم بگوییم که می‌توان همین مشکل را دفع نمود تا فرمایش مرحوم نائینی از این جهت نیز خالی از اشکال باشد.

حقیقت امر این است که ریشه این راه حل در کلامی است که در منتقی الاصول بیان شده است لکن هم بیان ایشان در تقریر اشکال و هم جواب ایشان اشکال دارد و لذا آنها را دفع می‌کنیم ولی می‌توان وجهی از فرمایش ایشان استفاده کرد تا بتوانیم مشکل را دفع کنیم.

حل شبهه حکومت اصل بر اماره در کلام صاحب منتقی الاصول

صاحب منتقی الاصول در پایان بحث استصحاب همین شبهه را مطرح کرده است که باید شک در امارات نیز موضوع باشد و در پاورقی‌ها که حدود ۶ صفحه هست نقل کرده است و لکن اصلاً مضبوط نیست (و اولین بار است که این هرج و مرج را در کلمات ایشان دیدم) صاحب منتقی الاصول در ج ۶ ص ۴۳۸ به بعد برای حل مشکل، دو راه مطرح کرده است. یکی فرق بین امارات و اصول به موضوع بودن شک در دومی و مورد بودن در اولی. عبارت ایشان مشوش است و بیان ایشان به نحو قضیه حینیه نیست و لکن مقصودشان باید در نهایت همین باشد و در یک جا به ظرف نیز تعبیر می‌کنند و حدود یک صفحه می‌خواهند همین مسئله را بیان کنند که در برخی موارد ضیق‌هایی وجود دارد که داخل در موضوع نیست و می‌خواهد با زحمت درست کند اما بیان فنی ندارد. بعد نتیجه می‌گیرند که می‌توان بین مورد و موضوع فرق گذاشت.

ص ۴۴۱: «فلا مانع من الالتزام به بالنحو الذي التزمنا به في ظرف الحكم بان يلحظ عدم العلم ظرفا للموضوع لا قيدا و موردا لا جزء. فلا يكون التصرف فيه تصرفا في الموضوع أصلا. فالتفت^۱».

نتیجه اینکه مورد یا موضوع باشد این است که تصرف در اماره از ناحیه «لاتنقض الیقین بالشک» تصرف در مورد است نه موضوع.

اشکال به منتقی الاصول

حال سوال ما از ایشان این است که اگر تصرف در مورد باشد و مورد را بردارد چطور دلیل حجیت باقی است؟ شما زحمت کشیدید بین مورد و موضوع فرق گذاشتید حال چه فرقی دارد که موضوع برداشته شود یا مورد که شما میگویید مورد برداشته میشود و شما هم اسمش را حکومت نگذارید و اسم دیگری جعل کنید ولی بالاخره دلیل حجیت اماره تطبیق نشود و در باب حکومت میخواهیم کاری کنیم که دلیل دیگر جاری نشود حال چه با تصرف در موضوع باشد یا تصرف در مورد باشد. بنابراین جواب صاحب منتقی الاصول جواب صحیحی نیست

سؤال و جواب: اگر شما بپذیرید که لاتنقض الیقین بالشک میتواند مورد اماره را بردارد دلیل حجیت اماره تطبیق نمیشود و این باب جدیدی میشود که یک دلیل موضوع دلیل دیگر را برنمیدارد و لکن موردش را بر میدارد و ما هم به دنبال همین هستیم لذا شبهه با این مقدار حل نمیشود و گویی برای ایشان حل شده است که اگر بتوانیم شک را در باب دلیل حجیت اماره از موضوع خارج کرده و تبدیل به مورد کنیم مشکل حل میشود و حال آنکه اشکال این است که حل نمیشود زیرا در این صورت مورد اماره رفع میشود و لذا اماره تطبیق نمیشود.

سؤال و جواب: ما میگوییم قضیه حینیه و ظرف است و ظرف جزء موضوع نیست و قضیه حینیه اینگونه است که تخصیص میکند و تضییقی حاصل میشود (حصه فلسفی مراد نیست بلکه حصه اصولی منظور است) ولی در عین حال قید نیست بدین معنی

۱. منتقی الأصول، ج ۶، ص: ۴۴۱.

که محمول بر موضوع در ظرف خاصی عارض میشود. دقت کنید که بخشی از جواب ایشان خوب است و لذا قبول میکنیم و بخشی دیگر باید اصلاح شود.

نقل جواب دیگری از شبهه در کلام صاحب منتقى الاصول

ایشان جواب دیگری قبل از این راه حل نقل کرده و خودشان رد میکنند و ما به هر دو مطلب اشکال داریم و لکن میتوان از جواب ایشان، نظریه خوبی تحصیل کرد و اشکال اصلی در بحث را جواب داد.

کسی که اشکال میکند که اصل هم میتواند موضوع اماره را بردارد میگوید: موضوع اصل در دلیل اثباتی آمده است و دلیل اثباتی اطلاق دارد و هم شک تکوینی و هم شک اعتباری را شامل است و اگر لاتنقض الیقین بالشک گفته شود هر دو را شامل است اما اخذ شک در موضوع دلیل اماره، ثبوتی است و ظاهرش در صفت وجدانی است یعنی شک وجدانی در موضوع اماره اخذ شده است و چون شک که در موضوع اصل هست اعتباری هم میتواند باشد لذا دلیل حجیت اماره آن را برمیدارد ولی شکی که مورد دلیل حجیت اماره است چون تکوینی و وجدانی است با دلیل تعبد برداشته نمیشود زیرا لاتنقض الیقین بالشک در نهایت اثبات میکند که تعبد یقین داری و لذا شک تکوینی را بر نمی دارد و مورد اماره شک تکوینی است ولی شک در مورد اصل، اطلاق دارد چون دلیل لفظی آمده است مثل رفع مالایعلمون و «لاتنقض الیقین بالشک» کل شیء لک ظاهر حتی تعلم انه قدر و چون اطلاق دارد لذا دلیل اماره بر آن حاکم است به خلاف عکس آن.

بررسی جواب از دیدگاه منتقى الاصول

بعد ایشان سه اشکال به این بیان وارد کرده است (که عمدتاً مبنایی است):

اولاً: دلیل حجیت اماره نمیتواند اعتبار علم باشد و ایشان چون منکر حکم وضعی هستند که اعتبار هم حکم وضعی است لذا بیان مرحوم نائینی که اعتبار علمیت باشد را قبول ندارند گرچه ما مفصل بحث کرده ایم که هم عقلاء و هم شرع چنین جعلی را قبول دارند البته عنوانش مهم نیست که ملک باشد یا اسم دیگری مثل دیوار باشد (اینکه چه مفهومی اعتبار شود دخالت ندارد و فقط تناسب ذوقی گاهی مطرح میشود مثلاً ملک با سلطنت و زوجیت با ازدواج تناسب دارد) و فقط حرف این است که جعل حکم وضعی اثر دارد و تمام آثاری که قبلاً گفته است یا بعداً میگوید بر همین مترتب میشود. و لذا این بحث مبنایی است که درست هم نیست.

ثانیا: اگر قائل به دلیل اعتبار باشیم نتیجه اش ورود دلیل حجیت اماره بر اصل است نه حکومت که اصل این مطلب درست است و لکن جدلی است و مهم نیست که ورود باشد یا حکومت و در بحث تأثیری ندارد و مهم این است که اصل با آمدن دلیل اماره، موضوع ندارد.

این که ایشان قائل به ورود شده است نکته دقیقی است که ادله امارات اگر بخواهد موضوع اصل را بردارد باید در خود موضوع اصل توسعه وجود داشته باشد و موضوعش اعم از علم تکوینی و تعبدی باشد تا بتواند موضوع آن را بردارد. و این بحث دقیقی است که در بحث حکومت و ورود مطرح میشود و لکن این مسئله مهم نیست و به تعبیری سوراخ دعاء گم شده است.

ثالثا: (ص ۴۳۹-۴۴۰) مبنای این اشکال تنزیل است نه براساس مجعول اصالی، و با تنزیل میتوانیم حتی در جایی که موضوع تکوینی و وجدانی باشد تنزیل داشته باشیم.

حال سوال این است که چه کسی گفته است که اشکال مطرح شده براساس مبنای تنزیل است و کلا بحث این است که چگونه میتوان فرمایش مرحوم نائینی را حل کرد و از اشکال طرفینی جواب داد (که اماره موضوع اصل و اصل نیز مورد اماره را برمیدارد) و کاری به این مبنی نداریم و لذا این ادعای ایشان نیز بدون وجه است.

اما اگر دقت کرده باشید خود همین جواب به این شکلی که تقریب شده است یک مشکلی دارد که ناشی از عدم دقت ایشان در نقل است (که البته معلوم نیست از چه کسی نقل میکند و فقط میگویند: قد أجیب عن هذا الاشکال بجوابین) ایشان میگویند: مجیب مشکل را اینگونه حل کرده است که موضوع امارات، شک وجدانی است اما موضوع اصل، اطلاق دارد و شامل شک تکوینی و اعتباری است حال اگر موضوع اعم باشد، شک تکوینی که با اماره رفع نمیشود زیرا فرض این است که موضوع اصل مثل «لا تنقض الیقین بالشک» مطلق است (به جهت اینکه لفظ است) و هم شک تکوینی و هم اعتباری را شامل میشود و عبارت ایشان این است: أن الشک المأخوذ فی موضوع الأصل مفهوم عام یصلح للانطباق علی الفرد الحقیقی للشک و الاعتباری. حال که میگوییم شامل شک حقیقی هم میشود سوال این است که اماره چگونه آنرا برمیدارد و ما نفهمیدیم سه اشکالی که به این شخص کردید چرا خودش را قبول کردید؟

بعد نسبت به اماره نیز میفرماید: چون دلیل اخذ شک در موردش لفظی نیست بلکه ثبوتی است و لذا ظاهرش در صفت وجدانی است ولی سوال این است که مگر دلیل لَبّی ظهور دارد که میگویید ظهور در صفت وجدانی دارد؟؟

بنابراین این بیان اشکال دارد ولی می توان یک بیان واقعی درست کرد و جوابی برای اصل اشکال مطرح کرد و مشکل مطرح شده طبق مبنای مرحوم نائینی را حل کرد.

حل مطلب به این است که اولاً: در ناحیه اماره، اخذ شک را با دلیل لبی اخذ کردیم چون گفتیم ثبوتاً نه اطلاق ممکن است نه تقیید به علم (از باب لغویت یا مثل آن) لذا اخذ شک به دلیل لبی است (زیرا در موضوع اثباتی اخذ نشده است مثل آیه نباء و.. مگر موارد شاذ مثل فاسئلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون) و گفتیم به لحاظ عالم ثبوت نمیتوان عالم را بگیرد و شک اخذ شده در آن هم تکوینی و به حمل شایع است لذا شک به حمل شایع را میگیرد و لذا مقید لبی است و لبّ هم بیشتر از این اقتضا ندارد که عالم خارج باشد پس شک به حمل شایع موضوع است و تعبیر «الظاهر فی الصفة الوجدانية» غلط است زیرا بحث ظهور نیست بلکه بحث این است که دلیل لبی بیشتر از این اقتضاء ندارد و همین باعث میشود که هیچ دلیل دیگری نتواند موضوع شک را بردارد چون فرض این است که شک تکوینی، موضوع است و لذا قابل برداشتن نیست.

حال شما میگویید چرا همین حرف در طرف مقابل نمیگویید؟ ایشان میگویند مفهوم شک که در موضوع اصول اخذ شده است مفهوم عام است و منطبق بر شک تکوینی و اعتباری است و لکن این تعبیر غلط است بلکه باید اینگونه جواب دهیم که معمولاً در ادله اصول، لفظ شک به این صورت نیست بلکه شک اگر اخذ شده است در تقابل با یقین است مثلاً در «لاتتنقض الیقین بالشک» که هم در فقره اول: لاتتنقض الیقین بالشک و هم در فقره دوم: «انقضه بیقین آخر» یقین اطلاق دارد و هم یقین تکوینی و هم اعتباری را شامل میشود و لذا همین که یقین اعتباری باشد نیز نباید به شک نقض شود.

سؤال و جواب: اشتباه نشود که ما مبنای مرحوم نائینی را پذیرفتیم که مجعول اصالی داریم ولی اشکال این است که آیا با پذیرفتن علم و یقین و احراز مجعول، میتوان موضوع اصول را برداشت که ایشان میگویند میتوان برداشت حال چرا اصول نتواند موضوع اماره را بردارد؟

جواب صحیح در حل شبهه

ما میگوییم چرا با اعتبار علم، موضوع اصل برداشته میشود نه به این بیانی که در این جواب آمده است که شک دو مصداق دارد که شک تکوینی و اعتباری باشد که اگر را بگوییم اشکال میشود که شک تکوینی قابل رفع نیست بلکه میگوییم یقین در ادله (در مواردی که اخذ شده است) اطلاق دارد و هم علم اعتباری و هم تکوینی را شامل میشود و لاتتنقض الیقین بالشک اعم از این است که یقین اعتباری یا تکوینی باشد و همچنین انقضه بیقین آخر اعم از این است که تکوینی یا اعتباری باشد یعنی میتوان با علم تعبدی هم نقض کرد و لذا طبق مبنای جعل علمیت، حکومت ادله امارات بر اصول اینگونه درست میشود و لذا با جعل علمیت موضوع اصل از بین میرود و در مثل قاعده طهارت، اصلاً شک موضوع قرار نگرفته است تا این بیان را بگوییم که مفهوم شک دو مصداق دارد بلکه شک از مقابله «تعلم انه قدر» فهمیده میشود و این «تعلم» اعم از علم اعتباری و تکوینی است

و لذا در جایی که علم تعبدی باشد، موضوع قاعده طهارت برداشته میشود چون غایتش حاصل است و در قاعده حلّ هم همینگونه است که شک در آن اخذ نشده است بلکه «حتی تعلم انه حرام بعینه» آمده است و در «رفع ما لایعلمون» هم همین است زیرا عدم علم اخذ شده است و علم اعم از تکوینی و تعبدی است.

البته ممکن است در جایی که کلمه شک نیز آمده است ولی عمدتاً شک در تقابل با علم آمده است و علم نیز اطلاق دارد. نتیجه بحث این است که علم تعبدی، شک اخذ شده در موضوع اصول را برمیدارد از باب اینکه عدم العلم را برمیدارد اما «لا تنقض الیقین بالشک» نمیتواند مورد یا موضوع اماره را بردارد زیرا شک اخذ شده در اماره از باب دلیل لبی است و بیشتر از این اقتضاء ندارد که انسان باید شک باشد و نمیتوان برای انسان عالم و قاطع تعبد کرد و بیشتر از شک تکوینی را لازم ندارد. بنابراین خلاصه بحث این میشود که در کل فرمایش مرحوم نائینی یک اشکال باقی مانده بود (و یک اشکال جزئی اثباتی نیز خواهد آمد) و یک راه حل صاحب منتقی الاصول در حواشی حل کرده است که هم تقریب و هم جوابش اشتباه است ولیکن می توان از همین تقریب، جواب خوبی استفاده کرد و از فرمایش مرحوم نائینی دفاع کرد.

الحمد لله رب العالمین.

باسمه تعالی

۱۰۴	تتمیم کشف توسط دلیل حجیت امارات.....
۱۰۵	اشکالات مرحوم امام به کلام مرحوم نائینی.....
۱۰۵	اشکال اول: کشف و علم جعل نشده است.....
۱۰۶	جواب به اشکال اول.....
۱۰۶	بیان مورد نقض مینا در کلام مرحوم امام.....
۱۰۸	اشکال دوم: جعلی در کار نیست.....
۱۱۰	مرحوم امام: کار شارع امضاء است و در آن هیچ جعلی نیست.....
۱۱۰	بررسی کلام مرحوم امام.....
۱۱۰	مطلب اول: چیستی امضا.....
۱۱۱	اقسام امضاء.....
۱۱۱	۱. امضاء به معنای عدم ردع.....
۱۱۱	۲. امضاء به عنوان انشاء.....

موضوع: بررسی تتمیم کشف در ادله حجیت امارات

بحث ما در مایز بین امارات و اصول که بحث فوق العاده مهمی است و در نحوه حکومت امارات بر اصول بود و فرمایش مرحوم نائینی را بحث می کردیم و بحث از فرمایش ایشان تمام شد.

دو نکته را می خواهیم استدراک کنیم که هم مربوط به فرمایش مرحوم نائینی می شود و هم مربوط به فرمایش بزرگان است که ما در مسیر بحث تلقی به قبول کردیم و مفروغ عنه گرفتیم و الان نیز تقریباً همان گونه می خواهیم بگوییم و می خواهیم اشاره کنیم که این دو بحث هست و بحث تفصیلی آن باید در جای خود بیاید.

تتمیم کشف توسط دلیل حجیت امارات

یک بحث که می خواهیم استدراک بشود اجمالاً این است که در طی بحث هم مرحوم نائینی و قبل از ایشان مرحوم شیخ و دیگران مفاد امارات را خیلی ها فرمودند به منزله ی علم و قطع و الغاء احتمال خلاف و تتمیم کشف و امثال آن است. مثلاً آیه نبأ که امر می کند به تبیین یا به تثبیت که هر دو در قرائت آمده- و نهی می کند از اصابه ی قوم به جهالت، مفادش این است که اگر کسی از این مفهوم گرفت و دلیل حجیت خبر واحد شد، مفادش این است که عمل به قول ثقة دیگر اصابه به جهل نیست. یا

ما ادیا عنی فعنی یودیان، ظاهرش این است که یعنی احتمال خلاف نده و تشکیک در نقلی که از ما می کنند، نکن. در قول این دو بزرگوار که ثقه هستند و از ما نقل می کنند، تشکیک نکن و بگو درست است. این معنایش و ظاهرش این است که احتمال خلاف را الغاء کن و لذا مرحوم شیخ در رسائل نیز همینطور فهمیده که در امارات ظاهر بنای عقلا و مفاد ادله الغاء احتمال خلاف و تتمیم کشف است. مرحوم نائینی و مرحوم عراقی هم همینگونه فرموده اند. البته مرحوم آخوند شاید فرمایششان گونه ای دیگر باشد ولی عمده ی محققین این حرف را قبول دارند. اما ما به این بحث نپرداختیم چون بنا نیست تمام بحث ها در اینجا مطرح شود و فعلاً این را تلقی به قبول می کنیم و علی الظاهر نیز کلام درستی است و باید در جای خودش در مباحثی همچون حجیت خبر واحد و شهرت و اجماع به تفصیل بحث و بررسی شود. با توجه به اینکه دلیل حجیت این امارات عمدتاً دلیل لبی است باید دید می توان ثابت کرد که این دلیل حجیت، لسان اینگونه دارد و آیا با توجه به لبی بودن دلیل حجیت می توان جعل علمیت را ثابت نمود. این مدعا درباره برخی ادله لفظی حجیت امارات همچون آیه نبأ نیز باید بحث و بررسی شود.

اشکالات مرحوم امام به کلام مرحوم نائینی

مرحوم امام در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرمایشاتی دارند که برخی از آنها مبنایی است که در جای خود باید بحث شود. اما در ضمن کلام به فرمایش مرحوم نائینی تعرض می کنند و به کلام ایشان چند اشکال را بیان می کنند. در تہذیب الاصول تقریرات آیت الله سبحانی پنج اشکال ذکر شده است و در تقریرات جدید که از آیت الله جوادی تحت عنوان تحریر الاصول چاپ شده، برخی از این اشکالات را آورده اند.

اشکال اول: کشف و علم جعل نشده است

از جمله همین بحث اثباتی است که ایشان ادعا فرمودند که اصلاً در روایات و ادله ی مربوط به امارات چنین چیزی نیست و بحث جعل علم و کشف مطرح نیست. یک بحث دیگر هم دارند که می گویند مجعول در آن نیست که بعداً به آن می پردازیم.

ایشان در جلد سوم تحریر الاصول صفحه ی ۹۴ می فرمایند:

ولیس لسان الشئ مما قد يتمسک به فی حجة قول النقة ما يدل علی الجعل بل آية النبأ لا مفهوم لها اصلاً. (این راجع به اصل جعل است) و لیس بصدد بیان حجة قول العادل أو عدم حجة قول الفاسق بل بصدد بیان الصغری و أن المخبر فی المورد فاسق. و کیف کان فالمتأمل فیها یجد أن لا جعل فی أدلته ما قد یتشبهت به اصلاً.

تا به اینجا در مورد اصل جعل است که می خواهیم بحث کنیم. در مورد مفادش نیز ایشان می فرمایند بحث کشف نیست. و ثانیاً علی تسلیم آن للشارع جعلاً فغایة ما يستفاد من أدلته هو ایجاب العمل علی القول الثقة لا شیئاً آخر اصلاً. اصلاً بحث تتمیم کشف و علم و یقین در کار نیست و صرفاً ایجاب عمل طریقی است که دیگران هم گفته اند. در تهذیب نیز تقریباً همینگونه است و شاید صریح تر باشد.

ایشان در تهذیب نیز بعد از اینکه نفی می کنند که جعلی در کار باشد، می فرمایند:

فالمجموع فیها - مع قطع النظر عما قلنا من أنها إرشاد إلى ما عليه العقلاء - هو وجوب العمل علی طبقها تعبداً علی أنها هو الواقع، و ترتیب آثار الواقع علی مؤداه، و لیس فیها آئی أثر من حدیث جعل الوسطیة و الطریقۃ.^۱ کشف و الغاء احتمال خلاف و وسطیت و طریقت در کار نیست و نهایتش ایجاب عمل است. ایشان اصلاً منکر جعل است ولی اگر جعلی هم در کار باشد این است که ایجاب عمل طبق مفاد اماره است نه اینکه بگویند یقین و علم دارم و الغاء احتمال خلاف کردم.

جواب به اشکال اول

ادعای ایشان به حسب اثباتی، به نظر من حرف درستی نیست چون استظهار از برخی ادله این است که بگو اینگونه است و بگو که اینها خلاف نمی گویند و اینکه می فرماید ما ادیا عنی فعنی یؤدیان، یعنی احتمال خلاف نده. در آیه نبأ هم اگر مفهوم گرفتیم، وقتی به قول ثقه عمل کردی، دیگر اصابه ی قوم به جهالت نیست و این معنایش این است که علم داری.

بیان مورد نقض مبنا در کلام مرحوم امام

جالب است که خود ایشان در اول برائت که نکات کلی را مطرح می کنند که به لحاظ صغروی می فرمایند آیه نبأ گونه ای حکومت دارد.

در تحریر الاصول صفحه ی ۱۷۹ می فرماید:

إذا عرفت هذا المیزان فالرجع البصر کزّین بالنسبة الی ادلة الامارات علی ادلة الاصول مثلاً لو کان دلیل حجية خبر الثقة هی آية النبأ و ارید من قوله تعالى «ان تصیبوا قوماً بجهالة» ان قول الثقة لیس بجهل و عدم احتیاجه الی التبین لکونه بیاناً و علماً

^۱ تهذیب الأصول ج ۲، ص: ۳۸۴

ای بمنزلة العلم و ارید من قوله «رفع ما لا يعلمون» المستدل بان هو العلم الوجدانی كان دليل الاعتبار الخبر الثقة حاكماً على دليل البرائة متعرضاً لتوسعة علم المأخوذ نفيه فى لسان البرائة. توسعه میدهد و می گوید این علم که گفته شده علم وجدانی اینگونه نیست و هر جا که انسان علم پیدا کند دیگر جای برائت نیست.

شما که انکار کردید و بر علیه مرحوم نائینی فرمودید که بحث طریقت و علم و وسطیت نیست پس چگونه در اینجا مدعی حکومت آیه نبأ بر حدیث رفع می شوید.

واقع مطلب همان است که بزرگان گفتند که ظاهر آیه نبأ الغاء احتمال خلاف است. حضرت امام در اینجا طبق همان فطرت و غریزه در استنباط از آیه نبأ به درستی حکومت آن بر حدیث رفع را استفاده کردند. ایشان در آنجا که با مرحوم نائینی بحث دارند، اشکالات متعددی را بر ایشان وارد می کنند اما در جایی که خالی الذهن مواجه می شود با آیه و روایت و حتی با بنای عقلا، اینگونه می فرماید. ما می گوییم حتی عقلا هم همین کار را می کنند. شیخ و مرحوم عراقی تصریح کردند که وقتی عقلا به خبر ثقة عمل می کنند، در بنائشان، بنای بر احتمال خلاف دارند نه تنها در آیه و روایت.

سوال و جواب: در جای خودش بحث می کنیم که مصلحت سلوکی صرفاً برای حل مشکل تفویت مصلحت و الغاء در مفسده است. در جمع بین حکم ظاهری و واقعی سه مشکل اساسی وجود دارد: بحث مصلحت و مفسده و تفویت مصلحت واقعی که شبهه ی ابن قبه است و شبهه ی تضاد در احکام و شبهه ی سوم که مهم و قوی است که مرحوم اصفهانی می فرماید قوی ترین شبهه است، نقض غرض از ایجاب است، نه نقض غرض از اغراض واقعی که مقصود مصالح و مفسد باشد. سخت ترین این شبهات همان شبهه سوم است که نقض غرض از ایجاب است که اگر مولا در عالم واقع نماز جمعه را ایجاب کرده به داعی جعل داعی که داعیش تحریک عبد است، آن وقت اماره ای که می گوید نماز جمعه واجب نیست یا حرام است را اگر حجت کند، خودش غرض ایجاب را نقض کرده است. آن بحث مصلحت سلوکی تنها یکی از این سه اشکال را حل می کند. بحث مصلحت سلوکی مربوط به عالم تفویت مصلحت است و ربطی به بحث مقام تضاد در خود احکام یا در مفاد خود حکم نیست. این بحث در جای خودش می آید.

ما این را احاله می دهیم به محل خودش اما عرض ما این است که اکثر محققین الا شد و ندر این را پذیرفتند که مفاد ادله ی حجیت خبر ثقة و دیگر امارات همین است یعنی الغاء احتمال خلاف است حتی بناء عقلا بر عمل به خبر واحد، بنائشان بر الغای احتمال خلاف است یعنی لبّ بنائشان این است که بگو احتمال خلاف نمی دهم. مرحوم عراقی در چندین جا تصریح به این مطلب دارند که خود تحلیل بنای عقلا نیز همین است. منتهی بررسی تفصیلی اشکالات مرحوم امام یا دیگران مانند مرحوم

آخوند، در جای خودش انشاءالله صورت می‌گیرد. ما در اینجا اجمالاً اشاره کردیم تا گمان نشود ما همه ی مسئله را صاف کردیم. ادعای مرحوم نائینی مثل خیل عظیم علمای دیگر است و چیز جدیدی نگفتند و اگر اشکالی باشد، به تمام آنها نیز وارد است.

اشکال دوم: جعلی در کار نیست

مطلب دوم که مهم تر است، اشکال امام به اصل جعل است. گرچه بحث مرحوم امام در جمع بین حکم ظاهری و واقعی است و فرمایش مرحوم نائینی را مطرح کردند. در آنجا یک عده ای برای حل مشکل تضاد که یکی از سه مشکلات بود، که یجب و یحرم واقعی با یجب و یحرم که از اماره استفاده می شود، در موارد مخالفت تضادش را چگونه حل کنیم؟ واقع و خوب نماز جمعه است و روایت دال بر حرمت نماز جمعه در عصر غیبت باشد و خبر ثقه است و اخذ می شود، حال جمع بین این دو یجب و یحرم چگونه است؟ در اینجا راههای مختلفی طی شده. برخی مانند مرحوم اصفهانی و من تبع آن همچون مرحوم خوئی و عده ای دیگری و مرحوم امام می گویند کاری به مبانی دیگر نداریم و اصل این حرف غلط است چون احکام اعتباری است و در اعتباریات تضاد و تماثل نمی آید. این بحث مفصلی دارد و ما نمی خواهیم الان وارد این بحث شویم و اینکه حکم اعتباری است قابل بحث است و اینکه تضاد به تعبیر مرحوم اصفهانی مربوط به احوال عینیة امور خارجی و واقعیه است و مرحوم امام نیز این را فرمودند، بحث دیگری است که مبنای استحاله در تضاد چیست، که ما نمی خواهیم وارد این مسیر شویم.

یکی از راههایی که مرحوم آخوند طی کرده است و مرحوم نائینی نیز در اینجا طی می کند این است که در احکام ظاهری یجب و یحرم نداریم که با یجب و یحرم واقعی تضاد یا تماثل پیدا کند. واقع یجب صلاة الجمعة است و در جایی که اماره آمد که یحرم صلاة الجمعة فی عصر الغیبة یا لا یجب، اصلاً بر طبق این یحرم، یحرم نداریم. مرحوم آخوند می فرماید چون مفاد دلیل حجیت یک حکم وضعی است و چون خود حجیت قابل وضع است. مرحوم آخوند حجیت را مانند ملکیت و زوجیت مجعول اصالی می داند. ایشان می گوید هذا حجة قابل جعل است مانند ولایت و قضاوت و زوجیت و ملکیت.

مرحوم نائینی نیز می فرماید وسطیت در اثبات، مجعول است که حکم وضعی است و درگیری با واقع ندارد. درگیری های دیگر بحث دیگری است مانند تفویت مصلحت واقعی و جعل داعی و امثال آن حتی در احکام وضعی، مولا غرض می خواهد و بدون غرض نمی شود. اشکال تضاد و تماثل را اینگونه حل می کنند که تضاد و تماثل نیست چون در مفاد امارات یجب و یحرم نداریم که با یجب و یحرم واقعی اجتماع مثلین یا ضدین شود بلکه آنچه داریم حکم وضعی وسطیت در اثبات و علم داریم. این بحثی بود که مرحوم نائینی طرح کرد و ما طبق آن مفصل بحث کردیم و بر منوال آن بحث مفاد اماره، فرق بین اماره و اصل و حکومت اماره بر اصل را مطرح کردیم.

سوال و جواب: این بحث مفصل در جای خودش می آید. خدا رحمت کند مرحوم عراقی را که مرحوم پدرمان از ایشان نقل می کرد که ایشان می گفت این جعل حاصل در حکم ظاهری مانند باد در بوق کردن است و اگر در عالم واقع بوقی باشد، این باد اثری دارد یعنی اصلاً حکم ظاهری به حمل شایع وقتی که مطابق با واقع نیست، پوچ است. آقای نائینی در جایی که در عالم واقع تکلیف هست، جمع ضدین و مثلین را اینگونه حل می کند که اینکه در ظاهر است حکم وضعی است و حکم وضعی با حکم واقعی ضدین و مثلین نیستند. البته با فرض پذیرش این بیان حکم ظاهری، حکم وضعی است، شبهات دیگر جمع حکم واقعی و ظاهری حل نمی شود. من می گویم اصلاً راهکار کلی وجود دارد که اصلاً این حکم ظاهری فقط در مواردی که انطباق دارد مراد جدی دارد و در جایی که انطباق نباشد، مراد جدی ندارد. این مطلب همه ی مسائل را حل می کند. باید ببینیم که در احکام وضعی چگونه قائل هستند؟ ممکن است مانند مرحوم آقا ضیاء بگوئیم که در جایی که انطباق نباشد، هیچ است. مرحوم آخوند در احکام ظاهری ظاهرش این است که حقیقتاً طهارت را مجعول می داند و لذا با نجاست که نماز می خواند، ایشان می گوید نمازش صحیح و مجزی است با استصحاب طهارت ولو واقعاً نجس باشد. مرحوم نائینی همان جا اشکال می کند که این حرف درست نیست. ایشان می گوید طهارت ظاهری، طهارت به حمل شایع نیست. پس این در جای خودش مانند بحث اجزاء، باید بحث شود که آقای نائینی، مرحوم آقا ضیاء به مرحوم آخوند اشکال کردند که اگر با استصحاب به طهارت رسیدید ولی در واقع طهارت نبود، مجزی نیست چون طهارت به حمل شایع جعل نشده است. به خلاف مرحوم آخوند که توسعه واقعی می دهد و می گوید فردی از طهارت حاصل شده و با طهارت نماز خوانده. یعنی دو طهارت در واقع داریم که برخی از آنها در طبیعت است و برخی در موارد شک در طهارت و نجاست است.

مرحوم نائینی مثل مرحوم آخوند این مشکل تضاد و تماثل را با حکم وضعی دانستن احکام ظاهری حل می کند. ایشان می گوید در احکام ظاهری جعل طریقت و علمیت وجود دارد که حکم وضعی است و با حکم تکلیفی تماثل و تضاد ندارد. علی ای حال اینکه گفتیم استدارک است به این جهت است که مرحوم امام حرف متفاوتی دارند و این حرف مبنایی است که ایشان می گوید ما اصلاً در احکام ظاهری هیچ جعلی نداریم؛ نه تکلیفی و نه وضعی. برخی از فضلاء جوان تر هم اینها را دنبال کردند و به عنوان حرف نو مطرح می کنند. در این نظر می گویند امضای کار عقلا است.

مرحوم امام در چند جا این بحث را مطرح کردند و بحث مهم و مبنایی است. از نظر ایشان در احکام امضایی هیچ مجعولی نداریم. مجعولی نداریم تا بحث کنیم که تکلیفی است یا وضعی و اگر وضعی باشد اصالی است یا تبعی. آیا حجیت انتزاعی است

یا خودش مجعول اصالی است. جعل وسطیت در اثبات یا جعل علمیت، مجعول است و وضعی و اصالی است یا نه. اینها مطرح نیست. آنچه هست عبارت است از طریقه و بنای عقلا و امضاء شارع که دیگر جعل نیست.

ایشان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری در اول بحث حجیت ظنون می فرمایند:

فکیف کان فالتأمل فیها یجد أن لا جعل فی ادلته ما قد یتثبت به اصلاً بل هی للامضاء ما استقرت علیه غرائض العقلاء^۱.
ایشان در تهذیب الاصول همین مسئله را که اصلاً جعلی در کار نیست را واضح تر مطرح کردند. ایشان در جلد دوم ص ۷۱ می فرمایند در آنچه که مرحوم نائینی فرموده است، اشکال است و پنج اشکال را مطرح می کنند. اولین اشکال این است که:

فقد أشرنا إليه و سیوافیک تفصیله عند البحث عن حجّية الأمارات العقلائية (در آنجا هم بحث مفصلی پیدا نکردم)، و محصله: أنه لیس فی باب الطرق و الأمارات حکم وضعی و لا تکلیفی، و إنّما عمل بها الشارع كما يعمل بها العقلاء فی مجاری امورهم من معاملاتهم و سیاساتهم. و لیس إمضاء الشارع العمل بالأمارات مستتباً لإنشاء حکم (امضاء شارع هم انشاء حکم نیست)، بل مآله إلى عدم الردع و عدم التصرف فی بناء العقلاء. و ما ورد من الروایات کلّها إرشاد إلى ما علیه العقلاء، و قد اعترف به قدس سره فیما سبق، و لکنّه أفاد هنا ما ینافی^۲.

مرحوم امام: کار شارع امضاء است و در آن هیچ جعلی نیست

مرحوم نائینی درست است که پذیرفته بود که اصلاً شارع ارشاد دارد، منتهی طریق عقلا را طریقت و وسطیت میدانند. مرحوم امام می فرماید اینگونه نیست و بنای عقلا هست و عملاً کار شارع هم امضاء است و در امضاء هم هیچ جعلی نیست.

بررسی کلام مرحوم امام

بحثی که ما با امام داریم دو مطلب است:

مطلب اول: چیستی امضا

یکی اینکه امضاء به چه معناست و جالب است که ایشان این را باز نکرده است. به نظر ما امضاء در عرف ما دو معنا دارد.

^۱. تحریر الاصول ص ۹۵.

^۲ تهذیب الاصول ج ۲، ص: ۳۸۳

اقسام امضاء

۱. امضاء به معنای عدم ردع

یکی این است که ایشان می فرماید که مآلش به عدم ردع و عدم تصرف است. مثلاً اگر کسی قلباً مطلبی را قبول دارد می گویند ایشان این مطلب را امضا کرده است. مانند جایی که برخی بیانیته داده اند و به شما می دهند و شما مطالعه می کنید و مضمون آن را قبول دارید ولی امضا نمی کنید به این معنا که چیزی انشاء کنید ولی مضمون آن را قبول دارید. اینها می توانند بگویند که ما بیانیته ای دادیم و ایشان امضا کرد و قبول کرد به این معنا که رد نکرد و تصرف نکرد.

۲. امضاء به عنوان انشاء

اما یک امضائی داریم که انشاء است و بسیار محکم است و تا شما امضا نکنید یعنی یک کار انشائی انجام ندهید فایده ای ندارد. اتفاقاً الان به خلاف فرمایش مرحوم امام، عقلاً در سیاسات و معاملاتشان چنین امضاء محکمی می خواهند. مثلاً می گویند تا رئیس جمهور امضا نکند، ابلاغ نمی شود یا تا وقتی رئیس مجلس امضا نکند، نمی شود برای شورای نگهبان فرستاد با اینکه مجلسی ها تصویب کردند. در قانون اساسی می گوید اگر مجلس مصوبی داشت، مصوباتش معتبر نیست تا اینکه شورای نگهبان آن را تایید کند به این معنا که خلاف شرع و قانون اساسی نباشد. اما صرف اینکه مجلس تصویب کرد و در تلویزیون و رادیو اعلام کرد، کار تمام نیست بلکه رئیس مجلس باید بفرستد و حتماً هم باید همراه با امضای او باشد. این به خاطر این است که عقلاً یکسری تشریفات را محکم گرفتند ما تشریفات بیع و شرا که ایجاب و قبول و اگر لازم باشد شهود، باید باشند. اینجاها امضائات انشائی است. کی گفته که هیچ جعل نیست؟!

سوال و جواب: شما تا فردا مطالعه کنید بعد اشکالات خودتان را بیان کنید. ما دو بحث داریم: یکی اینکه امضا چیست و تحلیلش چیست. مرحوم خوئی انشاء را ابراز اعتبار می داند. ما تقد می کنیم که ابرازها بسیاری از اوقات انشاء هستند. من اینگونه می گویم که اسم این کودک را گذاشتم احمد، این ابراز و انشاء است. ما بحث می کنیم که انشاء شاخ و دم خاصی ندارد و همه ی اینها انشاء است اما بحث مهم تری وجود دارد که حاکم بر همه ی اینهاست و اصلاً این حرفا تاثیری در آن ندارد

باسمه تعالی

موضوع: بررسی انکار وجود حکم در باب حکم ظاهری ۱۱۲

۱۱۲ اتفاق آراء در وجود حکم ظاهری

۱۱۳ انکار حکم ظاهری از سوی مرحوم امام

۱۱۴ اشکالات به کلام مرحوم امام

۱۱۴ اشکال اول: عدم تنافی میان امضائی بودن حجیت امارات و جعل علمیت

۱۱۵ نکته دوم: خلط بین سیر عقلائی و احکام عقلی

۱۱۵ فرق سیر عقلائی و احکام عقلی

۱۱۵ نحوه دخالت شارع در احکام عقلی

۱۱۶ نحوه دخالت شارع در بنائات عقلایی

۱۱۷ اشکال خروج از محل بحث

۱۱۷ اشکال صغروی در کلام محقق نائینی

۱۱۹ جمع بندی بررسی کلام مرحوم امام

موضوع: بررسی انکار وجود حکم در باب حکم ظاهری

بحث در فرمایش مرحوم امام بود در اشکالاتی که بر محقق نائینی وارد کردند. البته بحث ایشان در اصل، جمع بین حکم ظاهری و واقعی است، منتهی اشکالاتی که آنجا بر محقق نائینی وارد کردند فارق را که محقق نائینی برای امارات و اصول طرح کرده بود را مخدوش می کند. مرحوم امام در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی راهی را می روند که به نظر می آید تا حدی راه مختص به خود ایشان است لذا جای بحث استقلالی دارد اما آن بحث ها اصلش مربوط به بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی. دوستان دیروز اصرار کردند که همه را احاله ندهید و بخشی از آن را بحث کنید خصوصاً که برخی از مدرسین در قم بحث کردند، مشعوف به طریقه ی ایشان بودند ولی به نظر من اشکالات اساسی دارد. امروز تا حدی در مورد این بحث می کنیم و الباقی آن در جای خودش بحث می شود.

اتفاق آراء در وجود حکم ظاهری

تا به حال دوستان در کفایه و بعد از آن اینطوری شنیدند که ما یک حکم ظاهری داریم و این حکم ظاهری چه تأسیسی باشد و چه امضائی، حکم است و پس از آن بحث شده که با واقع چگونه جمع می شود؟ در مورد چیستی حکم ظاهری، انحاء نظریات در آن مطرح است و دیروز هم اشاره کردیم که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی برخی مجبور شده اند که بگویند این

حکم ظاهری حجیت است مانند مرحوم آخوند که جعل می کنیم حجیت را اصالتاً. البته با قیودی که الان به آن کار نداریم. بنابراین مثلاً در باب جعل حجیت برای امارات که حکمی ظاهری است، عنوان حجیت جعل می شود.

بحث اصلی ما در فارق بین امارات و اصول این بود که مرحوم نائینی برای حل مشکل تضاد و تماثل بین حکم ظاهری و واقعی گفتند که علم و احراز مجعول است. برخی دیگر امر طریقی به اتباع را مطرح کرده اند؛ یعنی امر طریقی به اتباع از مؤدای اماره. بعضی مانند محقق عراقی بین اینها جمع کردند از نظر محقق عراقی شما مجعول را هر چه بدانید، امر طریقی مولوی را لازم دارید و باید جعل بشود، منتهی می گوید ما نیز قبول داریم که در مثل امارات تتمیم کشف است. پس شارع دو کار کرده است هم وجوب طریقی اتباع آورده و هم تتمیم کشف کرده است. ایشان مدعی است که این وجوب اتباع، به هر حال لازم و لابد منه است. این از حرف های مهم آقا ضیاء است که باید در جای خودش بحث شود.

اینها را برای این عرض کردم که ظاهراً در بین محققینی که آرائشان معروف است، کسی را نداریم که اصل حکم ظاهری را به یکی از این وجوه و معانی انکار کرده باشد و همه به گونه ای قبول دارند.

انکار حکم ظاهری از سوی مرحوم امام

مرحوم امام گویا می خواهند حکم ظاهری به این معنا را انکار کنند و ایشان می گویند شارع هیچ جعلی ندارد. در تعبیر دیروز که از تقریرات ایشان خواندیم، امضا را پذیرفته بود و حرفشان این است که ما طرق عقلائی در عمل به امارات داریم و شارع

این طرق را امضا کرده است و خودش هیچ چیزی جعل نکرده است. در تقریرات آمده بود که مآل این امضا هم به این است که مانع از طریق عقلایی نشده و سد راه آنها نکرده است و معنای امضا هم این است.

من گفتم که شاید این تسامحی از سوی ایشان باشد اما در انوار الهدایه که به قلم خودشان است، همینطور آمده بلکه صریحاً آمده است که شارع هیچ کاری نکرده و اگر می گوئیم شارع امضا کرده است به این معنا نیست که امضائی را انشاء کرده است بلکه به این معناست که خودش داخل در طریقه ی عقلائی است و خودش همانند یکی از عقلا اینگونه عمل می کند. نتیجه اینکه، شارع هیچ کاری انجام نداده و هیچ حکمی جعل نکرده است. این حرف مبنایی و مهمی است که باید به آن پرداخت. اینکه بگوئیم شارع هیچ انشاء و جعلی ندارد، حرف اساسی و نویی محسوب می شود.

مرحوم امام از مرحوم نائینی تعجب می کند که چرا ایشان با اینکه مکرر میگوید شارع در اینجا تأسیس ندارد و طریق عقلا را امضا کرده است، در اینجا می گویند تتمیم کشف و جعل علم صورت گرفته است.

ایشان در انوار الهدایه پس از اینکه فرمایش مرحوم نائینی را نقل می کنند می فرمایند:

و فيه: أولاً: أنه ليس في باب الأمارات و الطرق العقلية الإضائية غالباً (قيد غالباً) في اینجا فقط آمده است و در دیگر تقریرات به صورت کلی نفی کرده اند) حکم مجعول أصلاً، لا الحجية، و لا الوسطية في الإثبات، و لا الحكم التكليفي التعبدی، كما قد عرفت سابقاً (قبلاً) در اوائل بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرموده اند) و ليس معنى الإضاء هو إنشاء حكم إضائي (چون می دانید که امضاء، بسیاری از اوقات انشاء است مثلاً امضاء معاملات در فضولی ظاهرش انشاء است و فسخ و اجازة انشائی هستند و چیزی غیر از انشاء نیستند. ایشان می گوید در اینجا امضائی که گفته می شود، امضاء انشائی نیست)، بل الشارع لم يتصرف في الطرق العقلية، و كان الصادر بالشرع يعمل بها كما يعمل العقلاء في سياساتهم و معاملاتهم. و ما ورد في بعض الروايات إنما هي أحكام إرشادية (اینهم مد نظر دوستان باشد که احکامی که در روایات آمده است، ارشادی است). و العجب أنه (مرحوم نائینی) - قدس سره - مع اعترافه كرارا بذلك (اینکه احکام امضائی است و مفاد این روایات تأسیس نیست) ذهب إلى جعل الحجية و الوسطية في الإثبات و تتميم الكشف و أمثالها ممّا لا عين لها في الأدلة الشرعية و لا أثر.^۱

اشکالات به کلام مرحوم امام

در اینجا چند نکته و اشکال داریم که به نظر ما به فرمایش ایشان وارد است:

اشکال اول: عدم تنافی میان امضائی بودن حجیت امارات و جعل علمیت

انصافاً هیچ تنافی ای بین پذیرش امضائی بودن حجیت امارات و ادعای جعل علمیت برای امارات نیست و جمع بین این دو هیچ تعجبی ندارد. دلیلش هم این است که مرحوم نائینی گفته است حجیت امارات امضائی است و تأسیسی نیست. مرحوم نائینی کجا گفته است که در حکم امضائی هیچ جعلی از ناحیه شارع وجود ندارد. امضائی بودن بدین معناست که عقلاً اینگونه عمل می کنند و شارع طریقه ی جدیدی نیاورده است. و شارع هم این را امضا کرده است پس شارع هم همین جعل را دارد. مگر امضائی بودن به این معناست که شارع هیچ جعلی در این مورد ندارد که مرحوم امام از جمع بین این ادعا و پذیرش امضائی بودن حجیت امارات تعجب می کند. بله امام می توانند جعل علمیت را نپذیرند و به این مطلب اشکال داشته باشند، اما چرا از کلام مرحوم نائینی تعجب می کنند؟ حرف آقای نائینی بسیار روشن است. ایشان می گوید کار شارع، تأسیس نیست بلکه امضاء

^۱ انوار الهدایة في التعليقة على الكفاية، ج ۱، ص: ۲۰۴

طریق عقلانی است، منتهی کار عقلا تتمیم کشف و الغای احتمال خلاف است. اگر ثقه خبر بیاورد، در وعاء اعتبارشان احتمال خلاف را الغاء می کنند و لذا عمل می کنند به خبر ثقه، گویی که علم دارند و کار عقلا این است و شارع هم این را امضا کرده است. پس شارع هم همین جعل را دارد. این کجایش با جعل علمیت ناسازگار است. اصلاً نتیجه طبیعی امضاء این بناء عقلایی همان جعل علمیت از طرف شارع است.

نکته دوم: خلط بین سیر عقلانی و احکام عقلی

یک نکته ای هم که باید در اینجا به آن توجه کرد که به نظر می آید در کلام امام خلط شده است، این است که گاهی ما بحث در احکام عقلی داریم که همه این حکم را دارند که ارشاد در آنجا معنا دارد. یعنی در اوامر ارشادی (که تعبیر صحیح همین اوامر ارشادی است نه احکام ارشادی) ما باید مسبقاً یک واقعیتی داشته باشیم مانند مصالح و مفاسد و احکام عقلیه ای که ثبوتش از ناحیه ما نیست و ما با اوامرمان به آن ارشاد و راهنمایی می کنیم و هیچ مولویتی هم در آنها نیست. مانند اوامر طبیب که می تواند ارشادی باشد. اما در باب بنائات عقلانی چنین نیست. این بحث مهمی است و نیاز به دقت دارد. ایشان مکرر می گوید این امر ارشادی است. باید روشن شود که ارشاد به چیست؟ به طریقه ی عقلاء یا حکم عقل؟

فرق سیر عقلانی و احکام عقلی

سیر عقلانی غیر از احکام عقلیه است. سیره عقلانی، بنائاتی است که شارع می تواند نفی کند و این غیر از احکام عقلی است که شارع نمی تواند اصلاً نفی کند مانند اینکه شارع نمی تواند قبح ظلم را نفی کند و در موردی بگوید در این مورد ظلم قبح ندارد یا بگوید در موردی عدالت حسن نیست.

نحوه دخالت شارع در احکام عقلی

بله شارع در بعضی موارد می تواند موضوع احکام عقلی را با تصرفات و تشریعاتی که می کند، تغییر بدهد و در جاهایی که برای او حق است، می تواند حق را یا اسقاط کند یا اثبات کند یا تغییر بدهد و موضوع ظلم و عدل را عوض کند که در اینصورت آن ظلم دیگر ظلم نیست. مثلاً اگر ما من غیر حق، تصرف در ملک کسی داشته باشیم، ظلم است، اما اگر شارع در مواردی اجازه بدهد مانند کسی که در مخمضه است که در اینصورت دیگر ظلم نیست. شارع می تواند موضوع را عوض کند اما اگر ظلم محقق شد، شارع نمی تواند درباره این فعلی که واقعا ظلم است بگوید این ظلم قبیح نیست و ارتکابش جائز است.

نحوه دخالت شارع در بنائات عقلایی

در باب احکام عقلی شارع نفی نمی تواند بکند، لذا خودش داخل است و فقط می تواند در موضوع آن تصرف داشته باشد.

بحث ما الان در احکام عقلی نیست و در بنائات عقلاییه است و خود ایشان مثال زده است به مثل حجیت ظهور و قول لغوی و خبر ثقه و امثال اینها که اینها به بناء عقلا است نه به حکم عقل. البته در خصوص اصل حجیت ظواهر ممکن است کسی یک طریقه ی عقلی هم درست کند. ما در کتاب معرفت دینی که نقد قبض و بسط بود، یک بیانی کردیم که حجیت ظهور را بتوان با حکم عقلی درست کرد؛ البته اصلش را نه فروعاتش را. مثلاً آیا حجیت ظهور مقصور به من قصد افهامه است یا نه؟ اگر من با یک آقائی صحبت می کنم و کلام من ظهوری دارد، آیا شخص ثالث می تواند از آن استفاده کند یا من قصد افهامه فقط می تواند از آن استفاده کند یا فقط من خوطب به می تواند. عرض من این است که بحث ما در سیر عقلاییه است که شارع می تواند نفی کند. الان مثلاً فرض کنید سیر عقلاییه این است که من حاذ ملک، حال اگر اینگونه نگویند همه چیز عالم بهم می خورد؟ اینها احکام عقل عملی نیست و بنائات خارجی و فعل عقلا است. به عقل عملی به معنای احکام عقل عملی حتما بازگشت نمی کند، چون اگر بازگشت کند، چه نیازی به امضاء شارع بود در حالی که ما در بنائات عقلایی امضاء شارع را می خواهیم. امام در جایی دیگر از همین کتاب انوارالهدایه که در آنجا هم فی الجمله این بحث را مطرح می کند، می فرماید: امارات متداوله در السنه ی اصحاب، همه امارات عقلاییه هستند.

«فاعلم أنَّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحققين كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم و سياساتهم و جميع أمورهم؛ بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع و وقفت رحي الحياة الاجتماعية»^۱

به نظر این حرف دیگری است؛ یعنی یک اماراتی حجیتشان مسلم است و اگر ما یک اماره ای داشته باشیم که عمل به آن اینهمه ضرورت دارد که اگر منع کنند، نظام اجتماع مختل می شود. اگر اینگونه باشد که حجیتش از باب امضاء و عدم ردع و امثال اینها نیست بلکه خودش باید حجت باشد مانند احکام عقل عملی می شود مثل قبح ظلم. مرحوم اصفهانی که

^۱ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۱، ص: ۱۰۶

در بحث احکام عقل عملی، بنائی است، ما یک وقتی مفصل تحریر کردیم که آن بناء از بنائات است که نمی شود ردع کرد و عوض کرد به خاطر آن غایاتی که دارد.

ایشان پس از آن می فرماید:

«و ما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له و جعله كاشفا محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافة العقلاء، و ها هي الطرق العقلانية - مثل الظواهر، و قول اللغوي، و خبر الثقة، و اليد، و أصالة الصحة في فعل الغير - ترى أنّ العقلاء كافة يعملون بها من غير انتظار جعل و تنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجيتها بحيث يمكن الركون إليه إلا بناء العقلاء، و إنّما الشارع عمل بها كأنه أحد العقلاء. و في حجية خبر الثقة و اليد بعض الروايات التي يظهر منها بأنّ ظهور أنّ العمل بهما باعتبار الأمارية العقلانية، و ليس في أدلة الأمارات ما يظهر منه بأدنى ظهور جعل الحجية و تتميم الكشف، بل لا معنى له أصلاً»^۱.

اشکال خروج از محل بحث

این به نظر یک بحث دیگری شد. ما گاهی طرق عقلانی را از باب بنائات می خواهیم درست کنیم، بنائاتی که قابل ردع و اصلاح و تقیید و نفی هستند. ما این را می خواهیم بگوییم که آنچه محل بحث محققین اصولی است، این است. اما شاید شما بخواهید بگویید که این بنائات عقلانی به گونه ای است که نمی توان اصلاً ردع کرد به خاطر مصالحی که پشت آن نهفته است و یقین داریم که شارع هم داخل است؛ مثل احکام عقلی است و فرقی با آن ندارد. این مطلب به نظر من، اصلاً خروج از بحث است و به حسب کبروی اینها آن چیزهایی نیست که محققین اصولی می گویند.

اشکال صغروی در کلام محقق نائینی

به لحاظ صغروی هم فرمایش ایشان درست نیست. مثلاً اگر کسی به قول لغوی عمل نکند، آیا عالم بهم می ریزد؟ بله طریقه ی عقلانی رجوع به قول لغوی است اما نه از باب حجیتش بلکه از باب اطمینان است. بسیاری از حرف های لغویین حرف های بیخود و غلط است. گاهی آنچه می گویند استنباط خودشان است و گاهی موارد استعمال عرفی را به جای معنای حقیقی لغت جا می زنند، در حالی که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. لذا می بینید بسیاری از اصولیین قول لغوی را حجت نمی دانند. من نمی دانم حضرت امام، قول لغوی را حجت می دانند یا نه. قول لغوی آیا فی حد ذاتها و بما هو قول لغوی حجت

^۱ انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفاية، ج ۱، ص: ۱۰۶

است یا مراجعه به قول لغوی، تکویناً بسیاری از اوقات در اطمینان انسان تاثیر می گذارد و انسان اطمینان پیدا می کند که در اینصورت ربطی به حجیت قول لغوی ندارد و حرف دیگری است. یا حتی فرض کنید در خبر ثقه. خبر واحد اصطلاحش در علم اصول و حدیث خبری است که لازم نیست یکی باشد، بلکه دوتا و سه تا هم باشد، خبر واحد است تا اینکه به حد استفاضه و تواتر برسد. حال سوال این است که این خبر ثقه ای که حجت می شود به یک خبر واحد هم حجت است. حال اگر عقلا می گفتند باید دو خبر باشد مانند اعتباری که در بینه است، مشکلی بود؟ اگر شارع می گفت قول ثقه را من قبول داریم به شرطی که ضمّ به یک قول ثقه دیگر بشود، آیا اشکالی دارد و اختلال نظام پیش می آید؟ یا در خود خبر ثقه از باب اطمینان است که یک عده ای قائل شده اند که انسان از خبر ثقه، اطمینان پیدا می کند یا اینکه خبر ثقه بماهو خبر ثقه حجت است؟ مثلاً عرض می کنم اگر شارع ببیند که عقلا به خبر ثقه بما هو خبر ثقه عمل می کنند، شارع بگوید خبر ثقه بما هو خبر ثقه نمی شود و اگر منضمّ به قرائنی شد که اطمینان پیدا کردی، عمل کن. آیا این عسر و حرجی را به دنبال دارد؟

اصلاً اگر توجه کنید فقهای عصور اولیه مانند صاحب سرائر و دیگران که قرن پنجم و ششم بودند، می گفتند به خبر واحد اصلاً نمی شود عمل کرد یا شیخ طوسی یکسری جاها می گویند نمی شود عمل کرد و خبر باید علم آور و متواتر باشد تا بتوان عمل کرد. شیخ انصاری در رسائل کلمات این بزرگان را آورده است.

حرف من این است که بنابراین شارع یک تضییقاتی بیاورد. پس نگویند که اینها طرقی هستند که حجیتشان به همراه خودشان است و هیچ کاری نمی توان کرد. اولاً این سیره ها این چنین نیستند و ثانیاً اگر چنین باشند که دیگر امضاء نمی خواهند. بنابراین آنچه را عقلا در بحث قول لغوی می گویند، اگر عمل می کنند، از ناحیه ی شارع امضا می خواهد. نمی توان گفت که شارع نمی تواند ردع بکند و خودش هم داخل در این است چون ممکن است این را ردع کند و طریق دیگری را بیان کند مانند اینکه بگوید قول لغوی خودش حجت نیست و مراجعه کنید تا اطمینان پیدا کنید. الان هم عقلائیش همین است و ما که به کتب لغت مراجعه می کنیم برای این است که اطمینان پیدا کنیم که مفاد این لفظ، این است. نه اینکه چون ابن منظور در لسان العرب اینگونه گفته است یا جوهری در صحاح اینگونه گفته است، خود این حجت باشد. رجوع به خبره را هم باید بحث کرد که آیا از باب اطمینان است یا جهت دیگری دارد. پس قول لغوی بما هو قول لغوی فایده ندارد. بلکه شاید کسی بگوید فایده دارد، اما اصل حرف ما همین است که در اینها می شود اختلاف کرد.

سوال و جواب: اصولیین ما که در باب امارات بحث کردند، نرفتند در مورد اماره ی خاصی که نمی توان ردع کرد، بحث کنند؛ بلکه همین اماراتی که در دست مردم است را بررسی کردند مانند اصالة الصحة و ید. حال اگر بگویند در ید، یک ضمیمه ای باشد، اشکال دارد و آیا نمی توانند ردع کنند؟

جمع بندی بررسی کلام مرحوم امام

پس حرف اول ما این است که تصویری که شما از بنائات عقلائیه و امارات عقلائیه تصویر می کنید، تصویر خاصی است و این تصویری نیست که علمای اصول دارند و این تصویر اصلاً درست هم نیست. چون تصویری است که بنائات عقلائیه را شبیه به احکام عقل عملی کردید مانند حسن عدل و قبح ظلم، درست نیست. سیره و بنای عقلایی، سیره ی خارجی آنها است و بر اساس فهم مصالحی است که ممکن است شارع آن مصالح را قبول نداشته باشد و آن طریقه را ردع کند. مثلاً فرض کنید بنای عقلا بر اخذ ربا بوده است. چون پول در کسب و تجارت باشد و نمی شود مجانی به کسی بدهم. مخصوصاً مانند زمان ما که به یکباره پنجاه درصد ارزش پول پایین می آید. لذا ربا می گرفتند و سیره ی آنها بوده است. آیا در اینجا باید بگوییم شارع هم باید داخل در آنها باشد. سیره ی عقلائیه که اینجا می گوئیم بنائات است. بله ممکن است کسی مانند امام ادعا کند که سیر عقلائیه با همدیگر فرق می کنند و برخی از آنها نکاتش بسیار روشن است و برخی از آنها روشن نیست، اما بالاخره سیر عقلائیه غیر از احکام عقل عملی است. این اشکال اول که تصویر شما، تصویر دیگری است.

قبل از بیان اشکال دوم این نکته را بگوییم که این طریقه که امام می فرماید که انشائی در کار نیست و خود شارع در عمل وارد است. عرض ما این است که شارع وقتی در عمل وارد می شود، چه چیزی را می توانیم به او نسبت دهیم. ما در این بحث ها به دنبال این هستیم که یکسری احکام کلی را به شارع نسبت بدهیم و بگوییم مثلاً شارع در ما لا یعلم ترخیص قائل است یا شارع در خبر ثقه، عمل ثقه را برای همه ی مکلفین که موضوع هستند قرار داده است. ما به دنبال این هستیم و می خواهیم اینها را به دست بیاوریم و به شارع نسبت دهیم. حال سوال ما این است که اگر شارع خودش هم داخل در بناء عقلا است و خودش هم به خبر ثقه عمل می کند، چه ربطی به ما دارد؟ اگر فردا شارع بگوید دلیل خاصی بوده که به خبر ثقه عمل کردم، به شما چه ربطی دارد؟

سوال و جواب: ما دلیلی نداریم که مکلفین در حکم با شارع مشترک هستند. قاعده ی اشتراک با شارع صحیح نیست. ما روایات صریحی داریم در بحث سوال. الان خیلی ها قائل هستند در باب مجتهدین که اگر از مجتهدی که عالم است سوال شود، بر او جواب واجب است که در باب اجتهاد و تقلید این را گفته اند. و حتی بالاتر از این نیز گفته شده است که اگر می بیند برخی

اشتباه عمل می کنند، باید به آنها تذکر دهد. بحث ما ربطی به قاعده ی اشتراک ندارد. ما نمی گوییم قاعده ی اشتراک غلط است. ما می گوییم نمی شود با پیامبر مشترک بود. قاعده ی اشتراک اینکه شما می گوئید نیست. قاعده ی اشتراک، قاعده ی معروفی است و سر جای خودش بحث شده است. اولاً بحث ما در اینجا نیست و بحث ما در این بود که شارع خودش هم داخل در این بناء عقلانی است و ردع نکرده است.

عرض من این است که صرف اینکه شارع مثل یکی از عقلا داخل در بناء باشد و خود مثل عقلا عمل کند، معنایش این نیست که یک کلیتی را برای همه تصویب کرده است. اینکه بخواهیم با قاعده اشتراک و امثال آن تعمیم بدهیم، بحث دیگری است. بحث در این است که آیا شارع با دخولش در بنائات (به فرضی که ایشان می گوید و ما قبول نداریم) و اینکه خودش عمل می کند، آیا از این استشفاف یک حکم کلی برای مخاطبین در می آید یا نه؟ آیا صرف ورود شارع کافی است؟ ایشان می گوید همین کافی است. ما می خواهیم بگوییم این حرف درست نیست و از این در نمی آید که یک حکم کلی برای همه دارند. حال اگر از این تنزل کردیم که امام به گونه ای می خواهد امضاء را قبول کند به این معنا که شارع این طریقه را قبول دارد؛ منتهی نه به نحوی که جعل و انشائی هم نکرده است، باید بحث کنیم که آیا می شود یا نه. دو سه نکته در این بحث هست که انشاءالله فردا بیان خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی نظریه عدم جعل در حجیت امارات ۱۲۱

ملخص کلام مرحوم امام ۱۲۱

اشکالات به این مبنا ۱۲۱

اشکال اول: تصویر شما از بنائات عقلایی، شبیه احکام عقل عملی است ۱۲۲

اشکال دوم: داخل بودن شارع در بناء عقلایی به معنای فعل خارجی ثمره ای ندارد ۱۲۲

اشکال سوم: اشکال مبنایی (بر اساس اینکه بناء عقلایی یک عمل و قرار نفسانی باشد) ۱۲۳

نکته: عدم وضوح مبنای امام نسبت به ردع ۱۲۶

اشکال چهارم: امضاء، انشاء است ۱۲۷

اشکال پنجم: دلالت التزامی امضاء بر انشاء ۱۲۹

موضوع: بررسی نظریه عدم جعل در حجیت امارات**ملخص کلام مرحوم امام**

بحث در فرمایش مرحوم امام بود در اشکالی که بر محقق نائینی کردند و بحث در ملاحظات بود که در فرمایش ایشان هست. ملخص کلام ایشان این بود که به خلاف تصور مرحوم نائینی که قائل بودند شارع در موارد احکام ظاهری در مثل حجج و امارات، جعل علم و احراز و یا جعل وسطیت در اثبات کرده است، شارع در احکام ظاهری اصلاً هیچ جعلی ندارد و نه جعل حکم تکلیفی دارد و نه حکم وضعی تا بحث بشود که آن مجعول شارع آیا حکم تکلیفی است یا وضعی، آنطور که مرحوم نائینی ادعا فرموده که جعل علمیت، جعل احراز و کشف است. هیچ چیزی مجعول نداریم. پس چه چیزی است؟ ایشان می فرماید در طرق و اماراتی که محل بحث اصولیون است مثل حجیت ظهور، حجیت قول لغوی و حجیت قول ثقه و امثال اینها حتی قاعده ی ید، در اینها بنائات عقلایی قطعی وجود دارد و شارع هم مانند یکی از عقلا داخل در این بنائات است و اگر می گوییم شارع امضا می کند مقصود از امضا، امضا انشائی نیست بلکه همچون یکی از عقلا، خودش نیز عمل می کند. ایشان مطالب دیگری را هم بر علیه مرحوم نائینی داشتند که برخی از آنها را اگر وقت کردیم متعرض می شویم.

اشکالات به این مبنا

عرض کردیم در فرمایش ایشان ملاحظات هست.

اشکال اول: تصویر شما از بنائات عقلایی، شبیه احکام عقل عملی است

اولین ملاحظه این بود که این تصویری که از بنائات عقلایی می کنید، با آنچه که اصولیین و فقها نسبت به این طرق و امارات می گویند ظاهراً فرق دارد و موضوع یکی نیست. شما بنائات عقلایی را در مثل حجیت ظهورات، قول ثقه، ید و قول لغوی و امثال آن را طوری تصویر می کنید شبیه احکام عقل عملی مانند حسن عدل و قبح ظلم که اصلاً قابل ردع نیست. ایشان در جایی اینگونه تعبیر کردند که اینها قابل ردع نیست و اگر ردع بشود اختلال نظام پیش می آید. اگر در این حد باشد که مانند احکام عقل عملی است و این به یک معنایی اصلاً خروج از بحث است و به حسب صغروی نیز حتماً اینگونه نیست. دیروز هم عرض کردیم که اگر کسی قول لغوی را قبول نکند، اختلال نظام پیش نمی آید. برای مثال ما قبول نداریم که قول لغوی بماهو لغوی حجت است بلکه رجوع ما به لغوی برای اطمینان و کشف خودمان است نه اینکه قول لغوی فی حد ذاتها حجت است. لذا اگر به کتاب لغوی مراجعه کنیم و احراز نکنیم، نمی توانیم به آن تمسک کنیم به اعتبار اینکه این لغوی این را گفته است. اگر سیره عقلا بر عمل به قول لغوی نباشد و مثل ما فقط برای حصول اطمینان سراغ لغوی بروند، آیا اختلال نظام پیش می آید.

اشکال دوم: داخل بودن شارع در بناء عقلایی به معنای فعل خارجی ثمره ای ندارد

این را توجه داشته باشید که در اینجا فقط اشکال به امام نیست و اینها خودش در بحث بنائات عقلایی، مبانی هستند که اینها را چگونه می توانیم حجت کنیم و چگونه حجت می شوند. اینکه ایشان می فرماید در بنائات عقلایی شارع داخل است، عرض ما این بود که بر مبنای خودتان و مشهور که بناء عقلا، عمل خارجی عقلا است، حال سوال می شود که آیا واقعاً شارع نیز داخل در همین بناء عقلایی است؟ و سوال مهم تر و اساسی تر این است که بر فرض بپذیریم شارع نیز داخل در این بناء عملی عقلاست و مثل سایر عقلا به خبر ثقه عمل می کند، آیا این فایده دارد؟

ما در علم اصول می خواهیم حجیت قول ثقه را تنقیح کنیم و به شارع نسبت بدهیم که شارع قول ثقه را برای همه ی مکلفین قبول دارد. شما می فرمایید خود شارع به قول ثقه عمل می کند، آنهم به صورت فردی و جزئی؛ یعنی تک تک اقوال ثقه ای که برایش پیش می آید عمل میکند. حال این چه ربطی به آنچه ما می خواهیم اثبات کنیم که قول ثقه مطلقاً یا با قیودی برای همه ی کسانی که موضوع واقع می شوند یا مکلف هستند یا مجتهد هستند، حجت است. این نحوه دخول در بناء عقلا خلاف آنچه است که از امضاء سیره عقلا استفاده می شود. اگر شما امضاء سیره عقلا را قبول داشتید و می گفتید شارع در مرآی و

مسمعش بنای عقلا جریان دارد و کلی هم هست و همه ی آنچه را عقلا عمل می کنند، شارع امضا کرده است، آنوقت یک چیز کلی را می گفتید امضا کرده است اما اگر خودش داخل در بناء عقلا است، جزئی تر می شود. در اینصورت شارع داخل در بناء عقلایی می شود که به این معناست که به قول ثقه هایی که برایش پیش می آید عمل می کند. حال این چه ربطی به بحث ما دارد که می خواهیم یک چیز کلی را استنباط کنیم که شارع قول ثقه را به نحو مطلق قبول دارد.

اینکه حقیقت امضای بناء عقلا را به دخول شارع در بنائات عقلایی بما هو بناء عقلایی بخواهیم تفسیر کنیم و در نتیجه ثابت کنیم که در امضاء بنائات عقلا هیچ جعلی از سوی شارع صورت نگرفته، این شدنی نیست.

این مطلبی که ما می گوییم نه به خاطر اشکال بر خصوص مرحوم امام است، بلکه می خواهیم بگوییم کسانی که سیره عقلا را عمل خارجی عقلا می دانند و حجیت شرعی و امضاء آن را به دخول شارع در بنائات عقلایی تفسیر می کنند، با مشکل مواجه می شوند.

پس ریشه ی این اشکال این است که بنائات عقلا طبق مبانی قوم و امام، عمل خارجی است و عمل خارجی بر جزئی واقع می شود و شارع هم مانند یکی از عقلا با جزئیاتی از عمل به خبر ثقه مواجه است. حال اگر امضای سیره عقلا، عبارت باشد از دخول شارع در این بناء عقلایی، چگونه می توانیم اثبات کنیم که عمل همه مکلفین به خبر ثقه را قبول دارد و خبر ثقه را برای همه مکلفین حجت کرده است.

اشکال سوم: اشکال مبنایی (بر اساس اینکه بناء عقلایی یک عمل و قرار نفسانی باشد)

ملاحظه سوم طبق مبنای خود ما است. ما می گوییم بنائات عقلایی اصلاً اینگونه نیست و بنائات عقلایی یک عمل نفسانی و قرار نفسانی است.

بنائات عقلایی عبارت نیست از صرف عمل و حرکت خارجی. بنائات مانند عهود و التزام و تعهد است که امر نفسانی است و متعلقش می تواند کلی باشد و هست (ولو قیود داشته باشد ولی کلی است). آنوقت عمل های خارجی در هر موردی تجسد آن بناست. یعنی عقلا وقتی به قول ثقه عمل می کنند اینگونه نیست که فقط در این فرد یک بنائی دارند و فردا در مورد قول ثقه دیگر عمل دیگر و بنای دیگری در عمل به قول او خواهند داشت. اگر واقعا بنائی باشد یعنی اینکه یک عهد و التزامی دارند که در عمل به هر قول ثقه ای این التزام تجسد پیدا می کند. این مبنای ما است که حقیقت بنای عقلا را التزام نفسانی می دانیم.

اینجا بحث های مهمی دارد که اصولیون ما چه تصویری از بنائات عقلاییه دارند. آنها تصویرشان عمل خارجی است الا بعضی از آنها مانند محقق عراقی که در جاهایی تصریح می کند که بنائات از سنخ اراده و عهد و التزام است و این حرف درست است که عمل خارجی تجسد آن بنائات عقلایی است.

حرف ما با شهید صدر مقداری متفاوت است. شهید صدر در بنائات عقلایی می گوید نکات ارتکازی بنائات امضا می شود که این با بحث ما متفاوت است. ما عرضمان این است که بنائات عقلایی، التزامات و قرارات عقلایی است؛ مثل امور نفسانی و عمل خارجی تجسد اینها است. مانند اینکه انسان یک التزام کلی خودش داشته باشد که هر روز ساعت ۷ صبح پیاده روی کند. حال وقتی در روزهای مختلف پیاده روی می کند بنائات آن است و اینها تجسد آن بناء است. این حرف هم در فقه و هم در اصول خیلی اثر دارد، هم در آنچه از ناحیه ی شارع امضاء می شود.

این مبنای ما در بحث بنائات عقلاییه. حال اگر این را بگوییم باید از ملاحظه ی دومی که به کلام مرحوم امام داشتیم، رفع ید کنیم. آن ملاحظه ی دوم که گفتیم وقتی شارع داخل در بنائات عقلایی است، یک عمل جزئی است و ربطی به انتظاری که ما از این بحث ها داریم، ندارد چون ما انتظار داریم که قول ثقه یا قول لغوی را حجت کنیم نه یک عمل خارجی. اینکه گفتیم اینگونه حل می شود ولی به ضمیمه ی یک بحث مهم دیگر، اصل اشکال بر مرحوم امام برمی گردد.

عقلا وقتی که عمل می کنند و بناء دارند بر این مبنا که بر یک کلی مستقر می شود، اینکه کارشان چیست، نیاز به تحلیل دارد. اینکه بناء عقلایی بر عمل به قول ثقه داریم، یعنی چه؟ سوال این است که متعلق بناء عقلا چیست؟ عقلا بر چه چیزی بناء می گذارند؟ بنا بر عمل به قول ثقه مقصود این است که بناء می گذارند بر الزام به عمل به قول ثقه (که تکلیف است) یا حجیت قول ثقه. یعنی متعلق بناء باید یک چیزی باشد که نتیجه اش اعتبار قول ثقه عند العقلا باشد.

خود عقلا که بین خودشان بناء بر عمل به قول ثقه دارند، بناء بر چه چیزی دارند؟ بناء دارند بر یک عمل کلی که بحث کردیم. اما اینکه آن امر کلی چه چیزی است، یا باید امر تکلیفی باشد تا بتوانند همدیگر را مؤاخذه کنند. مگر شما خودتان چنین انتظاری ندارید که وقتی عقلا بناء بر عمل به قول ثقه دارند، باید به گونه ای باشد که بتوانند همدیگر را مؤاخذه کنند. پس متعلق این بناء عبارت است از الزامات یا امور وضعیه ای که لازمه اش، الزامات باشد؛ مثل اینکه بین خودشان بناء بگذارند که قول لغوی یا قول ثقه حجت باشد که اثرش این است که به قول ثقه اخذ می شود. پس عقلا جعل دارند و شارع هم مگر نمی گوید یکی از عقلا است، پس شارع هم جعل دارد. حال چرا انکار می کنید که شارع جعل داشته باشد.

بنابر اینکه فرمایش امام را بر ظاهر و بلکه به صریح کلام خودشان حمل کنیم که فرمودند مقصود از امضاء شارع این نیست که یک کار انشائی می کند بلکه به این معناست که داخل در این بنائات عقلایی است و تصریح دارند که كأحد العقلا است. اگر اینگونه است با دو مقدمه ایشان را ملتزم به حرفی می کنیم.

مقدمه اول اینکه بنائات عقلایی کلی است و از سنخ التزامات است نه عمل خارجی (البته این مبنای امام نیست و عرض کردم که این یک بحث مبنایی است).

مقدمه ی دوم اینکه آن چیزی که بر آن بنا می گذارند باید یک امر الزام و تکلیف باشد یا باید یک امر وضعی باشد که نتیجه اش اعتبار و حجیت و مؤاخذه ی همدیگر باشد و الا لغو خواهد بود. عقلا بناء بر حجیت قول لغوی یا ثقہ یا امثال آن می گذارند، بنائشان باید بر حجیت و اعتبار باشد تا بتوانند همدیگر را مؤاخذه کنند و الا بناء بر عمل چه اثر دیگری می تواند داشته باشد.

اگر اینگونه است، پس مفاد کار خود عقلا جعل است و شارع هم که داخل در بناء عقلا و كأحد العقلا است، جعل می کند. پس چرا شما این جعل را انکار کردید؟! ما مستند می کنیم به شارع ولو بماهو عاقل.

عبارت ایشان را دوباره مرور می کنیم. این بحث های ما در صفحه ی ۲۰۲ انوار الهدایه است. اما در صفحه ی ۱۰۵ دوباره ایشان این بحث را مطرح کرده اند و می فرمایند: امارات متداوله بر السنه ی اصحاب و محققین، همه ی آنها از امارات عقلاییه هستند که اگر شارع از آن ردع کند، اختلال نظام پیش می آید. ایشان در ادامه ی این مطلب می فرماید:

«و ما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له و جعله كاشفا محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافة العقلاء، و ها هي الطرق العقلائية - مثل الظواهر، و قول اللغوي، و خبر الثقة، و اليد، و أصالة الصحة في فعل الغير - ترى أنَّ العقلاء كافة يعملون بها من غير انتظار جعل و تنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجيّتها بحيث يمكن الركون إليه إلا بناء العقلاء، و إنما الشارع عمل بها كأنه أحد العقلاء»^۱.

اینجا ایشان به مطلبی که گفته شد، تصریح دارند.

ایشان باز در صفحه ی ۲۰۴ می فرمایند:

^۱ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۱، ص: ۱۰۶

«و فيه: أولاً: أنه ليس في باب الأمارات و الطرق العقلائية الإمضائية غالباً (قيد غالباً) در اینجا آورده شده ولی در تقریراتشان به صورت کلی نفی کرده اند) حکمٌ مجعول أصلاً، لا الحجية، و لا الوسطية في الإثبات، و لا الحكم التكليفي التعبدی، كما قد عرفت سابقاً و ليس معنى الإمضاء هو إنشاء حكم إمضائي، بل الشارع لم يتصرف في الطرق العقلائية، و كان الصانع بالشرع يعمل بها كما يعمل العقلاء في سياساتهم و معاملاتهم»^۱

ایشان تصریح دارند که در امضاء، هیچ انشائی و جعل حکمی وجود ندارد.

سوال و جواب: اینکه شما می گوئید هنجارها، گاهی در حد حکم عقلی است که شارع هم داخل در آن است و در آنجا بحث ردع و عدم ردع نمی خواهد و اصلاً به امضا نیاز ندارد. عرف یک داستان دیگری است چون ما دنبال حجت می گردیم و باید و نباید عرفی که به درد ما نمی خورد.

پس بحث ما این بود که ایشان تصریح می کند که امضائی که ما اینجا می گوئیم جعل حکم خاصی نیست، بلکه همین است که شارع هم داخل در این بناء عقلایی است. پس اشکال ما این است که با دو مقدمه شما هم باید ملتزم شوید که شارع در امضاء بنائات عقلایی جعل دارد.

نکته: عدم وضوح مبنای امام نسبت به ردع

یک نکته ی ریز در اینجا متذکر شویم که خلاصه ما نفهمیدیم که امام ردع را لازم دارد یا نه. ایشان در صفحه ی ۱۰۵ می فرماید اصلاً طرق و اماراتی که محل بحث است، قابل ردع نیست چون اختلال نظام پیش می آید. اما در صفحه ی ۲۰۲ در آخر بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی می فرمایند:

«مضافاً إلى ما عرفت فيما سبق أنّ الأمارات و الطرق الشرعية - جلّها أو كلّها - هي الأمارات العرفية العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم و سياساتهم، و ليست هي تأسيسية جعلية، فصرف عدم الردع كاف لحجبتها»^۲

شما که در آنجا فرمودید که اصلاً ردع امکان ندارد، حال چگونه در اینجا می گوئید «فصرف عدم الردع كاف لحجبتها». شما که فرمودید که برای حجیت عدم ردع نیاز نیست و چیزی که از عدم عمل به آن، اختلال نظام پیش می آید، خودش حجت

^۱ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۱، ص: ۲۰۴

^۲ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۱، ص: ۲۰۲

است. البته ما در آن مطلب اشکال داریم که اولاً مصداقاً اینگونه نیست که شما می فرمایید. کجا عدم عمل به قول لغوی یا قول تنقه به اطلاقش موجب اختلال نظام می شود؟

اما خلاصه شما عدم ردع را آیا لازم می دانید یا نه؟ این بحث مهمی است که برای بحث آتی نیاز داریم. بنابراین در ذهنتان باشد که ما تحصیل نکردیم که نظر ایشان در مورد ردع چه نظری دارند و اینکه آیا عدم ردع را لازم داریم یا نه.

اشکال چهارم: امضاء، انشاء است

ملاحظه چهارم در کلام ایشان این است که اگر ما در فهم کلام ایشان از حرف های قبلی عدول کنیم. از تمام این حرف ها که تصریح کردند که مقصود از امضاء، دخول در بنائات عقلایی است، عدول کنیم و بگوییم مقصود ایشان این است که امضاء را لازم داریم، منتهی این امضاء امر انشائی نیست یعنی بگوییم ایشان قبول دارد که ما در نهایت امضاء بناء عقلا از سوی شارع را نیاز داریم ولی این امضاء، امر انشائی و جعلی نیست.

ورود شارع در میان عقلا و كأحد العقلا بدون امضا را کنار بگذاریم و بگوییم اینکه امام می فرماید كأحد العقلا است، به خاطر این است که نهایتاً معنایش امضاء است. پس برسیم به این حرف که ما امضاء می خواهیم و شارع هم بنائات عقلا را امضاء می کند. این همان حرف دارج بین فقها و اصولیین است که بنائات عقلایی غیر از مسئله ی احکام عقل عملی است و بنائات عقلایی مانند سیر عقلاییه نیاز به امضا دارند.

سوال و جواب: اینکه امضا به چه چیزی حاصل می شود بحث دیگری است. ما و خود حضرت امام و دیگران هم قبول دارند که به عدم ردع هم امضاء می شود. همین که در مرئی و مسمع شارع که کارش تقنین است، وقتی می بیند که مردم به گونه ای عمل می کنند و هیچ چیز نمی گوید، ما از این عدم ردع، امضاء را می فهمیم و می گوییم همین کافی است. اما بحث در عدم ردع یا احراز عدم ردع، بحث دیگری است که در جای خودش باید بحث شود.

عرض ما این است که امضاء دارای مفاهیم و مصادیق مختلف است و این مصداقات خودش انشائی است. عدم ردع خودش موضوعیت ندارد بلکه کاشف از امضاء است. فرض این است که آنچه می خواهیم امضاء طریق عقلایی است و عدم ردع وسیله ی کشف امضاء شارع. ما نمی خواهیم در مورد وسیله کشف امضاء بحث کنیم. ما بحثمان در مورد خود امضاء است. اگر امروز بگوییم من کار شما را امضاء می کنم. یا رهبر نظام بگوید من کار شورای نگهبان یا مجلس را امضاء می کنم، واضح است که این انشاء است. عدم ردع که خودش سکوت است و امضاء نیست، بلکه کاشف از امضاء است. مثلاً اگر این شخصی که در مرآی و منظرش است مقنن نباشد و یک فرد عادی باشد، آیا از سکوت این شخص می توان فهمید که راضی است؟ چنین چیزی

نمی فهمیم. گاهی اوقات آن کسی که در مرآی و مسمعش یک سیره در جریان است، یک مقنن و مشرع است و کسی است که وظیفه ی تقنین دارد. حال اگر یک عملی در نزد او صورت می گیرد و یک سیره ای شکل می گیرد، حتماً باید جهت گیری بکند و اگر جهت گیری نکرد، این عدم جهت گیری کاشف از امضاء اوست. اما یک شخصی که چنین وظیفه ای ندارد و یک فرد عادی است آیا اگر وقتی یک عملی در نزد او صورت می گیرد و سکوت کرد، معنایش این است که راضی به این کار است. پس عدم ردع امضاء نیست بلکه عدم ردع در یک ظروفی و با شرایطی نسبت به کسی کاشف از امضاء می شود.

حال سوال در امضاء است. ممکن است شما یک مفهوم غیر انشائی هم برای امضاء پیدا کنید و ممکن است یک مصداق غیر انشائی در عرف داشته باشد. مثلاً ممکن است عرف یک توسعه ای در معنای امضاء قائل باشد و گاهی رضایت باطنی را هم امضاء بداند. این ممکن است و ما منکر این توسعه نیستیم. اما امضائی که در بحث تقنین و امثال آن داریم، انشائی است. پس چرا حضرت امام انکار می کند که هیچ جعل و انشائی در کار نیست؟ هم جعل است و هم انشاء. در این بحث ما می خواهیم به امام اشکال کنیم که خود امضاء، انشاء و یک امر جعلی است. چرا شما گفتید که جعلی نیست؟

سوال و جواب: سکوت خودش موضوع نیست و در ظروفی کاشف از امضاء می شود. معلوم می شود ثبوتاً این مقنن این جهت را انشاء و جعل کرده است. شارع امضاء کرده است؛ اگر قول می خواسته است، قول بوده و اگر عمل لازم بوده، عمل است و اگر اشاره می خواسته، اشاره بوده.

سوال و جواب: در باب تعذیر و تنجیز، چگونه اینها به شارع مستند می شود؟ اگر امضاء باشد این استناد درست شده اما اگر امضاء نباشد به او چه ربطی دارد؟.... پس شما از امضاء هم عدول کردید و می گوئید امضاء نمی خواهد و همین که عقلاً یک کار خوبی می کنند، کافی است. شما برمیگردید به حرف اول که بناء عقلایی را عقلی درست کنید و عقلیش هم بگوئید شارع هم یکی از عقلا است و کار خاصی نمی کند. حرف شما آخرش همین است. امضائی که فقها و اصولیین گفتند برای استناد به شارع است. اگر شما یک چیزی دارید مانند حکم عقلی مانند قبح ظلم، استناد به شارع نمی خواهد چون خودش مستند است و شارع اصلاً نمی تواند غیر از این بگوید. اما آیا در مثل قول لغوی نمی تواند چیز دیگری بگوید؟

حرف ما این بود که اگر از حرف های اول عدول کردیم به این معنا که اصلاح کردیم و اینگونه فهمیدیم که امضاء می خواهیم. ما می گوئیم امضاء، انشاء است ولو اینکه مصادیق غیر انشائی هم عرفاً داشته باشد. اما اینجاها که یک مقننی یک طریقه ای را امضاء می کند، انشاء است. اما توجه کنید که این امضاء انشاء است. مثل اجازه در عقد فضولی یا فسخ که خود این عنوان فسخ یا اجازه یا امضاء انشائی است. قبول در معاملات نیز انشائی است.

اشکال پنجم: دلالت التزامی امضاء بر انشاء

ملاحظه ی پنجمی که داریم این است که اگر امضاء در عالم الفاظ صورت گرفت، مثلاً اگر مثل امام گفتیم که برخی از این روایات ولو بالکنایه و غیره امضاء هستند. اگر با لفظ امضاء کردیم، خود امضاء لفظی دلالت التزامی دارد که آن مضمون امضاء را هم انشاء کرده است.

صورت مسئله این است که اگر کسی بگوید زید قائم و دیگری بگوید که من این «زید قائم» را تصدیق می کنم. به لحاظ عالم منطقی، «زید قائم» موضوع، محمول و نسبت حکمیه در آن وجود دارد. وقتی می گوید: «من «زید قائم» را قبول دارم»، یک قضیه ی دیگر است و موضوع و محمول دیگری دارد. این دو دلالت مطابقتشان یکی نیست اما دلالت التزامی این جمله که «زید قائم» را قبول دارم» این است که در حقیقت من هم می گویم «زید قائم». مفاد قضیه ها به لحاظ مطابقی دوتاست اما بالالتزام دومی هم می گوید «زید قائم».

عرض من این است که اگر بناء عقلا بر اعتبار و حجیت قول ثقة است و اینگونه معنا کردیم که حجیت خودش یا به نحو وضعی یا تکلیفی یک اعتباری از سوی عقلا شده است. شارع می گوید امضیتُ ذلک. این عبارت شارع که امضاء می کنم بنای عقلا بر حجیت خبر ثقة را با آنچه عقلا گفتند (خبر ثقة حجیت است)، متفاوت است و مطابقتاً مفادشان فرق دارد. ولکن شبهه ای نیست قطعاً در اینکه وقتی شارع می گوید من بناء عقلا را امضاء می کنم در اینکه قول ثقة حجت است، معنایش این است که من هم می گویم قول ثقة حجت است. این بسیار واضح است؛ و چه بسا کسی بگوید ثبوتاً هم اصلاً غیر از این نمی شود. دو ملاحظه دیگر در کلام ایشان داریم که انشاءالله جلسه ی بعد دنبال می کنیم.

باسمه تعالی

اثبات جعل در امضاء امارات عقلایی بر اساس تحلیل حقیقت حکم ظاهری ۱۳۰

خلاصه بحث گذشته ۱۳۰

اشکال مرحوم امام بر بیان فارق در کلام نائینی (عدم وجود جعل در امارات) ۱۳۱

برداشت اول: اصلاً قابل ردع نیست ۱۳۱

برداشت دوم: قابل ردع از ناحیه شارع هست اما ردع نشده ۱۳۱

موضوع حکم عقل برای اتباع، لبّ اراده است نه ابراز آن ۱۳۲

دو نحوه ابراز از اراده ی واقعی ۱۳۳

انواع ابراز اراده ی واقعی ۱۳۴

فرق پاسخ مبتنی بر مبنای محقق عراقی با پاسخ دلالت التزامی ۱۳۴

جواب ما به اشکال مضاده و مماثلت بین حکم ظاهری و واقعی ۱۳۵

اراده ی تشریعی در احکام ۱۳۶

منکرین اراده ی تشریعی ۱۳۶

قاتلین به اراده ی تشریعی ۱۳۶

اشکال دیگر مرحوم امام بر محقق نائینی (علم، حجیت و وسطیت قابل جعل نیست) ۱۳۷

جواب به کلام مرحوم امام (طبق مبنای اعتباریات محقق اصفهانی) ۱۳۷

اثبات جعل در امضاء امارات عقلایی بر اساس تحلیل حقیقت حکم ظاهری**خلاصه بحث گذشته**

بحث در اشکالاتی بود که مرحوم امام بر محقق نائینی در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی وارد کرده بودند و نتیجه

اش به نحو طبیعی در راهی که مرحوم نائینی برای بیان فرق بین امارات و اصول پیشنهاد کردند، ظاهر شد. ادعای محقق نائینی

در بیان فارق

جزو اصلی ترین ادعاهای مرحوم نائینی در بیان این فرق این بود که مجعول در باب امارات عبارت است از علم و

وسطیت در اثبات و این یک امر وضعی است و مجعول اصالی است. و با توجیهی که ما از ادعای مرحوم نائینی مطرح کردیم،

چون موضوع اصول عملیه نبودن خصوص علم وجدانی نیست بلکه عدم و نبود جامع بین علم وجدانی و علم تعبدی است به

تفصیلی که در مباحث گذشته گفتیم، اثرش این است که با این تعبد موضوع اصول عملیه را وجدانا برمی دارد و بر ادله اصول

عملیه ورود پیدا می کند.

اشکال مرحوم امام بر بیان فارق در کلام نائینی (عدم وجود جعل در امارات)

مرحوم امام بر فرمایش مرحوم نائینی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی اشکالاتی کردند که شاید اصلی ترین آن این بود که اصلاً در باب امارات مجعولی نداریم تا بحث کنیم که این مجعول تکلیف است یا وضع. پس چی داریم؟ دو برداشت از فرمایش امام می شد.

برداشت اول: اصلاً قابل ردع نیست

آن برداشتی که به نظر می آید با عبارات ایشان بیشتر مطابقت دارد؛ این است که هیچ مجعولی نداریم و شارع در امثال اماراتی مانند حجیت قول ثقه و حجیت ظاهر و ید و حجیت قول لغوی که محل بحث هستند، هیچ تصرفی نکرده است و حتی ظاهر کلام ایشان این است که ما عدم ردع هم نمی خواهیم؛ به این دلیل که اینها اصلاً قابل ردع نیستند. پس یک احتمال این است که اصلاً امارات قابل ردع نیستند؛ چون ردع آن اساس اجتماع را بهم می ریزد مثلاً بگویند به ظواهر یا ید و امثال آن عمل نکنید، چون اجتماع بهم می ریزد. لذا ولو به ملاحظه این جهت، اصلاً قابل ردع نیست و شارع هم مانند یکی از عقلا داخل در این بنائات است. این یک احتمال بود که اشکالات آن را بیان کردیم.

برداشت دوم: قابل ردع از ناحیه شارع هست اما ردع نشده

یک بیان دیگر این است که از ناحیه ی شارع قابل ردع است، اما شارع به خاطر مصالحی ردع نمی کند؛ مانند بقیه اموری که دارد. پس وقتی قابل ردع شد، دیگر از سنخ اول نیست که بگوییم شارع هم داخل در این است و می تواند نباشد و ما به دنبال این هستیم که شارع چه چیزی را تعبد کرده است.

اما اینکه چه چیزی را تعبد کرده است، از کلام امام این برداشت می شود که امضاء اینها. امضاء غیر از جعل این مفاد است؛ امضاء خودش کار دیگری است. به تعبیر برخی از دوستان، مولا گفته است که من قبول دارم و کار عقلا را تایید می کنم. این که من قبول دارم و تایید می کنم، غیر از این است که علمیت و حجیت و تکلیف را خودش جعل کند. این را در جلسه ی گذشته بیان کردیم که چند اشکال دارد.

اولاً اینکه من قبول دارم و من تایید می کنم، اقلاً در مفاد خود این امضاء، انشاء است. اینکه به این وسیله دارم امضاء و تصدیق و تایید می کنم، انشاء است منتهی انشاء این مضامین یعنی امضاء و تصدیق و تایید آنها؛ مانند اجازه در فضولی که انشاء است. مگر اینکه کسی بگوید رضایت باطنی کافی است که بحث دیگری است. اما اگر گفتیم اجازه لازم است، انشاء است.

همانطور که اجزای انشاء است، وقتی می گوید تأیید می کند هم انشاء است و فرق نمی کند. منتهی این انشاء عنوان تأیید یا عنوان امضاء و امثال آن است نه انشاء آن مضمون است مانند يجب صلاة الجمعة یا انشاء علم یا انشاء حجیت و وسطیت در اثبات.

ثانیاً: برگشتیم و اشکال دیگری را مطرح کردیم که اگر مفاد امضاء لفظی باشد مثلاً شارع فرموده باشد که من هم قبول دارم بناء عقلاً را در عمل به خبر واحد را یا قبول دارم بناء عقلاً را در ترخیص ما لا یعلم و امثال این، ممکن است بگوییم نفس این بیان به دلالت التزامی، خودش هم آن مفاد را جعل می کند. مثلاً اگر کسی بگوید زید قائم در اخباریات، و دیگری بگوید زید قائم را قبول دارم. واضح است که این قضیه دوم با قضیه ی اول از لحاظ منطقی و زبانی فرق می کند. اولی که می گوید زید قائم موضوع و محمول و نسبتی دارد و دومی هم که می گوید زید قائم را قبول دارم، این هم موضوع و محمول و نسبتی دارد که با اولی فرق دارد. در دومی موضوع یک قضیه است که قضیه ی زید قائم را قبول دارم. این فرق واضح است اما انصاف این است که اگر این را به دست عرف بدهند؛ بگویند کسی که زید قائم را قبول دارم، بالالتزام خودش می گوید زید قائم و این امر واضح است. البته این دلالت التزامی لفظی است و برهانی نمی توانیم بیاوریم که اینگونه است. دلالت التزامی لفظی است یعنی این قضیه را دست هر کسی بدهید، می گوید مفهومش این است که من هم می گویم زید قائم. تا به حال بحث این بود که به دلالت التزامی اگر مفاد زبانی و لفظی داشته باشیم، دلالت کند. تا بدین جا خلاصه ای از بحث گذشته بود.

موضوع حکم عقل برای اتباع، لبّ اراده است نه ابراز آن

حالا یک حرف کلی تری می خواهیم بیان کنیم که بحث مهمی است که در احکام تکلیفی و حقیقت حکم تکلیفی و جمع بین حکم ظاهری و واقعی و امثالش، این است که ما یک لبّ الاراده و روح الحکم داریم بنا بر مبنایی که بعداً توضیح می دهیم. ما در باب احکام اراده و کراهت داریم و لبّ حکم همین اراده و کراهت است؛ بلکه اگر این اراده و کراهت مبرز به مبرز ما نشود، اگر ما علم به آن پیدا کردیم، این تمام الموضوع برای حکم عقل است. اگر من احراز کنم که شارع اراده دارد، نجات فرزندش را در هنگام غرق، واضح است که موضوع حکم عقل من می شود به نجات فرزندش که مرحوم آخوند به این مثال می زند. بله برای صدق حکم ایجاب و تحریم و استحباب و امثال آن، این اراده ها باید مبرز به مبرز ما بشود. این مبرز علی الظاهر باید مبرز انشائی باشد. خبر هم ابراز می کند ولی با خبر کسی نمی گوید این ایجاب و تحریم است. پس اگر مولی اراده ای به انجام فعل غیر دارد و این اراده را ابراز می کند به بیان انشائی؛ اعم از قولی و فعلی، می گویند حکم کرد. این برای صدق عنوان حکم است و الا برای موضوع حکم عقل، لبّ اراده کافی است و نیاز به ابراز هم ندارد.

دو نحوه ابراز از اراده ی واقعی

فرمایش مرحوم عراقی که ما داریم بیان می کنیم این است که در مثل احکام ظاهری ما یک اراده ی واقعی داریم مثل *يجب صلاة الجمعة*؛ یعنی *يجب صلاة الجمعة* حاکی از آن است؛ اراده ی واقعی ای که از مولا هست برای وقوع *صلاة الجمعة* از مخاطب که این اراده ی واقعی مولا است. مولا این اراده اش را به نحو طبیعی در قالب *يجب صلاة الجمعة*، ابراز می کند و با این انشاء اراده ی خودش را ابراز می کند. آن وقت در ظرف جهل به این حکم واقعی، مولا همان اراده ی واقعی اش را به عنوان آخری ابراز می کند و می گوید *صدق العادل*.

صدق العادل از سوی مولا، بیان دیگری است برای اراده ی واقعی که با *يجب صلاة الجمعة* بیان می کرد. الان می گوید تصدیق کن قول عادل را که او گفته نماز جمعه واجب است. چون مولا راهی دیگری نداشت، مگر اینکه احتیاط می کرد. راهی برای بیان اراده ی واقعی اش در ظرف جهل به بیان واقعی نداشت. یک اراده ی واقعی داشت که در مثل *يجب صلاة الجمعة* ظاهر شده بود و در ظرف شک و جهل به این *يجب صلاة الجمعة* مولا می گوید *صدق العادل*؛ که این *صدق العادل* عبارت است از بیان مولا و ابراز مولا لما اراده فی الواقع ببيان آخر. یک بیانش *يجب صلاة الجمعة* است و یک بیانش در ظرف جهل به وجوب *صلاة الجمعة*، این است که *صدق العادل*.

این *صدق العادل* گاهی مطابق با واقع است که اگر اینگونه بود، دقیقاً بیانگر آن اراده ی واقعی است. اما در جایی که مطابق نیست در نظر مثل مرحوم عراقی یوچ است و *صدق العادل* یک بیان وهمی است و اراده ی جدی پشت آن نیست. {اینها بحث های عرضی است و ذهنتان را خراب نکند و این را برای این گفتم که شاید در ذهنتان بیاید که اگر مطابق نشد، چه می شود. به نظر مثل مرحوم آقا ضیاء یک بیان وهمی خواهد بود. حال چرا *صدق العادل* که گاهی مطابق با واقع است و جدّ دارد و عین *يجب صلاة الجمعة* جدّ دارد و گاهی مطابق نیست و وهمی است، چگونه حجت است و موضوع حکم عقل می شود، یک بیان فنی و دقیق دارد که در جای خودش بحث می شود. بیان فنی دارد که مرحوم عراقی هم متعرض آن شده است و حق دارد و درست هم هست چون همین که اگر مطابق با واقع شد، منجز می شود، آن واقع کافی است برای اینکه موضوع حکم عقل قرار بگیرد. حالا ذهنتان منصرف به این بحث عرضی نشود}

مبنای مثل محقق عراقی این است که حقیقت حکم اراده ی مبرزه است و اصل این حرف درست است. ما که می گوئیم مانند مرحوم آقا ضیاء به حسب برخی از آثار مثل وجوب اتباع عقلی و استحقاق عقاب عند المخالفة و امثال این، به لحاظ این آثار فقط همان اراده ی واقعی کافی است و اصلاً ابرازش هم لازم نیست. لذا اگر شما علم پیدا کردید به اراده ی واقعی مولا،

تمام الموضوع برای حکم عقلتان حاصل است؛ اما برای صدق حکم و برای اینکه يجب و یحرم عرفی محقق شود، البته ابراز لازم است و به صرف اراده نمی گویند اَوْجَبَ یا حَرَّمَ و امثال این.

انواع ابراز اراده ی واقعی

تمام این مقدمات برای این نتیجه است که: ما می خواهیم بگوییم که اصلاً يجب و یحرم هایی که شارع دارد مگر فرق می کند که با چه زبانی باشد؟ لسان امضاء یا تایید یا چیز دیگری باشد، مگر فرقی دارد؟ مولا یک اراده ی واقعی دارد که گاهی آن را با يجب صلاة الجمعة ابراز می کند و گاهی به اینکه عمل عقلا در عمل به خبر ثقه را قبول دارم. اینکه بگویند قبول دارم، حتی فعلی هم باشد مهم نیست؛ چون انشاء با فعل هم حاصل می شود، اگر بگویند قبول دارم، همین عبارت است از ایجاب و چیز دیگری نیست. ایجاب عبارتست از اراده ی مبرزه که گاهی این اراده مبرزه، با يجب صلاة الجمعة ابراز شده و اخری با صدق العادل و اخری به اینکه عمل عقلا را در عمل به خبر واحد، قبول دارم.

فرق پاسخ مبتنی بر مبنای محقق عراقی با پاسخ دلالت التزامی

فرق این بیان با بیان قبلی این است که در بیان قبل گفتیم که مولا اگر یک بیان زبانی و کلامی مثل اینکه بگویند قبول دارم زیّد قائم را یا قبول دارم عمل عقلا را، این به دلالت التزامی لفظی، کشف می کند که شارع خودش هم آن عمل را دارد؛ یعنی انشاء کرده است. آن یک بحث لفظی و دلالتی و زبانی بود، ولی الان چیزی که می گوییم یک بحث واقعی است و کاری نداریم که دلالت زبانی باشد؛ چه بسا عمل باشد و شارع با عملش تایید و امضاء کند. این انشائی که با عمل می کند، ایجاب و تحریم است. مثل صدق العادل است و فرقی نمی کند.

پس شما که می فرمایید شارع امضاء کرده است؛ نه اینکه خودش جعل دارد، در پاسخ می گوییم این امضاء نه تنها انشاء مفهوم امضاء و تایید است بلکه بنفسه انشاء و جعل ایجاب و تحریم است و جعل ایجاب و تحریم چیزی نیست جز اراده ی مبرزه که این اراده ی مبرزه گاهی به يجب و یحرم است و گاهی به صدق العادل و گاهی به چیز دیگری است.

{سوال و جواب: کی گفته که شارع رضایت دارد، شاید قطع به خلاف داشته باشد، در اینصورت مولا چه رضایتی دارد. مثلاً قطع به یحرم دارد با اینکه واجب است. در خلاف واقع که قطعاً رضایت ندارد. در مثل قطع هیچ مانعی ندارد که مولا جعل کند اما اشکال این است که قطع، جعل نمی پذیرد. یک وقت بحث در این است که دال بر امضاء نداریم یا امضاء کردن عمل عقلا غیر از جعل وجوب و حرمت نسبت به این فعل است و گاهی بحث در قطع است. در قطع اگر تصریح کند و بگوید يجب علیک

العمل بکذا، فایده ندارد و مشکلش قطع است. شما چرا خلط می کنید؟ چرا در ظنون اینگونه نمی گوئید که مولا صاف خودش جعل کند؟ اگر مولا تصریح کند که من در باب ظنون، جعل دارم، شما باز می گوئید ندارد؟! چند جلسه قبل این را عرض کردم. ما در باب بناء عقلا، به دنبال احراز استناد به مولا هستیم. اینکه عقلا خودشان عمل می کنند، خوب بیخود عمل می کنند. اینهمه بحث کردیم که بناء عقلا را تارة به احکام عقل عملی معنا می کنید مانند حسن عدل و قبح ظلم، که این یک داستان است. یک وقت دیگر بناء عملی است بر طبق مصالحی که خودشان تشخیص می دهند و لذا گاهی بنائشان بر اخذ ربا هم می شود بر اساس مصالحی که خودشان تشخیص می دهند. اگر اینطور شد در بنائات عملی، ما باید استناد به شارع درست کنیم و فایده ندارد که بگوئیم عقلا خودشان عمل می کنند؛ پس کار ما لغو است. مگر عقلا هر کاری انجام می دهند درست است؟ بله اگر عقلا از باب احکام عقل عملی مثل قبح ظلم و حسن عدل انجام می دهند، داستان دیگری است که قبلاً بحث کردیم. لذا گفتیم در بنائات عملی که روش خارجی عقلا است که مبنی بر مصالح و مفاسدی است که خودشان تشخیص می دهند، استناد می خواهیم چون ممکن است تشخیصشان غلط باشد. این استناد را چگونه درست کنیم؟ جوابش همان بحث هایی است که قبلاً بیان کردیم. {

جواب ما به اشکال مضاده و مماثلت بین حکم ظاهری و واقعی

اصل مطلب این بود که اشکالی که اصلاً مرحوم نائینی و مرحوم آخوند و دیگران در مقام حلّش در این نقطه هستند؛ مقصودم این است که سه نقطه اشکال در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، اصلی است که یکی از آنها مضاده و مماثلت بین حکم واقعی و ظاهری است.

در این نقطه مرحوم آخوند به گونه ای حل می کند که حکم وضعی است منتهی جعل به معنای حجیت است. یک چیزی مرحوم نائینی گفت که ما مسئله مضاده را اینگونه حل می کنیم که مجعول واقعی، یجب و یحرم است و مجعول ظاهری حکم وضعی است و اینها با یکدیگر تضاد و تماثل ندارد. مرحوم امام فرمود، ما اصلاً هیچ مجعولی نداریم تا بحث کنیم که مجعول ما تکلیفی است یا وضعی؛ با آن دقتی که در حرف ایشان بود در مورد امضاء.

حال عرض ما این است که اگر ما بیانی برای امضاء داشته باشیم؛ اعم از قولی و فعلی، نه فقط انشاء امضاء است، بلکه انشاء و جعل همان حکم واقعی است. این یک دقتی دارد که نیاز به فکر دارد و کلام آقا ضیاء یک حرف بُن داری است و نیاز به دقت دارد.

اینکه ما اراده ی واقعی را گاهی به ابراز واقعی یجب و یحرم انشاء می کنیم و اخیری به صدق العادل، بیان واقعاً دقیقی است. یک حکم واقعی که خودش انشاء و جعل واقع است و در ظرف جهل به واقع، اگر شارع یک حکمی آورد مانند صدق

العادل و اماره ای قائم شد، آن وقت با وجوب تصدیق عادل، مولا جعل دیگری دارد. همان یجب و یحرم واقعی با این تصدیق عادل متجلی شده است. نتیجه اینکه این ادعای مرحوم امام در امضاء جعلی وجود ندارد، به هیچ وجه قابل قبول نیست.

اراده ی تشریعی در احکام

یک بحث باقی می ماند که بحث مبنایی است که آیا ما در احکام اراده و کراهت داریم یا نه.

منکرین اراده ی تشریعی

عده ای از بزرگان از جمله مرحوم امام، مرحوم خوئی و مرحوم اصفهانی و عده ای دیگری، منکر وجود اراده ی تشریعی هستند؛ یعنی اراده ی آمر متعلق به فعل غیر را منکر هستند؛ بله می گویند اراده ی تکوینی هست البته نه به فعل غیر که ممکن نیست، بلکه اراده ی تکوینی به بعث و زجر که کار خود آمر است.

قائلین به اراده ی تشریعی

ما این حرف را قبول نداریم مثل خیلی از محققین دیگر مثل مرحوم آخوند و مرحوم آقا ضیاء و بزرگان قبل از ایشان مانند شیخ که ما اراده ی تشریعی داریم که عبارت است از اراده ی متعلق به فعل غیر که این خیلی بحث دارد. عده ای در اینجا بحث فلسفی می کنند که اراده به فعل غیر اصلاً نمی شود که ما می گوئیم اینها خلط بحث است و می گوئیم اراده ی تشریعی نوع دیگری از اراده است و دلیلش هم شهود است.

توضیح اینکه ما نسبت به فعل غیر، خواست داریم و مقصود از اراده ی تشریعی خواست است نه حبّ. ما خواست داریم و می گوئیم من فعل شما را به تمام معنا می خواهم و این خواستن حقیقت دیگری در عالم است و کی گفته که حقائق عالم منحصر در اراده ی و کراهتی است که فیلسوفان می گویند و باید متعلق به حرکت بدنی خود من باشد. اینها حرف های من درآوردی است. ما یک نحوه وجود در عالم داریم که خواست من به فعل دیگری است که این اراده ی تشریعی است. تمام حرف های آقا ضیاء که بیان کرد و ما تایید کردیم مبتنی بر این مبنا است و اگر کسی اصل اراده ی تشریعی را منکر باشد، واضح است که دیگر اینها بحث ها از بیخ و بُن دیگر قابل نیست.

ما هم اراده ی تشریعی را قبول داریم و هم اینکه اراده به دو گونه ابراز می شود و اگر مطابق نباشد، پوچ خواهد بود ولی در عین حال موضوع حکم عقل احراز خود اراده است اگر احتمال مطابقت بدهیم ولو اینکه به هیچ مبرزی هم ابراز نشده باشد.

اشکال دیگر مرحوم امام بر محقق نائینی (علم، حجیت و وسطیت قابل جعل نیست)

مرحوم امام اشکال دیگری هم بر مرحوم نائینی دارد که می فرماید شما می گوئید مولا جعل علم و وسطیت می کند، علاوه بر اشکالات گذشته، می گوئیم اصلاً چنین چیزی معقول نیست چون علم و حجیت و وسطیت در اثبات، لا تناله يد الجعل چون کشف ناقصی که محل بحث شما است و می خواهد کشفش تتمیم بشود، این تتمیم امکان ندارد با جعل حاصل شود. همانطور که شک که در آن کشفی نیست، نمی تواند با اعتبار کشف دار بشود و حکایت از واقع بکند، به همین ترتیب کشف ناقص با جعل، کشف تام نمی شود. بنابراین اصل حرف شما نادرست است.

بعد ایشان توضیح می دهد که حجیت چه به معنای صحت احتجاج باشد، با جعل نمی شود چون بعد از اینکه مولا اوامر و نواهی داشته باشد، منتزع می شود و تازه آن موقع صحت احتجاج انتزاع می شود و اگر به معنای وسطیت در اثبات و علم و کشف باشد، واضح است که علم و کشف با تعبد و جعل نمی شود.

جواب به کلام مرحوم امام (طبق مبنای اعتباریات محقق اصفهانی)

ما نمی دانیم ایشان چرا این فرمایش را دارند. این در واقع شبیه یا بلکه همان اشکالی است که آقا ضیاء بر مرحوم نائینی کرد در پاورقی فوائد الاصول که اصلاً اینگونه جعل علمیت ابتدایی ممکن نیست.

از واضحات است که اینها از امور تکوینی است و این خلط بحث است و در تمام اعتباریات اینگونه است. در ملکیت و زوجیت هم همینگونه است. با دقتی که مرحوم اصفهانی در اعتباریات کرده است و آقای طباطبایی همان را اخذ کرده است که ما در اعتباریات یک مفهومی داریم که یک مصداق واقعی دارد و ما این مفهوم را در غیر مصداق تطبیق می کنیم که در اینصورت اعتبار می شود. این حرف آقای اصفهانی و مرحوم علامه طباطبایی بود. پس مفاهیمی مثل ملکیت و زوجیت و وضع، خودش مصداق تکوینی دارد یعنی خودشان تکوینی هستند و ما بر غیر مصداق تطبیق می کنیم، اعتبار می شود.

شما می فرمایید علم مصداق به حمل شایع اش را نمی توان با تعبد درست کرد. خب اینکه واضح است که نمی شود. مگر مرحوم نائینی چنین کاری می خواست بکند؟ بحث این است که ما با اعتبار علمیت می خواهیم آثاری را بار کنیم مثل صحت احتجاج. کی گفته صحت احتجاج فقط از اوامر و نواهی انتزاع می شود؟ اگر شارع خودش بگوید این حجت بر توست، به داعی تصحیح احتجاج بر عبد، این مصداق صحت احتجاج خواهد بود. در اینجا تنزیل نیست بلکه اعتبار مفهوم حجیت است؛ البته به قصد خاص مانند سایر موارد اعتباریات که آن قصد خاص، صحت احتجاج است که هم مولا بتواند احتجاج کند و هم عبد بر

مولا بتواند احتجاج کند. و همینطور در مورد علمیت، اگر مولا اعتبار علمیت کند به داعی تنجیز واقع، آیا موضوع حکم عقل نمی شود؟ عقل نگاه می کند که مولاش گفته است که این علم به واقع است به داعی اینکه این را موضوع تنجیز و حکم عقل قرار دهد، در اینجا چه اشکالی دارد که موضوع حکم عقل قرار بگیرد؟ همانطور که احکام تکلیفی، اگر مولا حکم بکند، موضوع حکم عقل برای وجوب اتباع قرار می گیرد، جعل علم هم که بکند همینگونه است.

سوال و جواب: قرار نیست ظن شما تبدیل به علم شود، بلکه قرار این است که موضوع حکم عقلتان شود.

باسمه تعالی

۱۳۹..... نظریات در باب فرق بین امارات و اصول

جمع بندی نظریه اول در فرق بین امارات و اصول (محقق نائینی)..... ۱۳۹

نظریه دوم: اخذ شک در موضوع اصول و اخذ نفس قیام اماره در امارات..... ۱۴۰

اشکال شهید صدر به این نظریه..... ۱۴۰

جواب به اشکال شهید صدر: تصحیح اخذ شک در امارات به نحو قضیه حینیه..... ۱۴۱

دو نکته در باب نظریه دوم..... ۱۴۱

۱. آیا این نظریه قائل دارد؟..... ۱۴۱

۲. عبارت ایشان در تقریب، دقیق نیست..... ۱۴۲

نظریه سوم: فرق به حسب نوع لسان دلیل..... ۱۴۳

اشکال شهید صدر به نظریه سوم..... ۱۴۳

۱۴۴..... مبنای شهید صدر در احکام ظاهری

اقسام تزاحم..... ۱۴۵

تزاحم ملاکی..... ۱۴۵

تزاحم در مقام امثال..... ۱۴۵

تزاحم در مقام اشتباه (حفظی)..... ۱۴۵

تزاحم در حکم ظاهری، تزاحم حفظی است..... ۱۴۶

منشأ ترجیح مولی در جعل حکم ظاهری..... ۱۴۷

اشکال به شهید صدر: مؤلفه ها منحصر در این دو مؤلفه نیست..... ۱۴۸

مؤلفه ی ملاکات موجود در جعل..... ۱۴۸

مؤلفه ی اصابه به واقع..... ۱۴۹

مؤلفه ی موانع جعل..... ۱۵۰

جمع بندی اشکال بر شهید صدر..... ۱۵۱

نظریات در باب فرق بین امارات و اصول**جمع بندی نظریه اول در فرق بین امارات و اصول (محقق نائینی)**

بحث ما در فرمایش مرحوم نائینی تمام شد. نظریه ی اولی بود که در فرق بین امارات و اصول و نحوه ی حکومت امارات

بر اصول مطرح شد، گرچه بحث حکومت یا ورودش مربوط به مباحثی چون حجیت خبر ثقه و حجیت ظهور یا استصحاب و یا

تعارض می شود همانطور که عده ای همچون نائینی در آنجا بحث کردند، اما در اینجا که بحث فرق بین امارات و اصول بود، به عنوان نتیجه فرق امارات و اصول فی الجمله مورد بررسی قرار گرفت، منتهی تکمیل آن در آنجاست.

به نظر می آید فرمایش مرحوم نائینی، فرمایش متین و قابل اخذی است. بحث اثباتی آن را خیلی دنبال نکردیم؛ چون عمدتاً مربوط به اینجا نیست. اینکه آیا مجعول ابتدائاً از ادله فهمیده می شود، علم است یا احراز یا وجوب طریقی، اینها را در اینجا خیلی بحث نکردیم چون اولاً جایگاه اصلی این بحث اینجا نیست و ثانیاً محققین صحت حرف ایشان را در اصل که تتمیم کشف و الغای احتمال خلاف است، مفروغ عنه گرفته اند. مرحوم شیخ در رسائل و دیگران هم این حرف را دارند، گرچه این حرف مخالفینی هم دارد. لذا می خواهم بگویم صرفاً جهت اثباتی آن می ماند برای جاهای دیگر، اما عمده ی مباحث آن طرح شد.

به نظرم می رسد فرمایش متینی باشد البته بشرطها و شروطها؛ یعنی اگر ما تمام آنچه را ایشان مد نظرشان بود و در تقریراتشان منعکس شده است را با هم ببینیم. سه تا رکن داشت که باید همه را با هم ببینیم. به نظر می رسد که نظریه درست و خوبی است و اشکالات مهمی که به ایشان مطرح کردند، دیدیم که همه تقریباً قابل دفع است.

نظریه دوم: اخذ شک در موضوع اصول و اخذ نفس قیام اماره در امارات

یک نظریه دیگر شهید صدر به عنوان اتجاه ثانی مطرح کردند که عمده ی بحثش گذشته است. (من از باب اینکه ایشان طرح کرده است، مطرح می کنم و بعد تعلیقش را بیان می کنم)

اتجاه ثانی این است که فرق بین اماره و اصل در این است که در اصل، شک در موضوع آن اخذ شده و در اماره «لم یؤخذ فيه الا نفس قیام الاماره». (این تعبیری است که ایشان در بحوث آورده است)^۱

اشکال شهید صدر به این نظریه

بعد ایشان اشکال کرده است و گفته این نظریه اگر توجه کنیم،

^۱ الاتجاه الثاني - التفرقة بين الأمانة و الأصل على أساس ان موضوع الأصل أخذ فيه قيد الشك بخلاف الأمانة حيث لم يؤخذ فيه الا نفس قیام الأمانة. بحوث في علم

اولاً آن آثاری را که ما از بحث اماره و اصل توقع داریم، نمی تواند مترتب کند مانند حجیت اصل مثبت و امور دیگر که در جای خودش خواهد آمد.

ثانیاً این حرف اصلاً درست نیست و در اماره هم باید شک اخذ شود (که قبلاً مفصل بحث کردیم).

بعد ایشان راه حلی که مرحوم نائینی و دیگران برای حل این مشکل دارند، مطرح می کنند که می گویند بله در اماره هم شک باید اخذ شود، ولی شک در اماره مورد است و در اصل موضوع است. بعد ایشان می فرماید این حرف فقط تغییر عبارتی است و لباً آن چیزی را هم که می گویند مورد است، باید در موضوع اخذ شود. لذا نتیجه این می شود که نهایتاً شکی که می گویند در اصل موضوع است، در اماره هم موضوع است.

پس این نظریه از دو جهت درست نیست؛ هم از این جهت که آثار متوقع و مورد انتظار را نمی تواند مترتب کند؛ مانند حجیت مثبتات در امارات و عدم حجیتش در اصل را و هم اینکه خودش درست نیست.

جواب به اشکال شهید صدر: تصحیح اخذ شک در امارات به نحو قضیه حینیه

ما در اینجا بحثی نداریم چون عمده ی بحث را انجام دادیم و در بحث های قبلی عرض کردیم که شک می تواند در اماره مورد باشد و در اصل موضوع باشد و فرق هم داشته باشد؛ از طریق اخذ آن به نحو قضیه ی حینیه. شک در امارات به نحو قضیه ی حینیه یا به تعبیر برخی ظرف محض اخذ شده است.

دو نکته در باب نظریه دوم

دو نکته در مورد اتجاه ثانی ایشان قابل طرح است.

۱. آیا این نظریه قائل دارد؟

نکته ی اول اینکه ما نمی دانیم که آیا به لحاظ تاریخی کسی فرق اماره و اصل را صرفاً به این دانسته است یا نه. اولین نکته در مورد فرمایش ایشان این است که اصلاً چنین نظریه ای را به حسب تاریخی، کسی مطرح کرده است یا نه. بله در فرمایش مرحوم خوئی بود که مشهور بین محققین و اصولیون در فرق بین اماره و اصل این است که شک در اصل موضوع است و در اماره مورد است. اما نمی دانیم آیا کسی از اصولیون هست که فرق بین اماره و اصل را تنها این نکته بداند یا مثل مرحوم نائینی این مطلب را یکی از مؤلفه ها و ارکان یک نظریه می دانند. فارق اصلی در کیفیت جعل در مورد اماره و اصل است. آیا در میان محققین اصولی کسی هست که بگوید در اماره الغای احتمال خلاف نشده و از این جهت فرقی با اصل ندارد. حتی مرحوم آخوند

که اشکال به این لسان دارد، تنزیل به واقع و امثاله را به گونه ای قبول دارد؛ یعنی اینگونه نمی گوید که اماره و اصل از این جهات یکسان است. آیا کسی بوده که اینگونه بگوید؟ پس اگر کسی نبوده، اینکه بگوییم اتجاه ثانی این است، بیان دقیقی نیست؛ چون شما یک مؤلفه و جزئی را از فرق بین اماره و اصل گرفته اید و می گوئید اتجاه ثانی.

۲. عبارت ایشان در تقریب، دقیق نیست

نکته ی دوم اینکه عبارت ایشان در اصل تقریب، دقیق نیست. ایشان در اتجاه ثانی می فرماید:

«الاتجاه الثاني - التفرقة بين الأمانة والأصل على أساس ان موضوع الأصل أخذ فيه قيد الشك بخلاف الأمانة حيث لم يؤخذ فيه الا نفس قيام الأمانة».

آیا این معنا دارد که در اماره، «لم يؤخذ فيه الا نفس قيام الأمانة»؟ عبارت، عبارت نادرستی است و این اشتباه در بسیاری از کلمات دور می زند و کثیر الدور است؛ یعنی زیاد می شود که بین دلیل حجیت اصل و دلیل حجیت اماره که اینها را باید در آن اخذ شود، با خود اماره و اصل خلط می کنند. در واقع در دلیل حجیت اماره، نفس قيام اماره اخذ شده است. ایشان می گوید اینکه گفته شده «اذا قام ايها المكلف لك خبر الثقة» واجب است بر تو عمل به خبر یا اینکه بگو مفاد خبر عین واقع است یا اینکه احتمال خلاف را لغا کن، در جوابش باید گفته شود که در اماره هم شک اخذ شده و باید گفته شود که «ايها المكلف الشاك في الواقع، اذا قام لك خبر الثقة كذا». پس ببینید در دلیل حجیت اماره، شک اخذ شده نه در خود اماره و همینطور در دلیل حجیت اصل. و الا این عبارت ایشان که گفته است: «بخلاف الاماره حيث لم يؤخذ فيه (در اماره؛ که خبر ثقه باشد) الا نفس الامارة»، معنایی ندارد.

در کثیری از عبارات گاهی خلط می شود بین دلیل حجیت و خودش. حتی در کلمات بزرگان این اشتباه هست و یک مسامحه ای است و اگر ظاهرش گرفته شود خیلی نادرست می شود، ولی این را باید به گونه ای حل کرد و چیز مهمی نیست.

نظریه سوم: فرق به حسب نوع لسان دلیل

ایشان یک اتجاه سومی را مطرح می کنند که نظریه ی سومی در فرق بین اماره و اصل است که ما از مقام ثبوت کلاً به مقام اثبات بیایم و بگوییم فرق بین اماره و اصل در نوع لسان دلیلشان است.

اگر در یک دلیلی (در مقام اثبات نه در جعل ثبوتی)، شک اخذ شده بود، اصل می شود. مانند همین لا تنقض الیقین بالشک که در اینجا شک در موضوع اخذ شده است و اصل است. اما اگر در آیه نبأ مفهوم گرفتیم، خب آیه نبأ شک در آن اخذ نشده است. یا فرض کنید در مثل «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، در اینجا «ان کنتم لا تعلمون» اخذ شده و لذا اصل خواهد بود. یعنی ما اصل و اماره را بر اساس نحوه ی لسان اثباتی، بین آنها فرق بگذاریم. ایشان می گوید اگر چنین فرقی بگذاریم، از اشکال بالا که در عالم ثبوت امارات هم باید موضوعش مقید به شک باشد، خلاص می شویم چون بحث لسان دلیل در مقام اثبات است اما ایشان می فرماید این دیگر از آن دلیل قشری تر است؛ چون فرق بین اصل و اماره نمی شود اینقدر صوری و شکلی باشد. دلیل حجیت اگر «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» باشد، اینجا اماره نیست و اصل است اما اگر دلیل حجیت، آیه نبأ باشد، اماره باشد.

اشکال شهید صدر به نظریه سوم

ایشان می گوید واضح است که این فرق غیر منطقی است چون فرق بین اماره و اصل نمی شود اینقدر صوری باشد که بیانی که آن را الغاء می کند به چه صورت باشد و در مقام اثبات آیا شک در آن اخذ شده است یا نه. مثلاً اگر در مقام اثبات نبود ولی دلیل عقلی شک را اخذ کرد؛ مثل باب امارات که بنابر اینکه واضح است که شک باید در آن باشد، بگوییم چون دلیل عقلی گفته است اماره است؛ چون در نقلش نیامده است و اگر در نقلش آمد مثل «ان کنتم لا تعلمون» بگوییم اصل است.

ایشان می فرماید این بیان که در مقام اثبات در یک دلیل شک اخذ بشود و در دیگری اخذ نشود، در حکومت و امثال آن تاثیر دارد. بله این حرفی است؛ چون ممکن است ذکر شک یا عدم شک در لسان دلیل در بحث حکومت اصطلاحی (به نظر ایشان، نه حکومت ادعایی مرحوم نائینی) که نگاه یک دلیل به دلیل دیگر است، شاید مؤثر باشد، منتهی این ربطی به بیان فرق بین اماره و اصل به لحاظ عالم ثبوت نمی کند. لذا این اتجاه ثالث هم درست نیست.

به لحاظ تاریخی نمی دانم کسی قائل به این مطلب شده است. ممکن است در میان بحث ثبوتی از فرق بین اماره و اصل، گفته باشند که آن شکی که می گوییم در اصل هست ولی در اماره نیست، انعکاسش در مقام اثبات اینهاست. این را ممکن است

گفته باشند اما اینکه بگویند کلاً فرق بین امارات و اصول این است نه دیگر مؤلفه ها، نمی دانم قائلی دارد یا نه. مرحوم شهید صدر اهل تتبع نبود و معمولاً در اقوال فحصى نمی کرد. لذا ما از باب اینکه اینها را ایشان مطرح کرده است، طرح کردیم ولی اینکه از لحاظ تاریخی، قائلی دارد یا نه، با این مقدار فحص نمی توان درباره آن ادعایی کرد.

مبنای شهید صدر در احکام ظاهری

آنچه در این بحث مهم است مطلب خود ایشان است چون اگر یادتان باشد، برخی از اشکالات ایشان به مرحوم نائینی و دیگران وارد کردند، بر اساس مبنای خودشان در جمع بین حکم ظاهری و واقعی است. در اینجا هم به صورت اجمالی و در یک صفحه مطرح کرده است ولی واقعاً نظریه ایشان نیاز به بحث دارد و با یک صفحه مطرح کردن، جمع نمی شود. در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی مفصل طرح کردیم. شاگردان ایشان و خودشان به این نظریه مشعوف هستند چون می گویند این حرفی که می گوئیم یک حرف ثبوتی واقعی است و حتی فرمایش محقق نائینی و مرحوم شیخ را صوری می دانست و فرقی که این بزرگواران گذاشته بودند را گفتند که فرق صوری و شکلی است. ما باید در یک مرتبه عقب تر در عالم ثبوت، یک فرق های واقعی باید بین امارات و اصل پیدا کنیم. اجمال کلام ایشان را عرض می کنم.

خود ایشان می گوید در جمع بین حکم ظاهری و واقعی به تفصیل گفتیم و در اینجا به اجمال می گوئیم. اجمال ایشان را عرض می کنم ولی اجمال ایشان واقعاً اجمال است؛ چون از جهات شتائی قابل بحث است چون شاگردان ایشان برای حرف ایشان در این جهت خیلی ارزش قائل هستند و یکی از ابداعات شهید صدر می دانند. ولی در محل خودش مفصل بحث کردیم و روشن کردیم که این ابداع شهید صدر نیز شبیه برخی مطالب دیگری که از ابداعات شهید صدر می دانند، تا جایی که درست است و می شود با آن موافقت کرد، دیگران هم می گویند و مسبوق به فرمایش دیگران مثل محقق عراقی و دیگران است. اما برخی از چیزهایی که ایشان در اینجا انحصاری می گوید و واقعا ابداع ایشان است، نمی شود با آن موافقت کرد. یعنی فرمایش ایشان اینگونه نیست که یک ابداع بالمره ای باشد. لذا برخی از شاگردان ایشان بعد از اینکه مورد این اشکالات قرار گرفتند، گفته اند بله فرمایش ایشان در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مسبوق به کلمات دیگری بوده ولی به این کمال و با این تنقیح نگفتند. ما در اینجا در حد اجمالی که ایشان بیان کرده است آن را بیان می کنیم، برخی از نکاتی که به ذهنمان می رسد را بیان می کنیم و اصل بحث در جمع بین حکم ظاهری و واقعی باید طرح شود.

فرمایش ایشان این است که ما در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفتیم که احکام ظاهری جعل می شوند برای حفظ ملاکات واقعی و اهمّ از ملاکات واقعی در تراحم حفظی است.

اقسام تراحم

تراحم چند گونه است.

تراحم ملاکی

یک تراحم در مقام ملاکات است. مثالی که معمولاً اصولیان به تبع مرحوم آخوند برای تراحم ملاکی می‌زنند. مرحوم آخوند بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی این مثال را مطرح کرده است که ملاک غضب و ملاک صلوة در یک فعلی که هم مصداق غضب است و هم مصداق صلوة تراحم دارد. در این تراحم مولی بر اساس اهمیت فقط یکی از دو ملاک یکی از دو حکم را جعل می‌کند و اطلاق جعل دوم را شامل محل اجتماع نمی‌کند.

تراحم در مقام امتثال

یک تراحمی هم در مقام امتثال است که از باب فقد قدرت است.

تراحم در مقام اشتباه (حفظی)

یک تراحمی هم در مقام اشتباه است. مثلاً فرض کنید در باب علم اجمالی یک ملاک مولوی یعنی وجوب اجتناب از نجس هست ولی بین دو کاسه گم می‌شود و از بین این کاسه‌ها فرض کنید یکی پاک است و ملاک ترخیص و اباحه دارد. در اینجا مولا اگر بخواهد در ظرف اشتباه، تحفظ کند بر ملاک مولوی الزامی‌اش، ممکن است تراحم پیدا کند با ملاک ترخیصی؛ چون اگر بخواهد آن ملاک مولوی مشتبه را تحفظ کند باید هر دو طرف را واجب کند و اگر هر دو را واجب کند، ملاک رخصت را از این شخص گرفته است. مرخص بودن و ارخاء عنان خودش ملاک دارد مخصوصاً در اباحه ی اقتضائی؛ یعنی اباحه ای که عن اقتضاء است و خودش ملاک دار است نه اباحه ای که از باب بی ملاکی است. لذا نتیجه این می‌شود که گاهی ملاکات الزامی واقعی با ملاکات ترخیصی در موارد اشتباه، تراحم پیدا می‌کند. تراحم حفظی در موارد اشتباه اینگونه است؛ نه اینکه دو ملاک حکم با یکدیگر تراحم پیدا کند یا در مقام امتثال از باب فقد قدرت نتوانم یکی را به جا بیاورم یا تراحم‌هایی که در عالم ثبوت برای مولا پیش می‌آید تا بخواهد چیزی را جعل کند. فرض کنید که می‌خواهد نماز جمعه را جعل کند و برای این جعل در عالم ثبوت یک تراحمی در ملاکات می‌شود که ربطی به عبد ندارد ولی این هم یک تراحم است که تراحم بین ملاکات است در مقام جعل احکام ثبوتیه. مولا نگاه می‌کند که در مقام جعل، چند ملاک ممکن است تراحم کند ولی نهایتاً یک جعل می‌آورد.

اما یک وقتی مولا جعل آورده و دو جعل هم هست ولی من در مقام امتثال فاقد قدرت بر امتثال هر دو هستم؛ مانند تراحم انقاذ غریق با دادن دین داین. میزان تراحم امتثالی فقد قدرت است.

تراحم در حکم ظاهری، تراحم حفظی است

بنابراین ما چند نوع تراحم داریم و تراحمی که در حکم ظاهری مطرح است، تراحم حفظی است و یک ملاک الزامی مولوی بین اطرافی گم می شود و مولای عرفی نمی داند که باید چه کند. آیا تحفظ کند بر آن ملاک مولوی که معنایش این است که اطرافی که در آن گم شده است را بیاورد یعنی چیزهایی که آن ملاک را ندارد هم باید حفظ کند تا برسد به حفظ ملاک مولوی. در اینجا تضییقاتی به عبد وارد می شود. این تضییق که در واقع یک ملاک و یک اجتناب از نجس بود، اما می خواهید چند طرف را تحفظ کنید و بیاورید. این می تواند منافات پیدا کند با ملاکات ترخیصی آنها که فی الواقع اجتناب از نجس ندارند. در اینجا یک تراحم حفظی رخ می دهد و مولا در این تراحم حفظی بر ملاک اهمش تحفظ می کند. اگر آن ملاک الزامی که در بین این اطراف گم شده است، اهمیت و قدرتش به قدری باشد که بتواند بر ترخیص بچربد، مولا همه ی اطراف را مورد احتیاط می کند تا بر آن ملاکی که در عالم واقع است، تحفظ کند و برای تحفظ آن می گوید همه ی اطراف را اجتناب کن. مثلاً در شبهات بدوی هم می شود تصور کرد. یا اینکه در تراحمی که پیش می آید ملاک ترخیصی می چربد و لذا ترخیص در همه ی اطراف می دهد. لذا شهید صدر از کسانی است که ترخیص در همه ی اطراف ثبوتاً اشکالی ندارد، ولی اثباتاً اشکال دارد و عرف تلقی نمی کند.

ممکن است ترخیص ناشی از بی ملاکی باشد ولی بالاخره تسهیل بر عبد است و در اینجا شارع باید ملاحظه کند که کدام یک اولی است؛ آیا ملاک ترخیص اولی است یا ملاک الزامی واقعی اولی است. اگر شدت ملاک واقعی اینگونه باشد که در ظرف جهل به او مولی باز هم آن را می خواهد به تمام معنا، به طوری که باید به تمام اطراف تحفظ کند، در اینجا احتیاط می آورد و الا برائت و تسهیل می آورد.

حالا حرفی که ایشان تا اینجا زده است، به صورتی در کلام مرحوم عراقی هم هست که در جای خودش باید بحث شود و اینها را با یکدیگر قیاس کنیم.

منشأ ترجیح مولی در جعل حکم ظاهری

تا بدین جا بحث مهمی نبوده و ایشان می خواسته تصویر کند که احکام ظاهری به لحاظ عالم ملاکات چگونه هستند. از این جا بحث اصلی شروع می شود و ایشان می گوید وقتی ما می خواهیم در حکم ظاهری اهم ملاکات را ترجیح بدهیم، وجه ترجیح چیست؟ اساس ترجیح مولی در جعل حکم ظاهری چیست؟

مرجح مولا برای جعل حکم ظاهری تارةً برای نوع آن ملاک محتمل است که ترخیصی است یا الزامی و اینکه قوتش چقدر است. مثلاً ملاک الزامی مقدم بر ملاک تسهیلی است یا در خود ملاکات الزامی اصلاً ممکن است ملاکات یکی بر دیگری مرجح باشد. و گاهی این نیست و محضاً به خاطر قوه احتمال و به خاطر کاشفیت غالبیه ای است که آن دلیل و اماره دارد.

اگر نوع ترجیح یعنی دلیل ترجیح مولی برای حکم ظاهری، نوع ملاک محتمل باشد، اصل عملی است و اگر دلیل ترجیح مولی به تعبیر اینجا صرفاً قوه احتمال باشد، اماره است. باز یک تعبیری ایشان دارد که من نقل می کنم و دلیلش را از من نخواهید. ایشان می فرماید که به طوری که حکم ظاهری نسبتش با ترخیص و الزام یکی است. فقط باقی می ماند در قوت احتمال دلیل، اینجا اماره می شود.

ایشان در این باره می فرماید:

«و قلنا هناك ان الأهمية المرجحة تارة تكون على أساس نوعية الملاك الواقعي المحتمل و أخرى تكون على أساس قوة الاحتمال محضاً بحيث يكون الحكم الشرعي الظاهري نسبته إلى كل من الإلزام و الترخيص على حد واحد»^۱

اینکه حکم ظاهری نسبت به ترخیص و الزام بر یک حد واحد است، خودش تفسیر می خواهد. بعد ادعا می کنند که اگر ترجیح حکم ظاهری از مولی بر اساس قوه محتمل و نوعیت ملاک محتمل باشد، اصل عملی می شود و اگر بر اساس قوه احتمال محضاً باشد، دلیل و اماره می شود. ایشان در اینجا می گوید بر این اساس ما می گوئیم مهم نیست که صیانت جعل مولی چه باشد به خلاف دیگران که می گفتند که باید ببینیم مجعول چیست. می گویند مهم نیست که مولی چه چیزی را جعل و اعتبار کند و تمام معیار این است که اگر بر اساس قوه احتمال و کاشفیت باشد، اماره است و اگر بر اساس نوعیت ملاک باشد، اصل عملی

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۱۲

است. الباقی که لسان دلیل چه بوده و حتی اینکه لسان جعل ثبوتی مولا، اعتبار یا علم بوده است، ظاهری و شکلی است و اصلاً مهم نیست.

لذا ایشان قبلاً بر مرحوم نائینی اشکال کرد که این فرقی که شما می گذارید، بحث صوری و شکلی است چون می گوید لبّ این است که ما می گوئیم و اینکه بیان مولا در مقام اثبات چه باشد و حتی نوع مجعول در عالم ثبوت چه باشد، اصلاً اهمیت ندارد و آن چیزی که اهمیت دارد آن است که پشتش جعل ها نهفته است و آن عبارت است از اینکه آیا قوه احتمال مهم بوده است یا قوه محتمل.

البته شهید صدر نیز توجه دارد که این بحث ثبوتی است. ممکن است در اثبات لسان های متعددی داشته باشیم. اینکه در مقام اثبات در تک تک موارد چگونه ملاک اصل بودن یا اماره بودن را کشف می کند، بحث دیگری است.

اشکال به شهید صدر: مؤلفه ها منحصر در این دو مؤلفه نیست

این اجمال بحث است و یک بحث طولانی می خواهد. یک بحث پیچیده ای است که ما در مقام تراحم چگونه باید حساب کنیم و چه مؤلفه هایی باید حساب شود. مثلاً عرض می کنم ایشان دو مؤلفه را بحث کرده است؛ یکی نوعیت ملاک است که قطعاً مؤثر در جعل مولا هست اما اینکه اگر نوعیت ملاک دخیل بود، این اصل عملی می شود، از کجا می گوئید؟ آیا در حجیت امارات، نوعیت ملاک دخیل نیست؟ مثلاً در مثل قیاس و استحسان، آن هم کاشفیت دارد اما مولا قبول ندارد. در اینجا اشکالی دارد که بگوئیم نوع ملاک تاثیر گذار است؟

مؤلفه موجود در نفس جعل حکم ظاهری

یک بحث این است که نوع ملاک تاثیر گذار است و یک بحث دیگر که ایشان نیاورده است این است که خود این جعل یک مشکلی داشته باشد. یکی از مؤلفه هایی که در جعل مولا مؤثر است؛ چه اماره و اصل، می شود ملاکاتی باشد که در خود جعل است. ممکن است یک جعل خودش مانع داشته باشد. ایشان این مؤلفه را نگفته است. یعنی می خواهم بگویم در جعل حکم ظاهری، مؤلفه های متعددی اثر گذار است که همه ی اینها را باید بیاوریم و حساب کنیم که کدامیک دخیل و اثر گذار هستند.

مؤلفه ی اصابه به واقع

یک نکته ی دیگر که حتماً اثر گذار است، بحث میزان اصابه ی با واقع است. میزان اصابه ی با واقع غیر از این است که ایشان می گوید قوه احتمال و کاشفیت است، زیرا ممکن است چیزی قوه کاشفیت داشته باشد اما در واقع به اندازه ی دیگری اصابه نداشته باشد. این را در بحث اجتهاد و تقلید بحث کردیم که اعلم بودن یک مجتهد در نظر من که اعلم می دانم، ممکن است که در دراز مدت معنایش این باشد که اصابه هایش بیشتر باشد اما در عالم واقع برای کسی غیر از من ممکن است ثبوتاً اینگونه نباشد.

سوال این است که آیا ممکن است اماره در اصابه به واقع از یک اصل عملی کمتر باشد؟ یا اصالة الطهارة که شما اصل فرض می کنید با اماره که بر طهارت واقع می شود مثل بینة بر طهارت، چه بسا اصالة الطهارة اصابه اش به واقع بیشتر از اماره باشد. حرف این است که قوه احتمال و قوه کاشفیت یک مسئله است و اصابه ی به واقع یک مسئله ی دیگری است. در بحث حساب احتمالات هم این بحث می آید و آن جا هم عجیب است. (خدا رحمت کند مرحوم شهید صدر که آدم خیلی اهل فکر و دقیق بود و واقعاً نبوغ داشت) ایشان وارد بحث استقراء شد و این را مبتنی بر حساب احتمالات کرد و آخر حساب احتمالاتی که ایشان برگزیده، حساب احتمالات ذهنی و به تعبیر غربی ها سابیجکتیو است. در حالی که ما یک حساب احتمالاتی را داریم که عینی تر است. حالا خودش بحث مفصلی دارد که چگونه می شود بحث احتمالات را عینی کرد.

اینکه بگویم احتمال در این واقعه در نزد من ۸۰ درصد است، اگر دقت کنید ذهنی محض است یعنی من بیشتر به این طرف احتمال وقوع می دهم. ممکن است واقع غیر از این باشد. این احتمال موضوعش می تواند یک واقعه ی خاص باشد؛ یعنی می گویم ۸۰ درصد احتمال می دهم. اما نظریه ی دیگری است که از عالمی به نام فونمیز و دیگران است که اینها معتقد است ما احتمال را از تکرارهای پیوسته و حد آن به دست می آوریم. این یک چیز واقعی است. مثلاً ما شیر و خط کردن را دائماً تکرار کنیم و در تکرارهای بسیار متعدد ببینیم این به کدام طرف میل پیدا می کند که آیا بیشتر به سمت شیر یا خط یا مساوی می رود. و از عجائب است که می گویند اگر شرایط مساوی باشد، این تعدد تقریباً به ۵۰ درصد می رسد. اما این ۵۰ درصد معنای واقعی عینی دارد یعنی تکرارهای بسیار نتیجه اش این شده که ۵۰ تا آن واقع می شود و ۵۰ تا آن واقع نمی شود. این یک امر عینی واقعی است و کاری به ذهن من ندارد.

عرض من این است که احتمالی که ما می‌گوییم تارة ذهنی محض است. این قوه احتمال که ایشان در اینجا می‌گویند ذهنی است یعنی کاشفیت او. کاشفیت غالبیه یک وقتی معنایش این است که آیا اصابه هم در آن شرط می‌شود یا فقط کشف است؟ ظاهرش فقط کشف است یعنی قوی‌تر است در کشف از واقع، اما سوال این است که آیا اصابه هم دخیل است یا نه؟ دقت کنید که بحث در این نیست که من بخواهم در یک حادثه بخواهم یک چیزی را ترجیح بدهم چون واضح است که چیزی که کاشفیتش اغلب است و غالبیت دارد را انتخاب می‌کنم. بلکه بحث در مورد مولایی است که بالای عرش نشسته و همه را می‌بیند و اصابه‌ها را می‌بیند، این بحث دیگری است.

مولا در مقام جعل خودش ممکن است اصابه‌های واقعی را می‌بیند و می‌بیند که مثلاً بین اصابه‌هایش کمتر از اصالة الطهارة است. ممکن است اینگونه باشد و ما نمی‌توانیم بگوییم که کدام است. یک حساب و کتاب پیچیده‌ای پیدا می‌کند. دو گونه اصابه را هم باید حساب کند: یکی اصابه‌ی یک اماره در طول تعدد تاریخی خودش و اصابه‌ها برای مکلفین در بازه‌های زمانی متعدد (ممکن است بگوییم از اول تا آخر اینکه مولا جعل دارد). این حساب و کتاب بسیار دشواری است.

حالا شهید صدر در اینجا یک حرف عجیبی می‌زند که این بحث‌ها (یعنی تراحم حفظی که اینجا گفتیم که می‌خواهد آن ملاک واقعی را حفظ کند) از منظر چه کسی است؟ از منظر عالم به واقع است یا جاهل به واقع؟

باید دید تحفظی که مولا می‌خواهد بکند، آیا با احتساب علم غیب اوست یا بدون احتساب علم غیب اوست. یعنی مولایی است که می‌داند چه پیش می‌آید یا نه. مثلاً مولایی می‌داند که اگر ترخیص هم بدهد، من مرتکب نمی‌شوم، آیا این را هم باید حساب کنیم؟ خدا حفظ کند آقای حائری که اینها را مفصل در حاشیه مباحث آورده است و اشکال بر شهید صدر کرده است که ایشان ظاهراً اینها را احتساب نکرده است.

مؤلفه‌ی موانع جعل

ما باید چه چیزهایی را در جعل‌ها احتساب کنیم؟ آیا اصابه‌ها باید ملحوظ باشد یا نه؟ یک چیزی هم من عرض می‌کنم این است که آیا موانع جعل را باید احتساب کنیم یا نه؟ به اصطلاح ملاکاتی که در خود جعل کردند. اینکه ایشان می‌گویند تراحم حفظی است بین آن ملاک مولوی (یجب صلاة الجمعة) با ترخیص. اما گاهی همین جعل مشکلاتی ایجاد می‌کند. اینهم باید حسابش را برسیم که آیا در اماره و اصل متفاوت است یا متساوی الاطراف است.

مثل اینکه فرض کنید مولا اتباع از امام معصوم را در زمان پیامبر شاید صلاح بود که بیان می‌کرد. اما در جعل یک مشکل و مفسده‌ای بود. در امارات هم همینگونه است. در قیاس و استحسان مضراتی است و بیان کردند. ممکن است در چیز دیگری

همین مضره باشد اما بیان نکردند چون بیان این مضره برایش مشکل درست می کرده است. ثبوتاً چنین چیزی ممکن است که جعل با مانعی مواجه باشد. آیا اینها هم باید در بحث حکم ظاهری ما دخالت کند؟ در اصل و اماره فرقی می آورد؟

جمع بندی اشکال بر شهید صدر

ما نمی خواهیم در این باب تصمیمی بگیریم، بلکه می خواهیم بگوییم مؤلفه های دخیل در حکم ظاهری، متعدد است و ایشان فقط دوتا را آورده است و شما باید بقیه را بیاورید و ببینید که کدامیک از آنها تاثیر گذار است. علاوه بر اینکه ایشان ادعای محض می کند که فقط قوه احتمال در امارات هست. این را چه کسی می گوید؟ آیا نمی تواند ترکیب باشد؟ الان در اصول تنزیلیه که بحثش می آید، شما یک نوع ترکیب را قبول کردید، چطور است که آنجا قبول می کنید ولی در اینجا قبول نمی کنید؟ جای اصل این بحث، در جمع بین حکم ظاهری و واقعی است و خود ایشان هم ارجاع به آنجا داده است اما این اجمال را در اینجا طرح کردند و چنین ادعایی دارند. در این مورد فکر کنید تا فردا انشاءالله.

باسمه تعالی

۱۵۲	بررسی نظریه شهید صدر در باب احکام ظاهری
۱۵۳	ادعای ابداعی بودن نظریه شهید صدر در باب حکم ظاهری
۱۵۳	رد ابداعی بودن این نظریه
۱۵۴	تحلیل و بررسی نظریه ی شهید صدر
۱۵۴	نسبت حکم ظاهری با ملاک واقعی
۱۵۵	تحفظ بر اباحه اقتضائی و ترخیص در امور لزومی
۱۵۶	اقسام اباحه
۱۵۶	اباحه ناشی از بی ملاکی
۱۵۶	اباحه اقتضائی
۱۵۶	جعل احکام ظاهری در تراحم حفظی
۱۵۷	راههای رسیدن به ملاک واقعی در موارد مشتبّه
۱۶۰	غموض در کلام شهید صدر
۱۶۲	اشکال کلام شهید صدر

بررسی نظریه شهید صدر در باب احکام ظاهری

بحث در نظریه شهید صدر بود در حکم ظاهری و در تاثیری که این نظر در تبیین ماهیت امارات و اصول می گذارد. شهید صدر معتقد است نظری که در باب حکم ظاهری دارد، در تعیین ماهیت امارات و اصول به نحو کاملاً عمیقی تاثیر می گذارد؛ به طوری که می توانند بر اساس آن روح و عمق آنچه را که اصولیون در این باب طرح کردند، مطرح کنند. بلکه بر این اساس اشکال کردند بر مرحوم نائینی و مرحوم خوئی و اصولیون دیگر که فرق هایی که شما بین امارات و اصول می گذارید به اینکه مجعول چیست و کیفیت انشاء چیست یا در یکی موضوع، شک است و در یکی مورد، شک است، اینها همه امور ظاهری و شکلی است و حقیقت فرق بین اماره و اصل در جایی است که خیلی عمیق تر از این است و در نکته ای است که خیلی عمیق تر از اینهاست و لبّ اینهاست.

لذا اگر آن لبّ و واقع باشد، اصلاً اینکه در مرحله ی انشاء، در اماره چه چیزی را انشاء کنند، مهم نیست؛ جعل علمیت را انشاء کنند یا مؤداها هو الواقع را انشاء کنند. هر بیانی که بکنند دیگر مهم نیست و مهم این است که آن واقع چیست؛ یعنی آن نقطه ای که شارع بر اساس آن جعل کرده است، چیست. بله بعد می فرماید انساب این است که در آن نکته، (نکته ای که در باب امارات است و ایشان توضیح دادند که قوه احتمال است که دیروز گفتیم و امروز بیشتر توضیح می دهیم)، اوفق این است که

لسانی بیاورند که در آن قوه احتمال کاشفیت را بیان کند. ولی اگر اصول عملیه صرفاً است و در آن بحث رعایت محتمل و اهم احتمالات است، در اینصورت اوفق و انسب این است که در مقام اثبات چیزی را بیاورند که این را نشان بدهد.

ادعای ابداعی بودن نظریه شهید صدر در باب حکم ظاهری

خود ایشان مشعوف به این نظریه است و شاگردان ایشان خیلی بیشتر مشعوف به این نظریه هستند. برخی از فضلا؛ از شاگردان ایشان ادعا کردند که مرحوم شهید صدر در باب ماهیت حکم ظاهری، یک نظریه ابداعی دارد و بعد ادعا کردند که ریشه های این نظریه در کلمات محققین اصولی بوده، اما فاصله ی زیادی است بین آنچه آنها گفتند و بین آن نظریه تکامل یافته ای که در کلام شهید صدر هست. بعد هم در شرح حلقات (حلقه سوم) یک پیوستی قرار دادند که در آنجا پاره ای از جهات ابداعی در نظریه شهید صدر را مطرح کردند.

رسیدگی کامل به فرمایش شهید صدر و همینطور برخی از این مدعیات، وقت کافی می خواهد و جای بحث از آن در اینجا نیست و جای اصلی آن بحث هم علی القاعده، بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی است. اما اینجا لابد از اشاره به آن هستیم چون ایشان ادعا می کند که نظریه ی خاصی در باب حکم ظاهری دارد و آن نظریه خاص لازمه ای را در تفکیک بین اماره و اصل به دنبال آورده که آن نظریه عمق حقیقت اماره و اصل را نشان می دهد و این به این معناست که حاکم بر تمام نظریات دیگر است؛ از این جهت که آنها صوری است و تفاوت هایی که بیان می کنند، شکلی و ظاهری است و ایشان باطن مسئله ی اختلاف بین اماره و اصل را بیان می کند.

رد ابداعی بودن این نظریه

به نظر من قبل از ورود در جزئیات کلام ایشان، می توان گفت در جهت آنچه که در حکم ظاهری گفتند، هیچ ابداعی وجود ندارد. یعنی اگر ما مشکلات نظریه ایشان را برطرف کنیم و اجمالاتش را تبدیل به تفسیر کنیم و پاره ای از اشکالاتش را دفع کنیم، تازه حرف دیگران می شود.

اینکه یک ابداعی درست کنند و بگویند فاصله ی این حرف با آن حرف ها خیلی زیاد است، چون آدم هایی که این حرف را می زنند آدم های بسیار خوبی هستند و اهل فضل و متدین هستند، چیزی نمی خواهیم بگوییم ولی اینها یک گونه تبلیغات است و چیزی در آن نیست. شبیه دیگر فرمایش شهید صدر است مانند تعریف علم اصول به عناصر مشترکه، که عناصر مشترکه همان قواعد عامه تمهیدیه است که دیگران می گویند و اسمش عوض شده.

ما در اینکه مرحوم شهید صدر انسان متفکری بود، شک نداریم. عرض می کنیم آنچه به ایشان نسبت می دهند در اینجا درست نیست. شهید صدر یک مقام عالی دارد و در آن شکی نیست و انسان باید منصف باشد و من خیلی به ایشان ارادت دارم؛ بیش از اکثر کسانی که در اصول در این سالهای اخیر کار کرده اند. اولین کار اصولی بنده نیز در تدریس، از کتاب ایشان بود. ایشان یک انسان جامع و اهل فکری بود. من به فکر ایشان کار ندارم ولی این حرف ها و این گونه چیزها نیست.

بحث حق الطاعة هم به تفصیل می آید و حق الطاعة ایشان هم بیش از آن که ارزش داشته باشد، در موردش سر و صدا کردند. بحث حق الطاعة مفصل در بحث برائت می آید. ما در این بحث حق الطاعة حرف هایی دنبال کردیم که شاید کسی به ذهنش نرسیده بود و با شاگرد ایشان جناب آقای حائری که واقعاً اهل فضل است، مباحثه ی مکتوبی داشتیم و ایشان اسم شبهه ما را گذاشت شبهه ی براقه و گفتند که نیاز به امعان نظر دارد برای جواب دادن. منتهی ایشان خیال کرد که جواب داده است. اینها را در سر جای خودش می آوریم و مفصل بحث می کنیم به شرطی که شما هم حوصله کنید.

حالا از این حرف ها عدول کنیم و اصل بحث این است که آنچه ایشان در بحث حکم ظاهری آورده، حرف نویی نیست. منتهی مقصود اصلی بیان این نکته نیست و اصل حرف ایشان را می خواهیم حلای کنیم که در حرف ایشان چه چیزی هست.

تحلیل و بررسی نظریه ی شهید صدر

ما در بحث حکم ظاهری و واقعی، بحث های متعددی داریم و قبلاً گفتیم که در آنجا سه اشکال وجود دارد؛ که حکم ظاهری چگونه با حکم واقعی جمع می شود. شبهه اول، شبهه ی تضاد و تماثل حکم واقعی با حکم ظاهری است. شبهه دوم، شبهه ی لزوم تفویت مصلحت و القاء در مفسده از جعل حکم ظاهری است و شبهه سوم، شبهه لزوم نقض غرض از جعل حکم ظاهری است. غرضی که در اینجا به کار برده می شود، دو اصطلاح دارد. مقصود از نقض غرض، این است که غرض از تحریک و تکلیف، جعل داعی است. آیا غرض از وجوب نماز جمعه که جعل داعی در نفس مکلف نسبت به اتیان نماز جمعه است با ترخیص ظاهری نقض نمی شود. ترخیص ظاهری مانع این جعل داعی در نفس مکلف است، پس چگونه با حکم واقعی جمع می شود. این ها سه شبهه ی اصلی در جمع حکم ظاهری و واقعی است و هر کدام راه حل هایی دارد.

نسبت حکم ظاهری با ملاک واقعی

یک بحث این است که حکم ظاهری نسبتش با حکم واقعی چیست و با آن ملاک واقعی چه می کند؟ حکم ظاهری چگونه خلق می شود و اصلاً چرا مولا حکم ظاهری را می آورد.

در اینجا محققین اصولی مانند مرحوم محقق عراقی بالصراحة می گوید و دیگران هم در این نکته مشترک و مجتمع هستند که این حکم های ظاهری خودشان ملاک ندارند و این حکم ظاهری، حکم طریقی است و می خواهد ملاک واقع را تغذیر و تنجیز کند. اگر اصابه کرد تنجیز واقع می کند در لزومیات و اگر به خلاف واقع افتاد، در لزومیات تغذیر از واقع می کند. همان ملاک واقعی باعث می شود مولا حکم ظاهری بیاورد. مولا یک ملاکی در واقع دارد در وجوب صلاة جمعه و این را با ایجاب صلاة جمعه می خواهد تحصیل کند و می گوید يجب صلاة الجمعة. این مورد شک واقع می شود و مولا در ظرف شک با خطاب صدق العادل یا استصحاب یا هر چیزی که می خواهد این را ثابت کند، اراده ی واقعی که منبث از ملاک واقعی است را از طریق این حکم ظاهری تحفظ می کند. پس کار حکم ظاهری تحفظ بر ملاک واقع است.

بله در جاهایی که تخلف از واقع پیدا می کند، تسهیل بر عبد می شود. حالا این بیانات مختلفی دارد؛ یک وقتی ما معتقدیم که حقیقتاً جعل رخصت شده است و شاید همچون محقق عراقی بگوییم جعل رخصت نشده و انشاء پوچی است. مولا گفته است صدق العادل، حال اگر اصابه به واقع کرد؛ یعنی عادل خبری را آورد، مطابق با واقع و گفت يجب صلاة الجمعة، این صدق العادل بیان دیگری است برای ابراز اراده ی واقعی و الا یک انشاء خالی است و توهم و پوچ بوده است. نگوید شارع چه هدفی از این انشاء خالی داشته؛ هدف شارع تحفظ بر همان واقع بوده است که عند الاصابه، واقع را تحصیل کند. هزاران هزار اصابه می کند و هزاران هزار اصابه می کند، غرضش تحفظ بر آن واقع است. این بحث باید در جای خودش پیگیری شود که وقتی در اماره اصابه با واقع نیست، تحلیل حکم ظاهری و غرض از آن چیست. اصلاً ترخیص جدی باشد، چه مانعی دارد. چندین نظریه در اینجا وجود دارد که در جای خودش این بحث ها می آید.

تحفظ بر اباحه اقتضائی و ترخیص در امور لزومی

بنابراین تحفظ بر واقع نکته ای است که اکثر محققین می گویند. بله شهید صدر در بحوث و حلقات، آن واقع را گاهی آن حکم لزومی در واقع می گیرد و تارةً اباحات اقتضائی می گیرد. شاید (من نرسیدم که دوباره تتبع کنم) به این صراحت در کلمات اصولی نیامده باشد که آن اباحه ی اقتضایی واقعی هم می تواند نوعی تحفظ بر آن بشود که لازمه اش حتی ترخیص در امور لزومی باشد. اما در کلمات قوم بسیار دیده اید مثل بحث حدیث رفع و جاهای دیگر که مصلحت تسهیل موجب رفع شده است.

اقسام اباحه**اباحه ناشی از بی ملاکی**

گاهی اباحه هایی که مولا جعل می کند به خاطر بی ملاکی است و چون هیچ ملاکی ندارد، می گوید اباحه است. به این معنا که عبد را مرخص می بیند از باب اینکه هیچ طرفش ملاک ندارد.

اباحه اقتضائی

گاهی نفس ترخیص و ارخاء عنان، پر از ملاک است. بحث نسبت این اباحه با سایر احکام واقعی، مسئله ای است که خیلی دقت می خواهد.

اباحه گاهی می تواند بر وجوب و حرمت بچربد، اما این حرف ساده ای نیست یعنی خود ما که قائلیم، یکسری جاها گیر کردیم که باید بینیم چه کار باید کرد. مرحوم شهید صدر در اینجا مدعی است و اتفاقاً من این را به رخ شاگردان ایشان کشیدم که خود شهید صدر این حرف را زده است. اما آنها در جواب گفتند که این تنافی ها برای مقام قبل از جعل است و برای مولا است نه عبد. که اینها ربطی به بحث ما ندارد چون ما خواستیم بگوییم ثبوتاً ممکن است اباحه و ترخیص و ارخاء عنان، ملاکش چنان قوی باشد و اینقدر ملاک داشته باشد که در جایی بر ملاک لزومی بچربد.

جعل حکم ظاهری از سوی شارع، از باب تحفظ بر آن ملاکات واقعی و ترجیح بعضی از این ملاکات بر بعضی دیگر است و این ملاک واقعی که در جعل حکم ظاهری بر آن تحفظ شده می تواند ملاک اباحه اقتضائی باشد.

جعل احکام ظاهری در تراحم حفظی

ما وقتی که در یک حکم لزومی شک می کنیم و طرفش اباحه است، نمی دانیم کدامیک ملاک دارند؛ گاهی ملاک اباحه می چربد و مولا باید همه را مباح کند، حتی آن حرام را و گاهی ملاک آن حکم لزومی (وجوب و حرمت) می چربد، در اینصورت برای تحفظ به این ملاک الزامی واقعی باید همه را واجب یا حرام کند، حتی مباحات را در مرتبه ی ظاهر واجب یا حرام کند. اسم این را ایشان تراحم حفظی گذاشته است؛ یعنی تراحمی که در مقام حفظ ملاک واقعی پیش می آید بین اباحه ی واقعی و تحفظ بر ملاک لزومی که الان مشتببه شده است و من برای حفظش مجبورم از همه اجتناب کنم و حرام باشد یا اینکه همه لازم باشد. عکس این مطلب هم در فرمایش ایشان درست است. گاهی اباحه که یک ملاک قوی مقتضی ترخیص دارد،

اقتضا می کند که در ناحیه ی وجوب و حرمت، ترخیص بدهیم. اینجا بین مقتضیات اباحه و مقتضیات آن وجوب و حرمت فی البین، تنافی و تراحم می شود که این تراحم حفظی است. ایشان می فرماید احکام ظاهریه برای حل این تراحم حفظی است. این حرف به معنایی در کلمات همه همین است. برای اینکه آنها هم برای تحفظ آن واقع این کار را می کنند و شما هم برای تحفظ آن وجوب و حرمت این کار را می کنید.

اگر احتمال اباحه اقتضایی را بدهیم و شارع بخواهد با جعل حکم ظاهری بر آن تحفظ کند، تحفظ بر آن مستلزم این است که در ناحیه ی وجوب و حرمت هم ترخیص بدهد و در ترجیح اباحه بر وجوب و حرمت مشکلاتی وجود دارد که این را در بحث حق الطاعة بحث می کنیم. اتفاقاً ما این نقطه را دلیل بر بطلان حق الطاعة گرفتیم. چون همانطور که حق الطاعة در ناحیه ی لزوم اقتضاء می کند که شما احتیاط کنید، رعایت اباحه ی اقتضایی که شاید ملاکش از لزوم اقوی باشد، اقتضا دارد که مرخص باشید و احتمالش هم کافی است. حرف به این روشنی را نتوانستند برتابند. جواب به این حرف دو مقاله شد و ما هم جواب دادیم که در جای خودش می آید. لب حرف ما در آنجا این است. منتهی خود ما هم که این حرف را می زنیم، قبول داریم که قول به ترجیح اباحه ی اقتضایی بر لزومیات، مشکلاتی را ایجاد می کند ولی این ربطی به ما ندارد و راه حل را باید پیدا کرد. شاگردان ایشان برای فرار از این معضله می گویند این حرف شما در ناحیه ی عبد است و کلام شهید صدر در ناحیه ی مولا و تراحم های در مقام جعل است. اما اینکه این تراحم برای چه کسی رخ می دهد چه عبد باشد و چه مولا، اثری در بحث ندارد. این نکته که در عالم ثبوت ملاک ترخیص اینقدر قوی باشد که در ظرف اشتباه بر ملاک لزومی بچربد و مولا حق داشته باشد در تمام اطراف ولو در علم اجمالی ثبوتاً بتواند ترخیص بدهد، حرف خیلی مهمی است و انشاءالله در جای خودش بحث می شود. اکثر اصولیین این را تناقض می بینند. به همین دلیل برای من هنوز روشن نیست که اصولیین آیا در اباحه ی اقتضایی قائل هستند که می شود قوتش به حدی باشد که در ظرف اشتباه، بر وجوب و حرام، بچربد یا نه. این خیلی برای من روشن نیست و باید تتبع کرد. ممکن است با تتبع به این برسیم که سیره ی فقها این نبوده که در مثل تراحم بین کراهت و مستحبات و در وجوب و مباح، سمت اباحه را بگیرند. پس ما یک بحث ثبوتی داریم که در عالم، مباحات اقتضایی می توانند ملاکشان اینقدر قوی باشد که در ظرف اشتباه، بر اساس آن مولا ترخیص در همه ی اطراف بدهد حتی در واجب یا حرام واقعی.

راههای رسیدن به ملاک واقعی در موارد مشتبه

فرض کنید در عالم واقع یک ملاک لزومی هست و مشتبه شده است. در اینجا اگر مولا بخواهد بر این ملاک لزومی واقعی تحفظ کند، باید، تمام احتمالات را واجب کند تا به آن محتمل واقعی برسد اما این ممکن است مشکلاتی مثل اختلال نظام ایجاد

یا عسر و حرج را در پی داشته باشد. بنابراین مولی از تحفظ بر آن ملاک تام واقعی عقب نشینی می کند به یکی از دو دلیل؛ یا به لحاظ اینکه احتیاط تام که می خواهد با آن ملاک واقعی را تحفظ کند، موجب عسر و حرج و اختلال نظام است (که مرحوم آخوند خیلی وقت ها در کفایه اینها را مطرح می کند) یا اینکه بدیل هایی از امارات و اصول وجود دارد، که به وسیله آن می توان بر بخشی از این ملاکات واقعی الزامی تحفظ کرد و مولی به همین مقدار تحفظ بر ملاک واقعی کفایت می کند و وجوب احتیاط را جعل نمی کند. یعنی مولا وقتی نگاه می کند، مجموع ملاکاتی که از امارات و اصول به دست می آید، مجموعش بر آن ملاک واقعی که گاهی از دست می دهیم، می چربد. فرض کنید که مولا احتساب می کند خبر ثقه را که ملیون ها خبر ثقه در میان مردم است که برخی از آن مصیب و برخی مخطأ هستند. اگر مولا در احتساب خودش ببیند مجموع ملاکاتی که به دست می آورد بیشتر از ملاکاتی است که از دست می دهد، این را واجب می کند.

می خواهیم بگوییم اینکه مولی برای تحفظ بر ملاک واقعی وجوب احتیاط جعل نمی کند، ممکن است به خاطر لزوم عسر و حرج باشد، ممکن است بخاطر لزوم اختلال نظام باشد یا اینکه بدیل ها به مقداری تحصیل ملاک می کنند که مولی به همان مقدار راضی است و امثال این.

ما دو مقام مختلف داریم. از ما سؤال می کنند که حکم ظاهری چگونه متولد می شود و چرا شارع حکم ظاهری را می آورد. این معنایش سوال از نسبت حکم ظاهری با واقع و ملاک واقع است. ما می گوییم اینگونه پدید می آید که یک ملاک در واقع است و تحفظ بر آن موجب می شود جعل حکم ظاهری کند.

یک بحث دیگر مطرح می شود که اگر بنا شد احتیاط نکنیم، چگونه با جعل حکم ظاهری بر آن ملاک واقعی فی الجمله تحفظ کنیم؟ اینجا بحث امارات و اصول هست و طرقی هست که ممکن است بیشتر اصابه کند و طرقی است که ملاکات جنبی داشته باشد یا طرقی است که مولا جعل نمی کند با اینکه از جهت ظن، به اندازه ی همین قوت دارد و مثل خبر ثقه است اما مولا جعل نمی کند مانند قیاس. ممکن است اصلاً مفسده اش یک چیز جانبی و عرضی و ثانوی باشد. عرض ما این است که ما طرق مختلفی داریم؛ چه عقلایی، چه تأسیسی و چه امضائی. اصول عملی مختلفی داریم مثل اصالة الطهارة و اصالة الاباحة و امثال آن.

اگر از ما پرسند که این اصول و امارات چرا جعل شدند؟ می گوییم جعل می تواند از باب قوت کشف اینها باشد و گاهی هم به خاطر این است که اصابه شان به واقع بیشتر باشد. و این نکته اش با قوه احتمال فرق دارد. قوه احتمال در نزد من مکلف است و اصابه یک امر تکوینی واقعی است که شارع و شخص ثالث بیرونی می بیند که اکثر این خبرهای ثقه، اصابه می کند.

اصابه امر تکوینی واقعی است. ممکن است کاشف های در نزد ما، فی الواقع اصابه اش کمتر از غیر کاشف ها باشد. ما می گوئیم مؤلفه ها و عناصر مختلفی در جعل های مولا دخیل هستند که اینها گاهی با هم کسر وانکسار می کنند و گاهی با همدیگر کاری ندارند. پس یک نکته ممکن است قوه کشف باشد، یک نکته ممکن است کثرت اصابه باشد و یک نکته ممکن است مصالح جمعی باشد مثل اینکه درست است که خبر ثقه و ظن حاصل از شهرت مثلاً ممکن است یک اندازه کشف از واقع کند، اما مطلق ظنون ما را حجت نکرده اند چون در حجیت خبر ثقه یک خصوصیتی است و این یک مصلحتی غیر از کشفش است. عکسش هم هست که در قیاس ممکن است همان مقدار ظن به واقع باشد که در خبر ثقه هست اما در عمل آن یک مفسده ای است که مانع از جعل مولا شده است. یعنی گرچه در کاشفیت مساوی است و مقتضی جعل حجیت را دارد اما مفسده ای در عمل به قیاس است که مانع از جعل مولا شده است. همه این فروض، ثبوتاً محتمل است. اینها نکاتی است که مولا در مقام جعل امارات و اصول می تواند رعایت کند و در کلمات فقها و اصولیین اینها را پیدا می کنید. مثلاً اینکه گاهی ممکن است جعل مفسده داشته باشد، محقق عراقی در چندین موضع از اصول و فقهش این را گفته است که ممکن است جعل مشکل داشته باشد. اینکه اصابه ممکن است از لحاظ شارعی که جعل می کند، بیشتر باشد، این را نیز مکرر گفتند. اینکه خبر ثقه کاشف ظنی از واقع است و احتمال مطابقت با واقع در آن بیشتر از احتمال عدم مطابقت با واقع است را هم گفته اند. اینها همه نکاتی است که گفته اند و چیز جدیدی نیست.

از مقام جعل حکم ظاهری که خلاص شدیم یکسری ابزار در دست عقلا است یا ابزاری که تأسیساً شارع می آورد. برای اینکه شارع به این ابزار اعتماد کند و آنها را حجت کند، ملاکاتی می خواهد. من می خواهم بگویم این ملاکات هیچ انحصاری در ملاکاتی که ایشان گفته است ندارد. ملاکات مختلف است؛ ممکن است قوه کشف باشد چون مکلف که مواجه با واقع می شود، قوه کشف برایش مهم است و اینکه شارع به این اعتنا کند وجه دارد و عقلاً هم این کار را می کنند. عده ای در بحث حساب احتمالات درون گرا و ذهنی یا ساجکتیو هستند که معنایش این است که برای من این مهم است که کدام احتمال قوی تر است و کاری به این ندارم که این احتمالات قوی تر در واقع اصابه هم می کند یا نه. کاشفیت به لحاظ شخص مکلف، یک وجهه ی رجحان دارد و اینکه مولا بیاورد یک چیزی که کشفش دو برابر از چیز دیگر را مقدم کند، معقولیت دارد و این سوای از اصابه است و ممکن است توأم با اصابه باشد یا نباشد. این یک بحث است و یک بحث دیگر اصابه ی واقعی تکوینی است که فارغ از بحث قوه کشف است. یک بحث دیگر هم ملاکات مستقله ای است که گاهی عرضاً ملاک حجیت یا عدم حجیت طرق و ابزار

عقلایی یا تأسیسی شرعی می شود مانند بحث قیاس که خودش مشکل دارد یا به نحو اثباتی دخالت کند تا بینة را قبول کند یا بینة را در موضوعات قبول کند. این چیزی است که از کلمات اصولیین می شود استفاده کرد.

غموض در کلام شهید صدر

اما اینکه شهید صدر چه گفته است. به نظر من پیچش عجیبی در کلام ایشان هم در بحوث و هم در حلقات وجود دارد. ایشان وقتی حکم ظاهری را معنا می کند، می گوید حکم ظاهری عبارت است از خطابی که به اهم ملاکات واقعی وفا می کند و می خواهد آن را معین کند. حکم ظاهری خطابی است که برای تعیین اهم ملاکات واقعی در تراحم حفظی آمده است. (در مورد اینکه در این مطلب نکته ای هست یا نه، فردا بحث می کنیم. چون برخی از شاگردان ایشان گفتند که در این مطلب خیلی حرف مهمی است. همین که گفتیم خطاب است و نگفتیم تکلیفی و وضعی، خیلی ابداع در آن است).

بعد ایشان می فرماید: آن اهمیتی که بر اساس آن حکم وضعی می خواهد جعل شود؛ تارة به خاطر قوه احتمال است و آخری به خاطر قوه محتمل است و سوم به خاطر ترکیب اینهاست که رعایت مجموع قوه احتمال و محتمل است. بعد ایشان می گوید اماره آن اولی است که قوه ی احتمال است. اصل عملی آن دومی است که قوه محتمل و رعایت اهم احتمالات است و اصول محرز ترکیب اینهاست.

سواى اینکه ما می گوئیم این را از کجا می گوئید، حرف ما این است که یکباره پای احتمال و محتمل پیش آمد، یعنی چه؟ ایشان می گوید چون مکلف شک دارد و شک او اطراف و گاهی دو محتمل یا بیشتر دارد، اینجا بحث قوه احتمال و محتمل پیش می آید. من عرض می کنم این ظاهراً خلط بحث اساسی است.

اینکه مکلف شک دارد و شک او معنایش این است که چند احتمال می دهد، حرف درستی است. اما بحث در قوه احتمال و محتمل در آن طرق است یعنی خبر ثقه کشفش از منکشف خودش، قوه احتمالش چقدر است. ما نمی فهمیم ربط احتمال شک و اینها چیست. من می گویم اصولیین خیلی طبیعی جلو آمده اند. گفته اند یک ملاک در واقع بود و می خواستیم تحفظ کنیم. احتیاط تام که به خاطر جهات شتی جعل نشده است، اما ابزارهایی هست که تا حدی می تواند شارع با این ابزار بر واقع تحفظ کند. نکته جعل حجیت برای این ابزارها ممکن است قوه کشف باشد یا میزان اصابه به واقع باشد و یا ملاکات مستقل دیگری و یا حتی گاهی مفاسد مانعه حجیت باشد. این حرف آنهاست و خیلی روشن است. نمی دانیم که این پیچش چگونه در کلام ایشان ایجاد شد که بحث در مورد واقع بود، بعد ایشان می گوید آن اهمیتی که بر اساس آن حکم ظاهری جعل می شود، تارة اهمیت

قوة احتمال است و تارة اهمیت قوة محتمل. آن اهمیت درباره ملاک واقعی بود، اهمیت قوة احتمال چیست؟ آن وقت محشی که عبارت است از آقای سید علی اکبر حائری می فرماید:

«و هذا معنى أهمية بعض الأحكام الواقعية على بعض بلحاظ قوة الاحتمال»^۱

احکام واقعی چه کار به احتمال دارد؟ این ها توجیهات عجیب و غریب است. البته به نظرم کسی مثل شهید صدر معلوم است که می خواسته چیزی بگوید ولی بیخود مطالب را قاطی کرده. یعنی این چیزی که ما از قول اصولیین می گوئیم چیز خیلی مهمی نبوده تا از ذهن ایشان دور بیفتد، که این طرق و امارات و اصول عملیه و غیره که ابزار ما هستند برای وصول به واقع یا تنجیز واقع یا تعذیر از واقع، نکات مختلفی دارد مانند قوة احتمال و اصابه و امثال آن. اما این نحوه بیان ایشان که یکباره از عالم واقع که سرّ جعل حکم ظاهری و مبنای تحلیل ماهیت حکم ظاهری بود، آمدند گفتند که آن اهمیتی که بر اساس آن حکم ظاهری جعل می شود تارة قوة احتمال است. اولاً احتمال که مربوط به ذهن ذاهن و شک است و قوة مربوط به دلالت خبر ثقة است. من نمی دانم اینها چه ربطی به هم دارد. خبر ثقة در کشفش از مؤدی قوة کشف دارد و شارع این را اخذ می کند. این قوة احتمال که می گوید را ما نمی فهمیم.

عبارت ایشان این است:

«و الأهمية التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقا لها، تارة تكون بلحاظ الاحتمال، و أخرى بلحاظ المحتمل، و ثالثة بلحاظ الاحتمال و المحتمل معا. فإنَّ شكَّ المكلف في الحكم، يعني وجود احتماليين أو أكثر في تشخيص الواقع المشكوك، و حينئذ فإنَّ قَدِّمت بعض المحتملات على البعض الآخر، و جعل الحكم الظاهري وفقا لها، لقوة احتمالها و غلبة مصادفته للواقع (که گفتیم عطف این دو درست نیست و اینها دو نکته مختلف برای جعل حکم ظاهری هستند) بدون اخذ نوع المحتمل بعین الاعتبار، فهذا هو معنى الأهمية بلحاظ الاحتمال»^۲.

^۱دروس في علم الأصول : الحلقة الثالثة (طبع مجمع الفكر)، ص: ۷۶

^۲دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص: ۲۴

اشکال کلام شهید صدر

اشکال ما این است که احتمالات مکلف که شک است، ربطی به روح حکم ظاهری که برای تحفظ بر ملاکات واقعی جعل می شود و مربوط به عالم واقع است، ندارد. قوه احتمال که سبب جعل در امارات می شود را آوردید اینجا در بحث روح حکم ظاهری مطرح کردید، در حالی که احتمال مربوط به شک و مکلف است و ربطی به عالم واقع و ملاکات واقعی ندارد. بله مثل خبر ثقه که می گوئیم قوه ی کشفش بیشتر از دیگران است به گونه ای با مکلف مرتبط است چون این کشف ها ممکن است با ذهن مکلف مرتبط باشد اما نه آن احتمالی است که نسبت به تکلیف می دهد. به نحو نوعی خبر ثقه یک ابزاری است که هر کس مثل یک آینه در مقابلش واقع بشود، کشفی انجام می دهد. البته کشف را تحلیل کنیم به گونه ای با ذهن مخاطب مرتبط می شود اما نه آن احتمالی است که ابتدائاً شک در عالم شکش نسبت به واقع می دهد. ربطی به آن ندارد و نباید خلط شود. این ها دو موضوع دارد و دو مقام است و نمی گوئیم مرتبط نیست؛ اما نه اینگونه که ایشان راهی را درست می کند.

اگر این حرف ها را جدا کنیم، چه حرف نویی در فرمایش ایشان هست؟ اگر حرف ها را از هم تفکیک کنیم و قاطی نکنیم، چه حرف نویی است؟ اگر این حرفشان را توجیه کنیم که این قوه احتمالی که می گوید مقصودش قوه کشف خبر ثقه از مدلول خودش است. اگر اینها را درست کردیم، تازه می شود حرف دیگران. تازه اشکال دیگری هم که دارد این است که مصداق ها را ضیق کرده است و گفته یا قوه احتمال است یا محتمل یا ترکیب اینها. ما می گوئیم اصابه ی به واقع غیر از بحث قوه احتمال است که شما بهم عطف کردید و گفتید «لقوة احتمالها و غلبة مصادفته للواقع»، در حالی که قوه احتمال یک بحث است و غلبه ی مصادفة چیز دیگری است و علاوه بر این ممکن است ملاک جعل حجیت، ملاک مستقل دیگری غیر از قوه احتمال و قوه محتمل و ترکیب این دو باشد.

باسمه تعالی

۱۶۳.....	بررسی ملاکات جعل حکم ظاهری
۱۶۴.....	جمع اباحه ی واقعی با الزام ظاهری در حکم ظاهری جعل شده برای تحفظ بر الزام واقعی
۱۶۴.....	اشکال به دیدگاه شهید صدر در جمع بین اباحه واقعی و الزام ظاهری
۱۶۵.....	اشکالات نظریه شهید صدر در تفاوت اماره با اصل
۱۶۵.....	اشکال اول
۱۶۶.....	اشکال دوم
۱۶۷.....	ملاکات دیگر در حجیت امارات
۱۶۷.....	اشکال سوم: بدون دلیل بودن تفصیل به قوت احتمال در اماره و قوت محتمل در اصل
۱۶۷.....	کلام دیگر اصولیون در فرق بین اصل و اماره
۱۶۹.....	نکته: عدم رفع شک در قول به تنزیل مؤدی منزله الواقع بودن اماره
۱۷۰.....	جمع بندی کلام در بحث فارق بین امارات و اصول
۱۷۰.....	مقدمه سوم: فرق بین اصول محرزه (تنزیلیه) و غیر محرزه (غیر تنزیلیه)
۱۷۰.....	فرق بین اصول محرزه و غیر محرزه در کلام نائینی
۱۷۱.....	فرق احراز در اصول محرزه و امارات
۱۷۱.....	اشکال در فرق بین دو احراز

بررسی ملاکات جعل حکم ظاهری

بحث در فرمایش شهید صدر بود. عرض کردیم که ایشان یک مبادی را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی تنقیح کردند که در آنجا باید محل بحث قرار بگیرد و گرفته است و در اینجا هم مبنیاً بر آنها یکسری مطالب را فرمودند.

دیروز اشاره کردیم که بر خلاف آنچه که خود ایشان و برخی از شاگردان ایشان ادعا کرده اند، نظریاتی که ایشان در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی و تنقیح ماهیت حکم ظاهری دارد، آن بخشی که غیر از نظر دیگران است، در آن آنگونه که ایشان و شاگردان ایشان ادعا می کنند، ابداعی نیست. (ولی این بحثی نیست که اینجا بخواهیم دنبال کنیم. دیروز اشاراتی کردم و اصل بحث در جای دیگر باید تنقیح شود). مثلاً این مطلب که ایشان ادعا کردند که حکم ظاهری خطباتی است که تعیین می کند اهم مبادی را که در واقع در تراحم حفظی مولا باید آن مبدأ و ملاک را حفظ کند.

برخی از شاگردان مبرز ایشان فرموده اند که این یکی از ابداعات ایشان است و فرموده است که حکم تکلیفی یا وضعی است؛ بلکه گفته خطابی است که چنین اثری دارد. بعد هم نکته ی مهمش را این می دانند که اگر می گفتند حکم تکلیفی یا وضعی است، در چهارچوبی می افتاد که اصولیون فکر می کنند که احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان هستند، در حالی که شهید صدر از این فرار کرده است؛ چون بر اساس تراحم حفظی که در حکم ظاهری مطرح کرد، یک ملاک گمشده ای داریم که

یا واجب است یا حرام است یا مباح اقتضائی است و چون اهمیت دارد مولا در احتمالات دیگر هم همین حکم را می آورد. مثلاً فرض کنید لزوم واقعی اهمیت دارد. مولا برای حفظ این لزوم واقعی که یک فرد است، در ده مباح هم الزام می آورد.

جمع اباحه ی واقعی با الزام ظاهری در حکم ظاهری جعل شده برای تحفظ بر الزام واقعی

یک عویصه ای در بحث حکم ظاهری و واقعی که این ایجاباتی که در بقیه ی موارد آمده، با مباح واقعی چگونه حل می شود. چون این ایجاب ها مقدمی نیست. این را باید دقت کنید که مرحوم شیخ در رسائل علی الظاهر اشتباه کرده است و سهو بر قلمش جاری شده است و ایجاب احتیاط را مقدمی دانسته است. واضح است که ایجاب احتیاط مقدمی نیست. مرحوم آخوند در حاشیه رسائل در همان جا اشاره می کند که ایجاب احتیاط مقدمی نیست؛ چون احتیاط کردن مقدمه ی احراز و علم است، نه مقدمه ی تحقق واجب در خارج. برای مثال اگر شارع در علم اجمالی به نجاست یکی از پنج کاسه، برای تحفظ بر الزام واقعی در مورد هر پنج ظرف، وجوب اجتناب جعل کند، اجتناب از چهارتای دیگر مقدمه ی وجودی تحقق پنجمی نیست و مانند سیر الی الحج برای حج نیست؛ چون در سیر الی الحج، حج تحققش بدون آن مقدمه نمی شود. اما در این پنج کاسه اجتناب از این چهار ظرفی که اباحه واقعی دارند، مقدمه ی تحقق اجتناب از آن ظرف نجس واقعی فی البین نیستند بلکه مقدمه ی احراز اجتناب از نجس واقعی و علم به آن هستند. این از مواردی نیست که وجوب، از ذی المقدمه به مقدمه ترشح کند.

حال سؤال این است که این ایجاب احتیاط که مولا آورده است، جمعش با اباحه ی واقعی چیست؟ این واقعاً عویصه ای در بحث حکم ظاهری و واقعی است.

می گویند شهید صدر این اشکال را حل کرده است به اینکه ایشان نگفته است ایجاب احتیاط، بلکه گفته است خطابات. مولا وقتی می خواهد غرض واقعی را حفظ کند، خطباتی می آورد که اهم ملاکات فی البین را تحفظ کند و لازم نیست که این خطابات در آن چارچوب بیفتند که تابع ملاک در متعلق باشند و اصلاً لازم نیست که ملاک در متعلق خودش باشد، در حالی که هر حکمی در عالم باید یک ملاکی داشته باشد. این را از ابداعات شهید صدر می دانند.

اشکال به دیدگاه شهید صدر در جمع بین اباحه واقعی و الزام ظاهری

در حالی که بنید اجمال گویی که ابداع نیست. دیگران مثل مرحوم آخوند و شاگردان ایشان و شاید بعضی از فرمایشات محقق شیرازی بزرگ، که روی طریقی بودن این احکام اماره و اصول عملیه اصرار می کنند، اینها همه نشانگر تشخیص اوامر طریقی و تفکیک آن از اوامر حقیقی است.

اوامر طریقی اینگونه هستند که در متعلق خودشان ملاک نیست. در امر به تصدیق عادل روشن است که تصدیق عادل بما هو تصدیق للعادل که ملاک ندارد. صدق العادل برای تنجیز یا تعذیر از واقع است و آن ملاک واقعی است که صدق العادل را آورده است. به هر حال این عویصه ای است که باید در آنجا حل کرد. یکی از راههای این است و یکی از راههای فرمایش محقق عراقی است که اصلاً اوامر طرق، هر وقت منطبق شد اراده ی واقعیش همان واقع است و هر وقت منطبق نشد یک امر خیالی و انشاء پوچ است. اینکه مولا چرا انشاء کرده است به خاطر اغراضی است، اما نه از این باب که در متعلقش یک غرض لزومی است که می خواهد احراز کند، بلکه از باب تعذیر و تنجیز نسبت به واقع است.

خلاصه عرض ما این است که صرف اینکه بگوییم اوامر ظاهری خطابات، این خطابات به چه معناست؟ باید تحلیل شود و با اجمال گویی چیزی حل نمی شود. اگر مقصود انشاء به داعی جعل داعی است، بعث خواهد بود و اگر انشاء به داعی ارشاد است، ارشاد است و اگر جعل ابتدائی مانند ملکیت و زوجیت است، حکم وضعی خواهد بود. دیگر خطابات یعنی الایم من الملائکات الواقیة، چه چیزی را حل می کند؟ مگر هر وقت ما اجمال بگوییم، ابداع خواهد بود.

عرض من این است که آنچه در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفتند، ما که در آن ابداعی نیافتیم. بله تنها حرف های قلبیه سلمبه ی جدیدی است. برخی از آنها را وقتی باز می کنیم و تحلیل می کنیم همان حرفی است که دیگران زدند و باید در همان چارچوب بررسی شود و برخی از آن هم اجمالاتی است.

این تا به حال در مورد مبادی که در مورد حقیقت حکم ظاهری گفتند. اما آنچه مربوط به بحث اینجا است، دو گونه اشکال به فرمایش ایشان وارد است.

اشکالات نظریه شهید صدر در تفاوت اماره با اصل

اشکال اول

اینکه شما گفتید فرق بین اماره و اصل در این است که در اماره قوت احتمال است و در اصل قوت محتمل و در اصول محرزه هر دو هست. قوت احتمال بهترین توجیهش این است که بگوییم همان کاشفیتی است که در امارات هست و الا معنای درست دیگری را ما نمی توانیم از آن بفهمیم. این کاشفیت را مرحوم نائینی و آقا ضیاء و شیخ و تقریباً همه می گویند که امارات حجیتشان از باب کاشفیت آنهاست.

اما نسبت به قوت محتمل یک عبارت مجملی است که مقصود از قوت محتمل چیست؟ آیا مقصود از قوت محتمل فقط قوت به لحاظ کیفی است به این معنا که جنس ملاکات به گونه ای است که ملاک یکی بر دیگری می چربد. مثلاً در باب قاعده ی طهارت، مولا ملاکات واقعی را محاسبه کرده است و دیده است که اعتبار طهارت در اینجا بر نجاست می چربد و لذا اعتبار طهارت آورده است.

این حرف فی الجمله درست است اما انحصار در آنچه شما گفتید ندارد. اینکه شارع قاعده ی طهارت را بیاورد، ممکن است از باب احتساب ملاکات واقعی باشد. مثلاً مولا نگاه کرده که اگر اعتبار طهارت کند، ملاکش بر نجاست هایی که گاهی با این اعتبار طهارت، برخورد و اصابه می کند و اشتباه رخ می دهد. ممکن است از باب اصابه ی بیشتر باشد. در باب اصول عملی چرا اصابه ی بیشتر دلیل نباشد؟

در عبارت های بحوث و همینطور حلقات، مسئله ی قوت احتمال و بحث اصابه ی اکثر و اقرب به واقع، بهم عطف شدند و اینها یکی نیستند. در اصول عملیه چه اشکالی دارد اصابه ی بیشتر باشد. اصلاً دلیل اینکه شارع اصالة الطهارة را آورده است این است که حساب کرده است که در طول زمان، اصابه های اصالة الطهارة به طهارت واقعی بیشتر از نجاست است و فرض هم این است که نمی خواهد ایجاب احتیاط را جعل کند؛ به خاطر عسر و حرج یا مصلحت تسهیل یا هر چیز دیگری که مانع می شود. حالا که اینطور است مولا اصالة الطهارة آورده است و سرّش این است که اصابه ی بیشتری به واقع می کند.

اشکال دوم

نکته ی مهم دیگر این است که ایشان فرق بین اماره و اصل را در این گذاشتند که در امارات قوت احتمال است که بهترین توجیه آن قوت کاشفیت است اما آیا صرف کاشفیت کافی است؟ اگر این باشد چرا قیاس را حجت نکردید و مطلق ظنونی که درجه ای از کاشفیت دارند را حجت نکردند؟

پس باید یک ملاکات دیگری هم ضمیمه بشود که به نحو اثباتی یا سلبی کاری کند که بینة یا خبر واحد حجت شود. اما اینکه قیاس را نفی کردند به خاطر مفسده ای بوده است. تمام ظنون را که کاشفیت داشتند معتبر نکردند چون مفسده ای بر آن مترتب می شود. یعنی بدیل ها را به گونه ای باید نفی کرد تا اینها باقی بماند و الا چه وجهی دارد که ظهور و بینة و خبر واحد و ید و همین چندتا را حجت کنند؟ اگر بنا باشد که صرف قوت احتمالی باشد که ایشان می گوید، باید تمام ظنونی که قوت احتمال دارند بگوییم حجت است.

ملاکات دیگر در حجیت امارات

پس علاوه بر قوت احتمال، یک ملاک دیگری هم باید پا در میانی بکند. آن ملاک ممکن است ملاکی باشد که به نحو اثباتی همین را تعیین می کند مثلاً در عمل به بینة علاوه بر اینکه کاشفیت و اماریت دارد باید خصوصیتی نهفته باشد تا این را معین کند یا بدیل هایش را نفی کند، تا با نفی شدن آنها این باقی بماند. و الا اگر ما باشیم و صرف کاشفیت چه دلیلی دارد که فقط این چندتا حجت باشند و باید تمام ظنون که چنین درجه ای دارند باید حجت باشد. اگر گفتیم بینة به خاطر کاشفیتش حجت است، آیا تمام ظنونی که این درجه از کاشفیت را دارند، حجت خواهند بود؟ پس باید به گونه ای بین اینها فرق بگذاریم و باید یک ملاکی را بگوییم که خصوص خبر ثقه یا بینة را تعیین میکند برای حجیت یا ملاکی که بدیلش را حذف می کند.

اشکال سوم: بدون دلیل بودن تفصیل به قوت احتمال در اماره و قوت محتمل در اصل

بحث سوم که از همه مهم تر است و به بحث ما مربوط می شود این است که اینکه شما می گوئید در حجیت اماره، ملاک جعل حجیت قوت احتمال است و در اصل عملی ملاک جعل، قوت محتمل است. این را از کجا می گوئید. بله یک وقتی خودتان می خواهید اصطلاحی را جعل کنید، اشکال ندارد.

اما اگر می خواهید این امارات و اصل هایی که متیقناً اماره و اصل هستند (نه آنهایی که مشکوک هستند و مورد بحث) مانند بینة و خبر واحد و ظهور که اماره هستند و احتیاط و برائت که اصل هستند را تحلیل و توجیه کنید. سوال این است که در مثل احتیاط و برائت چه کسی می گوید اصابعه ی واقعی ملاک نیست؟ ما چه می دانیم، شاید شارع که برائت را آورده است شاید از این باب است که وقتی ما برائت را جاری می کنیم نسبت به عدیل هایش بیشتر اصابعه به واقع پیدا می کنیم. اینکه شما می گوئید در اصول عملیه ملاک جعل، فقط قوت محتمل است، چه مبنایی دارد. خب شاید ملاک غلبه اصابعه با واقع باشد.

کلام دیگر اصولیون در فرق بین اصل و اماره

عرض ما این است که مسئله در چارچوب نظریات اصولیون ما خیلی روشن است. مسئله روشن است و راه حل های مختلف هم روشن است و اینکه کدامیک درست، بحث دیگری است.

آنچه مربوط به بحث اماره و اصل است فرمایش مرحوم نائینی حرف بسیار روشنی بود. مرحوم نائینی (به خلاف آنچه شهید صدر از ایشان نقل کرد) در امارات کشف فی الجملة را مفروض گرفته بود و می فرمود اماره آنچیزی است که خودش کاشفیت بالفعل داشته باشد ولو ناقص. بعد شارع آن را بما هو کاشف اعتبار کند و با الغای احتمال خلاف تتمیم کشف کرده است.

مرحوم عراقی هم گرچه به نائینی در برخی از مبانی اشکال می کند، اما این مطلب را تسجیل کرده و گفته است اماره این است که شارع جهت کشفش را در جعل حجیت برای آن لحاظ و رعایت کرده باشد و اصل آن است که در آن این جهت که خودش کاشف است را رعایت نکرده باشند. حتی در مواردی که خودش، کشف ناقص دارد شارع می تواند بدون لحاظ و رعایت جهت کاشفیت برای آن حجیت جعل کند که در اینصورت دیگر اماره نیست و اصل خواهد بود.

این حرفی است که مرحوم عراقی در نهاییه الافکار در موارد متعدد دارد؛ از جمله اینکه ایشان تصریح می کند و می فرماید:

«ان المیزان في كون الشيء أصلاً إنما هو بعدم كون دليل اعتباره ناظراً إلى تتميم كشفه و ان كان فيه جهة كشف عن الواقع (حتی اگر در آن اصل چیزی باشد که جهت کشف داشته باشد ولی ملحوظ نباشد) كما ان الميزان في كون الشيء أمانة إنما هو بكونه كاشفاً عن الواقع و لو بمرتبة ما مع كون دليل اعتباره ناظراً إلى تتميم كشفه. فكل ما اعتبره الشارع بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أمانة (و كل) ما لم يعتبره الشارع من هذه الجهة، اما بان لا يكون له كشف عن الواقع أصلاً، أو كان له ذلك و لكن لم يكن اعتباره من هذه الجهة يكون أصلاً»^۱

به نظرم آنچه اصولیون گفتند در این مقدار روشن است و حرف درستی است.

باقی می ماند که ملاکی که اماره بر اساس آن اعتبار می شود چیست، که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفتند که چیست. اختلاف نظر هم وجود دارد که حکم ظاهری را در جایی تخلف از واقع می کند، چه می دانیم. شهید صدر در آنجا (من دوباره مراجعه کردم) تصریح می کند که خطابات مولا در حکم ظاهری اراده ی جدی دارد. (اینجا جاهای دقیق بحث است). یعنی اگر مولا در مباح واقعی، اعتبار لزوم و ایجاب احتیاط کرد، عن جد و اراده ی جدیه است. حالا چگونه این تضاد و تماثل با واقع را ایشان حل می کند که آقای سید علی اکبر حائری در تحشیه شان بر حلقات و در آن پیوستشان می فرمایند که این بدیع بودن حرف آقای صدر این است که همه ی مشکلات را با هم در یک نظریه حل کرد. حال بفرمایید این مشکل را چگونه حل کرده است؟ ایجاب احتیاط از روی اراده ی جدی مولوی و واقع هم اباحه است، آیا اینها با هم تضاد ندارد؟

^۱ نهاییه الافکار، ج ۴ قسم ۲، ص: ۲۰

مگر اینکه شما مانند مرحوم اصفهانی، مرحوم خوئی یا مرحوم امام بفرمایید که اصلاً در احکام تضاد و تماثل نیست. تضاد و تماثل یا به لحاظ مبدأ است که ملاکات است یا به لحاظ منتهی است که اغراض است اما در خودش تضاد و تماثل نیست چون اعتباری هستند.

بنابراین عرض من این است که چیزی که اصولیون گفتند چارچوب مشخصی دارد و اینکه شما عوض کردید چه اثری مترتب می شود. آن مقدارش که روشن است که همین هاست و آنهایی که غیر روشن است که مشکل دیگری است. ایشان می فرماید حکم ظاهری تابع ملاک در متعلقش نیست. ما می گوئیم دیگران هم که حرف زدند همین را گفتند منتهی اشکال این است که اگر شما در قیام به اماره ایجاب واقعی بیاورید به حمل شایع؛ یعنی يجب صلاة الجمعة می آورید و در واقع حرام باشد یا بالعکس، بفرمایید چگونه اجتماع ضدین نمی شود. برخی مثل آقا ضیاء گفتند یا خود واقع است یا بوج است و برخی مثل مرحوم نائینی می گویند تتمیم کشف است که نمی دانیم با این تتمیم کشف می خواهد چه کار کند و تصریح نکرده است که حکم جدی نیست. احتمالاً بگوئید یک حکم واقعی هست؛ مقصود این است که حکم به حمل شایع هست. حالا سوال این است این تعبیر که شهید صدر می گوید «خطاباتُ یعین الاهی الملائکات الواقعی»، این خطابات چیست؟ آیا همان حکم مماثل با واقع است یا همان است که آقا ضیاء می گوید؟

نکته: عدم رفع شک در قول به تنزیل مؤدی منزلة الواقع بودن اماره

این نکته را اضافه کنم که کما اینکه در جمع بین حکم ظاهری و واقعی برخی قائل هستند که مجعول تنزیل مؤدی بمنزلة الواقع است نه تتمیم کشف. در بحث حجیت اخبار یا ظنون، یکی از نظریات در باب حجیت امارات، تنزیل مؤدی منزلة الواقع است. آن وقت برخی مثل محقق عراقی در بحث ما که مقدمه ی اصول عملیه است به این نکته تفتن داده اند که اگر این را گفتید، دیگر حکومتی در کار نیست چون اگر تنزیل مؤدی منزلة الواقع کردید، نمی توانید شکی که موضوع اصول است را بردارید. شکی که موضوع اصول است را چیزی رفع می کند که علم و احراز باشد. اگر شارع شما را محرز تعبدی قرار می داد، شک شما مرتفع می شد، اما وقتی مولا جعل احراز و علم نکرده و تنزیل نکرده است، پس شما دلیلی برای رفع موضوع (شک) ندارید. در اینجا تفتن دادند که آن مبنا در مجعول در بحث ظنون و امارات، در این بحث تشخیص حکومت تاثیر گذار است.

مرحوم آخوند ظاهرش این است که تنزیل مؤدی منزلة الواقع می داند. در اینصورت از جهت لزوم عمل مشکلی پیش نمی آید چون شارع گفته است مفاد خبر ثقه، هو الواقع و وقتی می گوید این واقع است، باید عمل شود. اما به لحاظ نسبتش با اصول اشکال پدید می آید. اگر ما تتمیم کشفی باشد به راحتی حکومت درست می شد، اما با این مبنا حکومت به این سهولت

حل نمی شود (اینکه می گوییم به سهولت چون وجوهی دیگر برای حکومت و تخصیص وجود دارد که در جای خود بحث شده است).

جمع بندی کلام در بحث فارق بین امارات و اصول

ما نظر مرحوم نائینی را قبول داریم ولی یک بحث اثباتی کوچکی وجود دارد که آیا واقعاً جعل علم ابتدائاً می شود یا تنزیل می شود. این بحث در اینجا تاثیر گذار نیست ولی در جای خودش باید بحث شود. ممکن است بین اینها جمع کنیم و بگوییم لسان ادله مختلف است و یک جایی ممکن است جعل علم شود و یک جاهایی تنزیل مؤدی منزلة الواقع است. این اثباتی است و باید یکی یکی ادله ای که به آنها مراجعه می کنیم، بررسی کنیم.

این تمام الکلام در بحث فرق بین اماره و اصل و برخی از لوازم اینها. البته هنوز بحث هایی وجود دارد که محل اصلی آن مباحث دیگری نظیر مبحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری است و ما در اینجا آنها را مطرح نمی کنیم.

مقدمه سوم: فرق بین اصول محرز (تنزیلیه) و غیر محرز (غیر تنزیلیه)

اگر در خاطر دوستان باشد مرحوم نائینی در فوائد الاصول در همان جایی که بحث امارات را مطرح کرد، اینگونه ورود پیدا کرد که قطع چند خصوصیت دارد؛ یک خصوصیت جهت نفسانی بودن است و یک خصوصیت کشف از متعلقش است و یک خصوصیت جری عملی بر وفق این کشف است. و ممکن است گفته شود که یک خصوصیتش هم تنجیز واقع و متعلقش است. بعد ایشان فرمود در قطع به لحاظ صفت نفسانی، مختص خودش است و چیزی نمی تواند جای قطع بنشیند به لحاظ صفت نفسانی. اما در مورد جهت کشف، امارات جانشین قطع می شوند و دلیل حجیت اماره را در جای قطع می نشاند به لحاظ کشف از واقع، منتهی کشف امارات ناقص است و مولا تتمیم کشف می کند که بحث مفصل گذشت.

فرق بین اصول محرز و غیر محرز در کلام نائینی

بعد می فرماید در اصول مولا توجه می کند به قطع به لحاظ جری عملی (چون یکی از خواص قطع، جری عملی بود) اما گاهی این جری عملی، یک جری عملی صرف است که اصول غیر محرز است و گاهی جری عملی است به لحاظ اینکه در آن احراز هم هست که اصول محرز خواهد بود.

فرق احرار در اصول محرز و امارات

اما گویا ایشان مواجه با مسئله ای می شود که اگر احرار هم در آن هست، یعنی همانی که در امارات هست، در اینجا هم هست؟ اگر احرار در آن لحاظ نشود که اصول محضه خواهد بود. بنابراین وقتی جهت احرار لحاظ می شود، اولاً فرقی با اماره چیست و در حقیقت اماره ای است که در آن یک جهت مازادی است. علاوه بر اینکه چگونه شما ادعا کردید که استصحاب موضوع اماره را بر نمی دارد. اگر قرار شد امارات از باب اینکه احرار در آن است، موضوع اصل را می برد، پس در اصول عملیه نیز اگر احرار دیده بشود، موضوع اماره هم می رود.

بعد ایشان مطلبی می گوید که (باید روی آن فکر کرد که آیا می شود حل کرد یا نه) که آن احراری که ما در باب اصول محرز می گوئیم غیر از احراری است که در باب امارات می گوئیم. آیا صرف ادعا کافی است؟؟ ایشان در فوائد الاصول می فرماید: مجعول در باب اصول عملیه مطلقاً مجرد تطبیق عمل است بر مؤدی؛ که عبارت است از آن جهت حرکت عملی بر وفق قطع بدون ملاحظه ی جهت احرار و امثال آن.

عبارت ایشان این است:

«إذ ليس في الأصول العمليّة ما يقتضي الكشف و الإحراز.... فالمجعول في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، و هي الحركة و الجري العملي نحو المعلوم، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإنّ الإحراز في باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النّظر عن مقام العمل، و أمّا الإحراز في باب الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبیق العمل على المؤدّي، فالفرق بين الإحرازين ممّا لا يكاد يخفى»^۱.

اشکال در فرق بین دو احرار

ادعا که راحت است اما آیا در عالم ثبوت می توان بین دو احرار فرق گذاشت؟ اصلاً احرار عملی به چه معناست؟ احرار مربوط به عالم نظر و کشف است. بله می توانید بگویید احرار سبب عمل بشود (که شما در قطع همین را می گوئید). پس مقصودتان این است که صرفاً عمل و تطبیق مؤدی در عمل باشد که این حرفی است. در اینصورت فرق بین اصول محرز و غیر محرز چیست؟

^۱ فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۶

بحث ما تشخیص بین اصول محرزه و غیر محرزه است؛ یعنی فرق استصحاب که آن را اصل محرز می دانند با برائت چیست؟ نهایتاً باید دید از نظر محقق نائینی فرق استصحاب و برائت در مقام جعل ثبوتی چیست؟

مرحوم عراقی می فرماید که در مثل استصحاب تنزیل به لحاظ احراز هم داریم منتهی فرقی با اماره در این است که در مثل استصحاب در عین اینکه در موضوعش شک اخذ شده، می گوید انت محرز؛ یعنی تنزیل شک به منزله ی متیقن یا تنزیل شک به منزله ی یقین دارد، منتهی در عین تحفظ بر این نکت که انت شک. یعنی یک بحث به لحاظ شکل جعل است و اگر در جعل شما در موضوعش شک اخذ شده بود، این اصل عملی است اما خود این دو گونه است که گاهی شما در ناحیه ی محمولش یقین و احراز و جعل دارید، که اصول محرزه خواهد بود و گاهی ندارید که اصول غیر محرزه است. این مطلب خیلی روشنی است اما فرمایش مرحوم نائینی که ما دو گونه احراز داریم، خیلی عبارت ایشان روشن نیست.

باسمه تعالی

موضوع: فرق بین اصول محرزه و غیر محرزه ۱۷۳

خلاصه مطالب گذشته ۱۷۳

دیدگاه نائینی در اصول محرزه ۱۷۴

بیان اول: اصول محرزه؛ جری عملی علی انه هو الواقع است ۱۷۴

بررسی عبارات مرحوم نائینی ۱۷۶

۱. مجعول در باب اصول عملیه چیست؟ ۱۷۶

۲. مقصود از احراز عملی در اصول محرزه ۱۷۸

ظهور اثر تعیین مجعول در اصول محرزه در حکومت اصول محرزه بر اصول غیر محرزه ۱۷۸

بیان دوم: مجعول در اصول عملی نیز وسطیت در اثبات است ۱۷۹

جمع بندی ۱۸۲

موضوع: تعیین مجعول در اصول محرزه**خلاصه مطالب گذشته**

بحث در مقدمه ی سوم از مقدمات بحث اصول عملیه و در فرق بین اصول محرزه و دیگر اصول بود. عمدتاً هم مقصود مثل استصحاب است که در آن شک به منزله ی یقین یا مشکوک به منزله ی متیقن تنزیل شده. البته اگر کسی قاعده ی فراق و تجاوز را هم اصل بداند، طبیعتاً از این سنخ می شود. لذا بحث مهمی واقع شده است که همانطور که در امارات بحث شد که مجعول در امارات چیست و فرقی با اصول عملیه چیست، در اصول محرزه هم بحث می شود که فرقی با مطلق اصول چیست. نکته ای که باید در ذهن داشت تا این پیچ و تاب هایی که در کلام محققین است، فهم کنیم این است که فرق بین اصول محرزه و غیر محرزه را هم به لحاظ نفس این فرق می توان ملحوظ داشت و هم به لحاظ مجعول از حیث جمع بین حکم ظاهری و واقعی. یعنی کسانی مثل محقق نائینی و دیگران که این بحث ها را مطرح می کنند، یک نگاهی هم به آنجا دارند که حکم ظاهری و واقعی را چگونه جمع کنند. اینکه می بینید گاهی کلامشان برای حل مسئله خیلی پیچیده می شود، چون می خواهند این را هم حل کنند که حکم ظاهری در مثل اصول محرزه چیست که با واقع جمع می شود؟ اینها می خواهند اصول محرزه را به گونه ای تفسیر کنند که مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کنند.

دیدگاه محقق نائینی در اصول محرز

بیان اول: اصول محرز؛ جری عملی علی انه هو الواقع است

قبلاً هم به فرمایش ایشان در ضمن بحث امارات اشاره شد که در اصول می گویند کلاً مجعول تطبیق عمل مکلف بر مؤدی است. قبلاً گفتیم که قطع و علم و یقین چند جهت دارد. یک جهت، صفت نفسانی بودن و ویژگی استقرار و استحکامی که در یقین است و یک امر تکوینی است. طبیعتاً هیچ چیزی از این جهت نمی تواند جانشین قطع شود و این جهت مجعول باشد. این یک صفت نفسانی است که مختص قطع است. اما یقین و قطع یک اثر دیگر دارد که کاشفیت و حکایت یقین از متعلق خودش است. این جهت دوم قطع است که به ادعای مرحوم نائینی مجعول در امارات است. مجعول در امارات همین جهت کاشفیت و وسطیت در اثبات و حکایت از واقع و مؤدی است. جهت سوم جری عملی است یعنی وقتی انسان یقین دارد علاوه بر اینکه صفت نفسانی دارد و کاشفیت از یک متعلق دارد، جری عملی بر وفق هم می کند. مثلاً به تعبیر ایشان اگر انسان عطشان باشد وقتی یقین می کند که آب در جایی هست، به دنبال آن می رود. مرحوم نائینی ادعا می کند که مجعول در اصول جری عملی است.

بعد می فرماید بعد از اشتراک اصول محرز و غیرمحرز در اینکه مجعول تطبیق عمل بر مؤدای اصل و جری عملی است، فرق بین اصول محرز و غیرمحرز در این جهت است که در اصول محرز که شک در موضوعش اخذ شده، این جری عملی توأم با بناء بر اینکه هو الواقع می باشد. مثلاً استصحاب که می کنیم و ابقاء یقین می شود، این ابقاء یقین، به لحاظ جری عملی است؛ منتهی به همراه بناء بر اینکه هو الواقع. اما در اصول غیر محرز، دیگر این بناء بر اینکه هو الواقع وجود ندارد. این ملخص بیان ایشان در برخی جاها است. ایشان در چند جا اینگونه فرق بین اصول محرز و غیر محرز را تنقیح می کند.

مثلاً ایشان در عبارتی می فرماید:

«فالمجعول في الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعي إنما تعلق بالجري العملي على المؤدى على أنه

هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعدة التجاوز «بلى قد ركعت»^۱.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۱۱۱

یک تصویر از فرمایش مرحوم نائینی این است که اصول محرزه و غیر محرزه در این مشترک هستند که در هر دو مجعول جری عملی است و مجعول تطبیق عمل بر مؤدی است، منتهی در اصول محرزه، همین جری عملی مجعول است؛ منتهی به عنوان انه الواقع، اما در اصول غیر محرزه، مطلق است و اثر این جری عملی به نحو اطلاق فقط تعذیر و تنجیز است که در اصول عملی دیگر است مثل احتیاط و برائت. این جری عملی محض که توأم با این تنزیل انه الواقع نباشد، کارش تعذیر و تنجیز است. (اما مرحوم نائینی از کسانی است که تعذیر و تنجیز را ابتدائاً قابل جعل نمی داند. ایشان جعل ابتدائی تعذیر و تنجیز را محال می داند. به خلاف مرحوم آخوند که حجیت به معنای معذرت و منجزیت را مجعول اصالی می داند و می گوید خودش مثل قضاوت و ملکیت و زوجیت، قابل جعل است و می توان گفت هذا حجة، نه به این معنا که یصح الاحتجاج بها، بلکه به این معنا که هذا معذرٌ و منجزٌ. مرحوم نائینی در کلام آخوند اشکال دارد، اما قبول دارد که مولا می تواند کاری کند که ثمره اش منجزیت و معذرت باشد) لذا در اصول عملیه محضه کار مولا همین است که تطبیق عمل بر مؤدی به نحو اطلاق را جعل می کند و هیچ بناء بر هو الواقع نیست و اثرش تعذیر و تنجیز است. پس فرق بین اصول محرزه و غیر محرزه در اینجا این شد.

در جای دیگر (تنبیهاست استصحاب بعد از اینکه راجع به امارات صحبت کردند و گفتند که مجعول در امارات وسطیت در اثبات و احراز است) هم این مطلب را می فرماید:

«نعم: المجعول في باب الأصول العملية مطلقاً هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل (در همه ی اصول تطبیق عمل بر مؤدای اصل است)، إذ ليس في الأصول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز،

بعد می فرماید اینکه از اصول محرزه یا غیر محرزه باشد، فرقی نمی کند و در ادامه می فرماید:

فأنه ليس معنى الأصل المحرزة كونه طريقاً إلى المؤدى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر فالمجعول في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، وهي الحركة والجري العملي نحو المعلوم»^۱.
پس این هم یک مطلب که طبق این تصویر، فرق اینگونه است. نظیر این عبارت در جاهای دیگر هم از ایشان آمده است.
منتهی مرحوم نائینی حرف های دیگری هم دارد که با کنار هم گذاشتن این مطالب، مشکلاتی ایجاد می شود.

یکی دیگر از این عبارات را جلسه قبل خواندیم که ذیل همین مطالب گذشته است، که می فرماید:

^۱ فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۶

«فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات»

احراز در اصول محرزه، به این معناست که بناء بر مؤدای اصل بگذار بنا بر اینکه هو الواقع. چون اگر دقت کنید همه اینها روی جری عملی است و اینکه حرکت و جری عملی به دو گونه است. وقتی جری عملی به مؤدای اصل است؛ گاهی این جری عملی به عنوان اینکه هو الواقع است، می باشد که محرزه خواهد بود و گاهی هم بدون تنزیل و عنایت است، که اصول مطلق است. پس نکته این است که همه ی این تفاسیر روی جری عملی و بناء عملی است. بنابراین اگر احرازی در اصول محرزه مطرح شد، غیر از احراز در باب امارات است.

«فإن الإحراز في باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، و أما الإحراز في باب الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى، فالفرق بين الإحرازين ممّا لا يكاد يخفى»^۱.

بررسی عبارات مرحوم نائینی

چند بحث و نکته در فرمایش ایشان هست که باید روشن شود.

۱. مجعول در باب اصول عملیه جری عملی و تطبیق عمل است یا امر به جری عملی و تطبیق عمل؟

اولاً این نکته که در کلام ایشان زیاد تکرار شده است که مجعول در باب اصول عملیه یا اصول محرزه عبارت است از بناء عملی و تطبیق عمل بر مؤدی. سوال این است که مجعول این است، یعنی چه؟ در مورد مجعول در باب امارات گفتید که احراز و وسطیت در اثبات است و وقتی گفتیم یعنی چه مجعول احراز است، گفتید که اصلاً یک مجعول اصالی است و احراز مثل ملکیت و زوجیت است. (این مطلب حل شد و اگر اشکالی هم باشد، از ناحیه ی کسانی است که می گویند نمی تواند احراز مجعول باشد که جواب داده شد) اما در باب حرکت و جری عملی و تطبیق عمل علی المؤدی، مجعول چیست؟ آیا مراد تطبیق عمل علی المؤدی است که کار مکلف است؟ آیا مرادتان این است که مولا این کار را جعل می کند و مجعول است و اینکه تطبیق عمل یکی از مجعولات اصالی عالم مثل زوجیت و ملکیت باشد؟ واضح است که مراد مرحوم نائینی این نیست و جری عملی یعنی حرکت خارجی مکلف. پس شارع چه چیزی را جعل می کند؟

^۱ فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۴۸۶

این یکی از نقطه های اشکال بر مرحوم نائینی است. لذا محقق عراقی نیز در یکی از پاورقی ها می گوید تطبیق عمل، عمل مکلف است و قابل جعل نیست؛ پس امر به تطبیق عمل باید از سوی مولا جعل شود، مانند بقیه موارد که شارع آمر است. مثلاً فرض کنید در نماز جمعه بگوییم، اینکه نماز جمعه مجعول است که معنا نمی دهد چون فعل مکلف است؛ پس امر به نماز جمعه و وجوب نماز جمعه مجعول است. تطبیق عمل بر مؤدای اصل یا جری عملی هم کار مکلف است، پس اینکه خود تطبیق و جری مجعول است، به چه معناست؟ (این مطلب را مستشکلین نگفتند ولی من عرض می کنم که این جعل از سوی مولا محال نیست و شاید مولا بگوید که دیوار را جعل کردم، ولی باید اثر عملی داشته باشد و واضح است که جری عملی و تطبیق عمل بر مؤدی یکی از مجعولات اصالی مانند زوجیت و ملکیت نیست که اثر بر آن مترتب شده باشد)

بنابراین واضح است که آنچه در این موارد مجعول است، امر به بناء و جری عملی و تطبیق مؤدای است. این حرفی است که مرحوم آقا ضیاء می زند و مرحوم حلی که از شاگردان مبرز مرحوم نائینی است، در یکی از مکتوباتشان همین اشکال را به ایشان دارد که تطبیق عمل خودش قابل جعل نیست.

اما بحث به این سادگی نیست. بله واضح است که این اشکال به ایشان وارد است و شاید کسی بگوید یک تسامحی بوده است و ایشان مرادش امر به تطبیق بوده است، اما بحث به این سادگی نیست. چون نکته اش این است که نگاه اصلی مرحوم نائینی در اینجا به جمع بین حکم ظاهری و واقعی است و ایشان در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، عمده ی زحمتش در باب امارات و اصول، در این است که از آن امر تکلیفی فرار کند و بگوید در حکم ظاهری، ما امر شارع نداریم تا بخواهیم با واقع جمع کنیم؛ تا اینکه در جاهایی که مخالف باشد اجتماع ضدین باشند و در جاهایی که موافق باشند، اجتماع مثلین شود. ایشان مجعول در امارات را در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، وسطیت در اثبات به نحو حکم وضعی قرار داد، تا از اجتماع مثلین و ضدین فرار کند. حال اگر در اصول محرز قائل بشوید که امر به بناء داریم، طبیعتاً مشکل اجتماع ضدین یا مثلین برمی گردد و باید یک راهکار دیگر پیدا می کردید نه اینکه با جعل علمیت و جعل احراز و مجعول اصالی دانستن آن مشکل را حل کنید.

مرحوم نائینی کسی نیست که همه جا بخواهد مسامحه کند و این مطلب در کلام ایشان در جاهای مختلف تکرار شده است که بناء عملی، تطبیق و جری عملی جعل می شود. اما در هیچ جا از کلامش اینگونه نگفته که امر به تطبیق و بناء وجود دارد. پس کلام ایشان نکته دارد چون اگر بگویید امر داریم، یک مشکل دیگر پیدا می شود. بنابراین این پیچیدگی در کلام ایشان

است و باید فرمایش ایشان را به امر به بناء تصحیح کنیم. البته این گیر پیدا می شود و باید ببینیم که چگونه حل می کند. پس نکته ی اول این است که این تطبیق و جری و بناء باید تبدیل به امر به بناء و تطبیق شود.

۲. مقصود از احراز عملی در اصول محرز

نکته ی دوم اینکه احراز را ایشان دو قسم کرده است. یک احراز در باب امارات و یک احراز در اصول محرز و احراز در اصول محرز غیر از احراز در باب امارات است و احراز در اصول محرز عبارت است از احراز عملی.

اما سوال این است که احراز عملی به چه معناست؟ احراز یعنی کشف و احراز از یک شیء، یعنی احراز از متعلقش. ایشان می گوید یک احراز دیگر داریم به نام احراز عملی. اما احراز عملی به چه معناست؟

ما در باب امارات هم با اینکه مجعول عبارت است از وسطیت در اثبات و کشف، ولی توجه کنید که در آنجا هم عمل به دنبالش می آید. اصلاً فایده ی مهم آن جعل این است که در امارات هم جری عمل دنبالش می آید، منتهی مجعول ابتدائی عبارت است از وسطیت در اثبات و نتیجه ی عملی که موضوع حکم عقل قرار می گیرد، جری عملی است. آن احراز موضوع حکم عقل واقع می شود و نتیجه اش جری عملی است. پس جری عملی در جاهای دیگر هم هست و صرف اینکه جری عملی در جایی باشد، به این معنا نیست که احراز دیگری است. در قطع هم مگر خودشان نگفتند که سه مطلب جمع می شود که عبارت بود از صفت نفسانی و کشف از متعلق و جری عملی. آیا شما در باب قطع هم گفتید که این جری عملی موجب می شود که قطع چیز دیگری بشود؟ قطع، قطع است و اثرش جری عملی است.

علاوه بر این، باید توجه داشت اینکه احراز جعل شود با این جعل که بناء بر این بگذار که هو الواقع، فرق اساسی دارد. مرحوم عراقی هم در یک پاورقی می فرماید که در ذهنت باشد که این بناء بر اینکه هو الواقع موجب نمی شود که استصحاب مقدم بر اصول عملیه باشد، چون شما با بناء بر انه هو الواقع نمی توانید شک را بردارید. شما فقط با علم می توانید شک را بردارید. اگر بگویید که انت عالم متیقنٌ تعبداً، شک را بر میدارد اما با تعبد بر اینکه هو الواقع، شک برداشته نمی شود. پس سوال دوم از محقق نائینی این است که احراز عملی به چه معناست؟

ثمره بحث از تعیین مجعول در اصول محرز

بحث اینکه متعبد بها چه باشد، بحث مهمی است. اینکه انه هو الواقع است یا انه کاشفٌ عن الواقع یا علمٌ بالواقع است. اثرش در حکومت اصول محرز بر اصول غیر محرز ظاهر می شود؛ اگر گفتیم که متعبد بها و مجعول در اصول محرز و

استصحاب عبارت است از جری عملی علی انه الواقع، با تمام مشکلاتی که وجود دارد، شک را بر نمی دارد؛ بالوجدان شک که موضوع اصول است، با این جعل تکویناً برداشته نمی شود و تعبداً هم مولا هم نگفته که شک نداری، بلکه گفته است که انه الواقع. بله لازمه ی انه الواقع این است که من شک ندارم، اما لوازم در اصول حجت نیست.

بنابراین اگر مجعول در استصحاب و اصول محرزه این باشد که جری عملی یا تطبیق عمل علی انه هو الواقع، وجهی بر حکومت استصحاب بر اصول دیگر نیست. در حالی که این بحث ها یک اثر مهمش در این است که اصول محرزه، حاکم بر اصول غیر محرزه است و موضوع آن را بر می دارد. صرف حاکم نبودن، اشکال ندارد اما توجه داشته باشید که با چنین تعبد استصحابی، حکومت اصول محرزه درست نمی شود.

اما اگر گفتید که مجعول احراز است مانند امارات، در اینصورت موضوع اصول غیر محرزه مرتفع می شود و عکس نیست؛ یعنی اصول غیر محرزه، نمی تواند موضوع استصحاب را بردارد. زیرا واضح است که محمول در اصول غیر محرزه، نه انه الواقع است و نه احراز و علم است، لذا شک که موضوع استصحاب است برداشته نمی شود.

بنابراین استصحاب بنابر اینکه مجعول در آن احراز و وسطیت در اثبات باشد می تواند حاکم بر اصول غیرمحرزه باشد اصول غیرمحرزه هم نمی توانند حاکم بر استصحاب شوند و موضوع آن را بردارند. این نکته ی مهم در فرق دو تعبد است. حالا بالاخره مرحوم نائینی می خواهد چه بگوید؟ آیا می خواهد بگوید مجعول در استصحاب و اصول عملی، جری عملی با اصلاحی است که صورت گرفت که امر به بناء و تطبیق است یا اینکه مقصود ایشان احراز است؟

در چند عبارت که خوانده شد ایشان به اینکه جری عملی و بناء بر اینکه هو الواقع است، تصریح دارند.

بیان دوم: مجعول در اصول عملی نیز وسطیت در اثبات است

اما چیز عجیبی که رخ داده است این است که در تقریرات مرحوم خوئی (اجود التقريرات جلد دوم) در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، ایشان یک حرف روشنی را از آقای نائینی نقل می کند که بر اساس این مطلب، آقای حلی می گوید مرحوم نائینی از حرف های قبلی خودش عدول کرده است.

در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، ایشان می گوید در امارات مجعول احراز و کشف و وسطیت در اثبات است، لذا حکم وضعی است و جمعی با حکم واقعی، مشکلی ندارد. اما در اصول تنزیلیه یا اصول محرز ایشان ابتدائاً می گوید ممکن است

بگوئیم حکم تکلیفی است و حجیت اصول، منتزع از این حکم تکلیفی است. بعد ایشان می گوید صحیح این است که مجعول در اصول محرز هم وسطیت در اثبات است.^۱

مرحوم نائینی در جاهای دیگر تصریح کرد که مجعول، جری عملی است اما در اصول محرز با بناء بر اینکه هو الواقع است که یک تعبد است و درست کردیم، اما در اینجا می گوید مجعول وسطیت در اثبات است و عین امارات است؛ و فرق اصول محرز با امارات در دو جهت است: جهت اول این است که در موضوع حجیت امارات، شک اخذ نشده است اما در اصول محرز اخذ شده است و جهت دوم فرق این است که در اصول محرز، مجعول، وسطیت در اثبات است من حیث جری عملی است بخلاف امارات.

«لكن الصحيح كما عرفت ان المجعول فيها أيضا هي الوسطية في الإثبات و كون الأصل محرزاً للواقع (نگفته بناء بر اینکه هو الواقع، بلکه گفته است محرز واقع است) من حیث الجری العملي».^۲

بنابراین بر اساس آنچه اجود التقریرات به محقق نائینی نسبت می دهد ایشان بالصراحة مجعول را وسطیت در اثبات می داند؛ منتهی اولاً در موضوع این جعل شک اخذ شده است و ثانیاً در خود این وسطیت در اثبات، یک حیث و قید دارد که عبارت است از حیث جری عملی. باید توجه کنیم که این غیر از حرف های دیگر ایشان است.

مرحوم آقای حلی در اصول فقه هم به این قسمت کلام مرحوم نائینی توجه داشته و تعلیقه ای به کلام مرحوم نائینی دارند. (این کتاب اصول فقه، به صورت شرح و حاشیه است به حرف های آقای نائینی به حسب فوائد الاصول، ولی واقعاً کتاب ارزشمندی است و دائرة المعارفی است و مرد بزرگی است. من ایشان را در خیلی جاها ادق از آقای خوئی می دانم و فوق العاده آدم ملّائی است و خیلی هم جولان دارد و گاهی حرف های عجیبی هم می زند و گاهی ۲۰ صفحه می نویسد و بعد می گوید آنچه تا به حال گفتیم، هیچی از آن در نمی آید. از حیث جولان فکری و احاطه بر حرف های آقای نائینی، خیلی عجیب است. ما گاهی قدیم که کنکاش در کلام بزرگان می کردیم، خیلی برای ما مهم بود که از یک طریق دیگر دسترسی به کلام یک بزرگی داشته باشیم که اجمالات و ابهامات در تقریراتشان هست، چگونه می شود حل کرد. ایشان در این کتاب هم حرف فوائد الاصول را شرح می کند و گاهی تعبیر به کاظمی می کند که ایشان مقرر است و لکن زیاد اجود التقریرات را نقد می کند و عمدتاً حواشی

^۱ اجود التقریرات جلد ۳ صفحه ۱۳۴ و ۱۳۵ (بر اساس طبع جدید)

^۲ اجود التقریرات، ج ۲، ص: ۷۸

اجود التقريرات را نقد می کند؛ چون در حواشی اجود التقريرات در جلد اول و دوم بر حسب طبع جدید، آقای خوئی، حرف های آقای نائینی را نقد کرده است. ایشان خیلی متعرض به حرف های آقای خوئی می شود و می گوید این اشکالات محشی، نادرست است. ولی مهم تر این است که بعد از تقریرات خودش می آورد. خودش می گوید اینگونه کلام استاد را تقریر می کنم و گاهی سراغ شاگردان دیگر مرحوم نائینی می رود مثل آقای سید جمال گلپایگانی که ایشان دسترسی به تقریرات ایشان داشته است و صفحه به صفحه از تقریرات ایشان می آورد و گاهی از آشیخ موسی خوانساری می آورد. فوق العاده کتاب ارزشمندی است و آنچه ما به آن دسترسی نداریم را می آورد. در یک جایی وقتی در تهران درس می گفتم و با حوصله درس می گفتم، همه ی اینها را نگاه می کردم، عبارتی از ایشان می آورد و می گوید که اینها اینگونه گفتند ولی یک عبارتی را فرزند آقای نائینی تقریر کرده و به استاد نشان داده و استاد به آن حاشیه زده است. یعنی اینقدر می گشته برای پیدا کردن حرف خود آقای نائینی و این کتاب بسیار ارزشمندی است)

مرحوم آیت الله حلی این عبارت فوائد را آورده است:

قوله: لأنَّ المَجْعُولَ فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكِّ على أنَّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم ... الخ.

و اینگونه تعلیق می زند:

«لا يخفى أنَّه قدس سره في الدورة الأخيرة قد عدل عن ذلك، أعني كون مفاد الأصول التنزيلية هو لزوم البناء العملي، بل جعل مفاد دليل حجَّيتها هو نفس مفاد دليل حجَّية الأمانة من الوسطية في الإثبات، لكنَّه في خصوص الأصول التنزيلية من حيث الجري العملي (مَجْعُول جري عملي نیست؛ بلکه وسطیت در اثبات است منتهی این وسطیت در اثبات من حیث کذا)، فراجع ما حرَّر عنه في التحريات المطبوعة في صيدا»^۱ (مقصود اجود التقريرات است که چاپ صیدا بوده است و همان عبارت مرحوم خوئی را ایشان در اینجا می آورد).

این عبارت ایشان را دلیل می آورم که فکر نکنید که می تواند مقصود در عبارات مرحوم نائینی در هر دو جا یکی باشد و کسی مثل آقای حلی که اینقدر محیط به کلام استادش است، می گوید این حرف عدول از حرف های قبلی است.

^۱ أصول الفقه، ج ۶، ص: ۲۹۹

جمع بندی

پس آنچه باقی می ماند این است که

اولاً آیا این حرف اخیر که مفاد اصول محرزه عبارت باشد از وسطیت در اثبات و احراز عین امارات منتهی با این قید که من حیث جری عملی، آیا می تواند به حرف های قبلی که جری عملی و اینها بود، برگشت کند؟

اما سؤال مهم تر این است که اصلاً این تقييد معنا دارد و اصلاً می توانیم بگوئیم مجعول در باب اصول عملیه عبارت است از احراز و کشف من حیث جری عملی و آیا می شود این کار را کرد و اثری دارد؟ اگر این کار را بشود انجام داد، این کار که عدول از کلام قبلی است، واقعاً بهتر از حرف های قبلی است؛ چون هم حکومت بر اصول غیرمحرزه را درست می کنیم که توضیح می دهیم و هم با مسلک مرحوم نائینی که نمی خواهد در ناحیه ی حکم ظاهری، مجعول تکلیفی داشته باشد، بهتر سازگار است.

باسمه تعالی

موضوع ۱۸۳

۱۸۳ خلاصه مطالب گذشته (جمع بندی کلام مرحوم نائینی در فرق اصول محرزه و غیر محرزه)

۱۸۵ بررسی دوگانگی عبارات محقق نائینی در بیان مجعول اصول محرزه.

۱۸۶ ترجیح تفسیر به وسطیت در اثبات و احراز.

۱۸۶ تقیید کاشفیت به لحاظ جری عملی.

۱۸۷ اشکال در تفسیر احراز مقید به حیث جری عملی.

۱۸۸ جواب اشکال: صحت تنزیل به لحاظ خاص.

۱۸۹ بررسی تحقیق محقق اصفهانی در باب تنزیل.

۱۹۰ اشکال در تحقیق محقق اصفهانی: تنزیل دو سنخ دارد.

موضوع: تعیین مجعول، در اصول محرزه**خلاصه مطالب گذشته (جمع بندی کلام مرحوم نائینی در فرق اصول محرزه و غیر محرزه)**

بحث در مقدمه سوم بود راجع به فرق اصول محرزه و اصول غیر محرزه. بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود که چه فرقی بین این دو قسم از اصول عملیه قرار دادند.

عرض کردیم که عبارات ایشان دو گونه است. آنچه که در فوائد الاصول است، در چند موضع هم در بحث قطع و هم در بحث استصحاب و در اول بحث ظنون در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، ایشان معتقد است در اصول محرزه یا در کل اصول، آنچه مجعول است آن جهت سوم قطع است که عبارت است از جری و حرکت عملی. قطع یک جهت صفت نفسانی دارد و یک جهت کاشفیت دارد و یک جهت حرکت عملی بر وفقش دارد. مجعول در باب امارات، جهت دوم یعنی کاشفیت است و در اصول عملیه، جهت سوم یعنی جری عملی است.

بعد در تفریق بین اصول محرزه و غیر محرزه، فرمودند که در اصول محرزه همین جری عملی یا تطبیق عمل بر مؤدای اصل یا بناء بر مؤدای اصل، مجعول است به اضافه ی اینکه انه هو الواقع و در اصول غیرمحرزه مثل برائت و احتیاط فقط جری عملی جعل شده است که نتیجه اش صرفا تعذیر و تنجیز است. پس فرق اصول محرزه و غیر محرزه این شد که در اصول محرزه، یک جری عملی و تطبیق عمل بر مؤدای اصل است بما انه هو الواقع.

منتهی در فوائد الاصول در یک جایی فرموده بود که اگر ما در اصول محرز، پای احراز را وسط می کشیم، احراز در اینجا غیر از احراز در امارات است و نباید این دو خلط شود چون احراز در اینجا احراز عملی است. بحث شد که این احراز عملی چه معنایی دارد.

چنان که دیروز نیز اشاره کردیم به نظر می آید که چند ملاحظه در مورد فرمایش ایشان هست:

ملاحظه ی اول این است که نفس تطبیق عمل و نفس جری عملی قابل جعل نیست؛ چون عمل مکلف است و قابل جعل از سوی مولا نیست. پس علی القاعده امر به تطبیق عمل یا بناء عملی باید مجعول باشد.

ملاحظه ی دوم این است که اگر چنین امری مجعول باشد، این کَرّ الی ما فرّ است چون مرحوم نائینی از اینکه حکم مولوی در مرحله ی ظاهری جعل بشود، فرار می کرد. ایشان جمع بین حکم ظاهری و واقعی را به این دانستند که در حکم ظاهری ما ایجاب و تحریمی نداریم که جمعی با واقع (واقعی که مثلاً ایجاب نماز جمعه یا حرمت نماز جمعه است) تبدیل به اجتماع مثیلین یا ضدین بشود. بلکه آنچه مجعول است یک حکم وضعی است که عبارت از احراز و کشف است. حال اگر در اصول عملیه محرز، قائل به امر مولوی هستید، همان مشکل عود پیدا می کند.

ملاحظه ی سوم این است که اگر شما گفتید مفاد استصحاب تطبیق عمل بر مؤدی است (بنابر معنای صحیحش) منتهی علی انه هو الواقع، این نسبتش با اصول غیر محرز حکومت نیست، با اینکه مرحوم نائینی استصحاب را بر برائت و احتیاط حاکم می داند و محققین هم همینگونه می گویند که استصحاب حاکم بر برائت و احتیاط است. اگر مفاد جعل این است که هو الواقع، هو الواقع موضوع اصول که شک است را بر نمی دارد. اگر می گفتید علم است، موضوع را بر می داشت؛ ولی الان شما گفتید علی انه هو الواقع.

این ملاحظه بعینه در جانشینی استصحاب مقام قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقیه می آید. این بحث را در کتاب قطع دیدید که قطع موضوعی گاهی علی وجه صفتیت اخذ می شود که این مختص به آن حالت وجدانی می شود و گاهی قطع أخذ موضوعاً منتهی علی وجه الطریقیه لمتملقه؛ به نحوی که منجز یا کاشف از متعلق است. در آنجا اختلاف اساسی است که امارات و اصول محرز جانشین قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقیه می شود یا نه؟ این بحث دشواری است و عمده ی آن مبتنی بر این است که مجعول در باب امارات و اصول عملیه چیست. لذا این بحث نه فقط به درد ما می خورد بلکه در چند جای اصول به کار می آید.

در آنجا مرحوم شیخ انصاری امارات و اصول محرزہ ی مثل استصحاب را جانشین قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقیة می داند. به خلاف مرحوم آخوند که چون در امارات قائل به تتمیم کشف یا الغای احتمال خلاف نیست و قائل به جعل حجیت یا معذرت و منجزیت است، جانشین نسبت به قطع نمی داند. (این بحث در باب شهادات و امثال آن آثار مهمه ای دارد.) مرحوم نائینی در آنجا از شیخ انصاری تبعیت کرده و استصحاب را جانشین قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقیة می داند. سوالی که طبق این فرمایش پیش می آید این است که شما می گوید اصل محرز مانند استصحاب مفادش این است که تطبیق عمل بر مؤدای استصحاب بما انه الواقع است، اما این به این معنا نیست که قطع و یقین به واقع داری و اگر فکر کنید که قطع به واقع، لازمه ی آن تعبد است، این لوازم و مثبتات در اصول عملیه حجت نیست ولو اینکه اصول عملیه محرز باشند. بنابراین جانشینی استصحاب به جای قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقیة وجهی ندارد. این ملاحظاتی است که بر علیه محقق نائینی اقامه می شود بنابر اینکه نظر ایشان در اصل محرز تطبیق عمل بر مؤدای اصل علی انه الواقع باشد.

اختلاف عبارات تقریرات محقق نائینی در گزارش نظر ایشان در مجعول اصول محرزہ

منتهی دیروز دیدیم که هم در برخی از عبارات فوائد الاصول اجمالاً و در اجود التقریرات تصریحاً ایشان می فرماید مجعول در باب استصحاب و اصول محرزہ، همین وسطیت در اثبات و احراز است و اگر نبود تصریح مرحوم آیت الله حلّی به اینکه این عدول از مبنای قبلی مرحوم نائینی است، می رفتیم سراغ تفصیلی که حرف اینجا و حرف های دیگر فوائد الاصول را جمع کنیم. اما ایشان که شاگرد مبرز مرحوم نائینی است و سالیانی خدمت ایشان بوده است تصریح می کند که این عدول از آن مبنای قبلی است و این مبنای جدیدی است که بگوئیم در استصحاب هم احراز و وسطیت در اثبات مجعول است منتهی با این قید که به لحاظ جری عملی. این خیلی فرق می کند چون گاهی شما می گوید که خود جری عملی یا تطبیق عمل بر مؤدای اصل، مجعول است که گفتیم اصلاً معنا ندارد و گاهی می گوید که احراز از حیث جری عملی مجعول است که باید بحث کنیم می شود یا نه.

بالاخره مفاد نظریه ی ایشان در اینجا این است که در استصحاب نیز مجعول خود احراز است مثل امارات. لذا مرحوم آیت الله حلّی می فرماید که برخی ممکن است اشکال کنند که اگر در استصحاب هم مجعول، احراز و وسطیت در اثبات و کاشفیت است، لوازمش هم مانند امارات باید حجت باشد و وجهی ندارد که مثبتات استصحاب حجت نباشد؛ چون این هم وسطیت در اثبات است. (بعد ایشان در مورد این کبری بحث کرده اند که چگونه حل کنیم).

ترجیح تفسیر به وسطیت در اثبات و احراز

عرض ما این است که آنچه در اجود التقریرات آمده است صریح است و انصافاً با دیگر بیانات مرحوم نائینی اوفق است چون با این حساب جمع بین حکم ظاهری و واقعی می افتد در کبرای جمع یک حکم وضعی در ظاهر و یک حکم مولوی تکلیفی در واقع. يجب صلاة الجمعة ی واقعی با یحرم صلاة الجمعة ی ظاهری جمع نشده تا تضاد باشد بلکه با یک حکم وضعی مانند جعل احراز جمع شده است. لذا با مبانی مرحوم نائینی بهتر جور در می آید ولیکن با مسئله ی مهم تری مواجه می شویم.

تقیید کاشفیت به لحاظ جری عملی

مجعل در امارات که وسطیت در اثبات یا احراز بود، طبق نظر مرحوم نائینی مجعول اصالی است یعنی خودش مجعول می شود؛ مانند زوجیت و ملکیت. آیا در استصحاب هم که وسطیت در اثبات را می گوئید، آیا همین را می گوئید (که ظاهراً این را می گوئید)؟ اگر همین را بگوئید، آنوقت سوال این است که این تقیید به حیث جری عملی کجا می رود؟ چه چیزی جعل می شود؟ آیا مجموعش جعل می شود؟ بما هو جری عملی، و به لحاظ جری عملی کجا واقع می شود؟

ما البته در مجعول های اصالی مثل زوجیت و ملکیت و امثال این داریم که این مجعول، مقید باشد. مثلاً ملکیت در باب منافع توقیت می شود یا در زوجیت، ما زوجیت موقت داریم و ظاهراً این زوجیت موقت و ملکیت موقت خودش یک مجعول اصالی است، نه اینکه ملکیت مجعول اصالی است؛ بله آن هست منتهی نه اینکه آن را بیاوریم و یک قیدی به آن بزنیم. ما در مجعول های اصالی که ابتدائاً جعل می شوند، باید اثری بر خودش داشته باشیم. مثلاً می گوئیم «هذا ملک» و بعد باید بگوئیم «الملکة له ان يتصرف فی ملک مالک و يمنع التصرف» به این معنا که مجعول اصالی باید اثر داشته باشد. حالا در جایی که شما یک قیدی برای مجعول اصالی می آوردید، چه چیزی مجعول است؟ ظاهر این است که با آن قید مجعول است یعنی زوجیت موقت مجعول است؛ چون اثر خاصه دارد مثل اینکه زوجین در آنجا ارث نمی برند و آثار دیگر. در ملکیت موقت هم در تملیک منافع موقت در اجاره هم همینطور است که آثار خاصه ی خودش را دارد.

اینکه یک مفهومی خودش مجعول اصالی باشد و مقیدش هم مجعول اصالی باشد، ثبوتاً محذوری ندارد. اما در بحث، وسطیت در اثبات و احراز این مجعول اصالی است. بعد می گوئید از حیث حرکت و جری عملی هم مجعول اصالی است. چه چیزی می خواهید بگوئید؟ آیا می خواهید بگوئید کاشفیتش به تنهایی مجعول اصالی است که در اینصورت فرقی با امارات چیست؟ علی الظاهر باید مقصود این باشد این قید مجعول اصالی است.

اشکال در تفسیر احراز مقید به حیث جری عملی

مرحوم نائینی مکرر در این بحث ها فرمودند که در اینجا تأسیسی از شارع نداریم و امضاء کار عقلا است. واقعاً عقلا احراز را به لحاظ جری عملی آن مجعول اصالی می کنند. ما در تصدیق اصل جعل احرازش مشکل داشتیم که عقلا احراز را جعل اصالی کرده اند یا نه؟ حال شما آمده اید و یک مرکبی درست کردید که عبارت است از کاشفیت به لحاظ جری عملی. یعنی عقلا این مجموع را اصالتاً جعل می کنند تا اثری بر آن بار کنند. واقعاً این مطلب مستبعدی است و در میان عقلا چنین چیزی را نمی بینیم. در اصل احراز محل کلام بود، چه برسد به احراز مقید به این قید.

البته اصل جعل احراز را مستبعد نداشتیم و قبول کردیم اما یک مجعول اصالی دیگر هم داریم که عبارت باشد از کاشفیت به لحاظ جری عملی. آیا چنین اعتباراتی در بین عقلا وجود دارد؟ ایشان می گوید تمام اعتبارات اینجا عقلایی است و شارع امضاء کرده است.

اینکه ثمره ای برای این جعل اصالی و این اعتبار تصوّر بشود کافی نیست. خیلی چیزها ممکن است ثمره داشته باشد و ثبوتاً تصویر دارد ولی اثباتاً واقع نیست. مثلاً اعتبار دیوار بودن ثبوتاً می تواند اثر داشته باشد و عقلا بگویند هر آنچه اعتبار دیوار شد، باید تصدق کنید به تمام کسانی که در آن نشسته اند. این ثبوتاً می شود اما مگر هر آنچه ثبوتاً بتوان اعتبار کرد، واقع شده است. ما به حمل شایع مگر داریم که بر وسطیت در اثبات به لحاظ جری عملی، اثر بار کردند. بله ثبوتاً می شود تصویر کرد، اما آیا عقلا چنین اعتباری کردند و هر آنچه را که ثبوتاً بتوان ثمره را تصویر کرد، آیا اثباتاً هم واقع می شود؟ اینها اول کلام است و باید ببینیم که عقلا چه اثری را واقعاً بر یک امر اعتباری بار کرده اند تا بتوان اثبات کرد که آن چیز را اعتبار کرده اند تا اثر بر آن مترتب بشود.

حالا یک قدم جلوتر می آییم و فرض کنید که تصور اعتبارش می شود کرد مثل اعتبار دیوار اما آیا آن اثری که می خواهید، دارد؟ شما می خواهید جری عملی را مترتب بر اعتبار کاشفیت کنید. مترتب شدن جری عملی غیر از این است که عنوانش را بخواهید جعل کنید. شما بگویید کاشفیت به لحاظ جری عملی مجعول است، آیا در اینصورت جری عملی بر آن مترتب می شود؟ عقلا این را اعتبار می کنند تا حرکت بر آن مترتب بشود. آیا

عقلا بر اعتبار کاشفیت به لحاظ جری عملی، اثر جری عملی را بار می کنند؟

الان مشکل مرحوم نائینی در اصول محرزه این است و لذا در هر کجا مثل اجود و دیگر جاها، تقیید می زند به من حیث جری عملی. در اصول محرزه، می گوید جای قطع به لحاظ جهت سوم که جری عملی و حرکت است، می نشیند. آیا واقعاً

اینطور هست که موضوع حرکت و جری عملی را با عنوان و اعتبار این عنوان درست کنیم یا اینکه اگر جری عملی هست، به لحاظ دیگری است چون اگر مولا می گفت منجز است هم این اثر را داشت.

پس بالاخره ایشان تلاش می کند و میخواهد فرار کند از اینکه مجعول عین امارات باشد و در عین حال فرار کند از اینکه هیچ کشفی در آن نباشد و می خواهد در آن کشف باشد و در عین حال می خواهد مجعول اصالی هم باشد. جمع کردن اینها مقداری مشکل است. این اشکالی است که به ایشان هست.

جواب اشکال: صحت تنزیل به لحاظ خاص

یک راه فرار وجود دارد (این را دقت کنید چون این در بحث دیگر، مبنا می شود برای اشکال به دیگران) و آن این است که تنزیل در اینجا چه اشکالی دارد.

اگر یادتان باشد مرحوم عراقی در اصل بحث امارات به مرحوم نائینی اشکال کرد که جعل علم صحیح نیست و استحاله دارد. که ما گفتیم این حرف درست نیست و جعل علم هم ممکن است. اما بعد ایشان فرمود ولی باب تنزیل واسع است و شما می توانید شک را تنزیل کنید به منزله ی علم و بگویید الشک هو العلم. ما آن اشکال و جواب ایشان را کاری نداریم اما یک باب جدید بگوییم جعل کاشفیت و وسطیت در اثبات به لحاظ جری عملی، به نظر می آید خلاف واقع است که اگر یادتان باشد مرحوم امام و دیگران، اصل احراز را نمی پذیرفتند و می گفتند از لسان ادله فهمیده نمی شود و عقلا هم این کار را نمی کنند. اما باب تنزیل ما بگوییم در اصول محرز، تنزیل شک به منزله ی قطع و علم و یقین است نه اینکه مجعول اصالی باشد. آنوقت در باب تنزیل، باید منزل علیه اثری داشته باشد تا با تنزیل این اثر را بر منزل بار کنیم. اثر هم حجیت به معنای معذرت و منجزیت است و هم جانشینی قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقیه است و هم حکومت بر اصول غیر محرز است. چون وقتی می گوید شک تو یقین است، موضوع اصول غیر محرز را برمی دارد و قبح عقاب بلا بیان برداشته می شود؛ چون بیان حاصل می شود و احتیاط که ایصال الی الواقع است، با حصول یقین به واقع، شک که موضوع آن است برداشته می شود. و این تنزیل غیر از جعل اصالی احراز است. تفاوت این دو در جلسات ابتدایی بحث از فارق امارات و اصول در ضمن بررسی کلام محقق عراقی به تفصیل گفتیم.

پس در اینجا یک حرف این است که ورق را برگردانیم و بگوییم چرا آن مسیر مرحوم نائینی را طی کنیم تا اینگونه شود. بلکه مجعول در باب استصحاب و امثال آن از اصول محرز، تنزیل است.

مرحوم نائینی تنزیل مؤدی منزلة الواقع را که مرحوم شیخ در بعضی عبارتش هست و مرحوم آخوند در بحث امارات می گوید، نمی پذیرد چون می گوید لازمه اش جعل حکم مماثل است و دوباره مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی را پیدا می کنیم. لذا رفته در اینکه احراز را جعل کرده است. اما ما می گوییم تنزیل است و گاهی هم از اصول محرزه، تعبیر به اصول تنزیلی می شود.

البته این غیر از فرمایش مرحوم نائینی است. فرمایش ایشان همان دو بیانی که از تقریرات ایشان استفاده می شد و به نظر ما هم بیان اولش مشکل است و هم بیان دوم که مرحوم حلّی عدول از حرف های قبل می داند، مشکل است. اما اگر بیایم و یک ورق دیگر باز کنیم و بگوییم در اصول محرزه ما تنزیل داریم نه جعل احراز. آنوقت تنزیل به لحاظ یک اثر خاص کاملاً معنا دارد. تنزیل شیء مکان شیء می شود به اطلاق تمام آثار باشد و می شود به لحاظ یک اثر باشد. یک شیء هو هو باشد فقط به لحاظ جری عملی یا به لحاظ تمام آثار. باب تنزیل بسیار سهل است و آنچه را شما از اصول محرزه توقع و انتظار داشتید را دارید. چون اگر گفتید مفاد لا تنقض الیقین بالشک معنایش این است که الان بگو یقین داری. یعنی ایها الشاک به این نحو که قبلاً متیقن بودی، انت قاطع و متیقن و الشاک هو المتیقن و الشک هو الیقین. لذا موضوع تمام اصول غیر محرزه رفع می شود و همینطور هم جانشینی به جای قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقی هم انجام می پذیرد و جای آن یقین هم می نشیند.

بررسی تحقیق محقق اصفهانی در باب تنزیل

بله تنها یک بحث وجود دارد. اگر یادتان باشد یک تحقیقی را از مرحوم اصفهانی نقل کردیم که عبارت بود از تنزیل و جعل های ابتدایی یا اصالی. دقت کنید چون یک بحث جدیدی است و تا به حال وفق کلام مرحوم اصفهانی گفتیم ولی الان می خواهیم یک استدراک کنیم و یک تفصیلی در بحث تنزیل قائل شویم.

مرحوم اصفهانی می گفت الطواف بالبيت صلاة که باب تنزیل است، لبّش جعل حکم مماثل آن منزل علیه است برای منزل؛ یعنی به جای اینکه ابتدائاً بگوید الطواف يجب فيه الطهارة، می گوید الطواف بالبيت صلاة. الطواف بالبيت صلاة که یک تنزیل است، لبّش جعل اثری است که برای منزل علیه است و لبّش جعل آن اثر است ابتدائاً؛ منتهی به لسان «انه هو» و به لسان «الطواف بالبيت صلاة». لبّ جعل آن مماثل اثر برای اینجا است. اگر این را گفتیم و در باب مجعولات اصالی، خود این هو هویت محقق اثر است. وقتی می گوییم هذا ملک، خود هذا ملک یک فردی از ملک را ایجاد می کند. نه اینکه ملک اثری دارد و با هذا ملک، بخواهیم مشابه آن اثر را برای هذا بیاوریم.

فرق جعل های اصالی مثل ملکیت با الطواف بالبيت صلاة در نظر مرحوم اصفهانی، یک فرق دقیقی است که اینگونه است که این هذا ملک یا هذا زوج که جعل اصالی هستند، خود این هو هویت (هذا ذاک) محقق فردی از موضوع اثر می شود. هذا ملک، یک ملک درست می کند که موضوع آثاری است که ملک اثر آنها است مانند حرمت تصرف و غیر از آن. اما در الطواف بالبيت صلاة با این تنزیل ما یک فرد در خارج درست نمی کنیم، بلکه با این تنزیل یک اثر مشابه را برای این ابتدائاً قرار می دهیم مثل اینکه از اول بگوییم الطواف يجب فيه الطهارة و کذا. این تحقیق ایشان بود و خیلی تحقیق دقیقی است.

اشکال در تحقیق محقق اصفهانی: تنزیل دو سنخ دارد

عرض من این است که تنزیل که هو هویت است باید لغو نباشد. آنچه که ایشان مثال زده است حق با ایشان است. الطواف بالبيت صلاة معنایی دیگری غیر از این ندارد که بخواهیم بگوییم الطواف واجب یا يجب فيه الطهارة. اما در یکسری جاهای دیگر، تنزیل فردی از موضوع اثر را واقعاً ایجاد می کند؛ نه اینکه این هو هویت یک فرد را درست می کند بلکه موضوع یک اثری را درست می کند (اینکه می گویم حکومت واقعی و توسعه در موضوع ادله است) مثلاً فرض کنید در باب برائت، اگر گفتیم موضوع برائت عدم کاشف است به اعم از کاشف تکوینی و کاشف تعبدی و شارع می گوید این کاشف تعبدی است. شارع می گوید شک استصحابی، کشف تعبدی است. شما با این تنزیل فردی از موضوع اصل را درست می کنید یا نفی می کنید. اینکه آقای اصفهانی گفتند که در الطواف بالبيت صلاة تنزیل یعنی جعل اثر مشابه منزل علیه برای منزل، در آن مثال درست است چون معقول نیست که بگوییم طواف و صلاة یک شیء هستند و یک وجوب دارند. نمی توانیم بگوییم طواف و صلاة یک وجوب دارند و مولا همیشه موضوع این وجوب را توسعه می دهد. گاهی بگوید صلاة و بعد دوباره طواف را به آن اضافه کند یا صوم را اضافه کند و زکات را اضافه کند و همه یک وجوب پیدا کنند که این نمی شود.

اما در برائت اگر اینطور باشد که عدم الکاشف موضوعش باشد به اعم از کاشف تکوینی و کاشف تعبدی؛ اگر شارع بگوید الشک یقین موضوع را برمی دارد. حقیقتاً برمی دارد و ورود خواهد بود و توسعه ی واقعی است. توسعه ی موضوع قبلاً داده شده و یک فردی را خارجاً به آن موضوع اضافه می کند که این ورود حقیقی بالحمل الشایع است.

پس با تعبد ما موضوع چیزی را برمی داریم و ممکن است با تعبد چیزی را اضافه کنیم؛ مثل اینکه اگر بگویند اکرام العلماء و در مورد زیدی که عالم نیست، بگوییم زید عالم. (خوب دقت کنید چون بحث جدیدی است) یک وقتی یک مناط وحدانی روی علما و زید داریم زیرا مناطشان یکی است چون زید متقی است و متقی ها در این حکم وجوب اکرام با عالم ها یک مناط دارند، بنابراین زید واقعاً موضوع يجب اکرام العالم در عالم ثبوت هست. آنوقت اگر شارع بگوید زید عالم این لسان است برای

درج آن در آن موضوع. یا اگر بگویید المتقی عالم، با این تنزیل درج می کند در آن موضوع که در عالم واقع، موضوع موسع است نسبت به عالم بالحمل الشایع و عالم تعبدی و یک حکم دارد. اما یک وقتی یک وجوب اکرام داریم که مخصوص علمای بالحمل الشایع است و بعد می گوئیم زیّد عالم فقط برای تسریه ی آن حکم برای زید است و می خواهیم بگوئیم مشابه آن برای زید است.

پس این را می خواهیم بگوئیم که باب تنزیل دو سنخ است و تحقیق مرحوم اصفهانی ناقص بود و ایشان یک سنخ را بحث کرد. جایی که حکم منزل علیه یک حکم وحدانی برای خصوص منزل علیه است، عنوان منزل علیه ثبوتاً قابل توسعه نیست. بنابراین اینجا اگر بگویند الطواف بالبيت صلاة واضح است که نمیخواهد طواف را درج در صلاة کند و یک حکم وحدانی برای همه بیاورد. بلکه واضح است که می خواهد مشابه حکم صلاة را برای طواف هم بیاورد که عبارت است از ایجاب یا اشتراط به طهارت یا قضاء است.

اما یک وقتی خودش موضوعش موسع است به اعم از فرد واقعی و تعبدی. در اینصورت اگر فرد تعبدی را درست کند، داخل در موضوع خواهد بود و ورود است.

در استصحاب اگر گفتیم که شک به منزله ی یقین است و موضوع اصول عملیه در واقع عدم الشک است به اعم از شک واقعی و تعبدی یا عدم الحجة است. در تمام این موارد تنزیلی که انجام می دهیم، در واقع ورود خواهد بود و با این تنزیل موضوع شک را حقیقتاً برمی داریم و با این تنزیل قطع موضوعی که أخذ علی وجه الطریقیة را تصحیح می کنیم و اشکالاتی که به مرحوم نائینی هم وارد بود، دیگر وارد نیست.

باسمه تعالی

موضوع: تنقیح نظر محقق نائینی در اصول محرزہ	۱۹۲
خلاصه مطالب گذشته	۱۹۲
تقریر اول کلام محقق نائینی	۱۹۳
فرق تنزیل در اصول محرزہ با مجعولات اصالی	۱۹۳
فرق در مقام اثبات	۱۹۴
فرق در مقام ثبوت	۱۹۴
تقریر دوم کلام محقق نائینی	۱۹۷

موضوع: تنقیح نظر محقق نائینی در اصول محرزہ

خلاصه مطالب گذشته

بحث در تنقیح نظر محقق نائینی در تبیین اصول محرزہ بود. فرمایش ایشان را در فوائد الاصول و اجود التقریرات دیدیم و اینها با هم فرق داشتند.

در اجود التقریرات ظاهر کلام ایشان این است که در اصول محرزہ مثل استصحاب یا اخواتش (اگر قائل شدیم در قاعده ی تجاوز و فراق هم هست)، در آنجا هم احراز و وسطیت در اثبات مانند امارات جعل می شود و فقط فرقی این است که در اصول محرزہ من حیث جری عملی و حرکت است به خلاف امارات که مفادش جعل احراز به نحو اطلاق است.

در فوائد الاصول کلاً اینگونه نبود و در مطلق اصول تطبیق عمل بر مؤدای اصل مجعول محسوب شده بود، منتهی در آنجا تبیین کرده بودند که در اصول محرزہ همین تطبیق عمل بر مؤدی به عنوان انه الواقع است به خلاف اصول غیر محرزہ. لکن در ذیل یکی از فقرات مختلف فوائد الاصول ایشان فرموده بود که اگر در اصل محرز احراز می گوئیم، احرازش با احراز امارات فرق می کند و بین این دو فاصله ی زیادی است و احراز در اصول محرزہ، احراز عملی است. در آنجا چند سوال مطرح شد که بحث کردیم.

عرض کردیم که مرحوم آیت الله حلّی می فرماید آنچه ایشان در اجود التقریرات گفته است، عدول از حرف های قبلی است و این حرف جدیدی است که مفاد اصول محرزہ عین امارات، وسطیت در اثبات باشد، فقط از حیث جری عملی و حرکت.

دیروز عرض کردیم که یک چیزی که این نظر را مستبعد می کند این است که اینکه وسطیت در اثبات به این قید جعل بشود، یعنی چه؟ یعنی ما این مرکب را مجعول اصالی می دانیم و عقلاً چنین اعتباراتی دارند که یک وقتی بیایند و احراز را اعتبار کنند و یک وقتی این مرکب را اعتبار کنند؟

تقریر اول کلام محقق نائینی

ما پیشنهاد کردیم که ما یک راه دیگری را برویم و همان راه تنزیل را که مرحوم نائینی انکار می کرد و بالصرache می فرمود که مفاد امارات و اصول، بابشان باب تنزیل نیست. آن را زنده کنیم و بگوییم در مثل استصحاب یک واقع تنزیلی هست (کما اینکه این در عبارات قوم هست که بین شک و یقین یک نوع تنزیلی هست)، گویی فرموده اند که شک شما در مثل موارد استصحابی، هو الیقین و الاحراز. این باب تنزیل است نه باب اعتبارات اولیه یا مجعولات اصالی مانند ملکیت و زوجیت. حال دو نکته را نسبت به بحث گذشته استدراک کنیم.

فرق تنزیل در اصول محرز با مجعولات اصالی

نکته ی اول این است که دیروز بعضی دوستان در درس گفتند و بعد از درس هم دنبال کردند که این تنزیل که شما می گوئید شبیه اعتبارات اولیه یا مجعولات اصالی است. با این تنزیل که می گوئید شک یقین است و بعد می گوئید دایره ی موضوع یقین موسع است و هم یقین وجدانی را و هم یقین تعبدی را می گیرد، وقتی می گوئیم الشک هو الیقین حقیقتاً برای آن موضوع درست می کند و لذا ورود است؛ یعنی این دلیل الشک هو الیقین، وارد است بر آن ادله ای که بر یقین و احراز، اثر بار کردند؛ چون دایره ی موضوع آن را موسع گرفتید اعم از یقین وجدانی و یقین تعبدی و این هم یک فرد برای آن درست می کند. این با مواردی مانند «من حاذ ملک» چه فرقی دارد؟ من حاذ ملک، یک فرد از ملکیت را ادعا می کند و همین افراد هم موضوع اثر هستند. در آنجا گفتند که هر کس مالک باشد، مثلاً در ملک خودش می تواند تصرف کند و دیگری ممنوع است. اگر در اعتبارات اولی یا مجعولات اصالی آنگونه که آقای اصفهانی فرمود نکته اش این است که با اعتبار یک فردی برای اثر درست می کنیم، شما هم با تنزیل الشک هو الیقین، یک فرد واقعی برای آثار مترتب بر یقین و احراز بار می کنید چون فرض این است که موضوع اعم است؛ چرا که اگر موضوع آثار اعم نباشد که این تنزیل فایده ندارد. اگر مثلاً موضوع آثار فقط احراز وجدانی باشد، تنزیل هیچ اثری ندارد. تنزیل الشک هو الیقین زمانی فایده دارد که یقین های تعبدی هم موضوع اثر باشند. پس آن اثر موضوعش باید اعم از احراز وجدانی و تعبدی باشد. اگر اینگونه باشد، فرق این دو باب چیست؟

به نظر من علی رغم اینکه در جهاتی شبیه هستند، هم در مقام اثبات و هم در مقام ثبوت، فرق دارند.

فرق در مقام اثبات

اولاً در مقام اثبات چون لسان، لسان تنزیل است می تواند دلیل دیگر را توسعه دهد. توسعه ی اثباتی که مسلّم است. یعنی می تواند کشف کند که موضوع دلیل دیگر اعم است. اینکه یک دلیل بیاید و دلیل دیگر را توسعه دهد که مسلّم است که امکان دارد. اما اینکه این توسعه واقعی است یا باید در مرتبه ی سابق دلیل محکوم، موضوعش موسع باشد و این کشف بکند، بحث دیگری است. لکن در اینکه دلیل حاکم می تواند اثباتاً دلیل محکوم را توسعه دهد، تردیدی نیست؛ یعنی لسانی است که شارع حداقل کشف کند که موضوع دلیل محکومش موسع بوده است (این مورد قبول همه است). در حالی که در اعتبارات یا مجعولات اصلی چنین چیزی نداریم و توسعه ای در کار نیست. اینکه بگویند با «من حاذ ملک»، فردی از ملکیت پدید آمده است و موضوع آثار ملکیت است، توسعه ای در کار نیست. در حالی که با «الطواف بالبيت صلاة» (اگر از این قسم بود با اینکه از این قسم نیست) شما در واقع در ادله ی صلاة توسعه داده اید. با شُكُّكَ هو الیقین، در موارد استصحابی، موضوع دلیل را می توانید با همین تعبیر توسعه دهید.

این توسعه از لحاظ اثباتی مسلّم است؛ یعنی شارع می تواند از توسعه ی موضوع احراز و یقین با این دلیل حاکم، کشف کند. البته اینکه می تواند توسعه ی واقعی دهد - در مقابل اینکه کشف کند از توسعه سابق - قابل بحث است که به نظر می آید توسعه ی واقعی آن نیز اشکالی ندارد. بلکه تضییق واقعی شاید سر از نسخ در بیاورد، اما توسعه ی واقعی علی الظاهر اشکالی ندارد. توسعه ی واقعی یا تضییق واقعی، شاید با مشکلی مواجه شود اما در امکان کشف کسی بحثی ندارد.

بنابراین اولین فارق بین عرض ما که نوعی تنزیل بود با آنچه مرحوم اصفهانی و دیگران جعل ابتدائی و مجعول اصلی می خوانند، فرقی در لسان اثباتی مسلّم است.

فرق در مقام ثبوت

به نظر من از لحاظ ثبوتی نیز فرق دارد. ما در مثل «من حاذ ملک» می گوئیم یک اعتبار است.

بنابر تحقیقات محقق اصفهانی و مخصوصاً علامه طباطبائی، دلیل اعتباریت این است که مفهوم ملکیت تکوینی را بر غیر مصداق تطبیق می کنیم و دادن حدّ چیزی به چیز دیگری است. این حرف مرحوم اصفهانی در خیلی جاها است و این را مرحوم آقای طباطبائی گرفته و دنبال کرده است و در جاهای دیگر که ایشان نگفته است هم تطبیق کرده است. مثلاً دادن حدّ وضع که

امر تکوینی است به وضع لفظ بر معنی. آقای اصفهانی در بحث وضع می گوید وضع یعنی تکویناً چیزی را بر یک چیزی قرار دادن و بعد در باب لغت شما ادعا می کنید که لفظ را روی یک معنا گذاشتید. لذا وضع یک امر اعتباری می شود؛ چون حدّ وضع که قرار دادن شیئی بر شیئی دیگر در امور تکوینی است، تطبیق کردید بر این امور معنایی که لفظ را روی یک معنا گذاشتن. این یک ذوقی است و مرحوم اصفهانی و علامه طباطبایی در مورد ملکیت هم اینگونه می گویند که در واقع در ملکیت، اعتباری بودن ملک به این است که مفهوم ملکیت تکوینی که از رابطه ی انسان با قوا یا رابطه ی علت با معلول گرفته می شود، بر غیر مصداق تطبیق می کنید که مثلاً رابطه ی من و کتاب باشد.

البته اگر سوال کنید که چرا اینگونه حرف را می پیچانند، قبلاً گفتم که یک بحث مهم شناخت شناسی است. اینکه برخی از بزرگان فرمودند اعتبار یعنی خلق کردن مفاهیم یا امور، یک بیان فلسفی نیست. حرف آقای طباطبایی که مرحوم مطهری واقعاً بیان کرده است و روشن کرده این است که ذهن از پیش خودش نمی تواند مفهوم خلق کند و تا اتصال وجودی با خارج و مصداق عینی و واقعی یک شیئی پیدا نکند، نمی تواند مفهوم بسازد. انسان از رابطه ی خودش با قوای خود مفهوم ملکیت را می سازد. از رابطه ی علت و معلولی که در خودش هست، مفهوم علیت را می سازد. در ملک هم همینگونه است که مفهومش را از مصادیق واقعی گرفته است و بر غیر مصداق تطبیق می کند و اعتبار می شود. در مثل «من حاذ ملک» درست است که شما یک فرد ادعائی برای ملک واقعی درست می کنید، منتهی ملک واقعی اثر عملی یا مجعول ندارد که بر آن فرد ادعائی که برای آن درست می کنید نیز بار شود. بلکه شارع یا عقلا گفتند که هر وقت این فرد ادعائی را درست کردید، ما بر این افراد ادعائی اثر داریم. شما در مثل ملکیت یا زوجیت، مفهوم زوجیت عینی که دوتا چیز در کنار هم باشند، بر رابطه ی زن و شوهر تطبیق کردید. شما فرد ادعائی برای زوجیت تکوینی درست کردید، اما زوجیت تکوینی اثر عملی یا مجعول ندارد که بخواهد آن اثر بر فرد ادعائی بار شود. بلکه شارع گفته است که وقتی این فرد ادعائی یعنی زوجیت اعتباری را درست کردید، این زوجیت اعتباری موضوع اثر است.

اما در بحث ما اینگونه نیست و خود احراز تکوینی موضوع اثر عملی مثل تعذیر و تنجیز است و موضوع اثرش هم جعلی است مثل قطع موضوعی. درست است که ما فرد ادعائی درست می کنیم، ولی فرد ادعائی همان اثری که بر فرد تکوینی است را داشته باشد چون فرض این است که از خطاب حاکم (خطاب مشتمل بر تنزیل) کشف کرده ایم که اثر بر روی جامع بین فرد حقیقی و فرد اعتباری رفته است. یعنی اثری که بر فرد تکوینی هست، با توسعه کشف شده از خطاب مشتمل بر تنزیل، ولو توسعه ی قبلی- روی فرد ادعائی هم رفته است.

فرق تنزیل با اعتبارات اولیه این است که در اعتبارات اولیه مثل ملکیت و زوجیت نمی خواهید با فرد ادعائی اثر عملی و مجعول فرد تکوینی را بر این فرد ادعائی بار کنید؛ چون اصلاً اثر مجعول ندارد و رابطه ی ملکیت تکوینی مثل رابطه ی انسان با قوای خودش است که اثر عملی یا جعلی ندارد. بنابراین در مثل ملکیت با فرد ادعائی، شما موضوع برای آثاری درست می کنید که موضوعش همین اعتبارات و همین افراد ادعائی است و فرد تکوینی ملکیت موضوع اثر نیست. به خلاف توسعه و تنزیلی که ما می گفتیم چون این تنزیل فرد ادعائی مانند ملکیت درست می کند، ولی فرقی این است که فرد واقعی آن هم موضوع همین اثر است.

یعنی ما در واقع موضوع اثر فرد تکوینی را توسعه دادیم و این اثر هم بر فرد تکوینی مترتب می شود و هم بر فرد اعتباری. آن اثر مانند تعذیر و تنجیز یا موضوعیت در قطع موضوعی که اثر جعلی است و یک اثری بر مقطوع آورده اند که استصحاب و امارات هم جای آن می نشیند.

مرحوم اصفهانی که بین تنزیل و مجعول اصالی فرق گذاشت، فرقی این بود که تنزیل الطواف بالبيت صلاة (که در این مثال درست است و ما هم قبول داریم)، فقط یک لسان است و مجعول واقعی عبارت است از یجب یا اشتراط بالطهارة و در واقع می خواهد آن اثری که منزل علیه دارد می خواهد بر منزل جعل کند و می توانست ابتدائاً بگوید الطواف واجب ولی به جای آن گفته است که الطواف بالبيت صلاة. نمی خواهد نفس اثر صلاة را در اینجا بگذارد چون ممکن نیست؛ چرا که دو موضوع با دو وجوب هستند و نمی تواند همان اثر را توسعه دهد. خارجاً می دانیم که طواف و صلاة دو موضوع مختلف هستند و اینگونه نیست که با همدیگر تحت یک جامعی یک وجوب داشته باشند. دو موضوع هستند و شارع به جای اینکه بگوید الطواف واجب یا الطواف مشروط بالطهارة اینگونه گفته است. در واقع در تنزیل هایی که مرحوم اصفهانی می فرمود کار شارع عبارت است از جعل یک حکم مماثل با حکم ثابت برای مُنزل. در حالی که ما این را نمی گوئیم.

اشکالش این است که اگر شما بگویید این کاری که می خواهد بکند، آن اثر است پس یقین برای شک اثبات نشده است. تمام زحمتتان برای این بود که به گونه ای استصحاب را اصل محرز درست کنید. دیروز عرض کردیم که حتی شما اگر تنزیل داشته باشید ولی تنزیل به واقع باشد نه به علم به واقع (یعنی اگر بگویید انه هو الواقع)، برای حکومت استصحاب بر اصول غیر محرز کافی نیست؛ چون اینکه خود واقع است، غیر از این است که علم به واقع است؛ چون شکی که موضوع است را بر نمی دارد. اینکه شما بگویید واجد طهارت هستید، شک در طهارت را بر نمی دارد و تنها آثار طهارت را بار می کنید. چون اگر بر ندارد، استصحاب در کنار اصول دیگر قرار می گیرد و یا تعارض می کنند یا مشکلی دیگر ایجاد می شود. پس این حرف

مسلم که اصول محرز حاکم بر اصول غیر محرز است را نمی توانید حل کنید. لذا آن اشکال در اینجا پدید می آید که اگر شما احراز نداشته باشید و تنزیل در ناحیه ی احراز نباشد و تنها آن اثر را در اینجا جعل کنید، پس نمی توانید شک را بردارید. اشکال آن تنزیل این نکته است.

این حرف ها روی این نکته پیش آمد که اولاً حرف آقای نائینی را بفهمیم و ثانیاً این مسئله ی مسلم را چگونه می شود توجیه کرد که استصحاب حاکم است. اگر اینها نباشد که اصلاً بحثی نداریم. اگر شما بگویید اصلاً ما اصل محرز نداریم که دیگر بحثی نیست. ممکن است حکومت راههای دیگر هم داشته باشد اما این را مسلم گرفتند و می خواهند توجیه کنند که در جایی که استصحاب باشد، دیگر برائت و احتیاط نمی آید و الا جایی برای استصحاب باقی نمی ماند. اما ممکن است خود این بیان، یک بیان برای حکومت باشد که بعضی گفته اند. می خواهیم بگویم اصل حکومت مسلم و محرز است و لذا خواسته اند با یک وجه و تبیینی این حکومت را توجیه کنند. اینقدر که ددرس می کشند تا اصل محرز را درست کنند، برای این است که این حکومت را درست کنند. و الا در موارد استصحاب یا برائت یا احتیاط است و جایی برای استصحاب باقی نمی ماند. مثلاً در بلی قد رکعت که فرمودند استصحاب عدم داریم در جایی که شک در رکوع شده است.

بنابراین بحث اصل محرز برای این است که حکومت مسلم است و می خواهیم این را تبیین کنیم و تبیین طبیعی آن این است که گفتند لا تنقض الیقین بالشک و یقین سابق را با شک نقض نکن و بگو یقین دارم و به این معناست که شکک هو الیقین و لذا همه چی درست می شود.

منتهی دیروز با بحثی که ما کردیم، برای برخی از دوستان این شبهه به وجود آمده است که این تنزیل نوع دوم که واقعاً یک فرد ادعائی برای موضوع دلیل دیگر درست کند، گفتند که این با همان اعتبارات اولیه یکی است. ما الان دو فرق بین این دو بیان کردیم. یک فرق اثباتی که با لسان اینگونه تنزیل ها ما در موضوع محکوم توسعه می دهیم ولو به معنای توسعه ی اثباتی یعنی کشف می کند که موضوعش از اول موسع بوده است و این در اعتبارات ابتدائیه مثل «من حاذ ملک» درست نمی شود و ثانیاً یک فرق ثبوتی هم دارد که بیان شد.

تقریر دوم کلام محقق نائینی

استدراک دوم در تصحیح فرمایش مرحوم نائینی است. دیروز عرض کردیم که واقعاً مستبعد است که اگر مجعول در استصحاب عبارت باشد از احراز و وسطیت در اثبات که به نحو اطلاق نمی شود، باید تقیید بزینم به من حیث حرکت و جری عملی. گفتیم که مستبعد است که عقلاً یک جعل اصالی در احراز داشته باشند و یک جعل اصالی هم در احراز بما هو حرکت و

جری عملی به صورت مقید داشته باشند. این چنین پدیده ای ثبوتاً محال نیست، ولی بعید است که عقلاً همچنین مرکبی را اعتبار کرده باشند.

اما الان یک تصحیح دیگری می خواهیم بیان کنیم که اگر این بیان مورد قبول واقع شود، تقریباً تمام عبارات مرحوم نائینی درست می شود.

این بیان این است که دیروز عرض کردیم که ما یک مشابه هایی در مثل ملکیت و زوجیت داریم و عقلاً عملاً دو گونه ملکیت را اعتبار کرده اند؛ که عبارت است از ملکیت مطلقه یا مستمره و ملکیت موقت در باب منافع. در اجاره منفعت موقت را تملیک می کنید یا در زوجیت دائمه و موقت که دو گونه زوجیت اعتبار شده و دو گونه آثار دارد. چرا مثل همین مطلب را در اینجا نگوییم؟ از لحاظ ثبوتی چرا نتوانیم اینگونه تصویر کنیم؟ نگوییم مرکب را جعل میکنند که بعید به نظر برسد که همچنین مرکبی مورد جعل اصالی قرار گیرد. بگوییم خود احراز را دو جور اعتبار می کنند. اینکه بر این اعتبار چه چیزی بخواهند اعتبار کنند، دست عقلاً است. ما یک جاهایی که عبارت باشد از امارات، احراز را اعتبار می کنیم و اثری که بر آن بار می شود مطلق است و در جاهایی همین احراز اعتبار می شود و اثرش یک چیز یعنی جری عملی است. جری عملی و حرکت بر اساس احراز، از آثار احراز و علم است؛ یعنی انسان اگر عالم باشد، حرکت می کند. در اینجا هم احراز موضوع جری عملی است از باب حکم عقل به استحقاق عقاب بر مخالفت و تعذیر و تنجیز یا یک حکم عقلی ابتدائی مستقل است که عقل می گوید بر اساس آنچه یقین داری، حرکت کن. قطع انسان موضوع اثر عملی است. چرا ما باید این اثر را داخل در مجعول بدانیم و بگوییم مجعول احراز است اما این غیر از احراز در باب امارات است؟

چه اشکالی دارد که بگوییم دو احراز داریم، مانند اینکه دو زوجیت و دو ملکیت داریم. این دوتا بودن را از بابش فهمیدیم. یکی در باب امارات است و اثرش مطلق است و یک احراز هم در باب اصول عملیه و محرزه داریم که اثرش مضیق است که تعذیر و تنجیز است. این ثبوتاً هیچ گیری ندارد؛ منتهی ما در باب زوجیت موقت یا دائمی، در خود مجعول یک قید آوردیم ولی در اینجا قیدی نمی آوریم چون مقید بودن آن مستبعد است. اما ثبوتاً می شود تصویر کرد که ما دو گونه اعتبار احراز داریم و این حرف با عبارات مرحوم نائینی کاملاً سازگار است و علاوه بر آنکه عبارت اجود التقریرات را درست می کند، عبارات فوائد الاصول را نیز کاملاً درست می کند.

اگر یادتان باشد در ذیل یک فقره گیر کردیم که ایشان چه می خواهد بگویند که گفته بودند دو گونه احراز داریم؛ یک احراز در باب امارات و یک احراز در اصول عملیه و این دو خیلی با هم فرق دارند و احراز در اصول عملیه، احراز عملی است. اینها همین بیانی است که الان گفتیم که می گوئیم احراز را اعتبار می کنیم.

گاهی این احراز واحد و مفهوم واحد را اعتبار می کنیم و موضوع ده اثر قرار می دهیم و گاهی اعتبار می کنیم و موضوع یک اثر قرار می دهیم. فقط باید مشخص کنیم که در کجا اینگونه است. مثلاً می گوئیم در باب امارات مثلاً وقتی احراز را اعتبار کردیم، موضوع پنج اثر است و اگر اصول عملیه اگر احراز اعتبار شد، موضوع یک اثر است. همانطور که می گفتیم که اگر این زوجیت را اینجا اعتبار کردید، موضوع این آثار است و اگر در جای دیگر اعتبار کردید، موضوع یک آثار دیگر است.

یک چیزی شبیه این مطلب را مرحوم نائینی در جواب مرحوم آخوند فرموده است. مرحوم آخوند که می گویند حجیت به معنای معذرت و منجزیت قابل جعل اصالی و ابتدائی است و همانطور که ما می گوئیم ملکیت و زوجیت را جعل می کنیم، حجیت به معنای معذرت و منجزیت (نه ما یصح الاحتجاج) را هم جعل می کنیم. آقای نائینی در آنجا می فرماید که این معذرت و منجزیت همان استحقاق عقاب بر مخالفت به حکم عقل است و شارع که حاکم است نمی تواند در حکم یک حاکم دیگر یعنی عقل تصرف و دخالت کند و شارع نمی تواند در حیطة عقل تصرف کند. اما جواب این مطلب روشن است که اگر موضوع حکم عقل برای استحقاق عقاب بر مخالفت، موسع از یقین و تعبدیهای شرعی باشد، اگر شارع تعبد کرد، موضوع حکم عقل را درست کرده است و در موضوع حکم عقل تصرف کرده است و این تصرف به این معناست که فرد برای موضوع حکم عقل درست کرده است و در محمول و حکم عقل هیچ تصرفی نداشته است. اینکه اشکالی ندارد. اما اینکه چرا اینگونه است به خاطر این است که وقتی قطع به حکم شارع دارد، عقل می گویند به آن عمل کن و اگر عمل نکردی و عصیان کردی، مستحق عقاب خواهی بود. حال عقل من مواجه می شود با شارعی که برای او اعتبار و حکم است، این شارع به او می گویند که آقای مکلف من به تو می گویم این موجب تعذیر و تنجیز است و قصد شارع هم این است که با این کار موضوع حکم عقل را درست کند. آیا در اینصورت عقل مکلف که مواجه با شارعی است که له الحکم و خود شارع می گویند این معذر و منجز است و قصدش هم از این تعبیر این است که واقعاً موجب استحقاق عقاب و تعذیر را درست کند از باب موضوع حکم عقل، آیا عقل نمی گویند با این حساب این معذر و منجز است؟ مرحوم اصفهانی و دیگران به ایشان اشکال کرده اند و راست هم می گویند که آقای نائینی یک حرف سر راست و خوب را به خاطر خلط در حکم یک حاکم با حکم دیگر، خراب کرده است. بله عقل یک حاکم دیگر است ولی موضوع این حکم عقل را شما می گویند منحصراً یقین و قطع وجدانی است. این چه دلیلی دارد؟ اگر خود شارع

مثلاً بگوئید احتمال قبل از فحص را منجز قرار دادم، آیا عقل می گوید منجز نیست و استحقاق عقاب بر مخالفت نداری؟ این حرف تمییز و روشنی است.

در محلّ بحث هم اینکه چه اثری بر اعتبار یقین در خصوص اصول محرزہ مترتب شود، تابع اعتبارات عقلایی و اعتبارات شارع است مثل هر اعتبار دیگری. مثلاً اگر اعتبار کردیم دیوار را، چه اثری بر آن بار است باید عقلاً یا شرع بگویند. در باب امارات اثری که بار می کنند عبارت از کشف متعلقش است و البته به دنبالش جری و حرکت و آثار دیگری مثل جانشینی قطع موضوعی می آید ولی در اصول محرزہ مثلاً شارع فقط یک اثر بار کرده است. این چه اشکالی دارد؟

اگر عقلاً اینگونه می گفتند که اگر احراز را در روز جعل کردیم، این اثر را دارد و اگر در شب جعل کردیم، آن اثر دیگر را دارد، اشکالی دارد؟ اینجا هم شارع یا خود عقلاً بگویند اگر در امارات جعل علمیت کردیم این آثار را دارد و اگر در اصول محرزہ جعل علمیت کردیم، فقط این اثر تنجیز و تعذیر را دارد.

تصحیح امروزمان این است که ما به جای آن حرف که شاید در آن غرابتی باشد که بگوئیم مرکب را جعل می کند، بگوئیم بسیط را جعل می کند ولی دو مورد است. این حرف با تمام عبارات ایشان سازگار است. اگر اینگونه بگوئیم که احراز در یک مورد جعل شود، موضوع این اثر است و اگر در مورد دیگری جعل شود، موضوع اثر دیگری خواهد بود، آیا اشکالی دارد؟ الان هم همین را می گوئیم که اگر در مورد اماره احراز را جعل کردید، این اثر را دارد و اگر در مورد اصول جعل کردید، اثر دیگری دارد. مثلاً اگر در مورد خبر ثقه احراز را جعل کردیم عقلاً هم حکم به تنجیز و تعذیر می کنند و هم آن را جانشین قطع می دانند ولی اگر در مورد استصحاب جعل احراز کردیم، شارع یا عقلاً فقط اثر تنجیز و تعذیر را مترتب کرده اند، آیا اشکالی دارد؟ یا مثلاً اگر در مورد ظهور احراز را جعل کردیم این اثر را دارد و اگر در مورد لا تنقض جعل کردیم، اثر دیگری دارد. اتفاقاً این کاملاً به عبارات ایشان می خورد. با اینکه عبارات ایشان با هم جور نبود ولی در آخر آن فقره گفته بود که اگر در اصول محرزہ می گوئیم که احراز داریم با احراز در امارات متفاوت است و به معنای احراز عملی است به این معنا که احرازی که تنها اثرش جری عملی است.

بنابراین همچنان که مرحوم آقای حلی نیز گفته بعید نیست که بگوئیم مرحوم نائینی در اجود از مبنای قبلی عدول کرده است؛ و در استصحاب وسطیت در احراز را جعل می کند به لحاظ جری عملی. شاید کسی بگوید که با این حساب چه فرقی بین امارات واصل هست؟ یک جواب آن همین تفاوتی که اینجا میان این دو نوع جعل احراز و تفاوت در آثار هریک از این دو جعل احراز دادیم و جواب دیگرش هم همانی است که قبلاً بیان شد که فرقی این است که در استصحاب شک در موضوعش

اخذ شده است و در اماره شک در موضوعش اخذ نشده است. اگر بگویید در اماره هم شک هست، می گوئیم شک در آنجا مورد است و اگر بگویید مورد معنا ندارد، می گوئیم قضیه ی حینیه است و اگر بگویید قضیه ی حینیه باز موردش برداشته می شود، جواب دادیم که در باب قضایای حینیه شک اخذ می شود از باب قدر متیقن و به حکم عقلی، و عقل خصوص شک و عدم علم وجدانی را به نحو قضیه حینیه در موضوع خطاب دخیل می داند و این شک و عدم علم وجدانی، با استصحاب برداشته نمی شود اما موضوع استصحاب و نظائرش از اصول عملیه محرز، اطلاق دارد و هم شک وجدانی و عدم علم تکوینی را می گیرد و هم عدم العلمی را که به علم تعبدی باشد. لذا دلیل حجیت امارات که جعل علمیت می کند و علم تعبدی را اثبات می کند، وجدانا نفی می کند موضوع اصول عملیه محرز را و بر آن وارد می شود.

باسمه تعالی

موضوع ثمرات بحث از تفاوت اصول محرز با اصول غیر محرز ۲۰۲.....

خلاصه مباحث گذشته..... ۲۰۲.....

آثار اصول محرز..... ۲۰۳.....

حکومت اصول محرز بر اصول غیر محرز..... ۲۰۳.....

جانشینی اصول محرز به جای قطع موضوعی..... ۲۰۴.....

نکات تکمیلی بحث..... ۲۰۴.....

نکته ی اول: عبارتی مجمل در کلمات مرحوم نائینی..... ۲۰۴.....

نکته ی دوم: استناد نظریه ی تنزیل به مرحوم نائینی از سوی شهید صدر..... ۲۰۷.....

نکته ی سوم: بررسی تاریخی جعل اصطلاح اصول محرز..... ۲۰۸.....

نکته ی چهارم: عدم وضوح معنای تعبد به علم در تبیین اصول محرز..... ۲۰۹.....

مقدمه ی چهارم: تقدم امارات و اصول شرعی بر اصول عقلیه..... ۲۰۹.....

رابطه ی قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل..... ۲۱۰.....

موضوع: ثمرات بحث از تفاوت اصول محرز با اصول غیر محرز**خلاصه مباحث گذشته**

فرمایش مرحوم نائینی را در بیان اصول محرز دیدیم و نتیجه این شد که در جعل احرازی که ایشان می فرماید یا شیوه ای که خود ایشان برای جعل احراز بیان کرده است که محتمل است مقصود با بیانی که دیروز کردیم، جعل احراز دو گونه باشد. نه اینکه جعل احراز مقید و احراز من حیث جری عملی باشد که یک امر مستبعدی باشد، بلکه در امارات به گونه ای جعل احراز می شود و در اصول به گونه ای دیگر.

مقصود از دو جور بودن این است که دو جور آثار بر آن مترتب است و این هیچ بُعدی ندارد. عقلاً می توانند ملکیت را در یک جا با پنج اثر اعتبار کنند و در یک جا با دو اثر و این تابع اعتبار عقلایی است. یا اینکه شارع در یک جا آثار بیشتری را مترتب کند و در جایی آثار کمتری را مترتب کند. این امر ثبوتاً استبعادی ندارد.

بنابراین یا این بیان را باید طی کنیم که بیان آقای نائینی است یا آن طریقه ی تنزیلی که ما عرض کردیم؛ که عبارت بود از اینکه شارع در لا تنقض الیقین بالشک تنزیل می کند شک را به منزله ی یقین و تنزیل به دو گونه است. یک گونه آن بود که مرحوم اصفهانی می فرمود که صرفاً یک لسان است برای جعل حکم مماثل منزل علیه برای منزل. مثلاً الطواف بالبيت صلاة یعنی الطواف واجب و به جای اینکه بگوید الطواف واجب می گوید الطواف بالبيت صلاة. این یک گونه تنزیل است و گونه ی دیگر

تنزیل آن است که ما عرض کردیم که این تنزیل به لحاظ لسان می تواند محکوم را توسعه دهد و در عین حال واقعاً هم فرد اعتباری منزل علیه را جعل می کند مانند احراز و یقین. اگر بگوییم شکک یقین او احراز بعد در دلیل دیگری مطلق احراز را موضوع قرار بدهد مانند جاهایی که قطع موضوعی اخذ شده است، در اینصورت اطلاق آن قطع و احراز هم فرد تکوینی را می گیرد و هم فرد تعبدی را. اینها را مفصل بحث کردیم و دوباره تکرار نمی کنیم. بنابراین این احراز را می توان دو گونه تفسیر کرد. اینکه از لحاظ اثبات کدامیک اوفق به ادله است، بحث دیگری است. ما در اصول محرز، ثبوت را تصویر کردیم و در مقام اثبات باید دید که کدامیک اظهر است. شاید اظهر همین تنزیل باشد. با اینکه البته در کلمات قوم بین تنزیل و اعتبار و امثال آن زیاد خلط می شود اما فقها و اصولیین در موارد متعدد همین بحث تنزیل را مطرح کردند و اینکه گاهی اصول محرز را اصول تنزیلیه می گویند شاید به همین جهت که تنزیل را از دلیل اصل محرز استظهار کرده اند. لا تنقض الیقین بالشک به این معناست که نگو که یقینم بقاء نیست، احتمال خلافتش را الغاء کن و بگو یقین دارم. آدم شک که بگوید یقین دارم، تنزیل شک به منزله ی یقین است.

بعید نیست که اوفق در مقام اثبات همین باشد اما این بحث مربوط به اینجا نیست و در جای خودش باید بحث شود که هر دلیلی مانند استصحاب و بحث قاعده ی فراق و تجاوز اگر گفتیم اصول محرز هستند، اثباتشان با چه چیزی بیشتر سازگار است که تنزیل باشند یا از سنخ جعل احراز ابتدائی یا مجعول اصالی باشد که مرحوم نائینی می فرماید.

آثار اصول محرز

حکومت اصول محرز بر اصول غیر محرز

اثر اصل محرز که اینهمه بحث شد، بسیار مهم است چون یک اثرش این است که حاکم بر اصول غیر محرز است و شک که موضوع اصول غیر محرز است را بر می دارد و بنابراین اصول محرز به نحو طبیعی بر اصول غیر محرز مقدم می شوند. اما اگر یک اصلی مثل استصحاب را محرز ندانیم، در اینصورت تقدیمش بر اصول غیر محرز بسیار دشوار خواهد بود (ممکن است راههای دیگر هم باشد ولی خیلی دشوار است). اگر بگوییم محرز است و در آن تعبد به یقین و احراز شده است، تقدیمش بر اصول غیر محرز خیلی طبیعی است و شکی که موضوع برائت و احتیاط است را بر می دارد. اما اگر نگوییم محرز است، خیلی مشکل می شود.

جانشینی اصول محرز به جای قطع موضوعی

اثر دیگرش جانشینی آن در جای قطع موضوعی است و قطع موضوعی در فقه بسیار کاربرد دارد. مثلاً قطع موضوعی در بحث شهادت و امثال آن کاربرد دارد. اینکه انسان با استصحاب بتواند شهادت بدهد، بحث بسیار مهمی است. در بحث شهادت، شهادت عن حس لازم است و انسان نمی تواند شهادت از روی حدس بدهد ولی با استصحاب می تواند انسان شهادت دهد؟ اگر ما استصحاب را اصل محرز بدانیم، می تواند شهادت دهد و فقها هم حکم می کنند که با استصحاب ملکیت می تواند شهادت دهد. مثلاً ملکیت در دست شخصی بوده و می دانستیم که ملک اوست و الان شک داریم که آیا زائل شده است یا نه، بقاء ملکیت را استصحاب می کنیم و بر اساس این می تواند شهادت بر ملکیت او دهد. این بحث مهمی است. بنابراین اگر اصل محرز باشد می تواند جانشین قطع موضوعی اخذت علی نحو الطریقیة بشود و اگر محرز نباشد نمی تواند جانشین شود چون قطع و احراز نیست تا بتواند جانشین قطع موضوعی شود. این اقلاً دو ثمره ی روشن برای اصل محرز است.

این تمام کلام در فرق بین اصل محرز و غیر محرز و فائده ی آن بود.

نکات تکمیلی بحث

اما قبل از اینکه از این مسئله خارج شویم و به مقدمه چهارم بپردازیم، چند نکته ای که لابلای بحث ها پیش آمده است و فکر می کنم تذکر آن خوب باشد.

نکته ی اول: عبارتی مجمل در کلمات مرحوم نائینی

نکته ی اول اینکه فرمایش مرحوم نائینی را در حقیقت اصل محرز و اختلاف نظر ایشان در فوائد الاصول و اجود التقریرات دیدیم. فرمایش آیت الله حلی را در نسبت دادن عدول آقای نائینی از مبنای قبلشان را دیدیم. بهترین بیان برای جمع این بیانات هم چیزی بود که عرض کردیم. اگر تزکیة المرء لنفسه نباشد، می شود گفت که مرحوم نائینی هم اگر زنده بود نمی توانست بین عبارات و حرف های مختلف و پراکنده در جاهای مختلف فوائد الاصول و اجود التقریرات اینگونه جمع کند. به نظر می آید برای مجموع حرف های ایشان این بیان جمع بدی نبود.

اما در ضمن تتبع حرفی از آقای نائینی پیدا کردم که برخی از این بحث ها را بهم می ریزد. این عبارت از یک جهت مؤید جمعی است که ما داشتیم، اما چیزی را اضافه می کند که این ثمره ی تقدم استصحاب بر اصول غیر محرز را بهم می ریزد. (آقای نائینی انسان دقیقی است اما معروف است که حرف های ایشان خیلی استدلال به دنبال ندارد. حرف نو زیاد دارد و این را

خیلی از بزرگان گفتند و بنده هم به تجربه ی قطعی می توانم بگویم که مرحوم نائینی از اصولیون معاصر خودش یا مثل مرحوم اصفهانی یا آقا ضیاء، خیلی بیشتر حرف دارد و واقعاً آقای نائینی حرف را به میدان می آورد و در حقیقت آنها سر سفره ی آقای نائینی نشسته اند و حرف های ایشان را تحلیل و تدقیق و تصحیح و نقد می کنند و دقت های بالایی دارند اما حرف را مرحوم نائینی به میدان آورده است ولی کم استدلال است).

در اینجا از این حیث که ایشان چه می خواهد بگوید، بحث خیلی پیچیده است. در فوائد ایشان گفت که اصل محرز، اصلی است که در واقع تطبیق عمل بر مؤدی است که خود این مشکل داشت. بعد در ذیل فرمود علی انه هو الواقع محرز خواهد بود و در غیر این حال غیر محرز خواهد بود و فرقی با اصل غیر محرز به همین تعبد به «انه هو الواقع» است. اما ذیل همین مطلب فرمود اگر ما در اصل محرز می گوئیم احراز دارد؛ غیر از آن احرازی است که در امارات وجود دارد و این احراز عملی است. اصلاً صحبتی از احراز نشده بود و انه الواقع گفته شده بود اما در ذیل آن در مورد احراز حرف زده. خیلی حرف ها پیچیده بود و ما تلاش کردیم و یک صورتی برای آن پیدا کردیم. اما ببینید که این عبارت ایشان را چگونه می توان حل کرد.

ایشان در بحث جانشینی اصول محرز و غیر محرز جای قطع موضوعی به تناسب استصحاب و اینها را بحث می کند و بحث مفید و دقیقی است. بعد می فرماید که امارات و استصحاب جانشین می شوند و اصول محرز هم از حیث معذرت و منجزیت جانشین قطع موضوعی می شود. یک مستشکل به ایشان می گوید شما کار اصول محرز را تنها تعذیر و تنجیز دانستید و از سوی دیگر تعذیر و تنجیز را تابع مجعولات دیگر مثل جعل احراز دانستید. پس اصول محرز اگر احراز در آنها نیست، چگونه معذر و منجز شدند؟ اشکال مستشکل این است که تعذیر و تنجیز تابع احراز است (آقای نائینی از کسانی است که می گوید جعل معذر و منجزیت ابتدائی معقول نیست به خلاف مرحوم آخوند) و مستقیم قابل جعل نیست و در هر صورت باید احراز جعل شود و بعد به دنبال آن معذرت و منجزیت بیاید. بنابراین اصول محرز که احراز در آنها نیست، این معذرت و منجزیت را از کجا می آورند (این یک اشکال وسط بحث است و سوال برای ما مهم نیست و آنچه ایشان در جواب گفته محل بحث ما است)

ایشان در جواب می گوید امارات در آن جعل احراز من جمیع الجهات شده است و اصول محرز جعل احراز من حیث جری عملی شده است و اصول غیر محرز هم جعل احراز من حیث المعذرت و المنجزیت شده است. این دو حرف اول ایشان مؤکد کلام ما در تنقیح حرف ایشان است که ما دو گونه احراز داریم؛ یک احراز برای امارات جعل می شود با تمام آثار و یک احراز برای اصول محرز جعل می شود با یک خاصیت که جری عملی باشد. اما ایشان می گوید معذرت و منجزیت که در

اصول غیر محرز هم است، جعل احراز من حیث معذرت و منجزیت می شود. این مطلب اشکالی درست می کند. یک بحث این است که جری عملی یک حرف کلی است و معذرت و منجزیت هم تحت آن است و یکی از اقسام این جری عملی، معذرت و منجزیت است. جری عملی ممکن است انحائی داشته باشد که یکی از آنها این است.

اگر شما در برائت هم بگویید جعل احراز و وسطیت در اثبات می شود، حکومت استصحاب بر اصول غیر محرز چگونه خواهد بود؟ اصول غیر محرز هم با این جعلی که دارند می توانند موضوع استصحاب را بردارند. این مسئله ای است و باید روی آن فکر کرد.

ایشان می فرماید:

(قلت) نعم صفة المنجزية و المعذرية و إن كانتا تابعتين لصفة الإحراز و من لوازمه العقلية إلا ان المجعول الشرعي (ربما يكون) هو الإحراز من تمام الجهات كما في الأمارات فيكون مثبتا للواقع كذلك فيقوم مقام القطع الطريقي و المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية و يكون مثبتاتها حجة أيضا (و أخرى) يكون المجعول هو الإحراز من حيث الجري العملي كما في موارد الأصول المحرزة فلا يكون مثبتا للواقع إلا بهذا المقدار فيقوم مقام القطع في الصورتين لكن لا يكون مثبتاتها حجة.

تا اینجا تأیید همان استنباطی است که دیروز گفتیم که دو نوع احراز داریم که یکی جعل می شود تا جمیع آثار مترتب شود و دیگری جعل می شود تا یک اثر خاص مترتب شود.

منتهی در ادامه می فرماید:

(و ثالثة) يكون المجعول هو الإحراز من حيث المنجزية و المعذرية فقط كما في الأصول الغير المحرزة فلا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع إلا إذا كان أخذه فيه من حيث المنجزية و المعذرية و لا تكون مثبتاتها حجة أيضا فالمقصود من عدم كون أصل البراءة أو أصالة الاحتياط و نحوهما من الأصول المحرزة عدم كونها محرزة للواقع كما في موارد الأمارات و الأصول المحرزة لا عدم كونها محرزة له أصلا كما هو مبني الإشكال المذكور^۱

ایشان می گوید بنابراین وقتی می گوئیم اصول غیر محرز؛ مقصودمان این است که احرازی که در امارات و اصول محرز است، در اینجا نیست؛ نه اینکه هیچ گونه احرازی از واقع نیست. بلکه احراز واقع از حیث معذرت و منجزیت در آن است.

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۳۶۴

حالا فکر کنید که آیا این مطلب را می شود درست کرد یا نه؟

نکته ی دوم: استناد نظریه ی تنزیل به مرحوم نائینی از سوی شهید صدر

نکته ی دوم در مورد فرمایش مرحوم شهید صدر است که ایشان در بحوث وقتی می خواهد بین اصول محرزه و غیر محرزه فرق بگذارد، همین جهات چهارگانه ای که آقای نائینی فرمودند را نقل می کند و بعد می گوید اصول محرزه که در آن تنزیل می شود، دو مصداق دارد و به دو گونه است. تارة تنزیل می کند بما انه الواقع و بما انه الواقع گاهی به لسان حکومت بر محکوم علیه است. مثلاً قاعده ی طهارت می گوید مشکوک الطهارة طاهر، این «مشکوک الطهارة طاهر» گاهی توسعه ی واقعی در دلیل اشتراط اموری مثل صلاة به طهارت، می دهد یعنی می گوید شرط صلو، اعم است از طهارت واقعی و ظاهری. گاهی لسان این نیست و حکومت ظاهری خواهد بود. (اینها خروج از بحث ما است.) اما گاهی تنزیل به لحاظ علم است؛ یعنی تنزیل می کند احتمال را علماً یا تنزیل می کند شک را نازل منزله ی علم، که آثاری دارد که بحث آن گذشت. بعد می گوید این مصطلح آقای نائینی است:

عبارت ایشان این است:

« تنزیل الأصل نفسه منزلة العلم و یقین (تنزیل الاصل نفسه منزلة العلم و یقین، مسامحه ای است چون تنزیل شک و احتمال به منزله ی علم و یقین است. من مراجعه به تقریرات عبدالساتر کردم. گفته اند که مقرر این تقریرات، خودش دخل و تصرف نکرده و نوار درس ایشان را پیاده کرده است. اگر این باشد خیلی خوب است چون آدم یک جاهایی می خواهد حرف خود استاد را ببیند نه تصرفات مقرر را. در اینجا به این کتاب مراجعه کردم و دقیق تر از این عبارت بود و اینگونه نگفته است که تنزیل الاصل نفسه، چون این معنا ندارد. بلکه آنجا اینگونه گفته است که: «تنزیل الاصل الاحتمال یقیناً» و این انصافاً دقیق تر است) إما فی الکاشفیه أو بلحاظ الجری العملي و هذا هو مصطلح النائینی فی الأصل التنزیلی^۱.

حرفمان در مورد این است که مگر مرحوم نائینی تنزیلی بود؟ یادتان هست که ایشان باب تنزیل را غیر از باب جعل ابتدائی و مجعول اصالی می دانست. ایشان با مرحوم آخوند در افتاد که شما که می گوید تنزیل مؤدی منزلة الواقع، اصلاً مفاد اصول یا امارات تنزیل نیست. ایشان در بحث جانشینی قطع و اول ظنون و در بحث استصحاب به این مطلب تصریح دارند که

^۱ بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۱۸

تنزیل نیست و اصلاً در مفاد امارات و اصول تنزیل نیست و مانند ملکیت و زوجیت، جعل احراز ابتدائی است؛ نه تنزیل الشئ مانند الطواف بالبيت صلاة.

حال ایشان می گوید تنزیل احتمال منزله ی قطع و یقین یا در کاشفیت (مثلاً در امارات) یا به لحاظ جری عملی (در استصحاب). ایشان می گوید این مصطلح آقای نائینی است. در حالی که ما دیدیم که مصطلح ایشان این نبود. در جاهای مختلف فوائد گفته بود که «تطبيق العمل على المؤدى بما انه الواقع» و در یک جا هم گفته است که خود احراز و وسطیت در اثبات جعل می شود و ایشان تنزیل نگفته است. پس این مطلب شهید صدر به نظر می رسد درست نیست.

نکته ی سوم: بررسی تاریخی جعل اصطلاح اصول محرز

نکته ی سوم یکی از دوستان فرمود که یک فحصى کردند که اصطلاح اصول محرز ظاهراً قبل از مرحوم نائینی نبوده است. من هم دیروز یک تتبع خیلی عجولانه کردم و به این اصطلاح اصول محرز و عبارات مشابه نیافتم. تنزیل در عبارات هست اما به عنوان اصول محرز و اصول تنزیلیه که بر استصحاب تطبیق کنند، در کلمات قبل از مرحوم نائینی ندیدم. در کلمات بعدی ها مثل مرحوم خوئی و مرحوم امام و مرحوم والد ما در تقریرات آقا ضیاء عراقی خیلی این اصطلاح اصول محرز به کار رفته است. اما قبل از مرحوم نائینی مثل کلمات شیخ، آیا به عنوان اصل محرز هست یا نه؟ ظاهراً با این فحص در نرم افزارهای نور که پیدا نکردیم و اگر یک تتبع کنید که این اصطلاح اصول محرز به این معنا اصلاً از کجا پیدا شد. چون این اصطلاح به دنبال یک واقعیتی است؛ چون اصول محرز با غیر محرز فرق دارند. حال کسانی که این اصطلاح را نداشتند، این فرق را چگونه بیان کردند؟ مثلاً حاکم بودن استصحاب بر برائت را گفتند اما اینکه چرا این حاکم است و مجعولش چیست که حاکم بر برائت است، اگر دوستان تتبع کنند، ولو یک کار تاریخی است، خوب است تا بفهمیم کسانی که اصل محرز را بحث نکردند و چنین اصطلاحی را نیاوردند، چگونه این دو خاصیت را ثابت کردند؟ البته شیخ در بحث قطع موضوعی می گوید که استصحاب جانشین قطع موضوعی می شود اما اصطلاح اصل محرز را ندارد و باید ببینیم که با چه تعبیری بین این اصول و اصولی که این آثار را ندارد، فرق می گذارند.

نکته ی چهارم: عدم وضوح معنای تعبد به علم در تبیین اصول محرز

نکته ی چهارم در فرمایش مرحوم خوئی است.^۱ ایشان هم اصل محرز را می گوید آن است که در آن تعبد به علم شده است. مقصود ما از بیان کلام ایشان این بود که تعبد به علم، اجمال دارد و هر چه صدر و ذیل کلام ایشان را خواندم، این جهت آشکار نشد که آیا تنزیل شک به منزله ی علم شده است یا مجعول اصالی می داند؟ ایشان در امارات، احراز را مثل مرحوم نائینی مجعول اصالی می داند و به این مطلب تصریح دارد که جعل احراز و علم شده است. اما در باب اصول محرز (لا اقل در آن فقره که من پیدا کردم) که ایشان بیان می کند، می گویند در اینجا اعتبار علم شده است و شک به منزله ی علم تعبد شده است. این مطلب هم با تنزیل محض می سازد و هم با مجعول اصالی سازگار است.

البته ایشان در آنجا یک شبهه را طرح می کند و جواب می دهد که خیلی چیز مهمی نیست که کسی ممکن است اشکال کند که وقتی شک در موضوع اخذ شده است، چگونه می توان تعبد به علم کرد و چگونه می شود به آدم شک بگوییم تو عالمی؟ ایشان می فرماید در اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد چون شکی که در موضوع است، شک وجدانی است و علمی که در محمول است، علم تعبدی است و در هر جا علم تعبدی موضوع اثر باشد، اثر دارد.

حالا بحثمان در این مورد نیست اما همین مقدار که ایشان می گوید علم تعبدی و بعد می گوید شک و احتمال به منزله ی علم اعتبار شده است، می خواستیم بفهمیم که مسلک ایشان چیست؟ آیا تنزیل محض است که جعل اصالی نیست یا مجعول اصالی است؟ در امارات ایشان مجعول اصالی می گوید ولی در اینجا نفهمیدیم که چه می گوید. این تمام الکلام در مقدمه ی سوم بود.

مقدمه ی چهارم: تقدم امارات و اصول شرعیه بر اصول عقلیه

مقدمه ی چهارم راجع به تقدم امارات و اصول شرعیه مطلقاً بر اصول عقلیه است.

مقصود از اصول عقلیه مثل قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل است. ظاهراً تردیدی نیست که امارات و اصول بر اصول عقلیه مقدم هستند؛ حتی اصول غیر محرز. چون موضوع قبح عقاب بلا بیان، عدم بیان بر واقع است و مقصود از بیان کشف نیست؛ بلکه داشتن حجت بر واقع مراد است. با وجود اصل یا اماره ای که حجت بر واقع باشد مسلماً موضوع قبح عقاب

^۱ اوائل مصباح الاصول

بلا بیان مرتفع می شود و ورود هم هست؛ یعنی اگر تعبد اماری آمد، به حمل شایع حجت پیدا می شود و به حمل شایع موضوع قبح عقاب بلا بیان برداشته می شود. نه اینکه حکومت ظاهری باشد بلکه موضوع حقیقتاً برداشته می شود. در ضرر محتمل هم همینگونه است که مقصود از ضرر محتمل، ضرر محتمل اخروی است و با وجود اماره ی نافی یا اصل محرز نافی یا برائت شرعی نافی، ما احتمال عقوبت اخروی نمی دهیم تا اینکه موضوع دفع ضرر محتمل باقی باشد. وقتی احتمال نمی دهیم موضوع دفع ضرر محتمل هم بر طرف می شود.

رابطه ی قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل

البته یک بحث دقیقی وجود دارد در رابطه ی قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل که این دو اگر چیزی دیگری نباشد، آیا قبح عقاب بلا بیان می تواند موضوع دفع ضرر محتمل را بردارد یا عکس آن می شود؟ بحث دشواری است و عبارتی هم مرحوم اصفهانی دارد. (من یادم هست که اوائل که وارد بحث های خارج شده بودیم خیلی این مسئله ذهنم را درگیر کرد و یک رساله در این مسئله نوشتیم و حرف آقای اصفهانی را هم در آن معنا کردم چون یک عبارت خیلی مشکل ایشان دارد و ما این رساله را به حضرت آیت الله وحید دادیم. ایشان خواند و گفتند که چی می خواهی بگویی؟ چون اینقدر عبارات مرحوم اصفهانی مشکل بود و حرف های ما هم پیچیده بود برای اینکه این نسبت ها را حل کنیم). علی ای حال آن هست و ممکن است کسی ادعا کند دفع ضرر محتمل موضوع قبح عقاب بلا بیان را بردارد و در کلام مرحوم آقا ضیاء این حالت تقدم طرفینی طرح شده است و به نظر می رسد که نتوانستند آن را حل کنند. اما الان بحث ما این نبوده است و خلط نشود.

بحث ما امارات و اصول محرز و اصول شرعیه ی غیر محرز بود. در اینکه اصول شرعیه موضوع دفع ضرر محتمل را برمی دارد، حرفی نیست. یعنی اگر خود شارع تعبد کند به نحو حجة که در اینجا تعذیر است و تنجیز نیست و تو معذر هستی، مسلماً دیگر دفع ضرر محتمل نمی آید.

بنابراین اصول شرعیه اعم از محرز و غیر محرز و امارات، موضوع اصول عقلیه را اعم از برائت و قبح عقاب بلا بیان را حقیقتاً منتفی می کنند. پس تقدم آن هم روشن است و فرقتان هم واضح است چون حاکمشان دوتاست و موضوع و محمول هایشان هم معمولاً دوتاست. از این جهت هم فرق آنها واضح است و هم تقدم آنها واضح است.

باسمه تعالی

۲۱۱	موضوع: فارق امارات و اصول عملی شرعی با اصول عملیه عقلی.....
۲۱۱	خلاصه مباحث گذشته (مقدمه چهارم).....
۲۱۱	فرق امارات و اصول عملی شرعی با اصول عملیه عقلی.....
۲۱۲	فرق اول: اختلاف در حاکم.....
۲۱۲	فرق دوم: اختلاف در ماهیت و محتوا.....
۲۱۲	نظریات در باب ماهیت احکام شرعی.....
۲۱۲	نظریات در باب ماهیت احکام عقلی.....
۲۱۵	نظر شهید صدر در فرق: احکام شرعی و امارات از باب تراحم حفظی است.....
۲۱۶	دیدگاه شهید صدر در مورد حقیقت احکام عقلی.....
۲۱۶	بررسی کلام شهید صدر در باب احکام عقل عملی.....
۲۱۹	مقدمه ی پنجم: قابلیت یا عدم قابلیت شک جهت اعتبار اماری.....

موضوع: فارق امارات و اصول عملی شرعی با اصول عملیه عقلی

خلاصه مباحث گذشته (مقدمه چهارم)

بحث در مقدمه ی چهارم از مقدماتی بود که در قبل از شروع بحث از اصول عملیه بحث می کنیم. مقدمه ی چهارم راجع به فرق اصول عملیه ی شرعی و امارات از سویی و اصول عملیه عقلی بود و تبیین نسبت اینها بود. علی الاجمال عرض کردیم که اصول عملیه شرعی و امارات، از آن جایی که موضوع اصول عملیه عقلی را رفع می کنند و بر آنها وارد می شوند. منتهی این بحث نیاز به تفصیل بیشتر دارد؛ اولاً فرق اینها چیست. همانطور که در مقدمات قبل در فارق بین امارات و اصول بحث کردیم و بعد در مورد نسبتشان و در مقدمه ی بعدی در فرق بین اصول تنزیلی و غیر تنزیلی بحث کردیم و بعد از آن در مورد نسبتشان، علی القاعده در اینجا هم باید اول در مورد فرقشان صحبت کنیم.

فرق امارات و اصول عملی شرعی با اصول عملیه عقلی

فرق بین اصول عملیه شرعی و امارات با اصول عملیه عقلی اقلّاً در دو جهت است:

فرق اول: اختلاف در حاکم

یکی در حاکم است که در یکی حاکم عقل است و در دیگری حاکم شارع است. این فرق، فرق جوهری و اصالی است و خیلی جاها تاثیرگذار است. به عنوان مثال چه در استصحاب و چه در جاهای دیگر گفتیم که یک حاکم که شارع است نمی تواند در حیطه ی حکم حاکم دیگر تاثیر بگذارد، مگر اینکه موضوع آن حکم را واقعا بردارد یا ایجاد کند. پس یک فرق جوهری این است که حاکم ها دوتا هستند.

فرق دوم: اختلاف در ماهیت و محتوا

فرق اساسی دیگر در محتوا و ماهیت احکام عقل عملی و احکام شرعی است. هر کدام بحث خودش را می طلبد که در جای خود خواهد آمد.

نظریات در باب ماهیت احکام شرعی

اجمالاً ما در باب احکام شرعی چند نظر داریم؛ که یکی این است که اینها انشائاتی به دواعی خاص هستند مانند داعی جعل حکم مماثل، در حکم ظاهری و داعی بعث، در حکم واقعی ایجابی و داعی ترخیص، در باب ترخیصات و اباحه. یا نظریه دوم در باب ماهیت احکام شرعی این است که حکم شرعی، ابراز اراده است و نظریه سوم حقیقت حکم را اعتبار می داند. اینها مبانی مختلف در تفسیر حکم شرعی است که در جای خود خواهد آمد.

نظریات در باب ماهیت احکام عقلی

در ناحیه ی حکم عقلی هم تفسیرهای مختلفی وجود دارد، ولی اینها نیستند. مثلاً در باب احکام عقل عملی برخی اینها را از سنخ بنائات می دانند مثل مرحوم اصفهانی و ظاهر کلام ایشان این است که این بنائات، غیر از آن بنائاتی است که در سیره ی عملیه از آن بحث می شود. برخی هم مثل مرحوم آخوند در فوائد، احکام عقل عملی را ملائمت و منافرت با نفس می دانند. برخی مثل علامه طباطبایی اعتبار می دانند. لذا مبنای علامه طباطبایی در این بحث با مرحوم اصفهانی خیلی فرق می کند. برخی هم واقعی می دانند و اینها خودشان طیف های مختلف هستند.

جای این بحث ها در اینجا نیست اما در جای خودش باید بحث کنیم که خود واقعی بودن هم چند نظریه در آن وجود دارد. قدمای حکما می گفتند واقعی است. لذا اینکه به قدما نسبت داده می شود که از مشهورات می دانند، خیلی روشن نیست. (یک زمانی من مطالب مرحوم بوعلی سینا، شیخ طوسی و فارابی را گرد آوردم که عبارات روشنی دارند که قضایای حسن عدل

و قبح ظلم، صدق و کذب می پذیرند. گرچه می شود حتی علی المشهورات، در صدق و کذب تمهلی کرد ولی اینها خلاف ظاهر است و در آنجا بحث کردیم).

استفاده ی برخی از حکما و متکلمین از کلام حکمای اسلامی این نیست که اینها می خواستند صدق و کذب در مشهورات را بگویند. مرحوم لاهیجی در کتاب سرمایه ی ایمان نسبت می دهد که حکما در حسن و قبح عقلی، قائل به واقعیت هستند و اینکه آنها را از مشهورات شمرده اند، منافات ندارد که جزء بدیهیات باشند.

برخی از محققین معاصر که اینها بحث های فلسفه ی اخلاق را دنبال می کردند، دوباره گونه ای دیگر قائل به واقعیت هستند. مثلاً مرحوم آقای آشیخ مهدی حائری که آدم دقیق النظری در مباحث فلسفی بود، باید و نباید را ضرورت بالغیر می داند و آیت الله مصباح حفظه الله، ضرورت بالقیاس الی الغیر می داند؛ یعنی ضرورت بالقیاسی که بین فعل و نتیجه ی فعل است. اگر می گوئیم باید به عدالت رفتار کرد، به نظر ایشان لبّش این است که بین عدالت و نتیجه که عبارت است از کمال نفس یا قرب الی الحق یا هر چه گفتیم، ضرورت بالقیاس است و این بایستی همان ضرورت بالقیاس است.

ما در جای خودش گفتیم که این دو نظر هر دو به وجهی نادرست است. مخصوصاً فرمایش آقای حائری که به نظر می رسد خلطی در آن است که ضرورت بالغیر، ضرورت تکوینی است و این ربطی به بحث اخلاقیات که بایستی هایی قبل از ضرورت فعل هستند ندارد و این حرف ها را اصولیون ما با آن آشنا هستند که باید ها و نبایدهای شرعی برای قبل از زمان ضرورت فعل است و تا فعل ضرورت پیدا کرد، وجوب اسقاط پیدا می کند. در باب احکام عقل عملی هم همینگونه است.

خلاصه اینکه چندین نظر در این باره وجود دارد و ما خودمان قائل به واقعیت هستیم؛ ولی نه این سنخ واقعیت ها و معتقدیم که ما در عالم وجود، هم در حسن و قبح و هم در باید و نباید سنخ دیگری از واقعیت داریم. اینکه واقعیت های عالم مقصور به همین چیزهای محسوس یا شبه محسوسی باشد که می بینیم، اشتباه است، کما اینکه ما مجردات را قبول داریم در عین حال که نه دیده می شوند و نه شنیده می شوند. ما وجوداتی در عالم داریم از سنخ وجوب؛ نه وجوب تکوینی که ضرورت بالقیاس یا وجوب بالغیر باشد. این مبنا را هم در جای خود بحث کرده و توضیح داده ایم.

علی ای حال مجموعه نظریات در این باب که یک زمانی ما جمع کردیم، بسیار متعدد است. اینکه صاحب منتقی در بحث های آتی ذیل بحث برائت عقلی، می فرماید مبنای احکام عقل عملی دوتاست؛ یا بنائاتی است که آقای اصفهانی می فرماید یا ملائمت و منافرتی است که مرحوم آخوند می فرماید، خیلی عجیب است. ما نظریات بسیار متعددی داریم؛ علاوه بر اینکه نه فقط در زمان خود ایشان، بلکه حکمای قبل هم در برخی اینها قائل به واقعیت بودند.

ما حاصل بحث این است که اگر از ما سوال کنید که اصول عملیه شرعی و امارات چه فرقی با اصول عملیه عقلی دارند، ما عرض می کنیم، اقلاً دو فارق اساسی دارند. یکی اینکه حاکم های آنها دوتا است و دیگری اینکه به لحاظ محتوا بنا بر مبنایی که ما اتخاذ بکنیم، فرق می کنند. ما واقعی می دانیم و آنهم واقعیتی خاص. بنابراین با احکام شرعی متفاوت هستند؛ زیرا ما احکام شرعی را واقعیت به این معنا نمی دانیم و حتی اگر واقعی بدانیم، ابراز اراده یا اراده ی مبرزه می شود و بیش از این نیست. اما سنخ واقعی دانستن احکام عقل عملی، چیز دیگری است.

اگر از ما سوال کنند که امارات با اصول عملیه چه فرقی دارند، از ماهیت اینها سخن گفتیم. در فرق بین امارات و اصول عملیه ی شرعی با اصول عملیه عقلی هم باید از این باب سخن بگوییم که از این باب به آن اشاره کردیم. (ما در بحث های فلسفه ی اخلاق سالها پیش، جزوه ای تهیه کرده بودیم و همه ی اینها را گرد آوردیم. آن را دهها بار در موسسه آیت الله سبحانی و دانشگاه قم، مکرر تدریس کردیم؛ ولی چاپ نکردیم چون یک جاهایی از آن را مشکل داشتیم ولی دیگران بردند و سر از جای دیگر درآورد. آقایان به آن جزوه که موجود هست، مراجعه کنند تا اینکه سر جای خودش بحث کنیم. اینها بحث های بسیار مهمی است و در اصول ما بسیار سرنوشت ساز است. ما در بخشی از مباحث فلسفه ی علم اصول، همین احکام عقل عملی و تطبیقات متعدد آن را بحث کردیم). پس اگر از ما بپرسند، می گوییم اینها دو ماهیت هستند و بنابر مبانی هم فرق می کند.

بله اینکه عقل حکم ندارد یک نظر است که مرحوم اصفهانی به تبع برخی از حکما می فرماید که شأن عقل درک است و لذا عقل الزام و باید و نباید ندارد و حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت ندارد و ایشان آخوند را نفی می کند. ولی در جای خودش بحث کردیم که اولاً بحث لفظی نداریم. اینکه عقلی که نظریات را درک می کند، امور عملی را درک نمی کند، یک بحث است. اینکه ما مرتبه ای از نفس نداریم که امور عملی و الزام داشته باشد را از کجا می گویید؟ ما که سر لفظ بحث نمی کنیم. این از لحاظ ثبوتی.

عده ای به لحاظ اثباتی در مطالب روایی بسیاری از مطالب را یافته اند که این مطالب چگونه با آن فرمایش مرحوم اصفهانی سازگار است؟ مثلاً در روایت کافی وارد است که خداوند عقل را خلق کرد و گفت: «أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ وَ أَدْبَرَ فَأَدْبَرَ». حال این چگونه با فرمایش مرحوم اصفهانی سازگار است که اگر درک صرف است، انفعال از اقبل و ادبر پیدا کردن و امتثال از کجا آمده؟ مگر عقل امتثال دارد؟ بنابراین ما می گوییم در کتب روایی و از منظر دینی، عقل چنین خاصیتی دارد. حالا شما اگر بگویید این عقل، عقل نظری نیست، اشکالی ندارد. ما بدون اینکه بحث درون دینی و روایات مطرح باشد، می گوییم مقصود از

عقل، دو مرتبه از نفس است؛ یک مرتبه از نفس، فقط درک است و مرتبه ی دیگر از آن، الزام هم دارد. اما حرف های دیگری هم هست؛ من جمله اینکه آن چیزی که ما می گوئیم واقعیات است و کی گفته که اینها را عقل نمی فهمد؟

ما می گوئیم لزومی که عقل می فهمد، واقعی است. خیلی تصحیح این مطلب مشکل است که بگوئیم لزومات واقعی؛ غیر از لزوم تکوینی داریم. لزومات تکوینی مقصود نیست که آیت الله مصباح و آقای حائری فرمودند. ما چند دلیل بر علیه آنها آوردیم که آنچه ما می گوئیم لزوم از سنخ دیگری از واقعیت است و اینها واقعی هستند و حسن و قبح هم واقعی هستند. بله می توانید بگوئید که عقل ملائمت و منافرت ندارد. پس اولاً می گوئیم مرتبه ای دیگر از عقل است، علاوه بر اینکه اینها واقعیات هستند. مرحوم اصفهانی همه ی اینها را به بنائات برگرداند، اما حرف ایشان چندین اشکالی اساسی دارد. منتهی اینها باید در جای خودش بحث شود. مرحوم اصفهانی حسن و قبح عقلی را بناء بر مدح و ذم می داند، از باب اینکه طائفه ای از افعال موجب حفظ نظام می شوند؛ یعنی مدح بر طائفه ای از افعال و ذم بر طائفه ای از افعال، موجب ملائمت و منافرت مردم می شود و نتیجتاً موجب حفظ نظام انسانی است. اما آیا واقعاً همه ی احکام عقل عملی اینگونه هستند؟

ایشان تحلیل دقیق دیگر از حفظ نظام دارند؛ که نظام را به حبّ نفس می برگرداند و می گوید انسان خودش را دوست دارد، پس بقاء خودش را دوست دارد و نظامی که موجب بقاء اوست، دوست دارد و افعالی که منتهی به حفظ نظام بشود را دوست دارد. نهایت این حبّ نفس است. همه ی اینها بحث دارد. ما دو مقاله داریم که یکی ترجمه ی اثر ایشان و آخوند بود که به تفصیل در مجله ی نقد و نظر در سالهای دهه هفتاد، چاپ شد و یکی هم نقد مفصل کلام ایشان بود. حالا آن مطلب سر جای خودش بحث می شود.

عرض ما این است که اگر سوال شود که ماهیت احکام عقل عملی با شرعی چه تفاوتی دارند، می گوئیم بر اساس مبانی مختلف، تفاوت های ماهوی زیادی دارند.

نظر شهید صدر در فرق: احکام شرعی و امارات از باب تراحم حفظی است

مرحوم شهید صدر بر اساس نظر خودشان گفتند که فرق این دوتا این است که در احکام شرعی و امارات از باب تراحم حفظی است و کاری به عبد ندارد و کار مولا است (البته ما هم حکم شرعی را کار مولا می دانیم اما ایشان ریشه اش را از باب تراحم حفظی می گیرند که بحثش فی الجمله آمد و بیشترش در بحث جمع حکم واقعی و ظاهری باید بحث شود. ما کاری به این شق از کلام ایشان نداریم.

دیدگاه شهید صدر در مورد حقیقت احکام عقلی

ایشان در مورد احکام عقل می فرماید احکام عقل عملی بیش از این نیستند که حدود حق الطاعة مولا را تعیین می کنند. مولا بر اساس آن ترجیح های واقعی و تراحم حفظی یکسری خواسته ها و مطلباتی دارد که کار اصول عملیه ی عقلی، تعیین حدود حق طاعت مولا است. از این مطلب ایشان نتیجه می گیرد که حالا که کار احکام عقل عملی لا اقل در این خصوص؛ یعنی در خصوص بحث اصول عملیه اش، عبارت است از بیان حدود حق اطاعت مولا، پس در طول مطلبات مولا است. بنابراین اگر شارع در صفحه ی مطلباتش، مطلبی را بیان کرد و خواسته و حکمش را بیان کرد، مسلماً وارد بر احکام عقل عملی و اصول عقلیه می شود چون حدودش را خودش مشخص کرده است و خودش گفته است که من چه چیزی را می خواهم. پس این حکم مولا که من چه چیزی را می خواهم، وارد بر آن حکم عقلی است که می خواهد حدود اطاعت مولا را در تراحم حفظی اوامر و نواهی مولوی مشخص کند. پس شارع که مطلبات خودش را بیان کرده، وارد بر این احکام عقلی می شود. مثلاً اگر در باب شک در واقع؛ شک در وجوب یا حرمت، شارع گفت که من ترخیص دادم. در اینصورت مطلبات خودش را گفته است و عقل باید در این حیطه کار کند که مثلاً وقتی مولا ترخیص داد، آزاد است. اگر مولا گفته بود که در اینجا ایجاب احتیاط است، باید در همین حیطه کار کند. پس اصول عملیه عقلی به تعبیر ایشان لا یعدو از اینکه بیان حدود حق طاعت مولا در امثالشان باشد.

بررسی کلام شهید صدر در باب احکام عقل عملی

برخی از فرمایش ایشان درست است، اما اینگونه بالاطلاق که احکام عقل عملی را حتی در حیطه ی اصول عملیه ی عقل، بخواهیم مقصور کنیم به آنچه ایشان گفته، سهل نیست و نیاز به تأمل است و به نظر می آید حرف ایشان اشکال دارد. اگر ما دفع ضرر محتمل را یک حکم عقل مستقل گرفتیم مثل قبح عقاب بلا بیان، (بحثش به زودی می آید که برخی از بزرگان مثل مرحوم اصفهانی، وجوب دفع ضرر محتمل را اصلاً حکم عقلی نمی دانند بلکه فرار جبلی طبعی از ضرر می دانند) موضوعش دفع ضرر محتمل است و اگر ضرر محتمل امور تکوینی باشد، در اینجا حکم عقل عملی ربطی به حدود مولویت مولا و مطلبات مولا ندارد و امور واقعی است. اگر گفتیم که مصالح و مفاسد واقعی، ترک یا فعلشان ضرر محتمل در آن است و این موضوع دفع ضرر محتمل است، این ربطی به حدود امثال مطلبات مولا ندارد که ایشان گفته است. لذا ورود امارات و اصول شرعی بر اصول عقلیه ی عملیه به این راحتی که ایشان گفته نیست و نیاز به بحث دارد.

ما در قبح عقاب بلا بیان، مسئله مان حل است (نه در چارچوب هایی که آقای صدر می فرماید) چون موضوعش لا بیان است و با آمدن امارات و اصول شرعیه، لا بیان منقلب به بیان می شود. چون بیانی که موضوع قبح عقاب بلا بیان است؛ مقصود کشف از واقع و امارات نیست و بیان به معنای حجت بر واقع و معذر و منجز واقع داشتن است و این با امارات و اصول شرعیه موضوعش رفع می شود و وارد است.

در دفع ضرر محتمل اگر گفتیم که یک حکم عقل مستقل است (که بحثش خواهد آمد)، اگر موضوعش احتمال عقاب باشد، در اینصورت هم تقریباً روشن است که با ورود امارات و اصول عملیه ی شرعی، احتمال عقاب منتفی می شود و موضوع کلاً برداشته می شود و ورود خواهد بود.

اما اگر مصلحت و مفسده ی واقعی باشد؛ یعنی ترک مصلحت واقعی یا انجام مفسده ی واقعی باشد، در اینصورت نیاز به بحث دارد. دوستان هم در جلسه ی قبل چنین اشکالی کردند و من دیدم که صاحب منتقی هم مانند این مطلب را فرموده است که اگر ما در بحث دفع ضرر محتمل، ضرر اخروی مقصودمان باشد، در اینصورت ورود امارات و اصول شرعی بر آن محل کلام است.

ایشان در منتقی الاصول می فرماید: اگر قاعده دفع ضرر محتمل در مورد ضرر دنیوی ثابت باشد و اختصاص به ضرر اخروی نداشته باشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل جاری شده به لحاظ احتمال ضرر دنیوی نیست. و لا یخفی انه لا مجال لدعوی ورود قاعدة قبح العقاب بلا بیان علی القاعدة بلحاظ الضرر الدنیوی. إذ الضرر الدنیوی لا یطاق ترتبه بالعلم، بل هو من لوازم الفعل علم به أو لا، فلا ینتفی احتمالاً بواسطة الجهل. و الذی تنفیة القاعدة هو خصوص العقاب دون مطلق الضرر^۱.

پس اگر مطلق ضرر -اعم از ضرر دنیوی یا اخروی- موضوع قاعده دفع ضرر محتمل باشد، با امارات و اصول هم دفع نمی شود. در اینجا قبح عقاب بلا بیان را گفته چون محل بحث بوده است، اما استدلالی که ایشان بیان کرده است، اعم است؛ یعنی واضح است که با امارات و اصول عملیه هم احتمال ضرر تکوینی واقعی را که نمی توانیم دفع کنیم، بلکه احتمال عقاب را می توانیم دفع کنیم. بنابراین به حسب نظر ایشان امارات و اصول عملیه شرعیه وارد بر دفع ضرر محتمل نیستند.

^۱ منتقی الاصول، ج ۴، ص: ۴۵۰

منتهی به نظر من، بحث خیلی مشکل تر از این است. چون ما باید تنقیح کنیم که موضوع دفع ضرر محتمل اگر دنیوی شد، مقصود کدام ضرر است؟ آیا ضرر جبران شده ی به مصلحت هم موضوع است؟ یعنی کسی هست که بگوید دفع ضرر محتمل، مطلقاً وجوب دفع دارد، حتی اگر بدانیم که آن ضرر محتمل، به جبران خاصی جبر شده است؟ حتماً اینگونه نیست. ما در زندگی های دنیوی اینگونه عمل نمی کنیم. مثلاً شما فرض کنید که می خواهید با ماشین یا هواپیما به سفری بروید، همیشه احتمال ضرر هست و احتمالش غیر عقلانی نیست با توجه به میزان تصادفات جاده ای، پس باید بگوییم چون احتمال ضرر هست، کسی از خانه اش حرکت نکند. یکی از علما را می گفتند که اجازه نمی داد سلمانانی موهای زیر گلوی ایشان را بزند و می گفت شاید این شخص دیوانه شد و رگ ما را قطع کرد! اگر ما بخواهیم بر اساس این احتمالات دفع ضرر محتمل کنیم که نمی شود زندگی کرد. احتمالات بالاتر از این هم مورد نظر است، مثلاً وقتی می گویند که احتمال ریزش در کوه در این جاده هست مانند جاده های شمال کشور، آیا می شود گفت که دیگر نباید از این جاده برویم؟ مسلماً چنین نیست و دلیلش هم این است که اینها مزاحم به مصالح دیگر است و شخص نمی تواند زندگی خودش را تعطیل کند. حتی در این بحث ما مصلحت تسهیل وجود دارد.

یک حرف بالاتری هم وجود دارد که باید روی آن فکر کرد (بحث دشواری است)، که این حرف از عبارات شیخ در رسائل هم برمی آید که امارات و اصول بالاطلاق کشف می کند که مصلحت جابر وجود دارد. این بحث دشواری است و سر جای خودش می گوئیم که دشواری آن به چه جهت است. شاید به ظاهرش کسی گیر نکند و بگوید اطلاق اصل یا اماره، خصوصاً امارات وقتی بر موردی تطبیق شد، به التزام کشف می کنیم که پر از ملاک هست ولو ملاک تسهیل و آن ضرر واقعی را جبر می کند. اگر آن مصلحت واقعی جبر نمی شد، مولا ترخیص نمی داد. حالا که اطلاق ترخیص اینجا را گرفته است، جابر است. حالا اینها نیاز به بحث دارد که اگر بحث ضرر تکوینی شد و این ادله و اصول اطلاقش شامل شد و اطلاق خودش ظهور دارد؛ یعنی از باب ظهور است و هنوز احتمال خلاف در آن هست، حال می شود این حرف را زد؟ این را باید در جای خودش بحث کنیم.

علی حال این روشن است که قبح عقاب بلا بیان در مورد دفع ضرر محتمل اخروی بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل وارد و مقدم است ولی در ضرر محتمل دنیوی نیاز به بحث و تأمل بیشتری دارد.

مقدمه ی پنجم: قابلیت یا عدم قابلیت شک جهت اعتبار اماری

راجع به فرمایشی است که شیخ انصاری دارد. صورت مسئله را طرح می کنم و ادامه ی آن را فردا بحث می کنیم. مسئله این است که آیا شک قابل برای اعتبار اماری هست یا نه؟

آن مطلبی که از شیخ بحث شده است این است که ایشان فرموده در شک متساوی الطرفین، مولا نمی تواند در مورد آن جعل یقین کند. بنابراین جعل حجیت اماره در این مورد معقول نیست. بعد خود مرحوم شیخ می فرماید: «لو ورد فی مورد شک حکمٌ فهو حکم ظاهری» همان اول بحث برائت می فرماید.

عبارت خود شیخ ندارد که اعتبار شک بما هو اماره، اما به نظر می رسد که از عبارت ایشان همین استفاده می شود و محشین و شاگردان ایشان عبارت ایشان را همینگونه فهمیدند که شک را می توان موضوع حکم قرار داد و شک موضوع حکم ظاهری قرار داد که اصل است، اما نمی شود آن را موضوع اماره را قرار داد به صورتی که در مورد شک اماره جعل کنیم. مثلاً بگوییم هر گاه شک در وجود یا عدم کردی، همیشه طرف وجود را بگیر. یا اگر شک در صحت و فساد کردی، همیشه طرف صحت را بگیر. شیخ چه می خواهد بگوید؟ آیا همانطور که ظاهر عبارتشان هست می خواهد بگوید اماره نیست؟ یا حرف دیگری هم محتمل است؟

عبارت مرحوم شیخ را بیان می کنیم و تفسیرش را انشاءالله فردا بیان خواهیم کرد.

ایشان می فرماید:

«وَأَمَّا الشَّكُّ، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ فِيهِ كَشْفٌ أَصْلًا لَمْ يَعْقِلْ أَنْ يَعْتَبَرَ، فَلَوْ وَرَدَ فِي مَوْجِدَةٍ حَكْمٌ شَرْعِيٌّ - كَأَنْ يَقُولَ: الْوَاقِعَةُ الْمَشْكُوكَةُ حَكْمُهَا كَذَا - كَانَ حَكْمًا ظَاهِرِيًّا؛ لَكُونَهُ مُقَابِلًا لِلْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْمَشْكُوكِ بِالْفَرْضِ»^۱.

عبارت اینجا این است که «لَمْ يَعْقِلْ أَنْ يَعْتَبَرَ». ممکن است کسی بگوید که وقتی موضوع حکم شرعی قرار بگیرد، باز این معتبر خواهد بود. اما مقصود از این «لَمْ يَعْقِلْ أَنْ يَعْتَبَرَ» این است که «لَمْ يَعْقِلْ أَنْ يَعْتَبَرَ بِمَا هُوَ كَاشِفٌ عَنِ الْوَاقِعِ وَبِمَا هُوَ أَمَارَةٌ عَنِ الْوَاقِعِ». شاگردان ایشان هم اینگونه معنا کردند.

ایشان قبل از آن در مورد ظن هم که صحبت می کنند، می فرمایند:

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۰

« و الظنّ يمكن أن يعتبر في متعلّقه؛ لأنّه كاشف عنه ظناً^۱ »

این هم قرینه است که شک را نمی شود در اثبات متعلّقش اعتبار کنیم؛ چون کشفی ندارد. پس مقصود اعتبار اماری است نه اینکه موضوع اصل قرار نمی گیرد. چون سطر بعدی خودشان می فرماید که اگر موضوع حکم قرار گرفت، حکم ظاهری می شود. پس علی الظاهر در عبارت ابهامی نیست عند التأمّل، ولی بحث مهمی وجود دارد که شک چون در آن کشفی نیست نمی تواند اماره باشد. سوال شده است که به چه دلیل؟ (خوب دقت کنید چون بحث دشواری است. قبلاً هم یک اشاره ای شده است و آقای صدر هم در دو سه سطر این را آورده است که نظر ایشان را بعداً عرض می کنم)

مرحوم آخوند در حاشیه ی کفایه دو کلمه دارد و این را بحث کرده است. فرموده است که چون متساوی الطرفین است، ترجیح بلا مرجح می شود که باید بحث کنیم که این حرف درست است یا نه.

اما از همه بیشتر مرحوم سید در این تقریرات که از ایشان چاپ شده است، بحث کرده اند. (که فوق العاده تقریرات عالی است، که انشاءالله دوستان پیدا کنند و استفاده کنند. سه جلد از تقریرات صاحب عروه را شخصی به نام شیخ ابراهیم یزدی نوشته که هم قلم خوبی دارد و هم اینکه بحث های خوبی دارد. مرحوم سید واقعاً ذهن جوّالی داشته و نه تنها فقهشان آنگونه است، اصولشان هم همینطور است). ایشان در اینجا که می رسد به مرحوم شیخ اشکال می کند که چرا نتوان به یک طرف تعبد کرد؟ منتهی باید بحث کنیم که آیا بحث سر تعبد به یک طرف است ولو بما انه الواقع یا اینکه اماره یک چیز بیشتری می خواهد. در مورد این مطلب فکر کنید تا فردا انشاءالله.

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۹

باسمه تعالی

موضوع: بررسی نظریه مرحوم سید در باب ماهیت امارات ۲۲۱

کلام شیخ در عدم قابلیت اعتباری اماری شک ۲۲۱

تبیین کلام شیخ بر اساس مبنای نائینی در امارات ۲۲۲

تبیین کلام شیخ از سوی مرحوم آشتیانی ۲۲۲

تبیین کلام شیخ از سوی مرحوم آخوند ۲۲۳

نقد کلام مرحوم آخوند ۲۲۴

تبیین کلام شیخ از سوی مرحوم سید ۲۲۴

نظریه سید در باب امارات ۲۲۷

اثر بحث در فارق بین اصل و اماره ۲۲۸

اشکال به کلام مرحوم سید ۲۲۹

اشکال اول: اماره بر اساس تنزیل، تقدم بر اصل نمی تواند داشته باشد ۲۲۹

اشکال دوم: بر اساس تنزیل، تقدیم اماره بر استصحاب هیچ وجهی ندارد ۲۳۰

موضوع: بررسی نظریه مرحوم سید در باب ماهیت امارات**کلام شیخ در عدم قابلیت اعتباری امارت برای شک**

مقدمه ی پنجم که دیروز عرض کردیم، بیان فرمایشی از مرحوم شیخ اعلی الله مقامه است که در رسائل در همین شروع بحث اصول عملیه و برائت فرموده اند که قطع خودش بذاته حجت است و ظن حجیت و طریقت ذاتی ندارد و با دلیل می شود آن را حجت کرد.

ایشان فرمودند:

«وَأَمَّا الشَّكُّ، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ فِيهِ كَشْفٌ أَصْلًا لَمْ يَعْقِلْ أَنْ يُعْتَبَرِ، فَلَوْ وَرَدَ فِي مَوْجِدِهِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ - كَأَنْ يَقُولَ: الْوَاقِعَةُ الْمَشْكُوكَةُ حُكْمُهَا كَذَا - كَانَ حُكْمًا ظَاهِرِيًّا»؛ لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض^۱.

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۰

کلام ایشان یک ابهامی در ذیل دارد که ایشان متفرع کرده است و فرموده «فلو ورد فی مورد حکم شرعی کان حکماً ظاهریاً»، در ظن هم که طریق است اگر در مورد آن حکمی باشد، حکم ظاهری است. این پیچشی در کلام ایشان است و باید در این عبارت تسامحی باشد.

تبیین کلام شیخ بر اساس مبنای نائینی در امارات

آنچه اصل بحث است، جمله ی اول ایشان که فرموده: «فلما لم یکن فیه کشف أصلاً لم یعقل أن یعتبر» می باشد. مقصود از «أن یعتبر» این است که «أن یعتبر طریقاً الی الواقع و کاشفاً عنه». همانطور که مرحوم آشتیانی هم در حاشیه رسائل اینگونه معنا کرده است و مقصود هم عند التأمل واضح است. چون مقصود این نیست که «لم یعقل أن یعتبر بأی وجه»؛ چون ای وجه یکی از آنها این است که حکم ظاهری باشد و این هم یک نحوه اعتبار است. اگر در مورد شک استصحاب، برائت یا احتیاط بیاورند، یک نوع اعتبار است و اینکه می فرماید «لم یعقل أن یعتبر» به این معناست که «لم یعقل أن یعتبر کاشفاً عن الواقع و طریقاً عنه». خب چرا؟ بیان آسانش همین است که عرض کردم.

همانطور که مرحوم نائینی در بحث امارات فرمودند که اماره برای اینکه حجت شود، باید سه خاصیت داشته باشد. یکی اینکه شک در آن مورد باشد نه موضوع و یکی اینکه خودش کشف ذاتی داشته باشد ولو به نحو ناقص و سوم که مهم است این است که شارع که آن را اعتبار می کند، بما هو کاشف اعتبار کند. ما از همان جا جواب شهید صدر را دادیم که مرحوم نائینی فقط نگفته است که مجعول عبارت است از احراز و علم. بلکه خیلی مطلب مهم تری گفته که آن فارق بین اماره و اصل است. اگر کسی آنگونه طریق و اماره را معنا بکند، فرمایش شیخ روشن است. شک اگر بخواهد اماره جعل بشود، اولاً کشف ذاتی باید داشته باشد و شارع هم بما له کشف ذاتی ناقص، آن را کاشف تام قرار بدهد. لذا چون شک کشف ندارد معقول نیست که آن را بماهو اماره به این معنا حجت بکنند.

تبیین کلام شیخ از سوی مرحوم آشتیانی

مرحوم آشتیانی همینطور فرمایش ایشان را معنا کرده است و البته یک مطلب دیگر هم دارد که چرا شک را نمی شود معتبر کرد.

ایشان می فرماید:

«كما أنا أسمعناك هناك امتناع طريقية الشك و كشفه عن المشكوك و إلا خرج عن كونه شكاً (اشاره می کنند به اینکه خود شك طريق نیست؛ چون در اماره گفتیم که اولاً خودش طريق باشد و ثانياً شارع آن را بماهو طريق جعل بکند و بعد هم فرموده که اگر بنا بود كشف از مكشوفش بکند، دیگر شك نبود)، مضافاً إلى لزوم الطريقية إلى المتنافين و المتناقضين ذاتاً. اگر بنا بود شك طريق باشد منتهی به تنافی و تناقض می شد؛ چون دو طرف دارد. مثلاً ما شك داریم که زيد قادم به اینجا شده است یا نشده و دو طرفش هم مساوی هستند. اگر در آن هم به قدمش و هم به عدم قدمش، دو كشف درست کنید، پس نتیجه اش انتفاء به متنافين و متناقضين خواهد بود. تا بدین جا در مورد این بود که این شکی که موضوع است چه خاصیتی دارد و امتناع اعتباره من الحیثیة المذكورة بعد فرض فقدانها بالذات. ایشان می گوید بعد از اینکه شك خودش طريق به مكشوف نیست و احراز در آن نیست، ممتنع است که آن را بما له كشف، بخواهیم حجت کنیم^۱

این تقریباً حرفی بود که مرحوم نائینی داشت و حرف سر راستی است. پس اینکه مرحوم شیخ درباره شك فرموده است که «فلما لم یکن فیه كشف أصلاً لم یعقل أن یعتبر»؛ به این معناست که «لم یعقل أن یعتبر طریقاً» و دلیلش هم روشن است؛ که كشف ندارد تا بخواهد بما هو كاشف معتبر شود.

تبیین کلام شیخ از سوی مرحوم آخوند

بیانی هم مرحوم آخوند در حاشیه رسائل دارد و بر این مطلب به این شکل استدلال می کند. ایشان در دو خط، در تبیین فرمایش کلام شیخ می فرماید:

«لاستواء نسبته إلى طرفیه فترجیح أحدهما بلا مرجح، و التّرجیح فی الاستصحاب بناء على التّعبد، أنّما هو للعلم بوجوده سابقاً و هو ممّا لا ینقض بالشك، فافهم»^۲.

ایشان ظاهراً یک استدلال دیگری می کند. آن بیان مرحوم آشتیانی روشن بود که تقریباً مساوی با همان فرمایش مرحوم نائینی است. البته بحثی را می طلبد که عرض خواهم کرد. اما مرحوم آخوند طريق دیگری را پیش می گیرد و می گوید شك دو طرف آن مساوی است و ترجیح یک طرف بر طرف دیگر، ترجیح بلا مرجح است.

^۱ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۲۰۸

^۲ درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجديدة، ص: ۱۸۴

نقد کلام مرحوم آخوند

این خیلی حرف عجیبی است. یعنی اگر شارع بگوید همیشه یک طرف خاص را در شک بگیر. مثلاً اگر شک بین وجود و عدم بود، طرف وجود را بگیر. در اینصورت چرا کلام شارع، ترجیح بلا مرجح است؟ مثلاً فرض کنید که شارع که عالم بالغیب است، می داند چنین اخذهایی اکثراً مصادف با واقع است بعد از فراق از اینکه ما احتیاط نمی توانیم بکنیم. اینکه شارع بگوید مثلاً در شک بین وجود و عدم، همیشه طرف وجود را بگیر، چه ترجیح بلا مرجحی است؟

خود ایشان مواجه با سؤالی می شود که در استصحاب این است که ما یک طرف شک را ترجیح می دهیم. در استصحاب آن طرف شک را ترجیح می دهیم که حالت سابقه دارد. ایشان می گوید در استصحاب ترجیح بلا مرجح نیست؛ چون قبلاً حالت سابقه داشته و هو مما لا ینقض بالشک می باشد.

جواب این است که حالت سابقه ی قبلی حیث تعلیلی است و فرض این است که الان من شک دارم و اخذ به حالت سابقه برای حکم شارع است. فرض این است که ولو حالت سابقه داشته، الان من یک شک متساوی الطرفین دارم و با وجود این استواء النسبة ولو قبلاً شما یقین داشتید، چرا ترجیح بلا مرجح نیست؟ می گوید چون حالت سابقه یک وجه مصلحتی دارد که شارع می داند. خب این نکته در تمام شقوق می آید. استدلال شما که چون استواء النسبة است پس اخذ به یک طرف ترجیح بلا مرجح است، به خاطر استواء نسبت حالت فعلی است؛ چون اگر این را نگوئید در هر شک، به یک طرفی ممکن است مصلحتی باشد. حالت سابقه چه خصوصیتی دارد جز اینکه آن حالت سابقه یکی از مرجحات برای حکم شارع است. که این نکته برای حکم شارع، در هر شک می ممکن است باشد. پس چرا گفتید استواء نسبت؟ و این استدلال، استدلال نادرستی است.

ترجیح بلا مرجح ظاهرش استناد به فاعل مختار است که در محل بحث همان حکم شارع است. و الا ترجیح بلا مرجح می گفتند. گرچه حکما می گویند ترجیح بلا مرجح منتهی به ترجیح بلا مرجح می شود که محال است که یک طرف خود به خود به یک طرف بچربد بدون ضرورت حاصله. از باب اینکه ترجیح نتیجه ی اراده است و اراده هم به یک جایی منتهی می شود. این فرمایش مرحوم آخوند در تبیین کلام شیخ انصاری بود که به نظر اینگونه بیان درست نیست و بیان درست و سر راست همان است که مرحوم آشتیانی فرمود.

تبیین کلام شیخ از سوی مرحوم سید

اینها بحث مهمی نداشت. دیروز عرض کردم که مرحوم سید صاحب عروه تقریراتی دارد به صورت شرح رسائل که به نظر من تقریرات فوق العاده دقیق و مفید است و پر مطلب است و مثل اینکه ایشان در فقه آدم دقیق النظر و پر از اشکال است

یعنی آدم اهل فکر و صاحب جولان فکری و دائم به شیخ اشکال می کند و انصافاً حرف های پخته ای می زند، در اینجا هم همینگونه است که اول حرف مرحوم شیخ را باز می کند و جالب این است که نتیجه ی باز کردن حرف شیخ این می شود که در باب امارات همان دو مقدمه ی مرحوم نائینی را از لا بلای حرف شیخ بیرون می کشد.

ایشان در اینجا این حرف را زده و در اواخر رساله استصحاب، در اول عنوان تعارض اصول، یک عبارتی دارد که آن عبارت خیلی جالب است. شیخ در آنجا مقصودش از دلیل اجتهادی که در باب اماره است، بیان کرده و فرموده:

«ثمَّ المراد بالدليل الاجتهادي: كلّ أمانة اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكي عن الواقع و تكشف عنه بالقوة (پس در امارات، اولاً حکایت از واقع و کشف از واقع بالقوه را اخذ کرده است)، و تسمّى في نفس الأحكام «أدلة اجتهادية» و في الموضوعات «أمارات معتبرة»، فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع (این عین مطلبی است که مرحوم نائینی اتخاذ کرد)، أو كان ناظراً لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع، فليس اجتهادياً»^۱.

ولكن اگر امری را شارع نصب کرد، لكن نه به عنوان ناظر به واقع؛ حتی اگر خودش ناظر به واقع باشد، شارع از این حیثیت نصبش نکرده باشد. این عین همان حرفی است که در آنجا گفته شد که اگر مثلاً در استصحاب کسی بگوید که ظن هم می آورد، شارع به این جهت آن را نصب نکرده. می گوید این دلیل اجتهادی نیست و از ادله ی فقاهتی است و از اصول است. این اصلی که خودش کاشفیت دارد و شارع از این حیثیت آن را جعل نکرده، ممکن است بنابر برخی از مبانی مقدم بر اصول دیگر شود؛ ولی این اماره و دلیل اجتهادی نیست.

مرحوم سید می فرماید: محصل کلام شیخ دو چیز است:

«و محضّله: أنّه يعتبر فيما يعتبر أمانة و يكون دليلاً اجتهادياً أمانة: كونه في نفسه ناظراً إلى الواقع، و أن يكون اعتباراً من حيث كونه ناظراً إلى الواقع، فلو كان اعتباراً بدون أحد القيدین يكون أصلاً عملياً تقدّم عليه الأدلة الاجتهادية»^۲.

از این حرف مرحوم سید دو چیز استفاده می شود که در امارات اولاً خودش باید کشف ذاتی داشته باشد ولو ناقص و ثانیاً اعتبارش هم باید از همین حیثیت باشد. این دقیقاً همان حرف نائینی است که ایشان هم از شیخ اخذ کرده است.

مرحوم سید در اواخر استصحاب اول بحث تعارض اصول، این عبارت را از شیخ آورده است:

^۱ فرائد الأصول، ج ۳، ص: ۳۱۹

^۲ حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۱

«لأننا قد ذكرنا أنه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع إلا أن الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر و حكومته عليه»^۱.

گاهی شارع یک چیزی را که کاشف نیست از حیث کاشفیت و از حیث اینکه احتمالش مطابق با واقع است، نصب می کند و احتمال مطابق آن را به منزله ی واقع تنزیل می کند.

مرحوم سید می گوید این حرف مطابق تحقیق ما است. (مفصل می خواهیم تحقیق سید را بحث کنیم) مرحوم سید می فرماید: ظاهراً این حرف با آنچه از مرحوم شیخ الان نقل کردیم که « فلماً لم یکن فیه کشف أصلاً لم یعقل أن یعتبر»، سازگار نیست؛ چون می فرماید که: « قد ذكرنا أنه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع». مرحوم سید می خواهد بگوید بنابراین شما قبول دارید که شارع غیر کاشف ذاتی را هم می تواند بما هو واقع هم جعل کند. پس اینجا چرا می گوید « فلماً لم یکن فیه کشف أصلاً لم یعقل أن یعتبر»؛ یعنی یعتبر طریفاً. شما که می گوید احتمال را می تواند تنزیل منزله الواقع بکند.

ایشان می فرماید: «و هذا الكلام قريب من التحقيق الذي ذكرناه أو عينه، و بین کلامیه تدافع علی الظاهر»^۲.

پس ما در تنقیح کلام شیخ انصاری آنجا که می فرماید: « فلماً لم یکن فیه کشف أصلاً لم یعقل أن یعتبر»، بعد از معنا کردن «أن یعتبر» به «أن یعتبر طریفاً الى الواقع»، بیان روشنش این است که در طریق الی الواقع ما باید دو چیز را اخذ کنیم. یکی اینکه خودش طریقت ذاتی داشته باشد و ثانیاً بما هو طریق جعل شده باشد.

منتهی باقی می ماند یک حرف که حرفی است که مرحوم شیخ در ذیل بحث استصحاب زده است که گاهی شی ای که خودش صرف احتمال است و کشف ندارد می شود شارع احتمال صرف را تنزیل منزله ی واقع بکند.

بحثی که الان وجود دارد این است که آنچه تا به حال گفتیم، مقدمه ی این بود و الا این بحث های به قول امروزی ها هرمنوتیک و تفسیری در بحث های الان حاصلی نداشت و ما چیز جدیدی از این تدقیق در عبارات شیخ، گیرمان نیامد. ولی بحث درباره این مقدمه بحث مهمی است که الان بیان می کنیم.

^۱ فرائد الاصول، ج ۲، ص: ۷۰۵

^۲ حاشیه فرائد الاصول، ج ۲، ص: ۱۱

نظریه سید در باب امارات

مرحوم سید می گوید که حالا که از کلام شیخ، دو نکته را در بحث امارات استفاده کردیم و گفتیم که باید دو قید داشته باشد و خودش باید کشف ذاتی داشته باشد و برای ما بما هو کاشف اعتبار شود، می فرماید که چرا همچنین تضيیقي را شما می گوئید و تحقیق این است که ادله ی اجتهادی و امارات اوسع از این است که شما می گوئید.

در ادله ی اجتهادی کشف ذاتی لازم نیست و همین که شارع امری را بما انه الواقع اعتبار کرد، این اماره خواهد بود. این حرف بسیار مهم و مبنایی است که بسیار اثرگذار است. ایشان می گوید ما در باب امارات، لازم نداریم که شی خودش کاشف ولو ناقص از واقع باشد. همینکه شی ای ولو شک، تنزیل به منزله ی واقع شود، اماره می شود. ما در اماره نذر خاصی نکردیم و مگر جعل اصطلاح کرده ایم؟ ممکن است کسی بگوید اصلاً این را هم لازم نداریم. مرحوم سید معتقد است که اگر همین تنزیل به منزله واقع هم در نباشد آن وقت نمی تواند بر همه اصول مقدم شود و با اصول تعارض می کند. اما اگر شارع آن را تنزیل به منزله ی واقع کرد، اماره می شود و بر همه ی اصول، حتی استصحاب هم مقدم می شود.

ایشان بعد از اینکه عبارت شیخ را در استصحاب بیان کرد و گفت از آن دو مطلب استفاده می شود، می فرماید:

«و التحقيق: أنَّ الدليل الاجتهادي أعمّ من ذلك، و مناطه جعل الشارع مؤداه واقعا تنزيلا سواء كان مؤداه ناظرا إلى الواقع أم لا (بعد از آن نتیجه می گیرد و می خواهد حرف بالایی شیخ را نفی کند، لذا می فرماید:)، ففي مورد الشك الحقيقي يمكن أن يكون الحكم الوارد فيه دليلا اجتهاديا (در مورد شك به حمل شایع که متساوی الطرفین است، می شود حکمی که وارد می شود اماره باشد نه اصل) كما لو استفيد من دليله جعل أحد طرفي الشك واقعا يعني تنزيلا، (بعد می فرماید بعید نیست که در اصالة الصحة در فعل مسلم و ید مسلم، از این باب باشد؛ یعنی خودش کاشفیت ذاتی نداشته باشد و شارع آن را تنزیل به منزله ی واقع کرده باشد و از این جهت اماره باشد که این اثباتاً خیلی بعید است. ید مسلم واقعاً کاشف و روشن است).^۱

بعد می فرماید الحاصل این است که یا در این حکم ظاهری، تنزیل مؤدی منزلة الواقع شده یا نشده؛ اگر تنزیل نشده اصل است و اگر تنزیل شده اماره است.

^۱ حاشیة فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۱

بعد در ذیل می فرماید وقتی مسئله را فهمیدید و مطلب ثبوتاً روشن شد که هیچ لزومی ندارد که آن چیزی که اماره جعل می شود خودش کاشف باشد ولو ناقص و از طرف دیگر چیزی که کاشف است می شود شارع درباره اش تعبد یا تنزیل مؤدی نکرده باشد؛ یعنی هر دو طرفش هست. بنابراین اگر از دلیل فهمیدیم که تنزیل مؤدی منزلة الواقع شده است که اماره خواهد بود و اگر فهمیدیم که تنزیل مؤدی منزلة الواقع نشده، اصل است. در این صورت وضعیت مشخص است. اما اگر نفهمیدیم نگاه می کنیم که اگر شیء خودش کاشفیت خارجی داشته باشد، بعید نیست که خود این قرینه باشد که حکمی که آمده دلیل اجتهادی است و دال بر دلیل اجتهادی و اماره است. خود همین که کشف ناقص دارد، اماره بر مقصود می شود و اگر این چنین هم نبود، ما بیشتر از ترتب آثار اصل نمی توانیم بر آن داشته باشیم. لذا ممکن است بگوییم که بر اصول مقدم نمی شود و با اصول دیگر تعارض می کند و مانند یک اصل معمولی می شود. این فرمایش مرحوم سید بود.

این حرف که ایشان مطرح می کند، حرف مبنایی است. ما در مورد مطلبی که از مرحوم نائینی نقل کردیم و جواب شهید صدر را دادیم و گفتیم در اماره اینها شرط است، در آنجا فقط می خواستیم تحقیق کنیم که این نسبتی که شما به نائینی دادید، نادرست است. به علاوه خود شهید صدر فرموده بود که اماره همان است که ما می گوییم که فقط در تراحم حفظی ملاک فقط قوت احتمال باشد و اصل آن است که قوت محتمل یا ترکیبی از احتمال و محتمل ملاک جعل باشد؛ مانند اصول محرزه. ما همان جا هم عرض کردیم که شما از کجا می گوید که اماره این است و اصل این است؟ فرمایش سید دقیقاً همین است که شما از کجا می گوید اماره باید این دو خصوصیت را داشته باشد؟ این بحث مهمی است و ما را به این می کشاند که آنجایی که مرحوم نائینی ادعا کرد که اماره دو خاصیت باید داشته باشد که خودش کاشف باشد و شارع هم بما له کشف گفته باشد، به چه دلیل است؟

اثر بحث در فارق بین اصل و اماره

در اینجا باید بحث دیگری کرد که شما از امارات و اصول چه توقعاتی دارید؟ یکی از توقع ها و انتظارها تقدم اماره بر اصل است، یعنی اثرش در اینجا ظاهر می شود و در مثبتات ظاهر می شود که اگر مثبتات امارات حجت است و در اصول حجت نیست، اینجاها فرق بین امارات و اصل روشن می شود.

اگر اینها نباشد اثری ندارد که ما بحث کنیم که اماره است یا اصل. و صرفاً یک جعل اصطلاح محض خواهد بود. شاید بگویید اینکه اگر در شب باشد اماره است و اگر در روز باشد اصل خواهد بود. این تقسیم بندی ها اثرش در اینجا ظاهر می شود که اگر شما بتوانید اثبات کنید که برخی از احکام ظاهری خصوصیتی دارند که مقدم بر یکسری دیگر می شود و یکسری

از احکام ظاهری خصوصیتی دارند که لوازمش حجت می شود به خلاف برخی دیگر. اینها فایده است و الا صرفاً یک اختلاف اصطلاحی می شود.

اشکال به کلام مرحوم سید

حالا سوال ما از مرحوم سید این است که اگر آمدیم مفاد اماره را صرفاً در مجعولش قرار دادیم و در موردش هیچ خصوصیتی از کاشفیت ناقص اخذ نکردیم و گفتیم همین که مجعول تنزیل مؤدی منزلة الواقع باشد، این اماره می شود.

اشکال اول: بر اساس تنزیل، اماره نمی تواند بر اصل مقدم شود

این بیان اولاً یک مشکل اساسی دارد که تنزیل مؤدی منزلة الواقع مقدم بر هیچ اصلی نمی شود چون موضوع اصول، شک است و شک را یا باید وجداناً یا تعبداً رفع کنید. اگر تنزیل مؤدی منزلة الواقع کنید، شک را نه حقیقتاً و نه تعبداً رفع نکردید. این اشکال کلی است و این اشکال به بعضی عبائر خود مرحوم شیخ انصاری هم وارد است چون ایشان خیلی جاها اماره را تنزیل مؤدی منزلة الواقع گرفته است. این اشکال به نظر می رسد وارد است و اشکالی است که محقق عراقی در جاهای مختلف بحث کرده است و در همین اول بحث اصول عملیه بحث می کند که اگر در باب امارات مبنایمان تتمیم کشف شد، مسئله ی تقدیم حل می شود ولی اگر مبنایمان تتمیم کشف نباشد، تقدیم امارات بر اصول دچار مشکل می شود. (مگر به وجهی دیگر که سر جای خودش بحث می شود)

اگر مجعول در امارات را تتمیم کشف و جعل علمیت بدانیم، به آسانی اثر تقدیم اماره بر اصل را مترتب می کنیم چراکه در این صورت دلیل حجیت اماره موضوع را در اصول بر می دارد، اما تنزیل مؤدی منزلة الواقع غیر از این است که بگویند تو شک نداری. و بر اساس آن رفع موضوعی درکار نیست.

نمی گوییم این تنزیل هیچ اثری ندارد. ممکن است تنزیل امری به عنوان واقع در باب اجزا ذو اثر باشد. اگر ما به شک در طهارت و نجاست بگوییم انت طاهر و نگوئیم انت محرر للطهارة، در اینصورت نمی تواند موضوع شک در طهارت را بردارد ولی ممکن است با انت طاهر بتوانیم طهارت لازم در نماز را احراز کنیم و بعد حتی در بحث اجزاء هم ممکن است بگوییم مجزی است. اگر مثل مرحوم آخوند لسان تنزیل منزلة الواقع، توسعه ی واقعی شرط بدانیم که در بحث اجزا بحثش آمده است، به خلاف محققین دیگر که این را حکم ظاهری صرف می دانند و توسعه ی دلیل اشتراط نمی دانند. مرحوم آخوند عجیب است که با استصحاب می گوید نماز درست است و محرر طهارت است، اما اگر انکشاف خلاف شد، ایشان می گوید که نماز تمام است

چون شما طاهر هستید و جعل طهارت شده است و طهارت مجعوله فرقی نمی کند که روی عنوان اولیه باشد یا روی عنوان شک در طهارت واقعیه باشد. بالاخره برای شما جعل شده است که انت طاهر. این مربوط به بحث اجزاء است ولی اثری که از اماره متوقع است که مقدم بودن بر اصل است را نمی توان با این تنزیل اثبات کرد.

اشکال دوم: بر اساس تنزیل، تقدیم اماره بر استصحاب هیچ وجهی ندارد

اشکال دیگر این است که تقدیم بر استصحابتان چه می شود؟ در استصحاب هم شما تنزیل مشکوک منزله ی متیقن یا تنزیل شک منزله ی یقین دارید. تقدیم اماره بر استصحاب بر اساس این مبنا چه دلیل دارد؟ اینهم هیچ وجهی ندارد. نکته ی دیگر اینکه اگر شما تعبد محض دارید به اینکه المؤدی هو الواقع، یک تعبد محض، چرا لوازمش حجت باشد؟ شارع به همین مقدار تعبد کرده است و کجا گفته که لوازمش را هم من حجت کردم؟ این اشکال به نحوی به این بیانش در امارات هم شاید بیاید و لذا مشکل حجیت اصل مثبت را در امارات بر اساس مبنای جعل علمیت نیز نمیتوانیم اینگونه حل کنیم ولی اینجا خیلی روشن است که اگر فقط تعبد به این باشد که المؤدی هو الواقع، دلیلی ندارد که لوازمش حجت بشود چون شارع در لوازم که تعبد نکرده است. حالا البته این بحث زیادی می طلبد که آیا در دلیل اطلاق وجود دارد و آیا اطلاقش لوازم را حجت می کند یا نه که در جای خودش باید بحث شود. اما اجمالاً عرض می کنیم که در مثبتات اماره این حرف، هیچ وجهی پیدا نمی کند.

بنابراین باید بگوییم بعد از فراق از اینکه متسالم علیه است که امارات مقدم بر اصل هستند، مبنای مرحوم سید در فارق بین اماره و اصل، نمی تواند انتظاراتی که در علم اصول از اماره داریم از جمله حجیت مثبتات امارات و تقدّم آنها بر تمامی اصول- را برآورده نمی کند و یک جعل اصطلاح صرف است که نمی توان با آن همراهی کرد.

باسمه تعالی

موضوع: تنقیح معنای شک در باب اصول عملیه ۲۳۱

خلاصه مطالب گذشته (ادامه مقدمه ی پنجم؛ نظریه سید در باب امارات)..... ۲۳۱

اشکال: عدم امکان جعل طریقت در شک ۲۳۲

نقد جواب سید به اشکال: بیان شما نمی تواند تبیینی از آثار متوقع از فارق داشته باشد..... ۲۳۴

جواب به اشکال به مرحوم شیخ از سوی شهید صدر طبق مبنای خودشان..... ۲۳۴

نقد کلام شهید صدر..... ۲۳۴

مقدمه ششم: نکاتی در باب شک موضوع اصول..... ۲۳۵

نکته اول: مقصود از شک..... ۲۳۵

نکته ی دوم: موضوع بودن شک برای حکم واقعی و حکم ظاهری..... ۲۳۶

معیار تشخیص حکم ظاهری و واقعی در موارد اخذ شک به عنوان موضوع..... ۲۳۷

نکته سوم: موضوع بودن شک در حکم کلیه الهیه در اصول عملیه..... ۲۴۰

مقدمه هفتم: حصر یا عدم حصر اصول عملیه..... ۲۴۰

موضوع: تنقیح معنای شک در باب اصول عملیه**خلاصه نظریه مرحوم صاحب عروه در باب امارات**

دیروز فرمایش مرحوم شیخ را بررسی کردیم که فرمودند در مورد شک نمی توانیم شک را دلیل معتبر قرار بدهیم. بیانات مختلف که در تفسیر کلام ایشان بود، بررسی کردیم. در این میان دیدیم که مرحوم سید مطلبی را به ایشان نسبت دادند که امارات و دلیل را طور دیگری تفسیر و تبیین کردند. تفسیری بر خلاف مرحوم شیخ و عده ای از محققین تابع ایشان مثل مرحوم نائینی است که در دلیل و اماره کشف ذاتی خود اماره را ولو به صورت ناقص شرط می دانند و می گویند چیزی قابل جعل اماریت است که خودش کشف ناقص داشته باشد و کاشف باشد و شارع آن را معتبر کند. اما چیزی که خودش کاشف نیست مانند شک متساوی الطرفین نمی تواند دلیل و کاشف قرار بگیرد.

مرحوم سید فرمود اصلاً این شرط لازم نیست که این شیء خودش اماره و کاشف ذاتی ولو ناقص باشد تا شارع آن را معتبر کند. بلکه فرمود همین کافی است که دلیل لسانش این باشد که انه هو الواقع. اگر مؤدای دلیل تنزیل بشود به منزله ی هو الواقع این اماره می شود.

دیروز عرض کردیم که بحث ما در اینجا بحث اصطلاحی نیست که هر کسی اماره را به گونه ای تعریف کند و باید به یک مرحله عقب تر برگردیم تا ببینیم که این بحث را چرا انجام می دهند؟

عمدتاً اینکه اماره و اصل چیست، برای آثاری است که از آن انتظار و توقع دارند که یکی از این آثار نسبت بین اماره و اصل است که اماره مقدم بر تمام اصول است؛ حتی استصحاب که اصل محرز است. و اثر دیگر این است که لوازم امارات حجت است و لوازم اصول حجت نیست. مجموع این آثار است که بحث در ماهیت اماره و اصل را مهم می کند و الا هر کسی می توانست از پیش خودش تعریف خاصی از امارات و اصل ارائه دهد و این تعریف ارائه دادن فایده ای ندارد. مهم این است که اینها را ما حل کنیم و با این فرمایش مرحوم سید اینها حل نمی شود.

به صرف اینکه مفاد دلیل اعتبار بگوید این دلیل در مؤدای هو الواقع و با تنزیل مؤدای یک دلیل به منزله ی واقع، نمی توانید موضوع اصول که شک است، رفع کنید و حتی بالاتر اگر تنزیل به منزله ی علم هم بکند، هنوز اصول محرز باقی می ماند چون در استصحاب هم تنزیل یقین وجود دارد و در استصحاب هم گفته می شود که ای شاکی که قبلاً احراز داشته ای، تو متیقن هستی یا شک تو یقین است. اگر این تنزیل در استصحاب هست، دلیل تقدیم امارات بر استصحاب یا مثل قاعده ی فراغ و تجاوز بنابر اینکه اصل باشند، چیست؟

ما باید برگردیم به آن نکته که مرحوم شیخ و محققین فرمودند که اماره خودش باید کاشفیت داشته باشد و شک در موضوعش اخذ نشده باشد. اینکه مرحوم سید می فرماید حتی در شک متساوی الطرفین، اگر شارع یک طرف را بگیرد و بگوید هو الواقع این اماره می شود، درست نیست. این خلاصه ی بحث دیروز بود.

اشکال: عدم امکان جعل طریقت در شک

مرحوم سید یک اشکال و جوابی را طرح کرده است. اشکال این است که اگر تمام معیار این باشد که مفاد دلیل اعتبار تنزیل مؤدی منزلة الواقع باشد و این معیار حتی در شک متساوی الاطراف هم جاری است، اشکال این است که شارع چیزی را که هیچ طریق نیست، چگونه می تواند طریق قرار بدهد؟ چیزی که بالمره هیچ طریقتی برای واقع ندارد، شارع چگونه می خواهد آن را طریق قرار دهد؟ ایشان این اشکال را به خودشان می کنند.

بعد خود ایشان در جواب می گوید اگر ما احکام وضعیه را مجعول اصالی بدانیم، ایشان می فرماید: «فوجه واضح» و توضیح هم نمی دهد که چرا؟ یعنی اگر احکام وضعیه را مجعول اصالی دانستیم، حجیت هم یک حکم وضعی است و مثل ملکیت و زوجیت، جعل می کنیم. ایشان وجه وضوح را نگفته است و قاعدتاً از این باب می خواهند بگویند که مجعول اصالی دست

خود ما است و همانطور که می‌گوییم هذا ملک و هذا زوج، در اینجا هم می‌گوییم هذا حجت. شارع که حق جعل دارد همانند اینکه می‌گوید هذا طاهر یا هذا نجس یا هذا ملک، در اینجا هم می‌گوید هذا حجت و جعل کرده است. اگر از احکام وضعیه باشد که واضح است.

اما اگر احکام وضعیه را بالمرّة نفی کنیم و بگوییم احکام وضعیه منتزع از احکام تکلیفی هستند، ایشان می‌گویند باز هم به گونه ای همانند همین است. شما در امارات قاعدتاً بنابر نفی احکام وضعی، می‌گویید هر کجا این احکام تکلیفی بار شد، عنوان حجیت هست و آن دلیل معتبر و حجت است. ما همان حرف را اینجا می‌زنیم که همانطور که در باب امارات بنابر اینکه شما کلاً احکام وضعی را منکر باشید، حجیت اماره عبارت است از ترتیب آثار تکلیفی بعد از قیام اماره، در اینجا هم در مورد یک طرف شک هم اگر آثار تکلیفی را بار کنید، معتبر خواهد بود.

پس اینکه می‌گویید اگر چیزی طریقت ندارد، چگونه آن را طریق معتبر می‌کنید؟ می‌گوییم اگر حجیت و طریقت حکم وضعی‌ای باشد که مجعول بالاصالة است، این اعتبار اصالی سهل المؤونه و راحت است و بدون هیچ مشکلی طریقت را اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم هذا طریق و هذا حجة على الواقع. اما اگر حجیت اماره، مجعول بالاصالة نبود، برمی‌گردیم به اینکه در سایر امارات مثل خبر ثقه که خودشان طریقت ذاتی ناقص دارند، چگونه شما جعل حجیت می‌کنید. اگر در آنجا با ترتیب آثار تکلیفی جعل حجیت می‌کنید در اینجا هم که صرفاً شک است و طریقت ذاتی ندارد، همین کار را انجام می‌دهیم.

عبارت ایشان این است که می‌فرماید:

«قلت: بناء على أنَّ الأحكام الوضعية مجعولة فوجه الجعل واضح، و أما بناء على نفى الأحكام الوضعية كما هو مختار المصنّف (مرحوم شیخ) فنقول إنّه في حد جعل سائر الأدلة و الأمارات التي لها جهة كشف في الجملة و ليست طريقاً بنفسها، فإن كان المراد هناك ترتيب الآثار التکلیفیه فليكن هاهنا كذلك، و إن كان غيره فهنا كذلك حرفاً بحرف من غير تفاوت بالمرّة»^۱.

شما وقتی احکام وضعی را انکار کردید، پس در اماراتی که خودتان قبول دارید که می‌شود طریقت را جعل کرد، آنجا چه کار می‌کنید؟ یا باید بگویید ترتیب آثار تکلیفی است یا چیزی مشابه این. هر آنچه آنجا گفتید در اینجا هم بگویید.

^۱ حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۱

نقد نظریه مرحوم صاحب عروه

منتهی ما بحث کردیم که مشکل در اینجا این نیست که شما حکم وضعی را قبول دارید یا نه، یا ترتیب آثار تکلیفی است. مشکل این است که اینگونه فرق گذاشتن بین اماره و اصل من درآوردی است و شما ده ها جور دیگر هم می توانید اماره و اصل را تعریف کنید. ما که گیرمان تعریف کردن نبود و مسئله این است که آثاری که متوقع بود از جمله تقدیم امارات بر اصل، برای ما تبیین کنید و با این بیانتان نمی توانید. همینطور تقدیم بعضی از اصول بر برخی از اصول دیگر را نمی توانید با این بیانتان تبیین کنید. پس مشکل این است و الا در اینکه مجعول اصالی باشد یا نباشد، مشکلی نداشت تا اینکه اگر احکام وضعی نبود، چه می شود که شما اینگونه گفتید. پس اصل مشکل این است و جوابش هم همان بود که عرض کردم.

جواب به اشکال به مرحوم شیخ از سوی شهید صدر طبق مبنای خودشان

شهید صدر در بحوث همین مسئله یعنی فرمایش شیخ را طرح کرده است و بعد فرموده است که عده ای بر شیخ اشکال کردند که در شک متساوی الطرفین چرا نمی شود آن را به عنوان طریق جعل کنیم، با اینکه تعبد قليل المؤنة است و می شود جعل طریق هم برای آن کرد.

بعد ایشان جواب می دهد که این خلط بحث است. (ایشان می خواهد بحث را ببرد در همان مجرای که خودشان قبول دارند، لذا می گویند) اگر اختلاف بین اصول و امارات فقط لسان بود، حق با شما بود که شارع بنابراین می تواند در مورد شک جعل بکند که انه هو الواقع یا انه یقین بالواقع در موارد خاص و به یک طرف. اما اگر برگشتیم به روح و حقیقت امارات و اصول، می گوییم ما گفتیم که ریشه اش به تراحم حفظی برمی گردد و تراحم حفظی اگر بر حسب قوت احتمال، حل شود، اماره است و اگر تراحم حفظی را بر اساس قوت محتمل یا ترکیبی از قوت محتمل و احتمال حل شود، اصل خواهد بود. اگر این را گفتیم، حق با مرحوم شیخ است چون شک قوت احتمالی ندارد و حتی اگر یک طرف آن را بگیرد، قوت احتمالی ندارد.

نقد کلام شهید صدر

ما قبلاً عرض کردیم که برخی از قسمت های فرمایشات شهید صدر چیز نویی نیست و این قوت احتمالی که شما می گوید همان کاشفیت است که دیگران می گفتند و شما لسان را عوض کردید. برخی از قسمت های فرمایشات ایشان هم دلیلی بر آن نداریم و شما یک ادعای صرف کردید که در باب اصول عملیه فقط قوت محتمل است، در حالی که امکان اکثریت اصابه و امثال این را می شود در اینجا طرح کرد که قبلاً گفتیم.

منتهی این برگشت به کلام شهید صدر علاوه بر این مطلبی که ذکر شد، به خاطر نکته ای است که در کلام ایشان است. ایشان در نقل کلام شیخ، مطلبی آورده است که ظاهراً در رسائل نیست. ایشان فرموده:

«ثم ان الشيخ الأعظم (قده) ذكر في الرسائل ان الاحتمال المتساوي الطرفين لا يعقل جعل الأمارية له لأن نسبته إلى الطرفين على حد واحد و المتأخرون اعترضوا عليه»^۱.

ایشان می فرماید که شیخ در رسائل گفتند که «ان الاحتمال المتساوي الطرفين لا يعقل جعل الأمارية له» که این حرف درستی است. اما ادامه ی آن که می فرماید «لأن نسبته إلى الطرفين على حد واحد»، آیا شیخ اینگونه گفته بود؟ این تفسیر مرحوم آخوند از کلام شیخ بود. بله مرحوم شیخ فرموده است که چون شک جهت کاشفیت ندارد، امکان اعتبار ندارد و شاید ایشان از این تعبیر شیخ، این تساوی الطرفين را فهمیده است ولی بالاخره شیخ چنین تعبیری ندارد. ممکن است بگویند که اینکه جهت کاشفیت ندارد همان معنای تساوی الطرفين است، اما این خیلی روشن نیست. به هر حال در کلام مرحوم شیخ دیگر بحثی در این جهت نداریم.

مقدمه ششم: نکاتی در باب شک موضوع اصول

چند نکته ی مختصر در باب شکي است که موضوع اصول است.

نکته اول: مقصود از شک

نکته ی اول این است که مراد از این شک چیست؟

الان در بحث مرحوم شیخ، شک را شک متساوی الطرفين گرفته بودند که این بحث ها پیش آمد که فرمودند چون شک کاشفیتی ندارد. منتهی شکي که در اصول عملیه محل بحث است، این نیست. این بحث خیلی خاصی بود و مربوط به قسم خاصی از شک بود که آن شک متساوی الطرفين است. موضوع اصول عملیه اعم است و مقصود از شک در تمام اصول عملیه که بحث می کنیم، جهل و عدم علم است؛ اعم از اینکه ظن باشد یا وهم یا متساوی الطرفين باشد. یعنی وقتی ما مثلاً در اصالة الطهارة می

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۱۴

گوییم مشکوک الطهارة و النجاسة طاهر، مهم این نیست که وقتی می گوئید شک دارید، حتما باید احتمال ۷۰ درصد بدهید که طاهر یا نجس است. مثلاً در برائت می گوئید ما لا يعلم مرفوع است و مقصود این نیست که ما لا يعلم متساوی الطرفین باشد؛ بلکه ما لا يعلم باشد ولو اینکه شما ظن به وقوع یک طرف هم داشته باشید و دلیلش هم اطلاق ادله است و اگر بناء عقلا است، همینگونه است. این مطلبی است که محقق عراقی در تقریراتش در نهاية الافکار جلد سوم، صفحه ی ۱۹۵ در اول بحث اصول عملیه آورده است.

شاید این نکته تا حدی روشن است اما باید به این مطلب توجه کنید که یک وقتی کلام مرحوم شیخ به ذهن این مطلب را نیاورد که کل شکوکی که موضوع اصول عملیه است، همه شک های متساوی الطرفین است. شکوکی که موضوع اصول عملیه است، مطلق عدم علم و جهل است نه خصوص متساوی الطرفین.

نکته ی دوم: موضوع بودن شک برای حکم واقعی و حکم ظاهری

شک گاهی موضوع حکم واقعی است و گاهی موضوع حکم ظاهری است. به این مطلب باید توجه کنید چون در این بحث ها گفتیم که هر کجا شک موضوع واقع شد، حکم ظاهری است و هر کجا نبود، اماره است. باید توجه کرد که این خلط پیش نیاید که هر حکمی که موضوعش شک است، حکم ظاهری است. این را باید دقت کرد و یک تأملی می خواهد و باید توجه کرد نسبتش را با واقع.

ما احکام واقعی هم داریم که موضوعش شک باشد؛ مانند شک در رکعات که شما اگر شک کردید از شک های صحیح مانند شک بین سه و چهار، بنا بر اکثر بگذار. این بناء بر اکثر، حکم واقعی است و حکم ظاهری نیست.

صرف اینکه متعلق شک، موضوع باشد یا متعلق شک، حکم شرعی باشد نیز کافی نیست برای اینکه تشخیص دهیم حکمی که در موضوع آن شک اخذ شده، حکم واقعی است یا حکم ظاهری. یعنی نمی توانیم به طور کلی بگوییم حکمی که در موضوع آن شک در موضوع اخذ شده حکم واقعی است و حکمی که در آن شک در حکم شرعی اخذ شده، حکم ظاهری است. بله مثال شک در رکعات اینگونه بود که متعلق شک، موضوع بود و حکم شرعی نبود. ولی می شود مواردی پیدا کرد که حکم واقعی باشد و در موضوع آن شک در حکم اخذ شده باشد مثلاً اگر بگویند وقتی شک کردید که در اینکه دم حیوان متولد کذائی نجس است یا نه، واجب است دو درهم صدقه بدهی. این وجوب صدقه حکم واقعی است و شک در حکم نجاست در موضوع آن اخذ شده است.

معیار تشخیص حکم ظاهری و واقعی در موارد اخذ شک به عنوان موضوع

نکته ی مهمش این است که ما در احکام ظاهری، این بحث ها که کردیم چون در مقام تنقیح حکم ظاهری نبودیم و بحث ما در فرق بین اصل و اماره بود و الا حکم ظاهری خصائصی دارد از جمله اینکه در احکام ظاهری، شک در مرتبه ی متأخر از حکم واقعی است. یعنی ما احکامی داریم که روی طبائعی رفته است، البته آن طبائع می تواند شک هم باشند. اما حکمی که در مرتبه ی متأخر از شک، جعل می شود حکم ظاهری است. اگر در مرتبه ی متأخر از حکم واقعی، شک در حکم واقعی، موضوع یک حکمی شود، این حکم ظاهری است. باز یک قید دارد که این حکم ظاهری ملاکش منبعث از آن حکم واقعی باشد و ملاک مستقلی نداشته باشد. پس حکم ظاهری اولاً در موضوعش شک در حکم واقعی نهفته است و ثانیاً باید ملاکش منبعث از آن باشد. نه اینکه بگوییم به صرف اینکه در موضوع حکمی، شک در یک حکم واقعی اخذ شده باشد، آن حکم ظاهری است مانند مثال فرضی که مطرح کردیم یعنی وجوب تصدق دو درهم، که در موضوعش شک در حکم نجاست اخذ شده ولی حکم ظاهری نیست چون خصوصیات حکم ظاهری را ندارد. این حکم که «اگر شک در حکم واقعی کردی، دو درهم صدقه بده»، خودش یک حکم واقعی است که در موضوعش شک در حکم واقعی دیگر اخذ شده است. بنابراین این کبرای کلی درست نیست که اگر شک در حکم واقعی، موضوع یک حکم دیگری شود، همیشه آن حکم دیگر، حکم ظاهری است.

پس حکم ظاهری اولاً در موضوعش شک در حکم واقعی اخذ شده است؛ یعنی باید در مرحله ی متأخر از آن و شک در آن باشد و ثانیاً حکمش باید منبعث از آن حکم واقعی باشد و ملاکش ملاک حکم واقعی باشد. چون حکم ظاهری فی حد ذاته ملاک ندارد. پس ما نمی توانیم بگوییم مطلق آنچه شک در موضوعش اخذ شده، حکم ظاهری است چون نقض های متعدد دارد و همینطور نمی توانیم بگوییم شک در حکم واقعی همیشه موضوع حکم ظاهری است، چون گاهی مثل تصدق درهمین، حکم واقعی دیگری می شود.

پس شک باید در مرتبه ی متأخر از حکم واقعی باشد و حکم واقعی احکامی است که روی طبائع رفته است؛ حتی اگر آن طبیعت شک باشد. نه اینکه در مرحله متأخر از شک در حکم واقعی دیگری باشد. پس حکم واقعی اولاً روی طبائع رفته است و حکم ظاهری روی شک در یک حکم رفته است و متأخر از حکم واقعی است و ثانیاً ملاکش منبعث از همان حکم واقعی مشکوک است و ملاک جدایی ندارد. به خلاف تصدق درهمین که یک ملاک دیگری داریم و ربطی به حکم واقعی مشکوک ندارد؛ به خلاف احکام ظاهریه که ملاکش منبعث از آن است. مثلاً در «رفع مالایعلمون» حکم مشکوک را تعبداً نفی می کنیم و این نفی حکم، به لحاظ عالم واقع است و جز تعذیر واقع هیچ ملاک دیگری ندارد. یا مثلاً حکم مجعول در خطاب «فاحتط

لدینک» هیچ ملاکی ندارد جز تنجیز واقع، به خلاف تصدق درهمین که ولو موضوعش شک در حکم واقعی باشد، اما دارای ملاکی مستقل از ملاک حکم مشکوک (طهارت و نجاست) است. در امارات هم همینگونه است چون حکم ظاهری هستند و باید اینگونه باشند. یعنی حکم ظاهری حجیت اماره باید منبعث از ملاکاتی باشد که در مودای اماره شک در مطابقت آن مودی با واقع داریم- ثابت است.

البته اینکه ملاک دیگری نیز در جعل حکم ظاهری ضمیمه بشود یک حرف دیگر است و ما آن را نفی نمی‌کنیم. بحث تسهیل که می‌گویند برای تصحیح تفویت واقع است. ملاک باید منبعث باشد از ملاک حکم واقعی مشکوک، منتهی برای توجیه تحقق برخی از احکام ظاهری ممکن است ملاک دیگری هم در طول این ملاک باشد مثل تسهیل. اما تسهیل متعلقش همین حکم ظاهریه است نه چیز دیگر. منبعث باید باشد چون برائت برای تعذیر از واقع است به خلاف تصدق درهمین. «برای از واقع» که گفته می‌شود یعنی همان منبعث بودن. اینکه بگوییم شک در حکم واقعی فقط باشد کافی نیست تا حکم را ظاهری کند. ما که می‌گوییم منبعث است یعنی برای این کار است و انبعاث همین است که برای آن است. شما در عبادات هم که می‌گویید برای آن، همین است که می‌گویید اگر عمل منبعث از این باشد یعنی به داعی این باشد و برای این باشد. وقتی می‌گویید صلاة منبعث از امر مولی یا قرب مولی باشد با اینکه بگویید به داعی این باشد یا بگویید صلاة برای امتثال امر مولا باشد، همه ی اینها به یک معناست.

باید توجه داشت که ملاک تسهیل در طول این تعذیر است برای اینکه تفویت واقعی را تصحیح کند. حتی نمی‌توان گفت که در عرض ملاک حکم واقعی مشکوک، ملاک تسهیل نیز جزء الملاک برای جعل حکم ظاهری است بلکه ملاک تسهیل در طول ملاک حکم واقعی مشکوک و در طول تعذیر از واقع است ملاک دیگری در کنار آن نیست. مفروض ما در بحث برائت این است که انشاءالله در بحث برائت این را درست کنیم که در برائت ملاک دیگری در کار نیست. اینکه ما لا یعلم مرفوع است، ملاک دیگری نداریم. بلکه باید لا اقل ملاک تسهیل را در فروض مخالفت با واقع درست بکنیم تا بتواند تفویت واقع را حل کند. این ملاک تسهیل سوار بر همان تعذیر است و چیز جدایی نیست. یعنی اگر برائت و تعذیر از واقع نبود، مصلحت تسهیل هم معنا نداشت. این مصلحت تسهیل روی این تعذیر آمده است که این تعذیر مولا در اینجا در عین اینکه مخالف با واقع است، چرا مولا تعذیر کرده است و ما را به مخالفت انداخته؟ به خاطر مصلحت تسهیل بوده است.

حکم وجوب بناء بر اکثر که موضوع آن شک در رکعات نماز است، حکمی واقعی است و ملاک مستقل دارد. در وجوب بناء بر اکثر، شارع حکم واقعی را عوض می‌کند. مثلاً قبل از اینکه دستور مولا بیاید، فرض کنید من سه رکعت خوانده ام، حکم

واقعی من وجوب اتیان رکعت چهارم است و اگر چهار رکعت خوانده ام، هیچ چیزی ندارم. من خارجاً اگر سه رکعت آوردم، به لحاظ ملاک واقعی، ملاک برای من لزوم اتیان رکعت چهارم است و اگر چهار رکعت خواندم، ملاک برای من که الان در رکعت چهارم هستم، این است که نماز را تمام کنم. همین جا مولا می گوید بناء بر اکثر بگذارد و یک رکعت جدا بیاورد. اصلاً حکم واقعی را برای من منقلب می کند و می گوید تکلیفی واقعی چنین شخصی این است که نماز را تمام کند و یک رکعت جدا بیاورد. یعنی آن تکلیف واقعی من منقلب به این می شود. به هر حال کسانی که مثل مرحوم نائینی تصریح می کنند که این حکم واقعی است باید بگویند که حکم واقعی منقلب به این می شود. بحث اثباتی آن را باید در کتاب صلاة درست کنیم. الان بحث ما صغروی نیست و از این لحاظ باید در کتاب الصلاة بحث کرد.

بحث ما بحث کبروی است که فرق بین حکم واقعی که شک در آن اخذ شده با یک حکم ظاهری که شک در آن اخذ شده، چیست؟ این بحث برای این بود که وقتی شما مواجه می شوید با حکمی که در موضوعش شک آمده، فوراً نگویند که حکم ظاهری است. باید نگاه کنید که آیا خواص حکم ظاهری در آن هست یا نه؟ این خواص هم عبارت است از اینکه اولاً نظارت به حکم دیگر داشته باشد و ثانیاً ملاکش منبعث از آن باشد و خودش ملاک مستقلی نداشته باشد.

باید توجه داشت که طرفداران مسلک جعل حکم مماثل در احکام ظاهری نیز برای این حکم مماثل ظاهری ملاکی مستقل از ملاک حکم واقعی قائل نیستند. اگر حکم مماثل هم بگوییم باید حکم مماثل طریقی بگوییم والا سر از تصویب در می آورد. بحث های جمع بین حکم ظاهری و واقعی مرحوم نائینی را نگاه کنید که ایشان اشاره کردند که در حکم مماثل تصویرهای مختلف هست. اگر معنای حکم مماثل این باشد مماثل مؤدای اماره ی قائمه، جعل می شود و این حکم مماثل طریق به واقع نیست و بلکه خودش یک ملاک جدایی دارد، این یک نوع تصویب است چون واقع دیگر نمی تواند باقی بماند. نمی شود واقع بر طهارت باشد و شما با این حال جعل نجاست به حمل شایع هم داشته باشید.

حکم طریقی که می گوییم معنایش این است که اگر مصادف شد که همان ملاک است و اگر مصادف نشد، پوچ است. طریق به این معناست که واقع را تعذیر و تنجیز می کند. جعل طهارت ظاهریه این است که عند الاصابه واقع را می رساند و وقتی که واقع مخالفت می شود، تعذیر از واقع است. در حکم مماثل چاره ای ندارید جز اینکه بگویید که طریق است؛ چون اگر بگویید مماثل با واقع ولی با ملاکی دیگر سر از تصویب در می آورد. نمی شود دو ملاک در واقع در یک موضوع جمع شود و حتماً باید غلبه بر حکم واقعی بکند. مفصل انشاءالله در حکم ظاهری و واقعی باید بحث کرد.

و جوب احتیاط هم حکم طریقی است و در اماره هم متضمن یک حکم ظاهری است که آن حکم ظاهری طریقی است. این احکام را اگر احکام طریقی می گویند به این جهت است که خودش فی حد ذاته ملاک ندارد و با آن استطرار الی الواقع می کنیم.

نتیجه بحث این شد که احکامی که موضوعش شک است، همیشه ظاهری نیست و با این دو خاصیت می توانیم تشخیص بدهیم که حکم ظاهری است یا واقعی.

نکته سوم: موضوع بودن شک در حکم کلیه الهیه در اصول عملیه

شک ما گاهی متعلقش یک حکم کلی است و گاهی یک حکم جزئی است و گاهی موضوع است. گاهی شک داریم که تکلیف من در اینجا آیا حرمت است یا نه. گاهی شک در حکم کلی الهی دارم که موضوعش به نحو قضیه ی حقیقه اخذ شده است؛ مانند اینکه المستطیع باطلاقه یحجج ام لا. گاهی می دانم که المستطیع یحجج، اما نمی دانم که من آیا وجوب حج دارم یا نه و ریشه اش هم انحاء شکی است که از موضوع پیدا می شود. گاهی هم شک من در موضوع خارجی است.

در بحث های ما در اصول عملیه، علی الاصول بحث ما در شکوکی است که متعلقش حکم کلی الهی است؛ نه در جزئیات و موضوعات. اما در عین حال، از شک در موضوع استطراداً بحث می شود. برخی اینگونه توجیه می کنند که چون ملاک جریان اصول در احکام کلی و جزئی و شک در موضوع یکی است، آن را هم آورده اند با اینکه جای بحث از شک در موضوعات، در علم اصول نیست و علی القاعده باید در فقه یا جای دیگر بحث شود. در اصول عملیه که از اجزاء علم اصول می دانیم که نتیجه اش باید استنباط حکم کلی یا برائت از یک حکم کلی باشد، نمی شود از حکم شک در موضوعات بحث کرد ولی در عین حال گاهی استطراداً بحث می کنیم و وجهش این است که بیان شد.

مقدمه هفتم: حصر یا عدم حصر اصول عملیه

در مورد حصر یا عدم حصر اصول عملیه است. شما در کلمات دیده اید که می گویند اصول عملیه چهارتا است و عبارت است از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب.

عده ای مثل مرحوم نائینی می گویند عمده ی اصول عملیه این چهارتا است. اینکه عمده اینها است به چه معنی است؟ آیا این چهارتا بودن حصر است یا نه و آیا در واقع حصر است یا نه؛ یعنی با استقراء در واقع این را کشف می کنیم که فقط این

چهارتا است و در عالم واقع مقصور به این چهارتا نیست؟ این را انشاءالله فردا بحث می کنیم و این بحثی است که هم در کلمات شیخ آمده و دیگران هم این بحث را دارند.

باسمه تعالی

۲۴۲	موضوع: بررسی عبارات اصولیین در بیان حصر اصول عملیه.....
۲۴۲	حصر عقلی در موارد اصول و استقراء در حکم اصول.....
۲۴۳	استقرائی بودن در حکم اصول.....
۲۴۳	حصر عقلی در موارد اصول.....
۲۴۴	نکته اول: عدم وضوح معنای «أن يلاحظ» در عبارت مرحوم نائینی.....
۲۴۵	نکته دوم: اجمال در بیان تقسیم در کلمات محقق عراقی.....
۲۴۶	نکته سوم:.....

موضوع: حصر اصول عملیه

حصر عقلی در موارد اصول و استقراء در حکم اصول

در کتاب‌های اصولی قبل از ورود به بحث، طرح می‌کنند که اصول عملیه چهارتا هست. برخی می‌فرمایند: «العمدة فیها اربعة»^۱ و بعد از آن برخی از استثنائات را بحث می‌کنند. بعد هم گاهی می‌گویند موارد اصول به صورت حصر عقلی این چهار مورد است.

گاهی در وهله‌ی اولی یک تهافتی بین این گونه صحبت‌ها دیده می‌شود؛ که گاهی گفته می‌شود که عمده در آنها چهارتا هستند یا به استقراء چهارتا هستند؛ که عبارت است از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب و بعد هم می‌فرمایند که مواردش حصر عقلی است.

عندالتأمل اینها در پی بیان دو مطلب هستند، (گرچه در تنقیح مجاری، یک اشکالاتی وجود دارد اما این مشکل، مشکلی نیست) فرق است بین حصر عقلی که در مورد ادعا می‌شود و بین تعداد اصول که می‌گویند عمده این است که چهارتا است یا می‌فرمایند به استقراء چهارتا است. یکی ناظر به مورد اجرای حکم است و یکی ناظر به محمول و خود اصل است.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۲۵

استقرائی بودن در حکم اصول

توضیح اینکه وقتی می‌گوییم اصول عملیه عمده چهارتا است یا اصلاً می‌گوییم خارجاً بالاستقراء چهارتا است؛ یعنی آنچه بعد از فحص در ادله مشخص می‌شود که واقع شده، همین چهار اصل یعنی برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب است. اگر گفتیم که خارجاً بیشتر است که روشن است. مثلاً اگر گفتیم اصالة الطهارة هم از اصول عملیه‌ای است که در اصول بحث می‌شود. یا بعضی از مواردی که استصحاب جاری نیست و یک اصل دیگر جاری است، اگر گفتیم قاعده‌ی تجاوز و فراق اصل عملی هستند و در عین حال که جا داشت که در موضوعش استصحاب جاری شود ولی مقدم‌اند. در اینصورت تعداد اصول عملیه خارجاً بیشتر از چهارتا است. چه خارجاً چهارتا باشند و چه بیشتر، مقصود از اینکه بالاستقراء چهارتا هستند، به این معناست که می‌شد که بیش از اینها باشد.

مرحوم آقای خوئی مثال می‌زنند که اگر به ما می‌گفتند که اگر شک بین اباحه و وجوب کردید، بنا بر استصحاب بگذار، یک اصلی غیر از این اصلی است که الان هست. چون آنچه الان در شک بین وجوب و برائت هست، برائت است، اما اگر به ما می‌گفتند که بناء بر استصحاب بگذار، یک اصل دیگری می‌شد. پس اینکه اصول چهارتا یا بیشتر هستند، یک امر واقعی استقرائی است و بحث حصر عقلی در آن مطرح نیست.

حصر عقلی در موارد اصول

اما راجع به مورد، می‌گویند شک را می‌توانیم به نحو تحلیل عقلی بحث کنیم که مورد اجرائش از این چهارتا که می‌گوییم بیرون نیست. این چهارتا عبارت است از اینکه (اینجا بیانات با اختلافی هست و ما در اینجا بیان مرحوم نائینی را می‌گوییم)؛ وقتی ما در حکم کلی شرعی شک می‌کنیم، یا حالت سابقه لحاظ می‌شود یا لحاظ نمی‌شود؛ اگر حالت سابقه ملاحظه بشود که مورد استصحاب است و اگر لحاظ نشود؛ اگر مورد شک در مکلف به باشد با علم به اصل تکلیف (یعنی علم به نوع تکلیف یا جنس تکلیف) به دو صورت است؛ گاهی احتیاط در آن ممکن است که اصالة الاشتغال است یا احتیاط در آن ممکن نیست که تخییر خواهد بود و گاهی شک در اصل تکلیف داریم که برائت می‌شود. بنابراین موردها بنابر سبر و تقسیم عقلی همین چهارتا است و مورد بیشتر از اینها نیست.

پس موردها به لحاظ سبر و تقسیم عقلی همین چهارتا است، منتهی حکمی که برای اینها ثابت می‌شود، ضرورت نداشت و می‌شد که شارع چیز دیگری جعل کند. به لحاظ مورد، سبر و تقسیم عقلی، چهارتا مورد بیشتر به ما نشان نمی‌دهد ولی در محمولاتش می‌شد یا شما در همین‌ها ممکن است که شما مورد را دو قسم کنید. به حسب اثبات ممکن است که مثلاً بگوییم که

شک در تکلیف به دو صورت است که اگر شک دائر بین وجوب و اباحه، بناء بر استحباب بگذار و الا برائت جاری کن. اینگونه امکان داشت اما خارجاً به لحاظ محمولی اینگونه نیست ولی مورد همین چهارتا است که شمرده شده.

البته مثلاً جایی که حالت سابقه لحاظ می‌شود و مورد استصحاب است، می‌توان تقسیمات دیگری هم برای مورد مطرح کرد ولی این تقسیمات لغو است چون وقتی حکم اقسام همه این تقسیمات استصحاب است و همگی مورد استصحاب هستند، دیگر به آن توجه نمی‌کنیم. وقتی محمولش یکی است، دیگر تقسیم چه فایده دارد. تقسیمات دیگر امکان دارد و عقلی است اما وقتی که محمولش یکی است، دیگر تقسیم فایده‌ای ندارد. اگر شما مورد را ده بار هم تقسیم کنید، مورد عقلی است ولی محمولش استقرائی و خارجی است، اینکه خارجاً آیا تقسیم شده یا نه، بحث دیگری است. مثال مرحوم خوئی هم این است که می‌شود چیز دیگری باشد. مرحوم آقا ضیاء هم تقریباً همین مطلب را دارد، با یک اختلافی که بیان خواهم کرد.

نکته اول: عدم وضوح معنای «أن يلاحظ» در عبارت مرحوم نائینی

در فرمایشی که مرحوم نائینی در اینجا دارد، یک اشکال به نظر می‌رسد. اینکه اول ایشان می‌فرماید: «إما أن يلاحظ الحالة السابقة للشك، أولاً»^۱ بعد جایی که ملاحظه نمی‌شود اقسامی دارد. در اینجا «اما أن يلاحظ» به چه معناست؟ آیا مقصود ملاحظه‌ی مکلف است یا ملاحظه‌ی شارع است؟ شارع در جعلش ملاحظه کرده است یا مکلف ملاحظه می‌کند؟ این در کلام ایشان روشن نیست. بعد هم مقصود از ملاحظه آیا این است که مکلف یقین دارد یا چیز دیگری است؟ مرحوم آقای خوئی این شیوه را برگردانده و فرموده یا مکلف یقین به حالت سابقه دارد یا ندارد. نفرموده که برای او حالت سابقه است چون وجود حالت سابقه در موارد استصحاب موضوع نیست و علم و یقین ما موضوع است. در برائت هم که می‌گوییم، خیلی اوقات ممکن است شیء حالت سابقه داشته باشد، اما مقصود این است که ما یقین به حالت سابقه داریم. آقای خوئی می‌فرماید: «إما أن تعلم بحالة السابقة واعتبرها الشارع أولاً» منتهی صرف علم فایده ندارد و اعتبار شارع هم مهم است. تقسیم ایشان به اینگونه است که یا تو علم به حالت سابقه نداری یا علم داری و شارع آن علم تو را ملحوظ و اعتبار نکرده است.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۲۶، إما أن يلاحظ الحالة السابقة للشك، أولاً. و على الثاني: إما أن يكون التكليف معلوماً بفصله أو نوعه أو جنسه، أولاً. و على الأول: إما أن يمكن فيه الاحتياط، أولاً، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثاني مجرى الاحتياط، و الثالث مجرى التخيير، و الرابع مجرى البراءة.

پس تقسیم مرحوم نائینی که فرموده «اما ان يلاحظ» معلوم نیست که دقیقاً لحاظ چه کسی را می‌فرماید؟ اگر مقصود لحاظ مولا است، یقین عبد چه می‌شود؟ اصلاً اینکه مولا حالت سابقه را لحاظ می‌کند به چه معناست؟ بحث ما در این است که مکلف یقین به حالت سابقه دارد یا نه. الان مکلف به حالت سابقه باید یقین داشته باشد یا نه. اگر باید باشد باید این را بیاورید و بگویید «المكلف إما له اليقين بالحالة السابقة و لاحظها المولى» و ما نمی‌توانیم لحاظ مولا را مکفی بدانیم از اینکه لحاظ و یقین عبد باشد. علاوه بر اینکه لحاظ غیر از یقین است. ملحوظ است یعنی معتبر است. آقای خوئی می‌فرماید: «و اعتبره الشارع» (که گیر دارد که بعداً عرض می‌کنم). خلاصه مقصود چیست؟ آیا ملحوظ است فقط یا اعتبارها الشارع؟ اینکه می‌گوییم إما أن يلاحظ؛ یعنی إما أن يعتبره الشارع أو لا يعتبره الشارع یا نه چیز دیگری است؟ خلاصه عبارت أن يلاحظ یک اجمال مهمی در آن نهفته است که تا حلش نکنیم آن سبر و تقسیم روشن نمی‌شود.

البته این لحاظی که در کلمات اعلام هست، متعلقش علم مکلف نیست. ملحوظ علم مکلف نیست، چون تصریح می‌کنند که متعلق لحاظ، حالت سابقه است نه علم مکلف به حالت سابقه. تعبیر آقا ضیاء هم هست که ایشان می‌فرماید: «(لأنه) اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة»^۱ که تصریح است به اینکه حالت سابقه ملحوظ است نه علم مکلف به حالت سابقه.

نکته دوم: اجمال در بیان تقسیم در کلمات محقق عراقی

دوم در کلام مرحوم عراقی یک چرخشی در بیان قسم دوم دارند. مرحوم آقای نائینی فرمود: در جایی که حالت سابقه ملحوظ نیست، تارة علم به اصل تکلیف داریم و گاهی هیچ علمی به اصل تکلیف نیست. در جایی که هیچ علمی نیست، همه مشترک هستند که برائت جاری است. در جایی که علم به اصل تکلیف هست، تارة قدرت بر احتیاط هست و گاهی نیست. در جایی که قدرت بر احتیاط نیست، تخییر خواهد بود و در جایی که قدرت بر احتیاط هست، اشتغال است. پس از اینجا شروع کردند که در جایی که حالت سابقه ملحوظ نیست، گاهی علم به اصل تکلیف داریم و گاهی علم نداریم. اما مرحوم عراقی به جای اینکه همانند مرحوم نائینی بگوید علم به اصل تکلیف داریم یا نه، ایشان فرموده: «(لأنه) اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة (أولاً) و على (الثاني) (فاما) ان لا يكون هناك حجة على التكليف المشكوك من علم إجمالي أو غيره»؛ وجود حجت بر تکلیف مشکوک؛ اعم از علم اجمالی و غیر اجمالی را موضوع قرار داده است.

^۱ نهاية الأفكار، ج ۳، ص: ۲۰۰

ایشان فرموده یا چنین حجتی بر تکلیف مشکوک وجود ندارد که برائت خواهد بود یا چنین حجتی بر تکلیف مشکوک وجود دارد. ایشان به جای علم که آقای نائینی فرمود، می‌گویند حجة من العلم الاجمالي و غیره. آیا ایشان می‌خواهند در «و غیره» امارات و اینها که حاکم هستند را بگویند، یا شبهه‌ی قبل از فحص را بگویند؟ غیر از علم چه چیزی مقصودش است؟ ما یک علم داریم که حجت است و یک ظنون معتبره داریم که اگر بخواهیم مجرای اصل اینگونه نباشد و یک شک قبل از فحص داریم که حجت است. کدامیک از اینها را می‌خواهد بگویند؟ آن وقت خیلی تداخل می‌شود چون اگر بخواهد امارات را بگوید، در جاهای دیگر هم باید بگوید. در جایی که شما حالت سابقه دارید و ملحوظ است و یقین دارید، اگر اماره بیاید، حاکم است. پس آنجا هم باید تقیید کنید.

یک نکته که در اینجا وجود دارد که اسم اماره را نمی‌آورند، بنابر اینکه مفاد امارات رافع شک باشد که روشن است که چرا نمی‌آورند؛ چون اگر آن اماره‌ی حاکمه بیاید شک برداشته می‌شود در حالی که بحث ما در شک است و حالت شک یکی از این چند حالت است. اگر اماره بیاید که شک رفع می‌شود. پس در اینجا بحث مقداری مبنایی است. بنابر اینکه در امارات تنزیل به منزله‌ی علم و در آن اعتبار احراز شده باشد، واضح است که چرا یک قید نمی‌آورند که اماره نباشد. خود آقا ضیاء هم همینگونه است که در باب امارات قائل به تتمیم کشف است و می‌گوید پس شک نیست. این عبارت که می‌فرمایند: «(فاما) ان لا یكون هناك حجة على التکلیف المشکوک من علم إجمالي أو غیره»، این «أو غیره» به چه معناست و چرا ایشان مسیر را عوض کرده است؟ مثل مرحوم نائینی چرا سر راست نگفته که یا علم به اصل تکلیف داری و شک در مکلف به است یا اینکه علم نداری و به جای آن گفته یا حجت بر تکلیف مشکوک نداری، از علم اجمالی یا غیر از آن. این عوض کردن مسیر برای چیست؟ اگر برای اماره باشد، بنابر اینکه شک را بردارد، واضح است که در اینجا نباید بیاید و اگر رافع شک نیست، این حرف را در همه جا باید بگویند و چرا فقط در اینجا می‌گویند. اینها بحث‌های ریزی است که در جای خودش باید بحث شود و مقصود این است که این تقسیم‌ها اینگونه که گفتند، سبر و تقسیمش عقلی نیست.

نکته سوم:

نکته‌ی دیگر بحث با مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی می‌فرماید: یا حالت سابقه ملحوظ است که استصحاب است و یا ملحوظ نیست که تارة علم اجمالی داریم، که در اینصورت سوال این است که آیا استصحاب در اطراف جاری می‌شود؟ (خوب دقت کنید چون در وهله اول این مطلب حتماً به ذهن شما نیامده است) اگر استصحاب جاری می‌شود و تعارض می‌کنند، یک بحث است و اگر اصلاً جاری نمی‌شود، یک بحث دیگر است. مرحوم آقای خوئی وقتی در استصحاب به هر کیفیتی که بیان شد؛

چه بیان خودشان و چه بیان دیگری، می گویند وقتی می گوئیم «إما أن تعلم الحالة السابقة و اعتبرها الشارع أو لا»، مورد استصحاب که اولین قسم است، دیگری فرقی نمی کند که شما علم به اصل تکلیف داشته باشید یا نداشته باشید و احتیاط ممکن باشد یا نباشد. درباره استصحاب که موضوعش، اولین قسم از تقسیم ما است، اینگونه گفتیم که «إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا» و «إما أن تعلم الحالة السابقة أو لا»، «إما أن تعلم» و ملحوظ شارع بودن را می گوئید مورد استصحاب است.

دیگران تعلیقی نزدند ولی مرحوم خوئی فرموده است که این مورد استصحاب است و فرقی نمی کند که شما علم اجمالی داشته باشید یا نداشته باشید، یا فرقی نمی کند که احتیاط ممکن باشد یا نه، در هر صورت استصحاب موضوعش این است. آیا واقعاً فرق نمی کند؟

اگر ما در اطراف علم اجمالی استصحاب را جاری بدانیم همانند مرحوم خوئی که ایشان در علم اجمالی اقتضائی است و استصحاب را جاری می داند و معارض با طرف دیگر است. اگر در دو طرف علم اجمالی استصحاب جاری شد، تعارض می کنند. لذا آقای خوئی از کسانی است که قائل به اقتضاء علم اجمالی برای تنجیز است و می گوید علم اجمالی مانع از جریان اصول در اطراف نیست و اگر یک اصل ترخیصی مثل استصحاب در طرفی داشته باشیم و در طرف دیگر اصل نداشته باشیم، استصحاب جاری است و در طرف دیگر باید احتیاط کند. چنین شخصی اگر این حرف را بزند، خوب است چون می گوید اگر تو علم به حالت سابقه داری، این مصب استصحاب است و فرقی نمی کند که علم اجمالی داشته باشی یا نداشته باشی، چون اگر علم اجمالی هم داشته باشی، جاری است اما بعد تعارض و تساقط می کند که بحث دیگری است.

اما اگر کسی علت تامه ای شد مانند مرحوم آقا ضیاء عراقی یا برخی از فرمایشات مرحوم نائینی (گرچه ایشان می گوید اقتضائی هستیم اما اقتضائی است که لُبّاً علت تامه ای است و برخی از عباراتشان هم همینگونه است) یا بعضی از عبائر شیخ یا مثل مرحوم آخوند که در بعضی از نظریاتش علت تامه ای است. یعنی اگر علم اجمالی حاصل شد، علت تامه برای تنجیز است و اصلاً نمی گذارد اصل در اطرافش جاری بشود، ولو یک اصل باشد. اگر اینگونه باشد چگونه شما می فرمایید استصحاب جاری است و مصبش همین علم به حالت سابقه است؛ چه علم اجمالی به اصل تکلیف داشته باشی یا نداشته باشی. قادر به احتیاط باشی یا نباشی، وقتی که علم اجمالی باشد که استصحاب جاری نیست.

ولو حالت سابقه لحاظ شده باشد، نمی توان از علم اجمالی چشم پوشی کرد و بالاطلاق گفت اینجا مجرای استصحاب است. این علم اجمالی اگر بالفعل شد، باید دید آیا بنفسه مانع از جریان استصحاب است یا مانع از جریان استصحاب نیست؟ اقتضائی است و استصحاب جریان پیدا می کند و تعارض پیدا می کند. کسانی هم که می گویند علم اجمالی مانع از جریان

استصحاب است، دو گروه هستند؛ یا علم اجمالی را به لحاظ تنجیزش مانع می‌دانند مانند مرحوم آخوند و آقا ضیاء و دیگران، یا علم اجمالی را به نفس علمیتش که علم اجمالی است، مانع استصحاب می‌دانند. مانند مرحوم نائینی که در علم اجمالی می‌گوید علم اجمالی حتی اگر منجز نبود (که بعضی جاها پیدا می‌شود)، همان علمیتش مانع از جریان استصحاب در دو طرف می‌شود. حالا علم اجمالی به تنجیزش موجب عدم جریان است یا به علمیتش مانع است، باید در جای خودش بحث شود. پس اینکه شما فرمودید که اگر ما ملاحظه حالت سابقه کردیم، مورد استصحاب است مطلقاً و تفصیلی هم بین صورت وجود علم اجمالی و عدم آن ندادید، درست نیست.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اگر ما اقتضائی شدیم، راهی دارد که تحفظ کنیم به همین تقسیمی که کردند ولی اگر علت تامه‌ای شدیم، علم اجمالی مانع از جریان استصحاب است. پس اینکه می‌گوییم اگر احراز حالت سابقه شد، موضوع استصحاب است و اگر احراز نکردیم، موضوع برائت یا علم اجمالی یا تخیر است، بنابر پذیرش مسلک علیت تامه علم اجمالی برای تنجیز درست نیست.

از مطالب سابق روشن شد که اگر محقق نائینی فرض وجود اماره و ظن معتبر را در هیچ‌یک از این تقسیمها مطرح نکرده بخاطر این است که بحث در شک است، نه در کسی که شکش با اماره برداشته شده. همانطور که نمی‌گوییم که اگر علم تفصیلی در او نباشد، چون اگر علم تفصیلی باشد، دیگر شک نیست. بحث در شک است و لذا هم باید بحث از علم تفصیلی را خارج کنیم و هم ظنون را؛ که اگر ظن قائم باشد که روی مبنای متمم کشفی شک را رفع کند، لذا گفتم که اینجا مبانی اثر گذار است. بله اگر مبنایش در حجیت امارات، جعل علمیت نباشد، آنوقت این مشکل پیش می‌آید که اگر ما در باب امارات نگوییم که شک رفع می‌شود، آن وقت باید در اینها شرط کنیم عدم وجود اماره را. گویی مرحوم آقا ضیاء در شقوق بعد این را لحاظ کرده و لذا فرموده است: «فاما ان لا يكون هناك حجة على التكليف المشكوك من علم إجمالي أو غيره.

باسمه تعالی

موضوع: تنقیح کلام محقق عراقی در مجاری اصول عملیه..... ۲۴۹

خلاصه مطالب گذشته (مقدمه هفتم؛ مجاری اصول عملیه)..... ۲۴۹

مسئله ی اصولی نبودن بحث مجاری اصول عملیه..... ۲۵۰

نکاتی در باب مجاری اصول عملیه..... ۲۵۱

نکته اول: عدم وضوح معنای «ملحوظ بودن»..... ۲۵۱

نکته دوم: بررسی بیان محقق عراقی در اقسام اصول عملیه..... ۲۵۲

اشکال در تقسیم محقق عراقی (در مجرای تخییر، عدم بیان هم محقق است)..... ۲۵۲

جواب محقق عراقی به اشکال..... ۲۵۳

بررسی کلام محقق عراقی از سوی مرحوم تبریزی..... ۲۵۴

تبیین کلام محقق عراقی..... ۲۵۴

اشکال به کلام محقق عراقی..... ۲۵۵

بررسی کلام مرحوم تبریزی..... ۲۵۷

۱. اشکال در تبیین کلام محقق عراقی..... ۲۵۷

۲. ابهام در اشکال ایشان به محقق عراقی (اینکه شأن عقل ترخیص نیست، به چه معناست؟)..... ۲۵۹

۳. اشکال به منوط کردن وصول تکلیف به تنجیز آن..... ۲۶۱

موضوع: تنقیح کلام محقق عراقی در مجاری اصول عملیه**خلاصه مطالب گذشته (مقدمه هفتم؛ مجاری اصول عملیه)**

بحث در مقدمه ی هفتم بود که مجاری اصول بود. در تنقیح مجاری اصول عملیه هم در نفس این تقسیم اختلاف نظر

است و هم در برخی از احکامی که مترتب بر این تقسیم می شود اختلاف وجود دارد.

این تقسیمات را هم در اول بحث قطع می آورند به لحاظ تنقیح مجرای احکامی که قطع و ظن و شک دارد و هم در اول

اصول عملیه، در بخش تقسیماتی که در شک جاری است، می آورند. لذا از این جهت قسمت هایی از آن مشترک است و آنچه

در اول بحث قطع در تقسیم حالات مکلف آوردند.

یک اختلاف نظر کاملاً بینی هم بین اصولیون در تنقیح مجاری اصول عملیه وجود دارد که جلسه قبل عرض کردیم و

امروز هم برخی از آن را بحث می کنیم، منتهی بنای بر تفصیل در این بحث نداریم چون این مسئله، مسئله ی اصولی نیست.

مسئله ی اصولی نبودن بحث مجاری اصول عملیه

اینکه مجاری اصول عملیه چگونه است و اینکه آیا می شود این مجاری را می توان طوری تنقیح کرد که هم پوشانی نداشته باشند و تداخل نداشته باشند یا نه و اینکه کدام تقسیم صحیح است، این بحثی نیست که نتیجه ی آن در طریق استنباط واقع شود، بنابراین یک مسئله ی اصولی نیست و از این جهت اثری ندارد. منتهی در جاهای دیگری مفید است و مباحث فایده داری دارد.

ما این گونه مباحث را در اصول زیاد می بینیم که اختلاط می شود بین آنچه که حقیقتاً مسئله ی اصولی است با آنچه مبادی مسائل اصولی است یا حتی مبدأ هم نیست و یکسری مطالبی است که برای بهتر شناختن علم اصول مفید است؛ مثل بحث از این تقسیمات که جهت مبدأی هم ندارد مثل تنقیح مفهوم حکم یا تنقیح تقسیمات حکم نیست، بلکه به بهتر شناخته شدن علم اصول منجر می شود مثل مباحث مربوط به تعریف علم اصول که دخیل در خود علم اصول نیست، بلکه برای شناختن بهتر علم اصول است. (لذا سالیانی پیش شاید بیش از بیست سال پیش یک فکری به ذهن بنده رسید که ما کل مسائلی که حقیقتاً مسئله ی اصولی نیست و تداخل با بحث های اصولی دارد، جدا کنیم و به عنوان فلسفه ی علم اصول، مجموع مسائلی که یک حالت مبدأی نسبت به مسائل اصولی دارد یا حتی مبدأ نیست و برای شناخت بهتر علم اصول مفید است، اینها را تحت عنوان فلسفه ی علم اصول تنقیح کردیم. آن موقع که این بحث ها را مطرح می کردیم، در حوزه مطرح نبود و خود بنده هم استیحا می کردم؛ چون وقتی یک بحث خاص باشد و به اصطلاح مطرح نباشد، ذهن ها از آن فرار می کند. در سال ۷۸ هم یک بحثی را شروع کردیم به نام فلسفه ی علم اصول، اما از خوف اینکه دوستان فرار نکنند، اسم مبدائی هم روی آن گذاشتیم و می گفتیم مبادی علم اصول یا فلسفه ی علم اصول و اول هر سال تحصیلی توضیح می دادیم که چرا این کار را انجام می دهیم. بله الان یک قدری این بحث ها باب شده است و این کار لازمی بود و هست که مباحث علم اصول را تنقیح کنیم و این مباحث در آنجا باید مطرح شود و آن جا که تنقیح بشود، هرچه وقت بگذراند، ارزش دارد. ساختار علم اصول و تقسیمات علم اصول بحث مهمی است. شهید صدر هم این بحث را در بحوث آورده است اما هیچکدام به لحاظ مسئله ی اصولی مالیت ندارد چون مسئله ی اصولی نیست و مسائل خارج از علم اصول است)

نکاتی در باب مجاری اصول عملیه

ما در این بحث تنها به صورت اشاره گونه چند نکته را بیان می کنیم و این بحث را کنار می گذاریم و در جای خودش باید بحث شود.

نکته اول: عدم وضوح معنای «ملحوظ بودن»

در جلسه ی گذشته عرض کردم که مرحوم نائینی و مرحوم محقق عراقی، تقسیمی که ارائه دادند، مشابه بود الا در یکی دو جهت ریز که با هم اختلاف دارد و خیلی مهم نیست. منتهی تقسیم هر دو بزرگوار اینگونه شروع می شود که در مورد شک، یا حالت سابقه ملحوظ است یا نه؟ گفتیم این ملحوظ بودن؛ آیا به معنای لحاظ شارع است و لحاظ شارع مقصود است؟ که اگر اینگونه باشد که شارع لحاظ کرده باشد، شما می خواهید حکم شارع را در موضوع خودش اخذ بکنید؟ به تعبیر دیگر اگر ملحوظ بودن به معنای «اعتبره الشارع» باشد، شکی که اعتباره الشارع، نمی تواند موضوع استصحاب باشد. این چه تقسیمی است؟ اگر مراد لحاظ مکلف است که این معنایی ندارد که اگر مکلف لحاظ بکند، یک حکمی باشد و اگر لحاظ نکند، حکم دیگری باشد.

بعداً دیدم که مرحوم امام، در اشکال به فرمایش صاحب درر، تقریباً اشکال مشابهی دارند که عبارتش را خواهیم خواند. همین جا این را عرض کنیم که در فرمایش مرحوم خوئی به جای اینکه بگویند که شکی که لحاظ کرده ملحوظ است، فرمودند: «فَلَا الشَّكَّ إِلَّا أَنْ تَعْلَمَ لَهُ حَالَةٌ سَابِقَةٌ وَ قَدْ اعْتَبَرَهَا الشَّارِعُ أَوْ لَا»؛ این ملحوظ را تبدیل کردند به اینکه «تعلم له حالة سابقة و قد اعتبرها الشارع».

این اشکالش روشن است که اولاً تعلم معنایش روشن است که انسان یا عالم است یا نیست. اما «و قد اعتبرها الشارع»، می خواهید بگویید که موضوع استصحاب است؟! شکی که انسان علم به حالت سابقه اش دارد و شارع آن حالت سابقه را اعتبار کرده است، می گویند موضوع استصحاب است! به فرمایش امام اینگونه حرف ها شبیه به شرط محمول است؛ یعنی چیزی که موضوع استصحاب است، موضوع استصحاب است و لبّش این خواهد بود. اگر ما به حالت سابقه علم داشته باشیم، اینکه بگوییم «و قد اعتبرها الشارع»؛ یعنی بما هو موضوع استصحاب است و این موضوع استصحاب است. این چه تقسیمی است؟!

بنابراین این فرمایش ایشان هم کم اشکال تر از ملحوظ که مرحوم نائینی و آقا ضیاء و مرحوم آقای حائری صاحب درر آوردند.

این یک نکته که باید در این تقسیم به آن اشاره کنیم.

نکته دوم: بررسی بیان محقق عراقی در اقسام اصول عملیه

یک بحث دیگری هم مرحوم محقق عراقی مطرح کرده است که ایشان برای اینکه بگویند این تقسیمات هم پوشانی ندارد. چون می گفتند که یا حالت سابقه ملحوظ است یا ملحوظ نیست؛ جایی که حالت سابقه ملحوظ نیست، محقق عراقی اینگونه گفتند که یا حجتی بر تکلیف قائم شده یا نشده. اگر حالت سابقه ملحوظ باشد که استصحاب است. یا حجت بر تکلیف نیست که برائت خواهد بود و یا حجت بر تکلیف موجود است که یا قدرت بر احتیاط داریم که اشتغال خواهد بود یا قدرت نداریم که تخیر خواهد بود.

اشکال در تقسیم محقق عراقی (در مجرای تخیر، عدم بیان هم محقق است)

بعد مرحوم عراقی می گوید وقتی اینگونه تقسیم کردیم، ممکن است کسی بگوید در جایی که ما علم به اصل تکلیف داریم و قدرت بر احتیاط هم نداریم مانند دوران بین محذورین، شما گفتید که تخیر جاری است، اما ممکن است کسی بگوید در اینجا اباحه و برائت ظاهری هم جاری است؛ چون شک در واقع مما لم یقم علیه البیان است؛ چون فرض این است که در دوران امر بین محذورین که ما علم اجمالی داریم که این عمل یا واجب است یا حرام. مثلاً قسم خورده در مورد یک سفر و نمی داند که آیا قسم خورده که سفر برود یا سفر نرود و یادش رفته است که به چه چیزی قسم خورده است. می داند که قسم او در مورد سفر است؛ اما نمی داند که قسم خورده که سفر برود یا نرود و یادش رفته است که چه قسمی خورده است. مثلاً می خواهد از جایی بازدید کند؛ وقتی قسم راجع به این سفر خورده است، نمی داند که قسم خورده که سفر کند و بازدید کند یا قسم خورده که سفر نکند و بازدید نکند. پس علم اجمالی داریم که این سفرش یا حرام است یا واجب. بحث در این است که آیا در دوران امر بین محذورین، اگر علم اجمالی کارگر نشد و وجوب احتیاط را نیاورد، محل جریان برائت نیست؟ چرا نباشد با اینکه لا بیان در اینجا محقق است. پس مجرای برائت چه عقلی و چه نقلی؛ منحصر به آن جایی نیست که شک در تکلیف باشد. اگر شک در مکلف به هم باشد با علم به اصل تکلیف، مثل دوران بین محذورین که شما گفتید مصبّ تخیر است، یک جاهایی از آن مصبّ برائت هم هست چون لا بیان محقق است.

مرحوم عراقی این مطلب را مطرح می کند و جواب می دهد. ایشان در نهایة الافکار ج ۳، ص ۲۰۰ و ۲۰۱، در این مورد

بحث کرده اند. این بحث از باب تقسیمش خیلی کاری به آن نداریم و مهم آثاری است که برای بحث های بعدی ما دارد.

پس ملخص کلام ایشان این است که در مجرای تخییر شما، عدم بیان هم محقق است و موضوع قبح عقاب بلا بیان می شود یا اباحه (چون ایشان لفظ قبح عقاب بلا بیان نیاورده و گفته است اباحه ی ظاهری یا برائت ظاهری که اعم از عقلی و نقلی می تواند باشد).

جواب محقق عراقی به اشکال

مرحوم عراقی به این حرف جواب می دهد (به این مطالب دقت کنید چون می خواهیم بحث هایی که در نقد کلام ایشان است را مطرح کنیم) ایشان می فرماید که در این دوران بین محذورین، یک حکم عقلی داریم که علم اجمالی ما را از کار می اندازد. ایشان میخواهد قبول کند که لا بیان محقق است؛ اما این عدم البیان به خاطر از کار افتادن علم اجمالی است. چون علم اجمالی از کار افتاده، لا بیان محقق است. بعد ایشان می فرماید آنچه این علم اجمالی را از کار انداخته، یک حکم عقلی است. لذا حرف ایشان به کسی که تداخل در مجاری درست کرد، این است که جا برای جریان برائت نیست؛ چون آن اصل عقلی که علم اجمالی را از کار انداخته، خود آن ترخیص داده است و ترخیص ظاهری دیگر لغو است.^۱

مقصود ایشان این است که ما در دوران امر بین محذورین که علم اجمالی به وجوب فعل یا حرمت آن داریم، این علم اجمالی نمی تواند منجز باشد چون موافقت قطعی آن ممکن نیست و مخالفت قطعی آن هم ممکن نیست؛ چون انسان قهراً یا فاعل است یا تارک. پس نه می تواند امتثال تام بکند که احتیاط است و نه می تواند تارک تام باشد؛ چون قهراً یا فاعل است یا تارک.

بنابراین این علم اجمالی اثری ندارد و منجز نیست. لذا ایشان می گوید در اینجا عقل یک ترخیص و یک لا حرجیت دارد و می گوید آقای فاعل نه می توانی تارک بالمرّة باشی و نه می توانی فاعل تام باشی، از حیث جمع بین اطراف و ممثل باشی، پس حرجی بر تو نیست. حکم عقل این است که تو در فعل و ترک آزادی (فرض این است که بین فعل و ترک مرجحی نیست). عقل به تعبیر ایشان یک ترخیص و لا حرجیتی دارد که می گوید حرجی بر تو نیست که کدام را انتخاب کنی. این

^۱ نهاية الأفكار، ج ۳، ص: ۲۰۱؛ و لا يخفى انه على هذا التقسيم لا يتوجه إشكال تداخل الأقسام في الحكم بتوهم جريان البراءة و الإباحة الظاهرية في الفرض الأخير أيضاً كصورة دوران الأمر بين المحذورين لوضوح ان الترخيص الظاهري بمنائط اللابيان انما يكون في الرتبة المتأخرة عن سقوط العلم الإجمالي عن التأثير و المسقط له عن التأثير في المقام انما هو حكم العقل بالترخيص بمنائط اللاحرجية في الفعل و الترك بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجح و مع حصول الترخيص العقلي بمنائط عدم القدرة و عدم المرجح في الرتبة السابقة لا مجال للترخيص الظاهري في الرتبة المتأخرة بمنائط اللابيان كما هو ظاهر.

ترخیص عقلی است که علم اجمالی را از کار می اندازد. بعد اگر علم اجمالی از کار افتاد، بیان بر واقع دیگر محقق نیست و حجت و منجز بر واقع نداریم؛ پس درست که لا بیان محقق است اما مجرای برائت شرعی و عقلی نیست؛ چون در مرتبه ی سابق عقل ترخیص داده است که علم اجمالی را از کار انداخته و لذا موضوع لا بیان درست شده است. دیگر معنا ندارد که شما در مرتبه ی متأخره به لا بیان تمسک کنید و حکم لا بیان که برائت شرعی است جاری کنید. در دو مرتبه قبل عقل ترخیص داده و کار را تمام کرده است و این ترخیص متأخر را برای چه می خواهی؟

نکته ی مهم این است که عقل در اینجا از باب لا حرجیت ترخیص داده، دیگر جایی برای ترخیص از حیث لا بیانیت نیست. این دقت مرحوم عراقی است و حرف خوبی هم هست. منتهی اشکالاتی به آن وارد شده است.

بررسی کلام محقق عراقی از سوی مرحوم تبریزی

یک اشکال از سوی مرحوم آیت الله آمیرزا جواد آقا تبریزی بر ایشان وارد شده است. ایشان اول خواسته اند یک صورت و بیانی برای مطلب ایشان داشته باشند و بعد چندین اشکال بر آن وارد کردند. (این بحث ها اگر فقط در مورد تقسیم بود، شاید ارزش وقت گذاشتن را نداشت اما این بحث ها تأثیری دیگری در آینده دارد که در تبیین عدم لا بیان و عدم بیان و مجرای حکم عقلی و خود حکم عقلی تأثیر دارد. لذا من فقط به برخی از مباحثی که وجود دارد اشاره می کنم)

تبیین کلام محقق عراقی

مرحوم تبریزی اول می خواهند صورتی به کلام ایشان بدهد. ایشان می فرماید که اگر شما اینگونه می گفتید بهتر بود که بگویید علم اجمالی در این مورد ما که دوران بین محذورین است با علم اجمالی جای دیگر، در بیان بودن فرقی نمی کند. همانطور که علم اجمالی به نجس فی البین و به یک وجوب اجتناب فی البین، ایصال واقع و بیان واقع است، علم اجمالی بین محذورین هم همینطور است. بنابراین علم اجمالی بین محذورین که علم اجمالی به جامع الزام اعم از وجوب یا حرمت، در بیان بودن کمی از علم اجمالی های معمول ندارد. اشکال در دوران امر بین محذورین این است که نمی توانیم احتیاط کنیم و نمی توانیم اطراف را جمع کنیم چون یا فعل است یا ترک و من نمی توانیم هر دو را بیاوریم. در دوران امر بین محذورین، اگر بخواهد موافقت قطعی کند، باید هم تارک باشد و هم فاعل. بنابراین اگر شما اینگونه می گفتید که بیان بودن تمام است، پس قبح عقاب بلا بیان یا ادله ی برائت موضوع ندارد؛ چون بیان و حجتش تمام است، اما این بیان و حجت نمی تواند موجب تنجیز موافقت قطعی شود. این بهتر بود تا اینکه شما گفتید که یک لا حرجیت قبلی داریم و آن موجب سقوط علم اجمالی از تنجیز می شود.

این سقوط گرچه بعدش بیان منتفی می شود، اما جای برائت نیست. ایشان می گوید اگر اینگونه که ما گفتیم، می گفتید بهتر و اقرب به فهم و تصدیق بود.

لو قال قدس سرّه بأنه في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا قصور في ناحية البيان، وإنما القصور في ناحية المكلف حيث لا يتمكن من الجمع بين الفعل و الترك و اختيار أحدهما قهري، و إلا فلا فرق بين هذا العلم الإجمالي و العلم الإجمالي المنجز في جهة البيان، و أصالة البراءة عقلاً هو حكمه بقبح العقاب بلا بيان، لا حكمه بقبح العقاب لعدم تمكن المكلف من إحراز الامتثال، كان ذلك أقرب إلى الفهم.^۱

(باید بررسی کنیم که آیا این مطلب واقعا درست بود و آیا واقعاً بهتر بود یا نه)

بعد از این بیان، مرحوم تبریزی شروع به اشکال کردن می کنند که:

اشکال به کلام محقق عراقی

اولاً شما گفتید که عقل یک ترخیص و یک لاجرجیتی در فعل و ترک دارد. در حالی که ترخیص در فعل و ترک شأن عقل نیست. شأن عقل حکم به قبح فعل است به خاطر ادراک مفسده ای که در آن است یا از باب نهی شارع از ارتکاب آن. یعنی عقل قبح فعل را می فهمد به خاطر مفسده ای که در آن است یا به خاطر نهی شارع از آن.

بعد ایشان می فرماید قسم اول که درک قبح به خاطر مفسده ای که در آن است، قبح فعلی است که این قبح فعلی کاشف است از تعلق نهی شارع به این فعل و در جایی که به عکس فرض سابق حکم عقل به قبح فعل به خاطر نهی شارع از آن است و تعلق نهی شارع موجب حکم عقل به قبح شده است، قبح فاعلی است. (وجه فعلی یا فاعلی که ایشان درست کرده است، نفهمیدیم چیست)

۱. دروس في مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۴۰.

و إنما يحكم العقل بقبح الفعل لإدراكه المفسدة فيه، و معنى قبحه أنه يرى استحقاق فاعله الذم أو لنهي الشارع عن ارتكابه، و القبح في الأول فعلي يكشف عن نهي الشارع عنه، و في الثاني فاعلي.^۱

حرف ایشان این است که عقل اولاً ترخیصی ندارد. علم اجمالی در اینجا طوری نیست که بخواهد آن را موافقت قطعی یا مخالفت قطعی کرد. بنابراین تکلیف واقعی، واصل نیست به طوری که موجب تحقق فرضی شود که مولا عند الجعل آن، آن فرض را لحاظ کرده باشد. ایشان می گوید ما نمی توانیم احکام واقعی را به علم خاص یا وصول خاص تقیید بنیم. در بحث قطع گفتیم که تقیید نمی شود و بنابراین یک اطلاق ذاتی داریم. منتهی ایشان می گوید نمی شود اصلاً توجه نکنیم که احکام جعل می شوند برای جعل داعی عند الوصول.

ایشان می فرماید:

إلا أن الغرض من جعله (حكم واقعي) إمكان كونه داعياً إلى العمل فعلاً أو تركاً عند وصوله، و العلم الإجمالي بحرمة فعل أو وجوبه لا يكون من هذا الوصول، و العقاب على مخالفة التكليف الواقعي يكون من العقاب بلا بيان^۲

علم اجمالی به حرمت فعل یا وجوبش در دوران امر بین محذورین، وصولی که در تکلیف است، محسوب نمی شود. حالا که تکلیف بنا شد جعل داعی امکانی عند الوصول باشد و این علم اجمالی از آن وصول ها نیست، پس بیان محقق نیست و لا بیان محقق است و موضوع براءت موجود است. ایشان در اینجا حرف آقا ضیاء را می زند. چون محقق عراقی قبول کرده بود که در رتبه ی متأخره ی از سقوط علم اجمالی از تنجیز، موضوع لا بیان و عدم بیان محقق است و موضوع برای براءت شرعی وجود دارد؛ منتهی ایشان می گفت جریان حکم ظاهری براءت لغو است؛ چون در مرتبه ی سابق از سقوط علم اجمالی، شارع ترخیص داده است و الان دوباره چه ترخیصی باید بدهد؟ ایشان می گوید عقل ترخیصی ندارد چون از شأن عقل نیست و فقط لا بیان محقق است. وقتی ترخیص نیست، چگونه لا بیان محقق است؟ ایشان می گوید از باب اینکه این علم اجمالی، از آن وصول ها نیست و لذا لا بیان محقق است.

۱. دروس في مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۴۰.

۲. دروس في مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۴۰.

ممکن است کسی در اشکال به ایشان بگوید این بیان شما بعینه در موارد عجز هم می آید در فرض عجز نیز ما می توانیم بگوییم که آن وصولی که در تکلیف شرط است، حاصل نیست؟

ایشان می گوید: این را با موارد فقد قدرت مقایسه نکنید؛ چون در آن جا قدرت بر امتثال نداریم و در اینجا بیان واصل نیست. بعد می گویند حالا اگر از این بحث تحقق عدم بیان، چشم پوشی کنیم، دوران امر بین وجوب و حرمت مانع از رجوع به ادله ی براءت شرعی نمی شود؛ به خاطر اینکه علم اجمالی به تکلیف، وصول بیان و اطراف نیست.

عبارت ایشان این است که می فرماید:

«و هذه المنافاة لا تحصل مع دوران الأمر بين المحذورين لعدم الوصول في التكليف الواقعي بحيث يدخل الفرض في الفرض الملحوظ عند جعل التكليف.»^۱

بررسی کلام مرحوم تبریزی

ما با مرحوم تبریزی، چند بحث داریم.

۱. اشکال در تبیین کلام محقق عراقی

یکی اینکه شما خواستید حرف مرحوم عراقی را بیان کنید و صورتی به آن بدهید. شما گفتید که اگر شما علم اجمالی در این دوران امر بین محذورین با علم اجمالی جاهای دیگر، در بیانیت فرقی ندارد و لذا بیان محقق است و فقط مشکل در امتثال است، این در توجیه اینکه چرا براءت جاری نیست، بهتر بود. چون می گفتیم که براءت جاری نیست، چون بیان داریم. اینکه کسی بگوید تمام اطراف را نمی شود انجام داد، اشکالی ایجاد نمی کند چون بیانیت یک حیثی غیر از عدم قدرت بر امتثال است. علم اجمالی در اینجا مانند هر جای دیگر، بیان بر واقع است و لذا قبح عقاب بلا بیان و ادله ی براءت شرعی نمی آید چون بیان در آن محقق است. اگر اینگونه می گفتید اقرب به فهم و تصدیق بود. اما شما به نظر ما حرف محقق عراقی را درست نکردید و اصلاً حرف اصلی را عوض کردید.

ما در بحث قبح عقاب بلا بیان باید دقتی کنیم که لفظ بیان برای ما مهم نیست و مقصود از بیان، قیام الحجة است نه بیان به معنای علم و احراز. گاهی اوقات در کلمات بزرگان این خلط واقع شده است. مقصود از بیان؛ عبارت نیست از علم و احراز

^۱ دروس في مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۴۱

تعبدی، بلکه مقصود قیام الحجة است؛ زیرا احتیاط هم بیان است و در کلمات قوم که نگاه می کنید؛ احتیاط را هم وارد بر حکم عقل می دانند، چون موضوع بیان با قیام حجت بر احتیاط برداشته می شود. لذا شما دیدید و در یکی دو روز آینده در همین مقدمات بحث اصول عملیه، بحث می کنیم که بزرگان اصولی تذکر می دهند که بحث قیام الحجة و بیان در اینجا خصوصیتش این است که موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی دارد و دعوی بین اخباریین و اصولیین صغروی است. اگر اخباری موفق شود که احتیاط را ثابت کند، اصولی هم تسلیم است چون موضوع براءت در اینصورت هم شرعاً و هم عقلاً مرتفع می شود. پس اختلاف آنها صغروی است. ادله ی احتیاط آیا واقعاً به حمل شایع و صغریاً موجود است یا نه؟ اگر موجود است که موضوع قبح عقاب بلا بیان مرتفع است. این چیزی است که همه قبول دارند. بنابراین موضوع بیان در قبح عقاب بلا بیان، عبارت از علم یا جانشین علم نیست؛ بلکه «کلّ حجة» است؛ لذا احتیاط هم موضوع لا بیان را مرتفع می کند. پس شما در اصلاح کلام محقق عراقی نگویید که علم اجمالی اینجا و جاهای دیگر در بیانیت فرقی نمی کند. علم اجمالی در اینجا منجز نیست و در اینجا قیام الحجة علی الواقع نیست، به خلاف علم اجمالی در جاهای دیگر. آقا ضیاء کاملاً متفطن این مطلب است و لذا می گوید آن لا حرجیت عقلی و ترخیص عقلی در دوران امر بین محذورین، علم اجمالی را از کار انداخته و علم اجمالی از کار افتاده، قیام حجت بر واقع و بیان بر واقع نیست، لذا لا بیان محقق است.

شما حرف به این خوبی ایشان را عوض کردید و حرف دیگری ارائه دادید که نه مقبول ایشان است و نه مقبول دیگری. بله یک حرف شاذی مرحوم نائینی در خصوص استصحاب دارد که سر جای خودش می گوئیم که ایشان علم اجمالی را بما هو علم مانع از جریان استصحاب می داند؛ به خاطر لسان دلیل استصحاب. ایشان می گوید دو استصحاب در دو طرف علم اجمالی جاری نیست؛ نه از باب منجزیت علم اجمالی بلکه از باب نفس علم در علم اجمالی.

فقط ایشان چنین حرفی دارند که در جای خودش بحث می کنیم که هم بزرگان به آن اشکال کردند و خود آقا ضیاء هم به آن اشکال کرده است. بزرگان اصولی ما در بحث قبح عقاب بلا بیان حواسشان جمع است که این بیان؛ به معنای قیام الحجة است. شما می فرمایید که اگر اینگونه می گفتید ما بهتر می فهمیدیم، در حالی که این مبنایش غلط است و مرحوم عراقی و محقق دیگر هم قبول ندارد و این علم اجمالی با علم اجمالی های دیگر متفاوت خواهد بود.

علی ای حال این حرف درست نیست؛ چون بیان یعنی بیان حجت؛ نه علم. لذا در جاهایی از بحث علم اجمالی، می بینید که شما علم دارید ولی این علم از کار افتاده است. مانند خروج از ابتلاء. در بحث علم اجمالی مفصل می آید (یکی از دقت های مرحوم عراقی است) که اگر علم اجمالی در یک طرف از کار بیفتد، در طرف دیگر هم از کار افتاده است. چون علم اجمالی آن

تکلیف فی البین را یا تنجیز می کند یا نمی کند. اگر در یک فرض تنجیز نکند، در فرض دیگر هم نمی تواند تنجیز کند چون واقع را تنجیز می کند. (این مفصل خواهد آمد که دو نگاه در تنجیز علم اجمالی است که آن واقع فی البین تنجیز می شود یا اطراف را یک به یک تنجیز می کنیم. انشاءالله نظرات مختلف در جای خودش به صورت مفصل خواهد آمد)

عرض ما این است که در قبح عقاب بلا بیان، لا بیان را علم منجز می تواند بردارد. اگر علم باشد مانند دوران بین خارج از ابتلاء و داخل در ابتلاء یا دوران در شبهه ی غیر محصوره که علم هست ولی چون منجز نیست؛ برائت عقلی و شرعی جاری است. پس همه ی اینها دلیل اند که موضوع قبح عقاب بلا بیان یا عدم العلمی که موضوع رفع ما لا یعلمون است، علم منجز است. همینکه علم منجز ساقط شد، برائت جاری است و قبح عقاب بلا بیان جاری است.

پس حرف مرحوم عراقی روی حساب است و حرف درستی است که ایشان می گوید ما لا بیان داریم که ناشی از سقوط علم اجمالی از تنجیز است، منتهی حکمش که برائت باشد جاری نمی شود، چون در مرتبه ی سابق عقل ترخیص داده و دلیلی ندارد که دوباره بخواهد ترخیص بدهد.

اگر در یک جاهایی مثل بحث خروج از ابتلا بگوئیم علم اجمالی هرچند نمی تواند هر دو را تنجیز کند ولی مخالفت قطعی را که می تواند تنجیز کند اما در محل بحث که دوران بین محذورین است، مخالفت قطعی را هم نمی تواند تنجیز کند چون لا محاله مکلف یا تارک یا فاعل است و قهراً مخالفت قطعی نمی تواند بکند. علم اجمالی چه چیزی را می خواهد تنجیز کند؟ جمع بین اطراف را که نمی تواند بیاورد و ترک دو طرف را هم نمی تواند نهی کند چون قهراً من نمی توانم ترک کنم. پس علم اجمالی در اینجا کاره ای نیست و ساقط است.

بنابراین تصحیح مرحوم آیت الله تبریزی، واقعاً تصحیح نبود.

۲. ابهام در اشکال ایشان به محقق عراقی (اینکه شأن عقل ترخیص نیست، به چه معناست؟)

اما اشکالی که ایشان بیان می کند، این است که می فرماید: عقل ترخیص ندارد چون از شأن عقل نیست. اگر مقصود ایشان اشاره به آن حرف است که مرحوم اصفهانی و عده ای دارند که شأن عقل تعقل است. هر قوه ای از قوای انسان فعلیتی را می پذیرد که استعدادش را دارد. قوه ی دراکه یا تعقل به مراتبش از عقل و تخیل و احساس اینها مراتب مختلف درک، فعلیت قوه در همان چیزی است که استعدادش را دارد و آن شأن همین امور است. یعنی عقل تعقل دارد که ادراک است و ادراک غیر از ترخیص دادن است. ترخیص دادن و اجازه دادن و منع کردن کارهای قوه ی عاقله نیست چون شأن آن، شأن درک است. این حرف مرحوم اصفهانی است.

اگر اشاره به این حرف است که شما بعد می فرماید که عقل حکم به قبح فعل می کند. قبح فعل، حکم به استحقاق فاعل برای مدح یا ذم است. استحقاق چیست؟ استحقاق هم مقوله ی دیگری است مثل ترخیص. مگر اینکه شما بگویید ما یک سری استحقاق های واقعی داریم که روی برخی مبانی درست هم هست. ممکن است همین حرف را در مورد ترخیص یا لزوم هم بزنیم.

ما خودمان در مورد لزوم یک چنین حرفی را می زنیم که اصلاً لزوم های اخلاقی و لزوم های مربوط به فعل قبل از تحقق که غیر از لزوم علی و معلولی است، واقعیتی است نه از سنخ واقعیت های تکوینی. اما یک واقعیتی است و نه اعتبار است و نه انشاء محض است و یک نوع واقعیتی در عالم است و از همین جا می گوئیم. مثل اینکه در مجردات می گویند که مرتبه ی عقل هم داریم که وقتی می گوئیم از کجا می گوئید؟ می گویند خود این وجودش دال بر این است و انسان باید آن مرتبه از نفس را داشته باشد تا بتواند تعقل کند و کاشفش خودش است. بحث ما راجع به این نیست، منتهی می گویم اگر کسی در باب مدح و ذم و استحقاق عقاب و حکم عقل قبول کرد که عقل حکم به قبح فعل می کند، اگر شما از کسانی نباشید که استحقاق انبغاء را واقعی بدانید، مانند ترخیص است و اینکه ترخیص ندارد به چه معناست و ترخیص هم مثل بقیه چیزها است.

وجوب و لزوم علی یک واقعیت است و ما می گوئیم یک واقعیت دیگری هم داریم در عالم که لزوم های متعلق به فعل قبل از تحقق که غیر از ضرورت علی و معلولی است که مثلاً آشیخ مهدی حائری یا آیت الله مصباح می فرمودند که لزوم بالغیر معنا می کردند یا ضرورت بالقیاس الی الغیر می گفتند. ما اینها را نمی گوئیم چون چندین اشکال اساسی به کلام ایشان وارد است که ما در جای خودش بحث کردیم. منتهی بحث این است که یک لزوم متعلق به فعل قبل از ضرورت بالقیاس و قبل از ضرورت بالفعل برای فعل حسن ثابت است. یعنی هنوز علت فعل نیامده است تا ضرورت بالغیر به آن بدهد یا ضرورت بالقیاس الی الغیر تحقق پیدا کند. قبل از حصول علت فعل، یک ضرورت این چنینی برای فعل حسن وجود دارد که ما احساس و درک می کنیم ضرورت و بایستی آن را. عدل بایستی و ضرورت دارد به حکم عقل و عقل در اینجا دراک یک ضرورت است.

عرض ما این است که بنابراین اینکه شما عقل را رخصتش را منع می کنید ولی حسن و قبح به معنای مدح و ذم فاعل را می پذیرید. کسی که بتواند واقعی بودن استحقاق عقاب و امکان درک آن را توسط عقل بپذیرد، طبیعتاً رخصت عقلی را هم می توان تبیین و تصدیق کند. اما واقعیت این است که مبنای ایشان در تحلیل حقیقت احکام عقل عملی واقعا روشن نیست.

۳. اشکال به منوط کردن وصول تکلیف به تنجیز آن

اشکال دیگر ما به ایشان این است که شما بحث وصول، بیان و تنجیز علم اجمالی را به خود حکم واقعی گره زدید. این نتیجه ی عجیب و غریب خواهد داشت. شما فرمودید که درست است که احکام واقعی اطلاق ذاتی دارد به این معنا که نمی توان تنقید زد به نحوه ی علم به آن و این درست است. منتهی می گویند غرض از جعل امکان داعویت عند الوصول است و علم اجمالی در اینجا وصول محسوب نمی شود. شما با این چه می خواهید بگویید؟ می خواهید بگویید آن وصولی که غرض شارع است، حاصل نمی شود؟ اگر مقصودتان این باشد که باید بگویید در اینجا اصلاً تکلیف نیست. اگر تکلیف واقعی عبارت است از جعل داعی امکانی که محقق اصفهانی می گوید که دقت فوق العاده ای در این حرف است که جمله ی شرطیه است که «لو وصل و انقاد العبد لحركة». اگر این را بخواهید بگویید، این حرف خاصی است و با لو آمده است و جمله ی شرطیه محقق است ولو آن لو محقق نشود. اینکه شما می گوید این علم اجمالی آن وصول نیست، چه می خواهید بگویید؟ می خواهید بگویید چون غرض از حکم جعل داعی عند الوصول است و با این علم اجمالی و وصول اجمالی تکلیف در فرض دوران امر بین محذورین، تحریک عبد محقق نمیشود پس این قضیه شرطیه که «لو وصل و انقاد العبد لحركة» ثابت نیست، خب اگر مقصودتان این است که باید بگویید که تکلیف حقیقی در این فرض محقق نیست. این که سر از چیز دیگری در آورد که تکلیف واقعی در اینجا نیست. شما که حتماً این را نمی خواستید بگویید که اگر در فرض علم اجمالی به تکلیف دائر بین محذورین، تکلیف واقعی نیست.

بعد می گوید آن وصول نیست، پس لا بیان محقق است چون وصول نیست. این چه ربطی به حکم واقعی داشت؟ بدون همه این پیچیدگی ها شما از اول می توانستید بگویید علم اجمالی در اینجا وصول خاصی است که تنجیز نمی آورد و بنابراین موضوع قبح عقاب بلا بیان نیست؛ از این جهت شما حرف اصلی آقا ضیاء را زنده می کردید. آنگونه معنا نمی کردید و می گفتید بیان در قبح عقاب بلا بیان به معنای حجت و منجز است و علم اجمالی منجز نیست، پس موضوعش محقق نیست. چه کار به تکلیف واقعی داشتید؟

ایشان باز در ادامه می گوید این وصول غرض مولا را محقق نمی کند. این یعنی چه؟

«لعدم الوصول في التكليف الواقعي بحيث يدخل الفرض في الفرض الملحوظ عند جعل التكليف»^۱

^۱ دروس في مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۴۰

مگر ما غرض های عند جعل التکلیف را باید محقق کنیم؟ « یدخل الغرض في الغرض الملحوظ عند جعل التکلیف » یعنی چه؟ مگر غرض ها و ملحوظات شارع عند الجعل را باید ما محقق کنیم؟ این مبانی چیست؟ شارع عند الجعل دهها کار می کند، لحاظ می کند مصلحت را، لحاظ می کند مفسده را، لحاظ می کند حرکت و قدرت عبد را، اخذ می کند چیزهایی را در خطاب و چیزهایی را نمی تواند در خطاب اخذ کند. اما اینها چه ربطی به ماهیت تکلیف و تنجیز و عدم وصول دارد؟ اینکه غرض ملحوظ شارع عند الجعل را باید محقق کنیم. ایشان در جایی اینگونه تعبیر می کند که اینگونه محقق نمی شود.

ایشان می فرماید:

« فلا يكون التکلیف الواقعي واصلاً بحيث يتحقق الغرض الذي لاحظته المولى عند جعله »^۱

مگر ما باید کاری کنیم که ملحوظات شارع عند الجعل محقق شود؟ این چه استلزام و لزومی است؟

خلاصه اشکالات به مرحوم تبریزی از چند جهت است:

اولاً این مبانی ای است که معلوم نیست که از کجا آمده است.

ثانیاً ارتباط دادن علم اجمالی غیر منجز در دوران بین محذورین با وصولی که در تکلیف اخذ شده که به این معنا که عند الوصول محرک باشد، غلط است. چون ظاهراً شما به گونه ای می گوئید که آن وصول حاصل نیست، پس نتیجتاً تکلیف هم نیست. این که چیز عجیب و غریبی است و سر از جای دیگری در می آورد. ما بحث مان در قبح عقاب بلا بیان و حکم ظاهری بود، شما بیانی آوردید که اصلاً حکم واقعی در کار نیست.

البته ممکن است عند الوصول چیز دیگری باشد شبیه آنچه مرحوم اصفهانی می فرماید که انشاءالله فردا توضیح خواهم داد.

^۱دروس في مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۴۰

باسمه تعالی

۲۶۳	موضوع: تنقیح کلام محقق عراقی در مجاری اصول عملیه.....
۲۶۳	خلاصه مطالب گذشته.....
۲۶۴	نظریه مرحوم تبریزی در اشتراط وصول در تکلیف.....
۲۶۴	نظریه مرحوم اصفهانی در اشتراط وصول در تکلیف.....
۲۶۵	معنای «جعل داعی امکانی» در کلمات محقق اصفهانی.....
۲۶۶	ابهامی در کلام مرحوم اصفهانی (داخل دانستن وصول در حقیقت تکلیف و حکم).....
۲۶۶	جمع بندی کلام محقق اصفهانی.....
۲۶۷	بررسی کلام مرحوم تبریزی در نقد کلام محقق عراقی.....
۲۶۷	مبنایی بودن بیان مرحوم تبریزی در حسن و قبح.....
۲۶۸	بحث استطرادی در باب اجتهاد و تقلید.....
۲۶۸	مجمری در اصول عملیه.....
۲۶۸	اجتهاد متوسط.....
۲۶۹	کلام مرحوم امام در تبیین مجاری اصول.....
۲۷۱	نقد کلام مرحوم امام.....

موضوع: تنقیح کلام محقق عراقی در مجاری اصول عملیه

خلاصه مطالب گذشته

در جلسه‌ی قبل دیدیم یک اشکالی بر موارد مذکور برای اصول عملیه ذکر کرده‌اند؛ مبنی بر تداخل برخی از اقسام در برخی از اقسام دیگر. مستشکلی گفته بود که آنچه موضوع تخییر شمردید مثلاً در دوران امر بین محذورین، موضوع براءت و اصالة الاباحه ی ظاهری هم هست؛ به این بیان که در مورد دوران امر بین محذورین که ما یک علم اجمالی داریم بین محذورین که وجوب و حرمت و وجوب فعل و ترک باشد، هر طرف آن مشکوک است و عدم البیان در آن محقق است و لذا موضوع برای اصالة البرائة و اصالة الاباحه است، در نتیجه مورد تخییر و براءت تداخل می‌کنند.

مرحوم عراقی یک بیان خیلی دقیق در پاسخ به این اشکال داشتند. ایشان فرمودند ما قبول داریم که عدم البیان محقق می‌شود و صرف وجود علم اجمالی مانع از عدم البیان نیست؛ چون آنچه مانع و رافع عدم بیان می‌شود و بیان برای واقع است، علم اجمالی زنده است؛ یعنی علم اجمالی که منجز باشد. چون علم اجمالی در دوران امر بین محذورین منجز نیست، پس عدم البیان که موضوع اصالة البرائة است، محقق است. این مقدار را ایشان با مستشکل راه می‌آید که عدم البیان که موضوع اصالة البرائة است، محقق است، منتهی اشکال ایشان این است که در مرحله‌ی سابق از تأثیر اجمالی یک ترخیص عقلی وجود دارد که

آن اصلاً علم اجمالی را از کار انداخته. باوجود آن تسهیل و ترخیصی که در مرحله‌ی سابق از تنجیز علم اجمالی وجود دارد، دوباره بخواهد یک اصالة البرائة و اصالة الاباحه به ملاک عدم البیان جعل شود، لغو است.

به تعبیر دیگر یک ترخیص از ناحیه‌ی عقل به مناط لاحرجیت وجود دارد؛ چون عقل می‌گوید تو بین فعل و ترک حرجی نداری و عقلاً مرخص هستی. باوجود ترخیص به مناط لاحرجیت که موجب اسقاط علم اجمالی از تنجیز می‌شود که این سقوط از تنجیز است که موضوع عدم البیان را محقق می‌کند؛ یعنی دو مرتبه قبل از موضوع لا بیان است و معنا ندارد که به مناط لا بیان یک ترخیص دیگر بیاید و لغو خواهد بود. این کلام محقق عراقی بود.

مرحوم آیت‌الله تبریزی بر فرمایش محقق عراقی اشکالات متعددی کردند که در جلسه‌ی قبل گذشت. علاوه بر آن‌ها در آنچه ایشان در حسن و قبح بیان کردند، هم اشکالات متعددی وجود دارد.

نظریه مرحوم تبریزی در اشتراط وصول در تکلیف

به نظر من مهم‌ترین اشتباه ایشان این است که مسئله‌ی تکلیف واقعی را با بحث ما گره می‌زنند و می‌گویند اصلاً در اینجا، این علم اجمالی که دائر بین محذورین است، وصول نیست؛ چون وصول خاص باید باشد و آن وصول خاص در اینجا نیست. چه وصولی باید باشد؟ ایشان می‌گویند چون تکلیف عبارت است از انشائی که به داعی تحریک و بعث است عند الوصول و در اینجا نمی‌تواند تحریک پیدا کند. اگر نتواند تحریک پیدا کند که باید بگوییم تکلیف نیست و این بازگشت بدی برای بحث ما است چون نتیجه‌اش این است که تکلیف واقعی مرفوع باشد و شما حتماً این را نمی‌خواهید بگویید. پس گره زدن بحث حکم واقعی با بحث ما اشتباه است و ایشان می‌توانست مستقیم بگویند وصولی که موضوع قبح عقاب بلا بیان است، عبارت است از وصول توأم با حجیت و مطلق علم موضوع لا بیان را بر نمی‌دارد. بلکه علم منجز و حجت موضوع را بر می‌دارد و در اینجا علم اجمالی، علم منجز نیست و لذا موضوع لا بیان هست. ایشان قاعداً باید این را می‌گفتند ولی ایشان بحث را سر بحث تکلیف واقعی برده‌اند.

نظریه مرحوم اصفهانی در اشتراط وصول در تکلیف

مرحوم اصفهانی هم در جای خودش در تکلیف وصول را به نحوی شرط می‌داند. ایشان دو جور بحث کرده است. چون می‌دانید که جعل داعی فعلی که معنا ندارد و تکلیف نمی‌شود بعث فعلی باشد؛ چون در عصاة و کفار انبعاث فعلی نیست، اما تکلیف هست. پس حقیقت تکلیف نمی‌شود بعث فعلی باشد که با انبعاث فعلی متضایفین هستند و نمی‌شود بعث باشد و انبعاث

نباشد. در نتیجه هر کجا انبعاث نباشد، بعث فعلی به حمل شایع هم نیست. پس آنچه تکلیف را تشکیل می‌دهد جعل داعی بالفعل نیست، بلکه جعل داعی امکانی است.

معنای «جعل داعی امکانی» در کلمات محقق اصفهانی

در عبارت‌های مرحوم اصفهانی، خیلی‌ها در معنای بعث امکانی مانده‌اند. امکان در کلام مرحوم اصفهانی به این معناست که «لو وصل و انقاد لحرکه». (این در ذهنتان باشد که با این مطلب خیلی از عبارت‌های ایشان حل می‌شود).

البته در بسیاری از کلمات ایشان یک «لو» هست و لذا برخی از اساتید گفته بودند که فلانی که می‌گوید دو حیث شرطی و دو «لو» دارد، از کجا می‌گوید؟ من دو عبارت از ایشان را نشان دادم که ایشان تصریح دارد که هم از حیث وصول و هم از حیث انقیاد شرط است. چون ممکن است فرد منقاد نباشد و اگر فرد منقاد نباشد، اگر تکلیف به او هم برسد، حرکت نمی‌کند. این عدم الانبعاث مانع از تکلیف هست؟ وقتی حرکت نکرد، آیا تکلیف نیست یا تکلیف هست و این شخص منبعث نشده است؟ باید بگوییم تکلیف هست و به صرف عدم انقیاد مکلف که تکلیف ساقط نمی‌شود.

بنابراین تکلیف و حکم عبارت است از «انشاء بعث به داعی جعل داعی امکانی». داعی اول داعی مولا است و بعث کرده است به این انگیزه که در مخاطب ایجاد بعث بکند که این بعث امکانی است. بعث امکانی هم به این معناست که دو «لو» دارد تا اینکه فعلی شود؛ یعنی «لو وصل الی البعد و انقاد العبد لحرکه». این نکته‌ی خیلی تأثیرگذاری است و خیلی مهم است. در کثیری از مسائل اصولی ما در جعل داعی، جعل داعی امکانی می‌خواهیم.

مقصود این بود که مرحوم اصفهانی هم وصول را به نحوی پیوند به حقیقت تکلیف می‌دهد؛ منتهی با «لو»؛ به این صورت که «لو وصل و انقاد لحرکه». آن وقت این جمله‌ی شرطیه محفوظ است ولو اینکه انبعاث محقق نشود. زیرا تا شخص منقاد نباشد حرکت نمی‌کند و اگر تکلیف نرسد، حرکت نمی‌کند. پس این عدم حرکت معنایش عدم تکلیف نیست؛ چون حقیقت حکم با «لو» است؛ یعنی بعثی است عند التحقق دو شرط. لذا اگر شرط محقق نشد، دلیل نمی‌شود که جمله‌ی شرطیه محقق نیست. بلکه جمله شرطیه محقق است ولو شرطش محقق نشده باشد. (این یک حرف است که مرحوم اصفهانی در سراسر علم اصول دارد و در خیلی از جاها مثل خروج از ابتلا به این بحث نیاز دارید. در واجب مشروط و در جلد اول فلسفه‌ی علم اصول مقدار زیادی از عبارات مرحوم اصفهانی را آورده‌ام)

ابهامی در کلام مرحوم اصفهانی (داخل دانستن وصول در حقیقت تکلیف و حکم)

یک نکته‌ی دیگر در کلام مرحوم اصفهانی وجود دارد که آدم را گیج می‌کند و آن این است که ایشان در بحث برائت وصول را جزء حقیقت تکلیف و حکم می‌داند و می‌گوید اگر واصل نشد، حکم نیست. یکی دو جا این مطلب را می‌گوید که این مقداری مشکل‌ساز است.

ایشان فرموده وصول در حقیقت حکم دخیل است و ما نتوانستیم این حرف را حل کنیم که چگونه ایشان آنجا جعل داعی امکانی می‌گیرد، ولی در اینجا وصول را دخیل می‌داند. بله در یک جایی می‌گوید ما یک فعلیتی از قبل مولا داریم و یک فعلیتی داریم به حمل شایع و من قبل مولا عبارت است از همین جعل داعی امکانی با تمام خصوصیات که بیان شد. اما ادعا می‌کند که اگر وصول محقق نشد، حکم هم به حمل شایع نیست. این جمله، مشکل برزگی در فهم نظریه ایشان ایجاد می‌کند و جمع کلام این بزرگوار کار سختی است.

جمع‌بندی کلام محقق اصفهانی

مقصود از نقل کلام ایشان این بود که ایشان وصول را در غیر از این دو جا، به نحو قضیه‌ی شرطیه در ماهیت حکم گرفته است و می‌گوید حکم جعل داعی امکانی است و عدم تحقق شرط و بقاء این امکان، منافاتی با تحقق حکم ندارد. لذا در خروج از ابتلا که در آنجا عویصه‌ای شده است، که در خروج ابتلا با اینکه به تعبیر برخی آن فرد خارج از ابتلاء مانند شراب در هند قهرا ترک شده و از آن اجتناب شده است؛ که این فرد در ابتلای امثال اشخاص داخل در کشور دیگر نیست تا خطاب شود که اجتناب کن از شرابی که در هند است. این یا قبیح یا مستهجن است یا محال است. اگر گفتیم که خروج ابتلا شرط است به خلاف مرحوم امام و دیگران که شرط نمی‌دانند، آن وقت حرف این است که چون امکان انبعاث نیست، پس تکلیف هم نیست.

امثال مرحوم اصفهانی جواب می‌دهند که تکلیف فی حد ذاتها می‌تواند باشد؛ چون تکلیف جعل داعی امکانی است؛ یعنی «لو وصل و انقاد لحرکه». یا در جاهای دیگری که در اصول بحث شده است که اگر کسی خودش انگیزه‌ی برای کاری دارد، آیا می‌توان به او خطاب کرد؟ گفته‌اند که بله می‌شود خطاب کرد؛ چون معنایش این است که اگر موانع انقیاد نباشد، حرکت پیدا کند. اگر مثلاً خود شخص داعی طبعی بر یک کار دارد، آیا می‌شود این شخص را بعث کرد؟ گفته‌اند که منافاتی ندارد چون بعث برای این است که اگر موانع انقیاد نبود، حرکتش بدهند و اگر خودش داعی طبعی دارد، مانع انقیاد است. خیلی از مسائل و مشکلات

در علم اصول را این معنا حل می‌کند. (فقط یک نکته در کلام ایشان باقی می‌ماند که در حقیقت تکلیف در یکی دو جا بحث فعلیت حکم را متقوم به وصول دانسته‌اند که باید آن را حل کرد)

بررسی کلام مرحوم تبریزی در نقد کلام محقق عراقی

نتیجه‌ی بحث این شد که فرمایش مرحوم عراقی به نظر می‌آید حرف درستی باشد. ما در بیان تحقیق قبح عقاب بلا بیان، می‌خواهیم لا بیان موضوع باشد که موضوع محقق است، منتهی جعل اباحه و برائت برای او لغو است به خاطر ترخیص عقلی. مرحوم تبریزی می‌فرماید ما اصلاً در ناحیه‌ی عقل ترخیص نداریم. سؤال ما این است که چرا ترخیص نداریم و ترخیص هم مانند بقیه‌ی احکام عقلی است. دیروز توضیح دادیم و دوباره تکرار نمی‌کنم.

مبنایی بودن بیان مرحوم تبریزی در حسن و قبح

این اعاده برای این جملات است که مرحوم تبریزی فرموده عقل حکم به حسن دارد به خاطر مصلحتی که در فعل وجود دارد یا به خاطر مفسده‌ای، حکم به قبح می‌کند. اصلاً باب حسن و قبح و مصالح و مفسد یکی است؟ این خودش یک بحث مبنایی است و یک خلطی است که در بحث حسن و قبح و در قاعده‌ی ملازمه انجام می‌دهند.

ملازمه بین حسن و قبح و وجوب شرعی یک بحث است و ملازمه بین مصلحت و مفسده با وجوب یا حرمت شرعی، یک بحث دیگری است. باب مصالح و مفسد، باب عقل نظری است و باب حسن و قبح، باب عقل عملی است. حالا اینکه عقل عملی آیا شأنش درک هست یا نه، بحث دیگری است و اینکه حقیقت حسن و قبح چیست، یک بحث مبنایی است.

اینکه شما می‌فرمایید حسن این است که در فعل مصلحت دیده و قبح این است که در فعلش مفسده دیده، این یک مبنای خیلی خاص است و خیلی هم مورد قبول نیست و ما در جای خودش این را بحث کردیم. مصلحت و مفسده یک امر تکوینی است مانند دل‌درد گرفتن در اثر خوردن یک دارو است. اما حسن و قبح یک بحث دیگر است و چه بسا عده‌ای نیت را داخل در حسن و قبح نکنند و بگویند فعل مآتی به نیت خاص، حسن و قبیح است و علم را داخل کنند که اگر شما فعلی را با جهل انجام بدهید، حسن و قبح ندارد و باید با علم به حسن و قبحش انجام بدهید تا حسن و قبح پیدا کند، درحالی‌که در مصلحت و مفسده این گونه نیست و یک امر تکوینی است؛ چه انسان عالم باشد و چه نباشد. این‌ها مبانی مختلفی در بحث حسن و قبح است و باید در آن بحث تنقیح بشود. اینکه این گونه بخواهیم عقل ترخیص ندارد ولی حکم به حسن و قبح دارد و حسن و قبح از مصلحت و مفسده ناشی می‌شود، این مبانی خیلی خاصی است.

بحث استطرادی در باب اجتهاد و تقلید

مُجری در اصول عملیه

ما در اصل برائت کلی آن را تنقیح می‌کنیم. یعنی می‌گوییم در شبهه‌ی حکمیه اگر در آن قضیه‌ی حقیقیه شک شود، برائت جاری می‌شود. بلکه در اینجا یک شبهه وجود دارد که ما بحث نکردیم و شاید برخی در اول بحث برائت مطرح کرده باشند و بحث فوق‌العاده مهم و سختی است و جایگاه اصلی آن بحث اجتهاد و تقلید است و ما در اینجا مطرح نمی‌کنیم. آن بحث درباره این است که مجری برائت و استصحاب کیست؟ اگر بگویید که مجتهد است، سؤال می‌شود که مجتهد که مبتلی به این حکم نیست. مثلاً در مسائل حیض و نفاس روشن‌تر است که وقتی می‌خواهد این مسائل را استنباط کند که ربطی به او ندارد. اگر می‌گویید شخص مکلف است، که در این صورت مکلف که مجتهد نیست که نمی‌تواند و حق ندارد که در کبرای کلی برائت جاری کند. پس چه کسی از قضیه‌ی حقیقیه برائت جاری می‌کند؟ مجتهد مردی در مسائل حیض و نفاس شک دارد، این مسئله‌ی چه ربطی به شخص او دارد که بخواهد برائت جاری کند و اساساً مگر می‌شود یک مکلف برای دیگران برائت جاری کند.

این مسئله یک حل دارد و مرحوم اصفهانی هم بحث کرده است. عده‌ای در اول بحث قطع یا در همین بحث مطرح می‌کنند که با ادله‌ی وجوب تقلید، شک مقلد، شک مرجع تقلید و مقلد می‌شود و او در شبهه‌ی حکمیه‌ی کلیه اجرای برائت می‌کند برای ترتیب اثر همین مقلدین. یعنی یک واسطه‌ای در اینجا وجود دارد و الا این حرف درست که در شبهه‌ی حکمیه کلی بدون تطبیق بر من، من مکلف نمی‌توانم آن برائت کلی را اجرا کنم و لغو خواهد بود چون به من ربطی ندارد. از سوی دیگر مجتهد با اینکه مسئله، مسئله‌ی او نیست، چگونه می‌خواهد جاری کند؟ می‌گوییم با ادله‌ی اجتهاد، شک مقلد شک او می‌شود. این مسئله خیلی اثر دارد که انشا الله سر جای خودش بحث می‌شود.

اجتهاد متوسط

یک مطلب استطرادی در اینجا عرض کنم اینکه ما یک وقتی بحثی کردیم که مطلب دقیق بود و خیلی هم برای آن فحص کردم و آن را به عنوان اجتهاد متوسط مطرح کردیم. یک بحثی در اجتهاد متوسط کردیم و درباره‌ی این بود که آیا در مقدمات اصولی هم می‌شود تقلید کرد به طوری که ضمّ کنیم تقلید در یک مقدمه را به اجتهاد در یک مقدمه‌ی دیگر و به نتیجه‌ی آن عمل کنیم؟ این فوق‌العاده اثرگذار است مخصوصاً برای فضایی که در برخی از مقدمات صاحب نظر هستند اما در برخی از مقدمات دیگر صاحب نظر نیستند.

در طول رشد علمی اهل فضل در حوزه‌ها خیلی اتفاق می‌افتد که در یکی دو مقدمه تحقیق می‌کنند و واقعاً به یک نظر می‌رسند و این مسئله مثلاً در مبادی لغوی واقعاً الآن چه کسی می‌گوید که الآن مراجع ما بیشتر از برخی از فضلا می‌دانند. (خدا حفظ کند حضرت آیت‌الله استادی که در جلسه‌ای همین مسئله را خدمت حضرت آقا می‌خواندم و ایشان گفتند که به نظر من در برخی از مقدمات حتماً مراجع ما هم صاحب نظر نیستند. مثلاً در یکی از مقدماتی خیلی بعیده ی لغوی یا ادبی که حتماً برخی از مراجع صاحب نظر نیستند یعنی نرفتند که نزاع‌های بین نحویین؛ مسلک کوفیین و بصریین و حجازیین را باهم بررسی و تحقیق کنند. آیا این مانع می‌شود؟ ایشان می‌گفت همین مطلب مؤید کلام شما است که در این موارد تعبداً پذیرفته اند و بقیه‌ی مدارک را درست کرده‌اند. حالا کاری به صغرای این بحث نداریم. منتهی به نحو کلی این بحث قابل توجه است منتهی متوقف بر این است که ما ادله‌ی تکلیف را بتوانیم در مقدمات اصولی اجرا کنیم.

حرف ما این بود که مثلاً فرض کنید در ادله‌ی تطهیر عده‌ی زیادی از فقها، عصر را شرط می‌دانند و این برای مردم مشکل ساز است؛ چون مثلاً لباس سنگین را باید فشار بدهند تا آب غساله خارج شود. من خودم ولو احتیاط می‌کردم ولی نظرم این بود که واقعاً این‌ها در مفهوم غسل نهفته نیست؛ همان‌طور که برخی از فقها مانند مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی و مرحوم والد قائل بودند که این‌ها دخیل نیست و لذا عصر هم لازم نیست. اما عده‌ی زیادی از فقهای قدیم و جدید می‌گویند که عصر لازم است چون در مفهوم غسل نهفته است. تحقیق در اینکه عصر در مفهوم غسل هست یا نه، یک دانشگاهی هم می‌تواند انجام دهد یا یک ادیب بدون اینکه در مسیر اجتهاد باشد، می‌تواند این را تحقیق کند. حال سؤال این است که اگر این شخص در مبادی دیگر این مسئله‌ی فقهی مثلاً از آقای خویی تقلید کند و این یکی را خودش اجتهاد کند و به ضمّ آن‌ها به نتیجه عمل کند که عصر لازم نیست. آیا چنین چیزی امکان دارد یا نه؟ این یک باب جدیدی است و بنده این را به عنوان اجتهاد متوسط مطرح کردم و یک اجتهاد بینابین است درواقع. این خیلی به درد فضلا می‌خورد و بنده از آن دفاع می‌کنم باینکه عده‌ی زیادی قبول ندارند و جالب است که در اصول به این مطلب نزدیک می‌شوند ولی در فقه نظر نمی‌دهند و می‌ترسند که چنین چیزی را بگویند. به هر حال ما در بحث اجتهاد و تقلید چنین مسائل دشواری را داریم و در اینجا آن حرف اثرگذار است. این چند تا نکته خارج از بحث بود که عرض شد.

کلام مرحوم امام در تبیین مجاری اصول

نکته‌ی دیگر در اینجا قبل از اینکه از این بحث خارج شویم، فرمایش حضرت امام است. کلام ایشان بالاجمال این است که در انوار الهدایة ابتدا می‌فرمایند که بحث مشکلی هست و نظرات متعددی در مجاری قطع و ظن و شک وارد شده است و

هیچ کدام از این ها خالی از اشکال نیست. بهترینش حرف استاد ما یعنی مرحوم آقای حائری است که این گونه تقسیم کردند مکلف ملتفت به حکم یا قاطع است یا نیست؛ وقتی قاطع نیست یا طریق منصوب از سوی شارع دارد یا ندارد؛ اگر ندارد یا حالت سابقه‌ی ملحوظه دارد یا نه؛ که در جایی که حالت سابقه‌ی ملحوظه ندارد، یا شک در متعلق تکلیف است یا در حقیقت تکلیف است. در جایی که شک در متعلق است، یا احتیاط ممکن است یا نیست. تقریباً در مورد شک با دیگران یکسان است البته دیگران فرمودند اصل تکلیف و ایشان و ایشان به حقیقت تکلیف تعبیر کرده‌اند.^۱

مرحوم امام چند اشکال به این حرف کرده‌اند از جمله همان مطلبی که ما عرض کردیم که اینکه حالت سابقه ملحوظ باشد به چه معناست؟

ایشان فرموده:

«و ثالثاً: أنَّ قید اللحاظ فی الاستصحاب - لأجل تخصیصه بما اعتبره الشارع - يجعله كالضروري بشرط المحمول، فكأنه قيل: المختار فی مجری الاستصحاب ما هو معتبر شرعاً، و هو كما ترى»^۲

اینکه ملحوظ شارع باشد یعنی ما اعتبره الشارع باشد؛ یعنی موضوع استصحاب شکی باشد که شارع حالت سابقه را در آن لحاظ کرده و اعتبار شرعی برای آن دارد، این چه تنقیح موضوعی برای جریان استصحاب است؟ دخالت ندادن مبانی در شاکله‌ی اصول عملیه

از این قبیل چند اشکال فرمودند و بعد فرمودند که اولی این است که اصلاً ما از وادی تقسیم موضوع به لحاظ مختاراتمان بیرون بیایم و مختارات خودمان را دخیل نکنیم. چون این تقسیم به تعبیر امروزی ما، برای تعیین شاکله‌ی بحث است، اما اینکه در هر قسمتی آراء چیست، یک بحث تعیین مختار و مبنا است و ربطی به شاکله‌ی بحث ندارد. شاکله‌ی بحث ما از اول اصول مثلاً این طوری است که بحث اجتماع امر و نهی، بحث نهی در عبادت و بحث عام و خاص داریم و در هر کدام نظرات مختلفی

^۱ «أنه قد جرى دیدنهم فی أول مبحث القطع بتقسیم حالات المكلف: من أنه إما أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك، و ذكر مجاري الأصول، و لقد أطلوا الكلام فی النقض والإبرام، و الإشكال فی الطرد و العكس فيها. و بعد التنبأ و التي لا يخلو شيء منها من إشكال أو إشكالات؛ لأن أحسن ما قيل فی المقام ما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه - من أن المكلف إذا التفت إلى حكم: إما أن يكون قاطعاً به، أو لا. و على الثاني: إما أن يكون له طريق منصوب من قبل الشارع، أو لا. و على الثاني: إما أن يكون له حالة سابقة ملحوظة، أو لا و على الثاني: إما أن يكون الشك في حقيقة التكليف، أو في متعلقه. و على الثاني: إما أن يتمكن من الاحتياط، أو لا» انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۲، ص: ۱۱

^۲ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۲، ص: ۱۳

وجود دارد. ما در اینجا بالاینکه نظر نهایی در این موارد چیست، کاری نداریم و این برای تدوین فصول کتاب است. ایشان فرموده که اولی این است که به حسب حالات مکلف بگوییم که:

«فإنه لا يخلو من القطع بالحكم أو الظن أو الشك به، و الشك لا يخلو: إما أن يكون له حالة سابقة أو لا، و الثاني لا يخلو: إما أن يكون الشك في التكليف أو المكلف به، و الثاني لا يخلو: إما أن يمكن الاحتياط فيه أولاً، فُرِّبَتْ مباحث الكتاب على حسب حالات المكلف من غير نظر إلى المختار فيها»^۱

نقد کلام مرحوم امام

این فرمایش ایشان از یک نظر خوب بود که اگر بنا باشد ما مبانی خودمان را در این مجاری دخیل کنیم، خیلی مشکل پدید می آید. اما از سوی دیگر اگر دیدیم مبنا کلاً شاکله را تغییر می دهد، باید چه کار کرد؟ باز هم باید بگوییم مدنظر نیست؟ مثلاً ایشان فرمودند در شک یا حالت سابقه دارد یا نه. درحالی که حالت سابقه واقعی داشتن که ربطی به بحث ما ندارد و مکلف باید علم داشته باشد. ایشان می گوید در شک یا حالت سابقه هست که استصحاب است. درحالی که خیلی اوقات حالت سابقه هست ولی شخص علم به آن ندارد و در این موارد واضح است که از موارد استصحاب نیست و اینکه از مسائل روشن است چون شخص باید یقین داشته باشد. پس وجود حالت سابقه نمی شود موضوع استصحاب باشد. پس باید بگوییم «اما ان يكون له حالة سابقة علم بها المكلف أو لا». حالا این قید هم اضافه شود، مگر تمام مواردی که شخص علم به حالت سابقه دارد، موضوع استصحاب است؟ یا باید در جایی باشد که این حالت سابقه را شارع هم قبول دارد. که در این صورت در دامنه همان اشکال قبلی می افتد که اگر شارع آن را معتبر کرده باشد که به شرط محمول خواهد بود.

ما می خواهیم بگوییم این تقسیمات به لحاظ مبنای اصولی واقعاً دچار تبدل می شود و نه می شود اعتبار شارع و بالمره لغوش کنید که در این صورت شارع همه جا علم او را حساب نکرده. مثلاً در قاعده ای تجاوز و فراغ اگر گفتیم که اصل هستند، بالاینکه حالت سابقه دارد (تقریباً همه جای آن حالت سابقه دارد) و شاید شخص هم عالم به آن باشد. از این باب که اگر استصحاب عدم جاری کنیم، مورد برایش باقی نمی ماند، قاعده ای تجاوز و فراغ را مقدم بر استصحاب عدم می کنند. بنابراین حالت

^۱ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۲، ص: ۱۳

سابقه دارد و علم مکلف هم هست ولی موضوع استصحاب هم نیست. بنابراین اجتهادهای مصنفین و اصولیین در موضوع نهایتاً دخالت می‌کند.

لذا اصل این تنقیح موارد اصول و اینکه آیا می‌شود بدون توجه به مختارات یک اصولی می‌شود تبویب کرد یا نه، اول کلام است. این اجمالی از کلام است و گفتیم که اصل این بحث ربطی به اینجا ندارد و باید در فلسفه‌ی علم اصول بحث شود.

باسمه تعالی

۲۷۳	موضوع: جایگاه قاعده ی طهارت در مسائل علم اصول
۲۷۳	خلاصه بحث گذشته (جمع بندی مقدمه هفتم؛ مجاری اصول علمیه)
۲۷۴	مقدمه هشتم: طرح مجاری اصول عملیه در احکام وضعی
۲۷۴	نقد کلام مرحوم خوئی در جریان مجاری در احکام وضعی
۲۷۶	مقدمه نهم: داخل نبودن قاعده ی طهارت در مسائل اصولی
۲۷۶	کلام مرحوم آخوند در تعریف علم اصول
۲۷۷	استنباط، اثبات الحکم است
۲۷۸	خروج قاعده ی طهارت از مسائل علم اصول
۲۷۸	دلیل اول: واضح بودن قاعده ی طهارت
۲۷۹	دلیل دوم: اختصاص به باب خاص داشتن
۲۷۹	جایگاه بحث صغریات در علم اصول
۲۸۰	نقض مرحوم خوئی در دلیل دوم
۲۸۰	نقد کلام مرحوم خوئی
۲۸۰	جواب از نقض مرحوم خوئی

موضوع: جایگاه قاعده ی طهارت در مسائل علم اصول

خلاصه بحث گذشته (جمع بندی مقدمه هفتم؛ مجاری اصول علمیه)

بحث ما در مقدمه ی هفتم که راجع به مجاری جریان اصول عملیه بود، تمام شد. نتیجه این شد که ما با توجه به اینکه اجتهادمان در مجاری اصول عملیه تأثیرگذار است، نمی توانیم مجرای خاصی را به نحو حصر عقلی تنقیح کنیم چون این مجاری که ذکر شد، اجتهاد در اصول عملیه در چارچوب این مجاری تأثیرگذار است. به علاوه گاهی اجتهاد در جای دیگر مثل اینکه مجعول امارات چه باشد، تأثیرگذار است چون اگر اماره شک را رفع بکند به گونه ای است و اگر رفع نکند به گونه ای دیگر خواهد بود.

بنابراین ما یکی از دو کار را باید انجام بدهیم؛ یا اصلاً از اینکه یک چارچوب عقلی برای مجاری در ابتدای بحث ارائه کنیم، استنکاف کنیم و بگوییم این مجاری پس از اجتهاد در اصول عملیه تنقیح می شود به این معنا که هر مصنفی اجتهاد خودش را بیان کند. یا اینکه مطلبی را بگوییم که شاید مقصود حضرت امام بود و آن این است که ما در اول بحث اصول عملیه وقتی این چارچوب را ارائه می کنیم، این چارچوب یک مدل اولیه برای تنظیم بحث و تبویب کتاب است، نه اینکه تمام جزئیات آن مطابق

نظر مثلاً مصنفی باشد و در طی بحث، تکلیف مشخص می‌شود و فقط برای این است که صورتی برای تنظیم کتاب باشد. حالا اگر این کار را بکنیم و در طی بحث بگوییم که مثلاً آنجایی که ما یک مجرای کلی گفتیم که هر مورد که شک حالت سابقه داشت، استصحاب است، مثلاً فرض کنید که بعداً معلوم شود که برخی از آن‌ها برائت است. این اشکالی ندارد و مقصود باید روشن باشد. اگر مقصود ارائه‌ی حصر ثبوتی عقلی باشد، این اشکال بر آن مطرح می‌شود. اما اگر از اول بگوییم این چارچوب را مانند یک فهرست مطرح می‌کنیم، نه اینکه یک حصر عقلی باشد که اشکال به آن وارد نباشد. علی‌الظاهر این هم مانعی ندارد و ظاهر فرمایش مرحوم امام هم شاید همین بود که مصنفین این را برای تبویب کتابشان بیان می‌کنند.

در هر حال مطلب روشن شده است که این چارچوب‌ها با اجتهدهایی که صورت می‌گیرد، منافات دارد. حالا یکی از دو کار را بکنیم؛ یا بگوییم ما یا اصلاً چارچوبی نمی‌دهیم و بعد از اجتهاد مجاری مشخص می‌شود یا به صورت شق دوم به عنوان شاکله‌ی کلی بحث مطرح شود. این تمام الکلام در مقدمه‌ی هفتم بود.

مقدمه هشتم: طرح مجاری اصول عملیه در احکام وضعی

نکته‌ای مرحوم آقای خویی دارد (در متون دیگران فحص نکردم) که آیا آنچه ما در مجاری اصول عملیه گفتیم، آیا در احکام وضعی مثل طهارت و نجاست و ملکیت هم می‌آید یا نه؟ ما تا به حال این گونه گفتیم که اگر شک در تکلیف کنیم، یا حالت سابقه دارد یا ندارد و هیچ حجتی بر آن قائم نیست که برائت است و اگر شک در مکلف به باشد و احتیاط امکان داشته باشد، احتیاط است و اگر احتیاط ممکن نباشد، تخییر خواهد بود. آیا این حرف‌ها در مثلاً طهارت، نجاست، ملکیت و زوجیت هم ثابت است؟

مرحوم آقای خویی می‌گوید بنابر اینکه احکام وضعیه، مجعول اصالی باشند و مستقل در جعل باشند، عیناً می‌آید؛ ولو اینکه برخی از احکام وضعیه مانند جزئیت و شرطیت للمأمور به انتزاعی است. اگر این احکام مجعول اصالی باشند، هر آنچه در باب تکلیف گفتیم از تقسیم مجاری اصول در وضع هم می‌آید.

نقد کلام مرحوم خویی در جریان مجاری در احکام وضعی

منتهی به نظر می‌رسد اینجا هم مانند چارچوب اصلی که اجتهدها موجب اختلاف در مجاری می‌شود، اینجا هم همین‌طور است. من نمی‌دانم که چرا مرحوم آقای خویی فرمودند که در وضع هم مانند تکلیف است.

در بحث‌های آتی (در بحث برائت) می‌آید که مثلاً کسانی در جریان برائت در حکم وضعی مثل شرطیت برای تکلیف، قائل به جریان برائت نیستند. مثلاً در اینکه اگر کسی شک کند که آیا استطاعت شرط وجوب حج هست یا نه، می‌گویند در اینجا نمی‌توان از شرطیت استطاعت برای حج برائت جاری کرد؛ چون لازمه‌اش وضع تکلیف می‌شود.

اگر شما شرطیت را بردارید، گویا حج بی‌شرط را بر عهده‌ی شخص گذاشتید و این خلاف امتنان است. یعنی بعد از استظهار اینکه مثل حدیث رفع برای امتنان بر امت می‌شود، این قاعده‌ی کلی می‌شود که هرگاه رفع یک امر که می‌تواند مشمول رفع باشد، اگر به نحوی منتهی به وضع تکلیفی بر مکلف شود، این خلاف امتنان است ولو اینکه خود این مرفوع یا رفعش نمی‌خواهد چیزی را وضع کند که بگوییم لازمه‌ی برائت ثابت نیست. ولی وقتی که شرطیت استطاعت را چون مشکوک شد، رفع کنید، ولو خود آن ادله‌ی حج، حج را بر عهده می‌گذارد، ولی شما با این کارتان که اشتراط وجوب حج به استطاعت را برداشتید، کاری کردید تا در فرض عدم استطاعت هم وجوب حج ثابت باشد. وقتی برائت جاری می‌شود و استطاعت رفع می‌شود، وجوب مطلق حج بر عهده می‌آید؛ اعم از اینکه شخص مستطیع باشد یا نباشد. در حالی که وقتی شما برائت را جاری نمی‌کردید، نمی‌دانستید که حج غیر مستطیع بر عهده آمده است یا نه. بنابراین این برائت به نحوی ولو به حسب نتیجه منتهی می‌شود به وضع تکلیف و این خلاف امتنان است. این استدلال عده‌ای مثل محقق عراقی است که بر اساس آن در برخی موارد جریان برائت را منکر شده‌اند.

لذا اگر شما در اینجا بگویید اگر شک کردیم در تکلیف و حالت سابقه نداشته باشد، این مصبّ برائت است، این در مورد حکم وضعی شرطیت این‌گونه نیست. لاقلاً بنابر قول برخی از محققین این‌طور نیست. پس باید در آنجا باید ببینیم که نظیرمان چه می‌شود، تا چارچوب اینجا مشخص شود. بنابراین اینکه شما کلاً می‌فرمایید وضع مانند تکلیف است، حرف صحیحی نیست. ایشان می‌فرمایند:

«هذا كله في الحكم التكليفي. وكذا الحال عند الشك في الحكم الوضعي، فيجري فيه جميع ما ذكرناه في الحكم التكليفي بناءً على كون الحكم الوضعي أيضاً مجعولاً مستقلاً كما هو الصحيح - على ما سنتكلم فيه في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى - وإن كان بعض أقسامه منتزعا من التكليف كالشرطية والجزئية للمأمور به. وبالجملة: لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث تقسيم الشك فيه إلى الأقسام الأربعة، و جريان الأصل العملي فيه»^۱

^۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۲۸۹

در حالی که معلوم شد که فرق می‌کند، لا اقل بنابر اجتهاد برخی، فرق می‌کنند. یکجاهایی تکلیف مصبّ برائت است اما وضعیتش نیست.

مقدمه نهم: داخل نبودن قاعده‌ی طهارت در مسائل اصولی

راجع به فرمایش مرحوم آخوند در اول بحث اصول عملیه است.

کلام مرحوم آخوند در تعریف علم اصول

ایشان در کفایه می‌فرماید:

«المقصد السابع في الأصول العملية و هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل و المهم منها أربعة»^۱

مرحوم آخوند اصول عملیه را این گونه تعریف می‌کند و داخل در علم اصول می‌کند. اگر یاد دوستان باشد ایشان در اول کفایه در تعریف علم اصول ایشان می‌فرماید:

«صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^۲

دلیل اینکه «أو التي ينتهي» را آوردند به خاطر همین اصول عملیه است چون اصول عملیه قواعدی نیست که در مسیر استنباط حکم کلی الهی باشد. این که چرا نیست، در آنجا باید مراجعه کنید و دقت کنید که چرا اصول عملیه از قواعدی که در طریق استنباط حکم کلی است، نیست.

^۱ كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۳۳۷؛ المقصد السابع في الأصول العملية و هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل و المهم منها أربعة فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية و إن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته و لا على نجاسته إلا أن البحث عنها ليس بهم حيث إنها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض و إبرام بخلاف الأربعة و هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب فإنها محل الخلاف بين الأصحاب و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مثونة حجة و برهان هذا مع جريانها في كل الأبواب و اختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم.

^۲ كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۹

استنباط، اثبات الحکم است

نکته‌ی اصلی که باید روی آن فکر کنید تا حل کنید و فهم کنید فرمایش بزرگان را و الا حل نمی‌شود، این است که استنباط حکم در اصطلاح اصولیین ما به معنای وسط در اثبات بودن است؛ به معنای اثبات الحکم است، نه به معنای خود حکم. این مطلب خیلی مهمی است و از این غفلت می‌کنند و حتی بزرگان و حتی کسانی که توجه دارند که استنباط این است، یکجایی غفلت می‌کنند.

قیاس را از مقدمه‌ی اصولی و فقهی تشکیل می‌دهند و نتیجه می‌گیرند که يجب صلاة الجمعة، درحالی که يجب صلاة الجمعة نفس حکم تکلیفی است. کبرای اصولی که با مقدمه‌ی فقهی ترکیب می‌شود، نتیجه‌اش خود حکم یعنی يجب صلاة الجمعة نیست؛ بلکه اثبات الحکم و علم به حکم و ظن معتبر به حکم است. اثبات حکم غیر از خود حکم است. ببینید که تقریباً اکثر اصولیین در تعریف علم اصول این‌گونه گفته‌اند که: قواعد کلی که يقع فی طریق استنباط الحکم و نگفتند در طریق نفس حکم و استنباط حکم غیر از خود حکم است.

اما این نکته‌ی ظریف را باینکه برخی از محققین مثل محقق عراقی کاملاً توجه دارند و تصریح کردند و بر عده‌ای از بزرگان نقض می‌کنند که قیاسی که با کبرای اصولی تشکیل می‌دهید، باید نتیجه‌اش اثبات و علم به حکم باشد نه خود حکم و يجب و یحرم. بلکه باید علم و احراز و ظن معتبر به يجب و یحرم باشد.

اگر ما این را بگوییم در اصول عملیه ما اثبات حکم نداریم. چرا مرحوم آخوند مجبور می‌شود که «أو التی» بیاورد؟ ایشان خیلی انسان دقیقی است و ایشان خیلی روی چارچوب صحبت می‌کند و در کلمات کفایه و حتی فقه ایشان، کلمه‌ی اضافی به کار نمی‌برد و نمی‌شود که این جمله را ببخود و دلبخواهی اضافه کند. این برای این است که اصول عملیه اثبات حکم نمی‌کند. ما نمی‌خواهیم الآن این‌ها را بحث کنیم؛ چون اولاً جای اصلی این بحث در اول علم اصول است و ثانیاً اصلاً مسئله‌ی اصولی نیست و ما این‌ها را در فلسفه‌ی علم اصول مفصل بحث کردیم فقط در ذهنتان باشد که اینجا که می‌گوید «وهی التی ینتهی»، با اضافه کردن این به تعریف علم اصول می‌خواهد اصول عملیه را داخل کند ولی خود این اضافه کردن موجب اشکالات متعددی شده است؛ که حالا اصلاً ما می‌توانیم موضوع علم را یا خود علم را دوباره کنیم و بگوییم علم اصول عبارت است از قواعدی که «یقع فی طریق أو التی ینتهی»؟ اگر این کار را بشود کرد، هشت علم را می‌شود کنار هم گذاشت و یک تعریف برای

آن ارائه داد. اشکالات دیگری هم هست که ما در بحث فلسفه‌ی علم اصول این مطلب را آوردیم.^۱ مرحوم اصفهانی به این عطف «أو التی» سه اشکال کرده است. ما دوتا از این اشکالات را پذیرفتیم و یکی از آن را رد کردیم. اگر کسی مایل بود به آنجا مراجعه کند.

خروج قاعده‌ی طهارت از مسائل علم اصول

اینکه کلام آخوند را مطرح کردیم، به خاطر نکته‌ی دیگری است که به بحث ما مربوط است و در آنجا یا بحث نمی‌شود یا اینکه فقط به آن اشاره می‌شود. و آن این است که در بحث ما گفتند:

«المهم منها أربعة (برائت، اشتغال، استصحاب و تخییر)»

اینجا یک سوال مطرح می‌شود که چرا قاعده‌ی طهارت را در علم اصول بحث نمی‌کنید؟ قاعده‌ی طهارت هم مثل برائت و قاعده‌ی حل است. قاعده‌ی حل یک اصل عملی اصولی است، مثل اینکه بگویید کل مشکوک الحرمة حلال است یا اینکه بگویید در کل مشکوک الحرمة، برائت جاری می‌شود. این دو فرق نمی‌کند. آن وقت این با قاعده‌ی طهارت چه فرقی می‌کند که قاعده‌ی طهارت را بحث نمی‌کنید.

مرحوم آخوند مطرح کرده است که چرا قاعده‌ی طهارت را در علم اصول بحث نمی‌کنیم. ایشان دو دلیل را در متن آورده است و در حاشیه کفایه یک شبهه آورده است و جواب گفته است. مرحوم آقای خویی هر سه مطلب را آورده است، منتهی دوتایی که خودش قبول دارد، به آخوند نسبت نمی‌دهد، اما در جایی که می‌خواهد به مرحوم آخوند اشکال کند، به ایشان نسبت می‌دهد.

دلیل اول: واضح بودن قاعده‌ی طهارت

مرحوم آخوند در متن کفایه برای عدم بحث از قاعده‌ی طهارت اعتذار می‌کند، به اینکه از مسلمات است و بحثی در آن نیست تا مطرح شود و چه اخباری و چه اصولی همه قبول دارند و کسی در قاعده‌ی طهارت شک ندارد و نیاز به بحث ندارد. به خلاف بحث برائت و استصحاب و این‌ها که یا اصلشان یا خصوصیاتشان محل تردید و بحث است و هم خود محمولات و

^۱ فلسفه‌ی علم اصول، ج ۱، ص ۲۰۲

موضوعات و مجاری آن نیاز به تنقیح دارد. بنابراین از حیث نیاز به بحث، بین قاعده‌ی طهارت و این قواعدی که در اصول بحث می‌شود، فرق اساسی است. این یک اعتذار است برای اینکه چرا از قاعده‌ی طهارت در علم اصول بحث نمی‌شود.

دلیل دوم: اختصاص به باب خاص داشتن

بعد ایشان در آخر این پاراگراف اول که راجع به اصول عملیه است، می‌فرماید:

«هذا مع جريانها في كل الأبواب و اختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم»

این جواب دوم است که قاعده‌ی طهارت اختصاص به بابی دون باب دارد؛ درحالی‌که قواعد اصولی من جمله اصول عملیه، اختصاص به باب خاصی ندارد و در تمام ابواب جریان پیدا می‌کند. استصحاب، برائت، تخییر و اشتغال را در یک باب فقهی به کار نمی‌برید؛ بلکه همه‌جا جریان دارد، اما قاعده‌ی طهارت اختصاص به باب‌های خاصی دارد. از این جهت می‌گوییم اصولی نیست.

جایگاه بحث صغریات در علم اصول

در واقع این نکته‌ای می‌شود که ما در علم اصول که می‌گوییم «کلما يقع فی طریق الاستنباط الحکم الکلی»، اگر آن را به کبراهای نهایی تخصیص بزنیم که ظاهر کلام مرحوم نایینی است، شاید نیاز به این بحث نداشته باشیم. اما در جای خودش بحث شده است که درست نیست و ما مجبوریم که بحث صغریات هم بیاوریم. مثلاً بحث ظهورات خیلی اوقات بحث اصولی است مانند ظهور هیئت امر در وجوب، مثل ظهور مشتقات در اینکه در من تلبس هست یا نه، که اثر دارد و امثال این‌ها. بحث از این ظهورات، بحث اصولی است و اگر این را خارج بدانید، بسیاری از مسائل اصولی مانند عموم و اطلاق نیز خارج می‌شود. لذا شهید صدر و دیگران، از این مسئله استفاده می‌کنند و یک قید را اضافه می‌کنند تا بحث امثال ظهور داخل شود و آن ظهورات خاص خارج شوند.

چون ظهور مثل هیئت امر را می‌خواهید داخل کنید، برخی نقض می‌کنند که در این صورت بحث از صعيد (فَتَيِّمٌ وَاصِعِدًا طَيِّبًا)^۱ هم که فقها دارند، باید بحث اصولی باشد چون یک ظهور است و در استنباط حکم کلی، اثر دارد. برای اینکه امثال این نقض‌ها را دفع کنند، می‌گویند اختصاص به بابی خاص نداشته باشد. مثلاً ظهور هیئت امر در وجوب، سیال در تمام ابواب فقه

است اما مدلول صعید، یک مدلول خاص برای یک قسمت خاص از یک باب فقهی است و به همه جا ارتباط پیدا نمی‌کند. بنابراین این قیدی برای مسائل اصولی می‌شود.

نقض مرحوم خوئی در دلیل دوم

مرحوم آقای خوئی این را نمی‌پذیرد و می‌گوید این حرف درست نیست و ما در اصول مسائل و بحث‌هایی داریم که اختصاص به بایی دارد یا اختصاص به ابواب خاصی داشته باشد؛ مانند نهی در عبادت موجب فساد است که فقط مختص به عبادات است. بنابراین در تمام ابواب فقهی جریان ندارد، درعین حال مسئله‌ی اصولی بودن آن مسلم است.

نقد کلام مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی استاد نقض است و حافظه‌ی خوبی هم داشته است و نقض کرده است. ایشان این‌گونه نقض کرده است اما در حلّ باید چه کنیم؟ شما که این‌گونه نقض می‌کنید، ما اگر ظهورات صغریات مانند ظهور هیئت امر در وجوب را بخواهیم داخل کنیم صعید هم داخل می‌شود. یعنی برای اخراج برخی از ظهورات، قید اختصاص نداشتن به باب خاص را لازم داریم. حال شما که این را نقض کردید و فرمودید که پس این هم اصولی باید باشد و از این می‌خواهید نتیجه بگیرید که ما این قید را نیاوریم که مسائل اصولی اختصاص به باب خاصی ندارد و می‌شود مختص به باب خاص باشد، در نتیجه بحث صعید هم می‌گویید که داخل در مسائل اصولی است. (البته این نقض ما وقتی به ایشان وارد است که بحث اصولی را اعم از صغری و کبرایی بدانیم که ممکن است در طریق استنباط حکم واقع شوند، چون برخی گفتند که مسائل اصولی فقط کبریات نهایی است. یعنی در آن قیاسی که منتج حکم کلی الهی است، فقط کبرایش اصولی است. در این صورت اشکال دیگری پدید می‌آید که تمام بحث‌های صغروی بیرون می‌رود با اینکه بحث‌های مهم اصولی است؛ مانند اینکه هیئت امر دال بر وجوب هست یا نه، هیئت امر اطلاق دارد یا نه، هیئت امر آیا منافات با اشتراط دارد یا نه و عموم و اطلاق همه بحث‌های صغروی هستند و همه خارج می‌شوند. در حال که این گفتنی نیست).

جواب از نقض مرحوم خوئی

بنابراین باید بگوییم «کَلَمَا يَقَعُ فِي طَرِيقِ اسْتِنْبَاطِ الْحُكْمِ»، مسئله‌ی اصولی است و دخول مسائل رجالی، لغوی و امثالش را با «یختص بیاب من دون باب» حل کنیم. در این صورت فقط نقض ایشان باقی می‌ماند که به نظر می‌رسد که شاید بتوان

این گونه گفت که در نهی از عبادت موجب فساد است، شاید اختصاص به عبادت اصطلاحی نداشته باشد و هر چیزی که به داعی امتثال باشد را شامل می شود که در این صورت تمام ابواب را می گیرد.

اگر نهی در عبادت موجب فساد است، مختص به عبادات ذاتی یا عبادت به معنای اینکه امر عبادی که واقع نمی شود الا به امتثال، نباشد، بلکه امور غیر عبادی که به داعی امر آورده می شود و به حمل شایع عبادت می شود، نیز شامل می شود. یعنی نهی از یک امر توصلی قابل اتیان به داعی امر را نیز شامل می شود. در این صورت در تمام ابواب جریان دارد و اختصاص به باب خاصی نخواهد داشت.

البته روشن است اینکه ما گفتیم در تمام ابواب، اینکه حتماً لازم نیست و همین که در اکثر ابواب جریان داشته باشد، کافی است. مثلاً اجزاء در بسیاری از ابواب می آید و اختصاص به عبادات ندارد. انشاء الله در بحث اجزاء بحث می کنیم که در امور توصلی هم اجزاء وجود دارد. مثلاً اینکه عمل دیگری مجزی باشد و موجب سقوط عمل از شما بشود و اختصاص به این ندارد که آیا نماز مجزی است یا نه.

بلکه این مسأله اصولی که نهی مقتضی فساد است در مورد معاملات نیز می آید. اگر فعل عبادی را به معنای لزوم اتیان به داعی امر بدانیم، ولو ذاتاً عبادت نباشد مثل اینکه در بحث وقف ما به تبع برخی گفتیم که حتماً باید به داعی امر و امتثال باشد، اما لازم نیست که خودش ذاتاً راجح و عبادی باشد؛ یعنی لازم نیست مثل نماز باشد و لذا وقف از سوی کافر صحیح است چون کافر مثل اهل کتاب می شود که خداوند را قائل باشد و امر خدا را قائل باشند و می توانند فعل را به داعی امر بیاورند، اما به نظر ما این فعل آن ها مقرب نیست و عبادت نیست چون ذاتاً عبادت نیست. به تعبیر مرحوم شیخ انصاری به نظر می آید این گونه صحبت در بحث عبادی، معنایش این است که اسلام شرط عبادت است. ما می خواهیم بگوییم در یک جاهایی مقصود از عبادی این است که مانند نماز عبادت باشد که هم باید به داعی امر آورده شود و هم مادهی آن هم راجح و حسن و مقرب باشد. گاهی اوقات این لازم نیست و معنای عبادت این است که به داعی امر باشد. پس هم ما می توانیم بگوییم که مسألهی اصولی «نهی در مقتضی فساد است» این گونه عبادات را هم که خارج از عبادات بالمعنی الاخص هستند، می گیرد و اختصاص به باب عبادات بالمعنی الاخص ندارد و در معاملاتی نظیر وقف هم خواهد آمد. و ثانیاً می توانیم بحث اقتضا نهی للفساد را توسعه بدهیم به هر چیزی که به داعی امر آورده می شود ولو توصلی باشد.

این هم راجع به قاعدهی طهارت و شبهه ای که از سوی برخی در قاعدهی طهارت گفتند و مرحوم آخوند جواب دادند، در جلسه ی بعد بحث می شود.

باسمه تعالی

موضوع: لزوم یا عدم لزوم تکثیر در شبهات در بحث برائت	۲۸۲
خلاصه بحث گذشته (مقدمه نهم؛ داخل نبودن قاعده‌ی طهارت در مسائل اصولی)	۲۸۲
وجوه خروج قاعده طهارت از مسائل اصولی	۲۸۳
وجه اول: مسلّم بودن قاعده طهارت	۲۸۳
وجه دوم: اختصاص به باب خاص داشتن	۲۸۳
اشکال مرحوم خوئی به وجه دوم	۲۸۳
وجه سوم: شبهه موضوعیه بودن شک در طهارت و نجاست	۲۸۴
اشکالات مرحوم آخوند در وجه سوم	۲۸۵
اشکال اول: حکم وضعی بودن طهارت و نجاست	۲۸۵
اشکال دوم: عدم منافات واقعی بودن طهارت و نجاست با شبهه‌ی حکمیه بودن	۲۸۵
معیار شبهه‌ی موضوعیه و حکمیه	۲۸۵
مقدمه دهم: طریقه شیخ در تکثیر شبهات	۲۸۷
وجه تکثیر شبهات و به صورت مستقل بحث کردن	۲۸۷
ادله‌ی مرحوم آخوند برای عدم تفکیک	۲۸۸
۱. عدم لزوم تفکیک در صورت وحدت معیار	۲۸۸
۲. خروج مورد تعارض نصین از بحث برائت	۲۸۹

موضوع: لزوم یا عدم لزوم تکثیر در شبهات در بحث برائت

خلاصه بحث گذشته (مقدمه نهم؛ داخل نبودن قاعده‌ی طهارت در مسائل اصولی)

بحث در کلام مرحوم آخوند بود درباره‌ی توضیح اینکه چرا قاعده‌ی طهارت در اصول عملیه بحث نمی‌شود و اینکه چرا

در زمره‌ی اصول عملیه‌ای که مورد بحث واقع می‌شود، ادراجش نکردند.

مرحوم آخوند در متن کفایه، دو طریق را برای این مسئله ذکر کردند.

وجه خروج قاعده طهارت از مسائل اصولی

وجه اول: مسلم بودن قاعده طهارت

اول اینکه بحث قاعده‌ی طهارت از حیث استدلال هیچ بحثی ندارد و قاعده‌ی طهارت در نزد همه مسلم است و سندش هم روشن است و در آن بحثی نیست تا آن را داخل در اصول عملیه ای کنند که مورد بحث واقع می شود. این اصول عملیه چهارگانه مورد بحث اصولی است که به حسب اصلشان یا حدودشان یا موضوعشان مورد بحث هستند، لذا ادراج قاعده‌ی طهارت با این کیفیت که دارد، وجهی ندارد.

وجه دوم: اختصاص به باب خاص داشتن

بعد در استدلال دوم فرمودند: هذا مع جربانها فی کل أبواب. یعنی اصول عملیه مورد بحث مانند استصحاب و برائت در تمام ابواب فقهی جاری است، به خلاف قاعده‌ی طهارت که اختصاص به بابی دون باب دارد. این دو طریقی بود که ایشان بیان کردند.

اشکال مرحوم خوئی به وجه دوم

مرحوم آقای خوئی دلیل اول را پذیرفت ولی در دلیل دوم اشکال کرد. علی الظاهر اشکال ایشان وارد نیست، گرچه محقق اصفهانی هم در نهاية الدراية اشکال دوم را قبول دارد و ایشان هم معتقد است که در مسائل اصولی، لازم نیست که در تمام ابواب جاری باشد. در همین جا در ذیل کلام مرحوم آخوند می فرماید که در مسائل اصولی، لازم نداریم که در همه جا جریان داشته باشد.

شأن مسائل العلم، و ان كان كلية المبحوث عنه، حيث لا يبحث عن الجزئي في العلوم، إلا أن عمومها لجميع الأبواب غير لازم، و تخصيص القواعد الاصولية بالعمامة لجميع الأبواب بلا مخصص، بل بعض مسائلها لا يجري إلا في العبادات مثلاً.^۱

^۱. نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۱۴.

در حالی که به نظر می آید که اگر این حرف را بزنیم، در خیلی از مسائل اصولی مشکل پیدا می کنیم. ما در مسائل رجالی و لغوی، هم با اینکه در طریق استنباط قرار می گیرند، ولی باید اینها را اخراج کنیم و اخراجش به همین است که مسائل رجالی و لغوی اختصاص به بابی دون باب دارد.

اختصاص به باب، یعنی اینکه ولو در چند باب می آید، اما به طور کل در تمام ابواب نمی آید. ممکن است کسی بگوید که در تمام ابواب بالاستقرا لازم نیست، ولی در جُلّ ابواب باید جاری باشد تا مسئله‌ی اصولی شود. اینکه در یک باب یا چند باب مطرح بشود، برای اصولی بودن کافی نیست؛ به خاطر نقض آن به این موارد که ذکر شد.

در مسئله‌ی نهی از عبادت که مرحوم خوئی نقض کردند، همان طور که قبلاً اشاره شد ممکن است بگوییم که اقتضای نهی للفساد حتی در توصیلات هم جاری است چون توصیلات هم می توانند به معنایی مصداق عبادت باشند ولو اینکه از دایره عبادات بالامعنی الاخص خارج اند. به علاوه اینکه گاهی از این اشکال تفصی می شود به این صورت که نهی در عبادت به ضمیمه قرین و قسیمش که نهی در معاملات است، تمام ابواب را می گیرد. در واقع این گونه است که نهی از شیء چه آن شیء عبادی باشد و چه اینکه غیر عبادی و توصلی باشد، آیا موجب فساد آن هست یا خیر، اگر عبادت باشد به گونه‌ای و اگر معامله باشد به گونه‌ای دیگر. بنابراین نقض ایشان به مسأله اقتضای نهی للفساد، قابل جواب است.

وجه سوم: شبهه موضوعیه بودن شک در طهارت و نجاست

مسئله ای که امروز مطرح است، حاشیه‌ای است که مرحوم آخوند به کفایه دارد. در این حاشیه گویا جواب دیگری است که در بحث قاعده‌ی طهارت عده‌ای مطرح کردند که مورد پذیرش مرحوم آخوند نیست و لذا رد می کند. آن طریقه‌ی دیگر این است که وجه خروج قاعده‌ی طهارت از بحث اصول عملیه این است که طهارت و نجاست از امور واقعی هستند و شک در طهارت و نجاست، دائماً شبهه‌ی موضوعیه است نه شبهه‌ی حکمیه و ما در اصول عملیه برای اینکه مسئله‌ی اصولی هم باشند باید از احکام کلی بحث کنیم؛ یعنی شک در احکام کلی به طوری که نتیجه‌ی بحث اصولی واقع بشود در استنباط حکم کلی و اگر شبهه‌ی موضوعیه باشد، نتیجه‌اش استنباط حکم کلی نیست، بلکه خودش یک حکم کلی می شود؛ نه اینکه قاعده‌ی اصولی در طریق استنباط یک حکم کلی واقع شود. مثل اینکه اگر بگوییم هر امری حرجی یا ضرری مرفوع است، درست است که کلی است ولی خودش یک حکم کلی فقهی است. اگر ما بگوییم که تمام شبهات موضوعیه، حکم در آن مرفوع است مانند این است که بگوییم ضرر منفی است و این غیر از این است که شک در یک حکم کلی را مصبّ در برائت قرار بدهید و لذا نتیجه بشود وسط در استنباط حکم کلی. این بیانی است برای خروج قاعده‌ی طهارت در شک بین طهارت و نجاست

از مسائل اصولی است. حاصل این بیان آن است که طهارت و نجاست امور خارجی هستند و شک ما در آنها دائماً شک در امر خارجی است نه در حکم کلی الهی و رفع حکم در هنگام شک در امر خارجی طهارت و نجاست، خودش یک حکم کلی است نه اینکه مقدمه‌ای باشد که در طریق استنباط حکم کلی قرار می‌گیرد.

اشکالات مرحوم آخوند در وجه سوم

مرحوم آخوند دو جواب به این حرف داده اند و فرموده اند که این حرف درست نیست.

اشکال اول: حکم وضعی بودن طهارت و نجاست

اولاً ظاهر ادله این است که طهارت و نجاست دو حکم کلی وضعی هستند؛ مثل ملکیت و زوجیت و امثاله و از اعتبارات شرعیه هستند نه آثار و خواص خارجی اشیاء مانند آثار و خواص ادویه. ایشان این مثال را نزده است اما کسانی که کلام ایشان را توضیح می‌دهند می‌گویند مقصود این است که طهارت و نجاست جزء آثار و خواص تکوینی اشیاء نیست و خودش یک حکم وضعی است که نصّ فرمایش ایشان است بنابراین طهارت و نجاست امور واقعی نیستند بلکه حکم شرعی وضعی هستند. مرحوم آخوند بر اینکه اینها احکام شرعی هستند، شاهد می‌آورد به اینکه در شرایع مختلف به حسب مصالح جعل این حکم شرعی هم مختلف بوده است. شاید منظورشان روایاتی است که در باب دین یهود آمده است که در باب طهارت و نجاست خیلی سختگیرانه بوده است. در روایات حتی دارد (نمی‌دانم که آیا می‌شود تایید کرد یا نه) که در دین یهود در همه‌ی نجاسات یا برخی از نجاسات، با مقرض آن را می‌چیدند. پس ادعا می‌کنند که مصالح و مفاسدی اقتضای اختلاف در جعل داشته‌اند و لذا معلوم می‌شود که مجعول است نه اینکه امر تکوینی باشد.

اشکال دوم: عدم منافات واقعی بودن طهارت و نجاست با شبهه‌ی حکمیه بودن

دلیل دوم مرحوم آخوند این است که به فرض طهارت و نجاست امر واقعی باشد، امر واقعی بودن منافات با شبهه‌ی حکمیه ندارد. چون یک اختلاف نظری هست در اینکه شبهه‌ی موضوعیه در قبال حکمیه چیست؟

معیار شبهه‌ی موضوعیه و حکمیه

گاهی می‌گوییم شبهه‌ی موضوعیه، شبهه‌ی ای است که به موضوع خارجی مربوط است و شبهه‌ی حکمیه این است که به حکم کلی مربوط است. اشکال سوم بر اساس همین مبنا مطرح شد و مستشکلی که این اشکال را مطرح کرده، به همین مبنا پناه برده و گفته است که این شبهه موضوعیه است.

اما تعریف دیگری که از شبهه‌ی موضوعیه وجود دارد، این است که آن را منوط می‌کند به اینکه آیا دفعش با شارع است یا امر خارجی است که خود مکلف باید آن را پیدا کند. اگر دفع این شبهه کار شارع باشد، شبهه حکمیه است؛ اعم از اینکه حکم کلی باشد یا حکم جزئی و معیار شبهه‌ی حکمیه بودن این است که آیا رافع این شبهه شارع است یا رفعش به ید عبد است؟ اگر این معیار دوم را بپذیریم، در اینجا شبهه، شبهه‌ی حکمیه است. ولو اینکه طهارت و نجاست یک امر واقعی و تکوینی باشد، رفع این شبهه با شارع است؛ چون آن نکته‌ای که موجب تحقق طهارت و نجاست می‌شود، چیزی نیست که ما به آن علم داشته باشیم و نیازمند یک علم عالی است که بداند آن حقیقت چیست و آن را برای ما رفع کند. رفع این علی‌ای حال به دست شارع است که برای ما کشف کند که آن واقعیت در اینجا هست یا نه. بنا بر این تعریف دوم باید گفت شک در طهارت و نجاست، شبهه حکمیه است ولو اینکه ما طهارت و نجاست را امور واقعی بدانیم. حالا اینکه چرا این تعریف را باید پذیرفت، بحثش در جاهای دیگر مثل بحث جریان برائت در شبهه‌ی موضوعیه بحث می‌کنیم. چون اصولیین در همان جا متعرض هستند که شبهه‌ی موضوعیه چیست. ما در همان جا طرح می‌کنیم که چرا این دومی را می‌گوییم. روشن می‌شود که به لحاظ مناط بحث، فرقی نمی‌کند که کلی یا جزئی باشد و باید به ید شارع باشد تا امثال حدیث رفع آن را بگیرد و رفع ما لایعلمون مرجعش چیزی است که رفعش به دست شارع است. در اینجا هم دیدیم که ولو از باب اینکه منشأ این شبهه دفعش یا رفعش به دست شارع است، و همین مقدار که مولا باید آن را رفع کند، کافی است تا شک در طهارت و نجاست را شبهه حکمیه بدانیم ولو اینکه امر واقعی تکوینی خارجی باشد. این دو بیانی است که مرحوم آخوند در اینجا دارند و مرحوم آقای خوئی هم عیناً اینها را در مصباح الاصول آورده است.

مرحوم آخوند می‌فرماید:

«و ثانیاً: أنَّهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما - فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما - كانت حكمية، فَإِنَّهُ لَا مَرَجَ

لرفعها إِلَّا الشارع، و ما كانت كذلك ليست إِلَّا حكمية.»^۱

^۱ كفاية الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری)، ج ۳، ص: ۶؛ لا یقال: إِنَّ قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية، فَإِنَّ الطهارة و النجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع. فَإِنَّهُ یقال: أولاً: نمنع ذلك، بل إِنَّهما من الأحكام الوضعية الشرعية، و لذا اختلفنا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعها، كما لا یخفى. و ثانیاً: أنَّهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما - فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما - كانت حكمية، فَإِنَّهُ لَا مَرَجَ لرفعها إِلَّا الشارع، و ما كانت كذلك ليست إِلَّا حكمية. [المحقق الخراساني قدس سره].

ممکن است گفته شود که چرا شبهه حکمیه را اینگونه تعریف می‌کنید تا شک در طهارت و نجاست را از حیطه شبهات موضوعیه خارج کنید و در زمره شبهات حکمیه قرار دهید. مگر قراردادی است که هر کس شبهه‌ی حکمیه و موضوعیه را به گونه‌ای تعریف کند.

جوابش این است که اینها را دل‌خواهی نمی‌گویند و بر اساس معیار و مناط جریان حدیث رفع و امثالش می‌گویند که ولو منشأ اشتباه خارجی باشد، چون کشفش از ناحیه‌ی شارع است، عدم البیان و مسئله‌ی رفع آن را می‌گیرد. انشاءالله در جای خودش در این باره بحث می‌کنیم.

مقدمه دهم: طریقه شیخ در تکثیر شبهات

ما در بحث جریان اصول عملیه موضوعمان شک در حکم است؛ منتهی شک در حکم هم به لحاظ اینکه شبهه‌ی وجوبیه و تحریمیه باشد، دو قسم می‌شود و هم از این حیث که منشأ شک ما چیست و چرا در حرمت شک کردیم. تارة منشأ فقدان نص است و اخری اجمال نص است و تارة تعارض نص است و گاهی هم موضوعیه است. شبهه‌ی موضوعیه که از بحث خارج است مگر اینکه از باب استطراد و وحدت ملاک آن را داخل کنیم و الا بحثش اصولی نیست.

مرحوم شیخ چون چهار قسم بیان کرده است و هر کدام را در دو قسم شبهه‌ی وجوبیه و تحریمیه بحث کرده است، این هشت قسم می‌شود و ایشان هر کدام را جدا جدا بحث کرده است. دلیل بر جدا کردن اینها با اینکه مناطشان واحد است، چیست؟

وجه تکثیر شبهات و به صورت مستقل بحث کردن

شبهه وقتی منشأش عدم بیان است و ما لا یعلم است، چه به لحاظ شرعی و چه عقلی، وحدت ملاک دارد و وجهی برای تمیز نیست یعنی وجهی ندارد که مثلاً بین شبهات وجوبیه و تحریمیه تمایز قائل شویم و بحث آنها از یکدیگر جدا کنیم. مگر اینکه بگوییم برخی از صور مورد برخلاف صور دیگر مورد اتفاق است و برای همین قابل بحث نیست. مثلاً شبهه‌ی وجوبیه بین اصولیین و اخباریین متفق علیه است که در آن جریان برائت می‌شود و اختلاف اخباریین در شبهه‌ی تحریمیه است. بله تنها استرآبادی در شبهه‌ی وجوبیه هم تردید کرده است و احتیاط جاری کرده است والا دیگر اخباریین تشکیک نکردند در اینکه در شبهه‌ی وجوبیه برائت جاری است. بنابراین وجه تمیز بین شکوک می‌تواند این باشد که برخی از صور اینها مورد اتفاق است و بحث ندارد.

به علاوه اینکه برخی از این فروض ممکن است مورد استدلال خاص باشد؛ مثلاً کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی، واضح است که در جایی که امر بیاید، تطبیق نمی‌شود. نتیجه این می‌شود که برخی از ادله‌ی اقامه شده بر برائت، مختص به بعضی از فروض است؛ مانند اینکه تنها اختصاص به جایی داشته باشد که ما شک در حرمت و عدم حرمت داشته باشیم و در دیگر شکوک تطبیق پیدا نمی‌کند.

ادله‌ی مرحوم آخوند برای عدم تفکیک

۱. عدم لزوم تفکیک در صورت وحدت معیار

اما مرحوم آخوند می‌فرماید بعد از اینکه معیار یک چیز واحد است که عبارت است از عدم نهوض حجت و در تمامی موارد شک در حکم بر اساس این مبنا که در تعارض نصین قائل به توقف شویم و قائل به تخییر یا ترجیح نباشیم- چه منشأ شک در حکم فقدان نص باشد و چه اجمال نص یا تعارض نصین باشد معیار جریان برائت که عبارتست از عدم نهوض حجت بر حکم، وجود دارد. ملاک برای جریان برائت همین است که بیان حجت بر شیء نشده باشد. این موضوع جریان برائت است عقلاً و نقلاً. با این حال چه لزومی دارد که ما بین شقوق تفکیک قائل شویم و شقوق را متکثر کنیم؟ این فرمایش مرحوم آخوند در کفایه است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است که اقسام در این هشت تا که شیخ فرموده، محصور نیست چون شک در تکلیف که مورد برائت است، منحصر در دوران بین وجوب و حرمت نیست و دوران بین وجوب و حرمت و اباحه هم یک قسم است. بنابراین چهار قسم دیگر اضافه می‌شود و دوازده شق خواهد بود. (البته من نفهمیدم که چرا باید دوازده شق باشد. چون اگر بنا باشد اینگونه شک کنیم، شقوق دیگر هم داریم؛ مانند شک بین وجوب و حرمت و استحباب. گرچه خود استحباب در آن بحث است که آیا ادله‌ی برائت مثل حدیث رفع و امثالش در آن جاری می‌شود یا نه؛ چون می‌گویند در رفعش امتنان نیست. منتهی در آنجا بحثش می‌آید که عده‌ای می‌گویند در آنجا هم جاری است. ولو آنهم نباشد، در دوران بین وجوب و حرمت و استحباب هم می‌شود یا در دوران بین وجوب و حرمت و کراهت هم مطرح است. پس اگر بخواهیم اینها را هم داخل کنیم، فقط دوازده شقی که ایشان فرمود نیست. علی‌ای حال نکته روشن است و هر چند قسمی که تصویر بشود، فرقی نمی‌کند چون اگر منشأ اگر عدم نهوض حجت یا عدم قیام حجت باشد، معیار، واحد است.

مرحوم آخوند در متن کفایه می‌فرماید:

«لو شك في وجوب شيء أو حرمة و لم تنهض عليه حجة جاز شرعا و عقلا ترك الأول و فعل الثاني و كان مأمونا من عقوبة مخالفته كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله و احتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين. و أما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لأصالة البراءة و غيرها لمكان وجود الحجة المعتبرة و هو أحد النصين فيها كما لا يخفى»^۱.

خلاصه کلام ایشان این است که تمام موارد عدم قیام حجت را یک قسم می‌دانیم. بنابراین شبهه‌ی وجوبیه و تحریمی و هر کدام من اجل فقدان النص یا من اجل اجمال النص یا من اجل التعارض النصين را کنار می‌گذاریم. حق هم انصافاً همین است و تکثیر امثله کردن فایده‌ای ندارد. بلکه در آخر کار می‌گویید دلیل خاصی مانند کلّ شیء مطلق حتی یرد فيه النهی، اگر دلالت داشته باشد، اختصاص به یک قسم دارد. اما نمی‌شود یک بحث که معیارش واحد است، بی جهت این همه تکثیر کنیم و می‌شود در ضمن بحث این را توضیح داد که دائره‌ی این دلیل خاص، ضیق است.

مرحوم آخوند این را در حاشیه باز کرده است و توضیح داده است که چرا ما تحت عنوان فصل‌های مختلف بحث را مطرح نکردیم به همین بیانی که گفتیم.

۲. خروج مورد تعارض نصین از بحث برائت

علاوه بر اینکه تعارض نصین را ایشان علی التحقیق خارج از بحث می‌داند. اگر منشأ فقدان حجت، تعارض نصین باشد، از بحث برائت خارج است و داخل در باب تعادل و ترجیح به معنای خاص است؛ یعنی به این معنا که در تعارض نصین اگر ما ترجیح داشته باشیم که آن مرجح مقدم می‌شود و وقتی مقدم شد، همان حجت بر عمل است. پس ما فاقد حجت نیستیم و از این جهت از برائت خارج است. مثلاً شما دو روایت متعارض دارید، اما اینها را بر مبنای اینکه موافقت کتاب یا مخالفت عامه یا کلّ مرجح محتمل، مرجح باشد، شما یک روایت را مقدم کردید و بر اساس آن فتوا دادید، این حجت و بیان است و برائت که موضوعش فقد بیان است، دیگر محقق نمی‌شود.

بنابراین در تعارض نصین بنابر تحقق ترجیح در یکی از اطراف، واضح است که از موضوع برائت خارج است. بنابر تعادل و اینکه هر دو مساوی و متكافئين باشند، مشهور قائل به تخییر اصولی هستند در اینجا هم نتیجه خیلی روشن است که باید فقیه

^۱ کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۳۳۸

و کسی که موضوع حجیت است، یک طرف را بگیرد و همان بر او حجت می شود و اساساً معنای تخییر اصولی هم همین است. وقتی مجتهد یکی از دو خبر متعارضین را اخذ کرد، همان خبر متعیناً بر او حجت می شود و باید به او عمل کند. مثلاً روایات وجوب و حرمت نماز جمعه تعارض کردند و مرجحی نداشتند و مساوی بودند، در اینجا تعارض رخ می دهد و تخییر اصولی می شود یعنی مخیر هستید بین اخذ به هر کدام از ادله. وقتی اخذ کردید، نتیجه همان چیزی است که آن دلیل انتخاب شده بر حرمت یا وجوب دلالت دارد.

فرق این تخییر اصولی با تخییر فقهی روشن است چون در تخییر فقهی از ابتدا تخییر بین دو عمل خارجی است که فعل مکلف است، می باشد مانند تخییر بین خصال کفارات و تخییر اصولی در اخذ به دلیل است که کار مجتهد است ولی تخییر فقهی بین مکلف و مجتهد مشترک است. این دو نوع تخییر فروق متعددی دارند و این فروق اثرگذار هم هستند که بحث آن در جای خود خواهد آمد.

مرحوم آخوند می گوید مشهور در باب تعارض نصوص که مرجح نباشد، تخییر است. مقصود ایشان تخییر اصولی است یعنی تخییر در اخذ به احد الدلیلین. پس ما در باب تعارض دو دلیلی که مرجحی ندارند هم حجت داریم که همان دلیلی است که اختیار می کنیم و این بیان محسوب می شود و لذا از موضوع اصول که عدم البیان و عدم الحجة است خارج ایم. بنابراین ما در باب تعارض نصین چه مرجحی باشد و چه مرجحی نباشد - فاقد بیان و حجت نیستیم و بحث تعارض نصین از برائت خارج است. منتهی مرحوم آخوند آدم دقیقی است و هم در متن فرموده است که بنابر توقف در مسئله تعارض نصین و اگر ترجیح نداشتیم و مسلک مشهور را نگوئیم و توقف را قائل شدیم، داخل در همین عدم البیان و الحجة می شود.

ایشان در حاشیه کفایه می فرماید:

«و أما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجة فيه، بناء على سقوط النصين عن الحجية»^۱.

^۱ لا يخفى أن جمع الوجوب والحرمة في فصل، وعدم عقد فصل لكل منهما على حدة، وكذا جمع فقد النص وإجماله في عنوان عدم الحجة، إنما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك، وما هو العمدة من الدليل على المهم، واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة. و أما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجة فيه، بناء على سقوط النصين عن الحجية. و أما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهية، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً، فلا تغفل.

ایشان می‌گویند مقتضای تحقیقمان در تعارض نصین رجوع به مرجحات است و اگر تکافؤ شد، تخییر است نه تساقط. لذا از بحث اصول عملیه خارج می‌شود. اما اگر کسی در تعارض، اصل اولی را تساقط دانست و در مرجحات هم بر مرجحات منصوئه معدودی مثل موافقت کتاب و مخالفت عامه اکتفا کرد، در فقد این مرجحات، در تعارض دو دلیل باید قائل به تساقط شده و رجوع به عام فوقانی کند در صورتی که باشد و اگر عام فوقانی نبود، حجتی ندارد و موضوع اصول عملیه می‌شود. مرحوم آخوند شقوق را برشمرده است و مرحوم آقای خوئی به ایشان اشکال می‌کند و مواردی و مبانی را شمرده است که بنابر آنها در تعارض نصین باید به اصول عملیه برگردیم. چون ایشان تخییر را قبول ندارند و در ترجیح هم دو مرجح را تنها قائل است که موافقت کتاب و مخالفت عامه است.^۱

مطالعه کنید که آیا این اشکال بر مرحوم آخوند است؟ ولو اینکه بگوییم که اشکال مبنایی اشکال ندارد، خود مرحوم آخوند آن طرف دیگر حرف خودشان را نیز تصریح کرده است و فرموده که اگر تعارض و تساقط گفتیم، داخل در لا حجة می‌شود و داخل در اصول عملیه می‌شود. با این حال اشکال ایشان بر مرحوم آخوند چه معنایی دارد؟ این بحث را فردا پی‌می‌گیریم.

^۱ رجوع شود به مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۲۹۲

باسمه تعالی

موضوع: کبروی یا صغروی بودن بحث های مطرح در برائت	۲۹۲
خلاصه بحث گذشته (مقدمه دهم؛ تکثیر در شبهات).....	۲۹۲
کلام مرحوم آخوند در تکثیر شبهات.....	۲۹۳
کلام محقق اصفهانی حول کلام مرحوم شیخ و مرحوم آخوند.....	۲۹۳
توجیه کلام مرحوم آخوند از سوی محقق اصفهانی.....	۲۹۳
مقدمه: عدم دخالت تعدد واسطه در ثبوت یا اثبات در تعدد قضیه.....	۲۹۴
توجیه کلام مرحوم آخوند.....	۲۹۴
دفاع محقق اصفهانی از تکثیر شیخ در برائت	۲۹۷
جمع بندی محقق اصفهانی از کلام مرحوم شیخ و مرحوم آخوند.....	۲۹۸
نظر نهایی در تکثیر شبهات.....	۲۹۹
مقدمه یازدهم: بحث صغروی بودن در برائت (بر اساس عدم انکار قبح عقاب بلا بیان).....	۲۹۹
جواب: کبروی بودن بحث برائت به جهت مطرح شدن نظریه حق الطاعة.....	۳۰۱
سیر بحث در برائت.....	۳۰۱
اهمیت بحث حق الطاعة.....	۳۰۲

موضوع: کبروی یا صغروی بودن بحث های مطرح در برائت

خلاصه بحث گذشته (مقدمه دهم؛ تکثیر در شبهات)

بحث در مقدمه ی دهم بود که آیا مسائلی که در طی بحث برائت بحث می شود، به لحاظ ادله ای که اقامه شده و به لحاظ مبدأ شک ما که اجمال نص یا فقدان نص یا تعارض نصین باشد یا شبهه ای موضوعیه باشد، متکثر است یا نه؟

در اینجا دو نظر مختلف برای کیفیت تدوین مسائل وجود دارد. یکی نظر مرحوم شیخ انصاری در رسائل است که ایشان بر اساس مبدأ شک که فقدان نص و غیره باشد و به لحاظ اینکه شبهه تحریمیه باشد یا وجوبی، مسائل را تکثیر کرده است. البته اینها علاوه بر تکثیری است که به جهت اقتران به علم اجمالی و عدم اقتران به علم اجمالی و غیره پدید می آید.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده همه ی اینها باید به صورت یک مسئله طرح شود و آن مسئله این است که هر کجا بر وجوب یا حرمت فعلی قیام حجت نشده باشد، چه شبهه ای وجوبیه باشد و چه تحریمی و منشأ هم فقدان نص باشد یا اجمال نص یا تعارض نصین باشد، بنابر اینکه ترجیحی نباشد و تخییری در کار نباشد، اینجا مصبّ نزاع هست و تنها همین مسئله است. تعارض نصین در جایی که ما ترجیح می دهیم یا در فرض تعادل بنابر مبنای تخییر، از بحث خارج است؛ چون در آنجا حجت

داریم و لذا عدم قیام حجت صدق نمی‌کند. موارد شک ناشی از شبهه موضوعی هم از بحث خارج است؛ چون بحث از آن فقهی است نه اصولی. این فرمایش ایشان بود که دیروز فی‌الجمله بحث کردیم.

کلام مرحوم آخوند در تکثیر شبهات

ایشان در هامش این مطلب را بیشتر تبیین کرده است و تعبیرشان این است که با وجود اینکه ملاک و عمده ی دلیل بر مهم یکی است وجهی برای تعدد مسئله نداریم از باب اینکه دلیل خاصی یا نکته‌ی خاصی در یک مسئله باشد. ایشان می‌فرمایند:

«لا یخفی أنَّ جمع الوجوب و الحرمة فی فصل، و عدم عقد فصل لكلّ منهما علی حدة، و کذا جمع فقد النصّ و إجماله فی عنوان عدم الحجة، إنّما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فیما هو الملاك، و ما هو العمدة من الدلیل علی المهمّ، و اختصاص بعض شقوق المسألة بدلیل أو بقول، لا یوجب تخصیصه بعنوان علی حدة»^۱

قسمت تعارض نصین هم خارج است که دیروز راجع به آن بحث کردیم.

کلام محقق اصفهانی حول کلام مرحوم شیخ و مرحوم آخوند

مرحوم محقق اصفهانی دقتی در کلام مرحوم آخوند کرده است که دقت خوبی است و بعد از آن دفاعی از مرحوم شیخ می‌کند و آخرش هم ما نمی‌فهمیم که ایشان به چه مستقر شده است و آخرش هم می‌فرماید «والله اعلم بالصواب» که ببینیم مقصود ایشان نهایتاً دفاع از مرحوم آخوند است یا دفاع از مرحوم شیخ انصاری؟

توجیه کلام مرحوم آخوند از سوی محقق اصفهانی

این دقت خیلی خوبی است که ایشان می‌فرماید مرحوم آخوند که در هامش در مقام استدلال به اینکه چرا ما یک مسئله درست کردیم نه چند مسئله، می‌فرماید: «بعد الاتحاد فیما هو الملاك، و ما هو العمدة من الدلیل علی المهمّ»، ظاهر عبارت از فقره‌ی دومش که می‌فرماید «و ما هو العمدة من الدلیل علی المهمّ»، شاید اینگونه القا بشود که گویی مرحوم آخوند ملاک را در

^۱ کفایة الاصول (با حواشی مشکینی)، ج ۴، ص: ۲۳

واقع آن حیث وسطیت در اثبات و دلیل گرفته است و گویی مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید چون واسطه‌ی در اثباتش یکی است پس یک مسئله است.

شاید مرحوم اصفهانی از تعبیر «ما هو الملاك»، وسط در ثبوت دیده و لذا می‌گوید مرحوم آخوند که در هامش اینگونه می‌گوید مقصودش این نیست که چون واسطه‌ی در ثبوت یا اثبات یکی است، پس مسئله یکی است.

عدم دخالت تعدد واسطه در ثبوت یا اثبات در تعدد قضیه

ایشان می‌فرماید یک علم از مسائلی تشکیل می‌شود و مسئله عبارت است از یک قضیه که موضوع و محمول و یک نسبت دارد. قضیه با واسطه‌ی در ثبوت و واسطه‌ی در اثبات هاش فرقی نمی‌کند. مثلاً الانسان عادلٌ یک قضیه‌ی جزئی است و یک موضوع و محمول دارد و دلیل‌هایی که برای اثبات محمول بر این موضوع مگر داخل در قضیه است؟ ادله‌ی اثبات محمول للموضوع مگر دخول در قضیه دارد؟ قضیه عبارت است از موضوع و محمول و نسبت. واسطه‌های در ثبوت محمول برای موضوع هم همین‌طور خارج از خود قضیه است؛ یعنی علت ثبوت محمول برای موضوع در خارج ربطی به خود این قضیه ندارد. قضیه؛ محمول و موضوع و نسبتی است. اختلاف ادله در اثبات محمول للموضوع دخیل در قضیه نیست و قضیه وقتی دو دلیل دارد، با دو دلیل تبدیل به دو قضیه نمی‌شود. مثلاً اگر دو دلیل بر ثبوت عدالت برای انسان اقامه شد، قضیه‌ی ما دوتا نمی‌شود و ما یک ثبوت محمول للموضوع داریم که ادله‌ی اثباتش متعدد شده است. این یک مقدمه است که باید روشن شود.

توجیه کلام مرحوم آخوند

حال مرحوم اصفهانی می‌فرماید که مرحوم آخوند که فرموده «و ما هو العمدۃ من الدلیل علی المهم» یکی است، مگر یکی یا دوتا بودن دلیل تاثیر در تعدد قضیه دارد؟ لذا ایشان می‌خواهد کلام مرحوم آخوند را بر چیز دیگری حمل کند و ما نمی‌توانیم به ظاهر کلام ایشان که می‌فرماید چون ما هو العمدۃ من الدلیل یکی است، پس یک مسئله تشکیل می‌دهیم. چون بحث در تشکیل مسئله بود که آن مسئله‌ای که در برائت می‌خواهد مطرح شود که راجع به آن بحث کنیم، آیا یکی باید باشد یا هشت مسئله؟ مرحوم شیخ می‌فرماید هشت مسئله باید باشد و مرحوم آخوند می‌فرماید یک مسئله باید باشد. بحث در تشکیل قضیه است و حالا ظاهر اولیه کلام مرحوم آخوند این است که چون «ما هو العمدۃ من الدلیل» یکی است، پس ما یک مسئله را تشکیل می‌دهیم.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید قضیه را که مسئله‌ی شما را تشکیل می‌دهد، با اختلاف دلیل، مختلفش کنید. منتهی نمی‌خواهد این را به مرحوم آخوند نسبت دهد و می‌گوید مرحوم آخوند در صدد بیان این مطلب نیست که اختلاف قضیه به اختلاف واسطه در اثبات یا واسطه در ثبوت است. بلکه مطلب دیگری را ایشان می‌خواهد بفرماید.

ایشان می‌فرماید مقصود مرحوم آخوند این است که حیثیات تقییدیه موضوع یعنی موضوع قضیه، اینها البته موجب اختلاف قضیه و اختلاف مسئله می‌شود. ما موضوع را از کجا بگیریم تا بفهمیم که حیثیت تقییدیه آن یکی است یا دوتا است؟ ایشان می‌فرماید موضوع‌های واقعی، محمول‌های واقعی دارد مثل اینکه در فلسفه بحث می‌کنیم که ماهیت ممکنه است یا وجود ثبوتش برای ماهیت، ضرورت دارد یا ضرورت عدم دارد یا امکان دارد؛ البته اینها محمولات واقعی است برای موضوعات واقعی. اما اگر محمول شما اعتباری و مجعول شرعی بود، علی‌القاعده از کسی که جعل می‌کند باید ببینیم که موضوع را چه چیزی قرار داده است؟ مثلاً در باب وضع الفاظ باید ببینیم که لفظ را برای چه معنایی قرار داده‌اند؛ که در مواد مشتقات برای چه چیزی قرار داده شده و در هیئت برای چه قرار داده شده است. اینکه لفظ برای چه وضع شده از خود جاعل باید بگیریم و ببینیم که چیزی که می‌گوید برای چه چیزی قرار داده شده است. ما باید از لسان خود آن واضح بفهمیم که مجعول، محمولش برای چه موضوعی قرار داده شده است. لذا در باب احکام شرعی طبیعتاً این است که ما به لسان ادله‌ی شارع باید مراجعه کنیم تا بفهمیم که این حکم برای چه چیزی قرار داده و موضوع حکمش چه چیزی بوده است. اگر موضوع حکم وحدانی بود، مسئله‌ی شما یکی است و اگر موضوع حکم شما متعدد بود، مسائل نیز متعدد خواهد بود. یعنی وحدت و تعدد به اختلاف موضوع است ولو به اختلاف حیث تقییدی یعنی به اختلاف قیود موضوع، نه به اختلاف ادله‌ی مثبتیه یا واسطه در ثبوت‌های واقعی. (ایشان در تبیین نکته‌ی مرحوم آخوند، این بیانات را دارند)

مسائل قضایای شتائی است که حول یک غرض جمع شده‌اند بنابر نظر مرحوم آخوند. تعدد موضوع موجب تعدد مسئله می‌شود و موجب تعدد علم نمی‌شود. بحث ما در تعدد مسئله است. حیث تقییدی موجب اختلاف موضوع مسئله می‌شود و اگر موضوع مسئله‌ای با موضوع مسئله‌ی دیگر متفاوت شد، مسائل متعدد می‌شود. بلکه اینکه علم تعددش به تعدد چیست، بحث دیگری است که آیا به تعدد اغراض است یا موضوعات است یا هر دو یا چیز دیگر. اتفاقاً مرحوم اصفهانی در اینجا به این مطلب عنایت دارند و بر اساس مبنای خود مرحوم آخوند در تدوین علم، این بیان را در اینجا مطرح می‌کنند، چون نظر خودشان را نمی‌گویند و ایشان در تدوین علم یک دقت خاصی دارند و می‌فرمایند هر علمی که تدوین می‌شود به غرض وحدانی است که مسائل حول آن جمع می‌شود و مسائل نفس قضایا هستند؛ نه ادله‌ی قضایا و نه حیث‌های تعلیلی ثبوتی برای قضایا. حالا باید

ببینیم که مسئله در برائت واحد است یا متعدد. نمی‌توانیم بگوییم که ادله مختلف است یا مبدأ حصول شک مختلف است، بلکه باید ببینیم که مسئله واحد است یا نه.

ایشان مثال می‌زند که مثلاً در بحث استصحاب با اینکه لسان ادله فرق می‌کند که در یک‌جا گفتند که «لا تنقض الیقین بالشک» و یک‌جا گفتند «لا یدخل الشک فی الیقین» و یک‌جا گفتند که «یمضی علی یقینه»، در همه جا لباً موضوع مسئله، ما اَیقن سابقاً است و محمول و حکم هم عبارت است از حکم مماثل با ما اَیقن یا حکم مماثل با حکم ما اَیقن؛ اینها به لحاظ اینکه ما اَیقن حکم باشد یا موضوع باشد. اگر مستصحب حکم باشد، حکم مماثل با ما اَیقن سابقاً جعل شده است و اگر موضوع باشد حکم مماثل با حکم ما اَیقن جعل شده است چون خود موضوع که جعل نمی‌شود بلکه حکمش جعل می‌شود.

بنابراین در استصحاب شما یک موضوع دارید که ما اَیقن سابقاً است و یک محمول دارید که عبارت است از حکم مماثل با ما اَیقن یا حکم ما اَیقن است. این محمول و موضوع است و اختلاف لسان تاثیری ندارد و ادله که متعدد می‌شود، تاثیری در تعدد موضوع و محمول استصحاب ندارد. ما یک بحث در استصحاب داریم که ما اَیقن سابقاً، آیا حکم مماثل برای آن ثابت می‌شود یا نه؟ انحاء تفصیل در استصحاب هست که آنها تفصیل‌های در این قضیه وحدانی است که این محمول برای این موضوع یا هست یا نیست و یا تفصیلی که در اثبات آن است. اما قضیه‌ی شما یعنی مسئله‌ی استصحاب متعدد نیست و یک مسئله است و تفصیلی در آن است چون تفصیل مربوط به قول و مختار است نه اینکه ده‌ها مسئله داشته باشیم. یا ما مطلقاً قائل به ثبوت محمول برای موضوع آن هستیم یا قائل به عدمش هستیم مطلقاً یا قائل هستیم به صورت تفصیل. این قول ما است ولی مسئله‌ی ما ثبوت این محمول برای موضوع هست که اقوالی در آن هست و تفصیلی هم ممکن است در آن باشد.

مثال دیگر ایشان حجیت خبر واحد است که در خبر واحد لسان ادله متعدد است که ما از لسان شارع بخواهیم بگیریم که موضوعش چیست، گاهی گفتند که ما أخبره الشارع موضوعش است و محمولش هم حکم مماثل است با اینکه لسان ادله متفاوت است. یا در برائت رفع ما لا یعلمون یا ما حجب الله علمه عن العباد موضوع گفتند یا الناس فی سعة ما لا یعلمون گفتند ولی لباً یک موضوع و یک محمول داریم؛ که لسان ادله هر چه باشد، موضوع لباً ما لا یعلم است و محمول هم مرفوع است. و بعد هم تعدد مصادیق این موضوع موجب تعدد مسئله نمی‌شود و مسئله یکی است و مصادیق متعدد دارد و نحوه‌ی اثباتش فرق نمی‌کند. اینکه مصادیق متعدد باشد مثل اینکه وجوب باشد یا حرمت باشد، منشأ شک ما لا یعلم که موضوع ما است، فقدان نص باشد یا اجمال نص یا تعارض نصین باشد، هر چه باشد، موضوع ما لا یعلم است و محمول مرفوع است.

لذا ایشان می‌فرماید:

«تعدد مصادیق ما لم يعلم حکمه من حیث الوجوب، أو الحرمة، أو الإلزام المطلق، فضلاً عن تعدد اسباب الجهل بالحکم، لا یوجب تعدد الجهة التقییدية العنوانية لموضوع الحکم الشرعی المأخوذ من الشارع بحسب لسان دلیله»^۱

این فرمایش مرحوم اصفهانی در تبیین کلام مرحوم آخوند است که می‌فرماید: ظاهر اولیهی کلام آخوند را نگیرید که این است که چون اتحاد ما هو العمدۃ من الدلیل و الماک است (که ظاهراً ایشان ملاک را واسطه در ثبوت گرفته است و ما هو العمدۃ من الدلیل را واسطه در اثبات گرفته است) این ظاهر را اخذ نکنید و به آخوند نسبت ندهید که ایشان می‌خواهد به خاطر وحدت واسطه در اثبات یا واسطه در ثبوت بگوید ما یک مسئله داریم، بلکه مقصود ایشان چیزی است که ما می‌گوییم.

عبارت ایشان در تبیین کلام مرحوم آخوند این است که می‌فرماید:

«و لیعلم أن المسائل عبارة عن القضايا المشتركة في غرض واحد دون لأجله العلم، و تعدد القضايا بما هي بتعدد موضوعا أو محمولاً أو هما معاً. و الواسطة في الثبوت و الواسطة في الإثبات لا دخل لهما بالقضية، فلا يكون وحدتهما و تعددهما موجبا لوحدة القضايا و تعددها.

و غرضه (قدس سره) ليس وحدة الواسطة ثبوتاً و إثباتاً، بل وحدة الجهة التقییدية المقومة لموضوعية الموضوع بحسب الدلیل المتکفل لهذا الحکم المجعول»^۲

اینکه مرحوم آخوند گفته است به حسب ما هو المهم من الدلیل یکی است، گرچه ظاهر این است که واسطه در اثباتش یکی است، اما غرض این نیست، ایشان در واقع حرف آخوند را توجیه می‌کند با اینکه ظاهر کلام مرحوم آخوند همان است که ایشان نفی می‌کند؛ چون ایشان می‌فرماید «به حسب ما هو المهم من الدلیل» و دلیل همان واسطه در اثبات است. مرحوم اصفهانی می‌گویند ایشان این را نمی‌خواهد بگوید، بلکه می‌خواهد بگوید جهت تقییدیه موضوع متعدد است با همین بیانی که عرض کردیم.

دفاع محقق اصفهانی از تکثیر شیخ در برائت

بعد ایشان در آخر کار می‌گویند که عذر شیخ اعظم در تکثیر مسائل این بوده که مسئله‌ی برائت به عنوان ما لا يعلم مرفوع، به نحو اطلاق محل نزاع نبوده است، نه ثبوت محمول برای موضوع و نه نفی آن مطلقاً؛ یعنی قول به اینکه ما لا يعلم مطلقاً مرفوع است یا ما لا يعلم مطلقاً مرفوع نیست، این دو نظر قائلی ندارد و نزاعی در آن نیست و لذا چون در این دو نزاعی

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۱

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۰

نیست، شیخ اعظم مسئله را تکثیر کرده است و نزاع در تفصیلی است که یک وقتی یک تفصیل را یکی می گوید و تفصیل دیگر را قائل نیست. حتی نزاع اخباریین و اصولیین که عمده ی نزاع در برائت است، خود مرحوم آخوند هم قبول کرده است که در شبهه ی تحریمیه نزاع دارند و در شبهه وجوبیه و شبهه ی موضوعیه نزاع ندارند. ایشان می فرماید عذر شیخ این است که این مسئله را که شما به عنوان مسئله برائت طرح می کنید، این مسئله به اطلاکش مورد تردید نبوده است و به نحو کلی در آن نزاعی نیست.

جمع بندی محقق اصفهانی از کلام مرحوم شیخ و مرحوم آخوند

لذا ایشان می فرمایند: اگر ما باشیم و کیفیت تدوین مسائل، حق با مرحوم آخوند است و باید همانطور تدوین بشود که وقتی موضوع و محمول مسئله فرق نکند، مسئله یکی است، لذا نتیجه این می شود که تفصیل را باید تفصیل در مسئله معنا کنیم، کما اینکه در استصحاب همین کار را می کنیم. ما در استصحاب نگفتیم که بنابر اختلاف اقوال در استصحاب هشت مسئله داریم، بلکه یک مسئله داریم و ما ایقن سابقاً شکّ لاحقاً آیا در آن حکم مماثل با ما ایقن ثابت است یا نه؟ برخی می گویند مطلقاً ثابت است و برخی می گویند مطلقاً نیست و برخی تفصیل دادند و عین همین را در برائت باید بگوییم. ایشان می گوید:

«و إلا فلو بنينا على ملاحظة الميزان المزبور (که آخوند گفت) الموافق لتدوين مسائل العلم، لزم جعل البراءة الشرعية مطلقاً مسألة مستقلة»^۱

ایشان در نهایت می گوید «و الله أعلم بالصواب» و دیگر نمی گوید که خودشان کدام را اختیار می کنند؛ آیا توجیهی که برای آخوند ذکر کرد یا عذری که برای شیخ اعظم آورد.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۲۲

نظر نهایی در تکثیر شبهات

من فکر می‌کنم با این دقتی که ایشان در این مسئله کرد، حق با آخوند است و ما باید به حسب کیفیت تدوین علم، یک قضیه را یک قضیه بگیریم و تفصیل در اقوال برای ثبوت للمحمول را تفصیل در اقوال بگیریم، نه تعدد مسائل در یک علم و عذر شیخ در اینجا پذیرفته شده نیست.

به نظر ما با این تبیینی که مرحوم اصفهانی کرد و عذری که برای شیخ آورد، نهایتاً باز حرف مرحوم آخوند ثابت می‌شود و حرف درستی هم هست. بنابراین روش آینده ما هم همین خواهد بود که در بحث برائت یک مسئله داریم که ما لا یعلم مرفوع است یا نه؛ که در این مسئله تفصیل مختلفی داریم. البته بنابراین بیان، یک نقض کوچک به مرحوم آخوند وارد می‌شود که باید اقل و اکثر و اقتران به علم اجمالی، همه داخل در همین باشد؛ یعنی یک مسئله داریم با چند تفصیل مانند استصحاب که یک مسئله داریم و شک در مقتضی و انحاء حکمی که هست اعم از وضعی و تکلیفی و وجوبی و تحریمی داخل در استصحاب است. در اینجا نیز به همین صورت است.

مقدمه یازدهم: بحث صغروی بودن در برائت (بر اساس عدم انکار قبح عقاب بلا بیان)

مقدمه‌ی آخر که عرض می‌کنیم مسئله‌ای است که عمدتاً به برائت مربوط است. محقق عراقی این مقدمه را دارد و مرحوم آقای خوئی نیز با اندک اختلافی همین را البته بدون ذکر مرجعش نقل می‌کند. البته بیانات با توجه به اختلافاتی که بعد پیش آمده، قدری فرق می‌کند.

محقق عراقی می‌گوید ما در بحث برائت هیچ تردیدی در کبرای قبح عقاب بلا بیان نداریم و حتی در بیانات شرعی که از آیات و روایات استفاده می‌شود و مفادش تقریباً مفاد قبح عقاب بلا بیان است؛ مانند ما کُنا معذبین یا ما لا یعلم مرفوع، اینها کبریاتی هستند که مقبول تام هستند و دفع ضرر محتمل هم همینطور است که قاعده‌ی مسلمی است که کسی در آن تردید ندارد و موضوع دو قاعده هم فرق می‌کند و قبح عقاب بلا بیان وارد بر اوست - این بحثی است که خواهد آمد که اگر قبح عقاب بلا بیان در جایی جاری شد، ما احتمال ضرر نمی‌دهیم تا دفع ضرر محتمل بیاید. عکسش را عده‌ای و خود ایشان بحث کرده است که نسبت اینها در بحثهای آینده خواهد آمد.

حرفشان در اینجا این است که در بحث برائت، ما در کبری یعنی قبح عقاب بلا بیان هیچ بحثی نداریم؛ یعنی تکلیف اگر واصل نشد، مسلم است که اینجا عقاب کردن قبیح است و استحقاق عقاب در کار نیست. و اگر احتمال ضرر دادیم یعنی احتمال

تکلیف منجز را دادیم که مساوق است با احتمال ضرر؛ مانند احتمال تکلیف مقرون به علم اجمالی، در اینجا نیز جای احتیاط بلا شبهه و لا ریب است و هیچ اخباری و اصولی در این مطلب بحثی ندارد.

بنابراین نزاع در بحث در برائت، صغروی است؛ یعنی نزاع اخباری و اصولی در این است که آیا دلیلی مثل ادله‌ی وجوب احتیاط شرعی یا علم اجمالی به وجود تکالیف الزامی در شریعت قبل از فحص زنده هستند تا بیان بر واقع تمام باشد و قبح عقاب بلا بیان موضوع نداشته باشد یا نه. بنابر هر دو نظر یا ادله‌ی احتیاط نمی‌تواند بیان بر واقع باشد یا خودش قصور ذاتی دارد یا با توجه به ادله‌ی معارضه مجبوریم آن را حمل بر استحباب یا بر ارشاد به حکم عقل در موارد احتیاط و تنجیز کنیم. ادله‌ی احتیاط خودش تام نیست و در موارد شبهه اطلاقی ندارد که ثابت کند که ادله‌ی احتیاط برای تمام موارد شبهه ثابت است. بنابراین بحث صغروی است که آیا ادله‌ی احتیاط هست یا نه که منشأش هم دوتا است که عبارت است از اخبار و علم اجمالی قبل از فحص. برائتی می‌گوید علم اجمالی منحل است به بیانی که خواهد آمد و اخبار هم دلالت ندارد یا به خاطر قصوری که ذاتاً در آن است یا به خاطر تعارض. پس بحث اخباری و اصولی صغروی و در استفاده از ادله است والا در کبرای قبح عقاب بلا بیان یا اینکه ما لا یعلم مرفوع است، هیچ بحثی نیست.

مرحوم آقای خوئی هم تقریباً همین را می‌فرماید و لذا می‌فرماید بحث‌های که در آینده می‌شود از آیات و روایات، لزومی ندارد چون نزاعی در آن نیست و نزاعی در این نیست که ما لا یعلم مرفوع است و نزاعی در این نیست که ما کُنا معذبین است، بلکه نزاع در این است که آیا بیان بر واقع هست یا نه. در واقع کاری که در برائت می‌کردیم این است که باید ادله‌ی احتیاط را بحث کنیم که آیا ادله‌ی احتیاط تمام است یا نه یعنی آن علم اجمالی بعد از فحص زنده است یا نه و آیا اخبار احتیاط تمام است به طوری که همه‌ی شبهات را شامل بشود. اگر تمام باشد که دو طرف دستشان بالا است و تسلیم هستند. اخباری که از خدا می‌خواست و احتیاطش تمام است و اصولی هم باید تسلیم باشد چون بیان بر واقع دارد و قبح عقاب بلا بیان و ادله دیگر هم نمی‌آید و اگر این ادله در مقام بحث صغروی تمام نشد، اخباری هم باید تسلیم باشد چون اخباری در کبری شک ندارد. این فرمایش محقق عراقی در نه‌ایة الافکار^۱ و فرمایش مرحوم خوئی^۲ است.

^۱ نه‌ایة الافکار، ج ۳، ص ۱۹۹

^۲ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۲۹۴

جواب: کبروی بودن بحث برائت به جهت مطرح شدن نظریه حق الطاعة

این فرمایشات متین است الا اینکه بعد یک اصولی قدری به نام شهید صدر آمد و ورق را برگردانده است. مرحوم محقق عراقی و اصولیین ادعا می کنند که هیچ عاقلی قبح عقاب بلا بیان را انکار نمی کند و هیچ اخباری در مفاد قبح عقاب بلا بیان نزاع ندارد و چون نزاع ندارد، می گویند در کبری ما بحثی نداریم. حال اگر یک اصولی قدری مثل شهید صدر پیدا شد و از بیخ و بُن یک انقلابی درست کرد و ورق را برگرداند و فرمود اصل حق الطاعة است نه قبح عقاب بلا بیان. در این صورت دیگر این بیانات تمام نیست.

حالا ما می خواهیم ببینیم که می توانیم حرف محقق عراقی و مرحوم خوئی را تایید کنیم؟ البته صاحب منتقی در میان بحث که در مورد قبح عقاب بلا بیان بحث می کند، منکر قبح عقاب بلا بیان است. البته به وجه دیگری و می گوید حکم عقلی در اینجا نمی آید. ایشان می گوید عقاب را به هر وجهی بگیریم، ما نمی توانیم بگوییم قبح عقاب بلا بیان داریم. محقق داماد هم این را فرموده است اما چند سطر بیشتر نگفته است. (قبل از اینکه محاضرات ایشان چاپ شود چون دنبال بحث حق الطاعة بودم، از آقا زاده ایشان گرفتم و ایشان چند سطر بیشتر ندارد اما اصل ادعا وجود دارد.) من در فحصى که داشتم دیدم که مرحوم آقای اراکی در حاشیه ای که بر در دارند می گویند از جمله ادله ی احتیاط، نفس بیانیت احتمال است. این نکته ی جالبی است که کسی بگوید نفس احتمال بیان است. شبیه حق الطاعة می شود، منتهی ایشان این حرف را رد می کند.

پس این مقدمه یازدهم را که محقق عراقی می گوید و مرحوم آقای خوئی هم تایید می کند، ما نمی توانیم بپذیریم. اگر حرف حق الطاعة مطرح نبود و تشکیک نشده بود، بیان خوبی بود که کل بحث برائت متمرکز بر بحث صغروی می شد، ولی امروز ما این حرف را نمی توانیم بزنیم.

این تمام الکلام در مقدمات که یازدهم مقدمه شد. مقدمات دیگری هم وجود دارد که ما برخی از آنها را ذکر نکردیم. در اول بحث هم گفتیم که مقدماتی که در اینجا از سوی علما مطرح شده است، گوناگون است و برخی مهم است و برخی برای روشن کردن راه است. کلام ما در مقدمات تمام شد.

سیر بحث در برائت

از فردا بحث ما در برائت است. در برائت شیوه معمول اصولیین این بوده که از آیات و روایات شروع می کردند و بعد اجماع و عقل را مورد بحث قرار می دادند. شهید صدر، عقل را مقدم کرده است از باب حق الطاعة و مفصل تقریباً بحث کرده است. البته بحث ما چندین برابر بحث آقای صدر خواهد شد.

اهمیت بحث حق الطاعة

از فردا دوستان مسیر بحثشان تا مدتی روشن است که چه بحثی را آماده کنند. ما در بحث حق الطاعة مکث می‌کنیم چون بحث فوق العاده مهمی است و باید به یک نکات اساسی رجوع کنیم که باید تنقیح بشود. بحث حق الطاعة را حوزه‌های علمیه جدی نگرفته است ولی اشتباه است. بحث مرحوم شهید صدر بحث فوق العاده مهمی است. ما نهایتاً قبول نداریم، ولی قبول نداشتن عن دلیل فرق می‌کند با اینکه همینطور بگوییم عقل قبول نمی‌کند.

حرف ایشان، چیزی نیست که یکدفعه به ذهنشان خورده باشد، بلکه نحوه‌ی ورود و خروج به بحث ایشان نشان می‌دهد که ایشان مدتی در این نظریه کار کرده‌اند. بنابراین ما مثل شهید صدر، اولین بحثمان مبنای عقلی در بحث برائت است که بحث قبح عقاب بلا بیان، حق الطاعة، حظر و اباحه و بحث دفع ضرر محتمل است. شهید صدر همه را در اینجا جمع نکرده است ولی ما در اینجا چهار بحث را خواهیم آورد.

انشاءالله فردا اجمالی از کلام شهید صدر، بنابر بحوث و حلقات را بیان می‌کنیم. ایشان حرف‌های مهمی دارند و دوستان باید مراجعه کنند و مطالعه کنند و به اول بحث قطع هم مراجعه دارد که آن هم بحث فوق العاده مهمی است. مسیر بحث ما این است که اول اجمال کلام شهید صدر را بیان می‌کنیم و بعد از آن یک‌به‌یک مدعیات ایشان را بحث خواهیم کرد.

باسمه تعالی

۳۰۳	موضوع: نقد شهید صدر به بدیهی انکاری برائت عقلی
۳۰۳	سیر بحث در حق الطاعة
۳۰۴	نقد شهید صدر به بدیهی انکاری برائت عقلی
۳۰۶	برگشت حجیت به سعهی دائره مولویت مولا
۳۰۶	اشتباه اصولیین در متواتر دانستن حق الطاعة
۳۰۸	اشتباه اصولیین در تفکیک بین حجیت و حق الطاعة
۳۰۸	نقد کلام محقق اصفهانی در حجیت قطع
۳۰۹	نظریه محقق اصفهانی در حسن و قبح
۳۰۹	انحصار حسن و قبح در عدل و ظلم در نظریه محقق اصفهانی
۳۰۹	تطبیق مبنای محقق اصفهانی در بحث حجیت قطع
۳۱۰	اشکال شهید صدر در تطبیق مسئله حسن و قبح بر بحث حجیت
۳۱۰	نقد کلام شهید صدر
۳۱۰	اشکال روشی در کلام شهید صدر
۳۱۱	نقد کلام شهید صدر بنابر متعدد بودن محمولات در عقل عملی
۳۱۲	حق و استحقاق
۳۱۲	رابطه‌ی استحقاق با بایستی و حسن عمل

موضوع: نقد شهید صدر به بدیهی انکاری برائت عقلی

سیر بحث در حق الطاعة

بحث ما امروز در اصل مسائل برائت است و همان‌طور که دیروز عرض کردم حسب روشی که اصولیین ما داشته‌اند اول از آیات و روایات بحث می‌کردند و بعد از آن دعوای اجماع بر برائت و بعد از آن بحث عقل را مطرح می‌کردند.

مرحوم شهید صدر بحث حکم عقل را مقدم داشته‌اند و ما نیز به خاطر اهمیت بحث حکم عقلی در برائت همین ترتیب را رعایت می‌کنیم، خصوصاً با این مسئله‌ای که ایشان به عنوان حق الطاعة طرح کرده است و ادله‌ای که می‌شود برای ایشان اقامه کرد و اشکالات که در فرمایش ایشان وجود دارد. بنابراین ما حسب ترتیب کتاب بحوث فرمایش ایشان را بحث می‌کنیم، منتهی بحث ما طولانی‌تر خواهد بود؛ چون فرمایش شهید صدر در بحوث، در اول بحث برائت قریب به شش صفحه است. منتهی ایشان در اینجا بحث را ارجاع می‌دهد به برخی از مباحثی که در اول بحث قطع گذشته است.

بعد از شهید صدر، فرمایش ایشان مورد انتقاد قرار گرفته است و برخی از شاگردان ایشان در تبیین نظریه‌ی حق الطاعة تفصیل بیشتری داده‌اند؛ هم در اشکالاتی که به نظریه حق الطاعة شده است، مباحث جدیدی آمده است و هم در پاسخ‌هایی که داده شده است. گرچه خیلی از این مطالب اشاره‌وار در کلام خود شهید صدر یافت می‌شود مانند دائره‌ی مولویت و انحاء مولویت و مثل ریشه‌ی مولویت که منشأش از کجاست و امثال این‌ها که در کلام خود شهید صدر هم هست. اما بعد از اینکه نظریه حق الطاعة مورد انتقاد قرار گرفته است، شاگردان ایشان که نظریه‌ی شهید صدر را قبول دارند، مجبور شدند که این حرف‌ها را باز کنند. لذا مسئله سر از جای دیگری درمی‌آورد.

ما در سیر بحث اول گزارشی از کلام شهید صدر می‌دهیم. بعد از طرح فرمایش ایشان، قبح عقاب بلا بیان را مطرح می‌کنیم. بعد از آن حق الطاعة را که ایشان مطرح کرده است به اضافه‌ی نقدی که مرحوم آیت الله آصفی بر ایشان داشته‌اند مطرح خواهیم کرد نقد ایشان در مجله‌ی مجمع فکر اسلامی یا در مقدمه‌ای از یک کتاب، چاپ شده که بنده تردید دارم. در آن مجله‌ی مجمع برخی از شاگردان شهید صدر به حرف ایشان جواب داده‌اند. هم نقد، نقد خوبی است و هم جواب‌هایی که داده شده است. ما نیز نقدی بر فرمایش ایشان داشتیم که پاسخ‌هایی دریافت کرده است و مجموعه آن نقد و پاسخ‌ها هم بحث مهمی است. وقتی اینها دنبال می‌شود ما به مسائل دورتری می‌رسیم که باید اینها حل‌جی شود تا برسیم به اینکه آیا حق الطاعة درست است یا نه. بنابراین ما خیلی بیشتر از شهید صدر کار داریم در بحث حق الطاعة، قبح عقاب بلا بیان، بحث حذر و اباحه (که) قدمای اصولیین مطرح می‌کردند) و دفع ضرر محتمل یک جاهایی شاید نیاز باشد.

نقد شهید صدر به بدیهی انگاری برائت عقلی

شهید صدر بحث را اینگونه شروع می‌کند که برائت عقلی به معنای قبح عقاب بلا بیان یک اصل مسلمی شده است در عصر سوم علم اصول که عصر سوم را از زمان وحید بهبهانی دانسته است؛ یعنی از زمان ایشان به بعد، قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان یک قاعده‌ی مسلم اصولی و راسخ در اذهان اصولیین شده است؛ به گونه‌ای که گویی یک امر بدیهی فطری است. همان‌طور که ایشان می‌فرماید محققین اصولیین بعدتر خیلی قاطعانه این را یک حکم عقلی گرفته‌اند. عبارت محقق عراقی را دیروز خواندم که هیچ عاقلی در قبح عقاب بلا بیان تشکیک نمی‌کند و همه قبول دارند. مرحوم آقای خوئی نیز می‌فرمود هیچ کس در قبح عقاب بلا بیان تردید ندارد. قبل از ایشان هم همین‌طور بوده که کثیری از شاگردان وحید بهبهانی و همین‌طور به بعد همه قبح عقاب بلا بیان را قبول دارند.

منتهی شهید صدر می‌گویند این رسوخ ناشی از اشتباه دیگری است و این حرف، خیلی حرف مهمی است که باید دنبال کرد. ایشان می‌فرمایند اصولیین در بحث تنجیز و تعذیر یک خطای اساسی را مرتکب شده‌اند و گمان کرده‌اند که بحث مولویت مولا و بحث تعذیر و تنجیز، دو وادی است. اصولیین یک بحث دارند که مولای ما چرا مولویت و حق طاعت دارد و منشئی برای آن ذکر می‌کنند مانند شکر منعم یا مالکیت یا خالقیت. این را یک بحث می‌دانند که چرا مولا حق طاعت و مولویت دارد و این را بحث کلامی می‌دانند و در کلام باید حل بشود و ربطی به اصول ندارد.

یک بحث دیگر مطرح می‌کنند به معنای معیار حجیت و به معنای معذرت و منجزیت و اینکه چه چیزهایی منجز و معذر هستند و چرا؟

در بحث قطع به تعبیر ایشان می‌گویند حجیت به معنای معذرت و منجزیت، ذاتی قطع است و از این بالاستلزام می‌فهمند که اگر قطع نباشد، آن ذاتی هم نیست؛ یعنی در غیر قطع، حجیت به معنای معذرت و منجزیت ساقط است. لذا در ظنونی که حجت است، می‌مانند که چه کار کنند و به دنبال جعل جاعل می‌روند. به تعبیر ایشان در یک حیرتی می‌افتند که حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان که یک حکم عقلی است که تخصیص‌بردار نیست. اگر رافعش فقط قطع است و با رفتن قطع لازم ذاتیش که حجیت است، می‌رود، اینکه به جعل جاعل ما حجیت بیاوریم که موضوع عقل را ببرد، به چه معناست؟ در این نکته می‌مانند که چگونه این را جمع کنند.

بعد می‌گویند ایشان به دنبال این رفته‌اند که ما برای ظنون علم و احراز را جعل کنیم و بعد هم اینکه آیا واقعا می‌شود حکم عقلی را تخصیص زد یا نه. بعد ایشان می‌فرمایند که برخی نیز یک راه دیگری را رفته‌اند و گفتند که تنجیز و تعذیر استحقاق عقاب برای همین حکم ظاهری مقطوع است. مثلاً در حکم ظاهری وجوب احتیاط، عقاب و استحقاق عقاب برای مخالفت با حکم ظاهری مقطوع است، نه برای آن واقع. این را برای این می‌گویند که از آن کبرای ذاتی بودن معذرت و منجزیت و حجیت برای قطع رفع ید نکنند، منتهی سراغ حکم ظاهری رفته‌اند که این حرف دیگری است چون حکم ظاهری دیگر به عنوان بیان بر واقع نیست و معنایش این است که قبح عقاب بلا بیان را در بحث احتیاط به بیان علی الواقع تطبیق نمی‌کنند. قبح عقاب بلا بیان می‌گویند اگر لابیان بود، عقاب قبیح است. گویی این عده در موارد قیام احتیاط بر واقع، هنوز واقع را لابیان می‌دانند و لذا عقاب بر واقع را قبیح می‌دانند و می‌گویند این عقاب برای این حکم ظاهری وجوب احتیاط است که قطعی است و بیان بر آن تمام است.

ایشان می گوید کلاً این روش ها غلط است و مشکل این فرمایشات بزرگواران این است که مسیر را غلط رفته اند. ایشان می گویند اساس این فکر خطا است و اصولیین اصلاً شیوه ای که در بحث حجیت رفته اند و سراغ حجیت ذاتی قطع رفته اند سوای بحث مولویت، این غلط است. اینکه اصولیین دو مسئله ی جدا درست کردند؛ که یکی مولویت مولا و اصل حق طاعت او، بحث کلامی است که در آنجا باید حل شود، از باب شکر منعم و غیره و دیگری بحث حجیت قطع و معذرت و معذرت، این تفکیک غلط است و چون این تفکیک را انجام داده اند به اینجا رسیده اند.

برگشت حجیت به سعهی دائره مولویت مولا

در حالی که اگر دقت می کردند، این ها یک مسئله هستند و کلاً بحث معذرت و منجزیت (یعنی حجیت)، لبّش برگشت می کند به سعهی دایره ی مولویت مولا. اگر دایره ی مولویت مولا، دایره ی خاصی باشد، فقط احکام مقطوع را می گیرد و اگر دایره اش وسیع تر باشد، مضمونات و موهومات را هم می تواند بگیرد. ما در بحث معذرت و منجزیت چیزی جز این نداریم که کبرای مولویت مولا، سعه اش روشن شود و در قطع هم صغری آن پیدا است. کبری عبارت است از اینکه هر وقت مولا تکلیفی داشت و مقطوع شد و بیان داشت، مخالفت آن موجب استحقاق عقاب است. حق طاعت مولا این است که در احکام مقطوعش، اطاعت می شود و اگر اهل سعه باشیم همانند شهید صدر که کل مضمونات و اینها را می گیرد، کبرای مولویت این می شود که حق طاعت مولا و حق مولویت مولا این است که حتی در تکالیف محتمله اش هم مورد اطاعت واقع بشود. اگر این را گفتیم به این معناست که احتمال هم منجز است. چون صغرای آن را وجداناً داریم؛ اگر اهل قطع باشیم، موارد قطع و اگر اهل صرف احتمال باشیم، احتمال تکلیف دادیم و در این کبری قرار می گیرد که هرگاه احتمال تکلیف دادیم، منجز واقع است و باید تکلیف واقعی را رعایت کنیم. پس ایشان حرفشان این است که ما در اینجا یک مسئله بیشتر نداریم و آن عبارت است از سعهی دائره ی مولویت مولا.

اشتباه اصولیین در متواپی دانستن حق الطاعة

بعد ایشان می فرماید اصولیین یک خطای دیگر هم کرده اند و خیال کردند حق الطاعة یک امر متواپی است که بر کثرات خودش یک جور صدق می کند. مولا اوامری دارد و این اوامر باید اطاعت بشوند، تمام می شود. در حالی که اطاعت و مولویت ذو مراتب است. یک مولا شاید به گونه ای باشد که در مقطوعاتش هم لازم نباشد همیشه اطاعت کرد. یک مولا در یک حدّی است که مقطوعاتش اطاعت میشود و یک مولا در حدّی است که موهوماتش هم باید اطاعت بشود. ایشان ادعا می کند که هرگاه

منعمیت یا مالکیت یا خالقیت، آکد باشد، دائره‌ی مولویت مولا آکد و أوسع است. بنابراین در مولای حقیقی، وسیع‌ترین مولویت‌ها و حق الطاعة‌ها هست. بعد ایشان می‌فرماید اگر کسی به این نکاتی که ما گفتیم (یعنی مسئله‌ی ریشه‌ی مولویت و وحدت مسئله‌ی مولویت با تنجیز)، توجه می‌کرد مسئله برایش روشن می‌شد. ایشان البته در بحث برائت با تواضع می‌گوید:

«مظنوني انه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة»^۱.

پس نتیجه این می‌شود که ایشان گمان می‌کند با توجه به این خطا و اشکال اساسی که در فکر اصولیین بوده است که توسط ایشان کشف شد و مسئله‌ی ریشه‌ی مولویت و اینکه سعه‌ی دائره تابع آن آکد بودن نکته‌ی مولویت است و هرگاه آکد شد، سعه بیشتر است. اگر به این دو نکته توجه کنیم، بعید است کسی باقی بماند که قائل به حق الطاعة و وسعت دائره‌ی حق الطاعة (که نظریه‌ی ایشان است) نشود.

بعد می‌فرمایند:

«و من هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية»

بعد در ادامه‌ی بحث ایشان دو کار می‌کند. در تقریباً یک صفحه یک تاریخچه‌ی ای از بحث قبح عقاب بلا بیان را در میان علمای ما یک رسیدگی خیلی اجمالی می‌کند. در مرحله‌ی دوم ایشان چهار استدلال و در واقع چهار بیان بر قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان را از لابلا‌ی کلمات اصولیین درمی‌آورد. یکی فرمایش شیخ انصاری است که به ظاهرش به بناء عقلا تمسک می‌کند. یکی هم از مرحوم نائینی است و دو تقریب هم از مرحوم اصفهانی ایشان آورده است. ایشان بعد از اینکه اینها را می‌آورد و نقد می‌کند، می‌فرماید:

«و هكذا يتلخص انه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في الشبهات بل العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها جميعاً لأنّ حق إطاعة مولانا الحقيقي ثابت بنحو مطلق ما لم يحرز اذن المولى في المخالفة فيرتفع موضوع الحق المذكور»^۲.

پس اصل احتیاط است الا اینکه اذن شارع در مخالفت واقع را احراز کرده باشیم. و این یعنی مسلک حق الطاعة.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۴

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

اشتباه اصولیین در تفکیک بین حجیت و حق الطاعة

ایشان بخشی از بحث را ارجاع می‌کند به آنچه که در بحث قطع گذشته است که ایشان می‌فرماید در آنجا تفکیکی که اصولیین بین حجیت یعنی معذرت و منجزیت و بین بحث حق الطاعة گذاشته اند، غلط است و در آنجا ایشان بحث را به همین گونه که توضیح داده شد، دنبال کرده است.

یک مشکلی که با فرمایش شهید صدر داریم به خصوص در تقریرات بحوث، این است که هیچ ارجاع روشنی ندارد. بله برخی از آنها روشن است و ایشان هم آدمی نبوده است که بدون ملاحظه مطلبی را بگوید و حتماً ملاحظه و رؤیت کرده بوده، اما شیوه، شیوهی نادرستی است. غربی‌ها از سوی دیگر افراط می‌کنند و دوتا کلمه می‌نویسند و شش رفرنس برای آن ذکر می‌کنند ولی بزرگان ما این کلمات به این خوبی را که ما می‌خواهیم دنبال کنیم، می‌نویسند ولی ارجاعات آن را بیان نمی‌کنند.

نقد کلام محقق اصفهانی در حجیت قطع

ایشان می‌فرماید که اصولیین اشتباه کردند. منتهی وقتی می‌خواهند بگویند که این حرف را چه کسی زده و اشتباه است، می‌فرمایند:

«و قد جاء في كلماتهم الاستدلال على حجية القطع بهذا المعنى (معذرت و منجزیت) بان العمل بالقطع عدل و مخالفة ظلم للمولى فتكون حجية القطع من صغريات قاعدة حسن العدل و قبح الظلم و استحقاق فاعل الأول للمدح و الثواب و مرتكب الثاني للذم و العقاب، و من هنا اختلفت مبانيهم في حجية القطع باختلافهم في مباني تلك المسألة، فمن جعل منهم قبح الظلم و حسن العدل امرا واقعا يدركه العقل من قبيل الإمكان و الامتناع كانت حجية القطع عنده كذلك أيضا، و من ذهب منهم مذهب الفلاسفة من ان حسن العدل و قبح الظلم حكم عقلائي حكم به العقلاء حفظا لنظامهم كانت حجية القطع لديه من القضايا المشهورات بحسب مصطلح المناطقة و هي القضايا المجعولة من قبل العقلاء.»^۱

این حرف از مرحوم اصفهانی است. مرحوم شهید صدر به این مطلب اشکال می‌کنند و می‌گویند این حرف غلط است؛ چون مولویت مولا اصل است و آن سعه دارد و نیازی به این نداریم و تمام. آیا این روش درست است؟ اصولیین ما که منحصر در مرحوم اصفهانی نیستند.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۸

نظریه محقق اصفهانی در حسن و قبح

مرحوم اصفهانی در حسن و قبح یک مبانی دارد. یک نکته که در گوشه‌ی ذهنتان باشد و در جای خودش باید دنبال کرد این است که مرحوم اصفهانی علاوه بر اینکه در اصل حسن و قبح مبنای خاصی دارد و تقریباً می‌خواهد به حرف فیلسوفان شکلی بدهد و برمی‌گرداند به یک نحوه از بنای عقلا بر مدح و ذم ناشی از اینکه عدم بنای بر اینها مستلزم اختلال نظام است. این غیر از سیرهای عقلایی عملی است. این نکته‌ی مهمی است در فهم فرمایش محقق اصفهانی. درست است که حسن و قبح را بنای عقلایی می‌داند، ولی بنای عقلایی مبتنی بر حفظ نظام غیر از بنائات عقلایی است که از مصالح و مفاسد جزئی ناشی می‌شود. اینکه ید را اماره قرار بدهیم یا با حیازت مالک شویم، ممکن است سیره عقلا باشد اما این منبعث از این نیست که اگر این نباشد، نظام عقلایی اصلاً از بین می‌رود. ممکن است یکسری مصالح تسهیلیه و جزئی باشد، اما حسن و قبح‌ها مبتنی بر آن سری از بنائات عقلایی است که منبعث از حفظ نظام هستند و این مطلب خیلی مهمی است و نباید بین این بنائات عقلایی ناشی از استلزام اختلال اصل نظام با سایر بنائات ناشی از مصالح و مفاسد جزئی تر خلط کرد.

انحصار حسن و قبح در عدل و ظلم در نظریه محقق اصفهانی

نکته‌ی مهم‌تر که کمتر به آن توجه می‌شود این است که مرحوم اصفهانی از کسانی است که می‌گویند حسن و قبح‌ها منحصر در یکی است. این حرف دیگری است غیر از بحث فیلسوفان که عده‌ای از آنها می‌گویند حسن و قبح بناء عقلا و مشهورات است. بلکه می‌گویند تمام آنچه که حسن است، یک مطلب است که آن عدل است و تمام آنچه قبیح است، یک مطلب است که آن ظلم است. اینکه موضوع حسن، یک چیز باشد که عدل باشد و موضوع قبح، یک چیز باشد که ظلم باشد، این مسلک خاصی است.

تطبیق مبنای محقق اصفهانی در بحث حجیت قطع

مرحوم اصفهانی آن مسلک را در بحث حجیت قطع تطبیق کرده است و استحقاق عقاب بر مخالفت که معنای تنجیز است را می‌گوید یک نکته‌ی جدیدی ندارد و یک موضوع جدید برای حکم عقل نیست. دلیل آن هم اندارج این مطلب تحت ظلم است. چون مخالفت تکلیف واصل، هتک مولاست و مصداق ظلم است، استحقاق عقاب دارد؛ یعنی یکی از موضوعات اصیل در باب احکام عقل عملی، مخالفت تکلیف واصل بماهو هو نیست، عقل و عقلا در این باب حکم جدیدی ندارند، بلکه آنچه هست

عبارت است از اینکه اگر مخالفت تکلیف واصل کردیم، هتک مولا و ظلم است و ظلم هم قبیح است. در باب اطاعت نیز انقیاد للمولا می شود و انقیاد داخل در عدل می شود و حسن است.

اشکال شهید صدر در تطبیق مسئله حسن و قبح بر بحث حجیت

آقای صدر در این مطلب اشکال می کند. اشکال ایشان به کبری نیست بلکه به استناد بحث حجیت، به مسئله ی حسن عدل و قبح ظلم اشکال می کند و می گوید در بحث منجزیت و معذرت نمی توانید به این پناه ببرید؛ چون ظلم خودش به این معناست که سلب حق کسی بکنید. پس برای اینکه ظلم صدق بکند، باید در مرتبه ی سابق حقی ثابت باشد.

شما در اینجا ظلم علی المولا را تصویر کردید، پس در مرتبه ی سابق از ظلم باید حقی از مولا بر عبد در انجام افعال داشته باشید، به طوری که اگر مأمور انجام نداد، حق مولا را ضایع کرده و ظلم کرده است. ایشان می پرسد اگر شما در مرتبه ی سابق حق مولا بر عبد را قبول کردید، وساطت عنوان ظلم و اینها را برای چه می خواهید. چون شما به دنبال این هستید که حق طاعت مولا را ثابت کنید و برای کشف اینکه حق طاعت مولا چقدر است که همان بحث معذرت و منجزیت است، می گوید اگر مخالفت کنیم و رعایت نکنیم، ظلم است. ایشان می گوید ظلم بودن متوقف بر حق سابق است و حق سابق همان حق الطاعة است. حال شما بر اساس این می خواهید حق الطاعة را درست کنید و این معنا ندارد. به تعبیر ایشان این ظلم بودن مخالفت با امر واصل مولا و اینکه قبح ظلم را واسطه ی در اثبات حق الطاعة قرار دهیم، این حشو زائد در کلام است.

بعد ایشان می گوید ما در باب تعذیر و تنجیز دو چیز بیشتر نمی خواهیم. یکی عبارت است از کبرای حق الطاعة مولا و مولویت مولا و یکی هم تطبیقش بر مورد. کبری که منقح است و وقتی ما قطع داریم که مولا تکلیف دارد، صغرای آن نیز حاصل است. دیگر اینکه ظلم است به چه معناست؟ مگر اینکه از باب مجرد تنبیه و تذکر به فطریات باشد که در این صورت معقول است ولی دیگر استدلال نیست بلکه مجرد تنبیه و تذکر است.

نقد کلام شهید صدر

اشکال روشی در کلام شهید صدر

ما قبل از اینکه به بحث های دیگر ایشان برسیم، اولاً باید توجه کرد که مگر همه ی اصولیین ما همین طریق را رفته اند؟ من نرسیدم جدیداً فحوص کنم ولی به نظرم می آید که خیلی ها در باب تنجیز حرفشان این است که مخالفت امر واصل مولا، موضوع استحقاق عقاب است. مانند محقق عراقی این حرف را دارند. البته یک جاهایی می گویند که اگر این کار را نکند، هتک

و ظلم است و در تجری هم می گویند همان معیار وجود دارد اما گاهی که می گویند ظلم است نه به این جهت است که ظلم را واسطه‌ی برای اثبات این محمول قرار می دهند بلکه تصریح می کنند که عقل انسان مستقل است به اینکه اگر کسی مخالفت با تکلیف واصل مولا کند، موضوع استحقاق عقاب است. این حرف که مشکلی ندارد. شما وساطت بحث حسن عدل و قبح ظلم را می گویند اشکال دارد. حکم عقلی مستقل که اشکال ندارد و این حرف اصولیین ما است.

اینکه واسطه قرار دادن ظلم اشکال دارد، به فرض اشکال داشته باشد، مگر همه این را گفته اند. در اینجا هم ایشان اشتباه نگفتند و گفتند که قد جاء فی کلماتهم و یک بزرگواری اینگونه فرموده است اما روش اصولیین که این نبوده است که شما فرمودید.

البته لازمه این مطلب این است که حکم عقل عملی را صرفاً منحصر در حکم عقل به حسن و قبح ندانیم. ما این بحث مهم را در فلسفه‌ی اخلاق طرح کردیم و ثابت کردیم که هیچ دلیلی بر انحصار موضوع حسن و قبح در عدل و ظلم نداریم و هیچ برهانی هم بر انحصار نمی توان بیان کرد. حالا که اینگونه است چه اشکالی دارد که کثراتی موضوع حسن باشند و کثراتی موضوع قبح باشند و رجوع هم نکنند. ما راههای مختلفی را در توجیه ادعای انحصار محقق اصفهانی رفتیم اما ظاهراً این انحصار قابل اثبات نیست. چه مانعی دارد که بگوییم ایثار خودش حسن است، مثل عدل؛ نه اینکه چون عدل است، حسن است. قرب الی الحق حسن است اما نه از باب اینکه عدل است حسن است بلکه خودش حسن است. که نیاید عدل را بر اساس حقوق درست کنید که اعطاء حق ذی حق باشد و بگویید حسن است. قرب الی الحق خودش موضوع حسن است {

نقد کلام شهید صدر بنابر متعدد بودن محمولات در عقل عملی

یک بحث مهم که حتماً باید در ذهنتان باشد، این است که آیا محمولات ما در عقل عملی، همین حسن و قبح است یا محمولات دیگر هم داریم؟ این بحث خیلی مهمی است. برخی از افراد که در اوائل انقلاب در بحث های فلسفه‌ی اخلاقی کار کردند، برخی از روشنفکران، کتاب نوشتند به نام دانش و ارزش. اینقدر این حرفها را در هم خلط کردند و می گفتند باید و حسن با هم مساوی هستند و جای یکدیگر می شود به کار برد.

ما معتقدیم محمولات متعددی داریم که اینها به گونه‌ای با عقل عملی مرتبط می شوند که گاهی تعبیر می کنند به محمولات ارزشی و گاهی تعبیر به معیاری و هنجاری و گاهی به گونه‌ای دیگر تعبیر می کنند.

آیا محمولات در گزاره‌های اخلاقی فقط حسن و قبح است؟ به نظر ما حتماً اینگونه نیست و این ریشه‌ی خیلی از اشتباهات است من جمله اشتباه شهید صدر در اینجا که روشن می کنم. ما علاوه بر حسن و قبح، باید و نباید عقلی را هم داریم

و می‌گوییم باید از خداوند اطاعت کرد و این یک بایستی است و حسن اطاعت هم داریم. اینکه مفهوم بایستی به حسن رجوع کند یا حسن به بایستی، ما هیچ دلیلی بر آن نداریم. این‌ها دو مفهوم جداگانه هستند و ارجاع یکی به دیگری، هیچ دلیلی ندارد. غیر از حسن و قبح و باید و نباید، دو محمول دیگر هم داریم: درستی و نادرستی. گاهی ما می‌گوییم این عمل درستی است. اینکه درستی یا نادرستی به حسن و قبح برمی‌گردد هم اول کلام است. وقتی می‌گوییم این عمل، عمل درستی است یعنی حتماً حسن است و یک رابطه‌ای دارد که ممکن است متطابق باشد و ممکن است نباشد. در مباحث بعدی اگر لازم شد به تفصیل تمایز این محمولات را توضیح می‌دهم. ممکن است اعمال متعددی حسن باشد و مقابل ما باشند، نمی‌توانم بگویم که همه‌ی آنها فعل درست من در این زمان است. شاید کسی اینگونه بگوید که فعل درست برای من فاعل، در این زمان عملی است که بیشترین مقدار خوبی را از میان بدل‌های مختلف داشته باشد، ممکن است کسی این را بگوید مثل یکی از فیلسوفان غربی که در فلسفه‌ی اخلاق خیلی کار کرده است این را گفته است که آن عملی که بیشترین مقدار خوبی را از میان بدل‌های مختلف ایجاد بکند، آن عمل درست است با اینکه همه حسن هستند. من ده طریق عمل دارم که همه حسن هستند، اما عمل درست انجام همه‌ی اینها نیست، بلکه عمل درست من در این زمان یکی است و یکی درست است و بقیه درست نیست. آن عملی درست است که بیشترین میزان خوبی را حاصل کند. البته این یک نظریه است.

حق و استحقاق

یک مسئله‌ی بسیار مهم مسئله‌ی حق و استحقاق است. خوب دقت کنید چون خیلی کار به این حرف داریم. حق هم یک مفهوم عملی است و به نوعی مربوط به عمل می‌شود. آیا حق و حسن و قبح و باید و نباید و درست و نادرست، یکی هستند؟ به نظر من هیچ دلیلی نداریم. حق یک مقوله‌ی مستقلى است اعم از اینکه اعتباری باشد یا نباشد. حق یک مفهوم مستقل است و ریشه‌اش هم مستقل است و می‌شود متطابق با حسن باشد یا نباشد. حالا روی این فکر کنید تا بحث بعدی.

رابطه‌ی استحقاق با بایستی و حسن عمل

فقط این را می‌خواهیم عرض کنیم که اولین خطایی که شهید صدر در این بحث مرتکب شده است این است که می‌گوید اصولیین اشتباه کردند که یک مسئله را دوتا کرده‌اند. مسئله‌ی باید و نباید و حسن و قبح را به مسئله‌ی حق که خودش می‌گوید ارجاع می‌دهد.

ما یک حق طاعت مولا داریم که در اصل آن شکی نیست اینکه به چه نکته ای مهم نیست آیا به نکته ی شکر منع یا مالکیت یا خالقیت یا رازقیت، اینها مهم نیست. و شاید در سعه ی آن نیز شکی باشد. اما به هر حال اینکه او حق طاعت بر ما دارد یک بحث است و اینکه ما ملزمیم که اطاعت کنیم، یک بحث دیگر است. بله با هم مرتبطند و ممکن است بگوییم ملازمند اما دو گزاره با دو محمول هستند.

شبیه این حرف را در مشروعیت حکومتها در حکومتهای عرفی هم گفته اند که ما یک حق طاعت حاکم داریم و یک الزام طاعت از حاکم داریم. حاکمی که حق باشد، حق دارد که اطاعت بشود و ما هم بایستی داریم که اوامر او را اطاعت کنیم. یک بحث سوم استحقاق است. استحقاق عقاب به خصوص، نه بایستی عمل است و نه حسن عمل. چون بایستی عمل متعلقش عمل است و محمولش بایستی است و حسن عمل، متعلقش عمل است و محمولش حسن است و استحقاق عقاب هیچ کدام از این محمولات نیست. ما عقلمان ادراک می کند که هر که مخالفت مولا کرد به هر دایره ای، این شخص به خاطر مخالفت استحقاق عقاب دارد. چه کسی گفته که این محمول با حق الطاعة و مولویت مولا یکی است؟ حتی ممکن است بالاتر بگوییم که مطلق حق ممکن است با اینها فاصله داشته باشد که الان به این مطلب کار نداریم

نظیر بحثهایی که امروز وجود دارد که ما تکالیفی در دایره ی عرفیه داریم. ما در حیطه ی عرفیات قوانینی داریم که در آن الزاماتی است. آیا لازمه ی ذاتی اینها وجود مجازات هم هست؟ لازمه ی ذاتی اینها استحقاق مجازات هم هست یا نه؟ مجلس تقنین می کند به اینکه مدیران باید سر وقت ببایند. در اینجا اگر مدیری نیامد، آیا استلزام مجازات دارد یا اینکه همانطور که قانون اساسی می گوید و در دنیا هم مطرح است، مسئله ی جرم انگاری و مجازات خودش تقنین می خواهد و خودش مجعول است؛ یعنی باید جعل بشود که فلان چیز جرم است. نمی شود همینطوری چیزی را از پیش خودمان جرم کنیم و هر مخالفت تکلیفی جرم نیست.

لذا در بحثهای حقوقی بین تخلف از قانون و جرم فرق می گذارند. تخلف از قانون یک امر اعمی است که گاهی متفق و متحد با جرم می شود که در جایی است که در مرتبه ی سابق جرم انگاری آن شده باشد. عقل ما می گوید باید اطاعت مولا کنی. آیا لازمه اش این است که اگر اطاعت نکردیم، استحقاق عقاب داریم؟ نه اینگونه نیست و اینکه استحقاق عقاب داشته باشیم، یک حکم عقلی مستقل دیگر است. از بطن اینکه من باید اطاعت مولا کنم، در نمی آید که اینکه اگر اطاعت نشد، استحقاق عقاب داری، بلکه خودش موضوع جدیدی است برای حکم عقلی. یک حکم عقلی دیگر داریم که انسان با مخالفت مولا مستحق عقاب

می شود. در عالم عرفیات اگر الزاماتی برای شما قرار دادند، آیا این الزامات ضرورتاً جرم انگاری می کند که موضوع مجازات باشد؟

باسمه تعالی

موضوع: تنقیح رابطه‌ی حق، بایستی و استحقاق عقاب..... ۳۱۵

خلاصه بحث گذشته (دیدگاه شهید صدر در نقد کلام اصولیین)..... ۳۱۵

برگشت بحث حجیت به دائره‌ی مولویت..... ۳۱۶

نقد کلام شهید صدر..... ۳۱۶

مقدمه‌ی اول: متعدد بودن محمولات قضایای اخلاقی..... ۳۱۶

مقدمه‌ی دوم: واقعی بودن حق نسبت به علم و جهل مکلف..... ۳۱۸

رابطه‌ی حق با الزام من علیه الحق..... ۳۱۹

وجود بایستی در صورت جهل به آن..... ۳۲۰

عدم دخالت علم و جهل در دائره‌ی حق الطاعة..... ۳۲۱

معذور بودن در صورت جهل علی‌رغم وجوب بایستی..... ۳۲۱

عدم ملازمه‌ی الزام و بایستی با استحقاق عقاب..... ۳۲۲

شاهد بر مدعا؛ امتثال در اطراف علم اجمالی..... ۳۲۳

موضوع: تنقیح رابطه‌ی حق، بایستی و استحقاق عقاب**خلاصه بحث گذشته (دیدگاه شهید صدر در نقد کلام اصولیین)**

بحث در نظریه‌ی حق الطاعة مرحوم شهید صدر بود. ایشان در ابتدای بحث اصول عملیه مسیر را اینگونه طی کردند که ابتدا بیانی از حق الطاعة دارند و بعد از آن رجوع به بحث قطع آنجایی که بحث معذرت و منجزیت مطرح است، می‌کنند و یک تحلیلی از فرمایش اصولیین ارائه می‌کنند که اینها دو قضیه را از هم جدا و منفصل بحث کرده اند که یکی مربوط به مولویت مولا و ریشه های این مولویت است و دیگری در مورد معذرت و منجزیت است. اولی را گفتند که مربوط به علم کلام است و دومی مربوط به علم اصول است.

شهید صدر می‌فرماید در این نوع فکر یک خطای اساسی هست و اصلاً ریشه‌ی قبح عقاب بلا بیان و عدم پذیرش حق الطاعة را همین می‌دانند و لذا می‌گویند اگر ما بحث کردیم و روشن کردیم که این نوع فکر خطا است و روشن کردیم که بحث قبح عقاب بلا بیان یا بحث تعذیر و تنجیز با بحث مولویت مولا گره خورده است، راحت است اذعان به اینکه حق الطاعة صحیح است و حتی ایشان می‌فرماید گمان من این است که دیگر کسی بعد از این تحلیل، حق الطاعة را منکر نباشد.

برگشت بحث حجیت به دائره ی مولویت

ادعای ایشان در بحث قطع هم همین است که می‌فرمایند بحث از استحقاق عقاب و تنجیز برگشتش به دائره ی مولویت مولا است و یکی از نکاتی که ایشان در طی بحث مطرح می‌کند این است که مولویت مولا را می‌توانیم ذراتب تصویر کنیم. هر چه ملاک مولویت مولا آکد باشد، دائره ی مولویت مولا أوسع است. لذا در مولای حقیقی که به تمام معنا منعم یا مالک حقیقی یا خالق حقیقی است، دائره ی حق الطاعة أوسع است و معنایش این است که اگر ما احتمال بدهیم که مولا یک تکلیف یا فرمانی دارد، باید رعایت کنیم و اطاعت امر مولا کنیم ولو در احتمالات و مظنونات فرمان ها و اوامرش.

بعد می‌فرماید لذا ما دو مسئله نداریم که یکی مولویت مولا باشد که علم کلام متصدی بشود و یکی تنجیز. بلکه تنجیز همان دائره ی مولویت مولا است. اگر شما تشخیص دادید که دائره ی مولویت مولا أوسع که احتمالات را هم شامل می‌شود، واضح است که در مواردی که شما در تکلیف محتمل شک دارید، عقل در اینجا به همان مولویتی که اثبات کرده، مستقل است به اینکه این را باید اتیان بکنید و اگر اتیان نکردید، مستحق عقاب هستی.

نقد کلام شهید صدر

منتهی ما گفتیم این حرف ها درست نیست و دو مقدمه ما بیان می‌کنیم که هر کدام از این مقدمات در جای خودش مطلبی است و در هر مقدمه بخشی از کلام ایشان باطل می‌شود. منتهی از دوستان می‌خواهم که عنایت بیشتری داشته باشند چون بحث دقیق و دشواری است.

مقدمه ی اول: متعدد بودن محمولات قضایای اخلاقی

مقدمه ی اول همان بود که دیروز عرض کردیم. حرف مهمی است و هم در اصول و هم در فلسفه ی اخلاق به درد می‌خورد، و آن این است که محمولات قضایای اخلاقی مثل حسن و قبح و باید و نباید و مانند صحیح و ناصحیح یا درست و نادرست و مثل حق و استحقاق، این محمولات به هم برمی‌گردد. شما کتاب های اصولی را که نگاه کنید در این جهت بسیار مخلوط و مشوش هستند و خیلی اوقات اینها را به هم برمی‌گردانند، در حالی که هیچ دلیلی بر این ارجاع نیست چون ارجاع معنایی، تحلیل می‌خواهد. قضیه ی العدل حسن، یک موضوع و محمول دارد و باید به عدالت رفتار کنید، یک الزام به متعلق است و این قضایا به حسب ظاهرشان حداقل خیلی متفاوت هستند. وجه اینکه الزام را به حسن برگردانید چیست و عکسش که حسن را به الزام برگردانید، چیست؟ هیچ دلیل قانع کننده ای وجود ندارد، بلکه عکس آن است. قضیه ی هذا حسن، به ظاهر صورت قضیه ی

خبری دارد و موضوع و محمول و نسبت دارد که قضیه‌ی باید به عدالت رفتار کنید، اینگونه نیست. وجه اینکه بایستی را به حسن برگردانید یا حسن را به بایستی از کجاست و این حرف درست نیست.

حتی اگر ما باید ها را واقعی بدانیم مانند بیانی که آیت الله مصباح در ضرورة بالقیاس دارند یا مرحوم آقای حاج شیخ مهدی حائری در فلسفه‌ی اخلاقشان در کاوش‌های عقل عملی دارند که می‌فرمایند این وجوب‌ها وجوب بالغیر هستند و این باید‌ها ضرورت بالغیر است، ضرورت بالغیر با ضرورت بالقیاس الی الغیر متفاوت است. ضرورت بالغیر برای معلول نسبت به علت است ولی ضرورت بالقیاس الی الغیر هم برای معلول نسبت به علت است و هم برای علت نسبت به معلول. در هر حال هر کدام که باشد، تکوینی است اما تکوینی بودنش این نیست که معنایش با حسن یکی است و عجیب است که آیت الله مصباح که اینگونه تحلیل می‌کند، در جایی می‌فرمایند باید به گونه‌ای هر دو، مأخذشان ضرورت بالقیاس الی الغیر باشد، که این حرف عجیبی است. البته این مطلبی که از ایشان عرض می‌کنم مربوط به آن درس‌های اولیه ایشان که دروس فلسفه‌ی اخلاق بود، است. بعداً اصلاحاتی در این کتاب صورت گرفته و من نمی‌دانم که این مطلب هم اصلاح شده است یا نه. یعنی می‌خواهم بگویم این اشکال و اشتباه در کلام کثیری واقع شده است.

کسانی که اهل دقت هستند، این کار را نمی‌کنند. مثلاً برخی از فیلسوفان تحلیلی در این مسئله خیلی دقت دارند و توجه دارند که محمول حسن و قبح با محمول باید و نباید فرق می‌کند و حق و استحقاق که اصلاً داستان دیگری دارد. خلاصه اینکه ما هیچ وجه و دلیلی بر این حرف نداریم و بلکه وجه و دلیل بر علیه این مطلب است. پس اینکه شهید صدر فرمودند که یک خطای اساسی در این طرز از فکر اصولیین هست که بین حجیت و مولویت فصل می‌دهند با اینکه فصلی بین آنها نیست، این حرف نادرست است.

ما باید اولاً دقت کنیم که مراد از حجیت در اینجا به حسب تفسیر خود ایشان و مبنای بحث، معذرت و منجزیت است و منجزیت، استحقاق عقاب بر مخالفت است. یک محمول داریم که استحقاق عقاب بر مخالفت است و یک محمول داریم که حسن است و محمول دیگر حق است. اینها به یکدیگر بر نمی‌گردند. حق و استحقاق البته ریشه‌اش یکی است اما نه استحقاق عقاب. ما یک حق الطاعة داریم یعنی حق اطاعت شدن است که این حق برای مولا است و مولا بر گردن ما حق دارد که ما او را اطاعت کنیم یعنی متعلق این حق، اطاعت کردن ما و اطاعت شدن اوست. این یک حق است و یکی دیگر استحقاق عقاب است و یکی حسن و قبح است و یکی هم باید و نباید است و هر کدام از اینها ملاکی دارد و محمول خاص خودش را دارد. اینها را باید از هم جدا کنیم و بحث مهمی است. بحث از حجیت که استحقاق عقاب است به حسب حقیقت غیر از بحث حق مولویت و حدود

مولویت مولا است. حدود مولویت یعنی مولا حق طاعت بر ما دارد و این حق حدودی دارد. متعلق این حق اطاعت مولا است. اما استحقاق عقاب چه خود حق باشد و چه اینکه فقط با حق، ماده‌اش یکی باشد، متعلقش عقاب است. این ها دو قضیه مستقل هستند ولو به یکدیگر مربوط هستند. این ملخص کلام دیروز ما بود.

شهید صدر اشکالش به اصولیین این است که شما اینها را دوتا کردید در حالی که دوتا نیستند و یک مسئله هستند و یک مطلب هستند و روحشان یکی است. بهترین توضیح شاید این باشد که به حسب مفهوم دوتا هستند ولی به حسب واقع در یکدیگر مؤثر هستند به این معنا مؤثر هستند که اگر ما مسئله ی دائره‌ی مولویت مولا را حل کنیم، منجزیت هم حل خواهد شد. در واقع اشکال ایشان به اصولیین این است که شما اینها را جدا کردید و لذا نمی‌توانید مسئله‌ی خودتان که منجزیت است را درست تصویر و ترسیم کنید. چون بحث مولویت را به علم کلام بردید و گفتید که مولا در اوامری که صادر کرده و قیام حجت بر آن شده، حق اطاعت شدن دارد. چون اینگونه تصویر می‌کنید و ثبوت حق اطاعت برای مولای حقیقی را به علم کلام برده‌اید، بعد در اصول می‌گویید بدون در نظر گرفتن آن بحث کلامی حدود منجزیت را مشخص می‌کنید، این شکل از بحث از نظر شهید صدر درست نیست. ایشان می‌گویند این دو بحث که یکی در علم کلام و یکی به شکل مستقل از دیگری در علم اصول بحث می‌شود، یکی هستند و تکلیف آن در یک جا باید حل شود و وقتی دائره‌ی مولویت را حل کردید، منجزیت هم حل می‌شود. ما می‌خواهیم همین مطلب ایشان را زیر سؤال ببریم. قدم اول ما این بود که این محمولات متفاوت هستند ولی حرف هنوز تمام نشده است و کلام ما ادامه دارد و قدم دوم در نقد ایشان هنوز باقی است.

ما در قدم اول می‌گوییم محمولات متفاوت هستند و شما دلیلی بر ارجاع قضیه‌ای به قضیه‌ی دیگر ندارید ولی این را هنوز حل نکردیم که آیا نمی‌شود تصمیمی که شما در مسئله‌ی دائره‌ی مولویت مولا می‌گیرید مسئله‌ی منجزیت را حل کند؟ ولو اینها دو قضیه باشند شاید کسی ادعا کند که ولو دو قضیه باشند و محمولات هم متفاوت باشند، اما وقتی تکلیف یک قضیه حل شد، قضیه‌ی دوم نیز حل خواهد شد. این قدم دوم بحث دشواری است و امروز در عرائض بنده تأمل داشته باشید تا در جلسه‌ی بعد در موردش بحث کنیم.

مقدمه‌ی دوم: واقعی بودن حق نسبت به علم و جهل مکلف

بنده از شما سوال می‌کنم که در باب حق، چه ما حق را واقعی بدانیم همانطور که خود ایشان واقعی می‌داند یا اعتباری بدانیم مانند مرحوم علامه طباطبایی و محقق اصفهانی و عده‌ی زیاد دیگر که حق را اعتباری می‌دانند. گرچه محقق اصفهانی این حق را بحث نکردند و اینکه گفتند اعتباری است توجیه دیگری ممکن است داشته باشد. ما حق را هر چه بدانیم مانند برخی از

غربی ها که حق را کلاً اعتباری می‌دانند و می‌گویند همه‌ی حقوق مجعول است که پوزیتیویسم‌های حقوقی هستند. حق چه واقعی باشد یا اعتباری، به نظر ما نسبت به علم و جهل و احتمال و ظن و حتی قطع، واقعییتی دارد.

به عبارت دیگر واقعیّت حق، کاری به علم و جهل من ندارد و حتی مثل خیار غبنِ مجهول، علم و جهل من به خود حق و نیز به متعلق حق دخالتی ندارد که در بحث ما علم و جهل و ظن ما به تکلیفی خورده است که متعلق حق اطاعت است. علم و جهل به اینها به نظر ما اثر ندارد. به ذهن و فکرتان مراجعه کنید ببینید که راجع به این مسئله چه نظری دارید.

بهتر است ما این را بگوییم که حقوق ولو اعتباری باشند، اما نسبت به علم و جهل ما امر واقعی هستند؛ یعنی علم و جهل به آنها تعلق پیدا می‌کند و دائر مدار علم و جهل ما نیستند. یعنی اینگونه نیست که اگر من عالم به حق الطاعة باشم، حق الطاعة باشد و اگر من جاهل بودم، حق الطاعة نباشد. راجع به متعلق (اطاعت) و متعلق المتعلق حق (تکلیف) هم همین‌طور است؛ یعنی حق اطاعت تکالیف مولا یک امری است که نسبت به علم و جهل ما یک واقعیّت است. اگر ما جاهل به این حق هم باشیم حق سر جای خودش هست. مولا دارای حق اطاعت است ولو من جاهل به این حق باشم. اگر من جاهل به اصل حق باشم، نسبت به مقتضیات حق معذورم مثل اطاعت کردن و امور دیگر که مقتضیات حق هستند. در اینجا وقتی من نسبت به این حق، جاهل باشم، اصل حق هست ولی من معذورم.

رابطه‌ی حق با الزام من علیه الحق

همین حرف را در متضایف حق هم می‌شود گفت. حق هر گاه ثابت می‌شود علی‌الظاهر بالتضایف یک الزام در یک جای دیگر هست. این البته در تحلیل مفهوم حق بحث مهمی است که آیا حق در بطنش نهفته است، الزام من علیه الحق یا نه؟ این دقت‌های فراوانی می‌خواهد و معلوم نیست همه جا من علیه الحق داشته باشیم. ولی به هر حال در حالات طبیعی اینگونه است که اگر من حق بر کسی دارم، آن شخص الزام به کاری نسبت به من دارد مثل الزام به اطاعت و امثالش. اگر من حق خیار بر شخصی دارم، آن شخص هم الزام دارد که به این حق من احترام بگذارد و اگر من کاری در استیفا حقم انجام دادم، مطاوع و تسلیم باشد.

ما یک حق الطاعة داریم و یک بایستی اطاعت نسبت به مولا که اینها با هم هستند. حق الطاعة یک وجهه است و بایستی یک وجهه دیگر آن است گرچه اینها دو محمول و دو قضیه و دو واقعییتی هستند ولی به همدیگر مربوط هستند.

وجود بایستی در صورت جهل به آن

حال سوال این است که اگر من نسبت به این بایستی جاهل بودم، بایستی نیست یا اینکه فقط من در مقتضیات این بایستی معذورم؟

عرض ما این است که بایستی‌ها مانند بایستی‌های در احکام شرعی، همانطور که تکامل علم اصول ما را به جایی رساند که در موارد جهل به خطاب و تکلیف نمی‌گوییم تکلیف نیست، بلکه می‌گوییم در مقتضیات تکلیف مثل استحقاق عقاب و امثال آن عذر دارید. اگر دوستان یادشان باشد برخی از اصولیین و فقهای قرن پنجم، بحث عدم البیان را مطرح می‌کنند و می‌گویند چون اگر بیان نداشته باشید، قادر بر انجام فعل نخواهید بود. اصولیین بعدی مانده‌اند که این را چگونه حل کنند. مگر جهل به تکلیف فقد قدرت می‌آورد و به گونه‌هایی توجیه کردند. یعنی در برهه‌هایی فکر می‌شد که اگر جهل به الزام داشته باشیم، الزام نیست چون مقدور نیست. گویی این حرف در اینجا هم سرایت کرده است و در ذهن‌ها اینگونه متبادر شده است که اگر ما جهل به این بایستی داشتیم، گویی بایستی نیست.

حق مولا یک امر واقعی است نسبت به علم و جهل من، ولو اینکه خودش اعتباری باشد و الزام و بایستی اطاعت مولا که مساوق با این حق است، آن هم یک واقعیتی دارد یعنی اگر من جاهل به این بایستی بودم، اینگونه نیست که ضرورت اطاعت مولا منتفی باشد بلکه من در مقتضیات این ضرورت معذور هستم مثل استحقاق عقاب و کذا.

حالا عرض ما این است که ما در بحث حق الطاعة، یک حرف داریم که یک مولا وقتی عقل به مولویت او رسید، می‌گوید در آنچه از او صادر شده و فرمان داده، حق دارد که ما اطاعتش کنیم و حق اطاعت شدن دارد و عقل ما می‌گوید که در فرمانی که صادر کرده باید اطاعت شود و این حق نسبت به علم و جهل ما یک واقعیت است و بایستی هم یک حقیقت است.

بله یک حرف دیگر روی این حرف می‌آید که در ظروفی که ما نسبت به آن واقعیت علم داریم، چطور است، ظن معتبر داشته باشیم چطور است و ظن غیر معتبر و احتمال داشته باشیم، چطور است و جهل مرکب داشته باشیم چطور است؟ من می‌خواهم بگویم شهید صدر خلط کرده مثل خلطی که برخی از اصولیین بین واقع و حکم ظاهری می‌کنند و اگر واقع در دسترس نبود، واقع را منکر می‌شوند و می‌گویند مقدور نیست.

ایشان بحث حق الطاعة را که امر واقعی است با علم و جهل ما ترکیب کرده است و چون دیده است که در موارد جهل مرکب به تکلیف واقعی نمی‌توانیم بگوییم که اینجا هم استحقاق عقاب هست، پس مولویت مولا اینجا نیست، پس ما نمی‌توانیم بگوییم موضوع مولویت مولا و حق الطاعة واقع تکلیف باشد، بلکه مربوط به علم و ظن و احتمال ما است و چون مولویت مولا

آکد است، دائره‌ی مولویتش اوسع است و در نتیجه این می‌شود که تمام موارد علم به تکلیف، ظن به تکلیف و احتمال تکلیف داخل در مولویت مولا و حق الطاعة می‌شود.

عدم دخالت علم و جهل در دائره‌ی حق الطاعة

ما می‌گوییم شما مغالطه می‌کنید. ما یک حق داریم که واقعی است و کاری به علم و جهل ما ندارد. دائره‌ی حق الطاعة کاری به ما ندارد، حتی در جهل مرکب حق الطاعة مولا محفوظ است. امیرالمؤمنین سلام الله علیه که حق طاعتش را از خداوند گرفت، در خانه که نشست، مولویتش تمام بود و مردم بودند که جاهل بودند و نفهمیدند بالتقصیر یا بالقصور و این به این معنا نیست که او مولویت نداشت. حتی در جهل مرکبش. مولویت مولا سر جای خودش است و حق الطاعة هم سر جای خودش هست.

ما به خلاف ایشان که می‌گویند بدیهی است که حق طاعت در جهل مرکب نیست، می‌گوییم بدیهی است که حق طاعت یک امر واقعی است و من چه بدانم و چه ندانم فرقی نمی‌کند. چه خودش و چه متعلقش و چه متعلق المتعلقش که تکلیف است، دخیل در حق طاعت خداوند نیست و همچنین دخیل در بایستی عقلی ما نیست. منتهی اگر من علم نداشته باشم و جهل مرکب باشد و اصلاً غفلت بالمرة دارم از تکلیف واقعی، اگر مولا در واقع تکلیفی صادر کرده و فرمانی صادر کرده، آیا در این فرمان، مولا، مولا نیست و حق طاعت ندارد؟

من در این بحث‌ها اصرار دارم که حرف‌ها باز شود و نسبت‌ها روشن شود و دواعی مشخص شود. حرف من روشن است و دعوای روشنی دارم که ایشان در باب جهل مرکب که هیچ احتمال واقع نمی‌دهیم، می‌گویند حق طاعت مولا نیست و مولویت مولا نیست و بلکه حق طاعت و مولویت روی مواردی رفته که ما علم یا ظن به واقع داریم یا احتمال واقع می‌دهیم و بر این مطلب شاهد می‌آوردند به اینکه شما نمی‌توانید مولویت مولا را به واقع پیوند بدهید و دنبال منجز بگردید. می‌گویند این غلط است و ما از اول یک حق طاعت داریم که روی واقع ملتفت الیها می‌رود به هر التفاتی از قطع یا ظن یا احتمال.

معذور بودن در صورت جهل علی‌رغم وجوب بایستی

عرض ما این است که شما مغالطه یا خلط اساسی می‌کنید و خلط این است که حق طاعت و مولویت مولا امر واقعی است و بایستی عقلی هم واقعی است، منتهی گاهی اوقات به خاطر اینکه من علم ندارم، معذورم. همان جایی که من معذورم، به نحو قضیه شرطیه می‌گوییم اگر در واقع باید اطاعت مولا کرد، ولی چون واقع منکشف نیست، من در انجام آن عمل معذورم.

بر اساس این می‌گوییم حرف اصولیین کاملاً متین بوده است و دو مقام را از هم جدا کردند. یکی مولویت مولا است که معنایش اطاعت در اوامر و نواهی اوست و یکی هم عبارت است از استحقاق عقاب بر مخالفت که مقتضیات تکلیف واصل است.

عدم ملازمه‌ی الزام و بایستی با استحقاق عقاب

حق طاعت و بایستی داستانی غیر از استحقاق عقاب است. دیروز هم عرض کردم که مسئله‌ی الزامات بما هو هو لا یتنهی الی المجازات. کی گفته است که تخلف از الزام منتهی به مجازات است؟

امروزه در حقوق غربی و در حقوق ما هم روشن است که صرف تخلف از الزامات جرم نیست و مجازات هم ندارد. جرم یک امر قانونی است و به قول ما طلبه‌ها مجعول اصالی است. باید بگویید این جرم است و این هم آثار جرم است که مجازات‌های آن است و خود قانون باید بگوید و الا جرم نمی‌شود. صرف اینکه در مجلس شورای اسلامی یک قانون آکد آکد بیاورند بر الزام مدیران که رأس ساعت هفت باید سر کار خود باشند، الزام تام است و اگر این کار را نکردند تخلف کردند؛ اما نه اینکه مجازات می‌شوند؛ چون مجازات قانون می‌خواهد. نزد عرف حقوق دانان و قضات روشن است که تخلف غیر از جرم است.

ما می‌گوییم در مولای حقیقی هم همینطور است به این معنا که ما یک مرحله‌ی واقع داریم و یک حق واقعی داریم و یک الزام واقعی داریم که قد ینفصل از مجازات؛ چون قد ینفصل عن علم و طریق المعتبر. آن امر واقعی و حق واقعی و آن بایستی اطاعت واقعی لو وصل بای وصول و لم ینقاد، آن موقع موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است.

حتی استحقاق عقاب را اگر تکوینی بدانیم و صور عذاب اخروی بدانیم که بر نفوس دارای رذائل عارض می‌شود، رذیلتی باید باشد که در آخرت متصور به صور عقاب شود. کسی که هیچ مطلع از واقع نیست، چنین چیزی برای او پیش نمی‌آید. بنابراین استحقاق عقاب به هر معنا که باشد، لا محاله موضوعش وصول است در حالی که موضوع حق و بایستی وصول بای معنی گفتیم چون وصول را به علم و طریق معتبر می‌دانیم و شهید صدر می‌گوید احتمال هم هست. من این نزاع را نمی‌خواستم مطرح کنم بلکه می‌خواهم روشن کنم که اصلاً تصویر ایشان باطل است.

مولویت و حق طاعت مصبّش یک جا است و استحقاق عقاب مصبّش جای دیگر است. تنجیز این استحقاق عقاب است و اصولیین درست گفتند که دو مصبّ درست کردند و دو جا برای عروض این عوارض درست کردند؛ یک جا برای عروض حق و بایستی اطاعت و یک جا برای استحقاق عقاب. اینها بهم مربوط هستند، اما نه اینکه یک وادی باشند و یکی به دیگری برگشت کند.

شاهد بر مدعا؛ امتثال در اطراف علم اجمالی

یکی از شاهدها که شما روی آن فکر کنید، این است که ما در حق الطاعة بحث لفظی نداریم که مثلاً معنای اطاعت چیست. اینکه حتماً نیست. در بحث هایی که با برخی از شاگردان شهید صدر داشتیم، ایشان به من نسبت داده است که طاعت بحث لفظی و لغوی نیست که این مطلب واضحی است. اما باید روی یک چیزی دقت کرد و آن این است که اگر یک کاسه ی نجس داریم در کنار ۴۹ کاسه ی پاک، این کاسه ی نجس یک اجتناب عن النجس دارد و بقیه هم پاک هستند و اجتناب ندارند و اباحه ی ارتکاب دارند. سوال این است که وقتی شما از آب اجتناب می کنید، اطاعت مولا می کنید؟ ایشان این را اطاعت مولا می داند و ما نیز می گوئیم گونه ای اتقید است اما این ربطی به اطاعت فی البین ندارد. ما یک نجسی در بین ۵۰ کاسه داریم و می دانیم که یکی نجس است و بقیه همه پاک هستند، سوال این است که وقتی از آن کاسه ی پاک اجتناب می کنم، آیا اجتناب از نجس واقعی را اطاعت می کنم یا از باب احتیاط که خودش نوعی از اتقید است و خودش هم حسن است و نوعی از طاعت است فی الجمله، کار حسنی انجام می دهیم و رعایت آن نجس فی البین را می کنم، نه اینکه اطاعت می کنم. برای اینکه احتمال انطباق بر این طرف دارد. ما یک نجس فی البین داریم و برای ما روشن است که وقتی ما از آب اجتناب می کنیم، اطاعت از اجتناب عن النجس را انجام نمی دهیم، بله ما رعایت می کنیم خودمان را که ضرر محتمل دامن ما را نگیرد چون آن نجس فی البین تنجیز شده و استحقاق عقاب پیدا کرده است و قابلیت انطباق بر هر کدام از طرف را دارد، برای رعایت حال خودم این کار را می کنم، نه اینکه اطاعت مولا کردم. بله یک بیانی مرحوم اصفهانی در اطراف علم اجمالی دارد که هر کدام از اطراف را مصداق اطاعت می داند، البته نه اطاعت آن چیزی که فی البین است بلکه خودش مبالغت به امر مولا است و این را حسن قرار داده است.

حرف ما این است که برای ما روشن است که ما یک مولویت مولا و حق طاعت مولا داریم و لازمه اش اطاعت کردن مولا در این تکلیفش هست و هر آنچه از مقتضیات آن باشد، اما آب نخوردن از لوازم اطاعت او نیست. آب نخوردن برای این است که در مشکل استحقاق عقابی که بر آن ثابت است، نیفتیم نه اینکه برای اطاعت کردن آن باشد. خلاصه اینکه درست است که تکلیف واقعی وقتی مورد جهل واقع می شود و طریق معتبر هم نداریم، معذور فیها است و این به معنای این است که استحقاق عقاب منوط به علم مکلف است یعنی استحقاق عقاب منوط است به متعلق المتعلق حکم عقل به استحقاق عقاب. این درست است اما در بحث حق و در بایستی هایی که از حق برمی خیزد، نمی توان گفت که منوطاند به علم مکلف به ثبوت حق و بایستی و یا منوطاند به علم به متعلق حق و بایستی که اطاعت است و حتی نمی توان گفت که منوطاند به علم به متعلق المتعلق حق و بایستی که تکلیف مولا است. حق واقعی یک مطلب است و بایستی واقعی یک مطلب است و استحقاق هم مطلب دیگر است. علم

و جهل مکلف در ثبوت حق یا ثبوت بایستی دخلی ندارد ولی در ثبوت استحقاق عقاب می تواند تأثیرگذار باشد. روی این مطلب فکر کنید تا جلسه ی بعد روی آن بحث کنیم.

باسمه تعالی

موضوع: ملاک بودن هتک مولا در استحقاق عقاب ۳۲۵

خلاصه بحث گذشته (نظریه شهید صدر؛ برگشت حجیت به دائره‌ی حق مولویت) ۳۲۵

نقد کلام شهید صدر ۳۲۶

اشکال اول: تعدد گزاره های عقل عملی از لحاظ موضوع و محمول ۳۲۶

شهید صدر: عدم وجود حق الطاعة در صورت جهل به تکلیف ۳۲۶

نقد: دائر مدار نبودن حق به علم یا جهل ۳۲۶

مؤیدات دائر مدار علم و جهل نبودن حق ۳۲۷

مؤید اول: عدم دخالت علم و جهل مکلف در منشأ حق طاعت ۳۲۷

هتک علت تامه استحقاق عقاب است ولو اینکه تکلیف واقعی هم نباشد ۳۳۰

مؤید دوم عدم دخالت علم و جهل در ثبوت حق اطاعت: عدم دخالت حق طاعت در هتک موضوعاً و محمولاً ۳۳۱

موضوع: ملاک بودن هتک مولا در استحقاق عقاب**خلاصه بحث گذشته (نظریه شهید صدر؛ برگشت حجیت به دائره‌ی حق مولویت)**

بحث ما در فرمایش شهید صدر در بحث حق الطاعة بود. در اول بحث برائت که ایشان مبحث حق الطاعة را مطرح می‌کنند، سه مرحله را عبور می‌کنند.

مرحله‌ی اول: یکی اینکه اصل حق الطاعة را وقتی می‌خواهند تثبیت کنند، به بحثی که در قطع اصولیین مطرح کردند، وصل می‌کنند و ریشه‌یابی می‌کنند که چرا اصولیین حق الطاعة نگفتند و به قبح عقاب بلا بیان پناه برده‌اند. لذا اینطوری بحث حق الطاعة را به بحث قطع متصل می‌کنند و در آنجا هم معتقد می‌شوند که اصولیین در تفکیک دو قضیه؛ یعنی تفکیک بحث قبح عقاب بلا بیان و حق الطاعة از سویی و بحث تنجیز از هم، اشتباه کرده‌اند..

ایشان در بحث حجیت قطع می‌فرماید بحث مولویت مولا و حق الطاعة را جدا کرده‌اند در حالی که تنجیز به معنای استحقاق عقاب بر مخالفت، روحش همان بحث مولویت مولا و حدود مولویت مولا است و تفکیک اینها صحیح نیست که بحث کردیم و الان دنباله‌ی آن را خواهیم گفت.

مرحله‌ی دوم: که در بحث برائت طرح کرده‌اند تاریخچه‌ی ای از قبح عقاب بلا بیان را بحث می‌کنند

مرحله‌ی سوم: هم ادله‌ی ای که اصولیین برای قبح عقاب بلا بیان می‌آورند، طرح می‌کنند. ما الان در مرحله‌ی اول هستیم

و عرض کردیم که ما با بحث حق الطاعة خیلی کار داریم.

ما در مرحله‌ی اول هستیم که شهید صدر برای تثبیت فرمایش خودشان، مسئله‌ی مولویت مولا و حق الطاعة را از مسئله‌ی تنجیز جدا نمی‌بینند؛ چون می‌گویند لباً اینکه ما چه استحقاق عقاب داریم و بر چه چیزی استحقاق عقاب داریم که مسئله‌ی تنجیز است مرتبط با این است که دائره‌ی مولویت مولا چقدر است.

نقد کلام شهید صدر

ما در جلسات گذشته عرض کردیم که فرمایش شهید صدر از مجموع چند خطا برخاسته است.

اشکال اول: تعدد گزاره‌های عقل عملی از لحاظ موضوع و محمول

اولاً قضایا و گزاره‌هایی که عقل عملی در بحث ما مطرح می‌کند و دارد، مختلف هستند به لحاظ موضوعات و به لحاظ محمولاتشان. قضایای حسن و قبح و قضایای بایستی و نبایستی و قضایای حق از هم جدا هستند. اینکه مولا حق این را بر ما دارد که ما او را اطاعت کنیم، یک نوع قضیه است و اینکه باید اطاعت مولا کنیم، یک قضیه است و اینکه ما به مخالفت مولا در تکالیف واصلش یا به اعمش که آقای صدر می‌فرماید، ما مستحق عقابیم، قضیه‌ی دیگری است. اینها سه قضیه هستند و هر قضیه حساب خودش را دارد.

شهید صدر: عدم وجود حق الطاعة در صورت جهل به تکلیف

شهید صدر اینها را یک‌کاسه کرد و ادعا کرد که حق مولویت، حق واسعی است در مورد مقطوعات و مظنونات و موهومات. همانطور که ما در مخالفت تکلیف مقطوع، حق مولویت داریم که حق مولویت مولا می‌گوید اگر حرام است نباید تکالیف مقطوع را مرتکب بشوی یا اگر واجب هستند، باید ایجاد کنی، در مظنونات هم همین‌گونه است که حق الطاعة آن را می‌گیرد و حتی حق الطاعة تکالیف موهوم را نیز می‌گیرد. فقط تکالیفی که ما در آن قطع به خلاف داریم یا جهل مرکب داریم، خارج است مثل اینکه انسان اصلاً احتمال تکلیف ندهد که در این جا دیگر حق مولویت نیست.

نقد: دائر مدار نبودن حق به علم یا جهل

ما عرض کردیم که این سخن اشتباه است چون حق مولویت نسبت به علم و جهل ما یک حق ثابت واقعی است (چه اعتباری باشد یا واقعی). حقوق با علم و جهل انسان فرقی نمی‌کنند مگر برخی از حقوق اعتباری در برخی از صور مانند برخی از اختیارات. حقوقی مثل طاعت مولا و غیره که از برخی از ریشه‌های خاصی برمی‌خیزد، در اینها فرقی نمی‌کند که ما علم به

این حق داشته باشیم یا نه، یا علم به متعلق حق داشته باشیم یا نه، یا علم به متعلق المتعلق داشته باشیم یا نه که اینجا از سنخ متعلق المتعلق است که حق طاعت مولا در تکالیف است. حق محمول است و طاعت متعلق است و تکالیف متعلق المتعلق است. اینکه ما نسبت به متعلق المتعلق که تکلیف است، علم داشته باشیم یا نداشته باشیم، در حق مولا دخالتی ندارد. بلکه در اینکه استحقاق عقاب داشته باشیم یا نه، تأثیر دارد.

مؤیدات دائر مدار علم و جهل نبودن حق

ما مؤیدات متعدد بر این مسئله داریم که حقوق دائر مدار علم و جهل ما نیستند.

مؤید اول: عدم دخالت علم و جهل مکلف در منشأ حق طاعت

یکی از مؤیدات برگشتن به ریشه‌ی حقوق است. این حقوقی که ما مخصوصاً برای خداوند قائل هستیم، یک منشأ واقعی دارد. حق گُتره و جزاف حاصل نمی‌شود، بلکه منبعث است یا از منعمیت مولا یا از خالقیت مولا یا از مالکیت مولا. اینکه مولا منعم است که خیلی از کلامیون می‌گویند ریشه‌ی حق الطاعة است این است که مولا منعم و رازق است و شکر منعم اقتضا می‌کند که او حق طاعت بر ما داشته باشد. یا مالکیت مولا که شهید صدر می‌فرماید که ظاهراً ایشان به این نیز قائل می‌شود، این است که خداوند سلطان حقیقی است و مالک ما است و لذا حق طاعت بر ما دارد. ما نمی‌خواهیم در این بحث کنیم که این ریشه‌یابی‌ها درست است یا نه ولی بالاخره یکی از اینها است.

سوال این است که مگر به علم و جهل ما رازقیت یا خالقیت یا مالکیت مولا فرق می‌کند که حقش فرق بکند؟ مولا رازق است و حق دارد، من عالم به این حق باشم یا عالم به متعلقش یا متعلق المتعلقش باشم یا نه، چه فرقی دارد. بلکه ممکن است که کسی ادعا کند که ما در حق دو مؤلفه داریم که یک مؤلفه‌ی آن جهاتی است که ذکر شد و یکی هم علم و جهل ما است. اما اشکال این است که در این صورت دل‌خواهی خواهد شد و ریشه‌ی حق مولا جهل ما نیست. مولا از آن جهت که منعم و مالک بوده، حق دارد، نه اینکه چون مالک ما است و ما جاهل به اموری هستیم، پس حق دارد. اینکه روشن است.

بنابراین اگر از این زاویه و منظر هم به مسئله نگاه کنیم؛ یعنی به ریشه‌های حق نگاه کنیم، معلوم می‌شود که علم و جهل ما دخیل در این مسئله نیست. بنابراین اولین نقد ما به شهید صدر این است که تفکیکی که شما بین حق طاعت و مولویت و بین تنجیز در کلام قوم دیدید و انکار می‌کنید و می‌فرمایید این تفکیک موجب فرار از یک حق طاعت وسیع گشته است و راه را اصولیین کلاً خطا کرده‌اند و یا به تعبیر ایشان یک خطأ اساسی در تفکیر اصولیین هست، اینها نادرست است. تفکیک، تفکیک

صحیحی بوده است بین گزاره های ارزشی و عقلانی و اخلاقی که در مقام داریم باید تفکیک قائل بشویم. مسئله ی حق به همین قرائن که ذکر شد، مطلق است و به علم و جهل ما کاری ندارد منتهی بحث استحقاق عقاب منوط به این است که ما علم داشته باشیم و چون بحث عقاب مطرح است بدون علم حاصل نمی شود.

سوال: این اشکال دوم شما به همان اشکال قبل شما بر نمی گردد که شما حق و استحقاق را جدا می دانید و شهید صدر جدا نمی داند. اگر کسی جدا نداند، این اشکال دوم دیگر بر او وارد نیست.

جواب: حق و استحقاق نه، بلکه حق مولویت و استحقاق عقاب که حتماً جدا هستند. ما اشکال دومی نکردیم و ما تأیید کردیم همان حرف را که اینها دوتا هستند و حق واقعی است. حقوق چیزی نیستند که با علم و جهل ما فرق کنند. ما تا بدینجا دو بیان برای اثبات یک مطلب آوردیم. مطلب واحد است ولکن از دو منظر بحث می شود؛ یکی ماهیت حق است و یکی هم اینکه ریشه ی حق چیست. هر دو یک چیز را ثابت می کنند و هر دو تأیید می کنند که حق یک امر واقعی باشد.

مقصود از واقعی، اعتباری نبودن نیست، بلکه ممکن است اعتباری باشد اما نسبت به علم و جهل ما واقعیت دارند و کاری به علم و جهل ما ندارند. اما استحقاق عقاب محمول دیگری است و نشانه ی جدایی آن این است که متوقف بر علم است و همین موجب تفکیک شده است. علما دیده اند که استحقاق عقاب یک داستان دارد و حق اطاعت مولا یک داستان دیگر دارد و از این جهت بین این دو فرق گذاشته اند.

سوال: این همان تفکیک بین فعلیت و فاعلیت است که شهید صدر مطرح کرده است. جواب: اینهم نیست. فاعلیت مربوط به مقام تحریک عبد است که ناشی از تکلیف است. تکلیف یک مقام و فعلیت دارد مانند جعل قضایای حقیقه که مولا می فرماید المستطیع یحج و من چه علم داشته باشم و چه نداشته باشم، این قضیه ی حقیقه هست. گاهی من هم موضوع قضیه می شوم مانند جایی که مستطیع می شوم و هنوز هم ممکن است عالم نباشم. اما اگر مستطیع شدم و عالم شدم، محقق عراقی این مرتبه را مرتبه ی فاعلیت می گوید و مساوی با مرتبه ی تنجیز است که دیگران می گویند که اسحقاق بر مخالفت دارد. حرکت عبد نیز ناشی از همین علم به استحقاق عقاب است. مولویت مولا یک حکمی است روی مسئله ی طاعت و اطاعت این احکام و اینکه موضوعش چیست، چیزی است که محل بحث است. پس ما یک حکم داریم که عبارت است ثبوت حق اطاعت تکالیف مولا و یک حکم دیگر داریم که عبارت است از استحقاق عقاب نسبت به تکالیف مقطوع یا محتمل مولا و یک حکم سومی داریم که عبارت است از بایستی اطاعت مولا. اینها سه قضیه ی مختلف هستند.

سوال: آیا شما معتقدید که مولا چون مالک است، حق اطاعت دارد؟

جواب: دو بحث است که اولاً ریشه‌ی حقوق چیست که ما این را بحث نکردیم و شهید صدر هم بحث نکرده است. اینها را مفروغ عنه گرفتیم که حق مولا چیست. اینکه حق مولا آیا ناشی از منعیت اوست یا ناشی از مالکیت اوست یا ناشی از حق خالقیت اوست را بحث نکردیم. ما حالا این را مفروغ عنه می‌گیریم که یکی از اینها است.

بالوجدان نمی‌شود گفت که اگر ما جهل مرکب داشته و قاطع باشم که مولا امر و نهی ندارد، ولكن واقعا امر و نهی داشته باشد، حق طاعت ندارد. حق طاعت، حق واقعی است و هر وقت امر وجود داشته باشد، حق اطاعت امر، نیز بالفعل ثابت می‌شود و اگر امری نبود حق اطاعت هم بالفعل ثابت نمی‌شود. بلکه ممکن است اعمال حق و استیفاء حق دائر مدار علم و جهل مکلف باشد ولی اینکه اعمال حق و استیفاء حق، دائر مدار علم به تکلیف یا احتمال تکلیف و یا عدم علم به نفی تکلیف باشد، غیر از این است که خود حق نیز دائر مدار علم و جهل به تکلیف باشد. در هر تکلیفی که مولا داشته باشد حق طاعت هست. در بحث بعد از این دفاع خواهیم کرد.

در قضایای حقیقه بعد از اینکه موضوع محقق شود، می‌گوییم این حکم ثابت می‌شود. می‌گوییم این حکم ثابت است و وقتی موضوعش آمد، فعلیت پیدا می‌کند. ولی این به این معنا نیست که قبل از تحقق موضوع حکم، حق طاعتی ثابت نیست. بلکه حق طاعت روی عنوان خودش هست مانند المستطیع یحج که جعل مولا فعلی است. انشاءالله اگر عمری بود و بحث تکلیف و واجب مشروط و معلق پیش آمد، عرض خواهیم کرد که مثل محقق عراقی برای همین می‌گویند که تکالیف از ازل فعلیات هستند. جعل ما روی فرض واقع رفته است. این حرف را از مرحوم آخوند گرفته است که ایشان در شرط متاخر می‌فرماید روی فرض فعلی می‌شود و مولا از ازل مستطیع را می‌بیند و روی مستطیع وجوب حج را می‌برد. وجوب حج روی مستطیع بالفعل است. این حرف محقق عراقی است که روی فرض، احکام فعلیات هستند و فقط فاعلیتش به تطبیق ما است. من اگر مستطیع نباشم، تکلیف مرا تحریک نمی‌کند چون بر من تطبیق نمی‌شود اما مولا حج مستطیع را از ازل خواسته است و اینطور نیست که اگر کسی مکلف و مستطیع شد، تازه مولا بگوید من این را از تو می‌خواهم. بلکه مولا از ازل مستطیع را دیده است و حکم کرده است که المستطیع یحج. مولا روی همین ها حق طاعت دارد. هر کس که مستطیع شد، این حق نسبت به او بالفعل خواهد شد. روی فرض تکلیفش، بر کسی که تکلیف دارد، حق مولویت دارد. حق مولا برای اطاعت شدن، حق واقعی است و هر گاه این تکلیف بالفعل شد، مصداقش متعلق المتعلق حق خواهد شد و اگر نشد، مصداق نمی‌شود. حق طاعت برخاسته از سلطان و مالکیت و خالقیت است و اینها تغییر پذیر نیست. بلکه برای استیفاء حق و برای اینکه بر ما تطبیق شود، باید یک تکلیفی باشد. بگذارید جلوتر برویم، شاید شما به این برسید که حق اطاعت را توسعه بدهید و از دایره امر و نهی هم بیرون ببرید.

اینکه مولا می تواند حقش را ساقط کند در بحث ردع از قطع مطرح می شود. باید نوع حق را دید که آیا قابل سقوط هست یا نه. کی گفته که مولا می تواند حق ذاتی خودش را ساقط کند؟ اینکه حق آیا ماهیتاً چیزی است که قابل اسقاط است یا نه، بحث مهمی است. من روی این زیاد فکر کردم که یکی از راههای اثبات فرق بین حق الطاعة و الزام عقلی همین است که مولا الزام عقلی یا هتک را نمی تواند اسقاط کند ولی حق را ممکن است کسی بگوید که قابل اسقاط است. اما در بعضی از حقوق هم اینگونه نیست مثلاً همین حق طاعت مولا. اگر مولا بگوید تو من را اطاعت نکن، آیا شما می توانید تصدیق کنید؟ در بحث بعدی در کتاب قطع، بحث این است که آیا شارع می تواند ردع از عمل به قطع داشته باشد؟ در آنجا همه تقریباً قبول دارند که نمی شود. نه از باب اینکه حقی قابل اسقاط نیست بلکه قابل انطباق بر خودش نیست و عبد نمی تواند مولا را تصدیق کند. بحث مفصلی است و عده ای مثل محقق عراقی به تناقض در تصدیق عقل در احکام مترتب بر قطع می دانند. چه مشکلی پیش می آید که شارع بگوید وقتی تو قطع داری که وجوب بر عهده ی تو است، به قطع خودت عمل نکن. به وجوبی که من گفتم عمل نکن. آیا وجوب مرتفع می شود یا حکم عقل به اطاعت مرتفع می شود؟ محققین مثل محقق عراقی درست می گویند که در حکم عقل به اطاعت تناقض پیش می آید چون وجوب موضوع حکم عقل است. شهید صدر می گوید در همین جا هم شارع اجازه بدهد، منتهی حرف نادرستی است و در دوره های قبل مفصل بحث کرده ایم و حق با مثل محقق عراقی است. استدلال ما این است که همین تناقض که می فهمیم کاشف است که حکم عقل به لزوم اطاعت مطلق است. اگر مطلق نبود، تناقض احساس نمی کردند. اگر معلق بر عدم اذن شارع بود، مولا اذن داده است و چه اشکالی دارد؟ نمی گوید که وجوب ندارد بلکه می گوید وجوبی که گفتم، اطاعت ندارد. مثل اینکه بگوید ایها العبد من حق اطاعت بر تو ندارم. حکم عقلی به لزوم اطاعت، تعلیقی نیست و علت تامه بر لزوم اطاعت است. البته اینها فعلاً محل بحث ما نیست. اینکه مولا حق طاعتش را اسقاط کند یا نکند یا لزوم اطاعت تعلیقی است یا نه، بحث های دیگری است. الان بحث ما این است که این حق دائر مدار علم و جهل نیست و اینکه آیا قابل اسقاط یا قابل ردع هست یا نه، بحث دیگری است که در جای خودش بحث خواهد شد.

هتک علت تامه استحقاق عقاب است ولو اینکه تکلیف واقعی هم نباشد

ما از منظر دیگر اشکال دیگری بر شهید صدر داریم و آن این است که موضوع استحقاق عقاب چیست؟ ما در جلسه ی گذشته گفتیم که با عنایت و تأمل در ماهیت حق و تأمل در اینکه ما سه گزاره و قضیه داریم، اینها از هم جدا هستند. اما نگفتیم که موضوع استحقاق عقاب دقیقاً چیست؟ حالا می خواهیم عرض کنیم که استحقاق عقاب بر مخالفت تکلیف، موضوعش هتک

مولا است. ریشه‌ی استحقاق عقاب هتک مولا است و لذا در موارد تجری، ما به تبع محققین ریشه را هتک می‌دانیم و تجری و عصیان به حمل شایع واقعی، ریشه‌شان یک چیز است و آن هتک است.

اگر مولا تکلیفی در واقع داشت و به من واصل شد و من مخالفت کردم که مصداق عصیان واقعی است، اینجا چون هتک مولا است، استحقاق عقاب داریم؟ در جایی که در عالم واقع تکلیف نیست و من قطع دارم که تکلیفی هست مانند موارد تجری ولی عصیان می‌کنم یعنی مورد قطع را نمی‌آورم اگر واجب است یا حرامی که تخیل کرده‌ام را مرتکب می‌شوم، همان هتک رخ می‌دهد و موضوع استحقاق همین هتک است. لذا به خلاف مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند که هر کدام در باب تجری مطلبی می‌فرمایند که شیخ انصاری سوء سریره می‌فرمود و مرحوم آخوند بر اراده‌ی سوء عقاب را می‌بیند، ما می‌گوییم عقاب بر هتک است و هتک حتی امر و نهی هم نمی‌خواهد. همچنانکه ما در عصیان واقعی که امر و نهی واقعی داریم- هتک داریم، در تجری هم که امر و نهی واقعی نیست- هتک داریم. در تجری محققین مثل محقق عراقی و مرحوم اصفهانی تجری را از باب اینکه هتک است، موضوع استحقاق عقاب می‌دانند. در اینجا چیزی که رخ می‌دهد، عین عصیان است. چون ریشه‌ی استحقاق عقاب این نیست که تکلیفی باشد و مخالفت کنی، بلکه صدق هتک باید بشود و هر جا مولا هتک شود، به حکم عقل استحقاق عقاب است. هتک این است که شما در وجدان خود تکلیف را ببینی و مخالفت مولا کنی. حرف درستی هم هست. اراده‌ی نادرست من در باب تجری، حیث تعلیلی است برای عروض عنوان هتک بر همین عمل خارجی. این نکاتی که می‌گوییم برای این نیست که ذهنتان مشوب شود، بلکه اشاره به آن نقاط اساسی در بحث تجری است که بروید مطالعه کنید.

خلاصه در تجری چند مسلک وجود دارد و مسلک بزرگانی مثل محقق عراقی و مرحوم اصفهانی که حرف درستی است و مختار ما نیز همین است، این است که در تجری عمل من که آب خوردن است، چون به خیال این است که شراب است و قطع دارد که شراب است و با وجود این قطع دست می‌برد و می‌خورد، با همین کار هتک مولا می‌کند. عنوان هتک بر عمل او صدق می‌کند یعنی آب خوردن او همراه با این قطع، مصداق هتک مولا است و هتک علت تامه برای استحقاق عقاب است.

موید دوم عدم دخالت علم و جهل در ثبوت حق اطاعت: عدم دخالت حق طاعت در هتک موضوعاً و محمولاً

نقد دوم ما به شهید صدر این است که حق الطاعة و الزام عقل به اطاعت که تکلیف عقلی است، اینها در ترتب استحقاق عقاب بر هتک، دخیل نیستند؛ نه محمولاً و نه موضوعاً. ما می‌خواهیم بگوییم ریشه‌ی استحقاق عقاب، هتک است و حق الطاعة و مسئله‌ی الزام عقل به اطاعت مولا در هتک موضوعاً و در استحقاق عقاب محمولاً هیچ دخالتی ندارد. روی این مطلب فکر کنید.

ما می‌خواهیم بگوییم یک آزمایش عقلانی کنید و فرض کنید که عقل ما مانند کورچشمی که بعضی از رنگ‌ها را نمی‌بیند، عقل ما هم کور حکمی داشت و یک جاهایی حکم نداشت و حق طاعت را نمی‌دید و حتی الزام به اطاعت مولا را هم نمی‌دید. اگر فرض کنید در عالمی هستیم که عقل من حکم به طاعت مولا نکرده است و الزام به اطاعت نیاورده است اما هتک محقق شده است.

ما دو مسئله را می‌خواهیم مطرح کنیم که بحث اول این است که آیا حق الطاعة و الزام عقل به اطاعت، در صدق عنوان هتک دخیل است یا نه و بحث دوم این است که اگر در صدق هتک دخیل نیست، آیا در محمول دخیل است؟ در محمول که مسلماً دخیل نیست چون گفتیم که هتک علت تامه و ملاک تام استحقاق عقاب است. هر کجا هتک صدق کند، استحقاق عقاب به حکم عقل هست ولو حق الطاعة نباشد. تنها طلبی که می‌توانید از ما بکنید این است که ثابت کنیم اگر حق الطاعة و الزام عقل نباشد، عنوان هتک صدق نمی‌کند. روی این مطلب فکر کنید تا جلسه‌ی بعد انشاءالله.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی عبارات تقریرات شهید صدر در واقعی ندانستن حق..... ۳۳۳**۳۳۳..... خلاصه بحث گذشته**

۳۳۴..... ۱. دائر مدار علم و جهل دانستن حق در عبارات شهید صدر

۳۳۴..... عبارت بحوث (تقریرات آیت الله شاهرودی).....

۳۳۴..... عبارات تقریرات عبدالساتر.....

۳۳۶..... نقد بر کلام شهید صدر؛ دائر مدار علم و جهل نبودن حق.....

۳۳۷..... ۲. غیر معقول بودن واقعی ندانستن حق در نظر شهید صدر.....

۳۳۸..... اشکال بر شهید صدر؛ خلط بین معصیت و تنجیز.....

۳۴۱..... جمع بندی.....

موضوع: بررسی عبارات تقریرات شهید صدر در واقعی ندانستن حق**خلاصه بحث گذشته**

بحث در حق الطاعة بود و در نقد دومی که بر شهید صدر داشتیم. به نظر بنده ایشان بین قضیه‌ی استحقاق عقاب و قضیه‌ی حق الطاعة خلط کردند با اینکه اینها دو قضیه با دو موضوع جدا هستند. دیروز دوستان فرمودند که شهید صدر در تقریرات عبدالساتر مطلبشان با مطلب ما یکی است؛ یعنی حق الطاعة را یک امر واقعی می‌دانند. علاوه بر اینکه فرمودند که در تقریرات عبد الساتر مطالب بیشتری نسبت به بحوث دارد و بحثش فرق می‌کند. این موجب شد که ما از نو مطالب عبد الساتر را در چند نقطه دیدیم. هم در اول بحث قطع، هم در بحث تجری و هم در اول بحث ظنون که بالاخص این مطلب را دارند. مطالب مرحوم آیت الله شاهرودی در بحوث را در هر سه نقطه نگاه کردم غیر از بحث قبح عقاب بلا بیان و حق الطاعة که بحث فعلی ما است. در تقریرات عبد الساتر هیچ حرف نویی وجود نداشت، اما گاهی یکی دو جمله مثال زده بودند که عرض خواهم کرد و برخی از جاها نیز تخریب کرده بودند که فرمایش بحوث آقای شاهرودی روشن‌تر و صریح‌تر است. اما فایده‌ی این فحص این بود که در بحث تجری ایشان حرف‌های دیگری هم دارد که کار را خیلی دشوارتر می‌کند و باب برای مطرح کردن اشکالات دیگر را باز می‌کند و به نظر می‌آید که شهید صدر با اختلاط این قضایا یعنی قضیه حق، تنجیز، احترام مولا باهم در حیص و بیص عجیبی افتاده است تا جایی که در بحث تجری موضوع حق الطاعة را تنجیز می‌داند که این از عجائب روزگار است. بحث تنجیز بود و ایشان گفت که اصولیین اشتباه کردند که تنجیز و حق الطاعة را دو وادی کرده‌اند و این‌ها یکی هستند و سخن از

تنجیز بماهوهو نکنید و سراغ حق الطاعة بروید و وقتی دائره‌ی مولویت مولا تعیین شد، تنجیز نیز معلوم خواهد شد. آن وقت در بحث تجری حق الطاعة را به بحث احترام مولا تأویل کردند که خودش یک بحث است که به آن می‌پردازیم و بعد هم فرموده‌اند که تمام‌الموضوع حق الطاعة هم در جایی است که واقع احراز بشود یا قیام منجز بر واقع بشود. یعنی موضوع حق الطاعة قیام منجز علی‌الواقع شده است که خیلی عجیب است چون ایشان بنا بود که تنجیز را به حق الطاعة برگرداند ولی الان حق الطاعة را به تنجیز برگرداند. عبارات را بعد خواهیم خواند که هم در بحوث و هم در تقریرات عبدالساتر اینگونه است.

۱. دائر مدار علم و جهل دانستن حق در عبارات شهید صدر

عبارت بحوث (تقریرات آیت الله شاهرودی)

آنجایی که ما عبارت بحوث را آوردیم که شهید صدر فرموده بود که در جایی که انسان غفلت از واقع داشته باشد یا قطع به خلاف داشته باشد، مسلماً در آنجا حق الطاعة و مولویت مولا نیست؛ چون اگر باشد معنایش این است که شخص مرتکب معصیت می‌شود با اینکه قطع به عدم دارد و این قابل التزام نیست. پس اگر کسی یقین دارد که در عالم واقع هیچ تکلیفی ندارد، ولو در واقع تکلیفی باشد، مولویت مولا در اینجا نیست؛ چون اگر حق الطاعة در اینجا باشد، معنایش این است که اگر من مرتکب محرم واقعی شده باشم، مرتکب معصیت شده باشم. درحالی که چون قطع به عدم دارم، معصیت معنا ندارد، در نتیجه حق الطاعة هم نیست. این حرفی بود که در بحوث بود و این را شاهد آوردیم بر اینکه شهید صدر حق الطاعة را به این معنا، واقعی نمی‌داند. و الا مکرر گفتیم که ایشان حق الطاعة را به نحوه‌ی حق ثابت ذاتی قبول دارد، منتهی نسبت به علم و جهل ما مطلق نمی‌داند. در جایی که قطع به خلاف داری یا غفلت بالمرة داری، این جاها حق الطاعة نیست. حق الطاعة برای ظرف التفات است و التفاتی که در آن یا علم به واقع یا شک یا وهم باشد و گاهی هم خلاف واقع، منتهی خلاف واقع آن علم به تکلیف باشد در جایی که واقع مرخص باشد که تجری است.

عبارات تقریرات عبدالساتر

در تقریرات عبدالساتر هم همینگونه است و عین حرف بحوث را آورده است و اینگونه نیست که تقریرات ایشان فرقی داشته باشد.

ایشان می‌فرماید:

«و من هنا كان لا بدّ من جعل منهج البحث ابتداءً، عن دائرة مولوية المولى و حق طاعته، و بيان حدودها، و ذلك ضمن فرضيات: الفرضية الأولى: هي أن تكون مولوية المولى أمراً واقعياً، موضوعها واقع التكليف، بقطع النظر عن درجة الانكشاف به. و هذا فرض واضح البطلان (كه مولويت مولا امر واقعى باشد و ربطى به درجەى انكشاف نداشته باشد)، لأنّه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً و تكون مخالفته عصياناً، و هو خلف معذرية القطع، و هو باطل».

ما قطع داریم که در عالم واقع تکلیفی نداریم و مرخص هستیم، ولی فرض کنید در واقع تکلیف باشد. این قطع ما به اینکه در عالم واقع ترخیص داریم، قطعاً معذر است. پس اگر قائل باشیم که حق الطاعة در عالم واقع داریم و حق الطاعة روى خود تکلیف رفته است نه روى احتمال و علم و ظن ما، پس باید در اینجا حق الطاعة باشد که معنایش تنجیز است که در اینصورت با معذريت قطع منافات خواهد داشت. پس اینجا هم ایشان چیز دیگری را نگفته است. در بحث تجرى را هم می خوانیم که در بحوث و هم در اینجا همینطور است و در آنجا صریح تر از اینجا این حرف را زده است.

اشکالش هم همین است که ایشان حق الطاعة را با تنجیز خلط می کند. حق الطاعة یک حق است و این حق واقعی دارد مثل حقوق دیگر بر خلاف اینکه ایشان بعداً می گوید اینطور نیست. حق واقعی دارد و این واقعیت هست، حتی اگر ما نسبت به آن جهل داشته باشیم یا معذر نسبت به واقع داشته باشیم. منتهی اگر ما معذر داشته باشیم، در انجام مسئولیت های این حق عذر داریم، نه اینکه این حق نیست. مانند حقوق مجعوله و غیر مجعوله دیگر که وجود دارد. مثلاً اگر خداوند حق اطاعت را برای نبی و ولی جعل بکند و ما جاهل باشیم، آیا ولی حق ندارد یا ما که جاهلیم عذر داریم؟

سوال: حق منجز دارد؟ جواب: حق منجز ندارد. اصلاً ما دنبال همین هستیم و ایشان بیخود می گوید حق منجز. ایشان اصلاً می گوید تنجیز دائره ی مولویت مولا است و ایشان می گوید بگوئید حق هست یا نه. هر کجا حق هست، تنجیز هم هست و دوتا کردن حق و منجزیت اشتباه است. منجزیت در واقع برگشتش به دائره ی مولویت مولا است و هر کجا حق الطاعة هست، منجزیت هم هست. ما عرض می کنیم که حق مانند تکلیف است و همانطور که تکلیف شارع واقع دارد و ظاهری می تواند داشته باشد به این معنا که واقعی می تواند داشته باشد که ما نسبت به آن عذر داشته باشیم و آن واقع هم فعلی است. دیروز هم عرض کردم که قضایای حق مانند قضایای تکلیف قضایای حقیقیه است و به دنبال موضوعش مجعولش فعلی می شود یعنی تطبیق

می‌شود ولی هنوز می‌تواند صاحب این مجعول که مورد انطباق این مجعول است، عذر داشته باشد. مقصود از مجعول جعل تطبیق شده بر من و مورد است مانند اینکه می‌گوید المستطیع یحج که قضیه‌ی حقیقه است و تا زمانی که من مستطیع نشده‌ام، بر من تطبیق نمی‌شود و وقتی مستطیع شدم، بر من تطبیق خواهد شد و در اصطلاح مرحوم نائینی آن جعل، مجعول پیدا می‌کند.

حالا بحث در این است که این مجعول فعلی است چون هم مولا نسبت به قضیه‌ی حقیقه جدّ دارد و هم تطبیق بر من شده است، پس این تکلیف نسبت به من فعلی است، اما اگر جهل داشته باشم، عذر دارم یعنی منجز بر من نیست. حق هم همینگونه است که ولو تکوینی باشد و واقعی باشد همانطور که ما واقعی می‌دانیم و حتی تکالیف را هم واقعی می‌دانیم. ما نه حق را اعتباری می‌دانیم، نه حسن و قبح را و نه تکلیف را.

حق اطاعت یک حقی است که به قول ریاضی دانان سه متغیره یا به قول منطق دانان سه مؤلفه است، برخی از حقوق که ایشان با آن خلط می‌کند مانند حق احترام یا حق هتک که ما می‌گوییم، دو مؤلفه و دو متغیر دارد که خیلی فرق دارند. این بحث خواهد آمد و بحث فوق العاده مهمی است که خلط بحثی صورت گرفته که حق الطاعة را با حق احترام و هتک و تجری خلط کرده اند در حالی که هر کدام از اینها به قول فرنگی‌ها منطق خاصی دارد و اینگونه نیست که همه یک جور باشند و این هم برخاسته از اضافات و تعلقات مختلف این حقوق است. حق الطاعة، حق مولا است بر عبد در اطاعت اوامر، در اینجا حق متعلق و متعلق‌المتعلق می‌خواهد که متعلق حق، طاعت است و متعلق‌المتعلق آن تکالیف است. اما در حق احترام و هتک اینگونه نیست. بگذارید طبق آن چینه‌بندی بحث خودم جلو برویم که بحث‌ها منظم باشد.

پس بحث در این است که ما فعلاً در حق الطاعة هستیم و حرف‌مان روشن است که هر کجا امر و نهی و تکلیف و اراده بود و حتی شاید در مورد حبّ هم بتوان گفت که اگر اطاعت در آن معنا داشته باشد، حق الطاعة مولا هست.

اشکال شهید صدر این است که ما یک مواردی داریم که نسبت به واقع عذر داریم مانند قطع به عدم تکلیف، که معذوریم. در این جاها چون عذر داریم، پس حق الطاعة نمی‌تواند باشد. پس حق الطاعة روی واقع تکلیف بالاطلاق نرفته است.

نقد بر کلام شهید صدر؛ دائر مدار علم و جهل نبودن حق

ما می‌گوییم به خلاف حرف شما، حق الطاعة روی واقع تکلیف رفته است، منتهی خود حق عالم واقع و عالم تنجیز دارد مثل تکالیف واقعی. ما حقوقی در عالم واقع داریم که به خاطر جهل به خودشان یا جهل به متعلق‌المتعلقشان ما نسبت به آنها عذر داریم. ما نسبت به انجام مسئولیت‌هایی که مقتضای حق است، عذر داریم. حقوق که افراد و اشخاص و مولا بر ما دارد، اقتضای انجام امری دارد و ما اگر جهلی که عذر باشد را داشته باشیم، دیگر آن مسئولیت را نخواهیم داشت. اما

در مقام ظاهر و تنجیز، مسئولیت نداشتن، غیر از این است که واقع حق نباشد. مانند اینکه مولا حق اطاعت را برای پیغمبر و ولی جعل کند و ما جاهل باشیم که در اینجا حق هست. اینجا حق ثابت است ولی تنجیز ندارد.

سوال: اگر حق الطاعة علت اقتضائی برای تنجیز باشد، چرا این مسئله را دوتا کنیم؟ اگر حق الطاعة و علم باشد، این موجب تنجیز باشد.

جواب: من که این حرف را نگفتم و این حرف شهید صدر است که می‌گوییم درست نیست. ما حرفمان این است که حقی در واقع داریم. این حق واقعی وقتی به آن علم یا متعلق یا متعلق‌المتعلقش علم پیدا کردی، تنجیز می‌شود. ما حرفی در مورد علت آن نزدیم. ما می‌گوییم علت اقتضائی نیست و متعلقش است. در باب تکالیف، آیا تکالیف علت اقتضائی است؟ تکالیف علت اقتضائی نیستند و در بحث تجری خواهد آمد. استحقاق عقاب بر مخالفت که بحث تنجیز است، در تجری هم همینگونه است. در تجری که اصلاً تکلیف واقعی نیست، پس چگونه واقع می‌شود علت اقتضائی باشد، پس استحقاق نباید در تجری باشد، در حالی که اینگونه نیست. ما و شهید صدر به تبع محققان اصولی همه قبول داریم که در باب تجری و عصیان یک حقیقت است و استحقاق عقاب بر مخالفت در هر دو هست که در یکی مخالفت واقعی است و یکی مخالفت با آنچه است که در ظرف احراز و وجدان من است ولی قبول دارم که استحقاق عقاب است، پس تکلیف واقعی مقتضی استحقاق عقاب نیست.

بحث یک محور داشت که آیا حق نسبت به علم و جهل ما واقعی و مطلق است؟ ما می‌گوییم بله تابع علم و جهل ما نیست و مطلق است اما ایشان می‌گویند دایره مدار علم و جهل ما است. بحث ما هیچ ابتدایی بر واقعی بودن یا اعتباری بودن حق ندارد، اگر حق واقعی باشد که شهید صدر می‌فرماید و ما نیز قبول داریم، حداقل حقوق اصیل واقعی هستند و مجعول نیستند و اگر حق اعتباری هم باشد، همینگونه است به این معنا که اعتباری است مانند حق مجعول برای مرتبه یا حق مجعول خیار مجلس برای متبایعان و امثاله که در آنجا مجعول اعتباری است اما در عین حال ربطی به علم و جهل ما ندارد؛ نه علم و جهل به خود حق و نه متعلقات آن و غیره. این عرض اول ما است و برای تحکیم این مطلب دیگر عبارات ایشان را هم می‌خوانیم.

۲. غیر معقول بودن واقعی دانستن حق در نظر شهید صدر

در تقریرات عبدالساتر در مورد موضوع حق الطاعة می‌فرماید، در اینجا سه تصور هست.

«و هنا يوجد ثلاث تصورات في البداية. التصور الأول: هو أن يكون موضوع حق الطاعة و المولوية هو تكاليف المولى الموجودة بوجوداتها الواقعية النفس الأمرية، سواء وصلت أو لم تصل، علم بها أم لم يعلم، و بناء على هذا، حينئذ، يلزم أن يكون حق الطاعة للمولى غير ثابت في موارد التجزي (اگر بگوییم روی واقع تکلیف رفته است، در موارد تجری نیست)، لأن تمام موضوع

حق الطاعة هو التكليف بوجوده الواقعي النفس الأمري و المفروض عدم وجوده في موارد التجري، إذن فحق الطاعة بهذا التصور لا يشمل موارد التجري.

لكن قد عرفت سابقا أنَّ هذا التصور غير صحيح في نفسه، لأنَّ لازمته تحقق المعصية في موارد مخالفة التكليف الواقعي و لو لم يكن منجزا (لازمه اش این است که تکلیف ولو منجر نباشد و تکلیف واقعی که به من واصل نشده است، معصیت باشد)، بل حتّی إذا كان قاطعا بعدمه (قطع دارم که در عالم واقع تکلیف نیست، پس عذر دارم، ولی در عالم واقع تکلیف هست. اگر بگوییم حق الطاعة روی واقع رفته است، پس اینجا معصیت تحقق پیدا کرده است در حالی که معصیت نیست) لأنّه أيضا يكون حق الطاعة ثابتا، لأنّ تمام الموضوع محفوظ حتّی مع العلم بعدمه، و هذا غير معقول^۱.

اشکال بر شهید صدر؛ خلط بین معصیت و تنجیز

ما عرض می‌کنیم که شهید عزیز، غیر معقول بودن ناشی از این است که شما بحث معصیت و تنجیز را با بحث حق خلط کردید. حق هست ولی تنجیز ندارد؛ چون تنجیز یک قضیه است و مولویت مولا قضیه‌ی دیگری است. یک قضیه استحقاق عقاب بر مخالفت است که موضوع مخالفت تکلیف منجز و واصل است و یک قضیه دیگر داریم که ثبوت حق طاعت برای مولا است که این مطلق است و روی واقع تکلیف رفته است. اگر ما اینها را از هم جدا کنیم و تصور کنیم که در عالم واقع حق داریم ولو اینکه به ما واصل نشده باشد و در صورت جهل یا علم به عدم، در انجام اقتضائات این حق عذر داریم. اگر این را بگوییم کجا غیر معقول و غیر ممکن است؟ یک حقی داریم که واقعی است و این عذر هم در قبال آن هست.

سوال: بحث تجری نقض ایشان به شما می‌شود. جواب: بحثش خواهد آمد که عدم نقضش از این باب است که موضوع برای استحقاق عقاب، هتک مولا است و هتک مولا در جایی که من قطع به تکلیف داشته باشم ولو در واقع تکلیف نباشد، تحقق پیدا می‌کند. چون این بحث‌ها را پیش آوردید استطراداً ما دوباره برگشت به اشکال اول کردیم والا بحث در اشکال دوم ناقص ماند و ما در آنجا می‌گوییم که هتک حتّی از علم به تکلیف ولو تکلیف تخیلی هم فراتر است مثل سبّ مولا که هتک هست در حالی که امر و نهی وجود ندارد یا توهین به مولا، هتک است ولو این توهین از باب مخالفت با امر و نهی او نباشد. نقد دوم ما

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۶۹

همین است که در هتک اصلاً امر و نهی نیاز نیست و هر کجا امر و نهی باشد ولو در وجدان ما باشد و ولو خلاف واقع، مخالفت آن هتک خواهد بود.

سوال: حقی که قابل استیفا و مطالبه نیست و قابل استحقاق عقاب هم نیست؛ چون قطع به عدم آن است، این دیگر چه حقی است. اینکه شهید صدر می گوید غیر معقول است به این جهت است. جواب: مگر حقوق تابع استیفا شدنشان است؟ مگر حق مولا جعلی است؟ خود ایشان و ما قبول داریم که حق امر واقعی است مثل حسن و قبح. شما میتوانید بگویید حسن و قبحی که شخص نفهمد چه فایده ای دارد. ایشان می گوید حسن انبغاء است و این انبغاء یک امر واقعی تکوینی است. ما نیز واقعی می دانیم. عرض ما این است که ما حسن را می دانیم ولی علم به آن نداشتیم، باید حسن ساقط بشود؟

سوال: از این بحث نمی کنیم چون فایده ای ندارد. جواب: عدم بحث غیر از این است که درست نیست. اگر بگویید خودش فایده ندارد پس جعل لغو است، ما می گوییم امر تکوینی واقعی است و جعلی نیست. به فرض بگوییم جعلی است که ما قائل نیستیم، شما در باب تکالیف که به داعی بعث و زجر است، وقتی نمی رسد، چگونه می گوید هست؟ مگر شما مخطئه نیستید؟ یعنی اگر شما جهل به واقع داشتید، واقع منقلب می شود؟ تکلیف واقعی که علم به آن ندارید، چه فایده ای است. جواب می دهند که اگر غرض از تکلیف این بود که تا تکلیف جعل می شود، شما را حرکت بدهد، این اشکال که لغو است، درست بود، اما غرض از تکلیف جعل داعی امکانی است یعنی «لو وصل و انقاد لحرکه»؛ با دو «لو» است یعنی اگر این «لو»ها بالفعل نشد، تکلیف هست و تکلیف همین چیزی است که اگر به من برسد و من منقاد باشم، حرکت می دهد. اگر این را نگوییم، خیلی مشکل پیدا می کنیم. در بحث خروج از ابتلا و در بحث ضد و در مباحث متعدد این بحث مفصل می شود. اگر این را نگویید باید بگویید عاصی تکلیف ندارد چون حرکت نمی کند. مگر نمی گوید تکلیف برای بعث و زجر است، پس عاصی که حرکت نمی کند، باید تکلیف از او ساقط باشد در حالی که این بی معناست و تکلیف برای عاصی و مطیع یک جور است. پس تکلیف چیزی است که خاصیتش این است که اگر به تو رسید و منقاد بودی، حرکت خواهد داد. همین غرض مضیق برای جعل تکلیف کافی است و در حق هم همینگونه است که اگر به شما رسید و منقاد بودی به مسئولیت هایت در قبال این حق عمل می کنی و الا نه. از این عبارت روشن تر، تعبیری است که در صفحات بعدی دارد که از یک جهت روشن تر است اما از جهاتی کدرتر است چون واقعاً برای ما مسائل جدیدی درست کرده است. در بحوث هم عین همین مطلب وجود دارد.

ایشان می فرماید:

«محل کلامنا (در بحث حق الطاعة) هو حق المولوية الذاتية، أي الثاني (ثاني که ذاتی باشد نه اینکه مجعول از ناحیهی دیگری باشد)، و هذا الحق الذاتي للمولوية ليس شأنه شأن الحقوق الأخرى العرفية أو الاجتماعية أو الشرعية التي لها واقع يتصور فيه انكشاف الخلاف، من قبيل حق المرتهن في العين المرهونة، أو حق المغبون في الغبن، فقد يفرض أنّ هذه حقوق ثابتة (تنها فرق تقریرات عبد الساتر با بحوث آقای شاهرودی همین دو مثالی است که زده است)، و لكن الإنسان لا يعلم بها، حيث يفرض أنّه يتخيل ثبوتها و هي غير ثابتة، لأنّ هذه الحقوق تابعة لموضوعاتها الواقعية النفس الأمرية.

أما حق المولى في المولوية الذاتية، فهو بحسب الحقيقة مرجعه إلى استحقاق هذا المولى المرتبة اللائقة به من الاحترام و الرعاية لجانب مولويته و تجنب الجرأة عليه (مرجع حق الطاعة احترام نسبت به مولا و رعایت جانب مولا و عدم جرأت بر اوست)، و الاستعداد لأداء الوظائف التي يأمره بها، إذ لا معنى لحق المولى و حق الطاعة إلاّ هذا (اصلاً حق الطاعة يعنى احترام مولا و رعایت جانب مولا)، و نحن إنّما نقول إنّ الطاعة حق ذاتي فباعتبار جنبه احتراميتها.

و هذا الحق (حق احترام)، تمام ميزانه و نكته هو قطع المكلف بتكليف المولى و حينئذ، إذا أقدم المكلف على الفعل مع قطعه بالنهي عنه من قبل مولا، أو أقدم على تركه مع قطعه بالأمر به، حينئذ، تمام الجنبات الإهانية تكون موجودة في فعله، فيكون فعله هذا سلباً و ظلماً للمولى»^۱.

در بحث تجرّی، اگر شخص قطع دارد که در واقع تکلیف دارد ولی در واقع تکلیف نیست، این شخص اگر اقدام کند به ترک فعل در واجبات یا انجام در محرمات، تمام جهات اهانت در اینجا وجود دارد و فرقی نمی‌کند.

در ادامه ایشان می‌فرماید:

«و قد عرفت، أنّ حق الطاعة لا يرجع إلى حيثية واقعية و واقع التكليف، و إنّما يكون بملاك التحفظ على احترام المولى، لأنّ تمام موضوع حق المولى هو مطلق التنجز بالقطع و غيره بتكاليف المولى (موضوع حق الطاعة، تنجز شد)، فلو تنجز تكليف على العبد، و مع ذلك تجرأ و خالف مولا، كان ذلك خروجاً عن أدب العبودية و احترام مولا و لو لم يكن هناك تكليف واقعا. (پس اصلاً موضوع حق الطاعة چرخید به موارد تکلیف منجز که ایشان در ادامه باز تصریح می‌کند) إذن، فمن حيث الجانب الاحترامي

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۷۰

لا يوجد هناك دخل لمطابقة القطع للواقع و عدمه، و إنما تمام موضوع حق الطاعة هو عبارة عما أحرز من التكليف بمنجز ما، سواء كان هذا الإحراز مطابقا للواقع أم لا، بل حتى لو لم يكن في الواقع تكليف»^۱.

جمع بندی

بحث در واقعی بودن حق بود، ایشان در اینجا بالمره نفی کردند و فرمودند آن حق واقعی بر واقع تکلیف نیست. حق واقعی نه اینکه ثابت ذاتی نیست که آن را هم ایشان و هم ما قبول داریم، بلکه مقصود این است که نسبت به علم و جهل ما مطلق نیست و پیوندی با علم و جهل ما دارد. صوری از جهل ما بیرون است و موارد التفات داخل است.

روشن شد که حرف ما چیست و ایشان چه می فرماید. فردا ما اشکال دوم که بحث هتک بود را دنبال خواهیم کرد و ادعای ما این است که استحقاق عقاب بر مخالفت یک قضیه است و مولویت مولا و حق الطاعة قضیه دیگری است و اینها خیلی با هم فرق دارند و از جمله فرق اینها این است که استحقاق عقاب بر مخالفت بر خلاف حق الطاعة، اصلاً نیازی به امر و نهی ندارد و محمولش استحقاق عقاب است و اینکه در موضوع آن امر و نهی نیست، باب اشکال دیگری را برای شما باز می کند که در اول بحث قطع بود و باز به آن خواهیم گشت.

تا فردا روی این بحث فکر کنید که مسئله استحقاق عقاب بر مخالفت که به نظر ما موضوعش هتک است با حق واقعی خیلی فرق دارد.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۷۱

باسمه تعالی

۳۴۲	موضوع: نقد کلام شهید صدر در حق الطاعة
۳۴۲	عبارات شهید صدر در یکی دانستن حق الطاعة و حجیت
۳۴۴	اشکالات بر کلام شهید صدر
۳۴۴	نقد اول: تعدد قضایای عقل عملی
۳۴۴	نقد دوم: واقعی بودن حق نسبت به علم و جهل
۳۴۵	مؤید: توجه به مناشی حق
۳۴۶	نقد سوم: اختلاف حق الطاعة، بایستی اطاعت و استحقاق عقاب از لحاظ خصائص موضوع و محمول
۳۴۷	طاعت مفهومی سه مؤلفه‌ای به خلاف هتک
۳۴۷	عدم نیاز هتک به وجود امر ونهی
۳۴۸	خلط بین نقض احترام و نقض حق احترام
۳۴۹	نقد چهارم: مبتنی بودن استحقاق عقاب بر هتک

موضوع: نقد کلام شهید صدر در حق الطاعة

عبارات شهید صدر در یکی دانستن حق الطاعة و حجیت

در بحث حق الطاعة فرمایش شهید صدر این بود که اگر ما به اشتباهی که اصولیین در بحث تنجیز مرتکب شده اند که بحث تنجیز را از بحث مولویت و حق الطاعة جدا کرده اند، توجه بکنیم و این اشتباه را برطرف کنیم و توجه کنیم که تمام مسئله به دائره‌ی مولویت مولا و حق الطاعة برمی گردد و مسئله‌ی تنجیز با مسئله‌ی حق الطاعة فرقی نمی کند و یک مسئله هستند، اگر این را حل کنیم، ایشان فرمودند گمان من این است که هر کس به این مسئله توجه کند قائل به حق الطاعة می شود.

برخی از دوستان گفتند که شهید صدر این مطلب را ندارد که تنجیز که استحقاق عقاب بر مخالفت است با بحث مولویت مولا و حق الطاعة یکی هستند. من اول این مسئله را استدارک می کنم و بعد به دنباله بحث خودمان خواهیم رسید.

علاوه بر اینکه هم در اول بحث قطع و برائت، تمام فضای بحث ایشان این است که اینها دو مسئله نیستند و یک مسئله هستند، بنده چند عبارت از ایشان می خوانم تا این مسئله روشن شود.

در تقریرات آیت الله شاهرودی فرمودند:

«إذ لا يراد بالمنجزية (استحقاق عقاب بر مخالفت) إلا حق الطاعة و لزوم الامتثال و المفروض اننا قطعنا بذلك صغرى و كبرى»^۱.

این تصریح به این است که این قضایا اصلاً یکی هستند. عین همین عبارت در تقریرات عبد الساتر نیز آمده است.^۲
عبارت دوم در تقریرات عبد الساتر است که فرمودند:

«و من هنا يتضح، انّ حجية القطع ذاتية غير قابلة للجعل أصلاً، لأنّ حجيته كما عرفت مرجعها إلى كبرى هي المولوية المذكورة، و هي غير قابلة للجعل كما تقدّم، و إلى صغرى هي كاشفة القطع و هي تكوينيّة، و لا معنى لجعل كاشفيتها التكوينية»^۳.
مرجع حجیت عبارت از حق الطاعة و مولویت است.

در تقریرات آیت الله شاهرودی می فرماید:

«و قد شرحنا هنالك انّ البحث عن المنجزية عين البحث عن المولوية فلا يصح التفكيك بينهما و المولوية مرجعها و روحها إلى إدراك العقل العملي لحق الطاعة»^۴.

در تقریرات عبد الساتر نیز تقریباً همین گونه می فرماید:

«إذن، فهذا الفصل (بين المنجزية و الحجية) أساساً غير صحيح، فإنّ البحث عن المنجزية بحسب الحقيقة ليس إلا عين البحث عن المولوية»^۵.

در تقریرات عبد الساتر باز در اول بحث برائت می فرماید:

«و نحن نخالف هذا الطرز من التفكير (فرمایش اصولیین که بین بحث منجزیت و بحث مولویت فرق گذاشتند) بناءً منّا على خطئهم في الفصل بين (المولوية و الحجية)، لأنّه بحسب التحليل، فإنّ البحث عن الحجية هو بحث عن حدود المولوية حقيقة إذّا، هما مسألة واحدة»^۶.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۸

^۲ حيث لا يراد بالمنجزية إلا حق الطاعة و لزوم الامتثال. بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۴۵

^۳ بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۴۷

^۴ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۱۸۶

^۵ بحوث في علم الأصول، ج ۹، ص: ۱۰

^۶ بحوث في علم الأصول، ج ۱۱، ص: ۵۱

در بحوث نیز در همین بحث برائت می‌فرماید:

«بل البحث عن الحجية بحث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة»^۱

اینها یکسری از عبارات بود که تصریح در این دارد این دو مسئله یکی هستند و بحث از یکی، عین بحث از دیگری است، منتهی می‌گوید چون اول باید سراغ مولویت برویم و حق الطاعة، لذا باید از حدود آن سراغ بگیریم. لذا ما باید تمام جوانب کلام ایشان را در این فضاها بررسی کنیم تا منظومه‌ای از مجموعه حرف‌ها به دست بیاید.

اشکالات بر کلام شهید صدر

نقد اول: تعدد قضایای عقل عملی

در سیر بحثمان، نقد اولی که بر شهید صدر داشتیم، راجع به همین تفکیک بود که شما این را یک مسئله کردید در حالی که اینها چند مسئله هستند چون مسئله به موضوع و محمولش از هم جدا می‌شود. یک مسئله حق الطاعة است که موضوعش تکالیف است و یک مسئله حسن و قبح است که موضوعش افعال خداوند و افعال عبد است؛ که از ناحیه‌ی خداوند عقاب کردن است و از ناحیه‌ی عبد ارتکاب معاصی و هتک است. یک قضیه بایستی عقلی است و موضوعش اطاعت است. یک مسئله استحقاق عقاب است و موضوعش همانطور که به تفصیل خواهیم گفت، هتک است. اینها قضایای متعدد هستند و اختلاف قضایا گاهی به اختلاف موضوع و گاهی به محمول و گاهی به اختلاف هر دو است.

نقد دوم: واقعی بودن حق نسبت به علم و جهل

نقد دوم راجع به بحث حق مولویت بود که تصورات شهید صدر به نظر ما در اینجا درست نیست. حق مولویت یک حق واقعی است به این معنا که به علم و جهل ما بر نمی‌گردد. حق واقعی است که مثل تکلیف هم روی تکلیف می‌آید و هم مانند تکلیف ذومراتب است. گرچه ما مجعول نمی‌دانیم و ایشان هم نمی‌داند اما مثل جعل، قضیه‌ی حقیقیه دارد و وقتی موضوع پیدا کند، فعلیت پیدا می‌کند و وقتی به صغری و کبرایش واصل شود، منجز خواهد شد.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۴

مؤید: توجه به مناشی حق

حق المولویت یا حق اطاعت خداوند، یک حق واقعی است و برخاسته شدنش از نکته‌ی خالقیت و رازقیت، مالکیت و سلطنت، همین را ثابت می‌کند. چون علم و جهل من دخیل در سلطنت و خالقیت خداوند نیست و آن سلطنت و رازقیت و سلطنت هست، چه من عالم به تکلیف او باشم و چه جاهل به آن، پس آن حق هم هست.

اینجا بحثش بالتفصیل گذشت و اختلاف ما با شهید صدر فقط این نیست که ما می‌گوییم حق الطاعة و حق المولوية روی تکلیف می‌رود و کاری به علم و جهل ما ندارد و چرا شما سراغ دائره‌ی مولویت رفتید، بلکه این هم هست که اصلاً در مواردی که تکلیف محقق نیست، حق مولویتی در کار نیست. دقت کنید که ما حق مولویت و حق طاعت مولا را قبول داریم و فعلیتش عبارت است از یافت شدن تکلیف تا حق طاعت مولا در تکلیفش مصداق پیدا کند. در مورد تکلیف محتمل و در مورد تکلیف مظنون اگر واقعی نبود، چه می‌شود؟

آقای صدر می‌گوید در اینجا حق الطاعة هست و موضوعش همین احتمال تکلیف و احتمال ظن است. ما می‌گوییم حق الطاعة روی واقع رفته است و در احتمال تکلیف اگر مصادف شد که آن واقع موضوع حق الطاعة است و اگر مصادف نبود، خبری نیست و حق الطاعة نیست؛ چرا که عدم تکلیف که حق طاعت ندارد. ایشان چون حق الطاعة را روی علم و جهل و ظن و وهم برده است، یک حق الطاعة خاص است. آن حق الطاعة که عقل ما می‌فهمد بر خلاف اینکه شما فرمودید، این است که مولویت مولا و حق اطاعت مولا روی طاعات واقعی رفته است یعنی ما می‌گوییم مولایی داریم که بر ما این حق را دارد که اگر اصدار امری کرد، باید اطاعتش کرد.

بله در مواردی که احتمال تکلیف دادیم و منجز باشد مانند شبهات قبل فحص یا اطراف علم اجمالی یا موارد دیگر که منجز هست، استحقاق عقاب هست و ما آن را انکار نمی‌کنیم. یا در بحث تجری، با اینکه در واقع تکلیفی نیست، کار عبد هتک است و استحقاق عقاب دارد. این را در جای خودش بحث خواهیم کرد، اما بحث ما با شهید صدر کلاً این است که ما به خلاف ایشان که می‌خواستند اصولیین را تخطئه کنند، می‌گوییم خود شما در این بحث تخطئه می‌شوید؛ چون مولویت مولا یک مسئله‌ای است راجع به تکالیفی که اصدار کرده است. مولا حق الطاعة بر من دارد که اوامر را اطاعت کنم. آیا عدم امرش نیز اطاعت دارد؟ این همان مسئله است که گفتم اگر در باب علم اجمالی شما یک کاسه نجس دارید و بقیه پاک است، گرچه شما به حکم عقل، لزوم اجتناب از همه دارید، اما در واقع یک تکلیف اجتناب بیشتر ندارید که متعلقش همان کاسه‌ی نجس است. ما می‌خواهیم

بگوییم حق الطاعة همان است؛ نه اینکه از بقیه اجتناب نمی‌کنیم، بلکه اجتناب از آنها به مناط و ملاک دیگری است که عبارت است از ملاک تحرز از ضرری که عبارت است از استحقاق عقاب و دفع ضرر محتمل که بحثش خواهد آمد.

می‌خواهیم بگوییم که ایشان خلط بین مناطات بحث دارد. واقع مولویت مولا، که عقل ما می‌فهمد این است که مولا وقتی مولا شد، در اوامر و نواهی که اصدار کرده است، واجب الطاعة می‌شود و اطاعت در جایی که حکمی نباشد، معنا ندارد.

شما که دائره‌ی حق الطاعة را گسترش می‌دهید، خلط می‌کنید بین حق الطاعة واقعی و بین موضوع استحقاق عقاب؛ چون استحقاق عقاب دائره‌اش وسیع‌تر است.

نقد سوم: اختلاف حق الطاعة، بایستی اطاعت و استحقاق عقاب از لحاظ خصائص موضوع و محمول

اشکال سوم از منظر دیگری است و در واقع برخی از شبهات در ذهن دوستان، در این بحث روشن خواهد شد.

اشکال سوم این است که قضیه‌ی حق الطاعة و قضیه‌ی استحقاق عقاب عندالمخالفة و قضیه‌ی بایستی اطاعت از مولا مختلف هستند. علاوه بر اختلاف موضوع و محمول، خصائص موضوع و محمول هم فرق می‌کند.

ما می‌خواهیم بگوییم نه تنها مفاهیم آنها فرق می‌کند، بلکه ویژگی آنها هم فرق می‌کند. این اختلاف ویژگی باعث مطلبی می‌شود که اتفاقاً بین اینها فصل هم واقع می‌شود.

بعضی دوستان اشکال می‌کردند که در دفاع از شهید صدر می‌توانیم بگوییم اینکه ایشان می‌گویند اینها یک قضیه هستند، با تسامح می‌گویند و مقصودش این است که اگر قضیه‌ی حق الطاعة را حل کردید، مسئله‌ی استحقاق عقاب و مسئله‌ی بایستی هم حل خواهد شد. بنابراین متمرکز روی حق الطاعة بشویم و دائره‌اش را تعیین کنیم و بعد موضوع استحقاق عقاب هم حل می‌شود و می‌گوییم هر کجا تضییع این حق می‌شود، استحقاق عقاب هست. موضوع بایستی نیز حل می‌شود و بایستی عقلی هر جایی است که حق الطاعة و مولویت هست. اینگونه بخواهیم از شهید صدر دفاع کنیم.

اما ما در این نقد می‌خواهیم بگوییم اصلاً نمی‌شود این کار را کرد؛ چون فصل است بین این سه قضیه. گاهی مولویت هست و استحقاق عقاب نیست، گاهی مولویت نیست ولی استحقاق عقاب هست و هكذا. علاوه بر اینکه این قضایا از باب اختلاف موضوع و محمول مختلف هستند، ویژگی‌های این قضایا هم موضوعاً و محمولاً هم فرق می‌کند به طوری که موجب فصلشان می‌شود.

طاعت مفهومی سه مؤلفه‌ای است به خلاف هتک که دو مؤلفه‌ای است

از جمله این خصوصیات عبارت است از اینکه طاعت مفهومی است که سه مؤلفه دارد که عبارت است از یک امر که باید امر کند و مأمور که باید اطاعت کند و یک امر و نهی که باید در آن اطاعت کرد. ما نمی‌توانیم اطاعت بدون متعلق داشته باشیم، بلکه باید بگوییم اطاعت در چیزی است مثل اطاعت در امر و نهی است یا حب و بغض است یا اراده و کراهت است. به خلاف مثل صفت هتک یا احترام که متعلق آن خود مولا یا خود آن کسی است که مورد احترام یا هتک قرار می‌گیرد. در اینجا لزومی ندارد که هتک مولا در چیزی باشد، بلکه به خود مولا یا خود شخص که مورد احترام یا مورد هتک قرار می‌گیرد، تعلق می‌گیرد. در اینجا لزومی ندارد که بگوییم هتک در امری کردیم، بلکه شخصی را هتک یا احترام کردیم. بنابراین می‌بینیم که صفت هتک با اطاعت در این جهت فرق می‌کند که اطاعت متعلق المتعلق دارد و آن متعلق المتعلق می‌تواند مثلاً تکلیف باشد درحالی که هتک و احترام فقط متعلق دارد و متعلق المتعلق ندارد.

موضوع استحقاق عقاب هتک است و عقل می‌گوید هر کجا مولا را هتک کردی، مستحق عقاب هستی. و این هتک در مخالفت با تکلیف منجز رخ می‌دهد، اما در تکلیفی که واصل نشده، همین نزاع بین ما و شهید صدر است. ایشان در اینجا نمی‌تواند یک تحکیم دیگری بکند. البته ایشان خودشان قبول دارند که اینها هر دو به یک حکم عقلی برمی‌گردد که ببینیم که عقل ما چه می‌گوید و ما برهانی نداریم که موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب، خصوص تکلیف واصل است یا تکلیف محتمل هم هست. اما ایشان ادعا می‌کند که اگر حرف ما را بشنوید شما هم همراه ما خواهید شد. اما الان قضیه عکس شد و اگر احتمال موافقت می‌داد هم برگشت چون با باز شدن این بحث‌ها مشخص شد که اختلاف قضایا خیلی بیشتر از آن چیزی است که ایشان تصور می‌کرد.

عرض ما این است که مفهوم حق الطاعة، سه مؤلفه دارد اما هتکی که موضوع استحقاق عقاب است و در تجری و عصیان واقعی مشترک است، خود ایشان هم قبول دارد که این دو مؤلفه دارد؛ چون دیگر امر و نهی نمی‌خواهد که در آن واقع شود. البته تکلیف واصل وقتی مخالفت می‌شود یک حیثیت هتک پیدا می‌کند که موضوع استحقاق عقاب می‌شود.

عدم نیاز هتک به وجود امر و نهی

نکته‌ی جالب این است که گاهی بدون اینکه امر و نهی باشد، ممکن است که ما کسی را هتک کنیم و در اینجا باز می‌تواند موضوع اسحقاق عقاب باشد، اگر مولا باشد و حق مولویت و احترام بر ما داشته باشد.

مثالی می‌خواهم بزنم که این فصل را بیشتر نشان می‌دهد. اگر ما یک حاکم جائری داشته باشیم که این حاکم جائر در سرزمینی فرمانده‌هایی گذاشته است و جلسه‌ای گذاشته است و در آن جلسه به ما گفته که این امر را اطاعت کن. اگر ما بگوییم اطاعت نمی‌کنم و اصلاً تو چه کاره هستی، این بلاشبّه هتک او است با اینکه او نسبت به من حق مولویت ندارد؛ چون حاکم جائر است. حق مولویت عقلانی است و او حق مولویت ندارد؛ گرچه با اقتدار خودش وضعیتی درست کرده که وقتی من می‌گویم حرفت را قبول ندارم، هتک خواهد بود. چون جائر است بایستی عقلی هم ندارد، اما هتک هست. این فقط برای اثبات این است که مفهوم هتک و موضوع هتک، منطق و رفتارش غیر از حق الطاعة و مولویت و بایستی است و هر کدام یک فضایی است. در مورد حاکم جائر در عین حال که حق مولویت نیست، ممکن است بگوییم بایستی عقلانی باشد مانند اینکه این حاکم تهدید کرده باشد که اگر حرف مرا گوش ندهی، با تو برخورد خواهم کرد. در اینجا عقل می‌گوید الزام داری که اطاعت کنی، اما نه از باب اینکه او مستحق اطاعت است بلکه از باب حفظ نفس خودم، اما به هر حال بایستی هست. اینکه این بایستی چرا هست، ریشه‌های مختلفی دارد؛ گاهی از باب این است که او مستحق برای اطاعت است و گاهی برای حفظ نفس خودم بایستی دارم. پس بایستی‌ها و حق الطاعة‌ها و هتک‌ها و استحقاق عقاب‌ها هر کدام فلسفه‌ی خود را دارند.

سوال: کسی که حق ندارد چرا هتک خواهد بود؟ جواب: اگر این واکنش نسبت به کسی است که سلطان کشوری است، هتکش خواهد بود و ممکن است بگویید هتک کردنش واجب است. مثلاً دوستان مثال می‌زدند که این مرگ بر آمریکا که می‌گوییم هتک هیئت حاکمه هست با اینکه حق مولویت ندارد. سبّ کردن هتک هست یا نه؟ در هر صورت وقتی سبّ باشد، هتک خواهد بود، منتهی اینکه حق احترام و مولویت دارد یا نه، بحث‌های دیگری است.

خلط بین نقض احترام و نقض حق احترام

یک نکته‌ی جالب در اینجا که معمولاً در کلمات خلط می‌شود این است که بین نقض احترام و بین نقض حق احترام فرق نمی‌گذارند، با اینکه خیلی فرق دارند. برخی کارها نقض احترام است، نه نقض حق احترام. مثلاً در همین سلطان جائر او حق احترامی بر من ندارد و اگر من او را هتک کنم، حق احترام او را نقض نکرده‌ام؛ چون حق احترام نداشته است، ولی احترام او را نقض کردم؛ چون هتک کردم و وقتی هتک بکنم یعنی احترام او را نقض کرده‌ام. بنابراین بین نقض احترام و نقض حق احترام فرق است. گاهی اوقات در کلمات این مطلب خلط می‌شود و خیال می‌کنند که اگر ما احترام را نقض کردیم به این معناست که حق احترام را نقض کرده ایم که این دو تلازمی با هم ندارد.

بنابراین نتیجه این شد که ما در قضایایی که در بحث داریم، نه تنها موضوعاً و محمولاً مختلف هستند، بلکه اصلاً شیوه رفتار موضوع و محمولشان هم با هم فرق دارند و اینها فصل از هم دارند و این گونه نیست که با هم یکی باشند ولو بالاستلزام و بالملازمه که بگویید یکی اصل است و بقیه فرع هستند.

سوال: هر هتکی مستحق عقاب نشده است؟ جواب: بله هر هتکی مستحق عقاب نیست، چون در همین سلطان جائر ما مستحق عقاب نیستیم ولی هتک او شده است. عرض من این است که ریشه‌ی استحقاق در جایی که هتک است، مفهوم هتک یک مفهوم خاص است که با حق الطاعة و استحقاق های دیگر فرق دارد و از هم قابل انفکاک است. البته در مولای حقیقی اینگونه نیست. ما فقط می‌خواهیم خواص این اوصاف را نشان دهیم که اینها با هم فرق دارند و چرا می‌خواهید اینها را به هم ارجاع دادید و می‌گویید یکی هستند و یکی هم اصل است.

حال سؤال دیگر این است که الان که اینها از هم جدا هستند، چه کسی ادعا می‌کند که اصل عبارت است از حق الطاعة؟ حق الطاعة مولا روی واقع رفته است و دائره‌ی خودش را دارد و استحقاق عقاب روی عنوان هتک مولا رفته است و دائره‌ی خودش را دارد. دائره اینجا تکلیف واصل است که حرف اصولیین ما است و این چه اشکالی دارد؟ ایشان در مقابل قبح عقاب بلا بیان می‌فرمود حرف‌هایی می‌زنیم که اگر شما به اینها برسید، شما هم مثل ما قائل خواهید شد. ما می‌گوییم این بحث‌ها را دنبال کردیم و این نتیجه حاصل نشد و برعکس شد.

نقد چهارم: مبتنی بودن استحقاق عقاب بر هتک

بحث دیگر این است که ایشان در ضمن بحث ادعا فرمودند اینکه در بحث تنجیز که عده ای مثل مرحوم اصفهانی آمده اند و ظلم را وسط قرار داده اند، درست نیست.

درست نبودن اینکه حد وسط ظلم باشد، یک بحث دارد که جدا باید بحث کنیم که ایشان می‌گویند ظلم، سلب حق است، پس حق سابق در بحث متصور شده است که آن حق همان حق مولویت است. بنابراین ظلم نمی‌تواند حد وسط باشد برای اثبات حق مولویت، چون خودش مترتب بر حق مولویت است.

اما بحث دوم که با ایشان هست این است که ایشان نتیجه می‌گیرد که ما در بحث تنجیز اصلاً وسط نمی‌خواهیم و آنچه نیاز داریم، کبرای مولویت و حق الطاعة است و یک صغری که به قطع حاصل می‌شود. وقتی من قطع دارم که تکلیف اینجا هست و یک کبری داریم که هر کجا تکلیف هست، مولا حق مولویت و حق الطاعة دارد، بنابراین از ضمیمه این کبری و صغری، تنجیز ثابت می‌شود.

ایشان می فرماید که کبرای حق الطاعة به اضافهی صغرایش که وصول به قطع است، تنجیز را حاصل می کند و دیگر چیز دیگری نمی خواهیم و برای چه به دنبال حد وسط دیگر می گردید.

ایشان می فرماید:

«و الحاصل: ان حجة القطع بمعنى التنجيز و التعذير ليس إلا عبارة عما يتحقق كبراه بفرض مولوية المولى و صغراه بنفس القطع بحكم المولى، و النتيجة تتم بتمامية الصغرى و الكبرى فلا نحتاج إلى توسط عنوان قبح الظلم و زجه في الاستدلال و الذي جريانه فرع ثبوت مولوية المولى و حق الطاعة له. اللهم إلا أن يراد به مجرد تنبيه المرتكزات إلى وجود الحق المذكور كما أشرنا»^۱. ما عرضمان این است که بحث ظلم را کنار بگذاریم، اما این صغری و کبری را شما درست کردید که کبری مولویت مولا است و صغری هم این است که قطع حاصل شد، نتیجه ی مستقیم آن این است که مولا در این امر و نهی بر من حق طاعت دارد. به عبارت دیگر شما علم به امر و نهی دارید و کبری این است که هر کجا مولا امر و نهی دارد، حق اطاعت دارد. پس معلوم می شود در این امر و نهی که من علم پیدا کردم مثلاً وجوب نماز جمعه، مولا حق طاعت دارد. حق طاعت که بله ثابت است، اما استحقاق بر مخالفت از کجا می آید؟

الان برخی از غربی ها می گویند مجازات به هیچ کدامش درست نیست و صاحب منتقی هم می گوید جز عقاب تکوینی، استحقاق عقاب اصلاً تصویر ندارد. حالا اگر کسی صور اخروی را هم اینگونه که فلاسفه و حکما می گویند، قبول نکرد، پس استحقاق عقاب اصلاً تصویر ندارد. اما در عین حال مولا، مولا است و وجوب اطاعت هم هست. کسانی که استحقاق عقاب را انکار می کنند، می گویند ما عقاب را نمی توانیم تصور کنیم که کسی در آخرت عقاب شود یا استحقاق عقاب پیدا کند، چون معنا ندارد. اما مولویت مولا که معنا دارد. اینکه حق متعال که مالک و سلطان تمام عوالم است و وجود من هم در اختیار اوست، حق طاعت بر من دارد که اشکالی ندارد.

عرض من این است که ما این را نمی گوئیم و استحقاق عقاب هست اما می خواهیم این تصور را ایجاد کنیم که شما با صغری و کبری چه چیزی را ثابت کردید؟ ما می خواهیم بگوئیم استحقاق عقاب را ثابت نمی کند. بله باید بگوئید اینجا استحقاق

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۸

عقاب هست؛ اما این استحقاق عقاب از باب حق طاعت است یا از باب اینکه مخالفت مولا هتک است، استحقاق عقاب ثابت است؟ قاعداً از این باب که هتک است استحقاق عقاب دارد.

ما می‌خواهیم بگوییم بین نتیجه‌ای که از چیدن صغری و کبری گرفتید و بین آنچه که می‌خواهید ثابت کنید که استحقاق عقاب بر مخالفت است، فاصله است. ما نمی‌گوییم استحقاق نیست، منتهی به جهت دیگر است که وقتی کسی این مبادی را انکار کرد، فاصله خواهد بود. این بحث‌ها همه مثل یک منظومه است که برای ایشان منظومه‌ی فکری درست می‌کند که ریشه اش همان حق الطاعة است.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی بیان آیت الله حائری در نقد تفکیک حق مولویت و حجیت در کلام اصولیین ۳۵۲

خلاصه بحث گذشته ۳۵۲

بیان آیت الله حائری در برگشت حجیت به حق الطاعة ۳۵۳

به شرط محمول بودن قضیه ی التطلع حجة ۳۵۳

نقد کلام آیت الله حائری: مغالطه در کلام ایشان ۳۵۶

شرط ممن له الاعتبار بودن در ایجاب و وجوب ۳۵۷

ناشی شدن اشکال به شرط محمول، از اشارات محمول در موضوع ۳۵۸

موضوع: بررسی بیان آیت الله حائری در نقد تفکیک حق مولویت و حجیت در کلام اصولیین**خلاصه بحث گذشته**

بحث به اینجا منتهی شد که می شود دو نظریه را در مقابل هم مطرح کرد. یکی نظریه ایشان است که فرمودند حق الطاعة و مولویت مولا یک حق ثابتی است که فقط روی انکشاف رفته است و موارد عدم انکشاف خارج از اوست و حقیقت تنجیز و بایستی امتثال همین مولویت و حق الطاعة است.

ما در مقابل عرض کردیم که اینها سه مقوله هستند ولو در جاهایی باهم تلازم داشته باشند. مسئله حق الطاعة و مولویت مولا یک واقعیتی است که روی تکلیف واقعی یا روی ارادات واقعی می رود و خودش مانند تکلیف دارای مراتب است و مانند قضایای حقیقه گاهی موضوع در خارج دارد و گاهی ندارد. وقتی موضوع پیدا کرد، فعلیت پیدا می کند و وقتی علم به آن پیدا کردیم تنجیز پیدا می کند و به ادله ی مختلف عرض کردیم که این نظریه دوم اقرب به واقع است؛ اگرچه نه ما برهان داریم و نه ایشان و خود ایشان هم گفتند و درست می گویند که چون بحث حق الطاعة و مولویت مولا و بایستی عقلی و حکم عقل به استحقاق عقاب بر مخالفت که تنجیز است، همه احکام عقلی است که ما باید با وجدانمان به آن برسیم. اگر یک کسی بگوید عقل من می گوید قبح عقاب بلا بیان، ایشان در مقابلش هیچ ندارد و خودشان هم می دانند. الا اینکه این بحث ها به نظر ایشان که درست هم هست، ممکن است کمک کند که عقل آدمی جزئیات و ریزه کاری های موضوع را تشخیص بدهد و آن موضوع که جلوی وجدانش قرار می گیرد از امور مخلوطش متمایز بشود و آن وقت بتواند حکم درستی بکند و گرنه این ها برهان پذیر نیست.

تمام این تلاش‌ها برای تنقیح موضوعی است که در مقابل عقل آدمی قرار می‌گیرد تا به صورت روشن انسان بتواند حکم کند. این نکاتی که عرض شد، به نظر بنده مغالطه‌ی برخی از فرمایشات ایشان را نیز روشن می‌کند.

بیان آیت الله حائری در برگشت حجیت به حق الطاعة

یک بیانی مقرر ایشان آیت الله حائری در مباحث دارد که این بیان در جلد دوم حلقات شهید صدر هم وجود دارد و ظاهراً به این شکل مصرّح در دیگر تقریرات ایشان نیامده است. یک بیان لطیفی است برای اثبات اینکه چرا ما باید ابتدا سراغ حق الطاعة و مولویت مولا برویم.

در بحوث اول وارد کلام محقق اصفهانی شده‌اند و گفتند اینکه ایشان ظلم را واسطه می‌کند، غلط است چون ظلم سلب حق است، پس مسبقاً باید حقی متصور باشد و این حق، حق مولویت است. پس ظلم نمی‌تواند برای اثبات حق الطاعة واسطه شود الا به نحو دور یا به نحو حشو. بعد فرمودند که ما یک کبرای مولویت مولا داریم و یک صغری که به قطع حاصل می‌شود که ما این را بحث کردیم.

اینجا یک بیان دیگری دارند و شاید به نحوی به این بیانات هم مرتبط بشود ولی بیان جالبی است برای اینکه چرا ما باید به دائره‌ی مولویت مولا برگردیم و بعد هم یک ادعا می‌کنند که قدری عجیب است و به نظر بنده بعداً خودشان هم گرفتار این مسئله خواهند شد.

به شرط محمول بودن قضیه‌ی القطع حجة

در تقریرات آیت الله حائری در مباحث اصول برای اینکه بگویند بحث منجزیت؛ یعنی همان حجیت، آن‌طور که مشهور مطرح کردند یک مقوله نیست و بحث مولویت یک مقوله دیگر و بعد از آن مهم‌تر اثبات کنند که شما اول باید سراغ مولویت مولا بروید، می‌گویند بحث حجیت قطع یک اذعان به شرط محمول است. اگر می‌گوییم القطع حجة، به شرط محمول است؛ یعنی مثل این است که بگوییم الحجة حجة. بعد ایشان این‌طور می‌فرماید که اصلاً تعبیر القطع حجة به شرط محمول است و در بیان به شرط محمول هم به گونه‌ای بیان می‌کنند که می‌گویند نتیجه‌اش این می‌شود که باید برگردیم و اصل مولویت مولا باید حل بشود و وقتی آن حل شد، بقیه مسائل از قبیل حجیت قطع و ظن و وهم خواهد آمد.

اما اینکه چرا به شرط محمول است؟ ایشان می‌گویند وقتی می‌گویید القطع حجة یا منجز، آیا قطع به امر هر کسی را می‌گویید ولو زید و عمرو در کوچه و بازار یا امر مولی را می‌گویید؟ مسلم است که امر مولا را می‌گویید. حجیت قطع، مقصود

حجیت قطع عمرو و زید و بکر است یا حجية قطع به امر مولا است. اینجا که ایشان سوال می‌کند معلوم است که همه باید بپذیرند که حجیت قطع به امر مولا است. مولا کیست؟ مولا «من يجب امتثاله و يستحق العقاب على مخالفته» است. حال اگر بگویید القطع حجة یعنی «القطع بأمر من هو مولاه الذي يكون أمره يجب اتباعه عقلا و يستحق العقاب على مخالفته، يستحق العقاب على مخالفته» که در این صورت ضرورت به شرط محمول خواهد بود.

ایشان می‌فرماید:

«و قد مضى منّا أنه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و أنّ قاعدة حجية القطع ذاتا لا تتمّ إلا على شكل الضرورية بشرط المحمول، إذ ما لم تفرض مولوية المولى في أحكامه المقطوعة لا معنى لحجية القطع بأحكامه، كما لا يقول أحد بحجية القطع بحكم زید أو عمرو أو غيرهما من الناس من الذين لا مولوية لهم علينا. و إذا فرضت مولوية المولى في أحكامه المقطوعة فقد فرضت في الموضوع تمامية التنجيز، فالقول بحجية القطع ليس إلا ضرورة بشرط المحمول»^۱

در قطع به احكام زید و عمرو که کسی نگفته است که ما حجیت داریم، بلکه حجیت در قطع به احكام مولاست و مولا کسی است که امتثالش واجب است و مخالفت با او استحقاق عقاب دارد. اگر بگویید قطع به امر «من يستحق العقاب على مخالفته»، يستحق العقاب على مخالفته، معلوم است که به شرط محمول است. در خود موضوع القطع حجة، در ناحیه‌ی موضوعش تمامیت تنجیز فرض شده است.

اما در جلد دوم حلقات، قدری بیان ایشان روشن‌تر از این عبارتی است که در مباحث آمده. ایشان بعد از اینکه می‌گویند در کلمات قوم این هست که حجیت قطع ذاتی است، می‌فرماید:

«أما القضية الاولى فيمكن أن نتساءل بشأنها: أيّ قطع هذا الذي تكون المنجزية من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى، أو القطع بتكليف أيّ أمر؟ و من الواضح أنّ الجواب هو الأول، لأنّ غير المولى إذا أمر لا يكون تكليفه منجزاً على المأمور و لو قطع به، فالمنجزية إذن تابعة للقطع بتكليف المولى، فنحن إذن نفترض أولاً أنّ الأمر مولى، ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه، و هنا نتساءل من جديد: ما معنى المولى؟ و الجواب: أنّ المولى هو من له حق الطاعة، أي من يحكم العقل بوجوب امتثاله و استحقاق العقاب على مخالفته، و هذا يعني أنّ الحجة (التي محصلها كما تقدم حكم

^۱ مباحث الأصول، ج ۲، ص: ۲۰

العقل بوجوب الامتثال و استحقاق العقاب على المخالفة) قد افترضناها مسبقاً بمجرد افتراض أنَّ الأمر مولى، فهي إذن من شئون كون الأمر مولى، و مستبطنه في نفس افتراض المولوية، فحينما نقول: إنَّ القطع بتكليف المولى حجة أي يجب امتثاله عقلاً كأننا قلنا: إنَّ القطع بتكليف من يجب امتثاله يجب امتثاله و هذا تكرار لما هو المفترض، فلا بدَّ أن نأخذ نفس حق الطاعة و المنجزية المفترضة في نفس كون الأمر مولى، لنرى مدى ما للمولى من حق الطاعة على المأمور»^۱

ایشان می گوید: این قطعی که می گوید منجزیت از لوازمش است، کدام قطع است؟ مقصودتان قطع به تکلیف مولا است یا هر امری؟ واضح است که قطع به تکلیف مولا است. پس ما در بحثمان اول باید قبول کنیم که امر مولا است و فرض کنیم که این مولا اصدار امری کرده است. بعد سوال می کنیم که مولا کیست؟ مولا کسی است که حق الطاعة دارد؛ یعنی عقل ما حکم به وجوب اطاعت او و استحقاق عقاب در صورت مخالفت می کند. تا گفتیم امر مولا است در آن نهفته است که «يجب اطاعته و يستحق العقاب على مخالفته». پس قطع به امر او حجت است، یعنی چه؟ خود اینکه می گوید هو المولا تمام است و دیگر قطع به امر او حجت است و این ذاتی است، بی معناست.

پس می توان گفت این یک بیان جدیدی است برای اینکه این نحوه ورود قوم در بحث حجیت غلط است که می گویند قطع ذاتاً حجت است و در بحث ظنون می گویند ظن ذاتاً حجت نیست، بلکه در اثر جعل جاعل است. می گوید این نحوه بیان کلاً غلط است؛ چون قبل از این مرحله در مقام آمریت مولا، همه ی اینها را حل کردید. البته همه را حل نکردیم، بلکه در مورد قطع را حل کردیم و در مورد ظن و وهم هم باید مراجعه کنیم که آن مولایی که در آمریتش قبول کردیم، دائره ی مولویتش چقدر است. اگر گفتیم فقط در حد قطع است، حجیت قطع را حل کردیم و اگر گفتیم ظن و وهم را هم می گیرد، بقیه را هم حل کردیم و به تعبیر ایشان چون دائره ی حق الطاعة را وسیع می بیند، بعداً نتیجه می گیرد که بنابراین تعبیر اینکه القطع حجة، غلط است و مطلق الانکشاف منجز است، مگر اینکه در حصی از این انکشاف که ظن و وهم باشد، مولا خودش ترخیص بدهد چون در قطع نمی تواند ترخیص بدهد، که بحث دیگری است. پس بما هو هو اگر ترخیصات مولا نباشد، انکشاف منجز است.

بعد ایشان فرموده است که بنابراین مسبقاً باید دائره حق الطاعة را کشف کنیم. دائره حق الطاعة یا خصوص قطع است یا ظن و وهم را شامل می شود، می فرماید:

^۱ تحقیق الحلقة الثانية، ص: ۳۶

«و الذي ندرکه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه و تعالی له حق الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تکالیفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال ما لم یرخص هو نفسه في عدم التحفظ، و هذا يعني أنّ المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع، بل بما هو انکشاف، و أنّ كلّ انکشاف منجز مهما كانت درجته ما لم یحرز ترخیص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به»^۱.

ما در همه‌ی انکشاف ها باید بگوییم منجز است. بله در برخی از انکشافات قابل برای تخصیص است، پس ما لم یرخص، مطلق انکشاف منجز است.

نقد کلام آیت الله حائری: مغالطه در کلام ایشان

به نظر من در اینجا گرچه بیان، یک بیان لطیفی است و در وهله‌ی اولی انسان را قانع می‌کند که اینکه قطع به امر هر کسی در کوچه و بازار حجت نیست و قطع به امر مولا است و مولا هم کسی است که «یجب اطاعته و یستحق العقاب علی مخالفته». پس در مرحله‌ی موضوع القطع حجة، منجزیت را تمام کردید، پس وقتی می‌گویید حجة، به شرط محمول خواهد بود. این بیان قشنگی است ولی به نظر بنده مستبطن مغالطه است و با توضیحات بعدی بر خود ایشان هم نقض می‌شود.

وجه مغالطه بحث مهمی است و بعد هم به حرف ایشان برمی‌گردیم در قطع که به سراغ اصولیین رفته است و می‌گوید از اساس تفکیر ایشان در تفکیک بین مولویت و حجیت غلط است، ببینیم که چه می‌فرمایند.

ما از شهید صدر سوال می‌کنیم که اینکه آمر مولا است، برای چه می‌خواهیم؟ درست است که ما راجع به قطع به امر هر آمری صحبت نمی‌کنیم و این روشن است. اینکه کسی در کوچه و بازار امر کند که امر او اصلاً مصداق ایجاب نیست. ما می‌خواهیم بگوییم که کلاً به شرط محمول ایشان غلط است و هیچ به شرط محمول نیست. منتهی برای فهمیدن سرّ این مطلب باید برگردیم به سؤال ایشان و اینکه این سؤال چه گیری دارد.

ایشان می‌گوید قطع به امر کل آمر که موضوع بحث حجیت نیست. این درست است نه به خاطر آنچه ایشان می‌گوید، بلکه به خاطر اینکه امر کل آمر ایجاب و تکلیف نیست.

سوال: ایجاب هست اما وجوب نیست چون ایجاب و وجوب از هم قابل انفکاک هستند. جواب: اینکه می‌گویید ایجاب هست و وجوب نیست، غلط است چون ایجاب و وجوب مساوق هستند. ایجاب و وجوب متضایفین هستند و ایجاب عبارت

^۱ تحقیق الحلقة الثانية، ص: ۳۸

است از «نسبة الوجوب الى الفاعل». به هر کسی که انشاء کند که نمی گویند ایجاب کرد. اگر کسی انشاء کند و انشاء او به داعی نباشد، می گویند ایجاب است؟ یک بچه که انشاء کند یا آدمی که انشاء می کند ولی حق ایجاب ندارد، آیا ایجاب است؟

شرط ممن له الاعتبار بودن در ایجاب و وجوب

ایجاب عبارت است از انشاء به داعی جعل داعی یا ابراز الاراده یا اعتبار ممن له الاعتبار که حق اعتبار بر من داشته باشد. در خیابان اگر کسی جدی به من بگوید و امر کند که آقا شما باید خانه تان را بفروشید، آیا این ایجاب بر من است؟ این ایجاب نیست. انشاء هست و داعی هم هست اما شرطش که صدور از من له الاعتبار باشد، نیست. حق الطاعة این نیست چون ما قبل از حق الطاعة در مورد خود تکلیف سخن می گوئیم. می گوئیم چه زمانی چیزی مصداق حکم بر من یا تکلیف یا وجوب ثابت برای من است؟ اولاً ایجاب و وجوب متساوق هستند و هیچ بحثی نداریم. اگر کسی این را هم نگوید اثری در بحث ما ندارد چون موضوع حق الطاعة، احکام، تکلیفات و وجوبات من است. یک آقایی یک کاری کرده است، چه ایجاب باشد و چه نباشد، این مهم نیست، مهم این است که وجوب به حمل شایع برای من ثابت می شود تا موضوع حکم عقل به حق الطاعة قرار گیرد یا خیر؟

این حرفی است که مرحوم اصفهانی از اول نهایة الدراية تا آخر تکرار می کند که در اینجا ایجاب و وجوب کسر و انکسار نیست یعنی مثل علت و معلول نیست و مثل عملی نیست که نتیجه اش عمل دیگر باشد، بلکه ایجاب هو الوجوب المضاف که بدون در نظر گرفتن نسبتش به شخص آمر، وجوب است و با لحاظ نسبتش به آمر ایجاب است. همین عمل واحد وجوب و ایجاب است؛ مثل اینکه در افعال بدون در نظر گرفتن نسبت عمل با فاعلش می گوئیم هو عملٌ و با لحاظ نسبت عمل به فاعل آن می گوئیم هو فعل فلانی است. این دو یکی است و لحاظ انتساب آن به فاعل، آنها را دو تا نمی کند. آقای نائینی که در موارد متعدد اینها را مانند فعل تولیدی گرفته است و مرحوم اصفهانی با آن دقت های فوق العاده اش گفته اند که اینها یکی هستند. وقتی بما هو هو نگاه می کنیم، وجوب است و وقتی به فاعل نسبت می دهیم، ایجاب خواهد بود و فرقی نمی کند. این را بگذریم چون دخل در بحث ما ندارد چون آنچه که موضوع حق الطاعة است و مولویت مولا برای من است، وجوب ها و تکلیف ها است.

حال اگر کسی در کوچه آمده باشد گفته باشد که این کار را باید بکنی، عنوانش ایجاب باشد یا نباشد، برای من وجوب و تکلیف نیست. چرا ما می گوئیم قطع به امر زید و عمرو در کوچه و بازار موضوع منجزیت نیست؟ چون امر او تکلیف و وجوب برای من نیست. ما مولا را می خواهیم تا تکلیف محقق بشود. نفرمایید که این برای این است که این همان حق الطاعة است، چون حق الطاعة به مرتبتین متاخر از این تکلیف است. پس اول اصلاً حکم به وجوب امتثال و حق الطاعة و مولویت مولا روی

تکالیفش می‌آید. یعنی یک حکم عقلی است یا دوتا حکم عقلی است یا سه حکم عقلی است که عبارت است از حق الطاعة، وجوب الامتثال و استحقاق العقاب علی المخالفة که هر سه روی تکلیف رفته است که البته برخی از آنها بدون شرایط است و برخی با شرایط است. مولویت مولا مطلق است و روی تکالیف مولا رفته است اما ایجاب ممکن است بگوییم مطلق است و استحقاق عقاب را بگوییم در صورت وجود قطع است.

عرض ما این است که مولویت مولا را که اصولیین می‌گویند مربوط به علم کلام است، درست می‌گویند و این مولویت مولا را برای این می‌خواهند تا تکلیف، تکلیف بشود و تا اینکه امر مولا وجوب بر من بشود که به نظر ما با ایجاب یکی است و اگر باشد یا نباشد، فرقی ندارد. وجوب من و تکلیف من و حکم من بشود که روی آن حق الطاعة بیاید. مولویت مولا را برای تنجیز نمی‌خواهیم، بلکه برای تمامیت تکلیف می‌خواهیم و تنجیز خودش حل می‌شود از باب اینکه وصول امر مولا موضوع برای وجوب است اگر بگوییم وصول می‌خواهد. بنابراین مولویت مولا را من برای این نخواستیم که تنجیز را برای من درست کند، بلکه برای این خواستیم که تکلیف را برای من درست کند و وقتی تکلیف درست شد، در شرایط خودش می‌افتد. اگر گفتیم استحقاق عقاب، وصول قطعی می‌خواهد که همین را قائل می‌شویم و نظر مشهور هم همین است، آن وقت این می‌شود که تکلیف که درست شد و وجوب که مضاف به مولا شد، علم به این تکلیف، موضوع منجزیت است. کجای این به شرط محمول است؟

ناشی شدن اشکال به شرط محمول، از اشراب محمول در موضوع

ما مولویت مولا را معنا نمی‌کنیم به این که «من یجب طاعته و يستحق العقاب علی مخالفته» چون يستحق العقاب علی مخالفته نیست بلکه «يستحق العقاب علی القطع بمخالفته» است. این همان است که با القطع حجة می‌گوییم. شما در واقع محمول را در موضوع اشراب می‌کنید و بعد می‌گویید که به شرط محمول شده است. مولا «من يستحق العقاب علی مخالفته» نیست، بلکه «من يستحق العقاب علی القطع بمخالفته أو علی القيام بالمنجز علی مخالفته» که این را با القطع حجة بیان می‌کنیم و کجای آن به شرط محمول است؟ مولا بودن مولا برای تتمیم تکلیفش است نه برای تتمیم حجیت.

به تعبیر دیگر گاهی ما می‌گوییم تکلیف کجاست و یک وقت می‌گوییم منجزیت کجاست؟ مولویت مولا برای این است که تکلیفی درست کند، اما ثبوت حجیت به معنای منجزیت بالقطع هیچ نیازی به مولویت مولا ندارد؛ منتهی بعد از فراغ از تکلیف. نگوئید که ما هیچ کاری به مولویت مولا نداریم که ایشان به مشهور نسبت داده است و نسبت غلطی است چون مشهور با مولویت مولا کار دارند و لذا می‌گویند مفروغ عنه در کلام است؛ یعنی آن مقدمه را به عنوان یک مبدئی می‌شناسند تا برای اینها تکلیف درست کند. وقتی تکلیف درست شد، کار ما با مولویت مولا تمام است.

وقتی تکلیف درست شد و حکم واقعی درست شد، کار ما با مولویت مولا تمام است و دیگر سراغ احکام عقلی خودمان خواهیم رفت که علم به این تکلیف منجز است. حال کجای این به شرط محمول است؟ اگر بگوییم «القطع بالامر المولی الذی هو یتّم التکلیف و یتّم الحکم القطع بالامر من یتّم الحکم بمولویته منجز» کجایش تکرار است؟

سوال: این فرمایش شما تمام است که ضرورت به شرط محمول نیست. اما اشکال شما بنیادین نیست و به راحتی می توان مطلب شهید صدر را بازسازی کرد. چون بالاخره شما میخواهید بگویید که آن امر شخص عادی، تکلیف نیست. چرا تکلیف نیست؟ به خاطر اینکه وجوب نیست چون باید ممن له اهلیة الایجاب باشد که این هم آخرش به حق الطاعة برمی گردد.

جواب: حق الطاعة یعنی حق اطاعت کردن. اطاعت خودش یک صفت سه مؤلفه ای است؛ مکلف، مولا و امری که در آن اطاعت بشود را می خواهد. پس در حق الطاعة وجود امر مفروض است. اطاعت مولادر امر و نهی اوست و در اطاعت کردن مسبقاً امر و نهی مفروض است و تا امر و نهی نباشد که نمی شود در آن اطاعت کرد. ما یک وقتی می گوییم آیا وجوب موجود است یا نه و گاهی می گوییم آیا اطاعت موجود است یا نه. من می گویم آیا اطاعت موجود است یا نه، غیر از این است که آیا وجوب موجود است یا نه. اطاعت متاخر از تحقق وجوب است. امتثال الامر متأخر از امر است. به نحو فرض باید باشد یعنی مفروض الوجود باید باشد چون به نحو قضیه ی حقیقه است. من در جواب شما می گویم که حق الطاعة موضوعش طاعت و امتثال است و مولا حق دارد که او را اطاعت کنم. این قضیه به نحو فرض وجود، امر و نهی را مفروض گرفته است چون باید از او اطاعت کرد. ما مولویت مولا را برای حق الطاعة نمی خواهم بلکه برای آن امر و نهی می خواهیم و الا حق الطاعة را عقل من می گوید یا مطلقاً یا عند الوصول می گوید. ما مولویت مولا را برای امر و نهی می خواهیم نه برای تنجیز. اینکه ایشان یک حرف روشنی را که همه قبول دارند، وسط آورد و گفت که باید این را قبول کنید و اول مولویت مولا است، می گوییم اینجا حرف مغالطه است. آنچه همه قبول داریم این است که قطع به تکلیف هر کسی، مسلم موضوع تنجیز نیست. این روشن است چون اگر کل احد مولا نباشد که اصلاً تکلیف نیست و وقتی تکلیف نباشد، قطع ما به وجوب به حمل شایع در کار نیست. پس روی این فکر کنید.

نقض به ایشان هم این است که هم خودش در لابلای کلامش می گوید حجیت قطع ناشی از مولویت مولا است ولی در آنجا نمی گوید که به شرط محمول است. همین که ایشان بعد اللتیا و التی آمد و انکشاف مطلق را درست کرد. اما در این انکشاف هم نقض حرف شما هست. انکشاف امر مولا حجت است و مولا هم کسی است که «یجب امتثاله» که این نقض بر خودتان هم خواهد بود. روی این مطلب فکر کنید تا جلسه بعد.

باسمه تعالی

موضوع: بی ارتباط ندانستن حجیت قطع و مولویت مولا در کلام اصولیین ۳۶۰

خلاصه بحث گذشته (اشکال آقای حائری به اصولیین؛ به شرط محمول بودن)..... ۳۶۰

اشکال به شهید صدر: نسبت خلاف به اصولیین در بی ارتباط دانستن حجیت قطع و مولویت مولا..... ۳۶۲

سوال و جوابها حول بحثهای گذشته..... ۳۶۳

موضوع: بی ارتباط ندانستن حجیت قطع و مولویت مولا در کلام اصولیین

خلاصه بحث گذشته (اشکال آقای حائری به اصولیین؛ به شرط محمول بودن)

بحث در این بود که شهید صدر یک بیان لااقل به ظاهر قانع کننده‌ای آوردند بر اینکه بحث حق مولویت مولا و حق الطاعة مولا مقدم است بر بحث معذرت و منجزیت و اگر آن بحث طرح شود، دیگر جایی برای بحث منجزیت به خصوصه وجود ندارد. اصلاً بحث منجزیت و معذرت قطع و ظن و امثاله بازگشتش به تعیین حدود مولویت مولا است و این هم مقدم است.

بعد از آن یک فرمایش عجیبی هم بیان کردند که اصلاً قضیه‌ای مانند القطع حجة، به شرط محمول است. بحث روز گذشته تبیین این مطلب بود که به شرط محمول ساختن چنین قضیه‌ای ناشی از یک مغالطه است و آن مغالطه سرّ اشکال فرمایش ایشان در تقدم بحث مولویت را نیز آشکار می‌کند. ایشان مطلبش را اینگونه بیان کرد هم در حلقه‌ی ثانیه و هم در مباحث اصول، گرچه این بیان در بحوث شهید صدر و عبدالساتر به این شکل نیست، شاید مطالب قریب به این مطلب باشد. فرمایش ایشان در حلقه ثانیه روشن تر است. ایشان می‌فرماید مسلم است که قطع به تکلیف و حکم هر شخصی منجز نیست. اگر کسی در کوچه و بازار به ما حکم کرد، قطع به این حکم و امر منجز نیست که این مطلبی است که همه قبول دارند. ایشان از این مقدمه که علی القاعده مورد پذیرش هر کسی است، عبور می‌کنند به چیزی که خودشان می‌گویند. می‌گویند حالا که منجز نیست، می‌پرسیم چرا منجز نیست؟ می‌گویند به خاطر اینکه او مولا نیست و الا اگر مولا باشد، منجز خواهد بود. مولا کیست؟ می‌گویند کسی است که در واقع يجب اطاعته و کسی است که مخالفت با او امر و نواهی او موجب استحقاق عقاب است. لذا ایشان می‌فرماید بنابراین در موضوع قطع، شما همان وقت که قطع به حکم را فرض می‌کنید، فرض مولویت مولا را کرده اید چون فرض دیگر خارج از بحث است و بالتخصص بیرون است. اگر قطع به حکم مولا کردید، مولا کیست؟ فرض مولا فرض «من يجب اطاعته و من یستلزم مخالفته العقاب»، می‌گویند اگر بعد از این بگوییم این حجت است، به چه معناست و حجیت مگر غیر از این است؟

ما در مورد مغالطه‌ی کلام ایشان گفتیم، اینکه قطع به تکلیف مولا منجز است که روشن است اما مولویت مولا دخیل است در الزام درست کردن و حکم درست کردن و تکلیف درست کردن، نه اینکه دخیل در تنجیز باشد؛ چون آن تنجیز را عقل درست می‌کند. وقتی که حکم شد، حکم مولا و وقتی که امر شد، امر و تکلیف مولا، آنوقت وصولش موضوع حکم عقل است. تنجیز به معنای استحقاق عقاب یا وجوب اطاعت احکام عقلی است که روی وصول تکلیف مولا رفته است. وصول یک امر تکوینی است و این هم که امر عقلی است و آنچه ما لازم داشتیم این بود که متعلق قطع، حکم مولا باشد و مولویت مولا این را تمام کرد. به نظر ما فرمایش شهید صدر مغالطه است و حل این مغالطه هم به این است که عرض کردیم و یک نقض آشکاری هم بر ایشان وارد است که آخر بحث پیش بیان کردیم که ایشان در یک صفحه‌ی بعد، بعد از اینکه توسعه در مولویت مولا را بیان می‌کنند و مختار خودشان را که مولویت مولا فقط در ظرف قطع نیست و ظرف شک و احتمال را هم می‌گیرد و اینکه احتمال تکلیف هم موضوع مولویت مولا است، بیان می‌کند. ایشان بعد از بیان این مطلب می‌فرماید

«و الذي ندرکه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه و تعالى له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ

أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ، و هذا يعني أنّ المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع، بل بما هو

انكشاف، و أنّ كلّ انكشاف منجز مهمّا كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به»^۱.

ما از شما سوال می‌کنیم که شما مطلق انکشاف را منجز دانستید، آیا این به شرط محمول نیست؟ در اینجا می‌توانید بگویید که انکشاف هر تکلیفی که منجز نیست و انکشاف امر و نهی زید و عمرو در کوچه که منجز نیست، بلکه آنچه منجز است، انکشاف مولا است که مولا هم عبارت است از «من يجب اطاعته و من يستلزم مخالفته العقاب». لذا نتیجه این می‌شود که وقتی بگوییم الانکشاف منجز، یعنی «انکشاف حکم من يستلزم مخالفة حكمه المنكشف العقاب، منجز و يستحق على مخالفته العقاب» که در اینصورت به شرط محمول خواهد بود. و حقیقتش این است که هیچ کدام به شرط محمول نیست و اشکال در نحوه‌ی بیان ایشان است. اصلاً بحث مولویت روی قطع و ظن و شک و وهم نرفته است بلکه مولویت مولا را برای تکلیفش می‌خواهیم. این تمام الکلام در این بحث است.

^۱ تحقیق الحلقة الثانية، ص: ۳۸

اشکال به شهید صدر: نسبت خلاف به اصولیین در بی ارتباط دانستن حجیت قطع و مولویت مولا

آنچه که می‌خواهم اضافه کنم، اشکالی است که به نظر ما جدید نیست و می‌خواهیم بگوییم تنمهی همین اشکال محسوب می‌شود. ایشان هم در اول بحث حجج یعنی بحث قطع، در تقریرات مختلف و هم در قبح عقاب بلا بیان که بحث فعلی ما است، چیزی را به بزرگان علم اصول نسبت می‌دهد که مشهور بین دو امر تفکیک قائل شده اند؛ یکی مولویت مولا و یکی منجزیت که این حرف حقی است. بعد از این ایشان یک نسبت دیگر هم می‌دهد که قابل تأمل است. می‌فرمایند:

«ان المشهور ميزوا بين امرين مولوية المولى و منجزية أحكامه فكأنه يوجد عندهم بابان أحدهما باب مولوية

المولى الواقعية و هي عندهم امر واقعي مفروغ عنه لا نزاع فيه و لا يكون للبحث عن حجية القطع و منجزيته مساس به،

و باب آخر هو باب منجزية القطع و حجيته و انه متى يكون تكليف المولى منجزا، و في هذا الباب ذكروا ان التكليف

يتنجز بالوصول و القطع و لا يتنجز بلا وصول و لهذا حكموا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان»^۱

می‌فرمایند: آنها اینگونه گفتند که مولویت مولا یک باب است و واقعی هم هست و «لا يكون للبحث عن حجية القطع و

منجزيته مساس به». آیا علمای ما که در منجزیت بحث می‌کنند، می‌گویند که هیچ مساسی به مولویت مولا ندارد؟ اینها بحثشان

در منجزیت قطع به تکالیف مولا است و آنها در مورد منجزیت اوامر و نواهی زید و عمرو در کوچه و خیابان که بحث نمی‌کنند،

تا شما بگویید ربطی به مولویت مولا ندارد. مولویت مولا، امر و نهی مولا را درست می‌کند و بحثشان راجع به این است که قطع

به این امر و نهی منجز است یا نه؟ آن وقت ما می‌توانیم بگوییم که منجزیت قطع هیچ مساسی به مولویت مولا ندارد؟ اگر مساس

نباشد که باید قطع به امر و نهی در کوچه و خیابان هم باید منجز باشد که مسلم اینگونه نیست.

پس در واقع باید اینگونه بگوییم که مولویت مولا به لحاظ اینکه بحث در تکالیف اوست و تکلیف اوست که قطع به آن

موجب تنجیز است، از این جهت مبدأ برای بحث منجزیت است. مثل توحید که اگر علما در منجزیت مولا بحث می‌کنند، می‌گویند

ما کار به توحید نداریم. این کار نداشتن نه اینکه ربطی ندارد، بلکه یعنی در حیث منجزیت که استحقاق عقاب بر قطعی است که

به حکم مولا تعلق گرفته، در این تنجیز می‌گوید تعلق نمی‌گیرد، اما متعلق قطع را که موضوع تنجیز است را اینها خودشان درست

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۰

می‌کنند. علم به مولویت مولا دخیل می‌شود در اینکه قطع ما بخورد به تکلیفی که تکلیف مولا است و این هم منجز است. پس این لا مساس له به این معنا نداریم. مبدأ و مقدمه این را درست می‌کند تا قطع ما، قطع به تکلیف مولا باشد.

این در تقریرات عبدالساتر نیز همینطور است و فرموده اند:

« هو أنَّ المشهور فَرَّقوا بين أمرين، حيث مَيَّزوا بين مولوية المولى، و بين منجزية أحكامه كما لو كان عندهم

أمران متغايران، أحدهما، مولوية المولى الواقعية، فهي عندهم أمر واقعي مفروغ عنه و لا نزاع فيه لكن لا ربط له بحجية

القطع و منجزيته، و الأمر الآخر هو، منجزية القطع و حجيته، و هو أمر آخر لا ربط له بمولوية المولى».

شهید صدر به مشهور اصولیان نسبت می دهد که می‌گویند که مولویت مولا هیچ ربطی به حجیت و منجزیت قطع ندارد؟ مگر می‌شود که ربطی نداشته باشد. مولویت مولا یک تکلیف درست کرده است و قطع به این تکلیف منجز است. می‌گویند دوتا بحث است و دو ریشه دارد اما نه اینکه به همدیگر مربوط نیست. بحث منجزیت فی حد ذاته ربطی به توحید ندارد اما حتما متوقف بر وجود خداوند است که اگر خداوند نباشد، تکلیفی نیست تا ما بگوییم قطعش منجز است. اینکه ایشان چه می‌خواهد بگوید را متوجه نمی‌شوم.

من می‌خواهم بگویم که ایشان در اینجا هرچه خودشان خواسته اند فرموده اند. این چیزی نیست که علمای ما در بحث قطع اینطور مطرح کرده باشند که هیچ ربطی به هم ندارد. ربطش روشن است و همین مقدار است که منجزیت محمولی است که روی وصول تکلیف و قطع می‌رود، و تحقق حقیقت حکم و تکلیف متوقف است بر مولویت مولا. ارتباطش به این نحو است و اینکه بی ارتباط است، درست نیست.

سوال و جواب‌ها حول بحث‌های گذشته

سوال: اصلاً در عبارات اصولیین چنین تعبیری نداریم که «لا ربط». جواب: بله بنده هم ندیده ام در عبارات چنین چیزی و اگر هم این تعبیر باشد، مقصود این است که در حیث منجیت کاری به او ندارد. اما تا به حال به خاطر ندارم که چنین تعبیری وجود داشته باشد، اما اگر دوستان پیدا کردند به ما خبر بدهند. من به یاد ندارم که چنین تعابیر صریحی که هیچ ربطی ندارند در کلمات باشد و اگر باشد هم باید بستر حرف را درست کرد؛ یعنی یکی مربوط به حیث مولویت مولا است و یکی مربوط به منجزیت است و این دو حیث مختلف هستند؛ اما نه اینکه به هم دیگر هیچ ربطی ندارند. من فقط خواستم بگویم که در عبارات دقت کنید که گاهی مسامحه ای است و قدری از حد علمی فراتر رفتن است و باید عبارات مستند باشد. یکی از مشکلات این

است که هیچ کدام از تقریرات ایشان مستند نیست. اینکه شما می‌گویید مشهور است، حداقل دو نفر از اینها را نام ببرید. یکی از مشکلات ما با برخی از بزرگان این است که هیچ استنادی را بیان نمی‌کنند. عبارات باید تدقیق بشود و اینگونه آوردن درست نیست.

اصل مطلب همان است که جلسه‌ی قبل گفته شد و ما نقد دیگری هم راجع به بحث حق مولویت داریم که ایشان در بحث تجری، آن را به حق احترام ارجاع داده است. قبلاً اشاراتی کردیم و ما می‌خواهیم از وجهی دیگر نقد کنیم. قبل از ورود به این نقد، سوالات دوستان را می‌شنویم.

سوال: نظر شهید صدر را اگر بخواهیم با توضیحاتی بیان کنیم اینگونه است که ایشان می‌فرماید خداوند چون مولویت دارد، حق تکلیف دارد و چون حق تکلیف دارد، حق طاعت دارد که باید اطاعت شود. اما اینکه گستره‌ی حق الطاعة او کجاست، ایشان می‌گوید به تکالیف محتمل است. مشهور لازمه‌ی حرفشان این است که خداوند مولویت دارد و چون مولا است حق تکلیف دارد و چون حق تکلیف دارد، حق طاعت دارد. حق طاعت را مشروط به تکالیفی می‌داند که حجیت دارد. اما اینکه حجیت چیست که آیا احتمال است یا قطع، می‌گویند دیگر از این بر نمی‌آید و یک بحث عقلی جدا است که باید جداگانه بحث شود که حجیت تکلیف آیا قطع است یا احتمال است. در حق الطاعة این افتاده است که حجت است و اگر حجت اقامه نشود، مولا هیچ حقی نسبت به مکلف ندارد.

جواب: عبارات ایشان یک مشکلی در اینجا دارد. دقت شما خوب است. یک جایی صراحتاً می‌گوید حق الطاعة همان حق احترام است و حق احترام موضوعش واقع نیست، بلکه موضوعش قطع به یک واقعی است که می‌شود باشد یا نباشد یا قیام منجز بر آن است. آن وقت حق الطاعة در موضوعش منجز اخذ شده است. یک جاهایی اینگونه می‌گوید ولی این چیزی نیست که ایشان واقعاً می‌خواسته بگوید چون ایشان می‌خواهد بگوید منجزیت عبارت اخیری از کشف دائره‌ی مولویت مولا است، نه اینکه در موضوع حق الطاعة منجزیت اخذ شده است بلکه منجزیت اصلاً همین است و تعیین دائره‌ی مولویت مولا است. حرفی که همه جا بالتخصیص می‌گوید این است که مسئله‌ی منجزیت، اصلاً مسئله‌ی مستقلی نیست و دقیقاً بیان حدود مولویت مولا است. پس دیگر نباید در موضوعش قیام المنجز را اخذ کند و ایشان در جاهای دیگر این کار را نمی‌کند. اما در دو یا سه جا ایشان این را فرموده است که شاید در بحث آتی هم متعرض شدیم. به نظر بنده این حرف ایشان در مسیر دیگر حرف‌ها نیست.

سوال: اینکه می‌گویید مستند نیست به خاطر چیست؟ آیا استناد به قولی نکردند؟

جواب: ایشان می‌فرماید مشهور اینگونه قائل شدند که اینها دو باب هستند و هیچ ربطی به هم ندارند. ما می‌گوییم چه کسی قائل است؟ این مشهور چه کسی است؟ آیا مرحوم شیخ قائل شده یا مرحوم اصفهانی یا محقق عراقی یا محقق خوئی؟ سوال: بحث از حجیت قطع وقتی شیخ مطرح می‌کند، به عنوان مبدأ تصدیقی است و شهید صدر هم می‌فرماید این به عنوان مبدأ تصدیقی است که آیا قطع حجت است یا نه. بعد از اینکه حجیت قطع ثابت شد، عالم فقهی یا اصولی از آن استفاده می‌کند. وقتی از حجیت قطع صحبت می‌شود، فرقی نمی‌کند که قطع به امر مولا باشد یا کسی که در کوچه و بازار است.

جواب: چطور اصولی کاری ندارد. آیا هر قطعی موضوع استحقاق عقاب است. کسی اگر توی کوچه بیاید به من امر کند، قطع به امر او آیا موجب استحقاق عقاب است؟ حجیت چند معنا دارد. یک معنایش این است که طریق به منکشف است بله این معنا از حجیت قطع ربطی به مولویت مولی ندارد. معنای دیگر معذرت و منجزیت است که ایشان می‌گویند بحث در این است و درست هم می‌گویند. ایشان و برخی دیگر در اول بحث قطع بررسی کرده اند که قطع و علم که می‌گوییم حجت است، چند معنا دارد. آیا طریق به واقع است یا منجزیت و معذرت دارد؟ الان بحث در معذرت و منجزیت است و منجزیت یعنی موضوع استحقاق عقاب است. آیا قطع به امر هر کسی، موضوع استحقاق عقاب است؟ قطع باید به حکم مولا بما هو مولا باشد نه قطع هر کسی. بله شاید شما مولاهای جعلی را هم بگویید که به جعل مولای حقیقی سبحان، آنها مولا شده اند ولی باز نهایتاً به مولای حقیقی می‌رسد.

سوال: فارق از اشکال حضرتعالی نسبت به اباحه‌ی اقتضائی به بیان شهید صدر، فرمودید که تمام الموضوع برای استحقاق عقاب، هتک است و هتک هم عرفی است. حال یک مسئله پیش می‌آید که اگر ما بگوییم هتک نسبت به موالی مختلف با توجه به مراتب مولویتشان متفاوت است یعنی آیا اگر من مولایی را که خیلی مقام مولویتش بالا است، اگر با تکالیف محتمل او مخالفت کنم، آیا عرفاً هتک اوست؟

جواب: این نقد بعدی ما است که اینطور نیست. این بحث را در ضمن بحث بعدی مطرح می‌کنیم که در آنجا دو نقد داریم و در مورد ارجاع بحث حق الطاعة به احترام و توسیع دائره‌ی حق الطاعة به لحاظ آکد بودن ملاک بحث خواهیم کرد. ایشان می‌گویند اگر نکته آکد باشد، دائره اوسع است. ما می‌گوییم این اول کلام است. ما نمی‌گوییم عرفی نیست و عرفی بودن منافات ندارد مانند اینکه یک جایی عرف بگوید، هتک است ولی هتک نشده باشد.

سوال: شهید صدر در دروس به شرط محمول بودن را به عنوان اشکال مطرح نکرده است. وقتی می‌دانیم مولا کسی است که امتثالش واجب است، باید ببینیم که دائره‌ی وجوب امتثال چیست.

جواب: چرا فرمودند که «و هذا یعنی ان الحجية قد افتضرتها مسبقاً»؛ به این معنا که حجیتش را در قطع به حکم مولا، مسبقاً فرض کردیم که این به شرط محمول است. اگر شما محمول را مسبقاً در موضوع فرض کنید، آیا به شرط محمول نمی شود؟ آیا اینکه شهید صدر می فرماید «القطع بالتکلیف من يجب امتثاله، يجب امتثاله» به شرط محمول نیست؟ ایشان می گوید القطع حجة این می شود که «القطع بالحکم من يجب امتثاله، يجب امتثاله» و این هم به شرط محمول است. اینکه ما می گوییم به شرط محمول نیست دلیلش این است که ما می گوییم حق طاعت مولا در منجزیت اصلاً دخیل نیست بلکه در تکنون و شکل گیری حقیقت حکم دخیل است و در واقع وصول است که منجز می کند و اینگونه می شود که القطع بالحکم منجز. یعنی در مولویت مولا این نهفته نیست که عدم امتثالش استحقاق عقاب دارد.

سوال: وجود تکلیف که استحقاق عقاب را به دنبال ندارد بلکه حق الطاعة در جایی است که علم به تکلیف باشد. خود ایشان هم قبول دارد که صرف وجود تکلیف، استحقاق عقاب را به دنبال ندارد.

جواب: ایشان می گوید مولویت معنایش این است. ایشان می گوید «من يجب امتثاله و يستحق العقاب علی مخالفته» نه اینکه بگوید «يستحق العقاب علی مخالفة القطع بحکمه». اگر اینگونه می گفت، قطع وسط قطع می شد. فرق کلام ایشان با ما واضح است. ایشان می گوید مولویت مولا را در موضوع فرض کردید و این برای شما تنجیز درست کرده است و در اینصورت منجز دیگر به چه معناست؟ بله لفظ به شرط محمول ندارد ولی عبارات ایشان عین همین است. ایشان می فرماید:

«فهي إذن من شئون كون الأمر مولى، و مستبطنة في نفس افتراض المولوية، فحينما نقول: إن القطع بتكليف

المولى حجة أي يجب امتثاله عقلاً كأننا قلنا: إن القطع بتكليف من يجب امتثاله يجب امتثاله، و هذا تكرر لما هو

المفترض»^۱

سوال: شما مولا را چه تعریف می کنید؟ الله یكون مولاً و الله یكون له حق الطاعة آیا دو قضیه هستند؟ شما می فرماید مولویت تکلیف ساز وجوب ساز است؟ بعد از سوی دیگر مولویت تکلیف ساز و وجوب ساز است و وقتی تکلیف می آید، حق الطاعة می آید و فعلی می شود. آیا این ناسازگاری ندارد؟

^۱ دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۱۷۴

جواب: ظاهرش این است که یکی هستند. بلکه همینگونه است. ناسازگاری ندارد چون حق الطاعة را عقل می گوید. اینکه مولا کسی است که حق الطاعة دارد را عقل می گوید. اصلاً حق الطاعة هست یعنی چه؟ جعلی که نیست بلکه به حکم عقل باید باشد. پس مولا عبارت است از الله که به حکم عقل اطاعتش واجب است. ما اشاره می کنیم به مولا با این حرف، نه اینکه تعریف می کنیم به این معنا که ذاتش را بیان می کنیم. به حکم عقل، عدم امتثال احکامش، مستحق عقاب است. به حکم عقل حق طاعة دارد. مقوله ی حق، مقوله ی وجوب و مقوله ی استحقاق عقاب بر مخالفت است. این را قبلاً بحث کردیم که مولویت و حق الطاعة با هم فرق ندارند و خود ایشان هم بین این دو فرقی قائل نیست. اگر مولویت را به یک حق برگردانیم، حق الطاعة می شود و اگر به یجب اطاعته برگردانیم یعنی بگوییم از این جهت مولا است، دو تا می شود چون ما بین حق و وجوب اطاعت و استحقاق عقاب بر مخالفت فرق می گذاریم. اگر مولا بماهو مولا یعنی کسی است که حق مولویت دارد، یعنی حق طاعت دارد و یکی است و اگر مقصود این است که من یجب اطاعته ولو به حکم عقل، در اینصورت دوتا می شود ولو با هم ملازم باشند. اینها روشن است و اینقدر بحث ندارد. ما به ذات اقدس باری تعالی اشاره می کنیم و حکم می کنیم که «الله مولا» چون موضوع حکم عقل است به وجوب اطاعت و موضوع حکم عقل است به حق الطاعة، اما اشاره می کنیم به ذاتی که او مولا است.

سوال: قطع به امر مولا حجت است، که قضیه ی به شرط محمول است، می گوییم نظریه ی شهید صدر این است که قطع به امر کسی که یجب امتثال تکالیف محتمل او که تکالیف محتمل او یک مثالش قطع است، به این بیان می شود قضیه به شرط محمول. یجب امتثاله را شما باز نکردید که به این معناست که یجب امتثال تکالیف محتمل و مقطوع که این معنای روشن قضیه ی به شرط محمول است.

جواب: ایشان هم همین کار را کرده است. به محتمل بودن که قضیه به شرط محمول نشده است بلکه به یجب امتثاله قضیه به شرط محمول شده است. در ناحیه موضوع که نمی گویند. یجب امتثاله را ایشان عطف می کند به ما یستحق علیه العقاب و می گویند اینها یکی است و باهم آورده اند و گفتند «لأن معنى المنجزة انه یجب اطاعته و یستحق العقاب علی مخالفته» که القطع منجز معنایش این می شود که «القطع بالتکلیف الذی یوجب استحقاق العقاب علی المخالفة، یوجب استحقاق علی المخالفة».

سوال: در عین اینکه بنده با اشکالات شما موافق هستم، ولی می گویم لبّ مطلب شهید صدر را می شود به گونه ای بازسازی کرد. شهید صدر در باب اصولی عملی وارد شده است و در باب حکم ظاهری می گوید و فرض شک مکلف را در اینجا لحاظ می کند. شما فرمودید حق الطاعة غیر از حق من له الاعتبار است را قبول می کنم. اگر بخواهیم در ظرف شک ببینیم که اعتبار مولا چه سعه ای دارد یعنی برای شک در تکالیف مولا می خواهیم به حکم عقل تعیین کنیم. حکم عقل یعنی آخرش ارجاع به

وجدان و شهودها و وظایف اخلاقی است. در آنجا مرحوم شهید می تواند بفرماید که وقتی ما مراجعه به وجدان و شهود و وظایف اخلاقی می کنیم می بینیم اینقدر این مولویت مولا و منعمیت مولا برای ما آكد است.

جواب: فرمایش ایشان این هست اما عرایض ما کجا اشکال داشت. ایشان این حرف را از چند ناحیه به سراغش می آید. یک وقتی می گوید وقتی بحث های ما روشن شد، گمان من این است که هر کس مراجعه به وجدانش داشته باشد، این را درک می کند که خداوندی که رازق مطلق و مالک مطلق و سلطان مطلق است، حق طاعتش وسیع است. ایشان می گوید ما هم برهان نداریم اما وقتی این مطلب برای روشن شد، دیگر قبح عقاب بلا بیان را نمی گوئید.

سوال: تئوری ایشان را می شود با یک بازسازی درست کرد. اینکه شما نقض کردید که خود شهید صدر هم مبتلا به اشکال به شرط محمول شدند، اشکال صحیحی است و اشکال مغالطه هم صحیح است اما اصل حرف ایشان را می شود درست کرد. جواب: در جواب سوال شما این نکته را متذکر می شوم که در لابلای کلمات ایشان هست که ما برهانی نداریم و همچنین کسانی که قبح عقاب بلا بیان را قائل هستند، برهانی ندارند. تنها شهودی بر مطلب خود دارند. لکن ایشان می گوید قبح عقاب بلا بیان، شهودی که دارند، روی فروض اشتباهی است و وقتی این فروض اشتباه روشن شد، شما هم قائل به همان می شوید که ما قائل شدیم.

تا به حال ما در کلام ایشان در باز کردن فروض اشتباه بحث کردیم. از جمله یک حرف نهایی ایشان است که همه جا نزده است و از جایی شروع کردند که گویا ما را ملزم می کند به این مطلب که قطع به تکلیف هر کسی، منجز نیست که همه باید بپذیرند. حال چرا منجز نیست؟ ایشان فرمود چون باید قطع به تکلیف مولا باشد و مولا «من یجب اطاعته و یستحق العقاب علی مخالفته» است و به نحوی اشراب در موضوع می کند و می گوید بنابراین اگر به شرط محمول نباشد، غلط است که بگوییم القطع حجة چون منجزیت در خود قطع به تکلیف مولا نهفته است چون مولویت مولا این را اقتضا می کند و ما می خواستیم این حرف را سد کنیم. پس ما شیوهی بحث شهید صدر را باید توجه داشته باشیم که قبح عقاب بلا بیان یا حق الطاعة هر دو قضیهی عقلی و وجدانی و شهودی است و برهانی بر آن وجود ندارد. همه ی تلاش ایشان این است که ایشان قبح عقاب بلا بیان را ناشی از خلطی می داند که اگر آن موضوع را باز کنیم، دیگران هم مانند ما قائل خواهند شد. ما در این موضوع که ایشان وارد شده، بحث کردیم که حرف ایشان درست نیست. چند نقد دیگر هم داریم که انشاء الله در جلسه ی بعد بحث خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: لزوم یا عدم لزوم تبعیض در مولویت در قول به قبح عقاب بلا بیان..... ۳۶۹

خلاصه بحث گذشته (سیر بحث شهید صدر در حق الطاعة) ۳۶۹

مرحله‌ی اول: نقد کلام شهید صدر در حجیت و مولویت ۳۶۹

مرحله‌ی دوم: نقد نظریه‌ی حق الطاعة ۳۷۰

ادامه‌ی بحث در مرحله‌ی اول..... ۳۷۰

نقد ششم: تبعیض در مولویت مولا ۳۷۰

اشکال به نقد ششم ۳۷۲

۱. نسبت اشتباه به اصولیین ۳۷۲

۲. نقد در استدلال ۳۷۵

مقصود بودن استحقاق عقاب ۳۷۵

نقض: تضییق مولویت مولا در موارد جهل بالمره..... ۳۷۶

موضوع: لزوم یا عدم لزوم تبعیض در مولویت در قول به قبح عقاب بلا بیان**خلاصه بحث گذشته (سیر بحث شهید صدر در حق الطاعة)**

بحث در فرمایش در نظریه حق الطاعة شهید صدر بود. سعی ما این است که مرحله‌ی اول بحث با ایشان را امروز تمام کنیم. بحث ما این گونه شروع شد که شهید صدر در اول بحث برائت که برائت عقلی را مقدم داشتند؛ سه جور بحث کردند. یکی اینکه خواستند حق الطاعة را به عنوان حکم عقلی در مقابل قبح عقاب بلا بیان، اول تصویر کنند و بعد از آن دفاع کنند. در قسمت دوم یک بحث تاریخی کردند؛ که ایشان بحث حذر و اباحه را از قدام مطرح کردند و تا زمان وحید بهبهانی و تا به حال. در مرحله‌ی سوم ادله‌ای را که اصولیین مثل مرحوم نائینی و محقق اصفهانی برای دفاع از قبح عقاب بلا بیان آوردند را طرح کردند و جواب دادند. ما طبیعتاً هر سه مرحله را با ایشان جلو می‌رویم.

مرحله‌ی اول: نقد کلام شهید صدر در حجیت و مولویت

مرحله‌ی اول بحث با ایشان در این بود که حق الطاعة چیست و ایشان ادعا کرده بود که اگر ما برگردیم به مباحث حجیت و قطع و اشتباهی را که اصولیین در تفکیک بحث حجیت و مولویت مرتکب شدند، تصحیح کنیم، آنوقت راه برای سهولت پذیرش حق الطاعة باز می‌شود. ما این مرحله را تا بدین جا با ایشان جلو آمدیم و دو بحث دیگر داریم تا این بحث تمام شود. ما حاصل

بحث ما این است که آنچه که شما از این بحث‌ها توقع داشتید که مشخص کند تفکیک و فصل بحث حجیت از مولویت غلط است، نه تنها ثابت نشد، بلکه به نظر می‌رسد عکسش ثابت باشد و چیزی در تقریب حق الطاعة برای ما نتیجه نداشت.

مرحله‌ی دوم: نقد نظریه‌ی حق الطاعة

مرحله‌ی دیگر جنبه‌ی نقد نظریه‌ی حق الطاعة در خودش هست. تا به حال ما دفاعی کار کردیم و گفتیم که این اشکالاتی که شهید صدر به مشهور اصولیین داشته، صحیح نیست. بحث ما در واقع نقد نظریه‌ی ایشان فی‌حد ذاتها است و به تعبیر برخی از اصحاب بحث، کاری به این قیل و قال‌ها نداریم و در این مرحله می‌خواهیم بگوییم که کسی که قائل به حق الطاعة می‌شود، ما در مقابل او چه چیزی داریم؟ آیا چیزی در جواب او داریم یا اینکه به همین بسنده می‌کنیم که عقل شما آن حکم را دارد و عقل ما قبح عقاب بلا بیان می‌گوید. چون شهید صدر هم قبول دارد که قبح عقاب بلا بیان، حکم عقل عملی است که ما قائل هستیم که ایشان می‌گویند نیست. و خود ایشان که حق الطاعة می‌گویند هم حکم عقلی عملی است و هر دو هم ادعای بدهت دارند. اما اگر یک طرف بتواند نقض‌هایی بر طرف مقابل وارد کند، پیروز این میدان است.

ما در مرحله‌ی اول نشان دادیم که شهید صدر در مطالبی که در بحث قطع آورده است چیزی بر علیه نظریه قبح عقاب بلا بیان و تفکیک حجیت و مولویت نتوانست ثابت کند که ایشان ادعا می‌کرد که اگر بفهمیم یکی هستند، مشکل ما حل می‌شود و راه باز می‌شود و گمان من این است که در این صورت کسی قائل به حق الطاعة بشود. ما در مرحله‌ی اول بحث دیدیم که اینگونه نیست. اما اینکه ما رد کردیم موجب بطلان حرف ایشان نیست.

در مرحله‌ی دوم می‌خواهیم وارد این بحث شویم که حق الطاعة گرفتار یک مشکل درونی است که بحث دشواری است و به بحث‌های مبنایی مهم دیگر کشیده می‌شود. همانطور که در مرحله‌ی اول به بحث‌های مبنایی مهم دیگر مثل ساحت حق، مولویت مولا و معذرت و منجزیت کشیده شد. امروز بحث ما در تنمهی همان مرحله‌ی اول است. نقد ششم و هفتم ما از این بحث باقی مانده است.

ادامه‌ی بحث در مرحله‌ی اول

نقد ششم: تبعیض در مولویت مولا

ایشان در لابلای مطالبش در بحث قطع، چیزی را به اصولیین نسبت می‌دهد که شبیه همان مطلبی است که در اشکال پنجم طرح کردیم. ایشان نسبت می‌دهد که اصولیین که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان را جاری می‌کنند، در واقع تبعیض در مولویت

مولا قائل می‌شوند و این تبعیض درست نیست و به تعبیر ایشان در جایی گویی یک جواب منطقی و استدلالی هم می‌دهد و می‌گوید این تبعیض درست نیست چون با توسعه و سعی حق الطاعة سازگار نیست و در تقریرات دیگرشان می‌فرماید این با مولویت ذاتی و واقعی بودن حق، سازگار نیست.

این اشکال را در تقریرات آیت الله شاهرودی جلد ششم، صفحه ۳۰ و در تقریرات عبدالساتر جلد هشتم، صفحه ۴۸ و ۴۹ آمده است. مطلبی که ایشان دارد این است که وقتی مشهور اصولیین قائل شدند که باب مولویت مولا یک چیز است که واقعی است و باب حجیت که معذرت و منجزیت است یک چیز است که دائر مدار وصول است، ایشان می‌گویند آنها توجه نکردند که این حرف یعنی تبعیض در مولویت مولا. به تعبیر تقریرات عبدالساتر؛ مولای ما در قطع مولویت دارد و در ظن و وهم مولویت ندارد. این تعبیر به نظر من مغالطه‌ای است چون از جهتی شبیه بحث قبلی است که ایشان می‌فرمود واضح است که قطع به امر و نهی زید و عمرو در کوچه و بازار که حجت نیست. لذا قطع به امر و تکلیف مولا حجت است و مولا هم کسی است که قطع به تکلیف او وجوب اطاعت دارد و در صورت عدم اطاعت استحقاق عقاب دارد. که گفتیم در این مغالطه است و ایشان فرمود که حجیت قطع به شرط محمول است. در اینجا هم شبیه به همان مطلب است و ایشان می‌فرماید نظر مشهور اصولیین تبعیض در مولویت مولا است. گویی مولای ما در مقطوعات مولا است و در مظنونات و موهومات مولا نیست و حق الطاعة و مولویت ندارد.

ایشان می‌فرماید:

«ان المشهور ميزوا بين امرين مولوية المولى و منجزية أحكامه و يقولون هذا (التفكيك) و كأنهم لا يفترضون

ان هذا تفصيلٌ بحسب روحه في الباب الأول و في حدود مولوية المولى و حق طاعته، و أي تبعيض عقلي في

المنجزية بحسب الحقيقة تبعيض في المولوية فلا بدّ من جعل منهج البحث ابتداء عن دائرة مولوية المولى».^۱

بعد ایشان فرمود که سه فرض دارد که مولویت مولا روی تکلیف واقعی باشد که گفتند نمی‌شود. یا مولویت مولا روی

تکالیف مقطوع باشد که می‌گویند این روح موقف مشهور است. ایشان می‌فرماید:

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۰

« أن يكون حق الطاعة في خصوص ما يقطع به و يصل إلى المكلفين من تكاليف المولى، و هذا هو روح موقف

المشهور الذي يعني التبعيض في المولوية بين موارد القطع و الوصول و موارد الشك، و لكننا نرى بطلان هذه الفرضية أيضا لأننا نرى ان مولوية المولى من أتم مراتب المولوية على حد سائر صفاته، و حقه في الطاعة على العباد أكبر حق لأنه ناشئ من المملوكية و العبودية الحقيقية»^۱.

در تقریرات عبد الساتر همین مطلب آمده است، اما تعبیر ایشان قدری غلیظ تر است. ایشان می فرماید:

«و أمّا ما يذكر من أنه لا يجب امتثال غير ما قطع بالتكليف به، لأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تقتضي قبح العقاب في صورة الظن غير المعتبر و الشك فضلا عن الوهم، ففيه: إن هذا تضيق لمولوية المولى، لأن مرجعها إلى أن هذا المولى ليس له حق الطاعة إلا في تكليف قطع به، و هذا على خلاف ما هو الصحيح من معنى المولوية الذاتية و الحقيقة الراجعة إلى حق الطاعة»^۲.

ایشان می گوید اشکال تبعیض در مولویت هم این است که خلاف مولویت ذاتیه و حقیقیه است که همان حق الطاعة ذاتی است که قبلاً گفتیم که جعلی نیست.

اشکال به نقد ششم

ما نسبت به کلام ایشان، دو مطلب داریم: اول در مورد نسبتی که ایشان می دهد و دوم در استدلالی که دارند.

۱. نسبت اشتباه به اصولیین

نسبتی که ایشان می دهد، نسبت درستی نیست. خود ایشان قبلاً توجه داشت و نسبت هم می داد که مشهور اصولیین دو باب را از هم جدا کردند که عبارت است از مولویت مولا که گویی آن را امر واقعی می دانستند و مفروع عنه می پنداشتند که در علم کلام از آن بحث می کردند و دیگری حجیت.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۰

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۴۸

عبارت ایشان این است:

«ان المشهور ميزوا بين امرين مولوية المولى و منجزية أحكامه فكأنه يوجد عندهم بابان أحدهما باب مولوية المولى الواقعية و هي عندهم امر واقعي مفروغ عنه لا نزاع فيه و لا يكون للبحث عن حجية القطع و منجزيته مساس به، و باب آخر هو باب منجزية القطع و حجيته و انه متى يكون تكليف المولى منجزاً، و في هذا الباب ذكروا ان التكليف يتنجز بالوصول و القطع و لا يتنجز بلا وصول و لهذا حكموا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان»^۱

خود ایشان به مشهور نسبت می دهد که مشهور مولویه مولا را امر واقعی می دانستند که مفروغ عنه است و هیچ نزاعی در آن نیست. بلکه شاید ایشان رد کند اما مشهور چه چیزی می گفتند؟ مشهور مولویت مولا را امر واقعی می دانستند نظیر آنچه ما به تبع مشهور می گفتیم که حق الطاعة یک امر واقعی است.

عرض من این است که تصویر شما از حرف مشهور این است که یک حق مولویت و حق الطاعة دارند که واقعی و مفروغ عنه است و یک منجزیت که بحث این است که به وصول تکلیف موضوع استحقاق عقاب می شود. حرف ما این است که شما که کلام مشهور را این گونه تصویر کردید، چرا به ایشان نسبت می دهید که اگر شما تنجیز را تنها به وصول قطعی یا ظنی معتبر مقصور کنید، معنایش تبعیض در مولویت مولا است؟ کاری نداریم که مشهور درست می گویند یا نه، اما حرف ایشان آیا تبعیض در مولویت مولا است؟

سوال: مشهور بحثشان تکلیف واقعی نیست، تکلیف واقعی که در انشاء وجود دارد همه قبول دارند که مولا و حق الطاعة هست. بحث شهید صدر و مشهور در تکلیف فعلی است و اصلاً کسی کاری به تکلیف واقعی ندارد. تکلیف فعلی یعنی تکلیفی که موضوعش در واقع محقق شده است.

جواب: چه کسی این را گفته است. خود ایشان فرموده که اینگونه نیست. اینگونه موضوع محقق شده است مساوی با وصول نیست و می شود موضوع محقق باشد اما وصول پیدا نکرده باشد و می شود موضوع محقق باشد ولی من جهل مطلق داشته باشم. ما یک جعلی داریم که موضوع پیدا کرده است و جعلی داریم که موضوع پیدا کرده و وصول پیدا کرده است. مثلاً المستطیع یحج، که جعل کلی است که موضوع مقدرة الوجود دارد و می شود موضوع نداشته باشد. یا حقیقه است یا مثل حقیقه که این

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۰

وقتی موضوع پیدا می‌کند فعلی می‌شود به اصطلاح مرحوم نائینی و شهید صدر که می‌گویند اصطلاح مجعول. این می‌شود هیچ گونه وصولی نداشته باشد. وصول برای تنجیز است. شهید صدر می‌فرمود تکلیف واقعی ولو موضوع داشته باشد اگر به انحاء وصول به ما وصول نداشته باشد، موضوع حق الطاعة نیست. اگر ما غفلت به تکلیف داشتیم یعنی تکلیفی در واقع نداریم؟ توصیه می‌کنم که رجوع به بحث خودش کنید در بحث حکم ظاهری و واقعی و بحث اشتراک بین عالم و جاهل رجوع کنید که در آنجا تصریح می‌کنند که با نسیان و غفلت و جهل مرکب ما به واقع، واقع عوض نمی‌شود. ایشان می‌گویند اگر ما یقین داشته باشیم که در واقع ترخیص است اما در واقع ترخیص نباشد و تکلیفی باشد، ایشان نمی‌گویند تکلیف واقعی نیست.

خدا رحمت کند شهید صدر را که بحث های فوق العاده دقیق و بسیار مهمی دارد و اینگونه حرف ها در حوزه ها نبوده و یکسری حرف های تکراری بوده است. اما این حرف های مهم ایشان چون نقادی نشده است و بحث نشده، تناقض های عجیبی در کلام ایشان است؛ نه اینکه تناقض صد درصد باشد بلکه تهافت غیر قابل جمعی در برخی از عبارات وجود دارد و نسبت ها دقیق نیست. اما باید بحث شود و شاگردان ایشان هم تقریر کنند که کلام ایشان دقیقاً چیست. مثلاً در همین جا می‌گویند مشهور مولویت مولا را واقعی می‌دانستند و هیچ مساسی به حجیت قطع نمی‌دانستند. بعد می‌فرمایند مشهور کأنهم گفتند که مولویت مولا مقصور به مقطوعات است و این تبعیض در مولویت مولا است. ما می‌گوییم این نسبت صحیح نیست و همانطور که خود شما در چند جا بحث کردید و فرمودید که اینها گویی خود، برای مولویت واقعیتهایی قائل هستند. البته ایشان اشکال دارد که اطلاقش در جایی که جهل مرکب باشد یا غفلت بالمره باشد، وجود ندارد و نمی‌شود نسبت به واقع مولویت باشد چون معنایش این است که اگر تخلف کنید معصیت است و نمی‌شود به کسی که قاطع به عدم است بگوییم که معصیت کرده است که اینها را جواب دادیم.

ما عرضمان این است که نظر مشهور با این حرف که مولویت در واقع داریم بهتر سازگار است. ما نمی‌گوییم که مشهور اینها را باز کردند اما چون شهید صدر اینگونه فرموده است ما در این بحث ها وارد می‌شویم. ما می‌گوییم نظر مشهور با این توجیه و آنچه می‌گوییم و از آن دفاع می‌کنیم، سازگار است. یک مولویت واقعیته است و وقتی اصل می‌شود با تکلیفی که موضوعش است، موضوع استحقاق عقاب قرار می‌گیرد و معذرت و منجزیت می‌شود. تمام بحث ها برای این است که اگر قبح عقاب بلا بیان جاری کردیم و گفتیم استحقاق عقاب مقصور به وصول قطعی یا ظنی معتبر است، معنایش تبعیض در مولویت مولا نیست و حق الطاعة و مولویت حقی است که روی واقع رفته است و این حق می‌شود گاهی مجهول باشد و من رعایت نکنم و عقاب نداشته باشم؛ از باب اینکه ظلمی نکردم چون جهل مرکب داشتم.

عرض ما این است که حرف مشهور با این سازگار است و با حرفی که خود شما به مشهور نسبت دادید سازگار است که بین دو امر تمایز قائل شده اند. گرچه یک جاهایی چون ایشان می آید منجزیت و حق الطاعة را یکی می کند به مشهور هم نسبت می دهد که آنها مولویت و حق الطاعة را در موضوع مقطوع قائل اند، اما این حرف با اینجا سازگار نیست. سوای اینکه ایشان گفته باشد یا نگفته باشد، حرف مشهور قابل یک توجیه عقلانی کاملاً قابل پذیرش است که مولویت و حق واقعی داشته باشیم و در کنارش یک منجزیت که موضوعش وصول است و اگر صرف تنجیز را مشروط و مقصور به وصول مقصور کنیم نه حق الطاعة را، هیچ تبعیضی در مولویت مولا لازم نمی آید.

۲. نقد در استدلال

بعد ایشان در مقام استدلال می فرماید:

«و لکننا نرى بطلان هذه الفرضية أيضا لأننا نرى ان مولوية المولى من أتم مراتب المولوية على حد سائر صفاته،

و حقه في الطاعة على العباد أكبر حق لأنه ناشئ من المملوكية و العبودية الحقيقية»^۱.

مقصود بودن استحقاق عقاب

حق مولا أكبر حق است، موضوعش چیست؟ اینکه نمی شود که بگویید که أكبر حق است. اتفاقاً به نظر من می شود به شما نقض کرد. اولاً ما در ذیل این بحث اشاره خواهیم کرد که اینکه حق مولا أوسع حقوق است را از کجا می گوید؟ بله مولا ملاک حقش اتم و آکد است. اگر خالقیت و مالکیت و از باب شکر منعم باشد، نه تنها آکد است بلکه تنها مصدر این امور در عالم است و بقیه همه عین الربط هستند. لُبّاً همه تجلیات هستند و همه ی امور در عالم عین الربط محض به حق متعال است و اوست که متجلی در تمام عوالم است. «یا من کل شیء قائم به» که این تعبیر از خود قرآن متخذ است و در نهج البلاغه این تعبیر مکرر آمده است. در دعای جوشن کبیر هم یکی از فقراتش این است. قیام چیست؟ در اینکه مصدر تمام این امور حق متعال است، شکی نیست و همچنین شکی نیست که از این حقیقت، حق اطاعت در می آید. اما آیا دایره اش باید تکالیف مقطوع باشد یا بیش از آن؟ آن کسی که می گوید به وهم نمی شود عمل کرد. حق الطاعة را مقصور نمی داند، بلکه استحقاق عقاب را مقصور می داند.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۰

نقض: تضییق مولویت مولا در موارد جهل بالمره

ما به شما نقض می‌کنیم که شما در همین جا می‌گویید مولویت مولا سه فرض دارد؛ یکی اینکه بگوییم مولویت مولا روی واقع تکلیف رفته است هر کجا که بود. این نمی‌شود؛ چون یک جاهایی تکلیف کلاً مجهول است مثل اینکه مکلف جهل مرکب دارد یا اینکه هیچ التفاتی به وجود تکلیف ندارد و در این موارد اگر بگویید حق الطاعة ثابت است یعنی اگر مکلف عمل نکرد، معصیت کرده که نمی‌شود چنین چیزی را ملتزم شد. پس تکلیف واقعی در جایی که بالمره مجهول است، خارج از دائره‌ی مولویت است. ما نقض می‌کنیم که شما هم در این موارد مجبورید که دائره‌ی مولویت مولا را ضیق کنید. ما که چنین ضیقی را قائل نیستیم چون ما می‌گوییم مولویت مولا در این موارد هم آمده است، شما در آنجا تصریح می‌کنید که حق الطاعة در مورد جهل مرکب یا عدم التفات نیست، چگونه نفرمودید که این تبعیض در مولویت مولا است؟

سوال دیگر اینکه اگر تبعیض باشد چه اشکالی دارد؟ ما نفهمیدیم عبارت ایشان را که ایشان می‌فرماید اتم مراتب مولویت است. اولاً ما نقض می‌کنیم که به خود شما که اگر اتم مراتب مولویت اقتضا می‌کند موارد وهم را، پس تکلیف واقعی که مکلف التفاتی بدان ندارد را هم اقتضا کند. مگر چه فرقی دارد. اگر می‌گوید التفات نیست، نباشد. مگر اینکه استحقاق عقاب را شما پیوند بزنید که این درست نیست. اما اگر اینها را از هم جدا کنیم تمام این تناقضات حل خواهد شد.

از عبارت دیگر، چیز دیگری برداشت می‌شود. عبارت شهید آق‌نقد صریح نیست. مطلب این است که چون حق مولویت ذاتی و واقعی است و جعلی نیست این‌گونه است که نمی‌شود تبعیض در مولویت مولا قائل شد. اما عبارت عبدالساتر در این مسئله روشن‌تر است:

«إِنَّ هَذَا تَضْيِيقٌ لِمَوْلُوِيَّةِ الْمَوْلَى، لِأَنَّ مَرْجِعَهَا إِلَى أَنَّ هَذَا الْمَوْلَى لَيْسَ لَهُ حَقُّ الطَّاعَةِ إِلَّا فِي تَكْلِيفٍ قَطْعَ بِهِ، وَ هَذَا

عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَعْنَى الْمَوْلُوِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ وَ الْحَقِيقِيَّةِ الرَّاجِعَةِ إِلَى حَقِّ الطَّاعَةِ»^۱

ایشان می‌گوید اگر ما منجزیت را مقصور به قطع کنیم، این تضییق برای مولویت مولا است. ایشان می‌خواهد به این تمسک کند که چون مولویت حقیقی و واقعی است و جعلی نیست، بنابراین همه‌ی موارد را شامل می‌شود. ظاهر کلام ایشان این است و این مطلب درست نیست چرا که:

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۴۸

اولاً به خود شما نقض می‌کنیم به مواردی که قطع به عدم داشته باشیم و موارد جهل مرکب که خود شما خارج کردید. و ثانیاً مگر ذاتی بودن حق، دائره‌ی خودش را مشخص می‌کند؟ البته ما استدلال کردیم و تقویت کردیم که حق الطاعة تعمیم داشته باشد. بنابراین که آن را از استحقاق عقاب جدا کنیم، توسعه‌اش معنا دارد و با همین بیان هم می‌شود درستش کرد. ما این‌گونه گفتیم که مؤید بر تعمیم این است که نکته‌ی حق در جهل و عدم جهل هیچ فرقی نمی‌کند؛ مگر منعیت و خالقیت و مالکیت مولا در علم و جهل فرق می‌کند؟ بله اگر یک مانع عقلی وجود داشته باشد، جلوی آن می‌ایستیم ولی نسبت به حق مولویت واقعیه هیچ مانع عقلی وجود ندارد. برای استحقاق عقاب مانع وجود دارد و به کسی که جهل مرکب دارد، نمی‌توانیم بگوییم مستحق عقاب است، اما می‌توانیم بگوییم مولای ما چه تو بیدار باشی یا خواب باشی یا عالم باشی یا جاهل، از باب منعیت و مالکیتش حق مولویت دارد، چه من بدانم و چه ندانم. این حرف معقولی است. پس شما که بحث استحقاق عقاب را با مولویت مولا پیوند زدید، نمی‌توانید تصویر کنید که مولا مولا باشد ولی استحقاق عقاب نداشته باشد، شما چرا به مولویت ذاتی پناه می‌برید؟ مولویت ذاتی یک امر تکوینی واقعی است و دائرمدار موضوع خودش است و کاری به علم و جهل ندارد. در این صورت شما که به این پناه بردید، در مواردی که جهل مرکب باشد، به خود شما نقض خواهد شد.

یک بحث دیگر هم در ذیل این بحث با ایشان داریم که فردا بحث خواهیم کرد که ایشان در ذیل این بحث می‌گویند قطع با ظن دو فرق دارد. یک فرق در تقریرات عبدالساتر^۱ و آیت الله شاهرودی آمده است^۲، که می‌گویند فرق قطع و ظن و وهم در این است که قطع هم منجز است و هم معذر است ولی ظن و وهم منجز هستند و معذر نیستند. نکته‌اش هم این است که اگر ما یقین به ترخیص پیدا کنیم، این معذر است و حق الطاعة در اینجا نیست؛ یعنی اگر انسان یقین کند که در واقع ترخیص است اما در واقع ترخیص نباشد و وجوب باشد، ایشان می‌گویند این معذر است. همه‌ی کسانی که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند،

^۱ الفرق الأول: هو أن القطع حجة في جانب التنجيز والتعذر بخلاف المراتب الأخرى التي لا يكون في موارد إلّا التنجيز، لأنّ القطع بالتكليف بشيء يدخله في دائرة حق الطاعة ولا يشمل موارد القطع بالترخيص، فإنّ القطع بعدمه يخرج عن هذه الدائرة، وهذا ليس تبعية في مولوية المولى بل هو تخصص كما سيأتي من استحالة محرّكة مولوية المولى في مورد القطع بالترخيص و من هنا كان معذراً. أمّا غير القطع، فهو حجة في جانب التنجيز دون التعذر، أمّا الأول فلما عرفت، و أمّا الثاني، فلاّنه ما لم يرد دليل شرعي على وجوب العمل على طبقه فلا يكون معذراً. بحوث في علم الأصول، ج ۸، ص: ۵۱

^۲ و على هذا الأساس يكون الفرق بين القطع و بين غيره من درجات الاحتمال و الرجحان في امرين: ۱- أن القطع حجة في جانبي التنجيز و التعذر معا بخلاف المراتب الأخرى التي لا يكون في موارد إلّا التنجيز، و النكته في ذلك ما أشرنا إليه من أن حق الطاعة لا يشمل موارد القطع بالترخيص و ليس هذا تبعية في مولوية المولى بل تخصصاً و ذلك باعتبار ما سوف يأتي من استحالة محرّكة مولوية في مورد القطع بالترخيص. بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۱

می‌گویند معذر است اما آیا مولویت هم نیست. یعنی اگر بنده به خلاف واقع به چنین ورطه‌ای افتاد که وجوب مولا را ترخیص دید، آیا مولا در وجوبش حق الطاعة ندارد؟ ایشان می‌گویند شبیه موارد جهل مرکب حق الطاعة ندارد.

باسمه تعالی

موضوع: مبتنی نبودن سعهی حق الطاعة بر آکدیت ملاک ۳۷۹

نقد هفتم: عدم تلازم بین آکدیت ملاک و سعهی حق الطاعة ۳۷۹

نقد کلام شهید صدر ۳۸۰

۱. عدم تلازم بین آکدیت ملاک و سعهی حق الطاعة ۳۸۰

نقض: امکان اشتداد نفس حق (در مقابل سعهی حق) در صورت آکدیت ملاک ۳۸۱

۲. تشکیک در مولویت ۳۸۱

امکان تصویر تشکیک در مولویت و حق مولویت ۳۸۲

عدم تلازم تشکیک با توسعه Error! Bookmark not defined.

جمع بندی مباحث مرحله ی اول ۳۸۴

مرحله ی دوم بحث: تناقضات درونی حق الطاعة ۳۸۵

تصویر حق الطاعة در اباحه ۳۸۶

ملاک در اباحات ۳۸۶

چگونگی رعایت حق الطاعة در اباحات ۳۸۷

موضوع: مبتنی نبودن سعهی حق الطاعة بر آکدیت ملاک

نقد هفتم: عدم تلازم بین آکدیت ملاک و سعهی حق الطاعة

نقد آخری که بر بحث های شهید صدر وارد می کنیم راجع به سعهی حق الطاعة است. به نظر ایشان سعهی حق الطاعة مبتنی بر آکد بودن ملاکش است. ایشان ادعا کرده و تقریرات مختلف ایشان هم نقل کردند و شاید در دروس ایشان که حلقات باشد هم آمده باشد که هرگاه ملاک حق الطاعة آکد باشد، سعهی دائرهی حق الطاعة اوسع است. ملاک حق الطاعة تارةً منعیت است، رازقیت است، خالقیت است، مالکیت است که هر کدام را عده ای گفته اند. شکر منع را متکلمین گفتند و ایشان قبول ندارد و مالکیت و خالقیت را مطرح کردند. الان این مطلب برای ما مهم نیست و مهم این است که فرمودند اگر ملاک آکد بود دائرهی حق الطاعة اوسع است. این مطلب مهمی است چون بعداً ایشان با این مطلب می خواهد اشکالی را که بر حق الطاعة وارد است را دفع کند. بحث ما این است که این را از کجا می فرمایید که اگر ملاک حق الطاعة مثلاً در خداوند آکد بود، دائرهی حق الطاعة باید اوسع باشد؟

ایشان به قوم نسبت می‌دهد که ظاهراً آنها این اشتباه را مرتکب شدند و ظاهراً از باب این اشتباه که گمان کردند حق الطاعة یک امر متواطی است و تشکیکی در آن نیست و یک جور است، چون در مولویات عرفیه دیده‌اند که قبح عقاب بلا بیان جاری است، توسعه داده‌اند و در مورد مولویت مولا نیز همین را قائل شده‌اند. در حالی که مولویات و حقوق الطاعة فرق می‌کنند. در خداوند به گونه‌ای است و در دیگران به گونه‌ای دیگر. سرّش هم این است که نکته‌های آن فرق می‌کند. مثلاً حق احترام خداوند به گونه‌ای است و حق احترام پدر و مادر به گونه‌ای دیگر است. نکته و مناطش آكد است و دائره‌اش اوسع است. سوال این است که این را از کجا می‌گویید؟

نقد کلام شهید صدر

۱. عدم تلازم بین آکدیت ملاک و سعه‌ی حق الطاعة

هم نسبتی که ایشان می‌دهد به نظرم درست نیست و هم استنباطی که از آکدیت می‌کند. در این که در خداوند نکته‌ها آكد است که شکی نیست. بلکه در جاهایی شاید یک چیز دیگر بگوییم که غیر از آن نیست. مثلاً می‌گویید مالکیت در خداوند هست و در دیگران هم هست و در خداوند آكد است. ممکن است که بگوییم فقط در مورد خداوند است. کسانی که چشم بصیرتشان باز می‌شود می‌گویند حق متعال است که مالک مطلق در عالم است و ما مالک دیگری نداریم. بلکه عین‌الربط‌های زیادی به حق تعالی قیام دارند اما عین‌الربط که ملکیتی از خود ندارد و الا ربط نخواهد بود.

در خالقیت هم همین‌گونه است که حق خالقیت برای خداوند است. پس در اینکه خداوند یا نکته در آن آكد است یا منحصر است، تردیدی نیست. ولی نتیجه‌ی این بحث چیست؟ آیا این است که سعه‌ی حق الطاعة فرق می‌کند یا تجلی این مطلب در جای دیگری است؟ اگر فرض کنید این تجلی در شدت وجوب طاعت باشد، اشکالی دارد؟ ما می‌گوییم خداوند سبحان مالکیتش انحصاری باشد یا مالکیتش آكد، نتیجه‌اش این می‌تواند باشد که وجوب اطاعت از او شدیدتر از وجوب اطاعت از مالک دیگری باشد. مثلاً فرض کنید که اگر مالک دیگری تصور بشود یا خلقت به گونه‌ای تصور شود مانند اینکه پدر و مادر به گونه‌ای در صراط تحقق آدم معدّ هستند، اگر این هم باشد در اصل مطلب که در خداوند نکته آكد است که حرفی نداریم. اما نتیجه‌اش این است که باید دائره‌ی حق الطاعة اوسع باشد؛ آنهم اوسعیت به این معنا که مضمونات و موهومات هم باید اطاعت شوند. آکدیت در نکته و ملاک به هیچ وجه تلازمی با اوسعیت دایره حق الطاعة ندارد؛ این تلازم نه بین است و نه مبین است که معنایش اشتداد به معنای توسعه باشد. بلکه شدت ممکن است باشد به این معنا که وجوب آن وجوب آکدی است. همین‌طور در

مورد سعه هم همین گونه است. فرض کنید که سعه بخواهد پیدا کند تا کجا؟ این فرمایش ایشان دلیلی ندارد که فرموده است حق طاعت و مولویت سعه دارد و مقطوعات و موهومات و مظنونات را می گیرد. بعد از اینکه نسبت می دهد به قوم که اینها معنای مولویت را به نحو مشکک ندیدند و اگر این گونه می دیدند قبح عقاب بلایان نمی گفتند. اگر قرار است اوسع باشد، چرا باید این چنین توسعه داشته باشد؟ اینها هیچکدام در کلام ایشان روشن نیست.

نقض: امکان اشتداد نفسی حق (در مقابل سعهی حق) در صورت آکدیت ملاک

من می خواهم بگویم حرف ایشان اشکال دارد. هیچ تلازمی بین آکدیت ملاک و مناط و سعهی حق الطاعة وجود ندارد. ایشان نه استدلالی آورده است و نه برهانی اقامه کرده است، بلکه خارجاً ما می دانیم که اگر نکتهی حق در جایی آکد شد، ممکن است این اشتداد در خود حق باشد نه در سعهی حق. اگر حق اعتباری باشد به گونه ای و اگر واقعی باشد به گونه ای دیگر. در آثارش اشتداد داشته باشد نه در سعهی حق و در تاکید بر این حق باشد نه در سعهی حق. این ثبوتاً تصویر می شود و همین که ثبوتاً تصویر می شود، استدلال ایشان نادرست است.

۲. تشکیک در مولویت

نکتهی دیگر در نسبتی است که ایشان به قوم می دهد. در برخی از عبارات ایشان دارد که مشهور در مولویات عرفیه نکته ای دیده اند و همان را به حق تعالی توسعه داده اند و التفاتی به تشکیکی بودن مولویت و اشتداد مولویت ذات اقدس الهی نسبت به موالی عرفیه نداشته اند. آقای صدر اینگونه می خواهند توجیه کنند که چگونه بحث قبح عقاب بلایان در کلمات بزرگان اصولی و فقها جریان پیدا کرده است.

عرض ما این است که آنها در مناط مولویت تشکیک ندارند و در اینکه مولویت قابل تشکیک هم هست، به نظر نمی شود تشکیک کرد. یعنی چه کسی گفته است که مشهور مثلاً ولایت خداوند را و ولایت فقیه را و ولایت پدر و مادر و جد را یک جور می دانند؟ من نمی دانم مستند ایشان چیست که مشهور ولایت و مولویت را یک جور دیده اند. درست است که ایشان مولویت را می گوید ولی ولایت هم از همان سنخ است.

سوال: از استدلال به سیره که می گویند در سیره عقلایی بین موالی و عبید اینگونه است، پس در مورد خداوند هم اینگونه است. معلوم می شود که اینها در یک سنخ است.

جواب: شاید اصلاً اینگونه ببینند که کلاً در موالی و عبید اینگونه است. نفرمایید که در نزد علما مولویت قابل تشکیک نیست. قابل تشکیک هست اما در وصول و عدم وصول در حق الطاعة هیچ فرقی نمی‌کند. این اشکالی ندارد و قابل جمع است. مباحث الاصول از ایشان نقل می‌فرماید:

«و في أكبر الظنَّ أنَّ نكته اشتباه الأكابر في المقام هي أنَّهم لما تخيلوا أنَّ المولوية شيء واحد محدّد لا يقبل

التشكيك تغلّب وجدانهم في باب المولويات العرفية المجعولة على وجدانهم في باب المولوية الحقيقية، و أوجب ذلك،

التباس الأمر في نظرهم الشريف. و الصحيح: أنَّ العقل العملي في باب مولويته (تعالی) يحكم بسعة دائرة المولوية و

شمولها للأحكام المظنونة و المشكوكة و الموهومة»^۱

در این جا می‌گوید وجدان در باب مولویات جعلیه غالب شد بر وجدانشان در باب مولویت حقیقیه.

امکان تصویر تشکیک در مولویت و حق مولویت

عرض ما دو نکته شد. یکی اینکه تشکیک را ممکن است ما قبول کنیم هم در نکته‌ی حق مولویت و هم در خودش. علاوه بر این می‌توانیم بگوییم که نکته‌ی حق مولویت در مولا و غیر مولا واقعاً ذو مراتب است و هم در حاصل این نکته که عبارت است از حق مولویت، ممکن است بگوییم ذو مراتب است، ولكن ذو مراتب بودنش آیا به این است که سعه داشته باشد یا خودش شدیدتر و ضعیف‌تر باشد؟ اگر بگوییم سعه دارد، بیشتر به مجاز شبیه است که توسعه را حمل کنیم بر شدت حق الطاعة و مرتبه‌ی حق الطاعة. اگر اشتداد در خودش قائل بشویم بیشتر به مرتبه سازگار است تا سعه‌ی دائره‌ی حق الطاعة.

سوال: اشتداد در خودش باعث می‌شود که در سعه هم شدیدتر باشد.

جواب: اشتداد و اوسعیت دایره حق هیچ تلازمی ندارند. مثلاً اگر یک وجوبی شدیدتر شد، متعلقش باید اوسع باشد؟ اگر یک وجوبی آکد شد، آیا باید متعلقش اوسع باشد. البته این مطلب هست که اشتداد در باب حق و مولویت چیست و چطور ممکن است؟ این مطلب در کلمات شهید صدر هم هست که ایشان تشکیک را تصویر کرده است. پس باید به گونه‌ای ذو مرتبه بودن را بتواند تصور کند و این خیلی سهل نیست. اگر واقعی باشد به گونه‌ای است و اگر اعتباری باشد به گونه‌ای دیگر است. چون امور

^۱ مباحث الاصول، ج ۳، ص: ۷۳

اعتباری خودشان تشکیک پذیر نیستند مگر اینکه اعتبار امر مشدد کنیم که این بحث خودش را دارد که باید سر جای خودش بحث شود که آکدیت چه معنایی دارد. حتی برخی مثل محقق اصفهانی در وجوب هم این خدشه را کرده اند.

عرضمان این است که اگر بنا گذاشتیم که اشتداد در حق تصویر می شود که شهید صدر می گوید، وجهی ندارد که این را از مشهور نفی کنید و بگویید سر اینکه به سمت قبح عقاب بلا بیان رفتند، از باب این است که از این اشتداد حق اطاعت در ذات اقدس باری غفلت کرده اند.

بنابراین اولاً اشتداد و تشکیک در مناط حق الطاعة را همه قبول دارند و شاید تشکیک را در خود حق هم قبول داشته باشند. اینکه شما نسبت دادید که علمای ما اصرار بر این دارند که یک جور حق الطاعة داریم، این اول کلام است.

و ثانیاً تشکیک و ذومراتب بودن در تشکیک معنایش این نیست که حتماً باید توسعه داشته باشد. شما چه دلیلی بر این حرف دارید؟

سوال: اینکه می فرماید «ما عبدناک حق عبادتک» آیا این توسعه در مولویت را نمی فهماند؟ اینکه ما عبودیت را نتوانستیم به جا بیاریم، پس معلوم می شود که دائره اش وسیع است.

جواب: چرا وسیع است؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند که هر چه شما تمییز بدهید، این اوهام شما نسبت به خداوند است که به خود شما برمی گردد. یعنی شما در شناخت خدا هر چه جلو بروید باز هم فقر است. ما که وضعیتمان روشن است، اما عباد الله هم همینطور است. ما که از خداوند یک تصویری می کنیم و یک مفهومی داریم و مشاهده نکردیم و ندیدیم. در مناجات دارد که الهی لا تغلق ابواب رحمتک علی موحدیک و لا تحجب مشتاقیک عن النظر الی جمیل رؤیتک». پس رؤیت حق تعالی می شود اما اینکه چگونه میسر است و با چه ابزاری می شود، از دسترس ما بیرون است. عرض ما این است که کسی که رؤیت می کند هم می گوید «ما عبدناک حق معرفتک» چون هر چه در معرفت خداوند جلو برویم، آن فنایی که اهل الله می گویند و آن شناختی که پیامبر صلی الله علیه و آله داشت، همه ی اینها انتهایش فقر است و اگر کسی این اذعان را به حمل شایع داشته باشد، به شناختی از حق تعالی می رسد که قابل مقایسه با شناخت ما نیست ولی همان هم «ما عبدناک» است چون هیچ کس نمی تواند اطلاق و سعه ی وجودی خداوند را هم بشناسد و هم آنگونه عبادت کند. این ربطی به مسئله ی ما ندارد.

این تمام الکلام در نقد هفتم بود. البته جا داشت که مسائل دیگری را هم طرح کنیم. بحث ها تا به حال به طول انجامیده است اما واقعیت این است که اینها بحث های مبنایی است و در جاهای دیگر بحث نمی شود. مرحوم شهید صدر در طرح این مسائل پیش رو بوده است. درست است که حرف ایشان را قبول نکردیم و قبول نداریم اما ایشان در طرح این مسائل پیش رو

بوده است. تکرار مکرر اینکه در قبح عقاب بلا بیان چه چیزی گفتند فایده ندارد. مهم این است که واقعاً مطالب جدیدی که در عرصه‌ی این مباحث مطرح شده چیست و حرف شهید صدر هم از این نوع حرف‌ها است. اگر الان هم وقت موسع بود و مزاحم با نکات دیگری که در بحث رعایتش لازم بود، نبود باید بحث‌های دیگری مطرح می‌شد مانند ارجاع بحث حق الطاعة به بحث احترام که ایشان انجام داده است و قابل بحث است. ایشان این کار را انجام داده است و ما قبلاً به نادرستی این حرف اشاره کردیم ولی نکات دیگری هم دارد. هتک موضوع استحقاق عقاب است هم در معصیت و هم در تجری، منتهی ایشان در آنجا فرمایشات عجیبی دارد که ایشان یک جاهایی قبول می‌کند که ظلم نیست، ولی درعین حال اقدام به این امر موجب عقاب است از باب اینکه یک جاهایی درعین حال که به مولا ظلم نمی‌شود، اقدام به ظلم تخیلی قبیح است و موجب عقاب است. ایشان بعد از آن می‌گوید که در معاصی دو عقاب وجود دارد که یکی عقاب بر ظلم است که عقاب قصاصی است. در معاصی حقیقیه خداوند مظلوم واقع شده است و سلب حق او شده است. پس می‌شود در اینجا یک عقاب قصاصی بشود. درعین حال اقدام بر ظلم هم موضوع یک عقاب تأدیبی از ناحیه‌ی بنائات عقلاییه است. اینها بنائات خاصی است که باید روی آن بحث شود اما ورود به این بحث‌ها در اینجا، دور از محور بحث است و خیلی وجهی ندارد و باید تفصیلاً در مباحث تجری پیگیری شود.

جمع بندی مباحث مرحله ی اول

بحث این مرحله با شهید صدر را تمام می‌کنیم. اصلاً ورود ما به این بحث از این باب شد که شهید صدر قبح عقاب بلا بیان را احاله داد به بحث قطع و فرمود که در آنجا گفتیم که ریشه‌ی اشتباه قوم چیست و آن این است که یک بحث که منجزیت باشد را دو بحث کرده‌اند که عبارت باشد از بحث مولویت و حق الطاعة که برای عالم واقع و تکالیف واقعی است و بحث منجزیت. ایشان در اینجا ورود به سلسله‌ای از دعاوی و مدعیات کرده برای اثبات اینکه مظنون ما این است که اگر اینها حل شود، همه قائل به حق الطاعة خواهند شد.

ما به مباحث ایشان وارد شدیم و خود این مباحث فی حد ذاتها ارزشمند بود و روشن شد که اولاً حق الطاعة به خلاف تصور ایشان امر واقعی است. ایشان هم واقعی می‌داند اما واقعی که ما می‌گوییم نسبت به علم و جهل است. حق الطاعة مانند تکلیف ذو مراتب است یعنی مرتبه‌ی واقع، فعلیت و وصول دارد و به خلاف نظر ایشان، ما حق الطاعة واقعی را اوسع می‌بینیم چون تکلیف واقعی را موضوع حق الطاعة می‌دانیم ولو اینکه واصل نشود و موجب استحقاق عقاب نشود.

بحث دیگر که روشن شد این است که به خلاف نظر ایشان، بحث تنجیز و حق الطاعة دوتا است. ما در این باب چهار گزاره‌ی مختلف داریم که عبارت است از بحث حق الطاعة یا مولویت، بحث وجوب اطاعت، بحث استحقاق عقاب بر مخالفت و

بحث حسن عقاب. اینها چهار گزاره هستند با چهار محمول و گاهی موضوعشان هم متفاوت است. بنابراین وجهی در دمج همه‌ی اینها در هم نداریم که ایشان انجام داده است. البته در یک جایی ظاهراً در اواخر بحث تجری، ایشان می‌گویند که بحث حسن و قبح و استحقاق عقاب با هم فرق می‌کنند و عده‌ای این را خلط کردند و وارد بحثی می‌شوند که الان ما کاری به آن نداریم. واضح است که اینها با هم مختلف است و جای اصلی این بحث در فلسفه‌ی اخلاق است.

نکته‌ی مهم‌تر این است که موضوع استحقاق عقاب دائره‌اش با بحث حق الطاعة فرق می‌کند و بعد هم نسبت‌هایی که ایشان به اصولیین داده است در چند نکته اشتباه است.

مرحله‌ی دوم بحث: تناقضات درونی حق الطاعة

تا بدین جا به این رسیدیم که ایشان قبول دارد که حق الطاعة یک حکم عقل عملی اولی است و می‌گویند مبرهن نیست. نه خودش مبرهن است و نه نسبت به حدود این مولویت ما برهانی داریم. اینها حکم عقل عملی اولی است. در مورد حکم قبح عقاب بلا بیان نیز ما همین را می‌گوییم.

بنابراین نتیجه تا بدین جا این شد که شهید صدر می‌فرماید قبل از ورود شرع یعنی قبل از اینکه ما ادله‌ی شرعی برائت را بخواهیم بحث کنیم یا ورود آن را در مسئله ببینیم، حکم عقل را در شبهات بدویه و قبل فحص و مقرون به علم اجمالی را احتیاط می‌داند. ما عرض می‌کنیم به حکم عقل، قبح عقاب بلا بیان است همانطور که بزرگان گفتند و نکته‌اش هم عدم وصول است. استدلال‌هایی هم که می‌آید، درست باشد یا نباشد، حکم عقلی سر جای خودش هست. بنابراین در اینجا ما می‌توانستیم همین جا بایستیم و بگوییم آنچه ایشان مانع از قبول حق الطاعة می‌داند، بررسی کردیم که مانعیت ندارد ولی خود قبح عقاب بلا بیان به عنوان یک حکم اولی یک حرف درستی است. ایشان در عبارت مباحث ظاهراً تصریح می‌کند که این یک حکم اولی عقلی است. ایشان می‌فرماید حق الطاعة نه خودش و نه سعه‌ی آن مبرهن نیست، بلکه یک حکم عقل عملی اولی است. ما هم می‌گوییم قبح عقاب بلا بیان همین است. پس در اینجا ما بحث دیگری نداریم و می‌توانستیم بحث را در همین جا ختم کنیم.

بحث مهمی که با ایشان داریم و گمان می‌کنیم که توجه به نکته‌ای که ایشان از آن غفلت کرده است در بحث حق الطاعة، به یک ناسازگاری درونی در حق الطاعة منتهی می‌شود. مقاله‌ای که در سال ۸۲ نوشتیم در این باره بود که بعد عده‌ای از شاگردانشان شوریدند و جواب دادند و ما هم جواب دادیم و خیلی بحث خوبی بود. به نظرم کار مبارک و میمونی شد که عده‌ای به فکر در مورد مبادی آن بحث افتادند. آن بحث را الان طرح می‌کنم و دوستان در مورد آن فکر کنند و این بحث ادامه خواهد داشت چون

این بحث سوای اینکه بخواهیم به آقای صدر اشکال کنیم، اهمیتی دارد که ما را به یک فکر جدیدی در باب اباحه می‌کشاند. چیزهایی که تابه‌حال اصولیین ما در مورد آن فکر نکرده بودند و ما مجبوریم که در این باره فکر کنیم.

بحث ما با شهید صدر این است که ما معتقدیم که بعد از اینکه یک تکافویی در استدلال‌ها تمام شد و رد شدیم و ایشان و ما هر کدام یک دعوی یک حکم عقل عملی داریم، حال ما یک ناسازگاری درونی را در بحث حق الطاعة ادعا می‌کنیم.

تصویر حق الطاعة در اباحه

اصل مسئله این است که در شبهات بدویه که ایشان می‌فرماید دائره‌ی مولویت مولا سعه دارد و هم مقطوع و هم مضمون و محتمل را می‌گیرد، حال سوال این است که شما یک طرف را دیدید و آن احتمال وجوب است. در حالی که بسیاری از اوقات طرف دیگر اباحه است یعنی ما در شبهه‌ی بدویه احتمال می‌دهیم که وجوب داشته باشد یا اباحه و ممکن است اطرافش مرکب باشد. عرض ما این است که با توجه به اینکه نکته‌ای را هم ایشان و ما قبول داریم که اباحه می‌تواند از روی ملاک باشد، اشکالی رخ می‌دهد.

ملاک در اباحات

ملاک اباحه می‌تواند اقوی از ملاک لزوم باشد. ایشان این حرف را پذیرفته است و در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی و در اطراف علم اجمالی فرموده است که در تراحم حفظی گاهی اقتضائات ملاکات ترخیصی برتری دارد نسبت به اقتضای ملاک واجب یا حرمت و لذا مولا با وجود اینکه در عالم واقع ممکن است حرمت باشد اما از باب اینکه اگر آن شخص بخواهد در ظرف جهل بخواهد احتیاط کند و ترخیصات را منع کند، به خلاف این اقتضا ممکن است که اباحه ملاکش اقوی باشد و مباح بودن و مرخص بودن مرخی‌العنان بودن عبد ممکن است ملاکش اقوی باشد. لذا مولا به مقتضیات ترخیص عمل می‌کند و در اطراف ترخیص می‌دهد. حتی ایشان از این بالاتر در موارد علم اجمالی این را می‌گوید یعنی با وجود اینکه یک حرامی به من واصل شده است مانند اجتناب عن النجس و من می‌داند که یکی از کاسه‌ها نجس است و یقین دارم که یک اجتناب عن النجس دارم، اما در عین حال ایشان می‌گوید ممکن است ملاکات ترخیصی اقوی باشد و دو طرف موضوع اباحه قرار بگیرد. فقط در باب علم اجمالی می‌گوید چون تلقی عرف این نیست و تلقی مخاطب این نیست، نمی‌تواند تطبیق کند و عرف نمی‌تواند قبول کند که دو طرف علم اجمالی را منطبق علیه اباحه بداند. یعنی ایشان مشکل را مشکل اثباتی می‌داند والا ثبوتاً می‌شود که مولا دو

طرف را اذن دهد. به خلاف ما که علم اجمالی را علت تامه می دانیم و می گوئیم نمی شود اما ایشان می گویند دو طرف را می شود اذن بدهد چون ایشان حکم عقل را تعلیقی می داند.

نکته ی ثبوتی این هم این است که چون ملاک اباحه و ترخیص و ارخاء عنان می شود اقوی از ملاک وجوب و حرمت باشد و به نظر ما این نکته حق است؛ یعنی ممکن است در صوری آزادی عبد در فعل و ترکش برای مولا یک ملاک اولی نسبت به ملاک وجوب داشته باشد.

چگونگی رعایت حق الطاعة در اباحات

عرض ما این است که وقتی شما این حرف را می زنید، وقتی شک در وجوب یا اباحه دارید، همانطور که رعایت وجوب واجب است، رعایت اباحه هم واجب است. همانطور که حق الطاعة در باب وجوب هست، در باب اباحه هم قابل تصویر است. این حرف ما در این جا لب اشکال ما به ایشان است. اما هم در صورتش یک اشکالاتی هست و هم در سیرتش ممکن است اشکالی باشد که طرح کردند. البته با مسامحه اینگونه گفتم و جلوتر صورت را اصلاح می کنم که اطاعت در اباحه به چه معناست. اشکال این است که اگر کسی بخواهد قائل به حق الطاعة بشود، باید در اباحه هم قائل شود و چون نمی شود که ما در هر دو قائل شویم، پس باید در باب شبهه ی بدویه حق الطاعة را کنار گذاشت. این حرف هم لازم دارد تصویر اطاعت در مقام را و هم اینکه چه چیزی پیش می آید.

برخی از شاگردان ایشان در جواب ما گفتند که عقل که احکام متعارض ندارد. در حالی که این اشکال به خودشان است چون ما نمی گوئیم احکام متعارض داریم، بلکه می گوئیم لامحاله دیگر حکم نمی کند و همین که حکم نکرد، حق الطاعة ساقط خواهد شد. این ها را باید بحث کرد و از این بحث مهم تر این است که به این می رسیم که اصلاً اباحه چیست و جعلش به چه صورت است و در اباحه از عبد چه چیزی می خواهند و امتثال از سوی عبد به چه صورت است؟ آیا امتثال دارد یا نه؟ آیا امکان دارد که جعل باشد اما امتثال نخواهد و هیچ رعایتی نخواهد؟ امکان دارد که ملاک جعل در خودش باشد؟ اینها سوالات بسیار مهمی است.

اباحه در کلمات قوم از اول تا آخر علم اصول هست اما کجا پیدا می کنید که این جعل اباحه با جعل وجوب چه فرقی دارد؟ برخی می گویند در اباحه عدم جعل است که این خلاف ظواهر و خلاف کسانی است که آن را از احکام خمس دانستند و همینطور خلاف ظواهر است که در آنها جعل اباحه هست. بله اگر هیچ تصویر ثبوتی نداشته باشد، ممکن است از این ظاهر عدول

کنیم اما در بحث های آینده بررسی می شود که علی الظاهر تصاویر معقولی از آن پیدا می شود. بحث های دشواری است که در کلمات قوم پیدا نمی کنید که در اباحه باید چه کرد. این بحث را مطالعه کنید تا فردا ادامه ی بحث را خواهیم داشت.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی نحوه جعل و امتثال در اباحه..... ۳۸۹

خلاصه بحث گذشته..... ۳۸۹

ناسازگاری درونی در حق الطاعة..... ۳۹۰

عدم التفات به وضعیت اباحه در مقام دوران..... ۳۹۰

تصریح شهید صدر به امکان اقوی بودن ملاک ترخیصی در تزامم حفظی..... ۳۹۰

امکان اقوی بودن ترخیص در شبهات بدوی..... ۳۹۱

چیستی اباحه..... ۳۹۲

شهید صدر: امتثال نداشتن اباحه..... ۳۹۲

فرق جعل و امتثال در احکام لزومی و اباحات..... ۳۹۳

جعل و امتثال در احکام لزومی..... ۳۹۳

جعل و امتثال در اباحات..... ۳۹۴

۱. جعل در اباحه..... ۳۹۴

۲. امتثال در اباحه..... ۳۹۵

غرض نهایی نبودن شعور بالاختیار در اباحات..... ۳۹۶

موضوع: بررسی نحوه جعل و امتثال در اباحه**خلاصه بحث گذشته**

بحث در حق الطاعة بود که شهید صدر مطرح کرده بودند. مرحله‌ی اول بحث ایشان تمام شد که مجموعه مباحثی بود که در قطع به تناسب بحث کرده بودند و آن را ریشه‌ی اشتباهاتی می‌دانستند که اصولیین در بحث تنجیز مرتکب شدند و منتهی شده است به این که قائل به قبح عقاب بلایان بشوند و حق الطاعة را کنار بگذارند. ما از آن مسائل عبور کردیم و معلوم شد که تصوراتی که ایشان داشت، درست نبود و به این مسئله منتهی شدیم که قبح عقاب بلایان و حق الطاعة هر دو حکم عقلی هستند و هر دو هم حکم عقلی عملی اولی هستند و برهان پذیر نیستند. البته برهانی بر اینکه برهان پذیر نیستند، اقامه نکردیم اما خود ایشان هم بر این مطلب برهانی اقامه نکرده است و قبول دارد که نه اصل حق الطاعة و نه حدودش مبرهن نیست. ما نیز می‌توانیم بگوییم قبح عقاب بلایان همینطور است. بنابراین مجموعه مطالبی که ایشان در بحث قطع آورد کمکی به ما نکرد تا قبح عقاب بلایان را کنار بگذاریم. این تمام راهی است که ما تا بدین جا طی کردیم.

ناسازگاری درونی در حق الطاعة

منتهی در طی مباحثی که سابق داشتیم به این نکته رسیدیم که حق الطاعة یک مشکل درونی دارد. این را توجه کنید که اگر ما این مشکل را پذیرفتیم، استدلالی برای بطلان حق الطاعة می شود و اگر نپذیرفتیم تازه به همین نقطه برمی گردیم. یعنی ایشان یک ادعای عقل عملی بدون برهان می کند و ما نیز به تبع اصولیین ادعای عقل عملی بدون برهان می کنیم. این نکته را خواستم عرض کنم که اگر این استدلال هایی که ما در این بحث ها می آوریم، شما را قانع نکرد، معنایش این نیست که حق الطاعة درست است بلکه دوباره به این نکته ای امروز برمی گردیم یعنی قائل به دو حکم عقلی می شویم و ما قائل به قبح عقاب بلایان می شویم و ایشان قائل به حق الطاعة می شود و هیچ دلیل و برهانی را ایشان اقامه نکرده است.

عدم التفات به وضعیت اباحه در مقام دوران

عرض ما این است که به نظر ما در حق الطاعة یک مشکل درونی است و این ناشی از عدم التفات شهید صدر و شاگردانشان به یک مسئله ای است در موضوع حق الطاعة که اعمال می کنند و آن دوران موضوع حق الطاعة بین حق طاعت در تکلیف و حق طاعت در اباحه است. تا آنجایی که من فحص کردم اصلاً به این مطلب توجه نکرده اند تا بخواهند نسبت به آن ردی داشته باشند. وقتی ما شبهه ای بدوی می کنیم می گوئیم شک داریم که وجوبی هست یا اباحه. این راحت ترین شق است و شقوق دیگری هم دارد. تمام هم شهید صدر نسبت به این تکلیف فی البین بود. ایشان فرمودند حق مولویت مولا چون وسیع است و دائره ی مظنونات و موهومات را می گیرد، پس حق الطاعة مولا در مورد آن وجوب یا حرمت فی البین، اقتضا می کند که ما احتیاط کنیم. ما به ذهنمان رسید که در دوران بین وجوب و اباحه، اباحه چه می شود؟ با توجه به اینکه ایشان هم اباحه ی اقتضایی را قبول دارد و هم قبول دارد که ممکن است ملاک اباحه اقوی از ملاک وجوب و حرمت باشد.

تصریح شهید صدر به امکان اقوی بودن ملاک ترخیصی در تراحم حفظی

ایشان در تراحم حفظی تصریح کرد که ممکن است ملاکات و اغراض ترخیصی مولا اقوی باشد از ملاک وجوب یا حرمت فی البین و لذا مولا در حکم ظاهری ترخیص می دهد. از عجائب در نظر ما که علت تامه ای هستیم این است که ایشان چون احکام عقلی را در متابعت قطع و علم تعلیقی می داند، می گوید اگر ادله ی اثباتی وافی بشود به صورتی که دو طرف علم اجمالی یا همه ی اطراف علم اجمالی را ترخیص دهد، این شدنی است. به لحاظ اثباتی می شود و به لحاظ ثبوتی با وجود اینکه

مولا در علم اجمالی یک غرض لزومی در بین دارد و این غرض هم واصل شده است، ایشان می‌گویند ثبوتاً تصویر دارد که اغراض ترخیصی مولا که در اطراف مشکوک هستند، می‌تواند اقوی از اغراض لزومی فی البین باشد.

در مباحث الاصول ایشان در مورد اینکه در اطراف علم اجمالی هم چنین چیزی ممکن است، می‌فرماید:

«فَنَقُولُ: إِذَا اشْتَبَهَ غَرَضٌ لَزُومِيٌّ بِغَرَضٍ تَرْخِصِيٍّ، لَأَنَّا عَلِمْنَا بِوُجُودِ نَجَسٍ وَ طَاهِرٍ مَثَلًا، لَكِنَّا لَمْ نَتِمَكَّنْ مِنْ تَمْيِيزِ

أَحَدَهُمَا عَنِ الْآخَرِ، فَعِنْدَئِذٍ يَقَعُ التَّرَاحُمُ بَيْنَ الْغَرَضَيْنِ: الْغَرَضُ اللَّزُومِيٌّ وَ غَرَضُ كَوْنِ الْمَكْلُوفِ فِي سَعَةِ، وَ شعوره

بِالِاخْتِيَارِ، وَ أَنَّهُ يَكُونُ بَحِثٌ إِنْ شَاءَ فَعَلٌ، وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَ، وَ هُوَ تَرَاحُمٌ بِحَسَبِ عَالَمِ الْمُحَرِّكِتَةِ، وَ كَمَا أَنَّ يُمْكِنَ الْمَوْلَى

أَنْ يُوجِبَ الْإِحْتِيَاظَ فِي الطَّرَفَيْنِ تَحْفَظًا عَلَى الْغَرَضِ اللَّزُومِيٍّ لِأَهْمِيَّتِهِ، كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يَرْخِّصَ لِاهْتِمَامِهِ بِالْغَرَضِ

التَّرْخِصِيٍّ، فَيَتَحَفَّظُ عَلَيْهِ تَحْفَظًا كَامِلًا أَوْ نَاقِصًا (اگر یک طرف آن را اجازه دهد)، فَيُجَابِ الْإِحْتِيَاظَ وَ كَذَلِكَ التَّرْخِصَ

كِلَاهُمَا حَكْمَانِ ظَاهِرِيَّانِ لَا يَنَافِيَانِ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيَّ بَعَيْنِ الْبَيَانِ الَّذِي مَضَى حُرْفًا بِحَرْفٍ»^۱

ایشان می‌فرماید: بین غرض لزومی و غرض اینکه عبد در سعه باشد و اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست ترک کند، که احساس آزادی کردن است، تراحمی است. همانطور که مولا می‌تواند دو طرف را احتیاط بیاورد برای تحفظ آن غرض لزومی فی البین، ممکن است غرض ترخیصی اقوی باشد و مولا دو طرف را ترخیص دهد برای حفظ آن آزادی فی البین که ملاکش اقوی از لزوم است.

امکان اقوی بودن ترخیص در شبهات بدوی

ما از همین نکته‌ی ایشان به این رسیدیم که وقتی شما در اطراف علم اجمالی این را پذیرفتید، در شبهات بدویه باید به طریق اولی بپذیرید که آن اباحه‌ی مشکوک که شک در آن داریم ممکن است ملاکش اقوی از ملاک الزام باشد و بنابراین رعایت این ملاک ترخیصی اقتضا می‌کند که در اینجا وجوب نداشته باشید و اقتضا دارد که حق الطاعة موسع نداشته باشید که به نحو احتیاط اینجا را هم بگیرد.

^۱ مباحث الاصول، ج ۴، ص: ۴۰

این اصل فکر است و نتیجه‌ای که می‌خواهیم بگیریم این است که بنابراین عقل نه اینکه بالفعل دو حکم دارد و یک حق الطاعة در تکلیف قائل بشود و یک حق الطاعة از باب رعایت اباحه داشته باشد و اینها با هم تزامم کنند. بلکه وقتی به اینجا می‌رسد عقل دیگر حکمی نباید داشته باشد چون ترجیح هیچ کدام بر دیگری وجهی ندارد و هر دو را احتمال می‌دهیم؛ احتمال می‌دهیم غرض لزومی اقوی باشد یا غرض اباحه اقوی باشد.

چیستی اباحه

نکته‌ای که در بحث مشکل است این است که مسئله‌ی اباحه در کلمات اصولیین اصلاً باز نشده است. ما هر چه در بحث اباحه فحص کردیم، بحث مشکل تر شده است؛ چون خصوصیات اباحه را نگفتند و تنها گفتند که اباحه است و نهایتاً مرخی العنان بودن را می‌گویند. اما اینکه اباحه در قیاس به مثل وجوب و حرمت چه وضعی دارد، باز نشده است. ما در این بحثی که می‌خواهیم مطرح کنیم بر الفاظ که اصلاً هیچ تأکیدی نداریم. اینکه اباحه اطاعت داشته باشد یا امتثال، ما دائرمدار این جهت نیستیم و حق الطاعة را هم دائرمدار این جهت نمی‌دانیم و توضیح آن خواهد آمد.

شهید صدر: امتثال نداشتن اباحه

شهید صدر در بحث تزامم حفظی خودشان می‌فرماید تزامم چند گونه است؛ تزامم در مقام حفظ که بین اغراض لزومی و ترخیصی می‌شود تزامم پیدا شود؛ یعنی بین مقتضیات غرض لزومی و مقتضیات غرض ترخیصی در مقام حفظ می‌شود تهافت و تزامم بشود؛ مثل جعل اباحه در شبهات بدویه یا شبهات اطراف علم اجمالی. ولی همان‌جا فرمودند که اغراض لزومی با اغراض ترخیصی در مقام امتثال تزامم پیدا نمی‌کند؛ چون اباحه، امتثال ندارد تا بخواهد در مقام امتثال تزامم پیدا کند. الان ما با این حرف مواجه هستیم و ممکن است دوستان و کسانی که نظر ایشان را پذیرفتند بگویند شما از اول سنگ بنای اشتباهی دارید و اباحه امتثال ندارد تا شما بخواهید بگویید که تزامم پیدا می‌شود.

آیت الله آقای سید علی اکبر حائری به این اشکالات بنده پاسخ دادند و مقاله‌ی ایشان هم مانند مقاله‌ی بنده در مجله‌ی پژوهش‌های اصولی چاپ شده است. ایشان مقاله‌ی خوبی نوشتند و انصافاً برخی از تدقیق‌هایی که بعد از آن بنده داشتم، ناشی از نقد ایشان بود. مقاله‌ی ایشان مقاله‌ی دقیق و خوبی است و اگرچه ما محتوای آن را قبول نداریم اما آدم لذت می‌برد که یک محقق منظم فکر می‌کند و بزنگاه‌ها را جواب می‌دهد. درست یا غلط آن حرف دیگری است، اما حرف حساب و منطقی است.

قبل از اینکه بخواهیم وارد این اشکالات شویم، از شما تقاضا می‌کنم که در قیاس بین اباحه و وجوب و تحریم تأمل و فکر کنید. ممکن است به این نتیجه برسیم که اباحه مانند ایجاب و تحریم نیست و بر فرض جعلی در اباحه داشته باشیم، اصلاً حالتش و جعلش با ایجاب و تحریم فرق می‌کند.

فرق جعل و امتثال در احکام لزومی و اباحات

ما اولین کارمان این است که اباحه با ایجاب و تحریم فرق دارد یا نه؟ اگر می‌شود فرض کرد که مانند ایجاب و تحریم باشد، امتثال و اطاعتش باید مشخص شود که چگونه است.

جعل و امتثال در احکام لزومی

در باب ایجاب و تحریم مولا یک انشائی می‌کند مثلاً به داعی جعل داعی. این یک وجوبی را ایجاد می‌کند. این وجوب در عالم تشریع محقق می‌شود. من نمی‌گوییم که وجوب یک امر اعتباری است، فعلاً فرض کنید که یک امر تشریعی است. ما می‌گوییم انتزاعی است ولی در عین حال از تشریع مولا انتزاع می‌شود. گویی یک عالم تشریع داریم که سکنه‌ای دارد و با انشاء به داعی جعل داعی، ما یک ساکنی برای این عالم ایجاد کردیم و آن یک وجوب است. این وجوب تشریعی که در وعاء تشریع حاصل شد، چه ربطی به مکلف دارد؟ اقتضائاتی در ناحیه‌ی مکلف دارد و از مکلف می‌خواهد که فعلی را انجام دهد. این امری که در وعاء تشریع ایجاد شد، غرضی وراء خودش دارد و اینطور نیست که خودش غرض اصلی باشد والا باید با جعل مولا ساقط می‌شد؛ چون غرض مولا در اینصورت حاصل است. اگر غرض مولا حصول این وجوب در وعاء تشریع بود، با انشاء به داعی جعل داعی، غرض حاصل می‌شود و وجوب باید ساقط می‌شد. وقتی غرض جعل مولا حاصل می‌شود باید وجوب ساقط شود و وقتی غرض حاصل شد دیگر بقای وجوب معنا ندارد. پس خود این وجوب حاصل در وعاء تشریع متعلق غرض نیست بلکه غرضی ورای آن وجود دارد و آن حصول فعل به همراه شرایطش از طرف مکلف است؛ یعنی این جعل وصول پیدا کند و مکلف منقاد باشد و بالفعل بشود. همین مقدار غرض شرطی برای عقلانیت انشاء مولا کافی است. مولا انشاء می‌کند به داعی جعل داعی امکانی یعنی «لو وصل و انقاد لحرکه».

حصول آن غرض در مثل ایجاب این است که فعل را انجام دهد و در مثل تحریم با انشاء زجر از وجود یا طلب ترک بنابر اختلافی که در مفاد نهی است، یک امر تشریعی در وعاء تشریع حاصل می‌شود و آن زجر تشریعی است یا طلب ترک تشریعی است. یک غرضی هم ورا آن هست که همان انتهاء مکلف از نهی مولا است؛ به این معنا که مکلف این امر محرّم را ترک

کند که این شخص عندالوصول و اتقیاد ترک خواهد کرد. به اینها اطاعت و امتثال گفته می‌شود. اما در اباحه چه رخ می‌دهد؟ ما در هر دو مرحله را باید بررسی کنیم که چه چیزی رخ می‌دهد.

جعل و امتثال در اباحات

۱. جعل در اباحه

اباحه بنابر اینکه جعل داشته باشد که در مثل اباحات اقتضائی ظاهر روایات هم این است که جعل شده است. در مرحله‌ی اول ما می‌گوییم در وعاء تشریع چیزی پدید می‌آید. چه چیزی پدید می‌آید؟ در بحث وجوب می‌گوییم، لزوم اعتباری یا تشریعی پدید می‌آید که انتزاعی است، اما در اباحه چه چیزی به وجود می‌آید؟ اولین قدم باید این را تصویر کنیم. به نظر می‌آید که ما می‌توانیم به موازات آنچه در باب وجوب و تحریم وجود دارد، در اینجا هم تصویر کنیم. در اینجا آزادی در وعاء تشریع و اینکه مولا جعل می‌کند که تو در وعاء تشریعی آزاد هستی و می‌توانی فعل را بیاوری یا ترک کنی. خود مرخی‌العنان بودن و آزادی داشتن در وعاء تشریع حقیقتی است که با انشاء و جعل پدید می‌آید. همانطور که لزوم در عالم تشریع تصویر می‌شود با اینکه در عالم تکوین آزاد هستیم و می‌توانم فعل را بیاورم یا ترک کنم، اباحه تشریعی نیز تصویر می‌شود. ما در باب اباحه با انشاء اباحه به نحو جدی، یک محصول تشریعی داریم و آن آزادی در وعاء تشریع و مرخی‌العنان بودن تشریعی است. این آن محصول تشریعی ما است به ازاء وجوب و تحریم تشریعی که غیر از بحث تکوین است. همان‌طور که در وجوب و حرمت غیر از تکوین بود که ما در تکوین آزاد بودیم ولی مولا می‌گوید تو لزوم داری.

این نکته را هم توجه کنید که اینکه بگوییم اباحه جعل ندارد، مشکل را حل نمی‌کند چون در مرحله‌ی اراده و ملاک چه چیزی می‌گویید؟ به فرض جعل نداشته باشد، اراده‌ی مولا چیست و مولا چه چیزی را اراده کرده است؟

سوال: اباحه عدمی است و سکوت است. جواب: اگر عدم باشد مگر ممکن است که اقوی از وجوب باشد. همین که شما قبول دارید که گاهی اوقات ممکن است ملاکش اقوی از ملاک الزام باشد، این احتمال زنده می‌شود و شما در حق الطاعة موضوعتان احتمال است. ما در قبح عقاب بلا بیان مشکل اینگونه نداریم و بعد روشن خواهیم کرد. قائلین به حق الطاعة که می‌گویند مطلق احتمال واقع، منجز است، با آن غرض ترخیصی که می‌تواند اقوی از غرض لزومی باشد، چه می‌کنند؟

سوال: ما در بخش اول مؤید کلام شما هستیم. یعنی اینکه ممکن است تعامل مولا با عبد ممکن است به اینصورت باشد که آزادی را بر او اولی می‌داند تا مکلف کردنش و عقل ما هم می‌گوید در اینجا ممکن است تعامل و اراده‌ی مولا نسبت به عبد

از بالا به پایین، ترجیح آزادی باشد. این کاملاً درست است. اما حکم دیگر که عقل دارد این است که می‌گوید نحوه‌ی تعامل من عبد با مولا چگونه است؟ من عبد می‌گویم ولو اینکه می‌گویم محتمل است که مولا آزادی را ترجیح داده باشد اما ممکن است تکلیف به حرمت کرده باشد. من اگر در اینجا جانب حرمت را گرفتم، امتثال هر دو را کردم چون امتثال اباحه با ترکش سازگار است.

جواب: اقل احتمال بدهید که بنده در مورد اینها فکر کرده ام. اینکه اولین فکر است و به شما جواب خواهم داد که این حرف معنا ندارد چون این حرف شما معنایش این است که جلوی ترخیص را گرفتید. عرض من این است که تمام این نکات را بنده قدم به قدم می‌گویم و بعد از آن به شما فرصت می‌دهم تا شما اشکال کنید. این بهتر از این است که در اول بحث وقتی که هنوز بحث منعقد نشده و منظم نشده، اشکال کنید. اینکه شما می‌فرمایید اولین چیزی است که به ذهن می‌آید و این حرف را زده اند که منافات ندارد که ما یک طرف را بگیریم که طرف وجوب یا حرمت باشد و با این بین دو غرض جمع شود. اینها را جواب خواهیم داد که به آن می‌پردازیم.

پس ما در قدم اول در توازی تصویر بین وجوب و اباحه یا حرمت و اباحه به اینجا می‌رسیم که در اباحه نیز ما یک امر تشریعی داریم و اینطور نیست که تنها انشاء اباحه شده باشد. با انشاء اباحه چه چیزی حاصل می‌شود؟ آن چیزی که حاصل شده است مرخی العنان بودن است. این مطلب را آقای صدر هم قبول دارد و ایشان هم قبول کرد که اغراض ترخیصی جهت مرخی العنان بودن و آزاد بودن و اختیار عبد در فعل و ترک را در عالم تشریع ایجاد می‌کند. با این انشاء در وعاء تشریع چیزی پدید می‌آید همانطور که با انشاء وجوب در عالم تشریع وجوب پدید می‌آید.

۲. امتثال در اباحه

مهم‌تر و مشکل‌تر مرحله‌ی بعد است. ما در باب وجوب و حرمت بعد از اینکه ساکن‌های وعاء تشریع را مانند وجوب، حرمت، استحباب و کراهت را ساختیم، یک چیزی به عبد تماس پیدا می‌کند و عبد باید یک فعل را یا ترک کند یا انجام دهد. کدام از فعل یا ترک عبارت است از اطاعت و امتثال عبد؟ و الا اینکه مولا خودش ایجاد کرد ولو بالتسبیب یا بالانتزاع ایجاد شد، این با کار مولا درست می‌شود. در ایجاب و تحریم نمی‌شود غرض، نفس وجوب و تحریمی باشد که در وعاء تشریع حاصل می‌شود چون در اینصورت باید در دم ساقط می‌شد چون غرض مولا حاصل شده است. اما اینطور نیست چون این وجوب و حرمت تشریعی، غرض اصالی نیستند. وجوب یک امر ربطی به مکلف است و برای تولید امر دیگری است و آن فعل عبد است.

همچنین حرمت برای زجر از وجود است برای اینکه عبد از وجود این محرم منزجر شود یا ترک کند. یعنی وجوب و حرمت تشریعی یک غرض وسطی هستند برای اینکه چیز دیگری پدید بیاید. حال این مسئله در اباحه به چه صورت است؟

اینکه با انشاء اباحه ما مرخی العنان بودن را تصویر کنیم که به نظر من مشکل نیست و حرف آقای صدر با این منافات ندارد و اصلاً همین را درست می‌کند که انسان با اباحه مرخی العنان می‌شود. اما مشکل این آخری است که در اباحه وقتی جعل می‌شود و آن مرخی العنان بودن در وعاء تشریع حاصل می‌شود، عبد باید چه کار کند؟

غرض نهایی نبودن شعور بالاختیار در اباحات

اینکه غرض نهایی احساس آزادی یا شعور بالاختیار باشد که در عبارات شهید صدر هست و در عبارات آقای حائری هم آمده است، قطعاً نادرست است چرا که متطلبات تشریعات شارع، احساسات و ادراکات ما نیست. شما در باب وجوب نمی‌گویید که آنچه مولا خواسته است احساس الزام است. این را قائل نمی‌شوید چون وجوب یک امر طریقی و وسط برای حصول چیزی از عبد است که عبارت است از فعل عبد. در اباحه نیز مرخی العنانی بودن و آزادی را مولا خواسته است که این ارخاء عنان و آزادی غیر از احساس آزادی و به تعبیر ایشان غیر از شعور به مرخی العنان بودن است، همان‌طور که وجوب غیر از شعور به وجوب است. مولا وجوب را آورد و وجوب لزوم فعل است. آنچه متطلبات این وجوب است، عمل مکلف است و مولا وجوب و لزوم را آورد که بایستی عمل است. این بایستی، اقتضای عمل را دارد که در واقع غرض و داعی هم در همین عمل است. چون مولا که انشاء می‌کند، لغو نباید انجام دهد. غرض نهایی مولا جعل داعی امکانی است؛ یعنی «لو وصل و انقاد لحرکه» تا اینکه فعل را انجام دهد. پس غرض نهایی شعور مکلف به لزوم نیست و در انتها و نهی هم همین است و در اباحه هم همین‌طور است و جعلش مانند وجوب است و نفس مرخی العنان بودن را مولا جعل کرده است، ولی این امر تشریعی غرض نهایی مولا نیست.

ارخاء عنان و آزادی و اختیار عبد که در وعاء تشریعی پدید می‌آید، واقعیتی است غیر از شعور و احساس مکلف. فرض کنید که مکلف احساس نکرد، آیا باطل است و اباحه نیست؟ اباحه دائر مدار احساس مکلف و حتی علم و جهل مکلف هم نیست. این را شما قبول دارید که جعل اباحه دائر مدار علم و جهل مکلف نیست و اباحه به عنوان یک حکم واقعی مثل وجوب و تحریم است. اینگونه نیست که اگر من نسبت به اباحه‌ی واقعیه جهل داشتم، مرتفع شود. اباحه‌ی واقعی مانند وجوب واقعی است. پس شعور مکلف و ادراک و فهم مکلف نسبت به آزادی، غرض نهایی نیست که موجب شده است که مولا جعل اباحه کند. حال سوال

این است که پس غرض نهایی چیست؟ ممکن است به این نتیجه برسیم که در اباحه چنین چیزی وجود ندارد و ممکن است برسیم که در اباحه چیز دیگری رخ می دهد.

ارخاء عنان تکوینی که از اول بود و اگر غرض نهایی ارخاء عنان تشریعی باشد که مولا تشریع کرد باید در دم ساقط شود. اگر اباحه بخواهد در دم ساقط شود که این خلف فرض است؛ چون فرض این است که اباحه باقی است. بنابراین غرض نهایی اباحه چیزی نیست که فقط با کار مولا حاصل شود. اگر بخواهد فقط با کار مولا حاصل شود که ربطی به مکلف نخواهد داشت و از کارهای خصوصی مولا می شود. پس چیزی وراء آن ارخاء عنان تشریعی مولا پیدا کنید که غرض نهایی اباحه است. اگر قرار باشد ما حصل جعل اباحه، همین رخاء عنان تشریعی باشد از کارهای اختصاصی خود مولا است و به عبد کاری نخواهد داشت. مولا یک تشریعی آورده است و آن ارخاء عنان تشریعی که غرض نهایی اوست ایجاد شده و خودش ساقط می شود. مثل اینکه در باب ایجاب، مولا انشاء کند به داعی اینکه وجوب را در عالم تشریع ایجاد کند و این ساقط بشود. در اینصورت چه ربطی به مکلف پیدا خواهد کرد؟ در اینصورت از کارهای اختصاصی مولا خواهد بود.

سوال: در عالم تشریع این را از جانب خودش ایجاد می کند؛ یعنی مولا در عالم تشریع با جعلش مطلق العنان بودن ایجاد می شود اما نسبتش با مکلف این است که مکلف به هر صورتی عمل کند صحیح است و فقط شارع می خواسته نسبتی به خودش در عالم تشریع داشته باشد.

جواب: بنابراین چیزی به عبد باید ربط پیدا کند. منتهی شما بگویید آن چیزی که به عبد ربط پیدا می کند، همیشه حاصل می شود. این اشکالی ندارد. یعنی غرضی وراء مرخی العنان بودن تشریعی هست و غرض در عمل مکلف نهفته است. این را قبول کنید ولی مثلاً بگویید این همیشه حاصل است و قابل نقض نیست. پس نگویید به همین مرخی العنان بودن در عالم تشریع قضیه تمام می شود. قضیه تمام نمی شود ولی شما بگویید که وقتی مولا ارخاء عنان را جعل می کند و در وعاء تشریع حاصل شد، عمل مکلف دائماً به آن متصف می شود. آقای حائری به گونه ای این حرف را زده اند ولی این حرف جواب دارد. اینها را یک به یک بحث خواهیم کرد.

اگر ما تصویر نکردیم، حق با این بزرگواران خواهد بود که بگویند همیشه این ارخاء عنان صفت فعل من قرار می گیرد و چه من فاعل باشم و چه تارک، فاعل یا تارک مرخی العنانی خواهم بود و لذا غرض مولا حاصل شده است. منتهی نکته ای که الان عرض می کنم برای این است که مطلب روشن شود که در توافقی بین اباحه و وجوب و تحریم، پس شما هم در این قدم پذیرفتید که وراء آن ساکن وعاء تشریع که عبارت بود از مرخی العنانی تشریعی، باید غرضی نهفته باشد که به صرف حصول

ساقط نشود. غرض در فعل و ترک مکلف است اما می‌توانید ادعا کنید که همیشه این وصف حاصل است. تفاوت دارد که بگویید که غرض مولی به صرف تشریع حاصل می‌شود و دیگر هیچ ربطی به مکلف ندارد و مولا یک کاری می‌خواست بکند و این کار انجام گرفت که عبارت بود از تشریع آزادی و این امر تشریعی هم غرض نهایی مولی بود حاصل شد. یا اینکه بگویید غرض در وراء تشریع آزادی است، منتهی بگویید این آزادی تشریع شده با نفس جعلش کاری می‌کند که عبد همیشه فعلش متصف به همین شود. حرف بعدی ما که می‌شود این آزادی نقض شود یا نشود، در هر حال این را بپذیرید که وراء این مرحله، مرحله‌ی دیگری هست. منتهی شما بگویید مولا طوری است که با نفس جعلش به این غرض می‌رسد که فعل عبد اینگونه باشد اما بالاخره در فعل عبد به غرض می‌رسد نه بما هو هو.

باسمه تعالی

خلاصه بحث گذشته ۳۹۹

تصویر حق الطاعة در اباحه ۳۹۹

تصویر اباحه در قیاس با وجوب و تحریم ۴۰۰

اقتضاء اباحه نسبت به فعل عبد ۴۰۱

تصویر تقویت ملاک مولا در اباحه ۴۰۲

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در حق الطاعة به اینجا منتهی شد که آیا در اباحه نیز مثل تکالیف دیگر می توانیم نوعی از مسئولیت و مراتب دیگر را مثل تنجیز، تصویر کنیم یا نه. این مسئله به این خاطر بود که یک شبهه ای در مورد حق الطاعة سالیانی پیش به نظر ما رسیده بود که در آن نوعی ناسازگاری درونی است.

تصویر حق الطاعة در اباحه

طرفداران نظریه حق الطاعة مثل شهید صدر و اتباعشان فرمودند وقتی ما احتمال تکلیف می دهیم یا ظن و قطع به تکلیف داریم، همه ی این موارد، مورد حق الطاعة و تنجیز است. ما عرض کردیم همین نکته در مورد اباحه هم می آید و همان طور که احتمال تکلیف منجز است و رعایتش به حکم عقل لازم است، احتمال اباحه هم همینگونه است، اما این نوع تصویر در مورد اباحه شاید میان اصولیین خیلی شایع نبوده است و لذا ما این بحث را شکافتیم. از یک طرف اباحه در نوع اقتضائی آن لااقل اینگونه است که دارای ملاک است. نفس اینکه من آزاد و مرخی العنان بین فعل و ترک باشم، این دارای ملاک است. و شهید صدر از کسانی است که قبول دارد که این ملاک گاهی از ملاک لزومی اقوی است و لذا در اطراف علم اجمالی می گوید که ثبوتاً اشکالی ندارد که دو طرف مورد اباحه قرار بگیرد گرچه اثباتاً می فرماید که نمی شود و مخاطبین تلقی نمی کنند و این را نوعی تجویز ارتکاب حرام می دانند اما ثبوتاً چنین چیزی محال نبوده است. معنای این حرف این است که پس امکان دارد که ملاک اباحه ی اقتضایی گاهی اقوی از ملاک لزومی باشد. در تراحم حفظی هم تصریح کردند که عبارات آن را در جلسه ی گذشته خواندیم که ثبوتاً در تراحم حفظی می شود که ملاک ترخیص از ملاک لزومی اولی باشد. لذا اگر یک ملاک لزومی در میان ملاک های ترخیصی اشتباه شود ممکن است مولا طرف ترخیص را بگیرد و این معنایش این است که اهتمام مولا به ترخیص و ملاک ترخیصی بیشتر است. پس این شدنی است.

تصویر اباحه در قیاس با وجوب و تحریم

اما مشکلی که وجود دارد این است که ما اباحه را در قیاس با وجوب و تحریم چگونه تصویر می‌کنیم؟ ما وقتی می‌خواهیم یک تراحم و تعارض درونی برای حق الطاعة درست کنیم، بگوییم همان‌طور که ما در مورد احتمال وجوب یا حرمت فی‌البین حق الطاعة و لزوم عقلی امتثال داریم، در مورد اباحه نیز به گونه‌ای لزوم امتثال و حق الطاعة داریم.

همین‌جا مدافعان نظریه حق الطاعة و شاگردان شهید صدر اشکال می‌کنند که امتثال در باب اباحه معنی ندارد و بعد هم تراحم و تعارضی تصویر نمی‌شود. این نقد را در جلسات بعدی بررسی خواهیم کرد اما قبل از اینکه نقدها را بررسی کنیم، خودمان باید تصویری از اباحه داشته باشیم. قبلاً گفتیم که اباحه را با وجوب و حرمت باید بسنجیم که آیا آن مراتبی که در تکلیف تحریمی یا وجوبی وجود دارد، برای اباحه نیز وجود دارد یا نه؟ و بعد از آن ببینیم که آن حکم عقلی که برای وجوب و حرمت هست، برای اباحه نیز می‌تواند بیاید؟ در وجوب و حرمت می‌گوییم عندالمخالفة استحقاق عقاب دارد، آیا در باب اباحه عندالمخالفة اصلاً معنایی دارد که بخواهیم بگوییم استحقاق عقاب دارد یا نه؟

این بحث‌ها فقط برای این نیست که یک تعارض درونی در حق الطاعة را اثبات کنیم؛ چون این ما را به جایی کشاند که اصولیین قبلاً قدم نگذاشته بودند و آن تحقیق و تحدید ماهیت اباحه و اقتضائات اباحه است. در کلام برخی از ناقدین که عرائض بنده را نقد کردند، حرف‌های عجیبی دیده می‌شود و حرف‌های گاهی یمین و یسار است و این به خاطر این است که بحث اباحه در میان بحث‌های ما شکافته شده نیست و اجزائش تحلیل نشده و اقتضائاتش معلوم نیست و لذا به این حیص و بیص می‌افتند. ما در جلسه‌ی قبل عرض کردیم که در باب ایجاب و تحریم مولا یک کاری می‌کند که محقق اصفهانی گاهی از آن تعبیر می‌کند به تمام ما بیدالمولا، مثلاً انشاء می‌کند به داعی جعل داعی تا وجوب پدید آورد یا به داعی زجر عن الوجود که حرمت می‌شود. از این انشاء به داعی جعل داعی یک پدیده‌ای در وعاء تشریع رخ می‌دهد که وجوب و حرمت است. البته اگر بگوییم وجوب و حرمت اعتباری است که روشن است و اگر انتزاعی هم باشد به معنایی درست است که با انشاء مولا یک پدیده‌ای به نام وجوب و حرمت در وعاء تشریع حاصل می‌شود. حال اگر این پدیده به نحو قضیه‌ی حقیقه باشد نیاز به موضوع دارد، مفروغ‌عنه است و بحث نداریم. وقتی این وجوب و حرمت به عبد واصل می‌شود و موضوع خودش را پیدا کرد، موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد به این که عندالمخالفة مستحق عقاب است. سوال این است که در اباحه چه چیزی رخ می‌دهد؟ در اباحه بنابر اینکه حکم داشته باشیم، انشاء هست. فرض بی‌حکمی آن را نیز بحث خواهیم کرد. در فرض این که حکم داریم، انشاء وجود

دارد به داعی اینکه به عبد اذن بدهد یا ارشاء عنان کند و ترخیص بدهد. از این انشاء یک پدیده‌ای در وعاء تشریع به وجود می‌آید به نام ترخیص یا ارشاء عنان یا آزادی در مقام تشریع. بعد از این مرحله باید ببینیم که چه چیزی است؟ در وجوب و حرمت، انشاء بود و یک پدیده‌ای در مقام تشریع بود. این پدیده‌ی وعاء تشریع نسبت به افعال مکلف، اقتضائی داشت که وجوب فعل مکلف را می‌خواست و تحریم ترک مکلف یا زجر از وجود را می‌خواست که اگر این اقتضاء، عمل نمی‌شد مخالفت می‌شد و موضوع حکم عقل قرار می‌گرفت. اما در باب اباحه چه تصویری می‌توان داشت؟ یک انشائی مولا دارد و یک پدیده‌ای در وعاء تشریع که عبارت است از آزادی در مقام تشریع و مرخی العنان بودن پدید می‌آید.

اقتضاء اباحه نسبت به فعل عبد

بعد اینکه این چه اقتضائی نسبت به فعل عبد دارد، مورد سوال است. عرض ما این است که این اباحه نسبت به فعل عبد، اقتضا دارد به خلاف تصویر برخی دیگر که می‌گویند که در همین‌جا کار مولا تمام است و مولا می‌خواست آزادی بدهد که آزادی را داد و انتظار دیگری نیست چون عبد یا فاعل است و یا تارک. عرض ما این است که این تصویر صحیح نیست و اباحه در اینجا هم اقتضائی دارد و اقتضاء آن عبارت از این است که عبد فاعل و تارک اختیاری از سر آزادی تشریعی باشد. این ملاک است. این یکی از نقاط مشکل بحث است و خیلی‌ها تصویر نکردند و در حیص و بیص عجیبی افتادند که ملاک اباحه را در احساس آزادی گرفته‌اند یا در خود جعل مولا گرفته‌اند و می‌گویند مولا همینکه ترخیص را جعل کرد، ملاکش حاصل است. اینها متوجه نبودند که اگر بگوییم به صرف انشاء از طرف مولا حاصل می‌شد، مشکلی ایجاد می‌کند که این جعل که ملاکش حاصل شده است باید در دم ساقط بشود. آن وقت چگونه چنین تصویری داشته باشیم. پس ملاک نمی‌تواند در خود جعل باشد. لذا ناقدین ما نیز پذیرفتند که ما نمی‌گوییم ملاک در خود جعل است. اما اینکه در چیست، بحث مشکلی است. ما عرضمان این است که ملاک در صدور فعل اختیاری از سر آزادی تشریعی است. یعنی درست است که من یا فاعل یا تارک هستم، اما ممکن است این فعل و ترک بلا اختیار باشد و این ملاک اباحه در آن نیست. حالا اختیار دارم اما اگر همینطوری و بدون توجه به اباحه‌ی تشریعی از من صادر شود، یک فعل و ترک آزادانه است اما آن آزادی نیست که مولا ملاکش را سبب اباحه قرار داده است. اگر بشود این را تبیین کرد که صدور فعل یا ترک هم آزادانه باشد و هم از سر آزادی تشریعی باشد مثل توصیلات منتهی متصف به این آزادی تشریعی باشد.

تصویر تفویت ملاک مولا در اباحه

ما می‌خواهیم بگوییم که آیا اباحه هم مثل وجوب و حرمت، مخالفتی دارد یا اینکه در اباحه مخالفت متصور نیست؟ آیا در اباحه طاعتی مثل وجوب و حرمت هست یا طاعتی متصور نیست و ما هر کدام را انجام دهیم، اختیار کردیم و معنا ندارد که در اینجا بگوییم طاعتی یا ترک طاعتی است. به علاوه اینکه اگر طاعت تصویر بشود، آیا موضوع استحقاق عقاب می‌شویم؟ در وجوب و حرمت اگر ما طاعت را ترک کنیم، موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب می‌شویم، اما آیا در اباحه هم همینطور است؟ ما مسیری که می‌خواهیم طی کنیم این است که اولاً در باب اباحه هم تفویت ملاک مولا تصویر می‌شود. بعد از اینجا باید به بحث دیگری گذار کنیم که نکته‌ی استحقاق عقاب همانطور که قبلاً گفتیم، از عنوان طاعت به هتک منتقل شد حتی در نزد شهید صدر و ایشان نیز قبول دارد. می‌خواهیم بگوییم از این به امر اعمی قابل عبور است که عبارت است از تفویت ملاک واصل لزومی هم می‌تواند در هر کجا موضوع استحقاق عقاب باشد. لذا اگر ما در باب اباحه تفویت ملاک را تصویر کنیم و در کبرای آن هم به جای اینکه بگوییم موضوع استحقاق عقاب عبارت است از مخالفت در طاعت، بگوییم تفویت ملاک واصل لزومی است، آن وقت به نظر من در اباحه کاملاً قابل تصویر است حتی استحقاق عقاب.

کاری که ما در جلسه‌ی بعد می‌خواهیم بکنیم این است که می‌خواهیم انحاء مختلف تفویت اباحه را تصویر کنیم. برخی از آن طوری است که موضوع استحقاق عقاب نیست ولی تفویت صدق می‌کند و برخی از آن موضوع استحقاق عقاب ممکن است باشد. لذا راه را باز کنیم برای اینکه نوعی از تنجیز در بحث اباحه، نه همان تنجیزی که در باب وجوب و حرمت است، تصویر بشود. روی این مطلب فکر کنید تا جلسه‌ی بعد.

باسمه تعالی

موضوع: جایگاه حق الطاعة، وجوب اطاعت و وجوب عقلی ذات عمل در احکام..... ۴۰۳

خلاصه بحث گذشته..... ۴۰۳

اشکال ناسازگاری درونی نظریه حق الطاعة..... ۴۰۴

چیستی اباحه..... ۴۰۴

جعل ترخیص شرعی در اباحه..... ۴۰۵

غرض مولا از جعل ترخیص شرعی..... ۴۰۵

نحوه حصول ملاک در اباحه..... ۴۰۶

رعایت حق الطاعة مولا در اباحه..... ۴۰۸

حکم عقل به استحقاق عقاب در فرض تفویت ملاک اباحه ای اهم..... ۴۰۸

وجوب اطاعت و وجوب عقلی ذات فعل..... ۴۰۹

وجوب عقلی ذات عمل در اباحه..... ۴۰۹

شبهه: عدم شأنیت عقل جهت حکم..... ۴۱۰

جواب: انکار ناشی از عدم تحلیل..... ۴۱۰

وجوب عقلی؛ حکمی از سوی مرتبه ای از نفس..... ۴۱۱

موضوع: جایگاه حق الطاعة، وجوب اطاعت و وجوب عقلی ذات عمل در احکام**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در نقدی بود که بر نظریه ی شهید صدر در حق الطاعة وارد شده بود. این نقد را سالیانی پیش به عنوان ناسازگاری دورنی حق الطاعة مطرح کرده بودیم. این نقد، نقد مهمی است از این جهت که عمده ی نقدهای بر شهید صدر بر اساس یک ادعایی است در مقابل ادعای حق الطاعة. شهید صدر می گوید حق الطاعة و افراد مقابل می گویند عقل ما قبح عقاب بلا بیان را می فهمد و عقل ما چنین حکمی دارد. ما این را حرف درستی می دانیم اما این حاصم نیست؛ چون دو دعوای در مقابل هم است.

نقد ناسازگاری درونی مدعایش این بود که فرمایش شهید صدر در درون خودش دچار ناسازگاری است و از این جهت مهم بود. اما مهم تر اینکه این نقد با جواب هایی که به آن داده شده است، موجب شد برخی از بحث ها که برجسته نبودند، برجسته شوند مانند بحث ماهیت اباحه. متأسفانه تا آن جا که من فحص کردم به این بحث پرداخته نشده است و ابهامات جدی داشته و شاید هنوز هم دارد. در ضمن این بحث ها هم بنده و هم کسانی که به این نقد جواب داده اند، مجبور شدند که تنقیح بیشتری نسبت به بحث اباحه داشته باشند و بحث هایی که در مورد اباحه مطرح نبود، مطرح شده است. این بحث ها اهمیتش بیشتر از این

است که نقد ما بر شهید صدر درست است یا نه. البته من بعد از سال‌ها هنوز بر آن نقد جازم هستم و همه‌ی اشکالات را پاسخ می‌گوییم، اما مقصود این است که ما در این نقد می‌خواهیم ماهیت این گزاره‌هایی که در ضمن نقد مطرح می‌شود را تسجیل کنیم.

اشکال ناسازگاری درونی نظریه حق الطاعة

اجمال اشکال ما این بود که نظریه حق الطاعة بر اساس اهتمام و رعایت حق مولا در وجوبات و محرمات است. اشکالی که ما به شهید صدر و شاگردان ایشان کردیم این است که اینها گویی فراموش کردند که یک طرف شک، عمدتاً اباحه است. در شبهه‌ی وجوبیه و تحریمه و در جایی که سه طرفه باشد، یک طرف اباحه است. معمولاً اینگونه است غیر از موارد دوران امر بین محذورین. عرض ما این بود که نکته‌ای که در باب وجوب و حرمت می‌گویید در اباحه هم می‌آید و اباحه هم رعایت دارد. در اباحه هم چیزهایی بر عهده می‌آید. تنقیح این معنا آسان نیست چون اباحه مسلماً با وجوب و حرمت فرق می‌کند چون در وجوب و حرمت یک فعل یا ترک آن بر عهده می‌آید اما در اباحه اینطور نیست که فعل یا ترکی بر عهده بیاید اما حرف ما این است که در اباحه هم به لوازمش و دلالت‌های التزامی آن چیزهایی پدید می‌آید که موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد و وقتی به آنها توجه می‌کنیم، ریشه‌اش با مسئله‌ی حق الطاعة فرقی ندارد و همانطور که در حق الطاعة نکاتی موجب می‌شود که حق مولا را رعایت کنیم، در اباحه هم چنین مسئله‌ای تصویر می‌شود. متأسفانه من دیدم که برخی از فضلاء معاصر که به اشکال ما جواب داده اند، در این بحث‌ها کلاً بیراهه می‌روند مثلاً به دنبال این رفته‌اند که فعل مباح اگر ترک یا انجام شود که اشکال ندارد، پس چه چیزی بر عهده می‌آید؟ و گفته‌اند که مگر اشکال دارد که مباح را به جهت دیگری، کسی دائماً ترک کند؟ به نظر من اینها بحث‌هایی است که ناشی از عدم توجه به اشکال است.

چیستی اباحه

بحث ما این است که برای تسجیل اشکال بر شهید صدر مجبور شدیم که بحث اباحه را مقداری تعمیق کنیم و عمق بیشتر به این بحث ببخشیم که اباحه چیست. شما اگر کلمات قوم را بگردید حداکثر می‌بینید که در اباحه ترخیص و ارخاء عنان است. اباحه اگر ارخاء عنان باشد، چه انتظاری از مکلف است و مکلف باید چه کار کند؟ یا اینکه اصلاً کاری نباید بکند. چه فرقی بین اباحه و وجوب و تحریم است؟ آیا اباحه هم یک واقعیت دارد که در ظرف جهل و علم ما محفوظ است؟

ما ادعایمان این است که اباحه مثل وجوب و حرمت است و همانطور که حق متعال در وجوب و حرمت منبعث از یک ملاک واقعی، جعل و انشائی می‌کند، این اناء در وعاء تشریع پدیده‌ای ایجاد می‌کند و انشاء داعی به جعل داعی، از ناحیه‌ی مولا

است و از آن وجوب انتزاع می‌شود یا اعتبار می‌کنیم بنابر اختلاف مبانی در باب حرمت هم همینطور. بعد این وجوب و حرمت موضوع خودش را که مکلف است را پیدا می‌کند و بعد وصول به او پیدا می‌کند و باعث تحریک مکلف به فعل یا ترک می‌شود. در اباحه هم همینطور است منتهی در اباحه آنچه جعل می‌شود ارخاء عنان عبدی و آزادی عبد در فعل و ترک است. پس در واقع مولا آزادی عبد در فعل و ترکش را می‌خواهد و این را جعل می‌کند.

جعل ترخیص شرعی در اباحه

این انشاء ترخیص و ارخاء عنان و آزادی عبد مانند انشاء وجوب و حرمت یک چیزی در صفحه‌ی تشریع درست می‌کند به عنوان ترخیص تشریعی و آزادی تشریعی مانند قوانین مجالس که تقنین می‌کنند. مثلاً شما مجاز هستید که در این پارک قدم بزنید. با این تجویز یک آزادی برای مخاطبین به وجود می‌آید. وقتی این آزادی به عبد می‌رسد، عبد از آن منتفع می‌شود؛ یعنی فعلش می‌تواند مستند به آزادی شود. این نکته‌ی مهم است که فرق اباحه با جاهای دیگر این است که خیلی وقت‌ها می‌پرسند که در اباحه چه چیزی حاصل می‌شود؟ اگر آزادی در فعل و ترک است که این آزادی با انشاء مولا حاصل می‌شود. آنچه با انشاء حاصل می‌شود عبارت است از یک امر تشریعی؛ انتفاع عبد مقام عملش است. مثل اینکه مولا با ایجاب، وجوب را می‌آورد اما فعلیت وجوب به معنای حصول غرض از این وجوب در فعل عبد است و الا وجوب که با ایجاب حاصل می‌شود. آنچه مولا می‌خواهد خود وجوب نیست بلکه رفتار مکلف است که در آن ملاک بالفعل و محقق می‌شود. در اباحه خصوص فعل و خصوص ترک بما هو اثری ندارد چون شخص بدون جعل مولا نیز یا فاعل است یا تارک.

غرض مولا از جعل ترخیص شرعی

بنابراین جعل مولا برای این نیست که انسان فاعل یا تارک باشد بلکه برای این است که عمل او به نحو قائمی مستند به آزادی تشریعی که مولا دارد، باشد. این استناد، آن نقطه‌ی نهایی است که عبد در مقام عمل، خودش را در وعاء تشریع آزاد می‌بیند. حال یا عمل را آزادانه انجام می‌دهد یا ترک را آزادانه انجام می‌دهد. این درست به موازات وجوب و حرمت، قابل تصویر است.

نحوه حصول ملاک در اباحه

بنابراین در اباحه هم ما یک ملاک واقعی داریم و منبعث از آن ملاک واقعی، یک جعل داریم بنابر اینکه در اباحه جعل باشد. البته اباحه‌ی اقتضائی ظاهراً در آن جعل هست. این جعل ربطی به علم و جهل ما ندارد و علم و جهل ما تاثیری در آن ندارد و اگر جاهل هم باشیم اباحه مجعول است و ملاکش هم تابع علم و جهل ما نیست.

در جلسات قبل بعضی از دوستان سوال کردند که اگر ما علم نداشته باشیم، عبد نمی‌تواند منتفع بشود بر خلاف موارد وجوب و حرمت که در غیر تعبدیات اگر فعل صادر بشود، مسقط است. اگر یک واجب توصلی مانند غسل داشته باشید، اگر بدون وصول امر مولا هم حاصل شود، مسقط است؛ یعنی ملاک توصلی حاصل می‌شود. ما می‌گوییم در باب اباحه هم شبیه همین هست. حتی در جاهایی که اباحه‌ی شارع واصل نشود و عقل قبح عقاب بلا بیان بگوید، این نوعی ترخیص است. ترخیصی است که می‌فهمد شارع هم قبول دارد. قبح عقاب بلا بیان درست است که حکم عقلی است اما حکم عقلی فقط از قبل خودش نیست. اینطور نیست که قبح عقاب بلا بیان بگوید که من می‌گویم که اشکال ندارد و شارع ممکن است که تو را عقاب کند. بلکه می‌گوید شارع عقاب نمی‌کند؛ یعنی از منظر شارع هم تو آزاد هستی.

اینکه عده‌ای از دوستان دنبال این بودند که در اباحه تا اباحه واصل نشود، امکان انتفاع عبد و حصول ملاک نیست، می‌گوییم اولاً این لازم نیست کما اینکه در تعبدی توضیح خواهیم داد و ثانیاً واقع می‌شود. اگر فرض کنید اباحه‌ی شرعی به ما واصل نشد و عقل ما گفت قبح عقاب بلا بیان، یعنی این می‌گوید تو آزادی حتی از قبل شارع و لذا عقاب نمی‌شوید. پس فعل می‌شود آزادانه صادر شود و ملاک آن اباحه‌ی واقعی حاصل می‌شود. پس در باب اباحه هم فرض دارد که اباحه به ما نرسد ولی در صوری فعل ما آزادانه واقع شود و ملاک اباحه‌ی واقعی حاصل شود. علاوه بر اینکه چنین فرضی هم لازم نیست و در باب تعبدیات تا به عبد نرسد، امکان عمل نیست؛ نه از باب اینکه در تعبدیات حتماً باید قصد امر کرد. ممکن است رجائاً هم بیاوریم بلکه از این باب است که معمولاً و عادتاً تا متعلق تکلیف واصل نشود، نمی‌دانیم مکلف به چه چیزی است. مثلاً در باب نماز اگر اجزاء و شرایط نماز به ما واصل نشود، ما نمی‌فهمیم چه چیزی است و باید امر به این صلاة به ما واصل شود و مکلف به معلوم شود که چیست، تا بتوانیم ایجاد کنیم. بدون وصول در باب تعبدیات ممکن نیست. لذا عرض ما این است که همانطور که مولا در تعبدیات و وجوب می‌گوید صلّ. این صلّ منبعث از ملاکی است و این ملاک بدون وصول به عبد، عادتاً قابل تحقق نیست. در باب اباحه هم ممکن است برخی از صور آن اینچنین باشد و این اشکالی ندارد.

پس نهایتاً عرض ما این است که اباحه جعلی است مانند جعل وجوب و حرمت است و منبعث از یک ملاک واقعی است. آن چه که جعل می شود یعنی مجعول شارع عبارت است از ارشاء عنان و آزادی عبد که یک محصول تشریعی است. علاوه بر آن جهت آزادی تکوینی که در باب وجوب و حرمت هم همینگونه است که ما در باب وجوب و حرمت لزوم تکوینی می توانیم داشته باشیم به اینکه فعل از ما صادر شود، اما مهم این است که در وعاء تشریع با ایجاب مولا، یک وجوب و یک ضرورت تشریعی به وجود می آید که فعل مکلف می تواند به آن استناد شود. کار تکلیف این است که فعل می تواند به آن مستند شود. جعل داعی امکانی به این معناست که مولا کاری می کند که می تواند محرک عبد باشد و خارجاً می شود که محرک نباشد. کار مولا این است که این امکان را فراهم می کند. در اباحه هم همینطور است.

سوال: مراد از لزوم تکوینی چیست؟ جواب: مراد ضرورت های تکوینی است. با وجود ضرورت تکوینی می تواند به فعل عبد پدید بیاید اما شارع در کار خودش می خواهد در وعاء تشریع یک وجوب و ضرورتی را خلق کند که ضرورت تشریعی با اختیار آدمی می سازد و با عدم ضرورت فعل می سازد. در باب اباحه هم همینگونه است. مقصود این است که کسی نگوید که در موارد اباحه که شما می گوئید ترخیص و ارشاء عنان و آزادی، عبد آزاد هست. آزادی عبد تکوینی است که می تواند فاعل یا تارک باشد، اما اینکه ما در وعاء تشریع ما کسی را آزاد قرار بدهیم، چیز دیگری است که فایده اش می تواند استناد باشد مانند موارد دیگر. پس نتیجه این می شود که ما در باب اباحه مانند وجوب و تحریم ملاک واقعی داریم و این ملاک واقعی به تصریح شهید صدر می تواند حتی اهم از وجوب باشد. حال حرف ما این است که این ملاک واقعی که در ارشاء عنان نهفته است (من نمی گویم در ذات فعل یا در ترک که وقتی می خواهیم جواب مستشکلین را می گوئیم اینها بیراهه رفته اند و بحث ما در آزادی در فعل و ترک است) آن چیزی که اشکال دارد این است که چیزی این آزادی را نقض کند. ما می گوئیم این مسئله مثل وجوب و حرمت است.

سوال: بنابر این حرف شما، کسی که مباحات را بر خودش حرام کرده باشد، باید مخالفت با ترخیص شارع کرده باشد. جواب: همین اشکال را مستشکلین کرده اند و این بیراهه رفتن است. نفس وقوع خارجی از روی ترخیص شرعی که اشکال ندارد و اشکال ما در آن نیست. بعد مصب اشکال روشن می شود. ما می گوئیم همانطور که در وجوب و حرمت چیزی که وجوب یا حرمت را نقض کند، اشکال دارد. وجوب را چیزی که موجب می شود که آن را نیاورید، نقض می کند اما در اباحه نقض آزادی اشکال دارد. دیگران می گویند مباح مگر نیست؟ من می خواهم در این مباح همیشه عمل کنم، چه اشکالی دارد؟ در این موارد «نمی خواهم» الزام نیست. مهم نقض آزادی است که هر کجا که صدق کند که موارد آن را بیان خواهیم کرد. در موارد تشریع

اینگونه است که اگر کسی ولو تشریعاً بگوید این حرام یا واجب است و واقعاً به حمل شایع الزام برای خود درست کند بالتشريع، این اشکال دارد. برخی از مستشکلین مثل آقای حائری فرمودند که این تشريعش حرام است. اما این تشريع حرام، مصداق نقض آزادی را هم درست می‌کند.

رعایت حق الطاعة مولا در اباحه

عرض ما این است که همانطور که در باب وجوب و حرمت، نقض وجوب و حرمت را می‌گویید اشکال دارد؛ هم نقضش اشکال دارد و هم مساوق آن که تفویت است، اشکال دارد. ما در باب وجوب و حرمت هم رعایت حال مولا را داریم که همان حق الطاعة است که حق مولا را نقض نکنیم و هم مساوق با این تفویت ملاک بر مولا داریم که این هم قبیح است و موضوع استحقاق عقاب است. به حکم عقل باید رعایت کنیم و همچنین تفویت ملاک لزومی بر مولا قبیح است و موضوع حکم عقل است به استحقاق عقاب. ما می‌گوییم همین احکام در مورد اباحه اقتضایی نیز وجود دارد. شما در باب اباحه و ترخیص مولوی و ارضاء عنان، هر کجا این آزادی را نقض کنید، به نظر ما حرمت مولا را رعایت نکردید و این احترام مولا مثل احترام مولا در وجوب است. همانطور که احترام نسبت به وجوب و حرمت، مقتضایش این است که نقض نکنید وجوب و حرمت را، احترام مولی نسبت به اباحه نیز به این است که اباحه‌ی او را نقض نکنید و ترخیص او را نقض نکنید.

حکم عقل به استحقاق عقاب در فرض تفویت ملاک اباحه‌ی اهم

مساوق نقض وجوب و حرمت و اباحه تفویت ملاک لزومی است که آن نیز موضوع استحقاق عقاب بر مخالفت است. در باب وجوب و حرمت روشن است. عرض ما این است که اگر ملاک اباحه‌ی اقتضایی در جایی اهم از وجوب و حرمت است که شهید صدر صغرای آن را قبول دارد که می‌شود ملاک اباحه‌ی اقتضایی اهم از وجوب و حرمت باشد، اگر قابل تفویت باشد، آیا موضوع حکم عقل نیست؟

وقتی اباحه تمام می‌شود مثل وجوب، موضوع احکام متعدد عقلی قرار می‌گیرد. حق الطاعة را ما مثل شهید صدر به احترام مولا و رعایت اهتمام‌ها و رعایت حق مولا به اینکه نقض نکنیم، معنا کردیم. لذا اگر اباحه نقض می‌شود باید قبول کنید که احترام مولی از این جهت رعایت نشده است. تفویت ملاک لزومی در باب وجوب و حرمت موضوع استحقاق عقاب است و در باب اباحه هم همینطور است؛ نه اینکه فعل بماهو فعل یا ترک انجام نگیرد، بلکه بحث در آزادی فعل و ترک است که این مصب ملاک اباحه بوده است. اگر در جایی این آزادی تفویت شود، چه شخص بیرونی انجام دهد و چه خود شخص، این تفویت اختیاری

عمدی موضوع استحقاق عقاب است. این را در جلسات آتی می‌خواهیم بررسی کنیم چون به این وسیله پاسخ خیلی از اشکالاتی که شده است حل می‌شود.

وجوب اطاعت و وجوب عقلی ذات فعل

ما در باب احکام عقلی، حق الطاعة و استحقاق عقاب بر مخالفت را در وجوب و حرمت و در اباحه به گونه‌ای داریم و علاوه بر اینها وجوب طاعت داریم که مثل حق الطاعة است. حق الطاعة یک امر وضعی است و وجوبش الزام عقلی به آن است. یک وجوب دیگر نیز داریم که از عقل متوجه ذات فعل می‌شود. این را باید خیلی دقت کنید که برخی از فضلا که از اصداقاء ما است و اهل دقت است در اینجا اشکال کرده است که عقل چنین حکمی ندارد.

ما مدعی هستیم که وقتی ما از ناحیه‌ی شارع یک وجوب نسبت به صلاة یا یک فعل توصلی دریافت می‌کنیم، عقل ما یک وجوب اطاعت دارد که بحثی در آن نیست، ولی به ذات فعل هم وجوب دارد؛ یعنی مستنداً به وجوب مولا یک وجوب روی فعل می‌آورد؛ یعنی عقل هم می‌گوید باید این کار را انجام دهید. به عنوان اطاعت که عقل می‌گفت و قبول دارید که یک وجوب اطاعت روی آن رفته است. ما می‌خواهیم بگوییم نه اینکه وجوب روی عنوان اطاعت مولا برود، بلکه بعد از علم به وجوب مولوی، به خود فعل هم وجوب پیدا می‌کنم؛ یعنی وقتی این فعل را می‌بیند، می‌گوید من باید این کار را انجام دهم. عرض ما این است که عقل یک وجوب هم روی ذات فعل دارد.

وجوب عقلی ذات عمل در اباحه

ادعای ما این است که در باب اباحه هم همینطور است یعنی اگر مولا چیزی را مباح می‌کند، به عنوان رعایت اباحه‌ی مولا، یک تکلیف عقلی داریم، ولی از باب ترخیص مولا علاوه بر آن ترخیص شرعی عقل هم می‌گوید شما نسبت به این فعل مرخص هستید. در اینجا حکم شارع حیث تعلیلی برای حکم عقل می‌شود و عقل بدون حکم شارع این حکم را ندارد. اما بعد از حکم شارع و بعد از اطلاع از حکم شارع، عقل هم حکم می‌کند؛ هم از باب وجوب شرعی و هم از باب استشفاف ملاکش چون می‌داند شارع بدون ملاک نمی‌گوید. لذا عده‌ی زیادی که در قاعده‌ی ملازمه، ملازمه از طرف عقل را قبول ندارند و می‌گویند کلاً حکم به العقل معلوم نیست که شارع به آن حکم کند، اما قبول دارند که کلاً حکم به الشرع، حکم به العقل علی اجماله. یعنی عقل راهی به ملاکات به نحو تفصیل ندارد، اما وقتی شارع حکم کرد که یجب الصلاة، می‌فهمد که در متعلقش که صلاة است، حتماً یک ملاک لزومی است که شارع حکم کرده است، لذا عقل هم می‌گوید باید نماز بخوانی. سوال این است که بعد از

اینکه شارع گفت که نماز واجب است عقل شما در لزوم اتیان نماز نه به عنوان اطاعت، تردید می‌کند؟ ما می‌گوییم تردید نمی‌کند. هم از باب اینکه وجوب شرعی، حیث تعلیلی برای حکم عقل ما به لزوم اتیان صلاه می‌شود و هم از باب اینکه استکشاف می‌کنیم وجود ملاک و عقل حکم به لزوم تحصیل این ملاک مستکشف از وجوب می‌کند. من اجمالاً می‌دانم که وجوب مولا ناشی از ملاک لزومی است، لذا عقل من هم می‌گوید باید این کار را انجام بدهی. اگر ما اجمالاً بفهمیم که در این فعل یک ملاک لزومی است، عقل نمی‌گوید که باید انجام بدهی؟ پس ما در اینجا یک حکم عقلی دیگر داریم. اینها را در جواب مستشکلین نیاز داریم که عقل هم در اینجا ترخیصی دارد ولو مستنداً به ترخیص شارع.

شبهه: عدم شأنت عقل جهت حکم

در اینجا شبهه‌ای وجود دارد که صدیق ما آقای شب زنده دار مطرح کرده است، منتهی ناشی از این است که بحث‌های فلسفه‌ی اخلاقی در حوزه خیلی روی آن کار نشده است. ایشان اشکال می‌کند که عقل که ایجاب ندارد و کار عقل درک است. پس این بایدهای عقلی که می‌گویید، هیچ کدام درست نیست.

جواب: انکار ناشی از عدم تحلیل

اما از آن جایی که بایستی‌های اینگونه، مانند بدیهی است و همانطور که حسن و قبح را قبول دارید و همانطور که استحقاق‌ها و حق‌ها را قبول دارید، مسلماً بایدها و نبایدها را نیز باید قبول کنید. این بایدها و نبایدها نزدیک‌تر است نسبت به حسن و قبح. اینکه باید مولا را اطاعت کنم، خیلی روشن‌تر است نسبت به اینکه طاعت مولا حسن است و اینکه نباید ظلم کنید، روشن‌تر از این است که گفته شود که الظلم قبیح و اینکه باید به عدالت رفتار کنید، خیلی روشن‌تر است نسبت به اینکه بگوییم العدالة حسن. چطور ما اینها را انکار می‌کنیم؟ ما اگر نمی‌توانیم تحلیل کنیم، نباید انکار موجود کنیم.

ما در فلسفه‌ی اخلاق هم یک تحلیل داریم که این اواخر به آن رسیدیم که لزوم‌ها را رئالیستی و واقعی بدانیم. این که چگونه واقعی است، در جلسات بعد توضیح خواهیم داد. سوای این بحث، راه حلی که قبلاً ارائه می‌کردیم این بود که ما بالاخره این باید و نبایدها را داریم. قائل می‌شویم که مرتبه‌ی دیگری از نفس آدمی این را می‌گوید. مگر در فلسفه، قوا را چگونه کشف می‌کنید؟ از وجود این فعلیت‌ها کشف می‌کنیم که قوه‌ای در نفس است که چنین فعلیتی دارد. چون محسوس دارید می‌گویید احساس دارید و چون متخیل دارید، می‌گویید قوه‌ی تخیل داریم و چون مطالب عقلانی دارید، می‌گویید قوه عاقله داریم و چون این باید و نباید را داریم، باید بگویید مرتبه‌ای از نفس داریم که این باید و نباید را دارد و نمی‌توانید این ارتکاز روشن را انکار

کنید. لذا ایشان به ما اشکال می‌کند که باید و نباید عقلی نداریم. اما دهها بار ایشان می‌گویند که عقل می‌گوید این کار واجب است. اگر عقل ایجاب ندارد، پس واجب است به چه معنا است؟ مثلاً می‌گوید اطاعت واجب است یا تعبیر می‌کنند که عقل در اینجا چند حکم دارد اما حکم شما که ترخیص باشد را ندارد. اما اینکه چه چیزی دارد، مثل اینکه عقل هم می‌گوید اگر شارع این را گفت باید شارع را تایید کنی. این باید چیست؟ آیا انشاء است یا ایجاب و مگر عقل ایجاب دارد؟

وجوب عقلی؛ حکمی از سوی مرتبه‌ای از نفس

درست است که بحث‌های ما مبتنی بر این مقدمه است که عقل ایجاب دارد. منتهی اصراری بر این نداریم که قوه‌ی عاقله که کارش درک کردن است و مفاهیم کلی را درک می‌کند باید انشاء داشته باشد. ما در اینجا دو حرف داریم؛ اولاً می‌گوییم لزوم‌هایی را تصویر می‌کنیم که لزوم تکوینی نیست ولی واقعی است مثل حسن و قبح‌هایی که شما ادعا می‌کنید و ما هم قبول داریم یا مثل انبغاء و عدم انبغاء که شهید صدر می‌گوید که همانطور که شما می‌گویید واقعی است، ما هم می‌گوییم این لزوم‌ها واقعی است و ما این لزوم‌ها را درک می‌کنیم نه اینکه این لزوم‌ها را انشاء می‌کنیم. انشاء برای مرتبه‌ی دیگر از نفس است. یا اگر کسی این را نپذیرفت می‌گوییم اصلاً این ایجاب‌ها و وجوب‌ها اگر واقعی هم نباشد و انشائی و جعلی است، این همان چیزی است که مرتبه‌ی دیگر از نفس انجام می‌دهد.

در کافی و در جای دیگر روایت هست که خداوند عقل را خلق کرد و به او گفت که «أقبل فأقبل و أدبر فأدبر». این عقل آن عقلی نیست که شما می‌گویید چون کار می‌کند و اقبال و ادبار دارد. مگر عقلی که شأنش فهم است اقبال و ادبار اینگونه دارد. فیلسوفان توجیهاتی دارند که اقبال و ادبار عقل به چه معناست ولی واضح است که می‌گوید به او امر کرد که اقبل و او هم اقبال کرد. پس معلوم می‌شود که مقصود از عقل در معارف دینی، عقلی نیست که شأنش درک مفاهیم کلیه است. ما الان بحث درون دینی نمی‌کنیم اما می‌خواهیم این را عرض کنیم که ما مشهودات خودمان را که نمی‌توانیم انکار کنیم. باید به عدالت رفتار کرد و نباید به ظلم رفتار کرد، بدیهی‌تر از حسن و قبح عدل و ظلم است و از خیلی از ادارات دیگر که شما می‌گویید، روشن‌تر است. پس باید تحلیلی برای آن داشت.

تحلیل اولیه ما این است که این مربوط به قوه‌ای از قوای نفس است، اسمش را هر چه می‌خواهید بگذارید. این قوه‌ی عاقله نیست، اما چه اثری دارد که بگوییم قوه‌ی عاقل این را می‌گوید یا قوه‌ی دیگر از نفس این را می‌گوید. اما در این تردیدی ندارد که باید به عدالت رفتار کرد. اگر ما به دنبال حجیت و اعتبار هستیم، همین برای ما کافی است و لازم نیست که بگوییم قوه‌ی عاقله. مگر قوه‌ی عاقله موضوع یک اثر عقلی دیگر است که به دنبال آن باشیم که بگوییم قوه‌ی عاقله این را بگوید.

بنابراین این ادعا که ما باید و نباید عقلی نداریم و عقل درک می‌کند، این یک ادعای صوری است و در بطنش چیزی نهفته نیست و هم به لحاظ قوهی عاقله می‌توان جواب داد و هم به لحاظ مراتب دیگر نفس می‌توان جواب داد. فردا انشاء الله تتمه‌ی بحث را بیان خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: تصویر تفویت ملاک در اباحه..... ۴۱۳

خلاصه بحث گذشته..... ۴۱۳

تصویر تفویت و نقض ملاک در اباحه..... ۴۱۴

تبیین مثال تفویت ملاک اباحه..... ۴۱۴

مثال اول: سلب آزادی تشریعی در صورت سلب آزادی تکوینی..... ۴۱۴

مثال دوم: الزام عبد در موارد مباح واقعی..... ۴۱۶

مثال سوم: اشتباه در اعلام مباح به عنوان حرام..... ۴۱۷

مثال چهارم: الزام بر نفس در اباحه..... ۴۱۷

احکام عقلی مترتب بر ترخیص شرعی..... ۴۱۹

لزوم رعایت احتمال اباحه بنابر نظریه حق الطاعة..... ۴۱۹

خلاصه اشکال ناسازگاری درونی حق الطاعة..... ۴۲۰

موضوع: تصویر تفویت ملاک در اباحه**خلاصه بحث گذشته**

جلسه‌ی دیروز بحث کردیم که اباحه‌ی اقتضایی موضوع احکام عقلی است مثل وجوب و حرمت که موضوع احکام عقلی است. اباحه مثل وجوب و حرمت یک حکم واقعی است و وقتی به عبد واصل می‌شود، موضوع آثار عقلی از قبیل حق اطاعت و رعایت حکم مولا و عدم نقضش و لزوم عدم تفویت ملاک یا استحقاق عقاب در فرض تفویت ملاک قرار می‌گیرد. اینها آثاری است که در وجوب و حرمت است و به نظر می‌آید که اینها در اباحه هم می‌آید.

اگر ملاک اباحه بتواند اقوی از ملاک وجوب و حرمت باشد که شهید صدر قبول دارند، آن وقت تفویت این ملاک اگر محقق شد، موضوع استحقاق عقاب است. اگر نقض در اباحه تصویر داشته باشد، عبد نباید مجعول مولا را نقض کند و باید همانطور که در وجوب و حرمت می‌گوییم که باید رعایت کند، در اینجا نیز باید رعایت کند و احکام عقلی در اینجا نیز تصویر می‌شود. اگر مولا عبد را مرخص کرد، عقل خود عبد نیز نسبت به ذات فعل ترخیصی می‌آورد کما اینکه در باب وجوب و حرمت مستنداً به وجوب و حرمت مجعول شرعی، عقل فعل را ممنوع یا واجب می‌کند. لذا عرض کردیم که خیلی از بزرگان که در قاعده‌ی ملازمه از ناحیه‌ی عقل ملازمه را قبول ندارند، از ناحیه‌ی شرع قبول دارند و می‌گویند کما حکم به الشرع، حکم به العقل.

ناقدین در بحث کبروی جز در این بحث اخیر که آیا عقل، باید و نباید دارد یا نه، نمی‌توانند سخنی داشته باشند؛ چون تفویت ملاک اگر رخ بدهد و ملاک لزومی باشد و اهم از وجوب و تحریم باشد، واضح است که این تفویت موضوع حکم عقل است و اگر ترخیص مولا قابل نقض باشد واضح است که عبد نباید نقض کند.

تصویر تفویت و نقض ملاک در اباحه

یک بحث صغروی می‌ماند که آیا در اباحه، تفویت و نقض معنا دارد؟ سخن ناقدین بیشتر به اینجا برمی‌گردد که اینها تفویت ملاک و نقض را تصویر نمی‌کنند و لذا می‌فرمایند شخص یا فاعل است یا تارک و در هر حال چیزی بر خلاف اباحه نیاورده است. هر حالتی که داشته باشد، خلاف اباحه نیست. پس مشکل اینها تصویر این مسئله است. حتی وقتی می‌گویند اباحه امتثال ندارد روی همین جهت می‌گویند که چیزی از عبد نخواستنه تا بخواهد امتثال نسبت به آن داشته باشد. که در جواب مستشکلین بحث خواهیم کرد.

تبیین مثال تفویت ملاک اباحه

فعلا سخن ما این است که در باب اباحه نیز می‌توانیم تفویت را صغروياً تصویر کنیم و می‌توانیم نقض را تصویر کنیم. ما این بحث را از مثال‌های روشن‌تر شروع می‌کنیم.

مثال اول: سلب آزادی تشریعی در صورت سلب آزادی تکوینی

عده‌ای هم مثل شهید صدر قبول ندارند از این باب که جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است و اطلاق خطاب صلّ، تعلق امر به این جامع را اثبات می‌کند. طبیعت صلاه جامع بین غیر مقدور و مقدور است. بنابراین افعال غیر مقدوره هم تحت خطاب است. منتهی این حرف صحیح نیست و ما در جای خودش گفته‌ایم که تصویر جامع بین مقدور و غیر مقدور مبتنی بر یک حرف فلسفی نادرست است. نگاه ما به نفس الطبیعة باید یک نگاه سریانی باشد. مقصود تکررها نیست؛ چون واضح است که وقتی نفس طبیعت تحت خطاب می‌رود، کثرات تحت خطاب نیستند. اما سریان طبیعت در افراد بالذات خودش، سریانی قهری است. این نکته‌ی مهمی است و برای بحث‌های متعدد در اصول مثل بحث ضد و ترتب و اجتماع و امر نهی این بحث به درد می‌خورد که سریان نفس الطبیعة در کثرات خودش یعنی در افراد بالذات خودش قهری است. شما اگر بگویید که نفس طبیعت تحت خطاب است و حصه ممنوع است، این تناقض است. بنابراین ایشان نمی‌تواند بگوید که جامع بین مقدور و غیر مقدور تحت خطاب است؛ چون خطاب سریانش در نفس الطبیعة قهری است و لذا حصه‌ی غیرمقدوره را هم می‌گیرد.

حرف ما به گونه‌ای شاید برگشتش به این باشد که اصلاً ما تخییر عقلی به یک معنایی نداریم. این حرف مستبعد نیست چون تخییر عقلی دائرمدار این است که نفس الطبیعة تحت خطاب باشد و کثرات ولو افراد بالذات تحت خطاب نباشند و ما نتوانستیم این را تصویر کنیم. مرحوم عراقی در تعلق امر و نهی به نفس الطبیعة صراحتاً می‌گوید که تمام حصص و کثرات تحت خطاب هستند.

شهید صدر که اینجاها و در موارد مشابه این را پذیرفته است که نفس طبیعت تحت خطاب باشد و جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است، یک جایی در تعلیقات یا در متن بحوث ظاهراً در بحث اجتماع امر و نهی ایشان بالتفصیل می‌گوید که در خطاب همینطور است که خطاب به نفس طبیعت سریان به کثراتش ندارد؛ یعنی اگر نفس الطبیعة تحت خطاب بود، کثرات‌ها تحت خطاب نخواهد بود، اما به لحاظ لبّ الارادة تحت ارادة است؛ یعنی لبّ الارادة انحلال پیدا می‌کند و اراده‌ی مولا حتی در جایی که خطاب به نفس طبیعت است، انحلال بر کثرات پیدا می‌کند.

اگر شما در باب لبّ الارادة بپذیرید، اصل حکم همان است و آن موضوع اثر است و خطاب خصوصیتی ندارد. اگر شما در مقام ارادة انحلال به کثرات را پذیرفتید، یعنی در مقام ارادة شما تخییر عقلی را نپذیرفته اید و می‌گویید تمام تخییرات، شرعی است؛ یعنی بین افراد است و نه اینکه نفس الطبیعة باشد که آن تحت خطاب باشد و این افراد می‌توانند مصداق آن باشند.

سوال: در مورد حب و بغض چه می‌گویند؟ جواب: این بزرگواران در حبّ و بغض و ارادة می‌گویند که منحل می‌شود.

سوال: اگر انتزاعی تصور بشود، فرقی ایجاد می‌شود؟ جواب: در این جهت بحث ما فرقی نمی‌کند. اینکه ما می‌گوییم طبیعت سریان در کثرات دارد، واضح است که در انتزاعیات به طریق اولی باید اینگونه باشد. در اعتباریات می‌گویند که نفس الطبیعة یعنی طبیعت لا بشرط در خارج می‌آید، اما در مورد انتزاعیات کسی نمی‌گوید مفهوم انتزاعی در خارج می‌آید بلکه در واقع مطابقش در خارج می‌آید و مطابق هم کثرات هستند. مرحوم اصفهانی در جاهایی این را تصویر می‌کند اما ایشان صرف الوجودهایی را تصویر می‌کند که می‌گوید وجود مضاف به طبیعت علی نهج الوحدة فی الکثرة؛ یعنی وجودها بدون اینکه حدودشان ملحوظ باشد، مضاف به طبیعت مطلوبند. طبیعت لیسیده که مراد نیست بلکه وجود مضاف به طبیعت مراد است. اما اینکه کدام وجود؟ ایشان می‌گوید علی نهج الوحدة فی الکثرة که حدود ملحوظ نباشد. ما این حرف ایشان را نمی‌فهمیم. یک وحدت در کثرات که حکمت متعالیه می‌گوید که ربطی به اینجا ندارد. اینکه در اینجا کثرات ها یک ماهیت را به نهج الوحدة فی الکثرة ببینیم، مانمی‌فهمیم به چه معناست.

نتیجه این که عرض ما این است که وقتی خطاب به صلّ می‌آید نمی‌تواند جامع بین مقدور و غیر مقدور باشد و حصه‌ی غیر مقدوره خارج است. آن وقت در بحث ما این می‌شود که خطابات مثل وجوب و حرمت روی افعال اختیاری رفته‌اند. باز اگر کسی این را نگوید، ما از راه دیگر می‌توانیم بگوییم که استظهار ما این است که آن ترخیص که تقنین و تشریع می‌شود، ترخیص برای فعل اختیاری است، نه از باب برهان فلسفی یا ثبوتی یا به نحو کلی، بلکه ترخیص امری است که مولا نمی‌تواند به من خطاب کند که تو شرعاً آزادی ولو در مسئله‌ای که نسبت به فعل موضوع این ترخیص، به صورت تکوینی دست بسته باشد. یعنی آزادی تشریعی روی موضوعی می‌رود که فعل خودش تکویناً ممکن و آزاد باشد. اگر اینطور شد عرض ما این است که اگر شخصی دست و پای کسی را ببندد و با این کار که منع تکوینی کرده است نمی‌گذارد آن آزادی تشریعی هم از ناحیه‌ی عبد قابل استیفاء باشد و لذا تفویت کرده است. اما اگر خود انسان این کار را بکند؛ مثلاً کسی خودش را با آمپولی مغمی علیه کند، در اینصورت خودش به اختیار، خودش را سلب اختیار کرده است و موضوع را برای استفاده از اباحه از بین برده است. همانطور که در واجبات و محرمات اینطور است که اگر کسی خودش را با دارویی اختیاراً خودش را بیهوش کند، ملاک وجوب و حرمت‌هایی که به او تعلق می‌گرفت را تفویت کرده است و مستحق عقاب هم هست. او می‌داند که بر او واجب است و وقتی خودش را بیهوش می‌کند، مستحق عقاب خواهد بود.

سوال: نسبت به این آمپول زدن ترخیص داشت؟ اگر ترخیص داشته که مطلق بوده.

جواب: ما نمی‌گوییم ترخیص دارد، بلکه موضوع حکم عقل به حرمت است چون این کار موجب تفویت ملاک می‌شود. اگر ملاک اباحه ملاکی باشد که اقوی از الزام باشد و حتی احتمال این که ملاک در مقام، اقوی از ملاک تکلیف باشد موجب احتمال تفویت ملاک می‌شود، و همین احتمال تفویت ملاک اقوی کافی است تا مانع حق الطاعة و لزوم اتیان فعل مشکوک الوجوب شود. چون ایشان در احتمال وجوب و حرمت می‌گویند باید رعایت کرد. ما می‌گوییم که وجوب و حرمت که موضوعیتی ندارد و ملاکی که از بین می‌رود مهم است که در اینجا هم ملاک اهم است و از بین می‌رود. کسی در این کبری اشکال نکرده است که اگر از فعل مکلف تفویت ملاک لزومی لازم بیاد، آن فعل موضوع حکم عقل به لزوم ترک آن فعل است.

مثال دوم: الزام عبد در موارد مباح واقعی

مورد دیگر اینکه فرض کنید که سلطان جوری الزام بر عبد می‌کند در جایی که امر بر او مباح واقعی بوده است. در اینجا این شخص از روی خوف آن سلطان جور را اطاعت می‌کند و عقلش هم حکم به عمل می‌کند به خاطر حفظ نفس خود. این

الزام آزادی او را تفویت می‌کند. شارع بر او اباحه را جعل کرده بود. در اینجا که مثال می‌زنیم موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب برای خود شخص نیست و ما این مثال‌ها را می‌آوریم تا امکان تفویت ملاک اباحه‌ی اقتضائی را به ذهن نزدیک کنیم.

مثال سوم: اشتباه در اعلام مباح به عنوان حرام

مورد دیگر مثل اینکه مقلدی از مرجع تقلید خود مسئله‌ای را سوال می‌کند و فرض کنید مرجع تقلید در اعلام فتوایش اشتباه می‌کند و نظرش در واقع اباحه است و فرض هم کنید که اصلاً ثبوتاً هم اباحه است اما اشتباهاً می‌گوید حرام است و عبد مقلد هم مکلف به اطاعت از او بوده است و عقل مکلف هم می‌گوید باید اجتناب کنی. در اینصورت با این الزام عقلی، آن ملاک اباحه بر او تفویت می‌شود، گرچه او و مرجع تقلیدش مستحق عقاب نیست چون هیچ کدام از آنها اختیاراً این کار را نکردند و این هم موردی است که می‌خواهیم بگوییم تفویت ملاک اباحه در آن ممکن است.

مثال چهارم: الزام بر نفس در اباحه

صورت دیگر این است که شخص می‌داند که این اباحه است یا اباحه‌ی اقتضائی است اما آن را بر خودش الزام کند ولو به صورت تشریعی.

آقای حائری در نقد بنده نوشته اند که در اینجا به فرض تشریع بکند، تشریعش محرم است و عقاب می‌شود بر تشریع، اما در نفس مخالفت با اباحه که مشکلی نیست و اصلاً اباحه مخالفتی ندارد و ملاکی تفویت نمی‌شود. ما می‌گوییم هم تشریعش بما هو تشریع محرم است و هم اینکه ملاک اباحه را تفویت می‌کند. اگر کسی بر خودش الزام کرد و الزام آورد، لا محاله ترخیص و آزادی را از بین برده است. این آزادی را هر کس از بین ببرد، چه خودش و چه دیگری، ملاک را تفویت کرده است و اگر از روی اختیار باشد، یکسری آثاری دارد و اگر از روی اختیار نباشد، آثار دیگری را در پی دارد. ما نفهمیدیم که ایشان چرا نفی می‌کند. تازه ایشان استشهاد می‌کند به این مطلب که پس اباحه‌ی اقتضائی امتثال ندارد. ما درست عکس حرف شما می‌گوییم که روشن است که ملاک تفویت می‌شود و اگر این تفویت ملاک اباحه روی اختیار نباشد، موضوع استحقاق عقاب نخواهد بود، اما اگر از روی اختیار باشد مثل اینکه عن اختیار تشریع می‌کند و الزام بر خودش می‌آورد، مسلماً مرتکب یک تفویت اختیاری شده و موضوع استحقاق عقاب خواهد بود. با این مثال‌ها روشن شد که اباحه نیز مانند وجوب و حرمت، ملاک و امتثال دارد و تحصیل ملاک و تفویت ملاک دارد بنابراین اگر کسی می‌خواهد حق الطاعة را نسبت به وجوب و حرمت را رعایت کند، اباحه اقتضایی هم رعایت می‌خواهد.

سوال: فرق این تشریع با الزام عملی چیست؟ یعنی در عمل هیچ وقت آن اباحه را انجام ندهد. تشریع چگونه الزام خواهد بود و تفاوتش چیست؟ جواب: آنکه الزام نیست بلکه رویه‌ی خارجی است. بحث تشریع یک بحث طولانی است. تشریع را تارة در بنائات می‌گوییم و اخری می‌گوییم تجلی آن در فعل است. اینکه شما می‌گویید هیچ کدام از آنها نیست یعنی در آن شخص چیزی را بر خلاف احکام الهی نمی‌آورد و رویه‌ی خارجی خودش است. شما حتی در باب وجوب و حرمت اگر عصیان نکنید، تشریع نمی‌کنید چون عصیان عدم عمل خارجی است. پس صرف اینکه من در خارج عامل یا تارک باشم، ربطی به تشریع ندارد، اما اگر الزام بیاورید و بگویید که در اینجا مرخص نیستم و باید فعل را انجام دهم، این الزام منافی با ترخیص و ارخاء عنان است.

سوال: یعنی عقلاً این را به خودش تلقین کند؟ جواب: نه اینکه تلقین کند بلکه خودش را الزام کند. سوال: الزام که امر واقعی است و مگر شخص می‌تواند الزام ایجاد کند؟ جواب: بله تشریع ممکن است و ایجاد می‌شود. البته ما بحث صغروی در تشریع نداریم. آقای حائری امکان تشریع را نفی نمی‌کند، بلکه می‌فرماید در تشریع آن بناء و آن امر جارح‌های که تحقق پیدا می‌کند، محرم است و ربطی به این اباحه ندارد و شما نسبت به اباحه کاری نکردید. ما می‌گوییم دقیقاً نسبت به اباحه کاری کردیم. اباحه، ترخیص و ارخاء عنان در وعاء تشریع بود و شما با الزامتان این ملاک آزادی را تفویت کردید.

سوال: بعضی بزرگان رویه شان این بوده است که خودشان را ملزم می‌کردند که اباحه نداشته باشند. جواب: اینکه به اختیار نذر می‌کردند، اختیاری است و رویه اش این است نه اینکه تشریع بکنند. ملزم می‌کردند یعنی قرارشان این بود که این کار را انجام بدهند. اما اینکه خودش را مرخص نداند، این تشریع خواهد بود. فرض این است که ثبوتاً اباحه است و اباحه به او واصل شده است و در عین حال خودش را آزاد نمی‌بیند، اینکه جز تشریع نخواهد بود. گاهی مجازاً گفته می‌شود که اینکه خودش را آزاد نمی‌دیده ولی مقصود این است که رویه و قرار خارجی خودش را اینگونه قرار می‌داده است و اینها منافات با اباحه ندارد. اینکه ما خارجاً یک فرد را اختیار کنیم که همیشه آن را در عمل انجام دهد، این عین استیفاء آزادی است و خلاف آزادی نیست. سوال: اگر کسی خودش را بیهوش کرد و دست و پای خود را بست، آیا این تفویت ملاک است؟ جواب: بله در اینصورت تفویت ملاک است. در باب وجوب قبل از نماز صبح خودتان را بیهوش می‌کنید و با اینکه هنوز خطابی ندارید و لزومی ندارید، تمام وقت بیهوش بود، در اینصورت با اینکه خطابی نیست، اما ملاک دارد و تفویت ملاک آن موضوع حکم عقل خواهد بود.

عرض ما این است که همانطور که اگر ملاک را بدون خطاب در مثل نماز صبح تفویتش را موضوع حکم عقل می‌دانید، همین کار، تفویت انتفاع از آزادی خواهد بود. شاید گفته شود که استفاده از آزادی نداریم که در اینصورت چرا مولا جعل کرده

است و جعل ترخیص کلاً لغو است. حتی آقای حائری که به ما اشکال می‌کند که امتثال ندارید، خودشان تعبیر می‌کند به التمتع بإرخاء العنان. ایشان تمتع را قبول می‌کند. این همان است که ما می‌گوییم. ایشان می‌گویند تمتع به این ترخیص و ارخاء عنان و احساس آزادی. احساس که ایشان گفته است اشتباه است اما تمتع یعنی استیفاءش و اگر این نباشد، اصلاً غرض برای جعل اباحه تصویر نمی‌شود. پس جعل ترخیص در مقام تشریع یک اثری برای عبد دارد ولو آن آزادی باشد که عبد به آن متمتع می‌شود. عرض ما این است که این چیزی که شما می‌توانید به آن متمتع شوید با کارتان تفویت شد، تفویت اباحه مثل تفویت وجوب ممکن است و فرقی ندارد.

احکام عقلی مترتب بر ترخیص شرعی

ما حصل بحث ما این است که با توجه به اینکه ما می‌توانیم اباحه‌ی اقتضائی را تصویر کنیم چون می‌توانیم اباحه‌ی اقتضائی را مثل جعل وجوب و حرمت واقعی تصویر کنیم و چون این اباحه‌ی اقتضائی می‌تواند ملاکش اهم باشد و چون این اباحه‌ی اقتضائی در مقام صغروی قابل رعایت و نقض است و قابل تفویت ملاک و عدم تفویت است ولو اینکه تفویت‌های اختیاری در آن تصویر می‌شود، بنابراین یکسری احکام عقلی بر این ترخیص مولا مرتب می‌شود مثل لزوم رعایت حق مولا همانند حق الطاعة وجوب و مثل اینکه به حکم عقل نباید نقض کند کما اینکه در وجوب می‌گوییم که نباید نقض کند و مثل اینکه می‌گوییم اگر ملاک لزومی را تفویت کرد، موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است وقتی مولا به عبد گفت مرخصی، عقلش می‌گوید تو در این فعل مرخص هستی. کما اینکه اگر مولا گفت مثلاً راهپیمایی در صبح بر تو واجب است، عقلش نیز می‌گوید باید در صبح راهپیمایی داشته باشی و نسبت به ذات عمل مستنداً به وجوب شرع وجوب می‌آورد و این وجوب به عنوان اطاعت تعلق نگرفته بلکه به عنوان ذات عمل تعلق گرفته است، از این باب است که ملاک را کشف کرده ایم. در بحث تلازم عده‌ای می‌گویند چون حکم به الشرع به صورت اجمال می‌فهمد که از روی ملاک لزومی بوده، پس عقل هم همین حکم را می‌کند. بنابراین عقل هم به ذات حکم می‌کند نه به عنوان اطاعت.

لزوم رعایت احتمال اباحه بنابر نظریه حق الطاعة

عرض ما این است که اگر حق الطاعة شهید صدر درست باشد که می‌گویند وقتی من احتمال وجوب می‌دهم، رعایت این احتمال به حکم عقل لازم است. ما می‌گوییم اباحه را نیز به همین شکل وجوب تصویر کردیم و رعایتش به همین منوال لازم است و نقضش جایز نیست و تفویت ملاکش موضوع استحقاق عقاب است و عقل هم ترخیص می‌گوید. مستشکلین ما گاهی

یک خلط بحث عجیبی می‌کنند. ما نمی‌گوییم که احتمال اباحه رعایت دارد، بلکه می‌گوییم شما که در باب وجوب آن را می‌گویید، به عینه در احتمال اباحه نیز باید بگویید. ما نه در باب وجوب می‌گوییم و نه در باب اباحه. در باب وجوب می‌گوییم باید ایصال بشود و در اباحه نیز ایصال باید داشته باشد. بر ما که نقضی نیست که برخی گفته‌اند که شما که قبح عقاب بلا بیان هستید با احتمال اباحه چه می‌کنید؟ ما که نباید کاری بکنیم چون اباحه‌ی محتمله را که لازم الرعایه نمی‌دانیم. ما می‌گوییم چه وجوب و حرمت و چه اباحه، وقتی ایصال می‌شود موضوع حکم عقل است و آن طرفش قبح عقاب بلا بیان است.

خلاصه اشکال ناسازگاری درونی حق الطاعة

اشکال ناسازگاری درونی ما به شهید صدر این است که شما می‌گویید احتمال وجوب و حرمت رعایت می‌خواهد و اگر احتمال دادی و تفویت شد، استحقاق عقاب داری و حتی اگر تفویت هم نباشد همینطور است؛ چون ایشان موضوع مسئله استحقاق عقاب را احترام می‌داند مانند باب تجری. ما می‌گوییم عین این حرف در باب اباحه هم می‌آید. با این بحث‌هایی که تا به حال داشتیم می‌گوییم اباحه اقتضایی در تفویت، رعایت، نقض و موضوع حکم عقل قرار گرفتن به ترخیص مشابه وجوب و حرمت است. در تمام این محمولات مثل ترخیصی که عقل می‌دهد و در استحقاق عقابی که عقل می‌گوید، تنافی پیدا می‌کنند. این آن ناسازگاری درونی است که ما گفتیم.

از فردا دوستان فرمایش آقای حائری و برخی از فضلاء معاصر را مطالعه کنند که دو مبحث از جواب‌هایی که بر نقد ما داشته‌اند را بیان خواهیم کرد.

باسمه تعالی

۴۲۱	موضوع: نقد اشکال ناسازگاری دورنی در کلام آیت الله حائری
۴۲۲	تقریر مستسکله از اشکال ناسازگاری دورنی
۴۲۲	تقریر اول: تنجیز در اباحه
۴۲۲	تقریر دوم: تعذیر در اباحه
۴۲۳	اشکال بر هر دو تقریر
۴۲۳	اشکال در تقریر اول: عدم حصول تنجیز در اباحه
۴۲۴	وجود ملاک اباحه در احساس آزادی مکلف، نه در نفس جعل مولا
۴۲۵	محتملات مصب ملاک در اباحه اقتضایی
۴۲۶	جواب به اشکال آقای حائری
۴۲۶	ناشی بودن اشکال از عدم تصویر نقض و تفویت ملاک در اباحه
۴۲۷	تصویر تنجیز در اباحه در صورت تصویر تفویت ملاک
۴۲۹	اشکال اول: عدم حصول اتصاف به نفس جعل اباحه
۴۳۰	تصویر نقض ترخیص
۴۳۰	نقض اباحه با بیهوش کردن
۴۳۰	نقض اباحه با الزام تشریعی
۴۳۱	تصویر لزوم عقلی در تشریع

موضوع: نقد اشکال ناسازگاری دورنی در کلام آیت الله حائری

بحث ما در بیان اشکال بر شهید صدر تمام شد و البته برخی از نکات هم شاید در پاسخ از نقدها روشن شود. از حالا ما سه نقد را بررسی می‌کنیم. یکی نقد آقای حائری است که از فضلا هستند و نقد خوبی کردند و همان زمان سال ۸۱ چاپ شد. این نقد هم دقیق تر است و هم منظم تر است و بعد هم دو نقد از فضلا و مدرسین که از اصدقای خودمان هستند را طرح می‌کنیم. البته با آنچه آقای حائری فرمودند خیلی اشتراک دارند و لذا پاسخی که به نقد آقای حائری می‌دهیم، پاسخ به برخی از اشکالات این بزرگواران نیز هست.

تقریر مستشکل از اشکال ناسازگاری درونی

تقریر اول: تنجیز در اباحه

آقای حائری اولین بحثی که مطرح می‌کنند این است که شما در نقدتان بر شهید صدر باید ببینیم که چه می‌خواهید ادعا کنید. آیا می‌خواهید ادعا کنید که اباحه مثل وجوب و حرمت اقتضا می‌کند نوعی مسئولیت و منجزیت را عقلاً و چیزی را بر عهده‌ی مکلف می‌آورد که آن وقت آنچه که در ناحیه‌ی اباحه بر عهده‌ی مکلف می‌آید با آنچه که بر عهده‌ی مکلف می‌آید در وجوب و حرمت محتمله، این دو با هم جمع نمی‌شوند. یعنی ادعا کنید که اباحه هم مثل وجوب و حرمت چیزی را بر ذمه‌ی مکلف می‌آورد و یک مسئولیتی می‌آورد و اباحه نیز مثل وجوب و حرمت، اقتضای نوعی از امتثال و تنجیز را دارد. اگر این را بخواهید بگویید یک بحث است و بخواهید ادعا کنید که این امتثالی که مقتضای اباحه است به لحاظ حکم عقل به تنجیزی که روی آن می‌رود مثل آنچه که مقتضای وجوب و حرمت است به لحاظ حکم عقلی که روی وجوب و حرمت می‌رود. اگر می‌خواهید بگویید این دو مقتضاها که از سنخ امتثال و عمل و تنجیز است با هم تنافی دارند، یک جواب دارد.

تقریر دوم: تعذیر در اباحه

یا اینکه نمی‌خواهید ادعا کنید که اباحه هم مثل وجوب و حرمت امتثال مایی و تنجیز مایی را اقتضا می‌کند بلکه می‌خواهید ادعا کنید که کار اباحه رفع مسئولیت است ولو به توسط حکم عقل؛ یعنی وقتی که مولا اباحه را جعل می‌کند و ترخیص می‌آورد، موضوع حکم عقل می‌شود به رفع مسئولیت. چون مفادش هم رفع مسئولیت است. مفاد اباحه که ارخاء عنان است هیچ چیزی جز این نیست که تو هیچ مسئولیتی در فعل و ترک نداری. آن وقت بر اساس این عقل هم می‌گوید هیچ مسئولیتی نداری و نتیجه این می‌شود که موضوع حکم عقل به تعذیر قرار می‌گیرد. یعنی کار اباحه این نیست که تنجیز بیاورد و مسئولیتی را بر عهده‌ی مکلف بیاورد و امتثالی را اقتضا بکند که با امتثال وجوب و حرمت سازگار نباشد. بلکه صرفاً رفع مسئولیت و موضوع حکم عقل به تعذیر است.

ایشان در تقریر کلام ما می‌گویند ممکن است شما تنافی را نه در تراحم امتثالی ببینید و نه در مقام امتثال بین اباحه و وجوب و حرمت، بلکه مشکل را در اقتضائات همین احکام عقلی ببینید. از یک طرف ما احتمال وجوب و حرمت می‌دهیم. این احتمال وجوب و حرمت به حسب حق الطاعة شهید صدر موضوع تنجیز است یعنی موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است. از طرف دیگر ما احتمال اباحه‌ی اقتضائی می‌دهیم. اباحه‌ی اقتضائی درست است که معنایش آوردن یک تنجیز و امتثال نیست

ولی رفع مسئولیت که هست. این رفع مسئولیت یا ارخاء عنان موضوع حکم عقل به تعذیر می شود به اینکه شما مرخصی و ارتکاب اینجا هیچ استحقاق عقابی ندارد. لذا نتیجه این می شود که ارتکاب این فعل محتمل الوجوب و الاباحه از یک طرف موضوع حکم عقل است به تنجیز از باب حق الطاعة در احتمال وجوب که اقتضا می کند استحقاق عقاب بر مخالفت را و از سوی دیگر موضوع اباحه می باشد و رعایت این اباحه می باشد یعنی موضوع حکم عقل است به تعذیر و معنایش این است که تو استحقاق عقاب نداری. تنافی در مقتضیات همین احکام عقلی رخ می دهد. لذا ممکن است مقصود شما این باشد که اگر بخواهیم به حق الطاعة عمل کنیم هم در ناحیه احتمال وجوب و هم در ناحیه احتمال اباحه می باشد مستلزم دو حکم عقلی است که اقتضائات متنافی دارد. یکی اقتضای تنجیز دارد و یکی اقتضای تعذیر دارد و اینها با هم جمع نمی شوند.

اشکال بر هر دو تقریر

ایشان می فرماید که شما یکی از این دو تقریر را می خواهید داشته باشید که هر دوی از این دو تقریر اشکال دارد. حالا می خواهیم اشکالات ایشان را بررسی کنیم. ما در مقابل ایشان می خواهیم بگوییم هر دو تقریر و محتمل درست است و قابل دفاع است. اول اشکال ایشان را بررسی می کنیم و بعد در مقام دفاع سخن خواهیم گفت.

اشکال در تقریر اول: عدم حصول تنجز در اباحه

ایشان می فرماید اگر محتمل اول را شما مقصودتان باشد یعنی می خواهید بگویید که با اباحه نوعی از تنجیز می آید که مثل وجوب و حرمت نیست، ولی مشابه آن است و نوعی از تنجیز است و نوعی از امتثال را می طلبد. اگر این را می خواهید بگویید و بعد بگویید که این امتثالی که اباحه اقتضا می کند با آن امتثالی که وجوب طلب می کند در شبهه وجوبیه، باهم جمع نمی شود. وقتی ما شک می کنیم که یک امری مثل شرب تنن آیا حرمت دارد یا مباح است، حق الطاعة وقتی تطبیق به احتمال حرمت می شود می گوید شما باید اجتناب از شرب تنن داشته باشید و اقتضای این را دارد که نیاوریم. تطبیق حق الطاعة بر اباحه هم یک نوع امتثالی را اقتضاء می کند که مثلاً آوردن آزادانه فعل یا ترک که این دو در مقام امتثال با هم جمع نمی شوند. ایشان می گوید اگر مقصودتان این است اشکالش این است که اباحه اصلاً تنجیزی نمی آورد.

ایشان می فرماید:

«أما الوجه الأول، فلوضوح أنّ الاباحة حتّى ما كان منها اقتضائاً لا تعنى إلقاء شيء على عاتق المكلف و تثبيت

مسؤولية عليه، و إنّما تعنى نفى المسؤولية عنه»

بعد می‌فرماید این نفی مسئولیت ملاکش در ذات همین نفی مسئولیت و ارخاء عنان است نه در فعل و ترک که ما بخواهیم با فعل یا ترک این ملاک را استیفاء کنیم بلکه در نفس این ترخیص و ارخاء عنان و نفی مسئولیت ملاک نهفته است. این نفی مسئولیت را اگر خودش را نگاه می‌کنید که این عمل اختیاری مکلف نیست تا بگوییم چه کاری بکند یا نه. در عبارت ایشان نیست اما ما اضافه می‌کنیم که در وعاء تشریع یک چیزی است که مولا انجام می‌دهد. بعد می‌فرماید که مکلف می‌تواند کارهایی را در این رابطه بکند مانند عقد القلب بر آزادی و ارخاء عنان و امثال این که تحت اختیارش است اما می‌گوید عقد القلب که یک فعل مازاد جوانحی است و این ربطی به دلیل اباحه ندارد و اگر دلیل مازاد بود تابع آن دلیل هستیم و ربطی به خود اباحه ندارد. دلیل اباحه اقتضا نمی‌کند که ما عقد القلب کنیم بر آزادی و ترخیص و اباحه و چنین اقتضائی ندارد. لذا شاهد می‌آورند که اگر حتی این عبد بیاید در مورد اباحه تعمداً بناء را بر وجوب یا حرمت بگذارد، این چیزی بر خلاف اقتضای اباحه نیآورده است و کاری که فقط اشتباه کرده است این است که تشریع کرده است اما نسبت به اقتضای اباحه که کاری نکرده و ملاک آن را تفویض نکرده است چون اباحه اقتضای خاصی نداشت و نفی مسئولیت بود که آنهم با جعل شارع حاصل می‌شود.

وجود ملاک اباحه در احساس آزادی مکلف، نه در نفس جعل مولا

در اینجا شبهه ای پدید می‌آید که گویی ایشان می‌خواهد بگوید آنچه که در اباحه حاصل می‌شود و غرض نهایی است، نفی مسئولیتی است که به جعل شارع حاصل می‌شود. در اینجا شبهه ای قاعدتاً به ذهن می‌آید که اگر ملاک به نفس جعل شارع حاصل بشود باید تا شارع جعل کرد ساقط بشود مثل هر کجای دیگر که اگر مولا یک جعلی کرد و ملاکش در این جعل بود، باید این جعل ساقط شود. بعد ایشان می‌گویند ما نمی‌گوییم که ملاک اباحه و مصلحتش در نفس اعتبار نفی المسؤولية و جعلش نهفته است بلکه می‌گوییم ملاکش در احساس مکلف بالحرية و التمتع باطلاق العنان نهفته است که این هم به توسط حکم عقل حاصل می‌شود.

وقتی شارع اباحه را جعل میکند که مفادش نفی مسئولیت است موضوع حکم عقل به تعذیر قرار می‌گیرد که عقل می‌گوید اگر تو هر طرف را ارتکاب کنی هیچ مشکلی نداری. وقتی موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد، این احساس آزادی و تمتع به اطلاق عنان پیدا می‌شود. آن وقت چون ما همیشه در بحث‌ها می‌گفتیم که «فعل از سر آزادی» ملاک دارد، ایشان می‌گویند ما در اینجا هیچ عمل اختیاری از مکلف نداریم که آن بخواهد موضوع خاص اباحه باشد، بلکه مصبش نفی مسئولیت است و تمتع به این اباحه هم ناشی از این است که این نفی مسئولیت که جعل شارع است، موضوع حکم عقل به نفی مسئولیت قرار می‌گیرد. وقتی

موضوع حکم عقل قرار گرفت، انسان احساس آزادی می‌کند و تمتع به اطلاق عنان پیدا می‌کند. این غایت ملاکی است که در اباحه نهفته است. شما دیگر هیچ چیز اختیاری ندارید که بخواهید بگویید مسئولیت و تنجیزی بر عهده‌ی عبد آمده است.

محتملات مصب ملاک در اباحه اقتضایی

در کلام ما بود که می‌گفتیم که فعل از سر آزادی باید باشد، ایشان می‌گویند مقصودتان از اینکه فعل از روی حریت و اختیار صادر شود، چیست؟ اگر مقصودتان این است که به قصد خاص یعنی به قصد اطلاق عنان و آزادی باشد که چنین قصدی در اباحه لازم نیست و اگر هم لازم بود، دلیل خاص خودش را می‌خواست و در اباحه قصد لازم نداریم. اباحه مثل عبادیات نیست که قصد خاص بخواهد. وقتی شرب الماء مباح می‌شود، شرب الماء آزاد است اما اینگونه نیست که شما وقتی آب می‌خورید باید به قصد آزادی، آب بخورید. پس اینکه شما می‌گویید باید فعل از روی حریت و اختیار صادر شود، اگر مقصود این باشد که با قصد حریت و اختیار آورده شود چنین چیزی لازم نیست.

اما اگر مقصودتان این است که خود فعل متصف باشد به اینکه از روی اختیار و حریت باشد نه اینکه شما قصد کنید. اگر مقصود این باشد نیز به نفس جعل اباحه و اینکه موضوع برای حکم عقل باشد، ملاک حاصل می‌شود. وقتی اباحه جعل می‌شود و عقل تعذیر می‌آورد، خود حکم عقل به تعذیر به این معناست که تو در فعل و ترک آزاد هستی و فعل متصف به آزادی در فعل و ترک می‌شود. آزادی در فعل و ترک چیزی است که به دنبال جعل شارع و حکم عقل می‌آید و خود فعل متصف می‌شود. آب خوردن بعد از حکم عقل، صدورش از روی اختیار و آزادی است چون به تبع نفی مسئولیت و اباحه‌ای که شارع جعل کرده است می‌گویند که تو آزاد هستی. وقتی عقل می‌گوید تو آزادی، فعل شما همین صفت را پیدا می‌کند.

عبارت ایشان این است که می‌فرماید:

«و ذلك لأنّ هذا الاتصاف إنّ قصد به ما يتقوّم بنية عدم الإلزام و ما أشبهها من نشاط الجوانح فالإلزام بمثل هذه

النية أو النشاط الجوانحي بحاجة إلى دليل جديد. و لا يكفي لإثباته الدليل الدالّ على الإباحة و إنّ قصد به واقع اتصاف

الفعل أو الترك بكونه صادراً عن حرية و اختيار بقطع النظر عن مثل تلك النية فهو مما يحصل بمجرد حكم العقل

بالتعذير و نفى المسؤولية تجاه كلّ من الفعل و الترك و هذا خارج عن اختيار المكلف و لا معنى لتنجيزه عقلاً و المطالبة

بامثاله».

ایشان می‌فرماید همین که عقل گفت تو معذر هستی و حکم کرد به نفی مسئولیت از حیث فعل و ترک، فعل تو از روی حریت و اختیار می‌شود. عقل که می‌گوید مرخص هستی و وقتی که فعل را انجام می‌دهی، فعل از روی آزادی عقلی محقق می‌شود. یعنی ملاک اباحه تحصیل می‌شود و لکن این از روی بودن، خارج از اختیار مکلف است و اتصاف فعل فی الواقع هم که خارج از اختیار مکلف است. چون ما می‌گفتیم آنچه شارع از ما خواسته است فعل از سر آزادی و اختیار است نه فعل تکوینی که فاعل یا تارک باشد. ایشان جواب می‌دهد که فعل از سر آزادی اگر قصد باشد که دلیلی بر آن ندارید و اگر نفس اتصاف خارجی باشد که بعد از حکم عقل، خودش متصف می‌شود و در اختیار شما نیست که بخواهید متصف بکنید یا نکنید. لذا ایشان نتیجه می‌گیرد که بنابراین هیچ معنای متصور برای تنجیز ندارید که اباحه یک تنجیزی مثل وجوب و حرمت بیاورد تا اینها در مقام امتثال و تنجیز با هم تراحم پیدا کنند. یعنی تطبیق حق الطاعة به احتمال وجوب و تطبیق حق الطاعة به احتمال اباحه سر انجام به یک تراحم در مقام امتثال و تنجیز منجر نمی‌شود.

بعد ایشان می‌فرماید:

«و هذا یعنی أَنَّ المَلاکَ الإِبَاحَةَ الاِقتضائية لا یقتضی تنجیز شیء علی المَکلف بوجهٍ من الوجوه حتّی یستدعی

امثالاً مناسباً له و بهذا یظهر عدم إمكان وقوع التراحم بین ملاک الإلزام و ملاک الترخيص بلحاظ عالم الامتثال»

جواب به اشکال آقای حائری

اشکالی که ایشان کرده است به نظر من وارد نیست. اما نیاز به دقت دارد چون ایشان خوب و مترتب و منظم نوشته است و چون نوشته است دقت بیشتری نیز در آن شده است. اشکال حرف ایشان به نظر می‌آید دو مطلب است که در همان ذیل است.

ناشی بودن اشکال از عدم تصویر نقض و تفویت ملاک در اباحه

منشأ اشتباه ایشان هم این است که نتوانستند نقض و تفویت ملاک اباحه اقتضایی را تصویر کنند. اگر می‌توانستند تصویر کنند که اباحه‌ی مجعوله قابل نقض از سوی مکلف است اختیاراً و اگر می‌توانستند تصویر کنند که ملاک اباحه‌ی اقتضایی از ناحیه‌ی مکلف اختیاراً قابل تفویت است، آن وقت دیگر این اشکال را نمی‌کردند.

اگر این معنا را می‌توانستند تصویر کنند، می‌دانستند که اباحه هم می‌تواند تنجیز داشته باشد و به تعبیر ایشان یک چیزی را بر گردن مکلف قرار دهد. درست که مفاد اباحه ترخیص و ارخاء عنان است و مفاد مطابقی آن همین است و آزادی در فعل و ترک است و آزادی چیزی را بر عهده‌ی من نمی‌گذارد اما در اباحه اقتضایی خود این آزادی ملاک دارد و این ملاک

به حسب فرض می‌تواند اهم از ملاک وجوب و حرمت باشد. اگر ما بگوییم می‌تواند نقض شود، شما حق ندارید اباحه را ولو مفادش نفی مسئولیت باشد، نقض کنید و اگر تفویت ملاک در مورد اباحه معنا داشته باشد، شما به حکم عقل حق ندارید ملاکی که امکان دارد لزوم و اهمیتش بیشتر از ملاک وجوب باشد را تفویت کنید.

نکته: البته همه‌ی این حرف‌ها که نقض می‌کنیم طبق حق الطاعة است و الا ما ایضالی هستیم و مانند مشهور می‌گوییم که باید واصل بشود. ایشان که حق الطاعة است و می‌گوید باید واقع محتمل را رعایت کرد، اباحه ای که ملاکش می‌تواند اقوی از ملاک وجوب و حرمت فی‌البین باشد، باید رعایت کرد.

تصویر تنجز در اباحه در صورت تصویر تفویت ملاک

در تمام حرف‌های ایشان پیداست که یک فعل اختیاری برای عبد نمی‌تواند تصور کند که ناقض امتثال باشد. نمی‌تواند تفویت اختیاری ملاک اباحه را تصور کند تا اینکه بگوید تنجیزی بر عهده می‌آید و الا اگر تفویت اختیاری ملاکی تصویر داشته باشد، تنجیزش همین می‌شود که نباید ملاک را تفویت بکنی. ما در بحث‌ها به دنبال لفظ امتثال و تنجیز نیستیم و می‌خواهیم بگوییم سوای از تعذیر که عبارت است از عذر درست کردن برای عبد، احکام دیگری هم هست. ما در جلسات قبل مطالبی که گفتیم برای این بود که مطلب در اینجا مشخص باشد که می‌گفتیم چند حکم عقلی داریم و الا واضح است که وقتی مولا ترخیص می‌آورد، موضوع رخصت عقلی و تعذیر واقع می‌شود. ما می‌گفتیم در کنار این، چند حکم دیگر هم هست مثل اینکه باید اباحه را رعایت کنی، همانند رعایت وجوب و حرمت. کسانی که نقض را تصویر نمی‌کنند، رعایت را نیز نمی‌توانند تصویر کنند. اگر شما نقض را تصویر نکنید که رعایت خاصی ندارد. اگر نمی‌شود اباحه شرعی را نقض کرد، چه رعایتی دارد؟ در اینصورت رعایت خاصی نمی‌خواهد. اگر ملاک شارع را نتوان تفویت کرد، چه چیزی بر مکلف حرمت دارد و به حکم عقلش مستحق عقاب می‌شود؟

سوال: از تصویر امکان تفویت و نقض در ملاک اباحه نمی‌شود ثابت کرد که یک تنجیزی آمده است بلکه باید اول تنجیزی ثابت شود تا تفویت ثابت شود.

جواب: آیا نقض ممکن است؟ مثلاً وجوب را می‌توانیم نقض کنیم و این ربطی به تنجیزش ندارد. منتهی اگر منجز باشد، نقضش موضوع حکم عقل است و اگر منجز نباشد نقضش موضوع حکم عقل نیست. تحقق نقض که ربطی به تنجیز ندارد. نقض خود اباحه و تفویت ملاکش ربطی به تنجیز ندارد. شما خلط بین حکم و موضوع می‌کنید. نقض اباحه که ربطی به تنجیز ندارد و تفویت ملاک ربطی به تنجیز ندارد. بله اگر این نقض بخواهد موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب بشود و اگر بخواهد تفویت

ملاک موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب بشود باید منجز باشد و الا نقض چیزی که هیچ اعتبار شرعی بر آن نیامده است که اشکالی ندارد. در اینجا نقض هست اما موضوع حکم عقل نیست.

اشکال: اگر مکلف از ناحیه شارع مرخی العنان باشد ولی با ملزم دیگری بر خودش الزام ایجاد کرد از جمله حکم عقل به لزوم احترام مولا، آن ارخاء عنان از ناحیهی شارع را نقض نکرده است.
جواب: این مطلب را مفصل در قسمت دوم بحث خواهیم کرد.

ایشان می فرماید تنجیز تصویر نمی شود چون کار اباحه صرفاً رفع مسئولیت. ما می گوییم تنجیز هم می شود به این صورت که نسبت به رعایت اباحه نقض نکنید چون نقض متصور است و تفویت اختیاری ملاک اباحه از سوی مکلف ممکن است.
اشکال: نقض از لحاظ فعلی و عملی امکان ندارد.

جواب: اگر کسی خودش را اختیاراً بیهوش کرد که دیگر قابل برای فعل و ترک آزادانه نیست، مثال برای همین است. من می گویم تا اباحه ایصال نشود و تا اباحه احراز نشود که اقتضائش از این قسم خاص است و تا احراز نشود که از سنخ اباحه ی اقتضائی است که ملاکش اهم از وجوب و حرمت است، ملاک اباحه، استیفا نمی شود. حرف ما این است و نباید با حرف دیگران خلط شود. چون یکی از اشکالات ایشان بر ما از این سنخ است در حالی که ما حق الطاعة ای نیستیم که به صرف احتمالات اکتفا کنیم. کسانی که مثل آقای صدر صرف احتمال در وجوب و حرمت را تنجیز آور می دانند، ما می گوییم همین که احتمال می دهید که اباحه ی اقتضائی باشد و احتمال می دهید که ملاک آن اهم از وجوب و حرمت باشد، همین برای شما تنجیز می آرد. بنابراین اینها را به ما برنگردانید. من نمی گویم که یک دلیل اباحه را احتمال می دهیم و احتمال می دهیم اقتضائی باشد و ملاکش اهم از ملاک لزومی باشد، در اینصورت بگوییم لازم است که رعایت کنیم. بلکه شما را به این لازمه مأخوذ می کنم و شما که حق الطاعة ای هستید باید ملزم به این حرف باشید. شما گفتید تنجیز متصور نیست، گفتیم متصور است و گفتید که نقض و امتثال متصور نیست، گفتیم که نقض متصور است و بدیلش که امتثال باشد نیز قابل تصویر است.

اشکال: اگر من خودم را بیهوش کردم و نتوانستم آب بخورم و ضرری برای من ندارد، اینکه تفویت ملاک اباحه نیست.
جواب: فرض ما در جایی است که اباحه ای در مقام است، ملاکش اهم از ملاک وجوب است. روشن است که در این صورت ملاک اباحه که عبارت است از «انجام فعل یا ترک از روی آزادی» تفویت می شود. خود ایشان تمتع به اباحه را قبول دارد.

سوال: آیا خود بیهوش کردن اباحه ندارد؟

جواب: روشن است که بیهوشی چون منتهی به تفویت ملاک اهم از وجوب می شود تحریم دارد. اگر کسی بیهوش شود می تواند از آن آزادی در فعل و ترک متمتع شود؟ اگر اباحه ای احراز شود که اقتضائی باشد و ملاکش اهم از وجوب باشد، این بیهوش کردن حرام است همانطور که در واجب و حرام شما حق ندارید که خودتان را بیهوش کنید و ملاک را تفویت کنید. این استبعادهای شما به این خاطر است که اباحه هایی که از روایات می فهمیم دلیلی نداریم که این نوع اباحه باشد. مرتکبات از اباحه در ذهن ما این نیست که می گوئیم. روایات که دال بر حل است، کی گفته است که این حل و مباح اقتضائی است؟ کی گفته این ملاکش اهم از وجوب است که تفویتش موجب عقاب شود. ما به کسانی که به صرف احتمال تنجیز می آورند، نقض می کنیم که این هم صرف احتمالش تنجیز می آورد.

سوال: تفویت ملاک در جایی است که خود نفس ملاک جواز تفویت نباشد. اگر ملاکی تصویر شد که در نفس آن جواز تفویت باشد.

جواب: اباحه ی اقتضائی آیا می گوید که تو می توانی خود اباحه را تفویت کنی یا اینکه یک طرف را بیاورید یا ترک کنید. ما چندین بار گفتیم که انجام فعل یا ترک از روی آزادی و ارخاء عنان مصب ملاک است، این را شما نباید تفویت کنید. در کجای اباحه داریم که خودش بگوید که ملاک این اباحه را می توانید تفویت کنید بلکه می گوید تو آزاد بین فعل و ترک هستی نه اینکه مجازی فعل و ترک از روی آزادی را نیز تفویت کنی. آزادی خودش یک واقعیت دیگری است و اباحه اجازه نمی دهد که این آزادی را عبد تفویت کند. مثل اینکه معنا ندارد که ایجاب بیاید و اجازه بدهد که ملاک وجوب را عبد تفویت کند.

ایشان می گوید این آزادی که شما می گوئید تفویتش اشکال دارد یا آن قصد است که واضح است که لازم نیست یا اتصاف به آزادی و ارخاء عنان است که به نفس جعل حاصل می شود. حرف ایشان دو اشکال دارد.

اشکال اول: عدم حصول اتصاف به نفس جعل اباحه

اولاً اینکه به نفس جعل و حکم به ترخیص آن صفت حاصل می شود، غلط است. چون آن صفت، صفتی است که می تواند در واقع ایجاد بشود و می تواند واقع نشود. جعل شارع خودش نمی گوید که می توانی من را نقض کنی یا نمی توانی و در خودش نهفته نیست. حکم عقل به ترخیص نیز همینگونه است و تعین نمی آورد نقض یا عدم نقض را.

تصویر نقض ترخیص

حالا اگر انسان در عالم واقع این مرخصیت را نقض کند که نقض آن متصور است یا امتثال کند که عدیل این نقض است. ایشان این را فکر نکرده و اشتباهش اینجا است که می‌گوید به نفس حکم عقل آن صفت حاصل است.

نقض اباحه با بیهوش کردن

آزادی صفت برای فعل صادر است و فعل صادر باید از روی آزادی باشد و به صرف حکم عقل به ترخیص، این حاصل نمی‌شود چون می‌تواند نقض کند. یعنی عقل آمده و گفته مرخص هستی ولی عبد با بیهوش کردن خود این ترخیص را نقض می‌کند.

شما این را با وجوب قیاس کنید که مولا یک جعل وجوب می‌کند و عقل بر اساس آن می‌گوید الفعل واجب. در اینجا آیا به صرف این حکم عقل تمام می‌شود یا اینکه عبد در واقع می‌تواند امتثال کند یا نکند. در اینجا نیز ما نقض آزادی و تفویت ملاک آزادی را تصویر کردیم، می‌تواند نقض کند.

بنابراین به صرف اینکه عقل می‌گوید مرخص هستی، قضیه تمام نمی‌شود چون ممکن است که عقل بگوید مرخص هستی اما من در خارج فعلی را به این صفت نیاورم. با توجه به اینکه نقض ممکن است و تفویت احتمال دارد، علی‌رغم اینکه عقل گفته که مرخص هستی، من می‌توانم در عالم خارج این فعل را از سر آزادی نیاورم مانند اینکه خودم را بیهوش کنم و نتوانم موضوع اباحه واقع بشوم. ترخیص شارع و همچنین ترخیص عقلی مبنی بر ترخیص شارع فاصله دارد با عمل آزادانه. پس مشکل این است که ایشان ادعا می‌کند به صرف ترخیص عقلی، آن صفت برای فعل حاصل است. ما می‌گوییم این حرف درست نیست چون صفت در خارج قابل نقض است. بعد از حصول اباحه‌ی شرعی و بعد از حکم عقل به ترخیص، آن امر توسط مکلف قابل نقض است.

نقض اباحه با الزام تشریعی

نقض دیگر این است که اگر ما بتوانیم با یک الزامی این تعذیر عقلی را بهم بزنیم، آیا درست است و فعل متصف به آزادی می‌شود؟ اگر آمدید و توانستید با یک الزامی این حکم عقل به تعذیر را بهم بزنید، در اینصورت وقتی می‌گویید الزام دارید، آن مرخصیت از بین می‌رود. درست است که حق الطاعة یک حکم عقلی است و ممکن است ادعا کنید که احکام عقلی تابع اختیار نیستند. اما می‌گوییم مبادی آن دست شما است و اگر این مبادی اتخاذ حق الطاعة را توجه می‌کردید قائل به حق الطاعة نمی‌شدید

و تعذیر عقلی را بهم نمی‌زد. همانطور در برخی فروض تشریع عبد می‌تواند با تشریع بر خودش الزام بیاورد و این ترخیص عقلی را بهم بزند و ملاک را که در انجام یا ترک این فعل از روی اختیار است را تفویت کنید

تصویر لزوم عقلی در تشریع

اما در تشریع اشکال شد که ما به صرف تشریع ممکن است نتوانیم الزام بیاوریم. من می‌دانم شارع حکم به ترخیص کرده است اما تشریع می‌کند و می‌گوید مرخص نیست. به صرف اینکه می‌گوی دمرخص نیست، الزام عقلی نمی‌آید ولی صوری وجود دارد که تحقق الزام و تفویت غرض اباحه تصویر می‌شود. مثل اینکه آدم‌هایی پیدا می‌شود که خیلی باد به غبغبشان می‌افتد و می‌گویند من همه کار می‌توانم بکنم و می‌توانم بگویم که چه چیزی حرام است و چه چیزی حلال است. همانطور که در صدر اسلام هم بوده است که صراحتاً گفتند که پیامبر چیزهایی را حلال کرده و من حرام می‌کنم و این حرام می‌کنم او در عده ای از عباد تاثیر گذاشت و چه بسا در خودش نیز اثر می‌کرده است و اباحه را برای خودش ضیق کرده باشد. بلکه مواردی ممکن است واقعاً که مثلاً سلطانی خیال کند که در جایی که شارع حکم به ترخیص کرده، حق دارد که حرمت بیاورد، لزوم برای خودش می‌بیند و ترخیصی که به حکم عقل داشت را بهم بزند.

پس تشریع صوری دارد که خودش می‌شود احساس الزام کند یا برای دیگری احساس الزام بیاورد. این صور تصویر دارد. بلکه حق با شما است که بعضی از موارد واقعاً ممکن است کذب علی الله و علی الرسول صلی الله علیه و آله باشد و خودش الزامی را احساس نکند و برای دیگران دروغ می‌بافد. اما صور دیگر هم می‌شود که به خیال اینکه حاکم و سلطان و پادشاه است، خیال می‌کند که نماینده خدا روی زمین است و می‌تواند حرمت یا وجوب بیاورد در قبال اباحه‌ی خداوند. این حکم را می‌آورد با اینکه ما می‌دانیم که چنین حقی ندارد.

باسمه تعالی

خلاصه درس گذشته..... ۴۳۲

اشکالات برخی معاصرین به نقد ناسازگاری درونی ۴۳۴

اشکال اول: عدم تنافی الزام عملی خاص عبد در اباحه با ملاک اباحی مولا..... ۴۳۴

پاسخ اشکال: عدم تنافی انتخاب رویه‌ی عملی واحد با آزادی در اباحه ۴۳۵

اشکال دوم برخی معاصرین: عدم تعلق اهتمام مولا در اباحه به فعل و ترک عبد..... ۴۳۶

پاسخ اشکال دوم: وجود ملاک در فعل و ترک عبد..... ۴۳۶

اشکال سوم برخی معاصرین: قول شهید صدر بر عدم موضوعیت مطلق اغراض برای حق الطاعة..... ۴۳۷

جواب: مبتنی نبودن اشکال ناسازگاری بر مبنای موضوعیت اغراض ۴۳۸

خلاصه درس گذشته

بحث در اشکالاتی بود که ما بر مسلک حق الطاعة مطرح کرده بودیم به عنوان ناسازگاری درونی و ادعای ما این است که با دو استدلال نظریه‌ی حق الطاعة یک ناسازگاری درونی پیدا می‌کند. استدلال اول ما این بود که می‌توان در اباحه نیز مثل وجوب و حرمت، تصویر نقض و تفویت ملاک شود و لذا نسبت به اباحه نیز مثل وجوب و حرمت، رعایت احترام مولا تصویر دارد. ما البته در جلسات قبل توضیح دادیم که ممکن است لفظ عرفی طاعت در اباحه معمول نباشد اما حق الطاعة یک بحث عقلی است و بحث لفظی نیست که در مفهوم طاعت بخواهیم به عرف مراجعه کنیم. یک بحث عقلی است و ریشه‌اش رعایت حق مولا و احترام مولا است، همانطور که شهید صدر در بحث تجری به آن تصریح کرده است. در بحث ما نیز بعد از اینکه تصویر کردیم که اباحه هم نقض و تفویت ملاک دارد، برخی از این مصادیق تفویت ملاک‌ها که ذکر شد، غیر اختیاری بود و برخی از آنها نیز اختیاری بود. عرض ما این بود که اگر شما در مورد دوران بین وجوب و اباحه در شک بدوی یا در بین حرمت و اباحه می‌گویید حق الطاعة در وجوب و حرمت اقتضاء می‌کند احتیاط را، بر اساس این نکته باید اباحه را رعایت کرد از حیث اینکه نقض نکنید چون اباحه نیز یک جعل شارع است و از حیث اینکه ملاکش قابل تفویت است و خودتان تصریح کردید که اباحه می‌تواند ملاکی اهم از ملاک وجوب و حرمت داشته باشد. در اینجا لازم نیست که احراز کنیم که این اباحه از همان قسم است چون بنابر مسلک حق الطاعة احتمال موضوع حق الطاعة است. شما احتمال می‌دهید که اباحه‌ی واقعی از قسمی باشد که ملاکش اهم از ملاک وجوب باشد. شارع به هر دلیلی خواسته است که عبدش آزاد باشد و شما از کجا می‌دانید که ملاک خواست مولا کمتر از ملاک ایجاب‌ها و تحریم‌های اوست.

در این استدلال ما ادعا می‌کنیم که اباحه مانند وجوب و حرمت است و از حیث اینکه قابل نقض است، احترام مولا اقتضا می‌کند که نقض نشود و از حیث اینکه قابل تفویت ملاک هست، به حکم عقل نباید تفویت شود. بنابراین در دوران بین وجوب و اباحه، اگر اقتضای وجوب این است که باید احتیاط کرد، اقتضای اباحه هم این است که باید عبد آزاد باشد. یعنی این حکمی که شما می‌خواهید بگویید روی وجوب و حرمت بار است، در مورد اباحه نیز می‌آید و این یک ناسازگاری درونی است. پس حق الطاعة به بیانی که شهید صدر می‌گوید در درونش یک ناسازگاری وجود دارد.

آقای حائری فرموده بودند که این بیان شما مبتنی بر این است که در باب ترخیصات شارع نیز تنجیز داشته باشیم در حالی که آنچه در باب اباحه هست تنها رفع تکلیف و مسئولیت است نه بیشتر. بعد هم فرموده بودند که مقصودتان از آزادی که می‌گویید چیست؟ اگر مقصودتان این است که فعل و ترک را به قصد آزادی انجام دهد که واضح است که قصد لازم نیست. یا اینکه مقصودتان این است که فعل و ترک متصف به اباحه شود که در اینصورت به محض جعل اباحه از سوی مولا، فعل و ترک من متصف به آزادی می‌شود.

جواب این اشکال را دادیم و گفتیم حرف شما درست نیست. اولاً مفاد اباحه درست است که ترخیص است اما وقتی تفویت ملاک و نقض در آن تصویر می‌شود، اینها موضوع حکم عقل است به استحقاق عقاب به خاطر مخالفت به معنای اینکه تفویت یا نقض شود و چه کسی گفته که اباحه تنها رفع مسئولیت است. شما فقط لفظ اباحه و ترخیص را فی حد ذاته می‌گویید که آزادی است، این درست است چون نسبت به فعل و ترک رفع مسئولیت است. اما اگر همین رفع مسئولیت قابل نقض شد، آیا عبد می‌تواند نقض کند یا اگر ملاک قابل تفویت شد، آیا عبد می‌تواند آن را تفویت کند در صورتی که ملاک لزومی اهم از وجوب و حرمت باشد؟ مشخص است که نمی‌تواند. پس اینکه می‌گویید اباحه فقط رفع مسئولیت است، درست نیست. اتصاف فعل به آزادی هم تعبیر نادرستی است. چون آنچه که ما لازم داریم آزادی به حمل شایع در خارج و به تعبیر خودتان تمتع این عبد به آزادی است. بین جعل اباحه‌ی شارع و تمتع عبد فاصله است؛ چون ممکن است که به این عبد نرسد. ممکن است مولا این آزادی را جعل کرده است اما کسی مانع متمتع شدن او شود یا خودش در مشکلی بیفتد و نتواند متمتع شود یا مرجع تقلیدی دارد که حکم خطائی به او می‌گوید و اباحه را خطائاً، وجوب می‌گوید. اینها البته موضوع استحقاق عقاب نیست اما می‌خواهیم نشان دهیم که می‌شود تفویت ملاک شود و آن غرض مولا به صرف جعل اباحه حاصل نمی‌شود حصول غرض اباحه به صرف جعل، این است که بگویید به صرف جعل وجوب غرض مولا حاصل می‌شود. این مطلب همه جا دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که به محض جعل باید ساقط شود چون جعل اگر غرضش حاصل شد، باید ساقط شود.

اشکال دوم این است که در تبیین ماهیت احکام مولا ما می‌دانیم که این احکام به تبع ملاکات متعلق است و جعل و تکلیف خودش موضوع ذو غرض نیست و اگر باشد مانند بقیه موضوعات دارای مصلحت در عالم است و بعث و زجر نیست. بعث و زجر یک امر واصله‌ای و توصیلی است و طریق برای تحصیل یک ملاکی در متعلق است. مولا وقتی نسبت به صلاة بعث و زجر می‌کند، این برای این است که در صلاة یک ملاکی کامن است نه اینکه در نفس جعل ایجاب ملاکی باشد. بلکه ممکن است در عالم یک غرضی باشد و این ربطی به بعث و زجر ندارد و این غرض تکوینی مولا است. اینها در جای خودش ثابت شده است که ما در تکالیف حتی در وضعیات باید در متعلق ملاکی داشته باشیم که یدعو مولا الی الجعل چه اباحه باشد و چه وجوب. بنابراین به صرف جعل اباحه، ملاک حاصل نمی‌شود و اباحه که مولا جعل کرد با شرایطی عبد متمتع از آن می‌شود. بحث در این است که گاهی اوقات ممکن است که این اباحه توسط برخی احکام عقلی خودش تفویض شود. البته حکم عقلی فی حد ذاتها وقتی حاصل می‌شود اختیاری نیست تا بگوییم که چرا عقلتان چنین حکمی دارد اما مبادی آن اختیاری است و شما اگر بحث و فحص بیشتری می‌کردید و تحقیق بیشتری می‌کردید، قائل به نظریه‌ی حق الطاعة نمی‌شدید که در این مهله که بیفتید که همه‌ی اباحه‌ها را تبدیل به احتیاط کنید.

توجه داشته باشید که تمام این نقض‌ها بر اساس مسلک حق الطاعة است که روی احتمالات پیش می‌روند. ما به کسانی که به صرف احتمال وجوب و حرمت می‌خواهند احتیاط را بیاورند، این نقض را داریم.

اشکالات برخی معاصرین به نقد ناسازگاری درونی

قبل از اینکه وارد استدلال دوم شویم که استدلالی است که فارق از صحت یا بطلان این استدلال اول است و آقای حائری و دیگران که نقدی به عرض ما داشته‌اند، بیشتر وزن بحث را آنجا گذاشتند، به سه اشکالی که یکی از فضلاء معاصر و از اصداقاء ما مطرح کرده‌اند، جواب می‌دهیم.

اشکال اول: عدم تنافی الزام عملی خاص عبد در اباحه با ملاک اباحه‌ی مولا

نص فرمایش ایشان بر حسب تقریرات درس ایشان چنین است: «این کلام خالی از مغالطه نیست. چون اگر مولا اباحه را جعل کرد، از قبل خودش آزاد کرده است و منافات ندارد که از باب سلیقه و ذوق و مألوف عادی بین مردم یا الزام خود عقل، ما یک الزامی پیدا کنیم. الزام‌ها و تقییدها و تقییدها که ناشی از ذوق آدمی باشد یا ناشی از سلیقه باشد یا خود عقل انسان بگوید یا عرف بگوید، این موجب نقض اهتمام مولا نمی‌شود. مولا یک آزادی را از قبل خودش جعل کرده است و من سلیقه‌ام این

است که یک طرف را انتخاب کنم و عمل کنم، این که منافاتی با جعل مولا ندارد. مثلاً اینکه ذوق عبد این است که همیشه طرف ترک را بگیرد، منافاتی با اباحه‌ی مولا ندارد. لذا ایشان می‌فرماید شما در کلامتان مغالطه کردید».

پاسخ اشکال: عدم تنافی انتخاب رویه‌ی عملی واحد با آزادی در اباحه

به نظر بنده فرمایش ایشان یک اشتباه روشن است. البته در مورد فرمایش ایشان دو احتمال وجود دارد. یک احتمال این است که ایشان بخواهند بگویند ما اباحه‌های حیثی داریم. اباحه‌های شارع دو قسم است؛ یکی اباحه که فقط از حیث خودش است و یکی اباحه‌ای که مطلقاً عبد می‌خواهد مرخص باشد چه از حیث خودش و چه از حیث عقل، ولو اینکه شارع در موضوع حکم عقلی تصرف کند. می‌خواهد عبد مطلقاً و از جهت تمام حیث‌ها مرخص باشد. بعد می‌فرماید اباحه قسم اول که اباحه‌ی از حیث خودش باشد، هیچ منافاتی با الزام ندارد. شارع می‌گوید از حیث من آزاد باشید و اگر عقل حکم به الزام کند که منافاتی با این ندارد. ما به وجوه مختلف به این بیان اشکال داریم که عرض خواهیم کرد. ولی این جهت که می‌گویند شارع آزاد کرده است. اینکه گفتند که انسان به ذوق و سلیقه یک کار را بکنند، این منافات با اباحه ندارد، این انحصار به گونه‌ای از اباحه ندارد و هر اباحه‌ای که مولا جعل کند به هر گونه‌ای که باشد، ممکن است کسی بگوید که این اباحه با اینکه ذوق و سلیقه و عادت من اقتضاء کند که یک طرف را انتخاب کنم، منافات ندارد. اینکه اشکال بر ما نیست. این حقیقت را ما هم قبول داریم، چون ما هیچ کجا نگفتیم که اختیار آزادانه انسان منافات با اباحه دارد بلکه اختیار آزادانه انسان موکد داشتن آزادی است. من ممکن است که همیشه از غذای شور بدم بیاید و غذای شور نمی‌خورم. من آزادانه نمی‌خورم و چون دوست ندارم آزادانه نمی‌خورم.

ما می‌گوییم ذوق و سلیقه و عادت یک رویه‌ی عملی است. اینکه من در عمل یک طرف را انتخاب کنم ولو به صورت همیشگی یک بحث است و الزام کردن بحث دیگری است. اباحه هر تفسیری می‌خواهد داشته باشد ممکن است ما بگوییم که اگر به ذوق و سلیقه یک طرف را انتخاب کند، این با هیچ اباحه‌ای منافات ندارد. حتی اگر پذیرفتیم که شارع می‌گوید مرخص هستی؛ هم از حیث من و هم از ناحیه‌ی عقل هم مرخص هستی ولو به اینکه موضوع حکم الزامی عقل را منتفی کنم که مرخص از ناحیه‌ی عقل شود، باز در این قسم هم منافات ندارد که انسان بر اساس ذوقش همیشه به یک گونه عمل کند.

من می‌گوییم آنچه که به رویه‌ی عملی برمی‌گردد، هیچ منافاتی با اباحه ندارد و بحث ما در این نیست. بحث ما این است که هر آنچه منافی با آزادی است اشکال دارد. آنچه منافات با آزادی دارد، فقط الزام است. اگر انسان آزادانه همیشه یک طرف را بخواهد انتخاب کند که نقض آزادی نیست و بلکه اخذ به آزادی است. اما اگر الزام می‌کند به طوری که به لحاظ عقلی غیر از نمی‌تواند، این اشکال دارد.

اشکال دوم برخی معاصرین: عدم تعلق اهتمام مولا در اباحه به فعل و ترک عبد

ایشان ناظر به اینکه ما گفتیم موضوع حق الطاعة مطلق اهتمام است و اهتمام در ملاک اباحه لازم است، می‌فرماید: اهتمام به شرط اینکه در فعل و ترک عبد باشد، موضوع حق الطاعة است. اما گاهی موضوع اهتمام، کار خود مولا است. مثلاً مولا اهتمام دارد که اغراض خودش را با ایجاب، تحریم، استحباب و کراهت به عباد برساند. این یک اهتمام است و کاری به عبد ندارد و آنچه مربوط به عبد است جایی است که اهتمام مولا به فعل و ترک عبد باشد، نه اینکه اهتمام مولا به ایجاب و تحریم و امثال آن باشد و اباحه از این قسم است که اهتمام مولا به ترخیص دادن است و این ربطی به عبد ندارد. عبارت ایشان این است:

«اما اگر مولا نسبت به کار خودش اهتمام داشته باشد مثل اینکه مولا اهتمام داشته باشد که مصالح عباد را به جعل واجبات و مستحباب و مفسد را به جعل محرمات و مکروهات به آنها برساند. یا مثل ما نحن فیه که مولا اهتمام دارد به اینکه آن کار را مباح قرار دهد و ترخیص نماید، در اینصورت عقل دخالتی ندارد و حکم به احتیاط نمی‌کند، بلکه عقل در جایی حکم به احتیاط می‌کند که اهتمام مولا نسبت به فعل و ترک باشد. اما جعل اباحه از طرف مولا به این معناست که اهتمام دارد که خودش عبد را آزاد بگذارد. بنابراین جعل اباحه توسط شارع هم ربطی به این ندارد که شارع به فعل یا ترک اهتمام دارد بلکه جعل اباحه مربوط به فعل خود شارع است که عبد در آن دخالتی ندارد».

پاسخ اشکال دوم: وجود ملاک در فعل و ترک عبد

جواب این اشکال بعد از بحث های گذشته باید روشن باشد و این اشکال ناشی از این است که مباحث اباحه در کتب ما تنقیح نشده است. ما سال ۸۰ تلاشمان این بود که بین نفس جعل اباحه و آنچه که ماوراء جعل وجود دارد، فرق بگذاریم. باز ایشان در سال ۹۶ همان حرف های گذشته را تکرار کردند که در خود جعل شارع ملاک وجود دارد. ایشان می‌گویند مولا اهتمام دارد که عبدش را آزاد بگذارد و جعل اباحه مربوط به فعل شارع است و کاری به عبد ندارد. ایشان اگر قدری دقت می‌کردند می‌دیدند که این حرف را در مورد وجوب نیز می‌زنیم که اگر اهتمام مولا به نفس ایجاب باشد در اینصورت به عبدی ربطی نخواهد داشت و حق الطاعة در آن معنا نخواهد داشت. این خلط بحث است.

ایجاب، تحریم، استحباب و کراهت مولا به خاطر ملاکی است که در فعل و ترک است و در اباحه نیز به خاطر آزادی است که عبد به آن متمتع می‌شود و جعل اباحه وسیله‌ای است برای اینکه موضوع حکم عقل او قرار گیرد و ترخیص برای او

بیاید و متمتع شود. مثل ایجاب که وقتی مولا ایجاب می‌کند، یک رکن برای حصول آن غرض نهایی است که این ایجاب به عبد واصل شود و عبد منقاد شود و حرکت کند. با حرکت عبد آن غرض حاصل می‌شود. در اباحه نیز همینطور است که مولا جعل می‌کند تا به عبد واصل شود و تا موضوع حکم عقل قرار بگیرد تا عقل بگوید مرخص هستی و بعد از آن عبد احساس آزادی کند و متمتع از آن آزادی شود. پس بنابراین نگوئید در اینجا خود ترخیص مورد اهتمام مولا است، بلکه مانند دیگر جعل‌ها است. آنچه که مورد اهتمام است چیزی است که جعل ترخیص برای اوست که آزادی عبد است، نه آزادی مجعوله در ظرف تشریع؛ چون این آزادی مجعوله در ظرف تشریع، مقدمه برای حصول آن آزادی به حمل شایع است. استفاده و بهره‌مندی و متمتع شدن از آزادی ملاک است و کجا اهتمام فقط در فعل شارع است؟ این خلط بحثی است که به نظر من ناشی از عدم تنقیح ماهیت اباحه است.

آزادی به حمل شایع عبد غیر از آزادی مجعوله است. اگر آزادی به ما نمی‌رسید فرقی نمی‌کرد؟ باید به ما برسد تا از آن بهره‌مند شویم. آن آزادی که از بهره‌مندی حاصل می‌شود، ملاک دار است و الا اگر به عبد واصل نشود که ملاک آن حاصل نیست همانند ایجابی که واصل نشده است.

به نظرم این مطلب روشنی بود به شرطی که اباحه تحلیل می‌شد. شما هیچ کجا در کتب اصولی نمی‌بینید که اباحه را از این جهت بحث کرده باشد. آقای حائری بزرگ در مباحث الاصول ص ۳۰ یک پاورقی مفصل دارد در مورد حرف آقای نائینی که آیا وجوب به حکم عقل است یا نه، حدود چهل صفحه پاورقی دارند که در قسمتی از آن حرف‌هایی مرتبط با اینجا زده اند و شیخ انصاری در بحث شرط مخالف کتاب، اشاره‌ای کرده است. این بحث‌ها به صورت پراکنده بوده است و رها شده است. هیچ کس بحث‌های اباحه را جلو نبرده است. اگر ما اباحه را بتوانیم تبیینی موازی با احکام دیگر برای آن درست کنیم، کثیری از این اشکالات برطرف خواهد شد.

اشکال سوم برخی معاصرین: قول شهید صدر بر عدم موضوعیت مطلق اغراض برای حق الطاعة

این اشکال عجیبی است و به نظر می‌رسد که درست به بحث ما توجه نکردند. ایشان می‌فرماید خود شما به شهید صدر اشکال کردید که قائلین به حق الطاعة در ناحیه‌ی اغراض و احتمالات محتمل هم لازم است که قائل به حق الطاعة شوند و بعد به آقای صدر اشکال کردید که قائلین به حق الطاعة این را نمی‌گویند و خود شما گفتید که موضوع حق الطاعة، اوامر و نواهی است نه مطلق اغراض.

ایشان می‌فرماید:

«حالا ما به ایشان می‌گوییم که اگر شما می‌گویید اغراض و اهداف با دستورات و اوامر فرق می‌کند و فقط دستورات موضوع حق الطاعة هستند، بنابراین اگر چیزی مورد اهتمام شارع باشد اما به مرحله‌ی دستور نرسیده است، چگونه می‌تواند موضوع حق الطاعة قرار بگیرد؟ بنابراین با بیان اهتمامات شارع نمی‌توان به شهید صدر اشکال کرد چون ممکن است شهید صدر بگوید که حق الطاعة مربوط به دستورات و اوامر و نواهی شارع است نه مربوط به اهتمامات و اغراض مولا»

جواب: مبتنی نبودن اشکال ناسازگاری بر مبنای موضوعیت اغراض

اولاً نظر ما این نیست که اوامر و نواهی فقط موضوع حکم عقل هستند. چهل سال است که ما در بحث‌های اصولی می‌گوییم که آنچه موضوع حکم عقل است، اغراض هم هست و روح الحکم و غرض حکم همین است یعنی همان ملاکاتی است که در اوامر و نواهی نهفته است. ما مثل مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی و مرحوم آقا ضیاء معتقدیم که اغراض منکشف مولا نیز موضوع حکم عقل هستند. منتهی ما بعد به قائلین حق الطاعة اشکال کردیم که باید بگویند که اغراض محتمله هم موضوع است. اما خودم توجه داشتم که امثال شهید صدر تا اغراض میرز نباشد، این را نمی‌گویند. ما آنجا حرف قائلین به حق الطاعة را نقل کردیم. ایشان می‌گویند شما گفتید که اوامر و نواهی باید دستور باشد و صرف احتمال کافی نیست. من در همین مقاله که موضوع بحث ایشان است در صفحه‌ی ۲۵ تصریح کرده‌ام که این اشکال بعدی که در مورد اغراض است متوقف بر این نکته است که مسلک حق الطاعة در لبّ به احترام مولا برمی‌گردد و احترام مولا در امر و نهی فرقی نمی‌کند با احترام مولا در تحصیل اغراض او. حالا ایشان چگونه نسبت می‌دهد که شما می‌گویید اوامر و نواهی با اهتمامات فرق می‌کند و موضوع حق الطاعة اوامر و نواهی است. این خیلی عجیب است و ظاهراً توجه به عرض بنده نشده است. این صراحت دارد و در جاهای مختلف عرض کردیم که اغراض مولا مورد حکم است.

ممکن است در دفاع از شهید صدر گفته شود که این اهتمام‌هایی که ما می‌گوییم از سنخ غرض است و آقای صدر از کسانی نیست که به صرف غرض مکشوف عمل کند و به اغراض محتمله هم عمل نمی‌کند. منتهی جوابش روشن است و با تأمل مشخص می‌شود که در اشکال ما به شهید صدر، فرض این است که اباحه مجعول است و صرف اغراض نیست. اینکه می‌گوییم اهتمامات شارع، مقصودمان این است که آنچه که مصبّ رعایت مولا و مصبّ احترام مولا است، این نکته است که اگر شما غرض مولا را تفویض کنید، اما فرض این است که میرز به امر و نهی است در باب وجوب و فرض این است که مولا جعل اباحه کرده است.

صورت مسئله این است که ما شک داریم که یک حکمی واجب است یا نه. ما گفتیم که عمدتاً یکی از احتمالات اباحه هم هست. مثل اینکه شک دارم در اینکه شرب تنن حرام است یا مباح. این مباح ممکن است لا اقتضائی یا اقتضائی باشد و اقتضائی آن ممکن است از آن سنخ باشد که ملاکش اهم از ملاک وجوب و حرمت است. ما طبق مبنای خودمان راحتیم و این نقض‌ها به ما بر نمی‌گردد چون ما وصولی هستیم و می‌گوییم حتی در مورد وجوب تا وقتی واصل نشود حکم عقلی نداریم. شما که به احتمال عمل می‌کنید گیر هستید و الا ما می‌گوییم این اباحه‌ای که احتمال می‌دهیم یک اباحه‌ی صرف است.

اباحه از قسمی که مجعول باشد و اباحه‌اش اقتضائی باشد و ملاکش اهم از وجوب و حرمت باشد، به ما واصل نشده تا موضوع حکم عقل باشد. شما که می‌گویید به احتمال وجوب و حرمت، حکم عقل به حق الطاعة داریم، به عین همین استدلال ما در اباحه احتمال می‌دهیم اباحه‌ی اقتضائی را و احتمال می‌دهیم که اباحه ملاکش اهم باشد و لذا رعایتش لازم است. چون شما احتمالی هستید، گرفتار اینها می‌شوید ولی ما چون وصولی هستیم، گرفتار نخواهیم بود. ما حتی در وجوب و حرمت هم وصولی هستیم چه رسد به مثل اباحه‌ای که اصلش معلوم نیست که مجعول باشد و معلوم نیست که اباحه‌ی اقتضائی باشد و معلوم نیست که ملاکش اهم باشد، اما احتمال آن را می‌دهیم و احتمال آن هم نیشقولی نیست چون در جاهایی پیدا است که مولا می‌خواهد فعل مباح باشد و لذا ایصال هم کرده است. پس مشخص می‌شود که مولا یک جاهایی از این قسم اباحه‌ها دارد و خود شهید صدر از کسانی است که این را احتمال می‌دهد و اگر نیشقولی بود ایشان در تراحم حفظی نمی‌فرمود که ملاک وجوب و حرمت در تراحم حفظی ممکن است با ملاک اباحه تراحم کند بلکه می‌گفت که اباحه‌ی اقتضائی ملاک دارِ اهم از وجوب و حرمت، نیشقولی است. اما ایشان فرموده است که تراحم حفظی می‌شود و لذا احتمال معقولی است و وقتی احتمال معقولی باشد حرف ما می‌آید.

ما نمی‌گوییم حتماً مبرز است بلکه شما که به احتمال اکتفا می‌کنید، احتمال می‌دهیم که وجوبی شارع برای ما جعل کرده و به ما نرسیده و احتمال می‌دهیم اباحه‌ای جعل کرده و به ما نرسیده و اباحه‌اش هم از این سنخ است که اقتضائی است و ملاکش اهم است و مبرز به جعل هم شده باشد. بنابراین اشکال ایشان ناشی از این است که اولاً عبارات ما را عکس متوجه شده اند و ثانیاً این اشکالات فی حد ذاته وارد نیست.

فردا بحث دیگری داریم که در مورد استدلال دوم ما است و اشکال آقای حائری و دو بزرگواری که این مسیر را رفته‌اند.

باسمه تعالی

موضوع: اشکال تنافی در لوازم وجوب و اباحه اقتضایی ۴۴۰

خلاصه بحث گذشته ۴۴۰

نکته: عدم تنجز احتمال اباحه‌ی اقتضایی بنابر مبنای مختار ۴۴۱

نقد دوم به حق الطاعة: تنافی لوازم وجوب و اباحه در فرض احتمال اباحه ۴۴۱

فرق نقد ناسازگاری درونی با نقد دوم ۴۴۲

پاسخ برخی از معاصرین به نقد دوم ۴۴۲

سیر بحث در کلام ناقدین ۴۴۲

پاسخ آیت الله حائری به نقد دوم ۴۴۳

مقدمه: دو تصویر برای ملاک اباحه اقتضایی ۴۴۳

پاسخ به نقد دوم بر اساس دو تصویر در ملاک اباحه ۴۴۴

بررسی پاسخ آیت الله حائری به نقد دوم ۴۴۵

۱. وارد بودن نقد بر اساس تصویر دو ملاک در اباحه ۴۴۵

۲. عدم تصویر دو ملاک در اباحه ۴۴۶

تابع ملاک بودن الزامات و ترخیصات شرعی و عقلی ۴۴۶

عدم تصویر ایجاب شرعی با ترخیص عقلی و ایجاب عقلی ۴۴۷

موضوع: اشکال تنافی در لوازم وجوب و اباحه اقتضایی**خلاصه بحث گذشته**

اشکال اول ما به فرمایش شهید صدر از جهت ناسازگاری درونی حق الطاعة تمام شد. ملخص اشکال اول این بود که حق الطاعة در ناحیه‌ی اباحه هم قابل تصویر است از این جهت که نقض اباحه به معنای ترخیص و ارخاء عنان تصویر می‌شود و از این جهت که تفویت ملاکی در اباحه تصویر می‌شود؛ هم به صورت اختیاری و هم غیر اختیاری. بنابراین نوعی از تنجیز به معنای استحقاق عقاب در مسئله‌ی اباحه تصویر می‌شود. البته درست است که این برای خود فعل و ترک نیست و مثل وجوب و حرمت نیست، اما چون آزادی در فعل و ترک قابل نقض و تفویت ملاکی است، از این جهت تنجیز به معنای استحقاق عقاب بر مخالفت هم تصویر می‌شود. بنابراین اولین اشکال به شهید صدر این است که حق الطاعة همان طور که در ناحیه‌ی وجوب تصویر می‌شود، در ناحیه‌ی اباحه نیز تصویر می‌شود. بنابراین عقل نمی‌تواند بالفعل دو تنجیز مخالف با هم یا دو استحقاق عقاب مخالف

با هم را بیاورد. پس لا محاله حکمی به هیچ کدام نخواهد داشت و ما به دنبال همین بودیم که بگوییم حق الطاعة به حکم عقل نمی تواند ثابت باشد.

نکته: عدم تنجز احتمالی اباحه‌ی اقتضائی بنابر مبنای مختار

چون در بحث های آتی در اشکال ناقدین به ما آمده است که فرمودند که خود شما هم مبتلا به این اشکال هستید، این نکته را اضافه می کنم که اینطور نیست که این اشکال به ما وارد باشد؛ چون این بحث عمده‌تاً ناشی از این است که احتمال اباحه‌ی اقتضائی در فرض حق الطاعة منجز می شود چون احتمال وجوب نیز منجز است. نقض ما این است که اگر احتمال وجوب منجز است، احتمال اباحه‌ی اقتضائی نیز منجز است و فرقی نمی کند. منتهی ما راحتیم چون منجزها را در واقع واصل می بینیم.

ما مشکلی نداریم چون می گوییم وقتی روایتی می گوید که فلان چیز اباحه است یا خودمان احتمال اباحه‌ی ثبوتی را می دهیم، نمی دانیم که اقتضائی است یا نه و اگر اقتضائی باشد نمی دانیم آیا از نوعی است که ملاکش اشد است یا نه. چون ما نمی دانیم راحت هستیم و این اباحه که نمی دانیم که کدام یک از دو نوع است، برای ما تنجیزی نمی آورد و ما منجز را تکلیف واصل می دانیم و آن منجز است و منجز هم ایصال است حال یا با قطع یا چیزی که شرعاً معتبر باشد.

این اشکال بر شهید صدر است که ایشان در باب وجوب و حرمت صرف احتمال را منجز می داند و می گوید رعایت احترام مولا این است. نقض ما این است که اگر احترام مولا اقتضا می کند که احتمالات را هم رعایت کنید، آن اباحه‌هایی که محتمل است که اقتضائی باشد و محتمل باشد که از اباحه‌هایی باشد که ملاکاً اهم از وجوب و حرمت باشد، رعایت و احترام می خواهند و در اینصورت مشکل خواهد شد و بر ما اشکالی متوجه نیست.

این تمام الکلام در اشکال ما به شهید صدر در تعارض و ناسازگاری درونی و به نظر جواب هایی که دیروز گفته شد، این اشکال را نمی تواند دفع کند.

نقد دوم به حق الطاعة: تنافی لزوم وجوب و اباحه در فرض احتمال اباحه

این اشکال با فراغ از اشکال اول است. اگر فرض کنیم که به بیان آقای حائری و برخی دیگر ما نتوانستیم بحث تنجیز را در باب اباحه تصویر کنیم ولو به بیان ایشان که گفتند کار اباحه نفی مسئولیت است و عقل هم به تبع ترخیص شارع نفی مسئولیت می کند و اثبات چیزی بر عهده نمی کند و استحقاق عقاب بر چیزی نمی آورد. به فرض این حرفها درست بود و ما تنجیزی نداشتیم، آیا با این حال وقتی شارع ترخیص می دهد آیا موضوع حکم عقل به تعذیر قرار می گیرد یا نه؟ اگر از یک سو محتمل

است که ترخیص جعل کرده باشد که موضوع حکم عقل به تعذیر قرار می‌گیرد یعنی عقل هم می‌گوید تو مرخصی و از سوی دیگر محتمل است که مولا وجوب جعل کرده باشد که موضوع حکم عقل به الزام است. ما می‌گوییم همه‌ی اینها در دائره‌ی وصول است یعنی اگر اباحه‌ای واصل شد موضوع حکم عقل به ترخیص است و اگر وجوبی واصل شد، موضوع حکم عقل به تنجیز است. بنابراین دائره‌ی تعذیر و تنجیز از هم جدا است و وصول این دو است و واضح است که این دو با هم حاصل نمی‌شود. اما کسی که احتمال را کافی می‌داند و می‌گوید احتمال وجوب هم موضوع حکم عقل است، به همین بیان باید بگوید احتمال اباحه هم موضوع حکم عقل به ترخیص است. بنابراین در لوازم عقلی وجوب و اباحه با هم تنافی پیدا می‌کند.

فرق نقد ناسازگاری درونی با نقد دوم

فرق این بیان با بیان قبلی این است که ما در آنجا یک استحقاق عقاب و نقضی در اباحه تصویر می‌کردیم اما در اینجا می‌گوییم به فرض آن حرف درست نباشد، بنابر نظریه‌ی حق الطاعة در احکام عقلی مترتب بر وجوب محتمل و اباحه‌ی محتمله، تفاوتی پیش می‌آید. لازمه‌ی وجوب محتمل حکم عقل به احتیاط و مراعات وجوب است و لازمه‌ی اباحه‌ی اقتضائی محتمل عبارت است از ترخیص عقلی برای حفظ این اباحه مثل باب وجوب. مشکل این است که این دو حکم یعنی ترخیص عقلی و تنجیز عقلی با هم جمع نمی‌شوند. فرض کنید که اصلاً نفی مسئولیت باشد اما وقتی نفی مسئولیت است موضوع حکم عقل به نفی مسئولیت قرار می‌گیرد و اگر وجوب محتمل باشد موضوع برای حکم عقلی به مسئولیت و استحقاق عقاب و تنجیز قرار می‌گیرد. این دو حکم عقلی که لازمه‌ی احتمال اباحه و احتمال وجوب هستند، با هم سازگار نیستند. در این اشکال دوم کاری به آن اشکال اول نداریم و فرض می‌کنیم که اباحه اصلاً اثبات چیزی نیست و نفی مسئولیت است. ما می‌گوییم به فرض نفی مسئولیت باشد، با اثبات مسئولیت که از ناحیه‌ی احتمال وجوب می‌آید با هم جمع نمی‌شوند.

پاسخ برخی از معاصرین به نقد دوم

سیر بحث در کلام ناقدین

در مقابل این نظر آقای حائری جواب داده اند. ایشان در مقام جواب، اول می‌گویند ملاک اباحه را به دو گونه می‌توان تصویر کرد. در یک نوع آن می‌گویند اصلاً حرف شما درست نیست و اباحه اصلاً با الزام عقلی منافات ندارد و الزام عقلی قابل جمع شدن با اباحه است و تنافی ندارد. اما در قسم دیگری از آن، ایشان می‌فرمایند شاید توهم پیش بیاید که تراحم و تعارض بین احکام عقلی مترتبه باشد. بعد ایشان در جواب، کلاً صفحه‌ی بحث را عوض می‌کند. ما در مورد تقسیم ایشان گفتیم علاوه بر

اشکالاتی که دارد، موجب فرقی در نقد ما نمی‌شود. ایشان صفحه بحث را عوض کرده است و فرموده است که ما اصلاً کاری به ملاک نداریم. ما اینهمه بحث در مورد ملاک داشتیم و خود ایشان دو صفحه بحث کرد که ما دو گونه ملاک داریم و در یک ملاک با الزام جمع می‌شود و در دیگری جمع نمی‌شود. اما در اینجا صفحه را عوض کرده اند و فرموده که ما کاری به ملاک نداریم و ما احکام عقلی و موضوعات احکام عقلی داریم. آن وقت در موضوعات احکام عقلی می‌گویند یک تعذیر و تنجیز داریم با موضوعاتشان. بعد از آن می‌گویند موضوع تعذیر، نقیض موضوع تنجیز است و چون موضوعات نقیض شد، هر دو حکم نمی‌تواند باشد.

ناقدین دیگر مسیر دیگری را طی کرده‌اند. دو نفر از فضایی معاصر که عرائض ما را نقد کرده‌اند، دو احتمال را صورتاً قبول کردند که هست. ما در جواب گفته بودیم که مگر اینکه شما راهی نشان بدهید که اباحه فقط قسم اول است. برخی از ناقدین در همین مسیر رفته‌اند که در موارد شک لا اقل اباحه‌ی قسم دوم نداریم و همه‌ی اباحه‌ها مقصور به قسم اول است. بعد هم در قسم اول می‌گویند که اشکالی ندارد که اباحه با الزام جمع شود. بنابراین مسیر بحث ما این است که اول فرمایش آقای حائری را بحث خواهیم کرد و بعد از آن کلام برخی از ناقدین دیگر را که از وسط راه از آقای حائری جدا شده‌اند را بررسی خواهیم کرد. این ناقدین نمی‌گویند که چون دو قسم اباحه گفتید، ما اصلاً می‌گوییم بحث تنجیز عقلی و تعذیر و احکام عقلی ربطی به ملاکات ندارد، بلکه می‌گویند در همین دو قسم که شما گفتید، قسم دوم که گفتید که احتمال تعارض و تراحم درونی دارند، اصلاً قابل طرح نیست و فقط قسم اول است که در آن حکم اباحه با احکام عقلی تنافی ندارد. پس هر کدام مسیری را طی کرده‌اند و هر کدام جواب جداگانه ای می‌خواهد.

پاسخ آیت الله حائری به نقد دوم

مقدمه: دو تصویر برای ملاک اباحه اقتضایی

تصویر اول

آقای حائری می‌فرماید ما دو گونه ملاک اباحه تصویر می‌کنیم. یک وقتی در اباحه که بحث ترخیص و ارخاء عنان است، ملاک در این است که انسان از ناحیه‌ی عقلش به تبع الزام مولا، ملزم به فعل و ترکی نباشد. یعنی ملاک در آزادی من باشد. پس ملاک در این است که مکلف در فعل و ترکی که پیش روی من است، از ناحیه‌ی عقل الزامی که ناشی از الزام مولا باشد، نداشته باشد؛ یعنی چون مولا الزام نکرده عقل در اینجا الزامی ندارد و ممکن است از قبل دیگر الزام داشته باشد. یعنی در واقع ایشان

ملاک را در این ببیند که من الزام عقلی ناشی از الزام شرعی نداشته باشم. اما اگر یک الزام عقلی ناشی از یک جای دیگر داشته باشم، منافات با این ملاک اباحه ندارد.

تصویر دوم

قسم دیگر می‌گوید که ملاک اباحه در این است که من عقلاً هیچ الزامی نداشته باشم؛ نه از ناحیه‌ی الزام مولا و نه از ناحیه‌ای دیگر. ملاک اباحه در این است که من مرخص و آزاد باشم به لحاظ الزامات عقلی؛ از ناحیه‌ی الزام عقلی که هیچ سببی نمی‌تواند الزام بیاورد یعنی من از ناحیه‌ی الزام عقلی کلاً آزاد باشم. عقل نه از باب شرع و نه از باب دیگری الزام نداشته باشد.

پاسخ به نقد دوم بر اساس دو تصویر در ملاک اباحه

بعد حرف ایشان این است که اگر ملاک اباحه‌ای که محل بحث است از قسم اول باشد، جواب شما را نهایتاً می‌دهیم که اصلاً اباحه قابل جمع با این وجوب عقلی است. مگر شما نمی‌گویید که حق الطاعة در بیانتان مزاحم با حکم عقلی به اباحه است؟ این که تزاممی ندارد چون ملاک اباحه عبارت است از اینکه عبد از حیث الزام عقلی ناشی از الزام شرعی، آزاد باشد و این سازگار است با اینکه عقل از جای دیگری مثل حق الطاعة که شارع نگفته است، الزام داشته باشد. پس منافات ندارد که اباحه داشته باشیم و در کنارش حق الطاعة داشته باشیم. پس قسم اول اباحه اصلاً تهافتی ندارد و جواب شما را نهایتاً دادیم.

اما در قسم دوم که ملاک اباحه در این است که انسان به لحاظ عقلی آزاد باشد و الزام از هیچ ناحیه‌ای نداشته باشد؛ نه از ناحیه‌ی الزام شارع و نه از هیچ ناحیه‌ی دیگری. اگر اینگونه باشد شاید توهم بشود که این معارض بشود با لازمه‌ی عقلی وجوب؛ چون اینگونه اباحه‌ای که اقتضا می‌کند عقل هیچ الزامی نداشته باشد از هیچ ناحیه‌ای ولو از باب حق الطاعة، واضح است که اگر بخواهیم این اباحه را حفظ کنیم با حکم عقلی به حق الطاعة جمع نمی‌شود. در واقع حفظ آن وجوب واقعی به حق الطاعة است و حفظ این اباحه به این است که ما هیچ الزامی نداشته باشیم؛ یعنی الزام عقلی نباشد ناشی از هر گونه سببی. بنابراین در این قسم دوم شاید گفته شود که اینها از لحاظ درونی ناسازگارند. بعد ایشان می‌فرماید کاری به ملاکات نداریم و موضوع حکم عقل به تعذیر، نقیض موضوع حکم عقل به تعذیر است، بنابراین تنجیز و تعذیر هیچوقت با هم جمع نمی‌شوند.

بررسی پاسخ آیت الله حائری به نقد دوم

۱. وارد بودن نقد بر اساس تصویر دو ملاک در اباحه

ما جواب ایشان را بعداً مطرح خواهیم کرد اما در مورد این دو قسم که ایشان مطرح کرده است گفتیم که این زحمتی که شما برای این دو قسم کردن کشیدید، بی جهت است. اصلاً فرض کنیم که نحوه‌ی تصویر مصب ملاک و این تصویر درست باشد، اما ما احتمال می‌دهیم که اباحه‌ی قسم دوم باشد و همین احتمال اباحه‌ی قسم دوم در هر مورد، موجب برگشت تمام اشکالات قبل می‌شود. ایشان اثباتاً قبول دارد و می‌گوید که ما اثباتاً نمی‌توانیم ثابت کنیم که کدامیک از این دو است. ایشان قبول دارد که هر دو تفسیر ممکن است و بلکه واقع است منتهی می‌گوید:

«و ان لم نمیز بین القسمین اثباتاً و لا نقصد بهذین التفسیرین الحكم بصحة احدهما و بطلان الآخر بالضرورة فی

جميع المباحات الاقتضائية اذ قد یصح التفسیر الاول فی قسم من المباحات و یصح التفسیر الثانی فی قسم آخر منها»

پس ایشان تفسیر اول و تفسیر دوم را در جاهایی ممکن می‌داند و در مقام اثبات می‌گوید که ما تمایزی بین این دو تا قائل نیستیم.

ما به ایشان گفتیم که حالا که در مقام اثبات متمایز نیستند، ما یک احتمال می‌دهیم که ثبوتاً شرب تنن مباح باشد و احتمال می‌دهیم که به این اباحه‌ی قسم دوم مباح باشد و در اینصورت تمام اشکالات برمی‌گردد. پس این زحمتی که در دو قسم کردن اباحه کشیدید، چه فایده‌ای خواهد داشت؟

سوال: در قسم دوم اشکال شما را وارد می‌دانند؟ جواب: وارد نمی‌دانند و یک جواب دیگری ارائه می‌دهند که ایشان صفحه را عوض می‌کند و از بحث ملاک خارج می‌شود.

می‌خواهیم بگوییم این دو قسم کردن چه فایده‌ای داشت. الان که ایشان بحث را عوض می‌کند و سراغ تعذیر و تنجیز می‌رود که به حکم عقل است و موضوعش را هم خود عقل می‌گوید و موضوع تعذیر نقیض موضوع تنجیز است، چه کاری به اینها دارد؟ دو قسم کردن ملاک اباحه اگر برای این باشد که قسم اول جوابش نهائياً داده شد و فقط قسم دوم داریم. اگر ایشان می‌گفت قسم دوم نداریم و هیچ فایده‌ای اصلاً ندارد، درست می‌شد. ما در جواب نوشتیم که شما تنها راحتان این است که بگویید قسم دوم ندارید و در قسم اول هم اباحه با حق الطاعة جمع می‌شود. این راهش است که برخی از مستشکلین از این راه رفته‌اند. اما اینکه این را دو قسم می‌کنید و هر دو را احتمال وقوع می‌دهید، با این احتمال وقوع تمام بحث‌ها برمی‌گردد. اگر شما می‌خواستید جواب اخیرتان را بگویید که تعذیر و تنجیز ربطی به ملاکات که به این احکام عقلی محفوظ می‌شود، ندارد و ما در

احکام عقلی تابع موضوع هستیم و کاری به ملاکات نداریم، همان اول می گفتید و دو قسم کردن ملاک فایده ای نخواهد داشت. فقط راه برای برخی از ناقدین باز شد که بگویند ما دو قسم اباحه ثبوتاً تصویر می کنیم و در موارد شک نمی شود این قسم دوم باشد و قسم اول است که در این قسم اول اباحه با آن قابل جمع خواهد بود. بنابراین اشکال ما به ایشان این است که به فرض همه ی حرف های شما درست باشد، این تقسیم کردن چه اثری داشت؟

سوال: بالاخره دائره ی نقض را کوچک کرد جواب: اصلاً کوچک نکرد چون ما در هر کجا این احتمال را می دهیم و در هر اباحه ای چنین احتمالی وجود دارد و این دو قسم کردن اثری ندارد.

سوال: موجب ابعديت این احتمال نمی شود؟ جواب: موضوع حق الطاعة شهید صدر که اقرب و ابعد ندارد. احتمال موضوع است و اینکه این احتمال چگونه حاصل شده باشد، اثری ندارد.

۲. عدم تصویر دو ملاک در اباحه

اما در مورد خود کاری که این آقایان انجام می دهند سوای این بحث شکلی که گفتیم هیچ اثری ندارد، یک بحث ماهوی وجود دارد که آیا چنین تقسیم کردنی درست است؟ چون مستشکلین بعدی هم این تقسیم را دنبال کرده اند، این نقد آنها نیز محسوب می شود.

ما قبلاً راه را برای پاسخ به اشکال ایشان صاف کردیم. ایشان اینطور بحث را شروع می کند که دیگران تلقی به قبول کردند و این دو قسم را آوردند که ملاک اباحه تارة در این است که من عقلاً از ناحیه ی الزام شرعی ملزم نباشم و تارة در این است که من ملزم نباشم عقلاً مطلقاً؛ یعنی از هر ناحیه ای. سوال این است که ملاکات ربطی به این دارد که من ملزم به چه چیزی نباشم؟ آیا ملاک اباحه در نفس این ترخیص است و آزادی انسان در فعل و ترک یا اینکه من از ناحیه ی عقل و شرع ملزم نباشم، است؟

تابع ملاک بودن الزامات و ترخیصات شرعی و عقلی

ما می خواهیم بگوئیم خود الزامات شرعی و ترخیص شرعی تابع ملاک است و این که شارع ترخیص می دهد برای این است که در آزادی عبد ملاک است و اینکه عقل در یک جا ترخیص می دهد، در خود این ترخیص دادن که ملاک وجود ندارد چون این احکام عقلی طریق هستند و توصلی هستند و تابع ملاکات هستند همانند الزام و ترخیص شرعی که تابع ملاک است. شارع نگاه می کند به فعل و ترک عبد و می بیند آزاد بودن او ملاک دار است و حکم به مرخص بودن او می کند. پس نباید آن را برگردانید و بگوئید این فعل به لحاظ آزادی و عدم الزام عقلی ملاک دارد از ناحیه ی الزام شرعی یا از ناحیه ی هر الزام دیگر.

ما عرضمان این است که این ملاکات مربوط به عالم واقع است. چه شرع و چه عقل وقتی ترخیص می‌دهند، تابع این هستند که این آزادی عبد در فعل و ترک ملاک داشته باشد. در وجوب نمی‌گویید که مولا ایجاب می‌کند به فعلی به لحاظ ملاکی که در لزوم من قبل شارع دارد.

برای تقریب به ذهن به ایجاب مثال زدیم. آیا این درست است که بگوییم وقتی مولا ترخیص را انشاء می‌کند، ترخیص من قبل خودش را انشاء می‌کند یا مولا وقتی ایجاب می‌کند، ایجاب من قبل خودش را ایجاب می‌کند؟ خیر. مولا وجوب را انشاء می‌کند و بعد که انشاء به قصد خاص تمام شد، وجوبی پدید می‌آید که خارجاً سببش شارع است؛ نه اینکه شارع یک حصه از ایجاب را که عبارت است از ایجاب از ناحیه خودش، خصوص این حصه از ایجاب را انشاء کند. این معنا ندارد. در ترخیص هم همینگونه است. معنا ندارد ترخیص خودش را انشاء کند بلکه ترخیص را به قصد جدی انشاء می‌کند و بعد از آن ترخیصی حاصل می‌شود که خارجاً این ضیق را دارد که از ناحیه شارع است. یعنی یک ضیق ذاتی در معلولات از ناحیه علت حاصل می‌شود نه اینکه شارع خودش بپاید ترخیص خاص انشاء کند همانطور که در وجوب هم اینگونه است.

عدم تصویر ایجاب شرعی با ترخیص عقلی و ترخیص شرعی با ایجاب عقلی

برای تقریب به ذهنتان همین حرف آقایان را در وجوب نقض می‌کنم. شما در باب وجوب هم بگویید که مولا تارة ایجاب می‌کند فقط از قبل خودش و منافات با ترخیص از ناحیه دیگری ندارد. اگر حرف شما درست باشد که شارع ممکن است که ترخیص خودش را حیثی بدهد و بگوید که من فقط از قبل خودم ترخیص می‌دهم و منافات ندارد که از ناحیه دیگری داشته باشی، همین حرف را در الزام می‌آوریم که مولا بگوید از قبل خودم ایجاب می‌کنم و منافات ندارد که از ناحیه دیگری ترخیص داده شود. بنابراین منافات ندارد که مولا فعل را ایجاب کند و عقل به ترخیص حکم کند. هیچ کس این را قبول نمی‌کند و شهید صدر و اتباعش هم قبول ندارند چون حق الطاعة روی همین بود که ما احتمال وجوب می‌دهیم و باید احتیاط کرد نه اینکه در کنارش ترخیص عقلی باشد. من می‌گویم چطور شد که ترخیص حیثی ممکن است که با الزام عقلی جمع شود اما ایجاب حیثی ممکن نیست که با ترخیص عقلی جمع شود، فرق این دو چیست؟ این نقض قطعی است.

سوال: آیا ثبوتاً قبول ندارند که در الزام این تصویر ممکن است؟ جواب: اگر قبول کنند کار خراب می‌شود چون حق الطاعة

می‌شود که با ترخیص جمع شود.

سوال: لازم نیست که هر چه در وجوب هست در ترخیص باشد و نباید مقایسه شود. آن چیزی که جعل کرده است در اینجا با آنجا فرق دارد. در مجعول اینجا قابل تصویر است اما در الزام اگر بخواهد از سوی دیگر ترخیص جعل شود، ممکن نیست و با الزام جمع نمی شود.

جواب: اتفاقاً می خواستم به همینجا برسیم که بگوییم جعل اباحه اصلاً به صورت حیثی امکان ندارد چون در کنار یک الزام لغو خواهد بود. همین که می گوئید نمی شود، دلیلش این است که با ایجاب شارع، الزام شارع درست می شود و الزام عقل که درست نمی شود. همانطور که در ترخیص می گوئید وقتی مولا ترخیص می دهد ترخیص شارع محقق می شود اما ترخیص عقل محقق نمی شود و از ناحیه عقل ممکن است از جهت دیگر الزام داشته باشد. همینطور وقتی مولا ایجاب می کند، ایجاب شارع محقق شده است ولی ایجاب عقل محقق نشده است. پس بگوییم شارع از قبل خودش ایجاب کرده است و منافات ندارد که ترخیص باشد. این را شما نمی پذیرید چون می گوئید این معنا که مولا ایجاب کرد، جا برای ترخیص عقل نمی گذارد به دو بیان؛ یکی اینکه لغو خواهد بود. در جایی که ترخیص عقلی بتواند در کنار ایجاب بماند، نه ترخیص عقلی که اگر ایجاب شارع نباشد، وجود داشته باشد، در اینصورت ایجاب لغو خواهد بود. دو بیان مختلف برای حل این بیانات وجود دارد. در باب جعل ترخیص هم همینگونه است که مولا جعل ترخیص کند که در کنارش ایجاب عقلی باشد، این جعل ترخیص چه فایده ای خواهد داشت؟ اینکه مولا بگوید از سوی من آزادی ولی از ناحیه عقل ملزمی چه فایده ای خواهد داشت؟ لغو است چون جعل ترخیص مولا برای این است که به شما ایصال شود و شما متمتع به این آزادی شوید. اگر مولا ترخیصی جعل می کند که دائماً می تواند در کنار الزامی باشد چه فایده ای خواهد داشت؟

اشکال دیگر این است که در باب ایجاب چرا می گوئید که وقتی مولا ایجاب می کند معنا ندارد که در کنارش ترخیص عقلی باشد؟ چون مولا اگر ایجاب کند، عقل حتماً باید ایجاب کند و ترخیص دادن آن معنا ندارد. اینکه شارع بگوید ایجاب و عقل بگوید ترخیص، معنا ندارد. عین این حرف در ترخیص هم بگویید. در ترخیص شارع گفته است که تو مرخصی و عقل در کنار آن بگوید که تو ملزم هستی، این نیز معنا نخواهد داشت. قبلاً بحث کردیم که ترخیص شارع موضوع آثاری است که یکی از آن آثار حکم عقل به ترخیص است و اینکه ترخیص شارع باشد اما عقل بخواهد بگوید مرخص نیستی معنا نخواهد داشت و حتماً به تبع شارع باید بگوید مرخص هستی. همانطور که در وجوب وقتی مولا حکم به وجوب کرد، عقل هم باید بگوید که واجب است و معنا ندارد که حکم به ترخیص کند، در ترخیص هم همینگونه است. ما عرض می کنیم که وقتی شارع می گوید مرخص هستی، عقل هم باید بگوید مرخص هستی و وقتی می گوید ملزم هستی، عقل هم باید بگوید ملزم هستی.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی پاسخ برخی از فضلاء معاصر به نقد دوم ۴۴۹

خلاصه بحث گذشته (نقد دوم و جواب برخی از معاصرین) ۴۴۹

پاسخ دوم برخی از معاصرین به نقد دوم ۴۵۰

نفی احتمال تعلق غرض شارع به اباحه‌ی قسم دوم در شبهات بعد از فحص ۴۵۱

بررسی و نقد پاسخ دوم ۴۵۱

معانی اصطلاحی غرض در باب احکام ۴۵۲

اصطلاح اول: ملاکات کامن در افعال ۴۵۲

اصطلاح دوم: غرض در جعل شارع ۴۵۲

مراتب شدت ملاک واقعی و ارتباط آن با فعل شارع در جعل و ایصال ۴۵۳

عدم کاشفیت عدم ایصال از شدت یا ضعف ملاک ۴۵۴

اشکال در نفی احتمال اباحه اقتضایی به معنای دوم ۴۵۵

موضوع: بررسی پاسخ برخی از فضلاء معاصر به نقد دوم**خلاصه بحث گذشته (نقد دوم و جواب برخی از معاصرین)**

بحث در استدلال دومی بود که در نقد نظریه‌ی حق الطاعة عرض کرده بودیم. استدلال دوم این بود که ما حتی اگر در اباحه‌های اقتضائی تنجیز را نیاوریم و حکم عقل بر اینکه مطلبی را بر عهده‌ی انسان قرار دهد، نداشته باشیم، تعذیر را داریم؛ یعنی اگر شارع اباحه در مورد چیزی داد و مباح کرد، عقل لامحاله آن مورد را معذر می‌دارد و تعذیر می‌کند و می‌گوید این مورد مرخی‌العنان است و شما می‌توانید مرتکب بشوید. ما عرض کردیم که اگر ما بخواهیم مسلک حق الطاعة را در واجبات و محرمات عمل کنیم و نظیر آن را بخواهیم در اباحه‌های اقتضائی عمل کنیم، آن وقت یک تهافتی در لوازم عقلی پیش می‌آید. لازمه‌ی حق الطاعة در وجوب و حرمت این است که عقل حکم بکند که این مورد را احتیاطاً بیاور همانطور که اصحاب حق الطاعة این را می‌گویند و اگر مباح اقتضائی شد و احتمال دادیم که ملاک این اباحه‌ی اقتضائی اقوی از ملاک وجوب و حرمت باشد، آن وقت احتمال این مباح اقتضائی نیز اقتضا می‌کند که عقل حکم به ترخیص و تعذیر بکند و بگوید معذور هستی از باب اینکه آن ترخیص واقعی را در صورتی که باشد، حفظ کند. مثل اینکه با حکم به احتیاط وجوب یا حرمت واقعی را حفظ می‌کند. بین این دو تهافت است و دو حکم عقل نمی‌توانیم داشته باشیم، بنابراین حق الطاعة که لازمه اش چنین تهافتی در احکام عقلی است، ساقط است.

آقای حائری در نقد این کلام، مطلبی را بیان می‌کند و ملاکات اباحه‌ی اقتضائی را دو قسم می‌کند. این تقسیم را برخی از فضلالی دیگر نیز قبول کرده اند، اما از میانه‌ی راه جدا شدند. آقای حائری مسیری را طی کردند و فضلالی دیگر، مسیری دیگر را رفته‌اند. دیروز عرض کردیم که می‌گویند ما دو گونه ملاک تصویر می‌کنیم.

تصویر اول

تارة ملاک اباحه‌ی اقتضائی طوری است که شارع فقط از قبل خودش ترخیص می‌دهد و مباح از ناحیه‌ی مولا می‌شود. بنابراین اگر عقل از ناحیه‌ی دیگر الزامی داشته باشد، منافاتی با این اباحه ندارد. مرخص بودن و مرخی‌العنان بودن از قبل شارع منافات با این ندارد که انسان از قبل دیگر ملزم باشد.

تصویر دوم

نوع دیگر ملاک اباحه‌ی اقتضائی این است که شارع می‌خواهد انسان مرخی‌العنان باشد مطلقاً و ملاک در این است که انسان از حیث حکم شرع و عقل آزاد باشد و از هر دو حیث آزاد باشد و نه شارع الزام داشته باشد و نه عقل.

بررسی تنافی در دو نوع اباحه

آقای حائری فرمودند که در تصویر اول از مباح، منافاتی با الزام عقلی ندارد. انسان به فرض قائل حق الطاعة شود و عقلش حکم به احتیاط بکند، منافاتی با اباحه ندارد و به تعبیر ایشان نهائياً جواب داده می‌شود. اما اگر قسم دوم باشد ایشان می‌فرماید که شاید گفته شود که اینجا تهافت وجود دارد. ایشان در جواب از این مطلب، صفحه‌ی دیگری را باز می‌کند و می‌فرماید بحث ما در باب عقل تابع موضوع حکم عقل است نه تابع ملاکاتی است که به احکام عقلیه حفظ می‌شود. آنها گاهی حفظ می‌شوند و گاهی حفظ نمی‌شوند و ایشان مثال می‌آورند به جاهایی که ملاک واقعی با حکم عقلی حفظ نمی‌شوند. بنابراین ملاکاتی که در مباحات هست همیشه به احکام عقلی حفظ نمی‌شود و لذا ما دائرمدار آن ملاکات نیستیم. اگر شما ادعا می‌کنید که در احکام عقلی تهافتی پیش می‌آید باید به ما نشان دهید که موضوعاتشان به گونه‌ای است که در جاهایی همپوشانی دارند و در آن جاها نقیض همدیگر حاصل می‌شود. بعد ایشان بالتفصیل بیان می‌کند که موضوع تعذیر نقیض موضوع تنجیز است که بحثش مفصل خواهد آمد.

پاسخ دوم برخی از معاصرین به نقد دوم

امروز بیان دیگری را می‌خواهیم بیان کنیم. برخی فضلالی دیگر گویی اصل این تقسیم را پذیرفتند، منتهی می‌گویند ما دلیل داریم که غرض شارع به این اباحه‌ی قسم دوم تعلق نگرفته است و مقصود شارع نیست. پس مباح اگر باشد، قسم اول است

که آنها با حق الطاعة منافات ندارد. فاضل دیگری کلام ایشان را نقد می‌کند و خدشه‌ای بر این کلام می‌کنند که مشخص نشد که نهایتاً مستقر بر آن می‌شوند یا نه که در مورد آن بحث خواهیم کرد.

نفی احتمال تعلق غرض شارع به اباحه‌ی قسم دوم در شبهات بعد از فحص

اما اشکال ایشان و اینکه می‌گویند قسم دوم حتماً مقصود شارع نیست به این جهت است که می‌گویند در قسم دوم شارع می‌خواهد عبد هم از قبل خودش آزاد باشد و هم از حیث عقل و از آنجا آزادی از قبل حکم عقل، امری اختیاری برای او نیست پس این نوع غرض، غرض تشریعی نیست که مولا بتواند بر عهده‌ی عبد بگذارد و مولا نمی‌تواند این را بر عبد تکلیف کند که هم از قبل من آزاد باش و هم از قبل عقلت آزاد باش، بلکه غرض تکوینی شارع است و باید کاری کند که عقل عبد حکم به الزام و حق الطاعة نکند. پس در واقع شارع خودش باید متصدی شود. اباحه‌ی از قبل خودش را که خودش می‌آورد و اگر می‌خواهد که عبد هم از قبل خودش و هم از قبل عقل آزاد باشد، باید کاری کند که موضوع حکم عقل به احتیاط را بردارد و باید یک اباحه و برائتی را به عبد ایصال کند و جلوی حکم عقل او را بگیرد. اگر چنین غرضی دارد که باید این کار را هم انجام دهد. حال که ما در شبهه بعد از فحص، چیز نیافتیم و می‌خواهیم ببینیم که مقتضای عقل چیست. فرض این است که ما احادیث را نیافتیم و دستمان از یک حکم شارع به اباحه خالی است؛ یعنی مولا ترخیص خودش را به ما ایصال نکرده است. لذا وقتی ایصال نکرده مشخص می‌شود که این غرض خاص را ندارد که عبد هم مرخی‌العنان از قبل مولا باشد و هم مرخی‌العنان از قبل عقل خودش باشد چون اگر بخواید مرخی‌العنان از قبل عقل باشد، شارع باید آن اباحه‌ی خودش یا برائت خودش را ایصال کند تا عقل حکم به احتیاط نکند و الا عقل حکم به احتیاط خواهد کرد. پس می‌گویند ما دلیل داریم و برخی دیگر تعبیر به این دارند که ما قرینه داریم که مقصود شارع آن قسم اول است و در قسم اول تنافی بین حق الطاعة و با اباحه‌ی شارع وجود ندارد.

بررسی و نقد پاسخ دوم

به نظر من این جواب مغالطه است. ما قبلاً مطالبی را عرض کردیم که اگر در آنها دقت می‌شد، این مسئله حل می‌شد، منتهی دوستان باید عنایت مجددی بکنند. افرادی که در اصول مانند مرحوم اصفهانی اهل دقت هستند به خوبی باز کردند که لفظ غرض که در باب احکام به کار برده می‌شود دو اصطلاح دارد که خیلی اوقات با یکدیگر خلط می‌شوند.

معانی اصطلاحی غرض در باب احکام

اصطلاح اول: ملاکات کامن در افعال

گاهی به معنای ملاکات کامن در فعل یا وضعیت مکلف است یعنی اگر شارع واجب می‌کند ملاکی در فعل وجود دارد و شارع ایجاب می‌کند تا این ملاک به دست می‌آید و اگر مفسده است، تحریم می‌کند تا از آن اجتناب شود و اگر مباح است یا در فعل یا ترک ملاک است یا در حال مکلف اگر گفتیم مصبّ ارخاء عنان، وضع مکلف است، ملاک وجود دارد. پس در فعل و ترک یا وضعیت مکلف، ملاکی است که شارع برای حفظ آن ملاک، اباحه می‌آورد. اغراض یعنی ملاکات قائم به افعال که يدعو المولا الى الجعل.

اصطلاح دوم: غرض در جعل شارع

غرض دیگر که به کار برده می‌شود به معنای غرض جعل مولا است. مولا وقتی در باب واجبات به افعال نگاه می‌کند، در افعال اغراضی می‌بیند و آن اغراض کامن در افراد کاری به جعل ندارد و فارق از جعل و قبل از جعل است. یک ملاکی در فعل فی حد ذاتها نهفته است که کاری به جعل و عدم جعل شارع و علم و جهل ما ندارد. شارع که حکیم است و ملتفت افعال عباد می‌شود، می‌بیند که در این فعل پر از ملاک لزومی است و ایجاب می‌کند و ایجاب طریق توصلی است از سوی شارع که به نحو ما به این فعل برسد. به تعبیر مرحوم آقا ضیاء ایجابات سدّ برخی از ابواب عدم فعل است. شارع که نمی‌خواهد که جبراً این فعل در خارج حاصل شود بلکه شارع می‌خواهد با جعل داعی در عبد در واجبات و جعل زجر در عبد در محرمات، در واجبات او را تحریک کند که تحصیل کند و در محرمات او را از انجام فعل زجر کند.

غرض اول ملاکاتی است که کامن در فعل است و این غرض کاری به جعل شارع ندارد. مثلاً فرض کنید که آن ملاک این باشد که شرب تنن در یک درصدی موجب سرطان می‌شود. ما می‌گوییم ایجابات که افعال مولا است غرضی دارد و این غرض بی ارتباط با ملاک کامن در افعال مکلفین نیست چون نهایتاً می‌خواهد در خارج این ملاک واقع شود اما نه به صورت جبری. لذا در شبهه‌ی نقض غرض در احکام ظاهری جواب داده اند که عدم حصول فعل در خارج از سوی عبد به صورت اختیاری، نقض غرض شارع از ایجاب نیست. در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی چند شبهه وجود دارد که یکی شبهه‌ی نقض غرض است که مرحوم اصفهانی می‌فرماید این مشکل‌ترین شبهه در باب جمع بین حکم ظاهری و واقعی است که وقتی مولا خودش جعل داعی کرده است چگونه آن را با حکم ظاهری براءت جمع می‌کند یا اماره بر خلاف را حجت می‌کند. در آنجا جواب

می دهند که نقض کدام غرض است؟ آیا مقصودتان ملاک بیرونی است که شبهه‌ی دیگر است که تفویت ملاک است و جواب خود را دارد. اما اگر مقصودتان نقض غرض مولا از ایجاب است که غرض مولا جعل داعی امکانی بوده است و نقض نشده است. از آنجا که غرض ایجاب، جعل داعی امکانی در فرض وصول و انقیاد است، این غرض نقض نمی شود. تفصیل این مطلب در بحث جمع حکم واقعی و ظاهری آمده و جای آن اینجا نیست.

مراتب شدت ملاک واقعی و ارتباط آن با فعل شارع در جعل و ایصال

من اینجا فقط خواستم ذهنتان روشن شود که مقصود از غرض در اصطلاح اصولیین گاهی ملاکات کامن در افعال است و این ملاک کامن در افعال ابتدائاً کاری به جعل ندارد و متوقف بر جعل نیست. این ملاکی در فعل است و چه جعل بشود و چه نشود و چه ما علم داشته باشیم و چه نداشته باشیم، وجود دارد. بله شارع حکیم می خواهد این ملاک در واقع تحقق پیدا کند اما همراه با آزادی و اختیار و بدون جبر. کار شارع فقط این است که جعل داعی کند. اینکه چگونه جعل داعی می کند، بحث کرده اند و در بحث های آتی در اول بحث ادله‌ی نقلی بحث خواهیم کرد که وقتی مولا غرض در حصول فعلی دارد، غرضش ذو مراتب است. یک مرتبه از غرض ممکن است این باشد که حکمی را جعل کند که اگر به عبد ایصال شد و منقاد بود، او را حرکت دهد. یعنی مولا فقط می خواهد سدّ این باب از عدم را بکند اما وصول به عهده‌ی مولا نیست و ملاک بیش از این اقتضا نکرده است. ملاک که مطلق است و من چه علم و جهل داشته باشم، این ملاک وجود دارد اما اینکه این ملاک به چه میزان برای مولا داعی می شود که جعل بکند، متفاوت است. گاهی مقدارش همین قدر است که مولا جعلی بکند تا از قبل مولا سدّ باب عدم باشد و اگر به عبد رسید و منقاد بود او را حرکت می دهد. اقتضای ملاک بیش از این نیست. اما گاهی ملاک شدت بیشتری دارد به صورتی که هم می طلبد مولا جعل کند و هم اینکه به طرّش مانند احتیاط آن را به عبد ایصال کند. اینها مراتب شدت ملاک واقعی است و رابطه اش با کار مولا.

پس دقت کنید که ما یک غرض کامن در افعال داریم و یک غرض در کار شارع. غرض کامن در افعال ربطی به علم و جهل ما ندارد و حتی کاری به جعل و عدم جعل شارع ندارد و متوقف بر جعل شارع نیست. مثل اینکه اگر انسان شرب تنن بکند، بیمار می شود. حال مولا نهی بکند یا نکند، آن سر جای خودش است و شرب تنن چنین مرضی را بر جا خواهد گذاشت. اینکه مولا متصدی بشود و جعل بکند و اینکه مقدار تصدی او چقدر باشد تابع شدت ملاک است و تابع نبودن موانع است. ممکن است ملاک شدید نباشد. لزومی هست اما همین قدر است که مولا متصدی برای جعل واقعی بشود و ارسال رسل و انزال کتب می شود و اگر دست عبد رسید که عبد عمل می کند و منتفع می شود و اگر نشد هم مثل موانع عالم می شود.

این بحث دقیقی است و باید دقت فوق العاده داشته باشید و بحث دشواری است که فضایی با این دقت در این کار مانده اند و دقت کنید که کدام نظر را می‌پسندید و ممکن است حرف سومی به ذهنتان بیاید. این نعمتی در حوزه علمیه است که فارق از خیلی حرف‌ها و تخیلات، افرادی دلشان در پی این بحث‌ها است. امثال شماها نعمت هستید که فکر و دقت می‌کنید. مرحوم ابوی ما وقتی به مباحث دقیق می‌رسیدند، می‌فرمودند که با این گرانی بادمجان این حرف‌ها چیست که می‌زنیم. با این اوضاع اقتصادی و معیشتی اینکه امثال شما با این فکرهای خوب و دقت تلاش می‌کنید، نعمت است. شاید در هیچ کجای دنیا در این شرایط آدم‌های خوش فکر اینگونه فکر و تلاش نکنند و این واقعاً نعمتی است. خواهش بنده این است که عنایت به این بحث‌ها داشته باشید و واقعاً اهل دقت باشید.

عدم کاشفیت عدم ایصال از شدت یا ضعف ملاک

عرض من این است که یک مرتبه از ملاک می‌طلبید که مولا جعل واقعی کند و یک مرتبه‌ی شدیده وجود دارد که می‌طلبید مولا جعل واقعی کند و در ظرف شک به مثل احتیاط آن را به عبد برساند. گاهی ملاک تام است و فرض کنید لزومی است و شدت هم دارد که مولا هم باید جعل کند و هم ایصال کند، در این مورد ممکن است حتی مولا جعل هم نکند چون اصل جعلش مانع دارد. چون ملاک یک حرف است و ممکن است از بالاترین مرتبه‌ی شدت برخوردار باشد اما آن ملاک باید در حکمت مولا تاثیر کند و مولای حکیم ببیند که بر وفق آن باید جعل کند و در ظرف شک ایصال کند، اما در تمام این مراتب ممکن است مواجه با مانعی باشد. ملاک مشکلی ندارد و موانع وجود دارد. مثلاً فرض کنید آن ملاک در باب واجبات آنقدر شدید است که می‌طلبید مولا جعل کند و جعل احتیاط کند، اما مولا می‌بیند که جعل احتیاط مصادف با ضرر بزرگی است و لذا جعل احتیاط نمی‌کند. در اینجا ملاک قصور ندارد بلکه مانع برای جعل احتیاط است و آن مانع هم ممکن است ربطی به خصوص این ملاک هم نداشته باشد مثل اینکه یک وقتی از من سوال می‌کنید و جواب من مثبت است، اما یا من جواب نمی‌دهم یا جواب دیگری می‌دهم برای رعایت مصالحی که وجود دارد.

برخی از بزرگواران اینگونه جواب داده اند که اگر مقصود از اباحه اقتضایی که احتمال آن مانع حق الطاعة می‌شود، اباحه‌ی اقتضائی قسم دوم باشد، ما این احتمال را منتفی می‌دانیم و علم داریم که غرض شارع به چنین اباحه‌ی ای تعلق نگرفته است. چون قسم دوم این بود که غرض مولا تعلق گرفته است به اینکه عبد مرخص و مرخی‌العنان باشد هم از قبل شارع و هم از قبل عقل و این مرخی‌العنان بودن از ناحیه عقل، غیر اختیاری است و در نتیجه اگر متعلق غرض مولی باشد، متعلق غرض

تکوینی مولا است. برای این مرخی العنان بودن از قبل عقل، باید ایصال می‌کرد و چون ایصال نکرده می‌فهمیم اصلاً غرضش از این قسم نیست و فقط قسم اول است.

اشکال در نفی احتمال اباحه اقتضایی به معنای دوم

جواب این است که داستان ملاکات غیر از داستان اغراض شارع است. ما در باب اباحه فرض کنیم که دو گونه ملاک داریم و چنین تصویری داریم که گاهی ملاک این مباح به گونه‌ای است که انسان اقتضا می‌کند که انسان مرخی العنان از ناحیه‌ی شارع باشد و گاهی ملاک دیگری وجود دارد که اشد از این است که اقتضا می‌کند که عبد مرخی العنان هم از قبل شارع و هم از قبل عقل باشد. این ملاک وقتی به دست شارع می‌رسد باید دید که چه اقتضائی دارد. چه کسی گفته است که اگر ملاک قسم دوم است، اقتضای ایصال کردن دارد مثل اینکه ملاک لزومی کامن در فعل گاهی به جعل می‌کشاند و گاهی ممکن است اشد باشد و بطلبد که مولا جعل و ایصال داشته باشد. این فعل از حیث اینکه من هم عقلاً آزاد باشم و هم شرعاً پر از ملاک است. می‌گویند مولا غرضش اگر تعلق گرفته به این که من آزاد باشم هم از قبل مولا و هم از قبل عقل، باید ترخیص به من واصل می‌شد. ما می‌گوییم غرض شارع به این تعلق نگرفته است بلکه تنها این ملاک واقعی کامن در فعل یا کامن در وضعیت مکلف در این است که من آزاد باشم هم از قبل شرع و هم از قبل عقل. اینکه شارع چه غرضی دارد این وادی دیگر است. شارع می‌خواهد این ملاک خاص در بیرون محقق شود اما گاهی غرضش تنها به جعل واقعیه تعلق می‌گیرد و این ملاک بیش از این اقتضا ندارد. اینکه این ملاک یک ملاکی در باب رخصت و ترخیص است که مصلحت در یک ترخیص مطلق است که عبد هم از ناحیه شارع و هم از ناحیه‌ی عقل مرخص باشد، معنایش این نیست که مولا ایصال هم باید بکند. این ملاک نسبت به اینکه چه چیزی را در عالم جعل و انشاء بیاورد، در حکمت مولا اقتضائاتی دارد و حتی بالاتر می‌خواهم بگویم که در این موارد علی‌رغم شدت ملاک، شاید مانع باشد و اصلاً مولا اصل جعل را هم نیاورد. چنین ملاک مهمی در فعل نهفته است و مولا توجه هم دارد اما ممکن است مانعی وجود داشته باشد که سبب شود مولی اصل جعل را نیاورد و اصلاً اباحه جعل نکند و به فرض اباحه را هم جعل کند چه کسی گفته است که مولا باید ایصال کند و چه کسی گفته که شدت این ملاک به لحاظ حفظش در وعاء شک به صورتی است که مولا باید این جعل اباحه را ایصال کند؟ به فرض شدت ملاک اینقدر هست که اگر موانع نبود حتماً مولا جعل احتیاط هم می‌کرد اما اگر مانعی بود، مولا ایصال نمی‌کند.

بنابراین از عدم الایصال نمی‌توانیم بفهمیم که در اینجا ملاک قسم دوم نیست. از عدم وصول این قسم از مباح ولو به مثل ایصالات شرعی از باب تحفظات خاص نمی‌توانیم بفهمیم که پس ملاک در اینجا نیست؛ چون ممکن است ملاک باشد اما بیش

از این نمی طلبد که مولا فقط جعل واقعی بیاورد. یا اینکه غرض تام است و در موارد مشابه می توانست احتیاط در جعل وجوب بیاورد و در اینجا هم ایصال را اقتضاء کند و اقتضاء هم تام است الا اینکه مولا برای جعل احتیاط مانعی می بیند. ملاک شدت دارد اما باید دید کار مولا که عبارت است از جعل داعی یا اباحه و ترخیص، این کار شارع مانع نداشته باشد. ثبوتاً می توانیم فرض کنیم که مثلاً در باب وجوبات یک ملاک الزامی وجود دارد اما مانع دارد مانند قضیه ی سواک که حضرت فرمودند که سوال نکنید تا اینکه مشکلی برای شما ایجاد شود و جعل وجوب شود. یعنی ملاک تام است اما مانعی وجود دارد.

سوال: اگر ملاک کامن در افعال باشد صحیح است اما اگر غرض من از اباحه اعم باشد چه می فرمایید؟ جواب: ما از کجا می دانیم که آن غرض اعم است. اینکه احتمال دارد غرض مولا این است آیا موجب می شود که ما از عدم وصول یقین کنیم که ملاک نیست؟! اگر ایصال نشد می فهمیم که شارع غرض ایصالی در اینجا ندارد ولو به خاطر وجود مانع، نه اینکه ملاک آن ضعیف است. ملاک کامن در این فعل ممکن است از حیث وجوب، حرمت و ترخیص کامل باشد، اما اینقدر نباشد که مولا بیش از جعل واقعی بیاورد.

حرفی که آقای حائری زد در ملاک اباحه بود و بردند در غرض شارع. اگر ایصال نشد کاشف می شود که شارع در ایصال مانعی دارد. ما تمام حرفهایمان در ملاک بود. فضا اینطور است که مولایی داریم که غرضش در ایصال مانعی دارد و ایصال نکرده است ولیکن احتمال می دهیم که ملاک در اینجا یک ملاک تام الملاکیه باشد و اباحه ی اقتضائی باشد که ملاکش اشد از وجوب و حرمت است، احتمال می دهیم که اینجا باشد. آیا عقل می گوید که نباید تفویت کنید؟ من احتمال می دهیم که مولا اباحه جعل کرده باشد و احتمال می دهیم که ملاک آن نیز اهم از ملاک وجوب باشد. بله اگر فقط ملاک بدون جعل بگوییم، در یک بحث دیگر می افتد که ما قبول داریم که صرف ملاکات و ارادات بدون جعل و تصدی مولوی برای تحصیل آنها نیز موضوع تام است برای حکم عقل اما آقای صدر و عده ای می گویند باید مبرز باشد. برای اینکه گرفتار این بحث نشویم ما احتمال ابراز آن را هم می دهیم که اباحه ی واقعی جعل شده است. بانی این اشکال ما فرموده همین که ایصال نکرد معلوم می شود که قسم دوم نیست و قسم اول است که با حکم عقل به الزام قابل جمع شدن است. ما می گوییم احتمال می دهیم ملاک تامی در آزاد بودن مکلف است که سبب جعل اباحه واقعی شده است و لو اینکه غرض شارع به ایصال این اباحه به مکلفین تعلق نگرفته باشد. ولیکن شارع چرا ایصال نکرده است؟ این عدم ایصال شاید به این جهت بوده که مانع داشته است و حتی بالاتر از این را می گویم که شاید اباحه را اصلاً جعل نکرده است چون مانعی داشته است اما برطرف نمی کند وجود ملاک شدید که از همه ی جوانب آزاد باشد و همچنین علم به عدم جعل اباحه اقتضایی را هم برای ما درست نمی کند و بالوجدان احتمال این اباحه اقتضایی را نفی نمی کند.

سوال این است که اگر ما احتمال می‌دهیم یک ملاک تام الملائیت من جمیع الجهات هست یعنی ملاک این است که مرخص بودن عبد از همه‌ی جهات که این ملاک در این فعل یا ترک هست. بعد از این احتمال دارد که شارع جعل کرده و به ما ایصال نشده است. ایصال نشدن آن برای من مسلم است. من که احتمال چنین ملاک اهمی را می‌دهم و ابراز آن را نیز احتمال می‌دهم، که مبرز شده اما ایصال نشده، آیا این مرخصیت مطلقاً با لزوم عقلی سازگار است؟ این روشن است که سازگار نیست. خلط این آقایان مشخص است و مغالطه‌ای صورت پذیرفته. بحث در مورد ملاک کامن در فعل مکلف یا وضعیت مکلف بود ولی این آقایان بحث را به غرض شارع کشاندند و می‌گویند چون غرض شارع یک غرض تکوینی است که عبد آزاد باشد، باید خودش ایصال می‌کرد تا عبد موضوع حکم عقلش قرار نگیرد، چون ایصال نکرده می‌فهمیم غرض ندارد. بله اگر مقصودتان غرض شارع از جعل‌هایش است حق با شما است و وقتی ایصال نشد، کشف می‌شود که چنین غرضی نداشته است، ولی اینکه بگوییم مولا ایصال نکرده و از این عدم ایصال می‌فهمیم که ملاک از نوع اول است، این مغالطه است.

باسمه تعالی

موضوع: اشکال نقضی و حلّی آیت الله حائری به نقد ناسازگاری درونی ۴۵۸

خلاصه بحث گذشته ۴۵۸

اشکالات آیت الله حائری به ناسازگاری ۴۵۹

۱. اشکال نقضی: ترجیح بلا مرجح بودن قبح عقاب بلا بیان ۴۵۹

جواب اشکال نقضی ۴۵۹

۲. اشکال حلّی: عدم تصویر تعارض و تراحم در احکام عقلی ۴۶۰

بیان آیت الله حائری در عدم اجتماع تنجیز و تعذیر ۴۶۰

جواب اشکال حلّی: ۴۶۱

جواب اول ۴۶۱

جواب دوم: اشکال در استدلال ۴۶۲

اشتباه بودن قاعده « نقيض العلة علة لنقيض المعلول » ۴۶۲

علت تامه نبودن موضوعات برای احکام ۴۶۳

جمع بندی جواب به اشکال حلّی ۴۶۴

بیان نقوض مطرح به نقد ناسازگاری ۴۶۶

موضوع: اشکال نقضی و حلّی آیت الله حائری به نقد ناسازگاری درونی**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در نقد نظریه حق الطاعة بود و به این بحث رسیدیم که یک تضاد درونی در نظریه حق الطاعة وجود دارد. برای تبیین این ناسازگاری مسیر طولانی را طی کردیم تا اینکه پاسخ برخی از فضایل معاصر را به این ناسازگاری بررسی کردیم و دیدیم که پاسخشان به این نقد درست نیست. باقی ماند فرمایش آقای حائری در نقد این نظر که بخشی از آن قبلاً گذشته است و بخش مهمی از آن که بحث حلّی و نقضی ایشان است، باقی مانده است. بر این ناسازگاری درونی که ما عرض کردیم، نقض‌هایی هم وارد شده است که طرح خواهد شد. بنده بنا دارم که برخی از بحث‌هایی که بنا بر طرح آن داشتیم را حذف کنم به خاطر اینکه بحث‌ها طول کشید، اما این بخش را باید تمام کنیم تا بحث‌ها ناقص نماند.

آقای حائری برای اینکه به ما پاسخ دهند، گفتند ملاک اباحه دو گونه است؛ گاهی ملاکش حیثی است یعنی مولا می‌خواهد عبد آزاد باشد از حیث الزامات او اما اگر از ناحیه‌ی دیگری الزام بیاید منافات با ملاک اباحه ندارد. ملاک دیگری که برای اباحه‌ی اقتضایی می‌توان تصویر کرد این است که مولا می‌خواهد عبد آزاد از هر قبلی باشد؛ هم از قبل خودش و هم از

قبل عقل. بنابراین اگر از ناحیه‌ی دیگری غیر از شارع هم الزامی بیاید، منافای با این ملاک خواهد بود. بعد ایشان فرمود اگر ملاک از قسم اول باشد، منافات با حق الطاعة و احتیاط ندارد، اما اگر از قسم دوم باشد، منافاتی پدید می‌آید. ناقدین دیگر در اینجا از ایشان جدا شدند و گفتند از اینکه مولا اباحه را ایصال نکرده است، کشف می‌کنیم که اباحه از این قسم نیست و الا مولا باید اباحه را ایصال می‌کرد. جواب این مطلب را مفصل دادیم.

اشکالات آیت الله حائری به ناسازگاری

آیت الله حائری به این راحتی از این بحث بیرون نمی‌رود و می‌داند که اینگونه نمی‌شود جواب داد. لذا می‌فرماید اگر مقصودتان این است که بین مقتضیات تعذیر و مقتضیات تنجیز ناسازگاری پدید می‌آید، دو اشکال پدید می‌آید.

۱. اشکال نقضی: ترجیح بلا مرجح بودن قبح عقاب بلا بیان

یک اشکال نقضی که ایشان می‌گویند قبح عقابی‌ها چه کار می‌کنند؟ شما می‌گویید اگر احتمال اباحه‌ی اقتضایی واقعی بدهیم، رعایت این، اقتضای تعذیر دارد و شما احتمال تکلیف الزامی هم می‌دهید که رعایت آن اقتضای تنجیز می‌کند. ایشان به ما می‌گویند شما گفتید که این دو اقتضاء با هم تراحم دارند و اگر طرف حق الطاعة را بگیرید، ترجیح بلا مرجح می‌شود. شما که قائل به قبح عقاب بلا بیان می‌شوید و این طرف را ترجیح می‌دهید، به چه دلیلی آن مقتضای حکم عقلی به تنجیز را نادیده می‌گیرید؟ اگر این منطق شما صحیح باشد که در اینجا یک ملاک واقعی در اباحه داریم و یک ملاک واقعی در الزام داریم و هر دو محتمل است، اگر شما می‌گویید طرف حق الطاعة را اگر بگیریم، ترجیح بلا مرجح است، طرف قبح عقاب هم بگیریم، ترجیح بلا مرجح است.

جواب اشکال نقضی

به نظر من این نقض وارد نیست چون ظاهراً این بحث‌ها که پیچیده شد گویا فراموش کردند که بحث در چه بود. ما که به احتمالات عمل نمی‌کنیم و مانند شما قائل به حق الطاعة نیستیم. ما در مقام نقض گفتیم شما که در حق الطاعة به احتمال عمل می‌کنید، باید به این احتمال اباحه‌ی اقتضایی هم عمل کنید که مقتضایش عبارت است از اینکه احتیاطاً ترخیص در دو طرف بدهید. ما که ایصالی هستیم و می‌گوییم وقتی تکلیف یا اباحه ایصال شد، موضوع قرار می‌گیرد و وقتی ایصال نشد، قواعد دیگری حاکم است. پس ما در اینجا هیچ مشکلی نداریم و اگر ما به احتمال اباحه و احتمال الزام عمل می‌کردیم، نقض شما وارد بود. ما

که وصولی هستیم و می‌گوییم تا وصول نباشد، تنجیز و استحقاق عقابی در کار نیست، این اشکال بر ما وارد که این مبنا را داریم، وارد نیست. بنابراین نقض ایشان اصلاً وارد نیست.

۲. اشکال حلّی: عدم تصویر تعارض و تراحم در احکام عقلی

اما در حل، ایشان مسیر دیگری را طی می‌کند و صفحه‌ی بحث را عوض می‌کند. ایشان می‌گویند ما دو حکم عقلی داریم؛ یکی به تعذیر و یکی به تنجیز. اصلاً احکام عقلی تابع ملاکاتی که بخواهد آنها را حفظ کند، نیست و لذا گاهی از هم جدا می‌شوند. مثلاً فرض کنید که شما قطع پیدا می‌کنید که تکلیف الزامی در اینجا هست، اما در واقع ترخیص است. در اینجا موضوع حکم عقل به تنجیز حاصل است، اما در واقع اباحه است. وقتی موضوع حکم عقل به تنجیز حاصل است، استحقاق عقاب ثابت است و باید احتیاط کرد هر چند که حکم واقعی در واقع اباحه باشد. یعنی حکم عقل همیشه تابع واقع آن ملاک نیست. بنابراین شما بحث تعذیر و تنجیز که احکام عقلی هستند را از بحث ملاکات جدا کنید. ما هستیم و احکام عقلی و موضوعات احکام عقلی. ما باید ببینیم که در این تقریبی که شما برای ناسازگاری درونی درست کردید، آیا در موردی هست که در آن حکم عقل به تعذیر با حکم عقل به تنجیز جمع بشود، که اگر اینگونه باشد اشکال شما وارد است که در اینجا یک ناسازگاری درونی پدید آمده است. اما اگر احکام عقلی موضوعاً جمع نشوند، مشکلی نیست. ایشان رابطه احکام عقلی یعنی تعذیر و تنجیز را با ملاکات جدا می‌کند و در نتیجه ما هستیم با این احکام عقلی و موضوعاتش.

بیان آیت الله حایری در عدم اجتماع تنجیز و تعذیر

ایشان برای اینکه ثابت کند که موضوعات احکام عقلی هیچ وقت جمع نمی‌شوند و در نتیجه احکام عقلی تراحم و تعارضی پیدا نمی‌کنند، می‌گویند موضوع تنجیز و تعذیر نقیضین هستند نه ضدین و برای اثبات اینکه موضوع این دو؛ یعنی تعذیر و تنجیز نقیضین هستند سراغ خود تعذیر و تنجیز می‌رود و می‌گویند این دو نقیضین هستند و به استناد قاعده‌ی فلسفی که نقیض العلة علة لنقیض المعلول و به علاوه این مقدمه و گزاره که موضوع حکم مثل علت تامه برای حکم است، اگر دو حکم نقیض شدند، پس دو موضوع که علت تامه برای نقیضین هستند هم نقیض می‌شوند. نتیجه این می‌شود که موضوع حکم عقل به تعذیر نقیض موضوع حکم عقل به تنجیز است. مثلاً موضوع حکم عقل به تنجیز فرض کنید انکشاف واقع به قطع است یا به اعم از قطع و ظن و احتمال است که قائلین به حق الطاعة می‌گویند، در اینصورت موضوع تنجیز عدم انکشاف و عدم قطع به ترخیص است. اگر

موضوع تنجیز را عدمی معنا کردید باید موضوع تعذیر و تنجیز را نیز نقیض آن بدانید که عبارت است از انکشاف ترخیص و قطع به ترخیص شرعی. خلاصه اینها نقیضین هستند و هر کدام را وجودی معنا کردید، دیگری عدم آن می شود.

ایشان نتیجه می گیرد که موضوع حکم عقل به تعذیر و موضوع حکم عقل به تنجیز، هیچ وقت با هم جمع نمی شوند. پس احکام عقلی کاری به ملاکاتی که می حفظ بها ندارد، ما هستیم در مسئله ی اصولی برائت عقلی و احکام عقلی که تابع موضوعاتش هست و موضوعات آن هم نقیضین هستند و قابل جمع با هم نیستند. بنابراین لامحاله جایی وجود ندارد که یک ناسازگاری درونی پدید بیاید. ما اگر قائل به حق الطاعة شویم، موضوع تنجیز را انکشاف لزوم ولو به احتمال می دانیم و موضوع تعذیر عدم آن می شود. اما اگر قائل به قبح عقاب بودیم، موضوع تنجیز قطع و ما یلحق به من الامارات المعتبره می شود و موضوع تعذیر هم عدم آن می باشد. پس هیچ کجا ما دو حکم عقلی نداریم که بگوییم بر اساس حق الطاعة یک ناسازگاری درونی پدید می آید. نه بر اساس حق الطاعة و نه بر اساس قبح عقاب بلا بیان هیچ مشکل عقلی از باب عدم اجتماع دو حکم عقلی که ناسازگاری درونی پدید بیاید، وجود ندارد.

جواب اشکال حلّی:

در اینجا نیز به نظر من چندین اشکال هم به لحاظ شکل و هم به لحاظ ماهیت و تک تک گزاره هایی که ایشان مطرح کرده، وارد است.

جواب اول

گویا در اینجا هم جریان بحث را فراموش کرده اند چون ما به شما نقض می کردیم و برهان خلف برای شما می آوردیم. ما که قائل نیستیم که عقل دو حکم معارض دارد. شما زحمت کشیدید که به ما بگویید که عقل احکام معارض ندارد، اینکه واضح است که عقل احکام معارض ندارد. چرا اینهمه زحمت کشیدید که با این برهان عجیب و غریب و با این گزاره های که معلوم نیست از کجا آمده، بگویید که موضوع یکی نقیض موضوع دیگری است و در نتیجه احکام معارض عقلی نداریم. ما که خودمان قائل هستیم و از واضحات است که دو حکم عقلی معارض نداریم. اینکه نمی شود عقل هم حکم به استحقاق عقاب داشته باشد و هم به حکم به عدم استحقاق، از واضحات است و نیاز به این همه پیچ و خم نداشت. اشکال ما به شما نقضی و به صورت برهان خلف است که می گوییم اگر قائل به حق الطاعة شدید، با توجه به آن مقدمه که گفتیم، شما گرفتار تناقضی در احکام عقلی

می‌شوید. شما باید آن را درست کنید. ما نیز قبول داریم که احکام عقلی معارض نیستند اما می‌گوییم لازمه‌ی این حق الطاعة که شما تصویر می‌کنید چنین تعارضی است و آن تلازم را شما باید نفی کنید.

ایشان رابطه‌ی حکم عقلی را با ملاکات واقعی قطع می‌کند و این درست نیست. تمام مسیری که ما طی کردیم این بود که اگر قائل به حق الطاعة شدید، به همان نکته در اباحه هم باید قائل باشید هم از باب ملاک و هم از باب رعایت حق مولا. لازمه‌ی آن حرف این است که دو حکم عقلی ناسازگار داشته باشید. شما به ما می‌گویید که احکام عقلی در باب تعذیر و تنجیز معارض نیستند، که این واضح است که معارض نیستند و اگر معارض نبودند که ما نمی‌توانستیم به شما برهان خلف درست کنیم. ما هم می‌گوییم بله معارض نیستند اما لازمه‌ی حرف شما تعارض است و در نتیجه حرف شما هم نادرست است. شما باید مقدمات اشکال ما را رد می‌کردید و بگویید لازمه‌ی مبنای حق الطاعة این تعارض نیست که این کار را نکردید.

جواب دوم: اشکال در استدلال

اشتباه بودن قاعده «نقیض العلة علة لنقیض المعلول»

در اینکه چگونه کبری را درست کردند که موضوع تعذیر و تنجیز را بگوییم نقیضین هستند، می‌فرمایند سراغ احکام می‌رویم که خود تعذیر و تنجیز باشند که اینها نقیضین هستند. فرض کنید که این دو نقیضین باشند که خود اینها هم نیاز به بحث دارد اما ایشان با ضمیمه کردن یک قاعده‌ی فلسفی که عبارت است از اینکه نقیض العلة علة لنقیض المعلول می‌خواهد به یک نتیجه دیگر برسد. ما اصلاً چنین قاعده‌ی فلسفی نداریم و لابلای کتب کلامی گاهی این حرف‌ها را زده اند که عدم علت، علت برای عدم معلول است که حرف نادرست و بی‌حساب و کتاب است و ما در بحث فلسفی می‌گوییم علت و معلول مربوط به عالم وجود است و عدم که علیتی ندارد. مرحوم ملاصدرا در اسفار چندین بار می‌گویند که این حرف مسامحه‌ای که گفته شود عدم العلة علة لعدم المعلول درست نیست واضح است که عدم چیزی نیست تا بخواهد علت برای چیز دیگری باشد. حال ایشان به حسب این قاعده فلسفی که ادعا می‌کند، می‌خواهد نتیجه گیری کند، که معلوم نیست از کجا آمده است و این قاعده قطعاً غلط است؛ چون اگر علت وجودی شد، نقیضش عدمی می‌شود. البته این در کلمات متکلمین هست و شاید در کتب فلسفی هم آمده باشد، اما کسانی که اهل دقت هستند، می‌دانند که علت برای عالم وجود است و وجود هم وقتی علت در آن ساری شد، عدمش چیزی نیست که بخواهد علت باشد برای آن. این یک بحث که این قاعده‌ی فلسفی اشتباه است.

علت تامه نبودن موضوعات برای احکام

اما از آن فاحش تر این است که ایشان می گوید چون محمول ها و حکم ها نقیض هستند و موضوع حکم، علت تامه‌ی حکم است، به یک نتیجه دیگری می رسد. موضوع احکام مگر علت تامه حکم است؟ موضوع احکام آیا علت تامه‌ی حکم است؟ علت تامه در احکام شرعی نفس حاکم است که اگر از خداوند باشد یک معنا دارد و اگر از پیامبر باشد، معنای دیگری دارد. در ما نیز همینطور است که وقتی حکم می کنیم که هذا ذاک، موضوع، علت این حکم نیست، بلکه نفس حاکم است که علت حکم است به معنای تصدیق است و به معنای هو هویت هم اینگونه است.

سوال: آقای نائینی هم اینگونه گفته است.

جواب: بله در لابلای حرف ها همین را می گویند وقتی که گیر می کنند. اما کسانی که اهل دقت هستند، نمی گویند. لذا مرحوم اصفهانی اینگونه نمی گوید و در سرتاسر حاشیه کفایه می گویند علت برای حکم، نفس حاکم است. این حرف درستی است و باید قبول کرد. اگر حکم کار نفس من است، علت آن هم نفس من است به معنای تصدیق و به معنای هو هویت که صورت است هم به گونه‌ای تابع نفس من است؛ مانند اینکه تصور و تصدیق تابع نفس من است. اینکه موضوع علت برای محمول باشد در هیچ وعائی صحیح نیست.

این روشن است که سبب حکم، نفس حاکم است. ایشان می گوید «كالعلة التامة». در بحث فلسفی این معنا ندارد که بگویید مانند علت تامه است. اگر می خواهید فلسفياً تمام کنید باید بگویید علت تامه است. آنوقت چیزی که همانند علت تامه است، احکام علت تامه را دارد و آنهم اینکه عدم العلة علة لعدم المعلول که هر فیلسوفی که مقداری کار کرده باشد می گوید این حرفها معنا ندارد.

جواب: ایشان تصریح کرده اند که مسامحه‌ای است و ترجمه به وجود می کنیم. اما در اینجا می خواهد نقیض درست کند و علت درست کند و بعد بگوید پس موضوعات هم نقیض با یکدیگر هستند و نمی تواند این را به معنای وجودی ترجمه کند.

سوال: مقصود ایشان این است که وقتی موضوع است، حکم هم روی آن می آید.

ایشان دنبال این است که بگوید موضوع تعذیر، نقیض موضوع تنجیز است و اثبات آن هم از این طریق است. ما که خواستیم این جملات را در عربی و فارسی ترجمه کنیم چون برای ترجمه آن راه وجود دارد. چون برخی می گویند معنای اینکه می گوییم عدم العلة علة لعدم المعلول، ترجمه می شود به عالم وجود یعنی لباً می خواهیم بگوییم وجودین اینها اینگونه هستند و

بیان اخیری از آن است. اما ما کاری به این نداریم و ما حرفمان این است که شما می‌خواهید موضوع تعذیر و تنجیز را نقیض یکدیگر کنید ولی با این قاعده تسامحی، این را نمی‌توانید ثابت کنید

سوال: شما علت تامه بودن موضوع برای محمول را قبول ندارید؟ وقتی موضوع باشد و حکم دائر مدار این موضوع باشد و تا این موضوع نباشد، این حکم نمی‌آید.

جواب: ابدأ قائل نیستیم. اینکه با وجود موضوع، حکم هم هست که این نتیجه را نمی‌دهد که پس موضوع علت تامه است. باید دید که حکم به استحقاق از سوی کیست. حکم از سوی حاکم است و حکم عقلی از ناحیه عقل است. پس علت تامه‌ی آن نفس حاکم یا عقل است. اگر می‌خواهید فلسفی صحبت کنید که قاعده‌ی فلسفی داریم که خود ایشان می‌گوید «و لیس هذا ثابتاً بقاعدة الفلسفة المذكورة فحسب»، ما می‌گوییم بحث فلسفی اقتضای چنین حرفهایی ندارد.

جمع بندی جواب به اشکال حلی

بنابراین اصلاً این همه زحمت لازم نبود. ما که قبول داریم که حکم عقل به تعذیر و تنجیز با هم جمع نمی‌شوند و به فرض موضوعات آن ضدین هم باشند، با هم جمع نمی‌شوند. برهان ما که این نبود بلکه گفتیم که شما یک حرفی در حق الطاعة زدید و اگر به لوازم آن حرف اخذ کنید، لازمه‌اش این است که دو حکم عقلی نقیض یکدیگر ثابت باشد. ما که قبول داریم که دو حکم عقلی متناقض نباید ثابت باشد، پس آن مقدمه‌ی کلام شما که حق الطاعة ثابت است، غلط است. شما باید بگویید ما حرفی نزدیم که لازمه‌اش این باشد.

ما گفتیم احتمال اباحه‌ی اقتضائی که من احتمال می‌دهم شبیه احتمال لزوم است و همانطور که احتمال لزوم بنابر حق الطاعة موضوع حکم عقل است، احتمال اباحه هم موضوع حکم عقلی به رعایت و قبح تفویت است. شما باید نسبت به این مطلب رد داشته باشید و اگر تقدی به این نداشتید، نمی‌توانید بگویید احکام عقلی تابع موضوعات هستند و کاری به ملاکات واقعی ندارد. مگر می‌شود که کاری نداشته باشد. مگر حکم عقل به قبح تفویت ملاک، حکم عقلی نیست؟ آیا شما نمی‌خواهید این را رعایت کنید و در بحث اجزا و بحث‌های دیگر با این کار ندارید؟ یعنی اگر شما یقین پیدا کنید که با این عمل، ملاک مولا تفویت می‌شود و فرض کنید که ملاک هم ابراز شده است تا آن اختلاف مبنایی پیش نیاید که آیا ملاک ابراز شده تفویتش اشکال دارد یا مطلق ملاک ولو ابراز نشده باشد که ما به تبع بزرگان قائل هستیم. ما اصلاً مبنای ابرازی را می‌گیریم و فرض می‌کنیم که من احتمال می‌دهم یک اباحه‌ی اقتضائی واقعی که مولا جعل کرده باشد و ابراز کرده باشد، تفویت شود. این مانند حق الطاعة است. این اشکال اساسی است که شما باید حل کنید. اگر شما این را قبول کردید که این هم مثل آن است که شما قبول کردید، دیگر

نمی‌توانید بگویید که ما کاری به ملاکات واقعی نداریم. چطور می‌توانیم کاری به ملاکات واقعی نداشته باشیم؟ اگر حکم عقلی آمد روی تفویت غرض واقعی مبرز آمد، اگر انکشاف قطعی خواستید، که قبح عقاب می‌شود، اما اگر انکشاف ظنی و احتمالی در الزام هم گفتید، در باب اباحه هم باید بگویید و فرقی نمی‌کند.

سوال: در این اشکال دوم شما قبول کردید که منجز نیست و تفویت ملاکی که تنجزی بر من ندارد، چه اشکالی دارد؟

جواب: در اشکال دوم ما گفتیم فرض کنید تنجیز به این معنا که شما می‌خواهید که چیزی را برعهده بیاورد، نشود چون می‌گویند در اباحه چیزی برعهده نمی‌آید، اما تعذیر که هست. اگر حکم عقلی به تعذیر بیاید، تفویت ملاک هم می‌آید و کاری به عهده ندارد. ما می‌گوییم تعذیری هم باشید این پیش می‌آید. یعنی می‌گوییم عقل اصلاً چیزی را برعهده نمی‌آورد اما آیا تفویت ملاک می‌آید یا نه؟ ایشان می‌گویند کاری به ملاک نداریم. چطور می‌شود که به ملاک کار نداشت.

ایشان برای اینکه بگویند قابل تفکیک است، مثالی می‌زند که مع الفارق است. ایشان می‌گویند در جاهایی که ما قطع به خلاف داریم و ملاک واقعی چیز دیگری است. در اینجا واضح است که ملاک اثری ندارد. ما می‌خواهیم بگوییم کسی که مسلک حق الطاعة را پذیرفته است در فرض انکشاف احتمالی ملاک باید این غرض محتمل را رعایت کند. ایشان چگونه می‌گویند ما کاری به ملاکات واقعی نداریم و ما هستیم و احکام عقلیه و موضوعاتش؟ جوابش یک کلمه است که ملاکات واقعی منکشف به اعم از انکشاف احتمالی که شما می‌گویید، موضوع حکم عقل است و باید رعایت کرد. چطور شما می‌گویید کاری به آن نداریم و صفحه را می‌گذارید کنار که کاری به ملاکات نداریم. بحث ما در ملاک بود و شما خودتان وارد شدید و ملاکات را دو دسته کردید.

ایشان در قسم دوم ملاک که عبارت است از اینکه ملاکی که مولا می‌خواهد عبارت است از اباحه‌ی اقتضایی که همه‌ی آزادی را طلب می‌کند و هر گونه الزامی منافات با آن دارد، قبول کرد که تهافت پیدا می‌کند اما می‌خواهد کنار بگذارد. ما می‌گوییم این موضوع حکم عقل است و نمی‌توانید این را از احکام عقلی تعذیر و تنجیز جدا کنید. اغراض مبرزه مثل احکام هستند و احتمالش در حق الطاعة مثل احتمال تکلیف الزامی است و هیچ فرقی نمی‌کند. بنابراین اشکال ایشان این است که این اغراض محتمل را نادیده گرفت و گفت که موضوع حکم عقل به تعذیر و تنجیز نقیضین است پس این دو حکم عقلی با هم جمع نمی‌شود. واضح است که ما این را قبول داریم و نمی‌گوییم که اینها با هم جمع می‌شوند. بلکه ما می‌گوییم اگر شما حق الطاعة را گفتید که باید به مثل آن در احتمال اباحه‌ی اقتضائی هم بگویید، ناچار می‌شوید که دو حکم را با هم جمع کنید که به نظر ما هم شدنی نیست و در نتیجه حق الطاعة اشتباه است.

این تمام الکلام در استدلال‌هایی که بر این بحث شده است و پاسخ‌هایی که داده شد. به نظر من ناسازگاری درونی بر نظریه حق الطاعة مسجل است و لذا حق الطاعة غیر از اینکه به نظر ما که می‌گوییم خلاف حکم مدرک عقلی ما است، مبتلی به یک تناقض درونی نیز هست.

بیان نقوض مطرح به نقد ناسازگاری

در طی بحث چند نقض هم به عرض ما مطرح شده از سوی برخی از فضلاء معاصر و آقای حائری مطرح شده است. این نقض‌ها مهم است هم از این باب که باید نظریه‌ی خودمان که مبتنی بود بر احتمال اباحه‌ی اقتضایی و لزوم رعایتش بنابر حق الطاعة را باید ببینیم که باید چه کار کنیم در آن نقض‌ها. هم نقض به شبهه‌ی قبل فحص کرده‌اند و هم به شبهات اطراف علم اجمالی و هم به حسن احتیاط که همه می‌گویند، نقض کرده‌اند و ادعا دارند که اینکه شما باب اباحه را در آن نوع اقتضایی که احتمال ملاک لزومی می‌دهید، اگر این را بپذیرید، در این موارد گیر می‌کنید.

فایده‌ی این بحث فقط این نیست که آن شبهه‌ای که بر علیه حق الطاعة مطرح کردیم را نجات دهیم بلکه خودش بحث‌های مهمی دارد. به نظر می‌آید اگر در این بحث‌ها توغل کنیم چه بسا برخی از احتیاطات واجب و غیر واجب که علما اختیار می‌کنند، باید یک تضییقی در آنها وارد کنیم و اینگونه نیست که هر کجا بتوانیم یک احتیاطی بکنیم. همانطور که اگر احتیاطی مستلزم ضرر و حرج شد، این احتیاط را قبول ندارید، چه بسا اگر چنین احتمالاتی معقول پیش بیاید، نتوانید این احتیاط را همه جا انجام بدهید. اینها بحث‌های مهمی است که انشاءالله از فردا بحث خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی نقض های ادعا شده بر نقد ناسازگاری ۴۶۷

نقض مطرح از سوی آیت الله حائری به نقد ناسازگاری ۴۶۷

نقض اول: عدم توجه به علم اجمالی به اباحه در اطراف علم اجمالی ۴۶۸

جواب نقض اول ۴۶۸

۱. عدم تنجز احتمال در صورت عدم وصول بنابر نظریه قبح عقاب ۴۶۸

نقض دوم: عدم توجه به ملاک اباحه در تراحمات در کلام اصولیین ۴۷۱

جواب نقض دوم: عدم تنجز احتمال اقوی بودن ملاک بنابر نظریه قبح عقاب ۴۷۱

نقض سوم: عدم حسن احتیاط در صورت اقوی بودن ملاک اباحه ۴۷۲

جواب نقض سوم: عدم تراحم حسن احتیاط با آزادی عبد ۴۷۲

دفاع از نقوض از سوی آیت الله حائری ۴۷۳

جواب دفاع از نقوض ۴۷۳

تصحیح نظریه حق الطاعة با توجه به نقد ناسازگاری ۴۷۴

خلاصه بحث در حق الطاعة ۴۷۵

شبهه تراحم احتیاط با آزادی عبد در شبهات قبل از فحص ۴۷۵

موضوع: بررسی نقض های ادعا شده بر نقد ناسازگاری**نقض مطرح از سوی آیت الله حائری به نقد ناسازگاری**

در بحث ناسازگاری درونی نظریه حق الطاعة، مدافعان این نظریه یکسری بحث های حلی داشتند که گذشت و پاسخ به آن نیز گذشت. آقای حائری در ابتدای بحث شان سه نقض مطرح کرده اند و فرمودند که اگر ما این تصویر شما را در تراحم بین مقتضای حق الطاعة در الزام و حق الطاعة در اباحه ی اقتضایی، اخذ کنیم، نقض هایی بر شما وارد می شود که پاسخ ندارد و حتی قائلین قبح عقاب بلا بیان باید توجه کنند که این لوازم بر قولشان مترتب می شود، در حالی که کسی قائل نیست و این نقض ها را درواقع برای آماده سازی ذهن مخاطب برای پذیرفتن آن جواب حلی گفته اند. حل و نقد آن نیز گذشت و در آنچه چاره کرده بودند، چاره ای پیدا نشد.

اما در مورد نقض ها، سه نقضی که مطرح کرده اند، جواب آسانی دارد. علاوه بر این نقوض برخی از فضلاء معاصر نیز نقضی وارد کرده اند که جوابش مشخص می شود. اما نقض دیگری که در مورد شبهات قبل فحص است نیاز به تأمل دارد و باید راه جدیدی را برای آن پیدا کرد. فعلا نقدهایی که آقای حائری مطرح کردند را بحث خواهیم کرد.

نقض اول: عدم توجه به علم اجمالی به اباحه در اطراف علم اجمالی

ایشان می‌فرماید اگر تصویر ما از اباحه‌ی اقتضائی این باشد که گفتید و ادعا کردید که اباحه‌ی اقتضائی هم موضوع حکم عقل به تعذیر یا تنجیز است و گفتید که مزاحم با حکم عقل به تنجیز می‌شود، در جایی که علم اجمالی به حرام یا واجب فی‌البین و مباح فی‌البین داریم، اشکالی پدید می‌آید. در بحث علم اجمالی می‌آید که علم اجمالی به واجبات یا محرمات لازم نیست که همیشه قرین به یک علم اجمالی به اباحه هم باشد؛ چون وقتی ما علم اجمالی داریم که یکی از دو کاسه نجس است، ممکن است احتمال بدهیم که هر دو نجس است. احتمال می‌دهیم اما علم داریم که یکی از آن‌ها نجس است. این مثال را ایشان طرح نمی‌کند بلکه می‌گوید مثال ما در جایی است که علم اجمالی داریم که یکی از دو کاسه نجس است و یکی از دو کاسه پاک است که شربش مباح باشد. یعنی هم علم اجمالی به نجس فی‌البین داریم و هم علم اجمالی به مباح فی‌البین داریم.

ایشان می‌گوید اگر بخواهیم تصورات شما را اخذ کنیم، قاعدتاً در چنین جایی که علم اجمالی به یک نجس فی‌البین و یک مباح فی‌البین، حتی اگر این مباح اقتضائی هم باشد، علماً نیامده‌اند جانب علم اجمالی به اباحه را مقدم کنند یا نیامده‌اند بین علم اجمالی به نجس فی‌البین و مباح فی‌البین تراحم بنوازند و بگویند که باید بررسی کرد که کدامیک ملاکش اهم است. بلکه همه گفتند که اگر علم اجمالی به نجس فی‌البین و علم اجمالی به مباح فی‌البین داریم، باید از هر دو اجتناب کرد یا بر مسلک اقتضا یا بر مسلک علت تامه در علم اجمالی. پس نهایتاً علم اجمالی به نجس فی‌البین داریم و این وجوب اجتنابش منجز می‌شود و لامحاله باید بگوییم که از هر دو طرف اجتناب می‌کنیم. کسی قائل نشده که این مباح فی‌البین منجز شود و کسی قائل نشده است که بین این دو اهم و مهم کنیم که آیا واجب فی‌البین ملاکش اهم است یا مباح فی‌البین اهم است. هیچ کس این را قائل نیست حتی کسانی که قائل به قبح عقاب بلا بیان شده‌اند. حتی قائلین به قبح عقاب بلا بیان در اطراف علم اجمالی چنین کاری نمی‌کنند.

جواب نقض اول

۱. عدم تنجز احتمال در صورت عدم وصول بنابر نظریه قبح عقاب

به نظر من جواب این نقض از بحث‌های سابق روشن شده است. بحث ما در مباح اقتضائی است، آنهم اقتضائی که ملاکش لزومی باشد و اهم از وجوب باشد. اینکه چرا در اطراف علم اجمالی این چنینی، اصولیین و فقها نگفتند که آن مباح فی‌البین منجز بشود یا بگویند که اهم و مهم کنیم، دلیلش روشن است؛ چون در مسلک اصولیین که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند این ایصال

نشده است که ملاک این مباح، اقتضایی است. حتی بر فرض اینکه ملاک این مباح، اقتضایی باشد، ما علم نداریم که این ملاک لزومی است و نیز اقوای از ملاک وجوبی است. بنابراین ما با یک علم اجمالی به وجوب مواجهیم که تنجیزش مشکلی ندارد و یک علم اجمالی به مباح فی البین که اصل اباحه اش مسلم است ولی اقتضائی بودن آن مسلم نیست. حالا ایشان اشکال می کند که علی الفرض که احراز کنیم ملاک آن اقتضایی باشد، شما چه می کنید؟ ما می گوئیم کسی در بحث علم اجمالی اینها را بحث نکرده است و ایشان چگونه به ما نقض می کند. آنچه هست این است که می شود فرض کرد که یک طرف مباح باشد اما کسی بحث نکرده است که اگر مباحش اقتضایی باشد، چه باید کرد و به فرض اقتضایی باشد، مگر وصول به ما پیدا کرده که ملاک اقتضائیش لزومی است؛ یعنی ترخیص فی البین و آزادی که مولا در اباحه اش جعل کرده است ملاکش لزومی است. ممکن است ملاک غیر لزومی داشته باشد و حتی اگر لزومی باشد از کجا معلوم که اقوی یا مساوی با ملاک وجوب یا حرمت فی البین باشد. بنابراین چون اینها وصول پیدا نکرده تنجیزی ندارد.

ما مواجهیم با یک علم اجمالی به یک واجب و محرمی که ملاکش روشن است و یک ملاک لزومی است و به خاطر علم تنجیز شده است و مواجهیم با یک مباح فی البین که حداکثر ادعا می کنید که اقتضایی است که خود این اول کلام است. اما در بحث اصولیین فرض نمی شود که اقتضایی است. اما اگر فرض کنیم اقتضایی هم هست، اما بیش از این ثابت نیست. اینکه ملاکش لزومی باشد به صورتی که تفویت ملاک اباحه اقتضایی تفویت یک ملاک لزومی اقوی از ملاک وجوب و حرمت باشد که وصول پیدا نکرده، طبق مبنای قبح عقاب بلایان اینها هیچ کدام تنجیز ندارد. ما که مواجه با یک علم اجمالی به لزوم اعم از حرمت فی البین که این علم منجز است و آن واقع هم منجز می شود و در کنارش یک علم به اباحه است که تنجیزی ندارد؛ چون اثری هم در مقابل آن ندارد. چرا اصولیین که قائل به قبح عقاب بلایان هستند، باید غیر این را بگویند که این حرمت یا وجوب فی البین منجز است و تزاممی با آن علم اجمالی به اباحه پیدا نمی کند به خاطر عدم وصول آن خصوصیاتش.

بنابراین قائلین به قبح عقاب بلایان چون وصول ندارد، راحتند، اما قائلین به حق الطاعة گرفتار هستند. اگر علم اجمالی به وجوب فی البین و مباح فی البین داریم و این اباحه احتمال دارد که اقتضایی باشد و احتمال دارد که اقتضائی لزومی باشد و احتمال دارد که این لزومش اهم از ملاک وجوب و حرمت باشد، همانطور که شهید صدر در تراحم حفظی این را می فرماید و دوران بین محذورین نیز تصریح کرده اند که جریان براءت به معنایی در دوران بین محذورین بین وجوب و حرمت معنا دارد و جریانش به اینگونه است که مولا در تراحم حفظی جانب ترخیص واقعی را مقدم داشته بر ملاکات لزومی. بنابراین قائلین به حق الطاعة گرفتار هستند چون در هر طرف این احتمال می آید و وجهی برای تقدیم علم اجمالی به وجوب و حرمت وجود ندارد.

این نقض که به ما وارد کرده بودند، درست به خودشان برمی گردد و به ما که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستیم و موضوع تنجیز را وصول می دانیم اعم از وصول علم یا علمی یعنی به ادله معتبره. به این معنا که احتمال و ظن فایده ای ندارد، اما شما که صرف احتمال را کافی می دانید، گرفتار خواهید شد.

البته این مقدار از کلام ناقضین بر ما خوب است که اگر آن نکته ای که ما عرض کردیم که ملاک اباحه می تواند اقوی باشد و می تواند مزاحم با ملاک وجوب و حرمت شود، در اطراف علم اجمالی چه باید کرد. کار ما خیلی روشن است و می گوئیم که اقتضایی که به نحو لزومی باشد به حیث که تفویت این ترخیص، تفویت ملاک لزومی باشد و ملاک تسهیل اقوی از ملاک حرمت و وجوب باشد، وصول پیدا نکرده است و لذا تنجیزی ندارد.

سوال: نمی توانیم بگوئیم این نقض به خودشان وارد است و این اباحه را با این تصویر، اصلاً تصویر نکرده اند.

جواب: مگر آقای شهید صدر نبودند که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می فرمود که تراحم حفظی اقتضا می کند که گاهی ملاک ترخیص و تسهیل را مقدم کنیم. ایشان می فرماید مباح فی البین ممکن است تسهیل و حریت عبد، ملاک دار باشد و لذا در مقام تراحم حفظی مولا می بیند که اگر آن لزوم فی البین را بخواهد رعایت کند، ملاکات ترخیصی از بین می رود و اگر بخواهد اقتضای اباحه را دنبال کند، ملاک لزوم از بین می رود. مولا خودش محاسباتش را می کند و می بیند ملاک اباحه اقوی از ملاک لزوم است و لذا برائت می آورد. پس نفرمایید که اگر قائل به چنین اباحه ای می شدند دیگر قائل به حق الطاعة نمی شدند، بلکه توجه نکردند. عرض من این است که آقای صدر که حق الطاعة را مطرح کرده است، آیا در یک جا اقلاً این شبهه را احتمال داده است که در بحث حق الطاعة آن اباحه را باید چه کار کرد؟ آیا در جایی به ذهنشان رسیده است که این لزوم فی البین ممکن است طرف دیگرش مباح باشد؟ ولو اینکه قبول نداشته باشد و یک راه حلی را بیان کند. من که ندیدم و الا می توانستند مانند برخی از شاگردانشان جواب بدهند. لذا به نظر می آید که این مطلب در ذهنشان نبوده است.

عرض ما این است که نقض آنها به ما در علم اجمالی اصلاً وارد نیست چون این خصوصیات اباحه ی اقتضایی به ما وصول پیدا نکرده است؛ به نحو علم و علمی و لذا برای ما که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستیم، تنجیز ندارد. اما ما این نقض را به خودشان برمی گردانیم و می گوئیم که شما که با احتمال تنجیز می کنید، احتمال اباحه ی اقتضائی این چنینی وجود دارد و باید منجز باشد.

سوال: در مورد علم اجمالی ای که یقین داریم یک از این دو مایع فی البین مباح است به اباحه اقتضایی و دیگری حرام است چه می فرمایید؟

جواب: اگر ما علم اجمالی به نجس فی البین داریم و علم داریم که مایع دیگر پاک است و شربش مباح است و یقین داریم که این اباحه اقتضایی است و یقین داریم که ملاک لزومی دارد که اقوی از حرمت فی البین دارد، کدام اصولی گفته است که در اینجا علم اجمالی ما منجز است. این فرض اصلاً مطرح نشده است. این چه تقضی است که دیگران نمی گویند. یک اصولی پیدا کنید که بگوید علم اجمالی به حرمت فی البین داریم و در کنارش علم اجمالی به یک اباحه ی اقتضایی داریم که تفویت ملاکش، تفویت ملاک لزومی باشد و ملاک لزومی آن هم اقوی از ملاک حرمت باشد و در عین حال بگوید حرمتش منجز است.

نقض دوم: عدم توجه به ملاک اباحه در ترجمات در کلام اصولیین

نقض دوم این است که اگر تصویر شما درست باشد در جاهایی که واجب یا حرامی مزاحم با اباحه ای می شود؛ مثلاً فرض کنید امثال واجب می شود که یک مباح را اجباراً انجام بدهم یا ترک کنم. این را توجه کنید که صرف انجام یا ترک مباح، منافات با ملاک اباحه ندارد، منتهی اگر امثال این واجب یا حرام مستلزم سلب اختیار و آزادی عبد بشود و موجب بشود که شما باید فعل را به الزام انجام بدهی، این سلب آزادی است. اگر در جایی امثال واجب یا حرامی مستلزم فعل یا ترک مباحی باشد به حیث که اختیار عبد در این امر مباح منتفی بشود، ایشان می گوید باید ببینیم که در اینجا کدام اهم و مهم است، در حالی که هیچ یک از اصولیین چنین حرفی نمی زنند. اگر در جایی امثال واجب یا ترک حرامی مستلزم انجام یا ترک مباح بشود به حیث که لازمش انتفاء حریت و آزادی عبد باشد، هیچ اصولی نگفته است که باید مراعات اباحه را هم بکنیم و ببینیم که کدامیک اهم و مهم است به نسبت به این واجب یا حرمت فی البین. این را هیچ کس حتی قائلین به قبح عقاب بلا بیان هم نگفته است. بنابراین این نقض بر شما می شود چون روی حسابی که شما مطرح کردید باید ببینند که کدامیک اهم و کدامیک مهم است.

جواب نقض دوم: عدم تنجیز احتمال اقوی بودن ملاک بنابر نظریه قبح عقاب

جواب این نقض دوم هم روشن است و همان جواب قبل در اینجا هم می آید. چون آن خصوصیات وصولی پیدا نکرده است تا مقدمش کنیم. ما مواجه با یک امثال وجوب و حرام هستیم که ملاکش به حسب ظهور و استظهار از دلیل برای ما واضح است و در مقابلش یک مباح است که جهت لزوم ملاک آن و جهت اقوی بودن آن از ملاک وجوب و حرمت ثابت نیست و وصول پیدا نکرده است و طبق نظر قبح عقاب بلا بیان تنجیزی ندارد.

اما باز این نقض به ایشان برمی گردد. اتفاقاً وقتی که در جلسه ای این شبهه را مطرح کردم، این نقض ها را مطرح کردم و تازه بعد از آن همین ها بر علیه ما به کار برده شد. در حالی که اینها نقض بر قائلین به حق الطاعة است نه قائلین به قبح عقاب

بلا بیان چون در حق الطاعة ما ملاک را احتمال می دهیم و احتمال اقوی بودن آن را هم می دهیم و در طرف دیگر احتمال وجوب می دهیم و باید رعایت کنیم.

نقض سوم: عدم حسن احتیاط در صورت اقوی بودن ملاک اباحه

سومین نقض که قدری قابل توجه تر است بحث حسن احتیاط است. ایشان می گوید بنابر قبح عقاب بلا بیان، احتیاط واجب نیست، اما قائلین به قبح عقاب بلا بیان حتی در صورتی که براءت شرعی جاری شود، احتیاط را حسن می دانند. ایشان می فرماید که اگر بنا باشد که مباح فی البین به خاطر اهمیتش بتواند مزاحم با آن وجوب فی البین باشد، این چه احتیاطی است و شما حق ندارید که بگویید احتیاط حسن است. حتی با جریان براءت می گوید این معنا ندارد و باید مزاحم شود. پس نباید بگویید حسن است بلکه باید بگویید احتیاط نسبت به وجوب و حرمت در جایی که مزاحم آن ملاکش اقوی نباشد، حسن است. چون اگر این حریت اقوی ملاکاً باشد، این احتیاط مخالف با آن حریت است و مزاحمت می شود و حسن نخواهد بود.

جواب نقض سوم: عدم مزاحم حسن احتیاط با آزادی عبد

جواب این نقض سوم این است که حسن احتیاط غیر از وجوب احتیاط است. خود ایشان هم توجه داشته است. آنچه منافات با آزادی عبد دارد، الزام به احتیاط است. حسن احتیاط به معنای رجحانی که با جواز ترک جمع می شود، با آزادی منافات ندارد. این شبیه این است که انسانی که برایش مباح است یک طرف را خودش انتخاب کند. این اشکالی ندارد چون با این کار جمع بین حقیقین می کند. اگر مانند قائلین به حق الطاعة بگوییم الزام هست، با ترخیص و حریت عبد منافات دارد و ملاک آزادی با ملاک لزومی مزاحم خواهد شد. اما اگر گفتیم که حسن احتیاط یعنی در ترک آن آزاد هستی، اما رجحان دارد، ملاک آزادی از بین نمی رود و سر جای خودش هست. مثل اینکه کسی اختیاراً همیشه طرف فعل را بگیرد که این منافاتی با آزادی ندارد. اگرچه برخی گفتند که اگر همیشه اختیاراً یک طرف را بگیرد، اشکال دارد. به فرض اشکال داشته باشد، اشکال دیگری دارد و این منافات با آزادی ندارد و به اختیار عبد است.

بنابراین در حسن احتیاط مسئله این است که من با اختیار خودم همیشه طرف لزوم را می گیرم که در آن جمع بین حقیقین می شود. وجه حسن آن روشن است چون من هم آزادی دارم و هم ملاک لزوم را استیفا کردم اگر در واقع باشد. بله اگر این حسن بخواهد به نحو لزومی باشد جلوی ترخیص من را می گیرد و این اشکال دارد.

البته بعضی ها ممکن است بگویند ما احتمال می دهیم که ملاک اباحه ای اقتضائی اقوی داشته باشیم که ملاکش به گونه ای باشد که دعوت به رجحان هم با آن اباحه اقتضایی منافات داشته باشد؛ یعنی احتمال می دهیم که ملاک در یک آزادی باشد که مولی نخواهد حتی احتمال الزام عبد دعوت کند ولو به نحو رجحانی. روشن است که وجود این احتمال با حسن احتیاط ناسازگار است.

نمی دانم که آیا چنین تصویری در عالم وجود می شود یا نه و کاری به این نداریم.

بنابراین آنچه ایشان در نقض سوم گفتند، صحیح نیست چون ما احتیاط لزومی نگفتیم و این احتیاط استحبابی و حسن عقلی است و هیچ منافاتی با آزادی فی البین ندارد. اما قائلین به حق الطاعة نمی توانند جواب دهند؛ چون احتمال فی البین می دهند و باید رعایت کنند و نباید وجه حسنی داشته باشد.

دفاع از نقوض از سوی آیت الله حائری

ایشان در انتهای مقاله شان این نقض ها را بر اساس حق الطاعة جواب می دهند. در مورد نقض اول و دوم که به نظر من اشکال واضحی است بر قائلین به حق الطاعة است چه در علم اجمالی به مباح فی البین و چه در جایی که انجام واجب یا ترک حرام با فعل مباح همیشه ملازمه پیدا کند و اختیار عبد را از بین ببرد، می گویند ما کاری به ملاکات نداریم و دنبال حکم عقل و موضوع هستیم. موضوع تنجیز اگر عبارت باشد از انکشاف واقع به اعم از انکشاف قطعی و ظنی و احتمالی، موضوع تعذیر نقیض آن خواهد بود و هیچ گاه با هم جمع نمی شوند.

جواب دفاع از نقوض

جواب این مطلب را دیروز گفتیم و گفتیم که شبیه شعبده بازی شد. واضح است که ما هم همین را می گوییم. ما به آن براهین نادرست نمی گوییم نقیض است ولی می گوییم واضح است که حکم عقلی به تعذیر و تنجیز با هم جمع نمی شوند و به شما نقض می کنیم. شما چگونه این ملاکات را کنار گذاشتید در حالی که این ملاکات ریشه ی این تعذیر و تنجیز است که شما کنار گذاشتید. به یک بیان نادرستی در باب علم تفصیلی یا قطع تفصیلی که خلاف واقع باشد، ایشان نقض کرد که تنجیز و تعذیر تبعیتی از ملاکات واقعی داشته باشد. این شبهه را حل کردیم و گفتیم که در جایی که ملاک واقعی منکشف باشد به انکشاف قطعی یا ظنی یا محتمل حسب حق الطاعة حتما باید رعایت شود و فرقی با تکلیف فی البین ندارد. ما در اینجا غرض مبرز می گیریم که آقای صدر می گوید والا ما قائل هستیم که غرض مطلقاً کافی است. غرض لزومی اگر منکشف بشود به انکشافی که حجت است،

به نظر ما مثل تکلیف است و فرقی نمی‌کند. آقای صدر و شاید مرحوم نائینی قائل باشند که این غرض باید مبرز باشد که مولا تصدی کرده باشد برای انجامش در خارج. ما می‌گوییم این مباح فی‌البین ممکن است مولا جعل کرده باشد و تصدی کرده باشد برای اینکه ملاک ارخاء عنانی و حریت عبد را در خارج برای عبد ابراز کرده باشد و احتمال می‌دهیم این کار را و این احتمال باید منجز باشد. ایشان می‌گویند ما کاری به ملاکات نداریم و سراغ احکام عقلی می‌رویم، در حالی که خود این ملاکات احکام عقلی را برای ما ایجاد می‌کند و چگونه می‌توانیم به آن کاری نداشته باشیم. به نظر بنده جوابی هم که ایشان از این نقض‌ها می‌دهد هم قابل قبول نیست.

این تمام الکلام در باب اصل نقض‌ها و حل‌هایی که آقای حائری مطرح کردند و برخی از فضلا هم شبیه این را داشتند که جواب دادیم.

تصحیح نظریه حق الطاعة با توجه به نقد ناسازگاری

یک بحث که برخی دوستان مطرح کردند و بحث خوبی است این است که با این بیان ما فرمایش آقای صدر درست نیست و حق الطاعة مدّ نظر ایشان که حق الطاعة در وجوب و حرمت بود، دچار یک ناسازگاری درونی است؛ چون ایشان نسبت به اباحه حق الطاعة را مطرح نکرده‌اند. روشن است که حق الطاعة نسبت به اباحه اقتضایی با حق الطاعة نسبت به وجوب یا حرمت تراحم پیدا می‌کنند. ما می‌گوییم که آقای صدر اشتباه کرده است که توجه به اباحه نکرده است اما آیا نمی‌توان حق الطاعة را اصلاح و حفظ کرد؟ مثلاً بگوییم حق الطاعة عبارت است از حفظ ملاکات مولا و احترام وجوب و حرمت و اباحه‌ی مولا یا عبارت است از احترام مجعولات مولا اعم از اباحه و غیر اباحه. این مطلب در بحث ما غایتش این می‌شود که مثل لزومی که در انقاذ غریق داریم و دو مصداق پیدا کند و قادر بر جمع آن نباشیم و تراحم پیدا کند، آن وقت بگوییم حق الطاعة را حفظ کنیم که در شبهات بدوی که ما مثال زدیم آخرش این می‌شود که نمی‌شود دو ملاک را از باب اهم و مهم تشخیص داد و دوران بین محذورین می‌شود. نمی‌شود احتیاط کرد و جمع کرد اما حق الطاعة به نحو کبرای کلی از بین نرفته است. اگر قائلین به حق الطاعة بگویند که حق الطاعة محفوظ است و هر کجا تکلیف مولا منکشف باشد به انکشاف قطعی یا ظنی یا وهمی، باید به آن اخذ کرد و رعایت کرد منتهی آقای صدر به خطا بحث مباح را مطرح نکرده بود ولی ما بحث مباح را نیز داخل می‌کنیم و داخل در همین چارچوب می‌کنیم. اگر در این موارد هر دو باشد، مثل باب تراحم می‌شود. نتیجه‌اش تخییر و آزادی است اما نگوییم کل حق الطاعة از بین برود. عرض من این است که این هم تصویری است که حق الطاعة که شهید صدر گفت که باطل است چون مزاحم است اما اگر

اینگونه تصویر کنیم که یک حکم کلی عقلی به رعایت مجعولات شارع به اعم از اباحه و غیر اباحه وجود دارد و بپذیریم که در بسیاری از شبهات تراحم پیدا می شود و حق الطاعة جاری نیست، به نظر من این اشکالی ندارد.

خلاصه بحث در حق الطاعة

کل سیری که ما کردیم این بود که آنچه آقای صدر در اول بحث قطع به عنوان منبه آورد و در ذیلش ادعا کرد که بنابر این منبهات بعید است که کسی قائل به حق الطاعة نشود، دیدیم که همه ی آنها نادرست بود و نه تنها ما را از قبح عقاب برنگرداند بلکه بحث قبح عقاب بلا بیان برای ما قطعی تر شد که امری وجدانی است و برهانی نیست.

بعد از بحث وجدان ما شبهه کردیم به کلام شهید صدر با یک اشکال درونی. این اشکال درونی در شبهات هست. آن طور که شهید صدر حق الطاعة را مطرح کرده است و در خصوص وجوب و حرمت آورده است که حتماً از بین می رود اما اگر کسی حق الطاعة را اصلاح کند و بگوید حق الطاعة یک حکم عقلی عامی برای تمام مجعولات است حتی برای اباحه، در این موارد شبهه مثل دوران امر بین محذورین می شود و حق الطاعة ساقط می شود. پس نتیجه این می شود که حق الطاعة در موارد شبهه عمدتاً جاری نیست. این عمدتاً هم که گفته می شود به خاطر اصلاحی است که بعداً بیان خواهیم کرد. حق الطاعة جاری نیست ولو نگوئیم که کبرای حق الطاعة اشکال پیدا می کند از این باب که تراحم است و مثل دوران امر بین محذورین می شود. همانطور که اگر علم داشتیم که یا واجب است یا حرام است، بحث ما در اینکه تکرار پذیر است یا تکرار پذیر نیست، فرقی نمی کند، مثل اینکه کسی که نمی داند نذر کرده است که در یک روز و یک ساعت خاصی سفر بکند یا نکند، دوران امر بین وجوب و حرمت است. همانطور که در اینجا حق الطاعة نسبت به وجوب و حرمت ساقط است که شهید صدر هم قبول دارد، در مباح هم همین می شود. لذا نتیجه این می شود که عمده ی موارد شبهه که یک طرف وجوب و یک طرف اباحه است، حق الطاعة ساقط است.

شبهه تراحم احتیاط با آزادی عبد در شبهات قبل از فحص

یک شبهه را برخی از فضلا مطرح کرده اند که باقی است و عبارت است از شبهات قبل از فحص، که مقداری مشکل است. در شبهات قبل از فحص، قائلین به قبح عقاب هم قائل به احتیاط هستند. شبهه که مطرح شده است این است که اگر بنا باشد احتیاط ناقض ترخیص و حریت عبد باشد و احتمال می دهید که ملاک فی البین اقوی باشد که در اینجا چون شبهه ی قبل از فحص است باید ما هم به احتمال توجه کنیم و نمی توانیم بگوئیم وصولی هستیم چون قبل از فحص است. اگر احتمال می دهیم

که این احتیاط قبل از فحص مزاحم باشد با ملاک اباحه‌ی اقتضایی که احتمال می‌دهیم ملاکش اقوی باشد، چرا قائل به احتیاط می‌شوید؟ در مورد این فکر کنید تا جلسه‌ی بعد به آن پردازیم.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی نقض احتیاط در شبهات قبل از فحص در نظریه قبح عقاب بلا بیان ۴۷۷

خلاصه بحث گذشته ۴۷۷

نقض به احتیاط در شبهات قبل از فحص ۴۷۸

جواب به نقض شبهات قبل از فحص ۴۷۸

جواب اول: منجز نبودن احتمال تکلیف قبل از فحص ۴۷۸

اشکال ۴۷۹

مقدمه ۴۷۹

انحلال حقیقی و حکمی ۴۷۹

تطبیق در محل کلام ۴۸۱

بیان اشکال ۴۸۱

جواب به اشکال ۴۸۱

علم اجمالی مورّب (نظریه مرحوم آقا ضیاء) ۴۸۲

شبهه ی خروج از ابتلاء در نظریه مرحوم آخوند و محقق عراقی ۴۸۳

جواب دوم: فرار جبلی ۴۸۵

مقدمه ۴۸۵

مبانی در دفع ضرر محتمل ۴۸۵

بیان جواب: حکم عقلی و فرار جبلی بودن دفع ضرر محتمل ۴۸۶

موضوع: بررسی نقض احتیاط در شبهات قبل از فحص در نظریه قبح عقاب بلا بیان**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در نقض‌هایی بود که بر اشکال ما به شهید صدر وارد کرده بودند. طرفداران نظریه حق الطاعة گفته بودند که اگر ما این تلقی شما را که حق الطاعة احتمال وجوب و حرمت با احتمال اباحه‌ی اقتضایی مزاحمت می‌کند، بپذیریم، نقض‌هایی به خود شما وارد می‌شود به طوری که قائلین به قبح عقاب نیز نمی‌توانند پاسخگو باشند. سه مورد از این نقض‌ها را دیروز بحث کردیم و گفتیم که این نقض‌ها به قائلین به قبح عقاب بلا بیان وارد نیست.

نقض به احتیاط در شبهات قبل از فحص

اما یک نقضی وجود دارد که مقداری تأمل بیشتری می‌خواهد که نقض به موارد شبهات قبل از فحص است. در شبهات قبل از فحص حتی بنابر قبح عقاب بلا بیان، قبح عقاب جاری نیست. نقض این است که در شبهات قبل از فحص حتی قائلین به قبح عقاب، احتمال تکلیف را منجز می‌دانند. اگر قرار باشد احتمال وجوب مزاحمت کند با احتمال اباحه‌ی اقتضایی به همان نحو که بحث بود، پس احتمال تکلیف قبل از فحص نمی‌تواند تنجیز بیاورد. همانطور که ما احتمال می‌دهیم که قبل از فحص وجوبی در بین باشد که قبح عقاب بلا بیان ندارد و موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است، این احتیاط ممکن است موجب شود که یک اباحه‌ی اقتضایی با آن ملاک اهم از بین برود و تفویت بشود.

همانطور که ما در اشکال بر شهید صدر گفتیم که احتیاط و حق الطاعة که شما می‌گویید، الزامی است که آن آزادی که در اباحه‌ی اقتضایی است را از بین می‌برد، پس آن ملاک اهم که محتمل است را از بین می‌برد، بعینه این اشکال در شبهات قبل از فحص هم می‌آید. دیگر در اینجا به تعبیر مستشکل نمی‌توانید بگویید قبح عقابی هستیم و باید وصول بشود؛ چون قبل از فحص است و فرض این است که احتمال منجز است و وصول نمی‌خواهد. در اینصورت چه می‌کنید؟

جواب به نقض شبهات قبل از فحص

انصاف این است که این شبهه از تمام شبهات قبلی بهتر است و اگر بخواهد نقضی باشد، باید اینطوری باشد. منتهی به نظر بنده که البته مقداری تأمل هم برد، چهار طریق برای پاسخ به این شبهه می‌توانیم مطرح کنیم.

جواب اول: منجز نبودن احتمال تکلیف قبل از فحص

سر راست‌ترین جواب این است که زیر بار نرویم که احتمال تکلیف قبل از فحص منجز است و آنچه که منجز است علم اجمالی است. قبل از فحص همه‌ی ما علم داریم که تکالیفی داریم و مسلماً انسان مثل بهائم رها نیست. علم اجمالی به تکالیف داریم و این علم اجمالی به تکالیف موجب منجز شدن تمام اطراف می‌شود. در اینجا دیگر درست نیست که به ما بگویند این احتمال با احتمال دیگر در جهت تنجیز و تفویت ملاک تراحم می‌کند؛ چون می‌گوییم ما به احتمال عمل نمی‌کنیم، حتی قبل از فحص. احتمال قبل از فحص منجز نیست. علم اجمالی به تکالیف الزامی قبل از فحص منجز است و این موجب احتیاط است و این حرف را در مورد اباحه نمی‌توانید بزنید.

اشکال

اینجا اشکالی که مطرح می‌شود این است که ممکن است گفته شود که این علم اجمالی بعد از فحص به میزانی که به اندازه‌ی معلوم بالاجمال، تکالیف الزامی پیدا شد، منحل می‌شود و لازم نیست که ما یقین داشته باشیم که همان‌هایی که معلوم بالاجمال ما است، پیدا شده است.

مقدمه

انحلال حقیقی و حکمی

در بحث انحلال مفصل خواهد آمد که یک انحلال حقیقی داریم و یک انحلال حکمی. در انحلال حقیقی «یا و یا» از بین می‌رود. اینکه یا این کاسه نجس است یا آن کاسه نجس است، این یا ها حقیقتاً از بین می‌رود. در انحلال حکمی این یا ها از بین نمی‌رود و نمی‌گوییم که علم ما به اینکه یا این نجس است یا آن نجس است از بین رفته است اما با قیام منجز بر یک طرف، علم اجمالی ما دیگر پهلوان نیست؛ یعنی علم اجمالی هست اما منجز نیست و نمی‌تواند به هر طرفی که تطبیق شد، تنجیز بیاورد. در بحث علم اجمالی به تفصیل خواهیم دید که اگر یک علم اجمالی داشته باشیم که بر هر طرفی که تطبیق شد، نتواند تنجیز بیاورد، کلاً نمی‌تواند تنجیزی بیاورد؛ یعنی اگر یک طرف افتاد و تنجیز بیاورد، در طرف دیگر هم نمی‌تواند تنجیزی بیاورد. این را انشاءالله به تفصیل خواهیم دید.

در انحلال حکمی گفته می‌شود که اگر قیام اماره بر یک طرف شد یا اصل منجز بر یک طرف واقع شود، چون علم اجمالی اگر به این طرف بیفتد دیگر نمی‌تواند تنجیز بیاورد، پس در طرف دیگر هم نمی‌تواند تنجیز بیاورد و به این انحلال حکمی گفته می‌شود. فرض کنید ما علم اجمالی داریم که یا این کاسه نجس است یا آن کاسه نجس است. بعد از آن یک اماره قائم می‌شود که این کاسه نجس است، در اینصورت این طرف تنجیز می‌شود و دیگر علم اجمالی ما به اینکه یا این نجس است یا آن نجس است، در این طرف کارگر نیست و لذا در طرف دیگر هم اثری ندارد. در اینجا چند بحث مهم است که در جای خودش خواهد آمد. یک بحث این است که چرا بگوییم علم اجمالی از کار بیفتد و چرا نگوییم که اماره از کار بیفتد که علم زنده باشد. این بحث خواهد آمد که اماره بر خاص قائم است و مقدم است. این کبری که علم اجمالی اگر در یک طرف نتوانست کارگر باشد، در طرف دیگر هم نیست، بحث دارد. یا اینکه چرا علم اجمالی با اماره با هم تنجیز نیاورند؟ اینها شبهاتی است که در انحلال حکمی به تفصیل خواهد آمد.

علاوه بر این انحلال حقیقی دو گونه است. مورد اول این است که مثلاً ما علم داریم که یکی از این دو کاسه نجس است به خاطر اینکه قطره‌ای از خون در آن افتاده است و بعد از آن یقین پیدا کنیم که آن کاسه‌ای که در آن خون افتاده است این کاسه است؛ یعنی همان معلوم بالاجمال، معلوم بالتفصیل شود. این نوع اول انحلال حقیقی است که محقق عراقی این را از انحلال بیرون می‌برد و می‌گوید این کشف معلوم بالاجمال است نه انحلال آن.

در مورد دوم انحلال حقیقی در جایی است که سببی آخری یک طرف نجس می‌شود و «یا و یا» از بین می‌رود. مثل اینکه علم اجمالی دارم که یکی از دو کاسه، قطره‌ی خون افتاده است و بعد از آن اتفاقاً یک قطره‌ی خون در یکی از آنها می‌افتد که این قطره دیگر آن قطره‌ی قبلی نیست و این مورد خاص را نجس می‌کند. در اینجا دیگر نمی‌توانید بگویید یا این نجس است یا آن نجس است و دیگر علم اجمالی شما از بین می‌رود ولی منشأش این نیست که کشف می‌شود که معلوم بالاجمال کدام است، بلکه آن علم اجمالی دیگر از بین رفته است. مقصود از انحلال حقیقی این است که یا و یا از بین برود.

پس نتیجتاً در باب انحلال سه گونه داریم؛

۱. یکی کشف معلوم بالاجمال است که بفهمیم که آن معلوم بالاجمال چه بوده است و یقین پیدا کنیم که آن قطره‌ی خون در این ظرف افتاده است و دیگر علم اجمالی از بین می‌رود به خاطر اینکه معلوم بالاجمال، بالتفصیل می‌شود.

۲. صورت دیگر این است که معلوم بالاجمال، بالتفصیل نمی‌شود و من کشف نمی‌کنم که آن قطره‌ی خون دیروز در کدام از ظرف‌ها افتاد اما در یک طرف قطره‌ی خون دیگری می‌افتد که موجب می‌شود نتوانم بگویم که یا این نجس است یا آن نجس است، بلکه این ظرف نجس است و طرف دیگر معلوم نیست و شبهه‌ی بدوی می‌شود. محقق عراقی خصوص این مورد را انحلال حقیقی می‌گوید.

۳. یک صورت دیگر انحلال حکمی است که یا این کاسه نجس است یا آن کاسه نجس است و اماره قائم می‌شود که این کاسه نجس است. با قیام اماره یک ظنی پیدا می‌کنم و هنوز هم احتمال می‌دهم که این کاسه نجس نباشد اما اماره‌ای که حجت است قائم می‌شود که این کاسه نجس است یعنی من نسبت به وجوب اجتناب از این طرف، یک حجت دارم. در اینجا تنجیز علم اجمالی از بین می‌رود با اینکه علم اجمالی حقیقتاً باقی است و علم دارم که یکی از این دو کاسه نجس است، ولی اثرش از بین می‌رود. این سه حالت در انحلال حکمی و حقیقی است.

تطبیق در محل کلام

در بحث ما یک معلوم بالاجمال داریم که تعدادی تکالیف الزامی داریم و علم داریم که مثلاً در کل شریعت حداقل صد تا وجوب و حرمت داریم. بعد از اینکه شما صد مورد وجوب و حرمت پیدا کردید، مدعی می‌گویید بعد از آن، علم اجمالی منحل می‌شود. می‌توانیم بگوییم حقیقتاً منحل شده است چون دیگر علم ندارم که صد وجوب و حرمت در بین این امور باشد؛ چون این صد مورد که کشف کردم حقیقتاً موجب شده است که علم من منحل شود. این در جایی است که من با قیام ادله یقین پیدا کنم که صد وجوب و حرام هست. اما اگر از باب قیام اماره روشن شود نه از باب علم یقینی، در اینجا علم اجمالی حقیقتاً از بین نمی‌رود، بلکه انحلال حکمی پیدا می‌شود.

بیان اشکال

اشکال مستشکل این است که وقتی انحلال حکمی پیدا شد بعد از آن مقداری که معلوم بالاجمال شما بود که فرض کنید که صد مورد بود، در موارد شبهات بدوی قبل از فحص برائت جاری می‌کنید که این شدنی نیست. نقض کننده می‌گوید اشکالی که از اول به شما وارد کردیم که نظر شما منتقض است به موارد شبهه‌ی قبل از فحص، از اول کار منتقل شد به بعد از یافتن مقدار معلوم بالاجمال و شبهه باقی است. بعد از اینکه شما به اندازه‌ی معلوم بالاجمال پیدا کردید، علم اجمالی تمام است و شبهه‌ی بدوی قبل از فحص است و دیگر علم اجمالی نیست بنابراین برای چه باید احتیاط کرد؟ اگر بگویید که احتیاط نمی‌کنیم و برائت جاری می‌کنیم که واضح است که کسی نمی‌تواند ملتزم شود و اگر بگویید که احتیاط می‌کنید، تنافی آن با احتمال اباحه‌ی اقتضایی را چه کار می‌کنید؟

جواب به اشکال

اینجا بحث مفصلی است و الان نمی‌توانیم بحث کنیم و انشاءالله در بحث انحلال حکمی و بحث شبهه‌ی قبل از فحص بحث خواهیم کرد که با قیام اماره به اندازه‌ی تکالیف معلوم بالاجمال، انحلال حکمی در علم اجمالی عرضی پیش می‌آید. اما یک بحث دیگر وجود دارد که آیا به تعبیر مرحوم محقق عراقی یک علم اجمالی مورّب یا به تعبیر مرحوم آخوند علم اجمالی بین طرف صغیر و کبیر وجود دارد یا نه.

علم اجمالی مورّب (نظریه مرحوم آقا ضیاء)

همان مثال قطره‌ی خون را در دو کاسه را در نظر بگیرید که علم داریم یکی از دو کاسه نجس است و می‌دانم که صبح روز جمعه یک قطره‌ی خون در یکی از آن دو افتاده است. این علم من تا ظهر می‌آید و در ظهر یک اماره قائم می‌شود که یک طرف نجس است که علم پیدا نمی‌کنم که انحلال حقیقی شود، بلکه انحلال حکمی در این علم اجمالی من که یا این کاسه نجس است یا آن کاسه پیدا می‌شود. اما در بین طرفی که قیام اماره بر آن نشده است و طرف دیگر قبل از ظهر، مرحوم آقا ضیاء می‌گوید علم اجمالی مورّب است. یعنی فرض کنید کاسه‌ای که اماره بر آن واقع نشده است، الان که ظهر است من علم دارم که یا این کاسه الان نجس است یا آن کاسه ساعت ده صبح نجس بود. ساعت ده صبح هم اماره بر آن قائم نبود و بر اطراف این علم اجمالی اماره‌ای قائم نبوده. به علمی که عرضی است اگر بگویم الان یا این کاسه نجس است یا آن نجس است، الان بر یک طرف اماره قائم شده است و این علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده است. اما مرحوم آقا ضیاء می‌گوید من یک علم اجمالی دیگر تحویل شما می‌دهم که این چنین نیست که عبارت است از علم اجمالی به این که یا این کاسه که قیام اماره بر آن نشده است، الان نجس است یا آن کاسه که قیام بر اماره بر آن شده است، ساعت ده صبح نجس بوده است.

این علم اجمالی دو طرفش از قیام اماره خالی است. بلکه یک شبهه‌ای وجود دارد که آن طرف الان خارج از ابتلا است؛ منتهی در علم اجمالی تدریجی می‌خوانید که دائماً همینطور است چون همیشه یک طرف بیرون از ابتلا است. در آنجا راههای پیچیده‌ای وجود دارد برای درست کردن آن؛ مثل اینکه گفته می‌شود که علم در تدرّجش هم عرفاً یک علم است. درست که در آنات، این علم اجمالی مورّب، دائماً یک طرف آن خارج از ابتلا می‌شود یا در آینده است اما در عین حال عرف اینها را یک علم می‌بیند و اینگونه نیست که تخصیص کنند به کل آن آن.

مرحوم آخوند مثل مرحوم آقا ضیاء نمی‌گوید علم مورّب بلکه می‌گوید بین قصیر و طویل. چون یک بحث مهم وجود دارد که در انحلال آیا اگر قیام اماره بعد از زمان تشکیل علم باشد، بین طرف قصیر تا تشکیل علم و طرف طویل تا حالا، این علم اجمالی زنده است یا نه، که مرحوم آخوند هم قبول دارد که این علم اجمالی زنده است و مشکلی ندارد. مثلاً در باب قیام اضطرار به اطراف علم اجمالی، این اضطرار علم اجمالی را از کار می‌اندازد اما اگر این اضطرار بعد از تشکیل علم اجمالی باشد نه مقارن با آن؛ مثل اینکه علم اجمالی صبح تشکیل شده است و در ظهر یک طرف مضطر الیه یا خارج از ابتلا بشود، در اینجا این مانع از احتیاط در طرف دیگر نمی‌شود. این همان علم اجمالی مورّب آقا ضیاء است که مرحوم آخوند از این تعبیر می‌کند

به علم اجمالی دائر بین فرد قصیر و طویل. یک علم اجمالی داریم که یک طرفش قصیر است که تا ظهر است و یک طرفش طویل است که تا حالا است. علم دارم که یا آن کاسه تا ظهر نجس بوده است یا تا الان که عصر است نجس است.

شبهه ی خروج از ابتلاء در نظریه مرحوم آخوند و محقق عراقی

بحث خروج ابتلاء در آن قسمتی که گذشته و ماضوی شده است، واقعاً شبهه‌ی قوی است. سال اولی که بنده درس مرحوم ابوی رفتیم، همین بحث برائت بود. البته ایشان نتوانست ادامه دهد و ما یک سال و خورده‌ای خدمت ایشان بودیم. همان جا بحث علم اجمالی مورّب مرحوم آقا ضیاء شد و من همین اشکال را به ایشان گفتم که یک طرف خارج از ابتلا است. آن وقت ایشان جواب قانع کننده‌ای ندادند، اما بعدها دیدم که تنها راه برای جواب به این شبهه که در مقابل مرحوم آخوند و آقا ضیاء هست، این است که این علم از قبل تا به حال کشیده می‌شود و این علم اجمالی مورّب الان، می‌تواند علم اجمالی حالی یک طرف و علم اجمالی استقبالی دیگری باشد. این علم جلو می‌آید و یکی حالی می‌شود و یکی ماضوی می‌شود. عقلاً این را یک علم می‌دانند و نمی‌گویند هزاران علم است. مرحوم آقا ضیاء ظاهراً کل آن را علم درست می‌کند. البته نه اینکه بگوییم علم نیست اما معلوم نیست که اینگونه تجزی کردن آن به آن در موضوع تنجیزیت، نزد عقلاً متعارف باشد و امری بعید است.

بنابراین یک علم مستمر است و این علم مستمر که دائماً جلو می‌آید گاهی یک طرفش استقبالی است و گاهی حالی است و گاهی جلوتر که می‌آید، یک طرفش حالی می‌شود و یک طرفش ماضوی می‌شود. همین علم که الان می‌گوییم که علم به نجاست کاسه در ظهر و علم به نجاست کاسه در صبح در طرف دیگر، یک زمانی این یک طرفش در صبح حالی بود و یک طرفش استقبالی بود. وقتی جلو می‌آید این طرف استقبالی، حالی می‌شود و آن طرف حالی، ماضوی می‌شود. این یک علم است و صدها علم نیست که هر کدام را موضوع حکم عقل قرار دهیم و بگوییم یک طرفش ماضوی است و خارج از محل ابتلا است. عرف و حتی عقل می‌گوید یک علم مستمر داریم که عقلاً موضوع تنجیز است. خروج از ابتلاء که یک چیز و حیانی نیست. یک عده به عدم حسن استحقاق عقاب می‌گویند و یک عده به مورد دیگر و یک عده هم مثل مرحوم آقای خوئی می‌گویند اصلاً خروج از ابتلا مانع نیست. می‌خواهیم بگوییم حتی اگر در جای دیگر مانع بدانیم، در اینگونه علم‌های مستمر خروج از ابتلا مانع نیست. بحث ریزه‌کاری‌های دیگر هم دارد، اما می‌خواهیم بگوییم شبهه‌ی این بزرگوارن درست است که ابتدائاً به ذهن می‌آید اما راهکار دارد و دیگر مبنایی می‌شود.

بنابراین تا بدین جا را شما حفظ کنید که شبهه‌ی این آقایان به این بیان قابل دفع است که علم اجمالی ما هنوز زنده است بین یک طرف و طرف دیگر. به نظر ما علی‌الظاهر با بحث علم اجمالی می‌توانیم این مسئله را حل کنیم. الباقی بحث‌های مبنایی و غیره انشاءالله در جای خودش در بحث انحلال علم اجمالی و شبهه‌ی قبل از فحوص خواهد آمد.

سوال: یک طرف علم اجمالی اباحه‌ی اقتضایی هست یا نه؟

جواب: ما الان به دنبال یک علم اجمالی زنده می‌گردیم که وجوب و حرمت را برای ما منجز کند. حالا اباحه هم طرف علم اجمالی باشد، فرقی نمی‌کند.

سوال: اگر اباحه هم باشد، دیگر احتیاط به این نیست که فقط الزام را احتیاط کرد. اگر اباحه هم طرف علم اجمالی باشد، دیگر نمی‌شود احتیاط کرد چون ممکن است این اباحه‌ی اقتضایی ملاکش اقوی باشد.

جواب: ما نسبت به الزامیات که علم اجمالی داریم و اینها را تنجیز می‌کند. شما بفرمایید که یک اباحه‌هایی هم به آن علم داریم. این علم شما که در دائره لزومیات که نیست. ما چنین علمی نداریم که اباحه‌ی اقتضایی داریم و اقتضائش به نحو لزومی است و لزومش به اندازه‌ی اهم از اینهاست.

دیروز یک حرفی عرض کردم که مرحوم آسید کاظم حائری در پاورقی مباحث می‌فرماید که ممکن است کسی ادعا کند که مصلحت تسهیل و ملاک حریت در تمام این موارد هست ولو در جایی که واجب و محرم داریم. اما در جایی که وجوب و تحریم هست، مغلوب ملاک آنهاست. اگر کسی اینگونه بگوید، بعید نیست که بگوید که ما علم اجمالی داریم به اینکه اباحه‌ی اقتضایی هست، اما اینکه این لزومی است را هیچ کس نگفته است. لزومی بودن آن را نمی‌دانیم که بتواند با وجوب و حرمت تساوی کند. من که نمی‌دانم که یا اباحه‌ی اقتضایی که حدش به اندازه‌ی وجوب و حرمت باشد. من می‌گویم یقین نداریم.

البته ممکن است کسی بگوید از اجرای براءت شرعی ممکن است این را بفهمیم که در آن مورد حتماً ملاک تسهیل و اباحه بیشتر و قوی تر از ملاک لزومی بوده که مولا اجرای براءت کرده است. مرحوم شهید صدر در بحث دروان امر بین محذورین در متن فرموده است و آقای حائری در حاشیه این مطلب را تایید می‌کند. اما این اشکال دارد. در بحث حکم ظاهری اجمالاً اول سال عرض کردیم که بیان شهید صدر درست نیست که تنها دلیل برای اجرای براءت و احکام ترخیصی در اطراف شبهات؛ بدوی و غیر بدوی، ملاک اباحه باشد که از باب تراحم حفظی مقدم شده است. تنها این نیست؛ بلکه گاهی مولا می‌بیند که احتیاط آوردن با عوارض دیگری مواجه است مثل حرج و ضرر و مثل مصالحی که منافات با این احتیاط دارد؛ نه آن اباحه‌ی واقعی.

اگر تنها معیار اجرای برائت شرعی اقوائیت ملاک اباحه‌ی واقعی بود، بعید نبود که کسی بگوید هر کجا که برائت شرعی جاری شد و ما یقین داریم که در عالم واقع هم برائت است و تنها ظاهری نیست، از این استشفاف می‌شود که آن اباحه‌ی واقعی اقوی است و الا مولا نمی‌توانست برائت بیاورد. منتهی مبنا، مبنای نادرستی است؛ چون اجرای برائت و عدم تحفظ ممکن است از ناحیه‌ی دیگری باشد نه اقوائیت ملاک اباحه‌ی واقعی. انحاء اغراض ممکن است پادرمیانی کنند و موجب بشوند که احتیاط شارع در اینجا جا نداشته باشد؛ نه اینکه تنها از باب تراحم حفظی با خود اباحه‌ی واقعی باشد. بنابراین راه بر این مسئله هم بسته است که ما با اجرای برائت، این را کشف کنیم. به علاوه اینکه بحث ما الان بحث عقلی قبل از جریان برائت است که هیچ یقین نداریم که در اینجا اباحه‌ی اقتضایی کذائی که بتواند تراحم با اجرای یک علم اجمالی دیگر در آنجا بکند. اگر هم چنین چیزی یافت شد، باید گفت که چه قائلین به قبح عقاب و چه قائلین به حق الطاعة باید بگویند ما حکم عقلی نداریم و راههای دیگر را بگویند که خواهیم گفت.

جواب دوم: فرار جبلی

راه دوم طریق فرار جبلی است. مقدمه‌ی این بحث را عرض می‌کنیم تا پاسخ قطعی آن را در جلسه‌ی بعد مطرح کنیم.

مقدمه

مبانی در دفع ضرر محتمل

در دفع ضرر محتمل، دو مبنا هست. یک مبنا این است که ما به حکم عقل قاعده‌ای داریم که دفع ضرر محتمل واجب است که در مثل ضرر اخروی که مسلّم است و در مورد دنیوی آن قابل بحث است. در مورد اخروی همه قبول دارند که اگر احتمال ضرر اخروی بدهم، باید از این فرار کرد.

در مورد این باید، دو مبنا وجود دارد. یا این باید یک حکم عقلی است که عقل حکم می‌کند که باید از ضرر اخروی محتمل فرار کنی که معمولاً در کتب اصولیین این را می‌گویند. اما برخی از محققین مثل مرحوم اصفهانی چون در احکام عقلی باید و نباید قائل نیست و می‌گوید کار عقل، درک است و مثل ما نمی‌گوید که مرتبه‌ی دیگر عقل بایستی دارد، ایشان می‌گوید در بحث دفع ضرر محتمل، حسن و قبح هم نداریم و آنچه هست، فرار جبلی است؛ مثل انسانی که می‌ترسد و فرار می‌کند.

دفع ضرر محتمل، حکم عقلانی نیست بلکه اینکه انحصار به انسان‌ها هم ندارد و حیوانات هم از ضرر فرار می‌کنند و این فرار از ضرر جبلی است. این مطلب را ایشان هم در اصول می‌فرماید و هم در اول بحث اجتهاد و تقلید در بحث دفع ضرر محتمل، مطرح می‌کند.

بیان جواب: حکم عقلی و فرار جبلی بودن دفع ضرر محتمل

ما حرف دیگری می‌زنیم که هم فرار جبلی را قبول داریم؛ چون انکار پذیر نیست و انسان به نحو جبلی و بدون حکم عقلی هم از ضرر فرار می‌کند و هم اینکه حکم عقلی داریم؛ چون باید‌ها را ما تسهیل می‌کنیم ولو به اینکه مرتبه‌ای نفس باید و نباید داشته باشد. پس عقل آدمی باید و نباید دارد و فرار جبلی هم هست. قبل از فحص ما احتمال تکلیف می‌دهیم و فرض کنید علم اجمالی هم نداریم، از باب وجوب دفع ضرر محتمل، ما می‌گوییم که باید عقلی هست و فرار جبلی هم هست. ناقضین می‌گویند حالا که شما باید عقلی را روی ضرر محتمل قبول کردید، این بایستی با ترخیص و اباحه‌ی اقتضایی کذائی منافات دارد. ما می‌گوییم می‌پذیریم که این الزام عقلی همانطور که ما نقض کردیم به شهید صدر که الزام و حق الطاعة شما که در احتیاط متجلی است با اباحه‌ی اقتضایی تنافی دارد، ما هم باید بپذیریم که الزام عقلی به دفع ضرر قبل از فحص با احتمال اباحه‌ی اقتضائی منافات دارد و لذا با توجه به آن نکته‌ای که خودمان پذیرفتیم، عقل دیگر بایستی ندارد. یعنی عقل آدمی وقتی توجه می‌کند که اگر باید بگوید، ممکن است ملاک محتمل اقوائی را تفویت کند، بایستی نمی‌گوید؛ چون در اینجا هم می‌خواهد از باب دفع ضرر محتمل جلو برود و نمی‌شود که برای خودش ضرر احتمالی دیگری درست کند. بنابراین حکم عقلی لزوم دفع ضرر ساقط است اما فرار جبلی که داریم.

اینکه کسی بگوید که فرار جبلی هم همینطور است، صحیح نیست چون فرار جبلی با اباحه سازگار است چراکه الزام نیست. آنچه که با ترخیص منافات دارد و سلب آزادی می‌کند، الزامات است و فرار به یک طرف که سلب آزادی نمی‌کند. اینکه انسان دائماً یک طرف برود که سلب آزادی نمی‌کند و اینکه انسان بترسد و یک کاری را بکند که سلب آزادی نکرده است و الزامی را نیاورده است که جلوی آزادی او را بگیرد. مثلاً کسی از شوری خوشش می‌آید و همیشه غذای شور را انتخاب می‌کند و کسی که از نمک بدش می‌آید، همیشه غذای بی نمک را اختیار می‌کند. در اینجا نمی‌توان گفت که چون ذائقه این شخص با شوری می‌سازد و دیگری نمی‌سازد، سلب آزادی آنها می‌شود بلکه ذائقه‌هایی است که موجب انتخاب یک طرف می‌شود. اگر ما جبلاً از ضرر فرار کنیم، منافاتی با وجود آزادی ندارد، پس ملاک اباحه تفویت نمی‌شود که بگوییم با هم منافات دارد و نیست. الباقی بحث انشاءالله در جلسه‌ی بعد بحث خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: پاسخ به نقض نقد ناسازگاری به احتیاط در شبهات قبل فحص ۴۸۷

خلاصه بحث گذشته (نقض به احتیاط در شبهات قبل از فحص) ۴۸۷

جواب به اشکال شبهات قبل از فحص ۴۸۸

جواب اول: احتیاط ناشی از علم اجمالی ۴۸۸

جواب دوم: فرار جبلی بودن دفع ضرر محتمل ۴۸۸

جواب سوم: تمسک به روایات احتیاط ۴۹۰

جواب چهارم: اصلاح نقد ناسازگاری ۴۹۱

نکات تکمیلی ۴۹۲

نکته اول: بایستی و نبایستی ۴۹۲

نکته دوم: اشکال برخی از فضایل معاصر به نظریه حق الطاعة ۴۹۴

موضوع: پاسخ به نقض نقد ناسازگاری به احتیاط در شبهات قبل فحص**خلاصه بحث گذشته (نقض به احتیاط در شبهات قبل از فحص)**

جلسه‌ی گذشته عرض کردیم که شاید مهم‌ترین اشکالی که به بحث ما در نقد شهید صدر وارد است، بحث شبهات قبل از فحص است. بقیه نقض‌ها که کرده بودند، همه پاسخ داشت. در این اشکال نسبت به شبهات قبل از فحص نقض کردند و گفتند که اگر شما نسبت به حق الطاعة می‌گویید که الزام عقل به احتیاط احتمالاً منافات با ملاک اباحه‌ی اقتضایی دارد، این منافات احتمالی در شبهات قبل از فحص هم هست.

ما در شبهات بعد از فحص، نقض را جواب دادیم به اینکه ما قبح عقابی هستیم و قائلیم به اینکه هر چه واصل شد، منجز است. چه وجوب و چه حرمت و چه اباحه، فقط به وصول منجز می‌شود. پس بعد از فحص مشکلی نداریم. اما قبل از فحص معنا ندارد که بگوییم که باید وصول باشد. لااقل در وهله‌ی اولی اینطور است.

در شبهات قبل از فحص ادعا شده است که همه قائل اند که احتمال منجز است و بدون وصول هم استحقاق عقاب هست. اگر کسی قبل از فحص احتمال وجوب بدهد و فحص و احتیاط نکند، همه گفته‌اند که این موجب استحقاق عقاب است. این مورد را به عنوان نقض به ما بیان کرده‌اند و گفته‌اند که شما در اینجا چه می‌کنید، در حالی که وجوب احتیاط قبل از فحص، با اباحه‌ی اقتضایی محتمل منافات دارد چرا که محتمل است که آن اباحه‌ی اقتضایی ملاکش اقوی از ملاک وجوب و حرمت باشد.

این تنافی در اینجا هم هست و بنابراین نباید قبل از فحص هم احتیاط کرد. به همان استدلال که ما به شهید صدر نقض کردیم به خود ما نقض می‌شود و لزوم احتیاط در شبهه قبل از فحص هم مورد اشکال قرار می‌گیرد.

جواب به اشکال شبهات قبل از فحص

ما در جواب عرض کردیم که این نقض علی الظاهر جوابش دشوارتر است، منتهی جواب دارد. چهار جواب برای این نقض هست.

جواب اول: احتیاط ناشی از علم اجمالی

یک جواب سر راست این است که ما قبل از فحص هم به احتمال عمل نمی‌کنیم. ما قبول نداریم که احتمال وجوب منجز است و هر وجوب یا حرام محتمله باید به نحو احتیاطی اتیان بشود تا شما بگویید تنافی آن با اباحه‌ی اقتضایی چه می‌شود. بلکه ما قبل از فحص هم به علم، عمل می‌کنیم. علم اجمالی به احکامی که اجمالاً در شریعت اسلامی وجود دارد. ممکن است اشکال شود که این علم اجمالی بعد از دست یافتن به قدر متیقن معلوم بالاجمال منحل می‌شود. جلسه‌ی قبل توضیح دادیم که این انحلال چون بعد از تحقق علم است یا علم اجمالی مورّبی که محقق عراقی ادعا می‌کند یا علم اجمالی بین قصیر و طویل که محقق خراسانی در کفایه ادعا می‌کند، وجود دارد. مرحوم آخوند در مواردی مثل عروض اضطرار به احد اطراف علم اجمالی بعد از تحقق علم اجمالی، می‌گوید وقتی اضطرار به یک طرف حاصل شد، آن طرف که اضطرار دارد، قصیر است و طرف دیگر طویل است و یک علم اجمالی بین طویل و قصیر وجود دارد. در این موارد نیز علم اجمالی به نحو آخر زنده است. آن علم اجمالی عرضی که یا این واجب است یا آن، از بین می‌رود ولی یک علم اجمالی دیگر زنده است که یا این واجب است یا دیگری قبل از اقامه‌ی امارات و اصل‌هایی که موارد احکام ما را در شریعت تعیین کند. قبل از قیام این امارات، اطراف دیگر بوده است و علم اجمالی بین اینها زنده است. تفصیل این بحث در اواخر بحث برائت خواهد آمد.

به نظر من این راه سر راستی است و نتیجه‌اش این است که ما قبل از فحص قائل نیستیم که احتمال منجز است تا چنین نقضی به ما شود. بلکه می‌گوییم در آنجا هم علم منجز است. ما در همه جا به علم یا چیزی که منجز واقع باشد، عمل می‌کنیم.

جواب دوم: فرار جبلی بودن دفع ضرر محتمل

جواب دوم این بود که قبل از فحص وجوب دفع ضرر محتمل که منشأ احتیاط است، نه از باب الزام عقلی بلکه از باب فرار جبلی است.

بحث فرار از ضرر یک بحث مهمی است. در اصول عمده‌ی محققین معتقدند که وجوب دفع ضرر محتمل، حکم عقلی است. منتهی امثال محقق اصفهانی که برای عقل، باید و نباید قائل نیستند و می‌گویند کار عقل درک است نه انشاء و الزام، در نتیجه وجوب دفع ضرر محتمل را به این شکل قبول ندارند و فقهاً و اصولاً منکر این جهت هستند و وجوب دفع ضرر محتمل را یک امر جبلی می‌دانند. در حیوانات هم این جبلة هست و یک امر فطری غریزی است که انسان از ضرر فرار می‌کند. این فرار خارجی است مثل اینکه حیوانی از چیزی می‌ترسد و فرار می‌کند.

فرار خارجی غیر از لزوم عقلانی است. ما در بحث خودش هم در ابتدای بحث اجتهاد و تقلید و هم در ضمن بحث‌های متعدد اصول، گفتیم که باید و نبایدهای عقلی توجیه‌پذیر است و قبلاً هم به آن اشاره کردیم، اما فرار جبلی هم درست است. انسان از چیزی که ضرر محتمل معقول مثل ضرر اخروی یا نفسانی قوی باشد، فرار می‌کند. به نظر ما هم فرار جبلی درست است و هم الزام عقلی. ما قبل از فحص به همان نقضی که به شهید صدر کردیم، بر اساس احتمال وجوب الزام عقلانی نمی‌توانیم داشته باشیم؛ چون این الزام با ارخاء عنان و رخصتی که در اباحه‌ی اقتضایی است، منافات دارد. قبل از فحص در مورد شرب تنن احتمال حرمت می‌دهیم ولی احتمال اباحه‌ی اقتضایی هم می‌دهیم و شاید شرب تنن یک امر مباحی باشد، آنهم اباحه‌ی اقتضایی که ملاکش اقوی از وجوب باشد و شاید خداوند می‌خواهد که انسان‌ها مرخص باشند و در عین حال ممکن است به خاطر ضررهایی که دارد، حرام باشد. این را قبول داریم و بنابراین الزام عقلی قبل از فحص نمی‌تواند باشد، اما فرار جبلی که مانع ندارد و فرار جبلی نکته‌اش این است که فرار خارجی است و الزام نیست. مثل اینکه انسان اگر بترسد و از یک طرف فرار کند، منافات با رخصت ندارد یا اگر کسی از غذای شور بدش می‌آید و نمی‌خورد، معنایش این نیست که منافات با آزادی دارد یا اگر در مباحات همیشه جانب فعل را دوست دارد که انجام دهد، اینها منافات با آزادی و رخصت ندارد، بلکه آنچه منافات با رخصت و آزادی عبد دارد، این است که الزامی پشت سر آن باشد. لذا نتیجه این می‌شود که الزام عقلی را ما انکار کنیم همان‌طور که بر علیه شهید صدر ادعا کردیم و فقط فرار جبلی باقی می‌ماند و می‌گوییم قبل از فحص احتمال ضرر می‌دهد و فرار جبلی می‌کند و این مانعی ندارد.

سوال: فرار جبلی طبعاً یک نوع الزام است و نمی‌تواند آن را انجام دهد.

جواب: کسانی که فرار جبلی را مطرح می‌کنند، در مقابل الزام عقلی است. سرّش هم این است که باید و نباید را در مورد عقل قبول ندارند. پس نگوئید که معنایش الزام است و اگر چنین معنایی داشت که این را قبول نمی‌کردند. این فرار خارجی است مانند کسی که از مرده می‌ترسد و فرار می‌کند. در این مورد نمی‌توانیم بگوییم که این شخص الزام دارد و باید فرار کند. اگر کسی

از ضرر اخروی نترسید، فرار نمی‌کند و در آن ضرر می‌افتد. احتیاط در اینجا وجوب عقلی ندارد، بلکه یک فرار خارجی است که انسان برای احتیاط می‌کند.

سوال: چرا انسان از آن احتمال اباحه‌ی اقتضایی اهم فرار نمی‌کند؟

جواب: این نکته‌ای است که به ذهن خیلی‌ها می‌آید و جوابش این است که با فرار خارجی، ما اباحه را نقض نمی‌کنیم. در واقع آنچه که ناقض اباحه است، الزام است. وقتی الزام نبود، غرض اباحه اقتضایی نقض نمی‌شود و وقتی نقض نشد، جمع بین حقین می‌شود. پس در اباحه لازم نیست این را بگوییم چون ملاکش حاصل می‌شود و زمانی از بین می‌رود که شما ملزم بشوید که آن ارخاء عنان از بین برود و این ارخاء عنان در اینجا از بین نمی‌رود؛ مثل کسی که غذای شور دوست ندارد و نمی‌خورد یا غذای شور دوست دارد و همیشه می‌خورد، که منافات با رخصت و آزادی او ندارد. آنچه منافات با رخصت و آزادی دارد این است که به او گفته شود که نباید بخوری. این الزام است که منافات دارد.

این را توجه داشته باشید که عقل تصدیق احتمالی به وجود ضرر دارد اما حکم به فرار نمی‌کند. اینکه ضرر وجود دارد، تصدیق عقلانی است و به این معنا نیست که باید فرار کنی. در شبهه قبل از فحص می‌پذیریم که این تصدیق احتمالی هست اما نمی‌گویند که باید اجتناب کنی، بلکه فرار خارجی می‌کند.

جواب سوم: تمسک به روایات احتیاط

راه سوم بحث تمسک به روایات احتیاط است. انشاءالله در بحث شبهات اخباری‌ها می‌آید که آنها به روایاتی تمسک کرده‌اند. این روایات چند دسته است و برخی از آنها روشن است که ربطی به احتیاط در شبهات ندارد. اما برخی از آنها ظاهرش عموم وجوب احتیاط در تمام شبهات است؛ منتهی شبهات بعد از فحص را برائتی‌ها جواب می‌دهند و با روایاتی که دال بر برائت است، تخصیص می‌زنند. در مورد بقیه‌ی موارد حتی اهل برائت هم می‌گویند که این روایات را منصرف می‌کنیم و تخصیص و تضییق می‌زنیم به موارد اطراف علم اجمالی و شبهات قبل از فحص. پس ما یکسری روایات داریم که شبهات قبل از فحص را شامل می‌شود و احتیاط را واجب می‌کند. حال اگر ما در مقابل نقض بگوییم که احتمال قبل از فحص در باب وجوب نمی‌تواند احتیاط را بیاورد به خاطر همین تراحمی که با احتمال اباحه‌ی اقتضایی کذایی دارد. این تراحم ثبوتاً هست، پس نمی‌تواند احتیاط بیاورد. ما به روایات احتیاط تمسک می‌کنیم و بر اساس آن لزوم احتیاط در شبهات قبل از فحص را ثابت می‌کنیم نه بر اساس حکم عقل.

بنابراین در جواب از نقض می توانیم بگوییم که به اطلاق روایات احتیاط نسبت به شبهات قبل از فحص تمسک می کنیم. برخی از روایات احتیاط، مطلق است، منتهی احتیاط در شبهات بدوی بعد از فحص با ادله ی برائت بیرون می رود و شبهات قبل از فحص باقی می ماند.

این بحث مفصل خواهد آمد و فقط در ذهنتان باشد که یک راه هم این است. اگر در آنجا توانستید که کلاً روایات احتیاط را کنار بگذارید، آن وقت نتیجه اش این می شود که این راه سوم درست نیست. ما الان بنابر نظر قوم که می گویند برخی از طوائف این روایات می تواند دلالت بر وجوب احتیاط قبل از فحص در اطراف علم اجمالی داشته باشد، جواب می گوییم. اگر این را در آنجا درست کردیم، یک راه سوم در اینجا پیدا می شود و اگر درست نکردیم، این راه سوم درست نیست.

جواب چهارم: اصلاح نقد ناسازگاری

راه چهارم این است که ما این نقض را می پذیریم اما در بعضی موارد. این مسئله لازم است چون با این بیان باید یک اصلاحی در اصل نقض خودمان بر شهید صدر بیاوریم و آن این است که قبل از فحص ما احتمال وجوب و اباحه ی اقتضایی داریم و هر کجا که این احتمال ها متساوی باشد، جای احتیاط نیست. منتهی ممکن است خیلی از اوقات، احتمال وجوب و حرمت اقوی از ملاک اباحه ی اقتضایی باشد، اگر اقوی بود همانطور که در بحث دوران بین محذورین بحث خواهد آمد، به نظر می آید حکم عقل به ترجیح این ناحیه است. گرچه در آنجا هم اختلافی است و برخی می گویند این احتمالات اثری ندارد، اما حق این است که این احتمالات اثر دارد. اگر در دوران بین محذورین گفتیم که احتمال هر طرف اقوی بود، همان طرف را می تواند اخذ کرد، آن وقت بحث موردی می شود. نقض را مورداً می پذیریم و ترجیح احتمال وجوب یا حرمت موردی می شود و نتیجه اش این می شود که هر کجا احتمال وجوب یا حرمت اقوی بود، اخذ می کنیم و احتیاط می شود و هر کجا نبود، آگه اباحه اقوی بود، طرف اباحه را می گیریم. نتیجه این می شود که قبل از فحص تا آنجایی که علم اجمالی هست، که علم اجمالی موجب احتیاط است و هر کجا منحل شد و تسلّم کردیم که علم اجمالی قصیر و طویل یا مورّب حاکم نیست، نتیجه اش این است که باید احتمال وجوب را با احتمال اباحه بسنجیم و اگر ترجیحی نیافتیم، ساقط می شود مثل دوران بین محذورین و دیگر نقض ما وارد نیست. اما اگر ارجح بود باید احتیاط کنیم.

اگر ما این حرف را بزنیم در بعد از فحص، نقض مان بر شهید صدر باید اصلاح شود. البته این اصلاح در هر صورت باید می شد؛ چون نقض ما بر اساس این بود که احتمال وجوب منافات با احتمال اباحه ی اقتضایی دارد. اما اگر مثل دوران بین محذورین گفته شود که همانطور که اگر دوران بین وجوب و حرمت شود و احتمال وجوب اقوی باشد، بعید نیست که حکم عقل

این باشد که طرف وجوب را بگیرد یا اگر حرمت اقوی باشد، حکم عقل این باشد که طرف حرمت را بگیرد. پس در باب تنافی احتمال وجوب با احتمال اباحه‌ی اقتضایی که محتملش اقوی است، باید مسئله‌ی احتمال را هم باید رعایت کرد. البته مسئله پیچیده‌تر از این می‌شود چون ما یک فرضمان این بود که اباحه‌ی اقتضایی لو کان، آن ملاک یقیناً اقوی از وجوب باشد. این بحث در دوران بین محذورین هم هست که باید هر دو لحاظ کرد، هم اقوائیت ملاک محتمل را و هم اقوائیت احتمال را.

هر کجا که در مجموع این محاسبه، عقل یک طرف را ترجیح داد که فیهما و الا سقوط می‌کند. لذا نقض ما به شهید صدر مطلق نیست و می‌گوییم که هر کجا که احراز ترجیح طرف وجوب یا احتمال نکردیم، احتمالاً یا محتملاً، اینجا جای سقوط حق الطاعة است و هر کجا که ترجیح دادیم، جای مقدم ساختن آن است. این تمام الکلام در بحث حق الطاعة و نقض‌ها و جواب‌هایی که داده شده است. دو جواب اول سر راست است و دو جواب دیگر علی‌المبانی می‌شود.

نکات تکمیلی

چند نکته دیگر هم بیان می‌کنیم که بعد از آن بحث حق الطاعة را ببندیم.

نکته اول: بایستی و نبایستی

نکته‌ی اول در مورد فرمایش برخی از فضلا است که در نقض و ردی که بر ما داشتند، می‌گفتند که شما عمدتاً به این تمسک کردید که الزام به احتیاط منافات با اباحه به معنای آزادی و ارخاء عنان دارد، در حالی که عقل باید و نباید ندارد. ما این را در ضمن بحث‌ها اشاره کردیم و نمی‌خواهیم مفصل وارد شویم.

منتهی عرض من این است که اولاً ما مبنایی داریم که الزامات عقلی یک مستند واقعی هم دارد و لزوم‌های واقعی داریم. این بحث دشواری است و قبول و پذیرش این معنا آسان نیست، اما بحث مهمی است که ما لزوم‌های واقعی داریم غیر از لزوم علت و معلولی که تکوینی است. ما لزوم‌های واقعی داریم که با درک آنها می‌گوییم باید این فعل را انجام داد یا نباید آن را انجام داد و منافات ندارد با بایستی انشائی که کار قوه‌ی درّاکه نیست، اما آن اولی کار قوه‌ی درّاکه است. این یک تحلیل است. بنابراین اینکه بزرگواران می‌گویند ما باید و نباید عقلی نداریم، ما در جواب می‌گوییم اولاً ما باید و نباید واقعی داریم که ادراکی است که درک آن کار قوه عاقله و درّاکه است و ثانیاً ما یک باید و نباید انشائی هم داریم که با انشاء نفس محقق می‌شود و این انشاء کار مرتبه دیگری از نفس است و کار قوه عاقله نیست.

پس جواب دوم این شد که ما یک باید و نباید نیز داریم که کار عقل اصطلاحی نیست، اما کار مرتبه ای از مراتب نفس است و دلیلش این است که ما این الزامات را شهود می‌کنیم و این الزامات را داریم و زندگی ما بر اساس این باید و نبایدها هست؛ مثل لزوم وفای به عقود و لزوم وفای به عهد که اینها بایدهای اخلاقی است که همه داریم. ولو اینکه شما بگویید عقل نمی‌گوید، نمی‌توانید وجودش را انکار کنید و باید توجیه کنید. ما توجیه می‌کنیم به اینکه انسان یک مرتبه‌ی دیگری دارد که آن مرتبه این باید و نبایدها را دارد و شما نمی‌توانید وجود باید و نباید را انکار کنید، اینکه عقل باید و نباید انشائی ندارد دلیل نمی‌شود که ما مرتکبات روشن خود را انکار کنیم به خاطر یک اصطلاح خاص در باب عقل. مرتبه‌ی دیگر از وجود انسان، باید و نباید دارد و اعتبارش هم به قطعی بودنش است. ما در بحث الزامات اخلاقی روشن کردیم که راهش شهود اینها است و اینکه بگوییم قطع به این باید و نباید داریم و الا راهی دیگر برای اثبات حجیت و اعتبار اینها به معنای الزام اخلاقی داشته باشد، نیست. نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم این است که خود این افراد که چنین حرفی می‌زنند، مکرر باید و نباید می‌آورند. در همین بحث که می‌گویند عقل باید و نباید ندارد، می‌گویند ما باید ببینیم که عقل چه موقفی دارد.

عبارتشان این است که می‌فرماید:

عقل شأنش درک نیست. حال آنچه عقل او را درک می‌کند این است که من در برابر این حکم مولا چه

موقفی باید بگیرم. پس باید دید که عقل موقفی را که برای عبد درک می‌کند، دچار تناقض می‌شود یا نه.

بعد می‌فرماید:

اما در مورد اباحه‌ها باید گفت آنچه عقل بر عهده‌ی عبد می‌گذارد این است که اولاً اگر مولا گفت فلان چیز

مباح است، عبد مولا را در این حکم اباحه تخطئه نکند و ثانیاً عبد از این حیث که مباح کرده است، مرخی العنان ببیند.

پس از حیث حکم مولا عبد باید خودش را مرخص ببیند.

عرض ما این است که شما هم که ملتزم به بایدها هستید. دلیلش هم این است که این بایدها آنقدر ارتکازی است که نمی‌شود آن را نفی کرد. فرض کنیم که شارع نفرمود اوفوا بالعقود، آیا عقلاً وجوب وفا به عقد ندارند و خودشان را ملزم به قراردادهای نمی‌بینند؟ این الزام از کجا می‌آید؟ آیا این جز الزام عقلی است؟ اگر شما گفتید که عقل شأنش صرفاً درک است و نتوانستید لزوم درکی درست کنید، باید بگویید این باید و نباید ثابت است و بگویید عقل انسانی این را نمی‌گوید و یک مرتبه‌ی دیگر از نفس چنین حکمی دارد. پس شما نمی‌توانید اصل این باید و نبایدها را از وجود آدمی پاک کنید.

نکته دوم: اشکال برخی از فضلاء معاصر به نظریه حق الطاعة

خود این فاضل عزیز که صدیق ما است، می‌فرماید منتهی یک مسئله‌ای هست که نمی‌شود حل کرد و لذا بر حق الطاعة اشکال کرده‌اند. ایشان می‌فرماید در مثل شبهه‌ی وجوب یا حرمت که شما می‌گویید حق الطاعة و احتیاط، من احتمال می‌دهم که احتیاط حرام باشد. در حکم ظاهری به حق الطاعة، آن حکم ظاهری را احتمال می‌دهیم محرم باشد. شما در حق الطاعة احتمال وجوب می‌دهید و می‌خواهید احترام مولا را رعایت کنید و در احتیاطی می‌افتید که احتمال دارد که همین احتیاط کردن محرم باشد. این فرمایش ایشان است اما به نظر نادرست است.

روی این مطلب فکر کنید و به نظر ما این کلام برگشتش به عرض ما است و اگر بخواهد وجه وجیهی پیدا کند، همان عرض ما است و چیز نویی نیست.

یک نکته‌ی دیگر این است که برخی از فضلاء دیگر که نقض ما را بحث کرده‌اند و به خیالشان جواب گفته‌اند، می‌گویند ما نهایتاً شک می‌کنیم که قبح عقاب بلا بیان درست است یا حق الطاعة. بعد هم گفته‌اند که وقتی هم شک می‌کنیم چون احتمال عقاب می‌دهیم، دفع ضرر محتمل داریم. قبلاً هم اشاره کردیم که باید ببینیم که عقل شک دارد یا ندارد و طبق چه مبنایی شک معنا دارد و اگر شک هم داشت، آیا جای دفع ضرر محتمل هست یا نه. درباره‌ی این مطالب فکر کنید تا انشاءالله در جلسه‌ی بعد مفصل بحث خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی کلام برخی از معاصرین حول بحث حق الطاعة ۴۹۵

نکته دوم: اشکال برخی از معاصرین به نظریه حق الطاعة ۴۹۵

برگشت این اشکال به نقد ناسازگاری ۴۹۶

نکته سوم: جواب دیگر به نقض وارد شده بر ما در شبهات قبل از فحص ۴۹۷

بررسی جواب برخی از معاصرین ۴۹۷

نکته چهارم: نقدی دیگر از برخی معاصرین به نقد ناسازگاری ۴۹۸

جواب اشکال ۴۹۹

اختیاری بودن مبادی حکم عقلی ۵۰۱

نکته پنجم: نظر برخی از معاصرین به دفع ضرر محتمل در شک بین حق الطاعة و قبح عقاب ۵۰۲

نقد کلام برخی از معاصرین ۵۰۲

جواب اول: عدم فرض شک در احکام عقل عملی ۵۰۲

جواب دوم: مزاحمت حق الطاعة وجوب و حرمت با حق الطاعة اباحه ی اقتضائی ۵۰۳

جواب سوم: واقعی نبودن احکام عقلی در خصوص عقاب ۵۰۴

موضوع: بررسی کلام برخی از معاصرین حول بحث حق الطاعة

قبل از تمام شدن بحث حق الطاعة چند نکته در سیر بحث در کلمات وجود داشت که شاید تذکر این نکات مفید باشد، گرچه به نظر مجموعه مباحثی که تا به حال گذشته است، نتیجه‌ی اینها را نیز روشن می‌کند. نکته‌ی اول را دیروز عرض کردیم.

نکته دوم: اشکال برخی از معاصرین به نظریه حق الطاعة

نکته‌ی دوم بحثی است که برخی از فضلاء معاصر در جواب از حق الطاعة فرموده‌اند و در ذیلش گفته‌اند که این اشکال به حق الطاعة جوابی ندارد.

مقدمه‌ی فرمایش ایشان این است که در دوران امر بین محذورین حق الطاعة وجود ندارد؛ چون حق الطاعة هر طرف با طرف دیگر تراحم می‌کند و عقل نمی‌تواند به یک طرف حکم به احتیاط داشته باشد؛ مثل اینکه امر دائر بشود بین وجوب و حرام و نمی‌توان گفت که وجوب یا حرام حق الطاعة دارد، بلکه در کل حق الطاعة ساقط می‌شود. بعد این نکته را هم اضافه می‌کنند که حق الطاعة در حکم ظاهری و واقعی وجود دارد و همانطور که نسبت به احکام واقعی حق الطاعة داریم، نسبت به احکام ظاهری نیز حق الطاعة داریم؛ مثل احتیاط. اگر شارع در ظاهر احتیاط کند ما نسبت به این نیز حق الطاعة داریم.

اشکال ایشان به مسلک حق الطاعة این است که شما بر اساس حق الطاعة می‌خواهید نسبت به عالم واقع احتیاط کنید؛ یعنی برای حفظ واقع یک احتیاطی در ظاهر می‌آورید که خود این احتیاط را ما احتمال می‌دهیم حرام باشد. ثبوتاً احتمال می‌دهیم که مفسده‌ای داشته باشد و حرام باشد. بنابراین شبیه دوران امر بین محذورین می‌شود و حق الطاعة که شهید صدر می‌فرماید شبیه دوران امر بین محذورین است. احتیاطش یک حق الطاعة دارد، اما احتمال حرمت هم دارد و آن نیز حق الطاعة دارد و مثل دوران امر بین محذورین باید ساقط شود. بنابراین حق الطاعة در غالب مواردی که ما ثبوتاً احتمال بدهیم که احتیاط مولا مواجه با یک احتمال حرمت باشد، همیشه ساقط است. بله در جایی که هیچ احتمال حرمت نباشد؛ مثل اینکه دلیل شرعی داشته باشیم که احتیاط حرمت ندارد، در اینجا دیگر این اشکال وارد نیست.

برگشت این اشکال به نقد ناسازگاری

به نظر من روی مسلک شهید صدر که این اشکال، دقیقاً همان اشکال ما است. شهید صدر احکام ظاهری را از باب تراحم حفظی در احکام واقعی می‌داند. اینکه احتیاط با اشکالی برخورد کند و احتمال حرمت آن را بدهیم چیزی جز این نیست که آن ملاکات واقعی با هم کسر و انکسار کرده‌اند و چون ملاک اباحه اقوی بوده، احتیاط کردن تفویت آن ملاک می‌کند و بنابراین حرام است و الا ثبوتاً وجه دیگری نداریم. چرا احتیاط که یک حکم طریقی است برای زنده کردن واقع، حرام باشد، جز اینکه در عالم تراحم حفظی وقتی ملاکاتش با ملاکات اباحه می‌جنگد، اباحه اقوی باشد و ترک آن مباح به معنای ترک آن رخصت و ارخاء عنان با الزام و احتیاط یک مفسده‌ای داشته باشد که موجب حرمت شود و الا وجهی برای حرمت نیست.

بله اگر یاد دوستان باشد در اوائل بحث در جمع بین حکم ظاهری و واقعی با اصول عملیه وقتی شهید صدر بحث تراحم حفظی را مطرح می‌کردند، ما یک اشکال به ایشان کردیم که احتیاط همیشه از باب تراحم حفظی نیست که گاهی تقیید می‌خورد و ساقط می‌شود. همیشه از باب تراحم حفظی ملاکات وجوب و حرمت با اباحه نیست که گاهی احتیاط زمین می‌خورد چون اباحه، اباحه‌ی اقتضایی اهم است، بلکه ممکن است احتیاط عناوینی دیگری مثل حرج پیدا کند و خود احتیاط از باب حرج مرفوع بشود. حرج در احتیاط است و ربطی به ملاک اباحه‌ی واقعی ندارد و همچنین ضرر و عناوین ثانوی دیگر که مرحوم آخوند و دیگران در بحث انسداد آورده‌اند. این غیر از بحث جنگیدن ملاکات واقعی با هم است که موجب کسر و انکسار می‌شود. آن هم درست اما منحصر در آن نیست. روی این حساب ممکن است کسی بگوید احتیاط در اینجا ممکن است به عنوان دیگری حرام شده باشد مثل حرج، منتهی حرج و اینها احتیاط را رفع می‌کنند؛ چون امتنانی هستند و حرام نمی‌کنند، مگر اینکه احتیاط موجب اختلال نظام یا ضرری شود که غیر قابل تحمل باشد و به دنبالش حرمت بیاورد.

بنابراین اگر نسبت به خود شهید صدر بخواهید اشکال کنید، تصویر ایشان در احکام ظاهری، از باب تزاحم حفظی است؛ یعنی جنگیدن ملاکات واقعی با همدیگر و اینکه احتمال بدهیم که احتیاط حرام باشد؛ یعنی ملاک اباحه‌ی واقعی اهم بوده است و مقدم شده است. پس شما حرف ما را می‌زنید و همان چیزی را که بعداً اشکال می‌کنید، خودتان همان را می‌گویید. پشتمانی تفسیر ملاکی حرف این عزیز بزرگوار همان است که ما گفتیم. شما اگر بخواهید این اشکال را به لحاظ عالم ملاکات تبیین کنید باید همان را بگویید که ملاک اباحه‌ی اقتضایی با ملاک حرمت جنگیده است و احتیاط مواجه با حرمت است؛ چون ملاک ترخیصی که اهم از ملاک لزومی است را تفویت می‌کند. این روی مسلک آقای صدر است که احتیاطات از باب تزاحم حفظی است یا برائت از باب تزاحم حفظی است. بنابراین اشکال ایشان، اشکال جدیدی نیست که مطرح کرده است.

سوال: از باب احتیاط نکردن را از باب اختلال نظام قبول نکرده اند؟

جواب: ایشان این را نداشت و فرمودند از باب تزاحم حفظی. ما اشکال کردیم که شما نباید این را مقصور کنید در تزاحم حفظی و علل دیگر و عوارض ثانوی می‌تواند مانع شود.

نکته سوم: جواب دیگر به نقض وارد شده بر ما در شبهات قبل از فحص

برخی معاصرین در جواب آن نقضی که به ما در بحث شبهات قبل از فحص شده بود و ما نقض را به وجوه چهار گانه جواب دادیم، راه دیگری را مطرح می‌کند. نقض این بود که در شبهه‌ی قبل فحص احتمال وجوب و حرمت با احتمال اباحه مثل بعد از فحص درگیر می‌شود. پس در قبل از فحص هم ما حق نداریم احتیاط کنیم، در حالی که احتیاط در شبهات قبل از فحص مسلّم است.

ایشان فرموده چون در این تزاحم تعداد اباحه‌های اقتضایی نادر است، وقتی تزاحم می‌شود امر دائر می‌شود بین اینکه با اخذ به طرف احتیاط یک ملاک اباحه‌ی اقتضایی را تفویت کنیم یا جانب اباحه را بگیریم و ده ملاک لزومی را تفویت کنیم. عقل می‌گوید حتماً جانب احتیاط را بگیر. عقل می‌گوید جانب احتیاط را بگیر و اگر امر دائر شود بین تفویت یک ملاک یا ده ملاک، عقل جانب تفویت یک ملاک را می‌گیرد که ملازم با حفظ ده ملاک است، نه جانب تفویت ده ملاک و حفظ یک ملاک را.

بررسی جواب برخی از معاصرین

این به نظر حرف نادرستی است. اینکه ملاکات اباحه‌ی اقتضایی ولو با همان شرایط که ما گفتیم کم است، معلوم نیست. ما گفتیم بر اساس قبح عقاب بلا بیان گفتیم که اباحه‌ی اقتضایی این چنینی را احراز نمی‌کنیم و حتماً احتمال می‌دهیم. بلکه یک

حرف بالاتری زدیم و گفتیم مرحوم شهید صدر که از باب تراحم حفظی قائل به برائت می‌شود، خود این برائت‌ها کشف می‌کند که ملاک اباحه‌ی اقتضایی اقوی از وجوب و حرمت بوده که در شبهات بدوی قائل به برائت شده‌اند. اگر آن ملاک واقعی ترخیصی اقوی نبود، در تراحم حفظی نتیجه‌اش برائت نمی‌شد، بلکه احتیاط می‌شد. پس چه کسی گفته که ملاکات اباحه‌ی اقتضایی کمتر از ملاکات وجوب و حرمتی است، بلکه ایشان تعبیر می‌کند که نادر است. ما علم به چنین ندرتی نداریم. لذا در تراحم هیچ دلیلی نداریم که طرف وجوب و حرمت را بگیریم تا تبدیل شود به احتیاط در ناحیه‌ی وجوب و حرمت و تفویت ملاک اباحه. این راه درستی نیست.

سوال: صرفاً احتمال هست و الا واضح است که مورداً کم است.

جواب: چرا مورداً کم باشد؟ ما گفتیم ایصال به ما نشده است چون احراز نمی‌کنیم. شهید صدر که برائت جاری می‌کند چون تراحم حفظی را قبول دارد. ما غیر از تراحم حفظی راههای دیگر را نیز قبول داریم مثل تسهیل که ثانوی است. اما اگر همه‌ی برائت‌ها مقصور بود به تراحم حفظی و کاشف می‌شدند که در عالم واقع اباحه‌ی اقتضایی مقدم شده است که حالا برائت در مرحله‌ی ظاهر تشریع شده است و الا در عالم واقع اگر اباحه‌ی اقتضایی نبود نباید تشریع می‌شد. روی مبنای شهید صدر حتماً همینطور می‌شود. پس کم نیست مورد اباحه‌ی اقتضایی و ما علم نمی‌خواهیم و همین که احتمال بدهیم کافی است. بنابراین در دوران نمی‌توانیم بگوییم دوران امر بین اباحه‌ی اقتضایی و وجوب و حرمت، دوران امر بین فوت یکی و فوت ده ملاک است.

نکته چهارم: نقدی دیگر از برخی معاصرین به نقد ناسازگاری

برخی از فضلاء دیگر در جواب مطلب ما، کلامی دارند. حدس می‌زنم که در طی مطالب گذشته، این مطلب حل شده است اما باز به این بیان تعرض می‌کنیم.

ایشان در جواب گفته‌اند که:

اینکه شما شبهه می‌کنید که حفظ غرض ترخیصی مولا لازم است، مگر مولا به من گفت که حفظ کن غرض

ترخیصی مرا؟ غرض ترخیصی مولا، غرض تکوینی اوست و خودش آن را حفظ می‌کند. به من نگفت حفظ غرضی

الترخیصی، حال من چگونه غرض ترخیصی مولا را حفظ کنم؟ حالا که نگفت رفع ما لا یعلمون معلوم می‌شود که

غرضش تعلق نگرفته به ترخیص در این فعل؛ ظاهراً و واقعاً. حالا غرضش ترخیص واقعی باشد که این منافات با احتیاط

در غرض لزومی ندارد. غرض لزومی این است که ایها المکلف من از تو می‌خواهم که این فعل را ترک کنی، اما در غرض ترخیصی نگفته که ایها المکلف من از تو می‌خواهم که این فعل را حلال ظاهری و واقعی بکنی. مگر من می‌توانم این فعل را حلال ظاهری و واقعی بکنم؟ اولاً خدا به عبد همچنین حرفی نزده و به آن فقیه هم که تشخیص داده که حلق لحیه حرام است، دستور نداده که باید کاری کنی که این حلق لحیه برای مردم مباح بالفعل شود. این را می‌توانست بگوید اما نگفت حتی در یک روایت ضعیف نداریم که این را گفته باشد که فقها باید چیزی را که تشخیص داده‌اند که مباح است به مردم بگویند، مباح است تا عملاً مباح بالفعل شود برای مردم.

جواب اشکال

مگر ما حرفمان به این منتهی شده بود که مولا از ما بخواهد که فعل را مباح بکنیم؟ ایشان می‌گوید مولا نگفته احفظ غرضی الترخیصی! مگر مولا در حرام و واجب فرموده که احفظ غرضی؟ مگر مولا بنا بود که بگوید؟ در حق الطاعة قرار بود که عقل بگوید نه اینکه مولا بگوید احفظ غرضی!

بعد هم می‌گویند غرض ترخیصی مولا، غرض تکوینی خودش است و خودش حفظ می‌کند. این همان مغالطه‌ای است که ما آنجا گفتیم. به تعبیر محقق اصفهانی که استاد چنین دقت‌هایی است، بین غرض از واجب و وجوب فرق است. غرض از واجب یعنی غرض کامن در متعلق تکلیف که باعث می‌شود که مولا جعل داعی کند. یک غرضی در نماز هست که مرحوم اصفهانی نام آن را غرض واجب می‌گذارد که این غرض یدعو المولی الی الجعل الداعی و کیفیت و میزان دعوت هم بر اساس ملاکات فرق می‌کند. فرقی این است که گاهی یک مرتبه از ملاک در این فعل مستقر است که دعوت می‌کند که مولا جعل داعی کند و جعل داعیش را هم به طرق معمول ایصال کند مثل اینکه پیامبر بفرماید و شاید موانعی ایجاد شود و به عبد نرسد. اما گاهی آنقدر این ملاک کامن در فعل قوی است که یدعو المولی الی الجعل الداعی و الی ایصال جعل الداعی بکل وجهٍ بإحتیاطٍ أو غیره. البته خود این دلیل احتیاط ممکن است مانع پیدا کند و این تابع میزان اهمیت این ملاک است. یک غرض هم در کار مولا است. جعل داعی کار مولا است. غرض از این کار جعل داعی در مکلف است اما به همین وسایل طبیعی که هست، مولا جعل داعی می‌کند و به پیغمبر می‌گوید که ایصال کن اما قرار نیست که در خانه‌ی هر کسی را بزنند و ممکن است موانع وصول ایجاد شود. اگر موانعی از وصول این تکلیف حاصل شد، معنایش این نیست که غرض مولا نقض شده است چون غرض مولا این بود که جعل داعی

امکانی کند که لو وصل و انقاد لحرکه. نه اینکه در خانه‌ی کسی بروند و او را حرکت دهند یا بالاتر چون مولا، مولای تکوینی است در اراده‌ی عبد دخالت کند که موجب حرکت او شود و هر چه مولا می‌خواهد را انجام دهد. مولا می‌خواهد جعل داعی کند که عبد به اختیارش اگر این به او رسید و منقاد بود، حرکت پیدا کند. پس اینکه می‌گویید غرض ترخیصی مولا، غرض تکوینی اوست و خودش آن را حفظ کند، به چه معناست؟ غرض از جعل داعی که غرض تکوینی اوست و خودش به اندازه‌ای که اقتضای اغراض کامن در افعال است، می‌خواهد حفظ کند نه بیشتر از آن. مولا جعل داعی می‌کند و این جعل داعی را به نحو طبیعی توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام ابلاغ می‌کند و الباقی نیازی نیست.

بله گاهی این ملاک آنقدر قوت دارد که در ظرف عدم وصول، احتیاط را نیز جعل کند. پس اینکه شما گفتید که خودش غرض تکوینی خودش را حفظ کند مغالطه است. کدام غرض مقصود است؟ اگر غرض کامن در فعل را می‌گویید که حق الطاعة همین را می‌گوید. ما هم که اصلاً غرض را ولو ابراز نشود، اگر کشف شود برای عبد، می‌گوییم که باید حاصل کند که اگر بخواهد این با حق الطاعة ترکیب شود در هر غرض محتمل باید ما احتیاط کنیم چه غرض محتمل ترخیصی و چه غرض محتمل الزامی. منتهی شهید صدر ابرازی است و می‌گوید غرض مبرز را عقل می‌گوید باید اتیان کرد. حال سوال این است که ما احتمال می‌دهیم غرض ابراز شده مولا را در ترخیص. و عقل می‌گوید باید این غرض محتمل را نیز رعایت کرد. چرا شما می‌فرمایید مولا نگفت که احفظ غرضی الترخیصی، مگر مولا باید بگوید؟ مگر در وجوب مولا می‌گوید احفظ غرضی الوجوبی؟ در آنجا عقل می‌گوید حق الطاعة و بحث در مورد حق الطاعة عقلی بود و در ترخیص هم همینگونه است.

ایشان پایین تر فرمودند که در باب غرض لزومی، مولا می‌گوید ایها المکلف من از تو می‌خواهم که این فعل را ترک کنی اما در غرض ترخیصی مولا نگفته است که از تو می‌خواهم که این فعل را حلال واقعی و ظاهری کنی. مگر عبد باید حلال ظاهری و واقعی کند و مگر می‌خواهد عبد جعل کند؟ عبد قرار بود مشابه آنچه که در وجوب هست که در وجوب می‌گوید ترک نکن و فعل را انجام بده، در ترخیص بگوید و لذا نمی‌گوید که این را مباح کن، بلکه می‌گوید اباحه که ارخاء عنان و ترخیص است را نقض و تفویت نکن. بله فعل و ترک در اباحه قابل نقض نیست اما خود اباحه قابل نقض است. ارخاء عنان و آزادی قابل نقض است به هر آنچه که این آزادی را تضییق کند.

این خلط بحث‌ها را دقت کنید. بنا نبود که عبد بگوید مباح است تا گفته شود که چنین چیزی نمی‌شود. اینکه واضح بود و چرا چنین چیزی را بر عهده‌ی ما می‌گذارید. ما که نگفتیم که عبد بگوید این مباح است و مگر عبد جاعل احکام است؟ عبد می‌خواهد نقض نکند؛ همانطور که در وجوب و حرمت به دنبال آن بود که نباید نقض کند؛ منتهی وجوب و حرمت چون یک

طرفه است نقضش واضح است که به فعل و ترک است اما اباحه به فعل و ترک نقض نمی شود بلکه به امر دیگری نقض می شود که اصل این ارخاء عنان تضییق شود.

اختیاری بودن مبادی حکم عقلی

یک نکته را در پرانتز عرض کنم چون در بحث با برخی دوستان روشن شد که گاهی به این تمسک می کنند که احکام عقلی که اختیاری نیستند، پس اینکه می گویند الزام عقلی منافات با ترخیص دارد، یک حکم عقلی است و در اختیار من نیست و این حکم عقلی به الزام که غیر اختیاری است اگر با غرض محتمل در اباحه اقتضایی منافات هم داشته باشد، کاری نمی شود کرد.

این هم جوابش روشن است که وقتی حکم عقلی خودش هست، معلوم است که اینطوری است اما بحث ما در مبادی است. به ما می گویند که چرا نرفتید بحث کنید تا یاد بگیرید که حق الطاعة در اینجا مشکل دارد و قائل به آن نشوید. تمام بحث های ما اینگونه است و الا اگر شما در باب اکثر مسائل اصولی به عوام الناس اگر رجوع کنید و مثلاً بپرسید که ظهور امر چیست یا ظهور امر در تعیین است یا تأخیر، یک چیزی می گوید، اما فرق یک مجتهد با این شخص این است که با تحقیق و تدقیق شبهات را جواب می دهد تا یک ظهور منقح دستش بیاید، نه هر آنچه گتره ای به ذهنش آمد. چه فرقی می کند که بگوییم آن شخص عوام الناس هم یک عقیده ای دارد. بلکه اشکال به او این است که یا خودت باید یاد بگیری یا باید تقلید کنی و به این شخص که ابتدا به ساکن حق الطاعة را قبول کرد و این بحث ها را نکرده است، اشکال این است که شما به مبادی آن پرداختید و اگر به مبادی می پرداختید چه بسا قائل به آن نمی شدی. پس راه داشتی برای اینکه آن ترخیص را از بین نبری و تفویت نکنی و با این حال این کار را کردی. پس اختیاری بودن این امور مشخص است.

سوال: امکان عقلی دارد و برای همین گفته می شود که بدعت نگذار.

جواب: در مورد تشریع و بدعت بحث کردیم. دو قسم است که یک قسم آن این است که خودش می داند که دروغ می گوید که این به حمل شایع معلوم نیست که بتواند ایجاب برای خودش بیاورد. اما همیشه اینگونه نیست و ممکن است قسمی تصویر شود که از باب اینکه مبادی آن را درست نکرده است، به چیز نادرستی اعتقاد پیدا کند و آن وقت می توانیم بگوییم که الزام به حمل شایع برای خودش می تواند درست کند یا از باب یک تخیل اشتباه برای خودش فرمانروایی و سلطنت در این جهت قائل باشد؛ مانند برخی از پادشاهان که می گفتند که ما فرمودیم که این کار انجام شود و خودش خیال می کرد که می تواند مبدأ الزام باشد. یعنی ممکن است برخی از اوقات خودش هم معتقد باشد که من می توانم الزام بیاورم. لابلای بحث ها برخی از دوستان

اشکال کردند که در تشریع ولو اینکه تشریع می‌کند، دروغ به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله می‌بندد، با این الزام درست نمی‌شود. حرفشان درست اما مواردی از تشریع وجود دارد که توأم با الزام است. در جایی که توأم با الزام است منهی است و در جایی که توأم با الزام نیست، از باب دروغ و بستن کذب به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله منهی است. اما آنچه به بحث ما مرتبط است این است که الزامی بیاورد که جلوی ترخیص را بگیرد که چنین چیزی منهی است و حرمت هم دارد. هم از باب تشریع حرمت دارد و هم با تشریعش ملاک اباحه را تفویت می‌کند و از این باب هم عقاب دارد؛ چون ملاک اباحه را تفویت کرده است.

نکته پنجم: نظر برخی از معاصرین به دفع ضرر محتمل در شک بین حق الطاعة و قبح عقاب

نکته‌ی پنجم این است که ایشان نظر خودش را که می‌خواهد بیان کند می‌گوید ما نرسیدیم به اینکه حق الطاعة درست یا قبح عقاب بلا بیان، ولی نتیجه اش قبح عقاب بلا بیان نیست، بلکه نتیجه اش با احتیاط یکی می‌شود چون احتمال عقاب می‌آید و دفع ضرر محتمل می‌آید. نتیجه‌ی این شک احتیاط است چون من ثبوتاً و وجداناً احتمال می‌دهم که حق الطاعة درست باشد، پس احتمال می‌دهم که با ترک واجب و حرام مولا، عقاب را برای خودم خریده باشم، پس وجوب دفع ضرر محتمل، احتیاط را به دوش من می‌گذارد. پس اگر شک کردیم و بر سر دو راهی ایستادیم نیز نتیجه اش این است.

نقد کلام برخی از معاصرین

دو ملاحظه در اینجا وجود دارد؛

جواب اول: عدم فرض شک در احکام عقل عملی

اولاً اینکه ما باید تنقیح کنیم که مبنای ما در احکام عقلی چیست؟ آیا این احکام شک پذیرند؟ این یک بحث مهم است و تا شما این را تنقیح نکرده باشید، نمی‌توانید بگویید که ما شک داریم که حق الطاعة هست یا قبح عقاب بلا بیان. روی مبانی ما در باب احکام عقل عملی، اصلاً ما در حکم عقلی نمی‌توانیم شک کنیم. مثلاً یک نظریه در باب حسن و قبح و امثال آن فرمایش مرحوم آخوند است که در فوائد ملحق به حاشیه‌ی رسائل طبع قدیم، مطبوع است که یکی از فائده‌ی آن در مورد حسن و قبح است و یک فائده در مورد قاعده‌ی ملازمه بین حکم عقل و شرع است که مرحوم آخوند در آنجا می‌فرماید که احکام عقلی مثل حواس دیگر ما از باب ملائمت امور با قوه عاقله است. همانطور که قوای دیگر ما منافرات و ملائمتی دارد، قوه‌ی عاقله ما نیز منافرات و ملائمتی دارد. هر آنچه که از لحاظ وجودی خست داشته باشد، منافر قوه‌ی عاقله است و اگر از لحاظ وجودی کمال

و عظمت داشته باشد، موافق قوهی عاقله است. آن وقت اینطوری ایشان حسن و قبح‌ها را عقلانی درست می‌کند و می‌گوید از باب موافقت و منافرت با قوهی عاقله است.

فرض کنیم این حرف درست باشد، آیا منافرت و ملائمت با قوهی عاقله می‌شود برای خود من هم مشکوک باشد؟ موافقت یا ملائمت با حواس آیا می‌شود برای خود ما مشکوک باشد؟ همانطور که در حواس نمی‌شود، در قوهی عاقله هم نمی‌شود و همینطور برخی از مبانی دیگر. مثلاً اگر کسی احکام عقلی را به گونه‌ای منوط به خوش آمدن و بد آمدن کرد و گفت که وقتی انسان از چیزی خوشش بیاید، خوب است و اگر بدش بیاید، بد است. خوش آمدن و بد آمدن مگر قابل تشکیک است؟ بنابراین اینکه ما شک داریم که قبح عقاب بلا بیان است یا حق الطاعة است، تنها در فرضی صحیح است که ما در تحلیل احکام عقل عملی، احکام عقل عملی را به گونه‌ای تفسیر کنیم که تعلق شک به آنها ممکن باشد نه تفاسیر دیگری مانند منافرت و ملائمت با قوه عاقله که تعلق شک به آنها معقول نیست.

جواب دوم: مزاحمت حق الطاعة وجوب و حرمت با حق الطاعة اباحه ی اقتضائی

همانطور که در مورد کسی که قائل به حق الطاعة است می‌گوییم حق الطاعة در مورد وجوب و حرمت مزاحم با حق الطاعة در باب اباحه ی اقتضایی است، به ایشان هم که شک می‌کند، عرض می‌کنیم که حق الطاعة در باب وجوب و حرمت مزاحم با حق الطاعة در باب اباحه ی اقتضائی است و شبهه‌ی ایشان را در بحث حق الطاعة جواب دادیم و می‌گوییم این حق الطاعة‌ها مزاحم با هم هستند و شما حق الطاعة ندارید تا احتمال عقاب بدهید و در واقع مانند دوران بین محذورین می‌شود که وقتی در بابی که شک دارم که این امر واجب است یا حرام، نمی‌توانم بگویم حق الطاعة به یک طرف دارم، مگر اینکه احتمال یک طرف اقوی باشد که خارج از بحث ما است. بنابراین نتیجه، نتیجه‌ی درستی نیست مگر اینکه در جایی احتمال اباحه ی اقتضایی مغلوب باشد؛ مانند باب دوران امر بین محذورین که یک طرف اقوی باشد که آن طرف اخذ می‌شود، بنابر اینکه مبنا این باشد و شهید صدر هم همینگونه می‌گویند. مبنای دیگر هم در دروان امر بین محذورین وجود دارد که به اقوائیت احتمال توجه نمی‌کنند.

پس این هم یک جواب به ایشان است که شما نمی‌توانید در ظرف شک احتیاطی بشوید و بگویید احتمال عقاب می‌دهم، چون ما هیچ احتمال عقاب نمی‌دهیم؛ چون معنا ندارد که بگوییم در جایی که عقل از باب تزاحم تعطیل است و حکمی ندارد، محتمل است که عبد عقاب شود. برای نفی احتمال عقاب در این فرض باید توجه داشت که احتمال عقاب در بحث ما از ناحیه مولای حکیم است و بدون استحقاق معنا ندارد که مولای حکیم عقاب کند. من باید مستحق باشم تا عقاب از ناحیه مولای حکیم

معقول باشد و در دوران بین محذورین وقتی ترجیح احتمالی یا محتمل هیچ یک از اطراف ثابت نباشد، مطلقاً استحقاق عقابی در کار نیست.

جواب سوم: واقعی نبودن احکام عقلی در خصوص عقاب

اشکال سومی هم در مقابل این نظر وجود دارد که این است که احکام عقلی در خصوص استحقاق عقاب نمی تواند کاملاً واقعی باشد و نمی شود بدون نسبت به علم و جهل من باشد. این یک خصیصه ای در بحث استحقاق عقاب است. حتی شهید صدر که حق الطاعة را قائل شد که کوچکترین احتمال را هم باید رعایت کرد، این را قبول داشت که اگر جهل مرکب شد، دیگر من موضوع استحقاق عقاب نیستم. اگر کسی وجوب و حرمت را اصلاً احتمال نداد، مسلماً مستحق عقاب نیست و او را بر وجوب و حرمت واقعی عقاب نمی کنند.

حالا ما از ایشان که شک در قبح عقاب بلا بیان و حق الطاعة کرده است می پرسیم ولو شما قائل باشید که احکام عقلی درک واقعیات است نه مثل مرحوم آخوند بگویند ملائمت و منافرت است، سوال می کنیم که آیا درک واقعیت مثل سیاهی و سفیدی است به طوری که کلاً نسبت به علم و جهل ما مطلق باشد و کاری نداشته باشد؟ آیا مثل مصالح و مفاسد است که کاری به علم و جهل ما نداشته باشد یا اینکه به نحوی گره به علم و جهل ما خورده است؟ یعنی مواردی که شخص یقین دارد که استحقاق عقاب ندارد ولو از باب اینکه فکر می کند اینجا وجوب و حرمتی نیست. اینجا را نمی توانید بگویند مستحق عقاب است. حال سؤال این است که ولو شما به نحو کلی می فرمایید که ما شک داریم، حکم عقلی چگونه با استحقاق عقاب گره خورده تا ما تکلیف موارد شک را بدانیم؟ سوال دقیقاً این است که آیا کسی که شک دارد که مستحق عقاب است، اگر اقدام کند، مستحق عقاب می شود؟

من برهان قوی و حاصم بر علیه این ندارم اما کاملاً قابل تأمل است که آیا کسی که فقط احتمال استحقاق عقاب می دهد، اگر اقدام بکند، مستحق عقاب می شود یا اینکه استحقاق عقاب باید بر او محرز باشد؟ شهید صدر استحقاق عقاب را برای کسی که اقدام کند به واجب محتمل و حرمت محتمل، محرز می دانست. اما اگر من فقط احتمال بدهم استحقاق عقاب را و اقدام کنم؛ یعنی حق الطاعة برای من محرز نباشد، آیا این شخص هم مستحق عقاب است؟ فرض کنید که ضرر اینجا ضرر اخروی و عقاب است و مولای ما حکیم است که نمی شود بدون استحقاق و گتره ای ما را عقاب کند. پس اگر عقاب در مقام محتمل است از باب این است که من استحقاق عقاب دارم و استحقاق عقاب من محتمل است و حتماً باید استحقاق داشته باشم، تا مرا عقاب کنند.

حال سؤال این است که اگر برای ما اصل مسئله‌ی حق الطاعة ثابت نیست و اصل اینکه ما مستحق عقابیم برای ما روشن نیست بدین معناست که انسان اصلاً نمی‌داند که اگر در محتمل اقدام کند استحقاق عقاب دارد یا نه؟ پذیرش معقول بودن این شک برمی‌گردد به اینکه آیا استحقاق مثل سیاهی و سفیدی است که یک امر واقعی است که در ظرف جهل ما می‌تواند باشد و می‌شود در آن شک کرد یا اینکه به نحوی به علم و جهل و احرازهای ما مرتبط می‌شود و در صورتی وجود دارد که برای ما معلوم و منکشف باشد؟ این باید تحقیق و تنقیح شود که این کار را نکردند. در برخی از جاها خلاف این را می‌گویند. می‌گویند اگر شما شک در قبح چیزی داشته باشید و اقدام کنید، قبیح نیست مانند شیخ انصاری که در بحث حسن و قبح اینگونه می‌گوید. اما اگر حسن و قبح مثل مصلحت و مفسده باشد، مصلحت و مفسده واقعی است و اگر شک هم داشته باشیم و اقدام کنیم، احتمالاً واقع می‌شود.

سوال این است که ولو حکم عقلی را درک واقعیات بدانیم، اما این درک واقعیات در بحث استحقاق عقاب با جاهای دیگر متفاوت است. اولین فرقی که در جایی که جهل مرکب تام است، حتماً استحقاق عقاب نیست. سوال من این است که چطور شد در جایی که ما احتمال واقع نمی‌دهیم با اینکه واقع سر جای خودش است، ما استحقاق عقاب نداریم؟ اگر این حل شود، شاید تکلیف مسئله‌ی شک هم حل شود.

روی این مسئله‌ی تأمل کنید تا بحث بعد که راجع به اباحه‌ی اقتضائی است. ما در مورد تحلیل مختار خودمان از اباحه‌ی اقتضائی بحث کردیم، اما کلمات علما را در این بحث بررسی خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی کلام برخی از معاصرین حول بحث حق الطاعة ۵۰۶

تقسیم اول: اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم و بالمعنی‌الاخص ۵۰۶

اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم در کلمات اصولیین ۵۰۷

اباحه‌ی بالمعنی‌الاخص در کلمات اصولیین ۵۰۷

رابطه‌ی حل و اباحه ۵۰۸

تقسیم دوم: اباحه‌ی اقتضائی و لاقضائی ۵۱۰

واقعی یا ظاهری بودن مقسم ۵۱۱

موضوع: بررسی کلام برخی از معاصرین حول بحث حق الطاعة

بحث ما در حق الطاعة تمام شده بود اما نکاتی در انتهای بحث آوردیم و آخرین نکته راجع به ماهیت اباحه بود که عرض کردیم این بحث، بحث لازمی است گرچه تلاش می‌کنیم به اختصار بحث کنیم.

ما در مورد اباحه‌ی اقتضائی در طی بحث‌ها، تا حدی که لازم بود بحث کردیم. آنچه که مختار خود ما بود در اباحه‌ی اقتضائی و حسب نظر شهید صدر بود بحث کردیم؛ چون می‌خواستیم در بحث حق الطاعة بر ایشان اشکال کنیم، نظر ایشان را که خود ما هم در مفاد اباحه‌ی اقتضائی قبول داریم، بحث کردیم. اما اصطلاح اباحه‌ی اقتضائی و لاقضائی تحلیل‌های متفاوتی دارد. در بحث حاضر می‌خواهیم به این اشاره کنیم تا بحث به کلی از این نکته خالی نباشد و گمان نشود که ما یک معنا از اباحه را تصویر می‌کنیم. عجیب است این بحث‌ها با این اهمیتشان در کلمات اصولیین آنچنان که باید، تنقیح نشده است. البته ما در اینجا کلمات اعلام را به شکل مستوفی نمی‌آوریم و تنها یک مقداری که فحص کرده بودیم، عرض می‌کنیم تا اینکه در جای خودش بحث شود. ما اینها را در طی مباحث مربوط به ماهیت حکم تکلیفی در فلسفه‌ی علم اصول بحث کردیم که به حسب تقسیم ما جلد بیست و سوم فلسفه‌ی علم اصول است، اما هنوز آماده نیست که بتوانید مراجعه کنید.

تقسیم اول: اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم و بالمعنی‌الاخص

در بحث اباحه یک اصطلاح تقسیم اباحه است به اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم و بالمعنی‌الاخص.

مقصود از اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم در مقابل وجوب و حرمت است؛ یعنی در مقابل الزام. یک معنای اباحه در کلمات قوم و بلکه در مفاد روایات این است؛ یعنی وقتی می‌گوییم یک چیزی مباح است، به این معناست که الزام به آن متوجه نیست و واجب و حرام نیست. در این معنای اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم می‌شود شیء مستحب یا مکروه باشد، اما مصداق مباح باشد. این معنای مباح

یعنی متعلق امر الزامی از وجوب و حرمت نیست و خیلی از روایات را بر این حمل کرده اند. گفته اند که حلّ و اباحه در روایات به همین معنای اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم می‌آید.

در مقابل این اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم، اباحه‌ی بالمعنی‌الاخص است؛ یعنی جایی که فعل و ترک نه متعلق الزام است و نه متعلق ترجیح. یعنی مصلحت یا مفسده ملزمه یا غیر ملزمه‌ای در آن نبوده و لذا الزام و ترجیحی به آن تعلق نگرفته است. نه واجب است و نه حرام و نه مستحب است و نه مکروه. بنابراین فعل مباح در اباحه‌ی بالمعنی‌الاخص چیزی است که نه الزام به آن تعلق گرفته باشد و نه رجحان.

اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم در کلمات اصولیین

اباحه‌ی بالمعنی‌الاعم به همین تعبیر، خیلی پر کاربرد نیست ولی در کلمات قوم آمده است. غیر از علمای قریب ما مثل شهید صدر که این اصطلاح را دارند، در زبدة البیان مقدس اردبیلی نیز این تعبیر آمده است. و هذا على تقدير حمل الأمر على الإباحة بالمعنى الأعمّ واضح، و بالمعنى الأخصّ كذلك بضمّ أمر آخر إليه لا على حمله على الاستحباب.^۱

صاحب حدائق نیز فرموده است:

إذ متى زالت الإباحة بالمعنى الأعمّ فليس إلا الغصب و الاحتياط ظاهر.^۲

ایشان در بحث وضو از ماء بئر می‌گویند اگر اباحه بالمعنی‌الاعم زوال پیدا کند چون منهی است، غصب خواهد بود. پس این اصطلاح در کلمات قوم به کار برده می‌شده.

اباحه‌ی بالمعنی‌الاخص در کلمات اصولیین

اما اباحه‌ی بالمعنی‌الاخص که عمده‌ی بحث ما روی این مسئله بود،

^۱ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ ص: ۱۷۳

^۲ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۷، ص: ۳۱۳

رابطه ی حلّ و اباحه

یک نکته در مورد این اباحه، رابطه ی این اباحه با حلّ است. ظاهر کلمات خیلی از اصولیین این است که حلّ و اباحه یکی هستند و اصالة الاباحه و اصالة الحلّ یکی است. در تعابیر مرحوم شیخ انصاری و عده ای دیگری این مسئله آمده است. مثلاً خود شهید صدر که قریب تر به زمان ما است، در صحیحی عبدالله بن سنان می فرماید:

ما في صحيحة عبد الله بن سنان (كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) و هي لا إشكال في دلالتها على اصالة الحلّ.^۱

از این روشن تر مرحوم شیخ در رسائل است که اصالة الحلّ و الاباحه را بهم عطف کرده است. در بحث تزکیه در جایی فرموده است که:

و كيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحلّ و الإباحة.^۲

مرحوم میرزای شیرازی باز در بحثی می فرماید:

فيكون المورد مجرى لاصالة الحلّ و الإباحة، فالحلية ثابتة - مع قطع النظر عن اليد و الاستصحاب - بمقتضى اصالة الإباحة.^۳

محقق ابروانی باز در جایی می فرماید:

و هذا معنى اصالة الحلّ و الإباحة.^۴

مرحوم محقق اصفهانی نیز فرموده است:

و إن أريد اصالة الحلّ و الإباحة المستفادة من أدلة البراءة، فوجه الإشكال الكذا.^۵

مرحوم آقا ضیاء عراقی نیز در نهاییه الافکار شبیه این را دارند که تکرار نمی کنیم. اما یک جایی مرحوم امام تعبیری که می کند که ظاهرش این است که می خواهد بگوید حلّ و اباحه با هم فرق می کنند. ایشان در جواب مرحوم نائینی فرمودند:

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۵

^۲ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۶۳

^۳ تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، ج ۴، ص: ۱۰۸

^۴ الأصول في علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۵

^۵ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۸۵

الثاني: أنَّ ظاهر كلامه اتحاد اصالة الحلّ مع اصالة الاباحة، مع أنَّ معنى الاباحة تساوي الفعل و الترك، و معنى الحلّية عدم كون فعله محرّماً و ممنوعاً، فالحلّية تغاير الاباحة، و ما دلّت عليه النصوص و الروايات هو اصالة الحلّ لا الاباحة فإنّه لم يرد في شيء منها الحكم باباحة مشكوك الحرمة أصلاً.^۱

مرحوم امام می خواهند اشکال کنند که اباحه به معنای تساوی فعل و ترک است، در حالی که حلیت به معنای عدم ممنوعیت است. امام می فرماید چون اباحه‌ی مشکوک نیامده است، پس اباحه غیر از حلّ است.

اما باید ببینیم که آیا معنای اباحه غیر از حلّ است. فرمایش ایشان در نهایت شاید بعید نباشد و با حرف دیگران هم خیلی فرق نمی‌کند؛ چون کسانی که اصالة الاباحه و اصالة الحلّ می‌گویند، خیلی اوقات در هر دو معنای بالمعنی الاعمش را گرفته‌اند. یعنی مقصود از اباحه یعنی متعلق الزام نیست و حلّ هم همین است. وقتی می‌گوییم این امر حلال است یعنی ممنوع نیست و طرف الزام و حرمتی نیست و وقتی می‌گوییم مباح است، هم به این معناست. این معنای اباحه‌ی بالمعنی الاعم است. یک جاهایی ممکن است قرینه بر اباحه‌ی بالمعنی الاخص باشد و ممکن است قرینه باشد که حلّ یعنی حلیت خاصه در مقابل حل به معنای اعم. بنابراین به صرف اینکه در روایات برائت، اباحه‌ی مشکوک نیامده و حل آمده نمی‌توانیم بگوییم حل غیر از اباحه است.

معنای وضعی داشتن حلّ

نکته‌ی دیگر این است که گاهی در کلمات اصولیین احتمال اینکه حلّ معنای وضعی هم داشته باشد مطرح شده است یعنی به معنای نفوذ باشد. این حرف در بحث سبب و مسببات در بحث معاملات مطرح شده است.

مثلاً در کلمات مرحوم اصفهانی در حاشیه مکاسب در شرح دلالت آیه احل الله البيع ایشان می‌فرماید:

ثم اعلم أنَّ المراد بالبيع إن كان هو التمليك الإنشائي - أعني مقام السبب فالحلية الوضعية تام الدلالة على نفوذ التمليك الإنشائي بأي سبب كان بإطلاق الكلام، و إن كان هو التمليك الحقيقي - أعني مقام المسبب - فالمراد من الحلية الوضعية إقراره في مقره و إحلاله في محله، بمعنى أنَّ للشارع هذا الاعتبار كما للعرف، في قبالة الربا الذي هو بحكم العدم في نظر الشارع.^۲

اگر مقصود از بیع تملیک انشائی باشد یعنی همان که سبب است، احل الله البيع یعنی بیع نافذ است. غیر از ایشان هم این حرف را دارد که حلّ به معنای وضع هم می‌آید و احلّ به معنای این است که نافذ است. بعد هم می‌گویند اگر بیع به معنای تملیک

^۱ دراسات في الأصول، ج ۳، ص: ۳۲۷

^۲ حاشیه کتاب المكاسب (للاصفهانی، ط - الحديثه)؛ ج ۱، ص: ۱۰۷

حقیقی باشد که مسبب است؛ یعنی اعتبار عقلایی ملکیت که روی انشاء تملیک از متبایعین می آید، اینجا هم حلیت وضعیه این مسبب یعنی احلاله محلّه و اقراره مقرّه؛ یعنی این را در جای خودش مستقر کرده. این معنای وضعی است که معنایش نفوذ معامله است یعنی شارع معامله‌ی عرفی را پذیرفته است.

مرحوم محقق عراقی هم در لباس مشکوک می فرماید:

ثمَّ إنَّ الأولى من هذا التقريب تقرب آخر و هو حمل الحلية في الرواية على الحلية الوضعية بمعنى نفوذه في تأثيره قبال الحرمة الوضعية الراجعة إلى حرمانه من تأثيره.^۱

حرمت وضعیه را مانعیت گرفتند و حلیت وضعیه را نفوذ و قبول تاثیر گرفتند.

پس باید توجه داشت که حلّ در کلمات اصولیین همیشه به معنای تکلیف نیست، گرچه ظاهرش این است و در روایات نیز ظاهر حلّ تکلیفی است. این معانی که آقایون می فرمایند باید قرینه‌ای داشته باشد. احل الله البيع به معنای احلال محلّ و اقرار مقرّ یک معنای خاصی است که مرحوم اصفهانی فرموده و معلوم نیست که ظاهر آیه شریفه باشد. در هر حال این معنایی است که اصولیین گاهی استفاده کرده اند.

تقسیم دوم: اباحه‌ی اقتضائی و لاقتضائی

آنچه که محل بحث ما است تقسیم اباحه به اباحه‌ی اقتضائی و لاقتضائی است. در اینجا یک اختلاف عجیبی در کلمات است. ما در طول بحث‌هایی که مطرح کردیم اباحه‌ی اقتضائی را به یک معنای خاصی گرفتیم و کاری به اباحه‌ی لاقتضائی نداشتیم و دلیلش هم این بود که ما با شهید صدر بحث داشتیم و می خواستیم نقضی به حق الطاعة داشته باشیم و همان معنایی که ایشان در اباحه‌ی اقتضائی قبول داشت، ما هم قبول داشتیم و بحث کردیم. حتی خیلی بحث نکردیم که اباحه‌ی لاقتضائی چیست. فقط گفتیم اباحه‌ی اقتضائی را اینگونه معنا کردیم که رخصت و آزادی مکلف و ارخاء عنان او پر از ملاک باشد این اصطلاح و این معنا از اباحه اقتضایی برای این بود که حق الطاعة را نقض کنیم. این محل بحث ما بود و برای بحث ما کافی بود. این تذیل الان برای این است که در خروج از این بحث روشن باشد که اباحه‌ی اقتضائی و لاقتضائی در کلمات قوم به یک معنا نیامده است و تحلیل‌ات مختلف و متفاوتی دارد.

^۱ رسالة في اللباس المشكوك (للعراقي)؛ ص: ۱۵۳

جالب است که استظهار فقها از روایات حلّ و اباحه‌ی به معنای اعم یعنی عدم لزوم است و می‌گویند اباحه بالمعنی الاخص یک اصطلاح خاص فقهایی برای یک شیئی است که متساوی الطرفین باشد. اما ظاهر مستفاد از روایات حلّ و اباحه‌ی بالمعنی الاعم است. اباحه اقتضائی که ما احتمال آن را برای نقض بر مسلک حق الطاعة مطرح کردیم، اباحه بالمعنی الاعم نبود بلکه به این معنا بود که در ارخاء عنان و رخصت یک ملاکی است. ما اباحه‌ی خاصه که تساوی طرفین است را می‌خواستیم به عنوان اشکال بر شهید صدر مطرح کنیم. لذا در ذیل بحث، استحباب و کراهت را هم بحث کردیم. در جایی که بر ما نقض کرده بودند به دوران بین استحباب و کراهت و مباح که ما جواب گفتیم ملاک استحباب و کراهت و اباحه با هم تهافتی ندارد. اگر مباح به معنای اعم باشد که این نقض‌ها دیگر معنا ندارد. پس محل کلام ما اباحه‌ی بالمعنی الخاص بود اما نقض‌ها و غیره را می‌شود با توسعه‌ی در بحث حل کرد.

واقعی یا ظاهری بودن مقسم

در اباحه‌ی اقتضائی و لااقتضائی ما قبلاً اینطور بحث کردیم که اباحه‌ی اقتضائی، اباحه‌ای است که در ترخیص و رخصتش بر از ملاک باشد. اولین سوال این است که مقسم این اباحه‌ی اقتضائی و لااقتضائی کجاست؟ مقسم آیا احکام واقعی است یا احکام ظاهری یا هر دو؟ یعنی آیا عالم واقع که وجوب، حرمت، استحباب و کراهت در آن تصویر دارد، آیا اباحه‌ی اقتضائی و لااقتضائی برای آنجا است؟

یعنی یک تقسیم دیگر هست که فعل مباح است و بحث می‌شود که دو قسم مباح داریم؛ اباحه‌ی اقتضائی و لااقتضائی. ظاهر بحث عده‌ای از اصولیین که بحث از اباحه‌ی اقتضائی کرده اند، این است. یعنی در عالم واقع وقتی احکام تکلیفی را چهار قسم تصویر کردیم، یک قسمی هم به معنای اباحه که در آن تساوی طرفین است، تصویر می‌شود و این تساوی طرفین دو جور است؛ یک وقت در آزادی و ارخاء عنان بر از ملاک است و گاهی این آزادی ملاک ندارد بلکه از باب این است که در فعل و ترک ملاک خاصی نیست تا یک طرف را رجحان بدهد یا الزام بیاورد و همین موجب جعل رخصت شده است. این یک بحث است که آیا این تقسیم مربوط به عالم واقع است یا نه. به نظر ما مربوط به عالم واقع است.

شهید صدر هم در تحلیلی که از اباحه‌ی ظاهری و واقعی آورد، ظاهرش این است که این تقسیم مباح به اباحه‌ی اقتضائی و لااقتضائی برای عالم واقع است.

ایشان می‌فرماید:

أنَّ الترخيص على قسمين فتارة يكون ناشئاً من عدم المقتضي في الإلزام، و أخرى يكون ناشئاً من المقتضي في الإباحة و إطلاق العنان، بمعنى أنَّ هناك مصلحة في أن يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه و إنَّ كان كل من الفعل و الترك خالياً عن مصلحة.^۱

ظاهر این فرمایش تقسیم ترخیص به لحاظ عالم واقع است که در عالم واقع ترخیص گاهی ناشی از عدم مقتضی از فعل و ترک است و گاهی ناشی از مقتضی در خود اباحه و مباح و مطلق العنان بودن است و در ارشاء عنان بودن مصلحت است. ظاهر این تقسیم به لحاظ عالم واقع است.

در کلمات دیگران هم تقریباً نظیر این آمده است. مرحوم عراقی در جایی اینگونه فرموده است:

المستفادة من قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام» فيتصور فيها وجوه: فانه تارة يكون المراد من تلك الحلية خصوص الحلية الاقتضائية الناشئة من مثل مصلحة التسهيل أو غيرها، و أخرى يكون المراد ما يعمها و الحلية اللاقتضائية الناشئة من جهة عدم اقتضاء الحرمة فيه.^۲

ایشان حلیت را تقسیم کرده است به جایی که ملاک مثل تسهیل و غیره اقتضا بکند حلیت را و یا اینکه از روی بی ملاکی باشد. اما شروع بحثشان از این عبارت است که قاعده‌ی حلیت مستفاد از «کل شیء لك حلال حتى تعلم انه حرام» و ظاهر این روایت حکم ظاهری است. گرچه مرحوم آخوند در مثل قاعده‌ی طهارت سه قاعده از کل شیء لك طاهر می‌فهمد. احتمال می‌دهم که ایشان در حلّ هم همینگونه گفته باشد. در حاشیه رسائل از کل شیء لك طاهر، هم حکم واقعی می‌فهمد و به لحاظ غایت که حتی تعلم انه قدر است، یک حکم ظاهری را استفاده می‌کند. عین این حرف در قاعده‌ی حلّ می‌آید که بنای اشیاء بر حل است و کل شیء لك حلال نه به این معناست که کل مشکوک الحلّ و الحرمة حلالٌ تا بگوییم این حکم ظاهری است.

مرحوم آخوند این فرمایش را دارند که کل شیء لك حلال، حکم واقعی است؛ به این معنا که بناء همی طبائع بر حلیت است. اما از حتی تعلم انه قدر، از این غایت مذکور، یک استفاده‌ی حکم ظاهری هم می‌شود. از این غایت و لفظ غایت در اینجا استفاده می‌شود که یک حکم برای مشکوک الحرمة و الحلیة می‌آورند. اما این غیر از این است که موضوع کل شیء لك حلال را تغییر بدهیم به کل شیء مشکوک الحرمة و الحلیة، بلکه کل شیء یعنی کل الطبائع. این یک بحث کاملاً دشواری است و تقریباً اکثر

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۰۴

^۲ نهاية الأفكار، ج ۱، ص: ۲۵۰

محققین این حرف را از آخوند نپذیرفتند و می‌گویند لا محاله ذیل روایت، صدر روایت را تقیید می‌کند و معنا می‌کند. حتی تعلم یعنی کل مشکوک من الحلیة و الحرمة این چنین است تا اینکه دانسته شود و الا غایت زدن احکام واقعی به حتی تعلم که معنا ندارد. حکم واقعی حلّ که مغبی به حتی تعلم نمی‌شود و کاری به علم و جهل ما ندارد.

اینجا مرحوم محقق عراقی دو جور اباحه را تصویر کرده است به اینکه اباحه یک جا اقتضاء دارد و یک جا اقتضاء ندارد و از باب بی ملاکی است اما نگفته که حکم واقعی است یا حکم ظاهری. شروع بحثش از کل شیء لک حلال ظاهر در حکم ظاهری است اما این نیاز به تأمل دارد که ما در حکم ظاهری آیا هر دو قسم را داریم یا نه.

مرحوم شیخ در رسائل تقسیم به اباحه‌ی اقتضائی و لاقتضائی را ظاهرا نیاورده است و بلکه در جایی از اباحه به عنوان حکم تخییری تعبیر کرده است.

ایشان می‌گویند احکام بر شش قسم هستند. یک قسم وضعیات هستند. پنج قسم دیگر، چهار قسم از آن اقتضائی است چون یا اقتضاء وجوب یا حرمت یا کراهت یا استحباب کرده است و یک قسم هم تخییری است و آن قسمی است که دال بر اباحه است یعنی اباحه را یک حکم تخییری گرفته است. واضح است که این برای عالم واقع است چون انقسام تکالیف به این اقسام، برای عالم واقع است. پس این با اینکه تعبیر اباحه نکرده است، اینگونه گفته است که احکام تخییری دال بر اباحه که برای عالم واقع است.

مرحوم مشکینی صاحب حاشیه کفایه می‌فرماید: اباحه بر دو قسم است و یک قسمش ناشی از عدم مصلحت ملزومه یا غیر ملزومه است؛ یعنی نه مصلحت ملزومه باشد و نه مصلحت غیر ملزومه؛ یعنی نه مصلحتی که وجوب و حرمت بیاورد و نه مصلحتی که استحباب و کراهت بیاورد.

الأول: أن تكون ناشئة عن عدم مصلحة أو مفسدة ملزمتين أو غير ملزمتين، لأنّه إذا كان أحد الأوّلين يكون المورد واجبا أو حراما، و إذا كان أحد الآخرین يكون مندوبا أو مكروها.

الثاني: أن تكون ناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة، و لكن الأول هو الغالب في الإباحات الواقعية، و لذا يتغير غالب الإباحات الواقعية إذا وقعت في حيز الشروط، أو غيرها من العناوين الثانوية التي تكون أدلتها حاکمة على أدلة العناوين الأولية، و الثاني هو الغالب في الإباحات الظاهرية، بل الظاهر عدم [وجود] إباحة ظاهريّة عن لاقتضاء^۱.

یک قسم اباحه این است که ناشی از مصلحت در نفس اباحه باشد؛ به معنای اینکه در نفس جعل اباحه مصلحت باشد. این بحثی است که می آید همچنین احتمال دارد که مقصود ایشان همان اباحه اقتضایی به نظر ما باشد یعنی اباحه ای که ناشی از بی ملاکی نیست بلکه در مورد خود اباحه ملاک هست نه در نفس جعل به این معنا که در آزادی مکلف و ارخاء عنان او ملاک است که بحث آتی است که درباره امکان و معقولیت آن سخن خواهیم گفت.

جالب است که ایشان مدعی است که اباحه‌های واقعی غالبش لاقتضایی است و لذا اگر در ضمن یک قرداد، انجام یا ترک یک طرف اباحه شرط شود، باید به شرط عمل شود چون یک عنوان ثانوی عارض بر آن شده است. چون لاقتضاء است با مقتضای وجوب عمل به شرط و عناوین ثانویه نمی‌جنگد و الا اگر اقتضایی باشد که باید ملاکش با ملاک عناوین ثانویه بجنگد و کسر و انکسار کند تا مقدم بودن هر یک از آنها مشخص شود. اگر این آزادی ترک به حدی باشد که این ملاکش اقوی باشد، می‌تواند با وجوب بجنگد اما احراز اینگونه دلیل می‌خواهد.

اینها حرف‌های مهم و ادعاهای بزرگی است. اولاً ایشان غلبه را ادعا کرده است و معنایش این است که صورت دیگری هم ممکن است. پس ایشان اباحه‌ی واقعی اقتضایی را ثبوتاً قبول دارد و می‌گوید غلبه با اباحه‌ی لاقتضایی است و ثانیاً می‌گوید ظاهراً اباحه‌ی ظاهری لاقتضاء نداریم. در مورد این ادعاها فکر کنید تا جلسه‌ی بعد بحث کنیم.

^۱ کفایة الاصول (با حواشی مشکینی)، ج ۳، ص: ۱۷۳

باسمه تعالی

موضوع: بررسی کلام محقق اصفهانی در اباحه ۵۱۵

خلاصه بحث گذشته ۵۱۵

بررسی کلام محقق اصفهانی در اباحه ی اقتضائی ۵۱۵

توجیه انحصار اباحه ی واقعی در لا اقتضائیت در کلام محقق اصفهانی ۵۱۷

جواب توجیه ۵۱۸

تشخیص ملاک در حکم ظاهری تابع تصویر از حکم ظاهری ۵۲۰

وجود ملاک در نفس حکم ظاهری ۵۲۱

اشکال در وجود ملاک در نفس جعل ۵۲۲

موضوع: بررسی کلام محقق اصفهانی در اباحه**خلاصه بحث گذشته**

بحث در تصویر اباحه ی اقتضائی و لاقتضائی بود. این نکته را عرض می‌کنم که بحث ما در این جهت فقط در اصطلاح نیست که بخواهیم تشخیص دهیم یا اصطلاحی را جعل کنیم که اباحه ی اقتضائی و لاقتضائی چیست. بلکه تصویر واقعی اباحه است به این معنا که آیا اصلاً تصویر می‌شود که اباحه اقتضائی یا لاقتضائی باشد و آیا جعل در آن معنا دارد یا نه و این اثر مهم استظهاری در روایات دارد که انشاءالله این نتیجه را عرض می‌کنیم. لذا بحث ما فقط در جعل اصطلاح نیست.

بررسی کلام محقق اصفهانی در اباحه ی اقتضائی

الان در فرمایش مرحوم اصفهانی که دیروز عرض کردیم و امروز تبیین می‌کنیم ایشان اباحه ی اقتضائی واقعی را آنگونه که تا به حال بحث بود، تصویر نکرده است و این مطلب در استظهار از روایات ثمره دارد.

مرحوم محقق اصفهانی در ذیل بحث برائت در جایی که روایت کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی را بحث می‌کند که بحث شده است که یرد فیه النهی، معنای ورود به معنای صدور است یا وصول است که بحث‌هایی است که خواهد آمد. در ذیل آن بحث ایشان توجه به بحث اباحه می‌کند و می‌فرماید که اباحه گاهی به معنای لاجر جیت عقلیه است در مقابل حذر عقلی؛ به این معنا که عقل می‌گوید قبل از ورود شرع تمام کارهای تو باید تابع نظر مولا و مالک باشد و تمامی افعال عبد باید به اذن مولا باشد. گاهی این حرف توجیه می‌شود به این که تصرفات ما در ملک مولا است و بدون اذن او تصرف درست نیست، بنابراین عبد قبل از اینکه شرع به او اجازه دهد، حق تصرف در ملک مولا ندارد. فعل عبد نوعی تصرف در ملک مولا است و لذا تمامی

افعال عبد باید به اذن مولا باشد. این معنایش حذر عقلی است که در مقابلش لاجر جیت عقلی است. بنابر نظر کسانی که می گویند اشکال ندارد و حذر نیست، عقل می گوید من قبل مولا در صورت انجام فعل مادامی که نهی نباشد، حرجی نداری. این یک معنای از اباحه است به معنای لا حرجیت عقلی از قبل مولا که این امر عقلی است.

در مقابلش اباحه‌ی شرعی است که اباحه‌ی شرعی را ایشان می گویند تارةً اباحه یک حکم واقعی برای ذات موضوع است که ناشی از عدم اقتضائیت موضوع است. چون موضوع در فعل و ترکش مصلحت و مفسده نبوده لاقتضا بوده و در اینصورت مولا یک حکمی به نام اباحه دارد. اباحه عبارت می شود از جعل شرعی واقعی برای ذات موضوع، ناشی از لاقتضائیت. و گاهی عبارت است از یک حکم مجعول برای موضوعی که در حلیت و حرمت آن شک شده و ناشی از ملاک تسهیل است. اگر دقت کنید فرمایش ایشان به این برمی گردد که اباحه‌ی واقعی را ناشی از لاقتضائیت دانسته است و اباحه‌ی ظاهری را ناشی از ملاک دانسته است. پس به نظر می آید اباحه‌ی واقعی را لاقتضائی می داند و اباحه‌ی ظاهری است که از روی اقتضاء و برای ملاک تسهیل بر عبد است.

محقق اصفهانی در نهایة الدراية می فرماید:

الاباحة على قسمين: إحداهما: بمعنى الإلحاح من قبل المولى في قبال الحظر العقلي، لكونه عبدا مملوكا ينبغي أن يكون وروده و صدوره عن رأي مالكة. ثانيتهما: الاباحة الشرعية في قبال الحرمة الشرعية الناشئة عن المفسدة الباعثة للمولى على زجره عما فيه المفسدة. وهي تارة: إباحة واقعية ثابتة لذات الموضوع، ناشئة عن لاقتضائية الموضوع لخلوه عن المصلحة و المفسدة و أخرى: إباحة ظاهرية ثابتة للموضوع بما هو محتمل الحرمة و الحلية ناشئة عما يقتضي التسهيل على المكلف بجعله مرخصا فيه.^۱

این فرمایش ایشان اینطور است که اباحه‌ی واقعی را در مقابل اباحه‌ی ظاهری قرار داده است و اباحه‌ی واقعی که برای ذات موضوع ثابت است در مقابل اباحه‌ی ظاهری که برای مشکوک الحلیة و الحرمة ثابت است، اباحه‌ی واقعی را لاقتضائی دانسته و اباحه‌ی ظاهری را ناشی از تسهیل بر مکلف دانسته است.

^۱ نهایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۷۲

حالا یک بحث این است که مرحوم اصفهانی چرا نسبت به عالم واقع، اباحه‌ی اقتضایی واقعی را تصویر نکرده است و یک بحث هم این است که چرا در اباحه‌ی ظاهری فقط مسئله‌ی اباحه‌ی اقتضائی را مطرح کرده است؟ تا به حال ما به تبع شهید صدر و دیگران اباحه‌ی واقعی را به نحو اقتضائی تصویر کردیم و گفتیم اباحه درست است که فعل و ترکش ملاک ندارد، اما نفس ترخیص و ارخاء عنان و آزادی عبد پر از ملاک می‌تواند باشد؛ آنهم ملاکی که گاهی با ملاک وجوب و حرمت می‌جنگد و بر آن فائق می‌آید و شارع بر اساس آن حکم می‌کند. سوال این است که مرحوم اصفهانی چگونه این را تصویر نکرده است و گفته است: «و هي تارة: إباحة واقعية ثابتة لذات الموضوع، ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع لخلوه عن المصلحة و المفسدة و اخرى: إباحة ظاهريّة ثابتة للموضوع بما هو محتمل الحرمة و الحلية ناشئة عما يقتضي التسهيل على المكلف بجعله مرخصا فيه». چرا همان اباحه‌ی واقعی را اینگونه نگوییم که تارة ناشئة من لا اقتضائية موضوع و اخرى ناشئة في اصل الترخيص و ارخاء العنان؟

توجیه انحصار اباحه‌ی واقعی در لا اقتضائیت در کلام محقق اصفهانی

ممکن است توجیهی برای فرمایش ایشان کنیم که تسهیل که در حکم ظاهری ایشان فرموده است در جایی است که جای تضییق باشد. در حکم ظاهری جای تضییق بود و شک در حلیت و حرمت داریم و جای جعل احتیاط بود که شارع به لحاظ حفظ واقع احتیاط کند، ولی مولا امتناناً این کار را نکرده و تسهیلاً للعبد حکم ظاهری اباحه آورده است. تسهیل در جایی که تصور تضییق بشود، معنا دارد. اما در اباحه‌ی واقعی که فرض این است که طرف فعل و ترک مصلحتی ندارد و متساوی هستند، جای تضییق نبود که مولا بخواهد تسهیل بیاورد و از باب تسهیل اباحه را جعل کند.

ممکن است اینکه مرحوم اصفهانی اباحه‌ی واقعی را فقط لا اقتضاء گرفته و اباحه ناشی از تسهیل را، اباحه‌ی ظاهری در ظرف شک حرمت و حلیت یا شک در وجوب و حرمت آورده است، شاید این باشد که ملاک تسهیل در جایی است که تصور تضییق بشود و در مرتبه‌ی شک در واقع از باب اقتضای احتیاط، جای تضییق هست و شارع امتنان کرده باشد. همان حرفی که در تصویر امتنانی بودن حدیث رفع گفته‌اند و در کفایه و جاهای دیگر این مسئله را خوانده‌اید که گفته‌اند واقع برای حفظش اقتضا داشت که مولا احتیاط بیاورد اما به خاطر تسهیل بر عبد، آن را رفع کرده است؛ که رفع در آنجا لبّش دفع است؛ چون مولا چیزی جعل نکرده بود تا بخواهد بردارد بلکه اقتضائی را که می‌توانست نسبت به احتیاط فعلیت پیدا کند با همین جعل برائت دفع می‌کند. با همین جعل برائت و رفع ما لا يعلمون یا اباحه این را دفع می‌کند. این معنا در اباحه‌ی واقعی ظاهراً تصویر نمی‌شود؛ چون فرض این است که اگر هر طرف فعل یا ترک اگر ملاک داشته باشد بر اساس آن یا وجوب یا حرمت یا استحباب یا کراهت می‌آید. پس در جایی فرض اباحه می‌آید که تساوی طرفین باشد یا هیچ اقتضائی در طرفین نباشد، آن وقت است که

مولا اباحه جعل می‌کند. حال اگر هیچ اقتضائی در طرفین نیست، چه معنا دارد که فرض امکان تضییق بکنیم و بگوییم مولا اباحه را آورده است؛ رفعاً للتضییق و تسهیلاً للعباد. بنابراین ممکن است وجه اینکه ایشان اباحه‌ی واقعی را منحصر به لااقتضائی این باشد.

جواب توجیه

جواب این توجیه این است که ما در باب اباحه لازم نیست که به عنوان تسهیل بیاید که گویی در بطنش نهفته است که باید تضییقی در مقام باید متصور باشد تا با آوردن اباحه تسهیل کند. بلکه ما می‌گوییم نفس رخصت و ارخاء عنان و آزادی عبد پر از ملاک است و این آزادی عبد البته در وعاء تشریع قابل تصور است. همین معنایی که خود ایشان در اینجا تصور کرده است و گفته ممکن است عقل عبد حذر قائل باشد و از باب اینکه ورود و خروج عبد باید به اذن مولایش باشد و تصرف عبد در سلطان مولا، باید به اذن او باشد. ممکن است کسی چنین تصویری داشته باشد. حتی بعداً بحث می‌کنیم که اگر عقل قبح عقاب بلا بیان بگوید، باز جای برائت شرعی و اباحه‌ی شرعی هست و این اباحه وارد بر قبح عقاب بلا بیان است و در عالم ملاک معنا دارد که مولا جعل کند از باب استناد و غیره که بحث خواهیم کرد. پس ثبوتاً تصویر می‌شود و وجهی نبود که مرحوم اصفهانی بحث را در اباحه‌ی واقعی مقصور به لااقتضائیت کند.

این بحث به نظر من بحث مهمی است و ثمره‌ی استظهاری مهمی دارد و آن این است که اگر فرمایش ایشان درست بود که اباحه‌ی واقعی همیشه لااقتضائی بود، آن وقت روایات که در حلّ و اباحه و امثال این وارد می‌شود که ظهور در حکم واقعی دارد، همه از قبیل لااقتضائی می‌شد. کل شیء لک حلال، باید از آن استظهار حلیت واقعی می‌کردیم و حلیت واقعی هم لااقتضائی است. بر عکس اگر ما جعل اباحه‌ی لااقتضائی را در عالم واقع معقول ندانستیم، آن وقت اگر مقصور به اباحه‌ی واقعی شد، تمام این ظهورات باید حمل بر اباحه‌ی واقعی شود که اباحه‌ی واقعی هم تماماً اقتضائی است. این اثر مهم استظهاری دارد که باید روی آن تأمل کرد.

بنابراین ما در اباحه‌ی واقعی هر دو گونه را می‌توانیم تصویر کنیم. در اباحه‌ی ظاهری مسئله قدری دشوار است. در اینکه می‌تواند به مصلحت تسهیل باشد، که بحثی نیست و می‌توانست احتیاط باشد ولی مولا اباحه آورده. اما بحث در اباحه‌ی ظاهری از جهات دیگر مشکل است. ما این بحث را نکردیم و این بحث در جای خودش در بحث احکام ظاهری باید طرح شود که ماهیت حکم ظاهری و اباحه‌ی ظاهری و کیفیت ملاکات آن چیست.

اگر ما در اباحه‌ی ظاهری، جعلی به عنوان اباحه داشته باشیم، جعل کلی داشته باشیم چه مطابق با واقع باشد و چه نباشد، اگر یک جعل اباحه‌ای مثل اباحه‌ی واقعی داشته باشیم؛ اما اباحه‌ی واقعی روی طبائع و ذوات اشیاء رفته است که مثلاً اکل فلان چیز حلال است. اما در اباحه‌ی ظاهری روی مشکوک الحیلة و الحرمة رفته است. در حقیقت اباحه ظاهری موضوعش با اباحه واقعی مختلف است اما محمولش واحد است. مثل اباحه‌ی ظاهری و واقعی در تصویر مرحوم آخوند که ایشان با استصحاب طهارت یا قاعده‌ی طهارت می‌گویند اجزاء می‌آید، از باب اینکه مجعول در باب استصحاب طهارت یا قاعده‌ی طهارت، حقیقتاً طهارت است و فردی از طهارت مجعول است. فرقی این است که طهارت واقعی روی موضوع واقعی رفته و طهارت ظاهریه روی موضوع شک در طهارت واقعی رفته اما مجعول طهارت دارد. کسی که با اصالة الطهارة یا استصحاب طهارة نماز می‌خواند واجد طهارت است و طهارت بالحمل الشایع برای او مجعول است.

ما باید تصویر کنیم که این جعل حلیت و اباحه ظاهری، در مشکوک الحلیة و الحرمة یا مشکوک الحلیة و الوجوب، چه ملاکی دارد. اگر تصویرمان از حکم ظاهری تصویر محقق عراقی باشد، که می‌گویند حکم ظاهری آنجایی که مطابق با واقع باشد، در واقع ملاکش، همان ملاک واقع است. مولا فرموده صدق العادل و عادل هم گفته است که این اکل، حلال است و واقع هم همین است که حلال است. در واقع ملاک صدق العادل در اینجا که اباحه با آن جعل می‌شود، ملاک واقع است. یک ملاکی در واقع است که جعل اباحه واقعی را اقتضاء دارد و همان ملاک اقتضاء جعل اباحه دارد در ظرف شک در اباحه‌ی واقعی. پس ما دو انشاء داریم یکی در عالم واقع که روی طبیعت اشیاء است و ناشی از ملاک اباحه است و یک انشاء دیگر در ظرف جهل است که ملاکش نفس ملاک واقع است.

ایشان می‌گویند احکام ظاهری نسبتش با واقع این است و احکام طرق اعم از امارات و اصول عملیه خاصیتش این است که انشائی است که منبعث از ملاک واقع است و عین حکم واقعی است؛ منتهی این حکم ظاهری اگر مطابق با واقع شود که خود واقع است و اگر مطابق نبود، پوچ است؛ یعنی انشائی است بلا جدّ.

سوال: در اصول غیر محرزه مثل براءت که نمی‌فرمایید. در براءت فرض این است که مخالفت با واقع کردیم و معذوریم.

جواب: ما همین مطلب را می‌گوییم و هیچ اشکالی ندارد. در براءت که فرض این است چون در اینصورت قطع دارید که

واقع چیست. براءت این است که شما شک در وجوب و حلیت دارید و اگر یقین باشد که جای براءت نیست.

این مطلب را همه نمی گویند بلکه می خواهیم بگوییم این هم یک تصویر است که در این تصویر لازم نیست که در آن فرض کنیم که یک اباحه‌ی مجعولی در مرتبه‌ی ظاهر غیر از واقع داریم که خودش یک ملاک بخواد و دنبال ملاک آن بگردیم. اباحه‌ی ظاهری عبارت است از انشاء اباحه به همان ملاک واقع اگر مطابق شد و اگر مطابق نشد هم پوچ است.

سوال: معذوریت آن از چه باب است؟ شارع اراده ای نسبت به اباحه نداشته است.

جواب: این بحث دیگری است و در جای خودش گفتیم که معذوریت از باب همین امر شارع است. در جایی که مطابق نباشد از امر شارع است. اراده‌ی اباحه نکرده اما وقتی اباحه را به اطلاقش آورد و در اختیار عبد قرار گرفت، که در اینجا توهم آن عذر است و این توهم را مولا آورده است. اگر هم بگویید این شبهه‌ی مصداقیه است، جوابش این است که در اینجا اشکالی ندارد چون نتیجه اش این است که اگر مطابق با واقع بود که مشخص است و اگر مطابق هم نبود هم در مثل برائت معذر است. در عکسش اگر اماره بر وجوب آمد، همینکه اگر مطابق باشد، واقع را منجز کرده باشد، کافی است و باید به حکم عقل، همه جا مراعات کنیم، یعنی در این جاها شبهه‌ی مصداقیه مانع نمی شود.

سوال: اگر هدف واقع است چرا احتیاط را جعل نمی کند؟

ملاک اباحه اقوی بود و لذا آن را آورده است.

سوال: اگر مطابق نیست به چه دلیلی جعل می شود؟ جعل ظاهری آیا جعل نیست؟

جواب: انشاء است و اصلاً ملاک نمی خواهد. جعل واقعی ملاک می خواهد و در جعل ظاهری وقتی مطابق نیست، جدّ ندارد. جعل یک کار است که نباید از ناحیه‌ی مولا لغو باشد. اگر مولا برای مکلف جعل بکند که صلّ، اگر برخی از مصداقش که قادر نباشند که لغو نیست. اگر مولا بگوید کل شیء لک حلال و یک حصه که مطابق نیست، جدّ نداشته باشد که لغو نیست. مولا یک کار انجام می دهد و این کار مولا مانند دیگر امور دواعی و غرض می خواهد. کار مولا خارجاً انحلال می شود اما یکی است. برای خروج از لغویت همین کافی است که در موارد جعل یک مورد تطبیق شود.

تشخیص ملاک در حکم ظاهری تابع تصویر از حکم ظاهری

اینکه در اباحه‌ی ظاهری ما دنبال ملاک می گردیم، مقداری تابع این است که تصویر ما از حکم ظاهری چیست. اگر حکم ظاهری یک حکم مجعول به حمل شایع باشد، باید حتماً غرضی داشته باشد و حتماً باید ملاکی داشته باشد که منبعث باشد، آن وقت باید دنبال بگردیم که این ملاک کجا هست اما اگر تصویر ما از حکم ظاهری آنچه باشد که محقق عراقی می گوید دیگر نیاز نیست که ملاک دیگر تصویر کرد، بلکه همان ملاکی که داعی می شود برای جعل حکم واقعی، همان ملاک داعی جعل حکم

ظاهری می شود. ملاک واقع يدعو المولى الى الجعل الواقعى فى ظرف الواقع و الى الجعل الظاهرى فى ظرف الشك فى الواقع و در جایی که مطابق نباشد هم پوچ خواهد بود.

ما فقط می خواستیم فقط به این بحث اشاره کنیم که آیا اباحه‌ی ظاهری عن اقتضاء هست یا نه یا اباحه‌ی لاقتضائی در حکم ظاهری می توانیم تصویر کنیم یا نه که مبتنی بر این است که چه ملاکی وجود دارد و اباحه از چه ملاکی منبعث است، این بحث تا حدی تابع این است که تصویر ما از حکم ظاهری چیست.

وجود ملاک در نفس حکم ظاهری

اما اگر اباحه را مثل حکم واقعی بدانیم که روی موضوع شک آمده است و مجعول است و داعی و قصد می خواهد و معتقد شدیم که بدون جعل بالحمل الشایع ما اباحه‌ی ظاهری نداریم در این صورت مصب ملاکش کجاست؟ آیا در متعلقش است یا در خودش است؟ در برخی عبارات فرمودند که ملاک اباحه‌ی ظاهری در خود اوست.

مثلا مرحوم آخوند در یک جایی تصریح می کند که اباحه ظاهری ملاکش در خودش است. مرحوم آقای خوئی می گوید مصلحتش در خود جعل است.

سوال: ایشان نمی گوید در جعل بلکه می گوید در نفس حکم ظاهری.

جواب: حکم ظاهری مگر چیست؟ حکم ظاهری یک جعل دارد و یک مجعول. بالاخره در حکم ظاهری است نه در متعلق و واقعش. ما یک واقع داریم که ایشان کاری به آن ندارد و یک متعلق داریم که تصریح می کند که در متعلقش نیست، پس در خود حکم است. حال سوال این است که در خود حکم تصویر می شود یا نه.

مرحوم آیت الله حلی نیز همین را می فرماید:

ولكن لا يخفى أنّ هذا الترخيص الوارد في مقام الجهل لا بدّ أن يكون عن مصلحة ولو في نفس الجعل، وهذه

المصلحة ولو هي في نفس جعل الترخيص، تكون مزاحمة للمصلحة الواقعية.^۱

آقای خوئی می فرماید:

أما من ناحية المبدأ، فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تكون في نفس الحكم وجعله لا في متعلقه، بخلاف

الحكم الواقعي، فإنه ناش من المصلحة و المفسدة في متعلقه، فلا يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة في شيء واحد.^۱

ایشان در بحث حکم ظاهری و جمع بین حکم ظاهری و واقعی اصطلاح مبدأ و منتهی را می آورد که مراد از مبدأ ملاک است و مراد از منتهی داعی است که حکم ظاهری و واقعی در داعی چگونه جمع می شوند. در مبدأ به لحاظ ملاک است. مرحوم آقا تقی قمی هم در اصول فقه مکرر این را آورده است که:

ذكرنا ايضا ان الحكم الواقعي تابع للملاك في المتعلق و الحكم الظاهري تابع للملاك في نفس الجعل.^۲

مرحوم اصفهانی هم به نظرم عبارتی داشتند که اجمال داشت اما ممکن بود که مراد این باشد. در اصول فی نهج حدیث وقتی می خواهد احکام تکلیفی را تبیین کند وقتی به اباحه می رسد، می گوید اباحه لا اقتضائی است یعنی هیچ مصلحتی در فعل و ترک نیست. اما روشن است که چنین ملاکی، لازمه اش این است که وجوب و حرمت و استحباب و کراهت نداشته باشیم اما لازم نمی آورد که یک حکم پنجمی داشته باشیم.

مرحوم آخوند هم در کفایه به نظرم این را دارد که در اباحه ی ظاهری در نفس اذن فی الاقتحام ملاک است. حال سوال این است که آیا این فرمایش بزرگان تصویر می شود و می تواند ملاک در نفس جعل باشد؟

اشکال در وجود ملاک در نفس جعل

ما همیشه عرض کردیم که یک شبهه قوی وجود دارد در اینکه ملاک بخواهد در نفس جعل باشد؛ چون در اینصورت به محض جعل مولا، باید جعل ساقط شود. اگر ملاک قائم به جعل است، تا مولا جعل کرد، ملاک حاصل است و باید ساقط شود. شما در بحث اجزاء خوانده اید که وجه سقوط امر یا حصول به اطاعت است یا تفویت ملاک است که دیگر امکان تحصیل نداشته باشد یا عصیان است که سخی از تفویت است. اگر ملاک حاصل شد که دیگر جعل باقی نمی ماند. مولا به عبد می گوید اشرب الماء و ملاکش عبارت است از رفع عطش. حال اگر شرب ماء کرد و رفع عطش کرد، آیا اشرب الماء باقی است؟ وقتی می گوییم منبعث از ملاک است یعنی یک ملاکی است که با فعل عبد محقق می شود و الان که عبد کاری انجام نداده، محقق نیست

^۱ مصباح الأصول (مباحث الفاظ - مكتبة الداوري)، ج ۱، ص: ۳۷۶

^۲ آراؤنا في أصول الفقه، ج ۲، ص: ۲۲۹

و نیاز است که محقق شود. اینکه نیاز است که محقق شود، يدعو المولا الى الجعل تا عبد را به سوی تحصیل این ملاک بعث کند و وقتی ملاک تحصیل شد، جعل ساقط شد. حال اینکه در حکم ظاهری گفته شود که ملاک در نفس جعل است به چه معناست؟ سوال: اگر ملاک در حدوث و بقای جعل و تکلیف باشد که با نفس جعل ملاک حاصل نمی شود. به همان مقدار که حاصل شد باید ساقط شود؛ یعنی اگر ملاک در حدوث جعل است با صرف حدوث ساقط می شود اما اگر ملاک در حدوث و استمرار است که با صرف حدوث ساقط نمی شود.

جواب: ما یک جعلی داریم که در عمود زمان مستقل است و اگر ملاکش هر کجا حاصل شد، باید ساقط شود. جعل انشاء است و متصرم است و انشاء به داعی جعل داعی است. جعل تابع ملاکش است و دست شارع نیست. مثل معاملات که انشاء هستند اما می گویند بقاء معنوی هم دارد و بیع معنوی داریم که عبارت است از آن عقد و الا عقد که متصرم است. انشاء به داعی جعل داعی که متصرم است و تمام می شود. آنچه که معقول است این است که بگوییم خود این انشاء به داعی جعل داعی متصرم، موضوع حکم عقل است و لکن فرض این است که عقلاً وقتی انشاء می شود می گویند یک وجوبی پدید می آید که باقی است و ظاهرش این است که یک اعتبار بقاء برای وجوب می کنند. حال سوال این است که مولا جعل کرده است یک امر متصرمی را و آن امر متصرم داعی می خواهد. بحث این است که کار مولا ملاک می خواهد و می گوییم ملاک در جعل بوده که به نفس جعل این ملاک حاصل شده است. در حالی که جعل مولا مستمر نیست.

سوال: یک فرض این است که متصرم است و یک فرض این است که جعل مولا دائماً وجود دارد.

جواب: جعل که انشاء به داعی جعل داعی است، چه معنا دارد که دائماً وجود دارد. انشاء که متصرم است و بفرمایید که ما حصل انشاء که وجوب است، عقلاً اعتبار می کنند که این وجوب مستمر است اما معنا ندارد که گفته شود انشاء دائماً وجود دارد. شما برای اینکه تصحیح کنید، کار غیر معقول تری به مولا نسبت می دهید. می گوئید مولا یک کاری می کند که ملاکش در خود این کار است و دائماً این کار را می کند و ساقط شود. ما باید یک کار معنا دار به مولا نسبت دهیم. اینکه بدتر است و نعوذ بالله مولا را مثل کسی فرض می کنید که هیچ حکمتی ندارد و دائماً خودش جعل می کند و ساقط می شود. روی این مطلب فکر کنید تا فردا انشاء الله.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی کلام محقق اصفهانی در اباحه	۵۲۴
خلاصه بحث گذشته	۵۲۴
کلام مرحوم آخوند در وجود ملاک در نفس جعل	۵۲۴
اشکال در کلام مرحوم آخوند	۵۲۵
کلام محقق عراقی در ترخیصات شرعی	۵۲۵
ناشی شدن قول به وجود ملاک در نفس جعل اباحه از خلط در دو نوع تسهیل موجود	۵۲۶
راه خروج از اشکال وجود ملاک در نفس جعل	۵۲۷
کلام محقق اصفهانی در اباحه	۵۲۸
وجود ملاک در نفس اباحه؛ لازمه حکم تکلیفی دانستن اباحه	۵۲۹
معنای وجود مصلحت در نفس اباحه	۵۲۹
خلط در انواع تسهیل در کلام محقق اصفهانی	۵۳۰
ماهیت اباحه‌ی لا اقتضائی	۵۳۱
اختلاف در مجعول دانستن اباحه لا اقتضائی	۵۳۱
مشکل تصویر مجعول بودن اباحه‌ی لا اقتضائی	۵۳۳
ثمره‌ی مجعول یا عدم مجعول دانستن اباحه‌ی لا اقتضائی	۵۳۳
تصویر جعل در اباحه‌ی لا اقتضائی	۵۳۴

موضوع: بررسی کلام محقق اصفهانی در اباحه

خلاصه بحث گذشته

بحث در اباحه به این مسئله منتهی شد که در اباحه‌ی ظاهری ملاک کجا مستقر می‌شود و ملاک اباحه در کجاست. کلمات برخی از اصولیین مثل مرحوم آقای خوئی و برخی دیگر را آوردیم که فرمودند ملاک در نفس جعل است و عرض کردیم که این دچار یک مشکل اساسی است و آن مشکل این است که حکم در این صورت به نفس جعل باید ساقط شود. این اشکال یک اشکال واضحی است و در کل اصول هم مصنفین متاخر تقریباً همه این را قبول دارند که اگر ملاک بخواهد در نفس جعل باشد، در احکام واقعی که مطرح می‌کنند، اشکال می‌کنند و مطلب درستی هم هست.

کلام مرحوم آخوند در وجود ملاک در نفس جعل

یک عبارتی مرحوم آخوند در حاشیه رسائل دارد که ایشان در خود حکم واقعی احتمال داده که احکام واقعی تابع ملاکات در متعلق نباشند، بلکه تابع ملاک در خود جعل باشند. ایشان در بحثی اشکال به مرحوم شیخ کرده‌اند و در ضمن فرموده‌اند:

مع احتمال عدم كون الأحكام تابعة لهما (ملاکات در متعلق)، بل تابعة لما في نفسها من المصلحة.^۱

اشکال در کلام مرحوم آخوند

البته این حرف اشکال دارد و اشکالش هم در بحث‌های خودش به تفصیل آمده که حکم تابع اراده است و اراده یک امر طریقی است و نمی‌شود که اراده ناشی از ملاک کامن در خود اراده باشد. وقتی شخص فعلی را اراده می‌کند، منبعث از شوق به فعل است و شوق همیشه تعلق می‌گیرد به یک متعلق به خاطر ملائمتی که آن متعلق با نفس دارد و الا این معنا ندارد که بگوییم من اراده می‌کنم این فعل را چون این اراده خودش یک ملاکی دارد فی حد ذاتها. ما اراده می‌کنیم فعلی را به خاطر اینکه در آن فعل چیزی می‌بینیم که ملائم با ما است و در آن برای خودمان یک استکمالی می‌بینیم و الا اینکه بگوییم در خود این اراده فی حد ذاتها ملاک است که معنا ندارد. بنابراین این کلام مرحوم آخوند درست نیست.

کلام محقق عراقی در ترخیصات شرعی

محقق عراقی یک فرمایشی دارند که ممکن است همین حرفی باشد که دیگران زده‌اند و ممکن است چیز دیگری باشد. ایشان می‌فرماید:

أولاً إنّ الأحكام الاقتضائية من الإيجاب و الحرمة أو الاستحباب و الكراهة لا محيص من نشوها عن المصلحة في المتعلق. و أما الترخيصات الشرعية فتارة ناشئة عن لاقتضائية المتعلق و أخرى ناشئة عن اقتضاء في نفس الجعل لمصلحة فيه من التسهيل على المكلف أو غيره حتى مع فرض اقتضاء الوجوب أو الحرمة في متعلقه.^۲

ایشان ترخیصات شرعی را دو قسم می‌کند و در مورد قسم اول می‌گوید که ناشی است این موضوع از لاقتضائیت متعلق. بحث آتی ما این است که آیا لاقتضائیت می‌تواند موجب جعل شود یا نه. و بعد می‌فرماید قسم دیگر این است که ناشی از اقتضاء در نفس جعل است. اقتضاء در نفس جعل یعنی در خود جعل یک مصلحتی است و آن مصلحت تسهیل بر مکلف یا غیر آن است.

^۱ در الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص: ۱۳۰

^۲ مقالات الأصول، ج ۲، ص: ۱۹۷

در اینجا ممکن است در عبارت ذیل ایشان توجیهی شود. تسهیل بر مکلف توضیح دادیم که دو وجه دارد؛ یک مقصود این است که به نفس جعل یک چیزی به نام آزادی و ترخیص عبد پیدا می‌شود. آنچه که با صرف جعل حاصل می‌شود که حاصل شده است و آنچه که عبد استیفاء می‌کند چیزی فراتر از آن است؛ مثل اینکه شما با ایجاب، وجوب به حمل شایع پدید می‌آورید و آنچه که مکلف انجام می‌دهد و مصلحتش را بالفعل می‌کند این وجوب نیست، بلکه مصلحت یا مفسده‌ای است که کامن در متعلق وجوب است. آن مصلحت در فعل که محقق می‌شود، آن غایت این ایجاب را حاصل می‌کند. در اول بحث حق الطاعة عرض کردم که کار ما به جایی می‌رسد که با تصویر مشکلی مواجه می‌شویم. بزرگان اصول در این بحث مانده‌اند و گفته‌اند مصلحت اباحه در خودش است. اینکه مصلحت در خودش است، یعنی چه؟ خود این بزرگان مثل محقق عراقی در سرتاسر علم اصول هر کجا بحث از این می‌شود که ملاک در خود جعل است، می‌فرمایند که این معنا ندارد چون با جعلش ساقط می‌شود. اما در اینجا ظاهراً از روی ناچاری می‌گویند که مصلحت در خود جعل است.

ناشی شدن قول به وجود ملاک در نفس جعل اباحه از خلط در دو نوع تسهیل موجود

از عبارتی که در ایشان گفتند که «لمصلحة فيه من التسهيل على المكلف»، دقت کنید که ممکن است کسی بگوید این تسهیل فراتر از خود اباحه است و این تسهیل در خود اباحه نیست. ظاهراً این عدم تفکیک است که اینها را مجبور کرده است که بگویند ملاک در خود اباحه است. ما در میانه‌ی بحث حق الطاعة داشتیم که اباحه را با ایجاب و استحباب و کراهت و حرمت قیاس می‌کردیم، می‌گفتیم که یک مقام ایجاب است و یک تحقق وجوب است و یک کاری است که عبد انجام می‌دهد. در اباحه هم یک جعل است و یک حاصل جعل است که همان ترخیص در وعاء تشریع است مثل وجوب و یک چیزی هم عبد دارد که استیفاء می‌کند و کاری که عبد استیفاء می‌کند نمی‌شود به فعل خود مولا حاصل شده باشد. می‌خواهم بگویم یک مشکلی در تعبیر تسهیل علی‌المکلف است و اجمال در این تعبیر موجب این گرفتاری‌ها شده است.

تسهیل علی‌المکلف گاهی تعبیری است برای ما حصل جعل مولا و این ما حصل جعل مولا به همین آزادی در فعل و ترک حاصل می‌شود. این آزادی، ما حصل جعل مولا است مثل وجوبی که ما حصل ایجاب مولا است. از انشاء به داعی جعل داعی چیزی به نام وجوب پدید می‌آید. حالا مهم این است که آیا فراتر از این چیزی پیدا می‌شود یا نه؟ ما می‌گوییم قطعاً باید پیدا شود بعد از آن بحث‌های مفصلی که کردیم که ملاک اباحه یا ملاک تسهیلی در مورد عبد قابل تفویت است هم از ناحیه‌ی دیگران و هم خودش. مانند اینکه کسی دست و پای کسی را ببندد و یا درب خانه را قفل کند و مانع فعل آزادانه‌ی او شود و مثلاً مانع گردشی بشود که برای او مباح بوده است، در اینصورت ملاک آزادی را برای او تفویت کرده است.

در اینجا سوال این است که چه چیزی را تفویت کرده است؟ آیا ما حصل جعل مولا را تفویت کرده است؟ ما حصل جعل مولا مگر قابل تفویت است؟ ما حصل جعل که حاصل است. ما که نمی‌توانیم بگوییم که وجوب را تفویت کردم. شما می‌توانید فعلی که متعلق وجوب است و ملاک به آن قائم است، ملاکش را تفویت کنید، اما وجوب که از ایجاب حاصل می‌شود و کار مولا است که قابل تفویت نیست. عین این حرف در باب اباحه است. بعد از اینکه ما تفویت ملاک اباحه را تصویر کردیم، تفویت تسهیل ناشی از اباحه که معنا ندارد. سهولت یا تسهیل که ما حصل جعل مولا است که تفویتش معنا ندارد همچنانکه ما نمی‌توانیم وجوب مولا را تفویت کنیم چون وجوب ماحصل جعل مولا است و حاصل شده است بلکه آنچه که تفویت می‌شود ملاک قائم به متعلق وجوب است. در اباحه هم در واقع ملاک تسهیل را تفویت می‌کنید اما باید دید این ملاک در کجاست؟ می‌خواهیم بگوییم این چیزی است مربوط به استیفاء عبد و یک ملاکی است فراتر از تسهیلی که متعلق اباحه است و ناشی از جعل مولا است.

خلاصه‌ی عرض ما این است که ظاهراً خلط شده است بین این تسهیلی که ماحصل جعل مولا است و قابل تفویت نیست با تسهیل و آزادی مکلف که ناشی از اباحه و قابل تفویت است، این خلط، همه‌ی این بزرگواران را به دردسر انداخته و همه گفته‌اند که ملاک در خود جعل است با اینکه خودشان در جای خودش قبول دارند که چنین چیزی امکان ندارد چون باید به نفس جعل حاصل و ساقط شود. بعد از اینکه می‌گویند ملاک در خودش است، می‌گویند «لمصلحة فيه من التسهيل على المكلف». یک تسهیلی به نفس اباحه حاصل می‌شود که عبارت است از آزادی در وعاء تشريع مثل وجوب در باب ایجاب، اما این ما حصل کار مولا است و آنچه عبد استیفا می‌کند این است که گاهی کاری می‌کند که موجب می‌شود که دیگر نمی‌تواند استیفا کند و تفویت می‌شود؛ مثل اینکه خودش را بیهوش کند و نتواند از آزادی استفاده کند یا کسی درب را بر روی او ببندد و به اجبار نگذارد او از آزادی تشريعیش استفاده کند. عرض ما این است که وقتی تفویت معنا دارد پس استیفا هم معنا دارد و این استیفا و تفویت نسبت به آزادی واقع می‌شود که غیر از آن تسهیلی است که ما حصل جعل اباحه در مقام تشريع است این تسهیل و آزادی که غیر از ماحصل اباحه است، تا زمانی که شما ملاکش را حاصل نکنید استیفا نمی‌شود.

بنابراین ظاهر فرمایش محقق عراقی مثل برخی دیگر، اشکال دارد و این خلط در کلام ایشان نیز واقع شده است. اگر محقق عراقی می‌توانست آن تسهیلی را که غیر ما حصل جعل اباحه است، تصویر کند، دیگر این مشکل مرتفع می‌شد.

راه خروج از اشکال وجود ملاک در نفس جعل

عرض ما این است که هر کسی بخواهد مصلحت را در خود جعل اباحه یا ما حصل جعل اباحه به معنایی که گفتیم، تصویر کند اشکال بر او وارد است و تمام آن بحث‌ها که ما قبلاً کردیم راه را برای این تصویر باز کرده است که ما یک اباحه‌ای داریم

که انشاء از طرف مولا است که این انشاء یک تسهیل و آزادی در وعاء تشریع می آورد که ماحصل جعل اباحه است و قابل تفویت نیست ولیکن فراتر از این تسهیل یک تسهیل و آزادی دیگر هم هست که به عبد قائم است و این آزادی و تسهیل دارای ملاکی است که قابل تفویت است. عبد می تواند این آزادی را استیفا کند و ملاک جعل مولا در همین است و این فراتر از تسهیلی است که ما حاصل جعل اباحه است و به صرف جعل اباحه حاصل می شود و قابل تفویت هم نیست. این نتیجه آن بحث هایی است که ما درباره ملاک اباحه مطرح کردیم است. البته این بحث ها دشوار است و باید فکر کنید که اگر غیر از این باشد، اباحه را باید چگونه تفسیر کرد؛ چون اینکه آقایان راحت گرفته اند و ملاک را در خودش تصویر کرده اند، قابل تصویر نیست.

سوال: آیا شبهه ی تصویب لازم نمی آید؟

جواب: این عبارت که از مرحوم آقا ضیاء خواندیم در مورد ایجاب ظاهری نیست بلکه احکام واقعی را می گوید و در اینجا هم اباحه ی واقعی را می گوید.

کلام محقق اصفهانی در اباحه

نظیر این مطلب را مرحوم اصفهانی دارند. ایشان در بحوث که همان اصول بر نهج حدیث ایشان است که واقعاً کتاب گرانقدری است ولی حیف که ناقص ماند و الان یک جلد کوچکی است. ایشان بنا داشت که اصول را از اول یک تدوین جدیدی کند و ای کاش عمر ایشان کفاف می داد که این کار را تمام کند. نهاییه الدراية ایشان مقداری فهمش مشکل است و چون حاشیه کفایه است گاهی حرف مرحوم آخوند و معنای الفاظ ایشان را دنبال کرده است که البته در جای خودش کتاب گرانقدری است. اما ایشان بنا داشت که اصول را با ترتیب خاص خودش مهذب کند و ما برخی از این بحث های خودمان در فلسفه ی علم اصول، از تبویب ایشان گرفتیم. ایشان در آنجا اول مبادی را بحث می کند، شبیه مباحث فلسفه ی علم اصول ما اما خیلی مختصر است.. در مبادی احکامی که جزء خود علم اصول نیست و از مبادی علم اصول است، بحث می کند که ماهیت حکم چیست و حکم تکلیفی و وضعی چیست. در آنجا می فرماید:

و أمّا الإباحة و الترخيص، فمجمّل القول فیها: ان المباح و إن كان لا اقتضاء، لعدم المصلحة و المفسدة فیہ مطلقاً، إلا ان عدم المقتضي لازمه عدم الأحكام الأربعة لا ثبوت حکم خامس، فالإباحة عن مصلحة فی نفسها.^۱

^۱ بحوث فی الأصول، ج ۱، ص: ۴۵

عبارت به نظرم یک نقصی دارد و فکر می‌کنم که مقصود این باشد که می‌گویند اباحه و ترخیص معروف این است که از باب این است که فعل و ترک هیچ ملاکی ندارد. خود ایشان در نه‌ایة الدراية اباحه‌ی واقعی را فرمود از لاقتضائیت فعل و ترک ناشی می‌شود چون هیچ ملاکی ندارند. اما در اینجا حدسم این است که مقصود ایشان این است که اگر اباحه و ترخیص تصویرش این باشد که از عدم مقتضی در فعل و ترک باشد، نباید جعل و حکم خامسی در کار باشد، بلکه لازمه‌ی عدم مصلحت و مفسده در فعل و ترک، این است که ایجاب و تحریم و استحباب و کراهت در کار نباشد، نه اینکه حکم خامسی در کار باشد. عدم ملاک لازمه اش عدم حکم است نه حکم پنجمی.

وجود ملاک در نفس اباحه؛ لازمه‌ی حکم تکلیفی دانستن اباحه

اینکه ایشان می‌فرمایند: «فالإباحة عن مصلحة في نفسها»؛ بیان این است که عدم مقتضی نمی‌شود مبرر جعل اباحه باشد، بلکه اباحه به عنوان یک حکم ناشی از یک مصلحت فی نفسها است. ایشان با عبارت خیلی موجز بیان می‌کند که اگر می‌خواهید اباحه را به عنوان حکم خامس تصویر کنید باید ناشی از یک ملاک در نفس خودش باشد. نمی‌شود که بگویید از باب عدم مقتضی در فعل و ترک است و نمی‌توانید بگویید که فعل و ترک ملاک ندارد، و اباحه عبارت است از بی ملاکی فعل و ترک. ایشان می‌خواهد بگوید بی ملاکی فعل و ترک لازمه اش عدم حکم است نه حکم خامس. پس اگر حکم خامس بخواهید بیاورید که می‌گویید احکام تکلیفی، پنج تا است، باید بگویید اباحه از مصلحت فی نفسها است.

معنای وجود مصلحت در نفس اباحه

بعد ایشان در تبیین اینکه چگونه از مصلحت فی نفسها است، می‌فرماید: همانطور که حکمت الهی اقتضا می‌کند که خداوند مکلفان و عباد را با جعل احکام به مصالح و مفاسد برساند، همان اقتضا می‌کند که عباد را در تسهیل قرار دهد وقتی که مصلحت اقتضاء می‌کند آزادی عبد را. چون اگر این نبود عقل می‌گفت ورود و صدور در افعال باید به اذن مولا باشد. این عبارت اخیری از دلیل کسانی است که حذر عقلی می‌گویند که ورود و خروج تو در افعال باید به اذن مولا باشد و حالا مولا مصلحتی را دید در اینکه بگوید تو آزادی. پس اباحه از یک ملاکی در خودش حاصل می‌شود.

ایشان می‌فرماید:

إذ كما ان الحكمة الإلهية تقتضي إيصال المصلحة بالبعث و الصّدّ عن الوقوع في المفسدة بالزجر، كذلك تقتضي إرخاء العنان و الترخيص لئلا يكون العبد في الضيق صدوراً و وروداً، حيث ان رسم العبودية و زي الرقبة يقتضي صدور العبد و وروده عن رأي مولاه.^۱

عبودیت اقتضا می‌کرد که ورود و خروجش در افعال به اذن مولایش باشد و اگر در جایی مصلح عبد اقتضا کند آزادی او را، آن حکمت الهی که در مورد ملاکات اقتضا می‌کرد که مولا ایجاب و تحریم کند تا آنها را به ملاکات برساند و از مفسد بازدارد، همان حکمت الهی اقتضا می‌کند که عبد را مرخی العنان و آزاد در افعالی بکند که اگر این نبود مثلاً عقلش اقتضاء حذر داشت.

عبارت ایشان به نظرم یک نقصی دارد و می‌خواهند بگویند اباحه به عنوان یکی از احکام خمسّه جعل شده نمی‌تواند از باب لاقتضاء باشد یعنی از باب اینکه فعل و ترک هیچ ملاکی ندارد، ایشان به نظرم می‌خواهد لبّاً در جعل اباحه لاقتضایی اشکال کند. ظاهر کلامشان این است و اینگونه که عرض می‌کنم می‌تواند با عبارت ایشان سازگار باشد. این یک فهم از عبارت است و شما هم روی عبارت ایشان فکر کنید.

فهم من این است که ایشان می‌خواهد بگوید که اگر اباحه لاقتضائی باشد؛ به این معنا که در فعل و ترک هیچ ملاکی نیست، معنا ندارد که یک حکم پنجمی باشد. لازمه‌ی عدم ملاک این است که وجوب و حرمت و کراهت و استحباب نباشد، نه اینکه لازمه‌اش این باشد که اباحه باشد. پس اباحه‌ای که حکم خامس از احکام تکلیفیه خمسّه است حتماً از یک مصلحت فی نفسها ناشی شده است، نه از بی ملاکی در فعل و ترک.

خلط در انواع تسهیل در کلام محقق اصفهانی

این فرمایش ایشان را در ادامه‌ی کلام آقا ضیاء آوردیم برای اینکه آن تفسیر ما در آنجا، در اینجا هم می‌آید. ایشان اباحه‌ی ناشی از مصلحت فی نفسها را همان ارخاء عنانی که ما می‌گوییم بیان کرده است. همان بحثی که در آقا ضیاء گفتیم اینجا هم می‌آید که در واقع ارخاء عنان یک ارخاء عنان مجعول است که به اباحه حاصل می‌شود و آن نمی‌تواند چیزی باشد که عبد استیفا می‌کند. پس آن ارخاء عنان که ایشان می‌گوید که در مقابل آن ضیقی است که در اثر حذر عقلی پدید می‌آید، یک چیزی

^۱ بحوث في الأصول، ج ۱، ص: ۴۵

فرا تر از این امری است که به نفس انشاء مولا حاصل می شود و آن ارخاء عنان بر خلاف این ارخاء عنان ماحصل جعل اباحه قابل نقض و تفویت است و در مقابل ضیق است. بنابراین به نظر می آید عن مصلحة فی نفسها که می گویند همان مرخی العنانی است که ما می گوئیم، منتهی بین این دو مقام ظاهراً خلط کرده اند. این تمام الکلام در بحث تصویر اباحه ی اقتضائی و اباحه ی ظاهری که بحث شد.

ماهیت اباحه ی لا اقتضائی

بحث مهم دیگر اباحه ی لا اقتضائی است که دوستان در طی بحث سوال می پرسیدند و ما احاله می دادیم و دلیلش هم این بود که ما در حق الطاعة با اباحه ی لا اقتضائی کار نداشتیم و ما دنبال اباحه ی بودیم که بتواند احتمال آن با احتمال وجوب و حرمت مزاحمت کند و آن اباحه ی اقتضائی خاص بود که ملاکش لزومی باشد و اقوی از وجوب و اینها باشد و بتواند مزاحمت کند یا مساوی باشد که آن احتمال وجوب و حرمت را از حق الطاعة خاصی که شهید صدر می گوید، بندازد.

اختلاف در مجعول دانستن اباحه لا اقتضائی

اما وقتی ما خود بحث اباحه را نگاه می کنیم اباحه ی لا اقتضائی خودش بحث مهمی است از این جهت که اگر ما در اباحه مصلحتی در آزادی عبد و ارخاء عنان بودنش تصویر نکنیم، در طرفین هم که ملاک نیست، آیا جعل معقول است یا نه و حقیقت اباحه لا اقتضائی را باید عدم حکم بدانیم. به تعبیر دیگر اباحه ی اقتضائی که جعل در آن معقول است و واضح است به همین بیان که ارخاء عنان و آزادی عبد ملاک دارد و مولا اباحه را برای همین جهت جعل می کند. اما اگر در طرفین ملاک نیست و در نفس آزادی عبد هم هیچ ملاکی نیست، آیا معقول است که مولا جعل کند که اباحه یک حکم خامسی باشد؟ فرمایش بزرگان در اینجا مختلف شده است و برخی از کلمات بزرگان را نقل می کنیم.

آیت الله حلی در همین بحثی که فرمودند هم اباحه ی اقتضائی و هم لا اقتضائی مجعول هستند. ایشان بعد در جایی می فرماید:

الثانية: أنَّ الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة هي في قبال كلِّ واحد منها فتكون حكماً ثبوتياً، و هو عبارة عن تساوي الطرفين، سواء قلنا بأنَّها اقتضائية أو قلنا بأنَّها غير اقتضائية، بمعنى أنَّ الحكم بتساوي الطرفين هل هو ناش عن مقتض يقضي ذلك التساوي، أو أنَّه ناش عن عدم ما يقتضي ترجيح أحد الطرفين على الآخر و على كلِّ حال، فليست هي إلا عبارة عن الحكم

بتساوي الطرفين، فليست هي أمراً عديمياً لتكون عبارة عن عدم كلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية، فليست الاباحة عبارة عن عدم الحرمة مثلاً، بل هي حكم ثبوتي مضاد للأحكام الباقية، كما أنّ كلّ واحد من تلك الأحكام مضاد لكل واحد من باقيةا.^۱

این حرف ایشان خیلی صریح است که اباحه چه اقتضائی و لاقتضائی یک حکم ثبوتی است و حکم و جعل است اما در معنای اقتضا به نظر باید تامل کرد که آیا اقتضائی که ایشان می گوید همانی است که ما گفتیم یا مطلب جدیدی است؟

غیر از ایشان هم کسانی دیگر نیز این فرمایش را دارند. اما کسانی هم هستند که می گویند عدم الجعل است. یکی از این بزرگواران، مرحوم نهایندی صاحب تشریح الاصول است که در جایی می فرماید:

ثمّ اعلم ان الاباحة والاستحباب لا يعقل رفعهما لان الاباحة ليست حكماً ولا فيها جعل ابدًا بل هي امر عديمي و هو عدم الطلب او وجودي هو نفس الرضا.^۲

ایشان می فرماید اگر ثبوتی هم باشد رضا است، نه اینکه جعلی در آن باشد.

در تقریرات آیت الله وحید حفظه الله، آقای میلانی یک عبارتی آورده است و التحقیق ان يقال دارند که نمی دانم تحقیق از حاج آقای وحید نقل کردند یا حرف خودشان است. این کتاب مقداری مشوش است گرچه خودشان از فضلالی درس حاج آقای وحید و علمای دیگر بودند، اما چون کلام علمای دیگر در آن کتاب آمده و هم فرمایش حاج آقای وحید آمده است که گاهی اینها در همدیگر قاطی می شوند. من فقط می خواهم مطلبی را نقل کنم و نمی خواهم به حاج آقای وحید نسبت دهم.

ایشان می فرماید:

و التحقیق أن يقال: بأنه ليس للشارع في مورد البراءة حكم أصلاً، بل المراد من دليلها عدم الحكم، فإذا كان: «كلّ شيء لك حلال...» ظاهراً في جعل الإباحة، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور.^۳

ایشان اصلاً در برائت هم می گوید حکم نیست و این خیلی عجیب است. رفع ما لا يعلمون که جعل است. بحث ما الان در برائت نبود بلکه در اباحه ی واقعیه بود ولی ایشان در برائت هم می گوید هیچ حکمی نیست در حالی که رفع ما لا يعلمون و کل شیء لك حلال که واضح است جعل است.

^۱ أصول الفقه، ج ۱۰، ص: ۶۱

^۲ تشریح الأصول، ص: ۲۱۹

^۳ تحقیق الأصول، ج ۵، ص: ۳۵۹

بزرگان دیگر هم این را گفتند که اباحه عدم الحکم است که من دیگر بیان نمی‌کنم. اگر تأمل کرده باشید مرحوم ملا علی نهانندی صاحب تشریح الاصول به طور اطلاق گفته است که اباحه جعل ندارد که در اباحه‌ی اقتضائی وجهش معلوم نیست که چرا می‌گویند جعل ندارد.

مشکل تصویر مجعول بودن اباحه‌ی لا اقتضائی

عرض ما این است که در اباحه‌ی اقتضائی که جعل معنا دارد، اما در اباحه‌ی لا اقتضائی با توجه به اینکه می‌گوییم ملاکی در طرفین نیست و ملاکی هم در خود ترخیص نیست، تصویر جعل مشکل می‌شود؛ چون جعل کار مولا است و اراده می‌خواهد و مگر می‌شود که با وجود عدم ملاک در طرفین، اراده‌ی مولا حاصل شود؟ یک ملاکی باید در جایی باشد که مولا بخواهد اراده کند؛ یا در طرفین یا در خود این ترخیص و ارضاء عنان که ما عرض کردیم که این غیر از آن چیزی است که به ترخیص حاصل می‌شود. یک ملاکی باید در جایی باشد تا مولا اراده کند تا آن اراده اش را به اباحه ابراز کند. این تصور با بی ملاکی خیلی دشوار است. ما در اینجا دو نکته به ذهنمان رسیده است که روی آن فکر کنید که ببینید آیا می‌توانیم از این راه درست کنیم یا نه. پس صورت مسئله این است که اباحه‌ی اقتضائی تصویر جعل در آن برای ما خیلی روشن است اما در اباحه‌ی لا اقتضائی به این معنا که در فعل و ترک هیچ ملاکی نباشد و در نفس ترخیص هم هیچ ملاکی نباشد، تصویر جعل در این اباحه‌ی لا اقتضائی بسیار دشوار خواهد بود.

ثمره‌ی مجعول یا عدم مجعول دانستن اباحه‌ی لا اقتضائی

این بحث به لحاظ استظهار از روایات خیلی پر ثمر است؛ چون اگر بتوانیم ثابت کنیم که در این جاها جعل معقول نیست، تمام این روایات که ظهورش در جعل است، حمل بر اباحه‌ی اقتضائی می‌شود. یک باب جدیدی در بحث اباحه گشوده می‌شود که تمام این استظهارات که ظهورش در جعل است مثل اینکه کل شیء لک حلال ظهور در جعل دارد و چون در اباحه‌ی لا اقتضائی جعل در آن معنا ندارد، پس ظهور این کل شیء لک حلال، اباحه‌ی اقتضائی می‌شود. ظهورش جعل اباحه است که بالالتزام عقلی یا لفظی تبدیل به یک ظهور ثانوی می‌شود در اینکه این اباحه، اباحه‌ی اقتضائی است و این بحث پر ثمری می‌شود در استظهار از روایات اباحه و حلّ.

تصویر جعل در اباحه‌ی لا اقتضائی

بحثی که ما می‌خواهیم عرض کنیم این است. ببینید آیا می‌توان اینگونه تصویر کرد که اباحه‌ی لا اقتضائی هم جعل داشته باشد. ما بگوییم ترخیص و آزادی در فعل و ترک در واقع دو مصداق دارد؛ یک مصداق در جایی است که خودش پر از ملاک باشد و یکی دیگر در جایی است که خودش ملاک ندارد و دو طرف هم هیچ ملاک ندارند و لذا مساوی هستند. در اینجا به نکته‌ی تساوی توجه کنیم و به فرض به شارع کار نداشته باشیم، آیا عقل در اینجا حکم نمی‌کند که این دو طرف مساوی است و لذا تو آزادی که هر کدام را بخواهی انجام دهی؟ عقل که چنین حکمی می‌کند. در اباحه‌ی لا اقتضائی که آزادی عبد هیچ ملاکی ندارد و طرفین هم خالی از ملاک است، یک تساوی در فعل و ترک پیدا می‌شود که این تساوی نکته‌ی حکم عقلی می‌شود که بگوید در فعل و ترک آزاد هستی. به لحاظ عقل همینطور است و عقل نمی‌گوید که تو باید یک طرف را انجام دهی و می‌گوید در فعل و ترک آزادی. آیا اگر همین نکته را شارع رعایت کند، اشکالی دارد؟ یک وقتی که آزادی پر از ملاک است که روشن است اما اگر آزادی فی حد ذاتها ملاک ندارد اما مولا می‌بیند که فعل و ترک هیچ فرقی ندارد، در اینجا عدم ملاک، ملاک جعل اباحه نمی‌شود بلکه تساوی فعل و ترک ملاک می‌شود برای اینکه مولا بگوید تو در فعل و ترک آزادی.

سوال: آیا این ارشاد نیست؟

جواب: شما اگر قبح عقابی باشید، در برائت شرعی چه می‌گویید؟ آیا برائت شرعی لغو است؟ همانطور که در آنجا حاکم می‌شود در اینجا هم حاکم می‌شود. ثمره‌ای که در آنجا ما تصویر کردیم، بحث صحت استناد است که اگر شرعی شد می‌توانید به شارع استناد دهید. در اینجا هم همینطور است که عقل می‌گوید آزادی و شارع هم ترخیص می‌دهد تا عبد بتواند فعل و ترکش را مستند به شارع کند و بگوید چون مولا مباح دانست من این فعل را اضافه‌ی به مولا می‌کنم و من این کار را انجام می‌دهم چون مولا گفته است که آزادی که انجام دهی.

یکی از بزرگان اخلاق مرحوم آشیخ حسین بحرانی است که کتاب اخلاقی ناقصی دارند به نام طریق الی الله که کتاب خیلی زیبایی است و ایشان طرحی برای اخلاق نوشته بودند از آن اخلاق‌هایی که معدّ عمل است. شنیده‌ام که مرحوم آیت الله بهجت خیلی سفارش می‌کردند به این کتاب. شاید هم اسم کتاب طریق الی الله نباشد و این اسم را استطیاد کرده باشند. این نکته را که الان عرض می‌کنم من از آن کتاب استفاده کرده‌ام که ایشان می‌فرمایند عبد باید ورود و خروجش را باید درست کند که به اذن مولا باشد تا مراقبه اش تمام باشد. در وجوب و استحباب و کراهت و حرمت که مشخص است و ایشان در اباحه هم می‌گوید

که اگر نفسش کشید و حتی مزاحم با استجابی شد، بگوید خدا چون تو مرا آزاد قرار دادی، من این کار را انجام دهم. این بیان خیلی لطیفی است و برای مراقبه است که عبد در هر حالی با مولای خودش ارتباط داشته باشد.

این بحث خیلی مهمی است و ما دائماً در غفلت هستیم و حضور حق تعالی را غفلت می‌کنیم. الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا. ما همیشه در خواب هستیم. شما یک بار محاسبه از خودتان بکشید که از صبح تا شب، چقدر در فکر حق تعالی باشید. نه لفظ الله یا لا اله الا الله؛ بلکه خود حق متعال که سلطان همه‌ی عوالم است و همه جا حاضر است و او که خودش را اینگونه معرفی می‌کند که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ «یا» هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ». همان حقی که با من و شما هست. از صبح تا شب چقدر به فکر کسی بودیم که همیشه با ما هست؟ این مراقبه‌ها برای این کار خیلی کمک کار است.

ذکر حقیقی اصلاً همین توجه و حضور حق است و لا اله الا الله هم معدّ این است. من شنیدم و نمی‌دانم چقدر این واقعیت دارد که مرحوم آیت الله شهید مطهری پیش آقای حداد رفته بودند یا برعکس که برخی گفتند که وقتی آقای حداد به ایران آمدند، منزل ایشان رفته بودند. مرحوم آقای حداد از ایشان می‌پرسد که وقتی شما نماز می‌خوانید چگونه توجه به حق تعالی می‌کنید. مثلاً ایشان گفته بود که من به مضمون و معانی الفاظی که می‌گویم، توجه می‌کنم. ایشان گفته بود که پس کی به فکر خدایی؟

این توجه به معانی که در نماز داریم، یک مرتبه از حضور است در قبال کسی که در نمازش کسب و کار کند و اباحه‌ی اقتضائی را حل کند، این خوب است. اما توجه به حق تعالی یعنی وجودی که سلطان تمام عوالم است و همه‌ی امور به او قائم است و شرشر وجود به او قائم است و همه‌ی عوالم به او قائم است، وقتی قیام خودمان را به حق متعال را خوب بشکافیم، آن وقت در آن خیلی چیزهای عجیبی در می‌آید. این نص آیات قرآنی و روایات و مفاد ادعیه است که «یا من کل شیء قائم به». اگر انسان توجه کند که یک حق متعالی و یک خورشیدی دائماً در تلؤلؤ است. ما در غفلت خود خوابیدیم و خبر نداریم بحث دیگری است و الا او که در تلؤلؤ است و همه جا حاضر و ناظر است و همه چیز به او قائم است و با همه چیز است. اگر انسان حضور این حق را بیابد، آن ذکر حقیقی این است و سعادت هم همین است.

تمام اذکار و امور دیگر معادات برای این قضیه هستند. اذکار و اعمال عبادی برای این است که حجاب‌ها کنار رود و ما سمت این حقیقت برویم. اما اینکه چقدر موفق می‌شویم، توفیق الهی است که انسان همیشه باید با خودش کار کند و بیداری شب خیلی به این معنا کمک می‌کند. اشکهای روان بر گونه‌ها عجیب اثری دارد برای رقت قلب و توجه انسان به حق تعالی.

به شما دوستان عرض می‌کنم که شب‌ها بیدار شوید و طوری قرار دهید که موانع درست نشود. اگر نیاز به بعضی امور پیدا کردید، طوری ترتیب دهید که آخر شب و قبل از سحر را بیدار باشید. این انسان را آماده می‌کند. بهترین امور معدّ برای

زندگی انسان حتی زندگی دنیوی، بیداری شب است و با هیچ چیز معادل نکنید. هر چه را می‌خواهید از دست دهید اما این را از دست ندهید. این توصیه بزرگان و انبیاء الهی است و یک روزی هم بر این منبر برای شما توصیه های بزرگان را می‌خوانیم. روایت زیبایی است که می‌فرماید:

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةُ الْقُرْآنِ وَأَصْحَابُ اللَّيْلِ.^۱

این روایت نبوی است اما شیخ صدوق در چند کتاب خودش این روایت را نقل کرده است. آن وقت انسان حالی پیدا می‌کند که روز و شبش در فکر حق تعالی باشد و آن وقت متوجه می‌شود که هر چه از مسیر توجه به حق تعالی نبود، از دستش رفته است.

^۱ من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۳۹۹

باسمه تعالی

موضوع: سیر بحث در مسئله ی قبح عقاب بلا بیان ۵۳۷

مقدمه ۵۳۷

خلاصه بحث گذشته (نظریه حق الطاعة) ۵۳۹

قبح عقاب بلا بیان ۵۴۱

سیر بحث در مسئله قبح عقاب بلا بیان ۵۴۱

تنقیح مسئله قبح عقاب بلا بیان ۵۴۳

نکته اول: موضوعیت استحقاق یا عدم استحقاق عبد در دلیلی عقلی ۵۴۴

موضوع: سیر بحث در مسئله ی قبح عقاب بلا بیان**مقدمه**

امروز اولین جلسه غیر حضوری اصول در سال جدید است به همین مناسبت حلول سال جدید را به همه ی دوستان تبریک و تهنیت عرض می‌کنم و از خداوند متعال می‌خواهیم قلوب همه ی ما را به انوار معرفت و محبت خودش و اهل بیت علیهم السلام هر روز بیش از پیش منور بفرماید و امسال را سال توفیق و تسدید و صحت و سلامتی و عافیت عنایت فرماید. همچنین تبریک و تهنیت عرض می‌کنم به مناسبت اعیاد شعبانیه که امیدواریم خداوند متعال به برکت این ایام همه ی بلاها و مشکلات را از این مملکت رفع بفرماید.

مردم عزیز ما در این ایام از قبل از سال جدید مبتلا به بلیه ی بسیار سخت کرونا شده‌اند که اضرار جانی و مالی بسیاری را به جا گذاشته است. البته این ابتلا مربوط به همه ی دنیا است و مردم عزیز ما مشکلات بسیاری را پشت سر گذاشتند و مشکلاتی را نیز دارند؛ خصوصاً اینکه عده‌ای از هموطنان عزیز ما در این ابتلا جان خود را از دست دادند که همین جا برای همه ی آنها رحمت و غفران الهی را طلب می‌کنیم و برای بازماندگان صبر و اجر جزیل مسألت داریم. از خدا می‌خواهیم که این بلیه را از کشور ما و از همه ی دنیا رفع بفرماید و مشکلات معیشتی و اقتصادی مردم را نیز انشاءالله حل کند و وضعیت مردم را به یک وضعیت ثابت و پایدار تبدیل بفرماید. در اینجا باید از همه ی کسانی که در این مدت برای رسیدگی به وضع بیماران و وضعیت درمان و بهداشت کشور تلاش و مجاهدت کردند، تشکر کنیم، به خصوص پزشکان و پرستاران و تمامی کادر درمانی کشور که در خط مقدم این جهاد بودند، خداوند به همه ی این عزیزان توفیق و سلامت و اجر بی پایان عنایت فرماید.

در اینجا لازم می‌دانم دو تذکر را به همه‌ی کسانی که عرض بنده را می‌شنوند، نه خصوص دوستان بحث، عرض بکنم: اولاً باید به توصیه‌های ستاد ملی مبارزه با کرونا عنایت بشود تا کشور با مشکلات غیر قابل حل مواجه نشود. یک مسئله‌ی مهمی است که نباید ما ابتلاء به این بیماری و ویروس بسیار سخت را پایان یافته بدانیم و همه باید تلاش کنیم که این بیماری شکست بخورد و مردم ما از این بیماری نجات پیدا کنند و راهش این است که به توصیه‌هایی که غالباً بر اساس فحص و تتبع و بررسی و جمع‌آوری گزارشات حاصل می‌شود، توجه بکنیم. گرچه شرایط دشواری است هم برای خانواده‌ها و هم برای عزیزی که نیاز به کار داشتند تا وضع معیشت خود را بچرخاند و ارتزاق داشته باشند، اما در عین حال چاره‌ای نیست جز اینکه ما به این توصیه‌ها عمل کنیم. انشاءالله امیدواریم که هر چه زودتر با رعایت نکاتی که اعلام می‌شود، این مشکل برطرف بشود.

مسئله‌ی دیگری که بسیار مهم است و رهبر معظم انقلاب هم توجه دادند، رسیدگی به قشرهای آسیب‌پذیر در این ایام است. وضعیت بسیار دشواری است. همه‌ی ما می‌دانیم که عده‌ی زیادی از مردم ما، باید هر روز بتوانند به سر کار بروند تا بتوانند مشکلات معیشتی خودشان را رفع کنند. در این قریب دو ماه، بسیاری از این عزیزان نتوانستند کاری را که به صورت جاری داشتند، پردازند و وضعیت درآمدی و معیشتی آنها دچار مشکل شد. بنابراین باید همه‌ی ما تلاش کنیم که برای مساعدت این عزیزان و این را امر اخلاقی و دینی بشماریم. ما مطمئن هستیم مردم عزیز ما در همه‌ی ادوار اینطور عمل کردند بنابر توصیه‌های قرآنی و سنت نبوی و بنابر ارزش‌های اخلاقی به هموعان خودشان رسیده‌اند. امروز روز یک امتحان بزرگی است و باید تلاش بیشتری کنیم.

خداوند متعال سفره‌ای را گسترده برای کمک به هموعان که نباید فراموش کنیم. خصوصاً که ماه مبارک رمضان نزدیک است، هم برای رفع کاستی‌های کسانی که در این ایام دشوار، مواجه با وضعیت معیشتی سخت بودند و هم برای تحصیل رضایت خداوند و اجر و ثوابی که برای انفاق است. واقع این است که این زمان، زمان یک انفاق فراتر از وضعیت معمول است. اصل انفاق کردن در آیات و روایات، اجر بسیاری برای آن نوشته شده و هر کس که اینها را مطالعه کند، در او حتماً رغبت عظیمی برای انفاق پدید می‌آید. بنده در اینجا به دو آیه در انتهای سوره‌ی منافقون است، اشاره می‌کنم که این دو آیه‌ای از مجموع آیات و روایات بسیار زیادی است که برانگیزنده برای انفاق کردن است که تک تک این آیات و روایات اثر گذار هستند و راه روشن را به انسان نشان می‌دهد و به آثار عجیب انفاق می‌پردازد. این آیه را از باب تیمن و تبرک عرض می‌کنم.

خداوند متعال می‌فرماید:

«وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ* وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۱

نکته‌ی عجیبی در این آیه مورد اشاره قرار گرفته است. اولاً خداوند امر می‌کند به انفاق از آنچه که خداوند متعال در اختیار انسان قرار داده است، قبل از اینکه موت به سراغ انسان بیاید و انسان با توجه به خسارتی که در عدم انفاق داشته است از خداوند بخواهد که فرصت کوتاهی به او داده شود تا صدقه دهد و انفاق کند و از صالحین قرار بگیرد.

ببینید که چه مقدار آثار بر انفاق شمرده شده و چه امری به انفاق شده است و چه توجهی داده شده که انسان اگر قبل از موت این کار را انجام ندهد، احساس خسارت می‌کند. خداوند انشاالله به همه‌ی ما یک چشم بینا و یک قلب روشن عنایت بفرماید که این آیات الهی را فهم کنیم و در این ایام سخت به کمک همنوعان خودمان بشتابیم. این توصیه‌ای است که هم به خودم و هم به همه‌ی عزیزان که عرض مرا می‌شنوند و عرض کردم که مخصوص دوستان بحث نیست. انشاالله همه تلاش کنند و بگویند و توصیه کنند و آیات قرآنی را برای مردم بخوانند، تا کسانی که توان آن را دارند، اقدام کنند.

خلاصه بحث گذشته (نظریه حق الطاعة)

بحث ما در برائت بود و رسیدیم به بحث حکم عقلی در برائت، که ببینیم که مقتضای حکم عقل در شک در تکلیف چیست. چون ما مانند شهید صدر بحث حکم عقل را بر آیات و روایات در بحث برائت مقدم کردیم. در مباحث گذشته دیدیم که شهید صدر نظریه‌ی حق الطاعة را اختیار کردند و ادعا فرمودند که اگر کسانی که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند، به تبیین‌های ایشان در بحث حجیت که در مباحث قطع و برائت مطرح می‌شود، توجه کنند، آنها نیز بعید است که دیگر بحث قبح عقاب بلا بیان را قائل باشند و بلکه حق الطاعة را خواهند پذیرفت.

ما در سیر بحث خیلی مکث کردیم بر فرمایشات شهید صدر و البته به نظر من لازم هم بود و بلکه شاید نیاز به وقت و تلاش بیشتری هم داشت؛ چون به نکاتی می‌رسید که نیازمند تحلیل‌های دقیق‌تری بود، چه در بحث احکام عقل عملی و چه در بحث ماهیت حکم. منتهی ما در همین مقدار سیری که کردیم به این رسیدیم که فرمایش ایشان درست نیست؛ نه آنچه که در باب

^۱ منافقون، آیه ۱۰ و ۱۱

ارتباط بحث حق الطاعة و حجیت و منجزیت فرمودند و نه در برخی مبانی که در آنجا اختیار کردند در باب ماهیت حق الطاعة و موضوع حق الطاعة و ارتباطش با تنجیز که بحث های بسیار مهمی بود که گذشت.

قبل از شروع بحث ها این تذکر را داده بودیم که این بحث ها ما را به جاهایی می کشاند که بحث های بسیار دقیق و عمیقی لازم دارد و بحث هایی است که نشده است و راه نرفته ای است. ما در ضمن بحث ها به یک اشکال درونی در فرمایش شهید صدر رسیدیم که نقد ما بود و سابقه نداشت چنین نقدی به فرمایش شهید صدر که ناسازگاری درونی در این نظریه بود. اگر حق الطاعة درست باشد که در موارد شک در تکلیف لازم باشد ما از سعهی حق الطاعة مولا احتیاط کنیم، این حرف را در باب اباحه هم می توان زد؛ چون اباحه ای هم که مورد تردید است محتمل است که از سنخ اباحه ای باشد که ملاکش لزومی باشد و حتی اقوی از ملاک وجوبی و تحریمی باشد. اینکه آیا ما اباحه ای داریم که ملاکش لزومی و اقوی باشد و ماهیت اباحه چیست، به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و به نظر بنده بحث های بسیار مهمی بود، گرچه ممکن بود برخی دوستان احساس کنند که اینها بحث های حاشیه ای است، اما به نظر بنده بحث های واقعی و متنی بود و ما هم در این بحث و هم در جاهای دیگر اصول، نیازمند تنقیح این مباحث هستیم؛ چون به اندازه ای مباحث دیگر تنقیح نشده است. خصوصاً اینکه با برخی از مباحث دیگر در احکام غیر الزامی مثل استحباب و کراهت پیوند می خورد.

در عین حال که ما وقت بسیاری را روی این بحث گذاشتیم که فکر می کنیم این بحث در خور وقت گذاشتن بود، مباحث مهمی هنوز باقی ماند؛ مانند کیفیت ترجیح بین احکام الزامی و غیر الزامی در تزاحمات که هم بحث های ثبوتی دارد و هم اثباتی. مثلاً اگر وجوبی با یک اباحه ای متزاحم شد چه باید بکنیم. ما در ضمن بحث ها به یک راه حل اشاره کردیم، البته راه های دیگری هم هست، مخصوصاً بحث های اثباتی مهمی هم دارد. مرحوم شیخ انصاری در مکاسب در شرط مخالف با کتاب؛ که اگر کسی شرط مباح ذاتی را بر خودش شرط وجوب یا حرام کند، آیا این اشکال دارد یا نه و آیا شرط مخالف با کتاب هست یا نه، بحث کردند و محققین هم به تبع ایشان بحث کردند. مرحوم سید، مرحوم امام بحث کردند و عجیب است که همین نکات حل نشده در بحث اباحه، در آنجا نیز منعکس است و هر یک از این محققین یک راه را رفته اند.

در تقریرات بحث قضاء شیخ انصاری نیز که توسط یکی از شاگردان بسیار مبرز ایشان یعنی مرحوم نجم آبادی تألیف شده، این بحث مطرح شده است. در بحث قضا به تناسب بحث از مشروعیت یمین بر ترک یمین، در ماهیت اباحه و نسبتش با سایر احکام، بحث مبسوطی مطرح شده و حدس می زنم که این مسئله را در کتاب القضا مرحوم آشتیانی نیز دیده ام. چون به نظر می آید که کتاب القضا مرحوم آشتیانی و قضاء میرزا حبیب الله رشتی و قضا مرحوم ملا حسینقلی همدانی و همین قضا مرحوم

نجم آبادی، همه تقریرات شیخ انصاری هستند و لذا بسیار به هم مشابه هستند و لذا فکر می‌کنم که این بحث در آنجا نیز مطرح شده است.

از بحث‌های مهم دیگر که در ماهیت حق الطاعة قابل توجه است مباحثی است که مرحوم آیت الله آصفی در نقد نظریه‌ی حق الطاعة شهید صدر مطرح کرده بودند و برخی از شاگردان شهید صدر هم به ایشان پاسخ داده‌اند. خود این مباحث در ضمن خودش این اشکالات و پاسخ اشکالات مباحث قابل توجهی را مطرح می‌کند که ما در دوره‌ی قبل اینها را به تفصیل بحث کردیم و به گونه‌ای محاکمه کردیم بین مستشکل و مجیب و لذا آن بحث‌ها هم به نظر بنده بحث‌های مهم و لازمی است. مرحوم سید نیز در حاشیه‌ی رسائل بحث‌هایی در باب نفی قبح عقاب بلا بیان و اخذ به احتیاط دارند که یک جاهایی از آن تا حدی در نتیجه شاید با فرمایش شهید صدر شبیه باشد، البته اختلافاتی دارد که احتمالاً در بحث قبح عقاب بلا بیان بحث خواهیم کرد.

آیت الله آسید کاظم حائری حفظه الله در مباحث الاصول که تقریرات شهید صدر است در یک بخشی به تناسب، یک حاشیه‌ی بسیار مفصل چند ده صفحه‌ای را نگاشته‌اند که در آنجا هم بحث اباحه و احکام غیر الزامی و ارتباطش با وجوب را بحث کرده‌اند. همه‌ی اینها نیازمند تحقیق و تفصیل بیشتر داشت که ما در اینجا اینها را دیگر دنبال نکردیم ولی به نظر بنده در یک کار کامل و عمیق تر لازم است که اینها بحث شود و یک مباحث جدیدی راه پیدا می‌کند، منتهی دیگر اینها از حوصله‌ی بحث ما خارج است.

انتهای بحث گذشته نیز یک بحث اثباتی در باب اباحه داشتیم که در اینجا از آن نیز غمض نظر می‌کنیم و مجموع این مطالبی که امروز عرض کردم که بحث‌های باقی مانده است، انشاءالله در مقام تدوین به بحث اضافه خواهیم کرد. لذا اینها را عرض کردم تا جغرافیای بحث و حدود و ثغور آنچه که گذشته بود، روشن شود.

قبح عقاب بلا بیان

سیر بحث در مسئله قبح عقاب بلا بیان

بحث امروز در باب قبح عقاب بلا بیان است چون بعد از بحث حق الطاعة باید ببینیم که کسانی که قائل به قبح عقاب بلا بیان شدند، چه تصویری از این قاعده دارند.

مرحوم شهید صدر به لحاظ تاریخی یک گزارشی داده‌اند و معتقدند که قبح عقاب بلا بیان از زمان وحید بهبهانی این شکل را پیدا کرده است و قبل از ایشان نبوده است. این بحث تاریخی است و ما ابتدای بحث برائت به این بحث تاریخی اشاره‌ای داشتیم

و شاید نیاز به بحث بیشتر داشته باشد. ایشان حتی ادعا می‌کند که در بحث حذر و اباحه کسانی قائل به حذر شده‌اند و علی القاعده قائلین به حذر، نباید قائل به قبح عقاب بلا بیان عقلی باشند.

این بحث بسیار مهمی است که اصلاً مقصود از حذر و اباحه چیست و در این نزاع که آیا حکم عقل در موارد مشکوک به حذر است یا اباحه، مقصود چیست و موارد مشکوک چیست و ارتباطش با برائت چیست. البته شهید صدر اولین کسی نیست که اینها را به هم ربط می‌دهد بلکه عده‌ای از محققین اصولی در بحث برائت، به گونه‌ای بحث حذر و اباحه را به اینجا ربط داده‌اند و بلکه برخی گفته‌اند که این بحث برائت همان بحث اباحه است که در آنجا مطرح است که برخی از محققین مانند مرحوم شیخ انصاری اینها را قبول ندارند و می‌گویند این حرف صحیح نیست. اینکه این دو بحث، یک بحث هستند یا نه، یک مسئله است و اینکه بحث حذر و اباحه به بحث برائت ارتباط دارد ولو به نحو بحث دیگری است.

ما در بحث قبح عقاب بلا بیان لا محاله به بحث حذر و اباحه هم کشیده می‌شویم و از طرف دیگر بحث مهم دیگری مطرح است که دفع ضرر محتمل است، که مهم است به لحاظ تنقیح اینکه موضوع و محمولش چیست و آیا حکم عقلی است یا نه، همانطور که بسیاری آن را حکم عقلی می‌دانند و هم ارتباطش با قبح عقاب بلا بیان که بحث دشواری است و نیازمند تأمل و تحقیق بسیار است.

نهایتاً یک بحث دیگری هم در اینجا قابل طرح است و آن این است که اگر در حکم عقلی شک کردیم بنابر اینکه بتوان در احکام عقلی شک کرد، مثل اینکه آیا قبح عقاب بلا بیان تمام است یا نه و همینطور دفع ضرر محتمل، اتفاقاً برخی از فضلاء روزگار ما نیز ادعا کرده‌اند که عقل انسان در اینجا می‌ماند. باید ببینیم که اصلاً در اینجا این شک معنا دارد؟ و این بحث در این مسئله اثرگذار است.

بنابراین مسیر بحث ما اینگونه است که ابتدا قبح عقاب بلا بیان را بحث خواهیم کرد و حدود و ثغور آن را تنقیح می‌کنیم. مرحوم شهید صدر این بحث را قبول ندارد و هم آقای روحانی صاحب منتقى قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارند و مرحوم آیت الله داماد هم قبول نداشت و قائل به حق الطاعة بود، منتهی بحثی جز به اندازه‌ی یک پاراگراف ندارند. مرحوم سید طباطبایی که تقریرات ایشان به عنوان شرح رسائل به طبع رسیده، ایشان قبح عقاب بلا بیان را با یک تفصیلی قبول دارند که تقریباً در این موضوع که محل بحث ما است، قائل به عدم جریان هستند و ایشان دفع ضرر محتمل را وارد یا حاکم بر قبح عقاب بلا بیان می‌دانند که بحث بسیار مهم و دشواری است. بنابراین قبح عقاب بلا بیان را باید بحث کنیم و پس از آن حذر و اباحه و دفع ضرر

محتمل را باید بحث کنیم و در نهایت اگر فرصت باقی باشد، حکم شک در این احکام عقلی را بنابر اینکه شک بردار باشد، تنقیح کنیم و بحث کنیم.

این مسیر بحث ما و فهرست کاری است که در قبح عقاب بلا بیان و ذیل آن باید انجام بدهیم که تقریباً همه‌ی این مباحث غیر از بحث اخیر که بحث چهارم باشد در کتب اصولی بحث شده است منتهی کم و زیاد دارد و نیازمند تحقیق بیشتر است و برخی با اختصار و برخی بیشتر بحث کرده‌اند و انشاءالله ما به تفصیل بحث خواهیم کرد.

تنقیح مسئله قبح عقاب بلا بیان

پس از اینکه جغرافیای بحث روشن شد و مسیر بحث آینده روشن شد، به اصل بحث قبح عقاب بلا بیان می‌رسیم که از جهات مختلفی باید این مسئله را تنقیح کنیم.

شهید صدر با جریان این قاعده و حکم عقلی مخالف است. ایشان از مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه یک مطلبی را نقل می‌کنند به عنوان بیانی ساده بر این مطلب و رد می‌کنند و یک بیان از مرحوم نائینی و دو بیان از مرحوم اصفهانی می‌آوردند و رد می‌کنند و برخی از اینها را مصادره می‌دانند و برخی از اینها را بیان فنی نمی‌دانند و نادرست می‌دانند و در آخر بحث می‌گویند وقتی روشن شد که این استدلال‌ها بر قبح عقاب بلا بیان نادرست است، با توجه به بحث‌های ما در حق الطاعة، باید به حق الطاعة ملتزم شویم.

انشاءالله ما به فرمایش ایشان می‌پردازیم و اصلاً باید توجه کنیم که مثل شیخ انصاری یا محقق نائینی یا محقق اصفهانی آیا در مقام استدلال بر قبح عقاب بلا بیان بودند یا خیر. چون این خیلی مهم است که شهید صدر مکرر فرموده است که این بیان‌ها مصادره است. باید دید آیا این بزرگواران در مقام بیان استدلال بوده‌اند یا نه.

آقای روحانی صاحب منتقى الاصول نیز قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارند و در انتهای بحث می‌گویند که با این بحث‌ها روشن شد که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان اساسی ندارد. متأسفانه مباحث ایشان بسیار دشوارتر از فرمایشات شهید صدر است خصوصاً که بحث‌های خودشان را مبتنی بر برخی از بحث‌ها در باب احکام عقل عملی در باب حسن و قبح و در باب استحقاق عقاب و کیفیت ترتب عقاب که عمدتاً بحث‌ها کلامی است ولی ایشان وارد شده‌اند و خیلی هم ناقص وارد شدند. مثلاً در بحث حسن و قبح ایشان دو مسلک را بحث کرده‌اند ولی مشخص نمی‌شود که آیا ایشان این مسلک‌ها را اختیار کرده است و انحصار بحث حسن و قبح در این دو مسلک از کجاست. اینها به خاطر این است که بحث‌های فلسفه‌ی اخلاقی در نزد این بزرگواران

تنقیح نیافته است و لذا می بینید که یک بحث مهم این چنینی که قبح عقاب بلا بیان یک حکم عقلی است که اساسی ندارد، مبتنی بر بحث های ضعیفی در فلسفه اخلاق و ماهیت قضایای اخلاقی کرده اند که انشاء الله به تفصیل به بررسی آن خواهیم پرداخت.

ما قبل از اینکه بیانات شهید صدر، صاحب منتقی و قبل از آن فرمایش شیخ و دیگران را بیاوریم، چند نکته راجع به قبح عقاب بلا بیان باید عرض کنیم و بعد به کلام این بزرگوارن بپردازیم چون بدون توجه به این نکات، یک ابهامات عجیبی وجود دارد.

نکته اول: موضوعیت استحقاق یا عدم استحقاق عبد در دلیلی عقلی

تعبیر شایع همین است که عقل حکم می/کند به قبح عقاب بلا بیان. سوال این است که مفاد حکم عقل که به درد بحث برائت می خورد، آیا قبح عقاب بلا بیان است یا عدم استحقاق عبد برای عقاب؟ قبح عقاب بلا بیان در واقع موضوعش عقاب است که کار مولا است و ما در اینجا یک حکمی را نسبت به کار مولا بیان می کنیم که اگر مولا بدون بیان و اعلام به عبد، عبد را بخاطر مخالفتش عقاب کند، قبیح است. کسی نمی گوید این حرف اشتباه است. این حرف درستی است ولیکن باید دید آن حکم عقلی که در بحث برائت عقلیه ما بدان نیاز داریم و از آن استفاده می/کنیم، همین حکم عقلی به قبح عقاب است یا نه آن حکم عقلی که در بحث برائت عقلی قائلین به این مسلک بدان تمسک می/کنند و از آن استفاده می/کنند، عدم استحقاق عبد للعقاب است؟

ممکن است گفته شود که اینها فرقی ندارند و یکی هستند؛ اما اینگونه نیست چون علاوه بر اینکه عقاب امری مربوط به مولا و در حقیقت فعل مولاست ولی استحقاق عقاب امری مربوط به عبد است، نکته ی مهمش این است که ممکن است اموری مانع عقاب شود؛ یعنی ممکن است که شخص مستحق عقاب باشد اما عقاب نشود؛ مثل اینکه کسی شفیع او شود یا خداوند او را عفو کند یا فضل الهی شامل او شود و عقابش نکند. نفی عقاب یک بحث است و عدم اسحقاق عقاب بحث دیگری است.

آنچه ما در بحث برائت لازم داریم، بحث عدم استحقاق عبد للعقاب است؛ ما می خواهیم ببینیم که در کجا عبد مستحق عقاب نیست، نه اینکه مستحق عقاب ممکن است باشد ولی خداوند به هر دلیلی او را عقاب نکند. ما در این باره نمی خواهیم بحث کنیم چون عدم عقاب خداوند ممکن است ناشی از عفو و فضل و شفاعت شافعین باشد و بحث ما در این باره نیست و بحث کلامی در این مورد نداریم، بلکه بحث ما در این است که کجا عبد مستحق برای عقاب نیست. وقتی انسان شک در تکلیفی می کند و تکلیف به او واصل نیست، می خواهیم ببینیم عبد در ارتکاب این عملی که مثلاً مشتبیه بین حرام و مباح است، آیا در

ارتکاب آن اگر مخالفت با مولا حاصل شود، مستحق عقاب است یا نه؟ بنابراین همانطور که صورت مسئله اینطور مطرح شده و درست هم هست، حکم عقلی مورد بحث در برائت، درباره استحقاق عقاب است نه درباره نفس عقاب.

در کلمات قوم البته در این مسئله مقداری ابهام وجود دارد. برخی به صورت روشن بیان کردند و برخی نیز با اجمال. مثلاً مرحوم اصفهانی تقریباً تصریح می‌کند که گرچه مسئله‌ی عقوبت مولا نسبت به عبدی که مستحق عقاب نباشد، قبیح است و ظلم مولا بر عبد می‌شود، اما آنچه که محله بحث است کار عبد است که در کجا کار او خروج از زئ عبودیت است و مستحق عقاب می‌شود. اما اینکه مولا کجا اگر این عبد را عقاب کند، قبیح است، بحث دیگری است.

ایشان بعد از اینکه فرمودند که اگر تکلیفی واصل باشد، عبد مخالفت با تکلیف واصل کند، ظلم بر مولا است و ظلم هم قبیح است و متسحق عقاب و مواخذه است، می‌فرماید:

«كما أن مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زي الرقية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع و في نفس الامر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجة خروجاً عن زي الرقية حتى يكون ظلماً. و حينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، و العقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض، و ائذاء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم، و الظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع، و اختلال النظام، و هو قبيح من كل أحد بالاضافة إلى كل أحد و لو من المولى إلى عبده»^۱

از یک سوی دیگر می‌گوید که اگر یک موردی حجتی بر آن قائم نباشد، مخالفتش از افراد ظلم نیست چون از زئ رقیبت عبد این نیست که عبد مخالفت مولا در واقع و نفس الامر نکند. وقتی کار عبد ظلم نیست و چنین استحقاقی ندارد، اگر مولا عقاب کند، معلوم است که کار مولا ظلم است چون مذمت بر کاری که فاعل آن استحقاق مذمت ندارد و عقوبت بر کاری که موجب عقوبت نیست، عدوان محض و ائذاء محض است و بنابراین ظلم مولا بر عبد می‌شود. منتهی ایشان می‌فرماید:

«لكن لا يخفى أن المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً ما لم تقم عليه حجة منجزة لها».

بحث ما این نیست که کار مولا چه زمانی ظلم بر عبد است و عقوبت می‌شود بلکه بحث ما دفع استحقاق عقاب از ناحیه‌ی فعلی است که محتمل الحرمة است و این موضوع بحث ما است. بعد می‌فرماید:

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۴

«و حیث إن موضوع الاستحقاق بالأخرة هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا استحقاق قطعا، و ضم قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا، و إن كان صحيحا في نفسه».

این که ما این بحث را در کنارش اضافه کنیم که اگر در این شرایطی که عبد مستحق نیست، مولا عقاب کند، این عقاب قبیح است، اگرچه حرف درستی است اما ربطی به بحث ما ندارد و بحث ما برائت است و بحث راجع به این است که عبد در کجا مستحق عقاب نیست. دیگران هم به گونه‌ای دیگر گفته‌اند که در جلسه‌ی بعد فرمایش مرحوم نائینی و برخی دیگر بحث خواهیم کرد که به نحوی به این توجه داده‌اند. البته برخی کلامشان اجمال دارد که فعلیت و استحقاق را با هم ذکر کرده‌اند که در جلسه‌ی بعد بحث خواهیم کرد.

باسمه تعالی

موضوع: مراد از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان ۵۴۷

خلاصه بحث گذشته (نکته اول) ۵۴۷

مسئله‌ی ثانوی بودن استحقاق عقاب در قبح عقاب بلا بیان ۵۴۸

تنقیح صحیح محل بحث در قبح عقاب بلا بیان ۵۴۹

وجه پیوند زدن مسئله‌ی قبح عقاب به مباحث ثانوی در کلمات اصولیین ۵۵۱

نکته دوم: مراد از بیان در قبح عقاب بلا بیان ۵۵۱

بیان شهید صدر از معنای بیان در کلمات اصولیین ۵۵۲

نقد بیان شهید صدر ۵۵۳

اشکال دیگر در کلام شهید صدر: عدم انتفاء طبیعی تنجز در صورت انتفاء انکشاف تام ۵۵۳

بیان مرحوم آشتیانی در معنای «بیان» ۵۵۴

موضوع: مراد از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان**خلاصه بحث گذشته (نکته اول)**

بحث ما در قبح عقاب بلا بیان بود. قبل از اینکه فرمایشات مختلفی را که شهید صدر و صاحب منتقی مطرح کرده‌اند از جمله کلام شیخ انصاری، مرحوم نائینی و محقق اصفهانی را بیاوریم، عرض کردیم که باید در موضوع قبح عقاب بلا بیان چند نکته را حل کنیم، تا ورود ما به این بحث‌ها روشن باشد.

یک بحث این بود که صیغه‌ای که معمولاً در آن صیغه و قالب بحث قبح عقاب بلا بیان مطرح می‌شود، همین قبح عقاب بلا بیان است که مربوط به فعل خداوند است که عقاب کردن خداوند بلا بیان قبیح است. اما همانطور که محقق اصفهانی فرموده‌اند آنچه ابتداً در برائت محل بحث است، این نیست، بلکه استحقاق عبد للعقاب است. اگرچه به دنبال عدم استحقاق عبد للعقاب، قبح عقاب خداوند نسبت به چنین عبدی در موارد عدم بیان هم ثابت است، منتهی این در عین صحتش، یک امر تقریباً اجنبی از بحث اصلی ما در برائت است.

مرحوم نائینی نیز در مواضعی به این مسئله تصریح فرموده است. مثلاً ایشان در بحث برائت شرعی در میان بحث در اشکال به سخن اخباریین و برخی بحث‌ها که در باب نفی عقاب شده، فرموده:

لأنّ النزاع في البراءة إنّما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة و عدم استحقاقه، لا في فعالية العقاب.^۱

ایشان در جای دیگری از فوائد الاصول نیز می‌فرماید:

فحكمه بالبراءة ممّا لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه

وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة و اليأس عن الظفر به في مظانّ وجوده.^۲

اینجا ایشان همین صباغت استقلال عقل به قبح عقاب بلا بیان را مطرح می‌کند. ولی در ادامه می‌فرماید:

و لا يكفي في صحة المؤاخذه و استحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف.

اینجا بحث استحقاق را مطرح کرده‌اند اما در کنار صحت مؤاخذه. بنابراین در جاهایی صراحتاً گفته‌اند که بحث ما در برائت، بحث استحقاق عقاب است نه بحث فعلیت عقاب. اینجا بحث صحت مؤاخذه و استحقاق عقوبت را مطرح کرده‌اند. صحت مؤاخذه شاید به معنایی شبیه استحقاق عقوبت باشد، نه به معنای فعلیت مؤاخذه. بنابراین در اینجا هم می‌شود گفت که ایشان همان سخنی که علی القاعده باید در برائت بزنند، در باب حکم عقلی مطرح می‌کنند، گرچه شروع بحث را با استقلال عقل به قبح عقاب بلا بیان مطرح کردند. تقریباً این مسئله روشن است که مسئله‌ی اصلی ما استحقاق عبد للعقاب است نه فعلیت.

مسئله‌ی ثانوی بودن استحقاق عقاب در قبح عقاب بلا بیان

منتهی یک بحث مهم تر از اینهاست و در کلمات قوم مطرح نشده است، این است که ما اگر به همین ترتیبی که اصولیین مدقق مثل محقق اصفهانی، مرحوم نائینی و حتی برخی عبائر شیخ انصاری دائر بر آن است، اگر از فعلیت عقاب حرکت می‌کنیم و به استحقاق عقاب می‌رسیم و می‌گوییم مسئله باید همین باشد که کجا عبد مستحق عقاب نیست، آیا نباید بحث برائت را حتی از بحث استحقاق عقاب جدا کنیم؟

ما در بحث حق الطاعة عرض کردیم که احکام عقلی متفاوت هستند و حتی اشکال بر شهید صدر کردیم که ایشان بحث حق الطاعة و الزام عقل به اطاعت و حسن طاعت را گاهی یک کاسه می‌کرد. ما عرض کردیم که احکام عقلی با هم مختلف

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۳۴

^۲ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۵

هستند. حسن طاعت یک بحث است که محمولش حُسن است و یک بحث استحقاق عبد للعقاب است و یک بحث کشف لزوم اطاعت از سوی عقل است که یک محمول دیگر است. عرض ما این است که ما در برائت به دنبال چه هستیم؟ آیا اینکه در موارد شک در حرمت و حلیت یا وجوب و حلیت، آیا وجوب احتیاط داریم یا نه، مسئله‌ی اصلی است؟ پیوند زدن این بحث با استحقاق عقاب یک بحث حاشیه‌ای و ثانوی است. همانطور که محقق اصفهانی بحث فعلیت عقاب یا قبح عقاب مولا را در این موارد حاشیه‌ای و ثانوی دانست و فرمود که گرچه خودش درست است اما به بحث ما ارتباطی ندارد، می‌خواهیم عرض کنیم که بحث استحقاق عقاب ولو بحث درستی است، این غیر از بحث وجوب احتیاط است.

تنقیح صحیح محل بحث در قبح عقاب بلا بیان

ما می‌خواهیم بگوییم ممکن است در بحث عقاب و استحقاق عقاب، یک بحث‌های دیگری مطرح باشد. به عنوان مثال عرض می‌کنم که ممکن است کسی یک مبنایی در باب مجازات داشته باشد که اصلاً مجازات کردن را درست نداند حتی در امور دنیوی. در امور اخروی هم همینطور است که ممکن است کسی بگوید که مجازات جعلی معنا ندارد که خداوند کسی را در جایی که می‌شود عقاب نکند، عقاب کند؛ چون این یک نوع تشفی است و در مورد خداوند درست نیست و عقابی که متصور است، عقاب تکوینی است.

عرض ما این است که چرا ما بحث برائت را با بحث عقاب گره می‌زنیم تا بحث‌های پیچیده‌ی دیگری مطرح شود نظیر این بحث که آیا اصلاً عقاب کلاً درست است یا نه؟ در امور دنیوی یا حتی در امور اخروی آیا به لحاظ عقلی درست است که خداوند کسی را عقاب کند؟ گرچه در آیات و روایات اخبار شده است که عقاب هست اما بحث این است که آیا عقل هم عقاب را می‌فهمد یا نه. به ذهنم می‌آید که مرحوم شیخ طوسی در یکی از کتب کلامی خویش، شاید کتاب الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد بحث می‌کند و می‌گوید عقل راهی به اثبات عقاب ندارد و عقاب را ما جعلی و از ناحیه‌ی شارع می‌دانیم. بحث ما این است که در باب عقاب، بحث‌های مهمی در کلام وجود دارد که آیا جعلی است یا به حکم عقل است؟ جعلی بودن به چه معناست؟ در میان فیلسوفان غربی هم امروزه در باب مجازات بحث‌های مهمی مطرح است که در تعبیر انگلیسی زبانان تحت عنوان (punishment) بحث می‌کنند.

در باب اخلاقیات ما یک الزامات اخلاقی داریم که مثلاً باید به عدالت رفتار کنیم و از ظلم اجتناب کنیم یا حسن اِثار را داریم. در آنجا یک بحث بسیار مهمی مطرح است که کسانی که این الزامات را ترک می‌کنند، آیا باید مجازات شوند یا مجازات یک مقوله‌ی دیگری است؟ صحت و استحقاق مجازات هم همینطور. به نظر می‌رسد بحث از صحت مجازات و همچنین استحقاق

عبد برای مجازات، بحث مستقلی غیر از بحث لزوم و عدم لزوم احتیاط است. حتی اگر روی مبانی که در باب عقاب اختیار کردیم، قبول کنیم که در واقع لزوم احتیاط مستلزم استحقاق عقاب و صحت مواخذه است، وجهی ندارد که بحث برائت را که لزوم و عدم لزوم احتیاط را بررسی می‌کند به بحث استحقاق عقاب و صحت مواخذه گره بزنیم.

در باب احکام عقلی اخلاقی مثل باب عدالت و ظلم می‌توانیم این بحث را مطرح کنیم که اگر کسی به اینها عمل نکرد و با این احکام اخلاقی مخالفت کرد، بحث مجازاتش چه می‌شود. ما در آنجا عرض کردیم که اینها احکام عقلی متعدد هستند و دلیل نداریم که مثلاً اصل نبایستی عدالت و صحت مجازات ظالم را یکی حساب کنیم، اینجا نیز همین را عرض می‌کنیم که ما در باب برائت شرعی بحث می‌کنیم که در فرض شک در تکلیف واقعی آیا احتیاط واجب یا خیر. این مسئله‌ی ما در برائت است و عدم استحقاق عقاب و عدم فعلیت عقاب از چیزهایی است که به دنبالش می‌آید بر اساس مبانی که شخص اختیار می‌کند. حالا در بحث برائت عقلی، عقل می‌خواهد بر همین مفاد که عبارت است از عدم لزوم احتیاط، دلالت کند، چرا ما جای دیگر می‌رویم. بنابراین اصل بحث در برائت عقلی این که در باب شک در وجوب و حرمت آیا عقل حکم به احتیاط می‌کند یا حکم به عدم لزوم احتیاط می‌کند. بدین ترتیب روشن می‌شود که حتی حکم عقل به استحقاق عقاب از موضوع اصلی بحث برائت عقلی خارج است. چه برسد به بحث قبح عقاب که حکم عقلی کار مولاست.

همانطور که در بحث‌های حق الطاعة تا حدی باز شد که مرحوم شهید صدر می‌فرمود ما یک حکم عقلی داریم به اینکه مولا یک حق طاعت وسیع بر ما دارد که ما در آنجا گفتیم که این را باید از الزام به اطاعت جدا کنیم. حالا عرض می‌کنیم که عنوان چه حق طاعت باشد و چه الزام به طاعت و چه حسن طاعت باشد، بالاخره غیر از استحقاق عقاب و غیر از عقاب بالفعل است. ما راجع به همین باید بحث کنیم و در مقابل کسانی که ادعا می‌کنند که عقل حق الطاعة را می‌گوید، ادعا می‌کنیم که عقل می‌گوید در این موارد، احتیاط وجوب و لزوم ندارد. این مصبّ حکم عقلی برای بحث برائت است. البته بعد بحث استحقاق و نفی عقاب هم ممکن است کسی بیاورد اما ربطی به بحث ما ندارد.

این بحث را ندیدم که اصولیین در اینجا طرح کنند و علی الظاهر باید اینگونه عمل کنند. بنابراین ما معتقدیم که صیانت صحیح دلیل رابع بر برائت که عقل است همین است که بگوییم در جایی که ما شک در تکلیف می‌کنیم در مقابل قائلین به حق الطاعة می‌گوییم چنین حقی ثابت نیست و الزامی به اطاعت نداریم و حسن طاعت به معنای الزامی نداریم و حسن طاعت به معنای غیر الزامی ممکن است باشد. این صورت مسئله به لحاظ عقلی در امر رابع است.

وجه پیوند زدن مسئله ی قبح عقاب به مباحث ثانوی در کلمات اصولیین

حالا شاید بتوان توجیهاتی آورد برای اینکه چرا بحث عقلی بر برائت را در این قالب ریخته اند. شاید بتوان گفت که اصلاً قبح عقاب بلا بیان به اینصورت برای این است که روشن است. وقتی در قالب عقاب مولا نسبت به عبدش می‌رویم، قبح آن خیلی روشن تر است که عقاب کردن عبدی را که مطلع نشده از حکم واقع و احتیاط برای او ثابت نشده را مولا عقاب کند که چرا احتیاط نکردی. شاید از باب روشن بودن به این پناه برده‌اند و وقتی که قبح عقاب ثابت می‌شود، در واقع عدم استحقاق عبد هم ثابت می‌شود و بعد از آن هم فهمیده می‌شود که احتیاط واجب نیست؛ چون اگر احتیاط واجب باشد، استحقاق عبد للعقاب می‌آید و قبح عقاب مولا مرتفع می‌شود.

بنابراین ممکن است وجه اینکه علما از قبح عقاب شروع کرده‌اند از باب روشن تر بودنش باشد، اما حق مسئله این است که صورت بحث را باید ادعای مستقیم ابتدایی عقل راجع به این بیاوریم که احتیاط در موارد شک اینچنینی لازم نیست و عقل هیچ الزامی به احتیاط در این موارد نمی‌بیند. این صورت طرح بحث، به نظر می‌آید معقول تر باشد.

نکته دوم: مراد از بیان در قبح عقاب بلا بیان

نکته‌ی دوم قبل از ورود به فرمایش بزرگان این است که مراد از بیان در این قاعده چیست؟ به نظر بنده در کلام اصولیین ما از قبل شیخ انصاری تا بعد از ایشان تا علمای اخیر روشن است که بیان در اینجا اشاره دارد به هر آنچه که می‌تواند منجز واقع باشد و طریق برای واقع در جهت تنجیز است و هیچ انحصاری به بحث قطع ندارد. لذا می‌فرمایند که هر بیانی و هر حکمی که از ناحیه‌ی شارع بیاید طریقی الی الواقع حتی اگر لسانش احتیاط باشد، این بیان علی الواقع است. بنابراین نه فقط قطع لازم نیست، بلکه لازم نیست اماره بر واقع باشد و حتی لازم نیست که چیزی کاشف از واقع ولو تعبداً باشد، بلکه مراد از بیان این است که طریق برای اثبات واقع باشد تنجیزاً. حتی اثبات واقع به نحو اطلاق نمی‌خواهیم و نمی‌خواهیم تعبد کنیم که هو الواقع. ما اگر امری طریقی به واقع ولو به مثل احتیاط داشته باشیم، کافی است. لذا ادله‌ای ولو به مثل احتیاط اگر بیاید، آن را وارد بر قبح عقاب بلا بیان می‌دانند و می‌گویند دلیل لزوم احتیاط، وقتی می‌آید بیان را حقیقتاً برمی‌دارد.

بیان شهید صدر از معنای بیان در کلمات اصولیین

این سخنی است که اصولیین دارند و عجیب است که مرحوم شهید صدر می‌فرماید که بیان در قبح عقاب بلا بیان قطع است و این حرف حتماً صحیح نیست. ما قبلاً هم در بحث حق الطاعة فی الجملة این را اشاره کردیم اما چون مصبّ بحث ما نبود وارد نشدیم. شهید صدر در اوایل قطع، هم در بحوث و هم در تقریرات عبدالساتر و هم در حلقات این مطلب را دارند. در حلقات فرمودند که قائلین به قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان در کیفیت جانشینی اماره مقام قطع طریقی درمانده‌اند و می‌فرماید:

يتَحَيَّرُونَ نظريًا في كَيْفِيَّةِ تَخْرِيجِ ذَلِكَ عَلَى قَاعِدَتِهِمُ الْقَائِلَةِ بِقُبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ، بِمَعْنَى أَنَّ الْأَمَارَةَ الْمَثْبُتَةَ لِلتَّكْلِيفِ بَعْدَ جَعْلِ الْحُجَّةِ لَهَا أَوْ أَصَالَةَ الْاِحْتِيَاظِ، كَيْفَ تَقُومُ مَقَامَ الْقَطْعِ الطَّرِيقِيِّ فَتَنْجِزَ التَّكْلِيفَ مَعَ أَنَّهُ لَا يَزَالُ مُشْكُوكًا وَدَاخِلًا فِي نِطاقِ قَاعِدَةِ قُبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ؟^۱

ایشان چون بیان را قطع و یقین گرفته است می‌فرماید امارات مثبته‌ی تکلیف با اینکه بر حسب دلیل، برای آن حجیت جعل شده و همچنین دلیل دال بر بزوم نمی‌توانند جانشین قطع طریقی شوند؛ چون هنوز مصداق لا بیان هستند یعنی با وجود اینکه مثلاً خبر واحد حجت شده و بر واقع قائم شده، هنوز واقع بلا بیان است؛ چون قطع نداریم و چون لا بیان است قبح عقاب داریم و با وجود قبح عقاب چگونه این اماره می‌تواند حجت باشد؟ باز در جای دیگر از همین کتاب می‌فرماید:

و خلافاً لذلك مسلك من افترض المنجزية والحجية لازماً ذاتياً للقطع، فإنه ادعى أنها من خواص القطع، فحيث لا قطع ولا علم لا منجزية، فكلّ تكليف لم ينكشف بالقطع واليقين فهو غير منجز ولا يصحّ العقاب عليه، وسمي ذلك بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) أي بلا قطع و علم، وفاته أن هذا في الحقيقة تحديد لمولوية المولى وحقّ الطاعة له رأساً.^۲

^۱ دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۱۸۹

^۲ دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۱، ص: ۱۸۱

یک بحث برای ذیل است که این بحث که بحث منجزیت و حجیت است، ایشان قبلاً در بحث‌هایی که مفصل انجام دادیم در اوائل بحث قطع و جعل حجیت و منجزیت برای غیر موارد قطع و خود حق، ایشان فرمود که این عین حق الطاعة است که ما گفتیم اینگونه نیست و این حرف صحیح نیست.

نقد بیان شهید صدر

الان در اینجا ما یک بحث دیگر با ایشان داریم که تفسیر شما از قبح عقاب بلا بیان اصلاً درست نیست. شما قبح عقاب بلا بیان را فرمودید یعنی بلا قطع و علم در حالی که اصلاً چنین نیست و مقصود از بیان اصلاً قطع و علم نیست بلکه هر امر ظاهری یا واقعی که طریق به واقع باشد، که امر طریقی است. امر طریقی می‌تواند اماره باشد یعنی امر به اخذ به اماره باشد مانند صدق العادل و می‌شود بحث اوامر احتیاط باشد که دلیل بر واقع هستند و هیچ انحصاری به باب قطع و علم ندارد. در تقریرات عبدالساتر نیز اینگونه آمده است:

و معنی (لا منجزیة): یعنی: أَنَّ العبد لا يستحقَّ العقاب مع فرض عدم الانكشاف التامّ، وهذا ما سُمِّي بعدئذٍ بقاعدة (قبح العقاب بلا بیان)، الذي هو بمثابة المفهوم لقاعدة حجّة القطع، باعتبار أَنَّ التنجّز من لوازم خصوصيّة الانكشاف التامّ، فإذا انتفى الملزوم انتفى لازمه، فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بیان.^۱

اشکال دیگر در کلام شهید صدر

البته اینجا علاوه بر آن اشتباه که بیان را در کلمات اصولیین به معنای قطع گرفته اند، اشتباه دیگری هم در کلمات شهید صدر آمده است. ایشان می‌گویند درست است که حجیت و تنجز از لوازم انکشاف تام است و وقتی ملزوم که این انکشاف تام است منتفی می‌شود، لازمه‌ی آن هم منتفی می‌شود اما لازمه اش عبارت است از حصه‌ای از تنجز و حجیت، نه طبیعت و صرف الوجود تنجز و حجیت. در باب مفهوم، حجیت قطع در واقع حصه‌ای از حجیت است و منجزیت قطع حصه‌ای از منجزیت است و اگر ملزوم یعنی انکشاف تام و قطع، منتفی شد، فقط این حصه از منجزیت منتفی می‌شود نه مطلق تنجز. ذاتی بودن منجزیت

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۹، ص: ۹

برای قطع بیش از این نیست که قطع بذاته لازمه اش منجزیت است اما نه اینکه هر منجزیتی منحصر و مقصور در قطع است و ممکن است امر دیگر هم این خاصیت را داشته باشد.

نقد کلام شهید صدر

واقعش این است که هم این استدلال غلط است و هم بحثی که الان مربوط به ما است که قبح عقاب بلا بیان، بیانش به معنای انکشاف تام است، نادرست است و بزرگان ما به کرات این نکته اشاره کرده اند و فرموده اند که این بیان در اینجا انحصاری به قطع ندارد و بلکه هر چه طریق الی الواقع باشد؛ آنهم نه طریق کشفی و علمی و ظنی، بلکه همینکه امرش طریقی باشد، کافی است. مثلاً خود مرحوم شیخ انصاری در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان چون وارد بحث دفع ضرر محتمل می شود، در آخر بحث می فرماید:

و اعلم أن هذا الدليل العقلي كـبعض ما تقدم من الأدلة النقلية معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط فلا يثبت به

إلا الأصل في مسألة البراءة ولا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.^۱

این خیلی بحث روشن و دقیقی است نسبت به بحثی که ما الان داریم. ایشان می فرماید این دلیل عقلی یعنی قبح عقاب بلا بیان معلق بر این است که ادله ی احتیاط تمام نباشد کما اینکه ادله ی نقلی دال بر برائت مثل رفع ما لا يعلمون معلق است. بنابراین با اینها فقط اصل در مسئله ی برائت ثابت می شود؛ یعنی لولا دلیلی که احتیاط ثابت کند و الا اگر دلیلی احتیاط را ثابت کند، موضوعشان رفع می شود، بنابراین طوری نیست که اینها بتوانند با اخبار احتیاط معارضه کنند و دلیل عقلی هم همینطور است. بنابراین خود مرحوم شیخ روشن می کند که این بیانی که موضوع قبح عقاب بلا بیان است با دلیل احتیاط رفع می شود حال ما چگونه نسبت می دهیم که این قبح عقاب بلا بیان یعنی بلا قطع و لا علم؟ بنابراین این حرف درستی نیست.

بیان مرحوم آشتیانی در معنای «بیان»

مرحوم آشتیانی در جلد سوم شرح رسائل ایشان شبهه ای را که مرحوم شیخ اجمالاً در متن رسائل طرح کرده اند که رابطه ی دفع ضرر محتمل با قبح عقاب است و اینکه اگر کسی بگوید دفع ضرر محتمل، موضوع قبح عقاب بلا بیان را برمی دارد

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۶

چون بیان بر واقع است، ایشان این را جواب می‌دهد. منتهی مرحوم آشتیانی دقت بسیار خوبی کرده است و برخی از جوابهای استاد خودش شیخ انصاری را نقد کرده است که سر جای خودش خواهد آمد. آنچه در اینجا می‌خواهیم به آن اشاره کنیم این است که مستشکل در اشکال خودش فرموده:

أَنَّ الْبَيَانَ الصَّالِحَ لِلْعِقَابِ الرَّافِعَ لِمَوْضُوعِ حَكْمِ الْعَقْلِ الْمَذْكُورِ أَعْمٌ مِنَ الْوَاقِعِيِّ وَالظَّاهِرِيِّ وَمِنَ الشَّرْعِيِّ وَالْعَقْلِيِّ،

و من هنا اتَّفَقُوا عَلَى صَحَّةِ عِقَابِ الْكَافِرِ بِلِ مَطْلَقِ الْجَاهِلِ مَعَ التَّقْصِيرِ

مستشکل می‌گوید بیانی که عقاب را برمی‌دارد و در واقع موضوع قبح عقاب بلا بیان است اعم از حکم واقعی و ظاهری و شرعی و عقلی است. یعنی هر بیانی بر واقع چه شرعی و چه عقلی و چه واقعی و چه ظاهری کافی است. پس مستشکل بالاتزام می‌گوید که اینطور نیست که مقصور به قطع و یقین باشد بلکه هر آنچه از این قسم باشد، صلاحیت دارد و می‌خواهد بگوید که دفع ضرر محتمل هم یک حکم عقلی است که طریق الی الواقع و بیان است. بیان مستشکل این است:

و ليس ذلك إلا من جهة صلاحية حكم العقل المذكور لرفع العذر و قطعه، فإذا سلم حكم العقل بذلك فيكون

مصححاً للعقاب على الواقع المحتمل فيكون بياناً له و رافعاً لموضوع حكم العقل في قاعدة قبح العقاب من غير بيان.^۱

مرحوم آشتیانی در جای دیگر از همین کتاب می‌فرماید گرچه همانطور که این مستشکل گفته بیان انحصاری در بیان شرعی ندارد، در عین حال ایشان یک پاسخ دیگری داده است و اشکال حرف مستشکل را در چیز دیگری دیده است و گفته است دفع ضرر محتمل شمولش دوری است که مفصل به آن می‌پردازیم. عبارت ایشان این است:

فإنَّ الْبَيَانَ الرَّافِعَ لَصَغْرَى قَاعِدَةِ الْقَبْحِ وَ إِن كَانَ أَعْمٌ مِنَ الْبَيَانِ الْعَقْلِيِّ وَ لَوْ كَانَ ظَاهِرِيًّا عَلَى مَا ذَكَرَ فِي بَيَانِ التَّوَهُّمِ

ایشان می‌فرماید: همانطور که مستشکل گفته است بیان رافع صغری قاعدهی قبح عقاب بلا بیان اعم از بیان عقلی است ولو اینکه ظاهری باشد. یعنی ایشان بیان رافع را هم بیان عقلی می‌داند و هم بیان شرعی و هم بیان واقعی می‌داند و هم بیان ظاهری.

^۱ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۳۱۶

بنابراین آنچه بیان بر واقع می‌تواند باشد انحصاری ندارد به قطع. ولکن شهید صدر فرموده که قبح عقاب بلا بیان یعنی بلا قطع و علم و چنین چیزی صحیح نیست. مرحوم آشتیانی در ادامه به دوری بودن این بیان اشاره می‌کند و می‌فرماید:

إِلَّا أَنَّ قَاعِدَةَ وَجُوبِ الدَّفْعِ لَا تَجْرِي فِي الْمَقَامِ حَتَّى تَتَكَلَّمَ فِي كَوْنِهَا بَيَانًا؛ لِأَنَّ إِجْرَاءَهَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَحَقُّقِ مَوْضُوعِهَا وَهُوَ اِحْتِمَالُ الْعِقَابِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ مِلَاحَظَةِ حَكْمِ الْعَقْلِ بِوَجُوبِ الدَّفْعِ، وَ اِحْتِمَالُ الْعِقَابِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ مِلَاحَظَةِ حَكْمِ الْعَقْلِ بِوَجُوبِ الدَّفْعِ، وَ اِحْتِمَالُ الْعِقَابِ عَلَى مَخَالَفَةِ الْحَكْمِ الْإِلَهِيِّ الْوَاقِعِيِّ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَحَدِ أَمْرَيْنِ.^۱

ما الان کاری با جهت دوری بودن آن نداریم و آنچه محل بحث است این است که بیانی که در قبح عقاب بلا بیان است در نظر محققین مثل شیخ انصاری و مرحوم آشتیانی و کثیری از اصولیین که بحث کرده اند، انحصار آن در علم و قطع را قائل نیستند و ما نمی‌دانیم که شهید صدر این تفصیل را در مورد قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان را از کجا آورده اند. آن استدلال که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان، مفهوم حجیت قطع را بیان می‌کند هم حتماً درست نیست؛ چون نه مفهوم آن معنایش انحصار حجیت در قطع و منجزیت است و نه کسی چنین التزامی داده است که قبح عقاب بلا بیان مفهوم حجیت قطع باشد. انشاءالله الباقی بحث در جلسه‌ی آینده بحث خواهد شد.

^۱ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۳۱۸

باسمه تعالی

موضوع: بررسی مقصود از «بیان» در برائت عقلیه ۵۵۷

خلاصه بحث گذشته ۵۵۷

نکته اول: تنقیح محل بحث ۵۵۸

نکته دوم: مراد از بیان ۵۵۸

بیان شهید صدر در مراد از بیان ۵۵۸

نقد کلام شهید صدر ۵۵۹

عبارات دیگر اصولیین در مراد از «بیان» ۵۵۹

کلام مرحوم نائینی ۵۵۹

نکته اول: عدم انحصار بیان در تعبد شرعی ۵۵۹

نکته دوم: رفع موضوع لا بیان با ورود منجز و معذر از واقع ۵۶۰

کلام مرحوم شیخ انصاری ۵۶۱

کلام مرحوم آیت الله حلی ۵۶۱

کلام مرحوم آیت الله حائری قمی ۵۶۱

کلام مرحوم خوئی ۵۶۲

جمع بندی کلام اصولیین ۵۶۲

شبیهه/ی ضرورت به شرط محمول شدن برائت عقلیه ۵۶۳

جواب شبیهه ۵۶۳

نکته سوم: بررسی تعابیر مختلف برای برائت عقلی در کلمات اصولیین ۵۶۵

تعبیر قبح تکلیف بلا بیان ۵۶۶

تعبیر لا تکلیف الا بعد البیان ۵۶۷

موضوع: بررسی مقصود از «بیان» در برائت عقلیه**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در قبح عقاب بلا بیان بود، منتهی عرض کردیم که قبل از طرح آراء بزرگان اصولی مثل مرحوم شیخ انصاری، مرحوم نائینی و برخی دیگر و گزارشی که شهید صدر از این کلمات می دهد و نقدهایی که بر این بزرگان می کند و همچنین قبل از بررسی اشکالاتی که صاحب منتقی به قبح عقاب بلا بیان وارد کرده اند، لازم است نکاتی را در تنقیح حدود موضوع و صورت و قالب این قاعده که تقدیم بداریم.

نکته اول: تنقیح محل بحث

در نکته‌ی اول که جلسه‌ی گذشته عرض کردیم، اشاره کردیم به بحثی که در فرق بین قبح عقاب بلا بیان و عدم استحقاق عقاب بلا بیان وجود دارد. آنچه که عمدتاً محل بحث در برائت است و به درد بحث برائت می‌خورد عدم استحقاق عقاب است. عدم عقاب یا قبح عقاب که راجع است به فعل خداوند، گرچه درست است، ولیکن این مستقیماً با بحث برائت مرتبط نمی‌شود. کلمات محقق اصفهانی، مرحوم نائینی و برخی دیگر را در این بحث آوردیم که دیگر تکرار نمی‌کنیم.

در همان نکته‌ی اول عرض کردیم که یک تعمیق بیشتری شاید در بحث لازم باشد که بحث مهمی است که شاید استحقاق عقاب را اگرچه مطلب درستی است، نباید در اینجا به عنوان مسئله‌ی اصلی مطرح کنیم، از باب اینکه بحث برائت عمدتاً برای نفی وجوب احتیاط است. بنابراین حکم عقلی را مستقیماً باید سر این ببریم که عقل لزوم اطاعت را در ظرف جهل یا احتیاط را نفی می‌کند و چنین لزوم اطاعتی نمی‌بیند. بحث محمولات مختلف عقلی را در ضمن بحث های گذشته زیاد مطرح کردیم که گاهی حکم عقلی الزام به اطاعت و الزام به احتیاط است و یک حکم عقلی نفی استحقاق یا ثبوت استحقاق است و یک حکم عقلی قبح عقاب است که اینها با هم مختلف هستند و گرچه ممکن است که ملازم و مرتبط باشند ولی صورتشان متفاوت است. این را نیز عرض کردیم که آنچه که در بحث برائت اصیل است این صورت اخیر است؛ یعنی به اصطلاح حکم عقل به لزوم اطاعت و حکم عقل به احتیاط در صورت شک در واقع و عدم قیام حجت متفی است.

نکته دوم: مراد از بیان

نکته‌ی دوم مربوط به این بود که مراد از بیان در قبح عقاب بلا بیان یا صور مختلفی دیگر آن چیست.

بیان شهید صدر در مراد از بیان

عرض کردیم که شهید صدر در چند عبارت هم در بحوث، هم در تقریرات عبد الساتر و هم در حلقات که به قلم خود ایشان است، تصریح کردند که مراد از بیان، قطع و علم است و علی الظاهر ایشان به اصولیین نیز نسبت داده‌اند که آنها نیز مرادشان این است و بعد فرموده‌اند که اصولیین بعد از اینکه مرادشان از بیان در قبح عقاب بلا بیان قطع و علم است، آن وقت در حیص و بیص افتادند که وقتی که ظن حجت می‌شود و اماره‌ی معتبره‌ای پیدا می‌کنیم، با اینکه بیان حقیقتاً مرفوع نشده است، تکلیف چه می‌شود؟ از یک طرف قبح عقاب بلا بیان داریم که بنابراین در ظرف حجیت امارات معتبره هنوز قبح عقاب بلا بیان داشته باشیم و از طرف دیگر دلیل حجیت ظن را چه کنیم. ایشان می‌فرماید که اصولیین در یک حیرتی افتاده‌اند.

نقد کلام شهید صدر

البته ما نیز می‌گوییم در حیرتیم که چرا ایشان چنین نسبتی را به اصولیین می‌دهند و در کجا آنها فرمودند که مراد از بیان، علم و قطع است؟ گرچه یک استدلالی بر فهم خودشان ذکر کرده‌اند و از اینکه منجزیت و معذرت را برای قطع ذاتی دانسته‌اند، از این نتیجه گرفته‌اند که وقتی قطع نیست، پس اینها نیز نیستند. در حالی که به نظر می‌آید این یک استدلال مغالطی است و قبلاً به این اشاره کردیم.

عبارات دیگر اصولیین در مراد از «بیان»

برای روشن شدن نادرستی نسبتی که ایشان به اصولیین می‌دهند، چند عبارت را نقل می‌کنیم. البته چند عبارت قبلاً اشاره شده اما عبارات صریح‌تری در این بحث وجود دارد.

کلام مرحوم نائینی

مرحوم نائینی در ابتدای براءت در تبیین ورود و حکومت که قبلاً هم در اوائل بحث آوردیم، اینگونه می‌فرماید:

هذا كورود الأدلة التعبدية على الأصول العقلية التي أخذ في موضوعها عدم البيان أو عدم المؤمن أو تحير المكلف من حيث العمل كأصالة البراءة أو الاحتياط أو التخيير فإن نفس وجود التعبد الشرعي كاف في البيان والمؤمنية و رفع التحير عن المكلف.^۱

دیگر از این صریح‌تر نمی‌شد گفت که اینها بیان را فقط قطع و علم نمی‌دانند و می‌فرماید که «نفس وجود التعبد الشرعي كاف في البيان والمؤمنية و رفع التحير عن المكلف». بنابراین واضح است که مرحوم نائینی بیان را صرفاً قطع و علم نگرفته است که اگر اینگونه بود وجود تعبد شرعی در رفع بیان کافی نبود و باید قطع می‌بود تا عدم بیان رفع شود.

نکته اول: عدم انحصار بیان در تعبد شرعی

البته این نکته را باید دقت کنیم که بیان، انحصاری در تعبد شرعی ندارد. عبارت مرحوم نائینی گرچه این را داشت که «فإن نفس وجود التعبد الشرعي كاف في البيان»، ولكن به نظر می‌آید که خصوص تعبد شرعی ضرورتی ندارد. تعبد شرعی کافی

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۶۲

است و این حرف درستی است اما انحصار ندارد. اگر ما دلیل عقلی بر احتیاط داشته باشیم، آن نیز وارد بر قبح عقاب بلا بیان و وارد بر هر حکمی است که موضوعش لا بیان باشد.

نکته دوم: رفع موضوع لا بیان با ورود منجز و معذر از واقع

نکته‌ی دیگر این است که بیان رافع تکلیف نیز در واقع باز موضوع لا بیان را برمی دارد و به عبارت دیگر بیانی که لا بیان را برمی دارد تنها منجز واقع نیست، بلکه معذر از واقع مثل اماره‌ی نافی تکلیف یا استصحاب نافی تکلیف، آن نیز لا بیان را برمی دارد. بنابراین نه تنها انحصاری به تعبد شرعی ندارد، بلکه خصوص منجز هم نیست و دلیلی که تعذیر می‌آورد مانند اماره و استصحاب لا بیان را بر می‌دارد، لکن دو گونه است.

این نکته‌ی فوق العاده دقیقی است و بعداً در کلمات شیخ انصاری این را باز می‌کنیم که قبح عقاب بلا بیان در جایی که منجز قائم بشود، قبح عقاب مرفوع می‌شود؛ چون استحقاق عقاب وقتی که منجز می‌آید، ساقط می‌شود. اما در جایی که یک بیان بر عدم تکلیف قائم می‌شود و یک معذر از واقع می‌آید و لا بیان رفع می‌شود؛ این رفع لا بیان، معنایش از باب اثبات عقاب نیست؛ بلکه از این باب است که قبح عقاب بلا بیان و اصولی که مفادشان همین باشد، صرفاً نسبت به ظرف شک، اصل هستند؛ یعنی در ظرفی که هیچ دلیلی بر یک طرف نباشد، اینها قبح عقاب را ثابت می‌کنند. پس وقتی دلیلی آمد چه بر تنجیز واقع و چه بر تعذیر واقع، این حکم دیگر نیست.

اگر اماره‌ی نافی تکلیف بیاید، قبح عقاب بلا بیان مرتفع می‌شود، گرچه باز عقاب قبیح است، اما از این باب که دلیل نافی آمده قبیح است، نه اینکه از باب لا بیان قبیح باشد. مثلاً اگر ما یک روایت معتبره داشته باشیم که تکلیف نداریم، به دنبال این روایت معتبره بر عدم تکلیف، عقل باز حکم می‌کند که عقاب در این مورد قبیح است، منتهی نه از باب لا بیان، بلکه از این باب که دلیل معتبر از ناحیه‌ی شارع آمده که تکلیف نیست و لازمه‌ی عقلی آن این است که عقل حکم بکند که بنابراین عقاب در اینجا قبیح است.

بنابراین باید این دقت را کرد که لا بیان علی‌أی حال با ورود دلیل شرعی یا عقلی بر تنجیز یا دلیل بر نفی تکلیف و ثبوت تعذیر، مرتفع می‌شود و نتیجه‌اش گاهی این است که عقاب ثابت می‌شود؛ مانند ورود دلیل منجز یا گاهی باز عدم عقاب ثابت است اما نه از باب لا بیان که مفاد قبح عقاب بلا بیان است، بلکه از باب حکم عقلی در موارد وصول دلیل معذر از واقع و حجت بر عدم تکلیف واقعی.

مرحوم نائینی در اجود التقريرات در اول بحث دلیل عقلی بر برائت اینگونه فرموده:

و اما الدلیل العقلي و حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان فإنما یصح الاستدلال به علی تقدیر عدم تمامية اخبار

الاحتیاط و إلا فورود تلك الاخبار علی الحكم العقلي و رفعها لموضوعه في غاية الوضوح.^۱

پس ایشان در این عبارت مانند دیگر اصولیین تصریح می‌کند که ادله‌ی اخبار احتیاط اگر به لحاظ مفاد یا دلالت یا عدم تعارض تمام باشند، بر حکم عقلی وارد می‌شوند، پس بیان منحصر در قطع نیست و بلکه در ظرف هر منجزی ما می‌توانیم بگوییم لا بیان مرتفع می‌شود.

کلام مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ در آخر بحث دلیل عقلی در رسائل همین مطلب را دارند و یک عبارت خیلی دقیقی دارند و می‌فرمایند که بنابراین حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان شبیه اصل در مسئله است؛ یعنی در ظرف عدم تحقق دلیل بر یک طرف، عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می‌کند و الا اگر دلیل منجزی مثل دلیل شرعی دال بر وجوب احتیاط در ظرف شک و یا اماره مثبت تکلیف بیاید، وارد بر این می‌شود و موضوع لا بیان را رفع می‌کند.

کلام مرحوم آیت الله حلی

مرحوم آیت الله حلی در اصول الفقه می‌فرماید:

لأن المراد من البيان في قبح العقاب بلا بیان هو مطلق قيام الحجة و لو الحجة العقلية من جهة الاحتیاط العقلي

عند الشك في حصول الغرض.^۲

پس ایشان نیز بیان را مطلق حجت گرفتند نه قطع و یقین و علم.

کلام مرحوم آیت الله حائری قمی

مرحوم آیت الله حائری قمی؛ معروف به صفائی در کتاب مختارات فی الاصول فرموده‌اند :

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۶

^۲ أصول الفقه، ج ۱، ص: ۵۱۱

و ممّا يدلّ على البراءة حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان و المؤاخذه بلا اقامة برهان و المراد من البيان ما يتمّ به الحجّة على المجهول و يتمّ الحجّة بالعلم تفصيلاً كان او اجمالاً على ما مرّ او جعل الطريق او الاحتياط او معلوميته الاهتمام به (مانند باب فروج و دماء) و غير ذلك لا خصوص العلم و وضوحه و في مثله لا احتمال للعقاب.^۱

این بیان بسیار روشنی است بر اینکه قبح عقاب بلا بیان، بیانش خصوص علم و یقین نیست و در مثل اینها یعنی چه در علم تفصیلی و چه علم اجمالی، چه جعل طریق که حجت است و چه احتیاط و حتی در جایی که دلیل شرعی نداریم و لکن خود عقل حاکم به این است که اهتمام هست مانند نفوس و امثال این، در تمامی این موارد موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی است. بنابراین مقصود از بیان، «ما يتمّ به الحجّة على المجهول» است. فقط در چنین فرضی است که با تمسک به قبح عقاب بلا بیان دیگر احتمال عقاب نمی‌دهیم و با وجود آنها لا بیان رفع می‌شود و احتمال عقاب می‌دهیم؛ یعنی اگر حجت قائم بشود احتمال عقاب.

کلام مرحوم خوئی

مرحوم آیت الله خوئی در دراسات در جواب اینکه کسی ادعا کند که لا ضرر بر قبح عقاب بلا بیان وارد می‌شود که بحثش مفصل خواهد، ایشان می‌فرماید:

المراد من البيان كما سيأتي في محله هو قيام الحجة على التكليف، فما لم يقم حجة عليه كان العقاب على

مخالفته عقاباً بلا بيان.^۲

ایشان نیز تصریح می‌کند که این بیان حجت است.

جمع بندی کلام اصولیین

ذکر این کلمات و وقتی که برای این عبارات گذاشتیم برای این بود که عرض کنیم که مشی اصولیین واقعاً این نیست که بیان علم و قطع باشد و بعد هم ادعا کنیم که اینها در حیص و بیص افتادند که در موارد ظنون معتبره چه کار باید کرد که هم

^۱ المختارات في الأصول، ج ۲، ص: ۲۷

^۲ دراسات في علم الأصول، ج ۳، ص: ۲۰۴

موضوع لا بیان است و قبح عقاب و هم موضوع حجیت و استحقاق عقاب است. اما ما نمی دانیم که شهید صدر چرا در این مسیر رفته است و ظاهراً برای اینکه آن بحث حق الطاعة خودشان و اشتباه اصولیین در اول بحث حجیت قطع را ثابت کنند، اینها را مطرح کرده اند و لکن در آنجا هم مشخص شد که فرمایش ایشان درست نیست و در اینجا نیز روشن است که درست نیست.

شبهه/ی ضرورت به شرط محمول شدن برائت عقلیه

در اینجا ممکن است شبهه ای به ذهن بیاید که اگر ما بیان را منجز معنا کنیم، آن وقت مفهوم قبح عقاب بلا بیان چه می شود؟ معنایش این است که اگر منجز باشد که عقاب و استحقاق هست و این معنای تنجیز است و اگر منجز نباشد، عقاب قبیح است. کسی بگوید که این روشن است که اگر منجز بر واقع نباشد، معلوم است که قبح عقاب هست و شهید صدر در چند جا که می خواهد به اصولیین در قبح عقاب جواب دهد، می فرماید بحث ما با شما این است که احتمال عقاب خودش منجز واقع است. پس ما با قبح عقاب بلا بیان نمی توانیم این مسئله را رد کنیم. قبح عقاب بلا بیان می گوید اگر منجز نیست، عقاب قبیح است. قائلین به حق الطاعة می گویند که احتمال عقاب منجز است و احتمال ضرر منجز است و شما با قبح عقاب نمی توانید این را رد کنید.

جواب شبهه

ما در جواب عرض می کنیم بله همینطور است و این اشکالی ندارد و این چیزی است که اصولیین به آن متفطن بودند و اصولیین نمی خواهند با قبح عقاب بلا بیان چیزی را حجت بر واقع یا رافع حکم واقعی درست کنند، بلکه در ظرف فقدان منجز می خواهند تکلیف را روشن کنند.

این عین مطلبی است که شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف در پایان حکم عقلی آوردند و در اینجا تصریح می کنند که شأن قبح عقاب بلا بیان، شأن یک اصل است؛ یعنی در ظرفی که منجز و مثبت واقعی، ثابت نباشد، آن وقت قبح عقاب بلا بیان تکلیف را روشن می کند. به محض اینکه یک چیزی منجز واقع بیاید مثل دلیل احتیاط و امثال آن دیگر قبح عقاب بلا بیان دیگر کارایی ندارد و این البته حرف درستی است. بنابراین این شبهه در اینگونه تفسیر از قبح عقاب بلا بیان نیست و این شبهه نمی تواند این تفسیر از قبح عقاب بلا بیان که بیان، مطلق منجز است، را با اشکال مواجه کند. این مطلب را هم شیخ انصاری فرمودند و هم مرحوم محقق عراقی در نهایة الافکار تصریح کردند.

اما مرحوم شیخ انصاری فرمودند که:

و اعلم: أنَّ هذا الدليل العقليّ - كبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلیّة - معلق على عدم تماميّة أدلّة الاحتیاط؛ فلا یثبت

به إلا الأصل في مسألة البراءة، ولا یعدّ من أدلّتها بحيث یعارض أخبار الاحتیاط.^۱

این خیلی بیان دقیقی است که می فرماید مفاد قبح عقاب بلا بیان مثل برخی از ادله ی نقلی که موضوعش لا بیان است، معلق بر عدم تمامیت بیان است و الا اگر ادله ی احتیاط بیاید، دیگر بیان آمده است و موضوعش مرتفع می شود. بنابراین مفادش، یک مفاد اصلی است و نمی توانیم اینها را ادله ی براءت به حساب بیاوریم به طوری که معارض ادله ی احتیاط به حساب بیایند چون به محض اینکه اخبار احتیاط ثابت بشوند، موضوع اینها برداشته می شود.

مرحوم محقق عراقی نیز در دو جا فرموده که مسئله در قبح عقاب بلا بیان اینگونه است. یکی در جایی است که می خواهند دلالت عقل بر براءت را مطرح کنند، می فرمایند:

(و اما العقل) فحكمه بالبراءة لقبح العقاب بلا بیان واصل إلى المكلف مما لا یکاد لا یخفی (إلا أنّك) عرفت

عدم الجدوى للتشبه بهذه الكبرى في محل النزاع لأن أصل الكبرى مسلمة عند الفريقين و لا نزاع فيها بينهم و انما

النزاع بین المجتهدين و الأخباریین في صغرها حيث يدعی الأخباریین منع الصغرى بإثبات بیانیه أدلّة الاحتیاط من العلم

الإجمالي و الاخبار.^۲

بنابراین نزاع اخباریون و اصولیین نزاع صغروی است که آیا بیان در مقام تمام است یا نه و الا در کبرای قبح عقاب بلا بیان

هیچ نزاعی نیست.

باز مرحوم عراقی در عبارت دیگری در اول بحث براءت، در همان نکاتی که فرموده بودند، در امر رابع می فرمایند:

الأمر الرابع لا ريب في ان من القضايا المسلمة بین الأخباریین و الأصولیین بل بین قاطبة العدلية هي قاعدة قبح

العقاب بلا بیان و انه لا نزاع بینهم في أصل هذا الكبرى، إذ لا یتوهم إنکارها ممن له أدنى مسکة و درایة فضلا عن مثل

هؤلاء الأجلاء، (کما ان) من القضايا المسلمة بین الفريقین قاعدة دفع الضرر المحتمل الأخری بل هذه القاعدة أيضا

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۹

^۲ نهاية الأفكار، ج ۳، ص: ۲۳۵

کسابقها مما أطبق عليه العقلاء و حينئذ فتمام النزاع (بين الأخباريين) و الأصوليين في أصل الصغرى، و في كون مورد الشبهة مندرجا تحت كبرى قاعدة القبح أو تحت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل (فكان) هم الاخباري إثبات اندراج مورد الشبهة تحت القاعدة الثانية بدعوى وجود البيان.^۱

این نکته‌ی مهمی است که باید به آن توجه کرد که بعداً در جواب شهید صدر هم می‌خواهیم عرض کنیم که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان اصلاً در مقام بیان اثبات این جهات نبود تا ایشان بگویند که برخی از اینها مصادره است و بعضی از اینها درست نیست؛ مثلاً احتمال عقاب حجت و محرک است. اینها همه خارج از بحث است و انشاءالله در جای خودش خواهیم گفت. آنچه که اصولیین تصریح می‌کنند کبریاتی هستند اما اینکه آیا احتمال تکلیف، احتمال عقاب می‌آورد تا قبح عقاب بلا بیان مرتفع شود و دفع ضرر محتمل بیاید صرف احتمال تکلیف، احتمال عقاب نمی‌آورد، بحث صغروی است و لذا نباید خلط کنیم و توقع بیش از اندازه از قبح عقاب بلا بیان داشته باشیم.

نتیجه‌ی بحث این شد که مقصود از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان، مطلق حجت است و این مسئله غیر از عباراتی که آوردیم، در کلمات قوم در بحث‌های اصولیشان تقریباً به شکل ارسال مسلم مطرح شده است و نکته‌ی مهم‌تر این است که این قاعده به صورت کبری و اصل عمل می‌کند و لذا اشکالی در این کبری نیست و تشکیکاتی که در این قاعده صورت می‌گیرد، از قبیل بحث‌های صغروی است، مثلاً اگر در بحث صغروی مثل شهید صدر به این نتیجه برسیم که احتمال منجز است، باز هم از کبرای قبح عقاب بلا بیان رفع ید نکرده/ایم.

نکته‌ی سوم: بررسی تعابیر مختلف برای برائت عقلی در کلمات اصولیین

ما وقتی در کلمات قوم ورود پیدا می‌کنیم و تحقیق تاریخی می‌کنیم، اصلاً قبح عقاب بلا بیان گاهی صورت‌های دیگر پیدا کرده است. گاهی تعبیر قبح عقاب بلا بیان آمده است همانطوری که در کلمات اصولیین هست و گفته شده است که این قاعده از زمان وحید بهبهانی به بعد به اینصورت در آمده است.

^۱ نه‌ایة الأفكار، ج ۳، ص: ۱۹۹

تعبیر قبح تکلیف بلا بیان

در کنار قبح عقاب بلا بیان تعبیر قبح تکلیف بلا بیان هم آمده است و گاهی هر دو را باهم آوردند و برخی دومی را تنها آورده اند و برخی تنها اولی را آورده اند. ما اول بعضی از این عبارات که آوردند را نقل می کنیم و بعد باید ببینیم که چگونه باید این عبارات را تفسیر کنیم.

در غنیه که عبارتش را مرحوم شیخ انصاری نیز در آخر بحث حکم عقلی نقل می کند، در آنجا مرحوم سید ابی المکارم به همین تعبیر قبح تکلیف بلا بیان تمسک کرده اند. در عبارت غنیه اینگونه آمده است:

أَنَّ التَّكْلِيفَ بِمَا لَا طَرِيقَ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يَطَاقُ.^۱

تکلیف بما لا یطاق یک عبارتی است که باید دقت کنیم که آیا قبحش به همین بیانی است که در قبح عقاب بلا بیان است یا از باب قبح تکلیف غیر مقدور است. این را باید دقت کنیم و ببینیم.

در عبارت صاحب ضوابط نیز مانند همین مطلب وارد شده است. ایشان در ذیل شبهه ی وجوبیه که آیا حکم آن براءت است یا احتیاط، ده دلیل آورده است. در دلیل چهارم می فرماید:

الرَّابِعُ حُكْمُ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ بِقُبْحِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ وَ عِلْمُ أَذْ مِنْ شُرَاطِئِ التَّكْلِيفِ الْعِلْمُ وَ بَدُونِهِ يَصِيرُ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا

بِمَا لَا يَطَاقُ فَنَقُولُ أَنَّ الْمَشْكُوكَ فِيهِ مِمَّا لَمْ يَرِدْ فِيهِ بَيَانٌ بِالْأَصْلِ وَ كَلِمَا كَانَ كَذَلِكَ فَالْأَصْلُ الْبَرَاءَةُ لِلْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ^۲

دقت کنید که همین بحث شبهه وجوبیه که در آن به قبح عقاب بلا بیان تمسک می کنیم، ایشان به حکم قوه عاقله به قبح تکلیف بلا بیان و علم تمسک کرده اند. این عبارت بسیار دشواری است. گفته می شود ضوابط تقریرات شریف العلما است که درباره ی این نیز ما بعداً گزارشی خواهیم داد. ایشان برای اثبات جریان براءت، تمسک و استناد کرده اند به حکم عقل به قبح تکلیف بلا بیان و بعد هم مستند کرده اند به اینکه برگشتش به تکلیف بما لا یطاق است. حال باید ببینیم که آیا این درست است؟ باز ایشان در جای دیگر همین کتاب می فرمایند:

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۸

^۲ ضوابط الأصول، ص: ۳۶۴

... الثانی، اصاله عدم الدلیل. بیانه: ان المشكوك فيه مما لم یبین حرمة للمشافهین و کَلَّما لم یبین حرمة لهم فهو

غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بیان و اما الصغرى فلان البيان امر حادث و الاصل عدمه.^۱

این ذیل که می‌خواهد صغری را با اصل درست کند، این بحث مهمی است که در جای خودش باید بحث کنیم. اما در قسمت اول می‌فرماید کبری این است که «کَلَّما لم یبین حرمة لهم فهو غير حرام عليهم». بعد می‌گویند مفاد این همین است که عقل حکم به قبح تکلیف بلا بیان می‌کند. پس ما این صیغه را نیز هم در کلمات اصولیین داریم که باید ببینیم این مسئله را چگونه باید حل کرد.

تعبیر لا تکلیف الا بعد البيان

ایشان در جای دیگر وقتی رابطه‌ی همین برائت با دفع ضرر محتمل می‌سنجند، می‌فرمایند:

فاذن قول الخصم بان ترك ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة مما يحتمل الضرر غير مسلم لان الاحتمال الضرر في ترك الاول و فعل الثاني و إن كان موجودا إلا انه احتمال بدوی يصير بعد ملاحظة الامر الخارجی اعنی حکم القوة العاقلة بانه لا تکلیف الا بعد البيان و لا عقاب الا بعد اقامة البرهان مقطوع بعدم.^۲

اینجا قبح عقاب بلا بیان و لا تکلیف الا بعد البيان را به یکدیگر عطف کردند. یک مطلب دیگری در اینجا پیش می‌آید که در اینجا نفی تکلیف کردند و این غیر از قبح تکلیف بلا بیان است که بحث بعدی ما است. پس در اینجا یک چیز دیگری نیز اضافه شد که لا تکلیف الا بعد البيان است.

همچنین در جای دیگر در می‌فرماید:

^۱ ضوابط الأصول، ص: ۳۸۶

^۲ ضوابط الأصول، ص: ۳۶۴

أما الزائد عليه فممتنفة بالأصل اعنى القاعدة العقلية و هي أنه لا تكليف الا بعد البيان فلما لم يجرى دليل هنا على

العقاب فى هذا الطلب حكمنا بعدم العقاب فقاهاة لتلك القاعدة العقلية.^۱

پس ایشان، هم نفی تکلیف را بعد بیان امر عقلی می دانند و هم بحث نفی عقاب را. بنابراین ما الان باید ببینیم که این صیغ مختلف در واقع مستندش چیست و همچنین باید بررسی کنیم که آن استنادی که به انتهای این بحث به تکلیف ما لا یتطاق کردند و برخی تعبیر به قبح تکلیف بما لا یتطاق کردند، مستندش چیست و ربطش با قبح عقاب بلا بیان چیست. انشاء الله در جلسه ی بعدی بحث را ادامه خواهیم داد. الحمد لله رب العالمین.

^۱ ضوابط الأصول، ص: ۴۸۶

باسمه تعالی

موضوع: تعابیر مختلف برائت عقلی..... ۵۶۹

خلاصه بحث گذشته..... ۵۶۹

تعبیر لا تکلیف الا بعد البیان در کلمات بزرگان..... ۵۶۹

نکته چهارم: مفاد لا تکلیف الا بعد البیان..... ۵۷۴

تفسیر اول: نفی تنجیز تکلیف قبل از بیان..... ۵۷۴

تفسیر دوم: نفی تکلیف واقعی قبل از بیان..... ۵۷۵

نکته پنجم: مفاد قبح تکلیف بلا بیان..... ۵۷۶

موضوع: تعابیر مختلف برائت عقلی**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در قبح عقاب بلا بیان بود و این نکته که در سیر کلمات اصولیین در این بحث یک اختلافی در تعبیر پیدا می شود. برخی از اصولیین به قبح تکلیف بلا بیان تمسک کرده اند که این مسئله ی دیگری است. یک وقت بحث قبح عقاب بلا بیان بود و حال می بینیم که قبح تکلیف بلا بیان را برای همین بحث برائت به کار برده اند و مدعی شده اند که در جایی که ما شک در تکلیف وجوبی یا تحریمی پیدا کنیم، به خاطر قبح تکلیف بلا بیان قائل به برائت می شویم. گاهی مسئله به یک نقطه ی دشوارتری می رسد چون همین قبح تکلیف بلا بیان را تعلیل می کنند به اینکه چون منتهی می شود به تکلیف بما لا یطاق و این قبیح است. گرچه گاهی در برخی کلمات به قبحش تصریح نمی کنند، ولی احتمالاً مقصودشان همین است. گرچه به نظر ما تکلیف بما لا یطاق وجه دیگری هم دارد که انشاء الله توضیح خواهیم داد.

نکته ی عجیب تر این است که در این سیر برخی از اصولیین و فقها بحث دیگری را مطرح می کنند که لا تکلیف الا بعدالبیان و نمی گویند قبح تکلیف بلا بیان، بلکه می گویند لا تکلیف الا بعدالبیان که در اینجا مصب خود تکلیف است. بنابراین با سه عنوان مواجه هستیم؛ قبح عقاب بلا بیان که صورت معمول بحث است و یک صورت مشابه دیگر قبح تکلیف بلا بیان است که واضح است متعلق قبح تکلیف شده است و برخی عبارات در این باره را خواندیم و تعبیر لا تکلیف الا بعد البیان

تعبیر لا تکلیف الا بعد البیان در کلمات بزرگان

تعبیر دیگر لا تکلیف الا بعدالبیان است و جالب است که به همین کبری در همین بحث برائت تمسک می کنند.

از جمله مرحوم نراقی در رسائلشان می فرماید:

بلکه می‌توانیم بگوییم که اخبار داله بر عدم بقاء در غیر معلومات به سر حدّ تواتر معنوی رسیده است مثل قوله

لا تکلیف الا بعدالبیان و رفع عن امتی ما لا یعلمون و ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^۱.

در دو فقره‌ی آخر که رفع عن امتی و ما حجب الله است، اینها نصّ روایت هستند و ایشان وقتی می‌فرماید مثل قوله لا تکلیف الا بعدالبیان، گویی این را یک روایت حساب می‌کنند، در حالی که این نکته را در ضوابط فرموده بود که به حکم عقل است.

در عوائد الایام مرحوم نراقی می‌فرماید:

بل لنا أن نقول: إنَّ الأخبار الدالّة على عدم بقاء حکم في غير المعلومات بلغت حد التواتر المعنوي، مثل قولهم

عليهم السلام: «لا تکلیف إلا بعد البیان»^۲.

ایشان این عبارت را دارند و به ائمه‌ی اطهار علیهم السلام نسبت داده است که این نسبت را باید بررسی کنیم. منتهی ایشان عدم بقاء حکم در غیر معلومات را استناد داده‌اند به اینکه از این باب است.

مرحوم شبر در اصول اصلیه عنوان بابشان این است:

باب- أن لكل شيء حدا و أنه ليس شيء إلا ورد فيه كتاب و سنة و علم ذلك كله عند الإمام عليه السلام و لا

ينافي ذلك القول بأصالي البراءة و الإباحة لما تقدم في الأبواب السابقة و أن لا تکلیف إلا بعد البیان و لا يُكَلَّفُ الله نفساً

إلا ما آتاها و كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهي.

ایشان نگفته است که این تعبیر در روایت آمده است یا نه، اما به این مطلب استناد کرده‌اند.

ایشان در جای دیگر همین کتاب در بحث عدم جواز تأخیر بیان از وقت حاجت -/که معمولاً در بحث اطلاق و عموم و

خصوص مطرح می‌شود/- باز استناد کرده‌اند به عدم تکلیف الا بعدالبیان و فرموده‌اند:

^۱ رسائل ج ۲، ص ۲۷۸.

^۲ عوائد الایام في بيان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، ص: ۳۶۱

الأصول الأصلية و القواعد الشرعية، ص: ۲۷۳

یدل علی ذلك جميع ما دل علی استحالة التكليف بما لا يطاق عقلا و نقلا آية و رواية و ما دل علی أنه ليس لله

على الخلق أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و ما دل علی أن لا تكليف إلا بعد البيان و لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا

آتاها.^۱

مرحوم میرزای قمی در یک بحث فقهی می فرماید:

مما ذكرنا يظهر الجواب عما لو اريد من الاصل هو البرائة الاصلية التي ثبت بحكم العقل يعني انه لا تكليف الا

بعدالبيان.^۲

ایشان اولاً مستند را عقل گرفته است و ثانیاً لا تکلیف الا بعدالبيان را مفاد براءت اصلیه گرفته است.

مرحوم فیض کاشانی نیز در وافی در ذیل روایتی از تهذیب که از آن استفاده می کنند که متنجس منجس نیست ولو کان

رطباً و اینکه اگر عین نجاست زوال پیدا کند، دیگر چیزی را نجس نمی کند. ایشان می فرماید این روایت کاملاً دلالت می کند و

اگر ما طوق تقلید را از گردنمان باز کنیم، باید همین حرف را بزنیم که متنجس ولو کان رطباً منجس نیست. بعد می فرماید:

علی أنا لا نحتاج إلى دليل في ذلك فإن عدم الدليل علی وجوب الغسل دليل علی عدم الوجوب إذ لا تكليف

إلا بعد البيان.^۳

ایشان می گوید ما اصلاً این دلایل را هم نمی خواستیم و همین که ما دلیلی بر وجوب غسل در ملاقی با متنجس رطب

نداریم، همین دلیل بر عدم وجوب است چون لا تکلیف الا بعدالبيان.

اینهم مؤید این است که فقها و اصولیین این صیغه را علی الظاهر به جای براءت استفاده می کنند و اینکه می گوئیم علی

الظاهر به خاطر این است که ممکن است تفسیر دیگری داشته باشد.

مرحوم بحر العلوم هم در مصابیح الاحکام یک تعبیری دارند که ظاهراً شبیه به همین است. ایشان می فرماید:

^۱ الأصول الأصلية و القواعد الشرعية، ص: ۳۱۵

^۲ جامع الشتات، ج ۴، ص ۳۲۷

^۳ الوافی، ج ۶، ص: ۱۵۱

و یندرج فی الاخیر (حکم عقل) طریقه الحسن و القبح العقلین لتوافق العقل و الشرع و البرائة الاصلية اذ لا

تکلیف الا بعدالبیان و لا حکم الا بالبرهان.^۱

اینجا برائت اصلیه را به همین که لا تکلیف الا بعدالبیان تفسیر کرده اند. بنابراین این صیغه‌ی سومی می‌شود که باید در آن تأمل کنیم که به چه معناست. البته بحث ما در قبح عقاب بلا بیان بود و حد و حدود آن چیست اما وقتی در کلمات قوم فحص کردیم، با دو تعبیر دیگر هم مواجه شدیم که باید تکلیف آنها هم مشخص شود.

در کافی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل است:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ مَنْ صُنِعَ اللَّهُ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ.^۲

ظاهر این روایت این است که بندگان در اصل معرفت دخالتی ندارند و گویا این معرفت از ناحیه‌ی فوق دادنی است و ظاهراً حق تعالی خودش باید این عنایت را به قلب بشر بکند و عباد خودشان نمی‌توانند اکتساب کنند. مرحوم ملا صالح مازندرانی در ذیل این روایت می‌فرماید:

قد رويت في هذا المعنى روايات كثيرة بلغت لكثرتها حدّ التواتر المعنوي.^۳

در این روایت ظاهراً بحث در معرفت الله یا معرفت الرسول است که در برخی روایات دیگر نیز آمده است و مفاد روایت این است که بشر صنعی در آن ندارد.

در روایت دیگری در همین کافی آمده است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَضَلَّكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَتَأَلَوْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ فَقَالَ لَا. قُلْتُ فَهَلْ كُفِّوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ.^۴

این روایت هم به نظر می‌رسد که اگر ما خالی الذهن از برخی از گفتارهای بزرگان باشیم، همان مفاد روایت قبلی را دارد که حضرت در اینجا تکلیف به معرفت را نفی فرمودند و فرمودند علی الله البیان.

^۱ مصابیح الاحکام، ج ۱، ص ۱۸.

^۲ الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۶۳

^۳ شرح الکافی - الأصول و الروضة (للمولى صالح المازندراني)، ج ۵، ص: ۶۱

^۴ الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۶۳

البته جای این اشکال هست که کسی بگوید این گونه تفسیر که می‌خواهید در واقع مطلق تکلیف به معرفت را از عباد نفی کنید و بگویید صنع الله است، با ذیل همین روایت سازگار نیست؛ چون در آنجا فرمودند:

و سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ قَالَ حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُزْضِيهِ وَ مَا يُسْخِطُهُ.^۱

خداوند هیچ قومی را بعد از هدایتشان اضلال نمی‌کند مگر اینکه نهی و امرش را برای آنها معلوم کند که امام فرمودند: «حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُزْضِيهِ وَ مَا يُسْخِطُهُ»؛ به آنها بشناساند آنچه را که موجب رضایت خداوند است و آنچه که موجب سخط خداوند است.

ممکن است برای رفع این تهافت صدر و ذیل، کسی بگوید این ذیل در باره ی اضلال بعد هدایت است. و در ذیل روایت اضلال را معلق بر اینکه کرده است که حتماً بعد از تحقق هدایت الهی و بیان اوامر و نواهی شرعی است و اینکه عباد نسبت به معرفت و تحصیل علم به اوامر و نواهی، تکلیفی نداشته باشند منافاتی با این ندارد که تحقق اضلال الهی بعد از هدایت الهی و بیان اوامر و نواهی شرعی باشد. انصافاً این بیان برای رفع تهافت، قابل تأمل است و بعداً به آن اشاره خواهیم کرد.

اینها را که عرض کردیم، چون برخی از محشین که تعلیق بر روایات کافی دارند، به گونه‌ی دیگر معنا کرده‌اند. مرحوم ملا خلیل قزوینی در تعلیقه بر کافی در علی الله البیان، فرموده:

(عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ). استثناءً بیانی لقوله: لا؛ أي يجب على الله في التكليف بيان الحكم التكليفي بإيصال الأمر

الصريح مثلاً إلى المكلف.^۲

اولاً ایشان یک استفاده‌ی کلی کرده است و با اینکه روایت در مورد معرفت الله و معرفت الرسول بوده، برای کل تکلیف آورده و بعد فرمودند که مفادش این است که بر خداوند در بیان حکم تکلیفی واجب است که امر را به صورت صریح به مکلف ایصال کند. سوال این است که روایت اصلاً در مقام این جهت بوده؟ در روایت دوم سوالش این است که آیا به معرفت مکلف شده اند که ظاهر جواب حضرت نفی تکلیف است و فرمودند که خداوند بیان می‌کنند و اصلاً تکلیفی نیست. نه اینکه تکلیف بعدالبیان است و چنین چیزی از آن استفاده نمی‌شود، خصوصاً اینکه روایت قبل از آن فرمود «الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ. لَيْسَ لِلْعِبَادِ

^۱ الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۶۳

^۲ الشافي في شرح الکافي (للملا خليل القزويني)، ج ۲، ص: ۵۶۲

فِيهَا ضَنْعٌ» که نمی‌فرماید که بعد از تعریف، برای آنها صناعی هست و مثلاً باید بروند و انجام دهند که ایشان می‌فرماید: «أَيُّ يَجِبُ عَلَى اللَّهِ بَيَانُ الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ بِإِيصَالِ الْأَمْرِ الصَّرِيحِ» تا تکلیف به اینها برسد و حجت بر آنها تمام شود. در این روایت اینها را ندارد. پس باید در این فکر کرد که مفاد این روایات این است که ایشان می‌فرماید یا اصلاً بحث دیگری است.

پس تا بدین جا سه پرسش برای ما پدید آمد. اول اینکه ادله/ای ادعا شده است که مضمون آنها «لا تکلیف الا بعدالبیان» است، چه مفاد و سندی دارند. دوم اینکه قبح تکلیف الا بعدالبیان یعنی چه و مستند به چیست. و بحث سوم بررسی استدلال بر این قبح، به قبح تکلیف بما لا یطاق است. اینکه ما مستقلاً لا تکلیف الا بعدالبیان را تنقیح کنیم یک بحث است و اینکه استدلال به قبح تکلیف بلا بیان را مستند کنند به تکلیف بما لا یطاق، خودش یک بحث دیگری است که بعداً خواهد آمد.

نکته چهارم: مفاد لا تکلیف الا بعد البیان

در همین این سیر بحثی که ما مطرح کردیم، با توجه به ابهامی که در تعبیر «لا تکلیف الا بعد البیان» وجود دارد، ضرورت دارد که به عنوان نکته‌ی چهارم، بررسی شود که دقیقاً مفاد «لا تکلیف الا بعدالبیان» چیست.

تفسیر اول: نفی تنجیز تکلیف قبل از بیان

به نظر بنده بهترین تفسیر برای آن این است که هیچ تکلیف منجزی نیست الا بعدالبیان. یعنی این لا تکلیف اشاره دارد به فعلیت مطلقه یا تنجیز تکلیف که بگوییم لا تکلیف منجز الا بعدالبیان و مقصود از بیان هم ایصال و علم باشد یا هر چیزی که به نحوی منجز واقع است. نتیجه این می‌شود که تکلیف به حد تنجیز نمی‌رسد مگر بعد الا ایصال یعنی تکلیف واقعی قبل از بیان و ایصال در مرحله‌ی تنجیز نیست.

اینکه اگر تکلیف در واقع باشد و وصول نشود، به مرتبه‌ی تنجیز نمی‌رسد، این یک حکم عقلی خوبی است و همان است که ما در بحث برائت به آن نیاز داریم. هم می‌توانیم عنوان تنجیز را بگوییم صفت این تکلیف است و منتفی است و هم بنابر اینکه ایصال مقوم تکلیف باشد که مثل مرحوم اصفهانی می‌فرماید یا فعلیت مطلقه تکلیف که مرحوم آخوند می‌فرماید، قائل شویم که فعلیت مطلقه، آن مرحله از تکلیف است که توأم با علم است. به بیان دیگر می‌توان مدعی شد که تکلیف در آن مرتبه‌ی فعلیت مطلقه، منتفی است مگر بعد از بیان.

این تفسیر یک تفسیر خیلی خوب است و این همین بحث برائت ما است که بگوییم هیچ تکلیف منجزی نداریم مگر بعد از بیان و تکلیف به مرتبه‌ی فعلیت نمی‌رسد مگر بعد از وصول و قبل از وصول اصلاً تنجیز و استحقاق عقابی نیست. این بیان

بسیار خوبی است و با استشهاد اصولیین هم سازگار است چون خیلی جاها تکلیف را در ظرف شک نفی کردند یا گفتند که مرجع برائت یا برائت اصلیه است؛ چون لا تکلیف الا بعدالبیان. ما می‌بینیم که اگر بخواهد در بحث برائت مورد استشهاد قرار گیرد باید همینگونه معنا کنیم یعنی تکلیف به مرتبه‌ی تنجیز و فعلیت نمی‌رسد مگر بعد از بیان. این یک بیان سر راستی است و اشکالی هم ندارد.

تفسیر دوم: نفی تکلیف واقعی قبل از بیان

اما اگر بخواهیم تکلیف در آن را به معنای واقعی بگیریم و بگوییم تکلیف واقعی نیست الا بعدالبیان و بخواهیم تکلیف واقعی را مشروط به وصول و علم کنیم، این خیلی مشکل است از جهات متعددی. ما در بحث اخذ علم به حکم در خود حکم بحث کردیم که علم به جعل را نمی‌توانیم در جعل اخذ کنیم و خلافاً للشهید الصدر علم به مجعول را نیز که تطبیق جعل است، نمی‌توان در جعل، اخذ کرد.

اینکه علم به جعل را در مجعول اخذ کنیم و علم به مرتبه‌ی حکم را در مرتبه‌ی دیگر اخذ کنیم، این را مرحوم آخوند فرمودند که ظاهراً اشکالی ندارد و مرحوم شهید صدر هم می‌فرماید که علم به جعل را اگر در مجعول اخذ کنیم، اشکال ندارد. ما در بحث قطع به تفصیل بحث کردیم که این هم اشکال دارد. درست است که علم به یک مرتبه‌ی حکم را در مرتبه‌ی دیگر اخذ می‌کنید اما در اینجا یک خصوصیتی دارد که مشکل است و آن این است که مجعول چیزی نیست مگر جعل تطبیق شده و مصداق یافته. اگر علم به جعل در مجعول بخواهد اخذ شود، این باید در مرتبه‌ی جعل اخذ شده باشد. مثلاً می‌گوییم یک چیزی مثل استطاعت شرط در مجعول حج است؛ یعنی وجوب بالفعل حج منوط به استطاعت است و هر وقت استطاعت در خارج پیدا شد، وجوب حج فعلیت پیدا می‌کند. این باید در مرحله‌ی جعل به نحو قضیه حقیقه اخذ شده باشد تا در مرحله‌ی مجعول، با فعلیتش مجعول فعلی شود و بگوییم فعلیت مجعول مشروط به این است.

بنابراین اگر بخواهیم علم به جعل را در مجعول بخواهیم اخذ کنیم، باید حتماً انعکاسی از اخذ همین شرط در جعل باشد، به نحو قضیه حقیقه. حال چطور می‌شود که ما جعل را منوط کنیم به علم به خود جعل؟ این علی‌الظاهر مشکل می‌شود و تأثیری ندارد. در آن بحث به تفصیل گفته‌ایم که نظریه‌ی متمم جعل هم که راه پیشنهادی محقق نائینی است، مشکل را حل نمی‌کند. تفصیل این بحث در جای خودش آمده است و از محل بحث حاضر خارج است.

عرض ما این است که این تفسیر دوم پذیرفته نیست با توجه به اشکالاتی که در این جهت است و ظاهراً مورد اتفاق خاصه و معتزله است که تکلیف واقعی منوط به علم نیست. بلکه مصوبه ممکن است این را نگویند، اما شیخ انصاری در ذیل همین

بحث فرموده است که تکلیف واقعی و آنچه که بر پیامبر وحی می شود چه اسمش حکم باشد و چه نباشد، این تکلیف منوط به علم نیست، بنابراین با فقدان علم هم مرتفع نمی شود.

بنابراین لا تکلیف الا بعدالبیان نباید مقصود تکلیف واقعی باشد و بهترین تفسیر این است که تکلیف منجز و فعلی من جمیع الجهاتی نیست، الا بعدالبیان، که مطلب درست و صحیحی است که انشاءالله به آن خواهیم پرداخت.

نکته پنجم: مفاد قبح تکلیف بلا بیان

تعبیر دیگر قبح تکلیف بلایان است. یک دشواری در این تعبیر داریم که در بحث قبلی نداشتیم. در بحث قبلی که لا تکلیف الا بعدالبیان، گفتیم که اگر تکلیف را تکلیف منجز یا فعلی بگیریم و بعد بگوییم مفاد آن یک حکم عقلی است که مفادش این می شود که قبل از بیان و قبل از وصول تنجیزی نیست و استحقاق عقاب و فعلیتی نیست و این بیان خوبی است و مفاد برائت تقریباً همین است. اما ما نمی توانیم قبح را به این تکلیف اضافه کنیم.

ما قبح را به عقاب خداوند می توانیم اضافه کنیم که بگوییم عقاب چنین شخصی را که حجت بر آن تمام نیست و بیان واصل نشد، قبیح است. اما اینکه تکلیف خداوند بلایان و بدون ایصال آن به مکلف، قبیح باشد، معقول نیست. تکلیف اگر واصل نشود، به مرتبه ی تنجیز نمی رسد اما اینکه اصل این تکلیفی که هنوز به مرتبه تنجیز نرسیده است، قبیح باشد، چه معنا دارد؟ و اصلاً معنا کردن این دشوار است. اگر مراد از تکلیف، مرتبه تنجیز و فعلیت من جمیع الجهات باشد، این دشواری به این جهت است که رسیدن تکلیف به مرتبه ی فعلیت من جمیع الجهات یا تنجیز و استحقاق عقاب، کار خداوند نیست تا بگوییم چنین تکلیفی از ناحیه ی خداوند قبیح است. خداوند اصل تکلیف واقعی را به صورت قضیه ی حقیقه جعل می کند و توسط پیامبر یا اولیاء علیهم السلام ابراز می کند، اما اینکه به مکلفین واصل بشود و به مرحله تنجیز برسد، دیگر فعل مولى بماهو مولى نیست. اینکه کسی بگوید تنجیز تکلیف، بدون بیان قبیح است، مستلزم این است که معتقد شود که فعلیت و تنجیز را خداوند انجام می دهد و این تنجیز قبل از بیان که فعل مولا است، کار قبیحی است. مسلم است که تنجیز تابع وصول تکلیف به مکلف است و فعل مولا نیست تا متصف به قبح شود. بله مولا بما هو خالق نه بما هو مولا، طبق مصالحی که خود در خلقت و عالم تکوین می بیند، می تواند اسباب وصول تکلیف را ایجاد کند و تکلیف واصل و منجز شود، یا اینکه موانعی برای وصول ایجاد کند و در نتیجه تکلیف منجز نشود، اما نه ایجاد اسباب وصول تکلیف و نه ایجاد مانع برای وصول تکلیف هیچ یک به این معنا نیست که تنجیز فعل مولا است و اگر مولا این فعل را قبل از وصول ایجاد کند، کار قبیحی انجام داده است.

لذا اصلاً تفسیر قبح تکلیف بلایان یک مقداری دشوار است که به چه معناست. بنابراین نمی‌دانیم یک تفسیر معقولی از قبح تکلیف بلایان را می‌شود ارائه کرد یا نه تا در جلسه‌ی بعد که تتمه‌ای از شیخ انصاری در این بحث را ارائه کنیم. والسلام علیکم ورحمة الله.

باسمه تعالی

موضوع: نقد و بررسی تصویر لا یتطاق بودن تکلیف غیر واصل ۵۷۸

خلاصه بحث گذشته ۵۷۸

عدم تصویر قبح فعلیت و منجزیت تکلیف ۵۷۹

تفصیل محقق حلّی در مسئله ۵۷۹

تفسیر مرحوم استرآبادی از کلام محقق حلّی ۵۸۰

کلام مرحوم شیخ در تصویر قبح ۵۸۰

نقد کلام مرحوم شیخ ۵۸۳

اشکال اول: عدم تصویر قبح در حکم فعلی و منجز ۵۸۳

اشکال دوم: عدم تصریح محقق حلّی به قبح ۵۸۳

اشکال سوم: نفی تکلیف واقعی در فرض بما لا یتطاق بودن ۵۸۴

نکته ششم: تصویر بما لا یتطاق بودن تکلیف غیر واصل ۵۸۵

توجیه مرحوم شیخ ۵۸۶

اشکال در توجیه مرحوم شیخ ۵۸۶

جواب مرحوم شیخ به اشکال و نقد آن ۵۸۷

جواب دوم مرحوم شیخ ۵۸۷

نقد جواب دوم مرحوم شیخ ۵۸۸

جمع بندی نقد کلام مرحوم شیخ ۵۸۹

اشکال اول: متصور بودن غرض در تکالیف مجهول ۵۸۹

اشکال دوم: عدم انتفاء حکم واقعی در فرض جهل ۵۸۹

موضوع: نقد و بررسی تصویر لا یتطاق بودن تکلیف غیر واصل**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در نکته پنجم در قبح عقاب بلایان بود. عرض کردیم که یکی از مشکلات تغییر صياغت این قاعده در کلمات اصولیین است. قبح عقاب بلایان آن قالبی است که محل بحث اصلی ما است و در کلمات اصولیین متأخر از وحید بهبهانی علی ما نُقِل به همین ترتیب آمده است ولی واقعیت این است که در کلمات اصولیین فراتر از قبح عقاب بلا بیان، تعابیر دیگری هم آمده است و برای استدلال به برائت نیز استفاده شده است. در زمان متأخر از وحید بهبهانی، شاگردان شریف العلماء و دیگران تعابیری که به کار برده‌اند، صرفاً منحصر در قبح عقاب بلایان نیست. تعبیر قبح تکلیف بلایان و همچنین لا تکلیف الا بعد البیان نیز آمده است.

عدم تصویر قبح فعلیت و منجزیت تکلیف

بحث اخیر ما در نکته پنجم، قبح تکلیف بلا بیان بود و بحث بعدی هم بررسی استناد این قبح تکلیف، به قبح تکلیف ما لایطاق است. اشکالی که ما طرح کردیم این است که لا تکلیف بلا بیان یک توجیه خوبی خودش دارد که عبارت است از اینکه لا تکلیف منجز بلا بیان که توضیح کامل آن در نکته‌ی چهارم گذشت اما قبح تکلیف بلا بیان تصویرش دشوار است به این دلیل که فعلیت تکلیف به وصول، به خداوند بر نمی‌گردد تا بگوییم تکلیف فعلی یا منجز خداوند، قبیح است؛ چون تنجیز و فعلیتش به وصول است. می‌توانیم بگوییم که تکلیف منجز یا تکلیف فعلی منتفی است عند عدم الوصول و این حرف خوبی است. اما اینکه بگوییم تکلیف قبیح است، خداوند تنجیز نمی‌کند تا بگوییم این قبیح است و تکلیف واقعی نیز که مشترک بین عالم و جاهل است و در ظرف جهل هم ثابت است، هیچ قبحی ندارد. بنابراین آن تکلیف واقعی نیز بدون بیان قبیح نیست.

تفصیل محقق حلّی در مسئله

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه در رسائل در ذیل بحث شبهه‌ی تحریمیه، پس از اینکه تمام بحث‌های مربوط به برائت را کتاباً، سنتاً و اجماعاً و عقلاً بحث کردند، وارد بحث احتیاط شده و آن را نیز بررسی می‌کنند، در آخر بحث یک تفسیری از مرحوم محقق حلّی در معارج می‌آورند که ایشان در معارج می‌فرماید: در ما یعمّ البلوی به جاری است اما در اموری که لایعمّ به البلوی جاری نیست. مرحوم شیخ اینگونه می‌فرماید:

و ذکر فی المعارج علی ما حکي عنه أن الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فإذا ادعى مدع حكما شرعيا

جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس

كذلك فيجب نفيه و هذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين إحداهما أنه لا دلالة عليه شرعا بأن ينضبط طرق الاستدلالات

الشرعية و يبين عدم دلالتها عليه. و الثانية أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل لأنه لو لم

يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به و هو تكليف بما لا يطاق.^۱

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۵۷

استدلال محقق دو مقدمه می‌خواهد، یکی از این مقدمات این است که دلالت های شرعی منضبط باشد و ما در همه‌ی اینها فحص بکنیم و بگوییم دلالتی بر آن حکم پیدا نکردیم.

تفسیر مرحوم استرآبادی از کلام محقق حلی

مرحوم محدث استرآبادی در فوائد یک تحقیقی را بیان می‌کند برای اینکه فرمایش مرحوم محقق را تفسیر و توجیه کند و می‌گوید که این هم فقط در وقتی است که مورد مما یعم به البلوی باشد و یک اشاره‌ای هم به کلمات عامه می‌کند و می‌فرماید مگر اینکه حرف عامه را بزنیم که آنها معتقدند که هر آنچه از احکام که پیامبر مد نظر داشته است، در نزد اصحاب اظهار کردند و آنها نیز دواعی داشتند که همه‌ی اینها را نشر بدهند.

طبق این مبنا می‌توانیم بگوییم که اگر دلیلی پیدا نکردیم به نحو اطلاق دلالت می‌کند که حکم نیست. اما در میان خاصه اینگونه نمی‌توانیم بگوییم چون نه دلیلی داریم که پیامبر هر آنچه از احکام در نزد او بوده در نزد اصحاب اظهار کرده و نه دلیلی داریم که اصحاب توانستند که همه‌ی آنچه را که پیامبر و ائمه علیهم السلام اظهار کرده‌اند را نشر دهند. مرحوم شیخ در فرمایش مرحوم استرآبادی اشکال می‌کنند که ما به این اشکال کار نداریم.

کلام مرحوم شیخ در تصویر قبح

بیان اینجای شیخ در تنبیه اول که این بحث را مطرح کرده‌اند برای این است که می‌خواهند بگویند تفسیر محقق درست نیست و در صورتی که به هر دلیلی حکم به ما واصل نشود، تکلیف فعلی منتفی است و ایشان می‌فرماید که حکم فعلی در جمیع این صور قبیح است؛ طبق آنچه که محقق در کلامش تصریح کرده است. محل اسشتهاد ما الان این است، نه اصل بحث که نفی تفسیر محقق است.

بحث ما این است که مرحوم شیخ در این تنبیه بیانش این است که فرقی نمی‌کند که در واقع دلیلی کافی نباشد اصلاً یا دلیل در واقع باشد و مکلف تمکن از وصول آن را نداشته باشد یا اینکه تمکن بر وصول دارد اما وصولش در عالم واقع توأم با مشقتی است که این مشقت رافع تکلیف است؛ یعنی فحصی که توأم با مشقت شدید باشد، خودش مرتفع شده است و فحص باید به اندازه معمول باشد. پس اگر دلیل باشد و عبد و مکلف تمکن نیز داشته باشد اما این تمکن به صورتی است که توأم با مشقتی است که به لحاظ عالم تکلیف مرفوع است. ایشان می‌فرماید:

فإن الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق رحمه الله في كلامه السابق.^۱

مرحوم شیخ در ادامه می‌فرماید که فرقی هم نمی‌کند که ما وراء این حکم فعلی، یک حکم آخر که یسّمی حکماً واقعياً و شأناً علی ما هو المقتضى المكتب المخطئه قائل باشیم یا قائل باشیم که وراء این حکم فعلی، حکم دیگری نداریم. ایشان دلیل این مطلب را اینگونه بیان می‌کند:

للاتفاق على أن مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

بعد در ذیل ایشان می‌فرماید:

و حينئذ فكل ما تتبع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار

من التتبع و لم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي.^۳

ایشان می‌فرماید بنابراین اگر مستنبط در ادله‌ی شرعیه تتبع کند تا آن جایی که بفهمد که بیش از این مقدار موظف به تتبع نیست و بعد از فحص به‌اندازه‌ی متعارف یعنی به حدی که علم پیدا کند که بیش از این تکلیف ندارد و در میان آنچه را که تتبع کرده است چیزی که دلالت بر حکم مخالف بکند، پیدا نکرد، در اینصورت می‌فرماید: صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي. بعد می‌فرمایند که در این بحث بین عام البلوی و غیر آن و بین عامه و خاصه و بین مخطئه و مصوبه و بین مجتهدین و اخباریین و بین احکام شرع و غیر از آن از احکام سایر شرایع فرقی نمی‌کند و بین سایر موالی نسبت به عبیدش و مولای حقیقی هم فرقی نمی‌کند. دلیلش همان است که در بالا اشاره کردند که همه متفق هستند که مناط ثواب و عقاب تکلیف فعلی است و تکلیف فعلی هم در همه‌ی اینها منتفی است. بعد نسبت به حکم واقعی می‌فرماید:

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۵۸

فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۵۸

^۳ همان

أما بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله لو سميناه حكماً بالنسبة إلى الكل فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق رحمه الله من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به لأن المفروض عدم إناطة التكليف به.^۱

تکلیف واقعی یعنی آنچه که به پیامبر نازل شده است که مشروط به علم نیست و مشترک بین عالم و جاهل است، غیر از وراء تکلیف فعلی است و شمول آن نسبت به جاهل و فرض عدم وصول هیچ اشکالی ندارد. در اینجا شیخ دو عبارت به کار برده است. یک عبارت این بود که فرمودند:

و حينئذ فكل ما تتبع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار

من التبع و لم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي.^۲

اگر مستنبط به اندازه ای که لازم است فحص کرد و چیزی که مخالف با اصل باشد را پیدا نکرد، صح له دعوی القطع بانتفاء الحكم الفعلي؛ یعنی ما می توانیم حکم بکنیم که تکلیف فعلی نیست.

این شبیه آن بیان است که لا تکلیف الا بعد البیان، نه قبح تکلیف بلا بیان. ما می توانیم بگوییم که یقین داریم به انتفاء حکم فعلی؛ به معنای حکم منجز و حکمی که موضوع حکم عقل به اطاعت و عصیان باشد یا ثواب و عقابی که ایشان فرمودند و این حرف کاملاً درستی است؛ چون تکلیف موضوع ثواب و عقاب است که واصل شده باشد و این را همه می گویند و هیچ کس نگفته است که تکلیف واقعی موضوع ثواب و عقاب است. بنابراین تکلیفی که به حدّ فعلیت رسیده باشد، منتفی است و این حرف درستی است.

اما در بالاتر ایشان فرموده است که در تمام این موارد فرقی نیست که در واقع دلیل نباشد یا دلیل باشد و مکلف متمکن نباشد یا مکلف متمکن باشد اما به مشقتی که تکلیفاً مرفوع است یا اینکه میسور هم باشد اما در نظرش دلالت تمام نباشد، در همه ی این صور، حکم فعلی قبیح است طبق آنچه که محقق در کلام سابقش به آن تصریح کرده است.

^۱ همان^۲ همان

نقد کلام مرحوم شیخ

ما در اینجا چند نکته با مرحوم شیخ داریم؛

اشکال اول: عدم تصویر قبح در حکم فعلی و منجز

یکی اینکه حکم فعلی در تمام این صور، قبیح است به چه معناست؟ فعلیت حکم که به دست مولا نیست تا ما بگوییم قبیح است. یک تکلیف واقعی داریم که اصلاً مصبِّ بحث نیست و خود شما هم فرمودید که این بحث ها به نسبت حکم فعلی است و حکم واقعی اصلاً اشتراطی به بیان ندارد. این تکلیف واقعی اگر واصل شود، منجز و حکم فعلی می شود و موضوع ثواب و عقاب می شود. قبح تکلیف فعلی بدون بیان یعنی چه؟ فعلیت یا تنجیز تکلیف که کار مولا نیست تا ما بگوییم که این قبیح است. بنابراین نقل فرمایش شیخ انصاری هم برای این بود که ایشان دو بیان دارد. عبارت «و حیثئذ» که نفی تکلیف فعلی کرده است، درست است اما در صدر که می فرماید حکم فعلی در تمام این صور، قبیح است، معنا ندارد چون خداوند که بر ما منجز نکرده تا بگوییم قبیح است. لذا تفسیر و تخریجش به عنوان قبح تکلیف بلایان یا قبح تکلیف و حکم فعلی مشکل است.

اشکال دوم: عدم تصریح محقق حلی به قبح

نکته ی دوم که با مرحوم شیخ داریم این است که در کلام محقق در معارج تصریح به قبح وجود ندارد. عبارت معارج را مرحوم شیخ اینگونه نقل می کند:

لأنه لو لم یکن علیه دلالة لزم التکلیف بما لا طریق للمکلف إلی العلم به و هو تکلیف بما لا یطاق.^۱

مرحوم محقق می گوید نتیجه اش تکلیف بما لا یطاق است. البته در جاهای دیگر احتمالاً ایشان تکلیف بما لا یطاق را قبیح گرفته است اما ثبوتاً یک بحث وجود دارد. تکلیف بما لا یطاق یعنی تکلیف به غیر مقدور و ما در اینجا با مرحوم شیخ این بحث را داریم که اولاً مرحوم محقق صاحب معارج نفرموده که تکلیف قبیح است بلکه فرموده تکلیف بما لا یطاق است. در تکلیف غیر مقدور دو مسلک وجود دارد؛ یکی اینکه تکلیف غیر مقدور قبیح است و لذا محال است و یک تفسیر دقیق تر وجود دارد که تکلیف به غیر مقدور اصلاً ثبوتاً محقق نمی شود چون تکلیف برای بعث و انبعاث است و در غیر مقدور

^۱ همان

تکلیف به معنای اینکه انشاء به داعی جعل داعی که مصداق بعث قرار بگیرد، اصلاً واقع نمی‌شود. قبح و حسن برای افعال اختیاری است؛ یعنی فعل باید شدنی باشد تا بگوییم قبیح است و با قبحش بخواهیم وجودش را نهی و نفی کنیم و در مورد خداوند هم بگوییم که پس محال است. ما می‌خواهیم بگوییم یک نظریه‌ی دیگر از مرحوم نائینی و برخی دیگر وجود دارد که است که اصلاً در غیر مقدور، بعث محقق نمی‌شود؛ نه از باب اینکه چون قبیح است محقق نمی‌شود، بلکه فعل بعث نشدنی است؛ چون فعل عبد و مکلف مقدور نیست، بعث به عنوان فعل خداوند محقق نمی‌شود؛ نه از این باب که قبیح است و صدور قبیح از خداوند متعال مستحیل است، بلکه بعث به غیر مقدور خودش محال است و محقق نمی‌شود.

ما نمی‌گوییم که محقق این مطلب را می‌گوید ولی بالاخره محقق در اینجا تصریح نکرده است که این قبیح است در حالی که مرحوم شیخ فرمود که ایشان تصریح کرده است. مرحوم محقق به قبح آن تصریح نکرده است بلکه فرموده است که تکلیف بما لایطاق است، اما اینکه تکلیف بما لایطاق چرا درست نیست را فرمودند. البته عمدتاً قدما به قبح تمسک می‌کردند و ممکن است محقق هم به این تمسک کرده باشد و چه بسا در همین معارج همین را گفته باشد اما در اینجا تصریحی ندارد به علاوه اینکه ثبوتاً یک راه دیگر هم وجود دارد و آن اینکه بگوییم تکلیف بما لایطاق فی نفسه استحاله دارد نه اینکه قبیح باشد و از باب قبح صدور فعل قبیح از شارع متعال استحاله داشته باشد.

اشکال سوم: نفی تکلیف واقعی در فرض بما لایطاق بودن

نکته‌ی دیگر که در کلام مرحوم شیخ است و می‌شود اشکال کرد این است که شما اگر می‌خواهید این تخریج معارج را قبول کنید و بگویید تکلیف بما لایطاق است و این قبیح است، اشکال این است که اگر واقعا تکلیف در فرض عدم وصول، تکلیف بما لایطاق باشد، تکلیف واقعی در آن ساقط است، یعنی توان و قدرت شرط واقعی برای تکلیف واقعی است نه شرط تنجیز. بنابراین اگر عدم دلالت بر تکلیف و عدم وصول تکلیف واقعی به تکلیف بما لایطاق بیانجامد، باید بگوییم بنابراین در فرض عدم وصول، تکلیف واقعی منتفی است. پس چرا شما می‌فرمایید که حکم فعلی منتفی است و بعد هم می‌گویید که حکم واقعی هست، چون مشروط به وصول نیست. اینها عجیب است البته در بحث بعد ما بالتفصیل در این باره بحث می‌کنیم که چگونه می‌شود تکلیف بدون وصول را ارجاع بدهیم به تکلیف بما لایطاق و به نظر ما راهی ندارد گرچه مرحوم شیخ در آنجا هم تلاش زیادی کرده است که انشاءالله به آن خواهیم پرداخت.

نتیجه‌ی بحث در اینجا این است که صیانت قبح تکلیف بلا بیان علی الظاهر، توجیه صحیحی ندارد و این بیاناتی که در کلمات قوم آمده و همچنین کلمات شیخ انصاری، مصحح به کار بردن این تعبیر نیست، گرچه تکلیف بلا بیان یا انتفاء حکم فعلی عند عدم الوصول، همه بیانات درستی است اما این تعبیر و این صورت برای قبح تکلیف بلا بیان درست نمی‌شود.

نکته ششم: تصویر بما لا یطاق بودن تکلیف غیر واصل

بحث در همین نکته‌ی اخیری است که عرض کردیم و در اینجا می‌خواهیم فرمایش شیخ و دیگران را بیشتر باز کنیم و در کلمات مرحوم شهید صدر هم این نکته آمده است.

در بحث عدم الوصول در غنیه عبارتی که ایشان به کار برده بود و مرحوم شیخ از ایشان نقل کرده است اینگونه بود:
(ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سره في الغنية أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق) و
تبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به في مسألة البراءة^۱.

مرحوم شیخ می‌فرماید که متأخرین از ایشان هم همین بیان را مطرح کرده‌اند که مصححین رسائل فرمودند محقق در معارج، علامه در نه‌ایة الوصول، فاضل تونی در وافیة و محقق قمی در قوانین و عده‌ی دیگر این مطلب را دارند.
نکته‌ای که بحث می‌کنیم برای این منعقد شده است که ببینیم که ارجاع تکلیف بما لا طریق الی العلم به، به معنایی که ما از آن می‌فهمیم یعنی تکلیفی که واصل نشده است، به تکلیف بما لا یطاق، چه تصویری دارد؟ روشن و واضح است که عدم وصول تکلیف، موجب فقد قدرت بر فعل نمی‌شود؛ مثلاً اگر تکلیف به ما واصل نشود که نجس را باید یک بار با آب بشوریم، فعل غسل ثوب به ماء که غیر مقدور نمی‌شود. اشکالی که در وهله‌ی اولی در این ارجاع به ذهن می‌رسد این است که تکلیف بما لا طریق الی العلم به؛ یعنی تکلیف غیر واصل و غیر معلوم مستلزم فقدان قدرت بر فعل در خارج نیست. بحث این است که چرا در غنیه این را فرموده و آنهمه از محققین مثل این عبارتی که از معارج خواندیم، چرا این استدلال را فرموده‌اند و به آن تمکین کرده‌اند؟ این بحث را دوستان باید عنایت کنند چون بحث دشواری است.

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۵

توجیه مرحوم شیخ

مرحوم شیخ در رسائل یک توجیهی می‌کند و می‌فرماید:

و الظاهر: أنَّ المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعة، كما صرح به جماعة من الخاصة و العامة في

دليل اشتراط التكليف بالعلم؛ و إلا فنفس الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.^۱

ایشان می‌فرماید که واضح است که نفس فعل به مجرد فقدان علم، مما لا يطاق نمی‌شود و استظهار می‌کند که مراد این باشد که به قصد الطاعة نمی‌شود، آن فعل را آورد. این حرف درست است. وقتی که مثلاً ایجاب غسل بر من روشن نباشد، من که نمی‌توانیم فعل را به داعی امری که مشکوک است بیاورم، بنابراین امتثال و اتيان به قصد الطاعة، لا يطاق است و نمی‌شود.

اشکال در توجیه مرحوم شیخ

اگر مراد این باشد، برخی اشکال کردند و ظاهراً درست هم هست و گفتند که خود امتثال و اتيان به قصد الطاعة چرا بما لا يطاق است؟ چرا اصلاً ما بگوئیم که باید به قصد الطاعة باشد؟ مگر ما در باب تکالیف، تمام تکالیف ما عبادی است؟ ما تکالیف توصیلی هم داریم که بدون قصد الطاعة هم تکلیف ساقط می‌شود. بنابراین همه جا قصد امتثال و قصد الطاعة لازم نیست تا شما بفرمایید که مراد این است که امتثال و اتيان فعل به این قصد، میسر نیست. به فرض میسر نباشد، مگر لازم است که فعل به این قصد آورده شود؟ این اولین اشکال است.

اشکال دیگر این است که به فرض ما قبول کنیم که به قصد الطاعة باید باشد یا به قصد امتثال باشد، مگر نمی‌شود که با وجود اینکه شک در تکلیف داریم، آن را به داعی انقیاد و رجائاً بیاوریم؟ می‌توان فعل را اتيان کرد به داعی حصول انقیاد به قصد اتيان به مجرد احتمال کونه مطلوباً للمولى. ما شک داریم که آیا این غسل واجب است یا نه؟ یک بار اشکال می‌کنیم که اصلاً اتيان غسل به قصد امر لازم نیست و لذا در توصیلات ساقط می‌شود. ثانیاً به فرض لازم باشد، می‌توان رجائاً و به داعی احتمال امر آورد.

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۸

جواب مرحوم شیخ به اشکال و نقد آن

مرحوم شیخ می فرماید که اگر کسی اینگونه اشکال کند، ما رد می کنیم. رد ایشان هم عجیب است. ایشان می فرماید مدفوع بآنه إن قام دلیل علی وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية، أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل، وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.^۱

کلام ایشان در اینجا خیلی روشن نیست. اولاً در این اشکالی که می شود مستشکل نمی خواهد بگوید که دلیلی داریم بر اینکه حتماً لازم است که شاگ فعل را به قصد احتمال و انقیاد اتيان کند. بلکه می گوید می تواند این کار را انجام دهد و لذا ما لایطاق نیست. چرا مرحوم شیخ می فرماید که احتمال اینها «مدفوع بآنه إن قام دلیل علی وجوب إتيان الشاك». مگر ما وجوب اتيان شاگ می خواهیم؟ شما می گوید لایطاق است، جواب می دهد که لایطاق نیست و رجاءاً می آوریم. شما اشکال می کنید که اگر دلیلی بر وجوب اتيان رجائی باشد. ما که نمی خواهیم بگوییم که واجب است بلکه می گوییم لایطاق نیست و امکان انجامش هست.

بعد هم ایشان فرموده است که اگر دلیلی بر وجوب اتيان قائم نشود، «لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور». خب این مطلب درستی است که تکلیف مشکوک در حینی که مشکوک است نمی تواند داعی قطعی باشد. لکن ما همین که احتمال می دهیم، ولو اینکه تکلیف در واقع نباشد، همین احتمال می توان داعی شود که مکلف فعل را رجاءاً و به امید تحقق مطلوب مولی بیاورد. اما اگر تکلیف در واقع باشد و ما به داعی احتمال مطلوبیت نیز بیاوریم، امتثال کردیم و این امتثال، مالایطاق نیست و مرحوم شیخ جوابی برای لایطاق نبودن آن نیاورد.

جواب دوم مرحوم شیخ

بله یک اشکال به نحو دیگر شاید بخواهند مطرح کنند که کار تکلیف این نیست که خودش در عالم واقع باشد و مشکوک هم باشد و شما از نزد خودتان رجاءاً آن را بیاورید، در اینصورت این ربطی به آن تکلیف پیدا نمی کند و غرض از آن تکلیف واقعی نمی تواند این باشد که احیاناً اگر شما مایل بودید رجاءاً بیاورید. البته این بیان دیگری است که بعداً ایشان آورده است.

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۸

ایشان فرموده است:

و الحاصل: أنَّ التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً، و صدور الفعل من الفاعل

أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.^۱

ایشان می‌فرماید آن تکلیف مجهول در واقع صلاحیت ندارد که غرض از آن وادار کردن مکلف بر اتیان فعل باشد مطلقاً؛ یعنی چه به داعی امر باشد و چه نباشد و این غرض از فعل نمی‌تواند باشد. به تعبیر دیگر صدور فعل از فاعل لا لداعی التكليف نمی‌تواند غرض از تکلیف باشد.

نقد جواب دوم مرحوم شیخ

جواب ایشان این است که اولاً بحث در این بود که فعل لایطاق است، که ما می‌گوییم فعل لایطاق نیست. اینها که شما می‌گویید اشکالات دیگری است. بحث در این بود که لایطاق می‌شود یا نه و شبهه‌ی شما، شبهه‌ی دیگری است که تکلیف مجهول اصلاً چه فایده‌ای دارد، که بحث دیگری است. این اشکال شما به تکلیف واقعی برمی‌گردد و ربطی به تکلیف فعلی و منجز که محل بحث بود، ندارد.

شما شبهه‌ای می‌کنید که اگر درست باشد معنایش این است که تکلیف مجهول غرضی از آن متصور نیست؛ چون نمی‌تواند موجب تحریک مکلف شود. این ربطی به بحث ما ندارد و این شبهه‌ای در حکم واقعی است که اگر واصل نشد، لغو است و جواب آن هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی داده شده است که غرض از تکلیف بعث فعلی نیست و حمل علی الفعل مطلقاً نیست، بلکه به نحو داعویت امکانی و شأنی است.

خود شما مرحوم شیخ با تمام جلالت قدرتان، در بحث گذشته فرمودید که حکم واقعی مشروط به علم نیست و با تعبیر تکلیف شأنی یا اقتضائی یا تکلیف واقعی از آن تعبیر کردید. آن که مشروط به علم نیست، غرض از آن چیست؟ همان غرض اینجاست که عبارت است که «لو وصل و انقاد العبد لحركة». بنابراین در اینجا بیان خلط می‌شود.

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۸

جمع بندی نقد کلام مرحوم شیخ

ما در اینجا اشکالمان به مرحوم شیخ دو چیز است؛

اشکال اول: متصور بودن غرض در تکالیف مجهول

یکی اینکه شما بنا بود که لایطاق بودن را تفسیر کنید که نتوانستید تفسیر کنید و بحث را بردید به اینکه تکلیف مجهول غرضی بر آن متصور نیست، که جواب این فرمایش هم این است که غرض از تکالیف اغراض شأنی است که لو وصل و انقاد لحظه است و این منافاتی با این ندارد که تکلیف واصل هم نشود و غرض از آن حاصل است. این فرمایش مرحوم شیخ، شبیه شبهه‌ی نقض غرض در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی است که جوابش را در همان جا به همین مطلبی که عرض کردیم داده شده است.

اشکال دوم: عدم انتفاء حکم واقعی در فرض جهل

نکته‌ی دیگر هم این است که اگر تمام حرف های شما درست باشد، تکلیف غیرواصل، تکلیف ما لایطاق بشود، چون قدرت و طاقت از شرائط عامه تمام تکالیف است، در فرض عدم وصول، باید خطاب واقعی منتفی شود. درحالی که شما خطاب واقعی را در ظرف جهل منتفی نمی‌دانید.

خلاصه به نظر ما مرحوم شیخ در اینجا با تمام تلاشی که کرده است نه تنها مسئله را حل نکرده است، بلکه مشکلات زیاده‌تری ایجاد کرده است که با مسلک خود ایشان سازگار نیست. لذا محقق عراقی در نه‌ایة الافکار همین توجیهات را می‌آورند و خودشان جواب می‌دهند که واقعاً اینها درست نیست و غرض از تکلیف در ظرف جهل همین تکلیف اقتضائی و شأنی است، نتیجه این می‌شود که ما اصلاً این استدلال صاحب غنیه و معارج و صاحب ضوابط و برخی محققین دیگر که برائت را مستند کردند به اینکه اگر بخواهد در این مقام تکلیف باشد، تکلیف به شیء ای است که لا طریق الی العلم به و این هم نتیجه‌اش تکلیف بما لایطاق است، کلاً به نظر می‌آید این استدلال اصلاً درست نیست و راهی هم برای حل ندارد و فرمایش شیخ هم مشکل را حل نکرد.

فرمایش محقق عراقی در نه‌ایة الافکار جلد سوم صفحه‌ی ۲۳۷ است که فرمایش ابوالمکارم را در غنیه آوردند و یک توجیه هم آوردند و آخرش هم جواب می‌دهند که این تصحیح نمی‌شود. والسلام علیکم ورحمة الله.

باسمه تعالی

۵۹۱	موضوع:
۵۹۱	خلاصه بحث گذشته
۵۹۲	نکته هفتم: فرق عدم بیان و عدم وصول بیان در قبح عقاب
۵۹۲	کلام برخی اصولیین در عدم فرق
۵۹۲	کلام مرحوم نائینی در بیان فرق (فوائد الاصول)
۵۹۳	نقد کلام مرحوم نائینی
۵۹۵	کلام مرحوم نائینی در عدم فرق (اجود التقریرات)
۵۹۶	نقد کلام مرحوم نائینی
۵۹۷	نکته هشتم: بدهات قاعده قبح عقاب
۵۹۷	کلام شهید صدر در عدم بدهات
۵۹۸	کلام برخی فضلا در نقد کلام شهید صدر
۵۹۹	نقد کلام برخی از فضلا
۵۹۹	کلمات اصولیین در تصریح به بدهات قبح عقاب

موضوع: عدم بیان و عدم وصول بیان در قاعده قبح عقاب

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در قبح عقاب بلایان بود و عرض کردیم قبل از اینکه برخی از کلمات را در تحریر قبح عقاب بلایان مانند اشکالات شهید صدر و صاحب منتقی مطرح کنیم، نکاتی را باید در حول این قضیه عقلیه به لحاظ موضوع، محمول و حدود این قضیه بحث کنیم تا جوانب بحث روشن شود.

در جلسه گذشته تا نکته ششم رسیدیم. چند نکته آخر راجع به این بود که قبح عقاب بلایان صور و قالب‌های دیگری نیز در کلمات اصولیین پیدا کرده است، مانند قبح تکلیف بلایان و لا تکلیف الا بعد البیان که اینها را به تفصیل بحث کردیم که برخی از اینها به همین صورت قابل قبول و پذیرش نیست و تبیین روشن ندارد. برخی مثل لا تکلیف الا بعد البیان قابل بود برای اینکه یک توجیه و تبیین درستی داشته باشد که مفادش همان مفاد برائت می‌شود. از همه مهم‌تر این بود که برخی از اصولیین مسئله قبح عقاب بلایان را به قبح تکلیف ما لایطاق ارجاع داده بودند که بحث مهمی بود که مطرح شد.

نکته هفتم: فرق عدم بیان و عدم وصول بیان در قبح عقاب

امروز در نکته‌ی هفتم بحثی را می‌خواهیم مطرح کنیم که فی الجمله قبلاً به آن اشاره شده است که راجع به این است که در قبح عقاب بلا بیان، آیا فرقی می‌کند که بیانی در واقع اصلاً نباشد و حکمی و جعلی از ناحیه‌ی خداوند صادر نشده باشد یا اینکه صادر شده و به عبد نرسیده است؟ البته اینها از لحاظ عالم واقع خودشان فرق دارند، می‌خواهیم ببینیم به لحاظ حکم عقلی که قبح عقاب بلا بیان است، آیا فرق دارند؟ آیا قبح عقاب بلا بیان هر دو را شامل می‌شود؛ یعنی مع عدم بیان یقبح العقاب؛ اعم از اینکه بیانی اصلاً نباشد یا بیان باشد و به عبد واصل نشده باشد.

کلام برخی اصولیین در عدم فرق

ظاهر برخی از اصولیین همین است که اینها فرقی ندارند. مرحوم شیخ انصاری در ذیل فرمایش محقق صاحب معارج الاصول به تفصیل تبیین فرمودند که در این مسئله فرقی نمی‌کند که اصلاً حکمی صادر نشده باشد یا حکمی صادر شده ولی عبد متمکن از وصول به آن نیست یا اینکه متمکن باشد اما به مشقتی است که شرعاً مرفوع است یا مشقت هم ندارد و لکن به هر دلیلی، وقتی به آن دلیل واصل نظر می‌کند، به حکم نمی‌رسد؛ یعنی مثلاً روایتی به دست عبد می‌رسد و لکن وقتی به آن نظر می‌کند حکم واقعی را نمی‌فهمد که این نیز یک نوع عدم وصول است. مرحوم شیخ فرموده بود که در تمامی این موارد حکم فعلی قبیح است و ما یقین می‌کنیم که حکم فعلی منتفی است.

برخی از دیگر بزرگان هم همینطور فرمودند. مرحوم آیت الله بروجردی رحمت الله علیه در تقریراتشان همین مسئله را مطرح کردند و فرمودند که در این مسئله فرقی نمی‌کند بین اینکه در عالم واقع بیانی نباشد یا عبد به آن نرسیده باشد. در نهایت الاصول که تقریرات ایشان است، صفحه‌ی ۵۵۶ در جایی که دلیل عقل را مطرح می‌کنند، در ذیل آن می‌فرمایند که این مسئله فرقی نمی‌کند.

کلام مرحوم نائینی در بیان فرق (فوائد الاصول)

ظاهر کلمات مرحوم نائینی این است که می‌خواهند قائل بشوند که فرق است بین قبح عقاب در جایی که اصلاً بیان نباشد یا اینکه بیان باشد ولی واصل نشده باشد. ایشان در ذیل دلیل عقل می‌فرمایند:

فتوهم: أنَّ البیان فی موضوع حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان هو البیان الواقعی - سواء وصل إلى العبد أو لم

یصل - فاسد، فإنَّ العقل وإن استقل بقبح العقاب مع عدم البیان الواقعی، إلا أنَّ استقلاله بذلك لمکان أنَّ مبادئ الإرادة

الأمريّة بعد لم تتمّ، فلا إرادة في الواقع، و مع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنّه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعا، بخلاف البيان الغير الواصل فأنّه و إن لم يحصل مراد المولى و فات مطلوبه واقعا، إلّا أنّ فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته.^۱

حرف ایشان این است که اگر کسی بخواهد بگوید که موضوع حکم عقل در قبح عقاب بلا بیان، مطلق لایبان است؛ اعم از اینکه بیانی در واقع نباشد یا بیانی بوده ولی واصل نشده، این حرف درست نیست؛ چون در مواردی که بیان در عالم واقع نیست، این کشف می‌کند که اراده‌ی مولا به حدی نرسیده است که موجب شود که مولا امر کند و جعلی داشته باشد و خود اراده‌ی آمری ناقص است و اصلاً تکلیفی در عالم نیست و مخالفتی وجود ندارد و عبد با چیزی مخالفت نکرده است تا موجب عقاب باشد و اقتضای عقاب وجود ندارد.

بنابراین درست است که اگر در عالم واقع بیان نباشد، در اینجا نیز قبح عقاب هست اما از باب این است که اصلاً مخالفتی نیست. به خلاف جایی که تکلیف صادر شده و بیان وجود دارد، اما به عللی به عبد نرسیده است. یا خود مولا کوتاهی کرده است، که در موالی عرفی اتفاق می‌افتد، اما در مولای حقیقی که کوتاهی معنا ندارد، می‌گویند اقتضائاتی وجود داشته است که به هر دلیلی ایصال نشده است یا اخفاء اعداء یا اخفاء تکوینی موجب این شده است که به دست عبد نرسد. در اینجا مخالفت با تکلیف مولا در عالم واقع معنا دارد و ملاک تکلیفی مولا وجود دارد و تفویت ملاک هم رخ می‌دهد، منتهی این تفویت، مستند به عبد نیست، یا مستند به خود مولا است در جایی که مولا خودش کوتاهی کرده باشد یا مستند به عوامل تکوینی است که ربطی به عبد ندارد، از این جهت قبح عقاب بلا بیان هست. پس در مواردی که بیان در عالم واقع وجود دارد، مخالفت هست اما مخالفتش موجب عقاب نیست چون تفویت این ملاک مستند به عبد نیست. این تبیین مرحوم نائینی در فرق این دو قسم است.

نقد کلام مرحوم نائینی

ولکن دو نکته را باید در نظر گرفت تا این مسئله را حل کنیم. اولاً به فرض مطالب ایشان همه درست باشد، آیا مقتضی است که تحت یک عنوان عام نباشد؟ عقل یک حکمی دارد و موضوعش لایبان است و محمولش قبح است. حتی اگر فرض

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۶

کنیم که معیار قبیح بودن عقاب اصلاً فرق کند، چه اشکالی دارد که ما یک قضیه‌ی کلیه با یک محمول و موضوع داشته باشیم ولیکن قسمی از این محمول یک مناطی داشته باشد و قسمی دیگر از آن مناط دیگری داشته باشد. عقل یک حکمی دارد که قبح است و موضوعش لایبان است و لایبان اطلاق یا عموم دارد به دو قسم و هر قسمی هم یک ملاکی دارد. ما نفهمیدیم که مانع در این مطلب چیست و اینکه ایشان فرمود فاسد به چه جهت است؟ آیا اشکال دارد که در قضایایی که عقل بیان می‌کند، یک اطلاقی داشته باشد که برخی از حصص آن یک دلیل داشته باشد و برخی دیگر آن دلیل دیگری داشته باشد، اما نهایتاً عقاب کردن بر لایبان اینگونه قبیح است.

نکته‌ی دوم این است که اصل حرف ایشان درست است و در جایی که بیانی نباشد، مخالفتی در عالم واقع نیست چون تکلیف واقعی وجود ندارد، اما در بحث قبح عقاب مسئله اعم است. درست است که فی الواقع تکلیفی نیست، اما می‌شود که ملاک ثبوتی باشد و شخص احتمال بدهد که ملاکی در واقع هست. ولو احتمال بدهد که اصلاً تکلیفی هم نیست ولو در عالم ثبوت هم تکلیفی نباشد، اما مخالفت ملاک که می‌تواند باشد و چنین احتمالی وجود دارد. پس همه‌ی موارد عدم تحقق بیان واقعی، ملازم با این نیست که هیچ گونه مخالفتی تصویر نشود و می‌شود ملاک واقعی را تفویت کند و احتمال بدهیم که عقاب وجود دارد ولی عقل بگوید که در اینجا احتمال عقاب نیست. نکته‌ی عدم احتمال عقاب در اینجا با نکته‌اش در جایی که اصل نمی‌شود، تقریباً یکی است چون تفویت‌ها مستند به عبد نیست.

در جواب مرحوم نائینی می‌توانیم عرض کنیم که اولاً هیچ اشکالی ندارد که عقل یک حکم عام داشته باشد و هر حصه‌ی آن یک دلیل داشته باشد و این امکان پذیر است. بنابراین اشکال ندارد که قضیه یک صورت داشته باشد. ثانیاً می‌خواهیم ادعا کنیم که می‌شود برای این حکم عام، نکته‌ی واحد هم پیدا کرد. آن نکته‌ی واحد می‌تواند تفویت ملاک باشد. در همه جا؛ چه در جایی که بیانی ثبوتاً صادر شده ولی به ما نرسیده، و چه در جایی که اصلاً تکلیف صادر نشده، باز هم تفویت نسبت به ملاک واقعی وجود دارد هر چند تکلیفی فی الواقع وجود ندارد، اگر در عالم واقع ملاک باشد ولو مولایبان نکرده باشد، تفویت رخ داده است، اما این تفویت مستند به عبد نیست. پس می‌شود که اصلاً مناط و نکته‌ی قبح عقاب بلایان در هر دو یک چیز باشد. بنابراین اشکالی ندارد که کسی بگوید قبح عقاب بلایان موضوعش اعم است.

کلام مرحوم نائینی در عدم فرق (اجود التقريرات)

در اجود التقريرات تقریباً همین حرف را دارند، منتهی اول که این بحث را طرح نمی‌کنند و بعداً در ذیل بحث وقتی دفع ضرر محتمل و نسبتش را مطرح می‌کند، در آخر کار این مطلب را به عنوان یک توهّم یا شبیه به آن مطرح می‌کنند و رد می‌کنند به تعبیر اینکه در واقع سالبه‌ی به انتفاء موضوع است.

ثم انه ربما توهّم بعض ان حكم العقل بالقبح إنما هو في فرض عدم البيان من الشارع و أما لو فرض صدور البيان منه و اختفاؤه لبعض الأمور الخارجية فلا نسلم حكمه بقبح العقاب على مخالفته فإذا احتمل المكلف حرمة شرب التن مثلاً و احتمل صدور بيانها من الشارع كما هو محل الكلام في المقام فلا يستقل العقل بقبح العقاب على تقدير وجود الحرمة واقعا و صدور بيانها من الشارع و لكن فساد هذا التوهّم من الواضح.^۱

البته بحث در اینجا بحث دیگری است اما محل استشهاد ما به آن قسم اولی است که ایشان می‌فرماید. ظاهراً این فرمایش مرحوم سید در حاشیه رسائل است که انشاء الله بحث می‌کنیم که ایشان فرق می‌گذارد و اگر عدم البيان در عالم واقع باشد، این قبح دارد اما اگر بیانی صادر شده باشد و ما احتمال بدهیم که اخفاء شده باشد، دیگر اینجا نیست. ایشان در ادامه می‌فرمایند:

بل ان عدم العقاب في فرض عدم البيان من الشارع بالمعنى الذي ذكره المتهّم خارج عن محل الكلام فانه من باب السالبة بانتفاء الموضوع ضرورة انه ما لم يصدر الحكم من الشارع لكان داخلًا في عموم ما سكت الله عنه و معه لا حكم حقيقة حتى يتحقق المخالفة فيحكم العقل بقبح العقاب عليها.^۲

با اینکه توهّمی که در اینجا مطرح شد غیر از آن بود که در فوائد الاصول بود اما نکته‌ی ما در این ذیل است که ایشان می‌گویند در جایی که اصلاً بیانی در واقع نباشد، از محل بحث خارج است چون سالبه به انتفاء موضوع است چراکه حکمی نبوده تا مخالفتی صورت بگیرد و عقل حکم به قبح عقاب بر آن بکند.

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۸

^۲ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۹

نقد کلام مرحوم نائینی

جواب ایشان این است که چه کسی گفته است که بحث احتمال عقاب مقصور به مخالفت حکم است؟ اگر کسی بگوید که مخالفت ملاکات مولا هم موجب عقاب است، اما در اینجا عقل است که حکم می‌کند که اگر ملاکی در واقع باشد ولی وصول به تو نشده است، عقاب در اینجا بلا برهان است و مؤاخذه آن، مؤاخذه‌ی صحیحی نیست. این نکته‌اش همان است. پس فرمایش ایشان که مخالفتی واقع نشده، حرف درستی نیست. این علاوه بر بحث مهم‌تری است که بعداً به آن اشاره می‌کنیم که ممکن است کسی در قبح عقاب بلایان بگوید که ریشه‌ی این قبح یک بحث اعمی است؛ چون ممکن است با قبح عقاب بلایان بخواهیم عقاب‌های بلا وجه عقاب کننده را دفع کنیم. ممکن است بگوییم که اینجا نشستیم و احتمال می‌دهیم که مولا همینطوری من را عقاب کند، این با قبح عقاب بلایان دفع می‌شود.

مرحوم امام در مورد کسانی که گفته اند بحث در برائت نفی استحقاق عقاب است نه عقاب بالفعل که ما قبلاً این را عرض کردیم و قبول داشتیم و یک تعمیقی نیز در بحث عرض کردیم، ایشان در جواب اینها می‌فرماید صرف نفی استحقاق برای ما کافی نیست. به فرض نفی استحقاق کردیم، چه کسی تضمین کرده است که مولا کسی را که مستحق نیست، عقاب نکند؟ ما امن از عقاب هم می‌خواهیم و قبح عقاب بلایان این را می‌گوید که مولا انسان غیر مستحق را عقاب نمی‌کند.

ما البته این را در جای خودش جواب می‌دهیم. این حرف درست است که امن از عقاب با قبح عقاب می‌آید ولی در برائت با استحقاق عقاب کار داریم چون هر بحثی کار خودش را انجام می‌دهد. این فرمایش امام را در آنجا بحث می‌کنیم. محل استشهاد کلام ایشان در آنجا این است که ممکن است کسی بگوید که اصلاً بحث قبح عقاب بلایان یک بحث اعمی است حتی برای کسی که احتمال می‌دهد که مولا بلا وجه می‌خواهد او را عقاب کند، باید این احتمال را دفع کند تا امن از عقاب بالفعل پیدا کند و با قبح عقاب دفع می‌کند. ممکن است گفته شود که قبح عقاب یک ملاک اعم دارد.

به هر حال فرمایش مرحوم نائینی درست به نظر نمی‌آید و حرف حق همان است که از کلام مرحوم شیخ و مرحوم آیت الله بروجردی و دیگران استفاده می‌شود که ملاک در این بحث اعم است. به دو بیان می‌شود گفت؛ یا اینکه گفته شود دو مناط مختلف برای حکم عقل به قبح عقاب وجود دارد و در یک عنوان تجميع می‌شود یا اینکه اصلاً مناط حکم عقل در هر دو مورد واحد است و حرف صحیحی است.

نکته هشتم: بدهت قاعده قبح عقاب

بحث مهمی است که آیا قبح عقاب بلا بیان یک قاعده‌ی عقلی بدیهی و به تعبیر برخی فطری یا مسلّم و ضروری است یا

نه؟

کلام شهید صدر در عدم بدهت

شهید صدر که قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارد به حسب آنچه در سه تقریر ایشان آمده است، یک گزارش تاریخی داده اند و ادعا کرده اند که بحث قبح عقاب بلا بیان اصلاً قبل از ابن زهره که با این عنوان مطرح نبوده و در غنیه ابن زهره گرچه تعبیر قبح عقاب بلا بیان دارد ولیکن آن را از باب قبح تکلیف بما لا یطاق گفته و بعد اصولیین مجبور شدند که این را تفسیر کنند. آن جایی که به قبح عقاب بلا بیان به همین اصطلاح امروزی رسیده کلمات وحید بهبهانی و شاگردان ایشان است و در میان اینها کم کم این مسئله تحول پیدا کرد و عده‌ای این را قاعده‌ی مسلّمه گرفتند و بعضی گفتند که بدیهی است تا جایی که ایشان می‌گویند مرحوم آقا ضیاء عراقی می‌گویند هیچ ذو مسکهای نمی‌تواند قبح عقاب بلا بیان را انکار کند.

شهید صدر به این حرف اشکال می‌کند و می‌گوید این اصلاً بدیهی نیست و ایشان شاهد بر این مطلب می‌آورند که اولاً اگر این بدیهی بود چطور در طول قرن‌ها اصلاً مطرح نبود و از آنجا که مطرح شد گاهی به صورت ما لا یطاق بود که غیر از این است که الان محل بحث است. چطور می‌شود که یازده قرن تا زمان وحید بهبهانی به این شکل طرح نشود و مگر می‌شود که احکام بدیهی عقل مطرح نباشد و یکدفعه مطرح شود.

ثانیاً اگر بدیهی بود اینهمه اختلاف در حدود و ثغور آن برای چیست. مثلاً همین‌ها که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند، برخی از آنها در باب شبهات مفهومی می‌گویند قبح عقاب بلا بیان جاری نیست؛ چون اصل بیان آمده و ما در فهم این بیان مشکل داریم. پس برخی گفته‌اند که قبح عقاب بلا بیان در اینجا نمی‌آید و برخی هم جواب داده‌اند که مراد از بیان در قبح عقاب بلا بیان، حکم نیست، بلکه مراد تکلیفی است که صغری و کبرای آن به ما واصل شده باشد و وقتی ما از بیانی که از شارع صادر شده است، حکمی را نمی‌فهمیم، در اینجا هم به این اصطلاح که در قبح عقاب بلا بیان مطرح است، لایبان است. یا در مورد شبهات موضوعیه یک عده گفته‌اند که قبح عقاب بلا بیان نمی‌آید به خاطر اینکه مولا در شبهات موضوعیه که در خانه‌ی هر کسی را نباید بزنند و بگویند که تکلیف تو این است، بلکه مولا یک بیان کلی دارد که بیان کرده است و بقیه‌ی آن شک در تطبیقات است و از ناحیه‌ی موضوع است و کار بنده است و ربطی به مولا ندارد. پس نمی‌شود قبح عقاب بلا بیان جاری کرد چون بیان آمده

است و ما شبهه در تطبیق داریم. برخی جواب داده اند که مراد از بیان در اینجا این نیست که یک جعلی از ناحیه ی مولا صادر شده باشد بلکه مقصود تمامیت حجت است به وصول صغری و کبری هر دو. وقتی که صغرای جعل مولا واصل نشده، بنابراین حکم فعلی یعنی مجعول برای من ثابت نیست و وقتی مجعول ثابت نباشد، عقاب کردن بر آن قبیح است. این بحث ها در طرفین آمده است. شهید صدر می فرماید همین اختلاف در حدود و ثغور قبح عقاب بلایان نشان می دهد که یک قاعده ی بدیهی نیست. فرمایش ایشان را ما بحث خواهیم کرد.

کلام برخی فضلا در نقد کلام شهید صدر

برخی که در مقام پاسخ به فرمایش شهید صدر بوده اند، چند نکته گفته اند که اول ما این نکات طرح می کنیم و بعد فرمایش شهید صدر را مطرح خواهیم کرد.

برخی از فضلا در رساله ای که در حق الطاعة نوشته اند، گفته اند که اولاً عقلی بودن یک مسئله مساوی با بداهت آن نیست. ثانیاً هیچ فردی از اصولیان مسئله ی فطری بودن یا بدیهی بودن این قاعده را مطرح نکرده اند و همان گونه که در تاریخچه ی بحث روشن شد برخی آن را بر اساس ارتکاز عقلایی تحلیل کرده و شماری نیز روی عناوین دیگر مانند عقلی بودن این مسئله تاکید کردند و سخنی از بداهت آن نیاورده اند. بنابراین بداهت عقلی در این مورد مطرح نشده است.

بعد خود ایشان دو عبارت آورده اند. یکی عبارت مرحوم عراقی در نهایة الافکار که شهید صدر هم به آن اشاره کرده بود و یک عبارت هم از درر الفوائد نقل می کند. مرحوم عراقی در نهایة الافکار می فرماید که از قضایای مسلمة بین اخباریین و اصولیین هست و بلکه بین قاطبه ی عدلیه مسلم است و هیچ نزاعی بین آنها در این اصل کبری نیست. ایشان می فرماید:

لا ريب في ان من القضايا المسلمة بين الأخباريين و الأصوليين بل بين قاطبة العدلية هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان و انه لا نزاع بينهم في أصل هذا الكبرى، إذ لا يتوهم إنكارها ممن له أدنى مسكة و دراية فضلا عن مثل هؤلاء الأجلة.^۱

^۱ نهایة الأفكار، ج ۳، ص: ۱۹۹

مرحوم محقق حائری یزدی نیز در در این را قاعده‌ی مسلم در نزد عدلیه شمرده اند.^۱ بعد ایشان گفته اند که مع الوصف با اینکه این بزرگواران اینگونه تعبیر کرده اند، ممکن است مراد از این سخن این باشد که این قاعده در نزد علما واضح است، نه اینکه بدیهی است همانند استحاله‌ی اجتماع نقیضین. مطلب دیگری که ایشان در نقد کلام شهید صدر آورده/اند این است که حتی اگر مقصود از این مسئله‌ی عقلی بداهت باشد، در بدیهیات هم گاهی تشکیک و انکار واقع می‌شود و صرف اینکه برخی این را نپذیرفتند، معنایش این نیست که بداهت عقلی نیست. ثانیاً تلازمی بین بداهت عقلی در برخی مسائل علمی و عدم طرح آن در گذشته وجود ندارد. به عنوان مثال بحث اجتماع امر و نهی از جمله مباحث بدیهی است که به نحو کنونی که در اصول متاخر وجود دارد، در گذشته نبوده است. از این رو مجرد بدیهی بودن یک مسئله مستلزم تعرض به بیان آن در کلام قدما نیست.

نقد کلام برخی از فضلا

عرض ما قبل از اینکه به فرمایش شهید صدر برسیم چند مطلب است. اولاً اینکه گفتند که عقلی بودن یک مسئله مساوی با بداهت آن نیست. این حرف درست اما ادعا این است که در کلمات اصولیین بداهت آن آمده است. ثانیاً فرموده اند که هیچ فردی از اصولیان مسئله‌ی فطری بودن یا بدیهی بودن این قاعده را مطرح نکرده‌اند که این حتماً نادرست است. من تعجب می‌کنم که چطور با این جزم که هیچ فردی از اصولیان بدیهی بودن را مطرح نکرده است، با اینکه بنده با فحص ناقصی که داشتم چندین مورد را می‌آورم که اینها تصریح به بداهت آن دارند.

کلمات اصولیین در تصریح به بداهت قبح عقاب

مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد در ذیل دلیل عقلی اقلاً در دو مورد به این مطلب تصریح می‌کند. ایشان در شرح کلام مرحوم شیخ می‌فرماید:

^۱ درر الفوائد في شرح الفرائد، ج ۳، ص: ۸

أقول: لا إشكال في استقلال العقل في ذلك و حكمه حكما ضرورياً بقبح مؤاخذه المولى عبده على مخالفة ما

يريده منه سواء لم يبيته له أصلاً لمصلحة، أو لا لها، أو بيته و لم يطلع عليه بعد الفحص عنه بقدر وسعه.^۱

این عبارت ایشان در بحث قبلی هم استفاده می شود که ایشان هم قبول کرده است که دو قسم فرقی ندارد. اما در محل بحث هم تعبیر ایشان این است که «لا إشكال في استقلال العقل في ذلك و حكمه حكما ضرورياً بقبح مؤاخذه» و ضروری بودن یعنی بدیهی است. حتی تعبیر لا اشكال فی استقلال العقل، بعداً بحث می کنیم که مقصود از استقلال در این جاها بداهت است نه به معنای مستقلات عقلیه.

ایشان در جای دیگر از این کتاب وقتی رابطه ی قاعده ی دفع ضرر محتمل با قبح عقاب بلایان مطرح می کنند، آخرش می فرماید:

و إن شئت قلت: إن كبرى القاعدتين عقلية قطعية يحكم العقل بها على سبيل البداهة و الضرورة.^۲

چطور ایشان ادعا می کند که هیچ کسی از اصولیان مسئله ی بدیهی بودن این مسئله را مطرح نکرده اند؟ مرحوم آخوند نیز در کفایه می فرماید این مسئله وجدانی است. ایشان می فرماید:

و أما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظفر

بما كان حجة عليه فإنهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبيحان بشهادة الوجدان.^۳

ما همین «قد استقل» را می گوئیم دلیل بر بداهت است البته با توضیحی که بعداً بیان خواهیم کرد. اما الان به جای دیگر از کلام ایشان استشهاد می کنیم که می فرمایند «قبيحان بشهادة الوجدان». این تعبیر یعنی این مطلب وجدانی است. بنابراین می توان گفت که مرحوم آخوند نیز صراحتاً بداهت آن را قبول کرده است.

در نهایت الاصول مرحوم آقای بروجرودی هم هست که انشاءالله جلسه ی بعد بحث می کنیم. و السلام علیکم و رحمة الله.

^۱ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (ویرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۱۵

^۲ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (ویرایش سوم)، ج ۳، ص: ۵۲۵

^۳ کفایة الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۳۴۳

باسمه تعالی

موضوع: بداهت قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان ۶۰۱

خلاصه بحث گذشته (نکته هشتم) ۶۰۱

کلام برخی از فضلا در نقد کلام شهید صدر ۶۰۱

اشکال اول و دوم: عدم تساوی عقلی بودن با بداهت و عدم قول اصولیین به بداهت ۶۰۱

نقد اشکال اول و دوم: تصریح اصولیین به بداهت ۶۰۲

معنای تعبیر استقلال عقل در کلمات اصولیین ۶۰۳

اشکال سوم: عدم تلازم بین بداهت مسائل و عدم طرح آن در کلام قدما ۶۰۴

نقد اشکال سوم ۶۰۵

نقد کلام شهید صدر در تاریخچه قبح عقاب ۶۰۵

۱. وجود ارتکازی قبح عقاب در اذهان ۶۰۶

۲. نقض به شهید صدر در ادعای بداهت حق الطاعة ۶۰۷

۳. عدم تنافی تشکیک در حدود و ثغور با بداهت ۶۰۸

کلام اصولیین در قبح عقاب بلا بیان ۶۰۸

کلام شیخ انصاری ۶۰۸

موضوع: بداهت قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان**خلاصه بحث گذشته (نکته هشتم)**

بحث ما در نکته‌ی هشتم بود راجع به اینکه آیا قبح عقاب بلایان یک حکم بدیهی و مسلّم و فطری است یا نه. شهید صدر چند استدلال را مطرح می‌کند که این حکم عقلی فطری نیست و بعد ایشان اصل عقلی بودن این حکم را انکار کرده است؛ چون ایشان تمام استدلال‌هایی که بر قبح عقاب بلایان شده است را رد می‌کند.

قبل از اینکه فرمایش شهید صدر را که جلسه‌ی قبل طرح شد را نقد کنیم، فرمایش برخی از فضلا را بحث می‌کردیم که فرموده بودند سه اشکال بر فرمایش شهید صدر وارد است.

کلام برخی از فضلا در نقد کلام شهید صدر**اشکال اول و دوم: عدم تساوی عقلی بودن با بداهت و عدم قول اصولیین به بداهت**

یک اشکال این بود که عقلی بودن مساوی با بدیهی بودن نیست. گویی می‌خواهند بفرمایند که اصولیین گفته‌اند که عقلی است نه بدیهی و در اشکال دوم می‌گویند که کسی از اصولیین نگفته است.

نقد اشکال اول و دوم: تصریح اصولیین به بداهت

این دو اشکال در واقع یکی است چون اگر کسی گفته باشد دیگر معنای عقلی بودن در مقام، عقلی خاص است که عبارت است از بدیهی. بنابراین در اینجا اشکال اول و دوم نداریم و در واقع این تعبیر از ایشان صحیح نبوده است.

به نظر می‌آید که اینکه گفته‌اند اصولیین این را نگفته‌اند، مسلماً بدون تتبع بوده است و با یک تتبع اجمالی موارد متعددی پیدا می‌شود که اصولیین تصریح کرده‌اند. اینکه ایشان فرموده که هیچ یک از اصولیین مسئله‌ی فطری بودن یا بدیهی بودن این قاعده را مطرح نکرده است، صد درصد نادرست است.

اولاً فرمایش مرحوم آشتیانی را دیدیم که در دو جا تصریح کرده است یک جا به ضروری بودن آن و یک جا تصریح کرده است که هم دفع ضرر محتمل و هم قبح عقاب بلایان، از احکام بدیهی عقل هستند. عبارت مرحوم آخوند را نیز که فرموده بودند که وجدانی است را هم دیدیم.

غیر از ایشان در تقریرات مرحوم آیت الله بروجردی است که ایشان نیز تصریح دارد که این بدیهی و ضروری است. در نهایت الاصول در جایی که استدلال برائت به حکم عقل را مطرح می‌کنند، فرموده‌اند:

و الدلیل علیه هو العقل المحکم فی باب الإطاعة و العصیان، فانه یحکم بالضرورة ان العبد إذا تفحص عن أوامر المولی و نواهیه فی مظان وجودها و أنهی قدرته فی ذلك و لم یظفر بشیء فبقی هو و صرف احتمال له للوجوب أو الحرمة فترك محتمل الوجوب أو أتى بمحتمل الحرمة لم یکن بذلك خارجاً عن رسم العبودية و مضیعا لحقوق المولوية.^۱

همچنین در جای دیگر ایشان می‌فرماید:

هو {قبح عقاب بلایان} امر ضروري لا یحتاج إثباته إلى توسط واسطة.^۲

عرض ما این نیست که ایشان تصریح کرده است که این حکم عقلی ضروری است و اثباتش به توسط واسطه هم نیاز ندارد. این همان مطلبی است که راجع به بداهت‌ها گفته می‌شود که نیاز به توسط واسطه ندارد. بعد ایشان یک بیانی را از برخی

^۱ نهاية الأصول، ص: ۵۶۶

^۲ نهاية الأصول، ص: ۵۶۶

اعاظم آورده است که به نظر بنده اشاره‌ی ایشان به فرمایش مرحوم اصفهانی است که بعداً به آن می‌رسیم. ایشان این مطلب را رد نکرده است چون ظاهراً مبنای مرحوم اصفهانی را قبول دارند که فعلیت حکم به وصول است. ایشان می‌فرماید:

و الحاصل ان بعض الأعاضم، قد استدل لقبح العقاب بلا بیان و حجة، بما عرفت من عدم إمكان فعلية التكليف و تحققه بروحه في حق الجاهل الذي لم يعثر على الخطاب الواقعي و لا على خطاب طريقي و لكنك عرفت ان ذلك ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال و عرفت أيضا ان الحكم بذلك من وظائف العقل فقط، فلا مجال للاستدلال عليه بدليل شرعي.^۱

ایشان در اینجا هم این تصریح را دارند و فرموده‌اند ثبوت محمول برای موضوعش، توسط واسطه‌ی استدلالی نمی‌خواهد. مرحوم آقای بجنوردی در منتهی الاصول وقتی رابطه‌ی قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل را مطرح می‌کنند، فرموده‌اند: اللهم إلا أن يدعى: احتمال العقاب حتى مع عدم بيان و حجة على التكليف المجهول، و هذا ممّا يأباه العقل السليم.^۲

اینکه می‌فرمایند «یأباه العقل السليم» به معنای ضروری بودن است و الا معنا ندارد که بگوییم «یأباه العقل السليم». و الا آن استدلال نظری می‌شد. این برخی از کلمات بود که دال بر بدهت عند الاصولیین است؛ یعنی لا اقل برخی از اصولیین به این معنا تصریح کرده‌اند.

معنای تعبیر استقلال عقل در کلمات اصولیین

حتی می‌خواهیم حرف بالاتری را عرض کنیم که کسانی که استقلال عقل را مطرح کردند؛ مانند مرحوم آشتیانی که تعبیرشان اینگونه بود که «لا اشکال فی استقلال العقل و حکمه حکماً ضرورياً»، همچنین مرحوم آخوند، مرحوم نائینی نیز اینگونه

^۱ نهاية الأصول، ص: ۵۶۸

^۲ منتهی الأصول (طبع جدید)، ج ۲، ص: ۲۶۴

تعبیر کردند. می‌توان ادعا کرد که استقلال عقل در این موارد به معنای بدهت است؛ چون مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه دو اصطلاح دارد. یک جا که این تقسیم مطرح می‌شود در باب دلیل عقلی است. در مواردی که ما دلیل عقل بر حکم شرعی می‌کنیم بر اساس دلالتش که تارةً مستقل است؛ یعنی صغری و کبرای استدلال بر حکم شرعی، هر دو عقلی است. در جایی که یکی از این قضایای مقدمه‌ی در قیاس، شرعی باشد غیر مستقلات عقلیه می‌شود مانند باب ملازمات. این اصطلاح که قاعدتاً در اینجا مطرح نیست. اینکه اصولیین فرموده‌اند که «قد استقل العقل بقبح العقاب بلایان»، نمی‌خواهند بگویند که در مقام دلالت بر یک حکم شرعی، تمام مقدمات قیاس، عقلی است، بلکه در اینجا استقلال به معنای بدهت است.

مرحوم مظفر رحمت الله علیه این مطلب را طرح کرده است و خیلی هم روشن فرموده است. ایشان فرموده:

أقسام الدلیل العقلی؛ إنّ الدلیل العقلی - أو فقل ما یحکم به العقل الذی یثبت به الحکم الشرعی - ینقسم إلى قسمین: ما یستقلّ به العقل، و ما لا یستقلّ به. و بتعبیر آخر نقول: إنّ الأحکام العقلیة علی قسمین: مستقلّات و غیر مستقلّات. و هذه التعبیرات کثیراً ما تجری علی السنة الاصولیین و یقصدون بها المعنی الذی سنوضحه. و إن کان قد یقولون: «إنّ هذا ما یستقلّ به العقل» و لا یقصدون هذا المعنی، بل یقصدون به معنی آخر، و هو ما یحکم به العقل بالبداهة و إن کان لیس من المستقلّات العقلیة بالمعنی الآتی.

این معنای آتی مقصود این است که یک قیاس مرکب از صغری و کبری که همه‌ی مقدمات آن عقلی باشد، در قبال جایی که قیاس تشکیل می‌شود از یک مقدمه‌ی عقلی و غیر عقلی. می‌گویند گاهی مقصود از استقلال عقل، اینگونه استقلال عقل در مقام دلالت بر حکم شرعی نیست، بلکه یعنی ما یحکم العقل بالبداهة. در قبح عقاب بلایان وقتی گفته می‌شود که عقل مستقل است در حکم قبح عقاب بلایان، یعنی یحکم العقل به بالبداهة. این هم در واقع مؤید است نسبت به فرمایش دیگران مثل مرحوم آشتیانی و مرحوم آخوند و دیگران که فرمودند که بدیهی است.

اشکال سوم: عدم تلازم بین بدهت مسائل و عدم طرح آن در کلام قدما

نکته‌ی دیگر که ایشان مطرح می‌کند و ما نمی‌فهمیم که یعنی چه، این است که ایشان فرموده:

ثالثاً تلازمی میان بداهت عقلی در برخی مسائل علمی و عدم طرح آن در گذشته وجود ندارد. به عنوان مثال مسئله‌ی اجتماع امر و نهی از جمله مباحث بدیهی است که به نحو کنونی که در اصول متأخر وجود دارد، در گذشته نبوده است. از اینرو مجرد بدیهی بودن یک مسئله مستلزم تعرض به بیان آن در کلمات قدما نیست.

نقد اشکال سوم

کبرای فرمایش ایشان یک بحثی است که ممکن است یک جاهایی باشد و با یک توضیحی بعداً عرض می‌کنیم اما مثالی که ایشان زده است عجیب است. اینکه می‌گویند مسئله‌ی اجتماع امر و نهی بدیهی است، یعنی چه؟ مسئله بدیهی است؟! ما می‌گوییم احکام عقلی بدیهی است. اما مسئله که اجتماع الامر و النهی هل هو جائز ام لا، این بدیهی است؟ یا مقصودتان این است که به نحو حکم؛ یعنی اجتماع الامر و النهی محالٌ یا اجتماع الامر و النهی جائز، بدیهی است؟ اگر مقصود خود این جائز یا محال است که هیچ یک از اینها بدیهی نیست و اگر بدیهی بود این همه بحث نمی‌شد. چه کسی ادعا کرده است که جائز بودن یا محال بودن اجتماع امر و نهی بدیهی است. مگر اینکه بعد از اینکه موضوعش منقح شود و تمام جزئیات و حدود ثغورش بحث شود و معلوم شود، آن وقت بگوییم که در این موارد مسلم و بدیهی است. اما اینکه خود مسئله به صورت کلی که اجتماع امر و نهی جائز یا محال، بدیهی باشد، کجای آن بدیهی است؟ در همین جائز یا محال بودن، اصولیین دو طرف صف کشیده‌اند؛ خیلی از محققین اصولی جایز می‌دانند و خیلی دیگر محال می‌دانند. پس این مثال هم اصلاً مثال درستی نیست.

اینکه اگر مطلبی بدیهی باشد و مورد تشکیک و انکار قرار بگیرد، یک حرفی است. اما اینکه بدیهی باشد و طرح نشود از قسم قبح عقاب بلایان، قدری دشوار است، گرچه یک توجیه دارد که بعداً عرض می‌کنیم.

نقد کلام شهید صدر در تاریخچه قبح عقاب

اما در مورد فرمایش شهید صدر که ایشان فرمودند که قبح عقاب بلایان در کلمات بزرگان اصلاً طرح نشده بود و اگر بدیهی بود چرا یکباره در قرن یازدهم و دوازدهم توسط مرحوم بهبهانی باید مطرح شود؟

۱. وجود ارتکازی قبح عقاب در اذهان

یک جواب کلی وجود دارد که ما همان ابتدای فلسفه‌ی علم اصول مطرح کردیم و آن وجود ارتکازیات است. ما ممکن است ادعا کنیم که بسیاری از احکامی که ما داریم، به صورت ارتکازی وجود دارد و حتی مردم عادی هم اینها را می‌دانند، منتهی چون نیاز به تحلیل دارد، نمی‌توانند بیان کنند.

ما در ابتدای مباحث الفاظ ظاهراً در پاسخ شهید صدر مطرح کردیم که ما یکسری ارتکازات داریم که اینها یک قسمی از بداهت‌ها را تشکیل می‌دهند، منتهی ارتکازات طوری هستند که باید تحلیل شوند تا معلوم شود که چی هستند. مثلاً در باب زبان خیلی روشن است که ما یکسری ارتکازات داریم و بر اساس آنها سخن می‌گوییم و تفهیم و تفاهم داریم اما خودمان توجه به آنها نداریم و نمی‌توانیم تحلیل کنیم. فیلسوفان زبان در مغرب زمین کارشان اصلاً تحلیل همین ارتکازات زبانی است و اصولیین ما نیز در مباحث الفاظ همین کار را انجام داده‌اند. من همیشه برای دوستان بحث انشاء و اخبار را مثال زدم. ما می‌دانیم که در طول حیات و در زندگی روزمره دائماً در کلمات و سخنانمان از انشاء و اخبار استفاده می‌کنیم. حتی کودکان خردسال هم انشاء می‌کنند؛ مثلاً کودکی که به مادرش می‌گوید آب بیار، قطعاً از این الفاظ قصد معنی کرده است و مثل طوطی نیست که فقط یکسری الفاظی را بگوید. واقعاً خواست خود را ابراز می‌کند و این ابراز خاص او انشاء است یا گاهی خبر می‌دهد مانند اینکه می‌گوید پای من درد می‌کند. این با خبر افراد بزرگتر فرق نمی‌کند. یا حتی افراد مسن‌تر هم در زندگیشان انشاء و اخبار وجود دارد و بیع و شراء دارند که در آنها انشاء است. اما اگر از آنها پرسیم که چیکار می‌کنی، مسلماً نمی‌توانند بیان کنند که چه کار انجام می‌دهند چون تحلیل حقیقت انشاء و حقیقت اخبار کار بسیار دشواری است.

این یکی از معجزات وجود آدمی است و خود این زبانش بسیاری از زبان شناسان را به تعجب و تحیر واداشته که ذهن و نفس آدمی چنین کارهای ابداعی در بحث زبان انجام می‌دهد و قطعاً بدون داشتن قالب‌های فطری نمی‌توانست این کارها را انجام دهد. حالا کاری به آن بحث نداریم، اما اینقدر مسلم است که بعد از یک رشدی که انسان پیدا می‌کند، می‌تواند کارهای زبانی انجام بدهد که اینها مبتنی است بر یک قالب‌هایی که این قالب‌ها را به صورت آشکار نمی‌تواند بیان کند ولی واضح است که اینها وجود دارد و با تبیین و تحلیل حل می‌شود. سوال این است که علم انسان‌ها به این قالب‌ها چگونه است؟ حتماً یک گونه علم حضوری و یک گونه بداهتی در آنها هست اما نه از سنخ بداهت‌هایی که آشکار و جلوی چشم باشد اما این نیز یک نوع بداهت است و اگر نباشد چگونه عمل می‌کنند؟

بنابراین ممکن است ما اینگونه تحلیل کنیم که عدم تعرض به قبح عقاب بلایان در کلمات قوم، علل مختلف می تواند داشته باشد. برخی گفته اند که ممکن است از این باب باشد که خودشان را مستغنی می دیده اند از طرح عقلی بودن این مسئله چون در شرع دیده اند که براءت و اباحه و امثال آن وارد شده است و گفتند که مسئله حل است. شاید این مطلب به یک معنایی درست هم باشد که اباحه یا براءت که در شرع هست، حاکم یا وارد بر قبح عقاب بلایان است و نیازی نمی دیدند که راجع به آن بحث بکنند.

یک دلیل ممکن است این باشد که این بحث را مطرح نکردند اما به نحو ارتکازی هم علما و هم غیر علما، این را داشتند. یعنی اگر کسی در قرن دوم، سوم و چهارم هجری به شیخ صدوق یا به شیخ طوسی یا به شیخ مفید یا به سید مرتضی یا دیگران مراجعه می کرد و حدود و ثغور موضوع را تبیین می کرد و می گفت که در این مسئله عقل ما چه می گوید، من می گویم مسلم است که می گفتند که عقاب کردنش قبیح است. چون این مسئله را اگرچه نگفتند، ارتکاز بوده اما آن را باز نکردند. یا از این باب که تحلیل و تبیین نکرده بودند؛ مانند عدم تبیین انشاء و اخبار در خیلی از کلمات. اگر شما می بینید که در بین ادبا و نحویین راجع به انشاء و اخبار آمده است، مسائلی است که خیلی در آنها دقت های فلسفی و اصولی مطرح نیست. پس می شود که یک بحث ارتکازی باشد و ارتکاز هم نوعی از بداهت است، منتهی در ضقع آشکار نفس نباشد؛ چون تبیین لازم دارد یعنی علم حضوری به آن داریم اما باز نیست که ما بیایم و آن را آشکار کنیم یا توان تبیین آن را نداریم. یعنی یا مفصل نیست یا مفصل هم ممکن است باشد اما نمی توانیم تبیین کنیم. در هر حال به نظر من فرمایش شهید صدر، فرمایش درست نیست که برای نفی ضرورت و بداهت این احکام به این تمسک کنند که تا به حال چرا نبوده است.

۲. نقض به شهید صدر در ادعای بداهت حق الطاعة

عکس آن را نیز ما می توانیم به ایشان نقض کنیم که ایشان قائل به حق الطاعة است و می خواهد بگوید که بدیهی است چون ایشان در مقابل قبح عقاب بلایان دلیل دیگری ندارد و حتی ادعا می فرمودند که اگر ما اصولیین را متفطن کنیم آنها نیز این حرف را می زنند؛ یعنی می خواهند بگویند که بدیهی است. ما از ایشان سوال می کنیم که اگر این بدیهی بود چطور در تاریخ علم اصول کسی این را مطرح نکرده است و بگوید این بدیهی است.

۳. عدم تنافی تشکیک در حدود و ثغور با بداهت

علاوه بر اینکه استدلالی که ایشان می‌کند در نفی بداهت که در حدود و ثغور آن تشکیک و اختلاف هست، نفی درستی نیست و خیلی وقت‌ها می‌شود که برخی از اموری که در آنها بداهت ادعا می‌شود، در حدود و ثغورش ممکن است واقعاً اشکال وجود داشته باشد. در باب اجتماع ضدین برخی می‌گویند که محال است و برگشتش به اجتماع نقیضین نیست. اما اینکه ضدین چی هستند؟ در خود اجتماع نقیضین محال است، کسانی را داریم که می‌گویند که محال نیست. نه تنها مارکسیست‌ها که مرحوم شهید صدر بر حسب تقریراتشان مطرح کردند یا خود مقرر مطرح کرده است که مارکسیست‌ها ممکن است اجتماع نقیضین را انکار کنند اما انکارشان روی نکاتی است که اگر برای آنها تبیین می‌شد، آنها نیز قبول می‌کردند.

عرض ما این است که برخی ممکن است که انکار کنند. الان در منطق ریاضی یا در فلسفه‌ی منطق برخی رفتند روی منطق‌هایی که نوعی از اجتماع نقیضین محال است را قبول نکنند و بر اساس اینکه جایز است این حرف را بزنند یا در نفی نقیضین این را بگویند. ما هم اجتماعش را جایز نمی‌دانیم و هم نفی آن را که هر دو نقیض مرتفع بشوند. پس ما می‌خواهیم بگوییم که یک عده‌ای بیایند و چنین سخن‌هایی بگویند این مانع از بداهتش نمی‌شود. بنابراین ما نباید اختلافی که اصولیان در حدود و ثغور مثلاً تطبیقات قبح عقاب بلا بیان دارند را دال بر این بگیریم که اصل قبح عقاب بلا بیان عقلی نیست و این استشهاد حتماً نادرست است.

بحث ما در این مقدمات که نکات ابتدایی بود تمام شد.

حالا بحثی که می‌خواهیم شروع کنیم راجع به فرمایش بزرگان هستند از شیخ انصاری، مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی در قبح عقاب بلا بیان است.

کلام اصولیین در قبح عقاب بلا بیان

کلام شیخ انصاری

مرحوم شیخ بیانی دارند که شهید صدر بر ایشان اشکال کرده است. ما اول فرمایش شیخ را می‌خوانیم تا ببینیم اشکال شهید صدر بر ایشان وارد است یا نه. اینجا دوستان باید دقت کنند چون کلمه به کلمه‌ای که نقل می‌شود در تبیینی که از کلام ایشان می‌شود، تاثیر دارد. مرحوم شیخ اینگونه شروع می‌کنند:

الرابع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف. و يشهد له: حكم العقلاء كافة بقبح

مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.^۱

بعد ایشان راجع به دفع ضرر محتمل و ورود و حکومت آن بر قبح عقاب که برخی مطرح کردند و جواب آنها و بعد هم فرمایش ابی المکارم در غنیه و جواب آنها که الان با آنها کار نداریم. ما الان با همین دو سطر کار داریم که ایشان فرموده است که دلیل چهارم حکم عقل به قبح عقاب بدون بیان است و بعد هم استشهاد کردند به حکم عقلا كافة بر قبح مؤاخذه‌ی مولا عبدش را بر فعلی که خود مولا اعتراف دارد که اصلاً تحریمش را اعلام نکرده است.

شهید صدر در هر سه تقریرشان می‌گویند این بیانی که برخی طرح کرده اند، یک بیان ساذجی است. در بحوث این بیان را به شیخ نسبت نداده‌اند. عبارتشان این است که می‌فرماید:

الجهة الثانية - استدل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بوجوه عديدة. الأول - الإحالة إلى الوجدان العرفي و العقلاني

في باب المولويات العقلية، حيث نرى انهم لا يؤخذون على ارتكاب مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل و

عدم العلم بالحكم الواقعي و لا الظاهري الإلزامي. فيكون هذا منبها مثلاً على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلا بيان و

عقليتها.^۲

ایشان می‌فرماید وجه اول احاله‌ی به وجدان عرفی و عقلایی در باب مولویات عقلاییه است و بعد هم فرمودند که چون عقلا بر ارتکاب مخالفت تکلیف واقعی در موارد جهل و عدم علم به حکم واقعی مؤاخذه نمی‌کنند، این منبهی است بر ارتکازیت قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان و عقلیت آن. بعد ایشان در این اشکال کردند به یک اشکالی که در هر سه تقریر ایشان آمده است و آن این است که این استدلال حق الطاعة و مولویت را یک امر واحدی پنداشته که هیچ درجه و مراتبی ندارد و مولویت‌های عرفیه و عقلاییه را با مولویات بین خالق و عباد یکی گرفته‌اند. در حالی که این درست نیست و قبلاً هم گفتیم که بحث حق الطاعة و حق المولوية ذو مراتب است؛ ما یک مولویت‌های واقعی داریم که نفس الامری هستند مثل مولویت خداوند و بی نهایت است

^۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۶

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۶

چون مالکیت، خالقیت و منعیت بی نهایت است، حق الطاعة او نیز بی نهایت است به خلاف مولویت های عرفی که حقوقی جعلی و مجعول و محدود هستند. پس اگر ما در باب مولویت های عرفیه یا عقلائیه قبول کنیم که حق الطاعة آن محدود به موارد علم یا قیام حجت است، ما از نمی توانیم پل بز نیم به اینکه در حق الطاعة خداوند هم همینطور است و این اشکال دارد. ایشان فرموده:

و بذلك يظهر أنّ التقريب المذكور قد وقع فيه الخلط بين المولويات الاعتبارية المجعولة و المولوية الحقيقية الذاتية و بالالتفات إلى التمييز بينهما لا يبقى في الإحالة إلى السيرة العقلانية أو الوجدان العرفي أية دلالة أو منبهة على حقانية قاعدة عقلية باسم قبح العقاب بلا بيان.^۱

ما راجع به استدلالی که ایشان برای عدم تمامیت این بیان دارند، به تفصیل بحث خواهیم کرد. اما الان این نکته را می خواهیم عرض کنیم که اولاً در بحوث ایشان نمی گوید که این بیان اول که احاله به وجدان عرفی و عقلایی است، حرف مرحوم شیخ انصاری در رسائل است. اما در دو تقریر دیگر تصریح می کنند که این فرمایش مرحوم شیخ است. البته ما واقعاً اینجا از نحوه ی ارجاعات اصولیین گلایه داریم و از جمله همین جا از مقرر که چرا ارجاعات را نمی آورند و جای آن را مشخص نمی کنند و قائل آن را مشخص نمی کنند تا انسان مراجعه کند. ایشان نه در کلام مرحوم نائینی و نه مرحوم شیخ را و نه مرحوم اصفهانی را محل استنادش را ذکر نمی کند.

اما در تقریرات عبد الساتر صراحتاً این را به مرحوم شیخ نسبت می دهد و می فرماید:

الجهة الثانية: فقد استدل فيها لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بتقريبين أو أكثر. التقريب الأول: و هو التقريب العرفي الساذج الموجود في الرسائل. و حاصله: هو أنّ الإحالة إلى وجدان السيرة العقلانية و العرف و العقلاء، و أنّه إذا وقعت المخاصمة بين العبد و المولى، بأن قال المولى للعبد: كلفتك بالشيء الفلاني، فلما ذا لم تأت به، و قال العبد: لم أعلم، أو قال المولى: أوجبت عليك الاحتياط، و قال العبد: لم أعلم بإيجابك الاحتياط و هنا يقول شريف العلماء (قده): هنا ينقطع كلام المولى مع العبد، و لا يمكنه أن يسجل على العبد شيئاً. و من الواضح أنّ شريف العلماء (قده) هنا قد استدل

بهذا الوجدان على أنَّ العقل يدرك أنَّ العقاب قبيح بلا بيان، وهذا لا إشكال فيه في كثير من الحالات. إلَّا أنَّ هذا الاستدلال أساساً غير صحيح، لأنَّه مبني على تلك الفكرة الخاطئة، وهي أنَّ للمولوية معنى واحداً لا يزيد ولا ينقص، بحيث إذا عرفنا مقتضيات مولوية المولى العرفي، نقيس عليها مولوية المولى الحقيقي.^۱

ایشان می گوید که این صحیح نیست چون ریشه اش خلط بین مولویات عرفیه و بین شارع و خلق است و این درست نیست به تعبیری که قبلاً اشاره شد و انشاء الله بعد توضیح بیشتر می دهیم. و السلام علیکم و رحمة الله.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۱۱، ص: ۵۷

باسمه تعالی

موضوع: بررسی استناد کلام شیخ انصاری در تقریرات شهید صدر ۶۱۲

خلاصه بحث گذشته ۶۱۲

نقل کلام مرحوم شیخ در تقریرات شهید صدر ۶۱۲

نقد استناد تقریرات شهید صدر ۶۱۳

تبیین مرحوم آشتیانی از کلام مرحوم شیخ ۶۱۴

استناد به کلام شریف العلماء ۶۱۷

موضوع: بررسی استناد کلام شیخ انصاری در تقریرات شهید صدر

خلاصه بحث گذشته

بحث ما در فرمایش شیخ انصاری بود که ایشان عبارتی که فرمودند این بود که دلیل رابع بر براءت حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است و یشهد له حکم العقلا کافهً بر اینکه اگر عبد در ظرف شک، تکلیفی را امتثال نکند در حالی که خود مولا اعتراف می‌کند که تکلیفش را اعلام نکرده است، در اینجا مؤاخذه‌ی عبد قبیح است.

نقل کلام مرحوم شیخ در تقریرات شهید صدر

شهید صدر به این فرمایش اشکال دارد منتهی در بحوث نمی‌گویند که فرمایش شیخ در رسائل است. ما با این استنادات کار داریم چون بعد می‌خواهیم اشکال کنیم که این چیزهایی که می‌گویید ربطی به فرمایش شیخ ندارد. در بحوث ایشان نگفته است که این فرمایش شیخ است. گلایه ما هم همین است که این بزرگواران چرا مرجع کلام خود را ذکر نمی‌کنند تا بخواهیم در کلمات دقت کنیم. اما در تقریرات عبد الساتر تصریح کرده است که این همان تقریب عرفی ساذج موجود در رسائل است و بعد هم گفته‌اند که این حرف شریف العلماء هم هست.

در مباحث الاصول آیت الله حائری حفظه الله، ایشان نیز همین مطلب را به شیخ انصاری و همینطور دیگران نسبت می‌دهند.

ایشان می‌فرماید:

و أمّا الناحية الثانية: فقد ذكرت البراءة العقلية في لسان الأصحاب بتقريبين: أحدهما: تقريب ساذج - ذكره جملة

من المحققين كالشيخ الأعظم (قدس سرّه) وغيره ممن سبقه كشریف العلماء و صاحب الحاشية على المعالم و من

لحقه - و هو أننا لما نلاحظ الموالي و العبيد العرفيين نرى أنه لو كان للمولى أمر لم يطلع عليه العبد و لم يمثل، فقال له

المولی: (لم لم تفعل کذا)؟ يقول له العبد: (ما علمت بصدور الأمر منك بذلك) فلو قال له المولی: (لم لم تحتط) يقول له العبد: (ما علمت أنك أوجبت الاحتياط) فعندئذ - على حدّ تعبير المحقق الشریف رحمه الله تنقطع حجّة المولی، و ليس للمولی حقّ أن يعاقبه. هذا ما يدرکه العقلاء في أمورهم، و هو المسمّى بقاعدة قبح العقاب بلا بیان.^۱

بعد ایشان بر حسب این تقریر می فرماید ریشه ی این حرف بزرگواران خلط بین دو گونه مولویت و دو گونه حق الطاعة است که بحث آن خواهد آمد. پس ایشان در اینجا به شیخ انصاری و شریف العلماء نسبت داده اند که نسبت به شریف العلماء را در ادامه بحث خواهیم کرد. اما عجیب است که علی رغم اینکه مباحث الاصول آقای حائری از این جهت خوب است که معمولاً ارجاعات را ذکر می کنند، ولی در اینجا ذکر نمی کنند که شریف العلماء در کجا این فرمایش را دارند. پس اولین بحث این است که به شیخ انصاری این تقریب سازج را نسبت داده اند.

نقد استناد تقریرات شهید صدر

عرض ما این است که کلام شیخ این بود که دلیل رابع بر براءت حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است. اولاً ما یک اشکال کوچک بر بحوث داریم؛ چون در آنجا می فرماید «استدل علی قاعدة قبح العقاب بلا بیان بهذا البیان»، در حالی که عبارت شیخ استدلال بر قبح عقاب بلا بیان نیست، بلکه استدلال بر براءت است؛ چون بحث براءت بوده است و بر براءت چهار دلیل؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل اقامه شده است. کلام شیخ این است که می فرمایند «الرابع من الأدلة حکم العقل بقبح العقاب علی شيء من دون بیان التکلیف»؛ یعنی چهارمین دلیل بر براءت، حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است. بنابراین دلیل رابع برای استدلال به قبح عقاب بلا بیان نیست، بلکه برای اثبات براءت است و به قبح عقاب بلا بیان تمسک کرده اند. یعنی مدعا براءت است و دلیل آن حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان است، نه اینکه مدعا خود قبح عقاب بلا بیان باشد.

نکته ی دوم این است که مرحوم شیخ به حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان استدلال کرده اند و به سیره عقلا استدلال نکرده اند. در حالی که در بحوث و تقریرات عبدالساتر و هم به گونه ای در فرمایش آقای حائری آمده است که تصریح کرده اند به اینکه سیره عقلا است. ما عرض می کنیم که اصلاً شروع استدلال مرحوم شیخ با حکم عقل است نه سیره عقلا.

^۱ مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۷۱

نکته‌ی دیگر این است که بعد از آن مرحوم شیخ فرمودند «و یشهد له حکم العقلاء كافة بقیح مؤاخذه المولى عبده». اینکه مقصود از حکم العقلاء كافة، سیره‌ی عقلایی باشد، به نظر ما حتماً درست نیست. سیره‌ی عقلاً را اکثر اصولیین می‌گویند عمل خارجی است، حتی در کلمات شهید صدر هم آمده است. پس حکم العقلاء كافة ربطی به سیره ندارد و ایشان حکم را می‌گویند. حتی بناء عقلاً هم نیست؛ چون ما سیره را بنائی می‌دانیم، بلکه حکم عقلاً است. بناء عقلائی نیست که بناء عملی آنها باشد که به گونه‌ای التزام و تعهد است.

نکته‌ی سوم این است که چیزی که مرحوم شیخ آورده است و به آن استشهاد می‌کند، اولاً که ایشان حکم عقل را گفته است و برای حکم عقل به حکم عقلاء كافة در این مورد استشهاد کرده است. آن چیزی که بر آن استشهاد کرده است، همین موضوع قبح عقاب بلا بیان؛ یعنی در ظرف عدم وصول است که به حسب تقریرات بحوث آیت الله شاهرودی رحمت الله علیه فرموده که موضوع بحث این است و استشهاد می‌کنند که شیخ گفته است که با اتکاء به سیره و بناء عقلاً در مورد جایی که حکمی باشد و واصل نشده باشد، آنجا می‌خواهند بگویند که در موالی و عبید اینگونه است، پس میان شارع و عبید هم همینطور است. سوال ما این است که اصلاً محل استشهاد شیخ آیا این بوده است تا شما بگویید که این یک بیان ساذج عرفی است بر اینکه در میان موالی و عبید عرفی در مواردی که حکم مولا واصل نشود، عقاب و مؤاخذه را قبیح می‌دانند، پس شارع هم همینطور است؟ ما می‌خواهیم بگوییم که آیا واقعاً مقصود مرحوم شیخ این است یا بحث شیخ چیز دیگری است؟ اولاً سیره‌ی عقلاً نیست، بلکه حکم عقلاً است كافة و ثانیاً بحث عرف نیست و نکته‌ی مهمش این است که اصلاً مورد استشهاد این نیست که شما می‌گویید. لذا کسانی که اهل دقت هستند باید حل کنند که اینکه می‌فرمایند «و یشهد له حکم العقلاء كافة» یعنی چه؟ بالا که شما گفتید حکم عقل این است و پایین هم می‌گویید حکم عقلاً این است. یعنی حکم عقلاً یشهد بحکم العقل. حکم عقل همان حکم عقلاً است، و فرقی نمی‌کند. پس وجه یشهد چیست؟

تبیین مرحوم آشتیانی از کلام مرحوم شیخ

مرحوم آشتیانی نکته‌ای دارد که روشن می‌کند که حرف شیخ چه بوده. فرمایش شیخ در مورد جایی است که اصلاً بیانی در واقع نباشد. ایشان استشهاد می‌کند به حکم عقلاً كافة در جایی که هیچ بیانی نیست. مرحوم شیخ می‌فرماید عقلاً در جایی که هیچ بیانی از ناحیه‌ی مولا نسبت به عبدش نباشد و خود مولا هم اعتراف دارد که من این تحریم را اصلاً اعلام نکردم، كافة عقلاً این حکم را دارند. ایشان می‌گویند این یشهد به بحث ما که عدم وصول بیان است.

من می‌خواهم بگویم که فرمایش شیخ، فرمایش دقیقی است. اینکه ایشان می‌گویند یشهد، به خاطر این است که گویی در این قسم که اصلاً هیچ بیانی صادر نشده باشد و مولا هم اعتراف به عدم صدور دارد، روشن‌تر است که مؤاخذه‌ی مولا نسبت به عبدش صحیح نیست. در مؤاخذه‌ی مولا نسبت به عبدش بر فعلی که يعترف بعدم اعلامه اصلاً بتحريمه، کافه‌ی عقلاء حکم می‌کنند که مؤاخذه‌ی مولا قبیح است. مرحوم شیخ به این قسم استشهاد می‌کند برای قبح عقاب بلایان. این استشهاد درست باشد یا نباشد، غیر از آن چیزی است که شما در هر سه تقریر به مرحوم شیخ نسبت داده‌اید. در هر سه تقریر شهید صدر به مرحوم شیخ نسبت داده شده که در فرض عدم وصول واقع که عبد احتمال می‌دهد که بیان در واقع باشد ولی واصل نشده باشد، مرحوم شیخ به بناء و سیره‌ی عقلاء بر قبح عقاب عبد، استدلال کرده است. این درحالی است که اگر در عبارت شیخ دقت کنیم می‌بینیم که اصلاً نه استناد سیره است و نه بحث درباره فرض عدم وصول تکلیف است. بلکه موضوع بحث ایشان فرضی است که خود مولی اعتراف دارد که تکلیف را اساساً بیان نکرده است نه اینکه بیان کرده ولی به عبد واصل نشده است و واقعاً مرحوم آشتیانی با احاطه‌ای که بر کلمات استاد خود دارد، این را باز کرده است.

عبارت مرحوم شیخ چنین است:

و یشهد له حکم العقلاء كافة بقبیح مؤاخذه المولى عبده علی فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.

عدم اعلامه اصلاً بتحريمه؛ تصریح به این است که مورد استشهاد ایشان حکم کافه‌ی عقلاء به قبح عقاب است در فرض عدم اعلام تکلیف از سوی مولی نه فرض عدم وصول تکلیف با وجود احتمال اعلام تکلیف از سوی شارع. مورد استشهاد مرحوم شیخ حکمی است که خود مولا اعتراف دارد که اصلاً برای عبد نیاورده است و پیغمبر اصلاً آن را برای عباد تبلیغ نکرده است. یک وقت پیغمبر اعلام و تبلیغ می‌کند و آن حکم اختفاء پیدا می‌کند و به عباد نمی‌رسد که بحثی است که ما داریم و یک وقت هم اصلاً پیغمبر اعلام نمی‌کند و تبلیغ نمی‌کند. ایشان در اینجا می‌فرماید در جایی که مولا نسبت به عبدش اعتراف دارد به عدم اعلام حکم، این عبارت اخری است از اینکه اصلاً مولا در واقع بیانی نداشته است نه اینکه بیان داشته است اما به عبد واصل نشده است.

این نکته را هم توجه کنید که در اینجا عبارت شیخ لا اقل این را ندارد که حکم کافه‌ی عقلاء به قبح مواخذه، در خصوص مولای عرفی نسبت به عبدش است، بلکه به شکل مطلق فرموده مولا نسبت به عبدش. مرحوم شهید صدر استدلال کرده است که بین موالی عرفی و حق تعالی در حق الطاعة فرق است که بعداً استدلال ایشان را بیان خواهیم کرد. کجا مرحوم شیخ به حکم عقلاء درباره مولای عرفی و عبدش استشهاد کرده تا شما بگویید حق الطاعة‌ی مولای عرفی با حق/الطاعة‌ی مولای حقیقی

متفاوت است. به فرض کلام شهید صدر درست باشد، این اشکالی را متوجه مرحوم شیخ نمی/کند چون اصل استدلال مرحوم شیخ، حکم عقل به قبح عقاب است و به حکم عقل استدلال کرده است. وقتی اصل استدلال ایشان حکم عقل است، چرا شما پای عرف را وسط آوردید. البته مرحوم شیخ بعد از اینکه به حکم عقل استدلال کرده، یک استشهاد هم کرده و برای روشن ساختن حکم عقل به حکم عقلا هم استشهاد کرده است و این استشهاد اولاً در خصوص فرض اعتراف مولا به عدم اعلام حکم است نه فرض عدم وصول حکم که محل بحث ماست و ثانیاً این حکم کافه/ی عقلا غیر از بناء و سیره عقلاست.

مرحوم آشتیانی که استشهاد شیخ را بیان کرده است، می‌فرماید:

لا إشكال في استقلال العقل في ذلك و حكمه حكما ضرورياً بقبح مؤاخذه المولى عبده على مخالفة ما يريده منه، سواء لم يبينه له أصلاً لمصلحة أو لا، لها، أو بينه و لم يطلع عليه بعد الفحص عنه بقدر وسعه كما في الشبهات الحكمية أو مطلقاً كما في الشبهات الموضوعية، و إن كان الأمر أوضح فيما لم يبينه له أصلاً كما لا يخفى، و إن كان بحسب مناط التقيح متحداً حكماً مع ما لو فرض فيه عدم وصول البيان الصادر إلى العبيد، و من هنا يستشهد لحكم المقام (عدم وصول) بحكم العقلاء كافة بقبح المؤاخذه في الصورة الأولى.^۱

ایشان می‌فرماید در جایی که اصلاً بیانی نباشد، قبح عقاب بلا بیان واضح‌تر است. این دو مناطشان یکی است اما در جایی که اصلاً مولا بیان نکرده باشد، قبح عقاب بلا بیانش روشن است. ایشان استشهاد شیخ را اینگونه توضیح می‌دهد که مرحوم شیخ برای حکم مقام عدم وصول به حکم عقلا در فرض اعتراف مولا به عدم اعلام تکلیف استشهاد کرده است؛ یعنی جایی که اصلاً بیانی نیست. ایشان می‌فرماید در صورت اول قبح عقاب واضح‌تر است گرچه مناطش یکی است.

ما عرضمان این است که فهم مرحوم آشتیانی هم این بوده است. شما با این حساب ببینید که در تقریرات شهید صدر چقدر در اصل فهم کلام شیخ انصاری خطا واقع شده است. در چند جا در فهم کلام ایشان خطا کرده اند. اولاً فرمایش شیخ ابتدائش که حتماً در استدلال بر قبح عقاب بلا بیان نیست بلکه استدلال بر برائت است به قبح عقاب بلا بیان است. ثانیاً به مرحوم شیخ نسبت داده‌اند که ایشان به بنائات عقلا و عرفیات تمسک کرده‌اند که اصلاً اینگونه نیست. ثالثاً گفته‌اند که مرحوم شیخ در

^۱ بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، ج ۴، ص: ۳۱۵

موضوع ما به بناء عقلا و سیره عقلا تمسک کرده اند، در حالی که در موضوع ما ایشان تمسک نکرده اند. بنابراین آنچه ایشان نسبت داده اند درست نیست و مهم این است که در فرمایش مباحث و بحوث عبدالساتر که عبارات‌هایی آوردند و به مرحوم شیخ و شریف العلما نسبت داده اند، این مکالمه‌ای که بین مولا و عبید نقل شده است، وجود ندارد. در مباحث الاصول فرموده اند:

و هو أننا لما نلاحظ الموالي و العبيد العرفيين نرى أنه لو كان للمولى أمر لم يطلع عليه العبد و لم يمتثل، فقال له

المولى: (لم لم تفعل كذا)؟ يقول له العبد: (ما علمت بصدور الأمر منك بذلك) فلو قال له المولى: (لم لم تحتط) يقول

له العبد: (ما علمت أنك أوجبت الاحتياط) فعندئذ - على حدّ تعبير المحقق الشريف رحمه الله تنقطع حجة المولى، و

ليس للمولى حقّ أن يعاقبه. هذا ما يدركه العقلاء في أمورهم، و هو المسمّى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.^۱

اصلاً این مکالمات در رسائل نیست که مولا بگوید چرا انجام ندادی و عبد بگوید که به من نرسید و مولا بگوید که چرا احتیاط نکردی و عبد بگوید که احتیاط به من نرسید. در رسائل که اینگونه نیست.

استناد به کلام شریف العلما

اما در مورد شریف العلما که خودشان ظاهراً تألیفی ندارند و قلیل التألیف هستند. بنده قبلاً مراجعه کرده بودم و اخیراً هم مراجعه کردم که صاحب قصص العلما در مورد ایشان مطلبی را نقل می‌کند که نمی‌دانم چقدر می‌شود به حرف‌هایش اعتناء کرد. البته ایشان شاگرد قزوینی صاحب ضوابط است و لذا قریب به ایشان است؛ چون صاحب ضوابط شاگرد شریف العلما بوده است همانطور که شیخ و ملا اسدالله تستری ظاهراً شاگرد ایشان بوده است. در آنجا صاحب قصص العلما نقل می‌کند که شریف خیلی تألیف کم دارد و شاگردان اعتراض کرده بودند که چرا تألیف کم دارید، ایشان فرموده بودند که شما هر چه می‌نویسید برای من است؛ یعنی وقتشان را برای پرورش شاگرد گذاشته بودند و نقل می‌کنند که هزار شاگرد داشته است از قسم شیخ انصاری و صاحب ضوابط که هر کدام ستاره‌ای در آسمان علم بوده اند.

حال اینکه گفته‌اند که شریف اینگونه گفته است، معلوم نیست که در کجا است. البته در مباحث الاصول گفته‌اند که در تقریرات شریف اینگونه آمده است. مثلاً در جایی می‌فرمایند: «و حتی بعد أن طرحت هذه القاعدة و قرّبها الشيخ (محمّد تقی) في

^۱ مباحث الاصول، ج ۳، ص: ۷۱

حاشیته علی المعالم، و شریف العلماء علی ما فی تقریر بحثه^۱. احتمالاً وقتی به ایشان نسبت می‌دهد مقصودش تقریر بحث ایشان است. اما تقریر ایشان در کجاست، نمی‌گوید. آیت الله حائری در مباحث الاصول نسبت به کتب دیگر ارجاع می‌دهند و آدرس نقل می‌کنند، اما در اینجا در مورد شریف العلماء نگفته‌اند که در کجا این مطلب آمده است.

معروف این است که تقریرات شریف العلماء، ضوابط الاصول مرحوم قزوینی است. خود ضوابط الاصول گاهی از استادش نقل می‌کند اما در مقدمه‌اش نگفته است که این تقریرات است. یک کتاب دیگری وجود دارد که در مقدمه‌اش نویسنده یعنی ملا شفیع بروجرودی جابلقی که ایشان کتاب قواعد دارد که القواعد الشریفیه یا القواعد الشریفه است. من نمی‌دانم که کدامش درست چون برخی القواعد الشریفیه نوشته‌اند و برخی القواعد الشریفه. در آنجا ایشان در مقدمه‌اش می‌گوید من شاگرد سه نفر از اکابر بوده‌ام. دوتا فرزندان سید صاحب ریاض؛ سید محمد مجاهد صاحب مفاتیح الاصول و سید مهدی که هر دو از فرزندان صاحب ریاض هستند و از هر دو با جلالت قدر نام می‌برد. بعد هم می‌گوید که ما استفدته من استاد الشریف و تا توانسته برای ایشان القاب به کار برده است و فوق العاده تکریم کرده است که قابل مقایسه با تکریم دو استاد دیگرش نیست. در آنجا ایشان می‌گوید که آنچه در این کتاب است فوائدی است که من استفاده کردم از خرمن علم این بزرگان. آنجا بهتر می‌شود که گفت که تقریرات شریف است.

نکته‌ی جالب این است که من در این بحث برائت این دو را با هم مقایسه کردم، اتفاقاً مطالبشان خیلی قریب الافق هستند. مثلاً هر دو ذیل بحث دوران امر بین وجوب و غیر استحباب یعنی اباحه، این بحث حکم عقل و بناء عقلا را مطرح کردند و در ضوابط ده دلیل بر این برائت آورده است و در قواعد الشریفیه ملا شفیع هم ده دلیل آورده است. دلائل هم تقریباً رقمشان یکسان است. در دلیل رابع حکم عقل آمده است و در آنجا هم همینطور است. این نشان می‌دهد که واقعاً بعید نیست که ضوابط تقریرات باشد که این فرمایش ملا شفیع جابلقی هم تقریرات بوده است لذا در اینجاها قریب الافق هستند گرچه اختلافاتی هم دارند. این در مورد استناداتی که هست.

عبارت شریف را انشاءالله در جلسه‌ی بعد طرح می‌کنیم و می‌آوریم. آنهم به این صورت که یک گفتگو بین مولا و عبد باشد نیست اما قریب به این است. اما نکته‌ی جالب این است که در آنجا نیز به حکم عقل تمسک شده و به این استشهاد شده

^۱ مباحث الاصول، ج ۳، ص: ۶۸

است. می‌خواهم بگویم این بحث مهمی است که بحث برائت است و در دلیل بر برائت به حکم عقل تمسک شده و استشهاد هم شده است و گفته است که بناء عقلا هم هست و کاشف از حکم عقل است.

شما ببینید بحث خیلی فرق کرد. یک وقت می‌خواهیم به سیره‌ی عقلا تمسک کنیم و یک وقت ما بنائات عقلا را کاشف از این می‌گیریم که حکم عقلشان این را می‌گوید، که این دوتا بحث است. انشاءالله عبارت شریف را هم از هر دو کتاب می‌آوریم که انشاءالله این هم با دقت بحث شود و استنادش در بحث اول تمام شود تا برسیم به استدلال شهید صدر در همان فضایی که خودشان طرح کردند که به نظر ما ربطی به حرف شیخ هم ندارد.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی استناد کلام شریف العلماء در تقریرات شهید صدر ۶۲۰.....

خلاصه بحث گذشته ۶۲۰.....

تقریب کلام شهید صدر در بحوث ۶۲۰.....

تقریب کلام شهید صدر در مباحث الاصول ۶۲۱.....

بررسی استناد استدلال به کلام شریف العلماء ۶۲۲.....

استدلال بر برائت با استناد به قاعده قبح عقاب ۶۲۳.....

بررسی تقریرات شریف العلماء ۶۲۴.....

عبارت اول (دلیل چهارم بر برائت) ۶۲۴.....

عبارت دوم (دلیل هفتم بر برائت) ۶۲۵.....

عبارت سوم (دلیل هشتم بر برائت) ۶۲۷.....

جمع بندی استناد به کلام شریف العلماء ۶۲۹.....

نقد کلام شهید صدر در استناد به کلام شریف العلماء ۶۲۹.....

موضوع: بررسی استناد کلام شریف العلماء در تقریرات شهید صدر**خلاصه بحث گذشته**

بحث در فرمایش شهید صدر بود که فرمایش شیخ انصاری، محقق نائینی و محقق اصفهانی به عنوان ادله‌ای بر اثبات قبح عقاب بلا بیان را بررسی کرده‌اند. البته به این صراحت در دو تقریر آمده است که قد استدلال علی قبح العقاب بلا بیان به این وجوه. اولین وجه را که می‌گویند یک بیان ساذج و ساده‌ای است، در تقریرات عبد الساتر صراحتهً به شیخ انصاری نسبت می‌دهند و بعد در طی کلام به شریف العلماء نسبت می‌دهند. در تقریرات مباحث الاصول آیت الله حائری صراحتهً این بیان ساذج را به مرحوم شیخ نسبت می‌دهند و بعد می‌فرمایند که قبل از ایشان شریف العلماء و حاشیه معالم و بعد از آنها هم دیگرانی به این مطلب استدلال کرده‌اند.

تقریب کلام شهید صدر در بحوث

در بحوث به کسی نسبت نمی‌دهد و شاید به این ترتیب از برخی از اشکالاتی که ما می‌خواهیم طرح کنیم، رهیده‌اند. در بحوث این بیان را نه به شیخ انصاری نسبت می‌دهند و نه به شریف العلماء و نه به صاحب حاشیه و می‌گویند که یک بیان ساذجی به این ترتیب هست. منتهی گرچه بیان بحوث مرحوم آیت الله شاهرودی از این جهت بهتر است که نسبت خاصی نمی‌دهد تا نیاز

باشد که بررسی کنیم که آیا شیخ انصاری یا شریف العلما یا صاحب حاشیه این مطلب را دارند یا نه، منتهی اشکالش این است که در علم اصول چه کسی به این مطلب قائل شده است که شما به آن می‌جنگید؟ در واقع مثل این است که با دشمن خیالی بحث می‌کنید و یک زمین جنگی درست کردید خیالی و وهمی. ما این بیان شهید صدر را در میان فرمایشات محققان بزرگ ندیدیم البته ممکن است که در لابلای کلمات در جایی پیدا بشود اما در جای بحث خودش کسی این صیاغت را اینگونه طرح نکرده است که ایشان به عنوان بیان ساذج آورده است. گرچه یک چیزی فی الجمله شبیه به این مطلب را در تعلیقات مرحوم سید علی قزوینی رحمت الله علیه بر معالم دیدیم که شاید آن هم قابل تفسیر باشد که بعداً بیان خواهیم کرد.

علی‌ای حال مقصود این است که نحوه‌ی تقریر مرحوم آیت الله شاهرودی گرچه از برخی از اشکالاتی که قبلاً گفتیم در مورد انتساب به شیخ انصاری و برخی از اشکالاتی که امروز بیان می‌کنیم، رهیده است و لکن سوال این است که شما با چه کسی می‌جنگید و چه کسی این حرف را زده است؟ گویی مرحوم شهید صدر در ذهنش یک حق الطاعة بوده است و خیلی ذهن شریف ایشان را درگیر کرده بوده و خیال می‌کردند که همه دارند با حق الطاعة می‌جنگند.

بعداً عرض خواهم کرد که یکی از اشکالات این است که فهم ما از کلمات شیخ انصاری، محقق نائینی و محقق اصفهانی نباید در این چارچوب باشد که اینها در مقام استدلال بر قبح عقاب بلا بیان در مقابل اثبات حق الطاعة هستند. اصلاً چنین چیزی نیست و این یک اشتباه بزرگ است که برایشان چنین تصویری پیش آمده است و گویی شهید صدر چنین چارچوبی را تلقی کرده است و بعد در این چارچوب به این بزرگواران اشکال می‌کنند. در حالی که اصلاً زمین بازی و جنگ این نیست و یک چیز دیگری بوده است و آنها دنبال چیز دیگری بوده‌اند و لذا عمده‌ی اعتراضات شهید صدر وارد نیست.

تقریب کلام شهید صدر در مباحث الاصول

ما فعلاً با فرمایش شهید صدر بر حسب آنچه که در تقریرات مباحث الاصول آمده است عرض داریم که ایشان صراحتاً در آنجا فرموده است که دو تقریب در لسان اصحاب اینها هست. البته در تقریرات عبد الساتر و بحوث سه تقریب است. ایشان می‌فرماید:

بأحدهما: تقریب ساذج- ذكره جملة من المحققين كالشيخ الأعظم (قدّس سرّه) و غيره ممّن سبقه كشریف

العلماء و صاحب الحاشية على المعالم و من لحقه.^۱

بعد همین بیان را آورده‌اند که اگر ما نگاه کنیم بین موالی و عبید عرفی می‌بینیم که در آنجا گویی یک مخاطبه‌ای بیان مولا و عبد صورت می‌پذیرد و در مورد شک اگر مولا عبدش را مورد خطاب قرار دهد که چرا به تکلیف من عمل نکردی، می‌گوید نمی‌دانستم و اگر مولا به او بگوید که چرا احتیاط نکردی، عبد باز می‌گوید که امر شما به احتیاط به من نرسیده بود، «ما علمت بصدور الأمر منك بذلك». اینجا ایشان نسبت می‌دهد و می‌فرماید:

فعدنّذ- على حدّ تعبير المحقق الشريف رحمه الله تنقطع حجة المولى، و ليس للمولى حقّ أن يعاقبه. هذا ما

يدرکه العقلاء في أمورهم، و هو المسمّى بقاعدة قبح العقاب بلا بیان.^۲

در اولش هم می‌فرمایند که این تقریب اینگونه است که اگر ما رفتار موالی و عبید عرفی را ملاحظه کنیم، می‌بینیم که این چنین است و این همان قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان است.

بررسی استناد استدلال به کلام شریف العلما

متأسفانه هیچ اشاره‌ای هم نکردند که شریف العلما کجا این مطلب را گفته است. قبلاً من اشاره کردم که معروف این است که ضوابط الاصول تقریرات مرحوم شریف العلما است و این مطلب را احتمالاً از آنجا گرفته‌اند. اما شاید یک تقریرات مسجل‌تر و قابل نسبت‌تر قواعد الشریفیه یا الشریفة مرحوم بروجردی جاپلّقی باشد که ایشان در مقدمه صراحتاً این مطلب را می‌فرمایند که آنچه را که من در این کتاب آوردم، فوائدی است که از دو اساتید بزرگوارم؛ سید محمد و سید مهدی فرزندان سید علی صاحب ریاض استفاده کردم و ذیلش ایشان می‌فرماید و همچنین آنچه را که از استاد شریف استفاده کرده‌ام و القاب زیادی و مهمی را برای ایشان آورده‌اند.

^۱ مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۷۱

^۲ مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۷۲

این تقریرات انتسابش به مرحوم شریف العلما روشن تر است چون صاحب ضوابط در اول نفرموده‌اند که تقریرات ایشان است. منتهی نکته‌ی جالبی که برای ما در این بحث معلوم شد این است که انتساب ضوابط به شریف العلما که در اوساط علمی حوزوی معروف است، درست است؛ چون در همین بحث قبح عقاب بلا بیان ترتیب بحث بین این دو کتاب خیلی مشابه است. در جلسه‌ی قبل هم عرض کردم که حتی مثلاً در تقسیم بندی و شروع بحث مشابه هستند. مثلاً شروع بحث در هر دو با شبهه‌ی وجوبیه است، آنهم اول بین وجوب و اباحه و بعد بین وجوب و استحباب. بعد در شک بین وجوب و اباحه ایشان ده وجه برای برائت شمرده است و عین این ده وجه، به عنوان ده وجه در ضوابط الاصول آمده است. در قواعد الشریفیه هم تعداد با آن یکی است و هم ترتیب ادله در هر دو یکی است. گرچه به نظر من یک اختلاف عباراتی وجود دارد که این مربوط به تلقی‌های مقررین است و باز هم در همین بحث ما به نظر من تقریرات مرحوم جاپلقی ادق و روشن تر و قابل اعتمادتر از فرمایش صاحب ضوابط است.

استدلال بر برائت با استناد به قاعده قبح عقاب

حالا ما می‌خواهیم ببینیم این فرمایش که به شریف العلما نسبت می‌دهند، آیا درست است یا نه. همانطور که اول جلسه عرض کردم خیلی مهم است که تلقی ما از این استدلال‌ها چه باشد. هم شیخ انصاری صراحتهً فرمودند که دلیل رابع بر برائت قبح عقاب بلا بیان است؛ یعنی اصلاً مسئله منعقد شده است برای استدلال بر برائت به قبح عقاب بلا بیان و در مقام استدلال بر قبح عقاب بلا بیان نیستند تا کسی جایی بگوید که شما مصادره می‌کنید یا بگویند که ما کاری به این حرف‌ها نداریم و عقل عملی ما صراحتهً می‌گوید که هر احتمالی منجز واقع است. عرض می‌کنم که این گونه جواب‌های شهید صدر کلاً خارج از مدار است و جای این گونه جواب دادن نبود؛ چون استدلال بر برائت است و استناد به قبح عقاب بلا بیان کرده‌اند؛ چرا که قبح عقاب بلا بیان را یک حکم قطعی می‌دانستند.

مرحوم شریف العلما به حسب نقل صاحب ضوابط و همینطور مرحوم جاپلقی در قواعد الشریفیه مکرراً به این نکته توجه می‌دهند که این مقتضای حکم قوه‌ی عاقله است. اینکه بگوییم این مقتضای حکم قوه‌ی عاقله است، مقصود برائت است که مقتضای حکم قوه‌ی عاقله است یعنی همین که در موارد شک ما بگوییم که ما اشتغال ذمه‌ای نداریم و چیزی بر ما ولو در ظاهر واجب نیست، این مقتضای حکم قوه‌ی عاقله است. بنابراین اصلاً در مقام بیان استدلال بر قبح عقاب بلا بیان نیستند تا شما بگویید که اینگونه استدلال کرده‌اند.

بررسی تقریرات شریف العلما

مرحوم شریف به حسب تقریرات این دو بزرگوار در واقع در شبهه‌ی وجوبیه که بین اباحه و وجوب است ده استدلال آوردند که برخی از آنها درون دینی است یعنی مراجعه به آیات و روایات است و سه استدلال از آنها به نظر می‌آید مربوط به بحث ما باشد. اینکه عرض می‌کنم از قواعد الشریفیه مرحوم جابلقی است. استدلال چهارم، هفتم و هشتم ظاهراً مربوط به بحث ما است. باز هم عرض می‌کنم که مستدل علیه عبارت است از برائت نه قبح عقاب بلا بیان.

عبارت اول (دلیل چهارم بر برائت)

ایشان در دلیل رابع اینگونه می‌فرماید:

انه لو لم یکن المرجع هو اصاله البرائة بل یكون مکلفا بالاحتیاط للزم التکلیف من دون بیان ... و هو قبیح بالقوة العاقلة و لا یصدر من الحکیم علی الاطلاق و من بطلانه یلزم بطلان المقدم. اما الصغری فللاصل فان مقتضاه عدم صدور حکم منه.

فرموده‌اند که اگر اصاله البرائة مرجع نباشد و احتیاط لازم باشد، یلزم تکلیف من دون بیان. بعد می‌فرمایند که

اگر شک کردیم که بیانی از طرف شارع صادر شده و وجود دارد یا نه، اصل این است که بیانی وجود ندارد.^۱

قبلاً در بحث‌هایی که در مقدمه طی کردیم، عرض کردیم که این یک استدلال عجیب و غریب است چون از ضمّ یک مقدمه‌ی عقلی به اضافه‌ی یک مقدمه‌ی شرعی یا عقلی؛ که اصل عدم است، می‌خواهد این حکم را نتیجه بگیرد که برائت است. این خودش قابل بحث است که اینگونه استدلال کردن آیا درست است یا نه، منتهی ما الان کاری به این نداریم و بحثمان سر این است که اینجا مستند در دلیل رابع، لزوم تکلیف من دون بیان است و این را هم قبیح بالقوة العاقلة دانسته است و نمی‌فرماید که ما حالا به سیره‌ی عرفی مراجعه کنیم یا یک نحوه مخاطبه‌ای که بین عبد و مولا در محیط‌های عرفی صورت می‌گیرد، مراجعه کنیم. ایشان اینگونه بیانی را در اینجا ندارد.

^۱ القواعد الشریفه، ج ۲، ص: ۳۱۹

در ضوابط هم تقریباً همینگونه است و شاید بیانش آشکل از این باشد. اما مدعایش همین است که مقتضای حکم قوهی عاقله، برائت است. می فرماید:

الزَّابِعُ حَكْمَ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ بِقَبْحِ التَّكْلِيفِ بِلَا بَيَانٍ وَ عِلْمٍ أَذْ مِنْ شُرَاطِ التَّكْلِيفِ الْعِلْمُ وَ بَدُونِهِ يَصِيرُ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا

بِمَا لَا يَطَاقُ فَنَقُولُ أَنَّ الْمَشْكُوكَ فِيهِ مِمَّا لَمْ يَرِدْ فِيهِ بَيَانٌ بِالْأَصْلِ وَ كَلِمَا كَانَ كَذَلِكَ فَالْأَصْلُ الْبَرَاءَةُ لِلْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ.^۱

حالا اینکه این استدلال درست است یا نه، قبلاً فی الجمله در مقدمات بحث کردیم و عرض کردیم که صیغت کلام سه تا است؛ قبح عقاب بلا بیان، قبح تکلیف بلا بیان و لا تکلیف الا بعد البیان که اینها واقعاً با هم فرق می کنند. به اضافه ی اینکه در تقریرات مرحوم جابلقی ظاهراً در ذیل بحث هفتم، می گوید که این جواب چهارم که ما به حکم قوهی عاقله گفتیم، مصبّ بحثش انتفاء حکم واقعی است، اما چون ما دسترسی به واقع نداریم با اصل ثابت می کنیم که واقع نیست و بعد می گوئیم که واقعی که نیست، عقاب بر آن و تکلیف بر آن، ما لا یطاق است.

عبارت دوم (دلیل هفتم بر برائت)

اما حرف بعدی که ایشان دارد در ضوابط در دلیل سابع است که این از همه شبیه تر به فرمایش منقول از ایشان در مباحث الاصول است که می فرماید:

السَّابِعُ أَنَّ تَرْكَ الْمَشْكُوكِ فِيهِ أَنْ لَمْ يَكُنْ مُعَاقِبًا وَ مُسْتَحَقًّا لَهُ فَلَا كَلَامَ وَ إِنْ كَانَ مُسْتَحَقًّا لَهُ فَمَا أَنْ يَكُونَ الْإِسْتِحْقَاقُ

لَا جُلَّ تَرْكَ الْوَاجِبِ الْوَاقِعِ بِمَعْنَى أَنَّهُ أَخْلَ بِهِ فَصَارَ مُعَاقِبًا لِذَلِكَ فَهُوَ مُسْتَلْزَمٌ لِلسَّفِيهِةِ إِنْ كَانَ مُعَاقِبَةُ الْمَوْلَى مُسْتَنَدَةً إِلَى

أَنَّهُ لَمْ تَرَكَ الْوَاجِبَ الْمَعْلُومَ الْوَجُوبَ عِنْدِي الْغَيْرَ الْمَعْلُومَ عِنْدَكَ وَ الْخِلَافُ الْفَرْضُ أَنْ قَالَ لَمْ تَرَكَ الْوَاجِبَ الْمَعْلُومَ

عِنْدَكَ وَ جَوِبُهُ وَ أَمَّا يَكُونُ الْإِسْتِحْقَاقُ لَا جُلَّ تَرْكَ الْإِحْتِيَاطِ الْإِلَازِمِ عِنْدَ الشَّكِّ وَ أَنْ لَمْ يَكُنْ الشَّيْءُ وَاجِبًا فِي الْوَاقِعِ فَيُعَاتِبُهُ

بِأَنَّكَ لَمْ تَرَكَ الْإِحْتِيَاطَ فَهُوَ أَيْضًا فَاسِدٌ سِوَاءَ مَا قَالَ لَمْ تَرَكَ الْإِحْتِيَاطَ الْمَعْلُومَ الْوَجُوبَ عِنْدِي لَا عِنْدَكَ أَوْ الْمَعْلُومَ الْوَجُوبَ

^۱ ضوابط الأصول، ص: ۳۶۴

عندك لعين ما مَرَّ في الشق السابق و توهم كون الاحتياط معلوم الوجوب بالدلة السمعية فيظهر فساد و اما ان يكون الاستحقاق و العتاب لاجل ترك دفع الضرر المحتمل فهو ايضا فاسد اذ لزم و دفع الضرر المحتمل فرع ثبوت صغراه و بعد فساد الاحتمالين الأولين بكلا قسميهما لا يبقى ضرر احتمال الضرر اذا عرفت ذلك فنقول هذا الشخص الشاك لم يظهر له التكليف سنخا لان المظهر ان كان هو العقل فهو منتف لما مَرَّ و ان كان الشرع فكك لما قلنا و كل ما كان التكليف غير ظ فلا تكليف له اصلا للقوة العاقل.^۱

می گویند اگر کسی که ترک مشکوک کرده است، شما عقابش نمی کنید و مستحق عقاب نمی دانید که همان مطلوب است و بحثی نداریم. اما اگر کسی بگوید که این شخص که ترک مشکوک کرده، مستحق عقاب است، اگر شما استحقاق عقاب او را از این باب می دانید که آن تکلیف واقعی را که خبر نداشت ترک کرده است، این کار سفیهانه است. یعنی اگر این معاتبه‌ی مولا از این باب است که چرا آن تکلیفی که من به آن عالم هستم و تو به آن عالم نیستی را ترک کردی، این کلامی سفیهانه است. اما اگر برای اینکه سفیهانه نباشد بگوییم که چرا تکلیفی که معلوم در نزد تو بود را ترک کردی، این خلاف فرض ما است چون بحث در تکلیف مشکوک است.

و اگر مستدل بگوید که این استحقاق عقاب برای ترک واقع نیست بلکه برای ترک احتیاطی است که عند الشک لازم است. در این صورت نیز مکلف عین همان حرف اول را به شما برمی گرداند که می تواند بگوید که من علم به امر احتیاطی نداشتم. اگر مقصود این باشد که بخواهد بر واقع امر احتیاطی عقاب کند که سفیهانه است و اگر فرض کند که مکلف علم به احتیاط داشته است که این نیز خلاف فرض است. همانطور که در شق سابق گفتیم.

همچنین اگر در امر احتیاط بخواهد یک احتیاط دیگری بگوید که آنهم خلاف فرض یا سفیهانه است. یعنی همینطور نمی تواند به جایی برسد و در اینجا انقطع جواب مولا. البته این قسمت اخیر در عبارت ایشان نیست اما مقصودشان همین است. این استدلال قریب ترین و نزدیک ترین بیان است به آنچه مباحث نقل می کند. اما نکته‌ی مهم این است که اولاً بحث عرف و سیره‌ی عقلا در اینجا مطرح نیست و ثانیاً از همه مهم تر آن نکته‌ای است که عرض کردیم که اصلاً چارچوب بحث استدلال بر

^۱ ضوابط الأصول، ص: ۳۶۵

قبح عقاب بلا بیان نیست، بلکه استدلال بر برائت است و گویی برای اینها حکم قوهی عاقله و حکم قبح تکلیف بما لا یطاق و حکم قبح تکلیف بلا بیان برای آنها مسجل و مسلم است و یک جا ایشان تصریح می‌کند که همه اتفاق دارند بر قبح عقاب بر تکلیفی که به آن طریقی نداریم به خاطر اینکه منتهی می‌شود به تکلیف بما لا یطاق. اینها با کسی که قائل به حق الطاعة است و احتمال تکلیف را منجز می‌داند و قائل به حق الطاعة مولا و مولویت مولا در احتمالات است، اساساً هیچ بحثی ندارند. اگر کسی قائل باشد که احتمال منجز است، ما در مباحث آینده خواهیم گفت که به کجا منتهی می‌شود و هیچ ربطی به کلام این بزرگواران ندارد.

اگر دقت کرده باشید ایشان می‌گویند که اگر بگویند که چرا احتیاط نکردید می‌گویند که من نمی‌دانستم که باید احتیاط کنم. اگر واقعاً حق الطاعة لازم باشد حتی در احتمالات، چگونه می‌تواند بگوید که من نمی‌دانستم؟ چرا که گفته می‌شود که حکم عقل تو که بود. پس فرمایش این بزرگواران در مقابله‌ی با کسی نیست که عقلش حکم به حق الطاعة می‌کند، بلکه در چارچوب کسی است که عقلش حکم به قبح عقاب بلا بیان می‌کند. در این چارچوب برای شما بر برائت استدلال می‌کنند، نه بر قبح عقاب بلا بیان.

عبارت سوم (دلیل هشتم بر برائت)

در دلیل ثامن در هر دو کتاب منسوب به شریف العلماء، ایشان به بناء عقلا تمسک کرده اند. در ضوابط می‌فرماید:

الثامن ان سجيّة اهل العقول مستقرة على عدم العقول مستقرة على عدم الاعتناء بالاحتمالات المسببة من الأسباب

الغير المعبرة و ربما ينسبون المعنى بها الى السفه اثرى لو اخبر صبي غير ممیز لعبد من عبید مولا بتكليف لم يعمل به

الا مع الاطمینان بخبره و بعد ما ثبت ان بناء العقلاء فى امثال المقام و فيما تعارض فيه نضان احدهما يوافق الأصل دون

الأخر على عدم لزوم الاحتياط

ایشان می‌گویند آیا واقعاً اینگونه فکر می‌کنید که اگر صبی غیر ممیز به عبد مولا خبر بدهد به تکلیفی که عمل نمی‌کند به آن الا بعد از اطمینان به آن و بعد از آنکه اطمینان به خبر پیدا کرد و ثابت شد، واضح است که ما می‌دانیم چنین چیزی نیست و به خبر یک صبی غیر ممیز به یک واقع عمل نمی‌کنند. بعد هم می‌فرماید که بناء عقلا در جایی که تعارض نصین باشد یا امثال این یا لم یثبت باشد، بناء عقلا بر عدم لزوم احتیاط است. بعد هم وارد اعتبار این بناء عقلا می‌شود که این بناء عقلا معتبر است و الا لزوم تکلیف بما لا یطاق می‌شود و بعد وارد یک بحث دیگر می‌شود که باید قاعده‌ی لطف را ضمیمه کنیم که الان کاری به

این بحث‌ها نداریم؛ چون هم برخی از آنها قابل خدشه است و هم خروج از بحث ما می‌شود. عرض ما این است که ایشان به بناء عقلا استدلال می‌کند در عملشان به احتمالاتی که مسبب از اسباب غیر معتبره باشد.

در تقریرات قواعد الشریفیه به نظر من مطلب دقیق‌تر و روشن‌تر است. ایشان در دلیل ثامن می‌فرماید:

و الثامن بناء العقلاء كافة فان بنائهم على عدم التكليف ما لم يجئ دليل معتبر على التكليف.^۱

این یک نکته است که فرق اینجا با آنجا چیست. در آنجا گفته است بر مسیباتی که از اسباب غیر معتبره حاصل شود. اینکه اسباب غیر معتبره چه هستند و مسیبات چه هستند، خیلی بحث دارد، اما اینکه در اینجا می‌فرماید بناء عقلا كافة بر عدم تکلیف است ما دامی که دلیل معتبری بر تکلیف نباشد، بحث را در حیطه‌ی تکلیف آورده است. نکته‌ی خیلی مهم‌ترش این است که می‌فرماید:

سواء كان في الامور الشرعية او غيرها من الامور العادية و ما عليه بناء معيشتهم.^۲

دوستان عنایت کنند چون بعداً در اشکال به شهید صدر می‌خواهیم از این استفاده کنیم که ایشان مصبّ بناء عقلا را بر حسب این تقریر، مطلق امور بین موالی و عبید گرفتند حتی در امور شرعیه. می‌گویند که بناء عقلا بر عدم تکلیف است ما دامی که دلی معتبری نباشد؛ سواء كان في الامور الشرعية او غيرها من الامور العادية. این بحث خیلی مهمی است و من قبل از اینکه این مطلب را در اینجا ببینیم وقتی کلام شیخ و دیگران را نگاه می‌کردم به ذهنم آمد که از کجای این در آوردند که ایشان موالی و عبید عرفی را می‌گوید. در کلام شیخ انصاری مطلقاً موالی و عبید عرفی نبود و حکم عقلا كافة بود که ایشان فرموده بود که عدم اعلام المولا حکم را للعبد اصلاً؛ که مرحوم آشتیانی فرمود این یعنی آن قسمی که اصلاً بیانی ندارد. این را اصلاً دلیل نداریم که بین موالی و عبید عرفی را می‌گوید بلکه مطلق موالی و عبید را می‌گوید. در این دلیل هشتم که بناء عقلا است هم ایشان تصریح کردند و فرمودند که سواء كان في الامور الشرعية او غيرها من الامور العادية.

^۱ القواعد الشریفة، ج ۲، ص: ۳۲۱

^۲ القواعد الشریفة، ج ۲، ص: ۳۲۱

جمع بندی استناد به کلام شریف العلما

ما حصل این است که مرحوم شریف العلما ده دلیل در شبهه‌ی وجوبه دائر بین وجوب و اباحه، آورده است که دلیل چهارم، هفتم و هشتم به نحوی مربوط به ما است. در دوتای از آنها که صراحتاً به حکم قوه‌ی عاقله تمسک کرده است و اصلاً بحث سیره نیست که در عبارت‌های بحوث و عبد الساتر بحث سیره مطرح شده است. در دلیل هشتم به بناء عقلا تمسک کرده‌اند، منتهی در قواعد الشریفة مرحوم جاپلقی تصریح می‌کند که این بناء در همه‌ی امور شرعی و غیر شرعی مستقر است.

نقد کلام شهید صدر در استناد به کلام شریف العلما

بحث ما با شهید صدر در دو مطلب است؛ اولاً اینکه استناد شما در آن معاتبه‌ای که نقل کردید، به چیست و می‌خواهید چه چیزی را اثبات کنید؟ شما به شریف العلما نسبت می‌دهید که ایشان استدلال بر قبح عقاب بلا بیان می‌کند که این حتماً نادرست است. اصلاً خود ایشان می‌گوید لأجل حکم قوة العاقله و بالصراحة می‌گوید که ما بر براءت استدلال می‌کنیم به حکم قوه‌ی عاقله. آن وقت شما می‌برید در استدلال بر قبح عقاب بلا بیان و شما جای نزاع را عوض کردید و لذا به نظرتان بعید آمده که چرا اینگونه استدلال می‌شود.

در دو بحث شریف العلما و نیز فرمایش شیخ که جلسه‌ی قبل بالتفصیل بحث کردیم اصلاً بحث سیره نیست که ایشان بحث سیره و بناء عقلا را وسط کشیده است. در خود تقریرات شهید صدر هم عجیب است. ظاهراً مباحث الاصول بحث سیره را نکرده است و گفته که یک تقریب ساذج است که مولا و عبد اینگونه بگویند. اینکه مولا و عبد بگویند که ربطی به سیره ندارد، ولی در بحوث و تقریرات عبد الساتر به سیره عقلا وصلش کرده‌اند.

ثانیاً حالا بحث ما این است که رفتیم و یک دلیل ثامنی در تقریرات شریف پیدا کردیم، سوال ما این است که اینها بناء عقلا را بر چه چیزی قرار دادند؟ شما اشکالتان بر شیخ و شریف و دیگران این است که اینها آمده‌اند بین آنچه را که بین موالی عرفی در امورات خودشان برقرار است را که عبارت است از قبح عقاب بلا بیان، توسعه دادند به روابط بین خدا و بندگانش و این توسعه غلط است؛ چون میان موالی عرفی یک رابطه‌ی مولویتی است که این مولویت و حق الطاعة غیر از رابطه‌ی مولویت و حق الطاعة بین خداوند و بندگان است. آنجا یک رابطه‌ی واقعی است و ناشی از منعیت نامحدود خداوند است که یک حق الطاعة و یک ولایت نامحدود می‌طلبد به خلاف روابط موالی و عبید عرفی که رابطه‌شان بر اساس ولایت‌های جعلی و قراردادی است و اینها که بالذات نیستند، طبیعتاً محدود هستند. حال شما در این محدود می‌گویید که عقلا رابطه‌شان اینگونه

است که اگر یک مولای عرفی تکلیفی برای عبدش آورد، باید این تکلیف را اعلام کند. شهید صدر این را قبول دارد منتهی این ربطی به آنجا ندارد.

سوال ما این است که در این عبارت شریف العلما، بالصراحة بناء عقلا را بر کل روابط ایشان ادعا کرده است حتی در امور شرعی. امور شرعی که موالی عرفیه ندارند، بلکه مولای حقیقی و عبدش است. ایشان به نظرش اینگونه می‌آید که بناء عقلایی وجود دارد که می‌گوید همه‌ی موالی و همه‌ی عبید چه شارع و غیر شارع رابطه شان اینگونه است که اگر تکلیفی نرسد معاتبه‌ی عبد را قبیح می‌دانند. در اینجا نمی‌توانید شما بگویید که این استدلال شما بر قبح عقاب بلا بیان مبتنی بر یک اشتباه در تسریه دادن قبح عقاب بلا بیانی که در دائره‌ی عرفیات و موالی انسانی با عبیدشان است به خداوند می‌باشد. شما این را نمی‌توانید بگویید چون تصریح می‌کند که بناء عقلا بر یک امر اعمی واقع شده است. کسی تسریه و تعمیم نداده است، بلکه می‌گوید بناء عقلا اصلاً همین است. شما می‌توانستید در مقابل آنها بگویید که بناء عقلای اینچنینی نداریم که این حرف دیگری است. اما نفرمایید که اشکال این است که آنچه را که در روابط بین موالی و عبید عرفی است را شما توسعه دادید و در مورد خداوند مطرح کردید و وارد بحث حق الطاعة شدید. اصلاً این حرف‌ها وارد نیست و نهایتاً شما در مقابل ادعای بناء عقلای آنها می‌توانید ادعا کنید که چنین بناء عقلایی نداریم.

بنابراین اولاً اشتباه در این است که شما فرمایش این بزرگواران را در مصب استدلال بر قبح عقاب بلا بیان دیدید که حتماً نادرست است؛ چون در مقام استدلال نیستند و قبح عقاب بلا بیان با تقاریب مختلفش برای آنها مسجل بوده و در چارچوب قبح عقاب بلا بیان مسجل می‌خواهند برائت را ثابت کنند. ثانیاً اشتباه شما این است که شما گمان کردید که اینها یک سیره‌ی عقلایی و عرفی را در دائره‌ی موالی عرفی و عبید عرفی اثبات می‌کنند و بعد یک مغالطه و خطایی دیدید که اینها آن را به روابط خداوند و بندگان توسعه می‌دهند، در حالی که بحث توسعه نیست و اینها می‌گویند اصلاً مصب بناء عقلا همین است. علاوه بر اینکه بحث سیره در کلمات شیخ انصاری که نیامده است و در دو استدلال شریف العلما در بحث برائت چنین حرفی ندارند و گفته اند که لحکم القوة العاقلة و تنها یک جا بناء عقلا را به عنوان استدلال برائت آوردند آنهم به این شکلی است که عرض شد.

بنابراین به نظر می‌رسد که شهید صدر در فهم کلام شیخ و فهم فرمایش شریف العلما یک مسیر اشتباه را رفته است.

والسلام علیکم و رحمة الله.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی استناد به کلام حاشیه معالم در تقریرات شهید صدر ۶۳۱

خلاصه بحث گذشته ۶۳۱

استناد به کلام حاشیه معالم در تقریرات شهید صدر ۶۳۲

کلام حاشیه معالم (هدایة المسترشدين) ۶۳۲

نقد استناد به کلام حاشیه معالم ۶۳۵

استدلال منتسب به حاشیه معالم ۶۳۵

نقد استدلال ۶۳۷

جارجوب اشتباه شهید صدر در بررسی کلام اصولیین ۶۴۰

موضوع: بررسی استناد به کلام حاشیه معالم در تقریرات شهید صدر**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در اولین بیانی بود که مرحوم شهید صدر بر حسب تقریرات به شیخ انصاری و شریف العلما و صاحب حاشیه معالم و برخی دیگر که اسم نبردند، نسبت دادند. آن بیان سازج همانطور که در جلسه‌ی قبل بیان شد این است که یک مخاطبه‌ای بین موالی و عبید می‌تواند صورت بگیرد که اگر مولا عبدش را بدون اعلام به او بخواهد عقاب کند، عبد می‌گوید که نمی‌دانستم و اگر بگوید که چرا احتیاط نکردی، عبد می‌گوید که امر احتیاطی را نیز نمی‌دانستم. بعد نسبت دادند که شریف العلما گفته است که در اینجا دیگر حجت مولا انقطاع پیدا می‌کند.

ما در جلسه‌ی گذشته عبارت‌های مختلف مرحوم شریف العلما را آوردیم. اولاً عرض کردیم که مطلب ایشان برای استدلال بر قبح عقاب بلایان نیست، بلکه برای استدلال بر برائت است. ثانیاً گفتیم که در دو دلیل از سه دلیلی که مربوط به بحث ما است، ایشان به حکم قوه‌ی عاقله تمسک کرده است و ربطی به سیره و اینگونه امور ندارد. به اضافه‌ی اینکه در آنجا مقصود از حکم قوه‌ی عاقله، همین قبح عقاب بلایان و قبح تکلیف و امثال این است.

آن معاتبه را می‌توان گفت به نحوی در دلیل هفتم ایشان آمده است که یکی از سه دلیل مرتبط با مقام است، منتهی این را نه در استدلال بر قبح عقاب بلایان، بلکه در استدلال بر برائت آوردند و در حقیقت این را کاشف از حکم عقل به قبح عقاب بلایان دانسته/اند.

استناد به کلام حاشیه معالم در تقریرات شهید صدر

از آن مشکل تر نسبتی است که ایشان به صاحب حاشیه معالم می دهد. این نسبت تنها در کتاب مباحث الاصول آمده است. عبارت مرحوم شهید صدر بر حسب تقریرات مباحث اینگونه است.

فقد ذكرت البراءة العقلية في لسان الأصحاب بتقريبين: بأحدهما: تقريب ساذج - ذكره جملة من المحققين

كالشيخ الأعظم (قدس سره) وغيره ممن سبقه كشریف العلماء و صاحب الحاشية على المعالم و من لحقه.^۱

کلام حاشیه معالم (هدایة المسترشدين)

نسبت به شیخ و شریف العلما عباراتشان را آوردیم. شیخ انصاری که قطعاً اینگونه نبود و در مورد شریف العلما نیز تا حدی این نسبت درست نیست. اما عجیب تر از همه انتساب این مطلب به صاحب حاشیه است. ابتدا تردید کردم که مقصود از این صاحب حاشیه کیست؟ با اینکه صاحب حاشیه در بحث های اصولی تقریباً روشن است که مرحوم صاحب هدایة المسترشدين است. چون اصلاً دیدم که مطالبشان اینگونه نیست، گفتم که شاید مقصود از صاحب حاشیه، مرحوم سید علی قزوینی باشد که ایشان نیز حاشیه بر معالم دارند و حاشیه ی ایشان بسیار دقیق و مبسوط و عالمانه و مرتب است و همین ایشان است که حاشیه بر قوانین هم دارد. اما اگر می خواستیم اینگونه درست کنیم، مشکلی این بود که ایشان ممن سبق از شیخ انصاری نیست، بلکه ایشان شاگرد شیخ انصاری بوده است. پس مقصود همین هدایة المسترشدين است.

این نکته را احتیاطاً عرض می کنم که ما به آنجایی از این کتاب که مربوط به بحث ما است -/ یعنی بحث برائت و استدلال به حکم عقل -/ مراجعه کردیم، حال اگر در جای دیگری این مطلب را دارند، من اطلاعی ندارم. آنچه که محل بحث ما است؛ یعنی استدلال به عقل بر برائت، ایشان درست عکس این مطلب را می گوید. عبارت ایشان چنین است:

و أمّا العقل: فإنه إنما بعث الأنبياء و نصب الأوصياء لتبليغ الأحكام و إرشاد الأنام إلى مسائل الحلال و الحرام،

فإذا لم يرد التبليغ بوجوب شيء و التكليف به، دلّ ذلك على انتفاء وجوبه، إذ لو وجب لكان قضية الحكمة الباعثة على

^۱ مباحث الاصول، ج ۳، ص: ۷۱

بعث الرس، ل تبليغ الحكم فيه. هذا إذا انتفى البيان من أصله. و أما إذا انتفى الوصول إليه فقد يتخيل أن الأمر بعكس

ذلك، إذ قضية رفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب إذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث.^۱

ایشان استدلال بر براءت با تمسک به حکم عقل را اینگونه تبیین می‌کنند: بعثت انبیاء و نصب اوصیاء برای تبلیغ احکام بوده است. بنابراین در جایی که وجوب شیئی تبلیغ نشده باشد، این دلالت می‌کند که اصلاً در عالم واقع وجوب منتفی است؛ چون اگر واجب بود، آن حکمت باعثه بر بعثت انبیاء و نصب اوصیاء اقتضا می‌کرد که تبلیغ بکنند و الان که تبلیغ نشده است، می‌فهمیم که اصلاً وجوبی نیست. منتهی بعد توضیح می‌دهند و می‌گویند که این راجع به اصل بیان حکم و ابلاغ آن است؛ یعنی فرضی که در عالم واقع اصلاً این حکم ابلاغ نشده باشد. اما اگر حکم واقعا ابلاغ شده ولی وصولش منتفی باشد، ایشان می‌گویند بعضی تخیل می‌کنند که به استناد دفع ضرر محتمل باید احتياط کرد.

بعد ایشان یک جوابی به این مطلب می‌دهند و می‌گویند که احتياط موجب عسر و حرج شدید است و با شریعت سمح‌ی سهله سازگار نیست و بلکه در یک جاهایی که طرف‌های احتمال افزایش پیدا می‌کند، نه تنها عسر و حرج است، بلکه اصلاً احتياط، مقدور نیست. بنابراین به ملاحظه‌ی این امور، عقل قطع به انتفاء وجوب احتياط پیدا می‌کند.

و يدفعه: أن البناء عليه قاض بلزوم العسر و الحرج الشديد الذي لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة، بل قد يؤول الأمر إلى التكليف بغير المقدور، لتكثر الاحتمالات، و ترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجح، فبملاحظة ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف.

بعد خود ایشان جواب می‌دهد که این حرف درست نیست و موارد، مختلف است. یک مواردی اندکی هست که اطراف شبهه، آنقدر زیاد است که ممکن است احتياط موجب عسر و حرج باشد، اما معظم موارد اینگونه نیست. البته ایشان معتقد است که در معظم این موارد که احتياط هم ممکن است، باز از اجماع و آیات و روایات، یا دلیل داریم بر انتفاء تکليف واقعی و یا دلیل داریم بر انتفاء وجوب احتياط، ولو اینکه احتياط هم ممکن باشد. ولكن با صرف نظر از این ادله شرعی به حکم عقل باید احتياط کرد.

^۱ هداية المسترشدين (طبع جديد)، ج ۳، ص: ۵۵۷

و یرد علیه: أنه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ فيما إذا كانت الاحتمالات كثيرة غير محصورة، و أمّا إذا انحصرت في امور

عديدة لا حرج في الإتيان بها فلا. و هذا أمر حاصل في الأغلب، لقيام الإجماع و غيره من الأدلة على انتفاء احتمال

الوجوب في معظم الأفعال، و ما يحتمل وجوبه ممّا لم يدلّ دليل على انتفاء الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعاة

الاحتياط فيها، فمع الغضّ عن الأدلة المتقدّمة فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظرا إلى حكم العقل.^۱

اینجا ایشان بالصراحة می گویند اگر ما ادلهی قبلی را یعنی اجماعات و آیات و روایات را منتفی بدانیم، به حکم عقل باید

قائل به وجوب احتیاط بشویم و این درست نقطه مقابل چیزی است که شهید صدر به ایشان نسبت می دهد. وقتی صاحب معالم

تصریح می کند که با صرف نظر از ادله شرعی، عقل حکم به لزوم احتیاط می کند، چگونه شهید صدر به ایشان نسبت می دهد

که صاحب حاشیه برای اثبات برائت عقلی، استشهاد به سیره عقلایی رایج بین موالی و عبید می کند.

بعد می فرمایند:

نعم إذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف حينئذ فلا كلام. و ما ذكر من الوجوه في إثبات الإباحة غير

جارية في المقام لما عرفت من الفرق.^۲

آری اگر فرض کنید در یک جایی کسی کلاً از بلاد اسلامی دور بوده و احکام را نمی شناسد و بناء گذاشتن بر احتیاط

برای وی متعذر یا متعسر باشد جدّاً، عقل قطع پیدا کند که چنین احتیاطی را شارع نمی خواهد، اینجا آنچه از حکم عقل به برائت

گفته شد، متّجه است، اما در غیر از آن تصریح می کند که قول به برائت عقلی جدّاً بعید است:

نعم إن فرض عدم انحصار الأمر في المقام - كما قد يتفق بالنسبة إلى من بعد عن بلدان الإسلام بحيث لا يقدر

على تعرّف الأحكام، و كان بناؤه على مراعاة الاحتياط متعذراً أو متعسراً جدّاً، بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة

عليه - كان ما ذكر من حكم العقل متّجهاً. و أمّا في غيره فالقول بإطلاق استقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدّاً «فالقول

بإطلاق استقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدّاً».

^۱ هداية المسترشدين (طبع جديد)، ج ۳، ص: ۵۵۷

^۲ هداية المسترشدين (طبع جديد)، ج ۳، ص: ۵۵۷

نقد استناد به کلام حاشیه معالم

پس ایشان که درست عکس آن معاتبه‌ای که ذکر شده را بیان می‌کند. بنابراین ایشان در اینجاها که چنین مطلبی را ندارند و در اینجا جازم می‌شوند که اگر بحث عسر و حرج پیش نیاید و بحث عدم قدرت پیش نیاید و از ادله شرعی دال بر نفی وجوب واقعی و وجوب احتیاط صرف نظر کنیم، هر جا که امکان باشد به حکم عقل باید احتیاط کند از باب دفع ضرر محتمل. به نظر من نسبت دادن این حرف به مثل صاحب حاشیه اصلاً عجیب بوده است. نه آدرسی را ذکر می‌کنند و نه جایی را بیان می‌کنند و این واقعاً عیب بزرگی است که مطلبی را می‌گویند و مطرح می‌کنید و نه مستند آن را بیان می‌کنید و نه عبارتی را نقل می‌کنید. علی‌ای حال این نسبت هم درست نیست و کلاً در اینجا خیلی مطالب مشوش و مخدوش است.

استدلال منتسب به حاشیه معالم

اما با چشم پوشی از اشکال در نسبتی که شهید صدر به بزرگان اصولی داده است، باید به بررسی صحت و سقم اصل فرمایش ایشان فارغ از انتسابی که به بزرگان داده است نیز بپردازیم. فرض کنیم یک ملکی از عالم علوی سقوط کرده بود و یک چنین استدلالی آورده بود، آیا این استدلال درست است یا خیر؟ اصلاً ما کاری نداریم که شریف العلمایی در عالم هست و شیخ انصاری و صاحب حاشیه چه چیزی می‌گویند. شهید صدر در تقریب این استدلال چنین آورده است:

استدل علی قاعدة قبح العقاب بلا بیان بوجه عديدة، الاول: الإحالة إلى الوجدان العرفي و العقلاني في باب

المولویات العقلانیة، حیث نرى انهم لا يؤخذون علی ارتکاب مخالفة التکلیف الواقعي في موارد الجهل و عدم العلم

بالحکم الواقعي و لا الظاهري الإلزامي. فیکون هذا منبها مثلاً علی ارتکازیة قاعدة قبح العقاب بلا بیان و عقلیتها.^۱

در اینجا اسمی از سیره نبرده است اما پایین‌تر فرموده است:

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۶

و بذلك يظهر أنّ التقريب المذكور قد وقع فيه الخلط بين المولويات الاعتبارية المجعولة و المولوية الحقيقية الذاتيّة و بالالتفات إلى التمييز بينهما لا يبقى في الإحالة إلى السيرة العقلانية أو الوجدان العرفي أيّة دلالة أو منبهية على حقانية قاعدة عقلية باسم قبح العقاب بلا بيان.^۱

قبلاً هم عرض کردیم که هیچ کس اینگونه بر قبح عقاب بلا بیان استدلال نکرده است. حالا فرض کنیم که کسی اینگونه استدلال کند، ایشان اشکالشان در هر سه تقریرات، این است که اینگونه استدلال که از میان موالی و عبید عرفی ما یک قبح عقاب بلا بیان را بگیریم و بگوییم که این ثابت است و آن را به خداوند و عبید توسعه بدهیم، این اشتباه است؛ چون مبتنی بر این است که حق الطاعة و مولویت را یک امر متواطی شمرده اند که گویی مراتب و درجات ندارد و ایشان می گوید ما قبلاً گفتیم که این حرف درست نیست و خلافش درست است که مولویات بر چند قسم است؛ یک مولویت ذاتی داریم که در خداوند و عبید است و ریشه و نکته اش هم عبارت است از منعیت و مالکیت و خالقیت خداوند که هیچ حدّی ندارد. در تقریرات بحوث چنین آمده است:

« فالعقل لا يرى أي قصور في مولويته و حق طاعته بل يرى عمومهما لتمام موارد التكليف حتى موارد عدم العلم

به».^۲

یک مولویت عرفی و عقلایی در بین موالی و عبید عرفی داریم که اینها مجعوله و قراردادی است و تابع قیام دلیلش است و این البته بعید نیست که عقلا در اینجا فرق بگذارند و بگویند در میان موالی و عبید عرفی تا زمانی که یک تکلیفی به عبد واصل نشود، اینجا عقاب صحیح نیست و مستحق عقاب نمی شود و قبح عقاب بلا بیان اینجا جاری است اما تعمیمش به خداوند هیچ وجهی ندارد.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۶

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۶

نقد استدلال شهید صدر

ما اینها را قبلاً بحث کردیم و عرض کردیم اولاً هیچ دلیلی نداریم که بحث قبح عقاب بلایان اینگونه به بحث حق الطاعة گره بخورد؛ چون حق الطاعة یک وادی است و به نظر ما واقعی است و دایره‌ی خاصی را دارد و حق الطاعة یک بحث است و حسن و قبح یک بحث است و الزام عقلی به طاعت یک بحث است که به تفصیل آوردیم و نمی‌خواهیم در اینجا اعاده کنیم. آنچه در اینجا می‌خواهیم اشاره کنیم این است که تعمیمی که شما می‌فرمایید درست نیست. اولاً اینکه ایشان می‌گویند چون خداوند منعم مطلق است و منعمیتش حدی ندارد، پس هیچ قصوری در مولویتش نیست و به تعبیر ظاهراً عبدالساتر است که می‌گویند مولویتش هیچ حدی ندارد، به نظرم این اصلاً استدلال درستی نیست. ما باید برگردیم و ببینیم که نکته‌ی حق الطاعة چیست؟ نکته‌ی حق الطاعة به نحو جزئی و تنجیزی که مستلزم استحقاق عقاب در مخالفت باشد و مستلزم الزام عقلی به اطاعت باشد، باید ببینیم که ریشه‌اش چیست؟

بنده در بحث‌های گذشته هم بر ایشان نقض کردم که شما در مورد جایی که انسان هیچ علمی ندارد و غفلت بالمره از تکلیف دارد که شما حق الطاعة را لازم نمی‌دانید، در حالی که این نیز یک محدودیت است. پس شما نیز محدودیت حق الطاعة را پذیرفتید. این یک نقض بر شهید صدر است. ثانیاً به فرض منعمیت خداوند نامحدود است، شما از کجا می‌گویید که اگر منعمیت نامحدود بود، پس حق الطاعة هم نامحدود است و هیچ حدی را نمی‌پذیرد؟

ما باید ببینیم که نکته‌ی حق الطاعة چیست. مثلاً فرض کنید که ما حسن و قبح را پذیرفتیم، ممکن است کسی بر اساس پذیرش حسن و قبح عقلی بگوید که خداوند هم یکسری کارها بر او قبیح است و یکسری کارها هم بر او لازم است. حال اگر کسی بگوید که خداوند نامحدود است و اینکه این کار بر او قبیح است، به چه معناست؟ جوابش این است که اگر کسی واقعاً حسن و قبح عقلی را بپذیرد و ریشه‌اش را امر و نهی شارع نداند، طبیعتاً ممکن است بگوید که خداوند هم به حسب کمال خودش این کار را انجام نمی‌دهد که اگر انجام می‌داد، قبیح بود. حال اینکه طبق مسلک اعتبار، چنین حرفی معنا دارد یا نه، یک حرف دیگر است. ما می‌گوییم که معنا دارد اما مرحوم آقای مطهری در عدل الهی به ذهنم می‌آید که ایشان می‌گویند یکی از ثمرات بحث اعتبارات آقای طباطبایی این است که آن اصلاً مربوط به حیطه‌ی روابط مردم است که این اعتبارات خلق می‌شود و نسبت به خداوند نمی‌شود، در حالی که به نظر بنده در آنجا هم توسعه ممکن است. حالا منتهی این بحث‌ها الان به ما مربوط نیست.

عرض ما این است که دو اشکال به شهید صدر وارد است؛

اولاً نقض می‌کنیم که شما یک جاهایی می‌پذیرید که حق الطاعة نیست، پس این محدودیت است.

ثانیاً می‌گوییم این کبری را شما از کجا آوردید که هر کسی منعمیتش بیشتر است، پس حق الطاعة او نیز بیشتر است و اگر منعمیتش نامحدود است، یک حق الطاعة عظیم نامحدود دارد.

ثالثاً نکته‌ای که قبلاً ظاهراً عرض نکردم و آن این است که اصلاً اینکه می‌گویید که منعمیت خداوند را هیچ حدی نیست باید ببینیم که به چه معناست؟ یک وقت مثل این است که ان تعدوا نعمت الله لا تحصوها است؛ یعنی تعداد منعمیت‌های خداوند متعدد است و یک انعامی به من دارد و یک انعامی به دیگری و یک انعامی به حیوانات دارد و یک انعاماتی به جمادات دارد و همه‌ی این عالم انعامات خداوند است. یک لاحدی از باب کثراتش است که علی الظاهر این ربطی به من پیدا نمی‌کند. من به عنوان حق الطاعة، انعامی که به خود من شده است را از باب شکر منعم یا حق منعم به کسی که انعم علیه. حالا یک کسی در یک نقطه‌ی دیگر عالم یک حیوانی هم بر او انعام شده، این چه ربطی به من دارد؟ اینکه ایشان می‌گویند منعمیتی که لا حد لها، مقصود کثرات این انعام باشد که ربطی ندارد اما اگر کسی یک دید عرفانی یا فلسفی وسیع داشته باشد که بگوید همه‌ی این عالم یا اتصالات طولی؛ علی و معلولی دارند یا اتصالات عرضی دارند که مثلاً از طریق عللشان به همدیگر مربوطند و به گونه‌ای ارتباط درست کنند که ما به همه‌ی دنیا وصل هستیم. این نگاه، نگاه عرفی نیست و شما این حق الطاعة را برای تمام مردم دنیا می‌خواهید نه تنها برای عرفا، پس باید یک چیزی باشد که در گنجایش فهم اینها باشد. واقعاً الان مردم کوچه و بازار، انعامی که به خودشان شده را پیوند می‌دهند به انعامی که به مورچه‌ای در آفریقای جنوبی شده؟ اینها ربطی به هم ندارد.

پس اگر مقصود از اینکه انعام خداوند حد ندارد یعنی نعمات خداوند قابل احصا نیست و تمام عوالم وجود نعمت خداوند را استفاده می‌کنند و کسی دیگری در عالم وجود نیست که بخواهند از او فیض داشته باشند و همه فیض الهی است. اگر این است باید دقت کنیم که منعمیتی که موضوع حق الطاعة من است، انعام به من است نه انعام به دیگری، مگر اینکه انعام به دیگری هم به من برگردد و الا موضوع حکم عقل من که نیست. شکر منعم به من را باید بکنم نه شکر منعم بر دیگری را و هر کس باید شکر خودش را بگذارد.

از طرف دیگر هم باید توجه کنیم که خداوند گرچه بی‌نهایت است و صفات ذاتش همچون علم و قدرت او بی‌نهایت است اما در مسئله‌ی انعام و فعل و فیض او طبیعتاً ماده باید قابل باشد. فیض خداوند و انعامش بر من نامحدود است، اما من وجود محدودی هستم و فیضی که کسب کردم محدود است؛ نه به خاطر اینکه نعوذ بالله خداوند محدود است، بلکه خداوند عین اطلاق است و چشمه‌ی جوشان است، منتهی من قابل نبودم و کاسه‌ی من همین مقدار از فیض الهی دریافت کرد. ولی بالاخره نعمتی که به من رسید، محدود است، پس چرا می‌گویید که منعمیتش نامحدود است و چرا می‌فرمایید: «الذي تكون

مولویته ذاتیه بملاک بالغ کامل مطلق و هو المنعمیه التي لا حد لها». چرا منعمیت لا حدّ لها؟ منعمیتش به این معنا ولو از باب ضعف من، ولی همینقدر است و ظرف وجودی ما همین مقدار بوده است و این مقدار را گرفته است. حال اگر بخواهد بابت این مقدار از وجود و قدرت و نعمت بکند که محدود است. پس صغری هم به نظر من قابل تأمل است اگر نگوییم که یقین به بطلان آن داریم.

در تقریرات عبد الساتر عبارت ایشان غلیظ تر است که می فرماید:

و أمّا المولوية غير المجعولة فهي ثابتة بملاک النفس الأمري و لها مراتب تتفاوت بحسب درجة المنعمية، إذّا، فلا

يمكن أن يستدل على ضيق مولوية لضيق مولوية أخرى، و قاعدة قبح العقاب بلا بيان مرجعها إلى ضيق دائرة المولوية،

و هذه تضيق و تزيد بحسب ما لها من الملاكات.^۱

ظاهراً این استدلال که نامحدود است، فقط عبارت بحوث این را دارد و بقیه ظاهراً این تعبیر را نیاوردند که می گوید

منعمیتش نامحدود و مطلق است. عبارتش اینگونه بود:

«الذي تكون مولويته ذاتية بملاک بالغ کامل مطلق و هو المنعمية التي لا حد لها».^۲

علی ایّ حال این نکته هم به لحاظ صغروی در منعمیت ایشان قابل توجه است. پس ما غیر از آن اشکالی که در صدر

مباحث بود، دو اشکال به این نحوه بیان داریم؛

اولاً بحث حق الطاعة یک بحثی است که باید ببینیم که ریشه‌ی این حق الطاعة چه گونه است و آیا حکم واقعی است یا

نه. اینگونه مرتبط کردن آن به بحث قبح عقاب بلا بیان علی الظاهر درست نیست.

ثانیاً استدلال ایشان بر اینکه مولویتهای عرفی غیر از مولویتهای شرعی است، حرف صحیحی نیست و چه بسا این را

بگوییم که عقلاً نکته‌ی قبح عقاب بلا بیان را در مولویت عرفی و مولویت بین خداوند و عبیدش یکی می دانند و آن نکته عدم

وصول است. برای آنها فرق نمی کند که این عدم وصول در کجا باشد. می گویند هر کجا اعلام یک امری نسبت به مأمورش

صورت نگرفته باشد، عقاب و معاتبه‌ی او قبیح است.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۱۱، ص: ۵۸

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۶

چارچوب اشتباه شهید صدر در بررسی کلام اصولیین

یک بحث دیگری هم هست که به یک معنا حاکم است بر همه‌ی بحث‌های گذشته و آن، این است که اصلاً شاکله‌ی اشکالات شهید صدر در اینجا و همین‌طور نسبت به مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی در چارچوبی است که این چارچوب نادرست است. اینکه من خیال می‌کنم شهید صدر یک دشمنی برای خود می‌تراشد و با او بحث می‌کند. مرحوم شیخ و دیگر بزرگواران که در این کتب مطرح شده است، بر اساس قبح عقاب بلایان بحث کرده است. اگر کسی حق الطاعة را به معنایی که شهید صدر می‌گوید، قبول داشته باشد و احتمال تکلیف را منجز بداند، این اصلاً مخالف ندارد که اینجا قبح عقاب بلایان جاری نیست. نه شیخ انصاری مخالف است و نه مرحوم نائینی و نه محقق اصفهانی. اینها معتقدند اگر حکم عقلی وجود داشته باشد حاکم بر قبح عقاب بلایان است. پس ببینید که شهید صدر به دنبال چیست.

ایشان در مقابله با مرحوم نائینی می‌فرماید که ما به این حرف‌هایی که شما درست کردید و یک صورت فنی به آن بخشیدید و مقداری اصطلاحات به کار بردید، کار نداریم و می‌گوییم جزماً و قطعاً عقل ما دائره‌ی مولویتش نسبت به خداوند موسع است و در محتملات هم می‌گوید که باید احتیاط کنیم. من عرض می‌کنم که شما اگر چنین جزمی دارید، هیچ کس با شما مخالف نیست. مرحوم نائینی و مرحوم شیخ و دیگران می‌فرمایند که اگر کسی دلیلی بر احتیاط داشت، ما با او کاری نداریم. اگر کسی در عالم پیدا شود و بگوید عقل من احتمال تکلیف را منجز می‌داند، مسلماً این وارد بر قبح عقاب بلایان است. مرحوم شیخ انصاری به اعلی صوت در رسائل در ذیل همان بحث شبهه‌ی تحریمیه و در بحث حکم عقل تصریح کرده بود که قبح عقاب بلایان شبیه یک قاعده‌ی اصلی عمل می‌کند که لولا دلیل احتیاط، من هستم ولی اگر دلیل احتیاط بیاید موضوع من مرتفع می‌شود و من نمی‌توانم با آن بجنگم.

پس این نکته را دوستان عنایت کنند که مطلب مهمی است؛ ما فرمایش شیخ را و مرحوم نائینی را و مرحوم اصفهانی را باید در چارچوب خودش ببینیم. اینها در چارچوب استدلال بر قبح عقاب بلایان برای کسی که حق الطاعة را قبول دارد که نیست که بخواهند آن را دفع کنند. بلکه اصلاً استدلال بر قبح عقاب بلایان نیست و استدلال بر برائت است و در مقام تبیین هستند.

در فرمایش مرحوم نائینی عرض می‌کنیم که تبیین قبح عقاب بلایان غیر از استدلال بر اوست برای کسی که حق الطاعة را قبول دارد. اگر حق الطاعة را قبول دارید، شیخ و مرحوم نائینی هم می‌گویند که قبح عقاب بلایان جاری نیست و حتی این

بزرگواران که بحث شریف العلما و دیگران که مطرح شد، آنها هم می‌گویند که چون دلیل احتیاط نداریم و تصریح کردند که چون دلیل بر احتیاط نداریم. اگر کسی بگوید که احتمال منجز است و عقل من حکم جزمی می‌کند یعنی دلیل بر احتیاط دارد. بنابراین به نظر من اولین وجهی که ایشان به عنوان دلیل بر قبح عقاب بلا بیان بیان کرده است، از جهات شتایی اشتباه است و از همه مهم‌تر این است که اصلاً بستر بحث را ایشان عوض کرده است و به جای دیگری برده است و کلام این بزرگواران را در چارچوبی فهم کرده است که به نظر من موجب خطاهای متعدد شده است.

یک نکته‌ی دیگری هم در تقریرات عبد الساتر وجود دارد که ایشان می‌گویند ریشه‌ی این حق الطاعة دو چیز است. ایشان دو نکته را بیان می‌کند. ایشان نیز در همین نکته‌ی اول تصریح به آن نکته‌ی لا حدّ لها دارند. بنابراین استناد به نامحدود بودن منعیت مولای حقیقی، اختصاصی به بحوث ندارد و در اینجا نیز آمده است.

النکته الأولى: هي أنّها مولوية قائمة على أساس منعمية لا حدّ لها، و حينئذٍ، المولوية التي تنشأ من هذه المنعمية غير المحدودة لا بدّ من أن تفرض أنّها مولوية لا حدّ لها أيضاً. النکته الثانية: هي أنّ هذه المولوية ناشئة من مالکية الله تعالى لنفس الإنسان و جسمه، و تصرف الإنسان في نفسه و جسمه تصرف في مال الغير، فلا بدّ من إحراز رضاه في حال الشك قطعاً.^۱

نکته‌ی دومی که ایشان می‌گویند این است که این حق الطاعة و مولویت ناشی از مالکیت خداوند نسبت به نفس و جسم انسان است. به همین دلیل تصرف انسان در جسم و نفسش، تصرف در مال غیر است و قطعاً باید رضای مالک حقیقی آن را که خداوند متعال است، در حال شک احراز کنیم. این شبیه استدلال کسانی است که قبل از شرع، قائل به حذر شده‌اند. ما الان وارد آن بحث نمی‌شویم و خودش بحث مهمی دارد و در بحث حذر و اباحه بحث خواهیم کرد که آیا این نحوه استدلال درست است که خداوند مالک ما است و چون مالک ما و تمام قوای ما است، پس باید هر تصرفی را که می‌خواهیم بکنیم، بدانیم که مالک آیا راضی است یا نه. این را انشاءالله باید بحث کنیم. علی‌ای حال می‌خواستم عنایت بدهم که ایشان این نکته را هم ایشان در اینجا ذکر کرده است.

والسلام علیکم و رحمة الله.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۱۱، ص: ۵۸

باسمه تعالی

موضوع: بررسی استدلال منتسب به محقق نائینی در برائت عقلی ۶۴۲

خلاصه بحث گذشته ۶۴۲

استدلال دوم بر قبح عقاب بلا بیان (منتسب به محقق نائینی) ۶۴۲

اشکال شهید صدر در استدلال ۶۴۳

مقدمه: اقسام محرک ۶۴۳

جواب به استدلال ۶۴۳

نقد کلام شهید صدر در نقد استدلال ۶۴۵

مقدمه ۶۴۵

نکته اول: اختلاف فوائد الاصول و اجدالتقریرات ۶۴۵

نکته دوم: اختلاف تبیین قبح عقاب در دو تقریر ۶۴۷

نقد اشکال شهید صدر ۶۴۸

شرایط محرک بودن احتمال در کلام نائینی ۶۴۸

عدم جریان قبح عقاب در فرض لزوم احتیاط ۶۵۱

اشتباه شهید صدر در ترسیم چارچوب بحث ۶۵۳

موضوع: بررسی استدلال منتسب به محقق نائینی در برائت عقلی**خلاصه بحث گذشته**

بحث در بیاناتی بود که شهید صدر به بزرگان به عنوان استدلال بر قبح عقاب بلا بیان مستند کرده بودند. اولین بیان، همان

بود که به شیخ انصاری، شریف العلماء و صاحب حاشیه معالم نسبت داده بودند که به تفصیل بحث شد.

استدلال دوم بر قبح عقاب بلا بیان (منتسب به محقق نائینی)

دومین بیان، بیانی است که به مرحوم نائینی نسبت می‌دهد به عنوان مدرسه المحقق النائینی و می‌فرمایند این قاعده

مرجعش به قبح عقاب بر ترک تحرک در جایی است که اقتضائی برای تحرک عبد نیست و این را در زمره/ی قضایایی که

قیاساتها معها است، دانسته/اند. مقصود این است که در جایی که اقتضائی بر حرکت عبد از ناحیه‌ی مولا نیست؛ چون تکلیف به

او نرسیده، اگر اینجا او را عقاب کنند که چرا حرکت نکردی، واضح است که چنین عقابی قبیح است، کما اینکه در امور واقعی

نیز همینگونه است. اگر ما عطشانی را ببینیم که مطلع از آب نباشد، با اینکه کمال طلب و خواسته و اراده وجود دارد، به سوی

آن حرکت نمی‌کند. این عدم حرکت انسان عطشان کاملاً طبیعی است چون مطلع از آب نیست و مقتضی برای حرکت او فراهم نیست در باب تکالیف هم همینطور است. اگر کسی را ببینیم که علم به تکلیف ندارد، ولو بخواهد خواسته‌ی مولا را اجابت کند، وقتی علم ندارد، از این خواست مولا در عالم واقع که به آن علم ندارد، متحرک نمی‌شود. پس یک جاهایی تکلیف مولا اقتضای برای تحریک ندارد و آن در جایی است که معلوم نباشد؛ مثل آبی که عطشان آن را نمی‌بیند و لذا اقتضائی برای تحریک ندارد. بعد ایشان می‌فرماید که در جایی که تکلیف اقتضای تحریک ندارد، مولا چگونه می‌خواهد عبد را عقاب کند و آیا می‌خواهد بگوید که با اینکه تکلیف واقعی من اقتضای حرکت تو را نداشت، چرا تو حرکت نکردی، پس مستحق عقاب هستی؟ اینکه معنا ندارد. این بیانی است که در بحوث جلد ۵، صفحه ۲۵ و ۲۶ آمده است. نظیر این بحث در هر دو تقریر دیگر آمده است با یک اختلاف جزئی که بعداً عرض می‌کنم، البته در مباحث بحث دیگری هم مطرح است و در ضمن بحث خواهیم آورد.

اشکال شهید صدر در استدلال

مقدمه: اقسام محرک

ایشان به این بیان اشکال کرده و در جواب ابتدا مقدمه /ای را آورده و می‌گویند محرک دو قسم است و باید مشخص شود که شما کدامیک را می‌گویید.

یک محرک تکوینی داریم و منشأش هم وجود یک غرض تکوینی است نسبت به شیئی که ملائم با قوه‌ای از قوای ما و یا با رغبتی از رغبات ما است؛ مثل همان مثال عطشان و آب است که سیر آب شدن ملائم با قوه‌ای از قوای ما است در حین تشنگی. اگر مقصود شما محرک در این مرحله است و می‌گویید که اگر جهل داشته باشید، محرک تکوینی نداریم.

یا اینکه مقصود محرک تشریعی است؛ یعنی حتی ما اگر در جایی غرض تکوینی نداشته باشیم و چیزی که به لحاظ عالم تکوین با قوه‌ای از قوای ما ملائم باشد و بخواهد ما را حرکت بدهد، نداشته باشیم ولیکن باز یک محرک تشریعی نسبت به بعضی افعال داریم و آن حکم عقل است به لابدیت حرکت به سمت فعلی که متعلق امر و اراده /ی مولاست ولو طبق میل ما هم نباشد، ولی عقل به لابدیت حرکت حکم می‌کند.

پاسخ به استدلال محقق نائینی

حال ایشان از مرحوم نائینی می‌پرسد شما که می‌گویید در موارد شک ما اقتضای حرکت نداریم، کدامیک از این دو قسم را می‌گویید؟ آیا اقتضای تکوینی و محرک تکوینی نداریم؟ که ایشان می‌گوید این قابل پذیرش نیست. درست است که آن شیئی

بوجوده الواقعی البته محرک نیست و اصطلاحاً شیء بوجوده المحرز محرک است. ولیکن این محرکهای تکوینی مختلف و دارای مراتب/اند. بعضی اوقات خواست و غرض و رغبت ما آنقدر زیاد است که با احتمال شیء هم حرکت می‌کنیم و گاهی اینگونه نیست و فقط در فرض علم حرکت می‌کنیم. مثلاً کسی که خیلی تشنه است، ممکن است به احتمال آب هم حرکت کند. پس اینکه شما مطلقاً می‌فرمایید که اگر علم نداشته باشیم، اقتضای حرکت و تحرک تکوینی نداریم، در مورد محرکهای تکوینی که درست نیست و یک جاهایی احتمال نیز ما را حرکت می‌دهد. بله می‌توان گفت عدم اطلاع بالمره یعنی حتی در وهم ما هم نیامده باشد؛ مثل چهل مرکب، که در آن واضح است که وقتی هیچ ندانیم ما را حرکت نمی‌دهد. اما در جایی که در احتمال، ظن و شک ما آمده است اما به قطع نرسیده، نمی‌توان اقتضای حرکت و محرک تکوینی را به شکل کلی منتفی دانست. حرکت و تحرک انسان تابع اغراضش است و اگر اغراض خیلی مهم باشد، به احتمال هم حرکت می‌کند. بنابراین اگر مقصود محرک تکوینی باشد که مشخص شد که انتفاء مطلق محرک صحیح نیست.

اما اگر مقصود محقق نائینی محرک تشریعی است بازگشت انکار اقتضای حرکت در فرض شک در تکلیف به این است که شما دائره‌ی حق الطاعة را شما ضیق دیدید، اما اگر دائره‌ی حق الطاعة را موسع ببینید، حتماً اقتضای حرکت عبد هم در فرض شک در تکلیف وجود دارد. ایشان می‌فرماید:

و اما المحرك التشريعي فمرجهه إلى حق الطاعة، فانه الذي يلزم بتطبيق العمل على وفق ما أمر به المولى و يحكم

بلا بدیته، و الكلام بعد في هذا الحق و حدوده فمن يقول به حتى في حالات الشك و عدم العلم بالتكليف یری وجود

المحرك المولوي و ثبوت الموجب له حتى مع الوصول الاحتمالي.^۱

پس اشکال در مرحله‌ی محرک تشریعی هم این است که بحث به دائره‌ی حق الطاعة برمی‌گردد و اگر کسی دائره حق/الطاعة را وسیع ببیند، شما نمی‌توانید به او بگویید که محرک تشریعی ندارد، اتفاقاً با احتمال هم محرک تشریعی دارد. این جواب کلام مرحوم نائینی است.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۷

نقد کلام شهید صدر در نقد استدلال

مقدمه

ما قبل از اینکه بخواهیم بررسی کنیم، دو نکته مهم که حتماً در بررسی کلام شهید صدر تأثیر گذار است را باید توجه کرد.

نکته اول: اختلاف فوائد الاصول و اجودالتقریرات

نکته‌ی اول اینکه اختلافی بین بیان فوائد الاصول و اجودالتقریرات هست که در بحث به آن عنایت نشده است. ظاهراً در تقریرات دیگر ایشان هم همینگونه است، آری آیت الله حائری حفظه الله در تقریراتشان، به نکته‌ای در اجودالتقریرات اشاره می‌کنند که پیدا است ظاهراً ایشان به این نکته توجه داده‌اند، ولی به فرق این دو تقریرات در هیچ یکی از تقریرات شهید صدر توجهی نشده است.

مرحوم نائینی در فوائد الاصول ورودش مانند شیخ انصاری است. ایشان می‌فرماید:

و أمّا العقل: فحكمه بالبراءة ممّا لا یکاد یخفی، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بیان واصل إلى المكلف بعد إعمال

العبد ما تقتضیه وظیفته من الفحص عن حکم الشبهة و الیأس عن الظفر به في مظانّ وجوده.^۱

پس ایشان مثل شیخ در مقام استدلال بر برائت است، آیات، روایات و اجماع را بحث کردند و الان هم در مقام بیان دلیل عقل بر برائت، جزماً استقلال عقل به قبح عقاب بلا بیان را ادعا می‌کنند. بعد می‌فرمایند که در صحت مؤاخذه و استحقاق عقوبت مجرد بیان واقعی با فرض عدم وصولش به عبد کفایت نمی‌کند. ایشان دلیل این مطلب را اینگونه بیان می‌کند:

فانّ وجود البیان الواقعی، کعدمه غیر قابل لأن یکون باعثاً و محرکاً لإرادة العبد ما لم یصل إلیه و یکون له وجود

علمی.^۲

ایشان می‌گوید مادامی که به عبد نرسد و وجود علمی پیدا نکند، محرک او نخواهد بود. تنها عبارتی که هست، همین نیم خطی است که به گونه‌ای بحث را به محرکیت و باعثیت مرتبط کردند و همین نصف خط است که با اجود مشترک است و الا

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۵

^۲ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۵

اصل بحث در اینجا بالصراحة این است که عقل به قبح عقاب بدون وصول استقلال دارد و بعد ایشان یک بحثی را کردند و چون ما قبلاً مفصل بحث کردیم، دیگر تکرار نخواهیم کرد که ایشان بحث کردند بین عدم البیانی که ناشی از عدم تبلیغ باشد؛ یعنی در واقع بیانی نباشد و بیانی که به ما واصل نشده باشد، در نکته فرق است. در عدم البیانی که در واقع بیان نیست؛ چون کاشف از این است که اصلاً اراده‌ی مولا یک تقصی دارد، پس اصلاً مولا تکلیفی نکرده تا من با او مخالفتی کرده باشم، بنابراین در اینجا واضح است که قبح عقاب بلا بیان هست از باب اینکه مخالفتی نکرده ام تا مولا بخواهد مرا عقاب کند.

اما در جایی که در عالم واقع تکلیف هست و به من واصل نشده، در اینجا مخالفت معنا دارد و در عالم واقع ممکن است که من مخالفت کرده باشم، اما مخالفتی نیست که عقل در آن حکم به استحقاق عقاب بکند از باب اینکه تکلیف به من واصل نشده است و وقتی واصل نشود، عقل مستقل در حکم به قبح عقاب بلا بیان است.

دوستان باید عنایت کنند که چارچوب بحث در اینجا همچون بحث شیخ و بحث مرحوم اصفهانی، نزاع با کسی نیست که حق الطاعة را قبول دارد. اگر کسی در عالم پیدا شود و بگوید حکم عقل من به نحو جزمی این مطلب را می‌گوید، ایشان حرفی در مقابلش ندارد و می‌گوید تو چون دلیل بر احتیاط داری، مقدم بر قبح عقاب بلا بیان است. بنابراین اصلاً بحث اینها این نیست و می‌خواهند بگویند که ما که قبح عقاب بلا بیانی هستیم، چگونه استدلال می‌کنیم بر برائت؟ یکی از ادله‌ی برائت را همین حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان می‌دانند و همین را توضیح می‌دهند و دو مقام را ایشان فرق می‌گذارد. البته ما در تفرقه‌ی بین دو مقام شبهه و جواب داریم و قبلاً عرض کردیم و دیگران هم به نظر می‌آید که قبول نداشته باشند که بحث دیگری است و ما نمی‌خواهیم این بحث را در اینجا مطرح کنیم. پس فرمایش اینجای ایشان تا آنجا که ما می‌فهمیم، خیلی روشن است و نمی‌خواهند استدلالی در مقابل کسی که حق الطاعة را قبول دارند، انجام دهند.

در جایی که بیان هست ولی واصل نشده، ایشان می‌گویند اگر چه عبد مخالفت کرده ولی تفویضی عامدانه نسبت به ملاک مولا و تکلیف او انجام نداده است. تفویض یا مستند هست به خود مولا اگر کوتاهی در ایصال کرده باشد یا به اموری بیرون از اراده‌ی عبد است مثل اینکه اختفاء ظالمین باشد و ظالمین سبب اختفاء شده باشند. بنابراین اصلاً مسئله‌ی تفویض مستند به عبد نیست. این نکته‌ی مهمی است چون بعداً در اشکال صاحب منتقی می‌بینیم که ایشان مقداری عبارت را عوض کرده‌اند.

در اجودالتقریرات مسئله ظاهراً کمی با اینجا متفاوت است. در اجودالتقریرات مصبّ بحث را بردند سر عدم اقتضای تحرک

و فرموده‌اند:

و اما الدلیل العقلي و حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان فإنما یصح الاستدلال به علی تقدیر عدم تمامية اخبار الاحتیاط و إلا فورود تلك الاخبار علی الحكم العقلي و رفعها لموضوعه في غاية الوضوح (ثم ان) حکم العقل بقبح العقاب من دون بیان إنما هو لأجل ان الأحكام الواقعية بعد وضوح انها لا يكون محرکة للعبد الا بالإرادة لا یعقل محرکيتها إلا بعد الوصول.^۱

همین بحثی که شهید صدر مطرح کرده بودند، عمده در اجودالتقریرات است که اگر ما در عالم واقع تکلیف داشته باشیم ولی به ما نرسد، اقتضای انبعاث و حرکتی نیست و نتیجه این می شود که عقل حکم می کند به قبح عقاب بر مخالفتش وقتی که وصول پیدا نکرده باشد. ایشان می فرماید:

فالعقاب علی مخالفته عند عدم وصوله عقاب علی مخالفة حکم لا اقتضاء له للمحرکة و لا ريب في قبح ذلك

كما يظهر ذلك بأدنی تأمل في أحوال العبد مع مواليهم العرفية.^۲

پس بین این دو تقریرات، به نظر می رسد که اختلافی هست. در فوائد الاصول ایشان بین مواردی که بیان در واقع باشد و نرسیده باشد و جایی که اصلاً بیان نباشد، فرق می گذارند. در اجود اول این کار را انجام نداده است اما در ذیل عباراتی دارد که بعید نیست که فی الجمله ایشان تکلیف اینجا را هم حل کرده باشد.

نکته دوم: اختلاف تبیین قبح عقاب در دو تقریر

نکته ی دیگر این است که در فوائد الاصول در جایی که تکلیف هست ولی به ما نرسیده است، از باب اینکه عبد نسبت به ملاکات و تکلیف مولا تفویضی نداشته است، می گوید بنابراین عقاب کردن کسی که بدون بیان بخواهند او را عقاب کنند، قبیح است از این جهت که او تفویضی انجام نداده است تا بخواهند او را عقاب کنند. در اجودالتقریرات بحث را روی تفویض نبرده است بلکه روی عدم اقتضاء حرکت برده است و می گوید که اگر کسی مقتضای برای حرکت ندارد، عقاب کردن او قبیح است.

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۵

^۲ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۶

اشکالات شهید صدر بر ایشان در هر دو قسمت، به نظر من درست نیست. اولاً اینکه ایشان به فوائد الاصول خیلی عنایت نکرده است. اینکه ایشان از مدرسه النائینی نامبرده است، ای کاش ایشان تقریب فوائد الاصول هم می آوردند و بحث تفویت و استناد تفویت و قبیح بودن عقاب بر کسی که تفویت نکرده است را نیز باید ایشان مطرح می کردند.

ایشان در جواب اجودالتقریرات فرمودند که اگر مقصود شما این است که محرک تکوینی ندارد؛ یعنی تکلیف بودنش در واقع ولو احتمال بدهد، محرک تکوینی ندارد، ایشان می گوید که بعضی جاها ممکن است احتمال محرک تکوینی باشد و اگر مقصودتان محرک تشریعی است که برگشت آن هم به دائره‌ی حق الطاعة است و ممکن است کسی مانند ما بگوید که دائره‌ی آن موسع است.

نقد اشکال شهید صدر

ما می خواهیم بگوییم هر دو شق مطرح در جواب شهید صدر نادرست است. اما شق اول که می گوید اگر مقصود محرک تکوینی است، ممکن است احتمال محرک تکوینی باشد؛ مانند عطشانی که به دنبال آب می گردد و طلب دارد و احتمال می دهد که آب یک جهت باشد، به دنبال آن می رود.

شرایط محرک بودن احتمال در کلام نائینی

جواب ایشان یک نکته‌ی خیلی مهمی است و دوستان باید خیلی توجه کنند و خودشان به اجودالتقریرات مراجعه کنند. در اجودالتقریرات نکته‌ای که ایشان می گوید این است که وقتی هیچ گونه وصولی، حتی احتمالی نباشد، اقتضای تحریک را ندارد و مولا چه می خواهد بگوید؟ آیا می خواهد بگوید که من تکلیفی در عالم واقع داشتم و من به آن علم داشتم ولی تو هیچ اطلاعی حتی ظن و احتمال هم نداشتی، اما چرا حرکت نکردی؟ عبد می گوید که من اقتضائی برای حرکت نداشتم. بله در جاهایی احتمال هم ممکن است موجب حرکت شود اما روی نکات اضافی است؛ مثل اینکه در مقام احتیاط باشد. ایشان بعد از اینکه می گویند که آسد خارجی موجب تحرز و فرار نیست الا بعد از محرزیت وجودش، می فرمایند:

فكذلك الحرمة المجعولة من الشارع لا يترتب عليها الانزجار الا بعد وصولها و قبله لا اقتضاء له للمحركية أبدا

و انما يتم محركيته بالإرادة و في فرض الانقياد بالوصول و إحرازه و اما الحكم المحتمل فهو بنفسه غير قابل للمحركية

أيضا لتساوي احتمال الوجود مع احتمال عدمه.^۱

اگر کسی بگوید که اگر ما با احتمال حکم حرکت کنیم، ایشان می گوید که احتمال حکم نمی تواند موجب تحرک باشد؛ چون احتمال وجود و عدم در کسی که شک دارد، مساوی است و احتمال وجود و عدم حکم هر دو را می دهد و نمی تواند حرکت کند. این حرف عجیبی است؛ چون همه می دانند که انسان به احتمال هم گاهی حرکت می کند. لذا ایشان در ادامه می فرمایند:

نعم يصح كونه محركا بضميمة خارجية مثل كون العبد في مقام الاحتياط و نحو ذلك.^۲

این عبارت در اینجا خیلی مهم است. آقای نائینی قبول دارند که به احتمال هم می شود تحرک پیدا کرد اما به شرط یک مقدمه یا جهت زائد است؛ مثل اینکه در مقام احتیاط باشد و الزام به احتیاط داشته باشد و امثال آن. اما صرف احتمال؛ یعنی بما هو احتمال بدون در نظر گرفتن دلیل مازادی مثل احتیاط و غیره، موجب حرکت انسان نمی شود. حرف ایشان این است که احتمال بنفسه موجب حرکت نیست. ایشان دو دفعه این مطلب را تکرار می کنند. در ذیل دوباره ایشان می فرمایند:

إذا كان الحكم بوجوده الواقعي غير قابل للمحركية أصلا و وجوده الاحتمالي غير قابل لها بنفسه.^۳

حکم به وجود واقعی که اصلاً قابل محرکیت نیست و وجود احتمالی آن هم بنفسه قابل نیست؛ یعنی به کمک غیر (مثلاً به کمک اینکه در مکلف در مقام احتیاط باشد و الزام بر احتیاط داشته باشد) قابل هست اما بنفسه قابل نیست. ایشان فرق گذاشتند بین حکم بوجوده الواقعی که هیچ گاه محرک نیست و بین حکم بوجوده الاحتمالی که می گوید بنفسه محرک نیست اما به کمک غیر محرک است.

با این بیانی که ما عرض کردیم، علی الظاهر هر دو شقّ اشکال شهید صدر منتفی می شود. ایشان در هر دو شقّ اشکال خود به آقای نائینی به این پناه بردند که احتمال محرک نیست. در محرک تکوینی گفتند که اگر مقصود شما محرک تکوینی است،

^۱ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۶

^۲ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۶

^۳ أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۶

گاهی انسان به احتمال حرکت می‌کند. آقای نائینی منکر نیست که انسان گاهی به احتمال حرکت می‌کند، منتهی حرفش این است که در جایی که شما به احتمال حرکت می‌کنید، اقتضای خود احتمال نیست؛ چون در احتمال طرف مقابل آن را نیز احتمال می‌دهید، بلکه به یک نکته‌ی اضافی دیگر مثل بحث احتیاط است. مثلاً انسان عطش دارد و احتمال می‌دهد که آب در طرفی باشد و در مقابل آن احتمال می‌دهد که نباشد. اگر خود احتمال بخواند انسان را حرکت دهد، احتمال مقابلش هم هست، پس چرا حرکت می‌کند؟ ایشان می‌گویند در اینجا عقل می‌گوید برو، اگر آب بود که دست پیدا می‌کنی و اگر نبود که چیزی را از دست نمی‌دهی. مثلاً حتی ممکن است یک جاهایی چیزی را از دست بدهد اما در قبال این غرض مهم، احتیاط کردن اولی باشد. یعنی یک نکته‌ای برای احتیاط کردن ضمیمه می‌شود با تمام شرایطش مثل اینکه طرف مقابل چیزی را از دست نمی‌دهد یا اگر چیزی را از دست می‌دهد، خیلی کمتر از چیزی است که به دست می‌آورد، اینها را با هم می‌سنجد، لذا به هر دلیلی عقل از وجهه‌ی احتیاط به لزومی می‌رسد. این را آقای نائینی منکر نیست و می‌گویند یک جاهایی ممکن است اینگونه باشد اما این ربطی به نفس احتمال ندارد.

پس شهید صدر نباید اینگونه به آقای نائینی اشکال کند چون خود مرحوم نائینی متوجه بوده است که احتمال حرکت می‌دهد. من از اشکال شهید صدر در تعجب هستم. در تقریرات آیت الله هاشمی رحمت الله علیه و همینطور عبدالساتر اصلاً توجه نکردند که آقای نائینی متوجه بودند که در یک جاهایی احتمال حرکت می‌دهد چه در تکوینیات و چه در تشریعیات، منتهی حرف آقای نائینی حرف فوق العاده دقیقی است. ایشان می‌گویند بحث ما در اقتضای تکلیف واقعی است یا احتمالش که ما را حرکت دهد نه به ضمیمه‌ی یک نکته‌ی مازادی مثل وجوب یا الزام احتیاط. بعد هم می‌گوییم که چرا ایشان این قید را می‌آوردند. حالا شما جناب شهید صدر که اشکال می‌کنید و در مثل فرمایش بحوث که نقل کرده است که اگر نظر به تحرک تکوینی باشد، درست است که شیء بوجوده واقعی حرکت تکوینی ایجاد نمی‌کند و به وجود و اصلش است، منتهی در امور تکوینی وصول مراتبی دارد؛ از جمله مراتبش وصول احتمالی است و به حسب تفاوت درجات اهمیت شیء، محرکیت مختلف می‌شود. ایشان می‌فرماید:

إلا أنّ الوصول له مراتب من جملتها الوصول الاحتمالي و بحسب تفاوت درجات أهمية الشيء تختلف المحركة

فقد يفرض تحقق المحركة من احتمال وجود المطلوب كما هو واضح.^۱

بنابراین به شهید صدر می‌گوییم که این چه جوابی است که به مرحوم نائینی می‌دهید، ایشان خودش قبول دارد که یک جاهایی اینطور است، منتهی می‌گوید تحرک بنفسه نیست، بلکه به ضمیمه‌ی مقدمه‌ی دیگر است و اینکه چرا این مسئله فارق ایجاد می‌کند، توضیح خواهیم داد که حرف آقای نائینی کاملاً یک حرف فنی است.

در شقّ دوم مطرح شده در اشکال شهید صدر نیز یعنی در مورد محرک تشریعی هم همینطور است. آقای صدر فرموده است که برگشتش به دائره‌ی حق الطاعة است. آقای نائینی که این را انکار نمی‌کند و می‌گوید مادامی که یک نکته‌ی دیگری مثل حق الطاعة که شما می‌گویید یا احتیاطی که از باب دفع ضرر محتمل ممکن است برخی بگویند اگر بگوییم که منافات پیدا نکند و دوری نشود که ایشان قبول دارد که دوری می‌شود. هر نکته‌ای که باعث شود که ما احتیاطی شویم، ایشان با آن کاری ندارد و گویی ایشان می‌گوید من این را قبول دارم که اگر پای این نکات وسط آمد، دیگر جای قبح عقاب نیست.

حرف ایشان این است که در جایی که صرفاً احتمال است، صرف احتمال لولا دخالت عنوان یا جهت دیگری، موجب تحرک نیست. اینجا عقاب مولا بلا وجه است و عقاب بلا بیان اینجا قبیح است. به نظر من حرف ایشان هم درست است. اگر در جایی حرکت عبد اقتضائی نداشته باشد، مولا می‌تواند عقاب کند که چرا حرکت نکردی؟ عبد جواب می‌دهد که اقتضائی در کار نبوده است تا من حرکت کنم.

یک سوال که مطرح است این است که چرا آقای نائینی می‌گوید که احتمال بنفسه باید محرک باشد، نه به یک جهت دیگری مثل اینکه در مقام احتیاط باشد. نکته‌اش این است که اگر جهات دیگر پا درمیانی کند و آن جهات در حدّ لزوم باشند، قبح عقاب بلا بیان جاری نیست.

عدم جریان قبح عقاب در فرض لزوم احتیاط

شهید صدر ظاهراً از این جهت دور افتاده است که مرحوم نائینی، مرحوم شیخ و دیگران قبول دارند که اگر به هر دلیلی برای شخصی احتیاط و لزوم احتیاط تمام شود، دیگر قبح عقاب بلا بیان در کار نیست. پس اینکه آقای نائینی در اینجا می‌گوید

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۷

احتمال تکلیف بنفسه محرک نیست، با حرف آقای صدر منافاتی ندارد و این را قبول دارد که وصول ذو مراتب است، منتهی تحلیل می‌کند و دقیق حرف می‌زند و می‌گوید احتمال تکلیف بنفسه نمی‌تواند تحریک کند. اگر کسی نکته‌ی مازاد را که موجب احتیاط می‌شود، مثل حق الطاعة که ایشان می‌گویند برایش مسلّم و مسجّل شد، طبیعتاً جلوی قبح عقاب را می‌گیرد. پس آقای نائینی باید همین را بگوید و فرق بگذارد بین جایی که ما احتمال را بنفسه محاسبه می‌کنیم که اقتضای حرکت ندارد و قبح عقاب بلا بیان جاری است و بین جایی که به هر دلیلی مجتهد که فحصش را کرده است به این رسیده است که دائره‌ی حق الطاعة وسیع است یا قائل به دفع ضرر محتمل بشود و بگوید که دوری نیست مانند صاحب حاشیه معالَم که تصریح کرده بود اگر عسر و حرج پیش نیاید، حکم عقلی از باب دفع ضرر محتمل همین است. ما قبول نداریم ولی آن کسی که به هر دلیلی به احتیاط رسیده است، آن را آقای نائینی می‌گوید علی القاعده اینجا جای قبح عقاب نیست و استحقاق عقاب ثابت است.

من عرضم این است که این نکته‌ی آقای نائینی در اجود فوق العاده دقیق بود. تنها کسی که توجه کرده است یا شهید صدر یا خود مقرر، آیت الله حائری در مباحث است که به این جهت توجه کرده است. بعد ایشان در حاشیه این نکته را متذکر شده است، می‌فرمایند:

و من الطریف ما جاء في أجود التقريرات من الاستدلال على عدم محرّكية الاحتمال بتساوي نسبة الاحتمال إلى

طرفي الوجود و العدم.^۱

واقعاً طریف است به خاطر اینکه حرف بدیع و درستی است که احتمال بنفسه نمی‌تواند محرک باشد، بلکه به ضمیمه‌ی امر دیگر است. بنابراین اصلاً به نظر توجه نکردند که آقای نائینی منکر نیست که اگر چیز دیگری پا در میانی کند مثل حق الطاعة شما یا احتیاط عقلی که خود عقل الزام بکند در مثل دفع ضرر محتمل اگر بگوییم معارضه با چیزی ندارد.

بله ممکن است آقای حائری به چیز دیگری اشاره کنند که چرا ایشان تساوی بین وجود و عدم گفته است، چون شک تکوینی را ممکن است بگویند تساوی بین طرفی الوجود و العدم است، اما در احتمال که تساوی نیست. اگر مقصود این باشد، این حرف فنی نیست؛ چون نکته در احتمال اصلاً تساوی به این معنایی که شما می‌گویید نیست، بلکه مقصود تساوی در جهت تحریک است. حرف ایشان این است که مثلاً من سی درصد احتمال می‌دهم که آب باشد و اگر جهت دیگری نفسانی یا عقلانی

^۱ مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۷۷

پا در میانی نکند که بگوید تو در حال مرگ هستی و درصد کم مهم است، اهمیت را اگر وسط نیاورد، صرف احتمال سی درصد اگر این جهت نباشد، آدم را حرکت نمی‌دهد. تساوی بین وجود و عدم، نه آن تساوی تکوینی شک بین وجود و عدم است، بلکه مقصود این است که به لحاظ تحریک، احتمال مقابل هم دارد؛ اعم از اینکه احتمال قوی‌تر باشد یا ضعیف‌تر. مهم این است که حرف آقای نائینی این است که لولا دخالت یک امر بیرونی از احکام عقلی و شرعی، مقتضایش این است که انسان به صرف احتمال حرکت نکند، چون احتمال مقابل هم می‌دهد. ما نفهمیدیم که ایشان «فمن الطریف» می‌گویند یعنی چه؟ این طریفی که ایشان آورده است، واقعاً طریف است و یک حرف مهمی است و جلوی تمام اشکالات شما را می‌گیرد.

اشتباه شهید صدر در ترسیم چارچوب بحث

بنابراین من می‌خواهم دوباره حرف اول را تکرار کنم که چارچوب بحث مرحوم نائینی و دیگران در چارچوب خودشان است که می‌گویند ما قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم و اصلاً با کسی که منکر قبح عقاب بلا بیان است مثل شهید صدر که قائل به حق الطاعة است، صحبت نمی‌کنند تا بخواهند برای او اثبات کنند. خدا رحمت کند شهید صدر را، گویی از بس ذهنش درگیر بحث حق الطاعة بوده و قبول داشته، مثل اینکه هر کس را می‌دیده، خیال می‌کردند که با حق الطاعة می‌جنگند. آنها با حق الطاعة نمی‌جنگند؛ چون آن را به عنوان یک حکم عقلی قبول ندارند و آنچه را قبول دارند، صد درصد و قطعی قبول دارند قبح عقاب بلا بیان است ولی در این چارچوب می‌خواهند آن را تحلیل کنند نه در چارچوبی که شهید صدر گفته است.

ما بعداً فرمایش مرحوم اصفهانی را نیز همین‌طور می‌بینیم. کسی که مثل مرحوم اصفهانی قائل است که فقط یک حسن و قبح داریم که روی ظلم و عدل رفته است، وقتی اینجا می‌گوید لاستقلال العقل بقبح العقاب، مجبور است که این را تبیین کند و ببرد در چارچوب ظلم و عدل و الا تهافت در ساختار فکری او پیش می‌آید.

من عرض می‌کنم که مرحوم اصفهانی مانند محقق نائینی در مقام این نیستند که با کسی که قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارد و حق الطاعة را به نحو جزمی قبول دارد، بخواهد بحث کنند که چرا شما قبول ندارید و ما می‌خواهیم استدلال کنیم که حرف شما باطل است. اینگونه نیست بلکه اینها کسانی هستند که قبح عقاب بلا بیان را قبول دارند منتهی می‌خواهند این قبح عقاب بلا بیان را تبیین کنند و ریشه هایش را بگویند.

مرحوم شیخ، محقق نائینی، محقق اصفهانی، من و هر کسی که قائل به قبح عقاب بلا بیان است، به شهید صدر می‌گوییم که ما تسلیم شما هستیم، اگر عقلتان به نحو بتی می‌گوید حق الطاعة، قبح عقاب را نباید جاری کنید و نباید برائت عقلی را قائل

باشید چون وارد می شود بر قبح عقاب بلا بیان و ما استدلالی در مقابل شما نداریم الا اینکه می گوئیم عقل ما مثل عقل شما چیز دیگری می گوید و عقل ما می گوید قبح عقاب بلا بیان و عقل شما می گوید حق الطاعة و شما قبلاً این را گفته بودید.

این را برای این می گویم که شهید صدر در یک عبارتی به مرحوم نائینی می گوید بحث قبح عقاب بلا بیان و حق الطاعة به دائرهی مولویت برمی گردد و اینکه دائرهی مولویت چقدر است،

و هذا ليس مطلباً صناعياً يجب أن يبين في صياغة فتية، وإنما هو أمر ساذج يجب أن يراجع فيه كل إنسان عقله

العملي كي يرى أنه هل يحكم عقله بحق الطاعة في الحكم المشكوك أو لا؟ فأني حاجة إلى ما صنعوه من تطويل المسافة

و اصطنعوه من صورة الاستدلال و الصناعة للمطلب؟!^۱

بعد ایشان در ذیل بحث می فرماید:

و نحن نقول بصراحة و بعبارة ساذجة من دون صورة صناعية: إنَّ عقلنا العمليَّ يحكم بأنَّ المولى له حق الطاعة

في التكاليف المحتملة ما لم يرد ترخيص ظاهري من قبل المولى.^۲

شهید صدر رحمة الله عليه کلاً فضای بحث را اشتباه کرده است. این چه جوابی به آقای نائینی است؟ آقای نائینی به کسی که احتمال تکلیف را نه از باب نفش بلکه از باب یک جهت طاری؛ مثل حکم عقل به حق الطاعة وسیع یا دفع ضرر محتمل یا هر چیزی، قائل به احتیاط شود که در آنجا نمی گوید قبح عقاب بلا بیان. مرحوم شیخ در ذیل عباراتشان آوردند که ایشان تصریح کرده بود که قبح عقاب بلا بیان نظیر یک اصل نقش بازی می کند؛ یعنی در ظرفی که دلیلی بر احتیاط نباشد، موجب می شود که ما در فصحی باشیم اما اگر دلیلی بر احتیاط آمد، عقلاً و نقلاً وارد بر قبح عقاب بلا بیان می شود و قبح عقاب بلا بیان دلیل برائتی نیست که بتواند با ادلهی احتیاط بجنگد.

ما به آقای شهید صدر عرض می کنیم که اگر عقل عملی شما بالصراحة و بالعبارة الساذجة در موارد احتمال به نحو قطعی می گوید، حق الطاعة است یعنی شما احتیاط را در اینجا مسلم می دانید و احتمال را منجز می دانید، در مقابل این هیچ یک از این محققین که قائل به قبح عقاب هستند، قائل نمی شوند که ما حرف شما را رد کنیم به قبح عقاب بلا بیان. ما عقلمان چیز دیگری

^۱ مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۷۷

^۲ مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۷۷

می‌گوید و در آن چارچوب قاعده‌ای که گفتند این بحث‌ها را گفتیم. اما اگر شما عقلتان این را می‌گوید برای شما قبح عقاب بلا بیان جاری نیست و موضوع مرتفع است.

شما می‌فرمایید که عقل عملی ما بالصراحة این را می‌گوید و ما نیز می‌گوییم عقل عملی ما قبح عقاب بلا بیان را می‌گوید. دیگر حرف‌ها تبیین همین قبح عقاب بلا بیان است که ریشه‌اش چیست و در جایی که بیان واقعی نباشد یا واقعی باشد اما نرسیده باشد را توضیح می‌دهد. نه اینکه بخواهند با کسی که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارد و عقل عملیش بالصراحة و به نحو بت و قطع می‌گوید که حق الطاعة در احتمال هم هست و احتمال را منجز می‌داند، بحث کنند.

بنابراین شهید صدر همان کاری را با محقق نائینی می‌کند که در مورد شیخ انصاری انصاری انجام دارد. یعنی علاوه بر اشتباهاتی که در نسبت‌های داده شده به مرحوم شیخ و محقق نائینی وجود دارد، اصلاً شهید صدر صدر بحث را از جای خودش جا به جا می‌کند و همیشه به دنبال یک معارض برای حق الطاعة است، اصلاً این حرف‌ها نیست، در مورد آقای نائینی هم همین‌گونه است.

والسلام علیکم ورحمة الله.

باسمه تعالی

موضوع: بررسی اشکالات صاحب منتقی به محقق نائینی ۶۵۶

خلاصه بحث گذشته ۶۵۶

نقد صاحب منتقی بر کلام محقق نائینی ۶۵۷

۱. اشکال به فوائد الاصول ۶۵۷

نقد اشکال اول صاحب منتقی ۶۵۸

بازسازی اشکال صاحب منتقی ۶۵۸

دفاع از محقق نائینی در برابر اشکال صاحب منتقی ۶۵۹

۲. اشکال به اجود التقریرات ۶۶۱

نقد اشکال دوم صاحب منتقی ۶۶۱

پاسخ به سوالات ۶۶۲

سوال اول ۶۶۳

جواب ۶۶۴

بیان اجمالی ۶۶۴

بیان تحلیلی ۶۶۵

سوال دوم ۶۶۶

جواب ۶۶۷

سوال سوم ۶۶۸

جواب ۶۶۸

موضوع: بررسی اشکالات صاحب منتقی به محقق نائینی**خلاصه بحث گذشته**

در جلسه‌ی قبل فرمایش مرحوم نائینی مطرح شد و اشکالات شهید صدر بر ایشان هم طرح شد و نقد و بررسی شد. به نظر ما اشکالات شهید صدر بر ایشان وارد نبود و برگشت مطلب هم به این بود که تلقی ما از فرمایش مرحوم نائینی اگر این باشد که ایشان در مقام استدلال بر قاعده‌ی قبح عقاب بلایان در مقابل کسی است که قبول ندارد، بعضی اشکالات وارد است اما اینطور نیست و ایشان در مقام تبیین قاعده‌ی قبح عقاب بلایان است؛ کما اینکه در اول بحث ایشان علاوه بر آیات و روایات و اجماعات، برای اثبات برائت به دلیل عقلی تمسک کرده است و این دلیل عقلی هم همان قاعده‌ی قبح عقاب بلایان است. یعنی

این مسلم است که قبح عقاب بلایان جاری است؛ منتهی در مقام بیان نکته‌ی اینکه چرا عقل قبیح می‌داند، در فوائد یک بیانی دارند و در اجود نیز بیانی دیگر و شاید مردّ اینها به یک چیز باشد که از برخی عبارات پیدا است.

در هر حال فرمایش آقای نائینی مخصوصاً بحث اجود ایشان که محل استشهاد شهید صدر بود با دقت بررسی شد و عرض شد که برخی از نکات مهم فرمایش مرحوم نائینی در اجود مورد عنایت شهید صدر قرار نگرفته بود که باید انجام می‌شد تا کما هو حقه فرمایش نائینی بررسی شود.

نقد صاحب منتقی بر کلام محقق نائینی

باقی ماند اشکالاتی که صاحب منتقی بر مرحوم نائینی وارد کرده اند.

۱. اشکال به فوائد الاصول

اولین اشکال ایشان، اشکال بر تقریرات فوائد الاصول است. مرحوم نائینی در فوائد الاصول در جایی که بیان باشد، اما واصل نشده باشد، قبح عقاب را از این جهت دانستند که تفویت ملاک صورت گرفته است، اما این تفویت مستند به خود عبد نیست؛ یا مستند است به شارع از باب اینکه مقتضی برای وصول حکم خودش را اعمال نکرده است و مقتضی آن را نیاورده است و واصل نشده و به تعبیری در ایصال حکم خودش کم کاری کرده است که البته این در شارع مقدس جاری نیست و در موالی عرفی ممکن است باشد. یا اینکه تفویت مستند است به اخفاء ظالمین و در هر حال وقتی که یک حجت و بیانی واصل نمی‌شود، در اینجا تفویتی که در عمل عبد صورت می‌گیرد به عبد مستند نیست، بلکه تفویت به اخفاء ظالمین یا کوتاهی مولا در ایصال حکمش مستند است و به همین جهت عقل عقاب او را قبیح می‌داند. این فرمایش مرحوم نائینی در فوائد بود.

صاحب منتقی به ایشان اشکال کرده است که بیان شما زمانی درست که مدعا این باشد که عقاب و استحقاق عقاب بر نفس عدم وصول است که اگر اینطور باشد، استحقاق عقاب بر یک امر غیر اختیاری خواهد بود و شما می‌توانید اشکال کنید که این قبیح است. اما اینطور نیست و بحث سر این است که استحقاق عقاب یا عقاب بر خود فعل عبد مترتب است؛ یعنی بر مخالفت عبد لحکم الله مترتب است و این مخالفت اختیاری است و غیر اختیاری نیست. چرا عقاب بر چنین عمل اختیاری باید قبیح باشد؟ ایشان مدعی است که اصلاً آقای نائینی متعرض این جهت نشده است که ترتب عقاب بر فعل اختیاری عبد است، بلکه

ایشان می‌فرماید بالمره در کلام آقای نائینی مغفول است. این فرمایش صاحب منتفی است در اشکال به بیان مرحوم نائینی در فوائد الاصول.^۱

نقد اشکال اول صاحب منتقی

در وهله‌ی اولی فرمایش صاحب منتقی اشکال دارد. اشکالش این است که بحث اینکه مستند و محل نسبت تفویت کجاست؛ آیا عبد است یا مولا است یا اخفاء ظالمین است، این را بردند به بیان اینکه عقاب بر امر غیر اختیاری است و بعد گفته‌اند که عبد فعلش غیر اختیاری نیست؛ چون فرض این است که ملتفت است. سوال این است که در کلام نائینی که بحثی از عدم اختیار فعل عبد نبود، بلکه بحث در این بود که همین فعل اختیاری عبد که در آن تفویت ملاک صورت گرفته است، این تفویت به چه کسی مستند است؟ به عبد مستند است یا به اخفاء ظالمین یا به مولا در صورتی که عدم ایصال از ناحیه‌ی او باشد. دعوای آقای نائینی این بود که این تفویت مستند است به مولا یا به اخفاء ظالمین و این تفویت ربطی به عبد ندارد. حال شما بردید به این بحث که فعل مکلف خارج از اختیار نیست. آقای نائینی هم ادعا نکرده بود که خارج از اختیار است، بلکه لبّ حرف ایشان این بود که این فعل اختیاری تفویتی در آن صورت گرفته است و این تفویت به چه کسی مستند است؟ به عبد مستند است یا به مولا یا به اخفاء ظالمین. پس شما اشتباه می‌کنید و فرمایش مرحوم نائینی را به جای دیگری حمل می‌کنید. این اشکالی است که به نظر من به ظاهر عبارت صاحب منتقی وارد است.

بازسازی اشکال صاحب منتقی

منتهی ممکن است ما فرمایش ایشان را بازسازی کنیم و به گونه‌ی دیگری اشکال را بر مرحوم نائینی وارد کنیم. بحث را در محور تفویت مطرح می‌کنیم و بحث را مثل ایشان به اختیار مکلف نمی‌بریم که گویی ایشان می‌خواهد به مرحوم نائینی نسبت دهند که ایشان می‌خواهد بگوید که عمل مکلف بدون اختیار است و بعد در مقام اشکال بر آن بگویند که اختیاری است. بلکه بگوییم که اشکال این است که در تفویت، چرا مرحوم نائینی می‌فرماید که تفویت مستند به عبد نیست، بلکه مستند به مولا است یا به اخفاء ظالمین و بالاخره عبد تفویتی نکرده است و چون تفویتی مرتکب نشده است، عقابش قبیح است. چرا این حرف را می‌زنند؟ عمل عبد که اختیاری است و عبد نیز ملتفت است، پس چرا احتیاط نکرد؟ چرا شما مصبّ تفویت را از عبد دور می‌کنید

^۱ ر.ک: منتقی الاصول، ج ۴، ص: ۴۴۳

و در جای دیگر مطرح می‌کنید؟ عبدی هست و ملتفت هم هست که ممکن است با این کارش مخالفت مولا کند و ممکن است ملاک مولا را تفویت کند و می‌توانست احتیاط کند ولی احتیاط نکرد، آیا در اینجا تفویت به او مستند نیست؟

البته آقای روحانی در منتقی چنین چیزی نگفتند که من عرض می‌کنم. ایشان ادعا کرده است که مرحوم نائینی در فوائد الاصول متعرض به این وجهی که ایشان گفته است، نشده است. جواب این مطلب داده شد، منتهی می‌خواهیم بگوییم که در فرمایش صاحب منتقی ممکن است نکته این باشد که ما عرض می‌کنیم، گرچه خلاف ظاهر آن است. نکته این باشد که چرا اصلاً تفویت را شما از عبد منصرف می‌کنید به مولا و به اخفاء ظالمین. عبد ملتفت است و می‌داند که ممکن است عملش خلاف واقع باشد و مخالفت واقع بکند و می‌داند که می‌تواند احتیاط کند ولی احتیاط نکرده است. در این فرض چرا تفویت مستند به خود عبد نباشد؟

دفاع از محقق نائینی در برابر اشکال صاحب منتقی

بنده می‌خواهم دفاعی از آقای نائینی در مقابل این حرف داشته باشم. زمانی ممکن است ما بپذیریم که تفویت حتی در اینجا به عبد مستند است که یک تحریک و اقتضائی برای احتیاط وجود داشته باشد؛ مثلاً شارع فرموده باشد که احتیاط کن یا عقل خودش بگوید که احتیاط کن و این شخص احتیاط نکند، در اینصورت می‌توان او را مؤاخذه کرد که تو ملاک مولا را تفویت کردی در حالی که اختیاری تو بود و می‌توانستی که آن را تحصیل کنی، ولی نکردی و تفویت به خود تو مستند است، گرچه اخفاء ظالمین یا عدم تکمیل کار از ناحیه‌ی مولا دخیل بوده است، ولی نهایتاً این عبد است که با عدم احتیاط خودش تفویت کرده است. بنابراین به خود او مستند است که در واقع علت قریب برای تفویت است.

ممکن است اینگونه از مرحوم نائینی دفاع کرد که تفویت در اینصورت می‌تواند مستند به عبد باشد. اما اگر ما بر اساس قبح عقاب بلایان کار می‌کنیم؛ یعنی حق الطاعة را قبول نداریم و احتیاط عقلی را قبول نداریم و فرض این است که احتیاط شرعی هم منتفی است. پس مقتضی برای احتیاط وجود ندارد و الزامی برای احتیاط نیست. پس وقتی الزامی نیست، اگر عبد در چنین ظرفی با عملش ملاک را تفویت کند، به او مستند نیست، بلکه به اخفاء ظالمین یا کم کاری مولا در ایصال حکمش و امثال این مستند خواهد بود. پس باید در صحت نسبت دادن تفویت به عبد، شرایط را هم در نظر گرفت و ببینیم که آیا در بستری تفویت صورت گرفته است که عقل او الزام به احتیاط می‌کرد یا شرع می‌گفته که باید احتیاط کرد، که در اینصورت تفویت به او مستند است. اما در ظرفی که عقلش حکم به احتیاط نمی‌کند و شارع هم حکم به احتیاط نکرده و دلیل شرعی نداریم، در چنین وضعی حرف مرحوم نائینی درست است که در اینجا تفویت مستند به او نیست.

اگر دقت بکنیم معلوم می شود که برای دفاع از محقق نائینی ما بالاخره باید به گونه ای از قبح عقاب بلایان در اینجا استفاده کنیم. برای اینکه در ظرف عدم تحقق حجت بر حکم بگوییم که تفویت مستند به عبد نیست، باید بگوییم که عقل خود عبد، او را در اینجا معذور می دارد و می گوید که اگر تو فحص کردی و از ناحیه ی شارع و عقل احتیاط نیامده بود، تو معذور هستی. اگر این معذوریت ثابت نباشد، معلوم نیست که بتوان نسبت تفویت را از عبد سلب بکنیم و بگوییم که تفویت از ناحیه ی اخفاء ظالمین است. پس اگر اینگونه باشد، نهایتاً باز ما به قبح عقاب بلایان نیاز داریم.

حرف آخر من همان حرف اولی است که در جواب شهید صدر گفتیم. اگر آقای نائینی بخواهد با این بیان بر قبح عقاب بلایان استدلال کند، این استدلال درست نیست چون ما نهایتاً برای سلب نسبت تفویت به عبد ظاهراً به همان حکم عقل نیاز داریم که عقل او را در این ظرف معذور بدارد، پس بنابراین تفویت به او مستند نیست. و الا اگر معذور نباشد، چرا تفویت به عبد مستند نباشد؟ ولیکن همانطور که در جواب شهید صدر عرض کردیم، ما از فرمایش مرحوم نائینی این را نمی فهمیم که بخواهد بر قبح عقاب بلایان استدلال کند، بلکه می خواهد قبح عقاب بلایان را تبیین کند. اول بحث در فوائد الاصول ایشان تصریح می کند که یک حکم عقلی جزمی داریم. ایشان می فرماید:

و أمّا العقل: فحكمه بالبراءة ممّا لا یکاد یخفی، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بیان واصل إلى المكلف بعد إعمال

العبد ما تقتضیه وظیفته من الفحص عن حکم الشبهة و الیأس عن الظفر به فی مظان وجوده.^۱

پس ایشان استقلال عقل به قبح عقاب بلایان را مسلّم گرفته است و بعداً در میانه ی بحث تبیین می کند که چرا عقل به قبح عقاب بلایان حکم می کند، می گوید نکته اش این است که از ناحیه ی عبد تفویتی صورت نگرفته است؛ چون نهایتاً عقل، عبد را معذور می دارد؛ یعنی به نظر می آید بیش از این یک تبیین در مسئله نیست؛ یعنی با وجود اینکه عقل حکم استقلالی دارد، اگر تفویت ملاکی هم با ارتکاب فرد جاهل صورت پذیرد، این تفویت به عبد منتسب نیست چون عبد در اینجا معذور است. البته این در عبارت ایشان نیست و ما اضافه می کنیم. من فکر می کنم که اگر اینگونه بیان کنیم، از حالت استدلال بیرون می آید و در واقع تبیین و نکته سنجی است که مناط حکم عقل چیست. به نظر من در اینصورت اشکال آقای روحانی هم به ایشان وارد نیست.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۵

اشکال ظاهری که در کتاب منتقی الاصول است که حتماً وارد نیست. اما آنطور که ما بازسازی کردیم بر اساس تفویت، آن هم جواب دارد و جوابش هم باید اصلاح شود به طریقی که ما عرض کردیم. بنابراین فرمایش آقای روحانی در مقابله‌ی با فوائد الاصول علی الظاهر صحیح نیست.

۲. اشکال محقق روحانی به اجود التقريرات

بر حسب گزارش اجود التقريرات، محقق نائینی می‌گوید که ما در فرض شک، مقتضی برای تحریک نداریم؛ مقتضی قطعی که وقتی بیان واصل نباشد، قطعاً نداریم و احتمال تکلیف هم بنفسه مقتضی تحریک نیست، بلکه ممکن است اگر در مقام احتیاط باشد، اقتضاء داشته باشد، اما شک، بنفسه مقتضی تحریک نیست. این فرمایش آقای نائینی در اجود است. ایشان اشکال می‌کند که اینکه شما می‌گویید مقتضی برای عقاب نیست، اگر مقصودتان همان حرفی است که آقای اصفهانی می‌زند که تکلیف بدون وصول اصلاً فعلیت ندارد، که این مبنای شما نیست و در اینصورت اشتباه در مبنا رخ داده است؛ چون مبنای شما این است که احکام در ظرف جهل هم فعلیات هستند ولو واصل نشده باشند. اگر مقصودتان این نباشد و براساس مبنای خود مشی می‌کنید که تکلیف را در ظرف جهل فعلی می‌دانید، می‌گوییم ارتکاب فعل و انجام عملی که مخالفت تکلیف واقعی مولاست، چرا موضوع عقاب نباشد؟ اگر شما بگویید که مقصود این است که در ظرف عدم وصول حکم، ما وجه مصحح برای عقاب نداریم، این اول دعوا است و بحث در این بود که ما وجه مصحح برای عقاب داریم یا نه، که شما می‌گویید وجه مصحح نداریم و ما می‌گوییم که چرا وجه مصحح نداریم.^۱

نقد اشکال دوم صاحب منتقی

عرض بنده این است که اشکال ایشان دچار همان اشکال قبلی است که تلقی ما از بیان اجود این است که استدلال بر قبح عقاب بلایان می‌کنند در مقابل کسی که قبول ندارد، یا اینکه قبح عقاب بلایان را تبیین می‌کند و ریشه‌ی آن را می‌خواهد باز کند که چرا در جایی که تکلیف واصل نیست، عقل حکم به قبح عقاب می‌کند و می‌گوید استحقاق عقاب نیست؟

^۱ ر.ک: منتقی الاصول، ج ۴، ص: ۴۴۴

مرحوم نائینی می‌فرماید که چون مقتضی برای تحریک نبوده است؛ نه شارع امر کرده است تا من را حرکت دهد و عقل من هم بنفسه حکم نمی‌کند از این باب که احتمال بنفسه محرک نیست. بلکه ممکن است از باب احتیاط و غیره حکم بکند، ولی این بنفسه نیست و چون ما قبح عقابی هستیم قبول نداریم که عقل بنا را بر احتیاط می‌گذارد و قائل به حق الطاعة بشویم. پس مقتضی برای تحریک وجود ندارد؛ ذاتاً که نیست و احتمال تکلیف هم بنفسه محرک نیست. اما بغیره یعنی به کمک امور دیگر مثل احکام عقلی، آنهم درست نیست؛ چون ما حق الطاعة را قبول نداریم. بنابراین مقتضی برای تحریک عبد نیست. حال اگر خداوند بیاید یک عبدی اینچنینی را عقاب کند، جای سوال ندارد که عبد بگوید که مولای من نه شما امر به احتیاط کردید و نه عقل من حکم به احتیاط می‌کرد، پس چرا من باید احتیاط می‌کردم و چرا من را مؤاخذه می‌کنید؟ این چرا مؤاخذه می‌کنید، عین لبّ قبح عقاب بلایان است.

مقصود من این است که ایشان در این بیان نمی‌خواهد بر قبح عقاب بلایان استدلال کند، بلکه می‌خواهد تبیین کند که قبح عقاب بلایان ریشه اش به کجا منتهی می‌شود. نه اینکه ایشان بخواهد در مقابل کسی که منکر است، چیز جدیدی بیاورد. اگر اینگونه بگوییم شقوقی که ایشان در جواب آقای نائینی آورده است، نادرست است؛ چون فرمایش نائینی این نیست که بلا وجه مصحح، عقاب نادرست است، تا شما بگویید که بحث در همین بود که وجه مصحح داریم یا نه. بلکه می‌گوییم که مرحوم نائینی جازم است که قبح عقاب بلایان صحیح است، ولیکن می‌خواهد ریشه‌ی آن را بیان کند که چون محرکی نه از ناحیه‌ی شارع وجود دارد و نه از ناحیه عقل و در چنین وضعی عقلا می‌گویند عقاب کردن یک چنین آدمی قبیح است. به نظر من این تبیین هم تبیین بدی نیست و بنابراین اشکال ایشان بر مرحوم نائینی هم در اینجا وارد نیست.

این تمام الکلام راجع به نظر مرحوم نائینی در فوائد الاصول و اجود التقريرات و اشکالات شهید صدر و صاحب منتقی و پاسخ‌های آن بود. تا الباقی بحث در قبح عقاب بلایان که فرمایش محقق اصفهانی و اشکالات شهید صدر و صاحب منتقی است و ظاهراً یک بیانی حضرت امام دارند که باید طرح کنیم و بعد برسیم به فرمایش صاحب منتقی که به طور مستقل قبح عقاب بلایان را زیر سوال بردند که آن را هم باید بعد از تعطیلات بررسی کنیم.

پاسخ به سوالات

اینجا چند نکته است که دوستان از درس‌های قبل برایشان سوال شده است و من وعده داده بودم که در آخر جلسه طرح کنم. سه سوال است که اگر دوستان عنایت بیشتری می‌کردند و در مباحث گذشته تامل می‌کردند، قابل حل بود اما چون اصرار کردند که ما جواب بگوییم، در اینجا عرض می‌کنیم.

سوال اول

یکی از سوالاتی که مطرح شده است در مورد آن نکته‌ای است که ما عرض کردیم که مراد از بیان در قبح عقاب بلایان همانطور که از کلمات اصولیین استفاده می‌شود و موارد متعدد را به کلماتشان استشهاد کردیم، حجت معذر و منجز بر واقع است، نه قطع بخصوصه که آقای صدر فرمودند. آنچه که شهید صدر به اصولیین نسبت می‌دهند که مراد از بیان در قبح عقاب بلایان، قطع است و بعد هم فرمودند که اصولیین در حیص و بیص افتادند که چطور با حجیت ظنون جمع کنند با اینکه در آن جا هم قطع نیست و باید قبح عقاب بلایان باشد اما منجز است، ما می‌گوییم این حرف‌ها نیست و اینها استنباط شخصی ایشان است و فرمایش بزرگان ما این نیست و کلمات متعدد را نقل کردیم که بیان بر اساس فهم آنها عبارت است از معذر و منجز؛ یعنی حجت بر واقع. این دقت را هم باید بکنیم که قاعده‌ی قبح عقاب بلایان همانطور که شهید صدر می‌فرمایند، یک متن وارد شده از ناحیه‌ی شارع نیست تا بحث کنیم که لفظ بیان در چه معانی می‌آید و در اینجا مقصود چیست. بلکه یک حکم عقلی است که ما باید ببینیم که عقل موضوع آن را چه چیزی تشخیص می‌دهد. موضوع قبح عقاب بلایان برای این موضوع حکم عقلی، عبارت است از عدم قیام حجت بر واقع. اگر حجت بر واقع داشته باشیم؛ اعم از حجت شرعی یا عقلی، واضح است که قبح عقاب بلایان نمی‌آید و اینکه می‌گوییم واضح است؛ یعنی چون این حکم عقلی موضوعش بیش از این نیست و لفظی نداریم که بحث کنیم که لفظ بیان ظاهر در چه معانی است و مقصود از آن چیست، بلکه یک موضوع عقلی برای یک حکم عقلی است و حدود این موضوع را خود عقل تعیین می‌کند و مسئله روشن است که مقصود در اینجا معذر و منجز است.

منتهی برای برخی از دوستان شبهه‌ای پیش آمد و فرمودند که اگر ما بیان را قطع بگیریم، امرش دائر است بین اینکه باشد یا نباشد و شک بردار نیست و نمی‌توانیم بگوییم که ما شک داریم که قطع هست یا نه. اما اگر ما موضوع را حجت قرار دادیم، ما می‌توانیم در تحقق حجت و عدم آن شک کنیم؛ مثلاً شک کنیم در حجیت شهرت یا اصالة الاحتیاط یا خبر واحد. اگر شک کردیم در تحقق لا بیان شک می‌کنیم همانطور که در تحقق بیان شک می‌شود. وقتی در تحقق لا بیان شک شد، پس قاعده‌ی قبح هم جاری نیست. وقتی شما در موضوع یک حکم اعمی از عقلی و شرعی، شک کنید، نمی‌توانید محمول آن را احراز کنید. بنابراین با شک در حجیت نمی‌توانیم قبح عقاب بلایان را جاری کنیم و نتیجتاً باید احتیاط کنیم. آن وقت نتیجه با حق الطاعة یکی می‌شود چون به برائت عقلی نمی‌رسیم و قبح عقاب بلایان نمی‌تواند در مقابل حق الطاعة و اصالة الاحتیاط ایستادگی کند.

جواب

جواب این حرف البته روشن است، منتهی دوباره تکرار می‌کنم و سعی می‌کنم که برای روشن تر شدن بحث برخی از نکات تبیینی و تحلیلی را عرض کنم. اینکه گفته شده است که قبح عقاب بلایان نمی‌تواند در مقابل حق الطاعة و اصالة الاحتیاط ایستادگی کند که واضح است و ما به کرات این را گفته‌ایم که اصالة الاحتیاط چه شرعی و چه عقلی اگر احراز شود، موضوع قبح عقاب بلایان رفع می‌شود. این حرفی است که اصولیین عمدتاً می‌زنند همانطور که مرحوم آقا ضیاء عراقی بالصراحة فرمود و قبل از اینها مرحوم شیخ در انتهای بحث قبح عقاب بلایان فرمود که این قبح عقاب بلایان نمی‌تواند در مقابل اصالة الاحتیاط ایستادگی کند و آنها وارد بر این هستند و حالتش همانند حالت اصل است که لولا ورود دلیل، اصل حاکم است و الا اگر دلیل بیاید اینها مرفوع می‌شود. این حرف درستی است اما شبهه نادرست است. ابتدا یک بیان اجمالی عرض می‌کنم تا بعد بحث را بازتر کنیم.

بیان اجمالی

بیان اجمالی این است که ما در موضوع حکم عقل در مقام، شک نمی‌کنیم چون موضوع که لا بیان است؛ یعنی عدم بیان واصل و وصول حجت به وصول صغری و کبرای حجیت است. این را در لابلای بحث‌ها من گفتم و ممکن است خیلی برجسته نشده باشد. من از آقای نائینی هم نقل کردم این مطلب را که بیان عبارت است از حجت واصل بصغراها و کبراهها. مثلاً در باب خبر واحد برای اینکه یک بیانی محقق شود که موضوع قبح عقاب را بردارد، هم باید کبرای حجیت خبر واحد ثابت شود و هم صغرای آن که یک خبر واحدی محرز بشود نه اینکه در واقع خبر واحدی باشد. در ناحیه‌ی کبری نیز باید برای ما حجیت خبر واحد احراز شود نه اینکه در عالم واقع باشد ولو ما اشتباه کنیم و آن را حجت ندانیم. پس قبح عقاب بلایان، یعنی بلایان واصل و ما بیان را حجت می‌گیریم؛ یعنی بلا حجة واصل و حجة واصل به وصول کبری و صغری، هر دو است و تا واصل نشود، لا بیان مقطوع می‌شود. بیان عبارت است از جایی که صغری و کبرای حجت واصل شود و همین که احدهما واصل نشد، لا بیان قطعاً محقق می‌شود و ما شکی در آن نداریم تا شبهه‌ی مصداقیه برای قبح عقاب بلایان شود.

باز مسئله را تکرار می‌کنم که بحث ما یک بحث لفظی نیست که ببینیم که عبارت بیان به چه معناست. بلکه یک بحث عقلی است و موضوع این حکم عقلی بلایان هم این است که می‌گوید هر وقت صغری و کبرای بیان بر واقع، تمام شد و قیام معذر و منجز بر واقع شد، اینجا عقاب نیست و الا اگر قیام معذر و منجز نشد، قیام نشد، ولو بگویید که قیام آن معذر و منجز مشکوک است، قطعاً استحقاق عقاب نیست و اصلاً معنای قبح عقاب بلایان همین است. ما چون شک نداریم در استحقاق عقاب

تا بگوییم که موضوع قبح عقاب بلایان مرتفع شده است یا نه، بلکه وقتی شک در حجیت می‌کنیم، نه به این معناست که در حکم عقل شک می‌کنیم. پس اجمالاً جواب این است که موضوع ما برای قبح عقاب بلایان، عدم حجت واصل است و به محض اینکه حجتان وصول پیدا نکند، موضوع لا بیان محقق می‌شود و اصلاً شک در آن نداریم ولو اینکه عدم وصول به تردید در حجیت واقعی باشد، اما لا بیان مسلماً حاصل است چون مقصود از لا بیانی که موضوع قبح عقاب بلایان است، همین است.

بیان تحلیلی

این بحث را می‌توانیم مقداری بازتر کنیم. اولین نکته این است که باید به آن عنایت داشت این است که این یک بحث لفظی نیست. دائره‌ی قبح را خود عقل تعیین می‌کند و دائره‌اش جایی است که معذر و منجز واصلی بر واقع نداشته باشیم. بنابراین تمام الموضوع حکم عقل در ظرف شک در حجیت اجماع و شهرت و غیره، محقق می‌شود.

نکته‌ی مهم این است که در حجیت گاهی خلط می‌شود بین حجت مجعوله و حجت عقلی. این نکته‌ای است که در کتب اصولی هم خلط شده است. حجیت به معنای معذرت و منجزیت متضمن یک محمول عقلی است؛ یعنی استحقاق عقاب بر مخالفت که عقلی است. شارع گاهی حجت جعل می‌کند مثلاً برای خبر واحد. شارع که نمی‌تواند حکم عقل را جعل کند. ما چه قائل باشیم که جعل حجیت یک جعل استقلالی یا انتزاعی است، علی‌ای حال این جعل عبارت نیست از ایجاد حکم عقل؛ چون معنا ندارد که یک حاکمی، حکم حاکم دیگر را ایجاد کند، بلکه می‌تواند موضوع آن را ایجاد کند. ممکن است بگوییم آن جعلی که شارع در جعل حجیت آن را صورت می‌دهد، جعل استقلالی است مثل قضاوت، ملکیت و زوجیت، این حجیت مجعوله، موضوع حکم عقل قرار می‌گیرد به استحقاق عقاب در شرایط خودش؛ یعنی موضوع معذرت و منجزیت عقلی قرار می‌گیرد.

بنابراین ما باید بین حجت شرعی و این حجیت فرق بگذاریم. ما در حکم عقل به استحقاق عقاب نمی‌توانیم شک کنیم و ما در احکام عقلی به معنایی اصلاً شک نداریم، گرچه به معنایی شک داریم که توضیح خواهم داد، اما در باب حجیت مجعوله شرعی می‌توانیم شک کنیم. ما می‌توانیم شک کنیم که آیا شارع برای خبر واحد جعل حجیت کرده است یا نه، اما نمی‌توانیم شک کنیم که آیا عقل من حکم به استحقاق عقاب می‌کند یا نه، یا عقل من حکم به حسن و قبح می‌کند یا نه. اینکه عقل من حکم دارد یا ندارد که قابل تشکیک و شک نیست و امرش دائر بین وجود و عدم است و معنا ندارد که بگوییم که شک دارم در اینکه آیا عقل من حکم به منجزیت دارد یا نه، به خلاف حجیت مجعوله‌ی شرعی یا عقلایی که ما می‌توانیم شک کنیم که آیا چنین جعل حجیتی صورت گرفته است یا نه و بنابراین تردید در آنجا می‌شود اما در احکام عقلی نمی‌شود. بلکه یک تعمیقی در این بحث لازم است و دوستان باید خوب عنایت کنند.

بنابر اینکه مسلک ما قبح عقاب بلایان باشد، روشن است که در مواردی که قیام معذر و منجز تام نشد و قیامش محرز نشد و منجز مجعوله احراز نشد؛ چه کبرای آن و چه صغری، حتماً حکم می‌کنیم که استحقاق عقاب نیست. حال اگر ما محمولات اخلاقی را امور معقول ثانی فلسفی بدانیم که منتزع از امور واقعی است که ربطی به احکام عقلی ما ندارد، واضح است که در اینصورت می‌توان در آن تردید کرد. حتی می‌خواهم عرض کنم که اگر مبنای شخصی این باشد که احکام عقل عملی هم ممکن است که گاهی مردد باشند و مورد شک قرار گیرند، در باب عقاب اینگونه نیست؛ چون حکم عقل در باب اسحقاق عقاب در ظرف شک، یک حکم جازمانه دارد چه مسلک قبح عقاب بلایان را بپذیریم و چه مسلک حق الطاعة را. حتی شهید صدر هم به گونه‌ای این را قبول دارد. مثلاً در بحث حق الطاعة ایشان قبول داشت که در جایی که ما جهل مرکب داشته باشیم و هیچ التفات نداشته باشیم، استحقاق عقاب منتفی است، ولو اینکه ایشان قائل به حق الطاعة است. یعنی حتی اگر در برخی از احکام عقلی دیگر، ما قائل به یک رئالیزم اخلاقی بشویم و بپذیریم که در آن موارد حکم عقل می‌تواند مورد شک واقع شود، در باب عقاب و استحقاق عقاب خصائصی وجود دارد که احکام عقلی در این باب نمی‌تواند مورد شک قرار گیرد. مثلاً شما ممکن است که بگویید حسن و قبح دو صفت واقعی هستند، بنابراین من می‌توانم شک داشته باشم که مثلاً کذب نافع آیا قبیح هست یا نه، اما در مورد استحقاق عقاب هیچ وقت چنین شکی نمی‌توانید بکنید.

بنابراین در جواب کسانی که این به ذهنشان رسیده بود که اگر ما در قبح عقاب بلایان، بیان را حجت بگیریم، در موارد شک در حجیت، شک در لایان می‌کنیم، جواب روشنش این است که شما بین حجیت مجعوله و حجیت عقلی خلط می‌کنید. حجیت عقلی شک بردار نیست، حداقل در باب استحقاق عقاب، شک بردار نیست، به خلاف حجت واقعیه مثل حجت مجعوله شارع برای خبر واحد که می‌تواند در آن شک شود.

سوال دوم

اشکال دیگر دوستان راجع به مطلبی است که ما در میان بحث عرض کردیم که قاعده‌ی قبح عقاب بلایان، یک قاعده‌ی کبروی است و نمی‌خواهد حجت بر واقع یا رافع حکم واقع درست کند، بلکه در ظرف فقدان منجز می‌خواهد تکلیف را روشن کند.

دوستان اشکال کردند که این حرف شما درست نیست؛ چون اصولیین این قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را برای اثبات عدم حجیت شک و احتمال بعد از فحص بیان کردند و اگر در مقام صغری به این قاعده تمسک نمی‌کنند، پس عدم حجیت و منجزیت احتمال و شک بعد از فحص را چگونه اثبات می‌کنند؟

جواب

جواب این است که اولاً این مطلب که گفتید که اصولیین این قاعده را برای اثبات عدم حجیت شک و احتمال بعد از فحص بیان کردند، حرف نادرستی است چون وقتی می گویند بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، مقصودشان این است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل حتی دلیل دالّ بر لزوم احتیاط و امثال آن از منجزهای واقع. اگر ما هیچ منجزی بر واقع حتی وجوب ظاهری احتیاط پیدا نکردیم، شک و احتمال منجز نیست. بنابراین نمی توان گفت که شک و احتمال نسبت به خصوص تکلیف واقعی، به نحو مطلق موضوع حکم عقل به قبح عقاب قرار گرفته است، چراکه در اینصورت معارض با اصالة الاحتیاط خواهد شد.

قاعدهی قبح عقاب بلایان نمی خواهد بگوید که اگر ما فحص کردیم و نسبت به حکم واقعی دلیل پیدا نکردیم، شک و احتمال حجیت ندارد و قاعدهی احتیاط نمی تواند بیاید و اگر هم بیاید با این برائت عقلی تعارض می کند. من مسئله را به گونه دیگر می خواهم بیان کنم. قاعدهی قبح عقاب بلایان موضوعش لا بیان است. با این حساب هر دلیلی بر احتیاط بیاید وارد بر این می شود. این حرفی است که اصولیین قبول دارند؛ مرحوم شیخ، مرحوم آقا ضیاء، محقق نائینی تصریح کردند که اگر یک دلیلی بر احتیاط بیاید وارد بر قبح عقاب بلایان میشود. بنابراین قبح عقاب بلایان نمی خواهد عدم حجیت شک و احتمال را به نحو اطلاق بعد الفحص و الیأس عن خصوص دلیل دالّ بر تکلیف واقعی ثابت کند، بلکه در ظرفی که هیچ منجز و معذری بر واقع نباشد، می گوید قبح عقاب بلایان ثابت است و در اینجا عبد استحقاق ندارد. بنابراین مقصود ما از اینکه قاعدهی قبح عقاب بلایان کبروی است همین است که نمی تواند با اصالة الاحتیاط معارض شود، پس نمی خواهد عدم حجیت شک و احتمال را به نحو اطلاق ثابت کند، بلکه در ظرفی که هیچ معذر و منجزی بر واقع نباشد، اینجا می گوید استحقاق عقاب نداری.

همین دوست ما اشکال کرده است و گفت است که اینکه شما می گوید مراد از بیان قطع نیست، بلکه حجت و منجز است، حرف شما به این منتهی می شود که در فرضی که هیچ منجزی اعم از منجز شرعی یا عقلی نباشد، عقل حکم به تعذیر می کند و بعد فرمودند که روشن است که مفاد این قضیه، ضرورت به شرط محمول است و هیچ چیزی را اثبات نمی کند. بنابراین با قاعدهی قبح عقاب بلایان هیچ چیز را نمی توان اثبات کرد.

ما در جواب می گوییم این هم درست نیست. ما بر حرف خودمان باقی هستیم که مراد از لا بیان این است که معذر و منجزی در کار نباشد. در اینجا که معذر و منجزی نیست، عقل می گوید قبح عقاب بلایان ثابت است. منتهی باید دقت کرد که

مقصود عدم حجت واصل بکبراه و صغراه است، اعم از حجت شرعی یا عقلی نه خصوص عدم حجت شرعیه مجعوله. حالا اگر کسی بگوید که اگر شما فحص کردید و هیچ منجز و معذری بر واقع نیامد، آیا قبح عقاب بلایان دارید؟ ما در جواب می‌گوییم که داریم. اگر شما بگویید که شما هیچ چیزی را ثابت نکردید، می‌گوییم که این همان وضعی است که در برائت است که فحص می‌کنیم و هیچ دلیلی بر حکمی پیدا نمی‌کنیم. سوال این است که آیا در اینصورت من امن از عقاب دارم یا نه، با اینکه فحص کردم و معذر و منجز بر واقع پیدا نکردم. چطور قبح عقاب بلایان چیزی را ثابت نمی‌کند؟ اشکال این بیان دوستان این است که گفته‌اند که در فرضی که هیچ منجزی نباشد عقل حکم به تعذیر می‌کند. شما باید بگویید که در ظرفی که هیچ معذر و منجزی واصل نشده باشد، عقل حکم به تعذیر می‌کند. این حرف خیلی مهمی است که همین که به من واصل نباشد، عقل من حکم می‌کند که تو دیگر استحقاق عقاب نداری. قائلین به حق الطاعة همین را قبول ندارند، چطور شما می‌گویید که بشرط محمول است؟ موضوع عدم وصول است. عدم وصول حجت بر واقع موضوع حکم عقل به قبح عقاب بلایان است و این به شرط محمول نیست.

سوال سوم

اشکال سومی هم مطرح شده است و گفته شده که شما در جواب آقای نائینی که در قبح عقاب بلایان گفتند که قبح عقاب بلایان دو صورت دارد و هر کدام یک مناطی دارد و نباید با هم خلط شود. یک وقت عقاب قبیح است چون بیانی نیست و گاهی بیان هست ولی واصل نشده است. اینها با هم فرق می‌کنند؛ در اولی اصلاً مخالفتی صورت نگرفته است چون مولا تکلیفی ندارد و تفویت ملاکی صورت نگرفته است چون مولا در واقع تکلیفی ندارد. اما در جایی هست که تکلیف و حکم هست اما واصل نشده از باب عدم وصول است؛ یعنی تفویت صورت گرفته است اما مستند به عبد نیست. می‌گویند که اینها مناطشان فرق می‌کند و نباید خلط شود.

جواب

ما دو جواب دادیم که جواب دوم آن بماند. جواب اول این بود که چه اشکالی دارد که ما در یک عبارت یک موضوع و یک محمول وحدانی داشته باشیم، گرچه در هر موردی ملاکش فرق کند. مثلاً در قبح عقاب بلایان بگوییم که عقاب بر لا بیان قبیح است. در جایی که لا بیان از باب عدم تکلیف واقعی است، قبیح است و در جایی که به خاطر عدم وصول است، باز قبیح است. فرض کنیم که ملاکات هم متعدد باشد، موضوع و محمول که متعدد نیست. بنابراین ما با یک عبارت عامی حکم عقلی

خود را ابراز می‌کنیم، اما این حکم عقلی ممکن است هر جا با جای دیگر ملاکش متفاوت باشد. به نظر من این هیچ اشکالی ندارد و حرف درستی است.

سوال اینگونه است مناط حکم عقل همان موضوعش است، پس نمی‌شود که یک قضیه‌ی عقلی که یک موضوع دارد، دو مناط داشته باشد؛ چون دو مناط در واقع دو موضوع می‌شود. پس نمی‌شود که یک قضیه‌ی عقلی که یک موضوع دارد، دو مناط داشته باشد.

جواب این است که مناطات موضوع حکم عقل نیستند و موضوع حکم عقل غیر مناط است. مناط مثل حیث تعلیلی است؛ مثلاً توجه کنید که یک توپ با باد حرکت می‌کند و در جایی که می‌خواهد بایستد، من با دستم آن را هل می‌دهم. ما می‌توانیم بگوییم که توپ از ساعت ۳ تا ۵ حرکت می‌کرده است و نصفش با باد بوده است و نصفش با حرکت دست من بوده است. مناط حرکت فرق می‌کند که چرا حرکت می‌کند و چرا این محمول متحرک را دارد، اما این قضیه که توپ متحرک است، وجه متحرک بودن آن فرق می‌کند که اما این قضیه که توپ متحرک است از ساعت ۳ تا ۵ بعد از ظهر، یک قضیه‌ی ثابت است.

شبیه این حرف ما را در بحث استصحاب احکام عقلی در جواب مرحوم شیخ به نظرم در آنجاست که می‌گویند که اگر یک حکم شرعی مستشکف از حکم عقل باشد، استصحاب در آن جاری نیست؛ چون وقتی شک می‌کنیم، حکم عقلی منتفی می‌شود قطعاً، پس حکم شرعی منتفی می‌شود. مرحوم آخوند در همان جا اشکال کرده و فرموده است که چه کسی گفته است که اگر ما شک در حکم عقلی کردیم و عقل حکم نکرد، دیگر به استناد آن حکم شرع ثابت نباشد، چرا نتوانیم ابقاء کنیم از باب احتمال بقاء حکم به مناط آخر که شارع حکم کرده باشد و لذا استصحاب باشد. این چه اشکالی دارد؟

ما ثبوتاً احتمال می‌دهیم که در همین نقطه حکم واقعی داشته باشد، آنوقت با استصحاب آن را درست کنیم. عرض ما این است که اینکه مناطات احکام متعدد باشد ولی نتیجه اش حکم وحدانی باشد به نظر من هیچ اشکالی ندارد. مناط مثل موضوع عمل نمیکند بلکه حیث تعلیلی است.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: نقد کلام شهید صدر در استدلال محقق اصفهانی..... ۶۷۰

خلاصه بحث گذشته..... ۶۷۰

بیان شهید صدر از استدلال محقق اصفهانی بر قبح عقاب..... ۶۷۱

تقریر استدلال..... ۶۷۲

اشکال شهید صدر در استدلال..... ۶۷۲

نقد اشکالات شهید صدر..... ۶۷۳

۱. اشتباه شهید صدر در چارچوب بحث..... ۶۷۳

۲. به شرط محمول نبودن کلام محقق اصفهانی..... ۶۷۴

۳. مقصود از حجیت در کلام محقق اصفهانی..... ۶۷۶

۴. خصوص علم نبودن حجت در کلام محقق اصفهانی..... ۶۷۷

۵. منهج غیر فنی نبودن کلام اصفهانی..... ۶۷۸

موضوع: نقد کلام شهید صدر در استدلال محقق اصفهانی**خلاصه بحث گذشته**

بحث در قاعده‌ی قبح عقاب بلایان بود. ما در تنقیح این مسئله نکات متعددی را در ابتدای بحث آوردیم تا موضوع بحث

کاملاً روشن شود و بعد به اشکالاتی که شهید صدر نسبت به قاعده‌ی قبح عقاب بلایان مطرح کرده بودند، پرداختیم.

به نظر ما قبح عقاب بلایان با آن تبیینی که در طی نکات قبل از بحث قبح عقاب بلایان آوردیم، یک قاعده‌ی مسلم

عقلی است و در کلمات قوم هم تقریباً اینگونه است. بسیاری این قاعده را یک قاعده‌ی قطعی عقلی و عقلایی گرفتند و مرحوم

اصفهانی نیز در نهایت الدرایه در ذیل بحث قبح عقاب بلایان می‌فرمایند که قبح عقاب بلایان به این تقریرش مما اتفق علیه الكل

است. دیگران هم شبیه این مطلب را داشتند. اما چون شهید صدر قائل به حق الطاعة بود، از کلمات قوم اصطیاد نوعی استدلال

بر قبح عقاب بلایان می‌کرد، آنهم به وجوه مختلف. کلام شیخ اعلی الله مقامه الشریف و مرحوم نائینی را نوعی استدلال بر قبح

عقاب بلایان گرفتند و بعد ایشان بر این استدلال‌ها اشکال کردند.

ما در جواب ایشان مطالب متعددی را ذکر کردیم از جمله جوابی که در همه‌ی این وجوهی که ایشان نقد و اشکال می‌کند،

وجود دارد این است که به نظر ما شهید صدر در اصطیاد نوعی استدلال از کلام قوم، اصلاً راه را اشتباه رفته است. در کلمات

قوم؛ چه شیخ انصاری باشد و چه استاد ایشان شریف باشد، چه محقق نائینی یا محقق اصفهانی یا دیگران به نظر ما در مقام

جواب به کسی که قائل به حق الطاعة است، بحث نمی‌کنند تا ما گاهی بگوییم که کلام شما مصادره است یا بگوییم کلام شما عین دعوا است. آنها تقریرات قبح عقاب بلا بیان را بیان می‌کنند اما مستندشان استدلال نیست؛ بلکه یک حکم عقلی بدیهی است مثل بقیه احکام عقلی بدیهی که به آن قائل هستند.

لذا به نظر ما نحوه‌ی تفسیر کلام قوم در فرمایش شهید صدر اشتباه است و نوعی سوء تفاهم است. آنها در مقام استدلال علیه کسی که قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارد یا قائل به حق الطاعة است، نیستند، خصوصاً اینکه اگر نگوییم همه، اکثر این بزرگواران تصریح کردند که اگر کسی قائل به احتیاط باشد، وارد بر قبح عقاب بلا بیان است و واضح است که نمی‌تواند قائل به قبح عقاب بلا بیان باشد. آن دلیلی که برای شخص نسبت به احتیاط قائم می‌شود، موضوع لا بیان را برمی‌دارد و حق الطاعة هم یکی از همین‌ها است. اگر کسی بر اساس حق الطاعة احتمال را منجز واقع بداند، موضوع قبح عقاب بلا بیان رفع می‌شود.

این مطالبی بود که قبلاً گذشت. به نظر ما قبح عقاب بلا بیان یک قاعده‌ی عقلی مسلم است کما اینکه بزرگان فرموده‌اند نه از این باب که دلیلی می‌آوریم در مقابل قائلین حق الطاعة، بلکه یک قاعده‌ی عقلی است، مثل آن ادعایی که شهید صدر در باب حق الطاعة می‌کنند، ما ادعای عقلی دیگری در این طرف می‌کنیم، البته ما علیه حق الطاعة یک نقض و به تعبیر دیگر یک ناسازگاری درونی هم داشتیم که تفصیل آن در مباحث سابق گذشت.

بیان شهید صدر از استدلال محقق اصفهانی بر قبح عقاب

الان ما به دو وجه دیگر رسیدیم که شهید صدر در ضمن مطالبی که از کلمات قوم اصطیاد کرده مطرح می‌کند به عنوان استدلال بر قبح عقاب بلا بیان. وجه سوم و چهارم را ایشان از کلمات محقق اصفهانی به دست آورده‌اند که الان بحث در آن است. همانطور که عرض کردم یک اشکال کلی در فرمایش شهید صدر این است که آیا محقق اصفهانی در مقام استدلال بر قبح عقاب بلا بیان در مقابل قائل به حق الطاعة بوده است یا نه، که به نظر ما روشن است که اینچنین نیست.

مرحوم شهید صدر در بحوث در بحث استدلال‌های بر قبح عقاب بلا بیان می‌فرماید:

الثالث - ما وجد في كلمات المحقق الأصفهاني (قده) حيث ذكر في مقام تقريب القاعدة بأنها فرد من افراد حكم

العقل في باب الحسن و القبح العقليين اللذين مرجعهما إلى قضيتي حسن العدل و قبح الظلم و في المقام بعد افتراض

المولوية نرى انّ مخالفة تكليف تمت عليه الحجة خروج عن زي العبودية فيكون ظلما قبيحا و اما مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلما و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم.^۱

تقریر استدلال

این فرمایش مرحوم اصفهانی است که ایشان تلخیص فرمودند که ملخص آن این است که قبح عقاب بلا بیان به فرمایش محقق اصفهانی یکی از افراد حکم عقل در باب حسن و قبح عقلی است و مرجع تمام احکام عقلی در باب حسن و قبح به دو قضیه است؛ حسن عدل و قبح ظلم. از نظر محقق اصفهانی اگر حجت بر یک مطلبی تمام شود، مخالفت تکلیفی که حجت بر آن تمام شده است، ظلم است؛ چون خروج از زئ عبودیت است و ظلم و قبیح است و مخالفت چیزی که حجت بر آن تمام نشده است، ظلم نیست و فاعلش هم مستحق عقاب و لوم نیست.

اشکال شهید صدر در استدلال

آقای صدر می‌فرماید این کلام مصادره است. ایشان در جرایبی این مصادره می‌فرماید: مقصود شما از حجیت چیست؟ اگر مقصود شما ما یصحح العقاب است، در اینصورت قضیه‌ای که شما گفتید بشرط محمول است. اینکه می‌گویید مخالفت تکلیفی که تمت علیه الحجة؛ یعنی تمّ علیه مصحح العقاب، ظلم است و مستحق عقاب است، به شرط محمول است. و اگر مقصود شما از حجیت، علم است، آن وقت ادعای شما اول کلام است که شما ادعا می‌فرمایید که تکلیفی که معلوم باشد، مخالفتش ظلم است و مستحق عقاب است و تکلیفی که معلوم نیست، مخالفتش ظلم نیست و مستحق عقاب نیست. ایشان می‌فرماید هم دعوای شما، عین مدعا است و هم شیوهی شما یک شیوهی غیر فنی است؛ چون شما در ضمن این استدلال التزام به این پیدا کردید که مرجع قضایای حسن و قبح به قاعده‌ی اولیه‌ی بدیهیه‌ای است که عبارت باشد از حسن عدل و قبح ظلم؛ یعنی شما تمام قضایای حسن و قبح را به دو قضیه‌ی اولیه‌ی العدل حسن و الظلم قبیح برگردانید. بعد ایشان می‌فرماید:

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۷

و قد تقدم في بحث الدليل العقلي أنّ قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن ان تكون أولية- لأنّ الظلم عبارة

عن سلب ذي حق حقه فلا بدّ من تشخيص الحق الذي هو من مدركات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه.^۱

ایشان ادعا می‌کند که این منهج غیر فنی است؛ چون خود قبح ظلم، در موضوعش ظلم اخذ شده است. وقتی ظلم را تحلیل می‌کنیم، عبارت است از: سلبُ ذی حقّ حقّه. اگر حق ذی حق را سلب کنیم، ظلم است. در تشخیص این حق هم باید به مدرکات عقل عملی رجوع کنیم. بنابراین در مرتبه‌ی سابق از حکم قبح ما باید به یک حکم عقل عملی دیگر مراجعه کنیم که در واقع حق را اثبات می‌کند. بنابراین حسن عدل یک حکم اولیه‌ی عقل عملی نیست. پس این نحوه فرمایش مرحوم اصفهانی هم عین مدعا است و هم اینکه به منهج غیر فنی است چون رجوع به دو قضیه است که عندالتحلیل اینها اولی نیستند و خودشان محتاج به قضیه‌ی دیگری در ناحیه‌ی مدرکات عقل عملی هستند.

نقد اشکالات شهید صدر

با اینکه ایشان کل مطلبی که نقل کرده‌اند و کل اشکالی بیان کردند، چند سطر بیشتر نیست، اما اشکالات متعددی در فرمایش ایشان وجود دارد که بنده در طی نکاتی بیان خواهم کرد.

۱. اشتباه شهید صدر در چارچوب بحث

نکته‌ی اول همان چیزی است که ما مکرر عرض کردیم که اصلاً محقق اصفهانی مثل مرحوم نائینی و مرحوم شیخ در مقام استدلال بر قبح عقاب بلا بیان علیه کسی که حق الطاعة را پذیرفته است، نیست. بلکه مرحوم اصفهانی در مقام حلّ یکی مطلبی است. قبح عقاب بلا بیان را مثل بقیه قبول دارد کما اینکه در همین جا که ایشان ارجاع می‌دهد یعنی در ذیل بحث قبح عقاب بلا بیان در نه‌ایة الدراية در جلد چهارم صفحه‌ی ۸۳، ذیل استدلال به حکم عقل علی البرائة فی الشبهات الحکمیة، ایشان تصریح می‌کند که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان مما اتفق علیه الكل است.

به نظر بنده ایشان می‌خواهد قبح عقاب بلا بیان را در چارچوب و نظام فکری خودش بیاورد؛ چون مرحوم اصفهانی حسن و قبح را از مشهورات می‌داند و همه‌ی حسن و قبح‌ها را به گونه‌ای به بحث حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گرداند، می‌خواهد در

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

آن چارچوب عقلی این مطلب را حل بکند که جای قبح عقاب بلایان کجاست. این کار را ایشان باید انجام دهد به این دلیل که باید روشن کند که آیا قبح عقاب بلایان یک حکم عقلی مستقل منفرد از احکام عقلی دیگر است یا اینکه این حکم عقلی نیز در چارچوب حسن عدل و قبح ظلم می‌افتد؟ ایشان در اینجا تلاش این است که قبح عقاب بلایان که یک حکم عقلی مستقل است را در چارچوب حسن عدل و قبح ظلم که منظومه‌ی معرفتی محقق اصفهانی را در باب احکام عقل عملی تشکیل می‌دهد، بیاورد. لذا این نحوه اشکالات که ایشان بیان کرده است که مسئله مصادره به مطلوب و عین مدعا است، درست نیست.

علاوه بر اینکه من عرض کردم که اگر کسی قائل به حق الطاعة باشد، همه‌ی این بزرگواران قبول دارند که حق الطاعة مثل قاعده‌ی احتیاط شرعی وارد بر قبح عقاب بلایان است و بنابراین مشکلی از این جهت نیست که مقصود آنها چنین چیزی نیست و برای کسی که قبح عقاب بلایان را قبول دارد، می‌خواهند این را دلیل بر برائت بیاورند و ایشان هم که در اینجا آورده است می‌خواهد در چارچوب نظام فکری خودش مطرح کند.

۲. به شرط محمول نبودن کلام محقق اصفهانی

بحث دیگری که شهید صدر طرح کرده است این است که این کلام محقق اصفهانی مصادره است چون مقصود از حجیت چیست؟ اگر مقصود ما یصحح العقاب است که در اینصورت قضیه‌ی شما به شرط محمول خواهد بود. ما در اینجا نکته‌ای که می‌خواهیم عرض بکنیم در این باره است که آیا قضیه قبح عقاب بلایان، به شرط محمول هست یا نه؟

اولاً فرمایش مرحوم اصفهانی دو قسمت دارد؛ یک ناحیه‌ی اثباتی که مخالفت تکلیفی که تم علیه الحجة، خروج از زئ عبودیت است و ظلم است و قاعدتاً موضوع استحقاق عقاب علی المخالفة است و یک قسمت نفی دارد که مخالفة ما لم تتم علیه الحجة فلیس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم. حالا فرض کنیم که آن قسمت اثباتی آن همین باشد که شهید صدر فرموده که در واقع به شرط محمول می‌شود چون تمت علیه الحجة؛ خودش یعنی عند المخالفة مستحق عقاب است. بر فرض این مصادره و به شرط محمول بودن را در جهت اثباتی بپذیریم و بگوییم که مخالفت تکلیفی که مخالفتش ظلم است و استحقاق عقاب دارد، به شرط محمول است. اما جهت سلبی آن، که اتفاقاً همان محل بحث و محل استشهاد ما است و محقق اصفهانی هم در ذیل کل این بحث‌ها تصریح کردند که بحث در این جهت سلبی است - یعنی بحث در عدم استحقاق عقاب در فرض عدم البیان است؛ نه جهت اثباتی آن که عبارت است از قبیح بودن عقاب. در فرض بیان و اقامه حجت اگر کسی بگوید تکلیفی که لم یقم علیه الحجة، ارتکاب و مخالفت این تکلیف در عالم واقع ظلم نیست و فاعلش مستحق عقاب نیست، به شرط محمول است. این چگونه به شرط محمول است؟ به شرط محمول این است که شما محمول را بعینه در موضوع تکرار کنید و بگویید انسان کاتب، کاتب است.

اگر ما گفتیم که اذا لم تقم الحجة على تكليف، مخالفت این ظلم نیست و استحقاق عقاب ندارد، به شرط محمول است، این حرف درست نیست و هیچ چیز آن به شرط محمول نیست. خصوصاً اگر توجه کنیم که اصلاً یک عده‌ای ممکن است برای آنها شک حاصل شود که نه حق الطاعة برای آنها محرز باشد و نه قبح عقاب بلا بیان، اینها اتفاقاً موضوع همین می‌شوند که لم تتم لهم الحجة على التكليف، لذا مخالفتشان می‌شود مخالفت ما لم تتم الحجة على التكليف. ایشان می‌گویند این ظلم نیست.

این خیلی حرف مهمی است که اعمال این افراد را ظلم ندانیم. ما این را ظلم نمی‌دانیم ولی این خودش یک بحث مهمی است که کسانی که می‌گویند عقل ما حق الطاعة برای آن محرز نشده و قبح عقاب بلا بیان هم محرز نشده است، این الان مصداق مخالفة ما لم تتم علیه الحجة است. مرحوم اصفهانی می‌فرماید فلیس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم. این خیلی حرف مهمی است و در به شرط محمول کسی نمی‌تواند انکار کند و کسی نمی‌تواند بگوید که انسان کاتب، کاتب نیست. اما در اینجا برخی تردید دارند که می‌گویند قبح عقاب بلا بیان برای ما روشن نیست و حق الطاعة هم روشن نیست و می‌گویند که برای ما روشن نیست که مخالفت چنین چیزی ظلم نباشد و استحقاق عقاب نداشته باشد. بنابراین این یک مسئله‌ی قابل توجهی است و کجای این به شرط محمول است؟

ایشان و اصحاب ایشان که منظومه‌ی فکری ایشان را قبول دارند، بفرمایند که کدام محمول در آن تکرار شده است. جمله‌ی ما یصحح العقاب یک مقداری اجمال دارد، حتی اگر ما به همین عنوان هم اخذ کنیم که ما لم تتم الحجة علیه؛ یعنی ما لم یقم ما یصحح العقاب. ما یصحح العقاب لم یقم. در جایی که مصحح عقاب قائم نشده، مخالفت جایز است؟ اگر هم جایز باشد یا نباشد، روشن است که به شرط محمول نیست و یک حکم عقلی است که یک طرف ادعا می‌کند. لذا ما نمی‌فهمیم که در این ناحیه‌ی سلبی آن، به شرط محمول باشد. یک ادعایی است که محقق اصفهانی فرموده است و به نظر ما هم ادعای درستی است و قبح عقاب بلا بیانی‌ها هم می‌گویند درست است. احتمالاً قائلین به حق الطاعة این را قبول نداشته باشند یا کسانی که در ظرف شک در این احکام عقلی هم بگویند که باید احتیاط کرد، احتمالاً این حرف را قبول ندارند. ولی در هر حال فرمایش محقق اصفهانی به شرط محمول نیست.

حالا در همان عقد اثباتی و ایجابی هم می‌گوییم به شرط محمول نیست. اگر گفتند که مخالفة تکلیفی که تمت علیه الحجة، خروج از زئ عبودیت است پس ظلم است، اثبات ظلم برای این موضوع، به شرط محمول نیست. ظلم یک مفهومی غیر از مفهوم قیام حجت است. در موضوع شما این را دارید؛ مخالفة تکلیف قام علیه الحجة است و محمول هم ظلم است. کجا ظلم در بحث

حجیت تکرار شده است؟ آخرش این است که حجت عبارت است از مصحح عقاب یا چیزی که موضوع حکم عقل به استحقاق عقاب است. هیچ کدام مفهوم ظلم نیست.

بنابراین در عقد ایجابی هم در اثبات اینکه یکون ظلماً یعنی این قضیه که مخالفة تکلیف تمت علیه الحجة یکون ظلماً، این قضیه به شرط محمول نیست. بله یک اشکالی به هم می‌رسد که اگر بخواهیم آن طور که مرحوم اصفهانی فرموده بگوییم فیکون ظلماً قبیحاً يستحق علیه العقاب؛ یعنی استحقاق عقاب را از باب ثبوت ظلم و قبح درست کنیم که ظاهراً مقصود اصفهانی همین است که البته در اینصورت اشکالی پیش می‌آید؛ چون ممکن است ادعا شود که وقتی ما می‌گوییم تمت علیه الحجة، استحقاق عقاب علی المخالفة را مفروض گرفتیم، آن وقت بیایم ظلم را وسط قرار بدهیم و بر ظلم استحقاق عقاب بار کنیم، این کار لغو است و شاید نسبت به اثبات استحقاق چیزی شبیه به شرط محمول باشد اما نسبت به ظلم اینگونه نیست.

۳. مقصود از حجیت در کلام محقق اصفهانی

ثالثاً نکته‌ای که می‌خواهیم عرض کنیم که نکته‌ی اساسی تری است این است که اصلاً در این جمله که مخالفة تکلیف تمت علیه الحجة، خروج از زئ عبودیت است و یکون ظلماً قبیحاً است و اگر مخالفت ما لم تتم علیه الحجة باشد، لیس بظلم، باید ببینیم که مقصود از حجیت در اینجا چیست؟ ما می‌دانیم که حجیت در بحث های اصولی به معنای معذرت و منجزیت است و معذرت و منجزیت به این معنا هستند که یک شیء موضوع استحقاق عقاب علی المخالفة باشد و استحقاق عقاب هم عقلی است. منتهی نکته‌ای که باید دقت کرد این است که خیلی اوقات مقصود از حجت، حجت مجعوله است.

این مسئله‌ای است که خیلی اوقات خلط می‌شود. ما در جلد اول فلسفه‌ی علم اصول این را بحث کردیم. ما یک حجیتی داریم مجعوله؛ مثلاً خداوند تبارک و تعالی به امضاء یا به استقلال می‌فرماید خبر الواحد حجة یا عقلاً می‌گویند خبر الواحد حجة و بعد امضا می‌شود. در اینجا آن چیزی که جعل شده است، حجیت است اما کدام حجیت است؟ خود مفهوم حجیت جعل می‌شود و می‌شود یکی از مجعولات استقلالی و یکی از اعتبارات مثل ملکیت و زوجیت. آن حجیتی که گفته می‌شود استحقاق عقاب علی المخالفة نیست؛ چون در واقع حکم بالفعل عقل به استحقاق عقاب علی المخالفة یک حکم عقلی است و این حجیت موضوع آن است.

حال سوال ما این است که مرحوم اصفهانی وقتی می‌فرماید مخالفة تکلیف تمت علیه الحجة خروج عن زئ العبودية فیکون ظلماً، اگر مقصود حجیت های مجعول مثل حجیت خبر واحد باشد، اشکال آن چیست؟ گویی ایشان اینگونه فرموده است

که اگر خداوند برای خبر واحد، حجیت جعل فرمود مخالفة ما قام علیه الخبر الواحدی که جعل حجیت برای آن شده است، مخالفت این خروج از زیّ رقیّت است و ظلم است، کجای این به شرط محمول است؟

به نظر ما آقای صدر در فهم کلام اصفهانی اشتباه می‌کند. حجیت در اینجا به معنای ما یصحح العقاب نیست، بلکه به معنای ما جُعِلَ الحجیة له است؛ یعنی خبر واحد حجیت برای آن جعل شده است. ما تمت علیه الحجّة یعنی ما جعلت له الحجیة؛ یعنی حجیت های مجعول مثل خبر واحد یا اجماع بنابر اینکه حجت باشند یا سیره بنابر اینکه حجت باشند. حالا اگر محقق اصفهانی بفرماید که اذا قام السیرة علی تکلیف، مخالفت آن خروج از زیّ عبودیت و ظلم و قبیح است، کجای این به شرط محمول است؟ بله اگر مقصود از حجیت این باشد که بالفعل استحقاق عقاب علی المخالفة را بر آن ثابت کرده باشیم که استحقاق عقاب خودش عقلی است و در منظومه‌ی فکری مرحوم اصفهانی خودش از باب ظلم بودن این شیء استحقاق عقاب بر آن بار می‌شود، البته تکرار می‌شود. اگر بگوییم مخالفة ما تمت علیه الحجّة یکون ظلماً، نسبت به ظلم تکرار نیست، اما نسبت به استحقاق عقاب بعدی آن تکرار است. اما اگر مقصود ما از حجیت، حجیت های مجعول باشد؛ یعنی اذا جعلت لشیء کالخبر الواحد الحجیة، مخالفة ما جعل از ناحیه‌ی شارع یا عقلاً، مخالفتش ظلم و موجب استحقاق است. به نظر ما هیچ چیز این به شرط محمول و تکرار نیست، لذا فرمایش مرحوم صدر درست نیست.

بنابراین درست است که لفظ الحجّة در کلمات قوم واقعاً از حیث اینکه دقیقاً مقصود چیست، ابهامی دارد، ولیکن در اینجا با توجه به فرمایش مرحوم اصفهانی عند التأمل روشن می‌شود که ما تمت علیه الحجّة، این حجت‌ها را می‌گویید نه آن چیزی که بالفعل حکم علیه العقل باستحقاق العقاب علی المخالفة تا اینکه بگوییم که اگر بگویید این ظلم است و استحقاق عقاب بر آن ثابت است، این تکرار است. اصلاً در منظومه‌ی فکری مرحوم اصفهانی، موضوع حکم عقل قرار گرفتن با همین وسطیت ظلم است؛ یعنی مخالفة ما جعلت له الحجیة یکون خروجاً عن زیّ الرقیة و یکون ظلماً يستحق علیه العقاب عقلاً و این هیچ چیز آن تکرار نیست و به شرط محمول هم نیست.

۴. خصوص علم نبودن حجت در کلام محقق اصفهانی

بعد مرحوم شهید صدر در عبارت بعد می‌فرماید: اگر مقصود شما از حجت مصحح عقاب باشد که به شرط محمول است که جوابش داده شد. اگر مقصود علم باشد، این اول کلام است و دلیل شما عین مدعا است و منهج غیر فنی است.

اولاً مسلماً مقصود مرحوم اصفهانی خصوص علم نیست و این واضح است و نیازی به ذکر این شق و احتمال نبود چون واضح است که آنچه ظلم است و خروج از زیّ رقیّت است، فقط مخالفت با تکلیف معلوم نیست بلکه تکلیف مشکوک یا مظنونی

که قام علیه الحجة مثل اینکه دلیل احتیاط یا خبر واحد آمده حجت کرده است، که در اینصورت واضح است که موضوع ظلم و استحقاق عقاب است و نیازی به ذکر این فرع نبود چون از واضحات است.

۵. غیر فنی نبودن منهج اصفهانی

به نظر ما اشکال دیگر ایشان که مدعی شده اند که منهج محقق اصفهانی در این بحث منهج غیر فنی است هم وارد نیست. چون ایشان در مقام اینکه بگویند منهج غیر فنی است، فرمودند که مرحوم اصفهانی در این استدلال التزام پیدا کرده است به اینکه مرجع قضایای حسن و قبح الی قاعدة اولیة بدیهیة هی حسن العدل و قبح الظلم و بعد هم ایشان می فرماید که ما در بحث دلیل عقلی گفتیم که این درست نیست.

اولاً اشکال این است که در این بحث مرحوم اصفهانی ارجاع نداده است بحث را به قاعدة اولیة بدیهیة که حسن العدل و قبح ظلم باشد. درست است که در جاهای دیگر مرحوم اصفهانی همه ی قضایای عقل عملی را به حسن عدل و قبح ظلم برگردانده است، اما در اینجا ایشان این کار را نکرده است؛ یعنی این ارجاع برای استدلال و بیان مرحوم اصفهانی هیچ خصوصیتی ندارد. مرحوم اصفهانی نیازی نداشت که بگوید تمام قضایای عقل عملی به حسن عدل و قبح ظلم برمی گردد. ایشان یک ادعای خارجی و واقعی دارد و می گوید مخالفت ما تمت علیه الحجة ظلم. در این ادعا ایشان به هیچ وجه انحصار تمام قضایای حسن و قبح را در حسن عدل و قبح ظلم، اصلاً نیاز ندارد، بگوید. اصلاً فرض کنید مرحوم اصفهانی در بحث خودش این را قبول نداشته باشد مثل خیلی از دیگران که تکرار احکام عقل عملی را قبول دارند مثل خود شهید صدر که می فرماید الخيانة قبيح و الكذب قبيح، اما خارجاً معتقد باشد که این کار یعنی مخالفة ما تمت علیه الحجة ظلم علی الله. این به نظر من هیچ اشکالی ندارد. پس اولین حرف این است که آقای شهید صدر ادعا می کند که مرحوم اصفهانی در این استدلال التزام پیدا کرده است که به اینکه مرجع قضایای حسن و قبح به قاعده ی اولیه ی بدیهی است که آن حسن عدل و قبح ظلم است. به نظر ما چنین چیزی در عبارات ایشان نیست.

ثانیاً ایشان این را یک قاعده ی اولیه می داند. مرحوم اصفهانی در این متنی که در اینجا یة الدراية بحث شده است به هیچ وجه به اولی بودن و بدیهی بودن قضیه ی حسن عدل و قبح ظلم مراجعه نکرده است.

بنابراین این اشکال ثانی ما به آقای صدر است که کجا ایشان گفته است که التزام فيها بارجاعها بقاعدة اولیة بدیهیة که حسن عدل و قبح ظلم باشد. اصلاً باید از شهید صدر پرسید که در چارچوب فکری مرحوم اصفهانی، آیا حسن عدل و قبح ظلم می توانند اولی بدیهی باشند؟ مرحوم اصفهانی قضایای حسن عدل و قبح ظلم را از مشهورات بالمعنی الاخص می داند.

در منطق در کتاب صناعات خمس، بدیهیات را که اصول یقینیات است را شش قسم می‌دانند بالاستقراء که عبارت است از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات. اولیات آنهایی هستند که تصور موضوع و محمول یکفیی در حکم عقل به اینکه محمول ثابت للموضوع است. این بدیهیات ست عبارت است از آنهایی که مطابقت للواقع دارند و اینها اصول یقینیات و اصول برهان هستند. در قبال اینها مشهورات هستند که در جدل بحث می‌شود. بنابراین در مظنونات و مشهورات و امثال این، اینها قسیم بدیهیات هستند به معنایی قسیم اولیات هستند و اولی نیستند. یعنی در چارچوب فکری مرحوم اصفهانی که حسن عدل و قبح ظلم مشهور بالمعنی الاخص است؛ چون در مشهورات دو اصطلاح داریم.

مشهورات آنهایی هستند که اکثر مردم به اینها اذعان دارند اما گاهی اذعان بر اساس این است که در باب فطریات یا اولیات هم اذعان دارند. بنابراین یک مشهور بالمعنی الاعم داریم یعنی چیزی که مردم به آن اذعان دارند اعم از اینکه بدیهی و فطری باشد یا هیچ مبنایی اینگونه نداشته باشد و از باب مصالح و مفاسد و تأدیبات قائل به صدق این قضایا هستند. اما یک مشهور بالمعنی الاخص که قسیم اولیات و بدیهیات است یعنی آنکه مبنای عقلی نظری ندارد بلکه به معنای آن است که توافق علیه العقلاء یا از باب حمیت آنها یا از باب مصالحشان، که اینها مشهور بالمعنی الاخص است. مرحوم اصفهانی حسن عدل و قبح ظلم را مشهور بالمعنی الاخص و قسیم اولیات و بدیهی می‌داند. اولیات یکی از اقسام شش گانه‌ی بدیهیات است. مرحوم اصفهانی که حسن عدل و قبح ظلم را مشهور بالمعنی الاخص می‌داند، چطور ما به ایشان نسبت دهیم که ایشان حسن عدل و قبح ظلم را از قاعدة اولیة بدیهیة می‌داند؟ این نسبت نادرستی است.

بحث بعدی ما با شهید صدر این است که فرض کنیم که اینطور باشد، آیا نمی‌تواند حسن عدل و قبح ظلم، حکم اولی باشد؟ آقای شهید صدر برای اینکه اولی بودن این مسئله را رد کند به این تمسک می‌کند که عدل و ظلم دو مفهوم هستند که به مفهوم حق ارجاع می‌شوند. حال در جلسه‌ی بعد باید بررسی کنیم که آیا این مانع از این است که حسن عدل و قبح ظلم از اولیات باشند یا خیر.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: وجوه قبح عقاب بلا بیان در کلام محقق اصفهانی ۶۸۰.....

خلاصه بحث گذشته ۶۸۰.....

اشکال شهید صدر به استدلال اول محقق اصفهانی ۶۸۱.....

نقد کلام شهید صدر ۶۸۱.....

عدم تنافی نیاز مفهوم در تحلیل یا وقوع با اولی بودن آن ۶۸۱.....

بیان دیگر شهید صدر در اولی نبودن قضیه حسن عدل و قبح ظلم ۶۸۳.....

نقد کلام شهید صدر در اولی نبودن قضایای حسن و قبح ۶۸۴.....

وجه چهارم بر قبح عقاب بلا بیان (استدلال دوم محقق اصفهانی) ۶۸۵.....

اشکالات شهید صدر در وجه چهارم ۶۸۷.....

۱. عدم لزوم وصول در محرکیت ۶۸۷.....

۲. کفایت وجود مبادی و روح حکم برای منجزیت ۶۸۷.....

موضوع: وجوه قبح عقاب بلا بیان در کلام محقق اصفهانی**خلاصه بحث گذشته**

بحث در فرمایش شهید صدر در نقد کلام محقق اصفهانی بود. وجه سومی که شهید صدر برای استدلال بر قبح عقاب بلا بیان در کلمات قوم بیان کردند، همان وجه اول استفاده شده از کلام محقق اصفهانی است.

مرحوم اصفهانی فرموده بودند که قبح عقاب بلا بیان یک حکم عقل عملی منفرد از بقیه احکام عقلی انسان نیست، بلکه مصداق و فردی از حکم عقل به قبح ظلم و حسن عدل است و ادعای ایشان این بود که مخالفة ما تمت علیه الحجة، خروج از زئ عبودیت است و ظلم قبیح است و مخالفة ما لم تتم علیه الحجة فلیس ظلماً فلا يستحق فاعله العقاب و اللؤم.

مرحوم شهید صدر در نقد این کلام فرمودند معنای حجیت چیست و اگر ما یصحح العقاب باشد این قضیه به شرط محمول است که به تفصیل جواب دادیم که به شرط محمول در اینجا وجهی ندارد. بعد فرموده بودند که اگر مقصود از حجت، علم است این اول کلام است و دلیل عین مدعا است و منهج غیر فنی است. تا این قسمت از کلمات شهید صدر بررسی شد و اشکالات آن گذشت.

نقد دیگر شهید صدر به استدلال اول محقق اصفهانی

همچنین شهید صدر به مرحوم اصفهانی نسبت داده‌اند که ایشان در این استدلال و بیان التزام پیدا کرده است که مرجع قضایای حسن و قبح به قاعده‌ی اولیه‌ی بدیهی است که حسن عدل و قبح ظلم می‌باشد. بعد ایشان فرموده‌اند که ما در بحث دلیل عقلی گفتیم که قضیه حسن عدل و قبح ظلم ممکن نیست اولی باشد؛ چون ظلم به معنای سلب حق از ذی حق است و از سوی دیگر تشخیص حق از مدرکات عقل عملی است. بنابراین قبل از حکم عقل عملی به ظلم، عقل باید مدرکات دیگری در مرحله‌ی سابق داشته باشد؛ مثل تشخیص حق و امثال آن. لذا می‌خواهند به محقق اصفهانی نسبت بدهند که از نظر ایشان قضایای حسن و قبح قاعده‌ی اولیه بدیهی است، درست نیست.

نقد کلام شهید صدر

ما در جواب ایشان گفتیم که اولاً مرحوم اصفهانی که در اینجا چنین فرمایشی نداشتند و در این بیان و تقریبی که برای قبح عقاب بلا بیان در منظومه‌ی فکری خودشان کردند، هیچ اشاره‌ای نداشتند که حسن عدل و قبح ظلم یک قاعده‌ی اولیه و از اولیات حکم عقل است و ایشان به بدیهی بودن آن هم اشاره‌ای نداشتند. شما می‌توانید به نه‌ایة الدرایه جلد چهارم مراجعه کنید که ایشان تصریح فرمودند که این مصداق ظلم است و نه فرموده‌اند که حسن عدل و قبح ظلم قاعده‌ی اولیه است و نه فرموده‌اند که اینها بدیهی است. پس اینها اثری در بحث فعلی ایشان نداشته است.

نکته‌ی دوم هم این است که اولی بودن و بدیهی بودن خلاف مذاق مرحوم اصفهانی است؛ چون ایشان اینها را از مشهورات بالمعنی الاخص می‌داند و در حقیقت قسیم اولیات می‌دانند. پس در واقع مرحوم اصفهانی اینها را از احکام اولی و بدیهی نمی‌دانند و نسبت دادن این مطلب به مرحوم اصفهانی نمی‌دانیم از کجا آمده است.

عدم تنافی نیاز مفهوم در تحلیل یا وقوع با اولی بودن آن

نکته‌ی مهم‌تر این است که اگر فرض کنیم که این چنین باشد و فرض هم کنیم که ظلم یعنی سلب حق از ذی حق نیست، آیا در اینصورت منافات دارد که قبح ظلم یک حکم اولی باشد؟ به نظر ما در اینجا هم ایشان سخن نادرستی را می‌فرماید. ما یک حکم داریم که الظلم قبیح. این قضیه سوای بحث‌هایی که در انتساب محقق اصفهانی گفتیم. اگر کسی گفت الظلم قبیح، یک حکم اولی است؛ یعنی تصور موضوع و محمول کفایت می‌کند برای حکم به ثبوت محمول برای موضوع. اگر ما این را گفتیم آیا این قضیه که شبیه قضیه‌ی حقیقی است که کلاماً وجد هناک ظلم فهو قبیح، این حکم آیا اولی بودنش منافات دارد با

اینکه در مرحله‌ی سابق برای تحقق مصداق ظلم لازم داریم که یک حق را تصویر کرده باشیم؟ اینکه یک موضوعی در احکام اولیه، در مقام تحلیل مفهوم یا در تحقق خارجی مفهوم به یک چیزی نیاز داشته باشد، آیا منافات با اولیت دارد؟ به نظر ما این حرف درست نیست.

اولی بودن در اصطلاحی که اصطلاح شایع آن است و خود شهید صدر هم در جلد چهارم بحوث در ذیل بحث تجری اشاره می‌کند که اولیت به این است که حاقّ قوه‌ی عاقله حکم بکند به ثبوت محمول للموضوع. در اینجا هم کسی این را می‌گوید که وقتی ظلم و قبح را تصور می‌کنیم، عقل ما حکم می‌کند که ظلم قبیح است، ولو اینکه در مرحله‌ی سابق در تحلیل مفهوم ظلم یا در تشخیص و تحقق ظلم، حق باید ثابت شده باشد. در قضایای اولی خیلی روشن مثل اجتماع نقیضین محال است هم همین مطلب وجود دارد. اجتماع نقیضین محال است را می‌گویند که یک حکم اولی است. آیا نقیض تحلیل نمی‌خواهد و اجتماع نقیضین تحلیل نمی‌خواهد؟ اینها حتماً تحلیل می‌خواهد.

اینکه ما در تحلیل موضوع به مفاهیم دیگری نیاز داشته باشیم یا در تحققش به تحقق امور دیگری نیاز داشته باشیم، معنایش این نیست که این حکم ما روی نقیضین هم اولی نیست. اجتماع نقیضین محمولش عندالعقل محال است. اما اینکه خارجاً برای اینکه نقیضین محقق شود تا حکم روی آن بیاید چگونه است، هیچ منافاتی با اولی بودن ندارد. در الکمل اعظم من الجزء نیز همینگونه است. اینکه جزء اولیات این را می‌آورند، می‌گویند به خاطر این است که وقتی ما کل را تصور می‌کنیم و اعظم بودن از جزء را نیز تصور می‌کنیم، در هر کلی حکم می‌کنیم که اعظم از جزء است. حالا اگر کسی سوال کند که مفهوم جزء و کل در تحلیلش نیاز به مفاهیم دیگر دارد؛ مثل اجزائی که با هم ملحوظ شده باشند تا کل و جزء تصویر بشود و بدون این هم تحقق جزء و کل معقول نیست. حال یا وحدت لحاظ عارض بر یک مجموعه شده باشد یا وحدت مصلحت یا وحدت اراده یا وحدت حکم. یک وحدتی باید عارض متکثرات شده باشد تا این متکثرات در حین این لحاظ یا عروض مصلحت یا حکم واحد، کل محسوب بشوند و از هر جزئی هم جزئیت انتزاع بشود. پس اینکه ما در الکمل اعظم من الجزء در موضوعش نیازمند تحلیل مفاهیم دیگر باشیم، منافات با اولیت آن ندارد.

بنابراین این فرمایش ایشان در اینجا که فرمودند: «و قد تقدم في بحث الدليل العقلي أنّ قضية قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن ان تكون أولية- لأنّ الظلم عبارة عن سلب ذي حق حقه فلا بدّ من تشخيص الحقّ الذي هو من مدرکات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه»^۱، چه اشکالی دارد؟

اولاً تشخیص حق که عبارت دقیقی نیست بلکه باید گفته شود که مفهوم حق در مفهوم ظلم یا در تحقق ظلم، تحقق حق اخذ شده و شرط است. در هر حال این فرمایش در هیچ کجا، درست نیست و صرف اینکه ما در تحقق ظلم به تحقق حق نیاز داریم، موجب خروج الظلم قبیح از اولیت نمی شود.

بیان دیگر شهید صدر در اولی نبودن قضیه حسن عدل و قبح ظلم

اما در بحث جلد چهارم که ذیل بحث قطع و تجری، ایشان بیان دیگری دارند در مورد اینکه این حکم چرا اولی نیست که خود این یک مشکلی را ایجاد می کند. ایشان در آنجا روی مسلک کسانی که قضایای حسن و قبح را قضایای واقعی می دانند، می فرماید:

اما القضية الأولى - فانهم أرجعوها إلى قضية قبح الظلم و حسن العدل، و لكن هذه القضية رغم صحة مضمونها، فيها خطأ منطقي فان قضية الظلم قبيح يعني انه لا ينبغي و الظلم عبارة عن سلب ذي الحق حقه، و هذا يعني افتراض ثبوت الحق في موضوع القضية و هذا الحق ليس جعليا إذ الكلام في مدرکات العقل العملي التي هي أمور واقعية بحسب هذا المسلك، و هذا الحق الواقعي لا معنى له إلا أن يرجع إلى ما ينبغي فعله و ما لا ينبغي، و هذا يعني ان الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعا لقضية الظلم قبيح أي لعدم الانبغاء فتكون القضية بشرط المحمول، فلا يمكن أن تكون هذه القضية إلا تجميعا للقضايا الأولية و إشارة إليها، و إلا فالصحيح أن يقال مثلا الخيانة قبيحة و الكذب قبيح و هتك المولى قبيح و هكذا.^۲

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۴۱

این فرمایش مرحوم شهید صدر، یک بحث جدیدی را باز می‌کند که به نظر ما حتماً نادرست است. ایشان در این بیان، فرمایششان این است که قضیه‌ی الظلم قبیح، اولاً قبح در محمول این قضیه به معنای ما لا ینبغی است. ایشان حسن و قبح را به انبغاء و عدم انبغاء ارجاع می‌دهند و در حلقات هم ایشان همین مطلب را دارند که حسن و قبح برگشت به انبغاء و عدم انبغاء دارد. موضوع این قضیه که ظلم است هم عبارت است از سلب ذی حق حقه و حق هم مقصود از آن حقوق مجعوله نیست؛ چون بحث ما مدرکات عقل عملی را به صورت مستقل بررسی می‌کنیم و کاری به شرع و اینها نداریم. حقی که مجعول نباشد هم برگشتش به انبغاء و عدم انبغاء است و بنابراین نتیجه‌ی آن اینگونه می‌شود که الظلم قبیح به این معناست که ما لا ینبغی لا ینبغی و این واضح است که به شرط محمول است. بعد ایشان به نحو حلی بیان می‌کند که در الظلم قبیح، یک حکم وحدانی نیست، بلکه مجموعه‌ای از قضایای اولیه مثل الخيانة قبیح، الکذب قبیح، الهتك المولا قبیح و امثال این که موضوعات اینها افعال واقعی است نه عنوان الظلم. عنوان الظلم، مشیر به اینها است و الا خودش یک قضیه‌ی وحدانی و اولی نیست.

نقد کلام شهید صدر در اولی نبودن قضایای حسن و قبح

به نظر من در این مطلب ایشان، اشتباهات عجیبی رخ داده است و البته یک بحث مبنایی است و ما نمی‌توانیم همه‌ی آنها را در اینجا حل کنیم. به نظر من مشکل این است که ما در بحث‌های فلسفه اخلاق و فلسفه حق کار نکردیم و الا این فرمایش‌ها، خیلی فرمایش‌های ساذج و بسیطی است. ما خیلی کار داریم تا مفهوم حسن و قبح را تحلیل کنیم. اینکه حسن و قبح را صرفاً انبغاء و عدم انبغاء بدانیم و حق را هم بگوییم که لا ینبغی است و بعد بگوییم که پس الظلم قبیح یعنی لا ینبغی لا ینبغی، خیلی عجیب است.

ما اولاً در باب حسن و قبح به هیچ وجه قبول نداریم که مفهومش با انبغاء یکی باشد. شما از حسن و قبح چه تحلیلی دارید که تبدیل به انبغاء و عدم انبغاء شده است؟ بله شایسته بودن، سزاوار بودن یکی از مفاهیم ارزشی و به تعبیر غربی‌ها Normative است، منتهی این یکی از آن مقولات است. چه کسی گفته است که حسن و قبح ارجاع به اینها می‌شود. ما بزرگان زیادی داریم که حسن و قبح را واقعی می‌دانند اما آن را به انبغاء ارجاع نمی‌دهند. مثلاً مرحوم آخوند حسن و قبح را ملائمت و عدم ملائمت با قوه‌ی عاقله گرفته است و این واضح است که به معنای انبغاء و عدم انبغاء نیست. دیگرانی هم هستند که حسن و قبح را به گونه‌ای دیگر معنا کرده‌اند و ما نیز حسن و قبح را واقعی می‌دانیم اما حقیقت آن را انبغاء و سزاواری نمی‌دانیم. ما می‌توانیم سوال کنیم به معنای واقعی که آیا سزاواری همان حسن است و این سوال واقعی و صحیح است. در حالی که نمی‌توانیم سوال کنیم که سزاواری سزاواری است. اگر مفهوم حسن همان سزاواری باشد نمی‌توانیم سوال کنیم که آیا سزاواری سزاواری

است؟ در حالی که ما می توانیم بپرسیم که آیا سزاواری همان حسن است؟ این همان روش پرسش های گشوده یا open question که آقای مور فیلسوف اخلاقی در بحث خودش دارد و به نظر بحث جالبی است و شبیه سوالی است که در بحث صحت حمل و سلب در باب امارات و قرائن دال بر حقیقت و مجاز آوردند که دال بر حقیقت است و نیاز به تحلیل های مفصل دارد که در فلسفه ی اخلاق باید بحث شود.

از این مهم تر بحث حق است و از عجائب است که شهید صدر حق را هم به انبغاء و عدم انبغاء برمی گرداند. بله در باب تحلیل حق برخی گفته اند که یکی از معانی حق، سزاواری است. بله ممکن است اینگونه باشد اما واضح است که مفهوم حق همه جا این نیست. اگر ما حقی را بر عینی ثابت می کنیم، آیا در اینجا به معنای انبغاء و عدم انبغاء فعل است؟ در اینجا که فعلی در کار نیست، بلکه گفته می شود که من حقی نسبت به این شیء دارم و کاری به فعل نداریم. مگر با تمهلاتی حق به شیء را برگردانیم به افعال مربوط به شیء را که اینها همه تمهلات و تعملات بی وجه است و حق این است که مفهوم حق یک مفهوم اصیل است و اگر مجعول باشد، مجعول اصیل است و در جایی که واقعی باشد، مفهوم واقعی اصیل است و هیچ انحصاری در خصوص انبغاء و عدم انبغاء ندارد. پس اینکه ایشان الظلم قبیح را اینگونه برمی گرداند به اینکه ما لا ینبغی فعله، لا ینبغی فعله، حتماً غلط است و ما اگر به ارتکازات خودمان رجوع کنیم می بینیم که اینگونه تحلیل کردن از عجائب است. بنابراین این بیانی که ایشان برای نفی اولیت این قضایا در جلد چهارم در ذیل دلیل عقلی آوردند هم درست نیست و مثل برخی تحلیلات دیگر است که قابل دفاع نیست. این تمام الکلام در وجه سوم است که ایشان فرمود و روشن شد که آنچه ایشان به عنوان اشکال بر وجه سوم آورد، مجموعه ای از سوء تفاهم ها و اشتباهات است.

وجه چهارم بر قبح عقاب بلا بیان (استدلال دوم محقق اصفهانی)

اما وجه چهارمی که از کلام مرحوم اصفهانی اصطیاد فرمودند. مرحوم اصفهانی در بحث قبح عقاب بلا بیان، در اول بحث فرمودند که ما یک روشی داریم در باب تکالیف حقیقی که تحقق حقیقت تکلیف را به وصول می دانیم. بنابراین در جایی که وصول نباشد، تکلیف حقیقی نیست؛ چون تکلیف متوقف به جعل داعی است و داعی زجر و بعث در جایی که وصول نباشد محقق نمی شود، پس تکلیف حقیقی نیست و جایی که تکلیف نباشد، عقاب نیست؛ چون عقاب بر مخالفت تکلیف حقیقی است و لذا وقتی تکلیف حقیقی نباشد، وجهی برای قبح و عقاب نیست. منتهی خود ایشان در آنجا می فرماید که قبح عقاب به خاطر عدم تکلیف یک مطلب است و قبح عقاب به خاطر عدم وصول مطلب دیگری است و بحث دیگران در این قسم دوم است.

ایشان یک شاهی هم می‌آورد که ما باید در چارچوب قوم بحث کنیم نه در چارچوب مبنای خودمان چون مبنای خودشان را که وصول مقوم تکلیف باشد را خیلی‌ها قبول ندارند اما به تعبیر محقق اصفهانی قبح عقاب بلا بیان، مما اتفق علیه الكل است. پس قبح عقاب بلا بیان را باید به گونه‌ای تفسیر کرد که با مسالک قوم هم جور در بیاید، نه اینکه منحصرأ روی مبنای خود ایشان باشد. بعد ایشان از کلام مرحوم آخوند در حاشیه رسائل استظهار می‌کند که ایشان بعث و زجر را در تکلیف می‌پذیرد؛ یعنی تکلیف به واقعش که بعث و زجر هست، بدون اینکه وصولی باشد و وصول مربوط به مرحله‌ی تنجز است. ایشان بین تنجز و بعث و زجر فرق می‌گذارد. بنابراین ما هم در کلمات قوم باید روی مبنای قوم بگوییم و هم مرحوم آخوند که بالصراحة تکلیف را عند عدم الوصول قبول دارند. پس این بزرگواران تکلیف عند عدم الوصول را قبول دارند و قبح عقاب بلا بیان یک قاعده‌ای است که اتفاق علیه الكل است و لذا تحلیل و تفسیر آن نمی‌تواند بر اساس وجهی باشد که خصوص محقق اصفهانی قبول دارد.

مرحوم شهید صدر از این بیان محقق اصفهانی، وجه رابعی استفاده کرده است و در تبیین آن ایشان فرموده است:

الرابع - ما ذكره المحقق المذكور أيضا مبنيًا على مصطلحه في باب الحكم والتكليف، حيث انه قسم الحكم إلى إنشائي و حقيقي و الأول ما يحصل بالجعل و الإنشاء من دون ان يفرض فيه داعي البعث و التحريك الأمر المحفوظ حتى في الأوامر الاستهزائية فضلا عن الاختبارية، و الثاني ما يحصل بالجعل بداعي التحريك و البعث الحقيقي و هو الذي يكون حكما حقيقيا. و من الواضح ان كل خطاب لا يعقل ان يكون باعثا إلا ان يصل إلى المكلف إذ لا يمكن ان يكون الحكم مجعولا بداعي البعث و التحريك إلا إذا كان واصلًا لعدم الباعثية في غير صورة الوصول اذن لا يكون الحكم حكما حقيقيا إلا في حالة وصوله و من دون ذلك فلا وجود حقيقي للحكم فيقبح العقاب على تركه لأنه لا وجود له.^۱

این بیانی است که از محقق اصفهانی نقل فرمودند و بعد ایشان دو اشکال بر کلام محقق اصفهانی آورده اند.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

اشکالات شهید صدر در وجه چهارم

۱. عدم لزوم وصول در محرکیت

یک اشکال اینکه انشاء هم ممکن است محرک باشد. اینکه مرحوم اصفهانی فرمودند که باید واصل باشد تا محرک باشد و بدون وصول تحریک نمی شود، حرف نادرستی است. با احتمال هم می شود تحریک شود بناء بر سعهی دائرهی حق الطاعة. آن وقت فرمودند که این وجه متوقف بر این است که حق الطاعة را ضیق ببینیم و در اینصورت اگر بنا باشد، موسع ببینیم، مصادره در استدلال می شود. شما اگر دائرهی حق الطاعة که قبول دارید، مضیق باشد، فرمایشتان درست است و اگر موسع باشد، انشاء در حالت وصول احتمالی هم محرک است.

۲. کفایت وجود مبادی و روح حکم برای منجزیت

اشکال دوم که ایشان مطرح می کنند این است که غایت چیزی که شما با حرفتان ثابت می کنید این است که حکم به معنایی که می گوئید نیست. ایشان می گوید به فرض نباشد، ملاکات و مبادی آن و مصلحت و مفسده و اراده و کراهت هست و اینها امور تکوینی هستند که در حالت علم و جهل محفوظ هستند و این مبادی روح حکم و حقیقت حکم را تشکیل می دهند و اینها برای منجزیت و حق الطاعة مولا در موارد احتمال کافی هستند، چه شما اسم اینها را اصطلاحاً حکم بگذارید و چه نگذارید و این یک بحث لفظی محض است. ما هستیم و وجود تکوینی مصالح و مفاسد و اراده و کراهت و حکم عقل به لزوم طاعت، چه اسم این را تکلیف بگذارید و چه نگذارید. اینها روح حکم هستند و بنابراین فرمایش محقق اصفهانی درست نیست ولو تکلیف نباشد، اینها هستند و تمام الموضوع برای حکم عقل هستند.

در آخر مرحوم شهید صدر می فرماید:

وهكذا يتلخص انه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في الشبهات.^۱

این بیان رابعی است که ایشان از محقق اصفهانی نقل کرده است، هم در نقل آن و هم در جواب های آن خطاهایی رخ داده است که انشاء الله بالتفصیل در جلسه ی بعد بحث خواهیم کرد.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: تقریب چهارم در استدلال بر قبح عقاب بلا بیان (کلام محقق اصفهانی) ۶۸۹

خلاصه بحث گذشته ۶۸۹

تقریب چهارم در استدلال بر قبح عقاب بلا بیان ۶۹۰

اشکالات شهید صدر بر تقریب چهارم ۶۹۱

اشکال اول ۶۹۲

اشکال دوم ۶۹۲

نقد کلام شهید صدر ۶۹۲

نقد اول: اشتباه شهید صدر در چارچوب بحث ۶۹۳

نقد دوم: تبیین محل بحث محقق نائینی ۶۹۳

نقد سوم: نسبت اشتباه به محقق اصفهانی ۶۹۶

موضوع: تقریب چهارم در استدلال بر قبح عقاب بلا بیان (کلام محقق اصفهانی)

خلاصه بحث گذشته

بحث در قبح عقاب بلا بیان بود و اشکالاتی که شهید صدر بر قبح عقاب بلا بیان دارند. ایشان چهار تقریب برای قبح عقاب بلا بیان از کلمات اصولیین اصطیاد فرمودند. بحث ما در تقریب چهارم بود که ایشان از کلمات مرحوم اصفهانی اصطیاد کردند و دو اشکال بر این تقریب کردند و در انتهای این تقریب‌های چهارگانه فرمودند:

و هكذا يتلخص انه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في الشبهات بل

العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها جميعاً.^۱

این نکته را هم باید در اینجا اضافه کنیم که در تقریرات آیت الله حائری حفظه الله این دو بیان اخیر که از محقق اصفهانی نقل شده، اصلاً نیامده و در تقریرات عبد الساتر آمده است به وجه بسیار مغشوش و مغلوطنی که آن را نقل نمی/کنیم. بنابراین ما فعلاً بر اساس بحوث، بحث می/کنیم.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۹

در جلسه‌ی گذشته اجمالاً فرمایش محقق اصفهانی را دیدیم و کلام شهید صدر هم اجمالاً ذکر شد. در تقریب شهید صدر، هم در تقریب مطلبشان و هم در اشکالاتی که ایشان بر محقق اصفهانی کردند، اشکالات متعددی است که عرض خواهیم کرد. گرچه اصل مبنایی که محقق اصفهانی در اینجا به آن اشاره کردند و شهید صدر هم به آن اشکال کردند، اشکال دارد و در جای خودش ما اشکال این مبنا را عرض خواهیم کرد، اما اشکالات اینها که شهید صدر فرموده، نیست.

باز گلایه‌ی همیشگی را تکرار می‌کنیم که شهید صدر یا لاقلاً مقرر ایشان هیچ آدرسی از فرمایش مرحوم اصفهانی نمی‌دهند. ایشان بحث‌های مهمی را در دو صفحه از محقق اصفهانی اشاره فرمودند، بدون اینکه هیچ آدرسی بدهند و ما ادعا می‌کنیم که مرحوم اصفهانی چنین حرف‌هایی را نزده است و بلکه بر خلاف اینها تصریحاتی دارد. اما طبیعی است که انتظار و توقع از کتاب علمی اینچنینی این است که مستند ذکر شود و اگر عین عبارات نقل نمی‌شود، آدرس آن ذکر شود، تا قابل مراجعه باشد. متأسفانه این مطالب مهم به محقق اصفهانی نسبت داده شده بدون اینکه آدرس آن را ذکر کنند و به نظر بنده سوء تفاهم‌های جدی رخ داده است.

تقریب چهارم در استدلال بر قبح عقاب بلا بیان

شهید صدر می‌فرماید تقریب چهارم برای استدلال بر قبح عقاب بلا بیان، چیزی است که محقق اصفهانی بنابر اصطلاحات خودشان در باب حکم و تکلیف ذکر فرموده است. بر حسب گزارش ایشان، محقق اصفهانی حکم را به انشائی و حقیقی تقسیم می‌کند و انشائی آن است که با جعل و انشاء بدون اینکه در آن داعی بعث و تحریک شود، محقق فرض شود. آن انشاء، بخشی از کارهای مولا است که حتی در اوامر استهزائیه فضلاً از اختباره، موجود است.

انه قسم الحكم إلى إنشائي و حقيقي و الأول ما يحصل بالجعل و الإنشاء من دون ان يفرض فيه داعي البعث و التحريك الأمر المحفوظ حتى في الأوامر الاستهزائية فضلاً عن الاختبارية و الثاني ما يحصل بالجعل بداعي التحريك و البعث الحقيقي و هو الذي يكون حكماً حقيقياً.^۱

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

حکم حقیقی عبارت است از آن که با جعل به داعی تحریک حاصل می‌شود و به داعی بعث حقیقی و حکم حقیقی هم همین است؛ یعنی انشاء به داعی بعث حقیقی و تحریک حقیقی و این حکم حقیقی است. و واضح است که هر خطابی را که در نظر بگیریم، معقول نیست که باعث باشد، مگر اینکه به مکلف برسد. خطابی که در عالم واقع و ثبوت است بدون اینکه مکلف علم پیدا کند، واضح است که او را تحریک نمی‌کند چون حکم مجعول است به داعی بعث و تحریک و تا واصل نشود، نمی‌تواند باعث باشد.

و من الواضح أنّ كل خطاب لا يعقل ان يكون باعثاً إلا ان يصل إلى المكلف إذ لا يمكن ان يكون الحكم
مجعولاً بداعي البعث و التحريك إلا إذا كان واصلًا.^۱

این عبارت ظاهراً مشکل روشنی دارد؛ چون می‌فرمایند حکم مجعول به داعی بعث و تحریک نمی‌تواند باشد مگر اینکه واصل باشد. این عبارت دقیق نیست چون اول حکم به داعی جعل داعی، جعل می‌شود و بعد واصل می‌شود و بعد تحریک می‌کند. پس اینطور باید بگوییم که ممکن نیست حکم مجعول به داعی بعث و تحریک باشد مگر اینکه سیصیر واصل؛ یعنی در حصه‌ای که واصل شود، محرک باشد. بعد می‌فرمایند:

اذن لا يكون الحكم حكماً حقيقياً إلا في حالة وصوله و من دون ذلك فلا وجود حقيقي للحكم فيقبح العقاب
على تركه لأنه لا وجود له.^۲

بنابراین حکم، حکم حقیقی نیست مگر اینکه واصل شده باشد و بدون وصول وجود حقیقی برای حکم نیست، پس اگر بخواهند بر ترک حکمی که نیست، عقاب کنند، واضح است که قبیح است چون می‌شود عقاب بر مخالفت حکمی که حقیقتاً موجود نیست و وجود حقیقی ندارد.

اشکالات شهید صدر بر تقریب چهارم

این مطالب را در تقریب کلام محقق اصفهانی آورده‌اند و بعد از آن دو اشکال به آن وارد کرده‌اند.

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

اشکال اول

اولاً اینکه انشاء ممکن است محرک باشد در حالت وصول احتمالی و لازم نیست که حتماً انشاء وصول قطعی یا وصول با حجت پیدا کند، بلکه با وصول احتمالی هم می تواند تحریک و بعث ایجاد کند؛ یعنی می خواهد آن خصوصیتی که شما در انشاء می خواهید که محرک باشد و باعث باشد تا حکم شود، در وصول احتمالی هم هست، البته بنابر اینکه سعهی دائرهی حق الطاعة موسع باشد. بنابراین ادعای شما متوقف بر این است که حق الطاعة ضیق باشد و در مرحلهی سابق پذیرفته باشیم که ضیق است و این مصادره است. ما که حق الطاعة را موسع می دانیم، وصول احتمالی را هم باعث می دانیم، بنابراین حقیقت حکم پس چرا شما می گوئید در موارد شک حکم وجود حقیقی ندارد. بنابراین عقاب بر چنین چیزی، عقاب در فرض عدم وجود حقیقی حکم، نیست.

اشکال دوم

اشکال دوم ایشان این است که به فرض حرف شما درست باشد که بدون وصول، حکم در کار نباشد. ما می گوئیم حکم به این معنایی که شما می گوئید نیست، اما ملاکات حکم و مبادی مثل مصلحت و مفسده و اراده و کراهت، امور تکوینی هستند که در حالات علم و جهل محفوظ هستند و این مبادی روح حکم و حقیقت حکم هستند و همین ها کافی هستند برای حکم به منجزیت و حق الطاعة در موارد احتمال اینها. حال ما اسم این مصلحت و مفسده و اراده و کراهت را حکم بگذاریم یا نه و این یک بحث لفظی در تسمیه خواهد بود. بنابراین فرمایش مرحوم اصفهانی حتی اگر درست باشد که وصول مقوم حکم باشد، ما می گوئیم که اشکالی ندارد که وصول مقوم حکم باشد به اصطلاح شما، اما اراده و کراهت و ملاکات و مصلحت و مفسده چطور خواهند بود؟ اگر ما مصلحت و مفسده را احتمال دادیم، بر اساس اینکه حق الطاعة موسع باشد، مصلحت و مفسده و اراده و کراهت هم برای منجزیت و حق الطاعة کافی است و همین موضوع عقاب است و نیازی به حکم به اصطلاح شما نداریم.

نقد کلام شهید صدر

به نظر من اشتباهات عجیبی هم در تقریب ایشان از کلام محقق اصفهانی و هم در اشکالات ایشان رخ داده است، گرچه اصل فرمایش مرحوم اصفهانی در اینجا درست نیست، اما درست نبودنش به وجه آخری است که انشاء الله اشاره خواهیم کرد و

برخی از عباراتی که ایشان گفته است ممکن است به اینها مربوط بشود، منتهی ما در اینجا با شهید صدر کار داریم و بعد از آن به فرمایش محقق اصفهانی برخوایم گشت.

نقد اول: اشتباه شهید صدر در چارچوب بحث

اولین سوء تفاهم به نظرم آن است که در جلسات قبل هم گفته شد که اصولاً این تقریب‌هایی که از شیخ و محقق نائینی و محقق اصفهانی آورده شده است، تقریب‌هایی برای قبح عقاب بلا بیان در مقابل کسی که قائل به حق الطاعة است، نمی باشد؛ یعنی قائلین به این نظرها نخواسته‌اند که قبح عقاب بلا بیان را برای کسی که می‌گوید عقل من قائل به حق الطاعة است، اثبات کنند. چون همه‌ی این بزرگواران قبول دارند که اگر کسی احتیاط را پذیرفت؛ حال چه از باب حق الطاعة و چه از باب دیگر، حاکم بر قبح عقاب بلا بیان خواهد بود و این مطلبی است که تمام این بزرگواران به آن تصریح دارند.

بنابراین طبق نظر این بزرگواران اگر ما ادله‌ی احتیاط من جمله حق الطاعة موسع را بپذیریم، جایی برای قبح عقاب بلا بیان نیست، منتهی این آقایان می‌گویند عقل ما آن چیزی را که عقل شما می‌گوید، نمی‌گوید و عقل شما می‌گوید حق الطاعة و عقل ما می‌گوید قبح عقاب بلا بیان. بنابراین نحوه‌ی ورود و خروج شهید صدر در این بحث‌ها اشتباه است چون آنها نخواسته‌اند برای کسی که قائل به حق الطاعة است، قبح عقاب بلا بیان را اثبات کنند، بلکه قبح عقاب بلا بیان که مقتضای حکم عقل خودشان و عقل عقلا است را تقریب کردند. حالا بزرگواری مثل شهید صدر یا برخی دیگر پیدا می‌شوند که می‌گویند عقل ما چنین حکمی نمی‌کند و حکم به احتیاط می‌کند که در اینصورت واضح است که وارد بر قبح عقاب بلا بیان خواهد بود و اصلاً نیازی به این حرف‌ها نبود.

نقد دوم: تبیین محل بحث محقق نائینی

سوء تفاهم خاص دیگر که در اینجا وجود دارد این است که ایشان وقتی مبنای محقق اصفهانی را نقل می‌کند به عنوان یک بیانی برای استدلال بر قبح عقاب بلا بیان نقل می‌کند. ایشان در اول بحث می‌فرمایند:

الجهة الثانية - استدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بیان بوجوه عديدة.^۱

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۶

در حالی که محقق اصفهانی ینادی بأعلى صوته که این بیانی که ایشان می گوید، ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد و یک مبنای دیگری است برای نفی عقاب، نه از باب قبح عقاب بلا بیان. این حرف دقیقی است و عبارت محقق اصفهانی در این مطلب را نقل خواهیم کرد، تا خلط بحث ها مشخص شود.

گاهی ما می خواهیم برای قبح عقاب بلا بیان تقریبی بیاوریم؛ یعنی می خواهیم تقریبی بیاوریم که اگر تکلیفی در واقع باشد و وصول پیدا نکند، عقاب بر آن از باب عدم وصول قبیح است. یک وقتی قبح عقاب است لأجل عدم الوصول و یک وقتی قبح عقاب است از باب اینکه تکلیفی نیست. مرحوم اصفهانی اینها را از هم جدا می کند و می گوید آن حرفی که آقای صدر از ایشان نقل کرده است به عنوان وجه چهارم، بیانی است برای اثبات قبح عقاب از باب انتفای تکلیف نه از باب عدم وصول. بعد ایشان تصریح می کند که این یک بحث است و قبح عقاب بلا بیان بحث دیگری است و ربطی به این ندارد؛ چون عبارت است از قبح عقاب به خاطر عدم وصول و این وادی دیگری است.

در نهاية الدراية ذیل بحث حکم عقل، ایشان می فرماید:

نحن و إن ذكرنا مراراً أن مدار الاطاعة و العصيان على الحكم الحقيقي، و أن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقولية تأثير الانشاء الواقعي في انقداح الداعي. و حينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فانه على مخالفة التكليف الحقيقي. إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول.^۱

مرحوم اصفهانی اول می گوید ما در جاهای مختلف گفتیم که مدار طاعت و عصیان بر حکم حقیقی است و حکم حقیقی هم متقوم به وصول است. لذا اگر وصول نباشد، تکلیف حقیقی نیست و اگر تکلیف حقیقی نباشد، مخالفت با تکلیف حقیقی نیست و در نتیجه عقاب هم نیست؛ چون عقاب بر مخالفت تکلیف حقیقی است. منتهی این بیانی برای قبح عقاب بلا بیان نیست. لذا ایشان می فرماید اینکه ما گفتیم، عدم عقاب است برای عدم تکلیف و این یک وادی است و عدم عقاب برای عدم وصول تکلیف، امر آخری است و مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان، این دومی است نه اولی. بعد هم ایشان می فرماید:

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۳

مضافاً إلى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مما اتفق عليه الكل، و تقوّم التكليف بالوصول المختلف فيه.^۱

این را در پرانتز عرض کنم که محقق اصفهانی هم این را متفق علیه می‌داند و تقوّم تکلیف به وصول مختلف فيه است. ما در اموری که قبل از ورود به قبح عقاب بحث کردیم، گفتیم بزرگانی مانند ظاهر شیخ انصاری و مرحوم آشتیانی صاحب شرح بر رسائل و عده‌ای از بزرگان دیگر، ظاهراً قبح عقاب بلا بیان را اعم از این می‌دانند که قبح عقاب باشد لعدم الوصول یا قبح عقاب باشد لعدم تکلیف فی الواقع. آن حرف غیر از این حرفی است که الان محقق اصفهانی می‌گوید چون مرحوم اصفهانی حکم واقعی را متقوم به وصول می‌داند و با عدم وصول می‌گوید اصلاً حکم واقعی نیست؛ یعنی ولو انشاء به داعی بعث باشد و تمام آنچه به دست مولا است، حاصل شده باشد، در عین حال ایشان می‌گویند که تکلیف حقیقی نیست. این غیر از آن حرفی است که مرحوم آشتیانی می‌زد؛ چون آنها اگر انشاء از ناحیه‌ی شارع به داعی بعث باشد، به عنوان حکم قبول دارند. آنچه که آنها می‌گویند بدون حکم واقعی، یعنی اصلاً تکلیف هیچ نباشد و انشاء من قبل مولا هم نباشد.

پس عرض ما این است که خود مرحوم اصفهانی که این بیان را دارد که مرحوم شهید صدر به عنوان تقریب چهارم آورده است، فریاد می‌زند که قبح عقاب بلا بیان نیست، حال چطور مرحوم شهید صدر فرموده است که استدلال بر قبح عقاب بلا بیان بوجوه عدیده شده است؛ از جمله وجه رابع که محقق اصفهانی فرموده است و بعد به آن اشکال می‌کند.

ما می‌خواهیم بگوییم اصلاً این حرف درست نیست. بله فرمایش محقق اصفهانی گویی یک بیان آخر لقبیح العقاب است غیر از قبح عقاب بلا بیان، از باب اینکه حکم تحقق پیدا نمی‌کند ولو تمام آنچه به دست مولا است، حاصل شده باشد که عبارت است از اینکه انشاء به داعی جعل داعی حاصل شده باشد، اما می‌گویند اگر این واصل نشود حکم به معنای باعث و زاجر محقق نمی‌شود به حمل شایع و از این جهت می‌گویند عقاب نیست و این ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد لا اقل در فرمایش خودشان. ایشان می‌فرماید:

إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا

بیان هو الثاني دون الأول.^۲

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۳

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۸۳

یعنی این بیانی که آقای صدر از محقق اصفهانی آورد، می‌گوید این ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد، حال چرا شما در عداد استدلال‌های بر قبح عقاب بلا بیان، این را ذکر کردید، با غمض نظر از آن سوء تفاهمی که هست که ایشان خیال می‌کند اینها را علیه کسانی به کار می‌برند که حق الطاعة را قبول دارند و می‌گویند مصادره است که قبلاً این سوء تفاهم را بیان کردیم.

نقد سوم: نسبت اشتباه به محقق اصفهانی

بحث دیگری که در تقریب ایشان است، ایشان مدعی است که حکم انشائی از نظر محقق اصفهانی چنین است:

الأول ما يحصل بالجعل و الإنشاء من دون ان يفرض فيه داعي البعث و التحريك الأمر المحفوظ حتى في الأوامر الاستهزائية فضلاً عن الاختبارية.^۱

ما می‌گوییم نسبت این حرف به محقق اصفهانی قطعاً اشتباه است. یک حرفی را محقق اصفهانی در جاهای مختلف دارد و آن این است که ما یک انشائاتی داریم که عملی از مُنشأ است. در اشکال مرحوم آخوند که احکام را ایشان چهار مرتبه می‌کند که عبارت است از مرتبه‌ی اقتضاء، مرتبه‌ی انشاء، مرتبه‌ی حکم که انشاء می‌شود به عنوان باعث و زاجر ولی واصل نشده و مرتبه‌ی تنجز. در آنجا مرحوم اصفهانی می‌فرماید انشاء بلا داعی محال است و انشاء کاری است که مُنشأ انجام می‌دهد و مانند بقیه امور داعی می‌خواهد. کسی که انشاء می‌کند که به تعبیر مرحوم اصفهانی عبارت است از ایجاد معنا به لفظ بعرض و مجاز، انشاء یک کار است و داعی می‌خواهد. این داعی تارة بعث و زجر است و گاهی دواعی دیگر مثل استهزاء و اختبار است. انشاء به داعی استهزاء یا اختبار اصلاً در صراط فعلیت باعثیت و زاجریت نیست و اصلاً در عداد مراتب حکم نیست و من تعجب می‌کنم که شهید صدر چنین مطلبی را به محقق اصفهانی نسبت می‌دهد که حکم تقسیم می‌شود به حقیقی و انشائی و انشائی آن است که با جعل و انشاء حاصل می‌شود، همانی که در اختبار و بلکه حتی در استهزاء نیز موجود است.

در چندین مورد محقق اصفهانی تصریح می‌کند که انشاء بغیر داعی بعث، اصلاً در صراط فعلیت بعث و زجر نیست و اصلاً از مراتب حکم شمرده نمی‌شود. چیزی که در صراط فعلیت زجر و بعث نباشد، مرتبه‌ی حکم نیست و با همین بیان به مرحوم آخوند اشکال می‌کند و می‌فرماید شما یک مرتبه‌ی اقتضاء دارید که مصالح و امثال آنها است و یک مرتبه‌ی دیگر دارید که انشائی است که بلا داعی محال است. به داعی غیر بعث که در صراط بحث نیست تا حکم شود و به داعی بعث، همان مرتبه‌ی

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

سوم شما است و چهار مرتبه‌ی شما چیست؟ اقتضاء که داریم و انشاء بلا داعی که محال است و به داعی استهزاء و اینها هم که ربطی به حکم ندارد و به داعی بعث هم همان مرتبه‌ی سوم شما است. پس ما مرتبه‌ی دوم غیر از سوم آخوند نداریم. ببینید که ایشان چقد دقیق صحبت می‌کند و کجا ایشان گفته است که حکم تقسیم می‌شود به انشائی و حقیقی و انشائی آن است که با اختبار و استهزاء در آنجا وجود دارد؟ هرگز اینطور نیست و ما عبارات مرحوم اصفهانی را می‌آوریم و برسیم به اینکه این اشتباه از کجا رخ داده است.

ایشان در نهاية الدراية می‌فرماید:

و التحقيق - علی ما مرّ مرارا - أن الانشاء بلا داع محال، و الانشاء بداع من الدواعي ليست فعليته، إلا فعلية ذلك الداعي. ففعلية الانشاء بداع الارشاد إرشاد فعلي، و بداع البعث بعث فعلي، و يستحيل أن يكون الانشاء بداع في صراط الفعلية بداع آخر، و قياسه معه. فلا محالة ليس الانشاء الواقعي المترقب منه فعلية البعث و الزجر، إلا الانشاء بداعي جعل الداعي فعلا أو تركا.^۱

حال اینکه در عبارت شهید صدر اینگونه آمده است:

حيث انه قسم الحكم إلى إنشائي و حقيقي و الأول ما يحصل بالجعل و الإنشاء من دون ان يفرض فيه داعي

البعث و التحريك الأمر المحفوظ حتى في الأوامر الاستهزائية فضلا عن الاختبارية.^۲

یعنی ایشان معتقد است که آن حکم انشائی همانی است که در اوامر استهزائی و اختباری هم محفوظ است که صد در صد خلاف کلام محقق اصفهانی است. ایشان می‌گویند انشاء بکل داعی مصداق آن داعی است؛ یعنی اگر شما انشاء کردید به داعی ارشاد، مصداق ارشاد می‌شود و اگر انشاء کردید به داعی بعث، مصداق بعث فعلی می‌شود و بعد هم می‌فرماید انشاء به یک داعی محال است که در صراط فعلیت یک داعی دیگر قرار بگیرد و انشاء به داعی ارشاد محال است که در صراط فعلیت بعث قرار بگیرد و بعد می‌گویند قیاس آن هم با خودش است و روشن است و مصداق ارشاد است و آنها مصداق بعث است.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۳۵

^۲ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

این حرف اشتباه است. آقای اصفهانی اگر حکم را به انشاء یا حقیقی تقسیم می‌کند، این حرف دقیقی است که آقای صدر سراغ آن نرفته است و آدرس هم نمی‌دهد که باید ما تفکیک کنیم بین انشاء به داعی بعث که وصول پیدا نکرده و انشاء به داعی بعثی که وصول پیدا کرده است. ظاهر کلام محقق اصفهانی این است که می‌خواهد بگوید انشاء به داعی بعث که وصول پیدا نکند، مصداق حکم به حمل شایع نیست؛ چون حکم به حمل شایع؛ یعنی به حمل شایع باعث و زاجر باشد و تا وصول پیدا نکند، باعث و زاجر نیست.

اینکه این استدلال درست است یا غلط، بحث دیگری است که فوق العاده دقیق است که بعد باید بحث کنیم. اما فعلاً جواب شهید صدر روشن شود که شما اصلاً حرف مرحوم اصفهانی را اشتباه نقل کردید و این حکم انشائی که ایشان می‌گوید، اصلاً آن انشائی که شما می‌گویید نیست و آن انشاء را ایشان محال می‌داند؛ اگر بخواهد بلا داعی باشد که محال است و اگر بخواهد به داعی اختیار یا استهزاء باشد، اصلاً در صراط فعلیت حکم نیست و جزء مراتب حکم نیست و آن حکم انشائی باید تصویر دیگری باشد که به روشنی بیان می‌کنم و دهها جا محقق اصفهانی بیان می‌کند که انشاء بداعی جعل داعی که بعد سیصل الی مکلف و اذن انقاد لحرکه، این انشاء عبارت است تمام آنچه به دست مولا است و مولایی که جعل می‌کند جز این نمی‌تواند باشد و مولا نمی‌تواند تا الان جعل کند در خانه‌ی هر کسی را بزند و واصل کند به عقل او، بلکه مولا کاری که می‌کند این است که انشاء می‌کند به داعی جعل داعی امکانی به حیث لو وصل الی العبد و انقاد العبد لحرکه.

اینجا یک بحث فوق العاده دقیقی است که در عبارات محقق اصفهانی یک اشکالاتی است و به نظر من تهافتی در مبنای ایشان است و عبارات ایشان ابهام دارد که بعداً بحث خواهیم کرد. بنابراین عرض می‌کنیم این قسمت از عبارت شهید صدر کلاً خارج از بحث است.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق اصفهانی در مقوم دانستن وصول برای حکم ۶۹۹

خلاصه بحث گذشته ۶۹۹

اشکال دوم شهید صدر بر محقق اصفهانی ۷۰۰

جواب اشکال دوم شهید صدر ۷۰۰

جمع بندی نقد کلام شهید صدر در حق الطاعة و قبح عقاب بلا بیان ۷۰۱

تبیین کلام محقق اصفهانی در مقوم دانستن وصول برای حکم ۷۰۲

نقد کلام محقق اصفهانی ۷۰۲

۱. نزاع لفظی در اصطلاح حکم ۷۰۳

۲. لغو بودن بحث های محقق اصفهانی در این موضوع ۷۰۶

۳. تنافی در کلمات محقق اصفهانی ۷۰۷

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق اصفهانی در مقوم دانستن وصول برای حکم**خلاصه بحث گذشته**

بحث در فرمایش شهید صدر در نقد نظر محقق اصفهانی بود با تسلّم اینکه واقعاً فرمایش مرحوم اصفهانی بیانی برای استدلال بر قبح عقاب بلا بیان باشد. ایشان دو اشکال کردند؛ اولاً انشاء ممکن است محرک باشد در حالت وصول احتمالی. فرمودند که جناب اصفهانی که فرمودید تا انشاء واصل نشود، مصداق بعث و زجر نیست، درست نیست و می شود انشاء وصول احتمالی داشته باشد و بنابر اینکه حق الطاعة دائره اش وسیع باشد و احتمال را هم بگیرد، به صرف همین احتمال باعث و زاجر می شود و شما در حقیقت حکم بعث و زجر را دخیل می دانید، بنابراین باعث و زاجر می شود و حکم حقیقی تحقق پیدا می کند. بعد فرمودند بنابراین استدلال شما زمانی تمام است که در مرحله ی سابق بگوییم حق الطاعة ضیق است و این مصادره است. جواب ایشان همان است که عرض کردیم که کل این حرفها سوء تفاهم است. محقق اصفهانی نمی خواهد در مقابل کسی که قائل به حق الطاعة وسیع است، چنین دعوایی را مطرح کند، با غمض نظر از اینکه اصلاً بیان ایشان در مورد قبح عقاب بلا بیان نبود.

به فرض بیان ایشان را بیان بر قبح عقاب بلا بیان گرفتیم، نمی خواهند بگویند که اگر کسی قائل به حق الطاعة موسع است، باز ما این را می گوییم. حق الطاعة موسع، دلیلی بر احتیاط است و تمام کسانی که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند، می گویند اگر دلیلی بر احتیاط آمد، قبح عقاب بلا بیان دیگر موضوعی ندارد. بنابراین این اشکال شما به مرحوم اصفهانی وارد نیست و ما

قبلاً هم عرض کردیم که بیان در اینجا به معنای علم نیست و به معنای حجت و منجز است. اگر شما احتمال را بر اساس سعه‌ی دائره‌ی حق الطاعة، منجز گرفتید، یکی از ادله‌ی احتیاط می‌شود و وارد بر قبح عقاب بلا بیان می‌شود.

اشکال دوم شهید صدر بر محقق اصفهانی

اشکال دوم شهید صدر بر مرحوم اصفهانی این است که غایت چیزی که استدلال شما اقتضا می‌کند این است که حکم به اصطلاح شما متقوم به وصول نیست، اما ملاکات حکم از مصلحت و مفسده یا اراده و کراهت می‌تواند باشد و بنابراین اگر ما اینها را احتمال بدهیم، بنابر سعه‌ی دائره‌ی حق الطاعة، بنابراین این مبادی حکم، روح الحکم و حقیقت حکم هستند به لحاظ اطاعت و عصیان و منجزیت، حال چه شما اسم اینها را حکم بگذارید یا نه. همانطور که ما در احتمال حکم بنابر سعه‌ی دائره‌ی حق الطاعة منجز می‌دانیم، احتمال اینها را نیز منجز می‌دانیم. لذا می‌گویند تاثیری ندارد که اسم این حکم باشد یا نباشد.

و ثانیاً- انّ غاية ما تقتضيه عدم وجود الحکم بالمعنى المذكور و اما ملاکات الحکم و مبادیه من المصلحة و المفسدة و الإرادة أو الكراهة فهي أمور تكوينية محفوظة في حالات العلم و الجهل معا و هذه المبادئ هي روح الحکم و حقیقته و هي تكفي للحکم بالمنجزية و حق الطاعة للمولى في موارد احتمالها سواء سمي ذلك حکما اصطلاحاً أم لا، فانّ ذلك بحث لفظي في التسمية بحسب الحقيقة.^۱

جواب اشکال دوم شهید صدر

نسبت به این اشکال هم عرض بکنیم که مرحوم اصفهانی نمی‌خواهد اینها را رد کند و ایشان در موارد متعددی علم به غرض را برای منجزیت کافی دانسته است. البته این یک اشکالی بر مرحوم اصفهانی ایجاد می‌کند که بعد از این بحث خواهیم آورد و لکن از شهید صدر این حرف عجیب است.

شهید صدر در موارد متعددی علم به غرض را برای منجزیت کافی نمی‌داند و می‌فرماید اگر ما علم به غرض داشته باشیم، اگر حکم نیامده باشد، علم به غرض کفایت نمی‌کند؛ چون مشخص می‌شود که غرض نقصانی دارد که به حکم نرسیده است. حال چگونه در اینجا می‌فرمایند که مصلحت و مفسده و اراده و کراهت کافی است؟ شما که در موارد متعدد فرمودید که اگر اینها در

^۱ بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص: ۲۸

حکم اثر نگذارد و در تصدی مولا برای بعث و زجر اثر نگذارد، فایده ندارد و لذا علم به غرض را کافی نمی‌دانید، چطور در اینجا مصلحت و مفسده و اراده و کراهت را کافی دانستید؟ به نظر من اشکال دوم ایشان روی مبنای خود ایشان درست نیست و مثل اینکه آن چیزی که خودشان در جاهای دیگر فرمودند، فراموش شده است.

اینجا شهید صدر می‌فرماید:

و هكذا يتلخص انه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في الشبهات.

جمع بندی نقد کلام شهید صدر در حق الطاعة و قبح عقاب بلا بیان

جواب به کلام شهید صدر کامل روشن شده است. در این مسیر که تا به حال آمدم روشن شد که اشکالات ایشان به قبح عقاب بلا بیان وارد نیست و حداکثر این است که ایشان می‌گویند عقل ما می‌گوید حق الطاعة و دیگر بزرگان و ما هم که طلبه‌ی این بزرگان هستیم، می‌گوییم عقل ما می‌گوید قبح عقاب بلا بیان و تکافیی است در اینجا. اشکالاتی که ایشان به قبح عقاب بلا بیان گرفته است، عمدتاً سوء تفاهم بود که جواب آن بیان شد.

اما راجع به حق الطاعة مفصل بحث کردیم و هم در تصویر ماهیت حق الطاعة و سعه‌ی دائره‌ی حق الطاعة مفصل بحث شد. علاوه بر اینکه به نظر ما همانطور که در جلساتی به تفصیل عرض کردیم، حق الطاعة دچار یک تراحم درونی در اکثر موارد بلکه قریب به همه‌ی موارد است.

شبهات بدویه وجوبیه و تحریمیه در عمده‌ی موارد دچار یک تراحم است. همانطور که ما احتمال وجوب می‌دهیم، احتمال اباحه‌ی اقتضائی می‌دهیم که ملاکش اقوی یا مساوی با وجوب باشد که در اینصورت اینها تراحم می‌کنند و تطبیق حق الطاعة بر وجوب و حرمت و تطبیقش بر اباحه‌ی اقتضائی به این شکل تراحم می‌کنند و هیچ دلیلی بر لزوم اتیان و احتیاط در اینجاها یا ترک در موارد نهی وجود ندارد.

بنابراین ما راه بسیار طولانی را طی کردیم و تمام زوایای فرمایش ایشان باز شد هم در ماهیت حق الطاعة و هم در سعه‌ی آن و هم در نسبتش با احکام عقلی دیگر و هم از لحاظ اینکه حق الطاعة واقعی یا غیر واقعی باشد هم به لحاظ اینکه مورد علم یا جهل باشد و هم بحث قبح عقاب بلا بیان. به نظر ما فرمایش شهید صدر تمام نیست و به خلاف قبح عقاب بلا بیان با یک تراحم درونی در اکثر موارد جز موارد شاذ و نادرى مواجه است و لذا به هیچ وجه قابل قبول نیست. این تمام الکلام راجع به فرمایش شهید صدر در حق الطاعة و قبح عقاب بلا بیان بود.

تبیین کلام محقق اصفهانی در مقوم دانستن وصول برای حکم

یک دینی که ما در اینجا داریم راجع به باز کردن فرمایش مرحوم اصفهانی که همین وجه رابعی است که ایشان فرموده است و ما گفتیم که به تصریح آقای اصفهانی ربطی به قبح عقاب بلا بیان ندارد. آن حرف این است که ایشان وصول را مقوم حکم می‌داند، در حالی که ما می‌دانیم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، تقریباً عمده‌ی اصولیین قبول دارند که حکم هست منتهی می‌گویند حکم واصل نیست، ولی مرحوم اصفهانی می‌گوید که حکم نیست. این مطلب را ایشان در تمام نهاية الدراية فرموده است. برخی از این موارد را نقل می‌کنیم. ایشان می‌فرماید:

و قد مرّ - منّا مراراً - أن فعلية كل داع متقومة بالوصول، فالانشاء بداع الارشاد قبل وصوله لا يكون إرشاداً فعلاً

إلى ما هو خير العبد و رشفه، و الانشاء بداع البعث و التحريك قبل وصوله ليس قابلاً فعلاً للتحريك. و انقذاح الداعي

على أي تقدير في نفس المكلف و عليه، فعدم فعليته البعثية بعدم الوصول عقلي لا جعلي.^۱

اینجا یک نکته‌ای است که ایشان فرموده است «الانشاء بداع البعث و التحريك قبل وصوله ليس قابلاً فعلاً للتحريك». ایشان در ارشاد می‌گویند اگر انشاء شود به داعی ارشاد و واصل نشود، مصداق ارشاد نیست. علی القاعده اینجا باید بگویند که انشاء به داعی بعث و تحريك اگر واصل نشد، فعلاً بعث و زجری نیست که یک اشکالی پدید می‌آید که بعداً عرض خواهیم کرد. اما ایشان گفته است که «ليس قابلاً فعلاً للتحريك». چرا ایشان دوباره قابل آورده است و باید بگویند فعلاً باعث و زاجر نیست.

نقد کلام محقق اصفهانی

دو بحث در اینجا داریم. یکی اینکه استدلال مرحوم اصفهانی در اینجاها اصلاً درست نیست. اینکه ایشان تحقق حکم را به وصول می‌داند به این استدلال درست نیست. دوم اینکه منافی با بعضی از حرف‌های ایشان در برخی از جاهای دیگر است. اشکال سوم هم این است که این نزاعی که ایشان ایجاد کرده است، هیچ اثر عملی ندارد.

آن زمانی که ما درس حضرت آیت الله وحید حفظه الله می‌رفتیم و همین بحث برائت بود حدود سی سال پیش، اتفاقاً همین عبارت‌های مرحوم اصفهانی را با دوستان بحث می‌کردیم و آن اشکالی که آن زمان می‌کردم و دائماً در اینها سالها در ذهنم

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص: ۳۵

بود این بود که این دعوایی که مرحوم اصفهانی راه می‌اندازد و خودش را یک طرف می‌گیرد و دیگران را طرف دیگر، به نظر من هیچ ثمره‌ای ندارد جز اینکه ایشان یک اصطلاحی که خودشان داشته‌اند را معنا می‌کنند و الا هیچ اثر عملی ندارد.

۱. نزاع لفظی در اصطلاح حکم

اینکه این مطلب ایشان اثر عملی ندارد را بیان خواهیم کرد. ما خود واقع را بگیریم و ببینیم که هر مرحله چه اثری دارد و در کجا اختلاف است. مرتبه‌ی اقتضاء که سر جای خودش است و یک مرتبه‌ی انشاء به داعی جعل داعی امکانی که لو وصل و انقاد لحرک العبد که باید داشته باشد و این کاری است که مولا انجام می‌دهد. هر مولایی چه مولای عرفی و چه شرعی باید یک انشائی بکنند به این داعی که اگر به عبد رسید و عبد منقاد بود او را حرکت دهد. این انشاء که باید باشد به همین داعی امکانی خاص و اگر این نباشد چه چیزی برسد به عبد تا بخواهد اگر منقاد بود، او را حرکت دهد؟ باید یک چیزی باشد که به عبد برسد که اگر منقاد بود او را حرکت دهد.

آن چیزی که باید از ناحیه‌ی مولا انشاء شود که اذا وصل و انقاد العبد لحرکه، این را خود مرحوم اصفهانی می‌گوید تمام ما بید المولا است. چون ما یک بحث دیگر داریم که اشتراک حکم بین جاهل و عالم است. ما که جزء مخطئه هستیم در مقابل مصوبه، باید قبول کنیم که یک حکم مشترک بین عالم و جاهل است و آن هم تمام ما بید المولا است و اسمش را شما هر چه بگذارید مهم نیست و حقیقتش عبارت است از یک انشائی از مولا به داعی بعث و زجر و این تمام بید المولا است. این را که همه قبول دارند و حتی خود مرحوم اصفهانی این را قبول دارند که آنچه مشترک بین عالم و جاهل است و بماهو هو موضوع عقاب نیست؛ یعنی تا واصل نشود عقاب نیست، این است و ایشان این را منکر نیست، ولو اینکه اسم آن حکم نباشد که حقیقتش عبارت است از انشاء به داعی جعل داعی امکانی که لو وصل و انقاد العبد لحرکه. این را همه قبول دارند و آنچه که مشترک بین عالم و جاهل است، این است.

آنچه که موضوع استحقاق عقاب است، آنهم همه قبول دارند که این باید واصل شود تا موضوع استحقاق عقاب شود؛ چه مرحوم اصفهانی و چه دیگران. تنها اختلاف این است که همان تمام ما بید المولا؛ یعنی قبل از وصول حکم است و شما می‌گویید وقتی وصول پیدا کرد، حکم است. یعنی فقط در اصطلاح حکم اختلاف است و این بحث لفظی است. و الا در تمام آثار مهمه‌ی بحث که عبارت باشد از اشتراک عالم و جاهل در تمام ما بید المولا که انشاء به داعی جعل داعی امکانی است با دو اگر که لو وصل و انقاد. این را که قبول دارید که مشترک بین عالم و جاهل است. نسبت به استحقاق عقاب مرتبه‌ی تنجیز هم که همه قبول دارید که بعد الوصول منجز می‌شود و استحقاق عقاب است، پس اختلاف در چیست؟ اختلاف تنها در مورد اصطلاح حکم است.

ما آن وقت می‌گفتیم که این حرفی که محقق اصفهانی می‌فرمایند صرفاً یک بحث لفظی است و در آثار مهمه هیچ فرقی نمی‌کنند. البته دوستان ما که هم بحث ما بودند، نمی‌پذیرفتند ولی هنوز بعد از سی و چند سال فکر می‌کنم که این اشکال به مرحوم اصفهانی وارد است و به گونه‌ای شاید در کلمات شهید صدر خواسته‌اند این را بگویند، البته آنچه که ایشان گفته است غیر از این است که می‌گویند اراده و کراهت و مصلحت و مفسده روح حکم است.

ما عرض می‌کنیم که انشاء به داعی جعل داعی را مولا باید داشته باشد منتهی انشاء به داعی جعل داعی که ما می‌گوییم مشترک بین عالم و جاهل است در جعل داعی امکانی است با دو اگر که لو وصل و انقاد العبد لحركة؛ یعنی آن انشاء داعی به جعل داعی برای اینکه برسد به فعلیت بعث به حمل شایع باید دو لو بیاید؛ یعنی لو وصل و انقاد العبد. این مرتبه مشترک بین عالم و جاهل و اگر این مرحله وصول پیدا کرد، منجر و موضوع استحقاق عقاب است و همه قبول دارند. بنابراین صرف یک اصطلاح و لفظ است که ایشان گفته است.

منتهی چرا یک آدم دقیق النظر و محقق بلند فکری چنین حرف‌هایی زده‌اند و چنین استدلالی کرده‌اند؟ می‌فرماید که اگر انشاء واصل نشود، به حمل شایع آن داعی محقق نمی‌شود. این مطلب درستی نیست. اگر انشاء بکنیم به داعی ارشاد و واصل نشود، مصداق برای حمل شایع ارشاد نیست. اگر انشاء کردیم به داعی بعث و زجر و واصل شد به حمل شایع باعث می‌شود هم درست نیست؛ چون باید انقیاد هم باشد تا حرکت کند. اگر شما بعث به حمل شایع می‌خواهید مثل ارشاد به حمل شایع، فقط وصول آن انشاء به داعی جعل داعی کافی نیست و اگر آدم منقاد نباشد، حرکت نمی‌کند و برای اینکه این داعی بالفعل شود باید من منقاد باشم تا بعث و زجر در من بالفعل و بالحمل شایع شود. حال چرا ایشان انقیاد را داخل نکرد؟ ایشان می‌گویند چون بدون وصول به حمل شایع بعث و زجر نیست، پس مقوم حکم است. من می‌گویم با این استدلال شما باید انقیاد را هم داخل کنید.

ایشان در جایی در نهاية الدراية به این مطلب توجه دارد منتهی ببینیم که حرفشان درست است یا نه. ایشان در بحث قطع اجمالی می‌فرماید:

تحقیق المقام برسم أمور: منها أن حقيقة الحكم الحقيقي الذي عليه مدار الاطاعة و العصيان هو الإنشاء بداعي

البعث و التحريك و جعل الداعي، و لا يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبورة و هي كونه باعثا و محرّكا و داعيا

حتى يصل إلى من أريد انبعائه و تحرّكه و انقداح الداعي في نفسه.^۱

ایشان می گوید انشاء به داعی بعث و تحریک، متصف به صفت باعثیت و تحریک نمی شود مگر اینکه به کسی که ارید انبعائه واصل شود. ممکن است کسی بگوید که اگر اینگونه باشد، عبد باید منقاد باشد تا حرکت کند. ایشان می گوید ما از این باب نمی گوئیم. ایشان می فرماید:

لا لتلازم البعث و الانبعث و التحريك و التحرك كتلازم الإيجاد و الوجود، بدهاة دخالة اختيار العبد و إرادته في

ذلك، مع أن البعث الحقيقي موجود أراد العبد امتثاله أم لا.^۲

انقیاد عبد و اراده‌ی عبد داخل است. ایشان می فرماید ما از باب تلازم بعث و انبعاث و از باب تلازم تحریک و تحرّک نمی گوئیم که مثل تلازم ایجاد و وجود باشد چون انشاء به داعی جعل داعی ولو واصل شود تا عبد اختیار و اراده نکند، حرکت نمی کند. پس اشکال ما این نیست که عبد حرکت نکرده است و بدون حرکت عبد هم ما بعث حقیقی را قبول داریم.

چطور می شود بعث حقیقی موجود باشد؟ اگر مشکل شما این است که بعث به حمل شایع عبارت است از حرکت عبد و انبعاث عبد که اینها مساوق هستند و ایشان جاهای زیادی گفتند که بعث و انبعاث مساوق هم هستند. بدون حرکت و انبعاث عبد چگونه بعث ایجاد شده است؟ اینجا ایشان مجبور شده است که یک مرتبه از بعث حقیقی عقب بکشد و بگوید بعث بالحمل الشایع و حقیقی عبارت است از امکان باعثیت. ایشان در همین جا می فرماید:

بل، لكون المراد من البعث الحقيقي الذي أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعثا و محرّكا و داعيا للعبد.^۳

ایشان یک قدم عقب نشینی کرد. ایشان اول که در باغ سبز را به ما نشان داد فرمود که بعث و زجر حقیقی و بالحمل الشایع که بعث و زجر باشد کما اینکه در ارشاد بحمل الشایع که ارشاد باشد. ما می پرسیم که بعث و زجر علاوه بر وصول انقیاد

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۸۸

^۲ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۸۸

^۳ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۸۸

هم می‌خواهد. می‌گوید نه آن انقیاد برای بعث حقیقی دخیل نیست، بلکه بعث حقیقی عبارت است از آن جعلی که به ید مولا است که «يمكن أن يكون باعثاً و محرکاً و داعياً للعبد، بحيث إذا خلا عما ينافي رسوم العبودية و ينافر مقتضيات الرقبة لخرج من حد الإمكان إلى حد الوجوب و تحقق البعث و الانبعاث خارجاً». بعد می‌فرماید:

ولا يتصف الانشاء بهذه الأوصاف موجهها بجهة الإمكان إلا بعد وصوله إلى العبد.^۱

ایشان می‌گویند این انشاء به داعی جعل داعی که تمام بید المولا است متصف نمی‌شود به عنوان باعثیت موجهاً بجهة الامکان؛ یعنی بما يمكن ان يكون داعياً. به این هم متصف نمی‌شود مگر بعد از وصول به عبد. اشکال به ایشان این است که امکان داعویت می‌تواند به یک لو باشد و می‌تواند به دو لو باشد. اگر شما بگویید حکم عبارت است از جعل ما يمكن ان يكون داعياً با یک اگر؛ یعنی لو انقاد لحركة. بگویید حکم عبارت است از انشاء به داعی جعل داعی که لو انقاد العبد لحركة، در اینصورت باید وصول هم باشد یعنی این باید به عبد برسد و حکم می‌شود انشاء به داعی جعل داعی واصل که با یک اگر تبدیل به فعلیت می‌شود. کسی به شما بگوید چه کسی گفته حکم آن است که گفته شد، بلکه حکم عبارت است از انشاء به داعی جعل داعی امکانی با دو اگر، یعنی لو وصل و انقاد لحركة. بنابراین این استدلال انصافاً یک استدلال ضعیفی است و این نوع استدلال کردن یک تحکم است که شما بگویید حکم حقیقی این است. چرا حکم حقیقی انشاء بعث به داعی جعل داعی با یک اگر باشد؟ ما می‌گوییم با دو اگر است.

۲. لغو بودن بحث های محقق اصفهانی در این موضوع

نکته‌ی مهم تر اینکه کل این بحث‌ها لغو است؛ چون آن که مشترک بین عالم و جاهل است واضح است که انشاء به داعی جعل داعی با دو لو است و این را آقای اصفهانی هم قبول دارد. آن که موضوع استحقاق عقاب است، واضح است که انشاء به داعی جعل داعی به یک لو است. حالا بقیه‌ی حرف‌ها چه اثری دارد؟ به نظر بنده این حرف‌های ایشان لغو است.

^۱ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۸۸

۳. تنافی در کلمات محقق اصفهانی

یک نکته اخیر هم این است که مرحوم اصفهانی در چند جا به گونه‌ای صحبت می‌کند که تمام بید المولا که عبارت است از انشاء به داعی جعل داعی که هنوز واصل نشده، حقیقت حکمیت را دارد. این تهافت در کلمات ایشان بسیار عجیب است. هم استدلال ایشان بر اینکه وصول مقوم حکم حقیقی است، ناتمام است و هم اینکه اثر معتنا بهی ندارد و از همه مهم تر اینکه با حرف‌های ایشان در جاهای دیگر هم منافات و تهافت دارد.

ما مواردی پیدا کردیم که ایشان می‌فرماید با اینکه ما معذر از واقع داریم و واقع واصل نیست، ولكن هذا لا ینافی حکم به معنای اینکه باعث و زاجر باشد. مثلاً در جایی از نهایة الدراية می‌فرماید:

فمن الواضح أن تنجيز الواقع يؤكّد جعل الداعي، والتعذير عن مخالفة الواقع ليس منافيًا لجعل ما يمكن أن يكون

داعياً بالفعل، لأن جعل المكلف معذوراً في المخالفة لا يسقط ما يمكن أن يكون داعياً عن إمكان دعوته حقيقة، ولذا

لو حصل له العلم به من باب الاتفاق لم يكن مانعاً عن فعلية دعوته.^۱

ایشان می‌گوید اگر معذر از مخالفت واقع بیاید، اگرچه این معذر مانع از وصول است به معنایی ولكن منافی با جعل ما يمكن أن يكون داعياً نیست؛ یعنی آنچه را که مولا در واقع جعل کرده است با اینکه معذر هم از آن آمده است هنوز به صفت جعل داعی امکانی باقی است و هنوز هم گفته می‌شود که يمكن أن يكون داعياً حقیقتاً. پس ایشان در موارد وجود معذر با اینکه نسبت به واقع وصولی نیست، واقع را متصف به صفت باعثیت و زاجریت متصفاً بجهة الامكان می‌داند. چطور شد که آنجا می‌گویید وصول در تحقق ما يمكن أن يكون باعثاً دخیل است و در اینجا می‌گویید دخیل نیست؟

بنابراین یک منافاتی هم در کلام خود ایشان وجود دارد. به نظر من کل این بحث که مرحوم اصفهانی به راه انداخته است، نه استدلال درستی دارند و نه ثمره‌ی عملی دارد چون در آثار واقعی همه قبول دارند و شما در تسمیه حکم فقط گیر کردید، علاوه بر اینکه مخالف این حرف خودتان هم هست.

جلسه‌ی بعد انشاءالله فرمایش صاحب منتقی آقای روحانی را می‌خوانیم در ردّ قبح عقاب بلا بیان که یک مسیر دیگری غیر از فرمایش شهید صدر است.

^۱ نهایة الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص: ۱۳۰

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در قبح عقاب بلا بیان ۷۰۹

خلاصه بحث گذشته ۷۰۹

کلام محقق روحانی در قبح عقاب بلا بیان ۷۱۰

مقدمه؛ مسالک در حسن و قبح ۷۱۱

مسلك محقق اصفهانی ۷۱۲

نقد کلام محقق روحانی در تبیین مسلك اول ۷۱۳

مسلك مرحوم آخوند ۷۱۴

نقد مسلك دوم ۷۱۵

ثمره ی دو مسلك در وضعیت شك در مصداقیت شی برای ظلم ۷۱۵

ثمره مسلك اول: ارتفاع شك ۷۱۵

ثمره مسلك دوم: عدم ارتفاع شك ۷۱۵

نقد بیان محقق روحانی در ثمره ی دو مسلك ۷۱۶

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در قبح عقاب بلا بیان**خلاصه بحث گذشته**

بحث ما در قبح عقاب بلا بیان بود. بعد از اینکه قبح عقاب بلا بیان را با مقدمات متعدد بحث کرده بودیم، فرمایش شهید صدر را بیان کردیم که ایشان چهار استدلال را از کلمات قوم اصطیاد کرده و نقادی فرموده بود و آخر بحث هم فرموده بود که با توجه به آنچه گفته شد، روشن شد که قبح عقاب بلا بیان هیچ اساسی ندارد.

بعد از آن راه طولانی که در رد حق الطاعة و تبیین قبح عقاب بلا بیان از زوایای مختلف طی کردیم و پاسخ‌هایی که به شهید صدر دادیم به نظر ما روشن شد که به عکس آنچه ایشان فرموده، این نظریه حق الطاعة است که اساس درستی ندارد. علاوه بر اینکه ما یک تراحم درونی در حق الطاعة کشف کردیم که بالتفصیل این را بحث کردیم و دفاع‌های آن را جواب گفتیم. تا بدین جا معلوم شد که قبح عقاب بلا بیان یک حکم عقلی صحیحی است؛ حالا یا به عنوان یک حکم عقلی مستقل و یا در چارچوب بحث قبح ظلم و حسن عدل، بالاخره مضمونش چیزی است که عقلا به آن اخذ می‌کنند، که البته به نظر ما به عنوان یک حکم عقلی مستقل مطرح و قابل دفاع است.

کلام محقق روحانی در قبح عقاب بلا بیان

بحثی که باقی مانده، فرمایش صاحب منتقی است. مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول این بحث را بالاجمال طرح کرده است. هم قبح عقاب بلا بیان را تحقیق کرده است که آیا به عنوان حکم عقلی ثابت است یا نه و بعد قاعده‌ی وجوب دفع ضرر محتمل را و بعد کیفیت جمع را به عنوان سه جهت مختلف در بحث طرح کرده است. ما فعلاً بحثمان در جهت اولی است که تحقیق در قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان است.

اجمال فرمایش ایشان این است که مقدمه‌ای را درباره‌ی مسالکی که در تحقیق حسن و قبح عقلی هست، ایشان اجمالاً در ظرف چند سطر بیان می‌کند و بعد از تقدیم این مقدمه وارد بحث می‌شود.

صورت بحث اجمالاً این است که می‌فرماید عقاب شخصی که احتمال تکلیف را می‌دهد و التفات به شک در تکلیف دارد، هم در محیط عقلایی قبیح نیست و هم عندالشارع مشکلی ندارد. شارع را هم ایشان تفصیل داده است؛ در دنیا یک بیانی دارد و نسبت به مؤاخذه‌ی شارع در آخرت، بیان دیگری دارد و ایشان در باب عقاب اخروی، سه مسلک بیان می‌کند و بر اساس دو مسلک می‌گوید اصلاً قبیح بودن عقاب بلا بیان، وجهی ندارد و بر اساس مسلک سوم که عقاب از ناحیه‌ی مولا جعلی باشد، می‌فرماید ما ملاکش را نمی‌دانیم چیست و لذا هیچ وجهی را برای تقبیح عقاب بلا بیان درک نمی‌شود؛ نه در محیط عقلا و نه در محیط عقل و لذا نتیجه‌ی آخری ایشان این است که می‌فرماید:

و علی هذا ینتج لدینا إنکار حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فالقاعدة المشهورة لا أساس لها.^۱

ایشان هم مثل شهید صدر می‌فرماید لا اساس لها ولکن راهی که ایشان طی می‌کند علی رغم اینکه شباهت کوچکی با آن مطلب شهید صدر دارد، راه دیگری است. ما انشاءالله هم مقدمه‌ای که ایشان آورده است و بر اساس آن به عنوان مبنا مطالبش را بنا گذاشته است، بحث می‌کنیم و تنقیح می‌کنیم و بیان خواهیم کرد که اینها درست نیست و هم بنائی را که بر اساس آن گذاشته است هم در محیط عقلا و هم در محیط شرع.

من تعجب می‌کنم از برخی از استدلال‌های ایشان و خلط‌ها و اشتباهاتی که واقع شده است و واقعاً اگر جسارت نباشد در برخی مطالب، بعضاً مطالب سخیفی است که اصلاً انتظار نبود یک انسان با فکر متبع و محقق مثل ایشان، این حرف‌ها را

^۱ منتقی الاصول، ج ۴، ص: ۴۴۲

بزند و برخی از این حرفها، خیلی با تسرع و عجولانه آورده شده است و گاهی مطالب دیگران جویده جویده آورده شده است. مهم اصل دعاوی ایشان است که ببینیم ایشان چه فرموده است.

مقدمه؛ مسالک در حسن و قبح

اولین مطلبی که ایشان بیان کرده است مقدمه‌ای است که تقدیم می‌کند و آن این است که حکم عقلی به قبح و حسن، دو مسلک در آن است.

ما قبل از اینکه وارد این دو مسلک بشویم، عرض می‌کنیم که این انحصار به دو مورد از کجا آمده است؟ حتماً نادرست است و اینها ناشی از عدم تتبع در بحث‌ها است، گرچه عرض کردم که ایشان انسان متتبعی است و لکن مقصودم این بود که ایشان در بحث‌های اصولی معمولاً کلمات بزرگان را می‌بینند ولی عجیب است. دلیل عمده این است که اینها در بحث‌های فلسفه اخلاق درست کار نکردند و همین دو مسلکی که یکی از آنها برای مرحوم اصفهانی است که بسیار مغشوش است و دیگری هم برای مرحوم آخوند است، را ایشان آورده است و بحث کرده است. البته آنچه از مرحوم آخوند است احتمالاً قبلاً هم سابقه دارد. در باب مبانی حسن و قبح، مبانی دیگری هم وجود دارد و تحقیقات دیگری هم هست و حتی در کلمات قوم هم هست که ایشان به آن عنایت نکرده است. بنابراین اینکه می‌فرماید:

فتحقیق الکلام فیها یتضح بتقدیم مقدمه، و هی ان الحکم العقلی بالقبح و الحسن فیہ مسلکان.^۱

قدم اول عرض می‌کنیم که نادرست است. ما در سال‌ها قبل، حدود سی سال قبل که یک رساله‌ای در فلسفه اخلاق تدوین کردیم و متأسفانه چون این رساله چاپ نکردیم، عده‌ای میزان زیادی از آن را بردند و در کتاب خودشان به طبع رساندند، ما اقلأ شش یا هفت مسلک را آوردیم و این دو مسلک هم جزء همان‌ها بود که ما آوردیم و بحث کردیم. من مطالب مرحوم اصفهانی و مرحوم آخوند را بالتفصیل ترجمه کردم با تعلیقاتی که در مجله‌ی نقد و نظر حدود بیست یا سی سال قبل چاپ شد. یعنی با توجه عرض می‌کنم که مطالب ایشان، کلاً جویده جویده شده است و حرف صحیحی نیست. ایشان دو مسلک را اینگونه بیان می‌کند.

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۳۸

مسلك محقق اصفهانی

الأول: انه لا يتصور للعقل حكم شيء و إنما شأنه إدراك الأشياء على واقعها التي هي فيه سواء كانت شرعية أو

عقلانية.^۱

مسلك اول این است که کار و شأن عقل، ادراک است. این اشاره به مسلك محقق اصفهانی است. مرحوم اصفهانی می‌فرماید هر قوه شائی دارد که همان بعد به فعلیت می‌رسد. شأن قوه‌ی عاقله ادراک است و بعد همان به فعلیت می‌رسد. کار قوه عاقله، خوش آمدن و بد آمدن نیست. کارش مدح و ذم نیست. کارش صرفا درک واقعیات است.

محقق اصفهانی نگفته است که کارش حکم کردن نیست که ایشان گفته است «انه لا يتصور للعقل حكم». اگر اینگونه باشد، پس تصدیقات عقل چیست؟ مگر حکم نیست؟ ایشان مطلب را هم که می‌خواهد نقل کند، خراب می‌کند. تصدیق که حکم نفس است، یک جهت صورتی دارد که صورت شیء است و لذا تصور و تصدیق علم را تشکیل می‌دهند. آن که مرحوم اصفهانی و برخی تابعین ایشان می‌فرمایند که شأن عقل صرفا ادراک است، مقصودشان این است که عقل، شأنش مدح و ذم نیست و شأنش بناء نیست. ادراک متضمن تصدیق است و تصدیق حکم عقل است. محقق اصفهانی کجا گفته است که عقل تصدیق و حکم ندارد. حرفها را نباید خلط کرد. از قدیم متکلمین در دعوی بین اشاعره و معتزله برای حسن و قبح سه معنا نقل کرده اند؛ نقص و تمام، منافرت و ملائمت، و مدح و ذم. آن وقت در مدح و ذم در طائفه‌ای از افعال بین اشاعره و معتزله نزاع شده است که اشاعره می‌گفتند که عقل نمی‌تواند مدح و ذم داشته باشد و معتزله می‌گفتند مدح و ذم دارد.

دقتی که مرحوم اصفهانی و عده‌ای می‌کنند این است که می‌گویند کار عقل ادراک است. نگفتند که کار عقل حکم کردن نیست، پس تصدیقات نظری مگر حکم نیست؟ آنکه نفی می‌کنند مسئله‌ی مدح و ذم است که می‌گویند عقل مدح و ذم ندارد و خوش آمدن و بد آمدن ندارد و عقل ملائمت و منافرت ندارد که مرحوم آخوند می‌فرماید، نه اینکه حکم ندارد. بعد آقای صاحب منتقی بعد از اینکه اینطوری این مسلك را نقل می‌کند، می‌فرماید:

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۳۸

و علیه، فمرجع دعوی حکم العقل بشيء إلى ثبوت أحكام عقلائية بنى عليها العقلاء و توافقت عليه آراؤهم

حفظاً للنوع من الفساد.^۱

گفته اند بنابر اینکه شأن عقل ادراک باشد، مرجع این ادعا که عقل یک حکم به شی‌ای دارد، این است که احکام عقلانی وجود دارند که عقلاً بنا بر آن گذاشته‌اند و آرائشان متوافق بر آن شده است برای حفظ نوع از فساد. این اشاره به مبنای مرحوم اصفهانی است البته همراه با خلط‌هایی که ایشان در نقل این مبنا داشته‌اند.

نقد کلام محقق روحانی در تبیین مسلک اول

اولین مطلبی که باید دقت کرد این است که آیا این مبنا که شأن عقل ادراک است و به قول ایشان حکم به شی نیست که حرف غلطی است، آیا بر اساس این، می/توان گفت که مرجع احکام عقل به شی‌ای این است که احکام عقلانی از باب بنائات عقلایی ثابت است. این حرف‌ها بهم نمی‌خورد و واقعاً انسان تعجب می‌کند که این حرف دوم از کجای حرف اول به دست آمده است. اولاً مرجع حکم عقل به شی، به چه معناست؟ یعنی مثلاً احکام نظری عقل هم حکم عقل به شی است؟ این را هم می‌خواهید بگویید که بازگشتش به بناء عقلاء است؟ واضح است که این را نمی‌خواهید بگویید، پس درست‌تر باید صحبت کرد. مقصودتان عبارت است از مدح و ذم‌های عقلایی و حسن و قبح عقلانی. حکم عقل به شی یعنی حکم به حسن و قبح بنابر اینکه حسن و قبح، مدح و ذم باشد و اگر حسن و قبح مثلاً نقص و تمام باشد یا ملائمت و منافرت باشد که اشکالی ندارد، پس اینکه ادعا فرمودید که فمرجع دعوا حکم العقل بشيء، یعنی حکم عقل به حسن و قبحی که به معنای مدح و ذم است و مرجعش به بنائات عقلانی است.

ما حرفمان این است که این از کجای حرف اول در می‌آید؟ اگر ما گفتیم که شأن عقل ادراک است، از کجای آن فهمیده می‌شود که حسن و قبح مرجعش به بنائات عقلاییه است؟ اگر کسی بگوید حسن و قبح واقعیات هستند. مثلاً شهید صدر می‌گوید حسن و قبح انبغاء و عدم انبغاء و شایستگی و عدم شایستگی است ولی واقعی است. حالا ما این را نمی‌گوییم ولی ما هم واقعیت قبول داریم و ما به تعبیر امروزی‌ها نگاه رئالیستی به حسن و قبح داریم و می‌گوییم حسن و قبح یک واقعیت است، بله از سنخ واقعیت‌های محسوس نیست، ولی یک واقعیتی در عالم است. مگر تمام عالم واقع، محسوسات است؟ حالا اگر کسی حرف ما را

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۳۸

هم قبول نکند، این حرف را از کجا آورده است که اگر ما برای عقل قائل شدیم که شأنش ادراک است، بنابراین مرجع دعوای حکم عقل به شیء به بناء عقلا است.

ما حرفمان این است که این حرف من درآوردی است و هیچ استتباع منطقی وجود ندارد که اگر کسی به نحو کلی گفت که عقل شأنش ادراک است، بگوید احکامش در باب حسن و قبح هم واقعیات هستند. کجا شما این را رد کردید. بعد ایشان می گوید:

فحكم العقل بقبح العقاب بلا بیان - مثلاً - لا واقع له سوى اتفاق العقلاء عملاً على قبح ذلك، و وافقهم الشارع

باعتبار أنه رأس العقلاء و كبيرهم.^۱

این یک ادعا است و ما از اول این حرف را قبول نداریم. اولاً مسالک را تنها این دو نمی دانیم و ثانیاً فرض کنیم که این مسلک را پذیرفتیم که شأن عقل، ادراک است، از بطن آن در نمی آید که احکام عقلی در باب حسن و قبح باید توافقی آراء عقلا باشد و من جمله در باب قبح عقاب بلا بیان را قبول نمی کنیم و این حرفها غلط است.

مسلک مرحوم آخوند

ایشان در مورد مسلک دوم می فرماید:

الثاني: ان يراد من الحكم العقلي بالحسن و القبح هو ملائمة الشيء للقوة العاقلة و منافرة لها.^۲

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل و در کتاب درر الفوائد مخصوصاً در حسن و قبح یک فائده دارد به ضمیمه ی فائده ای که در باب ملازمه دارد، ایشان می گوید همانطور که ما قوای مختلف داریم مثل لامسه، باصره، شامه و هر کدام از اینها یک ملائمت و منافرت دارد، قوه ی عاقله هم ملائمت و منافرت دارد و این ملائمت و منافرت بازگشتش در واقع به نقص و کمال آن وجودی است که ادراک می شود و هر چه کامل تر باشد با قوه ی عاقله انسان ملائم تر است و هر چه ناقص تر باشد با قوه ی عاقله ناملائم تر است و یک جوری اینها را بهم پیوند می دهد و لذا می گوید حسن و قبح هم به این ملائمت و منافرت برمی گردد و چیزی که قوه ی عاقله با آن ملائم است، حسن است و چیزی که منافرت است، قبیح است.

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۳۸

^۲ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۳۹

نقد مسلک دوم

ما در همان سی سال پیش که رساله می‌نوشتیم، تقریباً با فرمایش مرحوم آخوند موافق بودیم و همین را اختیار کرده بودیم، اما در تحقیقات بعدی دیدیم که هیچ دلیلی ندارد که ما خودمان را در این چارچوب مقصور کنیم و حسن و قبح می‌توانند واقعیت‌هایی باشند که توسط عقل ادراک می‌شوند از طریق بدهت، البته این حرف مشکلاتی دارد که باید سر جای خودش حل شود و بحث هم شده است.

ثمره ی دو مسلک در وضعیت شک در مصداقیت شیء برای ظلم

ایشان می‌فرماید بنابراین مرجع قبح عقاب بلا بیان بنابر این مسلک به منافرت عقاب بلا حجة است با قوه‌ی عاقله. ایشان بعد یک فرقی را بیان این دو مسلک می‌گذارد و به عنوان ثمره‌ی این دو مسلک بیان می‌کند.

ثمره مسلک اول: ارتفاع شک

اگر ما در مصداقیت شیء برای ظلم شک کنیم، مرجع در مسلک اول، عقلاء است و باید ببینیم که بناء عملی آنها چیست که در اینصورت شک رفع می‌شود. اگر بناء عملی آنها این باشد که این ظلم است، حل می‌شود و می‌شود قبیح و اگر بناء عملی نباشد، پس ظلم نیست. پس ایشان می‌خواهد بگوید که اگر ما در مصداقیت یک شیء برای ظلم شک کردیم، اگر قائل به مسلک اول باشیم که می‌گوید عقل شأنش درک است و حسن و قبح‌های عقلی مرجعش به بنائات عقلانی است و وقتی شک کردیم که ظلم هست یا نه، به بناء عقلا ارجاع می‌شود و شک رفع می‌شود.

ثمره مسلک دوم: عدم ارتفاع شک

اما اگر ما مسلک ثانی را بگیریم که عبارت است از همین بحث ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله، در اینصورت ما طریقی نداریم جز وجدان خود شخص و فرض این است که این شخص شاگ است و لذا راهی برای ارتفاع آن نداریم. یک نکته‌ی دیگری هم می‌گویند که با عجله از آن عبور می‌کنند. ایشان می‌فرماید:

و لتكن على علم بان مرجع الأحكام العقلية - على كلا المسلكين - بقبح الأشياء و حسنها إلى حكمه بقبح الظلم

و حسن العدل.

ایشان می‌گویند باید این را متذکر باشید که مرجع احکام عقلی بنابر هر دو مسلکی که گفتیم به حسن عدل و قبح ظلم است. هر دو مطلب ایشان باطل است.

نقد بیان محقق روحانی در ثمره ی دو مسلک

اما راجع به ثمره‌ای که بر مسلکین بار کردند و اینکه اگر شک کردیم در مصداقیت شی‌ای برای ظلم، بنابر مسلک اول که مسلک بناء عقلاء است، شک قابل ارتفاع است و اگر مسلک ثانی باشد یعنی ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله را اختیار کرده باشیم، باید به وجدان شخص مراجعه کنیم و این قابل برطرف شدن نیست چون فرض این است که شخص، شک دارد. در مورد عقلا که ایشان می‌گویند قابل برطرف شدن است، این حرف درست نیست؛ چون خود ایشان در نکته‌ی بعد می‌گویند عقلا احکامشان روی حسن عدل و قبح ظلم رفته است. حال چطور ایشان می‌گویند که اگر شک کنیم در مصداقیت یک شی‌ای برای ظلم، این شک مرتفع می‌شود. بناء عقلاء بر این عنوان صورت گرفته است که هر چه ظلم بود، دفع شود و هر چه عدل بود را جذب کنند. راجع به مصداق که نباید یکی یکی بگویند. اگر یک شخصی، چیزی را خودش مصداق ظلم بداند، عندالعقلاء ارتکاب آن اشکال دارد.

عرض من این است که اگر چیزی بنائی شد، معنایش این نیست که در جزء جزء و در هر فردی این بناء، واقع می‌شود. بله یک بحثی در اینجا دارد و ما چندبار در سیره‌ی عقلا بحث کردیم که اگر ما در سیره‌ی عقلا قائل بشویم که سیره‌ها عبارت هستند از عمل خارجی عقلا، در اینصورت ممکن است کسی بگوید که بر اساس این دیگر معنا ندارد که به طور کلی روی ظلم بنائی دارند تا بگوییم که اگر شک کردیم در مصداق ظلم، نتوانیم به عقلا مراجعه کنیم. منتهی این مبنا که سیره عقلا عبارت است از عمل خارجی آنها، خیلی مشکل دارد. اگر شما بگویید بناء عقلا عمل خارجی است، پس نمی‌توانید این کبرای کلی را به عقلا نسبت دهید که الظلم قبیح و العدل حسن. بر اساس این مبنای اشتباهت و این تفسیر غلط از بناء و سیره عقلا، چون عمل خارجی جزئی عقلا نمی‌تواند تحت بناء در بیاید، پس هیچ کبرای کلی نمی‌تواند تحت بناء عقلا در بیاید.

انصافاً این مبنای غلط که بناء عقلا صرف عمل خارجی آنها باشد قابل التزام نیست چون همین الان شما می‌گویید که عقلا نسبت به حسن عدل و قبح ظلم بناء دارند. علاوه بر اینکه ما در بحث سیره گفتیم که عمل خارجی بدون داشتن یک بنائات کلی اصلاً متصور نیست و در این موارد عقلا یک بناء دارند که این بناء از سنخ عمل خارجی نیست و شبیه التزامات و اراده است و این بنائات و اراده‌ها کلی است و روی ظلم و عدل رفته است و اینها در عمل‌های خارجی عقلا متجلی می‌شود و لذا همه‌ی مصادیقش ممکن است که پدید نیامده باشد یا در آینده پدید بیاید یا اصلاً پدید نیاید. اگر این تصویر را دارید که ما از آن

دفاع می‌کنیم و تصویر اول را اصلاً غلط می‌دانیم که بناء عقلا صرف عمل خارجی باشد، در اینصورت شک در مصداق ظلم هم برای عقلا ممکن است؛ چون بنائشان بر یک عنوان کلی است و ممکن است در یک مصداق هم تردید وجود داشته باشد که ظلم باشد یا نه. عقلا کلاً می‌گویند ظلم این است که شما به حق یا حدّ کسی تجاوز کنید. حال اگر ندانند که این تجاوز هست یا نه، اما من خودم می‌دانم. پس می‌شود تشکیک از ناحیه‌ی عقلا هم بشود و هیچ دلیلی نداریم که مسلک اول موجب رفع این تشکیک شود. تا برسیم به مسلک دوم که ببینیم که آیا فرمایششان در آنجا درست است یا نه.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب ۷۱۸

خلاصه بحث گذشته (مقدمه‌ی نقد قبح عقاب) ۷۱۸

اشکال: عدم تلازم بین ملائمت و منافرت قوه عاقله با عدم ارتفاع شک در ظلم ۷۱۹

نقد کلام محقق روحانی در بازگرداندن حسن و قبح اشیاء به حسن عدل و قبح ظلم ۷۲۰

مدعای اول محقق روحانی: قبیح نبودن عقاب عبید عرفی در ارتکاب همراه با التفات ۷۲۱

نقد اول: عدم امکان التزام به احتیاط تام ۷۲۱

نقد دوم: قبیح بودن عقاب در صورت عدم ایصال تکلیف ۷۲۲

مدعای دوم محقق روحانی: صحت مؤاخذة از ناحیه شارع و مولای حقیقی ۷۲۳

صحت عقاب دنیوی ۷۲۳

نقد کلام محقق روحانی در صحت عقاب از ناحیه ی مولای حقیقی ۷۲۴

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب**خلاصه بحث گذشته (مقدمه‌ی نقد قبح عقاب)**

بحث ما در فرمایش مرحوم آقای روحانی در منتقى الاصول بود در ردّ قبح عقاب بلا بیان. ایشان رد خودشان را مبتنی بر یک مقدمه‌ای در باب مسالک حسن و قبح کردند. ایشان دو مسلک را بیان کردند و ما اشکالات بیان ایشان را عرض کردیم. منتهی ایشان بر این دو مسلک دو مطلب را متفرع کردند.

مسلک اول که ظاهراً مسلک مرحوم اصفهانی است در کلام ایشان به صورت ناصحیحی تقریب شده است حاصل تقریب ایشان این است که چون عقل شأنش صرفاً ادراک است، بنابراین احکامی که در باب حسن و قبح دارد، مرجعش بنائات عقلانی است. ایشان می‌فرماید این مسلک یک فرقی با مسلک مرحوم آخوند که حسن و قبح را به ملائمت با قوه‌ی عاقله و منافرت با قوه عاقله تفسیر می‌کند، دارد. فرقی در موارد شک در ظلم آشکار می‌شود. بنابر اینکه ما در مصداقیت شی‌ای برای ظلم شک کنیم، اگر مبنای اول را اختیار کنیم، با مراجعه به عقلا می‌توانیم شک را برطرف کنیم اما بنابر مبنای دوم اینگونه نیست؛ چون مرجع وجدان شخص است و فرض این است که شخص شک دارد. منتهی ما عرض کردیم که این تفریع غلط است و این مطلب نمی‌تواند متفرع بر آن دو مسلک شود. گفتیم که حتی بر مسلک بناء عقلا هم می‌شود در ظلم شک کرد به طوری که این شک با خود بناء عقلا قابل ارتفاع نباشد که توضیح این مطلب در جلسه قبل گذشت.

اشکال: عدم تلازم بین ملائمت و منافرت قوه عاقله با عدم ارتفاع شک در ظلم

حالا از سوی دیگر می‌خواهیم بگوییم که اگر ما برای قوهی عاقله ملائمت و منافرت قائل شدیم، لازمه‌اش این نیست که شک ما در ظلم قابل ارتفاع نباشد به این استدلال که تنها مرجع برای تشخیص این ملائمت و منافرت وجدان شخص است و فرض این است که شخص شک دارد، لذا شک بر حال خود باقی است. اگر ما مسلکمان، مسلک مرحوم آخوند باشد، حسن و قبح را برگردانیم به ملائمت قوهی عاقله با عدل و منافرات آن با ظلم، تشخیص مصداق‌ها ربطی به قوهی عاقله ندارد. اینکه یک شیء ظلم هست یا نه، برگشتش به این است که آیا تضییع حق کسی و تجاوز به حد کسی هست یا نه. قوهی عاقله در تک تک موارد حکم نمی‌کند، بلکه قوهی عاقله گویی به نحو قضیه‌ی حقیقه ظلم را تصور می‌کند و می‌بیند که از این ظلم بدش می‌آید. آنهایی که اینگونه تصویر دارند، می‌گویند قوهی عاقله عدل را تصور می‌کند و می‌بیند از آن خوشش می‌آید و ملائم با این است که در اینصورت این حسن می‌شود و دیگری قبح.

در این میان کاری به جزئیات مصادیق ظلم و عدل ندارد و در اینجا به عنوان ظلم نگاه می‌کند و یک چیزی به نام حقیقت ظلم که عبارت است از تجاوز به حقوق و حدود دیگران که عقل این تجاوز به حقوق دیگران را ملاحظه می‌کند و از این بدش می‌آید و از سوی دیگر می‌بیند که از ایفاء حق دیگری خوشش می‌آید و چیز خوبی است. این هیچ ربطی به تعیین مصادیق ندارد. حال اگر ما شک کردیم که چیزی ظلم هست یا نه، بعد از باب اینکه نمی‌دانیم طرف حق دارد یا نه، مطالعه می‌کنیم و کشف می‌کنیم که این شخص حق ندارد و شک ما برطرف می‌شود. عقل کاری به این ندارد که تصرف من در ملک فلانی آیا ظلم هست یا نه. عقل در این بیانی که در حسن و قبح گفته شد، کاری به آن ملائمت و منافرت در عنوان ظلم دارد. ظلم تضییع و تجاوز به حق دیگری است و الان من شک دارم که اگر میوه درختی که شاخه‌اش در خیابان است، اگر استفاده کنم، تصرف در مال دیگری و تضییع حق دیگری هست یا نه. ممکن است مراجعه کنم و مشخص شود که عندالعقلا یا عندالشارع برای ماژه این مقدار هست که استفاده کند و این چه ربطی به ملائمت و منافرت دارد؟ اینکه ایشان می‌گویند «فلا طریق الی تشخیص ذلک» یعنی همین مصداقیتش للظلم. ایشان خلط می‌کند بین آن وجدان شخصی که مصبش عنوان ظلم و عدل است که وجدان ملائمت عدل و منافرت ظلم با قوه عاقله است و بین آن وجدانی که مربوط به جزئیات است و اینها هیچ تلازمی با همدیگر ندارد و اینهم یک خلطی است.

نقد کلام محقق روحانی در بازگرداندن حسن و قبح اشیاء به حسن عدل و قبح ظلم

نکته‌ی دومی که ایشان فرموده است البته متفرع نکرده است این است که می‌فرمایند:

و لتكن على علم بان مرجع الأحكام العقلية - على كلا المسلكين - بقبح الأشياء و حسنهما إلى حكمه بقبح الظلم

و حسن العدل.^۱

ایشان می‌گویند بنابر هر دو مسلک حسن و قبح اشیاء برگشتش به حسن عدل و قبح ظلم است؛ یعنی تمام حسن‌ها به حسن عدل برمی‌گردد و تمام قبح‌ها به قبح ظلم برمی‌گردد. ما عرض می‌کنیم این نیز غلط است و چنین چیزی از این دو مسلک برداشت نمی‌شود؛ حتی مرحوم اصفهانی هم که این حرف را به لحاظ تاریخی قبول دارد، این یک ادعای مازادی است و به هیچ وجه لازمه‌ی این مسلک که شأن عقل صرفاً ادراک است و مدح و ذم نیست، این نیست که احکام عقلی در باب حسن و قبح منحصر باشد در خصوص حسن عدل و قبح ظلم.

در مورد مرحوم آخوند که به طریق اولی است و من به یاد نمی‌آورم که ایشان فرموده باشد که تنها ملائم و منافر با قوه‌ی عاقله، فقط حسن عدل و قبح ظلم باشد و به فرض گفته باشد، شبیه کلام محقق اصفهانی می‌شود و یک ادعای دیگری سواً اصل مسلک می‌شود؛ یعنی هیچ تلازمی بین اینکه حسن و قبح برگشتش به ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله باشد، و بین انحصار حسن‌ها و قبح‌ها در حسن عدل و قبح ظلم وجود ندارد.

ما می‌گوییم این مطلب را شما از کجا آوردید؟ اصلاً اینگونه نیست که مرجع همه احکام عقلی طبق هر دو مسلک به حسن عدل و قبح ظلم باشد و اگر کسی مثل مرحوم اصفهانی نظرش این باشد باید به عنوان یک ادعایی مازاد بر اصل مسلکی که در تحلیل حسن و قبح عقلی اختیار کرده، آن را اثبات کند. ما یک زمانی خیلی تلاش کردیم که بگوییم این انحصار درست است، اما دیدیم که راهی وجود ندارد برای اینکه بتوانیم آن را اثبات کنیم. مثلاً یک زمانی از این راه که محمول وحدانی است، می‌خواستیم بگوییم پس موضوعش هم وحدانی است، ولیکن این حرف درست نیست و ما موضوعاتی متعددی داریم که محمولات وحدانی دارند، ولو اینکه ممکن است شما بگویید همه‌ی اینها کشف می‌کند که در موضوع یک حیث وحدانی وجود دارد، ولی اینکه موضوعات متعدد به یک حیث وحدانی، محمولی مثل حسن یا قبح را بپذیرد، کشف نمی‌کند که همه‌ی آن موضوعات به

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۳۹

یک عنوان، موضوع برای این محمول باشند. چنین دلیلی نداریم و به هر حال این مطلب باشد یا نباشد، یک حقیقت دیگری است و ربطی به این مسلک‌ها بخصوصه ندارد. این یک مقدمه‌ای بود که ایشان بحث کرده بود و ما دیدیم که از جهات مختلف این مقدمه نادرست است.

مدعای اول محقق روحانی: قبح نبودن عقاب عبید عرفی در ارتکاب همراه با التفات

حال ایشان بر پایه‌ی این مقدمه که ذکر شده، دو مطلب را می‌خواهد تحقیق کند. یکی اینکه در موالی عرفی، در فرضی که عبد ملتفت است به اینکه مولایش ممکن است امر و نهی داشته باشد و بالفعل شک در تکلیف دارد، آیا مؤاخذه‌ی او قبیح است یا نه؟ ایشان می‌گویند در جایی که عبد علم به تکلیف داشته باشد، روشن است که مؤاخذه عبد، قبیح نیست، اما در جایی که شک و تردد وجود دارد، روشن نیست که عقلاً بنابر هر دو مسلک پیش گفته، قائل به قبح عقاب باشند؛ چون برای ما محرز و روشن نیست که عقاب کردن در فرض تردد و شک، آیا با قوه‌ی عاقله منافرت دارد یا نه. و همچنین معلوم نیست که از باب حفظ نظام، بنای عقلاً بر عدم مؤاخذه در فرض شک در تکلیف باشد چراکه ما واقعاً نمی‌دانیم که از نظر عقلاً، این مؤاخذه مخلّ للنظام هست یا نه.

نقد اول: عدم امکان التزام به احتیاط تام

همین جا عرض می‌کنیم که این حرف شما هم نادرست است. اولاً باید توجه کنیم که نهایت حرف شما احتیاط تام است و در اینکه احتیاط تام مخلّ به نظام است و منافر با قوه‌ی عاقله است که شکی نداریم. اختلال نظام که از احتیاط تام حتماً پیش می‌آید. اینکه در مورد موالی عرفی و زندگی روزمره عرفی لازم باشد که در فرض تردد و شک، عبد احتیاط کند روشن است که موجب می‌شود تا زندگی‌ها و نظام ازهم بپاشد و چگونه زندگی امکان پذیر خواهد بود با اینکه دائماً باید احتیاط کرد. علاوه بر اینکه این احتیاط ممکن است با این نکته که گفته شد فراتر از تکلیف باشد؛ ولو یقین دارید که تکلیف نیست ولی احتمال می‌دهید که اراده و غرض باشد و لذا باید احتیاط کرد. این که سر از جنون در خواهد آورد که انسان‌ها همانطور که نشسته‌اند دائماً باید احتیاط کند. چه بسا آن عبد باید بگوید مولای من چه فکری کرد. گرچه ما در زمانمان مصداق عبد و برده نداریم که بگوییم در موالی عرفیه اینگونه است، اما شما می‌توانید بگویید که در مورد آمر و مأمورهایی که حق ولایت بر آنها دارد اینگونه است. به هر حال عرض ما این است که این حرف ایشان که می‌گویند با تردد و شک قبح مؤاخذه و عقاب نمی‌کنیم، بدین معناست که باید احتیاط کرد و روشن است که این احتیاط مخلّ به نظام است.

ممکن است ایشان در جواب، یک بحث پیچیده‌ای را مطرح کند که اگر هم احتیاط مخل به نظام باشد، معنایش این نیست که در تمام موارد شک در تکلیف، مؤاخذه را قبیح بدانند و عقاب نکنند؛ بلکه نتیجه/اش است که عقلا تا جایی که اختلال نظام پیش نیاید، از عقاب خودداری کنند. الضرورات تنقذر بقدرها و به مقداری که مخلّ به نظام نباشد، از احتیاط رفع ید می‌کنیم و در مورد بقیه باید احتیاط کرد. منتهی این حرف علی الظاهر مشکل است و سر جای خودش باید بحث کرد که چنین شیوه‌ی پیچیده‌ای اصلاً روش عقلایی است و در رویه عقلایی ممکن است که ما در جایی که فکر می‌کنیم که اختلال به نظام لازم نمی‌آید احتیاط کنیم؟ نکته‌ی این حرف کجاست و بناء عقلا چگونه است که به اینجا منتهی می‌شود. این خودش یک بحث پیچیده است و بالاخره به این راحتی که ایشان می‌فرماید نیست.

نقد دوم: قبیح بودن عقاب در صورت عدم ایصال تکلیف

اما اشکال روشن‌تر این است که ما در باب این ملائمت‌ها و منافرت‌ها و در باب حفظ نظام، جزئی جزئی که نگاه نمی‌کنیم و خود شما هم گفتید که تمام این احکام مقصور به دو حکم می‌شود که ظلم قبیح است و عدل حسن است. بنابراین سوال ما به این برمی‌گردد که آیا یک عبدی را بدون اینکه به او اعلام کنیم که باید چه کار کنی، مؤاخذه کنیم که چرا این کار را نکردی، آیا این ظلم نیست؟ ما این را ظلم می‌دانیم و روشن است که ظلم است. حفظ نظام هم همینطور است؛ یعنی فرض ما این است که اینطور نیست که تک تک این موارد را باید مراجعه کند، بلکه بحث در عنوان ظلم و عدل است و بلا شبهه به نظر می‌رسد که اگر مولا عبدش را مؤاخذه کند و بگوید من در ذهنم اراده‌ای کرده‌ام و قصدی داشتم و تکلیفی گفتم و به تو ایصال نکردم، چرا تو مراعات نکردی و باید احتمال می‌دادی. طرف می‌گوید من احتمال می‌دادم اما به هر احتمالی که نمی‌توانم عمل کنم. عقل ما انصافاً این را ظلم می‌داند که مولایی بدون اینکه تکلیف را ایصال کرده باشد، بخواهد این کار را بکند.

عرض ما این است که اصلاً نباید تشخیص تک تک مصادیق ظلم و عدل را از عقلا بگیریم. چرا شما دوباره سراغ عقلا رفتید که این مورد را منافر قوه‌ی عاقله یا مستلزم اختلال نظام، نمی‌دانند. چنان/که توضیح دادیم نه در بنای عقلا و نه در قوه‌ی عاقله، احکام روی تک تک جزئیات نمی‌رود، بلکه روی عنوان آن می‌رود؛ چه در عقلا و چه در قوه‌ی عاقله روی عنوان ظلم و عدل می‌رود و محمولش هم حسن و قبح است.

اما اینکه چه چیزی ظلم است، شما می‌گویید که باید بریم ببینیم که آیا مؤاخذه عبد در فرض شک، منافر قوه عاقله هست یا عقلا آن را مخلّ نظام می‌دانند یا نه. در حالی که ما باید سراغ این برویم که آیا این مؤاخذه، تجاوز به حد هست یا نه و آیا موجب تضییع و پایمال کردن حقّی هست یا نه. سراغ عقلا رفتن، نیازی نیست و اگر رجوع به عقلا هم داریم از این باب نیست،

بلکه از باب این است که آیا آن حق را در آنجا قائل هستند یا نه یا اینکه شارع حق را قائل هست یا. چه کسی گفته است که باید مراجعه کنیم به عقلا ممکن است شارع بگوید که این حق است یا خود عقلا بگویند که این حق هست یا نه اما نه از باب بنائشان بر حفظ نظام.

بنابراین اولاً مراجعه به بناء عقلا یا قوهی عاقله در اینجا وجهی ندارد، ثانیاً عرض ما این است که به روشنی این کار ظلم است؛ یعنی اینکه ما بیایم عبد را عقاب کنیم به خاطر اینکه ایشان احتمال می‌داد که من چیزی می‌خواهم و عمل نکرد. به نظر ما این هم غیر عقلانی است و هم بناء عقلا بر چنین چیزی نیست و هم قوهی عاقله منافر آن است. کسانی مثل شهید صدر که قبح عقاب بلا بیان را در محیط شارع یعنی نسبت به مولای حقیقی قبول ندارند، اینجا را قبول کردند و قبول دارند که بناء عقلا در محیط عرفی هست، نه نسبت به شارع بلکه نسبت به کارهای خودشان. حالا مرحوم روحانی در اینجا دو آتش است که می‌فرماید مولای عرفی بیاید بنده‌اش را عقاب کند و به او بگوید که تو احتمال دادی که من چیزی را بخواهم ولی چرا عمل نکردی. این از حرف‌های عجیب و غریب است. این راجع به ادعایی که در محیط عقلانی است که آیا قبح عقاب بلا بیان هست یا نه، که ایشان می‌گویند نیست و ما جواب آن را دادیم.

مدعای دوم محقق روحانی: صحت مؤاخذه از ناحیه شارع و مولای حقیقی

اما در مقام ثانی بحث راجع به بحث صحت مؤاخذه است از ناحیهی خصوص مولای حقیقی که شارع است؛ منتهی این خودش دو مقام دارد؛ یک مقام در دنیا که مولا در دنیا عقاب کند؛ یعنی مثل همین بیماری‌ها و چیزهای دیگر. یک بحث در مورد عقاب در آخرت است.

صحت عقاب دنیوی

در دنیا ایشان باز ادعا می‌کند که بنابر هر دو مسلک ما هیچ جزمی به قبح عقاب نداریم؛ اینهمه مریضی‌ها و اینهمه مشکلات، حتی برای مطیع پیش می‌آید چه برسد به کسی که مخالفت کرده است و عقل در اینها قبحی نمی‌بیند و اساس اینکه می‌گوییم قبح نیست هم این است که قبح این چنینی در جایی است که یک رابطه‌ی طرفینی و حق طرفینی بین مولا و عبد وجود داشته باشد و فرض بشود که مولا می‌تواند حق عبد را تضییع کند و ما بگوییم که وقتی تضییع بکند، ظلم است و ظلم هم قبیح است. این در موالی عرفی فرض دارد یا بین پدر و فرزند اما در بین مولای حقیقی و شرعی و عباد چنین فرضی اصلاً تصور

نمی‌شود؛ چون عبد نسبت به مولای حقیقی مخلوق است و حقی برایش متصور نیست و تمام وجودش از مولای حقیقی است و ملکیت و حقی ندارد و تمام او برای مولا است.

بنابراین چون حقی برای عبد علی المولا تصور نمی‌شود چون هیچ ریشه‌ای ندارد و همه‌ی وجودش برای مولا است و خودش ملک مولا است و حق مولا است، بنابراین حقی برای عبد متصور نیست تا بگوییم تضییع حقش از ناحیه‌ی مولا موجب ظلم می‌شود. بنابراین در محیط دنیایی اگر شارع عقاب هم بکند، هیچ قبحی ندارد.

و أساس الوجه الذي به ينفي حكم العقل بالقبح في هذا المقام هو ان مدار حكم العقل بالقبح و الحسن بكلا مسلكيه على تحقق الظلم و العدل، و أساس الظلم و العدل على فرض حقوق و حدود بين الطرفين بحيث يكون تجاوزها ظلما و عدمه عدلا. و هذا يتصور بين المولى العرفي و عبده و بين الوالد و ولده.

أما بين المولى الحقيقي و مخلوقه، فلا يتصور ان للعبد حقا خاصا على مولاه، إذ هو ملكه و مخلوقه يتصرف به ما يشاء بفقره و يمرضه و يهّمه و غير ذلك، مع علم العبد بالمخالفة و جهله، بل و مع إطااعته لمولاه و خضوعه لأوامره و نواهيّه، و لا يتنافى ذلك مع بناء العقلاء، كما أنه لا ينافر القوة العاقلة.^۱

ایشان می‌فرماید حتی در دنیا بسیار هم خاضع برای مولایش باشد و اوامر و نواهی‌ش را انجام دهد، هیچی حقی بر مولا ندارد و اگر مولا او را عقاب هم بکند هیچ اشکالی ندارد.

این حرف از عجائب است. اینکه مولای حقیقی عبدی دارد و در طول عمرش اوامر و نواهی که دارد رعایت کند و آخر کار مولا در همین دنیا بدترین عقاب‌ها را بکند و بگوید اختیارش با خودم است. ایشان می‌گویند این اشکال ندارد.

نقد کلام محقق روحانی در صحت عقاب از ناحیه‌ی مولای حقیقی

بنده فکر می‌کنم که این حرف در کمال منافرت با قوه‌ی عاقله است و همینطور خلاف بناء عقلا و بلا شبهه این حرف اشتباه است. اساسش باید برگردیم به حرف دیگری و به نظر بنده حرف ایشان شبیه حرف اشاعره در باب حسن و قبح است.

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۴۰

اساسش به این برمی گردد که شاید برخی از حرف‌های شهید صدر هم از این قسم در اینجا بود و شبیه حرف‌های اشاعره است منتهی در باب حقوق.

حرف ما این است که مخلوق بودن صحیح و تمام است و همچنین مملوک بودن به معنای ملک تکوینی بودن، تمام است، اما چه کسی گفته است که با این حال نمی‌شود عبد حقی بر خداوند داشته باشد و چه کسی گفته است که منشأ حق همیشه ملک داشتن و قهر تکوینی داشتن است و این خود اول کلام است؟ خود این منافرت‌ها که شما احساس می‌کنید کاشف از این است که مناشئ حقوق تنها اینها نیست که شما می‌گویید. ما می‌گوییم حق تعالی مالک ما است به شرشر وجودمان و خالق ما است به تمام وجودمان، اما چه کسی گفته است که منشأ حق چنین چیزی است که اگر ما خودمان هیچ مالکیتی نداشته باشیم، بنابراین هیچ حقی هم نداریم. این اول کلام است. بنابراین اساس حرف شما نادرست است.

ممکن است فرض کنیم که کسی عبد تام است اما در عین حال مولا حق ندارد که به او ظلم بکند. آن وقت شما مراجعه به متون دینی هم داشته باشید که چقدر در قرآن داریم که خداوند لا یظلم یا لیس بظلام للعبید. حال سوالم این است که اینطور که شما می‌گویید اصلاً این حرف معنا ندارد و اصلاً ظلم تصور ندارد و نفی آن هم از قبیل انتفاع موضوع است. چرا حق تعالی لیس بظلام، مگر میشد که ظلم کند. هر کاری کند ظلم نیست. پس خداوند با لیس بظلام چه چیزی را نفی می‌کند؟ ظاهر خیلی از آیات این است که خداوند مثلاً اشخاص را بدون فرستادن منذرین و مبشرین عقاب می‌کرد، ظلم بود و خداوند مبشر و منذر فرستاده تا ظلمی محقق نشود. خداوند یکسری رفتار و افعال را از خودش نفی می‌کند از باب اینکه لیس بظلام للعبید. این نشان می‌دهد که عقل ما می‌تواند یک حقوقی را برای عبد نسبت به خداوند طرح کند از باب اینکه چه کسی این ملازمه را ثابت کرده است که حق همیشه باید در جایی باشد که ملکیت بالمره نباشد یا در مرحله‌ای از ملکیت نباشد. این نیز یک بحث مبنایی است و به نظر من اساس این وجهی که ایشان می‌گویند نادرست است. اما نسبت به عقاب اخروی فرمایشات ایشان خیلی عجیب است که انشاءالله در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

«والسلام علیکم ورحمة الله»

باسمه تعالی

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب بلایان ۷۲۶

خلاصه بحث گذشته ۷۲۶

مطلب سوم: صحت مؤاخذه‌ی اخروی مولای شرعی ۷۲۷

مسائلک در ثواب و عقاب اخروی ۷۲۸

۱. تجسم اعمال ۷۲۸

۲. اثری وضعی بودن عقاب و ثواب ۷۲۸

۳. قراردادی بودن عقاب و ثواب ۷۲۸

نقد کلام صاحب منتقی در مؤاخذه‌ی اخروی ۷۳۰

جمع بندی بحث در قبح عقاب بلا بیان ۷۳۵

موضوع: تبیین و نقد کلام محقق روحانی در نقد قبح عقاب بلایان**خلاصه بحث گذشته**

بحث در فرمایش صاحب منتقی در بحث قبح عقاب بلایان بود. ایشان نهایتاً معتقد است که قبح عقاب بلایان مبنای درستی ندارد و به تعبیر ایشان «فالقاعدة المشهورة لا أساس لها»، شبیه تعبیری که شهید صدر فرموده بودند منتهی راهی که ایشان برای انکار قبح عقاب بلایان دارند، می‌توان گفت کلاً فرق می‌کند با آن طریقی که شهید صدر طی کرده بودند. ما در جلسات قبل مطالب ایشان را آوردیم و برخی از اشکالات واضح فرمایش ایشان را روشن کردیم، خصوصاً اینکه مبانی که ایشان در باب ماهیت گزاره‌های اخلاقی آوردند که حصر در دو مسلک کرده بودند، اشکال این حصر روشن شد و ثانیاً کل این مباحث را مبتنی بر این کرده‌اند که تمام قضایای اخلاقی در هر دو مسلکی که بحثش شد و قبلاً ایشان ذکر کرده بود به حسن عدل و قبح ظلم برمی‌گردد که اینها محل بحث بود.

ایشان مسئله‌ی قبح عقاب بلایان را در سه مقام طرح کردند؛ مقام اول قبح مؤاخذه‌ی مولای عرفی نسبت به عبدش در محیط‌های عقلایی است که ایشان انکار کرد و ما به آن پاسخ دادیم. مقام دوم در صحت مؤاخذه‌ی مولای شرعی در نشئه‌ی دنیا است، البته موضوع بحث در فروض مختلف در جایی است که مکلف شک در تکلیف دارد و فعل را با تردد و جهل می‌آورد، بحث جهل مرکب و غفلت بحث‌های دیگری است.

در مقام دوم در صحت مؤاخذه مولای شرعی در نشئهی دنیویه است. در اینجا ایشان ادعا فرمودند که اشکالی ندارد که مولا عبد خودش را در چنین موردی عقاب کند و حتی ایشان نسبت به مطیع می فرمود که می بینیم که در این دنیا مریض می شود و آلم برای او حاصل می شود. بعد فرموده بودند که ریشهی این حرف برمی گردد به اینکه در کل این بحث حسن عدل و قبح ظلم ما باید ببینیم که قبح عقاب بلایان از باب ظلم می خواهد قبیح باشد؛ چون قبل از آن در مقدمات گفته بودند که تمام گزاره های حسن و قبح اشیاء به حسن عدل و قبح ظلم برمی گردد. اگر عقاب هم بخواهد قبیح باشد باید به ظلم برگردد یعنی ظلم باشد و بعد ایشان می گوید ظلم نسبت به خداوند متصور نیست؛ چون تمام مخلوقات وجودشان و اعمالشان از ناحیهی خداوند است و حقی بر خداوند ندارند. مخلوق او هستند به شراشر وجودشان و حقی بر خداوند ندارند، بنابراین خداوند هر کاری انجام دهد، ظلم نیست. ما جواب دادیم که این حرف درست نیست و این حرف شبیه حرف اشاعره در باب حسن و قبح افعال است. اینکه ما تمام حقوق را اینگونه منتفی کنیم، درست نیست و با خود مضامین قرآنی نیز سازگار نیست و اینکه در قرآن می فرماید «وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» و نفی ظلم می کند از خداوند نه به سالبهی به انتفاء موضوع.

مطلب سوم: صحت مؤاخذهی اخروی مولای شرعی

امروز در مقام سوم هستیم که بحث های مهمی دارد. مقام سوم در صحت مؤاخذهی مولای شرعی در نشئهی اخروی و قیامت است که می خواهیم ببینیم که در عوالم اخروی آیا وضعیت مؤاخذهی عبد از ناحیهی خداوند در موارد شک در تکلیف چگونه است. ایشان اول قبل از اینکه این مسئله را بخواهند بیان کنند می گویند ما باید ببینیم که ثواب و عقاب اخروی چگونه خواهد بود. ایشان می گوید در این باب سه مسلک وجود دارد.

مسائلک در ثواب و عقاب اخروی

۱. تجسم اعمال

یک مسلک، مسلک تجسم اعمال است که می‌گوید حال عمل نسبت به ثواب و عقاب اخروی مثل بذری است که بعد به کمال می‌رسد و به تعبیر ایشان تجسم پیدا می‌کند. بعد ایشان می‌فرماید: «فتصیر زرعاً طیباً أو غیر طیب باختلاف جنس البذر»^۱ وقتی این بذری که کاشته می‌شود، هر گاه بذر مختلف باشد، ثمرات مختلفی می‌دهد و در آن ثمری که به دست می‌آید تجسم پیدا می‌کند. بنابراین معصیت متجسم می‌شود و عقرب می‌شود و طاعت متجسم می‌شود و شجره‌ی طیبه می‌شود.

۲. اثری وضعی بودن عقاب و ثواب

نظریه‌ی دوم این است که عقاب و ثواب مثل اثر وضعی برای معصیت و اطاعت است، بنابراین شبیه موتی است که مسبب از سمی است که کشنده است. این نیز یک نظریه است که بگوییم عقاب معلول و مسبب از عمل است مثل اینکه موت مسبب از سم است.

۳. قراردادی بودن عقاب و ثواب

نظریه‌ی سوم این است که عقاب و ثواب، کار مولا و فعل اختیاری مولا است و رابطه‌ی علی و معلولی با عمل ما ندارد. یک قراری است که مولا می‌گذارد و بعد به وعده‌ی خودش عمل می‌کند. اینجا از باب مجازات‌هایی است که طبق قراری که گذاشته، مولا انجام می‌دهد.

بعد ایشان می‌گوید بنابر نظریه‌ی اول و دوم که ثواب و عقاب از باب تجسم اعمال باشد یا از باب اثر وضعی باشد، اینجا هیچ مجالی برای حکم عقل به قبیح عقاب بلا بیان نداریم. ایشان می‌فرماید:

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۴۱

فعلى الرأى الأول والثاني، لا مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ ليس هو فعلا اختياريا كي يتصف بالقبح و الحسن، بل هو أمر قهري يترتب على العمل بلا دخل للعلم و الجهل فيه، كما هو الحال في سائر موارد اللوازم الوضعية و تجسم الأعمال. فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح.^۱

صدر این پاراگراف ایشان می‌فرماید مجالی برای حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان نیست. ظاهر این است که اسم ليس عبارت است از عقاب یعنی عقاب یا ثواب فعل اختیاری مولا نیست که متصف به حسن و قبح شود. شما نمی‌توانید بگویید عقاب مولا قبیح است. عقاب عمل اختیاری مولا نیست که متصف به حسن و قبح شود؛ زیرا رابطه‌ی تکوینی و ترتب تکوینی بر فعل عبد دارد و چیزی نیست که مولا اختیاری بخواهد این را قرار بدهد تا بخواهیم بگوییم قبیح است یا نه. بلکه به صورت تکوینی و ضرورت علی و معلولی بار بر آن عمل می‌شود؛ چه تجسم عمل باشد و چه معلول اطاعت و عصیان باشد مثل موت که معلول و مسبب از شرب سم است. ظاهر صدر عبارتشان این است. بعد می‌فرمایند عقاب و ثواب امر قهري است و مترتب بر عمل می‌شود بدون اینکه علم و جهل در آن دخیل باشد.

بنابراین اگر فرض کنیم که ذات عمل به گونه‌ای باشد که هر جور محقق شود، این عقاب بر آن مترتب است، دیگر قبحی در آن نیست. گویی می‌خواهد بگویند در اینجا که این عامل و مکلف با شک و تردد وارد انجام فعل می‌شود با اینکه شک دارد که ممنوع است یا نه، اگر این عقاب تکویناً بر او بار شود، دیگر قبحی در این عقاب نیست.

بعد هم وارد می‌شوند در احتمال سوم که اگر ما رأی سوم را اختیار کنیم که هیچ راهی برای حکم عقل نیست. راه سوم این بود که خداوند ثواب و عقاب را با قرارداد بیاورد؛ چون وعده‌ای داده است که اگر این کار را بکنید شما را عقاب می‌کنم. ایشان می‌گویند در اینجا هم که در صورت شک و عدم بیان هیچ راهی برای حسن و قبح عقلی نسبت به این عقاب نیست؛ چون ما ملاک جعل عقاب مولا را نمی‌دانیم چیست. در دنیا ملاک عقوبت‌ها تأدیب است که شخص عقاب شده، برگشت به آن خطا نداشته باشد، اما این ملاک برای عقاب در آخرت معقول نیست چون برگشت به عصیان در آنجا معنا ندارد. پس باید ملاک دیگری داشته باشد که خداوند وعده داده است و به وعده‌اش عمل می‌کند. بعد ایشان می‌گویند چون ما آن ملاک را نمی‌دانیم چیست، نمی‌توانیم بگوییم که عقل راه دارد برای اینکه بگوید صد در صد آن ملاک در عقاب مکلفی که شک در تکلیف دارد،

^۱ منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۴۴۱

ثابت نیست. از آنجاکه ما حدود آن ملاک را نمی‌دانیم و معرفتی به آن نداریم، نمی‌توانیم جزم به ثبوت این ملاک در موردی و نفی آن در مورد دیگر پیدا کنیم. بنابراین ما احتمال می‌دهیم که در موارد شک اگر شخص مخالفت کند، عقاب او ملاک داشته باشد و عقاب شود. پس قوه‌ی عاقله نمی‌تواند بگوید که این عقاب منافرت با من دارد یا این عقاب از باب اینکه موجب اختلال نظام می‌شود، مخالفت با بناء عقلا دارد. بلکه تنها راه کشف وجود ملاک برای عقاب، بیان شارع نسبت موضوع عقاب و تحدیدش است.

خلاصه عقل هیچ راهی در بحث عقاب ندارد که بخواهد عقاب را اثبات یا نفی کند، خصوصاً بنا بر رأیی که قائل است که مرجع حکم عقل به بناء عقلا است به خاطر حفظ نظام. چون حفظ نظام که در آخرت خبری از آن نیست و راهی برای احکام عقلی در باب عقاب نیست. لذا در نتیجه می‌فرمایند:

و علی هذا ینتج لدینا إنکار حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فالقاعدة المشهورة لا أساس لها.

نقد کلام صاحب منتقی در مؤاخذه‌ی اخروی

به نظر ما این مطالب خیلی سست است و قضایایی که گفته شده است خیلی بهم پیچیده است و مبانی که ایشان در اینجا بر اساس آنها بحث می‌کند، برخی از آنها نادرست است و تطبیقات خیلی اشتباهی دارد و اگر مبانی هم درست است، تطبیقاتش غلط است. ما دو مقام را قبلاً بحث کردیم و بحث در مقام سومی است که الان بیان کردیم.

اولین مطلب این است که ایشان باب عقاب و ثواب اخروی را گفتند که سه نظر در آن است؛ رأی اول تجسم اعمال و رأی دوم از قبیل اثر وضعی است و رأی سوم قرارداد و جعل مولا است. ما نفهمیدیم که فرق رأی اول و دوم چیست، چون هر دو ترتب تکوینی است. یک جا تعبیر کردند که از باب تجسم اعمال است و حالش حال بذری است که انسان کشت می‌کند و آنجا تبدیل به ثمره می‌شود و دومی را گفتند مانند موت مسبب از سم قاتل است. فرق این دو چیست؟ ظاهراً ایشان تصویر درستی از کلام قوم ندارد و دیگران هم تا جایی که من خبر دارم، دو قسم نکردند. مثلاً مرحوم سبزواری در بحث حسن و قبح در شرح اسماء حسنی این مطلب را آورده است و مرحوم اصفهانی در جلد سوم نه‌ایة الدراية در بحث دلیل انسداد که به تناسب وارد بحث حسن و قبح عقلی می‌شود، فرمایش سبزواری را نقل می‌کند. مرحوم سبزواری در آنجا به اشاعره اشکال می‌کند که باب افعال حسنه و اعمال قبیحه و تأثیرش یک امر لزومی است و رابطه و علاقه‌ی لزومی است بین افعال حسنه و صور ملائم با قوه عاقله در آخرت و همچنین علاقه لزومی است بین اعمال قبیحه و صور منافرة در آخرت.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید اینها خارج از بحث است چون در این کسی بحث نکرده است و آنچه محل بحث است به معنای تحسین و تقبیح عقلی است که استحقاق مدح و ذم است. خلاصه آنچه آقایان در بحث ترتب گفته‌اند این است که انسان با انجام اعمال قبیحه رذائلی را کسب می‌کند و وقتی این رذائل در نفس مستقر می‌شود، مانند ماده برای قبول صور اخروی مناسب خودش می‌شود که عبارت است از صور ناملائم در آخرت و اگر کاری که انجام می‌دهد تحصیل فضائل باشد، نفسش در اینجا با کسب فضائل استعدادی پیدا می‌کند که صور اخروی متناسب با خودش در آخرت را می‌پذیرد و این ثواب می‌شود. دیگر اینکه بگوییم این دو گونه است که یکی از آنها از باب تجسم اعمال است و یکی از باب اثر وضعی است، درست نیست چون مگر تجسم اعمال، اثری وضعی برای معصیت نیست؟ اگر کسی هم دو قسم کرده باشد، وجهی ندارد.

اما مهم تر بحث بنائی ایشان است که می‌فرمایند بنابر رأی اول و دوم یعنی تجسم اعمال و اثر وضعی، مجالی برای حکم عقل به قبح عقاب بلایان نیست؛ چون فعل اختیاری نیست. گفتیم که ظاهر این عبارت این است که می‌خواهد بگوید که عقاب فعل اختیاری نیست؛ چون ترتب قهری دارد. عقابی که قرار است کار مولا باشد، ترتب قهری دارد، بنابراین متصف به حسن و قبح نمی‌شود. اما جلوتر فرمودند:

بل هو أمر قهري يترتب على العمل بلا دخل للعلم والجهل فيه، كما هو الحال في سائر موارد اللوازم الوضعيّة و

تجسم الأعمال. فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح.

در اینجا ظاهراً ورق برمی‌گردد و به سراغ مکلف می‌روند که علم و جهل مکلف در آن دخیل نیست و ثواب و عقاب بر خود عمل مترتب است و به صورت قهری بر عمل مترتب است.

در اینجا کلاً به نظر من بحث در هم پیچیده شده و اگر آن طور که من می‌فهمم درست باشد که در ذیل به سراغ فعل مکلف می‌رود که چه توأم با علم باشد و چه توأم با جهل باشد، آن عقاب قهری بر آن مترتب می‌شود و این عبارت ظاهراً تأیید همین مطلب است که می‌فرماید: «فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح». اگر ما فرض کنیم که عقاب بر آن مترتب می‌شود هر جا که تحقق پیدا کند، دیگر قبحی ندارد. این خلط عجیبی است.

اولاً بحث در عقاب بود و عقاب بنا بود فعل حق تعالی باشد. در حالی که شما به سراغ عمل مکلف رفتید. شما گفتید از آنجا که اختیاری نیست، قبیح هم نیست. مگر بنا است که فعل عبد هم اختیاری نباشد. عقاب را گفتید اختیاری نیست. عقاب که فعل عبد نبود. این یک مسئله است. اما در عبارت بعدی که ایشان می‌گوید امر قهری است که بر عمل مترتب است. این از عجائب است یعنی مسلک مثل سبزواری یا تمام کسانی که صور اخروی را صوری می‌دانند برای نفسی که مستعد برای قبول

صور شده است و تکوینی می‌دانند، اینها اختیار و علم و جهل را دخیل نمی‌دانند. این چه مغالطه‌ی عجیب و غریبی است و چه کسی گفته است که ذات عمل به هر صورت که محقق شود، صور عقاب بر آن بیاید. این به خاطر این است که ظاهراً ایشان تصویر روشنی از بحث تجسم اعمال ندارد. کسانی که تجسم اعمال یا اثر وضعی می‌گویند، اختیار عبد را که منع نکردند و دخالت علم و جهل را منکر نشدند و دخالت نیت را منکر نشدند و دلیلش هم روشن است چون ثواب و عقاب ولو تکوینی است ولو به صورت صور قهری عارض می‌شود، اما عارض هر چیزی که نمی‌شود بلکه عارض نفسی می‌شود که فضائل و رذائل دارد. اگر این نفس در دنیا فضیلت پذیرفته باشد، یک ماده‌ی قابل برای صور اخروی مناسبتش که ثواب باشد و اگر متصف به رذیلت شده باشد یک ماده‌ی مستعد برای قبول صور عقاب در آخرت است.

حال سؤال این است که نفس چگونه فضیلت را می‌پذیرد؟ بنا است که فضیلت باشد و فضیلت باید فعلش ارادی باشد و علم هم داشته باشد یا مثلاً از طریق احتیاط باشد و نیت درست داشته باشد و شرایط انجام فعل. اگر اینطور شد فضیلت کسب می‌کند و الا اگر فعلی در حال غفلت صادر شود که موجب فضیلت یا رذیلت نمی‌شود. آنچه موجب عقاب می‌شود عبارت است از استعداد و تهیاً نفس به اکتساب رذائل برای عروض صور اخروی ناملائم. وقتی رذیلت است که شخصی عامدانه فعل مولا را ترک کند. اینگونه که شما می‌گویید مطیع و غیر مطیع مخلوط می‌شود. حرفی که آنها می‌گویند ربطی به بحث شما ندارد و حرف شما کاملاً خلط است. حرف آنها این است که صور اخروی عارض بر رذیلت می‌شود. رذیلت عبارت است از فعلی که عبد عامدانه در مخالفت با مولا بیاورد. پس باز به اول بحث برمی‌گردیم که کدام فعل موجب رذیلت است؟ قائل به حق الطاعة می‌گوید اگر شما شک دارید و مرتکب بشوید این مخالفت و معصیت مولا است و رذیلت است. قائل به قبح عقاب بنابر معنایی که در برائت گفتیم می‌گوید اگر مکلفی هست که علم ندارد که این کارش ممنوع است و بیان بر او تمام نیست، مخالفت مولا نکرده است. پس نفسش با ارتکاب این فعل متصف به یک عمل رذیلانه نمی‌شود. علاوه بر اینکه باید توجه کرد که رذیلت و فضیلت ملکات هستند که با تکرر عمل حاصل می‌شوند. این بحث دیگر است که الان وارد آن نمی‌شویم.

خلاصه می‌خواهیم بگوییم رذیلت ساز عبارت است از عملی که عبد در مخالفت مولا مرتکب می‌شود، اگر عقل عبد در اینجا به این برسد که این عمل تو اشکالی ندارد، چرا موجب صور اخروی عقاب بشود؟ خلاصه حرف ما این است که ذات عمل که معنا ندارد که عقاب بر آن مترتب شود. اگر عمل در آن مخالفت با مولا باشد به صورت عامدانه که روشن است و در جایی که شک دارد، اختلافی می‌شود مانند سائر موارد. اینهایی که ایشان بر این مسئله بار کرد به نظر ما بیگانه از این مطلب است که مسلک ما در ثواب و عقاب قهری باشد یا نه. اگر قهری هم باشد، بر چنین فعلی مترتب است. این اشکال به حرف ایشان است

به علاوه اینکه اگر کسی چنین تلازمی قائل باشد در باب غفلت مطلق و جهل مرکب هم باید بگوید که اگر ما عمل انجام دادیم، عقاب بر آن مترتب است. واضح است که اینگونه نیست. همانطور که ما در جهل مرکب و غفلت مطلق می‌گوییم اگر کسی کاری را انجام داد صور ناملائم اخروی ولو به نحو تکوینی و قهری بر آن مترتب نمی‌شود، به همین دلیل در اینجا هم ممکن است کسی بگوید مترتب نمی‌شود. یعنی اینکه شما بحث را مبتنی بر این نظریه کردید در بحث ثواب و عقاب، غلط است. باید به بحث اولتان برگردید که چه چیزی موجب استعداد نفس می‌شود برای قبول صور اخروی و همان بحث‌هایی می‌شود که تا به حال بوده است. اما بنابر اینکه عقاب قراردادی باشد، در اینجا هم گفته‌اند که به هر دو مسلک قبلی که در باب حسن و قبح گفتیم، چه مسلک ملائمت و منافرت و چه مسلک بناء عقلا و اختلال نظام، راهی برای حکم عقل به عقاب بر مخالفت در صورت شک و عدم بیان نداریم؛ زیرا ملاک عقاب را نمی‌دانیم چیست. در دنیا می‌گوییم ملاک عقاب، تأدیب است ولی ملاک اخروی را نمی‌دانیم بلکه عمل به وعده است. ملاک این عقاب را نمی‌دانیم، لذا نمی‌توانیم بگوییم که عقل می‌تواند بگوید که در اینجا منتفی است.

من اولاً حرف ایشان را نقض می‌کنم به اینکه در موارد قطعی چه می‌گویید؟ در جایی که موافقت یا مخالفت قطعی است، چه می‌گویید؟ فرض کنید که کسی منقاد تام خداوند است و به جهل مرکب می‌افتد در مخالفت واقع. مثلاً به خیال اینکه آب است می‌نوشد و شراب از کار در می‌آید و مخالفت با واقع می‌شود. سوال این است که در اینجاها چه می‌گویید. آیا ملاک عقاب مولا می‌تواند باشد؟ بنده می‌خواهم نقض کنم و شما می‌توانید بگویید که ملاک عقاب خداوند ممکن است در اینجا هم باشد. پس نتیجه این می‌شود که شما در جهل مرکب هم نمی‌توانید این را بگویید. من می‌خواهم بگویم بالاتر از این، آن حرفی که در مورد دنیا گفتید و فرمودید که در نشئه‌ی دنیوی عقاب قبحی ندارد از ناحیه‌ی خداوند به خاطر اینکه ما حقی بر خداوند نداریم، همین حرف را در اینجا هم می‌توانیم بزنیم و می‌توانیم بگوییم عبد حقی بر مولایش ندارد، پس مولا هر کاری بکند ظلم نیست و اگر موافقت با مولا هم داشته باشد، مولا می‌تواند عقاب کند و ظلم نباشد. این عبد با تمام وجودش از آن خداوند است و هر کاری که مولا بکند ظلم نیست. چرا می‌گویید که ما ملاک را نمی‌دانیم، بگویید که اشکالی ندارد.

ما می‌خواهیم بگوییم این حرفهای عجیب و غریبی است و جواب دارد. جوابش این است که ما ممکن است ملاک ثواب و عقاب مولا را ندانیم چیست اما می‌دانیم که عقاب کردن در اینجا اشکال دارد. این مثل این است که ما ملاک اخروی را نمی‌دانیم چیست اما می‌دانیم که اگر مولا عبدی را که جهل مرکب داشته است و هیچ التفاتی نداشته، در اثر مخالفتش عقاب کند، عقلاً اشکال دارد. این را در مبانی شما از کجا می‌فهمید؟ این را قبول دارید که انسان با جهل مرکب را خداوند عقاب نمی‌کند، با اینکه ملاکش را نمی‌دانیم. جوابش این است که ما در عین حال که می‌گوییم ملاکش را نمی‌دانیم، این را می‌دانیم. یعنی وقتی به عقل

عرضه می‌شود عقل می‌گوید اینکه عبدی را که نیت خیر دارد اما در اثر جهل مرکب در مخالفت واقع افتاده، او را عقاب کنیم این ملائم با قوه عاقله نیست.

این غلط است که بگوییم چون ملاک عقاب را نمی‌دانیم پس عقل نمی‌تواند تصمیم بگیرد. چرا که تصمیمات عقل ناشی از شهود ملائمت و عدم ملائمت است؛ یعنی وقتی فعل بر آن عرضه می‌شود می‌گوید این ناملائم است. در ظلم و عدل هم همینطور است که در آنجا شهود ملائمت و ناملائمت است که معیار است. چه اشکالی دارد که ما در عین حال که ملاک عقاب مولا را نمی‌دانیم اما اینقدر را می‌دانیم که اگر یک چنین عبدی را مولا عقاب کند، این عقابش ناملائم است، چه مانعی دارد. اینکه ملاک عقاب مولا را نمی‌دانیم موجب نمی‌شود که شهود ناملائم هم از بین برود. این را شهود می‌کنیم که ناملائم است پس ملاک مولا در اینجا نمی‌تواند باشد؛ یعنی ما از شهود ملائمت و ناملائمت می‌فهمیم که ملاک مولا در اینجا می‌تواند باشد یا نه؛ نظیر موارد جهل مرکب که مسلماً ما شهود می‌کنیم که عقاب چنین آدم بیچاره‌ای ناملائم است. نگوئید که ما شک داریم که ملاک هست یا نه، چون ما شهود می‌کنیم که ناملائم است و یقین می‌کنیم که ملاک در این نیست. با وجود ناملائمت با عقل و نپذیرفتن عقل این ملاک مولا حتماً اینجا نیست.

این بحثی است که در اینجا وجود دارد و به نظر من فرمایش ایشان اصلاً صحیح نیست. چه در آن سخنی که ایشان بر مسلک اول و دوم مترتب کرد که به نظر ما یک اشتباه عجیب و غریبی در کلام ایشان رخ داده است و نه در مبانی سوم که جعلی بودن عقاب است، فرمایش ایشان درست است. بلکه ایشان یک حرفی را در باب اختلال نظام زد که این اشکال نه اشکالی است که ایشان مطرح می‌کند، بلکه کل مسلک اختلال نظام یعنی بناء عقلا از باب اختلال نظام در مدح و ذم یک اشکالی دارد؛ چون این اختلال نظام، اختلال نظام دنیوی است و در محیط آخرت نمی‌آید. ما همین اشکال را سال‌ها پیش که فرمایش مرحوم اصفهانی و مرحوم آخوند در باب حسن و قبح و قاعده‌ی ملازمه را ترجمه کردیم، جزء اشکالات بر فرمایش ایشان در تعلیقات آوردیم که وقتی شما باب حسن عدل و قبح ظلم را در نشئه‌ی دنیا آوردید، نسبت به آخرت و احکامش دیگر نمی‌توانید قضاوت کنید. این یکی از اشکالات آن بحث است و نباید با اینجا خلط کرد.

بنابراین ما چندین اشکال بر مرحوم روحانی داریم. یکسری اشکالات مبانی است که مبانی شما در حسن عدل و قبح ظلم و اصل حسن و قبح افعال، یک مبانی بسیار بدوی است و حرف‌هایی را بیان می‌کنید که هیچ دلیلی بر آن ندارید. شما مدعی شدید که تمامی احکام عقل منحصر است در باب حسن عدل و قبح ظلم که دلیلی ندارید. بنابراین هم مبانی نادرست است و هم

بنائاتی که درست کردند ناصحیح است و لذا اینکه ایشان می‌گویند قبح عقاب بلا بیان لا أساس لها، صحیح نیست. این تمام الکلام در اشکال ایشان بود.

جمع بندی بحث در قبح عقاب بلا بیان

ما دو نظریه را در ردّ قبح عقاب بیان کردیم و مفصلاً جواب دادیم. به نظر ما در کل نظریه‌ی قبح عقاب بلا بیان با تمام آن تنقیحاتی که در موضوعش شد، اصل مسئله عقلی است و روی مبانی مختلف قابل قبول و تبیین است؛ چه مسلک ما ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله باشد یا حسن و قبح واقعی بدانیم یا مسالک دیگر. لذا با این حرفهایی که این بزرگواران فرمودند نمی‌شود قبح عقاب بلا بیان را از بین برد. ما نهایتاً در انتهای بحث نه حق الطاعة را پذیرفتیم و نه این فرمایشات را و به نظر قبح عقاب بلا بیان یک حکم عقلی بدیهی است و کاری که ما در این مسیر کردیم، رفع این موانع بود والا شهود این معنای عقلی را هر کسی باید خودش بکند. اگر کسی گفت که عقل من حق الطاعة را می‌فهمد، در مقابل او چیزی برای گفتن نداریم و حاکم بر قبح عقاب بلا بیان است. منتهی حرف نادرست و حق الطاعة مشکل درونی دارد و قابل تصحیح نیست و در مقابلش هم کسانی هستند که شهود قبح عقاب بلا بیان می‌کنند. این تمام الکلام در بحث قبح عقاب بلا بیان.

امسال بحث ما در قبح عقاب بلا بیان و حق الطاعة خیلی طول کشید ولی به نظر من لازم بود چون این بحث‌ها جدید در حوزه طرح می‌شود خصوصاً بحث حق الطاعة و نیاز بود که شکافته بشود. تازه ما گمان می‌کنیم که هنوز بحث‌های مهمی که به گونه‌ای به فلسفه‌ی حقوق و اخلاق مرتبط است ناقص مانده است که باید در یک بحث‌های مبنایی حل بشود. الان از بحث‌های عقلی مرتبط دو بحث باقی مانده است؛ یکی بحث حذر و اباحه است که قدمت آن بیش از بحث قبح عقاب بلا بیان است و در کتب متکلمین و اصولیین راه پیدا کرده است و از قرون سوم و چهارم و پنجم در کتب اصولیین وارد شده است و از متکلمین هم مرحوم شریف مرتضی و شیخ طوسی در قرن چهارم و پنجم و دیگرانی که قبل از ایشان بحث کردند که اینها نیاز به بحث دارد و همچنین بحث دفع ضرر محتمل.

بحث اصول امسال را در اینجا پایان می‌بخشیم و انشاء الله در سال جدید اگر عمری باقی بود در خدمت دوستان بودیم، بحث حذر و اباحه و دفع ضرر محتمل را تکمیل می‌کنیم تا بحث‌های عقلی مربوط به برائت تمام شود و انشاء الله بعد وارد بحث‌های قرآنی و روایی در باب برائت می‌شویم.

«والسلام علیکم ورحمة الله»