

اشتراکات امارات با اصول عملیه

علت جعل احکام ظاهری این است که عباد نمی‌توانند ملاکات واقعیه مولی را تشخیص بدهند لذا مولی در مقام حفظ ملاکات واقعی خویش احکام ظاهریه را جعل میکند، مثلاً اگر در جایی ملاکات واقعی برایش اهمیت داشته باشد جعل احتیاط می‌کند مثل فروج ودماء یا عمل به خبر واحد را حجت می‌کند و اگر مصلحت تسهیل اهمیت داشته باشد جعل برائت می‌کند، لذا احکام ظاهری چه امارات و چه اصول عملیه از این حیث مشترکند. و همچنین از این حیث که هر دوی آنها احکام طریقی هستند که ما را به واقع می‌رسانند لذا در خودشان ملاک مصلحت و مفسده نیست بلکه ملاک در همان احکام واقعی است. که این احکام ظاهری برای ما نسبت به آنها منجزیت یا معذرت می‌آورد.

تمایز امارات با اصول عملیه

اولین نظریه برای میرزا نائینی است که از شیخ انصاری تبعیت کرده است. مجعول در امارات طریقت و کاشفیت است، یعنی شارع اماره را نازل منزله علم قرار داده در کاشفیت و طریقت، چطور علم کاشف از واقع است شارع اماره را هم کاشف از واقع قرار داده است هر چند کاشفیتش ناقص است ولی شارع با حجیت بخشیدن به آن نقصانش را نادیده گرفته است. مثل خبر ثقه با اینکه ظنی است شارع آن را در حکم علم قرار داده است.

اما مجعول در اصول عملیه یکی از این دو امر است:

۱- فقط تعیین وظیفه عملی مکلف است در مقام شک بدون اینکه کاشفیتی داشته باشد، مثل برائت که اصلاً کاشفیتی ندارد.

۲- مجعول تنزیل است یعنی شارع اصل را به لحاظ مقام عمل نازل منزله یقین کرده است، چطور اگر یقین داشتی عمل واجب بود در اینجا هم عمل واجب است مثل اصل استصحاب که شارع حکم مستصحاب را بمنزله یقین قرار داده، گویا شما به حکم واقعی یقین دارید لذا باید بر طبقش عمل کنید.

اشکال شهید به فارق مرحوم نائینی

اینکه لسان در امارات کاشفیت است یا طریقت یا تتمیم کشف یا جعل حکم مماثل و یا هر چیز دیگری و در اصول اینگونه نیست، فرق اساسی این دو نیست، بله اگر این دو عنوان در دلیلی شرعی می‌آمد فرق ظاهری نائینی خوب بود چون شارع در واقع بین این دو فرق گذاشته، و دیگر نیاز به اثبات آن نداریم ولی چه کنیم که در دلیلی أخذ نشدند لذا باید به دنبال فارق ثبوتی بگردیم.

پس در مقام فرق باید فرقی گفته شود که توجیه گر فرق اثباتی آن دو باشد، چه اینکه در مقام اثبات می‌گوییم: حکم ظاهری که بواسطه آن مدلولات التزامی آن حکم چه شرعی و چه عقلی ثابت می‌شود اماره نام دارد، و حکم ظاهری که فقط مدلول مطابقی یا مدلول التزامی شرعی خود را ثابت می‌کند اصل نامیده می‌شود.

بخاطر همین است که معروف است که مثبتات اماره چه عقلی و چه شرعی حجت است ولی مثبتات عقلی اصل حجت نیست.

فرقی که نائینی گفت یک فرق ریشه‌ای نیست و نمی‌تواند توجیه‌گر این باشد که چرا مثبتات اماره حجت است ولی مثبتات اصل حجت نیست؟ چون مثبتات عقلی علم وجدانی که کاشف واقعی است فقط حجت است، و اماره کاشفیتش تعبدی است و برای اینکه مثبتات عقلی آن حجت بشود نیاز به یک عنایت زائده دارد مانند اصول عملیه، لذا اگر اصول هم به نحو طریقت جعل می‌شدند باز هم مثبتات عقلیش حجت نبود و برعکس اگر امارات هم برای تعیین وظیفه عملی جعل می‌شدند باز مثبتاتشان حجت بود. پس فارق چیز دیگری است.

فرق دیگری که ذکر شده این است که در موضوع اصل شک أخذ شده در حالی که در موضوع اماره شک أخذ نشده است.

شهید اشکال می‌کنند که این فرق غیرمعقول است، زیرا اگر جعل ظاهری چه در اماره و چه در اصل مقید به شک نباشد مستلزم این است که صورت علم را نیز شامل بشود یعنی حتی عالم به حکم هم حجت باشد و این غیرمعقول است زیرا انسان قاطع باید طبق قطعش عمل کند و حق ندارد به اماره یا اصل عمل کند.

ممکن است کسی بگوید بله شک در مورد هر دو أخذ شده است ولی در اصل علاوه بر أخذ شک در موردش در موضوعش هم أخذ شده است.

شهید می‌گوید این مجرد تغییر عبارت است زیرا یا شک در حکم ظاهری لحاظ شده یا نشده، اگر لحاظ شده پس شک در موضوعش أخذ شده است و اگر هم لحاظ نشده غیرمعقول است چون نسبت به عالم هم باید حجت باشد.

فرق سومی که گذاشته اند عبارت است از اینکه ثبوتاً شک در موضوع هر دو أخذ شده است ولی اثباتاً در لسان دلیل اماره شک أخذ نشده است مثل آیه نبأ یا آیه نفر که عدم العلم در لسانش أخذ نشده است، به خلاف دلیل اصل.

شهید می‌فرماید این فرق هم مراد ما را که اثبات حجت مثبتات عقلی اماره باشد را ثابت نمی‌کند بلکه فقط در تقدیم دلیل اماره بر اصل راهگشاست.

توضیح: در لسان دلیل اصل، شک أخذ شده یعنی در صورت شک به آن مراجعه می‌شود ولی در لسان دلیل اماره شک أخذ نشده و مفادش جعل علمیت است لذا با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد و بر آن مقدم می‌شود چون موضوع اصل را برمی‌دارد یعنی شک را برمی‌دارد.

علاوه بر اینکه، این فرق همیشگی نیست بلکه اتفاقی است زیرا در مواردی می‌بینیم در لسان دلیل اماره، عدم العلم و شک أخذ شده است. مثل آیه سوال از اهل ذکر که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال می‌کنند، فاسألوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون.

فرق چهارم که مختار شهید صدر می‌باشد: شارع در مقام تراحم ملاکات واقعیش برای مکلف شاک به سه نحو می‌تواند جعل حکم ظاهری کند: ۱- در جعل حکم ظاهری اهمیت محتمل را لحاظ می‌کند، ۲- اهمیت احتمال را لحاظ می‌کند ۳- هم احتمال را لحاظ می‌کند و هم محتمل را.

مثال برای لحاظ اهمیت محتمل: احترام به همسایگان برای مولی خیلی مهم است لذا به عبدش می‌گه اگر کسی آمد به منزل ما ونمی دانستی همسایه است یا غیرهمسایه حتما اکرامش کن. ولو اینکه در واقع همسایه نباشد چون مصلحت اکرام همسایه برای من به مراتب از مفسده اکرام غیرهمسایه بالاتر است.

مثال برای اهمیت احتمال: به خبرهایی که فلانی می‌آورد عمل کن چون ۸۰ درصد خبرهاش مطابق با واقع است.

بعد از این توضیحات بریم سراغ اصل بحث اگر شارع در جعل حکم ظاهری اهمیت محتمل را لحاظ کرد می‌شود اصل مثلا در جایی که نفی تکلیف برایش مهم باشد برائت جعل می‌کند و در جایی که الزام برایش مهم باشد احتیاط جعل می‌کند. ولی اگر اهمیت احتمال یعنی جنبه کاشفیت را لحاظ کرد می‌شود اماره مثل حجیت خبر ثقه که جنبه کاشفیت آن را لحاظ کرده چون غالبا خبر ثقه مطابق واقع است. و اگر شارع احتمال و محتمل را با هم لحاظ کرد اصل محرز می‌شود مانند استصحاب که هم کاشفیت آن لحاظ شده است و هم اینکه محتمل در آن لحاظ شده یعنی اگر ارکان استصحاب کامل بود جاری است چه کاشفیت داشته باشد و چه نداشته باشد.

بنابر این فرق می‌توانیم حجیت مثبتات عقلی امارات توجیه کنیم در جزوه خوب بیان کرده است: خلاصه اینکه: کاشفیتی که در اماره وجود دارد نسبت به مدلول مطابقی و التزامی یکسان است، همان مقدار که از مؤدای خود کشف می‌کند به همان مقدار از لوازم آن هم کشف می‌کند، پس وقتی شارع اماره را بر اساس قوت کاشفیت حجت می‌کند نسبت به هر دو جهت مطابقی و التزامی حجت می‌شود. ولی در اصل عملی شارع ما را فقط به مدلول مطابقی متعبد می‌کند زیرا کاشفیتی نیست تا از مدلول التزامی پرده بردارد.

تقسیم اصول عملیه به شرعی و عقلی

اصول عملیه به شرعی و عقلی تقسیم می‌شود، شرعی را توضیح دادیم که جعلش یا به لحاظ اهمیت محتمل است یا به لحاظ احتمال و محتمل. اما عقلی که از مدرکات عقل عملی می‌باشد، دائر مدار حق الطاعه می‌باشد یعنی هر جا عقل حق الطاعه را برای مولی ثابت دید حکم به رعایت آن می‌کند و هر جا ندید حکم نمی‌کند. مثال برای ثبوت حق الطاعه : قاعده اشتغال یقینی که عقل می‌گه با امثال احتمالی حق الطاعه رعایت نمی‌شود بلکه باید فراغ ذمه حاصل شود تا یقین به خروج از حق الطاعه پیدا کنی. مثال برای عدم ثبوت حق الطاعه: مثل برائت عقلی طبق نظر مشهور که در موارد شبهات حکمیه می‌گویند عقاب بلایان قبیح است. که برگشت این حرف به این است که دائره حق الطاعه فقط تکالیف مقطوعه را شامل می‌شود نه مشکوکه و مظنونه. بخلاف نظر ما که در شبهات حکمیه قائل به احتیاط عقلی هستیم، چون ما احتمال تکلیف را منجز واقع می‌دانیم.

چند فرق اصول عملیه عقلیه با شرعیه

- (۱) اصول عملیه شرعیه احکام شرعی هستند لذا باید از طرف شارع صادر شده باشد یعنی مدرکش آیات و روایات و اجماع و سیره است، ولی اصول عملیه عقلیه، از احکام عقل عملی می‌باشد یعنی در مقام شک چه فعلی شایسته است از مکلف صادر شود که این تشخیص بر اساس وجود و عدم وجود حق الطاعه می‌باشد.
- (۲) در هر واقعه‌ای نیاز نیست ما اصل عملی شرعی داشته باشیم بلکه ممکن است تشخیص حکم آن واقعه را شارع به عقل عملی موکول کرده باشد، بخلاف اصل عقلی که در هیچ واقعه‌ای خالی از آن نیست. که اگر باهم جمع شدند در صورت توافق حکم شرعی ارشادی می‌شود و در صورت تخالف معلوم می‌شود حکم عقلی ظنی بوده است.
- (۳) اگر اصل عقلی را واکاوی کنیم فقط به دو اصل برمی‌گردد، زیرا عقل یا حق الطاعه را ثابت می‌بیند که حکم به اصالة الاشتغال می‌کند و یا ثابت نمی‌بیند که حکم به برائت می‌کند. گاهی هم اصل عقلی سومی فرض می‌شود و آن اصالة التخییر در موارد دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) است. چون جمع بین وجوب و حرمت عقلاً ممکن نیست.

به این اصل سوم اشکال شده که مرادتان از اصالة التخییر چیست؟ اگر مرادتان این است که تکلیف به نحو تخییر بر ذمه می‌آید یعنی مکلف یا باید انجام بدهد و یا باید ترک کند، این حرف غیر معقولی است چون

جامع بین فعل و ترک ضروری الوقوع است مکلف در مقام عمل در هر صورتی از این دو حال خارج نیست یا فاعل است و یا تارک، پس حکم به تخییر لغو است چون تحصیل حاصل است.

و اگر هم مرادتان این است که هیچ چیز بر عهده مکلف نمی آید نه واجب و نه حرمت، این همان براءت است، و دیگر نیاز به اصالة التخییر نداریم.

جواب از این اشکال بعدا می آید که در دوران بین محذورین علم به تکلیف داریم و جای جریان براءت نیست، براءت در جایی جاریست که شک در تکلیف داشته باشیم، لذا عقل حکم به تخییر می کند هر چند در نتیجه مثل براءت می شود.

اما اصل عملی شرعی محصور به براءت و اشتغال نیست بلکه از آن جهت که حکم شرعی است شارع می تواند هر گونه بخواهد جعل کند مثل استصحاب که حالت سابقه در آن حجت شده است، بی نهایت موضوع می توان تصور کرد که شارع طبق آن می تواند اصل جعل کند. مثل قاعده یقین.

۴) در اصول عقلیه تعارض معنا ندارد نه ثبوت و نه اثباتا، اما چرا ثبوت نه؟ چون بین دو تا ادراک عقلی تناقضی نیست، در یک موضوع واحد یا عقل ینبغی را درک می کند و یا نمی کند، بله در دو موضوع، حکمش فرق می کند که این از فرض تعارض خارج است. و اما چرا اثباتا نه؟ چون اصول عقلی مقام اثباتشان همان مقام ثبوت است یعنی عقل موضوع و تمام خصوصیات دخیل در حکم را اول فرض می کند و بعد حکم می کند لذا دیگر شک در حکم برایش معنا ندارد. ولی اصول شرعیه اثباتا تعارض بینشان معقول است نه ثبوتا، چون در مقام ثبوت، شارع به تمام خصوصیات دخیل در حکمش آگاه است لذا دو حکم متعارض ندارد ولی در مقام اثبات بین لسان دو دلیل تعارض معقول است چون تعارض از شؤون الفاظ است، لذا باید به قواعد علاج تعارض رجوع کرد.

۵) درگیری بین اصول عقلی و شرعی معقول نیست، چون چهار صورت اینها نسبت به هم می توانند داشته باشند:

۱- هردو منجز واقع باشند که در این صورت درگیری ندارند.

۲- هردو معذر از واقع باشند که در این صورت هم درگیری ندارند.

۳- اصل عقلی منجز باشد، و اصل شرعی معذر باشد.

۴- اصل عقلی معذر باشد، و اصل شرعی منجز باشد.

در دو صورت آخر گاهی فرض می شود حکم عقل مقید به عدم ورود حکم شرعی باشد و گاهی فرض می شود مطلق است چه حکم شرعی آمده باشد و چه نیامده باشد. اگر مقید بود که تعارضی نیست چون با بودن اصل شرعی موضوع اصل عقلی مرتفع می شود و اصل شرعی مقدم می شود ولی اگر مطلق بود یا باید بگوییم در

ادراک عقلی دچار خطا شدیم و یا اینکه اصل شرعی صحیح نیست. البته این در مورد دو حکم غیرقطعی متصور است.

اصول تنزیلیه و محرزه

اصول عملیه شرعیه بر دو قسمند:

(۱) اصولی که فقط وظیفه عملی شاک را بیان می کند و هیچ نظری به احکام واقعی ندارد، به عبارت دیگر هیچ کاشفیتی نسبت به واقع ندارد مانند برائت و احتیاط که فقط برای تعذیر و تنجیز نسبت به واقع جعل شده اند.

(۲) اصولی که علاوه بر تعیین وظیفه عملی شاک، به نحوی ناظر به واقع هم می باشد، مانند استصحاب وقاعده فراغ، چون استصحاب مبتنی است بر اینکه غالبا آنچه موجود می شود باقی می ماند لذا مستصحاب را از جهت ترتب آثار نازل منزله متیقن می کند. و در قاعده فراغ هم مبتنی بر این است که غالبا فاعل هنگام عمل متوجه است لذا فعل را بصورت صحیح می آورد. به این دست از اصول اصول تنزیلیه یا محرزه می گویند. چون یک عنایت زائده ای در آنهاست که بر اساس آن نظر به واقع دارند.

این عنایت زائده به یکی از این سه صورت متصور است:

صورت اول: تنزیل مؤدی منزله الواقع، حکم ظاهری را نازل منزله حکم واقعی می کند یعنی وجوب ظاهری مانند وجوب واقعی است یا مثلا طهارت ظاهری مانند طهارت واقعی است.

توضیح: مفاد دلیل أصالة الطهارة «کلّ شیء لک طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» و أصالة الحل «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام» تنزیل مشکوک الحلیّه و الطهارة است منزله معلوم آنها. پس مشکوک الطهارة ظاهرا محکوم است به طهارت واقعی نه اینکه دلیل أصالة الطهارة بخواهد یک طهارت مستقلی جعل کند. البته این معنی وقتی از دلیل آنها فهمیده می شود که جمله را اخباری بگیریم که در این صورت خبر می دهد که کل شیء طاهر چه مشکوک الطهارة باشد و چه مظنون الطهارة باشد یعنی آنچه که طهارتش معلوم است یا مشکوک است و یا مظنون است در حکم مساوی هستند. و تنها موردی که از حکم طهارت خارج است آنی است که قذارتش معلوم باشد. ولی اگر جمله کل شیء طاهر و کل شیء لک حلال را انشائی گرفتید، مفاد دلیل جعل یک طهارت و حلّیت مستقلی است که نظر به واقع ندارد چون دیگر لسانشان تنزیلی نیست.

(به عبارت بهتر، اگر خبری بخوانی گویا دارد از یک واقعیت خارجی خبر می دهد که غالبا اشیاء طاهر هستند و بر اساس آن شما مشکوک را بگو طاهر است، ولی اگر انشائی خواندی دیگر دلیل ناظر به غلبه خارجی نیست بلکه صرفا یک حکمی را برای شما بیان می کند)

پس طبق خبری اصل طهارت و حلّیت تنزیلی می شوند و طبق انشائی فقط یک اصل هست.

ثمره هم بر این امر مترتب است:

ثمره : اگر گفتیم اصل طهارت و حلیت از اصول تنزیلیه می باشند آثاری که بر حلیت واقعی و طهارت واقعی مترتب می شوند بر مشکوک الحلیه و الطهاره هم مترتب می شوند، مثلاً اگر اصل حلیت را در مورد حیوانی که شک در حلیتش داریم جاری کردیم حکم به طهارت مدفوعش می کنیم چون طهارت مدفوع اثر حلیت واقعی حیوان است. ولی اگر این دو اصل را تنزیلی نگرفتیم فقط حکم طهارت و حلیت بر شیء مشکوک بار می شود و دیگر نمی توانیم آثار طهارت و حلیت واقعی را بر آنها مترتب کنیم.

صورت دوم: دلیل، اصل یا احتمال مقوم اصل (همان شک که از ارکان اصل است) را نازل منزله یقین قرار بدهد به این صورت که در مورد اصل جعل طریقت کند مثلاً در مورد استصحاب، استصحاب بقاء حکم را نازل منزله یقین به بقاء حکم قرار بدهد یا شک در بقاء حکم را نازل منزله یقین به بقاء حکم قرار بدهد. مرحوم محقق نائینی و خوئی در مورد استصحاب همین نظر را دارند البته نظرشان کمی با هم فرق دارد. نظر محقق نائینی: مفاد دلیل استصحاب تنزیل استصحاب منزله علم است ولیکن فقط به لحاظ مقام عمل، به خلاف اصول غیرتنزیلی که مفاد دلیلشان فقط منجزیت و معذرت می باشد، و به خلاف امارات که در آنها جعل طریقت و کاشفیت شده است.

نظر مرحوم خوئی: آنچه در استصحاب جعل می شود طریقت و کاشفیت است مانند امارات نه اینکه فقط به لحاظ مقام عمل باشد.

لذا طبق نظر دوم فرقی بین استصحاب و امارات نیست، و استصحاب خودش اماره است با این تفاوت که در لسان امارات شک أخذ نشده در حالیکه در لسان استصحاب شک أخذ شده است، لذا امارات بر استصحاب حکومت دارند چون با وجود اماره موضوع استصحاب که شک است مرتفع می شود.

ثمره تنزیلی و محرز بودن اصل

اصل محرز بر اصل غیرمحرز به نحو حکومت، مقدم می شود.

توضیح: گفتیم آنچه در استصحاب جعل می شود تنزیل استصحاب است نازل منزله علم یا به لحاظ مقام عمل همانطور که نائینی فرمود و یا به لحاظ کاشفیت که نظر مرحوم خوئی بود، در این صورت در مورد استصحاب ما علم تعبدی و تنزیلی به مستصحب پیدا می کنیم لذا شک مرتفع می شود و دیگر جای جریان اصول محضه (غیرتنزیلی) نیست.

صورت سوم: در تفسیر حقیقت حکم ظاهری و اصل شهید بیاناتی داشت که در اینجا طبق همان بیانات صورت سوم از اصل محرز بیان می کنند.

توضیح: در جعل حکم ظاهری گفتیم که شارع یا لحاظ اهمیت محتمل را می‌کند یا لحاظ اهمیت احتمال و یا هر دو را لحاظ می‌کند. فرق اصل محرز با غیر محرز در این است که در اصل محرز اهمیت محتمل و احتمال هر دو لحاظ شده است ولی در اصل غیرمحرز فقط اهمیت محتمل لحاظ شده است.

پس در استصحاب هم اهمیت محتمل لحاظ شده است یعنی جریان استصحاب با وجود شرایط وارکان آن وهم اهمیت احتمال لحاظ شده است یعنی غالبی بودن بقاء آنچه موجود می‌شود.

وقاعده فراغ هم به همین نحو که توضیحش سابقا گذشت ولكن با این فرق که در مثبتات استصحاب حجت است ولی مثبتات قاعده فراغ حجت نیست، لذا اگر بعد از نماز ظهر شک کردی که وضو داشتی یا نه، فقط صحت نماز ظهر را درست می‌کند و این به این معنا نیست که برای نماز عصر وضو داری، چرا؟ چون نهایت دلالت قاعده آسان‌گیری نسبت به عملی است که شما از آن فارغ شده اید نه عملی که هنوز انجام نداده اید. پس یک رکن قاعده فراغ است که در نماز عصر مختل است.

کسی اشکال نکند پس محرزیت قاعده فراغ چه فایده‌ای دارد، چه‌اینکه آثاری بر آن مترتب است:

یکی از آنها عبارت است از اینکه همه جا بعد از فراغ از عمل نمی‌تواند این اصل را جاری کند مثلاً اگر بعد از فراغ از عمل در صحت آن شک کرد و می‌دانست هنگام عمل حواسش نبوده، قاعده جاری نیست مثلاً بعد از وضو در دستش مانعی می‌بیند، و می‌داند قبل از وضو دستش را بررسی نکرده است.

مورد جریان الاصول

هیچ شکی نیست که اصول عملیه شرعیه در هنگام شک در تکلیف واقعی جاری می‌شوند تا واقع را منجز کنند یا معذر، بحث ما الآن در این است که هنگام شک در تکلیف واقعی اگر شک در قیام وعدم قیام حجت شرعی بر آن تکلیف داشته باشیم باز هم اصول شرعی جاری می‌شوند یا نه؟

توضیح: مکلف وقتی در تکلیف واقعی شک می‌کند گاهی یک حجتی نسبت به او قائم می‌شود و وظیفه‌اش را نسبت به واقع مشخص می‌کند (مثل خبر ثقه) و گاهی حجتی در کار نیست، و گاهی در قیام وعدم قیام این حجت شک می‌کند، که این شک به دو صورت تصور می‌شود:

صورت اول: به نحو شبهه موضوعیه، می‌داند که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است ولیکن نمی‌داند این خبری که الآن نزدش قائم شده است ثقه است تا حجت باشد یا ثقه نیست؟ شک در گوشت خرگوشت داریم، خبری وارد شده که حرام است، نمی‌دانیم راوی این خبر ثقه است یا خیر؟

صورت دوم: به نحو شبهه حکمیه: نمی‌دانیم آنچه در مورد شک ما قائم شده است حجت است یا نه؟ یعنی شک در حجیت دلیل داریم. مثلاً شهرتی قائم شده بر حرمت گوشت ارنب، نمی‌دانیم شهرت حجت است یا خیر؟

سوال این است که آیا در این دو مورد یعنی شک در حکم واقعی و شک در حجیت دلیلی که بر آن قائم شده (یعنی حکم ظاهری) دو اصل عملی جاری است، یعنی یکبار برائت نسبت به تکلیف واقعی مشکوک جاری کنیم و یکبار نسبت به حکم ظاهری؟ یا فقط در اولی جاریست؟

ممکن است گفته شود که ما در مقام نیاز به جریان دو اصل داریم چه اینکه دو احتمال داریم که هردوی آنها صلاحیت تنجیز را دارند:

یکی احتمال تکلیف واقعی که به آن احتمال بسیط می‌گوییم.

و دیگری احتمال تکلیف ظاهری در مقام، یعنی احتمال حکمی که این واقعه را ظاهراً برای ما منجز کند، ما در تفسیر حکم ظاهری گفتیم که جعلش بخاطر حفظ ملاکاتی است که نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار است، لذا با احتمال وجود چنین منجزی لازم است نسبت به اهتمام مولی هم اصل برائت را جاری کنیم، این احتمال را احتمال مرکب می‌نامیم چون ناشی است اولاً از احتمال تکلیف واقعی و ثانیاً احتمال ابراز اهتمام مولی نسبت به آن.

خلاصه جلسه ۱۶

مورد جریان الاصول

هیچ شکی نیست که اصول عملیه شرعیه در هنگام شک در تکلیف واقعی جاری می‌شوند تا واقع را منجز کنند یا معذر، بحث ما الآن در این است که هنگام شک در تکلیف واقعی اگر شک در قیام وعدم قیام حجت شرعی بر آن تکلیف داشته باشیم باز هم اصول شرعی جاری می‌شوند یا نه؟

توضیح: مکلف وقتی در تکلیف واقعی شک می‌کند گاهی یک حجتی نسبت به او قائم می‌شود و وظیفه‌اش را نسبت به واقع مشخص می‌کند (مثل خبر ثقه) و گاهی حجتی در کار نیست، و گاهی در قیام وعدم قیام این حجت شک می‌کند، که این شک به دو صورت تصور می‌شود:

صورت اول: به نحو شبهه موضوعیه، می‌داند که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است ولیکن نمی‌داند این خبری که الآن نزدش قائم شده است ثقه است تا حجت باشد یا ثقه نیست؟ شک در گوشت خرگوشت داریم، خبری وارد شده که حرام است، نمی‌دانیم راوی این خبر ثقه است یا خیر؟

صورت دوم: به نحو شبهه حکمیه: نمی‌دانیم آنچه در مورد شک ما قائم شده است حجت است یا نه؟ یعنی شک در حجیت دلیل داریم. مثلاً شهرتی قائم شده بر حرمت گوشت ارنب، نمی‌دانیم شهرت حجت است یا خیر؟

سوال این است که آیا در این دو مورد یعنی شک در حکم واقعی و شک در حجیت دلیلی که بر آن قائم شده (یعنی حکم ظاهری) دو اصل عملی جاری است، یعنی یکبار برائت نسبت به تکلیف واقعی مشکوک جاری کنیم و یکبار نسبت به حکم ظاهری؟ یا فقط در اولی جاریست؟

ممکن است گفته شود که ما در مقام نیاز به جریان دو اصل داریم چه اینکه دو احتمال داریم که هردوی آنها صلاحیت تنجیز را دارند:

یکی احتمال تکلیف واقعی که به آن احتمال بسیط می‌گوییم.

و دیگری احتمال تکلیف ظاهری در مقام، یعنی احتمال حکمی که این واقعه را ظاهراً برای ما منجز کند، ما در تفسیر حکم ظاهری گفتیم که جعلش بخاطر حفظ ملاکاتی است که نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار است، لذا با احتمال وجود چنین منجزی لازم است نسبت به اهتمام مولی هم اصل برائت را جاری کنیم، این احتمال را احتمال مرکب می‌نامیم چون ناشی است اولاً از احتمال تکلیف واقعی و ثانیاً احتمال ابراز اهتمام مولی نسبت به آن.

اعتراض اول بر این نظریه

یک اشکالی به این کلام گرفته شده است که احکام ظاهریه هم به مانند احکام واقعیه با هم متنافی هستند و اجتماع آنها ممکن نیست، چطور تنافی دارند؟ زیرا احکام ظاهری برای بیان اهتمام مولی نسبت به احکام واقعی جعل شده است پس چطور می‌تواند برائت در حکم ظاهری با خود حکم ظاهری بر فرض ثبوتش جمع شود؟ مثلاً وقتی شک در اقامه حکم ظاهری بر حرمت گوشت خرگوش دارید، برائت در این حکم ظاهری می‌گوید ملاک ترخیص (تسهیل نوع بشر) اهمیت بیشتری دارد و خود حکم ظاهری بر فرض ثبوتش می‌گوید ملاک الزامی که در حکم واقعی است برای مولی مهم تر است. لذا بین این برائت و حکم ظاهری تنافی است و محال است برائت دوم جاری شود.

جواب اعتراض

تنافی وقتی معنا دارد که اصل برائت دومی با حجیت مشکوک هم مرتبه باشد ولی اصل برائت در طول حجیت مشکوک یا همان حکم ظاهری است زیرا مورد جریان حکم ظاهری وقتی است که در تکلیف واقعی شک داشته باشیم و مورد جریان برائت دومی وقتی است که در حکم ظاهری شک داشته باشیم، نسبتشان دقیقاً مثل نسبت حکم ظاهری به واقعی است که مورد جریان حکم ظاهری وقتی است که شک به حکم ظاهری داشته باشیم نه اینکه در یک رتبه باشند. پس منافاتی بین آن دو نیست.

اعتراض دوم

اجرای برائت دوم لغو است، زیرا از دو حال خارج نیست یا می‌گویید فقط برائت دومی را جاری می‌کنید و یا می‌گویید هردو را باهم جاری می‌کنید، در صورت اول بدون اجرای برائت اولی، برائت دوم هیچ فایده‌ای

ندارد زیرا شما نسبت به حکم واقعی هیچ تأمینی از عقاب نداری، پس تأمین عقاب نسبت به حکم ظاهری فایده ای ندارد. و در صورت دوم هم که هردو برائت را جاری کنیم تحصیل حاصل لازم می آید چون با اجرای برائت اول نسبت به تکلیف واقعی تأمین از عقاب داریم، یعنی در صورت وجوب و یا حرمت واقع ما معذوریم. و دیگر نیاز به تأمین از عقاب نداریم تا برائت دومی را جاری کنیم.

جواب اعتراض دوم

ما در مقام دو چیز داریم یکی احتمال تکلیفی که در واقع وجود دارد و به ما واصل نشده است و دیگری احتمال وجود حجتی که کاشف از اهتمام مولی به تکلیف واقعی است و راضی به ترک آن نیست، و تأمین نسبت به یکی ملازم با تأمین نسبت به دیگری نیست، شاهدش هم این است که معقول است شارع به مکلف بگوید: هرگاه در تکلیف واقعی شک کردی و علم داشتی که حکم ظاهری در مورد آن قائم نشده معذور هستی و عقاب نمی شوی ولی اگر احتمال دادی در مورد آن حکم ظاهری قائم شده است احتیاط کن دیگر معذور نیستی.

تحقیق در مقام

شهید می فرمایند: اجرای برائت از تکلیف واقعی مشکوک ما را از اجرای برائت از حکم ظاهری بی نیاز می کند، به این بیان که برائتی که از تکلیف واقعی مشکوک جاری می کنیم یک حکم ظاهری است در مرتبه همان حکم ظاهری که می خواهیم با برائت دوم نفیش کنیم. چرا؟ چون موضوعشان هردو شک در تکلیف واقعی است و از آن جهت که این دو حکم ظاهری در یک مرتبه هستند اجتماعشان ممکن نیست چون سر از تکاذب و تنافی در می آورند، پس وقتی برائت را برای نفی تکلیف واقعی مشکوک جاری کردیم، محال است شارع حکم ظاهری دیگری جعل کرده باشد. لذا حکم ظاهری نمی تواند حجت باشد تا بحث کنیم آیا با برائت می توان آن را نفی کرد یا نه؟ (این خلاصه ۴ امری بود که شهید گفته)

اما در امر پنجم می فرمایند: با توجه به مطالب بالا اجرای برائت از تکلیف واقعی مشکوک دلیل است بر عدم حجیت حکم ظاهری مشکوک، زیرا برای دلیل برائت مثل حدیث رفع دو مدلول است یکی مطابقی که همان تأمین از عقاب است و معنایش اهتمام مولی به ملاک ترخیص است، و دیگری مدلول التزامی که عبارت است از عدم اهتمام مولی به ملاکات الزام در این واقعه، به این معنا که شارع واقع را منجز نکرده است پس حکم ظاهری مشکوک به دلالت التزامی نفی می شود.

شهید در اینجا یک استدراکی می کند می فرماید: از اینکه گفتیم برائت در مورد حکم ظاهری جاری نمی شود توهم نشود که احکام ظاهری اصلاً مورد اصول شرعی قرار نمی گیرند، زیرا گاهی احکام ظاهری مورد استصحاب واقع می شوند و آن در جایی است که یک حکم ظاهری سابقاً ثابت شده و الآن شک در نسخ آن می کنیم، ارکان استصحاب تمام است لذا حکم ظاهری را استصحاب می کنیم. مثال در جزوه: روایت داشتیم لاتاکل لحم الارنب نسبت به عصر معصوم حجت بوده الآن شک می کنیم نسخ شده یا نه استصحاب حجیت می کنیم.

وظیفه اُولی در حالت شک

با قطع نظر از اینکه شارع چه حکمی دارد ببینیم قاعده اولی در هنگام شک چیست؟ یعنی اصل عملی عقلی چیست؟ چه‌اینکه سابقا گفتیم در هر واقعه‌ای عقل حکم دارد.

و يوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلي مسلکان:

المسلک المشهور القائل بقبح العقاب بلا بیان، و الذی يؤمن بالبراءة كأصل اُولی.

و المسلک المختار القائل بأنّ العقل يحکم بالاحتياط على أساس حقّ الطاعة للمولى.

۱- مسلک قبح العقاب بلا بیان:

إنّ مسلک قاعدة قبح العقاب بلا بیان هو المسلک المشهور، و قد يستدلّ عليه بعدة وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائینی (رحمه الله): تكالیف وقتی محرکیت دارند که واصل شده باشند والا وجود واقعی آنها محرکیتی ندارد، به عبارت مختصر، وصول مهم است نه صدور، اگر پشت دیوار شیر باشد و شما ندانید هرگز نمی‌ترسید ولی اگر بدانید ولو واقعا شیری نباشد می‌ترسید و فرار می‌کنید پس وجود واقعی تأثیر ندارد بلکه وجود علمی تأثیرگذار است. لذا در مقام ما، اگر شارع بخواهد بر ترک تحرک عقاب کند قبیح است چون بر چیزی عقاب کرده که هیچ مقتضی‌ای برای آن نبوده است. و قبیح بر خدا قبیح است لذا در موارد شک، عقابی در کار نیست.

جواب: این دلیل مصادره به مطلوب است چه‌اینکه شما فرض کرده‌اید هیچ مقتضی‌ای برای تحرک نیست لذا عقاب بر آن قبیح است در حالی که وجود و عدم مقتضی فرع سعه و ضیق دایره حق الطاعة می‌باشد، بلکه اگر دایره حق الطاعة ضیق باشد و تکالیف مشکوکه را شامل نشود مقتضی نیست و عقاب قبیح است و اگر دایره آن وسیع باشد و شامل موارد شک در تکلیف بشود، مقتضی برای اطاعت مولى و تحرک موجود است. پس مرحوم میرزا ضیق بودن را مفروغ گرفته و طبق آن حکم به قبح عقاب کرده در حالیکه اول باید از دایره حق الطاعة بحث کند.

الثانی: استشهاد به سیره عقلاء که عقاب عبد را وقتی جایز می‌دانند که اوامر به آنها واصل شده باشد و گرنه عقاب آنها در صورت عدم وصول تکلیف قبیح است. و شارع هم از این سیره ردعی نکرده است.

جواب: این دلیل مبتنی بر این است که مولویت شرعی مانند مولویت عرفی باشد در حالی که حق خلاف این است. چرا؟ زیرا مفهوم حق مولویت مشکک است، یعنی حق مولویت‌ها با هم فرق دارند ممکن است یک مولایی به عبدش بگه تا علم به دستورات من پیدا نکردی عمل نکن و یک مولای دیگری به عبدش بگوید اگر به دستورات من احتمال هم پیدا کردی باید عمل کنی. در اولی حق مولویت ضیق است چون اختصاص به صورت علم دارد ولی در دومی وسیع است چون صورت احتمال را هم شامل می‌شود. بحث مفصلش می‌آید!!!

الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهانی (رحمه الله): همه احكام عقل عملی از تطبیقات قضیه العدل حسن و الظلم قبیح می باشند، یعنی هر فعلی مصداق عدل باشد حسن است و هر فعلی مصداق ظلم باشد قبیح است، در مقام ما هم مخالفت با چیزی که حجت بر آن قائم شده ظلم به مولی است که فرد مخالفت کننده مستحق عقاب است، ولی چنانچه حجتی قائم نشده باشد و عبد مرتکب خلاف واقع شد ظلم به مولی نیست چون مخالفت با نفس الامر و واقع مادی که حجتی بر آن قائم نشده خروج از زی عبودیت نیست، به عبارت دیگر اگر حجتی باشد و مخالفت کرده باشیم تجرّی و جرأت نسبت به مولی پیدا کرده ایم ولی اگر حجتی نباشد با انجام خلاف واقع نسبت به مولی جری نشده ایم.

جواب: معنای ظلم عبارت است سلب و تباه کردن حق دیگری، لذا باید در مرتبه اول حقی برای کسی ثابت شود تا سلب آن ظلم به شمار برود، در مقام ما هم اگر برای مولی در مرتبه سابق حقی ثابت باشد عصیان آن ظلم است والا عصیانی و ظلمی صورت نگرفته است، لذا باید ببینیم دائره حق مولویت یا همان حق الطاعه چه مقدار است، آیا نسبت به احتمال تکلیف این حق ثابت است یا نه؟ که اگر ثابت باشد مخالفت با آن خروج از رسم بندگی و ظلم به مولی است. پس این دلیل هم مانند دلیل نائینی مصادره به مطلوب است.

الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهانی أيضاً: این کلام مبتنی بر نظر ایشان در حقیقت تکلیف است، طبق بیان ایشان دو نوع تکلیف داریم تکلیف حقیقی و انشائی، انشائی همان تکلیفی است که با جعل و انشاء حاصل می شود و متوقف بر وصول به مکلف نیست و حقیقی تکلیفی است که غرض از انشاء آن بعث و تحریک مکلف است از این رو وصول در آن معتبر است زیرا صرف تکلیف انشائی بدون وصول معقول نیست محرکیت و باعشیت داشته باشد، پس تکلیف حقیقی عقلاً مقید به قدرت است و از آن جهت که تکلیف عاجز معقول نیست و تحرک نسبت به او معنا ندارد تکلیف جاهل هم معقول نیست، چون تحرک نسبت به او معنا ندارد. لذا عقاب او قبیح است.

نکته: عدم عقاب در کلام اصفهانی بخاطر عدم بیان تکلیف نیست، زیرا در اینجا تکلیف انشائی وجود دارد بلکه از این جهت است که انسان جاهل، تکلیف حقیقی ندارد و تکلیف انشائی هم برای بعث و تحریک مفید فایده نیست.

جواب: مرادتان از وصول چیست؟ آیا مطلق الوصول چه قطعی و چه احتمالی مرادتان است پس محرکیت در حالت شک در تکلیف موجود است چون شک دارد تکلیف واصل شده است یا خیر؟ (وصول یعنی ابلاغ، نه اینکه به دست تک تک ما برسد، ممکن است ابلاغ شده باشد ولی بخاطر موانعی به دست ما نرسیده باشد). ولی اگر مرادتان از وصول، وصول قطعی باشد، حق الطاعه شامل تکالیف محتمل الوصول نمی شود. لذا محرکیتی وجود ندارد و عقاب قبیح نیست. دوباره بحث متوقف شد به تعیین دایره حق الطاعه مولی که ضیق است یا وسیع.

و ثانیاً: مرادتان از تکلیف حقیقی که متقوم به وصول می باشد چیست؟ اگر مرادتان جعلی است که بر اساس مصالح و مفاسد ملزمه صورت می گیرد، این تکلیف معنا ندارد متوقف بر وصول باشد، چه اینکه در حق جاهل

و عالم مشترک است چون مصالح و مفاسد در عالم تشریع ثابت است چه من علم به آنها داشته باشم و چه جهل. پس وصول دخلی در منجزیت و معذرت آنها ندارد.

و اگر مرادتان همان جعل است و لکن مقرون به داعی و تحریک، با فرض قبول اینکه این تکلیف بدون وصول غیر معقول باشد باز هم کلام شما تمام نیست، زیرا شک در مصالح و مفاسد ملزمه حتی در این صورت هم متصور است، چون گفتیم وجود مصالح و مفاسد ربطی به علم و جهل ندارد بلکه در هر دو صورت موجود است، لذا باید بحث کنیم که آیا احتمال ملاکات ملزمه برای تنجیز تکلیف کفایت می کند یا خیر؟ حال محقق اصفهانی این نوع تکلیف را حقیقی بدانند یا نه، اختلاف در نامگذاری است والا حقیقت را عوض نمی کند.

المسلک الثانی: هو مسلک حق الطاعة.

و هذا المسلک مفاده أنّ الله تعالى بحکم کونه خالقا و منعمًا و رازقا فله علی عباده وجوب الشکر و أداء الطاعة لكلّ أوامره و نواهیه، و هذا الحقّ يؤمن به العقل العملی القاضی بما ینبغی أن یکون.

و بناء علی هذا المسلک نؤمن بأنّ حقّ الطاعة للمولی ثابت فی مطلق الوصول و الانکشاف للتکالیف سواء کان بنحو القطع أم الظنّ أم الشکّ أم الاحتمال، فإنّ التکلیف المحتمل ینجب علی المکلف امتثاله و یکون مستحقّا للعقاب عقلا علی مخالفته، و هذا یعنی أنّ القاعدة الأولى عند الشکّ البدوی هی قاعدة الاحتیاط العقلی و أصالة اشتغال الذمّة ما لم یحرز المکلف الفراغ الیقینی.

و هذا الحقّ الثابت للمولی مدرک للعقل العملی من دون برهان علیه؛ لأنّه من شؤون الخالق و المنعم فلا ینحتاج إلى الاستدلال و البرهنة، بل بمجرد الإیمان بوجود الخالق و المنعم یحکم العقل بأنّ للمولی حقّ الطاعة علی عباده.

و أمّا أنّ هذا الحقّ واسع و لیس ضیقًا، بمعنی أنّه یشمل کلّ انکشاف و وصول للتکالیف، فهذا أيضا لا برهان علیه؛ لأنّه من شؤون المولی أيضا، به این معنا که اگر مولیت ثابت شد خود بخود وسعت این دایره ثابت می شود، و لکن این حکم عقلی مطلق نیست بلکه مقید به عدم صدور ترخیص یقینی از طرف شارع است، چه اینکه اگر شارع در موردی که احتمال منجزیت می رود ترخیص داد عقل دیگر حکم به منجزیت نمی کند، چون تمام تلاش عقل رعایت حق مولی است لذا وقتی خودش از حقش گذشت، دیگر حقی نیست تا عقل بخواهد رعایت کند. ثمره بحث در مثل براءت شرعی ثابت می شود.

وظیفه عملی ثانوی در حالت شکّ

طبق قاعده اولی به حکم عقل اصل احتیاط واشتغال عقلی ثابت شد الآن می‌خواهیم ببینیم از طرف شرع ترخیصی وارد شده است تا موضوع قاعده عقلی یعنی حق الطاعه را مرتفع کند یا اینکه شرع هم حکم عقل را تأیید کرده است.

در شرع ادله‌ای بیان شده که دلالت بر برائت شرعی می‌کند، که ما در این مقام به نقد و بررسی این ادله می‌پردازیم.

أدلة البراءة الشرعیّة

و قد استدللّ علیها بالكتاب الکریم

و السنّة:

أمّا من الكتاب الکریم فقد استدللّ بعدّة آیات:

منها: قوله سبحانه و تعالی: لا یكلف الله نفسا إلّا ما آتاها(طلاق: ۷)، آیه پیرامون انفاق زوج بر زوجه است، و موردش مال است، یعنی خداوند هر کس را به همان اندازه که به او عطا کرده مکلف می‌کند نه بیشتر. ولی از آنجا که مورد مخصص نیست، "ما"ی موصول به عمومیت خود باقی است، و شامل فعل و تکلیف هم می‌شود، و ایتاء هم در هر چیزی به حسب خودش است در مال به معنای عطا کردن و در فعل به معنای قادر کردن و در تکلیف به معنای ایصال است، لذا اگر تکلیف به مکلف ایصال نشده باشد شارع نسبت به او تکلیفی ندارد. پس آیه دلالت بر نفی تکالیف غیرواصله دارد.

مرحوم شیخ انصاری به این استدلال اعتراض کرده است که اراده معنای جامع بین مال و فعل و تکلیف از اسم موصول مستلزم محذور استعمال لفظ در اکثر از معناست.

توضیح: اگر مراد از "ما" موصول مال و فعل باشد، نسبت بین فعل (یکلف) و اسم موصول، نسبت فعل به مفعول (آنچه فعل بر آن واقع شده) می‌باشد، در حالی که اگر مراد از "ما"، تکلیف باشد نسبت بین فعل و اسم موصول، نسبت فعل به حالتی از فعل می‌باشد یعنی مفعول مطلق می‌باشد نه مفعول به. و این دو نسبت هم با هم قابل جمع نیستند و جامعی ندارند، لذا اراده جامع، مستلزم استعمال لفظ موصول در اکثر از معناست.

دو جواب از این اعتراض داده شده است.

الأوّل: ما ذکره المحقّق العراقي (رحمه الله) که بین این دو نسبت، جامع متصور است لذا محذور استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید.

شهادت می‌فرماید این جواب تمام نیست، زیرا اگر مراد محقق عراقی یک جامع حقیقی است، در معانی حرفیه بیان کردیم که معانی حرفیه با هم مباین هستند، پس انتزاع یک جامع حقیقی بین دو نسبت ممکن نیست، و اگر هم مرادش فرض یک نسبت سومی است که آن دو نسبت را در خود دارد، بر فرض درست بودن این کلام، معلوم نیست در آیه آن معنا اراده شده باشد. علاوه بر اینکه این معنا هم درست نیست چون فرض این است نسبتها مباین هستند پس چطور می‌تواند آن دو نسبت را در خود داشته باشد؟

جواب دوم که شهادت آن را می‌پذیرد عبارت است از اینکه: منشأ این اشکال این است که اصولیون عادت دارند از حکم شرعی تعبیر به تکلیف کنند، و مستشکل، فعل "لایکلف" را هم به معنای تحکیم شرعی گرفته است یعنی "إن الله لا یحکم نفسا الا حکما أوصله لها"، لذا مفعول مطلق می‌شود در حالیکه "لایکلف" به معنای تحمیل کردن و برعهده نهادن است یعنی "إن الله لا یحمل نفسا الا حکما أوصله لها"، که طبق این معنا دیگر تکلیف مفعول به است نه مفعول مطلق، پس محذور استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی‌آید.

بعد از استفاده برائت از آیه «لایکلف الله نفسا الا ما آتاه» دو، سه بحث مطرح می‌شود:

بحث اول: نسبت بین برائت و احتیاط: استفاده برائت از آیه به دو نحو متصور است، سببیت و موردیت

سببیت: مراد از نفی کلفت، نفی آن است به سبب تکلیفی که واصل نشده است، یعنی از جهت تکلیفی که واصل نشده است کلفت و عقابی درکار نیست و این منافات ندارد با اینکه از جهت دیگری مثل وجوب احتیاط، کلفت و عقاب وجود داشته باشد. لذا ادله برائت با احتیاط تعارضی ندارد و اگر وجوب احتیاط ثابت شود سبب مستقلی است برای کلفت و عقاب.

موردیت: مراد از نفی کلفت این است که در موردی که تکلیف واصل نشده است کلفتی نیست نه از جهت تکلیفی که واصل نشده است و نه از جهت سبب دیگری مثل وجوب احتیاط، لذا اگر ادله وجوب احتیاط تام باشد با ادله برائت تعارض می‌کند.

شهادت می‌فرماید به قرینه مورد آیه که انفاق مال است، نفی کلفت به نحو موردیت است، چون اگر بخواهد به نحو سببیت باشد نیاز به تقدیر داریم، باید کلمه تکلیف را در تقدیر بگیریم، خداوند هیچ کس را به سبب تکلیف بر مالی که به او نبخشیده عقاب نمی‌کند، ولی اگر موردیت بگیریم دیگر نیاز به تقدیر نیست، خداوند هیچ کس را در مورد مالی که به او نبخشیده عقاب نمی‌کند. پس ظاهر نفی برائت، به نحو موردیت است.

بحث دوم مربوط به تعیین محدوده جریان برائت است که در دو مقام بحث می‌شود:

اول: جریان برائت آیا اختصاص به شبهات وجوبیه دارد یا تحریمه را هم شامل می‌شود؟ شکی نیست که آیه از این جهت مطلق است نفی عقاب می‌کند در موردی که تکلیف نیامده باشد چه تکلیف وجوبی و چه تحریمی.

دوم: جریان برائت آیا اختصاص به شبهات حکمیه دارد یا موضوعیه را هم شامل می‌شود؟

قبل از جواب لازم است یک تعریف مختصری از شبهات حکمیه و موضوعیه داشته باشیم. شبهه حکمیه شبهه‌ای است که شبهه در آن ناشی از اجمال کلام مولی و یا عدم بیان اوست و فقط از طرف خودش قابل رفع است ولی شبهه در موضوعات ناشی از عوامل خارجی است که با پرس و جو و تحقیقات خود ما باید رفع شود. خوب با این توضیحات شهید می‌فرماید شکی نیست که آیه شبهات حکمیه را شامل می‌شود چون آیه می‌گوید کسی که قدرت بر انفاق مال ندارد حکم و تکلیفی ندارد، و به قرینه ایتاء، آیه شبهات موضوعیه را هم شامل می‌شود. به چه بیان؟

ایتاء به دو نحو می‌تواند باشد:

ایتاء شرعی (ایتاء شارع بماهو شارع)، یعنی شارع وظیفه‌اش ایصال حکم شرعی است، لذا اگر ایصال نکرد تکلیفی نیست و این در مورد شبهات موضوعیه صدق نمی‌کند، زیرا حکم شرعی ایصال شده است ولی موضوع معلوم نیست.

ایتاء تکوینی (ایتاء شارع بماهو مسبب الأسباب)، یعنی شارع تکویناً علم به جعل حکم و علم به موضوع را به مکلف ایصال کند، اگر ایتاء در آیه، تکوینی باشد شبهات موضوعیه و حکمیه را شامل می‌شود.

در آیه ایتاء تکوینی است، چون مورد آیه مال است یعنی خدا در عالم خارج به بنده اش روزی می‌دهد و ربطی به عالم تشریع ندارد، و چون مورد آیه نمی‌تواند خارج از مدلول آن باشد پس تکوینی را حتماً شامل می‌شود. پس یا باید بگویید اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و یا اینکه اعم می‌باشد و حکمیه را هم شامل می‌شود نه اینکه خلاف ظاهر آیه را مرتکب بشویم و یگوییم فقط اختصاص به حکمیه دارد.

بحث سوم که در آیه مطرح می‌شود این است که آیا جریان برائت مطلق است حتی قبل از فحص را هم شامل می‌شود و یا اینکه فقط وقتی جاری می‌شود که فحص صورت گرفته باشد. شهید می‌فرماید: آیه می‌گوید خداوند هیچ کس را عقاب نمی‌کند مگر در مورد تکلیفی که به او واصل شده باشد، وصولی که در آیه آمده مراتبی دارد، به مرتبه این است که شارع آن را دو دستی تقدیمت کند و به مرتبه‌اش این است که در جایی که احتمال می‌رود پیدا کنی، قرار بدهد مثلاً در کتاب و سنت، عرف از ایتاء و وصول آیه معنای دوم را می‌فهمد یعنی اگر در جایی که گمان داری حکم را پیدا کنی، گشتی و پیدا نکردی عقاب نداری پس شبهات قبل از فحص را هم شامل نمی‌شود.

آیه دوم: و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا .

تقریب استدلال: اگر بعث رسول نباشد عذابی هم در کار نیست، رسول کنایه از بیان است به اعتبار اینکه خود رسول که خصوصیتی ندارد در اثبات و عدم اثبات بلکه بیانی که از او صادر می‌شود حجت را بر همگان تمام می‌کند، پس تا بیانی نیامده باشد عقابی در کار نیست.

اعتراض اول بر استدلال: آنچه اصولی در پی آن است نفی استحقاق عقاب است نه نفی فعلیت عقاب، در حالی که احتمال می‌رود نفی عقاب در آیه مربوط به نفی فعلیت باشد نه نفی استحقاق، لذا تکلیف در این صورت منجز است چون استحقاق عقاب باقیست هرچند فعلیت ممکن است از باب عفو، رفع شده باشد مثل ظاهر که فعل مبعوضیت دارد ولی شخص مظاهر مورد مغفرت قرار گرفته است.

جواب: ظاهر آیه نفی استحقاق است، زیرا ترکیب "ما کنا معذبین" به این معناست که شأن خدا نیست که عقاب کند، وعدم شأنیت در جایی است که استحقاق عقاب نباشد والا چه اشکالی دارد شارع کسی که استحقاق عقاب دارد را عقاب کند، بلکه مناسب شأنش این است که چنین کسی را عقاب کند.

اعتراض دوم: آیه ناظر به عقاب دنیوی و امم سابقه است یعنی خداوند تا ارسال رسل نکرده باشد عذاب نازل نمی‌کند، لذا ربطی به مقام ما که در پی نفی عقاب اخروی هستیم ندارد.

جواب: در بالا گفتیم که ظاهر آیه نفی شأنیت است، یعنی شأن خدا نیست وعدم شأنیت فقط در حق امم سابقه معنی ندارد بلکه نسبت به همه، اینگونه است، معنا ندارد بگوییم نسبت به امم سابقه شأنش نیست، ولی نسبت به ما شأنش هست. پس اگر شأنش نیست مطلقا شأنش نیست هم در این دنیا و هم در آخرت. علاوه بر اینکه سیاق آیه دلالت می‌کند بر نفی عقاب اخروی، چون در مقام بیان قوانین و سنن الهی است مثل "و لا تزر وازرة وزر اخرى" که ناظر به قیامت است که کسی به خاطر گناه دیگری عقاب نمی‌شود.

اعتراض سوم: شهید می‌فرماید: برائتی که اصولی‌ها در پی آن هستند در موردی است که تکلیف به مکلف وصول نشده باشد چه صادر شده باشد و چه نشده باشد، در حالی که آیه ناظر به حالت صدور است، چه اینکه بعث رسل برای بیان احکام است، لذا کنایه از صدور است، یعنی اگر تکلیفی از شارع صادر نشده بود شما عقاب نمی‌شوید. پس نفی تکلیف در آیه برای ما فایده ندارد.

و بر فرض استفاده برائت از آیه، این آیه محکوم ادله وجوب احتیاط است، چون ادله احتیاط، بیان به حساب می‌آیند و موضوع نفی برائت را برمی‌دارند.

آیه سوم: قل لا أجد فی ما أوحی الیّ محرّما علی طاعم یطعمه إلّا أن یكون میتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فإِنَّه رجس أو فسقا أهلّ لغير الله به فمن اضطرّ غیر باغ و لا عاد فإنّ ربّک غفور رحیم.

تقریب استدلال: در احتجاج با یهود که خوردن حلالها را حرام کرده بودند خدا این آیه را بر پیامبر نازل کرده است. که به آنان بگو در آنچه به من وحی شده است حرامی نمی‌بینم مگر این چند مورد. از این احتجاج فهمیده می‌شود نیافتن حکم در شریعت دلیل حکم به اباحه کردن است، چون پیامبر می‌گوید: حرامی در شریعت نمی‌یابم مگر... پس غیر از اینها مباح است.

چند اشکال به استدلال شده:

اولاً: نیافتن پیامبر به معنای عدم حرمت واقعی است، چون پیامبر وظیفه بیان همه احکام را داشته و از اینکه چنین حکمی نیافته معلوم می شود حرمتی نبوده است و با مقام ما که شک در تکلیف واقعی داریم نمی خواهیم برائت ظاهری جاری کنیم ربطی ندارد.

و ثانیاً: اگر هم بپذیریم که عدم وجدان، مساوق عدم حرمت واقعی نیست لاًقل مساوق با عدم صدور بیان از جانب شارع که هست، چه اینکه وقتی پیامبر در آنچه به او وحی شده نمی یابد کشف می کند که از شارع صادر نشده است، و این کجا و مقام ما کجا؟ زیرا ما احتمال صدور را می دهیم و احتمال می دهیم بخاطر مانعی به دستمان نرسیده است.

و ثالثاً: آیه ممکن است نظر به اصل لفظی باشد، یعنی همه چیز حلال و مباح است مگر اینکه دلیلی آن را تخصیص بزند و حرمتش را ثابت کند، مثل آیه: هو الَّذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً که دلالت بر اباحت هر چیزی می کند مگر اینکه دلیل خاصی آن را خارج کند، در حالی که مطلوب در استدلال به آیه، استفاده حلیت ظاهری و تأمین از عقاب است در جایی که دلیلی بر حکم مشکوک پیدا نمی کنیم. لذا آیه ناظر به چیز دیگری است و یا لاًقل احتمال آن است پس مجمل می شود و صلاحیت برای استدلال را ندارد.

آیه چهارم: و ما کان الله لیضلّ قوما بعد إذ هداهم حتّٰی یبیین لهم ما یتّقون إنّ الله بکلّ شیء علیم

تقریب الاستدلال: اضلال و عذاب بعد از بیان است ولی قبل از آن عذابی در کار نیست. پس تا قبل از وصول تکلیف عذابی نیست.

شهید در ادامه می فرمایند بر فرض آیه دلالت بر برائت دارد ولی آیا با ادله احتیاط بر فرض تمامیتشان معارض است یا اینکه ادله احتیاط بر آن مقدم است، برای جواب از این سوال باید دید مراد از "ما یتّقون" چیست؟ دو احتمال دارد:

(۱) مراد عنوان اولی باشد یعنی عقاب نمی کند مگر اینکه احکام واقعی را بیان کرده باشد، چون احکام واقعی واجب الإلتقاء هستند، لذا برائت در آیه در مورد عدم بیان حکم واقعی است و با ادله احتیاط بر فرض تمامیتش معارض است.

(۲) مراد اعم باشد یعنی چه عنوان اولی و چه عنوان ثانوی، در صورتی که مولی هیچ از اینها را برای مکلف بیان نکرد، استحقاق عقاب ندارد ولی اگر یکی را بیان کرد برای استحقاق عقاب کفایت می کند. پس ادله احتیاط موضوع نفی عقاب را مرتفع می کنند و بر آن مقدم هستند.

أدلة البراءة من السنّة و استدلال من السنّة بروایات:

روایت اول از امام صادق (علیه السلام): «كلّ شيء مطلق حتّى یرد فیہ نهی»، تأمین عقاب در هر چیزی ثابت است تا اینکه در مورد آن نهی وارد شود.

این استدلال متوقف بر دو مسأله است:

أول: یرد در روایت به معنای یصل باشد ولی اگر به معنای یصدر باشد برای استدلال فایده ندارد، چون ممکن است نهی در مورد آن صادر شده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد، پس نسبت به آن در امان نیستیم.

دوم: مراد از نهی در روایت آیا نهی واقعی است تا با ادله احتیاط تعارض کند، یا اینکه مراد از آن نهی ظاهری است که در این صورت ادله احتیاط، بر براءت در روایت مقدم می شود چون ادله احتیاط در حکم نهی هستند.

شهید بعد از بیان این دو مسأله می فرماید: گفته شده که ورود در روایت مردد بین وصول و صدور است و این موجب اجمال روایت است که در این صورت روایت قابل استدلال برای اثبات براءت نیست. و لکن به دو دلیل گفته شده که مراد از ورود در روایت وصول است.

دلیل اول از مرحوم خوئی: اگر بخواهیم ورود در روایت را به معنای صدور بگیریم محذور داریم چون مغیّی در روایت یا اباحه واقعی است یا ظاهری، بنابر اول، ثبوت اباحه واقعی متوقف است بر عدم صدور حرمت، و این دور و غیر معقول است چون در این صورت عدم ضد را در ضد دیگر أخذ کرده اید چون می گوئید: اباحه واقعی وقتی است که حرمت واقعی نباشد. عدم حرمت واقعی چیزی جز اباحه واقعی نیست. ممکن است کسی بگوید شارع فقط می خواهد خبر بدهد وقتی نهی صادر نشده، اباحه است، در جواب می گوئیم این بیان لغو است چون تحصیل حاصل است، نیاز به گفتن ندارد.

و بنابر صورت دوم که اباحه ظاهری باشد، ثبوت اباحه ظاهری متوقف بر عدم صدور حرمت واقعی است، یعنی اباحه ظاهری وقتی ثابت است که شما عدم صدور نهی واقعی را احراز کنید، در حالی که با احراز عدم صدور نهی شما شک در حکم ظاهری ندارید چون علم به اباحه واقعی پیدا کرده اید.

لذا چاره ای ندارید مگر اینکه ورود را بر وصول حمل کنید، لذا روایت دال بر براءت می کند.

اشکال به دلیل اول:

نهی خطابي است که اگر شارع آن را ابراز کرد ما کشف از حرمت می‌کنیم نه اینکه خود نهی، حرمت است تا اشکال کنید حرمت ضد اباحه است لذا عدمش در اباحه أخذ نمی‌شود، پس عدم خطاب نهی بدون هیچ اشکالی می‌تواند در حکم اباحه أخذ شود. لذا مانعی ندارد به جهت نکته‌ای شارع بگوید: تا وقتی خطابي که کاشف از حرمت است را ابراز نکرده‌ام، حکم اباحه ثابت است. به عبارت دیگر بخاطر مصلحتی، فعلیت حرمت متوقف بر ابراز شارع است و تا وقتی شارع ابراز حرمت نکرده، حکم، اباحه است. شهید می‌فرماید اگر بخواهیم حقیقت این مطلب را تفسیر کنیم باید بگوییم: ملاک مفسده و فعلیت حرمت متوقف است بر صدور خطاب، یعنی در این فعل تا وقتی خطاب نهی در موردش نیامده مفسده ای نیست و حرمتش شأنی است، ولی با آمدن خطاب مفسده ملزمه پیدا می‌کند و حرمتش فعلی می‌شود، این مطلب نظیر بعضی از موضوعاتی است که باید از طریق خاصی به آنها علم پیدا کردیم تا حکمشان منجز بشود، یعنی اگر از این طریق خاص علم پیدا نکردی ملاک مفسده یا مصلحتش به فعلیت نمی‌رسد تا حکمش فعلی شود. پس این حرف ثبوتاً معقول است.

دلیل دوم: ورود در دلش وصول خوابیده است، وقتی گفته می‌شود "ورد علینا" وصل الینا را هم می‌فهمیم، مثلاً در ورد علی الماء معنای وصل الی الماء خوابیده است، علاوه بر اینکه ورود حتماً مورد علیّه می‌خواهد یعنی یک شخص یا چیزی می‌خواهد که وارد بر آن وارد شود، مثلاً در ورد علینا الضیف، یک میزبانی می‌خواهیم تا ضیف بر آن وارد شود. در مورد ما هم یک مکلفی می‌خواهیم تا نهی بر آن وارد و واصل شود به خلاف صدور که فقط منشأ صدور می‌خواهد.

شهید جواب می‌دهند بله ورد، مورد علیّه می‌خواهد، ولی در مورد ما متعین نیست که نهی بر مکلف وارد شود بلکه می‌تواند بر خود شی‌ای که نهی در موردش آمده وارد شود، یعنی حتی یرد النهی علی الشیء که این همان صدور است نه وصول. پس روایت لا اقل مجمل می‌شود و صلاحیت برای استدلال را ندارد.

روایت دوم: حدیث الرفع المروی عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «رفع عن أمتی تسعة: الخطأ، و النسیان، و ما أکرهوا علیه، و ما لا یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطرّوا إلیه، و الحسد، و الطیرة، و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفء»

به فقره «و ما لا یعلمون» برای برائت استدلال شده است که این استدلال نیاز به سه مرحله بحث دارد:

مرحله اول: فقه الحدیث، رفع در روایت به چه معناست؟ در روایت اموری ذکر شده است که بسیاری از آنها تکوینی است مثل خطا، فعل مکره و فعل مضطر، شارع چطور می‌خواهد این امور تکوینی که در خارج هستند را رفع کند؟ لذا رفع را باید به گونه‌ای تصویر کنیم که هم با امور تکوینی و هم با غیرتکوینی سازگار باشد.

تصویر اول: یک چیز مناسب برای هریک از این اشیاء مذکور در روایت در تقدیر بگیرم که رفع حقیقی به آن نسبت داده شود مثل مؤاخذه در خطا ونسیان و حکم در شرب اکراهی خمر، یعنی در مورد خطا و فعل مضطر مؤاخذه بر آنها برداشته شده است و در اکراه حکم فعل برداشته شده است.

تصویر دوم: مرفوع خود این عناوین باشند ولکن نه وجود خارجیشان بلکه وجود تشریعی آنها یعنی در عالم تشریع این خطا معدوم انگاشته شده، یعنی حکمی روی آن بار نشده است. در عالم تشریع موضوعاتی وجود دارد که حکمی بر آنها مترتب است و چون فعل خطایی در عالم تشریع نیست حکمی هم ندارد.

تصویر سوم: مرفوع وجود خارجی این اشیاء می باشد اما نه حقیقتاً بلکه ادعاءً، شارع نوشیدن اکراهی خمر را نازل منزله عدم کرده است یعنی گویا در خارج اتفاق نیفتاده است.

حکومت حدیث رفع بر ادله اولیه

حدیث رفع طبق هر یک از این احتمالات بالا، بر ادله اولیه حاکم است، چون ملاک حکومت این است که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد یا به موضوع آن و یا به محمول آن، و در اینجا طبق احتمال سوم که رفع تنزیلی بود حدیث رفع ناظر به موضوع ادله اولیه است چون موضوع آنها را برمی دارد، مثل لاربا بین الوالد والولد، که ربای موجود در خارج را غیرموجود فرض می کند لذا حرمت ندارد.

و طبق احتمال اول ناظر به محمول ادله اولیه است زیرا حکم یا مؤاخذه و اثر ظاهری که بر آنها مترتب می شود را برمی دارد، مثل لاضرر ولاضرار که حکم ضرری را برمی دارد.

و اما طبق احتمال دوم که موضوع را در عالم تشریع کالعدم می دانست حدیث رفع ناظر به محمول ادله اولیه است چون بطور غیرمباشری حکم آنها را برمی دارد، به این صورت که می گوید شرب اکراهی خمر، شرعاً موضوع حرمت نیست، در حقیقت حکم را از آن رفع می کند. مثل «لا رهبانیة فی الإسلام» که رهبانیت در خارج موجود است ولی در اسلام در لوح تشریعات استحبابی و وجوبی رهبانیت موجود نیست. یعنی موضوع برای حکم استحباب و وجوب نیست.

بعد از بیان این سه احتمال شهید آنها را با هم مقایسه می کند، می فرماید: احتمال اول از دوتای دیگر ضعیف تر است، چون مستلزم تقدیر است و اصل عدم تقدیر است.

ممکن است کسی اشکال کند که، بله تقدیر خلاف ظاهر است ولی احتمال دوم هم که رفع تشریعی بود خلاف ظاهر است، چون ظاهر رفع همین اشیاء مذکوره در عالم خارج است نه عالم تشریع.

شهید در جواب می گوید: بین احتمال اول و احتمال دوم فرق است، احتمال دوم طبق مقتضای ظاهر حال شارع است، زیرا شارع بماهو شارع شأنش تشریع است نه اینکه از عالم خارج خبر بدهد که فلان چیز مرفوع است یا مرفوع نیست.

بعد می‌فرماید احتمال دوم هم از احتمال سوم قویتر است، زیرا بعضی از اموری که در حدیث رفع ذکر شده، وجود خارجی ندارند که شارع بخواهد وجودشان را نازل منزله عدم کند، مثلاً در «ما لا یطیقون»، فعلی که قدرت بر آن نداریم در خارج محقق نشده است تا شارع بخواهد آن را بمنزله معدوم بداند، چه اینکه اگر بود دیگر مالایطاق نبود بلکه یطاق بود. مثلاً وقتی قدرت بر روزه نیست روزه‌ای محقق نمی‌شود که شارع آن را معدوم فرض کند چه اینکه اگر باشد کشف می‌کند قدرت بر آن بوده نه اینکه نبوده. و این اشکال در احتمال دوم نمی‌آید لذا متعین احتمال دوم است.

ثمرات این احتمالات

ثمره اول: طبق احتمال اول همانطور که می‌توان جمیع آثار را در تقدیر گرفت، خصوص مؤاخذه و عقاب را هم می‌توان در تقدیر گرفت، و هیچ یک از آنها متعین نیست لذا باید بر قدرمتیقن اکتفاء کنیم یعنی مرفوع فقط مؤاخذه است، نه چیز دیگر، در حالی که طبق دو احتمال دیگر مرفوع همه آثار می‌باشد، چون با رفتن موضوع تشریعاً یا تنزیلاً، همه آثار آن هم می‌رود.

ثمره دوم: بین احتمال دوم و سوم است، در جایی که مکلف مضطر یا مکروه بر ترک فعلی می‌شود، مثلاً نمی‌تواند روزه بگیرد، طبق احتمال سوم رفع (ترک روزه) یعنی اینکه شارع آن را روزه‌دار فرض کند، و مکلف باید افطار نکند و اگر کرد کفاره به گردنش می‌آید، در حالیکه مفاد حدیث رفع، وضع حکم نیست، اما طبق احتمال دوم حدیث رفع ترک روزه را در عالم تشریع برمی‌دارد یعنی موضوع حرمت نیست، لذا اگر کسی مجبور به ترک روزه شد حکمی ندارد نه اینکه حرمت افطار و... برایش ثابت شود.

در پایان مرحله اول که فقه الحدیث است شهید می‌فرماید توجه داشته باشید که رفع در حدیث اختصاص به مواردی دارد که در رفعش امتنان بر امت باشد، چه اینکه حدیث در مقام امتنان بر امت پیامبر است، لذا اگر در موردی شخصی بخاطر احتیاج شدید به پول مضطر شد خانه‌اش را بفروشد، حدیث رفع اثر این معامله را رفع نمی‌کند، چه اینکه اگر رفع کند این مکلف به پولی که نیاز دارد نمی‌رسد و امتنان در این است که معامله اش صحیح باشد. به خلاف جایی که بر فروش مجبورش کرده‌اند، زیرا با بطلان معامله، مجبورکننده به غرضش که نقل و انتقال است نمی‌رسد و مال به ملکیت مجبور شونده باقی می‌ماند و این امتنان است.

مرحله دوم: کیفیت استدلال به فقره «رفع ما لا يعلمون»

هر حکمی را که مکلف نمی‌داند، از او برداشته شده است. این رفع یا واقعی است یا ظاهری، واقعی یعنی علم، شرط ثبوت حکم است، اگر مکلف علم نداشت واقعا تکلیفی ثابت نیست، و ظاهری یعنی مکلف شک نیاز نیست احتیاط کند.

گفته شده که، رفع را چه واقعی بگیرید چه ظاهری، برائت ثابت است چون ما در پی تأمین از عقاب در صورت شک و ایجاد معارض برای ادله وجوب احتیاط هستیم که هم با رفع واقعی و هم با ظاهری این دو هدف حاصل می‌شود.

ولکن شهید می‌فرماید اگر رفع واقعی باشد مطلوب ما ثابت نمی‌شود، چرا؟ چون حدیث می‌گوید حکم واقعی در صورتی که جاهل به حکم باشید برداشته می‌شود، لذا در مواردی که علم داریم و یا دلیلی قائم شده که حکم شامل عالم و جاهل است حدیث رفع کارایی ندارد، چون ولو اینکه به حکم شک داشته باشیم ولی در عالم ثبوت، حکم واقعی ثابت است و از آنجا که غالب احکام ما مشترک بین عالم و جاهل است (به دلیل روایات مستفیضه که احکام بین عالم و جاهل مشترک است و همچنین بخاطر محذور تقیید ادله اولیه به صورت علم)، لذا حدیث رفع فقط در موردی رفع حکم می‌تواند بکند که علم داشته باشیم حکم این مورد اختصاص به عالم دارد مثل جهل و اخفات یا قصر و تمام در نماز. پس حدیث رفع بنابر اینکه رفع واقعی مراد باشد قلیل الفائده می‌شود.

شهید می‌فرماید برای اثبات مطلوب مان نیاز نیست حتما رفع ظاهری را اثبات کنیم بلکه همین که اثبات کنیم در اینجا رفع واقعی مراد نیست کفایت می‌کند، چون در اینصورت حدیث نسبت به رفع ظاهری و واقعی مجمل می‌شود، و در صورت اجمال آن، استدلال به آن ممکن می‌شود، چطور؟

حدیث رفع مطلق است حکم مجهول را بر می‌دارد چه این حکم مشترک بین جاهل و عالم باشد و چه اینکه فقط به عالم اختصاص داشته باشد، شک در اینکه رفع ظاهری است یا واقعی، برگشتش به شک در وجود و عدم وجود این اطلاق است، یعنی اگر ظاهری باشد، مطلق است و اگر واقعی باشد مطلق نیست یعنی فقط حکمی را برمی‌دارد که اختصاص به عالم داشته باشد. با این توضیحات وقتی شک در اطلاق و عدم اطلاق داریم، و چون علم به مقیدی نداریم به اطلاق حدیث تمسک می‌کنیم. به عبارت دیگر دلیلی نداریم که اطلاق حدیث رفع را مقید به صورت دوم کرده باشد، پس به اطلاق خودش باقی می‌ماند.

ادعای واقعی بودن رفع

برخی ادعا کرده‌اند که رفع در روایت واقعی است؛ چون حملش بر رفع ظاهری نیاز به تصرف و عنایت بیشتری دارد، واصل عدم عنایت بیشتر است، این عنایت زائد یا از جهت مرفوع است یا از جهت خود رفع.

توضیح(از جهت مرفوع): مرفوع عبارت است از وجوب احتیاطی که منجز حکم واقعی است نه اینکه مرفوع خود حکم واقعی باشد، به عبارت دیگر آنچه مرتفع می شود خود حکم واقعی نیست بلکه وجوب احتیاطی است که از او ناشی شده است، واین تصرف در مرفوع است که با ظاهر حدیث مخالف است چون به اقتضای وحدت سیاق رفع باید در همه فقرات به یک معنا باشد، در حالیکه در فقرات اکراه واضطرار خود حکم واقعی مرتفع شده است.

توضیح(از جهت رفع): رفع دو معنا دارد: رفع حکم واقعی و رفع وجوب احتیاط هنگام شک در حکم واقعی، در مقام، معنای دوم از رفع اراده شده است یعنی رفع وجوب احتیاط(مرفوع خود حکم واقعی است ولی ظاهراً رفع شده است). که این هم مخالف ظاهر بقیه فقرات است چون رفع در آنها طبق همان توضیح بالا واقعی است. پس متعین است رفع را بر رفع واقعی حمل کنیم نه ظاهری.

از این ادعا به دو صورت جواب داده شده است:

جواب اول : یکی از محقق عراقی است، ایشان می فرماید حدیث رفع در مقام امتنان است، یعنی آنچه که موجب مشقت است را رفع می کند و آنچه موجب مشقت است وجوب احتیاطی است که از حکم واقعی ناشی می شود نه خود حکم واقعی، چرا خود حکم واقعی موجب مشقت نیست؟ چون وقتی علم به آن نداشته باشیم منجز نیست.

اعتراض به جواب: اشکال شده که امتنان گرچه با نفی وجوب احتیاط حاصل می شود نه با نفی حکم واقعی، ولکن نفی وجوب احتیاط به دو شکل متصور است: یکی رفع وجوب احتیاط مستقیماً و مباشراً خواه حکم واقعی ثابت باشد یا نباشد و یکی نفی آن با نفی حکم واقعی، چه اینکه اگر حکم واقعی ثابت نباشد، وجهی برای احتیاط نیست. پس همانطور که امتنان با رفع ظاهری سازگار است با رفع واقعی هم سازگار است، لذا هر دو احتمال ممکن است.

جواب دوم که شهید می پذیرد: اگر بخواهد رفع واقعی باشد مفاد حدیث رفع چنین می شود: اگر به حکم واقعی علم نداشتی، آن حکم واقعا مرتفع می شود، یعنی ثبوت حکم واقعی مقید شده به علم به آن، که این تقیید دوگونه متصور است:

(۱) علم به فعلیت حکم، قید مجعول باشد، یعنی حکم جعل نمی شود مگر اینکه مکلف علم به مجعول داشته باشد، که سابقا گفتیم این محال است. چون دور و خلف و تقدم و تأخر پیش می آمد.

(۲) علم به جعل حکم، قید مجعول باشد، یعنی حکم در حق مکلف فعلی نمی شود مگر اینکه مکلف علم به جعل حکم و تشریع آن داشته باشد. که این ثبوتاً ممکن است ولی اثباتاً در مقام ما صحیح نیست. چرا؟ چون لازمه اش این است که مرفوع ما غیر از مجهول ما باشد، آنچه رفع شده مجعول است (یعنی حکم واقعی) ولی آنچه مجهول است جعل و تشریع است نه مجعول. و این خلاف ظاهر حدیث رفع است چه اینکه متعلق و مصب علم و رفع در حدیث یک چیز است نه دو چیز.

پس در هر صورت اراده حکم واقعی ممکن نیست، و باید رفع را بر ظاهری حمل کنیم. و مطلوب ما که برائت بود ثابت می شود، چون معنای رفع ظاهری، رفع وجوب احتیاط در هنگام شک در حکم واقعی است.

مرحله سوم: آیا فقره "مالایعلمون" می تواند هم شبهات موضوعیه را شامل بشود و هم شبهات حکمیه را و یا فقط اختصاص به یکی از آنها دارد؟ ممکن است چنین برداشت شود که عمومیتش نسبت به هر دو شبهه ممکن نیست چه اینکه مشکوک در شبهات حکمیه تکلیف است و در شبهات موضوعیه موضوع، و این دو از یک سنخ نیستند تا یک مای موصوله در مالایعلمون بتواند شامل آنها بشود. موطن حکم عالم تشریع است و موطن موضوع خارج است و جامعی بین آن دو متصور نیست تا مای موصول در آن استعمال شود.

شهید می فرماید عمومیت حدیث نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه متوقف بر اثبات دو امر است:

(۱) تصویر جامع بین موضوع و حکم، که در اینصورت استعمال "ما" در جامع صحیح باشد.

(۲) عدم وجود قرینه بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه یا حکمیه.

تصویر جامع برای شبهات حکمیه و موضوعیه:

اما در مورد جامع محققین دو جامع برای آن تصویر کرده اند:

جامع اول: مراد از اسم موصول "شیء" است که یک مفهوم عام و مبهمی است قابل انطباق بر موضوع و حکم. آن چیزی که مجهول است رفع شده است خواه حکم باشد خواه موضوع.

اشکال به جامع اول وجوابهای آن:

صاحب (الكفاية) بر این جامع اشکال کرده که لازمه اش استعمال لفظ در اکثر از معنا است زیرا موصول باید در دو اسناد حقیقی و مجازی استعمال بشود.

توضیح: اسناد رفع در شبهات حکمیة حقیقی است، چون وضع و رفع حکم در عالم تشریع واقعا به ید شارع است لذا رفع آن، حقیقی است، در حالیکه در شبهات موضوعیه این اسناد مجازی است، زیرا موضوع در عالم خارج است و رفع آن به لحاظ رفع آثار واحکام مترتب بر آن است، پس اسناد رفع به موضوع مجازی است.

محقق اصفهانی خواسته از این اشکال جواب بدهد که جمع بین دو اسناد حقیقی و مجازی ممکن است و لکن به دو اعتبار.

توضیح: تقابل بین حقیقت و مجاز اعتباری است نه اینکه مثل تقابل ضدین و نقیضین واقعی باشد لذا با تغییر جهت اعتبار، محذور دفع می شود، رفع به لحاظ یک حصه از جامع مثلا حصه احکام، حقیقی است و به لحاظ حصه موضوعات، مجازی است، با اختلاف حصه ها، اسناد رفع هم تغییر کرد. مثل اینکه بگویید فلانی هم عالم است و هم جاهل، کسی نمی گوید استعمال شما اشتباه است و شما جمع بین ضدین یا نقیضین کردید، عالم به لحاظ مسائل دینی و جاهل به لحاظ مسائل فیزیکی، استعمال شما به دو اعتبار است.

شهید جواب اصفهانی را نمی پذیرد چه اینکه مراد صاحب کفایه از محذور اجتماع اسنادین، عدم اجتماعشان در عالم تطبیق و صدق خارجی نیست تا بگویید با دو اعتبار مختلف این دو اسناد اجتماع می کنند، بلکه به لحاظ عالم استعمال این اجتماع ممکن نیست یعنی متکلم یا همان شارع نمی تواند هم اسناد مجازی را اراده کند و هم اسناد حقیقی را، چه اینکه اسناد حقیقی عبارت است اسناد بماهو موضوع له و مجازی عبارت است اسناد بماهو غیرموضوع له، که در معانی حرفیه گذشت بین دو نسبت تغایر ذاتی برقرار است، لذا جمع بین آن دو نشاید.

جواب شهید از اشکال:

شهید خودش از اعتراض صاحب کفایه جواب می دهد که اسناد در هردو شبهه مجازی است، نه اینکه یکی از آنها حقیقی باشد تا اجتماع ضدین لازم بیاید، به چه بیان؟ نسبت به موضوعیه که بیان شد، اما نسبت رفع به حکم و تکلیف چرا مجازی است؟ قبلا گفتیم که رفع نمی تواند واقعی باشد چون لازمه اش أخذ علم به تکلیف یا أخذ علم به جعل در مجعول بود که هردو مستحیل است، پس مرفوع در حقیقت وجوب احتیاط است نه حکم واقعی مشکوک پس اسناد رفع به حکم هم مجازی است نه حقیقی. لذا جمع بین دو اسناد حقیقی و مجازی لازم نمی آید بلکه فقط یک اسناد مجازی داریم.

جامع دوم: مراد از موصول، حکم و تکلیف است که هم بر حکم کلی در شبهات حکمیه صادق است و هم بر حکم جزئی و فعلی در شبهات موضوعیه.

توضیح: حکم در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه به دو لحاظ اعتبار شده است، در شبهات حکمیه به لحاظ مرحله جعل اعتبار شده است که شارع یک حکم کلی را برای موضوع مفروض الوجود جعل می کند مثل حکم حرمت برای گوشت خرگوش، و در شبهات موضوعیه به لحاظ مرحله مجعول اعتبار شده است که یک حکم جزئی است چون فعلیتش به تحقق قیود و شروطش در خارج است، مثلاً بعد از اینکه ما علم به تشریع حرمت گوشت خرگوش پیدا کردیم الآن شک می کنیم این حرمت نسبت به این گوشت خارجی مشکوک فعلی شده است یا نه؟ چون شک ما در تحقق خارجی آن است، یعنی اگر این گوشت خارجی گوشت خرگوش باشد موضوع در خارج موجود شده و حرمتش فعلی می شود والا فلا. این تمام کلام در مورد تصویر جامع که گفتیم قابل تصویر است.

اما امر دوم: آیا قرینه‌ای بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه یا حکمیه داریم یا خیر؟ دو قول در مسأله است:

قول اول: قرینه وحدت سیاق، حدیث را مختص به شبهات موضوعیه می کند، چه اینکه مراد از "ما" موصول در ما لا یطیقون و ما اضطرّوا إلیه و ما أکرها علیہ، فعل خارجی است، یعنی معامله‌ای که بر آن اکراه شده اید و خوردن گوشت میته‌ای که اضطرار به آن پیدا کرده اید، لذا موصول در «رفع ما لا یعلمون» هم فعل خارجی می باشد.

قول دوم: در حدیث قرینه‌ای وجود دارد که آن را مختص به شبهات حکمیه می کند، و آن عبارت است از اینکه: هنگام شک در حکم، عنوان «رفع ما لا یعلمون» صادق است چون مشکوک و مرفوع هر دو خود حکم هستند، و رفع حقیقی و واقعی است ولی در شبهات موضوعیه ما از ناحیه وجود موضوع شک نمی کنیم زیرا فرض این است موضوع در خارج موجود است و در تعلق حکم کلی به آن شک داریم، یعنی شک داریم که آیا این موجود خارجی، موضوع این حکم کلی ما است یا خیر؟ والا خودش مشکوک نیست، لذا اسناد رفع به موضوع به اعتبار خودش نیست، تا رفع واقعی باشد بلکه به لحاظ حکم مترتب بر آن است، پس حدیث به شبهات حکمیه اختصاص دارد.

شهادت می فرماید این دو ادعا باطل است به همان بیانی که در حلقه ثانیه خوانده اید. (جواب اجمالی، یک جامع برای موضوعیه و حکمیه تصور کردیم که رفع به آن اسناد داده شده بود پس اسناد رفع به هر دو یکسان است) پس حدیث اختصاص به یکی از آنها ندارد و هر دو را شامل است.

و الصحيح عدم صحّة هذین الادّعائین.

أمّا الأوّل فلأنّ وحدة السياق لا تنثلم حتّى لو كان المراد من اسم الموصول الشبهة الحكميّة أيضاً؛ و ذلك لأنّنا قلنا: إنّ اسم الموصول مستعمل فی معناه العامّ و المبهّم و هو عنوان الشیء مثلاً، و هذا العنوان موجود فی

جميع الفقرات، غاية الأمر أن المراد الجدّي كان مختلفا فيها، و هذا لا يضرّ بالاستعمال؛ لأنّه لا ينظر إلى عالم الصدق الخارجى و إنّما ينظر إلى عالم المفاهيم و الصور الذهنيّة و المفروض وحدة الموصول هناك.

و أمّا الثانى فيرد عليه أنّ الموضوع الموجود فى الخارج و إن كان موجودا فعلا و غير مشكوك إلا أنّه من ناحية أخرى غير معلوم؛ إذ العنوان التفصيلي مشكوك و هذا كاف لتحقيق عدم العلم، فيصدق الرفع على الموضوع بهذا اللحاظ.

مضافا إلى أنّ المراد هنا كما تقدّم إمّا الشىء و إمّا التكليف و كلاهما يصدق على الحكم و على الموضوع.

أمّا عنوان الشىء فواضح؛ لأنّ الحكم و الموضوع يصدق عليهما عنوان الشىء، و أمّا عنوان التكليف فلأنّ الحكم تكليف بمعنى الجعل الكلّي، و الموضوع تكليف بمعنى المجعول الجزئى كما تقدّم.

و بهذا ظهر أنّه لا يوجد فى الحديث قرينة تخصّص إطلاق الحديث بإحدى الشبهتين، فالحديث يشمل كلا الموردین بإطلاقه.

و هناك روايات أخرى استدللّ بها للبراءة، تقدّم الكلام عن جملة منها فى الحلقة السابقة «١» و عن قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكميّة، فلاحظ.

استصحاب عدم جعل تكليف واستصحاب عدم فعلية تكليف

شهيد بعد از روايات، استصحاب عدم جعل تكليف واستصحاب عدم فعلية تكليف را هم بعنوان دليل برائت ذکر می کنند، این استصحاب سه صورت دارد:

صورت اول: قبل از شریعت و یا همان ابتدای شریعت این تکلیف جعل نشده بود الآن شک می کنم که بعدا جعل شده است یا نه، استصحاب عدم جعل تکلیف را می کنم.

صورت دوم: قبل از بلوغ، تکلیف نسبت به من فعلی نبود، بعد از بلوغ شک میکنم که آیا تکلیف نسبت به من فعلی شده است یا خیر؟ گوشت خرگوش قبل از بلوغ هر حکمی داشته باشد برای من فعلی نبود، پس الآن هم برای من فعلی نیست.

صورت سوم: بعضی از تکالیف فعلیتشان متوقف بر تحقق شروطی است، در اینگونه تکالیف می دانیم بعد از بلوغ، شروط تکلیف تحقق نیافته الآن شک می کنیم در حق ما فعلی شده است یا نه، استصحاب عدم فعلية تکلیف را جاری میکنیم. مثلا بعد از بلوغ شک می کنیم که حج بر ما واجب شده است یا نه؟ چون شک در استطاعت که شرط وجوب حج است داریم، لذا استصحاب عدم وجوب حج را می کنیم.

اشکالات مشترک الورد نسبت به تمام ادله برائت

دو اشکال به ادله برائت شده است:

اشکال اول: ادله برائت با ادله احتیاط در تعارض است، بلکه ادله احتیاط بر آنها حاکم است.

توضیح تعارض: اگر مفاد ادله برائت، تأمین در صورت شک در حکم واقعی باشد مثل حدیث رفع، با ادله احتیاط تعارض می کند چون مفاد ادله احتیاط، وجوب احتیاط در صورت شک در حکم واقعی است، یعنی موضوع هردو، عدم علم به واقع است لذا این دو حکم ظاهری با هم متنافی هستند.

توضیح حکومت: اما اگر مفاد ادله برائت، تأمین در صورت عدم بیان (اعم از ظاهری و واقعی) باشد مثل آیه (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا)، محکوم ادله احتیاط می باشد، چون ادله وجوب احتیاط بیان ظاهری هستند و موضوع برائت را مرتفع می کنند.

شهید از این اشکال سه جواب می دهد:

جواب اول: ادله احتیاط یا از حیث سند مشکل دارند و یا از حیث دلالت، قبلا خواندید تکرار نمی کنیم، بلکه بعضی از آنها دلالت بر حسن احتیاط دارد و این غیر از وجوب احتیاط است.

جواب دوم: بعضی از ادله برائت موردش جایی بود که در حکم واقعی شک کنیم نه در اعم از ظاهری، لذا بین ادله برائت و احتیاط تعارض پیش می آید نه اینکه ادله احتیاط حاکم باشند.

جواب سوم: ممکن است کسی توهم کند که در صورت تعارض ادله برائت با ادله احتیاط، ادله احتیاط مقدم می شود چون خاص است و فقط به شبهات حکمیه اختصاص دارد ولی ادله برائت مطلق است، و با اطلاقی شامل شبهات موضوعیه و حکمیه می شد لذا شبهات حکمیه از تحت ادله برائت خارج می شود.

توضیح: دلیل برائت یکی آیه لا یکلف الله نفسا إلّا ما آتاها و دیگری حدیث رفع است که هردوی اینها با اطلاقی شامل تکلیف (شبهات حکمیه) می شدند، زیرا آیه با اطلاقی شامل مال و فعل و تکلیف می شد، و حدیث رفع هم با اطلاقی شامل تکلیف می شد. پس ادله احتیاط که فقط اختصاص به تکلیف دارد خاص است و اطلاقی آنها را تقیید می زند.

شهید می فرماید حق این است که نسبت بین أدله وجوب احتیاط و آیه کریمه، عموم و خصوص من وجه است، نه عام و خاص مطلق، چون آیه اگر چه از جهت شمولش نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه اطلاقی داشت ولی از جهت اینکه اختصاص به موارد بعد از فحص دارد اخص از ادله احتیاط است (قبلا گفتیم ایتاء تکلیف به این است که در جاهایی که گمان وجود تکلیف می رود فحص کنیم مثل قرآن و سنت)، چون ادله احتیاط شامل موارد عدم فحص هم می شود. و در تعارض دو دلیل که عموم من وجه می باشند هر کدام از آنها در مورد افتراقشان حجت می باشند لذا آیه شریفه در مورد شبهات موضوعیه جاری است و ادله احتیاط

در مورد شبهات حکمیه قبل از فحص جاری می‌باشد. اما در مورد اجتماعشان یعنی شبهات حکمیه بعد از فحص تعارض می‌کنند و دلیل قرآنی بخاطر قطعیت سند و صدورش بر دلیل روایی مقدم می‌شود.

و اما نسبت بین أدله وجوب احتیاط و حدیث رفع هم عموم و خصوص من وجه است، چه اینکه حدیث رفع اختصاص به موارد شک بدوی دارد و موارد علم اجمالی را شامل نمی‌شود، در حالیکه ادله احتیاط عام است و شامل هردو صورت می‌شود، لذا در ماده اجتماع یعنی شک بدوی در شبهات حکمیه تعارض می‌کنند و حدیث رفع بخاطر اینکه موافق اطلاق کتاب است و ادله احتیاط مخالف اطلاق کتاب هست، بر ادله احتیاط مقدم می‌شود.

و اگر هم تنزل کردیم و گفتیم مرجحی برای ادله برائت نیست، و در ماده اجتماع تعارض و تساقط می‌کنند، می‌رویم سراغ اصل عقلی که طبق مسلک مشهور، قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌باشد که شامل هردو شبهه حکمیه و موضوعیه است، و بنابر مسلک ما سراغ حق الطاعه می‌رویم که می‌گوید: طبق حکم عقل در شبهات بدویه باید احتیاط بکنید البته در جایی که ترخیصی از شارع نیامده باشد، که در اینجا استصحاب عدم جعل و عدم فعلیت، إذن و ترخیص شارع می‌باشد، لذا احتیاط واجب نیست و شبهات بدویه جای جریان برائت است.

اشکال دوم بر ادله برائت:

ادله برائت مختص به موارد شک بدوی است نه شک مقرون به علم اجمالی، لذا در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود چون مقرون به علم اجمالی است، ما اجمالاً علم داریم که در دائره شبهات حکمیه، تکالیف الزامیه‌ای وجود دارد، یعنی می‌دانیم در این صد یا هزار موردی که شک در حکم داریم ده یا صدتای آن الزامی است و این علم اجمالی منجز است لذا نمی‌توانیم در هیچ یک از شبهات حکمیه برائت جاری کنیم. دو جواب از این اشکال داده شده است:

جواب اول: این علم اجمالی حقیقتاً با یک علم اجمالی کوچک تری منحل شده است. ما اجمالاً به وجود یک سری احکام الزامیه در دائره اخبار ثقات علم داریم، که این علم اجمالی صغیر، علم اجمالی ما را در همه شبهات حکمیه منحل می‌کند. برای انحلال دوش شرط باید موجود باشد، یکی اینکه اطراف علم اجمالی صغیر داخل در اطراف علم اجمالی کبیر باشد. و دوم اینکه معلوم اجمالی ما در علم اجمالی کبیر کمتر یا مساوی معلوم اجمالی ما در علم اجمالی صغیر باشد. مثلاً اگر علم داشتیم که در بین این ده ظرف سیاه و سفید (۵ سفید و ۵ سیاه)، دو تاش نجس است و سپس علم پیدا کردیم که این دو تا ظرف نجس داخل در ظروف سفید است، در اینجا علم اجمالی کبیر ما که در ۱۰ ظرف بود منحل شد به علم اجمالی صغیر در ظروف سفید و شک بدوی در ظروف سیاه.

و در مقام ما هم این دو شرط موجود است یعنی علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیه در دائره شبهات حکمیه منحل می‌شود به یک علم اجمالی کوچکتری به وجود تکالیف الزامیه در دائره اخبار ثقات، و شک بدوی در شبهات حکمیه‌ای که خبری در مورد آنها نیامده است. لذا در آنها برائت جاری می‌شود.

شهید این جواب را تمام نمی‌داند، می‌فرماید: ما همانطور که علم اجمالی به وجود تکالیفی الزامیه در دایره اخبار امارات معتبره داریم، یک علم اجمالی صغیر هم به وجود تکالیف الزامیه در دایره امارات غیرمعتبره داریم، زیرا کذب بودن همه اخبار غیرثقه و امارات غیرمعتبره خیلی خیلی بعید است. پس ما در مقام دو علم اجمالی صغیر داریم، هرچند دایره این دو علم اجمالی گاهی باهم تداخل می‌کند مثلاً در یک مورد مثل نجاست خمر ممکن است یک خبر ثقه داشته باشیم و یک خبر غیر ثقه، ولی در هر صورت این دو علم اجمالی صغیر انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر را با مشکل مواجه می‌کنند، چون یکی از دو شرط سابق را مختل می‌کنند.

توضیح اختلال: یکی از شرایط این بود که تعداد معلوم بالاجمال در دایره علم اجمالی کبیر، کمتر یا مساوی تعداد معلوم بالاجمال در دایره علم اجمالی صغیر باشد، در حالیکه با اضافه شدن معلوم‌های بالاجمال در دایره امارات غیرمعتبره به دایره شبهات حکمیه، تعداد معلوم بالاجمال ما در دایره شبهات حکمیه بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در دایره امارات معتبره می‌شود، لذا انحلال صحیح نیست. البته این در صورتی است که احتمال تطابق معلومات اجمالی در دو دایره امارات معتبره و غیرمعتبره را ندهیم، یعنی در دایره امارات معتبره ۱۰۰ تا تکلیف الزامی باشد و در دایره امارات غیر معتبره هم ۱۰۰ تا باشد ولی فقط احتمال تطابق ۵۰ تای آنها را با هم بدهیم.

ولی اگر احتمال تطابق را بدهیم یعنی احتمال بدهیم ۱۰۰ تای داخل در امارات غیرمعتبره همان ۱۰۰ تای داخل در امارات معتبره می‌باشد، شرط انحلال علم اجمالی کبیر نسبت به علم اجمالی صغیر در دایره امارات غیرمعتبره حاصل است و وجهی ندارد انحلال را اختصاص بدهیم به علم اجمالی در دایره امارات معتبره چه اینکه ترجیح بلامرجح است و اگر هم بگوییم انحلال با هر دو صورت می‌گیرد لازمه‌اش حجیت امارات معتبره و غیرمعتبره است که هیچ کس به آن قائل نشده است.

پس علم اجمالی کبیر حقیقتاً منحل نشد و به منجزیت خود باقی است.

جواب دوم: علم اجمالی در شبهات حکمیه حکماً منحل است، برای بیان انحلال حکمی دو تقریب بیان شده است:

تقریب اول: برای تنجیز علم اجمالی چهار شرط باید موجود باشد که سابقاً بیان شده، شرط سوم آن عبارت است از اینکه در همه اطراف علم اجمالی باید اصول ترخیصیه جاری شود، و چنانچه در بعضی اطراف بخاطر عدم ابتلاء یا منجز بودن آنها، این اصول جاری نشد، علم اجمالی منجزیت ندارد و در سایر اطراف می‌توان اصول ترخیصیه جاری کرد. در مقام ما این شرط سوم مختل است زیرا بعضی از اطراف علم اجمالی بواسطه آیات و روایات منجز شده است مثل حرمت خمر، قمار و... لذا در سایر اطراف علم اجمالی می‌توان اصول ترخیصیه جاری کرد(البته تعداد منجزهای ما بواسطه آیات و روایات و امارات دیگر نباید کمتر از تعداد معلوم بالاجمال ما باشد)، پس علم اجمالی در شبهات حکمیه دیگر منجز نیست، و این انحلال را حکمی می‌گویند

چون ما حقیقتاً احکام واقعی پیدا نکردیم بلکه به تعداد منجزهایی که علم داشتیم در شبهات حکمیه باشد منجز پیدا کردیم.

تقریب دوم:

بنابر مدرسه میرزا منجزیت علم اجمالی دو رکن دارد، (۱) علم به جامع تکلیف، (۲) شک در اطراف، که هر دو رکن در اینجا مختل است.

توضیح: طبق مسلک میرزا که برای امارات جعل علمیت می‌کند، اگر اماره‌ای قائم شد بر وجوب یا حرمت یکی از اطراف شبهات حکمیه، معنایش این است که حکم آن طرف تعبداً معلوم است لذا علم اجمالی هم تعبداً منحل می‌شود چون علم به جامع منحل می‌شود به علم تفصیلی به طرفی که اماره بر آن قائم شده و شک بدوی در اطراف دیگر، پس اصول ترخیصیه در اطراف دیگر جاری می‌شود. به عبارت دیگر همانطور که علم وجدانی به فرد حرام یا واجب موجب انحلال علم اجمالی می‌شد علم تعبیدی موجب انحلال می‌شود. نهایتاً در اولی انحلال حقیقی است در دومی حکمی.

شهید بر این تقریب دوم انحلال حکمی اشکال می‌کنند: مرادتان از انحلال حکمی چیست؟ اگر مرادتان این است که رکن سوم یعنی تنجیز علم اجمالی مختل می‌شود، چه خود علم اجمالی موجود باشد و چه نباشد، این همان تقریب اول انحلال حکمی است و ما هم قبول داریم ولی اگر مرادتان این است که رکن اول یعنی علم به جامع، تعبداً مختل می‌شود و علم تفصیلی به فرد پیدا می‌کنیم، و رکن سوم هنوز به حال خود باقی است، این کلام باطل است، چه اینکه منجزیت از آثار تعارض اصول ترخیصیه است نه از آثار خود علم اجمالی، پس چطور با وجود بقاء تعارض منجزیت از بین برود؟ مجرد زوال تعبیدی علم به جامع، در رفع منجزیت تأثیر ندارد، چون منجزیت بخاطر آن حادث نشد که با رفع آن مرتفع بشود. بلکه به همان تفسیری که در تقریب اول گفته شد منجزیت رفع می‌شود. که همان اختلال در رکن و شرط سوم است.

خلاصه جلسه بیست و یکم

گستره مفاد برائت

بعد از اثبات جریان برائت در هنگام شک در تکلیف، لازم است بدانید ضابطه جریان برائت، شک در تکلیف است، لذا اگر شک در تکلیف داشتی برائت جاری می‌شود ولی چنانچه در تکلیف شک نداشتی ولی در امتثال شک کردید، یعنی نمی‌دانستید این فعلی که آوردید همان مأموریه بود یا نه؟ اصل برائت جاری نمی‌شود، بلکه محل جریان اصالة الاشتغال است، چه اینکه اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد. مثل اینکه می‌داند نماز ظهر بر او واجب بوده ولی نمی‌داند نمازی که خوانده نماز ظهر بوده یا قضای نماز عشاء بوده؟

علت این ضابطه که برائت در هنگام شک در تکلیف است نه شک در امتثال: چون طبق مسلک ما، امتثال و عصیان از مسقطات تکلیف نیستند بلکه از مسقطات فاعلیت و محرکیت تکلیف هستند، بنابراین اگر شک در

امثال مأموره کرد، تکلیف به حال خود باقی است و شکی در آن نیست لذا اصل برائت دیگر موضوع ندارد (چون موضوع شک در تکلیف بود و اینجا شکی نیست). و شک در اسقاط محرکیت تکلیف داریم که جای احتیاط است.

به عبارت دیگر تکلیف ناشی از مصالح و مفاسد الزامیه است و این ربطی به امثال و عصیان ما ندارد این مصالح و مفاسد همیشه باقیست چه ما امثال کنیم چه عصیان.

ولی طبق مسلک کسی که امثال را از مسقطات تکلیف می‌داند، شک در امثال شک در تکلیف است، چون اگر امثال مأموره شده باشد تکلیف ساقط شده و اگر امثال نشده باشد تکلیف باقی است لذا شک می‌کند تکلیف ساقط شده یا نه؟ یعنی شک در تکلیف دارد. لذا توهم شده که موضوع اصل برائت شک در امثال را هم شامل می‌شود، و لکن این توهم به دو دلیل باطل است:

دلیل اول: ادله برائت نسبت به این حالت اطلاق ندارد و منصرف به شک در اصل تکلیف است، یعنی شامل شک در تکلیف از ناحیه امثال نمی‌شود، مثلاً مثل «رفع ما لا يعلمون» ناظر به جهل به اصل تکلیف یا جهل به فعلیت تکلیف است، نه جایی که تکلیف و فعلیت آن را می‌دانیم ولی به جهت شک در دایره امثال در سقوط تکلیف شک داریم.

دلیل دوم: تمسک به استصحاب عدم امثال که بر اصل برائت حاکم است.

توضیح: قبل از شروع به امثال، یقیناً امثال تکلیف صورت نگرفته بود و الآن بعد از امثال شک می‌کنیم آیا مأموره امثال شده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم امثال تکلیف را. و با جریان این استصحاب موضوع برائت که شک در تکلیف بود برداشته می‌شود زیرا ما علم به تکلیف داریم نه شک.

معیار وضابطه در تمییز بین شک در تکلیف و شک در مکلف به

این معیار برای شبهات موضوعیه مورد نیاز است والا در شبهات حکمیه غالباً شک در آن، شک در تکلیف است.

شک در شبهه موضوعیه ناشی از شک در یکی از این امور سه گانه است:

(۱) قیود تکلیف مثل استطاعت برای وجوب حج، زوال برای وجوب نماز، بلوغ و عقل برای وجوب و حرمت. مثلاً در وجوب حج اگر شک در استطاعت کردی، شبهه موضوعیه می‌شود.

(۲) شک در متعلق تکلیف مثل شک در اکرام در اکرم العالم یا شک در کذب در لا تکذب یعنی نمی‌دانید کاری که از شما در خارج انجام شد مصداقی از اکرام است تا ذمه تان فارغ شده باشد یا نه؟

(۳) شک در متعلق متعلق تکلیف یعنی موضوع حکم مثل عالم در اکرم العالم و خمر در لا تشرب الخمر. یعنی نمی‌دانید این مایعی که در خارج است خمر است تا شربش حرام باشد یا نه؟

اگر این سه مورد (قید، متعلق و موضوع) که به اصطلاح به آن اطراف حکم می‌گویند معلوم بود ولی با این حال شک داشتید، شکتان در خود حکم شرعی است که داخل در شبهات حکمیه می‌شود.

صورتهای شک

صورت اول: شک در متعلق حکم: حکم و قیود و موضوع معلوم است ولی شک در صدور متعلق داریم، مثلاً در (أكرم العالم إذا جاء العيد)، به تکلیف و عید بودن و علماء علم داریم، ولی نمی‌دانیم بوسه زدن به دست عالم اکرام او است یا نه؟ لذا شک در تحقق اکرام داریم. به عبارت دیگر شک داریم فعلی را که در خارج آورده ایم مصداقی از اکرام است یا نه؟ در این صورت شک ما در مکلف به است نه در تکلیف، چه اینکه تکلیف معلوم است و بر ما فعلی شده است، و شک در خروج ذمه از این تکلیف داریم. و جای جریان اصل اشتغال است.

صورت دوم: شک در موضوع حکم است یعنی شک داریم که آیا این فردی که در خارج است مصداق موضوع است یا نه؟ مثلاً در (أكرم العلماء) یا (أكرم عالماً) شک داریم که آیا زید عالم است یا نه؟ در این صورت دو نوع شک در موضوع متصور است:

(۱) اطلاق تکلیف نسبت به موضوع شمولی و استغراقی باشد، یعنی حکم به تعداد مصادیقش در خارج منحل می‌شود، مثل اکرم العلماء که اکرام هر عالم یک امثال و عدم اکرام هر عالم یک عصیان است، در این صورت هرگاه شک در موضوع کردیم شک در تکلیف زائد است، چون شک داریم اکرام این فرد هم واجب است یا نه؟ لذا جای برائت است. به عبارت دیگر در تکلیف شمولی هر فرد و موضوعی یک حکم مستقل دارد، لذا هنگام شک در موضوع شک در یک حکم زائد داریم و برائت جاری می‌کنیم.

(۲) اطلاق تکلیف نسبت به موضوع بدلی باشد، در این صورت یک حکم بیشتر نداریم که با تحقق یک فرد علی‌البدل امثال می‌شود مانند اکرم عالماً، در این صورت اگر شک کند آیا این فرد عالم است یا خیر؟ اکرام این فرد مکفی نیست، چون بنابر اینکه عالم باشد مأموره امثال شده و بنابر اینکه عالم نباشد امثال صورت نگرفته لذا شک در مکلف به دارد و اصل اشتغال باید جاری شود.

با توجه به این مطالب دو معیار برای تشخیص شک در تکلیف و جریان برائت وجود دارد:

(۱) آنچه که در آن شک داریم از قیود فعلیت تکلیف باشد که در این صورت شک در وجود و عدم آن شک در فعلیت تکلیف است. مثل (إذا حصل الخسوف فتجب صلاة الآيات) که وقوع خسوف قید فعلیت نماز است و شک در وجود و عدم این قید شک در فعلیت و عدم فعلیت تکلیف است.

(۲) اطلاق تکلیف نسبت به مشکوک شمولی باشد نه بدلی، به همان توضیحی که قبلاً بیان شد.

اشکال: مرحوم میرزا معیار دوم را به اولی برگردانده و یک معیار فقط ذکر کرده چه اینکه شک در موضوع خارجی برگشتش به شک در قید فعلیت تکلیف است، چون در مثل "لا تشرب الخمر" فعلیت حرمت، مقید

است به اینکه خمری در خارج موجود باشد وبا شک در خمریت مایع خارجی در فعلیت آن شک کرده‌ایم و برائت جاری می‌کنیم.

شهادت در جواب می‌فرماید: اینطور نیست که همیشه از معیار دوم بی‌نیاز باشیم، چون گاهی فعلیت حکم مقید به موضوع است و گاهی نیست. لذا در مواردی که موضوع قید فعلیت تکلیف نیست به معیار دوم نیاز داریم.

توضیح: اگر موضوع خارج از اختیار مکلف باشد باید فعلیت تکلیف مقید به آن باشد مثل إذا زالت الشمس فصل، یا صلّ للقبلة، که زوال و قبله خارج از اختیار من است پس تا زوال و قبله تحقق پیدا نکنند وجوب فعلی نمی‌شود. ولی اگر موضوع از قدرت مکلف خارج نبود ممکن است در فعلیت تکلیف قید شود و ممکن است قید نشود مثلاً در فعلیت وجوب حج، استطاعت شرط شده است، و در لاتشرب الخمر، وجود خمر شرط فعلیت حرمت نیست، یعنی خمر علی‌تقدیر وجودش حرام است خواه در خارج موجود باشد و خواه نباشد.

توجه: در این صورت شک در اینکه این مایع خمر است یا نه؟ از قبیل شک در فعلیت تکلیف نیست چون گفتیم حرمت فعلی است ولو اینکه خمری در خارج نباشد، ولی با این وجود محل جریان برائت است، چرا؟ چون اطلاق لاتشرب الخمر شمولی است یعنی هیچ خمری را ننوش، لذا نسبت به حرمت این مایع شک می‌کنیم و این شک در تکلیف زائد است.

تحقیق

شهادت در تحقیقی می‌فرماید می‌توان به همان معیار اول اکتفا کرد، به این تقریب که مثلاً در لاتشرب الخمر می‌گوییم: مفادش یک جمله شرطیه است: (کَلَمَا كان مائع ما خمرًا فلا تشربه) هر وقت مایعی متصف به خمریت بود شربش حرام است، حرمت شرب مقید شد به اینکه مایعی خمر باشد به نحو قضیه حقیقیه، چه در خارج موجود باشد و یا نباشد. در این تقریب فعلیت متوقف بر وجود نیست همانطور که میرزا میگفت بلکه فعلیت متوقف بر اتصاف مایع به خمریت می‌باشد. پس حالا که از قیود تکلیف شد، هنگام شک در آن برائت جاری می‌کنیم.

با این بیان صحیح است گفته شود که: هر وقت شک در قیود تکلیف کردیم مجرای برائت است، منتهی قیود تکلیف دو قسم است:

(۱) به نحو مفاد "کان" تامه، به این صورت که شک در وجود و تحقق قید می‌کنیم مثل شک در استطاعت برای وجوب حج.

(۲) به نحو مفاد "کان" ناقصه، به این صورت که شک در اتصاف موضوع خارجی به وصفی می‌کنیم، و این اتصاف قید تکلیف است نه وجود خود موضوع. مثل اتصاف مایع به خمریت در لاتشرب الخمر.

پس اگر شک به یکی از این دو قید تعلق گرفت مجرای اصل برائت است.

با این تحقیقی که داشتیم می‌توانیم قیود به نحو کان ناقصه را از موضوع به متعلق تعمیم بدهیم در متعلق هم همین حرف را بزنیم، مثلاً در لاتکذب بگوییم: قید فعلیت حرمت کذب وجود خارجی کذب در خارج نیست بلکه اتصاف کلام است به کذبیت، یعنی کلامی که از متکلم در خارج صادر می‌شود اگر متصف به کذب باشد حرام است و اگر نباشد حرام نیست خواه در خارج کذب وجود داشته باشد یا نه؟ لذا اگر شک کردیم کلامی متصف به کذب است یا نه؟ شک در حرمت آن کلام داریم و براءت جاری می‌کنیم. بله، چنانچه حکم ما وجوبی باشد، اصل اشتغال جاری است، مثلاً در صل اگر شک در اتصاف فعل خارجی به صلاه بودن کردیم، شک در مکلف به است چون اطلاق نسبت به صلاه بدلی است.

خلاصه تحقیق

ضابطه اصلی در جریان براءت، شک در قیود تکلیف است که این قیود به سه نحو متصور است:

(۱) به نحو کان تامه: شک در وجود وعدم قید مثل شک در تحقق زلزله که قید وجوب صلاه آیات است.

(۲) به نحو کان ناقصه نسبت به موضوع تکلیف: شک در اتصاف وعدم اتصاف موضوع به وصفی مثل شک اتصاف این مایع به خمریت.

(۳) به نحو کان ناقصه نسبت به متعلق تکلیف: شک در اتصاف و عدم اتصاف متعلق به وصفی مثل شک در اینکه این کلام متصف به کذب است یا نه.

استحباب الاحتیاط

در شبهات بدویه دلیلی بر وجوب احتیاط نداشتیم و این منافات ندارد با اینکه قائل به استحباب شرعی احتیاط بشویم، چه اینکه روایات زیادی ما را تشویق به احتیاط می‌کنند. در بحث استحباب شرعی احتیاط شهید به دو نکته اشار می‌کند.

نکته اول: آیا شارع می‌تواند امر مستحب مولوی به احتیاط داشته باشد؟ دو نظریه وجود دارد، یک نظریه می‌گوید امکان ندارد و اوامر شارع به احتیاط، حمل بر ارشاد به حسن احتیاط می‌شود نه اینکه مولوی باشد. دو وجه برای این نظریه مطرح می‌شود.

وجه اول: اگر بخواهد اوامر مولوی باشد لغویت لازم می‌آید، چرا؟ چون احتیاط به حکم عقل حسن است و عقل خودش نسبت به آن محرکیت دارد و دیگر نیاز به محرکیت مولوی نداریم.

شهید می‌گوید این حرف صحیح نیست، چرا؟ چون استحباب مولوی یا ناشی از مصلحت و ملاکی در خود احتیاط است، یا ناشی از همان مصلحت و ملاک الزامی واقع است که شارع بخاطر تحفظ بر احکام واقعی اش استحباب احتیاط را جعل کرده است. که طبق هردو صورت لغویت لازم نمی‌آید، اما طبق اولی که ناشی از مصلحتی در خود احتیاط است، بخاطر اینکه محرکیت در احتیاط عقلی ناشی از ملاکات خود احکام واقعی

است تا در مفسده نیفتیم، در حالیکه محرکیت در احتیاط شرعی بخاطر مصلحت در خود عمل به احتیاط است مثلاً تمرین مکلف بر اینکه در شبهات مقرون به علم اجمالی یا در مقابله با حرام های معلوم احتیاط کند. پس احتیاط شرعی مؤکد احتیاط عقلی است و لغویت لازم نمی آید.

و اما طبق دوم که جعل احتیاط بخاطر تحفظ بر احکام واقعی باشد، لغویت لازم نمی آید چون جعل استحباب برای احتیاط به منظور ابراز اهتمام مولی است بر حفظ ملاکات الزامیه واقعی، در مقابل جایی که این ابراز را ندارد، پس این احتیاط تأکیدی بر احتیاط عقلی است نه اینکه لغو باشد، زیرا مکلف با علم به اینکه مسأله مورد اهتمام مولی است بیشتر تحریک می شود.

وجه دوم بر مولوی نبودن اوامر احتیاطی: حسن وقبح عقلی وقتی با حکم شرعی ملازمه دارد که در سلسله علل حکم شرعی واقع شود، یعنی وقتی می گوییم: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع" که عقل مصالح و مفاسد را در مرحله سابق درک کرده باشد، مثلاً عقل قبح و مفسده ایذاء دیگران را درک می کند لذا می گوییم ایذاء حرام است، در حالی که مسأله حسن احتیاط مانند حسن اطاعت مولی وقبح معصیت مولی در طول حکم شرعی می باشند یعنی شارع باید احکامی را جعل کرده باشد تا حسن احتیاط معنا داشته باشد، که در این صورت حسن عقلی احتیاط در سلسله معالیل حکم شرعی است نه علل حکم شرعی. لذا مولوی بودن آن بی معناست.

اشکال شهید: ولو اینکه ملازمه بین حکم عقل و شرع را بپذیریم ولیکن در مقام ما ثمری ندارد، زیرا ما نمی خواهیم حسن احتیاط شرعی را با استفاده از قانون ملازمه نتیجه بگیریم، (یعنی چون احتیاط عقلاً حسن است پس شرعاً نیز حسن و مستحب است)، که شما به ما اشکال می کنید باید حکم عقل در سلسله علل باشد نه معالیل، بلکه احتیاط شرعی بواسطه دلیل شرعی (روایات حسن احتیاط) ثابت است، و کلام در این است که آیا مانع عقلی وجود دارد از اینکه این احتیاط استحباب شرعی داشته باشد یا نه؟ پس مسلک میرزا ربطی به مسأله ما ندارد. و شاهد بر اینکه قائلین به استحباب شرعی از باب ملازمه پیش نرفته اند این است که اگر شما بدون قصد تقرب احتیاط کردید و از مخالفت واقع اجتناب کردید کار مستحبی انجام داده اید، در حالیکه اگر از باب ملازمه باشد باید حتماً به قصد تقرب از مخالفت واقع اجتناب کنید چون عقل انقیاد و بندگی را حسن می داند و انقیاد وقتی معنا دارد که به قصد تقرب آورده شود.

نکته دوم: بعد از اثبات استحباب شرعی احتیاط، اشکال شده که احتیاط فقط در واجبات عبادی در جایی که اصل مطلوبیت ثابت می باشد و همچنین در واجبات توصلی ممکن است ولی در واجبات عبادی که اصل مطلوبیت مجهول است ممکن نیست.

توضیح: احتیاط در توصلی مانند اینکه نمی دانی به دوستان ۸۰ تومان بدهکاری یا ۱۰۰ تومان، احتیاط می کنی و ۱۰۰ تومان می دهی در حالیکه برائت می گفت ۲۰ تومان اضافی را لازم نیست بدهی.

احتیاط در واجبات عبادی که اصل مطلوبیت معلوم است مثل اینکه مطلوبیت نماز جمعه را می‌دانید ولی نمی‌دانید واجب است یا مستحب، در این صورت هم شما می‌توانید احتیاط کنید و به قصد تقرب و مطلوبیت بیاورید و قصد وجه معتبر نیست.

اما در جایی که اصل مطلوبیت مشکوک است، گفته شده احتیاط ممکن نیست، چرا؟ چون اگر فعل را بدون قصد تقرب بیاوری کار لغوی انجام داده‌ای چون فعلی که در مطلوبیتش شک داری عبادی است، و اگر به قصد تقرب (یعنی قصد امثال امر آن) آوردی، مرتکب تشریع حرام شده‌ای چون در اینکه امر داشته باشد شک داری پس چطور به قصد امرش آوردی، این یعنی ادخال مالم یعلم فی الدین فی الدین چیزی را که نمی‌دانی در دین هست یا نه، در دین داخل کرده‌ای. لذا در مثل این موارد که اتیان عبادی فعل ممکن نیست احتیاط هم ممکن نیست.