



مرکز تحقیقات رایانگی

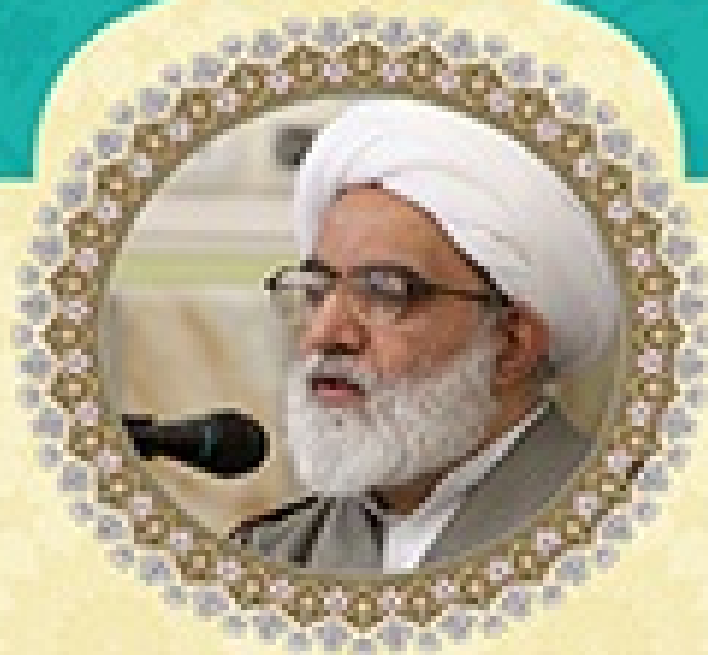
اصفهان

گامی



عزیز ما صاب
الربما

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج اصول سال ۹۶

حضرت آیت الله محمد محمدی شبانه در قم

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دار جهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار چهارمی ۹۶
۸	مشخصات کتاب
۸	دلیل عقل ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۱
۱۶	دلیل عقل ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۲
۲۳	دلیل عقل ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۳
۲۹	۹۶/۰۶/۱۴
۳۲	۹۶/۰۶/۱۹
۳۷	۹۶/۰۶/۲۰
۴۰	۹۶/۰۶/۲۱
۴۵	دلیل عقل ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۶/۲۵
۴۹	دلیل عقل ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۶/۲۶
۵۴	دلیل عقل ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۶/۲۷
۵۷	دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۵
۶۲	دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۶
۶۵	دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۷
۷۱	دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۸
۷۶	دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۲
۸۱	دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۳
۸۵	دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۵
۸۸	دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۹
۹۶	دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۷/۳۰
۱۰۵	دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۱
۱۰۹	دلیل عقل (نقد قاعده حق الطاعه) ابرائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۲

۱۱۷	دلیل عقل /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۶
۱۲۱	دلیل عقل(نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۷
۱۲۷	دلیل عقل(نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۸
۱۳۳	دلیل عقل(نقد قاعده دف ضرر دنیوی) /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۹
۱۳۸	دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۱۳
۱۴۳	دلیل عقل(نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۸/۱۴
۱۵۰	دلیل عقل/قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۰۴
۱۵۴	دلیل عقل/نقد قاعده دفع ضرر محتمل دینوی /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۰۵
۱۶۰	دلیل عقل / بررسی کلام شیخ اعظم /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۰۷
۱۶۵	دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۱
۱۷۱	دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۲
۱۷۸	دلیل عقل / قاعده دفع مفسده محتمله /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۳
۱۸۱	دلیل عقل / دلیل دوم و سوم برائت /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۴
۱۸۵	دلیل عقل / دلیل محقق ایروانی /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۸
۱۹۲	دلیل عقل/دلیل محقق ایروانی /برائت اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۹
۱۹۸	۹۶/۰۹/۲۰
۲۰۳	۹۶/۰۹/۲۱
۲۰۶	۹۶/۰۹/۲۵
۲۱۳	۹۶/۰۹/۲۶
۲۱۹	۹۶/۰۹/۲۷
۲۳۱	۹۶/۰۹/۲۸
۲۳۸	۹۶/۱۰/۰۲
۲۴۴	۹۶/۱۰/۰۳
۲۴۸	۹۶/۱۰/۰۴
۲۵۳	۹۶/۱۰/۰۵
۲۵۷	۹۶/۱۰/۰۹

۲۶۴	۹۶/۱۰/۱۰
۲۷۳	۹۶/۱۰/۱۱
۲۷۸	۹۶/۱۰/۱۲
۲۸۵	۹۶/۱۰/۱۶
۲۹۰	۹۶/۱۰/۱۷
۲۹۶	۹۶/۱۰/۱۸
۳۰۳	۹۶/۱۰/۲۳
۳۱۴	۹۶/۱۰/۲۴
۳۲۱	۹۶/۱۰/۲۵
۳۲۷	۹۶/۱۰/۲۶
۳۳۰	۹۶/۱۰/۳۰
۳۳۸	۹۶/۱۱/۰۱
۳۴۴	۹۶/۱۱/۰۲
۳۴۹	۹۶/۱۱/۰۳
۳۵۴	۹۶/۱۱/۰۷
۳۶۰	۹۶/۱۱/۰۸
۳۶۷	۹۶/۱۱/۰۹
۳۷۳	۹۶/۱۱/۱۰
۳۸۰	درباره مرکز

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمد مهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶

مشخصات کتاب

سرشناسه: شب زنده دار جهرمی، محمد مهدی

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمد مهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶ / محمد مهدی شب زنده دار جهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

دلیل عقل / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل / براءت / اصول عملیه

بحث مقدماتی شروع سال تحصیلی

خدای متعال را شاکریم که فرصت دیگری در اختیار ما نهاد تا در راه تحصیل علم و خدمت به اسلام عزیز و اهل بیت محمد و آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین خدمت داشته باشیم.

قبل از شروع در بحث این نکته شایسته است که مورد توجه همه ما قرار بگیرد که به نتیجه رسیدن تلاش های درسی مرهون شرایطی است و این شرایط همان اموری است که بزرگان ما از دیرزمان به آن مقید بودند و به آن توصیه می کردند.

چند امر حتما باید در منهج درسی مورد توجه قرار گیرد:

۱- نباید ارتجالا وارد بحث شد بلکه حتما باید حضور در درس مسبوق به آمادگی باشد و این آمادگی به این است که طلبه هم مطالعه و هم فکر کند و اگر بتواند مباحثه نیز نماید. کسی که در درس خارج شرکت می کند در مرحله ای است که اختیار رأی می کند به خلاف سطح که هدف از آن تبحر پیدا کردن در فهم متون است چون در مرحله سطح باید یاد بگیرد که چگونه از کلمات اصحاب مطالب آنها را استخراج نماید، بعد از اینکه از این مرحله گذر کرد نوبت به این میرسد که

بتواند در موضوعات مختلف نظر بدهد اگر چه نظر دادن نیز مراتب مختلف دارد یک وقت نظر قطعی می دهد و یک وقت نظر احتمالی به ذهنش می رسد، کسی که به مرحله درس خارج می رسد باید حداقل به نحو احتمال انتخاب داشته باشد و یک «لا» و «نعم» در آن موضوع داشته باشد تا اینکه به تدریج به نظر قطعی برسد مثل اینکه بتواند یک طرف احتمال را ترجیح دهد و دلیل بر صحت و عدم صحت یک طرف پیدا کند. اگر مدتی اینگونه درس بخواند به مرور زمان قوه اجتهاد و استنباط برای او پیدا می شود.

ص: ۱

۲- یکی دیگر از مواردی که علما بر آن تاکید داشته اند مساله تقریر نویسی است به این صورت که وقتی طلبه مطالب را تلقی کرد مجددا آنها را در ذهن خود بازنگری می کند و به قلم می آورد چون وقتی انسان می خواهد مطلبی را بنویسد به عمق مطلب بیشتر توجه می کند که آیا این مقدمات کافی است یا حلقه مفقوده ای دارد؟ و یا اینکه آیا ذکر همه این مقدمات لازم است یا اینکه برخی از این مقدمات مستدرک است یعنی بدون آنها نیز می توان به نتیجه رسید؟ و آیا همه این مقدمات هم از نظر ماده و هم از نظر هیأت صحیح هستند تا نتیجه نیز صحیح بشود یا اینکه برخی از آنها صحیح نیستند؟ سپس این موارد را به قلم می آورد در اینصورت خوب واقف به خصوصیات دلیل می شود به همین دلیل می تواند مطالب را خوب دریافت و پس از آن خوب قضاوت نماید.

اینگونه است که تقریرات مفید می شود و بزرگان نیز اینگونه تقریراتی را مورد تاکید قرار داده اند و برخی مثل محقق نائینی «ره» آن را شرط اجتهاد دانسته اند.

البته لازم نیست تقریر هر روز نوشته شود بلکه یک مبحث وقتی تمام شد تقریر آن نوشته می شود این شیوه ای که امروز رسم شده که مطالب استاد را سر جلسه درس می نویسند امالی است نه تقریر.

۳- سومین امری که لازم است در کلاس های درس خارج رعایت شود مباحثه بعد از کلاس است که اهمیت بسیار زیادی دارد. روش مباحثه نیز این است که ابتدا مدعا را مشخص می کنند و سپس اقوال مهم در مساله را بررسی می کنند و ادله آنها را ذکر کرده و مورد بررسی قرار می دهند و اگر مختاری نیز در مساله وجود دارد به نحو قطع یا احتمال رد یا قبول می شود در مقابل نیز طرف دیگر مباحثه می تواند این مطالب را قبول و یا رد کند و مورد مباحثه قرار بدهد.

ص: ۲

در مباحثه ها نیز اولاً بیان مطلب به قید قرعه باشد تا همیشه همه افراد آمادگی ارائه بحث را داشته باشند و ثانياً گروه مباحثه سه نفر باشد چون بیشتر از سه نفر ممکن است بحث طول بکشد و کمتر از آن نیز در معرض تعطیلی است.

فائده ای که ما از مباحثه دیدیم گاهی حتی از درس هم بیشتر بود.

اگر این مجموعه مورد مداومت باشد و به آن اهتمام شود حدس قوی همانگونه که مرحوم امام فرموده این است که بعد از هفت یا هشت سال قوه اجتهاد در او شکوفا می شود.

۴- مطلب دیگری که باید به آن توجه شود این است که بحث ها معمولاً چون می خواهد جامع الاطراف باشد بطبیعی و کند جلو می رود و قهراً ممکن است انسان ۱۰ یا ۱۵ سال در یک کتاب باقی بماند و بحث چندان پیش نرود به همین دلیل باید راهی را انتخاب کند که به ماسبق مراجعه داشته باشد و آن راه یا به مباحثه و یا به مطالعه و یا به تدریس است، بنابراین باید مباحث گذشته را نیز نگاه کند اما لازم نیست چند کتاب را با هم ببیند، بلکه یک کتاب مهم را که ببیند کافی است و چون علوم معمولاً هم پوشانی دارند وقتی انسان از یک بخش اطلاع داشته باشد کمک می کند که در مباحث دیگر نیز که اشباه و انظار برای آن وجود دارد تسلط پیدا کند. مرحوم شیخ استاد (۱) از درس مرحوم آیت الله سید محمود شاهرودی تعریف می کرد که اگر ایشان مساله ای از طهارت می گفت تا دیات به مسائل مربوط به آن اشراف داشت و اشباه و انظار مساله را مورد توجه قرار می داد مثلاً ایشان در کتاب الطهاره می گفت اگر در اینجا اینگونه بگوییم در کتاب الدیات نیز باید آنگونه بگوییم.

ص: ۳

۱- (۱) - آیت الله شیخ کاظم تبریزی «ره».

فقه دریایی است بلکه اقیانوسی است که در کنار آن رجال، قواعد فقهی و اصول نیز وجود دارد که باید به گونه ای برنامه ریزی نمود که به آن موضوعات دیگر نیز بتوان پرداخت.

سال ۳۶۵ روز است اگر فرض شود که یک سوم این مدت درس است - که نیست - یک سوم آن نیز اگر تعطیلی مطلق باشد اما یک سوم دیگر نیز باقی می ماند که به اندازه سال تحصیلی است و می توان از آن فرصت استفاده نمود و بسیاری از مباحث علمی را پیگیری نمود بلکه به دلیل مصالح مذهب و امور دیگری بسیاری از مناسبت ها در حوزه تعطیل است اما این دلیل نمی شود که مباحثه و تقریر نویسی و مانند آن نیز تعطیل باشد بلکه باید برای آن امور برنامه ریزی نمود.

مرحوم والد قدس سره می فرمود آیت الله العظمی سید احمد خوانساری «ره» روزهای پنجشنبه و جمعه شوارق (۱) می گفتند و در همان زمان مشغول نوشتن جامع المدارک نیز بودند. به درسهایی که در روزهای تعطیل گفته می شد «درس های تعطیلی» می گفتند.

بنابراین پیگیری دروس در روزهای تعطیل هم در ادبیات و هم در علوم دیگر کار لازمی است که باید برنامه ریزی بشود. از مرحوم آیت الله حجت نقل شده که ایشان هر سه سال یک بار از از مقدمات تا آخر کفایه را تکرار می کردند و این باعث می شد که مطالب علمی پیوسته نزد ایشان حاضر باشد.

ص: ۴

۱- (۲) - شوارقُ الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد تألیف عبد الرزاق فیاض لاهیجی، شرحی است مزجی به زبان عربی بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی «ره».

امیدواریم که با اتخاذ این روش ها حوزه علمیه در کنار تقوا و خدا ترسی و معنویت، مشحون از محققین و کسانی که به مراتب عالیه از علم می رسند بشود.

ادامه مباحث دلیل عقلی بر براءت

بحث در این بود که در شبهات حکمیه و موضوعیه به هنگام اجمال نص یا فقدان نص و یا تعارض نصین وظیفه عقلی و شرعی چیست؟

در ابتدا آیات مبارکات بحث شد و نتیجه این شد که از کتاب شریف نمی توان براءت را ثابت نمود.

روایات نیز مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که برخی از روایات مثل حدیث رفع دلالت بر براءت شرعی می کنند.

استصحاب و سیره هم بحث و بررسی شد تا اینکه نوبت به بررسی دلیل عقل رسید، سال گذشته برخی مباحث را در رابطه با دلیل عقل بیان کردیم اما لازم است آن مطالب را مرور ثانوی کنیم تا راه روشن تر بشود به همین دلیل به صورت اختصار مطالب گذشته را اعاده می کنیم.

کلام شیخ اعظم «ره»

مساله مهمی که در اینجا باید به آن توجه شود این است که شیخ اعظم «ره» در رسائل مدعا را این قرار داده که در شبهات حکمیه تحریمیه که فقدان نص باشد یعنی مقام اول - اگر چه مرحوم آخوند در کفایه وجهی برای تفکیک مقام هایی که مرحوم شیخ در رسائل فرض کرده ندیده است و همه این مقام ها را یک جا مورد بحث قرار داده است - دو قول در مساله وجود دارد؛ قول اول اینکه شرعا مباح است و قول دیگر اینکه خیر اباحه ثابت نمی شود، سپس ایشان برای اباحه شرعی فرموده ادله اربعه دلالت بر براءت می کند تا اینکه به دلیل عقل می رسد و می گوید عقل مُدِرک و یا حاکم قبح عقاب بلا بیان است به همین دلیل ایشان حکم به براءت می کند؛

ص: ۵

«المسألة الأولى ما لا نصّ فيه و قد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهما: إباحه الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتياط بالترك و الثاني: وجوب الترك ، و يعبر عنه بالاحتياط. و الأول منسوب إلى المجتهدين، و الثاني إلى معظم الأخباريين» (١).

سپس ایشان برای قول اول یعنی اباحه شرعیه تمسک به ادله اربعه می کنند و چهارمین دلیل را دلیل عقل ذکر می کند و می گوید:

«الرابع من الأدله: حکم العقل بقبح العقاب علی شیء من دون بیان التکلیف» (٢).

ایشان برای این حکم یا درک عقل یک شاهد عقلایی نیز بیان می کنند و آن اینکه کافه عقلای عالم می گویند اگر مولایی بخواهد عبد خود را که امر یا نهی او را اطاعت نکرده عقاب کند در حالیکه این امر و قانون مولا به دست عبد نرسیده است و آن عبد نیز فحوص از امر آن مولا- نموده است و آن را پیدا نکرده است در اینصورت همه عقلاء این عقاب مولا را قبیح می دانند و می گویند این کار مولا قبیح است. این تقبیح عقلاء کاشف است از اینکه این بناء عقلایی یک پشتوانه عقلی دارد و الا اگر به سلیقه بود امکان نداشت که سلیقه همه عالمیان یکی باشد، به خلاف جایی که پشتوانه یک نظر عقل باشد که در اینصورت عقل همه عقلاء می تواند حکم به مطلب واحدی نماید.

اشکال به عبارت مرحوم شیخ

ظاهر این بیان که مرحوم شیخ مدعا را اباحه شرعی قرار داد این است که باید این دلیل عقلی نیز که بر مدعا اقامه شده است اباحه شرعی را ثابت کند در حالیکه می توان مناقشه کرد که چگونه عقل، می تواند اباحه شرعی را ثابت نماید.

ص: ٦

١- (٣) - فرائد الأصول، ج ٢، ص: ٢٠.

٢- (٤) - فرائد الأصول، ج ٢، ص: ٥٦.

محقق خراسانی «ره» در کفایه مدعا را اعم دانسته است و می گوید وقتی عبد بعد از فحص و یأس به حکمی نرسید بعد از بحث و فحص این شخص شرعا و عقلا مأمون از عقاب است و دلیل آن را ادله اربعه دانسته است؛

«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 عقوبه مخالفته كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله و احتمال الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسأله 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 المعتبره و هو أحد النصين فيها كما لا يخفى و قد استدل على ذلك بالأدله الأربعة»^(۱).

سپس ایشان می گوید:

«و أما العقل فإنه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجه عليه فإنهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبيحان بشهادة الوجدان»^(۲).

البته در عبارت ایشان برای «ذلك» به ادله اربعه تمسك شده است، حال سوال این است که مشار الیه «ذلك» چیست؟

اشکال کلام محقق خراسانی «ره»

اگر «ذلك» به مجموع مدعا یعنی مأمون بودن شرعی و عقلی برگردد در اینصورت کلام ایشان اشکل از فرمایش شیخ اعظم «ره» می شود چون معنایش این است که بر اباحه عقلی، هم آیه و هم روایت و هم عقل دلالت می کند در حالیکه آیات و روایات فقط حکم شرع را بیان می کنند نه اینکه حکم عقل را ثابت نمایند و اگر «ذلك» به امر آخر یعنی «مأمونا من العقاب» برگردد در اینصورت می توان ادله اربعه را بر آن اقامه نمود.

ص: ۷

۱- (۵) - کفایه الأصول، ص: ۳۳۸.

۲- (۶) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۳.

البته همانطور که قبلا بیان شد احتمال دارد «ذلک» انحلالی باشد به این معنا که مدعای اباحه و برائت در هر جایی به حسب خودش ادله اربعه بر آن دلالت می کند اگر اباحه شرعیه بود کتاب و سنت و اجماع بر آن دلالت دارد و اگر اباحه عقلیه بود دلیل عقلی

آن را ثابت می کند.

منهج صحیح در مقام

بنابراین می بینیم عبارت هر دوی این بزرگواران علی ماینبغی نیست چون تشویش و دغدغه ای در آن وجود دارد، پس بهتر است اگر می خواهیم این مساله را مطرح کنیم چند مدعا را جدا جدا مطرح کنیم و برای هر کدام از آنها دلیل جداگانه ارائه نماییم؛

یکی اینکه آیا در این مسائل برائت شرعیه وجود دارد؟ آیا در این شبهات برائت عقلیه وجود دارد؟ آیا در مقام، برائت عقلائیه وجود دارد؟ و یا اگر می خواهیم یک مساله را مطرح کنیم جامع بین همه اینها یعنی مطلق برائت را مدعا قرار دهیم به اینکه آیا امنیت از عقاب یا عدم استحقاق از عقاب وجود دارد یا خیر؟

پس منهج صحیح در عنوان مساله این است که یا جدا گانه هر کدام از مدعاهای فوق مطرح شود و مورد بررسی قرار گیرد و یا اینکه عنوان جامع را مورد بحث قرار بدهیم و دنبال دلیل بگردیم.

حال آیا دلیل عقل این جامع را اثبات می کند یا خیر و یا برائت عقلی را اثبات می کند یا خیر؟

مشهور بودن نظریه برائت عقلیه

مشهور بین اصولیون - بل کاد ان یكون اجماعا - این است که مُدْرَك یا حکم عقل عملی این است که برائت عقلی بعد از فحص و یأس از دلیل وجود دارد یعنی در جایی که بعد به وظیفه خود که فحص حتی الیاس است عمل کرده است در اینصورت عقل می گوید عقاب این شخص توسط مولا قبیح است و استحقاق عقاب ندارد، چون مخالفتی با زئی عبودیت از او سر نزده است و تایید آن نیز به همان مطلبی است که شیخ اعظم «ره» آن را ذکر نموده است به اینکه همه عقلای عالم نیز اینگونه می گویند و عقلای عالم نمی شود که همگی مطلبی را بگویند الا اینکه مستند آنها عقل یا فطرت آنها باشد اگر چه محقق خراسانی «ره» این شاهد را بیان نمی کند ولی می گوید هر کس به وجدان خود مراجعه کند این حکم عقل را تصدیق می کند بنابراین این مساله ای بدیهی است که نمی توان بر آن برهان اقامه نمود.

در مقابل این نظریه ۶ یا ۷ اشکال مهم وجود دارد که کسانی که مخالف این نظریه هستند - اگر چه تعداد آنها کم است - طرح نموده اند.

اشکال اول از محقق ابروانی «ره» است که در جلسه آینده آن را توضیح خواهیم داد.

دلیل عقل / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل / برائت / اصول عملیه

بحثی که امروز ترجیح دارد عنوان کنیم این است که موقف عقل در شبهات تحریمیه یا وجوبیه بعد از فحص و یأس از دلیل چیست؟

در پاسخ به این سوال سه نظریه وجود دارد؛

اقوال اصولیون در شبهات حکمیه

نظریه اول که نظریه مشهور بین اصولیین مثل شیخ اعظم «ره» و محقق خراسانی «ره» است این است که موقف عقل در این موارد برائت است به دلیل قاعده قبح عقاب بلا بیان یا امور دیگری که بعدا بیان خواهد شد.

نظریه دوم نظریه ادانه و مسئولیت است به این بیان که در ظرف به شک نسبت به تکلیف باز هم مسئولیت وجود دارد مگر اینکه مولا خودش ترخیص کند و برائت شرعیه جعل نماید، در غیر اینصورت در قبال آن تکلیف مجهول مسئولیت وجود دارد بنابراین احتمال عقاب منتفی نیست، در نتیجه اگر در واقع حکمی باشد و ترک شود استحقاق عقاب وجود دارد و اگر در واقع نیز حکمی نباشد چه بسا به دلیل تجری استحقاق عقاب ثابت شود، از این مسلک تعبیر به مسلک حق الطاعه می شود که این اواخر به نام شهید صدر «ره» مشهور شده است ولیکن از محاضرات محقق داماد «ره» هم بر می آید که همین نظریه را قائل می باشد.

ص: ۹

نظریه سوم تفصیل است به اینکه اگر این عدم الوصول به خاطر مانعی باشد که دیگران بر سر راه وصول قرار داده اند و یا پدیده های طبیعی باعث شده که این حکم به ما نرسد ولی مولا حکم را بیان نموده است و یا مانعی برای بیان حکم بر سر راه خود مولا - بوده است مثل اینکه مولا - در مقام تقیه بوده و نتوانسته حکم را بیان نماید در اینصورت حق الطاعه وجود دارد و برائت ثابت نیست و یا لااقل عقل قبح عقاب در این موارد را درک نمی کند اما اگر خود مولا حکم را بیان نکرده و هیچ مانعی بر سر راه حکم وجود نداشته است در اینصورت عقل حکم به عقاب بلا بیان می کند و برائت ثابت است، این نظریه نیز از مرحوم سید در حاشیه رسائل است.

اکنون باید این سه نظریه را مورد بررسی قرار دهیم تا ببینیم حق کدام است و به کدام نظریه باید قائل شویم؟

ادله نظریه اول

اما قائلین نظریه اول که قائل به براءت عقلیه در شبهات حکمیة تحریمیة یا وجوبیه هستند به حسب استقراء ۵ یا ۶ دلیل اقامه کرده اند که ابتدا فهرست آنها را بیان می کنیم و سپس هر کدام را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم؛

دلیل اول: قاعده قبح عقاب بلا بیان

اولین دلیل قاعده قبح عقاب بلا بیان است به این بیان که وجدان انسان و قوه عاقله انسان حاکم یا مُدرک است که در فرضی که بیانی از طرف مولا واصل نباشد - به هر دلیلی که واصل نشده باشد یا به خاطر خوف و تقیه نگفته و یا دیگران جلوی آن را گرفته اند و یا امور طبیعی مانع شده است - اگر مولا بخواهد بر ترک یا فعل عقاب را مترتب کند آن عقاب قبیح است به همین دلیل استحقاق عقاب وجود ندارد.

ص: ۱۰

همانگونه که محقق خراسانی «ره» تصریح کرده است این دلیل یک امر وجدانی است که مثل سایر بدیهیات است به همین دلیل نیاز به برهان ندارد لکن مرحوم شیخ یک شاهد و متبه نیز برای این دلیل آورده است که در جلسه قبل بیان شد.

دلیل دوم: انتفاء موضوع اطاعت در موارد عدم علم به حکم

دلیل دوم بر اثبات براءت عقلیه از طریق موضوع اطاعت بیان می شود با این توضیح که قبل از بررسی استحقاق عقاب باید بینیم آیا در موارد شبهات حکمیه حق طاعتی برای پروردگار وجود دارد یا خیر؟ به همین دلیل باید بینیم عقل در کجا می گوید باید از مولا اطاعت کنی؟ پس ابتدا باید رتبه متقدم مورد بررسی قرار گیرد، اگر عقل بگوید مطلقا باید اطاعت کنی در اینصورت اگر آن کار ترک شود استحقاق عقاب وجود دارد و عقاب قبیح نیست اما اگر عقل حکم به اطاعت مطلق نکند در اینصورت در مواردی که عقل حکم به اطاعت نکرده است عقاب قبیح است، پس باید دید موضوع اطاعت کجاست؟ حال وقتی بررسی می کنیم می بینیم موضوع اطاعت موردی است که علم به تکلیف وجود داشته باشد، یعنی به بداهت عقلیه عقل در صورتی اطاعت را لازم می داند که علم به تکلیف مولا وجود داشته باشد اما جایی که علم به تکلیف وجود ندارد اطاعت نیز لازم نیست.

این راه را محقق ایروانی «ره» بر طبق مسلک قوم بیان فرموده که زیر بنای مسلک حق الطاعه ای است که شهید صدر «ره» آن را ادعا می کند؛

«و ذلك أنّ حسن العقاب منوط بقيام الحجّة على التکلیف، و معنى قيام الحجّة على التکلیف انتهاء طلب المولى إلى حکم العقل بالإطاعه، فإن كان صحّ العقاب و إلّا فلا، فصحّ العقاب منوط دائما بإلزام من العقل بالفعل فى مرتبه سابقه مع قطع النظر عن ثبوت العقاب.

فاللازم على المستدل قصر حكم العقل ذلك، فيحصل القصر في استحقاق العقاب قهرا.

ولا- يبعد أن يقال بالقصر المذكور، وأنَّ حكم العقل بالإطاعة مقصور بصورة العلم بالتكليف، فالعلم موضوع في حكم العقل بالإطاعة، لا أنه طريقي و يكون موضوعه التكليف الواقعي، ليجب الاحتياط في مفروض الشك. هذا على مذاق القوم» (1).

البتة درست است که ایشان علم به تکلیف را شرط دانسته ولی در واقع حجت بر تکلیف شرط است بنابراین موضوع اطاعت جایی است که بر خواسته مولا حجت اقامه شده باشد.

بنابراین طبق این دلیل تمام الموضوع، علم به تکلیف است نه اینکه تکلیف واقعی باید اطاعت شود به شرطی که علم به آن داشته باشید البته ممکن است کسی بگوید تکلیف واقعی، موضوع اطاعت است به شرط علم و یا اینکه بگوید مجموع علم و تکلیف واقعی شرط وجوب اطاعت است ولی قائل گفته است که علم به تکلیف موضوع اطاعت است.

دلیل سوم: عدم وجود تکلیف در موارد عدم علم به تکلیف (متقوم بودن تکلیف به علم)

دلیل سوم از راه تقوّم تکلیف به علم است. این نظریه می گوید تا علم به امر و نهی حاصل نشود آن تکلیف، تکلیف نیست. پس جایی که علم به تکلیف و حجت بر تکلیف نداریم اصلا حکمی وجود ندارد تا در قبال آن مسئولیت داشته باشیم پس در موارد شبهه حکمیه عقل مستقل به عدم مسئولیت و عدم عقاب است، چون اصلا تکلیفی وجود ندارد، مثل جایی که مولا اصلا تکلیفی ندارد و یا اینکه عملی را مباح کرده است. این نظریه نظریه مختار محقق ایروانی «ره» است؛

ص: ۱۲

«و أمّا علی مشربنا فالتکلیف بحقیقته متقوم بالعلم، و لا تکلیف جزما حیث لا علم، فموضوع الشکّ فی التکلیف لا یکون لیتکلم فی حکمه» (۱).

نظریه قبل را محقق ایروانی «ره» بنابر نظر مشهور بیان نمود چون مشهور تقوم حکم را ناشی از علم به حکم نمی دانند در نتیجه نمی توانند ملتزم به این دلیل شوند.

البته لازمه این نظریه نفی قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل است که محقق ایروانی «ره» به آن ملتزم است و می گوید دلیلی بر قاعده اشتراک در مقام بعد از فحص وجود ندارد بلکه در مقام قبل از فحص احکام بین عالم و جاهل مشترک است.

فرمایش محقق اصفهانی «ره»

یکی دیگر از کسانی که شبیه این مسلک را دارد و قبلا نیز چند بار مسلک او را ذکر کردیم محقق اصفهانی «ره» است که می گوید حکم متقوم به عقاب است، چون در تعریف حکم «جعل ما یمکن ان یکون داعیا» اخذ شده است یعنی حکم باید برانگیزانندگی داشته باشد و این برانگیزانندگی به عقاب محقق می شود چون معمول مردم تا نگویند اگر انجام ندهید عقابتان می کنیم برایشان برانگیزانندگی ایجاد نمی شود پس تا در کنار «افعل» و «لا تفعل» وعید به عقاب قرار نگیرد تعریف حکم بر آن صدق نمی کند چون برانگیزانندگی ندارد. بنابراین نتیجه این می شود که در موارد شبهات حکمیه که عقل می گوید عقاب قبیح است متقوم حکم وجود ندارد در نتیجه حکمی نیز وجود ندارد تا استحقاق عقابی وجود داشته باشد؛

«و حیث إن البعث و الزجر ما لم یکن علی مخالفتهم عقوبه لا یکون باعثا فعلیا، و لا زاجرا کذلک فی نفوس العامه، فقاعده اللطف تقتضی جعل العقاب علی مخالفتهم. و حیث ان جعل العقاب واقعا ما لم یصل إلی العبد لا یکون بوجوده الواقعی محققا للباعثیه الفعلیه و الزاجریه الفعلیه، فقاعده اللطف تقتضی ایصاله تملیما لمرحله البعث و الزجر. فلا تكون فعلیه استحقاق العقاب المجعول شرعا الا بوصوله إلی العبد» (۲).

ص: ۱۳

۱- (۲) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۰۳.

۲- (۳) - نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۵ و ۸۶.

فرق محقق ابروانی «ره» و محقق اصفهانی «ره» این است که نتیجه فرمایش محقق اصفهانی «ره» این است که بعد از براءت می فهمیم حکم نیست اما نتیجه فرمایش محقق ابروانی «ره» این است که قبل از براءت حکم منتفی است که لازمه آن اثبات براءت است چون سخن از استحقاق از عقاب در جایی که اصلاً حکمی وجود ندارد سالبه به انتفاء موضوع است، بنابراین فرمایش محقق ابروانی «ره» دلیل البرائه است و فرمایش محقق اصفهانی «ره» نتیجه البرائه می باشد.

دلیل چهارم: لزوم تکلیف به مالایطاق در موارد تکلیف به حکم مجهول

دلیل چهارم این است که از طریق قبح تکلیف به مالایطاق براءت را ثابت کنیم. این راه را شیخ «ره» در رسائل از ابوالمکارم سید بن زهره «ره» نقل می کند و بزرگان دیگری مثل علامه «ره» در قواعد و محقق «ره» در معارج از او تبعیت کرده اند، با این بیان که در این موارد عقل حاکم به براءت است به دلیل قبح تکلیف به مالایطاق چون در ظرفی که علم به تکلیف وجود ندارد مولا باز هم تکلیف را از شما بخواهد چنین چیزی تکلیف به مالایطاق است و تکلیف به مالایطاق نیز قبیح است. پس مولا نمی تواند عقاب کند و استحقاق عقاب وجود ندارد؛

«ثم إنّه ذکر السید أبو المکارم قدّس سرّه فی الغنیه: أنّ التکلیف بما لا طریق إلى العلم به تکلیف بما لا یطاق . و تبعه بعض من تأخّر عنه ، فاستدلّ به فی مسأله البراءه» (۱).

در اینجا باید گفت احتیاط نیز نمی توان کرد چون احتیاط نیز مالایطاق است در حالیکه عقل، به حسن احتیاط در این موارد حکم می کند؟ شیخ فرموده شاید مراد از تکلیف به مالایطاق در این موارد این است که انجام آن امور به عنوان اطاعت و امثال، تکلیف به مالایطاق است چون اگر قصد امر کند ممکن است تشریح لازم بیاید و تشریح حرام است و اگر قصد امر نشود در اینصورت امثال ممکن نیست چون در باب اطاعت قصد امر نیاز است.

ص: ۱۴

دلیل پنجم: لزوم نقض غرض شارع در صورت عدم حکم به براءت

پنجمین دلیل بر براءت عقلیه از راه قبح نقض نظر می باشد با این بیان که خدای متعال فرموده: «یرید بکم الیسر و لایرید بکم العسر» یعنی غرض شارع مقدس از تشریح حکم، یسر است نه عسر، در حالیکه در موارد فقدان و اجمال نص و نیز تعارض نصین که موارد زیادی وجود دارد و احتمالات نیز فراوان است اگر شارع در همه این موارد بگوید من سر تکلیف واقعی ایستاده ام و براءت را ثابت نمی دانم عسر و حرج پیش می آید در نتیجه غرض او نقض می شود و نقض غرض قبیح است، به همین دلیل می فهمیم شارع در موارد شبهات حکمیه اهتمام به حکم واقعی ندارد و براءت ثابت می شود.

حال اگر از این استدلال کشف کردیم شارع براءت را جعل کرده پس براءت شرعی ثابت می شود و اگر چنین مطلبی کشف نشد لااقل این است که می فهمیم مسئولیتی در این موارد نداریم و عقاب منتفی است؛

«و منها: أن الاحتیاط عسر منقوی وجوبه» (۱).

فرق این دلیل با چهار مورد قبل در این است که ادله قبل دلیل عقلی مستقل بود چون همه مقدمات در آنها عقلی بود اما در دلیل اخیر یک مقدمه را از شارع می گیریم و سپس از مقدمات عقلی دیگر نتیجه نهایی را می گیریم که به آن عقل غیر مستقل می گویند.

این پنج دلیل عقلی برای اثبات نظریه اول یعنی براءت به حسب استقراء می باشد و واقف بر مازاد بر این طرق نشدیم البته دلیل اخیر را نیز صریحا از کسی ندیدیم اما ملامح آن از برخی عبارات شیخ انصاری «ره» در رسائل به دست می آید (۲).

ص: ۱۵

۱- (۵) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۶۱.

۲- (۶) - اقول: ظاهرا مرحوم سید محمد مجاهد در مفاتیح الاصول این دلیل را بر براءت ذکر کرده است؛ «منها أنه لو وجب العمل بالاحتیاط فی الوقائع الكثيره التي انسد طریق العلم بأحكامها للزم الحرج العظیم و التالی باطل فالمقدم مثله». مفاتیح الأصول، ص: ۵۰۶.

در جلسه بعد ادله مذکور مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دلیل عقل / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۶/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل / براءت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

همانطور که بیان شد سه نظریه در رابطه با موقف عقل در شبهات حکمیه وجود دارد؛ در نظریه اول براءت مطلقا ثابت است، طبق نظریه دوم احتیاط مطلقا لازم است و نظریه سوم تفصیل بین موارد است.

برای اثبات نظریه اول یعنی براءت، به پنج برهان عقلی استناد شد.

برهان اول، قاعده قبح عقاب بلا بیان بود که مشهور اصولیون فرموده اند عقل حاکم است که عقاب بلا بیان قبیح است و چون در موارد شبهات حکمیه فرض این است که بیانی از جانب مولا به ما نرسیده است پس عقاب قبیح است و نه تنها عقاب قبیح است بلکه اصلا استحقاق عقابی وجود ندارد و بر اساس اینکه استحقاق عقاب نیست پس عقابی نیز وجود ندارد.

همانطور که ذکر شد گفته شده که این دلیل امری بدیهی است و نمی توان برای آن استدلال آورد بلکه فقط می توان یک متبّه برای آن ذکر نمود.

به این استدلال وجوهی از مناقشات وارد شده است؛

اشکالات دلیل اول (دلیل قبح عقاب بلا بیان)

اشکال اول: عدم ملازمه بین قاعده قبح عقاب بلا بیان و براءت از تکلیف

اشکال اول فرمایش محقق ایروانی «ره» است که فرموده است بر فرض که قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول کنیم اما اتکاء به این قاعده به تنهایی نمی تواند براءت را ثابت نماید چون اصولی می خواهد بگوید عقل در شبهات حکمیه تکلیف الزامی را نفی می کند پس تکلیف الزامی متوجه مکلف نیست و حال اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید عقاب یا استحقاق عقاب وجود ندارد، اما آیا الزام بر انجام این کار از ناحیه دیگری نیز وجود ندارد؟ چون شاید از باب دیگری این الزام وجود داشته باشد و آن ناحیه حکم عقل است به اینکه لازمه شکر منعم این است که خواسته های او را به جا بیاورید ولو این خواسته ها احتمالی باشد. بنابراین اگر بگوییم عقل در کنار قاعده قبح عقاب بلا بیان چنین قاعده ای نیز دارد در اینصورت با نفی استحقاق عقاب خیال عبد راحت نمی شود چون با قاعده لزوم شکر منعم باید محتمل الحرمه را ترک کند و محتمل الوجوب را انجام دهد.

به عبارت دیگر ایشان می خواهد بگوید زیربنای الزام عقل به اطاعت دو چیز است؛ اولین مورد دفع عقاب محتمل است، چون اگر احتمال وجوب یا حرمت داده شد احتمال عقاب وجود دارد و فطرت و جبلت انسان می گوید از عقاب و ضرر محتمل مخصوصا وقتی آن ضرر بزرگ است باید اجتناب نمود.

دومین چیزی که عقل به دلیل آن ما را وادار به اطاعت می کند لزوم شکر منعم است به اینکه همه نعمت ها و وجود عبد از خدای متعال است پس باید از او اطاعت کنید و به همین دو دلیل است که در علم کلام گفته می شود عباد ملزم هستند که به سراغ عقائد بروند و دین صحیح را انتخاب نمایند.

پس برای نفی الزام باید هر دو زیر بنا منتفی شود در حالیکه قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط زیر بنای اول را منتفی می کند.

بنابراین مرحوم ایروانی می گوید شما می گوید عقاب بلا بیان قبیح است ما نیز این قاعده را قبول می کنیم اما این مقدار از بیان، براءت را ثابت نمی کند چون وجوه دیگری مثل لزوم شکر منعم در مقابل آن وجود دارد که عبد را ملزم و مکلف به چیزی می کند چون شکور بودن عبد ربطی به این ندارد که استحقاق عقاب نداشته باشد چون چه بسا استحقاق عقاب نباشد ولی شکور بودن نیز محقق نباشد در حالیکه عقل مستقلا حکم به شکور بودن می کند، پس نفی العقاب به تنهایی بلکه حتی نفی استحقاق عقاب به تنهایی نمی تواند الزام و تکلیف را نفی کند بلکه برای اثبات براءت باید ثابت شود که ملزم دیگری در مقام وجود ندارد(۱)؛

۱- (۱) - اقول: از آنجا که موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان «عدم البیان» است به همین دلیل برای بررسی فرمایش محقق ایروانی «ره» باید دید مراد از «بیان» در این قاعده آیا بیان حکم واقعی است یا مراد، مطلق البیان است؟ اگر بیان حکم واقعی مراد باشد فرمایش ایشان مبنی بر پذیرش قاعده قبح عقاب بلا بیان در حالیکه براءت ثابت نمی شود، صحیح است چون حکم عقل به لزوم شکر منعم به منزله بیان نیست به همین دلیل اگر چه براءت ثابت نمی شود اما قاعده قبح عقاب بلا بیان در مقام جاری می شود، اما اگر مراد از بیان، مطلق البیان باشد اعم از بیان حکم واقعی و حکم غیر واقعی در اینصورت قاعده لزوم شکر منعم وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان است و موضوع آن را منتفی می کند در نتیجه در صورت وجود قاعده شکر منعم قاعده قبح عقاب بلا بیان اصلا جاری نمی شود.

«و یرده: أن مجرد الأمن من العقاب و عدم استحقاقه لا یوجب الإذن فی الفعل؛ فإن سبب إزام العقل بالفعل أمران: أحدهما دفع العقاب عن النفس و هو أخس السببین، و الآخر كون الإطاعه شکرا لنعمه الله و جزاء لأیادیه، و إن فرض أنه لا- یعاقب علی مخالفته بل لم نقل باستحقاق العقاب علی المخالفه عقلا.

و لا- بدّ فی الحکم بالرخصه من سدّ کلا- الأمرین، الأمر الأوّل بقبح العقاب الذی قالوه، و الأمر الثانی باختصاص حکم العقل بالإطاعه- شکرا للنعمه- بالتکالیف المعلومه و عدم عموم حکمه للتکالیف المحتملہ»(۱).

اگر اشکال بشود که مآل و مرجع قاعده لزوم شکر منعم نیز قاعده دفع ضرر محتمل است پس اینها دو قاعده مستقل نیستند در اینصورت پاسخ داده می شود که خیر این دو منشأ با یکدیگر فرق دارند، دفع ضرر محتمل اخس المنشأین است و مخصوص کسانی است که فقط به فکر منافع و مضارّ دنیوی و مادی هستند اما لزوم شکر منعم مربوط به انسان های راغی و شریف است که احترام به مولا و عدم هتک او برایشان مهم است حتی اگر ضرری متوجه آنها نباشد، همانگونه که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود که اطاعت من از خوف جهنم و به طمع بهشت نیست بلکه «وجدتک اهلا للعباده فعبدتک».

اشکال دوم: عدم فایده قاعده قبح عقاب بلا بیان به دلیل فرعی بودن رتبه آن

استدلال به قاعده قبح عقاب بلا بیان استدلال به فرعی است که غمض عین از اصل آن شده است و با وجود آن اصل دیگر نوبت به این قاعده نمی رسد، چون اگر قائل به آن اصل شدیم بی نیاز از این فرع می شویم و اگر قائل به آن اصل نشدیم نوبت به این قاعده نمی رسد.

ص: ۱۸

توضیح مطلب این است که صحت عقاب یک امر ابتدایی نیست بلکه مربوط به جایی است که ما یک وظیفه ای سابقا داشته ایم و نسبت به آن بی اعتنایی کرده ایم، بنابراین در جایی که در رتبه قبل هیچ وظیفه ای ثابت نیست در اینصورت هیچ عقابی ثابت نمی شود بلکه هیچ استحقاق عقابی وجود ندارد و اگر در رتبه قبل وظیفه ای بر عهده مکلف ثابت شده باشد در اینصورت اگر مکلف نسبت به آن وظیفه کوتاهی کند عقل حکم به صحت عقاب می کند.

پس صحبت از استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب همیشه مربوط به جایی است که در رتبه قبل ببینیم وظیفه ای وجود دارد یا نه؟ و الا اگر در رتبه قبل وظیفه ای وجود نداشته باشد معنا ندارد سخن از استحقاق عقاب به میان آید. حال اگر در رتبه قبل عقل با قاعده لزوم شکر منعم حکم به وجوب اطاعت کند در اینصورت استحقاق عقاب وجود دارد و اگر عقل چنین حکمی نداشته باشد در اینصورت استحقاق عقابی ثابت نمی شود در نتیجه ضرر احتمالی هم وجود ندارد تا قاعده لزوم دفع ضرر محتمل جاری بشود.

حال باید همان رتبه قبل را ملاحظه کنیم اگر عقل حکم به لزوم شکر منعم در مطلق موارد حتی موارد شبهات حکمیه بعد از فحص و یأس می کند در اینصورت براءت ثابت نمی شود و قاعده قبح عقاب بلا بیان فایده ای ندارد چون چه استحقاق عقاب باشد و چه نباشد ملزم عقلی دیگری وجود دارد و مانع براءت می شود اما اگر عقل لزوم شکر منعم را مربوط به موارد علم به تکلیف و یا موارد قبل از فحص می داند در اینصورت در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص لزوم شکر منعم وجود ندارد پس اصلا الزامی وجود ندارد تا بحث از استحقاق عقاب بشود.

پس اشکال دوم اشکال منهجی است چون ایشان می گویند باید اینگونه استدلال کنید البته ایشان می گویند اگر بخواهیم بر اساس منهج قوم مشی کنیم و علم را مقوم حکم ندانیم حق این است که در موضوع الزام عقل به طاعت، علم نهفته است یعنی عقل می گویند اطاعت نسبت به آن تکلیفی که به آن علم دارید لازم است، پس در جایی که به دلیل عدم بیان، علم و علمی نداریم در این موارد الزام عقل نداریم در نتیجه استحقاق عقاب و عقوبت نیز نداریم، پس برای اثبات براءت باید محدوده الزام عقل به اطاعت را ملاحظه کرد و چون عقل در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص و یأس حکم به الزام اطاعت نمی کند به همین دلیل براءت، عدم عقاب و عدم استحقاق در عرض یکدیگر ثابت می شوند نه اینکه به دلیل قاعده قبح عقاب بلا بیان براءت ثابت شود؛

«بل لو ثبت هذا كفى و أغنى عن الأوّل و قبح العقاب، و إلّا فلا؛ و ذلك أنّ حسن العقاب منوط بقيام الحجّه على التكليف، و معنى قيام الحجّه على التكليف انتهاء طلب المولى إلى حكم العقل بالإطاعه، فإن كان صحّ العقاب و إلّا فلا، فصحّه العقاب منوط دائماً بالزام من العقل بالفعل فى مرتبه سابقه مع قطع النظر عن ثبوت العقاب.

فاللازم على المستدلّ قصر حكم العقل ذلك، فيحصل القصر فى استحقاق العقاب قهراً.

و لا- يبعد أن يقال بالقصر المذكور، و أنّ حكم العقل بالإطاعه مقصور بصوره العلم بالتكليف، فالعلم موضوع فى حكم العقل بالإطاعه، لا أنّه طريقي و يكون موضوعه التكليف الواقعي، ليجب الاحتياط فى مفروض الشكّ» (1).

ص: ۲۰

اشکال سوم: عدم حکم عقل به قبح عقاب بلایان مطلقا

این اشکال به نقل از تقریرات بحث محقق یزدی از ایشان نقل شده است.

ایشان بیانی دارد که پشتوانه نظریه سوم است یعنی همان بیانی که ایشان برای اثبات نظریه سوم دارد در اینجا نیز ذکر می شود.

ایشان می گوید اینکه شما می گوید وجدان ما مطلقا حکم به عقاب بلایان می کند صحیح نیست بلکه با مراجعه به وجدان در میابیم که عقل چنین حکمی را به صورت مطلق درک نمی کند سپس ایشان دو متبّه را نیز ذکر می کند و آن اینکه اگر شما ببینید در کنار مولا کسی قرار گرفته که مولا نسبت به او خوف دارد که اگر مطلوب خود را بیان نماید از جانب آن فرد خطراتی متوجه خود مولا یا کسانی که برای مولا اهمیت دارند بشود و احتمال اینکه مطلوب مولا امر خاصی باشد را نیز بدهد در اینصورت به شهادت وجدان عقل حکم به قبح عقاب بلایان نمی کند بلکه عقاب از جانب مولا را صحیح می داند، بنابراین اطلاق قاعده قبح عقاب بلایان صحیح نیست.

متبّه دیگری که ایشان بیان می کنند این است که اگر فرض شود که مولا طوماری نوشته و تمام وظایف عبد را در آن نوشته است و آن را به کسی داده تا به عبد برساند و در اثناء مسیر بخشی از آن طومار از بین برود در صورتی که احتمال داده شود مولا در آن قسمت طومار که از بین رفته دستوراتی را به عبد داده است در اینصورت اگر عبد به آن دستورات محتمل عمل نکند مولا حق دارد او را عقاب کند پس در این موارد یا قطع داریم که عقاب قبیح نیست و یا لاقفل شک به قبح عقاب داریم، بله در جایی که هیچ مانعی از ناحیه بیان مولا نبوده و مانعی نیز از وصول بیان مولا عارض نشده است در اینصورت عقاب قبیح است و استحقاق عقابی نیست.

این از نظر کبری و اما از نظر صغری نیز ایشان می فرماید اتفاقاً فقه ما همینگونه است، چون یقین داریم بسیاری از روایات مثل بخش زیادی از اصول اربعه ماه و یا مدینه العلم مرحوم صدوق از بین رفته است و نیز می دانیم به غیر از رسول خدا صلی الله علیه و آله ائمه معصومین علیهم السلام همگی مبتلا به تقیه بوده اند، بنابراین فقیه وقتی شک در وجوب یا حرمت چیزی می کند احتمال می دهد که حکم واقعی الزامی وجود داشته باشد ولی خوف یا مانعی دیگر موجب شده که آن حکم بیان نشده و یا اگر بیان شده به دست او نرسیده است و در این موارد یا جازم به عدم قبح هستیم و یا شک داریم که قبحی وجود دارد یا خیر؟ پس در این موارد نمی توان گفت استحقاق عقاب منتفی است و براءت ثابت است؛

«قد مرّ منا غیر مره أنّ المسلم من حکم العقل بقبح العقاب ما إذا علم العبد عدم البیان واقعا مع عدم مانع من البیان أيضا من تقیه و نحوها، أما لو علم أو احتمل البیان من المولی و ما وصل إلى العبد بإخفاء المخفی و تقصیر المقصّرین و نحوها أو کان للمولی مانع من البیان من تقیه و نحوها فالإنصاف أنّ العقل لا یحکم حینئذ بقبح العقاب علی الواقع المجهول» (۱).

۹۶/۰۶/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقلی / براءت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

اشکال سومی که بر قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد شده بود اشکال محقق یزدی «ره» بود که مشتمل بر یک کبری و یک صغری بود. در کبری ایشان می گفت آنچه که به عقل عملی درک می شود این است که عقاب بلا بیان در جایی قبیح است که هیچ مانعی برای بیان وجود نداشته باشد نه مانعی مثل خوف و تقیه برای مولا در کار باشد و نه موانعی برای وصول حکم عارض شده باشد. اما در جایی که مانعی وجود دارد و یا احتمال وجود مانع داده می شود در این موارد عقل یا حکم به عدم قبح عقاب می کند و یا لااقل شک در حکم عقل می شود، عبارات ایشان در اینجا مختلف است در برخی عبارات می فرماید علم داریم که عقاب قبیح نیست و در برخی از عبارات می فرماید: «لم نقطع بقبحه» بنابراین باید در حکم عقل تفصیل داده شود.

ص: ۲۲

۱- (۴) - حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۱۲.

و اما صغری این است که ما در فقه یقین داریم که هر دو مانع نسبت به احکام شرعی وجود دارد، چون می دانیم در اثر خوف و تقیه، شارع بسیاری از احکام را بیان نکرده و نیز می دانیم به علت موانع خارجیه بسیاری از احکام به ما نرسیده است؛

«و من الواضح أنّ محلّ کلامنا من القسم الثانی الذی لا یحکم العقل بقبح العقاب لأننا نعلم بخفاء أحكام کثیره قد بینها الشارع و لم یصل إلینا أو لم یبینها من جهة التقیه فکیف نقطع حینئذ بالبراءه و قبح العقاب علی الواقع المجهول» (۱).

به اشکال مرحوم سید پاسخ هایی می توان داد که هم مناقشه به صغرای ایشان است و هم مناقشه در کبرای کلام ایشان؛

پاسخ صغروی: عدم علم به خفاء کثیری از احکام

اگر چه اشکال صغروی مهم نیست اما می توان نسبت به صغرای کلام ایشان این پاسخ را داد که ایشان فرموده ما علم به خفاء کثیری از احکام داریم در حالیکه ما علم به اختفاء کثیری از احکام نداریم بلکه همانطور که در بحث حجیت خبر واحد بیان شده خفاء احکام کثیر را فقط احتمال می دهیم چون چه بسا مشابهاً احکام الزامی کتبی که از بین رفته در کتب موجود نیز وجود داشته باشد و نیز یقین نداریم که بسیاری از احکام به خاطر تقیه بیان نشده باشد چون ممکن است امامی در یک مسأله مبتلا به تقیه بوده و امام بعد مبتلا به تقیه نباشد و آن حکم را بیان کرده باشد، بنابراین یقین به خفاء احکام کثیره الزامیه نداریم البته این پاسخ پاسخ مهمی نیست چون وقتی احتمال هم می دهیم باز هم نمی توانیم به آن دلیل عقلی - قاعده قبح عقاب بلا بیان - تمسک کنیم چون مثل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود پس باید کلام مرحوم سید را اینگونه تقریب کنیم که کبری این است که وقتی عقاب قبیح است که مانعی وجود نداشته باشد و در این موارد، فقیه احتمال وجود مانع را می دهد پس نمی تواند به قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک کند، چون تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود، این پاسخ، بیان مرحوم سید را تصحیح می کند نه اینکه اصل بیان ایشان را مخدوش نماید.

ص: ۲۳

پاسخ کبروی: عدم تفصیل در حکم عقل پس از بررسی مسأله، در رتبه قبل از استحقاق عقاب (گستره مولویت مولای حقیقی)

و اما پاسخی که به بخش کبرای فرمایش مرحوم سید می توان داد این است که وجه فرق چیست که می گوئید اگر مولا خودش نگفته باشد و هیچ مانعی نیز نبوده باشد عقل حکم به برائت می کند اما جایی که مانعی مثل خوف یا موانع خارجی وجود داشته عقل حکم به برائت نمی کند و می گوید استحقاق عقاب وجود دارد؟ آیا مولا در آنجا تقصیر کرده یعنی باید می گفته و نگفته؟ در پاسخ به این سوال اگر عمیق تر از ایشان و مرحوم ایروانی فکر کنیم همانطور که امثال شهید صدر «ره» فکر کرده اند می گوئیم باید دید مولا در رتبه قبل چقدر حق مولویت دارد؟ این مبنا می شود برای عقل که عقل بر اساس آن حکم به استحقاق عقاب کند یا نکند، محقق ایروانی «ره» مقداری در این مقام دقیق شد و گفت اینکه عقل حکم به استحقاق عقاب می کند یا نمی کند یک مسأله بدوی نیست بلکه باید مسبوق به سابقه باشد، چون باید الزام عقلی در مرحله قبل وجود داشته باشد تا در صورت تخلف از آن الزام، عقل حکم به استحقاق عقاب نماید، اما اگر چنین الزامی از ناحیه عقل نبود در اینصورت حکم به استحقاق عقابی نیز در مقام بعد وجود نخواهد داشت پس باید یک مرحله قبل از مرحله ای که محقق ایروانی «ره» بیان نمود بررسی شود، چون سوال این است که اینچنین الزام عقلی از کجا می آید؟ به همین دلیل رتبه قبل از الزام را باید بررسی نمود که آیا این الزام عقلی از این نشات می گیرد که او مولای بالذات است و کل وجود شما از اوست و این حق را دارد که همه وجود شما را حدوفا و بقاء سلب نماید؟ در اینصورت لازم نیست حتما حکم و مطلوب خود را بگوید تا عقل حکم به الزام نماید بلکه همین مقدار که احتمال چنین مطلوبی برای مولا وجود داشته باشد عقل حکم به الزام می کند در نتیجه در صورت تخلف، حکم به استحقاق عقاب ثابت می شود یا اینکه چنین مولویتی برای مولا ثابت نمی شود در نتیجه عقل در موارد شبهه و مجرد احتمال وجود تکلیف، حکم به چنین الزامی نمی کند؟ پس این نکته در اینجا باید گفته شود که اگر این مولا- اینچنین است و احتمال تکلیف و قدرت بر انجام آن وجود داشته باشد در اینصورت عقل حکم به برائت نمی کند چون حکم به استحقاق عقاب ثابت است. حق الطاعه که مسلک دوم است قهرا مناقشه اش نسبت به مرحوم ایروانی این است که مطلب ایشان محاسبه تا مرحله آخر نیست و مناقشه اش نسبت به محقق یزدی «ره» نیز این است که وجهی برای تفصیل ایشان وجود ندارد، چون اگر مولا- مولای حقیقی بالذات است در همه صور باید اطاعت شود و اگر مولای حقیقی بالذات نباشد در اینصورت فقط عقل در جایی حکم به اطاعت می کند که علم به تکلیف از ناحیه او را داشته باشیم که ان شاء الله در فرضیه دوم بیشتر آن را توضیح خواهیم داد.

پس فرمایش مرحوم سید مبتنی بر یک ادعاست نه یک دلیل چون ایشان رتبه های قبل را محاسبه نکرده است و ما وقتی رتبه های قبل یعنی الزام عقل به اطاعت مولا و نیز گستره مولویت مولا را محاسبه می کنیم به این نتیجه می رسیم که تفصیل مرحوم سید وجهی ندارد، بلکه افرادی مثل شهید صدر «ره» آن رتبه ها را ملاحظه نموده اند که در ادامه خواهد آمد و بررسی می کنیم که آیا حرف ایشان مبنی بر اینکه مولویت مولای حقیقی اقتضای اطاعت مطلق را دارد صحیح است یا مبنای دیگر صحیح است؟

فرمایش بعد، از محقق یزدی دیگر یعنی مرحوم محقق داماد است که در جلسه بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۹۶/۰۶/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالاتی بود که به اولین منشأ نظریه اول یعنی قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد شده بود.

اشکال چهارم به جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان

چهارمین اشکال اشکالی است که از محقق داماد «ره» وارد شده است که مبتنی بر چهار مقدمه می باشد:

مقدمه اول

اولین مقدمه این است که عقلای عالم به حکم عقل در مواردی که مصلحت ملزمه ای را در امور خودشان احتمال می دهند حتما احتیاط می کنند و اینگونه نیست که بگویند چون یقین نداریم به این احتمال اعتنا نمی کنیم، پس اگر مصلحت ملزمه ای را احتمال دهند آن را انجام می دهند و اگر مفسده ملزمه ای را احتمال دهند حتما اجتناب می کنند، مثلا اگر مایعی پیش روی او بود که احتمال سم بودن آن وجود داشت قطعا از چنین مایعی اجتناب می کنند، بنابراین دیدن عقلاء به حکم عقلشان در تمام این موارد که مصلحت یا مفسده ملزمه ای را احتمال می دهند بر احتیاط است.

ص: ۲۵

مقدمه دوم

عقلای عالم مولایشان را بر خودشان ترجیح می دهند و در حقیقت خودشان را ذوب در مولا می بینند و گویا که جوارح آنها جوارح مولاست حال وقتی که در مقاصد شخصیه خودشان در موارد مصلحت یا مفسده ملزمه احتیاط می کنند به طریق اولی در مورد مولی احتیاط می کنند، بنابراین اگر در جایی احتمال وجود مصلحت یا مفسده ملزمه از ناحیه مولا را بدهند حکم به

احتیاط می کنند.

مقدمه سوم

مقدمه سوم این است که این حکم عقلی یعنی لزوم احتیاط چون کثیر الموارد است منجر به اختلال نظام می شود و حتی گاهی ممکن است نسبت به یک تکلیف نیز نشود قطع پیدا کرد که تمام احتمالات آن انجام شده است تا چه رسد به تکالیف دیگر و عید فرصت هم پیدا نمی کند همه این احتمالات را انجام بدهد، از این جهت عقلاء تصمیم گرفته اند که هر جا مولا بیان تکلیف نکرده است بدون اینکه هیچ مانع ذاتی یا بیرونی برای آن وجود داشته باشد و یا موانع عارضی نیز وجود نداشته باشد در اینصورت احتیاط نکنند، به عبارت دیگر هر جا که مولا خودش منشأ عدم بیان است در این موارد برای اینکه اختلال نظام لازم نیاید احتیاط را لازم نمی دانند، اما هر جا که احتمال خوف یا مانعی دیگر برای بیان حکم بوده است در این موارد احتیاط باید رعایت شود، پس اینگونه نیست که در همه جا احتیاط لازم باشد بلکه در برخی موارد عقلاء احتیاط را لازم می دانند و در برخی دیگر از موارد لازم نمی دانند.

نتیجه این فرمایش همان فرمایش مرحوم سید می شود که تفصیل بین موارد احتمال مانع و عدم احتمال مانع را داد البته به نظر می رسد بیان محقق داماد «ره» تعمیق بیشتری دارد.

ص: ۲۶

پس این سخن که عقل در همه موارد شبهه حکمیه، حکم به قبح عقاب بلا بیان می کند صحیح نیست چون عقل در ابتدا حکم به وجوب احتیاط در همه موارد شبهه می کند ولی چون این حکم وجوب احتیاط با اختلال نظام تراحم پیدا می کند به همین دلیل قول به تفصیل لازم می آید؛

«لا اشکال فی ان العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون فی محتمل المطلوبیه و لا یقتحمون فی محتمل المبعوضیه فی مقاصدهم و اغراضهم فی شیء من الموارد، و اذا كانوا كذلك فی الامور الراجعه اليهم فبطریق اولی فی الامور الراجعه الی موالیهم، لانهم یرون العبد فانیاً فی مقاصد المولی و بمنزله اعضائه و جوارحه، بحيث یجب ان یكون مطلوبه مطلوب المولی و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه، فاذا كان العبد فی امورہ بحيث ینبعث او یرتدع باحتمال النفع او الضرر فیجب علیه بطریق اولی ان یرتدع بمجرد احتمال کون هذا مطلوباً للمولی او کون ذاک مبعوضاً له، و اذا كان هذا حکم العقلاء بما هم فکیف یحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان، نعم لما یؤدی الاعتناء بمجرد الاحتمال فی الموارد التي عرفت الی اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا علی الحکم بالعدم فیما لم یکن للمولی مانع لا عقلی و لا عادی عن اعلام مقاصده و لم یکن مانع ایضاً عن وصوله الی العبد بعد صدوره عنه» (۱).

مقدمه چهارم

مقدمه چهارمی نیز در این بیان وجود دارد و آن این است که شارع از این بناء عقلاء که به دلیل محذور اختلال نظام، حکم عقلی به احتیاط را تفصیل دادند و فقط در مواردی احتیاط را لازم دانستند که احتمال وجود مانع برای بیان شارع وجود داشته باشد را رد نکرده است پس گویا شارع این بناء را قبول کرده است؛

ص: ۲۷

۱- (۱) - المحاضرات (مباحث اصول الفقه)، ج ۲، ص: ۲۳۷ و ۲۳۸.

«و حیث لم یردعهم المولی عن هذا البناء یحتجون علیه فیما اراد المولی ان یعاقبهم علی ترک محتمل المطلویه أو فعل محتمل المبعوضیه بانک لو اردت لکان علیک الإظهار و الإعلام، و هذا البناء کبنائهم علی حجیه الظواهر لتنظیم امور المعاش فانه لولاه لکان الامر مؤدیا الی الاختلال و الاغتشاش، فتدبر فی هذا کله و اغتنم».

برخی گفته اند زیربنای مسلک حق الطاعه شهید صدر «ره» همین فرمایش محقق داماد «ره» است چون برخی از تقریرات ایشان قبل از چاپ شدن در اختیار مرحوم شهید صدر قرار گرفته بوده و ایشان نیز مسلک حق الطاعه را از این فرمایشات الهام گرفته است ولی من چنین چیزی را بعید می دانم که فرمایشات محقق داماد «ره» سبب شکل گیری نظریه حق الطاعه بوده باشد.

بر این فرمایش جهاتی از نظر وجود دارد؛

پاسخ به اشکال چهارم

پاسخ اول: عدم رفع اختلال نظام با قول مذکور

اگر واقعا اینگونه است که احتیاط کردن در چنین حجم وسیعی از موارد شبهه حکمیه موجب اختلال نظام می شود لکن این اختلال نظام با قول به تفصیل برطرف نمی شود چون حتی مواردی که احتمال خوف و موانع عارضی در آن وجود دارد آنقدر زیاد است که احتیاط در آنها نیز موجب اختلال نظام می شود و همه مسائل فقه نیز همینطور است چون پیامبر صلی الله علیه و اله در حجه الوداع فرمود: «مَا أَعْلَمُ مِنْ عَمَلٍ يُقَرَّبُكُمْ إِلَى اللَّهِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ لَمَّا أَعْلَمُ مِنْ عَمَلٍ يُقَرَّبُكُمْ إِلَى النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» (۱).

بنابراین تمام مواردی که در فقه احتمال می دهیم از مواردی است که خدای متعال حکم آن را برای پیامبر بیان کرده و پیامبر نیز آن را اعلام نموده است پس تمام مواردی که در فقه احتمال می دهیم از موارد قسم اول - که نه خوفی در کار است و نه موانع دیگری بر سر راه حکم قرار دارد - نیست تا حکم به براءت در آن جاری بشود بلکه از موارد قسم دوم و سوم است که یا احتمال تقیه در آنها می دهیم و یا احتمال وجود موانعی که در طول زمان عارض شده اند وجود دارد و در صورت حکم به احتیاط در همه این موارد اختلال نظام لازم می آید همانگونه که اصولیون در ظرف انسداد گفته اند که یکی از مقدمات مهم دلیل انسداد این است که اگر بخواهیم احتیاط کنیم اختلال و حرج لازم می آید، ثانیاً اگر هم فرض شود احتمال قسم اول نیز در احکام شرعی وجود دارد لکن چون معلوم نیست کدام یک از موارد شبهات حکمیه از موارد قسم اول است باز هم حکم به وجوب احتیاط موجب اختلال نظام می شود، پس خوب بود که بناء عقلاء یک چیز دیگر را نیز اضافه می کرد و آن اینکه هر جا شک در منشأ بشود نیز باید براءت جاری شود که آیا منشأ شبهه خود مولا بوده یا امور خارجی بوده است؟

ص: ۲۸

این پاسخ پاسخ تمامی است و مناقشه ای در آن وجود ندارد.

پاسخ دوم: عدم رجوع به بناء عقلاء در فرض وجود حکم عقل

اگر چنین تفصیلی واقعا حکم عقل است نباید به سراغ بناء عقلا برویم، چون مدرکات عقل عملی کار به سیره خارجی عقلاء ندارد، سیره خارجی عقلاء مناشئ مختلفی دارد گاهی بر اساس عقل شک می گیرد و گاهی بر اساس سلیقه آنهاست و گاهی نیز بر اساس این است که ظالمی، فرهنگی را در میان قومی نهادینه می کند مثل از روی آتش پریدن در چهارشنبه سوری، به همین دلیل است که سیره عقلاء تا امضای شارع به آن ضمیمه نشود حجت نیست و الا اگر حکم عقل بود نیاز به امضای شارع نداشت.

پس در اشکال به دلیل عقل باید از همان ناحیه دلیل عقل اشکال وارد کرد نه اینکه از طریق سیره به دلیل عقلی اشکال وارد کنیم. حال اگر عقل چنین حکمی کند و بگوید هر جا مصلحت ملزمه ای احتمال داده شد وظیفه احتیاط است با این بیان که عقل می گوید مولای حقیقی اولی از خود ماست و ما باید ذوب در مولا- باشیم به همین دلیل مطلوب و اغراض مولا باید غرض و مطلوب ما نیز باشد در نتیجه احتیاط لازم است در اینصورت تفصیل از ناحیه عقلاء معنا ندارد، چون لازمه آن این است که عقلاء در مقابل عقل خود بناگذاری نموده باشند و چنین چیزی صحیح نیست. بنابراین باید گفت وقتی عقل حکم به وجوب احتیاط در موارد شبهات حکمیه می کند باید در چنین مواردی به موارد امتثال تنزل کنیم، همانطوری که در باب امتثال و ظرف انسداد گفته شده که عید باید ابتدا امتثال یقینی کند، اگر امکان امتثال یقینی نباشد امتثال ظنی نماید و اگر امتثال ظنی نیز ممکن نباشد امتثال احتمالی نماید مثلا اگر مولا گفته: «صل الی القبله» در صورتی که قبله را نداند و وقت داشته باشد باید به چهار طرف نماز بخواند و اگر امکان امتثال تفصیلی داشته باشد برخی گفته اند باید امتثال تفصیلی کند و امتثال اجمالی کفایت نمی کند - البته این مطلب که گفته شود اولین مرحله، امتثال تفصیلی است مورد قبول نیست اگر چه برخی قائل به لزوم امتثال تفصیلی مطلقا و یا به شرط مستلزم بودن تکرار شده اند - و اگر وقت به مقدار چهار نماز نبود در اینصورت به سمتی که ظن به قبله بودن دارد نماز بخواند و اگر امکان امتثال ظنی نیز نبود نوبت به امتثال احتمالی می رسد، بنابراین در صورت تراحم حکم عقل با محذوراتی مثل اختلال نظام باید تنزل به مراتب امتثال نمود.

پاسخ سوم: عدم تعقل حکم به احتیاط در فرض اختلال نظام

این تصور که عقل می گوید همه جا باید احتیاط کرد و وقتی می بیند اختلال نظام لازم می آید برای خروج از آن راهکار ارائه می کند صحیح نیست، چون عقل قبل از حکم همه شرایط را در نظر می گیرد و سپس حکم می کند نه اینکه حکم عقل ابتدا مورد تراحم واقع شود و سپس عقل به دنبال خروج از تراحم باشد بلکه در این موارد عقل اصلا حکم نمی کند چون احکام عقلیه روی موضوع فیکس می رود نه اوسع و نه اضیق، آنچه که موجب می شود گاهی موضوع اضیق و یا اوسع شود احکام ظاهریه شرعیه است و الا در احکام عقلیه اینگونه نیست که عقل موضوع را اوسع و یا اضیق قرار دهد مثل استصحاب احکام عقلیه که گفته اند استصحاب در احکام عقلیه معنا ندارد چون در احکام عقلیه اگر شک شود شک در بقاء موضوع است و قطعا در فرض عدم احراز موضوع، حکم نیز منتفی است و استصحاب جاری نمی شود.

پس صحیح نیست گفته شود عقل در همه جا حکم به احتیاط می کند اما چون منجر به اختلال نظام می شود برای آن راهکار ارائه می شود.

۹۶/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکال محقق داماد «ره» به اطلاق قاعده قبح عقاب بلایان بود که حاصل فرمایش ایشان این بود که عقلای عالم در مصالح و مفاسد ملزمه محتمله خودشان احتیاط می کنند و برائت را ثابت نمی دانند و چون مولا بالاتر از خودشان هست قهرا مقاصد مولا را به طریق اولی رعایت می کنند چون عقلاء ذوب در مولا هستند و گویا اعضا و جوارح آنها اعضا و جوارح مولا است، به همین دلیل وقتی در موارد احتمالی نسبت به خودشان احتیاط می کنند عقل حکم می کند که در موارد احتمال نسبت به مولا نیز احتیاط نمایند، لکن چون احتمالات این موارد زیاد است در صورت احتیاط، اختلال نظام پیش می آید در نتیجه احتیاط در این موارد با اختلال نظام تراحم می کند به همین دلیل عقلاء بنای دیگری گذاشته اند و آن اینکه در مواردی که مولا بدون هیچ مانعی حکم را بیان نکرده احتیاط لازم نیست و در مواردی که احتمال مانع وجود دارد احتیاط لازم است و چون این راهکار در مرأی و منظر شارع بوده و منعی از آن نکرده معلوم می شود که شارع نیز آن را امضا نموده است.

ص: ۳۰

بنابراین قول مشهور بر اینکه عقاب بلایان قبیح است مطلقا صحیح نیست بلکه فقط در مواردی قبح عقاب بلایان جاری می شود که عدم البیان از طرف خود مولا بوده باشد.

به این اشکال پاسخ هایی داده شد که پاسخ سوم این بود که قوم قاعده قبح عقاب بلایان را به عنوان حکم عقل جاری می

دانند، حال اگر مراد از بیان محقق داماد «ره» همان حکم عقل است جواب این است که حکم عقل سعه و ضیق ندارد در حالیکه در بیان محقق داماد «ره» عقل ابتدا حکم به قبح عقاب بلا بیان در همه موارد کرده است و بعد که عقلاء دیده اند چنین حکمی منجر به اختلال نظام می شود برای برون رفت از اختلال نظام راهکار تفصیل در حکم عقل را ارائه داده اند در حالیکه موضوع حکم عقل قابل توسعه و تضییق نیست چون احکام عقلیه دایره مدار ملاکات واقعیه است بلکه عقل جایی که اختلال نظام لازم می آید اصلاً حکم به احتیاط نمی کند و فقط جایی که اختلال نظام لازم نمی آید حکم به احتیاط می کند، نه اینکه عقل به صورت مطلق، حکم به احتیاط کند و سپس عقلاء ببینند از این حکم، اختلال نظام لازم می آید به همین دلیل به دنبال راهکار فرار از اشکال باشند، پس این فرض ناتمام است. و اگر مراد ایشان این است که ما بناء عقلاء را محاسبه می کنیم نه حکم عقل را، در اینصورت خروج از موضوع است چون بحث ما در این قاعده مربوط به حکم عقل است نه بناء عقلاء اگرچه در برخی موارد حکم عقل منشأ بناء عقلاء می باشد، به همین دلیل است که شرط حجیت بناء عقلاء امضاء شارع است چون بنائات عقلاییه همیشه ناشی از عقل نیست علاوه بر اینکه در مواردی نیز که منشأ بناء عقلاء عقل است چه بسا عقل اشتباه کند و شارع به واسطه عدم امضاء، حکم عقل را در همان مورد تخطئه نماید (۱).

ص: ۳۱

۱- (۱) - اقول: شاید مراد محقق داماد «ره» این باشد که چنین سیره عقلایی کاشف از این است که عقل در همه جا حکم به قبح عقاب بلا بیان نمی کند بلکه از ابتدا عقل حکم به احتیاط در فرض عدم اختلال نظام می کند پس ایشان نیز می خواهد همان حکم عقل بر احتیاط را بیان کند لکن وسیله کشف این حکم عقل را بناء عقلاء معرفی می کند و اما اینکه ایشان در پایان امضاء شارع را بیان می کند از این باب است که علاوه بر بیان محدوده حکم عقل در براءت، محدوده براءت شرعیه را نیز ثابت نماید بنابراین سخن از امضای شارع یک بحث استطرادی می باشد.

مطلبی که ایشان در مقدمه اول و دوم بیان فرمود محل اشکال است چون ایشان فرمود عقلاء در موارد خودشان جایی که احتمال مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه می دهند احتیاط می کنند، مقدمه دوم نیز این بود که وقتی در مورد خودشان احتیاط می کنند در مورد مولا- نیز به طریق اولی احتیاط می کنند در حالیکه این سخن به صورت مطلق صحیح نیست چون اگر هم مقدمه اول مبنی بر اینکه عقلاء در محتمل المصلحه و المفسده احتیاط می کنند را بپذیریم لکن چنین حکمی به طور مطلق نیست بلکه بستگی به مقدار احتمال و اهمیت محتمل دارد چون احتیاط در مواردی است که یا محتمل مهم باشد و یا اگر محتمل مهم نیست احتمال زیاد باشد در اینصورت درست است که عقلاء احتیاط می کنند اما در مواردی که محتمل مهم نیست و احتمال نیز کم است در اینصورت عقلاء اعتنا نمی کنند.

ثانیا اگر مقدمه اول را هم بپذیریم اما مقدمه دوم مبنی بر اینکه عقلاء همانطور که نسبت به خودشان احتیاط می کنند نسبت به مصالح و مفاسد الزامیه مولا به طریق اولی احتیاط می کنند محل اشکال است چون مبانی انسان با مبانی مولای حقیقی تفاوت می کند، مبنای عقلاء در احتیاط کردن نسبت به محتمل المصلحه یا محتمل المفسده دفع ضررهای احتمالی و یا جلب منافع مهمه می باشد به همین دلیل به خاطر حب نفس و به خاطر قاعده دفع ضرر محتمل که به حکم عقل و فطرت در نهاد ما وجود دارد حکم به احتیاط می کنیم اما ملا-ک مولای حقیقی متفاوت است چون چنین ضررهایی برای مولای حقیقی قابل تصویر نیست به این دلیل که برای مولای حقیقی ضرر و منفعت وجود ندارد، بله در موالی عرفیه ممکن است ضرر و منفعت تصویر شود اما موالی عرفیه با مولای حقیقی این فرق را دارند که عقلاء خود را ذوب در موالی عرفیه نمی بینند به خلاف مولای حقیقی که خود را ذوب در او می بینند. بنابراین اطاعت از مولا منشأ دیگری مثل احترام و عدم هتک مولا و یا لزوم شکر منعم دارد نه اینکه منشأ آن همان چیزی باشد که عقلاء در مورد مضار و منافع خود به آن پایبند هستند. پس بیان ایشان تمام نیست چون احتیاط را با ملاک اطاعت نسبت به مولای حقیقیه اثبات نمی کند.

بله طبق این مبنا که متعلق اوامر و نواهی شارع مصالح و مفاسد در متعلقات آنهاست در این صورت می توان گفت در اوامر مولویه نیز احتمال مصلحت و مفسده برای عبد وجود دارد لکن در اینصورت نیاز به بیان اولویت که ایشان ذکر کرد نمی باشد و بیان دیگری غیر از بیان ایشان شکل می گیرد همانگونه که طبق مبنای دیگر مبنی بر اینکه لازم نیست همیشه در متعلقات اوامر و نواهی شرعی مصلحت و مفسده وجود داشته باشد بلکه اوامر و نواهی اعم هستند از اینکه در متعلقات آنها مصلحت و مفسده وجود داشته باشد و یا اینکه در برخی موارد برای امتحان کردن عبد، شارع امر و نهی فرموده باشد همانطور که محقق خراسانی «ره» قائل به آن است در اینصورت نیز می توان گفت احتمال مصلحت و مفسده برای عبد وجود دارد.

در هر صورت فرمایش محقق داماد «ره» تمام نیست اگر چه برخی اشکالات دیگر نیز به مبنای ایشان وارد می شود که در ضمن توضیح مبنای شهید صدر «ره» و اشکالات وارد بر آن به آن اشاره خواهیم کرد.

بنابراین کلام محقق داماد «ره» خلط بین امور است چون اگر مساله عقلی است نباید به بناء عقلاء و امضاء شارع کار داشته باشیم و اگر بناء عقلاء و امضای شارع در کار است در اینصورت حکم عقلی وجود ندارد چون احکام عقلی نیاز به امضای شارع ندارد.

۹۶/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل / برائت / اصول عملیه

اشکال پنجم به قاعده قبح عقاب بلا بیان

اشکال دیگری که به قاعده قبح عقاب بلا بیان شده فرمایش شهید صدر «ره» است که استدلال قائلین به این قاعده را بیان می کند و آن را ناتمام می داند، فرمایش ایشان مشتمل بر دو عقد است؛ یکی عقد سلبی و دیگری عقد ایجابی.

ص: ۳۳

در عقد سلبی ایشان عمده ادله قائلین به قاعده قبح عقاب بلا بیان را ذکر می کند و آن ها را قانع کننده نمی داند و در عقد ایجابی، ایشان مسلک حق الطاعه را که در مقابل قاعده قبح عقاب بلا بیان است را تقریر می کند.

و اما در عقد سلبی ایشان می گوید قائلین به قاعده قبح عقاب بلا بیان مجموعاً چهار دلیل برای مدعای خود اقامه کرده اند در حالیکه این دلیل ها تمام نیست اگر چه حق این بود که ایشان پنج دلیل را ذکر می فرمود.

الف) اشکال به دلیل اول

دلیل اول قائلین به قاعده قبح عقاب بلا بیان این بود که قبح عقاب بلا بیان یک امر بدیهی است چون هر عقلی درک می کند که عقاب بلا بیان قبیح است چه مولا بخواهد این کار را انجام دهد و چه دیگران این کار را انجام دهند لکن جواب ایشان این

است که عقل ما چنین چیزی درک نمی کند.

ب) اشکال به دلیل دوم

دلیل دوم فرمایش محقق نائینی «ره» بود که ممکن است به عنوان دلیل مستقل طرح شود و ممکن است فقط منته و موید برای دلیل قبل باشد، حاصل فرمایش ایشان این بود که امور واقعی مادامیکه معلوم نباشد، تحریک و تحریضی برای نفس ایجاد نمی کند، مثلاً اگر انسان در کنار شیر ایستاده باشد اما به آن علم نداشته باشد انگیزه ای نیز برای فرار از او وجود ندارد بلکه وقتی این انگیزه ایجاد می شود که علم به آن شیر پیدا کند.

پس نفس امور واقعی مادامیکه معلوم نباشد موجب تحریک و بعث نمی شود، بلکه می توان گفت فقط علم است که انسان را تحریک می کند حتی اگر مطابق با واقع نباشد چون در موارد تخیل و وهم همان صورت تخیلیه و توهمیه موجب تحریک انسان به سمت کاری می شود منتها متخیل یا عالم آن صورت را فانی در معلوم بالذات می بیند ولی آن دخالتی ندارد، بنابراین آنچه که موجب تکلیف می شود صورت علمیه تکلیف است نه خود تکلیف واقعی، پس در موارد جهل به تکلیف اصلاً مقتضی برای تحریک در نفس عبد وجود ندارد و وقتی مقتضی وجود نداشت اساسی برای عقاب مولا وجود ندارد.

ص: ۳۴

شهید صدر «ره» به ایشان اشکال به حقی می کند که این مطلب که فقط علم مقتضی تحریک است اول کلام است و مصادره به مطلوب می باشد چون ما قائل به چنین مطلبی نیستیم بلکه همانطور که علم محرک است احتمال نیز محرک می باشد و موجب تحریک انسان می شود مثلاً اگر انسان احتمال دهد شیخی که از دور می آید شیر است منتظر نمی ماند و فرار می کند، حال قائل به حق الطاعه نیز همین را می گوید، پس باید بحث شود که آیا دائره حق الطاعه همان اموری است که به آنها علم داریم یا اینکه دائره حق الطاعه فراتر از آن می باشد؛

«إنّ مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان هو المسلک المشهور، وقد يستدلّ علیه بعهده وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائینی رحمه الله من: أنّ لا مقتضی للتحرك مع عدم وصول التكليف، فالعقاب حينئذٍ عقاب علی ترك مالا مقتضی لإيجاد، وهو قبیح.

وقد عرفت فی حلقه سابقه أنّ هذا الكلام مصادره؛ لأنّ عدم المقتضی فرع ضيق دائره حق الطاعه، وعدم شمولها عقلاً للتكليف المشكوكه؛ لوضوح أنّ مع الشمول يكون المقتضی للتحرك موجوداً، فينتهي البحث إلى تحديد دائره حق الطاعه» (۱).

ج) اشکال به دلیل سوم

دلیل دیگر که شهید صدر «ره» آن را بیان دوم محقق نائینی «ره» دانسته است اگرچه شیخ اعظم «ره» نیز آن را ذکر کرده است این است که اگر مولا عبدی را که تکلیفش واصل نشده و در فحص کوتاهی نکرده است را عقاب نماید عقلاء او را تقییح می کنند و عقاب او را قبیح می دانند، بنابراین این دأب عقلایی نشان می دهد که مَیدَرَک عقل عملی عقلاء این نیست که مولا بتواند چنین عبدی را عقاب نماید، در نتیجه عقلاء در چنین موردی برای مولا- حق اطاعتی نمی بینند بلکه حق اطاعت را منحصر در جایی می بینند که تکلیف واصل شده باشد و یا عبد اصلاً سراغ فحص نرفته و یا اگر فحص کرده فحص کاملی انجام نداده است.

ص: ۳۵

در اشکال به این دلیل نیز ایشان می گویند این بیان حاصل خلط بین موالی عرفیه و مولای حقیقی است چون موالی عرفیه حق ذاتی اطاعت ندارند اگر هم حقی دارند بناء عقلایی برای سامان دادن به امور عقلاء است، مثلاً اگر کسی را به عنوان رئیس جمهور انتخاب می کنند و به او مولویت می دهند به این منظور است که امور اجتماعی آنها را سامان بدهد تا هرج و مرج در جامعه ایجاد نشود و الا رئیس جمهور ذاتاً حق اطاعت ندارد به همین دلیل حق مولویت او به اندازه ای است که عقلاء برای او اعتبار می کنند اما در مولویت ذاتیه کسی مولویت را جعل نمی کند چون مولویت در نفس الامر وجود دارد و مجعول کسی نیست و همه امور عبد به دست اوست و به قول شاعر «اگر نازی کند فرو ریزند قالب ها»، در مورد چنین مولییتی حق اطاعت در موارد احتمال نیز وجود دارد و اختصاص به مواردی که حجت بر آن اقامه شده ندارد، بنابراین استشهاد به موالی عرفیه تمام نیست چون در موالی عرفیه مازاد بر اعتبار عرف و عقلاء مولییتی وجود ندارد به همین دلیل در مورد موالی عرفیه حق الطاعه وجود ندارد؛

«الثانی: الاستشهاد بالأعراف العقلائیه. وقد تقدم أيضاً (۱) الجواب بالتمییز بین المولیة المجعلوه والمولیة الحقیقیه» (۲).

ص: ۳۶

۱- (۲) - شهید صدر (ره) در حلقه ثانیه اینگونه توضیح داده است: «ویظهر من کلام المحقق النائینی رحمه الله: أنه حاول الاستدلال على قاعده قبح العقاب بلا بیان والبرهنه علیها، ویمكن تلخیص استدلاله فی وجهین: أحدهما: أن التکلیف إنما یكون محرکاً للعبد بوجوده العلمی، لا بوجوده الواقعی، كما هو الحال فی سائر الأغراض الاخری، فالأسد- مثلاً- إنما یحرک الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعی، وعلیه فلامقتضی للتحرك مع عدم لعلم. ومن الواضح أن العقاب على عدم التحرك مع أنه لا مقتضی للتحرك قبیح. والآخر: الاستشهاد بالأعراف العقلائیه، واستقباح معاقبه الأمر فی المجتمعات العقلائیه مأموره على مخالفه تکلیف غیر واصل. أمّا الوجه الأول فیرد علیه: أن المحرك للعبد إنما هو الخروج عن عهده حق الطاعه للمولی، وغرضه الشخصی قائم بالخروج عن هذه العهده، لا بامثال التکلیف بعنوانه، فلا بد من تحديد حدود هذه العهده، وأن حق الطاعه هل يشمل التکلیف المشکوکة، أو لا؟ فإن ادعی عدم الشمول كان مصادرةً وخرج البیان عن کونه برهاناً، وإن لم یفرغ عن عدم الشمول فلا- يتم البرهان المذكور، إذ کیف یفترض أن التحرك مع عدم العلم بالتکلیف بلا- مقتض، مع أن مقتضی للتحرك هو حق الطاعه الذی ندعی شموله للتکلیف المشکوکة أيضاً؟! وأما الوجه الثانی فهو قیاس لحق الطاعه الثابت للمولی (سبحانه وتعالی) على حق الطاعه الثابت للآمر العقلائی، وهو قیاس بلا موجب؛ لأن حق الطاعه للآمر العقلائی مجعول لا محاله من قبل العقلاء، أو أمر أعلى، فیکون محددًا سعً وضیقاً تبعاً لجعله، وهو عادةً یجعل فی حدود التکلیف المقطوعه، وأما حق الطاعه للمولی سبحانه فهو حق ذاتی تکوینی غیر مجعول، ولا یلزم من ضیق دائره ذلك الحق المجعول ضیق دائره هذا الحق الذاتی، كما هو واضح، فالمعول فی تحديد دائره هذا الحق على وجدان العقل العملی، وهو یقتضی التعمیم. فالصحيح إذن: أن القاعده العملیه الأولیه هی أصاله الاشتغال بحکم العقل مالم یثبت الترخیص فی ترك التحفظ». دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۶۷.

۲- (۳) - دروس فی علم الأصول، ج ۳، ص: ۳۳۴.

دلیل دیگر بر قاعده قبح عقاب بلا بیان فرمایش محقق اصفهانی «ره» در نهایه الدرایه است، ایشان می گوید در مدرکات عقلی یک ام القضا یا داریم که همه قبائح به آن بر می گردد و آن ظلم است و یک ام القضا یا داریم که همه حسنات به آن بر می گردد و آن عدل است، هیچ قبیح بالذاتی جز ظلم و هیچ حسن بالذاتی جز عدل وجود ندارد، پس در عرض ظلم و عدل هیچ چیز دیگری نداریم بلکه هر چیز دیگری که حسن است مصداق عدل و هر چه که قبیح است مصداق ظلم است. این مطلبی است که در معقول گفته شده و بر اساس آن ایشان می گوید وقتی محاسبه می کنیم می بینیم عقل حکم می کند که عبد نسبت به مولای حقیقی باید زنی بندگی را رعایت کند و در رعایت زنی بندگی اگر برخواسته های مولا حجت قائم شده باشد در اینصورت اطاعت نکردن از مولا خارج شدن از رسوم بندگی و ظلم به مولاست و اما اگر عبد نسبت به تکالیف مولا غافل بالمره باشد در اینصورت قطعاً خروج از زنی بندگی اتفاق نمی افتد و نیز اگر فقط احتمال تکلیف وجود داشته باشد و عبد به وظیفه فحص تا یأس عمل کرده باشد در اینصورت عمل به شبهات تحریمیه و ترک شبهات وجوبیه خروج از زنی بندگی نیست به همین دلیل مصداق ظلم نمی باشد در نتیجه عقاب کردن او قبیح است.

مرحوم شهید صدر می فرماید اگر چه این حرف در کلمات مشهور است و ایشان نیز به آن قائل است و بسیاری از مسائل اصولی را بر اساس آن قرار داده است اما این مطلبی است که اصلی ندارد چون ایشان می گوید جنس الاجناس همه قبائح ظلم است در حالیکه ما ابتدا باید بدانیم ظلم چیست؟ ظلم یعنی حق کسی را به او ندهیم پس قبل از اینکه ببینیم ظلم شده یا نه؟ باید بدانیم حقی وجود دارد یا خیر؟ بنابراین در عرض ظلم بلکه در رتبه مقدم ظلم باید عقل عملی چیز دیگری را نیز درک کند و آن وجود حق است، در اینجا نیز عقل عملی ابتدا باید حق مولویتی را درک کند و سپس درک کند که ادا نکردن آن حق ظلم است، پس باید دید در رتبه قبل مولای حقیقی چه مقدار حق طاعت دارد و آیا مولای حقیقی فقط در دائره تکالیف معلومه حق دارد یا اینکه در دائره تکالیف احتمالی نیز حق دارد؟ بنابراین کل الملائک حکم عقل به قبح، ظلم نیست بلکه به غیر از ظلم ملائک دیگری نیز برای حکم عقل به قبح وجود دارد که در مانحن فیه این است که آیا حق مولویت در دائره احکام احتمالی نیز وجود دارد یا خیر؟

«الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله من: أن كل أحكام العقل العملي مردها إلى حكمه الرئيسي الأولى بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أن مخالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن رسم العبوديه، وهو ظلم من العبد لمولاه، فيستحق منه الذمّ والعقاب. وأنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زِيّ العبوديه أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، بل يقبح، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان.

والتحقيق: أن ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً، وأنها كلّها تطبيقات له، وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين إلّا أنّه لا محصل له؛ لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقّه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقّ في المرتبه السابقه، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي. فلو لا أنّ للمنعم حقّ الشكر في المرتبه السابقه لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره.

فكون شىء ظلماً وبالتالي قبيحاً مترتب دائماً على حقّ مدرك في المرتبه السابقه، وهو في المقام حقّ الطاعه فلا بدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعه للمولى هل يشمل التكاليف الواصله بالوصول الاحتمالي، أو يختصّ بما كان واصلاً بالوصول القطعي بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجه؟» (١).

دليل عقل /برائت /اصول عمليه ٩٦/٠٦/٢٥

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل عقل /برائت /اصول عمليه

- خلاصه مباحث گذشته

- ادامه اشكال شهيد صدر«ره» به فرمايش محقق اصفهاني«ره»

ص: ٣٨

١- (٤) - دروس في علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٤.

- پاسخ به اشكال شهيد صدر«ره»

- پاسخ اول: بازگشت قبح ظلم به حكم عقل نظري

- پاسخ دوم: بازگشت قبح ظلم به حسن عدل به سبب ترك محسنات

خلاصه مباحث گذشته

بحث در مناقشه شهيد صدر«ره» در قاعده قبح عقاب بلا بيان بود، همانطور كه بيان شد عبارت ايشان مشتمل بر يك عقد سلبى

و یک عقد ایجابی است، عقد سلبی ایشان این بود که ادله ای که بر این قاعده اقامه شده تمام نیست و به این ادله اشکال وارد نمود، تاکنون سه دلیل از ادله قاعده قبح عقاب بلابیان و اشکالات آنها ذکر شده است، سومین دلیل، فرمایش محقق اصفهانی «ره» بود، که حاصل فرمایش ایشان این بود که در مواردی که تکلیف به ما نرسیده و وظیفه فحص هم انجام شده انجام ندادن آن فعل، خروج از رسوم بندگی نیست در نتیجه ظلم تحقق پیدا نکرده و در اینصورت وجهی نیز برای عقاب وجود ندارد، چون در باب قبائح همه چیز باید به ظلم برگردد همانطور که در باب حسنات همه چیز به حسن عدل برمی گردد.

حال وقتی تکلیف به ما نرسیده و وظیفه فحص نیز انجام شده است به وجدان درک می کنیم که هیچ خروجی از مسیر عبودیت نسبت به مولا پیدا نکرده ایم، در نتیجه ظلمی نیز از ناحیه ما صورت نگرفته است پس قبحی نیز وجود ندارد به خلاف اینکه تکلیف واصل شده باشد بلکه به عبارت بهتر حجت بر تکلیف قائم شده باشد که در اینصورت اعتنا نکردن عبد به احتمال تکلیف، خروج از رسوم بندگی است به همین دلیل ظلم به مولا صورت گرفته و مولا حق دارد این عبد را به خاطر این ظلم عقاب نماید، بنابراین ایشان با این برهان همان مطلبی را که شیخ اعظم «ره» و محقق خراسانی «ره» بدیهی می دانستند را مبرهن می کند.

شهید صدر «ره» به این مطلب محقق اصفهانی «ره» اشکال کرده است و حاصل اشکال ایشان این است که این مطلب که تمام امور قبیحه باید به ظلم و همه امور حسن به عدل برگردد اگر چه بین علمای معقول مشهور است و ایشان نیز بسیاری از مسائل اصول را بر آن مبتنی کرده اما دلیلی ندارد، چون ابتدا باید دانست که معنای ظلم چیست؟ ظلم یعنی سلب حق دیگری، بنابراین قبل از اینکه معلوم شود در اینجا ظلمی وجود دارد یا نه باید معلوم شود که آیا حقی در اینجا وجود دارد تا عدم ادای آن منجر به ظلم باشد؟ پس باید معلوم شود که مولا در صورت عدم علم به تکلیف حق اطاعت دارد یا خیر؟ اگر در این صورت نیز حق اطاعت داشته باشد عدم اعتنا به تکلیف، ظلم به مولا می شود و اگر حق اطاعت وجود نداشته باشد ظلم به او نیز منتفی می شود.

بنابراین سخن در اینجا این است که قائلین قاعده قبح عقاب بلا بیان در ابتدا باید مطلب دیگری را مشخص کنند و آن اینکه محدوده اطاعت از مولای حقیقی چه مقدار است؟ آیا فقط در مواردی که به دستور او علم داریم و یا بر آن اقامه حجت شده باید دستورات او را اطاعت کنیم یا اینکه حتی در صورت احتمال نیز اطاعت از مولا لازم است؟ و نیز آیا در صورت احتمال اطاعت، فرقی بین مقام قبل از فحص و بعد از فحص وجود دارد یا خیر؟ به این معنا که آیا حق اطاعت مولا فقط در مقام قبل از فحص وجود دارد یا حتی در صورت بعد از فحص نیز این حق وجود دارد؟ چون در مقام قبل از فحص همه قائل به حق الطاعه هستند به همین دلیل می گویند اگر در واقع تکلیفی باشد و عبد احتیاط نکرده باشد مولا حق بازخواست دارد اما نسبت به مقام بعد از فحص اختلافی است شهید صدر «ره» و برخی دیگر مثل مرحوم سید یزدی و محقق داماد با یک تفصیل می گویند حق الطاعه وجود دارد ولی طبق نظر مشهور در صورت بعد از فحص حق الطاعه وجود ندارد.

بنابراین چنین دقتی در کلمات قوم مغفول مانده است و باید رتبه سابق بر ظلم و عدم ظلم مشخص شود و آن اینکه آیا در شبهات حکمیه حق طاعت برای مولای حقیقی وجود دارد یا خیر؟

پاسخ به اشکال شهید صدر «ره»

پاسخ اول: بازگشت قبح ظلم به حکم عقل نظری

در دفاع از محقق اصفهانی «ره» می‌گوییم در مرحله قبل درست است باید ثابت شود که حقی وجود دارد یا نه؟ ولی این مُدَرِّک عقل عملی نیست بلکه مدرک عقل نظری است، مثل اصل وجود خدای متعال در قضیه عالم خالق دارد که عقل نظری حکم به آن می‌کند چون عقل عملی فقط به بایدها و نبایدها حکم می‌کند و حکم به هست‌ها و نیست‌ها مُدَرِّک عقل نظری می‌باشد. اموری مثل قانون علیت و اینکه اشیاء بدون علت خارجی نمی‌توانند تحقق پیدا کنند مُدَرِّک عقل نظری است.

بنابراین محقق اصفهانی «ره» ممکن است در اینجا بفرماید ام القاضایای قبح افعال باید به ظلم برگردد لکن برای اینکه صغرای ظلم محقق بشود نیاز به عقل نظری داریم چون عقل باید درک کند که برای مولا حقی وجود دارد تا رعایت نکردن آن حق صغرای ظلم را محقق کند، پس اگر مراد ایشان این باشد که حق، مُدَرِّک عقل نظری است در اینصورت اشکال شهید صدر «ره» به ایشان وارد نمی‌شود.

پاسخ دوم: بازگشت قبح ظلم به حسن عدل به سبب ترک محسنات

ثانیا ممکن است ایشان بفرماید ام القضا یا حسن العدل است و در اینصورت ترک امور حسن قبیح و مصداق ظلم می‌شود پس چیزی نداریم که قبیح باشد و ترک الحسن نباشد، در نتیجه می‌توان منشأ قبح ظلم را عقل عملی دانست ولی با این بیان که منشأ قبح ظلم حُسن عدل باشد تا ترک امور محسِنه مصداق ظلم بشود، البته این سخن را در کلمات محقق اصفهانی «ره» ندیدم اما ممکن است کسی چنین سخنی بگوید که یک قضیه بالادستی بیشتر وجود ندارد و آن حسن العدل است البته عدل دارای مراتب مختلف است عقل برخی مراتب را به این صورت درک می‌کند که ترک آن ظلم نباشد مثل احسان که عقل می‌گوید حسن است اما ترک آن ظلم نیست و گاهی نیز عدل در مرتبه ای است که ترک آن ظلم باشد.

بنابراین اگر محقق اصفهانی «ره» قائل بود که مطلق مُدِرکات عقل عملی باید به امر دیگری برگردد این اشکال به ایشان وارد بود اما اگر همانگونه که ایشان می گوید قبح ظلم باید به چیز دیگری بازگردد بتوانیم بگوییم همین مقدار که منشأ قبح ظلم به حسن عدل برگردد باعث می شود که از دایره مدرکات عقل عملی خارج نمی شود در نتیجه اشکال شهید صدر «ره» وارد نمی شود.

بلکه ممکن است در آن بحث که خدای متعال می فرماید: «فَالْهَمُّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا» بگوییم مدرکات عقل عملی همان چیزهایی است که خداوند آنها را به انسان الهام کرده است چه فجور باشد و چه تقوا، پس خداوند حقایق واقعی را در نفوس قرار داده است در اینصورت می توان گفت خدای متعال به نفوس ما الهام کرده است که مخالفت با تکلیفی که واصل شده است ظلم است و قبح دارد بنابراین لازم نیست به چیز دیگری برگردد و مخالفت با تکلیفی که واصل نشده قبیح نیست چون خداوند قبح آن را به ما الهام نکرده است. بنابراین اگر این بیان را در مانحن فیه بیاوریم باید بگوییم در جایی که احتمال تکلیف وجود دارد عقل حکم به انبغاء اطاعت می کند، در اینصورت ترک آن فعل مصداق ظلم می شود و قبیح است مثلاً اگر می گوییم ضرب یتیم بدون وجه ظلم است به این دلیل است که ضرب یتیم مصداق ترک معاشرت حسن است.

پس دو پاسخ می توان در دفاع از محقق اصفهانی «ره» بیان نمود.

محقق اصفهانی «ره» بیان چهارمی دارد که در جلسه بعد بیان می شود.

دلیل عقل / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۶/۲۶

موضوع: دلیل عقل / برائت / اصول عملیه

- اشکال شهید صدر «ره» به دلیل پنجم

- اشکال اول: عدم نیاز به مقدمات و تفصیلات در سخن محقق اصفهانی «ره»

- پاسخ به اشکال اول: فایده سخن محقق اصفهانی «ره» در تدقیق مبنای مشهور

- اشکال دوم: عدم تاثیر سخن محقق اصفهانی «ره» در مسلک حق الطاعه و تقدم رتبه مساله حق الطاعه

اشکال شهید صدر «ره» به دلیل پنجم

آخرین دلیلی که شهید صدر «ره» برای اثبات قاعده قبح عقاب بلا بیان نقل می کند و سپس آن را به نقد می کشد فرمایش دیگر محقق اصفهانی «ره» در نهایه الدرایه است که حاصل آن این است که انشائات شارع بر دو قسم است؛ یک قسم انشائاتی که مجرد جعل است و از ناحیه شارع اراده و بعث و تحریکی در آنجا نیست بلکه فقط می خواهد چنین قانونی وجود داشته باشد مثل اینکه پارلمانی می خواهد به تعطیلات برود ولی قبل از تعطیلات قانونی را تصویب می کند تا بعدا به مرور زمان این مصوبه قانون بشود در اینصورت فقط یک کالبد تشکیل می شود و باعثیت و زاجریت ندارد به همین دلیل اسم چنین انشائی، تکلیف نیست چون کلفتی نمی آورد در نتیجه بعث و زجری نیز وجود ندارد.

قسم دوم که به آن تکلیف حقیقی می گویند عبارت است از انشاء وجوب و حرمتی که به داعی بعث در امر و به داعی زجر در نهی جعل می شود و اسم آن قانون حقیقی است و ویژگی این قسم این است که اگر بخواهد تبدیل به بعث حقیقی شود باید به عید واصل شود چون تکلیف نفس الامری که به عید نرسد تحریکی نیز ایجاد نمی کند، بنابراین آنچه که می توان به آن حکم گفت مشروط به وصول است و قبل از وصول نمی توان به آن بعث حقیقی گفت، بنابراین وزان وصول وزان قدرت است یعنی همانطور که اگر کسی قدرت بر کاری نداشته باشد امر و نهی به آن کار بر او تاثیری نمی گذارد در صورتی که تکلیفی به او واصل نشده باشد نیز او را تحریک به فعل یا ترک آن کار نمی کند.

ص: ۴۳

در نتیجه در مواردی که تکلیف واصل نشده باشد عقاب قبیح است چون در این ظروف اصلا تکلیف حقیقی وجود ندارد، نه اینکه تکلیفی هست و بیانی برای آن نیست، پس یا در عبارات قوم نسبت به تعبیر به «قبح عقاب بلا بیان» مسامحه وجود دارد چون فرض این است که در صورت عدم بیان اصلا حکمی نیست و یا اینکه باید گفت مراد از عدم بیان، عدم وصول است و فرق است بین اینکه گفته شود تکلیفی وجود دارد که چون بیان ندارد عقاب بر آن قبیح است و اینکه گفته شود اگر بیان نباشد اصلا حقیقت تکلیف وجود ندارد بنابراین مرجع قاعده قبح عقاب بلا بیان این است که عقاب بر تکلیفی که وجود ندارد قبیح است.

شهید صدر «ره» بر این فرمایش محقق اصفهانی «ره» دو اشکال وارده کرده است؛

اشکال اول: عدم نیاز به مقدمات و تفصیلات در سخن محقق اصفهانی «ره»

اشکال اول این است که ما سوال می کنیم که آیا حق الطاعه را در ظرف احتمال تکلیف قبول دارید یا خیر؟ اگر حق الطاعه را قبول دارید پس این سخن که تکلیف حقیقی مشروط به وصول است ناتمام است چون حتی در ظرف عدم وصول نیز در صورتی که احتمال تکلیف وجود داشته باشد بعث و زجر برای عبد وجود دارد چون این تکلیف احتمالی موضوع حق الطاعه را درست می کند در نتیجه بیان ایشان نمی تواند استدلال برای قبح عقاب بلایان قرار بگیرد و اگر حق الطاعه را قبول ندارید در اینصورت نیاز به بیان این مقدمات متعدد نیست که بخواهید تکلیف را به دو قسم تقسیم کنید و پس از آن با بیان آن مقدمات به نتیجه مطلوب برسید بلکه مستقیم می توانید قبح عقاب بلایان را ثابت نمایید؛

ص: ۴۴

أولاً- ان حق الطاعه ان كان شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي فباعثيه التكليف و محرکته مولویاً مع الشک معقوله أيضاً، و ذلك لأنه يحقق موضوع حق الطاعه، و ان لم يكن حق الطاعه شاملاً للتكاليف المشكوه فمن الواضح انه ليس من حق المولى ان يعاقب على مخالفتها لأنه ليس مولى بلحاظها بلا حجه إلى هذه البيانات و التفصيلات. و هكذا نجد مره أخرى ان روح البحث يجب ان يتجه إلى تحديد دائره حق الطاعه»(۱).

پاسخ به اشکال اول: فایده سخن محقق اصفهانی «ره» در تدقیق مبنای مشهور

تعليقه ای در اینجا وجود دارد و آن اینکه درست است که در نتیجه گیری نهایی اینگونه می شود که پاسخ به این سوال می تواند او را بی نیاز از چنین بیانی نماید ولی واقعیت این است که تدقیقی در مقام وجود دارد که آیا چون تکلیف هست و بیان نیست عقاب قبیح است و یا اینکه از باب سالبه به انتفاء موضوع عقاب قبیح است؟ بنابراین بیان محقق اصفهانی «ره» تدقیقی است که در مقام صورت گرفته است.

مثل تدقیقی که محقق ایروانی «ره» در باب قطع کرده است و آن اینکه مشهور بین اصولیون این است که قطع منجز و معذر است، یعنی در مواردی که قطع مطابق با واقع باشد منجز است و در جاهایی که قطع خلاف واقع بوده معذر است، محقق ایروانی گفته قطع هیچ وقت معذر نیست بلکه معذر همان جهلی است که در ظرف قطع وجود دارد به این معنا که وقتی در واقع وجوبی وجود داشته باشد که مجهول باشد و در عوض قطع به حکم دیگری غیر از وجوب وجود داشته باشد در اینصورت معذر، جهل به وجوب است نه قطع به حکم دیگر، بله این جهل ملازم با قطع به استحباب یا حرمت و یا حکم دیگر می باشد بنابراین کلام محقق ایروانی «ره» در اینجا تدقیق بیشتر در مقام است و الا مدعای ایشان با مشهور تفاوتی ندارد، حال محقق اصفهانی «ره» نیز اگر چه در مدعا همان قول مشهور در قبح عقاب بلا بیان را می گوید اما تفصیل و بیانات ایشان محصول تدقیق بیشتری است که ایشان به کار برده است و آن این است که در موارد عدم وصول حکم، اصلاً تکلیفی وجود ندارد تا ترک آن موضوع عقاب قرار بگیرد.

ص: ۴۵

لکن این اشکال به محقق اصفهانی «ره» وارد است که این مطلب که ایشان می گوید تکلیف، وصول می خواهد بدون بررسی مسلک حق الطاعه قابل پذیرش نیست، چون ایشان می گفت چون داعی بعث و زجر بدون وصول قابل تحقق نیست به همین دلیل باید وصول باشد تا تکلیف محقق شود در حالیکه قائل به حق الطاعه می گوید در ظرف شک و احتمال تکلیف، باعثیت و زاجریت وجود دارد اگر چه حکم واصل نشده باشد، بنابراین درست است که این حق را به محقق اصفهانی «ره» می دهیم که دلیل قاعده قبح عقاب بلا بیان را تحلیل کند و آن را از باب سالبه به انتفاء موضوع بداند بر خلاف مشهور که می گویند حکم وجود دارد ولی عقاب ندارد اما این اشکال نیز به ایشان وارد است که قبل از این سخن مسلک حق الطاعه را مورد بررسی قرار نداده است چون باید مشخص شود که آیا در ظرف عدم وصول و احتمال تکلیف حق الطاعه وجود دارد یا خیر؟ اگر ایشان در این مرحله بتواند مسلک حق الطاعه را رد کند در اینصورت فرمایشات ایشان صحیح است و الا سخن ایشان نمی تواند برای قاعده قبح عقاب بلا بیان مفید باشد.

اشکال دوم: عدم تاثیر سخن محقق اصفهانی «ره» در مسلک حق الطاعه و تقدم رتبه مساله حق الطاعه

اشکال دوم شهید صدر «ره» به بیان محقق اصفهانی «ره» این است که این تکلیف حقیقی که متقوم به وصول است چه انشائی است؟ آیا انشائی است که اراده مولا- به همراه آن است و مصلحت ملزمه در واجبات و مفسده ملزمه در محرمات را دارد یا معنای دیگری مراد است؟ اگر معنای اول مراد باشد در اینصورت تحقق تکلیف نیاز به وصول ندارد چون مصلحت و مفسده دائر مدار علم و عدم علم نیست و اراده مولا- نیز قائم به ذات مولاست و علم و عدم علم دخیل در آن نیست بنابراین اگر چه بگویید تا حکم واصل نشود منجز نمی شود و عقل حکم به امتثال آن نمی کند اما اصل وجود تکلیف منتفی نمی شود چون طبق این فرض تکلیف حقیقی منوط به وصول حکم نمی شود، ولی اگر مراد این است که تکلیف حقیقی تکلیفی است که واصل شود تا بعث و انزجار داشته باشد و الا درست است که اراده مولا تکلیف را از مجرد کالبد خارج می کند ولی تا در نفس عبد بعث و زجر ایجاد نکند به آن تکلیف حقیقی گفته نمی شود و چون بعث و زجر منوط به وصول تکلیف است به همین دلیل تکلیف محقق نمی شود اما این بیان، مساله را پایان نمی دهد چون مساله در این است که آیا عقل در این موارد که تکلیف وجود ندارد ولی احتمال دارد که مصلحت یا مفسده ملزمه در نفس مولا وجود داشته باشد در اینصورت نیز آیا عقل حکم به براءت و قبح عقاب بلا بیان می کند یا خیر؟ بنابراین بیان محقق اصفهانی «ره» نمی تواند مساله حق الطاعه را رد کند و براءت عقلی را ثابت نماید؛

«و ثانياً:- ان التكليف الحقيقى الذى ادعى كونه متقوماً بالوصول ان أراد به الجعل الشرعى للوجوب مثلاً الناشئ من إرادته ملزمه للفعل و مصلحه ملزمه فيه فمن الواضح ان هذا محفوظ مع الشك أيضاً حتى لو قلنا بأنه غير منجز و ان المكلف الشاك غير ملزم بامتناله عقلاً- لأن شيئاً من الجعل و الإراده و المصلحه لا- يتوقف على الوصول، و ان أراد به ما كان مقروناً بداعى البعث و التحريك فلنفترض ان هذا غير معقول بدون وصول الا ان ذلك لا يُنهى البحث، لأن الشك فى وجود جعل بمبادئه من الإراده و المصلحه الملزمتين موجود على أى حال حتى و لو لم يكن مقروناً بداعى البعث و التحريك، و لا بد ان يلاحظ انه هل يكفى احتمال ذلك فى التنجيز أو لا؟ و عدم تسميه ذلك بالتكليف الحقيقى مجرد اصطلاح و لا يغنى عن بحث واقع الحال»(1).

نتیجه این شد که آنچه شهید صدر «ره» فرموده که «لا مناص منه» هر اصولی باید مساله حق الطاعه را حل کند و الا اگر حق الطاعه حل نشود مساله پایان نمی پذیرد و این مساله نیز دائر مدار تکلیف و عدم تکلیف نیست بلکه اعم از تکلیف و اراده و محبوبیت است.

عقد سلبی تمام شد و نتیجه این شد که از منظر شهید صدر «ره» همه استدلال هایی که برای قاعده قبح عقاب بلا بیان اقامه شده مورد اشکال قرار گرفت.

و اما عقد ایجابی در جلسه بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دلیل عقل / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل / برائت / اصول عملیه

ص: ۴۷

۱- (۲) دروس فی علم الأصول، سید محمد باقر صدر، ج ۲، ص ۳۲۰.

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات قبل عقد سلبی فرمایش شهید صدر «ره» مورد بحث قرار گرفت و نتیجه این شد که دلیلی بر قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود ندارد و همه ادله ای که برای اثبات آن قاعده ادعا شده است مورد مناقشه قرار گرفت.

بررسی عقد ایجابی کلام شهید صدر «ره»

شهید صدر «ره» در این بخش می گوید وقتی به عقل عملی مراجعه می کنیم می بینیم عقل عملی به بداهت همانطور که حسن عدل، حسن احسان به دیگران و حسن شکر منعم را درک می کند همینطور عقل درک می کند که نسبت به مولای حقیقی که مولویت او ذاتی است و عبد به شرشر وجودش فقیر به اوست و منحصر در خدای متعال می باشد باید خواسته های او

اجابت شود چه مولا خواسته های خود را ابراز کرده باشد و واصل شده باشد و چه ابراز کرده و واصل نشده و چه اصلاً ابراز نکرده و ابراز نکردن نیز چه به جهت مانع باشد و چه به جهت مصلحت برای بیان نکردن باشد، در تمام این صور چه علم داشته باشد و چه مظنه داشته باشد و یا حتی احتمال دهد عقل درک می کند که مولا حق طاعت دارد مگر اینکه خود مولا به نحو جادّ ترخیص کند به همین دلیل اگر براءت شرعیه برای ما ثابت شد به این معناست که مولا ترخیص در تکلیف نموده است، پس اصل عقلی براءت نیست بلکه اشتغال است بله براءت شرعیه و براءت عقلائیّه درست است اگر چه براءت عقلائیّه نیز به براءت شرعیه برمی گردد، چون براءت عقلائیّه این است که روش عقلاء بر این است که وقتی تکلیف به آنها واصل نشد و آنها نیز وظیفه فحوص را انجام داده اند براءت جاری می کنند حال اگر شارع این سیره عقلائیّه را ردع نکرد ثابت می شود که شارع نیز آن را قبول دارد و این به معنای اثبات براءت شرعیه می باشد. البته این توضیح لازم است و آن اینکه در مواردی که سیره عقلاء در معرض این است که به شرعیات نیز تسری پیدا کند شارع اگر آن سیره را قبول ندارد باید آن را ردع نماید چون اگر شارع ردع نکند به معنای قبول این سیره توسط شارع است بنابراین در فرض عدم ردع شارع، امضای او ثابت می گردد.

این بیان شهید صدر «ره» در مورد مولای ذاتی است به خلاف مولای قراردادی که عقلاء گاهی به حسب نیازی که دارند به فردی مقام مولویت اعطا می کنند خواه مادام العمر به او مولویت بدهند و یا مثل رئیس جمهور به صورت موقت به او مولویت بدهند و نیز گاهی شارع مقدس به برخی افراد مولویت عطا می کند مثل مولویت پدر و جد پدری برای فرزندان صغار و یا جعل مولویت برای فقیه، در اینصورت چنین مولویت هایی مجعوله هستند و حدود و ثغور آن نیز طبیعتاً تابع جعل است.

نکته

ذکر این نکته لازم است که اینگونه نیست که همیشه منشأ سیره های عقلانیه عقل باشد بلکه در بسیاری از موارد سیره عقلاء مناشئ دیگری دارد مثل عادات و رسوم و یا سلیقه و سلطه که موجب فراگیر شدن سیره بین عقلاء می شود، گاهی نیز منشأ یک بناء عقلانی ممکن است خرافات باشد مثل بیرون رفتن روز سیزده به در و یا از روی آتش پریدن در چهارشنبه سوری و توجه به این مطلب مهم است و باید در بحث سیره های مستحدثه مورد توجه قرار گیرد.

«۲- مسلک حق الطاعه: وهکذا نصل إلى المسلك الثانی وهو مسلک حق الطاعه المختار. ونحن نؤمن فی هذا المسلك بأنّ المولویه الذاتیه الثابته لله سبحانه وتعالی لا تختصّ بالتکالیف المقطوعه، بل تشمل مطلق التکالیف الواصله ولو احتمالاً. وهذا من مدرکات العقل العملی، وهی غیر مبرهنه. فکما أنّ أصل حق الطاعه للمنعّم والخالق مدرک أولی للعقل العملی غیر مبرهن كذلك حدوده سعّه وضیقاً. وعلیه فالقاعده العملیه الأولیه هی أصاله الاشتغال بحکم العقل مالم یثبت الترخیص الجادّ فی ترک التحفظ، علی ما تقدم فی مباحث القطع. فلا بدّ من الکلام عن هذا الترخیص وإمكان إثباته شرعاً، وهو ما یسمی بالبراءه الشرعیه» (۱).

ص: ۴۹

پس یا باید اذن را از براءت شرعیه به دست بیاوریم و یا از سیره ممضاه و غیر مردوعه و الا عقل براءت را درک نمی کند بلکه اصاله الاشتغال را نسبت به مولای حقیقی درک می کند.

منبھاتی نیز برای این نظریه وجود دارد مثل اینکه مادر انسان خواسته هایی دارد که نمی تواند آن را بگوید و از چند نفر هم سوال شده و آنها نیز اظهار بی اطلاعی از نیازهای مادر کرده اند در اینصورت عقل می گوید انصاف نیست که آن خواسته احتمالی مادر را برآورده نکنید و به بهانه خبر نداشتن از آن، شانه از زیر بار آن خالی کنید به همین دلیل اگر اعتنا به چنین خواسته ای نکنید مبتلا به عذاب وجدان می شوید.

بنابراین شهید صدر «ره» می خواهد بگوید حق مولویت ذاتی اقتضا دارد که هر جا احتمال تکلیف نیز باشد حق اطاعت مولای ذاتی وجود دارد و همه این را درک می کنند اما چون اهواء زیاد است به همین دلیل به آن توجه نمی کنند.

اشکالات مسلک حق الطاعه

قسمتی از این اشکالات را در پایان سال گذشته از کتاب المبسوط نقل کردیم (۱) که ایشان پنج یا شش اشکال وارد کرده بود و ما پاسخ دادیم لکن دو سه اشکال مهم در مقام وجود دارد که متعرض آنها می شویم و بقیه را احاله به مطالب گذشته می دهیم.

دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) / براءت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

ص: ۵۰

۱- (۲) - جلسات ۸۸ تا ۹۱ سال گذشته.

بحث در دلیل عقل بر اثبات براءت در شبهات حکمیّه بود، همانطور که بیان شد سه نظریه کلی در اینجا وجود دارد؛

نظریه اول براءت است با این بیان که عقل حکم به براءت و به تعبیر بهتر حکم به عدم استحقاق عقاب می کند و یا عدم استحقاق عقاب را درک می کند.

نظریه دوم این است که عقل احتیاط را درک می کند و یا به آن حکم می کند.

نظریه سوم نیز که مرحوم سید یزدی و محقق داماد «ره» آن را بیان کرده اند قول به تفصیل است که حاصل آن این است که در

مواردی که عدم وصول تکلیف، فقط از ناحیه مولا باشد عقل حکم به برائت می کند اما در مواردی که عوامل دیگری مثل تقیه باعث شده مولا حکم را بیان نکند و یا اگر بیان کرده موانع خارجی مثل اخفاء ظالمین باعث شده تکلیف به ما نرسد در اینصورت عقل حکم به احتیاط می کند.

اما کسانی که قائل به نظریه اول هستند پنج یا شش دلیل برای اثبات برائت دارند که اولین دلیل آنها قاعده قبح عقاب بلا بیان بود که مورد بررسی قرار گرفت تا به بیان شهید صدر «ره» رسیدیم. همانطور که ذکر شد کلام ایشان مشتمل بر عقد سلبی و عقد ایجابی بود، عقد سلبی این بود که دلیلی بر قاعده قبح عقاب بلا بیان نداریم و چهار یا پنج دلیلی که بر این قاعده اقامه شده بود را ایشان رد کرد و اما عقد ایجابی نیز این بود که با مراجعه به وجدان می بینیم بین مولای عرفی و مولای حقیقی فرق وجود دارد، در مولای حقیقی و ذاتی که عبد حدوداً و بقاء هرچه دارد از اوست در موارد شک در تکلیف نیز حق طاعت او محفوظ است، بنابراین تا وقتی که مولا- خودش ترخیص نداده باشد حق طاعت او محفوظ است به همین دلیل باید احتیاط نمود. سر آن نیز این است که مولویت چنین مولایی گسترده است و اختصاص به موارد علم به تکلیف و یا جایی که حجت بر تکلیف اقامه شده ندارد.

بر مسلک حق الطاعه و جوهی از اشکالات وارد شده است، تعدادی از این اشکالات در کتاب المبسوط آیت الله سبحانی ذکر شده که مجدداً تکرار نمی‌کنیم، اما چند اشکال مهم وجود دارد که آن را بیان می‌کنیم؛

اشکال اول: عدم امکان حق الطاعه به دلیل احتمال حرمت احتیاط

اشکال اول ما خطر بالبال است که برای بیان آن، ذکر چند مقدمه لازم است؛

مقدمه اول این است که همه قبول دارند که در موارد دوران بین محذورین حق الطاعه معنا ندارد چون عقل نه حق الطاعه در این موارد را درک می‌کند و نه بر طبق آن حکم می‌کند مثلاً- در جایی که وجوب و حرمت هم زمان احتمال داده می‌شود در اینصورت تحقق خواسته مولا در خارج ممکن نیست به همین دلیل عقل حکم به حق الطاعه نمی‌کند نه نسبت به وجوب محتمل و نه نسبت به حرمت محتمله.

مقدمه دوم این است که اگر حق الطاعه ای را فرض کنیم وجود دارد فرقی نیست بین اینکه آن تکلیف واقعی باشد یا تکلیف ظاهری در ظرف شک باشد مثلاً اگر شارع مقدس در باب فروج احتیاط کند مثل ازدواج با زنی که مردد بین خواهر رضاعی است برخی گفته‌اند این مورد از مواردی است که باید احتیاط کرد و یا مثل اخباریون که می‌گویند در شبهات حکمیه تحریمیه باید احتیاط کرد یعنی شارع جعل احتیاط کرده است در اینصورت نسبت به این خواسته‌های مولا که مربوط به ظرف شک است شارع حکم ظاهری جعل نموده است.

حال با توجه به این دو مقدمه گفته می‌شود در شبهات حکمیه احتمال می‌دهیم شارع احتیاط را حرام کرده باشد پس ممکن است حکم ظاهری شارع در ظرف شک بر خلاف حق الطاعه باشد بنابراین چنین احتمالی وجدانا وجود دارد و دافعی برای آن نداریم در نتیجه نمی‌توانیم بگوییم در شبهات حکمیه قائل به احتیاط می‌شویم، به عبارت دیگر در موارد شبهات حکمیه از یک طرف احتمال وجوب واقعی یا حرمت واقعی را می‌دهیم که فعل یا ترک آن واجب است و از طرف دیگر احتمال حرمت ظاهری یعنی حرمت احتیاط را می‌دهیم، در نتیجه دو طرف محذور یکی واقعی و دیگری ظاهری است و دوران بین محذورین پیش می‌آید که حق طاعت در آن ممکن نیست، لکن این نکته را باید توجه کنیم که این ایراد اصل مسلک حق الطاعه را زیر سوال نمی‌برد چون اگر جایی فقط احتمال وجوب یا حرمت بدو طرف می‌دهیم مثل اینکه دلیل داشته باشیم که احتیاط حرام نیست در اینصورت معروف این است که قاعده قبح بلا بیان در اینجا جاری است و مرحوم شهید صدر نیز همین مورد را می‌گوید حق الطاعه وجود دارد و احتیاط جاری می‌شود. در این فرض اشکال ما وارد نیست بلکه اشکال ما در جایی وارد است که احتمال حرمت احتیاط داده شود همانطور که فقیه در غالب احکام چنین احتمالی می‌دهد چون همانطور که احتمال داده می‌شود که احتیاط واجب باشد همانطور احتمال دارد که احتیاط حرام باشد بنابراین در آنچه که از فقه مورد ابتلای ماست مسلک حق الطاعه نمی‌تواند احتیاط را بر گردن ما بگذارد.

این اشکال به نظر ما جوابی ندارد.

اشکال دوم: تناقض درونی در مسلک حق الطاعه

این اشکال را برخی فضلالی معاصر^(۱) گفته اند و آن اینکه مسلک حق الطاعه از یک تناقض درونی رنج می برد. برای تبیین این مساله سه چهار بیان وجود دارد و شاید یکی از مهمترین اشکالات مسلک حق الطاعه همین بیان باشد البته بیانی که ما اینجا می آوریم به ترتیب عبارات ایشان نیست بلکه لب مطلبی که از مجموع عبارات ایشان استفاده می شود را بیان می کنیم؛

بیان اول اشکال دوم: اهمیت دادن به موارد اهتمام شارع

بیان اول که ظاهر الصلاح است و با مبانی خود شهید صدر^(ره) نیز همخوانی دارد این است که مسلک حق الطاعه به مساله بالاتری برمی گردد و آن اینکه ما باید به موارد اهتمام شارع اهتمام بورزیم به این معنا که ابتدا بینیم شارع به چه اموری بیشتر اهتمام دارد و سپس ما نیز به آنها اهتمام داشته باشیم، در مساله علم اجمالی که یقین داریم مثلاً یکی از کاسه ها نجس است و یا یکی از نمازها باطل است معروف این است که باید احتیاط کرد و شارع نمی تواند ترخیص دهد ولی شهید صدر^(ره) راهی نشان داده که با آن راه می گوید می توان قائل به عدم وجوب احتیاط شد چون شارع می تواند گاهی در موارد علم اجمالی ترخیص دهد و آن راه این است که درست است که شارع در اینجا مصلحت و یا مفسده الزامیه ای می بیند ولی آن موارد اباحه که با وجوب یا حرام مخلوط شده و ما علم اجمالی پیدا کرده ایم گاهی آنقدر مورد اهتمام شارع قرار می گیرد مثل اینکه شارع می خواهد بر عبد ضیق نباشد و او آزادی داشته باشد به همین دلیل این واجب یا حرام را فدای آن مصلحت می کند، مثلاً در شهری صد قصابی وجود دارد و علم داریم که یکی از این قصابی ها ذبح صحیح ندارد، در اینصورت طبق قواعد علم اجمالی باید احتیاط کرد اما ایشان می گوید اگر شارع بخواهد به دلیل صحیح نبودن ذبح یک قصابی حکم به اجتناب از بقیه موارد را کند از یک طرف عسر و حرج برای مردم پیش می آید و از طرف دیگر بقیه قصاب ها نیز متضرر می شوند به همین دلیل شارع به دلیل این مصلحت دست از حرمت ذبیحه این قصابی ها بر می دارد در نتیجه احتیاط واجب نیست، بلکه نباید از هر صد قصابی خرید کند چون علم تفصیلی به اکل ذبیحه حرام پیش می آید و قطعاً جایز نیست پس خود شهید صدر^(ره) قبول دارد که گاهی احکام ترخیصیه شرع به اندازه ای نزد شارع اهتمام دارد که احکام الزامیه را فدای آن می کند حال در موارد شبهه حکمیه همینطور که احتمال وجوب یا حرمت وجود دارد احتمال اینکه اباحه ترخیصیه شرع وجود داشته باشد نیز وجود دارد، در اینصورت وقتی عقل احتمال می دهد که در کنار این وجوب یا حرمت ممکن است اباحه ترخیصیه مورد اهتمام شارع نیز وجود داشته باشد در نتیجه عقل نمی تواند حکم کند که حتماً باید جانب الزام را رعایت کنید و جانب اباحه را لازم نیست که رعایت نمایید، بنابراین نمی توان گفت حکم یا درک عقل در این موارد رعایت کردن حکم الزامی است.

ص: ۵۳

پس هم طبق مسلک خود شهید صدر «ره» و هم طبق آنچه که ما تعقل می کنیم باید بگوییم مسلک حق الطاعه مُدْرَك عقل عملی نیست.

پس وجه تناقض مسلک حق الطاعه این است که زیربنای مسلک حق الطاعه اهتمام ورزیدن به چیزی است که مورد اهتمام مولاست و موارد اهتمام شارع در شبهات حکمیه دو اقتضاء را دارد؛ یکی اهتمام به حکم الزامی که نتیجه آن احتیاط است و دیگری اهتمام به حکم ترخیصی که نتیجه آن ممنوع بودن احتیاط است و این دو اقتضاء با هم تناقض دارند (۱).

ص: ۵۴

۱- (۲) - عبارت آیت الله صادق لاریجانی از فصلنامه پژوهش های اصولی شماره ۱ در پایگاه اطلاع رسانی حوزه در زیر می آید: «نقد دوم: از منظر سازگاری درونی: به گمان ما نظریه حق الطاعه از نوعی ناسازگاری درونی رنج می برد و این مشکل اساسی این نظریه است. مقصود ما از ناسازگاری درونی، تناقض منطقی نیست، بلکه منجر شدن به نوعی تراحم و یا تنافی در مقتضیات احکام عقل عملی است و چون تنافی یا تراحم در احکام عقل عملی بالفعل معقول نیست، معلوم می شود نظریه حق الطاعه به شکلی که در کلمات شهید صدر مطرح شده است، قابل تایید و پذیرش نیست. چنان که گفتیم، نظریه حق الطاعه می گوید: دایره مولویت مولای حقیقی یعنی خداوند موسع است به طوریکه علاوه بر تکالیف مقطوع، تکالیف مظنون و محتمل را نیز شامل می شود. همین که احتمال دادیم تکلیفی در واقع داریم، به مقتضای حق الطاعه که خود حکمی از عقل عملی است، باید احتیاط کرد و به مقتضای آن تکلیف عمل نمود. نکته ای که در نظریه حق الطاعه مغفول افتاده و به کلی از دید مؤسس بزرگوار این نظریه و شاگردان وی به دور مانده، این که در موارد شبهات بدوی همچنان که احتمال تکلیف اعم از وجوبی یا تحریمی می دهیم، احتمال اباحه واقعی هم می دهیم؛ و حکم عقلی به حق طاعت مولا، همان قدر که در تکالیف وجوبی و تحریمی مطرح است، در اباحه واقعی هم مطرح است. اگر منعم یا خالق یا مالک بودن مولا مستدعی است تکالیف او را گردن نهیم و به مقتضای آن عمل کنیم، همین منعمیت و خالقیت و مالکیت هم مستدعی است که به «اباحه» او به عنوان حکمی از احکام خمس، گردن نهاده و به مقتضای آن عمل نماییم. برای سهولت در بحث، فعلا اباحه مورد بحث را اباحه اقتضایی فرض می کنیم که خود دارای جعلی است مستقل در کنار جعل حرمت و وجوب و لذا یکی از احکام خمس شمرده می شود. قول به خالی بودن اباحه از هر گونه جعلی، سخن نادرستی است که در بحث اباحه اقتضایی و اباحه لااقتضایی آن را تنقیح خواهیم کرد. اشکال ما به نظریه حق الطاعه این است که این نظریه اقتضا دارد در شبهات بدویه عقل هم حکم به رعایت تکلیف واقعی داشته باشد که لازمه اش احتیاط است و هم حکم به رعایت اباحه واقعی که لازمه اش رها بودن و ترخیص است و چون این دو حکم عقلی نمی تواند بالفعل موجود باشد و هیچ دلیلی بر ترجیح یکی بر دیگری نیست، معلوم می شود اصل نظریه حق الطاعه صحیح نیست. کسانی که قائل به قبح عقاب بلابیان هستند مسلما با این مشکل مواجه نمی شوند و همین، ترجیح این نظریه و تقویت آن را نسبت به بدیلش، به دنبال خواهد آورد».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در مناقشاتی بود که در مورد حق الطاعه وارد شده است اشکال دوم این بود که اگر مولا به چیزی اهتمام داشت عبد نیز باید به آن چیز اهتمام داشته باشد، بنابراین اگر مولا در جایی جعل اباحه نموده است وظیفه عبد نیز این است که به آن اباحه اهتمام داشته باشد و اگر عبد بخواهد خود را محدود نماید خلاف چیزی است که مولا به آن اهتمام داشته است، بنابراین در موارد شبهات حکمیه که انسان خود را بین المحذورین می بیند چون از یک طرف احتمال حکم الزامی را می دهد و باید به تناسب آن احتیاط نماید و از طرف دیگر احتمال اباحه می دهد به همین دلیل نباید احتیاط کند در نتیجه امکان احتیاط وجود ندارد و عقل نمی تواند به آن حکم نماید، عبارت ایشان اینگونه است:

«می توان گفت که مساله تنافی بین دو حکم عقلی از مساله اساسی تری منشعب می شود و آن رعایت اهتمام های مولا است اگر مولا که در مقام رعایت مصالح عباد است اینطور می بیند که ترخیص و آزادی عبد مهمتر از تقید و محدودیت اوست و لذا با رعایت جوانب مصالح او حکم به ترخیص می کند آیا عبد می تواند این اهتمام مولا را نادیده گرفته و جانب محدودیت و تقید را بگیرد؟ در جایی هم که اباحه واقعی و الزام واقعی مشتبه می شوند و ندانیم که اصلا اباحه و الزامی هست یا نه باز هم مساله اهتمام مولا مطرح می شود چون احتمال می دهیم در واقع اباحه باشد که معنایش این است که مولا با ملاحظه همه جوانب اهتمامش به آزادی عبد است، بنابراین اگر باید اهتمام های مولا را رعایت کرد در موارد شک بدوی عقل هم باید حکم به ترخیص کند به ملا-حظه اهتمام مولا- به ترخیص و هم باید حکم به احتیاط نماید به ملا-حظه اهتمام مولا به حکم لزومی و این همان ناسازگاری درونی است که معتقدیم در حق الطاعه وجود دارد. شهید صدر در بحث علم اجمالی و امکان ترخیص در اطراف علم اجمالی معتقد شده بود که اصولی که در اطراف علم اجمالی جاری می شود تابع تراحم های حفظی است» (۱).

ص: ۵۵

۱- (۱) - عبارات استاد شیخ صادق لاریجانی «دام عزه».

پاسخ اول به بیان اول اشکال دوم: عدم منافات بین اهتمام مولا به اباحه و حکم عقل به احتیاط

این فرمایش خالی از مغالطه نیست چون اینکه ایشان می گوید مولا- اهتمام به آزادی دارد اگر مراد از اهتمام به آزادی این است که از ناحیه مولا عبد آزاد باشد در اینصورت منافاتی ندارد با اینکه عبد از جهت دیگری غیر از جهت مولا خودش را مقید نماید مثلا- مولا خوردن چیزی را مباح اعلام می کند چون می خواهد از جانب او تقیدی بر یک طرف نباشد اما عبد

چون آن چیز را دوست ندارد آن را نمی خورد پس اینکه عبد به خاطر وجه دیگری مثل ذوق و سلیقه و عادت و یا به خاطر یک امر عقلی خودش را مقید به یک طرف کند منافاتی با این ندارد که مولا در آن فعل به او ترخیص بدهد و در ما نحن فیه عقل به خاطر احترام مولا عبد را محدود می کند که در مواردی که احتمال الزام وجود دارد باید حق مولا را رعایت کنی و رعایت حق مولا به احتیاط است.

نکته

فرق اباحه اقتضایی و اباحه لاقضایی در این است که در اباحه لاقضایی چون هیچ مصلحت و مفسده ای وجود ندارد یا مولا هیچ حکمی را جعل نمی کند و یا اباحه را جعل می کند و آن را قانون قرار می دهد اما در اباحه اقتضایی برای جعل اباحه مصلحتی وجود دارد مثل اینکه مصلحت این باشد که از ناحیه مولا عبد تکلیف نداشته باشد در اینصورت چنین اباحه ای منافات ندارد با اینکه عبد خودش را در آن امر محدود نماید، البته خود ایشان بعدا پذیرفته که منافاتی بین حکم عقل و ترخیص مولا من حیث هو مولا وجود ندارد که بعدا خواهد آمد.

ص: ۵۶

پس همانطور که در موارد علم اجمالی عقل حکم به احتیاط می کند تا وظیفه قطعیه امتثال شود و امتثال امکان ندارد مگر به اجتناب از همه اطراف علم اجمالی در اینجا نیز از باب مقدمه برای اینکه حکم لزومی مولا امتثال شود احتیاط می کنیم.

پاسخ دوم به بیان اول اشکال دوم: موضوع حق الطاعه اهتمام مولا به فعل عبد است نه اهتمام به فعل خودش

اهتمامی که موضوع حق مولویت است عبارت است از اهتمام مولا به انجام دادن کاری توسط عبد و یا ترک آن کار توسط عبد، پس متعلق اهتمام فعل عبد و یا ترک عبد است در اینصورت عقل حکم می کند به اینکه نباید بی تفاوت باشید و شما نیز باید به آن فعل یا ترک اهتمام داشته باشید، اما اگر مولا نسبت به کار خودش اهتمام داشته باشد مثل اینکه مولا اهتمام داشته باشد مصالح عباد را به جعل واجبات و مستحبات و مفساد را به جعل محرمات و مکروهات به آنها برساند و 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 نمی کند بلکه عقل در جایی حکم به احتیاط می کند که اهتمام مولا نسبت به فعل یا ترک عبد باشد.

و اما جعل اباحه از طرف مولا نیز به این معناست که اهتمام دارد که خودش عبد را آزاد بگذارد بنابراین جعل اباحه توسط شارع نیز ربطی به این ندارد که شارع اهتمام به فعل یا ترک عبد دارد بلکه جعل اباحه مربوط به فعل خود شارع است که عقل در آن دخالتی ندارد.

پاسخ سوم به بیان اول اشکال دوم: موضوع حق الطاعه اوامر و نواهی مولاست نه اهتمامات مولا

سومین پاسخی که می توان داد این است که خود ایشان اشکالی به شهید صدر «ره» می کند که اگر شما قائل به مسلک حق الطاعه شوید لازمه اش این است که نسبت به اغراض مولا بگویید اگر احتمال دادیم مولا غرض و هدفی دارد نیز باید احتیاط کنیم در حالیکه خود شهید صدر «ره» قائل به این لازمه نیست بلکه چیزی که می توان به آن ملتزم شد اهتمام به اوامر و نواهی مولاست نه اغراض و اهداف مولا، حال ما به ایشان می گوئیم اگر شما می گوئید اغراض و اهداف با دستورات و اوامر فرق می کند و فقط دستورات موضوع حق الطاعه هستند بنابراین اگر چیزی مورد اهتمام شارع باشد ولی به مرحله دستور نرسیده است چگونه می تواند موضوع حق الطاعه قرار بگیرد؟

بنابراین با بیان اهتمامات شارع نمی توان به شهید صدر «ره» اشکال کرد چون ممکن است شهید صدر «ره» بگوید حق الطاعه مربوط به دستورات و اوامر و نواهی شارع است نه مربوط به اهتمامات و اغراض مولا

دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۷/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) / براءت / اصول عملیه

بیان دوم اشکال دوم بر مسلک حق الطاعه: تناقض بین احتمال وجوب یا حرمت و احتمال اباحه اقتضایی

بیان دیگری که برای نقد حق الطاعه گفته شده است بیانی است که در مقام اشکال بر بعضی از این نقدها وارد شده و مجیب در مقام جواب از آن اشکالات این بیان را ذکر نموده است.

ص: ۵۸

چون بعضی گفته اند اینکه شما می گوئید مسلک حق الطاعه مستلزم تناقض درونی است در صورتی است که معنای اباحه اقتضایی این باشد که مولا می خواهد عبد مطلقا هم از ناحیه حکم عقل و هم از ناحیه حکم شرع آزاد باشد، اما اگر هدف مولا این است که عبد فقط از ناحیه شرع آزاد باشد در اینصورت مسلک حق الطاعه مشکلی ندارد و مستلزم تناقض درونی نیست.

توضیح اینکه اباحه اقتضایی به دو نحو قابل تصویر است؛ تارتا مولا مصلحت را در این می بیند که عبد و مکلف از ناحیه او مطلق العنان باشد یعنی شارع می خواهد که عبد فقط از ناحیه او ملزم نباشد و با الزام عبد از نواحی دیگر کاری ندارد در اینصورت این اباحه اقتضایی فقط با جعل وجوب و حرمت از ناحیه خود شارع تنافی دارد اما اگر الزامی از نواحی دیگر مثل عقل بشود با آن منافاتی ندارد.

قسم دوم اباحه اقتضایی است که مصلحت اقتضا می کند این عبد مطلقا از هیچ ناحیه ای الزام نداشته نباشد و مطلق العنان باشد

چه از ناحیه مولا و چه از نواحی دیگر، در اینصورت مولا هم باید جعل اباحه کند و هم کاری کند که موضوع حکم عقل به الزام از بین برود چون حکم عقل به حق الطاعه معلق بر این است که شارع خودش ترخیص ندهد پس اگر مولا می خواهد این عبد هم از ناحیه خودش و هم از ناحیه عقلش مطلق العنان باشد باید دو کار کند؛ یکی اینکه جعل اباحه کند و دیگری اینکه این اباحه را به عبد برساند و با ایصال اباحه به عبد موضوع حکم عقل به حق الطاعه از بین می رود چون موضوع حکم عقل عدم ترخیص شارع بود پس اگر شرع ترخیص بدهد عقل عبد او را الزام نمی کند.

بعد از اینکه این دو تصویر برای اباحه اقتضایی روشن شد مستشکل که احتمال می‌دهم سید علی اکبر حائری «دام‌ظله» (۱) باشد گفته این تناقض درونی وقتی لازم می‌آید که اباحه اقتضایی از قسم دوم باشد چون از یک ناحیه احتمال می‌دهیم مولا اباحه قسم دوم را بخواهد و از طرف دیگر مسلک حق الطاعه می‌گوید الزام دارید و آزاد نیستید در نتیجه تناقض درونی در مسلک حق الطاعه وجود دارد اما اگر مراد از اباحه اقتضایی قسم اول باشد در اینصورت بین حق الطاعه و احتمال اباحه اقتضایی تنافی وجود ندارد چون معنای اباحه اقتضایی قسم اول این است که از ناحیه مولا عبد آزاد است ولی چون احتمال وجود هم وجود دارد عقل حکم به احتیاط می‌کند پس این الزام از طرف عقل است نه از طرف شرع، به همین دلیل تنافی وجود ندارد.

به این مطلب جواب داده اند که درست است طبق قسم اول از اباحه اقتضایی تنافی درونی در مسلک حق الطاعه وجود ندارد اما نفس اینکه فقیه در شبهات حکمیه احتمال بدهد که شاید این اباحه، قسم دوم از اباحه اقتضایی باشد کافی است برای اینکه مسلک حق الطاعه دچار اشکال بشود چون احتمال دارد این اباحه احتمالی از مواردی باشد که شارع آن را به صورت مطلق جعل کرده است در نتیجه حتی عقل نیز نمی‌تواند حکم به الزام عبد نماید، بنابراین مجرد این احتمال که شاید اباحه مورد احتمال در شبهات حکمیه از موارد قسم دوم باشد مانع از حکم عقل به حق الطاعه می‌شود.

ص: ۶۰

۱- (۱) - برادر آیت الله سید کاظم حائری «دام‌ظله» که هر دو در مسلک حق الطاعه تابع استاد خود شهید صدر «ره» هستند.

بنابراین چون در شبهات حکمیه در کنار احتمال وجوب یا حرمت احتمال اباحه اقتضایی قسم دوم نیز وجود دارد به همین دلیل نمی توان گفت عقل حکم به احتیاط می کند.

به عبارت دیگر در شبهات حکمیه سه احتمال وجود دارد؛ احتمال اول اینکه مباح قسم اول باشد احتمال دوم اینکه مباح قسم دوم باشد و احتمال سوم نیز اینکه در شبهات وجوبیه احتمال وجوب و در شبهات تحریمیه احتمال حرمت وجود دارد، حال همین مقدار که احتمال اباحه قسم دوم داده شود دیگر عقل نمی تواند عبد را ملزم به احتیاط نماید چون حکم به احتیاط منافات با مصلحت مولا دارد که می خواهد عبد مطلق العنان باشد. پس بر اساس این جواب، تقریر دیگری برای بطلان حق الطاعه پیدا شد و و آن اینکه در همه موارد شبهه حکمیه احتمال وجود اباحه به معنای دوم وجود دارد در اینصورت دیگر مجالی برای درک عقل به احتیاط باقی نمی ماند.

این بیان بیان قوی می باشد.

پاسخ به بیان دوم: نفی احتمال اباحه اقتضایی قسم دوم

برخی از فضلای معاصرین به این بیان جواب داده اند که ما قرینه داریم که حتما اباحه قسم ثانی مراد مولا نیست و اگر اباحه ای باشد حتما از نوع قسم اول است چون اگر غرض مولا این باشد که عبد مرخص العنان باشد مطلقا هم از ناحیه عقل و هم از ناحیه شرع، چنین غرضی یک غرض تکوینی است نه یک غرض تشریحی تا مولا تحقق آن را از عبد بخواهد حال اگر مولا چنین اراده تکوینی را دارد قهرا باید آن را ایصال می کرد تا موضوع حکم عقل را از بین ببرد در حالیکه فرض این است که مولا- چنین اباحه ای را ایصال نکرده است چون دلیلی بر آن پیدا نکرده ایم پس چون ایصال نکرده معلوم می شود که غرض مولا- چنین اباحه ای نیست و الا به سبب عدم ایصال نقض غرض کرده است چون اگر مولا واقعا در صدد این است که عبد مبتلا به احتیاط نشود باید معلق علیه آن را بوجود می آورد پس اباحه ای که مورد نظر شارع است فقط قسم اول است و اباحه قسم اول منافاتی با حق الطاعه ندارد.

ص: ۶۱

در اینجا تعلیقه ای وجود دارد که در اباحه های اقتضایی قسم سومی نیز متصور است که آن قسم منافاتی با عدم وصول به ما ندارد و آن اینکه تارتا مولا- نظرش این است که به هیچ وجهی عبد مضیق نباشد نه از ناحیه حکم مولا- و نه از هیچ ناحیه دیگری، در اینصورت مولا- باید ولو به اعجاز ایصال کند، تا موضوع حکم عقل به احتیاط درست نشود، اما یک وقت مولا اراده کرده که عبد از ناحیه حکم عقل آزاد باشد اگر اباحه به طرق عادی به عبد رسیده باشد بنابراین در این فرض مولا اراده کرده که عبد از همه نواحی آزاد باشد لکن به شرط اینکه مولا حکم به اباحه را از طرق عادی ایصال کرده باشد در اینصورت منافاتی ندارد با اینکه ما فحص کنیم و دلیل اباحه را پیدا نکنیم اما مولا اراده اباحه را داشته باشد.

بنابراین در همه شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه چهار احتمال وجود دارد؛ یکی اباحه لاقتضایی دیگری اباحه اقتضایی فقط از ناحیه حکم خودش، سوم اباحه اقتضایی از ناحیه حکم خودش و حکم عقل بدون هیچ شرطی و چهارم اباحه اقتضایی از ناحیه خودش و از ناحیه عقلش به شرطی که آن اباحه از طرق عادی به عبد رسیده باشد طبق قسم چهارم نیز بین حکم عقل به احتیاط و احتمال اباحه تنافی وجود دارد.

پس این بیان دوم نیز برای نقد مسلک حق الطاعه تمام نیست، بله، این اشکالاتی که می شود، اصل حق الطاعه را از بین نمی برد چون در مواردی که فقط احتمال وجوب یا حرمت داده می شود و احتمال اباحه داده نمی شود و یا اگر احتمال اباحه را هم می دهیم اباحه لاقتضایی است در این موارد این اشکالات وارد نمی شود.

همچنین در مواردی که احتمال اباحه اقتضایی وجود دارد عقل نمی تواند حکم به حسن احتیاط کند چون حکم عقل به حسن احتیاط با حق الطاعه در ناحیه اباحه اقتضایی منافات دارد مگر اینکه گفته شود قضایای عقلیه مثل قضایای شرعیه متکفل بیان موضوع نیست مثلا اگر گفته شود: «العالم محترم» و یا «المجتهد یجوز التقلید عنه» این قضیه می گوید اگر مجتهد وجود پیدا کرد تقلید از او جایز است اما این دلیل متکفل بیان اینکه این مجتهد چگونه محقق می شود نیست پس قضایای شرعیه قضایای حقیقیه هستند به این معنا که اگر انسانی وجود داشته باشد که مجتهد باشد تقلید از او جایز است قضیه عقلیه نیز همینگونه است یعنی متکفل بیان موضوع نیست پس احتیاط عقلی به این معناست که اگر در جایی می توانید کاری کنید که مراد جدی مولا را احراز کنید حسن است اما اینکه کجا چنین احرازی صورت می گیرد؟ در جواب باید گفت باید در جایی باشد که احتمال اباحه اقتضایی وجود نداشته باشد، پس احتیاط یعنی کاری انجام بدهید که یقین کنید مراد مولا را احراز کرده اید و در جایی که احتمال اباحه اقتضایی وجود دارد احتیاط به این است که جانب اباحه اقتضایی نیز رعایت شود پس معلوم می شود که احتیاط منافاتی با اباحه ندارد و الا لازم می آمد عقل حکم به حسن احتیاط ندهد این اشکال نقضی قوی است.

جواب از این اشکال در شبهات بدویه بعد از فحص این است که هر جا احتمال چنین اباحه ای بدهید منافات وجود دارد پس حق الطاعه مخصوص جایی است که دلیل داریم بر اینکه احتمال اباحه اقتضایی وجود ندارد آنچه که جواب به آن مشکل است شبهات حکمیه قبل از فحص است چون در همه شبهات حکمیه قبل از فحص و یا در اطراف علم اجمالی احتمال اباحه اقتضایی را می دهیم در اینصورت جواب مشکل می شود که در جلسه بعد به آن پاسخ خواهیم داد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات مسلک حق الطاعه بود، اشکالی که مطرح بود این بود که ما احتمال می دهیم در موارد شبهات حکمیه همانطور که ممکن است وجوب یا تحریم جعل شده باشد ممکن است اباحه اقتضایی قسم دوم هم ثابت باشد، اگر مسلک حق الطاعه را قبول کنیم تراحم و تعارض در حکم عقل پیش می آید چون به دلیل احتمال وجوب یا حرمت از یک طرف باید فعل محتمل را یا ترک کرد و یا انجام داد و از یک طرف باید احتمال اباحه را نیز رعایت کرد و خود را مطلق العنان فرض کرد، بنابراین این دو حکم عقلی با یکدیگر منافات دارند در حالیکه امکان ندارد عقل در مساله ای دو حکم متناقض داشته باشد پس کشف می کنیم که مسلک حق الطاعه صحیح نیست.

جوابی که به این اشکال داده شد این بود که اباحه اقتضایی دو احتمال دارد؛ یکی اینکه مولا از ناحیه خودش فقط می خواهد الزامی نباشد و دیگر اینکه مطلقاً - یعنی هم از ناحیه خودش و هم از ناحیه عقل - مولا می خواهد الزام را مرتفع نماید و قرینه داریم که اباحه اقتضایی قسم دوم ثابت نیست یعنی مولا نمی خواهد حتی از ناحیه عقل الزام را مرتفع کند و الا باید مولا اقدام می کرد به اینکه آن ترخیص را ایصال نماید، پس معلوم می شود که اگر اباحه ای وجود دارد اباحه قسم اول است یعنی مولا فقط می خواهد از ناحیه خودش الزامی وجود نداشته باشد و این اباحه نیز منافاتی با مسلک حق الطاعه ندارد چون حق الطاعه از ناحیه عقل الزام آور است نه از ناحیه مولا.

ص: ۶۴

از باب نصرت ناقد در این جواب مناقشه کردیم و گفتیم ممکن است مولا بخواهد این اباحه را با طرق عادی ایصال کند و در اینصورت ممکن است عید به اباحه مولا برسد و ممکن است نرسد در نتیجه موضوع حکم عقل به حق الطاعه از بین نمی رود و احتمال اباحه اقتضایی منتفی نمی گردد، پس همچنان حق الطاعه در ناحیه اباحه اقتضایی با حق الطاعه در ناحیه وجوب یا حرمت تنافی دارد.

پاسخ دوم به بیان دوم: نقض این بیان به موارد شبهات حکمیه قبل از فحص و اطراف علم اجمالی

اشکال دیگر این است که این بیان که در صورت احتمال اباحه اقتضایی نمی توان مسلک حق الطاعه را جاری کرد و احتیاط نمود منقوض به مواردی است که قائلین به این بیان نیز قبول دارند که باید در آن موارد احتیاط کرد و آن، موارد شبهات حکمیه قبل از فحص و موارد شبهه در اطراف علم اجمالی است که در آنها احتیاط ثابت است در حالیکه حتما در هر دو مورد احتمال اباحه اقتضایی وجود دارد پس معلوم می شود که در صورت احتمال اباحه اقتضایی، حق الطاعه ثابت نمی شود، در

نتیجه در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص نیز دلیلی بر وجود حق الطاعه از ناحیه احتمال اباحه اقتضایی وجود ندارد.

در موارد اطراف علم اجمالی نیز که واجب یا حرام در چند چیز مردد شده نیز همین مطلب وجود دارد چون اطراف شبهه که نسبت به آنها احتیاط می شود که یا باید همگی انجام شوند و یا همگی ترک شوند ممکن است برخی از آنها اباحه اقتضایی داشته باشند همچنین می توان به این نقض امور دیگری را اضافه کرد مثل اینکه فعلی از باب مقدمه واجب یا مقدمه ترک حرام از باب احتیاط واجب باشد در حالیکه احتمال اباحه اقتضایی در این فعل نیز وجود دارد مثلاً اموری مثل بیدار شدن، بلند شدن از رختخواب، به سوی آب رفتن و مانند آن از امور مباحی که به دلیل مقدمه واجب بودن حکم به وجوب آنها می کنیم ممکن است اباحه اقتضایی داشته باشند در حالیکه طبق بیان دوم اشکال بر مسلک حق الطاعه، عقل در مورد آنها نمی تواند حکم به احتیاط نماید.

ص: ۶۵

شاید بتوان با بیان زیر نقض های بالا را مرتفع کرد تا بیان دوم برای نقد به مسلک حق الطاعه مورد نقض قرار نگیرد.

اما در موارد شبهات حکمیه قبل از فحص می توان گفت عقل علی رغم اینکه حق الطاعه ای است و می گوید تکالیف مولا را حتی در فرض احتمال نیز باید رعایت نمود ولی با این حال در شبهات حکمیه قبل از فحص حکم به احتیاط می کند - به معنای اخذ جانب احتمال وجوب و حرمت و رها کردن جانب احتمال اباحه اقتضایی - چون وقتی مجموعاً ملاحظه می کنیم می بینیم موارد اباحه اقتضایی نسبت به موارد حکم الزامی مثل وجوب یا حرمت نادر است پس به وجدان احساس می کنیم مواردی که مصلحت در اباحه داشته باشند کمتر از مواردی است که مصلحت یا مفسده ملزمه دارند، حال عقل می بیند اگر بخواهد جانب اباحه اقتضایی را نگه دارد مصالح و مفسد ملزمه از دست می رود که تعداد آنها بسیار بیشتر از موارد اباحه اقتضایی است و اگر بخواهد جانب وجوب و حرمت را بگیرد مصلحت اباحه و ترخیص فوت می شود اما چون به حسب وجدان، فوت مصلحت اباحه در خارج کمتر است به همین دلیل عقل در موارد تراحم حکم می کند به ترجیح جانب وجوب و حرمت، و یکی از مناط های باب تراحم نیز همین است که اگر ببینیم اگر راه اول را برویم ۱۰۰ مصلحت از دست می رود و اگر راه دوم را برویم ۱۰ مصلحت از دست می دهیم ولی ۹۰ مصلحت دیگر به دست می آوریم در اینصورت در صورت دوران، عقل راه دوم را مقدم بر راه اول می کند. حال در شبهات حکمیه قبل از فحص چون بنا بر فحص کردن است اگر بخواهد بنا را بر این بگذارد که جانب اباحه را توجه کند معنایش این است که باید همه واجبات و محرمات را نادیده بگیرد و فدای اباحه اقتضایی کند، در حالیکه اباحه اقتضایی هم، عدد کمتری دارد و هم، ضرر و مصلحت هایی که با تقدیم اباحه اقتضایی از دست می رود بیشتر است، به خلاف مصلحت اباحه اقتضایی که گویا مصلحت در جعل اباحه است نه در خود اباحه.

پس اگر امر دائر شد بین اینکه ده ها تکلیف مولا- مورد بی اعتنائی قرار بگیرد یا چند تکلیف مورد بی اعتنائی قرار بگیرد در اینصورت عقل حکم می کند به اینکه جانبی را اخذ کنید که مستلزم طرح حداقل تکالیف بشود.

و اما در اطراف علم اجمالی که علم داریم که یکی از این چند امر واجب یا حرام است و احتیاط در اطراف شبهه واجب می شود در حالیکه ممکن است بعضی از این اطراف اباحه اقتضایی داشته باشند نیز ممکن است اینگونه جواب داده شود که در اطراف علم اجمالی فرض این است که احتمال وجوب و حرمت نیست بلکه علم به وجوب یا حرمت تعلق گرفته است در اینصورت دلیلی که وجوب یا حرمت را اثبات می کند مثل «اجتنب عن الماء النجس» اگر نسبت به موارد شك اطلاق نداشته باشد در نتیجه وظیفه ای نداریم و احتیاط واجب نمی شود و اگر اطلاق دارد و موارد شك را هم شامل می شود در اینصورت به دلالت اقتضاء ثابت می شود که اباحه اقتضایی وجود ندارد والا مولا کلام خود را مطلق نمی آورد، پس یا اباحه اقتضایی ندارد و یا اگر اباحه اقتضایی دارد با این دلیل مطلق ترخیص می دهد به اینکه لازم نیست جانب اباحه را رعایت کنیم.

نظر مختار

لکن حق در مطلب این است که مطلبی که ایشان فرموده - که حق الطاعه حتی در اباحه های اقتضایی می آید و اباحه اقتضایی نیز مورد حکم عقل است - را نمی فهمیم، چون وقتی بیان ایشان را ملا-حظه می کنیم می بینیم اشکالاتی در این بیان وجود دارد:

ص: ۶۷

«اینکه بنابر مسلک حق الطاعه می گوئیم تنافی در احکام عقل عملی لازم می آید، از آن باب است که ترخیصات واقعی و اباحت مجعوله، وقتی به عید واصل می شوند، موضوع حکم عقل به ترخیص و ارخای عنان قرار می گیرند (همین که مولای حقیقی فعلی را بر عید مباح کرد، لزوماً عقل هم آن را مباح و مرخص می داند) و این مقتضای احترام مولا و مولویت اوست. بنا به نظریه حق الطاعه دایره این احترام و مولویت منحصر به موارد وصول قطعی حکم نیست و در موارد شک در اباحه هم، عقل فعل و ترک را «مرخص فیه» می داند و همه این ها به خاطر رعایت مولویت مولا- است که طبیعتاً در احکام لزومی و احکام ترخیصی فرقی نمی کند، چون همان طور که گفتیم، بحث در حق الطاعه بر سر لفظ «طاعت» نیست. نکته مهم و اساسی در حق الطاعه رعایت مولویت مولا- و احترام اوست. و روشن است که احترام مولا- اختصاص به جعل خاصی ندارد احترام مولا را باید در همه جعل هایش از جمله جعل اباحه و ترخیص رعایت کرد.

نتیجه این که اصل ایراد بر نظریه حق الطاعه هیچ توفقی بر تصویر «امثال در اباحه» ندارد بلکه مبتنی بر تنافی احکام عقل عملی است و چنین تنافی ای لازمه نظریه حق الطاعه است» (۱).

بنابراین نهایت بیانی که برای تنافی در مسلک حق الطاعه وجود دارد بیانی است که ایشان در بالا آورده است در حالیکه ما می گوئیم اینکه شما می گوئید: «ترخیصات واقعی و اباحت مجعوله، وقتی به عید واصل می شوند، موضوع حکم عقل به ترخیص و ارخای عنان قرار می گیرند» که این عبارت خالی از مسامحه نیست، چون این سوال پیش می آید که آیا آن اباحه موضوع ترخیص واقع می شود یا آن مرخص فیه (فعل یا ترک) موضوع ترخیص قرار می گیرد؟ البته همانطور که ایشان در پراوتر فرموده مقصودشان همان فعل است ولی باز هم این سوال پیش می آید که اگر مولا گفت مثلاً خوابیدن مباح است عقل نیز مثل مولا حکم می کند که خوابیدن مباح است؟ یعنی آیا عقل از حکم مولا نسخه برداری می کند و به خاطر متابعت از مولا حکم به اباحه می کند؟ و یا از حکم مولا می فهمد در اینجا مصلحتی وجود دارد و پس از درک مصلحت حکم به اباحه می کند؟ بنابر مسلک تحقیق که عقل اصلاً حکم نمی کند بلکه عقل فقط درک می کند باید گفت عقل انشاء ندارد بلکه عقل پس از اباحه شرعی، فقط درک می کند که عید چه موقفی در مقابل جعل مولا دارد؟ در پاسخ به این سوال باید گفت عقل درک می کند که در مقابل اباحه مولا در مقابل این حکم باید خود را از جانب مولا مرخص فرض کنی به این معنا که تشریح نکنی و حکم به وجوب و حرمت نکنی و نیز از جانب حکم مولا خودت را مقید به یک طرف نبینی، نه اینکه عقل ما شبیه به حکم مولا یک اباحه دیگری جعل کند، پس حق الطاعه یعنی اینکه باید ببینی موقف تو در مقابل جعل شارع چیست؟ و عقل حکم می کند که موقف ما در مقابل شارع این است که نه بگوئیم حرام یا واجب است و نه بگوئیم مباح است.

ص: ۶۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل (نقد مسلک حق الطاعه) / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالی بود که به حق الطاعه وارد شده بود مبنی بر اینکه حق الطاعه مستلزم یک تناقض درونی است چون در همه مواردی که احتمال وجوب یا حرمت وجود دارد احتمال اباحه اقتضایی نیز وجود دارد و همانطور که احتمال وجوب و حرمت حق اطاعت می آورد احتمال اباحه اقتضایی نیز حق اطاعت می آورد به همین دلیل تناقض درونی در این مسلک بوجود می آید، ایشان بیان خود را اینگونه توضیح داده است که در جایی که یقین داریم مولا- چیزی را واجب یا حرام کرده است در اینصورت عقل ما نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند که همانطور که بیان شد عقل دو گونه حکم می کند؛ یا اینکه عقل حکم خود را از مولا اقتباس می کند و همانطور که مولا می گوید واجب یا حرام است عقل نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند و یا از حکم مولا می فهمیم که مصلحت یا مفسده ملزمه ای وجود دارد و هر جا مصلحت یا مفسده ملزمه باشد عقل نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند و همچنین در جایی که یقین داریم مولا- حکم به اباحه کرده است عقل نیز حکم به اباحه آن می کند، این کلام در موارد احتمال وجوب و حرمت و اباحه نیز وجود دارد چون مسلک حق الطاعه می گوید فرقی بین اینکه علم به واقع داشته باشید و اینکه احتمال آن را بدهید وجود ندارد، حال بر اساس مسلک حق الطاعه جایی که احتمال وجوب یا حرمت می دهیم عقل نیز حکم به وجوب یا حرمت می کند و از طرف دیگر چون احتمال اباحه نیز می دهیم عقل حکم به اباحه می کند و این همان تناقض درونی است، این بیان بیانی است که در فرازی از سخن گفته شده است.

ص: ۶۹

بیان دیگر ایشان این است که آن وجوب محتمل می گوید باید ملتزم به انجام باشی، از طرف دیگر اباحه اقتضایی نیز محتمل است که لازمه آن این است که ملتزم به انجام نیستی بلکه از حیث عمل آزاد هستی و این مستلزم تناقض است چون در شبهات حکمیه عقل هم حکم به التزام به فعل یا التزام به ترک می کند و هم حکم می کند به اینکه ملتزم به چیزی نیستی، و چون معقول نیست در حکم عقلی تناقض وجود داشته باشد پس می فهمیم حق الطاعه باطل است و حق با قوم است که می گویند در مواردی که علم به حکم وجود ندارد حق اطاعتی نیز برای مولا وجود ندارد در نتیجه تکلیفی نیز وجود ندارد و استحقاق عقاب نیز بر ترک آن وجود ندارد و عقاب بر آن قبیح می شود.

پاسخ به اشکال تناقض درونی مسلک حق الطاعه

پاسخ اول: عدم منافات بین حق الطاعه در طرف وجوب و حرمت و حق الطاعه در طرف اباحه

در جلسه قبل مطلبی را در پاسخ به اشکال دوم بر مسلک حق الطاعه که برخی از فضلاء معاصر(۱) وارد کرده بودند بیان

کردیم که اکنون آن را کامل تر بیان می کنیم.

همانگونه که بیان شد این سخن که حق الطاعه در مورد مباحات حتی اباحه اقتضایی نیز وجود داشته باشد را درک نمی کنیم، چون اگر تفسیر شما از معنای حق الطاعه همانطور که در مقطعی از بیان آمده بود این است که عقل باید همان حکمی را جعل کند که می داند یا احتمال می دهد که شارع آن را جعل کرده است در اینصورت اشکالش این است که عقل اصلا حکم و انشاء نمی کند بلکه شأن عقل درک واقعیات نفس الامری است بنابراین عقل درک می کند که شارع این مورد را واجب یا حرام کرده است، فضلا از جایی که فقط احتمال وجوب یا حرمت را می دهد که در اینصورت حکم کردن عقل خیلی غریب است چون معنای آن این است که حکمی را که عقل نمی داند شارع آن را جعل کرده یا نه بخواهد تشریح نماید.

ص: ۷۰

۱- (۱) - آیت الله شیخ صادق لاریجانی «دام ظلّه».

حال آنچه که عقل او را درک می کند این است که من در برابر این حکم مولا چه موقفی باید بگیرم؟ پس باید دید عقل موقفی را که برای عبد درک می کند دچار تناقض می شود یا خیر، برای بیان موقفی که عقل آن را درک می کند باید گفت عقل در این موارد درک می کند که موقف عبد در صورت وجود شرایط عامه تکلیف این است که آنچه که مولا- آن را خواسته است در خارج پیاده شود، حال اگر اجتناب را خواسته آن اجتناب را محقق کند و اگر ارتکاب را خواسته همان را محقق نماید، و اما در مورد اباحه ها باید گفت آنچه که عقل بر عهده عبد می گذارد 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 مولا مباح کرده خود را مرخص العنان ببیند پس از حیث حکم مولا عبد باید خود را مرخص بداند نه اینکه در مقام عمل یک روز آن را انجام بدهد و یک روز آن را ترک کند، پس عقل می خواهد بگوید از ناحیه مولا- خود را آزاد ببینید، بله گاهی از حیث دیگر ممکن است وجوهی ایجاد شود که در مقام عمل باعث شود عبد همیشه آن مباح را انجام دهد یا ترک کند و این وجوه ممکن است امور مختلفی باشند مثل رسوم و فرهنگ جامعه که ممکن است به گونه ای باشد که عبد آن فعل را همیشه انجام دهد یا ترک کند و یا مثل عادات و سلیقه های افراد که ممکن است موجب شود که آن فرد همیشه یکی از دو طرف فعل یا ترک مباحات را در عالم خارج محقق کند مثل اینکه مولا پوشیدن رنگ سفید و رنگ سبز هر دو را مباح کرده است ولی شخصی همه عمر خود را سفید پوشد در این صورت التزام عملی شخص به پوشیدن لباس سفید منافاتی با حکم اباحه مولا ندارد.

گاهی نیز ممکن است وجه اینکه عبد در مقام عمل یکی از دو طرف را اختیار می کند به خاطر حکم عقل به احتیاط باشد به این دلیل که عقل به سبب احتمال وجوب یا حرمت حکم به رعایت احترام مولا می کند در اینصورت عبد آنچه را که از ناحیه مولا ترخیص می داده است در مقام عمل یا مرتکب می شود و یا آن را ترک می کند و چنین مطلبی به این دلیل است که اباحه اقتضایی در مقام عمل در اختیار خود عبد است به همین دلیل به جهت رعایت احتمال وجوب، طرف فعل را اختیار می کند و یا در شبهه تحریمیه به جهت رعایت احتمال حرمت، جانب ترک را اختیار می کند، در اینصورت احترام طرف وجوب یا طرف حرمت نیز ادا شده است در عین اینکه منافاتی هم با اباحه اقتضایی ندارد چون عبد خود را از ناحیه شارع آزاد می بیند.

بنابراین اگر چه عبد در ناحیه احتمال اباحه خودش را مرخص العنان می بیند ولی به دلیل حکم عقل به امتثال وجوب یا حرمت ناچار است خود را ملزم به فعل یا ترک نماید.

به عبارت دیگر در موارد احتمال اباحه عقل نمی گوید: عبد مرخص العنان است بلکه می گوید: شارع عبد را مرخص العنان کرده است اما از این حیث که احتمال وجوب یا حرمت نیز وجود دارد برای رعایت احترام مولا در مقام عمل عقل می گوید عبد باید خود را ملزم به فعل (در شبهات وجوبیه) و ملزم به ترک (در شبهات تحریمیه) بداند، مثلاً گام برداشتن به سمت آب یکی از مباحات است که عقل نسبت به آن حکم به مرخص بودن از جانب شارع می کند اما وقتی عقل این عمل را مقدمه صلاه می داند و راهی برای امتثال صلاه جز گام برداشتن به سمت آب وجود ندارد به همین دلیل عقل حکم به وجوب آن می کند و می گوید نسبت به این فعل مباح جانب ارتکاب را اختیار کنید.

علاوه بر اینکه همان بیانی که در جواب بیان نقض در شبهات حکمیه قبل از فحص عرض می کردیم در اینجا نیز می گوئیم با این بیان که فرض می کنیم حق الطاعه در ناحیه اباحه نیز این است که حتی در مقام عمل هم ملتزم به اباحه می شویم و به جوهری دیگر نمی توانیم بر خلاف اباحه عمل نماییم اما در این صورت نیز تناقض بوجود نمی آید چون چنین اباحه های اقتضایی نادر است و آنچه که فراوان است مصالح و مفسدات واجبات و محرّمات است آن هم مصالح و مفسداتی که بر مزاحمات خود ترجیح پیدا کرده است به این معنا که یا مصلحت و مفسده تامه ای وجود دارد و در مقابل آن هیچ مصلحت و مفسده دیگری نیست و یا اگر در مقابل آن مصلحت و مفسده دیگری تراحم نماید مصلحت و مفسده این فعل ترجیح پیدا می کند، پس معمولاً-احتمال وجوب و احتمال حرمت اینچنین است اما اینکه این شیئی اباحه اقتضایی دارد اگر چه قابل تصویر است اما نسبت به احتمال مصالح و مفسدات الزامی هم، کمتر هستند و هم از لحاظ کیفی اهمیت کمتری دارند در نتیجه عقل در دوران بین این دو احتمال حکم به رعایت جانب مصالح و مفسدات الزامیه می کند و نسبت به احتمال اباحه اقتضایی حق الطاعه را نفی می کند پس به دلیل تراحم بین این دو و اهم بودن یکی از آنها عقل حکم به ترجیح حق الطاعه وجوب و حرمت می کند و حق الطاعه اباحه کنار می رود.

بنابراین به مسلک حق الطاعه اگرچه اشکال تناقض درونی وارد نیست ولی همانگونه که گذشت این اشکال وارد است که در شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه که احتمال وجوب یا حرمت واقعی می دهیم احتمال حرمت ظاهری نیز می دهیم به این معنا که شاید شارع احتیاط را حرام کرده باشد، به همین دلیل دوران بین محذورین پیش می آید که در اینصورت احتیاط امکان ندارد در نتیجه مسلک حق الطاعه تمام نمی شود.

اشکال ششم به قاعده قبح عقاب بلا بیان: ورود قاعده دفع ضرر محتمل بر قاعده قبح عقاب بلا بیان

جواب دیگری که از قاعده قبح عقاب بلا بیان داده شده این است که ما دو بیان عقلی داریم که وارد بر قاعده قبحی عقاب بلا بیان می شوند؛ یکی قاعده دفع ضرر محتمل و دیگری قاعده دفع مفسده محتمله است یعنی عقل همانطور که حکم به دفع ضرر محتمل می کند حکم به دفع مفسده محتمل نیز می کند چون در شبهات حکمیه از دست دادن مصلحت ممکن است مفسده به دنبال داشته باشد.

توضیح این دو اشکال در جلسات آینده خواهد آمد.

دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / برائت / اصول عملیه

نتیجه نهایی در مسلک حق الطاعه

وارد اشکال ششم به قاعده قبح عقاب بلا بیان شدیم ولی در پایان مسلک حق الطاعه نکته ای باید تذکر داده می شد و آن اینکه اگر چه از جهت لزوم مراعات اباحه اقتضایی و لازم آمدن تناقض درونی اشکالی به مسلک حق الطاعه وارد نیست اما از این جهت به مسلک حق الطاعه اشکال وارد می شود که چون در تمام شبهات حکمیه با غصّ نظر از اینکه شرع چه فرموده ما احتمال می دهیم که مجعول شرعی در موارد شبهات حکمیه حرمت احتیاط (حرمت ظاهریه) باشد و همانطور که احکام الزامی شرع مورد حق الطاعه است احکام ظاهری او نیز مورد حق الطاعه است بنابراین امر فقیه در همه موارد دائر می شود بین وجوب یا حرمت واقعی و بین حرمت ظاهری (حرمت احتیاط)، در نتیجه دوران بین محذورین پیش می آید به همین دلیل می گوئیم حق الطاعه مطلبی نیست که در فقه بتوان به آن استناد نمود.

ص: ۷۴

البته این اشکال، مسلک حق الطاعه را بالمره از بین نمی برد بلکه استفاده از آن را دچار مشکل می کند چون این اشکال فقط در مواردی که هر دو احتمال وجود دارد وارد می شود پس اگر شارع خبر دهد که در موردی خاص قطعاً احتیاط حرام نیست

در اینصورت فقط احتمال وجوب یا حرمت باقی می ماند در نتیجه دوران بین محذورین رخ نمی دهد و عقل حکم به حق الطاعه می کند و احتیاط واجب می شود. بنابراین می توان گفت مسلک حق الطاعه در اینگونه مواردی که احتمال حرمت ظاهریه منتفی است بدون محذور جاری می شود که شهید صدر «ره» به طور مطلق قائل به آن است و برخی دیگر از بزرگان مثل سید یزدی «ره» و محقق داماد «ره» تفصیل می دهند و فقط در برخی از صور قائل به حق الطاعه می شوند لکن حقیقت این است که برای بنده به صورت جزم روشن نشده که در این موارد حق الطاعه درست است یا قاعده قبح عقاب بلا بیان؟ چون برای ما روشن نشده که آیا مولای حقیقی هم مانند مولای عرفی است تا در صورت عدم بیان حکم، عقاب عبد از طرف مولا قبیح باشد یا اینکه بین مولای حقیقی و مولای عرفی فرق است و در مولای حقیقی حق الطاعه حتی در فرض عدم علم به حکم نیز وجود دارد؟ از این رو ما در مساله برائت عقلیه متوقفی می شویم اگر چه این بحث فقط یک بحث علمی است و اثر عملی ندارد چون غالب موارد شبهه از مواردی است که شارع خبر به نفی حرمت احتیاط نداده است در نتیجه دوران بین محذورین می شود و عقل حکم به حق الطاعه نمی دهد.

اشکال ششم به قاعده قبح عقاب بلا بیان: ورود قاعده وجوب دفع ضرر و مفسده محتمل بر قاعده قبح عقاب بلا بیان

گفته می شود که در موارد شبهات حکمیة امور خمسہ ای وجود دارد که جلوی جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان را می گیرد و باعث می شود موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی شود، این قواعد یا امور خمسہ بدین قرار است:

۱- قاعده وجوب دفع عقوبت اخرویة؛ عقل انسان حکم می کند که عقوبت اخروی که یک عقوبت شدید و طولانی مدت است حتی در صورتی محتمل باشد باید دفع شود در اینصورت موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان از بین می رود چون همین حکم عقلی بیان بر عقوبت می شود به همین دلیل با وجود این قاعده موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی می شود.

۲- قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی؛ با این بیان که اگر ضرر دنیوی احتمال داده شد عقل حکم به دفع آن می کند مثل اینکه انسان احتمال بدهد که در صورت نوشیدن فلان مایع کور یا فلج می شود که یک ضرر دنیوی است، در اینصورت عقل حکم به ترک نوشیدن آن مایع می کند، حال در فرض احتمال وجوب و حرمت این احتمال نیز در کنار آن وجود دارد که به سبب انجام کار حرام یا ترک کار واجب مبتلا به ضرر دنیوی بشویم در نتیجه عقل حکم به لزوم دفع آن ضرر می کند.

۳- قاعده وجوب دفع مفسده محتمله اخرویة یا به تعبیر محقق خراسانی «ره» در کفایه «قبح الاقدام بما لا یؤمن مفسدته»^(۱)، در توضیح این قاعده بیان این نکته لازم است که مفسده غیر از مضرت است چون این دو واژه هم اختلاف مفهومی و هم اختلاف مصداقی دارند، و نسبت بین آنها از لحاظ مصداق عموم و خصوص من وجه است چون گاهی مضرت هست ولی مفسده نیست، مثل وجوب زکات یا جهاد که مضره دارد ولی مفسده ندارد، گاهی نیز مفسده هست و مضرت نیست، مثل غصب که غاصب از غصب مال دیگران به حسب ظاهر عرفی منفعت می برد اما این کار مفسده اجتماعی دارد و گاهی نیز این دو مفهوم با یکدیگر جمع می شوند یعنی هم مضرت و هم مفسده هر دو وجود دارد مثل شرب خمر که مفسده دارد چون جامعه ای که در آن شرب خمر شود امنیت خود را از دست می دهد و ضرر نیز دارد چون به کبد و اعضای بدن ضرر وارد می کند. پس باب مضرت و باب مفسده با یکدیگر فرق می کنند.

ص: ۷۶

حال طبق این قاعده عقل حکم به قبح اموری می کند که از مفسده آن در امان نیستیم در نتیجه نمی توان در شبهات حکمیه قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمود چون به دلیل وجود احتمال مفسده، بیان عقلی قبح اقدام وجود دارد و موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان از بین می رود.

۴- قاعد و جوب دفع مفسده دنیویه؛ این قاعده نیز مثل قاعده قبل است با این تفاوت که عقل حکم به وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه می کند در نتیجه مثل قاعده قبل جلوی جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان را می گیرد.

۵- حس فرار از مایؤذی؛ با این بیان که در هر انسانی به حسب جبلت و طبع این حس وجود دارد که انسان از آنچه که او را اذیت می کند فرار می کند اگر چه عقل هم حکم به وجوب دفع این موارد و یا حکم به قبح دفع نکردن این امور نکند، بلکه فقط طبع انسان که خودش را دوست دارد باعث می شود از اموری که موجب اذیت او می شود فرار کند، البته این مورد پنجم را اگر هم قاعده نگوئیم اما به عنوان امر پنجم آن را مطرح می کنیم، حال در شبهات حکمیه که احتمال «ما یؤذی» وجود دارد طبع انسان اقتضا می کند که خیالمان راحت نباشد و خود را در امان ندانیم، در نتیجه این حالت طبعی و جبلتی موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان را از بین می برد.

بنابراین پنج قاعده یا امر فوق وقتی جاری باشند قاعده قبح عقاب بلا بیان یا جاری نمی شود و یا به عبارت جامع تر قاعده قبح عقاب بلا بیان برای ما نافع نیست چون به ما امنیت نمی دهد.

در جلسه آینده تک تک قواعد فوق بررسی می شود تا معلوم شود آیا بر قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد هستند یا نه؟

دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که در شبهات حکمیه که قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود همانگونه که بیان شد پنج قاعده یا امر وجود دارد که بر قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد می شوند و موضوع آن یعنی عدم الیابان را منتفی می کنند و یا اگر هم موضوع آن منتفی نشود لکن جلوی فائده قاعده قبح عقاب بلا بیان که امنیت باشد گرفته می شود.

پاسخ به قاعده اول (دفع ضرر احتمال عقوبت اخرویه)

پاسخ اول: تقدیم قاعده قبح عقاب بلا بیان بر قاعده دفع ضرر

برای جواب از این قاعده و جوهی از جواب ها داده شده که جواب مسلمی که قریب به اتفاق آن را قبول دارند این است که قاعده قبح عقاب بلا بیان به تعبیر معروف در کلمات و تعبیر برخی از بزرگان مثل شیخ اعظم «ره» وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل اخروی است و به تعبیر برخی دیگر مثل محقق نائینی «ره» در فوائد الاصول قاعده قبح عقاب بلا بیان حاکم بر قاعده دفع ضرر محتمل اخروی است و به تعبیر صحیح موارد قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصا از موارد قاعده دفع ضرر محتمل خارج است.

توضیح این مطلب به این است که دو کبرای قبح عقاب بلا بیان و وجوب دفع ضرر محتمل اخروی در شبهات حکمیه وجود دارد، از طرف دیگر روشن است که هیچ قاعده ای موضوع خود را مشخص نمی کند مثلاً قضیه «الماء مطهر» ثابت نمی کند که در خارج ماء وجود دارد، در اینجا نیز قاعده اول فقط می گوید عقاب بلا بیان قبیح است اما اینکه در اینجا بیانی وجود دارد یا خیر از خود قاعده فهمیده نمی شود همانطور که قاعده دوم فقط می گوید دفع ضرر محتمل واجب است اما متکفل اینکه آیا در اینجا ضرری وجود دارد یا خیر نمی باشد، به عبارت دیگر قاعده دفع ضرر محتمل یک جمله شرطیه ای است که می گوید اگر ضرر محتملی وجود داشت دفع آن واجب است اما خود این قاعده دفع ضرر محتمل را ایجاد نمی کند، در نتیجه می بینیم بالوجدان بیانی برای تکلیف واقعی در شبهات حکمیه نداریم چون در فرض شک در بیان بر حکم واقعی هیچ بیانی ثابت نمی شود، حال وقتی بالوجدان این صغری محقق بود در نتیجه انطباق قاعده قبح عقاب بلا بیان بر این صغری قهری است چون در مقام بعد از فحص و یاس از ظفر به دلیل، بالوجدان می بینیم بیانی بر حکم واقعی به ما واصل نشده است، در نتیجه قاعده جاری می شود و ثابت می شود که قطعاً استحقاق عقاب در شبهات حکمیه وجود ندارد، علت این قطع نیز این است که دو قطع به یکدیگر ضمیمه شده و قطع سوم را تولید کرده است به این معنا که از یک طرف قطع به کبری وجود دارد و از طرف

دیگر قطع به صغری یعنی قطع به اینکه بیان اصلی نیست وجود دارد و به تعبیر حضرت امام «ره» در تهذیب الاصول در صورت وجدان عدم بیان واصل انطباق آن کبری بر این صغری قهری است، حال نتیجه قطعی این دو مقدمه این است که قطعاً در این مورد عقابی متوجه مکلف نیست، در اینصورت هیچ ضرر اخروی وجود ندارد تا قاعده دفع ضرر محتمل جاری بشود پس در اینصورت کبرای دفع ضرر محتمل موضوعی ندارد تا بخواهد جاری بشود، به همین دلیل می گویند قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل است چون موضوع آن را بر می دارد و یا به قول برخی قاعده قبح عقاب بلا بیان حاکم بر قاعده دفع ضرر محتمل است.

ص: ۷۸

اما صحیح این است که گفته شود قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصاً از قاعده دفع ضرر محتمل خارج است و دو تعبیر دیگر یعنی ورود و حکومت مسامحی می باشد، چون ورود یعنی یک موضوع از دلیل دیگر حقیقتاً خارج می شود به برکت تعبد شرع، مثل اینکه شارع ما را متعبد کند به حجیت خبر ثقه و فرض هم این باشد که بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان اعم از بیان واقعی و ظاهری باشد در اینصورت به سبب وجود خبر ثقه موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان برداشته می شود، چون حقیقتاً خبر ثقه بیان است اگر چه که با تعبد شارع خبر ثقه تبدیل به بیان شده باشد در حالیکه در اینجا تعبد از ناحیه شرع وجود ندارد بلکه این عقل است که به سبب درک قاعده قبح عقاب بلا بیان موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را بر می دارد پس چون تکویناً موضوع قاعده دفع ضرر محتمل وجود ندارد به همین دلیل قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصاً از قاعده دفع ضرر محتمل خارج می باشد.

حکومت نیز در اینجا صحیح نیست چون در حکومت خروج موضوع حقیقی نیست بلکه به تعبد است مثل اینکه شارع بگوید: «العالم الفاسق لیس بعالم»، در این بیان فاسق حقیقتاً عالم است اما شارع تعبد می کند به اینکه فاسق عالم نیست تا رفع حکم به لسان رفع موضوع باشد.

بنابراین این اشکال وارد نیست چون قاعده قبح عقاب بلا بیان تکویناً و حقیقتاً از قاعده دفع ضرر محتمل خارج است و پس از اینکه جاری شد نوبت به جریان قاعده دفع ضرر محتمل نمی رسد چون قطع داریم که احتمال عقاب وجود ندارد.

ص: ۷۹

۱- (۱) - اقول: ممکن است اشکال شود که در فرض شک در حکم واقعی موضوع هر دو قاعده بالوجدان وجود دارد چون هم عدم بیان واصل محرز است و هم ضرر محتمل اخروی وجود دارد حال به جای اینکه با جاری کردن قاعده قبح عقاب بلا بیان موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برداریم چرا قاعده دفع ضرر محتمل را اول جاری نکنیم تا موضوع عدم بیان برداشته شود؟ در جواب می توان گفت اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری کنیم قطعاً قاعده دفع ضرر محتمل جاری نمی شود اما اگر قاعده دفع ضرر محتمل را جاری نماییم اینگونه نیست که قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نشود چون حتی در فرض جریان قاعده دفع ضرر محتمل همچنان شک به حکم واقعی وجود دارد چون مراد از بیان در آن قاعده بیان بر حکم واقعی است و قاعده دفع ضرر محتمل قطعاً بیان ظاهری است نه بیان واقعی، به عبارت دیگر می توان گفت در صورت جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان محذوری لازم نمی آید اما در صورت جریان قاعده دفع ضرر محتمل محذور «ما یلزم من وجوده عدمه» لازم می آید که محال است چون جریان قاعده دفع ضرر محتمل به این معناست که احتیاط ثابت است در حالیکه موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان عدم بیان بر حکم واقعی است و چون همچنان این موضوع باقی است به همین دلیل نتیجه آن که براءت باشد ثابت می شود و نتیجه آن این می شود که قاعده دفع ضرر محتمل کنار برود.

پاسخ دوم به قاعده دفع ضرر محتمل

در پاسخ به این اشکال چند پاسخ دیگر نیز در کلمات بزرگان وجود دارد که به جهت رعایت اختصار فقط فهرست آنها را بیان می‌کنیم، دومین پاسخی که شیخ اعظم «ره» در رسائل فرموده این است که قاعده دفع ضرر محتمل بیان بر تکلیف واقعی نیست بلکه خودش حکم واقعی مجعولی است که ربطی به تکلیف واقعی مجهول ندارد.

پاسخ سوم

جواب سوم این است که این بیانیت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نسبت به واقع و رفع موضوع آن مستلزم دور است پس نمی‌تواند موضوع را بر طرف کند این بیان از محقق خراسانی «ره» در حاشیه محقق خوئی «ره» در مصباح الاصول و محقق اصفهانی «ره» در نهایه الدرایه است.

پاسخ سوم این است که قاعده دفع ضرر محتمل موضوع قاعده عقاب بلا بیان را وجدانا از بین نمی‌برد چون با وجود این قاعده نیز همچنان شک در حکم واقعی داریم.

پاسخ چهارم

جواب چهارم که از محقق اصفهانی «ره» استفاده می‌شود این است که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اساسی ندارد و به تعبیر ایشان «و مما ذکرنا تبین أن قاعده دفع الضرر لیست قاعده عقلیه و لا عقلائیة بوجه من الوجوه» (۱).

این سخنان حرف‌های مهمی است که اگر چه در مقام، نیازی به آن نداریم چون گفتیم قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصا موضوع دفع ضرر محتمل را خارج می‌کند اما فوائد دیگری برای آن وجود دارد.

دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag

ص: ۸۱

۱- (۲) - نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۲

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عملیه

• خلاصه مباحث گذشته

• پاسخ دوم به قاعده دفع ضرر محتمل: بیان نبودن قاعده دفع ضرر نسبت به قاعده قبح عقاب

• مناقشه اول در کلام مرحوم شیخ: عدم ترتب عقاب بر قاعده دفع ضرر و عدم ظاهری بودن وجوب

• مناقشه دوم در کلام مرحوم شیخ: عدم مطابقت کلام شیخ با مبنای خودش

• توجیه کلام شیخ اعظم «ره»

• وجیه اول: عدم مشی مرحوم شیخ بر مبنای خودشان

• توجیه دوم: عدم وجود مبرر برای وجود ضرر محتمل

خلاصه مباحث گذشته

بحث در این شبهه بود که قاعده دفع ضرر محتمل مانع از قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود، به این شبهه جواب هایی داده شده که اولین جواب که جواب معروفی بود این بود که قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد یا حاکم بر قاعده دفع ضرر محتمل است که این دو تعبیر چون مسامحی بود و صحیح نبود به همین دلیل تعبیر صحیح آن یعنی تخصص را بیان کردیم با این بیان که قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصا از قاعده دفع ضرر محتمل خارج است.

وجوه دیگری از جواب نیز بیان شده که به نحو اختصار متعرض بعضی از آنها می شویم؛

پاسخ دوم به قاعده دفع ضرر محتمل: بیان نبودن قاعده دفع ضرر نسبت به قاعده قبح عقاب

این جواب از شیخ اعظم «ره» در رسائل است که خالی از اجمال نیست چون در مراد ایشان بین ناظرین به کلام ایشان اختلاف است، ظاهر فرمایش شیخ «ره» این است که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر حکم واقعی نیست چون با وجود قاعده دفع ضرر محتمل نیز همچنان شک در وجوب یا حرمت واقعی داریم، پس این قاعده مبین حکم واقعی مشکوک نیست و همچنین این قاعده بیان بر عقاب بر حکم واقعی - لو کان - نیز نیست بلکه اگر این قاعده را قبول کنیم خودش یک قاعده مستقله ای است که در آن یک حکم ظاهری که وجوب دفع باشد بیان شده است که اگر عقابی هم در این باب وجود داشته باشد عقاب بر واقع نیست بلکه عقاب بر مخالفت با خود وجوب دفع ضرر هست، به همین دلیل در جایی که حکم واقعی نیز نباشد در صورتی که با این قاعده مخالفت شود عقوبت ثابت می شود، بنابراین این قاعده، عقاب بر واقع محتمل را درست نمی کند به همین دلیل این قاعده بیان بر قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست، در نتیجه قاعده دفع ضرر محتمل نه بیان بر خود حکم محتمل است و نه بیان بر عقاب بر حکم واقعی است بلکه خود یک قاعده جداگانه ای است، به همین دلیل این قاعده نمی تواند موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان را بردارد، اما قاعده قبح عقاب بلا بیان که در موارد شبهات حکمیه جاری است و عقاب محتمل را نفی می کند موضوع قاعده دفع ضرر محتمل را برمی دارد چون در صورت جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان احتمال ضرر اخروی وجود ندارد، فلذا باید گفت قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل می باشد.

در نتیجه مورد قاعده دفع ضرر محتمل فقط جایی است که به سبب بیان تکلیف از جانب شارع اصل عقاب ثابت است ولی متعلق های تکلیف مردد می شود پس فرق قاعده دفع ضرر محتمل در شبهات بدویه بعد از فحص با موارد علم جمالی در این است که در شبهات بدویه فقط یک موضوع برای این قاعده وجود دارد که به دلیل جریان قاعده قبیح عقاب بلا بیان آن موضوع منتفی می شود اما در موارد علم اجمالی دو یا سه موضوع (به تعداد اطراف علم اجمالی) برای آن وجود دارد؛

«و دعوی أن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بیان عقلی فلا یقبح بعده المؤاخذة مدفوعه بأن حکم المذکور علی تقدیر ثبوته لا- یكون بیاناً للتکلیف المجهول المعاقب علیه و إنما هو بیان لقاعده کلیه ظاهریه و إن لم یکن فی موردہ تکلیف فی الواقع فلو تمت عوقب علی مخالفتها(عقوبت بر مخالفت با خود قاعده دفع ضرر محتمل می شود) و إن لم یکن تکلیف فی الواقع لا علی التکلیف المحتمل علی فرض وجوده فلا تصلح القاعده لورودها علی قاعده القبیح المذکوره بل قاعده القبیح وارده علیها لأنها(قاعده دفع الضرر المحتمل) فرع احتمال الضرر أعنی العقاب و لا احتمال بعد حکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فیه بیان الشارع للتکلیف فتردد المکلف به بین أمرین کما فی الشبهه المحصوره و ما یشبهها هذا کله إن أريد بالضرر العقاب»(۱).

مناقشه اول در کلام مرحوم شیخ: عدم ترتب عقاب بر قاعده دفع ضرر و عدم ظاهری بودن وجوب

ص: ۸۳

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۲، ص ۵۶.

محقق نائینی «ره» فرموده از شیخ «ره» توقع نبود که چنین مطلبی بفرماید یعنی این عبارت با عظمت مقام و دقتی که مرحوم شیخ دارد تناسبی ندارد، چون اولاً- روشن است که عقل یک وجوب نفسی که بر خودش عقاب مترتب باشد ندارد، در حالیکه مرحوم شیخ می فرمود اگر عقابی وجود داشته باشد مترتب بر خود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است حتی اگر تکلیف واقعی نیز وجود نداشته باشد در حالیکه چنین سخنی صحیح نیست بلکه اگر لزوم دفع ضرر محتملی داشته باشیم ارشاد به آن واقع است به این معنا که دفع ضرر محتمل واجب است تا عقاب واقعی پیش نیاید نه اینکه وجوب دفع ضرر محتمل مثل وجوب روزه و وجوب نماز نفسی باشد، ثانیاً ظاهری بودن این وجوب - اگر هم باشد - صحیح نیست بلکه در اینجا تهافتی وجود دارد چون اگر حکم ظاهری است همه قبول دارند که عقاب در موارد احکام ظاهریه بر خود حکم ظاهری نیست بلکه بر آن حکم واقعی است و یا اگر هم عقاب بر حکم ظاهری است در صورتی است که حکم ظاهری مطابق با حکم واقعی شده باشد؛

«و الإنصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك فإنّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنّما يكون إرشادا محضاً لا- يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن في مورد تكليف واقعي؟ و كيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية؟ مع أنّ مخالفه الأحكام الظاهرية لا تستتبع استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفه الواقع مع وجود طريق إليه، و في جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفه الواقع أو على مخالفه القاعده عند أدائها إلى مخالفه الواقع لا مطلقاً، على اختلاف فيها: من كونها محرزه للواقع كالأمارات و الأصول التنزيلية فالعقاب على الواقع، أو غير محرزه كأصالة الاحتياط فالعقاب على مخالفه القاعده و لكن بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفه الواقع، و يأتي بيان ذلك (إن شاء الله تعالى) في خاتمه الاشتغال.

و علی کل حال: ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنّ العقاب علی مخالفه نفس القاعده الظاهریه و إن لم تؤدّی إلی مخالفه الواقع ممّا لا یتقیم» (۱).

مناقشه دوم در کلام مرحوم شیخ: عدم مطابقت کلام شیخ با مبنای خودش

محقق خراسانی «ره» در حاشیه بر فرائد می گوید این سخن مرحوم شیخ با مبنای خود شیخ در باب شبهه محصوره در کتاب رسائل منافات دارد، ایشان در باب شبهه محصوره فرموده قاعده وجوب دفع ضرر محتمل حکم ارشادی است که مرشد الیه آن همان عقاب به واقع است در حالیکه در اینجا می فرماید وجوب دفع ضرر یک حکم نفسی است؛

«لا یخفی ما فیہ لو أغمض عمّا أشرنا إلیه فی دفعها، و سیشیر إلیه بقوله «بل قاعده قبح العقاب بلا بیان - إلخ -» فإنّ حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قدّه) فی تنبیهات الشبهه المحصوره، لیس إلّا حکماً إرشادياً لأجل الفرار عن نفس الضرر، لا عن ملاک آخر یوجب التّحرز عن احتمالہ بنفسه، كما یظهر من مراجعہ الوجدان و ملاحظه أنّ حکمه بوجوب دفع الضرر المقطوع لیس إلّا بملاک التّحفّظ عن نفس الضرر، و بداهه أنّ حکمه هاهنا معه من واد واحد» (۲).

توجیه کلام شیخ اعظم «ره»

توجیه اول: عدم مشی مرحوم شیخ بر مبنای خودشان

برخی از بزرگان در صدد توجیه کلام مرحوم شیخ برآمده اند از جمله محقق عراقی «ره» در تعلیقه بر فوائد الاصول که می گوید فرمایش شیخ «ره» طبق مبنای خودشان نیست تا اشکال نقضی به ایشان وارد شود بلکه بر مسلک کسانی است که می خواهند بگویند قاعده قبح عقاب بلا بیان، بیان بر واقع است؛

ص: ۸۵

۱- (۲) فوائد الاصول، شیخ محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۳۶۹.

۲- (۳) درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، آخوند شیخ محمد کاظم خراسانی، ج ۱، ص ۲۰۴.

«اقول: لا تفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: و الحاصل إلى آخره، و أنّ قوله: «و إنّما هو بيان لقاعده كليها ظاهريه» مبني على تسليم البيانيه و لا يكون إرشادا، لا أنّه مسلّم عنده، كيف! و صريح كلماته في الشبهه المحصوره و غيرها إرشاديه هذا الحكم بالنسبه إلى احتمال العقاب، كما أنّ لازم كونه حكما مولويا ظاهريا بالالتزام بالعقوبه على نفسه و لو لم يكن في الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعيه الطريق عند المخالفه.

و توهم: أنّ الأحكام الظاهريه لا- يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع، صحيح في الأوامر الطريقيه لا في الأوامر النفسيه المجعوله نفسيا في ظرف الجهل بالحكم.

و ما أفيد أيضا بأنّ في الأصول الغير المحرزه يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف في موردها، كلام ظاهري، إذ الأمر في هذه القاعده إن كان طريقا يعاقب على الواقع، و إن كان نفسيا يعاقب على نفسها و إن خالف الواقع. و لا نرى وجهها لهذا الشرط الضمني و لا طعنا على مثل هذا «المؤسس» بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام، و لقد صدر نظيره في إيجاب الاحتياط الشرعي ردّا على الأخباريين أيضا.

نعم: الذي يرد عليه هو الذي أشرنا في ذيل قول المقرّر «و الحاصل إلخ» و هو أنّ مجرد كونه حكما في ظرف الشك لا يقتضى أن يكون إيجابا نفسيا موجبا للعقوبه على نفسه مطلقا، بل من الممكن كون أمره طريقيا حاكيا عن الإراده الواقعيه في ظرف الجهل بها و ترخيصا محضا عند مخالفته للواقع، و به أجبنا عمّا أفاده في منع بيانيه إيجاب الاحتياط الشرعي أيضا، كما لا يخفى»(1).

ص: ٨٦

فرمایش محقق عراقی «ره» مبعیدی دارد و آن اینکه اگر مرحوم شیخ طبق مسلک آنها می خواهد سخن بگوید پس چرا در جایی که حکم واقعی وجود ندارد می گوید عقاب وجود دارد؟ چون در آن صورت دیگر نباید عقابی ثابت باشد.

توجیه دوم: عدم وجود مبرر برای وجود ضرر محتمل

توجیه بهتر برای عبارت مرحوم شیخ در منتقی ذکر شده است و آن اینکه حقیقت سخن شیخ این است که اگر قاعده دفع ضرر محتمل را قبول کنیم این قاعده حتما بیان بر واقع نخواهد بود لکن شیخ علت آن را بیان نکرده و گویا آن را به وضوحش واگذار کرده است، در بیان علت فرمایش مرحوم شیخ می توان گفت جاری شدن هر حکمی متوقف بر این است که در رتبه قبل موضوع آن محقق شده باشد پس در قاعده دفع ضرر محتمل نیز قبل از اینکه وجوب دفع ضرر بیاید باید موضوع آن یعنی ضرر محتمل محقق شده باشد، پس باید مبرری برای ضرر محتمل وجود داشته باشد، از طرفی قبول داریم که عقاب بلا بیان قبیح است با توجه به این مطلب علت ثبوت ضرر محتمل اگر خود قاعده دفع ضرر محتمل باشد صحیح نیست چون هیچ قاعده ای نمی تواند برای خود موضوع درست کند به این علت که دور لازم می آید، پس باید با غصّ نظر از قاعده دفع ضرر محتمل موضوع آن یعنی ضرر محتمل وجود داشته باشد و چون مبرر دیگری برای تحقق ضرر محتمل وجود ندارد در نتیجه موضوعی برای قاعده دفع ضرر وجود ندارد تا بخواهیم آن را جاری نماییم، بنابراین اگر به قاعده دفع ضرر محتمل ایمان دارید این قاعده ربطی به واقع ندارد، بلکه مستقل از واقع است پس اگر از خارج ثابت شد که در نفس مکلف احتمال عقوبت وجود دارد در اینصورت این قاعده جاری می شود و حکم به دفع آن عقوبت محتمله می کند، پس شیخ اعظم حرف دقیقی می زند که در رسائل آن را باز نکرده است.

اگر بگویید این مطلب که این قاعده بیان بر واقع نیست را قبول کنیم اما از کجا می‌گویید که قاعده دفع ضرر قاعده مستقله است؟ چون ممکن است وجوب طریقی یا ارشادی باشد که ایشان در جواب می‌گویند وجوب طریقی نمی‌تواند باشد چون وجوب طریقی در جایی است که وجوب جعل می‌شود تا واقع را منجز کند در حالیکه قبل از این قاعده فرض کرده ایم که آن واقع منجز است و نمی‌توانیم چیزی را که فرض کرده ایم منجز است بار دیگر منجز نماییم (المنجز لا یتنجز ثانیاً) وجوب ارشادی نیز نمی‌تواند باشد چون وجوب ارشادی برای این است که مکلف را ارشاد به عقاب کنیم در حالیکه کسی که می‌خواهد از این قاعده استفاده کند قبلاً احتمال عقاب می‌داده است پس استفاده از این قاعده تحصیل حاصل است چون با این قاعده می‌خواهید او را ارشاد کنید در حالیکه او وقتی از این قاعده استفاده می‌کند که احتمال ضرر منجز را بدهد و چنین کسی نیاز به ارشاد ندارد، بنابراین وجوب در این قاعده نه ممکن است وجوب طریقی باشد و نه ممکن است وجوب ارشادی باشد و اگر بخواهد وجوبی داشته باشد باید وجوب نفسی باشد؛

«و توضیح المراد من عباره الشیخ یتم بتقدیم امرین:

الأول: ان المراد بالبیان لیس هو العلم، بل هو الحججه علی الحکم، فانها تصحح المؤاخذه و الاحتجاج، إذ قد یتم البیان و لا یتحقق الظن فضلاً عن العلم کالبینه غیر المصحوبه بالظن، فانها حجه علی مؤداه.

الثانی: ان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل قد فرض فی موضوعها احتمال العقاب، و یمتنع ان تكون القاعده هی المصححه لهذا العقاب المحتمل، لأنه فی رتبه سابقه علیها و الحکم متفرع علیه. بل لا بد أن يكون المصحح للعقاب المحتمل أمراً آخر غیر نفس القاعده، كما یتنافی موارد تنجز التکلیف الواقعی بالعلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص.

إذن فالعقاب على الواقع المحتمل لا- يمكن ان تصححه القاعده، و من هنا لا تصلح لأن تكون حجه على الواقع و بيانا له. فلو فرض كون القاعده مصححه للعقوبه فلا- بد ان يكون العقاب المذمى تصححه عقابا آخر غير العقاب المحتمل المأخوذ في موضوعها، و ذلك فيما يفرض الوجوب في القاعده نفسيا، بمعنى أنه يجب دفع الضرر المحتمل بما هو محتمل، سواء وافق الواقع أم لم يوافق، فيكون العقاب على مخالفته.

أما تعين كون الوجوب كذلك لو تمت القاعده، فلأنه لا يصح ان يكون الوجوب طريقا بداعى تنجيز الضرر المحتمل المأخوذ في موضوعه لفرض تنجزه في مرحله سابقه عليه. كما لا يصح ان يكون إرشاديا إلى ترتب الضرر على تقدير وجوده، إذ الأمر الإرشادي في الحقيقه اخبار عن ترتب المرشد إليه، و ان كان في الصوره إنشاء، و المرشد إليه هو ترتب الضرر على تقدير وجوده، و هو انما يصح في مورد الغفله عنه، أما مع الالتفات إليه و احتمال تحققه فلا يصح، إذ المخبر يعلم بتحقيقه على تقدير وجوده فلا معنى لإخباره بذلك، فانه تحصيل الحاصل. فيتعين أن يكون وجوبا نفسيا يترتب العقاب على مخالفته»(1).

دليل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عمليه ٩٦/٠٧/٣٠

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دليل عقل(نقد قاعده دفع ضرر محتمل) /برائت /اصول عمليه

- خلاصه مباحث گذشته
- مناقشه سوم در كلام شيخ اعظم «ره»: اشكال داشتن احتمال وجوب نفسى
- جواب به مناقشه سوم: عدم محذور عقلى در ناحيه احتمال وجوب نفسى
- پاسخ سوم به قاعده دفع عقاب محتمل: دورى بودن جريان قاعده دفع ضرر محتمل

ص: ٨٩

١- (٥) منتقى الأصول، سيد عبدالصاحب حكيم، ج ٤، ص ٤٤٧.

- پاسخ چهارم: عدم بيان بودن قاعده دفع ضرر به دليل استمرار شك در واقع
- مناقشه در پاسخ چهارم: بيان بودن قاعده به معنای «ما به التنجز للواقع»
- پاسخ پنجم: دليل نداشتن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

خلاصه مباحث گذشته

بحث در پاسخ شيخ اعظم «ره» بود كه حاصل فرمايش ایشان طبق توضیح منتقى این شد كه اگر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

قاعده مسلمی باشد و آن را انکار نکنیم قهرا عقابی که بر آن وجوب مترتب می شود غیر از عقابی است که ممکن است بر واقع محتمل مترتب باشد، به همین دلیل این قاعده نمی تواند بیان برای آن حکم واقعی یا عقاب بر آن حکم واقعی باشد، بلکه خودش یک وجوب مستقل نفسی خواهد بود.

علت اینکه این قاعده خودش عقاب جداگانه دارد و عقاب واقع بر آن مترتب نمی شود نیز این است که وجوب دفع عقاب محتمل حکمی است که مترتب بر عقاب محتمل می شود و خودش نمی تواند آن عقاب را درست کند چون حکم، موضوع خود را درست نمی کند، پس باید در رتبه سابق صرف نظر از وجوب دفع، عقابی وجود داشته باشد تا این قاعده حکم به وجوب دفع آن نماید، پس خود این قاعده نمی تواند مبرر احتمال عقاب باشد و از جاهای دیگری باید احتمال عقاب را ثابت نمود و چنین مبرری فقط در موارد علم اجمالی یا شبهات قبل از فحص برای عقاب بر حکم واقعی وجود دارد که در موارد علم اجمالی آن مبرر وجود علم اجمالی و در موارد قبل از فحص آن مبرر وظیفه فحص حتی الیأس می باشد، اما در جایی که چنین مبرری وجود ندارد مثل شبهات حکمیه بعد از فحص، در اینصورت قاعده دفع ضرر محتمل جاری نمی شود.

پس این وجوب وجوبی نیست که بتواند برای تکلیف واقعی باشد بلکه خودش یک وجوب مستقل است و نه وجوب طریقی می تواند باشد و نه وجوب ارشادی، و اما وجوب طریقی نمی تواند باشد چون هدف از جعل وجوب طریقی تنجیز واقع است در حالیکه فرض این است که با غض نظر از این وجوب آن عقاب منجز بوده است پس این قاعده نمی تواند به داعی تنجیز آن واقع جعل شده باشد چون در صورت وجوب طریقی تحصیل حاصل لازم می آید و «المتنجز لایتنجز ثانیاً» و اگر هم عقاب منجز نبوده جای جعل وجوب دفع ضرر نیست و اما وجوب ارشادی نیز نیست چون ارشاد در جایی است که شخص غافل است و توجه به مرشد الیه ندارد در حالیکه کسی که توجه به قاعده دفع ضرر محتمل پیدا می کند و خودش را مورد خطاب آن می بیند پس قهراً علم به موضوع دارد در اینصورت زمینه ای برای وجوب ارشادی وجود ندارد، بنابراین حال که وجوب طریقی و ارشادی در این قاعده صحیح نیست پس وجوب نفسی آن ثابت می شود و وجوب نفسی به این معناست که قاعده دفع ضرر بیان بر حکم واقعی نمی باشد، در نتیجه با قاعده دفع ضرر محتمل موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان از بین نمی رود.

اینکه ایشان تعبیر به حکم ظاهری کرده نیز ظاهراً به این دلیل است که قاعده دفع ضرر محتمل در ظرف شک به حکم واقعی جاری شده است.

مناقشه سوم در کلام شیخ اعظم «ره»: اشکال داشتن احتمال وجوب نفسی

اشکالی که در اینجا به شیخ اعظم «ره» وارد می شود این است که ایشان به این دلیل که ممکن نیست وجوب قاعده دفع ضرر وجوب طریقی یا ارشادی باشد به این نتیجه رسید که وجوب آن وجوب نفسی است اما ابطال این دو راه وجوب نفسی را متعین نمی کند چون وجوب نفسی نیز اشکال دارد و آن اشکال این است که اگر واقعا در موارد احتمال تکلیف و احتمال عقاب، قاعده دفع ضرر وجوب دیگری داشته باشد و خودش عقاب دیگری داشته باشد لازم می آید در مواردی که احتمال تکلیف وجود داشته باشد و واقعا تکلیفی هم باشد و او احتیاط نکرده باشد دو عقاب ثابت شود؛ یکی عقاب واقع که منجز بوده و دیگری عقاب بر اینکه دفع ضرر را ترک نموده است در حالیکه واضح است که موارد احتمال تکلیف بالاتر از قطع به تکلیف نیست و در موارد قطع به تکلیف یک عقاب بیشتر وجود ندارد، پس موارد احتمال نیز یک عقاب بیشتر نباید داشته باشد چون به ارتکاز و وجدان عقلایی هر ذی عقلی، امر موارد احتمال تکلیف اصعب از موارد قطع به تکلیف نیست، بنابراین روشن می شود که وجوب نفسی نیز درست نیست.

این اشکالی است که عده ای از بزرگان بر شیخ اعظم «ره» وارد کرده اند؛

و لکنه أيضا غير صحيح، لأنه يستلزم ان يكون ارتكاب المحتمل أشد من ارتكاب المقطوع، إذ ليس في ارتكاب المقطوع سوى عقاب واحد. و مقتضى ما بين: أن يكون في ارتكاب المحتمل عقابان على تقدير المصادفة، و هو باطل جزماً» (۱).

جواب به مناقشه سوم: عدم محذور عقلی در ناحیه احتمال و جوب نفسی

در دفاع از شیخ اعظم «ره» می توان گفت ایشان می خواهد بفرماید اگر شما مفروض گرفتید و تسلیم کردید که قاعده و جوب دفع ضرر وجود دارد، در اینصورت سه احتمال بیشتر در مقام وجود ندارد و چون از بین این سه احتمال دو احتمال و جوب طریقی و جوب ارشادی محذور عقلی دارد به همین دلیل احتمال سوم یعنی و جوب نفسی متعین می شود چون محذور عقلی ندارد بلکه چه بسا مصلحتی وجود داشته باشد که موجب شود امر در احتمال تکلیف اصعب در قطع به تکلیف باشد و آن مصلحت این است که جرأت در نفوس نسبت به معصیت پیدا نشود و مکلفین در موارد احتیاط مراقبت بیشتری نمایند به این معنا که شارع در موارد احتمال تکلیف دو عقاب قرار بدهد تا در موارد قطع، اهتمام بیشتری به اطاعت ایجاد شود.

بنابراین مرحوم شیخ در فرض تسلیم بر این قاعده می خواهد بفرماید بهترین توجیه، همین احتمال و جوب نفسی بودن آن است.

پاسخ سوم به قاعده دفع عقاب محتمل: دوری بودن جریان قاعده دفع ضرر محتمل

تاکنون دو پاسخ به قاعده دفع ضرر محتمل داده شده است راه اول ورود حکومت یا تخصص بود و راه دوم فرمایش مرحوم شیخ بود و اما سومین پاسخ به قاعده دفع عقاب محتمل این است که بیائیت دوری است، پس محال است که قاعده دفع ضرر محتمل بیان باشد و قاعده قبح عقاب بلایان را مرتفع نماید.

ص: ۹۲

بیان اشکال دور این است که جریان قاعده دفع ضرر محتمل متوقف بر موضوع خودش یعنی ضرر و عقاب محتمل است، عقاب محتمل هم اگر بخواهد وجود داشته باشد متوقف بر این است که عقل نگوید عقاب بلا بیان قبیح است، اگر هم عقل بخواهد بگوید اینجا عقاب بلا بیان نیست متوقف بر خود و جوب دفع ضرر محتمل است، به همین دلیل دور پیش می آید. پس خلاصه اشکال دور این است که جریان قاعده دفع ضرر محتمل متوقف بر وجود عقاب محتمل است و عقاب محتمل متوقف بر عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان است در حالیکه عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان متوقف بر این است که قاعده دفع ضرر محتمل بیان برای قاعده قبح عقاب باشد پس در صورت تمسک به قاعده دفع ضرر محتمل دور پیش می آید.

اما اگر بخواهیم تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان کنیم توقف بر این ندارد که قاعده دفع ضرر محتمل جاری نشود، چون عقل می گوید بدون بیان بر تکلیف یا بدون بیان عقاب بر تکلیف، عقاب کردن قبیح است و این منافاتی با این ندارد که عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل نماید چون قاعده دفع ضرر که مورد ضرر محتمل را مشخص نمی کند بلکه می گوید هر جا ضرر محتمل وجود داشت واجب الدفع است. پس این قاعده توقف بر این ندارد که قاعده دفع ضرر نباشد.

بنابراین از جریان قاعده قبح عقاب دور لازم نمی آید ولی از جریان قاعده دفع ضرر محتمل دور لازم می آید.

این بیان نیز بیان خوبی است که قابل جمع با پاسخ اول (تخصص) می باشد.

پاسخ چهارم: عدم بیان بودن قاعده دفع ضرر به دلیل استمرار شک در واقع

این پاسخ از محقق نائینی «ره» است، ایشان فرموده قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نیست چون شک در تکلیف واقعی را از بین نمی برد.

مناقشه در پاسخ چهارم: بیان بودن قاعده به معنای «ما به التنجز للواقع»

اگر به این مقدار اکتفا کنیم اشکالش این است که بیان دو قسم است؛ یکی آنکه پرده از واقع برمی دارد و قسم دوم اینکه پرده از واقع برنمی دارد نه به نحو علم و نه به نحو اطمینان و نه حتی به نحو ظن، اما در عین حال موجب تنجز واقع می شود مثل بینه ای که نه علم آور است و نه اطمینان آور بلکه حتی ظن به خلاف آن داریم اما چون شارع آن را حجت قرار داده به همین دلیل موجب تنجز واقع می شود و یا مثل شبهات حکمیة قبل از فحص که قبل از فحص بودن باعث می شود واقع تنجز پیدا کند پس مراد از بیان در اینجا این است که «ما به التنجز» وجود دارد نه اینکه «ما به یعلم الواقع» وجود دارد، پس این مقدار از پاسخ نمی تواند اشکال را برطرف نماید.

پاسخ پنجم: دلیل نداشتن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

این پاسخ که بیان عالمانه ای است از محقق اصفهانی «ره» است، ایشان می گوید قاعده دفع ضرر محتمل هیچ اصل و دلیلی ندارد، بله آنچه که وجود دارد جبّلت و فطرت انسان است که از ضرر و عقاب فرار می کند اما چنین قاعده ای وجود ندارد مثلاً قاعده وجوب فرار از گرگ وجود ندارد بلکه فطرت انسان بر این است که از گرگ فرار کند.

توضیح مطلب ایشان - که خالی از تعقید نیست - این است که اگر مقصود از وجوب دفع ضرر محتمل قاعده باشد از یکی از سه معنای زیر خارج نیست که هیچکدام صحیح نمی باشد؛

معنای اول: اگر مقصود از این قاعده این است که عقل حکم به دفع ضرر به نحو مولوی یا ارشادی می کند و می گوید: «ادفع الضرر» جوابش این است که معمول محققین از متاخرین قبول دارند که کار عقل درك است نه اینکه حکم کند چون عقل انشاء و حکم نمی کند نه به نحو مولویت و نه به نحو ارشاد، فرق بین مولویت و ارشادیت نیز این است که اگر چه در هر دو، انشاء وجود دارد اما داعی در این دو با یکدیگر فرق می کند، در امر ارشادی داعی، توجه دادن مخاطب به مرشد الیه است و در امر مولوی داعی، اعمال مولویت و فرمان دادن است.

معنای دوم: و اما اگر مقصود از وجوب دفع ضرر محتمل حُسن دفع ضرر محتمل به معنای حسن و قبح عقلی است به این معنا که فاعل آن مستحق مدح است این معنا نیز قابل قبول نیست چون در دفع ضرر محتمل فقط این مصلحت وجود دارد که عقاب مترتب نمی شود اما عقلاء حکم به مدح او نمی کنند مثلاً اگر کسی سم نخورد فایده سم نخوردن این است که مبتلا به ضرر جسمی نمی شود و به غیر از این فائده، حسن دیگری ندارد تا مستحق مدح باشد، همانگونه که در جلب منفعت نیز آنچه که به مکلف می رسد همان منفعتی است که به او رسیده است و علاوه بر آن منفعت مستحق مدح دیگری نیست، پس وجوب به معنای حُسن نیز در این قاعده متصور نیست.

معنای سوم: و اگر مقصود از وجوب، یک سلوک عقلایی باشد که بر اساس حکمت و مصالحی آن را اتخاذ کرده اند با این توضیح که عقلاء به غیر از حسن و قبح، یک سلوک عقلایی نیز دارند مثل حجیت خبر ثقه و یا حجیت ظواهر، چون در این دو مورد عقلاء حجیت خبر ثقه و یا حجیت ظواهر را مسلک خود قرار داده اند به این دلیل که می گویند اگر چه در این دو مورد احتمال خلاف نیز می دهیم اما اگر بخواهیم در زندگی بنا را بر تحصیل قطع به واقع بگذاریم زندگی مختل می شود بنابراین ظواهر و خبر واحد را حجت می دانند تا امور زندگی سامان یابد در اینصورت این معنا نیز معقول نیست چون در قاعده دفع ضرر محتمل مصلحت دیگری غیر از عدم ابتلای به مضرت و عقوبت نداریم تا مصلحت اضافی برای عقلاء ایجاد شود و بنا را بر دفع ضرر احتمالی بگذارند پس اینگونه نیست که بنا بر دفع بگذارند، پس این مطلب به هیچ وجهی معنای معقول ندارد در نتیجه فقط جبلت و طبیعت باقی می ماند، بنابراین وجوب دفع ضرر محتمل یک قاعده ای نیست تا بخواهیم بر اساس آن وجوب را تفسیر نماییم بلکه یک امر جبلی و فطری است؛

«إِنَّ كُونَ قَاعِدَهُ دَفْعَ الضَّرْرِ قَاعِدَهُ عَقْلِيَّةٌ لَا مَعْنَى لَهَا إِلَّا مَفَادَ الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ الْعَمَلِيِّ أَوْ بِنَاءِ الْعُقَلَاءِ عَمَلًا كِبْنَائِهِمْ عَلَى الْعَمَلِ بِخَبَرِ الثَّقَةِ وَ بِالظَّاهِرِ وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ، وَ أَمَّا كُونُهَا حُكْمًا عَقْلِيًّا عَمَلِيًّا فَحَيْثُ إِنَّ الْعَاقِلَةَ لَا بَعَثَ لَهَا وَ لَا زَجَرَ لَهَا بَلْ شَأْنُهَا مُحَضُّ التَّعَقُّلِ كَمَا مَرَّ تَفْصِيلُهُ فِي مَبْحَثِ الظَّنِّ وَ غَيْرِهِ، وَ مِنْهُ تَعَرَّفَ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِحُكْمِ الْعَقْلِ الْإِرْشَادِيِّ فَإِنَّ الْإِرْشَادِيَّةَ فِي قِبَالِ الْمُؤَلَوِيَّةِ مِنْ شُؤْنِ الْأَمْرِ، وَ إِذْ لَا بَعَثَ وَ لَا زَجَرَ وَ لَا مَعْنَى لِرِشَادِيَّةِ الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ فَلَا مَحَالَةَ لَيْسَ مَعْنَى الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ إِلَّا إِذْعَانُ الْعَقْلِ بِقَبْحِ الْإِقْدَامِ عَلَى الضَّرْرِ بِمَلَائِكِ التَّحْسِينِ وَ التَّقْبِيحِ الْعَقْلَائِيِّينَ، وَ قَدْ مَرَّ مَرَارًا أَنَّ الْحَسْنَ وَ الْقَبْحَ الْعَقْلِيِّينَ فِي أَمْثَالِ الْمَقَامِ كُونَ الْفِعْلِ مَمْدُوحًا عَلَيْهِ أَوْ مَذْمُومًا عَلَيْهِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ، وَ مَدْحُ الشَّارِعِ ثَوَابَهُ وَ ذَمُّهُ عِقَابَهُ، كَمَا مَرَّ تَفْصِيلُهُ سَابِقًا.

و من الواضح أنّ الإقدام على الممدوح أو المذموم ليس مورداً لمدح آخر أو ذمّ آخر، و الإقدام على الثواب أو العقاب ليس مورداً لثواب آخر أو عقاب آخر، بل لا يترتب على العدل الممدوح عليه إلّا ذلك المدح، و لا يترتب على الظلم المذموم إلّا ذلك الذمّ، و كذا في الثواب و العقاب، فالإقدام على المقطوع العقاب فضلاً عن محتمله خارج عن مورد التحسين و التقييح العقليين.

مضافاً إلى خروجه عنه لوجه آخر و هو أنّ ملاك البناء العقلاني على مدح فاعل بعض الأفعال و ذمّ فاعل بعضها الآخر، كون الأوّل ذا مصلحة عامّة موجهة لانحفاظ النظام، و كون الثاني ذا مفسده مخلّه بالنظام فلذا توافقت آراء العقلاء الذين على عهدتهم حفظ النظام بإيجاد موجباته و إعدام موانعه على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام و ذمّ فاعل ما يخلّ به، و الإقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب إلّا في نشأه أخرى أجنبيّه عن انحفاظ النظام و اختلاله.

نعم، نفس الفعل المذموم المعاقب عليه ذا مفسده نوعيه مخلّه بالنظام، و أمّا كونها داخله في سلك البناءات العقلانيّه الغير المربوطه بالتحسين و التقييح العقليين كالبناء على العمل بالخبر أو بالظاهر مثلاً، ففيه، أنّ تلك البناءات منبعثه عن حكمه نوعيه في نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثقه أو الظاهر أو نحوهما، و من البين أنّ الإقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب عليه إلّا ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل لا- أنّ هناك مصلحة مترتبه على ترك الإقدام أو مفسده مترتبه على نفس الإقدام زياده على الأمر المقطوع أو المحتمل حتّى تبعث العقلاء على البناء على دفعه ليكون إمضاء الشارع لهذا البناء مقتضياً لإيجاب دفعه بحيث يترتب عليه عقاب آخر على الإقدام، و إلّا فنفس ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتبه ببناء العقلاء على دفعه.

و ممّا ذکرنا تبیین: أنّ قاعده دفع الضرر ليست قاعده عقليّه و لا عقلائيّه بوجه من الوجوه، نعم، كلّ ذى شعور بالجبلّه و الطّبع حيث إنّّه يحب نفسه يفرّ عمّا يؤذيه و هذا الفرار الجبليّ أيضا ليس ملاكاً لمسأله الاحتياط، إذ الّذى يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرّد ترتّب استحقاق العقاب لا التزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته فى الواقع بل مجرّد الوقوع فى العقاب المترتب على مخالفه التّكليف الواقعى كاف فى مرامه هنا، فتدبّر جيّداً» (1).

دليل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عمليه ۹۶/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دليل عقل (نقد قاعده دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عمليه

• خلاصه مباحث گذشته

• چند مطلب پيرامون كلام محقق اصفهانی «ره»

• مطلب اول: درك لابديت دفع ضرر برای حفظ نفس از وقوع در عقاب

• مطلب دوم: بازگشت دفع ضرر محتمل به عدل و عدم دفع ضرر به ظلم

• مطلب سوم: قبح طريقي عدم دفع ضرر

• مطلب چهارم: وجدانی بودن حُسن دفع ضرر

خلاصه مباحث گذشته

بحث در پاسخ محقق اصفهانی «ره» به قاعده دفع ضرر محتمل بود، ایشان فرمود قاعده دفع ضرر محتمل نه عقلی و نه عقلائی است بلکه امری فطری و جبلی است با این بیان که وقتی انسان ها بلکه حیوانات با خطری مواجه می شوند به حسب فطرت از آن خطر فرار می کنند، نه اینکه یک قاعده عقلی باشد که حکم به وجوب کند چون همانطور که بیان شد وجوب به معنای بعث و تحریک نمی تواند باشد به این دلیل که عقل، دراکه است و جعل و حکم ندارد و حتی اثبات شیئی لشیئی هم ندارد بلکه عقل فقط واقعیات و امور نفس الامری را درک می کند و اما اگر وجوب به معنای حسن و قبح عقلی باشد به این معنا که حسن ما يستحق فاعله المدح است و قبیح ما يستحق فاعله اللذم است، در اینصورت این نیز معنا ندارد چون دفع مضرت خودش مدح جداگانه ای ندارد و فقط نفعش این است که با آن ضرر مواجه نمی شویم همانطور که انجام حسن خودش حُسن جداگانه ای ندارد تا مدح جداگانه داشته باشد بلکه فایده اش این است که آن فعل حسن هر ثوابی داشته باشد به انسان می رسد و چیز جداگانه ای ندارد تا استحقاق مدح داشته باشد و اما اگر وجوب را به این معنا بگیریم که دفع ضرر محتمل یک سلوک عقلائی است که به خاطر وجود مصالح و حکمت هایی بر طبق آن سلوک می کنند مثل اینکه عقلاء به خبر واحد و ظواهر عمل می کنند و یا مثل اینکه ید را اماره ملکیت می دانند در اینصورت این معنا نیز در ما نحن فیه تمام نیست چون

ترک مضرت و ترک عقاب، مصلحت جداگانه ای غیر از همان به عقاب نیفتادن ندارد که عقلاء بگویند به خاطر آن مصالح باید ضرر محتمل را دفع نمود به همین دلیل معنای محصلی برای این قاعده تصویر نمی شود در نتیجه این قاعده اصل و اساسی ندارد.

ص: ۹۸

۱- (۲) نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، اصفهانی، محمدحسین، ج ۲، ص ۴۶۶، ط قدیم.

پس ادعای این قاعده حرف دقیقی نیست بلکه حرف دقیق این است که گفته شود جبلت انسان این است که از محاذیر فرار می کند پس اگر بخواهیم کسی وادار شود که به دنبال عقائد برود باید از این راه وارد شویم نه اینکه بگوییم عقل تو حکم می کند که واجب است به دنبال عقائد بروی یعنی می گوییم چون برهانی بر خلاف ادعاهای انبیاء بر وجود معاد و صفات خدا و دیگر امور اعتقادی وجود ندارد پس احتمال صحیح بودن سخنان آنها وجود دارد حال که احتمال این امور وجود دارد فطرت و جبلت می گوید باید کاری کنی که مضرات ناشی از بی توجهی به آن آموزه ها متوجه تو نشود.

چند مطلب پیرامون کلام محقق اصفهانی «ره»

در اینجا چند مطلب وجود دارد که به عنوان سوژه های تفکر آنها را بیان می کنیم اگر چه باید بیشتر روی آن مطالب فکر و تأمل شود.

مطلب اول: درک لابدیت دفع ضرر برای حفظ نفس از وقوع در عقاب

وجوب دفع ضرر محتمل ممکن است معنای دیگری غیر از معانی مذکوره داشته باشد مثل وجوب مقدمه واجب که گفته می شود وجوب شرعی ندارد حتی وجوب مقدمی شرعی نیز ندارد ولی وجوب عقلی دارد معنای صحیح وجوب عقلی در مقدمه واجب این است که عقل یک واقعیت را در باب مقدمه درک می کند و آن لابدیت انجام مقدمه برای کسی است که می خواهد ذوالمقدمه را انجام بدهد مثل اینکه وقتی مولا می گوید: «کن علی السطح» و راه پشت بام رفتن فقط منحصر در نصب سلم باشد در اینصورت عقل درک می کند که برای رسیدن به پشت بام نصب سلم لابدیت دارد، این درک لابدیت را لزوم و وجوب می گویند.

ص: ۹۹

در مانحن فیه نیز همین است با این بیان که حفظ نفس جبلی و فطری است اما عقل وقتی درک می کند لابدیت حفظ نفس در احتیاط است در اینصورت وجوب احتیاط را درک می کند پس وقتی عقل این لابدیت را درک می کند به معنای بعث عقلی نیست، پس در مانحن فیه گفته می شود وجوب دفع ضرر محتمل به این خاطر است که حفظ نفس از وقوع در عقاب جبلی است، این صیانت نفس مقدمه می خواهد و آن مقدمه فرار می باشد پس فرار بما هوهو مورد جبلت و فطرت نیست بلکه حفظ نفس مورد جبلت و فطرت است فلذا در همه جا فرار واجب نمی شود بلکه در جایی که حفظ نفس متوقف بر فرار است فرار واجب می شود بنابراین در جایی که حفظ نفس متوقف بر کشتن طرف مقابل و یا ایجاد حاجز است به همان حکم می شود. در اینجا نیز احتیاط، مقدمه حفظ نفس از عقاب می شود.

پس وجوب دفع ضرر محتمل از باب مقدمه بودن آن برای صیانت نفس از وقوع در عقاب می باشد.

مطلب دوم: بازگشت دفع ضرر محتمل به عدل و عدم دفع ضرر به ظلم

خود محقق اصفهانی «ره» به ما یاد داده است و مبنای ایشان نیز هست که همه حُسن ها به حُسن عدل برمیگردد و همه قبح ها به قبح ظلم برمی گردد. بنابراین هر چه که حسن است به این دلیل است که زیرمجموعه عدل است و هر چه که قبیح است زیرمجموعه ظلم است. در اینجا سوالی مطرح است و آن اینکه آیا دفع ضرر محتمل و دفع ضرر مقطوع احسان به نفس است یا نه؟ و عدم دفع آن آیا مصداق ظلم به نفس است یا خیر؟ در پاسخ به این سوال می توان گفت دفع کردن جهنم از نفس و صیانت از گناه احسان به نفس است و دفع نکردن جهنم و خود را در معرض گناه قرار دادن ظلم به نفس است. خود ایشان در جلد سوم در تعلیقه ۱۴۵ که مباحث حسن و قبح و قاعده ملازمه را مفصل بیان نموده است فرموده است صدق اگر موجب اهلاک یک مومن شود ظلم است اگر چه لو خلی و طبعه حسن است همانطور که کذب اگر موجب نجات یک مومن شود عدل و احسان است اگر چه لو خلی و طبعه قبیح است. در مانحن فیه نیز شبیه همین است چون عدم دفع عقاب اخروی مقطوع یا محتمل ظلم به نفس است، عقاب محتمل مثل اطراف علم اجمالی مثل اینکه سفری که تلفیق دو تا چهار فرسخ نیست مثل اینکه رفت ۳ فرسخ است و برگشت ۵ فرسخ، آیا نماز قصر است یا تمام؟ در این مثال علم اجمالی وجود دارد که حتما نماز واجب است اما در متعلق آن که نماز قصر باشد یا نماز تمام تردید وجود دارد حال اگر کسی به این علم اجمالی اعتنا نکند و بعد معلوم شود واقع را مخالفت کرده ظلم به خود نموده است، همانطور که امیرالمؤمنین می فرماید: «ظلمت نفسی و تجرأت بجهلی»، در اینصورت چگونه ایشان می فرماید دفع ضرر محتمل وجوب به معنای حسن و قبح ندارد با اینکه دفع ضرر زیرمجموعه عدل و عدم دفع زیرمجموعه ظلم است؟! پس بالوجدان درک می کنیم که دفع ضرر احسان به نفس و زیرمجموعه عدل و عدم دفع آن ظلم به نفس و زیرمجموعه ظلم می باشد. پس معلوم می شود در تحلیل ها یک مغالطه ای وجود دارد که باید آن را کشف نمود.

ممکن است در مقابل این جمله ای که در السنه مشهور شده مبنی بر اینکه «حسن چیزی است که فاعلش ممدوح است و مستحق مدح است و قبیح چیزی است که فاعلش مذموم است و مستحق ذم است» و محقق اصفهانی «ره» نیز به تبع شیخ الرئیس و دیگران آن را پذیرفته است گفته شود آنچه که ما به وجدان و عقل درک می کنیم این است که حسن چیزی است که یا «یستحق فاعله المدح علیه» و یا «یقع فی طریق ما یستحق فاعله المدح» همانطور که قبیح نیز یا «یستحق فاعله الذم» است و یا «یقع فی طریق ما یستحق فاعله الذم» و به عبارت دیگر به حسب وجدان عقلی دو قسم حسن وجود دارد؛ حسن ذاتی و حسن طریقی و قبیح نیز دو قسم دارد؛ قبیح ذاتی و قبیح طریقی، یعنی یک وقت چیزی قبیح است چون خودش از اموری است که فاعلش مستحق ذم است مثل ظلم که خودش قبیح است و یک وقت چیزی قبیح است چون منجر به ظلم می شود و در طریق ظلم قرار می گیرد، فلذا ما میبینیم انجام مقدمات یک کار خوب حسن است، مثلاً مهاجرت فی سبیل الله به منظور رسیدن به معارف حق الهیه حسن است، چون آنچه که حسن بالذات است رسیدن به معارف حق الهیه است اما چون مهاجرت نیز طریق برای رسیدن به آن معارف است بنابراین مهاجرت فی سبیل الله حسن طریقی پیدا می کند.

در مانحن فیه نیز بر «اقدام علی ما فیه الضرر» ایشان می گوید بر خود اقدام هیچ چیز دیگری جز ضرر واقعی وجود ندارد و اگر ذمی هم باشد بر آن ضرر واقعی است در حالیکه ما می گوئیم این مانع نمی شود که عقل حکم به قبح این اقدام نماید لکن این قبح می شود قبح طریقی.

مطلب چهارم: وجدانی بودن حُسن دفع ضرر

اگر این سوال از خودمان یا هر کس دیگری بپرسیم که آیا دفع مضرت محتمله خوب است یا بد؟ همه پاسخ مثبت می دهند و می گویند خوب است و کسی نیست که بگوید نه خوب است و نه بد، پاسخ مثبت به این سوال نیز ناشی از فطرت و جبلت است که صفا و زلالی آن از بین نرفته است، پس پاسخ این سوال معلوم می کند که گویا در اینجا مغالطه ای وجود دارد پس اینگونه نیست که بگوییم دفع ضرر محتمل حُسن نیست.

این مباحث مهم است مورد تامل قرار بگیرد که آیا مطالبی که در اصول یا کلام در مورد قاعده دفع ضرر محتمل به آن می پردازیم صحیح است یا خیر؟ و اینکه فرمایش محقق اصفهانی «ره» در انکار قاعده وجوب دفع ضرر محتمل که صاحب منتقی نیز آن را پسندیده آیا صحیح است یا نه؟

دلیل عقل (نقد قاعده حق الطاعه) / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده حق الطاعه) / برائت / اصول عملیه

- مناقشه در پاسخ پنجم: قطع به انتفاء عقاب
- اشکال هفتم به قاعده قبح عقاب بلا بیان: عدم ثبوت قبح عقاب بلا بیان به دلیل وجود احتمالات مختلف
- احتمالات مختلف در عقاب اخروی

• احتمال اول

• احتمال دوم

• احتمال سوم

• احتمال چهارم

• احتمال پنجم

• احتمال ششم

• پاسخ به اشکال هفتم

• پاسخ اول: وجود منبهات بر اینکه عقاب فعل خداست

• پاسخ دوم: عدم ارتباط اشکال فوق با ما نحن فیه

• پاسخ سوم: عقاب اخروی به منظور تادیب در این دنیا

ص: ۱۰۲

خلاصه مباحث گذشته

به پاسخ محقق اصفهانی «ره» رسیدیم که دفع ضرر محتمل یک امر جبلی و فطری است و مانع قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود چون حتی اگر دفع ضرر محتمل به عنوان یک قاعده عقلی نیز ثابت نشود اما جبلت و فطرت انسان بر این است که هر جا که احتمال عقاب بدهد فرار می کند، بنابراین با وجود این امر فطری فائده ای برای تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست، در نتیجه طبق این بیان نیز نمی توان قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمود.

مناقشه در پاسخ پنجم: قطع به انتفاء عقاب

اشکال فرمایش محقق اصفهانی «ره» این است که بر فرض که دفع ضرر محتمل یک قاعده عقلی نباشد و یک امر فطری باشد لکن این امور فطری و جبلی در جایی است که صغری یا معلوم و یا محتمل باشد و الا در جایی که احتمال نیز داده نمی شود تحریکی صورت نمی گیرد و در مانحن فیه اینگونه است چون وقتی قبول کردیم که عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می کند و بیانی هم برای حکم واقعی نداریم در اینصورت یقین به عدم عقاب پیدا می کنیم.

اشکال هفتم به قاعده قبح عقاب بلا بیان: عدم ثبوت قبح عقاب بلا بیان به دلیل وجود احتمالات مختلف (۱)

ص: ۱۰۳

۱- (۱) استاد دام ظلّه علی القاعده باید صورت دوم از صور قاعده دفع ضرر محتمل را بیان می کردند اما به دلیل سهوی که صورت گرفت وارد اشکال هفتم شدند که ان شاء الله در جلسه بعد تدارک خواهد شد یعنی ادامه احتمالات در قاعده دفع ضرر محتمل بحث خواهد شد.

آخرین اشکال به قاعده قبح عقاب بلا بیان فرمایش برخی از محققین (۱) است که مقدمه ای دارد که ابتدا آن مقدمه بیان می شود؛

احتمالات مختلف در عقاب اخروی

این محقق بزرگوار در مجموع کلمات در بحث قطع (۲) و در بحث براءت (۳) برای تصحیح عقاب در آخرت شش احتمال در عقوبت اخروی داده است به این معنا که زیر بنای عقوبت اخروی ممکن است یکی از این امور ششگانه باشد:

احتمال اول

احتمال اول این است که این عقوبت تأدیبه مردم باشد یا برای شخص ناسی و یا برای دیگران که پند بگیرند و مرتکب گناه نشوند همانطور که وقتی معلمی شاگرد خود را تنبیه می کند یا به این دلیل است که خود آن شاگرد تادیب شود و تکرار نکند و یا برای این است که دیگران پند بگیرند و متخلف نشوند، این احتمال نسبت به عقوبت اخروی قابل قبول نیست چون در آخرت تکلیفی نیست تا مولا- با تادیب افراد بخواهد آنها مجدداً مرتکب تخلف نشوند پس عقوبت اخروی برای تادیب در آخرت تصور ندارد؛

«و بالجمله: لا يحكم العقل باستحقاق العقاب بمعنى المجازة على العمل للتأديب» (۴).

احتمال دوم

احتمال دوم این است که عقوبت برای تشفی خاطر باشد یعنی خدای متعال گنهکاران را عقوبت می کند تا تشفی قلب پیدا کند در حالیکه این احتمال نسبت به خداوند محال است چون این حالات بر ذات مقدس الهی عارض نمی شود، بلکه چنین احتمالی مخالف عقل عملی است چون عقل برای انسان های معمولی نیز چنین چیزی را نمی پسندد که برای خصوص تشفی نفس بخواهند متخلفین را تأدیبه کند چون چنین حالتی از قوه غضبیه غیرمتعادل ناشی می شود؛

ص: ۱۰۴

۱- (۲) صاحب منتقى الاصول مرحوم آیت الله سید محمد روحانی.

۲- (۳) منتقى الاصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج ۴، ص ۲۷.

۳- (۴) منتقى الاصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج ۴، ص ۴۴۱.

۴- (۵) منتقى الاصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج ۴، ص ۲۷.

«والتشفی مستحیل فی حقہ تعالیٰ، بل فی حق کل عاقل کما عرفت».

احتمال سوم

احتمال سوم این است که عقوبت اخروی از باب تجسم اعمال است، یعنی اعمال ما قابلیت هایی دارد که با توجه به شرایطی ممکن است صورت طیبه پیدا کند و ممکن است صورت عقوبت و جهنم پیدا کند، مثل بذر که این قابلیت را دارد که اگر شرایطی فراهم شود کم کم رشد می کند و صورت شجریت می گیرد، همانطور که در برخی از روایات فرموده اند نماز در قیامت به صورت انسانی خوشرو در می آید و یا در آیه شریفه «فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره» فرموده اند ضمیر «یره» به خود خیر برمیگردد که تناسب با تجسم اعمال دارد. در اینصورت اختیار کسی متوسط نمی شود به این معنا که به صورت اتوماتیک کار خیر و کار شر در آخرت تجسم پیدا می کنند که مکلف با اختیار خود آن را انجام داده باشد و چه بدون اختیار و علم آن را انجام داده باشد در نتیجه معنا ندارد که بگوییم عقاب بلا بیان بر خدا قبیح است چون طبق این احتمال آنچه که قبیح است فعل مکلف است نه فعل خدای متعال.

احتمال چهارم

احتمال چهارم این است که عقوبت از قبیل لوازم عمل و اثر وضعی عمل است و فرقی با احتمال قبل این است که در احتمال قبل خود عمل تجسم پیدا می کرد اما در این احتمال، عقوبت، تجسم خود عمل نیست بلکه از آثار عمل است، مثل اینکه کسی که سم می خورد اثر این عمل او این است که می میرد نه اینکه سم خودش موت است، در اینصورت نیز اگر شارع می گوید فلائن عمل عقوبت دارد به این معناست که شارع اخبار می کند به اینکه لازمه چنان عملی در آخرت عقوبت است در اینصورت نیز قبح نسبت به عقاب بلا بیان معنا ندارد چون عقوبت لازمه لاینفک و اثر وضعی آن فعل است.

احتمال پنجم این است که عقوبت های اخروی برای تکامل نفوس به مراتب عالی‌تر باشد مثل مصائب دنیوی که شامل حال انبیاء و صلحا می شود همانطور که در برخی از روایات فرموده اند کسانی که ایمان بالاتری دارند مشکلات دنیوی آنها نیز بیشتر است تا ظرفیت های آنها در دنیا و حتی عالم برزخ در مسیر تکامل و بندگی به فعلیت برسد و این تکامل ادامه پیدا می کند تا جایی که در قیامت عبد به این مقام می رسد که به تصدیق قطعی بگوید: «مالک یوم الدین»، (برخی از فضلاء قمیون که مسلک اخباری گری داشتند می گفتند نمی توان به ظواهر قرآن تمسک نمود، بعد از فوتشان برخی از فضلا آنها را در خواب دیده بودند و می گفتند هر سوالی در خواب از او می پرسیدیم با آیات قرآن جواب می داد وقتی از او سوال کردم که چگونه است که در دنیا قائل به حجیت ظواهر قرآن نبودی اما الآن با تمسک به ظواهر کتاب پاسخ می دهی؟ در جواب گفت ما اینجا (در عالم برزخ) خدمت علی بن بابویه تفسیر قرآن می خوانیم)، در اینصورت طبق این احتمال این عذاب ها به این خاطر است که ناخالصی ها از بین برود در اینصورت اشکالی ندارد که مشکوک الوجوب عقاب داشته باشد پس عقاب بلا بیان برای مولا قبیح نیست.

احتمال ششم این است که ممکن است این عقوبت طبق مصلحت نوعیه در عالم آخرت باشد، یعنی مصلحت نوعیه اقتضا می کند که افرادی که در این دنیا عاصی بوده اند در آن دنیا مدتی یا همیشه در عقوبت باشند شبیه مشکلات و مصائبی که در این دنیا به سبب وجود برخی مصالح نوعیه به صورت طبیعی برای انسان وجود دارد مثل نقص خلقت مادرزادی، مثال مصلحت نوعیه این است که در ساختن یک ساختمان اگر همه مصالح بگویند ما نمی خواهیم اجزای زیرین باشیم و می خواهیم بالاتر از دیگر اجزاء قرار بگیریم در اینصورت نمی توان ساختمان ساخت، این نظام احسن نیز اینگونه است که همه مثل همه نباشند بلکه برخی کاملتر و برخی به حسب ظاهر نقصان داشته باشند اگر چه درک این مصلحت نوعیه مشکل باشد، طبق این احتمال نیز ممکن است گفته شود مصلحت نوعیه اقتضا می کند که کسانی که مرتکب مشکوک الحرمه می شوند در آن دنیا مستحق عقاب باشند.

بیش از این شش احتمال زیربنایی برای عقاب تصویر نمی شود احتمال اول و دوم کنار می رود چون در مورد خدای متعال معقول نیست اما بقیه احتمالات معقول است، ایشان از این مساله دو نتیجه گرفته یکی در باب قطع و دیگری در اینجا، ایشان در باب قطع نتیجه گرفته که این سخن که اگر کسی مخالفت با قطع کند در آخرت مستحق عقوبت است ثابت نیست چون ممکن است احتمال سوم ثابت باشد که از باب تجسم عمل است و خودبخود ثابت می شود و ممکن است احتمال چهارم باشد که لازمه قهری آن است و ممکن است این امور نباشد به همین دلیل نمی توان به جزم چیزی را ثابت کرد.

نتیجه ای که در ایشان در مانحن فیه می گیرد نیز این است که این سخن که عقاب اخروی کسی که علم به تکلیف ندارد و فقط احتمال آن را می دهد قبیح است صحیح نیست، چون ممکن است این عقوبت تجسم عملش باشد و یا ممکن است لازمه عملش باشد و یا ممکن است به جهت ارتقاء او باشد و یا ممکن است مصلحت نوعیه در آن جهان اقتضا می کند این عقوبت ثابت باشد در اینصورت عقل ما قبح عقاب بلا بیان در آخرت را درک نمی کند، پس این قاعده قاعده درستی نیست چون متوقف بر اموری است که ما نسبت به آنها جاهل هستیم.

پس همانطور که محقق اصفهانی «ره» فرمود وجوب دفع ضرر محتمل جبلی و فطری است و به عنوان قاعده ثابت نیست ایشان هم می گوید قاعده قبح عقاب بلا بیان ثابت نیست؛

«و لا یخفی أن العقاب الأخروی و هكذا الثواب فیه آراء ثلاثه:

الأول: أنه من باب تجسم الأعمال، فحال العمل كحال البذره التي تتجسم فتصير زرعاً طيباً أو غير طيب باختلاف جنس البذر، فالمعصية تتجسم فتصير عقرباً - مثلاً -، والطاعة تتجسم فتصير شجرة طيبة.

الثاني: أنه من قبيل الأثر الوضعي للمعصية، فهو كالموت المسبب عن السم القاتل.

الثالث: أنه عمل المولى بقرار منه حيث أوعد على المخالفه بالعقاب كما وعد على الإطاعه بالثواب، فيكون من باب المجازاه التي قررها المولى نفسه.

فعلى الرأى الأول والثاني، لا مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ ليس هو فعلاً اختيارياً كى يتصف بالقبح والحسن، بل هو أمر قهري يترتب على العمل بلا دخل للعلم والجهل فيه، كما هو الحال فى سائر موارد اللوازم الوضعيه و تجسم الأعمال. فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن فى ذلك قبح.

و أما على الرأى الثالث، فلا سبيل إلى حكم العقل - بكلامه مسلكيه - بقبح العقاب على المخالفه فى صورته الشك و عدم البيان، لعدم العلم بالملاك الذى بملاحظته أوعد الشارع بالعقاب على المخالفه، إذ الملاك فى ثبوت العقاب دنيوياً أنما هو ردع المخالف عن العوده فى الفعل أو تأديب غيره لكى لا يرتكب المعصيه، و هذا إنما يتحقق بلحاظ العالم الدنيوى لا العالم الأخرى، إذ ليس هو عالم التكليف و العمل - كما أوضحناه فى مباحث القطع -، فلا بد ان يكون العقاب الأخرى بملاك آخر لا نعرفه، و إذا لم تتمكن من معرفته و تحديده لم يمكن الجزم بثبوته فى صورته دون أخرى.

و عليه، فمن المحتمل أن يكون الملاك ثابتاً فى مورد المخالفه مع الشك، فكيف يدعى منافرته للقوه العاقله، أو انه يتنافى مع بناء العقلاء لأجل حفظ النظام؟، و انما يدور الأمر مدار بيان الشارع لموضوع العقاب و تحديده.

و بالجمله: لا- سبیل إلى العقل فی باب العقاب خصوصا على الرأى القائل بان مرجع الحكم العقلى إلى بناء العقلاء لأجل حفظ النظام. فلاحظ.

و على هذا ينتج لدينا إنكار حكم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فالقاعده المشهوره لا أساس لها»(۱).

پاسخ به اشکال هفتم

پاسخ اول: وجود منبهات بر اینکه عقاب فعل خداست

در اینجا متبہاتی وجود دارد که به ما می گوید معلوم نیست این حرف درست باشد مثلا- در ادعیه فرموده اند: «لک العتبی حتی ترضی»(۲) که از آن معلوم می شود خداوند می تواند عقاب نماید پس معلوم می شود که یک جواب اجمالی به سخنان فوق در اینجا وجود دارد که باید آن را تبیین نماییم و یا خدای متعال می فرماید: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ) (۳) که خدا در این آیه برای خود عقاب را فرض نموده است پس از این آیه معلوم می شود که خداوند خودش عقاب می کند اگر چه ممکن است این آیه توجیه شود که این آیه مثل آیه (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (۴) در مقام بیان این است که خدای متعال در سلسله علل قرار دارد اگر چه خودش مباشرت به فعل نداشته باشد.

پاسخ دوم: عدم ارتباط اشکال فوق با ما نحن فیه

مساله ای که در اینجا وجود دارد این است که آنچه که در قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوئیم این است که آیا مولا می تواند عقوبت کند یا خیر؟ به این معنا که آنچه که در اصول گفته می شود این است که آیا عقوبت کردن خدای متعال مصداق ظلم است یا نه؟ که قائلین به قاعده قبح عقاب بلا بیان می گویند ظلم است و قائلین به حق الطاعه می گویند ظلم نیست.

ص: ۱۰۹

۱- (۶) منتقى الأصول، سید عبدالصاحب حکیم، ج ۴، ص ۴۴۰.

۲- (۷) زاد المعاد - مفتاح الجنان، علامه مجلسی، ج ۱، ص ۴۰۶.

۳- (۸) اسراء/سوره ۱۷، آیه ۱۵.

۴- (۹) انفال/سوره ۸، آیه ۱۷.

ولی آنچه که در فرمایشات این محقق بزرگوار بیان شده این است که این فعل در قیامت چه می شود؟ پس باید اینگونه محاسبه کنیم که عقوبت کردن مولا چگونه است؟

پاسخ سوم: عقاب اخروی به منظور تادیب در این دنیا

اشکال دیگر کلام ایشان این است که این سخن ایشان که فرمود تادیب در آخرت معقول نیست محل اشکال است چون این تادیب تادیب در این دنیا است به این معنا که به منظور تادیب در این دنیا می فرماید مراقب باشید که در آن دنیا عقاب می کنم.

توضیح این اشکال در جلسه بعد خواهد آمد.

دلیل عقل / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

در جلسه قبل اشتباهی پیش آمد و آن این بود که به جای تکمیل اشکال ششم وارد اشکال هفتم شدیم ولی از آنجا که وسط بررسی اشکال هفتم هستیم ابتدا این اشکال را بررسی می کنیم و سپس به اشکال ششم و بررسی احتمالات آن باز می گردیم.

اشکال هفتم از منتفی این بود که ملاک عقوبت در آخرت برای ما معلوم نیست تا حکم به قبح یا عدم قبح عقاب نماییم .

توضیح مطلب این بود که مجموع کلمات ایشان در مواضع مختلف این بود که شش احتمال در معنای عقوبت تصویر می شود برخی از آنها ربطی به بیان ندارد تا بگوییم اگر بیان نبود عقاب قبیح است و بعضی از آنها در مورد خدای متعال معقول نیست، پس چون شناختی از عقوبت اخروی نداریم به همین دلیل نمی توان گفت عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می کند، اولین احتمالی که ایشان داده بود این بود که عقوبت برای تادیب باشد به این معنا که هم خودش و هم دیگران مخالفت با خداوند را تکرار نکنند، در حالیکه این معنا در مانحن فیه که مراد از عقوبت، عقوبت اخروی است معقول نیست چون دار آخرت دار تکلیف نیست تا عقوبت منجر شود به اینکه مکلفین در موارد بعد به تکلیف خود عمل کنند.

ص: ۱۱۰

احتمال دوم این بود که عقوبت آخرت برای تشفی قلوب است، این معنا نیز نسبت به خدای متعال نه در دنیا و نه در آخرت معقول نیست.

احتمال سوم این است که عقوبت اخروی از باب تجسم اعمال باشد یعنی یک رابطه اتوماتیک بین اعمال انسان و تجسم آنها

در آخرت وجود دارد و برخی روایات نیز شاهد بر این احتمال هستند، این احتمال ربطی به بیان و عدم بیان ندارد چون اعمال بد چه حرمت آن معلوم باشد و چه معلوم نباشد در آخرت تبدیل به یک صوره سیئه می شود همانطور که اعمال خوب چه معلوم باشد و چه معلوم نباشد تبدیل به صوره حسنه و طیبه می گردد.

احتمال چهارم این بود که عقوبت از باب تجسم عمل نباشد بلکه یک تلازمی بین این عمل و آثار وضعی دیگر باشد، به این معنا که این عمل یک لازمه لاینفک اخروی دارد طبق این معنا نیز بیان و عدم بیان در تحقق اثر دخالت ندارد چون آن اثر، لازمه تکوینی عمل است در نتیجه قبح عقاب بلا بیان معنا ندارد.

احتمال پنجم این بود که عقوبت های اخروی برای تکامل انسان ها باشد مثل بعضی از مشکلات دنیوی که حتی بالاترین اولیاء خدا نیز در این دنیا مبتلا به آن می شوند چون دست یابی آنها به مقام بالاتر منوط به ابتلاء آنان به این مشکلات می باشد، در اینصورت طبق این احتمال نیز عقوبت اخروی ربطی به بیان و عدم بیان ندارد چون ممکن است عقوبت اخروی به این منظور باشد که زنگارها را از بین ببرد و یا انسان را به مقامات بالاتر ببرد در اینصورت چنین عقوبتی عین احسان است چه تکلیف بیان شده باشد و چه بیان نشده باشد.

احتمال ششم نیز این بود که ممکن است مصلحت نوعیه نظام آخرت بر این باشد که نسبت به ترک تکالیف غیر معلوم نیز عذاب اخروی ثابت باشد همانطور که مشکلات این دنیا که از اختیار انسان خارج هستند نیز ناشی از مصلحت نوعیه در این عالم است، در اینصورت نیز چون ممکن است عقوبت اخروی بر اساس مصلحت نوعیه در عالم آخرت باشد به همین دلیل ربطی به بیان و عدم بیان ندارد.

پس ادعای قبح عقاب بلا بیان در آخرت ادعایی است که بدون توجه بیان شده است و الا اگر به احتمالات موجود در عقوبت اخروی توجه شود و روشن شود که برخی از آن احتمالات نسبت به خدای متعال غیر معقول است و برخی دیگر نیز ربطی به بیان و عدم بیان ندارند حکم به قبح عقاب بلا بیان نمی توان نمود.

پاسخ دوم: خلط شدن بین مضرت و عقوبت

در جلسه گذشته این پاسخ به اجمال بیان شد و اکنون آنرا به صورت کامل تر بیان می کنیم و آن اینکه ما باید توجه کنیم به عقوبت، یک وقت به عقاب بما هو هو نگاه می کنیم مثلاً به نار بما انها نار توجه می کنیم در اینصورت این مضرت است که در بحث مضرت که بعداً خواهد آمد مطرح می شود، اما یک وقت به عقاب به عنوان کیفر دادن مولا- نگاه می شود در اینصورت فرقی بین کیفر دنیا و آخرت نیست چون ملا-ک هر دو یکی است و آنچه که مورد بحث است همین صورت دوم است چون مدعای قوم این است که کیفر دادن مولا- در صورت جهل عبد به تکلیف قبیح است پس عقوبت مورد بحث این است که مولا به اختیار خودش عبد را مواخذه می کند اما این مطلب که اگر عبد این کار را کرد ضرر اتوماتیک دامنگیرش می شود مثل اثر سم که دامنگیر شخص جاهل می شود و بیان و عدم بیان دخالتی در آن اثر ندارد مطلب صحیحی است لکن این فرض ربطی به کیفر مولا ندارد چون عقل در مورد کیفر مولا عقاب بلا بیان را قبیح می داند پس بیان و عدم بیان در کیفر دادن مولا دخالت دارد و به حکم عقل عقوبت در جایی ثابت می شود که حکم برای عبد معلوم شده باشد.

بنابراین در اشکال منتفی خلط بین مضرت و عقوبت شده است.

پاسخ سوم: عقاب اخروی به منظور تضمین امتثال در این دنیا

پاسخ سوم به اشکال هفتم نیز اینگونه اصلاح و تکمیل می شود که این اموری که ایشان زیربنای عقوبت قرار دادند حاصر نیست بلکه احتمال هفتمی نیز وجود دارد و آن اینکه عقوبت اخروی برای تأدیب در آخرت نیست تا اشکال شود که دار آخرت دار تکلیف نیست بلکه ممکن است قرار دادن عقوبت در آخرت تضمین انجام دادن اعمال توسط عباد در این دنیا باشد، به این معنا که مژده بهشت تشویق بر امتثال فعل باشد و وعید به جهنم تشویق بر ترک فعل باشد پس غرض از بیان عقوبت این است که رادع دیگری غیر از رادع های نفسانی مثل لزوم شکر خدا و رعایت حق خدا برای اطاعت از خدا قرار داده شود چون این امور برای همه رادعیت ایجاد نمی کند، اما وعید به عقاب اخروی برای همه رادعیت ایجاد می کند پس عقوبت اخروی تضمین برای انجام وظایف است نه تأدیب در آخرت، و البته منافاتی با اینکه برخی احتمالات دیگر نیز وجود داشته باشند ندارد چون این احتمالات مانعه الجمع با یکدیگر نیستند مثلاً عقوبت اخروی هم تضمین برای ترک معاصی است و هم وسیله ای برای پاک شدن از معاصی و یا ارتقای مقامات در آن دنیا، بلکه همانطور که سابقاً گذشت برخی از بزرگان اصول مثل محقق اصفهانی «ره» جعل عقاب را مقوم حکم می دانند و می گویند حکم عبارت است از «جعل ما یمكن ان یکون داعیاً»، در اینصورت اگر در کنار حکم، جعل عقوبت نباشد در اینصورت برای غالب نفوس داعی وجود ندارد به همین دلیل عقوبت را در کنار حکم می گذارد تا تکلیف درست شود بنابراین عقوبت کردن برای خدای متعال معقول است حال اگر گفته شود لازمه این معنا این نیست که خدای متعال در آن دنیا حتماً عقوبت کند چون ممکن است خداوند ما را گول زده باشد لکن در جواب می گوئیم این احتمال نباید وجود داشته باشد تا تحریک عباد به سوی امتثال محقق بشود، حتی با اینکه مقام شفاعت برای اولیاء خدا وجود دارد اما معلوم نیست شفاعت آنها برای ما نیز مورد قبول قرار بگیرد چون اولیاء خدا مثل امام حسین علیه السلام قبل از شفاعت کردن شرایط شفاعت را در نظر می گیرند پس همچنان احتمال عقاب وجود دارد.

پس می توان برای عقوبت، داعی صحیحی تصویر نمود که بر طبق آن قاعده قبح عقاب بلا بیان صحیح است چون در صورتی که آن حکم و عقوبت بر آن بیان نشده باشد تضمینی وجود ندارد بنابراین چون در فرض عدم بیان تضمین وجود ندارد عقاب بر آن نیز قبیح است.

دلیل عقل (نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) / براءت / اصول عملیه

ادامه اشکال هفتم: تقدیم قاعده دفع ضرر محتمل بر قاعده قبح عقاب بلا بیان

اشکال این بود که به سبب وجود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود و یا به دلیل وجود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل تخصصاً قاعده قبح عقاب بلا بیان موارد شبهه حکمیه را شامل نمی شود، لکن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل احتمالاتی داشت که اولین احتمال این بود که مراد از ضرر، عقاب اخروی باشد، که نتیجه این احتمال این شد که قاعده قبح عقاب بلا بیان حاکم یا وارد بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است و یا به تعبیر صحیح، قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصاً از قاعده دفع ضرر خارج است.

احتمال دوم: اشکال در قاعده قبح عقاب بلا بیان به سبب قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

احتمال دوم در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل این است که مراد از ضرر، ضرر محتمل دنیوی باشد در اینصورت ممکن است ادعا شود که این قاعده نیز جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را می گیرد و یا اگر جلوی آن را نمی گیرد اما جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان به تنهایی کاری را برای مکلف انجام نمی دهد.

ص: ۱۱۴

توضیح مطلب:

برای توضیح این قاعده چند بیان می توان ارائه نمود؛

بیان اول: بیان تحسین و تقبیح عقلی

بیان اول این است که گفته شده که هر جا در شبهات تحریمیه احتمال حرمت داده می شود شاید این حرمت به این دلیل بوده که شارع مقدس می دانسته که در انجام آن کار یک ضرر نفسی، یا جسمی، یا مالی و یا عرضی به انسان وارد می شود، همانطور که در شبهات وجوبیه احتمال داده می شود که مصالح ملزمه ای وجود داشته که عدم احراز آنها ضرر حساب می شود، مثلاً مصلحت نوشیدن آب برای انسان تشنه، رفع تشنگی و تامین آب بدن است در حالیکه از دست رفتن این مصلحت منجر به ضرر بر بدن می شود.

پس در همه موارد شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر وجود دارد، حال وقتی احتمال ضرر وجود داشت عقل از باب حسن و قبح حاکم یا مُدِرک است به اینکه دفع ضرر محتمل واجب است و یا به تعبیر دیگر اقدام به آنچه که در آن احتمال ضرر است قبیح است، در اینصورت قبح نزد عقلاء به این معناست که عقلاء می توانند مذمت و نکوهش کنند و در موارد حسن او را مدح می کنند و در مورد شارع نیز که از عقلاست قبح به این معناست که جواز عقوبت برای او ثابت می شود، پس هر جا شبهه وجوبیه یا تحریمیه داریم عقل حکم می کند که اقدام بر آن قبیح است، پس شارع می تواند در صورت اقدام بر ضرر، مکلف را عقاب نماید، چون در اینصورت عقاب بر بیان محقق شده است، در نتیجه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود و به تعبیر صحیح تر قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصاً موضوع ندارد، اما عکس این مطلب صحیح نمی باشد یعنی نمی توان گفت قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است چون ضرر دنیوی متوقف بر بیان نیست بلکه ضرر یک امر واقعی است به خلاف عقوبت که متوقف بر بیان است.

این بیان اول بود که از راه تحسین و تقبیح عقلی به قاعده قبح عقاب بلا بیان اشکال وارد می کرد.

بیان دوم: بیان ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع

بیان دوم این است که گفته شود قبح اقدام بر ضرر محتمل که قل آن را درک می کند صغری برای قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می باشد، چون این قبح که درک می شود مربوط به سلسله علل است نه سلسله معالیل، سلسله معالیل در جایی است که عقل بعد از حکم شرع و بر اساس آن، قبح چیزی را درک می کند چنین درک عقلی ملازمه با حکم شرع ندارد و الا تسلسل لازم می آید اما قبح ها و حسن هایی که قبل از حکم شرع است و عقل بما هو هو آنها را درک می کند با حکم شرع ملازمه دارند چون در اینصورت درک عقل در سلسله علل است که باعث می شود شارع بر اساس آن حکم جعل کند، مثلاً در صورتی که حرمت شرب تن معلوم نباشد در اینصورت چون احتمال حرمت وجود دارد احتمال ضرر نیز وجود دارد و وقتی احتمال ضرر وجود دارد عقل حکم به قبح ارتکاب می کند، این قبح ارتکاب شرب تن که محتمل الضرر است موجب می شود که به ملازمه بین حکم عقل و شرع ثابت شود که شارع نیز در اینجا اقدام بر شرب تن را حرام کرده است، پس آن شبهه حکمیه تحریمیه ابتدائیه با توجه به قاعده ملازمه تبدیل به یقین به حرمت می شود و از شبهه بودن خارج می شود در نتیجه تمام شبهات حکمیه تحریمیه اگر چه در ابتدا شک در حرمت آن وجود دارد اما با مقداری تأمل یقین به حرمت آن پیدا می شود، البته یقین به حرمت به عنوان شرب تن نیست بلکه به عنوان محتمل الضرر می باشد، علت آن نیز این است که شبهات حکمیه تحریمیه از موارد محتمل الضرر هستند و به حکم عقل ارتکاب هر امر محتمل الضرری قبیح است و به قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع هر چیزی که عقل آن را قبیح بداند شرع نیز آن را حرام می داند، بنابراین همه جا در شبهات حکمیه تحریمیه بلکه در شبهات وجوبیه علم به حرمت فعل یا ترک وجود دارد در نتیجه جایی برای جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود ندارد.

فرق بیان دوم با بیان اول این است که در بیان اول نمی‌گوییم حکم شرعی برای ما ثابت شده است بلکه می‌گوییم قبح عقلی نزد شارع به عنوان یک عاقل معنایش این است که عقاب از ناحیه او صحیح است و قبح نزد سایر عقلاء معنایش این است که مذمت نزد آنها صحیح است بنابراین شارع بمانه عاقل می‌تواند عذاب کند پس عقاب بلا بیان قبح نیست، اما بیان دوم این است که از قاعده ملازمه استفاده می‌شود و به ضمیمه ملازمه ثابت می‌شود که حرمت شرعی وجود دارد.

بیان سوم: بیان فطری بودن دفع ضرر محتمل

بیان سوم این است که دفع ضرر محتمل از اموری است که جبلت و فطرت انسان آن را اقتضا می‌کند صرف نظر از اینکه قبح عقلی دارد یا نه و یا شرع آن را می‌گوید یا نمی‌گوید یعنی قبل از اینکه عقل یا شرع حکم به قبح یا حرمت چیزی کند فطرت انسان اقتضاء می‌کند از ضرر فرار کند و این حالت در حیوانات نیز وجود دارد، حال اگر در شبهه حکمیه تحریمیه مثل شرب تن احتمال ضرر بدهیم حتی اگر شارع آن را جایز بداند لکن نفس از چنین احتمال ضرری فرار می‌کند در نتیجه حتی بر فرض جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات تحریمیه لکن مکلف احساس امنیت نمی‌کند و خودش را راحت نمی‌بیند بلکه خودش را ملزم به اجتناب می‌بیند بنابراین قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیه و جوییه یا تحریمیه تامین امنیت نمی‌کند بنابراین قاعده قبح عقاب بلا بیان فایده‌ای به حال مکلف ندارد.

ص: ۱۱۷

پاسخ به اشکال قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی

در مقام پاسخ به اشکال فوق باید سه مرحله مورد بررسی قرار بگیرد:

مرحله اول این است که صغرای اشکال فوق باید مورد بررسی قرار بگیرد به این معنا که آیا واقعا در شبهه حکمیه احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا نه؟

مرحله دوم این است که پس از تسلیم اینکه ضرر دنیوی در شبهات حکمیه وجود دارد آیا عقل حکم به قبح اقدام بر ضرر دنیوی می کند یا خیر؟

مرحله سوم نیز مطلبی است که شیخ اعظم «ره» فرموده است که بعدا آن را بیان خواهیم کرد.

اما در مرحله اول مبنی بر اینکه آیا در شبهات حکمیه، ضرر دنیوی - به معنای نقص در نفس اعم از جوارحی و جوانحی و یا ضرر مالی - وجود دارد یا خیر؟ مجموعا چهار نظریه در اینجا وجود دارد؛

نظریات چهارگانه در احتمال ضرر دنیوی در شبهات حکمیه

نظریه اول: عدم وجود احتمال ضرر دنیوی

نظریه اول این است که اصلا احتمال ضرر دنیوی داده نمی شود برهان آنها یک برهان انی است و آن اینکه به اتفاق اخباری و اصولی در شبهات موضوعیه برائت ثابت است و احتیاط لازم نیست، یعنی شارع در شبهات موضوعیه اذن در اقتحام داده است، حال مستدل می گوید اگر واقعا در شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر هست یعنی مثلا می دانیم که خمر حرام است و آب نیز حلال است اما حلیت و حرمت مایع مردد بین آب و خمر معلوم نباشد در اینصورت شارع اذن در شرب این مایع داده است در حالیکه اگر واقعا خمر باشد ضرر دارد و باید شرب آن قبیح باشد پس معنا ندارد که شارع اذن در کار قبیح داده باشد چون اذن در قبیح نیز قبیح است، طبق این نظریه مستدل کبری را قبول کرده که اقتحام در ضرر دنیوی مقطوع یا محتمل قبیح است، اما به این نکته اشکال می کند که از اینکه یقین داریم شارع در شبهات موضوعیه اذن در اقتحام داده کشف می کنیم که در موارد محرمت شرعیه قطعاً ضرر دنیوی وجود ندارد و الا در شبهات موضوعیه شارع اذن در اقتحام نمی داد.

اگر کبری یعنی قبح اقتحام در ضرر دنیوی مقطوع یا محتمل را بپذیریم هیچ جوابی نمی توان به این اشکال داد مگر اینکه در کبری تصرف شود همانطور که محقق خراسانی «ره» در حاشیه فرائد این تصرف را در کبری نموده است، ایشان دو جواب به نظریه اول داده است؛

اشکال اول: عدم قبح اذن به ضرر متدارک

اشکال اول این است که مقصود از ضرری که عقل در مورد آن می گوید اقتحام در ضرر قبیح است ضرر غیر متدارک است ولی ضرر اگر متدارک باشد عقل اقتحام در آن را قبیح نمی داند مخصوصا اگر تدارک آن به چیزی باشد که احسن از دفع ضرر باشد مثل تدارک ضرر جهاد که با پاداش های بسیار بزرگ در آخرت، آن ضرر جسمی تدارک شده است، بنابراین از اذن شارع در ارتکاب نمی توان حکم به انتفاء ضرر کرد بلکه ممکن است ضرر باشد ولی تدارک شده باشد.

اشکال دوم: عدم قبح اذن به ضرری که تراحم با مصلحت بالاتری دارد

اشکال دوم محقق خراسانی «ره» این است که اقتحام در ضرر وقتی قبیح است که مزاحم اقوی نداشته باشد، به این معنا که گاهی ممکن است یک مصلحت بالاتری وجود داشته باشد که با این ضرر تراحم نماید در اینصورت تحمل آن ضرر برای رسیدن به مصلحت بالاتر حسن است مثل اینکه کسی مبتلا به دیابت شده که برای حفظ جان ناچار است دستش قطع شود در اینصورت قطع دست که یک ضرر است با مصلحت بالاتری که حفظ جان است تراحم کرده است، حال در شبهات موضوعیه که شارع اذن در اقتحام داده به این دلیل است که اگر در آنجا اذن داده نشود و لازم باشد همه احتیاط کنند ممکن است یک نفرت عمومی از انجام تکالیف در بین نوع مردم ایجاد شود به همین دلیل اذن در ارتکاب آن شبهات داده شده تا مصلحت بالاتری تامین شود، البته در این جواب نمی گوییم تدارک می شود بلکه می گوییم به دلیل وجود یک مصلحت بالاتر این ضرر را تحمل کن.

بنابراین ایشان می گویند از اینکه می بینیم شارع برائت جعل کرده کاشف از این نیست که در شبهات تحریمیه ضرر وجود ندارد بلکه یا ضرر وجود دارد و تدارک شده است و یا مزاحم اقوی دارد به همین دلیل در شبهات موضوعیه احتیاط را واجب نکرده است.

نظریه دوم: احتمال وجود ضرر دنیوی در همه شبهات حکمیه

نظریه دوم این است که همه جا احتمال ضرر وجود دارد چون همه جا مساوق با احتمال ضرر دنیوی است چون طبق مبنای عدلیه احکام تابع مصالح و مفاسد است و مرجع مصالح و مفاسد هم منافع و مضار است، این نظریه را محقق خراسانی «ره» به نحو دفع دخل مقدر در کفایه بیان کرده است که توضیح آن در جلسه آینده خواهد آمد.

نظریه سوم: ضعیف بودن احتمال ضرر دنیوی در شبهات حکمیه

نظریه سوم این است که احتمال وجود دارد ولی این احتمال خیلی ضعیف است که به آن اعتنا نمی شود.

در جلسه بعد این نظریه نیز مورد بررسی قرار می گیرد.

دلیل عقل (نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل) / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

همانطور که بیان شد در قاعده دفع ضرر دنیوی در سه مرحله باید بحث کرد، مرحله اول بحث صغروی بود مبنی بر اینکه آیا در شبهات حکمیه، ضرر دنیوی محقق است؟ مرحله دوم این بود که بر فرض تحقق صغری آیا عقل حکم یا درک قبح اقدام به ضرر دنیوی را دارد؟ و مرحله سوم نیز بحثی است که مرحوم شیخ اعظم «ره» دارد مبنی بر اینکه این موارد از موارد شبهه موضوعیه است و از آنجا که شبهه، موضوعیه است احکام شبهه موضوعیه را دارد.

ص: ۱۲۰

اما مرحله اول که آیا احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا خیر همانطور که بیان شد چهار نظریه ممکن است ارائه شود؛

نظریه اول: عدم وجود احتمال ضرر دنیوی

نظریه اول این بود که احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد به دلیل وجود یک برهان اِنّی که ضرر دنیوی را نفی می کند، با این توضیح که در همه شبهات وجوبیه یا تحریمیه اگر بعد از فراغ از اینکه وجوب یا حرمت مسلم است به نحو شبهه موضوعیه

شک کنیم و ندانیم موضوع، مصداق حرام است یا مصداق واجب، در اینصورت به اتفاق اصولی و اخباری براءت جاری می شود در حالیکه در همه این موارد احتمال ضرر دنیوی وجود دارد، چون شاید این موضوع مصداق وجوب باشد تا مصلحت ملزمه داشته باشد و ترک آن مضرت داشته باشد و شاید این موضوع مصداق حرمت باشد تا مفسده ملزمه داشته باشد و ارتکاب آن مضرت داشته باشد، با این حال شارع در شبهه موضوعیه حکم به براءت نموده است حال اگر اقتحام در ضرر دنیوی قبیح بود معنا نداشت که شارع در موارد شبهه موضوعیه حکم به براءت کند، چون اذن در قبیح قبیح است و از شارع صادر نمی شود، بنابراین در شبهات حکمیه چه وجوبیه و چه تحریمیه اصلاً احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد.

اشکالات نظریه اول

همانطور که در جلسه قبل بیان شد اگر کبرای قبح اقدام به ضرر دنیوی را به همین نحو کلی و بدون قید و شرط بپذیریم این برهان اِنّی قبول است و جواب ندارد اما اینگونه جواب دادیم که این کبری به نحو کلیه درست نیست، چون اولاً اذن در ضرر جایی قبیح است که شخص اذن دهنده آن ضرر را تدارک نکند، اما اگر به گونه ای آن ضرر را تدارک کند که شأن ضرر به انسان وارد نشود در اینصورت ترخیص در ضرر قبیح نیست و ثانیاً در مواردی اذن در ضرر قبیح است که مزاحم اقوی نداشته باشد بنابراین اگر شارع در جایی اذن به ضرر داد چون احتمال می دهیم یکی از این دو امر وجود دارد در نتیجه اذن او به اقتحام در ضرر قبیح نیست.

اما در جایی که شارع اذن نداده است احتمال می دهیم ضرر دنیوی وجود دارد که تدارک نشده و یا مزاحم اقوی نیز نداشته است در نتیجه نمی توان اقدام بر ضرر کرد و اقدام بر آن ضرر قبیح می شود.

نظریه دوم: احتمال وجود ضرر دنیوی در همه شبهات حکمیه

نظریه دوم این است که احتمال ضرر در همه موارد شبهه حکمیه وجود دارد و دو بیان برای آن ممکن است طرح شود؛

بیان اول نظریه دوم: بیان تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

بیان اول این است که بنا بر مسلک عدلیه احکام تابع مصالح و مفاسد است و بازگشت مصالح و مفاسد در صورتی که مصلحت و مفسده در متعلق حکم باشد نیز به منافع و مضار است، حال اگر چه طبق نظر محقق خراسانی «ره» ممکن است مصلحت در خود جعل حکم باشد مثل اوامر و نواهی امتحانیه که شارع می خواهد ببیند آیا عبد ممتثل هست یا نه؟ و در برخی از نصوص نیز به آن اشاره شده است لکن همین مقدار که در شبهات حکمیه احتمال داده می شود در متعلق آنها مفسده یا مصلحت باشد احتمال وجود مضرت و منفعت نیز در متعلق آنها وجود دارد به این معنا که در شبهات تحریمیه احتمال وجود مضرت وجود دارد و در شبهات وجوبیه احتمال وجود منفعتی که لازمه آن، احتمال وجود مضرت بر ترک آن منفعت است، در نتیجه در همه موارد شبهات حکمیه احتمال مضرت وجود دارد.

به هر حال احتمال اینکه در شبهات تحریمیه مصلحت در خود نهی نباشد بلکه در متعلق آن مفسده باشد وجود دارد و یا در شبهات وجوبیه احتمال اینکه مفسده ملزمه ای که ترک آن مفسده است وجود دارد، پس همه جا در شبهات وجوبیه احتمال مصلحت و در شبهات تحریمیه احتمال مفسده در متعلق حکم وجود دارد و از آنجا که بازگشت مفسده و مصلحت به مضار و منافع است پس در تمام موارد احتمال ضرر دنیوی وجود دارد.

ص: ۱۲۲

بیان دوم نظریه دوم: تبعیت احکام از مضرت و منفعت دنیوی در برخی موارد

بیان دوم این است که ولو فرض کنیم که مصالح و مفاسد به منافع و مضار برنگردد لکن اشکالی در اینکه خود مضرت دنیوی و مصلحت دنیوی گاهی می تواند مناط احکام واقع شود وجود ندارد یعنی در هر شبهه وجوبیه ای احتمال دارد منفعت دنیوی وجود داشته باشد و یا در هر شبهه تحریمیه احتمال دارد مضرت دنیویه ای وجود داشته باشد، مثلا در حرمت پوشیدن طلا همانطور که شهید پاک نژاد در کتاب اولین دانشگاه و آخرین پیامبر(۱) گفته است برای مرد ضرر دارد و اختلال در بدن او بوجود می آورد ولی در بدن زن این اختلال ایجاد نمی شود، بنابراین در همه شبهات حکمیه احتمال مضرت دنیویه وجود دارد.

اشکالات نظریه دوم

محقق خراسانی «ره» نظریه دوم را قبول ندارد و می گوید ما قبول نداریم که مفاسد به مضار برمیگردد و یا مصالح به منافع بر می گردد بلکه در بسیاری از موارد قطع داریم که ضرری وجود ندارد و به قول ایشان قطع داریم که مأمون از ضرر است ولی با این حال احتمال حرمت می دهیم مثلا در باب ربای معاملی یک کیلو برنج جید وقتی با یک کیلو و نیم برنج غیر جید معامله می شود در اینصورت ضرر دنیوی تصور نمی شود ولی شارع حکم به حرمت کرده است و یا مثلا «مکث الجنب فی المسجد» و یا «اجتياز الجنب عن المسجدین» که شارع آن را حرام کرده در حالیکه ضرری برای آن متصور نیست، ایشان می گوید البته قبول داریم که خود مضرت یا منفعت ممکن است در جایی ملاک وجوب یا حرمت واقع بشود ولی کثیری از موارد است که مأمون از ضرر است ولی احتمال حرمت یا وجوب وجود دارد بنابراین در شبهات حکمیه یا وجوبیه ملازمه ای بین احتمال حرمت و احتمال مضرت وجود ندارد.

ص: ۱۲۳

۱- (۱) - کتابی است که در ۱۵ جلد توسط شهید دکتر سیدرضا پاک نژاد نوشته شده است ایشان با طرح مطالب پزشکی و انطباق آن با فقه تلاش کرده علل طبیعی بسیاری از احکام شرعی را بیان نماید.

ایشان در دو جا به این مطلب اشاره می کند یکی در صفحه ۳۴۴ که بحث عدم وجوب دفع ضرر دنیوی است؛

«و قبح ما كان ذات المفساد ليست برآجعه إلى المنافع و المضار و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما تكون المنفعة أو المضره مناطا للحكم شرعا و عقلا» (۱).

و دیگری در صفحه ۳۴۸ که بیشتر این مطلب را تبیین کرده است؛

«و ثالثا أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعده قبح العقاب بلا بيان و ما قيل من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسده المحتمله في المشتبه ليس بضرر غالبا ضروره أن المصالح و المفساد التي هي مناطات الأحكام ليست برآجعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتمال» (۲).

در این عبارت محقق خراسانی «ره» می گوید نمی توان گفت هر چه شارع واجب کرده مشتمل بر مضرت نیست و یا هر چه که حرام کرده مشتمل بر منافع نیست، بنابراین ایشان می گوید درست است احکام تابع مصالح و مفساد است و محتمل است این مصلحت و مفسده در متعلق احکام باشد اما اینگونه نیست که رجوع همه مصالح به منافع شخصیه و رجوع همه مفساد به مضرات شخصیه باشد در نتیجه بین احتمال حرمت و احتمال مضرت ملازمه ای نیست، علاوه بر اینکه برخی موارد یقین داریم که شبهه حکمیه ای است که اصلا احتمال مضرت دنیویه ای در آن نیست.

ص: ۱۲۴

۱- (۲) - كفايه الأصول، ص: ۳۴۴.

۲- (۳) - كفايه الأصول، ص: ۳۴۸.

پاسخ اول: وارد نبودن اشکال به بیان دوم

این فرمایش محقق خراسانی «ره» محل اشکال است چون اگر چه فرمایش ایشان بیان اول مبنی بر اینکه همه مصالح به منافع و همه مفاسد به مضار برمی گردد را رد می کند اما این اشکال نمی تواند بیان دوم را رد کند چون احتمال اینکه علت مصالح و مفاسد منافع و مضار باشد همچنان وجود دارد، بله بعداً در نظریه سوم، ایشان بیانی دارد که گویا به این اشکال می خواسته جواب بدهد.

پاسخ دوم

ثانیا احتمال تحریم حتما احتمال مفسده را دارد چون آنچه که قطعی است این است که مفسده لامحاله رجوع به مضرت نمی کند اما احتمال مضرت را دارد چون برهان نداریم بر اینکه مفسده مضرت نیست، بله برهان داریم که مفسده اعم از مضرت است چون ممکن است مفسده باشد اما مضرت نباشد ولی مضرت محتمل الرجوع است به عبارت دیگر مفسده مثل جنس است که تحت آن انواعی وجود دارد که یکی از انواع آن مضرت است و یکی دیگر از انواع مفسده، مفسده غیر مضرتی است، پس وقتی که احتمال مفسده می دهیم احتمال مضرت هم در ضمن آن وجود دارد پس با این بیان محقق خراسانی «ره» نه جواب بیان اول را دادند و نه جواب بیان دوم را، بله اگر مقصود ایشان این بوده که بگویند این دلیل اخص از مدعاست به اینکه مستدل بخواهد بگوید به دلیل قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی در همه شبهات حکمیه باید احتیاط کرد در اینصورت این اشکال وارد است که این قاعده نمی تواند در همه موارد جاری بشود چون بسیاری از موارد مأمون الضرر است لکن این بیان در عبارت کفایه منعکس نشده است بلکه به گونه ای عبارت کفایه آمده که اشکال فوق به آن وارد است.

محقق اصفهانی «ره» در پاسخ به استاد خود گفته در همه موارد می توان احتمال ضرر داد که در جلسه بعد بیان خواهد شد.

دلیل عقل (نقد قاعده دف ضرر دنیوی) / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده دف ضرر دنیوی) / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در این بود که در موارد شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه آیا احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا خیر؟

نظریه اول این بود که احتمال ضرر وجود ندارد به دلیل یک برهان ائی که بیان شد و نظریه دوم نیز این بود که احتمال ضرر دنیوی در همه شبهات حکمیه وجود دارد که دو بیان برای آن ذکر گردید، محقق خراسانی «ره» به این نظریه اشکال کرد که می توان فرمایش ایشان را دلیل دوم بر نظریه اول نیز دانست، خلاصه فرمایش محقق خراسانی «ره» این بود که در موارد کثیری یقین داریم که ضرر دنیوی وجود ندارد با اینکه احتمال حرمت یا وجوب می دهیم پس ملازمه ای بین احتمال حرمت یا وجوب و احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد دو پاسخ به فرمایش محقق خراسانی «ره» در جلسه قبل بیان شد و اما پاسخ سوم که از محقق اصفهانی «ره» است به شرح زیر می باشد؛

پاسخ سوم به اشکال محقق خراسانی «ره»: تعمیم معنای ضرر

محقق اصفهانی «ره» می گوید یک وقت معنای محدودی برای ضرر می کنیم یعنی نقضی که در مال یا بدن انسان و یا نسبت به نفس و اعراض و امثال آن پدید می آید اگر این مقدار را ضرر بدانیم که دفع آن واجب است در اینصورت اشکال محقق خراسانی «ره» صحیح است اما اگر ضرر را به هر نقضی که از ناحیه فعل پدیدار می شود تعمیم دهیم چه در مورد بدن و مال و نفس باشد و چه در مورد متعلقین انسان باشد و چه در مورد ضرر نوع انسان باشد مثل اینکه بانک مرکزی تصمیم بگیرد که ارزش پول مردم نصف بشود در اینصورت ضرر به نوع مردم وارد می شود اگر چه ممکن است نسبت به برخی اشخاص ضرر صدق نکند، در اینصورت که ضرر به صورت اعم معنا می شود هر جا احتمال حرمت وجود داشته باشد احتمال ضرر هم وجود دارد، چون احتمال دارد یا برای خودش و یا برای متعلقین او و یا برای نوع انسان ها ضرر داشته باشد و الا مبرری برای حرمت وجود ندارد، همانگونه که وقتی احتمال وجوب می دهد احتمال منفعت برای خودش یا برای متعلقینش و یا برای جامعه را نیز می دهد؛ بنابراین با این تفسیر احتمال ضرر وجود دارد و این سخن که اصلاً احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد صحیح نیست؛

ص: ۱۲۶

«و لا یخفی أنه لو عمّنا الضرر إلى کل نقص ینبعث من الفعل إما فی نفسه أو بدنه أو ماله أو أحد تلك الأمور بالاضافه إلى غیره، و لو إلى النوع، فلا محاله لا یخلو الحرام عن أحد تلك الأمور، و إلا لم یکن هناك تأثیر واقعی للفعل.»

كما أن المصلحه إذا كانت أعم من أثر كمالتي راجع الى نفسه أو بدنه أو ماله أو بالاضافه إلى غيره، و لو إلى نوعه، فلا محاله لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور، و الله العالم»(۱).

مناقشه در پاسخ سوم: خروج از موضوع به سبب پاسخ فوق

در اینجا ما بحث لفظی نمی کنیم و با عنوان ضرر کار نداریم چون اگر واژه «ضرر» در روایت ذکر شده بود لازم بود بحث شود که معلوم شود معنای ضرر موسع است یا مضیق، بلکه آنچه که در اینجا بحث می کنیم یک بحث عقلی است که باید دید عقل ما از باب تحسین و تقبیح عقلی، ضرر به نفس یا ضرر به غیر و یا ضرر به نوع را قبیح می داند یا خیر؟ بنابراین باید دید هر کدام از این موارد به صورت جداگانه موضوع تحسین و تقبیح عقلی هستند یا خیر؟ البته ضرر به دیگران و ضرر به نوع از بحث خارج است چون در کلمات بزرگان از این ضرر تعبیر به «مفسده» می کنند که در مقام بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت. بنابراین ضرری که در این بحث به عنوان حکم عقلی از آن بحث می کنیم این است که ضرر به شخص - اعم از مال یا بدن و یا نفس و عرض او - وارد شود.

ص: ۱۲۷

نظریه سوم: ضعیف بودن احتمال ضرر دنیوی در شبهات حکمیه

نظریه سوم این است که قبول داریم که در همه جا احتمال ضرر دنیوی وجود دارد اما این احتمال خیلی احتمال ضعیفی است که مورد اعتنا قرار نمی گیرد، این نظریه نیز از محقق خراسانی «ره» است ایشان نظریه اول را در بحث برائت مطرح کرده است اما نظریه سوم را در بحث بعدی یعنی ادله دال بر احتیاط آورده است؛

«و احتمال أن یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالباً لا یعتنی به قطعاً» (۱).

اشکال نظریه سوم

همانگونه که از مباحث گذشته روشن می شود این نظریه صحیح نیست، اما طبق نظریه محقق اصفهانی «ره» که معلوم است احتمال ضرر دنیوی ضعیف نیست اما در غیر این مبنا نیز معلوم است که احتمال ضرر دنیوی نسبت به محرّمات وجود دارد بلکه این ضررها محتمل است جدّاً، مثلاً نسبت به آلوده‌نیم احتمال اینکه ضرر دنیوی باشد وجود دارد و یا نسبت به محصولات ترا ریخته احتمال وجود ضرر دنیوی می دهیم، بنابراین این نظریه صحیح نیست.

نظریه چهارم: تفصیل در موارد مختلف

نظریه چهارم که حق هم همین نظریه است این است که باید بین موارد مختلف تفصیل داد، یعنی برخی جاها جدّاً احتمال ضرر دنیوی وجود دارد و برخی جاها جدّاً احتمال ضرر وجود ندارد و برخی موارد نیز احتمال ضعیفی است که مورد اعتنا نیست.

بحث کبروی: بررسی قبح اقدام بر ضرر دنیوی

مرحله اول بررسی قاعده وجوب دفع ضرر دنیوی که بحث صغروی آن بود پایان یافت و اما مرحله دوم که بحث کبروی است مبنی بر اینکه آیا دفع ضرر دنیوی - بنابراینکه واقعا ضرر دنیوی وجود داشته باشد - واجب است و اقدام بر ضرر دنیوی قبیح است یا نه؟ اکنون مورد بررسی قرار می گیرد.

ص: ۱۲۸

در اینجا نیز چند نظریه وجود دارد:

نظریات مختلف در قبح اقدام بر ضرر دنیوی

نظریه اول از محقق خراسانی «ره» است که ایشان می گویند اقدام بر ضرر دنیوی محتمل قبیح نیست و عقلا و شرعا اقدام جایز است.

نظریه دوم این است که اقدام بر ضرر دنیوی قبیح است و جایز نیست.

نظریه سوم وجوهی از تفصیل است؛

الف) وجه اول که شیخنا الاستاد شیخ جواد تبریزی «ره» مایل به آن بود این است که این ضرر اگر خیانت به نفس است قبیح است و اگر خیانت و جنایت به نفس نیست قبیح نیست، مثل اینکه کسی کاری کند که احتمال دارد کور بشود، اما در مواردی که به این حد نیست مثل اینکه برخی از خوراکی هایی مثل چای که ممکن است ضرر برای بدن داشته باشد را بخورد در اینصورت که ضرر جنایت به بدن نیست اقدام بر آن قبیح نیست.

ب) وجه دوم تفصیل این است که در جایی که دفع ضرر اهمّ یا مصلحت اقوایی طاری نشود اقدام بر ضرر قبیح است و در جایی که مصلحت اهمّ و یا دفع ضرر اهمّی بر اقدام بر ضرر طاری بشود اقدام بر ضرر قبیح نیست، بنابراین وزان اقدام بر ضرر وزان کذب است که لو خلی و طبعه قبیح است اما اگر موجب مصلحت اقوایی مثل نجات نفس بشود قبیح نیست بلکه حسن است همانگونه که صدق لو خلی و طبعه حسن است اما ممکن است عنوان دیگری بر آن عارض شود که آن را قبیح کند.

بررسی نظریه اول: عدم قبح اقدام بر ضرر دنیوی محتمل

برای اثبات نظریه اول که نظریه محقق خراسانی «ره» است مجموعاً پنج بیان وجود دارد که برخی از آنها در کلام خود ایشان وجود دارد و برخی دیگر از بیان ها را محقق اصفهانی «ره» ذکر کرده است.

ص: ۱۲۹

بیان اول: عدم قبیح ذات اقدام بر ضرر محتمل به دلیل قبیح نبودن در برخی موارد

بیان کفایه که در حاشیه فرائد نیز بر آن اعتماد نموده این است که قطعاً مواردی وجود دارد که انسان به وجدان عقلایی درک می‌کند که اقدام بر ضرر مقطوع دنیوی فضلاً از محتمل آن قبیح نیست مثل جایی که می‌داند اگر اقدام بر این ضرر نکند به ضرر بالاتری مبتلا می‌شود احتمالاً در چنین ضرری قطعاً قبیح نیست مثل شخصی که با جراحی، عضوی از بدن خود را قطع می‌کند قطعاً قطع عضو قبیح است اما وقتی حفظ جان یا فلج شدن اعضا مترتب بر آن شود قبیح نیست و یا مثل جایی که اقدام بر ضرر دنیوی باعث می‌شود به مصلحت بالاتری برسد مثل کسی که پول زیادی خرج می‌کند تا بتواند درس بخواند، پس معلوم می‌شود ذات اقدام بر ضرر دنیوی قبیح نیست؛

«و أما ضرر غیر العقوبه فهو و إن كان محتملاً إلا أن المتیقن منه فضلاً عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعاً و لا عقلاً ضروره عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلاً و جواز شرعاً مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا» (۱).

اشکال اول بیان اول: احتمال قبیح اقتضایی اقدام بر ضرر محتمل

محقق اصفهانی «ره» در اینجا اشکال به حقی کرده و آن اینکه این مطلب قبول است ولی این بیان مثبت ادعای شما نیست چون اینکه در برخی موارد اقدام بر ضرر قبیح نیست دلیل بر این نیست که ذات اقدام بر ضرر دنیوی قبیح نیست بلکه چه بسا وزان اقدام بر ضرر دنیوی وزان کذب باشد که ذات آن قبیح است اما به سبب طرو عناوین دیگر قبیح آن از بین برود، بنابراین قبیح نداشتن برخی موارد معنایش این نیست که در همه جا قبیح ندارد، یعنی در جایی که قبیح ندارد به دلیل وجود عنوان طاری است اما مواردی که عنوان طاری وجود ندارد قبیح آن ثابت است.

ص: ۱۳۰

اشکال دوم بیان اول: استقراء ناقص بودن این بیان

اشکال دیگر این است که چنین بیانی مثل استقراء ناقص است که از جزئی به کلی می رسند، به همین دلیل از محقق خراسانی «ره» با آن عظمت توقع نبود که اینگونه استدلال نماید.

دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۸/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در کبرای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بود، نظریه اول مبنی بر اینکه عقل حکم به قبح نمی کند نیز بیان شد بیان هایی برای این نظریه ذکر شده بود که همانطور که گذشت بیان اول از محقق خراسانی «ره» بود و حاصل آن این بود که در مواردی اقدام بر ضرر مقطوع فضلا از محتمل وجدانا قبح ندارد مثل مواردی که تحمل ضرر مقدمه برای رسیدن به منفعت بالاتر است و یا مواردی که تحمل ضرر در تراحم با ضرر اقوای دیگری است که در این موارد اقدام بر ضرر قبح ندارد، پس معلوم می شود اقدام بر ما فیہ الضرر المقطوع یا محتمل فی نفسہ اشکالی ندارد و الا با طرؤ عوارض، قبح آن منتفی نمی شد.

در جلسه گذشته دو اشکال بر بیان اول وارد شد، اشکال اول از محقق اصفهانی «ره» بود که این بیان دلالت نمی کند بر اینکه فی نفسہ قبیح نیست بلکه ممکن است وزان آن وزان کذب باشد که لو خلی و طبعه قبیح است اما اگر عنوانی مثل نجات نفس مومن بر آن مترتب شد قبح منتفی می شود.

اشکال دوم این بود که این بیان نوعی استقراء ناقص است و از آن حکم کلی استفاده می شود و چنین کاری صحیح نیست.

ص: ۱۳۱

اشکال سوم بر بیان اول: امکان دواعی غیر عقلانی در افعال عقلاء

این اشکال نیز از محقق اصفهانی «ره» است، ایشان می گوید عقلای عالم گاهی ممکن است به اموری اقدام کنند که از دواعی عقلانی سر نمی زند بلکه از دواعی شهویه، غضبیه و تساهلیه سر می زند یعنی این افراد به ما هم عقلاء حکم به روا بودن این اعمال نمی کنند بلکه به دواعی دیگر این امور را انجام می دهند، مثلا انجام گناه که در بین عقلاء زیاد هم اتفاق می افتد از این باب نیست که عقلاء بما هم عقلاء آن را انجام می دهند بلکه عقلاء به دواعی شهویه گناه می کنند، بنابراین بناء عقلاء دلیل نمی شود که به مجرد انجام دادن کاری توسط آنها معلوم می شود که آن کار قبیح نیست چون احتمال دارد دواعی دیگری غیر از دواعی عقلانی موجب شده که آنها این کار را انجام بدهند در حالیکه در مساله تحسین و تقبیح عقلی آنچه که معتبر است این است که عقلاء بما هم عقلاء کاری را انجام بدهند یا ترک کنند؛

«و أما الدواعی العقلائیه بما هی دواع حیوانیه موافقه لقوٰتی الشهویه و الغضبیه، فاقدام العقلاء حیث لا یکشف عن عدم القبح، کیف؟ و أفراد العقلاء بما هم ذوو طباع بشریه یقدمون علی ما هو مذموم عقلا، و معاقب علیه شرعا» (۱).

البته ایشان نام تساهل را نبرده است امام گاهی اوقات ممکن است داعی یک عمل تساهل یعنی راحت گرفتن مسائل باشد.

جواب اشکال سوم: ادعای احراز دواعی عقلائیه در مانحن فیه

ص: ۱۳۲

۱- (۱) - نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۵.

این اشکال یک دقتی را می‌طلبد چون ممکن است محقق خراسانی «ره» جواب بدهد من دقت کرده‌ام و دیده‌ام عقلاء بما هم عقلاء این کار را انجام می‌دهند یعنی عقلاء بما هم عقلاء اقدام بر ضررهای دنیوی می‌کنند.

البته توجه به این نکته در فقه مهم است که نباید بلافاصله اغترار به بنائات عقلانیه پیدا کنیم بلکه باید ابتدا دواعی آن بنائات را ملاحظه کرد و دید آیا دواعی عقلانیه باعث اقدام بر آن کار شده یا دواعی غیر عقلانیه؟

بیان دوم نظریه اول: علت احتراز از ضرر بین عقلاء واقع نشدن در خطر است نه مورد مذمت قرار نگرفتن

بیان دوم فرمایش محقق اصفهانی «ره» است، ایشان می‌گویند قبول داریم که آنچه از عقلاء مشاهده می‌شود این است که عقلاء وقتی احتمال عقلانی ضرر دنیوی می‌دهند آن کار را انجام نمی‌دهند لکن آیا حیثیت فرار کردن این افراد از این ضررهای محتمل واقع نشدن در آن ضررهاست یا حیثیت آن این است که مورد مذمت قرار نگیرند؟ به عبارت دیگر آیا احتراز عقلاء از اقدام بر خطر برای این است که «لأن لا یقعوا فیه» یا «لأن لا یدموا علیه»؟ اگر دومی باشد یعنی علت احتراز عقلاء از ضررهای دنیوی این است که دیگران آنها را نکوهش نکنند در اینصورت این مساله مورد حسن و قبح عقلی است اما اگر اولی باشد یعنی علت احتراز از ضرر در بین عقلاء این است که ضرر دامن آنها را نگیرد در اینصورت فرار آنها از ضرر ربطی به حسن و قبح عقلی ندارد و آنچه که ما در اینجا برای قاعده دفع ضرر محتمل نیاز داریم تا آن را بیان بر قاعده قبح عقاب بلایان قرار دهیم حیث دوم است یعنی علت احتراز عقلاء از ضرر، فرار آنها از نکوهش دیگران باشد.

نکته ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که اگر هم عقلاء دیگران را در صورت فرار نکردن از خطر مذمت می کنند به دلیل قبیح بودن فعل آنها نیست بلکه به دلیل عدم شعور آنها نسبت به خطر می باشد؛

«و ثانيهما- أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدنيوي لئلا يقعوا فيه، لا لئلا يقعوا في ذمه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعايه المدح و الذم العقلاني حتى يجدي هنا، بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم و يبغضون ما يؤذيهم على حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

و ليس ذمهم على من لا يفر من الضرر البحث إلا من باب الذم على عدم شعوره، لا الذم على الفعل بما هو» (۱).

بیان سوم نظریه اول: اشتراط عدم وجود دافع طبیعی در جریان حسن و قبح عقلانی

بیان سوم هم از محقق اصفهانی «ره» است و آن این است که اصلاً بناء مدح و ذم عقلانی یعنی همان تحسین و تقیح عقلی در جایی است که دافع طبیعی وجود نداشته باشد و الا در جایی که دافع طبیعی وجود داشته باشد حسن و قبح عقلی وجود ندارد.

توضیح مطلب

فلسفه حسن و قبحی که در بین عقلاء وجود دارد این است که سلسله اموری است که عقلاء می بینند اگر بناء بر تمجید یا سرزنش فاعلش نگذارند آن امور ضمانت اجرایی ندارد به همین دلیل برای آن امور که دافع طبیعی ندارد راهکار دیگری در نظر گرفته اند و آن تحسین و تقیح می باشد که از اینجا ناشی شده که انسان خودش را دوست دارد به همین دلیل نمی خواهد نکوهش شود و در چشم ها تحقیر شود لذا گفته اند هر کس به دیگران ظلم و تعدی کند و یا هرج و مرج اجتماعی ایجاد کند ما او را سرزنش می کنیم و او را مستحق عقوبت می دانیم اما اموری که دافع طبیعی دارد مثل اینکه موجب ضرر بر خود اشخاص بشود مثلاً کاری کنند که خودشان کور شوند در این موارد چون دافع طبیعی وجود دارد داعی برای عقلاء وجود ندارد که بخواهند بر اقدام بر ضرر مذمت قرار بدهند؛

ص: ۱۳۴

و التحقيق: أن بناء المدح و الذم - الذى هو ملاك التحسين و التقيح العقلانيين كما مرّ مرارا - على كون الفعل ذا مصلحه عامه و ذا مفسده عامه، بحيث لو لا هذا المدح و الذم الذى هو أول موجبات انحفاظ النظام و أول موانع اختلاله لكانت الطباع البشريه مقتضيه للاقدام عليه، كما فى الاضرار بالغير بالاقدام على قتاله، أو التعرض لعياله، أو سلب ماله، لا الاضرار بالنفس بلا فائده عائده إليه، فان الزاجر الطبيعى، و هو كونه منافرا له فى حدّ ذاته كاف فى الزجر عنه، فان ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذم العقلاء.

فالبناء العقلانى على المدح و الذم إنما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعى أو زاجر طبيعى، و هو فى الاحسان بالغير و الاساءه إليه، لا فى الاحسان الى نفسه بجلب منفعه أو الاساءه إليه بالاقدام على مضره.

و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلى و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعه إليه، كما لا يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعه الى نفسه أو الى غيره.

مع أن تحمل المضارّ لجلب المنافع التى لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهه فى عدم قبحه.

و ليس كذلك الاضرار بالغير، فانه قبيح و لو مع عود نفع إليه.

فيعلم أن عدم الاقدام على الضرر المحض لكونه سفهائيا، لا - لكونه قبيحا بملاك قبح الظلم. و عليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامة رفع الله مقامه إليه» (1).

بله اگر در جایی که دافع طبعی وجود دارد کسی رعایت نکند و آن کار را انجام دهد عقلاء عمل او را سفهی می دانند نه اینکه آن را قبیح بدانند و بین عمل قبیح و عمل سفهی فرق می باشد چون عمل قبیح عملی است که عقلاء فاعل آن را مستحق مذمت می دانند اما عمل سفهی عملی است که با محاسبات عقلی در جهت منافع شخصی تناسب ندارد، بنابراین ایشان از این جهت می فرماید که دفع ضرر دنیوی چون دافع طبیعی دارد به همین دلیل مورد حسن و قبح عقلی نیستند، در نتیجه قاعده قبح اقدام بر ضرر محتمل یا حسن دفع ضرر محتمل هیچ اساسی ندارد چون ضرر دنیوی خارج از دایره حسن و قبح عقلی می باشد.

ص: ۱۳۵

در باب حسن و قبح عقلی دو مبنا وجود دارد یک مبنا می گوید حسن و قبح، امور واقعی نفس الامری هستند که عقل آنها را درک می کند و مبنای دیگر این است که حسن و قبح، اموری هستند که بناء عقلاء بر آن است و صرف نظر از بناء عقلاء وجود ندارند، محقق اصفهانی «ره» به تبع برخی از فلاسفه مثل شیخ الرئیس می گوید حسن و قبح از آراء محموده است یعنی حقیقتی جز این ندارد مثل زبان که اگر عقلانی نبودند لغت و زبان و قواعد آن نیز در کار نبود اما اگر گفته شود حسن و قبح امور نفس الامری است که اگر هیچ انسانی هم نبود ثابت بودند در اینصورت بیان فوق تمام نیست، بنابراین بیان سوم مبتنی بر این است که این امور بعد از عقلاء بنا شده و در طول وجود عقلاء و معلول وجود آنهاست، اما نظر دیگر این است که اینها اموری در طول عقلاء نیستند بلکه در عرض عقلاء هستند و اگر هیچ انسانی هم نباشد باز هم قبح و حسن آنها موجود است لکن قبل از خلقت عقلاء مُدرک ندارند در اینصورت بیان سوم تمام نیست.

دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۸/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل (نقد قاعده دفع ضرر دنیوی) / برائت / اصول عملیه

• خلاصه مباحث گذشته

• اشکال دوم بر بیان سوم: تصویر جریان حسن و قبح در موارد دیگری که داعی نفسانی وجود دارد

• اشکال سوم: تاکید بر بودن حسن و قبح عقلانی

ص: ۱۳۶

• بیان چهارم: تفاوت بین اضرار به نفس و اضرار به غیر در قبیح بودن

• اشکال بیان چهارم: عدم وجود برهان بر این بیان

• بیان پنجم: عدم جریان حسن و قبح در محتمل الضرر به دلیل عدم علم به ضرر

خلاصه مباحث گذشته

بحث در بیان سوم از محقق اصفهانی «ره» برای تام نبودن قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی بود، حاصل فرمایش ایشان این بود که فلسفه بناء عقلاء بر حسن یا قبح این است که بوسیله آن عباد را مجبور کنند -در مواردی که داعی نفسانی وجود ندارد- تا

آنها کاری را ترک کنند یا انجام بدهند به همین دلیل برای بعث یا زجر از آن امور، فاعل آنها را مدح و یا تارک آنها را نکوهش می کنند و این فلسفه در جایی است که دافع نفسانی وجود نداشته باشد و الا در جایی که دافع نفسانی وجود دارد نیازی به حسن و قبح نیست چون در مواردی که داعی نفسانی وجود دارد وقتی آن دواعی نفسانی اثر نداشته باشد قبح و حسن عقلاء نیز نمی تواند تاثیری بگذارد، بله در مواردی که دواعی نفسانی وجود ندارد مثل ظلم به دیگران و غصب اموال دیگران در اینصورت فلسفه فوق جا دارد به همین دلیل امور مرتبط با دیگران مورد حسن و قبح عقلی هست اما در مضارّ مرتبط با خود انسان چنین چیزی وجود ندارد، بنابراین قاعده دفع ضرر دنیوی از باب حسن و قبح عقلائی خارج است.

همانطور که گذشت به این بیان نیز اشکالاتی وارد است، اشکال اول این فرمایش این بود که این مطلب مبنی بر نظریه عده ای از فلاسفه مثل ابن سینا است که می گویند حسن و قبح به معنای آراء محموده است و در طول انسان است یعنی رأی های پسندیده ای که عقلاء در اثر دیدن برخی مصالح پیدا می کنند و آن را همگانی می کنند نه یک امور واقعی و نفس الامری.

حق در باب این است که این نظریه تمام نیست یعنی اینگونه نیست که حسن و قبح، آراء محموده عقلاء باشد چون لازمه آن این است که اگر عقلانی نبودند و فقط آدم خلق شده بود حسن اطاعت از خدا و یا قبح معصیت خدا فهمیده نمی شد، در حالیکه اینگونه نیست و حسن و قبح خیلی از امور متوقف بر وجود عقلاء نیست چون با اینکه هیچ اختلال نظام یا مفسده دیگری لازم نمی آید باز هم قبح یا حسن آن امور دانسته می شود، پس آنچه که ما به فطرت درک می کنیم این است که این امور، امور واقعی هستند و درک آنها متوقف بر وجود عقلاء نمی باشد مثل فرمول های ریاضی و یا مثل قانون علیت که متوقف بر بناگذاری بشر نیست بلکه یک امر نفس الامری و واقعی است، حتی این امور مخلوق خدا هم نیستند و عبارت «ما جعل الله المشمشه مشمشه و لکن اوجدها» گویای همین مطلب است چون خود این امور نه قابل جعل بسیط و نه قابل جعل مرکب هستند و اینکه شهید صدر «ره» می فرماید لوح واقع اوسع از لوح وجود است نیز اشاره به همین مطلب دارد یعنی برخی امور واقعیت دارد ولی موجود نیست واقعیت نیز به این معنا که گزاف و باطل نیست.

بنابراین نمی توان حسن و قبح عقلی را در باب بنائات عقلانیه وارد نمود بلکه حسن و قبح عقلی امور واقعیه ای هستند که عقل عملی صرف نظر از وجود عقلاء آنها را درک می کند.

اشکال دوم بر بیان سوم: تصویر جریان حسن و قبح در موارد دیگری که داعی نفسانی وجود دارد

اشکال دوم این است که اگر این فرمایش درست باشد که در مضارّ نفسانی چون داعی نفسانی وجود دارد جا ندارد که عقلاء حسن و قبح جعل کنند جوایش این است که انسان همینطور که خودش را دوست دارد نسبت به دیگران نیز عواطف دارد به همین دلیل است که وقتی فقیری را می بیند اگر به او کمک نکند عذاب وجدان می گیرد و شاعر نیز با نگاه به همین احساس می گوید: «اگر بینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشینی گناه است»، پس اینگونه نیست که در هر چه که مربوط به دیگران است داعی حسن و قبح وجود نداشته باشد در حالیکه در موارد مرتبط با دیگران نیز می بینیم حسن و قبح وجود دارد، شعر «بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند» نیز اشاره به همین واقعیت دارد که تجلی در شعر این شاعر کرده است. بنابراین این سخن که هر جا داعی نفسانی وجود داشته باشد دیگر جای حسن و قبح عقلانی نیست صحیح نمی باشد چون مواردی داریم که مربوط به دیگران است و به دلیل وجود عواطف و احساسات، داعی نفسانی نیز وجود دارد اما با این حال مورد حسن و قبح عقلانی قرار می گیرند.

اشکال سوم: تاکید بودن حسن و قبح عقلانی

فرمایش ایشان نمی تواند اثبات کند که در آن موارد که داعی نفسانی وجود دارد این بناات عقلانی بر حسن و قبح وجود ندارد، چون این مطلب که در جایی که دافع طبعی و داعی نفسانی وجود دارد نیاز به داعی عقلانی نیست دلالت نمی کند بر اینکه پس هیچ داعی عقلانی نیز وجود ندارد به این دلیل که ممکن است عقلاء برای تاکید دواعی نفسانی اینگونه اعتبار کنند و مساله حسن و قبح را نیز در کنار آن قرار بدهند تا دواعی را تقویت نمایند و چنین احتمالی غیر عقلانی نیست، به عبارت دیگر همانطور که در باب احکام واجب و مستحب و یا حرام و مکروه وجود دارد در باب حسن و قبح نیز ممکن است حسن و قبح شدید و خفیف وجود داشته باشد، به این معنا که در جایی که داعی نفسانی وجود دارد برای تقویت آن، حسن و قبح را هم قرار می دهند به خصوص جایی که عقلاء می بینند انسان ها با وجود دواعی نفسانی اما تحت تاثیر دواعی دیگری قرار می گیرند همانطور که خود ایشان فرمود ممکن است بناء عقلاء با دواعی دیگر غیر از دواعی عقلانی مثل دواعی شهویه و غضبیه باشد.

بنابراین بیان ایشان نمی تواند اثبات کند که عقلاء در موارد دواعی نفسانی، تحسین و تقبیح ندارند.

بیان چهارم: تفاوت بین اضرار به نفس و اضرار به غیر در قبیح بودن

بیان چهارم نیز از محقق اصفهانی «ره» است که ایشان آن را به عنوان شاهد ذکر کرده ولی ما آن را به عنوان بیان دیگر برای عدم قبیح اقدام بر ضرر دنیوی ذکر می کنیم.

ایشان می گوید اقدام بر ضرر محتمل قبیح ندارد همانطور که دفع ضرر محتمل حسن ندارد، چون اگر واقعا اقدام بر ضرر محتمل قبیح بود به مجرد یک مزاحم اقوی یا طرّو یک مصلحت دیگر نباید این قبیح زائل می شد، چون اموری که قبیح است نباید با طرّو عوارض قبیح آن از بین برود مثلا دروغ گفتن قبیح است لکن به مجرد عارض شدن یک منفعت بر دروغ -منفعت برای خود یا دیگری- باعث نمی شود که قبیح دروغ از بین برود، بلکه نهایتا عقل در مواردی مثل کذب می گوید امر دائر بین دو ضرر شده است و باید یکی از آن دو را که اهمّ است انتخاب کنی نه اینکه قبیح آن از بین رفته باشد، در حالیکه مشاهده می شود که مضرت بر نفس تا مزاحم اقوایی پیدا می کند و یا مصلحت قوی تری بر آن مترتب می شود قبیح آن از بین می رود پس معلوم می شود که اضرار به نفس در واقع قبیح نیست، یعنی اگر هم به ظاهر قبیح دارد اما قبیح آن مثل قبیح کذب و ظلم نیست چون قبیح آنها با این امور از بین نمی رود اما قبیح اضرار به نفس با طرّو عوارض از بین می رود؛

ص: ۱۴۰

«و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالأضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلى و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعه إليه، كما لا يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعه الى نفسه أو الى غيره مع أن تحمل المضارّ لجلب المنافع التي لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهه في عدم قبحه.

و ليس كذلك الاضرار بالغير، فانه قبيح و لو مع عود نفع إليه.

فيعلم أن عدم الاقدام على الضرر المحض لكونه سفهائيا، لا لكونه قبيحا بملاك قبح الظلم. و عليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامة رفع الله مقامه إليه» (۱).

اشكال بيان چهارم: عدم وجود برهان بر این بیان

این بیان نیز محل کلام است چون برهانی وجود ندارد بر اینکه اگر چیزی قبیح است قبح آن نباید برداشته شود بلکه ممکن است قبح آن به گونه ای باشد که با مزاحمت با مضرات و منافع دیگر مرتفع شود مخصوصا که ایشان حسن و قبح را یک مساله نفس الامری نمی دانند بلکه آن را مجعول بناء عقلاء می دانند، بنابراین طبق مبنای خود ایشان همان قدر که عقلاء مصلحت دیده اند مضرت به نفس را تقبیح کنند همان مقدار قبح برای ضرر به نفس وجود دارد و بیشتر از آن مقدار اصلا قبحی وجود ندارد، بنابراین اشکالی ندارد که عقلاء ضرر به نفس را قبیح بدانند اما در صورت طرؤ منفعت و یا مزاحمت با یک مضرت قوی تر آن قبح را منتفی نمایند.

بیان پنجم: عدم جریان حسن و قبح در محتمل الضرر به دلیل عدم علم به ضرر

ص: ۱۴۱

بیان دیگری که آن هم از محقق اصفهانی «ره» است این است که در محتمل الضررها مساله حسن و قبح قابل پیاده شدن نیست، به همین دلیل اگر هم عقلاء اقدام بر ضرر محتمل دنیوی را منع می کنند باید از باب دیگری آن را ممنوع بدانند و چون دلیلی بر آن باب دیگر وجود ندارد پس نمی توان راه دیگری برای آن تصدیق نمود، در نتیجه نمی توان گفت عقلاء دفع ضرر محتمل دنیوی را واجب می دانند.

توضیح مطلب اینکه حکم عقلاء به حسن یا قبح امری است که دائر مدار بین علم و عمد است یعنی نمی توان گفت چیزی قبیح است و استحقاق ذم بر آن وجود دارد مگر اینکه آن فعل از فاعلی که عالم و عامد است صادر شده باشد همانطور که حسن نیز همینگونه است یعنی حسن در جایی است که فاعل عالما عامدا کاری را انجام داده باشد، مثلا در جایی که فردی از روی عصبانیت مرتکب ضرب یتیم شود بدون اینکه قصد تادیب او را داشته باشد در اینصورت عقلاء کار او را -حتی اگر منجر به تادیب آن یتیم شود- تحسین نمی کنند چون ضارب با این فعل قصد تادیب یتیم را نداشته بلکه به دلیل عصبانیت او را زده است، همچنین اگر شخصی بدون علم و توجه راست بگوید به گونه ای که آن حرف راست منجر به هلاکت او بشود در اینصورت این صدق متصف به قبح نمی شود چون قصد و توجه به اهلاک در آن نبوده است، بنابراین برای اینکه فعلی متصف به حسن یا قبح شود باید فاعل نسبت به آن فعل عامد و عالم باشد، با این توضیح می توان نتیجه گرفت چون در موارد ضرر محتمل، علم و عمدی وجود ندارد بلکه فقط احتمال ضرر در کار است نمی توان گفت دفع ضرر محتمل از باب حسن و قبح واجب است به این معنا که دفع آن واجب و اقدام بر آن قبیح است، چون در اینجا علم و عمدی وجود ندارد بلکه باید از باب دیگری آن را اثبات نمود همانگونه که عقلاء گاهی بنائات دیگری دارند که ربطی به حسن و قبح ندارد مثل عمل به ظواهر و یا عمل به خبر ثقه که ربطی به باب حسن و قبح ندارد بلکه از این باب است که اگر بنا را بر علم و اطمینان بگذارند کار صعب می شود به همین دلیل به ظواهر و خبر واحد نیز عمل کرده اند لکن بناء دیگری برای عقلاء بر دفع ضرر محتمل ثابت نیست به همین دلیل نمی توان قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را ثابت نمود، سپس ایشان می گویند اگر هم گفته شود فرار عقلاء از ضرر، دلیل بر وجوب این قاعده است در پاسخ می گوئیم فرار از ضرر دلیل بر بناء عقلاء نیست بلکه این فرار ناشی از فطرت و جبلت آنهاست و به این منظور است که در ضرر واقع نشوند، نه از این باب است که چنین بنائاتی گذاشته باشند، بنابراین هیچ دلیلی بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی وجود ندارد به همین دلیل باید از سَجَل قواعد حذف بشود؛

«ثم إنه لو سلمنا كون الاقدام على الضرر ظلما على النفس، لكنه لا يجدى لما نحن فيه، فإن الحسن و القبح بمعنى كون الفعل ممدوحا عليه، و كونه مذموما عليه من صفات الأفعال الاختيارية الصادره عن علم و عمد.

فلا يصدر ضرب اليتيم حسنا إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختيارا، و لا يكفى صيرورته مصداقا للتأديب واقعا.

كما أن الصدق لا يصدر قبيحا إلا- إذا صدر بعنوان كونه مهلكا للمؤمن عن علم و عمد، و لا يكفى كونه واقعا كذلك.

و عليه، فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدى، إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد.

فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.

و حيث إن المحتمل ليس فيه إلا المفسده الواقعيه على فرض ثبوتها، بدهاه أن محتمل المفسده ليس بأعظم من مقطوعها، فليس فى المحتمل بناء بملاك التحسين و التقييح العقلين.

نعم يعقل منهم بناء آخر بنحو البناء على حجيهِ الظاهر، أو حجيهِ خبر الثقه، بحيث تنتجز المفسده الواقعيه المحتمل به باحتمالها على تقدير ثبوتها.

إلا أنه لا طريق إليه، إلا فرار العقلاء من الضرر المحتمل لئلا يقعوا فيه، لا أن فرارهم هذا لحكمه نوعيه تدعوهم إلى الفرار، كما فى البناء على العمل بالظاهر، أو بخبر الثقه، حتى يكون هذا البناء بضميمه إمضاء الشارع، أو عدم ردعه عنه موجبا لمنجزيه الاحتمال شرعا.

و من جميع ما ذكرنا تبين أنه لا صحه لوجوب دفع الضرر المحتمل، لا بملاك التحسين و التقييح العقلين، و لا بملاك آخر يجدى فى المقام»(1).

دليل عقل/قاعده دفع ضرر محتمل دنيوى /برأئ /اصول عمليه ٩٦/٠٩/٠٤

ص: ١٤٣

١- (٢) نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، ج ٤، ص: ٩٧ و ٩٨.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

در این جلسه به دلیل تعطیلات نسبتاً طولانی خلاصه ای از مباحثی که مطرح شده بود ارائه می گردد.

بحث در اشکالات قاعده قبح عقاب بلا بیان بود، اشکال ششم به این قاعده وجود قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بود که خود مشتمل بر ۵ قاعده بود که برخی از آنها وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان بودند و برخی دیگر موجب می شدند که قاعده قبح عقاب بلا بیان بی فائده شود در نتیجه با وجود این قواعد نوبت به قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی رسد.

اولین قاعده از آن ۵ قاعده قاعده وجوب دفع عقاب محتمل بود با این توضیح که قاعده وجوب دفع عقاب محتمل بیان بر صحت عقاب است به همین دلیل بر قاعده قبح عقاب بلا بیان ورود دارد، این قاعده به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و نتیجه این شد که این قاعده صحیح است ولی نمی تواند جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را بگیرد.

قاعده دوم قاعده وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل بود، برای این قاعده سه بیان ذکر شد؛ بیان اول این بود که در همه موارد شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر وجود دارد، حال وقتی احتمال ضرر وجود داشت عقل از باب حسن و قبح حاکم یا مُدرک است به اینکه دفع ضرر محتمل واجب است و یا به تعبیر دیگر اقدام به آنچه که در آن احتمال ضرر است قبیح است، در اینصورت شارع می تواند در صورت اقدام بر ضرر، مکلف را عقاب نماید، چون در اینصورت عقاب بر بیان محقق شده است، در نتیجه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود و به تعبیر صحیح تر قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصاً موضوع ندارد.

ص: ۱۴۴

برخی از جواب هایی که به قاعده دفع عقاب محتمل داده می شد در اینجا وجود ندارد چون ضررهای دنیوی دائر مدار علم و عدم علم نیستند مثلاً وقتی مایعی سم بود چه بدانیم و چه ندانیم ضرر خود را وارد می کند.

بیان دوم برای تمسک به این قاعده این بود که چون قبح اقدام بر ضرر دنیوی در سلسله علل است مورد قاعده ملازمه قرار می گیرد در نتیجه موضوع حرمت قرار می گیرد در نتیجه همه شبهات حکمیه اگر چه شبهه هستند اما با اندک تأمل به علم به تحریم برمی گردد بنابراین عقل می گوید اقدام بما فیہ الضرر قبیح است پس به ضمیمه عقل می گوئیم شرب تنن بما هو محتمل الضرر حرام است اگر چه بما هو شرب تنن حرام نباشد، بنابراین همه جا در شبهات حکمیه تحریمیه بلکه در شبهات وجوبیه علم به حرمت فعل یا ترک وجود دارد در نتیجه جایی برای جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود ندارد.

بیان سوم این بود که گفته شود قاعده دفع ضرر محتمل نه وجوب عقلی دارد و نه وجوب شرعی بلکه این مطلب وجود دارد که فرار از ضرر یک امر فطری و جبلی است و این امنیت با قاعده قبح عقاب بلا بیان تأمین نمی شود به همین دلیل قاعده قبح

عقاب بلا بیان فائده ای ندارد.

قاعده سوم وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه است و مفسده نیز غیر از عقاب است بلکه عنوان عامی است.

قاعده چهارم وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه است مثل اینکه اگر استفاده از فلزی بخواهد عمومی بشود ممکن است اختلال عصبی در مردم ایجاد نماید.

ص: ۱۴۵

قاعده پنجم وجوب دفع ضرر به عنوان جلبت و فطرت است. در نتیجه در شبهات حکمیه عبد احساس امنیت نمی کند.

همانگونه که بیان شد قاعده اول به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و اما در قاعده دوم همانطور که ذکر شد اباحتی مطرح است؛

بحث اول بحث صغروی بود مبنی بر اینکه آیا واقعا در شبهات حکمیه، ضرر دنیوی وجود دارد؟ که سه نظریه مطرح شد.

بحث دوم در کبرای مساله بود که آیا واقعا اقدام بر ضرر دنیوی قبیح است؟

سه نظریه در کبری عنوان شد: نظریه اول از محقق خراسانی «ره» بود که می گفت قبح وجود ندارد ایشان می گفت عقل حکم به قبح مقطوع الضرر دنیوی ندارد فضلا از ضرر محتمل.

نظریه دوم می گفت اقدام بر ضرر محتمل قبیح است و نظریه سوم تفصیل بود که خود مشتمل بر دو قول بود تفصیل اول این بود که وزان ضرر دنیوی وزان کذب است که لوخلی و طبعه عقل می گوید قبیح است اما در صورت مزاحمت با مصلحت اقوی قبح آن از بین می رود، تفصیل دوم که شیخنا الاستاد محقق تبریزی «ره» مایل به آن است این بود که هر جا بر آن ضرر، عنوان خیانت نفس مترتب بود مثل کور کردن نفس، اقدام بر ضرر قبیح است اما در مواردی که خیانت بر نفس نیست اقدام بر ضرر قبیح نیست.

نظریه اول که نظر محقق خراسانی «ره» بود به پنج بیان یا برهان ثابت می شد آخرین بیان که از محقق اصفهانی «ره» بود متوقف بر دو مقدمه است؛ مقدمه اول این است که بناء عقلاء ممکن است دو منشأ داشته باشد؛ یکی همان حسن و قبح عقلی است و دیگری اموری به غیر از حسن و قبح عقلی می باشد مثل اینکه عقلاء، عمل به ظواهر را جایز می دانند، مقدمه دوم نیز این است که حسن و قبح همیشه دائر مدار علم و عمد است در نتیجه کاری قبیح است که انسان عالما عمدا آن را انجام دهد. پس از این دو مقدمه محقق اصفهانی «ره» یک قیاس استثنایی انجام می دهد و آن اینکه اگر قبول کنیم اضرار به نفس ظلم به نفس است اما در محتمل الضرر نمی توانیم چنین مطلبی بگوییم چون یا باید از باب حسن و قبح باشد و یا از باب مصالح دیگر باشد، اما قبح اقدام بر ضرر محتمل از باب حسن و قبح نمی تواند باشد چون علم به ضرر وجود ندارد و اگر از مصالح دیگری باشد دلیل بر آن وجود ندارد پس دفع ضرر محتمل اقدامی عقلایی نیست.

به بیان پنجم نیز اشکال وارد است که در جلسه آینده ذکر خواهد شد.

دلیل عقل/نقد قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی/برائت/اصول عملیه ۹۶/۰۹/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل/نقد قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی/برائت/اصول عملیه

- اشکال بیان پنجم: وجود علم و عمد نسبت به ضرر محتمل
- بیان ششم: عدم قبیح بودن اقدام بر ضرر نه به نحو علت تامه و نه به نحو اقتضایی
- نظریه دوم: قبح اقدام بر ضرر
- نظریه سوم: قول به تفصیل
- نتیجه نهایی در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی: عدم اثبات این قاعده
- مقام سوم: فرمایش شیخ انصاری «ره»

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بیان پنجم از محقق اصفهانی «ره» بر اینکه عقل وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی را درک نمی کند بود حاصل بیان ایشان این شد که حسن و قبح در موارد علم و عمد تصویر دارد و در بحث ما که سخن از ضرر محتمل است نمی توان قائل به قبح اقدام بر ضرر شد چون علم و عمد به ضرر وجود ندارد. بنابراین از باب حسن و قبح عقلی نمی توان گفت این شخص اقدام قبیحانه ای انجام داده است، بلکه عقلاء می توانند از راه دیگری غیر از باب حسن و قبح حکم به وجوب کنند و یا بنائی را بگذارند و ممکن است در مانحن فیه از باب اینکه مضرت احتمالی دامن گیر آنها نشود بناء را بر ترک ضرر محتمل بگذارند و جعل احتیاط نمایند ولی دلیلی بر اینکه عقلاء چنین کاری کرده باشند وجود ندارد پس نمی توان قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را ثابت نمود.

ص: ۱۴۷

اشکال بیان پنجم: وجود علم و عمد نسبت به ضرر محتمل

اشکال این بیان این است که همانطور که در کلمات قوم آمده ادعا این است که دفع ضرر محتمل به عنوان ضرر محتمل مورد درک یا حکم عقل است و قهرا این عنوان برای شخص، هم معلوم است و هم آن را عالمانه و عامدانه انجام می دهد چون او نسبت به خود ضرر شاک است اما نسبت به اینکه احتمال ضرر وجود دارد شاک نیست بلکه عالم است، در نتیجه این سخن

که «علم و عمد وجود ندارد به همین دلیل مساله اقدام بر ضرر از باب حسن و قبح خارج می شود» صحیح نمی باشد چون در اینجا از باب «ضرر»، قبیح نیست بلکه از باب «ضرر محتمل» قبیح است، یعنی عقل حکم می کند که دفع ضرر محتمل به عنوان ضرر محتمل واجب است. بنابراین در اینجا نیز علم و عمد وجود دارد چون علم دارد که این مورد محتمل الضرر است، بنابراین از این ناحیه هیچ نقصانی وجود ندارد، بلکه ممکن است از راه دیگری گفته شود که عقل حکم به قبح اقدام بر ضرر محتمل نمی کند که بیان دیگری است و در بیان های قبل مورد بررسی قرار گرفت.

بیان ششم: عدم قبیح بودن اقدام بر ضرر نه به نحو علت تامه و نه به نحو اقتضایی

آخرین بیانی که در این باب ذکر می شود فرمایش منتقی الاصول است، ایشان می گویند عقل درک یا حکم به قبح اقدام بر ضرر محتمل نمی کند، ایشان دو بیان دارد که بیان اول ایشان ربطی به بحث ندارد، اما حاصل بیان دوم ایشان این است که اگر عقل بخواهد به قبح اقدام بر ضرر محتمل حکم کند از دو حال خارج نیست؛ یا این اقدام علت تامه برای قبح است مثل ظلم که علت تامه برای قبح است و یا اگر علت تامه نیست ولی اقتضای قبح را دارد به این معنا که اگر عامل محسنی عارض نشود یعنی «و لو خلی و طبعه» عقل حکم به قبح می کند مثل کذب و هیچ کدام از این دو صورت در ضرر محتمل معقول نیست؛

ص: ۱۴۸

اما صورت اول که اقدام بر ضرر محتمل مثل ظلم علت تامه برای قبح باشد اشکالش این است که خلاف چیزی است که بالوجدان آن را درک می کنیم چون در مواردی که در اقدام بر ضرر یک انگیزه عقلایی وجود داشته باشد هیچ قبحی در آن وجود ندارد بلکه اگر انگیزه عقلایی نداشته باشد اقدام بر ضرر یک کار سفیهانه و غیرعقلایی است اما اگر انگیزه عقلایی داشته باشد در اینصورت آن ضرر را به منظور آن انگیزه عقلایی تحمل می کند مثل هبه مال به اجنبی که وقتی این هبه مقدمه برای دفع ضرر از او و یا مقدمه برای جلب یک منفعت بزرگ به سوی او باشد تحمل ضرر قبیح نیست مثل اینکه می داند آن شخص در صدد ازدواج است اما هزینه ازدواج را ندارد در اینجا او پول می دهد تا این شخص ازدواج کند یا مسکن تهیه کند در اینصورت این شخص ضرر می کند چون کاهش مال ضرر است اما هیچ کس نمی گوید کار او قبیح است بلکه او را تحسین نیز می کنند. پس اینکه چنین ضررهایی قبیح نیست برهان قاطع است بر اینکه اقدام بر ضرر مسلّم علت تامه برای قبح نیست.

اما نسبت به صورت دوم یعنی مقتضی قبح بودن نیز باید گفت صحیح نیست که گفته شود اقدام بر ضرر، مقتضی قبح است و با عنوان طاری قبح برداشته می شود چون اموری مثل کذب که اقتضای قبح را دارند در صورتی عناوین طاری مانع اقتضای آنها می شود که آن عنوان عنوان لازمی باشد و طرّو هر عنوانی نمی تواند مانع اقتضای قبح باشد همانطور که قبح کذب در مواردی برداشته می شود که عناوین لازمی مثل نجات نفس بر آن مترتب شود و الا عناوینی مثل مطلق سود بردن نمی تواند قبح کذب را بردارد، بنابراین در امور اقتضایی چیزهایی جلوی اقتضا را می گیرد که آن عنوان عنوان لازم باشد مثلاً اگر به گونه ای است که حیات شخص در خطر است به اندازه ای که حیاتش تامین شود می تواند دروغ بگوید و چنین دروغی قبیح نیست اما اگر عنوان طاری عنوان لازمی نباشد نمی تواند جلوی مقتضی را بگیرد و قبح کذب باقی می ماند در حالیکه در موارد اقدام بر ضرر که منشأ عقلایی دارد اگر چه عنوان لازمی نیز طاری نشود اما با این حال می بینیم اقدام بر ضرر قبح ندارد مثل اینکه پولی را از اموال خود به دیگری می بخشد تا محبت او را جلب کند در حالیکه اگر اقدام بر ضرر نیز از امور اقتضایی بود باید در این موارد قبح آن باقی می ماند، در نتیجه اقدام بر ضرر به نحو اقتضا هم قبیح نمی باشد؛

«الثانی: انه يمكننا ان نلتزم بأن دفع الضرر ليس بملاك حكم العقل بوجوبه، و ذلك لأن الإقدام على ما فيه الضرر اما ان يكون عله تامه للقبیح كالظلم. أو مقتضيا له- و نعى به ما كان بطبعه قبيحا لو لا عروض صفه عليه مانعه كالكذب القبيح فى نفسه المرتفع قبحه فيما إذا كان مقدمه لواجب أهم كحفظ نفس المؤمن-.

و الأول باطل جزما، لأن الإقدام على ما فيه الضرر لا يكون قبيحا إذا كان بداع عقلائی يخرججه عن كونه سفیها و تهوؤرا، كهبه المال للأجنبى إذا كانت مقدمه لدفع الضرر عنه أو جلب منفعه كباره إليه.

و الثانى ممنوع أيضا، لأنه لو كان قبيحا لو خلى و نفسه لم يرتفع قبحه بلاعروض صفه لازمه عليه تخرجه عن كونه قبيحا. و من الواضح ان الإقدام على الضرر لا يكون قبيحا إذا كان بداع عقلائی، و لو لم يكن لازما كالتحرز عن ضرر أهم أو لجلب منفعه لازمه، كما لو وهب المال لأجنبى لمجرد كسبه محبته و صداقته أو تقديرا لعلمه و كرمه، بلا ان يخاف من ضرره أو يرجو نفعه . فلاحظ و تدبر»(1).

بنابراین به این دلیل می گوئیم اقدام بر ضرر نه علت تامه برای قبح است و نه مقتضى قبح، حال وقتى در ضرر قطعى اینچنین بود به طریق اولی در ضرر محتمل نیز همینگونه است.

این شش بیان مجموع ادله ای است که برای نظریه اول که شاید مشهور بین محققین هم باشد یعنی قول به قبیح نبودن اقدام بر ضرر محتمل ذکر گردید و اگر چه به برخی از این بیان ها پاسخ دادیم لکن وقتى به وجدان مراجعه می کنیم می بینیم درك نمی کنیم که اقدام بر ضرر دنیوی قبیح باشد، بله سفهی بودن آن و اینکه سر زدن آن از عاقل شایسته نیست را درك می کنیم اما اینکه به گونه ای قبیح باشد که بتوان آن را موضوع قاعده ملازمه قرار داد و حرمت شرعى را از آن استفاده نمود ثابت نیست.

ص: ۱۵۰

نظریه دوم: قبیح اقدام بر ضرر

نظریه دوم این است که اقدام بر ضرر محتمل مثل اقدام بر ضرر مقطوع قبیح است، این نظریه منسوب به شیخ اعظم «ره» در تنبیهات رسائل است در جایی که فرموده: «بضمیمه حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل»^(۱)، لکن این نسبت نسبت مسلمی نیست چون مرحوم شیخ بعد از چند سطر ضرر محتمل را به عقاب محتمل تفسیر می کند^(۲)، بنابراین معلوم نیست ایشان در ضرر دنیوی محتمل نیز قائل به وجوب دفع باشد.

با توجه به مباحثی که در نظریه اول گذشت مبانی این نظریه نیز روشن می شود و نتیجه این می شود که به بیانی که امروز از منتقی نقل شد این نظریه مبتلا به اشکال می باشد.

نظریه سوم: قول به تفصیل

نظریه سوم نیز تفصیل بود که دو وجه برای آن بیان شد و در اینجا وجه سومی نیز اضافه می کنیم؛

تفصیل اول این بود که اگر عناوین محسنه طاری بشود اقدام بر ضرر محتمل قبیح نیست و اگر عناوین محسنه طاری نشود اقدام بر ضرر قبیح است. به بیانی که امروز در وجه نظریه اول از منتقی ذکر شد اشکال این قول نیز مشخص می شود.

تفصیل دوم نیز قولی بود که محقق تبریزی «ره» مایل به آن شده بود مبنی بر اینکه اگر اقدام بر ضرر موجب جنایت بر نفس بشود قبیح است و اگر موجب جنایت بر نفس نشود قبیح نیست، البته ایشان خود بعد از بیان این نظریه از آن عدول می کند و می گوید نمی توان مواردی که صدق جنایت می کند را قبیح دانست اگر چه کار سفیهانه باشد.

ص: ۱۵۱

۱- (۲) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۲۶.

۲- (۳) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۲۹.

تفصیل سومی نیز ذکر شده است و آن اینکه فرق است بین مواردی که محتمل یا احتمال قوی باشد و بین جایی که محتمل و احتمال هر دو ضعیف هستند در جایی که محتمل قوی و یا احتمال بالاست در اینصورت اقدام بر ضرر قبیح است اما در جایی که نه محتمل قوی است و نه احتمال آن بالاست در اینصورت اقدام بر ضرر قبیح نیست.

نتیجه نهایی در قاعده و جوب دفع ضرر محتمل دنیوی: عدم اثبات این قاعده

نتیجه بحث کبروی این شد که دلیل تام و تمام بر اینکه بگوییم دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است نداریم در اینصورت بیان دوم هم که می خواستیم بگوییم از راه قاعده ملازمه شرعا حرام است نیز از بین می رود و تمام نیست چون وقتی به لحاظ عقلی قبح اقدام بر ضرر ثابت نشد قهرا موضوع ملازمه شرعیه منتفی می شود و شرعی بودن آن نیز ثابت نمی گردد مگر اینکه در شرع دلیلی یافت شود که دلالت بر حرمت اقدام بر ضرر دنیوی نماید.

مقام سوم: فرمایش شیخ انصاری «ره»

آخرین مطلبی که در بحث ضرر دنیوی طرح می شود نکته ای است که شیخ اعظم «ره» آن را در رسائل طرح فرموده و آن اینکه موارد احتمال ضرر، شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه به اتفاق اصولی و اخباری اجتناب واجب نیست. بنابراین اگر چه صغری درست است و احتمال ضرر وجود دارد و لکن این شبهه شبهه موضوعیه است و احتیاط در آن واجب نیست.

محقق خراسانی «ره» و مرحوم سید یزدی به این کلام تعلیقه دارند که در جلسه آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل / بررسی کلام شیخ اعظم / برائت / اصول عملیه

• بررسی کلام شیخ اعظم «ره»

• دو تامل در عبارت مرحوم شیخ

• تامل اول: مشتبه نبودن ضرر محتمل

• تامل دوم: خروج از فرض

• اشکال در فرمایش شیخ اعظم «ره»

• اشکال اول: عدم وجود ملاک شبهات موضوعیه در مانحن فیه

• پاسخ به اشکال اول: عدم منافات مراجعه به شارع بما انه خبیر با شبهات موضوعیه

• اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر اثبات برائت در مطلق شبهات موضوعیه

بررسی کلام شیخ اعظم «ره»

بحث در کلام شیخ اعظم «ره» بود مبنی بر اینکه موارد احتمال ضرر، شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه به اتفاق اصولی و اخباری اجتناب واجب نیست در نتیجه در موارد احتمال ضرر احتیاط ثابت نمی شود، قبل از بررسی کلام ایشان عبارت مرحوم شیخ در رسائل نقل می گردد:

«هذا كله إن أريد بالضرر العقاب، و إن أريد به مضره اخرى غير العقاب - التي لا- يتوقف ترتبها على العلم- فهو و إن كان محتملا- لا- يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلمّا أنّ الشبهه من هذه الجهة موضوعيّة لا- يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضره المحتمله لكان هذا مشترك الورد؛ فلا بدّ على كلا القولين إلمّا من وجوب الدفع، و إلمّا من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر، و سيجيء توضيحه في الشبهه الموضوعيه إن شاء الله» (۱).

نکته: در این عبارت «مضره اخرى غير العقاب» اعم از ضررهای شخصی دنیوی و مفسده می باشد که مترتب بر علم نیستند چون تحقق مفسده های اجتماعی نیز مانند ضررهای دنیوی منوط به علم به حرمت نمی باشد.

دو تامل در عبارت مرحوم شیخ

تامل اول: مشتبه نبودن ضرر محتمل

عبارت شیخ اعظم «ره» ابتدائاً نامناسب به ذهن می آید چون مصب کلام این است که ایشان قاعده دفع ضرر محتمل را بیان می کند و آن را شبهه موضوعیه می داند در حالیکه نسبت به قاعده دفع ضرر محتمل که شبهه موضوعیه وجود ندارد چون ضرر محتمل واقعا وجود دارد و به آن علم داریم، چون یکی از مناشی احکام ضررهای شخصی است و از آنجا که ممکن است این شیئی ضرر شخصی داشته باشد به همین دلیل احتمال حرمت آن نیز وجود دارد، مثلاً نسبت به موبایل در کتاب و سنت دلیلی بر حرمت نداریم ولی فقیه احتمال می دهد که شاید موبایل یک ضرر جانی برای انسان داشته باشد به همین دلیل احتمال حرمت آن را می دهد بنابراین به حسب ظاهر امر در اینجا شبهه موضوعیه نیست.

تامل دوم: خروج از فرض

همچنین در عبارت فلو ثبت وجوب دفع المضره المحتمل لکان هذا مشترک الورد فلا بد علی کلا القولین إّما من منع وجوب الدفع، و إّما من دعوی ترخیص الشارع و إّذنه فیما شکّ فی کونه من مصادیق الضرر نیز این اشکال وجود دارد که در ابتدای عبارت مقسم را فرض وجوب دفع ضرر محتمل قرار داده اما در مقام جواب از اشکال از فرض خارج شده و ادعای ترخیص شارع را مطرح می کند که این دو با یکدیگر سازگار نیستند لکن عبارات بزرگانی مثل شیخ اعظم «ره» - به خصوص که این عبارات درس خارج ایشان بوده و برای اولین بار نوشته شده - لازم است توضیح داده شود و آن اینکه شیخ اعظم «ره» می خواهد بفرماید یک وقت از باب دفع ضررهای شخصی پیش می رویم و یک وقت از باب اینکه عقل می گوید ضرر محتمل چه حکمی دارد پیش می رویم.

ایشان می گوید اگر از باب دفع ضرر بخواهیم پیش برویم به اینکه عقل می گوید ضرر را باید دفع نمود در اینصورت اشکال این است که شبهه موضوعیه می شود یعنی چیزی که لازم الدفع است ضرر واقعی است ولی چون در شبهات حکمیه علم به ضرر واقعی نداریم و فقط احتمال آن را می دهیم به همین دلیل شبهه می شود شبهه موضوعیه، پس اینکه گفته می شود شبهه موضوعیه است درست است که از لحاظ تنظیم بحث جای طرح آن نبود ولی مقصود ایشان این است که اگر ملاک حکم عقل را دفع خود ضرر بگیریم شبهه موضوعیه پیش می آید.

و اما اگر از باب خود ضرر پیش برویم بلکه از باب وجوب دفع ضرر محتمل پیش برویم در اینصورت اخباری و اصولی باید پاسخ بدهد که یا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را انکار کنیم و یا اگر قاعده را قبول کنیم بگوییم در شبهات موضوعیه شارع ترخیص داده است و از این ترخیص شارع معلوم می شود که یا ضرری وجود ندارد و یا اگر ضرری وجود دارد آن ضرر تدارک شده است و یا اگر تدارک نشده است ولی مزاحم اقوایی داشته که شارع به سبب آن مزاحم اقوی ترخیص در اقدام بر ضرر نموده است.

اشکال در فرمایش شیخ اعظم «ره»

محقق خراسانی «ره» و محقق یزدی «ره» در کلام مرحوم شیخ مناقشه کرده اند.

اشکال اول: عدم وجود ملاک شبهات موضوعیه در مانحن فیه

اشکال اول این است که این مطلب که اسم این امور شبهات موضوعیه باشند تمام نیست چون ملاک در شبهات موضوعیه این است که رافع شک، امور خارجی باشد، اما در جایی که رافع شک فقط شارع است چنین شبهه ای شبهه موضوعیه نیست بلکه شبهه حکمیه است و در مانحن فیه یعنی شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه ای که نمی دانیم ضرری وجود دارد یا نه راهی برای کشف ضرر وجود ندارد جز مراجعه به شارع، چون شارع با جعل احکام به طریق إنّ می فهماند که ضرر وجود دارد یا خیر، بنابراین چون مرجع شارع است می شود شبهه حکمیه؟

«فيه منع كون الشبهه من مثل هذه الجبهه موضوعيه، إذ الملا-ك فيها ما كان المرجع فيها غير الشارع من المميزات الخارجيه. و من المعلوم أنه لا- طريق إلى المصالح و المفاسد التي تكون مناطات للأحكام الشرعيه في غير ما استقل به العقل إلا- البيان الشرعي لها أي الأحكام، فإنه بيان لمناطاتها على نحو الإن أيضا» (1).

مرحوم سيد نیز در تعلیقه رسائل که تقریرات بحث ایشان است همین مطلب را فرموده است.

پاسخ به اشکال اول: عدم منافات مراجعه به شارع بما انه خبير با شبهات موضوعيه

يک وقت در اصطلاحات بحث می کنیم و یک وقت در واقع امر که آیا این موارد شبهات موضوعيه است یا نه؟ در توضیح این مطلب باید گفت تارتا به شارع مراجعه می کنیم از حیث اینکه او شارع و مقنن است، اما یک وقت نیز به شارع از باب اینکه او خبير است مراجعه می کنیم یعنی از باب اینکه شارع مطلع به امور است به او مراجعه می کنیم موارد شبهه حکمیه مواردی هستند که به شارع بما هو مقنن مراجعه می شود اما اگر جایی مراجعه به شارع از باب خبير بودن و آگاه بودن او باشد به نظر مرحوم شیخ مراجعه به شارع در این موارد از باب کشف واقع است نه از باب تشریح و دستور شارع، در نتیجه چنین مواردی شبهه موضوعيه می شود.

بنابراین در جایی که باید از شارع بما هو آمر و شارع سوال کنیم یعنی در احکام شرعی و یا موضوعاتی که مخترع شارع است در اینصورت حتما می شود شبهه حکمیه، اما در جایی که از شارع بما انه مطلع عن الامور سوال می کنیم یعنی در امور واقعیه در اینصورت منافاتی با موضوعيه بودن شبهه ندارد. حال در قاعده دفع ضرر محتمل، ضرر یک امر تکوینی و واقعی است و مانند صلاه که یک امر مخترع شرعی نیست به همین دلیل مراجعه کردن به شارع برای پرده برداری از ضرر مراجعه به او بما انه مطلع عن الامور می باشد پس موارد شک در ضرر شبهه موضوعيه می باشد.

ص: ۱۵۶

۱- (۲) - درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیه الجدیده، ص: ۲۰۵.

اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر اثبات براءت در مطلق شبهات موضوعیه

اشکال دومی که این دو بزرگوار دارند این است که اگر هم فرض کنیم که شبهه در این موارد شبهه موضوعیه است لکن این مطلب که این از شبهات موضوعیه ای است که به اتفاق اخباری و اصولی باید در آن براءت جاری شود صحیح نیست بلکه این مورد از شبهات موضوعیه ای است که براءت در آن جاری نمی شود چون اگر به ادله جریان براءت در شبهات موضوعیه مراجعه کنیم مهمترین دلیل روایت معتبره «کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» می باشد که شیخ اعظم «ره» از این روایت اینگونه استفاده کرده که در هر جایی که امری دارای حلال و حرام است و نمی دانیم که موضوع خارجی مشکوک منطبق علیه آن امر حلال است یا منطبق علیه آن امر حرام؟ در این موارد شارع فرموده آن شیئی خارجی برای شما حلال است، پس منشأ شک این است که دو نوع حلال و حرام وجود دارد و نسبت به یک موضوع خارجی نمی دانیم که آن موضوع خارجی مصداق نوع حلال است یا مصداق نوع حرام مثلاً مایع دو قسم است یکی آب و دیگری خمر، آب حلال و خمر حرام است حال اگر مایعی در خارج وجود داشته باشد که شک در حلیت آن داریم و منشأ این شک این است که نمی دانیم این مایع مصداق آب است یا مصداق خمر، در اینصورت به حکم این روایت حکم به حلیت آن مایع می کنیم، بنابراین فقط در چنین شبهات موضوعیه ای براءت جاری می شود اما اینگونه نیست که در شبهات موضوعیه ای که چنین منشأئی ندارد نیز براءت جاری باشد مثل شک در حلیت موبایل که منشأ شک در حلیت آن به این دلیل نیست که دو نوع وجود داشته باشد که یک نوع حلال و نوع دیگر حرام باشد و شک ما در منطبق علیه آنها باشد، حال در مانحن فیه اینگونه است که شک در ضرر از موارد شبهات موضوعیه ای نیست که دو نوع حلال و حرام در کار باشد در نتیجه دلیلی بر جریان براءت در شبهات موضوعیه در مانحن فیه وجود ندارد؛

ص: ۱۵۷

«سَلَمْنَا، لَكِنْ لَا وَجْهَ لِلْاعْتِرَافِ بِعَدَمِ وَجُوبِ الْاِحْتِيَاطِ فِيهَا بِمَجْرَدِ تَسْمِيَّتِهَا شَبِيهَهُ مَوْضُوعِيَّهٌ بِحَسَبِ الْاِصْطِلَاحِ لَا مِنَ الْاَصُولِيِّينَ وَ لَا مِنَ الْاَخْبَارِيِّينَ، وَ ذَلِكَ لِعَدَمِ مَا هُوَ مَنشَأُ الْاِعْتِرَافِ بِهِ فِي غَيْرِهَا مِنَ الشَّبَهَاتِ الْمَوْضُوعِيَّهٖ هَاهُنَا.

أَمَّا الْعَقْلُ فَالْمَفْرُوضُ حُكْمُهُ بِوَجُوبِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْمَحْتَمَلِ. وَ أَمَّا التَّنْقِلُ فَمِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ» فَسَيَجِيءُ مِنْهُ (قَدَّه) أَنَّهُ مَخْتَصٌّ بِمَا إِذَا كَانَ مَنشَأُ الْاِشْتِبَاهِ فِيهِ هُوَ وَجُودُ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فَعَلًّا تَحْتَ الشَّيْءِ، وَ عَدَمُ مَا يَمَيِّزُ أَنَّهُ مِنْ أَىِّ مِنْهُمَا؛ وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ لَيْسَ مَنشَأُ الْاِشْتِبَاهِ فِي الْمَقَامِ هُوَ وَجُودُ الْقَسْمَيْنِ؛ كَيْفَ، وَ لَوْ كَانَ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرَهُ مَعْلُومِ الضَّرَرِ أَوْ النَّفْعِ، لَكَانَ هُوَ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اِحْتِمَالِ الضَّرَرِ»(١).

بنابراین مطلبی که کاظمین «ره» در اشکال به شیخ اعظم «ره» وارد کرده اند مطلبی است که شاید تا به حال در اصول نشنیده باشید و آن اینکه اصولیون و اخباریون در شبهات موضوعیه ای قائل به براءت هستند که منشأ شک در آن شک در اندراج تحت دو عنوان که یکی حلال و دیگری حرام است باشد چون در اینصورت است که دلیل بر براءت وجود دارد اما در شبهات موضوعیه ای که اینگونه نیست دلیلی بر براءت وجود ندارد.

دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /براءت /اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله /براءت /اصول عملیه

• خلاصه مباحث گذشته

• جواب اشکال دوم: عدم انحصار دلیل براءت در حدیث مذکور

• بررسی قاعده سوم: قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب

ص: ۱۵۸

۱- (۳) - درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیه الجدیده، ص: ۲۰۶.

• قاعده چهارم: قاعده وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه

• بحث اول: بررسی ملازمه بین احتمال حرمت و احتمال مفسده

• کیفیت وجود احتمال مفسده در شبهات وجوبیه

• بحث دوم: بررسی حکم عقل به دفع مفسده محتمله دنیویه

• نظریات سه گانه در حکم عقل نسبت به دفع مفسده محتمله دنیویه

• نظریه اول: حکم عقل به دفع مفسده

• نظریه دوم: عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده

• نظریه سوم: قول به تفصیل

• بررسی نظریه اول

• ادله نظریه دوم

• دلیل اول: شهادت وجدان به عدم حکم عقل به احتیاط

• اشکال دلیل اول: شهادت وجدان بر خلاف قول دوم

خلاصه مباحث گذشته

بحث در فرمایش شیخ اعظم «ره» بود مبنی بر اینکه موارد شک در ضرر به شبهه موضوعیه بر می گردد چون در فرض احتمال ضرر، شبهه موضوعیه ضرر واقعی پیش می آید و در شبهات موضوعیه به اتفاق اخباریون و اصولیون براءت جاری می شود.

محقق خراسانی «ره» و سید یزدی «ره» اشکال کردند که اولاً نام این شبهه، شبهه موضوعیه نیست بلکه شبهه حکمیه است چون مرجع رفع آن شبهه، شارع است در حالیکه در شبهات موضوعیه مرجع رفع شبهه امور خارجیه است. به این اشکال جواب داده شد که اگر چه در موارد احتمال ضرر مرجع رفع شک، شارع است لکن شارع بما انه متخصص مورد مراجعه است نه شارع بما انه شارع و این باعث نمی شود که شبهه، حکمیه شود پس شبهه در این موارد موضوعیه است.

اشکال دوم نیز این بود که اگر هم فرض شود شبهه موضوعیه است اما اینگونه نیست که در همه شبهات موضوعیه براءت ثابت باشد بلکه در شبهات موضوعیه ای براءت جاری می شود که منشأ شک وجود دو حکم مختلف از شارع است در حالیکه نمی دانیم موضوع مورد شک مصداق کدام حکم است به خلاف ما نحن فیه که شک در این است که چنین فعلی در خارج ضرر دارد یا خیر؟ پس ولو بپذیریم شبهه موضوعیه است اما داخل در کبرای مسلم نزد دو گروه نمی شود و خود مرحوم شیخ نیز پذیرفته که دلیل بر براءت در شبهات موضوعیه حدیثی است که مربوط به مواردی است که دو نوع حلال و حرام برای یک شیئی وجود داشته باشد.

جواب اشکال دوم: عدم انحصار دلیل برائت در حدیث مذکور

اگر واقعا شیخ اعظم «ره» دلیل برائت در شبهات موضوعیه را منحصر در این روایت بداند این اشکال وارد است اما همانگونه که بیان خواهد شد تنها دلیل برائت در شبهات موضوعیه این روایت نیست بلکه ادله دیگری مثل «رفع مالایعلمون» نیز وجود دارند چون حدیث رفع اطلاق دارد و هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیه را شامل می شود.

بررسی قاعده سوم: قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب

قاعده دیگری که ممکن است در مقابل قاعده قبح عقاب بلا بیان به آن تمسک شود وجوب دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب است با این بیان که گاهی احتمال می دهیم که بر فعلی خاص ضرر محتمل اخروی مترتب باشد اگر چه در این نشئه احتمال ضرر داده نشود.

هر بحثی که در قاعده قبل مطرح شد در اینجا نیز طرح می شود بنابراین هر کس می گوید دفع ضرر دنیوی محتمل واجب الدفع است در ضرر اخروی نیز قائل به همین مطلب می شود بلکه در صورت وجوب دفع ضرر محتمل دنیوی به طریق اولی دفع ضرر محتمل اخروی واجب می شود چون ضرر محتمل دنیوی که مدت آن کوتاه است وقتی واجب الدفع باشد به طریق اولی ضرر اخروی که محتمل است شدیدتر و طولانی تر باشد باید واجب الدفع باشد، اما اگر وجوب دفع ضرر دنیوی به دلیل عدم وجدان عقلی ثابت نشود در ضرر اخروی نیز که در کی نسبت به وجوب دفع آن نداریم وجوب دفع ثابت نمی شود، مخصوصا اگر فرمایش محقق اصفهانی «ره» را در آن باب قبول کردیم مبنی بر اینکه حسن و قبح در جایی است که دواعی نفسانی وجود ندارد بلکه فقط دواعی مربوط به نوع انسان باید وجود داشته باشد، در نتیجه چون دلیلی وجود ندارد بر اینکه اضرار اخروی به نوع انسان ها بر میگردد در نتیجه این قاعده موضوع تحسین و تقبیح عقلی نمی تواند قرار بگیرد به همین دلیل این قاعده نیز ثابت نمی شود.

ص: ۱۶۰

قاعده چهارم: قاعده وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه

این قاعده بنابر مسلک عدلیه است که احکام را تابع مصالح و مفاسد می دانند چون در شبهات حکمیه احتمال مفسده دنیویه وجود دارد به همین دلیل ممکن است گفته شود عقل حکم به وجوب دفع چنین مفسده محتمله ای می کند.

در مورد این قاعده چند بحث وجود دارد؛

بحث اول این است که آیا واقعا بین احتمال حرمت و وجوب و احتمال وجود مفسده ملزمه یا مصلحت ملزمه ملازمه وجود دارد یا خیر؟

بحث دوم این است که اگر واقعا چنین ملازمه ای وجود داشته باشد آیا عقل حکم به وجوب دفع می کند یا خیر؟

بحث اول: بررسی ملازمه بین احتمال حرمت و احتمال مفسده

اما در بحث اول ممکن است گفته شود بنابر مسلک تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و اینکه خدای متعال به گزاف حکمی جعل نمی فرماید پس همه احکام شرعی کاشف از این است که در واقع مصلحت و مفسده هایی وجود داشته است و همانطور که سابقا بیان شد بازگشت مصالح و مفاسد نیز به منافع و مضار نیست بنابراین طبق این مسلک احتمال مفسده وجود دارد.

ممکن است طبق مبنای محقق خراسانی «ره» و صاحب فصول در این مسلک مناقشه شود که درست است که احکام شرعی به گزاف جعل نشده اند اما اینگونه هم نیست که احکام دائر مدار این باشد که مصالح و مفاسد در متعلقات احکام باشد بلکه گاهی ممکن است در خود جعل، مصلحت وجود داشته باشد.

لکن جواب این اشکال این است که این مطلب که ممکن است گاهی منشأ جعل احکام مصلحت در جعل باشد درست است لکن این فرض نادر است پس نمی توان قائل شد به اینکه در همه موارد علت جعل حکم، وجود مصلحت در خود جعل است، علاوه بر اینکه احتمال اینکه مصلحت و مفسده در متعلقات احکام باشد همچنان وجود دارد و اینگونه نیست که مصلحت فقط در خود جعل احکام وجود داشته باشد پس بالضروره در شبهات حکمیه احتمال دارد مصلحت در خود جعل باشد و نیز احتمال دارد مصلحت یا مفسده در متعلق حکم باشد.

ص: ۱۶۱

انما الکلام در این است که در شبهات تحریمیه آنچه که مسلم است این است که احتمال وجود مفسده ملزمه در متعلق حرمت وجود دارد اما آیا در شبهات وجوبیه نیز احتمال مفسده وجود دارد یا خیر؟

معمول بزرگان گفته اند در شبهات وجوبیه احتمال مفسده وجود ندارد بلکه فقط احتمال مصلحت وجود دارد چون در شبهات وجوبیه حکم دائر مدار مصلحت است لکن ممکن است گفته شود که مصالح ملزمه دو گونه است؛ مورد اول مصالح ملزمه ای است که ترک آنها فقط عدم درک مصلحت ملزمه است اما بر ترک آنها مفسده ای مترتب نیست، مورد دوم نیز مصالح ملزمه ای است که ترک آنها همانطور که عدم المصلحت را در پی دارد مفسده نیز بر آن مترتب است یعنی وجوب آنها مصلحت دارد و عدم آنها هم مفسده دارد. حال در مواردی که شارع چیزی را واجب می کند می دانیم که بر اساس مصلحت ملزمه است اما نمی دانیم که از قبیل قسم اول است که فقط مصلحت از دست رفته باشد یا از قبیل قسم دوم است که علاوه بر فوت مصلحت یک مفسده نیز بر آن مترتب شده باشد، بنابراین می توان گفت در موارد شبهات وجوبیه نیز احتمال مفسده وجود دارد.

بحث دوم: بررسی حکم عقل به دفع مفسده محتمله دنیویه

و اما بحث دوم نیز این است که بر فرض وجود احتمال مفسده آیا عقل حکم دفع آن مفسده می کند یا خیر؟

نظریات سه گانه در حکم عقل نسبت به دفع مفسده محتمله دنیویه

سه نظریه در اینجا وجود دارد:

نظریه اول: حکم عقل به دفع مفسده

نظریه اول این است که عقل حکم می کند یا درک می کند که باید مفسده ملزمه را از جامعه دور کند. این نظریه را محقق خراسانی «ره» در کفایه به شیخ طوسی «ره» نسبت داده است و بر اساس همین درک، شیخ در مساله حذر و اباحه قائل به حذر یا توقف شده است یعنی انسان اگر صرف نظر از شرع کند نمی تواند هر کاری را انجام بدهد به همین دلیل شیخ فرموده چون ممکن است مفسده ای بر عمل ما مترتب باشد فلذا عقل حکم می کند به اینکه یا ترک کن و یا توقف کن، پس شیخ طوسی «ره» طبق نسبت محقق خراسانی «ره» قائل به مسلک اول است.

نظریه دوم: عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده

نظریه دوم که از معمول محققین مثل محقق خراسانی «ره»، محقق خوئی «ره» در مصباح الاصول و محقق امام «ره» در تهذیب الاصول و قاطبه محققین معاصر است این است که عقل حکمی در این موارد ندارد.

نظریه سوم: قول به تفصیل

نظریه سوم تفصیل است به اینکه تارتا مفسده محتمله مفسده قوی و شدیدی است مثل اینکه دولت می خواهد غذایی را توزیع کند که احتمال عقیم شدن مردم وجود دارد در اینصورت که احتمال مفسده بزرگ وجود دارد عقل حکم به احتیاط می کند اما اگر چنین احتمالی وجود نداشته باشد عقل حکم به احتیاط نمی کند. این مسلک نیز از محقق نائینی «ره» در فوائد الاصول است.

بررسی نظریه اول

بر مسلک اول که قائل به وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه است برهانی اقامه نشده است و گویا قائلین آن ارجاع به وجدان داده اند با این بیان که هر کس به وجدانش مراجعه کند پی به حکم عقل به وجوب دفع مفسده محتمله می برد به همین دلیل باید ادله نظریه دوم را بررسی کرد چون ادله ای که برای قول دوم گفته می شود در واقع اشکال بر نظریه اول می شود.

ص: ۱۶۳

مجموع ادله قائلین به نظریه دوم پنج وجه می باشد.

دلیل اول: شهادت وجدان به عدم حکم عقل به احتیاط

وجه اول که از محقق خراسانی «ره» در کفایه است وجدان می باشد (۱) با این توضیح که هر عاقلی وقتی به وجدان خود مراجعه می کند اینگونه نیست که در موارد احتمال مفسده احتیاط را درک کند و عقل او حکم به احتیاط کند.

اشکال دلیل اول: شهادت وجدان بر خلاف قول دوم

انصاف این است که نسبت به دلیل شهادت وجدان فرمایش محقق نائینی «ره» مطلب مهمی است و به وجدان نزدیک تر است چون واقعا اگر این احتمال داده شود که مثلا- اگر دولت چنین تصرفی را در گندم نماید احتمال دارد اثر آن عقیم شدن گروهی باشد در اینصورت عقل حکم به احتیاط می کند، به عبارت دیگر در اینصورت ظلم به نوع است و قبح ظلم قطعی است.

دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله/برائت/اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل/نقد قاعده دفع مفسده محتمله/برائت/اصول عملیه

- خلاصه مباحث گذشته
- دلیل دوم: مراجعه دیدن العقلاء من أهل الملل و الأديان
- اشکالات دلیل دوم
- اشکال اول: عدم ملازمه بین سیره اهل ملل و ادیان با حکم عقل
- اشکال دوم: بناء عقلاء بر احتراز در این موارد
- دلیل سوم: کشف حکم عقل بر عدم وجوب دفع مفسده از اجماع بر برائت در شبهات موضوعیه
- اشکال دلیل سوم: عدم ملازمه بین اجماع و حکم عقل
- دلیل چهارم: ثبوت البرائه الشرعیه فی الشبهات الموضوعیه مع عدم امکان ترخیص الشارع فی القبیح

• اشکال دلیل چهارم: عدم ملازمه ثبوت براءت با قبیح نبودن اقدام بر محتمل المفسده

خلاصه مباحث گذشته

بحث دوم در قاعده وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه در بررسی حکم عقل به وجوب دفع چنین مفسده ای بود، سه نظریه در مقام وجود داشت؛ نظریه اول منسوب به شیخ الطائفه «ره» بود مبنی بر اینکه عقل حکم به وجوب دفع مفسده محتمله می کند و نظریه دوم نیز قول معمول محققین از جمله محقق خراسانی «ره» بر عدم حکم عقل به وجوب دفع مفسده محتمله بود، از آنجا که ظاهر دلیل نظریه اول مراجعه به وجدان است به همین دلیل تمام بودن ادله نظریه دوم، خودش، اشکال بر نظریه اول می باشد از این رو ابتدا ادله نظریه دوم مورد بررسی قرار گرفت. اولین دلیل برای قول به عدم وجوب دفع مفسده محتمله مراجعه به وجدان بود که در جلسه قبل بیان شد و اشکال آن نیز ذکر گردید.

دلیل دوم: مراجعه دیدن العقلاء من أهل الملل و الأديان

دومین دلیلی که محقق خراسانی «ره» در کفایه برای نظریه خویش اقامه می کند این است که سیره عقلاء از هر طایفه و دینی بر این است که در شبهات موضوعیه که احتمال مفسده دنیویه وجود دارد براءت جاری می کنند و از آن شبهه اجتناب نمی کنند؛

«و مراجعه دیدن العقلاء من أهل الملل و الأديان حیث إنهم لا یحترزون مما لا تؤمن مفسدته و لا یعاملون معه معامله ما علم مفسدته» (۱).

محقق خوئی «ره» در مصباح الاصول عنوان جامع تری ذکر کرده و آن اهل العقلاء می باشد؛

ص: ۱۶۵

«بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسده فيه في الشبهه الموضوعيه» (۱).

پس، از این سیره همگانی معلوم می شود که عقل حکم به وجوب دفع و وجوب احتیاط ندارد چون تصور نمی شود که عقل حکم به احتیاط کند اما همه عقلاء یا همه اهل ملل و نحل خلاف حکم عقل عمل کنند، بنابراین همگانی شدن عمل بر طبق براءت کاشف از این است که عقل نیز در این موارد حکم به احتیاط نمی کند، بلکه درست است که عقلاء در بسیاری از موارد خلاف عقل خود کار می کنند اما چنین مخالفتی همگانی نمی شود پس اگر همگانی شد معلوم است عقل بر خلاف آن نظری نداشته است.

اشکالات دلیل دوم

در اینجا چند نکته وجود دارد که به عنوان اشکال بر دلیل دوم ذکر می شود.

اشکال اول: عدم ملازمه بین سیره اهل ملل و ادیان با حکم عقل

اولین اشکال این است که بر فرض که قبول کنیم اهل ادیان در این موارد احتیاط نمی کنند - چون اطلاعی از اینکه اهل ادیان نیز اینگونه عمل کنند نداریم و در این مورد فقط اخبار محقق خراسانی «ره» وجود دارد فلذا چون ایشان ثقه است به اخبار ایشان اعتماد می کنیم - لکن معلوم نیست که اهل ادیان بدون اعتماد بر شریعت خودشان در این موارد قائل به براءت باشند بلکه چه بسا دیدن آنها بر براءت به این خاطر باشد که شارع مقدس در آن ادیان براءت را جعل کرده است، همانطور که ما در اسلام در شبهات موضوعیه به دلیل روایاتی که از شرع به ما رسیده است قائل به براءت می شویم، پس دیدن اهل ادیان نمی تواند کاشف از بناء عقلاء باشد.

ص: ۱۶۶

و اما بناء عقلاء غير از اهل ادیان بر براءت نیز چه بسا از این باب باشد که معمولاً مفسده های دنیویہ مورد غفلت است و عقلاء توجہی به آن نمی کنند به همین دلیل از بسیاری از موضوعات خارجیہ کہ احتمال مفسده دارد اجتناب نمی کنند پس اجتناب نکردن آنها از این باب نیست کہ براءت را ثابت می دانند بلکه از باب غفلت است علاوه بر اینکه برخی از احتمال مفسده ها نیز احتمالات بسیار اندکی است کہ عقلاء به آن اعتنا نمی کنند، مثل مضر بودن شوینده ها نسبت به لایه ازن کہ قبلاً اصلاً احتمال آن نیز داده نمی شد اما امروز به سبب تحقیقات مختلف این احتمال تقویت شده است.

بنابراین نمی توان به این صغری برای اثبات حکم عقل به عدم وجوب دفع مفسده استشهاد کرد.

اشکال دوم: بناء عقلاء بر احتراز در این موارد

بعضی از بزرگان از جمله محقق اصفهانی «ره» و شیخنا الاستاد «دام ظلّه» می گویند اتفاقاً دیدن عقلاء بر احتراز از مفسده محتمله در شبهات موضوعیہ است به گونه ای کہ اگر شارع ترخیص نکرده بود عقلاء از این شبهات نیز احتراز می کردند، بنابراین طبق این ادعا عقلاء در مواردی کہ احتمال مفسده دنیویہ می دهند حتی در شبهات موضوعیہ حکم به احتیاط می کنند و اگر کسی توجہ به چنین احتمالی داشته باشد ولی به آن اعتناء نکند او را تقبیح می کنند و مستحق مواخذہ می دانند؛

«الأولى تسليم احترازهم و عدم الدلالة على أنه بملاك التحسين و التقيح، و إلا فاحترازهم عن المفسده المحتمله إذا كانت ضرراً دنیویاً ممّا لا يكاد ينكر كما أنّ إذن الشارع لا يكشف عن أنه لو خلّى و نفسه لا يكون قبيحاً» (۱).

ص: ۱۶۷

۱- (۳) نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج ۲، ص ۴۷۲.

این مناقشه که مناقشه قابل توجهی است شبیه به تفصیل محقق نائینی «ره» است لکن محقق اصفهانی «ره» می گوید ممکن نیست این احتراز از باب تحسین و تقییح باشد بلکه ممکن است از باب جبلت و فطرت باشد لکن طبق بیانی که ما گفتیم از باب جبلت نیست بلکه از باب تحسین و تقییح می باشد چون همانطور که بیان شد اگر کسی توجه به احتمال مفسده داشته باشد ولی احتراز نکند مستحق مواخذه می شود.

البته شیخنا الاستاد «دام ظلّه» نیز می گوید دیدن عقلاء بر احتراز در این موارد است ولی تصریح می کند بر اینکه حکم عقل و جوب احتراز نیست، طبق نظر ایشان اگر شارع در شبهات موضوعیه ترخیص نداده بود به منزله امضای سیره عقلاء بود در نتیجه احتراز از شبهات موضوعیه واجب می شد.

دلیل سوم: کشف حکم عقل بر عدم وجوب دفع مفسده از اجماع بر براءت در شبهات موضوعیه

سومین دلیل بر نظریه دوم بیانی است که برخی از محققین مثل محقق خویی «ره» دارند و آن این است که اجماع علما از اصولیون و اخباریون براءت در شبهات موضوعیه است، در نتیجه از این اجماع کشف می شود که عقل نیز حکم به عدم وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه می کند، در نتیجه براءت عقلی در این موارد ثابت می شود؛

«الكبرى ممنوعه، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسده المحتمل، كيف وقد اتفق العلماء من الاصوليين والأخباريين، بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسده فيه في الشبهه الموضوعيه، ولو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسده المحتمل كان الاحتياط واجباً فيها أيضاً، إذ لا فرق بين الشبهه الحكميه والموضوعيه من هذه الجبهه» (۱).

ص: ۱۶۸

۱- (۴) مصباح الاصول، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱، ص ۳۳۳.

اشکال دلیل سوم: عدم ملازمه بین اجماع و حکم عقل

از اشکال در دلیل قبل اشکال این دلیل نیز مشخص می شود بلکه اشکال این دلیل واضح تر می شود چون ممکن است اجماع اخباریون و اصولیون مستند به شرع بوده باشد و این، منافاتی با حکم عقل بر وجوب دفع مفسده محتمله ندارد چون منافاتی ندارد که عقل حکم به احتیاط کند ولی شارع ترخیص دهد و براءت را ثابت نماید.

اگر اشکال شود که شارع نمی تواند بر خلاف حکم عقل جعل حکم نماید می گوییم اشکالی ندارد که شارع خلاف عقل حکم دهد که توضیح آن را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

بنابراین اتفاق فقهاء اصولی و اخباری نمی تواند کاشف از حکم عقل باشد بلکه ممکن است برای مؤید بودن خوب باشد، اگر چه بنابر مطلبی که بعدا بیان خواهد شد مؤید بودن نیز خالی از مناقشه نیست.

دلیل چهارم: ثبوت البرائه الشرعیه فی الشبهات الموضوعیه مع عدم امکان ترخیص الشارع فی القبیح

این دلیل که در کفایه ذکر شده است و معمول محققین نیز آن را ذکر کرده اند دو مقدمه دارد؛ مقدمه اول این است که با توجه به ادله، در شبهات موضوعیه چه تحریمیه و چه وجوبیه براءت ثابت است البته ممکن است در اعراض استثناء باشد و براءت ثابت نباشد اما آنچه که مسلم است این است که در شبهات موضوعیه فی الجمله براءت ثابت است و اجماع علما بر براءت در شبهات موضوعیه نیز مؤید آن می باشد، مقدمه دوم نیز این است که از ترخیص شارع معلوم می شود که اقدام بر «ما لا یؤمن مفسدته» اشکالی ندارد و الا- اگر قبیح داشت معنا نداشت که بگوییم شارع آن را تجویز کرده است پس تجویز و ترخیص شارع دلالت می کند بر اینکه اقدام بر مفسده محتمله قبیح نیست، پس معلوم می شود که اقدام بر آنچه که مفسده آن معلوم نیست اشکالی ندارد و الا معنا نداشت که شارع اقدام بر آن در شبهات موضوعیه را تجویز کرده باشد؛

«کیف و قد أذن الشارع بالإقدام عليه و لا یکاد یاذن بارتکاب القبیح فتأمل» (۱).

اشکال دلیل چهارم: عدم ملازمه ثبوت برائت با قبیح نبودن اقدام بر محتمل المفسده

این بیان هم محل اشکال است چون اگر ادعا این بود که قبح ما لایعلم مفسدته مثل قبح ظلم است در اینصورت این استدلال تمام بود و این ادعا باطل می شد اما کسانی که می گویند اقدام بما لایعلم مفسدته قبیح است به طور مطلق قائل به قبح نیستند بلکه می گویند این قبح مشروط است به اینکه اولاً مزاحم اقوایی نداشته باشد مثل اینکه ممکن است در مساواک نزدن مفسده وجود داشته باشد اما در عدم جعل وجوب بر آن مصلحت اقوایی مثل متنفر نشدن از اصل دین به دلیل سختگیری در احکام وجود داشته است که باعث شده شارع آن را واجب نکند و یا به قول محقق خوئی «ره» که می فرماید مثل اکل میتة که حرام است اما کسی که در اثر گرسنگی ناچار به اکل میتة است عقل او می گوید باید چنین کاری را انجام بدهی چون تهلکه نفس اقیح از اکل میتة است و عقابش بیشتر است، به همین دلیل قبح اکل میتة در این موارد وجود ندارد.

ثانیا ممکن است این تجویز شارع مستند به این باشد که این ضررها متدارک است.

ثالثاً لوخلی و طبعه احتمال مفسده دنیویه وجود دارد اما ممکن است همین ترخیص شارع کشف کند که در اینجا مفسده ای وجود ندارد بلکه تجویز شارع دلالت می کند بر اینکه یک مفسده محتمله بدون مزاحم غیرمتدارک که علت تامه مفسده باشد وجود ندارد اما دلالت نمی کند بر اینکه هیچ مفسده ای حتی مفسده ای که مزاحم اقوی دارد و یا مفسده متدارک که نیز وجود ندارد.

ص: ۱۷۰

بنابراین این دلیل نیز تمام نیست.

دلیل دیگری از شیخنا الاستاد «دام ظلّه» است که در جلسه بعد بررسی خواهد شد.

دلیل عقل / قاعده دفع مفسده محتمله / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل / قاعده دفع مفسده محتمله / براءت / اصول عملیه

• دلیل پنجم بر عدم وجوب دفع مفسده محتمله: عدم علم و عمد در موارد احتمال مفسده

• اشکال به دلیل پنجم: تعلق علم به احتمال مفسده

• نتیجه نهایی از قاعده وجوب دفع مفسده محتمله: اشکال در پذیرش قاعده

• قاعده پنجم: وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه

• یادآوری محل مورد بحث

دلیل پنجم بر عدم وجوب دفع مفسده محتمله: عدم علم و عمد در موارد احتمال مفسده

پنجمین دلیل بر اینکه در موارد احتمال دفع مفسده دنیویه احتیاط لازم نیست فرمایش شیخنا الاستاد «دام ظلّه» است که شبیه به دلیل آخر محقق اصفهانی «ره» در قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی می باشد، حاصل این فرمایش مبتنی بر دو مقدمه است؛

مقدمه اول این است که حسن و قبح همیشه در موارد علم و تعمد بر انجام کار می باشد بنابراین اگر کسی بدون علم و عمد مال کسی را از بین ببرد در حالیکه مطلع نیست که این مال متعلق به دیگری است در اینصورت اگر چه که ضامن است ولی کار قبیحی از او سر نزده است چون عالم و عامد نبوده است، همانطور که فعل حسن نیز متصف به حسن نمی شود الا- در صورتی که علم و عمد بر انجام آن کار وجود داشته باشد.

مقدمه دوم نیز این است که اگر شخص عالم به مفسده غیر مزاحمه بود در اینصورت اقدام بر مفسده قبیح بود ولی در موارد احتمال مفسده قهرا علم به مفسده وجود ندارد بنابراین کار از روی علم و عمد از او سر نمی زند در نتیجه نمی تواند موضوع قبیح یا حسن باشد.

ص: ۱۷۱

در نتیجه در موارد شبهه وجوبیه یا تحریمیه نمی توان گفت این کار قبیح یا حسن است چون مجرد احتمال مفسده موضوع حسن و قبح نمی باشد.

بله ممکن است جبلت و فطرت او اقتضا کند که از این شبهه اجتناب کند اما بیان قبح در اینجا وجود ندارد.

اشکال به دلیل پنجم: تعلق علم به احتمال مفسده

همان اشکالی که به بیان محقق اصفهانی «ره» وارد شد به این بیان نیز وارد می شود با این توضیح که خود ارتکاب «مایحتمل فیه المفسده» یقینی می باشد و مکلف به آن عالم است به این معنا که چون احتمال حرمت در این مورد وجود دارد و حرمت نیز دایره مدار مفسده است به همین دلیل احتمال وجود مفسده نیز ثابت است بنابراین علم به احتمال مفسده نوعیه داریم، در نتیجه موضوع حکم عقل به قاعده دفع مفسده محتمله ثابت می شود و احتیاط، واجب می شود حتی اگر در واقع مفسده ای وجود نداشته باشد.

نتیجه نهایی از قاعده وجوب دفع مفسده محتمله: اشکال در پذیرش قاعده

نتیجه ادله این قاعده و اشکالات وارد بر آن این شد که دفع مفسده محتمله واجب نیست اما همانطور که ذکر شد به نظر می آید فرمایش محقق نائینی «ره» در دوره فوائد الاصول که می فرماید اگر احتمال مفسده یک احتمال عقلایی باشد عقل حکم به قبح اقدام می کند، البته این در مواردی است که احتمال مفسده غیر مزاحمه و غیر متدارک و وجود داشته باشد پس اگر برائت شرعیه ثابت نبود این مساله وجود داشت که گفته شود عقل حکم به احتیاط می کند لکن این بحث وجود دارد که یک وقت ما رابطه عبد با مولا را محاسبه می کنیم و یک وقت از حیث یک حکم عقلی که به نوع مردم نباید ضرر برسانیم بحث می کنیم که در اینصورت حتی اگر کسی خدا را قبول نداشته باشد نیز ممکن است این حکم عقل را درک نماید، پس در اینجا این شبهه وجود دارد که اگر ما این قاعده را قبول کنیم و بگوییم عقل حکم به قبح اقدام بر مفسده محتمله دنیویه می کند اما این قبح یک قبح مستقل از رابطه با مولاست است نه به عنوان اینکه قبحی مرتبط با مولاست چون نسبت به مولا نمی دانیم در اینجا تکلیفی وجود دارد به همین دلیل حتی کسانی که شرع و شارع را قبول ندارند نیز این قبح را درک می کنند، لکن اگر کسی می خواهد در ارتباط با مولا قائل به قبح شود باید از مسلک حق الطاعه استفاده کند مگر اینکه بیان دومی که در قاعده دفع ضرر داشتیم در اینجا نیز بگوییم با این بیان که اگر بر خلاف محقق اصفهانی «ره»، محقق عراقی «ره» و شهید صدر «ره» قبول کنیم اقدام بر «مالایؤمن مفسدته» قبیح است و اجتناب از آن لازم است و چون این قبح در سلسله علل می باشد یعنی مربوط به قبل از شریعت است نه بعد از آن، پس مورد قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است، در نتیجه از قبح اقدام بر مفسده محتمله حرمت آن کشف می شود در اینصورت شبهه بدوییه به قطع به حرمت برمی گردد به این معنا که از باب معلوم الحرمه باید اجتناب کنیم نه از باب محتمل الحرمه، لکن همانطور که قبلاً نیز بیان شد قاعده ملازمه در این موارد تمام نیست.

قاعده پنجم: وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه

در تمام شبهات تحریمیه بلکه شبهات وجوبیه احتمال مفسده اخرویه وجود دارد با این توضیح که ممکن است به سبب کاری خاص بر نوع مردم در برزخ و آخرت مفسده ای بار شود مثل اینکه آن کار موجب شود تعفنی در او ایجاد شود که اهل قیامت از بوی او متاذی شوند همانطور که برخی از روایات به چنین آثاری اشاره می کنند.

چنین شبهه ای نسبت به برخی از افعال مثل نگاه کردن به صحنه های برخی از فیلم ها پیش می آید اما در برخی از شبهات حکمیه ممکن است چنین احتمالی وجود نداشته باشد.

حال مساله ای که در اینجا وجود دارد این است که آیا دفع چنین مفسده ای یعنی مفسده محتمله اخرویه واجب است یا خیر؟

در پاسخ به این مساله نظریه هایی وجود دارد؛

نظریه اول این است که مفسده محتمله واجب الدفع نیست حتی اگر اخرویه باشد.

نظریه دوم این است که مفسده محتمله اخرویه واجب الدفع است.

پاسخ به این سوال مقداری مشکل است اما همانطور که در مسلک حق الطاعه نیز بیان شد آنچه که کار را آسان می کند وجود براءت شرعیه است.

این بحث تمام شد و نتیجه این شد که قاعده دفع ضرر محتمل با همه فروض نمی تواند در تقابل با قاعده قبح عقاب بلا بیان قرار بگیرد.

یادآوری محل مورد بحث

بحث در موقف عقل در شبهات حکمیه بود همانطور که بیان شد سه نظریه در موقف عقل وجود دارد؛ نظریه اول این بود که عقل حکم به براءت در شبهات حکمیه می کند، نظریه دوم این بود که انسان در شبهات حکمیه مسئولیت دارد و احتیاط ثابت است و قول سوم تفصیل بود که محقق داماد «ره» و سید یزدی «ره» تفصیل دادند که در مواردی که عدم وصول تکلیف محتمل از ناحیه شارع باشد عبد مسئولیتی ندارد اما در مواردی که ممکن است در اثر عوامل خارجی مثل ظلم ظالمین تکلیف واصل نشده حق الطاعه ثابت می شود و احتیاط محکم است.

برای نظریه اول که می گفت عبد هیچ مسئولیتی ندارد به وجوه خمسه یا سته استدلال شده بود؛ وجه اول قاعده قبح عقاب بلا بیان بود که اشکالات آن بررسی شد و حدود ۶ یا ۷ اشکال مورد بحث قرار گرفت که آخرین اشکال قاعده دفع ضرر محتمل بود که خود این قاعده فروضی داشت و معلوم شد که هیچ کدام از فروض قاعده دفع ضرر محتمل نمی توانند اشکالی به قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد کنند، البته بعضی از اشکالات قاعده قبح عقاب بلا بیان را پذیرفتیم فلذا از ناحیه مسلک حق الطاعه این قاعده مبتلا به اشکال می شود.

به غیر از قاعده قبح عقاب بلا بیان چهار دلیل دیگر نیز برای قول به براءت عقلی در شبهات حکمیه وجود دارد که در جلسات آینده ذکر خواهد شد.

دلیل عقل / دلیل دوم و سوم براءت / براءت / اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقل / دلیل دوم و سوم براءت / براءت / اصول عملیه

- دلیل دوم بر براءت عقلیه: عدم حق اطاعت الهی در موارد جهل به حکم
- اشکال به دلیل دوم: عدم اثبات دلیل دوم به علت وجود حق الطاعه در مولای حقیقی
- دلیل سوم بر براءت عقلیه: قطع به عدم وجود تکلیف به دلیل تقوّم تکلیف به علم

خلاصه مباحث گذشته

بحث در ادله ای بود که اقامه شده بر اینکه موقف عقل در شبهات حکمیه براءت و عدم مسئولیت است، دلیل اول تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان بود که پایان یافت.

دلیل دوم بر براءت عقلیه: عدم حق اطاعت الهی در موارد جهل به حکم

این دلیل از محقق ایروانی «ره» بنابر مسلک قوم است، ایشان می گوید ما باید ببینیم موضع عبد در قبال مولا چیست؟ یعنی باید مرحله قبل از عقاب بررسی شود تا معلوم شود در مرحله عقاب چه چیزی ثابت می شود، چون عقاب نیاز به مجوز دارد و بر اساس چیز دیگری مجوز پیدا می کند، پس ما باید به جای اینکه به مساله عقاب توجه کنیم به رتبه بالاتر توجه کنیم و ببینیم حق اطاعت مولا- از نظر عقل کجاست؟ وقتی آن مرحله مورد محاسبه قرار گرفت ملاحظه می شود حق اطاعت از مولا- در جایی است که تکلیف مولا به عبد واصل شده باشد و الا عقل درک نمی کند که باید اطاعت کند در نتیجه در صورت ترک امر مولا استحقاق عقوبت ثابت نیست.

توضیح بیشتر اینکه مساله تعبد مولا- امری تعبدی نیست و الا- دور لازم می آید بلکه این مساله از مستقلات عقلی است که انسان باید ببیند عقل و وجدان او در مقابل مولای حقیقی چه قضاوتی می کند؟ وقتی در این مرحله توجه می کنیم می بینیم وقتی خواسته ای از مولا به ما نرسیده است حتی اگر در واقع خواسته ای هم وجود داشته باشد وقتی که عبد به وظیفه بندگی خود عمل کرد به این معنا که استفراغ و وسع کرده باشد و کتاب و سنت و منابعی که با آنها می توان احکام مولا را به دست آورد را نیز دیده باشد و در عین حال به حکم مولا نرسیده باشد در اینصورت که عقل فحص کرد و به مطلوب مولا نرسید عقل نمی گوید اطاعت لازم است در نتیجه استحقاق عقوبتی نیز برای عبد وجود ندارد پس قهرا عقوبت کردن می شود ظلم و از شارع صادر نمی شود؛

«و لا یبعد أن یقال بالقصر المذكور، و أنّ حکم العقل بالإطاعة مقصور بصورة العلم بالتکلیف، فالعلم موضوع فی حکم العقل بالإطاعة، لا أنّه طریق و یکون موضوعه التکلیف الواقعی، لیجب الاحتیاط فی مفروض الشکّ. هذا علی مذاق القوم» (۱).

این مطلب مطلب مهمی است و زیر بنای مسلک حق الطاعه شهید صدر «ره» همین بیان می باشد لکن ایشان محاسبه کرده و می گوید به نظر ما حق الطاعه ای وجود ندارد اما به نظر شهید صدر «ره» در موارد احتمال تکلیف مطلقاً حق الطاعه وجود دارد و به نظر مرحوم سید یزدی و محقق داماد «ره» که قائل به تفصیل هستند در مواردی که مانع بیرونی مثل تقیه یا ظلم ظالمین سبب نرسیدن تکلیف باشد حق الطاعه وجود دارد و در مواردی که خود شارع سبب خفاء حکم شده حق الطاعه وجود ندارد.

ص: ۱۷۵

اشکال به دلیل دوم: عدم اثبات دلیل دوم به علت وجود حق الطاعه در مولای حقیقی

اینکه حق در مقام چیست؟ همان سخن های تفصیلی در حق الطاعه در اینجا نیز می آید که نتیجه بحث در آنجا این شد که این سخن که نسبت به مولای حقیقی - که ما فقیر مطلق به سوی او هستیم و همه هستی ما از اوست - حق الطاعه وجود دارد سخنی است که منبھاتی برای آن وجود دارد مثل اینکه در افرادی که حقی بر ما دارند مثل پدر و مادر اگر احتمال بدهیم که خواسته ای از ما دارند ولی نمی توانند آن خواسته خود را ذکر نمایند در این موارد وجدان ما نسبت به این خواسته احتمالی راحت نیست و خود را ملزم به انجام آن خواسته می بیند حال وقتی که در مورد چنین صاحبان نعمتی در صورت احتمال تکلیف، وجدان انسان نمی تواند راحت باشد در مورد مولای حقیقی به طریق اولی خواسته های احتمالی او به وجدان انسان لازم الاجرا می باشد.

بنابراین با توجه به نکته فوق در شبهات حکمیه نه می توان مثل مشهور با قاطعیت گفت از منظر عقل تکلیفی وجود ندارد و نه می توان در مورد مولای حقیقی با قاطعیت گفت حق الطاعه وجود دارد، در نتیجه در مساله حکم عقل در شبهات حکمیه توقف می کنیم، در نتیجه قاعده وجوب دفع ضرر محتمل زنده می شود و می توان آن را در اینجا جاری نمود.

به همین دلیل فرمایش محقق ایروانی «ره» محل تامل است که نه می توان آن را اثبات کرد و نه می توان آن را رد نمود.

دلیل سوم بر برائت عقلیه: قطع به عدم وجود تکلیف به دلیل تقوّم تکلیف به علم

ایشان این دلیل را بر اساس مبنای خودش بیان نموده است، ایشان می گوید اصلا ما شبهه حکمیه نداریم بلکه یا قطع به وجود حکم و یا قطع به عدم حکم است و در موارد شبهه حکمیه نیز ما قطع به عدم حکم داریم. توضیح این دلیل این است که تکلیف متقوم به علم است بنابراین در جایی که علم وجود ندارد مقوّم حکم وجود ندارد مثل اینکه انسان متقوم به جنس یعنی حیوانیت و فصل یعنی انسانیت است اگر هر کدام از این مقوم ها نباشد حقیقت انسان نیز وجود ندارد پس چون حقیقت تکلیف و حکم متقوم به علم است در جایی که علم نداریم یقین به عدم حکم پیدا می کنیم و اما این سخن که گفته شود علم شرط تنجز تکلیف است سخن ناروایی است که مشهور قائل به آن شده اند بلکه علم شرط اصل تکلیف است؛

«و أمّا علی مشربنا فالتکلیف بحقیقته متقوم بالعلم، و لا تکلیف جزما حیث لا علم، فموضوع الشکّ فی التکلیف لا یکون لیتکلم فی حکمه» (۱).

این مطلب مطلب مهمی است که بازگشت آن به حقیقت و تعریف حکم است که محقق ایروانی «ره» سخن جدیدی در این باب طرح نموده است، مرحوم امام و محقق خوئی نیز به این دلیل که محقق ایروانی «ره» حرف های نویی داشته به مبانی ایشان توجه می کردند.

این حرف در کتاب الاصول فی علم الاصول در دو جا تنقیح شده است؛ یکی در بحث امکان تعبد به ظن است که می گوید:

ص: ۱۷۷

«و لازدیداد توضیح المقام نشرح لك الطلب و كیفیه إناطته بالعلم لتكون على بصیره من جعل كیفیه الأمارات و الأصول، و أنّ إناطه التكلیف بأداء الأماره و الأصل هو بعینه إناطته بالعلم»(۱).

و دیگری در بحث برائت است که در آنجا نیز اینگونه می گوید:

«فإذا استحضرت هذا، علمت ألا- جهل يتصور في التكليف؛ فإنّ حقیقه لئما كانت منوطه بالإعلام - إذ كانت عباره عن الإراده من مسلك الإعلام- فإن كان إعلام الذي يلزمه أن يكون علم كان التكليف فعلئنا بالقطع، و إن لم يكن كان غير فعلئ بالقطع، فلا شكّ يتصور بالنسبه إلى التكليف»(۲).

پس طبق مبنای ایشان اشکال در تکلیف غلط است بلکه یا قطع به تکلیف است و یا قطع به عدم تکلیف ثابت است.

دلیل عقل / دلیل محقق ایروانی / برائت / اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل / دلیل محقق ایروانی / برائت / اصول عملیه

• توضیح بیشتر دلیل سوم

• نکته

• اشکالات مبنای محقق ایروانی «ره» در حقیقت حکم

• اشکال اول: عدم معقول بودن و جوب فحص از تکلیف طبق این مبنا

• پاسخ به اشکال اول: علم به اراده مولا به دلیل وجود امر به فحص

• اشکال دوم: لازم آمدن اشکال دور بنابر مبنای تقوم تکلیف به علم

• پاسخ به اشکال دوم: عدم لزوم دور

• اشکال سوم: لازم آمدن تصویب باطل

• پاسخ به اشکال سوم: عدم لازم آمدن تصویب باطل

خلاصه مباحث گذشته

بحث در موقف عقل در شبهات حکمیه بود، مشهور بزرگان قائل به برائت عقلیه شده بودند استنادات قائلین به برائت عقلی مختلف است، مستند اول قاعده قبح عقاب بلاییان بود که بحث آن گذشت، مستند دوم این بود که حق اطاعت خدا فقط

مربوط به موارد وجود علم یا علمی به تکلیف است و مستند سوم نیز این بود که در موارد شک در تکلیف اصلا حکم وجود ندارد و شک در تکلیف یک شک بدوی است که در واقع منجر به قطع به عدم وجود حکم می شود.

ص: ۱۷۸

۱- (۳) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۴۴.

۲- (۴) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۰.

توضیح بیشتر دلیل سوم

برای تبیین مسلک محقق ایروانی «ره» لازم است حقیقت حکم و تکلیف مشخص شود، ایشان می گوید تکلیف از جنس اراده است نه اینکه یک امر اعتباری باشد، لکن اراده در یک تقسیم کلی به سه قسم تقسیم می شود:

۱- قسم اول اینکه مرید فعل خود را اراده می کند در نتیجه متعلق اراده فعل خود مرید است.

۲- قسم دوم این است که مرید فعل غیراختیاری غیر را اراده می کند مثل اینکه اراده می کند که به جبر کسی را به سویی بکشد و یا او را از جایی پرت کند.

۳- قسم سوم نیز این است که اراده تعلق به فعل اختیاری غیر داشته باشد.

لازم به ذکر است که حصر در این تقسیم حصر عقلی است چون اراده یا به فعل خودش تعلق گرفته و یا به غیر خودش و در صورت تعلق به فعل غیر یا فعل اختیاری او مورد اراده قرار گرفته و یا فعل غیر اختیاری او متعلق اراده شده است.

قسم اول و دوم قهرا و قطعا حکم نمی باشد یعنی در جایی که اراده به فعل خودش تعلق گرفته باشد و نیز در جایی که اراده به فعل غیراختیاری دیگران تعلق گرفته حکم صدق نمی کند، اما در جایی که اراده او به فعل اختیاری دیگران تعلق گرفته خودش به اقسامی تقسیم می شود؛

۱/۳- صورت اول این است که اراده کرده که دیگری آن فعل را انجام بدهد از این طریق که او را ترغیب به انجام آن فعل نماید، یعنی اراده به فعل به نحو قرار دادن مرغبات است تا با جعل این مرغب ها او را تشویق به انجام کاری کند مثل اجاره کردن شخصی برای انجام دادن کاری و یا مثل جعله که در آن فعل اختیاری دیگری اراده شده است و جعل نیز به عنوان مرغب آن کار قرار داده می شود.

ص: ۱۷۹

۲/۳- صورت دوم این است که فعل اختیاری غیر را اراده کرده ولی از طریق تخویف، ارهاب، مکاره دیگر و یا سد منافع نسبت به ترک فعل، آن فعل اراده شده است.

۳/۳- صورت سوم این است که از طریق حیل و لطائف او را وادار به انجام آن کار می کند مثل انجام تبلیغاتی که ذائقه ها را عوض کند و افراد به سمت انجام یک کار و ترک کار دیگری سوق داده شوند.

در هیچ کدام از سه صورت فوق اگر چه فعل اختیاری غیر، اراده شده ولی حکم نیست حتی اگر مثل قسم دوم طبع انسان اقتضا کند که از باب دفع ضرر آن کار را انجام بدهد ولی با چنین داعی حکم صادق نیست.

۴/۳- صورت چهارم این است که مرید، فعل اختیاری غیر را اراده کرده به اینکه آن را اعلام نماید، به این نحو که بعث عبد به سوی آن عمل فقط از طریق اعلام باشد، در اینصورت حکم صادق است، پس تکلیف عبارت است از اراده انجام فعل اختیاری از غیر، که باعث انجام آن، اعلام مولا و اراده اش باشد یعنی به خاطر اینکه مولا اراده آن فعل را اعلام کرده آن فعل را انجام می دهد، ایشان سپس نتیجه می گیرد که چون دائره مراد یعنی «مکلف به» نمی تواند اوسع یا اضیق از اراده یعنی حکم باشد پس «مکلف به» یعنی فعل اختیاری صادر از انسان که به داعی اعلام مولا انجام می شود.

نکته

همینجا در پرانتز استفاده ای می کنم که بعدا به آن نیاز داریم و آن اینکه وقتی «مکلف به» عبارت شد از فعلی که اراده شده با داعی اینکه مولا- اراده خود را اعلام کرده پس در مواردی که اعلام مولا به ما نرسد قدرت انجام آن فعل را نداریم پس اگر کسی مثل ابوالمکارم سید بن زهره می گوید دلیل بر براءت این است که در صورت عدم براءت تکلیف بمالایطاق لازم می آید از همین مبنا ناشی می شود.

ص: ۱۸۰

بنابراین از مطالبی که بیان شد دو امر ثابت می شود: اول اینکه حقیقت تکلیف متقوم به علم است چون تکلیف عبارت شد از اراده انجام فعل اختیاری عبد که داعی انجام آن فعل اعلام مولا باشد، دوم اینکه هر جا علم به تکلیف نبود قدرت بر انجام تکلیف نیز وجود ندارد.

همانطور که بیان شد ایشان در دو جا این مطلب را بیان کرده است که بخشی از عبارت ایشان را در اینجا می آوریم:

«توضیح ذلك موقوف علی بیان حقیقه حکم. فاعلم أنّ الحكم هو إرادة خاصّه من

المولی خصوصیتها هو تعلّقها بفعل العبد من طریق مخصوص و مقدّمه مخصوصه، و هو طریق البعث أعمی الإعلام بالإرادة بداعی حرکه العبد نحو المراد و إتیانه بالمراد.

فالإرادة جنس عامّ يشمل كلّ إرادة حتّى المتعلّقه منها بفعل النفس، و قد خرجت هذه بقید التعلّق بفعل العبد، كما خرج بقید أن یكون ذلك من طریق البعث ما كان من سائر الطرق، و هذا متّسع الذیل یندرج فیهِ الإراده المتعلّقه بالفعل الاضطراری للغير كسحب زید و إدخاله الدار، و إلقاء عمرو من شاهق، و هكذا. كما یندرج فیهِ الإراده المتعلّقه بالفعل الاختیاری للغير لكن من غیر طریق البعث، فمنه ما كان من طریق بذل الأجره و غيرها من المرغبات، و منه ما كان من طریق الإیهاب و التخویف و غیره من المکاره، و منه ما كان بطریق الحیل و اللطائف و هكذا، و كلّ هذا خارج من التکلیف» (۱).

ایشان سپس می گوید بله گاهی ممکن است از باب حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل عقل کاری را لازم بدانند یا اجتناب از کاری دیگر را الزام کند لکن این الزام از باب اعلام اراده مولا نیست بلکه از باب دفع ضرر متوعد است؛

ص: ۱۸۱

«نعم، ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب يشارك في إلزام العقل بالفعل دفعا للضرر المتوعد عليه»^(۱).

ایشان سپس نتیجه می‌گیرد که با توجه به حقیقت تکلیف، اگر اعلام که لازمه آن علم به تکلیف است وجود داشت قطعاً تکلیف نیز وجود دارد و اگر علم به تکلیف وجود نداشت قطعاً تکلیف نیز وجود ندارد، بنابراین شک به تکلیف هیچ‌گاه پیش نمی‌آید؛

«فإذا استحضرت هذا، علمت ألا جهل يتصور في التكليف؛ فإن حقيقته لما كانت منوطه بالإعلام - إذ كانت عبارة عن الإرادة من مسلك الإعلام - فإن كان إعلام الذي يلزمه أن يكون علم كان التكليف فعلياً بالقطع، وإن لم يكن كان غير فعلي بالقطع، فلا شك يتصور بالنسبة إلى التكليف.

نعم، يتصور ذلك بالنسبة إلى سائر أقسام الإرادة الخارجة عن حقيقته التكليف مما أشرنا إليه»^(۲).

بله این مطلب که شک در حکم معنا ندارد همانطور که بیان شد در جایی است که انسان نسبت به خودش بخواهد شک در حکم پیدا کند چون تقوّم تکلیف به علم است، بنابراین در فرض عدم علم یقین پیدا می‌کنیم که هیچ حکمی وجود ندارد اما این مطلب نسبت به دیگران صحیح نیست چون انسان می‌تواند در تکلیف دیگران شک کند چون منشأ چنین شکی در واقع شک در این است که آیا آن شخص علم به تکلیف دارد یا خیر؟

«نعم، يعقل أن يشك شخص في تكليف آخر و أنه هل أعلم بالإرادة، و بعث نحو الفعل أولاً؟ و أمّا أن يشك بالنسبة إلى تكليف نفسه فلا»^(۳).

اشکالات مبنای محقق ایروانی «ره» در حقیقت حکم

ص: ۱۸۲

۱- (۲) - همان.

۲- (۳) - همان.

۳- (۴) - همان.

سپس ایشان در اینجا چند اشکال می کند و جواب می دهد.

اشکال اول: عدم معقول بودن وجوب فحوص از تکلیف طبق این مبنا

اشکال اول این است که طبق مبنای ایشان قبل از فحوص هیچ تکلیفی وجود ندارد چون قبل از فحوص، مکلف علم به تکلیف ندارد، بنابراین فحوص از تکلیف معنا ندارد چون مقام قبل از فحوص علم به تکلیف وجود ندارد در نتیجه هیچ تکلیفی نیز وجود ندارد و یا مقلد نیازی به مرجع تقلید ندارد چون در صورت عدم علم هیچ تکلیفی برای مقلدین وجود ندارد.

پاسخ به اشکال اول: علم به اراده مولا به دلیل وجود امر به فحوص

ایشان به این اشکال اینگونه جواب می دهد که بعث دو قسم است؛ یکی اینکه امر و نهی مولا تعلق گرفته به فعلی که مصلحت یا مفسده بر آن مترتب است مثل امر به صوم و صلوه و یا نهی از کذب و غیبت و قسم دوم نیز این است که اراده خود را به گونه امر به تحفظ بر واقع بیان نماید مثل اینکه از تعبیری مثل «فحص عنه» یا «احتط» و یا «تحفظ» استفاده نماید این تعبیر اگر چه به فعلی که در آن مصلحت وجود دارد تعلق نگرفته ولی به دلالت التزام دلالت می کند بر اینکه مولا تکالیفی که در اینجا وجود دارد را اراده کرده است، پس اعلام اعم است از اعلام مستقیم و اعلام غیر مستقیم و چون در شبهات حکمیه در همه جا امر به فحوص وجود دارد پس معلوم می شود که مولا اراده خود را اعلام کرده است در نتیجه در شبهات قبل از فحوص تکلیف وجود دارد (۱)؛

ص: ۱۸۳

۱- (۵) - استاد دام ظلّه در مجلس درس فرمودند فحوص وجوب نفسی دارد و با دلیل مستقل ثابت می شود حتی اگر به حکم اصلی نرسیم لکن در عبارت محقق ایروانی «ره» وجوب نفسی بودن فحوص در بیان اشکال بنا بر نقل برخی بزرگان ذکر شده است و خود ایشان وجوب فحوص را طریقی می دانند. مراجعه کنید به متن محقق ایروانی «ره».

«و لا یشکل علی ما ذکرناه بآنکه مستلزم لعدم وجوب الفحص عن التکلیف؛ إذ المکلف قبل الفحص و فی ظرف عدم العلم قاطع بعدم التکلیف فمن أى شىء یتفحص إلّا أن یكون الفحص و إدخال النفس فی موضوع التکلیف واجبا نفسیاً، كما ذهب إليه بعض.

و ذلك لأننا إنّما نقول بالفحص من أجل قیام الدلیل علی وجوب الاحتیاط قبل الفحص، و هذا بعث طریقى لأجل حفظ التکالیف الواقعیة. و الإعلام و البعث الذى نعتبره فی موضوع التکالیف الواقعیة هو ما یعمّ مثل هذا البعث؛ فإنّه لا یقصر عن سائر أفراد البعث؛ فإنّه بعث حقیقى إلى مراد تبعى منبعث من مراد اصلی صیانه علیه و حفظا له، فأمر «احفظ» لا یقصر و لا یفتر عن أمر «صل» و «صم» لا- بمقام واقعه و لا- بمقام بعثه، و المکلف لمکان هذا البعث ألزم بالفعل إلّا أن یتفحص و یخرج نفسه عن موضوع «احفظ»، و أمّا قبله فلا محیص له من الاحتیاط» (۱).

اشکال دوم: لازم آمدن اشکال دور بنابر مبنای تقوم تکلیف به علم

شبهه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه طبق این مبنا علم به تکلیف در حقیقت تکلیف اخذ می شود در حالیکه اخذ علم در تکلیف مستلزم دور است، چون علم به تکلیف متوقف به این است که قبل از آن تکلیف وجود داشته باشد در حالیکه قوام تکلیف نیز متوقف بر علم به آن می باشد.

پاسخ به اشکال دوم: عدم لزوم دور

جواب این شبهه نیز این است که علم به بعث باید پیدا شود نه علم به تکلیف، حال وقتى علم به بعث پیدا شد علم به تکلیف نیز محقق می شود پس دور پیش نمی آید، چون اراده ای که عید، علم به بعث آن اراده پیدا کرده است می شود حکم در نتیجه مستلزم دور نمی باشد؛

ص: ۱۸۴

«إن قيل: كيف يعقل اعتبار العلم بالبعث في هويّة التكليف؟ و هل يعقل اعتبار العلم بالشىء في قوام ذات ذلك الشىء؟»

نقول: ما هو المعتبر في التكليف هو العلم بالبعث دون نفس التكليف ليكون من أخذ العلم بشىء في حقيقه ذلك الشىء» (۱).

اشكال سوم: لازم آمدن تصویب باطل

اشكال دیگر این مبنا این است که تقوّم تکلیف به علم مستلزم تصویب باطل است به همین دلیل این مبنا صحیح نمی باشد.

پاسخ به اشكال سوم: عدم لازم آمدن تصویب باطل

ایشان در جای دیگری به این اشكال نیز جواب داده است به اینکه طبق این مبنا تصویب باطل پیش نمی آید چون تصویب باطل این است که حکم مولا دائر مدار علم عباد باشد و در لوح واقع، قبل از علم هیچ چیزی وجود نداشته باشد در حالیکه طبق مبنای محقق ایروانی «ره» اراده مولا- بر مدار مصالح و مفساد واقعیه به افعالی خاص تعلق گرفته و بر آن اساس بعث نیز صورت گرفته است لکن چون هنوز علم به اراده مولا تعلق نگرفته حکم و تکلیف ثابت نشده است بنابراین تصویب پیش نمی آید.

دلیل عقل/دلیل محقق ایروانی/برائت/اصول عملیه ۹۶/۰۹/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عقل/دلیل محقق ایروانی/برائت/اصول عملیه

• اشکالات دلیل سوم

• اشكال اول: عدم وجود دلیل بر این ادعا

• اشكال دوم: لزوم محقق نشدن معصیت

• اشكال سوم: عدم تحقق فعل غیر از غیر حق تعالی طبق این مبنا

• اشكال چهارم: محال بودن امر به تعلّم حکم، طبق این مبنا

ص: ۱۸۵

۱- (۷) - الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۲۹۰ و ۲۹۱.

• اشكال پنجم: معقول نبودن وجوب فحص از تکلیف طبق این مبنا

بحث در دلیل سوم بر براءت عقلی از محقق ایروانی «ره» بود مبنی بر اینکه حقیقت حکم متقوم به علم است پس تا علم به حکم وجود نداشته باشد حکمی نیز ثابت نخواهد بود در نتیجه در شبهات حکمی قطع به عدم وجود حکم داریم و مسئولیتی نداریم.

اشکالات دلیل سوم

با فرمایش محقق ایروانی «ره» به عده ای از وجوه نمی توانیم موافقت کنیم؛

اشکال اول: عدم وجود دلیل بر این ادعا

ایشان بر ادعای خود اقامه دلیل نکرده است بلکه مجرد ادعا طرح شده است چون ایشان فقط فرمود حکم عبارت است از اراده مولا- که به فعل اختیاری دیگری تعلق گرفته که مولا آن اراده را از طریق بعث به عبد خود اعلام کرده است اعم از اینکه آن بعث مستقیم به مطلوب او تعلق گرفته باشد مثل «صلّ» و یا اینکه غیر مستقیم به مطلوب او تعلق گرفته باشد مثل اینکه اوامر احتیاط را جعل کرده باشد که با آنها دلالت بر مطلوبیت آن افعال نماید، البته باید به این اوامر ثانوی نیز علم تعلق بگیرد.

اشکال این بیان این است که ممکن است در اینجا کسی بگوید اگر مولا- اراده کرده و آن بعث خود را از طریق اعلام و مواردی که به صورت متعارف به عبد می رسد قرار داده است ولی به خاطر جهاتی آن بعث به دست عبد نرسیده است در اینصورت چرا به آن حکم نگویند؟ چون یک وقت می خواهید بحث لفظی کنید و بگویید در لغت به آن حکم نمی گویند که چنین نیست و اگر می خواهید در مورد بعث واقعی بحث کنید و بگویید بعث واقعی کجاست؟ در اینصورت تحقق بعث دائر مدار لفظ نیست و باید گفت در چنین مواردی وجوب اطاعت ثابت است و حکم واقعا صادق است همانطور که بعدا خواهیم گفت و خود ایشان نیز در بحث مجرای اصل براءت و تخییر اینگونه گفته است که مجرای این دو اصل در جایی است که مولا- از طرق عادی ایداع تکلیف نکرده باشد مثل اینکه مولا طریقه خاصی برای قوانین خود قرار داده باشد و یا از طرق عادی دیگری که بین موالی و عباد وجود دارد قوانین را بیان کرده باشد و به عبد نرسیده باشد، بنابراین نمی توان ادعا کرد در مواردی که علم به حکم وجود ندارد تکلیف نیز وجود ندارد چون این ادعا سخنی بدون دلیل است؛

«و مجرى أصالة البراءة و التخيير العقليين هو الجهل بالتكليف مع عدم إيداع المولى له في الطرق المعتادة بين الموالى و العبيد، أو في طرق هو اعتادها، فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكليف في الكتاب و السنّه فبمجرد الجهل بها لا يمكن إجراء الأصل؛ إذ لعلها مودعه في الكتاب و السنّه، فأحراز المجرى يحتاج إلى الفحص عن الكتاب و السنّه، و معرفه أنّ التكليف ليس فيهما، فإذا تفحصنا و لم نجد التكليف فيهما علمنا تحقق مجرى الأصل من أوّل الأمر، لا أنّ مجراه فعلا تحقق» (۱).

اشکال دوم: لزوم محقق نشدن معصیت

ایشان حکم را از سنخ اراده می داند و این اراده همان اراده ای است که به فعل نفس تعلق می گیرد، چون ایشان گفت واژه اراده جنس است که همه اراده ها را شامل می شود، حال اشکال این است که اگر حکم، عبارت از چنین اراده ای است در اینصورت تحقق معصیت از عبد ممتنع است چون اراده -همانطور که در معقول گفته شده- جزء اخیر علت تامه است، به این معنا که ابتدا فعل را تصور می کند و سپس فایده آن را لحاظ می کند و پس از آن شوق به فعل پیدا می کند و این شوق مرحله به مرحله شدیدتر می شود تا به مرحله اراده می رسد و به سبب اراده تحریک عضلات می شود و کار انجام می گردد، پس مرحله ای که منجر به فعل می شود را اراده می گویند با این فرض اگر مولا اراده کرده که عبد این کار را با اختیار انجام بدهد پس حتما باید آن عبد این کار را انجام بدهد و از آنجا که در محرمات مولا اراده می کند که عبد آن فعل حرام را ترک کند در نتیجه نباید معصیت از جانب عبد محقق بشود در حالیکه واضح است که اینچنین نیست.

ص: ۱۸۷

نکته: اینکه از اراده مولا-لازم می آید که عبد حتما آن کار مورد اراده را انجام دهد منافاتی با اختیار عبد ندارد چون مولا اراده کرده که عبد با اختیار خود آن فعل را انجام بدهد.

اشکال سوم: عدم تحقق فعل غیر از غیر حق تعالی طبق این مبنا

اگر حکم عبارت از اراده باشد پس حکم، از غیر حق تعالی قابل تحقق نیست، چون حق تعالی این قدرت را دارد که اراده کند که عبد با اختیار خود فلان کار را انجام دهد اما دیگران چنین امکانی ندارند مگر کسانی مثل پیامبران و ائمه معصومین علیهم السلام که خدای متعال قدرت تکوینی به آنها عطا کرده باشد، بله ما فقط می توانیم دیگران را توصیه و تشویق به انجام کاری کنیم اما اینکه اراده ما به داعی بعث، موجب تحقق فعل آنها شود صحیح نمی باشد چون هیچ کس جز حق تعالی چنین قدرتی ندارد در حالیکه بالضروره می دانیم که حکم همانطور که از شارع سر می زند از دیگران نیز سر می زند مثل حکم آباء به ابناء و یا حکم حکومت ها به ملت ها.

اشکال چهارم: محال بودن امر به تعلم حکم، طبق این مبنا

اشکال دیگر این است که اگر علم مقوم تکلیف باشد امر به تحصیل علم به احکام ممتنع می شود چون اگر عبد علم به حکم ندارد که در اینصورت حکمی وجود ندارد تا امر به تعلم آن واجب شود و اگر عبد علم به حکم دارد در اینصورت بازگشت امر به تعلم حکم به امر به تحصیل حاصل است، چون اگر تکلیف متقوم به علم باشد تا علم نباشد حکم ثابت نمی شود حال اگر امر به تعلم حکم شود امر به تحصیل حاصل لازم می آید، چون اگر تکلیف عبارت باشد از اراده معلومه برای عبد، در نتیجه امر به تعلم احکام می شود امر به تحصیل حاصل، در حالیکه در وجدان هیچ کس، از امر به تعلم حکم، چنین محذوری لازم نمی آید.

اشکال پنجم: معقول نبودن وجوب فحوص از تکلیف طبق این مبنا

همانطور که در جلسه قبل بیان شد خود ایشان اشکالی مطرح کرده و به آن اشکال جواب داده است لکن ما می‌گوییم این اشکال وارد است و جواب ایشان صحیح نیست و آن اینکه مبنای محقق ایروانی «ره» بر اینکه حقیقت حکم متقوم به علم است هم با وجوب فحوص و هم با خود فحوص سازگاری ندارد چون در ارتکاز ما این مطلب وجود دارد که می‌تواند فحوص از احکام نماید در حالیکه در مقام قبل از فحوص حکمی وجود ندارد تا فحوص آن معقول باشد و یا شارع آن را واجب نماید.

ایشان به این اشکال جواب داد که چون ادله وجوب فحوص وجود دارد و به ما رسیده است این ادله همان کاری می‌کند که دلیل «صلّ» یا «لا تغتّب» می‌کنند یعنی همانطور که اگر علم به «صلّ» داشتیم حکم وجوب صلوه ثابت می‌شد علم به ادله وجوب فحوص نیز باعث می‌شود که در حقیقت حکم وجوب صلوه ثابت شود و آن اراده تبدیل به حکم گردد، لکن چون علم به نفس آن حکم وجود ندارد فحوص می‌کند تا آن حکم را بشناسد، بنابراین به نفس ادله وجوب فحوص، حکم فعل مورد اراده درست می‌شود مثل ادله «احتطّ» که به دلالت التزام می‌گوید در واقع چیزی وجود دارد و برو تا آن را پیدا کنی حال چه وجوب ادله فحوص وجوب نفسی داشته باشد و چه وجوب آن طریقی باشد.

این بیان جوابی است که محقق ایروانی «ره» خود به اشکال فوق داده است لکن ما می‌گوییم این فرمایش حل مشکل نمی‌کند، چون ایشان در باب اصول عملیه می‌گویند مجرای اصاله الاحتیاط علم اجمالی به تکلیف است اما مجرای اصاله البرائه و اصاله التخییر جهل به تکلیف می‌باشد (البته معلوم است که ایشان در اینجا بنا بر مبنای قوم چنین مطلبی می‌گویند و الا طبق مبنای خود ایشان جهل به تکلیف معنا ندارد بلکه یا قطع به حکم داریم و یا قطع به عدم حکم) ایشان می‌گویند مجرای برائت جهل به تکلیف است به شرطی که آن تکلیف را ایداع در طرق عادی و متعارف نکرده باشد به همین دلیل اگر عادت شارع این باشد که تکالیف را در کتاب و سنت بیان نماید در نتیجه به مجرد جهل به تکلیف نمی‌توان اصاله البرائه را جاری نمود بلکه باید ابتدا از آن تکالیف فحوص نمود و سپس در صورت عدم وجدان آنها برائت را جاری نمود، سپس ایشان می‌گویند اما برائت نقلی اگر چه در ظاهر شامل موارد قبل از فحوص نیز می‌شود لکن ادله احکام حاکم بر ادله برائت نقلیه می‌شود چون بدون فحوص نمی‌توان تمسک به اطلاقات ادله اصول نمود بلکه قبل از اطلاق باید فحوص از قرینه بر خلاف بشود، علاوه بر اینکه ادله وجوب تفحص از تکالیف نیز حاکم بر اصول عملیه می‌باشند به عبارت دیگر ایشان یک امر طولی تصویر می‌کند به اینکه ادله ای که می‌گویند تعلم واجب است راهنمایی می‌کند به ادله ای که در کتاب و سنت وارد شده و دلالت بر وجوب و حرمت برخی از افعال می‌کند و آنها حاکم بر ادله اصول عملیه مثل «رفع ما لا یعلمون» می‌باشند، پس به خاطر ادله وجوب طلب علم به تکالیف می‌گوییم فحوص از تکالیف واجب است.

عبارة ايشان در بحث شرايط اجراى اصول عمليه بدين قرار است:

«اعلم أنّ الأصول الثلاثة العقلية لا شرط لها وراء تحقق مجاريها، و مجرى أصله البراءة و التخيير العقليين هو الجهل بالتكليف مع عدم إيداع المولى له فى الطرق المعتادة بين الموالى و العبيد، أو فى طرق هو اعتادها، فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكليف فى الكتاب و السنّة فبمجرد الجهل بها لا- يمكن إجراء الأصل؛ إذ لعلها مودعه فى الكتاب و السنّة، فإحراز المجرى يحتاج إلى الفحص عن الكتاب و السنّة، و معرفه أنّ التكليف ليس فيهما، فإذا تفحصنا و لم نجد التكليف فيهما علمنا تحقق مجرى الأصل من أول الأمر، لا أنّ مجراه فعلا تحقق.

و أمّا مجرى أصله الاحتياط العقلى فهو العلم الإجمالى بالتكليف بلا- توقّف على عدم بيان التفصيل، فلذا لا- يتوقّف على الفحص. نعم، للمكلف قلب الموضوع و إذهاب العلم الإجمالى بسبب الفحص، و إلّا فما دام العلم الإجمالى باقيا يجب الاحتياط. هذا فى الاحتياط الواجب الذى هو أصل الأصول.

و أمّا الاحتياط المستحسن فهو عامّ لكلّ مورد لا علم بالواقع و إن قامت الحجّة من أماره أو أصل على نفيه، و إن كان فى ذلك عندنا كلام.

و أمّا الأصول النقلية فإطلاق أدلتها و إن كان شاملا لما قبل الفحص إلّا أنّ العمل بالعموم قبل الفحص عن المعارض غير جائز، فيندرج الفحص عن أدلّه الأحكام فى الفحص عن الدليل الحاكم، مضافا إلى أنّ ما دلّ على وجوب تحصيل العلم بالأحكام و لو وجوبا نفسيا- كما ذهب إليه بعض، و هو ظاهر تلك الأخبار- حجّه قاطعه للأصول و حاكمه حكومه إجمالية على أدلتها فى موارد بين حكمها فى خلال الكتاب و السنّة بحيث لو تفحصنا لظفرنا به؛ فإنّ هذا حجّه على ذلك البيان الحاكم على أدلّه الأصول، و الحجّه على الحاكم حاكم»(1).

ص: ١٩٠

حال اشکال این است که با فرمایش ایشان در اصول عقلی و نقلی با این ادله آن اشکال برطرف نمی شود.

۹۶/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته ۱

اشکال ششم به دلیل سوم: منافات این مبنا با قاعده اشتراک احکام ۱

اشکال هفتم: شهادت وجدان عرفی و متشرعی بر عدم تقوّم حکم به علم ۲

دلیل چهارم بر براءت عقلیه: لزوم تکلیف بمالایطاق در فرض عدم اثبات براءت ۲

بیان اجمالی ۲

بیان تفصیلی ۳

موضوع: دلیل عقل/دلیل چهارم/براءت/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکال پنجم به فرمایش محقق ایروانی «ره» بود، حاصل این اشکال این بود که در باب وجوب فحص مهمترین دلیل نقلی که ایشان بیان کرد ادله وجوب تعلم احکام بود در حالیکه وجوب تعلم احکام با مبنای ایشان سازگار نیست، چون ایشان علم را مقوّم حکم دانست پس، طبق این مبنا قبل از تعلم، حکم وجود ندارد در حالیکه ادله وجوب تعلم احکام دلالت دارد بر اینکه اگر تعلم نباشد باز هم حکم ثابت است، پس معلوم می شود که علم مقوّم حکم نیست و اینکه بخواهیم آن ادله را حمل بر مسامحه کنیم و بگوییم مقصود از حکم در ادله تعلم احکام چیزی است که در راستای حکم شدن قرار بگیرد ولی تا علم به آن تعلق نگیرد تبدیل به حکم واقعی نمی شود خلاف ظاهر آن ادله است مگر اینکه برهانی قویم بر آن داشته باشیم که چنین برهانی در اینجا وجود ندارد.

اشکال ششم به دلیل سوم: منافات این مبنا با قاعده اشتراک احکام

اشکال ششم این است که طبق این مبنا قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل که تقریباً مورد تسالم فقها و اصولیون است مورد اشکال قرار می گیرد، چون اگر قاعده اشتراک ثابت و مسلم باشد نافی مبنای محقق ایروانی «ره» است به این دلیل که طبق مبنای محقق ایروانی «ره» در صورت جهل تکلیفی وجود ندارد تا بخواهد مشترک بین عالم و جاهل باشد و برای جاهل اصلاً حکم قابل تصور نیست پس اثبات قاعده اشتراک مبنایی را که با آن منافات دارد نفی می کند و اگر این قاعده ثابت نباشد نیز اشکال این است که به حسب ارتکاز عقلایی و متشرعی هیچ کس نگفته قاعده اشتراک محال است بلکه می گویند

در مقام اثبات دلیل برای آن قائم نشده است، در حالیکه طبق نظر محقق ایروانی «ره» اشتراک احکام بین عالم و جاهل امری غیرممکن است پس معلوم می شود که حکم نزد عقل و عرف و متشرعه متقوم به علم نیست و در حرف ایشان مغالطه ای وجود دارد.

ص: ۱۹۱

اشکال هفتم: شهادت وجدان عرفی و متشرعی بر عدم تقوم حکم به علم

این اشکال تقریباً همان مطلبی است که در بخش دوم اشکال ششم بیان شد و آن اینکه وجدان عرفی و عقلی و متشرعی انسان شاهد این است که قانون و حکم متقوم به علم نیست و صرف نظر از علم مکلف آن قانون وجود دارد، از این روست که هیچ کس در اصول جز ایشان قائل به این مبنا نشده است، بنابراین وجدان شهادت می دهد به اینکه حکم عبارت است از اینکه مولا دستوری را صادر کند به داعی اینکه اگر به دست مکلف رسید محرکیت و داعویت در نفس او ایجاد کند تا او منبعث به کاری شود که مولا او را به سوی او تحریک نموده است حال اگر این دستور به مکلف رسید نسبت به او منجز نیز می شود و اگر به او نرسید حکم وجود دارد ولی برای او منجز نشده است.

مؤیدی نیز برای این شهادت وجدان وجود دارد و آن براءت شرعیه می باشد، چون اگر در ظرف جهل به حکم حکم وجود نداشته باشد چیزی وجود ندارد که شارع بخواهد آن را رفع نماید چون «رفع مالایعلمون» یعنی اگر رفع شارع نبود آن چیز ثابت بود و الا اگر در ظرف جهل، حکم وجود نداشته باشد رفع معنا ندارد به خصوص که ظاهر «مالایعلمون» به نحو سالبه به انتفاء محمول است نه سالبه به انتفاء موضوع.

پس با توجه به اشکالات مذکور دلیل سوم بر براءت عقلیه تمام نیست.

دلیل چهارم بر براءت عقلیه: لزوم تکلیف بمالایطاق در فرض عدم اثبات براءت

ص: ۱۹۲

این دلیل از ابوالمکارم سید بن زهره «ره» است و برخی از بزرگان دیگر نیز تبعیت نموده اند، ظاهر کلام مرحوم شیخ در فرائد و محقق خراسانی «ره» در حاشیه فرائد این است که این دلیل را -البته به تقریری که برای آن بیان کرده اند- پسندیده اند. ایشان می گویند در مواردی که علم به تکلیف ندارید تکلیف کردن به آن، تکلیف بمالایطاق می شود و تکلیف بمالایطاق قبیح است، پس شارع در موارد جهل به حکم تکلیف ندارد چون اگر بخواهد تکلیف داشته باشد تکلیف بمالایطاق پیش می آید. بنابراین از این باب براءت ثابت می شود نه از این باب که حکم متقوم به علم است، اگر چه همانطور که در جلسه قبل اشاره شد محقق ایروانی «ره» کلام ابوالمکارم را به مبنای خویش برگردانده است.

بیان تفصیلی

تقریب مرحوم شیخ و محقق خراسانی «ره» از فرمایش ابن زهره با تقریب محقق ایروانی «ره» فرق می کند که خلاصه آن این است که در موارد شک در تکلیف، تکلیف امکان ندارد که وجود داشته باشد چون مستلزم تکلیف بمالایطاق است در نتیجه در مواردی که شک در تکلیف مستقر می شود براءت ثابت می شود.

عبارت رسائل در اینجا مقداری سنگین است و بهترین کسی که متن رسائل را فهمیده محقق خراسانی «ره» در حاشیه بر رسائل است، بنابراین عبارت رسائل در نقل از ابوالمکارم را اینگونه تحریر می کنیم:

این فرمایش چند مقدمه دارد؛

مقدمه اول این است که همانگونه که در علوم عقلی ثابت شده است هر فعلی از فاعل مختار غرض می خواهد پس وضع تکالیف مولا باید غرض داشته باشد.

مقدمه دوم این است که برای به دست آوردن غرض در باب تکالیف باید اینگونه محاسبه شود که؛ سه نظریه در غرض مولا وجود دارد؛

نظریه اول اینکه غرض مولا از قانون این باشد که مخاطبین قانون از آن قانون تحریک شوند به اینکه آن قانون را امتثال کنند و یا نسبت به چیزی که متعلق تکلیف قرار گرفته مرتدع بشوند، پس غرض از تکلیف عبارت است از امتثال و اطاعت توسط عبد به عنوان امتثال از مولا، در اینصورت اگر این غرض مقصود باشد در موارد جهل، امکان تحقق امتثال وجود ندارد چون در جایی که عبد نمی داند تکلیف متوجه او شده عبد نمی تواند آن تکلیف را به قصد امتثال و به عنوان اطاعت امتثال نماید مگر اینکه تشریح نماید. پس طبق این نظریه معلوم می شود مولا- احکام را برای حالت شک و جهل وضع نکرده است و ایشان می گوید ظاهراً غرض از تکالیف نیز همین غرض می باشد.

نظریه دوم این است که غرض مولا- از جعل تکلیف این است که فعل از فاعل احیاناً صادر شود نه به داعی تکلیف، مثلاً اگر مولا- وجوب صلوه را جعل می کند به این غرض است که احیاناً مردم نماز بخوانند نه به داعی امتثال بلکه به دواعی دیگر، مردم آن کار را انجام بدهند، در اینصورت طبق این نظریه جعل تکلیف در موارد جهل نیز می تواند محقق شود لکن چنین غرضی در عقلاء وجود ندارد.

نظریه سوم این است که مولا دو داعی داشته باشد یک داعی مربوط به ظرف علم و داعی دیگر مربوط به ظرف شک، با این توضیح که شارع تکلیف را جعل می کند با این داعی که کسانی که به آن علم دارند امتثال کنند و کسانی که علم ندارند به داعی انقیاد آن را انجام دهند یعنی وقتی آن را انجام می دهند به این نیت انجام دهند که اگر تکلیفی وجود دارد انجام شده باشد ایشان می گوید چنین غرضی نیز معقول نیست چون در ظرف شک یا دلیلی بر اینکه در ظرف شک باید تکلیف را انجام داد وجود دارد یا ندارد، اگر چنین دلیلی وجود دارد همان دلیل کفایت می کند و لغو است که مولا جعل دیگری برای حکم نماید چون جعل دوم لغو می شود و تمام نقش مربوط به دلیلی است که او را وادار به انجام آن کار می کند و اگر دلیل بر اینکه باید در ظرف شک تکلیف را انجام دهد وجود نداشته باشد در اینصورت انقیادی در عبد ایجاد نمی کند چون نفس تکلیف که موجب نمی شود که عبد در ظرف شک آن را انجام دهد چون دلیل بر تکلیف به او نرسیده است به همین دلیل تحریک به سوی انجام عمل در عبد ایجاد نمی شود پس این فرضیه نیز غلط است؛

«ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سره في الغنيه أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق و تبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به في مسأله البراءه و الظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعه كما صرح به جماعه من الخاصه و العامه في دليل اشتراط التكليف بالعلم و إلا- ف نفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعه أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر و هذا ممكن من الشاك و إن لم يمكن من الغافل مدفوع بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيه أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل و إلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

و الحاصل أن التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً و صدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف» (١).

بنابراین شیخ اعظم در مقدمه اول می گوید تکلیف چون فعل مولاست غرض لازم دارد در مقدمه دوم نیز می گوید غرض یا امتثال است و یا عبارت است از اینکه فعل احياناً از مکلف سر بزند و یا مرکب است از اینکه عالم ها برای امتثال و جاهل ها برای انقياد آن تکلیف را انجام دهند طبق غرض اول تکلیف نمی تواند شامل جاهلین شود چون تکلیف بما لا یطاق لازم می آید، غرض دوم نیز نسبت به شارع معقول نیست و غرض سوم نیز چون لغویت پیش می آید معقول نیست پس غرض صحیح منحصر در غرض اول است که همانطور که بیان شد نسبت به شمول تکلیف جاهلین تکلیف بما لا یطاق لازم می آید پس باید گفت در موارد شک هیچ تکلیفی وجود ندارد پس استحقاق عقوبتی نیز وجود ندارد و برائت ثابت می شود.

ص: ۱۹۵

مرحوم شیخ و محقق خراسانی «ره» این مطلب را صحیح می دانند اما در جلسه بعد اشکالات آن بیان خواهد شد.

۹۶/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته ۱

اشکالات دلیل چهارم ۲

اشکال اول و دوم: مخالفت با قاعده اشتراک احکام و شهادت وجدان ۲

اشکال سوم: عدم انحصار غرض در سه مورد مذکور ۲

جواب اشکال سوم: عقلایی نبودن غرض امثالی شأنی در مقام بعد از فحص ۲

اشکال چهارم: شمول اطلاق ادله احکام نسبت به جاهلین ۳

موضوع: دلیل عقل / دلیل ابن زهره / برائت / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال چهارم از ابن زهره بر برائت عقلیه بود، حاصل این دلیل به حسب تقریر شیخ اعظم «ره» این بود که تکلیف غرض می خواهد و غرضی که در اینجا متصور است یا غرض امثالی و یا غرض انقیادی و یا غرضی به غیر از این دو است، غرض امثالی - به این معنا که هدف از امر و نهی مولا این باشد که این امر و نهی محرک عبد باشد و عبد آن را به قصد اطاعت انجام بدهد - برای جاهل مقدر نیست پس تکلیف بر اساس این غرض تکلیف بمالایطاق است.

البته در تعبیر «تکلیف بمالایطاق» مقداری مسامحه وجود دارد چون در واقع مولا تکلیف کرده به چیزی که غرض آن لایطاق است نه اینکه تکلیف مالایطاق باشد.

و اگر غرض انقیادی مراد است در اینصورت غرض انقیادی نمی تواند مبّرر باشد چون مقصود از این تکلیف این می شود که عبد حتی اگر جاهل باشد ولی به داعی احتیاط و اینکه شاید مولا حکم داشته باشد آن را انجام دهد، در اینصورت اگر دلیل عقلی یا نقلی وجود داشته باشد که در ظرف شک بگوید باید انقیاد کنی در اینصورت لازم نیست مولا در واقع تکلیف کند چون آن دلیل می گوید اگر احتمال تکلیف داده شد حتی اگر در واقع هم تکلیفی نباشد باید آن را انجام داد و اگر چنین دلیل قلی یا نقلی وجود ندارد که بگوید در ظرف شک باید انقیاد کنی در اینصورت آن دلیل لغو است که به جاهل بگویند باید انجام دهی.

و اگر غرض غیر از این دو باشد در اینصورت معقول نیست که غرض از تکلیف باشد چون ربطی به یکدیگر ندارند.

از بین این غرض ها فقط غرض اول صحیح است که آن نیز منجر به تکلیف مالایطاق می شود.

بنابراین نتیجه این می شود که در همه شبهات حکمیه با اندکی تامل مشخص می شود تکلیف وجود ندارد نه به این دلیل که تکلیف متقوم به علم است بلکه چون ساز و کار تکلیف که غرض باشد وجود ندارد.

این تقریر فرمایش ابن زهره «ره» است که آن را از شیخ اعظم «ره» نقل کردیم.

اشکالات دلیل چهارم

اشکال اول و دوم: مخالفت با قاعده اشتراک احکام و شهادت وجدان

این سخن بازگشت به عدم تکلیف در ظرف شک و جهل می کند در نتیجه اشکال ششم و هفتم دلیل قبل به این دلیل نیز وارد می شود، چون اولاً این بیان مخالف قاعده اشتراک احکام بین عالمین و جاهلین است و ثانیاً اینکه گفته شود تکلیف نسبت به جاهلین ثابت نیست با ارتکاز عقلایی، عرفی و شرعی سازگار نیست.

اشکال سوم: عدم انحصار غرض در سه مورد مذکور

این اشکال از محقق عراقی «ره» در نهاییه الافکار است، حاصل آن این است که اغراض منحصر در این مواردی که ذکر شد نیست بلکه غرض چهارمی نیز می توان فرض نمود که طبق آن، اشکالی وارد نمی شود و می توان گفت جاهل و شاک نیز تکلیف دارند.

حاصل بیان ایشان این است که غرض امتثالی دو قسم است؛ قسم اول غرض امتثالی فعلی و قسم دوم غرض امتثالی شأنی، معنای غرض امتثالی فعلی این است که الآن مولا بالفعل برای عبد ایجاد بعث و داعی نماید و او را به سوی انجام فعل تحریک نماید اما غرض امتثالی شأنی این است که می خواهد حکمی قرار دهد که اگر زمینه در عبد ایجاد شد اثر بگذارد به این معنا که اگر زمینه ایجاد شد یعنی علم به آن تکلیف تعلق گرفته اینگونه نباشد که محرک و باعث نداشته باشد و این داعی مستلزم تکلیف بمالایطاق نیست چون غرض تعلیقی دارد به اینکه اگر شرایط فراهم شد که یکی از آن شرایط علم به تکلیف است باعث و محرک عبد بشود. دقتی که در اینجا لازم است این است که تحریک به سوی آن حکم متوقف بر علم نیست بلکه می خواهد بگوید اگر در ظرف علم قرار گرفت به سوی آن انبعاث پیدا کند مثل اینکه کسی وسایلی را در منزل آماده می کند که اگر مهمان آمد استفاده کند.

بنابراین طبق این بیان غرض نسبت به عالمین فعلی و نسبت به جاهلین شأنی است.

جواب اشکال سوم: عقلایی نبودن غرض امتثالی شأنی در مقام بعد از فحوص

ممکن است گفته شود این فرمایش از این حیث که نقصانی از بیان شیخ اعظم «ره» را توجه داده متین است اما از این جهت که حل اشکال کند تمام نیست چون اغراض شأنی در جایی می تواند غرض باشد و عقلایی است که ترقب حصول داشته باشد اما در جایی که امکان حصول غرض وجود نداشته باشد در اینصورت چنین غرضی عقلایی نیست مثل اینکه شارع بگوید: «ایها الرجال اغسلوا غسل الحیض» در حالیکه امکان حصول حیض برای مردان وجود ندارد بنابراین چنین تعلیقی عقلایی نیست.

در اینجا نیز فقهی که کتاب و سنت را فحوص کرده و به یقین رسیده که حکمی وجود ندارد نمی تواند تصویر کند که شارع به او حکم کرده باشد چه غرض شارع امتثال فعلی باشد چون تکلیف بمالایطاق پیش می آید و چه غرض شارع امتثال شأنی باشد که چنین شأنی وجود ندارد و چه غرض انقیادی یا غیر آن باشد، به خلاف جایی که هنوز فحوص نکرده چون شأن عالم شدن به حکم در مقام قبل از فحوص وجود دارد.

بنابراین معلوم می شود که تکلیف وجود ندارد چون تکلیف بدون غرض وجود ندارد.

اشکال چهارم: شمول اطلاق ادله احکام نسبت به جاهلین

این اشکال برگرفته از بیانی است که شهید صدر «ره» و برخی بزرگان دیگر آن را فرموده اند و متوقف بر یک مقدمه می باشد و آن اینکه اطلاق چون مؤونه زائدی ندارد لغو نیست، مثلاً مولا می گوید: «اکرم العالم» که شامل همه می شود هم جاهلین به حکم را شامل می شود و هم عالمین به حکم را، حال مولا اگر بخواهد کلام او اطلاق نداشته باشد باید کار زائد کند و تقیید نماید اما اطلاق به مبنای مشهور متأخرین عدم تقیید است و حتی رفض القیود نیز نیست تا بخواهد کاری انجام دهد چون اطلاق عبارت است از حکم به نفس الطبیعه اگر چه قبل از سلطان العلماء گفته می شد اطلاق اخذ القیود است به این معنا که وقتی متکلم از جمله «الماء طاهر» همه اقسام آب را اراده کرده باشد چه آب چاه و چه آب جاری و دیگر اقسام آب، اما سلطان العلماء گفت اطلاق اخذ القیود نیست بلکه رفض القیود است یعنی متکلم همه قیود را ملاحظه می کند و با اطلاق آنها را دفع می کند بلکه مشهور متأخرین قائل به مبنای سوم شدند و گفتند اطلاق حتی رفض القیود هم نیست بلکه اطلاق یعنی رفتن حکم بر روی نفس طبیعت لیسیده، در نتیجه چون طبیعت در همه جا وجود دارد به همین دلیل حکمی که برای مطلق وجود دارد در همه جا منتشر می شود بنابراین به چیز زائدی نیاز ندارد.

با توجه به این مقدمه باید گفت شارع ابتدا مثلاً «صلوا» را جعل می کند که شامل عالمین و جاهلین به حکم می شود و اصل این خطاب غرض دارد و چون این دلیل مطلق است هم عالمین را شامل می شود و هم جاهلین را و اشکالی هم پیش نمی آید و لغویت نیز پیش نمی آید چون با اطلاق، کار اضافه ای صورت نمی گیرد تا لغو بشود بنابراین کلام ابن زهره «ره» مبنی بر لغویت غرض دوم - غرض انقیادی - صحیح نمی باشد.

به همین دلیل از اطلاقات ادله احکام، اشتراک تکالیف بین عالمین و جاهلین ثابت می شود.

و شاید در سویدای قلب محروم امام قدس سره که فرموده خطابات قانونیه اشکالی ندارد همین مطلب بوده است به اینکه مولا وقتی می گوید: «صل» یا «لا-تغتب» درست است که غرض در قادرین و در کسانی که مصلحت در آنهاست وجود دارد نه در عاجزین و کسانی که مصلحتی در خطاب به آنها نیست اما اطلاق دلیل شامل عاجزین و کسانی که مصلحتی در خطاب آنها نیست نیز می شود، بلکه اگر خطاب فقط متوجه به عاجزین و یا کسانی که مصلحتی در خطاب آنها نیست باشد در اینصورت چنین خطابی قبیح است اما اگر خطاب مطلق باشد شمول خطاب نسبت به دیگران قبیح نمی باشد.

۹۶/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: دلیل عقل / برهان نقض غرض اعلامی / براءت / اصول عملیه

دلیل پنجم بر براءت عقلیه: برهان نقض غرض اعلامی

پنجمین دلیل بر اینکه موقف عقل در موارد شبهات حکمیه براءت است برهان نقض غرض اعلامی می باشد که با توجه به آیه شریفه (یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر) (۱) بیان می شود، این دلیل را با دو تقریب می توان بیان نمود؛

ص: ۱۹۹

۱- (۱) بقره / سوره ۲، آیه ۱۸۵.

تقریب اول

این تقریب مبتنی بر مقدماتی می باشد:

مقدمه اول این است که موارد شک و تردید در حکم، به دلیل فقدان نص یا اجمال نص و یا تعارض نصین فراوان است به گونه ای که در همه این موارد فقیه در حکم وجوب و حرمت یا عدم وجوب و حرمت شک می کند و وقتی به ادله مراجعه می کند یا اصلاً دلیلی نمی یابد و یا با دلیل مجمل روبرو می شود، گاهی نیز ممکن است به دو دلیل متعارض دست پیدا کند.

این شکوک هم، در موارد واجبات مستقله فراوان است و هم در موارد واجبات غیرمستقله مثل اینکه در جزئیت یا شرطیت و یا مانعیت شک نماید.

مقدمه دوم این است که اگر شارع در همه موارد شبهه حکمیه بر حکم خود باقی باشد و براءت جعل نکند موجب می شود عسر شدید پیش بیاید، چون اگر لازم باشد در همه احتمالات احتیاط لازم باشد مثل اینکه در وضو گرفتن شرایط خاصی احتمال داده شود در اینصورت باید بر طبق همه احتمالات وضو گرفته شود که مستلزم عسر و حرج شدید است.

مقدمه سوم نیز این است که شارع اعلام کرده: «لایرید بکم العسر» به این معنا که خدای متعال کاری نمی کند که عسر و حرج بر مکلفین تحمیل شود.

پس با توجه به مقدمات فوق، عدم جعل براءت منافات با غرض اعلامی شارع دارد به همین دلیل قول به عدم جعل براءت باطل است، چون نقض غرض قبیح است، در نتیجه کشف می شود که شارع براءت را جعل کرده است.

تفاوت این دلیل با ادله قبل

ص: ۲۰۰

۱- تفاوت این دلیل با ادله قبل این است که موارد قبل موقف خود عقل بود، اما در این دلیل عقل کشف می کند که شارع در شبهات حکمیه براءت را جعل کرده است، نظیر مقدمات انسداد بنا بر کشف که می گوئیم مقدمات انسداد دلیل بر این می شود که شارع مطلق ظن را حجت کرده است، در اینجا نیز از این مقدمات کشف می شود که شارع براءت را جعل نموده است پس موقف عقل براءت نیست، بلکه حتی قائلین به حق الطاعه هم طبق این دلیل می توانند بگویند شارع باید براءت جعل نماید.

۲- تفاوت دوم این است که در ادله قبل عقل مستقل بود اما در این دلیل مثل عقل غیر مستقل است یعنی یکی از مقدمات این دلیل از خود شارع استفاده می شود با این بیان که شارع فرموده: «لا یرید بکم العسر»، به همین دلیل از برهان نقض غرض براءت ثابت می شود.

تقریب دوم

بخشی از مقدمات این تقریب نیز همان مقدماتی است که در تقریب اول بیان شد یعنی کثرت موارد شبهات حکمیه موجب می شود که احتیاط در همه آن موارد مستلزم عسر و حرج شدید شود و از طرف دیگر نیز شارع اعلام کرده: «لا یرید بکم العسر»، حال اگر شارع بخواهد در شبهات حکمیه عقاب را برای کسانی که احتیاط نمی کنند ثابت نماید نقض غرض اعلامی او پیش می آید چون ثابت بودن عقاب در همه شبهات حکمیه مستلزم عسر و حرج است پس عقل کشف می کند که شارع عقاب نخواهد کرد در نتیجه امنیت ایجاد می شود، در اینصورت طبق نظر کسانی که می گویند در براءت وجود امنیت کافی است عدم وجوب احتیاط ثابت می گردد.

فرق دو تقریب فوق این است که در تقریب اول کشف می شود که شارع براءت را جعل کرده اما در تقریب دوم فقط کشف می شود که امنیت وجود دارد.

این دلیل را در کلمات اصحاب ندیدم ولی ملامح آن در پایان مبحث براءت که شیخ انصاری «ره» می گوید: «و منها أن الاحتیاط عسّر منفی وجوبه»^(۱) دیده می شود که آن را از برخی از بزرگان مثل سید مجاهد «ره» در مفاتیح استفاده نموده است، البته بیان ایشان دلیل عقلی نیست بلکه از دلیل «لا حرج» در اثبات براءت استفاده نموده است لکن ما از این بیان استفاده نموده و با اضافه کردن برخی مقدمات آن را در دلیل عقلی ذکر نمودیم.

اشکالات دلیل پنجم

اشکال اول: عدم لزوم عسر بنابر قول به احتیاط

مرحوم شیخ به دلیلی که ذکر نموده اشکالاتی وارد کرده که ممکن است آن اشکالات به این دلیل نیز وارد بشود و آن اینکه ایشان در پاسخ به کسی که خواسته از دلیل لا حرج استفاده کند فرموده: لزوم حرج به خاطر کثرت موارد است و الا اگر کثرت موارد وجود نداشته باشد حرج لازم نمی آید پس باید دید کثرت موارد وجود دارد یا خیر؟ حال وقتی دقت می کنیم می بینیم کثرت موارد وجود ندارد؛

اما بنابر مسلک اخباریین چون آنها می گویند احتیاط در شبّهات وجوبیه واجب نیست و در شبّهات حکمیه تحریمیه نیز گفته اند فقط در مواردی احتیاط واجب است که یا فقدان نص باشد و یا تعارض نصینی باشد که مرجح وجود نداشته باشد و در فقه، این موارد کثیر نمی باشد و ثانیاً درست است که اگر همه شبّهات حکمیه را جمع کنیم ممکن است کثیر باشد ولی همه این موارد مورد ابتلاء همه مکلفین نیست.

ص: ۲۰۲

و اما طبق نظر مجتهدین که فرقی بین شبهات تحریمیه و وجوبیه قائل نمی شوند و در همه جا قائل به برائت می شوند واقع امر این است که این مقدار ادله ای که به صورت ظنون خاصه در دسترس ماست کفاف فقه را می دهد پس فقط موارد شک می ماند که خیلی از آنها با عموم اطلاق ادله و یا اطلاقات مقامی زدوده می شود در نتیجه فقط مواردی که ظنون خاصه یا اطلاقات و عمومات شامل آنها نشده باقی می ماند که این مقدار نیز کثیر نیست و مستلزم عسر نمی شود، مخصوصا که همه این موارد مورد ابتلاء همه مکلفین نیست و یا مورد ابتلاء در همه زمان ها نیست مثل حج که اینگونه نیست که مکلفین در همه زمان ها به آن مبتلا باشند. همانطور که یکی از بزرگان در پاسخ به اشکال حرجی بودن احتیاط فرموده بود مرحوم میرزای شیرازی که مرجع عام شیعه در عالم بود معمولا فتوا نمی داد و احتیاط می کرد در حالیکه هیچ حرجی هم در آن زمان لازم نیامد.

ان قلت: اگر کسی بگوید حال من به گونه ای است که برای من از این امور عسر لازم می آید مثل صاحب معالم یا صاحب مدارک که می گویند وثاقت افراد واقع در سند روایات مثل دیگر موضوعات نیاز به بینه دارد و توثیق یک نفر کافی نیست در اینصورت تعداد زیادی از اسناد روایات از دائره حجیت خارج می شوند و یا مثل کسانی که خبر حسن را حجت نمی دانند و می گویند فقط خبر صحیح یا موثق حجت است و یا کسانی که می گویند قول رجالی حجت نیست که در اینصورت دائره شبهات حکمیه وسیع می شود و عسر و حرج ایجاد می گردد.

مرحوم شیخ به این اشکال اینگونه پاسخ می دهد که اگر کسی طبق این مبانی خود را در ضیق دید در اینصورت باز هم نوبت به براءت نمی رسد بلکه فرض انسداد پیش می آید و قواعد باب انسداد جاری می شود که نتیجه آن حجیت مطلق ظنون است و امتثال ظنی کفایت می کند به عبارت دیگر چنین شخصی مبتلا به ضیعی شده است که منجر به توسعه شده است (۱)؛

«و فيه أن تعسره ليس إلا من حيث كثره موارد فهي ممنوعه لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص و هي ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الحرج و عند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة و هي عند الأكثر ليست بحيث تؤدي الاقتصار عليها و العمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج و لو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة ف لا بد من العلم بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا عن لزوم محذور الحرج و يتضح ذلك بما ذكره في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدى عن الظنون المخصوصه المنصوصه فراجع» (۲).

بنابراین با توجه به جواب شیخ اعظم «ره» به دلیل لاجرح می توان به دلیل پنجم نیز جواب داد که کار به عسر نمی انجامد تا از آن کشف شود که براءت ثابت است.

اشکال دوم: شخصی بودن عسر و حرج

اشکال دوم این است که دلیل فوق دائر مدار عسر می شود و از آنجا که عسر نیز مثل حرج شخصی است پس هر جا احتیاط مستلزم عسر شد براءت ثابت می شود اما اگر مستلزم عسر نشد براءت ثابت نیست، چون در باب عسر و حرج ملاک شخص است نه نوع، بنابراین تا وقتی که عسر پیش نیامده باید احتیاط کند و از وقتی که عسر پیش بیاید احتیاط برداشته می شود پس با این دلیل نمی توان یک براءت مطلقه در همه موارد شبهه حکمیه ثابت نمود بلکه این دلیل براءت را به صورت نسبی ثابت می کند.

ص: ۲۰۴

۱- (۳) - جایی دیدم کسی مقاله ای نوشته بود که «بیایید قائل به انسداد شوید تا مشکلات حکومت اسلامی مرتفع شود».

۲- (۴) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۱، ص ۳۳۹.

بنابراین دلیل خامس به هر دو تقریب تمام نیست چون هم اشکال مرحوم شیخ به آن وارد است و هم بر فرض که تمام باشد نمی تواند براءت مطلقه را ثابت نماید، علاوه بر مطالب دیگری که سابقاً بیان شده بود مبنی بر اینکه در تقریب دوم که می گفتیم فقط عقاب منتفی می شود بحث است که در براءت فقط نفی عقاب کافی نیست بلکه باید نفی استحقاق عقاب ثابت شود، چون حتی اگر شارع با کرم خود مراعقاب نکند اما اگر کاری کنیم که مستحق عقاب بشویم عقل حکم به قبح می کند.

بنابراین پنج دلیل بر براءت عقلی اقامه شد که مورد بررسی قرار گرفت، در جلسه آینده ادله احتیاط از اصول عذریه ای که با استناد به ادله شرعی ثابت شده اند مورد بررسی قرار خواهد گرفت (۱).

ص: ۲۰۵

۱- (۵) - حکایتی به نقل از میرزا محمد تقی آملی «ره» در باب اعتماد به اصول عملیه نقل می کنیم که اگر چه حجت نیست ولی برای انسان آرامش خاطر نسبت به اصول عملیه می آورد، مرحوم آیت الله شیخ محمد تقی آملی «ره» نوشته است: شبی در مسجد کوفه بیتوته داشتم و در سحر بعد از ادای نماز شب به سجده رفته و مشغول ذکر یونسیه «لا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین». بودم، در آن اوقات آن ذکر مقدس را در سحر در حالت سجده چهارصد مرتبه یا بیشتر به دستور استاد (سید علی آقا قاضی «ره») می گفتم، حالتی برایم روی داد که نه خواب بودم و نه بیدار به طوری که سر از سجده برداشتم و برای نماز صبح تجدید وضو نکردم، دیدم حضرت ولی عصر «ارواحنا فداه و رزقنا لقاها» را و مکالماتی بین این ذره بی مقدار و آن ولی کردگار شد که الآن به تفصیل آن آگاه نیستم، از آن جمله پرسیدم که این اصول عملیه که فقهاء در هنگام نقد و نیل اجتهادی به آن عمل می کنند مرضی هست؟ فرمودند: «بلی، اصول عذریه و عمل به آن مطلوب». عرض کردم: در باب عمل به اخبار دستور چیست؟ فرمودند: «همان است که فقهاء به آن اخذ می کنند و عمل به همین اخبار در کتب معموله مجزی است». عرض کردم: در مورد «مناجات خمسه عشر» چه دستور می فرمایید در حالیکه به سندی مأثور از معصوم نیست؟ آیا خواندن رواست؟ فرمود: «به همین نهجی که علماء معمول می دارند (یعنی خواندن به قصد رجا) عمل کردن رواست و عامل مأجور است». و این ضعیف را چنان معلوم شد که می خواستند بفرمایند در عصر غیبت همین رویه که فقهاء در استنباط احکام دارند و به آن عمل می کنند مرضی است و اتعاب نفس برای ادراک واقع ضرور نیست، و باز مسأله دیگر معروض داشته بودم که الآن هیچ یک از آنها در خاطر من نیست. و الله الهادی الی سواء السبیل. دانشنامه اسلامی به نقل از کتاب «در جستجوی استاد» ص ۲۲، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت علیهم السلام

Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته ۱

ادله قول به احتیاط ۲

استدلال به کتاب ۲

۱-سوره مبارکه اعراف آیه ۳۳۲

تقریب استدلال به آیه اول ۳

ان قلت: ۳

قلت: ۳

اشکال اول استدلال: اشکال حلّی ۳

اشکال دوم استدلال: اشکال نقضی ۴

۲-سوره مبارکه نور آیه ۱۵۴

تقریب استدلال به آیه دوم ۴

اشکال استدلال ۴

تنبيه ۵

۳-سوره مبارکه اسراء آیه ۳۶۵

تقریب استدلال به آیه سوم ۵

۴-سوره مبارکه بقره آیه ۱۹۵۵

تقریب استدلال به آیه چهارم ۵

تقریب اول ۵

اشکال اول (اشکال مشترک به هر دو تقریب) ۶

تذکره ۶

موضوع: استدلال به کتاب / احتیاط / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

در جلسات گذشته ادله برائت مورد بحث قرار گرفت و ادله شرعیه برائت از جمله حدیث رفع فی الجمله پذیرفته شد، علاوه بر این که سیره عقلاء هم در موالی عرفیه بر برائت است و عقلاء برای موالا حق بازخواست و عقوبت نمی بینند، این سیره راسخه فراگیر در همه عقلاء در رابطه با موالی عرفی طبعاً موجب می شود که در رابطه با موالی حقیقی نیز همین تعامل را داشته باشند، این سیره در مرآی و منظر شارع بوده و نه تنها ردعی از شارع بر آن وجود ندارد بلکه مؤیداتی نیز دارد که همان (ادله شرعیه بر برائت می باشد، بنابراین از این طریق نیز برائت شرعیه ثابت می شود چرا که با امضای شارع حکم مماثل بر برائت ثابت می گردد. ولی نسبت به دلیل عقلی نتیجه این شد که دلیل عقلی معتمدی که بتوان برای برائت به آن استناد کرد وجود ندارد همانطور که دلیل عقلی احتیاط مبتنی بر مسلک حق الطاعه نیز قابل تامل بود.

ص: ۲۰۶

لکن مطلبی راجع به سیره و دلیل عقلی قبح عقاب بلا بیان وجود دارد و آن اینکه این دو دلیل متوقف بر این هستند که ادله احتیاط تمام نباشند و الا اگر ادله احتیاط جواب داده نشود اولاً این ادله بیان بر قاعده قبح عقاب بلا بیان می شوند و ثانیاً با آن ادله، سیره عقلاء بر برائت ردع می شود.

بنابراین بحث از ادله احتیاط از دو جهت دارای اهمیت است؛ یکی از جهت این که آیا فی نفسه این قول دارای اعتبار است یا خیر؟ و دیگر این که رد ادله ایشان متمم دلیل قائلین بر برائت است؛ چرا که در غیر این صورت علاوه بر ناتمام ماندن دلیل عقلی و سیره عقلاء با سایر ادله شرعیه برائت نظیر حدیث رفع نیز می توانند معارضه نمایند.

ادله قول به احتیاط

معظم اخباریون بر این نظرند که در شبهات حکمیه تحریمیه احتیاط واجب است و لکن در شبهات حکمیه وجوبیه این نظر را ندارند.

در مقابل اصولیون همگی بر برائت در شبهات حکمیه (تحریمیه و وجوبیه) اتفاق نظر دارند.

ادله قائلین به احتیاط (مطلقاً یا در خصوص شبهات حکمیه تحریمیه) یکی از وجوه سه گانه کتاب، سنت و عقل می باشد.

برای استدلال به احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه به آیات متعددی استدلال شده است:

۱-سوره مبارکه اعراف آیه ۳۳

(قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (۱).

تقریب استدلال به آیه اول

ص: ۲۰۷

۱- (۱) سوره مبارکه اعراف آیه ۳۳.

به آخرین فراز این آیه مبارکه استدلال شده است؛ یعنی چیزی را که نمی دانید اگر به خداوند متعال نسبت بدهید حرام خواهد بود.

قائلین به احتیاط این گونه به این فراز استدلال می کنند که: قائلین به براءت که در شبهات حکمیه تحریمیه می گویند خداوند متعال اباحه (براءت) را جعل فرموده است؛ این گفتار ایشان اسناد بغیر علم بوده و مشمول این آیه خواهند بود.

ان قلت:

خود شما قائلین به احتیاط نیز طبق همین تقریب مشمول این آیه شریفه خواهید بود.

قلت:

ما قائلین بر احتیاط به خداوند متعال اسناد نمی دهیم که خداوند در شبهات حکمیه تحریمیه امر به احتیاط فرموده است بلکه در عمل احتیاط می کنیم، بنابراین مشمول این آیه نخواهیم بود.

بر خلاف شما قائلین بر براءت؛ چرا که ناگزیرید در رتبه قبل از عمل ترخیص را به شارع نسبت داده باشید.

به بیان دیگر برای ترک محرمات (شبهات تحریمیه) نسبت دادن چیزی به خداوند لازم نمی آید بر خلاف ارتکاب محرمات (ارتکاب شبهات تحریمیه) که پیش نیاز آن احراز ترخیص و نسبت دادن آن به خداوند است (۱).

اشکال اول استدلال: اشکال حلّی

این آیه برای نفی براءت دلالتی ندارد؛ چرا که گاهی نسبت به حکم واقعی می خواهد اظهار نظر بشود به این که گفته شود فلاذن شی حلال است واقعاً و یا حرام است واقعاً که در این صورت حال احتیاطی و براءتی یکسان است؛ چرا که هیچ یک از این دو گروه راهی به حکم واقعی نداشته و قول آن ها بغیر علم خواهد بود.

ص: ۲۰۸

۱- (۲) مقرر: البته اگر این ترخیص از منظر عقل بوده باشد در این صورت اسناد به خداوند متعال لازم نمی آید.

بنابراین می ماند حکم ظاهری؛ قائلین به برائت در این بخش بر اساس ادله وارده شرعی و مسلّم الحجیه داله بر برائت قائل به برائت شده اند نه این که قول بلاعلم به خداوند متعال داده باشند. بنابراین این آیه شریفه نمی تواند رادع مسلک ایشان باشد.

حال اگر قائلین به احتیاط هم بر اساس دلیل قائل به احتیاط بشوند مشمول این آیه نخواهد بود و گرنه مشمول خواهند بود(۱).

بنابراین حال هر دو گروه از این دو جهت یکسان است و مفاد این آیه شریفه نمی تواند معینی از برای یک از دو گروه و ردّ دیگری باشد.

بله در این مقدار با هم تفاوت دارند که قائلین به برائت برای جواز عمل نیاز به احراز ترخیص دارند و لکن قائلین به احتیاط نیازی به احراز وجوب احتیاط ندارند بلکه در عمل می توانند احتیاط کنند(۲).

اشکال دوم استدلال: اشکال نقضی

این اشکال نقضی به اخباریون لازم می آید که شما نیز در شبهات تکلیفیه وجوبیه و شبهات موضوعیه - که خودتان نیز قائل به برائت هستید- از این آیه پاسخ بگویید.

۲-سوره مبارکه نور آیه ۱۵

(إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَ تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَخْسِئُونَهُ هَيِّنًا وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ.)

تقریب استدلال به آیه دوم

ص: ۲۰۹

۱- (۳) توجه به این نکته لازم است که عده ای از اخباریون فتوای به وجوب داده اند، نه این که صرفاً در مقام عمل احتیاط کرده باشند.

۲- (۴) البته اگر مرخص دلیل عقل باشد(و مورد قاعده ملازمه قرار نگیرد) در این صورت این تفاوت نیز رنگ می بازد و حال هر دو گروه یکسان خواهد شد.

در این آیه قول بلاعلم مطلقاً (چه به خداوند نسبت داده شود یا به غیر خداوند) و سواء که صادق باشد یا کاذب در نزد خداوند عظیم شمرده شده است و به عبارت دیگر قول بلاعلم حرام شمرده شده است ولو واقعاً هم صادق باشد (۱).

تفاوت مفاد این آیه با آیه قبل در این است که در آیه قبل اسناد بغیر علم به خداوند متعال حرام شده است ولیکن در این آیه مطلقاً (چه به خداوند نسبت داده بشود و چه اسنادی در کار نباشد) نهی شده است.

تقریب استدلال همانند تقریب استدلال به آیه اول است.

اشکال استدلال

همان اشکالات و ان قلت و قلت ها در آیه اول در همین آیه نیز مطرح است.

تنبيه

در کلمات اعلام این دو آیه در یک عنوان ما دل علی القول بغیر علم ولیکن این دو را از هم جدا نمودیم چرا که دو طائفه هستند در یکی اسناد به خداوند تبارک و تعالی وجود دارد و در دیگری به طور مطلق آمده است.

۳-سوره مبارکه اسراء آیه ۳۶

(وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا) (۲).

«لا تقف» به معنای انتخاب نکردن و برنگزیدن است.

تقریب استدلال به آیه سوم

تقریب استدلال و اشکال به آن همانند دو آیه سابق است.

۴-سوره مبارکه بقره آیه ۱۹۵

(وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (۳).

ص: ۲۱۰

۱- (۵) در این موارد نمی تواند به ادله حرمت «کذب» تمسک نمود؛ چرا که تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل خواهد بود.

۲- (۶) سوره مبارکه اسراء آیه ۳۶.

۳- (۷) سوره مبارکه بقره آیه ۱۹۵.

تقریب استدلال به آیه چهارم

این آیه شریفه دو تقریب دارد:

تقریب اول

در شبهات حکمیه، احتمال عقاب اخروی وجود دارد - و چه هلاکتی بالاتر از عقوبت اخروی است؟! -

بنابراین بایستی در شبهات حکمیه پرهیز نمود تا دچار این هلاکت نشد.

تقریب دوم

در شبهات حکمیه، بالاخره از آن جا که احکام تابع مصالح و مفاسد و یا منافع و اضرار است؛ به ترتیب احتمال مصلحت و منفعت و یا مفسده و مضرت وجود دارد.

در شبهات تحریمه مفسده و مضرت وجود دارد و آیه شریفه می فرماید از وقوع در تهلکه پرهیز کنید.

بنابراین برای دفع مفاسد و مضارّ و جلوگیری از وقوع تهلکه بایستی احتیاط نمود.

اشکال اول (اشکال مشترک به هر دو تقریب)

چه به تقریب اول و چه به تقریب دوم یقین به تهلکه وجود ندارد بلکه احتمال آن وجود دارد، بنابراین تمسک به این آیه به صرف احتمال تهلکه، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل خواهد بود.

علاوه بر این که می تواند گفته شود در مقام اصل منقح موضوع بر «عدم تهلکه» وجود دارد و آن استصحاب عدمی است. که در این صورت تمسک به دلیل در غیر مصداق دلیل خواهد بود.

تذکر

بنابر این مبنا که مفاسد، معلول وجوداتند نه ماهیات در این صورت است که استصحاب عدم ازلی جاری خواهد بود.

بنابراین کسانی که این مبنا را قبول دارند در مانحن فیه این اصل منقح موضوع برای آن ها وجود دارد.

۹۶/۰۹/۲۷

Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته ۱

پاسخ به اشکال اول ۲

پاسخ اول: شمول واژه تهلكه نسبت به موارد محتمل التهلكه ۲

مناقشه در پاسخ اول: ظهور الفاظ در معانی واقعیه ۲

ص: ۲۱۱

پاسخ دوم: تهلكه به معنای مظنه الهلاکه ۳

مناقشه در پاسخ دوم: خلاف ظاهر بودن پاسخ فوق ۳

اشکال دوم: عدم تطبیق آیه تهلكه بر موارد شبهات حکمیه ۳

جواب اشکال دوم: عدم موضوعیه بودن شبهه در صورت احتمال مضرت دنیویه ۴

مناقشه در جواب فوق: موضوعیه بودن این شبهات ۴

اشکال سوم: تهلكه به معنای «موت» و ما اشبهه و مقطوع العدم بودن آن در شبهات حکمیه ۴

اشکال چهارم: یقین به عدم وجود تهلكه به دلیل ادله نقلی و عقلی براءت (ورود ادله براءت بر آیه) ۴

تنبیه ۵

اشکال پنجم: اجنبی بودن آیه نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحوص ۶

اشکال ششم: ارشادی بودن نهی از القاء در تهلكه ۶

اشکال هفتم: اجمال آیه شریفه به دلیل احتمالات مختلف تفسیری در آن ۷

موضوع: استدلال به کتاب / آیه تهلكه / احتیاط / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به آیه تهلكه برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بود، دو تقریب برای استدلال به این آیه شریفه بیان شد، تقریب اول این بود که اگر مقصود از تهلكه عقاب باشد آیه شریفه می فرماید خودتان را در عقاب نیندازید و در موارد شبهات حکمیه چون احتمال حکم واقعی وجود دارد به همین دلیل احتمال عقاب نیز وجود دارد پس چون احتمال تهلكه وجود دارد موارد شبهات حکمیه مشمول آیه شریفه می شود و اگر مقصود از تهلكه ضرر دنیوی باشد باز هم چون

احتمال مفاسد و مضارّ وجود دارد مشمول آیه شریفه می شود و در نتیجه آن احتیاط واجب می گردد.

در مقام بیان اشکالات به این استدلال اشکال اول ذکر شد مبنی بر اینکه تمسک به این آیه برای این مطلوب از قبیل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است که به اتفاق باطل است، بله تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه مخصص قائل به جواز دارد ولی تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل قائل به جواز ندارد.

ص: ۲۱۲

علت اینکه استدلال به آیه شریفه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است نیز این است که آیه شریفه از خود تهلکه نهی می کند و تهلکه یعنی خود عقاب و یا خود مفسده و مضرت، چون الفاظ برای معانی واقعی و نفس الامریه وضع شده است در حالیکه در موارد شبهات حکمیه واقع تهلکه برای ما ثابت نیست که وجود داشته باشد، مخصوصا اگر گفته شود که در اینجا استصحاب عدم عقاب و یا استصحاب عدم مفسده جاری می شود چنین اصل منقح در مقام ثابت می شود و نتیجه آن می شود تمسک به دلیل در جایی که می دانیم موضوع آن دلیل نیست که در اینصورت استدلال اقیح و اشنع می شود.

پاسخ به اشکال اول

محقق اصفهانی «ره» دو مطلب در ذیل این اشکال مطرح می کند که گویا آن را به عنوان دفع دخل بیان فرموده است که به عنوان پاسخ آن را ذکر می کنیم؛

پاسخ اول: شمول واژه تهلکه نسبت به موارد محتمل التهلکه

ممکن است کسی بگوید واژه تهلکه برای تهلکه واقعی وضع نشده بلکه برای اعم از تهلکه واقعی و تهلکه محتمله وضع شده است، پس تهلکه، عقاب یا مفسده ای است که یقین به آن وجود دارد و یا احتمال آن داده می شود، در نتیجه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل پیش نمی آید.

مناقشه در پاسخ اول: ظهور الفاظ در معانی واقعی

خود محقق اصفهانی «ره» در این پاسخ مناقشه می کند به اینکه دلیلی بر این ادعا که موضوع برای جامع بین تهلکه واقعی و محتمله وضع شده باشد وجود ندارد بلکه این واژه نیز مانند دیگر واژه ها برای واقع معنای خود یعنی تهلکه واقعی وضع شده است که نه یقین در آن ماخوذ است و نه احتمال، مخصوصا که هیچ لغت و مفسری را نیز ندیده ایم که تهلکه را به معنای اعم تفسیر نماید؛

ص: ۲۱۳

«و لا- وجه لدعوى صدق التهلكه عرفاً على الأعم من التهلكه المتيقنه و المحتمله، فأنها كسائر الألفاظ الموضوعه لذوات المعانى»^(۱).

پاسخ دوم: تهلکه به معنای مظنه الهلاکه

دومین مطلبی که ایشان ذکر می کنند این است که ممکن است کسی بگوید مراد از تهلکه مظنه هلاکت است یعنی از جایی که گمان هلاکت وجود دارد اجتناب کنید، در نتیجه موارد شبهات حکمیه که در آنها مظنه هلاکت وجود دارد مشمول آیه شریفه می شوند و تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل نیز پیش نمی آید.

مناقشه در پاسخ دوم: خلاف ظاهر بودن پاسخ فوق

محقق اصفهانی^(ره) در مناقشه به این مطلب ظاهراً می خواهد بفرماید مطلب فوق بنابراین است که تهلکه اسم مکان باشد تا به مواردی که زمینه و شأنیت هلاکت در آنها وجود دارد نیز اطلاق بشود مثل مسجد که به مواردی که هنوز فعلیت عبادت و سجود در آن محقق نشده نیز اطلاق می گردد در نتیجه موارد شبهات حکمیه مظنه هلاکت هستند، در حالیکه چنین برداشتی صحیح نیست چون تهلکه اسم مکان نیست بلکه مصدر هلاکت است پس نمی توان آن را با اسم مکان هایی مثل مسجد مقایسه نمود؛

«و كذلك الحكم مرتب علی واقعها و فعلیته بفعلیته و لیست التهلكه بمعنی مظنه الهلاکه فأنها مصدر المزید کالتوسعه و التوسیه و أشباههما، و اسم المكان هی المهلكه فلا موجب للتعمیم بوجه من الوجوه»^(۲).

البته ایشان به لحاظ ادبی مطلبی فرموده که ما آن را نمی فهمیم چون ایشان می گوید «تهلکه» مصدر مزید مثل «توسعه» و «توسیه» است در حالیکه همانطور که در لغت گفته شده «تهلکه» مصدر مجرد و به معنای «هلاکت» است شاهد آن نیز این است که عین الفعل آن مضموم است در حالیکه عین الفعل مصدر ثلاثی مزید مثل «توسعه» و «توسیه» مکسور می باشد.

ص: ۲۱۴

۱- (۱) نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج ۲، ص ۴۷۴.

۲- (۲) نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج ۲، ص ۴۷۴.

اشکال دوم: عدم تطبیق آیه تهلکه بر موارد شبهات حکمیه

این اشکال از شیخ اعظم «ره» است ایشان می گوید در شبهات حکمیه به دلیل ادله نقلیه و دلیل عقلی قبح عقاب بلا بیان نسبت به عقاب جزم به عدم عقاب داریم، پس نمی توان نسبت به عقاب آیه تهلکه را تطبیق نمود، پس فقط امور غیر عقاب مثل مفسد و مضارّ باقی می ماند که آن هم شبهه موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد و در شبهات موضوعیه به اتفاق براءت جاری می شود و اگر هم آیه شریفه شامل آن بشود به اجماع و اتفاق باید آیه شریفه را تخصیص زد چون اصولیون و اخباریون در شبهات موضوعیه قائل به براءت هستند، بنابراین این آیه شریفه قابل تمسک برای وجوب احتیاط نیست؛

«و أما عن آیه التهلکه فبأن الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم و بمعنی غیره یکون الشبهه موضوعیه لا- یجب فیها الاجتناب بالاتفاق» (۱).

جواب اشکال دوم: عدم موضوعیه بودن شبهه در صورت احتمال مضرت دنیویه

این اشکال نسبت به عقد اول کلام ایشان که فرموده عقاب مقطوع العدم است مورد توافق غالب بزرگان مثل محقق خراسانی «ره» قرار گرفته است اما نسبت به عقد دوم یعنی شبهه موضوعیه بودن تهلکه غیر عقابی همانگونه که قبلاً بیان شد مورد قبول عده ای مثل محقق خراسانی «ره» و سید یزدی «ره» قرار نگرفته است چون آنها می گویند مرجع رفع این شبهه شارع است که باید مشخص کند که آیا در این موارد مفسده و مضرّه وجود دارد یا خیر؟ و هر چه که مرجع حلّ شبهه در آن شارع باشد شبهه حکمیه می شود.

ص: ۲۱۵

سابقاً به این اشکال جواب دادیم به اینکه مرجعیت شارع دو گونه است؛ یک وقت به شارع از حیث شارع بودن و مخترع بودن مراجعه می شود اما یک وقت به شارع از حیث متخصص بودن و مطلع بودن نسبت به امور تکوین مراجعه می شود در اینصورت این مراجعه موجب نمی شود که شبهه حکمیه شود، در اینجا نیز همینگونه است چون مراجعه به شارع از این باب است که معلوم شود آیا ضرری وجود دارد یا خیر؟ پس مراجعه به او از حیث شارعیت نیست بلکه از حیث آگاه بودن به واقع است.

اشکال سوم: تهلکه به معنای «موت» و ما شبهه و مقطوع العدم بودن آن در شبهات حکمیه

این اشکال بنا بر نظر بزرگانی مثل محقق خراسانی «ره» و سید یزدی «ره» است که بخش دوم کلام مرحوم شیخ را قبول نکردند، به همین دلیل اشکال مرحوم شیخ را با بیان این اشکال تعویض کرده اند و آن این است که در موارد دیگر یعنی موارد غیر عقاب مراد از تهلکه مجرد هر ضرری نیست بلکه هلاکتی شبیه به مردن یا شبیه به آن است، پس به هر ضرری هلاکت گفته نمی شود و در شبهات حکمیه ای که فقیه شک در حرمت می کند احتمال چنین ضررهایی که شبیه به موت باشد داده نمی شود و مقطوع العدم است.

اشکال چهارم: یقین به عدم وجود تهلکه به دلیل ادله نقلی و عقلی براءت (ورود ادله براءت بر آیه)

این اشکال از عبارت محقق خراسانی «ره» در کفایه استفاده می شود ایشان می فرماید با وجود دلیل عقلی و نقلی بر براءت، یقین داریم که هیچ مهلکه ای در ارتکاب شبهه وجود ندارد یعنی یقین داریم که نه عقاب وجود دارد و نه مفسده و مضرت دنیوی، چون اگر چنین مهلکه هایی وجود داشت شارع براءت شرعیه را جعل نمی فرمود پس معلوم می شود در موارد شبهات حکمیه، مفسده ملزمه ای که نباید دامن عباد را بگیرد وجود ندارد و یا اگر وجود دارد یا تدارک می شود و یا با مصلحت اقوایی مزاحمت می کند بنابراین با وجود ادله براءت شرعیه قطع به عدم وجود مهلکه پیدا می شود؛

«و معهما (۱) لا مهلكه في اقتحام الشبهه أصلاً» (۲).

فرق این اشکال با اشکالات قبل این است که در اشکالات قبل می گفتیم به وجدان می دانیم در موارد شبهات حکمیه احتمال تهلکه وجود ندارد اما در این اشکال استناد به جعل شرع می شود و اینکه چون شارع جعل براءت کرده ثابت می شود که عقاب یا مفسد و مضارّ وجود ندارد.

و به این نکته نیز توجه داریم که هیچ دلیلی موضوع خود را درست نمی کند بنابراین این آیه که می فرماید: (لاتلقوا بأیدیکم الی التهلکه) کار ندارد به اینکه در کجا تهلکه وجود دارد و در کجا وجود ندارد بلکه می فرماید اگر جایی تهلکه وجود داشت از آن اجتناب کنید و ما به ادله براءت یقین پیدا کرده ایم به اینکه در اینجا تهلکه وجود ندارد بنابراین ادله براءت نسبت به آیه تهلکه ورود دارد یعنی آن ادله موجب منتفی شدن موضوع تهلکه می شوند.

تنبيه

نکته ای در فرمایش محقق خراسانی «ره» وجود دارد و آن اینکه ایشان قبلاً در براءت عقلی می فرمود عقل نسبت به مفسد و مضارّ حکم به اجتناب ندارد چون ایشان می گفت عقل حکم به قبح اقدام در موارد احتمال مفسده و مضرّه نمی کند، به همین دلیل باید کلام ایشان در اینجا که می گوید با توجه به براءت عقلی حکم به عدم وجود عقاب و عدم وجود مفسده و مضرت می کنیم را باید توجیه کنیم و آن اینکه شاید مقصود ایشان این نیست که براءت نقلی و براءت عقلی برای نفی هر دو یعنی احتمال عقاب و احتمال مضرت می آید بلکه مقصود این است که از مجموع براءت نقلی و عقلی حکم به انتفاء احتمال عقاب و احتمال مضرت می شود، با این توضیح که دلیل نقلی و عقلی فقط احتمال عقاب را منتفی می کند و مجرد دلیل نقلی هم احتمال عقاب و هم احتمال مفسده و مضرت را دفع می نماید.

ص: ۲۱۷

۱- (۴) - یعنی با وجود دلیل عقلی و نقلی بر براءت.

۲- (۵) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج، ص ۳۴۵.

اشکال پنجم: اجنبی بودن آیه نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحوص (۱)

قبل از بیان این اشکال یک نکته تفسیری را بیان می‌کنیم اگر چه نکات تفسیری این آیه شریفه واگذار به خودتان شده است و آن نکته این است که «باء» در این آیه یا زائده است و یا سببیه، اگر زائده باشد به این معناست که دستانتان را که کنایه از خودتان است در هلاکت نیندازید و اگر «باء» سببیه باشد مفعول محذوف است یعنی (لا تلقوا بایدیکم انفسکم الی التهلکه).

و اما حاصل اشکال بعدی این است که در این آیه شریفه تهلکه مفروض الحصول گرفته شده و نهی از القاء در آن شده است، بنابراین در رتبه قبل از این نهی باید عقاب یا ضرر وجود داشته باشد و جایی عقاب وجود دارد که یا علم تفصیلی به حکم و یا علم اجمالی به آن وجود دارد و یا جایی که شبهات حکمیه قبل از فحوص باشد پس این آیه شریفه ربطی به شبهات حکمیه بعد از فحوص ندارد.

بنابراین اگر قرار باشد به این آیه شریفه استدلال شود مربوط به اطراف علم اجمالی و یا شبهات حکمیه قبل از فحوص است، چون فقط در آن موارد مفروض این است که تهلکه وجود دارد.

ص: ۲۱۸

۱- (۶) -اقول: البته استاد دام ظلله این اشکال را به عنوان جواب سوم بیان نمود ولی از آنجا که در ضمن اشکال و جواب به اشکال دوم و اشکال دیگر نیز تولید شد به همین دلیل آنها را به عنوان اشکال سوم و چهارم و این اشکال را به عنوان اشکال پنجم ذکر نمودیم.

اشکال دیگر این است که به همین قرینه ای که بیان شد این نهی نهی مولوی نیست بلکه نهی ارشادی است چون در جایی که تهلکه مسلم است عقل حکم به «لاتلقوا» می کند و ثانیاً تهلکه معلوم است چون یا علم تفصیلی و یا علم اجمالی به آن داریم و یا شبهات حکمیه قبل از فحص است، به همین دلیل است که در این موارد اگر کسی خود را در تهلکه انداخت دو بار عقاب نمی شود، مثلاً- اگر کسی نماز صبح را ترک کرد باید دو بار قضا شود یک بار به دلیل معصیت امر به صلوه و دوم به دلیل معصیت نهی از القاء در مهلکه، در حالیکه هیچ ذهن عرفی نمی فهمد که دو عقاب وجود دارد بلکه این را می فهمد که «لاتلقوا» همان امر و نهی مولوی را تاکید می کند، پس در اینصورت که نهی در آیه نهی ارشادی است باید دید مرشد الیه دلالت بر چه چیزی می کند؟ یعنی باید دید کجا عقاب و مفسده وجود دارد و سپس «لاتلقوا» را جاری نمود.

محقق اصفهانی «ره» در اینجا توضیحات خوبی داده است ایشان می گوید «لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه» نه نهی مولوی نفسی است و نه نهی مولوی طریقی، نهی طریقی یعنی اینکه شارع در این موارد می خواهد حکم دیگری را منجز کند مثلاً- در «احتط» شارع می خواهد احکام واقعی را منجز نماید، پس وجوب طریقی یعنی وجوبی که شارع آن را جعل کرده برای اینکه ذوالطریق را منجز کند و در اینجا نهی «لاتلقوا» طریقی نیست چون مفروض گرفته شده است که تهلکه وجود دارد، پس قبل از اینکه بخواهد «لاتلقوا» را بگوید تهلکه وجود دارد به همین دلیل امکان ندارد «لاتلقوا» به داعی تنجیز واقع باشد چون تحصیل حاصل می شود و از طرفی این احتیاط وجوب نفسی نیز ندارد چون در این موارد واضح است که دو عقاب وجود ندارد، پس تنها احتمالی که متصور است این است که این نهی نهی ارشادی باشد.

اشکال هفتم: اجمال آیه شریفه به دلیل احتمالات مختلف تفسیری در آن

بزرگانی از مفسرین، فقهاء و اصولیون می گویند تفسیر آیه شریفه تفسیری است که ربطی به باب ندارد و این استدلال و جواب ها ناشی از این است که معنای صحیح آیه شریفه فهمیده نشده است چون اگر به جهات مختلف تفسیری در این آیه توجه شود معلوم می شود که نمی توان چنین استدلالی را از آیه استظهار نمود.

مرحوم امام و برخی از تلامیذ ایشان در المبسوط می گویند سیاق آیات دلالت می کند که تهلکه یک امر دنیوی است و آن شورش و انقلاب فقرا علیه اغنیاست چون در جمله قبل می فرماید: «و انفقوا فی سبیل الله» و در ادامه می خواهد بفرماید اگر انفاق نکنید در مهلکه شورش فقرا واقع می شوید.

شهید صدر^(ره) فرموده آیه مردد بین سه احتمال است به همین دلیل مجمل می شود، احتمال اول همین احتمالی است که مستدل طبق آن استدلال می کند.

احتمال دوم این است که جمله دوم در مقام محدود کردن جمله اول است یعنی بعد از اینکه خدای متعال امر به انفاق کرد مسلمان ها تحت تربیت پیامبر در عمل کردن به امر خداوند ممکن بود همه مال خود را انفاق کنند از این رو آیات مبارکات توصیه می کردند که لازم نیست همه دارایی خود را انفاق کنند مثل آیه (و لا تبسطها کل البسط فتقعد مملوما مسحورا)^(۱) به این معنا که لازم نیست همه اموال خود را انفاق کنید و یا آیه شریفه (و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو)^(۲) یعنی مازاد بر آنچه که نیاز دارید را انفاق کنید حال آیه (و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه) نیز در همین مقام است یعنی می خواهد بفرماید به اندازه ای انفاق نکنید که خود را در سختی و تنگنا قرار دهید، پس این آیه دوم شرط صحت انفاق را بیان می کند و چنین معنایی ربطی به شبهه حکمیة ندارد، در بعضی از روایات که تفسیر کنز الدقائق آن را جمع کرده است و در تفسیر عیاشی و در کافی شریف نیز نقل شده شاهی بر این معنا وجود دارد مثل روایت زیر که می فرماید:

ص: ۲۲۰

۱- (۷) اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۹.

۲- (۸) بقره/سوره ۲، آیه ۲۱۹.

«و فی الکافی : عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد و سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن یونس بن یعقوب، عن حمّاد اللّخّام، عن أبی عبد الله - علیه السّلام - قال: لو أنّ رجلاً - أنفق ما فی یدیه فی سبیل من سبیل الله، ما کان أحسن و لا أوفق. ألیس یقول الله - عزّ و جلّ: وَ لَا تُلْقُوا بِأَیْدِیْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؟ یعنی: المقتصدین» (۱).

احتمال سوم نیز این است که معنای آیه شریفه این است که انفاق کنید چون ضرر عدم انفاق این است که برکت از مال می رود پس تهلکه به معنای بی برکتی در مال است.

حال اگر به سه احتمال شهید صدر «ره» احتمال مرحوم امام نیز که برخی از عامه مثل بیضاوی به آن اشاره کرده اند اضافه شود چهار احتمال در آیه بوجود می آید که اگر کسی یکی از این احتمالات را استظهار کند طبق همان احتمال با آیه معامله می کند همانطور که مرحوم امام احتمال خویش را از آیه شریفه استظهار کرده و دلالت این آیه بر قول به احتیاط را نپذیرفته است و اگر هم هیچ کدام از این احتمالات استظهار نشود آیه شریفه مجمل می شود و باز هم به درد استدلال نمی خورد.

شاهد اجمال در آیه نیز این است که وقتی به روایات نیز مراجعه می شود ملا-حظه می شود که در روایات نیز به احتمالات متعدد اشاره شده است مثلاً وقتی مامون پیشنهاد ولایتعهدی را به امام رضا علیه السلام داد و حضرت را تهدید کرد که اگر قبول نکنند او را می کشد حضرت فرمود: «نهانی الله عن عزوجل ان القی بیدی الی التهلکه» (۲) یعنی اکنون که اینگونه است من قبول می کنم اما به شرط اینکه در هیچ کاری دخالت نکنم.

ص: ۲۲۱

۱- (۹) - تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۲، ص: ۲۶۶.

۲- (۱۰) - .أمالی (للصدوق)، النص، ص: ۷۰

بنابراین امام رضا علیه السلام برای تقیه به این آیه استشهاد نمود و ربطی به احتمالات دیگر ندارد در نتیجه مردد بین این احتمالات می شویم الا اینکه جامع بین این احتمالات را بپذیریم که در جلسه آینده به آن خواهیم پرداخت.

۹۶/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

پاسخ به اشکال هفتم: اراده معنای جامع از تهلکه ۱

نکته ۲

آیه پنجم: آیات آمره به تقوا ۲

اشکالات دلیل پنجم ۳

اشکال اول: عدم منافات حکم به برائت با تقوای الهی ۳

اشکال دوم: عدم ظهور اتقوا الله در وجوب ۳

پاسخ به اشکال دوم ۴

پاسخ اول: عدم ارتباط معنای تقوا با مستحبات و مکروهات ۴

پاسخ دوم: ارجح بودن تصرف در ماده در موارد دوران ۵

موضوع: استدلال به آیات/آیات تقوا/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

اشکال هفتم به آیه تهلکه این بود که معنای این آیه شریفه مردد بین احتمالات متعددی است که برخی از آنها ربطی به استدلال بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه ندارد به همین دلیل امر آیه مردد می شود بین مفادی که استدلال به آن صحیح است و مفادی که استدلال به آن صحیح نیست و همانطور که در جلسه گذشته بیان شد مجموعاً چهار احتمال از طرف شهید صدر «ره» و مرحوم امام مطرح شد در نتیجه نمی توان به آیه شریفه استدلال نمود.

پاسخ به اشکال هفتم: اراده معنای جامع از تهلکه

بعید نیست که گفته شود اشکالی ندارد که از این آیه شریفه جامع آن احتمالات اراده شده باشد، به این معنا که خدای متعال از القاء در مفسده مطلقاً نهی فرموده است، شاهد آن نیز روایاتی است که در تفسیر آیه تهلکه بیان شده مثل تقیه نکردن و القاء

در قتل و امثال آنها، حال یکی از مصادیق تهلکه این است که انسان به گونه ای انفاق نکند که مبتلا به فقر شود و همچنین مصداق دیگر تهلکه این است که انفاق کند تا مبتلا به شورش فقرا نشود و نیز عدم انفاق در جهاد موجب می شود که دشمن مسلط شود و یا عدم انفاق موجب بی برکتی در مال می شود همه این موارد از مصادیق تهلکه کلی می باشند، مخصوصاً روایاتی نیز که در ذیل این آیه برای تهلکه های مختلف وارد شده شاهد این است که جامع تهلکه اراده شده است.

ص: ۲۲۲

پس این اشکال وارد نیست و اشکال اصلی همان اشکالات قبل می باشد.

نکته

نکته ای در اینجا باید عرض شود و آن اینکه در ذیل اشکال اول، محقق اصفهانی «ره» دفع دخل هایی را بیان نمود که ظاهراً فرمایش ایشان ناظر به کلام محقق حائری «ره» در درر می باشد؛

«فيه ان الظاهر ان إلقاء النفس في التهلكة أعم من الإقدام على الهلكة اليقينية و المحتمل عرفاً و لا أقل من شمولها لموارد الظن بالتهلكة و ان كان غير معتبر فيلحق به الشك لعدم القول بالفصل» (۱).

فرمایش محقق حائری یک مؤید لغوی دارد و آن اینکه در کتب لغت بعضی تهلکه را تفسیر کرده اند به وقوع در مسیری که معلوم نیست به کجا منتهی می شود؛ «الایقاع فی مسیر لا- تدری بما ینتهی»، در اینصورت فرمایش محقق حائری «ره» وجه وجیهی دارد چون عدم احتیاط در مواردی که احتمال عقاب یا مظنه عقاب وجود دارد قرار گرفتن در مسیری است که نمی دانیم به کجا می انجامد؟

حال اگر بپذیریم که معنای تهلکه همین است طبق اشکالات قبلی گفته می شود ما به استناد حکم شارع می دانیم این مسیر به عقاب و جهنم منتهی نمی شود و همچنین طبق نظر کسانی که براءت عقلی را قبول دارند چون عقاب بلا بیان قبیح است یقین داریم این مسیر به عقاب منتهی نمی شود.

پس استدلال به این آیه شریفه به جمیع تقاریبش تمام نیست.

آیه پنجم: آیات آمره به تقوا

این آیات با چند تعبیر ذکر شده اند؛

تعبیر اول: (اتقوا الله)

تعبیر دوم: (اتقوا الله حق تقاته) (۲)

ص: ۲۲۳

١- (١) - درر الفوائد، ج ٢، ص: ٩٢.

٢- (٢) - آل عمران ١٠٢

تعبیر سوم: «اتقوا الله ما استطعتم» (۱)

و اما تقریب استدلال به آیاتی که اطلاق دارد این است که این آیات می گویند: «اتقوا الله» و تقوای خدای متعال این است که در شبهات و اموری که معلوم نیست خدا راضی است اجتناب شود چون تقوا مراتبی دارد مرتبه اول اجتناب از معلوم الحرمه و انجام معلوم الوجوب و مرتبه دوم اجتناب از محتمل الحرمه و انجام محتمل الوجوب می باشد.

و اما تقریب استدلال به آیه «اتقوا الله حق تقاته» این است که اگر شمول آیات مطلق نسبت به موارد شبهات مورد تردید باشد لکن در این آیه به قرینه «حق تقاته» موارد شبهات را نیز شامل می شود چون حق تقوای الهی این است که دقت کنید از شما غیر مرضی خدای متعال سر نزنند و چون در شبهات حکمیه احتمال دارد ارتکاب یا ترک آنها مورد رضایت خدای متعال نباشد به همین دلیل احتیاط می کنیم تا رضایت خداوند را احراز نماییم.

و اما تقریب استدلال به آیه «اتقوا الله ما استطعتم» نیز به این است که هر چه قدرت دارید تقوای الهی پیشه کنید که لازمه آن احتیاط در موارد شبهات حکمیه می باشد.

استدلال به این آیات، هم مورد تمسک شهید اول «ره» در ذکری برای برخی مسائل است و هم شیخ اعظم «ره» به آنها استدلال نموده است.

اشکالات دلیل پنجم

وجوهی از اشکالات وجود دارد که در ذیل مورد بررسی قرار می گیرند؛

اشکال اول: عدم منافات حکم به براءت با تقوای الهی

شیخ اعظم در فرائد فرموده:

«و أمّا عمّا عدا آیه التهلکة: فبمنع منافاه الارتکاب للتقوی و المجاهده» (۲).

ص: ۲۲۴

۱- (۳) - تغابن ۱۶

۲- (۴) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۶۳.

توضیح مطلب این است که تقوا یعنی مراعات خواسته های خداوند متعال و در شبهات حکمیه بعد از جعل براءت و تجویز شرعی، مخالفت با احتیاط منافاتی با تقوای الهی ندارد. بنابراین اگر با استناد به حکم شرعی کاری مورد ارتکاب قرار بگیرد تقوای الهی زیر پا گذاشته نشده است یعنی همانطور که اگر به حکم واقعی چیزی را حلال بداند انجام دادن آن مخالف تقوا نیست اگر به حکم ظاهری ترخیص داشته باشد نیز انجام آن منافاتی با تقوا ندارد.

این فرمایش فرمایش تمامی است.

اشکال دوم: عدم ظهور اتقوا الله در وجوب

این اشکال از محقق حائری «ره» است که در درر آن را بیان کرده است، ایشان فرموده «اتقوا الله» هم شامل واجبات و مستحبات و هم شامل محرمات و مکروهات می باشد، به خصوص «اتقوا الله حق تقاته» و عرف نیز کسانی که اهل انجام واجبات و مستحبات و نیز اجتناب از محرمات و مکروهات هستند را اتقی از کسانی که فقط واجبات و محرمات را مراعات می کنند می داند، از طرف دیگر قطعاً نسبت به مستحبات و مکروهات تقوا واجب نیست، پس امر دائر می شود بین اینکه یا در اینجا تصرف در ماده شود تا وجوب «اتقوا الله» تحفظ شود و موارد مستحبات و مکروهات از آن تخصیص زده شود که نتیجه آن می شود «اتقوا الله الا فی المستحبات و المکروهات» و یا اینکه تصرف در هیات شود تا گفته شود: «اتقوا الله» در مطلق رجحان استعمال شده نه وجوب که در اینصورت هم شامل واجبات و محرمات می شود و هم شامل مستحبات و مکروهات. پس امر دائر بین تصرف در ماده و تصرف در هیات می باشد و اگر امر دائر شود بین تصرف در ماده و تصرف در هیات، تصرف در هیات راجح است چون استعمال صیغ امر در مستحبات به اندازه ای مشهور است که به قول برخی مثل صاحب معالم مجاز مشهور شده است، پس تصرف در هیات با دأب شارع سازگارتر است به همین دلیل در هیات تصرف می کنیم و «اتقوا الله» را حمل بر مطلق رجحان می کنیم، در نتیجه معنا این می شود که واجب نیست تقوا پیشه کنید ولی رعایت آن بهتر است و ترجیح دارد، به همین دلیل این آیه شریفه نمی تواند قول به وجوب احتیاط را ثابت نماید.

ص: ۲۲۵

علاوه بر اینکه این مطلب را اضافه کنیم که اگر هم نپذیریم که در موارد دوران بین تصرف در ماده یا هیات، تصرف در هیات راجح است لکن می‌گوییم باز هم چون دو احتمال وجود دارد استدلال مورد خدشه قرار می‌گیرد.

«ان الالتقاء يشمل فعل المندوبات و ترك المكروهات و لا إشكال في عدم وجوبهما فيدور الأمر بين تقييد المادة بغيرهما و بين التصرف في هيئة الطلب بحملها على إرادة مطلق الرجحان حتى لا ينافي فعل المندوب و ترك المكروه و لا إشكال في عدم أولويه الأول ان لم نقل بأولويه الثاني من جهة كثره استعمالها في غير الوجوب حتى قيل انه صار من المجازات الراجحه المساواه احتمالها مع الحقيقه»^(۱).

شیخ اعظم «ره» در رسائل پس از بیان اشکال اول اشکال دیگری نیز به این آیه شریفه وارد کرده و فرموده:

«مع أنّ غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رحمه الله»^(۲).

که ممکن است وجه آن همین مطلبی باشد که محقق حائری «ره» در مقام اشکال به آیه شریفه در در بیان نمود.

پاسخ به اشکال دوم

تلمیذ محقق ایشان - مرحوم امام - به اشکال استاد خود دو پاسخ داده است؛

پاسخ اول: عدم ارتباط معنای تقوا با مستحبات و مکروهات

این مطلب که این آیه شامل مستحبات و مکروهات نیز می‌شود تمام نیست، چون طبق عرف و لغت و استفاد از نصوص شرعیه تقوا یعنی پرهیز از مضرات یا محتمل المضرات چون تقوا از «وقایه» به معنای «خود را حفظ کردن» می‌باشد به همین دلیل تقوا حتی شامل واجبات نمی‌شود چون خود واجبات مضرت ندارد تا انسان از آن پرهیز داشته باشد مگر به این لحاظ که ترک واجب مضرت دارد، بنابراین در باب مستحباب و مکروهات که اصلاً مضرتی وجود ندارد تقوا شامل آنها نمی‌شود؛

ص: ۲۲۶

۱- (۵) - درر الفوائد، ج ۲، ص: ۹۱.

۲- (۶) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۶۳.

«أولاً: فان شمول الاتقاء لفعل المندوب و ترك المكروه مورد منع، فان التقوى عباره عن الاحتراز عما يوجب الضرر، أو يحتمل في فعله أو تركه الضرر، و ليس المندوب و المكروه بهذه المثابه، و اما شموله لمشتبه الحرمه أو الوجوب، فلاحتمال الضرر في فعله أو تركه و يشهد على المعنى المختار الاستعمالات الرائجه في الكتاب و السنه» (۱).

کسی در حاشیه محقق یزدی «ره» -تقریرات بحث ایشان- جمله ای گفته که برخی حکایت کرده اند که برخی روایاتی داریم که در ذیل آیه شریفه «ان اکرمکم عند الله اتقاکم» وارد شده است و دلالت دارد بر اینکه اتقی یعنی کسی که مستحبات را هم انجام می دهد و مکروهات را ترک میکند، ایشان آدرسی که در آنجا می دهد از تفسیر برهان است لکن من تفسیر برهان را که ملاحظه کردم چنین مطلبی ندیدم.

به هر حال فرمایش امام این است که به نظر عرف تقوا پرهیز از ما فیہ المضره می باشد در حالیکه در مستحبات و مکروهات مضره ای وجود ندارد بنابراین آیه شریفه شامل مستحبات و مکروهات نمی شود در نتیجه اشکال مذکور صحیح نیست.

پاسخ دوم: ارجح بودن تصرف در ماده در موارد دوران

پاسخ دیگر مرحوم امام این است که این مطلب که در دوران بین تصرف در ماده و تصرف در هیأت، تصرف در هیأت اولی است صحیح نیست بلکه تصرف در ماده فراوان است ایشان می گوید مشکل است که کلامی از شارع یافت شود که تصرف در ماده نشده باشد یعنی تخصیص یا تقیید به آن وارد نشده باشد، به خلاف تصرف در هیأت که فراوانی چندانی ندارد و بعید است محقق حائری «ره» در فقه به این سخن خود عامل باشد و الا مستلزم تاسیس یک فقه جدید است. مثلاً اگر مولا گفته باشد «اکرم العلما» و سپس گفته باشد «لا تکرّم الفساق من العلما» اینگونه نیست که جمله «اکرم العلما» حمل بر استحباب شود بلکه حمل بر تخصیص می شود به این معنا که مراد متکلم وجوب اکرام علمای عادل می باشد.

ص: ۲۲۷

«و اما ثانياً، فلو سلم كون استعمال الهيئه في غير الوجوب كثيراً إلّا ان تقييد المادة أكثر، بل قلما تجد إطلاقاً باقياً على إطلاقه و هذا بخلاف هيئه الأمر فهي مستعمله في الوجوب و اللزوم في الكتاب و السنه إلى ما شاء الله (أضف) إلى ذلك ان ترجيح التصرف في الهيئه على التصرف في المادة يوجب تأسيس فقه جديد، و لا أظن انه (قدس سره) كان عاملاً بهذه الطريقه في الفروع الفقهيّه، و ان تكرر منه القول بترجيح التصرف في الهيئه على المادة في مجلس درسه» (۱).

بنابراین اشکال محقق حائری «ره» به استدلال بر آیات تقوا وارد نمی باشد.

۹۶/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته ۱

بیان اول اشکال دوم: تقدیم تصرف در هیأت در موارد دوران (بیان محقق حائری «ره») ۱

پاسخ اول به بیان اول اشکال دوم: خروج تخصصی مستحبات و مکروهات از آیه شریفه ۲

پاسخ دوم به بیان اول اشکال دوم: رائج بودن تقدیم تصرف در ماده ۲

مناقشه در پاسخ اول: وجود احتمال ضرر در مکروهات ۲

پاسخ به مناقشه فوق: عدم شمول معنای تقوا نسبت به ضرر در مکروهات ۲

بیان دوم اشکال دوم: آبی از تخصیص بودن آیات آمره به تقوا ۳

پاسخ به بیان دوم: حکومت ادله برائت در شبهات موضوعیه بر این آیات ۳

مناقشه در پاسخ فوق: آبی بودن حکومت در این موارد ۴

بیان سوم بر اشکال دوم: ارشادی بودن این آیات ۴

وجه اول: محال بودن امر مولوی به تقوا ۴

وجه دوم: عدم تعدد عقاب در صورت مخالفت با تقوا ۵

موضوع: استدلال به کتاب/ آیات تقوا/ احتیاط/ اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در آیه شریفه «فاتقوا الله حق تقاته» یا «اتقوا الله ما استطعتم» بود، تقریب استدلال و برخی از اشکالات بیان شد، اشکال دوم این بود که آیات آمره به تقوا دلالت بر مطلق رجحان می کنند نه وجوب، همانطور که شیخ اعظم «ره» و برخی دیگر از بزرگان فرموده اند، پس این آیات وجوب احتیاط را ثابت نمی کنند.

بیان اول اشکال دوم: تقدیم تصرف در هیأت در موارد دوران (بیان محقق حائری «ره»)

شیخ اعظم «ره» پس از اینکه فرمود غایت آیات این است که مطلق رجحان ثابت می شود وجهی برای آن بیان نکرد ولی بیاناتی برای این اشکال وجود دارد که بیان اول از محقق حائری «ره» در درر بود که فرمود در این موارد امر دائر است بین اینکه تصرف در ماده شود یا تصرف در هیأت، چون قطع داریم که در موارد شک در مستحبات و مکروهات احتیاط واجب نیست، پس یا باید تصرف در ماده کنیم به اینکه موارد مستحبات و مکروهات را از تحت تقوا خارج کنیم و یا اینکه در هیأت تصرف کنیم و بگوییم صیغه امر در این آیات استعمال در مطلق رجحان شده است نه وجوب، حال در دوران امر بین تصرف در ماده و تصرف در هیأت، تصرف در هیأت اولی است چون در زبان شارع شایع است که هیأت امر در استحباب استعمال می شود به همین دلیل است که استعمال صیغه امر در استحباب تبدیل به مجاز شایع شده است از این روست که صاحب معالم می گوید حمل هیأت بر وجوب هم قرینه می خواهد چون دلالت صیغه امر بر وجوب و استحباب مساوی است و مثل استعمال لفظ در مشترک لفظی می باشد که برای تعیین مراد نیاز به قرینه معینه می باشد.

پاسخ اول به بیان اول اشکال دوم: خروج تخصصی مستحبات و مکروهات از آیه شریفه

همانطور که در جلسه قبل ذکر شد تلمیذ محقق ایشان یعنی مرحوم امام اشکال کردند به اینکه مستحبات و مکروهات تخصصاً از این آیه خارج است و نیاز به تخصیص ندارد تا دوران پیش بیاید، چون تقوا در لغت، عرف و شرع به معنای احتراز از «ما یوجب الضرر» یا «ما یحتمل فیه الضرر» است و در مستحبات و مکروهات اصلاً احتمال ضرر وجود ندارد پس دوران پیش نمی آید تا نیاز باشد تصرف در هیأت صورت بگیرد.

پاسخ دوم به بیان اول اشکال دوم: رائج بودن تقدیم تصرف در ماده

علاوه بر اینکه اگر چنین مطلبی درست باشد مستلزم تاسیس فقه جدیدی است که خود ایشان به آن ملتزم نیست و از طرفی تصرف در ماده در لسان شارع بیشتر از تصرف در هیأت می باشد، بنابراین اگر هم در اینجا دوران صورت بگیرد باید تصرف در ماده را مقدم نمود و گفت آیه شریفه به موارد مستحبات و مکروهات تخصیص می خورد.

مناقشه در پاسخ اول: وجود احتمال ضرر در مکروهات

ممکن است در این مطلب که در مکروهات ضرر نیست مناقشه شود به اینکه بنا بر مبنای تبعیت احکام از مفاسد و مصالح در مکروهات نیز احتمال ضرر وجود دارد اگر چه این ضرر ضرر غیر الزامی باشد.

پاسخ به مناقشه فوق: عدم شمول معنای تقوا نسبت به ضرر در مکروهات

این اشکال اگر چه به حسب ظاهر ممکن است وارد باشد اما به حسب عظمت قائل باید گفت مراد ایشان از محتمل الضرر ضرر مهم است، نه ضررهای غیر مهم، و مسلم است که در مورد ترک مستحبات و فعل مکروهات قطعاً عقاب وجود ندارد چون شارع خود ترخیص داده است و نیز معلوم می شود که ضررهای بزرگ نیز وجود ندارد چون وقتی عقاب ثابت نیست معلوم است که ضررهای مهم و بزرگ نیز وجود ندارند و اگر هم ضرر وجود داشته باشد یا ضرری است که متدارک است و یا اگر وجود دارد مزاحم با یک امر مهم می باشد که در این موارد مقتضای تقوا این است که به گونه ای رفتار کنیم که مرتکب مفسده اقوی و ضرر اهم نشویم حتی اگر منجر شود به اینکه یک ضرر کوچک و غیر مهم را مرتکب شویم، پس تقوا احتراز از ضررهایی است که یا عقاب است و یا ضررهایی است که تدارک نشده و یا در مقابل آن مصلحت اقوایی وجود نداشته است.

برای اینکه این اشکال به مرحوم امام وارد نشود کلام ایشان را اینگونه تعویض می کنیم که تقوا در ارتکاز متشرعه - که از مجموع کلمات شارع استفاده می شود- احتراز از ضرر است به گونه ای که ترک مستحب و یا انجام مکروهات مخالف تقوا نباشد، بلکه اگر کل مستحبات ترک شود و یا کل مکروهات انجام شود در اینصورت همانطور که علامه مجلسی «ره» فرموده حرام است و مخالف با تقواست و برخی دیگر نیز بالاتر از آن گفته اند که ترک نوع هر مستحبی جایز نیست، لکن در ارتکاز متشرعه کسی که احیاناً برخی از مستحبات را انجام نمی دهد مخالفت با تقوا نکرده است پس تقوا داشتن ملازمه با انجام مستحبات و ترک مکروهات ندارد بلکه کسی که واجبات را انجام می دهد و محرمات را ترک می کند در نزد عرف متشرعه «اتقوا الله» را اطاعت کرده است.

بیان دوم اشکال دوم: آبی از تخصیص بودن آیات آمره به تقوا

بیان دوم بر اینکه مراد از آیات تقوا مطلق رجحان است نه وجوب، بیانی از خود مرحوم امام است که از دو مقدمه تشکیل شده است؛

مقدمه اول این است که این آیات وزانی دارد که ابای از تخصیص دارد مثل اینکه گفته شود ظلم نکنید الا در برخی موارد، حال امر به تقوا نیز معنایی دارد که هر نوع استثنایی را قبیح می کند.

مقدمه دوم این است که قطعاً در شبهات موضوعیه برائت ثابت است در حالیکه احتمال عقاب و ضرر در آن وجود دارد، حال اگر بخواهیم شبهات موضوعیه را تخصیص بزنیم ابای از تخصیص دارد و اگر بخواهیم تخصیص بزنیم باید در هیأت تصرف کنیم و بگوییم مطلق رجحان اراده شده است، پس به این قرینه که آیات تقوا شامل شبهات موضوعیه نیز می شود و اینکه اگر بخواهیم تخصیص بزنیم ابای از تخصیص دارد در اینصورت باید در هیأت تصرف کنیم و آیه را حمل بر مطلق رجحان نماییم؛

«نعم يتعين في المقام حمل الهيئه على مطلق الرجحان، و عدم ارتكاب التقييد في الماده لخصوصيته فيه، لا لما ذكره؛ و ذلك لأن الآيات الشريفه آبيه عن التقييد، فإن الاستثناء من قوله: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ و أمثاله يكون بشيعاً، فلا يجوز أن يقال: «اتَّقُوا اللَّهَ ما استطعتم إلما في مورد كذائي» و لما كانت الآيات الشريفه شامله للشبهات الموضوعيه و الحكميه، و لا يجب الاحتياط فيها بلا إشكال، يدور الأمر بين تقييدها غيرها و بين حمل الأوامر على مطلق الرجحان، و حيث كان التقييد غير جائز يتعين الحمل عليه» (١).

پاسخ به بیان دوم: حکومت ادله برائت در شبهات موضوعیه بر این آیات

ولد محقق ایشان به بیان والد معظم خویش پاسخ داده است به اینکه در اینجا دو چیز وجود دارد یکی شبهات موضوعیه و دیگری شبهات وجوبیه.

در شبهات موضوعیه شارع جعل حلیت کرده است به این نحو که ادله برائت در شبهات موضوعیه حاکم بر آیات تقوا می باشند نه اینکه مخصص این آیات باشند، بنابراین ادله وارده در شبهات موضوعیه به حکومت و تعبد می فرماید آیات امره به تقوا شبهات موضوعیه را شامل نمی شود.

و اما در شبهات حکمیه وجوبیه که نمی توان ادعای حکومت نمود چون ادله برائت در شبهات وجوبیه لسان حکومت ندارند لکن اشکالی ندارد که در آن موارد قائل به وجوب احتیاط شویم همانطور که مرحوم استرآبادی قائل به وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه نیز شده است؛

«و فيه: أن الالتزام بالاحتياط في الشبهات الوجوبية ممكن، كما عن الأسترابادي، و أمّا في الشبهات الموضوعية فأدلّتها حاکمه بجعل الحلیه، فلا يلزم خلاف التقوی تعبدا و حکومه، و لیست تلك الأدله بالنسبه إلى الآيات بلسان التقييد، كما لا يخفى» (٢).

ص: ٢٣٢

١- (١) أنوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج ٢، ص ٨٤.

٢- (٢) - تحریرات فی الأصول، ج ٧، ص: ١٥١.

حق این است که این اشکال به کلام مرحوم امام وارد نیست، چون همانطور که در مباحث حکومت ذکر شد برخی از احکام، مشترک بین تخصیص و حکومت است همانطور که عده ای از بزرگان گفته اند بازگشت بسیاری از حکومت های تضییعی به تخصیص است، بنابراین اگر جمله ای آبی از تخصیص باشد باید گفت آبی از حکومت نیز می باشد به همین دلیل برخی از تفاسیر برای کلام صحیح نیست مثلا اگر کسی بگوید: «لاتظلم» بعد بگوید: «بردن مال مردم بدون اذن آنها ظلم نیست»، نمی توان گفت جمله دوم حاکم بر جمله اول است و آن را تفسیر می کند.

بیان سوم بر اشکال دوم: ارشادی بودن این آیات

بیان دیگری بر اینکه آیات تقوا دال بر وجوب نیستند از مرحوم امام وجود دارد و آن این است که آیات امر کننده به تقوا حمل بر مولولیت نمی شود بلکه یک امر ارشادی است و در اینصورت تابع مرشد الیه است. در بیان وجه اینکه این آیات ارشادی هستند دو وجه وجود دارد که یکی از آنها از مرحوم امام و دیگری از فرزند ایشان می باشد؛

وجه اول: محال بودن امر مولوی به تقوا

این وجه از خود امام است که می گوید امر مولوی به تقوا محال است چون وزان امر به تقوا وزان امر به اطاعت خداست، پس همانطور که امر به اطاعت محال است امر به تقوی نیز محال می باشد در نتیجه این امر ارشادی است به این معنا که خدای متعال ذهن ها را توجه می دهد به اوامری مثل صلوه و صوم و دیگر تکالیف که نباید از آنها غافل شد؛

مضافاً إلى أن الآيات شامله للمحرّمات و الواجبات المعلومه، و لا إشكال في امتناع تعلق الأمر التبعديّ بوجوب إطاعتها، فيجب حمل الأوامر فيها على الإرشاد، فتصير تابعه للمرشد إليه»(۱).

وجه دوم: عدم تعدد عقاب در صورت مخالفت با تقوا

این وجه از حاج آقا مصطفی «ره» است که می گوید اگر امر به تقوا مولوی باشد لازمه اش این است که دو عقاب بر ترک واجبات وجود داشته باشد یکی به دلیل معصیت امر آن واجب و دیگری به دلیل معصیت از امر به تقوا، در حالیکه ضروری است که چنین مطلبی صحیح نمی باشد، پس معلوم می شود این امر مولوی نیست و ارشادی است؛

«و الذي هو حقّ الجواب: أنّ حمل الهیئه على الوجوب النفسی، يستلزم تعدّد العقاب في موارد المحرّمات و الواجبات، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به لنا و للأخباری»(۲).

۹۶/۱۰/۰۳

Your browser does not support the audio tag

بحث استدراکي ۱

پاسخ سوم به بیان اول اشکال دوم: عدم وجوب تقوا نسبت به مستحبات و مکروهات به دلیل استعمال صیغه امر در مطلق بعث ۱

ادله ارشادی بودن اوامر تقوا ۲

دلیل اول: استحاله مولوی بودن امر به تقوا(تسلسل یا لغویت) ۲

اشکال به دلیل اول: عدم استحاله عقلی ۳

موضوع: استدلال به کتاب/آیات تقوا/احتیاط/اصول عملیه

بحث استدراکي

پاسخ سوم به بیان اول اشکال دوم: عدم وجوب تقوا نسبت به مستحبات و مکروهات به دلیل استعمال صیغه امر در مطلق بعث

مطلبی در رابطه با عبارت محقق حائری «ره» از جلسه قبل فراموش شده که امروز استدراک می شود و آن اینکه همانطور که گذشت ایشان گفت در آیات آمره به تقوا، امر دائر بین تصرف در ماده و تصرف در هیأت است، چون می دانیم در مستحبات و مکروهات تقوا واجب نیست، پس یا باید در ماده تصرف شود و آیات، تخصیص به موارد غیر مستحبات و مکروهات شود و یا اینکه اگر در این موارد تخصیص زده نمی شود لکن در هیأت تصرف شود و گفته شود «اتقوا الله» در وجوب استعمال نشده بلکه در مطلق رجحان استعمال شده است و در دوران بین این دو امر تصرف در هیأت مقدم است چون تصرف در هیأت شایع

است، مرحوم امام جواب دادند به اینکه دوران در این موارد وجود ندارد چون تقوا شامل موارد مستحبات و مکروهات نمی شود، با این توضیح که در ارتکاز متشرعه این است که انجام مستحبات و ترک مکروهات جزء تقوا نیست به این معنا که اگر کسی ملتزم به واجبات و ترک محرمات باشد ولی التزام به انجام مستحبات و ترک مکروهات نداشته باشد منافاتی با تقوا ندارد.

ص: ۲۳۴

۱- (۳) - انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، ج ۲، ص: ۸۴.

۲- (۴) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۱.

بیان محقق حائری «ره» جواب دیگری دارد ولی مرحوم امام با اینکه این مبنا را قبول دارد ولی بر اساس آن جواب مشی نفرموده است و آن این است که اگر بپذیریم که تقوا شامل مستحبات و مکروهات نیز می شود و امر در این آیات امر مولوی است ولی باز هم دوران پیش نمی آید چون همانطور که در محل خودش تحقیق شده است صیغه امر در وجوب استعمال نمی شود همانطور که صیغه نهی در حرمت استعمال نمی شود، بلکه صیغه امر در اصل بعث استعمال می شود لکن وقتی مولا بعث به چیزی کرد این بعث موضوع حکم عقل قرار می گیرد به اینکه عقل حکم به وجوب آن می کند مادامیکه مرخصی از جانب شارع وارد نشود، پس هیأت در وجوب و یا در بعث برانگیخته شده از مبادی الزامیه استعمال نمی شود بلکه در اصل بعث استعمال می شود. این مبنای محقق نائینی «ره» است که بعداً مورد قبول دیگران نیز واقع شده است و مرحوم امام نیز آن را پذیرفته است با این تفاوت که مرحوم امام نمی گوید بعث مولا- موضوع حکم عقل است بلکه ایشان می گوید بعث مولا حجت عقلایی بر امتثال است مادامیکه مرخصی نرسیده است، حال در مانحن فیه اگر چه ممکن است تقوا شامل مستحبات و مکروهات نیز بشود لکن چون این امر استعمال در مطلق بعث شده است به همین دلیل در مواردی مثل واجبات و محرمات که مرخص شرعی وجود ندارد عقل حکم به الزام مراعات تقوا می کند، اما در مواردی مثل مستحبات و مکروهات که مرخص شرعی وجود دارد عقل حکم به الزام مراعات تقوا نمی کند و به قول مرحوم امام در موارد مستحبات و مکروهات حجت عقلاییه بر لزوم رعایت تقوا وجود ندارد.

ص: ۲۳۵

پس دوران امر بین تصرف در ماده یا تصرف در هیأت بنا بر مبنای کسانی است که می گویند صیغه امر در وجوب استعمال می شود اما بنا بر این مبنا که هیأت امر در وجوب استعمال نمی شود بلکه در مطلق بعث استعمال می شود اصلاً دورانی پیش نمی آید.

شاید مرحوم امام که در جواب به محقق حائری «ره» از این بیان استفاده نکرده هنوز این مبنا را در آن زمان اتخاذ نکرده بوده و یا می خواسته طبق مسلک قوم و مسلک استاد خود سخن بگوید.

بنابراین طبق این سخن که امر در «اتقوا الله» امر مولوی است جواب صحیح همین است که گفته شود امر، در اصل بعث استعمال شده است در نتیجه نسبت به واجبات و محرمات عقل حکم به وجوب تقوا می کند و نسبت به مستحبات و مکروهات چون دلیل بر ترخیص وجود دارد حکم به وجوب تقوا نمی کند.

مبنای مختار ما نیز همین است که صیغه امر در وجوب استعمال نشده است.

بنابراین در ما نحن فیه در صورتی که ادله براءت شرعی تمام باشد آن ادله به منزله مرخص در شبهات حکمیه هستند در نتیجه رعایت تقوا در شبهات حکمیه واجب نیست بلکه کسی که ادله براءت را تمام نداند نمی تواند چنین جوابی بدهد چون دلیل مرخص برای او ثابت نیست و طبق ظاهر آیه باید تقوا در موارد شبهه را رعایت نماید.

ادله ارشادی بودن اوامر تقوا

بیان اخیر بر اینکه آیات آمره به تقوا دال بر وجوب نیستند بیان مرحوم امام بود که فرمود اوامر تقوا مولوی نیستند بلکه ارشادی هستند و تابع مرشد الیه می باشند، در نتیجه وجوب ثابت نمی شود، حال در دلیل بر ارشادی بودن این اوامر وجوهی بیان شده است؛

دلیل اول: استحاله مولوی بودن امر به تقوا (تسلسل یا لغویت)

دلیل اول از مرحوم امام بود که ایشان دو مقدمه را به هم ضمیمه کرد تا ارشادی بودن اوامر تقوا را ثابت نماید:

مقدمه اول این بود که آیه «اتقوا الله» قطعاً واجبات و محرمات را شامل می شود.

مقدمه دوم این بود که در جایی که شارع واجبات و محرماتی را جعل کرده ممتنع است که همان واجبات و محرمات را موضوع برای یک وجوب مولوی دیگر قرار دهد مثل اینکه بگوید آن واجبات و محرمات را اطاعت کنید مثلاً با یک دلیل بفرماید: «صلوا صلاه الظهر» و سپس امر دیگر کند و بگوید: «اطيعوا امری بصلاه الظهر».

در نتیجه باید اوامر تقوا را حمل بر ارشادی بودن نمود چون اگر حمل بر مولویت شوند مستلزم محال می باشند.

اما در بیان وجه استحاله ممکن است گفته شود همان وجهی است که در «اطيعوا الله» گفته می شود به اینکه اگر اوامر اطاعت را مولوی فرض کنیم تسلسل لازم می آید در اینجا نیز می آید.

اشکال به دلیل اول: عدم استحاله عقلی

این فرمایش محل تاملاتی است چون آنچه که استحاله دارد این نیست که چند امر مولوی پشت سر هم آورده شود چون عقل مانعی نمی بیند از اینکه دو امر که تعلق به فعل واحد گرفته وجوب شرعی داشته باشد، در حالیکه خود عقل نیز حکم به امتثال آن فعل می کند، چون در اینصورت نه در مقام امتثال مشکلی پیش می آید و نه در مقام جعل مشکلی پیش می آید، مثل این است که گفته شود: «اکرم العالم» و «اکرم الهاشمی» چون مکلف می تواند برود یک هاشمی غیر عالم پیدا کند و اکرام نماید و مکلف دیگر می تواند برود و عالم غیر هاشمی پیدا کند و اکرام نماید و مکلف سوم نیز اگر بخواهد می تواند یک عالم هاشمی را پیدا کند و اکرام نماید تا هر دو عنوان را با فعل واحد امتثال کرده باشد و یا مثل اینکه بزرگان فرموده اند امر به نافلة مغرب و غفيله را می توان به یک دو رکعتی امتثال نمود چون هر دو تصادق بر یک موضوع خارجی دارند، پس مجرد تکرار امر به یک فعل استحاله ندارد بلکه آنچه که استحاله دارد این است که گفته شود عقل در مقابل اوامر مولا - حکمی ندارد و چیزی را درک نمی کند و اطاعت فرع بر این است که خودش امر به اطاعت کند، پس اگر گفته شود عقل حکم به اطاعت مولا نمی کند به این معنا که اگر امر به صلاه کرد در صورتی با ترک صلاه عقاب می شود که امر به اطاعت نیز کرده باشد چنین حرفی محال است چون اگر عقل حکم به اطاعت صلاه نکند امر شارع به اطاعت نیز مثل امر به صلاه است و لزوم اطاعت نمی آورد پس نیاز به یک امر شرعی سوم دارد، حال اگر امر سوم به اطاعت کرد باز هم کافی نیست و نیاز به امر چهارم است در نتیجه تسلسل پیش می آید، پس اشکال استحاله و تسلسل در جایی پیش می آید که گفته شود عقل نسبت به فرامین مولا - درک و حکمی ندارد اما اگر قبول داشته باشیم که نسبت به فرامین مولا - حکم عقلی به اطاعت داریم در این صورت اشکالی به اینکه امر مولوی به اوامر مولا تعلق بگیرد وجود ندارد.

ان قلت: اگر گفته شود درست است که امر مولوی به اطاعت و تقوای نسبت به واجبات و محرمات استحاله عقلی ندارد ولی لغو است و لغو نیز از مولای حکیم صادر نمی شود در جواب به آن گفته می شود که لغویت نیز وجود ندارد چون ممکن است جعل مولوی امر دوم به دلیل وجود یک فائده باشد مثل اینکه کسی به این زودی نفس او در مقابل حکم عقل منبعث نمی شود به همین دلیل شارع امر به انجام واجبات می کند تا اینکه حکم عقل را تاکید نماید.

فرق استحاله و لغویت نیز این است که لغویت مستحیل نیست بلکه قبیح است مثل ظلم که مستحیل نیست اما قبیح است که شارع مرتکب شود اما تسلسل محال به عقل نظری است.

پس مرحوم امام می گوید امر «اتقوا الله» اگر مولوی باشد چون وزان آن وزان امر به اطاعت است به همین دلیل مستحیل می شود و ما به این بیان اشکال می کنیم که مولوی بودن امر به تقوا استحاله ندارد چون در جایی استحاله دارد که قائل باشیم به اینکه عقل هیچ ملزومی به اطاعت ندارد و ملزم باید از جانب خود مولا بیاید که در اینصورت منجر به تسلسل می شود اما اگر از ناحیه مولا نیاز به ملزم نباشد بلکه ملزم از ناحیه عقل باشد امر به اطاعت و امر به تقوا محال نیست.

۹۶/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag

دلیل دوم بر ارشادی بودن: عدم تعدد عقاب در تکالیف ۱

اشکال به دلیل دوم: تاکید بودن اوامر تقوا ۲

دلیل سوم بر ارشادی بودن: عقلی بودن حکم به تقوا ۲

اشکال به دلیل سوم: عدم عمومیت ارشادی بودن اوامری که عقل نیز نسبت به آن حکم دارد ۳

ص: ۲۳۸

موضوع: استدلال به کتاب/آیه تقوا/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در این بود که اوامر تقوا اوامر ارشادی هستند نه مولوی، یکی از ادله ارشادی بودن این اوامر از مرحوم امام بود که مورد مناقشه قرار گرفت.

دلیل دوم بر ارشادی بودن: عدم تعدد عقاب در تکالیف

دلیل دیگر که غیرواحدی از بزرگان از جمله مرحوم حاج آقا مصطفی آن را بیان کرده اند این است که لازمه مولوی بودن

اوامر تقوا این است که در تمام موارد واجبات و محرمات باید تعدد عقاب وجود داشته باشد مثلاً در اوامر صلاه که مولا امر به نماز خواندن کرده اگر کسی نماز را نخواند دو امر نفسی را معصیت کرده؛ یکی امر صلاه و دیگری امر به تقوا، در حالیکه این از واضحات است که دو عقاب وجود ندارد و چنین مطلبی در شریعت نیست، پس معلوم می شود که اوامر تقوا اوامر ارشادی هستند در نتیجه باید به مرشد الیه مراجعه نمود به این معنا که اگر می خواهید عقاب نشوید تقوا نسبت به واجبات و محرمات را رعایت کنید اما اگر می خواهید مراتب بالاتری از تقوا را به دست بیاورید تقوا نسبت به مستحبات و مکروهات را نیز رعایت نمایید؛

«و الذی هو حقّ الجواب: أنّ حمل الهیئه علی الوجوب النفسی، یستلزم تعدّد العقاب فی موارد المحرّمات و الواجبات، و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به لنا و للأخباری» (۱).

فرق این دلیل با دلیل قبل این است که دلیل قبل می گفت مولوی بودن اوامر تقوا امتناع دارد ولی این دلیل نمی گوید امتناع دارد بلکه می گوید مولوی بودن اوامر تقوا لازمه ای دارد که واضح است در شریعت چنین لازمه ای وجود ندارد.

ص: ۲۳۹

اشکال به دلیل دوم: تاکیدى بودن اوامر تقوا

این فرمایش لا- یخلو من قوه لکن این مطلب توقف دارد بر این مبنا که گفته شود تمام اوامر مولوی -با هر داعی که باشد- ملازمه با استحقاق عقاب دارد، اما اگر گفته شود اوامر مولوی دو قسم است؛ یکی اوامر مولوی که شارع با داعی برانگیختن عباد جعل می کند که برخاسته از مصالح و مفاسد ملزمه است و دوم اوامری که شارع به داعی تاکید جعل می فرماید یعنی مولا- به عنوان مولویت آن را قرار می دهد و به تعبیر محقق عراقی «ره» «مولا- ریش گرو می گذارد» پس مولا- به عنوان اینکه مولاست آن را بیان می کند نه به عنوان اینکه مرشد به واقع است آن را بیان نماید، در اینصورت امر دوم نیز مولوی است ولی مولوی تاکیدى است مثل اینکه مولا- چند بار بفرماید: «صلّ» و یا مثل اینکه خدای متعال امر می فرماید و پیامبر نیز امر می فرماید، البته بحث است که آیا اوامر نبویه و اوامر ائمه علیهم السلام نیز اوامر مولویه است یا اینکه مثل امر و نهی فقیه ارشاد به امر و نهی شارع است، سیدنا الاستاد «دام ظلّه» از آیت الله بروجردی نقل می فرمود که این اوامر مثل اوامر فقها ارشاد به اوامر شارع است.

به هر حال اگر گفته شود اوامر تقوا تاکید آن اوامر شرعیه هستند در اینصورت اگر چه امر مولوی به آنها تعلق گرفته است ولی استحقاق عقاب جداگانه ای ندارند، پس خدای متعال اوامر و نواهی خود را یک بار به عنوان «صلّ» و «لا تغتّب» آورده و یک بار نیز آنها را تاکید می کند و به صورت «اتقوا الله» می آورد.

ص: ۲۴۰

این دلیل از شهید صدر^(ره) است اگر چه در کلمات برخی دیگر نیز وجود دارد ولی شاید ایشان بهتر بیان کرده باشد و آن این است که امر تقوا و پرهیز متوقف بر این است که چیزی قبل از آن وجود داشته باشد تا بگویند نسبت به آن تقوا داشته باش، پس همه جا که امر به تقوا می شود مفروض این است که تکلیف منجزی قبل از آن وجود داشته است، به همین دلیل اگر شارع هم امر به تقوا نمی کرد عقل حکم به پرهیز می کرد، پس شارع وقتی امر به تقوا می کند ارشاد می کند به همان چیزی که اگر آن را نمی فرمود عقل آن را می فهمید و به آن حکم می کرد، به همین دلیل امر در «اتقوا الله» ارشادی می باشد، حال در شبهات حکمیه که برائت عقلیه یا عقلائیه و یا برائت شرعیه وجود دارد چون حکم منجزی وجود ندارد در نتیجه «اتقوا الله» شامل آن نمی گردد و احتیاط ثابت نمی شود، بلکه طبق مبنای حق الطاعه که برائت در شبهات حکمیه را ثابت نمی داند اگر چه بیانی نرسیده ولی سعه مولویت مولا اقتضا می کند که احتیاط واجب باشد یعنی در جایی که احتمال تکلیف وجود دارد عقل حکم به اطاعت می کند و در صورت اطاعت نکردن و مخالفت با واقع، استحقاق عقاب ثابت می شود؛

«ان التقوی لا تصدق الا بعد فرض ما یتقی منه و یتحذر فی الرتبه السابقه فلا بد من افتراض تنجز التکلیف و العقوبه فی المرتبه السابقه علی الأمر بالتقوی فیکون مثل هذا الأمر إرشادیا لا محاله و لا یمکن ان ینقح بنفسه موضوع التقوی کما لا یخفی»^(۱).

جمله آخر یعنی «لا یمکن ان ینقح بنفسه موضوع التقوی» نیز می خواهد بفرماید کبری صغری را معین نمی کند، چون امر به تقوا نمی خواهد بگوید اینجا امر منجزی وجود دارد، بلکه امر به تقوا می گوید هر جا تکلیف منجزی وجود داشت اطاعت از آن را مراعات کن.

اشکال به دلیل سوم: عدم عمومیت ارشادی بودن اوامری که عقل نیز نسبت به آن حکم دارد

اشکال به این دلیل این است که؛

اولا این سخن که هر جا عقل حکم دارد امر به آن امر ارشادی است صحیح نمی باشد بلکه چه بسا مواردی که عقل نسبت به مساله ای درک یا حکم دارد ولی مولا نیز بما انه مولا در آنجا قانونی جعل می کند مثلا ظلم مورد حکم عقل به قبح است در حالیکه نمی توان ادله ناهیه از ظلم را ارشادی دانست چون درست است که عقل حکم به قبح می کند اما مقتن هم حرمت ظلم را به عنوان قانون خودش جعل کرده است، پس همانگونه که در جای خودش گفته شده این مطلب که هر جا عقل حکم داشته باشد حکم شارع ارشادی است صحیح نیست، بله اگر قرینه ای بر ارشاد به حکم عقل وجود داشت آن امر را حمل بر ارشاد می کنیم مثل اینکه مولا- بگوید: «أو لا تُدرک ان العقل یقول کذا؟» در اینصورت معلوم است که مولا ارشاد به حکم عقل می کند همانطور که در قرآن کریم گاهی همینطور است مثل این آیه شریفه که می فرماید (هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون؟ (۱)) که معلوم است ارشاد به درک عقلی دارد و نمی خواهد یک مساله تعبدی را بیان نماید، اما اگر قرینه وجود نداشت حمل بر ارشاد نمی شود.

ص: ۲۴۲

پس اولاً نمی توان گفت هر جا عقل حکم دارد اوامر و نواهی شارع ارشادی است.

و ثانیاً همانطور که در اشکال به دلیل قبل بیان شد اگر امر مولوی تاکیدی تصویر شود می توان گفت اوامر تقوا ارشادی نیست بلکه تاکیدی می باشد به این بیان که شارع حکم عقل را با جعل مولوی خویش تاکید کرده است.

۹۶/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته ۱

دلیل چهارم بر ارشادی بودن اوامر تقوا: وجود دلیل بر عدم وجوب احتیاط ۱

اشکالات دلیل چهارم ۲

اشکال اول: مقطوع المدرک بودن اجماع ۲

اشکال دوم: عدم انحصار در ارشادیت و احتمال تاکیدی بودن این آیات ۳

اشکال سوم استدلال به آیات تقوا: عدم دلالت آیات تقوا بر احتیاط در همه شبهات حکمیه ۳

جواب به اشکال سوم: وجوب تکرار امتثال به سبب خصوصیت ماده تقوا ۳

موضوع: استدلال به کتاب/آیات تقوا/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در ادله ای بود که بر ارشادی بودن اوامر تقوا اقامه شده بود، آخرین دلیل فرمایش شهید صدر «ره» بود، حاصل فرمایش ایشان این بود که تقوا به معنای خود نگهداری در جایی است که «ما یتقی منه» وجود داشته باشد، پس اگر چاهی وجود نداشته نباشد معنا ندارد که گفته شود مراقب چاه باش پس یا باید علم به وجود چاه داشته باشیم و یا احتمال وجود چاه را بدهیم.

پس اگر بخواهیم «فاتقوا الله» را بر مورد احکام شرعیه تطبیق دهیم یا باید حکم را بدانیم و یا باید در شبهاتی باشد که احتمال عقاب در آن داده شود پس قبل از رسیدن به این آیه باید منجزی وجود داشته باشد و خود این آیه تنجیز را درست نمی کند، پس وقتی مورد «اتقوا الله» جایی شد که تکلیف باید تنجز داشته باشد در نتیجه امر به تقوا مولوی نیست بلکه امر ارشادی می باشد.

در جلسه قبل در این دلیل مناقشه شد به اینکه مجرد این مطلب دلیل نمی شود بر ارشادی بودن چون یک راه دیگر وجود دارد و آن مولوی بودن تاکیدی است ولی ارشادی بودن نیاز به قرینه دارد و چون قرینه بر آن نداریم پس ارشادی بودن ثابت نمی شود.

دلیل چهارم بر ارشادی بودن اوامر تقوا: وجود دلیل بر عدم وجوب احتیاط

این دلیل از محقق خویی «ره» است که شهید صدر «ره» در حلقات از ایشان تبعیت کرده و آن اینکه یا مراد از تقوا در این آیات عقاب است و یا مراد این است که از مفسد و مضارّ پرهیزید، اما احتمال اول صحیح نیست چون از کتاب و سنت و عقل قطع داریم بر اینکه عقاب وجود ندارد و اما اگر مقصود از تقوا احتمال دوم یعنی پرهیز از مفسد و مضارّ باشد اگر چه قطع به انتفاء نداریم اما به اتفاق اصولی و اخباری اتقاء از مضارّ و مفسد واجب نیست چون همه گفته اند در شبهات وجوبیه و موضوعیه احتیاط واجب نیست با اینکه احتمال مضارّ وجود دارد، بنابراین اگر مقصود از آیات تقوا این است که از عقاب الهی پرهیزید می گوئیم در شبهات حکمیه قطع به عدم عقاب داریم پس این آیات شبهات حکمیه را شامل نمی شوند و اگر مقصود این است که از مضارّ پرهیزید در اینصورت این آیات به اجماع شامل شبهات نمی شوند، بنابراین نمی توان به این آیات بر وجوب احتیاط استدلال نمود.

پس امر در آیه شریفه را باید حمل بر ارشاد نمود که مرشد الیه آن، فهم عقل است و عقل در این موارد فقط رجحان احتیاط را درک می کند چون در صورت احتمال مضرت یا احتمال محبوبیت نزد شارع عقل احتیاط را حسن می داند، شهید صدر «ره» نیز در حلقات همین بیان را آورده است؛

«وأما الثالثة الأمره بالتقوى: فلأن ارتكاب الشبهه استناداً إلى ما يدل على الترخيص شرعاً وعقلاً ليس منافياً للتقوى. هذا إن كان المراد بالتقوى هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب. وأما لو كان المراد بها التحفظ عن الوقوع في المفسد الواقعيه فهو غير واجب قطعاً، ولذا اتفق الأخباريون والاصوليون على جواز الرجوع إلى البراءة في الشبهات الموضوعيه، بل وفي الحكميه أيضاً إن كانت وجوبيه، فكانت الآية الشريفه محموله على الارشاد لا محاله» (۱).

اشکالات دليل چهارم

اشکال اول: مقطوع المدرك بودن اجماع

اشکال این دلیل این است که اگر به سبب تمسک به اجماع می گوئید اتقاء در مفسد و مضارّ واجب نیست این اجماع قيمتی ندارد چون وقتی به کتابهای اخباريون و اصوليون مراجعه می کنیم می بینیم آنها بر این مطلب استدلال می کنند پس این اجماع مقطوع المدرك است و در این موارد باید سراغ ادله آنها رفته و آن ادله را بررسی نمود که نهایت آن معارضه بين ادله احتیاط و ادله براءت می شود، چون مستدل به آیات تقوا می تواند بگوید بین آیات تقوا و ادله دال بر براءت تعارض وجود دارد، در اینصورت ادله دال بر براءت اگر روایات است چون مخالفت با آیات می کنند باید کنار گذاشته شوند و اگر آیات هستند نیز تعارض آنها مستقر می شود پس این اجماع فائده ای ندارد.

اشکال دوم: عدم انحصار در ارشادیت و احتمال تاکیدي بودن این آیات

اشکال دوم نیز این است که این فرمایش که به دلیل وجود ادله ترخیص باید آیات تقوا را حمل بر ارشادیت نمود صحیح نیست چون برای تخلص از ادله دال بر ترخیص راه دیگری هم وجود دارد و آن مولوی تاکیدي بودن آیات تقواست پس این آیات منحصر در ارشاد نیستند.

ص: ۲۴۵

اشکال سوم استدلال به آیات تقوا: عدم دلالت آیات تقوا بر احتیاط در همه شبهات حکمیه

برای تکمیل بحث مطلبی را عرض می‌کنیم و آن اینکه محقق حاج آقا مصطفی خمینی «ره» مطلبی فرموده که در باب اوامر ثابت شده که وقتی امر به طبیعتی می‌شود این امر دلالت بر تکرار نمی‌کند بلکه صرف الطبیعه که انجام شود امثال صورت گرفته است مثلاً اگر شارع فرموده باشد: «اذا تکلمت فی الصلاه فاسجد سجدتی السهو» در صورت تکلم سهوی در نماز، فقط یک سجده سهو کافی است و تکرار آن لازم نیست، در اینجا نیز خدا فرموده: «اتقوا الله» یعنی یک مورد که تقوا رعایت شود امثال صورت گرفته است، و این امثال با یک بار احتیاط کردن در شبهات حکمیه محقق شده است پس این آیه دلالت بر این نمی‌کند که در همه شبهات حکمیه باید احتیاط کنید، چون امر به طبیعت تقوا شده و به صرف الوجود آن اکتفا می‌شود؛

«مع أنّ مقتضی ما تحرّر فی المجلّد الأوّل: أنّ فی موارد تعلّق الأمر بالطبیعه، یکفی الامتثال مرّه واحده؛ لما لا أمر بعد ذلک، فلو ورد «أکرّم العالم حقّ إکرامه» لا یلزم إکرام جمیع العلماء، و فیما نحن فیہ أيضاً کذلک، فلو اتقی الله فی مورد حقّ التقوی و حقّ الجهاد، فلا أمر بعد ذلک، فاغتنم» (۱).

جواب به اشکال سوم: وجوب تکرار امثال به سبب خصوصیت ماده تقوا

ظاهر این فرمایش امر غریبی است ولی اگر درست آن را فهمیده باشیم جوابش این است که آنچه که در اوامر گفته می‌شود این است که تعلق امر به طبیعت فقط یک امثال را دلالت می‌کند اما اگر چیزی تلو امر قرار گرفت باید آن تلو امر نیز مورد لحاظ قرار بگیرد و در برخی از موارد به قرینه تلو امر باید همه افراد امثال شوند مثل باب نهی که اگر مولا از فعلی نهی کرد و مثلاً گفت: «لاتدخل» در اینصورت باید همه افراد دخول ترک شود تا آن نهی امثال گردد چون در نهی، ترک طبیعت به ترک همه افراد است، حال اگر طبیعتی که مورد امر قرار گرفته به گونه ای است که همه افراد آن باید امثال شوند مثل اینکه فرموده باشد: «احفظ نفسک من العقاب» در اینصورت باید از همه احتمالات عقاب اجتناب نمود تا حفظ نفس از عقاب صدق نماید. امر به تقوا نیز همینطور است چون درست است که امر به طبیعت تقوا تعلق گرفته لکن از آنجا که تقوا به معنای حفظ نفس از غضب خداست به همین دلیل برای اینکه غضب خدا متوجه نفس نشود باید همه واجبات را انجام داد و همه محرمات را ترک نمود پس گاهی ماده ای که تلو امر قرار می‌گیرد مفهومی دارد که باید همه افراد طبیعت را محقق شود تا امثال صورت بگیرد.

ص: ۲۴۶

Your browser does not support the audio tag

دو مطلب تکمیلی از مرحوم سید ۱

مطلب اول: منسوخ بودن آیه «اتقوا الله حق تقاته» ۱

اشکال به مطلب اول ۱

مطلب دوم: تفسیر آیه شریفه به معنای غیرمربوط به مقام ۲

آیه ششم: آیه آمره به جهاد فی الله (وجاهدوا فی الله حق جهاده) ۳

اشکالات استدلال به آیه جهاد ۳

اشکال اول: عدم وجوب جهاد در شبهات حکمیه به سبب ادله دال بر براءت شرعیه ۳

اشکال دوم: اجمال آیه شریفه یا ظهور آیه در معانی دیگر ۳

دو نکته ۵

نکته اول: «فی» در آیه شریفه به معنای تعلیل ۵

نکته دوم: عدم صحت استدلال به آیه حتی طبق احتمال «طاعه الله» ۵

اشکال سوم آیه جهاد: ارشادی بودن امر به جهاد ۶

جواب به اشکال سوم: احتمال تاکید بودن امر به جهاد ۶

موضوع: استدلال به کتاب/آیه جهاد/احتیاط/اصول عملیه

دو مطلب تکمیلی از مرحوم سید

استدلال به آیات آمره به تقوا بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه پایان یافت، اما مرحوم سید دو مطلب در پایان بحث از

آیات فرموده است که بیان می شود؛

مطلب اول: منسوخ بودن آیه «اتقوا الله حق تقاته»

مطلب اول این است که در بعضی از روایت وارد شده و برخی از مفسرین نیز قائل شده اند که آیه شریفه «اتقوا الله حق تقاته» منسوخ به آیه «اتقوا الله ما استطعتم» شده است، به این معنا که رعایت حق تقوای الهی زمانی بر مسلمانان واجب بوده اما خدای متعال تخفیف داده و فرموده هر مقدار که توانستید تقوا پیشه کنید، در اینصورت استدلال به آن آیه ناتمام است.

اشکال به مطلب اول

جواب این است که اولاً استدلال متوقف بر این آیه نمی باشد بلکه آیات متعددی وجود دارد که در آنها امر به تقوا شده است پس با صرف نظر از اشکالات دیگر استدلال به این آیات عقیم نمی شود.

ص: ۲۴۷

و ثانیاً نسخ این آیه شریفه ثابت نیست چون روایات دال بر نسخ این آیه سند ناتمامی دارد مثل روایتی که از تفسیر عیاشی نقل شده که سند ندارد، البته عیاشی خود سند را مرسل نیاورده اما کسی که آن کتاب را خلاصه کرده و اسناد آن را حذف نموده آن را مرسل نموده است، مثل بزرگواری که اسناد وسائل را حذف کرد و فقط متن روایات را نقل نمود که اگر چه دسترسی به روایات را آسان کرد ولی اسناد روایات از بین رفت (۱).

مطلب دوم: تفسیر آیه شریفه به معنای غیرمربوط به مقام

در برخی از روایات این آیه شریفه تفسیر شده به اینکه معنای «اتقوا الله حق تقاته» این است که خدا اطاعت شده و معصیت نشود و ذکر شود و فراموش نشود: «یطاع و لا یعصى و یدکر فلا ینسی و یشکر فلا یکفر» و این در جایی است که علم به امر و نهی شارع وجود داشته باشد، بنابراین در شبهات حکمیه بعد از اینکه خود شارع به حسب ادله برائت شرعیه ترخیص داده است مراعات نکردن شبهات حکمیه منافاتی با تقوا ندارد چون خروج از اطاعت در اینصورت صدق نمی کند.

بنابراین با توجه به این تفسیر استدلال به این آیه از طرف اخباریون صحیح نیست به خصوص اخباریونی که قائل به این هستند که ظواهر قرآن حجت نیست مگر اینکه تفسیری در ذیل آن از طرف معصومین علیهم السلام صادر شده باشد و تفسیر ذیل این آیه عبارت است از «یطاع و لا یعصى» که به دلیل وجود ادله برائت، احتیاط نکردن در موارد شبهه حکمیه مصداق معصیت خدا نمی شود؛

ص: ۲۴۸

۱- (۱) - البته در آن زمان یکی از بزرگان کار ایشان را توجیه می کرد و می گفت وسائل بیست جلدی با این تلخیص ۸ جلد شده و راحت تر در اختیار محققین قرار می گیرد، مخصوصاً در آن زمان که این معجم ها و وسائل جستجوی سریع وجود نداشت.

«هذا كله بملا حظ الجمود على لفظ الآية بنفسه، وإلما فقد حكى المحدث الكاشاني في تفسيره في ذيل الآية في سورة آل عمران أنه ورد في المعاني والعياشي سئل الصادق (عليه السلام) عن هذه الآية «قال: يطاع ولا يعصى و يذكر فلا ينسى و يشكر فلا يكفر» و العياشي أنه (عليه السلام) سئل عنها «فقال (عليه السلام) منسوخه، قيل و ما نسخها؟ قال (عليه السلام) قول الله: فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ انتهى، ثم بعد ذلك يذكر روايه أخرى عن العياشي يظهر منها أن المراد من التقوى الاعتقادات الحقه، و قريب منها ما في مجمع البحرين فراجع.

و مع هذا كله كيف تظمن النفس بظاهر الآية الجمودي لو كان حتى يصح الاستدلال بها للمقام» (١).

آيه ششم: آيه امره به جهاد في الله (وجاهدوا في الله حق جهاده) (٢)

تقريب استدلال به اين آيه شريفه اين است كه جهاد از ماده «جهد» به معنای استفراغ و سع است يعنى هر چه توان داريد در راه خدا به كار بگيريد و مخصوصا وقتي به دنبال آن عبارت «حق جهاده» ذكر شد اين توصيه مضاعف مي شود و تاكيد مي گردد، در اينصورت در شبهات حكميه كه احتمال حكم و جوبي يا تحريمي خداوند وجود دارد به حكم آيه شريفه حق جهاد يا اصل جهاد اقتضا دارد كه تمام همت گماشته شود بر اينكه خدای متعال اطاعت شود پس نبايد اكتفا به مواردی كه علم يا علمی وجود دارد شود بلكه مواردی كه احتمال تكليف وجود دارد نیز مشمول اين آيه مي شود و احتياط در آن واجب مي گردد.

ص: ٢٤٩

١- (٢) - حاشيه فرائد الأصول، ج ٢، ص: ١٢٩.

٢- (٣) - حج ٧٨.

اشکال اول: عدم وجوب جهاد در شبهات حکمیه به سبب ادله دال بر براءت شرعیه

اشکال اول همان اشکالی است که در آیات آمره به تقوا داده شد به اینکه وقتی خدا با ادله ترخیص اذن در ارتکاب شبهات داد در اینصورت ترک محتمل الوجوب یا ارتکاب محتمل الحرمة مخالفت با آیه جهاد ندارد، مثل اینکه ترک مستحبات و انجام مکروهات منافاتی با آیه جهاد ندارد چون خود خدا اذن در مخالفت با آنها داده است، بله اگر براءت شرعیه ثابت نمی شد ممکن بود به این آیات تمسک شود مخصوصا بنابر مسلک حق الطاعه، چون با قاعده قبح عقاب بلایین به تنهایی نمی توان از این آیات تخلص جست به این دلیل که براءت عقلیه و قاعده قبح عقاب بلایین متوقف بر عدم بیان خدای متعال است و این آیه به منزله بیان خدای متعال می باشد.

اشکال دوم: اجمال آیه شریفه یا ظهور آیه در معانی دیگر

این اشکال از شهید صدر «ره» است با این توضیح که این آیه شریفه یا مجمل است و یا ظاهر است در معنایی که استدلال به آن صحیح نیست، با این توضیح که عبارت «جاهدوا فی الله» بدون اینکه مقدری را در نظر بگیریم معنای محصلی ندارد چون جهاد کردن در ذات خدای متعال معنا ندارد، پس به دلالت اقتضا یک چیزی باید مقدر باشد که مجاهده مربوط به اوست که آن چیز شأنی از شئون خدای متعال است مثل «جاهدوا اعداء الله»، یا «جاهدوا فی طاعه الله» و یا «جاهدوا فی معرفه الله» و یا «جاهدوا فی نصره دین الله» همه این موارد محتمل است، حال اگر مراد جهاد در معرفت یا نصرت دین خدا باشد ربطی به احتیاط ندارد و چون این آیه ظهور در هیچ یک از این احتمالات ندارد مجمل می شود و نمی توان به آن استدلال نمود؛

«و فيه أولاً: ان الجهاد الّذى أمر به في الآيه قد حذف متعلقه المباشر، إذ لا إشكال بان مصب المجاهده لا يمكن ان يكون البارى تعالى مباشره بل لا بد و ان يكون أمرا و شأنا من شئونه فلا بد من ان يكون النّظر إلى حيثه مقدره هي في الواقع متعلق الجهد، و في مقام تحديد تلك الحثيه كما يمكن افتراض انها إطاعه الله يمكن إبداء احتمال انه نصره الله و الدفاع عن الإسلام و قتال أعدائه كما يحتمل ان تكون معرفه الله حق معرفته، فان هذه الاحتمالات الثلاثه لا معين لأحدها في قبال الآخر»(١).

اگر هم از این صرف نظر کنیم و نگوییم مجمل است لکن برخی از قرائنی وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه این آیه ظهور در معنایی دارد که صلاحیت استدلال به آن وجود ندارد و آن این است که اگر سیاق آیات ملاحظه شود معلوم می شود که این آیه شریفه در سیاق آیات مبارزه با دشمنان قرار گرفته به همین دلیل ممکن است گفته شود ظهور در «جاهدوا فی نصره دین الله» دارد(٢) و ممکن است گفته شود این آیه ظهور در معرفت دارد تا وزان آن وزان آیه (و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا)(٣) گردد.

ص: ۲۵۱

۱- (۴) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۸۴.

۲- (۵) - اقول: فرمایش استاد دام ظلّه مطابق آنچه در بحوث از شهید صدر(ره) نقل شده بیان گردید اما تعبیر مباحث به نظر می رسد واضح تر مراد شهید صدر(ره) را بیان کرده است و معلوم می شود برخی موارد برداشت استاد دام ظلّه از عبارت شهید صدر(ره) نیاز به تصحیح دارد مثلاً به تعبیر استاد دام ظلّه سیاق آیه شریفه ظهور در «نصره فی دین الله» دارد ولی مباحث تصریح می کند به اینکه سیاق ظهور در معنای «معرفه فی دین الله» دارد و معنای «نصره» مطابق با ظهور ماده «جهاد» است نه سیاق آیه، که البته استاد دام ظلّه در خارج مجلس درس این مطلب را مطابق آنچه در مباحث آمده تصحیح فرمودند. عبارت مباحث بدین شرح است: «و یرد علیه أولاً: أنّه لما لم یکن فرض إرادة الجهاد فی الله من دون تقدیر شیء، فلا بدّ من تقدیر شیء، و كما یحتمل أن یكون المقدر هو الطاعه، كذلك یحتمل أن یكون المقدر هو النصره، و یؤیدہ أنّ ذلك یناسب مادّه الجهاد المستعمل غالباً فی مقام القتال، و إعلاء کلمه الشرع و التبلیغ بأعلى مراتبه الّذی یرتفع بذل النفس، و علی هذا الاحتمال لا- علاقہ لآیه بما نحن فیہ. و من المحتمل أيضاً أن یكون المقدر معرفه الله كما فسّر بذلك قوله (تعالی): «و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا»، و یؤید ذلك أمران: الأول: أنّ المقدر کلّما کان ألصق بالمبرز یكون أقرب إلى الفهم العرفی، فمثلاً فی سئل القرّیة یقدر (الأهل) لا الجیران، لأنّ الأهل ألصق بالقریة من الجیران، و كذلك فی المقام تكون المعرفه بالشیء الصق بذلك الشیء عرفاً من نصرته، أو طاعته باعتبار أنّ الكشف یری بالعنايه كأنه عین المنكشف، و لیس بروز الاثنیته و التعدّد بین الكشف و المنكشف بقدر بروزها بین الطاعه و المطاع، أو النصره و المنصور. و لعلّ هذا هو السّر فی أنّه حیثما یقصد بالمجاهده المجاهده فی سبیل معرفه الله لا فی طاعته أو نصرته لا یؤتی بکلمه سبیل، أو طریق، أو غیر ذلك، بل یجعل اسم الجلاله مباشره متعلقاً لهذه المجاهده، فهذا یكون باعتبار أنّ انکشاف الشیء كأنه لا یزید علی نفس ذلك الشیء». مباحث الأصول- قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۹۱.

۳- (۶) - عنکبوت ۶۹.

ایشان می گوید این احتمال از یک جهت اقرب از احتمالات دیگر است چون معرفت شیئی با خود شیئی فرقی نمی کند و یا اگر همان نباشد ولی نزدیک تر است پس به این قرینه «جاهدوا فی الله» در معنای «جاهدوا فی معرفه الله» ظهور پیدا می کند؛

«ان لم يدع ظهور الآیه بحسب سیاقها فی الثالث لأنها وارده فی سیاق الرد علی العقائد الباطله فتكون علی وزان قوله تعالی «و الذين جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا»، بل هذا المعنی هو الألتصق بظاهر الآیه لأن الجهاد لمعرفه الله كأنه جهاد فی الله لعدم الاثنینیه بین الشیء و معرفته، و لو تنزلنا عن هذا الاحتمال فالاحتمال الثانی اقرب من الأول لأنه أنسب مع التعبير بالجهاد» (۱).

دو نکته

نکته اول: «فی» در آیه شریفه به معنای تعلیل

شهید صدر چون می گوید «فی الله» معنا ندارد مضافی را در تقدیر می گیرد اما بسیاری از مفسرین حتی ادبای از مفسرین مثل زمخشری یا زجاج می گویند مضاف در اینجا در تقدیر نیست بلکه مفعول در تقدیر است، با این بیان که «فی الله» در این آیه شریفه به معنای «لله» و «لاجل الله» می باشد یعنی «فی» به معنای «لام» آمده است، پس معنای آیه می شود: «جاهدوا لله» یعنی «خالصاً» به این معنا که به قصد قربت خدای متعال مجاهده کنید در اینصورت مجاهده نیاز به مفعول دارد و آن «جاهدوا اعدائه» می باشد.

در برخی تفاسیر اینگونه آمده: «معنی «فی» التعلیل ای «لاجل الله» کقول النبی صلی الله علیه و آله: «دخلت امرأه النار فی هره حبستها لا هی اطعمتها و لا هی ارسلتها تاکل من حشاش الارض حتی ماتت غزلاً»، در این روایت «فی» به معنای تعلیل است.

ص: ۲۵۲

معمول مفسرین نیز «فی الله» را اینگونه نگفته اند که چیزی در تقدیر باشد بلکه به معنای تعلیل گرفته اند و فقط مفعول را مقدر گرفته اند مثل تفسیر مراغی که این آیه را به «فی سبیل الله» معنا کرده و گفته: «أی وجاهدوا فی سبیل الله جهادا حقا خالصا لوجه» (۱).

نکته دوم: عدم صحت استدلال به آیه حتی طبق احتمال «طاعه الله»

شهید صدر «ره» گویا قبول کرد که اگر آیه شریفه ظهور در «طاعه الله» داشته باشد استدلال تمام است ولی چون آیه مجمل است و یا ظهور در معنای دیگری دارد استدلال تمام نیست، در حالیکه حتی طبق احتمال «طاعه الله» نیز نمی توان به آیه شریفه بر وجوب احتیاط استدلال نمود چون وجوب طاعه الله در جایی است که خود شارع اذن در ترک نداده باشد، حتی اگر کسی بگوید معنای جامع استظهار می شود نیز همینگونه است چون راه خدا برنامه ای است که او برای انسان ترسیم کرده است و آن برنامه این است که در صورت شک در شبهات حکمیه براءت ثابت است.

پس اگر براءت شرعیه ثابت شود حتی معنای طاعه الله و سبیل الله نیز وجوب احتیاط را ثابت نمی کنند تا با ادله براءت معارضه نمایند بلکه ادله براءت شرعیه حاکم یا وارد بر این آیه شریفه می شود.

اشکال سوم آیه جهاد: ارشادی بودن امر به جهاد

اشکال اخیر که شهید صدر «ره» مثل آیه قبل وارد دانسته این است که اوامر مجاهده فی الله بر فرض قبول ارشادی هستند چون مسلما شامل معلوم الوجوب و الحرمه می شوند و نیز مواردی که حجت بر وجوب یا حرمت آنها قائم است را نیز شامل می شوند و همچنین شبهات حکمیه قبل از فحص را هم شامل می شوند، در این موارد نیز عقل مستقل به وجوب اطاعت است پس این امر می شود امر ارشادی که تابع مرشد الیه می باشد در نتیجه هر جا الزامی از ناحیه عبد وجود دارد اطاعت واجب است و هر جا الزامی وجود ندارد اطاعت در آنجا واجب نیست.

ص: ۲۵۳

جواب به اشکال سوم: احتمال تأکیدی بودن امر به جهاد

جوابی که در آیه قبل داده شد در اینجا نیز می آید و آن اینکه این دلیل بر ارشادی بودن نمی شود چون راه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه این امر مولوی تأکیدی باشد، علامه بر اینکه با توجه به ارتکاز متشرعه بعید نیست آیات جهاد انصراف به حمایت از دین و دفاع از دین داشته باشد.

پس همانگونه که غیر واحدی از مفسرین فرموده اند آیات جهاد ظهور در جهاد در راه خدا و حمایت از دین دارد و ربطی به شبهات حکمی و موضوعیه ندارد.

۹۶/۱۰/۱۰

Your browser does not support the audio tag

نکته استدراکی ۱

آیه هفتم: آیه ردّ الی الله و رسوله ۱

اشکالات استدلال به آیه ۲

اشکال اول: عدم ارتباط آیه شریفه با شبهات حکمی بعد از فحوص ۲

جواب به اشکال اول: عدم صحت فرمایش محقق عراقی «ره» ۳

مناقشه در جواب فوق: عدم ارتباط جواب فوق با اشکال محقق عراقی «ره» ۳

اشکال دوم: ظهور آیه در وجوب ردّ به خدا و رسول نسبت به حکم واقعی نه ظاهری ۳

جواب به اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر ادعای مذکور ۴

اشکال سوم: عدم منافات براءت با آیه شریفه به دلیل اثبات براءت از کتاب و سنت ۴

اشکال چهارم: اجنبی بودن آیه از مانحن فیه ۴

موضوع: استدلال به کتاب/آیه ردّ الی الله/احتیاط/اصول عملیه

نکته استدراکی

استدراکی از جلسه قبل می شود و آن اینکه در آیات آمده به جهاد گفتیم شهید صدر «ره» فرموده که مراد از «جاهدوا فی الله» یا جهاد در نصرت دین است و یا مراد جهاد در معرفه الله و یا مراد جهاد در طاعه الله است، در جلسه گذشته گفتیم ایشان قرینه

سیاق را برای جهاد در نصرت و دفاع بیان کرده است در حالیکه صحیح این است که ایشان سیاق را قرینه بر جهاد فی معرفه الله می داند.

ص: ۲۵۴

آیه هفتم: آیه ردّ الی الله و رسوله

مرحوم شیخ اعظم در رسائل در ضمن ذکر آیات مورد استدلال برای احتیاط این آیه را نیز ذکر نموده است (۱).

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (۲).

دو تقریب در استدلال به این آیه شریفه می توان بیان نمود؛

تقریب اول این است که در این مواردی که شبهه حکمیه وجود دارد و حکم آن مورد اختلاف است وظیفه این است که حکم آن ردّ به خدا و رسول خدا شود، و این عبارت کنایه از این است که هم در فتوا و هم در عمل توقف کنید یعنی فتوا به هیچ طرفی ندهید و در عمل نیز وزان «قف عند الشبهه» توقف نمایید، پس این آیه وجوب توقف در شبهات حکمیه را ثابت می کند.

تقریب دوم نیز این است که این آیه شریفه در شبهاتی که حکم آن معلوم نیست دستور می دهد که حکم آن را به خدا و پیامبر برگردانید و امر به شیئی نیز مقتضی نهی از ضدش می باشد و اگر چه نهی از ضدّ خاص محل کلام است ولی نهی از ضد عام را معمولاً می پذیرند و می گویند امر به شیئی مقتضی نهی از ضد عام می باشد، حال در اینجا وقتی امر به رد شده ضد عام آن این است که نهی از ترک رد شده است یعنی عدم رد باید ترک شود، پس در مقام فتوا نباید فتوا داد و در مقام عمل نیز نباید خود را آزاد دانست.

ص: ۲۵۵

۱- (۱) - فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۹.

۲- (۲) - نساء ۵۹.

از این استدلال به وجوه عدیده ای اشکال شده است؛

اشکال اول: عدم ارتباط آیه شریفه با شبهات حکمیه بعد از فحص

اشکال اول از محقق عراقی «ره» در مقالات و نهاییه الافکار است، ایشان می گوید این آیه مربوط به جایی است که ازاله شبهه و ردّ به خدا و رسول ممکن باشد اما در جایی که ردّ به خدا و رسول ممکن نیست مورد شمول آیه شریفه نیست، چون امر به رد باید در جایی باشد که متعلق امر ممکن باشد در حالیکه فرض در اصول جایی است که ردّ به خدا و رسول ممکن نیست چون در اصول فرض در شبهات حکمیه بعد از فحص است یعنی بحث در شبهاتی است که فحص از کتاب و سنت شده و چیزی که خدا و رسول فرموده باشند یافت نشده و همچنان شبهه باقی مانده است، پس در این ظرف امکان مراجعه به خدا و رسول وجود ندارد به همین دلیل آیه شریفه مربوط به این ظرف نمی باشد، پس اصولی به این آیه عمل کرده چون اصولی در شبهات حکمیه ابتدا ردّ به خدا و رسول می کند و چون می بیند در آنجا چیزی وجود ندارد سپس حکم به برائت می کند؛

«بعد الغض عن دعوی ظهورها فی عدم الحکم بالترخیص الواقعی عند الشک، انها محموله علی صورہ التمکن من ازاله الشبهه بالردّ الیهم صلوات اللّٰه علیهم، فلا تعم الشبهات البدویه بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما یوجب ازاله الشبهه»^(۱).

جواب به اشکال اول: عدم صحت فرمایش محقق عراقی «ره»

ص: ۲۵۶

مرحوم حاج آقا مصطفی به این اشکال اینگونه جواب داده است که ردّ به خدا و رسول به این معنا نیست که به شخص خدا و شخص پیامبر مراجعه کنید بلکه به این معناست که به کتاب و روایات مراجعه نمایید پس فرمایش محقق عراقی «ره» صحیح نیست؛

«و أمّا ما فی کلام العلّامه الأراکئی قدّس سرّه: «من اختصاص الآیه بعصر الرسول» فهو فی غیر محلّه؛ لأنّ الردّ إلى السنّه و الكتاب ردّ إلى الله و رسوله؛ بقرینه الأمر بالردّ إلى الله، فالفاصل بینهم هی السنّه، دون هذه الآیه كما ترى» (۱).

مناقشه در جواب فوق: عدم ارتباط جواب فوق با اشکال محقق عراقی «ره»

ظاهراً مرحوم حاج آقا مصطفی اشکال محقق عراقی «ره» را به گونه دیگری برداشت کرده به همین دلیل چنین جوابی داده است چون اگر محقق عراقی «ره» اینگونه می فرمود که این آیه مربوط به زمان حضور پیامبر است این جواب صحیح بود که گفته شود خدا هیچ وقت حضور به معنای امکان مراجعه شخصی ندارد و به همین قرینه مقصود از ردّ به رسول نیز مراجعه شخصی نمی باشد بلکه مراجعه به کلمات رسول می باشد، لکن اشکال محقق عراقی «ره» اینگونه نیست بلکه ایشان می خواهد بگوید آیه شریفه مخصوص جایی است که امکان ردّ شبهه وجود داشته باشد که با مراجعه به کلمات آنها این امکان حاصل می شود ولی در ظرف بعد از فحص، امکان مراجعه به کلمات خدا و رسول نیست، پس اگر قبول کنیم که این آیه وجوب احتیاط را ثابت می کند لکن در جایی وجوب احتیاط را ثابت می کند که امکان ازاله شبهه وجود دارد و در مانحن فیه امکان ازاله شبهه وجود ندارد، پس اشکال محقق عراقی «ره» اشکال خوبی می باشد.

ص: ۲۵۷

اشکال دوم: ظهور آیه در وجوب ردّ به خدا و رسول نسبت به حکم واقعی نه ظاهری

این اشکال نیز از محقق عراقی «ره» است و آن اینکه این آیه ظهور دارد در اینکه حکم واقعی اشیاء مردود به خدا و رسول است اما متعرض جائیکه راه علم به حکم واقعی مسدود است و دنبال مشخص شدن وظیفه عملیه هستیم نیست، و قول به براءت مربوط به بیان حکم ظاهری است، چون قائل به براءت قائل به ترخیص واقعی نیست بلکه قائل به ترخیص ظاهری می باشد که آیه شریفه ربطی به آن ندارد؛

«فبعد الغض عن دعوی ظهورها فی عدم الحکم بالترخیص الواقعی عند الشک»^(۱).

جواب به اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر ادعای مذکور

استظهار ایشان یک ادعای بدون قرینه است چون دلیلی وجود ندارد که گفته شود این آیه ظهور در ترخیص واقعی دارد، بلکه این آیه شریفه اطلاق دارد و هر چه را که در آن نزاع می شود شامل می شود و در مانحن فیه بین اصولیون و اخباریون در شبهات حکمیه نزاع وجود دارد چون یک گروه قائل به براءت و دیگری قائل به احتیاط در این موارد می شود و نزاع این دو گروه نیز نزاع در حکم واقعی در ظرف شک است چون قول به براءت و احتیاط در شبهات حکمیه حکم واقعی شارع نسبت به ظرف شک می باشد همانطور که در دلیل «اذا شککت بین الاربع و الثلاث فابن علی الاکثر» وجوب بناء بر اکثر حکم واقعی در ظرف شک در رکعات می باشد.

ص: ۲۵۸

۱- (۵) - نهاییه الأفكار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۴۲.

شیخ اعظم با اینکه این آیه را طرح کرده ولی عجیب است که از این آیه سخنی به میان نیاورده است و به آن جوابی نداده است.

اشکال سوم: عدم منافات براءت با آیه شریفه به دلیل اثبات براءت از کتاب و سنت

سومین اشکال این است که در آیه شریفه فرموده: «ردوه الی الله و الرسول» و بین اصولیون و اخباریون در وظیفه نسبت به شبهات حکمیه تحریمیه نزاع وجود دارد.

آیه فرموده وقتی نزاع دارید از پیش خود حرفی نزنید و بروید ببینید خدا و رسول چه فرموده اند، پس نه اخباری از پیش خود می تواند قائل به احتیاط شود و نه اصولی می تواند از پیش خود قائل به براءت شود، لکن وقتی به خدا و رسول مراجعه می شود ثابت می شود که خدا و رسول حکم به براءت نموده اند و اگر اخباریون بگویند که ما نیز به اخبار و ادله مراجعه کرده ایم و وجوب احتیاط را از آن فهمیده ایم پاسخ می شنوند که این برداشت صحیح نیست، بنابراین اصولی می گوید مفاد این آیه مورد قبول است چون آیه شریفه می فرماید بدون مراجعه به کتاب و سنت نباید حکم داده شود در حالیکه حکم به براءت با مراجعه به کتاب و سنت ثابت شده است و شاید شیخ اعظم «ره» که به این آیه شریفه جواب نداده به دلیل وضوح جواب به آن بوده است.

اشکال چهارم: اجنبی بودن آیه از مانحن فیه

اشکال دیگری که به استدلال به این آیه شریفه وارد است از شهید صدر «ره» است، ایشان می گوید این آیه موضوعاً و محمولاً اجنبی از بحث ماست؛

و اما موضوعا، به این دلیل که موضوع آیه تنازع است در حالیکه فقیه تنازعی ندارد بلکه خودش شک کرده است و به دنبال این است که وظیفه عملیه خود را معلوم کند، پس این آیه متعرض این مورد نیست، بلکه این آیه فقط موردی را شامل می شود که دو فقیه در شبهه حکمیه ای با هم تنازع دارند مثل اینکه یک فقیه بگوید زوجه از عقال و غیر آن ارث می برد و فقیه دیگر آن را انکار می کند در اینصورت آیه شریفه دستور به مراجعه به کتاب و سنت می دهد همانگونه که مقبوله عمر بن حنظله دستور به مراجعه به قاضی شرع می دهد و دلالت بر این می کند که برای فیصله دادن به اختلاف دو فقیه به قاضی شرع مراجعه شود در اینجا نیز موضوع تنازع است و آیه شریفه برای فیصله دادن به تنازع فرموده مراجعه به کتاب و سنت کنید، حال در موردی که تنازع در آن شده است احتمالاتی وجود دارد؟

احتمال اول این است که اگر خود شما مومنین تنازع در حکم چیزی داشتید مراجعه به خدا و رسول کنید.

در اینجا سوالی مطرح می شود و آن اینکه چرا با اینکه در ابتدای آیه امر به اطاعت از خدا، رسول و اولوالامر شده ولی در ادامه آیه در صورت تنازع امر به مراجعه به اولوا الامر نشده و اولوا الامر مرجع قرار داده نشده است؟

در پاسخ به این سوال می توان گفت چون اولوا الامر بما هم اولوا الامر مرجع برای تبیین دین نیستند بلکه مرجع برای اجرا هستند و فقط خدا و رسول شأن مرجعیت تشریح و تبیین دین را دارند، بلکه ائمه علیهم السلام علاوه بر مقام اولوا الامر بنا بر ادله ای که دلالت بر آن دارند هم شأن تبیین دین را دارند و هم مرجعیت و بنا بر آیه تطهیر مقام عصمت نیز دارند اما اولوا الامر از حیث اولوا الامر بودن مرجعیت تبیین دین را ندارند.

احتمال دوم این است که مقصود از «تنازعتم» این باشد که بین مردم و اولوا الامر تنازعی صورت بگیرد یا مطلقا و یا تنازع در امور اجتماعی و سیاسی به این معنا که ممکن است مردم با اولوا الامر اختلافی پیدا کنند و این اختلاف نیز یا در احکام است و یا در اصل اولوا الامر بودن و شرایط آن است که در اینصورت آیه شریفه می فرماید مراجعه به خدا و رسول کنید.

بنابراین آیه شریفه مساله اعتقادی مهمی را بیان می کند و آن اینکه چه در صورت اول که نزاع با اولوا الامر در احکام است و چه در اصل اولوا الامر بودن و شرایط آن باید مراجعه به خدا و رسول شود پس خدا امر اولوا الامر و تعیین مصداق آن را به دست مردم نداده است بلکه خود مبین آن می باشد و این مساله مهمی است که فارق بین امامیه و اهل سنت نیز می باشد؛

«و فيه: ان الآیه أجنبية عن وجوب الاحتياط موضوعا و محمولاً. اما موضوعا فلان الوارد فيها عنوان المنازعه المسأوق مع المخاصمه لا مجرد الشك و عدم العلم بالحكم الشرعی الكلی سواء أريد مطلق النزاع و المخاصمه أو مخاصمه خاصه فعلى كلا التقديرين الآیه موضوعا أجنبية عن موضوع إيجاب الاحتياط بل على تقدير إرادته مخاصمه خاصه كالمخاصمه فى الأمور السياسيه و الاجتماعيه فالأجنيبه أوضح، و يحتمل قويا إرادته النزاع بين الأمة و ولى الأمر فى الأمور العامه لأنها وردت بعد قوله تعالى (أطيعوا الله و الرسول و أولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله و الرسول) فيكون تأكيدا لمزيد الطاعه و لزوم تحكيم الله و الرسول فى المنازعات، و الوجه فى تخصيص الرد حينئذ إلى الله و الرسول فقط مع حذف أولى الأمر فى التفريع رغم ولايتهم و الأمر بإطاعتهم فى المفرع عليه يمكن ان يكون أحد افتراضين:

۱- ان المنظور إليه النزاع في الكبريات و الشبهات الحكميه و في مثل ذلك يكون المرجع الله و الرسول فقط لا أولى الأمر بما هم أولى الأمر.

۲- ان المراد التنازع بين الأئمه و أولى الأمر من الأئمه، فان المذكور في المفرع عليه الأمر بإطاعه أولى الأمر منكم أى من الأئمه فيراد بذلك التنازع الذي قد يقع في شروط الولاه و اختياراتهم كبرويا أو صغرويا فيكون حل مثل هذا النزاع أيضا منحصر في مراجعه الله و الرسول و يكون أولى الأمر حينئذ جزءاً من الأئمه المتنازعه فتكون الآيه من أدله ان الولايه تحدد من قبل الله و الرسول لا من قبل الناس أنفسهم، و بذلك تكون الآيه متعرضه لمسأله هامه من أصول المذهب و أجنبيه بالمره عن مسأله الاحتياط في الشبهات الفرعيه»(۱).

البته بزرگانی از اهل تفسیر مثل علامه طباطبایی «ره» این تفسیر را قبول ندارند. چون بعد از فرض وجوب اطاعت از اولوا الامر فرض تنازع در اولوا الامر معنا ندارد، در اینصورت اگر اولوا الامر در احکام و یا امور دیگر حرفی می زنند اطاعت و قبول آن واجب است، پس این فرضیه که آیه شریفه ناظر به نزاع بین امت و اولوا الامر باشد تمام نیست بلکه در آیه می فرماید اگر تنازع در چیزی کردید ولو در شبهات حکمیه، این نزاع را به خدا و رسول بازگردانید و اما اینکه چرا «اولوا الامر» را مرجع در تنازع قرار نداده مطلبی که شهید صدر «ره» ذکر کرد مطلب خوبی بود مبنی بر اینکه اولوا الامر بما هو اولوا الامر مرجع تبیین دین قرار داده نشده است.

ص: ۲۶۲

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته ۱

آیه هشتم: آیه سلام ۱

اشکالات استدلال به آیه سلام ۲

اشکال اول: جهالت در آیه به معنای سفاهت ۲

جواب به اشکال اول: انحصار معنای جهالت در عدم العلم ۳

مناقشه در جواب فوق: عدم انحصار جهالت در معنای عدم العلم ۳

اشکال دوم: ورود ادله براءت شرعیه بر این آیه شریفه ۴

اشکال سوم ۵

موضوع: استدلال به کتاب/آیه سلام/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکال شهید صدر «ره» به آیه ردّ الی الله بود مبنی بر اینکه این آیه موضوعاً و محمولاً اجنبی از مانحن فیه است و اجنبی بودن از حیث موضوع بیان شد.

و اما اجنبی بودن از حیث محمول نیز به این است که تقریب استدلال این بود که در این آیه شریفه، ردّ الی الله کنایه از توقف کردن است به همین دلیل وزان آن وزان اخبار «قف عند الشبهه» است، ایشان می گوید مفاد این آیه توقف نیست بلکه مراد این است که در احکام شریعت منبع دیگری جز خدا و رسول وجود ندارد و مظنات و حدسیات نمی توانند حکم خدا را ثابت نمایند و این مساله ای است که همه قبول دارند، بنابراین این آیه شریفه محمولاً نیز ربطی به بحث ما ندارد؛

«و اما محمولاً - فلا ین الردّ الی الله و الرسول لیس إلّا بمعنی الأمر بتحکیم الله و الشریعه فی شئون الحیاه و عدم الاحتکام الی أهواء الناس و عدم جواز تصدی أمور الناس الا من قبل من ینعنه الله أو الرسول أمر مفروغ عنه و اجنبی عن محل الکلام و لا نزاع فیه» (۱).

۱- (۱) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۸۶.

عمده مطالبی که در مورد آیه ردّ الی الله و الرسول بود بیان شد جزئیاتی باقی مانده که احاله به مطالعه خودتان می شود.

آیه هشتم: آیه سلام

آخرین آیه ای که به آن استدلال شده بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه آیه ۵۴ سوره انعام می باشد که کسی متعرض آن نشده و حتی اخباریون نیز آن را ذکر نکرده اند ولی مرحوم حاج آقا مصطفی تفتن به آن پیدا کرده و آن را ذکر نموده و گفته است این آیه بهترین آیه برای استدلال است که اگر دلالت آن تمام باشد می تواند با ادله برائت معارضه نماید؛

(وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (۱).

تقریب استدلال به این آیه این است که این آیه می فرماید کسی که از مؤمنین عمل ناروایی را از روی جهالت انجام دهد و سپس توبه نموده و آن را جبران کند خداوند او را می بخشد. پس این آیه شریفه در فرض عملی که از روی جهل انجام شده است توبه را لازم دانسته است و غفران الهی و عدم عقاب را منوط به توبه کرده است، پس این آیه دلالت می کند بر اینکه در حال جهل احکام واقعی منجز است و مکلفین استحقاق عقوبت دارند پس این آیه دلالت بر تنجز احکام واقعی در ظرف جهل دارد و به دلالت التزام دلالت می کند که در ظرف جهل برائت ثابت نیست.

بنابراین با مفاد ادله برائت که برائت را ثابت می دانند معارضه می کند، حال اگر ادله برائت فقط روایات بودند به سبب مخالفت با کتاب از حجیت ساقط می شوند و اگر آیات بودند مشکله بزرگی درست می شود چون امکان جمع بین آیات دال بر برائت و این آیه وجود ندارد.

و از آنجا که در این آیه شریفه فرض «جهالت» شده است پاسخ به آن سخت تر از آیات قبل می باشد. پس این آیه به حسب ظاهر از همه آیات دیگر واضح تر است؛

«و هذه الآيه و إن لم يستدل بها للأخباري، إلا أنها أظهر الآيات في المسألة على تنجز التكليف عند الجهل؛ ضرورة أنه لا معنى لاعتبار التوبة و لزوم الإصلاح؛ لانتفاء السوء بعد قيام الأدلة على البراءات الثلاث: الشرعيه، و العقلانيه، و العقليته، و أنه يدل قوله تعالى: فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ على أن ذلك السوء المرتكب عن الجهالة البسيطة و المركبه، ممنوع واقعا، و لازم أن يتوب العبد عنه؛ حتى يشمل الغفران و الرحمة الإلهية.

و كأن الآيه تدل على أن مصب التوبه، هو السوء المرتكب عن الجهاله، و إلا فلو كان عن عمد فلا، و لا منع؛ لدلاله الآيات الاخر على عموم مغفرته تعالى عند التوبه»(۱).

اشکالات استدلال به آیه سلام

اشکال اول: جهالت در آیه به معنای سفاهت

اولین اشکالی که خود مرحوم حاج آقا مصطفی نقل کرده و پاسخ داده این است که جهالت دو معنا دارد؛ معنای اول جهالت عدم علم است که استدلال به این آیه متوقف بر آن است و معنای دوم آن سفاهت و غیر عاقلانه کار کردن می باشد، مثل خطاب خدای متعال به حضرت نوح وقتی که حضرت نوح در مورد فرزندش تقاضای نجات کرد: (انی أعظک ان تكون من الجاهلین)(۲) که در آن جهل به معنای عدم علم نیست بلکه به معنای سفاهت است چون معنای این است که من تو را موعظه می کنم که سخنی که عاقلانه و بر مبنای منطق نیست به زبان نیاوری، حال در این آیه شریفه که می فرماید: «من عمل منکم سوءا بجهاله» معمولا- منشأ انجام دادن عمل سوء، سفاهت و تصمیم غیر عاقلانه است، چون هم در آن هتک الهی است و هم انسان خود را در معرض عقوبت و مفسد دیگر قرار می دهد و چنین کارهایی که انسان خود را مورد غضب مولا- قرار می دهد و نیز مفسد و مضار را به سوی خود جلب می کند و مصالح را از خود دور می نماید کار سفیهانه و غیرعاقلانه است، پس «بجهاله» در این آیه قید احترازی نیست بلکه منشأ کارهای سوء را که سفاهت باشد بیان می کند، پس وزان کلمه جهالت در این آیه وزان جهالت در آیه نبأ است که به معنای سفاهت آمده است.

ص: ۲۶۵

۱- (۳) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۳ و ۱۵۴.

۲- (۴) - هود ۴۶.

حال اگر از این آیه شریفه استظهار کردیم که جهالت به معنای سفاهت است معلوم است که دلالت بر مدعا ندارد و اگر هم استظهار نشود در اینصورت نیز آیه مجمل می شود و استدلال ناتمام است.

جواب به اشکال اول: انحصار معنای جهالت در عدم العلم

مرحوم حاج آقا مصطفی به این اشکال همان جوابی را می دهد که عده ای در آیه نبأ گفته اند و آن اینکه جهالت یک معنا بیشتر در لغت ندارد و آن همان عدم العلم می باشد و معنای دیگری مثل سفاهت و غیر آن ندارد، همانطور که شهید صدر «ره» هم که یک عرب است در آیه نبأ اینگونه می گوید که جهالت منحصر در معنای عدم العلم است؛

«و حمل «الجهالة» علی السفاهة، ممّا لا وجه له بعد قصور اللغة، فإنّ فی اللغة «الجهل و الجهالة» ضدّ العلم، و ما اشتهر: «من أنّ الجهالة هی السفاهة؛ بمعنی عدم ملاحظه عواقب الأفعال و الأعمال فی الدنيا و الآخرة» بلا دلیل إلّا بالعناية و قیام بعض القرائن أحياناً، و ما فی «مفردات الراغب» أيضاً لا یخلو من غرابه، فراجع.

فبالجملة: إن انكشف الخلاف بعد ارتكاب السوء بجهالة، فتأب و أصلح أمره؛ بإصلاح تبعات ذلك السوء من الوضعيات و الکفارات فهو، و إلّا إذا لم ینکشف له السوء، فإن ارتكب عن جهالة مرکبة عن قصور، فهو معذور» (۱).

مناقشه در جواب فوق: عدم انحصار جهالت در معنای عدم العلم

انصاف این است که استعمالات متعددی مثل «انی أعظک ان تكون من الجاهلین» که در کتاب و سنت آمده است شاهد بر این است جهالت به معنایی غیر از عدم العلم نیز آمده است، پس بعید نیست که جهالت به معنای سفاهت نیز آمده باشد.

ص: ۲۶۶

اشکال دیگر این است که به قرینه عقلیه گفته شود این جهل مقید به جهل غیر عذری می باشد به تقدیر «من عمل سوءا بجهاله غیر معذره» مثل کسی که به مساله ای جاهل به جهل مرکب است به این معنا که کسی علم به جهل خود ندارد مثل فقیهی که استفراغ الوسع کرده و قطع به عدم وجوب یا حرمت پیدا کرده در اینصورت عقلا آن حکم وجوب یا حرمت نمی تواند منجز باشد و این از مواردی است که حتی نزد قائل به حق الطاعه نیز مقبول است، چون حق الطاعه ای در ظرف احتمال قائل به تنجز تکلیف است در حالیکه در ظرف جهل مرکب هیچ احتمالی وجود ندارد پس عقل هیچ استحقاق عقابی را ثابت نمی داند، البته به شرطی که در مقدمات آن تقصیری صورت نگرفته باشد و این همان مطلبی است که سابقا ذکر شد مبنی بر اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان حتی نزد حق الطاعه ای ثابت است با این تفاوت که او احتمال را نیز بیان می داند و دیگران احتمال را بیان نمی دانند با این حال اگر حق الطاعه ای در جایی هیچ احتمالی نسبت به تکلیف ندهد می تواند قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نماید، پس جهل هایی وجود دارد که از دیدگاه عقل معذر است پس به قرینه عقلیه مراد این است که در جایی که جهالت غیر معذر وجود داشت توبه لازم است در اینصورت معارضه با ادله برائت شرعیه نمی کند چون به سبب وجود ادله برائت، عمل بر طبق برائت جهالتی است که معذّر است لکن عذر در موارد جهل مرکب، عقلی و در موارد برائت شرعیه در شبهات حکمیه این عذر شرعی است و به عبارت دیگر ادله برائت شرعی وارد بر این آیه شریفه می شود.

پس ممکن است اینگونه به استدلال به این آیه اشکال شود، همانگونه که از شیخ الطائفه در تبیان این مطلب استفاده می شود، ایشان پس از اینکه احتمالات متعددی را برای آیه شریفه ذکر می کند می گوید آنچه که نزد من محتمل است این است که این آیه کسی را اراده کرده است که واقعا نمی دانسته چنین کاری حرام است ولی راه فحص برای او وجود داشته است و او فحص نکرده است چنین کسی جهل معذّر ندارد و این شاهد بر این است که شیخ الطائفه جهل در این آیه را به معنای عدم العلم گرفته است؛

«و یحتمل عندی أن یکون أراد «مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ» بمعنی أنه لا یعرفها سوءاً، لکن لما کان له طریق الی معرفته وجب علیه التوبه منه، فإذا تاب قبل الله توبته» (۱).

پس به نظر شیخ الطائفه اگر کسی از روی جهل کار حرامی انجام دهد چون جهل او معذّر نبوده به همین دلیل حرمت برای او منجز است و باید توبه کند و چون جاهل به حکم بوده اگر توبه کند خدای متعال او را می آمرزد.

اشکال سوم

خود مرحوم حاج آقا مصطفی اشکال دیگری می کند و آن اینکه تخصیص زده می شود.

بیان کامل اشکال سوم در جلسه بعد خواهد آمد.

۹۶/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته ۱

اشکال سوم: عدم اطلاق «سوء» بر ارتکاب محتمل الحرمة در شبهات حکمیة ۱

اشکال چهارم: تقیید آیه به موارد غیر شبهات حکمیة ۲

جواب به اشکال چهارم: مبنایی بودن این اشکال ۳

ص: ۲۶۸

۱- (۶) - التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴ ص ۱۵۰

اشکال پنجم: اجنبی بودن آیه از مانحن فیه ۴

موضوع: استدلال به کتاب/آیه سلام/احتیاط/اصول عملیه

بحث در استدلال به آیه شریفه سلام برای اثبات احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه بود، حاصل تقریب این بود که از این آیه شریفه به مناسبت «ثم تاب» معلوم می شود که احکام در صورت جهل منجز هستند و در صورت نافرمانی نیاز به توبه دارند، پس معلوم می شود که شارع ترخیص در ظرف جهل را جعل نفرموده در اینصورت این آیه با ادله برائت تعارض می کند.

دو اشکال از اشکالات این استدلال بیان شد، اشکال اول این بود که این جهالت به معنای سفاهت است نه عدم العلم و یا لا اقل احتمال اینکه جهالت در این آیه به معنای سفاهت باشد وجود دارد و کسی که در شبهات حکمیه به ادله مرخصه عمل می کند عمل سفهی انجام نمی دهد در نتیجه موارد شبهات حکمیه تخصصاً از تحت آیه شریفه خارج می شود.

اشکال دوم نیز این بود که حتی اگر جهالت در این آیه به معنای عدم العلم باشد لکن این آیه یک مقید لیبی دارد که به سبب آن شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل نمی شود و آن این است که برخی جهل ها از نظر عقلی عذر است و نیاز به توبه ندارد، حال این جهل ها دو قسم است؛ یکی آنهایی که ذاتاً عذر هستند و نیاز به جعل شرع ندارند مثل جهل مرکبی که در مقدمات آن تقصیر نشده باشد و دیگری مثل مواردی که جاهل است و شارع آن جهل را عذر قرار داده است پس وقتی آیه شریفه می فرماید: «بجهاله» یعنی «بجهاله غیر عذریه» این کلام محفوف به این قید لیبی می شود، در اینصورت ادله برائت وارد بر این آیه می شود.

اشکال سوم: عدم اطلاق «سوء» بر ارتکاب محتمل الحرمة در شبهات حکمیه

این اشکال نیز بنابراین است که جهالت به معنای عدم العلم باشد، در این آیه می فرماید: «من عمل منکم سوءا بجهاله» و گفته می شود «سوء» - که کلمه «سیئه» نیز مشتق از آن است - به معنای گناه و نافرمانی است که آیه شریفه یا ظهور در این معنا دارد و یا احتمال آن معنا را دارد، به خصوص به قرینه «تاب» که مربوط به گناه و معصیت می باشد، پس معنای آیه شریفه این است که «من عمل منکم معصیه بجهاله» یعنی کسی که معصیتی را از روی جهالت انجام دهد در صورت توبه خدا او را می بخشد و این جهالت نیز یا به معنای شبهات حکمیه قبل از فحص بوده که یا اصلا تفحص نکرده و یا تفحص کاملی نداشته و یا به معنای جاهلی است که به عواقب کار و مفساد آن جهل داشته است.

پس موضوع آیه کسی است که معصیت می کند اما اینگونه نیست که معصیت بودن عمل خاصی را ثابت نماید چون قضایا موضوعات و مصادیق خود را ثابت نمی کنند بلکه موضوعات آنها باید از قبل ثابت شده باشند، پس آیه شریفه می گوید هر جا معصیت باشد در صورت توبه بخشیده می شود و ادله برائت در شبهات حکمیه می گویند در شبهات حکمیه تحریمیه برائت جعل شده است پس عمل به شبهات حکمیه تحریمیه معصیت نیست، در نتیجه موضوع «سوء بودن» در شبهات حکمیه وجود ندارد، پس سوء مرادف با ارتکاب حرام و ترک واجب نیست بلکه سوء مرادف با معصیه است از این روست که ممکن است فعل خاصی حرام واقعی باشد اما معصیت نباشد، در اینصورت اگر کار حرامی را در ظرف شک مرتکب شود در حالیکه معذر داشته است چنین عملی سوء نیست، در نتیجه این آیه به ظهور مسلم یا به دلیل وجود احتمال، نمی تواند وجوب احتیاط را ثابت کند به همین دلیل با ادله برائت معارضه نمی کند و برای اثبات وجوب احتیاط فائده ای برای اخباری ندارد.

ص: ۲۷۰

در کلام مرحوم حاج آقا مصطفی به این اشکال اشاره ای شده است اگر چه ایشان در مقام جواب ترکیز بر این مطلب نکرده است ولی ما آن را به عنوان اشکال بر استدلال آیه توضیح دادیم؛

«نعم، يجوز تقييد الإطلاق بالأدلة في الشبهات الموضوعية، و لذلك لا تعتبر التوبة عند انكشاف الخلاف فيها؛ لما لا سوء بعد ترخيص الشرع»^(۱).

تا کنون سه اشکال به استدلال به این آیه شده که به نظر می رسد هر سه اشکال صحیح می باشد.

اشکال چهارم: تقييد آیه به موارد غير شبهات حکمیه

این اشکال که از حاج آقا مصطفی است این است که این آیه اباء از تقييد ندارد همانطور که نسبت به شبهات موضوعیه باید تقييد شود چون به اتفاق اخباری و اصولی در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست در حالیکه آیه «من عمل منکم سوءا بجهاله» شامل این موارد نیز می شود و همچنین شبهات حکمیه وجوبیه که به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط واجب نیست در حالیکه ترک آن مصداق سوء می باشد^(۲)، در نتیجه حال که آیه شریفه به موارد شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه تقييد می شود می تواند به موارد شبهات حکمیه تحریمیه نیز به دلیل وجود ادله برائت تقييد گردد.

ان قلت: ممکن است اشکال شود که در صورت خروج شبهات موضوعیه، حکمیه وجوبیه و حکمیه تحریمیه تخصیص کثیر می شود در نتیجه این آیه مستهجن می شود.

ص: ۲۷۱

۱- (۱) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۵.

۲- (۲) - البته ممکن است در شبهه وجوبیه این اشکال وجود داشته باشد که بر ترک محتمل الوجوب اطلاق عمل سوء نمی شود ولی همانطور که قبلاً نیز گفته ایم عمل در عرف شامل ترک فعل نیز می شود.

جواب این اشکال این است که در اینجا تخصیص کثیر پیش نمی آید چون درست است که افراد شبهات تحریمیه زیاد است اما در اینجا عنوان شبهه تحریمیه خارج می شود که در اینصورت تخصیص کثیر پیش نمی آید. البته این سخن مبتنی بر مبنایی است که می گوید اگر تخصیص اکثر در ضمن خروج عنوانی شکل بگیرد قبیح نمی باشد.

در اینصورت همه شبهات حکمیه قبل از فحص چه وجوبیه و چه تحریمیه، یا شبهات موضوعیه ای که فحص لازم دارد مثل امور مالیه، یا شبهات موضوعیه ای که مورد اهتمام شارع است مثل مساله نفس و یا شبهات مقرون به علم اجمالی تحت این آیه باقی می مانند، در نتیجه تخصیص یا تقیید اکثر یا کثیر که موجب استهجان شود پیش نمی آید؛

«أقول أولاً: لنا تقیید الآیه بالشبهات التحريمیه بعد الفحص؛ لقيام أدله البراءه بإخراج كافه الشبهات، إلا ما قبل الفحص و لو كان كثيراً، إلا أنه ليس من التخصیص الكثير، بل أفراد الخاصّ كثيره، و لا و هن فيه كما تحزّر، و لا سیما بعد بقاء جمله من الشبهات. بل كافه الشبهات قبل الفحص مشموله الآیه أولاً، ثم تخرج عنها بالفحص، فتدبر» (۱).

ایشان در انتها فرموده فتدبر که یا اشاره به دقت دارد و یا اشاره به ضعف این مطلب دارد.

جواب به اشکال چهارم: مبنایی بودن این اشکال

در اینجا باید دقت کرد که چه چیزی تقیید می شود؟

اگر مراد تقیید منطوق آیه باشد به این تقدیر که «من عمل منكم سواء في غير الشبهات الموضوعیه و الشبهات الوجوبیه و الشبهات التحريمیه بجهاله ثم تاب من بعده» در اینصورت خلاف مقصود را دلالت می کند چون معنای آن این می شود که اگر در غیر این موارد مذکوره توبه کند بخشیده می شود اما در خود این موارد توبه او بخشیده نمی شود، چون موضوع قبول توبه در اینصورت مقید به غیر این موارد می شود.

ص: ۲۷۲

و اگر مراد تقييد مدلول التزامی این آیه است به این معنا که چون این آیه به دلالت التزامی دلالت بر تنجز احکام در صورت جهل می کرد در نتیجه مدلول التزامی تقييد می شود به اینکه «احکام در صورت جهل منجز هستند الا- در موارد شبهه موضوعیه، وجوبیه و تحریمی» در اینصورت کلام ایشان صحیح است و مقصود ایشان حاصل می شود.

البته سوالی در اینجا وجود دارد و آن اینکه جمع بین این آیه که قبول توبه را فقط مخصوص کسانی می داند که عملی را از روی جهالت انجام می دهند و ادله دیگر توبه که به صورت مطلق توبه را ثابت می دانند مطلبی است که در جای دیگر باید به آن پرداخته شود.

حال در صورتی که مراد ایشان تقييد مفهوم یا مدلول التزامی باشد مساله مبنایی می شود چون در این مطلب که آیا بدون تقييد منطوق می توان مدالیل الا التزامی و مفاهیم را تقييد کرد دو نظر است؛ نظر اول این است که می توان مفاهیم را تقييد نمود (۱) یعنی مفاهیم را بدون تصرف در منطوق می توان تقييد کرد چون قضیه مفهومیه ربطی به قضیه منطوقیه ندارد به همین دلیل می تواند جدای از منطوق تقييد شود.

نظر دوم این است که نمی توان مفاهیم را جداگانه تقييد نمود چون در منطوق چیزی لحاظ شده که موجب شده مفهوم پیدا کند و آن چیز اطلاق و عموم است در نتیجه بین اطلاق یا عموم منطوق و تقييد یا تخصیص مفهوم تعارض پیش می آید که تا در اطلاق و عموم منطوق تصرف نشود نمی توان مفهوم را تقييد نمود چون بین مدلول التزامی و منطوق ملازمه وجود دارد و الا مدلول التزامی وجود نداشت پس بیان ایشان این اشکالات مبنایی را دارد و فقط کسی می تواند به آن ملتزم شود که قائل به این باشد که می توان مدلول التزامی را تقييد نمود.

ص: ۲۷۳

آخرین جوابی که ایشان می دهد این است که این آیه مربوط به اول اسلام و افرادی است که قبل از اسلام کارهای ناشایست انجام داده بودند و سپس مسلمان شده بودند به قرینه «اذا جائك الذین یؤمنون» یعنی ای پیامبر به کسانی که ایمان می آورند بگو «کتب ربکم علی نفسه الرحمه» چون در آیه نفرموده «آمنوا» بلکه فرموده: «یؤمنون» که ظهور در تازه مسلمان ها دارد، در اینصورت وزان این آیه شریفه وزان حدیث «الاسلام یجب ما قبله» می باشد، البته ایشان می گوید عجلالتا این معنا از آیه شریفه به ذهن من رسید ولی بعید نیست این آیه این احتمال را داشته باشد که در اینصورت ربطی به بحث شبهات حکمیه ندارد(۱)؛

«و ثانیاً: یظهر من صدر الآیه؛ أنّها مخصوصه بالأوائل المنسلکین فی سلک الإسلام و الإیمان، و یكون الخطاب خاصاً؛ و أنّ الآیه فی موقف ترغیبهم إلى الإسلام، و أنّ «الإسلام یجب ما قبله» بشرط التوبه، و إصلاح تبعات الأعمال السیئه؛ حسبما یظهر لی عجاله.

ص: ۲۷۴

۱- (۵) - اقول: البته احتمال دیگری نیز در بیان مرحوم حاج آقا مصطفی ذکر شده که استاد دام ظلّه آن را بیان نکردند ولی توضیح ظاهر آن این است که دو قرینه بر اینکه مراد از این آیه تازه مسلمان ها هستند و مراد از «سوء» کارهای ناپسندی است که قبل از اسلام انجام داده اند وجود دارد قرینه اول صدر آیه است که می فرماید: «یؤمنون» و نفرموده: «آمنوا» و قرینه دوم این است که می فرماید: «من عمل» که ظهور در صیغه ماضی دارد یعنی کسانی که در گذشته کارهای بدی انجام داده بودند مشمول این آیه هستند در حالیکه اگر مقصود این آیه، شبهات حکمیه بود لزومی نداشت فعل به صورت ماضی بیاید.

فلو أتلّف مال الغير، و قتل بغير حقّ، فعليه إصلاح أمره، و لا- يكفى مجرد الجهالة بالسوء، فتلك الجهالة التي كانت جهالة خاصّه- لأجل كون الجاهلين مخصوصين، على ما يظهر منها- ليست من الأعذار المسموعه إلّا بعد الإسلام و التوبه و الإصلاح، فتختصّ الآيه بالسوء في عصر قبل الإسلام.

أو يحتمل قويًا أن يكون قوله تعالى: مَنْ عَمِلَ أَى كَانَ عَمَلٍ، و ليس بمعنى من يعمل بعد الإيمان، فليلاحظ جيدًا» (1).

۹۶/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

استدلال به سنت ۱

روایت اول: صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج ۲

نکتہ فقہ الحدیثی ۲

تقریب استدلال ۳

تقریب اول ۳

تقریب دوم ۴

تقریب سوم ۴

موضوع: استدلال به سنت / حدیث اول / احتیاط / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در ادله قول به وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه بود که قائلین به آن به کتاب و سنت و عقل استدلال کرده اند، استدلال به کتاب پایان یافت و نتیجه این شد که از آیات کریمه آیه ای که این قول را ثابت کند وجود ندارد.

استدلال به سنت

به روایات متعددی برای اثبات وجوب احتیاط استدلال شده است که یکی از قائلین به آن مرحوم صاحب وسائل است که در کتاب القضاء باب دوازدهم باب «وُجُوبِ التَّوَقُّفِ وَ الْإِحْتِيَاظِ فِي الْقَضَاءِ وَ الْفِتْوَى وَ الْعَمَلِ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ نَظَرِيَّةٍ لَمْ يُعْلَمَ حُكْمُهَا بِنَصِّ مِنْهُمْ ع» (۲) این روایات را نقل کرده است. عبارت ایشان در «فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ نَظَرِيَّةٍ لَمْ يُعْلَمَ حُكْمُهَا»، هم شبهات تحریمیّه و هم شبهات وجوبیه را شامل می شود، اگر چه مشهور اخباریون احتیاط در شبهات وجوبیه را واجب نمی دانند.

۱- (۶) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۵۵.

۲- (۱) - وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۴.

صاحب وسائل در ذیل این باب ۶۸ حدیث ذکر فرموده است ولی اصحاب این اخبار را تصنیف به طوائفی کرده اند؛ شیخ اعظم «ره» آنها را به چهار طائفه، برخی از بزرگان مثل مرحوم امام آنها را به شش طائفه، برخی دیگر به هشت طائفه، برخی دیگر مثل محقق خراسانی «ره» به دو طائفه، برخی دیگر نیز آنها را به سه طائفه و شهید صدر «ره» نیز آنها را به ۱۱ طائفه تقسیم کرده اند، البته شهید صدر «ره» ابتدا این روایات را به هشت طائفه تقسیم می کند و سپس می گوید این هشت طائفه دلالت های مهمی ندارند و سه طائفه دیگر را ذکر می کند که از نظر او دلالت آنها مهم است.

ولی این کار یعنی تقسیم روایات به طوائف مختلف ممکن است باعث شود بعضی از اخبار جا بماند چون نمی توان تقسیم بندی جامعی ارائه نمود، مثلاً با اینکه مرحوم شیخ این روایات را به چهار طائفه تقسیم کرده ولی بعضی اشکال کرده اند که آن تقسیم بندی تشویش دارد، به همین دلیل ما در این بحث همه روایات را بررسی می کنیم تا هم دلالت آنها بررسی شود و هم روشن شود که هر روایت در کدام طائفه قرار می گیرد، در جامع احادیث الشیعه در مقدمه هفتاد و چند روایت ذکر شده است لکن وجه این هفتاد و چند روایت این است که ایشان عنوان را عام قرار داده و روایات شبهات حکمیه را آورده به همین دلیل هم روایات براءت و هم روایات احتیاط را ذکر کرده است.

روایت اول: صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج

این روایت صحیح السند و معتبر است و از این جهت که چندین سند دارد شاید بتوان ادعای اطمینان و جزم کرد که از معصوم علیه السلام صادر شده است؛

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابِيَا صَيْدَاً وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءِ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ قَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ، قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَذَرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَذَرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا» (۱).

در سند این روایت به غیر از محمد بن اسماعیل که مجهول است بقیه افراد ثقه هستند چون معلوم نیست محمد بن اسماعیل در این سند محمد بن اسماعیل بزید است یا محمد بن اسماعیل برمکی است و یا محمد بن اسماعیل نیشابوری بندقی است، البته بنابر تحقیق ایشان محمد بن اسماعیل بندقی است که در وثاقت ایشان کلام فراوانی است ولی در اینجا نیاز به ورود در آن بحث نیست چون سند دیگر یعنی علی بن ابراهیم عن ابیه هم وجود دارد و مشکلی ندارد.

این حدیث دو سند دیگر نیز دارد که در وسائل آنها را نیز ذکر کرده است یکی از آنها «وَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ مِثْلَهُ» و دیگری «وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ صَفْوَانَ مِثْلَهُ» می باشد که یکی از این سندها قطعاً بدون اشکال است.

نکته فقه الحدیثی

قبل از ورود به تقریب استدلال نیاز به یک توجه فقه الحدیثی می باشد تا مقدمه برای تقریب استدلال باشد و آن اینکه در عبارت «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا» دو احتمال در مشار الیه «هذا» و دو احتمال در «مثل» وجود دارد؛

ص: ۲۷۷

احتمال اول اینکه مشار الیه «هذا» سوال فقهی است که بعضی از اصحاب آن را سؤال کرده بود، در اینصورت معنای حدیث این است که اگر مثل چنین مسأله فقهی در باب حج و کفاره صید پیش آمد که حکم آن معلوم نیست احتیاط کنید.

احتمال دوم این است که مشار الیه «هذا» مورد پرسش واقع شدن باشد، یعنی از حکم کسی که از او سؤالی می شود و او جواب آن را نمی داند سؤال شده است، در اینصورت هر جا که حکم مسأله معلوم نیست احتیاط واجب می شود.

عبارت «فعلیکم بالاحتیاط» نیز دو احتمال دارد؛ یکی اینکه توقف در فتوا کنید تا اینکه یاد بگیرید مخصوصا بنابر اینکه «فتعلموا» خوانده شود و احتمال دوم یعنی فتوای به احتیاط بدهید یعنی اگر حکم واقعی را ندانستید در مقام جواب پاسخ به احتیاط دهید، در اینصورت هر جا از مجتهد سؤالی کردند و او حکم آن را نمی داند باید حکم به احتیاط نماید.

در «مثل» نیز دو احتمال وجود دارد؛

احتمال اول در صورتی است که مشار الیه «هذا» احتمال اول یعنی مسأله فقهی باشد و «مثل» یعنی هر مسأله ای که مجهول الحکم است یعنی وجه مثلث مجهول الحکم بودن می باشد اگر چه سؤال سائل از شبهه موضوعیه است، در اینصورت اگر گفته شود وجه مثلث شبهه وجوبیه بودن آن است شبهه تحریمیه را شامل نمی شود مگر اینکه الغاء خصوصیت شود اما اگر وجه مثلث معلوم نبودن حکم مسأله باشد در اینصورت شبهه تحریمیه را نیز شامل می شود.

احتمال دوم این است که «مثل» یعنی مثل این شبهه وجوبیه البته این شبهه وجوبیه مطلق نیست بلکه این شبهه وجوبیه خصوصیتی دارد چون امر این شبهه وجوبیه دائر است بین شبهه وجوبیه اقل و اکثر استقلالی و شبهه وجوبیه اقل و اکثر ارتباطی و به عبارت دیگر امر آن دائر است بین شبهه وجوبیه ای که شک در اصل تکلیف است یا شبهه وجوبیه ای که شک در مکلف به است.

پس در وجه مثلثیت دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه وجه مثلثیت در اصل مجهول الحکم بودن است و با نوع آن کاری ندارد تا شامل شبهات وجوبیه و تحریمیه هر دو بشود دیگر اینکه مثلثیت ناظر به خصوصیات نیز هست تا شامل شبهات تحریمیه نشود و چون در مورد سوال اصل کفاره را می داند ولی کیفیت آن را نمی داند در نتیجه پاسخ امام علیه السلام دو احتمال تفسیری دارد؛ یکی شک در اصل تکلیف تا اقل و اکثر ارتباطی شود به این معنا که آیا کل بدنه (شتر) به عنوان کفاره بر او واجب است یا بعض آن؟ و دیگری شک در مکلف به تا اقل و اکثر استقلالی شود به این معنا که در باب کفاره قیمت بدنه واجب است نه خود بدنه لکن شک می شود که آیا قیمت کل را باید بدهد یا قیمت نصف بر او لازم می شود.

تقریب استدلال

برای استدلال به این حدیث شریف چند تقریب وجود دارد؛

تقریب اول

این تقریب مبتنی بر این است که احتمال اول در مشار الیه «هذا» استظهار شود یعنی مراد فرع فقهی در باب جزاء صید باشد و نیز استظهار شود که وجه مثلثیت خصوصیت های بیان شده نیست بلکه وجه مثلثیت اصل مجهول الحکم بودن است، در اینصورت «فعلیکم بالاحتیاط» دلالت بر وجوب احتیاط می کند در نتیجه حق با اخباریون می شود و این حدیث با ادله برائت معارضه می کند.

تقریب دوم

این تقریب در صورتی است که استظهار شود که مشار الیه «هذا» هر چیزی است که مجهول الحکم است و معنای دوم «فعلیکم بالاحتیاط» یعنی لزوم فتوای به احتیاط نیز استظهار شود در اینصورت این حدیث دلالت می کند که در شبهات حکمیه باید فتوای به احتیاط داد در حالیکه اگر برائت ثابت بود معنا نداشت فتوای به احتیاط لازم باشد پس به دلالت التزام فهمیده می شود که در شبهات حکمیه برائت جعل نشده است.

این تقریب از فقه الحدیث این حدیث آشکار می شود و آن اینکه اگر در فقه الحدیث این روایت جازم به احتمال اول یا احتمال دوم در مشار الیه «هذا» نشدیم و امر روایت مردد شد باز هم فقیه وجوب احتیاط را استفاده می کند.

همانطور که ذکر شد سند این حدیث سند محکمی است چون راوی مباشر عبدالرحمن بن الحجاج است که از اجلاء اصحاب می باشد و همچنین معاضد به سندهای دیگر نیز هست به همین دلیل این روایت مورد اعتنا می باشد.

۹۶/۱۰/۱۷

Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته ۱

اشکالات تقریب اول ۱

اشکال اول: عدم حجیت این روایت یا حمل بر استحباب احتیاط ۱

اشکال دوم: امکان تحصیل علم در فرض روایت ۳

جواب به اشکال اول: عدم صحت تمسک به اتفاق اصولیون و اخباریون در ما نحن فیه ۴

جواب دوم: عدم فرق بین دو قسم شبهه وجوبیه ۴

موضوع: استدلال به سنت / روایت اول / احتیاط / اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به صحیحه عبدالرحمن بن حجاج برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بود، همانطور که بیان شد سه تقریب مجموعاً برای استدلال به این حدیث وجود دارد؛ تقریب اول این بود که مشار الیه «هذا» در «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْأَحْتِيَاظِ» همان مسأله فقهیه باب صید در حال احرام باشد و مراد از مثل نیز مثلثیت در مجهول الحکم بودن باشد.

اشکالات تقریب اول

اشکال اول: عدم حجیت این روایت یا حمل بر استحباب احتیاط

بر این تقریب اشکالات عدید ای شده است، شیخ اعظم «ره» اشکال کرده به اینکه دو احتمال نسبت به مسأله ای که مورد سوال

یکی اینکه بگوییم در مواردی که شک در کفاره و جزاء صید داریم بگوییم آنچه که در این موارد بر شخص واجب است قیمت آن کفاره است نه خود آن و در قیمت انحلال وجود دارد و ارتباطی نیست یعنی اینگونه نیست که اگر یک بخش پرداخت شد و بخش دیگر پرداخت نشد گویا هیچ چیز پرداخت نشده است پس مثل رکعات نماز نیست که اگر سه رکعت خوانده شود و یک رکعت خوانده نشود هیچ رکعتی پذیرفته نمی شود به خلاف باب دیون که اگر ۵۰ هزار بدهکار باشد و ۳۰ هزار آن را پرداخت کند به همان مقدار بریء الذمه می شود، حال در باب کفاره صید اگر قیمت واجب شود هر مقدار از قیمت که پرداخت شود امثال شده است، در مانحن فیه شک در این است که آیا همه قیمت به گردن من است یا نصف قیمت؟ پس شک در اصل تکلیف پیدا می شود به این معنا که می داند که نصف قیمت بر او واجب است و نسبت به نصف دیگر شک دارد در نتیجه نسبت به آن شبهه بدویه می شود در اینصورت لازم می آید که در شبهه حکمیه بدویه وجوبیه امام علیه السلام حکم به وجوب احتیاط کرده باشد در حالیکه به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط در شبهات حکمیه وجوبیه واجب نیست پس نمی توان به روایت حتی در مورد خودش اخذ کرد پس چون خلاف اجماع است یا باید گفته شود این حدیث حجت نیست و یا امر به احتیاط در این روایت را حمل بر استحباب می کنیم.

و نمی توان گفت شبهه وجوبیه به تخصیص از تحت این روایت خارج می شود و شبهه تحریمیه باقی می ماند چون مستلزم خروج مورد است که مستهجن است؛

«و علی الأول: فإن جعلنا المورد من قبیل الشك فی التکلیف، بمعنی أنّ وجوب نصف الجزاء علی کلّ واحد متیقّن و یشکّ فی وجوب النصف الآخر علیه، فیکون من قبیل وجوب أداء الدین المرّد بین الأقلّ و الأكثر و قضاء الفوائت المرّدده، و الاحتیاط فی مثل هذا غیر لازم بالاتّفاق؛ لأنّه شکّ فی الوجوب»^(۱).

و اگر هم گفته شود شبهات وجوبیه دو قسم است؛ یکی شبهات وجوبیه ای که در کنار آن علم به تکلیف بالمره وجود ندارد مثل اینکه شک بدوی در وجوب دعا عند رویه الهلال می کند و دوم شبهات وجوبیه ای که در کنار آن جازم به تکلیف است ولی وقتی دقت می کند آن وجوب منحل می شود مثل اینکه شک می کند در اینکه آیا کل قیمت بر عهده اوست یا نصف قیمت، ولی وقتی فکر می کند می بیند نسبت به نصف اول یقین دارد و نسبت به نصف دوم یقین ندارد بنابراین شک در نصف دوم شبهه بدویه می شود، حال ممکن است کسی بگوید جریان براءت در شبهات وجوبیه نسبت به قسم دوم مورد اتفاق نیست بلکه فقط قسم اول یعنی شبهه ای که علم در کنار آن نباشد جریان براءت در آن مورد اتفاق است، ایشان می گوید اگر این حرف را بزنیم نیز به درد اخباری نمی خورد چون می گوید در حدیث فرمود: «مثل هذا» یعنی در جایی که کنار آن علم است، احتیاط کنید به خلاف شبهات بدویه ای که هیچ علمی در کنار آن نیست.

البتّه فعلاً بحث ایشان در شبهه تحریمیه ای است که منشأ آن فقدان نص است؛

ص: ۲۸۲

«و علی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایه و أمثاله ممّا ثبت التکلیف فیہ فی الجمله- لأجل هذه الصحیحه و غیرها- لم یکن ما نحن فیہ من الشبهه مماثلا له؛ لعدم ثبوت التکلیف فیہ رأساً» (۱).

و اگر بگوییم مورد کلام از قبیل شک در مکلف به است نه شک در تکلیف مثل اینکه می دانیم اصل کفاره واجب است ولی نمی دانیم مثلاً- آن کفاره یک گوسفند کامل است یا نصف گوسفند است، در اینصورت اقل و اکثر ارتباطی است چون اگر گوسفند کامل باشد نمی توان گفت نصف گوسفند را می دهیم و در بقیه برائت جاری می کنیم چون این مورد اقل و اکثر ارتباطی است در اینصورت ولو عده ای از فقها می گویند جای اشتغال و اصاله الاحتیاط است اما مشهور اصولیون این مورد را مجرای برائت می دانند مثل اینکه شک شود در اینکه نماز ده جزء یا یازده جزء است پس به این حدیث در مورد خودش نمی توان اخذ نمود، بنابراین به ادله ای که در موارد اقل و اکثر ارتباطی دلالت بر برائت می کنند باید این حدیث را حمل بر استحباب نمود.

اگر در اینجا نیز گفته شود این روایت شامل همه شبهات حکمیة اعم از وجوبیه و تحریمیة می شود و شبهات وجوبیه تخصیص زده می شود جواب داده می شود که همانطور که قبلاً ذکر شد در اینصورت خروج مورد پیش می آید که مستهجن است؛

«و إن جعلنا المورد من قبیل الشکّ فی متعلّق التکلیف و هو المکلف به- لکون الأقلّ علی تقدیر وجوب الأ-کثر غیر واجب بالاستقلال، نظیر وجوب التسلیم فی الصلاه- فالاحتیاط هنا و إن کان مذهب جماعه من المجتهدین ایضاً، إلّا أنّ ما نحن فیہ من الشبهه الحکمیة التحریمیة لیس مثلاً لمورد الروایه؛ لأنّ الشکّ فیہ فی أصل التکلیف» (۲).

ص: ۲۸۳

۱- (۲) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۹.

۲- (۳) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۹.

بنابراین این روایت بنا بر تقریب اول که مشار الیه «هذا» آن واقعه باشد قابل اخذ نیست.

اشکال دوم: امکان تحصیل علم در فرض روایت

اشکال دیگری که مرحوم شیخ می کند این است که در مواردی که راه تحصیل علم باز است حتی در شبهات وجوبیه باید قائل به احتیاط شد، در حالیکه ظاهر روایت این است که امکان فحص و سوال از آن شبهه وجود دارد، بنابراین حتی اگر این روایت شامل شبهات وجوبیه نیز بشود ولی چون فرض روایت مواردی است که امکان تحصیل علم وجود دارد پس ربطی به مانحن فیه که امکان تحصیل علم نیست ندارد؛

«هذا، مع أنّ ظاهر الروایه التّمكّن من استعمال حکم الواقعه بالسؤال و التعلّم فیما بعد، و لا مضایقه عن القول بوجوب الاحتیاط فی هذه الواقعه الشخصیّه حتّى يتعلّم المسأله لما یستقبل من الوقائع»^(۱).

سپس مرحوم شیخ می گوید و اما اگر مشار الیه «هذا» به سوال برگردد یعنی «اذا اصبتّم مثل هذا» به این معنا باشد که اگر این سوالی را که جواب آن را نمی دانی از تو پرسیدند احتیاط لازم است و احتیاط نیز یا به معنای توقف و سکوت است و یا به معنای فتوا دادن به احتیاط می باشد، در اینصورت این روایت مثل ادله دیگری است که می گوید قول به غیر علم حرام است و وجوب احتیاط نیز تا زمانی است که علم به حکم آن مساله پیدا شود.

بنابراین طبق این فرض هم این روایت ربطی به بحث ما که شبهه حکمیه بعد از فحص است ندارد؛

«و منه یظهر: أنّه إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حکم الواقعه، كما هو الثانی من شقّی التریدید: فإن ارید بالاحتیاط فیه الإفتاء بالاحتیاط لم ینفع فیما نحن فیه، و إن ارید من الاحتیاط الاحتراز عن الفتوی فیها أصلاً حتّى بالاحتیاط، فکذلک»^(۲).

ص: ۲۸۴

۱- (۴) - همان.

۲- (۵) - فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۷۹.

جواب به اشکال اول: عدم صحت تمسک به اتفاق اصولیون و اخباریون در ما نحن فیه

این فرمایش مرحوم شیخ که فرمود اگر اسم اشاره به آن واقعه رجوع کند یا شک در تکلیف است و یا شک در مکلف به و بنابر هر دو تقدیر ربطی به بحث ما ندارد اشکالش این است که شما می گوئید این مساله اجماعی است و اتفاق بین ما و آنهاست در حالیکه این اتفاق از همین ادله مورد بحث به دست آمده است و ما در این مقام مشغول بررسی این ادله می باشیم و خارج از این ادله اتفاق دیگری وجود ندارد بلکه اخباری و اصولی هر دو به این روایات مراجعه کرده اند، یک گروه احتیاط را از این ادله فهمیده و دیگری براءت را از آنها استفاده کرده است، بنابراین اگر این روایت دلالت بر احتیاط حتی در شبهات وجوبیه کند باید قائل به احتیاط در شبهات وجوبیه شویم.

جواب دوم: عدم فرق بین دو قسم شبهه وجوبیه

همچنین این مساله که ایشان بر سیل تنزل مطرح کردند مبنی بر اینکه این روایت مربوط به جایی است که علم نیز در کنار شبهه وجود دارد اما شبهات حکمیه ای که علم در کنار آن نیست را شامل نمی شود محل تامل برخی از بزرگان واقع شده است چون قسم دوم از شبهه نیز به هر حال شک بدوی است و آن علم دخالتی در مساله ندارد بنابراین در مورد روایت نسبت به نصف اول یقین به مشغول الذمه بودن دارد و نسبت به نصف دوم واقعا شک دارد و در اینجا علم اجمالی که موجب دوران بین اطراف آن شود وجود ندارد پس فرقی بین این دو قسم نیست و الا اگر چنین صورت هایی نیز فرض بشود هیچ مورد شک بدوی که کنار آن علم نباشد وجود ندارد چون هر شبهه بدویه ای را می توان مقرون به علم نمود، مثلا در شک در شرب تنن می توان اینگونه گفت که یقین داریم که برخی چیزها حرام است اما نمی دانیم شرب تنن نیز جزء آن محرمات است یا خیر؟ در حالیکه همه شک در حرمت شرب تنن را از شبهات بدویه شمرده اند.

ص: ۲۸۵

بله اشکال دیگری که ذکر کردند مبنی بر اینکه فرض روایت فرض امکان تحصیل علم است اشکال قویی است که حضرت می خواهد بفرماید وجوب احتیاط به این دلیل است که راه علم باز است.

در اینجا شبهه ای وجود دارد که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

۹۶/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

اشکال سوم به تقریب اول: عدم ارتباط این روایت به زمان غیبت ۱

جواب به اشکال سوم: ظهور عرفی این غایت در مطلق تحصیل علم ۱

اشکال چهارم تقریب اول: ظهور روایت در شبهات حکمیه قبل از فحص ۲

جواب اشکال چهارم: العبره بعمومیه الوارد لا بخصوصیه المورد ۲

اشکال پنجم تقریب اول: اجمال روایت نسبت به مدعا ۳

اشکالات تقریب دوم ۳

اشکال اول: عدم وجود معین نسبت به احتمالات «فعلیکم بالاحتیاط» ۳

اشکال دوم: عدم وجود معین بین مشار الیه «هذا» ۴

اشکال سوم: وجود معین بر احتمال اول ۴

جواب به اشکال سوم: وجود قرائن معینه بر احتمال دوم ۵

موضوع: استدلال به سنت/روایت اول /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات به تقریب اول از صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج بود مرحوم شیخ اشکالاتی را وارد کرد که اشکال اخیر ایشان صحیح بود.

اشکال سوم به تقریب اول: عدم ارتباط این روایت به زمان غیبت

اشکال دیگر این است که اگر دلالت را قبول کنیم و بگوییم این روایت دلالت می کند بر اینکه که در جایی که حکم واقع

معلوم نیست چه وجوبیه باشد و چه تحریمیه، باید احتیاط شود اما این حکم مغیا شده به «حتی تسالوا عنه و تعلموا» در اینصورت قهرا این حکم مربوط به ظرفی است که امکان سوال و تعلم وجود دارد پس مربوط به عصر حضور است و ربطی به عصر غیبت ندارد.

ص: ۲۸۶

این اشکال را بعضی از اعظام فرموده اند که بنابر تسلیم دلالت این حدیث مربوط به ظرف حضور معصوم علیه السلام است پس ربطی به زمان ما که زمان غیبت است ندارد.

جواب به اشکال سوم: ظهور عرفی این غایت در مطلق تحصیل علم

مقصود از عبارت «حتی تسالوا و تعلموا» این است که غایت احتیاط زمانی است که حکم واقعی معلوم شود، اعم از اینکه تحصیل علم امکان داشته باشد یا امکان نداشته باشد و الا در عصر حضور هم بعضی از مقاطع، امکان دسترسی به معصوم علیه السلام وجود نداشته است مثل چند سال دوران زندانی بودن امام موسی بن جعفر علیه السلام و یا دو دوره امامت امامین عسکرین علیهما السلام که در پادگان نظامی محاصره و تحت نظر بوده اند، پس تغیی به این مطلب فقط مربوط به زمانی نیست که امکان دارد بلکه این عبارت کنایه از این است که تا وقتی که علم به حکم واقعی پیدا کنید باید احتیاط نمایید در اینصورت ابتلاء به زمان غیبت موجب نمی شود که این روایت دوران غیبت را شامل نشود اما از آنجا که این روایت در زمانی صادر شده که فی الجمله امکان سوال از معصوم علیه السلام بوده حضرت با تعبیر «حتی تسالوا و تعلموا» وجوب احتیاط را مغیا فرموده است.

پس نمی توان گفت غایت «حتی تسالوا و تعلموا» ظهور در این دارد که باید سوال از حکم واقعی امکان داشته باشد، همانطور که در باب ادله تعادل و تراجیح در ضمن روایت «حتی تلقی امامک» بحث می شد در اینکه آیا امکان ملاقات امام علیه السلام شرط است یا اینکه این تعبیر کنایه از این است که غایت توقف، تحصیل علم است؟ بعید نیست گفته شود که فهم عرفی این قبیل عبارات این است که توقف کنید تا عالم شوید، پس امکان سوال و کسب علم موضوعیت ندارد.

ص: ۲۸۷

فرق این اشکال با اشکال قبل این بود که در اشکال قبل «حتی تسالوا» ظهور در این داشت که تحصیل علم امکان دارد پس روایت مربوط به مقام قبل از فحوص است نه مقام بعد از فحوص و یأس که علم به حکم امکان ندارد اما این اشکال می خواهد بگوید «حتی تسالوا» ظهور در عصر حضور معصوم علیه السلام دارد نه عصر غیبت، پس فرق بین دو اشکال ظاهر است.

اشکال چهارم تقریب اول: ظهور روایت در شبهات حکمیه قبل از فحوص

اشکال دیگر این است که به دلیل مورد سوال سائل این روایت مربوط به شبهات حکمیه قبل از فحوص است پس ارتباطی به بحث ما که شبهات حکمیه بعد از فحوص و یأس از ظفر به دلیل است ندارد.

جواب اشکال چهارم: العبره بعمومیه الوارد لا بخصوصیه المورد

جواب این اشکال نیز این است که درست است که مورد روایت مربوط به شبهات قبل از فحوص و یا شبهات قبل از تکمیل فحوص است ولی عبرت به عمومیت وارد است نه به خصوصیت مورد، چون امام علیه السلام در پاسخ به آن سوال در مقام اعطاء ضابطه می فرماید ضابطه این است که در صورت عدم علم باید احتیاط کنید، چه بعد از فحوص باشد و چه قبل از فحوص.

بله در جایی که خصوصیت مورد به گونه ای باشد که مثل قرینه حافه به کلام باشد و یا مقرون به چیزی باشد که صلاحیت قرینیت را دارد در اینصورت خصوصیت مورد مانع انعقاد اطلاق می شود ولی در این روایت که چنین قرینه ای وجود ندارد مانعی از انعقاد اطلاق وجود ندارد.

اشکال پنجم تقریب اول: اجمال روایت نسبت به مدعا

آخرین اشکال تقریب اول این است که این تقریب متوقف بر این است که مشار الیه «هذا» احتمال اول یعنی مساله فقهیه باشد در حالیکه این احتمال معین ندارد بلکه ممکن است مشار الیه «هذا» احتمال دوم یعنی سوال باشد که شیخ فرمود در اینصورت اصلا دلالت بر مدعا نمی کند چه معنای «علیکم بالاحتیاط» سکوت باشد و چه معنای آن افتاء به احتیاط باشد، بنابراین درست است که اگر مشار الیه «هذا» به احتمال اول برگردد استدلال تمام است لکن معینی برای این ظهور وجود ندارد.

البته ممکن است از کلام شیخ اعظم «ره» نیز این اشکال استفاده بشود، چون ایشان گفته مشار الیه «هذا» یا احتمال اول و یا احتمال دوم است و احتمال دوم را هم مورد اشکال قرار داده است اگر چه به این اشکال تصریح نکرده است؛

«و منه يظهر: أنه إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة، كما هو الثاني من شقّي الترديد: فإن أريد بالاحتیاط فيه الإفتاء بالاحتیاط لم ينفع فيما نحن فيه، و إن أريد من الاحتیاط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلا حتى بالاحتیاط، فکذلك» (۱).

به عبارت دیگر حدیث شریف مجمل است چون ممکن است مشار الیه «هذا» احتمال اول باشد تا استدلال تمام باشد و ممکن است دومی باشد تا استدلال تمام نباشد.

اشکالات تقریب دوم

تقریب دوم این بود که «إذا اصبتم مثل هذا» یعنی وقتی مبتلا به چنین واقعه ای شدید یعنی با چنین مساله ای که جواب آن را نمی دانید مواجه شدید احتیاط کنید تا سوال کنید و حکم آن را بفهمید، مراد از «فعلیکم بالاحتیاط» نیز یا این بود که سکوت کنید و حرف نزنید و یا این بود که فتوای به احتیاط بدهید حال اگر استظهار شود که وجوب احتیاط یعنی وجوب فتوای به احتیاط در اینصورت این روایت دلالت می کند بر اینکه در این موارد برائت ثابت نیست.

ص: ۲۸۹

اشکال اول: عدم وجود معین نسبت به احتمالات «فعلیکم بالاحتیاط»

اشکال اخیر بر تقریب قبل در اینجا نیز وجود دارد و آن اینکه معینی در اینجا بین این دو احتمال در «فعلیکم بالاحتیاط» وجود ندارد، چون همانطور که ممکن است معنای این عبارت فتوای به احتیاط باشد ممکن است معنای آن سکوت کردن و حرف نزدن باشد، البته اگر نگوییم ظاهر آن احتیاط در گفتن به معنای سکوت کردن است، همانطور که محقق حائری «ره» در درر فرموده خیلی بعید است که مراد از «فعلیکم بالاحتیاط» فتوای به احتیاط باشد.

اشکال دوم: عدم وجود معین بین مشار الیه «هذا»

تقریب دوم متوقف بر این بود که مشار الیه «هذا» احتمال دوم یعنی سوالی که جواب آن معلوم نیست باشد در حالیکه اشکال آن این است که بین اینک مشار الیه «هذا» احتمال اول باشد یا احتمال دوم معینی وجود ندارد.

اشکال سوم: وجود معین بر احتمال اول

بعضی از بزرگان در اضواء و آراء (۱) در تعلیقه بر شهید صدر «ره» که هر دو احتمال را در مشار الیه «هذا» طرح کرده اینگونه می گویند که در اینجا معینی وجود دارد که قطعاً «هذا» به احتمال اول یعنی مساله فقهی برمی گردد نه به سوال از مجهول الحکم، در نتیجه قطعاً تقریب دوم باطل است چون خلاف ظاهر روایت است.

ایشان دو قرینه بر احتمال اول اقامه کرده است؛

قرینه اول این است که در زمانی که انسان پاسخ سوالی را نمی داند حرام قطعی است که جواب بدهد چون قول به غیر علم است، مثل اینکه در شرب خمر با اینکه یقین به حرمت آن داریم گفته شود احتیاط کنید و شرب خمر نکنید در اینصورت حکم به احتیاط غیر معقول است، پس اینکه امام علیه السلام در این روایت می فرماید: «فعلیکم بالاحتیاط» معنا ندارد مرجع «هذا» احتمال دوم باشد چون در اینصورت باید می فرمود: «اسکت یحرم علیک الافتاء» نه اینکه امر به احتیاط کند چون امر به غیر علم حرام است پس معنای این روایت این است که اگر در زندگی واقعه ای برای شما پیش آمد که حکم شرعی آن را نمی دانید باید احتیاط کنید تا علم به حکم آن پیدا کنید.

ص: ۲۹۰

قرینه دوم نیز این است که سائل نگفت وظیفه من که جاهل هستم در مقابل این سوال چیست؟ چون شاید می دانسته که وظیفه او فتوا ندادن است بلکه سوال او از حکم واقعی این مساله است چون می خواهد حکم واقعی آن مساله فقهی را یاد بگیرد. پس سوال سائل این نیست که در ظرفی که من مورد پرسشی واقع شدم که جواب آن را نمی دانستم باید چه کنم؟ بلکه سوال از این است که در موردی که دو نفر با مشارکت یکدیگر صید کنند آیا کفاره مستقل به عهده آنهاست یا اینکه این کفاره بین آنها نصف می شود؟

بنابراین هم سوال سائل از این نیست تا بگویم جواب امام معطوف به این سوال است و هم اگر سوال سائل از این است امام نباید بگوید احتیاط کن.

و اما نسبت به احتمال فتوای به احتیاط باید گفت عبارت «فعلیکم بالاحتیاط» ظهور در فتوای به احتیاط ندارد چون نیاز به تقدیر در کلام دارد، پس معین وجود دارد بر اینکه مشار الیه «هذا» احتمال دوم نیست بلکه احتمال اول است به همین دلیل تقریب دوم تمام نیست؛

«لا- یخلو من اشکال لوضوح انّ النظر لو کان إلى حرمة الاسناد بلا علم لکان الأنسب الإیارة إلى ذلك وانه لا ینبغی أن یفتی بلا علم مع انه لم یذکر شیء من ذلك لا السائل ولا الإمام وإنما فرض مجرد عدم العلم والتوقف، علی انّ الافتاء بلا علم حرام قطعی لا- أنه یجب التوقف للاحتیاط فلا- محاله یكون المراد بالاحتیاط الاحتیاط فی العمل لا فی الفتوی، فالصیح المناقشه الثانیة»(۱).

ص: ۲۹۱

۱- (۳) - اضواء و آراء ؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۴۰۱ و ۴۰۲.

جواب به اشکال سوم: وجود قرائن معینه بر احتمال دوم

برخی گفته اند احتمال دوم در مشار الیه «هذا» معین دارد و قرائنی برای آن بیان کرده اند و لااقل تردید در مشار الیه ایجاد می شود؛

قرینه اول این است که وقتی ضمیر یا اسم اشاره ای در کلام باشد که در مرجع یا مشار الیه آن دو احتمال وجود داشته باشد به گونه ای که یکی از آن دو در کلام نزدیک تر به ضمیر یا اسم اشاره است قاعده «الاقرب یمنع الابعده» موجب ظهور معنای اقرب می شود حال در اینجا آنچه که نزدیک تر است سوال از مجهول الحکم است نه آن مساله فقهیه، در نتیجه مشار الیه «هذا» همین معنای دوم می باشد.

قرینه دوم که احتمالاً از عبارات مرحوم حاج آقا مصطفی است این است که «فلم تدرؤا فعلیکم بالاحتیاط» گویا معادل عبارت سائل است که می گوید: «فلم ادر ما علیه» پس ظاهراً امام علیه السلام همان فرض سائل را تکرار می کند و پاسخ می دهد و این موجب ظهور پاسخ امام علیه السلام در احتمال دوم می شود.

پس قرائنی وجود دارد که احتمال اول را ترجیح می دهد و قرائنی نیز وجود دارد که احتمال دوم را ترجیح می دهد به همین دلیل تردید در مشار الیه «هذا» به قوت خود باقی می ماند؛

أقول: كأنَّ المفروض إصابه الرجلین صیدا، و فی الجواب: «إذا اصبتم» و معناه إذا اصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا ما علیکم، فی قبال قوله: «فلم ادر ما علیه» أو إذا أصبتم صیدا فلم تدرؤا ما علیکم عملاً، فعلیکم بالاحتیاط. و تصیر نتیجه بعد ذلك هو الاحتیاط العملی.

ص: ۲۹۲

و أما الاحتياط في الإفتاء، فقد صنعه عبد الرحمن العالم الفقيه لما لم يفت بشي ء، و احتمال لزوم الإفتاء بالاحتياط بعيد، كما صرّحوا به [\(١\)](#).

لكن این مطلب با بیانی که ایشان داشت جواب داده می شود چون ایشان می گوید اگر سوال از دومی بود جواب به احتیاط معنا نداشت چون معلوم الحرمه را که نمی گویند احتیاط کن، و اینکه سوال سائل نیز از این مطلب نبوده است و عبدالرحمن بن حجاج نیز سکوت کرده و به سائل جواب نداده است و چیزی که مورد سوال سائل است این است که وظیفه آن شخص چیست؟

پس استدلال به این روایت ولو به بعض اجوبه محل اشکال است اگر چه انصاف این است که خالی از قوت هم نیست مخصوصا که سند آن نیز سند محکمی است.

۹۶/۱۰/۲۳

Your browser does not support the audio tag

دسته دوم از احادیث : روایات «وقوف عند الشبهه» ۲

تقریب استدلال: ۵

تقریب اول: ۵

اشکال تقریب اول: ۵

تقریب دوم: ۶

تقریب سوم: ۷

بررسی تقاریب ۷

اشکالات تقریب دوم: ۷

۵ واژه کلیدی در روایات ۷

۱. واژه «الوقوف»: ۷

۲. واژه «الشبهه»: ۷

۳. واژه «خیر»: ۷

جواب ششم: آبی از تخصیص بودن روایات و قوف در نزد شبهه ۸

جواب هفتم: هم سیاق بودن و عینیت داشتن با روایات دال بر رجحان ۸

جواب هشتم: تطبیق این تعبیر بر موارد غیر واجب ۸

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به سنت برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه است.

طبق ترتیبی که صاحب وسائل قدس سره این روایات را ذکر کرده اند بحث دنبال می شود.

ص: ۲۹۳

۱- (۴) - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۶۷ و ۱۶۸.

در جلسه گذشته روایت اول (عبدالرحمن بن الحجاج) مورد نقد و بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که نمی توان برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه به آن استدلال نمود.

دسته دوم از احادیث: روایات «وقوف عند الشبهه»

۹- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَزَقِدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ وَ تَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تُرَوْهُ (۱) خَيْرٌ مِّنْ رِّوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ (۲).

وقوف به معنی عدم حرکت و سکون و عدم انجام یک کار است.

بنابراین هرگاه در یک امری شبهه ای باشد، به عنوان مثال حکم شرب تنن معلوم نباشد در این صورت و قوف در نزد شبهه و عدم ارتکاب آن بهتر است از اقتحام در هلاکت.

در نحوه قرائت کلمه «تروه» ۵ احتمال در نزد محدثین وجود دارد:

۱. از باب ثلاثی مجرد باشد (تروه).

۲. از باب إفعال باشد (که خود دو صورت معلوم و مجهول دارد).

۳. از باب تفعیل باشد (که خود دو صورت معلوم و مجهول دارد).

«احصاء» به معنای شمارش است و در مقام کنایه از اطلاع داشتن به همه جوانب مسأله است.

بنابراین حضرت علیه السلام -طبق این نقل- می فرمایند: حدیثی را که از کم و کیف و خصوصیات آن به درستی اطلاع نداری (لم تحصه) اگر ترک کنی بهتر از این است که آن را روایت کنی.

ص: ۲۹۴

۱- (۱) استاد حفظه الله -بنابر یک قرائت- به صورت معلوم خواندند.

۲- (۲) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۵۰ / وَرَوَاهُ الْبُرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ مِثْلَهُ.

حال این که این بخش دوم از روایت، تطبیقی از برای بخش اول است و یا این که مطلب جداگانه ای است ان شاء الله از آن بحث خواهد شد.

مرحوم صاحب وسائل قدس سره در ادامه در روایت ۵۷ همین باب روایت ذیل را می آورند:

۳۳۵۲۰-۵۷- (۷) وَ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرٍ (۸) عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي التَّهْلُكَةِ (۹) - وَ تَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تَرَوْهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ.

وَ عَنِ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنِ الصَّادِقِ ع مِثْلَهُ (۱۰) أَقُولُ: التَّفَضُّيلُ فِي أَمْثَالِ هَيْدَا عَلِيٍّ وَجِهَ الْمُجَارَاهِ وَ الْمُمَاشَاهِ مَعَ الْخَصْمِ كَمَا وَرَدَ فِي أَحَادِيثَ كَثِيرَةٍ قَلِيلٌ فِي سُنَّةِ خَيْرٍ مِنْ كَثِيرٍ فِي بَدْعِهِ وَ أَمْثَالُ ذَلِكَ فِي الْحَدِيثِ وَ فِي الْكَلَامِ الْفَصِيحِ كَثِيرٌ جِدًّا (۱).

در این روایت تعبیر «التهلکه» به جای «هلکه» به کار رفته است.

بنابراین تاکنون ۳ نفر این روایت را نقل کرده اند اگرچه در هامش ذکر شده است که بر روایت عبدالاعلی دست نیافتیم و لکن صاحب وسائل آن را نقل نموده اند.

همچنین نظیر این روایت در مستدرک الوسائل از شیخ مفید قدس سره در رساله مهر نقل شده است و لکن یک اضافه ای در ادامه دارد:

قال مولانا أمير المؤمنين ع الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه إن علي كل حق حقيقه و علي كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوا به و ما خالف كتاب الله فدعوه. حُذِّثْنَا بِهِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ أَبِيهِ عَنِ جَدِّهِ عَنِ عَلِيِّ ع وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ (۲).

ص: ۲۹۵

۱- (۳) وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص: ۱۷۱.

۲- (۴) رساله في المهر، ص: ۳۰.

در حدیث ۱۳ ام همین باب از وسایل آمده است:

۳۳۴۷۶-۱۳- (۵) الْحَسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسَدِّكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ فِي حَدِيثِ الْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبَّهِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ (۱).

بنابراین علاوه بر روایان قبلی یکی دیگر از روایان این روایت «ابوشیبه» است.

خلاصه این که این روایات یا امر به وقوف می کنند و یا به آن ترغیب می نمایند و یا این که از آن اخبار می کنند که وقوف در نزد شبّهات بهتر است از اقتحام در هلاکت.

در حدیث ۱۵ ام همین باب آمده است:

۳۳۴۷۸-۱۵- (۱) وَ حَدِيثُ مَنْعِدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آيَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبَّهِ - وَ قِفُوا عِنْدَ الشُّبَّهِ إِلَى أَنْ قَالَ - فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبَّهِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ (۲).

حضرت علیه السلام در این روایت امر به توقف می نمایند.

احادیث دیگر این باب که همین مضمون در آن ها به کار رفته است عبارتند از:

۳۳۴۸۶-۲۳- (۲) قَالَ وَ قَالَ عَ لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبَّهِ (۳).

۳۳۴۹۲-۲۹- (۵) وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مِاجِيلَوِيهِ عَنْ عَمِّهِ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبَّهِ الْحَدِيثَ (۴).

۳۳۵۰۱-۳۸- (۴) وَ فِي الْخِصَالِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مِاجِيلَوِيهِ عَنِ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبَّهِ - وَ أَعْيَدُ النَّاسَ مِنْ أَقَامَ الْفَرَائِضَ - وَ أَزْهَدُ النَّاسِ مَنْ تَرَكَ الْحَرَامَ - وَ أَشَدُّ النَّاسِ اجْتِهَادًا مَنْ تَرَكَ الذُّنُوبَ (۵).

ص: ۲۹۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۸.

۲- (۶) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۹.

۳- (۷) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۱.

۴- (۸) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۲.

۵- (۹) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۵.

روایاتی که ذکر شد همگی در باب ۱۱۲م وسایل آمده اند به غیر از یک روایت که از مستدرک الوسائل ذکر شد.

علاوه بر روایت مذکور، روایات دیگر مستدرک الوسائل (روایات ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۹، ۴، ۲، ۱) نیز بر همین مضمون دلالت دارند.

و به خاطر همین کثرت نقل است که محقق نائینی در فوائد الاصول می فرمایند این روایت مستفیضه بلکه حد تواتر است؛

منها: أخبار التوقف كقوله عليه السلام «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» (۱) و هی کثیره مستفیضه، بل تبلغ حد التواتر (۱).

شاید مراد ایشان از تواتر، تواتر اجمالی باشد.

علاوه بر این روایات دو روایت دیگر که در باب ۹م وسائل آمده است ذکر می شود:

۳۳۳۶۸-۳۵- (۴) وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ (۲) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ - إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِّقَتَهُ - وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا - فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ - وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (۳).

این روایت شبیه نقل مرحوم شیخ مفید قدس سره است با این خصوصیت که سند این روایت - طبق همه مبانی - صحیح است، و لکن روایات قبلی طبق برخی از مبانی سندشان معتبر شمرده می شود.

روایت آخر حدیث اول باب ۱۹م است که همان روایت مقبوله عمر بن حنظله است که در آخر روایت حضرت علیه السلام می فرمایند:

قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ - فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَاتِ - خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ (۴).

ص: ۲۹۷

۱- (۱۰) فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۷۲.

۲- (۱۱) این روایت توصیف شده است به این که صحیح است.

۳- (۱۲) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۹.

۴- (۱۳) وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۰۶.

بحث تفصیلی از اعتبار این روایت در بحث تعادل و ترجیح ذکر شد و نتیجه این شد که وثاقت شخص ایشان قابل اثبات بوده و از طرفی این روایت در کافی شریف نقل شده است.

علاوه بر این که روایت ایشان مقبوله است و اصحاب به آن روایت عمل کرده اند (نظیر فتوای اصحاب در بحث قضاوت و رجوع به طاغوت که می فرمایند نمی توان به حکم او ترتیب اثر داد ولو به حق هم قضاوت کرده باشد؛ در حالی که این فتوا مستندی جز مقبوله عمر بن حنظله ندارد؛ بنابر این روشن است که اصحاب این روایت را تلقی به قبول کرده اند؛ و به همین جهت است که به آن مقبوله اطلاق می شود).

احتمال این که روایت دیگری مستند فتوای اصحاب بوده باشد و به دست ما نرسیده، بسیار مستبعد است بلکه اطمینان بر عدم آن وجود دارد.

یقین به این مساله هم وجود ندارد که گفته شود روایتی وجود داشته که از بین رفته است و مضمون آن هم در روایات باقیمانده نباشد.

حاصل این که با توجه به کثرت نقلی که در این قبیل روایات وجود دارد و این که برخی از آن ها صحیح هستند و... می توان گفت که از معصوم علیه السلام صادر شده است و در نتیجه از این جهت می توان به آن استدلال نمود.

تقریب استدلال:

تقریب اول:

در برخی از این روایات امر به وقوف عند الشبهه شده است و از طرفی ظاهر امر وجوب است.

بنابراین احتیاط در شبهات حکمیه واجب است.

اشکال تقریب اول:

طبق این تقریب لازم است که اعتبار سندی روایاتی که در آن ها وقوف در نزد شبهه به صورت امر بیان شده است تمام باشد وگرنه استدلال (صرف نظر از سایر جهات) ناتمام خواهد بود.

ص: ۲۹۸

جمله «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» می فرماید که وقوف در شبهات مطلقاً (بدویه باشد یا مقرون به علم اجمالی، قبل از فحص باشد یا بعد از فحص و ...) بهتر است از اقتحام در هلاکت.

بنابراین این روایت دلالت می کند که در مطلق شبهات -ولو بدوی- یک نوع هلاکتی (هلکه) نهفته است -یا لا اقل احتمال آن وجود دارد- که وقوف در نزد آن ها برای پرهیز از وقوع در آن است.

همانند این که به یکی گفته می شود:

«اگر امروز مسافرت نروی بهتر از این است که به مسافرت بروی و گرفتار شوی».

که این جمله دلالت می کند بر این که اگر برود ممکن است گرفتاری برایش پیدا بشود.

بنابراین، این روایات دلالت دارد بر این که در شبهات حکمی (حداقل شبهات تحریمی) احتمال هلاکت وجود دارد، و منشأ احتمال این است که چه بسا در واقع حکمی الزامی باشد که شارع هم از آن دست بر نداشته و در نتیجه در حق مکلف منجز شده باشد. بنابراین بایستی از آن پرهیز نمود.

به بیان دیگر این روایات به دلالت التزام می فهمانند که اگر تکلیفی در واقع باشد در حق مکلف منجز خواهد بود. که به سبب عصیان آن (ارتکاب در شبهات تحریمی) عقوبت و هلاکتی را از برای عبد در پی خواهد داشت.

طبق این تقریب، این روایات در مقابل ادله برائت قرار می گیرند و با آن معارضه می کنند، چرا که مفاد ادله برائت این است که خداوند متعال تکالیف واقعی را بر مکلفین منجز ندانسته و در این موارد به آن ها ترخیص داده است و بالتبع عقوبتی هم دامن گیر آن ها نمی شود.

نکته: اختصاص داشتن این روایات به شبهات تحریمیه

باید به این نکته توجه داشت که ظاهر این روایات شبهات وجوبیه را شامل نمی‌شود، که در این صورت کار برای مسلک اخباری سخت‌تر می‌شود؛ چرا که در این صورت ادله براءت به واسطه این ادله تخصیص خورده و تنها در شبهات حکمیه وجوبیه براءت جاری می‌شود.

مرحوم آخوند قدس سره روایات این باب را به دو طایفه تقسیم کرده‌اند:

روایاتی که دالّ بر وقوف عند الشبهه هستند و روایاتی که دالّ بر وجوب احتیاط است.

و این بدان جهت است که این دو طائفه از اهمّیت ویژه‌ای برخوردارند.

تقریب سوم:

یک تقریب بسیار مفصلی هم از محقق اصفهانی در نهایه الدرایه وجود دارد که بعداً به آن پرداخته می‌شود.

بررسی تقاریب

از میان دو تقریب اول، تنها تقریب دوم است که تقریب رایج در کلمات است.

اشکالات تقریب دوم:

حدوداً ۱۰ جواب در قبال این تقریب ذکر کرده‌اند که جواب‌های مهمی هستند و در فهم روایات دید محقق را باز کرده و در سایر مباحث هم کاربرد دارند.

۵ واژه کلیدی در روایات

در این روایات مبارکات ۵ واژه کلیدی وجود دارد که هر یک از اصولیون با توجه به یکی از این واژه‌ها از استدلال پاسخ داده‌اند و در نتیجه ۵ تا از جواب‌ها با تکیه بر یکی از واژه‌ها (قرائن داخلی روایت) به دست می‌آید.

۱. واژه «الوقوف»:

مرحوم فاضل نراقی با توجه به معنای این واژه از این استدلال پاسخ داده‌اند.

۲. واژه «الشبهه»:

غیر واحدی از اعظام به این واژه تمسک کرده و فرموده‌اند دقیقاً به جهت همین واژه ما نحن مشمول این روایات قرار نمی‌گیرد.

۳. واژه «خیّر»:

از این واژه استفاده کرده اند که این کار خوب است نه این که واجب و لازم باشد در حالی که محل کلام بحث از لزوم احتیاط است نه حسن احتیاط.

۴. واژه «الاحتحام»:

شهید صدر قدس سره از این واژه استفاده کرده اند و فرموده اند شخص اصولی اقتحام در هلاکت انجام نداده و مشمول این عنوان نمی شود.

۵. واژه «الهلكه و المهلكه»

جواب ششم: آبی از تخصیص بودن روایات وقوف در نزد شبهه

روایات مذکور آبی از تخصیص هستند.

از طرف دیگر در شبهات وجوبیه و موضوعیه احتیاط لازم نیست؛

بنابراین یا بایستی گفته شود که این روایات نسبت به شبهات موضوعیه و وجوبیه تخصیص خورده اند که این مطلب با ابراء از تخصیص داشتن این روایات سازگاری ندارد.

و یا این که بایستی روایت را از اول به گونه ای معنا نمود که مستلزم این محذور نشود.

و با توجه به برهان خلف متعین راه دوم است.

جواب هفتم: هم سیاق بودن و عینیت داشتن با روایات دال بر رجحان

این روایات شریفه همانند و یا هم سیاق با روایاتی هستند که عدم اقتحام را یک امر راجح برشمرده اند؛

به عنوان مثال تعبیر أورع در عبارت «أورع الناس من وقف عند الشبهات» بیانگر این است که وقوف عند الشبهه امری راجح بوده و الزامی نیست.

به بیان دیگر در این جواب به قالب های یکسان در روایات استدلال شده است، به این که یک قالب خاص در همه آن ها بایستی در یک معنا به کار برده شده باشد و نمی شود از یک قالب یکسان در یک جا امر الزامی اراده شود و در جای دیگر امر استحبابی.

از طرف دیگر از آن جا که آورع بودن واجب نیست، قرینه می شود بر این که این تعبیر دلالت بر امر استحبابی دارد نه الزامی.

جواب هشتم: تطبیق این تعبیر بر موارد غیر واجب

امام علیه السلام این تعبیر را بر مواردی تطبیق فرموده اند که قطع به عدم وجوب آن ها وجود دارد.

به عنوان مثال این تعبیر را بر عدم نقل حدیثی که همه جوانب آن سنجیده نشده است تطبیق داده اند، در حالی که نقل روایت این چنینی حرام نیست.

بنابراین استفاده می شود که این تعبیر بر مطلق رجحان دلالت دارد نه بر رجحان وجوبی.

۹۶/۱۰/۲۴

Your browser does not support the audio tag

اشکال اول به روایات توقف: عدم ظهور واژه «توقف» در احتیاط عملی ۱

جواب به اشکال اول (استفاده از واژه «توقف»): ظهور واژه «توقف» در احتیاط عملی ۲

اشکال دوم به روایات توقف (استفاده از واژه «شبهه»): عدم ظهور واژه «شبهه» در احتیاط ۳

تقریب اول اشکال دوم: ورود ادله برائت بر این روایات ۳

قرینه های تقریب اول ۴

قرینه اول: لغت و عرف ۴

قرینه دوم: ترادف «شبهه» با واژه «مشکل» در مقبوله عمر بن حنظله ۴

قرینه سوم: آبی از تخصیص بودن این روایات ۴

اشکال به قرینه سوم: عدم لزوم خروج شبهات وجوبیه و موضوعیه از این روایات ۵

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات استدلال به روایات «التوقف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» بود که یا امر به وقوف کرده بود و یا به نحو جمله خبریه آن را بیان فرموده بود.

همانطور که بیان شد در این روایات متکثره وجوه مختلفی ذکر شده که پنج وجه از آنها قرینه داخلی است که از واژگان ماخوذ در این احادیث استفاده شده است؛

ص: ۳۰۲

اشکال اول به روایات توقف: عدم ظهور واژه «توقف» در احتیاط عملی

واژه اول واژه «وقوف» است که در این روایات به صورت امر یا غیر امر ذکر شده است، در این واژه گفته شده است که این روایات مربوط به عمل خارجی مکلف نیست یعنی نمی خواهد بفرماید در شبهات حکمیه چه کاری انجام دهید؟ بلکه این روایات مربوط به مقام افتاء است.

توضیح مطلب این است که وقوف و توقف به این معناست که اطراف احتمال مورد سکوت قرار گیرد و به هیچ کدام از اطراف احتمال، فتوا داده نشود، مثلاً اگر احتمال وجوب و احتمال عدم وجوب وجود دارد وقوف در آن این است که نه فتوا به وجوب داده شود و نه فتوا به عدم وجوب، حال چنین معنایی برای وقوف یعنی ورود نکردن به هیچ طرف از اطراف، در مقام عمل معقول نیست چون نسبت به عمل معقول نیست که گفته شود هیچ کدام از دو طرف احتمال انجام نشود چون در مقام عمل مکلف یا عامل است و یا تارک، بنابراین باید این روایات را مربوط به مقام افتاء بدانیم پس در شبهه وجوبیه نه فتوای به وجوب و نه فتوای به عدم وجوب می توان داد و در شبهه تحریمیه نیز نه فتوا به حرمت و نه فتوای به عدم حرمت می توان داد.

شاید مرحوم فاضل نراقی در مناهج به این مطلب اشاره کرده باشد اگر چه تصریح به آن نکرده است، چون ایشان به اخباری ها می گوید اگر در تمسک به این اخبار، وقوف نسبت به حکم واقعی باشد درست است و اگر نسبت به حکم ظاهری باشد به این معنا که فتوا به حکم ظاهری نباید داد در اینصورت اصولیون و اخباریون در این اشکال با یکدیگر مشترک هستند چون نسبت به حکم ظاهری نه اصولیون توقف می کنند و نه اخباریون، چون اخباریون در این موارد فتوای به احتیاط می دهند همانطور که اصولیون فتوای به براءت می دهند، بنابراین هر دو گروه بر خلاف این روایات عمل می کنند به همین دلیل اخباریون نمی توانند بگویند به دلیل این اخبار مبنای اصولیون غلط است چون اصولیون نیز می توانند همین اشکال را به اخباریون وارد نمایند.

ص: ۳۰۳

این فرمایش محقق نراقی «ره» در مناهج بود لکن یک وقت می خواهیم با اخباریون جدلی بحث کنیم در اینصورت بیان ایشان درست است اما یک وقت می خواهیم واقع امر را بفهمیم و وظیفه خود را بفهمیم در اینصورت می گوییم این روایات امر به وقوف فرموده است و وقوف در مقام عمل متصور نیست پس حتما این روایات ناظر به مقام عمل نیست بلکه ناظر به مقام فتواست به این معنا که در مقام فتوا به هیچ کدام از دو طرف احتمال نباید فتوا داده شود.

جواب به اشکال اول (استفاده از واژه «توقف»): ظهور واژه «توقف» در احتیاط عملی

شیخ انصاری «ره» در رسائل ظاهرا ناظر به همین تقریر جواب می دهد که باید دید وقوف به چه چیزی نسبت داده می شود اگر گفته شود توقف در فتوا کنید معنای آن همین است که به هیچ کدام از اطراف احتمال نباید فتوا داد اما اگر متعلق توقف عمل باشد مثل اینکه کسی سوال می کند که در فلان کار چه کنم؟ و جواب می شنود که توقف کن در اینصورت متبادر عرفی از توقف ترک کردن آن عمل می باشد به عبارت دیگر یک وقت سوال از فلان عمل مربوط به دوران بین محذورین است که در اینصورت توقف در عمل معنا ندارد، اما یک وقت سوال از عملی است که محتمل الضرر است، در اینصورت در محاورات عرفی امر به توقف یعنی اجتناب از عملی که احتمال ضرر در انجام آن وجود دارد.

بنابراین توقف اگر به عمل نسبت داده شود مثل امر به توقف در شبهات تحریمیه، در اینصورت در عرف، توقف به معنای ترک آن عمل می باشد و به عبارت دیگر یعنی ترک تعرض نسبت به محتمل الضرر، همانطور که در شبهات وجوبیه توقف یعنی تعرض نکردن نسبت به ترک محتمل الوجوب، اما اگر به فتوا نسبت داده شود چون ممکن است هر دو طرف احتمال خلاف واقع باشد و تشریح پیش بیاید به همین دلیل توقف در فتوا به معنای سکوت و فتوا ندادن به هیچ کدام از دو طرف احتمال می باشد چون هر دو طرف محتمل الضرر و قول به غیر علم است.

پس استناد به واژه وقوف برای اشکال به استدلال اخباریون به این روایات تمام نیست.

اشکال دوم به روایات توقف (استفاده از واژه «شبهه»): عدم ظهور واژه «شبهه» در احتیاط

بسیاری از بزرگان از جمله محقق ایروانی «ره» در الاصول فی علم الاصول، محقق خویی «ره» در مصباح الاصول، محقق حائری «ره» در مبانی الاحکام و شهید صدر «ره» در بحوث اینگونه اشکال می کنند که واژه «شبهه» ظهور در این دارد که این روایت ربطی به شبهات حکمیه ندارند، برای این اشکال چند تقریب وجود دارد؛

تقریب اول اشکال دوم: ورود ادله برائت بر این روایات

تقریب اول این است که یک وقت شبهه به جهت خاصی نسبت داده می شود مثل اینکه گفته شود در حرمت یا ضرر نسبت به فلان عمل شبهه وجود دارد و یک وقت شبهه به جهت خاصی نسبت داده نمی شود و مطلق است در اینصورت مقصود این است که از جمیع جهات مشتبه است و هیچ وجه معلومی در آن نیست، حال در این روایات «شبهه» به قول مطلق آمده است پس معنای این روایات این است که در واقعه ای که از جمیع جهات حکم آن مجهول است یعنی نه حکم واقعی معلوم است و نه حکم ظاهری، نه حکم اولی معلوم است و نه حکم ثانوی در این موارد توقف کن در نتیجه ادله برائت بر آن وارد می شود چون با توجه به ادله برائت این امور از مشتبه به قول مطلق خارج می شوند چون به سبب ادله برائت حکم ظاهری آن معلوم می شود، در اینصورت اخباریون هم اگر از ادله دیگری ثابت کنند که احتیاط واجب است آن ادله بر این روایات وارد می شوند و احتیاط را ثابت می کنند پس این روایات به تنهایی نمی توانند چیزی را ثابت نمایند، چون مدلول این روایات این است که در شبهات محض که حتی حکم ظاهری هم مشخص نیست توقف کنید در حالیکه ادله برائت موضوع این روایات را منتفی می کند؛

ص: ۳۰۵

«و لا- أمتن من أن يقال: إن أخبار البراءه وارده على أخبار الاحتياط مزيله لموضوعها؛ إذ موضوعها هو الشبهه- و هي ما لم يعلم حكمه بوجه من الوجوه- و هذه لا تبقى بعد أخبار البراءه.

و تبين أن الحكم في الواقعه و لو بعنوان مشتبه الحكم هو البراءه، فالمعلوم حكمه الواقعي الأولي، و المعلوم حكمه الثانوي الاضطراري أو غير الاضطراري- و المعلوم حكمه الظاهري- أصليًا كان أو أماريًا- كلاً خارج عن عنوان المشتبه بنسق واحد داخل في الحلال و الحرام البين، فإذا شمل دليل أصاله البراءه موضوعاً أخرجه عن عنوان المشتبه، و إن هو ورد على عنوان المشتبه. و بإخراجه ذلك قطع سبيل أخبار الاحتياط كما في شمول أدله الأحكام الواقعيه، فكل الأدله على حد سواء في قطع لسان أخبار الاحتياط.

بل هكذا الحال فيما إذا قامت الأماره على الحكم و قلنا فيها بالحججه بلا إنشاء حكم؛ فإن موضوع الاحتياط ما خلا من الشبهات عن الحججه، و بقيام الحججه يرتفع هذا الموضوع.

و حسب ما ذكرناه ينحصر مورد أخبار الاحتياط بالشبهات قبل الفحص و الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي في أطراف محصوره»(1).

قرينه های تقریب اول

برای این مطلب که معنای شبهه به صورت مطلق چیزی است که از هر جهتی مبهم است سه قرينه اقامه شده است؛

قرينه اول: لغت و عرف

قرينه اول این است که به حسب معنای عرفی و لغوی «مشتبه»، متفاهم از این واژه به صورت مطلق همین معنا می باشد.

قرينه دوم: ترادف «شبهه» با واژه «مشکل» در مقبوله عمر بن حنظله

قرينه دوم از شیخنا الاستاد محقق حائری «ره» است و آن اینکه در مقبوله عمر بن حنظله امام علیه السلام ابتدا از واژه «مشکل» استفاده می کند و در ادامه در عبارت بعد به جای «مشکل» از واژه «شبهه» استفاده می کند پس معلوم می شود واژه «شبهه» همان معنایی را افاده می کند که واژه «مشکل» افاده می کند و مشکل یعنی چیزی که هیچ راه حلی برای آن وجود ندارد، مثلاً اگر در دلیل گفته می شود: «القرعه لكل امر مشکل» به این دلیل است که هیچ راه حلی برای مشکل وجود ندارد به همین دلیل نوبت به قرعه می رسد.

ص: ۳۰۶

در قسمتی از مقبوله عمر بن حنظله امام صادق علیه السلام در ابتدا می فرماید:

«إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَسْبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْبِهِ فَيَجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» (۱).

اما پس از آن امام علیه السلام استشهاد به کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله می کند و می فرماید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ».

از این روایت فهمیده می شود که مراد از «شبهات» در کلام رسول خدا همان «مشکل» در کلام امام صادق علیه السلام است، پس معلوم می شود مقصود از شبهه همان مشکل می باشد یعنی چیزی که هیچ راه حلی ندارد و هیچ چیزی از آن معلوم نیست.

قرینه سوم: آبی از تخصیص بودن این روایات

قرینه سوم فرمایش محقق خویی «ره» است که می گوید واژه «شبهه» به معنای چیزی است که هیچ چیزی از آن معلوم نیست، پس عنوان شبهه بر جایی که به دلیل ادله براءت حکم آن مشخص است تطبیق نمی شود، سپس ایشان یک متبه برای قرینه خود بیان می کند و آن این است که در شبهات موضوعیه و حکمیّه و جوبیه به اتفاق اخباری و اصولی احتیاط واجب نیست از طرف دیگر لسان روایات «قف عند الشبهه» آبی از تخصیص است چون در این روایات تعلیل به عدم وقوع در هلکه شده است و معنا ندارد در برخی موارد وقوع در هلکه تجویز شود، پس واژه «شبهه» باید معنایی داشته باشد که مستلزم تخصیص این روایات نشود.

ص: ۳۰۷

بنابراین چون لسان این روایات آبی از تخصیص است و همچنین مناصی از عدم وجوب احتیاط در شبهات موضوعیه و وجوبیه نیست در نتیجه باید بین این دو مطلب جمع نمود و جمع آن به این است که واژه «شبهه» باید معنایی داشته باشد که شبهه وجوبیه و موضوعیه تخصصاً از آن خارج باشد نه اینکه با تخصیص حکم به خروج آنها شود و آن وقتی است که معنای شبهه شک نباشد بلکه به معنای «ملتبس حکمه بالمره» باشد یعنی هیچ جهت معلومی نداشته باشد؛

«(الوجه الأول) - ان المذكور فيها هو عنوان الشبهه، و هو ظاهر فيما يكون الأمر فيه ملتبسا بقول مطلق، فلا- يعم ما علم فيه الترخيص الظاهري، لأن أدله الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه، و تدرجه في معلوم الحليه. و يدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهه بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، انه لا إشكال و لا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعيه، بل في الشبهه الحكميه الوجوبيه بعد الفحص، فلو لا ان أدله الترخيص أخرجتها عن عنوان الشبهه، لزم التخصيص في اخبار التوقف، و لسانها آب عن التخصيص و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله عليه السلام: (الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه)؟» (۱).

اشکال به قرینه سوم: عدم لزوم خروج شبهات وجوبیه و موضوعیه از این روایات

همانطور که قبلاً بیان شد یک وقت اجماع قطعی و مسلمی داریم که اگر این اخبار نیز نبود برای اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه و موضوعیه به آنها استناد می شد در اینصورت می توانستیم به این قرائن تمسک نماییم و بگوییم معنای شبهه این است اما کلام در این است که حرف های مربوط به شبهات وجوبیه و موضوعیه از همین اخباری که برخی از آنها مشتمل بر لفظ «شبهه» هستند به دست می آید به گونه ای که اگر این روایات نبودند حکم ظاهری آنها به دست نمی آمد، پس اینکه گفته شود حکم شبهات وجوبیه و موضوعیه مسلم است اول کلام است که باید با همین ادله آنها را بررسی نمود.

ص: ۳۰۸

علاوه بر این اگر فرض شود که اجماع بر براءت در شبهات موضوعیه و وجوبیه وجود دارد لکن با اجماع در مسائل فقهی که نمی توان معنای لغوی الفاظ را مشخص نمود بلکه اگر شواهد لغوی ذکر شود قابل قبول است اما اینکه برای استظهار از یک لفظ به اجماعات فقهی استناد شود صحیح نیست بلکه نهایتاً می توان گفت ظهور این روایت مخالف با اجماع است و حجت نیست نه اینکه با آن اجماع، ظهور لفظی را درست نماییم.

البته می توان این قرینه را به عنوان مؤید ذکر نمود اگر چه نمی توان آن را به عنوان دلیل یا منبهی که ما را وادار به تصدیق کند ذکر کرد.

۹۶/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه مباحث گذشته ۱

جواب به تقریب اول اشکال دوم: تطبیق «شبهه» در برخی روایات بر مواردی که حکم ظاهری آنها معلوم است ۱

روایت اول: روایت مسعده بن زیاد ۲

روایت دوم: ماجرای عثمان بن حنیف ۲

تقریب دوم اشکال دوم: خروج شبهات حکمیه از عنوان «شبهه» به حکومت ۳

جواب به تقریب دوم: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه ۳

تقریب سوم اشکال دوم: اختصاص عنوان «شبهه» به مواردی که شک در حکم فعلی است نه حکم واقعی ۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالات بر روایات دال بر وجوب توقف در شبهات بود، اشکال دوم با استفاده از واژه «شبهه» است به اینکه این واژه وقتی مطلق بیاید و اضافه به امر خاصی نشود به معنای نامعلوم بودن از همه جهات است در اینصورت این روایات وجوب توقف در جایی را ثابت می کند که هیچ جهت معلومی نداشته باشد در حالیکه در شبهات حکمیه -چه وجوبیه و چه تحریمیه- بعد از ادله دال بر براءت -چه شرعی و چه عقلی و چه عقلایی- حکم ظاهری آنها معلوم می شود در نتیجه شبهات حکمیه از ادله وقوف عند الشبهه خارج می شوند و به عبارت دیگر ادله براءت شرعیه ورود بر این روایات پیدا می کند و بنابر براءت عقلیه نیز به تخصص خارج می شود.

جواب به تقریب اول اشکال دوم: تطبیق «شبهه» در برخی روایات بر مواردی که حکم ظاهری آنها معلوم است

اشکالی که تصدیق این مطلب را مشکل می کند این است که در همین روایات بعض موارد وجود دارد که امام علیه السلام کبرای «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» را تطبیق بر موردی کرده اند که اینگونه نیست که حکم از جمیع جهات نامعلوم باشد که برخی از این روایات در ذیل می آید؛

روایت اول: روایت مسعده بن زیاد

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آيَاتِهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهِهِ (وَقَفُوا عِنْدَ الشُّبْهِهِ) يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَأَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهِهِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ» (۱).

در این روایت حضرت می فرماید با زنی که احتمال مادر رضاعی بودن او وجود دارد ازدواج نکن سپس در مقام تعلیل برای حکم و جوب احتیاط از کبرای «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» استفاده می کنند، در حالیکه در اینجا اصل منقح موضوع وجود دارد چون استصحاب عدم رضاع بر چنین موردی جاری می شود و حکم به جواز ازدواج با او می گردد، البته باید توجه داشت که استصحاب عدم رضاع استصحاب عدم ازلی نیست چون فرض این است که می داند در ابتدای تولد او این زن مادر او نبوده (چون با شیر اول رضاع تحقق پیدا نمی کند) و الان شک در مادر بودن او می کند در اینصورت عدم مادر بودن را استصحاب می کند، بنابراین با اینکه در این مورد اصل منقح موضوع وجود دارد اما در عین حال امام علیه السلام از این کبری استفاده می کند پس معلوم می شود که «شبهه» به معنای نامعلوم بودن از جمیع جهات نیست چون اگر شبهه به معنای ملتبس بودن از جمیع جهات بود استدلال امام علیه السلام تمام نبود پس این شاهد می شود بر اینکه اگر هم جایی گفته شود شبهه علی الاطلاق به معنای نامعلوم بودن از همه جهات است لکن در خصوص روایات توقف نمی توان ملتزم به این معنا شد چون در روایت معتبره، امام علیه السلام روایت توقف را تطبیق بر موردی نموده که از جمیع جهات جهل وجود ندارد.

روایت دیگر مربوط به ماجرای عثمان بن حنیف است که در ضیافتی شرکت کرده بود و این ماجرا به امیرالمؤمنین علیه السلام رسید و حضرت این را نپسندید و فرمود هر چه که یقین داری از هر جهت پاک و پاکیزه است استفاده کن اما آنچه که علم آن برای تو مشتبه می شود را کنار بگذار در حالیکه بسیاری از موارد، مشتبه مقرون به اماراتی مثل اماره ید و یا ظاهر حال است و یا مقرون به اصول موضوعه می باشد، پس در این روایت نیز واژه «اشتباه» در امری استفاده شده که مجهول از جمیع جهات نیست، اگر چه در اینجا «اشتباه» اضافه به علم شده و متعلق آن معلوم است اما این علم طریقت دارد و موضوعیت ندارد(۱)؛

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيِّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كِتَابِهِ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ حُنَيْفٍ عَامِلِهِ عَلَى الْبَصِيرَةِ أَمَّا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْفٍ فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَا دُبِيهِ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ عَلَيْكَ الْأَلْوَانُ وَ تُنْقَلُ عَلَيْكَ الْجِفَانُ وَ مَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْفُوفٌ وَ عَيْتُهُمْ مَدْعُوفٌ فَانظُرْ إِلَى مَا تَقْضِيهِ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظَةُ وَ مَا أُيْقِنْتَ بِطِيبِ وُجُوهِهِ فَنَلِّ مِنْهُ»(۲).

پس تقریب اول که از برخی از بزرگان بود تمام نیست و تصدیق آن مشکل است.

ص: ۳۱۱

۱- (۲) - البته از این روایت استفاده می شود که توصیه امیرالمؤمنین علیه السلام به عثمان بن حنیف توصیه اخلاقی بوده به همین دلیل عدالت او ساقط نشده است.

۲- (۳) - وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۵۹.

تقریب دوم اشکال دوم: خروج شبهات حکمیه از عنوان «شبهه» به حکومت

بیان دیگری که برای بیان واژه «مشتبه» ایراد شده بیان شیخنا الاستاد آقای حائری «ره» است، ایشان می گوید حکم روی عنوان «شبهه» رفته است لکن در شبهات حکمیه دلیل حاکم وجود دارد که موجب می شود شبهات حکمیه وجوبیه و تحریمیه به حکومت از تحت شبهه خارج شوند، چون در موارد شک در وجوب، استصحاب عدم وجوب و در موارد شک در حرمت، استصحاب عدم حرمت می شود، پس به سبب استصحاب متعبد به عدم وجوب و عدم حرمت می شویم، در اینصورت شبهات حکمیه از مشتبه بودن خارج می شوند حتی اگر گفته شود شبهه باید از همه جهات مجهول باشد مانحن فیه از همه جهات نامعلوم نیست چون مقرون به اصل عملی است که این اصل حاکم بر روایات توقف می باشد و اما علت اینکه ایشان تعبیر به ورود نمی کند و تعبیر به حکومت می کند نیز این است که دلیل استصحاب علم آور نیست بلکه فقط تعبد آور است.

جواب به تقریب دوم: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

این تقریب مبنی بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه است در حالیکه برخی از بزرگان استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند، پس تقریب مذکور بنا بر نظر کسانی می تواند صحیح باشد که مبنای جریان استصحاب در شبهات حکمیه را قبول داشته باشند.

حال کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند به اموری استناد کرده اند مشهور آنها معمولاً به دو دلیل استناد می کنند چون یا می گویند ادله استصحاب از شبهات حکمیه انصراف دارد و یا به خاطر تعارض استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول که اصل آن از فاضل نراقی «ره» است و محقق خویی «ره» و تابعین ایشان آن را تقویت کرده اند استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانند ولی شیخنا الاستاد «ره» بیان دیگری دارد و آن اینکه در شبهات حکمیه علم به حالت سابقه وجود ندارد مثلاً اگر شک در حرمت شرب تن شود اگر بنا باشد استصحاب عدم حرمت شود معنایش این است که قبل از اسلام حرمت وجود نداشت و بعد از اسلام شک می کنیم که آیا حرمت برای شرب تن جعل شد یا خیر؟ که در اینصورت استصحاب عدم جعل حرمت برای شرب تن می کنیم و عدم حرمت ثابت می شود در حالیکه ما خبر نداریم از اینکه قبل از اسلام حکم حرمت وجود نداشته است، چون ممکن است این احکام حدود ذاتی داشته باشند نه حدود زمانی به این معنا که ممکن است خدای متعال از ازل این احکام را برای امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله جعل کرده باشد بنابراین اگر چه قبل از اسلام وحی و ابلاغ این احکام وجود نداشته است اما معلوم نیست که جعل آنها نیز منتفی بوده باشد بنابراین نمی توان استصحاب عدم حکم را جاری نمود.

دلیل چهارمی نیز برای انکار استصحاب در شبهات حکمیه وجود دارد و آن این است که در حقیقت حکم مبنایی وجود دارد که برخی مثل محقق عراقی «ره» و احتمالاً خود ایشان نیز قائل به آن هستند و آن این است که حقیقت حکم اراده مولاست و از آنجا که اراده مولا- امری ازلی است به همین دلیل حکم نیز ازلی می شود در نتیجه نمی توان استصحاب عدم آن را جاری نمود.

پس اشکال این بود که چون در چنین استصحابی یقین به حالت سابقه وجود ندارد به همین دلیل استصحاب عدم حکم جاری نمی شود.

بنابراین طبق تقریب دوم نیز نمی توان به این روایات اشکال وارد نمود، بلکه اگر کسی قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه باشد و طبق مبنای شیخنا الاستاد «ره» قرینه داشته باشد بر اینکه خداوند چنین حکمی را از ازل اراده نفرموده است می تواند استصحاب عدم حکم را جاری نماید همانطور که روایاتی داریم که دلالت می کند بر اینکه در فرائض چهاررکعتی در ابتدا دو رکعت واجب بود که به آن دو رکعت، فرض الله می گویند اما سپس پیامبر صلی الله علیه و آله دو رکعت دیگر را اضافه کرده و خدای متعال نیز امضا فرموده است و به همین دلیل است که در روایات فرموده است شک در فرض الله وارد نمی شود و صحیح نیست اما شک در فرض النبی صحیح است، حال اگر چنین موردی وجود داشته باشد می توان با استصحاب عدم حکم احتمال وجوب یا حرمت را دفع نمود.

تقریب سوم اشکال دوم: اختصاص عنوان «شبهه» به مواردی که شک در حکم فعلی است نه حکم واقعی

بیان دیگری که آن هم از شیخنا الاستاد محقق حائری «ره» است و خالی از دقت نیست این است که مقصود از شبهه، شبهه در حکم فعلی است به این معنا که هر جا که شبهه در حکم فعلی باشد احتیاط واجب است مثل اطراف علم اجمالی که علم به تکلیف داریم ولی متعلق آن را نمی شناسیم به خلاف جایی که شبهه در حکم فعلی نیست که در اینصورت شبهه شامل آن نمی شود چون حکم واقعی که فعلی نشده باشد حتی اگر انسان به آن علم پیدا کند در مقابل آن مسئولیتی ندارد یعنی اراده اجرا هنوز درباره او محقق نشده است حال وقتی اگر علم حکم غیرفعلی داشته باشیم برای ما تکلیف آور نیست به طریق اولی وقتی فقط احتمال چنین حکمی را می دهیم تکلیف آور نیست، به همین دلیل احتیاط در این موارد واجب نمی شود، و منشأ این احتمال نیز این است که می دانیم شارع مقدس احکامی دارد که هنوز به فعلیت نرسیده است مانند حکم به نجاست حدید که به حسب برخی از روایات نجاست آن جعل شده ولی این حکم نزد امام عصر علیه السلام باقی است تا وقت ابلاغ آن برسد.

از طرف دیگر احتمال می دهیم حکم فعلی باشد ولی وجوب اطاعت نداشته باشد در اینصورت نیز احتیاط واجب نیست چون ادله وجوب توقف در شبهه مربوط به جایی است که اگر حکم معلوم بود واجب الاتباع بود در نتیجه چون احتمال دارد در شبهات حکمیه حکم غیر فعلی وجود داشته باشد به همین دلیل مشمول عنوان «شبهه» قرار نمی گیرند به همین دلیل شبهات حکمیه از تحت این روایات خارج می شوند.

به عبارت دیگر به این قرینه عقلیه و قوف عند الشبهه یعنی امر مشکوکی که اگر مشکوک نبود باید اطاعت می کردید حال که مشکوک شده نیز باید آن را اطاعت کنید و اطاعت آن به احتیاط است در نتیجه در شبهات حکمیه که شک در حکم واقعی است که اعم از فعلی و غیر فعلی است نمی تواند وجوب اطاعت را برای ما ثابت نماید چون در همه مواردی که فقیه شک در حکم می کند شبهه مصداقیه عنوان «شبهه» است پس تمسک به روایات توقف در شبهات حکمیه از قبیل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می باشد.

۹۶/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

جواب به تقریب سوم ۱

جواب اول: عدم صحت چنین معنایی از لفظ «شبهه» ۱

جواب دوم: عدم اعتنا به این معنا به دلیل ضعف آن به حساب احتمالات ۲

تقریب چهارم اشکال دوم: معنای اشتباه بین حق و باطل واژه «شبهه» در کلمات معصومین ۲

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم /احتیاط /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در بیان شیخنا الاستاد آقای حائری «ره» بود که فرمود مراد از شبهه در این روایات عبارت است از شک در حکمی که اگر شک نداشتید می دانستید حکم فعلی است، بنابراین در مواردی که در فقه به نحو شبهه حکمیه شک می کنیم چنین علمی نداریم، بلکه شک در حکم واقعی داریم و حکم واقعی اعم است از اینکه فعلی باشد یا نباشد، پس تمسک به این روایات در شبهات حکمیه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود.

جواب به تقریب سوم

جواب اول: عدم صحت چنین معنایی از لفظ «شبهه»

ص: ۳۱۵

اگر ایشان می خواهد بگوید کلمه «شبهه» فی نفسها اینگونه استعمال می شود صحیح نیست و بعید است چنین مقصودی داشته باشد چون نه در لغت و نه در عرف در واژه شبهه چنین قیدی اخذ نشده است و اگر مقصود این است که به تناسب حکم و موضوع که در موارد شبهه امر به توقف می شود در نتیجه شبهه مربوط به مواردی می شود که اگر حکم معلوم بود فعل یا ترک آن واجب بود چون در چنین مواردی است که امر به توقف می شود در اینصورت نیز اشکال این است که حتی اگر

احتمال حکم فعلی نیز داد شود امر به توقف صحیح است و لازم نیست حتما علم به فعلیت داشته باشیم تا امر به توقف شود، پس این مطلب که حکم واقعی غیر فعلی وجوب اطاعت ندارد مطلب صحیحی است ولی نتیجه این مطلب این نیست که گفته شود دائره ادله وقوف عند الشبهه محصور می شود به مواردی که می دانیم اگر شک نداشتیم حکم فعلی وجود داشت تا اگر چنین نبود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل لازم بیاید بلکه این مطلب اعم است یعنی همانطور که در مواردی که می دانیم اگر شک نباشد حکم فعلی وجود دارد امر به توقف صحیح است در مواردی هم که احتمال می دهیم اگر شک نباشد حکم فعلی وجود دارد صحیح است که امر به توقف شود، پس در موارد احتمال وجود حکم فعلی نیز صحیح است گفته شود توقف کنید.

جواب دوم: عدم اعتنا به این معنا به دلیل ضعف آن به حساب احتمالات

در غالب مواردی که شک در حکم فعلی می شود انصاف این است که می دانیم اگر شک نبود وجوب یا حرمت فعلی بود چون احکام مجعوله غیر فعلیه که مودعه نزد حضرت علیه السلام هستند فرضیه ای است که فقها و اصولیون تاکنون یک مثال بیشتر برای آن ذکر نکرده اند و آن مثال نجاست حدید است مخصوصا که در سند آن تاملاتی وجود دارد به همین دلیل به حسب حساب احتمالات این احتمال که شاید حکم واقعی در شبهات حکمیه، غیر فعلی باشد که فعلیت آن متوقف بر ظهور حضرت علیه السلام شده باشد احتمال خیلی ضعیفی است پس اطمینان داریم به اینکه اگر حکم این موارد معلوم بود آن حکم فعلیت داشت، بنابراین اشکال محقق حائری «ره» با اینکه حائز دقت است اما می توانیم از آن تخلص بجوییم.

ص: ۳۱۶

تقریب چهارم اشکال دوم: معنای اشتباه بین حق و باطل واژه «شبهه» در کلمات معصومین

این تقریب در کلمات شهید صدر «ره» در بحوث ذکر شده است و مشتمل بر دو مقدمه می باشد؛

مقدمه اول این است که کلمه «شبهه» در لغت عرب به معنای شک که اصولیون می گویند نیست بلکه به معنای مثل و تشابه و همگون بودن است و اگر به شک هم اطلاق می شود به این دلیل است که در موارد شک، طرفین شک و احتمال مانند یکدیگر هستند، نه اینکه موضوع له واژه «شبهه» شک است بلکه مورد صدق معنای شبهه شک می باشد.

مقدمه دوم نیز این است که تتبع کلمات معصومین نشان می دهد که استعمال واژه شبهه در موارد مختلف به این لحاظ است که بین حق و باطل و بدعت و غیر بدعت به گونه ای اختلاف شده که حق و باطل تماثل پیدا کرده است به این معنا که در روایات، شبهه به مواردی گفته می شود که واقع آن خراب و خدعه است اما ظاهر آن صالح و درست است، پس در روایات «الوقوف عند الشبهه» می خواهد بفرماید جاهایی که ظاهری فریبنده دارد ولی باطن آن ضلالت است در این موارد توقف کنید در نتیجه این روایات اجنبی از مانحن فیه هستند چون بحث ما در شبهات حکمیه ای است که احتمال وجوب یا حرمت داده می شود اما اینگونه نیست که باطن آن ضلالت و گمراهی و ظاهر آن فریبنده باشد؛

«و ثانیاً- کلمه الشبهه لا- ینبغی ان تحمل علی مصطلحات الأصولیین للشبهه أی الشک، بل معناها اللغوی المثل و المماثله و باعتبار تماثل الطرفين فی مورد الشک سمی بالشبهه، و من یتبع موارد استعمال کلمه الشبهه فی الروایات یرتفع عنها کانت تستعمل بالمعنی اللغوی أی التشابه و التماثل فی مورد یراد فیه بیان ان هذا المطلب بظاهره یشبه الحق و لکنه فی باطنه ضلال و انحراف. و قد ورد فی خطبه للإمام علیه السلام (و انما سمیت الشبهه شبهه لأنها تشبه الحق، فاما أولیاء الله فضیأؤهم فیها یقین، و دلیلهم سمت الهدی، و اما أعداء الله فدعأؤهم فیها الضلال، و دلیلهم العمی).»

ص: ۳۱۷

و فی بعض الروایات ان الشبهه من الشیطان لأن الخدیعه و المکر منه، و فی روایه عن الباقر علیه السلام انه قال قال جدی رسول الله (أیها الناس حلالی حلال إلى یوم القیامه و حرامی حرام إلى یوم القیامه الا و قد بینهما الله عزّ و جل فی الكتاب و بینتهما فی سنتی و فی سیرتی و بینهما شبهات من الشیطان و بدع بعدی فمن ترکها صلح له امر دینه و صلحت له مروءته و عرضة) فساق البدع و الشبهات مساقا واحدا مما یعنی إرادته ذلك المعنی من الشبهه لا مجرد الشک و عدم العلم، و مما یؤید هذا المعنی روایه أخرى عنه علیه السلام انه قال رسول الله صلی الله علیه و آله لأبی ذر (یا أبا ذر ان المتقین الذین یتقون الله من الشیء الذی لا یتقی منه خوفا من الدخول فی الشبهه) أى یتقون بابا للدخول فی بدعه من الدین و نحو ذلك.

فمجموع هذه القرائن توجب الاطمئنان بان المراد بالشبهه فی الطائفة الأولى، بل فی أكثر کلمات الأئمة علیهم السلام معنی آخر غیر المعنی الأصولی لکلمه الشبهه أى المراد بها الضلاله و الخدیعه و البدعه التی تلبس ثوب الحق و من الواضح ان لزوم التریث و الوقوف عند الشبهه بهذا المعنی مما لا إشکال فیہ و لکنه أجنبی عن محل الکلام» (1).

این مطلب را به دو وجه نمی توانیم قبول کنیم که در جلسه بعد خواهد آمد.

۹۶/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

هیچ ورودی فهرست مطالب یافت نشد.

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

ص: ۳۱۸

۱- (۱) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۹۲.

بحث در اشکالات استدلال به روایاتی بود که مضمون آن «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» بود، تقریب چهارم از اشکال دوم فرمایش شهید صدر (ره) بود که فرمود معنای لغوی شبهه مماثلت و همگون بودن است و درست است که این معنا بر شک نیز قابل تطبیق است چون در شک دو طرف احتمال، مساوی و مماثل هستند ولی تتبع در روایات شاهد این است که در ادبیات معصومین علیهم السلام، این واژه تطبیق بر چیزی شده که واقع آن ضلالت و بدعت و انحراف است اما ظاهر آن حق است که یکی از این روایات روایت امیر المؤمنین علیه السلام بود که در آن وجه تسمیه شبهه بیان شده است (1) ، جهت تطبیق آن نیز این است که در این موارد، باطل مشابَهت و همگونی با حق پیدا می کند، در نتیجه این روایات، ما نحن فیہ که بحث از شک در حرمت و وجوب است را شامل نمی شود.

جواب به تقریب چهارم

جواب اول: عدم تناسب این معنا با تعبیر «الوقوف من الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»

این معنا که مراد از «شبهه» در روایات وقوف، مماثلت بین حق و باطل باشد با حکمی که در این روایات وجود دارد تناسب ندارد، چون در این روایات نفرموده: «قف عند محتمل الشبهه» بلکه فرموده: «قف عند الشبهه»، با این توضیح که اگر شبهه معنا شود به چیزی که واقع آن ضلالت و ظاهراً آن حق است در اینصورت موضوع وجوب توقف می شود چیزی که واقع آن ضلالت و ظاهراً آن حق است و از آنجا که در هر قضیه ای قبل از اینکه حکم ثابت شود باید موضوع آن احراز شده باشد به همین دلیل باید ابتدا شبهه احراز شود تا حکم آن یعنی وجوب توقف ثابت گردد، حال اگر این موضوع یعنی شبهه به معنای مذکور احراز شود معلوم است که باید از آن اجتناب شود چون معنا ندارد که در مواردی که معلوم شده واقع چیزی باطل و ضلالت است گفته شود «الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکه»، بلکه باید در این موارد دستور به اجتناب داده شود، در اینصورت چنین عبارتی در جایی می آید که احتمال صحت نیز وجود دارد لکن شارع دستور به توقف می دهد تا در مهله که احتمالی واقع نشود پس این تعبیر که توقف از هلاکت بهتر از این است که خود را به هلاکت بیندازی در جایی است که احتمال عدم هلاکت نیز وجود داشته باشد در حالیکه در معنای شبهه ای که شهید صدر «ره» می گوید در صورت احراز آن معنا احتمال عدم هلاکت وجود ندارد، پس خود این حکم و نیز خیر بودن آن نسبت به وقوع در هلاکت نشان می دهد که «شبهه» در این روایات به معنای اشتباه میان حق و باطل نیست، بلکه درست است که گفته شود برای مردم شبهه ایجاد نکن به این معنا که کاری که موجب می شود مردم به اشتباه بیفتند مثل پوشاندن لباس حق به امری که در واقع خدعه و باطل است را انجام نده.

ص: ۳۱۹

۱- (۱) - بهترین کسی که این حدیث را شرح کرده مرحوم آقا جمال خوانساری است که در شهاب الاخبار آن را آورده است.

آیا واقعا با استقصای چند حدیث می خواهید بفرمایید حقیقت شرعی را کشف کرده اید؟ به این معنا که شارع به نحو حقیقت شرعی چنین معنایی را برای «شبهه» جعل کرده است؟ باید گفت با چند حدیث و استقراء ناقص نمی توان گفت واژه «شبهه» به معنای لغوی و به همراه تطبیقاتش در لسان ائمه علیهم السلام وجود ندارد چون اگر قبول کردیم که واژه «شبهه» در لغت به معنای مماثلت است و به شک نیز از باب تماثل اطراف شک شبهه گفته می شود در اینصورت نمی توان با استقراء چند روایت محدود ادعا کرد که معنای شبهه نقل به معنای جدید پیدا کرده است، بلکه مادامیکه حقیقت شرعی ثابت نشده است همانطور که مشی خود ایشان در فقه و تفسیر اینگونه است قانون محاوره می گوید واژه های مستعمله در لسان شارع را مادامیکه حقیقت شرعی ثابت نشده است و یا قرینه بر خلاف اقامه نشده است حمل بر معانی عرفیه و لغویه می کنیم، به همین دلیل در مانحن فیه می گوئیم واژه «شبهه» در لغت و عرف به معنای تماثل و مماثلت است و این معنا قابل تطبیق بر موارد شک نیز می باشد، در نتیجه به اطلاق آن اخذ می کنیم و می گوئیم عبارت «قف عند الشبهه» هم، موارد شک را شامل می شود و هم مواردی که باطن آن ضلالت و ظاهر آن حق است را شامل می شود.

به خصوص که فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام که مورد استشهاد ایشان قرار گرفت که فرمود: «انما سمیت الشبهه شبهه لأنها تشبه الحق» مرسل است و هیچ جا به صورت مسند نقل نشده است به همین دلیل به حسب مشی ایشان و امثال ایشان که اخبار مرسله را حجت نمی دانند حجت نیست، اگر چه بنا بر نظر مختار چون به اسناد جزمی نقل شده حجت است.

تبع در همین روایات وارده در بحث که واژه «شبهه» در آن به کار برده شده نشان می دهد که واژه «شبهه» به معنایی که ایشان می گویند نیست مثلا- در روایت «اورع الناس من اجتنب بالشبهات» اگر معنای شبهه معنای شهید صدر «ره» باشد در اینصورت اجتناب از شبهه به معنای اورع بودن نیست بلکه اجتناب از شبهه عین عدالت است چون اگر معلوم شود که باطن چیزی ضلالت است اورع بودن اقتضای اجتناب از آن را نمی کند بلکه اصل دیانت و عدالت چنین اقتضایی می کند.

و یا روایت مسعده بن زیاد در باب نکاح که حضرت فرمود: «لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهِ» (۱) یعنی اگر احتمال می دهید که زنی که می خواهید با او ازدواج کنید مادر رضاعی شماست با او ازدواج نکنید چون وقوف در شبهه بهتر از اقتحام در هلکه است، حال در این روایت با توجه به اینکه استصحاب عدم رضاع وجود دارد و اگر از آن هم صرف نظر کنیم مقتضای روایت مسعده بن صدقه براءت را در آن ثابت می کند، چون حضرت در ذیل آن در موارد شك در حرمت، حکم به براءت فرمود مخصوصا که در صدر آن یکی از مواردی که مورد سوال قرار گرفته مساله ازدواج با کسی است که احتمال محرمیت او وجود دارد اما با این حال حضرت در مورد او حکم به براءت می کند و اجازه ازدواج با او را می دهد همانطور که ملاحظه می شود مورد شبهات در این موارد از اموری نیست که باطن آن ضلالت و خدعه باشد در حالیکه حضرت از واژه «شبهه» استفاده کرده است، پس معلوم می شود این فرمایش فرمایشی است که نمی توان آن را تصدیق نمود.

ص: ۳۲۱

شبهه فرمایش شهید صدر «ره» در رابطه با معنای «شبهه» معنایی است که امروز در ضمن جستجوی سند فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به آن برخوردیم، این مطلب در رساله ای است که مولف آن معلوم نیست اما اخیراً این رساله و چند رساله دیگر در شرح برخی از احادیث کافی چاپ شده است، مؤلف مجهول در آنجا می گوید کلمه شبهه به حسب تتبع در روایت و عرف و لغت عبارت است از اینکه دلیلی وجود داشته باشد که ما را به غیر حق رهنمون شود اما در «مالانص فیه» هیچ دلیلی وجود ندارد به همین دلیل شبهه بر موارد فقدان نص و اجمال نص اطلاق نمی شود چون در موارد فقدان نص اصلاً دلیلی وجود ندارد و در موارد اجمال نص نیز چون دلیل اجمال دارد بود و نبود آن اثری ندارد، به خلاف موارد تعارض نصّین که یکی از دو دلیل ما را رهنمون به غیر حق می شود چون امکان ندارد هر دو دلیل طریق به حقیقت باشد، بنابراین روایات «الوقوف عند الشبهه» مواردی را شامل می شود که یک دلیل نقلی یا شبه عقلی وجود داشته باشد که افراد را به اشتباه بیاندازد، سپس ایشان عده ای از روایات را در تایید ادعای خود نقل می کنند.

بنابراین در موارد فقدان نص و اجمال نص این روایات قابل تمسک نیست و فقط در موارد تعارض نصین به آن استدلال می شود و در اینصورت اگر نسبت این روایات به ادله برائت، عام و خاص مطلق شود می تواند ادله برائت را تخصیص بزند و نتیجه این شود که در شبهات حکمیه برائت ثابت است الا مواردی که منشأ شبهه، تعارض نصین باشد که در این موارد احتیاط واجب می شود و اگر نسبت بین آنها عام و خاص من وجه باشد در مورد اجتماع با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند و بر فرض قبول برائت عقلی باید به سراغ برائت عقلی برویم؛

«تحقیق المقام و تنقیح المرام: انا امرنا بالوقوف عند الشبهات، فمع قطع [النظر] عن حمل الأمر هذا على الوجوب أو الاستحباب علينا أن نبحت أولاً أنّ الشبهه ما هي، وعلى أى شىء تصدق، وهل لها حقيقه شرعيه حتى نتبعها ونتمسك بها دون أختيها(1)؟

فإذا نظرنا و تتبعنا [...] (2) بل علمنا أنّ لها حقيقه شرعيه لا تخالف اختيها، وهي ما كان يشبهها لدليل يشبهه بالحقّ وهي حقيقه عند تعارض الأدلّه و تشابه الدليل، كما يستفاد من قول الإمام عليه السلام المطلق: «إنما سُميت الشبهه شبهه لأنها تشبه الحقّ» فهو بمفهومه يدلّ على أنّ الشبهه ما كان فى معرض الدليل يشبهه بالحقّ، بل يدلّ على أنّ كلّ ما سكت الله عنه، و كلّ ما لا نصّ فيه لا يكون شبهه، و عليه لا يطلق ولا يتحقّق، فضلاً عن أن يصدق أنّ كلّ مجهول و ما لا نصّ فيه يشبهه بالحقّ حتى يقال: إنّ شبهه، و لا تساوى بينهما بل بينهما عموم مطلق.

ومّا يدلّ على أنّه عند تعارض الأدلّه و تشابه الدليل بتحقيق قوله عليه السلام فى جواب السؤال عند تعارض الأدلّه: «حلال بيّن، و حرام بيّن، و شبهات بين ذلك».

و معلوم أنّ هذا الكلام صدر عنه باعتبار وجود الدليل و شبهه [...] إذ البيان فيه و القرينه تكفيه، فقوله عليه السلام: «حلال بيّن» يعنى بحسب إحكام الدليل و عدمه المعارض و عدم الترجيح أو تشابه الدليل و عدمه و بيّن ما قلنا، فإنّ لفظه «بيّن» باعتبار أحكام الدليل و غيره [...] و تعارضه.

قوله عليه السلام: «إنما الامور ثلاثه: أمر بيّن رشده فيتبع، و أمر بيّن غيه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و إلى رسوله صلى الله عليه و آله».

ص: ۳۲۳

۱- (۳) - حقيقت عرفيه و حقيقت لغويه.

۲- (۴) - نقطه چين هاىي كه در متن وجود دارد در نسخه چاپ شده نيز موجود است كه ظاهراً ناشى از ناخوانا بودن و يا اسقاط از نسخه اصلى است.

فقله: «أمرٌ مشكل» صريح في أنه باعتبار تعارض الدليل، لا باعتبار أنه ممّا لا نصّ فيه وممّا سكت الله عنه؛ إذ بسبب التعارض وعدم الترجيح يقال: إنّه مشكل لا بدونه، ولا يطلق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه: إنّه أمر مشكل، كما يشهد بذلك العرف والذوق السليم، والطبع المستقيم.

واستدلّاه عليه السلام في حديث عمر بن حنظله في بيان حصر هذا التثليث [...] المشتمل على ذكر الشبهات يدلّ على أنّ المراد بالشبهه الأمر المشكل المزبور في هذا الحديث، وهو كما لا يصدق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه فهي أيضاً كذلك، والحصر بالتثليث [...] وشبهه وتعارضه بمثله في هذا الحديث لا غير، وكفانا شاهداً مقتضى المقام، ومورد الكلام؛ إذ لا سؤال فيه عن كلّ مجهول وما لا- نصّ فيه، بل السؤال عن تعارض الدليلين، وتخالف الحديثين، وهكذا صدر عنهم عليهم السلام لفظ الشبهه والشبهات في الجواب عن سؤال التعارض في عدّه روايات [...] الصادق، والفكر الفائق لا يخفى الحقّ على من قلع أصل الشبهه وقطع فروعها [...] الآراء الغير المنصوصه وفروعها، وفقنا الله وإياكم للاهتداء بأدله [...] الأخبار.

والحاصل أنّ الشبهه- كما استفدنا من هذه الأخبار وغيرها من الأدلّه القطعيّه، وفهمنا من العرف واللغه العربيه- ما استعملت حقيقه إلّافي ما كان شبهه دليل وتعارض الأدلّه في المنقول والمعقول، ولم نجدّها في الأخبار والعرف أن اطلقت على كلّ ما لا نصّ فيه جعلنا مصداق الشبهه بيقين، وأدخلناه في سعه على الوجه المستبين، كما عليه علماؤنا المتقدّمون، وفقهاؤنا المتأخرون وهم عشره آلاف أو يزيدون» (1).

از جواب هايي كه به تقريبات شهيد صدر «ره» داده شد جواب اين فرمايش نيز معلوم مي شود علاوه بر اينكه جواب چهارمي نيز وجود دارد كه شواهد لغويه مي باشند.

ص: ۳۲۴

جواب چهارم به تقریب چهارم: ظهور معانی لغویه در معنای مطلق التباس و اشتباه برای واژه «شبهه»

اگر به کتب لغت مراجعه شود مشاهده می شود که معنای «شبهه» چیزی غیر از معنایی است که شهید صدر «ره» آن را ادعا می کند؛

الصّحاح می گوید: «الشبهه: الالتباس»، مفردات راغب می گوید: «الشبهه هو ان لا يميز احد الشئین من الآخر لما بينهما من التشابه عینا كان او معنی»، شمس العلوم می گوید: «الشبهه من الامر ما لم يتيقن فيه الخطأ و الصواب»، لسان العرب می گوید: «الشبهه: الالتباس»، قاموس المحيط می گوید: «الالتباس و المثل» در قاموس، هم به معنای التباس اشاره شده و هم به معنای مماثلت ولی در کتب لغت دیگر کمتر به معنای مماثلت اشاره شده است.

در کتاب کشف اصطلاح الفنون آمده: «فی کاشف الرموز: الشبهه اسم من الاشتباه»، در معجم مقاییس اللغه می گوید: «شبهه: الشين و الباء و الهاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابه الشيء و تشاكُله لونا و وَصفاً».

از کتب متاخر نیز اقرب الموارد می گوید: «الشبهه الالتباس و المثل قيل الشبهه اسم من الاشتباه و هي ما يلتبس حلّه بحرمته و صحته بفساده و حقه بباطله».

معجم الوسيط که کتاب لغوی خوبی است می گوید: «الشبهه الالتباس و فی الشرع ما التبس امره فلا يدرى أحلال هو ام حرام أحق هو ام باطل» و المنجد نیز می گوید: «الشبهه الالتباس ما يلتبس الحق بالباطل و الحلال بالحرام».

بنابراین آنچه که در عرف و لغت است یک معنای عام و جامع است و آن التباس و اشتباه و عدم تمیز می باشد و هیچ دلیلی نیز بر نقل وجود ندارد بلکه برخی جاها قرینه وجود دارد بر اینکه معنای دیگری اراده شده است.

پس باید معنای شبهه را حمل بر معنای اشتباه و عدم تمیز کرد البته این به معنای حمل بر معنای شک نمی باشد بلکه به این معناست که معنای عدم تمیز صادق بر موارد شک و غیر موارد شک می باشد.

۹۶/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

اشکال سوم: استفاده از واژه «خیر» (عدم دلالت واژه «خیر» بر وجوب) ۱

جواب به اشکال سوم: قرینیت واژه «هلکه» بر اینکه «خیر» دلالت بر وجوب می کند ۲

مناقشه در جواب فوق: عدم قرینیت «هلکه» نسبت به واژه «خیر» ۳

پاسخ به مناقشه فوق: وجود قرینه در لسان شارع بر اینکه «هلکه» به معنای عقوبت است ۳

اشکال چهارم: استفاده از واژه «اقتحام» (عدم تناسب قول به برائت با معنای اقتحام) ۴

جواب به اشکال چهارم: قبیح بودن وقوع در هلکه چه با تریث و چه بدون تریث ۴

مناقشه در جواب فوق: عدم صدق «هلکه» در شبهات حکمیه بعد از فحص ۵

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

اشکال سوم: استفاده از واژه «خیر» (عدم دلالت واژه «خیر» بر وجوب)

اشکال دیگری که به ادله «الوقوف عندالشبهات» وارد شده است اشکالی است که با استفاده از کلمه «خیر» طرح شده است، به این تقریب که کلمه «خیر» افعال تفضیل است که همزه آن ساقط شده است مثل کلمه «شر» که در واقع «أشَر» بوده است، همانگونه که در کتب لغت بیان شده است مثلاً در الطراز الاول (۱) آمده است: «هو خیر منه و شر منه اصلهما أخیر و أشَر فحذفوا الهمزة تخفیفاً لكثره الاستعمال و حرّکوا الخاء من خیر بحر که الیاء».

ص: ۳۲۶

۱- (۱) - الطراز الاول و الکناز لما علیه من لغه العرب المعول نوشته علیخان مدنی.

افعل تفضیل گاهی به معنای تفضیل می آید یعنی دلالت می کند بر اینکه مفضل و مفضل علیه هر دو بر اصل ماده اشتراک دارند، اما مفضل افزوده ای نیز دارد مثلاً اگر گفته می شود «زید اعلم من عمرو» به این معناست که هر دو صاحب علم هستند اما علم زید بیشتر از علم عمرو می باشد، گاهی نیز افعال تفضیل به معنای اسم فاعل استعمال می شود یعنی واجد آن ماده است مثلاً- گفته می شود: «الصلاه خیر من النوم» در اینصورت معنای این جمله این نیست که هم صلاه خوب است و هم نوم بلکه

فقط دلالت بر خوب بودن صلاه می کند و یا در برخی از روایات صوم آمده که وقتی سلطان وقت گفت امروز عید است حضرت افطار کرد و فرمود: «وَاللَّهِ أَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي» (۱).

در این عبارت معلوم است که «احب» به معنای افعال تفضیلی نیست چون قطعاً حضرت نمی خواهد بفرماید افطار و کشته شدن هر دو محبوب است ولی افطار کردن محبوب تر است.

حال پس از بیان این مقدمه روشن می شود که در این روایت که می فرماید: «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» «خیر» یا به معنای افعال تفضیلی است و یا اسم فاعل است؛

اگر به معنای افعال تفضیل باشد به این معنا می شود که وقوف در شبهات بهتر از وقوع در هلاکات است پس معنای آن این است که هر دو خوب است ولی وقوف بهتر است پس طبق این احتمال وقوع در هلاکه نیز خوب است چون ترخیص شرعی دارد، در اینصورت «هلاکه» به معنای عقوبت نیست بلکه به معنای برخی مفاسدی است که ممکن است مترتب بر آن فعل شود.

ص: ۳۲۷

و اگر به معنای اسم فاعل باشد یعنی وقوف نزد شبهات کار خوبی است و کار خوب نیز اعم از این است که واجب باشد یا مستحب، چون از «خیر» معنای لزوم استفاده نمی شود به این دلیل که واژه خیر دلالت بر مصلحت ملزمه نمی کند از این رو هم به واجباتی مثل نماز صبح خیر گفته می شود و هم به مستحباتی مثل نماز شب اطلاق خیر می گردد.

بنابراین این روایت دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه نمی کند چون اگر «خیر» به معنای افعال تفضیل باشد دلالت بر وجوب احتیاط نمی کند و فقط دلالت بر استحباب احتیاط می کند بلکه طبق این احتمال این روایت خود از ادله برائت می باشد چون طبق معنای افعال تفضیلی، اقتحام در شبهات نیز خوب است و اگر «خیر» به معنای اسم فاعل باشد در اینصورت روایت فقط دلالت بر اصل رجحان احتیاط می کند اما حد آن که وجوب یا استحباب باشد را دلالت نمی کند.

اگر واژه «خیر» به معنای افعال تفضیل باشد در اینصورت خود این روایت حاکم و مفسر روایاتی می شود که به این لسان گفته نشده است و فقط فرموده: «قف عند الشبهه» و معلوم می شود که در روایات دیگر نیز عدم وقوف در شبهه اشکالی ندارد در نتیجه آن روایات دیگر نیز حمل بر استحباب می شوند.

البته قائل مشخصی برای این اشکال پیدا نکرده ام الا اینکه شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری به آن اشاره کرده و گفته است: «وقد یجاب ایضا بانکار ظهور جمله المستفیضه من ان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه فی الوجوب لان کلمه «خیر» لاتدل علی الوجوب بل تلائم الإستحباب ایضا».

جواب به اشکال سوم: قرینیت واژه «هلکه» بر اینکه «خیر» دلالت بر وجوب می کند

چه بسا به این اشکال اینگونه جواب داده شود که این اشکال به دلیل کلمه «هلکه» مذکور در روایت تمام نیست چون همانطور که شیخنا الاستاد «ره» فرموده واژه «هلکه» در لغت به معنای فناء به سبب سوء است مثل اینکه کسی با آتش سوزی یا سم از بین برود اما به کسی که به مرگ طبیعی از دنیا برود نمی گویند هلاک شده است ولی ظاهراً در لسان شارع مثل آیه شریفه (لِیَهْلِكْ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ) (۱) مراد از «هلاکت» عقوبت است در حالیکه در عقوبت هیچ خیری وجود ندارد تا گفته شود «خیر» در این روایات به معنای تفضیل است، پس به این قرینه باید گفت نمی توان «خیر» را به معنای افعال تفضیل گرفت.

پس باید «خیر» را به معنای اسم فاعل بگیریم یعنی وقوف دارای مصلحت است و از طرف شارع واجد طلب است تا دلالت بر وجوب احتیاط نماید.

مناقشه در جواب فوق: عدم قرینیت «هلکه» نسبت به واژه «خیر»

مگر طرف مقابل بگوید هلکه هم به معنای عقوبت است و هم به معنای مفسده و هم به معنای جامع بین این دو معنا استعمال می شود حال در اینجا به قرینه اینکه «خیر» افعال تفضیل است «هلکه» باید حمل بر معنای مفسده شود در نتیجه نمی توان از روایت وجوب احتیاط را استفاده کرد.

پاسخ به مناقشه فوق: وجود قرینه در لسان شارع بر اینکه «هلکه» به معنای عقوبت است

لکن جواب این است که همانطور که شیخنا الاستاد فرمود اگر به تتبع فهمیدیم که این واژه در لسان شارع به معنای عقوبت است در اینصورت نمی توان آن را به معنای مفسده گرفت ثانیاً به هر مفسده ای نیز «هلکه» گفته نمی شود بلکه بر مفسده ای اطلاق «هلکه» می شود که قوت و شدت داشته باشند مثل اینکه کسی به سبب خوردن چیزی مبتلا به کوری یا فلجی شود اما اگر خوردن آن چیز باعث مریضی های جزئی شود به آن «هلکه» نمی گویند.

ص: ۳۲۹

پس «هلکه» را چه به معنای عقوبت بگیریم و چه به معنای مفسده و چه به معنای جامع بین آنها در هیچ صورتی در هلکه خیری وجود ندارد و اما «خیر» را بر معنای اسم فاعل نیز نمی توان حمل نمود چون ظاهر افعال تفضیل همان معنای تفضیلی است و معنای اسم فاعلی خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد و قرینه ای در اینجا وجود ندارد.

پس خیر بودن وقوف در شبهه به معنای وجوب توقف و احتیاط می باشد در نتیجه می توان گفت این روایات دلالت بر وجوب احتیاط می کنند.

مؤید آن نیز این است که جمله «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» در روایات تطبیق به مواردی شده که توقف وجوب دارد مثل مقبوله عمر بن حنظله البته نمی توان به این مؤید اهمیت داد چون همانطور که در روایات بعد خواهد آمد همانطور که این جمله بر موارد لزوم تطبیق شده بر موارد عدم لزوم نیز تطبیق شده است مثل موارد شک در جواز ازدواج که احتیاط لزوم ندارد اما جمله «الوقوف خیر من الاقتحام» در آن ذکر شده است.

بنابراین اشکال سوم تمام نیست.

اشکال چهارم: استفاده از واژه «اقتحام» (عدم تناسب قول به براءت با معنای اقتحام)

دو نفر از بزرگان با استفاده از واژه «اقتحام» به استدلال به روایات وقوف اشکال کرده اند که یکی از آن دو صدر المتالهین «ره» در شرح کافی و دیگری شهید صدر «ره» در بحوث است.

حاصل این اشکال این است که اقتحام در لغت عرب یعنی بی گذار به آب زدن یعنی بدون اینکه مطالعه و محاسبه در اطراف آن کرده باشد وارد کار شود، در اینصورت طبق این معنا در مانحن فیه اقتحام وجود ندارد چون تمسک به براءت بی محاسبه کار کردن نیست بلکه به ادله عقلیه یا شرعیه بر براءت استناد می شود و سپس بر اساس براءت عمل می شود.

مرحوم ملاصدرا در شرح کافی اینگونه می گوید:

«اقتحم الانسان الامر العظيم و تقحمه إذا رمى نفسه فيه من غير روّيه و تثبت» (۱).

شهید صدر «ره» نیز اینگونه می فرماید:

«أولاً- ان الوقوف جعل مقابلاً للاقتحام و هذا ليس من الواضح انه بمعنى الاجتناب مقابل الارتكاب لأن الاقتحام عبارة عن الإقدام بلا- تريث و بلا- روّيه و فجأه، فالنهي عن الاقتحام في الشبهه يكون بمعنى النهي عن الدخول بلا تريث و مبالاه فيكون الحديث من قبيل سائر ما دل على انه لا بد من مستند و مدرک للاقتحام و من الواضح ان الأصولی يستند في ارتكابه للشبهه إلى مدرک شرعی أو عقلی و ليس مقتحماً للشبهه» (۲).

جواب به اشکال چهارم: قبیح بودن وقوع در هلکه چه با تریث و چه بدون تریث

اگر در روایت اینگونه فرموده بود: «لا- تقتحموا فی الشبهه» در اینصورت این اشکال وارد بود اما در این روایت فرموده: «الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکه» یعنی امام علیه السلام هلکه را مفروض می گیرد و سپس حکم به توقف نسبت اقتحام در آن می کند در اینصورت اقتحام در هلکه همانطور که بدون تریث و محاسبه قبیح است با تریث و محاسبه نیز قبیح است.

پس به قرینه واژه «هلکه» و اینکه ظاهر از «هلکه» عقوبت یا معنای جامع عقوبت و مفسده شدیده است بنابراین نمی توان با انجام شبهات وقوع در هلکه را مرتکب شد، در نتیجه اشکالی به وجوب احتیاط در شبهات حکمیه وارد نمی شود.

ص: ۳۳۱

۱- (۴) - شرح أصول الكافي (صدرا)، ج ۲، ص: ۲۵۸.

۲- (۵) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۹۱.

مناقشه در جواب فوق: عدم صدق «هلکه» در شبهات حکمیه بعد از فحص

اللهم الا اینکه از طرف شهید صدر «ره» اینگونه در جواب فوق مناقشه شود که شبهه ها مختلف هستند گاهی شبهه در اطراف علم اجمالی و یا شبهه بدویه قبل از فحص است که در اینصورت همراه با هلاکت است اما برخی از شبهه ها بدوی هستند و فحص هم شده است که در اینصورت هلکه بودن آنها معلوم نیست چون اگر در شبهات بدویه بعد از فحص برائت ثابت باشد در اینصورت احتیاط نکردن در شبهات بدویه بعد از فحص مصداق هلکه نیست، پس اینکه گفته شده در شبهات هلکه وجود دارد به این معنا نیست که در همه شبهات هلکه وجود دارد بلکه فقط در بعضی از اقسام مهلکه موجود است که در آنها احتیاط واجب است اما در غیر آن موارد احتیاط واجب نیست.

بنابراین اشکال چهارم را می توان پذیرفت، در نتیجه استدلال اخباری ها به این روایات بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تمام نیست.

۹۶/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag

اشکال پنجم: استفاده از واژه «تهلکه» ۱

مقدمه اول: احتمالات در «تهلکه» ۱

مقدمه دوم: مقصود از «هلکه» احتمال هلکه یا استحقاق عقوبت به دلالت اقتضا ۲

تقریب اول اشکال پنجم: ورود ادله برائت بر این روایات ۲

مقدمه اول ۲

مقدمه دوم ۳

مقدمه سوم ۳

مقدمه چهارم ۳

جواب به تقریب اول: عدم تمامیت این تقریب بر مبنای حق الطاعه ۴

تقریب دوم ۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

اشکال پنجم: استفاده از واژه «تهلکه»

پنجمین اشکال به روایات وقوف اشکالی است که با استفاده از واژه «مهلکه» یا «تهلکه» وارد می شود، برای این اشکال تقاریبی وجود دارد که قبل از بیان آنها به عنوان مقدمه دو نکته ذکر می شود؛

ص: ۳۳۲

مقدمه اول: احتمالات در «تهلکه»

در مفاد «تهلکه» در این روایات سه احتمال وجود دارد؛

احتمال اول این است که مراد از «تهلکه» عقوبت باشد همانطور که محقق خراسانی «ره» در کفایه آن را استظهار کرده است، همچنین شیخ اعظم «ره» در برخی از کلمات خود گفته است «تهلکه» یا «هلکه» وقتی در کلمات شارع به کار می رود ظهور در عقوبت دارد اگر چه در لغت اعم باشد چون آنچه که مربوط به شارع است مساله حکم و عقوبت است.

احتمال دوم این است که مراد از «تهلکه» اعم از عقوبت و مفسد دیگر باشد مثلا در موارد انجام شبهات یکی از مفسدی که بر آن مترتب می شود این است که به سبب ارتکاب شبهات به لحاظ روانی جرأت بر انجام محرمات ایجاد می شود، در اینصورت مفسده ای غیر از عقوبت، بر ارتکاب شبهه مترتب شده است. مرحوم شیخ اعظم قائل به این معناست.

احتمال سوم نیز این است که مراد از «تهلکه» خصوص مفسد دنیوی و اخروی است و برخی مثل شیخنا الاستاد «دام ظلّه» در درس قائل بودند به اینکه قدر متیقن از «تهلکه» از این روایات مفسد غیر عقوبتی است.

مقدمه دوم: مقصود از «هلکه» احتمال هلکه یا استحقاق عقوبت به دلالت اقتضا

در این روایات که فرموده: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» اگر مقصود از «هلکات» عقوبت باشد هیچ وقت یقین به آن پیدا نمی شود چون اگر کسی حتی حرام بین انجام دهد نمی تواند یقین به عقوبت پیدا کند چون ممکن است مشمول مغفرت خدای متعال قرار بگیرد تا چه رسد به جایی که فقط احتمال حرمت یا احتمال وجوب وجود دارد، بنابراین اگر مقصود از مهلکه خود مهکله باشد -چه به معنای خصوص عقوبت و چه به معنای جامع بین عقوبت و مفسد دیگر-، در اینصورت مهلکه در بیشتر جاها احراز نمی شود به همین دلیل این روایات عدیم الفائدة یا قلیل الفائدة می شوند در نتیجه به دلالت اقتضا باید گفت مقصود از «هلکه» استحقاق عقوبت و یا احتمال هلکه است البته نمی خواهیم بگوییم چیزی در تقدیر است به خلاف متقدمین که در این موارد معمولا چیزی در تقدیر می گرفتند اما می خواهیم بگوییم به دلالت اقتضا معلوم می شود که مراد جدی متکلم از «مهلکه» استحقاق المهلکه یا احتمال المهلکه است.

ص: ۳۳۳

بعد از توجه به این دو مقدمه تقریب‌هایی را که بوسیله آنها به استدلال به این روایات اشکال وارد می‌شود را ذکر می‌کنیم؛

تقریب اول اشکال پنجم: ورود ادله برائت بر این روایات

این تقریب خود مشتمل بر چند مقدمه می‌باشد؛

مقدمه اول

مقدمه اول این است که امر به وقوف تعلیل شده به جمله «ان الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» و می‌دانیم که علت، در مفاد معلل موثر است، چون گاهی او را به توسعه توضیح می‌دهد و گاهی نیز آن را به تضییق توضیح می‌دهد^(۱)، مثلاً اگر پزشک گفت: «لاتاکل الرمان لانه حامض» در اینصورت اولاً موضوع این دلیل سرایت به هر چیز ترشی می‌کند پس خوردن هر چیز ترشی ممنوع است در اینصورت تعمیم از آن استفاده می‌شود و ثانیاً موضوع این دلیل از حیث رمان تضییق می‌شود چون انار شیرین از این دلیل خارج می‌شود و خوردن آن اشکالی ندارد، پس تعلیل باعث اثر گذاری بر معلل می‌شود.

حال این اثرپذیری به دو نحو است یا معلل به سبب تعلیل معنون به یک عنوان می‌شود که در باب استصحاب می‌تواند اثر داشته باشد، در اینصورت روایات وقوف اینگونه معنون می‌شوند که «قف عند الشبهه» یعنی «قف عند الشبهه التي فيها احتمال المهلكه او استحقاق المهلكه» و یا اگر هم عنوان ندهد ولی مراد جدی متکلم از آن ثابت می‌شود و می‌فهمیم که مراد جدی او از معلل همان چیزی است که تعلیل آن را افاده می‌کند.

ص: ۳۳۴

۱- (۱) - به عبارت دیگر «العله تعمم و تخصص».

مقدمه دوم این است که علت همانطور که معلل متصل به خود را یا عنوان می دهد و یا مراد جدی متکلم را نسبت به آن بیان می کند نسبت به آنچه که شبیه به این معلل است ولی منفصل است نیز همین کار را می کند یعنی یا آن دلیل منفصل را عنوان می دهد و یا مراد جدی متکلم از آن دلیل را بیان می کند، پس همانطور که مقصود از «شبهه» در این روایات شبهه ای است که در آن احتمال مهلکه وجود دارد روایاتی که معلل نیست نیز مقصود از شبهه شبهه ای است که احتمال مهلکه در آن وجود دارد، در نتیجه این اشکال به همه روایات این باب وارد می شود.

مقدمه سوم این است که هیچ وقت کبری صغرای خودش را معین نمی کند، کبری می گوید توقف در هر شبهه محتمل المهلکه ای واجب است اما اینکه چنین شبهه ای در کجا وجود دارد؟ باید از خارج مشخص شود و کبری متکفل تحقق آن نیست.

مقدمه چهارم این است که بعد از توجه به مقدمات قبل نتیجه این می شود که اگر ما از ادله دال بر براءت در شبهات حکمیه وجوبیه و تحریمیه بعد از فحص صرف نظر کنیم قطعاً تمسک به این دلیل می شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل چون نمی دانیم که آیا شبهات حکمیه بعد از فحص از مصادیق شبهه محتمل المهلکه هستند یا خیر؟ پس نمی توان به این ادله تمسک نمود و اگر به ادله براءت توجه شود در اینصورت ثابت می شود که احتمال عقاب وجود ندارد، حال اگر براءت عقلیه ثابت باشد به صورت قطعی و به تخصص احتمال عقاب برداشته می شود و اگر براءت شرعیه ثابت باشد یا به ورود و یا به حکومت احتمال عقاب منتفی می گردد(۱).

پس نتیجه نهایی از این مقدمات این می شود که علی ای حال نمی توان در شبهات حکمیه بعد از فحص به این روایات تمسک نمود و احتیاط را ثابت نمود در نتیجه قهرا این روایات منحصر در شبهات مقرون به علم اجمالی منجز و یا شبهات حکمیه قبل از فحص می شود.

پس این روایات نمی تواند مستمسک اخباریون بشود تا بگویند درست است براءت عقلیه داریم اما به دلیل وجود این روایات نمی توانیم ملزم به براءت عقلیه باشیم، در نتیجه اخباریون نمی توانند بگویند این روایات با ادله براءت شرعیه تعارض می کنند چون این روایات می گوید توقف در شبهه ای که در آن عقوبت است واجب است در حالیکه به دلیل وجود براءت عقلیه شبهات حکمیه بعد از فحص نمی تواند مصداق شبهه ای باشد که در آن عقوبت وجود دارد و چون خود این روایات نیز نمی توانند موضوع خود را ثابت نمایند در نتیجه می گوئیم این روایات با ادله براءت شرعیه تعارض ندارند بلکه ادله براءت شرعیه وارد یا حاکم بر اینها هستند به همین دلیل این روایات نمی توانند وجوب توقف در شبهات حکمیه بعد از فحص را ثابت نمایند.

این تقریب را فعلا در کلمات اعلام مشاهده نکردم.

جواب به تقریب اول: عدم تمامیت این تقریب بر مبنای حق الطاعه

این بیان بیان خوبی است ولی نمی توان آن را بر مسلک حق الطاعه تطبیق کرد چون مسک حق الطاعه می گوید هر جا احتمال حق الطاعه وجود داشته باشد تکلیف منجز است، بله چون حق الطاعه معلق بر این است که از طرف شارع ترخیص وارد نشده باشد این حکم عقلی یک حکم عقلی منجز نیست بلکه معلق است به همین دلیل اگر ادله براءت شرعیه ثابت باشد تقریب فوق تمام است اما اگر کسی قائل به براءت شرعیه نباشد می تواند بنابر مسلک حق الطاعه تقریب اول را قبول نکند.

تقریب دوم از محقق خراسانی «ره» در کفایه است که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

۹۶/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

تقریب دوم اشکال پنجم: عدم شمول این روایات نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحص ۱

جواب اول به تقریب دوم: کشف ائنی عقاب در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص از اطلاق دلیل ۲

مناقشه در جواب اول: لزوم خروج از فرض ۲

پاسخ به مناقشه فوق: اثبات وجوب احتیاط با استفاده از ظهور قضایای خارجی و قاعده اشتراک ۲

اشکال اول به پاسخ فوق: ظهور خطابات شرعیه در قضایای حقیقه ۳

اشکال دوم به پاسخ فوق: عدم شمول قاعده اشتراک نسبت به تنجز احکام ۳

ان قلت ۳

قلت ۴

جواب دوم به تقریب دوم: صحیح نبودن لزوم تقدم زمانی علت بر حکم ۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

تقریب دوم اشکال پنجم: عدم شمول این روایات نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحص

تقریب دوم برای اشکالاتی که از واژه «تهلکه» بر استدلال به روایات وقوف وجود دارد متوقف بر چند مقدمه است؛

مقدمه اول این است که در این روایات، امر به وقوف، تعلیل به «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» شده است.

مقدمه دوم این است که هر وقت حکمی معلل به علتی بشود حتما مقتضای قاعده این است که با صرف نظر از این حکم آن علت وجود داشته و آن علت باعث شده حاکم این حکم را جعل کند.

پس مقتضای تعلیل «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» این است که شارع قبل از امر به وقوف در شبهه

دیده که در موارد شبهات حکمیه عقاب وجود دارد و همین عقاب، داعی جعل وجوب احتیاط و وجوب وقوف توسط شارع شده است.

ص: ۳۳۷

مقدمه سوم نیز این است که نتیجه این سخن این است که مراد شارع از شبهه شبهاتی است که قبل از اینکه امر به وقوف در آنها نماید هلکه وجود دارد و آن، شبهات مقرون به علم اجمالی و یا شبهات بدویه قبل از فحص است اما در شبهات بدویه بعد از فحص صرف نظر از این دلیل، تهلکه ای وجود ندارد چون در آنجا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود پس این روایات شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل نمی شود بلکه فقط مختص به شبهاتی است که قبل از امر به وقوف در این روایت خودش منجّز داشته است چه شبهات مقرون به علم اجمالی باشد و چه شبهات بدویه قبل از فحص باشد.

جواب اول به تقریب دوم: کشف اِنّی عقاب در موارد شبهات حکمیه بعد از فحص از اطلاق دلیل

این سخن صحیح است اما مطلبی در اینجا وجود دارد و آن اینکه عبارت «قف عند الشبهه» اطلاق دارد و به حسب ظاهر همه شبهات را شامل می شود در نتیجه با توجه به مقدمات فوق به طریق اِنّ کشف می شود که قبل از امر به وقوف در این روایات شارع یک وجوب احتیاط را جعل کرده است حتی در شبهات بدویه و بر اساس اینکه قبلا جعل کرده بوده بنابراین شبهات بدویه هم مورد هلاکت و عقوبت بوده است به همین دلیل به نحو عموم دستور توقف در همه شبهات را می دهد، بنابراین از شمول اطلاق و عمومی این روایات نسبت به شبهات بدویه بعد از فحص معلوم می شود که در شبهات بدویه بعد از فحص نیز هلکه و عقوبت وجود دارد.

ص: ۳۳۸

مراد از اینکه می گوئید به طریق إنّ کشف می کنیم که عقوبت بوده آیا به این معناست که وجود داشته و واصل نشده بوده یا مراد این است که واصل شده بوده؟ اگر در واقع بوده و واصل نشده که فایده ای ندارد چون چیزی که واصل نشده باشد بیان نیست به همین دلیل جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را نمی گیرد و اگر مراد این است که واصل شده اولاً خلاف وجدان است چون فرض این است که به غیر از این روایات دلیلی برای وجوب احتیاط نداریم و ثانیاً خلف فرض است در نتیجه راهی برای وارد کردن شبهات بدویه قبل از فحص در این روایات وجود ندارد.

پاسخ به مناقشه فوق: اثبات وجوب احتیاط با استفاده از ظهور قضایای خارجی و قاعده اشتراک

یک وقت مولا می گوید: «یجب الوقوف عند الشبهات» و یک وقت خطاب به شخص می کند و می گوید: «قف عند الشبهه»، اگر دومی باشد همانطور که مورد روایات وقوف هم همین است این قضیه می شود قضیه خارجی و در قضایای خارجی متکلم متکفل این است که که ببیند آیا شرایط موجود است یا نه؟ مثلاً اگر شما به کسی بگوئید: «افعل کذا» معلوم می شود که شما قدرت آن شخص بر انجام این کار را احراز کرده اید و یا اگر امام زمان ارواحنا فدا به کسی دستور نوشتن رساله عملیه بدهد معلوم می شود که امام علیه السلام آن شخص را مجتهد عادل می داند به خلاف وقتی که به صورت قضیه حقیقه می فرماید: «یجب علی المجتهد العادل ان یکتب الرساله علی الکفایه» که از آن دلیل اجتهاد و عدالت کسی معلوم نمی شود حال در این روایات که فرموده: «قف عند الشبهه» معلوم می شود که مخاطبین حضرت قبل از این دستور، عقاب برای آنها ثابت بوده است چه قبلاً یجب الاحتیاط برای آنها صادر شده باشد و الان برای بار دوم دستور داده شده است و چه قبلاً وجوب احتیاط نداشته اند ولی چون آنها معاصر امام علیه السلام بوده اند و فحص برای آنها امکان داشته همین که شبهه حکمیه ای برای آنها وجود داشته که امکان فحص برای آنها وجود داشته موجب تنجز احکام واقعیه بر آنها می شده است، پس، از صیغه امر در این روایات که خطاب به افراد شده است کشف می شود که امام علیه السلام احراز کرده که وظیفه مخاطبین کلام ایشان وجوب احتیاط بوده است و چون بین ما و آن مخاطبین در احکام اشتراک وجود دارد در نتیجه کشف می کنیم که در شبهات حکمیه حتی بعد از فحص اگر حکمی باشد بر ما نیز منجز است در نتیجه احتیاط بر ما نیز واجب می شود در نتیجه می توان از اشکال استدلال به این روایات تخلص جست.

اشکال اول به پاسخ فوق: ظهور خطابات شرعیه در قضایای حقیقیه

اولا ظاهر خطابات وارده در احکام حتی اگر به نحو خطاب به شخص خاصی گفته شود حقیقیه بودن است نه شخصی بودن، بلکه وقت امام علیه السلام به کسی به عنوان وکیل خودش دستوارت خاصی می دهد در اینصورت ظاهر این خطاب شخصی بودن است اما یک وقت در پاسخ به سوال از حکم شرعی مطلبی را می فرماید مثل اینکه سائل سوالی را در مورد نماز خود می کند و امام علیه السلام دستور می دهد: «اعد صلاتک»، در اینصورت این قضایا ظهور در قضیه حقیقیه دارند.

اشکال دوم به پاسخ فوق: عدم شمول قاعده اشتراک نسبت به تنجز احکام

ثانیا اگر این قضیه واقعا خارجیه است نیز فایده ای برای ما ندارد چون اگر امام علیه السلام تنجز حکم واقعی را از این باب که فحص برای آنها ممکن بوده احراز کرده است به این معنا نیست که این حکم برای کسانی که فحص برای آنها ممکن نیست نیز منجز است، چون آنچه که ما به دنبال آن هستیم تنجز حکم واقعی است نه مجرد وجود حکم واقعی، در حالیکه قاعده اشتراک دلالت بر این ندارد که اگر حکمی برای افرادی به دلیل وجود شرایط تنجز منجز بود برای ما نیز آن حکم منجز است پس اینکه امام علیه السلام به آن افراد دستور احتیاط داده یا به این دلیل است که قبل از آن وجوب احتیاط برای آنها جعل شده بوده و یا لاقلا شبهات حکمییه ای بوده که امکان فحص در آنها بوده به همین دلیل منجز عقلی داشته اند.

اگر قبول کنیم این قضیه حقیقه است نه خارجیه آیا این قضیه شامل مخاطبین عصر ائمه می شده یا خیر؟ چون احتمال می دهیم قبلا برای آنها دلیلی بر احتیاط وجود داشته است در نتیجه این روایات شامل آنها می شود در اینصورت در موارد شبهه، حکم واقعی برای آنها منجز می گردد پس به قاعده اشتراک، حکم واقعی برای ما نیز منجز می شود، پس وجوب احتیاط برای ما نیز ثابت می گردد.

قلت

محقق عراقی «ره» در ضمن کلمات خود به این مطلب جواب داده است و فرموده این مطلب تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است چون تنجز علم اجمالی برای مخاطبین عصر ائمه برای ما محرز نیست و اگر بخواهیم برای اثبات آن به همین روایات تمسک کنیم تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل لازم می آید.

اشکال محقق عراقی اشکال درستی است پس نتیجه این می شود که عبارت «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» به دلیل واژه هلکه بنابر اینکه معنای آن عقاب باشد نمی تواند شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل شود.

جواب دوم به تقریب دوم: صحیح نبودن لزوم تقدم زمانی علت بر حکم

حاصل جواب از این بیان این است که این مطلب که گفته می شود که اگر حکمی معلل شد معلوم می شود که باید این تعلیل قبل از آن حکم وجود داشته باشد مطلب تمامی نیست بلکه اگر با نفس همین خطاب تهلکه ایجاد شود کفایت می کند مثلا فرض کنید اگر شارع با خطاب «صلّ» صلوه را مصلحت دار کند کفایت می کند و لازم نیست مصلحت داشتن صلوه تقدم زمانی بر جعل صلوه داشته باشد حال در مانحن فیه شارع می گوید: «قف عند الشبهه فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» شارع می خواهد بگوید با همین حکم وجوب توقف، برای واقع منجز درست می شود و هلکه تحقق پیدا می کند، فلذا می بینیم در ادبیات شارع بسیاری از احکام با بیان عقاب جعل شده است مثل اینکه گفته شده اگر زنی موی سر خود را بیرون بگذارد با موی سر در جهنم آویخته می شود در اینجا شارع با همین بیان حکم حرمت بیرون گذاشتن موی سر را جعل کرده است. پس این مطلب که در کلمات برخی مثل محقق خراسانی «ره» مسلم فرض شده و آن اینکه تعلیل حتما باید قبل از حکم وجود داشته باشد محل کلام است و مقبول نیست چون قبلت زمانی برای تعلیل وجود ندارد اگر چه قبلت رُتبی وجود دارد.

پس تقریب دوم از این اشکال وارد است و جوابی ندارد.

بخشی از این تقریب در کلام محقق خراسانی «ره» در کفایه نیز وجود دارد البته محقق خراسانی «ره» و قبل از ایشان شیخ اعظم «ره» خواسته اند با بیان خود بگویند حکم روایات «قف عند الشبهه» ارشادی است و تابع مرشد الیه خود است اما بیان ما با بیان آنها فرق می کند چون ما در این بیان اشاره ای به ارشادی بودن نکردیم.

اما اشکال ارشادی بودن را در جلسه آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۹۶/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag

تقریب سوم اشکال پنجم: ارشادی بودن این روایات ۱

وجوه ارشادی بودن اوامر توقف ۲

وجه اول: تقدیم رتبه تعلیل بر حکم معلل ۲

جواب به وجه اول: عدم نیاز به بیان ارشادیت ۳

وجه دوم: ظهور تعلیل در تمام المقصد بودن تعلیل ۴

جواب به وجه دوم: عدم فائده داشتن بیان ارشادیت ۴

مناقشه در جواب فوق: تخصیص روایات توقف به روایات براءت شرعی ۵

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

بحث در اشکالاتی بود که بر استدلال به روایات وقوف عند الشبهه وارد شده است، به اشکالاتی رسیدیم که از واژه «هلکه» استفاده شده بود، دو تقریب برای این اشکال تاکنون بیان شده و همانطور که در آن دو تقریب گذشت فعلا واژه «هلکه» بنا بر اینکه به معنای عقوبت باشد بررسی می شود.

تقریب سوم اشکال پنجم: ارشادی بودن این روایات

جواب دیگری که برخی مثل محقق خراسانی «ره» داده اند این است که از واژه «هلکه» به معنای عقوبت استفاده می شود که امر «قف» در این روایات امر ارشادی است و یک وجوب ظاهری در حالت شبهه را جعل نمی کند و اوامر ارشادی نیز به داعی راهنمایی و توجه دادن اذهان است و مولویتی در آن نیست به این معنا که شارع می خواهد بوسیله این امر ارشادی به چیزی که در آن وجود دارد توجه بدهد مثلا اگر شما گفتید به این رساله عملیه عمل کن که خیر تو در آن است معنایش این است

که اگر می‌خواهی سعادت‌مند شوی به این رساله عمل کن چه در آن رساله احکام و جویی باشد و چه احکام تحریمی و استحبابی و یا کراهتی.

ص: ۳۴۲

در این روایات نیز امر به توقف امر ارشادی است و تابع مرشد الیه خود است، در اینصورت هر جا الزام وجود داشته باشد مثل شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی و یا شبهات حکمیه قبل از فحص به نحو وجوب باید احتیاط شود و هر جا که الزام وجود نداشته باشد مثل شبهات حکمیه بعد از فحص احتیاط واجب نیست. بنابراین اوامر توقف در این روایات یک حکم ظاهری در مقام شک مثل وجوب احتیاط را ثابت نمی‌کنند و اما علت ارشادی بودن این روایات نیز تعلیلی است که در این روایات بیان شده است که می‌فرماید: «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات».

اما در اینکه چگونه از این تعلیل ارشادی بودن فهمیده می‌شود چند وجه وجود دارد؛

وجوه ارشادی بودن اوامر توقف

وجه اول: تقدیم رتبه تعلیل بر حکم معلل

وجه اول از محقق خراسانی «ره» است ایشان می‌گویند «اقتحام فی الهلکه» در مقام تعلیل است پس باید مفروغ عنه پنداشته شود یعنی صرف نظر از امر به توقف باید «هلکه» وجود داشته باشد تا علت برای وجوب توقف شود در حالیکه فقط در شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل از فحص، قبل از این روایات، «هلکه» وجود دارد اما در غیر این دو مورد مثل شبهات حکمیه بعد از فحص صرف نظر از این روایات «هلکه» وجود ندارد به این دلیل که در آن موارد قبح عقاب بلا بیان و براءت عقلیه وجود دارد، پس با توجه به این تعلیل حوزه «قف عند الشبهه» می‌شود شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات قبل از فحص که در این دو مورد اگر این روایات نیز وجود نداشت باز هم تنجز واقع وجود داشت و وقتی تنجز وجود دارد معنا ندارد که شارع مجدداً به نحو مولویت احتیاط را جعل نماید، چون در اطراف علم اجمالی تنجز علم اجمالی باعث می‌شود که در شبهه حکمیه احتیاط شود به اینکه اگر شبهه تحریمیه است اجتناب شود و اگر شبهه وجوبیه است ارتکاب صورت بگیرد و همچنین در شبهات حکمیه قبل از فحص عقل انسان حاکم به این است که حق مولا این است که فحص از تکلیف شود در نتیجه عقل بدیهی انسان قائم به وجوب احتیاط می‌باشد.

ص: ۳۴۳

بنابراین این تعلیل به ما می گوید باید قبل از این «قف عند الشبهه» شارع آن را مفروض گرفته باشد و الا اگر این «قف عند الشبهه» توقف بر هلاکت داشته باشد و هلاکت نیز توقف بر این بیان داشته باشد دور پیش می آید و اگر هم به دور توجه نکنیم ولی از آنجا که علت حتما باید قبل از حکم باشد معلوم می شود که باید قبل از امر به توقف «هلکه» وجود داشته باشد و چون وجود «هلکه» فقط در موارد شبهه مقرون به علم اجمالی و شبهات قبل از فحص ثابت است این امر نمی تواند مولویت داشته باشد چون این دو مورد صلاحیت برای حکم مولوی ندارد، بنابراین امر به توقف ارشادی می شود و تابع مرشد الیه خود می گردد؛

«و ما دل علی الاحتیاط غایته أنه ظاهر فی وجوب الاحتیاط مع أن هناك قرائن داله علی أنه للإرشاد فیختلف إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما یرشد إلیه.

و یؤیده أنه لو لم یکن للإرشاد لوجب [یوجب] تخصیصه لا- محاله ببعض الشبهات إجماعا مع أنه آب عن التخصیص قطعاً کیف لا- یكون (قوله: قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) للإرشاد مع أن المهلكه ظاهره فی العقوبه و لا عقوبه فی الشبهه البدویه قبل إيجاب الوقوف و الاحتیاط فكیف یعلل إيجابه بأنه خیر من الاقتحام فی الهلکه» (۱).

البته ایشان ان قلتی در اینجا دارد که در ضمن تقریب قبل ذکر گردید و چون دخالتی در این تقریب ندارد به همین دلیل از بیان آن صرف نظر می کنیم.

ص: ۳۴۴

جواب به وجه اول: عدم نیاز به بیان ارشادیت

جواب این وجه که از راه ارشادی بودن بر استدلال به این روایات اشکال شود این است که قبل از اینکه ارشادی بودن ثابت شود نیز می توان به اخبار توقف اشکال کرد چون بیان ایشان این بود که چون تعلیل در این روایت وجود دارد قبل از امر به توقف باید عقوبت وجود داشته باشد در حالیکه عقوبت فقط در دو جا وجود دارد یکی در اطراف علم اجمالی و دیگری در شبهات حکمیه قبل از فحص، در نتیجه روایات وقوف اختصاص به شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات قبل از فحص پیدا می کند و ربطی به ما نحن فیه یعنی شبهات حکمیه بعد از فحص ندارد چه امر به توقف در این روایات ارشادی و چه مولوی باشد، پس در مقدمات این بیان یعنی بیان ارشادی بودن، مقدماتی ماخوذ است که آن مقدمه خود، این مطلب را حل می کند و برای حل آن نیاز به تطویل مسافت نیست، بلکه اگر کسی از ما سوال کند که آیا اوامر این روایات مولوی است یا ارشادی؟ جواب می دهیم که این اوامر ارشادی هستند اما ارشادی بودن آنها دخالتی در اشکال بر استدلال اخباریون به این روایات ندارد.

علاوه بر اینکه در کلام ایشان تشویش وجود دارد، چون اولاً-ایشان در بخشی از کلام خود می گویند: «فیختلف إيجاباً و استحباباً حسب اختلاف ما یرشد إلیه» در حالیکه اگر بنا باشد این روایات اختصاص به اطراف علم اجمالی و شبهات قبل از فحص داشته باشند احتیاط در آن استحبابی نیست بلکه واجب است.

ص: ۳۴۵

ثانیا ایشان روایات باب را به دو قسم تقسیم کرده است، یکی روایات وقوف عند الشبهه و دیگری روایات دال بر احتیاط، ایشان روایات وقوف عند الشبهه را جواب می دهد به اینکه در شبهات حکمیه بعد از فحص «هلکه» وجود ندارد چون دلیل برائت وجود دارد اما وقتی وارد بحث از روایات دال بر احتیاط می شود می گوید این روایات ارشادی است اما در حین توضیح ارشادی بودن روایات احتیاط به روایت توقف رجوع می کند و می گوید:

«کیف لا یكون (قوله: قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) للإرشاد»^(۱).

به همین دلیل محقق ایروانی در حاشیه خود به محقق خراسانی «ره» اشکال کرده و می گوید امر بر صاحب کفایه خلط شده است چون ایشان در ابتدا به اخبار توقف پاسخ داده است و دیگر نیاز نبود مجددا وارد بحث از آن شود.

وجه دوم: ظهور تعلیل در تمام المقصد بودن تعلیل

وجه دوم ارشادی بودن اوامر توقف از شیخنا الاستاد آقای حائری «ره» در مبانی الاحکام است و آن اینکه درست است اوامر و نواهی شارع ظهور در مولویت دارد ولی این ظهور در جایی است که تعلیل نکرده باشد، چون اگر تعلیل نکرده باشد ظهور تعلیل در اینکه تمام مقصد متکلم همین تعلیل است اظهر بر ظهور «قف» در مولویت است، بله روایاتی که معلل به تعلیل نیست و فقط امر به توقف می کند ظهور در مولویت دارد اما در روایاتی که معلل شده است مخصوصا که تعلیل در این روایات حکومت دارد و می فهماند که در موارد دیگر نیز مناط توقف همین است پس معلوم می شود که تمام مقصد مولا این است که مکلفین در هلاکت نیفتند در نتیجه چنین امری امر ارشادی می شود علاوه بر اینکه عقل نیز مستقل است که انسان نباید خود را در عقوبت بیندازد؛

ص: ۳۴۶

«لأنّ التعليل بالأمر العقلي اذا كان كافيا في الحكم فلا يبيى ظهور في المعلّل له في المولويه فان ظهور التعليل في كونه تمام المراد للمتكلم مقدم على ظهور المعلّل له في المولويه».

فرق این بیان با بیان محقق خراسانی «ره» این است که محقق خراسانی «ره» گفت از تعلیل معلوم می شود که «مهلكه» باید در رتبه قبل از حکم وجود داشته باشد و فقط در موارد علم اجمالی و شبهات قبل از فحص «مهلكه» وجود دارد اما ایشان به این جهت که باید تعلیل در رتبه قبل از حکم باشد توجه نمی کند بلکه به این توجه می کند که وقتی شارع تعلیل می کند تمام مقصد او همین علت می شود و وقتی تمام مقصد واقع نشدن در «مهلكه» بود این علت چیزی است که مولویت را بر نمی تابد در نتیجه همین مطلب قرینه می شود که امر به توقف در این روایت امر ارشادی است.

جواب به وجه دوم: عدم فائده داشتن بیان ارشادیت

محقق حائری «ره» با اینکه ارشادیت را برای شیخ اعظم «ره» و محقق خراسانی «ره» به این بیان تقریر می کند ولی می گوید ارشادی بودن فائده ای ندارد و نمی تواند به استدلال اخباریون پاسخ بدهد، چون این جمله که ارشاد می کند متضمن یک اخبار نیز هست و آن اینکه بدان که در شبهات حکمیه اقتحام فی الهلکه هم وجود دارد که توقف در آن بهتر است پس در حقیقت این روایات چنین اخبار می کنند که در همه شبهات «مهلكه» وجود دارد و شبهات نیز عام است و هم اطراف علم اجمالی را شامل می شود و هم شبهات حکمیه قبل از فحص و نیز شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل می گردد، در نتیجه در همه جا زمینه امر به توقف وجود دارد حتی شبهات بدویه بعد از فحص، یعنی ممکن است حکم واقعی وجود داشته باشد و شما با آن مخالفت نمایید، پس نمی توان با بیان ارشادی بودن به براءت رسید چون این ارشاد متضمن یک اخبار است در اینصورت این روایات با روایات براءت تعارض می کند و نسبت به ادله عقلی براءت بر براءت عقلی وارد می شود، لذا ایشان در جواب به این روایات راه دیگری را رفته است مثل استصحاب عدم شبهه که قبلا بیان شد.

مناقشه در جواب فوق: تخصیص روایات توقف به روایات براءت شرعی

ممکن است اینگونه گفته شود که «قف عند الشبهات» عموم دارد چون هم شبهات مقرون به علم اجمالی و هم شبهات حکمیه قبل از فحص و هم شبهات حکمیه بعد از فحص را شامل می شود، اما ادله براءت شرعیه مثل حدیث رفع فقط مربوط به شبهات حکمیه بعد از فحص است در نتیجه رابطه آن ها با روایات توقف خاص مطلق می شود و می توانند روایات توقف را تخصیص بزنند، در نتیجه به اخباریون اشکال وارد می شود و نمی توان با این روایات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بعد از فحص را ثابت نمود.

۹۶/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag

مناقشه دوم در جواب محقق حائری «ره» ۱

تقریب استدلال به روایات توقف بنا بر دلالت «هلکه» بر جامع بین مفسده و عقوبت ۲

اشکال تقریب فوق: ارشادی بودن امر به توقف در صورت جامع بودن معنای «هلکه» ۳

جواب به اشکال اول: عدم استحاله جمع بین مولویت و ارشاد در امر واحد ۴

مناقشه در پاسخ فوق: ظهور امر به توقف در جامع رجحان به دلیل ظهور امر واحد در وحدت داعی ۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

همانطور که در جلسه گذشته بیان شد شیخنا الاستاد آقای حائری «ره» فرمود حتی اگر اوامر توقف ارشادی باشد ولی مساله را حل نمی کند چون این تعلیل اخبار می کند به اینکه در همه شبهات هلکه و عقوبت وجود دارد، پس عقل به دلالت التزامی حکم به وجوب احتیاط می کند، بنابراین این روایات، معارض با ادله براءت شرعیه می باشد، پس این تقریب که بزرگانی مثل شیخ اعظم «ره»، محقق خراسانی «ره» و محقق خوئی «ره» از راه ارشاد خواسته اند به اخباریون اشکال کنند تمام نیست.

ص: ۳۴۸

مناقشه دوم در جواب محقق حائری «ره»

شاید بتوان به استاد «ره» اینگونه مناقشه کرد که وقتی به دلیل بزرگانی که قائل به ارشادی بودن هستند مراجعه می شود مشاهده می شود که تعلیل در این روایات می فهماند که قبل از حکم به وجوب توقف، شارع چیزی دیده که می خواهد به آن ارشاد

کند و قبل از این ارشاد شارع نیز چیزی وجود ندارد که شارع بخواهد به آن ارشاد کند الا شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل از فحوص، اما نسبت به مازاد از این دو مورد نمی تواند دلالت بر عقاب نماید به این قرینه که امام علیه السلام در این روایات مهلکه بودن را مفروغ عنه گرفته و به آن تعلیل می کند یعنی صرف نظر از این ارشاد می خواهد اخبار کند به اینکه عقاب وجود دارد و همانطور که قائلین به قبح عقاب بلا بیان می گویند مورد آن فقط همین دو مورد است. پس نباید به جهت اینکه «شبهه» اطلاق دارد یا «الشبهات» عموم دارد بگوییم در همه شبهات مهلکه وجود دارد بله اگر مقرون به این قرینه نبود این عبارت ظهور در همه شبهات داشت اما چون این ارشاد مقرون به تعلیل است و تعلیل دلالت می کند بر اینکه اگر امر به توقف هم صادر نشده بود مهلکه وجود داشت در اینصورت طبق مسلک قبح عقاب بلا بیان فقط در صورتی عقوبت و مهلکه وجود دارد که شبهات حکمیه قبل از فحوص و یا شبهات مقرون به علم اجمالی باشد.

بنابراین آن بزرگان با این بیان می خواهند به اخباریون اشکال کنند پس اگر قرار باشد اشکالی به این بزرگان وارد شود همان مطلبی که ما عرض کردیم باید گفته شود و آن اینکه قبل از اینکه به ارشادی بودن برسید در مقدمات اثبات ارشادی بودن به اخباریون جواب داده شد چون با آن مقدمات ثابت شد که این تعلیل شبهات حکمیه بعد از فحوص که مورد بحث ماست را شامل نمی شود در نتیجه نیازی به تقریب ارشادی بودن نیست.

تقریب استدلال به روایات توقف بنابر دلالت «هلکه» بر جامع بین مفسده و عقوبت

اشکالاتی که تاکنون از طریق واژه «هلکه» به استدلال بر روایات توقف وارد شد بنابراین بود که تهلکه به معنای عقاب باشد نه جامع بین عقوبت و مفسده، در حالیکه این فرضیه که مهلکه به معنای عقوبت باشد فرضیه ناتمامی است چون حتی اگر مثل محقق خویی «ره» قبول کنیم هلکه در صورت اطلاق انصراف به عقوبت دارد لکن چون در برخی از روایات معتبره مثل روایت مسعود بن زیاد امام علیه السلام همین روایت را تطبیق به جایی که کرده که عقوبت وجود ندارد در نتیجه می توان گفت شارع از هلکه خصوص عقوبت را اراده نکرده است؛

«وَبِإِشْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آيَاتِهِ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهِهِ (وَقَفُوا عِنْدَ الشُّبْهِهِ) يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَ أَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهِهِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ» (۱).

در این روایت شبهه، شبهه موضوعیه است به همین دلیل مراد از هلکه قطعاً عقوبت نیست چون در مورد این روایت هم استصحاب عدم رضاع وجود دارد و به دنبال آن اصل منقح موضوع برای عمومات «و انكحوا الايامی» درست می شود و هم مورد روایاتی است که می گوید: «الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيئه» (۲) که دلالت بر براءة می کند.

ص: ۳۵۰

۱- (۱) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۲۰، ص ۲۵۹، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

۲- (۲) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملي، ج ۱۷، ص ۸۹، أبواب، باب، ح، ط آل البيت.

پس با توجه به این تطبیق نمی توان گفت مقصود از «هلکه» خصوص عقوبت است، در اینصورت یا باید گفته شود مقصود از هلکه خصوص مفسده است و یا مقصود از آن اعم است لذا شیخنا الاستاد «دام ظلّه» می فرمود قدرمتیقن از «هلکه» مفسده است، در هر صورت اگر گفته شود تطبیق امام علیه السلام دلالت بر اختصاص نمی کند اما باید گفت از تهلکه جامع از مفسده و عقوبت اراده شده است.

با توجه به توضیحات فوق تقریب جدیدی برای استدلال به اخبار توقف بر وجوب احتیاط شکل می گیرد با این توضیح که اگر مراد از هلکه جامع بین عقوبت و مفسده باشد در اینصورت نمی توان گفت «قف عند الشبهات» اختصاص به موارد علم اجمالی یا شبهات قبل از فحص دارد بلکه موارد بعد از فحص را نیز شامل می شود چون نسبت به موارد مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل از فحص «هلکه» به حصه عقوبت وجود دارد و نسبت به شبهات حکمیه بعد از فحص «هلکه» به حصه دیگر یعنی مفسده وجود دارد. در نتیجه در این روایات شارع حکم به وجوب توقف در هر شبهه ای می کند پس قول اخباریون یعنی وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بعد از فحص ثابت می شود و در اینصورت با ادله براءت تعارض می کنند.

اشکال تقریب فوق: ارشادی بودن امر به توقف در صورت جامع بودن معنای «هلکه»

اشکالاتی بر این تقریب که مقصود از «هلکه» جامع بین مفسده و عقوبت باشد وارد شده است که یکی از آنها اشکالی است که شیخنا الاستاد «دام ظلّه» بیان کرده است و آن اینکه در اینصورت امر به توقف حتما ارشادی است، ایشان برای اشکال خود چند مقدمه ذکر می کند؛

مقدمه اول این است که بین ارشادیت و مولویت تقابل است و قابل جمع نیستند چون اگر مولوی است یعنی اعمال مولویت می کند و عقاب دارد و اگر ارشادی باشد اعمال مولویت نمی کند و معنا ندارد هم اعمال مولویت کند و هم اعمال مولویت نکند.

مقدمه دوم این است که مدلول هیات امر به حسب مقام اثبات واحد و بسیط است یعنی مدلول ماده «وقوف» و مدلول هیأت «قف» فقط یک چیز است.

مقدمه سوم این است که «البسیط لایتعدد و لایتبعض» یعنی بسیط نمی تواند متعدد باشد تا یکی از افراد آن مولولی و دیگری ارشادی باشد و نیز دارای اجزاء نیز نیست تا یک جزء آن مولوی و یک جزء آن ارشادی بشود.

بنابراین با توجه به مقدمات فوق امر «قف» یا باید ارشادی باشد و یا مولوی و قرینه وجود دارد که در اینجا نمی تواند مولوی باشد چون مقصود از «هلکه» در اینصورت جامع بین عقوبت و مفسده است در حالیکه در مواردی که مراد از هلکه عقوبت است مولوی بودن معنا ندارد، به خلاف امر ارشادی که هم برای مفسده معنا دارد و هم برای عقوبت، پس این امر باید ارشادی باشد در نتیجه تابع مرشد الیه است یعنی در شبهات مراقبت کن تا گرفتار نشوی، اگر شبهاتی است که در آن عقاب است احتیاط واجب است و اگر شبهاتی است که عقاب در آن نیست ولی احتیاط آن بهتر است در اینصورت همان احتیاط استحبابی را انجام بده پس امر «قف عند الشبهه» مثل امر «اعمل بهذه الرساله العمليه» می شود که مولوی نیست تا دلالت کند بر اینکه حتی در مستحبات هم عمل کردن به رساله واجب است.

بنابراین اگر امر به توقف ارشادی شد دلالت نمی کند بر اینکه در همه جا احتیاط واجب است بلکه احتیاط در هر جایی به حسب آن تفاوت می کند پس قول اخباریون رد می شود.

جواب به اشکال اول: عدم استحاله جمع بین مولویت و ارشاد در امر واحد

در مقدمه اول شیخنا الاستاد «دام ظلّه» که فرمود بین مرشدیت و مولویت تقابل است و با هم جمع نمی شوند تامل وجود دارد چون یک وقت می گوئیم در استعمال هیأت در موارد ارشاد و مولویت مستعمل فیها متعدد است و قائل به استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنا می شویم در اینصورت مقدمه اول قابل تسلیم است چون اگر ارشادی است یک مستعمل فیه دارد و اگر مولوی باشد مستعمل فیه دیگری دارد و استعمال هر کدام از لفظ واحد، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است ولی اگر گفتیم در استعمال امر بر ارشادیت و مولویت -همانطور که در اصول در بحث اوامر فرموده اند- اینگونه نیست که مستعمل فیه عوض شود بلکه مستعمل فیه همه این استعمال ها یکی است و فقط دواعی فرق می کند یعنی گاهی به داعی بعث و تحریک مولوی می گوید: «افعل» و گاهی به داعی تعجیز آن را می گوید مثل «فاتوا بسوره من مثله» و گاهی نیز به دواعی دیگر امر می کند، حال اگر کسی به چند داعی حرفی را می زند اشکالی ندارد چون تعدد داعی ممتنع نیست و اما آن قاعده فلسفی که می گوید: «الواحد لایصدر الا عن الواحد» نیز در اینجا نمی توان گفت چون اگر آن قاعده را قبول کنیم جای آن در اینجا نیست چون آن قاعده مربوط به فاعل ما منه الصدور و الوجود است.

حال در دلیل «قف عند الشبهه» در مواردی که بدوی است به داعی مولویت و در مواردی که عقاب وجود دارد مثل اطراف علم اجمالی به داعی ارشادیت شارع امر نموده است و اشکالی هم وجود ندارد چون وجود دواعی مختلف محذوری ندارد، بله ممکن است گفته شود ظاهر هر امری این است که یک داعی بیشتر برای آن وجود ندارد و ادعای وجود دواعی مختلفه خلاف ظاهر است لکن این مطلب دیگری است همانطور که استعمال لفظ در اکثر از معنا نیز -علی التحقیق- استحاله ندارد ولی خلاف ظاهر است بنابراین این برهان نمی تواند ما را قانع کند به اینکه اگر از هلكه اعم اراده شد حتما باید ارشادی بگیریم.

مناقشه در پاسخ فوق: ظهور امر به توقف در جامع رجحان به دلیل ظهور امر واحد در وحدت داعی

دو مطلب در اینجا می توان گفت:

الف) بعید نیست گفته شود وجود دواعی مختلف برای متکلم در امر واحد خلاف ظاهر است چون این مطلب که متکلم نسبت به برخی موارد وجوب تکلیفی مولوی را قصد کرده و نسبت به برخی دیگر از موارد وجوب ارشادی مقصودش بوده است پس از امر «قف» هر دو را اراده کرده است خلاف ظاهر است و از آنجا که قرینه وجود دارد بر اینکه واژه «هلكه» در برخی موارد در مفسده استعمال شده و نیز قرینه وجود دارد که در موارد عقوبت هم استعمال شده است به همین دلیل می گوئیم قف عند الشبهه در جامع رجحان استعمال شده است در نتیجه این روایت با ادله برائت تعارض ندارند.

ب) در نهایت اینگونه نیز می توان عرض کرد که به برهانی که شیخنا الاستاد «دام ظلّه» بیان کردند نمی توان گفت این امر ارشادی است چون مقدمه اول کلام ایشان تمام نیست اما به این بیان که گفته شود ظهور عرفی کلام در این است که فقط یک داعی وجود دارد و چون این روایت هم در موارد وجوب استعمال شده و هم در موارد استعمال پس معلوم می شود داعی شارع از امر به توقف ارشاد به مرشد الیه بوده است و حمل بر ارشاد اولی از این است که امر «قف» را حمل بر جامع رجحان کنیم. در نتیجه این روایات با ادله برائت تعارض ندارد.

Your browser does not support the audio tag

تقریب چهارم اشکال به روایات وقوف بر اساس واژه «هلکه»: بیان محقق همدانی «ره» ۱

جواب به تقریب محقق همدانی «ره»: خلاف ظاهر بودن این تقریب ۲

اشکالات غیرواژگانی به روایات وقوف ۳

اشکال اول: عدم دلالت این روایات بر وجوب احتیاط به دلیل آبی از تخصیص بودن آنها ۳

اشکال دوم: عدم ظهور این روایات در وجوب به دلیل اجمال «قف عند الشبهه» ۴

اشکال سوم: عدم ظهور این روایات در وجوب احتیاط به دلیل کثرت تطبیق «وقوف عند الشبهه» بر موارد غیر واجب ۴

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالاتی بود که از رهگذر واژگان مآخوذ در روایات «قف عند الشبهه» وارد شده است آخرین واژه «هلکه» بود که با توجه به آن تقابلی از اشکالات به استدلال به این روایات بر احتیاط وارد شد.

تقریب چهارم اشکال به روایات وقوف بر اساس واژه «هلکه»: بیان محقق همدانی «ره»

بیان آخر از محقق همدانی «ره» در تعلیقه بر فرائد الاصول است، ایشان می گوید «هلکه» در این روایات نه به معنای عقاب است و نه به معنای مفسده بلکه به معنای حرام است پس معنای روایت می شود «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الحرام».

قرینه این تقریب نیز این است که اقتحام در خود عقوبت و خود مفسده معنایی ندارد چون انسان نمی تواند مباشرتا اقتحام در عقوبت یا مفسده داشته باشد بلکه به سبب فعلی که انجام می دهد اقتحام می کند بنابراین اینجا که می فرماید «خیر من الاقتحام فی الهلکه» مقصود از «هلکه» سبب هلکه است پس به علاقه سیبیت و مسببیت از این جهت که حرام اگر بدون عذر انجام شود موجب عقوبت است به حرام اطلاق مهلکه شده است. پس نتیجه این می شود که این روایت می خواهد بفرماید اجتناب از محرّمات در موارد شبهه بهتر از این است که احتیاط نکنید و واقع در محرم واقعی شوید حال ممکن است این محرم از این بابت احتیاط در آن واجب شده باشد که عقوبت دارد و ممکن است از این بابت باشد که مفسده دارد و از آنجا که می دانیم مفسده سببی نیست که موجب وجوب احتیاط شود - و الا در شبهات موضوعیه تحریمیه باید قائل به وجوب احتیاط شویم و یا در شبهات وجوبیه بنا بر اینکه ترک مصالح ملزمه مفسده باشد باید قائل به وجوب احتیاط شویم در حالیکه اینچنین نیست -

به همین دلیل از این روایات وجوب احتیاط ثابت نمی شود.

ص: ۳۵۵

ایشان ذیل عبارت شیخ که فرموده: «إِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْهَا اِحْتِمَالُ التَّهْلُكَةِ فِي كُلِّ مُحْتَمَلِ التَّكْلِيفِ، وَ الْمُتَبَادِرُ مِنَ التَّهْلُكَةِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الدِّيْنِيَّةِ هِيَ الْاِخْرَوِيَّةُ»^(۱) اینگونه تعلیقه زده است:

«أقول: ليس المراد بالهلكه في هذه الأخبار نفس المضره و المفسده كي يدعى انصرافها إلى الأخرويه إذ لا معنى للاقتحام في الضرر أو العقاب إلا بلحاظ سببه أي الفعل الذي يترتب عليه الضرر أو العقوبه فقولہ عليه السلام الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه معناه أن الوقوف عند ما يحتمل كونه حراما خيرا من الاقتحام في الحرام و إنما أطلق اسم الهلكه على الحرام بلحاظ كونه مضرًا بحال المكلف و موجبا لاستحقاق العقاب على تقدير عدم معذوريته في الارتكاب فيكفي علاقه لصحة إطلاق اسم الهلكه على ارتكاب فعل الحرام كونه مشتملا على المفسده المقتضيه للنهي عنه و استحقاق العقوبه على ارتكابه بلا عذر فلا يفهم من هذا الاستعمال كونه سببا تاما للمضره الخاصه التي هي العقوبه فليأمل»^(۲).

جواب به تقریب محقق همدانی «ره»: خلاف ظاهر بودن این تقریب

این قرینه ای که ایشان اقامه کرد که مراد از «هلكه» حرام باشد محل اشکال است چون امور زیادی وجود دارند که امور تولیدی هستند و نمی توان آنها را مباشرة انجام داد، مثل «قطع شجر» که بدون اژه نمی شود آن را انجام داد، حال اگر گفته شود: «اقطع الشجر» معنایش این نیست که سبب آن یعنی اژه را به کار بگیر و یا اگر گفته شود: «مردم را هدایت کن» به این معنا نیست که با مردم صحبت کن اگر چه صحبت کردن سبب هدایت مردم است ولی مراد از امر به هدایت مردم، امر به سبب نیست پس امور تولیدی که اسباب آن در اختیار انسان است درست است که می توان آن اسباب را اراده کرد اما این دلیل نمی شود که گفته شود پس اکنون که مقدر به سبب است پس حتما سبب اراده شده است.

ص: ۳۵۶

۱- (۱) فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، ج ۱، ص ۳۴۴.

۲- (۲) - الفوائد الرضويه على الفرائد المرتضويه، ج ۲، ص: ۳۵.

پس نمی توان در اینجا گفت چون نفس هلکه به معنای عقوبت یا مفسده قابل اقتحام نیست مگر به سبب آن، پس خود عقوبت و مفسده مراد نیست بلکه سبب مقصود است پس ظاهر این روایات این است که اقتحام در خود عقوبت یا مفسده اراده شده است چون اقتحام در هلکه مقدور با واسطه است به همین دلیل خود آن عناوین قابلیت تعلق امر را دارند.

ان شاء الله در آینده این مطلب بحث خواهد شد که در شک در محصل گفته اند اگر امر به محصلی شد که راهی جز محصل ندارد امر به محصل به محصل برگردانده می شود توضیح بیشتر اینکه گاهی محصل امر بسیطی است مثل حدث یا طهارت به اینکه گفته شود «صلّ مع الطهاره» در اینصورت بحث است که آیا مقصود امتثال صلوه با امر بسیط طهارت است یا اینکه چون این امر بدون اسباب مقدور انسان نیست پس امر به طهارت در واقع امر به اسباب آن یعنی وضوء و غسل و تیمم است؟ طبق احتمال دوم چون غسل و وضوء و تیمم بسیط نیستند و اجزاء دارند به همین دلیل اگر شک در جزء مشکوکی شد که آیا بدون این کار طهارت حاصل می شود یا خیر؟ باید طهارت جاری نماییم به عبارت دیگر اگر بگوییم متعلق امر، بسیط است نمی توان برائت جاری نمود چون «الاشتغال الیقینی یستدعی البرائة الیقینیة» و در اینصورت حتما باید آن جزء مشکوک اتیان شود تا یقین به امتثال بشود اما اگر بگوییم متعلق امر به طهارت امر به اسباب طهارت مثل وضو و غسل است در اینصورت چون وضو امر مرکبی است شک در جزء مشکوک شک در اقل و اکثر ارتباطی می شود که رجوع آن به شک در اصل تکلیف است و برائت جاری می شود. صاحب معالم نیز در مقدمه واجب گفته امر به مسبب امر به سبب است لکن هم در آنجا و هم در اینجا اگر بتوان قرینه ای اقامه کرد بر اینکه مولا سبب را اراده کرده است در اینصورت معلوم می شود مراد متکلم سبب است اما در صورت عدم وجود قرینه ظاهر این است که همین چیزی که تلو امر قرار گرفته اراده شده است پس حمل کلام بر اراده سبب خلاف ظاهر است.

پس بیان محقق همدانی «ره» به اینکه می گوید مقصود از هلکه سبب عقوبت یعنی «الفعل الحرام» است خلاف ظاهر این روایات است بلکه ظاهر این روایات این است که اقتحام در خود عقوبت یا مفسده متعلق نهی قرار گرفته است از این رو ایشان متفرد در این بیان است این مطلب هم که ایشان گفت این قرینه می شود بر اینکه در این روایت دست از اصاله الحقیقه برداریم و بگوییم مسبب در سبب استعمال شده است صحیح نیست.

اشکالات غیرواژگانی به روایات وقوف

اشکالاتی که تاکنون به تقریب دوم استدلال به روایات توقف وارد شد اشکالاتی بود که از رهگذر واژگان ماخوذ در این روایات وارد شده بود اما اشکالات دیگری بر استدلال به روایات وقوف بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه وارد شده است که از واژگان مذکور در این روایات استفاده نشده است که چهار اشکال می باشند.

اشکال اول: عدم دلالت این روایات بر وجوب احتیاط به دلیل آبی از تخصیص بودن آنها

عده ای از بزرگان مثل شیخ اعظم «ره» و محقق خویی «ره» به این اشکال اشاره کرده اند که برخی از آنها به عنوان دلیل و برخی به عنوان مؤید از آن استفاده کرده اند. این اشکال این است که نزد اخباریون و اصولیون مسلم است که در شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه احتیاط واجب نیست، از طرف دیگر لسان این ادله آبی از تخصیص است چون این روایات تعلیل به جمله «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكه» شده است و تعلیل موجب قوتی می شود که حکم را به موارد دیگری که علت در آن وجود دارد نیز سرایت می دهد در نتیجه علت جلوی تخصیص را می گیرد مخصوصا علتی که در مقام بیان عقوبت است و از اهمیت زیادی برخوردار است، در نتیجه مفاد این روایات الزامی نیست چون اگر مفاد این روایات الزام باشد باید به موارد شبهات وجوبیه و موضوعیه تخصیص بخورد به خلاف معنای مجرد رجحان و یا ارشادی بودن امر که طبق آنها نیازی به تخصیص این روایات نیست.

نکته ای که در اینجا لازم است ذکر شود این است که این اشکال فقط ثابت می کنند که امر به توقف در این روایات الزامی نیست اما این اشکال جنبه اثباتی این روایات را ثابت نمی کنند یعنی حال که امر در این روایات الزامی نیست پس این امر به چه معنایی است؟ را از جای دیگر باید بفهمیم و این اشکال متکفل بیان آن نیست.

به هر حال نمی توان از این روایات وجوب احتیاط در شبهات حکمیة تحریمیة بعد از فحص را ثابت نمود.

اشکال دوم: عدم ظهور این روایات در وجوب به دلیل اجمال «قف عند الشبهه»

اشکال دوم این است که ما می بینیم تعلیل در این روایات در کلام معصومین علیهم السلام هم برای مواردی که واجب نیست ذکر شده مثل روایت مسعده بن زیاد و برای مواردی که وجوب است بیان شده مثل مقبوله عمر بن حنظله، پس معلوم می شود این تعلیل معنایی دارد که هم می تواند علت برای وجوب باشد و هم می تواند علت برای استحباب شود، پس این مفاد مفادی است که می تواند هر دو حکم را تعلیل کند در نتیجه احتفاف «قف عند الشبهه» به این تعلیل موجب اختلال در ظهورش می شود چون ممکن است امر به توقف در این روایات مثل روایت مسعده بن زیاد برای استحباب باشد و ممکن است مثل مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب استعمال شده باشد، بله اگر این روایات معلل نبود و فقط عبارت «قف عند الشبهه» در آنها آمده بود می توانستیم بگوییم چون صیغه امر ظهور در وجوب دارد به همین دلیل می توانیم وجوب احتیاط را اثبات کنیم اما چون این عبارت معلل به تعلیلی شده است که برای هر دو حکم وجوب و استحباب به کار برده شده نمی توان به ظهور صیغه «افعل» استناد نمود و از آنجا که روایات معلل حکومت بر روایات غیر معلل دارد و معلوم می شود که مراد همه آنها یکی است در نتیجه این اشکال به روایات غیر معلل نیز وارد می شود و فقط فرق آن این است که در روایات معلل ظهور منعقد نمی شود چون اجمال در قرینه متصله است اما در روایات غیر معلل ظهور بدوی منعقد می شود اما از ناحیه مراد جدی تشکیک حاصل می شود اصاله التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی مختل می شود چون آن تعلیل برای آنها به منزله قرینه منفصله می باشد.

اشکال سوم: عدم ظهور این روایات در وجوب احتیاط به دلیل کثرت تطبیق «وقوف عند الشبهه» بر موارد غیر واجب

این اشکال از محقق نائینی «ره» است، ایشان می گوید مواردی وجود دارد که مسلماً وجوب از آنها اراده نشده است مثل «اورع الناس من وقف عند الشبهه» یا «لاورع كالوقوف عند الشبهه» که معلوم است مراد از وقوف در شبهه در این روایات قطعاً وجوب نیست بلکه کمالاتی است که استحباب دارد، پس معلوم می شود ظهور روایات توقف در وجوب از بین می رود. به عبارت دیگر وقتی می بینیم معصومین علیهم السلام عبارت «وقوف در شبهه» را در مواردی استعمال می کنند که قطعاً وجوب ندارد معلوم می شود که به قرینه وحدت سیاق، در مواردی نیز که شک در حرمت یا وجوب می شود از «قف عند الشبهه» وجوب، اراده نشده است، البته این بیان برای تایید خوب است نه برای دلیل و الا باید گفته شود اوامر ظهور در وجوب ندارد چون در موارد بسیاری اوامر استعمال در غیر وجوب شده است و یا باید گفته شود نواهی ظهور در حرمت ندارد چون در موارد زیادی نواهی استعمال در کراهت شده اند و الا برای سخن صاحب معالم «ره» شاهد پیدا می شود چون ایشان می گوید استعمال صیغ امر در استحباب به اندازه ای زیاد شده که به حد مجاز شایع رسیده است فلذا همه صیغه های «افعل» اجمال دارد و نیاز به قرینه معینۀ پیدا می کند لکن به ایشان جواب داده شده که کثرت استعمال صیغه امر در استحباب به اندازه ای نیست که تبدیل به مجاز مشهور شده باشد و اجمال در صیغه ایجاد کرده باشد؛

«و علی هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهه يكون استحبابيا، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام في بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهه» و قوله عليه السلام «لا ورع كالوقوف عند الشبهه»^(۱).

۹۶/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

اشکال چهارم به روایات وقوف بدون استفاده از واژگان خاص: ظهور این روایات در توصیه اخلاقی و استحباب ۱

تقریب سوم استدلال به روایات وقوف: تقریب محقق اصفهانی «ره»^۲

موضوع: استدلال به سنت/روایت دوم/احتیاط/اصول عملیه

اشکال چهارم به روایات وقوف بدون استفاده از واژگان خاص: ظهور این روایات در توصیه اخلاقی و استحباب

اشکال دیگری بر استدلال به روایات توقف از محقق نائینی «ره» وارد شده است، ایشان می گویند مفاد این روایات توصیه به امری است که این شخص مبتلا به انجام محرمات نشود چون کسی که مرتکب شبهات می شود غالباً مبتلا به یک نوع سهل انگاری می گردد که ارتکاب محرمات نیز برای او ساده می شود به خلاف کسی که در مشتهات احتیاط می کند و همین احتیاط سبب می شود که در مواجهه با محرمات به آنها آلوده نشود. این روایات نیز دلالت بر همین مطلب دارد چون می فرماید در شبهات توقف کنید که توقف در شبهات از افتادن در هلاکات بهتر است به این معنا که زحمت برای احتیاط در شبهات بهتر از این است که نفس شما حالتی پیدا کند که به راحتی در محرمات واقع شوید پس این روایت یک مساله اخلاقی را بیان می کند و نمی خواهد بفرماید در شبهات آن واقع اگر موجود باشد منجز است و عقاب دارد، پس هلاکات در این روایات یعنی هلاکات مسلمه که در موارد محرمات و ترک واجبات است در اینصورت احتیاط کردن بهتر از این است که مبتلا به ارتکاب محرمات واقعیه و ترک واجبات واقعیه شوید.

ص: ۳۶۱

۱- (۳) - فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۷۴.

بنابراین این روایات یک رهنمود اخلاقی است و اگر بخواهد دلالت بر حکمی کند هم دلالت بر استحباب می کند، قرینه این بیان نیز بعضی از السنه روایات است که به خوبی نشان می دهد که فائده احتیاط این است که ارتکاب محرمات بر انسان آسان نشود مثل اینکه می فرماید هر کس حول معاصی گردش کند نزدیک است که مبتلا شود همانطور که در متن محقق نائینی «ره» در زیر خواهد آمد و شبهات نیز همان حول معاصی است چون احتمال معصیت در آن وجود دارد حال اگر کسی در شبهات مثل امور مالی احتیاط نکرد اگر جایی مال حرامی به او برسد اجتناب از آن برای او مهم نیست؛

«و یحتمل قریبا أن تكون روایات التوقف لإفاده معنی آخر، و هو أن الاقتحام فی الشبهات یوجب وقوع المكلف فی المحرمات،

لا أنّ نفس الاقتحام فى الشبهه حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال- كما هو مفاد الوجه الأول- بل ترك الوقوف عندها و الاقتحام فيها مظنه الوقوع فى المحرمات، فإنّ الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات و عوّد نفسه على الاقتحام فيها هانت عليه المعصيه و كان ذلك موجبا لجرأته على فعل المحرمات، و قد ورد نظير ذلك فى باب المكروهات فإنه لو لم يعتنى المكلف بالمكروهات و أكبّ على فعلها أدى ذلك إلى الجراه على فعل المحرمات، كما أنّ الشخص لو لم يعتنى بالمعصيه الصغيره هانت عليه الكبيره (أعاذنا الله من ذلك) و أمّا إذا لم يعوّد الشخص نفسه على الاقتحام فى الشبهات بل عوّد نفسه على التجنب عنها و الوقوف عندها حصلت ملكه التجنب عن المعاصى، و إلى ذلك يشير قوله عليه السّلام «و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

و علی هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهه يكون استحبابيا، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام في بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهه» و قوله عليه السلام «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» و علی كل حال: من راجع أخبار التوقف و تأمل فيها یقطع بأن الأمر فيها ليس أمرا مولويا بنفسه يستتبع الثواب و العقاب، فلا یصلح للأخباری الاستدلال بها علی مدّعا^(۱).

جواب اشکال چهارم: خلاف ظاهر بودن این بیانیین بیان از دو جهت خلاف ظاهر است؛ جهت اول اینکه این بیان فی نفسه خلاف ظاهر است و ثانیاً به قرینه تعلیل در این روایات که در برخی موارد تطبیق به وجوب داده شده است نمی توان آن را حمل بر یک توصیه اخلاقی که فقط مستحب است نمود.

تقریب سوم استدلال به روایات و قوف: تقریب محقق اصفهانی «ره»

اشکالات به تقریب استدلال به روایات توقف پایان یافت لکن تقریب سومی برای این روایت وجود دارد که از محقق اصفهانی «ره» است و چون بیان ایشان خیلی مفصل است و سوژه های مطلب در آن فراوان است می خواستیم از بیان آن صرف نظر کنیم اما چون قبلاً قول داده بودیم که تقریب ایشان را نیز ذکر کنیم به همین دلیل سعی می کنیم به صورت خلاصه اشاره ای به فرمایش ایشان بشود.

خلاصه فرمایش ایشان این است که امر به وقوف در این روایات بدوا سه احتمال دارد؛

احتمال اول این است که این امر امر نفسی مولوی باشد یعنی در شبهات احتیاط یک مصلحت ملزمه نفسی دارد.

احتمال دوم این است که امر مولوی طریقی باشد یعنی خودش مصلحت ندارد بلکه به داعی تنجیز واقع امر به احتیاط می شود یعنی واقعی وجود دارد که برای مکلف مجهول است شارع برای اینکه اعلام کند که آن واقع منجز است و از او دست برداشته است امر طریقی می کند.

ص: ۳۶۳

احتمال سوم نیز این است که امر به وقوف امر ارشادی باشد یعنی شارع می خواهد ذهن ها را توجه بدهد به اینکه در موارد شبهات ممکن است عقاب و تهلکه ای وجود داشته باشد.

پس بدو سه احتمال در این اوامر وجود دارد، اما نسبت به احتمال اول دو قرینه وجود دارد که نمی توان گفت این اوامر نفسی مولوی است؛ قرینه اول اینکه اگر نفسی مولوی باشد لازم می آید که حکم شبهات اسوأ حالا باشد از موارد معصیت حتمیه چون کسی که معصیت حتمیه می کند یک عقاب دارد اما طبق احتمال اول در صورتی که در واقع تکلیفی باشد اما احتیاط نکند دو عقاب برای او ثابت می شود یک عقاب برای ترک واقع و عقاب دوم برای ترک احتیاط در حالیکه به ضرورت فقهیه، وجدانیه و عقلانییه اینگونه نیست که مرتکب شبهات حالش اسوأ از مرتکب معصیت حتمیه باشد، این قرینه تمام نیست چون همانگونه که شیخنا الاستاد «ره» می فرمود معلوم نیست که واقع منجز باشد به همین دلیل این ادعا که نسبت به مخالفت با واقع نیز عقاب شود ثابت نیست، قرینه دوم که تمام است این است که اصلاً واژه احتیاط و وقوف این خصوصیت را دارد که نفسیت ندارد پس عنوان احتیاط عنوانی است که ظهور در این دارد که خودش مصلحت ملزمه ندارد و اگر چیزی وجود دارد همان چیزی است که احتیاط به خاطر آن واجب شده است.

بنابراین احتمال اول کنار می رود پس امر دائر می شود بین احتمال دوم و سوم یعنی ممکن است مراد از این امر امر مولوی طریقی باشد و ممکن است مراد از آن ارشادی باشد و ثابت شدن یکی از دو طرف در گرو این است که فاء در «فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکه» فاء تفریع باشد یا اینکه فاء تفریع نباشد بلکه برای مجرد تعلیل باشد.

اگر بگوییم فاء تفریع است دو مطلب از آن استفاده می شود:

مطلب اول اینکه فاء تفریع لازم ماسبق را بر ماسبق تفریع می کند پس در اینجا که فرموده: «قف عند الشبهه» به سبب این امر تهلکه ای درست می شود که وقوف نزد شبهه بهتر از این است که خودتان را در آن تهلکه بیندازید و این قرینه می شود که آن امر طریقی است چون اگر آن امر طریقی نباشد تفریع معنا ندارد حال که طریقی شد امر طریقی که به داعی تنجیز واقع است در شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل از فحص معنا ندارد چون قبل از این امر نیز این امور منجز هستند و امر مجدد به آن تحصیل حاصل است، در نتیجه ثابت می شود که اگر این فاء فاء تفریع باشد این روایات مربوط به شبهات حکمیه بعد از فحص می شود.

مطلب دوم اینکه اگر این فاء فاء تفریع باشد یک مساله دیگر نیز برای ما حل می شود و آن اینکه حتما این هلکه عقوبت است و احتمال اینکه مفسده ملزمه یا جامع بین عقوبت و مفسده باشد از بین می رود چون چیزی که متفرع بر امر به وقوف است مفسد نیست به این دلیل که مفسد متوقف بر آن کار است نه بر امر به وقوف، بلکه آنچه که متوقف بر امر است عقوبت می باشد پس نمی توان گفت مقصود از هلکه مفسده یا جامع بین مفسده و عقوبت است.

پس فاء تفریع دو چیز را روشن می کند؛ یکی اینکه امر به وقوف طریقی است و دیگر اینکه روشن می کند که این هلکه عقوبت است و احتمال دیگر وجود ندارد، لکن خود ایشان در ادامه مطالب می گوید فاء تفریع خلاف ظاهر است به همین دلیل شیخ اعظم «ره» و قبل از ایشان این احتمال را ذکر نکرده اند پس احتمال طریقی بودن کنار می رود. بله اگر طریقی بودن ثابت می شد معلوم می شد که این روایات مربوط به شبهات بعد از فحص است.

و اما اگر این اوامر ارشادی باشند ارشاد به چیست؟ برخی روایات می گویند: «قف عند الشبهه» اما برخی روایات دیگر می گویند: «قف عند الشبهات» که به دلیل جمع محلی به الف و لام افاده عموم می کنند در اینصورت مرشد الیه می شود تمام شبهات، پس ارشاد می شود به اینکه در هر شبهه ای احتمال رمی در عقوبت وجود دارد پس در همه شبهات هلکه وجود دارد ممکن است شما بگویید این روایات می خواهد بگوید در هر شبهه ای احتمال رمی در مفسده وجود دارد جواب می دهند که ظاهر کلمه «هلکه» عقوبت است چون این واژه انصراف به عقوبت دارد حال شبهه ای پیش می آید که طبق این معنا معلوم می شود در همه شبهات، قبل از بیان این روایات عقوبت وجود دارد و چنین مطلبی با قاعده قبح عقاب بلا بیان سازگاری ندارد چون عقل می گوید در شبهات حکمیه بعد از فحص عقاب وجود ندارد در اینجا جواب هایی است که سابقا مفصلا بیان شد ولی خلاصه آن این است که نسبت به ما اینگونه است چون فرض این است که به غیر از دلیل «قف عند الشبهات» برای ما دلیل دیگری وجود ندارد اما مخاطبین اولی اینگونه نیستند چون ممکن است به آنها دلیل دیگری رسیده باشد پس اینکه این دلیل به آنها می گوید در همه شبهات عقوبت وجود دارد کشف می کند واقع برای آنها به غیر این کلام منجز است حال وقتی واقع برای آنها منجز شد به قاعده اشتراک بین مکلفین برای ما نیز منجز بودن ثابت می شود؛

«فهذا الأمر المعلل لا بد من أن يكون كاشفا عن أمر طريقي واصل، مع أنه لم يصل إلا هذا الأمر في الشبهه البدويه، لأن الكلام في الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا- بغيره، إلا- بدعوى أن أمر المخاطب بالتوقف المعلل بهذه العله كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط إليه.

و احتمالاً فی حق المخاطب بلا مانع، و بضمیمه قاعده الاشتراک یکون واصلاً إلینا، لا بهذا الأمر الارشادی لیكون مستحیلاً.

و حیثند یکون الأمر بالتوقف - بضمیمه قاعده الاشتراک مع المخاطب - کاشفا عن إيجاب الاحتیاط طریقاً فی الشبهه البدویه.

فتلخص مما ذکرنا صحه الاستدلال علی تنجز الواقع المشتبه، بناء علی التفریع و التعلیل معاً^(۱).

نکته ای که در اینجا باید به آن توجه شود این است که قاعده اشتراک می خواهد وجوب احتیاط را ثابت کند پس این اشکال وارد نیست که گفته شود قاعده اشتراک در احکام است نه در تنجز آنها چون وقتی این اشکال پیش می آید که قاعده اشتراک را بخواهیم بر حکم واقعی تطبیق کنیم و ایشان نمی خواهد این قاعده را بر حکم واقعی تطبیق کند بلکه ایشان می گوید ما از اینکه امام علیه السلام این کلام را نسبت به همه شبهات حتی شبهات حکمیة بعد از فحص به مخاطبین می فرماید می فهمیم که آن مخاطبین قبل از این روایت یک امر به احتیاط داشته اند که این امر برای آنها طریقی بوده است حال وقتی کشف شد آنها امر به احتیاط داشته اند قاعده اشتراک می گوید شما نیز امر به احتیاط دارید.

بنابراین ثابت شد این امر ارشادی است، پس با این تقریب ثابت می شود که احتیاط در همه جا واجب است و استدلال اخباری به این روایات درست است.

محقق اصفهانی «ره» خود به این تقریب اشکال می کند که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

۱- (۲) نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج ۴، ص ۱۰۳.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

