



انذیکده شهید سید محمد باقر صدر (رضوان الله علیه)

تاسیس: ۱۳۹۴

درس گفتارهای اصول فقه ۲

آیت الله شیخ محمد حسن کلی شیردار

د. محمد علی معیر محمدی

تمامی حقوق منوی و مادی اثر برای مولفین محفوظ است

حرکت استناد از اثر بدون ذکر منبع اشغال شرعی و بیکر قانونی دارد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست مطالب

- تقسیم علم به تفصیلی و اجمالی: ۶
- نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه): ۶
- تفاوت شبهه موضوعیه و مصداقیه: ۷
- نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه): ۸
- تفاوت بین علم تفصیلی و علم اجمالی است؟ ۹
- نظرات اصولیین در مورد علم اجمالی: ۱۰
- نظر مرحوم خوئی (رضوان الله علیه): ۱۰
- ملاک منجزیت علم اجمالی: ۱۲
- اقسام شبههی موضوعیه: ۱۲
- نکته: ۱۳
- نکته: ۱۵
- قطع فی حد نفسه چهار صفت دارد: ۱۵
- قطع موضوعی و قطع طریقی: ۱۶
- نکته: ۱۷
- نکته: چرا بحث قطع موضوعی و طریقی مطرح میگردد؟ ۱۸
- قطع موضوعی بر دو قسم است: ۱۹

- ۲۰ خلاصه بحث:
- ۲۱ نکته: آیا جملهی " اذاء قطعت بحرمت شیء فهو لک الحرام " دور است؟
- ۲۳ مباحثی پیرامون اصول عملیه
- ۲۳ منابع اجتهاد از دیدگاه مرحوم نائینی (رضوان الله علیه):
- ۲۵ تعریف اماره:
- ۲۵ تعریف اصول عملیه:
- ۲۶ اقسام شبهه:
- ۲۶ اصل تخییر:
- ۲۶ مکتب شهید صدر (رضوان الله علیه)
- ۲۷ محل نزاع شهید صدر (رضوان الله علیه) با مشهور اصولیین:
- ۲۷ محل نزاع اخباریون و اصولیین:
- ۲۸ مدعی مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در مورد عدم جریان براءت عقلی و لزوم احتیاط:
- ۲۹ بنابراین فرض مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در دو مرحله است:
- ۳۰ دلایل قائلین به قبح عقاب بلا بیان:
- ۳۰ تفصیل ادله اثبات قبح عقاب بلا بیان:
- ۳۰ الف: دلیل عقلی
- ۳۱ ب: دلیل عقلایی
- ۳۲ اشکال مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):
- ۳۳ ادعای مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):
- ۳۳ نکته: آیا خبر واحد حجت است؟

- نکته: بیان آیت الله العظمی هاشمی شاهرودی (دام ظلّه) در مسئله: ۳۴
- مرحله‌ی ایجابی مدعی، مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه): ۳۴
- خلاصه بحث برائت عقلی: ۳۵
- نکته: ۳۶
- برائت شرعی ۳۷
- ادله برائت شرعی: ۳۸
- الف: آیات ۳۸
- ۱- "لا یكلف الله الا نفسا ما آتاها" ۳۸
- مدعی مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در مورد اعراب "ما" در آیه شریفه: ۴۰
- دلیل مدعی مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه): ۴۰
- اشکال: ۴۱
- جواب اشکال: ۴۱
- ۲- "و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" ۴۲
- لزوم اثبات سه مقدمه برای استدلال به آیه: ۴۲
- اشکال به استدلال آیه: ۴۳
- جواب اشکال: ۴۳
- ب: روایات ۴۵
- ۱- "کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی" ۴۵
- نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در تقریب استدلال به روایت: ۴۶
- اشکال: ۴۶

نکته: ۴۷

اشکال: ۴۷

مقصود از نهی، که در روایت آمده است: ۴۸

۲- حدیث رفع: ۴۹

تذکر: روایت در مقام و ظرف امتنان صادر شده است: ۴۹

استدلال روایت: ۵۰

رفع واقعی: ۵۰

رفع ظاهری: ۵۰

نکته: تعریف نقطه امتنان ۵۱

جواب به محذور دور: ۵۲

نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه): ۵۲

حدیث رفع مختص به شبهات حکمیه است یا موضوعیه؟ ۵۴

۱- اختصاص حدیث به شبهه موضوعیه: ۵۵

جواب: ۵۵

۲- اختصاص حدیث به شبهات حکمیه دارد: ۵۷

دلایل مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) برای اشتراط اجرای برائت به بعد از فحص: ۵۸

نکته: شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی ۵۹

خلاصه مطلب: ۶۰

نکته: انحلال علم اجمالی به سه صورت متصور است: ۶۰

فهرست منابع ۶۱

تقسیم علم به تفصیلی و اجمالی:

۱- **تفصیلی** ← علمی است که متعلق آن معلوم است تردید و تشکیک در متعلق نیست مثلاً علم

داریم به اینکه شیء برای ما است.

۲- **اجمالی** ← به لحاظ تردید در ناحیه‌ی متعلق است هر گاه متعلق علم مردد باشد بین دو یا چند

شیء متکلف می‌شود به اجمالی

شاید این تعبیر درست باشد که اجمال در علم راه ندارد، انصاف علم به اجمال به لحاظ متعلق و

معلوم است نه به لحاظ علم، البته برخی از محققین اجمال را در ناحیه‌ی خود علم نیز متصور هستند،

اما به طور طبیعی و عرفی نمی‌توان گفت: علم اجمال پذیر است، علم همانطور که از تعریفش بر

می‌آید: حضور "صوره شیء فی الذهن" است یعنی یا باید باشد و یا نباشد در دوران بین وجود و

عدم است.

نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):^۱

اولاً بحث علم اجمالی هم در شبهات موضوعیه مطرح می‌باشد وهم در شبهات حکمیه. در شبهات

موضوعیه نه تولید شبهه به عهده‌ی شارع است و نه رفع آن به عهده‌ی شارع می‌باشد. منصوب به

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۲، حلقه الثالثه (صباغه الجدیده)، ص ۴۷۶ الی ۴۷۹

شارع نیست اما در شبهه‌ی حکمیه در برخی از موارد ممکن است تولید شبهه به شارع مربوط نباشد اما رفع شبهه با شارع است.^۱

تفاوت شبهه موضوعیه و مصداقیه:

زمانی که می‌گوییم شبهه‌ی مصداقی در جایی است که در مقابل آن شبهه‌ی حکمیه مفهومی است یعنی اگر در یک جای شبهه‌ی حکمیه من از اجمال تولید شد (شبهه‌ی حکمیه تولیدش به سه مورد بر می‌گردد اجمال، فقدان نهی، تعارض یقین) در مقابل آن چون مفهوم است به مصداق تعبیر می‌کنند چرا که در مقابل مفهوم، مصداق قرار می‌گیرد نه موضوع.

مرحله‌ی منجزیت علم اجمالی چگونه است؟ یعنی همانطوری که علم تفصیلی تبخیزآور است و مخالفت قطعی در علم تفصیلی ممنوع است و موافقت قطعه لازم است آیا در اطراف علم اجمالی هم به این صورت می‌باشد؟ اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که احد الکاسین نجس است منجز است؟ در واقع مقدار حجیت علم اجمالی آیا مانند علم تفصیلی است یا خیر؟ یعنی آیا یقین به تحقق امثال باید در علم اجمالی نیز حاصل شود یا خیر؟

^۱ - بحث تنجز علم اجمالی در شبهه موضوعی، هم در علم اجمالی مردد بین متباینین، هم در دوران بین محذورین و هم در علم اجمالی مردد بین اقل و اکثر به میان می‌آید و در هر یک از این حالات، شبهه، یا تحریمی است یا وجوبی. مرحوم نایینی (رضوان الله علیه)، هم چون مشهور اصولی‌ها، هنگام شک در مکلف به، که دوران بین متباینین بوده و شبهه نیز حکمی باشد چه وجوبی و چه تحریمی به منجزیت علم اجمالی اعتقاد دارد. حکم صورت‌های دیگر نیز در جای خود بیان شده است. / فوائد الاصول، ج ۴، ص ۱۲۳.

نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):^۱

ما در علم اجمالی دو حیثیت داریم، حیثیت مخالفیت قطعیه و حیثیت موافقت قطعیه. یعنی در علم اجمالی اگر بخواهید هر دو را مصرف کنید مخالفت قطعیه کرده‌اید، آیا مکلف می‌تواند مخالفت قطعیه نماید یا خیر؟ آیا مانند شک بدوی می‌توان مخالفت قطعیه نمود یا خیر؟ یعنی مثلاً می‌توان هر دو طرف علم اجمالی را مرتکب شد و یا ترک کرد؟ حیثیت دیگر از علم اجمالی عبارت است از موافقت قطعیه آیا عقلاً بر مکلف لازم است که هر آنچه که حکم است انجام دهیم؟ یعنی تعیین به امثال نماییم؟ در واقع آیا احتیاط واجب است یا خیر؟ یعنی آیا احتیاط در اطراف علم اجمالی لازم است؟ که یعنی تنجیز حداکثری.

از نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) منجزیت قطع در تمام مراحل انکشاف وجود دارد این مکتب حق الطاعه است که مقابل قبح عقاب بلا بیان قرار می‌گیرد میزان در رفع عقوبت نسبت به مولای حقیقی فقط در قطع به عدم است، فقط قطع به عدم التکلیف است که معذرت تولید می‌کند در غیر این مراتب همه‌ی مراحل انکشاف همه حجت‌اند و منجزیت دارند. و برهان ایشان نیز در این مسئله عبارت است از، وجدان هیچ برهان عقلی و استدلال نفی و اثباتی بر این مدعی بیان نکرده‌اند؛ عقلاء عالم هم نسبت به مولای حقیقی چنین تفسیری را قائل‌اند برای اثبات مدعی، مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) دو مرحله در پیش دارد: اولاً برهان قبح عقاب بلا بیان را ابطال

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۱، حلقه الثانیه (صباغه الجدیده)، ص ۲۳۴ و ۲۳۵

نماید و ثانیاً تفسیر اثبات راه خودش را با توجه به وجدان ثابت نماید. پس یک جانب سلبی و ایجابی دارد.^۱

تفاوت بین علم تفصیلی و علم اجمالی است؟

تنجیز علم اجمالی ۱- به لحاظ مخالفت قطعی ۲- به لحاظ موافقت قطعی

علم اجمالی در دو مرحله تنجیز می‌آورد، مرحله اول، هر دو را نمی‌توانیم مرتکب بشویم، تنجیز به لحاظ مخالف قطعی ← شبهه‌ی موضوعیه، گویی علم تفصیلی یعنی علم اجمالی آثار، علم تفصیلی را می‌گیرد.

در شبهه‌ی حکمیه تقریباً اجماع است که ترک هر دو طرف جایز نیست (مثلاً در مثال نماز جمعه یا ظهر) چرا که مخالفت قطعی جایز نیست. حالا که فهمیدیم در اطراف علم اجمالی مخالفت قطعی ممنوع است یعنی منجزیت علم اجمالی به مرتبه‌ی مخالفت قطعی قطعاً ثابت است کالتفصیلی. اما جایی که با علم تفصیلی فاصله می‌گیرد به لحاظ موافقت قطعی است، آیا این تنجیز در موافقت قطعی هم حضور دارد؟ اگر این را قبول کنیم بدین معنا است که علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی تنجیز آور است یعنی در شبهه‌ی تحریمیه باید هر دو را ترک کرد و در شبهه‌ی وجوبیه باید هر دو را انجام داد (احتیاط) اگر به این معتقد شویم که مخالفت قطعی ممنوع و موافقت قطعی لازم معنایش

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۲، حلقه الثالثه (صیاغه الجدیده)، ص ۳۳۰ الی ۳۳۴

این است که لافرق بین الاجمال و التفصیل یعنی علم اجمالی مانند علم تفصیلی تنجیز آور است. به لحاظ موافقت قطعی علم اجمالی است.

نظرات اصولیین در مورد علم اجمالی:

علت تامه ← علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و با وجود علم اجمالی تنجیز به مرحله ی قطعی و ۱۰۰٪ می رسد. به نحوی که در هیچ طرفی از اطراف اجمالی جای رخصت و ترخیص نیست.^۱

مقتضی ← علم اجمالی به لحاظ موافقت قطعی در طول تعارض اصول نافیه در اطراف او است و لذا تبخیریت علم اجمالی به لحاظ اقتضاء است اگر مانعی نباشد کار خودش را انجام می دهد اگر مانع باشد خیر.^۲

نظر مرحوم خویی (رضوان الله علیه):^۳

اگر اصل نافی و مرخص در هر دو طرف علم اجمالی جریان داشته باشد، موافقت قطعی با علم اجمالی لازم است. اما اگر در برخی از اطراف اصل جاری باشد، دون طرف دیگر، موافقت قطعی لازم نیست و فقط مخالفت قطعی آن لازم است مثلاً علم اجمالی پیدا کردم که کاس الف نجس

^۱ - مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آخوند (رضوان الله علیهما) این نظر را دارند. / ایضاح الکفایة، ج ۴، ص ۱۳۵؛ کفایة الاصول، ص ۳۷۵؛ نهایة الافکار، ج ۳، ص ۳۰۴

^۲ - مرحوم شیخ و مرحوم نائینی (رضوان الله علیهما) این نظر را دارند. / نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۴، ص ۹۵؛ انصاری، مرتضی بن محمد امین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۷۷ و ج ۲، ص ۴۰۴

^۳ - رجوع کنید به دراسات فی علم الاصول، تقریرات درس مرحوم آیت الله العظمی توسط مرحوم آیت الله سید علی هاشمی شاهرودی (رضوان الله علیهما) ج ۳، ص ۸۵ الی ۱۰۰

است یا کاس بین الملل، لکن کاش الف سابقاً نجس بوده، ایشان می فرمایند: تو که می دانی ظرف الف سابقاً نجس بود علم اجمالی به اینکه دم هر کدام افتاده (در احدی از ظروف افتاد) تبخیز آور نیست. به این دلیل که نیست به کأس الف استصحاب نجاست دارید پس این خودش نجس شد. پس به تبع جواز ارتکاب ندارد وقتی بی اثر شد می رسیم به کأس سبک، شک داریم که شاید دم در آن نیفتاده باشد، کل شیء کک حلال . . . بنابراین وقتی می گوییم علم اجمالی مقتضی به لحاظ موافقت قطعی مقتضی حرمت است یعنی در طول تعارض اصول عملیه در اطرافش است پس العلم الاجمالی مقتضی لوجوب الموافقت العقلی قطعاً یعنی در طول تعارض اصول نافی در اطرافش است و اثر آن می شو اینکه اگر در یک طرف علم اجمالی اصل نافی داشته باشیم فقط دیگر موافقت قطعی لازم نیست فقط عدم مخالفت قطعی باید حفظ شود. این مبنا در اصول بسیار تأثیرگذار است مخصوصاً در ابواب خلال صلاه و . . .

بنابراین تفاوت علت تامه و مقتضی در این است که، علت تامه اگر باشد کلامشان این است که همانطور که منجزت علم تفصیلی معقول نبود بر جریان اصول عملیه و نافی در اطراف آن معلق باشد هکذا علم اجمالی نیز همین است اما کسانی که می گویند مقتضی است جریان اصول در اطراف را برای منجزیت علم اجمالی بلامانع می دانند.

ملاک منجزیت علم اجمالی:^۱

معلوم در اجمال اگر در هر یک از اطراف قرار بگیرد تنجیز آور است.

اقسام شبهه‌ی موضوعیه :

۱- محصوره:

مثلاً من علم اجمال پیدا کردم که آب کأس شماره ۱ ممنوع التصرف است یا کأس شماره ۲ بحث اضطرار، بحث خروج از محل ابتلا پس معلوم به اجمال برای ما در ما نحن فیه مالکیت اجنبی یا نجس بودن بر یکی از این دو ظرف آب است.

۲- غیر محصوره

میزان و ملاک تنجیز این است که آن معلوم به اجمال اگر در کأس شماره ۱ قرار گیرد گردن گیر است اگر در کأس ۲ باشد گردن گیر است. اما اگر این بالانس به هم خورد یعنی متوجه نشدیم که به هر دو این عدم تصرف می خورد دیگر نمی تواند تنجیز آور باشد. مثلاً علم اجمالی پیدا کردیم که این کاسه که نزد ما است نجس است و یا کاسه‌ای که ملکه‌ی انگلیس در کاخ خود دارد نجس است؟ در اینجا قطعاً علم اجمالی داریم اما نمی دانیم کدام نجس است، می گوئیم اگر آن معلوم به

^۱ - برای مطالعه نظر سید شهید (رضوان الله علیه) در مورد علم اجمالی مراجعه کنید به ، دروس فی علم الاصول ، ج ۱ ، حلقه اولی (صباغه

الجدیده) ، ص ۱۴۵ الی ۱۵۱

اجمال من در هر دو ظرف بیافتد گردن گیر بشود در اینجا است که علم اجمالی تنجیز آور است اما اگر این ارتباط معلوم به اجمال به لحاظ تنجیز تضعیف شود دیگر علم اجمالی منجز نیست. حتی مخالفت قطعی آن همفایده ندارد. مثال به این صورت است که یکی به لحاظ اضطرار و از این قبیل از اطراف منجزیتش را از دست می دهد و طرف دیگر که باقی می ماند به لحاظ شک بدوی و اصل کل شیء لك حلال منجزیت خودش را از می دهد (اصول نافیه) پس میزان تنجیز این است صدق و نسبت معلوم بالاجمال به لحاظ تنجیز نسبت به اطراف علم اجمالی علی سویه باشد. یعنی باید تکلیف باشد آن کاسه که نزد ملکه است من به آن ابتلاء پیدا نمی کنم.

نکته:

اگر تولید تنجیز نماید علم اجمالی منجز است ولی اگر تولید تنجیز نکند حتی به لحاظ مخالفت قطعی نیز لازم الاجرا نیست.

این مبانی بنا بر این که گفته شود علم اجمالی مقتضی است، به این دلیل که علم اجمالی در طول تعارض اصول عملیه منجزیت دارد صحیح است. اما اگر قائل به این شویم که علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعی است، سوال این است که با این مبنا آیا اگر یکی از دو کاس استصحاب نجاست داشته باشد باید پرهیز کرد؟ در واقع آیا مبنایی که در مورد تنجیز علم اجمالی مطرح کردیم _ که معلوم به تنجیز باید در هر دو طرف علم اجمالی باشد _ نسبت به معتقدین به علت تامه و معتقدین به مقتضی یکسان است؟

در جواب باید گفت: گرچه ما قائل به علت تامه بودن علم اجمالی مثل علم تفصیلی نسبت به موافقت قطعی هستیم، اما اینگونه نیست که علم اجمالی، با علم تفصیلی هیچ تفاوتی نداشته باشد. در علم اجمالی یک مجال وجود دارد. همین مقدار که شک در آن راه دارد گرچه معتقد به علت تامه باشیم ولی یک مجال برای ورود ویروس جعل بدل تولید می گردد. جعل بدل در این مثال هایی که بیان شد عبارت است از اضطرار، خروج از محل ابتلاء.

هر دو گروه (علت تامه، مقتضی) معتقدند در اطراف علم اجمالی، طرف دیگر را که به آن مبتلا هستید می توان مرتکب شد. سوال اینجا است که، پس اثر علت تامه چه می شود؟ مثلاً علم اجمالی به وجود دم در احدی از دو کاس (الف یا ب) وجود دارد یا مال غیر است. بینه به وجود دم یا مال غیر بودن کاس الف می آید. در این حالت با وجود بینه می توان کاس ب را مرتکب شد. با این وجود که معتقد به علت تامه هستیم علم اجمالی از بین می رود. بنابراین هرگاه در احدی از اطراف علم اجمالی شارع مقدس جعل بدل نماید، مقتضی آن این است که شارع در مقام امتثال به یک طرف اکتفا نموده است. یعنی شارع فرمود: همین یک طرف را بدل از واقع قبول نمودم. پس معتقدین به علت تامه و مقتضی ها در این بخش با یکدیگر تفاوتی ندارند. گروه اول در جواب می

گویند: ما به اصل نافی تمسک نکردیم ولی در هر زمانی جعل بدل توسط شارع صورت بگیرد متعبد به آن خواهیم گشت.^۱

نکته:

تمام بحث هایی که گذشت در شبهه محصوره مطرح می گردد. لکن در شبهات غیر محصوره، موافقت قطعی لازم نیست. سوال اینجا است که آیا مخالفت قطعی نیز لازم است؟ از نظر عقلا در شبهه غیر محصوره، علم اجمالی مانند شک بدوی است. به تعبیر مرحوم شیخ الاعظم (رضوان الله علیه)، این علم که در علم اجمالی وجود دارد کالعدم است.^۲

قطع فی حد نفسه چهار صفت دارد:

- ۱- کاشفیت ← خود قطع ← حیثیت تعلیلی برای قطع
- ۲- محرکیت ← از لوازم قطع
- ۳- منجزیت و معذرت ← اوصافی قطعی که از لوازم آن به حساب می آید و در اصول نیز ما از این دو صفت بحث می کنیم.

^۱ - جعل بدل یعنی اکتفا به امر غیر تعینی برای امثال معلوم به اجمال، جعل بدل برای تامین علم اجمالی است نه تنجیز آن.

^۲ - فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴

قطع منجز است چرا که از واقع کاشف می‌باشد. همه‌ی عناوین تأمین آفرین و مسئولیت زابرد مدار تبخیر و تعذیر است (قطع، امارات، اصول عملیه و ..) ← اصول فقه به دنبال پیدا کردن متجر و معذر است.

قطع موضوعی و قطع طریقی^۱

در تبخیر و تعذیر یک نکته نهفته است و آن اینکه باید وراء و پشت این دو را ملاحظه کنیم پشتوانه منجزیت و معذرت باید مدنظر باشد، تبخیر به چه، تعذیر از چه؟ یعنی معذر از چیست؟ وصف تبخیر و تعذیر یک وراثی دارد و پشتوانه‌ای دارد. چون منجز منجز می‌خواهد، معذر، معذر می‌خوهد. طرف تبخیر و تعذیر واقع است، گردن‌گیری و عذر تولید شدن دایر مدار این است که واقع پیدا شود دینی وراء و پشتوانه تحصیل حجت باید واقع باشد و آن واقع دیده شود. باید مشخص شود که کدام خانواده قطع معذر است و کدام خانواده قطع منجز است تبخیر و تعذیر باید از واقع و به واقع باشد یعنی پشت آن قطع (تنجیز و تعذیر) باید واقع باشد، این تعریف که گفتیم قطع منجزیت و معذرت می‌آورد براساس این است که قاطع به طریقت قطع نگاه کند نه خود قطع را ببیند مثل آینه، یکبار خودمان را در آن می‌بینیم وقتی از ما می‌پرسید آینه چه شکلی است؟ در جواب می‌گوییم اجازه بدهید دوباره نگاه کنم، در بار اول در آینه نگاه کردیم به خاطر دیدن چهره خودمان، لکن در بار دوم به شکل آینه نگاه کردیم. پس ما گاهی به ما هو طریق به آینه نگاه می‌-

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۱، حلقه الثانیة (صیاغه الجدیة)، ص ۳۲۵ الی ۳۲۷

کنیم، گاهی به اینکه آینه چه چیزی به ما نشان می دهد نگاه می کنیم. قطع هم به این صورت است گاهی نگاه ما به واقع است و طریقت از واقع دارد. پس گردن گیر می شود و یا معذرت آور است پس آنچه که در کشف واقع مدنظر است طریقت آن است، فلذا به خود قطع اصلاً نگاهی نداریم. هر جا که در اصول بحث می کنیم بر مدار این قطع است، قطع طریقی حکم را ارائه می دهد حکم را تولید نمی کند. قطع طریقی یعنی واقع و کاشفیت را دیدن. قطع موضوعی ورائی ندارد و به خودش تولید می شود.

نکته:

در قطع طریقی حکم شرعی را داریم، حکم وجود دارد و به آن می رسیم ولی در قطع موضوعی به وسیله ی قطع حکم تولید می شود. تشکیل موضع برای تبخیر می دهد نه اینکه خود تنجیز را بیاورد. خودش منجر نیست او تولید موضوع می کند و آن موضوع تولید منجزیت یا معذرت می کند و عمل به آن را دستور می دهد.

اما در قطع موضوعی، قاطع خود قطع را می بیند نه کاشفیت قطع، به تعبیر دقیق تر، "القطع الموضوعی مولد للحکم لا منجز للحکم"، به قطع موضوعی حکم تولید می شود و به وجود می آید قبل از او حکمی نیست.

نکته: چرا بحث قطع موضوعی و طریقی مطرح می گردد؟

چون فقیه و اصولی تعیین شو که مورد بحث ما در اصول قطع طریقی است نه موضوعی چون در قطع طریقی است که به واقع (منجزیت یا معذرت) نگاه می کنیم و می رسم، در قطع موضوعی به دنبال منجر و معذر نیستیم به قطع موضوعی حکم تولید می گردد. مثال: حرمت خمر ← این حرمت را قاطع به خمیریت شیء تولید نکرده است بلکه شارع این حرمت را تولید کرده است. قطع، قاطع در این حرمت دخیل بندد، آنچه که دخیل بوده موضوع شرعی و حکم شرعی بوده است، قاطع فقط این موضوع و حکم شرعی را احراز کرده است. اما در قطع موضوعی تولید حکم می کند. خمیریت شیئی برای خدمت کافی نیست، خمر حرام نیست، مقطوع الخمریت حرام است این یعنی موضوع قطع تولد گرفته است و تولید حکم کرده است. ما در اصول کاری نداریم که به وسیله ی قطع حکم تولید شود ما با این کار داریم که به وسیله ی قطع حکم منجز و معذر شود.

نکته ۱: در قطع موضوعی واقعی وجود ندارد که احتمال مخالفت با واقع برود. چرا که در قطع موضوعی به کاشفیت قطع توجهی نداریم به صفت قطع نگاه می کنیم.

نکته ۲: البته تعریفی که مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) از قطع موضوعی فرمودند مربوط به قطع موضوعی صفتی است، نه مربوط به قطع موضوعی طریقی.

قطع موضوعی بر دو قسم است:

۱. جزء الموضوع ← که ما نحن فيه از این قسم نیست.

۲. تمام الموضوع ← یعنی قطع به خمریت میزان به عروضی حرمت این شیء چه در خارج خمر باشد چه در خارج خمر نباشد، اینجا صفت قاطع و قطع او باعث عرضی حرمت می گردد. قطع به خمر که تولید شد حرمت تولید می شود اینجا دیگر احتمال دیگری نمی رود. معذوریت معنا ندارد چون وقتی خود قطع تولید شد تو دیگر در اینجا نیازی به معذوریت نداری، بلکه این واضح است که بعد از قطع پیدا کردن گیری صورت می پذیرد اما اون تبخیر به حکم عقل می آید و این اثر قطع است.

توضیح قطع موضوعی و طریقی: گفتیم قطع طریقی به این معنا است که چیزی در ماوراء خودش دارد، قطع گاهی به او می خورد و گاهی نمی خورد و بی راهه می رود و دو صفت نیز دارد متجربیت و معذر. در قطع موضوعی مثلاً خمر تنها مساوی با حرمت نیست (مثلاً ما در مقام ثبوت نداریم که الخمر حرام) خمر + قطع به خمریت داریم. از ابتدا موضوع حرمت این دو معنا می باشد. اگر چنین فرضی درست کردیم اگر من قطع پیدا کردم که خمر نبود، آب بود، اینجا این خمر نبودن اصلاً جایی برای مطرح شدن ندارد چون واقعی وجود ندارد که بخواهیم با آن تطبیق دهیم. این علت که تولید شده است دیگر وراثی ندارد که بخواهیم به آن نسبت دهیم.

نکته: این نیست که قطع موضوعی صفت کاشفیت را نداشته باشد لکن به او نگاه نمی کند مثال آینه تاره می خواهی چهره است بین و کشف وراء و واقع کنی می شود طریق، اخری می خواهی اضلاع آن را ببینی می شود موضوعی، آینه، همان آینه است با توجه به دید شخصی (قاطع) متفاوت می - گردد. در قطع موضوعی مولا در اعتبار خودش به منجزیت و معذرت نگاه نمی کند نه اینکه بخواهد منجزیت و معذرت قطع را القاء کند.

نکته: یک قطع ممکن است نسبت به حکمی طریقی باشد و نسبت به حکمی دیگر موضوعی باشد^۱

الخمیر حرام

خلاصه بحث:

← **قطع طریقی:** بینة، خبر ثقه، نقش ایسنا در واقع طریقی است برای اثبات حرمت یعنی اگر

قطع پیدا کردی، بیته آمد، خبر ثقه آمد حرمت نیز می آید چون میزان واقع قطع است.

← **قطع موضوعی:** قطع به خمیریت الخمر، یحرم علیه بیعه قطع به حرمت، موضوع است برای

عدم جواز بیع یعنی اگر بینة آمد گفت هذا حرام یا خبر فقه آمد و کمک هذا حرام فایده ای ندارد

اگر قطع به حرمت خمر پیدا کرد جواز بیع از بین می رود پس این قطع به حرمت موضوع می شود

برای عدم جواز بیع.

^۱ - این بنا بر نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) است. / رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۹۵ الی ۹۸

بنابراین یک قطع بیشتر وجود نداشت، و برای اثبات حرمت به آن قطع طریقی نگاه کردیم و برای عدم جواز بیع قطع موضوعی به آن نگاه کردیم. بستگی به اعتبار شرعی دارد که شارع مقدس به آن می دهد.

از همین نزاع و نکته پی می بریم که ما در اصول چون در پی پیدا کردن معذرت و منجزیت هستیم به دنبال قطع موضوعی نیستیم و با قطع طریقی سروکار داریم در واقع موضوعات کلی احکام را وقتی می خواهیم استنباط کنیم و استخراج کنیم با توجه به قطع طریقی توانایی آن را پیدا می کنیم در حالی که قطع موضوعی در فقه و فروع احکام مورد استفاده است. در مثال فوق ما ابتدا قطع به حرمت را داریم و آن را موضوعی می کنیم برای عدم جواز بیع یعنی وقتی قطع به حرمت خمر پیدا کردیم قطع به عدم جواز بیع آن نیز به طریق قطع موضوعی پیدا می کنیم.

نکته: آیا جمله‌ی " اذاء قطعت بحرمت شیء فیهولک الحرام " دور است؟

خیر قطع به حرمت شیء در عالم ثبوت و حرام بودن آن شیء در عالم اثبات است. حرمت در مرحله‌ی انشاء و اثر آن که معلوم حرمت انشائی است در مرحله‌ی فعلیت به وجود می آید.

بنابراین در قطع موضوعی منجزیت و معذرت از لحاظ عملی برای قطع می آید.

شخصی که به حرمت خمر قطع پیدا کرده است آیا اثر قطع به حرمت تنها عبارت است از تغیر و تغذیر یا اثر دیگری هم می-توانیم برای آن تصور کنیم؟ در زمانی که بحث از تبخیر و تغذیر هست

قطع، طریقی است لکن وقتی به تبخیر و تعذیر در قطع نگاه نمی کنیم و فقط به خود قطع نظر داریم بحث از قطع موضوعی است: نکته ای که در اینجا مدنظر است، اینکه نسبت به حرمت خمر قطع پیدا کردیم مجتهد در مکان ارتکاب قطع آن را به ما هو طریق نگاه می کنیم اما زمانی که او می خواهد آن را اسناد به خدای متعال بدهد باید به قطع موضوعی، قطع پیدا کند که آنچه به دست آورده است مستند به خداوند متعال می باشد نه به قطع طریقی، بنابراین در مرحله ی کشف و یافتن حکم شرعی مجتهد به قطع طریقی به آن می رسد چرا که به دنبال تبخیر و تعذیر برای حکم است (برای خودش یا همان مکلف) لکن زمانی که بخواهد آن حکم به دست آمده از قطع طریقی را مستند کند به خداوند متعال دیگر نیازی به تعذیر و تنجیز ندارد بنابراین به قطع موضوعی باید به این استناد برسد.

تذکر: نسبت به تنجیز و تعذیر قطع طریقی است لیکن، نسبت به اسناد قطع موضوعی، چرا که در اسناد دیگر کاری با تبخیر و تعذیر نداریم و اگر این قطع را پیدا نکنیم که این تبخیر و تعذیر به دست آمده مستند به خدا نیست تشریح کرده ایم.

نکته: آیا امارات می تواند جای قطع را بگیرند؟ اگر قطع موضوعی باشد نمی تواند، اما اگر قطع طریقی باشد بلامانع است.

مباحثی پیرامون اصول عملیه

اصول ← قواعد تأمین و مسئولیت ← یعنی اصول عبارت است از قواعدی که آزادی، رخصت و گردن گیری می آورد.

تذکر: البته این تعبیر برای تعریف اصول زیاد مناسب نیست، چرا که حوزه‌ی قواعد اصولی بسیار گسترده‌تر و وسیع‌تر از این است که به عمل مکلف و حوزه‌ی دین بخورد، این قواعد فقط مختص فقه نیست بلکه در تمام شئون زندگی کاربرد دارد.

منابع اجتهاد از دیدگاه مرحوم نائینی (رضوان الله علیه):^۱

اجتهاد و استنباط حکم شرعی از منابع به نحو طولی از سه مسیر قابل تأمین است.

۱- قطع ۲- اخبار آحاد ۳- اصول عملیه

یعنی برای استنباط حکم شرعی باید به سراغ این مورد بودیم و به صورت طولی باید این کار را انجام دهیم هر، ابتدا قطع اگر پیدا نکردن مراحل بعدی.

قطع چهار صفت دارد، مرحوم نائینی (رضوان الله علیه) می فرمایند: باید بینیم که این صفات قطع در کدام یک از این مسیرهایی که گفتیم، جریان می یابد.

۱- بما إنه صفته نفسانی ← فقط مخصوص قطع است + قطع تمام مراتب بعدی را نیز دارا است.

^۱ - فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۹-۷۲

۲- کاشفیت و طریقت ← خبر واحد (امارات) + تمام مراتب بعدی قطع

۳- جری عملی ← اصل محرز (استصحاب) + مرتبه‌ی بعدی

۴- منجزیت و معذرت ← اصل غیر محرز (احتیاط، تبخیز، براءت)

بنابراین ما در اجتهاد سه مرتبه داریم و هر کدام از این سه مرحله و مرتبه دارای صفاتی از قطع

هستند:

۱- قطع ← هر چهار صفت قطع را دارد.

۲- اخبار آحاد (امارات) ← کاشفیت و طریقت همراه با جری عملی و منجزیت و معذرت.

۳- اصول عملیه ← اصل محرز استصحاب (جری عملی همراه با منجزیت و معذرت. اصل غیر

محرز) فقط منجزیت و معذرت (احتیاط، تبخیز، براءت)

بنابراین مرحوم نائینی (رضوان الله علیه) فرمود: صفت نفسانی که فقط مربوط به خود قطع است لکن

بحث بر سر این است که آیا شارع مقدس در اخبار آحاد (امارات) به کاشفیت و طریقت نگاه

کرده است؟ و این صفت قطع را به آن هم داده است؟ یا جری عملی و منجزیت و معذرت را به

اصول عملیه (اصل محرز و غیر محرز) داده است؟

تعریف اماره:

امارات یعنی وصف کاشفیت به مثل خبر واحد و به عبارت دیگر خبر واحد را قطع دانستن اعتقاداً (قطع اعتقاداً) یعنی شارع مقدس شخصی را که به امارات رسیده است قاطع دانسته لکن به صورت اعتقادی. در اعتقاد خودش شخصی را که به امارات رسیده قاطع می داند یعنی در حکم قاطع دانسته.

تعریف اصول عملیه:

برای تعریف اصول عملیه ابتدا باید آن را به دو قسم تقسیم کنیم:

۱- اصل محرز

۲- اصل غیرمحرز

اصل محرز: یعنی شارع شخصی را متقین می داند عملاً نه اعتقاداً عملت مانند تعیین دارها می ماند نه اعتقاد که به احتیاط، تحقیر، براءت این باشد که به تعیین رسیدی تنها در مقام عمل تو را قاطع می - دانم، در واقع در اینجا شارع ابقا شک می کند نه القاء، شک ولی در امارات به عکس الغاء شک می کند نه ابقاء شک.

اصل عملی غیر محرز: نه شما را اعتقاداً متقین می دانم و نه عملاً بلکه تنها اثر قطع را مترتب می کند که همان تبخیر و تعدیر است.^۱

^۱ - دروس فی علم الاصول ، ج ۲ ، حلقه الثالثه (صياغه الجديده)، ص ۴۴۵ الی ۴۴۸

اقسام شبهه:

۱- بدوید ۱. موضوعیه ۲. حکمیه (فقدان نص ، اجمال نص تعارض نصین)

۲- مقرون به علم اجمالی ۱. محصوره ۲. غیر محصوره

اصل تخییر:

مکتب شهید صدر (رضوان الله علیه)^۱

← عقل در شبهات بدویه (موضوعیه یا حکمیه) عقل قائلی است به لزوم احتیاط، مجرای شبهات

بدویه احتیاط است. یعنی مکلف در ارتکاب آزاد نیست و باید جانب احتیاط را رعایت کند. شبهه

بدویه ۱- موضوعیه ۲- حکمیه

در شبهات مقرون به علم اجمالی عموماً قائل به احتیاط شده اند آن هم از نوع عقلی آن اگر هم

شارع حکم به احتیاط داده باشد از باب حکم ارشادی می باشد، آنکه محل دعوی مکتب شهید

صدر (ره) با بقیه اصولین است شبهات بدویه است.

^۱ - دروس فی علم الاصول ، ج ۱ ، حلقه الثانیه (صیاغه الجدیده) ، ص ۳۹۷ الی ۳۹۹

محل نزاع شهید صدر (رضوان الله علیه با مشهور اصولیین:

نزاع، مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) با اصولیین در شبهه‌ی بدویه است ۱- مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه): عقلاً باید احتیاط کرد ← ترخص، عقلی معقول نیست بلکه مکلف به حکم عقل، باید احتیاط کند. ۲- مشهور اصولیین: براءت عقلی.

ادعای مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) این است که در شبهات بدویه براءت عقلیه جاری نیست، احتیاط عقلاً لازم می‌آید.

محل نزاع اخباریون و اصولیین:

اخباریون در شبهات موضوعیه براءتی هستند، در شبهات حکمیه ناشی از اجمال نهی و تعارض تعیین نیز براءتی هستند یعنی تبع عقاب بلا بیان را تحمل دارند. فقط در شبهات کلیه ناشی از فقدان نهی احتیاطی هستند. محل نزاع در شبهه‌ی بدویه است در شبهه‌ی مقرون به علم اجمالی نزاعی وجود ندارد.

مدعی مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در مورد عدم جریان برائت عقلی و لزوم احتیاط:^۱

تدبیر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) برای اثبات مدعی در عدم جریان برائت عقلی و لزوم احتیاط در دو مرحله است:

سلبی ← ابطال ادله قائلین به تبیح عقاب بلا بیان

ایجابی ← اثبات این موضوع که همانطور که قطع به تکلیف مولا تبخیز آور است هکذا احتمال مجرد حتی در مرحله ی و هم هم تبخیز آور است یعنی باید در تمام مراحل انکشاف زیر قطع نیز احتیاط کرد و آنها را متجر دانست.

مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) قبح عقاب بلا بیان را نمی پذیرد، به این توضیح که تفاوت بین مولا عرفی و حقیقی، اری قبح عقاب بلا بیان در مولای عرفی معنا دارد نه در مولای حقیقی. بیان علم است، هر جا علم نباشد یعنی آزادی، با وجود حجت لا حجت کنار می رود. اینکه قبح عقاب بلا بیان را نمی پذیرند، فقط مخصوص شهید صدر (رضوان الله علیه) نیست، سید محمد روحانی (رضوان الله علیه)، نیز می فرماید، قبح عقاب بلا بیان صحیح نیست حتی در مولای عرفی، حرف ایشان در واقع این است که حوزه استحفاظی عقل نسبت به عواقب افعال مکلفین نیست، ورود عقل در اعمال و عواقب اخروی نابه جا است، چون رابطه ی اعمال و آخرت رابطه ی اثر و موثر نیست

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۲، حلقه الثالثه (صباغه الجدیده)، ص ۴۵۸ و ۴۵۹

همان عمل در واقع در آخرت نمود پیدا می کند و می شود عقوبت خودش.^۱ لکن مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) قبح عقاب بلا بیان را به صورت کلی رد نکرده اند فقط بحث تفاوت مولای عرفی و حقیقی را مطرح می کنند، در مولای عرفی معقول است نه در مولای حقیقی.^۲

با وجود حجت که علم است بلا حجت وجود ندارد. در تمام مراحل انکشاف علم وجود دارد پس بلا حجتی در کار نیست.^۳

بنابراین فرض مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در دو مرحله است:

۱- احتیاط در شک بدوی لازم است

۲- نسبت به تکالیف مولای حقیقی

۳- تا زمانی که قطع به عدم تکلیف برای مکلف حاصل نشود ← البته معلق بر ترخیص شارع

۱- در شک بدوی نسبت به تکالیف مولای حقیقی تا زمانی که قطع به عدم تکلیف برای مکلف حاصل نگردد (یعنی در تمام مراحل انکشاف) احتیاط لازم است. ← البته این مبنای مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در عمل و فتوا به دلیل وجود براءت شرعی تفاوتی با سایر اصولیین ندارد.

۲- این احتیاط عقلی بر مدار تکالیف مولای حقیقی معلق است بر عدم ترخیص شارع.

^۱ - منهی الاصول ، ج ۲ ، ص ۱۹۵

^۲ - این اولین مرحله از فرمایش مرحوم صدر (رضوان الله علیه) است.

^۳ - این دومین مرحله از فرمایش مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) است.

مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه)، باید هر دو مرحله را ثابت کند مرحله ی اول خود برای اثبات به دو مرحله سلبی و ایجابی منقسم است.

در مرحله ی سلبی ابتدا نظریات قائلین به قبح عقاب بلا بیان را مطرح می کنیم، سپس اشکال وارد مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) را بیان می داریم.

دلایل قائلین به قبح عقاب بلا بیان:^۱

الف: دلیل مرحوم نائینی (رضوان الله علیه) بر حقیقت تکلیف (دلیل عقلی)

ب: دلیل مرحوم نائینی (رضوان الله علیه) بر استقرار بنای عقلاء بر معذوریت در ظرف جهل به تکلیف (دلیل عقلانی)

تفصیل ادله اثبات قبح عقاب بلا بیان:

الف: دلیل عقلی

- ۱- حقیقت تکلیف ایجاد محرکیت در نفس عبد است (مقدمه ی اول) مراد از محرکیت در ایجاد بالقوه است عکومت فعله نیست یعنی اگر ماضی نباشد باید محرکیت انجام شود و بالفعل برسد.
- ۲- محرکیت معلول وجود واقعی تکلیف نیست بلکه معلول وصول تکلیف است (مقدمه ی دوم)
- ۳- مقصود از وصول نیز، وصول علمی است نه وصول احتمالی و شکی (مقدمه سوم)

۱- همان، ص ۴۵۵ و ۴۵۶

وقتی که عبد اقدام می کند به خارج از خودش مبنی بر این است که علم پیدا کند علم به وجود مبنای حرکت است، علم به عدم مبنای عدم حرکت است حال که این فهمیده شد شخصی که جاهل به تکلیف است در واقع حقیقت حکم در او وجود ندارد، شاید انشاء باشد ولی حکم حقیقتی ندارد چون حقیقت حکم محرکیت است حکمی که محرکیت نداشته باشد اصلاً حکم نیست وقتی حکم نیست اصلاً چرا باید احتیاط مطرح شود، عقل می گوید قبیح است عقوبت بلا بیان، یعنی عقوبت بلا علم چون علم است که حقیقت تکلیف (محرکیت) بر مدار او قرار می گیرد اگر علم و وصول نباشد حقیقت تکلیف وجود ندارد چون حقیقتاً تکلیف به انبعاث و محرکیت است در نفس عبد. تکلیف بدون علم حقیقت و واقعیتی ندارد واقع آن نقطه انشاء است، انشاء هم که به تنهایی فایده ای ندارد. ریشه ی عقوبت شدن چیست اینکه تکلیف وجود داشته باشد و آن تکلیف باعث محرکیت مکلف شود وقتی نباشد دیگر چیزی نیست که بخواهد عقاب برای آن صورت بگیرد. بنابراین خلاصه کلام مرحوم نائینی (رضوان الله علیه) این است که حقیقت تکلیف برای مکلف یعنی ایجاد محرکیت و انبعاث برای وی، و این برای شخصی جاهل به حکم معنا ندارد و تبع عقاب چنین شخصی عقلاً شخصی است.

ب: دلیل عقلانی

۲- تحلیل ارتکاز موالی عرفی و عقلایی: استقرار بنای عقلاء بر معذوریت در ظرف جهل به تکلیف در میان خودشان عقلاء عالم در قوانین خودشان قطعاً جاهل به تکلیف را معذور می دانند (این را

خود مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) نیز قبول دارد) پس شارع چون عقل العقلاء است قواعد عقلایی را باید تبعیت کند. عقلای عالم در قوانین خود تبع عقاب بلایین را رعایت می کنند مثلاً رئیس جمهور آمده معاون می گوید من نمی دانستم شما تشریف می آورید، می گوید اشکالی ندارد. در قوانین عرفی، جاهل به تکلیف عقوبتی ندارد. حال که فهمیدیم عقلاء در حرف خودشان این چنین می کنند شارع نیز اعقل العقلاء است پس باید آنچه را که عقلاء انجام می دهد را تأیید کند مثل جایی که شارع فرمود ظواهر الغاط حجت است، قواعد گفتاری حجت است، ظهورات حجت است چرا؟ چون مردم و عرف عقلاء این را پذیرفته اند در ما نحن فیه نیز اینگونه است، عقلاء می گویند جاهل عقوبت ندارد و شارع نیز چون زمین عقلاء است می پذیرد.

نکته: آنجا که گفتیم حقیقت تکلیف ایجاد محرکیت در نفس عبد است، مقصود از این محرکیت، محرکیت شأنی و بالقوه است نه محرکیت فعلیه. میزان در حقیقت تکلیف دینی اگر ما نفی نباشد و امر دائر بر انعقاد مولا باشد باید حرکت کرد.

اشکال مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):^۱

به چه دلیل شما محرکیت را به وصول علمی و قطعی محدود کردید، محرکیت در ظرف وصول معنا دارد، یعنی محرکیت و به وصول علمی و قطعی منحصر نیست بلکه در ظرف وصول احتمالی نیز می آید، محرکیت تنها بر مدار وصول است به هر درجه ای که بخواهد بیاید؛ بنابراین مقدمه ی

^۱ - همان، ص ۴۵۷ الی ۴۵۹

اول مرحوم نائینی (رضوان الله علیه) صحیح است و مقدمه‌ی دوم نیز صحیح است لکن مقدمه‌ی سوم ایشان محل اشکال است، وصولی علمی و قطعی تنها ملاک محرکیت نیست بلکه وصول احتمالی هم محرکیت تولید می‌کند. در واقع یا مکلف علم به عدم تکلیف دارد یا علم به تکلیف دارد و یا شک اعم از ظن، احتمال، و هم که در موارد اخیر نیز عقلا احتیاط لازم است. شما برای اینکه ثابت کنید مقصود از وصول، وصول علمی است باید دلیل بیاورید. دلیلی برای این موضوع نداریم شما مصادره به مطلوب کرده‌اید و دلیلی اقامه نکردید. ما دلیمان بر مدعیان مشخص است.

ادعای مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):^۱

اگر عقل مالکیت و خالقیت مولا را نگاه کند نسبت به مولای حقیقی عقل، مجرد احتمال تکلیف را متجر می‌داند لکن این منجزیت به صورت تعلیقی است نه تبخیزی به این معنا که اگر خود شارع رخصت بدهد دیگر منجزیتی در کار نیست؛ این موضوع را از حق الطاعه می‌فهمیم، که توسعه دارد در تمام مراتب احراز مگر در علم به عدم. و این را از وجدان عقلی درک می‌کنیم. در واقع وجدان عقلی می‌گوید که وصول غیر علمی نیز منجر است.

نکته: آیا خبر واحد حجت است؟

در جواب این سؤال مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) می‌فرماید: حجیت ظن ذاتی است. وقتی ما ثابت کردیم تمام مراتب احراز منجزیت وجود دارد دیگر نیازی به اثبات حجیت خبر واحد را

^۱ - همان منبع

نداریم. وقتی ما مجرد احتمال را حجت می‌دانیم دیگر ظن که در مرتبه‌ی بالاتری حجت است. یکی از فایده‌هایی که بحث حق الطاعه دارد همین است که دیگر نیازی به اثبات خبر واحد نداریم.

باید بین مولای عرفی و حقیقی تفاوت قائل شوید؛ مولای حقیقی را نباید با مولای عرفی مقایسه کرد. این فقط ادعا است هیچ دلیلی ندارد بر این ما دلیل می‌آوریم که مولای حقیقی اینگونه نیست. اشکال مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه): حرف شما را نسبت به مولای عرفی قبول داریم که نباید بدون بیان مواخذه کند اما چرا باید این (اشکال به دلیل عقلایی) بیان را تسری دهیم به مولای حقیقی، شما در ما نحن فیه برای اینکه افعالی را که در مورد مولای عرفی صورت می‌گیرد به مولای حقیقی نسبت دهید برهانی ندارید، برای اثبات مدعایتان باید شما برهان بیاورید.

نکته: بیان آیت الله العظمی هاشمی شاهرودی (دام ظلّه) در مسئله^۱:

برائت عقلی در مراتب زیر قطع در موالی عرفی نیز جاری نیست چرا که امروزه اصلاً عقلای عالم آزادی را در ظرف جهل برای مکلف قائل نیستند.

مرحله‌ی ایجابی مدعی، مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):

وجدان عقلی انسان با تحلیل شئون مولای حقیقی که خالقیت و مالکیت است احتیاط را در ظرف احتمال اقتضاء می‌کند خدایی که مالک تمام وجود انسان است آیا می‌توانیم در ظرف احتمال اعتنایی به حکم اصراری او نداشته باشیم؟ شئون مولا مالکیت و خالقیت است و این در تمام مراحل

^۱ - احواء و آراء، ج ۲، ص ۴۹۰

حضور دارد. وقتی این مالکیت و حدود ولایت مطلق باشد مکلف باید در تمام مراحل احراز تکلیف را منجز بداند و انجام دهد. نکته در اینجا است همین منجزیتی، که باتوجه به خالقیت و مالکیت می آورد باعث می شود تا در ظرف ترخص شارع نیز، تعلیق نسبت به این تنجیز جاری گردد، یعنی اگر خود شارع، رخصت بدهد دیگر احتیاط جایز نیست بلکه قبیح است چون نسبت به مالکیت شارع تعدی می شود اگر در ظرف رخصت احتیاط کرد. بنابراین لزوم احتیاط و حکم عقل به منجزیت احتمال معلق است بر عدم ترخیصی شارع، لذا نزاع مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) و مشهور اصولیین در مقام عمل اثری ندارد چرا که برائت شرعی می آید و احتیاط را از بین می برد.

خلاصه بحث برائت عقلی:^۱

مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) ← برائت عقلی ← قبح عقاب بلا بیان ← وجود ندارد ← در ظرف احتمال به تکلیف نیز باید احتیاط کرد، احتیاط جاری است. نه برائت به صورت عقلی. مجرد احتمال: یعنی وجود و عدم واقع تأثیر ندارد نه عبارت دیگر نه وجود حکم واقعی تأثیر دارد و نه عدم آن مضر است. (چون در قطع به عدم که احتیاط لازم نیست) از آنجایی که ایشان تجری را حرام می داند و اقدام به آن را مستوجب عقوبت می داند از اینجا معلوم می شود که عدم حکم واقعی نیز ضرری نمی رساند؛ یعنی حکم واقعی نه جزو المرضوع است و نه عام المرضوع. مبنی مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) بر لزوم احتیاط در تمام مراحل کشف تعلیقی است نه تنجیزی.

^۱ - بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۲۳ الی ۲۹

نکته:

در براءت چه عقلی و چه شرعی به دنبال نفی استحقاق عقوبت هستیم نه نفی فعلیت چرا که عقل اصلاً نمی تواند به مرحله ی فعلیت ورود پیدا کند. بنابراین نفی استحقاق عقوبت، اثبات، براءت عقلی می کند نه براءت شرعی.

در واقع در براءت ما یک گمشده داریم و آن تأمین به لحاظ اقدام، اگر در شبهات بخواهیم تأمین داشته باشیم قانونگذار باید استحقاق را بردارد نه فعلیت را، یعنی مصونیت از ابتلاء به عذاب این است که قانونگذار استحقاق را بردارد نه فعلیت را.

نکته اینجا است که با این وجود که براءت شرعی ناظر بر نفی فعلیت است و این را می دانیم چرا ما در براءت به دنبال نفی استحقاق هستیم، این در حالی است که با نفی فعلیت همه چیز از بین می رود دیگر چه کاری به استحقاق داریم.^۱

^۱ - همان منبع پیشین

برائت شرعی^۱

آیا ادله برائت شرعی نفی استحقاق می کند یا نفی فعلیت؟ { که خود شامل سه نکته است }

۱- آیا ادله ای که شرعاً سند برای اثبات برائت قرار می گیرند توان مقاومت با ادله احتیاط را دارند یا

خیر؟ یعنی باید دنبال ادله ای باشیم که قابل درگیر شدن با ادله احتیاط باشند. وقتی با این ادله مواجه

می شویم دو دسته روایات را ملاحظه می نمائیم:

(۱) توان مقاومت در مقابل ادله احتیاط را دارند.

(۲) توان مقاومت با ادله احتیاط را ندارند.

۲- مدعای ما عبارت است از اثبات برائت شرعی در شبهات حکمیة و موضوعیه و در شبهات

وجوبیه و تحریمیة و دلیلان نیز باید شامل تمام مدعی باشد.

۳- برائت شرعی برای بعدالفحص ثابت شود.

^۱ - دروس فی علم الاصول ، ج ۱ ، حلقه الثانیة (صیباغه الجدیة) ، ص ۳۹۹

ادله برائت شرعی: ۱

الف: آیات

۱- "لا یكلف الله الا نفسا ما آتاها" ۲

← مکلف یک ارتباط و نسبتی با ما دارد. که با توجه به معنای ما متفاوت می گردد.

تعریف استدلال: در استدلال به این آیه باید به دو تعبیر دقت کرد و دید که کدام یک از این

احتمالات به درد اثبات برائت شرعی می خورند و آن دو کلمه عبارتند از "ما" و "آتاها".

در مورد "ما" که موصوله است چهار احتمال وجود دارد:

۱- به معنی تکلیف: لا یكلف الله نفسا تکلیف را می گیرد.

۲- به معنی مال: اعطا ← به قرنیه صدر آیه من قدر علیه رزقه آیه در مورد انفاق و پرداخت نفقه

است لذا مال را می گیرد

۳- فعل ← تکلیف فعل است خود تکلیف کردن با فعل می آید

۴- جامع هر سه است

در مورد آتاها سه احتمال است:

۱- دروس فی علم الاصول، ج ۲، حلقه الثالثه (صباغه الجدیده)، ص ۴۵۹

۲- سوره طلاق، آیه ۷

۱- اعطا ← اگر معنای ما را مال بگیریم

۲- اقدار ← یعنی قدرت دادن ← اگر ما به معنای فعل باشد

۳- ایصال ← اگر معنای ما را تکلیف بگیریم

اگر مراد از ما مال یا فعل باشد به بحث ما ربطی ندارد، یا باید مراد از ما خصوصی به تکلیف باشد و یا جامع بین همه معانی.

نسبتی که یکلف با ما دارد با توجه به معانی ما متفاوت است در واقع دو معنا از ما نسبتشان مفعول به است و یک معنا از ما : ۱- اگر ما به معنای مال باشد اعرابش مفعول به است ۲- اگر به معنای تکلیف باشد اعرابش مفعول مطلق است ۳- اگر به معنای فعل باشد اعرابش مفعول به است.

نسبتش مفعول مطلق است اگر در این آیه ثابت کردیم که مراد از ما تکلیف است می توانیم آیه را دلیل بر براءت شرعی بدانیم اگر بگوییم معنای جامع دارد نیز به درد اثبات براءت شرعی نمی خورد چرا که معنای جامع متصور نیست، در واقع معنای معنای ما در رابطه با مکلف متفاوت است یعنی هر دو معنا نسبتش مفعول به در یک معنا مفعول مطلق است.

به همین دلیل نمی توانیم معنای جامعی از آن متصور شویم، نقش اعراب "ما" در معانی متفاوت آن یکسان نیست. پس می توانیم، معنی جامع بگیریم.

مدعی مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در مورد اعراب "ما" در آیه شریفه:^۱
 اگر بتوان نسبت "ما" و "لا یکلف" را به یک نقش اعرابی در جمله برگرداند که آن نیز عبارت است از "مفعول به" در این صورت می توان از قدر جامع نیز بهره برد. لذا وقتی "ما" به معنای تکلیف را نیز مفعول به بگیریم، در واقع می توان قدر جامع همه معانی را گرفت.

دلیل مدعی مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):

تکلیف به معنای تحمل مسئولیت و بار است. شخص با این شرائط مسئولیت را پذیرفته است، همین هیمن پذیرش مسئولیت را نیز اگر به معنای تکلیف بگیریم در واقع نشان می دهد که "ما" نقش "مفعول به" را دارد.

بنابراین استدلال به آیه شریفه مبنی بر اراده جامع از "ما" می باشد، در واقع هر سه معنا - مال، فعل و تکلیف - تحت آن قرار می گیرد. زیرا اگر خصوص تکلیف از معنا برداشت شود گرچه استدلال تمام است ولی اخراج مورد لازم می آید. به این توضیح که معنای صدر آیه که اشاره به مال و نفقه دارد را باید اخراج نمائیم و این واضح است که در مفاهیم آیات و روایات، نباید معنایی را اراده نمود که از مورد کلام خارج باشد. قدر متیقن از آیه مال است، اضافه به مال که فعل و تکلیف باشد محل کلام است. اگر بخواهیم معنای "ما" را منحصر در تکلیف بدانیم که از آن به عنوان ادله

^۱ - همان، ص ۴۰۰

برائت استفاده نمائیم، از قدر متیقن خارج می شویم و این با توجه به اصل اولی در معنای عبارات صحیح نیست. لذا مضطر به استفاده از معنای جامع هستیم.

اشکال:

گرچه اراده جامع از معنای توانایی اثبات برائت شرعی را دارد، اما از این آیه نمی توانیم استفاده نمائیم، زیرا هر کدام از معانی "ما" سه مفهوم متفاوت داشت و این مفاهیم متفاوت نمی توانند در کنار یکدیگر جمع شوند.

جواب اشکال:

همان طور که گفته شد، تمام تعابیر و معانی که از "ما" داشتیم در جمله نقش "مفعول به" را دارند. اینکه گفته می شود، "ما" سه معنی دارد به لحاظ مراد جدی است. در واقع مراد استعمالی تنها یکی از این سه معنی می باشد.^۱

در ما نحن فیه یک نسبت بیشتر نداریم و آن هم نسبت مفعولیه گفتیم استعمال لفظ در اکثر یک معنا غلط است نه مواد جدی ما در اینجا مواد جدی سه معنا دارد و ما معنای جامع را می گیریم با توجه به مواد جدی.

^۱ - مراد استعمالی تنها همان معنای مفعول به است. این استعمال لفظ در اکثر از یک معنا است که اشتباه است، لیکن قرار گرفتن مراد جدی در چند معنا بلا مانع است.

۲- "و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"^۱

بعث رسول کنایه از بیان است

عذاب نمی‌کنیم یعنی استحقاق عذاب ندارید مگر با بیان ← تقریب آیه واضح است

لزوم اثبات سه مقدمه برای استدلال به آیه:

(۱) مراد از عذاب فعلیت عذاب نیست بلکه استحقاق عذاب است.

(۲) مراد از عذاب تنها عذاب دنیوی نیست بلکه باید بگونه‌ای باشد تا شامل عذاب اخروی نیز بگردد

زیرا ما در براءت به دنبال رفع عذاب اخروی هستیم.

(۳) مراد از بحث رسول صدور نباشد بلکه وصول باشد.

اولاً مراد استحقاق است چرا که فرمود ما کنا در شأن خداوند نیست که چیزی را بیان نکرده به

خاطر آن عذاب کند و این نشان می‌دهد که کسی را که بیان ندانسته است مستحق عذاب نمی‌دانیم.

ثانیاً به همین بیان وقتی مرام خداوند اتمام حجت است، و اتمام حجت و ایصال به احکام عقوبت

اخروی مترقب گردد.

ثالثاً اگر مراد از آیه صدور برد دیگر دلیلی نداشت که خداوند بیان کند و در آیه بیاورد و این یک

امر بدیعی عقلی است که مراد وصول می‌باشد.

^۱ - سوره اسراء، آیه ۱۵

در نتیجه بعث رسول کنایه از وصول حکم است نه صدور آیه؛ هر صدوری منشأ عقوبت نمی شود
اگر حکم به مکلف رسید باید عقوبت شود.

اشکال به استدلال آیه:^۱

(۱) آیه مربوط به عذاب دنیوی است.

(۲) بعثت رسول کنایه از صدور است نه وصول.

(۳) مدعی نفی فعلیت عذاب است نه استحقاق.

ماکنا ← اولاً مربوط به سرگذشت اقوام گذشته است می فرماید ما عذاب نکردیم، فعل ماضی است.

ثانیاً نفی فعلیت عذاب می کند.

بعثت رسول فعلیت عذاب را برمی دارد ربطی به استحقاق ندارد، پس چون فعل ماضی مربوط به

عذاب دنیوی، اقوام گذشته است و بعث رسول نیز برای صدور است نه وصول شما که ادعا می کنید

برای وصول است باید مدعی خود را ثابت کنید.

جواب اشکال:

اینکه مواد عذاب دنیوی است و نیز مراد استحقاق نیست مرتفع است اگر بگوییم اختصاصی عذاب

دنیوی است به طریق اولی عذاب اخروی را نیز ثابت می کند، در استظهار از دلالت لفظی باید

^۱ - بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۴

ظرفیت لفظ را در نظر بگیریم. ما کنا معذبین به معنای فعل ماضی نیامده است، ما در خیلی از آیات داریم که آیه بالفعل ماضی بیان شده است لکن نمایانگر یکی از صفات الهی است (باتوجه به اینکه صفات الهی بعد زمانی ندارند) که آن صفت دائمی برای خداوند مثل عدم ظلم که گاهی با سیاق ماضی آمده است لکن مربوط به همه ی اعصار است، در مانحن فیه نیز [ما کنا] یک صفت دائمی و همیشگی در خداوند است. [گاهی اوقات در ادبیات عرب از فعل ماضی برای استمرار استفاده می-شود اینجا هم به این صورت است مثلاً در جایی که در مقام بیان شأنیت باشد فعل ماضی برای استمرار معنا پیدا می کند ما نحن فیه نیز در مقام بیان شأنیت است] یعنی ترجمه ی آیه اینگونه می-باشد که ما کنا معذبین . . . در شأن خداوند نیست، که بدون بعث رسول عقوبت کنند. با این استدلال دو اشکال از بین می رود اشکال اول اینکه آیه مربوط به عذاب دنیوی است، در جواب می-گوییم خیر آیه مربوط به عذاب اخروی هم می شود، چرا که خداوند که صفت ثابت دارد [در هر موردی و موضوعی خداوند صفتی ثابت دارد و این قابلیت تغییر را ندارد زیرا تبع است] در اینجا صفت ثابت خداوند این است که در دنیا و آخرت بدون بعث عقوبت نکند، یعنی خدایی که در دنیا بدون بعث عقوبت نمی کند به طریق اولی در آخرت نیز اینگونه است.

نکته: ضمیمه منفی یک قرینه ی لفظی است که ورود به شیء است نه به مکلف.

به شیء نیز یعنی صدور (وضع و قانونگذاری است که صدور است نه تکلیف و وصول) لذا نمیتوانیم به این روایت استدلال کنیم.

در مورد اشکال نفی فعلیت نیز اینجا گرچه به ظاهر نفی فعلیت است ولی به لسان بیان شأن خداوند متعال است لذا شأن خداوند متعال این نیست که استحقاق عقوبت را انجام دهد.

به نظر می‌رسد اشکال وارد باشد چرا که قدرمتیقن از آیه صدور است لذا اگر شک کنیم که معنای آیه وصل نیز می‌باشد حداقل این است که در بین دو معنا (صدور و وصول) شک داریم و این استدلال از آیه را مجمل می‌گذارد لذا قابلیت استفاده ندارد.

ب: روایات^۱

نکته: اولاً روایاتی که می‌آوریم مربوط به بعدالفحص است ثانیاً القاء خصوصیت به نهی شبهه‌ی تحریمیه را در بر دارد.

۱- "کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی"^۲

مفردات حدیث:

۱- مطلق ← رهایی، آزادی، ارضاء العنان ← رها شدن گردن

۲- یرد ← اساسی بحث در تمسک به روایت است

تقریب استدلال روایت به شبهه‌ی بدویه

← معنای یرد چیست؟ ۱- یقبل ۲- یصدر

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۱، حلقه‌ی ثانیه (صباغه‌ی جدیده)، ص ۴۰۲

^۲ - وسائل الشیعه، ج ۲۷، ۱۷۳، الباب ۵۶ من ابواب صفات القاضی، الحدیث ۶۷ / من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۷، حدیث ۹۳۷

اگر بخواهیم به روایت استدلال کنیم یرد باید به معنای وصل باشد یا باید ثابت کنیم که روایت و معنای یرد در قیل ظهور دارد: در واقع مستشکل به معنای رد اشکال می کند می گوید یا به معنای بعید راست و یا اینکه مجمل است.

نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) در تقریب استدلال به روایت :

به یک تقریب می توانیم ثابت کنیم که یرد به معنای تقلید است؛ ورود مفهومی است که نیازمند اضافه شدن به شیء را دارد، یعنی باید به یک طرفی وارد شود^۱ به شیء یا مکلف یا مکان یا ... (یرد به معنای وصولی است. ورود به مکلف می شود اینکه فرمود وارد بر مکلف می شود یعنی واصل بر مکلف می شود، پس ما به قرینه معنای اصلی یرد که وارد شدن است متوجه می شویم که مقصود وصول است، ورود که در روایت آمده است به معنای پیوند به مکلف است و پیوند به مکلف نیز به معنای وصول می باشد.

اشکال:

اصل این مورد که ورود یک طرفی دارد و شیء که به او وارد می شود صحیح است، لکن اینکه فرمود وارد بر مکلف می شود صحیح نیست، این طرف ورود در روایت مورد بحث، شیء قرار دارد نه مکلف. وقتی ورود به شیء باشد نیز معنایش صدور و قانونگذاری است نه تکلیف و وصول لذا نمی توانیم به این روایت استدلال نمائیم.

نکته:

در فقره " فیه نهی " ضمیر "ه" به شیء بر می گردد. لذا هیمن مورد یک قرینه لفظی است در اینکه ورود به شیء است نه به مکلف.

اشکال:

به نظر می رسد، با توجه به فرمایشات مرحوم شیخ (رضوان الله علیه) در رسائل ظهور در "یصل" است.^۱ به این توضیح که، اگر کسی "یرد" را به معنای "یصدر" بگیرد بهره گیری از روایت را از بین می برد چرا که به هر معنایی غیر از یقبل تمسک کند می شود تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه، موضوع برائت شرعیه براساس مفاد روایت عدم شک در صدور است و از آنجایی که مکلف همیشه احتمال صدور را می دهد تعهداً تمسک به دلیل جایز نیست زیرا رخصتی که در روایت داده است معلق بر عدم صدور می باشد (شما عدم ظهور را که احراز نکردید) و این به معنای تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است. وقتی ترخیصی و آزادی معلق به عدم صدور شد ما به واسطه‌ی جریان استصحاب در ما نحن فیه عدم صدور را اثبات می کنیم مثلاً قبل از شریعت لحم الارلب حکمی نداشت و بعد از شریعت شک می کنیم که حکمی جعل شده است یا خیر؟ موضوع خطاب لفظی را در ما نحن فیه به وسیله‌ی استصحاب اثبات می کنیم.

^۱ - فرائد الاصول، ج ۲، ص ۲۶۰

مقصود از نهی، که در روایت آمده است:^۱

۱- مراد عنوان واقعی است

۲- هم مراد عنوان واقعی است و هم شامل عنوان ظاهری نیز می‌گردد.

در واقع این منع یا به ذات شیء تعلق می‌گیرد یا منع به ذات شیء مشکوک رفته است ← مثل حرمت خمر که به روی ذات حمر رفته است ← ادله برائت بر ادله احتیاط والد این معنا از شیء حاکم می‌گردد. اگر هر دو را گرفت ادله احتیاط حاکم می‌شود.

بنابراین میزان این است که حرمت روی ذات شیء رفته است یا شیء به همراه شک، اگر به ذات شیء برود برائت جاری می‌شود اگر معنی به شیء به همراه شک باشد احتیاط حاکم است.

نکته: ظاهر حدیث این است که شیء به ذات شیء رفته است نه مشکوک به شیء و شیء به همراه شک لذا حدیث توان مقاومت در برابر ادله احتیاط را دارد.^۲

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۲، حلقه الثالثه (صباغہ الجدیدہ)، ص ۴۶۵ و ۴۶۶

^۲ - برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۳۶ الی ۳۹

۲- حدیث رفع:^۱

این حدیث در ظرف امتنان به امت صادر شده است، لذا هم در بردارنده‌ی حکم تکلیفی می‌باشد و هم حکم وضعی.^۲

تذکر: روایت در مقام و ظرف امتنان صادر شده است:

دو قرینه وجود دارد که روایت در مقام امتنان صادر شده است: اولاً سیاق، به این معنا که تکلم حرکتی بر طریقه‌ی واحد در مقام استخدام جملات و حفظ و ریتم و آهنگ جملات دارد به نحوی که اگر متکلم با استخدام جملات و کلمات متکثر مرادات استعمالی متعدد داشته باشد مورد قبول عرف عقلاء نیست و این را عقلاء نوعی اختلال گفتاری می‌دانند (متهم کردن گوینده در این مقام به عدم رعایت محاورات گفتاری) مثلاً یک سخنران گاهی با استخدام جملات می‌خواهد مطلب را به مخاطبین بفهماند، عقلاء می‌گویند در تمام جملات وی باید ظرفیت کلمات به یک معنا و مفهوم باشند، در واقع در مانحن فیه سیاق روایت در امتنان می‌باشد، این مقتضای سیاق است، البته همیشه

^۱ - رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطَأُ، وَالنَّسْيَانُ، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يَطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ. / خصال، ص ۴۱۷، ح ۹؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۳۰۳، ح ۱۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، حدیث ۱

^۲ - حدیث رُفِعَ، عنوان دو حدیث نبوی، یکی متضمن رفع تکلیف و لوازم آن یا رفع آثار وضعی یا تکلیفی برخی کارها از مکلفان، در دین اسلام، در وضعی خاص؛ و دیگری ناظر به نفی تکلیف یا نفی برخی احکام از افرادی معین. حدیث اول، با تفاوت‌هایی اندک در تعبیرات و با اختلاف در تعداد مصداق‌های رُفِعَ (گاه واژه وضع یا موضوع، به جای رفع، به کار رفته)، در بیش تر منابع و جوامع معتبر متقدم و متأخر شیعی به نقل از امام صادق (علیه السلام) {یک مورد به نقل از امام ابوالحسن الرضا علیه السلام}، از پیامبر صلی الله علیه وآله روایت، و در مجموع از نظر سند، صحیح یا معتبر تلقی شده است.

سیاق تولید ظهور نمی کند لکن در اینجا مقتضای سیاق تولید ظهور در امتنان است. ثانیاً با آوردن قید عن امتی نشان می دهد که منت بر امت است.

استدلال روایت:^۱

رفع مالا یعلمون: هر جا که جعل باشد رفع است چه حکم مجهول و چه موضوع مجهول. رفع تاره رفع واقعی است و اخذی رفع ظاهری: اگر رفع واقعی بگوییم قابل استفاده برای اثبات براءت نیست بنابراین باید ثابت کنیم که متصور از رفع ظاهری است.

رفع واقعی:

ما یک جهل داریم که همان عدم العلم است یعنی در حق جاهل حکم وضع نشده است. مثل حرمت خر برای کسانی است که جاهل نباشند. پس الخمر حرام الا الجاهل یعنی برای جاهل حرمت نداریم.

رفع ظاهری:

یعنی حکم واقعی باقی است اما در حق جاهل وجوب احتیاط ندارد، در مقام جعل انجان ندادن ظاهر حدیث، رفع واقعی است اما رفع واقعی محذوری دارد که قابل التزام نیست و آن عبارت است از اختصاص احکام واقعی به عالمین و این اختصاصی ممنوع است، اگر رفع واقعی را بگیریم

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۱، حلقه الثانیه (صیاغه الجدیده)، ص ۴۰۳

اختصاصی احکام به عالمین می شود در حالی که اختصاص احکام به عالمین به سه دلیل ممنوع است:^۱

۱- محذور دور: خمر برای کسی که عالم به حرمت است حرام است چون حرمت خمر متوقف بر علم است و علم نیز متوقف بر حرمت و این دور است.

۲- ضرورت اشتراک اقسام بین عالم و جاهل: مرحوم شیخ و مرحوم نائینی (رضوان الله علیهما) می- فرمایند: ضرورت دارد که احکام بین عالم و جاهل مشترک باشد و روایات در حد تواتر در این مورد نیز وجود دارد.

۳- حسن احتیاط برای جایی است که برای مکلف نوشته شده باشد جاهل که اصلاً قلمی ندارد که احتیاط کردنش حسن باشد.

قرینه‌ی داخلی ← لایعلمون است، ماوراء علم و جهل باید چیزی باشد که من آن را پیدا کرده باشم. خود این حدیث نشان دهنده‌ی این است که رفع ظاهری.

نکته: تعریف نقطه امتنان

نقطه‌ی امتنان ماهیتاً اینگونه تعریف می شود که هر کجا شارع بتواند احکام واقعی خود را در مقام تحصیل ملاکات آنها حفظ نماید و این تحفظ بر حکم واقعی و ملاکات هیچگونه منافاتی با

^۱ - همان، ص ۴۰۴ و ۴۰۵

حکمت پروردگار متعال و عقلانیت شریعت نداشته باشد و در عین حال مکلفین از نگاه قانونگذار ترخیص داشته باشند در ترک حکم واقعی و ملاکات آن این نوع ترخیص مصداق امتنان می باشد. به عنوان مثال شارع می تواند در ظرف جهل به واقع مکلفین را به اتیان احکام واقعی و حفظ ملاکات حکم کند از طریق ایجاد احتیاط و لکن به مثل حدیث رفع در فقره‌ی مالایعلمون مردم را در ترک احتیاط ترخیص داده است. قهراً امتنان به چنین تعیین حاصل می گردد در مثل لاضرر و لاجرح هم همینطور است و بسیاری از احکام ثانویه نیز به این صورت اند.

جواب به محذور دور:

مسئله به این صورت است که در اینجا دور وجود دارد با توجه به این مثال که اذا علمت بحرمات الخمر . . . شخصی که عالم شده است به حرمت خمر به او حرام است علم به حرمت متوقف بر حرمت است و حرمت متوقف بر علم.

نظر مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه):^۱

علم به حرمت می تواند موضوع باشد برای حرمت خمر ما یک جعل داریم یک مجعول فعلیت حکم که همان فعلیت موضوع است. حرمتی که در علم پیدا کردن داریم برای قانون است اگر فهمیدی خمر است (حرام است) در مرحله‌ی عمل و فعلیت نباید مرتکب شوی این حرمت برای عمل است و موضوع است و حرمت دوم محمول است.

^۱ - همان، ص ۴۰۴؛ دروس فی علم الاصول، ج ۲، حلقه الثالثه (صباغه الجدیده)، ص ۴۷۳

در واقع ایشان در بحث قطع می فرماید محذور دور هر اخذ علم به حکم و موضوع پیش نمی آید و اشکالی ندارد. اما در اینجا می فرماید آنچه که براساس آن تحلیل دور را با توجه به عالمین انجام دادیم و استدلال به عدم دور کردیم در اینجا به هر حدیث رفع نمی خورد.

توضیح اینکه اختصاصی احکام به عالمین دور است مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) که در بحث قطع دور را دفع کردند در اینجا قائل به دور نیست در واقع ایشان می فرماید: نمی توان به استناد بحث قطع اینجا اختصاصی احکام به عالمین را ثبات کرد در اینجا در حدیث مرکز علم وصل شیء واحد است اما در بحث قطع علم وصل مرکزشان و آنچه که به او برمی گشتند شیء واحد نبود در یک جا به جعل و در یک جا به مجعول می خورد اما در اینجا هر دو مایه جعل می خورد و یا به مجعول علم به جعل موضوع فعلیت مجعول شد یعنی جعل و مجعول جدا شد. اگر بخواهیم این دو را جدا بدانیم باید بگوییم علم به جعل موجب رفع مجعول می شود اما در حیث رفع این اتفاق نمی افتد چرا که ظاهر حدیث مساعد با این حرف نیست هر دو به هم لایعلمون و هم رفع برمی گردد.

ظاهر حدیث این است که یعنی جعل اما اگر ما باشد نمی تواند و باید به مجعول بخورد.

ما از اسماء مبهم است یا باید مجعول باشد یا جعل پس هر دو (لایعلمون و رفع) یا به جعل بر می گردد یا به مجعول برمی گردد، این یا یک مراد جدی بیشتر ندارد که هم لایعلمون به او می خورد و هم رفع ولی در بحث قطع ثابت کردیم که جعل و مجعول دو مراد جدی دارند تاره جعل است

واخری مجعول ولی اینجا یک مراد جدی بیشتر نداریم و اگر بخواهیم بپذیریم محذور دور وارد است. اگر قطع نظر از خطاب حدیث رفع بودیم چون هر دو به یک مرکز برمی گشتند یعنی محذور عقلی نداشتیم و دور مرتفع بود ولی در اینجا دور وجود دارد. در واقع اقتضاء حدیث رفع و ظهور آن این است اگر بگوییم رفع در حدیث، رفع واقعی است مستلزم دور است یعنی اختصاص احکام به عالمین و اختصاص با التزام به معنای رفع، به رفع واقعی درست می شود.^۱

حدیث رفع مختص به شبهات حکمیه است یا موضوعیه؟^۲

مستفاد از حدیث رفع آیا ترخیص در شبهه‌ی موضوعیه است یا اعم از موضوعیه و حکمیه و یا مختص شبهه‌ی حکمیه است؟

مقصود ما را تنها این موضوع تأمین می کند که ترخیص حدیث رفع اعم از شبهات موضوعیه و حکمیه باشد بهترین گزینه برای ما این است که ثابت کنیم حدیث هم شبهات موضوعیه را می گیرد و هم تحریمیه.

"رفع ما لایعلمون" بحث بر سر "ما" است برای تشخیص معنای ما باید کل حدیث را در نظر بگیریم.

^۱ - بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۷ و ۴۸

^۲ - دروس فی علم الاصول، ج ۱، حلقه الثانیه (صیاغه الجدیده)، ص ۴۰۵

اگر ما باشیم و حدیث هیچ قرینه‌ای نداریم که ما را مختص موضوع یا حکم بداند می‌توانیم به راحتی یا را به حکم یا موضوع انتقال دهیم.

۱- اختصاص حدیث به شبهه موضوعیه:^۱

دلیل اساسی قائلین به این قول، عبارت است از اینکه، وحدت سیاق بین فقرات حدیث وجود دارد. رفع مالا یعلمون و رفع ما اضطرروا و رفع مالا یطیقون و رفع ما استکرموا... چون در بقیه‌ی فقرات ما به موضوع برمی‌گردد و در کلام شارع نیز باید وحدت سیاق باشد مالا یعلمون نیز که مشکوک در بین موضوع و حکم است به حکم وحدت سیاق (که بقیه‌ی فقرات شبهه‌ی موضوعیه هستند) شبهه‌ی موضوعیه است. این سیاق یا تولید ظهور می‌نماید یا تولید ظهور نمی‌نماید. اگر تولید ظهور کند که کالایعلمون نیز شبهه‌ی موضوعیه می‌شود اگر ایجاد ظهور نکند نیز مجمل می‌شود بین موضوعیه و حکمیه و قابل اثبات برای شبهه‌ی حکمیه نمی‌شود چرا که قدر متقین در شبهه‌ی موضوعیه است.

جواب:

در هر خطاب و سخنی چند نوع مراد وجود دارد:

- ۱- مراد استعمالی ← لفظ ظاهر در این معنا است مستعمل فیه
- ۲- منطبق علیه مراد استعمالی ← در خارج که نگاه می‌کنیم انطباق متعددی دارد مثلاً لفظ استاد یک زمان استاد گلی، استاد بیاتی و...

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۱، حلقه‌ی ثانیه (صباغه‌ی جدیده)، ص ۴۰۴

۳- مراد جدی از مراد استعمالی ← آنچه که از لفظ و انطباق آمده است مراد جدی است.

مثلاً ۱- ما ترک فهو لوارثه ← خودرو ۲- ما ترک فهو لوارثه ← منزل ۳- ما ترک فهو لوارثه ←

کتاب

مستعمل فیه تغییر نکرده است شیء مبهم اما در مقام انطباق یک بار خودرو یکبار کتاب و ...

نکته ۱: سیاق متوقف است بر تعین مستعمل فیه و ربطی به منطبق علیه ندارد، زیرا سیاق ابزاری برای

اثبات و یا تخریب ظهور است. منطبق علیه ربطی به مرحله ظهور ندارد. لذا ماموریت سیاق دخول به

بافت گفتار و کلام است.

نکته ۲: سیاق متوقف است بر تکرار لفظ از شما سؤال می کنیم که در فقره های مختلف که بیان

کردید آیا مستعمل فیه تغییر می کند؟ یا شیء مبهم است از موصولات است که معنایشان مبهم است

اگر مستعمل فیه یا موضوع بود حرف شما صحیح است اما در اینجا منطبق علیه متعدد شده است نه

مستعمل فیه. مصداق اینها موضوع است نه خود یا که موضوع باشد. یا معنای موضوع نیست معنایش

شیء مبهم است. ما لایعلمون یک شیء مبهم را می گیرد که این شیء مبهم معنایش اعم از حکم و

موضوع است. تعدد منطبق علیه به وحدت سیاق ربطی ندارد، چطور با تعدد مراد جدی می گیریم

ربطی به مستعمل فیه ندارد و در منطبق علیه هم همین طور است. وحدت سیاق با توسعه نسبت به

حکم به هم نمی خورد. انطباقاتش متعدد شد که ربطی به وحدت سیاق ندارد.

بنابراین تعدد منطبق علیه و مستعمل فیه هیچگونه ارتباطی با ظهور ندارد نه در مقام انعقاد ظهور و نه در مقام تخریب صدور و ظهور.

۲- اختصاص حدیث به شبهات حکمیه دارد:^۱

برخی از اصولیین معتقدند رفعی که در حدیث به آن اشاره شده است به شبهات حکمیه اختصاص دارد.

نکته: اشتراط براءت به فحص از ادله ای اجتهادی: ادله ای براءت که به آن تمسک کردیم هیچ کدام به فحص یا عدم فحص توجهی ندارند (رفع ما لایعلمون، لایکلف الله، ما حجب، کل شیء مطلق) یعنی به فقیه اجازه می دهند که در شبهات حکمیه براءت را جاری نماید و نیازی به فحص هم ندارد. اگر بخواهیم بگوییم براءت بعد الفحص باید جاری شود نیاز به دلیل جداگانه ای داریم. بنابراین اگر ما باشیم و ادله ای براءت، این ادله اطلاق دارند و مشروط به فحص نیست. اما در عین حال هیچکدام از فقها حکم به اجرای براءت قبل الفحص نداده اند. البته بحث ما در شبهات حکمیه است نه موضوعیه در شبهات موضوعیه بین فقها اتفاق نظر است که می توان قبل الفحص نیز براءت را جاری کرد جزء در موارد خاصی که در فقه مطرح شده است مثل بحث نفوس، استطاعت حج و ...

^۱ - این بیان از مرحوم آقا ضیاء عراقی (رضوان الله علیه) است. / رجوع کنید به بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۵

دلایل مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) برای اشتراط اجرای براءت به بعد از فحص:^۱

(مرحوم شهید صدر (رضوان الله علیه) برای اشتراط اجرای براءت به فحص از ادله‌ی اجتهادی سه دلیل مطرح می‌فرماید)

(۱) **دلیل لفظی (دلیل خاص):** اخبار داله‌ی بر وجوب تعلم اخباری داریم که مضمون آن اشعار دارد مکلفین باید احکام خدا را یاد بگیرند و اگر این احکام را یاد نگیرند مشمول عذاب خداوند می‌گردند گرچه ادله‌ی براءت اطلاق دارند اما این دلیل مقید آنها است؛ روایتی که ایشان ذکر می‌کنند در مورد روز قیامت است که افرادی را می‌اورند و می‌گویند چرا احکام خدا را یاد نگرفتید؟ چرا مخض نکردید؟ چرا به دنبال یاد گرفتن نرفتید؟ در واقع این روایت از مکلفی که به خاطر ترک فحصی به خلاف واقع افتاد سلب عذر کرده است، یعنی شخصی باید به دنبال علم برود در واقع در اینجا در ظرف ترک تعلم مخالفت با واقع است که منشا و عقوبت می‌باشد. بنابراین در این تقریب مفروض اطلاق روایات براءت است ولی روایات وجوب تعلم و فص و کسب علم آنها را تقید می‌زند.

(۲) مفاد برخی از ادله‌ی براءت و مدلول آنها در حد نفس خود شامل قبل الفحص نمی‌شود. مثل دلیل "ماکنا معذبین حتی نبعث رسولاً" بعث رسول کنایه از بیان دارد یعنی آیه ظرفیت قبل الفحص

^۱ - دروس فی علم الاصول، ج ۱، حلقه الثانیة (صیباغه الجدیة)، ص ۴۱۵ و ۴۱۶؛ دروس فی علم الاصول، ج ۲، حلقه الثالثه (صیباغه الجدیة)، ص ۴۷۲

را ندارد و مسئولیت را برای قبل الضحی ثابت می کند چون غایت این آیه برای تولید عذر جایی است که بیان واقع و بعث رسول نباشد. بنابراین اصلاً دلالت این آیه برای اثبات براءت قبل البعث یا فحوص مشکل دارد یعنی فی الحدس نه توان ندارد عذر را قبل الفحص ثابت کند.^۱

نکته: شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی

در شبهات حکمیه با وجود علم اجمالی جایی برای براءت عقلی نیست. زیرا علم اجمالی مانند علم تفصیلی عمل می کند.

(۳) **وجه عقلی:** تا زمانی که علم اجمالی در نزد مکلف به وجود تکالیف الزامی باشد، براءت عقلی جاری نمی شود. به عنوان مثال زمانی که علم اجمالی به نجس بودن یکی از دو کاسه داریم، نمی توانیم براءت جاری نمائیم. مکلف شاک می داند که در علم اجمالی شارع حکمی دارد لذا نمی تواند براءت جاری نماید، و اگر بخواهد براءت را جاری نماید باید علم اجمالی را از کار بیاندازد.

هر مجتهد زمانی که می خواهد اجتهاد نماید نسبت به هر موردی یک علم اجمالی دارد. لذا در هر مسئله مجتهد زمانی می تواند علم اجمالی جاری نماید که، این علم را تبدیل به علم تفصیلی کند. به عنوان مثال ده ظرف داریم که از این ده ظرف قطعا می دانیم دو ظرف متعلق به غیر است، ولی مشخص نیست متعلق به کیست؟ شخصی می آید و می گوید دو ظرف متعلق به من است، وقتی بینه آمد دیگر علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می گردد. علم تفصیلی نسبت به دو ظرف و شک بدوی نسبت به بقیه ظروف. در اینجا به علم تفصیلی عمل می شود و در مورد شک بدوی نیز براءت جاری می گردد. بنابراین انحلال علم اجمالی و اجرای براءت در بعضی از اطراف آن مشروط به

^۱ - دلیل دوم اخص از مدعی است لذا دلیل محکمی نیست.

حصول علم تفصیلی در نسبت به وجود معلوم بالاجمال در بعضی اطراف آن است. این موضوع بر مکلفا عقلا واجب است که در علم اجمالی، احتیاط نماید. این احتیاط عقلی زمانی از بین می رود که علم اجمالی از بین برود و مانع بر طرف گردد. در واقع تا زمانی که علم اجمالی حل نشود احتیاط جاری است. برای اینکه علم اجمالی را حل نمائیم نیاز به فحص داریم، برائت زمانی جاری می گردد که فحص انجام شود، این فحص است که مانع عقلی اجرای برائت را از بین می برد. به عبارت دیگر، محذور عقلی که احتیاط است با منحل شدن علم اجمالی کنار می رود و انحلال نیز با فحص صورت می گیرد.^۱

خلاصه مطلب:

مجتهد می داند در ورای علم اجمالی حکمی وجود دارد، لذا برای آن باید علم اجمالی را منحل نماید، انحلال علم اجمالی و جواز حکم به برائت نیاز به فحص دارد.

نکته: انحلال علم اجمالی به سه صورت متصور است:

۱. انحلال حقیقی: تبدیل علم اجمالی به تفصیلی با قطع یا علم
۲. انحلال تعبدی: تبدیل علم اجمالی به واسطه امارات
۳. انحلال حکمی: تبدیل به واسطه اصل عملی

^۱ - در ادامه مباحث اصل برائت بحث سند حدیث رفع و بررسی آن مطرح می گردد که جهت مطالعه مراجعه شود به بحوث فی علم الاصول، ج ۵

فهرست منابع

قرآن کریم

اضواء و آراء ، هاشمی شاهرودی، سید محمود ، موسسه الفقه و معارف اهل بیت (علیهم السلام) قم ، چاپ اول ، ۱۴۳۳ ه. ق

ایضاح الکفایه ، فاضل لنکرانی، محمد، انتشارات نوح ، قم ، ۱۳۸۵ ه.ش

بحوث فی علم الاصول، هاشمی شاهرودی، سید محمود ، موسسه الفقه و معارف اهل بیت (علیهم السلام) قم ، چاپ اول ، ۱۴۳۳ ه. ق

بحث هایی پیرامون اصول فقه بر مبنای درس خارج فقه استاد محقق و فقیه مدقق آیت العظمی

هاشمی شاهرودی، بنیاد فقه و معارف اهل بیت (علیهم السلام) قم ، چاپ اول ۱۳۹۱ ه.ش

بحار الانوار ، مجلسی ، محمد باقر بن محمد تقی ، دار الاحیاء التراث العربی ، بیروت ، ۱۴۲۵ ه.ق

خصال ، محمد بین باویه ، کتابچی ، تهران ، ۱۳۷۷ ه.ش

دراسات فی علم الاصول ، هاشمی شاهرودی ، سید علی ، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی ،

چاپ دوم ، ۱۴۲۶ ه.ق

دروس فی علم الاصول، صدر، سید محمد باقر، ج ۱ و ۲، مرکز اهل البيت (عليهم السلام) للفقہ و

المعارف الاسلاميه قم، چاپ دوم، ۱۴۳۵ ه.ق

درس نامه اصول فقه، مجموعه دروس خارج اصول آیت الله العظمی هاشمی شاهرودی، بنیاد فقه و

معارف اهل بیت (عليهم السلام) قم چاپ اول، ۱۳۹۱

کفایه الاصول، خراسانی، شیخ محمد کاظم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۲۹ ه.ق

فوائد الاصول، انصاری، مرتضی محمد بن امین، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۹ ه.ق

فوائد الاصول، نائینی، محمد حسن، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ه.ش

منتهی الاصول، روحانی، سید محمد حسین، بی تا، بی جا.

نهایه الافکار، تقریر دروس خارج اصول مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی به قلم آیت الله العظمی

بروجردی، انتشارات اسلامی، ۱۳۲۸ ه.ق

وسائل الشیعه، حر عاملی، محمد بن حسن، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۵ ه.ش

من لا یحضره الفقیه، ابن باویه، محمد بن علی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات

اسلامی، قم، ۱۳۶۳ ه.ش