

بسمه تعالی

جلسه اول

اصول عملیه

مقدمات بحث: بعد از ادله عقلیه سراغ اصول عملیه می رویم.

مرحوم صدر قبل از ورود به اصل براءت و توضیح خصوصیات اصل براءت، خصائصی از اصول عملیه را مطرح نمودند. مقدمه ای برای شناختن جایگاه اصول عملیه که ما اینرا تحت عنوان اعتبار سنجی مدارک احکام شرعیه تلقی کردیم.

یعنی اگر بخواهیم عنوانی به این بحث بدهیم، اینطور باید گفت که: احکام شرعیه بلکه در پاره ای موارد احکام عقلائیه، اینگونه است که یکی از مواردی که باید بشناسیم درجه و میزان اعتبار این مدارک و اسناد است.

یعنی ما در کشف احکام شرعیه اگر بخواهیم ورود کنیم لامحاله بایستی بشناسیم این مدارک و این مستندات در مقام ارزیابی و اعتبار سنجی دارای چه موقعیتی هستند.

پس اعتبار سنجی مدارک و اسناد قوانین: یا شرعیه است یا عقلائیه هم میتواند باشد.

مقدمات بحث اصلی: در مقام اعتبار سنجی اگر انسان بخواهد به حکم و قانون برسد و وصول حکم از سه مسیر ممکن است.

طرق اتصال به حکم: }
۱- قطع
۲- اماره
۳- اصول عملیه

اصطلاحی که ما در فقه داریم و آنچه را که در حقوق مدنی مطرح میشود یا در فقه وضعی روز مطرح میشود یک تفاوتی دارد اما حقیقتاً و ماهیتاً یکی است.

ما اگر بخواهیم به حکمی برسیم که قطعاً رسیدن به حکم، مستلزم این است که مکلف، معذور در ترک نیست و اگر به خلافش رسید معذور در ترک است، از سه راه ممکن است: (۱) یا انسان قاطع است به حکم شرعی یا عقلایی (۲) یا ظان است به حکم شرعی یا عقلایی (۳) یا شاک است به حکم شرعی یا عقلایی.

این سه حالت است که هر مکلفی در مواجهه، برایش حاصل میشود.

۱- اگر قاطع شد به حکم، در اینجا حجیت قطع از لوازم ذات اوست (قطع)

۲- اگر ظان شد به حکم، حجیت، عرضی است یعنی از جانب عامل خارجی تامین میشود (ظن)

۳- اگر شاك شد به حکم، حجیت اسناد و مدارك آن عرضی است (شك)

*در مورد قطع که ما بحثی نمی کنیم، قطع به هر شکلی برای مکلف حاصل شود حجیتش از لوازم ذاتی است نه از ذاتیاتش.

به عنوان مثال قطع داریم که فلان مکان آب است حرکت می کنیم و آب می خوریم.

*اما اگر قطع حاصل نشد و ظن به حکم داشته باشیم، شارع مقدس به عنوان یک مقنن، برای رفع تحیر، امارات را حجت قرار داده است. البته همین شارع مقدس یا مقنن در قوانین طبیعی و عادی و حقوقی از همین مسیر استفاده میکند.

*اگر قطع نبود، ظن هم حاصل نشد، اینجا شارع مقدس یک قواعد دیگری را قرار داده بنام اصول عملیه.

سؤال: در اعتبارسنجی مدارك و قوانین اگر مکلف قاطع بود آیا نوبت به اماره می رسد؟ یا خیر. یا اگر مکلف اماره داشت آیا نوبت به اصول عملیه می رسد؟ یا خیر.

در مقام اعتبار و اعتنا و استناد به قوانین عقلایی و تقنینی: **اول** قطع قرار میگیرد، **دوم** اماره و **سوم** اصول عملیه قرار میگیرد.

این به لحاظ اصل مسئله درست است. یعنی خود این قاعده را ما قبول داریم اما بحث این است: به چه علتی شما اماره را در طول قطع دانستی و در ظرفی که مکلف فاقد قطع شد، به اماره استناد میکند؟

به چه دلیل شما اعتنا به اصول عملیه را در ظرف فقدان به اماره قرار دادید؟ چرا اعتباربخشی و اعتبارسنجی به اماره در چنین ظرفی مطرح میشود؟

این اساس بحث ماست و مقدمه ای است برای ورود به "اصل براءت"

مرحوم صدر میفرماید: حجیت قطع از ذاتیات قطع نیست بلکه از لوازم ذات اوست.

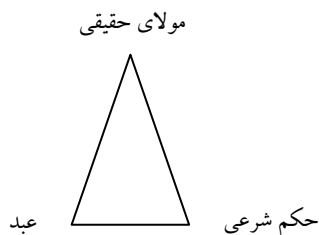
*مقدمات بحث برای بیان مدعای جناب صدر
قطع سه مرحله حجیت برایش متصور است: }
۱- حجیت منطقیه
۲- حجیت تکوینیه
۳- حجیت اصولیه

۱- **حجیت منطقیه:** یعنی میزان کاشفیت و ارائه گری قطع، مثلاً کسی که قاطع است حیوانی می خواهد به او حمله کند. این قطع در واقع درجه ای از کشف را برخوردار است که احتمال خلاف در آن داده نمی شود. " که به آن می گویند میزان کاشفیت "

این قطع در حوزه ی حجیت منطقیه، در بحث معرفت شناسی مطرح میشود مثل توحید، نبوت، معاد در این موارد باید قاطع باشیم. اما در اصول با این حجیت منطقیه کاری نداریم.

۲- **حجیت تکوینیه:** یعنی حرکت عبد در ظرف قطع به طرف مقصود. مثلاً: من تشنه ام حرکت میکنم برای دریافت آب و یقین کردم. این حجیت تکوینیه ی قطع است یعنی تکویناً و ذاتاً در درونم چنین اثری را خواهد داشت. این نوع حجیت هم محل بحث ما نیست.

۳- **حجیت اصولیه:** آنچه در اصول بحث میکنیم، ما باید یک مثلی را در اصول ترسیم کنیم: ۱- مولای حقیقی (شارع) ۲- عبد "در مقام امتثال" ۳- "حکم شرعی" آنچه که میخواهیم به آن برسیم."



پیوندی که این سه مورد باهم تولید میکنند در مقام امتثال، نمودارش چگونه است؟

پس امتثال یک عنصری است که این سه نقطه بایستی با او پیوند بخورد و در تحلیل صحیح حجیت اصولیه دنبال این مرحله هستیم.

پیوند عبد با تکالیف مولای حقیقی به لحاظ امثال چگونه است؟

آن پیوندی که میتواند این تحلیل یا این ارتباط را در نقطه امثال ببیند به آن **حجیت اصولیه** میگویند (یعنی منجزیت و معذرت)

یک عبدی داریم که این عبد دارای تکلیفی خواهد بود، قطعاً این عبد در مقام ایجاد ارتباط با مولای حقیقی در جهت حکم شرعی در موقعیت امثال کارش چگونه قابل تحلیل است؟ اگر به حکم شرعی رسید: منجز خواهد بود اگر به خلافش رسید: معذرت خواهد بود.

پس قطع مکلف: **"مُنْجَزٌ لِلْوَاقِعِ، مُعْذَرٌ عَنِ الْوَاقِعِ"**

باید کاری کنیم که این دو جهت تأمین شود: ۱- قطع مکلف یا منجز باشد ۲- یا معذرت باشد.

اما نسبت طولیه ی این اعتبارات:

از نظر آقای صدر، قطع، حجیت و منجزیت برای او از لوازم ذاتش است. یعنی این مرحله از اعتبار در غیر قطع هم موجود است.

مبنای آقای صدر این است که کاشفیت در قطع ذاتی است. کاشفیت و محرکیت و منجزیت، کدام یک از این ها را آقای صدر از ذاتیات قطع میدانند؟ کاشفیت.

اما مناط حجیت هم، کاشفیت است. از نظر ایشان حجیت تنها برای قطع نیست بلکه حجیت برای همه ی مراحل کشف ثابت است.

ایشان معتقد است که هر نوع کشفی که از واقع داشته باشیم، هر مرحله ای از کشف که باشد، چه صد در صد، چه هشتاد درصد، چه بیست درصد و یا ده درصد، هر مقداری که شما کاشف از واقع داشته باشی، مجرد احتمال وجود حکم الزامی (حکم واقعی)، منجز است.

***استثنا:** فقط تنها جایی که آقای صدر، معذرت را در ظرف عدم تکلیف تحلیل نمودند این است که هر گاه قطع به عدم تکلیف حاصل شد دیگر تنجیز معنا ندارد.

سایر مراحل کشف منجزیت است. پس حجیت مختص به قطع نیست بلکه مجرد احتمال وجود الزام نزد عقل برای تنجیز کافی است؛ این مبنای جناب صدر است.

به عبارت دیگر از نظر آقای صدر، عقل نسبت به مولای حقیقی قائل به تنجیز در ظرف احتمال وجود الزام است، هر درجه ای از کشف که باشد.

بر اساس این مبنا آقای صدر میفرماید: من "قیح عقاب بلا بیان" را قبول ندارم و غلط است. چرا و به چه دلیل؟

ایشان در پاسخ می فرماید: ما نسبت به احکام مولای حقیقی با مولای عرفی تفاوت می بینیم؛ ۱- اگر حکمی که شما دنبالش هستی مربوط به مولای عرفی میشود، قبول داریم که مجرد این که بیانی نباشد و آنجا حجیتی نداشته باشیم، به این نتیجه می رسیم که "قیح بلا بیان" هم غلط است، ما حرفی نداریم.

۲- اما در جایی که مولای حقیقی باشد؛ شک در حکم واقعی حتی بعد از فحص، مجرای برائت عقلیه نیست بلکه مجرای احتیاط است عقلاً. (این شعار جناب صدر است)

آقای صدر می فرماید: "قیح عقاب بلا بیان" اصلاً ربطی به مولای حقیقی ندارد، یعنی در مولای حقیقی اصلاً "قیح عقاب بلا بیان" را مصرف نکنید. نسبت به احکام مولای حقیقی، باید احتیاطی باشید.

اینکه مشهور اصولیین اعتقاد پیدا کردند که در مولای حقیقی اگر شک کردیم حتی بعد از فحص، ما برائت عقلیه را اجرا میکنیم! مرحوم صدر میفرماید؛ نه این حرف غلط است و من قبول ندارم.

ایشان معتقد است؛ نسبت به مولای حقیقی، عقلی که ادعا میکند در ظرف شک باید احتیاط کرد به این دلیل است که طاعت مولای حقیقی را برای ذات مولا می داند یعنی مولایی که مالک است، مولایی که خالق است و مولایی که منعم است.

مالکیت و خالقیت و منعمیت موجب میشود که نسبت به احکام او، عبد بایستی احتیاط را لازم بداند. اما در موارد مولای عرفی، اینطور نیست، ذاتیه نیست، دلیلش وجدان است حرف دیگری ندارد.

مرحوم صدر می فرماید: لذا حالا که به این نتیجه رسیدیم که "قیح بلا بیان" نسبت به مولای حقیقی غلط است، بنابراین تنها فرقی که قطع با غیر قطع دارد این است که:

۱) حجیتی که عقل برای قطع قائل است: قابل ترخیص نیست

۲) اما در غیر قطع، به خلاف قبل: قائل به ترخیص است (یعنی آزادی)

گرچه "فیح عقاب بلا بیان" داریم، گرچه احتیاط لازم است، اما چه کنیم که شارع مقدس با توجه به اینکه عقل قائل به احتیاط است ولی گفته: "رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ"

پس اینطور باید تعبیر کنیم:

۱- حجیت قطع، تنجیزی است یعنی ترخیص ممکن نیست.

۲- اما حجیت برای غیر قطع (ظن و شک) تعلیقی است. یعنی شارع میتواند در ارتکاب ترخیص دهد. (این مدعای جناب صدر است)

بعد از این مقدمات وارد بحث اصلی می شویم:

مرحوم صدر میفرماید: در مقام اعتبار سنجی بین قطع و امارات و اصول عملیه، تا زمانی که کشف تام وجود دارد نوبت به اماره نمی رسد. پرواضح است. زیرا اماره، ظرفش ظرف شک است و چون مکلف قاطع است و شک ندارد، معنا ندارد که مکلف به اماره عمل کند (این واضح است) یعنی در طولیت در مقام اعتبار سنجی اماره ها نسبت به قطع هیچ حرفی نداریم زیرا قطع، کشف تام عندالقاطع نه عندالواقع دارد. ولی اماره کشف ناقص دارد.

اساس بحث ما این است :

چرا خبر واحد یا بینه که اماره هستند در اصول عملی اربعه مانند استصحاب، براءت، احتیاط و تخییر در مقام اعتبار سنجی و اعتنا به آنها تا زمانی که اماره باشد سراغ اصول عملیه نمی رویم؟ به عبارت دیگر مناط تقدیم امارات بر اصول عملیه در مقام تنجیز چیست؟

پاسخ: اماره کاشفیت دارد و هم شارع مقدس به کاشفیت آن نگاه کرده ولی اصول عملیه کاشفیت ندارد و یا اگر دارد، مناط حجیت قرار نگرفته است.

مثلاً در استصحاب: ممکن است کاشفیت داشته باشد ولی "لا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ" نیست. مناط حجیت آن، واجدیت کاشفیت نیست بلکه مناط حجیت اصول عملیه رفع تحیر است عملاً. یعنی فقط ناظر به این است که مکلف را در مقام وظیفه ی عملیه از تحیر خارج کند نه اینکه به واقع کاری داشته باشد، در مقام اعتبار سنجی با واقع کاری ندارد.

تبصره: احتیاط کاشف از واقع نیست بلکه محرز از واقع است.

سؤال: چرا اصول عملیه اعتبارش در ظرف فقدان امارات است؟

چهار وجه در کلام مرحوم صدر آمده: ۱- مجعول در امارات، عینیت و طریقت است. در حالی که مجعول در باب اصول عملیه، تأمین وظیفه ی عملیه است.

به عبارت دیگر، مفاد دلیل اعتبارات مانند خبر ثقه، الغاء شک است. اما مفاد ادله ی اعتبار اصول عملیه، ابقاء شک است.

مثلاً در اصول عملیه، "رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ" مفاد آن ترخیص است. چون تو شاکی، من تو را معذور میدانم. با حفظ شک تو معذوری.

اما در اماره، شک را الغاء میکند یعنی جعل طریقت میکند. میگوید من تو را شاکی نمی دانم: "إِنْ جَاءَ كَمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ" در اماره، هشتاد درصد علم داری، بیست درصد شک داری، با اعتباری که من کردم پس خودت را شاکی نبین.

نتیجه اینکه: مؤدای امارات، الغاء شک است، فرد قاطع محسوب می شود. در حالی که مؤدای اصول عملیه، ابقاء شک است. لذا میگوید: "رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ"، لا تنقض الیقین بالشک، در همه ی اینها ابقاء شک است.

پس وقتی شارع، الغاء شک کرد و مرا، کالعالم (مانند عالم) دانسته، چطور اگر رفع بالوجدان بود مقدم بود بر اصول عملیه، هکذا وقتی که به توسط آن تعبد شک آمده آن هم مقدم بر اصول عملیه خواهد شد.

پس تحلیل اول این شد:

الغاء شك یعنی مکلف در نظر شارع، عالم تلقی شده است، قهراً از آثار علم، تقدیم بر اصول عملیه است. زیرا اصل عملی در ظرف شك معنا دارد. ما هستیم و این اصلی که شما بر اساس آن تنظیم کردی. مثلاً: "الامارات علم" وقتی شارع مقدس می گوید چون شما علم وجدانی داشتی لا محاله بر اصل عملی مقدم می شد، علم تبعدی که همان در طریقت است آثار علم را دارد. شارع مقدس می گوید: شما در نظر من عالم هستی اگرچه بالوجدانی شاکلی! ولی من شما را با وجود قیام اماره و خبر ثقه، عالم می دانم. در اینصورت از آثار علم این است که مقدم بر ادله ی در ظرف اعتبار شك است. پس بر اصول عملیه مقدم خواهد بود. (این وجه اول بود در بیان آقای صدر).

نکته ای که اینجا مطرح است این است که ما دنبال این بودیم که سرّ تقدیم امارات را بر اصول عملیه تحلیل کنیم.

سؤال: چرا دنبال اعتبارسنجی مستندات احکام شرعی هستیم؟

مرحوم صدر می فرماید: زیرا اثر مهمی بر نحوه ی اعتبار آن دو مترتب است و آن عبارت است از

اینکه، اگر سند حکم، اماره باشد، مدالیل التزامیه اش حجت است.

توضیح اینکه ما در قرآن کریم نداریم که اماره و اصل عملیه چیست. مجتهدین و اصولیین، تحقیق کردند بخشی از ادله را بنام اصول عملیه و بخشی دیگر را بنام اماره نامیده اند. اما نکته اش این است که ما می بینیم شارع مقدس نسبت به امارات در ظرف اعتبارشان مدالیل التزامیه امارات را حجت قرار داده است.

در حالی که همین شارع مقدس در اصول عملیه به مدالیل التزامیه اعتنا نکرده است. ما دنبال این هستیم که یک فرقی ایجاد کنیم تا بتوانیم این اثر را هم زنده کنیم. چطور شده است که اعتبار اماره به نحوی در نظر شارع شکل گرفته که این معتبر به اماره به گونه ای است که لوازم حجت است. اما همین طریق در اصل عملی حجت نیست. باید کاری کنیم که این نکته تأمین شود.

مثلاً شك دارم، نمی دانستم قبل از وضو بر دستم حاجب بود یا خیر؟ استصحاب کردم بر عدم وجود حاجب، وضو گرفتم. آیا اینجا با این وضو میتوان نماز خواند؟ در پاسخ باید گفت، نه نمی توان. زیرا ما یک

عدم الحاجب داریم، یکی عدم المانع داریم، یکی هم ایصال آب به پوست داریم. آن چیزی که موضوع صحت وضو می باشد، ایصال است یعنی باید یقین کنم که آب به دستم رسید، اگر یقین کردم، آنجا وضو صحیح است.

اما اگر قبلاً حاجب نبود، الان در حال وضو شك کردم، استصحاب کردم عدم المانع را، آیا می توانم با این استصحاب بگویم این وضو صحیح است؟ خیر نمی توانم، زیرا اینجا واسطه می خواهد، این واسطه هم قابل ارتباط با این استصحاب نیست، قهراً صحت وضو قابل احراز نیست.

اما اگر اماره یا بیّنه بود که حاجبی نیست، اینجا وضو صحیح است. زیرا با اماره ثابت شد مدالیل التزامی اش حجت است، لذا آب به پوست رسیده و وضو صحیح است. بنابراین باید بتوانیم در امارات ثابت کنیم که، مدالیل التزامیه اش حجت است ولی در اصول عملیه حجت نیست.

آیا این فرق ما را به نتیجه می رساند؟ نه لزومی ندارد، زیرا گفتیم مجعول در اصول عملیه تأمین وظیفه عملیه است ولی مجعول در امارات جعل طریقت است. یعنی مولا تعبداً به ما گفته، " هذا طریق فی الواقع ". اگر مولا طریقت قرار داده باشد چطور می توانیم، این طریقت را به گونه ای توسعه دهیم که هم مطابقی و هم التزامی را بگیرد مجرد طریقت که مشکل را حل نمی کند! لذا این تحلیل ناتمامی است. (این راه اول و بیان اول برای ایجاد فرق بین اماره و اصل).

خلاصه اینکه، مجرد جعل طریقت، به مدلول مطابقی و التزامی با هم توسعه ندارد. آن چیزی را که می توانیم از جعل شرعی استفاده کنیم این است که: شارع مقدس اینرا طریق قرار داده به مدلول مطابقی، اما علاوه بر مطابقی به التزامی هم جعل طریق کرده است یا نه؟ این اول کلام است. این مقدار مدعای شما ثابت نمی کند که در التزامی جعل طریقت شده باشد. **(این یک وجه بود)**. این را مرحوم صدر قبول ندارد.

وجه دوم: در وجه دوم مرحوم صدر، وجه دیگری را از دیگران نقل می کند.

می فرماید: در اصل عملی موضوع آن در مقام اعتبار بخشیدن، شك است. اما در اماره، در ظرف اعتبار بخشیدن آن، شك أخذ نشده است.

توضیح اینکه: اماره حجت است، قبول داریم، اصل عملیه هم حجت است. اما حیثیتی که در اماره است در اصل عملی نیست. در اصل عملی در موضوع اعتبارش، شک أخذ شده (در مقام ثبوت) اما در اماره شک أخذ نشده است. پس نتیجه اینکه در مقام ثبوت اصل عملی، حجیت آن تقوّم دارد به وجود شک بر خلاف اماره.

مرحوم صدر می فرماید: ما دو اشکال می کنیم، یک اشکال عقلی و یک اشکال اینکه، علاج ماجرا

نیست. یعنی ما دنبال این بودیم که؛
۱- چرا با وجود اماره، اصل عملی ارزش ندارد.
۲- مستفاد اصل عملی حجت نیست.

این مدعا به لحاظ اصل تحلیل خوب است اما غرض ما را تأمین نمی کند. زیرا، **اولاً:** این تحلیل اشکال عقلی دارد. **ثانیاً:** تأمین و علاج مشکل تقدیم اماره بر اصل عملی نمی کند. یا به تعبیر دیگر، این تحلیل، منشاء حجیت اماره در مقام اثبات لوازم نمی گردد.

اشکال اول: مرحوم صدر می فرماید، ما از شما سؤالی می کنیم: یک محمول داریم بنام حجیت و یک

موضوع داریم بنام اماره، و یک مکلف داریم، آیا مولا این مکلف را عالم دیده است بعد گفته حجت است؟ یا شاک دیده است و گفته است حجت است؟

پاسخ اشکال: مولا این مکلف را شاک دیده است. زیرا مکلف عالم که معنا ندارد که آنرا حجت برایش قرار

دهد! لذا مولا، مکلف را در مقام حجیت، یا مطلق می بیند که غلط است. یا مهمل (متصف به جهل) می بیند که غلط است. پس برای شاک قرار می دهد.

بنابراین اگر شما می گوید که در اصل عملی موضوعش شک است، در اماره هم شک است. لذا چطور در

اصل عملی، در شک در موضوع، مکلف شاک را ملاحظه کرده ولی در اماره ملاحظه نکرده؟ پس قهراً ما در مقام ثبوت، نمی توانیم ذات مکلف را ببینیم باید مکلف را "أما شاک أو عالماً" ببینیم. اگر ببینیم در اینجا مکلف

اهمال نشد، می گوئیم اشکالی ندارد زیرا اگر اهمال شود این اهمال در حق مولای حقیقی است و غلط است

اگر بگوئیم برای مکلف مطلق، یعنی عالماً او جاهلاً، این برای مکلف عالم نمی شود پس غلط است، لذا برای

مکلف شاک است. بنابراین تبیین دوم غلط است زیرا همانطور که موضوع اصل عملی شاک است، موضوع

اماره هم شاک است. در نتیجه، اصل این تبیین ثبوتاً معقول نیست.

جلسه دوم

اصول عملیه

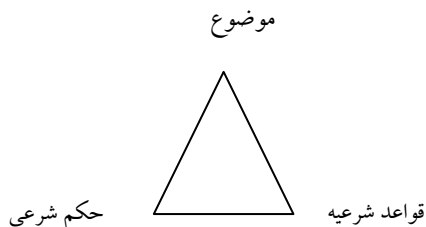
بحث ما راجع به اصول عملیه است و کارکرد زیادی در فقه دارد. مرحوم صدر در آغاز ورود به اصول عملیه، ویژگی هایی را برای اصول عملیه بطور کلی ذکر می کند.

نکاتی از مرحوم صدر در مورد اصول: در اعتبارسنجی مدارک احکام و تقنینات شرعیه، سه مرحله وجود دارد.

یعنی اگر سندی ومدرکی برای حکم شرعی پیدا کنیم، سه راه داریم: }
۱- قطع
۲- اماره
۳- اصول عملیه.

مثلاً: اینکه سیگار کشیدن حرام است یا خیر؟ یا اینکه فردی گوشتی خریده ولی نمی داند این گوشت، آیا در بازار مسلمین ذبح شده یا خیر؟ چون در غیر این صورت میته است و خوردن آن حرام است! می خواهیم در این موضوعات بینیم حکم شرعی چیست؟ اینها باید به دین عرضه شوند تا حکم شان مشخص شود همه ی مجموعه ی احکام شریعت باید روی سه محور تولید شوند: یا از مسیر قطع، یا از مسیر امارات و یا از مسیر اصول عملیه.

این مثلث را را زیر چتر تکلیف قرار می دهیم.



باید موضوع را در قواعد شرعیه قرار دهیم، بعد بایستی یکی از موارد قطع، امارات و اصول عملیه قرار گیرد.

بحث اول: در مقام اعتبارسنجی و ارزیابی استناد حکم شرعی، آیا اینها در طول هم هستند؟ بله در طول هم اند. اگر مکلف قادر به دستیابی به قطع باشد، از روی قطع به حکم می رسد. اگر قطع نبود از راه اماره، و اگر فقدان اماره بود نوبت به اصول عملی می رسد.

نکته ی دوم: مناط اعتبار قطع چیست؟ و چرا حجت است؟ مناط و ملاک امارات چیست؟ و چرا حجت است؟ مناط و ملاک اصول عملیه چیست؟ در باب قطع می گویند: حجیت یعنی منجزیت و معدّرت یعنی منجزیت یعنی

اگر قطع مکلف مطابق با واقع شد، در صورتی که مکلف رعایت نکند، استحقاق عقوبت دارد. پس منجزیت یعنی تولید مسئولیت در برابر موضوعات و گردنگیر شدن. معذرت یعنی آزادی و ترخیص و صاحب عذر بودن. مثلاً: اگر چه در واقع این مایع خمر بوده ولی من حجت در اقدام داشتم و یقین کردم که آب است. در نتیجه میزان در مسئولیت و تأمین حجت بر اقدام است. این عقلایی است و مورد قبول همگان است.

در اعتبارسنجی امارات و اصول و قطع می گویند:

(۱) حجیت قطع از خود اوست زیرا قطع کاشفیت دارد و کاشفیت آن کامل و صد درصدی است. مثلاً: اگر قطع پیدا کردم که این آب برای من است، حق تصرف دارم اگر چه در واقع برای من نباشد.

(۲) کاشفیت در امارات هشتاد درصدی است که عقلای عالم با این هشتاد درصد، تعامل صد در صد می کنند. مثل خبر واحد. کسی که خبر واحد داده که دانشگاه فردا بسته است، اینجا یقین نمی کنم شاید اشتباه باشد. ولی عقلای عالم با آن مبادله ی علم می کنند و به بیست درصد اعتنا نمی کنند. در اماره پیوند من با آن، پیوند با قطع است. هر گاه سندی دارای کاشفیت باشد اما هشتاد درصدی، که با اعتبار عقلا و قانونگذار، آن بیست در صد تأمین گردد به آن اماره میگویند.

مثلاً در قضاوت، دو شاهد عادل شهادت می دهند. قاضی بر اساس شهادت این دو شاهد عادل قضاوت می کند این قانونی است. این دو برای قاضی یقین ایجاد نمی کنند ولی درصدی از یقین را ایجاد می کنند. لذا مناط اعتنا قاضی به بینه، کاشفیت است. به عبارت دیگر اینکه قاضی اعتنا می کند به شهادت شاهد، این برای قاضی در تراز کاشفیت و ارائه گری قرار می گیرد اگر چه قاضی با شهادت این دو شاهد، قطع پیدا نکرده ولی قابل اعتنا است.

عقلای عالم تعامل با اماره را مانند تعامل با قطع می بینند. پس ملاک حجیت و اعتبار اماره کاشفیت است بر اساس آن مبنای عقلا. ما هم اینرا قبول داریم و بر اساس آن حکم می دهیم.

(۳) اصول عملیه: در اصول ما بطور کل چهار اصل داریم:

۱- برائت (تولید آزادی می کند)

۲- احتیاط (همیشه تولید مسئولیت می کند)

۳- تخییر (تولید آزادی می کند)

۴- استصحاب (گاهی تولید آزادی می کند و گاهی تولید مسئولیت می کند).

اینها مستندات ما هستند بر مبنای اصول عملیه. مناط اینها رفع تحیر است در مقام عمل و هیچگاه کاشفیت از واقع ندارند، کاری به واقع ندارند. فقط واقعی را که به او جاهل هستی یا برای شما با برائت، امنیت تولید می کنند. یا با اجرای احتیاط مسئولیت تولید میکنند.

سؤال: چرا این طروق به لحاظ اعتبار، مترتب بر هم هستند؟ یعنی چرا مکلف زمانی که قطع دارد اماره، برایش ارزشی ندارد؟ و نیز چرا کسی می تواند اصول عملیه را سند قرار دهد که نزدش نه قطع باشد نه اماره؟ ما یک خزینه ای داریم بنام قوانین شرعیه، اولین نکته ای که در مواجهه با قوانین توسط او باید رعایت شود این است که آیا ما مکلف به واقع هستیم؟ یا مکلفیم به حجیت بر واقع؟

مثلاً در دعاوی، وظیفه ی قاضی رفع خصومت است با استناد بر قواعدی که حجیت بر رفع خصومت پیدا کند و قضاوت کند. بنا براین در قضاوت ما دنبال رفع خصومتیم نه اینکه دنبال واقع باشیم. دلیل را نگاه می کنیم یعنی بینه یا شهود، اقرار، یمین و علم قاضی. اینها حجت بر واقع اند، نه خود واقع. ما مکلف نیستیم که به واقع برسیم. ما مکلفیم که اقدامات خود را به حجت به واقع استناد دهیم. بهر حال ما حجت داریم اگرچه به واقع نرسیم. قاضی بر اساس بینه عمل کرده ولی واقع خلاف این بوده. اینجا قاضی مقصر نیست.

سؤال: چرا به لحاظ اعتبارسنجی، قطع، اماره و اصول عملیه در طول هم قرار دارند؟ چرا مترتب بر هم هستند؟

هر سه حجت بر واقع به لحاظ ظرفیت اند. لذا اگر مجتهد فتوایی دهد، مخالف با مجتهد دیگر باشد این اشکالی ندارد. (البته در صورتی که برای دستیابی به حجت از تمام توانمندی خود استفاده کرده باشد. لذا میزان در اعتبارسنجی ادله این است که: حجیت بر واقع تولید کند نه اینکه واقع را بیان کند.

مرحله ی بعدی: چرا به لحاظ ارزشیابی، اسناد در طول هم هستند؟ باید بفهمیم در صورت داشتن اماره یا خبر ثقه، نمی توانیم سراغ اصل عملی برویم.

مرحوم نائینی: در مقام اعتبارسنجی امارات و اصول عملیه، تحلیلی ارائه داده که تعبدی نیست و خودش با مراجعه به التزامات عقلائی و ارتکازات عقلا به این نتیجه رسیده است.

ایشان می فرماید: قطع چهار خصوصیت دارد:

(۱) **صفت نفسانی:** مثل عدالت، علم، قطع، گمان، شک و ظن. (که اینها قائم به نفس اند)

(۲) **کاشفیت و ارائه گری:** یعنی اگر کسی از من سؤال کند که این آبی که می خوری یقین داری که خمر نیست؟ در جواب می گویم بله یقین دارم. یعنی به این نتیجه رسیدم که آنچه در نفس من است این خارج مطابق نفس من است. یا صورتی که در ذهن دارم این است که این آب است، خمر نیست.

(۳) **اعتبار عملی و رفتار خارجی بر اساس قطع:** مثلاً من تشنه ام یقین کردم که روی میز آب است، حرکت کردم که بخورم. این تنظیم رفتار خارجی و تولید عکس العمل من از روی قطع من است. یا مثلاً اگر قطع پیدا کردم حیوان درنده است فرار می کنم. لذا یک تنظیم رفتاری دارم. این انطباق رفتار و تنظیم رفتاری من بر اساس دریافتهای علمی، اثری از قطع است. یعنی طرز برخورد قاطع در مقام عمل (اقدام).

(۴) **مسئولیت آفرینی یا امنیت آفرینی:** یعنی منجزیت و معذرت. یعنی بعد از اقدام مورد سؤال قرار می گیرم، که آیا اقدام شما بر اساس قطع بوده یا نه؟

اگر اقدام من بر اساس قطع شکل گرفت اینجا دو حالت متصور است: یا این مایع خمر بود یا نبود یا اقدام کردم یا اقدام نکردم. وقتی به این نتیجه رسیدم که خمر است و اقدام هم کردم، اینجا منجزیت است یعنی گردنگیر شدن. این مرحله از اقدام تولید مسئولیت می کند و مستحق عقوبت خواهد بود.

مرحله ی معذرت: قطع پیدا کردم خمر نیست و خوردم ولی در واقع خمر بوده، اینجا پیش خداوند معذورم. زیرا من بر حجت بر واقع مکلفم. قانون می گوید دلیل بر واقع سند است نه اینکه خود واقع سند باشد. به عبارت

دیگر من دلیل داشتم، قطع پیدا کرده بودم که خمر نیست. من به اقدام خودم سند داشتم. پس معذرت یعنی تولید امنیت پایدار. لذا ما در مدار مسئولیت آفرینی، آخرین مرحله ی قطع را مسئولیت پذیری می دانیم.

مرحوم نائینی می فرماید: در تقنینات عقلایی، آنچه را که مشاهده می کنیم این است: این صفتی که مختص قطع است، مثلاً، علم برای این فرد بود، قطع هم که صفت نفسانی است. یک زمانی قطع دارم، یک زمانی گمان دارم، یک زمانی هم شک دارم.

مرحوم نائینی می فرماید، قانونگذار به ما گفته اگر کسی ثقه باشد کلامش حجت است. این را خداوند قرار داده عَقلاً هم قرار داده اند. گفته است که؛ احتیاط حجت است، براءت حجت است، تخییر حجت است.

تحلیل مرحوم نائینی:

عَقلاً فرصتی ایجاد کردند و گفتند باید پیوند بخورد بین اینهایی که اعتباراعطایی دارند. یعنی اینطور نیست که عقلای عالم بدون اینکه اعتبار ببخشند ما به خیر ثقه توجه کنیم. آنها آمدند پیوند ایجاد کردند بین مسئولیتی که ذاتی تولید شده است و آن مسئولیتی که دیگری برایش تأمین کرده است. خداوند متعال و عقلای عالم، اگر بخواهند بگویند ثقه یا احتیاط یا براءت سندیت دارد، بدون نگاه کردن به قطع عمل نمی کنند. بلکه ابتدا سراغ قطع می روند. قطع چهار خصیصه داشت. اگر عقلاً بخواهند به این راهها اعتنا کنند باید پیوند دهند تا درست تحلیل و اعتبار سنجی شوند.

مثلاً، در خصیصه ی دوم: جناب ثقه شما هفتاد درصد حجیت داری، سی درصد دیگر آن را خودم تأمین میکنم و می گویم که به آن اعتنا نکن. این حجیت معتبر است. یعنی همانطوری که در قطع کاشفیت او باعث می شود اعتنا کنیم، درظن و ثقه هم کاشفیت او باعث می شود اعتنا کنیم.

قطع یک خصیصه ی دیگر هم داشت، یعنی انعکاس خارجی که برای اصول عملیه مورد استفاده قرار می گیرد. به عنوان مثال در اصول عملیه از نوع استصحاب (یقین سابق و شک لاحق؛ یقین دارم برایم نبوده می گویم انشاء الله برای من است) اینجا استصحاب می گوید من مثل قطع کاشف نیستم اما مثل قطع می توانم به تو امنیت رفتاری دهم. پس تنظیم کننده ی رفتار من است. یعنی مثل قاطع عمل کن، مگر قبلاً یقین نداشتی؟ الان بگو انشاء الله یقین دارم. سه مورد دیگر بر اساس نظر شارع و عقلای عالم است به این صورت است؛

برائت: معذرت است.

احتیاط: منجزیت است.

تخیر: معذرت است.

بنابراین از نظر مرحوم نائینی؛ اعطاء حجیت به امارات و اصول عملیه با پیوند به اوصاف قطع قابل تحلیل است، از قطع منقطع نمی شوند، ایشان می فرماید اینها را پیوند بزن به قطع. قانونگذار با نگاه به قطع به امارات و اصول عملیه اعتنا کرده است.

در استصحاب؛ چون یقین سابق داریم و شک ما لاحق است، می گوید من ترا یقین دار می بینم به لحاظ اعمال نه اعتقاد. اما بینه و خبر واحد که بیاورد، میگوید؛ من ترا یقین دار میدانم، اعتقاداً. در سه مورد دیگر یعنی برائت، احتیاط و تخیر، نه عملاً و نه اعتقاداً یقین دار نمی داند. می گوید شما باید حجت پیدا کنی.

نتیجه اینکه:

قطع چهار ویژگی دارد: ۱- صفت نفسانی ۲- کاشفیت و ارائه گری ۳- اعتنا عملی و رفتار خارجی بر اساس قطع ۴- مسئولیت آفرینی یا امنیت آفرینی.

امارات؛ مثل، ثقه از میان ویژگی ها، خصوصیت دوم و سوم و چهارم را دارد.

استصحاب خصوصیت سوم و چهارم را دارد.

اصول عملیه مثل برائت و احتیاط و تخیر، فقط خصوصیت چهارم را دارد. حالا که به اینجا رسیدیم این

سؤال مطرح می شود:

سؤال: چرا با وجود قطع، اماره ارزش ندارد؟ چرا با وجود اماره، اصول عملیه ارزش ندارد؟

بخاطر اینکه وقتی حجت بر واقع را بر اساس کشف، درست کردیم باید به حجت بر واقع مکلف باشیم. لذا مرحله قطع مقدم بر اماره است و اماره مقدم بر اصول عملیه است.

به تعبیر محققین، ریشه‌ی بسیاری از اصول عملی، به لحاظ مبانی دقیق، به اصل براءت منتهی می‌شود. اصل براءت را محققین تعبیر می‌کنند به اصلی که می‌تواند در ظرف شک در تکلیف جاری شود و به ام القضا یا ام الاصول تعبیر می‌کنند. در جلسات قبل، ترسیمی از پیوند مکلف با احکام شرعیه مطرح کردیم.

پیوند مکلف مجتهد با حکم واقعی شرعی؛ عرض کردیم که وصول مکلف به حکم واقعی شرعی از سه مسیر است: ۱- قطع ۲- امارات (ظن) ۳- اصول عملیه (شک).

یا از طریق قطع، به این واقع خواهد رسید یا از مسیر ظن یا به تعبیر فنی، امارات، برای مکلف حجت به واقع تحصیل می‌شود یا از طریق اصول عملیه، می‌تواند وظیفه‌ی مکلف را در قبال جهل به واقع تبیین کند. این سه در طول هم هستند، یعنی تا زمانی که مکلف یا مجتهد بتواند از طریق علم و قطع به حکم واقعی برسد حق ندارد که از مسیر شک و یا ظن برود. اینها در طول هم هستند.

به لحاظ ارزشی و ارزیابی استناد و اسناد، مجتهد نمی‌تواند در ظرفی که متمکن است از علم، پناه ببرد به امارات، و در ظرفی که متمکن است از ظن، پناه ببرد به شک.

موضوع بحث: اصل براءت است.

ظرف اجرای این اصل کجاست؟ شک در تکلیف واقعی، چه در شبهه حکمیه و چه در شبهه موضوعیه، چه شبهه‌ی تحریمیه باشد و چه وجوبیه باشد در همه‌ی اینها براءت قابل اجرا است.

مثلاً نمی‌دانم لحم الارنب، حرام است یا حلال؟ حکم کلی اش را نمی‌دانم، اینکه چه حکمی دارد اماره‌ای ندارم، قطع ندارم، فحص هم کردم، شک مطلق وجود دارد. ما هستیم و این شک. چه کنیم؟

چه در بحث شبهه حکمیة؛ یعنی هر جا که شک و شبهه از فقدان دلیل یا اجمال دلیل یا تعارض دلیلین ناشی شود هم مؤلّد آن این سه است و هم رافع آن، شارع مقدّس است.

شبهه ی موضوعیه: ریشه تحقق آن امور خارجیّه است. مثلاً لکه ی قرمزی روی لباس دیدم نمی دانم خون است یا رنگ خودکار، کاری به خداوند ندارد خدا فرموده خون باشد نجس است، رنگ قرمز خودکار باشد نجس نیست. اینجا من به لحاظ اینکه امور خارجی عارض شد نتوانستم شبهه را برطرف کنم و گرنه حکم را می دانم. حکم این است که اگر خون باشد نجس است، اگر رنگ خودکار باشد نجس نیست. کاری به خداوند ندارد هم خودم تولید شبهه کردم و هم خودم باید رفع کنم.

توسعه ی اجرای اصل برائت همه جا است. یک اصل پردامنه ای است هم وجوبیه و هم تحریمیه را در بر می گیرد. بحثی که جناب صدر مطرح می کند این است که :

برائت }
اولاً عقلیه است
ثانیاً شرعیه است.

تعبیر برائت عقلیه به این است :

قبح عقاب بلا بیان: یعنی هرگاه دست ما از علم کوتاه شد، یا دست ما کوتاه شد از اماره، اگر خواستیم وظیفه عملی مکلف را مشخص کنیم و تحیر مکلف را برطرف کنیم استناد می کنیم به عقل.

می گوئیم اگر بیانی برای شما واصل نگردید، فقدان بیان و نبود حجت باعث می شود که عقل، شما را ترخیص می دهد یا آزادی برایتان قرار می دهد مثلاً برای قلیان کشیدن؛ شما دلیل برایش پیدا نکردی و در فقه هم حکمی برایش نیست.

پس قهراً می گوید در ظرفی که دلیل برایش پیدا نشده است حاکم است به اینکه مکلف در ظرف ارتکاب، ترخیص دارد حتی اگر در واقع حرام باشد. این مستحق عقوبت نیست. نتیجه و محصول برائت عقلیه ترخیص است که استحقاق عقوبت را از مکلف زائل می کند. می گوید مکلفی که بر واقع حجت پیدا نکرده باشد و مکلفی که دلیل نداشته باشد، فحص و تحقیق و تبّع هم کرده، دیگر این مکلف مستحق عقوبت نیست.

یعنی چه؟

یعنی اگر فردای قیامت خواستند عقوبت کنند می گوید خدایا این عاقلم به من آزادی داده و عاقلم حجتی است که به آن استناد کردم. بی سند که کاری نکردم! اقدام من در ارتکاب این فعل بر اساس حجتی بوده که عاقلم به من داده بود. (این اصل مدعا بود).

مرحوم صدر یک مبنایی در اصول دارد ، و آن اینکه :

بطور کلی براءت عقلی در نظر ایشان ممنوع است و امر باطلی است . معنا ندارد که شما نسبت به مولای حقیقی در ظرف شک به تکلیف با فقدان اماره و قطع ، شما قائل به ترخیص شوی ! اصلاً معقول نیست. این حرف بی معنایی است.

مرحوم صدر در ظرف فقدان دلیل با وجود فحص و هزینه ی وقت برای یافتن دلیل قائل است که، مقتضای حکم عقل احتیاط است نه آزادی. (همان اصطلاح حق الطاعة).

پس ما دو عقیده ی مقابل هم پیدا کردیم:

۱- مشهور اصولیین قائلند به اینکه در ظرف شک در تکلیف شما آزاد و مرخصی . معذورید به گونه ای که در روز قیامت عقوبت در حق شما معقول نیست عقلاً .

۲- عقیده ی جناب صدر است که کسی قبل از ایشان اینرا مطرح نکرده . ایشان می فرماید : براءت عقلی از ریشه و بن، غلط است. آنچه که سندیت می تواند داشته باشد برای مکلف نسبت به احکام واقعی مولای حقیقی ، احتیاط و براءت شرعی است . و ما براءت عقلی را قبول نداریم.

پس مدعای حاصل، مرکب شد :

۱- در ظرف شک در تکلیف واقعی نسبت به مولای حقیقی، عقل حاکم است به احتیاط و لزوم اعتنا به احتمال الزام. ۲- اما نسبت به مولای عرفی و جعلی، براءت عقلیه ثابت است.

نتیجه اینکه:

اولاً: ایشان برائت عقلی را در مولای حقیقی انکار کرده است ولی در مولای عرفی قبول دارد. و تفصیل داده است بین مولای حقیقی و عرفی. پس کاملاً انکار نکرده است.

ثانیاً: حکم عقل به احتیاط و تنجیز و استحقاق عقوبت در ظرف شک در حکم واقعی نسبت به مولای حقیقی، تعلیقی است نه تنجیزی.

بیان اجمالی:

اولاً آقای صدر؛ قبح عقاب بلا بیان را نسبت به مولای حقیقی قبول ندارد و نسبت به مولای عرفی قبول دارد.

ثانیاً حکم عقل مبنی بر احتیاط است این تنجیزی نیست بلکه معلق است بر اینکه شارع مقدس ترخیص ندهد.

و لذا من شهید صدر نسبت به "رُفَع ما لا یَعْلَمون" مشکلی ندارم. زیرا از اول به شما گفتم، من می بینم عقل حکم به احتیاط می کند و یا عقل نگاه می کند به ظرف شک، می گوید شما مستحق عقوبتی، منوط به این است که شارع مقدس ترخیص ندهد! وگرنه اگر خود شارع مقدس ترخیص بدهد دیگر من حرفی ندارم.

اتفاقاً مقتضای حق الطّاعه من، مقتضای اعتنای به الزام نسبت به مولای حقیقی هم همین است که اگر خود مولا بر اساس اِعمالِ مولویت گفته، شما مرخصید. دیگر چرا بگوییم احتیاط لازم است. دیگر معنی ندارد! پس از اول باید بسته ی حکم عقل را تنظیم کنیم. بسته ی حکم عقل این است که من نمی گویم حتی مولا نمی تواند ترخیص دهد، نه مولا می تواند ترخیص دهد مثل قطع نیست چون حجیتش ذاتی است. مولا اجازه ترخیص نداده است.

اما اینکه می گویم؛ حکم عقل به احتیاط در ظرف احتمال الزام، قبح عقاب بلا بیان ندارد و قائل به احتیاط میشوم یعنی شارع مقدس می تواند حکم احتیاط مرا بگیرد. این فرمایش جناب صدر است.

اولین نکته ای که در اینجا بحث می شود این است که، روش اثبات یک مدعا مرکب از دو مرحله است:

مرحله ی اول؛ ابطال دلیل خصم: قدم اول در اثبات یک مدعا، اثبات مدعای خود نیست. ابتدا مدعای مقابل را باطل کن، خلع سلاح بکن، بعد از آن مدعای خود را اثبات بکن (**جهت سلبی**). یعنی نفی مقابل کنم، ادله ی طرف مقابل را ابطال کنم.

آقای صدر در اینجا این کار را کرد. از هر دو سلاح استفاده کرد یا از هر دو مقام استفاده کرد.

مرحله ی دوم؛ جهت ایجابی است یعنی دلیل بر اثبات مدعا.

جناب صدر! شما کاری کردی کسانی که قائل به قبح عقاب بلایان بودند همه را ابطال کردی. حالا حرف خودت را اثبات کن. شما اگر ادعا کردی که «قبح عقاب بلایان» در شک در تکلیف جاری نیست و نسبت به مولای حقیقی نمی توانیم قائل به براءت شویم بلکه باید قائل به احتیاط شویم ترخیص را از بین بردی. چرا

احتیاط! شاید عقل توقف کند! عقل چیزی نمی فهمد!

آقای صدر هر دو مرحله را تأمین کرد: }
۱- هم ادله ی مقابل را ابطال کرد (جهت سلبی)
۲- هم به لحاظ مرحله ی ایجاب، غرض را تأمین کرده است.

دریچه ای باقی نگذاشته که حرفش را آسیب بزند. تمام راه ها را بسته است.

بررسی مرحله ی اول: ابتدا بایستی ادله ی قائلین به براءت عقلیه در حکم شرعی را بیان کنیم، بعد نظر آقای صدر را بگوییم.

دلیل اول: بیان مرحوم نائینی؛ استحقاق عقوبت ناشی می شود از مخالفت تکلیف.

اما سؤال اینجاست: آیا تکلیف به وجود واقعی اش عقوبت می آورد؟ یا وجودِ واصلش عقوبت می آورد؟ تکلیف در لوح محفوظ نوشته شده بود من هم تتبع کردم، فحص کردم همه ی روایات را دیدم ولی به تکلیف واقعی نرسیدم. آیا وجودِ واقعی شی منشاء عقوبت خواهد شد یا وجودِ واصل شی منشاء حرکت خواهد شد؟ خداوند متعال که جعل تکالیف می کند چه غرضی دارد؟ حرکت و تحریکِ عبد و محرکیت تکلیف مربوط به وصول است لذا حرکت و اقدام من در مواجهه با تکلیف، فرع بر این است که آن تکلیف به من واصل شود، آن حقیقت به من برسد.

در نتیجه: آقای نائینی می گوید: وجود واقعی تکالیف، مستلزم محرکیت عبد، نحو تکلیف نیست. اینجا پیوند عقلی است، دیگر برهان نمی خواهد، میزان وجود واقعی نیست. پس میزان وجودِ واصل است.

حالا که فهمیدیم وصول تاثیر دارد. (وصول یعنی حجت بر واقع) و قبح عقاب بلا بیان (یعنی بلا حجت). وقتی اینگونه تصور کردیم، نائینی می گوید: شما که به مجرد اینکه احتمال دادی واقعی در بین است. آیا مجرد احتمال، حرکت عبد را نحو واقع تولید می کند؟ اگر این احتمال، لباس حجت را بپوشد، بله قبول دارم. وگرنه اگر احتمال لباس حجت نپوشد، قابل قبول نیست. لذا مجرد احتمال محض، محرکیت برای رسیدن به مقصود تولید نمی کند.

نائینی می گوید: روح تکلیف، روح اقدام و روح حرکت، نحو العمل (بطور کلی عقلایی) به این است که آن چیزی که به طرفش می روم به نحوی به آن اطلاع پیدا کرده باشم. حالا، وصول یقینی باشد یا غیر یقینی باشد. لذا تا اطلاعات در حد ثقه نباشد (یا تا وصول حاصل نشود) من حرکتی نمی کنم. ایشان می گوید؛ ما دنبال تکلیف واقعی مجرد نیستیم، ما دنبال تکلیفی واقعی هستیم که به ما واصل شود. چون وصول است که روح تکلیف را در ما ایجاد می کند. حرکت معلول اطلاع است، حرکت معلول وصول است وگرنه حرکتی ندارم.

نتیجه اینکه:

«قبح عقاب بلا بیان» مدلل به چنین دلیلی است، قبح عقاب بلا وصول، قبح عقاب بلا طریق. من دلیلی نداشتم، من حجتی نداشتم که عقاب شوم. احتمال که منجز نیست، احتمال که گردنگیر نیست. لذا مولای حقیقی حق ندارد مرا عقوبت کند.

بنابر این: اولین تحلیل عقلی برای اثبات قضیه ی عقلیه ی بدیهیه قبح عقاب بلا بیان این است که روح تکلیف به ایجاد حرکت در نفس مکلفین است و ایجاد حرکت بدون وصول معنا ندارد. چون مفروض این است که مکلف، جاهل محض است و فحوص هم کرده است. لذا با این احتمال محض، وصول محض هم امکان پذیر نیست. وقتی وصول محقق نشود حرکت هم نیست وقتی حرکت نباشد حقیقت تکلیف هم نیست. (این فرمایش مرحوم نائینی است)

اما مناقشه ی آقای صدر :

مرحوم صدر با یک دلیل علمی بنیان این گفتار را به هم می ریزد. چرا؟ شما گفتید حقیقت تکلیف به ایجاد حرکت به سوی اوست و حرکت، معلول وصول است و چون به مکلف واصل نشده است پس مکلف ترخیص دارد (این مدعای مرحوم نائینی است).

مرحوم صدر می فرماید: بیان شما خیلی زیباست ولی ریشه اش خراب است! چرا؟ چون ما گفتیم وصول اولاً قطعی است ثانیاً ظنی و ثالثاً احتمالی است. شما می فرمایید وصول احتمالی، حرکت آفرین نیست! اینکه مصادره به مطلوب شد. من صدر ادعا می کنم در ظرف تکلیف الزامی، مکلف آزاد نیست در ترک اقدام. باید به سمت تحقق اقدام برود. شما می گویی نه، وصول احتمالی تنجیز آور نیست، گردنگیر نیست، مسئولیت آفرین نیست. اینکه مصادره به مطلوب شد. (این اول کلام شد).

تا اینجا خوب گفتی! شما گفتی تکلیف، حقیقتش به حرکت است. حرکت هم با وصول است. تا اینجا با هم هماهنگیم، نکته ی آخر را خراب کردی! گفتی که وصول حتماً باید از قطع و ظن باشد از اماره باشد. دعوای ما همین است. چه کسی این حرف را گفته است! ما می گوئیم اتفاقاً نسبت به مولای حقیقی، وصول احتمالی هم گردنگیر است. همه ی مشکل همین جا بود. شما در جایی که مشکل بود عبور کردی، تجاوز کردی از مشکل! مشکل این بود که، آقای نائینی می گفت که در ظرف احتمالی تکلیف، ترخیص داریم، معذوریت داریم مطلق العنانیم.

اما آقای صدر می فرماید: چرا این کار را کردی. من می گویم مولای حقیقی چون خالق است، چون مالک است، چون منعم است، لذا خالقیت و مالکیت و منعمیت او علی الاطلاق است و مقتضای اوصاف ذاتی مالکیت و خالقیت و منعمیت این است که شما باید احترام مولای حقیقی را نگه داری.

به عبارتی دیگر مقتضای اطلاق در این اوصاف این است که حرمت مولای حقیقی این نیست که فقط در مقطوعات (قطع) او را رعایت کنیم بلکه باید در احتمالات هم باشد. ما به لحاظ معرفت شناسی عرض می کنیم که مقتضای خالقیت و مالکیت و منعمیت خداوند این است که عقل در ظرف احتمال حکم تکلیفی اعتنا کند به این احتمال.

آیا عقل قائل است به احتیاط یا ترخیص؟ جوابش احتیاط است. مثلاً در نفوس و دماء باید احتیاط کرد. عقل می گوید: مولای حقیقی مالک مطلق توست همه چیز تو مملوک من است. درست است که خدا ارحم الراحمین است ولی ما دنبال استحقاق هستیم.

آقای صدر پیوند از عبد به مولا را تحلیل می کند نه پیوند از مولا به عبد را. یعنی ما می خواهیم خودمان را عرضه کنیم به مولا تا ببینیم که ما چه پیوندی با مولا داریم. پیوند از پایین به بالا یعنی پیوند عبودیت به الوهیت را درست تحلیل کنیم.

لذا می خواهیم بدانیم در ظرف احتمال تکلیف الزامی نسبت به مولای حقیقی، عقل فرصت مخالفت می دهد یا می گوید احتیاط کن؟

آقای صدر می گوید: شما تحلیل های خوبی آوردی ولی به مرحله ی حساس که رسیدی با ادعا رد شدی! چه کسی گفته حقیقت تکلیف این است که وصولی باشد؟ یا وصل به یقینی باشد؟ حقیقت تکلیف، وصول به هر مرتبه ای می تواند باشد فقط تنها جایی که ما پیوند رسوم عبودیت را با خالق نداریم آنجایی است که قطع به عدم داریم. مثلاً من یقین دارم که این خمر نیست. ما در قطعی و ظنی حرفی نداریم در این دو، کسی قائل به ترخیص نیست. دعوی من صدر با طرف مقابلم که انکار می کنند احتیاط را در ظرف احتمال تکلیف الزامی، در بخش احتمالی است (شک). فحص هم کردم زیرا قبل از فحص همه قبول دارند که باید احتیاط کرد. این برای بعد از فحص از بحث و یأس از دلیل است.

لذا ما دنبال این هستیم که ترسیم صحیحی از نگاه دینی را از لحاظ بنیه معرفت شناسی بین عبودیت و الوهیت را درست کنیم. ما می خواهیم عبد را در ترازوی ارتباط با خداوند متعال بشناسیم نه اینکه خداوند را در ترازوی ارتباط با عبد بشناسیم.

ریشه ی اصلی گفتار در نظر صدر این است که مولویت با حجیت قابل تفکیک نیست. تمام تصورات مثل مرحوم نائینی و مشهور اصولیین و جزء اصولیین در اعتنای به قبح عقاب بلا بیان این است که، ما که مولویت مولا را به هم نزدیکیم. من اگر در احتمال تکلیف، مولویت مولا را، گفتم که نه آزاد هستی، اینجا مولویت را به هم زدیم؟ نه اینطور نیست.

آقای صدر می فرماید؛ شما باید مولویت ذاتیه را با حجیت نسبت به افعال مولا پیوند بزنی. نمی شود مولویت را در یک کفه قرار دهید و حجیت احکام او را بی اعتنا از مولویت محاسبه کنی. حتماً بایستی حیثیت مولویت به عنوان حیثیت تحلیلی در ارزیابی حجیت احکام او ملاحظه شود.

نظر مشهور: ما مولویت ذاتیه خدا را قبول داریم ولی بحث ما این است که مولویت ذاتیه نسبت به احکامش تا چه مقدار ظرفیت حجیت دارد؟

حجیت یعنی حجیت احکام واقعی خدا که به استحقاق عقوبت منتهی می شود. پس اگر در جایی من حجیت نداشته باشم بر حکم الله واقعی، تکلیفی هم ندارم.

آقای صدر می گوید: سعه و ضیق حجیت بایستی با پیوندش با مولویت ذاتیه، درست تحلیل شود نمی توانی حجیت را مستقل از مولویت در نظر بگیری. توضیح بیشتر اینکه: حجیت یعنی معذرت و منجزیت و استحقاق عقوبت به لحاظ حکم خدا.

فرض این است که ما یک خدایی داریم که یک احکام واقعیه دارد و یک حجیت احکام داریم. شما در مسیر ظرف احتمال که حکم عقل یا معذرت است یا احتیاط است، به حکم واقعی و حجیت احکام نگاه کردی، در حجیت احکام اگر وصول قطعی دارد، اعتنا میکنم. اگر وصول اماره دارد اعتنا میکنم ولی اگر وصول احتمالی دارد اعتنا نمی کنم.

آقای صدر میگوید: نه از نظر من اتفاقاً مغز حجیت در پیوند با احکام واقعیه با لحاظ مالکیت ذاتیه قابل تحلیل است. شما اگر مالکیت و مولویت خدا را ببینی نباید اینجا تفکیک کنی. شما گفتی وصول احتمالی منجز نیست. شما گفتی که منجزیت برای قطع بر تکلیف و برای اماره بر تکلیف است این که مدعا شد!

ما بحث مان این بود: آیا منجزیت و استحقاق عقوبت عبد در مقابل تکالیف الهی منحصر است فقط به ظرف قطع و اماره؟ یا تجاوز به ظرف قطع و اماره به ظرف احتمالی؟

شما می گویی؛ احتمال نیست. ولی من میگویم احتمال است. این که دلیل نشد! شما دلیل برایم بیاور. چرا شما می فرماید حقیقت تکلیف به حرکت است و مُحَرکیت به احتمال، حاصل نمی شود؟ من میگویم حاصل میشود.

اما انحصار تحقق حرکت و اقدام عبد به ظرف قطع و ظن به الزام، این انحصار باید با دلیل باشد. شما برایم دلیل بیاور. دلیل نیارودی!

آنچه میزان در اثبات معذرت و ترخیص است این است که من حرفم باطل شود. من می گویم موتور احتمالی هم با حرکت تکلیف هماهنگ است. شما این را باطل نکردی!

تقریب دوم: مقایسه ی رفتار عقلا و موالی عرفی نسبت به احتمال تکلیف با هزینه کرد فحص با مولای حقیقی.

ما یک مولای حقیقی داریم به نام خداوند متعال و موالی عرفی داریم مثل پدر، مادر، رئیس دانشگاه و... مرحوم نائینی می فرماید؛ در ظرفی که احتمال بدهم تکلیف دارم، در ظرف وجود احتمال، وقتی که من به مولای عرفی نگاه می کنم، می گوید؛ موظف نمی دانیم که به احتمال تکلیف اعتنا کنیم. اگر عبدی احتمال بدهد که مولای او، مثلاً نان می خواهد او هم تمام راه های فحص را انجام داده. آیا مولا حق دارد او را عقوبت کند؟ خیر، حق ندارد عقوبت کند.

اگر در میان موالی و عبید عرفی، عبدی در ظرف احتمال الزام اقدام نکند آیا مردم این عبد را محاکمه میکنند؟ خیر، حق محاکمه ندارند.

نائینی می فرماید: شما نگاه کنید چطور در موالی عرفی، مجرد احتمال الزام، تنجیز آور نیست، هکذا در مولای حقیقی هم همینطور است.

رفتار شناسی مولای حقیقی به چیست؟ می گوید ما موالی عرفی را نگاه میکنیم. رفتیم نگاه کردیم و دیدیم موالی عرفی اصلاً به این حرف ها اعتنا نمی کند. می گوید مجرد احتمال، گردنگیر نیست. بله به این حرف اگر اقدام کند و برود نان بخرد به او می گوید کار خوبی کردی اما نه این که اگر نان نخرید او را مستحق عقوبت بدانند!

مرحوم صدر می فرماید: استشهاد کردن به مولای عرفی برای پیدا کردن رفتار مولای حقیقی با عیب، این استشهاد، غلط است. بایستی شما بین مولای حقیقی و ذاتی با مولای عرفی و جعلی و قراردادی نباید مقایسه کنی!

چطور عندالعقل می توانید این را ثابت کنی که در مولای حقیقی اگر بخواهیم شئون او را دریافت کنیم، توسعه و ضیق آن را بیابیم نباید سراغ مولای عرفی و جعلی رفت. این قیاس مع الفارق است. لذا روش غلط است. برای شناسایی مولای حقیقی نباید سراغ مولای عرفی رفت این رفتار شناسی باطلی است.

برهان سوم: مرحوم محقق اصفهانی می فرماید؛ قبح عقاب بلا بیان یعنی براءت عقلیه یعنی ترخیص یعنی آزادی. به عبارت دیگر انتفاء استحقاق عقوبت در ظرف فقدان حجت بر واقع، این ترجمه صحیح این قاعده است.

ایشان می فرماید: عقل عملی بشر، دو قضیه ی مسلمی دارد که در جایگاه ام القضا یا و ریشه ی همه قضاوت های عقل عملی است. یکی قبح ظلم است و دیگری حسن عدل.

یعنی شما هر رفتاری را از خود و از دیگران مطالبه کنید اگر بتوانید داخل در عنوان ظلم کنید، متصل می شود به عنوان ظلم. اگر داخل در عنوان حسن کنید متصل می شود به عنوان حسن.

ما دو قضیه بیشتر نداریم: ۱- قبح ظلم ۲- حسن عدل

این دو، أم القضا یا است و بقیه می شود تطبیقات و مصادیق این قاعده. نکته ای که ایشان اضافه میکند این است که، اگر در ظرف احتمال تکلیف با عدم وصول حجت بر تکلیف، عنوان ظلم محقق شود، قهراً احتیاط لازم است و عبد با احتمال الزام، مستحق عقوبت است. این فرمایش آقای اصفهانی است.

توضیح فرض بحث مان:

۱- احتمال تکلیف الزامی بدیم ۲- در ظرف احتمال تکلیف الزامی فحص کردیم ولی چیزی نیافتیم حدیث یا روایاتی پیدا نشد. نکته اینجاست که آیا اگر عبد در چنین ظرفی با اینکه همه ی اقدامات را برای پیدا کردن الزام

هزینه کرده ولی چیزی نیافته، اگر او اقدام کند بر ارتکاب، ظلم کرده بر مولا؟ اگر ظلم بر مولا کرده، می‌گوییم تنجیز است و احتیاط کرده، ما حرفی نداریم.

ولی عقیده‌ی من اصفهانی این است: در چنین مواردی که احتمال تکلیف می‌دهیم، از طرفی هم عبد تمام فحوص خود را کرده و مایوس شده از دلیل، اگر عبد اقدام کند بر ترک الزام فی البین، از رسوم عبودیت خارج نشده اینجا ظلم به مولا محقق نشده، پس عقوبت نیست و عبد معذور است.

به عبارت دیگر ایشان می‌فرماید؛ در ظرف احتمال الزام با تحقق فحوص از ناحیه‌ی عبد، اگر مکلف اعتنا نکند به احتمال الزام، ظلم بر مولا محقق نشده است و لذا استحقاق عقوبت منتفی است. "قیح عقاب بلا بیان" یعنی قبیح است در ظرفی که عبد بر مولا ظلم نکند، مولا عبد را مستحق عقوبت ببیند. پس چون ظلم نیست لذا معذوریت می‌آید و اسحقاق منتفی می‌شود و قاعده‌ی قبیح عقاب بلا بیان درست می‌شود.

پس ترجمه‌ی قبیح عقاب بلا بیان بر اساس برهان محقق اصفهانی با استناد به قاعده‌ی عقلیه‌ی عقل عملی مبنی بر قبیح ظلم و حسن عدل این است که:

هرگاه ارتکاب عبد در ظرف احتمال، مصداق ظلم بر مولا باشد عبد استحقاق عقوبت دارد چون از رسوم عبودیت خارج گردید و گرنه استحقاق ندارد و من اصفهانی عدم اعتنا به احتمال الزام را مصداق ظلم نمی‌دانم. (پس قهراً معذوریت تولید شده است)

جواب جناب صدر: شما آقای اصفهانی خودت گفتی؛ ظلم یعنی سلب حق از ذوالحق. وقتی اینطور شد پس بایستی قبل از اینکه شما اقدام مرا مصداق ظلم بدانی یا ندانی، باید روی حق بحث کنیم که آن حق چیست؟ اصلاً حقی هست یا نیست؟!

جناب صدر می‌فرماید پس ظلم یعنی سلب حق. هرگاه شما آقای اصفهانی بخواهی تمسک کنی به صدق عنوان ظلم، باید حق را مفروض بگیری، بگویی شما مالک هستی و حق داری. پس باید به دنبال حق برویم که آیا حق (حق الطاعة) دائره اش نسبت به مولای حقیقی، فقط ظرف قطع است و ظن؟ ظرف احتمال را نمی‌گیرد؟!

مرحوم صدر: اگر حق الطاعة را به گونه ای ترسیم کردم که حقیقتش توسعه داشته باشد حتی مورد احتمال را هم بگیرد، آن وقت ظلم محقق میشود. چون وقتی احتمال را اعتنا نکردیم پس میشود سلب الحق. پس موضوع قبح ظلم است. معنای ظلم سلب الحق است. پس قبل از تطبیق عنوان ظلم باید بفهمیم که حق چیست؟ و من آقای صدر بعداً به شما ثابت خواهم کرد که حق توسعه پذیر است.

نتیجه اینک:

حق الطاعة خداوند متعال منحصر در ظرف یقین و ظن نیست بلکه در ظرف احتمال هم ثابت خواهد شد. من این کار را برای انجام میدهم آن وقت شما دیگر نمی توانی به قبح ظلم تمسک کنی.

اصول عملیه

جلسه چهارم

بحث ما در عنصر اصول عملیه بود و عبارت است از: "قبح عقاب بلا بیان"

اینطور تعبیر شد: نزد اصولیین، مشهور این است که در شک بدوی بعدالفحص و با فقدان دلیل اجتهادی، مرجع و مدرک و سند برای اقدام، از دیدگاه عقل، قاعده ی قبح عقاب بلا بیان است. اگر مجتهد یا مقلد، شک کند که آیا تکلیفی در بین هست یا نه، فحص هم کرد ولی دلیل اجتهادی بر آن موضوع پیدا نشد، نظر مشهور اصولیین این است که: در شبهه ی تحریمیه ما معذوریم در ارتکاب. در شبهه ی وجوبیه ما معذوریم در ترک. این معروف شد به مسلک "قبح عقاب بلا بیان".

عرض کردیم "قبح عقاب بلا بیان" در مقابل این مذهب و منهج، مسلک جناب صدر است. مرحوم صدر می فرماید: قاعده ی "قبح عقاب بلا بیان" در تکالیف مولوی غلط است. بله در تکالیف مولای عرفی قبول داریم،

در مولایی که مولویت او ذاتیه نیست و جعلی است مثل مولای عرفی مثل پدر و مادر و یا مولایی که عید را در اختیار گرفته است در اینگونه موارد قبول داریم.

عقل می گوید؛ معذوریم و "قبح عقاب بلایان" را می پسندیم. اما در غیر این موارد یعنی در مواردی که مولای حقیقی باشد آنجا ما پسند نمی کنیم که قاعده ی "قبح عقاب بلایان" بخواهد معذرت را برای عبد حاصل کند. این را قبول نداریم. (این اصل مدعا بود)

عرض کردیم این مدعای آقای صدر که معروف است به حق الطّاعه، مسلک آقای صدر، مسلکی است که در مقابل تکالیف ما باید جانب حرمت را و حفظ حرمت را تحفظ کنیم.

عرض کردیم این مسلک اگر بخواهد قبول شود، دو مسیر را باید تأمین کند: ۱- مسیر سلبی ۲- مسیر ایجابی. مسیر سلبی را این گونه تحلیل کردیم: ابطال ادله ی مقابل را عهده دار میشود. یعنی ثابت کنید که ادله ای که مرحوم نائینی و محقق اصفهانی و دیگر بزرگان برای اثبات "قبح عقاب بلایان" بیان کردند همگی خراب است. (تخریب ادله ی خصم یا مرحله ی سلبی)

مرحله ی ایجابی: برای اثبات مدعا بایستی دلیل بیاوریم برای حاصل شدن اقناع. به اینجا رسیدیم که :

۱- از مرحوم نائینی یک دلیل آورده شد.

۲- دلیل دوم، مقایسه با عقل عقلا بود به لحاظ مولویت هایی که جعل میشود. که اشکالش را مرحوم صدر فرمودند

۳- دلیل محقق اصفهانی بود.

۴- دلیل چهارم هم از آقای اصفهانی بود.

آقای اصفهانی می فرمایند: ما یک قاعده داریم به استناد عقل عملی، و آن حسن عدل و قبح ظلم است. هر چیزی غیر از حسن عدل و قبح ظلم، بخواهد متصف شود به این دو وصف، لامحاله باید برگردد یا تحت عنوان ظلم قرار گیرد تا بشود قبیح، یا تحت عنوان عدل قرار گیرد تا بشود حسن. چاره ای غیر از این نداریم. این أم القضا یا است. همه ی عقل عملی به این نکته برمی گردد.

بعد ایشان می فرماید: هرگاه دلیلی قائم شود بر شیء ای و مکلف بخواهد از مرحله ی عبودیت و عمل به آن حجت خارج شود این ظلمی است که از ناحیه ی عبد است به مولا. تا ظلم محقق شد مستحق عقوبت است و قهراً می شود میزان در اتصاف به قبح.

اما اگر نتوانستیم مخالفتی را تصویر کنیم که مخالفت همراه با دلیل و یا حجت باشد، طبعاً تحت عنوان ظلم قرار نمی گیرد و از افراد ظلم نیست. این کبرای قضیه است. قاعده ی "قبح عقاب بلا بیان" هم یکی از صغریات قبح ظلم یا حسن عدل است. چرا؟

زیرا، اینکه مخالفت کند عبد، واقع را، این که مخالفتی نیست! این ظلم نیست! عبد فحص کرد، منبعی را برای حکم پیدا نکرد. لذا با فقدان دلیل و با احتمال حرمت، مرتکب شد. اینجا چه مخالفتی کرده؟ چرا ظلم محقق شود؟!

پس میزان مخالفت واقع است. بنابراین دو عنوان است: ۱-ظلم (یعنی مخالفت با حجت) ۲-عدل (یعنی عدم مخالفت با حجت). پس واقع چکاره است؟ می گوئیم؛ واقع یعنی حکم واقعی تا زمانی که به مرحله ی ایصال یا معرض وصول قرار نگیرد اصلاً در حیطة ی ظلم و عدل تعریف نمی شود. این یک دیدگاه دینی است.

محقق اصفهانی می فرماید: ۱- ما یک حکم واقعی داریم ۲- یک حجت یا دلیل بر واقع داریم ۳- یک عنوان ظلم داریم ۴- و یک عنوان عدل داریم. باید اینها را تحلیل کنیم. آیا مجرد مخالفت واقع ظلم است؟ خیر، ظلم نیست. به جهت اینکه، جاهل مرکب، یقین پیدا کرده که واقع نیست. البته واقع حرام بوده. اگر جاهل مرکب بر طبق جهل عمل کرده یعنی بر طبق یقینش عمل کرده، به این معناست که مخالفت مولا کرده؟!

پس باید یک تعریفی را یاد بگیریم. آقای صدر می فرماید؛ ۱-تعریف ظلم یعنی احراز مخالفت با مولا کردم. این است مصداق ظلم. این مطابق نظر عقلای عالم است. ۲- عدل یعنی مخالفت با واقع احراز نشود. حالا با این عناصر اصلی می خواهیم روی "قبح عقاب بلا بیان" بحث کنیم.

می گوئیم؛ قبح عقاب بلا بیان یا بلا حجت که هم ظن را بگیرد و هم علم را، حالا که اینطور شد، می گوید قبیح است عقاب بلا بیان. چرا چنین تحلیلی کردیم؟ زیرا اگر بیانی واصل نشود، عقاب، ظلم بر عبد است. ریشه و تحلیل قبح عقاب به این نکته بر می گردد.

آقای محقق اصفهانی به آقای صدر تقدیری می گوید: ما که می گوئیم قبح عقاب بلا بیان درست است ، دلیلش این است که ، حسن مع البیان عدل است و قبح عقاب بلا بیان ظلم است. در این صورت شما می فرمایید در موارد مشکوک باید احتیاط کرد.

به عبارت دیگر، آقای اصفهانی می فرماید، لزوم احتیاط و استحقاق عقوبت عبد ظلم بر عبد است، و لذا ممنوع است.

آقای صدر در رد این حرف، دیدگاه دیگری را تولید کرده که خیلی مهم است. مرحوم صدر می فرماید: این ریشه ای که شما تصور می کنی اصلاً غلط است. اینکه تصور می کنی ، ام القضا یا در عقل عملی، قبح ظلم و حسن عدل است این غلط است.

ایشان می فرمایند: تحلیل ظلم یعنی چه؟ شما اینطور تعریف کردی؛ مخالفت با تکالیف محرز مولای حقیقی، ظلم است . آیا همین قضیه برای اتصاف شیء به ظلم در عقل عملیه کافی است؟! نه کافی نیست. شما باید یقیناً یک قضیه یا گزاره ای را قبل از این تحلیل و محاسبه کرده باشی.

و این گزاره این است: سلب الحق از ذوالحق ظلم است. یعنی کسی که ادعا می کند مخالفت با تکالیف محرز مولای حقیقی ظلم است در خزینه ی ذهنش یا در ارتکازش، امری را مسلم می بیند که حقی که بر ای مولا بود را دارد خراب می کند.

پس بنابراین ریشه ی اتصاف به ظلم، مجرد مخالفت نیست. مخالفت، چون مقارن با مفهوم مستقلی است بنام سلب حق از ذوالحق، آن است که ریشه ی اتصاف به ظلم است نه مجرد ادعا! مثلاً، حکم این است که بایع منزلم خودم باشم. اگر کسی منزل مرا بفرشد این ظلم است. زیرا من صاحب منزلم و ذوالحق هستم. این یک امر بدیهی است.

آقای صدر می فرماید: شما ارتکازت را درست کن . من برهان عقلی برای شما ندارم. ارتکازت را که درست کنی، آن وقت می فهمی که مخالفت، چون مصادف با مفهوم دقیقی بنام سلب ذی الحق از حق اش است، آن منشاء اتصاف عمل شما به ظلم می شود.

پس آقای اصفهانی! عقل عملی را بشناس. سلب الحق از ذوالحق ظلم است. این یک امر بدیهی است. در زبان عرفی، یعنی زیر پا گذاشتن حقوق دیگران. این در نگاه عقلا می شود ظلم.

حالا که فهمیدیم زیر پا گذاشتن حقوق دیگران، در نگاه عقلا ظلم است، جناب آقای اصفهانی! شما از کجا می دانی که حق برای معلومات است و برای جاهایی است که دلیل احراز شود؟ نه در جاهایی که تکلیف محتمل است و اینکه در ظرف احتمالات نیست! اینکه مصادره به مطلوب شد! وقتی ریشه حق شد یعنی اگر حق پیدا شد، گزاره ی سلب حق، مساوی می شود با ظلم.

پس اساس بحث این شد:

۱- مولای حقیقی حق دارد یعنی حق الطاعه و حق احترام دارد، تا اینجا با هم هماهنگیم. ۲- اختلاف ما در توسعه و ضیق این حق است. آیا حق الطاعه مولا مختص به مواردی است که تکلیف در نزد عبد معلوم باشد؟ یا خیر، توسعه دارد حتی ظرف احتمال را هم می گیرد. یعنی علاوه بر معلومات، احتمال را هم می گیرد.

پس آقای اصفهانی مصادره نکن. در محل نزاع، برهان و دلیل بیاور! پس برهان دوم محقق اصفهانی با این بیان از بین رفت.

وجه چهارم: در این وجه دیگر اصفهانی از مسیر تحلیل گزاره ی حسن عدل و قبح ظلم، ادعای خود را ثابت نمی کند بلکه از تحلیل حقیقت تکلیف، استفاده می کند. این شبیه وجه اول است که در کلمات نائینی بود اما یک فرقی هم دارد که عرض می کنیم.

ایشان می فرماید: ما یک تکلیف داریم مثل وجوب و حرمت. یکی هم غرض از تکلیف داریم. یعنی ایجاد تحریک و حرکت به سمت عمل. مثلاً: جتنی بماء - ترغیب عبد به سمت عمل، این روح تکلیف یا حقیقت تکلیف است. این یک مقدمه بود.

مقدمه دوم:

۱- تکالیف یا انشایی است: یعنی مجرد تقنین بدون وصول به عبد. (مثلاً، قانون در مجلس است ولی هنوز ابلاغ نشده) ۲- یا فعلی اند: یعنی مرحله ی وصول تکلیف.

با توجه به این دو نکته، مرحوم محقق اصفهانی می فرماید: اگر تکلیف واصل نشود، عنصر محرکیت، مفقود است. وقتی اینطور شد نتیجه این می شود که: پس قبح عقاب بلا بیان یعنی قبح عقاب در ظرف عدم وجود روح تکلیف. زیرا مفروض در قاعده ی قبح عقاب بلا بیان این است که تکلیف به مکلف واصل نشده است.

مرحله ی فعلی: یعنی باعثیت و محرکیت قوام و جوب است. تکلیفی که بخواهد باعثیت داشته باشد یا محرکیت در نزد عبد داشته باشد این تکلیف باید واصل شود. مرحوم اصفهانی به جناب صدر می گوید؛ در فرضی که ما وصول نداریم، چرا شما ادعا می کنی که اطاعت واجب است، و تنجز وجود دارد؟ اما اینطور نیست! من تکلیفی ندارم، پس روح تکلیف نیست.

به عبارت دیگر؛ اصلاً حقیقت تکلیف به وصول است. انشاء، هیچ تکلیفی را نمی آورد. یعنی اصلاً تکلیفی نیست. ماهیتاً و مفهوماً، تکلیف به وصول است (نظر محقق اصفهانی). این برهان چهارم محقق اصفهانی است.

دو اشکال مرحوم صدر به ایشان:

۱- ما قبول کردیم که بر فرض، حرفهایی را که بیان کردی، درست باشد! ولی این مصادره به مطلوب است. چون حق طاعت و حق احترام باید در نزد عقل، نسبت به مولای حقیقی و تکالیف آن، به لحاظ توسعه و ضیق تحلیل گردد.

توضیح اینکه: شما ادعا کردی که روح تکلیف به وصول فعلی است و این فعلیت وصول، مستلزم این است که تکلیف متوجه مکلف است و تنجیز آور است و گرنه از تنجیز خبری نیست.

مرحوم صدر می فرماید:

ما دو عنصر برای شما بیان کردیم؛ ۱- حق الطاعه ۲- حق احترام. اما با مراجعه به عقل، اینکه شما ادعا کردی وصول فعلی، روح تکلیف است. یا به تعبیر دیگر، تکلیف در ظرف باعثیت و محرکیت قابل انطباق است، این ادعای شما، مشروط است به اینکه، نزد عقل عملی، احتمال تکلیف، محرکیت نداشته باشد. پس من هم می گویم؛ احتمال تکلیف، تنجیز آور است نسبت به مولای حقیقی. شما می فرمایید، تکلیف در ظرف وصول، باعثیت دارد. تا اینجا باشما هماهنگیم، تا اینجا درست! اما شما می گویی، فقط وصول علمی! من می گویم، وصول احتمالی را هم شامل می شود.

وصول توسعه دارد: هم علمی وهم احتمالی. شما گفتی فقط علمی! ولی برهان نیاوردی. برهان شما چیست؟ چه کسی گفته است که تکلیف در ظرف وصول احتمالی محرکیت ندارد؟ دلیل و برهان چیست؟ تا اینجا گفتیم که برهان محقق اصفهانی برای اثبات قبح عقاب بلا بیان درست نبود. ما می گوئیم؛ حسن است عقاب مع الیابان. ما این بیان را توسعه می دهیم به بیان علمی و احتمالی.

شما گفتی، این بیان برای وصول است. وصول است که محرکیت را تولید می کند، ما هم قبول کردیم، ولی چه کسی گفته محرکیت مختص به وصول علمی است؟! چه کسی گفته به مجرد احتمال در ظرف مواجهه با تکالیف مولای حقیقی، مکلف ملزم به حرکت نیست. شما که نفی الزام نکردی! این شد ابطال بیان محقق اصفهانی.

مقام دوم: ایجابی، یعنی اثبات مدعای خود. (تا حالا ابطال ادله ی خصم بود).

آقای صدر می فرماید: ۱- ما مولای حقیقی داریم و مولای عرفی داریم. ۲- یکی منجزیت نسبت به تکالیف مولای داریم. این دو مقام است.

نکته ی اول اینکه: در مولای حقیقی، مولویت ذاتی است، در مولای عرفی، مولویت جعلی است.

نکته دوم: اوصاف مولای حقیقی باید در عقل عملی در حوزه ی اطاعت او تعریف شود. این نکته ی مهمی است.

سه بحث داریم: ۱- خدا مالک است ۲- خدا خالق است ۳- خدا منعم است. مالکیت خدا و نیز خالقیت او در همه شئون ما هست. به سراغ عقل عملی می رویم، در عقل عملی از شما سؤال می کنیم که آیا وظیفه ی ما در حوزه ی تشریح و قانونگذاری، بی ارتباط از تقنین است؟ کاری به مالکیت و خالقیت خدا نداری؟ فقط می گویی خدا قانونگذار و مقنن است؟! ولی اگر بخواهی خدا را به عنوان مقنن ببینی، بایستی تحت لوای اوصاف تکوینی ملاحظه اش کنی. نمی توانی تفکیکش کنی! مولا، مولای حقیقی است. مولا خالق و مالک است ما مملو کنیم. قانونگذار در گزاره های تکلیفی، بایستی بیند قانونگذار کیست. آیا پیامبر (ص) است یا امام صادق (ع) است؟ یا مولای عقلایی یا عادی است یا خدای من است؟ باید بشناسیم.

مرحوم صدر می فرماید: اشتباه شما اصولیین این است که خدا را به اوصاف مالکیت و خالقیت و منعیت در ایستگاه دیگری می بینی و بعد این اوصاف را پاک می کنی و می گویی: ۱- خدا قانونگذار است، در مرحله ی قانونگذاری. اگر قانون واصل شد و مخالفت کردم، مستحق عقوبتم. ۲- اما اگر در صورتی که واصل نشود، شما حق عقوبت نداری!

در حالیکه باید در مرحله ی معرفت شناسی، اگر بخواهید افعال خدا را تحلیل و بررسی کنی باید با اوصاف خدا بسنجی. پس تحلیل افعال خدا با اوصاف او باید سنجیده شود. نمی شود گفت، خدا قانونگذار است اما قانونش زمانی گردنگیر من می شود که به من وصول علمی شود!

پس اصولین بین منجزیت یعنی مسئولیت در قبال تکالیف الهی با اوصاف ذاتی تفکیک کردند. در حالیکه تحلیل دقیق تنجیز در حوزه ی تکالیف باید با ملاحظه اوصاف ذاتی او پیوند بخورد. این تمام حرف آقای صدر است.

خدای غفار و ستار و توّاب هم برای جایی است که عقاب نمی کنم شاید! نه اینکه تو استحقاق عقاب نداری! مثلاً در غفار فرض این است که تو گناه کردی و مستحق عقوبت بودی. در توّاب یعنی تو گناه کردی و مستحق عقوبتی. ولی خدا توّاب است.

نتیجه فرمایشات مرحوم صدر:

منجزیت و استحقاق عقوبت نسبت به تکالیف مولای حقیقی به حکم عقل توسعه دارد. حالا اینرا که ثابت کردم، مدعای من این است: یعنی وجدانم می گوید؛ نسبت به مولای حقیقی، تقنینات او با اوصافش باید پیوند بخورد. ما مملوک خداییم، چطور می توانیم بگوییم در ظرف احتمال، اعتنا نکنیم، بگوییم هر چه شد که شد!! من با وجدانم دریافت می کنم که، زمانی که مولا حقیقی است من عقیده دارم که طاعت او توسعه دارد و حرمت او باید حفظ شود، حتی در ظرف احتمال. (نباید هتک حرمت کرد).

نکته ها مطابق فرمایش جناب صدر:

۱- براساس عقیده ی صدر، وجود واقع هیچ اثری ندارد. ۲- منجزیت احتمال با استناد به حکم عقل، تعلیقی است. یعنی اگر عقل استناد به حق الطاعه و حق احترام کرده. عقل می گوید؛ من که گفتم در ظرف احتمال تکلیف اگر عبد مخالفت کند مستحق عقوبت است. این حرف من عقل، معلق است به اینکه خود مولا به من ترخیص ندهد.

یعنی قانون این است که شما باید احتیاط را رعایت کنی تا زمانی که من ترخیص ندهم. اینجاست که برائت شرعیه راهش باز می شود.

به عبارت دیگر مرحوم صدر (که کلامه صدر الکلام است) می فرماید:

حتی در ظرف علم به تکلیف، حکم عقل به استحقاق عقوبت، تعلیقی است. یعنی مولا می تواند ترخیص دهد، من قاطع نمی توانم دریافتش کنم. لذا حتی در قبح معصیت، عقل به نحو تنجیزی نمی گوید: معصیت قبیح است، بلکه می گوید قبیح است معصیت در صورتی که مولا اذن ندهد. (قبیح معصیه معلقاً)

بحث ما راجع به اصل عملی در بین به اینجا رسید که مرحوم آقای صدر ادعا فرمودند که؛ قاعده قبح عقاب بلا بیان، مورد قبول ما نیست و نسبت به مولای حقیقی وظیفه ی مان به حکم عقل، احتیاط است.

عقل به ضرس قاطع مدعی است که در احکام مولویه نسبت به مولای حقیقی، ظرف احتمال تنجیز آور است و مکلف با احتمال تکلیف بایستی احتیاط کند. مگر در یک صورت، و آن جایی است که قطع به عدم تکلیف حاصل شود. اگر مکلف قاطع به عدم تکلیف شد آنجا فقط دیگر عقل نمی تواند حکم کند. این فرمایش و تنظیم بحث جناب صدر اینگونه شد که هم جهت سلبی و هم جهت ایجابی بحث را بررسی کردیم.

سلبی و ایجابی را اینگونه توضیح دادیم که بنا بر فرمایش جناب صدر باید در دو مرحله مدعای خود را ثابت کند: ۱- ابطال مدعای دیگران مبنی بر قبح عقاب بلا بیان ۲- اثبات مدعای خویش.

یعنی وقتی قبح عقاب بلا بیان باطل شد باید برای اثبات مدعای خویش مبنی بر لزوم احتیاط عقلا در ظرف احتمال تکلیف الزامی نسبت به احکام مولوی حقیقی باید برهان اقامه کند.

ما عرض کردیم برهان عبارتند از ۱- وجدان ۲- ملاحظه و تحلیل صفات حقیقی ذات باریتعالی است مبنی بر مالکیت و خالقیت و منعمیت. اینها صفاتی هستند که اگر عقل مان بطور کامل این صفات را تحلیل کند به این نکته خواهد رسید که بایستی در ظرف تشریح، مجرد احتمال ملزم، تنجیز آور باشد.

این مرحله ی اول بحث و جهت اول بحث مان بود که تمام شد. عرض کردیم که مدعای آقای صدر به لحاظ لزوم احتیاط عقلاً، خود تعلیقی است. یعنی معلق بر این است که شارع مقدس ترخیص ندهد. پس حکم عقل به منجزیت احتمال تکلیف الزامی، این حکم معلق یا متوقف بر این است که خدای متعال، در آن مسئله و در آن احتمال الزام ما را ترخیص ندهد.

قهرماً مکتب و مبنای آقای صدر، بی نیاز از بحث براءت شرعی نیست. زیرا خاصیت و ویژگی براءت شرعی این است که ثابت می کند خدای متعال ترخیص داد.

پس فرمایش جناب صدر بطور خلاصه این شد:

۱- ابطال ادعای قائلین به قبح عقاب بلا بیان ۲- اثبات مدعای خود با استناد به صفات باریتعالی مبنی بر خالقیت و مالکیت و منعمیت.

اینها ثابت کرده که خداوند متعال حق طاعت و حق احترام دارد و این حق طاعت و حق احترام برای این اوصاف است. وقتی اینها را دیدیم به این نتیجه می‌رسیم که وجدان قاضی است به لزوم احتیاط در ظرف احتمال تکلیف الزامی نسبت به مولای حقیقی.

پس در نظر آقای صدر، بین مولویت ذاتیه با منجزیت، تفکیک نیست. اینکه آقایان آمدند، مولویت را یک چیز دانستند و در کنار مولویت، منجزیت را جدا تلقی کردند این غلط است.

مولویت ذاتیه پیوند تنگاتنگی با منجزیت تکلیف آن دارد. بنابراین نسبت به مولای حقیقی، تکالیف او در حق ما منجز خواهد بود حتی در ظرف احتمال. (این بسته ی فرمایش آقای صدر بود). البته این فرمایش جناب صدر روح دیگری هم دارد و آن اینکه احتیاط، عقلاً در ظرف احتمال تکلیف الزامی، مقید است به عدم ترخیص شارع و قانونگذار. این خیلی مهم است.

یعنی وقتی ما ثابت کردیم که مولای حقیقی چنین حقی دارد، مطالبه ی جدی مولا است که اگر از ما بخواهد زمانی که احتمال دادی، فحص هم کردی و حتی احتمال تکلیف دادی، بایستی احتیاط کنی، این حکم عقل معلق و مقید بر این است که خدای متعال در ارتکاب ترخیص ندهد. و گرنه اگر ترخیص دهد، این حق الطاعه به ترخیص شرعی لازم الرعایت نیست.

پس مدعای جناب صدر را دو شقی کردیم: }
۱- منجزیت احتمال
۲- معلق بودن حکم عقل به احتیاط، بر عدم ترخیص شرعی.

براین اساس ما عقلاً هیچگونه مجوزی برای ارتکاب نخواهیم داشت. این بحث زمینه است برای بحثی که می‌خواهیم مطرح کنیم. لذا با این بیان، مدل فکری جناب صدر را توضیح دادیم. با این توضیحات دو نظریه را مطرح کردیم:

۱- مرحوم صدر می‌فرمود: حق الطاعه. (ما به گونه ای بحث کردیم که مرحوم صدر برای ترخیص شرعی هم موقعیت یا آبرو قائل است. زیرا حکم عقل به گونه ای تنظیم شد که خودش تعلیق بردار شد).

۲- نظر مشهور: اینها می‌گفتند؛ قبح عقاب بلا بیان.

مرحله ی بعدی: ادله ی ترخیص شرعی است در ظرف احتمال تکلیف الزامی نسبت به مولای حقیقی، بعد از فحص از ادله.

پس خلاصه اینکه: الف) مشهوری ها ترخیصی اند به حکم عقل. ب) شهید صدر، احتیاطی است به حکم عقل.

سؤال: آیا نیازمندی شهید صدر به ادله ی مرخص شرعی بیشتر است یا نیازمندی کسانی که می گویند قبح عقاب بلا بیان ؟

در جواب می گوئیم نیازمندی شهید صدر به ترخیص بیشتر است. زیرا مشهوری ها می گفتند اگر شارع ترخیص داد که ما حرفی نداریم، ما خودمان می گفتیم جناب شارع، ما هم بعد از مرخص می دانیم در ارتکاب در ظرف احتمال تکلیف الزامی. پس اینها خیلی نیاز نداشتند که جناب شارع به آنها بگوید مرخصید. ولی جناب صدر نیاز دارد زیرا ایشان اگر آن را نمی گفت، باید احتیاط می گفت. او یا باید می گفت؛ احتیاط کن. که موافق حرف من می شود یا خلاف آن، ولی من بیشتر به او نیاز دارم. جناب شارع اگر خلاف عقلم می خواهی حرف بزنی یعنی عقلم بگوید احتیاط کن شما بگویی نه، باید برایم دلیل بیاوری.

لذا مرحله ی دوم بحث این است: ملاحظه ی ادله ی ترخیص.

ما دو آیه و دو روایت را بررسی می کنیم؛ ابتدا چند نکته را بیان می کنیم بعد وارد ادله می شویم. ما در بیان ادله ی ترخیص شرعی، در اینجا باید چند نکته را رعایت کنیم:

شرط اول: ادله باید ناظر باشند به عقوبت اخروی. یعنی اگر ادله ای که می خواهد تمسک کند بر اینکه برائت و آزادی بدهند، آن ادله بایستی به گونه ای دلالت کند که عقوبت اخروی را از ما بردارد نه دنیوی را.

شرط دوم: این ادله ناظر باشند به رفع استحقاق عقوبت نه خود عقوبت.

ما دو گزاره داریم:

۱- یکی اینکه خدا بگوید من عقوبت نمی کنم. یعنی مستحق عقوبت هستی ولی من عفو کردم. این بدرد برائت ما نمی خورد. ۲- دیگر اینکه بگوید؛ تو مستحق عقوبت نیستی.

ما در برائت باید دنبال این باشیم که اگر در ظرف احتمال تکلیف الزامی اقدام کردیم و خدای متعال بخواهد بر اساس این تکلیف، عقوبت کند، این ظلم بر ماست. ما دنبال این هستیم که اگر کسی بیاید استحقاق عقوبت را در ظرف احتمال تکلیف منتفی کند، اگر خدا با وجود اینکه خودش تفهیم کرده که ما مستحق عقوبت نیستیم، اگر عقوبت کند این می شود ظلم.

یعنی ما دنبال ترخیصی هستیم که بتواند عبد را معذور در ارتکاب قرار دهد به نحوی که استحقاق عقوبت منتفی شود. به عبارت دیگر عقوبت نمودن عبد، مصداق ظلم باشد. ما دنبال این هستیم. پس دلیل برائت باید نافی استحقاق عقوبت باشد نه نافی فعلیت عقوبت.

بنابراین شرط دوم این است که در مقام تحلیل ادله ی مرخص باید به ادله ای پناه ببریم که این دلیل توان لازم را داشته باشد. به عبارت دیگر بُرد داشته باشد و گرنه بدر نمی خورد و فایده ای ندارد.

شرط سوم: ادله ی ترخیص باید توان مقابله ی با ادله ی احتیاط شرعی را داشته باشد. یعنی در مقابل ما که قائل به ترخیصیم در شبهه ی حکمیه الزامیه، عده ای قائل به احتیاط اند و ادله فراوان هم دارند که در شبهه ی تحریمیه باید احتیاط کرد.

این دلیل شما باید قدرت مقابله و توان معارضه با دلیل مقابل را داشته باشد و گرنه دلایل مختلف بدر نمی خورد! ما می خواهیم مجوز اقدام داشته باشیم. ترخیصی را از جانب شارع تلقی کنیم که در مقام ارتکاب در شبهه ی تحریمیه، این ترخیص به من، اقدام را تصحیح کند بگوید می توانی حرکت کنی تو می توانی اقدام کنی. پس یک آزادی را به من باید بدهی که این آزادی مجوز اقدام شود نه اینکه خوراک ادله ی احتیاط شود، این فایده ای ندارد!

بنابراین جناب شارع مقدس! ادله ای که به من تحویل می دهی، این ادله باید به گونه ای به من اقدام را تجویز بدهد که این اقدام قابل مقابله با ادله ی احتیاط فی البین باشد.

مثلاً احفظ لدینک: اگر دلیلی بگوید که شما باید احتیاط کنی! اگر ادله ی مرخص، محکوم و مغلوب این دلیل شدند، اینکه فایده ای ندارد. ما دلیلی می خواستیم که در مرحله ی اقدام به ما ترخیص بدهد، به ما قدرت اقدام بدهد.

شرط چهارم: ادله ی ترخیص باید شمول داشته باشند.

ما می توانیم چهار مصداق را مورد بحث قرار دهیم: ۱- شبهه ی موضوعیه ۲- شبهه ی حکمیه ۳- شبهه ی تحریمیه ۴- شبهه ی وجوبیه.

همه ی اینها شبهه ی بدوی اند در مقابل شبهه ی مقرون به علم اجمالی. یعنی من فقط بدواً شک دارم، بحث ما فقط شبهه ی بدوی است. این دلیلی که برای شرط چهارم می خواهیم بیاوریم باید طاقت اینرا داشته باشیم که به ما در موضوعیه در مرحله ی اقدام کمک کند.

مثلاً من می دانم لحم الارنب حرام است ولی نمی دانم که این گوشتی که برای ما آورده اند چگونه گوشتی است، این شبهه ی موضوعیه است. یک ترخیص به من بده تا در موضوعیه راحت باشم.

مثال حکمیه: قلیون کشیدن حرام است یا حلال؟ اینجا حکم خدا را نمی دانم. این شبهه ی تحریمیه است. تحریمیه یعنی چه؟ یعنی آن چیزی که احتمال می دهیم، شبهه ی حرمت است. وجوبیه ی یعنی چه؟ یعنی آن چیزی که احتمال می دهیم شبهه ی وجوبیه است.

نمی دانم اول ماه که هلال رویت شده است آیا دعا خواندن واجب است یا خیر؟ بنابراین این شرط چهارم قابل ملاحظه است که بایستی شمول هم داشته باشد.

پس سه شرط اول برای اصل پذیرش ترخیص بود، شرط چهارم برای توسعه ی ترخیص است. حالا که این چهار مقدمه را فهمیدیم باید وارد ادله شویم که در بین، ادعا کردند که این ادله می توانند ترخیص را در ظرف احتمال تکلیف الزامی نسبت به احکام شارع حقیقی (قانونگذار واقعی) ثابت کنند.

شرط پنجم: ادله ی ترخیص باید ناظر باشند به وصول نه صدور.

توضیح شرط پنجم: یعنی ما در براءت و ترخیص کجا را می خواهیم ثابت کنیم که آیا آزادیم؟ ترخیص در ظرف عدم وصول الزام واقعی، یعنی من فحص کردم دلیلی به من نرسیده است. نرسیدن است نه نبودن! میزان در ترخیص این است که مجتهد فحص کرده ولی به دست او نرسیده. میزان در اینکه من مرخص و معذور در اقدام هستم. اینکه آن حکم واقعی به من واصل نشده باشد نه اینکه میزان، عدم الوجود باشد. فرق است میان عدم الوجدان و عدم الوجود.

مثلاً: شاید لحم الارنب در مقام ثبوت حرام باشد ولی من هر چه فحص کردم دلیلی پیدا نکردم. عدم الوجدان یعنی عدم یافتن. حالا که من فقیه فحص کردم ولی پیدا نکردم، می فرماید؛ شما مرخص هستی. پس در این ادله که می خواهیم بررسی کنیم بایستی این ادله به لحاظ وفای به مدعا، این پنج رکن را داشته باشد. اگر این پنج رکن بود ترخیص است و گرنه باید سراغ ادله ی احتیاط برویم.

پس در تحلیل ادله ی ترخیص باید این شرایط را تک تک مطالعه کنیم که آیا این دلیل به لحاظ وفای به همه ی این شرایط پنجگانه، کامل و وافیه است یا خیر؟ اگر خلل ایجاد شود باید این دلیل را کنار بگذاریم.

"ما کُنَّا مَعْدِبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا" این دلیل می گوید عذاب نیست. چرا که اینجا ، ما "مای نافیه" است. لذا این دلیل نفی عذاب کرده است.

- تحلیل ادله ی ترخیص
- ۱- نفی عذاب در آیه شده است.
 - ۲- نبعث دلالت می کند بر اینکه با وصول ، عذاب حاصل است.
 - ۳- ایصال بیان احکام
 - ۴- حکم اطلاق دارد
 - ۵- بعث رسول کنایه است از ایصال نفس احکام واقعی

۱- "ما کُنَّا": در آیه نفی عذاب شده.

۲- "حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا": نبعث، یعنی کنایه از وصول تکلیف باشد. بعث رسول یعنی چه؟

بعث یعنی اینکه شما فهمیدی که من پیامبر(ص) را به عنوان پیامبر خودم معرفی کردم. پس این را بعث خارجی به این معنا که پیامبر را قرار دادیم نمی گیریم به معنای وصول می گیریم. ما عذاب نمی کنیم بندگان خودمان را مگر اینکه بعث رسول کنیم و لذا بعد از بعث رسول عذاب می کنیم. پس وصول هم دلالت کرده است. نتیجه: بعث دلالت می کند بر اینکه با وصول ، عذاب حاصل است.

۳- "حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا": گفتیم وقتی احکام را به ما ایصال کند. رسول هم کنایه از بیان احکام باشد.

۴- حکم اطلاق دارد: یعنی موضوعیه، حکمیه، تحریمیه و وجوبیه . همه ی اینها را می گیرد. رکن دیگر این

بود که توان مقابله با آنها را داشته باشد. یعنی اگر اینجا احتیاط بیاید کار خراب می شود . چرا؟

زیرا ادله ی احتیاط اگر اینجا ورود کند مشکل پیش می آید. باید کاری کنیم که بعث رسول فقط مقابل احتیاط باشد، اصل حکم باشد.

۵- بعث رسول کنایه از ایصال نفس احکام واقعی است. رسول احکام واقعی را مشخص می کند.

مثلاً می گوید: خمر حرام است. حکم را روی ذات اشیاء می برد. می گوید؛ الخمر حرام. اصل حکم را با موضوع واقعی اش می گوید. پس تقریباً به لحاظ تقریب مدعای ما ثابت شد. این مطلب را با این کیفیت ثابت کردیم.

چند اشکال:

۱- نفی عذاب ، نفی فعلیت عذاب است نه نفی استحقاق عذاب. لذا اولین شرط ما خراب شد. خداوند می فرماید؛ من عذاب نمی کنم، نه اینکه تو مستحق عذاب نباشی! چون نفی استحقاق نشد فایده ای برای برائت

ندارد. ما در براءت مجوزی می خواهیم که اگر خداوند متعال در روز قیامت خواست ما را عذاب کند ظلم در حق ما خواهد شد. این اشکال را شاید بتوانیم دفع کنیم.

دفع اولین اشکال: می گوید " ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا". ما عذاب نمی کنیم....

این " ما کنا" یک ترکیب خاصی است. می گوید یعنی خدا با " ما کنا" اخلاق رفتاری خودش را با بندگانش معلوم می کند. می فرماید؛ شأن من این نیست، شخصیت و خدایی من این نیست. از شئونم خارج است که بدون اینکه بعث رسول کنم شما را عقوبت کنم. خدا با اینگونه ترکیب جمله، یعنی می خواهد شأنی از شئون خود را به ما یاد بدهد.

آنچه که مطابق با این ترکیب است این است که می گوید؛ اخلاق من این نیست. قانون من این نیست که بدون بعث رسول عقوبت کنم. اینطور ترکیب گفتاری و وضعیت بیان می خواهد یک مرام و سیره و خلق و رفتار را به شما معرفی کند. من خدا بدون اتمام حجّت عقوبت نمی کنم.

در قران آیات فراوانی است که نفی شأن می کنیم. می گوید؛ شأن من نیست، مطابق شأن من نیست که اینکار را بکنم. لذا چون مطابق بیان خداست در ارتباط با بندگانش، لذا مرام در استحقاق قابل تحلیل است نه فعلیت آن.

دومین اشکال به مورد اول (نفی عذاب):

برخی گفتند این ناظر است به عذاب دنیوی نه اخروی. در اشکال اول بر فرض اگر قبول کنیم فایده ای ندارد. زیرا نافی استحقاق نیست. اما اشکال اصلی ما این است: " ما کنا" ماضی است. یعنی گذشته ما اینطور نبوده در گذشته کسی را عذاب نکردیم مگر اینکه بعث رسول کردیم. این برای امتهای قبلی است ربطی به ما ندارد. اینجا خدا دارد گزارش می دهد. من خدایی هستم که قبلی ها را عذاب نکردم فقط در صورت بعث رسول عقوبت کردم. این گزارشی است که خداوند متعال از کارهای خودش در گذشته می دهد، این چه ربطی به قیامت دارد؟ این بدرد عذاب اخروی نمی خورد. این عذاب دنیوی است، بدرد براءت من نمی خورد.

دفع اشکال: این اشکال هم غلط است به دو دلیل:

پاسخ اول: وقتی ما ترکیب " ما کنا معذبین" را به بیان شأن از شئون خدا تفسیر کردیم که خداوند اخلاق و مرام او این است، این اخلاق دیگر زمان بردار نیست. یعنی نمی شود تفکیک کرد که اخلاق خداوند در عذاب

دنیوی این است و در اخروی عوض شد! این معنا ندارد. این ترکیب عرفاً می گوید: این بیان شئون خداست و لذا تبعیض پذیر و زمان پذیر نیست.

زمان پذیر نیست، یعنی قبل و بعد ندارد! هر جا شما با من خدا مواجه شدی رفتار من این است که عذاب من نیست مگر در ظرفی که اتمام حجت کرده باشم و الا شما را عقوبت نمی کنم. لذا این هم عذاب اخروی هم عذاب دنیوی را می گیرد. پس در بیان اول می گوئیم که عموم دارد هم نافی عذاب دنیوی است و هم اخروی.

پاسخ دوم: این آیه در ردیف آیاتی است که آن آیات ناظر به عذاب اخروی هستند. پس اینکه گوینده می آید چند کلام را پشت سر هم می گوید، ما برای دستیابی به مفردات کلام او می توانیم از سیاق گفتاری اش استفاده کنیم. سیاق یعنی ردیف ذکر کردن چند جمله با هم دیگر، که اگر یک جمله مبهم شد بتوانیم به کمک جملات قبلی مشکل را حل کنیم.

مرحوم آقای صدر می فرماید: "ما کنا معذبین" قبل آن آیه این است: "لا ترزوا وازره وزر اخری".
وزر اخری، برای آخرت است نه دنیا، پس این هم مربوط به آخرت می شود.

پس دو جواب داشتیم: ۱- یا عموم و شمول دارد (هم نافی عذاب اخروی و هم دنیوی) ۲- یا مختص به عذاب اخروی است. (این هم رد اشکال).

نکته ی بعدی این است که بعث، دو احتمالی است: ۱- ایصال ۲- صدور.

برائت کجا را می خواهد درست کند؟ می گوئیم شاید صادر شد ولی به ما نرسید. همینکه به ما نرسیده باشد ما آزادیم. پس در برائت، صدور را هم فرض می گیریم. می گوئیم اگر هم باشد مشکلی نیست به ما نرسیده. بعث اینجا مشکل پیدا کرده است زیرا بعث رسول نظارت دارد به صدور. می گوید ما زمانی عقوبت می کنیم که صادر کنیم یا حکم خدا را بنویسیم و گرنه من عقوبتی نمی کنم.

بعث رسول بایستی ثابت شود که به معنای ایصال است تا بدرد ترخیص بخورد. یا ظاهر در صدور است یا احتمال در صدور دهیم. تا احتمال صدور دادیم می گوئیم قابل تمسک نیست و غلط می شود. پس بعث رسول حکایت می کند از اینکه صادر نشده باشد. این معلوم است که اگر صادر نشود عقوبت نیست. ولی مدعای ما

این نیست. حتی در لوح محفوظ نوشته شده باشد آن نوشته فایده ای ندارد و منشأ عقوبت نخواهد شد تا زمانی که به عبد برسد. این اشکال اصلی ماست.

این اشکال را می توانیم دفع کنیم. چرا؟

به جهت اینکه اگر قبول کردیم ما کنا معذبین "ناظر به استحقاق عقوبت است. و اگر قبول کردیم "ما کنا معذبین" اخلاق و مرام و سیره و روش خداست. ایندو را قبول کردیم، نمی توانیم بگوییم اگر بعث رسول نباشد من عقوبت نمی کنم! رفع عقوبت در ظرف نبود حکم واقعی گفتن نداشت. مثلاً اگر در واقع چیزی که حرام نبوده عقوبت نیست. این نیاز به گفتن ندارد! این از واضحات است.

خداوند متعال واضحات را بیان کرده می فرماید: "ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" ما تا زمانی که بعث رسول نکنیم عقوبت نمی کنیم. بعث رسول یعنی چه؟ یعنی احکام نوشته نشده باشد. می گوییم خدایا این که گفتن نداشت، حرفی که نوشته نشده قابل عقوبت نیست! این نیاز و لزومی به گفتن نداشت.

آیه چیزی را می خواهد بگوید که اگر خدا نمی گفت، بشر به آن نمی رسید و آن ناظر به ایصال است. اگر واصل نشد یعنی وجود واقعی حکم در ظرف عدم وصول، این را شارع مقدس می فرماید؛ شما آزادی، مرخصی! این قابل گفتن است. چرا؟ زیرا اگر شارع مقدس بگوید؛ احتیاط کن. همینکه به ما آزادی داد و فرمود شما مرخصی! پس این به این معناست که احتیاط لازم نیست.

بنابراین اگر آیه ناظر باشد به ایصال و عقوبت در ظرف عدم ایصال، این هم امتنان است هم قابل گفتن است. چرا؟ زیرا خداوند می توانسته بگوید هر کسی احتمال تکلیف واقعی می دهد احتیاط کند. ولی با آمدن "ما کنا معذبین" می فهمیم که احتیاط لازم نیست.

پس مطلب این است که خدا باید چیزی را بفرماید که اگر خدا نمی فرمود جای این را داشت که عقوبت شویم و آن جایی است که حکم واقعی وجود دارد ولی به ما واصل نشده باشد. اینجا خداوند می تواند بگوید؛ شما را عقوبت می کنم به خاطر اینکه باید احتیاط می کردید.

این اشکال هم قابل دفع است. ولی آقای صدر این اشکال را قبول می کند و این اشکال را دفع نمی کند و حرف ما را قبول ندارد! ایشان می فرماید بعث رسول یعنی صدور نه وصول.

نظر استاد: البته من می توانم یک دفاعی از آقای صدر کنم که شما قانع شوید. من با این بیان ثابت کردم که ظهور این ترکیب، "حتی نبعث"، به معنای "حتی نصل" است. اما باید ظهور را ثابت کنیم.

آقای صدر می فرماید: لزومی ندارد که من بگویم ظاهر در صدور است. احتمال صدور بدهم کارتان خراب می شود. چرا؟

زیرا شما که مدعی هستی؛ "ما کنا" دلالت می کند به ترخیص، شما باید ثابت کنی که "نبعث" یعنی "نصل" ولی من اگر احتمال دهم که به معنای "یصدر" باشد کافی است.

۱- یا ظهور در نصل دارد.
۲- یا ظهور در نصدُر دارد
۳- یا محتمل نصدُر و نصل است.

پس "نبعث"

دو مورد "نصل و نصدُر" باشد به نفع آقای صدر است. اما اگر مورد اول باشد به نفع ماست. این تعبیری که من عرض کردم به گونه ای است که ظهور در "نصل" دارد.

تنها اشکالی که می ماند و باید رفع کنیم و آقای صدر باز آنرا قبول می کند این است:

اشکال آخر: یکی از شرایطی را که گفتیم این است که: قابل مقابله کردن با ادله ی احتیاط باشد.

آقای صدر می گوید: این قابل مقابله کردن نیست. ما تعداد زیادی ادله ی احتیاطی داریم، با وجود این فایده ای ندارد. شما باید بگویید؛ باید احتیاط کرد.

ایشان می فرماید: "بعث رسول" این رسول که مبلغ احکام است. گفتیم "بعث رسول" کنایه از ایصال است.

می فرماید این رسول شامل حکم احتیاطی هم می شود. پس احتیاط هم از مصادیق بعث رسول است هم از مصادیق تبلیغ احکام واقعیه.

پس ما عذاب نمی کنیم مگر اینکه واقع را به شما رسانده باشیم. یا خودمان واقع را به شما می گوئیم (احتیاط)، یا چیزی را می گوئیم که واقع را به شما برساند (واقع). این بیان آقای صدر است.

نظر استاد: ما این را قبول نداریم و رد می کنیم. ردّ این هم پرواضح است.

اولین سؤالی که مطرح شد و با تمسک به این آیه جهت اثبات برائت شرعیه بایستی حل می شد این بود که: آیا این آیه ظاهر است در نفی استحقاق عقوبت یا ظاهر است در نفی فعلیت عقوبت؟

آیه: "ما کنا مُعذِّبِینَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسولًا"

ما عرض کردیم که ظاهر آیه گرچه احتمال دارد نظارت داشته باشد به فعلیت عقوبت، یعنی عقوبت نمی کنیم، نه اینکه عقوبت نیست. استحقاق منتفی است اما ترکیب آیه به گونه ای است که از این ترکیب ما استفاده می کنیم که آیه در صدد بیان نفی استحقاق است نه در صدد بیان نفی فعلیت.

پس نفی استحقاق مطلوب ماست و نفی فعلیت غیر مفید است. نفی استحقاق مطلوب ماست زیرا امنیت اقدام در مشکوکات متوقّف است بر احراز عدم استحقاق. زیرا عدم فعلیت مساوق با استحقاق است. یعنی اگر ما نتوانستیم ثابت کنیم که در ظرف شک در حرمت شیء یا وجوب شیء، بواسطه ادله شرعیه، استحقاق منتفی است، آن وقت می گوید؛ خدا شاید عقوبت نکند، عفو کند! بله عفو می کند ولی شما مستحق عقوبت هستی. شاید شما را عفو نکرد.

عقل شما را مأمون نمی بیند، امنیت در اقدام نمی دهد. قهراً همه ی ادله ای که ما به آن تمسک می کنیم همانطوری که قبح عقاب بلا بیان، صریح در این است که حکم عقل، نافی استحقاق عقوبت است هکذا در ادله شرعیه، آیات و روایات را هم باید به گونه ای استفاده کنیم که نافی استحقاق باشند نه نافی فعلیت، چون مفید نیست.

ما از این آیه می توانیم نفی استحقاق را استفاده کنیم. گاهی برخی از معانی که در جملات استفاده می کنیم، ترکیب جملات هم دخیل در تفهیم و معنا هستند. جمله اسمیه باشد، یک مفهوم دارد جمله ی فعلیه باشد، یک مفهوم دارد. جمله ای باشد که از آن نفی سیره و مرام استفاده شود، یک نوع استفاده می توانیم داشته باشیم. پس تراکیب گفتاری خودشان، ظرفیتی را برای بهره مندی مراد متکلم فراهم می کنند.

در اینجا ترکیبی که ما در آیه ی "ما کنا مُعذِّبِینَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسولًا" ملاحظه می کنیم، این ما کنا، یک ترکیبی است. ما باشیم و این "ما کنا"، شاید شما بگویید که "ما کنا" یعنی اینکه ما عذاب نمی کنیم. این نافی فعلیت عذاب است و ربطی به استحقاق عذاب ندارد.

اما این ترکیب نمونه های قرآنی دارد. ناظر است به بیان مردم و شأن و سیره ی رفتاری خداوند متعال. این "ما کنا" نمی خواهد نفی عذاب را در مدار زمان تفسیر کند. گرچه ظاهرش زمان است ولی نمی خواهد بگوید که این عذاب در یک زمانی انجام شد و در یک زمانی انجام نمی شود. این نظارت به زمان ندارد گرچه متفاهم بدوی از این آیه این است اما اگر دقت کنید و نظائر این ترکیب را در آیات دیگر ببینید، این می خواهد بگوید که خداوند متعال یک مرام و یک روش و یک سیره ی رفتاری دارد.

خدا بر اساس این برنامه ای که دارد عذابش مبتنی بر ایصال حجت است. اگر حجت را بر بندگانش ایصال نکند، بندگانش را عذاب نمی کند. از شما سؤالی می کنم:

اگر یک رفتاری که زمانبردار نیست و حاکی از افعال و اخلاق خداست، آیا شما می توانی بگویی که نافی فعلیت است؟ یا نه نافی استحقاق است؟ این ترکیب با استحقاق هماهنگ است.

می خواهد بگوید من اصلاً اخلاقم اینطور نیست که بدون حجت کسی را عقوبت کنم یعنی اصلاً استحقاقی نمی بینم. قبیح است که من چنین کاری بکنم. قبح علامت استحقاق است. پس این ترکیب را اگر فی حد نفسه نگاه کنیم شاید زمانبردار باشد ولی نظائرش را که در آیات فراوانی داریم تولید کنیم.

این "ما کُنَّا معذبین حتی نبعث رسولا" حاکی از این است که خدای متعال در مدار تکلیف بندگانش، نسبت به مسئله ی عقوبت اخروی، حسن و قبح خود را تعریف می کند و می گوید اگر من چنین کاری کردم قبیح است اگرچنین کاری کردم حسن است.

حسن و قبح هم در افعال الهی ناظر به استحقاق هستند نه ناظر به فعلیت. پس ما در آیه نگرانی نداریم. اگر از این آیه بخواهیم برائت شرعی را بهره بگیریم، یعنی ثابت کنیم که استحقاق در عبد منتفی است و اقدام عبد در مشکوک با امنیت است. این مشکلی در تمسک به اینها ایجاد نمی کند.

این نکته را هم عرض کردیم که این آیه ناظر به عقوبت دنیوی نیست زیرا ترکیب آن به گونه ای است که سیاقش با عقوبت دنیوی هماهنگ نیست. مثلاً: "لا تَزِرُوا وَاذْرَهُ وَزَرَ اُخْرَى" اینکه خدا وزر کسی را روی دوش دیگری قرار نمی دهد. اینجا می گوید یک مرام و یک اخلاق در مدار تکالیف بندگان است. من چنین کاری نمی کنم، یعنی استحقاق منتفی است.

پس بنابراین به تعبیر دقیق تر، این آیه دارد شأنی از شئون خدای متعال را بیان می کند و شأن خدای متعال هم در زمان و مکان جا نمی گیرد. امر زمانی نیست در زمان نباید تفسیر شود، فوق زمان است. پس حالا که اینطور شد و زمانبردار نبود، اینکه شما ادعا می کنید که در روز قیامت عقوبت نمی کند، یعنی در زمان دارید نگاهش می کنید.

اینکه می گوید عقوبت دنیوی نکرده است یعنی در زمان داریم می بینیم. نه اینطور نیست! اینجا می خواهد یک شأن و یک صفتی را از اوصاف خدای متعال به شما معرفی کند. می گوید شأن خدای متعال این نیست که بدون حجت کسی را عقوبت کند. یعنی تو مستحق هستی ولی من عقوبت

نمی‌کنم؟! نه اینطور نیست. این قبیح است این اخلاق و این خلق ثابت الهی است. خلق ثابت با استحقاق هماهنگ است نه با فعلیت عقوبت.

اما **مرحوم صدر**، اشکالی در اینجا می‌کند که: ایشان رسول را به معنای صدور بیان گرفتند. ما در باب برائت دنبال این هستیم که وقتی حجت به مکلف ایصال نشده است مکلف استحقاق عقوبت ندارد. اما دنبال صدور نیستیم حتی اگر هم صادر شده باشد. ولی وقتی به ما ایصال نشده است ما مستحق عقوبت نیستیم. میزان در رفع استحقاق عقوبت عدم الوصول است گرچه در مقام صدور و واقع، حکم موجود باشد آن دیگر اثری ندارد. مطلوب این است.

هر دلیلی که می‌خواهیم درست کنیم و امنیت را در ظرف عدم ایصال تولید کنیم بایستی ناظر به ایصال باشیم نه ناظر به صدور. اگر دلیلی ظاهر باشد در صدور، یا مجمل باشد که معنای صدور یا ایصال داشته باشد، آن وقت این دلیل بدر استدلالت نمی‌خورد و فایده‌ای ندارد.

پس ما سه نحوه ادله را در برائت می‌توانیم مطالعه کنیم:

- ۱- ادله‌ای که مفاد آنها اثبات امنیت است در ظرف عدم الوصول (این خیلی خوب و کاربردی است)
- ۲- ادله‌ای که در صدد اثبات امنیت هستند در ظرف عدم الصدور (این فایده‌ای ندارد)
- ۳- ادله‌ای که مجمل باشند. به لحاظ اینکه منظور و مدنظر این ادله صدور است یا وصول است (این هم فایده و بهره‌ای ندارد).

قهرآبایستی کاری کنیم که چه دلیل ما آیه باشد و چه دلیل ما روایت باشد این مسئله ایصال، احراز شود یعنی ظهور در ایصال پیدا کند نه مجمل شود و نه ظاهر در صدور. این باید درست شود.

آقای صدر می‌فرماید: ما یک کلمه‌ای داریم "حتی نبعث رسولا" این رسول باید کنایه از بیان و وصول باشد نه صدور. ما از شما سؤالی می‌کنیم، "ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا" یعنی ما عذاب نمی‌کنیم بندگان را تا اینکه احکام را صادر کنیم. یعنی حکم بنویسیم و بگوییم این جرائم شماست، این کیفر شماست، وقتی حکم نوشتیم شما را عذاب می‌کنیم.

آیا رسول در این آیه می‌تواند صدور باشد اگر ثابت نکنید که رسول به معنای وصول و بیان است این آیه دیگر از اعتبار خارج است و بدر نمی‌خورد. گویا آقای صدر از این جهت می‌خواهد تسلیم شود. می‌فرماید که این آیه اگر ناظر به وصول تنها باشد مشکل خواهیم داشت.

دو اشکال را آقای صدر قبول می‌کند. ایشان می‌فرماید: آیه ناظر است به عدم صدور نه وصول، یا حداقل مجمل است. چرا این حرف را می‌زند؟

زیرا رسول کارش تبیین احکام است یعنی تقنینات خدا، مسئولیتش به عهده ی رسول است. وقتی رسول بیان فرمود و ایصال کرد می فهمیم که یک جعلی ، است. می گوید: عذاب ما متوقف است بر بعث رسول، بعث رسول هم مبین بر جعلوند.

رسول که ایصال نمی کند! رسول تبیین می کند. بیان، غیر از ایصال است. چه بسا رسول خدا بیان کرده ولی به ما نرسیده است. پس رسول یا متعیناً برای صدور است یا متعیناً برای مجمل است. وقتی برای مجمل بود قهراً قابل استدلال برای براءت نیست.

مرحوم صدر می فرماید: براءت یعنی صادر شود، واصل نشود. حرفشان این است: این بعث رسول، آیا می سازد با اینکه صادر شده باشد ولی واصل نشده باشد؟

ایشان تشکیک شان این است: مرحوم صدر اینجا تشکیک می کند و می گوید؛ من این را شک دارم. براءتی که ما می خواهیم ثابت کنیم یعنی صدور را مفروض بگیریم ولی وصول را نتوانستیم احراز کنیم. آیا واقعاً "ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً" به گونه ای است که ما می توانیم بگوییم که این مساعدت دارد با صدر و عدم وصول؟ آیا می شود چنین چیزی گفت؟

ما می گوییم نه، نبعث رسولاً، همانطور که می تواند با صدور و عدم وصول بسازد، می تواند با عدم صدور هم هماهنگ باشد. پس دوپهلوی است و دو معنا می تواند داشته باشد. "نبعث رسولاً" شاید صادر شده باشد ولی واصل نشده باشد. شاید هم صادر نشده باشد. همین مقدار که نتوانسته باشیم ظهور دلیل را نسبت به عدم وصول احراز کنیم، این ظهور که احراز نشده باشد دیگر قابل استدلال نیست (این فرمایش آقای صدر بود).

این اشکال اولش بود. شرایط پنجگانه ای که ما عرض کردیم برخی از این شرایط در مرحله ی مقتضی و برخی در مرحله ی مانع، نقش ایفا می کنند. تا حالا هرچه گفتیم مرحله ی اقتضا بود. مثلاً: آیا رسول معنایش وصول است یا صدور؟ اینکه معنایش وصول است این مربوط به اقتضا است.

یعنی آقای صدر با این اشکال گفته که اصلاً این دلیل برای اثبات براءت شرعیه مقتضی ندارد. نه اینکه مقتضی دارد و مانع دارد. نه، اینطور نیست. مقتضی ندارد.

یا در "ماکنا معذبین" برخی احتمال دادند که ناظر به عذاب دنیوی است نه اخروی. این مقتضی را خراب می کند زیرا بحث ما در براءت در مورد امنیت از عذاب اخروی است. لذا این اصل ربطی به بحث ما ندارد پس اقتضاء اش خراب است. اصلاً زمینه فراهم نیست که سبب شود برای براءت شرعیه.

اما حرف اخیر مرحوم صدر این است که: بر فرض نظارتِ "حتی نبعث رسولا" به عدم وصول، یعنی اگر بپذیریم و بگوییم رسول کنایه از وصول است نه صدور، چه کنیم که أخذ به این آیه، مانع دارد. چرا؟

توضیح: ما در ادله ی شرعیه اثبات براءت شرعیه، دنبال نفی استحقاق عقوبت اخروی بودیم. اینها مطلوب ما بود. آخرین مرحله این است که باید نفی استحقاق شود تا بتواند در مقابل ادله ی احتیاط مقاومت کند و قابلیت تعارض با آنها را داشته باشد.

شما خیلی زحمت کشیدی! در "ماکنا معذبین حتی نبعث رسولا" خیلی زیبا آمدی دلالت این روایت را بر براءت شرعیه ثابت کردی اما تازه شما ثابت کردید می گوید این توانمندی مقابله با ادله ی احتیاط ندارد. نمی شود! چرا؟ یعنی شما چیزی را ثابت کردید، ما کنایی را، تمسک کردید که مورد ادله ی احتیاط است. چون شما که حجت (رسول) به شما واصل نشد، آزاد هستی. مستحق عقوبت نیستی.

اینجا ادله می گوید رسول، کنایه است از ایصال حکم واقعی بنفسه او بطریقه. این اشکال خوبی است من تا زمانی که حجت را بر شما تمام نکنم شما را عذاب نمی کنم.

حجت یعنی چه؟

۱- یعنی یا خود حکم واقعی را به شما بگوییم در اینجا حق مخالفت با آن را نداری و لذا اگر مخالفت کردی مستحق عقوبت هستی. پس ایصال کنم حکم واقعی را.

۲- یا ایصال کنم چیزی را که شما را به حکم واقعی می رساند یعنی ادله ی احتیاط.

چرا؟ چون احتیاط دلالت می کند که در ظرف جهل به واقع، باید احتیاط کرد. یعنی محرز واقع شوید عملاً. چه من ایصال کنم خود حکم واقعی را و چه طریقی که به حکم واقعی می رساند را ایصال کنم. هر دو روش

مصدق رسول است. وقتی مصداق رسول شد پس بنابراین "ما کنا معذبین" توان ندارد برائتی را ثابت کند که با ادله ی احتیاط مقابله کند. لذا بدرد نمی خورد و فایده ای ندارد.

پس ما در دو اشکال توقف کردیم:

۱- ادعای اجمال در رسول به لحاظ ایصال و صدور.

۲- بر فرض قبول، مبنی بر اینکه رسول به معنای ایصال و وصول است باز هم کار تمام نمی شود.

چرا؟ زیرا وصول دو مصداق دارد؛

۱- وصول حکم واقعی	}
۲- یا وصول طریق حکم واقعی	

احتیاط، وصول حکم واقعی است بطریقه قهراً مصداق رسول خواهد بود پس بعث رسول می شود لذا شما ترخیص در اقدام نداری و امنیت در اقدام نخواهید داشت. (این هم اشکال دوم جناب صدر)

به عبارتی دیگر شما که اثبات می کنید: "ما کنا معذبین" شما به زحمت افتادید! شما باید ثابت کنید که رسول به معنای ایصال است. من که نیازی ندارم رسول به معنای ایصال است. من مجمل هم بکنم کافی است. شما باید ثابت کنی که رسول به معنایی است که با ادله ی احتیاط مقابله می کند.

پس ما رسول را باید به چه معنایی بگیریم که با ادله ی احتیاط مقابله کند؟ می گوییم ما عذاب نمی کنیم مگر اینکه خود حکم واقعی را به شما ایصال کنیم نه طریق حکم واقعی را.

"ما کنا معذبین" به ما می گوید: تنها جایی که شما مستحق عقوبت هستی، جایی است که حکم واقعی را به شما ایصال کنم. اگر ایصال نکردم، مستحق عقوبت نیستی.

ادله ی احتیاط می گوید: مستحق عقوبت هستی. اینجاست که نزاع پیش می آید لذا باید حلش کرد. پس بایستی بگوییم که بعث رسولاً، منحصرأ معنایش این است؛ وصول حکم واقعی بنفسه.

این را باید برائتی ها ثابت کنند. اگر ثابت کردیم که رسول به معنای وصول حکم بنفسه است، نفی تکلیف است. طبعاً چیزی را ثابت می کند که می تواند با ادله ی احتیاط، مقابله و تنازع کند.

زیرا ادله ی احتیاط می گوید: شما که جاهل به حکم واقعی هستی احتیاط کن . اما طرف مقابل می گوید: شما که جاهل به حکم واقعی هستی ترخیص داری و مستحق عقوبت نیستی. این تعارض پیش می آید.

اما اگر این توسعه را دادی و گفتی؛ رسول یعنی وصول حکم واقعی بنفسه او بطریقه. (طریقه یعنی احتیاط) وقتی در معنا و مفهوم رسول، احتیاط را داخل کردی شما محکوم ادله ی احتیاط می شوی چون احتیاط می گوید؛ من بنفسه نیستیم ولی بطریقه که هستیم. پس با وجود من "حتی نبعث رسولاً" هیچ امنیتی برای شما تولید نمی کند. پس برائتی که "ماکنا معذبین" درست می کند این برائتِ درستی نیست و بدرد ما نمی خورد .

برائت می گوید: از زمانی که ادله ی احتیاط نباشد من مشکلات را حل می کنم. این چه فایده ای دارد!

پس میزانی که "ماکنا معذبین" داده این میزان مفید برای من برائتی نیست. باید برائتی را ثابت کند که این برائت توانمندی مقابله با ادله ی احتیاط را داشته باشد .

نتیجه اینکه: احتیاط محرز واقع است به من جاهل، عملاً لا عملاً .

۱- برائتی ها می گویند: کسانی که جاهل به حکم واقعی خدا هستند آزادند .

۲- احتیاطی ها می گویند: کسانی که جاهل به حکم خدا هستند احتیاط کنند. لذا این دو با هم تعارض می کنند.

اگر آن آزادی اینطور باشد: کسانی که حکم خدا را ندانستید یا احتیاط در ظرف جهل را هم ندانستید اینجا آزادید . اما ادله ی احتیاط می گوید؛ من که هستم احتیاط را که تولید می کنم. شما با وجود من علم به حکم واقعی پیدا نمی کنید اما عالم به وظیفه که می شوید!

بیان دیگر (اشکال مرحوم صدر):

"نبعث رسولاً" می فرماید: وظیفه ی واقعی، وظیفه ی ظاهریه، این دو برای جاهل به حکم واقعی اند. برائت برای جایی است که من مجتهد به وظیفه ی خودم آشنا نیستم و نمی دانم حکم واقعی چیست. الان از شارع مقدس سؤال می کنم، جناب شارع، آیا آزادم در اقدام؟ یا بایستی دست نگهدارم؟

اگر شارع مقدس گفت؛ شما آزادی تا زمانیکه وظیفه ی واقعیه ی خود را احراز نکردی، این یک برائت است. در اینصورت آن چیزی که آزادی را می برد فقط احراز وظیفه ی واقعیه است. آن چیزی که در مقابل آزادی است، آن چیزی که ضیق می آورد در مقام اقدام، احراز حکم و وظیفه ی واقعیه است. اگر این باشد خیلی مفید است و ما راحتیم.

اما اگر شما آمدید در معنای رسول احتمال دادید که شامل وظیفه ی ظاهریه ی ضیقی هم بشود. می گوئیم؛ آقای مجتهدِ جاهل! اگر حکم واقعی به شما واصل شد شما در ضیق هستی. یا نه اگر وظیفه ی عملی نسبت به حکم واقعی را برایت مشخص کردم یعنی احتیاط، باز هم تو در ضیق هستی.

در نتیجه:

- ۱- یا من موقعیت تو را به لحاظ حکم واقعی تعیین می کنم. در اینصورت شما در ضیق قرار می گیرید.
- ۲- یا اینکه حکم واقعی را به شما نرساندم. بلکه چیزی را رساندم که بطور طبیعی در ظرف جهل به حکم واقعی، می تواند برایت ضیق تولید کند. این هم اگر باشد باز هم برای تو جاهل، وظیفه ات را بیان کردم.

بیان دیگر:

این آیه، ناظر به نفی استحقاق عقوبت است. از شما سؤال می کنم؛ استحقاق عقوبت و عدم استحقاق عقوبت، روی مدار حجت است یا واقع؟

روی مدار حجت است. پس "حتی نبعث رسولاً" می خواهد بگوید تا زمانی که حجت به شما ندادم، ما عذاب نمی کنیم، تا اینکه به شما حجت دهیم. حجت همان حکم واقعی است. یا نه اگر احتیاط هم باشد، احتیاط خودش حجت است.

مثلاً در دماء و نفوس، کسی نمی داند که طرف مقابل مهدورالدم است یا محقون الدم. آیا میتواند او را بکشد؟

خیر، زیرا این نمی دانم، عذر نیست. باید احتیاط کند شاید آن فرد محقون الدم باشد!

ما در اقامه ی حجت دنبال این نیستیم که آن چیزی که تولید عقوبت می کند یا آن چیزی که نفی استحقاق می کند، واقع باشد. بلکه حجت است. حجت یعنی قابل احتجاج بودن. می تواند فردای قیامت شارع مقدس

بگوید؛ من مگر به شما نگفتم احتیاط کن! اگر بگوید من خبر نداشتم، حکم واقعی اینطور بوده. می فرماید؛ من که نباید حکم واقعی را به شما بدهم. من خواستم وظیفه ات را مشخص کنم.

لذا در این آیه، رسول، وجود یا منشائی است که می تواند استحقاق عقوبت را تولید کند. چه کسی می تواند استحقاق عقوبت را تولید کند؟ هم حکم واقعی می تواند اگر به شما رسید. اگر نرسید، احتیاط برای جاهل است.

شاهد برای حرف آقای صدر: شما در بحث ظلم، "ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" این شامل مستقلات عقلیه می شود یا نه؟ عقل می گوید در مقابل ظلم ایستاده. این حرف را زن! آیا شارع اینجا چیزی نگفته است؟ اگر هم بگوید ارشاد است. این نبعث رسولا که حتی احکام عقلی را گرفت، ماهیت احکام عقلی، ظاهر و واقع و حقیقت شان، اقامه ی حجت است. عقل می گوید من برای تو حجت تولید می کنم. حجت علیه و حجت له. تعمیم رسول به احکام عقلیه، خود شاهد اقوی است که ما دنبال این هستیم که عذر تولید شود. عذر هم یا تولید می شود به جهل به حکم واقعی یا تولید می شود به جهل به حکم ظاهری و وظیفه ی ظاهریه.

اگر هر دو رفتند شما معذور هستی، اما اگر عالم به حکم واقعی و حکم ظاهری باشی معذور نیستی. زیرا باید احتیاط می کردی. (این فرمایش جناب صدر است)

اگر رسیدیم به ادله ی احتیاط و کسی بگوید که ادله ی احتیاط تمام نیست آن موقع تمسک به اینکه، این استحقاق عقوبت را دفع کرده است. ما هم ادله ی عقلی و هم ادله ی شرعی برای برائت داریم. ادله ی شرعی هم برای احتیاط داریم. باید کاری کنیم که ادله ی احتیاط شرعی را یا از وجوب بیندازیم و بگوییم مستحب است، استحباب هم ربطی به بحث مان ندارد. یا جمع موضوعی کنیم و بگوییم ادله ی احتیاط ناظرند به شبهات مقرون به علم اجمالی.

اما آقای صدر می گوید: من نتوانستم با این آیه، برائتی را ثابت کنم که این برائت با ادله ی احتیاط مقابله کند. بعداً فهمیدیم که ادله ی احتیاط نه وجوب دارند و نه ناظر به شبهات بدوی اند، کار حل می شود.

ولی اینجا "ما کنا معذبین" کار ما را حل نکرده زیرا ادله ی احتیاط، فقدان دلیل بر احتیاط است، نه وجود دلیل بر برائت! این دو وادی است.

عدم تمامیت "ما کُنَّا مَعْدِبِینَ" و عدم تمامیت ادله ی احتیاط به ما می گوید؛ شما لازم نیست احتیاط بکنی. یعنی آیا براءت درست شد؟ خیر، آنکه دلیلش درست نشد، اما احتیاط هم درست نشد. لذا خود بخود ترخیص تولید خواهد شد. از راه قبح عقاب یا از راه دیگر باید تولید کنیم.