

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیین

الظاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

... به استصحاب کردند و عرض کردیم انصافاً تمسک به اصول عملیه چه برای اثبات کلی شریعت و چه برای حکم خاص، خالی از اشکال نیست.

و همچنین در باب احتیاط، احتیاط هم جزو اصول عملیه است، از این جهت فرق نمی‌کند. و از جهتی از استصحاب ضعیف‌تر است. عرض کردیم در دسته بندی اصول، اصول تنزیلی به آنهایی که ناظر به احراز موضوع هستند، رتباً مقدم هستند بر اصول غیر تنزیلی. چون در اصول غیر تنزیلی فقط بیان وظیفه عملی است. مثلاً می‌گوید از این دو تا اناء اجتناب کن. اما اثبات نمی‌کند که هر دو اناء مثلاً ملاقی نجس هستند. این مقدار را اثبات نمی‌کند. اما وجوب اجتناب را اثبات می‌کند.

طبعاً در اقوای اصول که جاری نشد، در احکام در اضعف هم نمی‌شود. البته یک فرق دیگری هم بین استصحاب و احتیاط در ما نحن فیه هست. و آن اینکه استصحاب اگر بنا بشود جاری بشود، عادتاً ناظر به مقام تشریع می‌شود. چون استصحاب می‌آید می‌گوید مثلاً فلان چیز حرام بود، حالا هم حرام است. فلان چیز نجس بود به نحو شبهه حکمیه. پس بنابراین باید برگردد به مقام تشریع و اصولاً با ادراکات عقلی رسیدن به مقام تشریع مشکل دارد. کلاً حالا با قطع نظر از اینکه اصل عملی باشند یا نباشند. که شاید در بحث بعدی توضیحی عرض کنم.

اما احتیاط ناظر به مقام تشریع نیست. قاعدتاً ناظر به مقام امثال است. یعنی دیگر شما نمی‌دانید که مثلاً شارع نماز را واجب کرده یا سفر را. من باب مثال عرض کردم. نه ناظر به مقام تشریع، چون می‌گوید در تشریع انجام شده، مقام فعلیت یعنی مقام ابلاغ و ارسال رسل، یکی از این دو تا ارسال رسل شده، در مقام تجزیه یکی تجزیه شده، ولی من الان نمی‌دانم، در مقام امثال. لذا احتیاط مشکلش کمتر است تا استصحاب. چون بر می‌گردد به مقام امثال. مقام امثال بهر حال چون در اختیار عبد است، و در اختیار مکلف است، عادتاً الا با تصرفی از شارع، عادتاً در اختیار مکلف است، این مشکل کمتر است تا بخواهیم به مقام تشریع دست اندازی کنیم.

با استصحاب مقام تشریع است، با احتیاط مقام امثال است. بله، اگر موردی باشد اشکال ندارد. می‌شود به احتیاط مراجعه کرد. مثلاً دلیل آمد نماز واجب است، یا نماز ظهر یا نماز جمعه، آدم هر دو را بخواند. مثلاً مثال عرض می‌کنم. اما اینکه ما کلاً شریعت را تفسیر به

احتیاط بکنیم، این هم عقلایی نیست. یعنی مشکل کار این است که می شود در یک معیار فردی این را قبول کرد؛ قانون را نمی شود با اصول عقلی مثل احتیاط یا احتیاط که حالا محل کلام است، اداره کرد و تنظیم کرد. بگوییم قانون این است که شما هر جا که شک کردید، به مجرد شک باید انجام بدهید. این معیار عقلایی ندارد و زمینه های عقلایی برای این قانون نیست. بله، احتیاط موردی هم معقول است. مثلاً می گوید در شبهات دماء یا مثلاً اعراض یا شبهات اموال احتیاط بکنید. این هم معقول است. اما کل قانون و کل برداشت ما از رجوع به قانون، بر مبنای احتیاط باشد، در باب اول رسائل نوشتند که شخص باید مجتهد باشد یا مقلد یا مختار؛ و تمسک به علم اجمالی می کند. انصافاً آن هم مشکل دارد. خب این کلامی که در کلمات اینها آمده، آن هم خالی از مشکل نیست و مشکل دارد که دیگر چون بحثها طولانی شد خارج می شویم از این بحث.

آنچه که خلاصه بحث را، تا اینجا آنچه که مجموعاً به عنوان برائت گفته شد، انصافاً به استثنای آن لا حرج در نزد عقلاء، و لا حرج در روایات اطلاق، همه آنها محل اشکال است. و با تأملی که ما در کلمات اخباری ها که اینجا اولین مخالفین با برائت هستند می شود، کاملاً واضح است که مشکل اخباری ها این بوده که از کلمات اصولیین، نفی حکم ظاهراً فهمیدند. در همین کتاب فوائد المدینه، دیگر احتیاج نبود بیاورند ایشان عبارت حتی قدمای شیعه، امثال محقق در معتبر را نقل می کنند. به این مضمون که ما فحص کردیم و دلیل شرعی پیدا نکردیم؛ چون دلیل پیدا نشد، پس در واقع حکم نیست.

فلا حکم، این را ایشان خیلی اشکال دارد مرحوم استرآبادی اشکالش روی این است. که از نفی دلیل نفی واقع بشود، مخصوصاً با روایات اهل بیت (ع)، که از مجموعه روایات اهل بیت (ع) چنین استفاده می شود که احکام در نزد بقیه الله (ع) به مقدار واقعی اش موجود است و هر واقعه ای ولو جزئی ولو کوچک، حکم دارد. این مشکل مرحوم استرآبادی و اخباری ها روی این است.

و عرض کردیم این نکته فنی دارد به این مقداری که ایشان وارد شدند حل نمی شود. آقایان اصولیین و فقهای اهل سنت محدوده کتاب و سنت را همان بیست و سی سال عمر مبارک می دانند. مخصوصاً اهل سنت بیشتر در مدینه است. یازده سال مدینه، ده سال مدینه. این محدوده سنت. قائل به ظاهر آیه هم که اکمال شریعت هم هست هستند. خب می گویند اگر گشتیم چیزی را پیدا نکردیم پس در واقع حکم نیست. این خیلی واضح است.

و غیر از این جهتی که عرض کردیم آنچه که در میان اهل سنت به عنوان نفی حکم مطرح می شود اساسش به عهد صحابه بر می گردد. خب چون عرض کردیم از زمان صحابه خصوصاً دومی، دومی، با ابتلای مسلمان ها به مسائل جدید، به اصطلاح مناطق جدید، فتوحاتی

که کردند، خواهی نخواهی خیلی از مسائل برای اینها رو شد؛ حتی مسائلی که ابتدائاً محل کارشان بود. مثل فرض کنید مثلاً شرب خمر؛ اینها معتقد بودند که شارع در اینجا حکمی ندارد، نه در قرآن آمده و نه در سنت. و طبعاً وقتی صحابه بگویند روایت نیست، حکمی نیست، این خب قداست خاصی پیدا می کند، حالا غیر از قداست صحابه؛ چون اینها معاصر پیغمبر (ص) بودند، می گفتند اگر کسی بود بیاید بیان بکند، جایی پیغمبر (ص) فرمود، آیه قرآن که محدود است، آیات که حد معین دارد. سنن هم وقتی صحابه نقل نمی کردند می گفتند نیست. دقت فرمودید؟ این نیست صحابه بعدها قداست پیدا کرد. که معلوم می شود نیست. پس فرض را بر این گذاشتند که نیست. یعنی واقعا نیامده. خب اگر نیست پس در واقع حکم نیست. خیلی واضح است یعنی فکر می کنم.

هدف اخباری ها هم این بود که این عبارت را که اهل سنت می گویند دلیل نیست، حکم نیست، شما شیعه نباید بگویید. خلاصه بحث این بود. چرا شبیه این عبارت در معتبر محقق حلی آمده. چرا شما علمای شیعه این حرف را می زنید. با وجود روایات که احکام واقعی داریم و اینها بیان نکردند و دست بقیة الله (ع) هست، شما نگویند عدم الدلیل الشرعی علی کذا فلیس الحکم فی الواقع موجود، حکمی در واقع نیست. فلیس الحکم. این نگاه بکنید عبارات مرحوم استرآبادی که نقد می کند به شدت به اصولیین حمله می کند مراد این است. و ما هم عرض کردیم انصافاً آن روایاتی که می گوید احکام همه بیان شده و ائمه (ع) در غیر مدت ۲۳ سال پیغمبر (ص)، در مدت مثلاً حدود ۳۲۰ سال، ۳۱۵ سال، تا غیبت صغری و تا مسئله توقیعات، اگر بگوییم که من حیث المجموع در همه بیان شده، و اگر گشتیم نبود، این تنها راهش هم این است، حرف عامه می شد، این فرقی با آن نمی کند. این انصافش با آن یکی است. و اگر گفتیم هنوز هم احکامی هست دست بقیة الله (ع) که ما نرسیدیم، برائت به این معنا، معنا ندارد، مشکل دارد. روی مکتب شیعه مشکل دارد. انصافاً مشکل دارد. و حتی با قطع نظر از آن، چون بعدها که مراجعه می کنیم بعضی از روایاتی را که اهل سنت به عنوان استدلال آوردند، مثلاً یک کسی در یک عشره دور افتاده ای بوده، در زمان فرض کنید عثمان یا زمان امیر المومنین (ع) آمده به مدینه، می گوید مثلاً پیغمبر (ص) یک نامه ای برای ما نوشت توش این بود. این را بعدها جزو ادله آوردند. یعنی خود اهل سنت هم مشکل دارند. این طور نیست که بگویند نیست. اگر بنا بشود این ادله شرعی را تا اینجا تعمیم بدهند، عرض کردم در کتاب رساله شافعی، الرساله، قصه ای را نقل می کند، کسی پیش عمر آمد مسئله ای پرسید عمر جواب بدهد. بعد یکی آنجا حاضر بود گفت فرض کنید یا امیر المومنین من پیش رسول الله (ص) بودم یک روزی، این سوال را کردم پیغمبر (ص) این جور فرمودند. یعنی شما ببینید، عمر که تقریباً تمام این بیست و خرده ای سال، نزدیک به هجده سال با رسول الله (ص) بوده، آن مطلب را بلد نبوده. یک فرد عادی. بعد هم عمر می گوید خیلی خب اگر تو از رسول الله (ص) شنیدی، همین روایتی که این گفت به این عمل بکنید نه به آن که من رأی دادم.

و عرض کردم چند بار شافعی خیلی هم روی این مانور می دهد. البته اگر راست باشد خیلی مصیبت است. حالا توجه نکرده ایشان. یک مصیبت بزرگی است برای خودشان.

علی ای حال کیف ما کان می خواستم این نکته را، اگر این را بگویم حتی نبود عند صحابه هم کافی نیست. احتمال دارد فرض کنید عرب بدوی بوده، چیزی شنیده رفته به ده خودش، بعد از سی سال آمده مدینه به صحابه گفته، یا نوه هایش نقل کردند. داریم در کتب اینها. علی ای حال کیف ما کان این مشکل پیش می آید که از عدم الدلیل نمی شود عدم واقعی را احراز کرد. و لذا عرض کردم اشکال اخباری ها اصولا روی برائت این است. و ما جواب دادیم در خلال بحثها کاملا روشن شد که درست است ممکن است حکم واقعی باشد، ابلاغ هم شده باشد، لکن به مرتبه تنجز نمی رسد. معیار در تنجز هم وصول به مکلف است. اگر وصول نباشد، تنجز نیست. پس اگر گفتیم دلیل پیدا نکردیم، نیست، یعنی منجز نیست. نه اینکه واقع نیست.

البته حکم واقعی اثرش تحریک عبد است به اصطلاح. اثرش ایجاد انگیزه برای امتثال است. اثرش این است. خب اگر این حکم واقعی تنجز پیدا نکرد، محرک هم نخواهد بود. پس کأنما نیست. اگر به این تنزیل بگویم حرف بدی نیست. و الا عرض کردیم برای حل این نزاع، و بگویم اشکالی در سر کار پیش نمی آید، ما نفی تنجز می کنیم نه نفی واقع. که این اشکالات اخباری ها مطرح بشود. فرض کنید حکم هست، پیش بقیه الله (ع) هم هست. بیان هم شده، دست ایشان است، منتظر فرصت هستند که بیان بکنند به یک نحوی از انحاء، لکن فعلا به ما نرسیده، منجز نیست. و اینجا هم ادعای سیره عقلایی بکنیم نه نکته شرعی. که این سیره عقلایی پیش شارع هم امضاء شده. و آن سیره عقلایی این است که به اصطلاح آثار بر حکم در مرحله تنجز بار می شود.

پس بنابراین این راه هایی که گفته شده به نظر ما خالی از اشکال نیست. چه آن طرف احتیاطش، چه آن طرف. اصولا این اصولی که در اینجا گفته شده، اینها باید تنقیح بشود، روشن بشود، اصالة الحل، اصالة الاباحه، لا حرج هست، نفی واقعی است، و به این مقداری که انشاء الله گفتیم فکر می کنم انشاء الله مطلب روشن شده باشد.

در بعضی از کلمات، البته شبیه این هم در اصالة الحظر هست اخیرا. برای اثبات احتیاط به حکم عقل، به یک قاعده دیگری به نام حق الطاعة گاهی تمسک می شود. من چون خودم خیلی احاطه به این مبانی این حق الطاعة ندارم، این را از نظر اصولی خود ما الان اینجا مطرح می کنیم و طرح اصولی را می دهیم ببینیم به این هم می شود تمسک کرد. این آخرین وجهی است که برای احتیاط گفته شده است. آیا می شود با این وجه عقلی به اصطلاح، از آن تعبیر وجه عقلی شده، تمسک بکنیم برای اصالة الاحتیاط یا نه.

.....

طبعاً ما کرارا عرض کردیم استعمال اصطلاحات علمی در علم دیگر درست نیست. حق الطاعه مناسب با بحث‌های کلامی است. بحث کلامی است آن همان زاویه احکام را از زاویه اطاعت و تکلیف و مسئله چه درجات تکلیف درست است، چه درست نیست، عقاب و کیفر و این مثلاً کیفر بر خود عمل، بر نیت عامل، و خصوصیتی که در این مقام است. این ربطی به مباحث اصول که ناظر به تنجز است نیست. عرض کردیم عمده بحث اصول ما عرض کردیم مسئله یک حکم شرعی یعنی حکم قانون به طور کلی، سه تا مبادی دارد که از آن گاهی تعبیر می‌شود به مبادی جعل. گاهی می‌شود سلسله علل مثلاً گاهی می‌گویند. که اولاً ملاک است، بعد حب و بغض است، بعد هم اراده و کراهت. این سه مرحله قبل از جعل است. بعد جعل می‌آید. سه مرحله هم بعد از جعل است. مرتبه اول ابلاغ و ارسال است. که گاهی از آن تعبیر به مقام فعلیت می‌شود. مرحله دوم وصول به عبد و مکلف است که اسمش تنجز است. مرحله سوم هم امثال یا عصیان است. این هفت تا مجموعاً هست.

ما در اول بحث به قول آقایان جلد دو، یا اول بحث قطع، متعرض شدیم که عمده بحثی را که ما الان در اصول داریم، در این مرحله دوم بعد از جعل است. که تنجز باشد. این تنجز را اصطلاح اسمش را حجت گذاشتند. این مباحثی را که شما در اصول دارید، نقل شده از شافعی گفته موضوع علم اصول حجت است. این اجمالاً بد نیست. البته احتیاج به توضیح دارد که سابقاً عرض کردیم، تکرار نمی‌کنیم. آنچه که در این مرحله در اصول الان شما می‌خوانید تنجز است. البته توضیحش را دادیم. از زوایای مختلف است نه از یک زاویه. بحث تنجز را از زوایای مختلف مطرح کرده است.

پس بنابراین ما اگر بناست بحث اصولی مطرح بکنیم، در حقیقت از این زاویه باید نگاه بکنیم. نمی‌دانم مسئله حق الطاعه و عصیان و نمی‌دانم مولویت مولی و این حرفها، اینها ربطی به اصول ندارد. باید برگردد به این مرحله که، یعنی همان مطلب را باید به لغت تنجز مطرح بکنند نه به لغت حق الطاعه. باید برسانند در تنجز که این تنجز واضح است.

مضافاً این اشکال اول، اشکال که نه، مطلب اول حالا بحث در حد اشکال نیست. و مضافاً به این که ما در تفسیر قانون، به طور کلی عرض کردیم، تفسیر قانون به عنوان مولویت، و اینکه این مولویتش نام است، آن مولویتش ناقص است، آن مولویتش تکوینی است، اصلاً این تفسیر، تفسیر روشنی نیست. یعنی تفسیر اعتبارات شرعی بر اساس روابط عبد و مولا خیلی روشن نیست. و توضیحاتی را هم در این جهت دادیم کرارا و مرارا دیگر تکرار نمی‌کنیم. بحث اعتبارات شرعی، بحث عبد و مولا نیست که بگوییم در یک جا مولویت قوی است.

و عرض کردیم در کتب اصول ما حتی توی استظهارات لفظی متأسفانه رابطه عبد و مولا را مطرح کردند. اذ قال المولی لعبده اسمہ ماء فیجب علیه؛ حتی توی انعقاد ظهورات لفظی هم رفتند روی رابطه عبد و مولی. و توی مسائل تجری و کفایه در ذهنتان باشد، در قبح می گوید و انه ظلم عن المولی و هتک لحرمة المولی، عرض کردیم اینها تمامش حالا از اول تا آخر، کلا اینها محل تأمل است. اصلاً کلا اینها واضح نیست. بحث مولویت نیست و تفسیر اعتبارات شرعی به رابطه عبد و مولی و اینکه این کجا رابطه ضعیف است، کجا قوی است، این کار درستی نیست.

س: ۱۷:۵۷ به هر حال یک نوع مولویتی لازم است

ج: آن مولویت قانون است. اصلاً مولویت خودش جزا است. آن قانون است ربطی ندارد به عبد و مولی.

علی ای حال این مضافاً علی هذا کله، یعنی حالا عرض کردم ما به جای حالا آن اشکالات جای خودش.

س: اعمال همه می شود بی روح. اعمال، واجبات، محرمات، همه روحش از دست می رود.

ج: چرا

س: نه عبودیتی در کار هست نه مولویتی در کار هست

ج: آن عبودیت بحث

س: نه حق مولی در کار هست

ج: عرض کردم عبودیت،

س: قانون شهروندی و مجلس و پارلمان

ج: حالا من یک جواب مختصر می دهم، بقیه اش بعد از درس. آن مولویت در مباحث کلامی درست است اما در مباحث تجزیه ربطی

ندارد.

عرض کنم که بحثی که در اینجا مطرح است، حالا بعد از درس؛ چون کمی هم دیر شروع کردیم.

آنچه را که ما می توانیم روی مسئله حق الطاعه الان ابتدائاً تصوراتمان را ارائه دهیم، عرض کردیم مراد من نقد یک مطلب معین نیست. خود طرح مسئله است. کار نداریم، اصلاً طرح مسئله در اصول. ببینید این حق الطاعه را چه یک حکم عقلی حساب بکنیم. اولاً این که روابط عبد و مولی را ما حکم عقلی حساب بکنیم و معیار قانون قرار بدهیم. معیار قانون شرعی که اشکال داشت. این را عقلی حساب کردن هم مشکل دارد. حالا عقلایی حساب بکنیم معقول است؛ اما عقلی حساب کردن هم مشکل است. این هم اشکالی است. چون سابقاً گفتم دیگر تکرار نمی کنم.

مضافاً به این سه جهتی که گذشت، ببینید، شما اگر بنا بشود با یک حکم عقلی حالا فرض کنید این حکم عقلی هم ثابت. فرض را بر این می گذاریم. این حکم عقلی ثابت، که حق الطاعه هست و مولی اگر حقیقی بود طاعت او بالاتر از مولای عادی است و لذا محتملات را هم باید انجام بدهیم. حالا فرض کنید این مطلب ثابت. ببینید به طور کلی ما قبل از این که به این مسئله نگاه بکنیم، وقتی یک حکم عقلی را بیاوریم، ادعا می کنیم عقل این را ادراک می کند حکم عقلی. باید دقت بکنیم این حکم عقلی را در چه مرحله نگاه می کنیم. مثلاً این حکم عقلی در مرحله تشریع نظر دارد؟ بگوییم چون مثلاً طاعت مولی حقیقی است، پس شارع می آید احتمال را هم منجز قرار می دهد. وجوب احتیاط می کند. خود شارع. یعنی بزنیم به تشریع. یا این را می زنیم در مرحله فرض کنید مثلاً فعلیت که ابلاغ باشد. یعنی شارع پنج تا حکم ابلاغ کرده. چهار تا هم احتمالی است، عقل می گوید آن چهار تا هم آنها هم همراهش است. اینجوری باید فرض کنیم دیگر غیر از این که فرضی نداریم.

یا بزنیم در مرتبه تجز. و احتمالاً بیشتر هم مراد این باشد. بگوییم شارع مقدس پنج تا حکم را جعل کرده، پنج تا هم بیان کرده، اما به ما که رسیده پنج تایی مقطوع است با چهار تا محتمل. حق الطاعه که یک حکم عقلی است می گوید آن چهار تا را هم انجام بدهید. آنها هم منجز شد. باید یک جوری فرضش بکنیم. یک جایی بالاخره این را باید فرض بکنیم. یا مثل همان احتیاط بزنیم در مقام امثال. بالاخره باید این حق الطاعه که یک حکم عقلی است، تأثیرش را، عرض کردم ما چرا بحث اصولی را به این، چون معتقدیم بحث اصولی ضوابط خاص خودش را دارد. آن روح عبادات و اینها، بحث اصولی نیست. آنها بحثهای دیگری از اصول خارج است. آن که در اصول است تجز است. آن که در اصول است تفسیر قانون است. ما الان دنبال این هستیم که اگر عقل، خوب روشن شد برایتان؟ حق الطاعه را قبول کرد، حالا فرض را بر این می گذاریم دیگر. عقل حق الطاعه را قبول کرد. این قبول حق الطاعه کجا تأثیرگذار است؟ این قائل کجا؟ اگر برگرداند به مقام تشریع، که مثلاً شارع و مقنن حالا فرض کنید مطلقاً دیگر، به هر چه که مولی قوی باشد. این می آید در مقام تشریع این نکته را ملحوظ می کند و طبق همین نکته احتمال را هم منجز می داند. فرض کنید این جور. دیگر فرض باید بکنیم.

عرض کنم حضور با سعادتان اصولاً اگر بنا بشود ادراکات عقل تأثیر بگذارد روی تشریع، عادتاً باید این ادراکات عقل بخورد به مقام ملاکات. چون یک سلسله علل دارد، یک سلسله معلولات. ملاکات در سلسله علل هستند، و امثال تا امثال توی سلسله معلولات. یا گاهی می گویند مبدأ و منتها. ملاکات را مبدأ می گویند، امثال را منتهی می گویند. قاعدتاً این طور است. یعنی به طور کلی این طور است. مخصوصاً روی این اصولی که اینها ریختند مثلاً مقام امثال نمی آید در مقام تشریع تأثیر گذار باشد. عادتاً آن که در تشریع تأثیر گذار است مقام ملاکات است. عادتاً این است. دقت می فرمایید؟

طبیعتاً حق الطاعة نمی تواند بیاید در مقام ملاکات. بنفسه که نمی تواند بیاید. چون ملاکاتی که ما داریم، فرض کنید ان الصلاة تهی عن الفحشا والمنکر؛ نماز دارای یک آثاری است، روزه دارای یک آثاری است. ملاکات مراد این است. وجوب نماز روی حساب خاصی است، آثار خاصی است. آن ملاکات مقتضی این است که یا علت تامه است برای اینکه روزه واجب باشد.

اگر بنا بشود امثال حق الطاعة را بکشیم در مقام ملاکات باید یک تفکیکی بین مقام ملاکات جعل و ملاکات مجعول قائل شویم. این را دقت بکنید چون کمتر جایی گفته شده من این را توضیح بدهم.

ما بگوییم همچنان که ملاکات مجعول داریم، مثل ان الصلاة تهی عن الفحشا والمنکر، گاهی هم ملاکات جعل داریم که فقط ملاک برای جعل است. ولو مجعول دارای ملاک نیست. همان که ما به اصطلاحاً می گوییم اوامر امتحانیه. اوامر امتحانیه همین طور است دیگر. ملاکی که دارد در مقام جعل است نه در مجعول؛ چون مفروض این است که امتحانی است دیگر. اوامر امتحانیه دارای ملاک هست لکن در مقام جعل. آنوقت قائل بشویم که ما دو جور ملاک داریم؛ ملاک مقام جعل و ملاک مجعول. برای خود جعل هم ملاک قائل بشویم. البته این بحث را ما به صورت نسبت مفصل تری در بحث اعتبار قدرت و انحلال و آنجاها متعرض شدیم. دیگر نمی خواهم آن مباحث را تکرار بکنم.

و کذلک اگر یاد آقایان باشد، گفتیم آقایان مثلاً حکم را دارای چهار مرتبه گرفتند. انشائی و فعلی. فرق بین انشائی و فعلی را به همین گرفتند. که مثلاً ممکن است حکمی انشائی باشد؛ یعنی توش انشاء هست. اما فعلی یعنی داعی واقعی نیست. تفسیر کردند انشائی را که به احکام اوامر امتحانیه. آنجا هم این بحث گذشت. این چند جا در اصول سریان دارد.

پس اگر ما بخواهیم حق الطاعة را قبول کردیم و حکم عقلی گرفتیم؛ می خواهد تأثیر گذار باشد تو مقام جعل و تشریع، باید بزنیم به ملاکات، این یک. دو، بگوییم حق الطاعة ملاک است برای جعل نه برای مجعول. چون مفروض این است که این محتمل است؛ یقینی

.....
که نیست. می خواهد حق الطاعه بگوید شارع مقدس محتمل را هم منجز کرده است. آن اگر بنا شد محتمل تجیز بشود، می خورد به ملاک جعل، نه مجعول؛ چون مجعول که مفروض است تحقق، مثلا سیگار را که نمی توانیم مثلا، حالا فرض کنید سیگار یک ضرر شصت درصدی دارد. اما به خاطر ضرر شصت درصدی که تحریم نشده، و الا احتیاجی به این حرفها نداشتیم که حق الطاعه. چون احراز نشده، اما حق الطاعه اقتضا می کند که این هم دارای ملاک باشد. لکن ملاک این در جعل است نه در مجعول.

پس بیایم این تفسیر را ارائه بدهیم که حق الطاعه می تواند تاثیرگذار باشد در مقام تشریع. چرا؟ چون حق الطاعه می خورد به مقام ملاکات. ملاکات هم تفصیل قائل بشویم بین ملاکات جعل و ملاکات مجعول. حق الطاعه به ملاکات مجعول می خورد نه به ملاکات جعل. به جعل، حواسم پرت شد. ملاک جعل می خورد.

پس بنابراین این طور قائل بشویم که با این تفکیک بین دو نحوه ملاک، در خود مقام، پس در واقع خود شارع به ما گفته از محتمل اجتناب بکن. عظمت شارع، یعنی حق الطاعه این را می گوید، چون اگر شما آمدید ملاکات را برای یک قانون عادی دیدید، آن حق الطاعه نمی آورد؛ برای قانون الهی دیدید، آنجا حق الطاعه می آید. وقتی حق الطاعه آمد، ملاک است برای جعل نه برای مجعول.

پس بنابراین جعل وجوب اجتناب و جعل وجوب احتیاط می شود. این یک تفسیری، البته نمی خواهم بگویم کسی که قائل است این تفسیر، من بحثم طرحهای علمی و اصولی مسئله است. کاری به آن جهت نداریم.

این غایت ما ممکن ان يقال.

البته این مطلب حالا یک بحثی است آقایان، چون سابقا هم مطرح کردیم، فرق بین جعل و مجعول. خب عده ای منکر هستند می گویند جعل و مجعول یکی است، مثل کسر و انکسار است. بعضی می گویند نه دو تا است. ما در آنجا توضیح دادیم، چون اگر بخواهیم وارد این بحثها بشویم، چون طول کشید دیگر وارد این بحثها نشویم. اجمالا عرض کردیم تفکیک بین جعل و مجعول مشکل ندارد. غیر معقول فی نفسه نیست. تابع آثار است. اگر توانست اثری را بر جعل بار کند که بر مجعول نباشد یا بر مجعول که بر جعل نباشد، بتواند در مقام اعتبار اثری را بار بکند، مثل ما نحن فیه، خب اثر می خواهد بار بکند. یک ملاک جعل بیاورد و یک ملاک مجعول بیاورد. اشکال ندارد، مشکل خاصی ندارد.

انما الکلام در آن لحاظ آثار است. مثلا در ما نحن فیه حق الطاعه در ملاک جعل معقول است، در ملاک مجعول که معقول نیست.

پس بنابراین تفکیک بین جعل و مجعول مشکل ندارد. اما اگر آثار ثابت بشود. آن اثری که، مثلا در بحث علم به حکم؛ گفتند علم به جعل موضوع می شود برای مجعول مثلا. این طور گفتند.

س: حاج آقا فعلیت موضوع فعلیت مجعول را به دنبال دارد

ج: مثلاً یک چیزی شبیه این

آنجاها را قبول نکردیم. مثلاً علم را گفتند در باب علم قبول نکردیم؛ چون گفتیم علم اگر طریقی صرف باشد نمی شود موضوع باشد. به هر حال حالا دیگر وارد آن بحثها نشویم که خسته کننده است و طولانی. در ما نحن فیه آیا می شود قبول کرد؟ اشکال ندارد می شود قبول کرد؛ اما عرض کردیم اینها شواهد عقلایی می خواهد. تعبد شرعی هم می شود اما شواهد عقلایی می خواهد. و شواهد عقلایی در ما نحن فیه تفکیک بین جعل و مجعول، یا به قول آن آقا، انشائی و فعلی. انشائی مثل اینکه اوامر امتحانی باشد. عرض کردیم خیلی بعید است. در محل خودش هم گذشت. اصولاً ایراد و وارد ساختن مباحث اوامر امتحانی در مباحث اصولی، خیلی بعید است. چون عقلایی نیست. ما کرا را عرض کردیم نکته اصلی در مباحث اصول باید بحث عقلایی و سریان داشته باشد. این نکته را ما چند بار عرض کردیم. ما اگر در یک جای یک نکته ای داشتیم، لکن سریان نداشت. آن را اصطلاحاً فقهی قرار می دهیم نه اصولی. این مطلب را چند بار، همان بحثی که عود ضمیر به عام و مراد بعضی از عام باشد، و المطلق و بتربصان، که ضمیر بر می گردد، مطلقاً عام است، رجعی و غیر رجعی؛ ضمیر بر می گردد به خصوص رجعی. خب اینجا گفتند آیا این تخصیص هست یا نه. البته در آنجا ما توضیح دادیم که مطلقاً عام نیست، مراد رجعیات است. آن مثال اصلاً کلاً خارج است. با قطع نظر از آن جهت، توضیح دادیم بر فرض ما یک موردی این جوری داشتیم، که یک لفظ عام آمد، ضمیر هم به بعضی برگشت. حالا فرض کنید موردی شد. قطعاً این بحث اصولی نیست. چون این اصطلاح عرفی نیست. مثلاً بگویند دیشب علما منزل من آمدند با آنها. علما یعنی مثلاً علمای فقیه و اصولی و مثلاً نحوی و صرفی؛ آنها یعنی به نحوی ها. خب این را عرف نمی فهمد. با آنها گفتن مراد یک طایفه از علما باشد. قطعاً عرف نمی فهمد. ضمیری برگردد که...

پس اگر بر فرض هم آیه قرآن هم از این قبیل باشد، این را اصطلاحاً اسمش را گذاشتیم موردی. موردی هم اصطلاحاً گفتیم فقهی. عرض کردیم از وقتی که فصل بین مباحث فقه و اصول شد، این نکته خیلی مهم است. تلازمات موردی را در فقه می نویسند. می گویند اگر شما مثلاً آب انگور جوشانید، همچنان که آب انگور پاک می شود، دیگ هم پاک می شود. این ملازمه. این تلازمات را در اصول نمی آوریم

ما اصلا. اینها در فقه ذکر می شود. اما تلازم بین مقدمه و وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه این در اصول می آید. اصلا این روح مطلب را دقت بکنید.

اوامر امتحانیه، اولاً اصولاً قانونی نیست اوامر امتحانیه. بیشتر پدر با پسرش مثلاً، شوهر با زنش، چیزهای این جوری است اوامر امتحانیه. اگر هم جایی واقع بشود، فرض کنید مثلاً خداوند متعال به حضرت موسی (ع) فرمود انقدر نماز و اینها، به پیغمبر (ص) پنجاه رکعت و بعد هم امتحانی بود؛ اگر هم چنین واقع بشود مثل این قضایایی است که اصلاً یک حالت خاص خودش را دارد. آن جنبه قانونی که ما بگوییم در قوانین این کار را بکنند به طور کلی، این نیست. اگر موردی بشود، با یک شرایط خاصی، با خصوصیات معینی، اگر هم پیش بیاید خیلی نادر. مثلاً در ایام جنگ باشد، دولت اعلام بکند مثلاً فلان چیز و دروغ هم بگوید...

س: اوامر قانونی متعلق یعنی این خاص به تسلیم بر می گردد نه به متعلق امر. می خواهد تسلیم عبد را بسنجد یک امر امتحانی می کند.

ج: می دانم اجازه بدهید امر امتحانی قانون

س: مثل ذبح حضرت اسماعیل (ع)

ج: می دانم موردی است. در ۱۲۴ هزار پیغمبر یک مورد داریم. خب می فهمم اما این موردی است.

س: ۳۲:۳۰

ج: حالا اولاً آنجا ممکن است واقعا بوده بعد عوض شده. نه ما در قوانین رسم نیست دیگر. عرض کردم ما فعلاً قواعد را به صورت قوانین عقلایی مطرح می کنیم. نه آن مثال، حالا گاهی در قوانین زمان جنگ یا شرایط خاص، مثلاً یک بحران مالی پیدا می شود، بانک مرکزی می آید یک دروغی می گوید که مثلاً ما نرخ ارز را این قدر نرخ بهره را این قدر بالا بردیم، دروغ هم هست. اوامر امتحانی، می شود نمی گویم نمی شود، هست این. اما این به طور متعارف قانون متعارف نیست. یک حالات استثنایی است. این هست. متعارف این قضایا مثل حضرت ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع)؛ قصه فردی است، قانون نیست، نظام نیست. اعتبار هست، امر هست، اما قانون نیست.

ما الان می خواهیم حق الطاعه را بیاوریم به عنوان یک تفسیر قانونی مطرح می کنیم نه امر شخصی. بحث شخصی نیست. پس اگر بخواهیم در این جای یک ملاک برای جعل قائل بشویم، یک ملاک برای مجعول قائل بشویم. و حق الطاعه را بزنیم به سنخ ملاک جعل، این تفسیر قانونی نیست، نمی توانیم قانون را با آن تفسیر بکنیم. خوب دقت بکنید.

ممکن است، فرض کنید در ۱۲۴ هزار پیغمبر یک مورد واقع شده. نمی‌خواهم بگویم، حالا بر فرض هم اگر واقعا امر به امر به فرضا صوری بوده واقعی نبوده، شاید هم واقعی بوده بعد خداوند عوض کردند، دیدند تحمل نمی‌آورد.

س: ۳۳:۵۲

ج: بله، حالا آن بحثهای دیگری است. عرض کردم ببینید شما یک خلط بین قانون و بین مطالب دیگر نشود. ما الان فعلا تمام بحثمان این اگر هم باشد، امر شخصی. عرض کردم ممکن است پدر به پسرش بگوید می‌خواهد ببیند این پسر آمادگی دارد یا نه، ممکن است بگوید، قبول کردیم. اما این قانون نیست. اعتبار هست، امر هست، اما قانون نیست. آن را که ما الان دنبالش هستیم بحث قانونی است. از قانون خارج نشوید.

پس اینکه بگوییم حق الطاعه تاثیرگذار در مقام جعل است، این که خیلی هم فی نفسه بعید است. و تحلیل قانونی درستی هم برایش نمی‌توانیم بدهیم. چون مقام جعل را تاثیرگذار در آن مقام ملاکات است. اینجا هم که ملاک در مجعول نیست، در مأمور و منهی نیست، مأمور به و مأمور عنه، باید بزنیم به جعل. مقام ملاکات جعل. ملاکات جعل هم قانونی نیست. نمی‌توانیم ما مثلا بگوییم شارع مقدس بر اساس حق الطاعه چنین جعلی را انجام داده. این را نمی‌توانیم قبول بکنیم. این مال این قسمت.

بزنیم به مقامات بعد از جعل. مثل مقام فعلیت یا ارسال رسل. خیلی بعید است. فوق العاده بعید است. ظواهر ادله این است که مقام ارسال رسل به مقدار جعل است نه زائد بر جعل. پنج تا حکم جعل شده، ابلاغ پنج تا شده. دقت می‌کنید؟

بگوییم نه، پنج تا حکم جعل شده، ابلاغ پنج تا شده، چهار تا هم محتمل، نه تا. مقام فعل. خیلی اصلا دور از آبادی است. اصلا نباید اینها را تصور کرد. مقام تنجز هم که واضح است. و این که بخواهیم بگوییم باز در مقام تنجز شد. ولذا ظاهرا اگر هم حق الطاعه را بخواهیم قبول بکنیم، آخرش باید مقام امثال بزنیم. راهی غیر از مقام امثال نداریم.

مثل اینکه الان عرض کردیم مسئله علم اجمالی را در باب احتیاط زدیم به مقام امثال. اگر به مقام امثال رسید، اگر رسید به مقام امثال، عادتاً این طور است، مقام امثال نمی‌تواند عادتاً به طور طبیعی لا اقل در این مراحل، توی مقام جعل تاثیرگذار باشد. این یک. مخصوصاً روی مبانی آقایان. دو، اصولاً مقام امثال باز دارای یک ضوابط عقلایی است. یعنی یک ضوابط متعارف عقلایی دارد در مقام امثال. و آن اینکه در مقام امثال هر مقدار آن مولی هم درجه‌اش بالا باشد، عظمت آن مولی نمی‌تواند مشرع باشد. خوب دقت بکنید. عظمت مولی می‌تواند کاری بکند که ما احتیاط به مستوای عقل عملی انجام بدهیم. یعنی در حکم بیشتر دقت بکنیم. فرض کنید اگر فقیه است، به آیات

بیشتر مراجعه بکند. شواهد آیات، شواهد روایات، اگر در مذهب شیعه است، شواهد عمل اصحاب، قدمای اصحاب، متأخرین، همین بحث خلف وعد که آقایان می دانند. خوب آن تا آنجایی که امکان داشت ما شواهدی برای اینکه خلف وعد حرام است یا حرام نیست، یا استحباب دارد، کراهت دارد، و وفای به عهد، سنی شیعه، از این طرف، قدیم جدید، این به عبارت اخری این مقام امثال در حق الطاعه بر فرض هم ثابت بشود، بر می گرداند به عقل عملی، مثل اخوک دینک فاحتط لدینک. نه بر می گرداند به عقل نظری، اتیان جمیع احتمالات. این اشکالش این است اساسا.

این که شما می گوید مولویت که اشاره هم فرمودید و اطاعت، خیلی خوب بسیار خوب، اما این مولویت مولی و اطاعت عبد و خضوع عبد، این خودش مشرع نیست. این نمی تواند تأثیر در مقام جعل تشریع بکند. نمی تواند بگوید محتملی که نمی دانیم پس واجب است. یعنی حق الطاعه در آن مقداری که منجز است، تأکید آن مقدار است. حق الطاعه ناظر به کیف است، نه ناظر به کم. نمی آید کم احکام را زیاد بکند. آن کم موجود را می گوید دقت بکن، فرض کن بررسی بکن، بررسی کامل، از یک مجتهد می خواهی تقلید بکنی، مجتهدی که شرایطش کاملا واجد شرایط باشد، علمش، تقوایش و الی آخر مراتب دیگر، دقت بکن، دقت بکن مطلبی را که گفتی یا از خودش بشنوی یا از رساله صحیح، اینها را ممکن است حق الطاعه بگوید. درست هم هست. اما این که حالا که معلوم نشد، حالا که دیدی مجتهدت نگفته، خود احتمال دادی، مع ذلک تو هم انجام بده. این حق الطاعه بحث من این است.

حق الطاعه می تواند در مقام امثال تأثیرگذار باشد به مقتضای عقل عملی. این را می تواند تأثیرگذار باشد. اما به مقتضای عقل نظری که شما احتمالات را انجام بده. خوب دقت بکنید. کم حکم را ببرد بالا. این روشن شد؟ آن عدد را، مثلا شما پنج تا حکم به شما رسیده، پنج تا منجز شده، چهار تا هم محتمل است، حق الطاعه آن چهار تا را هم واجب می داند. این محل کلام من این است. انصافا حق الطاعه تأثیر روی کم ندارد. اگر تأثیری داشته باشد روی کیف است.

و به نظر ما طرح این مسئله از زاویه حق الطاعه که اینجا بیان شده، این به نتیجه ای نمی رسد.

خلاصه اش روشن شد به اذن الله تعالی. طرح این مسائل که در دنیای اسلام شده، حالا به اصالة الحظر و اباحه و استصحاب و استصحاب براءت و خود براءت و انواع صحبتیهایی که شده، علم اجمالی و اینها، ظاهرا تمام اینها خدشه دارد و محل اشکال است. آن که می شود فهمید دو کلمه است. سیره عقلا در جایی که قانون نباشد، لا حرج واقعی را می فهمد. همین سیره علمای اهل سنت رفتند. همین سیره را عده ای از اصولیین شیعه رفتند. این حرف بدی نیست. در شیعه با مشکل دارد. شیعه اش کمی باید بررسی بشود. این یک کلمه.

.....

کلمه دوم علی کل حال چه شیعه چه سنی آثار بر حکم در مرحله تنجز بار می شود. و با عدم وصول تنجز نیست. نمی خواهیم بگوئیم نفی حکم واقعا؛ این حکم منجز نیست. یعنی آثار جزایی برایش بار نمی شود. این مقدار مسلم است. بقیه حرفهایی که گفته شده به نظر ما ریشه درستی ندارد. این خلاصه حرف. آن حرف عقلایی هم که گفتیم در روایات شیعه وارد شده. کل شیء مطلق. آن هم مفادش همان است، لکن سند ندارد. این دو تا موردش درست است که به نظر ما بقیه کلا محل تأمل است و اشکال است.

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین