

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

الطاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

در بحث متعرض جهاتی شدیم. این جهت آخری راجع به مسئله آیا به اصطلاح علم اجمالی تنجیز در شبهات حکمیه دارد حسب قوانین؟ این باز ظاهرا خیلی طولانی شد یک وقت دیگر انشاء الله با مبانی اش یک توضیح بیشتری عرض می کنم.

دیروز ظاهرا به قول معروف امروزی آلزایمر اشتباه کردیم مسئله تدریجیات را ظاهرا متعرض شدیم خیال کردیم متعرض نشدیم. لکن احتمال می دهم در آن وقتش مختصر بوده، مفصل نبوده که فراموش کردم.

علی ای حال چون آن بحث ملاقی یک مقدار طول کشید، آن ذیل بحث را باید بگذاریم یک وقت دیگری انشاء الله به یک مناسبتی. در بحث بعدی مرحوم استاد و دیگران وارد بحث دوران امر بین اقل و اکثر شدند.

بحث دوران امر بین اقل و اکثر یک بحث تاریخی است یعنی در فقه چه فقه سنی چه شیعه، زیاد وجود دارد. این طور نیست که حالا مثلا پیدا شده باشد. و طبیعتا غیر از این بحث فقهی که در موارد زیادی پیش آمده، آقایان به این مناسبت در اینجا متعرض بحث اصولی اش هم شدند.

ما طبق قاعده خودمان اول متعرض کلمات استاد، بعد اگر کم و زیادی نکته فنی هست عرض می کنیم، بعد تحقیق مسئله و بیان بعضی از موارد خاص.

عرض کنم که مرحوم استاد در اینجا در این صفحه ۴۹۴ ابتدائا متعرض یک مقدمه ماندی شدند برای ورود به بحث. البته یک مقدمه دیگر هم دارند که ایشان صفحه ۴۹۸ در این چاپی که دست من هست، در آنجا متعرض شدند. خوب بود مثلا دو تا مقدمه را پشت سر هم می آوردند.

مقدمه اول ایشان توضیحی است. مطلب خاصی نیست. ایشان می فرمایند به اینکه ما عرض کردیم اگر شک در تکلیف باشد، مجرای برائت است. و اگر شک در مکلف به باشد مجرای احتیاط است.

و بحثی که در اقل و اکثر هست این است که در باب اقل و اکثر آیا مجرای براءت است، چون اقل متیقن است، اکثر مشکوک است، مجرای براءت است یا چون شک در مکلف به است، نمی دانیم مکلف به اقل است یا اکثر، مجرای احتیاط است.

ایشان تعبیر را این جوری مطرح کردند، گفتند اقل و اکثر ارتباطین به قول خودشان.

فبعضهم به تعبیر ایشان نظر الی ان التکلیف بالاقل متیقن و بالاكثر مشکوک فيه فالحقه بالشک فی التکلیف. و بعض آخر نظر الی وحدة التکلیف و ترده بین الاقل و الاكثر فالحقه بالشک فی المکلف به؛ بعضی این را جزء شک در تکلیف قرار دادند، بعضی هم شک در مکلف به.

ما در همان بحث خودش هم عرض کردیم. تعبیر شک در تکلیف و مکلف به حرف بدی نیست خب. و لکن عرض کردیم شاید مثلاً از زاویه دیگری بگوییم شک اگر در ثبوت تکلیف است مجرای براءت است. و اگر شک در سقوط تکلیف است مجرای اشتغال است. به جای تعبیر تکلیف و مکلف به، شک در ثبوت تکلیف مجرای براءت است، شک در سقوط تکلیف مجرای اشتغال و قاعده احتیاط. و کذلک توضیحات همین دیروز و پریروز هم متعرض شدیم، موارد احتیاط بیش از این مقداری است که فقط در اطراف علم اجمالی و شک در مکلف به باشد. یا مثلاً اطراف علم اجمالی، شک در اطراف، موارد دیگر هم هست که توضیحش را عرض کردیم.

راجع به براءت هم چون خود مرحوم استاد بعد هم خواهد آمد. حالا من این را بگذارم برای بعد. قائل به براءت عقلی و نقلی بودند، در این وقتی که کتاب را نوشتند. وارد این بحث شدند. راجع به براءت هم ما یک توضیحی ما سبق را عرض بکنیم تا وارد بحث بشویم. بعد ایشان فرمودند که تحقیق المقام يقتضی التکلم فی مقامین؛ در اقل و اکثر در اجزا خارجی، مثل این که نماز هشت جزء دارد یا نه جزء. اقل و اکثر در اجزاء تحلیلیه مثل دوران امر بین اطلاق و تقييد. حالا در اجزاء تحلیلیه مثل جنس و فصل، آنها که عقل تحلیل می کند. و دوران امر به بین جنس و فصل خودشان مثال زدند.

این را از قبیل اجزاء به اصطلاح تحلیلیه گرفتند.

اما المقام الاول فقال بعضهم بكونه مجرى لقاعدة الاشتغال و عدم جریان البرائة العقلیه و النقلیه؛ دوتا براءت هر دو جاری نمی شوند.

و ذهب جماعة الى جريان البرائة العقلية و النقلية که شیخ انصاری باشد. آقای خویی هم همین را گفتند. و فصل صاحب الکفایه و تبعه المحقق النائینی فقال بجریان البرائة النقلية دون العقلية؛ سه تا رای به اصطلاح در مسئله هست. جای مجرای قاعده اشتغال است، جای مجرای قاعده برائت عقلی است و جای مجرای قاعده برائت عقلی و نقلی.

من الان توضیحا عرض کردم راجع به برائت که صحبت می شود در کلمات متأخرین علمای ما دو تا برائت قرار داده؛ عقلی و نقلی. در قدما نیست همچنین مطلبی. یعنی مثل فرض کنید من عرض کردم اصول برای اولین بار در استدلالات ما در خلاف شیخ آمده. اصول رسماً، قاعده برائت و اینها و لکن در خود فقه ما خیلی به صورت واسع در سرائر ابن ادریس آمده به صورت واسع. در کلمات سید مرتضی و اینها هم هست اما به طور خیلی واضح و روشن در کلمات مرحوم ابن ادریس و بعد دیگر این مسئله اصالة البرائة خیلی جا می افتد و توضیحش را عرض کردیم اصلاً از بعضی کلماتشان اصالة البرائة را به معنای نفی حکم واقعی شاید باشد در بعضی از کلماتشان. تازمان اخباری ها که آنها به شدت به این اصالة البرائة حمله کردند. یکی دو قرن هم حمله آنها بود تا بعد مرحوم وحید بهبهانی دفاع کرد و از زمان وحید به زمان تقریباً در مباحث اصولی دیگر اصالة البرائة جا افتاد.

و عرض کردیم اصالة البرائة در میان اهل سنت به معنای نفی حکم واقعا است. اهل سنت این جور است. چون می گویند احکام که بیان شده، اگر به ما نرسید پس این حکم نیست بین اهل سنت. به تعبیر ابن حزم می گوید لم یأتی فیہ قرآن و لا سنہ؛ پس این دیگر حکمی ندارد. این راهی است که اهل سنت.

ما در باب و از زمان تقریباً حتی قبل از شیخ، لکن دیگر تقریباً این چون به این قاعده قبح عقاب بلا بیان مرحوم وحید بهبهانی تمسک کردند، تقریباً هم قاعده قبح عقاب بلا بیان ذکر شد، هم یواش یواش احادیث ذکر شد. و توضیحاتش را عرض کردیم چرا احادیث مثل حدیث رفع سابقاً ذکر نمی شد. مثلاً در کلمات علامه و اینها نمی آمد. به خاطر اینکه این حدیث در کلمات شیخ طوسی نیست. حدیث رفع که شش تا و نه تاست. لذا خیلی شهرت پیدا نکرد. بعد که اخباری ها پیدا شدند و مشکل درست کردند، اصولی ها دیدند این روایت خوب است و روایت مشهور شد. می شود گفت از قرن سیزدهم تقریباً این حدیث دیگر یواش یواش به خاطر مسئله به اصطلاح عملی که آقایان داشتند، یعنی به خاطر مقابله با مسئله اخباری ها بود، تمسک به حدیث رفع دیگر بین اصحاب ما مشهور شد.

آن وقت تدریجاً دو تا اساس پیدا کرد برائت؛ یکی قاعده قبح عقاب بلا بیان؛ یکی هم روایات برائت.

البته اخباری‌ها به هر دو اشکال داشتند. چون می‌خواهم یک اشاره اجمالی به بحث براءت هم بشود. قاعده قبح عقاب بلایان را می‌گفتند معارض است با دفع ضرر محتمل. قاعده روایات رفع عن امتی ما لا یعلمون هم می‌گفتند برداشته شده به حدیث روایت احتیاط؛ چون نقل هم دارد احتیاط. که توضیحاتش سابقا گذشت.

غرضم این طور نبود که حالا مثلا اصولی‌ها تمسک بکنند، اخباری‌ها ساکت بنشینند. تدریجا این شد دو وجه مستقل؛ یعنی آمدند براءت عقلی را غیر از براءت شرعی قرار دادند. براءت عقلی مستندش قبح عقاب بلایان بود و براءت شرعی مستندش مسئله به اصطلاح روایت حدیث رفع و مشابه ذلک. آن به اصطلاح روایات دلیل قاعده براءت بود.

و عرض کردیم که مثل مرحوم نائینی قدس الله نفسه این دو تا را تقریبا ملازم همدیگر می‌بینند. ایشان می‌فرمایند براءت عقلی مفادش قبح عقاب بلایان است، لازمه اش نفی حکم دائما. اگر عقاب نباشد نفی حکم... براءت شرعی مفادش نفی حکم ظاهرا است. چون رفع عن امتی ما لا یعلمون. لازمه اش عقاب نیست. این جوری است مرحوم نائینی این طور می‌فرمایند.

ما توضیحات را عرض کردیم. اما اینکه براءت شرعی لازمه اش قبح است، خب راست است، باید گفت حکم نیست خب عقاب هم نیست دیگر. این خیلی واضح است طبیعتا با نفی حکم جای عقاب نیست. اما در احکام عقلیه لوازم ندارد این جور احکام عقلیه. اگر گفت عقاب نداریم مفادش این است که حکم هم نیست. نه، ممکن است حکم هست اما عقاب نمی‌کند.

و این توضیحات را ما عرض کردیم در این مسئله خب خیلی اصحاب ما بحث دارند. و ما برای اولین عرض کردیم براءت درجات دارد. از نفی حکم واقعا درجات به ترتیب اشد و اضعف می‌شود. از نفی حکم واقعا به این معنا که خداوند این را اباحه قرار داده. این را مباح و جایز قرار داده. واقعا هم قرار داده نه ظاهرا. از آن بگیری تا قبح عقاب بلایان.

به نظر ما عقاب بلایان اضعف درجات براءت است؛ چون مراحل وسط دارد که نفی حکم واقعا، نفی حکم فعلا، نفی حکم تنجیزا، همین طور حساب بکنید. نفی حکم ظاهرا، همین طور حساب بکنید تا برسد به عقاب بلایان. عقاب بلایان قبیح است.

و عرض کردیم که این درجات دارد، عقاب بلایان اضعف درجاتش است. و انصافش با عقاب بلایان، نفی عقاب بلایان، قبح عقاب، اثبات نمی‌توانیم بکنیم نفی حکم ظاهرا. اصلا نفی حکم ظاهرا یک مطلب است، قبح عقاب بلایان مطلب دیگری است. قبح عقاب بلایان یک قاعده عقلایی است که عقوبت و احکام جزایی بدون بیان بار نمی‌شود، در صورتی که مسئله نفی حکم ظاهرا تعبد شرعی است، شارع باید به ما بگوید که حکم برداشته شده است.

و عرض کردیم آن که به درد برائت می خورد به اصطلاح آقایان، همین نفی حکم ظاهرا است. آن که برائت قبل بود، به اهل سنت بود، نفی حکم واقعا بود. اخباری ها اشکال کردند که با مذهب اهل بیت (ع) جور در نمی آید. اشکال ۱۴: ۱۲

لذا مثل مرحوم وحید بهبهانی در حقیقت اگر دقت بکنید اصالة البرائه در کلمات ابن ادریس غیر از اصالة البرائه در کلمات اصول متأخر ما است. در کلمات متأخرین اصولی ما اصالة البرائه مفادش نفی حکم ظاهرا است. و عرض کردیم همین معنای اصل است. اگر می خواهد اصالة البرائه اصل باشد معنایش همین است. چرا؟ چون ما فوقش اثبات بکنیم عقاب نیست، اما حکم نیست را نمی توانیم اثبات بکنیم. این را باید با یک اضافه همان که گفتم تولید، ابداع، این باید ابداع بشود. ما فوقش بگوییم مثلاً عقاب نیست. حالا فرض کنید گفتیم عقاب نیست. این معنایش این نیست که حکم نیست مگر با یک ابداع. ابداع که شد می شود اصل، قاعده ای که ما گذاشتیم.

هر وقت زیادتر، چیزی زیاد تولید کردیم می شود اصل. پس بنابراین و انصافاً هم عرض کردیم از نظر عقلی این را اثبات نمی توانیم بکنیم. نمی توانیم بگوییم حکم نیست ظاهراً. عقل این را نمی گوید. فوقش بگوید عقاب نیست. عقاب نیست معنایش این نیست که حکم نیست ظاهراً.

لذا برائت منحصر می شود به معنای اصل اولی، دلیل شرعی باید بیاید. شارع بگوید من حکم را برداشتم. لذا ما خوب دقت اگر دقت بفرمایید عرض کردیم آنچه که ما در باب برائت داریم، اگر بخواهیم این خلاصه بحث برائت را من تکرار بکنم چون بحث بسیار مهمی است در ذهن آقایان تکرار بشود ملکه بشود. آنچه که ما در باب برائت داریم باید اثبات بکنیم شارع گفته من ظاهراً حکم را برداشتم. راه عقلی نداریم. راه عقلایی هم نداریم. نفی حکم ظاهراً. اگر قبح عقاب بلایان بود، این قاعده عقلایی است، این اصلاً ربطی هم به اصل نیست اصل عملی نیست. آن یک شیوه عقلاست برای اینکه عقاب بلایان قبیح است.

پس بنابراین انشاء الله دقت بفرمایید و لذا روایاتی را که آوردند، کل شیء لک حلال حتی تعلم مثلاً؛ روایت رفع عن امتی ما لا یعلمون، روایت ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، الی آخره.

باید ببینیم مفاد این روایت نفی حکم ظاهراً هست یا نه. آن وقت باید آن ادله را هم نگاه بکنیم؛ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم؛ آن ادله اش را هم نگاه بکنیم.

ما توضیح کافی را عرض کردیم. انصافاً در ادله برائت دلیل واضحی نداریم. حدیث رفع هم مشکل سندی دارد. البته آقای خوئی غیر از حدیث رفع به حدیث اطلاق هم تمسک کردند. حالا چون ایشان برائت نقلی جایز است؛ من چون گفتم شاید آقای خوئی در این کتاب،

و ایشان غیر از حدیث رفع معتقدند که حدیث اطلاق هم دلالت بر برائت می کند که اشکالش گذشت. دیگر حالا نمی خواهیم... مضافاً به ضعف اسنادش. ما تعجب می کنیم از مرحوم استاد، در همین مصباح از ایشان گذشت که یتیم الاستدلال به این حدیث. خیلی عجیب است آن حدیث مرسله صدوق اصلاً اسناد ندارد.

علی ای حال کیف ما کان و ما این را مفصل متعرض شدیم که ما چیزی به نام برائت نقلی که از روایات بیاید این مطلب را اثبات بکند، اگر شما ندانستید تعبد باشد، چون اگر بخواهد تعبد نباشد به حکم عقل باشد، عقل باید تولید بکند و این تولید نشده، ابداع نشده. این چیزی را که داریم نفی حکم ظاهراً است. این را در روایت نداریم. حدیث رفع مشکل سندی دارد.

مضافاً که این حدیث ممکن است در مقام نفی مواخذه باشد. اشکال دیگرش هم این که حدیث رفع خب مشککش این است که در رفع در بقیه موارد واقعی است، چطور می شود در ما لا یعلمون ظاهری باشد؟ غرض اشکالات نسبتاً فراوانی روی حدیث رفع هست که الان جای بحثش نیست. و تمسک به این مجموعه احادیث برای برائت شرعی مشکل دارد.

مانند مسئله برائت عقلی. این عقاب بلا بیان قبول کردیم. اصل عقلایی است و یک توضیحی را هم ما عرض کردیم؛ چون یک مشکل بزرگ در این مسئله عقاب بلا بیان، معارضه اش با وجوب دفع ضرر محتمل است.

متعرض شدند دیگر اصولی ها. اخباری ها اصرار دارند وجوب دفع ضرر محتمل، آنها اصرار دارند قبح عقاب بلا بیان. و سعی کردند جواب بدهند کدام یکی بر آن یکی حاکم است و چه جور.

به ذهن خود من این جواب را چون بنده دادم و ندیدم در کلمات. ما در آنجا عرض کردیم به نظر ما این دو تا قاعده در دو مجرای مختلف جاری می شوند. قبل از اینکه ما به یک شریعتی آشنا بشویم، به یک قانونی آشنا بشویم، مثلاً قانون فرض کنید اسلام یا قانون یهودیت، قبل از اینکه آشنا بشویم مثلاً بگوییم شخصی که ادعای نبوت کرده و کتابی آورده و احکامی دارد و سعادت بشر و اینها، اینجا فقط دفع ضرر محتمل جاری می شود. اصلاً قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی آید. مثلاً عقاب اینجا مطرح نیست.

پس قبل از نظر شریعت همان که در کتب کلامی قدیم بین اشاعره و معتزله که وجوب نظریا وجوب معرفت عقلی است یا سمعی. آن بحث معروف. این بحث در دفع، و آقایان معتزله و شیعه که عقلی می دانستند، یکی قاعده شکر منعم بود، وجوب شکر منعم، یکی هم دفع ضرر محتمل. بعدها بحث دیگری اضافه شد که فعلاً جایش اینجا نیست.

پس اگر قبل از شریعت باشد، دفع ضرر محتمل فقط جاری می شود. وجوب دفع ضرر. اما اگر ما شریعت را قبول کردیم، قانونی را قبول کردیم، در خود فرض قبول قانون شک بکنیم عقاب بلبایان جاری می شود، قبح عقاب بلبایان. پس بین این دو تا یک فرق اساسی است. دفع ضرر محتمل، محلش یک جاست، قبح عقاب بلبایان جای دیگری است. اصلا این دو تا با همدیگر تعارض ندارند که حاکم و محکوم پیدا بکنیم. کدام یکی حاکم است، اگر قبح عقاب بلبایان جاری شد دیگر ضرر نیست، او می گوید بله شما عقاب بلبایان شک کنید دفع ضرر می گوید نه آن عقاب محتمل است، دفع... نه اصلا به هم ربط ندارند. دو تا قاعده جداگانه هستند، دو تا مجرای مختلف دارند. مضافا به اینکه همه شان کلامی هستند اصلا ربطی به ما نحن فیه هم ندارند. می شود در اصول مطرح کرد اما مسئله کلامی است. و خلاصه اش این است که دفع ضرر محتمل مال قبل از شریعت است. قبح عقاب بلبایان بعد از قبول شریعت است.

این تا اینجا پس ما چیزی به نام شرعی با این روایات نداریم. می ماند قبح عقاب بلبایان. عرض کردیم قبح عقاب بلبایان ثابت است و مشکل خاصی ندارد. انصافا ثابت است. لکن قبل از اینکه قاعده قبح عقاب بلبایان جاری بشود، قاعده دیگری است. آن موضوع قبح عقاب بلبایان است و آن اینکه عدم تجز حکم در صورت عدم وصول. این خودش یک قاعده عقلایی است. و این یک نکته ای دارد. ما بیایم مقام در تکالیف در قوانین چند مرحله قائل بشویم. یکی مرحله جعل قائل بشویم. یکی به اصطلاح ما فعلیت. فعلیت یعنی ابلاغ بشود، در روزنامه ها نوشته بشود، در رادیو گفته بشود، مثلا در زمان ما. توسط انبیاء الهی بیان بشود، توسط اوصیاء بیان بشود. این مرحله ابلاغ. این مرحله فعلیت است. این اسمش را گذاشتیم فعلیت.

در تعابیر قرآنی ازش تعبیر شده به اصطلاح به عنوان انذار. لانذرکم. دقت کردید؟ ما باید این مراحل را قائل بشویم. مرحله بعد از آن وصول مکلف است که اسمش تجز است. و الا اگر گفتیم تا ابلاغ شد وصول دیگر شرط نیست. ابلاغ کرد تمام شد. با ابلاغ شارع تمام شد، دیگر بحث وصول نمی خواهد.

پس ما یک مسئله مرحله وصول را هم قبول بکنیم. خوب دقت بکنید. و این مرحله وصول تأثیرگذار است در ترتب آثار جزائی. تا واصل نشود آثار جزائی بار نمی شود.

پس مرحله جعل داریم، این هم سیره عقلاست. دلیل ما هم در این مسائل سیره عقلاست. مرحله رسانه ای کردن داریم؛ مرحله فعلیت. مرحله تجز داریم؛ تکلیف رابطه با مکلف پیدا بکند، ارتباط پیدا بکنند به هم. حالا به نحو علم باشد، به نحو بینه باشد، اماره باشد، همین هایی که هست دیگر. صغری دارد و کبری دارد. ارتباط تکلیف با مکلف. این هم مرحله بعدی. این می شود مرحله تجز.

آن وقت این طور بگوییم؛ عقلا برنامه‌شان این است که اگر تکلیف به تنجز نرسد، موضوع احکام جزائی نمی‌شود. اسمش را گذاشتند قبح عقاب بلا بیان.

پس ما آمدیم برائت را از اول گفتیم اشد درجات برائت که شارع واقعا حلال کرده. دو، شارع واقعا تکلیف قرار نداده نه اینکه حلال کرده. همین جور می‌آییم پایین. سه نمی‌دانم شارع در مقام تنجز. چهار، در مقام فعلیت. همین جور دیگر. آخرین درجه‌اش عقاب نیست. قبل از اینکه عقاب نیست تنجز نیست. ما برائت پیش ما این است. تنجز نیست. یک کلمه خلاصه مطلب.

مفاد برائت پیش ما احکام تا به ما نرسد منجز نیست. این یک کلمه. و این هم قاعده عقلایی است. اصل هم نیست. تولید علم هم نیست این. تصرف هم نیست. یک سیره عقلاست.

خب الان بنا گذاشتند یک مرحله‌ای به نام تنجز باشد. در مرحله تنجز وصول به مکلف است. و تا تنجز نشود موضوع احکام جزائی نیست. آنها می‌شود قبح عقاب بلا بیان.

پس قاعده قبح عقاب بلا بیان صحیح است، باطل نیست. معارض با دفع ضرر محتمل هم نیست که توضیحش را دادیم اجمالا. لکن احتیاجی به این نیست. چون قبل از قاعده قبح عقاب بلا بیان یک قاعده عقلایی دیگر هست. عدم تنجز حکم در صورت عدم وصول. اگر وصول نشد حکم منجز نیست. اگر حکم منجز نبود آثار جزایی بار نمی‌شود. آثار جزایی بر حکم منجز بار می‌شود.

بله، بعضی از آثار جزائی بار می‌شود ولو منجز نباشد مثل زمان. شما فرض کنید نمی‌دانستید اگر شیشه مردم را شکستید ضامنید. بدانید یا ندانید ضامن هستید. احکام جزایی مثل زندان، مثل جریمه، مثل شلاق این احکام جزائی بار نمی‌شود. مثل دیه، مثل ارش، اینها بار می‌شود احکام جزایی بار می‌شود. حالا کسی نمی‌داند. اصلا نمی‌دانسته این شیشه مال مردم است، زد شکاند خیال کرد شیشه خودش است. اصلا حواسش نبود، یک سنگی پرتاب کرد به شیشه او خورد، ضامن است. آن ضمانت به جای خودش محفوظ است. دقت می‌کنید؟

احکام جزایی مثل زندان و شلاق بار نمی‌شود. یک حکم عقلایی است. اصل عملی هم لذا ما اصاله البرائه را به عنوان اصل عملی قبول نکردیم. لذا دقت بفرمایید پس این بحثی که در اینجا آقایان مطرح کردند، سه قول پیدا شده، این مبنی است بر این کاری که اصولیین متأخر ما انجام دادند که عمدتا بعد از مرحوم وحید بهبهانی است. البته تنقیح بعدی اش تقریبا بعد از شیخ است. یک برائت عقلی قائل شدند، یک برائت شرعی قائل شدند. یک فرق ما بین، کجا برائت عقلی جاری می‌شود، کجا برائت...

مثلا در اقل واکثر ارتباطی مثل صاحب کفایه، می گوید براءت عقلی جاری می شود باید احتیاط بکنیم. اما براءت شرعی که رفع عن امتی ما لا یعلمون جاری نمی شود.

مبنای ما کمی توضیح دادم دیگر روشن شد. اصلا ما دو تا براءت قائل نیستیم. ما براءت شرعی کلا قائل نیستیم. عرض کردم خوب دقت کنید براءت شرعی را خوب در ذهنتان که من می گویم، براءت شرعی نفی حکم ظاهرا. این دو راه دارد؛ یک راه مثل مرحوم نائینی. می گوید قبح عقاب بلایان که قبول داریم. لازمه اش نفی حکم ظاهری است. ما آن ملازمه را قبول نکردیم.

دو، روایت، ببینید، قبح عقاب بلایان، اثبات می کنیم حکم نیست ظاهرا. این شد اصل اولی. همیشه عرض کردیم یک چیز بنویسید بخواهیم اثبات بکنیم زیادی، این می شود اصل اولی. ما داریم قبح عقاب بلایان، می خواهیم اثبات بکنیم حکم نیست ظاهرا. این زیادی می شود. تا زیادی شد می شود اصل اولی. راست است. اگر این راهی را که مرحوم نائینی رفتند برویم اصل عملی قبول است. اما عرض کردیم ملازمات قبول نمی شود در این این جور احکام. در این سیر عقلایی این ملازمات قبول نمی شود.

راه دوم تعبد شرعی؛ این هم درست است. شارع بیايد به ما تعبد بدهد. این هم می شود اصل عملی. یعنی شما می گوید من خبر ندارم حکم چیست، لکن شارع گفته بنا بگذار ظاهرا نیست. ببینید، من خبر ندارم، این وجدانی ما است. شارع می گوید بنا بگذار نیست، می شود اصل علمی. هر چه زیادتز از ادراک ما بود می شود اصل عملی.

پس اگر مفاد، به نظرم دیگر خیلی روشن شد و خیلی اگر دقت کنید خیلی کلمات بزرگان را هم نگاه بکنید، یک مقداری همچنین واضح نیست. من این تقریبی را که ما می کنیم خیلی مطلب واضح و روشن می شود. مفاد مراد از اصل عملی و اصالة البرائه به معنای اصل عملی نفی حکم ظاهرا. این هم دو تا راه دارد برای نفی حکم ظاهرا. یکی خود شارع این کار را کرده، یکی اینکه عقل ما به قول آقایان.

ما عرض کردیم اولاً مسئله قبح عقاب بلایان سیره عقلایی است. حکم عقلی نیست و احکام عقلی. بلکه دفع ضرر محتمل حکم عقلی است. یا وجوب شکر منعم حکم عقلی است. اینها جزو سیر عقلایی است.

اصلا مطالبی را ببینید دقت بکنید، مطالبی که در محدوده قانون بر می گردد سیره عقلایی است کلا. چون قانون یک امری است که تابع جامعه است. اگر شما جامعه داشتید، افراد بودید، قانون است. اگر گوشه کوه زندگی کردید، یا در جنگل زندگی کردید که قانون ندارید. چون هر چیزی که مربوط بشود به جامعه می شود امر عقلایی. اگر فردی باشد، نمی شود عمل عقلی باشد. این به طور کلی این ضابطه را من خدمتان عرض بکنم و شما را راحت بکنم. بحث های طولانی را هم نمی گویم.

لذا مسئله حجیت نزد ما اصلا کلا عقلایی است. این که مرحوم شیخ حجیت ذاتی است، عقلی است، فلان. اصلا حجیت ذاتا عقلی نیست. حجیت عقلایی است. چرا؟ چون از شؤون قانون است. هر چه برگردد به قانون می شود عقلایی. و لذا ممکن است در یک جامعه ای حجت باشد، در یک جامعه حجت نباشد. در یک زمانی حجت باشد در یک زمان نباشد. دقت کردید؟ آن طبیعت بحث را دقت می کنید؟ پس این مطلب که قبح عقاب لایبان، بینید عقاب بلایبان، یعنی در قانون این طوری است که اگر شما بیان نداشتید، عقاب، این می شود عقلایی. این اصلا عقلی است. حالا آقایان قبح عقاب بلایبان را عقلی گرفتند، با دفع ضرر محتمل هم معارض گرفتند. دفع ضرر محتمل عقلی است. آن به جامعه کاری ندارد. شما تنها در اتاق هستید، در یک جنگل، احساس می کنید یک چیزی مثلا دارد از مقابل می آید خطر است برای شما، خب بلند می شوید با آن مقابله می کنید. این دفع ضرر محتمل ربطی به جامعه ندارد. جزو احکام عقلیه انسان است. جزو عقل عملی انسان که اگر ضرری با او مواجه شد، آنچه که، و این در حیوانات دیگر هم هست به درجات مختلف.

پس این دفع ضرر محتمل حکم عقلی است. قبح عقاب بلایبان سیره عقلایی است. این تعارضی که بین دو تا گرفتند درست نیست. یکی مال قبل از قانون است یکی مال بعد از قانون است. اصلا تعارضی با هم ندارند.

این تا اینجا به نظر من اجمال مباحث برائت را من در نیم ساعت در کل مباحث را با شواهدش در طی نیم ساعت عرض کردیم که می توانید راحت هم فکر کنید و تصمیم گیری کنید.

پس برای برائت نقلی دو راه بیشتر نداریم؛ مفاد برائت نقلی هم نفی حکم ظاهرا است. دو راه هم بیشتر ندارد. مثلا اگر گفتیم نفی حکم واقعا، خب این بر می گردد به سیره عقلا. یک سیره عقلایی است که قوانین احکام الزامی را می گویند، اگر نگفتند دیگر مباح است. خب این بر می گردد به سیره عقلا. این طبیعت عقلا این است احکام الزامی. دقت می کنید؟

اما این که نفی حکم ظاهرا، این باید نکته ای داشته باشد. یا به ملازمه به قاعده قبح عقاب بلایبان، که ما ملازمه را قبول نکردیم. یا به تعبید شرعی. ما روایاتش را قبول نکردیم. یا سندا اشکال دارد، یا دلالتا یا هر دو. که عمده اش هم یک حدیث، البته عده ای از آقایان دیدید شاید نقل کردند، حدیث حج را قبول کردند. عده ای از آقایان مثل آقای خوبی حدیث اطلاق را قبول کردند، کل شیء مطلق. حدیث رفع که برای ایشان مشکل سندی، بعدها، در این کتاب که حدیث رفع را سندا قبول کردند، بعدها برگشتند. اصل سند حدیث رفع. لکن در این کتاب حدیث اطلاق را قبول کردند که خیلی هم عجیب است. چون حدیث اطلاق خیلی سندش ضعیف است. کل شیء مطلق خیلی سندش ضعیف است.

به هر حال یعنی مرسله صدوق است، شاهی هم نداریم الان. یعنی شاهی این حدیث جای دیگری مصدر دیگری هم نیامده. یک چیزی شبیه این آمده، الاشیاء به اصطلاح مطلقه حتی یرد علیه امر او نهی؛ این را ما داریم ما که در امالی شیخ طوسی منفردا آمده، سندش هم اشکال دارد. دیگر ما غیر از این تعبیر مطلق غیر از این دو جا نداریم.

یک روایت دیگر هم داریم که سألت عن القرمز، عن صلاة فی القرمز، فقال کتبت علیه السلام لا مطلق لا بأس به؛ این کلمه مطلق را آنجا هم داریم. تطبیقا. تا آن جایی که من یادم است، دیگر جای دیگر ما مطلق را در احکام ندیدیم.

این سه مورد را داریم. یکی تطبیق است دو تایش کلی است لکن به لحاظ سندی مشکل دارد.

پس بنابراین این حدیث اطلاق را قبول نداریم. مضافا که عرض کردیم حدیث مطلق در احکام واقعیه است. حملش بر احکام ظاهریه خلاف ظاهر است. آقای خوبی اصرار دارند که بر احکام ظاهریه، لکن خلاف ظاهر است. توضیح دادیم. دیگر توضیح را تکرار نمی کنیم. علی ای حال این راجع به احادیث.

پس این بحثی را که مرحوم آقای خوبی در اینجا آوردند و متعرض شدند، ما قبل از اینکه وارد بشویم، نمی دانیم حالا بخوانیم یا نخوانیم. و الا دیگر تفکیک ما بین برائتین را نیازی به آن نداریم. اصولا تصویر ما از برائت چیز دیگری است. با اینکه این حکم منجز نمی شود. اگر منجز چون واصل نشده منجز نمی شود. به نظر ما می آید که خیلی روشن باشد. دیگر مبحث اقل و اکثر، برای احترام آقایان کمی می خوانیم. لکن فکر می کنم نتیجه گیری تا حد زیادی در همین مقدمات ما واضح شد.

س: این دفع ضرر محتمل را عقلا قبل از قانون نمی آید، در خود قانون خیلی جاها اجرامی کنند. یعنی بدانند ضرری می رسد احتمالش را هم واقعا بدهند احتیاط می کنند انجام نمی دهند

ج: از لحاظ قانونی؟

س: در زندگی عقلایی شان. فرق احتمال ضرر

ج: چون قانون است. تابع اعتبار است. اگر شک می کنند آن چیزی که تکان می خورد ما راست یا گنجشک است. خب این طبعاً احتمال می دهد دیگر خب اجتناب می کند. ربطی به قانون ندارد.

س: نه مثلا اگر احتمال بدهد این کار را اگر من انجام ندهم...

ج: اگر رسید به اعتبار؛ چون اعتبار اصلاً نکته اعتبار، اعتبار فرقی با حقیقت این است که تصرف می خواهد. تا تصرف نکند که اعتبار نمی شود، قانون نمی شود. اجتناب از مار که قانون نمی خواهد. اجتناب از حق قانون می خواهد. اصلاً اعتبار شأنش تصرف است. یک نحو ابداع است. خود اعتبار یک نحوه تنزیل است یک نحوه اعتبار است ابداع است.

س: آن کسی که مخاطب قانون است، الان یک جا به او نرسیده باشد اما احتمال داده که مراد این کسی که این را جعل کرده این هست، و آن طرف هم احتمالش را زیاد می دهد که اگر من انجام ندهم دچار آن عذاب

ج: این عرض کردیم راهش این است که سوال می کند بررسی می کند به متخصصین مراجعه می کنند، می گویند نه آقا این احتمال تو درست نیست. و آن آقایان اصولی می گویند نه باز هم احتیاط بکن. احتیاط، چون ظاهراً بحث برائت را با احتیاط با فحص و عدم فحص خلط فرمودید. فحص که لازم است که، خب احتمال می دهد. فحص می کند بحث سر فحص است.

س: فحص کرده اما احتمال ضرر از بین نرفته

ج: باشد کافی نیست. احتمال منجز نیست.

س: عقلاً خیلی وقت ها اگر واقعا فحصش نتیجه ندهد بگوید به خاطر محدودیتی که من دارم الان نمی توانم به آن برسم. در نفسش هم این احتمال ضرر از بین نرود. اینجا همه عقلاً این کار را نمی کنند

ج: باشد، تأثیر ندارد؛ چون عقاب امر جعلی است خودش.

البته این دیگر بر می گردد به جواب آقایان که قاعده قبح عقاب حاکم است بر قاعده لا ضرر. ما می گوئیم ۳۳:۴۰

اصلاً بنا به این است که اعتبارات قانونی تا واصل نشود این موضوع آثار نمی شود. آثار جزایی. چون ضرر محتملтан چیست؟ آثار دنیوی است که آن ربطی به قانون ندارد. اگر آثار جزایی قانونی است آن تا واصل نشود آثار بار نمی کند. من فکر نمی کنم یعنی فکر نمی کنم کلام من خیلی غیر عقلایی باشد. خب گاهی اوقات مطلبی می گویم بعد می گویند خیلی غیر عقلایی است.

س: خود سیره عقلاً بعضی وقتها خود عقلاً یک جایی را حکم نمی رسند بلکه

ج: می دانم احتمال ضرر از چه جهت، می گوید چون شارع مصالح و مفاسد، شاید واقعا این خمر باشد، واقعا مثلا برای عقل مضر باشد من نخورم. این بحث دیگری است، مضر بودن بحث دیگری است. اما شاید من را عقاب بکنم، و هنوز برای من واضح نیست. این بحث است. عقاب بکند، یعنی احکام جزایی بار بشود. شلاق هم بزند. شلاق هم بزند فقط احتمال دادند. خب این که غیر عقلایی است. س: نه احتیاط عقلایی داده

ج: حتی احتمال عقلایی، در حد تنجیز برسد جای بحث نیست که

س: خب ملاک تنجیزش چیست؟

ج: خب همان سیره عقلا

اگر حد تنجیز نرسد، چون ما عرض کردیم احتیاط فقط مال اطراف علم اجمالی نیست. مجموعه روایات ضعیفه ای است که اثبات می کند مثلا امشب نماز واجب است. مثلا غیر از نماز عشاء. یک نماز دیگری شب مثلا شب اول ماه شوال وجود دارد. آن احتیاط هم، پس بگوییم به یک درجه برسد عقل حکم به احتیاط می کند. قبول نکردیم که

س: پس ملاک کلی ندارد، بستگی دارد عقلا کجا حد تنجیز را قائل بشوند

ج: ما تنجیز را عقلا بالاخره قبول می کنند و اگر تردیدی شد دست نگه می دارند. چون نمی شود زندگی را، یعنی نمی شود آثار جزایی و زندان و اینها بار بشود بر مجرد احتمال. زندگی را به هم می زند.

این راجع به این مطلب.

حالا اما الجهة الاولى که آیا براءت عقلی جاری می شود یا نه؟

فالصحيح فيها ما ذهب اليه شيخنا الانصاري که براءت عقلی جاری می شود.

آن وقت مرحوم ایشان به قول خودشان، و ذکر لتقریبه وجوها، حالا دیگر البته ایشان در اینجا فرمودند وجوها، اما دو تا بیشتر نبود. به قول شوخی معروف مگر مرادشان جمع منطقی باشد نه جمع ادبی.

و ذکر لتقریبه وجوها؛ دو تا که بیشتر نیست در این کتاب، یکی دیگرش بعدها.

عرض کنم وجه الاول ما ذكره الشيخ في الرسائل، من خودم به رسائل مراجعه نکردم، مدت‌ها هم هست مراجعه نکردم.

وجوب الاقل مردد بین النفسی، وجوب الاقل المردد بین النفسی و الغیری متیقن اذا لو كان الاقل واجبا فوجوبه نفسی ولو كان الاكثر واجبا فوجوب الاقل غیری؛ البته ایشان دیگر از این راه وارد شدند که وجوب اقل مردد است، بین نفسی و غیری است. اما وجوب اکثر نه ولذا براءت از آن جاری می‌شود.

بعد مرحوم آقای خویی می‌فرماید وتمامية هذا الوجه که شیخ آوردند، چون اقل وجوبش نفسی است یا اقل وجوبش غیری است. اگر اقل واجب باشد می‌شود وجوبش نفسی؛ اگر اکثر واجب باشد می‌شود غیری.

کلمه غیری در اینجا مراد اجزاء است. مراد آن اجزاء مشکوک است. ایشان می‌فرمایند این به دو مطلب باید اثبات بشود.

الاول اتصاف الاجزاء بالوجوب الغیری؛ اگر یاد مبارکتان باشد در درس‌های هم سطح هم در کفایه دارد در بحث مقدمه واجب، آنجا یک بحثی دارد که واجب، مقدمه یا مقدمه داخلیه است یا خارجیه. اگر یاد مبارکتان باشد آن داخلیه را می‌گوید مقدمات اجزایش را. چون بنای اصولیین به این شده؛ مثلا گفت نماز بخوان با ده جزء، رکوع و سجود و قرائت و اینها. طهارت هم توش باشد. مثل طهارت را اسمش را گذاشتند شرط، چون اتصاف به آن اعتبار شده، اعتبار شده. و اما قرائت و تکبیر و اینها را اسمش را گذاشتند جزء. روشن شد؟ یک بحثی آمده که آیا وجوب اجزاء، چه نحوه وجوبی است. یک الان ما فعلا یک قول، چون باید بعد قول دیگرش را به مناسبت دیگر بگویم.

یک قولش این است که به نحو وجوب مقدمی است. وجوب مقدمه را می‌گویند وجوب غیری. وجوب مقدمی با غیری یکی است. الا آن مقدمی که محل کلام است، اسمش را گذاشتند وجوب مقدمی خارجی. مثلا گفت نان بخر، من باب مثال، رفتن بازار مقدمه خارجیه است. اگر گفت نماز بخوان به جا آوردن تکبیر و قرائت و رکوع و سجود، مقدمه داخلی است. یکی گفتند مقدمه خارجی، یکی را گفتند مقدمه داخلی.

وجوب مقدمه هم غیری است. پس وجوب اجزاء وجوب مقدمی است. لکن وجوب مقدمی داخلی. اگر گفت نماز بخوان با طهارت، تحصیل وضو مقدمه خارجی است؛ رکوع و سجود مقدمه داخلی. این یک.

دو، وجوب مقدمه از آن تعبیر به وجوب غیری می‌کنند؛ چرا؟ چون مقدمه غیری است. شیئی که فی نفسه بنفسه جعل قرار داده شده وجوب نفسی است. مثلا می‌گویند فرض کنید نماز بخوان، این وجوب نفسی. روزه بگیر. وجوب غیری، وضو بگیر برای نماز، این وجوب غیری دارد، خودش وجوب ندارد، به خاطر نماز. و این را اصطلاحا وجوب غیری گذاشتند.

پس ایشان مقدمه اول، اتصاف الاجزاء بالوجوب الغیری؛ روشن شد؟ و الا لم یصح قول بان وجوب الاقل متیقن، اذ علی تقدیر عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغیری لا یکون هناک الا وجوب النفسی؛ مراد از وجوب نفسی مال اکثر است.

شک فی تعلقه بالاقل او الاکثر فلا علم بوجوب الاقل علی کل تقدیر. عرض کردم کمی اگر ایشان واضح ترمی فرمودند که مراد از وجوب غیری وجوب مقدمی است و مراد از مقدمه، مقدمه داخلیه است. چون دو تا مقدمه ذکر می کند؛ مقدمه داخلیه و مقدمه خارجیه. روشن شد؟

پس ایشان می گوید این مبنی است بر این مطلب که ما وجوب به اصطلاح اجزاء را وجوب غیری بدانیم.

دوم، کون العلم بالوجوب الجامع بین النفسی و الغیری موجبا لانحلال العلم الاجمالی؛ اینکه من می دانم یک وجوب نفسی یا غیری هست، این کافی است برای انحلال.

النفسی المردد تعلقه بالاقل او الاکثر؛ بعد وارد مناقشات شدند. دیگر چون وقت تمام شده، من به همین مقدار اکتفا می کنم. فردا انشاء الله.

یک مناقشه ایشان اما الامر الاول که وجوب اجزاء وجوب غیری نیست. ما مقدمه داخلیه قبول نمی کنیم. چیزی به نام مقدمه داخلیه نداریم. من از الان وجهش را مطرح بکنم که اگر بشود امشب فکر بکنید، ببینید این خودش یک بحثی است در اصول، انشاء الله بعد عرض می کنیم. توسعه هم دارد. این خودتان کاملاً

و آن اینکه اگر گفت نماز بخوان ده تا جزء توش دارد. حالا این مثال نماز را بگویم. وجوب به نماز تعلق گرفته؛ این یک. آیا وجوب به تکبیر هم تعلق گرفته؟ به براءت هم تعلق گرفته؟ به رکوع و سجود هم تعلق گرفته؟ چون می گویند اجزاء عین کل است. نماز همان اجزاء است دیگر. اگر گفت نماز واجب است یعنی اجزاء واجب است.

این یک تحلیل اصولی دارند. وجوب اجزاء چه سنخی است؟ فرقی با وجوب کل چیست؟ این را اگر می توانید خودتان فکر می کنید.

فرق اول این است؛ اجزاء وجوب غیری دارند، کل وجوب نفسی. این فرق اول.

فرق دوم، در وجه دوم آقای خویی می فرمایند. اجزاء وجوب ضمنی دارند. سنخ وجوبشان غیری و اینها نیست. وجوب ضمنی دارند در ضمن صلات. کل وجوب استقلالی دارد.

سه، اجزاء وجوب تهیئی دارند. کل وجوب ذاتی دارد، تهیئی نیست.

چهار، وجوب اجزاء عین وجوب کل است. که این مبنای آقا ضیاء است فردا انشاء الله عرض می کنیم. وجوب اجزاء اصلا فرقی نیست. همان امری که خورده به کل بعینه خورده به اجزاء. لذا اجزاء هم وجوبشان نفسی است، وجوبشان استقلالی است، وجوبشان ذاتی است. این طور نیست که، چون اجزاء با کل یکی است. هیچ فرقی نمی کند.

این چهار تا مبنا تا اینجا.

انشاء الله فردا در خلال این بحث ها، بحث آینده این چهار مبنا را عرض می کنیم و نظر خودمان که هیچ کدام نیست. از این چهار تا که گفتیم هیچ کدام نیست و چیز دیگری است. انشاء الله عرض می کنیم.

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین