جلسه 660

شنبه 28/08/90

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در وجوب موافقت قطعیه علم اجمالی بود. عرض کردیم سه قول در مسأله وجود دارد به لحاظ حکم عقل:

قول اول عدم اقتضاء علم اجمالی هست نسبت به وجوب موافقت قطعیه آن. گفته می شود که علم اجمالی بیان بر جامع هست نه بیان بر خصوصیت. چون وقتی که من می دانستم یا این آب الف نجس است یا آب ب، خصوصیت وجوب اجتناب از آب الف را نمی دانم، خصوصیت وجوب اجتناب از آب ب را هم نمی دانم، فقط وجوب اجتناب از احدهما را می دانم، پس اگر من یکی از این دو را بخورم دیگری را نخورم، آب الف را بخورم و واقعا نجس همان آب الف باشد، عقاب من بر شرب این آب الف می شود عقاب بلابیان. چون مولا به من می گوید چرا این آب الف را خوردی با اینکه نجس بود؟ می گویم من نجس بودن او را نمی دانستم. عقاب من بر آن می شود عقاب بلابیان و این قبیح است. اما اگر هر دو را بخورم، خب من می دانم یکی از این دو را که می خورم حرام هست وبیان بر آن تمام است و عقاب من دیگر عقاب بلابیان نمی شود.

ظاهر کلام مرحوم نائینی در اجود التقریرات همین است که علم اجمالی اصلا اقتضائی ندارد نسبت به وجوب موافقت قطعیه آن. چون بیان بر جامع است فقط. اما فرموده است: ما چه بکنیم؟ برائتها تعارض می کنند در اطراف این علم اجمالی، برائت شرعیه از حرمت شرب آب الف با برائت شرعیه از حرمت شرب آب ب تعارض می کند، چرا؟ برای اینکه یلزم من اجتماع البرائتین الترخیص فی المخالفة القطعیة، وهذا قبیح. هر دو با هم جاری نمی شوند قطعا. جریان احدهما دون الآخر هم می شود ترجیح بلامرجح. تعارض می کنند این دو برائت شرعیه و تساقط می کنند، آنوقت ما مؤمّن نداریم نسبت به شرب آب الف و یا شرب آب ب، نه اینکه علم اجمالی منجز است.

ایشان فرموده برائت عقلیه هم همینطور، در آب الف تعارض می کند با آب ب، نه برائت عقلیه سالم از معارض داریم و نه برائت شرعیه. علم اجمالی نیست که منشأ وجوب احتیاط است به اجتناب از هر دو آب، بلکه سقوط اصول مؤمنه است بخاطر معارضه در اطراف علم اجمالی که منشأ می شود ما احتیاط بکنیم.

اقول: این فرمایش واقعا عجیب است. چون تعارض در ادله لفظیه است، در ادله لبیه که تعارض نیست. آخه برائت عقلیه معنا ندارد بگوئیم تعارض می کند در این دو آب. برائت عقلیه مگر چیست؟ قاعده قبح عقاب بلابیان است. خب شما از اول گفتید عقاب بر شرب کلا المائین عقاب مع البیان است، عقاب بر شرب احدهما دون الآخر عقاب بلابیان است، تعارض کجا بود. تعارض در برائت شرعیه معقول است. چرا؟ برای اینکه اطلاق رفع ما لایعلمون نسبت به آب الف می گوید یجوز شربه مطلقا، مطلقا یعنی سواء شربت الآخر أم لا، برائت از حرمت شرب آب ب هم می گوید یجوز شربه مطلقا أی سواء شربت الماء الاول أم لا. از اجتماع این دو اصل برائت شرعیه لازم می آید ترخیص در شرب این آب وآن آب مطلقا، می شود مخالفت قطعیه. اما برائت عقلیه که اطلاق ندارد، اطلاق از شئون خطاب لفظی است. برائت عقلیه از اول می گوید عقاب بر شرب یکی از این دو آب ولو واقعا هم آنی که خوردی حرام باشد می شود عقاب بلابیان. اما اگر هر دو را بخوری، نه آنجا شما علم داری که حرام را مرتکب شدی، دیگر عقاب تو بلابیان نیست.

پس جناب محقق نائینی! معنا ندارد که شما در اجود التقریرات قائل به قول اول بشوید که عدم اقتضاء علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه است، ولی در عین حال بگوئید برائت عقلیه جاری نیست للتعارض. این معنا ندارد.

سؤال وجواب: ترجیح بلامرجح هم بحث اثباتی است، یعنی وقتی دلیل لفظی تعارض کرد مثل اینکه کسی بیاید همزمان دو تا خواهر را عقد کند، دلیل لفظی نفوذ ازدواج در این خواهر با دلیل لفظی نفوذ ازدواج آن خواهر دوم که همزمان انجام شده است، آنوقت ما بیائیم بگوئیم ازدواج با خواهر اول صحیح و ازدواج با خواهر دوم غیر صحیح، خب دلیل که متکفل این مطلب نیست. می شود ترجیح بلامرجح. ترجیح بلامرجح یعنی تعیین اینکه این خواهر اول ازدواجش صحیح است از خطاب عقد الزواج نافذ می شود تعیین بلامعین. معنای ترجیح بلامرجح یعنی تعیین بلامعین. خب معین ندارد، چرا نگوئید ازدواج خواهر دوم صحیح است؟ اما در ادله غیر لفظیه و لبیه خود عقل که حاکم است تعیین می کند. خود عقل می گوید من کاری ندارم به آب الف یا آب ب، من می گویم تا هر دو را نخوری عقاب تو قبیح است. بحث ظهورات نیست که ندانیم مراد جدی مولا چیست. عقل در ضمیر هر انسانی هست، می گوید عقاب در جائی که هر دو آب را نخوری می شود عقاب بلابیان و قبیح است. خود عقل تعیین می کند مراد خودش را.

ولذا این قول اول که مرحوم نائینی اختیار کرد با وجوب احتیاط عقلا سازگار نیست. جناب نائینی! نمی شود قائل شد به وجوب احتیاط عقلا. اینکه قول اول را اختیار کنی و بگوئی عقلا احتیاط واجب است چون برائت عقلیه در اطراف علم اجمالی تعارض وتساقط کرد این درست نیست.

ولذا مرحوم آقای صدر فرموده است: این قول با مبنای ما که برائت عقلیه را قبول نداریم حق الطاعه ای هستیم جور می آید. ما این قول اول را قبول داریم علی تفصیل سنذکره، ولی بسیار با مبنای ما سازگار است. چرا؟ برای اینکه علم اجمالی بیان بر جامع است، چون بیان بر جامع است برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی تعارض می کند چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است که حالا یا عقل یا عقلاء می گویند ترخیص در مخالفت قطعیه صحیح نیست. برائت شرعیه که تعارض کرد ما دیگر برائت عقلیه نداریم به نظر مرحوم آقای صدر کما هو الصحیح، ما نوبت را می رسانیم به حق الطاعة، که در تکلیف مشکوک در مولای حقیقی عقل حکم می کند به لزوم احتیاط، برائت عقلیه ما نداریم. برائت شرعیه هم که تعارض کرد و تساقط کرد.

مرحوم آقای صدر فرموده: ما توضیحی بدهیم، علم اجمالی دو جور است:

گاهی تعلق می گیرد به یک عنوانی که متعلق حکم شرعی است، منتهی نمی دانیم مصداق آن عنوان کدامیک از این دو فرد است. مثلا مولا گفته اکرم العالم، ما نمی دانیم زید عالم است یا عمرو عالم است. اینجا علم اجمالی بیان بر جامع فقط نیست، علم اجمالی به عنوانی تعلق گرفته است که متعلق امر شرعی است، اکرام عالم. من می دانم بر من واجب شده است اکرام عالم، آنوقت شک می کنم آیا زید را اکرام کنم عالم را اکرام کرده ام یا نه. اینجا قاعده اشتغال جاری می شود، بیان بر تکلیف به اکرام عالم تمام است شک در امتثال داریم. اینجا حتی قائلین به برائت عقلیه هم باید بگویند علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه است وقول اول اینجا درست نیست. جناب نائینی که قول اول را در اجود التقریرات اختیار کردی، در این مثال فرمایشت درست نیست، چون در این مثال علم تعلق گرفته است به یک عنوان که متعلق وجوب شرعی است و من شک در امتثال دارم، قاعده اشتغال می گوید: الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. عنوان اکرام عالم را می دانی بر عهده تو آمده، باید احراز کنی که این عنوان را تو تحصیل کرده ای. اگر زید را تنها اکرام کنی آیا می دانی که اکرام کردی عالم را؟ نه، پس عمرو را هم احتیاطا اکرام کن تا احراز کنی که عالم را اکرام کرده ای. مثل اینکه مولا می گوید توضأ بالماء، من نمی دانم این مایع آب است یا آن مایع، خب قاعده اشتغال می گوید با هر دو باید وضوء بگیری تا احراز کنی توضأ بالماء محقق شده است.

پس در این مثال که عنوان مأموربه مشخص است، شک می کنیم آن عنوان منطبق است بر این فرد یا بر آن فرد، اینجا نه این قول اول درست نیست. بیان تمام شده است بر این عنوان، شک دارم در امتثال این عنوان که آیا این عنوان را ایجاد کردم یا نه، باید هر دو فرد را انجام بدهم تا احراز کنم که این عنوان را ایجاد کردم. اینجا همه باید قائل بشوند به وجوب موافقت قطعیه.

اما جائی که عوان مأموربه مشخص نیست، مثلا نمی دانم شارع گفت اکرم زیدا یا گفت اکرم عمروا، کدام عنوان به عهده من آمده است، عنوان اکرام زید یا عنوان اکرام عمرو؟ معلوم نیست، که معمولا در شبهات حکمیه اینطور هست، من نمی دانم شارع به من که فرض کنید معلم هستم در کرج و هر روز از تهران می روم به کرج و بر می گردم فرموده است که قصر که نظر حضرت امام بود، یا فرموده أتم که نظر مشهور هست؟ عنوان مأموربه نمی دانیم التمام است یا القصر است، اینجا را مرحوم آقای صدر فرموده این قول اول قول صحیحی است، علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه نیست، چون بیان جامع هست نه بیشتر. در آن مثال اکرام زید و اکرام عمرو من علم ندارم که خصوصیت اکرام زید به عهده من آمده است، من علم ندارم که خصوصیت اکرام عمرو به عهده من آمده است. آقایانی که برائت عقلیه را قائلید، عقاب من بر ترک اکرام زید می شود عقاب بلابیان، مولا روز قیامت به من می گوید با اینکه اکرام زید واجب بود چرا او را اکرام نکردی؟ می گویم مولا من نمی دانستم اکرام زید واجب است. اما اگر هر دو را ترک کنم نه زید را اکرام کنم و نه عمرو را، آنوقت مولا می گوید تو می دانستی اکرام یکی از این دو واجب است اما هر دو را ترک کردی، یعنی ترک کردی معلوم الوجوب را، چون می دانستی احدهما واجب است هر دو را ترک کردی ترک احدهما هم شد دیگر. عقابت می شود عقاب مع البیان.

فقط مرحوم آقای صدر فرموده: چون ما برائت عقلیه را قبول نداریم ما قائل به وجوب احتیاط هستیم حتی در این مثال. چون برائت عقلیه قائل نیستیم، برائت شرعیه تعارض می کند نوبت می رسد به وجوب احتیاط، ولی علم اجمالی مقتضی وجوب موافقت قطعیه نبود. علم اجمالی بیان بر جامع بود نه بیشتر. اما چون ما حق الطاعه ای هستیم می گوئیم چکار کنیم، برائت شرعیه که تعارض کرد در اطراف علم اجمالی، چون برائت شرعیه آمده بود ترخیص در مخالفت قطعیه بدهد، واین خلاف حکم عقل است به نظر مشهور یا خلاف ارتکاز عقلاء هست به نظر خود آقای صدر. و دیگر وقتی برائت شرعیه نبود شک در تکلیف مجرای حق الطاعه است عقل می گوید باید احتیاط کنید حتی در شک بدوی در تکلیف.

اقول: این فرمایش آقای صدر ناتمام است. چرا؟ برای اینکه می گوئیم جناب آقای صدر! علم اجمالی که فقط در تکالیف شرعی که نیست، در تکالیف عرفیه هم هست. خب در موالی و عبید عقلائیه آنها که دیگر حق الطاعة ندارند. حق الطاعه در مولای حقیقی است. والا خودتان اعتراف کردید که عقلاء برائت عقلائیه را قبول دارند.

حالا ما به شما اشکال کردیم گفتیم این برائت عقلائیه چون ردع نشده، عدم ردع از آن کاشف از امضاء آن هست و این برائت عقلائیه کار برائت عقلیه را می کند، دیگر خطاب لفظی نیست دلیل لبی است. ولی ما فعلا روی این جهت اصرار نمی کنیم، کار نداریم که این برائت عقلائیه غیر مردوعه است در محیط شرع هم می شود از آن استفاده کرد. ولی در محیط خود عقلاء که خود شما هم قبول دارید، خب چطور شده که عقلاء علم اجمالی را منجز می دانند نسبت به وجوب موافقت قطعیه؟ اگر عبدی بفهمد که مولا به او یا گفته است که به مهمان سیب نده مثلا یا گفته است که پرتغال نده، اتفاقا آمد سیب داد بعد هم معلوم شد که همان چیزی را داده که مولا گفته بوده نده. اگر این مولا عبدش را عقاب بکند این عقابش از نظر عقلاء ظلم است؟ کجایش ظلم است؟ می گوید من به این عبد گفتم و عبد هم می دانست که من گفته ام یا به مهمان سیب نده یا گفته ام به مهمان پرتغال نده چون شئونی هست که باید حفظ بشود. این هم آمده جلو مهمان با اینکه می توانست میوه دیگری بیاورد آمده جلو مهمان سیب گذاشته، و واقعا هم همان چیزی بود که من گفته بودم جلو مهمان نگذار. بلا اشکال عقاب این عبد صحیح است. چرا سیب گذاشتی جلو مهمان؟ اگر عبد بگوید من نمی دانستم به او می گویند آیا نمی دانستی که من گفته بودم یکی از این دو را جلو مهمان نباید بگذاری؟ مگر مجبور بودی بگذاری؟ حب نمی گذاشتی، میوه سوم بود می آوردی می گذاشتی.

پس چه جور است که این علم اجمالی با اینکه فقط بیان بر جامع است و به قول شما منجز نسبت به وجوب موافقت قطعیه نیست چه جور شد که عقلاء احتجاج می کنند به این علم اجمالی؟ شما فقط دنبال راه حل مسلک حق الطاعه هستید. خب مسلک حق الطاعة که در مولای حقیقی است در موالی عقلائی که این مسلک کاربرد ندارد.

پس چه باید گفت؟ به نظر ما علم اجمالی درست است که بیان بر جامع است و بیش از جامع را ما علم نداریم، اما به وجدان عقلی مصحح عقاب است بر آن فرد. چرا؟ برای اینکه این جامع با جامعی که در واجب تخییری است فرق می کند. در واجب تخییری وقتی می گوئید مثلا در اماکن اربعه القصر أو التمام واجب، اینجا نمی گوئید والواجب فرد معین. نمی گوئید. احدهما واجب، ولیس الواجب فردا معینا. چون واجب تخییری است، نه قصر واجب است و نه تمام، احدهما واجب است. اما در علم اجمالی در مورد همین کسی که شغله التدریس فی کرج این آقا می گوید احدهما یا قصر یا تمام بر من واجب است، اما می گوید والواجب فرد معین عند الله. این باعث می شود که به وجدان عقلی این علم اجمالی منجز همان فرد باشد، اگر نماز قصر خواند نماز تمام نخواند و گفت حالش را ندارم بیش از دو رکعت بخوانم، بعد معلوم شد که نماز تمام بر او واجب بوده است، به وجدان عقلی عقاب او صحیح است. آیه که نازل نشده است قبح عقاب بلابیان تا ما بیان را معنای لغوی بکنیم. قبح عقاب بلابیان یک قاعده ای است که دلیلش وجدان فطری انسان است. باید ببینیم وجدان ما چه مقدار حکم می کند به قبح عقاب. برفرض ما مسلک حق الطاعه را هم نپذیرفتیم و مشهوری شدیم، اما گناه که نکردیم که در موارد شک در تکلیف در مولای حقیقی گفتیم عقل درک می کند قبح عقاب را برفرض. خب مشهور که این را میگویند گناه که نکرده اند. خب مشهور می آیند در مورد علم اجمالی می گویند عقل ما درک می کند حسن عقاب را. منتهی از باب ضیق خناق آمده اند گفته اند قاعده قبح عقاب بلابیان، شما هم گیر داده اید به لفظ بیان. مگر این کلمه در قرآن آمده است؟ وجدان فطری است، می گویند در شک در تکلیف بعد الفحص عقل حکم می کند به قبح عقاب. شمای آقای صدر قبول ندارید و ما هم می گوئیم عقل ما چیزی نمی فهمد، عملا می شویم همراه با مسلک حق الطاعة. ولی مشهور می گویند عقل ما می فهمد که عقاب این شخص که در شک در تکلیف بعد الفحض احتیاط نکرد قبیح است، اما در شبهات حکمیه قبل الفحص و در شبهات مقرونه به علم اجمالی می گویند عقل ما درک می کند حسن عقاب را. وقتی عقل ما درک می کند حسن عقاب را، آنوقت بر اساس این درک عقلی باید تفسیر کنیم این قاعده قبح عقاب بلا بیان را نه جمود بر لفظ بکنیم. باید بگوئیم هر کجا تکلیف در معرض وصول بود اجمالا أو تفصیلا مخالفت تکلیف در معرض وصول بوصول اجمالی أو تفصیلی مورد حکم عقل است به اینکه عقاب بر مخالفت همچنین تکلیفی صحیح است. اما تکلیفی که در معرض وصول به مکلف نبود لا اجمالا و لا تفصیلا آنجا عقل درک می کند قبح عقاب را. این وجدان عقلی ماست. اگر هم شما از نظر عقلی تشکیک بکنید در این عرض ما که موضوع قبح عقاب بلابیان می شود عدم بیان در معرض وصول اجمالا أو تفصیلا اگر این مطلب را از نظر عقلی هم مناقشه کنید برای ما خیلی مهم نیست، می آییم می گوئیم علم اجمالی منجزیت عقلائیه دارد نسبت به وجوب موافقت قطعیه. منجزیت عقلیه را هم اگر زورمان نرسد اثبات بکنیم چون شما گیر بدهید به لفظ بیان و بعد هم بگوئید در علم اجمالی که ما بیان بر خصوصیت نداریم بیان بر جامع داریم پس مشهور باید بگویند عقاب بلابیان قبیح است. برفرض اینجور باشد که شما می گوئید اما منجزیت عقلائیه را نمی توانید منکر بشوید، عقلاء منجز می دانند علم اجمالی را نسبت به وجوب موافقت قطعیه، واین منجزیت عقلائیه غیر مردوعه است و کشف از امضاء می کنیم که شرعا این منجزیت عقلائیه امضاء شده است.

این یک مطلب، که خلاصه اش این است که جناب آقای صدر! کلاهتان را قاضی قرار بدهید در موالی و عبید عقلائیه، لازمه فرمایش شما این است که علم اجمالی در بین موالی و عبید عقلائیه منجز نباشد در آنجایی که عنوان معلوم نیست، نمی دانیم مولا گفت اکرم زید یا گفت اکرم عمروا، باید بگوئید موالی عقلائیه احتیاط را لازم نمی دانند، ارتکاز عقلاء در موالی وعبید عقلائیه بر وجوب احتیاط نیست. در حالی که این خلاف وجدان عقلائی ما است.

و حلش هم این است که ما جود بر لفظ بیان در قاعده قبح عقاب بلابیان نکنیم، چون نه در آیه ای آمده و نه در روایتی، بلکه ناشی است از وجدان فطری هر انسان. که توضیح دادیم.

واین بیانی هم که آقای صدر داشت که تفصیل می داد و در اکرم العالم می گفت بله آنجا من قبول دارم چون عنوان اکرام عالم به عهده ما آمده است آنجا بیان بر وجوب اکرام عالم تمام است، حق الطاعه را هم قبول نداشتیم می گفتیم باید احتیاط بکنی هم زید را اکرام کنی و هم عمرو را چون نمی دانی کدامها عالمند.

جناب آقای صدر! اکرم العالم انحلالی است، ظهور عرفی اکرم العالم این است که ان وجدت عالما فأکرمه یعنی إن کان زید عالما فأکرم زیدا، إن کان عمرو عالما فأکرم عمروا، ظاهرش این است. آن چیزی که به عهده من می آید اکرام این شخص است، عالم بودنش از نظر عرفی حیثیت تعلیلیه است. نه اینکه به عهده من بیاید اکرام العالم. عالم حیثیت تقییدیه نیست عرفا بلکه حیثیت تعلیلیه است، یعنی اکرم هذا لکونه عالما، اکرم ذاک لکونه عالما.

ولذا اگر من زید را اکرام کردم بعد از اکرام زید علم اجمالی پیدا کردم که یا زید عالم بود و واجب الاکرام و یا عمرو واجب الاکرام است که او را هنوز اکرام نکرده ام، بعید می دانم آقای صدر مخالف باشد با اینکه اصل برائت از وجوب اکرام عمرو جاری می شود بلامعارض، چون وجوب اکرام زید اصل برائتش اثر ندارد، قبل از علم اجمالی من او را اکرام کرده ام و از محل ابتلاء خارج شد. با اینکه اگر قاعده اشتغالی بشوید باید بگوئید من یقین دارم که تکلیف به اکرام عالم متوجه من شد شک در امتثالش دارم، الاشتغال الیقین یقتضی الفراغ الیقینی. آقای صدر ظاهر کلماتش در اصول این است که نه اینجوری نیست. من می دانم یا آن آب نجس است یا این آب، ولی آن آب فعلا از محل ابتلاء من خارج شده است، قبل از علم اجمالی از محل ابتلاء من خارج شده است مثلا رفته آمریکا، خب جناب آقای صدر! شما می گوئید برائت از حرمت شرب این آب داخل در محل ابتلاء جاری است بلامعارض. با اینکه اگر قاعده اشتغال باشد من یقین دارم که یک زمانی به عهده من آمد وجوب اجتناب از نجس. اشتغال یقینی است شک در امتثالش می کنم عقل می گوید باید احراز کنی امتثالش را، لذا باید از این آب داخل در محل ابتلاء اجتناب کنی. بعید است ایشان ملتزم بشود به این مطالب. ونکته اش این است که لاتشرب النجس عرفا نجس بودن حیثیت تعلیلیه است یعنی لاتشرب هذا لکونه نجسا، لاتشرب ذاک لکونه نجسا. اکرم العالم هم این است، اکرم زیدا لکونه عالما، پس آنی که به عهده من می آید اکرام زید است، اکرم عمروا لکونه عالما آنی که به عهده من می آید اکرام عمرو است نه اکرام عالم، چون این حکم انحلالی است، ولذا من نمی دانم اکرام زید به عهده من آمده یا اکرام عمرو، اگر شما می گوئید بیان تمام نیست در موارد علم اجمالی مگر نسبت به جامع، خب اینجا هم باید همین را بگوئید.

این فرق می کند با مثال اکرم عالما به نحو بدلی، آنجا حق با شماست. مولا گفته اکرم عالما من نمی دانم زید عالم است یا عمرو، باید هر دو را اکرام کنم. چون آنجا حکم بدلی است، عنوان اکرام عالم به عهده من آمده است و باید یقین بکنم به امتثال آن، اکرام زید مشکوک العالمیه کافی نیست.

ظاهرا خلط شده است بین واجب بدلی و واجب انحلالی در کلام ایشان. بقیة الکلام انشاءالله فردا.