بسم الله الرحمن الرحیم

شنبه 26/12/91

جلسه 858

بحث در برائت عقلیه بود، ما ولو برائت عقلیه برایمان ثابت نشد اما برائت عقلائیه ثابت شد و این برائت عقلائیه به نظر ما امضاء شده به خاطر عدم ردع، مثل سایر سیره های عقلائیه که با عدم ردع کشف می کنیم امضاءش را، ولذا جایگزین برائت عقلیه می شود.

ولذا اینکه آقای صدر ثمراتی بار کرده بر انکار برائت عقلیه ومسلک حق الطاعة آن ثمرات با این بیان از بین میرود چون هرجا ولو برائت عقلیه نباشد اما برائت عقلائیه ممضاة هست.

اما الثمرات:

1- ثمره اول: گفته می شود که کسانی که برائت شرعیه را تمام نمی دانند ومی گویند ما دلیل لفظی معتبر بر برائت شرعیه نداریم، لذا طبیعی است که یا باید رجوع کنند به برائت عقلیه اگر قبول داشته باشند، ویا رجوع کنند به مسلک حق الطاعة اگر برائت عقلیه را قبول ندارند، چون هستند کسانی که ادله لفظیه برائت شرعیه را قبول ندارند:

اما بالنسبة الی حدیث الرفع: یا سندا بجمیع طرقه چه رفع عن أمتی ستّ خصال باشد وچه رفع عن أمتی تسعة کالسید الخوئی در نوار درسشان، او دلالة کالسید الزنجانی که به سند ایراد نمی گیرد ولی می گوید احتمال هست که مالا یعلمون بمعنی مالا یلتفتون الیه باشد شبیه آنچه که در صحیحه زراره هست که: فإن حرّک فی جنبه وهو لا یعلم یعنی لا یلتفت، نه اینکه شک کرد بلکه اصلا ملتفت ومتوجه نشد که چیزی در کنارش تکان خورد ظن به این پیدا کرده که وضوءش به خاطر خواب باطل شده ولذا زراره می پرسد که وضوءش باقی است امام میفرماید بله باقی است، که ایشان نقل می کنند که محقق همدانی هم این نکته را در حاشیه رسائل دارد که احتمال دارد که رفع ما لا یعلمون ای مالا یلتفتون الیه باشد که شامل جهل بسیط نمی شود، ویک قرینه هم ایشان ذکر می کند می گوید: چطور می شود که برائت در شبهات حکمیه را شارع به قول مطلق عرضه کند به مردم بدون اینکه به آنها بگوید سؤال کنید وفحص کنید اگر مأیوس شدید از ظفر به دلیل آنوقت رفع عنکم ما لا تعلمون، لذا اینکه به طور مطلق گفته رفع عن أمتی ما لا یعلمون این ما یصلح للقرینیه دارد که شامل شبهات حکمیه نشود، کما اینکه به خاطر همین نکته و بخاطر مثالهایی که هست فرموده اند استصحاب شامل شبهات حکمیه نمی شود.

اما بالنسبة الی حدیث الحجب: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، که آقای خوئی فرمود این حدیث سندا صحیح ودلالة تام است، ولی این درست نیست واین حدیث سندا ضعیف است وسیأتی که این فرار من المطر الی المیزاب است، چون باز حدیث رفع را می شود با تلاش درست کرد اما حدیث حجب قابل تصحیح نیست، چون ابی یحیی زکریا بن یحیی که در سندش هست توثیق ندارد، علاوه آقای زنجانی فرموده: در کافی هست که: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم ( علمه ندارد ) که ظاهرش یا محتملش این است که مساوق باشد با لا یکلف الله نفسا الا وسعها، یعنی آن فعلی که خدا بین مردم وبین آن فعل حائل وحاجب قرار داده است یعنی مانعی تکویناً نمی گذارد که مردم آن فعل را انجام دهند، مثلا اگر کسی از وضو عاجز شد می شود ما حجب الله عن العباد، محجوب به معنای مخفی نیست بلکه محجوب یعنی دسترسی به آن نداریم در حالیکه در موارد عدم العلم ما دسترسی به فعل داریم که ولو از باب احتیاط عمل کنیم چون فرض این استکه جاهل بسیطیم امکان احتیاط داریم، آقا بیهوش است قادر بر نماز نیست می گوید ما غلب الله علیه فهو أولی بالعذر، اینجا هم می گوید ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم آنچه که خدا مانع شد از آن دیگر از دوش مردم برداشته شده چون خود خدا مانع شده از آن فعل وحالَ بین المکلف وبین ذلک الفعل فهو موضوع عنهم ولذا ربطی به ادلّه برائت ندارد، ولذا ایشان ادله لفظیه برائت شرعیه را قبول ندارد.

ان قلت: پس آقای زنجانی که ادلّه برائت شرعیه را منکرند وبرائت عقلیه را هم که منکر است وقائل به مسلک حق الطاعة هستند پس چه می کنند؟

قلت: ایشان گفته از باب دلیل لبّی ومذاق شارع که مردم را به حرج نوعی نمی اندازد می فهمیم در موارد شک در تکلیف مردم رجوع به برائت بکنند به عنوان برائت ثابته به دلیل لبّی، ولی اطلاق ندارد ولذا در دوران أمر بین تعیین وتخییر باید احتیاط کرد چون دلیل برائت شرعیه اطلاق ندارد چونکه دلیل آن لبّی است.

اقول: این ثمره درست نیست چون ما برائت عقلائیه ممضاة را قبول کردیم، ولو دلیل لفظی نداریم ولی دلیلی لبّی مطلق داریم وهو السیرة العقلائیة علی البرائة.

2- ثمره دوم: آقای صدر فرموده ما اگر قائل شویم به برائت عقلیه، علم اجمالی فقط بیان بر جامع است نه بر فرد، من می دانم یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، بیان بر وجوب اکرام زید تمام نیست لذا عقاب بر آن می شود عقاب بلا بیان کذلک بالنسبة الی وجوب اکرام عمرو، بله اگر من هیچکدام را اکرام نکنم ومخالفت قطعیه کنم اینجا عقاب مع البیان خواهد بود چون می دانم یکی از دو کار واجب است ولی هردو را ترک کردم، ولذا ایشان می گوید ما این وجوب موافقت قطعیه را از امتیازات مسلک حق الطاعة قرار می دهیم که چون ما برائت عقلیه را منکریم برائت شرعیه هم که در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود چون تعارض می کند وتساقط می کند چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است وجریان یکی دون دیگری هم ترجیح بلا مرجح است، بعد که برائت در اطراف علم اجمالی تساقط کرد رجوع می کنیم به مسلک حق الطاعة خودمان، اما قائلین به برائت عقلیه باید قائل شوند به برائت عقلیه وبگویند یکی از این را می توانی اکرام نکنی ومخالفت احتمالیه کنی.

اقول: این فرمایش هم تمام نیست زیرا ما از ایشان سؤال می کنیم، می گوئیم شما که برائت عقلائیه را در عبید وموالی عقلائیه قبول کردید، پس چرا عقلاء علم اجمالی را منجز می دانند نسبت به وجوب موافقت قطعیه؟ اگر من بدانم که مولا حرام کرده که ساعت 9 یا در مغازه قصابی باشم یا نانوائی می دانم یکی را حرام کرده است اما بالتفصیل نمی دانم کدام را حرام کرده است، که اصلا مخالفت قطعیه هم ممکن نیست چون ضدان هستند نمی توانم هر دو را مرتکب شوم، ولی اگر رفتم ساعت 9 در مغازه قصابی ومولا که اتفاقی رد می شد مرا دید وگفت چرا رفتی مغازه قصابی مگر نگفته بودم که حرّمت علیک ساعت 9 دخول در مغازه قصابی را، عبد هر چه می گوید من علم نداشتم تفصیلا بلکه علم اجمالی داشتم، می گوید پس علم داشتی ولو علم اجمالی واین علم اجمالی در اینجا منجز است با اینکه آقای صدر هم برائت عقلائیه را قبول دارد که در موالی وعبید عقلائی مساوق با برائت عقلیه است پس چرا در اینجا برائت عقلائیه را جاری نمی کند؟ حالا یا باید بگوئیم علم اجمالی منجز عقلائی است نسبت به وجوب موافقت قطعیه ولو منجز عقلی نباشد، یا باید بگوئیم منجز عقلی هم هست، چون کسی که قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول دارد وجدانش را شاهد می گیرد بر برائت عقلیه، ووجدان در موارد علم اجمالی بر برائت عقلیه نیست، فرق می کند با شبهه بدویّه، در شبهه بدویّه مشهور می گویند وجدان ما احساس می کند برائت عقلیه وقبح عقاب را اما در اطراف علم اجمالی احساس نمی کنیم قبح عقاب را، می گویند برائت عقلیه را قبول داریم ولی بیان را أعم می گیریم از بیان اجمالی وتفصیلی، وواقعا هم همین است، ما برائت عقلیه را قبول نداریم ولی کسی که قبول دارد انصافا می گوید بیان أعم است از بیان اجمالی وتفصیلی، والا وجدانا قبیح نیست عقاب مکلف بر مخالفت احتمالیه در اطراف علم اجمالی.

3- ثمره سوم: فرموده: گاهی اصول تعارض می کنند در اطراف علم اجمالی نوبت می رسد به حکم عقل، مثلا امروز اذان ظهر که گفتند من نماز ظهر را خواندم ولی بعد از آن یقین کردم (طبق قول مخبر صادقی یا طبق اینکه یادم رفته رکعت شمار را تنظیم کنم) که من از أذان صبح تا حالا 4 رکعت بیشتر نماز نخوانده ام با اینکه باید 6 رکعت می خواندم لذا علم اجمالی دارم یا نماز صبح را نخوانده ام یا اگر نماز صبح را خوانده ام این نماز ظهر را دو رکعتی خوانده ام، از این طرف تمام اصول وقواعد شرعیه در نماز صبح وظهر طرف تعارضند، قاعده فراغ در نماز ظهر با قاعده حیلوله در نماز صبح یا اصل برائت از وجوب قضاء در نماز صبح تعارض می کنند، نوبت می رسد در نماز ظهر به قاعده اشتغال چون شک در وقت است، اما نسبت به نماز صبح آقای صدر می گوید طبق مسلک برائت عقلیه نوبت می رسد به برائت عقلیه از وجوب قضاء چون شک در تکلیف جدید است، اما طبق مسلک حق الطاعة باید احتیاطا نماز صبح را هم قضا کنی، چون برائت عقلیه را که ما قبول نداریم، برائت شرعیه هم که معارضه کرد ورفت.

اقول: جواب این است که در اطراف علم اجمالی در شبهات موضوعیه آن هم شبهات موضوعیه مقرونه به علم اجمالی اگر برائت عقلیه را بپذیریم برائت عقلائیه ممضاة هم هست چه فرق می کند، فقط برائت عقلیه را مشهور می گویند هست وما برائت عقلائیه ممضاة را می گوئیم هست چه فرق می کنند، اینجور نیست که ما برائت غیر لفظیه نداشته باشیم، حالا برائت عقلیه نداشته باشیم برائت عقلائیه ممضاة که داریم، فقط دعا کنید که صغرویا در شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی برائت عقلیه یا عقلائیه را جاری بدانند که بحث صغروی می شود.

فلا ثمرة تامة للفرق بین المسلکین ولی بحث مفیدی است.

بعضی در دفاع از مشهور به آقای صدر اشکال کرده اند که مسلک حق الطاعة فقط یک بُعد را می بیند یعنی فقط غرض لزومی را می بیند با اینکه همانطور که مولی نسبت به احکام لزومیه اش حق الطاعة دارد نسبت به احکام ترخیصیه اش که جزء مباحاة اقتضائیه است هم حق الطاعة دارد، شما احتمال می دهید که شرب تتن یا حلق لحیه حرام باشد خوب احتمال هم می دهید که حلال باشند، اگر حلال باشد یک وقت حلال لا اقتضائی است یعنی از باب این است که تحریم ملاک نداشت لذا حلال شد، اما یک وقت مصلحت در این است که حلال باشد یعنی مصلحت در این است که شرب تتن یا حلق لحیه حلال باشند و خدا دوست دارد که مردم مثلا خسته که می شوند یک پکی به سیگار بزنند یا برای نظافت بیشتر مثلا حلق لحیه کنند إنّ الله یحب أن یؤخذ برخصه کما یحب أن یؤخذ بعزائمه پس شما نمی توانید به صرف شک در حرمت شرب تتن یا حلق لحیه مردم را از شرب تتن محروم کنید وبگوئید عقل می گوید احتیاط کنید. چرا از آن طرف حساب نکردید که شاید خدا دوست دارد که شرب تتن یا حلق لحیه حلال باشد ومردم خودشان را مرخص العنان ببینند در رابطه با شرب تتن وحلق لحیه، پس اینهم حق مولاست در موارد اباحه اقتضائیه. لذا شما نمی توانید به صرف شک در حرمت شرب تتن یا حلق لحیه مردم را از شرب تتن وحلق لحیه محروم کنید بالاحتیاط، شما دارید غرض ترخیصی مولا را اگر واقعا غرض ترخیصی دارد تضییع می کنید این چه احتیاطی است؟ پس می شود تزاحم بین الحقین حق حفظ غرض لزومی مولا با حفظ غرض ترخیصی مولا نمی شود هر دو غرض را حفظ کرد یکی هم که بر دیگری ترجیح ندارد فیتعارضان.

اما قبل از جواب از این اشکال روایت "إنّ الله یحب أن یؤخذ برخصه کما یحب ان یوخذ بعزائمه" را توضیح دهم: این روایت در کتاب محکم ومتشابه سید مرتضی از تفسیر نعمانی نقل شده: عن امیر المومنین علیه السلام عن النبی صلی الله علیه وآله: إنّ الله یحب أن یؤخذ برخصه کما یحب أن یوخذ بعزائمه، در معتبره فضیل بن یسار اینجور آمده: وعاف رسول الله اشیاء وکرهها ولم ینه عنها نهی حرام وانما نهی عنها نهی کراهة ثم رخص فیها فصار الأخذ برخصه واجبا علی العباد کوجوب ما یأخذون بنهیه وعزائمه.

اما آن روایت إنّ الله یحب أن یؤخذ برخصه... ضعیف السند است، علاوه مشتمل بر مطالب ومضامین باطل است چون مشتمل بر ادعای تحریف قرآن است، مثل: او یعذبهم فانهم ظالمون لآل محمد فانهم حذفوا آل محمد، یا جعلناکم ائمة وسطا فحرفوها امة وسطا، یا ویقول الکافر یا لیتنی کنت ترابیا فحرفوها وقالوا ترابا، خوب این روایت که مشتمل بر دعوای صریح تحریف قرآن است قابل اعتماد نیست علاوه بر اشکال سندی، پس سندا ایراد دارد چون سند ندارد.

ثانیا: إنّ الله یحب أن یؤخذ برخصه نگفته یوجب أن یوخذ برخصه، أخذ یا به معنای أخذ عملی است یعنی دوست دارد که ما مباحش را عمل کنیم الزام که نکرده کما فی الترخیص فی الجماع فی لیالی شهر رمضان، اما اگر حرام کرده باشد مثلا حلق لحیه را آنجا الزام کرده به اجتناب از حلق لحیه.

اگر مراد أخذ التزامی است یعنی من ملتزم باشم به اینکه این فعل مباح است، خوب آیا این روایت إذن در تشریع می دهد؟ من شک دارم که این فعل مباح است یا مباح نیست ملتزم شوم که مباح است؟ آیا خدا دوست دارد که ملتزم شویم که حلق لحیه حلال است ولو شاکیم در حلیّت حلق لحیه؟

اگر می گوئید أخذ تعلیقی کنید که اگر واقعا حلق لحیه حلال باشد من هم التزام نفسی پیدا می کنم که حلال باشد، یعنی التزام به اباحه شرعیه واقعیه علی تقدیر اباحه شرعیه واقعیه، ولی این التزام با احتیاط عملی تنافی ندارد.

حتی در مواردی که أماره داریم که فلان فعل حلال است ملتزم هم می شوم شرعا به حلیت آن از باب أماره ولی چون احتمال وجدانی می دهم که این أماره اشتباه باشد احتیاط عملی می کنم که از آن تعبیر می کنند به احتیاط مستحب اینکه اشکال ندارد.