

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه‌ی بحث گذشته

محقق نائینی در نقد کلام آخوند خراسانی به تفکیک بین مسببات شرعی و غیر شرعی اشاره می‌کند و می‌گوید در شک در مسببات شرعی نیز مانند شک در قیدیت قصد امر، باید اصل اشتغال را جاری کنیم. وی همچنین معتقد است که تفکیک باید بین مسبب شرعی و باب تکالیف باشد. در حالی که در باب اسباب و مسببات، اصل اشتغال جاری است، در باب تکالیف باید از برائت استفاده کرد. میرزای نائینی همچنین اشاره می‌کند که در باب اغراض و ملاکات، افعال به عنوان «مُعد» برای تحقق غرض عمل می‌کنند، نه به عنوان علت تامه آن و مسببات تولیدی. ما از این مبنای محقق نائینی برای ردّ نظریه مقاصد الشریعة می‌توانیم استفاده کنیم. «مذاق شریعت» غیر از مقاصد شریعت است و در استنباط احکام شرعی به کار می‌رود. طبق مذاق شریعت، شارع به وضوح احکام را بیان کرده و حال آنکه نمی‌توان مقاصد و اغراض تکلیف را مبنای اجتهاد قرار داد. به عنوان مثال، در قاعده دفع ضرر محتمل، شارع تأکید دارد که مکلف از اقداماتی که احتمال ضرر دارند، اجتناب کند. این رویکرد به حفظ جان و مال فرد توجه دارد و در فقه به عنوان مذاق شریعت ثابت است. همچنین در نقد دیدگاه مقاصدی‌ها بیان شد که عدالت به عنوان غایت یک عمل شرعی، نمی‌تواند مسبب تولیدی باشد. افعال شرعی تنها به عنوان مقدمات و شرایط برای تحقق غایات عمل می‌کنند و نمی‌توانند علت تامه آن‌ها باشند. نتیجه آنکه از نظر محقق نائینی تفکیک بین باب اسباب و مسببات و باب تکالیف ضروری است.

بحث در باب اغراض و دواعی

بحث در بیان فرمایش محقق نائینی، اعلی الله مقامه، است. ایشان در این زمینه می‌فرمایند که باب ملاکات و اغراض از باب اسباب جدا است. به عبارت دیگر، ترتب اغراض بر افعال، نه قهری است و نه اختیاری. ممکن است این غرض مترتب گردد و ممکن است مترتب نشود. برای مثال، وقتی می‌گوییم غرض از نماز، نهی از فحشاء است، این نهی از فحشاء ممکن است با اتیان صلاة در خارج تحقق یابد و ممکن است تحقق نیابد. لذا اتفاق می‌افتد که شخص نماز بخواند، اما با این حال، گرفتار فحشاء و منکر شود. این امر، اثر نماز است، اما تحقق این اثر هنگام اتیان صلاة ضروری نیست.

به همین نحو، اینکه «الصلاة معراج المؤمن» ممکن است در اثر امتثال نماز تحقق یابد ولی این‌طور نیست که تکویناً یا تشریعاً این غرض تحصیل شود. در اینجا، عنوان «غرض» یا «داعی» که محقق نائینی به آن اشاره می‌کند، یک اصطلاح خاص از ایشان است. ایشان می‌فرمایند که برخی امور از قبیل دواعی هستند و برخی دیگر از قبیل مسببات تولیدی. در مثال نار و احراق، احراق یک مسبب تولیدی است که محال است نار باشد ولی احراق محقق نشود. البته این مسأله به حسب عادت است، والا به حسب اعجاز الهی مسئله دیگری است.

اما در مورد اغراض و ملاکات، امکان دارد که نماز موثر در تحقق آن باشد و یا نباشد. در مورد روزه در قرآن می‌فرمایند که «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ [1] یعنی این‌طور نیست که بر هر روزه‌ای تقوا مترتب شود. به عبارت دیگر، با انجام عمل، هرگز نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که اثر آن به طور قطعی محقق خواهد شد. افعال برای این اغراض و آثار معدّند، اما به شرط آن که تمام شرایط

لازم برای تحقق اثر وجود داشته باشد. بنابراین، تخلف از آن علت معدّ درحالی که تمام شرایط تحقق معلول جمع نشده‌اند ممکن است.

نتیجه‌ای که محقق نائینی از این بحث می‌گیرند آن است که باب دواعی و اغراض از باب اسباب تولیدیه جداست. در مسئله سبب و مسبب تولیدی، اصالة الاشتغال جاری است. اگر شارع به ما گفت که احراق واجب است و ما شک کردیم که چیزی در آن دخالت دارد یا نه، اصالة الاشتغال حکم می‌کند که باید آن قید مشکوک را بیاوریم. اما در باب اغراض اینطور نیست، چرا که اغراض مسبب تولیدی نیستند و نمی‌توانند متعلق جعل واقع شوند. به همین دلیل، محقق نائینی می‌فرمایند که تمسک به اصالة الاشتغال را در باب اغراض مجال ندارد.

نکته اینجاست که محقق نائینی در چند قسمت از اصول فقه از این مبنا استفاده کرده‌اند و در هر یک از این بخش‌ها، آثار مهمی بر آن مترتب کرده‌اند.[2] یکی از این آثار، که اکنون در حال بحث در مورد آن هستیم، این است که وقتی چیزی عنوان سبب و مسبب تولیدی دارد و ما شک داریم که آیا یک شرط یا قید خاص در دخالت آن مؤثر است یا نه، در این صورت طبق اصالة الاشتغال باید آن را اتیان کنیم. اما اگر مسئله مرتبط با غرض باشد، از آنجا که غرض ممکن است تحقق یابد یا نیابد، وقتی شک کنیم در مداخلیت قیدی در غرض، باید توجه کنیم که در این موارد نمی‌توان به با تمسک به اصالة الاشتغال حکم به اتیان آن قید کرد. همین‌طور در اوامر عرفیه، زمانی که یک مولی به عبد خود امری می‌کند، ممکن است این امر ساقط شود، اما هنوز غرض مولی محقق نشده باشد. این ویژگی غرض است که در اوامر عرفیه نیز با همین خصوصیتی که توضیح داده‌ایم وجود دارد.

تفاوت ترتب اغراض بر افعال و ترتب مسببات بر اسباب تولیدی

بحث ما تا اینجا بر این مبنا بود که ترتب اغراض بر افعال مانند ترتب مسببات بر اسباب تولیدی نیست. حالا که این نکته را توضیح دادیم، می‌گوییم نتیجه‌ی این تفاوت در اشتغال و عدم جریان اشتغال مشخص می‌شود، حتی اگر شک در مکلف به باشد. در این زمینه، به عنوان حکم عقل، گاهی می‌گوییم باید غرض را محقق کنیم. اما در مواقعی که شک در مکلف به داریم، عقل حکم می‌کند که باید فعل واقعی انجام گیرد، بدون توجه به غرض. در این صورت، اشتغال جاری می‌شود، اگر بحث را بر محور شک در متعلقات تکالیف مطرح کنیم.

اما اگر از منظر غرض و تحصیل آن به قضیه نگاه کنیم، در مسئله مداخلیت قصد امر در ناحیه غرض مولا، بحث تغییر خواهد کرد. در تکالیف شارع، اغراضی همچون تقوا، معراجیت، و نهی از فساد و فحشاء، امور واقعی هستند. این اغراض، همانطور که در آیات قرآن آمده، به عنوان امور تکوینی و واقعی که مترتب بر واجبات هستند مطرح می‌باشند. اگر بپذیریم که این اغراض ترتب‌شان بر افعال مانند ترتب مسبب بر سبب است، باید توجه داشته باشیم که این ترتب یک امر تکوینی است، نه یک امر جعلی شرعی. و لذا این‌گونه نیست که بر فعل جوارحی ما نیز حتماً و به نحو لابدیت مترتب شوند.

در واقع، شارع نمی‌تواند مصلحت را در نماز جعل کند، یا مصلحت را در راستگویی اعتبار کند. در روایت «النَّجَاةُ مَعَ الصَّدَقِ»، ترتب نجات بر صدق یک امر اعتباری نیست، بلکه یک امر تکوینی و واقعی است. آنچه که مجعول است، امر به صداقت است، اما مصلحت موجود در راستگویی یک امر تکوینی است که به طور طبیعی از عمل به آن حاصل می‌شود. به همین دلیل، وقتی صحبت از امر تکوینی می‌شود، دیگر مجعول شارع نیست تا بخواهیم در هنگام شک در مداخلیت قیدی در آن، اصل عملی جاری کنیم.

نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود این است که اگر فعلی محصل شرعی شد، مانند طهارت، که یک امر تکوینی نیست، شارع آن را اعتبار می‌کند. زمانی که غسلات و مسحات در نماز به‌طور شرعی امتثال شوند، طهارت اعتبار می‌شود و لذا اگر شک در مداخلیت قیدی در جانب سبب شود، بنا بر نظر محقق خراسانی که از زاویه محصل غرض به مسئله پرداخته است باید

«اصالة الاشتغال» را جاری کنیم و حال آنکه اگر از زاویه متعلقات تکالیف نگاه کنیم مجالی برای اشتغال نیست و به اصالة البرائة رجوع می‌کنیم.

نقدی بر اشکال محقق نائینی بر محقق خراسانی

سوال این است که چرا محقق نائینی در این مرحله بحث از برائت شرعی را مطرح می‌کند؛ ایشان در اینجا از جریان حدیث رفع و عدم جریان آن سخن می‌گویند. در حالی که آخوند خراسانی بحث از شک در مدخلیت قصد امر را در دو مرحله تحلیل کرده است. یک مرحله این است که اگر در مسائل اقل و اکثر ارتباطی شک کردیم، عقلاً باید برائت جاری شود، اما در جایی که شک در قصد الامر داریم، باید به احتیاط عقلی شویم. بنابراین، فرمایش آخوند بر این مبناست که در مسئله‌ی فعلی، نمی‌توان مسئله شک در قصد امر را با دوران امر بین اقل و اکثر مرتبط دانست. یعنی نمی‌توان گفت که اگر در اقل و اکثر ارتباطی برائت جاری شد، در اینجا هم باید برائت جاری شود، یا اگر در اقل و اکثر ارتباطی اشتغال وجود دارد، در اینجا هم باید اشتغال باشد. سخن محقق خراسانی این است که شک در مدخلیت قصد امر از صغرای دوران امر بین اقل و اکثر خارج است.

آخوند می‌فرماید ممکن است در اقل و اکثر ارتباطی، عقل برائت را بپذیرد، اما در مسئله‌ی فعلی باید به اشتغال عقلی قائل شویم. این مطلب - یعنی بحث از جریان اصل عملی عقلی - در کلمات میرزای نائینی مطرح نشده است. بعداً به کلام محقق خوئی اشاره خواهیم کرد و روشن خواهد شد که او نیز به این مسئله نپرداخته است. ما پیش از این قرائنی را ذکر کرده‌ایم که نشان می‌دهد کلام آخوند در ابتدا راجع به مقتضای اصل عملی عقلی است و نه شرعی.

آخوند در اینجا بحث قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را مطرح می‌کند. قبح عقاب بلا بیان دلیل برای برائت عقلی است و هیچ ربطی به حدیث رفع ندارد. ایشان می‌فرمایند در مسئله‌ی فعلی، اگر ما شک کنیم که آیا قصد الامر در عمل دخالت دارد یا نه، تکلیف روشن است و مکلف به نیز معلوم است. در چنین شرایطی، باید اقدامی کنیم که از عهده‌ی تکلیف خود خارج شویم. به عبارت دیگر، اشتغال یقینی اقتضاء می‌کند که برائت یقینی حاصل شود. این یعنی باید قصد الامر را در اتیان کنیم و به این ترتیب اصل اشتغال در اینجا مجال می‌یابد.

آخوند در ادامه می‌فرماید اگر کسی در اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت عقلی شد، در مسئله‌ی فعلی که با آن روبه‌رو هستیم (ولو که این مسئله هم از جنس اقل و اکثر ارتباطی است)، باید توجه داشته باشد که کبرای اقل و اکثر در اینجا جاری نمی‌شود. در اینجا باید قائل به اشتغال عقلی شویم، نه برائت. اگر به فوائد الاصول مراجعه شود، تقریباً همان مطلب با عبارات مختلف در آنجا نیز مطرح شده است که هم‌راستا با اجود التقریرات است.[3]

خلاصه‌ی حرف محقق نائینی این است که کلام آخوند بر تفکیک بین محصل شرعی و محصل عقلی استوار است. آخوند از این تفکیک استفاده کرده است، و حال آنکه چنین تفکیکی بر مبنای ایشان صحیح نیست. اشکال ما به محقق نائینی این است که شما از همان ابتدا مسیر صحیح را انتخاب نکردید. آخوند در واقع تفاوتی بین محصل شرعی و محصل عقلی قائل نیست، بلکه او می‌گوید که در هر دو حالت، از نظر عقل، در اقل و اکثر ارتباطی باید برائت عقلی جاری شود، اما در مسئله‌ی فعلی باید اشتغال عقلی پذیرفته شود، نه برائت عقلی.

بررسی کلام محقق خراسانی از منظر محقق خوئی

محقق خوئی ابتدا کلام محقق خراسانی را مورد تحلیل قرار داده و آن را تفسیر می‌کنند و سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازند. آقای خوئی قدس سره می‌فرمایند از نظر آخوند تفاوت شک در جزئیت شیئی در واجب و شک در مدخلیت داعی الامر در غرض مولا این است که قصد امر قابلیت اخذ در متعلق تکلیف را ندارد و اعتبار آن به حکم عقل است. از این جهت قصد امر در غرض مولا دخالت دارد. به عبارت دیگر، آخوند به این دلیل که قصد الامر را یک قید شرعی نمی‌داند، آن را در قالب یک قید شرعی مطرح نمی‌کند، اما می‌گوید عقل آن را در غرض مولا دخیل می‌داند. پیشتر گفته شد که عقل می‌گوید امتثال زمانی محقق

می‌شود که عمل با داعی الامر انجام گیرد، و به همین دلیل، ما باید آنچه که مربوط به غرض مولااست را محقق کنیم. این همان معنای اشتغال است. ایشان می‌فرماید:

و اما على ضوء نظرية المحقق صاحب الكفاية (قده) فالمرجع هو قاعدة الاشتغال دون البراءة، و السبب في ذلك هو ان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر شرعاً حيث انه لا يمكن لا بالأمر الأول و لا بالأمر الثاني فبطبيعة الحال يكون اعتباره بحكم العقل من جهة دخله في غرض المولى و عليه فمتى شك في تحققه فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة: النقلية و العقلية و لا يخفى ان ما ذكره (قده) هنا يشترك مع ما ذكره (قده) في كبرى مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين في نقطة و يفترق عنه في نقطة أخرى. اما نقطة الاشتراك و هي ان العقل كما يستقل بوجوب تحصيل الغرض هناك عند الشك في حصوله كذلك يستقل بوجوب تحصيله هنا. و من ثمة قد التزم (قده) هناك بعدم جريان البراءة العقلية كما في المقام.

فالنتيجه ان حكمه (قده) بلزوم تحصيل الغرض هنا يقوم على أساس ما بني عليه في تلك المسألة من استقلال العقل بذلك عند الشك في حصوله و اما نقطة الافتراق و هي انه (قده) قد التزم بجريان البراءة الشرعية هناك و لم يلتزم بجريانها في المقام. و الوجه في ذلك هو ان المكلف عند الشك في اعتبار شيء في العبادة كالصلاة مثلاً كما يعلم إجمالاً بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالأقل أو بالأكثر كذلك يعلم إجمالاً بوجود غرض مردد بين تعلقه بهذا أو ذاك، و حيث ان هذا العلم الإجمالي لا ينحل إلى علم تفصيلي و شك بدوي فبطبيعة الحال مقتضاه وجوب الاحتياط – و هو الإتيان بالأكثر – و معه لا تجري أصالة البراءة العقلية.[4]

آقای خوئی بیان می‌کنند که در شک در سوره، از آنجا که شک در جزء شرعی است، متفاوت است با جایی که شک در مدخلیت داعی الامر است. اما از حیث جريان برائت شرعی، محقق خوئی در تفسیر کلام آخوند می‌فرماید:

و اما البراءة الشرعية فلا مانع من جريانها و ذلك لأن مقتضى أدلة البراءة الشرعية هو رفع الشك عن التقييد الزائد المشكوك فيه فلو شكنا في جزئية السورة مثلاً للصلاة فلا مانع من الرجوع إليها لرفع جزئيتها، و إذا ضمنا ذلك إلى ما علمناه إجمالاً من الاجزاء و الشرائط ثبت الإطلاق ظاهراً – و هو وجوب الأقل – و السر في جريان البراءة الشرعية هناك و عدم جريانها هنا واضح و هو ان البراءة الشرعية انما تجري فيما يكون قابلاً للوضع و الرفع شرعاً، و اما ما لا يكون كذلك فلا تجري فيه، و حيث ان الاجزاء و الشرائط قابلتان للجعل فلا مانع من جريان البراءة الشرعية فيهما عند الشك في اعتبارهما، و هذا بخلاف قصد القرية حيث ان جعله شرعاً غير ممكن لا جزء و لا شرطاً لا بالأمر الأول و لا بالأمر الثاني فبطبيعة الحال لا تجري البراءة فيه عند الشك في اعتباره و دخله في الغرض.[5]

باید به این نکته توجه کنیم که برائت در اینجا، در نظر آقای خوئی، برائت شرعی است. یعنی، این جزء که در بحث مطرح می‌شود، برای جريان برائت شرعی کارایی دارد. بعداً، آخوند اشاره می‌کنند که اگر کسی بگوید در اینجا برائت عقلی جاری نمی‌شود، بلکه اشتغال عقلی جاری است، باید در جایی که جزء مشکوک در وضع و رفع به دست شارع است، برائت شرعی جاری گردد. اما در مسئله‌ی فعلی، به گفته‌ی آقای خوئی، این‌طور نیست که جزء مشکوک به دست شارع باشد. در نهایت، آقای خوئی به این نتیجه می‌رسند که آنچه که آخوند در ابتدا مطرح کرده، برای توضیح مسئله در اینجا کافی نبوده و در واقع، نظر ایشان در این خصوص نادرست است. به عبارت دیگر، ایشان بر این عقیده‌اند که کلام آخوند در این زمینه به درستی مسئله‌ی برائت را روشن نکرده است و نیاز به بازنگری دارد.

نقاط اشتراك و افتراق دو مسئله در کلام آخوند خراسانی

در این بخش، ابتدا کلام مرحوم آقای خوئی نقل می‌شود تا ببینیم ایشان چه نکاتی را در پاسخ به کلام آخوند دارند. پس از نقل و توضیح کلام آخوند، آقای خوئی شروع به اشکال می‌کنند و در این اشکال، به تفکیک به دو نقطه اشتراك و افتراق بین مسئله‌ی

فعلى و مسئله‌ی اقل و اكثر ارتباطی پرداخته‌اند. نقطه اشتراك، به گفته‌ی آقای خوئی، این است كه همانطور كه در اقل و اكثر ارتباطی، عقل حكم به وجوب تحصیل غرض می‌كند، در مسئله‌ی فعلی نیز، اگر به عقل مراجعه كنیم، او می‌گوید كه تحصیل الغرض واجب است. این نکته، همان نقطه اشتراك بین دو مسئله است.

اما در نقطه‌ی افتراق، بحث اصلی در جریان براءت شرعی مطرح می‌شود. در اقل و اكثر ارتباطی، چون آن سوره و جزء مشکوك قابلیت وضع و رفع شرعی دارند، حدیث رفع نسبت به آنها جریان پیدا می‌كند. اما در مسئله‌ی فعلی، چون بر اساس مبنای آخوند، اخذ داعی الامر در متعلق شرعاً ممكن نیست، حدیث رفع در اینجا جریان نمی‌یابد. به عبارت دیگر، فرق اصلی بین مسئله‌ی فعلی و مسئله‌ی اقل و اكثر ارتباطی این است كه در اینجا، به دلیل اینکه داعی الامر یک قید عقلی است و نه یک قید شرعی، براءت شرعی قابل اجرا نیست.

آقای خوئی سپس به ادامه بحث پرداخته و می‌گویند كه این افتراق در مبنای آخوند درست است. یعنی از آنجا كه آخوند داعی الامر را یک قید عقلی می‌داند، جریان براءت شرعی را ممكن نمی‌داند. اما در نظر کسانی كه معتقدند اخذ داعی الامر در امر اول یا در امر دوم ممكن است (مانند محقق نائینی)، این افتراق مورد نظر محقق خراسانی مطرح نمی‌شود و از این جهت فرقی بین این دو مسئله وجود ندارد. ایشان می‌فرماید:

فما ذكره (قده) من التفرقة بين مسألتنا هذه و مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين متين على ضوء نظريته (قده) فيهما و اما إذا منعنا عنها في كلتا المسألتين أو في إحدهما لم يتم ما أفاده (قده) و حيث انها ممنوعة و خاطئة في كلتا المسألتين فلا مناص من الالتزام بعدم التفرقة بينهما، اما في هذه المسألة فلما عرفت من انه لا مانع أخذ قصد القرية في متعلق الأمر فحاله حال بقية الاجزاء و الشرائط من هذه الناحية.[6]

نقد محقق خوئی بر كلام محقق خراسانی

در ادامه، آقای خوئی تأکید می‌کنند كه مسئله‌ی فعلی از مصادیق اقل و اكثر ارتباطی است و هم قابلیت جریان براءت شرعی و هم براءت عقلی را دارد. ایشان توضیح می‌دهند كه براءت شرعی در اینجا به دلیل اینکه قید، قید شرعی است و نه عقلی، قابل اجرا است. اما برای براءت عقلی نیز نکته‌ای جدید مطرح می‌کنند. آقای خوئی می‌گویند كه عقل در مسئله‌ی فعلی حكم به اشتغال نمی‌كند، زیرا ما نمی‌دانیم كه آیا داعی الامر در غرض مولا دخالت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، عقل حكم به امتثال زمانی می‌كند كه غرض برای ما معلوم باشد. بنابراین، در غرض احتمالی، عقل ما را ملزم به امتثال نمی‌كند و نمی‌گوید كه باید هر آنچه كه احتمال می‌دهی در غرض مولا دخیل است، انجام دهی. ایشان می‌فرماید:

و أما في تلك المسألة فلما حققناه هناك من انه على فرض تسليم حكم العقل بالاشتغال فيها و إتيان بالأكثر فلا مجال لجريان البراءة الشرعية أيضاً. و السبب في ذلك هو انها لا تثبت ترتب الغرض على الأقل الا على القول بالأصل المثبت حيث ان لازم نفي الوجوب عن الأكثر هو وجوب الأقل و وفائه بالغرض، و من المعلوم ان أصالة البراءة لا تثبت هذا اللازم.

نعم لو كان الدليل على نفي وجوب الأكثر هو الأمانة ثبت وجوب الأقل و وفائه بالغرض باعتبار ان لوازمها حجة. و ان شئت فقل: ان هناك علمين إجماليين: أحدهما متعلق بالتكليف، و الآخر متعلق بالغرض، و جریان البراءة عن التكليف الزائد المشكوك لا يثبت ترتب الغرض على الأقل بناء على ما هو الصحيح من عدم حجية الأصل المثبت، و بدونه لا أثر لها. و من هنا قلنا في تلك المسألة بالمالزمة بين البراءة الشرعية و العقلية في الجريان و عدمه فلا وجه للتفكيك بينهما أصلاً. و حيث قد اخترنا هناك جریان البراءة شرعاً و عقلاً فلا مانع من الالتزام بجريان البراءة العقلية هنا دون الشرعية بناء على ضوء نظريته (قده) من استحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه، و ذلك لأن الواجب بحكم العقل انما هو تحصیل الغرض الواصل إلى المكلف لا مطلقاً، و من الطبيعي ان المقدار الواصل منه هو ترتبه على الأقل دون الزائد على هذا المقدار، فاذن بطبيعة الحال كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان و هو

قبيح بحكم العقل. فالنتيجة انه لا وجه للتفرقة بين المسألتين في البراءة و الاحتياط أصلاً.[7]

آقای خوئی در نهایت نتیجه می‌گیرند که چون در مسئله‌ی فعلی، عقل حکم به اشتغال نمی‌کند، باید به سمت براءت عقلیه برویم. بنابراین، همانطور که در سوره براءت عقلی را نسبت به مشکوک جاری می‌کنیم، در اینجا نیز باید براءت عقلیه را نسبت به داعی الامر جاری کنیم. این خلاصه‌ی فرمایش محقق خوئی است که در نقد کلام آخوند مطرح می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1] - بقره: 183.

[2] - حق این است که بعضی نظریات محقق نائینی نه تنها در زمان خود، بلکه برای حل مسائل جدید در عصر امروز نیز کاربرد دارد. در اینجا لازم است به این نکته توجه کنیم که معمولاً با خواندن فلسفه، انسان خیال می‌کند که تنها فلاسفه هستند که با اندیشه‌های خود قواعد جدید و نظریات نوینی برای بشر ابداع کرده‌اند. اما واقعیت این است که بزرگانی مثل محقق نائینی با مبانی‌ای که در اصول فقه مطرح کرده‌اند، ما را با اندیشه‌های عمیق و دقیق آشنا کرده‌اند. اگر بخواهیم مقایسه کنیم، می‌توان گفت که بسیاری از فلاسفه بزرگ از نظر قدرت فکری و توانایی تحلیل، از ایشان پایین‌تر بوده‌اند. در این رابطه توجه ویژه به سه شخصیت برجسته در این حوزه لازم است که نقطه عطفی در اصول فقه محسوب می‌شوند: محقق نائینی، محقق اصفهانی و محقق عراقی.

این بزرگواران با تفکر عمیق خود، مطالب جدیدی را در اصول فقه ارائه داده‌اند و گاهی اوقات کسانی که حوصله‌ی غور و دقت در مطالب را ندارند، نظرات آنها را نادیده می‌گیرند و می‌گویند این‌ها صرفاً افکاری بی‌پایه هستند که در اصول بدون آنکه کاربردی داشته باشند مطرح شده‌اند. اما حقیقت این است که وقتی یک اصولی مبنای جدیدی را مطرح می‌کند و تفکیکاتی مانند تفکیک بین باب دواعی و مسببات تولیدی ارائه می‌دهد، این خود یک رساله‌ی علمی و تحقیقی است.

[3] - ایشان در فوائد الأصول به طور مفصل به این مسئله می‌پردازند که خلاصه‌ای از آن را در اینجا مطرح می‌کنیم. محقق نائینی در تفسیر کلام آخوند می‌فرماید از نظر ایشان در بحث قصد امر، مقتضای اصل عملی، احتیاط است و نه براءت، حتی علی قول من يقول بالبراءة فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین؛

مبنا قرار دادنِ فرق میان محصل عقلی و محصل شرعی

بعد از این محقق نائینی این مطلب را مبتنی بر مبنایی می‌کند که مورد نقد و بررسی مفصل از جانب ایشان قرار می‌گیرد. ایشان می‌فرماید قول محقق خراسانی چه بسا مبتنی بر این مبنا شود که شک در محصل عقلی با شک در محصل شرعی متفاوت است. در محصل عقلی - مثل شک در قصد قربت - باید احتیاط جاری کرد، اگرچه در محصل شرعی - کالغسلات بالنسبة إلى الطهارة الخبيثة - قائل به براءت شویم؛ چون محصلیت غسالات برای طهارت قابلیت جعل دارد و لذا اگر شک در غسل ثانیه یا عصر کنیم مجرای براءت است و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

نقد محقق نائینی بر محقق خراسانی

اگر مبنای کلام آخوند را بنا بر فرق میان محصلات عقلی و محصلات شرعی از جهتی که گفته شد بگذاریم، این مطلب هم در مبنا و هم در بنا قابل قبول نیست، زیرا در این صورت فرقی میان محصلات عقلی و شرعی در همین جهت نیست و در هر دو باید قاعده احتیاط را جاری دانست و نه براءت.

اولاً سببیت قابل جعل نیست

ما اینکه در محصل شرعی نیز - مانند محصل عقلی - باید احتیاط جاری کرد از این جهت است که محصلات بنفسها مجعولات شرعی نیستند بلکه اصلاً قابلیت ندارند تا مجعول شارع باشند. اینکه غسالات سبب برای طهارت باشد، شارع نمیتواند سببیت را جعل کند بلکه نفس مسبب - یعنی طهارت - و ترتب آن بر سبب - یعنی غسالات - قابل جعل است.

اگر سبب بخواهد مجعول باشد هم حدیث رفع جاری نیست؛ زیرا اجرای برائت در ما نحن فیه منافات با امتنان دارد از آن رو که میگوییم برای ما معلوم است که اتیان اکثر حتماً محصل غرض است (تکلیف معلوم)، و لکن شک داریم که آیا اقل نیز محصل غرض است یا نه (تکلیف مشکوک)، برائت جاری میکنیم از تکلیف مشکوک و لذا اکثر ثابت خواهد شد و این تضییق بر عباد است و نه توسعه؛ پس رفع در اینجا موجب امتنان نخواهد بود.

بنابر این بیان، اگر شک در مقام را از باب فرق میان شک در محصل عقلی و شک در محصل شرعی دانستیم، مجالی برای اصالة البرائة نیست ولی اگر از باب متعلقات تکلیف دانستیم - مثل خود مرحوم نائینی که قصد قربت را از باب متمم جعل قابل جعل میداند و لذا اخذ آن در متعلق استحاله ای ندارد و لذا از نظر ایشان شک در جزئیت قصد امر از باب شک در متعلق تکلیف است - در اینصورت اصالة البرائة در تکلیف نسبت به جزء زائد جاری خواهد بود و در شمول حدیث رفع، منت و توسعه خواهد بود و نه تضییق. اما اگر بحث را مبتنی بر فرق میان محصل عقلی و شرعی دانستیم در اینصورت جریان حدیث رفع موجب تضییق بر عباد است و عکس مقصود را نتیجه میدهد.

اگر مجعول بودن سببیت را بپذیریم ولی باز هم جریان رفع خلاف امتنان است تا اینجا بنا بر این قول بود که بگوییم شارع نمیتواند سببیت غسالات برای طهارت را جعل کند. اما اگر گفتیم این سببیت قابلیت دارد که مجعول شرعی باشد، در این صورت باز هم اتیان اکثر یقیناً محصل غرض است و اتیان اقل مشکوک، پس نتیجه جریان حدیث رفع این است که اقل جعل نشده است - از آن رو که تکلیف مشکوک است - و این تضییق بر عباد است و خلاف امتنان. جزئیت قید مشکوک برای سبب هم محال در محال است

اما اگر گفته شود که شارع آن قید مشکوک را جزء سببیت غسالات برای طهارت قرار دهد، در این صورت جریان برائت ممکن است و لکن این مستلزم محال در محال است: 1- محال جعل سببیت؛ 2- محال جعل جزئیت. بنابراین فرقی میان محصل شرعی و محصل عقلی در این جهت نیست که در هر دو، باید احتیاط جاری شود و نه برائت.

عدم فرق میان مسبب شرعی و مسبب ملاکات

در این جهت باز هم فرقی نمیکند که مسبب، از واجبات شرعی مثل طهارت نسبت به غسالات باشد یا آن مسبب، ملاکات و مناطات احکام و مصالح باشد. البته اینکه مسبب، ملاکات باشد بنابر این است که ملاکات، مسببات تولیدیه باشند که قبلاً این مطلب را به شدت رد کرده ایم. لکن اگر هم از مسببات تولیدی باشند فرقی نمیکند و مانند طهارتی است که مسبب از غسالات است و باز هم برائت جاری نیست. علاوه بر اینکه در اینجا مشکل بالاتر است زیرا ولو سببیت غسالات نسبت به طهارت، جعلی باشد و لکن سببیت صلاة نسبت به این ملاکات و مناطات جعلی نیست بلکه امری واقعی و تکوینی است. اینکه صلاة سبب نهی از فحشاء باشد به جعل شرعی نیست بلکه مانند اسباب عقلی نسبت به مسببات است که مجرای برائت نخواهد بود.

اشکال نسبت به جریان اشتغال در سببیت صلاة برای ملاکات

ممکن است مستشکلی اشکال کند و بگوید اگرچه سببیت صلاة برای ملاکات و مناطاتش واقعی تکوینی است و لکن اینجا با موارد مسببیت طهارت متفاوت است از آنجا که صلاة سبب است و نه مسبب و در سبب از حیث اجزاء و شرایط میتوان از دو حیث ملاحظه کرد: 1- از حیث دخالت این جزء مشکوک در ملاک؛ 2- از حیث تعلق تکلیف به این جزء مشکوک. وقتی از حیث دوم میتوان برائت را جاری کرد در اینصورت نسبت به حیث اول دیگر موضوعی باقی نیست تا بخواهد مجرای اصالة الاشتغال باشد.

جواب محقق نائینی از اشکال

محقق نائینی از این اشکال دو جواب میدهند: اولاً سبب - یعنی صلاة - از آن جهت که فعل جوارحی است متعلق تکلیف نیست بلکه تکلیف به صلاة معنون به مسبب تولیدی اش، تعلق گرفته است. یک مثال برای تقریب به ذهن: اگر میگوییم غسل متعلق تکلیف است نه به این معناست که جری ماء بر محل مطلوب مولاست بلکه از آنجا که معنون به افراغ محل از نجاست است - یعنی طهارت - متعلق طلب مولاست. پس صلاة، آن مقدار که ملاک را تامین کند مطلوب مولاست و نه فعل خارجی صلاة و

این به خاطر آن است که مسببش، یعنی نهی از فحشاء مسبب تولیدی است.

با این توضیح روشن میشود که در مثل سببیت صلاة برای نهی از فحشاء هم تعلق تکلیف به هر کدام از سبب و مسبب عین تعلق آن به دیگری است و اینطور نیست که وجوب سبب از باب وجوب مقدمی باشد و این وجوب مقدمی قلیل الجدوی است. پس باز هم تعلق تکلیف به صلاة برای تحقق ملاکات و مناسبات (البته همانطور که گفتیم لو سلمنا که این ملاکات از باب مسببات تولیدیه باشند) فرقی با مسببیت طهارت از غسلات ندارد و هر دو مجرای اصل اشتغال هستند.

جواب دوم اینکه اگر بپذیریم که در مانند سببیت صلاة، دو حیثیت از جهت اجزاء و شرایط مشکوک باشد و لکن باز هم حیث اول که مجرای قاعده اشتغال است مقدم بر برائت خواهد بود چرا که حیث اول، اقتضاء است و حیث دوم لا اقتضاء. اقتضاء بر لا اقتضاء مقدم است؛ لأنّ عدم المقتضى لا يمكن ان يزاحم ما فيه المقتضى.

نتیجه:

بنابراین نتیجه بحث این شد که اگر قول به اشتغال در اعتبار قصد قربت به خاطر فرق میان محصل عقلی و محصل شرعی باشد در این صورت میگوییم چنین فرقی از جهت محصل غرض وجود ندارد و در هر دو صورت احتیاط جریان دارد و مجالی برای برائت در محصل شرعی نیست.

نظر محقق نائینی: جریان برائت در مقام همانند دوران امر بین اقل و اکثر

در نهایت محقق نائینی می فرماید اما جریان برائت بنا بر نظر ما که قائل به متمم جعل هستیم و اخذ قصد قربت در متعلق امر را ممکن میدانیم، به خاطر این است که شک در اینجا را شک در محصل غرض نمیدانیم بلکه شک در متعلق تکلیف است و در تکلیف زائد به دلیل حدیث رفع، اصل برائت جاری است. (محمدحسین نائینی، فوائد الأصول، با محمد علی کاظمی خراسانی (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376)، ج 1، 163-169).

[4] - ابوالقاسم خویی، محاضرات فی أصول الفقه، با محمد اسحاق فیاض (قم: دارالهادی، 1417)، ج 2، 193-194.

[5] - همان، 194-195.

[6] - همان، 195.

[7] - همان، 195-196.

منابع

- خویی، ابوالقاسم. محاضرات فی أصول الفقه. با محمد اسحاق فیاض. ۵ ج. قم: دارالهادی، 1417.

- نائینی، محمدحسین. فوائد الأصول. با محمد علی کاظمی خراسانی. ۴ ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376.