

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ

یادآوری؛ ضابطه مجرای احتیاط جایی است که تکلیف منجزی وجود داشته باشد بعد از اینکه ضابطه‌ی شک در مکلف به روشن شد و فرق بین مجرای احتیاط و مجرای برائت ذکر شد که عبارت از این بود که مجرای احتیاط در جایی است که تکلیف منجزی باشد «التکلیف اما منجز او غیر منجز» یعنی آنجایی که تکلیف منجز است مجرای برای «اصالة الاحتیاط» است و آنجایی که غیر منجز هست مجرای برای برائت و تخییر است. بررسی یک سؤال: ملاک منجزیت یک تکلیف چیست؟ آیا تنجز فرع موافقت و مخالفت قطعی است؟ یا اینکه موافقت و مخالفت فرع برای تنجز است؟ حالا بحث دیگری که در اینجا باید مطرح بکنیم و این به عنوان مقدمه‌ی دیگری هست برای ورود به بحث «اصالة الاحتیاط» و آن این است که ملاک برای تنجز چه چیزی هست؟ و ملاک برای منجزیت یک تکلیف چیست؟ آیا در موردی که برای مکلف، امکان موافقت قطعی و امکان مخالفت قطعی وجود دارد این تکلیف منجز می شود و ملاک این است؟ یا اینکه نه مساله موافقت و مخالفت فرع برای تنجز است و در جایی که یک تکلیف منجز شد آن وقت نتیجه اش این است که موافقتش واجب و مخالفتش حرام است؛ کدام یک از اینها صحیح است؟

یعنی: آیا بگوییم هر جا موافقت قطعی و مخالفت قطعی ممکن است اینجا کشف از این بکنیم که تکلیف منجز است که در نتیجه تنجز فرع برای موافقت قطعی و مخالفت قطعی باشد و بگوییم اینجا چون برای شما موافقت قطعی ممکن است پس منجز است و چون مخالفت قطعی ممکن است پس منجز است؛ یا اینکه نه خود موافقت و مخالفت فرع برای تنجز است و آن وقت اگر گفتیم موافقت و مخالفت فرع برای تنجز است باید ببینیم که خود تنجز از چه راهی ثابت می شود و چه معیار و ملاکی برای تنجز وجود دارد؟

امام خمینی(ره): تنجز فرع بر امکان مخالفت قطعی است و در مواردی که امکان مخالفت قطعی باشد آنجا تکلیف منجز است. از کلمات امام خمینی (ره) در تهذیب الاصول آن مطلب اول استفاده می شود که می خواهند بفرمایند تنجز فرع برای امکان مخالفت قطعی است و هر جایی که امکان مخالفت قطعی باشد آنجا تکلیف منجز است نه اینکه مخالفت قطعی فرع برای تنجز باشد.

حالا برای اینکه تحقیق مساله روشن بشود و چون این بحث بحث مهمی است و اساس در بحث در اصالة الاحتیاط مبتنی بر همین مطلب هست و فرمایش امام این است که تنجز فرع بر مخالفت قطعی است یعنی هر جا مخالفت قطعی با تکلیف مولا ممکن باشد آنجا آن تکلیف منجز است اما قول مقابلش این است که بگوییم نه، تنجز قبلاً ثابت می شود و یک تکلیف در مرحله اول منجز می شود و بعد از اینکه منجز شد آن وقت می گوییم موافقت قطعی اش واجب و مخالفت قطعی اش حرام است.

نکته اینکه: اولاً؛ جایی تصریح به این بحث به صورت مستقل نشده و فقط در کلام امام خمینی(ره) یک اشاره ای شده و گویا از کلمات نائینی هم همین استفاده بشود که این قول دوم را مرحوم نائینی بخواهند قائل باشند که مخالفت قطعی فرع برای تنجز

است ایشان در «فوائد الاصول» اگر مراجعه بفرمایید آنجا از کلمات نائینی همین مطلب استفاده می شود.

ثانیاً: تنجز یعنی موافقت این تکلیف ثواب دارد و مخالفتش عقاب دارد یعنی این تکلیف از مرحله فعلیت به یک مرحله بالاتری رسیده - بنابر اینکه طبق نظریه آخوند چهار مرحله در باب حکم داشته باشیم - و مرحله بالاتر از فعلیت این است که تکلیف و حکم به حدی می رسد که اگر مکلف موافقت کند ثواب دارد و اگر مخالفت کند عقاب دارد.

محقق اصفهانی: استحقاق عقاب امری عقلی است و مخالفت تکلیف «من حیث هی هی» نه قبیح است و نه حسن؛ و زمانی مخالفت با تکلیف مولا، ظلم بر اوست که حجت بر او قائم شود و الا ظلم بر مولا نیست. خوب اینجا یک کلامی را مرحوم محقق اصفهانی در کتاب «نهاية الدراية» در ج 4 ص 237 دارد و این بحث را مرحوم اصفهانی آنجا این طور مطرح می کند و می فرماید: مساله استحقاق عقاب یک امر عقلی است و اینکه الان می گوئیم این شخص «يستحق الثواب یا يستحق العقاب» این مربوط به عقل است؛ حالا اگر ما به عقل مراجعه کنیم و بگوئیم «ایها العقل» مکلف در چه صورتی استحقاق عقاب دارد؟

«مورد اول»: آیا اگر یک تکلیف واقعی مکلف با آن مخالفت کرد و یک تکلیفی در واقع وجود دارد و مکلف آمد با آن مخالفت کرد، آیا اینجا شما می گوئید استحقاق عقاب دارد؟ «مورد دوم»: آیا اگر یک فعلی مبعوض برای مولا است و این مکلف آن را مرتکب شد آیا ارتکاب المبعوض را ملاک برای استحقاق عقاب می دانید؟ «مورد سوم»: آیا تفویت الغرض را ملاک برای استحقاق عقاب می دانید؟ کدام یک از این سه مورد ملاک برای استحقاق عقاب است و مولا یک تکلیفی در واقع دارد و اگر عبد آمد با او مخالفت کرد و یا یک فعلی مبعوض برای مولا است و عبد مرتکب شد و در اینجا بگوئیم چون این فعل از این جهت که مبعوض برای مولا است و عبد آمده مبعوض را مرتکب شده لذا استحقاق عقاب را دارد؛ یا اینکه نه این فعل یک ملاکی داشته و این عبد مفوت برای غرض مولا است و غرض مولا را تفویت کرده لذا استحقاق عقاب دارد.

مرحوم اصفهانی می فرماید: به نظر ما هیچ کدام یک از این سه مورد و سه ملاک، ملاک برای حکم عقل به استحقاق عقاب نیست؛ ایشان در بیان علت می فرمایند: چون تمام این موارد ثلاثه در انسان جاهل وجود دارد و مع ذلک، عقل انسان جاهل را مستحق عقاب نمی داند و تمام این موارد ثلاثه آدم جاهل وقتی جاهل دارد و فعلی را انجام می دهد به حسب واقع با تکلیف مخالفت کرده و به حسب واقع مبعوض مولا را مرتکب شده و به حسب واقع غرض را تفویت کرده ایشان می فرمایند: به نظر ما اساساً خود مخالفت تکلیف «من حیث هی هی» عنوانی برایش مترتب نمی شود «و لا قبیح و لا حسن» یعنی نه مصداق برای حسن است و نه مصداق برای قبح است و عقل مخالفت «من حیث هی هی» را مصداق برای قبح نمی داند و مخالفت «من حیث هی هی» را مصداق برای عنوان ظلم نمی داند؛ اینجا باز یک مبنایی که مرحوم اصفهانی در جاهایی دیگر هم مکرر قائل شدند که ایشان از کسانی هستند که حسن و قبح اشیا را ذاتی نمی دانند و بلکه بالاعتبار و بالعناوین العارضة می دانند و به آن مبنا اشاره می کند و می فرمایند:

افعال از نظر اتصاف به حسن و قبح سه دسته اند: «دسته اول»: این دسته از افعال «من حیث هو هو» هیچ عنوانی برایشان عارض نمی شود و منطبق بر هیچ عنوانی نیستند و هیچ عنوانی بر آنها منطبق نمی شود و مندرج در تحت هیچ عنوانی نیستند مثل مشی و اکل و کلام. این «من حیث هو هو ولو خلی و نفسه» یعنی نه می توانیم بگوئیم «المشی حسن» و نه می توانیم بگوئیم «المشی قبیح» و یا نه می توانیم بگوئیم «الكلام حسن» و ی نمی توانیم بگوئیم «الكلام قبیح» و یا «الاکل حسن» و یا «الاکل قبیح» .

«دسته دوم»: افعالی هستند که اینها «لو خلی و نفسه» خودشان متصف به یک عنوانی می شوند و می فرمایند که مثلاً بحث صدق و کذب، «صدق من حیث هو هو و لو خلی و نفسه» متصف به حسن می شود یعنی «الصدق حسن و الکذب قبیح» اما این عنوان به جهت این است که خودش را «من حیث هو هو» هم لحاظ کنیم؛ اما اگر همین صدق موجب هلاکت یک مومنی بشود می شود قبیح و راستگویی اگر در یک جا جان و عرض یک مومن را به خطر بیندازد می شود قبیح یعنی کذب قبیح است

اما اگر در جایی برای نجات انسانی باشد حسن می شود و قابل تغییر است؛

«دسته سوم»: اما می فرمایند شق سوم آنجایی است که دیگر خودش عنوان حسن را دارد و با عروض عناوین هم تغییری در آن بوجود نمی آید مثل ظلم و عدل یعنی «العدل حسن و الظلم قبیح».

فرق بین شق دوم و سوم در این است که شق دوم «من حیث هو هو» مندرج تحت عنوان عدل است و اگر این اندراجش عوض بشود تغییر پیدا می کند و اگر صدق مضر برای جامعه مسلمانی شد از تحت عنوان حسن خارج می شود و عنوان قبیح را پیدا می کند؛ اما خود عدل و ظلم قابل تغییر نیست یعنی «العدل حسن دائماً»؛ این طور نیست که بگوییم در بعضی موارد عدل حسن است و در بعضی از موارد قبیح است.

حالا ایشان این مقدمه را اشاره می کند برای اینکه بگویند در ما نحن فیه بحث مخالفت با تکلیف کدامیک از این اقسام ثلاثه است؛ آیا مخالفت تکلیف مثل عنوان ظلم است؛ یا مثل عنوان کذب است؛ یا اینکه مثل عنوان مشی و اکل و اینهاست؛ ایشان می فرماید: به نظر ما مخالفت تکلیف «من حیث هی هی و و لو خلی و نفسه» مثل قسم اول می ماند و هیچ عنوان حسنی و یا قبحی بر او مترتب نمی شود و اگر این مخالفت عنوان ظلم را پیدا کرد می شود قبیح و اگر مخالفت با مولا عنوان ظلم و هتک مولا را پیدا کرد می شود قبیح؛ اما اگر این عنوان را پیدا نکند قبیح نیست.

و بعد می فرمایند: حالا چه زمانی مخالفت با تکلیف مولا ظلم بر مولا است؟ زمانی که این تکلیف «قامت الحجة علیه» یعنی اگر یک تکلیفی حجت بر او قائم شد اینجا ظلم بر مولا است و اینجا هتک مولا است اما اگر یک تکلیفی حجت بر او قائم نشود این هتک مولا نیست و مخالفتش حرام نیست و مخالفتش قبیح هم نیست.

این خلاصه نظریه ای است که مرحوم محقق اصفهانی دارند و ما از همین بحث می خواهیم برای ما نحن فیه استفاده کنیم. نظر مختار پذیرش قول محقق اصفهانی: اگر در موردی بر تکلیفی حجت اقامه شود آن تکلیف منجز می شود لذا تنجز متفرع بر قیام حجت بر تکلیف است به نظر ما ملاک برای تنجز همین است اگر در یک جا یک تکلیفی «قامت الحجة علیه» باشد این می شود تکلیف منجز و تنجز متفرع است بر اینکه حجت بر این تکلیف قائم شده باشد و مراد از حجت حجتی است که واصل به مکلف شده باشد و الا اگر واصل نشده باشد حجت نیست و حجت آن است که مولا می تواند «علی العبد» احتجاج کند و این نمی شود الا آن که واصل به مکلف باشد پس ببینید تنجز در جایی است که یک حجتی «واصل الی المكلف» شده باشد و ما دامی که حجت واصل به مکلف نشده باشد اینجا تنجزی وجود ندارد و وقتی تنجز نباشد مخالفت قبحی ندارد چون مخالفت با تکلیف زمانی قبیح است که تحت عنوان ظلم بر مولا قرار بگیرد و زمانی تحت عنوان ظلم بر مولا قرار می گیرد که «قامت الحجة ای الحجة الواصلة علیه» باشد اما اگر حجت واصله نباشد اینجا منجز نیست و اینجا مخالفتش ظلم بر مولا نیست.

این بیان ایشان که عرض کردم در جاهای دیگر هم این بیان را داشتند و ما در مورد همین قاعده «قبح عقاب بلا بیان» خود مشهور می گویند مراد از بیان یعنی حجت و مراد از حجت یعنی حجت واصل به مکلف. خوب نتیجه ای که ما می خواهیم بگیریم این است که جایی مساله تنجز وجود دارد که حجت باشد؛ یک حجتی واصل به مکلف باشد و این را می توانیم «بعبارة اخرى» این گونه بگوییم که جایی تکلیف منجز است که استحقاق عقاب باشد و کجا استحقاق عقاب هست؛ آنجایی که مساله حجت واصله باشد؛ حالا نمی خواهیم بگوییم حتما باید عقاب یقینی باشد بلکه احتمال برای تنجز تکلیف می کند و احتمال عقاب برای استحقاق عقاب کفایت می کند.

خلاصه اینکه: اولاً؛ ببینید ما این بحث را که ذکر می کنیم برای این است که الان که می خواهیم وارد بحث موارد اصالة الاحتیاط بشویم که یکی از آنها بحث دوران بین متباینین است و یکی هم دوران بین اقل و اکثر ارتباطی است می خواهیم ببینیم آنهایی که می گویند در اینجا احتیاط لازم است این فرع بر این است که تکلیف منجز باشد و تنجز تکلیف ملاکش چه چیزی است و ما دنبال این هستیم که یک مقداری این ملاک تنجز تکلیف را روشن بکنیم و می گوییم تکلیف کجا منجز است؛ اول بحث را که

عنوان کردیم این بود آیا هر جا مخالفت قطعی امکان دارد بگوییم آنجا تکلیف منجز است؟ خوب می‌گوییم مواردی داریم که مخالفت قطعی هست اما تکلیف منجز نیست! مثلاً در شبهه غیر محصوره مخالفت قطعی هست ولی تکلیف منجز نیست. و شبهه غیر محصوره را نگوید همه ی قم؛ بلکه روی ضابطه اصولی اگر بیست مورد شد می‌شود شبهه غیر محصوره و اگر همان بیست مورد را شما مرتکب شدید مخالفت قطعی کردید مثلاً می‌آید یک ضابطه‌ای را ارائه می‌دهید برای محصوره و غیر محصوره و می‌گویید محصوره تا جایی است که اطرافش ده یا بیست تا باشد و در شبهه غیر محصوره نمی‌گویند شبهه زمانی می‌شود غیر محصوره که بعضی از اطرافش از ابتدای شما خارج باشد و وقتی احتیاط لازم نیست یعنی می‌توانید مرتکب جمیع بشوید و در شبهه غیر محصوره ارتکاب جمیع جائز است و مخالفت قطعی هم می‌شود منتها اینجا شارع ارتکاب جمیع را تجویز کرده و حالا بگوییم روی عسر و حرج تجویز کرده یا روی هر عنوان دیگری و بگوییم اینجا مخالفت قطعی محقق می‌شود.

ثانیاً: اساساً عرض کردم آن مواردی که در بحثهای گذشته داشتیم یعنی مواردی داریم که مخالفت قطعی می‌شود مثلاً ما در باب تکلیف بگوییم به صرف اینکه مخالفت قطعی است و این امکان دارد پس تکلیف برای ما منجز است این حرف درستی نیست و نمی‌توانیم بگوییم تنجز فرع بر امکان مخالفت قطعی است بلکه ما باید تنجز تکلیف را از یک راه دیگری اثبات کنیم و از یک راهی بگوییم این تکلیف برای ما در اینجا منجز است و ما می‌گوییم برای اینکه تنجز تکلیف روشن باشد آنجایی است که «قامت الحجة علیه» و حجت هم باید حجت واصله باشد در آنجایی که مکلف علم اجمالی دارد که یا نماز جمعه بر او واجب است یا نماز ظهر؛

در اینجا حجت به او واصل شده و تکلیف به او رسیده و الان نمی‌داند و مردد است بین ظهر و جمعه؛ خوب اینجا باید احتیاط کند در اینجا نمی‌توانیم بگوییم حجت واصل به مکلف نشده البته بعضی‌ها که علم اجمالی را منجز نمی‌دانند اینجا این حرف را دارند و می‌گویند این حجت «واصل الی المكلف» نشده و مکلف نمی‌داند الان کدام واجب است و لزومی ندارد بیاید هر دو را انجام بدهد ولی ما می‌گوییم در حکم عقل به استحقاق عقاب، عقل می‌گوید همین مقدار وصول کافی است و عقل می‌گوید اگر یک تکلیفی به شما اجمالاً یا تفصیلاً واصل شد این وصول تکلیف ملاک است برای استحقاق عقاب و احتمال عقاب.

بعبارة آخری: جایی که تکلیفی واصل نشده مثل شبهات بدویه آنجا احتمال عقاب وجود ندارد و جایی که تکلیف واصل شده باشد احتمال عقاب هست و احتمال عقاب که بیاید پشت سر او استحقاق عقاب می‌آید و عقل که حکم به لزوم اطاعت مولا می‌کند عقل می‌گوید در جایی که احتمال عقاب هست اگر تو مخالفت کنی استحقاق عقاب پیدا می‌کند. محقق خویی: مخالفت با تکلیف معلوم تفصیلی، برای ما علم به عقاب نمی‌آورد بلکه استحقاق عقاب او را احتمال می‌دهیم این نکته در کلمات مرحوم خویی وجود دارد که حتی در تکالیف معلومه تفصیلیه آنجا ما علم به عقاب نداریم برای اینکه شارع ممکن است عفو بکند و ممکن است این انسان مشمول شفاعت بشود و مخالفت تکلیف معلوم تفصیلی برای ما علم به عقاب نمی‌آورد و الان اگر یک کسی گناه بپای را مرتکب شد ما علم پیدا نمی‌کنیم که او عقاب می‌شود بلکه او استحقاق عقاب پیدا می‌کند و استحقاق عقاب یعنی همان احتمال عقاب یعنی احتمال اینکه شارع در اینجا او را عقاب کند وجود دارد و به عبارت آخری هم در تکالیف معلومه تفصیلیه و هم معلومه اجمالیه آن چیزی که ملاک برای منجزیت هست احتمال عقاب است و عقل می‌گوید هر جا احتمال عقاب در کار بود اینجا شما استحقاق عقاب دارید و اینجا این تکلیف برای شما منجز است.

خلاصه رای مختار: بنابر قاعده قبح عقاب بلا بیان، ملاک منجزیت موردی است که تکلیف به مکلف واصل شده باشد بخلاف مسلک حق الطاعة شهید صدر که مخالفت با مجرد احتمال تکلیف، ظلم به مولاست پس ببینید ما به این نظر رسیدیم که ملاک برای منجزیت تکلیف جایی است که تکلیف واصل به مکلف شده باشد «و مما قامت الحجة الواصلة علیه» باشد و باید یک حجتی باشد و مکلف به این حجت رسیده باشد و الا اگر مکلف بداند عملش با واقع مخالفت می‌کند اما واقعی که به این مکلف نرسیده اینجا این مخالفت حرمت ندارد و این مخالفت تحت عنوان ظلم بر مولا قرار نمی‌گیرد.

البته اشاره ای بکنیم به آن مسلک قاعده حق الطاعة که ما در اوائل سال آن بحث را مفصل بیان کردیم و از آقایان هم خواهش

کردیم که بحث حق الطاعة مرحوم آقای صدر را مطالعه کنند و اگر در ذهن شریفشان باشد ما حق الطاعة را نپذیرفتیم؛ در مسلک حق الطاعة بحث اصلا صورت دیگری پیدا می کند در آنجا دیگر حجت واصل الی المکلف دخالتی ندارد و آنجا مجرد احتمال تکلیف مخالفتش مستلزم ظلم بر مولاست اما ما روی نپذیرفتن مسلک حق الطاعة و گفتیم قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود دارد می گوییم آنجایی که حجت واصله باشد اینجا موضوع برای احتمال عقاب فراهم می شود و اینجاست که باید اطاعت مولا انجام بشود و جایی که احتمال عقاب نباشد موضوعی برای لزوم اطاعت وجود ندارد؛ این هم یک مقدمه در این مورد بود که تمام شد.

جلسه آتی: بررسی اینکه آیا علم اجمالی مقتضی برای منجزیت است یا علیت تامه؟ حالا فردا وارد بحث می شویم و اولین سؤال این است و شما امشب رسائل را ببینید؛ در علم اصول در دو جا بحث علم اجمالی مطرح می شود یکی در مباحث قطع و یکی هم در بعد از اصالة التخییر بحث این است که آیا این تکرار آن بحث است و آنجا هم بحث می کردیم و مفصل هم بحث می کردیم که آیا علم اجمالی مقتضی برای منجزیت است یا علت تامه است؟ اینجا هم آقایان می آیند بحث می کنند که آیا علم اجمالی مقتضی است یا علت تامه.

مرحوم آخوند در کفایة در این بحث علیت تامه را قائل می شوند اما در حاشیه رسائل در آن مباحث قطع مساله اقتضا را قائل شدند و اولین بحث این است که فرق میان این دو بحث چیست و چرا اصولیین اینها را مکررا آوردند. ان شاء الله دنبال می کنیم.

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ.