

بسم الله الرحمن الرحيم

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

### خلاصه بحث گذشته:

فرمایش مرحوم محقق نائینی در اقل و اکثر در باب اسباب را ملاحظه فرمودید. خلاصه‌ی کلام نائینی این شد که اسباب شرعیه در واقع همان اسباب عقلی یا عادی‌اند، جعل بالاستقلال به آنها تعلّق پیدا نمی‌کند. پس مجالی برای جریان برائت در اسباب شرعیه نیست.

### اشکال امام خمینی:

مرحوم امام رضوان الله تعالی علیه بر حسب آنچه در جلد سوم کتاب تهذیب صفحه 325 آمده؛ به ترتیبی که ما می‌خواهیم عرض کنیم، نه به ترتیبی که در تهذیب ذکر شده، می‌فرمایند: اولاً بین سبب عقلی و عادی و سبب شرعی و عقلانی فرق است. مواردی که سبب عنوان سبب عقلی را دارد یا سبب عادی است، از امور واقعیه‌اند و اعتبار در اینها نقشی ندارد. وقتی می‌گوئیم الشمس مضيئة، این شمس سبب برای اضائه است، یا النار حار نار سبب برای حرارت است، دیگر اعتبار معتبر و لاحظ در آن نقشی ندارد، يك امر واقعی است، چه لاحظ اعتبار بکند و چه اعتبار نکنند! اما سبب شرعی و همچنین سبب عقلانی، این دو تا را باید کنار هم قرار داد، آنچه که سببیت شرعی یا سببیت عقلانی دارد، از امور واقعیه نیست بلکه از امور اعتباریه است و قائم به اعتبار معتبر است، حالا معتبرش یا شرع است یا عرف! در عرف بعث را اعتبار می‌کنند برای تحقق ملکیت، در شرع «أنت طالق» را شارع اعتبار کرده برای تحقق طلاق. سببیت شرعی یا عقلانی به این معناست که بین این دو تا تأثیر و تأثر واقعی نیست، نمی‌توانیم بگوئیم این «أنت طالق» یا «بعث» واقعاً بین اینها و بین طلاق و ملکیت تأثیر و تأثر واقعی وجود دارد، بین اینها تأثیر و تأثر واقعی نیست! بلکه هم شرع و هم عرف می‌گویند وقتی این آمد ما اعتبار می‌کنیم طلاق را، اعتبار می‌کنیم ملکیت را، در حقیقت سببیت شرعیه و سببیت عقلانی به تعبیر به سبب کرد، اینها موضوع‌اند برای اعتبار شرع یا اعتبار عقلا.

وقتی می‌گوئیم حقیقت اینها يك حقیقت اعتباری است به این معناست که این «أنت طالق» موضوع است برای اعتبار شارع، بعث موضوع است برای اعتبار عقلا. اما در سببیت عقلی و سببیت عادی این چنین نیست، حقیقتاً يك ارتباط تکوینی وجود دارد که ربطی به اعتبار اعتبارکننده ندارد.

مرحوم امام پس از بیان این فرق، می‌فرمایند: اسباب مسببات شرعیه دو نوع است، يك همان اسباب و مسبباتی است که بین العقلا رایج است و دوم اسباب و مسببات اختراعیه است که اصلاً بین عقلا رایج نبوده است. در قسم اول که اسباب و مسببات رایج بین العقلاست، شارع همان سبب عقلانی را به عنوان سبب شرعی قبول می‌کند، منتهی «بزیاده شرط أو جزء» يك شرطی یا يك جزئی را شارع اضافه می‌کند، این يك. دو: گاهی اوقات شارع از سببیت عقلانی سلب سببیت می‌کند، مثلاً در میان عقلا ظهار موجب طلاق بود، اگر مرد به زنش می‌گفت «ظهرك كظهر امي» به این وسیله طلاق واقع می‌شد. شارع سلب سببیت کرده است. و شق سوم آنجایی است که شارع دایره‌ی سببیت را گسترش می‌دهد، مثلاً در اخذ به سوم (یعنی انسان مالی را برای

معامله بردارد) عقلاً قائل به ضمان نیستند، اما شارع اخذ به سوم را سبب برای ضمان می‌داند، این تصرّفات است که شارع در اسباب عقلایی می‌کند.

اما آنچه که مهم است و باید بحث شود و از اینجا عمده‌تاً به مخالفت با مرحوم نائینی وارد می‌شوند این است که می‌فرمایند: به نظر ما در اسباب و مسبباتی است که جزء مخترعات شرعیّه است و بین عقلاً رایج نبوده، شارع هم باید جعل را به سبب متوجه کند و هم به مسبب و اینکه مرحوم نائینی فرمودند جعل أحدهما يغني عن الآخر، روی بیانی که ذکر می‌کنیم صحیح نیست! می‌فرمایند: قاعده جعل أحدهما يغني عن الآخر مبتنی است بر اینکه ما اسباب شرعیّه را مانند اسباب تکوینیّه قرار بدهیم. در اسباب تکوینیّه جعل سبب جعل مسبب است، جعل مسبب هم جعل سبب است، این مسلم است. اگر در يك جا شارع ایجاد نار کرد، ایجاد حرارت شده. اگر در يك جا ایجاد حرارت شده ایجاد نار هم شده، در اسباب تکوینیّه این جعل سبب يغني عن جعل المسبب و جعل مسبب يغني عن جعل السبب، اما می‌فرمایند در اسباب شرعیّه این چنین نیست. در اسباب شرعیّه «فلا يعقل كفاية تعلق الجعل بالمسببة دون سببه أو سببته، لأن المفروض ان المسبب ليس امراً عقلاً بل اختراعياً»؛ چون مسبب يك امر عقلایی است و يك امر اختراعی شرعی است، معنا ندارد بگوئیم جعل مسبب ما را بی‌نیاز از جعل سبب می‌کند. در حقیقت جعل سبب در اسباب شرعیّه به جعل سببیت برمی‌گردد. یعنی شارع وقتی می‌گوید این سبب، یعنی این را سبب برای مسبب قرار می‌دهد و جعل سببیت کرده است.

بنابراین می‌فرمایند شما مرحوم نائینی آمدید اسباب شرعیّه را قیاس کردید به اسباب عقلیّه و فرمودید همان طور که در اسباب عقلی و تکوینی جعل أحدهما يغني عن الآخر، در اسباب شرعیّه هم جعل أحدهما يغني عن الآخر.

وقتی مسبب يك امر اختراعی شرعی شد همان طوری که این مسبب نیاز به جعل دارد سببش هم نیاز به جعل دارد، مثلاً طهارت يك امر مسبب شرعی است، يك امر اختراعی است، فرض کنیم حالا ما در میان عقلاً چیزی به نام طهارت نداریم تمیزی داریم ولی آن طهارت نفسانی که با وضو و غسل محقق می‌شود در میان عقلاً وجود ندارد. اگر شارع گفت طهارت واجب است، يك جعلی را متوجه طهارت کرد، حتماً باید به سببش هم يك جعلی بکند، باید وضو را هم جعل کند، غسل را جعل کند، تیمم را جعل کند، بدون جعل سبب نمی‌شود! برای اینکه اگر بگوئیم این طهارت يك سبب عادی، يك سبب عقلایی، يك سبب عقلی دارد، این از فرض کلام خارج می‌شود. فرض ما این است که در اسباب شرعیّه بحث می‌کنیم، فرض ما این است که طهارت سبب عقلی ندارد. به عبارت دیگر امام رضوان الله علیه می‌پذیرند در آنجایی که سبب، سبب عقلی است جعل مسبب يغني عن جعل السبب، اگر مولا گفت احراق واجب است، سبب عقلی‌اش دیگر نیاز به جعل ندارد، اما در سبب و مسببات محضه‌ی مخترعه‌ی شرعیّه هم مسبب نیاز به جعل دارد و هم سبب نیاز به جعل دارد.

پس ملاحظه فرمودید امام فرمودند ما اگر اسباب شرعی را قیاس کنیم به اسباب عقلی، فرمایش مرحوم نائینی درست است، جعل أحدهما يغني عن الآخر، اما حالا که قیاس درست نیست سبب شرعی خودش يك امر اعتباری است، با توجه به آن مقدمه‌ای که بیان کردیم که بین سبب شرعی و بین مسبب تأثیر و تأثر واقعی نیست و يك امر اعتباری است، این اعتبار هم باید در ناحیه‌ی مسبب باشد و هم در ناحیه‌ی سبب باشد.

### مناقشه استاد در کلام امام خمینی:

اینجا يك حاشیه‌ی کوچکی بر فرمایش امام بزنیم تا دنباله فرمایش امام را ببینیم، ما در بحث گذشته کلام مرحوم نائینی را توضیح دادیم، استفاده می‌شد که جعل مسبب ما را بی‌نیاز می‌کند از جعل استقلالی نسبت به سبب، یعنی اگر شارع هم آمد يك جعلی را متوجه سبب کرد، می‌گوید نیاز ندارد، وقتی مسبب بر ما واجب شد سببش را باید انجام بدهیم، نیاز به جعل ندارد. البته باید بدانیم که این سبب، یعنی شارع باید طوری به ما اخبار کند که این طهارتی که من واجب کردم سببش وضو است، اما وضو يك جعل مستقلی از طهارت لازم ندارد، ما دیروز کلام نائینی را طوری معنا کردیم که نائینی می‌خواهد مسئله را ببرد به

سمت لغویّت، که اگر در اینجا شارع علاوه بر مسبب بخواهد سبب را جعل کند این لغو است، یعنی این مقدار را که سبب جعل بالتبع دارد مرحوم نائینی قبول دارد. امام رضوان الله علیه اثبات نکردند که سبب نیاز به جعل مستقل دارد، فقط می‌فرمایند شما يك قیاسی کردید و این قیاس شما باطل است و حالا که این قیاس باطل است پس اسباب شرعیّه نیاز به جعل استقلالی دارد، این فیه تأمل، اسباب شرعیّه هم مثل اسباب عقلیه جعل بالعرض دارند و در مورد اینها کافی است و مرحوم نائینی منکر جعل بالذات و بالاستقلال است، این حاشیه‌ای که بر فرمایش ایشان است.

مثلاً شارع وقتی می‌گوید نماز واجب است، در يك بیان دیگر مثل روایات بیانیه می‌گوید این نمازی که گفتم واجب است اولش قیام است، تکبیرة الاحرام است و خصوصیاتش را بیان می‌کند، آیا بیان خصوصیات به این معناست که دوباره آن را جعل می‌کند؟! نه. و لذا مشهور در مقدمات داخلیه می‌گویند جعل ندارد، فرمایش نائینی تا اینجا متین است.

بعبارة أُخري امام رضوان الله علیه يك دليلی بر اینکه در اسباب شرعیّه سبب خودش نیاز به جعل مستقل دارد، اقامه نفرمودند. فرمودند این قیاس باطل است به چه دليلی در سبب شرعیّ نیاز به جعل مستقل داریم؟ برای این دليلی اقامه نکردند، مگر اینکه در تقریرات دیگر و در انوار الهدایة باشد که من نرسیدم ملاحظه کنم. در نتیجه همه یکسانند الا يك مطلبی که بعداً از مرحوم عراقی نقل می‌کنیم.

مرحوم امام با توجه به مطالب قبلی می‌گوید: باید بررسی کرد که آیا در اسباب و مسببات شرعیّه برائت عقلي جاری می‌شود یا خیر. و آیا برائت شرعی جاری می‌شود یا خیر؟

می‌فرمایند اما برائت عقلي جریان ندارد، تحقیق عدم امکان اجرای برائت عقلیه در اسباب شرعیّه است، چرا؟ «لتعلّق الأمر بالمفهوم المبیّن و الشك في سقوطه بالأقل»، برای اینکه امر تعلق به مفهوم مبیّن دارد، یعنی آن مسبب مبیّن است مثل طهارت، ما نمی‌دانیم آیا با این دو جزء طهارت واقع شد یا باید جزء سوم را بیاوریم، پس شك در با نیاروردن جزء سوم شك در امتثال داریم. لذا اینجا مجالی برای قاعده‌ی برائت عقلي نیست. إن قلت: بگوئید دليل برائت عقلي قبح عقاب بلا بیان است، چرا اینجا جریان پیدا نکند؟ در اقل بیان موجود است نسبت به اکثر ما بیان نداریم. در سبب که الآن مردّدیم نسبت به اقل بیان داریم و نسبت به اکثر بیان نداریم، چرا قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان اینجا جریان پیدا نکند؟ امام در جواب می‌فرماید درست است، از حیث سبب مکلف می‌تواند قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان را جاری کند، اما این در صورتی است که يك حجّت دیگری در اکر نباشد. اینجا جت دیگری به نام مسبب جلوي راه مکلف است، مسبب هم مبیّن واضح باید او را امتثال کند، اگر او نبود می‌گفتیم نمی‌دانیم این اقل است یا اکثر؟ قبح عقاب بلا بیان نسبت به اکثر جاری می‌شد، اما چون در اینجا تعلق امر به مفهوم مبیّن مسبب واضح است باید خروج از اشتغال پیدا کند و خروج از اشتغالش هم این است که این اکثر را بیاورد.

می‌آیند سراغ برائت شرعی؛ حالا ما کلام امام را داریم نقل می‌کنیم، می‌فرمایند راجع به بیان برائت شرعی غایه ما يقال این است که «الشك في تحقّق المسبب ناشٍ الإعتبار أمرٍ زائدٍ في السبب» و چون سببیت السبب مجعولة، وقتی سبب و مسبب شرعی را معنا کردند امام فرمودند سببیت مجعول است که حالا ما در همین بحث بعداً خواهیم گفت. رفع ما لا يعلمون سببیت را نسبت به جزء مشکوک برمی‌دارد، وقتی نسبت به جزء مشکوک برداشت ما باید بگوئیم شك در ناحیه مسبب هم از بین برود و بگوئیم مسبب به وسیله دو چیز موجود می‌شود، (1) اقل (2) نبود این اضافه به سبب حدیث رفع. یعنی می‌گوئیم مسبب ما به دنبال دو امر است، دو امر که آمد مسبب می‌آید، یکی این جزء اقل و دوم عدم اکثر که عدم اکثر را ما با حدیث رفع درست می‌کنیم.

امام می‌فرمایند نهایت بیانی که برای جریان برائت شرعی است این است که ما بگوئیم حدیث رفع سببیت این جزء زائد را برای مسبب از بین می‌برد، سببیت را که از بین برد می‌گوییم آنچه که سبب است اقل هست بعلاوه‌ی عدم این جزء زائد، اما می‌فرمایند که این حرف باطل است، «إن الشك في تحقّق المسبب ليس ناشئاً من دخالة الجزء المشكوك و عدمها» اگر این مسبب را که ما

در آن شك مي‌کردیم منشأش اين بود كه اين جزء زائد در آن دخالت دارد يا ندارد؟ اين راه درست است، در حالي كه آنچه منشأ شك در اين مسبب است اين است كه اين اقل تمام المؤثر و تمام السبب هست يا نيست؟ شما با حديث رفع مي‌آئيد سببیت را جزء مشكوك را برمي‌داريد، اگر بخواهيد سببیت جزء مشكوك را برداريد و با آن اثبات كنيد كه اين جزء باقيمانده تمام السبب است مي‌شود اصل مثبت.

خلاصه اشكال امام اين است كه ما بخواهيم اصالة البرائة جاري كنيم و اثبات كنيم كه اين اقل تمام السبب است مي‌شود اصل مثبت كه حجيت ندارد. بعد البته دو مرتبه اين را به عنوان والحاصل هم توضيح مي‌دهند كه آن مطلبي ندارد. روي اين مطلب دقت كنيد، با وصف اينكه امام در سبب و سببیت جعل را قائل‌اند، چرا باز بايد نسبت به مسبب احتياطي شويم.

و صلي الله علي محمد و آله الطاهرين