

**درس خارج اصول استاد معظم حاج سید محمد جواد شبیری**

**14040213**
**شماره جلسه: 112**

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع:** اوامر/صیغۀ امر/ تعبّدی و توصّلی

# مبحث تعبّدی و توصّلی

بحث آن بود که در دوران بین وجوب تعبّدی و توصّلی، مقتضای قاعده چیست؟

## مقتضای اصل عملی در مسأله

به این مرحله از بحث رسیدیم که اگر از هیچ طریقی نتوانستیم تعبّدیّت و توصّلیّت را تشخیص دهیم، اصل عملی چه اقتضایی دارد؟ بدین مناسبت برخی مبانی برگزیده در بحث‌های دیگر را که در این بحث اثرگذار است، مرور می‌نمودیم.

### مرور مبانی اثرگذار در بحث

#### مبنای یکم: عدم انحلال علم اجمالی به اقلّ یا اکثر و عدم تنجیز آن

یکی از مبانی اثرگذار در بحث کنونی، پیرامون این مطلب است که در دوران بین اقلّ و اکثر، آیا علم اجمالی به وجوب اقلّ یا اکثر، منحلّ می‌شود یا منحلّ نمی‌شود؟ معمول اندیشمندان این علم اجمالی را حقیقتاً یا حکماً منحلّ می‌دانند و می‌گویند علم اجمالی به وجوب اقلّ یا اکثر، منحل می‌شود به علم تفصیلی به وجوب ذات اقلّ و شکّ بدوی در اکثر.

ما در جای خودش گفته‌ایم وجوب ذات اقلّ تعبیری ابهام‌آمیز است. مقصود از ذات اقلّ چیست؟ اگر مقصود آن است که اقلّ به هر شکلی آورده شود، مصداق واجب است، قابل پذیرش نیست. وجداناً چنین نیست که ما علم داشته باشیم اقلّ به هر شکلی که آورده شود، خواه در ضمن اکثر و خواه جدای از آن، مصداق واجب به شمار برود. روشن است که ما چنین علمی نداریم. اگر ما علم داشته باشیم که صرف الوجود اقلّ واجب است، نتیجه‌اش آن است که خواه در ضمن اکثر باشد و خواه جدای از اکثر، مصداق واجب به شمار برود؛ ولی روشن است که ما علم به وجوب صرف الوجود اقلّ نداریم. آنچه بدان علم داریم، وجوب اقلّ است به شکل احدهمای مردّد؛ یعنی اقلّ واجب است، یا بدین شکل که اگر در ضمن اکثر آورده شود مصداق واجب است، یا بدین شکل که حتّی اگر جدای از اکثر آورده شود نیز مصداق واجب است. بنابراین با انجام اقلّی که در ضمن اکثر نیست، محتمل است که امتثال تحقّق پیدا کند نه آن‌که قطعاً امتثال تحقّق پیدا کرده است.

با عنایت به توضیحات ذکرشده، نمی‌توان علم اجمالی را به علم تفصیلی به وجوب ذات اقلّ و شک بدوی در اکثر منحلّ دانست، چون وجداناً علم تفصیلی به وجوب ذات اقلّ نداریم به طوری که حتّی اگر جدای از اکثر آورده شود، بدانیم که امتثال محقّق شده. بالوجدان اگر اقلّ را جدای از اکثر بیاوریم، یقین پیدا نمی‌کنیم که آن واجبی که بدان علم داریم را آورده‌ایم.

دانستنی است، اصل این اشکال ناشی از آن است که حقیقت علم اجمالی به درستی درک نشده است. مرحوم آقای صدر در تحلیل حقیقت علم اجمالی می‌گویند، علم اجمالی به جامع تعلّق می‌گیرد[[1]](#footnote-1). برای مثال، اگر علم داشته باشیم که یا اناء زید نجس است یا اناء عمرو، علم ما به جامع میان نجاست اناء زید و اناء عمرو تعلّق گرفته است، و ازآن‌رو که جامع، با هر فرد تحقّق پیدا می‌کند، اتیان هر کدام از اطراف، مصداق امتثال خواهد بود چون با آن فرد نیز، جامع تحقّق می‌یابد.

ما در آن بحث می‌گفتیم باید مقصودتان از جامع را مشخص کنید. اگر مقصود از جامع، مفهوم موسّعی است که بر تمام افراد انطباق قطعی دارد، بدان معنا خواهد بود که علم شما به صرف الوجود جامع تعلّق گرفته است، همچون وجوب صرف الوجود نماز که با انجام هر فرد از افراد نماز، قطعاً واجب امتثال شده است. ولی این مطلب خلاف وجدان است چون وقتی علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارم، چنین نیست که با اجتناب از هر اناء، یقین داشته باشم امتثال محقّق شده است. پر واضح است که مثلاً اگر از اناء زید اجتناب کنم، امتثال قطعی نکرده‌ام. پس تعلّق علم اجمالی به جامع، به این معنایی که گذشت ازهیچ‌رو پذیرفتنی نیست.

دیدگاه صحیح آن است که علم اجمالی به احدهما تعلّق می‌گیرد؛ آن هم احدهمای مردّد نه احدهمای جامع که بر هر دو طرف انطباق قطعی دارد. اصل قضیه آن است که علم اجمالی به احدهمای مردّد تعلّق می‌گیرد نه احدهمای جامع. تفاوت احدهمای مردّد با احدهمای جامع، در انطباق قطعی و احتمالی آن بر اطراف است. احدهمای جامع، انطباقش بر تک‌تک اطراف قطعی است، به طوری که هر طرف آورده شود، احدهما محقّق شده است؛ ولی احدهمای مردّد، انطباقش بر تک‌تک اطراف قطعی نیست، بلکه محتمل است، در نتیجه هر طرف آورده شود، احدهمای مردّد، احتمالاً آورده شده نه قطعاً.

نتیجۀ این مطلب در قاعدۀ اشتغال نمایان می‌شود. قاعدۀ اشتغال می‌گوید اشتغال یقینی، فراغ یقینی می‌طلبد. اگر گفتیم علم اجمالی به احدهمای مردّد تعلّق گرفته، برای آن‌که فراغ یقینی حاصل شود لازم است تمام اطراف آورده شوند چون هر طرف، مصداق احتمالی امتثال است نه مصداق قطعی آن.

واقع مطلب آن است که در دوران بین اقلّ و اکثر، علم اجمالی به وجوب اقلّ یا اکثر، همان علم به وجوب تردیدی اقلّ است؛ وجوب تردیدی اقلّ، یعنی وجوب اقلّی که مردّد است که اگر در ضمن اکثر آورده شود مصداق واجب است یا حتّی اگر جدای از اکثر آورده شود نیز مصداق واجب است. آن علم اجمالی، همین علم به وجوب اقلّ است و اینها دو علم مختلف نیستند که یکی دیگری را منحلّ کند. علم به آن‌که یا اقلّ واجب است یا اکثر، همان علم به وجوب اقلّ است یا در ضمن اکثر، یا اقلّ به شکل مطلق. سرّ مطلب آن است که وجوب اقلّ در جایی که در ضمن اکثر باشد، همان وجوب اکثر است، چون وجوب ضمنی، انتزاع‌یافته از وجوب کلّ است، پس اینها دو علم مختلف نیستند که یکی سبب انحلال دیگری شود.

اگر تصویری که مرحوم آقای صدر از علم اجمالی دارند صحیح باشد، اساساً نیازی به انحلال نخواهیم داشت، چون در فضای فکری ایشان، علم به وجوب اقلّ یا اکثر، همان علم به جامع میان اقّل و اکثر است، و جامع میان اقلّ و اکثر، با آوردن اقلّ محقّق می‌شود بی‌آن‌که به انحلال نیازی باشد.

مقصود آن‌که، به عقیدۀ ما انحلال رخ نمی‌دهد، ولی در فضای فکری آقای صدر بی‌آن‌که به انحلال نیاز باشد، مشکل حلّ می‌شود چون ایشان علم اجمالی به وجوب اقلّ یا اکثر را متعلّق به جامع میان اقلّ و اکثر می‌داند به طوری که با آوردن اقلّ، قطعاً واجب آورده شده است، پس در فضای فکری ایشان مشکلی وجود ندارد.

همانطور که گفتیم، تصویر آقای صدر از حقیقت علم اجمالی نیز صحیح نیست، چون علم اجمالی به جامع تعلّق نمی‌گیرد بلکه به احدهمای مردّد تعلّق می‌گیرد به طوری که آوردن اقلّ، مصداق احتمالی واجب است نه مصداق قطعی آن. بنابراین در دوران بین اقلّ و اکثر، آوردن اقلّ، سبب نمی‌شود علم پیدا کنم که آنچه علم به وجوبش علم داشتم را آورده‌ام. برای تحقّق امتثال قطعی باید اکثر آورده شود تا یقین به فراغ حاصل شود.

البته نکتۀ دیگری که دیدگاه ما را از دیگران متمایز می‌کند، آن است که ما علم اجمالی را به طور کلّی تنجیزآور نمی‌دانیم. به عقیدۀ ما تنجیز علم اجمالی، به همان مواردی محدود می‌شود که از ادلۀ خاصۀ شرعی قابل استفاده است. روشن شدن این مطلب در گرو توجه به مبنای دیگری است که در این بحث‌ها اثرگذار است.

#### مبنای دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری، به انتفای فعلیّت حکم واقعی

مبنای مورد نظر آن است که به عقیدۀ ما، جمع بین حکم واقعی و ظاهری، امکان‌پذیر نیست، مگر به آن‌که حکم واقعی از فعلیّت انداخته شود. با تحفّظ بر فعلیّت حکم واقعی، حکم ظاهری نامعقول است. ما سائر وجوهی که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری مطرح شده را نامعقول می‌دانیم.

حال پرسش آن است که ما از کجا می‌توانیم بفهمیم حکم واقعی فعلیّت دارد؟ برای مثال دلیلی که می‌گوید «اجتنب عن الخمر» ظاهرش آن است که خمر واقعی، لزوم اجتناب فعلی دارد، خواه آن خمر واقعی برای مکلّف معلوم باشد و خواه مشکوک باشد، و خواه نسبت بدان جهل مرکّب داشته باشد. پس ظاهر «اجتنب عن الخمر» تمام این حالات را شامل می‌شود و بر فعلیّت لزوم اجتناب در تمام این حالات دلالت می‌کند؛ به عبارت دیگر، یقین به خمریّت یا شکّ در خمریّت یا جهل مرکّب به خمریّت، اثری در فعلیّت لزوم اجتناب ندارند.

از سوی دیگر، ادلۀ حکم ظاهری که می‌گویند اشیاء مشکوک حلال هستند. جمع بین ادلۀ حکم واقعی و حکم ظاهری، به آن است که بگوییم «اجتنب عن الخمر» در ظرف شکّ از فعلیّت ساقط می‌شود. یعنی آن خمر واقعی، در ظرف شکّ، لزوم اجتناب فعلی ندارد.

به عبارت دیگر، جمع بین حکم واقعی و ظاهری، برخاسته از یک نحوه جمع عرفی میان ظهور ادلۀ حکم واقعی و ظهور ادلۀ حکم ظاهری است. ظهور ادلۀ حکم واقعی آن است که خمر مطلقاً چه معلوم باشد، چه مشکوک، لزوم اجتناب فعلی دارد. ظهور ادلۀ حکم ظاهری آن است که خمر در ظرف شکّ، لزوم اجتناب ندارد. بنابراین ادلۀ حکم ظاهری، ادلۀ حکم واقعی را نسبت به ظرف شکّ تخصیص می‌زنند. جهل مرکّب نیز به طریق اولی از تحت ادلۀ حکم واقعی خارج است. «رفع ما لا یعلمون» یعنی اگر نسبت به خمریّت این مایع علم نداشتی، لازم نیست از آن اجتناب کنی.

بنابراین جمع بین حکم واقعی و ظاهری، بازگشت می‌کند به تقدیم ظهور ادلۀ حکم ظاهری بر ظهور ادلۀ حکم واقعی، در ظرف عدم علم. مقصود از عدم علم، اعمّ از شکّ و علم به عدم است. ادلۀ حکم ظاهری می‌گویند اگر شک داشتید یا علم به عدم داشتید، وظیفه‌ای ندارید و این ظهور، بر ظهور ادلۀ حکم واقعی که بر فعلیّت تکلیف به شکل مطلق دلالت می‌کند، مقدّم می‌شود و آن را تخصیص می‌زند.

از طرف دیگر، ادلۀ خاصه‌ای وجود دارد که علم اجمالی را تنجیزآور دانسته است. این ادله نیز، مخصّص ادلۀ اصل عملی هستند و می‌گویند ترخیص ظاهری موارد علم اجمالی را شامل نمی‌شود. البته ممکن است بگوییم ادلۀ اصل عملی ذاتاً موارد علم اجمالی را شامل نمی‌شوند، ولی به نظر می‌رسد ادلۀ اصل عملی ذاتاً در شامل موارد علم اجمالی هستند، ولی با توجه به ادلۀ خاصه‌ای که بر تنجیز علم اجمالی دلالت دارد، ادلۀ اصل عملی تخصیص می‌خورند.

مقصودمان از ادلۀ خاصۀ دالّ بر تنجیز علم اجمالی، روایتی است که می‌گوید َ«يُهَرِيقُهُمَا وَ يَتَيَمَّم‏»[[2]](#footnote-2) یا روایتی که می‌گوید «تُرْمَى‏ بِهِمَا جَمِيعاً إِلَى الْكِلَابِ»[[3]](#footnote-3) یا روایت صحیحۀ زراره که می‌گوید وقتی علم به نجاست لباس حاصل شد، تمام آن ناحیه‌ای از لباس که محتمل است نجاست به آن اصابت کرده باشد، باید تطهیر شود[[4]](#footnote-4).

نتیجۀ بحث آن است که ادلۀ خاصۀ تنجیز علم اجمالی، دلیل اصل عملی را کنار می‌زنند، و به دنبالش، دلیل حکم واقعی دوباره زنده می‌شود، چون آنچه سبب شده بود دلیل حکم واقعی مورد مشکوک را شامل نشود، دلیل اصل عملی بود؛ پس وقتی دلیل اصل عملی کنار رفت، دلیل حکم واقعی دوباره زنده می‌شود. خلاصه آن‌که ادلۀ خاصۀ تنجیز علم اجمالی، سبب می‌شود ادلۀ حکم واقعی، افزون بر موارد علم تفصیلی، موارد علم اجمالی را نیز شامل بشود و تنها موارد شکّ بدوی از تحت آن خارج می‌ماند.

با عنایت به مطالب ذکرشده، علم اجمالی ذاتاً تنجیزآور نیست بلکه تنجیزآوری‌اش، تابع روایات خاصه‌ای است که بر لزوم احتیاط دلالت دارند؛ بنابراین در موارد علم اجمالی، مهمّ آن است که ببینیم تا چه حدّ می‌توان از ادلۀ خاصه الغای خصوصیت کرد؟ برای مثال، علم اجمالی کثیر در کثیر، از مواردی است که ادلۀ خاصه نسبت به آن قاصر است و الغای خصوصیّت از ادله خاصه نسبت به آن امکان‌پذیر نیست. مثلاً اگر علم اجمالی به نجاست یکی از سه ظرف داشته باشیم، باید از هر سه اجتناب کنیم، چون علم اجمالی قلیل در قلیل است. در اینجا هر چند روایات خاصه در مورد اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف است، ولی ازآن‌رو که عرف بین نجاست یکی از دو ظرف و نجاست یکی از سه ظرف فرق نمی‌گذارد، الغای خصوصیت می‌شود. امّا این الغای خصوصیّت، در علم اجمالی کثیر در کثیر قابل تصدیق نیست. مثلاً اگر بدانیم 1000 ظرف از 3000 ظرف نجس است، نمی‌توان از ادلۀ خاصه الغای خصوصیت کرد چون ممکن است کثرت اطراف تردید، خصوصیت داشته باشد. همچنین مواردی که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم، ولی یک طرف از محلّ ابتلاء خارج است؛ در اینجا نیز نمی‌توان از ادلۀ خاصه الغای خصوصیت کرد چون خروج از محلّ ابتلاء، نکته‌ای است که ممکن است خصوصیّت داشته باشد.

یکی از مواردی که امکان الغای خصوصیت نسبت به آن وجود ندارد، علم اجمالی به اقلّ یا اکثر است. ادلۀ خاصه توان اثبات تنجیز در موارد علم اجمالی بین اقلّ و اکثر را ندارند، در نتیجه هر چند علم اجمالی در دوران بین اقل و اکثر منحلّ نمی‌شود، ولی اصل قضیه آن است که این علم اجمالی تنجیزآور نیست.

گفتنی است، ما علم اجمالی را نسبت به مرحلۀ مخالفت قطعیه، از جهت عقلائی، تنجیزآور می‌دانیم، چون این‌که انسان نسبت به حکم واقعی، به طور کلّی بی‌اعتنا باشد، غیر عقلائی است. ولی نسبت به مرحلۀ موافقت قطعیه، چنین ادراک عقلائی‌ای وجود ندارد، و مهمّ آن است که ظهور ادلۀ اولیه در فعلیت، موافقت قطعیه را شامل بشود یا نشود، چون ممکن است ادلۀ اولیه نسبت به مرحلۀ موافقت قطعیه، به وسیلۀ ادلۀ اصل عملی تخصیص خورده باشد. در مرحلۀ مخالفت قطعیه، بحث ظهور مطرح نیست، بلکه از جهت عقلائی، روا نیست که انسان وقتی یقین به وجود حکم واقعی دارد، به طور کلّی به آن بی‌اعتنایی کند.

کوتاه‌سخن آن‌که، نسبت به مرحلۀ موافقت قطعیه، باید دید ادلۀ اصل عملی و ادلۀ خاصۀ تنجیز علم اجمالی، چه نتیجه‌ای را به بار می‌آورند. در موارد عادی علم اجمالی، ادلۀ خاصۀ تنجیز علم اجمالی، جریان یافته و مانع جریان ادلۀ اصل عملی می‌شوند، در نتیجه ادلۀ اولیه دوباره زنده شده و لزوم موافقت قطعیه را نتیجه می‌دهند. ولی در موارد غیر عادی علم اجمالی، همچون علم اجمالی به اقلّ یا اکثر، به دلیل عدم جریان ادلۀ خاصۀ تنجیز علم اجمالی، مانعی برای ادلۀ اصل عملی وجود ندارد تا از ترخیص ظاهری جلوگیری کند. به بیان دیگر، همین مقدار که مخالفت قطعیه نکنید، کفایت می‌کند، هر چند موافقت قطعیه نیز انجام ندهید؛ یعنی همین مقدار که اقلّ را بیاورید کفایت می‌کند چون مخالفت قطعیه نکرده‌اید.

تفاوت موارد عادی علم اجمالی، با علم اجمالی بین اقلّ و اکثر در نحوۀ عدم تحقّق مخالفت قطعیه است؛ برای مثال اگر علم اجمالی داشته باشید که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، برای آن‌که صرفاً مخالفت قطعیه نکرده باشید، می‌توانید نماز ظهر بخوانید، و می‌توانید نماز جمعه بخوانید. ولی در علم اجمالی بین اقلّ و اکثر، اگر بخواهید صرفاً مخالفت قطعیه نکرده باشید، فقط باید اقلّ را بیاورید، و نمی‌توانید اکثر را بیاورید، چون اگر اکثر را بیاورید، هر دو را با هم آورده‌اید و موافقت قطعیه کرده‌اید نه صرفاً ترک مخالفت قطعیه. در اجتناب از اناء زید و عمرو، شما می‌توانید از یکی اجتناب کنید و از دیگری اجتناب نکنید، ولی در اقلّ و اکثر، اگر اکثر را بیاورید، نمی‌توانید اقلّ را نیاورید، چون اکثر، اقلّ را به همراه دارد. در موارد اقلّ و اکثر، انجام اکثر صرفاً ترک مخالفت قطعیه نیست، بلکه موافقت قطعیه نیز هست. این‌که اگر اکثر را بیاوریم، چیزی بیش از ترک مخالفت قطعیه انجام داده‌ایم، سبب می‌شود بتوانیم نسبت به اکثر برائت جاری کنیم.

علّت جریان برائت از اکثر آن است که خود علم اجمالی، تنها نسبت به ترک مخالفت قطعیه تنجیزآور است که با انجام اقلّ حاصل می‌شود. از سوی دیگر، ادلۀ برائت نسبت به اکثر جاری می‌شود چون جریان ادلۀ برائت در هر دو طرف، ذاتاً مشکلی ندارد، مشروط بر آن‌که به مخالفت قطعیه نیانجامد. در اینجا اگر نسبت به اقلّ برائت جاری شود، مستلزم مخالفت قطعیه است، پس نسبت به اقلّ برائت جاری نمی‌شود. ولی نسبت به اکثر برائت جاری می‌شود چون صرفاً مستلزم ترک موافقت قطعیه است و نه بیشتر.

#### مبنای سوم: جریان برائت عقلی به هنگام شک

مبنای دیگری که ما بدان باور داریم، آن است که به هنگام شک در تکلیف، قاعدۀ قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود؛ بر خلاف مرحوم آقای صدر که به مسلک حقّ الطاعة قائل هستند[[5]](#footnote-5).

#### مبنای چهارم: جریان قاعدۀ مقتضی و مانع در ملاکات

باید دانست، ما قاعدۀ مقتضی و مانع را در ملاکات جاری می‌دانیم؛ بدین ترتیب اگر بدانیم مقتضی برای ثبوت تکلیف وجود دارد، و شک داشته باشیم این مقتضی مانع دارد یا مانع ندارد، اصل عقلائی اقتضا می‌کند بگوییم مانعی وجود ندارد. ما این قانون عقلائی را در ملاکات جاری می‌دانیم.

ولی این قاعده در موارد دوران بین اقلّ و اکثر مجرا ندارد، چون ما یقین به وجود مقتضی نداریم. در موارد علم اجمالی نیز، نسبت به مرحلۀ موافقت قطعیه، ممکن است بگوییم ذاتاً قاعدۀ مقتضی و مانع اقتضا می‌کند موافقت قطعیه انجام شود؛ ولی نکته آن است که قاعدۀ مقتضی و مانع، تنها در صورتی جاری می‌شود که دلیل شرعی از جریانش جلوگیری نکند. در موارد علم اجمالی، اگر ادلۀ شرعی برائت نبود، ممکن بود بگوییم موافقت قطعیه لازم است چون مقتضی ثابت است و مانع مشکوک. ولی با وجود ادلۀ شرعی برائت، دیگر مجالی برای قاعدۀ مقتضی و مانع باقی نمی‌ماند.

خلاصه آن‌که، اصلی‌ترین نکته‌ای که ما برای اثبات عدم لزوم اتیان اکثر بدان تمسک می‌کنیم، ادلۀ شرعی برائت است، چون ادلۀ خاصۀ تنجیز علم اجمالی، توان اثبات تنجیز در موارد علم اجمالی بین اقل و اکثر را ندارند تا از جریان ادلۀ شرعی برائت جلوگیری کنند.

#### مبنای پنجم: حکم عقل به لزوم تحصیل ملاک فعلی

مبنای پنجم، پیرامون این پرسش است که موضوع حکم عقل به لزوم امتثال چیست؟ آیا صرفاً علم به تکلیف موضوع حکم عقل به لزوم امتثال است، یا افزون بر آن، علم به وجود ملاک نیز موضوع حکم عقل به لزوم امتثال است؟ محقق خوئی و مرحوم آقای صدر در برخی بحث‌ها، به این مطلب اشاره نموده‌اند.

به عقیدۀ ما، اگر علم به ملاک فعلی وجود داشته باشد، عقل به لزوم استیفای آن حکم می‌کند. پس اگر علم به ملاک داشته باشیم، ولی احتمال بدهیم شارع مقدس به دلیل مفسده در الزام یا مصلحت در ترخیص، آن ملاک را از اثر انداخته باشد، علم به ملاک فعلی نداریم، و چنین ملاکی عقلاً لزوم استیفاء ندارد؛ مگر آن‌که قاعدۀ مقتضی و مانع را جاری کنیم و به احتمال مانع اعتنا نکنیم؛ ولی با صرف نظر قاعدۀ مقتضی و مانع، چنین علم به ملاکی، ذاتاً لزوم استیفاء ندارد.

باید دانست، در معمول موارد علم به ملاک فعلی وجود ندارد، یعنی نهایتاً علم پیدا می‌کنیم که ملاک وجود دارد، ولی احراز نمی‌کنیم ملاک فعلی باشد، چون احتمال وجود مفسده در الزام یا مصلحت در ترخیص وجود دارد و مانع علم به ملاک فعلی می‌شود. در نوع موارد هر چند ملاک احراز شود، ولی الزام به تحصیل آن احراز نمی‌شود چون احتمال می‌رود در الزام مفسده‌ای باشد که شارع را از آن رویگردان نموده است.

به بیان دیگر، هم در مورد حکم و هم در مورد ملاک، باید به مرحلۀ فعلیّت آن علم حاصل شود، تا عقل به لزوم امتثال حکم کند. علم به حکم و علم به ملاک تنها در صورتی لزوم امتثال دارند، که به مرحلۀ فعلیّتشان علم داشته باشیم. حکم شرعی و ملاک آن، تا وقتی در مرحلۀ اعتبار و انشاء باشند، و وارد مرحلۀ فعلیت نشده باشند، لزوم امتثال ندارند.

این مطلب بر خلاف چیزی است که محقق خوئی فرموده و ممکن است از برخی کلمات آقای صدر نیز استفاده شود، مبنی بر آن‌که مصّب حکم عقل به لزوم امتثال، تنها و تنها حکم شرعی است و نه ملاک حکم. به عقیدۀ ما هم حکم شرعی و هم ملاک آن، لزوم امتثال دارند، به شرط آن‌که فعلی باشند. هم علم به الزام فعلی، وجوب امتثال دارد، هم علم به محبوب فعلی شارع، وجوب امتثال دارد. محبوب فعلی، یعنی محبوبی که شارع می‌خواهد مرا بدان تحریک کند، بی‌آن‌که مفسده‌ای در الزام یا مصلحت مزاحمی در ترخیص وجود داشته باشد. مقصود از محبوب فعلی، محبوب بدون مزاحم است. ملاکی که محبوب فعلی مولاست و در الزام بدان هیچ مفسده‌ای وجود ندارد، همچون الزام فعلی، وجوب امتثال دارد.

مقصود آن‌که، در بحث کنونی، مشکل اصلی آن است که ما نمی‌توانیم ملاک فعلی را احراز کنیم؛ یعنی مثلاً نمی‌توانیم احراز کنیم ملاک فعلی، برای زکات با قصد قربت است یا برای مطلق زکات. صرف احتمال ملاک فعلی در زکات با قصد قربت، سبب نمی‌شود عقل به لزوم امتثال آن حکم کند.

در جلسۀ آینده به تطبیق این مبانی بر بحث خواهیم پرداخت. مرحوم آخوند قصد دارند بفرمایند حتی اگر در سائر موارد اقلّ و اکثر قائل به برائت بشویم، در اینجا باید قائل به اشتغال بشویم. ایشان می‌خواهد بین این موارد، و سائر موارد اقل و اکثر فرق بگذارد[[6]](#footnote-6). در جلسۀ آینده قصد داریم علّت فرق گذاشتن ایشان و درستی آن را مورد بررسی قرار دهیم. دوران بین وجوب تعبّدی و توصّلی، در حقیقت مصداقی از دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی است. برای مثال، وقتی شک می‌کنیم زکات، واجب تعبّدی است یا واجب توصّلی، در حقیقت شک داریم زکات با قصد قربت واجب است، یا حتی اگر بدون قصد قربت انجام شود نیز مصداق واجب است. باید دید چرا ایشان با فرض جریان ادلۀ برائت در دوران بین اقل و اکثر، این ادله را در دوران بین وجوب تعبّدی و توصّلی جاری نمی‌دانند؟

بحث دیگری که قصد داریم مطرح کنیم آن است که طبق مبنای خود ما، آیا می‌توانیم با تمسک به اصل برائت، آن حصه‌ای از مأمورٌبه که امر در سلسلۀ علل تحققش قرار ندارد را مجزی بدانیم، یا باید عمل دوباره اعاده شود؟ و آیا این برائت، همان برائتی است که در اقلّ و اکثر جاری می‌شود یا ساده‌تر از آن است یعنی حتّی اگر در اقلّ و اکثر قائل به احتیاط شویم، در اینجا ممکن است قائل به برائت شویم.

**و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین**

1. بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 170 [↑](#footnote-ref-1)
2. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏1، ص: 229، ح662 [↑](#footnote-ref-2)
3. الجعفريات (الأشعثيات)، ص: 27 [↑](#footnote-ref-3)
4. علل الشرائع، ج‏2، ص: 361، ح1 [↑](#footnote-ref-4)
5. بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 24 [↑](#footnote-ref-5)
6. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 75 [↑](#footnote-ref-6)