بسم الله الرحمن الرحیم. درس خارج اصول استاد سید محمد شبیری

4/9/94 امارات معتبره - دلیل انسداد - حجیت ظن بنا بر مسلک کشف یا حکومت

**انسداد**

**ظنی که معتبر هست ظن به واقع هست یا ظن به طریق هست یا هر کدام از اینها باشد کافی است؟**

در جلسه قبل اشاره کردیم که آقایان در دلیل انسداد اینگونه فرموده اند که نتیجه دلیل انسداد این هست که ما ظن را حجت بدانیم. و بعد به این شکل بحث را مطرح کردند که حالا این ظنی که معتبر هست ظن به واقع هست یا ظن به طریق هست یا هر کدام از اینها باشد کافی است؟

مرحوم شیخ خودشان قائل هستند که ظن به احدهما کافی است و در مقابل می گویند که دو دسته هستند. بعضی ها هستند می گویند باید ظن به واقع حاصل شود و بعضی ها می گویند باید ظن به طریق حاصل شود و مفصل این بحث را مطرح می کنند. حاج آقا فرمودند که همه این بحث ها یک پیش فرض دارد. آن پیش فرض این است که حتما باید ظن حاصل بشود. ظن به واقع یا ظن به طریق. ولی اگر ظن حاصل نشود آن اعتبار ندارد. در حالی که ما ممکن است بگوییم نه حتی در جایی که ظن هم حاصل نشود. نه ظن به واقع حاصل شود و نه ظن به طریق حاصل شود، با این حال این در عرض ظن به واقع باشد.

سوال: ببخشید این جدای از آن مباحثی است که نتیجه دلیل انسداد چیست؟

پاسخ: بله جدای آن بحث است. حجیت ظن را ما می خواهیم بگوییم. حالا عرض می کنم.

یک بحث این است که آیا باید قائل به تبعیض در احتیاط شویم آن یک مرحله بحث. بحث این است که نتیجه انسداد را ظن می خواهیم بدانیم ولی به اصطلاح آیا چه گونه باید تصویر کرد. ظن به واقع باید در نظر گرفت و یا ظن به طریق.

حاج آقا در واقع می گویند ممکن است یک جایی نه ظن به واقع باشد و نه ظن به طریق باشد ولی یک چیز دیگری، یک ظن دیگری باشد که حالا در این توضیح روشن می شود و

آن هم یک نوع ظن هست ولی این ظن نه ظن به واقع هست و نه ظن به طریق است. ظن به جامع مبرء ذمّه است. ظن به مبرء ذمّه است. حالا توضیح این مطلب را می خواهم بگویم. تقریب کلام حاج آقا یک تقریبی دیروز ما ذکر می کردیم حالا من مثال این تقریب را در یک مثالی پیاده می کنم و آن این است که اگر فرض کردیم که دو مورد داریم. در یک مورد به احتمال شصت درصد مطابق واقع هست. در مورد دیگری به احتمال چهل درصد مطابق واقع است و به احتمال چهل درصد هم مطابق اماره ای است که به احتمال چهل درصد این اماره معتبر است. بنابراین نه این مورد ما ظن به طریق داریم نه ظن به واقع داریم. ما می خواهیم بگوییم با وجود اینکه این چنین نیست این دلیل دوم ممکن است بر آن دلیل اول مقدم باشد. چگونه؟ آن این است که ما در واقع باید ببینیم که از عمل کردن به هر یک از این دو طرف چه مقدار مصالح تحصیل می شود. خب آن طرفی که شصت درصد احتمال مطابقت با واقع دارد اگر فرض کنیم که واقع صد درجه مصلحت دارد شصت درصد احتمال مطابقت با واقع به منزله شصت درجه مصلحت است. اما بیایید این طرفی که هم نسبت به واقع آن چهل درصدی است. هم نسبت به آن اماره ای که این طرف ما مطابق با آن اماره است آن هم چهل درصدی است. اگر این شیء مطابق با واقع باشد خب چهل درصد احتمال دارد مطابق واقع باشد بنابراین چهل درصد بر فرض مطابقت با واقع گیر ما می آید. اگر مطابق با واقع نباشد، اینکه شارع یک شیئ را حجت می کند باید ملاکی وجود داشته باشد که در فرض عدم اصابه با واقع هم تصحیح کند طریقیت آن را. چون فرض این است که حجیت یک طریق فقط در ظرف اصابه که معنا ندارد. معنا ندارد که حجیت آن به ظرف اصابه مقید باشد. لزوم امتثال یک طریق هم در ظرف اصابه است هم در ظرف عدم اصابه. پس باید یک مصلحتی در ظرف عدم اصابه هم وجود داشته باشد که این مصلحت جانشین آن مصلحت واقعیه باشد و آن مصلحت واقعیه به وسیله این مصلحت جانشین پر شده باشد. خب اگر حالا با توجه به این ما چهل درصد این دلیل ما را به واقع می رساند شصت درصد هم این است که به واقع نمی رساند. ما باید در این شصت درصدی که ما را به واقع نمی رساند به احتمال چهل درصد طریق هست. چون احتمال چهل درصد طریق دارد پس بنابراین به احتمال چهل درصد یک طریقی هست که این طریق بر فرض عدم اصابه به واقع

یک مصلحتی در آن وجود دارد که جایگزین مصلحت واقع می شود یعنی به احتمال چهل درصد در فرض عدم اصابه به واقع که آن احتمال آن هم شصت درصد است ما یک مصلحتی در آن وجود داریم نتیجه اش این می شود که چهل ضرب در شصت درصد می شود بیست و چهار درصد. به احتمال بیست و چهار درجه مصلحت ارزش احتمالی در این وجود دارد. بیست و چهار درصد به آن چهل درصدی که در ظرف اصابه به واقع هست می شود شصت و چهار درصد. آن طرفی که ظن به واقع فقط بود شصت درصد بود. این طرف شصت و چهار درصد. یعنی در واقع ظن به وجود مصلحت واقعی یا مصلحت جایگزین. ظن به اعم از چیز حاصل می شود وقتی این محاسبات را بکنیم ظن حاصل می شود ولی نه ظن به خصوص واقع یا ظن به خصوص طریق. از جمع بندی برایند دو وهم می تواند ظن به جامع وجود مصلحتی که این مصلحت یا مصلحت واقعی است یا مصلحتی است که جایگزین واقع هست.

این تقریب البته یک پیش فرضی در آن اخذ شده است که آن پیش فرض در بحث جعل طرق مورد مناقشه قرار می گیرد. آن پیش فرض این است که در فرض عدم اصابه طریق به واقع باید یک مصلحت جایگزین داشته باشیم. خب همین را در آن بحث متعرض شده اند که این مصلحت طرق چیزی نیست جز همان مصلحت واقع. آن بحثی که در جلسات قبل هم از شهید صدر نقل کردیم که در واقع مصلحت احکام ظاهریه همان مصالح واقعیه هستند که به جهت تزاحم حفظی گاهی اوقات خودشان را در عمل به برائت متجلی می کنند گاهی اوقات در عمل به احتیاط و گاهی اوقات در عمل به طریق. و شکلی که این طریق ما را به واقع برساند حالا آن واقعش الزامی باشد یا ترخیصی، به هر حال این عمل به ترخیص یا عمل به احتیاط یا عمل به مؤدّای طریق ملاکش همان ملاک واقعی است نه ملاک چیز دیگر. بنابراین این پیش فرضی که در این استدلال است نا تمام است و به این بیان نمی توانیم بیان را تمام کنیم.

حاج آقا در بحث خود به این گونه که دیروز تقریب کردیم تقریب نمی کنند. تقریبی که ایشان فرموده اند یک تقریب دیگر است. ایشان اینگونه تقریب می کنند، می گویند که آن چیزی که برای عقل مهم است خصوص رسیدن به واقع نیست و واقع از آن جهتی که واقع

است و به عقل اهمیت ندارد. واقع از آن جهتی که مبرء ذمّه است اهمیت دارد. این مقدمه ای است که شیخ هم در همین ابتدای ظن به طریق و ظن به واقع متعرض شده است و می گوید که رو همین جهت که عقل انسان رسیدن به واقع را برایش خصوصیت ندارد رسیدن به واقع یا رسیدن به مبرء را هر دو را کافی می داند ظن به واقع ظن به مبرء هست و ظن به طریق هم ظن به مبرء هست. هر دوی این ها ظن به مبرء ایجاد می کنند و همین مقدار کافی هست.

مبرء یک زمانی خود واقع هست جایی که یک اصل عملی یا یک اماره ای به واقع اصابت کند. گاهی اوقات مبرء بدل واقع هست به دلیل اینکه شارع یک حکم ظاهری جعل کرده است و لازمه جعل حکم ظاهری ابراء آن متعلقش از باب لا اقل در همان ظرف حالا آن بحث اجزاء را کاری نداریم. به هر حال در ظرف عمل به آن اماره خب ابراء ذمّه می کند دیگر. حالا بعدا آن ابراء ذمّه اش استقراری هست یا استقراری نیست، آن یک بحث دیگر است که از بحث ما خارج است.

سوال: مبرء هم می شود گفت معذّر هم می شود گفت؟

پاسخ: همان معذّر دیگر. مبرء همان معذّر است دیگر. معذّر گاهی اوقات اصطلاح در جایی است که به واقع اصابت نکرده است ولی معذّر در عدم اصابه به واقع است. مبرء یک تعبیر اعمی است که هم معذّر را می گیرد، این معذّر آن ابهام را در خود دارد که اختصاص دارد به غیر واقعی که جای واقع، معذّر یعنی اینکه با وجود اینکه به واقع نرسیده است عذر دارد در نرسیدن به واقع. این است که به جای آن معذّر تعبیر مبرء می کنند.

حاج آقا اینگونه می فرمایند ما کاری نداریم به بحث مصلحت و مفسده و به آن چیزها اصلا. بحث این است که به هر حال عمل به اماره ما را ابراء ذمّه می کند. مثل همان استدلالاتی که ما آنجا مطرح می کردیم که ارزش مصلحت واقعی آن چه مقدار است. ما آن را در مصلحت پیاده نمی کنیم در مبرء ذمّه پیاده می کنیم. مبرء ذمّه اینجا به احتمال چهل درصد ما را به واقع می رساند که آن واقع مبرء ذمّه است. به احتمال شصت درصد هم ما را به واقع نمی رساند که در این ظرفی که شصت درصدی که ما به واقع نمی رسیم به احتمال چهل درصد

مبرء ذمّه وجود دارد که می شود باز همان بیست و چهار درصد و با آن چهل درصد جمع شود می شود شصت و چهار درصد و این شصت و چهار درصد قوی تر می شود. یعنی در واقع ظن قوی تر به مبرء ذمّه حاصل می شود. آن که نتیجه دلیل انسداد هست نه ظن به واقع هست نه ظن به طریق هست، ظن به مبرء ذمّه است. ممکن است در یک موردی نه ظن به واقع باشد نه ظن به طریق باشد ولی ظن به مبرء ذمّه باشد با این استدلالی که مطرح کردیم. این تقریب فرمایش حاج آقا.

البته این فرمایش یک بحثی اینجا دارد که من فقط اشاره به آن بکنم و وارد بحث نمی شوم. به نظرم یک مقداری قابل تأمل است و آن یک مقداری بحثش برایم پخته نیست فقط یک اشاره به آن نکته اش بکنم و بعد نتیجه گیری فرمایش حاج آقا را می خواهم عرض بکنم.

این است که مبرئیت ذمّه طریق، آیا در ظرف، یعنی طریق بوجوده الواقعی مبرء ذمّه است یا عند الایصال مبرء است؟ بوجود واقعی مبرء است یا عند الایصال. این یک بحثی است که اگر یک، این را مرحوم شیخ در همین بحت به آن متعرض شده اند و آن این است که اگر فرض کنید امر دائر بین این هست که نماز جمعه واجب باشد یا نماز ظهر واجب باشد. فرض کردیم در متن واقع نماز ظهر واجب بوده است و من این نماز ظهر را نخوانده ام. ولی یک طریقی قائم شده است بر اینکه نماز جمعه واجب است و نماز ظهر واجب نیست. یک طریقی بر عدم وجوب نماز جمعه قائم شده است و این حکم به من نرسیده است. آیا مجرّد طریق واقعی که به من نرسیده است، حالا من فرض بر این است که نماز ظهر هم نخوانده ام. آیا من می توانم اینجا عذر بیاورم برای، من اصلا نه نماز جمعه خوانده ام نه نماز ظهر خوانده ام هیچی. اینجا بعدا به من بگویند که چرا نماز جمعه نخوانده ای؟ می گویم خب واجب نبوده. آن موقع دیگر معلوم شده است. به من می گویند که چرا نماز ظهر نخوانده ای؟ می گویم که ولو نماز ظهر واجب بوده است ولی یک اماره واقعیه بر عدم وجوب نماز ظهر قائم شده بوده است. آیا من می توانم تمسک کنم برای عذر به آن اماره واقعیه ای که به من واصل نشده است. آیا این مقدار کافی است یا نیست؟ چون در این بحث ها فرض این است که آن طریقیت آن طریق ایصال نشده است دیگر. من نمی دانم آن طریق

سوال: ایصال قطعی دیگر؟

پاسخ: ایصال قطعی نشده است. بنابراین آیا این طریقیت طریقی که ایصال قطعی نشده است این مقدار کافی هست برای عذر بودن من؟ خب این اصل مطلب.

البته واقع مطلب این هست که اگر یک طریقی را که اصلا احتمال طریقیت آن را نمی دهم، آن قطعا هیچ فایده ای ندارد. یا یقین دارم به عدم طریقیت آن، آن هیچ به درد نمی خورد. ولی طریقی که احتمال طریقیت آن را می دهم به نظر می رسد به همان مقداری که احتمال طریقیت آن را می دهم به همان مقدار هم ممکن است بگوییم اثر دارد. همچنان که وقتی واقع معلوم نیست، یعنی ظن به واقع احتمال به واقع فرض این است که جای واقع را می گیرد اینجا این گونه است دیگر. ما میدانیم که نسبت به آن واقع باید به یک شکلی متعرض بشویم. یک زمانی است که آن واقع فعلیت ندارد و ما می توانیم برائت جاری کنیم که خب آن از بحث ما خارج است. فرض این است که ما برائت را نمی خواهیم جاری کنیم. برائت را که نمی خواهیم جاری کنیم اینجا ممکن است که ما بگوییم که همچنانی که ظن به واقع برای انسان به حکم عقل تأثیر دارد ظن، حالا ظن تعبیر نکنم. احتمال به واقع همچنان که اثر دارد، احتمال طریق واقعی هم اثر دارد. اینگونه نیست که عرض کردم طریق واقعی که اصلا حاصل نشده باشد ولو بالاهتمام، آن اثر ندارد. ولی طریق واقعی که به احتمال ایصال شده باشد آن در حکم واقعی هست که به احتمال ایصال می شود. این ممکن است در واقع یک ان قلت و قلت باشد که آیا چقدر اثر دارد آن طریق واقعی. طریق واقعی در ظرف شک هم تأثیر دارد مثل اینکه خود حکم واقعی در ظرف شک می تواند اثر داشته باشد در جایی که فرض این است که برائت جاری نمی شود. این ان قلت و قلت هست که باید یک مقداری در بحث تأمل کرد و من فکر می کنم کاملا قابل دفاع هست اگر ما بگوییم طریق واصل هم شرط است، طریق واصل یا در جایی شرط هست که برائت ما جاری می کنیم. بنابراین آن طریق واقعی هیچ به درد نمی خورد چون در مقابل برائت، برائت ما جاری کردیم. این برائت کافی نیست. جایی که برائت جاری نکردیم آن طریق واقعی هم احتمال وصولش است. یعنی احتمال وجودش هست. علم به خلاف نداریم. غفلت از وجودش هم نداریم، آنجا به حکم عقل احتمال آن طریق واقعی مانند احتمال واقع است. این حالا اجمالی از این بحث.

نتیجه این بحث چیست؟ من فکر می کنم که اصلا حاج آقا چطور به انسداد متمایل شده اند. خب ایشان می فرمودند که، یعنی وجه اصلی تمایل به انسداد ایشان نه به جهت این هست که خلاصه در خبر واحد اطمینان معتبر بدانند از جهت صدور. خب ایشان اعتبار معتبر نمی دانند. خبر عدل امامیه را کافی می دانند. نسبت به صغرای اثبات عدل امامی هم با انسداد صغیر آن را هم کافی می دانند آن هم مشکلی نیست. پس مشکل چیست؟ ایشان می فرمایند که مشکل از جهت دلالت است. ایشان می فرمایند دلالت عقلائا فقط دلالت اطمینانی حجت است. و نوعا هم دلالت اطمینانی حاصل می شود. انسان در تکلماتی که در چیزهای عادی انجام می دهد آن دلالت هایش اطمینانی است و برای انسان اطمینان حاصل می شود. ولی در خصوص چیزهای شرعی. به دلیل کثرت تعارضاتی که داریم و اینکه این تعارضات به هر حال اگر نخواهیم جمع عرفی بین آنها کنیم، تعارض زیادی رخ داده که ما می دانیم که اینگونه نیست، لا اقل بعضی از این تعارضات مطابق با واقع هستند ما باید جمع عرفی کنیم. این جمع عرفی هایی که ما می کنیم این جمع عرفی ها اطمینانی نیست. و جون جمع عرفی ها اطمینانی نیست بنابراین به دلیل انسداد منجر می شود. حالا ممکن است نتیجه این بحث این باشد، حاج آقا در واقع به این جهت که ممکن است ما بگوییم شارع مقدس در ظرف انسداد ما ظن داریم که دیگر در دلالت ها اطمینان را معتبر نکرده است. یعنی احتمال حجیت ظن در دلالت را می بیند یعنی ظن مربوط به ظهور، ظهور ظنّیّه، این مظنون الحجّیه است در ظرف انسداد. اگر ما می گوییم ظهور ظنّیه مظنون الحجّه است در ظرف انسداد، خب و از آن طرف ما در آن بیان گفتیم که اگر یک شیئی مظنون الحجّیّه باشد حالا موهوم الحجّیه هم آن مثالی که زدیم گاهی اوقات موهوم الحجّیه با ظن مطابق با واقع قوی تر می شود. مجموع محاسباتی که کردیم نسبت به ظن مبرء ذمه را وقتی ملاک قرار دهیم در جایی که موهوم المطابقه با واقع باشد و موهوم الحجّیه باشد جمع بین اینها با آن حسابی که انجام دادیم گاهی اوقات به ظنّ به مبرء ذمّه بودن می انجامد. اگر حالا نگفتیم موهوم الحجّیه است. مظنون الحجّیه دانستیم که خیلی روشن تر است. فرض کنید که ما می گوییم که در ظرف انسداد احتمال قوی می دهیم که شارع مقدس ظهور ظنّیه را حجت قرار داده است. هشتاد درصد مثلا احتمال می دهیم که این ظهور ظنیه حجت باشد. این ظهور ظنّیه اولا ظن به واقع

می آورد. از یک طرف. از یک طرف دیگری ظن به حجیت آن وجود دارد. این که هم ظن به واقع می آورد هم ظن به حجّیت آن وجود دارد. این مجموع اینها ظنی که به مبرء ذمّه حاصل می کند خیلی ظنّ بالایی هست و ما دلیل نداریم که بیشتر از این مقدار حجت باشد چون نتیجه دلیل انسداد واقعش این است که اینکه ظن به خصوصه حجت باشد نیست. این است که هر مقداری که ظن کافی باشد یعنی مرحله به مرحله باید بیایم اول مرحله ظن قوی حجت است، بعد مطلق ظن بعد همینجور تا سایر مراتب. وقتی که چنین شد ما در واقع چون ظن قوی حاصل می کنیم به ابراء ذمه حالا ظن نسبت به این جمع عرفی هایی که وجود دارد جمع عرفی هایی که هم ظن به مطابقتش با واقع هست، و هم ظن به حجّیّت این جمع عرفی هست، این خیلی احتمال، فرض کنید هشتاد درصد احتمال این باشد که این جمع عرفی صحیح باشد. بنابر عدم مصادفت هم هشتاد درصد احتمال می دهیم که شارع این را حجت قرار داده باشد. معنایش این است که هشتاد درصد احتمال مصادفت با واقع هست. آن بیست درصد هم به احتمال هشتاد درصد شارع حجت قرار داده باشد. بیست درصد هشتاد درصد می شود شانزده درصد. شانزده درصد بعلاوه هشتاد درصد می شود نود و شش درصد. یعنی یک ظن بسیار قوی برای انسان حاصل می شود و اینکه اگر ما نسبت به حجّیّت ظهورات ظنّیه در این ظن قوی ای که به ابراء ذمه حاصل می شود دیگر با او نمی توانیم شهرت را حجت بدانیم. شهرت فوقش این است که ظن به واقع بیاورد. ولی این ظنّ به حجّیت شهرت، آن چنان برای انسان حاصل نمی شود. به دلیل اینکه سنخۀ یعنی به طور طبیعی عقلا وقتی یک جایی اطمینان به ظهورات حاصل نمی کنند دیگر اینجور نیست که رهایش کنند. ما که می گفتیم که انسداد صغیر در ظهورات هم جاری می شود از اطمینان به ظن به اصطلاح، اکتفا می کند. اطمینان را رها می کند و به ظن اکتفا می کند. ولی اگر ما بگوییم که نه؟ انسداد صغیر نیست می توانیم شبیه به آن را با انسداد کبیر به نتیجه ای شبیه به آن برسیم که نتیجه اش این می شود که ظهورات ظنیه فقط حجت است بنابراین دیگر شهرت حجت نیست نمی دانم فتوای قدما حجت نیست امثال اینها چون دیگر مقدار ظنّی که از مطابقت، ظنّی که به ابراء ذمّه حاصل می شود. ظنّ مبرء ذمه ای که از آنها حاصل می شود کمتر از ظن ابراء ذمّه ای هست که از آن ظهورات ظنّیه حاصل می شود. نتیجه بحث می

شود شبیه به کلمات قوم. این نتیجۀ این تقریر انسداد این هست که نزدیک می شود به همان فرمایشات قوم و خیلی تفاوت در مبنا پیدا نمی کند.

سوال: همان ... که فرمودین در آن بحث ایصال و تنجیز..... دیگر ظن به طریق هم دیگر...

پاسخ: نه، آنوقت چطور می شود با ظنّ به طریق مرحوم آقا شیخ بیاناتی دارند. بله آن را از راه های دیگری حل می کنند. آن را یک بیاناتی دیگری دارند که نمی خواهم واردشان بشوم چون بحث خیلی بحث تفصیلی است. خب این حالا اجمال بحثپ

من می خواهم امروز بحث را تمام کنم. باید برگردیم به بحث خلاصه تبعیض در احتیاط و اینکه حکومت و کشف. کدام یک از این مسالک صحیح است؟ به نظر می رسد که در مرحله اول وقتی تبعیض در احتیاط است دلیل انسداد بیش از تبعیض در احتیاط اثبات نمی کند.

اگر ما دلیل قطعی داشته باشیم و مطمئن باشیم که شارع مقدس احتیاط را به عنوان یک مسلک نپذیرفته و یک طریق دیگری،

سوال: ...

چون نتیجه بحث این است دیگر. نه، بحث این است که باید احتیاط به مقدار کامل بکنیم. لاحرج می گوید که ان احتیاط کامل امکان پذیر نیست، لا حرج احتیاط کامل را رفع می کند بیشتر از این را رفع نمی کند.

سوال: یعنی رافع وجوب احتیاط است.

پاسخ: رافع وجوب احتیاط یا رافع واقع هم باشد اشکال ندارد. رافع واقع هم باشد لا حرج به مقداری از واقع، چون واقع فعلیتش ممکن است فعلیت مطلقه باشد یا فعلیتی که آن هم شبیه همین رافع فعلیت ما است. فعلیت واقع به مقداری که با احتیاط کامل بخواهیم آن را امتثال کنیم. انجام واقع به مقداری که احتیاط کامل کنیم، لا حرج این را نفی می کند. اما انجام واقع به اندازه احتیاط ناقص آن را نفی نمی کند. آن خیلی حالا چه بگوییم لا حرج

حاکم بر واقع هست چه لا حرج حاکم به وجوب احتیاط بگیریم، ما بیش از رفع فعلیت واقع به مقداری که موجب عسر و حرج هست دلیل نداریم.

سوال:...

پاسخ: نه بحث آن این است که، ظهور ادله اولیه این هست که تکلیف واقعی فعلی است.

سوال:

پاسخ: نه نه، تکالیف مختلف. بحث نسبت به تکالیف مختلف است نه یک تکلیف. فرض کنید نماز و روزه و حج و جهاد. نماز را شارع در صورتی که آن تکلیف دیگر را انجام بدهید اجازه می دهد انجام ندهید. فعلیت به شرط انجام دادن تکلیف دیگر.

سوال: شما گفتید نسبت به تکالیف. من می خواهم بگویم که نسبت به تکالیف مختلف هم نه، امکان دارد در یک تکلیف یک طرف واجب باشد انجام بدهیم ولی یک طرف را نه. آن بیانی که شما فرمودین نتیجه اش این است که مثلا نماز چون ...... کلا هیچ طرفی را انجام ندهد. ولی از این جهتی که من می گویم برای نماز شما مثلا یک احتمال می دهید مثلا یک طرف آن را انجام دهد مثلا چند وجه داشته باشد.

پاسخ: آن هم اشکالی ندارد در واقع ما....

سوال: یعنی ما بگویم که وجوب احتیاط انحلالی است.

پاسخ: شارع تکلیف واقع را نسبت به درصورتی که بدل آن را انجام دهد ما می گوییم که فعلیتش را برداشته است. اما اگر آن را انجام ندهد دلیلی نداریم که فعلیتش برداشته شود. یعنی یک احتمالش باشد کافی است دیگر.

عرض کنم اجمال چیز این است که اصل اولی در اینجا تبعیض در احتیاط است. مگر ما تبعیض در احتیاط را بگوییم که علم به اجماع قطعی داریم که شارع بنای شریعت را بر احتیاط نگذاشته است. ولو احتیاط نسبی. این در شریعت مرفوع است و هیچ، ممکن است قائل به این باشیم چون هیچ سابقه ای ندارد هیچ جا شارع اینگونه مشی نکرده است ممکن است یک نفر اطمینان حاصل کند که این مسلک مسلکی نیست که مرضی شارع باشد. اگر

این را یک مقداری وابسته به اطمینان شخصی، آقای صدر که می گوید ما اطمینان داریم. بعید هم نیست یعنی ممکن است خیلی حرف بی ربطی نباشد. از این مرحله که گذشتیم بحث این می شود که ظن حجت است. خب حالا که ظن حجت هست، به نحو کشف یا به نحو حکومت. اصلا تفاوت کشف و حکومت چیست؟ در مواردی که یک طریق به دلیل خاص حجت شده است تا جایی که شارع یک طریق را حجت نمی کند و ایکال می کند به آن آن عقل. اگر شارع مثلا گفت که خبر واحد حجت است. یا ایکال نکرد گفت هرچه خودتان حجت دانستید به آن عمل کنید. تفاوت اینها چیست؟ به نظر می رسد که تفاوت اینها تنها در این جهت هست که جایی که شارع نصب طریق کرده است خودش آن تزاحم حفظی را ملاحظه کرده است یعنی مصلحت بر مفسده تشخیص اهم و مهمّیّت و تشخیص درجه اهمیت ملاکات را خود شارع متکفل شده است. ولی در جایی که واگذار کرده به حکم عقل آن را خلاصه خودش متکفل نشده است. این مقدار تفاوت بیشتر از این تفاوتی به نظر نمی رسد. اگر چنین باشد در ما نحن فیه اینکه شما می خواهید بگویید که کشف می کند از اینکه شارع مقدس یک چیزی را حجت قرار داده است یعنی چه؟ یعنی کشف می کنید که شارع یک چیزی را حجت قرار داده است، یعنی اینکه شارع راضی هست بر آن حکم عقل، رضایت دارد خب درست است ولی این با حکومت تفاوتی ندارد. بله آن چیزی که عقل حکم می کند شارع هم به آن راضی هست و ردعی از آن نکرده است و امضا کرده است. به نحو امضا. اگر این باشد بله. ولی اگر می خواهید یک چیز جدیدی اینجا ایجاد کنید و بگویید شارع اینجا کاری کرده است در موارد نصب طرق در موارد دیگر شارع خودش وارد عمل می شود و تشخیص می دهد که در تزاحم حفظی کدام ملاک بر کدام ملاک باید مقدم باشد. حالا به اهمیت احتمال یا اهمیت محتمل یک طرف را مقدم می دارد. در ما نحن فیه که این کار را نکرده است. قطعا اگر هم نصب طریق کرده است به اعتبار اعتماد به حکم عقل است. بنابراین نصب طریق اینجا معنا ندارد. نصب طریق به آن معنایی که متمایز باشد از اعتماد به حکم عقل. نصب طریقی که به دلیل خاص وارد می شود شارع مقدس خودش یک طریق خاص را دیده است که این ملاکاتی که در این هست بیشتر است اصابه به واقع آن بیشتر است، بیش از سایر امارات تأمین کننده ملاکات واقعی هست، آن را ترجیح داده

است. در ما نحن فیه که این کار را نکرده است، پس بنابراین اگر ما کشف هم بخواهیم بگوییم، کشف چیزی جز حکومت نیست.

سوال: کشف، تقریبی که در انسداد صغیر گفته می شود آن معنای کشف را بگوییم.

پاسخ: در انسداد صغیر این هست ما می خواهیم بگوییم آن حکمی که، آنجا هم کشف نمی گوییم ما. کشف نیست حکومت است آن مهم نیست. شارع مقدس حکومت قائل شده است. به این معنا آن جا هم کشف نیست یعنی نمی گوییم شارع مقدس خودش برای ایصال به واقع یک طریق خاصی را معتبر کرده است. ما کشف می کنیم که شارع مقدس به ظن اکتفا کرده است. چون عقل ظن را کافی می داند. باز هم تشخیص، چون طریق خاصی برای ایصال جعل نکرده است اعتماد کرده است به عقل. به نظر می رسد که اینجا یک مقدار بحث لفظی است. حاج آقا یک زمانی این را اشاره می فرمودند. می فرمودند که اگر مراد شما از کشف، نصب طریق اعم از نصب طریقی که امضایی و تأسیسی باشد خب بله کشف است اما اگر خصوص نصب طریق تأسیسی را بگوییم که کشف می کنیم از حکم عقل نه، کشف نمی کنیم. اینجا در واقع ما کشف می کنیم که آن طریقی را که عقل معتبر می داند شارع هم آن را امضا کرده است حالا اسم این را حکومت می گذارید بگذارید. اسمش را کشف می گذارید بگذارید. این است که به نظر می رسد که بحث حکومت و کشف در اینجا یک بحث لفظی است. یک پدیده اینجا ما داریم و آن پدیده این است که عقل ظن را حجت می داند و شارع حکم عقل به حجیت ظن را ردع نکرده است. این را شما اسمش را حکومت می گذارید، مرحبا. اسمش را کشف می گذارید مرحبا.

سوال: حکومتی که، فرمایشی که می فرمایید از حکومت، حجیت حکومت را ..... مثل قطع می داند. ..... باید حجیت ذاتی ....

پاسخ: نه نه، حجیت ذاتی اصلا غلط است. آن به این معنا درست نیست و آن پیش فرض هایش هم درست نیست. من داشتم تقریب می کردم که ممکن است چیز صحیح در بحث حکومت این هست که همان بیانی که مرحوم آخوند دارد که ایشان با پذیرش قبح عقاب بلا بیان حکومت را چیز کرده است. ولی شارع مقدس می گوید کسی که به ظن، اولا باید به

ظن عمل کرد. نمی شود به ظن عمل نکرد به غیر ظن هم لازم نیست عمل کرد. چرا به ظن باید عمل کرد به دلیل اینکه اگر نخواهیم به ظن عمل کنیم و به وهم عمل کنیم ترجیح مرجوح بر راجح است. اگر به وهم هم نخواهیم عمل کنیم آن خروج از دین و، مقدمات انسداد در واقع تعیّن ظن را ما اثبات می کنیم. یعنی باید به ظن تعین کرد. نتیجه تعین ظن این هست که شارع مقدس نسبت به عمل ظن، به این ظن اعتبار بخشیده است. این لزوم مراعات به دلیل این نیست که شارع در تشخیص اینکه در مقام تزاحم حفظی چه چیزی بیشتر ما را به واقع می رساند خودش اعمال نظر کرده است. نه اعمال نظر نکرده است. اعتماد کرده است به درک عقلی. اگر این را اسمش را می گذاریم حکومت، حکومت بگذارید. اسمش را می گذارید کشف بگذارید کشف. هرچه می خواهید بگذارید. بحث حکومت و کشف به نظر می رسد که یک مقداری بازگشت می شود به اینکه دقیقا مطلب منقّح بشود که چه می خواهید بگویید. اگر مرادتان از نصب طریقی که به وسیله حکم عقل کشف می شود نصب طریقی است که شارع در مورد این طریق در تشخیص اینکه این طریق چه خاصیتی دارد خودش اعمال نظر کرده است نه همچین چیزی کشف نمی شود. اگر نه برای تشخیص اینکه چه طریقی بدرد می خورد. شارع اعمال نظر نکرده است ولی قبول کرده حکم عقل را. به معنای قبول، نصب طریق یعنی پذیرش حکم عقل. عدم ردع، بله همینجور است. شارع ردع نکرده است می توانسته هم ردع کند. معنای اینکه می توانسته است ردع کند یعنی می توانست اعمال نظر کند. ردعش همینجوری گزافه که نیست. ردع کردنش به این بود که می توانست خودش وارد گود بشود و ببیند که آیا طریق دیگری وجود دارد که آن طریق بهتر ما را به واقع می رساند با ورود در مرتبه تزاحم حفظی می توانست شارع آن حکم عقل را ردع کند ولی می دانیم که این کار را نکرده است ولی اگر واقعا هم کرده است ولی به ما نرسیده است به منزله این است که نکرده است. خیلی مهم نیست این که واقعا هم انجام داده باشد برای ما حداقل انجام نداده است. به این مرحله نرسیده است. پس بنابراین نتیجه عرض ما این هست که ما یا باید قائل به تبعیض در احتیاط بشویم، اگر ما بگوییم که ممکن است بنای شریعت بر احتیاط باشد. اگر احتمال بنای شریعت بر احتیاط ولو به نحو احتیاط نسبی را منتفی دانستیم، یک نوع حجّیت ظن اثبات می

شود. حجّیت ظنی که عقل به آن حکم می کند و شرع هم آن را ردع نکرده است. این حجیت عقلیه غیر مردوعه شرعیه را می توانید شما مسلک حکومت یا مسلک کشف اسمش را بگذارید. ولی بهتر این است که اسمش را مسلک حکومت بگذارید. مسلک کشف در جایی هست که ما می خواهیم بگوییم که نصب طریق شبیه نصب طریق معهود. قوام نصب طریق معهود به دخالت شارع مقدس در عمل در مقام نحوه اعمال تزاحم حفظی است. اینجا هیچگونه دخالتی شارع نکرده است. صرفا امضای حکم عقل کرده است. اسم این را کشف گذاشتن اسم خیلی مناسبی نیست.

دیگر به نظر می رسد که بحث انسداد را واردش نشویم بهتر است. بعد از تعطیلات انشاءالله بحث قبح عقاب بلا بیان و بحث برائت را شروع می کنیم انشاء الله. که قبح عقاب بلا بیان باید قائل شویم یا آن مسلک حق الطاعه و کلام آقای صدر.

در مورد کلام آقای صدر یک سری آقای شیخ صادق لاریجانی که مقاله مفصل نوشته است من مقاله اش را نخوانده ام ولی مطلب آن را از این طرف و آن طرف خیلی شنیده ام. معروف است مطلبی که ایشان دارد. یک زمانی آقای قائینی هم مطلب ایشان را اشاره می کرده است. این بحث را انشاءالله بعدا دنبال می کنیم. آقای داماد هم حاج آقا مطالبی از آقای داماد در مورد مسلک حق الطاعه بیان کرده اند که آقای داماد هم قائل به مسلک حق الطاعه بود و یک تقریبی برای مسلک حق الطاعه حاج آقا از قول آقای داماد نقل می کردند که این تقریب البته در تقریبات ایشان منعکس نشده است. ولی حاج آقا نقل می کردند. حالا در مورد این هم بعد از تعطیلات صحبت می کنیم.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد.