الدرس: 100

الأستاذ: الشيخ محمد تقی الشهيدي المبحث: البراءة الشرعیة   
دوران الامر بین المحذورین

التاريخ: الثلثاء 8 ذیقعدة الحرام 1446 ه.ق

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين و صلی الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين.

کان الکلام فی دوران الامر بین المحذورین.

الصورة الاولی فی دوران الامر بین المحذورین کانت هی الصورة التی یدور امر فعل بین کونه واجبا أو حراما بحیث لا یمکن لا الموافقة القطعیة و لا المخالفة القطعیة، لأنه لا یخرج إما أن یکون فاعلا له فیحتمل کونه امتثالا للوجوب کما یحتمل أنه مخالفة للحرمة. أو یکون تارکا فیحتمل أن یکون امتثالا للتحریم کما یحتمل أنه یکون مخالفة للوجوب.

وصلنا الی القول المحقق النائینی حیث قال: بأنه لا تجری لا البراءة العقلیة هنا و لا تجری البراءة الشرعیة و ما یشابهها.

اما البراءة العقلیة؛ فلتمامیة البیان. فإن البیان هنا لا قصور فیه. القصور فی قدرة المکلف.

نعم! اذا تساوی احتمال الوجوب و الحرمة فهنا العقل من باب الالتجاء و اللابدیة یحکم بالتخییر، لکن لیس ذلک لأجل قصور فی البیان.

و قلنا فی الجواب عن ذلک: أنه بعد استناد مخالفة المکلف للتکلیف الواقعی الی جهل المکلف فلو کان المکلف یعلم بأنه یجب فعل هذا الشیء لکان یأتی به. و لو کان یعلم بحرمة فعله لکان یترکه. فإذا أتی به و صادف أنه کان حراما، فیستند الی جهله. فإذن لماذا نقول تم البیان؟ لا لم یتم البیان. و حیث لم یتم البیان ففی فرض قوة احتمال الوجوب مثلا مع ذلک نلتزم بأنه مخیر. بینما أنه لو کانت النکتة فی التخییر الضرورة و الالتجاء و اللابدیة مع عدم ترجیح الفعل علی الترک، فاذا کان احتمال الوجوب اقوی لم یتساوی احتمال الوجوب مع احتمال الحرمة. فالحکم بالتخییر فی هذا الفرض لامحالة یستند الی عدم تمامیة البیان. فیختلف ذلک عما اذا کان التکلیف مما لا یمکن امتثاله. هنا یمکن امتثال التکلیف. و لکن العلم لم یجد شیئا. العلم بأنه إما واجب أو حرام لا یقتضی أیّ شیء. لأن امر المکلف یدور بین أن یکون فاعلا أو تارکا. و لا یمکنه لا الموافقة القطعیة و لا المخالفة القطعیة. فهذا العلم فی الوجدان الفطری کالعدم. و أین هذا من العلم الاجمالی بین المتباینین اذا لم یتمکن من امتثالهما معا، کما لو علم اجمالا بوجوب الجلوس أو القیام فی هذا الآن. لا یتمکن من الموافقة القطعیة، ولکن یتمکن من المخالفة القطعیة بترک کل من الجلوس و القیام. هنا البیان تام. او کان لا یتمکن من المخالفة القطعیة کما لو علم اجمالا بحرمة احد الضدین، یمکنه الامتثال القطعی و الموافقة القطعیة بترک کلا الضدین و لکن لا یمکنه المخالفة القطعیة بارتکاب کلا الضدین. هنا أیضا نلتزم بتمامیة البیان.

اما المقام الذی لا یمکن لا الموافقة القطعیة و لا المخالفة القطعیة فهذا العلم لا اثر له ابدا.

جواب السؤال: الکلام فیما اذا کانت الواقعة واحدة لا تکرر.

و من هنا ذهب جماعة منهم المحقق الایروانی و السید الروحانی بأنه حتی بقاء التکلیف الواقعی لغو. طبعا اذا کان الاحتمال للوجوب و الاحتمال للحرمة متساویین، فیقال بأن بقاء الوجوب هنا و کذا بقاء الحرمة هنا لا اثر له ابدا، لعدم تمکن المکلف من الاحتیاط. فالوجوب الذی احتماله خمسین بالمأة و احتمال الحرمة خمسین بالمأة فهذا الوجوب أو تلک الحرمة، ما هو اثرهما فی فرض الجهل؟ و اذا کان احتمال الوجوب اقوی و احتمال الحرمة ضعیف، ما هو اثر بقاء الحرمة؟ بقاء الحرمة لأجل أی شیء؟ تدعو هذه الحرمة التی احتمالها ضعیف الی حسن الاحتیاط بعد کون احتمال الوجوب اقوی؟ اذا تساوی احتمال الوجوب و الحرمة، بقاء کل من الحکمین لغو. و اذا کان احتمال احدهما اقوی فبقاءه لیس لغوا، و لکن بقاء الحکم الذی احتماله ضعیف لغو. و بذلک یرتفع العلم الاجمالی. العلم الاجمالی یرتفع، لأنه بعد لغویة بقاء الحرمة التی احتمالها ضعیف، لا یعلم اجمالا بالتکلیف فی البین.

هذا الاشکال مما لا دافع له علی مبانی السید الخوئی. جسارة اقول أنا لو کنت فی مکان السید الخوئی التزم بهذا الاشکال و بصراحة اقول نعم صحیح. اذا تساوی احتمال الوجوب و احتمال الحرمة، أیّ اثر یترتب علی بقاء هذا الوجوب أو بقاء تلک الحرمة؟

لکن نحن نختلف فی المبنی مع السید الخوئی. نقول: الخطاب المطلق یکفی فی اثره العقلی و العقلائی أن یکون محرکا علی تقدیر الوصول. المحرکیة علی تقدیر الوصول تکتفی فی خروج الاطلاق عن اللغویة. فهذا الوجوب لو وصل الیّ لکان محرکا. هذا کاف.

تقولون: الان خب لم یصل فلیس محرکا.

نقول: التکلیف الذی یکون جعله بالاطلاق لا لغویة فی جعله المطلق. نحن لسنا مثل السید الخوئی الذی یدقق "و إن کان مثقال حبة من خردل أتینا بها و کفی بنا حاسبین"، هذا فی یوم القیامة، السید الخوئی هنا لو کانت حبة من خردل فی قصور فی الاثر العملی بتکلیف بأتی بها و کفی به حاسبا. لا. اللغویة لابد أن یکون بنظر العقلاء، و العقلاء لا یرون اطلاق التکلیف لغوا، کما قال السید الصدر الاطلاق لا مئونة زائدة له. لکن السید الخوئی مبناه کذلک. فی النسیان یقول بقاء التکلیف لغو. فی الجهل المرکب صرح بأن بقاء التکلیف لغو.

نقول لا یختص هذا الاشکال بمورد النسیان والجهل المرکب. مثلا أنا عندی ماء واحد، جرت اصالة الحل لنفی حرمة التصرف فیه، فوجب علیّ الوضوء منه لأنه ماء منحصر. بقاء حرمة الغصب هنا لغو. بالنسبة الی الوضوء. بالنسبة الی سائر الآثار لا. بقاء حرمة الغصب لأجل أن لا اشربه، می خالف. اما بقاء حرمة الغصب المنطبق علی الوضوء لغو، لأنه بعد أن جرت اصالة الحل و ثبت بذلک وجوب الوضوء و لا أتمکن من الوضوء الا أن أتوضأ من هذا الماء المنحصر، فبقاء حرمة الغصب لغو. و هکذا.

لکن قلنا بأن اللغویة لابد أن تکون بنظر العقلاء، و العقلاء لا یرون هذا المقدار لغوا مستهجنا و یکفی فی الاثر محرکیة الخطاب علی تقدیر الوصول. نعم العاجز لیس مخاطبا للتکلیف لأنه حتی علی تقدیر وصول خطاب التکلیف لا یکون قادرا و لا یکون التکلیف محرکا له نحو الفعل، فخطاب التکلیف ینصرف عن العاجز و لا ینصرف لا عن الناسی و لا عن الجاهل المرکب و لا عن مورد دوران الامر بین المحذورین.

اما ما ذکره المحقق النائینی من عدم جریان الاصول الشرعیة المؤمن:

اما ما ذکره بالنسبة الی الاستصحاب، ماذا قال؟ قال أنت تستصحب عدم الوجوب و تستصحب عدم الحرمة، یعنی هناک تعبد بالعلم بعدم الوجوب و تعبد بالعلم بعدم الحرمة، مع أنک تعلم اجمالا بثبوت أحدهما. هذا غیر معقول. استصحابان تعلم بمخالفة أحدهما للواقع، یعنی علمان تعبدیان علی خلاف العلم الوجدانی الاجمالی. هذا غیر معقول.

فلأجل ذلک فی انائین کانا نجسین و علمنا بطهارة أحدهما بعد ذلک، المشهور قالوا نستصحب بقاء نجاسة هذا الاناء و نستصحب بقاء نجاسة ذاک الاناء، و اثر هذا الاستصحاب الحکم بنجاسة ملاقیه.

المحقق النائینی قال: کلا، أنت تعلم بأن أحدهما طاهر، کیف یمکن و یعقل أن یعبدک الشارع بأنک عالم بأن هذا نجس و ذاک نجس؟!

نقول: یا شیخنا المحقق العظیم! اذکر مسئلة فقهیة انت ملتزم فیها و تصرّح بأنه هناک یجری استصحابان نعلم بمخالفة أحدهما للواقع:

أنا توضأت من مایع یتردد امره بین أن یکون ماءا مطلقا أو عین نجس، افرض عرق لا ریح له و لا طعم کالماء. بعد ما توضأت یقول المحقق النائینی استصحب بقاء الحدث و استصحب بقاء الطهارة من الخبث. مع أنک تعلم بأن أحدهما خلاف الواقع. لماذا؟ لأنه اذا کان ذاک المایع ماءا مطلقا فاستصحاب الحدث خلاف الواقع، و اذا کان عین نجس فاستصحاب بقاء الطهارة من الخبث خلاف الواقع. لکن یقول المحقق النائینی می خالف لیس فیه اشکال، لأنهما غیر متجانسین، احدهما استصحاب الحدث و الآخر استصحاب الطهارة من الخبث.

نقول: یا شیخنا ماذا فرقهما؟ اما ذکرت أنه لا یعقل تعبد الشارع بعلمین تعبدیین علی خلاف العلم الوجدانی؟

مضافا الی أنه فی المقام ایضا استصحاب عدم الوجوب و استصحاب عدم الحرمة لیسا متجانسین. هذا استصحاب عدم الوجوب و ذاک استصحاب عدم الحرمة.

و الحل: أن العرف یفهم أنه حتی لو کان مفاد دلیل الاستصحاب التعبد بالعلم بالبقاء هذا لیس مصنعا لاصدار العلم. بیان ادبی أو اعتبار قانونی یعتبر الشارع أنت عالم بالبقاء، و لکن فی الواقع لست عالما. یقول غصبا علیک أنا اعتبرتک عالما بالبقاء. أنت ایضا تقول می خالف أنت اعتبرتنی انا عالم بالبقاء تعبدا إما من باب البیان الأدبی کبیان خطابی أو افرض اعتبار قانونی. و لکن هذا لا یجعلنی عالما، و إنما الغرض منه ترتیب آثار العلم. فأیّ مانع من اجتماعهما مع ذاک العلم الوجدانی الاجمالی بالخلاف؟

جواب سؤال: العلم بکذب احد الاصلین لا یضر مادام لا یؤدی الی الترخیص فی المخالفة القطعیة للعلم الاجمالی. نحن ما نحس بأی اشکال فی جریان استصحاب نجاسة هذا الماء و جریان استصحاب نجاسة ذاک الماء مع العلم الاجمالی بأن احدهما صار طاهرا لأنه لا یؤدی جریانهما الی الترخیص فی المخالفة القطعیة.

و اما ما ذکره حول البراءة من أن وضع الاحتیاط غیر ممکن فلا یمکن رفع الاحتیاط. یا شیخنا المحقق! وضع الاحتیاط التام لیس ممکنا، هذا صحیح، اما وضع الاحتیاط الناقص ممکن أم لا؟ وضع الاحتیاط الناقص یعنی یقول راع جانب الوجوب المحتمل أو یقول راع جانب الحرمة المحتملة. ممکن أو لیس بممکن؟ ممکن. فیجری حدیث الرفع مرتین، مرة لنفی احتمال جعل وجوب الاحتیاط الناقص فی جانب الوجوب و یجری مرة ثانیة لنفی احتمال جعل وجوب الاحتیاط الناقص فی جانب الحرمة. لیس فیه اشکال.

أنت حینما یجعل الشارع الحلیة لکل من القیام و الجلوس فی آن واحد مع أن جعل الوجوب لکلیهما غیر معقول، لماذا لا تستشکل بأنه لا یمکن جعل الوجوب لکلیهما فکیف یمکن جعل الحلیة لکلیهما؟! شنو اشکاله؟ جعل الحلیة للقیام یعنی لا وجوب للقیام، جعل الحلیة للجلوس یعنی لا وجوب للجلوس.

فی البحوث قال: لو کان یجری حدیث الرفع مرتین لم یکن فیه اشکال. لکن حدیث الرفع لا یجری الا مرة واحدة، لأن مفاد حدیث الرفع أن ذاک التکلیف الثابت لولا الجهل نرفعه فی حال الجهل. یعنی موضوع حدیث الرفع التکلیف الثابت لولا الجهل. رفع ما لا یعلمون یعنی التکلیف الثابت الذی لا تعلم به فیرتفع عنک فی حال عدم علمک به. و لیس هناک الا تکلیف واحد إما وجوب واقعا أو حرمة واقعا. ذاک التکلیف الوحدانی الثابت واقعا هل یمکن وضعه الظاهری؟ لا یمکن. نعم لو کان هناک جریان حدیث الرفع مرتین: مرة لنفی احتمال الوجوب ظاهرا و مرة لنفی احتمال الحرمة ظاهرا لم یکن به اشکال. لکن حدیث الرفع یعنی أن ذاک التکلیف الواقعی الذی لا تعلم به مرفوع عنک. هل کان یمکن وضعه ظاهرا علی المکلف کی یمکن رفعه؟

نقول سیدنا! لماذا لا یمکن رفعه؟ تقولون: لأنه لا یمکن وضعه. نقول: لماذا لا یمکن وضعه؟! ذاک التکلیف الواقعی لو کان هو الوجوب کان بالامکان وضعه بایجاب الاحتیاط الناقص، و لو کان ذاک التکلیف الواقعی هو التحریم لکان بالامکان وضعه الظاهری بایجاب الاحتیاط الناقص بترک جمیع موارد دوران الامر بین المحذورین. کما اختاره القائلون بالقول الاول، أی القائل بأن دفع المفسدة المحتملة أولی من جلب المنفعة.

فکل فرض فرضنا لذاک التکلیف الواقعی یمکن وضع ذلک التکلیف ظاهرا فی عنق المکلفین بایجاب الاحتیاط الناقص. یقول یجب علیکم الاحتیاط بترک الفعل الذی یدور امره بین الوجوب و الحرمة. فهذا یعنی أن التکلیف الواقعی التحریمی وضع علی المکلف.

أنا اقبل لو کان مفاد حدیث الرفع أن التکلیف الواقعی الثابت لولا الجهل مرفوع ظاهرا لا یجری الا مرة واحدة، لکن هذا ایضا کاف. لأن ذاک التکلیف الواقعی المجهول کان بالامکان وضعه الظاهری أیا ما کان، إن کان هو الوجوب کان بالامکان وضعه الظاهری بایجاب الاحتیاط الناقص، و إن کان هو التحریم کان الامکان وضعه الظاهری بایجاب الاحتیاط الناقص بأن یجب ترک الفعل الذی یکون من دوران الامر بین المحذورین.

فإذن الاستصحاب ارتفع عنه المشکلة. البراءة ارتفعت عنها المشکلة.

بقیت اصالة الحل. و اصالة الحل مما شارک السید الخوئی استاذة المحقق النائینی فی الالتزام بعدم جریانها، و إنما قال بجریان الاستصحاب و البراءة دون اصالة الحل. ما هو اشکال السید الخوئی علی جریان اصالة الحل فی المقام؟ سنذکره فی لیلة الأحد إن شاءالله.

والحمد لله رب العالمین.