

فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی / سال نهم / شماره سی و یک / بهار ۹۲ / صفحات ۱۴۶-۱۱۹

کیفیت تأثیر علم و جهل در احکام واقعی و ظاهری از دیدگاه امامیه و عامه^۱

محمدرضا کاظمی گلوردی *

محمد شفیق اسکی **

چکیده:

از متفرعات مباحث اصولی در باب حجیت و یکی از مسائل پرحاشیه و مورد تضارب آراء اصولیین، چه امامیه و چه عامه، تعیین حدود و ثغور احکام، قوانین الهی، از حیث علم و جهل نسبت به آن است. مسأله فوق، با عنوان اشتراک عالم و جاهل در احکام، فرع بر مسائل حجیت، در کتب اصولی، اگرچه بصورت موجز و غیرمستقل، مطرح شده، لکن از حیث محتوا و استیعاب مفاد آن، در بیشتر مباحث فقهی و حقوقی مطرح بوده است بطوریکه گستره مباحث مطروحه، پیرامون آن، همواره مورد امعان نظر و مذاقه فقها و حقوق دانان قرار گرفته و ایشان در این مجال، با انفکاک مسأله اشتراک احکام، به احکام واقعی و احکام ظاهری و بررسی مسأله جهل، پیرامون هر یک از این احکام، به تبادل نظر در این خصوص پرداخته‌اند. در این نوشتار با واکاوی نظریات مربوطه، در مورد کیفیت تأثیر علم و جهل، در احکام واقعی و ظاهری، با ادله معتبره عقلی و نقلی، اثبات نمودیم که در احکام واقعی، (که از طریق ادله قطعی، نظیر؛ خبر واحد متواتر و نصوص قرآنی و ... و یا از طریق ادله ظنی، نظیر؛ خبر ثقه و ظواهر قرآنی و ... بدست آمده) خداوند، در لوح محفوظ، احکامی جعل نموده که مبتنی بر مفاسد و مصالح واقعی هستند و این احکام، هرگز قابل تغییر و تبدل، نیستند و در واقع و نفس الامر و به ملاحظه مصالح و مفاسد واقعی، برای موضوعات خود جعل شده‌اند و لذا علم و جهل مکلف، نقشی در جعل آنها ندارد و جمیع مکلفین تا آستانه قیامت، نسبت به آنها مکلف می‌باشند مثل وجوب صلوه و حرمت خمر و اما در مورد احکام ظاهری، که به ملاحظه جهل مکلف، نسبت به حکم الله واقعی، در حق او جعل می‌شوند، وظیفه فعلی مکلف، در ظاهر، و تا زمانی که حکم واقعی، منکشف نشده، همین است و پس از انکشاف واقع، قطعاً یا ظناً، وظیفه مکلف، عمل به حکم واقعی است. پس نتیجه این می‌شود که حکم واقعی، مطلق است؛ یعنی مقید به هیچ حالی از حالات مکلف، اعم از علم و جهل و ... نیست ولی حکم ظاهری، مقید به حال جهل به واقع است.

کلید واژه‌ها: حکم واقعی و ظاهری، جهل، شرائط عامه تکلیف، تأثیر علم و جهل در احکام

۱- تاریخ وصول: ۹۰/۱۲/۷ تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۱۷

* استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد kazemi0191@mshdiau.ac.ir

** استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فرهنگیان

۱- طرح مسأله

مسأله علم و جهل مکلف، نسبت به احکام واقعی و ظاهری، همچنین آثار مترتبه تکلیفی و وضعی، بر چنین احکامی، همواره از جمله سؤالات مورد توجه مکلفان است که آیا احکام، می‌توانند منقسم به واقعی و ثانوی شوند؟ آیا علم و جهل مکلف، به آنها، تأثیری در اصل ثبوت یا عدم ثبوت حکم دارد یا خیر؟ بر فرض ثبوت، یا عدم ثبوت چنین احکامی، چه آثار تکلیفی و وضعی بر آنها مترتب است. به عنوان مثال، اگر شخصی نسبت به حرمت شرب و استعمال تنباکو، شک و تردید داشته باشد، آیا این دوران و شک او، موجب خواهد شد که اصل چنین حکم مفروض الوجودی در حق وی ثابت نباشد، یا خیر، اصل حکم مفروض الوجود، ثابت است، لکن این شخص، بواسطه جهل به تحریم آن، به حسب ظاهر، نسبت به ارتکاب عمل محرم المفروض، رخصت دارد؟ در این تصدیق، برای یافتن پاسخی مناسب، به سؤالات مزبور، با نقد و بررسی اقوال اصولیین و ادله مطروحه عقلی و نقلی از سوی ایشان، فی‌النهایه اثبات نمودیم که، احکام الهی، اولاً مشترک است بین عالم و جاهل، و ثانیاً علم و جهل مکلف، تأثیری در احکام واقعی ندارد، و ثالثاً در احکام ظاهری با فرض ثبوت اصل حکم الهی، مکلف نسبت به ارتکاب و یا عدم ارتکاب عمل مفروض الوجوب و مفروض المحرم، دو مسیر را انتخاب می‌کند؛ یا به سمت احتیاط، قدم بر می‌دارد و یا اصل برائت جاری می‌کند. فهذا هوالمطلوب

۲- تعریف حکم واقعی و ظاهری

از جمله تقسیمات حکم، در لسان اصولیین، انقسام آن به واقعی و ظاهری است (صدر، ۱۴۰۵، ۱، ۳۶). اصولیین اگرچه در اصل تقسیم احکام، به واقعی و ظاهری تسالم و اتفاق نظر دارند، لکن در مبنای تقسیم حکم، به واقعی و ظاهری اختلاف دارند. چنانکه، صاحب بدائع الافکار، مرحوم حاج میرزا حبیب الله گیلانی رشتی، مبنای تقسیم حکم، به واقعی و ظاهری را به ملاحظه اختلاف احوال مکلف می‌داند و می‌فرماید:

«إن الحكم الشرعی ینقسم بملاحظه اختلاف احوال المكلفین الی الواقعی و الظاهری» (گیلانی رشتی، ۱۳۱۳، ۱۱۷).

اما صاحب دروس فی علم الاصول، مبنای تقسیم حکم، به واقعی و ظاهری را به ملاحظه ظرف حکم می‌داند یعنی؛ گاهی به ملاحظه اینکه حکم در ظرف طبیعی‌اش می‌باشد و گاهی به لحاظ اینکه در

ظرف عرضی که بر آن عارض شده است، ملاحظه می‌شود. لذا حکم واقعی، همان حکم مجعول، برای شی در ظرف طبیعی آن می باشد یعنی؛ جعل حکم بر شی، همان طوری که است می باشد(صدر، ۱۴۰۵، ۱، ۳۶) و اما اصولیین و فقهاء حکم واقعی و ظاهری را به تعابیر و اصطلاحات مختلفی بیان نموده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. آیت‌الله محمدتقی حکیم می‌فرماید: حکم واقعی دو اصطلاح دارد:

الف) «الحکم المجعول من قبل الشارع، للشیء به عنوان الاولى او الثاني المدلول علیه بالدلاله القطعیة او الادله الاجتهادیة کالامارات و الطرق الظنیه التي قام علی اعتبارها دلیل قطعی؛ حکمی که از جانب شارع برای چیزی به عنوان اولی آن یا عناوین ثانویه آن جعل شده و ادله قطعیه یا اجتهادیه، مانند امارات و طرق ظنیه‌ای که دلیل قطعی بر اعتبار آن قائم شده بر آن دلالت دارد».

ب) «الحکم المجعول، من قبل الشارع و الذی دلت علیه الادله القطعیة؛ حکمی که از جانب شارع جعل شده و ادله قطعیه بر آن دلالت دارد».

حال، بنابر تعریف اول، آنچه که ادله غیر قطعیه بر آن دلالت دارد، حکم واقعی می‌باشد. و اما بنابر تعریف دوم، آنچه که ادله قطعیه بر آن دلالت دارد، حکم واقعی است. به عبارت دیگر، حکم واقعی، حکمی است که برای اشیاء، به ما هو فی نفسه به عنوان فعلی از افعال، مانند وجوب نماز و غیره ثابت می‌باشد؛ یعنی وجوب، برای نماز به ماهیت نماز و فعلی از افعال و قطع از نظر هر چیز دیگری، ثابت می‌باشد. به این حکم، حکم واقعی و دلیل دال بر آن را دلیل اجتهادی می‌گویند(طباطبائی حکیم، ۱۴۱۸، ۹۶).

۲. صاحب بحرالفوائد، سه تعبیر برای حکم واقعی ذکر نموده:

الف) الحکم المجعول للموضوعات بملاحظه الاولیه.

ب) الحکم المجعول للموضوعات من دون ملاحظه الجهل بحکمها المجعول لها.

ج) الحکم المجعول للموضوعات جعلاً اولیاً(أشتیانی تهرانی، ۱۴۰۳، ۱، ۱۲).

۳. آیت الله سید محمدباقر صدر، در تعریف حکم واقعی می‌گوید: «الحکم الواقعی مالم یؤخذ فی موضوعه الشک و الظاهری اخذ فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق»(صدر، ۱۴۰۵، ۱، ۳۶).

و اما از مجموع تعاریف مزبور و تعابیر دیگر فقهاء، و اصولیین، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که حکم واقعی، دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

۱. حکم واقعی، مجعول از طرف شارع است. پس مجعول غیر شارع، حکم نامیده می‌شود.

۲. حکم واقعی، به شیء به عناوین اولیه اش یا به عناوین ثانویه اش تعلق می‌گیرد.
۳. در مرحله اثبات، ادله قطعی و ادله اجتهادیه بر آن دلالت دارد.
۴. علم و جهل مکلف، در وضع و جعل احکام واقعی، ملاحظه نمی‌شود.
- اما نکته دیگر که لازم به توضیح است، در خصوص عناوین اولیه و ثانویه است. با این توضیح که، عناوینی که در موضوعات احکام شرعی، اخذ می‌شود بر دو نوع است: (موسوی خمینی، ۱۴۱۹، ۱۲؛ صدر ۱۴۱۷، ۱، ۱۶۷؛ مومن قمی، ۱۴۱۹، ۱، ۳۳۴؛ انصاری شیخ اعظم، بی تا، ۲، ۱۵۴).
۱. عناوین اولیه: (هی التي ثبت للشیء بالنظر الی ذاته) (موسوی خمینی، ۱۴۱۹، ۳، ۱۲) یعنی: عناوین اولیه، عناوینی است که برای شیء، به ملاحظه ذاتش ثابت است. مثلاً عنوان تَمْر و خمر، یعنی خمر و بَمَاهو خمر و تَمْر بما هو تَمْر، عنوان اولیه است. حال اگر گفته شود «احل التمر و حرمت الخمر»، تَمْر و خمر، به عناوین اولیه است؛ یعنی تَمْر و خمر، بدون ملاحظه عناوین عارضی دیگر، مثل مسکربودن تَمْر و حالات و عوارض دیگر.
۲. عناوین ثانویه: «التي تَبَيَّنَت للشیء بالنظر الی ما هو خارجٌ عن ذاتِهِ» (موسوی خمینی، ۱۴۱۹، ۳، ۱۲).
- یعنی: عناوینی که برای چیزی، به ملاحظه و نظر به چیزی که خارج از ذات شیء است، ثابت است به عبارت دیگر، عوارضی که لاحق بر موضوعات است مثل عنوان عسر و حرج و نذر و شرط و نفع و ضرر و غصب و غیره. بنابراین نماز بما هو نماز. بدون حالات و عوارضی از قبیل ضرر و حرج، عنوان اولی است اما نماز با عارض شدن عسر و حرج به آن، عناوین ثانویه گفته می‌شود.
- البته عناوین اولیه یا ثانویه، از جهاتی، با هم فرق دارند:
۱. عناوین اولیه، وجود ابتدایی دارند اما عناوین ثانویه، ابتدائاً وجود ندارند.
۲. عناوین اولیه افعال، به اختلاف از منہ و امکانه و اشخاص، اصلاً اختلاف پیدا نمی‌کند و منفک از افعال نیز نمی‌باشد. مثلاً قیام، به عنوان اولیه اش، قیام است. قیام در هر زمان و هر مکان نسبت به هر فرد، قیام است اما عناوین ثانویه به اختلاف در ازمنه و امکانه و عادت مختلف است.
- بنابراین حکم واقعی، حکمی است که شارع مقدس، برای هر چیزی به عنوان اولی و ثانوی آن و بدون ملاحظه علم و جهل مکلف، تشریح نموده است.

برخی هم، حکم واقعی را به دو قسم واقعی اولی و واقعی ثانوی، تقسیم نموده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: احکام واقعی اولی، احکامی است که بدون توجه به حالات، عارض بر مکلف، وضع شده باشد. مانند وجوب روزه و حرمت اکل میتة(انصاری، ۱۳۷۵، ۱، ۲۳۰).

و در مورد حکم واقعی ثانویه، اینگونه تعریف نموده‌اند که احکام واقعی ثانویه، احکامی است که به علت عروض حالاتی مثل اضطرار، برای مکلف یا عسر و حرج، مرض یا سفر و غیره، به استثنای حالت علم و جهل وضع شود. مثلاً می‌دانیم که روزه ماه رمضان، واجب است ولی همین حکم، نسبت به مسافر، مریض، زنان در بعضی حالات، و پیران، تغییر می‌کند. این را می‌گویند حکم واقعی ثانوی و چون بیشتر مورد آن، حالت اضطرار است، آن را حکم اضطراری هم می‌گویند(انصاری شیخ، بی‌تا، ۲، ۱۵۸). به عنوان مثال، حکم تحریم تنباکو، منتسب به مرحوم شیرازی، نمونه‌ای از حکم واقعی ثانوی است(محمدی، ۱۳۷۸، ۱۷۲) و اما در تعریف «حکم ظاهری»، اصولیین می‌گویند: حکم ظاهری، با فرض جهل، نسبت به حکم واقعی، برای مکلف، معین می‌شود. به این صورت که هرگاه مکلف، نسبت به وجود حکمی، تردید و شک داشته باشد و پس از فحص و تحقیق، به حکم واقعی نرسیده باشد، در چنین مواقعی، قانونگذار و شارع مقدس، به حسب ظاهر، یک حکم ظاهری، جعل می‌کند که نتیجه‌اش این می‌شود که مکلف، از تحیر و سرگردانی رها شود. با ذکر این مطلب که اصل براءت و همچنین اصل احتیاط، در مقام اثبات حکم ظاهری بکار گرفته می‌شوند؛ یعنی با فرض اینکه حکم واقعی مسأله را نمی‌دانیم و می‌خواهیم بدانیم در مقام عمل، چه باید کرد و حکم ظاهری قضیه چیست؟ با رجوع به این دو اصل خود را از حالت شک، در برابر تکلیف و واقعه مشکوک الحکم، رهایی می‌دهیم(فیض، ۱۳۸۳، ۱۸۱-۱۸۰). البته برخی از اصولیین متأخر، حکم ظاهری را «حکم» نمی‌دانند. بلکه معتقدند که امارات و اصول، در صورت انطباق با واقع موجب منجز شدن حکم واقعی می‌شوند و در صورت عدم انطباق با آن موجب عذر خواهند بود(خراسانی، ۱۴۰۹، ۲، ۴۳).

دیدگاه امامیه و اهل سنت در باب نقش علم و جهل در احکام واقعی و ظاهری:

در خصوص تأثیر علم و یا جهل، در احکام واقعی و ظاهری نظرات متفاوتی از سوی امامیه و عامه و در رأس آنها اشاعره مطرح شده قبل از بیان دو دیدگاه بناچار باید برخی از اصطلاحات و واژگان توضیح داده شود تا مقدمه‌ای باشد برای ورود به ذی‌المقدمه بحث:

الف) جهل و اقسام آن:

برخی از لغویان، جهل را «خلاف العلم» (عالیلی، ۱۹۷۴، ۱، ۲۱۹) و برخی «تقیض العلم» (ابن منظور، بی تا، ۱۱، ۱۲۹) معنا کرده‌اند. مرحوم علامه مظفر نیز آن را «عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم و التمكن منه» تعریف کرده است (مظفر، ۱۴۰۲، ۱، ۱۷). راغب اصفهانی، جهل را به سه دسته تقسیم کرده است: (اصفهانی راغب، ۱۳۷۳، ۲۳۴).

۱. خالی بودن نفس آدمی از علم که از مهمترین معانی جهل است.

۲. «اعتقاد الشيء به خلاف ما هو عليه» اعتقاد به چیزی به خلاف آنچه که بر آن است.

۳. «فعل الشيء بخلاف ما حقه ان يفعل سواء اعتدفيه اعتقاداً صحيحاً ام فاسداً» مانند تارک عمدی نماز در «منطق» جهل به دو قسم تقسیم شده است: جهل بسیط یا ساده و جهل مرکب؛ یعنی جهل به واقع و جهل به جهل، که نوع دوم، داخل علم نیست (مظفر، ۱۳۷۶، ۱، ۱۸).

اما اصولیین و فقهاء نیز جهل را به دو قسم قصوری و تقصیری تقسیم نموده‌اند: (محقق داماد، ۱۳۸۵،

۵۵، ۲)

جهل قصوری، جهلی است که مکلف در شرایطی قرار می‌گیرد که امکان دسترسی او به علم و آگاهی از حکم شارع برایش وجود ندارد. به تعبیر دیگر در جهل قصوری، مکلف نمی‌تواند حکم شارع را بیابد یا به چیزی علم پیدا کند و مرتکب هیچ تقصیری در فراگیری احکام نمی‌شود و حتی گفته شده، جاهل قاصر کسی است که بحث و فحص نسبت به احکام الهی می‌کند لکن به واقع، دسترسی پیدا نمی‌کند. حال چنین کسی به اعتقاد فقهاء و اصولیین جاهل قاصر و جهلش، جهل قصوری است.

و اما جهل تقصیری، عبارت است از اینکه جاهل قدرت بر تحصیل علم به احکام را دارد ولی در اثر سهل انگاری، بدنبال آن نمی‌رود؛ یعنی در جهل تقصیری، مکلف با اینکه می‌توانسته است حکم شرعی را بیابد و بدان علم پیدا کند، معذک چنین کاری نکرده و در فراگیری، تقصیر ورزیده است. در جهل تقصیری ممکن است زمانی جاهل به آن (جهل)، توجه داشته باشد لکن با التفات و توجه به آن، بدنبال تحصیل علم به احکام نرود که به آن جهل تقصیر التفاتی و جاهل را مقصر ملتفت گویند و ملتفت به این معنی است که او متوجه عمل خود بوده و احتمال می‌دهد که عمل وی، خلاف شرع باشد اما با وجود این توجه و التفات به احتمال مجرمانه بودن عمل، سهل انگاری نموده و در تحصیل علم به احکام نکوشد و بدون اینکه از کسی بپرسد، آن عمل را مرتکب می‌شود و بعد از ارتکاب، معلوم می‌گردد که ندانسته مرتکب عمل

مجرمانه شده است در فقه اسلامی، چنین جاهلی معذور نیست. اما اگر به جهل خود توجه نداشته باشد اما بدنبال تحصیل نیز نرفته است به او جاهل مقصر غیرملتفت می‌گویند.

با توضیحاتی که پیرامون اقسام جهل داده شد، می‌توان به صورت خلاصه نسبت به کسی که جاهل به احکام است، اینگونه بیان نمود که:

الف) کسی که کاملاً غافل است و هیچ نوع توجه و التفاتی به وجود حکم ندارد که به آن جاهل بسیط ملتفت به جهل خود گویند.

ب) کسی که به وجود حکمی یقین دارد و آنچه که انجام می‌دهد خلاف واقع و حقیقت است و تصور او بر این است که عمل او مطابق با واقع است به چنین شخصی، جاهل به جهل مرکب گویند.

ج) کسی که به حکم شرعی توجه و التفات دارد و به اندازه کافی تفحص کرده لیکن به خاطر فقدان یا اجمال یا تعارض دلیل به جایی نرسیده و نسبت به احکام شک پیدا کرده که چنین شخصی، جاهل قاصر نامیده می‌شود.

د) کسی که به حکم شرعی توجه و التفات دارد ولی در بدست آوردن آن، تفحص و تحقیق نمی‌کند که چنین شخصی را جاهل مقصر گویند.

ذکر این نکته هم لازم است که دسته‌ای از احکام، هستند که تصور جهل به آنها داده نمی‌شود این دسته از احکام، اقتضای علم همگانی را دارند. به عبارتی دیگر کسی که بالغ و عاقل است، نسبت به آن جهل ندارد مانند نمازهای پنج‌گانه و روزه‌گرفتن و رفتن به حج و حرمت سرقت و زنا و این نوع از علم، علمی است که در قرآن و سنت موجود است و مردم نسل به نسل از پیامبر، حکایت کرده‌اند در این موارد چه امکان علم باشد و چه وجود نداشته باشد، جهل به آنها عذر نیست ولی در مواردی که آگاهی از آنها نیازمند امکان تحصیل علم می‌باشد، در این گونه موارد، جهل قصوری، عذر می‌باشد؛ یعنی موجب مجازات نمی‌شود.

ب) شرایط عامه تکلیف

وقتی در اصول فقه از شرایط عامه تکلیف سخن گفته می‌شود، مراد این است که چند چیز است که هر تکلیفی چه ایجابی و چه تحریمی در مقام فعلیت به آن مشروط است. به تعبیر دیگر چند چیز باید قبلاً موجود باشد تا بتوان تکالیفی را از انسان خواست (فیض، ۱۳۸۳، ۳۲۶) و اما در مورد شرایط عامه تکلیف و

تعداد آن بین فقها اختلاف نظر وجود دارد و هکذا بین تکلیف ایجابی و تحریمی. اما فی الجمله، مشهور فقهاء، قدر مسلم از شرایط عامه را بلوغ و عقل و قدرت می‌دانند لذا دیوانه و عاجز و کودک، تکلیفی ندارند و مکلف نیستند؛ زیرا تکلیف به چیزی که از حدود و قدرت فرد، خارج است از مصادیق و معنونات «تکلیف بمالایطاق» می‌باشد و الزام به اتیان چنین تکالیفی، صحیح نمی‌باشد (مظفر، ۱۴۰۲، ۲، ۱۷).

به غیر از موارد یاد شده (بلوغ- عقل- قدرت)، به عنوان شرایط عامه تکلیف، برخی از فقها شروط دیگر را نیز ذکر کرده‌اند از جمله آن اسلام و ابتلاء و علم است که در بین این شروط، آنچه که ملازم با این نوشتار می‌باشد، شرط «علم» می‌باشد و مراد از شرط علم به عنوان یکی از شروط عامه تکلیف، این است که آیا تکالیفی الهی، مشروط به علم، هستند؟ یعنی تا زمانی که به تکلیف علم، حاصل نشود تکلیف، تحقق نمی‌یابد و تکلیف، در حق فرد وجود ندارد؟ و یا این که خیر، تکلیف مشروط به علم نیست بلکه مشترک است بین عالم و جاهل و لذا جهل به تکلیف، رفع تکلیف نمی‌کند و به اصطلاح جهل به تکلیف، رافع مسؤولیت نیست و در نتیجه تکالیف وجود دارند و تحصیل علم به آنها واجب است و یا اینکه باید بین موارد مختلف تکالیف، فرق گذاشت به این معنی که علم در بعضی جاها شرط تکلیف و مقدمه وجوبی آن بوده و تکلیف نسبت به آن واجب مشروط است و در بعضی از موارد علم، شرط تکلیف و مقدمه وجوبی آن نیست بلکه مقدمه وجودیه تکلیف است لذا تحصیل و به دنبال تکالیف رفتن و آموختن آنها واجب است؟ برای پاسخ به سؤالات مطروحه شرط مزبور (علم) به عنوان یکی از شروط عامه تکلیف به همراه اقوال اصولیین در این خصوص، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳- شرط علم، و اقوال مربوط به آن

در خصوص این نکته که آیا تکالیف الهی، مشروط به علم هستند؛ یعنی تا زمانی که علم به تکلیف، حاصل نشد، تکلیف محقق نمی‌شود و یا اینکه علم، شرط تکالیف نیست و تکالیف، قبل از علم وجود دارند و وجود آنها منوط به علم نیست، بلکه امثال آنها، متوقف بر عمل می‌باشد، فی الجمله عقاید و نظریاتی در این مجال مطرح شده که از جمع‌بندی این آراء و اقوال، چهار قول مشهور، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۳-۱- قول اول: علم، شرط تکلیف است:

این قول مربوط به اشاعره، از اهل سنت می‌باشد. ایشان معتقدند: علم از شرائط اولیه تکلیف می‌باشد و کسی که عالم نباشد در واقع مکلف هم نیست. بر همین اساس، اشاعره احکام خدا را مختص به عالمین

می‌دانند و معتقدند: هر انسانی که عالم به تکلیف شد و یا اماره معتبره‌ای نزد او به حکم شرعی، اقامه شد، او مکلف است و در صورت عدم امتثال حکم شرعی، عقوبت خواهد شد ولی کسی که عالم به حکم نشد در واقع تکلیفی ندارد. پس به اعتقاد اشاعره احکام و تکالیف الهی متوقف بر علم بوده و تنها عالمین به احکام مکلفند و تکلیفی متوجه جاهلین به احکام نخواهد بود (ایوان کیفی و رامینی اصفهانی، ۱۴۰۴، ۱۶۳). ایشان برای ادعای خویش، به دلایلی استناد نموده‌اند که بصورت موجز به آنها اشاره می‌شود:

۳-۱-۱- دلیل اول: امتناع تکلیف غافل

ایشان برای اثبات این دلیل، متشبه به مؤیدات عقلی و نقلی شده‌اند. مؤید عقلی آنها مبتنی بر این است که، عقل، تکلیف غافل را ممتنع می‌داند به لحاظ اینکه تکلیف شخص غافل، از مصادیق «تکلیف به مالایطاق» می‌باشد؛ یعنی تکلیفی که مقدر انسان نیست و چون چنین تکلیفی (تکلیف بمالایطاق) انجام و ایتان آن مقدر انسان نیست و لذا نمی‌تواند مطلوب شارع قرار گیرد و در نتیجه بدلالت عقلی تکلیف غافل، قبیح می‌باشد (قمی، بی‌تا، ۲۳۹). و اما مؤید نقلی آنها، تمسک به برخی از روایات، از جمله حدیث «رفع» می‌باشد به روایت از پیامبر اکرم (ص) که فرموده‌اند: «رفع عن امتی تسعه اشیاء احدهما مالا یعلمون ...» و همچنین احادیث و آیات داله بر نفی حرج، مأخوذ از کلام وحی «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» می‌باشد.

۳-۱-۲- دلیل دوم: قبح تکلیف جاهل

دلیل دوم ایشان این است تکلیف جاهل قبیح می‌باشد و استدلال نموده‌اند که خطاب شارع، متوجه جاهل نیست (بحرانی محدث، بی‌تا، ۱۳، ۶۲). در این خصوص هم ایشان متمسک به دلائل عقلی و نقلی شده‌اند که مستفاد از مدلول آیات و روایات مربوطه اینست که بر مولای حکیم قبیح است که تکالیف معموله‌اش را متوجه شخص جاهل نماید و چنین شخصی (جاهل) هرگز مورد خطاب شارع حکیم برای ایتان تکالیف نخواهد بود.

۳-۱-۳- دلیل سوم: عدم توجه نهی، به جاهل

دلیل دیگری که ایشان بدان استناد نموده‌اند این است که: نهی متوجه جاهل، نمی‌شود. یا اینکه توجه خطاب به جاهل قبیح است چون تکالیف الزامیه؛ یعنی امر و نهی به فرد مستلزم وجود شرایط عامه تکلیف

است و چون امر و نهی، برای بعث و تحریک و منع و زجر فرد می‌باشد، بنابراین، عقلاً تحقق چنین تحریک و زجری نسبت به جاهل میسور نیست (خراسانی، ۱۴۱۷، ۲، ۲۰۵).

۳-۲- قول دوم: علم، شرط تکلیف نیست

در مقابل رأی و نظر اهل سنت مشهور امامیه، علم را جزء شرایط عامه تکلیف ندانسته و علم را در اصل تکلیف، دخیل نمی‌دانند؛ زیرا بر این باورند که اشتراط تکلیف به علم، مستلزم محذورات عقلی می‌باشد (اصفهانی غروی، ۱۳۷۴، ۲۳۵) که در ادامه بدانها اشاره خواهد شد. به عقیده ایشان روایات متواتری وجود دارد که مبین و مؤید این مطلب است که خداوند در واقع و نفس الامر، احکامی دارد و آن احکام واقعی هرگز منقلب نخواهد شد. چه فتوای مجتهد مطابق آن باشد و چه نباشد و هرگز علم و جهل، در اصل ثبوت احکام واقعی خداوند هیچ نقش و تاثیری ندارد و اصلاً وجه تسمیه این احکام به واقعیات هم همین است که این احکام در واقع و نفس الامر، برای موضوع خود ثابتند و دستخوش تغییر نیستند. خلاصه اینکه شیعه معتقد است که خداوند، در هر واقعه‌ای دارای حکمی است که ثابت و غیرقابل تغییر است و اجماع و ادله عقلی و نقلی بر آن دلالت دارد و دلیل عقلی هم که بر وجود احکام، واقعیه، دلالت دارد همان اجتهاد است و به قول آیت‌الله مکارم شیرازی که لازمه اجتهاد و پویایی آن را وجود حکم واقعه‌ای می‌داند و می‌فرماید: «رمز بقاء دین، مفتوح بودن باب اجتهاد است و دلیل انفتاح باب اجتهاد، عبارت است از: ابطال تصویب و التزام به اینکه خداوند در هر واقعه‌ای حکمی دارد که مشترک بین عالم و جاهل می‌باشد» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸، ۲۰۴).

اما قائلین به این عقیده، که معظم اصولیین و فقهاء شیعه می‌باشند برای امتناع تقیید حکم، به علم به حکم، دلایلی ذکر کرده‌اند که مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۳-۲-۱- دلیل اول

تقیید حکم واقعی، به علم به آن، مستلزم «دور» و یا توقف شیء بر نفسش می‌باشد: این دلیل مبتنی بر این قاعده عقلی است که تقیید تکلیف و حکم به علم به حکم یا اختصاص حکم به عالم به حکم یا اخذ علم به حکم در موضوع خود آن حکم، یا علم به حکم، شرط برای خود آن حکم، اخذ شود، مستحیل است به این دلیل که مستلزم دور مصرح می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۹، ۲، ۱۱۷) و این مسأله، مورد تسالم و

اتفاق نظر اصولیین می‌باشد(آملی نجفی، ۱۳۹۵، ۳، ۶۷). ظاهراً اولین کسی که تقیید حکم، به علم به حکم و اختصاص حکم، به عالم به حکم را مستلزم محذور دانسته است، علامه شیخ انصاری بوده که در مقام ردّ بر قائلین به تصویب (اختصاص حکم، به عالم)، در مقام انشاء (تصویب اشعری)، یا اختصاص حکم، به عالم، در مقام فعلیت (تصویب معتزله)، (صدر، ۱۴۱۷، ۱، ۱۶۷) بیان نموده است بگونه‌ای که به دور علامه معروف و مشهور است و شاید بخاطر همین است که صاحب مجمع الافکار می‌گوید: «ان الاحکام، لا یختصّ بالعالمین بها و الایلزم دورالعلامه» و اما دور مصرح، چنانکه اصولیین وفقه‌اء تعاریفی از آن ارائه داده‌اند عبارت است از توقف شیء در چیزی که متوقف بر آن است و شیء بدون واسطه، برای معلول خودش باشد اما اگر با واسطه باشد، به آن دور مضمّر گویند(خویی، ۱۳۶۸، اجود التقریرات، ۱، ۱۱۵). بنابراین مبنای دور، این است که هر موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش دیگری است، ممکن نیست که در همان جهت، معلول و محتاج به آن شیء باشد. به عبارت دیگر، محال است که یک موجود، نسبت به دیگری هم علت و هم معلول باشد این همان قضیه محال بودن علت‌های دوری است که می‌توان از آن به بدیهیات یا از قضایای قریب به بدهات به شمار آورد و اگر موضوع و معلوم، درست تصور شود، جای شکی درباره آن نخواهد ماند؛ زیرا لازمه علت بی‌نیازی و لازمه معلوم، نیازمندی است و جمع بین آن دو درست جهت تناقض است(مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ۲، ۸۲). بنابراین، منظور از دور محال، این است که یک موجود از همان جهت که علت و مؤثر در پیدایش چیزی دیگر است، محال است که در همان جهت، علت و مؤثر در پیدایش علت و تأثیرش، معلول و محتاج آن باشد. به عبارت دیگر، چیزی را به معلول بدهد که برای داشتن همان چیز، محتاج به معلول می‌باشد و می‌بایست از معلول دریافت کند. برای روشن شدن معنای دور مثالی ذکر می‌شود؛ مثلاً اگر وجوب صلوه، معلق باشد به وجود علم به آن، لازمه اش این خواهد بود که طبیعت صلوه؛ یعنی صلوه بماهی صلوه؛ یعنی نماز بخودی خود و بدون وجود علم، واجب نباشد چون فرض بر آن است که وقتی نماز واجب خواهد بود که شخص بوجوب آن علم پیدا کند از طرفی می‌توان علم به حکم، (مثلاً وجوب صلوه) پیدا کرد که وجوبی، قبلاً به وجود آمده باشد؛ زیرا علم، متعلق و معلوم نیاز دارد و بدون آن محال است که علم حاصل شود. پس ملاحظه می‌شود که اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم، مستلزم دور است؛ زیرا علم به حکم، متأخر از حکم و در طول حکم است پس هرگاه علم به حکم، در موضوع همان حکم اخذ شود، لازم می‌آید که حکم متأخر از حکم باشد و حکم در طول علم به حکم باشد این دور محال است. همچنین گاهی در لسان اصولیین، از «دور»، تعبیر به «توقف

شیء بر نفسش» شده و در استدلال به آن آمده که: چون علم از موجودات عالم نفسانیت و متقوم به چیزی است که در نفس عالم می‌باشد؛ یعنی معلوم بالذات است نه آنچه که در خارج، علم به آن تعلق گرفته؛ یعنی معلوم بالعرض، بنابراین آنچه که بر علم متوقف است غیر از چیزی است که علم بر آن متوقف است؛ زیرا آنچه که بر علم متوقف است، معلوم بالعرض است و آنچه که علم بر آن متوقف است، معلوم بالذات است و گواه بر آنچه که گفته شده این است که علم، متقوم به چیزی که در خارج وجود داشته باشد، نیست چه بسا علم، حاصل می‌شود و در ازاء آن در خارج اصلاً چیزی وجود ندارد و علم مخالف با واقع می‌باشد(حائری، ۱۴۰۸، ۱، ۴۰۶).

۳-۲-۲- دلیل دوم: تقیید حکم واقعی، به علم به آن مستلزم «خلف» می‌باشد

یکی دیگر از دلایلی که اصولیین امامیه که قائل به عدم اختصاص احکام واقعی به عالمین هستند، ارائه نموده‌اند؛ این است که چنین اختصاصی را مستلزم محذور خلف می‌دانند. به این صورت که: قطع، مقطوع را نشان می‌دهد و همچنین قطع به قاطع نشان می‌دهد که مقطوع به چیز مسلم و مفروع عنه است و مقطوع به، جدا از قطع، وجود دارد و همچنین قطع، کاشف و مرآت است بنابراین اخذ قطع به حکم در موضوع خود آن حکم مستحیل است؛ زیرا اگر از اخذ قطع به حکم، حکمی اراده شود که به لحاظ این قطع، ثابت است، این برخلاف خصوصیت قطع است؛ زیرا خصوصیت قطع این است که چیز مسلم و مفروع عنه را نشان می‌دهد در حالی که در این فرض قبل از قطع به حکم، چیزی وجود ندارد(حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ۴۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۸، ۲، ۳۵). حال اگر از قطع به حکم، حکم دیگری غیر از آنچه که قطع به آن تعلق گرفته اراده شود این حکم، شخص آن حکم نیست بلکه حکم دیگر می‌باشد؛ زیرا حکم مقطوع به حسب قاطع، قطع نظر از قطعش، حکم مطلق است و حکم ثابت به سبب قطع حکم مقید است و مطلق غیر از مقید است لذا اخذ قطع به حکم در موضوع خود آن حکم، مستلزم خلف، در نظر قاطع است و این مستحیل است(صدر، ۱۴۱۷، ۴، ۱۰۲).

۳-۲-۳- دلیل سوم: تقیید حکم واقعی، به علم به آن مستلزم تهافت (تناقض) بین

علم و معلوم می‌شود

در توضیح این دلیل، گفته شده که تقیید حکم به علم به حکم، مستلزم تهافت (تناقض) بین طبیعت علم و متعلقش می‌باشد زیرا طبیعت علم، مقتضی کشف چیزی است که قطع نظر از علم، فرض ثبوت آن

داده می‌شود و این اقتضای طبیعت علم است و معلل به چیزی نیست. پس در جائیکه متعلق علم را متوقف و مترتب بر علم فرض کنیم، علم با طبیعت متعلقش، تناقض پیدا می‌کند (حائری، ۱۴۰۸، ۱، ۴۰۷).

دلیل چهارم: تقیید حکم واقعی، به علم به آن مستلزم عدم وجوب تعلم احکام می‌باشد:

مفسده و محذور دیگری که بر تقیید احکام واقعی به علم به احکام واقعی، لازم می‌آید اینست که تعلم احکام، واجب و لازم نباشد؛ (آشتیانی، ۱۴۰۳، ۲، ۳۱۹) زیرا علم به حکم از جمله شرایط و قیود موضوع حکم شرعی است و تا زمانیکه شرائط و قیود موضوع، محقق نشود، حکم شرعی نیز جعل نمی‌شود. علم به حکم، بعد از تحقیق حکم، میسر می‌شود و قبل از تحقق حکم، علم به حکم، میسر نمی‌شود. بنابراین وقتی که علم به حکم، قید برای حکم باشد، تا زمانیکه فرد، علم به حکم، پیدا نکرد، حکمی در حق او جعل نشده است؛ زیرا تا زمانی که قیود موضوع، تحقق نیابد مقید نیز تحقق نمی‌یابد لذا تا زمانیکه علم به حکم، پیدا نکرد در حق او حکمی نمی‌باشد و لازمه آن این می‌شود که تعلم احکام و قوانین مجعوله، لازم نیست و در صورتی که بطور اتفاقی، علم به حکم پیدا کرد، حکم در حق او لازم الاجرا می‌شود. در حالیکه دلائل عقلی و نقلی زیادی، دلالت بر وجوب تعلم احکام شرعی، وجود دارد که حاکی از اینست که علم، همانند شرط و استطاعت نیست بلکه بین آنها فرق است از این جهت که تحصیل استطاعت، لازم نیست در حالیکه تعلم و تحصیل حکم، واجب است. بنابراین چون تقیید حکم، به علم به حکم، موجب عدم وجوب تعلم می‌شود و از طرفی بیان شد که ادله عقلیه و نقلیه بر وجوب تعلم احکام، دلالت دارند پس نتیجه اینست که تقیید حکم به علم، دارای محذور می‌باشد و امکان ندارد که احکام واقعی، مقید به علم به حکم باشد (قمی، ۱۳۸۶، ۵، ۱۳۷).

۳-۲-۴- نحوه وجوب تعلم احکام

همانطوریکه بیان شد، تعلم و تفحص از احکام، بدلائل عقلی و نقلی واجب است و در این مسأله اختلافی بین اصولیین وجود ندارد لکن در نحوه وجوب تعلم احکام، اختلاف است در اینکه آیا وجوب تعلم، وجوب نفسی است یا وجوب غیری و آیا وجوب تعلم، عقلی محض است یا وجوب ارشادی و البته برخی هم قائل به وجوب طریقی تعلم احکام می‌باشند. در این مورد، اقوال اصولیین مختلف است: برخی از اصولیین معتقدند که تعلم و تفحص از احکام به وجوب نفسی واجب است (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ۱، ۳۶۵) [واجب نفسی آن است که برای خودش مستقلاً واجب شده باشد نه به منظور رسیدن به یک واجب دیگر مانند

نماز یومیه و روزه ماه رمضان. به عبارت دیگر، مصلحت ملزمه و لازم التحصیل، در نفس همان عملی است که وجوب به آن تعلق گرفته است نه اینکه مصلحت در فعل دیگری بوده و این واجب وسیله و ابزاری برای نیل به آن عمل دیگر می‌باشد که آن عمل در حقیقت، ذات‌المصلحه‌ی باشد، بلکه نفس این عمل دارای مصلحت است. در مقابل واجب نفسی، واجب غیری است؛ یعنی واجبی که برای رسیدن به یک واجب دیگر واجب گردیده است نه برای خودش و خود آن عمل مستقلاً دارای مصلحت ملزمه نیست بلکه مصلحت در عمل دیگری است و این عمل، واجب شده تا مقدمه‌ای باشد برای رسیدن به واجب دیگری و مقصد اصلی وجود و تحقق عمل دیگری است مانند وضو، نسبت به نماز [ظاهراً اولین کسی که قائل به وجوب نفسی تعلم و تفحص احکام شد محقق اردبیلی بوده است که پس از او، شاگردش صاحب مدارک الاحکام، به آن عقیده داشته است چنانکه دیگران، وجوب نفسی را به محقق اردبیلی، و صاحب مدارک نسبت می‌دهند (حسینی روحانی، ۱۴۱۴، ۵، ۱۶۲). سابقه قول به وجوب نفسی تفحص و تعلم احکام، به بحث واجب مشروط و واجب مطلق و اختلافاتی که در مورد واجب مشروط و موقت وجود دارد، بر می‌گردد. برخی از اصولیین، تعلم احکام را به وجوب عقلی، واجب می‌دانند و معتقدند: اگر چه برخی از اخبار، دلالت بر آن دارند، اما دلالت بر آن، ارشاد به حکم عقل است (انصاری، ۱۴۱۵، ۱، ۴۷۹). عده‌ای دیگر از علماء، وجوب تعلم احکام را وجوب طریقی می‌دانند از جمله مرحوم محقق نائینی که معتقد است وجوب تعلم، وجوب طریقی است از قبیل وجوب احتیاط؛ یعنی وجوبی که به ملاک تحفظ بر چیزی که در متعلق حکم واقعی است؛ یعنی مصلحت لازم‌الاستیفاء حتی در صورت جهل وجود دارد به عبارت دیگر، مجعول، همان تحفظ بر حکم واقعی است (خراسانی، ۱۴۱۷، ۳، ۴۴). در خصوص وجوب تعلم احکام در کتب اصولیین به تفصیل سخن به میان آمده که به لحاظ اطاله کلام در این نوشتار از توضیح بیشتر، احتراز می‌شود.

۳-۳- قول سوم: علم، شرط فعلیت احکام واقعی است

قول سوم در خصوص شرطیت علم برای تکلیف، مربوط به اصولیینی است که علم را شرط تکلیف و البته در مرحله فعلیت می‌دانند نه در مرحله انشاء و وضع با این توضیح که اصولیین، برای احکام مراحل قائلند از جمله: ۱- مرحله اقتضاء یا شانیت که همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده است. ۲- مرحله تشریح یا انشاء یا جعل احکام و قانون ۳- مرحله فعلیت که همان مرحله زجر و بعث نسبت به احکام است ۴- مرحله تنجز و قطعیت تکالیف که در واقع آخرین مرحله احکام می‌باشد و این مرحله‌ای است که

برانجام یا ترک عملی، ثواب و یا عقاب مترتب می‌شود(خراسانی آخوند، ۱۴۰۹، ۲، ۳۱۹). حال پس از این توضیح می‌گوئیم برخی از اصولین، ضمن پذیرش شرطیت علم، برای تکالیف واقعی، معذک اعتقاد به چنین شرطی را در مرحله فعلیت احکام می‌پذیرند نه در مراحل دیگر. با این تبریر و توجیه که چون مرحله فعلیت، مرحله زجروبعث و در واقع، مرحله اطلاع رسانی و ابلاغ احکام است، لذلک اگر حکمی از احکام، بواسطه جهل (البته جهل قصوری) مکلف، به دست او نرسید، او در روز قیامت معذور است؛ یعنی آن حکم در حق او منجز نمی‌شود زیرا با استناد به قاعده «قیح عقاب بالابیان» بر مولای حکیم، روا نمی‌باشد تا قبل از بیان حکم، بنده را مورد عقوبت قرار دهد(موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۱، ۲۰۰).

۳-۴- قول چهارم: علم، شرط تنجز تکالیف واقعی است:

نظر دیگری هم برای شرطیت علم نسبت به تکالیف واقعی وجود دارد و آن مربوط به عقیده برخی از اصولیین می‌باشد که براین باورند، علم، شرط تکلیف است، لکن نه در مرتبه وضع و انشاء احکام واقعی، به عبارت دیگر وضع و انشاء احکام، متوقف بر علم مکلفین نیست؛ زیرا اگر وضع و انشاء احکام متوقف بر علم مکلفین باشد، مادامی که آنان عالم به احکام نباشند، حکمی جعل نخواهد شد در حالیکه علم و آگاهی به احکام، پس از وضع و انشاء حکم، حاصل می‌گردد در نتیجه اگر جعل و انشاء حکم متوقف بر علم به حکم باشد بعلت اینکه مستلزم دور است لازم می‌آید که هیچگاه حکمی وضع نشود. اما تکلیف دارای مراحل است که از جمله آن مرحله تنجز و قطعیت تکالیف است و هیچ مانعی نیست از اینکه مرحله تنجز، منوط و مشروط به علم و آگاهی مکلفین باشد و بواسطه تنجز تکلیف بر مکلف، تخلف از آن مجازات و مؤاخذه داشته باشد و در صورت عدم علم و آگاهی و جهل نسبت به حکمی، معذور از مجازات باشد. قائلین به این قول همچنین می‌گویند: اینکه بگوئیم علم به حکم، شرط تنجز است، خارج از محل بحث می‌باشد زیرا به اتفاق علماء، تنجز از حکم عقلی است بنابراین علم به حکم در موضوع حکم شرعی اخذ نشده است و بلکه این دسته از اصولیین، قائل به این هستند که علم به حکم شرعی در موضوع حکم عقلی(تنجز) اخذ شده است و این هیچ محذوری ندارد پس علم، شرط تنجز تکلیف است و تنجز یعنی مرتبه ثانیر احکام، در حکم عقلی، لزوم و امتثال و روشن است که این مرتبه؛ یعنی لزوم امتثال، منوط به علم، یا قیام طرق برآن می‌باشد(شهرستانی حائری، بی‌تا، ۱۶۵).

۴- مدخلیت یا عدم مدخلیت علم و جهل در متعلق خطابات شارع

مقدمه اینکه، جعل یا انشاء احکام، به دو شکل متصور می‌باشد یا به نحو قضیه حقیقیه است و یا به نحو قضیه خارجییه. در قضیه خارجییه حاکم با در نظر گرفتن شرایط خاص یک حکم از باب وجود مصلحت یا مفسده در آن، آن را برای افراد خاصی در نظر می‌گیرد. اما در قضیه حقیقیه، حاکم و مقنن در جعل قوانین، اشخاص خاصی را مد نظر قرار نمی‌دهد بلکه آنچه مهم است نفس جعل احکام واقعی است که مورد نظر شارع قرار می‌گیرد قطع نظر از عوارض و حالات خارجی مکلف؛ یعنی احکام واقعی، به نحو ماهیت «لابشرط»؛ یعنی ماهیت مطلقه، جعل می‌شوند. پس آنچه که دخیل در غرض شارع است، نفس جعل حکم واقعی است بدون در نظر گرفتن امورات و عوارض خارجییه مثل علم و جهل مکلفین به آن (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ۴۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۹، ۲، ۲۷۳)

با این مقدمه می‌گوییم از جمله اختلافات بین مشهور امامیه و اهل سنت، این است که الفاظ و عناوین مأخوذه در متعلق خطابات شارع برای چه معنایی وضع شده است و اینکه آیا صفات علم و جهل در موضوع له این الفاظ و عناوین، مدخلیتی دارند یا خیر؟
در این خصوص فی الجمله دو عقیده کلی وجود دارد:

الف- جماعت اشاعره‌ها از اهل سنت، قائل به این هستند که الفاظ بر معانی واقعیه با قید علم (ماهیت بشرط شیء) و به نحو قضیه خارجییه جعل و وضع شده‌اند و با همین وصف در خطاب شارع آمده‌اند و لذا می‌گویند: اگر علم به حکم داشتیم، تکلیف در واقع در حق ما ثابت است و گرنه تکلیف، در حق ما، در واقع ثابت نیست. پس به نظر ایشان صفات نفسانی علم و جهل مؤثر در ثبوت یا عدم ثبوت تکالیف می‌باشند و شارع هم در جعل و وضع قوانین، عالمین به حکم را مدنظر و مورد خطاب قرار داده در نتیجه عناوین مأخوذه در متعلق خطابات شارع، متوجه عالمین به آن است. این نظر اشاعره از اهل سنت است (خراسانی، ۱۴۱۷، ۳، ۲۲۰).

ب- اما بر مبنای مشهور امامیه، الفاظ و عناوینی که متعلق خطاب شارع هستند و در لسان شارع آمده‌اند همانند بقیه الفاظ، برای یک سلسله معانی واقعیه و نفس الامریه وضع شده‌اند بگونه‌ای که علم یا جهل مکلف، هیچ مدخلیتی در معنای موضوع له ندارد چون علم و جهل یا به موضوع حکم است و یا به اصل حکم و هیچکدام از این دو، مؤثر در ثبوت یا عدم ثبوت احکام واقعی خداوند نمی‌باشند و تنها چیزی که وجود دارد اینست که هرگاه عالم به حکم واقعی و خطاب شارع شدیم در آن صورت آن تکلیف واقعی،

در حق ما منجز می‌شود و اما اگر جاهل به حکم بودیم، دو حالت دارد: یا جهل ما ناشی از تقصیر است که در این صورت بمانند شخص عالم، تکلیف در حق ما منجز می‌شود و یا اینکه جهل ما از باب قصور است که در این صورت تکلیف در حق ما منجز نیست نه اینکه در حق جاهل قاصر، اصلاً هیچ تکلیفی وجود ندارد. پس در حالت جهل، چه قصوری و چه تقصیری، تکلیف واقعی وجود دارد، لکن در حق عالم و جاهل مقصر به حد تنجز رسیده و در جاهل قاصر، به حد تنجز نرسیده یعنی؛ مخالفت با آن، عقاب ندارد. پس مشهور عدلیه، معتقد است که الفاظ برای معانی واقعیه وضع شده‌اند و در لسان دلیل هم به همان کیفیت، مورد خطاب واقع شده و مقید به قید علم نشده. پس معنای خطاب «اجتنب عن الخمر»، اینست که هر آنچه که در واقع خمر است باید اجتناب شود، یعنی خمر واقعی لازم الاجتناب است چه فرد به خمر واقعی علم پیدا کند و یا جهل داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۷، ۳، ۱۴).

۵- تأثیر یا عدم تأثیر علم و جهل در تغییر مصلحت و مفسده

در خصوص اینکه آیا علم و جهل در تغییر مصلحت و مفسده مؤثرند یا خیر و همچنین تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، فی‌الجمله دو دیدگاه، مطرح است که در کتب اصولی و کلامی به تفصیل توسط اصولیین و متکلمین بدان پرداخته شده در این فقره از کلام به بررسی این دو دیدگاه، می‌پردازیم. لکن برای ورود به ذی المقدمه بحث، نیازمند بیان چند مقدمه می‌باشیم:

۵-۱- مقدمه اول

امور و اشیاء از یک نظر منقسم به سه قسم می‌شوند: (محمدی، ۱۳۸۲، ۲، ۶۴).

الف- امور واقعی و نفس الامر: عبارتست از اموری که ما بازاء خارجی دارند و مطابق خارجی دارند و در خارج حقیقتاً موجود هستند همانند علم- تقوی- عدالت و... که ملکات و کمالاتی هستند که در خارج در شخص عالم و متقی و عادل وجود دارند و مانند خود روح انسان که ما بازاء خارجی دارد و مانند حقائق مادی و مجرد عالم. به تعبیر دیگر منظور از واقعیات خارجی آنستکه این امر در خارج حقیقتاً و واقعاً موجود باشد و اولاً به اختلاف سلیقه‌ها و طبیعتها و ادراکات، مختلف نشود بلکه حقیقت او سر جای خودش محفوظ باشد و ثانیاً تابع ادراک مُدرکی و تعقل مُتعلقی نباشد بلکه چه مدرکی و معتبری در عالم باشد یا نباشد آن امر، در ظرف خودش موجود است.

ب- امور انتزاعی: عبارتست از اموری که ما بازاء خارجی ندارند و خودشان در خارج، حقیقتاً موجود نیستند و لکن منشاء انتزاع خارجی دارند؛ یعنی عقل و ذهن ما این امور را از آن واقعیات خارجی انتزاع کرده است مثل فوقیت- تحتیت- اُبوت- نُبوت.

ج- امورا اعتباری محض: عبارتست از اموری که نه ما بازاء خارجی دارند و نه منشاء انتزاع خارجی بلکه صرفاً یک امر اعتباری محض است که تابع اعتبار معتبر می‌باشد و در عالم اعتبار، موجود است و لذا مادامی که معتبر او را اعتبار بکنند هست و مادامیکه اعتبار نکند نیست مثل: ملکیت- زوجیت و....

۵-۲- مقدمه دوم

حکم ظاهری و حکم واقعی، عندالاصولیین، به دو معنی بکار می‌رود: (سبحانی، ۱۳۸۲، ۴۰۴، ۳۴۰).

الف- مراد از حکم واقعی، عبارتست از احکامی که توسط ادله اجتهادیه ثابت می‌گردد، اعم از اینکه آن ادله یقین آور باشد از قبیل نصّ قرآن و سنت متواتره... و یا گمان آور باشد از قبیل ظواهر قرآن، خبر واحد و... در مقابل، مراد از حکم ظاهری آن احکامی است که توسط اصول عملیه و ادله فقاهتیه اثبات می‌شود. مثلاً اصل برائت، ناظر برحلیت استعمال دخانیات است و اصل استصحاب، می‌گوید فلان عمل هنوز واجب است و ...

ب- مراد از حکم واقعی، عبارتست از احکامی که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است و خداوند نسبت به آنها عالم است و ما انسان‌ها، چه عالم و چه جاهل، چه کافر و یا مسلمان، در آن احکام مشترک هستیم و در مقابل، مراد از حکم ظاهری، آن احکامی است که از طریق امارات و اصول برای مجتهد ثابت می‌گردد عندالجهل به حکم واقعی ذکر این نکته هم لازم است که احکام واقعی و ظاهری در طول هم هستند یعنی؛ همیشه رتبه حکم واقعی سابق بر رتبه حکم ظاهری است؛ به این معنی که باید در واقع، حکمی باشد و مکلف نسبت به آن شک و جاهل باشد تا نوبت به حکم ظاهری برسد و اما خود احکام واقعی هم دو قسمند: حکم واقعی اولی- حکم واقعی ثانوی

۱- حکم واقعی اولی: عبارتند از احکامی که از سوی شارع مقدس جعل شده‌اند به ملاحظه ذوات اشیاء به عناوینها الاولی، با قطع نظر از عروض عناوین ثانوی، مثل عسر و حرج و اضطرار و اکراه و ... همچنین با قطع نظر از شک و جهل نسبت به حکم واقعی همانند بسیاری از احکام از قبیل: «الصلوة

واجبه» که حکم وجوب، روی ذات صلوه رفته و این فعل به عنوانها الاولی، متعلق وجوب شده، چه ما بدانیم و چه ندانیم یا مثلاً گفته می‌شود «الخمیر حرام» چه عالم به حرمت خمیر باشیم و چه جاهل به آن.

۲- حکم واقعی ثانوی: عبارتست از احکامیکه از سوی شارع مقدس وضع شده‌اند در صورتیکه عناوین ثانوی برافعال مکلفین، عارض شود مثل عنوان اضطرار و اکراه و ضرر و ... مثلاً شارع فرموده اگر آب پیدا نکردی، به جای او تیمم بگیر و نماز بخوان «فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعباً طیباً».

۵-۳- مقدمه سوم: اوامری هم که از مولا صادر می‌شود، یا این امر واقعی است و یا امر ظاهری است و امر واقعی هم یا واقعی اختیاری اولی است و یا واقعی ثانوی اضطراری و مجموعاً سه قسم می‌شود: (سبحانی، ۱۳۸۲، ۴، ۳۴۲).

الف) امر واقعی اولی و اختیاری: آن امری است که روی افعال، بعنا وینها الاولی رفته مثل: «اقم الصلوة و اتو الزکره»

ب) امر واقعی ثانوی و اضطراری: آن امری است که روی عناوینها الثانوی رفته مثل: «فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعباً طیباً».

ج) امر ظاهری که رفته روی اشیاء عندالجهل بالحکم الواقعی، مثل اینکه شارع فرموده: اگر یکساعت پیش، وضو داشتی و الآن شک داری وظیفه تو استصحاب است؛ یعنی استصحاب کن وضو را، و برخیز و نماز بخوان. این امر استصحابی، امر ظاهری است و وظیفه ظاهری درست می‌کند و کاشف از واقع نیست.

حال می‌گوئیم: همانگونه که اوامر اولیه اختیاریه یک سلسله اوامر واقعیه‌ای هستند که تابع مصالح واقعی و نفس‌الامری هستند و در متعلقات آنها مصلحت ملزمه و لازم الاستیفاء وجود دارد، همچنین اوامر اضطراری نیز یک سری اوامر واقعی و حقیقیه‌ای هستند که دارای مصلحت ملزمه هستند و در لوح محفوظ از سوی شارع مقدس ثبت و ضبط شده‌اند نه اینکه صرفاً یک امر صوری ظاهری باشد ولی احتمال خلاف واقع در او باشد. منتهی امتیاز اینها از اوامر واقعی اولی اختیاری، آنست که آن اوامر بلحاظ حالت اولیه بشر که عبارتست از حال اختیار و تمکن از سوی شارع، جعل شده ولی این اوامر به لحاظ حالت ثانویه بشر که حال اضطرار و عسر و حرج است جعل شده آن وگرنه هر دو واقعی و نفس‌الامری و دائر مدار ملاکات نفس‌الامری هستند و اینکه گاهی نام اوامر اضطراریه را اوامر ثانویه می‌گذارند، صرفاً به لحاظ

اینست که مربوط به حالات ثانویه عارضه بر مکلفین است در مقابل حالات اولیه اختیاریه، نه اینکه این اوامر واقعی نباشند و همانطور که اگر مکلف اوامر اولیه اختیاریه را انجام دهد، امتثال نموده و آن تکلیف، از عهده‌اش برداشته می‌شود، همچنین اگر اوامر اضطراریه را هم امتثال کند این تکلیف در حال اضطرار از عهده او برداشته می‌شود و این امر امتثال نموده است.

۵-۴- مقدمه چهارم

احکام شرعیه‌ای که از شارع مقدس، به ما رسیده عموماً و بدون استثناء، دارای ملاک بوده و همه آنها دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه‌ای هستند که در متعلقات آنها وجود دارد. خود ملاکات احکام شرع، هم دو دسته‌اند: (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۳، ۲، ۳۳). یکدسته ملاکشان همان مصلحت و مفسده نوعیه است، مثل قصاص که شارع مقدس گفته: «ولکم فی القصاص حیوه یا اولی الالباب»، که این کار، به مصلحت اجتماع بشری است. دسته دیگر که اکثریت احکام شرعیه می‌باشند، هر کدام، دارای ملاک خاص به خودش است و در تحت یک ضابطه و قانون کلی نیستند که ما ادراک کنیم. فی‌المثل، نماز دارای مصالح بسیاری است از قبیل: «الصلوة معراج المومن» «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر» «اقم الصلوة لذكری» سایر احکام هم مصالح مخصوص به خود را دارند «الصوم جنه من النار» در جانب محرّمات، هم قضیه، همین است که هر حرام، ملاک خاص دارد و روی آن ملاک، حرام شده است منتهی اینجا یک نکته وجود دارد و آن اینکه علیرغم وجود ملاکات خاصه در احکام، معذک عقل، قادر نخواهد بود تمام ملاکات احکام شرعیه را ادراک نماید و فقط می‌تواند ملاکات آندسته از احکامی را که ملاکش، مصلحت نوعیه و یا مفسده نوعیه است، و موجب حفظ نظام یا اختلال نظام هست را ادراک نماید. حال پس از بیان این مقدمات می‌پردازیم به اصل بحث:

۶- تبعیت احکام، از مصالح و مفاسد واقعی

یکی از نتایج مهم حکمت الهی اینست که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی است که در متعلق احکام شرعی وجود دارد. درباره تبعیت احکام، از مصالح و مفاسد واقعیه، بطور کلی سه نظریه وجود دارد.

۶-۱- نظر اشاعره از اهل سنت

اشاعره از یک سو منکر حسن و قبح ذاتی هستند و از سوی دیگر، وجود علت غایی را برای افعال

الهی انکار کرده‌اند. بنابر دیدگاه آنان، در ذات هیچ فعلی، مصلحت یا مفسده‌ای نهفته نیست که احکام و دستورات شارع، تابع آنها باشد، بلکه امر یا نهی شارع است که مصلحت و مفسده را در افعال بوجود می‌آورد. بالجمله می‌توان دیدگاه اشاعره را در موارد ذیل برطبق تفاسیر مختلف اینگونه تلخیص نمود: (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۳، ۲، ۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۲، ۲۹۹).

الف)- تمام احکام شرعی بدون غرض است و شارع، بدون وجود مصلحت یا مفسده‌ای در متن واقع، امر و نهی کرده است چرا که این حق برای شارع وجود دارد که به فعلی امر کند یا از فعلی بعمل آورد.

ب) شارع از اوامر و نواهی خویش، غرضی داشته و امر و نهی وی دارای مصلحت است، لیکن این مصلحت در نفس امر و نهی کردن است نه در نفس فعل (متعلق امر).

ج) اوامر و نواهی شارع، دارای غرض اساسی بوده و امر و نهی وی طبق مصالح و مفاسد واقعی است لیکن مصلحت و مفسده نوعی است و به طبیعت فعل دارای مصلحت و مفسده، تعلق دارد؛ گرچه ممکن است از آن جهت که مصلحت و مفسده نوعی، جزء العله است نه تمام العله، امر و نهی به افراد خاصی از طبیعت دارای مصلحت یا مفسده نیز تعلق بگیرد.

د) اهل سنت، قائل به سببیت محضه می‌باشند، به این صورت که اگر اماره برجیزی قائم شد، برطبق مودی و مدلول اماره، مصلحتی حادث می‌شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن و اگر کسی برطبق اماره، انجام وظیفه کرد، این مصلحت به او داده می‌شود و در این خصوص فرقی نمی‌کند که اماره، مطابق با واقع در آید یا مخالف واقع، خود وجود اماره سبب ایجاد مصلحت می‌شود.

البته دیدگاه معتزله از اهل سنت کمی متفاوت‌تر به نظر می‌رسد به اینصورت که معتزله هم بمانند اشاعره، اگرچه قائل به سببیت محضه می‌باشند لکن بمانند امامیه قبول دارند که خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که عالم و جاهل در آن مساویند ولی قائل به این هستند که: احکام واقعیه فعلیه، منحصر است به همین اموریکه مؤدای اماره باشد و در غیر اینها هیچ حکمی شاناً و اقتضائاً وجود ندارد.

حال به نظر معتزله، اگر اماره، مخالف واقع در آید، موجب اضمحلال مصلحت واقع می‌گردد و در نتیجه موجب تغییر و انقلاب حکم واقعی می‌گردد. پس حکم الله واقعی که بدرجه فعلیت رسیده باشد، تابع آراء و نظریات مجتهدین است و با تبدل رأی مجتهد، آن هم متبدل می‌شود.

۶-۲- دیدگاه عدلیه

عدلیه از یک سو حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته و از سوی دیگر وجود علت غایی را برای افعال

الهی ضروری دانسته‌اند لذا براین باورند که برخی از افعال، بخودی خود پسندیده و برخی دیگر ناپسند است و چون شناخت زیبایی وزشتی همه افعال برای عقل، میسر نیست، پس محتاج به شرع هستیم. (حلی، ۱۳۸۹، ۲، ۸۳) و اما در میان علماء امامیه، فی الجمله دو گرایش در خصوص تبعیت احکام، از مصالح و مفسد وجود دارد.

عده‌ای معتقدند که همه احکام شرع، تابع مصالح و مفسد واقعی است که در متعلق امر و نهی وجود دارد.

دسته کم برخی از احکام شرعی، تابع مصالح و مفسدی است که در نفس دستور دادن وجود دارد نه در متعلق امر؛ چنان که نفس امر کردن در اوامر امتحانی دارای مصلحت است و متعلق آنها مصلحتی ندارد. (خویی، بی‌تا، ۲، ۲۵۴؛ فخرالمحققین، ۱۳۷۸، ۱، ۲۳۰ و خراسانی، ۱۴۱۷، ۳، ۵۹) در مباحث مختلف اصولی این دو گرایش دو نظریه متفاوت از هم را در موضوعات مختلف به همراه داشته که به یک نمونه از آن اشاره می‌شود:

لزوم احتیاط در دوران امر میان اقل و اکثر ارتباطی؛ اجزاء و شرائط برخی از افعال واجب، بگونه‌ای با هم مرتبط هستند که هدف شارع جزء با انجام همه آنها محقق نمی‌شود و اصطلاحاً به این نوع واجب، «واجب ارتباطی» می‌گویند. حال چنانچه در شرط بودن یا جزء بودن چیزی، در واجب ارتباطی شک کنیم، در اینجا گروهی معتقدند در اینصورت وظیفه، اجرای اصل برائت از شرط، یا جزء مشکوک است ولی در مقابل، گروهی وظیفه را احتیاط می‌دانند. دلیلی که در این زمینه آورده‌اند مبتنی بر تبعیت احکام از مصالح و مفسد است بدین بیان که بر مبنای مشهور، در میان عدلیه، که احکام تابع مصالح و مفسدی است که در متعلق امر و نهی نهفته است و آنچه در شرع واجب شده تحصیل کننده اموری است که عقلاً واجب است، در هنگام شک در اقل و اکثر ارتباطی، باید احتیاط کرده و اکثر را انجام داد چرا که تنها در اینصورت می‌توان احراز کرد که دستور مولا انجام گرفته است. ولی کسانی که احکام را تابع مصالح و مفسدی دانسته‌اند که در نفس امر و نهی وجود دارد، می‌توانند در این مسأله به اجرای برائت فتوا دهند.

۶-۳- نظریه سوم

و اما برطبق صاحب نظران امامیه، خداوند متعال، در لوح محفوظ، احکامی «واجبات و محرماتی» دارد که همواره ثابت می‌باشند چون براساس مصالح واقعیه جعل شده‌اند و آن احکام هرگز قابل تغییر و تبدیل و

جابجا شدن نمی‌باشد چه فتوای مجتهد، مطابق با آن احکام درآید و چه مطابقت نکند. همچنین آن تکالیف واقعی در حق همه انسان‌های مکلف، ثابت است و لذا کافر یا مسلمان- عالم و جاهل همگی در آن احکام مشترکند و عوارض خارجی از جمله جهل و علم هرگز تأثیری در اصل ثبوت احکام واقعی ندارد و فقط در تنجیز تکلیف مؤثرند و همچنین اینکه، امارات یعنی خبر واحد یا اجماع منقول و... طریق محض می‌باشند بسوی آن واقع؛ یعنی برطبق مودای آنها، هیچ مصلحت و یا مفسده‌ای حادث نمی‌شود. بلکه مصلحت مال واجب واقعی است و مفسده هم مال حرام واقعی، اماره جاده‌ای است که کشیده شده بسوی واقع و ما باید از این راه برویم تا به واقع برسیم. حال چنانچه اگر اماره، مطابق واقع بود؛ یعنی این راه ما را به مقصد اصلی رساند، آن مصلحت واقعی نصیب، می‌گردد و اما اگر مخالف واقع بود فقط معذّر است؛ یعنی، عذری درست می‌کند که فردای قیامت مولا ما را عقاب نکند همچنین برطبق نظر امامیه، مجتهدی که فتوا می‌دهد، این چنین نیست که همیشه مصیب باشد و به حق برسد بلکه خیلی وقتها مصیب است و به حق می‌رسد و مطابق واقع فتوی می‌دهد و گاهی هم دچار خطا و اشتباه می‌گردد با این شعار که «للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد» اما آنچه که مهم است این است که چه فتوای مجتهد، مطابق با واقع باشد و چه مخالف با آن در هر صورت تأثیری در ثبوت یا عدم ثبوت حکم واقعی ندارد بلکه حکم واقعی، در جای خود محفوظ و ثابت است (صدر، ۱۴۰۵، ۴، ۱۲۴؛ حکیم ۱۴۱۳، ۴، ۳۸۶؛ حسینی یزدی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۵، ۲۶۳؛ طباطبائی حکیم، ۱۰۴۸، ۳، ۷۴).

۷- احکام ظاهری

پیشتر بیان شد که حکم شرعی ظاهری، عبارت است از حکمی که به ملاحظه جهل مکلف، نسبت به واقع از سوی شرع مقدس، جعل گردیده است؛ یعنی شارع مقدس برای مواردی که مکلف، جاهل به حکم واقعی و مردد در آن باشد، وظایفی را مقرر فرموده که نام آنها احکام ظاهریه می‌باشد و اما در خصوص فلسفه جعل احکام ظاهریه، گفته می‌شود که جعل این احکام، به منظور بیرون آوردن مجتهد از حیرت و سرگردانی است؛ یعنی هنگامی که مجتهد از طریق ادله اجتهادیه نمی‌تواند حکم واقعی را به دست آورد و معطل و سرگردان می‌ماند، از این احکام استفاده می‌کند. به عنوان مثال فقهاء در باب نظر به اجنبیه و نامحرم، دو گروه شده‌اند: گروهی می‌گویند: نگاه به نامحرم حرام است و گروهی فتوی به جواز می‌دهند. حال مجتهدی که بخواهد در این مسأله فتوی دهد، به آیات و روایات و گفتار فقها مراجعه می‌کند اما دلیل

قانع‌کننده‌ای برای هیچ طرفی پیدا نمی‌کند در نتیجه متحیر می‌گردد که چه کنیم؟ فتوی به حرمت دهم یا به جواز؟ در اینجا اصول عملیه به فریاد او رسیده و شارع می‌فرماید: از این اصول حکم ظاهری را استنباط کن و موقتاً خود را از حیرت خارج کن، حال پس از مراجعه به اصول اگر مجتهد، برائتی بود به اصل برائت و اگر احتیاطی بود به اصل اشتغال تمسک کرده و به این ترتیب مشکل خود و مقلدینش را حل می‌کند.

خلاصه اینکه، در مواردی که دست ما از حکم واقعی ثابت عندالله کوتاه می‌باشد و نسبت به آن جاهل هستیم و فقط ما هستیم و امارات ظنیه مثل خبر واحد و یا اصول عملیه مثل استصحاب و در چنین مواردی آن حکم واقعی در حق ما منجز نیست؛ یعنی اگر ما بر طبق اماره یا اصل عمل کردیم و بعد کشف خلاف شد؛ یعنی معلوم شد که این اماره یا اصل مطابق واقع نبوده در اینصورت ما را به خاطر مخالفت با واقع عقاب نمی‌کنند. به دلیل اینکه تکلیف واقعی به ما واصل نشده و هر تکلیفی که به ما واصل نشود و مکلف هر چه تلاش و کوشش کند به آن دسترسی پیدا نکند، ولو به نحو علم اجمالی، چنین تکلیفی منجز نخواهد بود؛ یعنی عقابی بر ترک آن مترتب نیست. (گلپایگانی صافی، بی‌تا، ۱۷۸؛ مشکینی، ۱۴۱۳، ۱۲۱؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۳، ۳۰۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۲، ۴۳؛ جزائری، ۱۴۱۵، ۴، ۱۰۹).

۸- نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبی که در این نوشتار، بیان شد، آنچه که حاصل آمد بدینصورت است که: تکالیف الهی در مقام جعل و انشاء به نحو ماهیت «لابشروط» وضع شده و در مقام ثبوت، هرگز مقید به قیودی چون جهل و علم نمی‌شوند؛ چون در صورت فرض تقیید احکام به این قیود، (چنانکه اشاعره از اهل سنت به آن معتقدند)، مستلزم محذورات عقلی می‌شود که عقل در مقام داوری، آنها را مردود می‌شمارد. این نظریه مشهور است و به نظر می‌رسد نظریه متقن و مستحکمی باشد زیرا قطع نظر از مؤیدات و ادله نقلی، مسأله اشتراک احکام میان عالم و جاهل در مقام انشاء از بدیهیات عقلی بوده و اختصاص احکام واقعی به عالمین، منطبق بر قیاس عقلانی صحیحی نیست؛ زیرا حاکم علی الاطلاق در فرض فقد دلائل نقلی عقل می‌باشد که در مقام بیان و استدلال مثبت مسأله اشتراک احکام می‌باشد. پس احکام واقعی به لحاظ عدم مدخلیت علم و جهل در اصل ثبوت آن، مشترک بین عالم و جاهل است و هرگز مختص به عالمین آن نیست و تأثیر علم، تنها در مرحله تنجز تکالیف است بدینصورت که احکام واقعی پس از علم و آگاهی نسبت به وجود آنها در حق ما منجز شده و به قطعیت می‌رسد که در آن صورت با امتثال، مثبت و با عصیان عقوبت

متوجه مکلف می‌شود و در صورت جهل (البته جهل قصوری نه تقصیری) با فرض اصل ثبوت حکم واقعی آن حکم، در حق ما منجز نمی‌شود و در چنین حالاتی ک دستمان از واقع حکم، کوتاه شد و ما نسبت به احکام واقعی جاهل بودیم، در چنین مواقعی، محل جریان احکام ظاهری می‌باشد که شارع در زمان جهل به احکام واقعی برای مکلف جعل می‌کند آن هم به سبب اینکه مکلف متحیر و سرگردان را از تحیر و سردرگمی درآورد و نتیجه این می‌شود که مکلف، با رجوع به اصول عملیه، مثل برائت استصحاب و ... تردید و دوران حاصله را رفع می‌کند.

فهرست منابع

- ۱- آشتیانی تهرانی (میرزا)، محمدحسین، ۱۴۰۳ هـ ق، بحر الفوائد فی شرح الفوائد، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
- ۲- آل مظفر، نجفی، محمدرضا بن محمد بن عبدالله، ۱۴۰۲، اصول فقه، انتشارات اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- ۳- آل مظفر، نجفی، محمدرضا بن محمد بن عبدالله، ۱۳۷۶ هـ ش، منطق، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم، چاپ ششم.
- ۴- آملی نجفی (آیت الله)، میرزاهاشم، ۱۳۹۵ هـ ق، مجمع الافکار، مقرر محمدعلی اسماعیل پور اصفهانی شهرضایی، انتشارات چاپخانه علمی.
- ۵- اشتهاردی، علی، ۱۴۰۷ هـ ق، تقریرات فی اصول فقه (تقریرات درسی آیت الله بروجردی)، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
- ۶- اصفهانی غروی مشهور به کمپانی (آیت الله، شیخ)، محمدحسین، ۱۳۷۴، نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، انتشارات سیدالشهداء، چاپ اول.
- ۷- اصفهانی (علامه)، راغب، ۱۳۷۳ هـ ش، معجم مفردات الفاظ قرآن، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم.
- ۸- انصاری تستری (شیخ اعظم)، مرتضی بن محمد امین نجفی، ۱۳۷۵ هـ ش، فرائد الاصول معروف به «الرسائل»، انتشارات دهقانی (اسماعیلیان)، چاپ اول.
- ۹- انصاری (شیخ)، محمد، ۱۴۱۵ هـ ق، الموسوعه الفقهيہ الميسره، مجمع الفكر السلامی، قم.
- ۱۰- ایوان کیفی و رامینی اصفهانی، محمدحسین بن محمد رحیم، ۱۴۰۴، الفصول الغریبه فی الاصول الفقهيہ، دارالاحیاء علوم الاسلامیه.
- ۱۱- بحرانی (شیخ)، یوسف، حدائق الناظره فی احکام العترة الطاهره، بی تا، جامعه مدرسین، قم.
- ۱۲- بروجردی، محمدتقی، بی تا، نهاییه افکار، (تقریرات درس آقا ضیاء الدین عراقی)، جامعه مدرسین، قم.
- ۱۳- بهبهانی (محقق)، سیدعلی، ۱۴۰۵ هـ ق، الفوائد العلیه، نشر مکتبه دارالعلم، چاپ دوم.
- ۱۴- بهبهانی، وحید، ۱۴۰۹ هـ ق، الفوائد الحائریه، مجمع الفكر الاسلامی.

- ۱۵- توحیدی تبریزی، میرزاعلی، ۱۳۷۱ هـ ش، مصباح الفقاهه (تقریرات درس آیت الله ابوالقاسم خویی)، انتشارات وجدانی، چاپ سوم.
- ۱۶- جزائری شوشتری مروج (آیت الله)، سیدمحمدجعفر، ۱۴۱۵ هـ ق، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، انتشارات دارالکتاب جزائری، چاپ دوم.
- ۱۷- جزیری، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ هـ ق، الفقه علی المذاهب الاربعه، دارالعلین، بیروت، چاپ اول.
- ۱۸- حائری، سیدکاظم، ۱۴۰۸ هـ ق، مباحث الاصول، (تقریرات درسی صدر، سیدمحمدباقر)، چاپ اول.
- ۱۹- حسینی روحانی (آیت الله)، سیدمحمدصادق، ۱۴۱۲ هـ ق، زبده الاصول، مدرسه امام صادق، چاپ اول.
- ۲۰- حسینی یزدی فیروز آبادی، سیدمرتضی، ۱۴۰۰ هـ ق، عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول، انتشارات فیروزآبادی، قم، چاپ چهارم.
- ۲۱- حکیم طباطبایی (آیت الله)، سیدعبدالصاحب، ۱۴۱۳ هـ ق، منتقی الاصول (تقریرات درسی آیت الله محمدحسین روحانی)، چاپخانه امیر، چاپ اول.
- ۲۲- حکیم طباطبایی (آیت الله)، سیدمحسن، ۱۴۰۸ هـ ق، حقائق الاصول، کتابفروشی بصیرتی، چاپ پنجم.
- ۲۳- حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۶۴ هـ ش، منتهی المطب، انتشارات حاج احمد، تبریز.
- ۲۴- حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۸۹ هـ ش، کشف المرادفی شرح تجرید الاعتقاد، با ترجمه شیروانی، مؤسسه انتشارات دارالعلم، چاپ چهارم.
- ۲۵- حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۰۴ هـ ق، مبادئ الوصول الی علم الاصول، المطبعه العلمیه، تهران، چاپ دوم.
- ۲۶- حلی (فخرالمحققین)، شیخ ابی طالب محمدبن الحسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۷۸ هـ ش، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، جامعه مدرسین، قم، چاپ سوم.
- ۲۷- خراسانی (آیت الله)، محمدکاظم، ۱۴۱۷ هـ ق، فوائد الاصول، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
- ۲۸- خراسانی (آخوندی، محقق)، ملامحمدکاظم، ۱۴۰۹ هـ ق، کفایه الاصول، مؤسسه آلالبیت، چاپ چهارم.
- ۲۹- خوانساری، سیداحمد، ۱۳۵۵ هـ ش، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، مکتبه الصدوق، تهران، چاپ دوم.
- ۳۰- خویی (آیت الله)، سیدابوالقاسم، بی تا، مصباح الاصول، مطبقة الآداب، نجف.
- ۳۱- زبیدی، محمدمرتضی، ۱۳۰۶ هـ ق، شرح تاج العروس من جواهرالقاموس، داراحیاء التراث العربی، بیروت.

- ۳۲- سرخسی، ابی بکر محمدبن احمد بن ابی سهل، ۱۴۱۴ هـ ق، اصول سرخسی، لجنه الاحیاء المعارف النعمانیه، بیروت، چاپ اول.
- ۳۳- شهرستانی حائری (علامه، محقق)، سیدمحمدحسین، بی تا، غایه المسؤول فی علم الاصول، (تقریر درس خارج اصول ملامحمدحسین اردکانی مشهور به فاضل اردکانی)، مؤسسه آل البیت.
- ۳۴- صدوق (شیخ)، ابن بابویه، محمدبن علی، ۱۴۱۳ هـ، الاعتقادات، نشر الموتر العاملی لالیفیه الشیخ المفید، قم، چاپ اول.
- ۳۵- صافی گلپایگانی (آیت الله، شیخ)، لطف الله، بی تا، مجموعه الوسائل، بی تا.
- ۳۶- صدر (آیت الله)، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۵ هـ ق، دروس فی علم الاصول (مشهور به حلقات صدر)، انتشارات دارالمنتظر، چاپ اول.
- ۳۷- صدر (آیت الله)، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ هـ ق، بحوث فی علم الاصول، مؤسسه دائره المعارف فقه السلامی، چاپ دوم.
- ۳۸- طباطبایی حکیم (آیت الله)، سیدمحمدتقی، ۱۴۱۸ هـ ق، اصول العامه للفقہ المقارن، المجمع العالمی لاهل البیت، قم، چاپ اول.
- ۳۹- طریحی (شیخ)، فخرالدین، ۱۴۰۸ هـ ق، مجمع البحرين، مکتبه نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
- ۴۰- عاملی، محمدبن الحسن الحر، ۱۴۱۸ هـ ق، الفصول المهمه فی اصول الائمه، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، چاپ اول.
- ۴۱- عراقی (محقق، کبیرکرازی)، علی ابن آخوند ملامحمد ملقب به ضیاء الدین، ۱۴۱۷ هـ ق، مقالات الاصول، مجمع الفکر السلامی، چاپ اول.
- ۴۲- علایلی، عبدالله، ۱۹۷۴ م، الصحاح فی اللغه و العلوم، دارالحضاره العربیه، بیروت، چاپ اول.
- ۴۳- فیض (دکتر)، علیرضا، ۱۳۸۳ هـ ش، مبادی فقه و اصول، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ شانزدهم.
- ۴۴- قمی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶ هـ ایضاح الکفایه (درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیت الله فاضل لنکرانی)، انتشارات نوح، قم.
- ۴۵- کرکی (محقق ثانی)، علی بن الحسین، ۱۴۰۹ رسائل، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول.
- ۴۶- کرکی (محقق ثانی)، علی بن الحسین، ۱۴۰۸ هـ ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البیت، چاپ اول.
- ۴۷- گیلانی، رشتی، میرزا حبیب الله بن میرزا محمدعلی خان، ۱۳۱۳، بدائع الافکار، مؤسسه آل البیت.
- ۴۸- گیلانی شفتی رشتی قمی (میرزا)، میرزا ابوالقاسم بن محمدبن محمدحسین، ۱۳۷۸ هـ ش، القوانين الحکمه فی الاصول الفقه معروف به قوانین الاصول، کتابفروشی علمیه امامیه، چاپ دوم.

- ۴۹- محمدی (دکتری)، ابوالحسن، ۱۳۸۵ هـ. ش، اصول فقه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ بیست و ششم.
- ۵۰- محمدی، علی، ۱۳۷۵ هـ. ش، شرح اصول فقه استاد مظفر، انتشارات دارالفکر، چاپ ششم.
- ۵۱- مشکینی (شیخ)، علی اکبر بن ملاعلی، ۱۳۷۴ هـ. ش، اصطلاحات الاصول، انتشارات الهادی، چاپ ششم.
- ۵۲- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳ هـ. ش، آموزش فلسفه، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
- ۵۳- موسوی خمینی (آیت الله)، سیدمصطفی، ۱۴۰۹ هـ. ق، محاضرات فی الاصول الفقه، مؤسسه آل البيت الاحیاء و التراث، چاپ اول.
- ۵۴- موسوی خمینی (آیت الله)، سیدمصطفی، بی تا، الهدایه فی الاصول الفقه (تقریر درس آیت الله خویی)، مؤسسه صاحب الامر، چاپ اول.
- ۵۵- موسوی خمینی (آیت الله)، سیدمصطفی، ۱۴۱۹ هـ. ق، دراسات فی علم الاصول (تقریرات درسی آیت الله خویی)، مؤسسه دائرة المعارف اسلامی.
- ۵۶- موسوی خمینی (آیت الله العظمی، امام)، سیدروح الله، ۱۳۸۲، تهذیب الاصول، انتشارات اسماعیلیان.
- ۵۷- موسوی خمینی (آیت الله العظمی، امام)، سیدروح الله، ۱۴۱۵ هـ. ق، انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه، چاپ دوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس).
- ۵۸- موسوی خمینی (آیت الله العظمی، امام)، سیدروح الله، ۱۴۱۵ هـ. ق، مناهج الوصول الی علم الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قده)، چاپ ششم.
- ۵۹- موسوی خمینی (آیت الله العظمی، امام)، سیدروح الله، ۱۴۲۱ هـ. ق، لمحات الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قده)، چاپ اول.
- ۶۰- موسوی بجنوردی (آیت الله)، سیدحسن، ۱۴۲۱ هـ. ق، تنه‌ی الاصول، چاپخانه امیر، چاپ اول.
- ۶۱- مومن قمی (شیخ، محقق)، ۱۴۱۹ هـ. ق، محمد، تسدید الاصول، مؤسسه نشر اسلامی تابع جامعه مدرسین، قم.
- ۶۲- مصطفوی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۱۷ هـ. ق، مائه قاعده فقهیه، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ سوم.
- ۶۳- مصطفوی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۱۸ هـ. ق، انوار الفقاهه، مؤسسه امام علی ابن ابی طالب (ع)، قم، چاپ اول.
- ۶۴- منتظری (آیت الله)، حسینعلی، ۱۴۱۵ هـ. ق، نهاییه الاصول (تقریرات درس آیت الله بروجردی طباطبایی، حسین)، نشر تفکر، چاپ اول.