



تقریر درس خارج اصول فقه آیت الله اراکی رحمته الله

مقرر	حجت الاسلام محمد علی زحمت کش	جلسه	۱۱۵	تاریخ	۱۴۰۴/۰۳/۳
عنوان ۱	خبر واحد				
عنوان ۲	بررسی اصل حجیت خبر واحد				
عنوان ۳	ادلّه قائلین حجیت خبر واحد				
عنوان ۴	دلیل چهارم: استدلال به حکم عقل بر حجیت خبر واحد				
عنوان ۵	تفاوت اثبات حجیت خبر با دلیل شرعی و اثبات آن با علم اجمالی در نسبت با اصول عملیه				

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ»

سخنان پیش از درس

می‌گویند شاه عباس خواست از سویی میرداماد و از سویی شیخ بهائی را - که معاصر بودند - امتحان کند. گاهی شاه عباس در سفرها، آنها را همراه خود می‌برد. در سفری، میرداماد پیش افتاده بود و شاه عباس و شیخ بهائی عقب بودند. شاه عباس به شیخ بهائی گفت: «آقا [میرداماد] به ما بی‌اعتنایی می‌کند؛ به ما اعتنا نمی‌کند. گویا به ما بی‌احترامی می‌کند». شاه عباس می‌خواست ببیند آیا در شیخ بهائی حسدی وجود دارد که از این فرصت برای بدگویی از میرداماد استفاده کند. شیخ بهائی پاسخ داد: «اسبی که میرداماد بر آن سوار است، از اینکه شخصی چون او بر پشتش قرار گرفته، به وجد و طرب آمده و طرب اسب، او را به پیش می‌کشد».

این ماجرا گذشت. در مرحله بعد، شاه عباس به تدریج پیش افتاد و از میرداماد گذر کرد، در حالی که شیخ بهائی عقب مانده بود. شاه عباس نزد میرداماد رفت و همانند قبل گفت: «شیخ بهائی به ما اعتنا نمی‌کند؛ ما را رها کرده و عقب‌تر حرکت می‌کند». شاه عباس قصد داشت میرداماد را نیز بیازماید. میرداماد پاسخ داد: «سنگینی علم و تقوای شیخ بهائی، مرکب او را از حرکت سریع بازداشته است». اینکه کدام یک سنگین‌تر است، به اختلاف اعتبار بازمی‌گردد و هر کدام امتیازی دارد؛ [و] اختلاف نسبت، موجب اختلاف حکم می‌شود.

مرور و تکمیل بحث پیشین

بحث ما در این بود که در هنگام اجتماع دو علم اجمالی مخالف در ماده اجتماع، تنجیز ندارد؛ زیرا حق الطاعة مولى در ماده اجتماع نمی‌تواند گریبان‌گیر مکلف شود. اما آیا نسبت به ماده افتراق همچنان تنجیز دارد یا خیر؟

گفتیم مانعی از تنجیز علم اجمالی نسبت به ماده افتراق وجود ندارد. علم اجمالی موجود، مُنَجِّز است. آنچه مانع تنجیز نسبت به ماده اجتماع است، عدم قدرت مکلف بر امتثال هر دو طرف علم اجمالی در آن ماده است. اما نسبت به ماده افتراق، چرا علم اجمالی تنجیزش تمام و کامل نباشد؟

گفتیم در اینجا اشکالاتی وارد شده مبنی بر اینکه این علم اجمالی که نسبت به ماده اجتماع منجِّز نیست، نسبت به ماده افتراق نیز نمی تواند منجِّز باشد.

اشکال اول، قیاس مانحن فیه با باب اضطرار است. در باب اضطرار، اگر نسبت به یکی از اطراف علم اجمالی به نحو معین، اضطرار حاصل شود، در این حالت، واضح است که علم اجمالی تنجیز خود را از دست می دهد، حتی نسبت به طرف دیگر؛ زیرا در اینجا، تکلیف در آن شقی که اضطرار به آن تعلق گرفته (طرف مضطرّالیه)، برداشته می شود. وقتی تکلیف به دلیل اضطرار از آن طرف برداشته شد، علم نسبت به طرف دیگر به شبهه بدوی تبدیل می شود؛ یعنی شک می کنیم که آیا از سوی شارع، تکلیفی متوجه آن طرف دیگر شده است یا خیر؛ زیرا در اینجا علم اجمالی ما منحل می شود. اما در مانحن فیه چنین نیست. حال، برخی اشکال کرده و می گویند وضعیت در مانحن فیه نیز همین گونه است؛ یعنی در مانحن فیه نیز، در ماده اجتماع که قدرت بر امتثال هر دو طرف وجود ندارد و تنجیز ساقط می شود، تکلیف نسبت به ماده افتراق به شبهه بدوی تبدیل می شود؛ یعنی نمی دانیم آیا اصلاً در آنجا تکلیفی وجود دارد یا خیر. در نتیجه، علم اجمالی نسبت به طرف دیگر نمی تواند تنجیز داشته باشد. این، اشکالی است که وارد شده است.

در پاسخ به این اشکال گفتیم که میان مانحن فیه و باب اضطرار تفاوت وجود دارد. در باب اضطرار، وقتی اضطرار به یکی از اطراف به نحو معین تعلق می گیرد، تکلیف ما، «تکلیف علی کل تقدیر» نیست؛ یعنی تکلیفی که برای ما وجود دارد، به این صورت نیست که چه به این طرف تعلق بگیرد و چه به آن طرف، ما در هر حال مکلف باشیم. وقتی اضطرار به یکی از اطراف به نحو معین وجود دارد، معنایش این است که علم اجمالی ما، علم اجمالی به تکلیفی نیست که چه در این طرف باشد و چه در آن طرف، منجِّز باشد؛ یعنی تکلیف ما به گونه ای نیست که هم در صورت تعلق به این طرف، مکلف باشیم و هم در صورت تعلق به آن طرف. اگر تکلیف به آن طرف مضطرّالیه تعلق گرفته باشد، در آنجا تکلیفی نداریم؛ تکلیف از ما مرتفع است. بنابراین، در باب اضطرار، علم به «تکلیف علی کل تقدیر» نداریم.

اما در مانحن فیه تفاوت وجود دارد. در باب اضطرار، علم به تکلیف علی کل تقدیر نداریم؛ لکن در مانحن فیه، علم به تکلیف علی کل تقدیر داریم؛ زیرا در مانحن فیه، تنها چیزی که مقدور نیست، جمع بین امتثال هر دو معلوم بالاجمال در ماده اجتماع است. وگرنه، اگر هر کدام را به طور مستقل در نظر بگیریم، هم در این طرف تکلیف داریم و هم در آن طرف. در این ماده اجتماع که امر دایر است بین وجوب یا حرمت - مانند مثالی که زدیم: علم اجمالی داریم به وجوب اکرام یکی از دو نفر، زید یا عمرو؛ و از طرفی علم اجمالی داریم به حرمت اکرام یکی از دو نفر: عمرو یا خالد - در هر دو طرف، تکلیف وجود دارد. در مانحن فیه، اجتماع در «عمرو» رخ داده است؛ یعنی عمرو، هم می تواند طرف علم اجمالی اول (وجوب اکرام) باشد و هم طرف علم اجمالی دوم (حرمت اکرام). در اینجا آنچه مقدور نیست، عمل به هر دو تکلیف در مورد عمرو است. اما عمل به هریک از آنها به تنهایی مقدور است؛ هم عمل به این طرف به تنهایی مقدور است و هم عمل به آن طرف به تنهایی مقدور است. پس چنین نیست که یکی از طرفین هیچ یک از دو علم اجمالی، به تنهایی و به نحو معین، مضطرّالیه باشد. نه طرف

ماده اجتماع در علم اجمالی اول، مضطرّالیه معین است و نه طرف ماده اجتماع در علم اجمالی دوم. یعنی اضطرار به یکی از آنها به تنهایی نداریم. بنابراین، هیچ یک از اطراف دو علم اجمالی، مضطرّالیه نیستند.

پس در هر یک از این دو علم اجمالی، تکلیف علی کل تقدیر داریم؛ یعنی در علم اجمالی اول، چه تکلیف به این طرف (زید) تعلق گرفته باشد و چه به آن طرف (عمرو)، در هر دو حال تکلیف وجود دارد. همچنین در علم اجمالی دوم نیز، چه تکلیف به این طرف (عمرو) تعلق گرفته باشد و چه به آن طرف (خالد)، علم اجمالی علی کل تقدیر نسبت به تکلیف، قائم و موجود است. به خلاف باب اضطرار که در آن، علم اجمالی به تکلیف علی کل تقدیر نداشتیم؛ زیرا اگر معلوم بالاجمال، همان طرف مضطرّالیه باشد، می دانیم که تکلیفی در آنجا نیست. لذا نسبت به طرف دیگر معلوم بالاجمال (طرف غیر مضطرّالیه)، شبهه بدوی ایجاد می شود. اما در مانحن فیه، شک هیچ گاه بدوی نمی شود، زیرا ما علم به تکلیف علی کل تقدیر در هر یک از دو علم اجمالی داریم. هم در علم اجمالی اول می دانیم که یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو، و هم در علم اجمالی دوم می دانیم که یا اکرام عمرو حرام است یا اکرام خالد. بنابراین، در هر دو علم اجمالی، علم به تکلیف علی کل تقدیر داریم.

[سوال یکی از شاگردان: یعنی ما به وجود یک تکلیف واقعی علی کل تقدیر در محل اجتماع (عمرو) علم داریم؛ پاسخ استاد:] بله، [سوال یکی از شاگردان: اگر علم به تکلیف واقعی علی کل تقدیر در محل اجتماع داشته باشیم، معنایش این است که قائل به یک علم اجمالی سوم می شویم؛ به این بیان که در هر حال یا وجوب اکرام وجود دارد یا حرمت اکرام، یعنی شما یک علم اجمالی سومی را می پذیرید. می پذیرید که اگر زید وجوب اکرام داشته باشد، عمرو در محل اجتماع حرمت اکرام دارد؛ و اگر خالد حرمت اکرام داشته باشد، عمرو در محل اجتماع وجوب اکرام دارد. اما شهید صدر می فرمایند که ما علم اجمالی سوم را نپذیرفتیم؛ پس علم به وجود تکلیف واقعی در محل اجتماع ندارم.]. [پاسخ استاد:] ما در بحث علم اجمالی سوم، گفتیم این علم اجمالی، به سبب آنکه ناشی از حساب احتمالات است، آن قاعده در آن جاری نیست؛ لذا تنجیز ندارد. در اینجا حرف دیگری بیان می کنیم و فرض می کنیم که آن علم اجمالی سوم ساقط است، یعنی چنین علم اجمالی سومی نداریم. حال اگر آن را نداشته باشیم، چه چیزی مانع می شود که این دو علم اجمالی اصلی که داریم، هر یک نسبت به ماده افتراق خود، منجز باشند؟ زیرا آنچه مانع از تنجیز است، فقط عدم قدرت بر جمع در ماده اجتماع است؛ آن هم به لحاظ اینکه مکلف قادر بر امتثال هر دو در آنجا نیست؛ نه اینکه قادر بر امتثال هر یک به تنهایی نباشد؛ بلکه هر تکلیف، بدون در نظر گرفتن تکلیف دیگر، منجز است. در محل اجتماع، این تنجیز نمی تواند داخل در دایره حق الطاعة باشد، چون مکلف نمی تواند جمع کند. اما در ماده افتراق چرا تنجیز نباشد؟

آنچه از تنجیز علم اجمالی در مانحن فیه منع می کند، این نیست که اگر متعلق تکلیف، این طرف باشد، تکلیفی اصلاً وجود نداشته باشد، چنانکه در باب اضطرار چنین بود. در باب اضطرار این گونه است که اگر متعلق تکلیف، آن طرف مضطرّالیه باشد، تکلیف از ما مرتفع است؛ [بنابراین] در اضطرار تکلیف علی کل تقدیر نداریم. اما در مانحن فیه چه تکلیف به این طرف خورده باشد، چه به آن طرف، ما علی ای حال تکلیف نسبت به محل اجتماع داریم. ولی در مسئله اضطرار، این طور نیست که در طرف مضطرّالیه هم ما علی کل تقدیر تکلیف داشته باشیم. یعنی اگر متعلق تکلیف ما طرف مضطرّالیه

باشد که یکی از اطراف علم اجمالی است، در این صورت تکلیف مرتفع است. پس ما تکلیف علی کل تقدیر یا علم به تکلیف علی کل تقدیر نداریم. این، پاسخ از اشکال اول بود.

اشکال دوم

اشکال دومی نیز در اینجا وارد می شود یا گفته می شود. این اشکال چنین است که مانحن فیه، نظیر مسئله «واجدی المنی فی الثوب المشترك» است. یعنی اگر دو نفر با هم در اتاقی زندگی می کنند و لباس مشترکی دارند که گاهی این می پوشد و گاهی آن، سپس مشاهده شود که منی در آن لباس مشترک وجود دارد، در این حالت برای آن دو، علم اجمالی به جنابت احدیهما یا وجوب الغسل بر یکی از آن دو حاصل می شود. فرض کنید نام یکی زید و نام دیگری عمرو باشد. هر یک از زید و عمرو علم اجمالی به تکلیف دارد، منتها تکلیف، دایر است بین تکلیف خودش یا تکلیف رفیقش. چنین علم اجمالی ای وجود دارد.

شما در این مسئله می گوید این علم اجمالی نسبت به هر یک از طرفین تنجیز ندارد؛ زیرا در اینجا امر دایر است بین وجود حق الطاعة و عدم وجود حق الطاعة نسبت به هر یک از این دو مکلف؛ یعنی الآن اگر تکلیف متوجه زید باشد، خود زید شک دارد که آیا وجوب اطاعت به او تعلق گرفته است یا خیر. آن دیگری (عمرو) نیز در اصل این مطلب شک دارد. یعنی هر یک از این دو شک دارد که آیا حق الطاعة اصلاً نسبت به او وجود دارد یا ندارد؛ چون در اینجا شک در اصل توجّه حق الطاعة وجود دارد، گفته می شود که این شک، شک در وجود تکلیف مولوی و عدم وجود آن است. پس نسبت به هر یک از اینها، شک، بدوی می شود و می تواند اصل جاری کند. در نتیجه، آن علم اجمالی تنجیز ندارد؛ زیرا چون جامع بین «تکلیف من» و «تکلیف دیگری»، متعلق حق الطاعة نیست. آنچه متعلق حق الطاعة مکلف است، تکلیفی است که متوجه خود اوست. تکلیفی که دایر باشد بین من و دیگری، متعلق حق الطاعة و گریبان گیر من نمی شود؛ و همچنین متعلق حق الطاعة و گریبان گیر دیگری نیز نمی شود. و لذا هر یک از طرفین می تواند اصل [برائت] جاری کند. گفته شده است، در مانحن فیه نیز این گونه است.

به بیان دیگر، اشکال این است: همان طور که شما در مسئله «واجدی المنی فی الثوب المشترك» قائل هستید به اینکه هر یک از دو طرف می تواند نسبت به خود، اصل [برائت] جاری کند؛ یعنی شک او نسبت به خودش، شک بدوی است و علم اجمالی نسبت به او تنجیز ندارد؛ در مانحن فیه نیز، که دو علم اجمالی داریم که ماده اجتماع دارند، چون در ماده اجتماع تنجیز نیست، پس در ماده افتراق نیز باید گفت تنجیز ندارد. در مانحن فیه، که دو علم اجمالی در یک ماده (ماده اجتماع) مشترک هستند، همان شأن و خصوصیتی را دارد که علم اجمالی دایر بین دو نفر در مسئله «واجدی المنی فی الثوب المشترك» دارد. همان طور که در آنجا هر یک از دو طرف می تواند نسبت به خودش اصل جاری کند، در این علم اجمالی مشترک در ماده واحده (مانحن فیه) نیز هر یک از دو طرف [نسبت به تکلیف مستقل خود در ماده افتراق] می تواند اصل جاری کند؛ بنابراین علم اجمالی در ماده افتراق، منجز نیست.

پاسخ اشکال

استاد شهید، به این اشکال پاسخ می‌دهند و می‌فرمایند بین این دو مسئله تفاوت وجود دارد. تفاوتی که وجود دارد، این است که در مسئله «واجب المني في الثوب المشترك»، هر یک از این دو مکلف، علم به تعلق حق الطاعة به خود ندارد؛ بلکه علم، به احد الامرین که یکی متعلق به حق الطاعة است و دیگری از دایره وجوب عقلی اطاعت مولا خارج است. تعلق علم به جامع آنچه در دایره حق الطاعة هست و بین آنچه در دایره حق الطاعة نیست، نمی‌تواند منجز و متعلق حق الطاعة باشد؛ زیرا این جامع، حق الطاعة علی کل تقدیر ندارد؛ یعنی این جامع به گونه‌ای نیست که چه تکلیف به این طرف تعلق گرفت، حق الطاعة وجود داشته باشد و چه تکلیف به آن طرف تعلق گرفت، حق الطاعة وجود داشته باشد. در مانحن فیه چنین نیست. بلکه آنچه مانع است، جمع بین الامرین در محل اجتماع است؛ یعنی جمع بین الامرین، متعلق حق الطاعة نیست؛ وگرنه حق الطاعة مولا در هر یک از این دو علم اجمالی، حق الطاعة علی کل تقدیر است. هم در علم اجمالی اول حق الطاعة علی تقدیر اینکه این طرف باشد یا آن طرف، وجود دارد و هم در علم اجمالی دوم. در مثال، علم به حق الطاعة وجود دارد، چه تکلیف، تکلیف به وجوب اکرام زید باشد و چه تکلیف، تکلیف به اکرام وجود عمرو باشد. در علم اجمالی دوم نیز علم به وجود حق الطاعة وجود دارد؛ چه تکلیف، حرمت اکرام عمرو باشد و چه تکلیف، حرمت اکرام خالد باشد. آنچه از دایره حق الطاعة خارج می‌شود، جمع بین دو تکلیف است که خارج از دایره حق الطاعة است؛ اما تک تک اینها، خارج از دایره حق الطاعة نیست.

اینکه بخواهیم هر دو تکلیفی را که متعلق حق الطاعة هستند، یعنی حق الطاعة در هر دو علم اجمالی را به طور کامل انجام دهیم. به این معنا که چه تکلیف مولی در علم اجمالی اول متوجه زید شده باشد چه عمرو، ما تکلیف وجوب را امثال کنیم؛ و چه در علم اجمالی دوم تکلیف حرمت متوجه عمرو شده باشد چه خالد، باز هم تکلیف حرمت را امثال کنیم. اینکه این دو معلوم بالاجمال را با هم امثال کنیم، مقدور نیست؛ اما ما می‌توانیم این دو تکلیف را [دست کم] در حد اجتناب از مخالفت قطعی [در هر علم اجمالی] امثال کنیم. در این حد می‌توانیم امثال کنیم. [اما] جمع بین امثال هر دو را در ماده اجتماع نمی‌توانیم انجام دهیم. به عبارت دیگر امثال کامل هر دو معلوم بالاجمال - که مستلزم جمع در ماده اجتماع است - مقدور ما نیست. اما علم اجمالی به جامع که داریم؛ این علم اجمالی به جامع به طور نسبی قابل امثال است. ما این مقدار می‌توانیم از این علم اجمالی اول (در طرف وجوب) امثال کنیم که ماده افتراق آن (مثلاً زید) را امثال کنیم و از علم اجمالی دوم (در طرف حرمت) نیز می‌توانیم این مقدار امثال کنیم که ماده افتراق آن (مثلاً خالد) را امثال کنیم. این مقدار از معلوم بالاجمال را می‌توانیم امثال کنیم. آنچه نمی‌توانیم، این است که هر دو را در ماده اجتماع با هم امثال کنیم. اگر این را نمی‌توانیم امثال کنیم، چرا آنچه را که می‌توانیم یا آن مقداری را که می‌توانیم، امثال نکنیم؟ حق الطاعة نسبت به آن مقدار مقدور، ساقط نخواهد شد. حق الطاعة در حدی از دوش من برداشته می‌شود که نمی‌توانم انجام دهم؛ و آنچه نمی‌توانم، جمع در محل اجتماع است. اما آنچه را که می‌توانم - یعنی امثال در مواد افتراق -، چرا از دائره حق الطاعة خارج شود؟

بنابراین، تفاوت است بین مانحن فیه و آنجا (مسئله ثوب مشترک). در آنجا، امر دایر است بین وجود حق الطاعة [برای من] و عدم وجود آن؛ امر دایر است بین اینکه من مکلف باشم یا شخص دیگری. جامع در آنجا، جامع، «جامع بین دو امر دارای

حق الطاعة علی کل تقدیر» نیست. یعنی جامع ما در آنجا، جامعی نیست که هر دو طرفش دارای حق الطاعة علی کل تقدیر باشند (چه این طرف، چه آن طرف)؛ بلکه جامع، جامع است بین «ما فيه حق الطاعة» (آنچه حق طاعت در آن است) و «ما لیس فيه حق الطاعة» (آنچه حق طاعت در آن نیست). و جامع بین «ما فيه حق الطاعة» و «ما لیس فيه حق الطاعة»، خودش واجد حق الطاعة نیست.

اما در مانحن فيه این طور نیست. در اینجا هر یک از دو علم اجمالی، متعلق حق الطاعة است؛ یعنی معلوم بالاجمال ما در هر دو علم، به تکلیف تعلق گرفته است. ما در اینجا با دو تکلیف مواجهیم که هر دو در دایره علم اجمالی ما هستند. این جامع معلوم (مجموعه دو تکلیف الزامی از دو علم اجمالی) را به نحو کامل، یعنی با جمع در ماده اجتماع نمی توانیم امثال کنیم؛ یعنی تکلیف طرف وجوب را همراه با تکلیف طرف حرمت نمی توانیم در ماده اجتماع امثال کنیم، و تکلیف طرف حرمت را همراه با تکلیف طرف وجوب نمی توانیم در ماده اجتماع امثال کنیم. اما چرا در غیر ماده اجتماع، یعنی در مواد افتراق، حق الطاعة برداشته شود؟

خلاصه، در مانحن فيه حق الطاعة (مقتضی برای تنجیز) وجود دارد، اما مانعی (عدم قدرت بر جمع) نیز هست؛ اما در آنجا (ثوب مشترک)، اصلاً مقتضی برای تنجیز آن جامع (بین تکلیف من و تکلیف دیگری) وجود ندارد.

[شما می پرسید] مقتضی در مانحن فيه چیست؟ جامع معلوم در امر چیست؟ اینکه معلوم، واجب است [یا حرام است، یعنی تکلیف الزامی است]. خب، این تکلیف، واقعی است؛ یعنی بالأخره همین تکلیف واقعی وجود دارد. بله، ما به تکلیف واقعی علم داریم. نه، [مقصود صرفاً] ماده [اجتماع] نیست، بلکه از [مجموع دو علم اجمالی]، یک جامع معینی [از دو تکلیف الزامی] به دست می آید.

[در پاسخ به پرسش یکی از شاگردان:] ما علم داریم که یا مکلف به وجوبی هستیم که بر عهده ماست در طرفی از علم اول، یا مکلف به حرمتی هستیم که بر عهده ماست در طرفی از علم دوم. این معلوم بالاجمال اگر بخواهد امثال شود، صرفاً در محل اجتماع مانع دارد. مقتضی برای تنجیز آن فراهم است، چون علی ای حال علم اجمالی به تکلیف داریم؛ هم علم به تکلیف در این علم اجمالی اول داریم و هم علم به تکلیف در آن علم اجمالی دوم داریم. علی ای حال علم اجمالی به تکلیف داریم. اما این علم اجمالی به تکلیف، اگر بخواهد به نحو کامل امثال شود، در ماده اجتماع مانع دارد؛ مقتضی تنجیز کامل است. مانع (عدم قدرت بر جمع) وجود دارد. این مانع، فقط از امثال در ماده اجتماع منع می کند. چرا این مانع، تنجیز را در ماده افتراق هم از بین ببرد؟ در ماده افتراق که مانعی وجود ندارد.

[سوال یکی از شاگردان: قدرت، شرط تکلیف است؛ نه شرط در تنجیز. یعنی من نسبت به ماده اجتماع، اصلاً تکلیفی ندارم؛ نه اینکه تکلیفی باشد و منجز نباشد؛ زیرا قدرت بر انجام آن ندارد؛ چطور ایشان می فرماید حق الطاعة در جایی که من قدرت ندارم وجود دارد؟]

پاسخ استاد: [قدرت بر جمع وجود ندارد؛ نه اینکه قدرت بر فعل هر کدام از آنها ندارم؛ یعنی هم قدرت بر ترک داریم و هم قدرت بر فعل؛ اما قدرت بر جمع بین این دو وجود ندارد. لذا وقتی من هم قدرت بر فعل داریم و هم قدرت بر ترک، بنابراین، من هم علم اجمالی این طرف (مثلاً وجوب) را داریم و هم علم اجمالی آن طرف (مثلاً حرمت) را. آنچه الآن مانع از تنجیز می شود، عدم قدرت بر جمع بین آن دو در ماده اجتماع است؛ لذا تنجیز در محل جامع، از کار می افتد. علت سقوط تنجیز در آنجا،

عدم قدرت بر جمع است؛ نه اینکه علت عدم تنجیز، شک در معلوم بالاجمال باشد. ما شک در تکلیف نداریم؛ علم به تکلیف داریم، فقط مانع از امتثال وجود دارد. این عدم قدرت، علم ما را به تکلیف معلوم اجمالی از بین نمی برد. البته به این نکته در مباحثات قبلی اشاره کردیم که این بحث در اینجا تا حدی ناتمام است؛ زیرا این بحث یک مبنا و پایه دیگری دارد و آن پایه این است که آیا تنجیز علم اجمالی، علی نحو علیت تامه است یا علی نحو اقتضاء؟ ریشه بحث در آنجاست.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین