بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد مددی حفظه الله

سال تحصیلی ۹۶-۱۳۹۵

ج۱ ۱۳۹۵/۰۶/۱۴

المقصد الخامس: المطلق و المقیّد

در کفایه یک مقدمه برای علم اصول ذکر شده است همراه یک خاتمه، و هشت مقصد هم بین آنها بیان شده است. پنج مقصد اول در مورد مباحث الفاظ، و سه مقصد بعد در مورد مباحث عقلیه است. چهار مقصد اول در سال‌های گذشته بررسی شد، و اکنون مقصد پنجم که در مورد مطلق و مقیّد است شروع می‌شود. در این مقصد در کتاب کفایه چهار فصل مطرح شده است که به بررسی آنها خواهیم پرداخت:

فصل اول: تعریف مطلق و مقیّد

در فصل اول در مورد تعریف مطلق و مقیّد و الفاظ آنها بحث خواهد شد. این فصل ضمن جهاتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

الجهة الاولی: تعریف المطلق و المقیّد

کلمه مطلق در لغت به معنای «مرسل» و «آزاد» و «بدون قید» است، و مقیّد به معنی «با بند» و «با قید» است. در علم اصول با توجه به همین معنای لغوی، اصطلاح مطلق و مقیّد جعل شده است. لفظی که قید ندارد «مطلق» است، و لفظی که قید داشته باشد متّصف به «مقیّد» می‌شود. به عنوان مثال در «تجب الصلاة» یا «الصلاة واجبة»، لفظ «صلاة» مطلق است. در مثال «تجب الصلاة مع الطهارة»، نیز لفظ «صلاة» مقیّد است. توجه شود که در این مثال مجموع «صلاة» و «طهارة» مقیّد نیست، بلکه تنها لفظ «صلاة» مقیّد است. به هر حال «مطلق» و «مقیّد» دو عنوان برای لفظ است، که برخی الفاظ متّصف به «مطلق» و برخی متّصف به «مقیّد» می‌شوند.

با دقّت و توضیح بیشتر این تعریف، تفاوت این بحث با دو اصطلاح اصولی دیگر یعنی «مطلق» و «مشروط» معلوم می‌شود. پس چهار اصطلاح وجود دارد، که تفاوت «مشروط» با «مقیّد»، و تفاوت «مطلق در مقابل مشروط» با «مطلق در مقابل مقیّد» باید توضیح داده شود. به عنوان مقدمه هر تکلیف (وجوب و حرمت)، متقوّم

به دو رکن است: متعلّق و موضوع؛ تکلیف بدون این دو محال است. در خطاب تشریع یا تکلیف اگر قیدی باشد، از سه صورت خارج نیست:

الف. این قید، قیدِ متعلّق است؛ به عنوان مثال اگر مولی در خطاب تشریع بگوید «تجب الصلاة مع الطهارة»، قید «طهارة» قیدی برای متعلّق تکلیف یعنی «صلاة» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مقیّد گفته می‌شود.

ب. قید موضوع است؛ به عنوان مثال اگر بگوید «یجب الحجّ علی المکلّف المستطیع»، قید «مستطیع» قیدی برای موضوع تکلیف یعنی «مکلّف» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مشروط گفته می‌شود.

ج. قید حکم و تکلیف است؛ به عنوان مثال اگر بگوید «الصلاة واجبة عند الزوال»، قید «عند الزوال» قیدی برای حکم یعنی «وجوب» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مشروط گفته می‌شود.

تفاوت مشروط و مقیّد

با توجه به این مقدمه، واجب مقیّد واجبی است که متعلّق تکلیف در آن قید دارد؛ و واجب مشروط هم واجبی است که موضوع یا حکم در آن قید دارد. البته این به لحاظ مقام دلالت و لفظ است. امّا آیا واقعاً قید موضوع و حکم دو قید متفاوت هستند، یا یکی هستند؟ و اگر یکی هستند، کدام قید به قید دیگر برمی‌گردد؟ مشهور بین علمای اصول، این است که این دو قید لبّاً یک قید هستند، و مشهور هر دو را قید حکم می‌دانند. امّا به نظر می‌رسد هرچند هر دو لبّاً یکی هستند، امّا هر دو قیدی برای موضوع می‌باشند، زیرا محال است که یک تکلیف قید بردارد. بله در مقام لفظ و دلالت ممکن است تکلیف مقیّد شود، امّا تمام قیود حکم و تکلیف به قیود موضوع برمی‌گردد، که این بحث قبلاً در بحث واجب مشروط به طور مفصّل بیان شد.

تفاوت مطلق در مقابل مشروط با مطلق در مقابل مقیّد

با توجه به این مقدمه که تنها دو قید متعلّق، و قید موضوع وجود دارد، و اینکه اگر متعلّق قید داشته باشد واجب مقیّد شده و اگر موضوع قید داشته باشد واجب مشروط می‌شود، تفاوت بین مطلق در مقابل مشروط با مقابل مقیّد هم معلوم می‌شود. مطلق در مقابل مقیّد به این معنی است که متعلّق تکلیف قیدی ندارد؛ و مطلق در مقابل مشروط به این معنی است که موضوع تکلیف قید ندارد.

به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرام العالم واجبٌ»، متعلّق این تکلیف همان «اکرام»، موضوع آن همان «عالم»، و تکلیف نیز همان «وجوب» است. اگر گفته شود اکرام مطلق است به این معنی است که متعلّق تکلیف

قیدی ندارد؛ و اگر گفته شود عالم مطلق است به این معنی است که موضوع تکلیف مشروط نیست؛ و اگر گفته شود وجوب مطلق است به این معنی است که خطاب و تکلیف شرطی ندارد، و به معنای مقیّد نبودن واجب نیست. به عبارت دیگر در این مثال پنج چیز وجود دارد: اکرام، و عالم، و وجوب، و خطاب، و تکلیف. از بین اینها تنها امر اول متّصف به مقیّد یا مطلق است، یعنی اکرام مطلق در مقابل مقیّد است. امّا چهار امر دیگر (عالم و وجوب و خطاب و تکلیف) متّصف به مشروط یا می‌شوند، یعنی مطلق در مقابل مشروط هستند.

فعلیت واجب مشروط به فعلیت موضوع است، که فعلیت موضوع هم به فعلیت قید و شرطش است. پس فعلیت واجب مشروط هم به فعلیت قید و شرط است.

ج۲ ۹۵/۰۶/۱۵

الجهة الثانیة: فی اعتبارات الماهیة

در بحث مطلق و مقیّد به مناسبت برای ورود به بحث موضوع‌له اسم جنس، بحث از اعتبارات ماهیت هم مطرح شده است. ابتدا همین بحث اعتبارات به عنوان مقدمه مطرح شده، و سپس در جهت بعد موضوع‌له اسم جنس بحث خواهد شد.

در این بحث مراد از اعتبار همان لحاظ و تصوّر است، یعنی بحث در انحائی است که یک ماهیت را می‌شود تصوّر کرده یا در ذهن لحاظ کرد. قبل از ورود به اصل بحث، باید کلمه ماهیت توضیح داده شد:

معانی ماهیت

عنوان «ماهیت» چهار اصطلاح دارد، که دو اصطلاح اول در حکمت، و اصطلاح سوم و چهارم در کلمات اصولیون به کار می‌رود:

الف. «ما یقال فی جواب ما هو»: رائج ترین اصطلاح ماهیت در حکمت همین اصطلاح است، و کثیراً در کلمات علمای دیگر هم به همین معنی به کار می‌رود. در حکمت ماهیت تعریف شده است به «ما یقال فی جواب ما هو». حکماء متوجه شده‌اند تمام موجودات دو حیثیت کاملاً متمایز دارند: یکی حیث وجود که بین تمام افراد موجود مشترک است؛ و دیگری حیث ذات و حقیقت که پاره‌ای از موجودات در آن مشترک و پاره‌ای متفاوتند، و به این حیث «ماهیت» گفته می‌شود. به عنوان مثال ذات زید و درخت متفاوت هستند، امّا ذات زید و عمرو مشترک هستند، و ذات و حقیقت زید و عمرو یکی است. در این تعریف ماهیت از عنوان مشیر استفاده شده است، زیرا «ما یقال فی جواب ما هو»، یعنی سوال از حقیقت شیء جوابی دارد که آن جواب ماهیت است. هر موجود

یک ماهیت دارد یا مشترک یا متفاوت، امّا موجودی فاقد ماهیت نیست، هرچند بعدها از طریق برهان به موجودی رسیدند که ماهیت ندارد. این دو حیث موجودات تحلیل ذهنی است نه اینکه انضمام باشد. بعدها فلاسفه متوجه شدند مفاهیم ذهنی نیز دو دسته‌اند که پاره ای از مفاهیم از ماهیت و ذات انتزاع شده است، و برخی نشده است. به همین علّت مفاهیم تقسیم به «ماهوی» و «غیر ماهوی» شده است. دسته اول مانند مفهوم «شجر» و «حجر» و «انسان»، و دسته دوم مانند مفهوم «وجود» و «موجود» و «معدوم» و «عدم». در لسان متأخّرین به مفاهیم ماهوی، «مفاهیم حقیقی» گفته شده و به مفاهیم غیر ماهوی نیز «مفاهیم اعتباری» گفته می‌شود. مفهوم اعتباری هر مفهومی است که از ماهیت انتزاع نشده باشد، که تقریباً اکثر مفاهیم ذهنی، از قسم اعتباری هستند و ماهوی نیستند.

ب. «ما به الشیء هو هو»: این اصطلاح نیز در کلام حکماء است. گفته شده ماهیت یعنی «ما به الشیء هو هو». فلاسفه به اشیایی برخوده‌اند که در عین تحقّق خارجی و عینی فاقد ماهیت هستند. مانند مفهوم وجود که تحقق دارد و معدوم نیست، امّا وجود زید تحلیل به وجود و ماهیت نمی‌شود، و یا مانند حقّ تعالی که موجودی است که در ذهن هم تحلیل به وجود و ذات نمی‌شود. لذا معنای وسیعی از ماهیت ساخته شد که شامل این دسته از مفاهیم و حقائق هم بشود.

ج. «معنای عامّ»: اصطلاح سوم در کلمات اصولیون است، البته نه اینکه اصولیون ماهیت را به معنای اول و دوم به کار نمی‌برند. ماهیت در کلام اصولیون گاهی در این اصطلاح به کار می‌رود، امّا در کلام فلاسفه ماهیت در این اصطلاح به کار نمی‌رود.

به عنوان مقدمه دو عنوان «معنی» و «مفهوم» باید توضیح داده شود تا این اصطلاح بیان شود. مقدمه اینکه تمام الفاظی که دارای وضع هستند، اسم یا علامت می‌باشند. «اسم» یعنی نام برای شیئی از اشیاء مانند «زید»، «انسان»، «دیوار»؛ و «علامت» یعنی لفظی که اسم برای اشیاء نیست مانند «مِن»، «الی»، «هو»، «الذی»، «هذا». هر اسم دارای یک مسمّی است که به آن «معنی» گفته می‌شود. معنی دو قسم است: معنای خاصّ و عامّ؛ به عنوان مثال معانی «زید» و «هیمالیا» و «قم» و «ایران» معانی خاصّ هستند، و معانی «رجل» و «کتاب» و «انسان» و «فلز» نیز معانی عامّ هستند. مفهوم غیر از معنی است، زیرا صورة معنی در ذهن «مفهوم» است. صورت غیر از تصویر است، مثلاً تصویر زید در ذهن می‌آید امّا این مفهوم زید نیست. مثلاً ممکن است مفهوم زید، «فرزند عمرو و برادر خالد بودن» باشد، که این صورت زید در ذهن است. اکثر معانی فاقد تصویر هستند، مانند «وجود» و «عدم» و ... . بنابراین «مفهوم» به یک لفظ نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال این مورچه که در مقابل هست، صورت معنایی دارد که مفهوم برای لفظ مرکّب «این مورچه» است، به خلاف صورت معنای مورچه که مفهومی برای لفظ «مورچه» است.

با توجه به این مقدمه در کلام اصولیون ماهیت کثیراً در اصطلاح «معنای عامّ» به کار می‌رود. به عنوان مثال ماهیت «نماز» یا «بیع» یا «کتاب» یا «ضارب» از این قبیل است. در این مثال‌ها مهمّ نیست این مفاهیم، ماهیت به معنای اول باشد یا نباشد، بلکه مهمّ این است که معنای عامّ داشته باشد. به همین معنی عامّ (نه مفهوم لفظ) ماهیت گفته می‌شود.

د. در کلام اصولیون ماهیت در اصطلاح دیگری یعنی مطلق «معنی» هم به کار رفته است. در این اصطلاح تفاوتی ندارد که معنی عامّ باشد یا خاصّ باشد. به عنوان مثال در بحث موضوع له اعلام مانند زید، بحث شده است که این لفظ برای وجود زید وضع شده است یا برای ماهیت زید یا برای مجموع آنها؟ به عبارت دیگر آیا لفظ زید نامی است برای ذات زید، یا برای وجود زید یا برای مجموع وجود و ذات زید؟ این در حالی است که معنای زید خاصّ است و عامّ نیست.

معنای مورد بحث در اعتبارات ماهیت

در بحث ما که اعبارات ماهیت است، مراد اصولیون در ابتدا همان معنای سوم بوده است، زیرا این بحث هنگام بحث از اسماء اجناس مطرح شده است. اسم جنس همان لفظی است که اسم بوده، و عامّ است. وقتی به این مناسبت وارد بحث اعتبارات ماهیت شده‌اند، لذا مرادشان همان معنای سوم ماهیت است.

البته در مباحثی که مطرح می‌شود معنای سوم خصوصیتی ندارد، بلکه بحث در مورد معنای چهارم ماهیت هم جریان دارد. یعنی هر معنایی که در ذهن می‌آید چه عامّ چه خاصّ، به چند نحوه تصوّر می‌شود؟ به عبارت دیگر مفهوم گیری از یک معنی (عامّ یا خاصّ) به چند صورت ممکن است؟ پس با توجه به منشأ این بحث ممکن است گفته شود مراد اصولیون معنای سوم است، و با توجه به مباحثی که مطرح شده است ممکن است گفته شود مراد معنای چهارم است.

اصل بحث این است که یک ماهیت (معنی) اگر بخواهد تصوّر شود یعنی صورتش در ذهن آید، به چند نحوه ممکن است تصوّر شود (حکماء قوه عاقله را مدرِک صورت و قوه متخیله را مدرِک تصویر شیء می‌دانند، پس صورت هر شیء اگر در قوه عاقله آید «صورت» و اگر در قوه متخیله آید «تصویر» است)؟

ج۳ ۹۵/۰۶/۱۶

انحاء تصوّر ماهیت

تصوّر معنی یا ماهیت در ذهن تنها به سه شکل ممکن است: معنی بدون وصف؛ معنی با وصف وجودی؛ معنی با وصف عدمی؛ به عنوان مثال در ماهیت و معنی انسان که همان حیوان ناطق است، این سه نحوه تصوّر ممکن است:

الف. گاهی تنها این معنی بدون قید و وصفی به ذهن می‌آید مانند «الانسان». به این قسم «ماهیت لابشرط» گفته می‌شود.

ب. گاهی این معنی همراه وصفی مانند عالم تصوّر می‌شود. ذهن در مرحله تصوّر این قدرت را دارد که تصاویر را به ذهن آورد، و هر تصرّفی که می‌خواهد با آن تصویر انجام دهد، به عنوان مثال زید عمامه سفید دارد امّا ذهن می‌تواند با رنگ سیاه آن را تصوّر نماید. همینطور ذهن می‌تواند «الانسان العالم» را تصوّر نماید که صورت معنی انسان می‌باشد، امّا همراه وصف عالم است، مانند اینکه تصویر زید همراه عینکی در ذهن آید. به این قسم «ماهیت بشرط شیء» گفته می‌شود.

ج. گاهی همان معنی همراه وصفی عدمی مانند غیر عالم به ذهن می‌آید مانند «الانسان غیر العالم». این قسم همان قسم دوم است تنها وصف آن عدمی است (اگر در اصول این تقسیم مطرح می‌شد دو قسم داشت زیرا وصف عدمی به دلیل نکته‌ای در حکمت است که اضافه شده است). به این قسم «ماهیت بشرط لا» گفته می‌شود.

بنابراین انحاء تصوّر ماهیت سه نحوه است، و هر ماهیت یا معنایی به ذهن آید، قطعاً به یکی از این سه نحوه خواهد بود. باید توجّه شود که مهمّ نیست این سه قسم دارای مصداقی باشند یا نباشند مانند «الانسان غیر المخلوق» که قسم سوم است و مصداقی ندارد، یا «الانسان الواجب وجوده» که قسم دوم است و مصداقی ندارد.

تفاوت اصطلاح اصولی معقول اول و ثانی با اصطلاح فلسفی آنها

در ضمن این بحث باید به دو نکته توجه شود: اول اینکه این سه عنوان ناظر به سه «مفهوم» است، و ناظر به معنی یا ماهیت نیست؛ و دوم اینکه در حکمت بحثی به عنوان «معقول اول» و «معقول ثانی» مطرح است و معقول ثانی هم تقسیم به «معقول ثانی منطقی» و «معقول ثانی فلسفی» شده است. توضیح این اصطلاحات در حکمت کمی پیچیده شده است، و مرحوم لاهیجانی در شوارق الالهام در اوایل کتاب این بحث را خوب توضیح داده است. امّا اصولیون متأخّر اصطلاحی به عنوان «معقول اول» و «معقول ثانی» ساخته‌اند که غیر از اصطلاح فلسفی بوده و اصطلاح خوبی است. توضیح اینکه «معقول ثانی» مفهومی در ذهن است که از مفهوم یا مفاهیم دیگر انتزاع شده است؛ و «معقول اول» مفهومی در ذهن است که از این قبیل نباشد (معقول همان مفهوم است که

به سبب اینکه نزد مشهور مفهوم همان «صورت الشیء عند العقل» است، به آن معقول گفته شده است). این اصطلاح در ارتکاز اصولیون بوده که شاید اولین کسی که خوب آن را تبیین نموده است شهید صدر می‌باشد. بنابراین در اصطلاح اصولی معقول اول مانند مفاهیم «انسان»، و «وجود»، و «مثلث چهار ضلعی» بوده، و معقول ثانی مانند مفاهیم «مفهوم»، و «کلی»، و «جزئی» می‌باشد.

با توجه به این توضیح این سه مثال «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم»، همه معقول اول در اصطلاح اصولی هستند.

ماهیت لابشرط مقسمی، معقول ثانی است

ذهن با نظر به سه مفهوم «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم» که معقول اول هستند، می‌تواند مفاهیم دیگری بسازد. به عنوان مثال ذهن با در نظر گرفتن این سه مفهوم، قادر است چهار مفهوم دیگر بسازد:

الف. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان» می‌تواند مفهوم «مفهوم الانسان الخالی عن القید» را بسازد که معقول ثانی است. تنها مصداق این مفهوم جدید همان «ماهیت انسان لابشرط» در ذهن است.

ب. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان العالم» می‌تواند مفهوم «مفهوم الانسان المقیّد بالعالم» را بسازد که معقول ثانی بود، و تنها مصداق آن «ماهیت انسان بشرط شیء» در ذهن است.

ج. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان غیر العالم» می‌تواند مفهوم «مفهوم الانسان المقیّد بغیر العالم» را بسازد که معقول ثانی بوده، و تنها مصداق آن «ماهیت انسان بشرط لا» در ذهن است.

د. ذهن با نظر به هر سه مفهومی که معقول اولی است هم قادر است مفهوم «مفهوم الانسان» را بسازد که سه مصداق دارد، یعنی هر یک از سه مفهوم «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم» در ذهن، یک مصداق برای آن می‌باشند.

از بین این چهار معقول ثانی، سه قسم اول نامی ندارند، امّا قسم چهارم «ماهیت لابشرط مقسمی» نامیده شده است.

ج۴ ۹۵/۰۶/۱۷

تنبیهات

در ادامه بحث از اعتبارات ماهیت، نیاز است چند نکته به عنوان تنبیه توضیح داده شود: امر اول اینکه آیا در تعقّل اول، قسم رابعی در کنار اقسام ثلاثه وجود دارد یا نه؟ امر دوم اینکه کلی طبیعی بر کدام قسم منطبق می‌شود؟ امر سوم اینکه ماهیت مهمله یکی از اقسام هفتگانه است یا قسم مستقلی است؟

تنبیه اول: قسم چهارمی برای معقولات اولیه

محقّق خوئی[1] فرموده است در تعقّل اول، مفهوم چهارمی هم وجود دارد. ایشان سه مفهوم معقول اول را پذیرفته است، با این تفاوت که نام قسم اول را تغییر داده است و «ماهیت مهمله» نامیده‌اند. بنابراین سه مفهوم «ماهیت مهمله» و «ماهیت بشرط شیء» و «ماهیت بشرط لا» وجود دارد و در کنار آنها قسم چهارمی هم هست. گاهی ماهیت همراه عدم تقیّد به وجود یا عدم یک شیء لحاظ می‌شود، بر خلاف قسم اول که در آن لحاظ عدم تقیّد نیست. به عبارت دیگر اگر تنها ذات و ماهیت لحاظ شود ماهیت مهمله (قسم اول) می‌شود؛ و اگر ذات و

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۰:«الماهیة تارةً تلاحظ بما هی هی، یعنی أنّ النظر مقصور علی ذاتها وذاتیاتها ولم یلحظ معها شیء زائد، وتسمی هذه الماهیة بالماهیة المهملة، نظراً إلی عدم ملاحظة شیء من الخصوصیات المتعینة معها فتکون مهملةً بالاضافة إلی جمیع تلک الخصوصیات حتی خصوصیة عنوان کونها مقسماً للأقسام الآتیة. وبکلمة اخری أنّ النظر لم یتجاوز عن حدود ذاتها وذاتیاتها إلی شیء خارج عنها حتی عنوان إهمالها وقصر النظر علیها، فانّ التعبیر عنها بالماهیة المهملة باعتبار واقعها الموضوعی، لا باعتبار أخذ هذا العنوان فی مقام اللحاظ معها. فالنتیجة أنّ هذه الماهیة مهملة ومبهمة بالاضافة إلی جمیع طوارئها وعوارضها الخارجیة والذهنیة. وتارة اخری یلاحظ معها شیء خارج عن مقام ذاتها وذاتیاتها، وذلک الشیء إن کان عنوان مقسمیتها للأقسام التالیة دون غیره سمّیت هذه الماهیة بالماهیة اللا بشرط المقسمی، وإن کان ذلک الشیء الخارج عنوان تجردها فی وعاء العقل عن جمیع الخصوصیات والعوارض سمّیت هذه الماهیة بالماهیة المجردة وفی الاصطلاح بالماهیة بشرط لا. وهی بهذا العنوان غیر قابلة للحمل علی شیء من الموجودات الخارجیة، لوضوح أ نّها لو حملت علی موجود خارجی لکانت مشتملةً علی خصوصیة من الخصوصیات وهذا خلف الفرض. وهذه الماهیة تسمّی بالأسماء التالیة: النوع، الجنس، الفصل، العرض العام، العرض الخاص، حیث إنّها عناوین للماهیات الموجودة فی افق النفس فلا تصدق علی الموجود الخارجی. وإن کان ذلک الشیء خصوصیة من الخصوصیات الخارجیة سمّیت هذه الماهیة بالماهیة المخلوطة، وفی الاصطلاح بالماهیة بشرط شیء، وهذه الخصوصیة تارةً وجودیة واخری عدمیة. والأوّل کلحاظ ماهیة الانسان مثلًا مع العلم، فانّها لا تنطبق إلّاعلی هذه الحصة فحسب، یعنی الانسان العالم دون غیرها، والثانی کلحاظها مثلًا مع عدم العلم أو عدم الفسق، فهی علی هذا لا تنطبق فی الخارج إلّاعلی الحصة التی لا تکون متصفةً بالعلم أو بالفسق، فهذان القسمان معاً من الماهیة الملحوظة بشرط شیء. نعم، قد یعبّر عن القسم الثانی فی الاصول بالماهیة بشرط لا ولکنّه مجرد اصطلاح من الاصولیین ولا مناقشة فیه».

ماهیت همراه لحاظ عدم تقیّد به وجود یا عدم باشد قسم چهارم می‌شود. ظاهراً مراد مرحوم اصفهانی هم همین است، هرچند کلام ایشان دارای نوعی اجمال است.[1]

به نظر می‌رسد این بیان صحیح نیست. توضیح اینکه همانطور که گفته شد، در تعقّل اول تنها به سه نحوه ممکن است یک ماهیت تصوّر شود. در کلام ایشان با لحاظ عدم تقیّد، قسم چهارم شکل گرفته و با عدم لحاظ چیز دیگر قسم اول شکل می‌گیرد. این سوال از ایشان مطرح می‌شود که «عدم تقیّد» که ممکن است کنار ماهیت باشد یا نباشد، به نحو تصوّر است یا به نحو تصدیق؟ اگر مراد عدم تقیّد در تصوّر باشد، مفهوم به دست آمده «الانسان الخالی عن التقیّد بوجود شیء و عدمه» خواهد شد، که در این صورت معقول ثانی خواهد بود؛ زیرا تقیّد تنها در ذهن است و در خارج نیست، پس اگر تقیّد در مفهوم اخذ شود این مفهوم تبدیل به معقول ثانی خواهد شد. پس از بحث ما که در مورد معقولات اولیه است، خارج است. اگر هم مراد عدم تقیّد در تصدیق باشد، همان مفهوم انسان تصوّر شده است که یک تصدیق در کنار آن وجود دارد. در این صورت نیز این تصدیق کارآمد نیست زیرا بحث در تقسیمات تصوّر ماهیت است، و وجود یا عدم یک تصدیق در کنار آن مهمّ نیست (مانند اینکه انسان تقسیم شود به انسانی که کنارش حجر هست و انسانی که نیست). به عبارت دیگر اینکه در کنار تصوّر یک تصدیق هم باشد یا نباشد، موجب تغییر آن تصوّر نشده و ربطی به اصل بحث ندارد.

در نتیجه در تعقّل اول تنها سه نحوه تصوّر ماهیت ممکن است. بحث ماهیت مهمله ایشان هم خواهد آمد.

تنبیه دوم: کلی طبیعی

به نظر می‌رسد «کلی طبیعی» همان «ماهیت لابشرط قسمی» بوده، و قسم جدیدی خارج از این اقسام نیست. به عنوان مقدمه همانطور که توضیح داده شد، هر لفظی که اسم است دارای یک مسمّی می‌باشد که به آن «معنی» گفته می‌شود. معنی نیز تقسیم به معنای عامّ مانند حجر، و معنای خاصّ مانند زید می‌شود. صورت معنی

---

۲. نهایة الدرایة، ج۲، ص۴۹۰:«اعلم أنّ کلّ ماهیّة من الماهیّات إذا لوحظت و کان النظر مقصورا علیها بذاتها و ذاتیّاتها- من دون نظر إلی الخارج عن ذاتها- فهی الماهیة المهملة التی لیست من حیث هی إلّا هی، و إذا نظر إلی الخارج عن ذاتها ففی هذه الملاحظة لا یخلو حال الماهیة عن أحد امور ثلاثة: أحدها أن تلاحظ بالإضافة إلی الخارج عن ذاتها مقترنة به بنحو من الأنحاء، و هی الماهیة بشرط شیء. و ثانیها أن تلاحظ بالإضافة إلیه مقترنة بعدمه و هی الماهیة بشرط لا. و ثالثها أن تلاحظ بالإضافة إلیه لا مقترنة به و لا مقترنة بعدمه، و هی الماهیة لا بشرط. و حیث إنّ الماهیّة یمکن اعتبار أحد هذه الاعتبارات و القیود معها بلا تعیّن لأحدها، فهی أیضا لا بشرط – من حیث قید البشرطشیء، و قید البشرطلا، و قید اللابشرط، فاللابشرط حتی عن قید اللابشرطیة هو اللابشرط المقسمیّ، و اللابشرط بالنسبة إلی القیود التی یمکن اعتبار اقترانها و عدم اقترانها، هو اللابشرط القسمی».

در ذهن هم «مفهوم» است که در منطق تقسیم به کلی و جزئی می‌شود. اگر صورت معنی خاصّ در ذهن آید، «مفهوم جزئی»، و اگر صورت معنی عامّ در ذهن آید، «مفهوم کلی» خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، «کلی طبیعی» مفهومی کلی است؛ زیرا دارای معنای عامّ است. قید «طبیعی» نیز به معنای ماهیت و نوع می‌باشد، یعنی «الصورة الطبیعیة» همان «الصورة النوعیة» است. با توجه به این توضیح معلوم می‌شود که کلی طبیعی همان ماهیت به اصطلاح اول یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» می‌باشد. بنابراین «کلی طبیعی» منحصر در «ماهیت لابشرط» خواهد بود.

باید توجه شود که مصادیق کلی طبیعی مانند مفهوم «الانسان»، معقول اول بوده و خودِ مفهوم «کلی طبیعی» معقول ثانی است. این معقول ثانی از تمام ماهیات لابشرط انتزاع شده است.

تنبیه سوم: ماهیت مهمله

تحلیل حقیقت ماهیت ذهن متأخّرین را بسیار مشغول نموده است. در بیان حقیقت آن بین متأخّرین سه قول وجود دارد:

الف. قول اول از مرحوم آخوند است که ماهیت مهمله را «ماهیت لابشرط مقسمی» می‌دانند.

ب. قول دوم از مرحوم اصفهانی و محقق خوئی است که ماهیت مهمله را قسیم ماهیت لابشرط قسمی می‌دانند.

ج. قول سوم از شهید صدر است که ماهیت مهمله را همان «ماهیت لابشرط قسمی» می‌دانند.

ج۵ ۹۵/۰۶/۲۰

حقیقت ماهیت مهمله: ماهیت لابشرط قسمی

همانطور که گذشت در حقیقت ماهیت مهمله سه قول وجود دارد: ماهیت لابشرط مقسمی؛ قسیم ماهیت لابشرط قسمی؛ ماهیت لابشرط قسمی؛ شهید صدر حقیقت ماهیت مهمله، را همان «ماهیت لابشرط قسمی» دانسته، و به مرحوم آخوند نسبت داده‌اند که ماهیت مهمله همان «ماهیت لابشرط مقسمی» است.[1] به نظر می‌رسد مراد شهید صدر همان قول دوم (محقّق خوئی و مرحوم اصفهانی) است؛ زیرا شهید صدر ماهیت لابشرط را همان مهمله می‌داند، که ماهیتی است که بدون قید یا وصفی باشد. تعریف محقّق خوئی هم از ماهیت مهمله همین است

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۴۰۷:«و کأنَّهم اتفقوا علی انها لیست اللا بشرط القسمی و اختلفوا بعد ذلک فی انها اللا بشرط المقسمی – کما ذهب إلیه صاحب الکفایة (قده)– أو غیر ذلک کما ذهب إلیه المحقق الأصفهانی (قده) و تابعة السید الأستاذ».

که ماهیت بدون وصفی لحاظ شود (در مقابل ماهیت بشرط لا که ماهیت با لحاظ عدم تقیّد است). در نتیجه نزاع در حقیقت در دو قول است: ماهیت لابشرط قسمی، و ماهیت لابشرط مقسمی؛

هرچند عبارت مرحوم آخوند خالی از ابهام نیست، امّا از ظاهر کلام ایشان در کفایه استفاده می‌شود که مرحوم آخوند «ماهیت لابشرط مقسمی» را همان «ماهیت لابشرط قسمی» یا «ماهیت مهمله» می‌داند، یعنی فقط ذات و ذاتیات بدون لحاظی، تصوّر شده است. پس در حقیقت در ماهیت مهمله نزاعی نیست، بلکه نزاع در «ماهیت لابشرط قسمی» است.[1]

به هر حال اگر تنها ذات لحاظ شود و تقیّد یا عدم تقیّد هم لحاظ نشود، «ماهیت مهمله» خواهد بود. شهید صدر نام این قسم را «ماهیت لابشرط قسمی» نهاده است، که ما هم تابع ایشان هستیم. در نتیجه در اعتبارات ماهیت سه قسم وجود دارد که قسم اول سه نام دارد: کلی طبیعی؛ ماهیت لابشرط؛ و ماهیت مهمله.

اشکالی در ماهیت لابشرط قسمی

همانطور که گفته شد ماهیت مهمله همان ماهیت لابشرط قسمی است. در ماهیت لابشرط قسمی اشکالی شده است که چگونه این محمولات بر افراد حمل می‌شود مانند «الانسان کفور» و یا «الانسان جهول»؟ به عبارت دیگر اگر فقط ذات لحاظ شده است، چگونه محمولات مختلف بر آن حمل می‌شود؟ یعنی این محمولات همان خصوصیات هستند در حالیکه در ماهیت لابشرط، عدم دخل تمام خصوصیات لحاظ شده است.

بدون نقل جواب‌های دیگران و اشکال در آنها، جواب روشن این است که محمول دائماً مرتبط با «محکی» است و ارتباطی با مفهوم و حتی معنی ندارد. اگر گفته شود «الانسان فانٍ» با لفظ انسان اشاره به افراد شده است. پس در تمام احکام و محمولات، محکی اسمی که موضوع است (یعنی مشار الیه آن) حقیقةً دارای آن حکم است.

الجهة الثالثة: معنی اسماء الاجناس

همانطور که گذشت، بحث اعتبارات ماهیت مقدمه‌ای برای یکی از الفاظ مطلق یعنی «اسم جنس» می‌باشد. هر اسم ممکن است دارای معنایی خاصّ مانند «زید»، «مکّة»، «عرفات»، و یا دارای معنایی عامّ مانند «حجر»،

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۴۳:«فمنها اسم الجنس کإنسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات من الجواهر و الأعراض بل العرضیات و لا ریب أنها موضوعة لمفاهیمها بما هی هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتی لحاظ أنها کذلک. و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذاک الشیء هو الإرسال و العموم البدلی و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیة اللابشرط القسمی».

«شجر»، «ابیض»، باشد. در اصول، مراد از اسم جنس هر اسمی است که معنای عامّ داشته باشد. در اصول بحث شده است که موضوع‌له اسم جنس چیست؟ به عبارت دیگر موضوع‌له آنها ماهیت مطلقه است یا جامع بین ماهیت مطلقه و مقیّده است؟

مراد از ماهیت مقیّده، همان «ماهیت بشرط شیء» و «ماهیت بشرط لا» است. ماهیت مطلقه هم ممکن است «ماهیت مهمله» باشد (اگر ماهیت مهمله را غیر از ماهیت لابشرط قسمی بدانیم)، و ممکن است همان «ماهیت بشرط لا قسمی» باشد (اگر ماهیت مهمله را همان ماهیت لابشرط قسمی بدانیم). جامع بین آنها نیز ممکن است «ماهیت مهمله» و یا «ماهیت لابشرط مقسمی» باشد، یعنی باید بحث شود که مراد از جامع چیست.

قبل از تحقیق این مسأله ثمره این است که اگر برای ماهیت مطلقه وضع شده باشد اطلاق مدلول لفظی خواهد شد، و اگر برای جامع وضع شده باشد، اطلاق مدلول مقدمات حکمت (مدلول غیر لفظی) خواهد شد.

موضوع‌له اسم جنس: معنی و ماهیت

در تحقیق این مساله ابتدا موضوع‌له اسم جنس را مشخص نموده، و سپس در مورد ثمره بحث خواهیم نمود. بحث در این است که اسم جنس برای چه وضع شده است، برای ماهیت مطلقه وضع شده یا برای جامع بین ماهیت مطلقه و مقیّده؟ اسم جنس برای هیچکدام وضع نشده است.

در اعتبارات ماهیت بحث در مورد سه مفهوم است، در حالیکه در بحث اسم جنس قطعاً عناوینی مانند «انسان»، اسمی برای مفهوم نیستند. به عبارت دیگر مفهومِ «الانسان» یا مفهومِ «مفهوم الانسان» نامی ندارند، و صورت ذهنی که مفهوم باشد مسمّی نیست. بلکه اسم جنس برای خودِ «ماهیت» وضع شده است. البته در مرحله وضع باید معنی تصوّر شود، و بدون تصوّر معنی وضعی رخ نمی‌دهد. اگر معنی تصوّر شود، صورت آن در ذهن خواهد آمد؛ امّا این صورت عنوان مشیری به «معنی» است، و اسم برای مشار الیه صورت وضع می‌شود. این معنی یا مشار الیه در کدام عالم است، عالم عین یا ذهن، و یا عالم واقع، و یا عالم اعتبار، و یا عالم وهم (عالم حقیقی اعمّ از عالم عین و عالم ذهن است)؟ به نظر می‌رسد معنی در عالم وهم است، یعنی مسمّای لفظِ «انسان» در عالم حقیقی یا اعتباری یا واقعی محقّق نیست. بله فرد انسان در عالم عین موجود است، و آنچه در ذهن (عالم ذهن) موجود است صورت معنی است. بنابراین خودِ ماهیت در عالم وهم موجود است که ذات موهوم نامش «قلم» و «شجر» و مانند آن است. این ذات موهوم، افرادش فقط در عالم عین، و صورت ذهنی آن فقط در عالم ذهن محقّق می‌شود. تحقّق فرد ماهیت موهوم کافی است تا برای خودِ ماهیت اسم گذاشته شود، زیرا نام گذاشتن برای تمام افراد ماهیت (ماهیت مورچه، اسب، سنگ، و ...) موجب وضع‌های بسیار و عدم قدرت بر حفظ آنها خواهد بود.

در نتیجه این بحث اعتبارات ماهیت، نباید مقدمه این بحث (موضوع‌له اسم جنس) قرار داده شود. بله می‌شود گفت وقتی واضع ماهیت انسان را تصوّر می‌کند، چه در ذهنش می‌آید که آن را عنوان مشیر برای ماهیت قرار می‌دهد؟ به هر حال موضوع‌له اسم جنس، همان ذات ماهیت است که امری موهوم است.

ج۶ ۹۵/۰۶/۲۱

ثمره بحث از موضوع‌له اسم جنس

در ثمره بحث از موضوع‌له اسم جنس گفته شده است اگر موضوع‌له آن ماهیت مطلقه باشد، اطلاق مدلول لفظ خواهد شد؛ و اگر موضوع‌له اسم جنس جامع بین ماهیت مطلقه و مقیّده باشد، اطلاق مدلول لفظ نخواهد بود.

به نظر می‌رسد این فرمایش صحیح نیست. قبل از توضیح یک مقدمه بیان می‌شود. در بحث دلالت گذشت که دلالت متقوّم به دو رکن دالّ و مدلول می‌باشد. تقسیم دلالت به تصوّریه و تصدیقیه نیز به لحاظ مدلول است. یعنی در دلالت تصوّریه، دالّ همان احساس یا تخیّل است که از آن به یک تصوّر منتقل می‌شویم؛ امّا در دلالت تصدیقیه انتقال به مدلول از یک احساس یا تخیّل نیست، زیرا نمی‌شود از تصوّر به تصدیق منتقل شد، بلکه باید از تصدیقی به تصدیق دیگر منتقل شد. در دلالت تصدیقیه، دالّ باید تصدیق باشد، و حتی از یک تصدیق هم انتقال به تصدیق دیگر رخ نمی‌دهد، بلکه از لااقلّ دو تصدیق به یک تصدیق انتقال رخ می‌دهد. به هر حال در دلالت تصدیقیه، دالّ نمی‌تواند یک لفظ باشد، بلکه چند تصدیق دیگر منشأ دلالت تصدیقیه است.

با توجه به این مقدمه و با توجه به اینکه اطلاق مدلول تصدیقی است (زیرا اطلاق یکی از افراد ظهور است، و ظهور نیز دلالت ظنیّه است، که این دلالت از افراد دلالت تصدیقیه می‌باشد)، ممکن نیست از یک لفظ یا تصوّر انتقالی به اطلاق رخ دهد. یعنی وقتی گفته می‌شود متکلم اراده اطلاق نموده، و یا وجوب مطلق است، این یک مدلول تصدیقی است که امکان ندارد از شنیدن لفظ به این تصدیق منتقل شویم. بلکه از چند تصدیق به اطلاق انتقال رخ می‌دهد، و در اصطلاح اصولی به این چند تصدیق که از آنها به اطلاق می‌رسیم، «مقدّمات حکمت» گفته می‌شود (مقدّمات حکمت دو یا سه قضیه تصدیقی است که در تعداد آن اختلاف هست). در نتیجه اطلاق ممکن نیست مدلول یک لفظ باشد زیرا مدلول لفظی فقط یک تصور است که نمی‌شود از آن به تصدیق منتقل شد.

الجهة الرابعة: التقابل بین الاطلاق و التقیید

وجود تقابل بین اطلاق و تقیید در بین اصولیون پذیرفته شده است. متقابلین دو شیء هستند که در مورد واحد از جهت واحد جمع نمی‌شوند. به عبارت دیگر ممکن است اطلاق محقّق باشد یا تقیید، و یا هیچکدام محقّق

نباشند، امّا هر دو نمی‌توانند در مورد واحد از جهت واحد محقّق شوند. تقابل دارای چهار قسم می‌باشد: اول تقابل به سلب و ایجاب (تناقض)؛ دوم تقابل به ملکه و عدم مانند «عمی» و «بصر»، و یا «اعمی» و «بصیر»؛ سوم تقابل به تضادّ؛ و چهارم تقابل به تضایف مانند ابوّت و بنوّت؛ در بحث تقابل بین اطلاق و تقیید در بین علماء کسی قائل به قسم چهارم (تقابل به تضایف) نشده است، امّا سه قسم دیگر قائل دارد:

الف. مرحوم میرزا تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل به ملکه و عدم می‌دانند، که تقیید ملکه و اطلاق عدم است. یعنی در مواردی که شأن تقیید باشد، اگر تقیید محقّق نشود، قطعاً اطلاق محقّق خواهد بود.

ب. شهید صدر تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل به سلب و ایجاب (تناقض) می‌دانند، که اطلاق همان سلب است و تقیید همان ایجاب است.

ج. مرحوم محقّق خوئی نیز تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل به تضادّ می‌دانند.

تحقیق در مسأله: تضادّ

در این بحث شهید صدر به نحوی جمع بین اقوال نموده، و دو قول دیگر را به نظر خود برگردانده‌اند. ایشان این اشکال را بر نظر مرحوم میرزا وارد نموده‌اند که بحث تقابل بین اطلاق و تقیید بحثی ثبوتی است، و در مورد اطلاق و تقیید اثباتی بحثی مطرح نیست؛ به عبارت دیگر این کلام میرزا را ناظر به اطلاق و تقیید اثباتی دانسته، و در اثبات پذیرفته‌اند که تقابل بین آنها تقابل به ملکه و عدم است.

سپس شهید صدر قول محقّق خوئی را بر مبنای خودشان صحیح دانسته، و با مبنای دیگر ناتمام دانسته‌اند؛ یعنی اگر در حقیقت «ماهیت لابشرط قسمی» عدم تقیید هم لحاظ شود، تقابل بین آنها تقابل به تضادّ خواهد بود، امّا اگر لحاظ نشود، تقابل بین آنها تقابل به تضادّ نخواهد بود. و با توجه به مبنای شهید صدر در مورد ماهیت لابشرط قسمی که لحاظ تقیّد نمی‌شود، این قول را ناتمام دانسته است.

به نظر می‌رسد این جمع بین اقوال صحیح نیست، که با بیان نظر مختار در مسأله اشکال آن معلوم خواهد شد. توضیح اینکه باید در نظر گرفت چه اموری به اطلاق و تقیید متّصف می‌شوند، و سپس در هر امری بررسی شود که تقابل بین اطلاق و تقیید در آن امر از کدام قسم است. سه امر وجود دارد که متّصف به اطلاق و تقیید می‌شود که باید مستقلّاً بررسی شود: عنوان مأخوذ در خطاب؛ واجب یا مطلوب؛ محلوظ حین الخطاب.

اطلاق و تقیید به لحاظ عنوان موجود در خطاب

مراد از عنوان همان متعلّقی است که در خطاب اخذ شده است مانند عنوان «اکرام» که در خطاب «اکرم العالم» و یا در خطاب «یجب الاکرام فی یوم الجمعة» اخذ شده است. در مثال اول عنوان اکرام مطلق است، و در مثال دوم (و یا مثال «اکرام العالم یوم الجمعة» که یوم الجمعه قید ماده باشد) مقیّد است.

در این موارد تقابل بین اطلاق و تقیید باید در دو خطاب تبلیغ و تشریع به طور مستقلّ بررسی شود:

الف. خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ، عنوانی مانند «اکرام» ممکن است مطلق یا مقیّد یا مجمل باشد. پس تقابل بین آنها در این موارد تقابل به سلب و ایجاب نیست، زیرا در این موارد اجمال هم ممکن است. در نتیجه ممکن است تقابل به ملکه و عدم و یا به تضادّ باشد، که بستگی به تعریف اطلاق دارد. اطلاق عنوان خطاب، ممکن است تعریف به «عدم ذکر القید»، و یا به «ذکر اللفظ بلاقید» شود. در صورت اول تقابل بین آنها تقابل به ملکه و عدم است، و در صورت دوم تقابل به تضادّ است (زیرا دو امر وجودی می‌شوند). البته این دو تعریف اشاره به واقعیت نیستند لذا می‌شود به هر شکل تعریف کرد، امّا تعریف دوم را اختیار می‌نماییم زیرا اطلاق دیگری داریم که عدم ذکر قید است و آن «اطلاق مقامی» است. امّا در این بحث در مورد «اطلاق لفظی» بحث می‌کنیم، لذا تعریف آن را «ذکر اللفظ بلاقید» قرار می‌دهیم. با توجه به این تعریف، تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضادّ خواهد بود (البته ضدّ در اصطلاح فلسفی مراد نیست بلکه ضدّ در اصطلاح اصولی است).

با توجه به اینکه در کنار اطلاق و تقیید، قسم سومی به نام اجمال هم هست، پس تعریف دقیق اطلاق «ذکر اللفظ بلاقید فی حال کونه فی مقام البیان» خواهد شد. قید اول (بلاقید) موجب خروج تقیید از تعریف شده، و قید دوم (کونه فی مقام البیان) نیز موجب خروج اجمال از تعریف می‌شود؛ زیرا اجمال هم ذکر اللفظ بلاقید هست، امّا در جایی که در مقام بیان نیست.

ب. خطاب تشریع

در خطاب تشریع نیز عنوان در متعلّق اخذ می‌شود، به عنوان مثال مولی می‌گوید «اکرم العالم». برای تعیین رابطه بین اطلاق و تقیید در این موارد، باید این بحث مطرح شود که آیا در خطاب تشریع، اجمال ممکن است؟ اگر اجمال ممکن نباشد، اطلاق و تقیید دو ضدّ می‌شوند که ثالث ندارند؛ و اگر اجمال ممکن باشد، دو ضدّ می‌شوند

که ثالث هم دارند. به هر حال با توجه به تعریف مختار[1] در مورد اطلاق (ذکر اللفظ بلاقیدٍ)، تقابل بین آنها تضادّ خواهد شد (اگر اجمال در خطاب تشریع ممکن نباشد، دو ضدّ هستند که ثالث ندارند؛ و اگر ممکن باشد، دو ضدّ هستند که ثالث هم دارند). پس در این صورت هم تقابل تضادّ است.

ج۷ ۹۵/۰۶/۲۳

اطلاق و تقیید به لحاظ واجب و مطلوب

گاهی گفته می‌شود واجب مقیّد یا مطلق است. به عنوان مقدمه، حقیقت تکلیف همان طلب یا ردع انشائی است. طلب انشائی فعلی از افعال مولی است (حکماء فعل را تقسیم به جوارحی و جوانحی می‌کنند، با توجه به این تقسیم این طلب انشائی هم جوارحی و هم جوانحی است؛ زیرا طلب انشائی متقوّم به دو شیء است قصد و ابراز یا انشاء). طلب انشائی ممکن نیست بدون مطلوب انشائی باشد. مطلوب انشائی همان «واجب» یا «مطلوب» است. اگر مولی بگوید «اکرم العالم»، خودِ فعل مولی «طلب» بوده، و اکرام هم «مطلوب» است. پس مطلوب به این معنی فقط در خطاب تشریع است، و در خطاب تبلیغ ممکن نیست.

با توجه به این مقدمه، مطلوب ممکن است مطلق یا مقیّد باشد. در این مرحله نیز تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضادّ است؛ زیرا اگر طبیعی تحت طلب رود مطلق است (البته با برخی قیود دیگر)، و اگر حصّه تحت طلب رود مقیّد است. پس اطلاق و تقیید دو امر وجودی هستند که تقابل بین آنها تقابل به تضادّ است.

اطلاق و تقیید به لحاظ عالم لحاظ یا ذهن مولی (ملحوظ حین خطاب)

در مرحله لحاظ متکلّم نیز باید تقابل بین مطلق و مقیّد بررسی شود که آیا دو امر وجودی هستند یا یک امر وجودی و یک امر عدمی، زیرا لحاظ مولی هم متّصف به اطلاق و تقیید می‌شود. به نظر می‌رسد در این مرحله نیز اطلاق و تقیید دو امر وجودی هستند، زیرا اگر متکلم طبیعی را لحاظ نماید، مطلق محقّق شده است؛ و اگر حصّه لحاظ شود، مقیّد محقّق شده است. پس در این صورت هم تقابل به تضادّ است.

---

۱. مقرّر: با توجه به تعریف دیگر (عدم ذکر القید) نیز اگر اجمال در خطاب تشریع ممکن باشد، تقابل بین آنها تقابل ملکه و عدم است؛ و اگر ممکن نباشد، تقابل سلب و ایجاب است.

تنبیهات

با توجه به توضیحات داده شده، معلوم می‌شود در دو مرحله اخیر تقابل بین اطلاق و تقیید همان تقابل به تضادّ است. در مرحله اول هم با تفصیلی که داده شده، تضادّ خواهد بود. امّا دو نکته وجود دارد که باید به آنها توجّه نمود:

تنبیه اول: اطلاق و تقیید در عالم اثبات و ثبوت

در کلام علماء اصطلاح تقیید به لحاظ ثبوت و اثبات مطرح شده است. البته به شکل تفصیلی این دو مرحله را توضیح نداده‌اند، امّا ظاهراً مراد از اثبات مرحله لفظ و خطاب است. در این مرحله با کلام علماء موافق هستیم، که مرحله اول (اطلاق و تقیید به لحاظ عنوان مأخوذ در خطاب) همان مرحله لفظ و خطاب است و مقام اثبات است. امّا مراد آنها از مرحله ثبوت همین مرحله سوم (عالم لحاظ و ذهن مولی) است (زیرا در کلمات بزرگان قرائنی بر این مطلب به چشم می‌خورد، مثلاً محقّق خوئی فرموده در اطلاق عدم تقیّد هم لحاظ می‌شود، و شهید صدر در اشکال به این کلام فرموده است فقط طبیعی لحاظ می‌شود نه عدم تقیّد، لذا هر دو ناظر به مرحله سوم هستند)، امّا به نظر می‌رسد مرحله دوم (مطلوب انشائی) همان مقام ثبوت است؛ زیرا لحاظ مهمّ نیست بلکه آنچه اهمّیت دارد همین مرحله و مطلوب انشائی است. مرحله سوم یعنی ذهن و لحاظ مولی، تنها کاشف از مطلوب انشائی است. یعنی اصلاً مهمّ نیست در ذهن مولی چه آمده است، بلکه مهمّ مرحله طلب انشائی است.

با توجه به این توضیح در مورد عالم ثبوت، پس تقابل بین اطلاق و تقیید در عالم ثبوت هم تقابل به تضادّ است؛ زیرا اطلاق عدم لحاظ قید نیست (همانطور که شهید صدر فرموده است عدم لحاظ است)، بلکه اطلاق لحاظ طبیعی است. مطلوب انشائی مولی ممکن است طبیعی به نحو اطلاق باشد، یا حصّه باشد، یا طبیعی باشد به نحو اجمال که همان نتیجه تقیید را دارد زیرا به قدر متیقّن اخذ می‌شود. به هر حال دو امر وجودی هستند که تقابل بین آنها تقابل به تضادّ است.

تنبیه دوم: دو اصطلاح تضادّ

همانطور که گفته شده در مقام ثبوت هم تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضادّ است. امّا هرچند قائل به تضادّ شدیم، امّا این تضادّ با قول به تضادّ در کلام محقّق خوئی تفاوت دارد. ایشان با این مبنا که اطلاق همان لحاظ عدم تقیّد است، قائل به تضادّ شده‌اند. امّا به نظر می‌رسد هرچند در مرحله لحاظ باید گفت لحاظ عدم تقیّد رخ خواهد داد، ولی باز هم این لحاظ تحت طلب نخواهد بود، بلکه تنها طبیعی تحت طلب است. پس چه مسلک

شهید صدر باشد (اطلاق، عدم لحاظ است)، و چه مسلک محقّق خوئی اطلاق، لحاظ عدم است)، در هر صورت لحاظ مهمّ نیست، بلکه مطلوب انشائی ملاک است که یا طبیعی و یا حصّه خواهد بود. به عبارت دیگر طلب اگر روی حصّه رود، مقیّد است؛ و اگر طلب روی طبیعی رفته و مقدّمات حکمت هم تمام باشد، مطلق است؛ و اگر طلب روی طبیعی رفته امّا مقدّمات حکمت تمام نباشد، مجمل است؛

البته ما با خطاب تشریع مواجه نیستیم، بلکه با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، لذا مرحله اول بسیار مهمّ است چون کاشف از ثبوت است. پس مرحله اول همان مرحله خطاب تبلیغ و کلام امام علیه السلام است.

فصل دوم: مقدّمات حکمت

همانطور که گذشت اطلاق یک ظهور است، یعنی یک دلالت تصدیقیه است. بنابراین باید دالّ آن هم تصدیق باشد، بلکه باید دو یا چند تصدیق باشد. به تصدیقاتی که نتیجه آنها تصدیق به مطلق بودن کلام است، «مقدّمات حکمت» گفته می‌شود. اگر یکی از این مقدّمات نباشد، تصدیق به اطلاق کلام هم حاصل نمی‌شود. در جمله «اکرم العالم»، یک هیئت امر وجود دارد، و یک ماده یا متعلّق (اکرام) وجود دارد، و یک موضوع (عالم) هم وجود دارد. در هر سه اطلاق مطرح است. البته در مقابل اطلاق هیئت و موضوع، «اشتراط» مطرح است، و در مقابل اطلاق ماده یا متعلّق، «طبیعی» مطرح است. هرچند تقیید در مورد هیئت و موضوع به کار نمی‌رود (بلکه به آن مشروط گفته می‌شود)، امّا این بحث در هر سه مطرح است. بحث‌هایی مانند اینکه در اطلاق نیاز به مقدّمات حکمت هست، نیز در هر سه مورد وجود دارد. به همین دلیل علماء از مثال‌هایی در این بحث استفاده نموده‌اند که تقیید در آن نبوده و اشتراط مطرح است.

به هر حال برای تحقّق اطلاق نیاز به سه مقدّمه وجود دارد (برخی دو مقدّمه را کافی می‌دانند)، که مرحوم آخوند مطرح نموده‌اند:

الف. مقام بیان: متکلم باید در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اهمال؛ اهمال این است که متکلم در مقام بیان نباشد، و اجمال این است که متکلم در مقام عدم بیان باشد. یعنی باید به این مطلب تصدیق پیدا شود.

ب. عدم ذکر قرینه متّصله: در کلام متکلم نباید قرینه متّصله برای تقیید وجود داشته باشد. در «تجب الصلاة مع الوضوء»، اطلاق نیست زیرا قرینه متّصله بر تقیید وجود دارد (در اصطلاح فقط به متّصله گفته می‌شود «قرینه»، و منفصله در اصطلاح قرینه نیست؛ زیرا قرینه موجب تغییر ظهور است). به این مطلب هم باید تصدیق پیدا شود.

ج. قدر متیقّن در مقام تخاطب: باید تصدیق پیدا شود که در کلام متکلّم قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود ندارد.

وقتی این سه تصدیق پیدا شود، تصدیق به اطلاق محقّق می‌شود. هر مقدمه باید به طور مستقلّ بیان و بررسی شود.

ج۸ ۹۵/۰۶/۲۴

مقدمه اول: در مقام بیان بودن

همانطور که گفته شد، سه نحوه اطلاق در یک کلام ممکن است: اطلاق در هیئت؛ اطلاق در متعلّق؛ و اطلاق در موضوع؛ این بحث ناظر به اطلاق در متعلّق یا ماده است، زیرا بحث در اطلاقی است که در مقابل تقیید می‌باشد. متکلم ممکن است طبیعی یا حصّه را اراده کرده باشد، که در مقام بیان بودن به این معنی است که قصد دارد آنچه را اراده کرده است، تبیین نماید. متکلم ممکن است در مقام بیان باشد، و ممکن است که در مقام بیان نباشد بلکه تنها طبیعی را ذکر نماید تا بفهماند فی الجمله یک طلب وجود دارد (امّا در مقام بیان حدود آن نباشد).

با توجه به توضیحات فوق، در این بحث بیان به لحاظ متعلّق تکلیف و واجب است، و برای احراز اطلاق باید مقدمه اول تمام باشد یعنی باید احراز شود متکلم در مقام بیان و تحدید متعلّق طلب می‌باشد. امّا این احراز چگونه محقّق می‌شود؟ یعنی اگر مولی بگوید «اکرم العالم»، آیا در مقام بیان حدود متعلّق تکلیفش هست، یا قصد دارد فی الجمله بگوید نسبت به اکرام عالم تکلیفی دارد؟ توضیح اینکه اکرام انحائی مانند اکرام به ضیافت و اکرام به اعطاء مال و مانند آنها دارد. ممکن است مولی طبیعی اکرام را اراده نموده و یا حصّه خاصّی از اکرام را اراده نموده باشد. اگر مولی در مقام بیان نباشد این کلام وی دارای اجمال می‌شود (یعنی اگر قید منفصلی بیاورد، این موجب تقیید یا تبیین است، نه اینکه در کلام قبلی اطلاق شکل بگیرد). برای جواب به این سوال و برای اینکه چگونه در مقام بیان بودن احراز می‌شود، سه نظر وجود دارد:

نظر اول: اصل تعبّدی عقلائی

جماعتی از علماء فرموده‌اند راهی برای احراز اینکه مولی در مقام بیان است وجود ندارد. تنها یک اصل عقلائی وجود دارد که اصل عملی در باب محاوره است (یعنی ظهوری وجود ندارد). بناء عقلاء بر این است که اگر کسی کلامی بگوید و قرینه‌ای (بر اجمال یا تقیید) ذکر نکند، کلام وی را حمل بر مطلق می‌کنند و بناء را بر این می‌گذارند که متکلم در مقام بیان است.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۴۸:«و هو أنه لا یبعد أن یکون الأصل فیما إذا شک فی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه و ذلک لما جرت علیه سیرة أهل المحاورات من التمسک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها إلی جهة خاصة و لذا تری أن

اشکال: نتیجه اصل تعبّدی، ظهور نیست

متأخّرین در این فرمایش دو اشکال مطرح نموده‌اند: اشکال اول اینکه در بین عقلاء چنین توافق و تبانی وجود ندارند. به عبارت دیگر چنین بنائی در بین عقلاء احراز نشده است که اگر قرینه‌ای بر اجمال نباشد، متکلم را در مقام بیان بدانند. یعنی این اشکال نیز ادّعایی است که در مقابل ادّعای مستدلّ مطرح شده است؛ اشکال دوم اینکه اطلاق یک ظهور است، و مقدماتی که نتیجه آنها اطلاق است همین مقدمات حکمت است. یعنی همین در مقام بیان بودن، یکی از مقدماتی است که نتیجه آن اطلاق خواهد شد. اگر مقدمه یک اصل تعبّدی باشد، نتیجه آن ظهور نخواهد بود! زیرا نتیجه تابع اخسّ مقدمات است. به عبارت دیگر ممکن نیست از طرفی اطلاق یک ظهور باشد، و از طرف دیگر یکی از مقدمات آن اصل تعبّدی باشد!

نظر دوم: ظهور حال متکلم

شهید صدر بیان دیگری فرموده است برای احراز اینکه متکلم در مقام بیان است. در نظر ایشان ظهور حال متکلم مقتضی این است که در مقام بیان تمام مراد خود می‌باشد. یعنی ظاهر حال هر متکلمی این است که می‌خواهد تمام مراد خود را با الفاظ بیان نماید، که این ظهور، فعل گفتاری متکلم است. با این توضیح یک احراز ظنّی ایجاد می‌شود، که مقدمه اطلاق است.[1]

اشکال: ظاهر حال مقتضی وفاء الفاظ به غرض است

ظاهر حال متکلم این است که قصد بیان مطلبی دارد، و الفاظی که می‌آورد وافی به آن غرض هستند. البته ممکن است متکلم دچار غفلت یا خطا هم بشود، امّا ظاهر حال وی این است که قصد تفهیم مطلبی داشته، و این الفاظ وافی به آن غرض هستند. امّا اینکه چه می‌خواهد تفهیم نماید، از (ظهور حال یا) الفاظ فهمیده نمی‌شود. به عنوان مثال متکلم چه قصد تفهیم طبیعی اکرام را داشته باشد، و چه قصد تفهیم اینکه فی الجمله اکرام مطلوبش

المشهور لا یزالون یتمسکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان و بعد کونه لأجل ذهابهم إلی أنها موضوعة للشیاع و السریان و إن کان ربما نسب ذلک إلیهم و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسک بها بدون الإحراز و الغفلة عن وجهه فتأمل جیدا».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۴۱۱:«المسلک الأول هو انَّ الإطلاق و إنْ لم یکن مدلولًا وضعاً لاسم الجنس لکنه مدلول التزامی لظهور حالی سیاقی ینعقد عادة فی کلام المتکلم. و هذا الظهور الحالی السیاقی عبارة عن ظهور حال المتکلم فی انه بصدد بیان تمام مرامه بکلامه. فانَّ هذا الظهور الحالی یدل بالالتزام علی انَّ هذا المتکلم قد قصد المطلق لا المقید، فانه إنْ کان قد قصد المقید کان معنی ذلک انه لم یبین تمام مرامه بکلامه إذ انه جاء بلفظ یدل علی الماهیة و لم یأتِ بلفظ یدل علی القید- أو علی التقیید بالتعبیر الأصح- فیکون قد بین بکلامه بعض مرامه لا تمام مرامه، و هذا خلف الظهور الحالی السیاقی المذکور فمقتضی الدلالة الالتزامیة لهذا الظهور الحالی انه أراد المطلق».

می‌باشد، در هر دو صورت الفاظ وی یکی هستند، و قید حصّه آورده نمی‌شود. به عبارت دیگر باید الفاظ به حدّی آورده شود که غرض را برساند (و مخلّ به غرض نباشد). لذا برای بیان اینکه اکرام فی الجمله مطلوب است نیز همین مقدار که طبیعی آورده شود، کافی است.

با توجه به توضیح فوق این کلام شهید صدر مورد قبول است که متکلم در مقام بیان تمام غرض هست، و این الفاظ وافی به بیان غرض هست، امّا اینکه چه غرضی دارد که از لفظ (یا ظهور حال) فهمیده نمی‌شود.

ج۹ ۹۵/۰۶/۲۷

نظر سوم: مجموعه قرائن

هرگاه متکلم در مقام اطلاق یا اجمال باشد، یعنی ممکن است در مقام تحدید متعلّق باشد (اطلاق) و یا نباشد (اجمال). شناسایی این مطلب که در مقام اجمال است یا اطلاق، از ظاهر حال متکلم فهمیده نمی‌شود، بلکه از مجموعه‌ای از قرائن استفاده می‌شود. این قرائن مانند لحن گفتار، تناسب متکلم و حکم، تناسب موضوع و حکم، نزدیک یا دور بودن زمان عمل، برخی از کلماتی که در کلام به کار می‌رود، به عنوان مثال در «اکرم او تصدّق علی الفقیر ولو درهماً» از کلمه «ولو درهماً» فهمیده می‌شود از نظر کیفیت در مقام بیان نیست، بلکه در مقام بیان کمیّت است. یکی از قرائن نیز غیر عرفی بودن اجمال است، زیرا در بسیاری از موارد، اجمال عرفی نیست یعنی رائج نیست. این غلبه موجب ظنّ می‌شود که در اثر عدم رواج اجمال، ظهور شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر غلبه عدم رواج موجب می‌شود قرینه‌ای عرفی بر عدم اجمال پیدا شود.

به هر حال، با توجه به این قرائن، ظنّ ایجاد شده و ظهور شکل می‌گیرد که متکلم در مقام بیان است. البته در بسیاری از موارد چنین ظهوری شکل نمی‌گیرد، زیرا قرائن وافی نیست. به عنوان مثال اطلاق شامل قیود نادر مانند فقیری که چهار دست دارد، نخواهد شد. بله اطلاق شامل قیود متعارف مانند هاشمی بودن یا عادل بودن، خواهد شد. باید توجه شود در مقام بیان بودن، امری نسبی است. ممکن است متکلم نسبت به برخی امور در مقام بیان باشد، و نسبت به برخی دیگر در مقام بیان نباشد.

مقدمه دوم: عدم ذکر تقیید

مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که در کلام قرینه متّصله بر تقیید نباشد، زیرا با وجود قرینه بر تقیید اطلاقی شکل نمی‌گیرد. کبرای این مطلب بحثی ندارد، تنها بحث در صغریات است. قرینه متّصله سه دسته شده است:

الف. توصیف و اتّصاف، مانند «اکرم الفقیر العادل»، و یا «تجب الصلاة متطهّراً» که گفته شده قرینه «العادل» مانع انعقاد اطلاق در موضوع یعنی «الفقیر» می‌شود. اشکال شده است که این نحوه قرینه متّصله، از قبیل تقیید نیست. یعنی در این موارد هم اطلاق شکل می‌گیرد، زیرا در این موارد در حقیقت موضوع وجوب «الفقیر» نیست بلکه «الفقیر العادل» است. فقیر عادل نیز دارای حصصی می‌باشد که تمام آن حصص تحت حکم وجوب هستند.

این کلام صحیح است و این قسم تقیید نیست، بلکه در این موارد اطلاق در موضوع شکل می‌گیرد.

ب. ضمیمه، مانند «اکرم الفقیر الا الفاسق»، و یا «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا»، و یا «اکرم الفقیر و لا تکرم الفقیر الفاسق»، که گفته شده ضمیمه مانع انعقاد اطلاق در عنوان «الفقیر» می‌شود. در این موارد ظاهراً اختلافی وجود ندارد که قرینه متّصله است، و این مثال خوبی برای قرینه متّصله است.

ج. عامّ من وجه، مانند «اکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، و یا «اکرم الفقیر و لاتکرم کلّ فاسق» که نسبت بین فقیر و فاسق عموم من وجه است. در این موارد در مورد وجود قرینه بر تقیید، سه قول هست:

مشهور علماء جمله متأخّر را قرینه بر تقیید می‌دانند، که «اکرم الفقیر» مطلق نبوده و مقیّد خواهد بود؛

قول دوم این است که جمله دوم، قرینه نیست، امّا عنوان «الفقیر» هم مجمل است؛ زیرا دو عنوان وجود دارد که ممکن است عنوان اول قرینه بر عنوان دوم، و یا عنوان دوم قرینه بر عنوان اول باشد. بنابراین هر دو صلاحیت بر قرینه شدن دارند، لذا مجمل می‌شود.

قول سوم تفصیل است بین عموم و اطلاق است، یعنی اگر عنوان دوم (فاسق در مثال) مطلق باشد، عنوان اول مجمل خواهد شد، و اگر عنوان دوم عامّ باشد، عنوان اول مقیّد خواهد شد؛ زیرا اگر عنوان دوم مطلق باشد به همان بیان فوق هر دو صلاحیت قرینه شدن دارند لذا مجمل خواهد شد. امّا اگر عنوان دوم عامّ باشد، اظهر می‌شود که قرینه بر عنوان اول خواهد شد، و عنوان اول را تقیید خواهد زد.

به نظر می‌رسد قول مشهور صحیح است، زیرا این روش متعارفی در محاورات عرفی است که قرینه بعد از ذوالقرینه آورده شود. یعنی باید اطلاقی باشد، سپس قرینه آمده و موجب تقیید شود. در این روش متعارف عرفی نیز تفاوتی وجود ندارد که عنوان دوم عامّ یا مطلق باشد. بنابراین این تداول و تعارف در محاورات عرفی، ظهور ساز است (پس اینکه گفته شود هر دو عنوان صلاحیت قرینه شدن دارند، و یا عنوان دوم اگر عامّ باشد اظهر خواهد شد، صحیح نیست؛ بلکه در هر صورت متعارف این است که عنوان دوم قرینه بر عنوان اول و موجب تقیید عنوان اول شود).

جمع‌بندی

با توجه به توضیحات فوق، به نظر می‌رسد در قرینه متّصله توصیفی، اطلاق شکل گرفته؛ و در قرینه متّصله ضمیمه‌ای و عامّ من وجهی، اطلاق شکل نگرفته و تقیید محقّق خواهد شد. بنابراین مقدمه دوم مورد قبول است که دو صغرا برای آن وجود دارد.

ج۱۰ ۹۵/۰۶/۲۸

تنبیه اول: احراز عدم قرینه

همانطور که گذشت مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که قرینه بر تقیید ذکر نشود. عدم وجود قرینه گاهی بالوجدان احراز می‌شود، مانند اینکه کلامی مستقیم از متکلم شنیده شود؛ امّا گاهی راوی کلام متکلمی را نقل می‌کند، که در این موارد در اینکه چگونه احتمال وجود قرینه دفع می‌شود، دو نظر وجود دارد:

الف. مشهور علماء اصلی به عنوان اصل عدم قرینه در محاورات را قبول نموده‌اند. یعنی بناء عقلاء در محاورات عرفی این است که به احتمال وجود قرینه اعتناء نمی‌کنند.

ب. در مقابل شهید صدر این مطلب را قبول ننموده، و عدم قرینه را از باب شهادت سلبی می‌دانند. یعنی اگر راوی قرینه را ذکر نکند، ممکن است عدم ذکر قرینه به نحو عمدی یا سهوی باشد. اینکه به نحو عمدی قرینه ذکر نشود، با وثاقت راوی دفع می‌شود، زیرا ثقه کسی است که عمداً خلاف نمی‌گوید؛ و اینکه از روی غفلت قرینه ذکر نشود، با اصل عدم غفلت که اصلی عقلائی است دفع می‌شود.

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح است، زیرا بین عقلاء چنین بنائی نیست که قرینه‌ای وجود ندارد. بله بین عقلاء بناء بر عدم سهو گذاشته می‌شود، و این اصل عدم غفلت اصلی عقلائی است. بنابراین راوی به سکوت خود، از عدم وجود قرینه متّصله خبر می‌دهد. حجّیت این خبر از باب حجّیت قول ثقه است، یعنی شخص ثقه حتی اگر با سکوت مطلبی را اعلام نماید، حجّیت خبر ثقه آن را شامل است.

تنبیه دوم: قرینه ارتکازی

همانطور که گفته شد قرینه دوم از مقدمات حکمت این است که قرینه بر تقیید ذکر نشود. قرائن تقسیم به «لفظی» و «غیر لفظی» می‌شود. یکی از اقسام قرینه غیر لفظی، «قرینه لبّیه» است. «قرینه ارتکازیه» نیز یکی از اقسام قرینه لبیّه است. با وجود قرینه ارتکازیه مخاطب به مطلبی منتقل می‌شود که لافظ نیز از آن مطّلع است. به

عنوان مثال مولایی به عبدش می‌گوید «اشترِ اللحمَ»، که به قرینه ارتکازیه عبد متوجه می‌شود مراد مولی گوشت گوسفند است. این قرینه ارتکازیه مانع انعقاد اطلاق می‌شود، و در این مطلب اشکالی نیست.

قرائن ارتکازی شخصیه و عامّه

قرینه ارتکازی نیز دو قسم دارد:

الف. قرینه شخصی: گاهی تنها مخاطب متوجه این قرینه می‌شود، یعنی با توجه به ارتباطی که مخاطب با متکلم دارد از این قرینه مطّلع می‌شود. به این قرائن «قرینه ارتکازیه شخصیه» گفته می‌شود. راوی باید این قرائن را در نقل بیان نماید، زیرا مقتضای وثاقت راوی نقل آنهاست.

ب. قرینه عامّ (عرفی): گاهی قرینه ارتکازی عامّ است یعنی تمام مخاطبین از آن مطّلع هستند. مانند مثال گوشت، که ارتکاز عرفی است. نیازی نیست راوی این قرائن در نقل ذکر نماید زیرا تفاوتی بین راوی و مخاطب‌های دیگر نیست، بلکه همه این قرینه را متوجه هستند.

با توجه به این نکته در روایاتی که به ما رسیده است، ممکن است در زمان نقل روایت توسط راوی، برخی ارتکازات عرفیه وجود داشته باشد، که اکنون بین عرف مرتکز نیست. به عنوان مثال ممکن است مراد از لعب به نرد یا شطرنج که حرام شده است، همان قمار به نرد و شطرنج بوده است. یعنی ممکن است این نکته را راوی ذکر نکرده باشد به دلیل اینکه در آن زمان ارتکاز عرفیه وجود داشته است. این احتمال دافع ندارد، و هر جا چنین احتمالی داده شود، اطلاق شکل نمی‌گیرد. شهید صدر نیز فرموده است اگر احتمال وجود قرینه عرفیه در زمان صدور داده شود، اطلاق شکل نخواهد گرفت.[1] به هر حال در این موارد کلام مطلق نخواهد بود و اخذ به قدر متیقّن خواهد شد. در مثال فوق قدر متیقّن همان قمار به نرد یا شطرنج خواهد بود. در فقه مثال‌های متعدّدی وجود دارد که چنین احتمالی داده می‌شود.

ج۱۱ ۹۵/۰۶/۲۹

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۷۰:«و الجواب انَّ احتمال قرینة متصلة فیها لم تنقل إلینا، إنْ کان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها فهو منفی بأصالة عدم القرینة علی أساس عدم الغفلة، و إنْ کان من ناحیة احتمال إسقاط الناقل لذکرها فهو منفی بشهادة الناقل السلبیة السکوتیة، فانَّ سکوته فی مقام النقل و اقتصاره علی ما نقل من الظهور بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرینة مغیّرة لمعنی ذلک الظهور، لأنَّه فی مقام نقل کل ما له دخل فی فهم ذلک المعنی الّذی ینقله إلینا کما هو واضح. نعم لو احتملنا قرینة متصلة لا یکون للراوی نظر إلیها فی مقام النقل فلا یمکن نفیها بشهادته کما هو الحال فی القرائن اللبیة المرتکزة فی الأذهان بنحو تکون کالمتصل، فانَّ الراوی لیس فی مقام نقل المرتکزات العامة المعایشة فی عصره و التی لا یلتفت إلیها تفصیلًا غالباً کما هو واضح».

تنبیه سوم: قرینه منفصله

همانطور که گفته شد مقدمه دوم از مقدمات حکمت، این است که قید متّصلی در کلام ذکر نشود. این مقدمه را مرحوم آخوند فرموده است و مشهور تابع ایشان هستند، امّا مرحوم میرزای نائینی و برخی شاگردان وی تغییری در این مقدمه ایجاد نموده و فرموده‌اند مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که نه قید متّصل و نه قید منفصل ذکر نشود.[1]

قرینه منفصله مانع تحقّق ظهور اطلاقی

محقّق خوئی این مطلب را توضیح داده و فارق بین قرینه متّصله و منفصله را بیان نموده‌اند. ایشان فرموده است اگر قرینه متّصله باشد، اطلاقی شکل نمی‌گیرد، یعنی قرینه متّصله مانع انعقاد ظهور است؛ امّا اگر قرینه منفصله باشد، ظهور شکل می‌گیرد امّا این ظهور بقاءً از بین می‌رود؛ بنابراین اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، و در مجلس دیگری بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، در این صورت ابتدا جمله اول ظهور اطلاقی خواهد داشت تا زمان ورود جمله دوم که این ظهور اطلاقی از بین می‌رود. محقّق خوئی این کلام را قبول نموده است.[2]

اشکال: قرینه منفصله هادم ظهور نیست

مشهور با این کلام مخالفت نموده‌اند. در نظر مشهور قرینه منفصله موجب زوال ظهور اطلاقی نیست، بلکه با ورود قرینه منفصله ظهور از حجّیت ساقط می‌شود. مانند اینکه شخص غیر ثقه، خبری دهد که کلامش ظهور دارد امّا آن ظهور، حجّت نیست. دو اشکال بر فرمایش مرحوم میرزا شده است:

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۵۲۹:«(الثالثة) ان لا یأتی المتکلم فی کلامه ما یدل علی اعتبار خصوصیة وجودیة أو عدمیة فی متعلق حکمه أو موضوعه لا متصلا بکلامه و لا منفصلا عنه ضرورة انه مع الإتیان بالقرینة المتصلة لا ینعقد ظهور للکلام من أول الأمر الا فی الماهیة المأخوذة بشرط شیء و مع الإتیان بالقرینة المنفصلة لا ینعقد الظهور التصدیقی الکاشف عن مراد المتکلم و قد بینا سابقاً ان مراتب الدلالة ثلث (الأولی) الدلالة التصوریة الناشئة من سماع اللفظ عند العالم بالوضع (الثانیة) الدلالة التصدیقیة أعنی بها انعقاد الظهور فیما قاله المتکلم بحیث یکون قابلا للنقل بالمعنی و هذه الدلالة تتوقف علی عدم وجود القرینة المتصلة و لا یضر بها وجود القرینة المنفصلة (الثالثة) الدلالة التصدیقیة الکاشفة عن مراد المتکلم واقعاً و هذه الدلالة تتوقف علی عدم وجود القرینة مطلقا سواء کانت متصلة أم کانت منفصلة».

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۶:«الثالث أن لا یأتی المتکلم بقرینة لا متصلة ولا منفصلة وإلّا فلا یمکن التمسک باطلاق کلامه، لوضوح أنّ إطلاقه فی مقام الاثبات إنّما یکشف عن الاطلاق فی مقام الثبوت إذا لم ینصب قرینةً علی الخلاف، وأمّا مع وجودها، فان کانت متصلةً فهی مانعة عن أصل انعقاد الظهور، وإن کانت منفصلةً فالظهور وإن انعقد إلّاأ نّها تکشف عن أنّ الارادة الاستعمالیة لا تطابق الارادة الجدیة، وأمّا إذا لم یأت بقرینة کذلک فیثبت لکلامه إطلاق کاشف عن الاطلاق فی مقام الثبوت، لتبعیة مقام الاثبات لمقام الثبوت، ضرورة أنّ إطلاق الکلام أو تقییده فی مقام الاثبات معلول لاطلاق الارادة أو تقییدها فی مقام الواقع والثبوت».

اشکال نقضی: با احتمال وجود قرینه منفصله نباید اطلاقی شکل گیرد

اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر» و زمانی مثلاً یک ماه بگذرد، باز هم این احتمال وجود دارد که یک قرینه منفصله وجود داشته باشد امّا واصل نشده باشد. در این صورت باید گفته شود که ظهور اطلاق باقی نیست، زیرا عدم ذکر قرینه منفصل احراز نشده است. لازمه این حرف این است که در تمام روایاتی که احتمال وجود قرینه منفصله (غیر واصله) می‌رود، ظهور اطلاقی شکل نگیرد. این امر خلاف وجدان است خصوصاً که احتمال وجود قرینه نوعاً وجود دارد. بله اگر وصول قرینه منفصله هادم ظهور باشد، این اشکال نقضی وارد نیست؛ امّا در مواردی که احتمال وصول قرینه منفصله در مثلاً یک ماه بعد داده شود، نباید اطلاقی شکل گیرد در حالیکه این نیز خلاف وجدان است.

اشکال حلّی: ظهور، ساقط نمی‌شود بلکه حجّیت آن ساقط می‌شود

اگر مولی ابتدا «لاتکرم الفقیر الفاسق» گفته و در مجلس دیگری «اکرم الفقیر» بگوید، در این صورت اطلاق از ابتدای امر منعقد نمی‌شود، و این کلام صحیحی است. امّا اگر مولی ابتدا بگوید «اکرم الفقیر» و در مجلس دیگر بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، از ابتدای امر ظهور کلام اول در اطلاق منعقد می‌شود. امّا این ظهور از بین نمی‌رود زیرا ظهور امری واقعی است. امور واقعی ازلی و ابدی هستند مانند تلازم بین «این نار» و «این حرارت» که از ازل بوده است و تا ابد هست. یعنی دالّ و مدلول (مانند این نار و این حرارت) از امور حقیقی هستند، امّا دلالت (مانند تلازم) امری واقعی است. امور واقعی زمان و مکان و وعاء ندارند. بنابراین ظهور از بین نمی‌رود بلکه ممکن است حجّیت آن بقاءً ساقط می‌شود.

ج۱۲ ۹۵/۰۶/۳۱

مقدمه سوم: عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب

گفته شد مقدمات حکمت در نظر مرحوم آخوند سه مقدمه است. مقدمه اول در مقام بیان بودن متکلم، و مقدمه دوم عدم ذکر قید متّصل، بررسی شدند. مقدمه سوم در کلام ایشان این است که قدر متیقّن در مقام تخاطب هم نباشد. وقتی حصص یک مطلق نسبت به مطلق سنجیده شود، سه حالت ممکن است:

الف. قدر متیقّنی وجود نداشته باشد؛ مانند اینکه شارع فرموده «اکرم الفقیر»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه عرب و عجم می‌باشد. در شمول حکم نسبت به این دو حصّه قدر متیقّنی وجود ندارد زیرا نسبت شارع به عرب و عجم مساوی است، یعنی نزد شارع تفاوتی بین عرب و عجم نیست.

ب. قدر متیقّن خارجی وجود داشته باشد؛ مانند اینکه شارع بفرماید «اکرم الفقیر»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه عادل و فاسق می‌باشد. از خارج معلوم است شارع مقدّس ممکن است طبیعی اکرام فقیر را واجب کرده باشد و ممکن است فقط اکرام حصّه فقیر عادل را واجب کرده باشد؛ امّا احتمال داده نمی‌شود که فقط فقیر فاسق اکرامش واجب باشد، زیرا عادل نزد شارع محبوب و فاسق مبغوض است. پس در هر دو صورت اکرام فقیر عادل واجب است، که این قدر متیقّن خارجی است.

ج. قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود داشته باشد، که کلام و عنوان مأخوذ در خطاب نسبت به یک حصّه صریح باشد؛ مانند اینکه شخصی از مولی بپرسد «هل یجب اکرام الفقیر الشابّ؟»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه جوان و پیر می‌باشد. اگر مولی جواب دهد «یجب اکرام الفقیر»، یعنی فقیر در جواب قیدی نداشته باشد، در این صورت این حکم نسبت به «الفقیر الشابّ» کالصریح است؛ زیرا سوال در مورد فقیر جوان بوده و در نظر عرف جواب نسبت به فقیر جوان صریح محسوب می‌شود. آیا این جواب شامل فقیر پیر هم هست؟ اگر مقدمه سوم از مقدمات حکمت پذیرفته شود (مانند مرحوم آخوند که این مقدمه را پذیرفته است)، جواب نسبت به فقیر پیر مجمل است، و قدر متیقّن همان فقیر جوان است. امّا اگر مقدمه سوم مورد قبول نباشد (مانند نظر مشهور که مقدمه سوم را نپذیرفته‌اند)، جواب شامل فقیر پیر هم هست زیرا «الفقیر» در جواب، مطلق است. البته باید دقّت شود که در نظر مرحوم آخوند این قدر متیقّن در مقام تخاطب، موجب تقیید نیست بلکه مانع انعقاد اطلاق است.

بنابراین قدر متیقّن خارجی موجب اجمال نیست، و فقیر مطلق است هرچند قدر متیقّن خارجی فقیر عادل است. بله در این موارد عنوان مطلق (فقیر) نسبت به قدر متیقّن خارجی قابل تقیید نیست، زیرا کالصریح است. لذا اگر مولی در جلسه بعد بفرماید «لایجب اکرام الفقیر العادل»، این جمله موجب تقیید جمله اول نیست بلکه با جمله اول تعارض دارد؛ امّا در مورد قدر متیقّن در مقام تخاطب دو نظر وجود دارد: مرحوم آخوند آن را موجب اجمال می‌دانند، و مشهور نیز آن را موجب اجمال نمی‌دانند هرچند مانند قدر متیقّن خارجی تقیید مطلق نسبت به آن هم ممکن نیست. به هر حال طبق هر دو نظر تقیید عنوان مطلق نسبت به قدر متیقّن در مقام تخاطب ممکن نیست، چه مطلق باشد چه مجمل باشد.

نظر مختار

مخالفت مشهور با مرحوم آخوند بر اساس استدلال نیست، بلکه بر اساس استظهار است. یعنی در مثال فوق اگر مقدمه اول و دوم تمام باشد، در جواب سوال مولی گفته است «یجب اکرام الفقیر»، که استظهار مشهور این است که عنوان فقیر، مطلق است.

به نظر می‌رسد نه نظر مشهور و نه نظر مرحوم آخوند، صحیح و تمام نیستند. در مقدمه اول از مقدمات حکمت، گفته شده متکلم باید در مقام بیان متعلّق تکلیف باشد. احراز آن هم از مجموعه‌ای از قرائن مانند تناسب حکم و متکلم، و تناسب حکم و موضوع، و فاصله زمانی، و غیر متعارف بودن اجمال، و ظاهر حال متکلم، و لحن متکلم، و مانند آنهاست. یعنی از مجموعه این قرائن فهمیده می‌شود متکلم در مقام بیان و تحدید متعلّق یا موضوع حکم است. یکی از این قرائن نیز عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب است. یعنی اگر قدر متیقّن در مقام تخاطب باشد ممکن است احراز نشود که متکلم در مقام بیان است. این مطلب که در چه جایی قدر متیقّن در مقام تخاطب مانع در مقام بیان بودن، امری عرفی است. اموری که به عرف واگذار شود قابل تحدید نیست، و در موارد مختلف ممکن است متفاوت شود. به عنوان مثال اگر سوال شود «هل یجب اکرام الفقیر الشابّ» و جواب داده شود «یجب اکرام الفقیر»، به نظر می‌رسد عنوان فقیر در جواب، مطلق است. همین که امام علیه السلام در جواب سوال نفرمودند «نعم»، نیز یک قرینه است که مطلق اراده شده است؛ امّا اگر سوال شود «شخصی که از دستش خون آمده، آیا می‌تواند با آن نماز بخواند؟» و جواب داده شود «الدم نجس»، به نظر می‌رسد عنوان «الدم» در جواب مطلق نیست تا شامل خون بدن و غیر بدن، و یا خونی که به اعجاز و کرامت بیاید (مانند خونی که از سنگ بیاید) شود، و حتی نسبت به خون حیوان، و یا خون داخل بدن و خارج بدن نیز اطلاق ندارد که هر دو را شامل شود.

جمع بندی

بنابراین دو مقدمه به عنوان مقدمات حکمت مورد قبول است: اول اینکه متکلم در مقام بیان باشد (که این مقدمه با کمک مجموعه‌ای از قرائن متعدّد قابل احراز است)، و اگر این مقدمه تمام نباشد، کلام مجمل است؛ دوم اینکه قید متّصلی در کلام ذکر نشده باشد، و اگر این مقدمه تمام نباشد، کلام مقیّد خواهد شد.

اگر هر دو مقدمه احراز شود کلام «مطلق» است، و اگر مقدمه اول احراز نشود کلام «مجمل» است، و اگر مقدمه دوم احراز نشود کلام «مقیّد» است.

ج۱۳ ۹۵/۰۷/۰۳

تنبیهات

گفته شد مقدّمات حکمت در دو مقدمه خلاصه می‌شود: متکلم در مقام بیان باشد؛ قرینه‌ای بر تقیید نباشد؛ با احراز این دو مقدمه ظهور اطلاقی شکل می‌گیرد. بعد از این بحث نیاز به توضیح چند تنبیه است:

تنبیه اول: تنبّه به چند نکته

در تنبیه اول چند نکته، توضیح داده خواهد شد:

نکته اول: نسبیت اطلاق و تقیید و اجمال

اطلاق و تقیید و اجمال، اموری نسبی هستند. توضیح اینکه اطلاق همان «ذکر اللفظ بلاقید مع کون المتکلم فی مقام البیان» است؛ و اجمال همان «ذکر اللفظ بلاقید مع عدم کون المتکلم فی مقام البیان» است؛ و تقیید نیز همان «ذکر اللفظ مع القید» است. البته «اهمال» و «اجمال» هرچند متفاوت هستند (زیرا اهمال یعنی در مقام بیان نیست، و اجمال یعنی در مقام عدم بیان است)، امّا در علم اصول هر دو، یک نتیجه واحد دارند و در مقابل اطلاق هستند. به همین دلیل هرگاه اجمال گفته شود، اعمّ از اجمال و اهمال است.

با توجه به این تعریف‌ها، یک عنوان ممکن است هم مطلق و هم مقیّد و هم مجمل باشد. به عنوان مثال در جمله «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً»، عنوان «فقیر» نسبت به قید «عدالت» مقیّد است؛ و نسبت به قید «ذکوریت» مطلق است؛ و نسبت به قید «شش انگشتی بودن» مجمل است، زیرا متکلم نسبت به تقسیمات دور از ذهن کاملاً غافل است، در حالیکه برای تحقّق اطلاق باید التفات اجمالی نسبت به قیود باشد. متکلم نسبت به خصوصیات دور از ذهن التفاتی ندارد. بنابراین عنوان «فقیر» از سه جهت متفاوت و نسبت به سه قید متفاوت، هم مطلق است و هم مقیّد است و هم مجمل است.

نکته دوم: اراده طبیعی و افراد در تفاوت بین مطلق و عامّ

در کلمات علماء مشهور شده است که یکی از تفاوت‌های «مطلق» با «عامّ» در این است که در مطلق طبیعی اراده شده است، امّا در عامّ تمام افراد اراده شده است. یعنی در «اکرم الفقیر»، متکلم طبیعی فقیر را اراده کرده است، امّا در «اکرم کلّ فقیر»، مراد متکلم تمام افراد فقیر است.

به نظر می‌رسد این کلام تامّ نیست. توضیح اینکه همانطور که قبلاً گفته شد، اطلاق در سه مورد به کار می‌رود: مفاد هیئت؛ متعلّق؛ موضوع؛ اطلاق در هر کدام از این امور به یک معنی می‌باشد:

اطلاق در مفاد هیئت: عدم اشتراط طلب

در مثال «اکرم الفقیر» اطلاق هیئت یا طلب به این معنی است که در این طلب، تعلیق یا اشتراطی نیست. یعنی این وجوب معلّق یا مشروط بر شیئی نیست. در مقابل طلب مطلق، طلب مشروط است مانند «اکرم الفقیر

عند الزوال» (بنا بر اینکه قید «عند الزوال» قیدِ طلب باشد) که یک وجوب مشروط است. البته در اصطلاح عرفی به این وجوب، معلّق هم گفته می‌شود، امّا در اصول نه معلّق است و نه مقیّد است، بلکه مشروط است. با توجه به این توضیح، متکلم در هیئت مطلق، طبیعی وجوب را اراده کرده است، و نه تمام افراد را اراده کرده است.

تفاوت طلب مشروط و مطلق بسیار مهمّ است. طلب همان «السعی نحو المقصود» است، که دو قسم انشائی و تکوینی دارد. «طلب تکوینی» این است که برای بستن درب، راه رفته تا درب را ببندد؛ امّا «طلب تشریعی» این است که به کسی بگوید درب را ببند. در هر طلب انشائی یک انشاء وجود دارد که فعل گفتاری است. همین فعلِ «تکلم» یکی از افراد انشاء است. در طلب مطلق، آنِ تحقّق انشاء همان آنِ تحقّق طلب است، مانند اینکه مولی بگوید «صلّ» که طلب انشائی است یعنی هم انشاء و هم طلب به واسطه تلفظ محقّق می‌شود. امّا اگر گفته شود «صلّ عند الزوال» این فعل گفتاری انشاء هست امّا طلب انشائی نیست. این فعل در زمان تحقّق قید یعنی «عند الزوال» متّصف به طلب می‌شود. گاهی فعل در یک مقطع محقّق شده امّا در آینده متّصف به وصفی می‌شود که سابقاً نداشته است. به عنوان مثال اگر زید روز شنبه تیری به عمرو بزند که پنجشنبه بمیرد، فعل زید روز شنبه محقّق شده است که همان فعل در روز پنجشنبه متّصف به «قتل» شده است. این قتل زمان برنمی‌دارد، یعنی «قتل زید عمراً یوم السبت» کاذب است زیرا روز شنبه هنوز عمرو نمرده است؛ و «قتل زید عمراً یوم الخمیس» هم کاذب است زیرا ممکن است خودِ زید روز دوشنبه مرده باشد و در روز پنجشنبه وجود ندارد تا قتلی انجام داده باشد. به هر حال هرچند قتل زمان ندارد، امّا قبل از پنجشنبه جمله «قتل زید عمراً» کاذب است؛ و بعد از پنجشنبه این جمله صادق است. این اتّصاف از امور واقعی است. در طلب انشائی مشروط نیز ذات فعل در زمان تکلم محقّق شده است و اتّصاف آن به طلب در زمان تحقّق قید است. بنابراین اطلاق هیئت نه به معنی اراده طبیعی است و نه به معنی اراده افراد است، بلکه به معنی «عدم اشتراط طلب» است.

اطلاق در متعلّق: اراده طبیعی

در مثال «اقم الصلاة» عنوان «صلاة» مطلق است. به نظر می‌رسد مراد متکلم از «صلاة» همان «طبیعی» است، یعنی ایجاد این طبیعت در خارج را اراده کرده است. در مباحث الفاظ گفته شد در این عناوین (الفاظ اسمی) متکلم اشاره به شیئی دارد که به آن «محکی» گفته می‌شود. در مثال‌های «الانسان یموت»، و «الانسان کلی»، و «الانسان نوع»، و مانند آنها، مشارالیه‌ها متفاوت هستند. امکان ندارد در یک کلام لفظ اسمی آورده شود و مشار الیه نداشته باشد. با توجه به این توضیح، در «اقم الصلاة» مشارالیه عنوان صلاة همان «طبیعی صلاة» است. این

طبیعت از امور وهمیه است، که ایجاد آن خواسته شده است. ایجاد طبیعت مقارن ایجاد فرد آن در خارج است. بنابراین اطلاق متعلّق به معنی اراده طبیعی است.

اطلاق در موضوع: اراده تمام افراد

در مثال «اکرم الفقیر» موضوع که همان «فقیر» است، نیز مطلق می‌باشد. این لفظ نیز از الفاظ اسمی است لذا دارای مشارالیه است. مشارالیه «فقیر» نمی‌تواند طبیعی باشد زیرا طبیعی امری موهوم است و قابل اکرام نیست. پس مراد از فقیر ممکن است «تمام افراد» یا «بعض افراد معیّن» یا «بعض افراد نامعیّن» یا «فرد معیّن» یا «فرد نا معیّن» باشد. اطلاق در ناحیه موضوع به معنی اراده تمام افراد است.

ج۱۴ ۹۵/۰۷/۰۴

جمع بندی: صحّت کلام مشهور فقط در متعلّق

در مورد اطلاق در مفاد هیئت، در علم اصول عموم (در مقابل اطلاق) به کار نمی‌رود، امّا ممکن است عموم در مفاد هیئت هم تصویر شود. به عنوان مثال مفاد هیئت یعنی همان وجوب در «اکرام الفقیر واجب»، اطلاق دارد؛ امّا در «اکرام الفقیر واجب مطلقاً»، عموم دارد، یعنی با استفاده از لفظ بیان شده است که این وجوب هیچ تعلیق یا شرطی ندارد. در این موارد حتی اگر از نام «عموم» هم استفاده شود، تفاوتی بین عامّ و مطلق نخواهد بود، زیرا هر دو به معنی عدم اشتراط هستند. بنابراین کلام مشهور در مورد اطلاق در مفاد هیئت، صحیح نیست.

در مورد اطلاق در متعلّق، عموم معمولاً در نهی به کار می‌رود و در وجوب به کار نمی‌رود. در مفاد امر تنها اطلاق به کار می‌رود مانند «تجب الصلاة» که در این موارد متکلم، طبیعی را اراده کرده است. امّا در نهی هم اطلاق ممکن است مانند «یحرم الکذب»، و هم عموم ممکن است مانند«یحرم کلّ کذبٍ». در این موارد کلام اصولیون صحیح است که اگر متعلّق دارای اطلاق باشد، طبیعی اراده شده است؛ و اگر متعلّق دارای عموم باشد، تمام افراد اراده شده است.

در مورد اطلاق در موضوع، نیز هم اطلاق و هم عموم به کار می‌رود. به عنوان مثال «اکرم کلّ فقیر» عامّ است و «اکرم الفقیر» مطلق است، امّا همانطور که توضیح داده شد، در هر دو مراد «تمام افراد» است. به عبارت دیگر محکیّ «فقیر» در هر دو مورد تمام افراد فقیر است. بنابراین کلام مشهور در این مورد هم صحیح نیست.

در نتیجه این کلام مشهور، تامّ نیست که یکی از تفاوت‌های عموم و اطلاق در این است که در اطلاق همیشه طبیعی اراده شده است، امّا در عموم همیشه تمام افراد اراده شده است؛ این تفاوت فقط در اطلاق متعلّق است.

نکته سوم: اطلاق و تقیید ثبوتی و اثباتی

این نکته بسیار مهمّ است. در کلمات فقهاء رائج است که «اطلاق ثبوتی» و «اطلاق اثباتی» استفاده می‌شود. گاهی نیز از تعبیر «اطلاق و تقیید در مقام اثبات» و «اطلاق و تقیید در مقام ثبوت» استفاده می‌شود. برای توضیح مراد از اصطلاحات نیاز است به عنوان مقدمه دو امر توضیح داده می‌شود:

اول: خطاب تبلیغ و تشریع

خطابات متضمن حکم تقسیم به «خطاب تبلیغ» و «خطاب تشریع» می‌شوند:

«خطاب تشریع» خطابی است که به نفس آن خطاب، حکم یا طلب یا تشریع محقّق می‌شود. مانند اینکه مولای عرفی به عبدش بگوید «اکرم الفقیر» که با نفس همین کلام، تشریع شکل می‌گیرد. خطاب تشریع دو ویژگی مهمّ دارد: اول اینکه باید از مولی صادر شود؛ و دوم اینکه قبل از آن خطاب نباید حکمی باشد تا با همین خطاب حکم محقّق شود.

«خطاب تبلیغ» خطابی است که بعد از تشریع، صادر می‌شود و متضمن حکم است. اگر مولی بعد تشریع، دوباره برای یادآوری یا مانند آن بگوید «اکرم الفقیر»، این خطاب تبلیغ است که با آن هیچ حکمی یا طلبی محقّق نشده است. خصوصاً اگر متکلم غیر از مولی باشد، قطعاً خطاب تبلیغ خواهد بود. بنابراین خطابات ائمه علیهم السلام خطابات تبلیغ است، زیرا ائمه علیهم السلام شارع نیستند بلکه مبلّغ احکام تشریع شده هستند. در فقه دائماً با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، یعنی روایات ائمه علیهم السلام چه به نحو جمله خبری باشد چه جمله انشائی همه خطاب تبلیغ هستند.

دوم: مقدّمات تصوّر قضیه معقوله توسط سامع

در امر دوم توضیح داده خواهد شد که در عالم واقع چه اتّفاقاتی رخ می‌دهد تا با تلفظ متکلم، سامع قضیه معقوله را تصوّر نماید. نظریه رائج بین علمای اصول این است که متکلمی که جمله «زید عادل» را می‌گوید، شش مرحله وجود دارد:

۱. مرحله اول این است که متکلم این قضیه را تصوّر می‌کند. یعنی «زید» و «عادل» تصور شده، و بین این دو تصوّر یک «نسبت تصادقیه» یا «نسبت حملیه» وجود دارد. به عبارت دیگر در ذهن او، دو تصوّر و یک نسبت محقّق می‌شود. بنابراین سه چیز وجود دارد: تصوّر زید؛ تصوّر عادل؛ نسبت حملیه؛

۲. مرحله دوم این است که متکلم این قضیه را تلفظ می‌کند. «تلفظ» یک فعل است و از اعراض متقوّم به متکلم است، یعنی معروض آن همان متکلم است.

۳. مرحله سوم این است که این لفظ در عالم خارج موجود می‌شود. «لفظ» یک کیف محسوس است (که گاهی از آن تعبیر به «کیف مسموع» می‌شود)، و معروض آن هوا است.

۴. مرحله چهارم این است که این لفظ محسوس توسط سامع شنیده می‌شود. یعنی این کیف محسوس در ذهن سامع، کیف نفسانی می‌شود، که معروض آن ذهن سامع است.

۵. مرحله پنجم این است که بعد از کیف نفسانی در ذهن سامع، نوبت به کیف نفسانی دیگری در ذهن سامع می‌رسد که «تعقّل قضیه» و یا «تصوّر قضیه» است. در این مرحله قضیه مسموعه به قضیه معقوله تبدیل می‌شود، یعنی سامع آن قضیه را تصوّر می‌کند. به عبارت دیگر در ذهن سامع دو تصوّر و یک نسبت حملیه بین آنها محقّق می‌شود. بنابراین مرحله اول و پنجم یکسان هستند، با این تفاوت که مرحله اول در ذهن متکلم، و مرحله پنجم در ذهن سامع است.

۶. در نهایت مرحله ششم این است که سامع ممکن است به آن قضیه معقوله اذعان پیدا می‌کند که همان «تصدیق» است؛ و یا اذعان پیدا نکند که همان «شکّ» است.

ج۱۵ ۹۵/۰۷/۰۵

با توجه به این مراحل، چهار قضیه و یک فعل لافظ (تلفظ) وجود دارند. این قضایای به ترتیب محقّق می‌شوند: قضیه معقوله در ذهن متکلم؛ قضیه ملفوظه؛ قضیه مسموعه؛ قضیه معقوله در ذهن سامع؛ از بین این قضایا، دالّ همان «قضیه مسموعه» در ذهن سامع است، و مدلول نیز همان «قضیه معقوله» در ذهن سامع است. انتقال ذهنی سامع از این قضیه مسموعه به قضیه معقوله هم «دلالت» است. این دلالت، دلالت تصوری است زیرا مدلول (یعنی همان قضیه معقوله در ذهن سامع) یک تصور است. مرحله تلفظ، فعل اختیاری لافظ است و مراحل بعدی قهری محقّق خواهند شد. دلالت از امور واقعی است که موطن ندارد، امّا طرفین آن حقیقی هستند و موطن آنها ذهن است.

نظر مشهور در اطلاق و تقیید اثباتی و ثبوتی

در طول این مراحل، هنوز اطلاق محقّق نشده است. در نظر علماء بعد از این مراحل یک تصدیق برای سامع ایجاد می‌شود. به عنوان مثال اگر لافظ بگوید «اکرم الفقیر» در مرحله آخر یک تصدیق برای سامع ایجاد می‌شود.

تصدیق به اینکه عنوان فقیر، مطلق است. یعنی تصدیق به اینکه لافظ اراده اطلاق کرده است؛ و یا لافظ، مطلِق است؛ و به عبارت دیگر عنوان فقیر در قضیه ملفوظه، مطلق است.

انسان وقتی یک شیء را با یکی از حواسّ خمسه احساس می‌کند، بلافاصله ذهن آن را شناسایی می‌کند. «شناسایی» مجموعه تصدیقاتی است که ذهن در مورد آن احساس دارد. به عنوان مثال دود که از خانه زید دیده شود، مرئی (یعنی دود) شناسایی می‌شود. این شناسایی شامل تصدیق به این است که این دود است، و تصدیق به اینکه دود معلول نار است، پس نار در خانه وجود دارد. این تصدیقات شناسایی شده همان دالّ هستند، و انتقال به نتیجه دلالت است. در الفاظ هم وقتی تلفظ به لفظ احساس شود، یک احساس محقّق شده که توسط ذهن شناسایی می‌شود. این شناسایی شامل برخی تصدیقات است که این دو تصدیق هم در بین آنها هست: اولاً متکلم در مقام بیان و تحدید موضوع است، و ثانیاً قرینه‌ای ذکر نکرده است. ذهن از این مقدّمات به اطلاق می‌رسد، یعنی دلالت تصدیقیه شکل گرفته و اطلاق که یک تصدیق ظنّی است محقّق می‌شود.[1]

اطلاق اثباتی

با توجه به این توضیحات، اطلاق و تقیید در مقام اثبات توضیح داده می‌شود. در قضیه ملفوظه، عنوان فقیر وجود دارد و در نفس سامع هم تصدیق به مطلق بودنِ این عنوان وجود دارد. در نظر علماء این تصدیق با مطلق بودن، مساوق است. گاهی تصدیق نفسانی با واقع مطابق نیست، مانند اینکه تصدیق به عدالت زید محقّق باشد، امّا زید در خارج فاسق باشد. بزرگترین مشکل ذهن انسان همین است که تصدیقات انسان تابع واقع نیست و واقع هم تابع ذهن نیست؛ امّا در نظر علماء در باب اطلاق این همخوانی وجود دارد، یعنی اگر تصدیقی باشد، قطعاً اطلاق هم هست. به همین دلیل حتی اگر متکلم در مجلس دیگری بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، اطلاق جمله اول از بین نمی‌رود، بلکه از حجّیت ساقط می‌شود. یعنی کشف خلافی نشده است، و اطلاق پابرجاست زیرا تصدیق محقّق شده است. اگر تفکیکی بین اطلاق لفظ و تصدیق به آن شده بود، ممکن بود گفته شود مراد از مقام اثبات همان تصدیق، و مراد از مقام ثبوت همان اطلاق لفظ است؛[2] امّا چنین تفکیکی نشده است، و تصدیق همان اطلاق است. بنابراین علماء برای اطلاق یک ضابطه تعریف نموده‌اند که خطاناپذیر باشد. ضابطه این است که مراد از تصدیق همان «تصدیق اکثریت عرف» است. یعنی مراد از اطلاق همین است که اکثریت عرف، از این عنوان، اطلاق

---

۱. البته این محاسبات و شناسایی سرعت بسیار بالایی دارد به نحوی که ذهن التفات به آنها ندارد. قوای ادراکی در زمان بسیار کوچک از کار می‌افتند. به عنوان مثال هنگام چرخاندن آتش، چشم واقعاً آن را به صورت دایره می‌بیند، در حالیکه اصلاً دایره‌ای در خارج نیست.

۲. مقرّر: یعنی از تصدیق محقّق شده، کشف می‌شود که لفظ هم واقعاً مطلق است، پس تصدیق راهی اثباتی برای کشف از ثبوت یا اطلاق لفظی است.

بفهمد؛ و وقتی مجمل است که عرف از این عنوان اطلاق نفهمد. بله ممکن است سامع در فهم عرف دچار خطا شود، امّا عرف دچار خطا نیست زیرا ضابطه اطلاق همان فهم عرف است. به عبارت دیگر «مطلق» عنوانی است که عرف از آن عنوان، اطلاق می‌فهمد. یعنی معیار حجّیت همان ظهور عرفی است، که اگر عرف، اطلاق بفهمد واقعاً اطلاق دارد و اگر نفهمد واقعاً اجمال دارد. نتیجه اینکه مقام اثبات مقام لفظ و دلالت است. یعنی همان تصدیق عرف که خطا ندارد، اطلاق اثباتی است.

اطلاق ثبوتی

مراد از اطلاق و تقیید ثبوتی در نظر علماء چیزی است که در ذهن لافظ است. البته نه قضیه معقوله که در ذهن متکلم است، بلکه امر دیگری است. علماء با احکام و تکالیف مواجه بوده‌اند و به همین سبب، این بحث را در مورد طلب انشائی مطرح نموده‌اند. اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، چه در قضیه ملفوظه مجمل باشد و چه مطلق باشد، در هر صورت در نفس مولی یک «اراده» یا «شوق» یا «طلب نفسانی» وجود دارد. این طلب نفسانی ممکن است به اکرامِ طبیعیِ فقیر تعلّق گرفته باشد، و ممکن است به اکرامِ یک حصّه از فقیر تعلّق گرفته باشد (حتی اگر لفظی هم محقّق نشده باشد، این اراده و شوق ممکن است وجود داشته باشد).

اطلاق ثبوتی این است که شوق و اراده متکلم به «طبیعی» تعلّق گرفته باشد، و تقیید ثبوتی این است که به «حصّه» تعلّق گرفته باشد. مراد مولای غیر غافل، در مقام ثبوت ممکن است مطلق یا مقیّد باشد.

ج۱۶ ۹۵/۰۷/۰۶

نقد کلام مشهور

بر کلام مشهور تعلیقاتی وجود دارد. ابتدا دو تعلیقه بر کلام مشهور تبیین نموده و سپس نظر مختار تبیین خواهد شد:

تعلیقه اول: اقسام چهارگانه قضایا

تقسیم قضیه به چهار قسم مورد قبول نیست، البته این اشکال در این بحث اثری ندارد. در نظر مشهور یک جمله چهار قضیه دارد: قضیه ملفوظه در خارج؛ و قضیه مسموعه و متخیّله در ذهن؛ و قضیه معقوله در عقل؛

امّا به نظر می‌رسد تمام قضایا در دو قضیه خلاصه می‌شود: قضیه مسموعه؛ و قضیه متخلیّه. این بحث در اصول و حکمت بسیار مهمّ است. در حکمت و منطق تنها صحبت از «قضیه معقوله» است. در اصول صحبت از

قضایای «ملفوظه» و «مسموعه» و «معقوله» است. به هر حال در اصول قضیه ملفوظه و معقوله را منکر هستیم. این بحث در جای خود به طور مفصّل مطرح شده است.

تعلیقه دوم: اطلاق ثبوتی نباید در مرحله شوق مولی باشد

در نظر مشهور، اطلاق اثباتی همان عنوانی است که عرف برای آن اطلاق می‌بیند، هرچند در واقع اطلاق نداشته باشد. به نظر می‌رسد این تعریف مناسب است، زیرا بحث در علم اصول در مورد ظهورات است و اطلاق هم یکی از ظهورات است. برای اصولی مهمّ همان منجّزیت و معذّریت است و مهم نیست که متکلم چه اراده کرده است. این استظهار و ظهور عرفی حجّت است، و مهمّ نیست این تصدیق عرفی مطابق باشد یا نباشد.

امّا در نظر مشهور، اطلاق ثبوتی همان «اراده مولی» است. به نظر می‌رسد این تعریف مناسب نیست، و سه شاهد وجود دارد:

الف. بحث اطلاق و تقیید همیشه در جمله انشائی نیست، و گاهی هم در جمله خبری اطلاق وجود دارد. در جمله خبری، سخن از اراده و کراهت (یعنی شوق و بغض مولی نسبت به طبیعی یا حصّه) مطرح نیست؛ گاهی نیز اطلاق در جمله استفهامیه است، که در آن هم شوق و کراهت مطرح نیست؛ گاهی نیز اطلاق در خطاب تبلیغ است، که در خطاب تبلیغ نیز متکلم شوق و کراهت ندارد. البته ممکن است گفته شود مراد همان شوق و کراهت مولی است، و متکلم در خطاب تبلیغی مهمّ نیست؛ همینطور در احکام وضعی مانند «الدم نجس»، نیز شوق و اراده وجود ندارد؛ بنابراین این تعریف برای اطلاق ثبوتی، تنها بخشی از مصادیق را شامل است.

ب. در باب مولی و عبد و بحث حقّ الطاعه، طلب نفسانی مولی مهمّ نیست بلکه طلب انشائی مولی اثر دارد. یعنی عبد نسبت به طلب‌های نفسانی مولی هیچ مسئولیتی ندارد، بلکه تنها نسبت به طلب انشائی مولی مسئول است. بنابراین شوق و اراده مولی اصلاً مهمّ نیست و اگر اطلاق ثبوتی این باشد، کاربردی در اصول نخواهد داشت.

ج. علاوه بر دو نکته فوق، مشهور از یک نکته غفلت نموده‌اند. اطلاق گاهی در مورد متعلّق، و گاهی در مورد موضوع، است. شوق و کراهت فقط در مورد اطلاق متعلّق مطرح است، امّا در مورد اطلاق موضوع، مولی شوقی به موضوع ندارد. به عنوان مثال در «اکرم الفقیر»، مولی نسبت به خودِ فقیر که موضوع است، شوقی ندارد. البته ممکن است گفته شود موضوع هم همان متعلّق المتعلّق است، لذا به اعتبار آن مولی به موضوع هم شوق دارد. یعنی در واقع شوق مولی به اکرام فقیر تعلّق گرفته است.

نظر مختار: اطلاق ثبوتی در طلب انشائی است

همانطور که گفته شد، مولی فعلی به نام «انشاء» دارد، که این فعل متّصف به «طلب انشائی» می‌شود. به نظر می‌رسد اطلاقی که در انشاء است اطلاق اثباتی است؛ و اطلاقی که در طلب انشائی است، اطلاق ثبوتی است.

ج۱۷ ۹۵/۰۷/۰۷

مقدمه: تفاوت «انشاء طلب» و «طلب انشائی»

برای توضیح مبنای مختار نیاز است چهار اصطلاح معرفی شود: اصطلاح اول «انشاء» است که در حقیقت آن دو نظر وجود دارد: اول «ایجاد المعنی باللفظ»، و دوم «الاعتبار والابراز». به نظر می‌رسد مبنای مشهور یعنی نظر اول صحیح است. یعنی یک معنی در عالم خارج، توسط تلفظ ایجاد می‌شود؛ اصطلاح دوم «انشاء الطلب» است، که به معنی ایجاد یک طلب توسط لفظ می‌باشد؛ اصطلاح سوم «طلب» است که همان «السعی نحو المقصود» می‌باشد. اصطلاح سوم «طلب انشائی» است که همان «الانشاء الذی یکون مصداقاً للطلب» می‌باشد. تفاوت بین «انشاء طلب» و «طلب انشائی» در این است که انشاء طلب اعمّ از طلب انشائی است. توضیح اینکه اگر به دیوار گفته شود «صلّ»، یک انشاء محقّق شده است همانطور که اگر به زید گفته شود «صلّ» یک انشاء محقّق می‌شود. البته در مورد دیوار این انشاء، مصداقی برای طلب نیست؛ زیرا طلب سعی نحو مقصود است در حالیکه یقین وجود دارد که دیوار نمی‌تواند نماز بخواند. امّا این انشاء نسبت به زید، مصداق طلب هم هست؛ زیرا مقصود مولی همان بعث زید به سمت نماز است (اگر طلب دارای قید باشد حین انشاء، انشاء طلب هست؛ امّا بعد تحقق قید متّصف به طلب انشائی می‌شود).

اطلاق در مقام اثبات و ثبوت

با توجه به توضیح این اصطلاحات، به توضیح مبنای مختار خواهیم پرداخت. گفته شده اطلاق اثباتی همان اطلاق در مقام انشاء طلب است. اطلاق در مقام انشاء دائر مدار این است که قرینه ذکر بشود یا نشود. اگر در مقام انشاء گفته شود «اکرم الفقیر»، قیدی برای فقیر ذکر نشده است، لذا مطلق است (این انشاء ممکن است در خطاب تبلیغ یا تشریع باشد، زیرا در هر صورت ممکن است قید ذکر شود یا نشود). امّا اطلاق ثبوتی همان اطلاق در مقام طلب انشائی است. اطلاق در طلب انشائی تنها دائر مدار ابراز نیست، بلکه یکی از مقوّمات آن قصد است. اگر در مقام طلب گفته شود «اکرم الفقیر»، امّا فقیر عادل قصد شود، در این صورت آن طلب انشائی به فقیر عادل تعلّق گرفته است؛ زیرا طلب انشائی دو مقوّم دارد: ابراز؛ و قصد؛ بنابراین مطلوب به طلب انشائی همان «اکرام فقیر

عادل» است. به عنوان مثال هم برای بستن درب، و هم برای خاموش کردن بخاری، هر دو نیاز به راه رفتن تا انتهای اتاق وجود دارد. در این موارد، راه رفتن ممکن است مصداقی برای طلب سدّ باب، و یا برای طلب خاموش کردن باشد، که این تابع قصد شخص است. مثال دیگر اینکه کسی نه برای علم آموزی، بلکه برای خنک شدن در کلاس درس (که بسیار خنک است) حاضر شود، چنین شخصی طالب علم نیست؛ زیرا قصد طلب علم ندارد. در مثال «صلّ» هم ممکن است مطلوب انشائی همان «نماز با وضو» باشد، امّا هنگام انشاء فقط نماز ذکر شده است.

پس مراد از اطلاق در مقام انشاء و اطلاق در مقام طلب معلوم شد. از مقام اثبات کشف از مقام ثبوت می‌شود، که این کشف ممکن است صحیح یا غلط باشد. اگر متکلم بعداً بگوید مراد من چیز دیگری بوده است، در این صورت کشف خلاف می‌شود. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، و در مجلس دیگری بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، خطاب اول تا حین ورود خطاب دوم، حجّت است؛ امّا با ورود خطاب دوم، خطاب اول هم نزد عقلاء از حجّیت ساقط می‌شود، هرچند ظهور آن همچنان باقی است. ظهور خطاب اول دلالت دارد مطلوب مولی همان طبیعی است. خطاب دوم دلالت دارد مطلوب به طلب انشائی همان حصّه است. در سیره عقلاء به ظهور دوم اخذ شده و ظهور اول از حین ورود خطاب دوم، حجّت نخواهد بود. نظیر اینکه شخص ثقه بگوید «این آب نجس است»، و شخص غیر ثقه بگوید «این آب طاهر است»، که دو خبر واحد وجود دارد، امّا تنها یکی از آنها یعنی خبر ثقه حجّت است. در بحث ما نیز دو ظهور وجود دارد که در نظر عقلاء یکی از آنها حجّت نیست. به هر حال طلب انشائی دو مقوّم دارد (یعنی ابراز و قصد)، لذا در تعارض این دو، ظهور اول از حجّیت ساقط است؛ زیرا در رویه عقلاء اینگونه است که ابتدا مطلق صحبت کنند، و سپس قید را ذکر می‌کنند.

امکان تقیید در خطاب تشریع

قبل از این در نظر ما، تقیید و تخصیص در خطاب تشریع محال بود. بنابراین آنچه ظاهرش تقیید است، در حقیقت نسخ خواهد بود؛ زیرا حکم را دائر مدار انشاء می‌دانستیم که وقتی قیدی در مقام انشاء نباشد پس حکم مطلق جعل شده است. لذا اگر قید آید و حصّه‌ای فاقد طلب شود، نسخ خواهد بود.

امّا با توجه به این تبیین در مورد مقام اثبات و ثبوت به نظر می‌رسد که تقیید در خطاب تشریع هم ممکن است؛ زیرا در خطاب تشریع «صلّ» گفته شده است، که از مقام اثبات (یعنی انشاء) کشف می‌شود مطلق است. بعد از ورود قید «فلتکن الصلاة مع الوضوء»، کشف می‌شود طلب انشائی به حصّه‌ای از نماز تعلّق گرفته است. این ظهور که حجّت است موجب می‌شود ظهور قبل از حجّیت ساقط شود.

مقدمات حکمت در اطلاق اثباتی و ثبوتی

با توجه به توضیحات فوق، مقام ثبوت همان مرحله طلب انشائی، و مقام اثبات همان مرحله انشاء است. در مورد اطلاق اثباتی کافی است که مقدّمه دوم از مقدّمات حکمت تمام باشد. یعنی همین که قیدی در انشاء ذکر نشود، کافی است که عنوان مذکور در آن مطلق باشد. امّا در مورد اطلاق ثبوتی باید اطلاق اثباتی به مقدّمه اول از مقدّمات حکمت ضمیمه شود، تا اطلاق محقّق شود. یعنی باید برای اینکه اطلاق اثباتی کشف از اطلاق ثبوتی نماید، متکلم در مقام بیان هم باشد. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم جیرانی»، همین که قید ذکر نکرده است، اطلاق اثباتی عنوان جیران محقّق است. امّا باید در مقام بیان بودن نیز احراز شود تا کشف شود طلب انشائی وی نیز مطلق است، و مطلوب وی در حقیقت همان طبیعی است.

به هر حال آنچه به عهده عبد آمده و مسئولیتی به گردن عبد قرار می‌دهد، همان اطلاق ثبوتی است. اطلاق اثباتی فقط نقش کاشف از اطلاق ثبوتی را دارد.

ج۱۸ ۹۵/۰۷/۲۵

تنبیه دوم: انحاء مطلق

در یک تقسم‌بندی، مطلق تقسیم به «مطلق شمولی» و «مطلق بدلی» می‌شود. در «مطلق شمولی» حکم به عدد افراد مطلق، منحلّ می‌شود یعنی اگر صد فرد داشته باشد، صد حکم وجود خواهد داشت. در «مطلق بدلی» تنها یک حکم وجود دارد. بنابراین در «اکرم الفقیر» به عدد افراد فقیر، حکم وجوب هست؛ امّا در «اکرم فقیراً» فقط یک حکم وجود دارد نه اینکه صد وجوب اکرام باشد.

در مباحث گذشته به اطلاق در «حکم» و «متعلّق» و «موضوع» اشاره شد. اطلاق در حکم یا موضوع به این معنی است که شرطی برای حکم یا موضوع وجود ندارد. امّا اطلاق در متعلّق به این معنی است که متعلّق قیدی ندارد. در بین این سه قسم، اطلاق در حکم هرگز متّصف به شمولی یا بدلی نمی‌شود. امّا اطلاق در متعلّق و موضوع، متّصف به شمولیت و بدلیت می‌شود. به عنوان مثال در مورد متعلّق شمولیت و بدلیت تصویر دارد، یعنی در «یحرم الکذب»، عنوان کذب متعلّقی مطلق است که اطلاق شمولی دارد. یعنی به عدد افراد کذب، حرمت وجود دارد؛ و در «تجب الصلاة»، عنوان نماز متعلّقی مطلق است که اطلاق بدلی دارد. یعنی یک وجوب وجود دارد؛ و در مورد موضوع نیز هر دو قسم تصویر دارد، یعنی در «اکرم الفقیر»، عنوان فقیر موضوعی مطلق و شمولی است یعنی به عدد افراد فقیر، حکم وجود دارد؛ و در «اکرم فقیراً»، عنوان فقیر موضوعی مطلق و بدلی است یعنی تنها یک حکم وجوب وجود دارد.

مقدّمات حکمت و انحاء اطلاق

با توجه به این اطلاق همیشه از مقدّمات حکمت به دست می‌آید، این سوالی مطرح می‌شود چرا گاهی نتیجه این مقدّمات، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی است؟ به عبارت دیگر، مقدّمات حکمت در همه موارد ثابت هستند، پس چرا نتیجه آن متفاوت بوده و گاهی اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی است؟

به این سوال، جواب‌های مختلفی داده شده است. تنها به ذکر جواب مختار خواهیم پرداخت، که با این جواب وجه اشکال جواب‌های دیگر هم معلوم می‌شود. به عنوان مقدمه این مطلب یادآوری می‌شود که هر لفظی که اسم باشد، در کلام دارای «محکی» یا «مشارالیه ذهنی» است. این شمولیت و بدلیت در اطلاق، ربطی به مقدّمات حکمت ندارد، بلکه به محکی آن اسم مرتبط است:

الف. هرگاه مشارالیه «تمام افراد» باشد، اطلاق شمولی می‌شود. در «اکرم الفقیر»، محکیِ عنوان فقیر، همان تمام افراد فقیر است. در این موارد به عدد افراد فقیر، وجوب نیز وجود دارد. البته در مانند «یحرم الکذب»، دو احتمال وجود دارد زیرا ممکن است محکیِ آن «طبیعت» یا «تمام افراد» باشد. اگر محکیِ عنوان کذب، تمام افراد باشد در این صورت مانند مثال اکرام فقیر خواهد بود.

ب. گاهی نیز مشارالیه «فرد مردّد» است. در این موارد مانند «اکرم فقیراً»، در نظر شهید صدر و محقّق خوئی، بدلیت از یک قرینه استفاده می‌شود که در امثال این مورد همان «تنوین» دالّ بر وحدت است. به نظر می‌رسد این فرمایش صحیح نیست زیرا این مقدار توضیح برای توجیه بدلیت کافی نیست. یعنی حتی اگر مشارالیه «فرد مردّد» هم باشد، وقتی یک فقیر اکرام شود، موضوع تکلیف باقی است. با اکرام فقیر اول، چرا اکرام فقیر دوم واجب نباشد؟ پس این توجیه برای بدلیت کافی نیست.

به نظر می‌رسد باید توجیه دیگری شود. به عنوان مقدمه باید تذکر داده شود که فعلیت حکم همیشه متوقف بر فعلیت موضوع است. یعنی تکلیف حدوثاً و بقاءً و رفعاً دائر مدار موضوع است، پس اگر موضوع یک تکلیف مرتفع شود، تکلیف هم ساقط می‌شود. در مواردی مانند «اکرم فقیراً» یک دأب عرفی وجود دارد که موضوع به صورت مقیّد فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر در این موارد اینگونه نیست که اکرم یک فقیر واجب باشد، بلکه موضوع تکلیف مقیّد است.[1] تکلیف فقط شامل کسی است که فقیری را اکرام نکرده است. بنابراین وقتی مکلف یک فقیر را اکرام نماید، دیگر خطاب شامل وی نیست. در باب محاورات این یک نحوه تکلم عرفی است که اگر

---

۱. البته هرچند در این موارد، ممکن است گفته شود حکم، مشروط است؛ امّا به نظر می‌رسد عرفی‌تر این است که موضوع، مشروط شود.

مطلوب متکلم، صرف وجود باشد، قیدی در ناحیه موضوع وجود دارد. به عبارت دیگر به جای «یجب اکرام الفقیر علی من لم یکرم فقیراً»، از عبارت «اکرم فقیراً» استفاده می‌شود.[1]

ج. گاهی هم مشارالیه «طبیعی» می‌باشد مانند «تجب الصلاة»، که ایجاد طبیعی نماز در خارج خواسته شده است. در این موارد مطلوب مولی از دو حال خارج نیست: صرف الوجود؛[2] و یا تمام افراد؛ در صورت اول موضوع هم دارای قید است، یعنی در حقیقت تکلیف این است «تجب الصلاة علی من لم یصلّ». و در صورت دوم موضوع قیدی ندارد، مانند «تجب الصلاة علی المکلّف» که اطلاق مکلّف شمولی است. تفاوت این دو مثال در این است که یک قرینه عرفی است که گاهی تمام افراد اراده نشده است، مانند مثال اول، که تمام افراد نماز قابل اتیان نیست. در این موارد نمی‌شود تمام افراد مطلوب باشد. امّا در جایی که این محذور وجود نداشته نباشد، تمام افراد اراده شده است مانند «یحرم الکذب».

در نتیجه همیشه شمولیت و بدلیت از «مشارالیه» فهمیده می‌شود، و ربطی به مقدّمات حکمت ندارد. مشارالیه گاهی موجب تقیید موضوع می‌شود، که نتیجه آن اطلاق بدلی است.

تنبیه سوم: حقیقت انصراف

در بسیاری از روایات و آیات، فقهاء عناوین بلاقید را دارای اطلاق ندانسته و قائل‌اند این عنوان از برخی قیود منصرف است. به عنوان مثال «اکرم العالم» شامل یهودی نیست، هرچند در عبارت قیدی نیست، زیرا از عالم یهودی انصراف دارد. در بسیاری از موارد از انصراف استفاده می‌شود. منشأ و حقیقت و اقسام انصراف باید توضیح داده شود.

ج۱۹ ۹۵/۰۷/۲۶

حقیقت انصراف تصوری

انصراف دارای دو قسم تصوری و تصدیقی است. قبل از توضیح حقیقت انصراف در این تنبیه، باید مقدمه‌ای در مورد نظرات رائج در علم اصول در حقیقت دلالت الفاظ بر معانی بیان شود.

---

۱. البته هر موضوعی در تکالیف دارای قیدی است، مانند «اکرم الفقیر» که با فرض اینکه تنها صد فقیر موجود باشند، اگر زید مکلّف، آن صد فقیر را اکرام نماید، دیگر خطاب شامل زید نخواهد بود.

۲. صرف الوجود ممکن است به معنی «وجود اول» و یا «وجودٌ مّا» باشد، که در این بحث مراد همان معنی دوم است.

حقیقت دلالت الفاظ

یک جمله، مجموعه‌ای از الفاظ است که هر یک از آنها برای معنایی وضع شده است. به عنوان مثال جمله «زید فی الدار» مرکب از پنج لفظ است: «زید»؛ «فی»؛ «ال»؛ «دار»؛ «هیئت جمله اسمیه»؛ که اولی و چهارمی اسم هستند، و سه تای دیگر حرف هستند. با شنیدن این الفاظ چه چیزی در ذهن سامع خواهد آمد؟

الف. الفاظ اسمی

در الفاظ اسمی مانند «زید» و «دار» در جمله فوق، صورت این معانی در ذهن سامع می‌آید. در اینکه صورت معنای اسم به ذهن سامع می‌آید اختلافی نیست، امّا محقّق خوئی منشأ این دلالت را انس ذهنی می‌دانند و مشهور منشأ آن را وضع می‌دانند. این صورت معنی همان «مفهوم» است.

ب. الفاظ حرفی

در الفاظ حرفی مانند «فی» و «ال» و «هیئت جمله اسمیه» در مثال فوق، سه نظریه وجود دارد:

الف. در نظر مشهور خودِ معانی این الفاظ به ذهن می‌آید نه صورت معنی آنها؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع‌له حرف خاصّ باشد.

ب. در نظر برخی نه معنای لفظ و نه صورت آن به ذهن نمی‌آید بلکه فردی از افراد معنی به ذهن می‌آید؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع‌له حرف عامّ باشد و معنای حرفی و اسمی دو سنخ متفاوت باشند.

ج. در نظر مرحوم آخوند صورت معنی حرف به ذهن می‌آید؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع‌له حرف عامّ باشد و معنای حرفی و اسمی یک سنخ باشند.

به هر حال در جمله فوق پنج لفظ وجود دارد، که در نظر مشهور صورت اسماء و خودِ معنای حرف به ذهن می‌آید. در بحث انصراف از این نظر مشهور استفاده می‌شود. علاوه بر این نکته، نیاز به توضیح نکته دیگری هم هست. همانطور که گذشت دلالت تقسیم به تصوری و تصدیقی می‌شود. در نظر رائج اصولیون دلالت تصوری در جایی است که «صورت معنی» یا «خودِ معنی» به ذهن آید. بنابراین اگر مدلول در یک دلالت، معنی (در حروف) و یا صورت معنی (در اسماء) باشد، آن دلالت تصوری است.

با توجه به این مقدمه، به بیان حقیقت انصراف می‌پردازیم. از آنجایی که انصراف نیز دارای دو قسم تصوری و تصدیقی است، هر یک مستقلاً توضیح داده خواهد شد:

انصراف تصوری

گاهی لفظی شنیده می‌شود امّا نه معنی و نه صورت معنی آن به ذهن نمی‌آید، بلکه معنایی مشابه معنی لفظ و یا صورتی مشابه صورت معنای لفظ به ذهن می‌آید (هرچند انصراف مختصّ اسم نیست امّا چون مثال‌های انصراف در اسم روشن‌تر است، از انصراف در یک اسم به عنوان مثال استفاده می‌شود). یعنی در موارد بسیاری یک اسم شنیده می‌شود امّا صورتی به ذهن می‌آید که صورت موضوع‌له نیست. رابطه بین صورتی که به ذهن آمده ممکن است اخصّ یا اعمّ از صورت معنای لفظ باشد (یعنی نمی‌تواند مباین با آن باشد).

به عنوان مثال موضوع‌له کلمه «حیوان» همان ذات جامع بین ناطق و صامت است، در حالیکه با شنیدن لفظ حیوان، تنها ذات جامع بین افراد صامت به ذهن می‌آید. این صورتی که به ذهن می‌آید اخصّ از صورت موضوع‌له می‌باشد (گاهی انصراف شدید می‌شود که به مرحله اشتراک می‌رسد، و با شدّت بیشتر به مرحله نقل می‌رسد امّا در این مثال، حتی به اشتراک هم نرسیده که ارتکاز ذهنی ما این است).

مثال دیگر اینکه موضوع‌له کلمه «علّت» همان شیئی است که دخیل در وجود شیء دیگر است (اعمّ از اینکه علّت تامّه باشد یا ناقصه باشد)، در حالیکه با شنیدن آن معنایی اعمّ از «علّت معدّه» و «علّت تحلیلی» به ذهن می‌آید. واضح است که علّت معدّه و تحلیلی، اصلاً در وجود یک شیء دخالتی ندارند. یعنی پدر علّت معدّه برای فرزند است، در حالیکه در وجود فرزند اصلاً تأثیری ندارد؛ و گفته می‌شود علّت حاجت ممکن همان حدوث یا فقر یا امکان است، که این علّت تحلیلی بوده و این امور در وجود یک ممکن تأثیری ندارند. به هر حال این صورتی که از لفظ علّت به ذهن می‌آید اعمّ از صورت لفظ علّت است.

همانطور که گفته شد این دو مثال، از موارد انصراف تصوری هستند. انصراف تصوری مثال‌های فراوانی دارد مانند لفظ «عالم» که انصراف به «عالم دینی» دارد؛ و لفظ «ماشین» که انصراف به اتومبیل داشته، و یا لفظ «موتور» که انصراف به موتور سیکلت دارد.

معنای عرفی در کلمات فقهاء و اصولیون

گاهی از تعبیر «معنای عرفی» در مقابل معنای لغوی استفاده می‌شود. معنای لغوی همان معنای موضوع‌له کلمات است. مراد از معنای عرفی در اصول یا فقه همان «معنای منصرف الیه تصوری» است. در مواجهه با آیات و روایات باید معانی عرفیه در نظر گرفته شود، یعنی باید معنای منصرف الیه در عرف زمان و مکان صدور آنها در نظر گرفته شود.

تفاوت «انصراف» و «اشتراک» و «نقل»

گاهی انصراف شدید شده و به مرحله «اشتراک» می‌رسد و گاهی با شدّت بیشتر به مرحله «نقل» می‌رسد. تفاوت این سه اصطلاح باید توضیح داده شود:

انصراف در جایی است که لفظ فقط یک معنی داشته، و تغییری در معنای آن ایجاد نشود. یعنی در مثال فوق اگر سوال شود معنای لفظ حیوان، «حیوان صامت» است؟ پاسخ منفی خواهد بود. انصراف موجب می‌شود خصوصیتی در لفظ پیدا شود که نیازی به ذکر قرینه نباشد. به عبارت دیگر آنچه به ذهن عرف می‌آید همان معنای منصرف الیه است، و نیاز به ذکر قرینه نیست بلکه برای اراده معنای موضوع‌له نیاز به ذکر قرینه است.

امّا در اشتراک لفظ به مرحله دو معنایی می‌رسد. به عنوان مثال کلمه «موتور» دارای دو معنی «وسیله نقلیه» و «وسیله مکانیکی» است. کلمه ماشین هم دارای دو معنی است. باید توجه شود که در اشتراک نیز گاهی به یک معنی انصراف وجود دارد، که از بحث انصراف در عنوان مطلق خارج است. اگر اشتراک همراه انصراف به یکی از معانی نباشد، برای هر یک از معانی نیاز به قرینه (معیّنه) است؛ امّا اگر اشتراک همراه انصراف باشد برای معنای منصرف الیه نیازی به ذکر قرینه نیست.

نقل نیز در جایی است که معنای اول مهجور شده است، به نحوی که استعمال لفظ در آن معنی، غلط (یا مجازی) شود. یعنی استعمال لفظ در معنای اول، نظیر استعمال لفظی در غیر معنی موضوع‌له خود می‌شود (ممکن است معنای غلط یا معنای مجازی شود و نیاز به قرینه داشته باشد یعنی قرینه صارفه یا مانعه نیاز باشد).

ج۲۰ ۹۵/۰۷/۲۷

منشأ انصراف تصوری

در توضیح دلیل انصراف تصوری یک لفظ، فقط یک وجه مطرح شده است. گفته شده است علّت انصراف تصوری یک لفظ، همان کثرت استعمال است. این فرمایش مشهور صحیح است، امّا برای کثرت استعمال دو تفسیر متفاوت وجود دارد، که ریشه آن در نزاع در استعمالات مجازی است:

نظر مشهور: کثرت استعمال در معنای مجازی

در نظر مشهور یک لفظ دارای معنایی موضوع‌له است. در بسیاری از موارد استعمال مجازی شده و لفظ با قرینه‌ای در غیر معنای موضوع‌له به کار می‌رود. با کثرت این استعمال مجازی، انصراف محقّق می‌شود. بعد از انصراف از آن لفظ همان معنای منصرف الیه به ذهن می‌آید، بدون اینکه قرینه‌ای وجود داشته باشد.

نظر مختار: کثرت در محکی شدن فرد غیر معنای موضوع‌له

هرچند کثرت استعمال موجب انصراف است، امّا به نظر می‌رسد لفظ دائماً در معنای موضوع‌له استعمال می‌شود. البته گاهی محکیِ یک لفظ، تمام افراد نیست بلکه دسته‌ای از افراد است. به عنوان مثال در حیوان، دو دسته فرد صامت و ناطق وجود دارد، گاهی محکیِ حیوان، فقط دسته صامت می‌شوند. اگر محکی در موارد کثیری همان افراد صامت باشد، بعد از گذشت مدّتی آن معنایی که به ذهن می‌آید معنای موضوع‌له نیست بلکه معنای جامع بین افراد صامت است.

در بحث حقیقت و مجاز، در نظر مشهور یک لفظ دو معنی حقیقی و مجازی دارد. گاهی با قرینه لفظ در معنای مجازی خود استعمال می‌شود. به عنوان مثال «اسد» دارای دو معنی حقیقی (حیوان مفترس) و مجازی (رجل شجاع) است. در جمله «رایتُ اسداً فی المدرسة»، به دلیل وجود قرینه «فی المدرسة» در معنای رجل شجاع به کار رفته است؛ امّا به نظر می‌رسد «اسد» همیشه به معنای حیوان مفترس به کار می‌رود. هر اسمی در جمله دارای محکی است. در «رایتُ اسداً فی الغابة» محکی لفظ اسد، فردی از حیوان مفترس است، امّا در «رایتُ اسداً فی المدرسة» محکی آن، فردی از رجل شجاع است.

به هر حال اگر محکی در موارد کثیری، غیر فرد موضوع‌له باشد، انصراف رخ می‌دهد. بنابراین منشأ انصراف تصوری همان کثرت محکی قرار گرفتن غیر فرد موضوع‌له است.[1]

حقیقت انصراف تصدیقی

گاهی لفظ شنیده شده و معنای موضوع‌له تصور می‌شود، امّا در مرتبه اینکه متکلم افراد معنی یا بخشی از افراد را اراده کرده است، انصراف تصدیقی رخ می‌دهد. یعنی ذهن بعد از شنیدن لفظ و تصور معنای آن، متوجه می‌شود بعض افراد اراده شده است. به عنوان مثال با شنیدن فقیر در «اکرم الفقیر» معنای آن تصور می‌شود امّا مراد مولی، فقیر مومن است، هرچند قرینه‌ای نیست. البته در مرحله تصور «الفقیر الذی له ایمانٌ» تصور نمی‌شود، بلکه عرف می‌فهمد باید فقیر مومن اکرام شود. مثال دیگر «اکرم العالم» که از شنیدن لفظ عالم، عالم دین به ذهن نمی‌آید بلکه انصراف تصدیقی به عالم دین دارد. در موارد بسیاری انصراف از این قبیل است، و معنای لفظ تغییر نمی‌کند. انصراف تصوری دائماً مسبوق به انصراف تصدیقی است. با شدّت یافتن انصراف تصدیقی، انصراف تصوری هم ایجاد می‌شود. پس در انصراف تصدیقی هرچند معنای موضوع‌له به ذهن می‌آید امّا فهمیده می‌شود که معنای دیگری مراد است.

---

۱. این مباحث بنا بر نظر مشهور است که با شنیدن لفظ، صورتی به ذهن می‌آید. امّا با انکار آن، بحث متفاوت می‌شود.

منشأ انصراف تصدیقی

منشأ انصراف تصدیقی دائماً قرائنی مانند تناسب حکم و موضوع، تناسب حکم و متکلم و مانند آن است؛ با کثرت استعمال دیگر نیاز به قرینه نیست. پس تکرار قرینه موجب انصراف شده و معنای موضوع‌له به ذهن آمده، امّا تصدیق به حصّه می‌شود.

ج۲۱ ۹۵/۰۷/۲۸

تنبیه رابع: انحاء اطلاق

در کلمات اصولیون سه نحوه اطلاق مطرح شده است: اطلاق لفظی؛ و اطلاق مقامی؛ و اطلاق عرفی؛ هر یک از این انحاء توضیح داده می‌شود:

اطلاق لفظی

اطلاق لفظی در جایی است که لفظ متّصف به وصف اطلاق می‌شود. گاهی عنوانی مانند «فقیر» متّصف به اطلاق می‌شود، مانند عنوان فقیر در «اکرم الفقیر»؛ و گاهی نیز یک خطاب متّصف به اطلاق می‌شود، به دلیل اینکه مشتمل بر عنوان مطلق است. به هر حال برای تعریف اطلاق لفظی باید عنوان مطلق تعریف شود. تعریف اطلاق این است «ذکر اللفظ بلاقیدٍ مع کون المتکلم فی مقام البیان»، که آن لفظ مطلق می‌شود. بنابراین مطلق لفظی، همان لفظی است که بدون قید ذکر شده است در حالیکه متکلم در مقام بیان است.

اطلاق مقامی

اطلاق مقامی، ظهور یک سکوت است که نوعاً مقارن یک کلام است. گاهی متکلم همراه کلامش یک سکوت هم دارد، و اگر این سکوت دارای ظهور باشد، «اطلاق مقامی» شکل می‌گیرد. به عنوان مثال مولی گفته است «اکرم زیداً» و قبل یا بعد آن نگفته است «اکرم عمراً»، در این مورد سکوت مولی (از بیان وجوب اکرام عمرو) ظهوری دارد که اطلاق مقامی است. همینطور اگر مولی در مقام بیان کسانی باشد که اکرامشان واجب است، امّا اسمی از عمرو نیاورد، فقط بگوید «اکرم زیداً و خالداً و بکراً»، در این مورد نیز اطلاق مقامی وجود دارد که اکرام عمرو واجب نیست.

در این موارد، اطلاق مقامی همراه لفظ بود، امّا تعمیمی در آن نیز ایجاد شده و عنوان «اطلاق مقامی در شریعت» به وجود آمده است. اگر یک مسأله مورد ابتلاء در عصر تشریع و تبلیغ (یعنی از شروع اسلام تا شهادت امام عسکری علیه السلام)، بیان نشود، این سکوت ظهوری دارد که اطلاق مقامی در شریعت است. به هر حال مثالی برای اطلاق مقامی همان روایت حمّاد است که امام علیه السلام در مقام تعلیم نماز به حمّاد بوده‌اند، و برخی امور را ذکر نکرده‌اند. بیشترین اطلاق مقامی در همین صحیحه حمّاد است.[1] از این اطلاق مقامی ظهوری به دست آمده است، که حجّت است.

اطلاق عرفی

اطلاق عرفی اصطلاح رائجی نیست، امّا شهید صدر در کتاب فقهی خود از این اصطلاح استفاده نموده است. این اصطلاح خوبی است زیرا در موارد اطلاق عرفی، نه اطلاق لفظی و نه اطلاق مقامی وجود ندارد. اطلاق عرفی غیر از الغای خصوصیت و تنقیح مناط و اولویت است، که تفاوت آنها خواهد آمد.

اطلاق عرفی این است که عنوانی در خطاب اخذ شود که مفهوم آن فی نفسه شامل یک فرد است، امّا به نحوی در خطاب اخذ شده است که نمی‌تواند شامل آن فرد شود. با وجود این، عرف تفاوتی بین فرد مشمول و غیر مشمول نمی‌بیند. به عنوان مثال عنوان «رجل» به خودی خود شامل زید که معاصر ما هست که می‌شود، امّا

---

۱. الکافی(طبع الاسلامیة)، ج۳، ص۳۱۱:«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَوْماً يَا حَمَّادُ تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ قَالَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيزٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ قُمْ فَصَلِّ قَالَ فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَوَجِّهاً إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَ سَجَدْتُ فَقَالَ يَا حَمَّادُ لَا تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُّونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَّةً قَالَ حَمَّادٌ فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الذُّلُّ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَعَلِّمْنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُنْتَصِباً فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعاً عَلَى فَخِذَيْهِ قَدْ ضَمَّ أَصَابِعَهُ وَ قَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعَ مُنْفَرِجَاتٍ وَ اسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعاً الْقِبْلَةَ لَمْ يُحَرِّفْهُمَا عَنِ الْقِبْلَةِ وَ قَالَ بِخُشُوعِ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هُنَيَّةً بِقَدْرِ مَا يَتَنَفَّسُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَكَعَ وَ مَلَأَ كَفَّيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مُنْفَرِجَاتٍ وَ رَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ حَتَّى اسْتَوَى ظَهْرُهُ حَتَّى لَوْ صُبَّ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دُهْنٍ لَمْ تَزُلْ لِاسْتِوَاءِ ظَهْرِهِ وَ مَدَّ عُنُقَهُ وَ غَمَّضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثاً بِتَرْتِيلٍ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ ثُمَّ اسْتَوَى قَائِماً فَلَمَّا اسْتَمْكَنَ مِنَ الْقِيَامِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَ هُوَ قَائِمٌ وَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَ بَسَطَ كَفَّيْهِ مَضْمُومَتَيِ الْأَصَابِعِ بَيْنَ يَدَيْ رُكْبَتَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ- سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَ بِحَمْدِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئاً مِنْ جَسَدِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ وَ سَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظُمٍ الْكَفَّيْنِ وَ الرُّكْبَتَيْنِ وَ أَنَامِلِ إِبْهَامَيِ الرِّجْلَيْنِ وَ الْجَبْهَةِ وَ الْأَنْفِ وَ قَالَ سَبْعَةٌ مِنْهَا فَرْضٌ يُسْجَدُ عَلَيْهَا وَ هِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً وَ هِيَ الْجَبْهَةُ وَ الْكَفَّانِ وَ الرُّكْبَتَانِ وَ الْإِبْهَامَانِ وَ وَضْعُ الْأَنْفِ عَلَى الْأَرْضِ سُنَّةٌ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِساً قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَعَدَ عَلَى فَخِذِهِ الْأَيْسَرِ وَ قَدْ وَضَعَ ظَاهِرَ قَدَمِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ وَ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ ثُمَّ كَبَّرَ وَ هُوَ جَالِسٌ وَ سَجَدَ السَّجْدَةَ الثَّانِيَةَ وَ قَالَ كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئاً مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَ لَا سُجُودٍ وَ كَانَ مُجَنِّحاً وَ لَمْ يَضَعْ ذِرَاعَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ عَلَى هَذَا وَ يَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَ هُوَ جَالِسٌ فِي التَّشَهُّدِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّشَهُّدِ سَلَّمَ فَقَالَ يَا حَمَّادُ هَكَذَا صَلِّ».

در جمله «کان رجلٌ فی عهد رسول الله صلّی الله علیه و آله ...»، قطعاً شامل زید نمی‌شود. مثال فقهی مانند «ماء» است. اگر آبی در دستگاه آزمایشگاهی تولید شود، مفهوم «ماء» هم شامل آن خواهد بود؛ امّا در ادلّه مطهّریت ماء مانند آیه شریفه «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً»[1](بر فرض دلالت آن بر مطهّریت ماء)، عنوان «ماء» شامل این آب آزمایشگاهی نیست. به عبارت دیگر هرچند عنوان «ماء» به لحاظ مفهوم شامل آب آزمایشگاهی هم هست، امّا عنوان «ماء» در آیه شریفه شامل آن نیست، زیرا آب آزمایشگاهی از آسمان نازل نشده است. بنابراین اطلاق آیه شریفه شامل آب آزمایشگاهی نیست، امّا عرف در مطهّریت آب، تفاوتی بین این آب و افراد دیگر آب طبیعی نمی‌بیند. در این موارد، آیه شریفه به اطلاق لفظی یا مقامی شامل آب آزمایشگاهی نیست، بلکه به اطلاق عرفی شامل این آب می‌شود. دلیل حجّیت این اطلاق نیز به سیره ثابت است. یعنی در این موارد اگر مولی یک فرد خاصّ مدّ نظرش نباشد، باید بگوید. به عبارت دیگر در جایی که عرف تفاوتی در این حکم بین فرد مشمول و فرد غیر مشمول نبیند، باید مولی بگوید این حکم شامل آن فرد نیست. عرف با لحاظ تناسب حکم و موضوع، حکم را شامل آن فرد هم می‌بیند که این استظهار از لفظ نیست بلکه فهم از عبارت است. مانند مدالیل التزامی عقلی که از افراد ظهور لفظ نیست.

تفاوت اطلاق عرفی با «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» و «اولویت»

در الغاء خصوصیت یک عنوان دارای خصوصیتی است که عرف آن را ملغی می‌بیند. به عنوان مثال در «إن رأیتَ رجلاً فاسئله»، عرف، مذکر بودن را الغاء می‌کند. یعنی این عنوان شامل زن هم می‌شود و عرف رجل را حمل بر مثالیت می‌کند. لذا معنی جمله می‌شود «ان رایت انساناً ...»، هرچند رجل به معنی انسان به کار نرفته است. بنابراین در این موارد مفهوم آن عنوان فی نفسه شامل فرد نیست، به خلاف اطلاق عرفی که شامل فرد هم بود. دراین موارد عرف، خصوصیت را ندیده گرفته و «کأن لم یکن» تلقی می‌کند. بله اگر دلیل این باشد که «الماء النازل من السماء طهور»، در نظر شهید صدر (که ما هم تابع ایشان هستیم)، الغای خصوصیت است زیرا در این موارد فقط یک مفهوم وجود دارد (وصف و موصوف نزد ایشان یک مفهوم محسوب می‌شود)؛ امّا در نظر مشهور بازهم اطلاق عرفی خواهد شد زیرا چند مفهوم وجود دارد (وصف و موصوف در نظر مشهور، مفهوم مرکب هستند).

البته الغای خصوصیت یک ظهور نیست بلکه بعد از آن ظهوری ایجاد می‌شود، که عنوانی که عرف در نظر می‌گیرد دارای ظهور خواهد شد، نه عنوانی که در خطاب آمده است.

---

۱. سورة الفرقان، آیة ۴۸.

در تنقیح مناط، عنوانی در خطاب آمده که شامل این فرد نیست، امّا قطع داریم که حکم آن فرد با این فرد یکی است. به عنوان مثال در «فی الحنطة زکاةٌ»، عنوان حنطه شامل جو نیست، و الغای خصوصیت هم نمی‌شود کرد، زیرا عرف از جمله فوق «فی الحبوبات زکاةٌ» نمی‌فهمد، بلکه ما به این قطع رسیده‌ایم که جو نیز زکات دارد. یعنی تفاوتی در وجوب زکات بین گندم و جو نیست و همان مناط در مورد جو هم هست. فقیه در اثر دیدن احکام و مشابهات احکام دارای یک زمینه فقهی می‌شود که استذواقی است، و از باب اطمینان حجّت است. به عبارت دیگر تنقیح مناط از باب اطمینان حجّت است. به عبارت دیگر در موارد تنقیح مناط، نه الغای خصوصیت عرفی وجود دارد و نه اطلاق عرفی وجود دارد. مثال دیگر «شرب الخمر حرام» است که خمر همان شراب متّخذ از عنب است و شامل نبیذ یعنی شراب متّخذ از خرما نیست؛ امّا قطع وجود دارد که همان مناط خمر در نبیذ هم هست لذا تنقیح مناط می‌شود. یعنی نکته‌ای برای حرمت خمر نیست مگر اسکار که در نبیذ هم هست.

اولویت از افراد ظهور است. اگر مولی بگوید «لاتقل لهما افٍّ» مدلول مطابقی همان حرمت گفتن افّ است. این جمله به ملازمه عرفیه دلالت دارد که «ضرب» هم حرام است. ملازمه عرفیه داخل در ظهورات است یعنی عرف از نفس خطاب حرمت ضرب و جرح و قتل را نیز استظهار می‌کند.

ج۲۲ ۹۵/۰۸/۰۱

تنبیه پنجم: الفاظ مطلق

همانطور که گذشت گاهی یک لفظ، متّصف به اطلاق می‌شود مانند «فقیر» در «اکرم فقیراً» یا «اکرم الفقیر». گاهی نیز یک کلام یا خطاب، متّصف به اطلاق می‌شود، زیرا حاوی یک عنوان مطلق است. در این تنبیه از الفاظی بحث می‌شود که متّصف به اطلاق می‌شوند زیرا در مورد پاره‌ای از الفاظ، تأمّل و اشکال وجود دارد.

در مباحث گذشته گفته شد از دید اصولی الفاظ تقسیم به دو دسته می‌شوند: اسم‌ها؛ و علامت‌ها؛ حرف همیشه علامت است و هیئات نیز ملحق به حرف هستند زیرا هیئت دقیقاً لفظ نیست بلکه کیفیت تلفظ است، لذا لفظ نیست بلکه ملحق به لفظ است. در این مباحث از عنوانی جامع بین کیفیت و لفظ استفاده می‌شود، یعنی از عنوان «دالّ لفظی» استفاده می‌شود. هیئت دارای انواعی است مانند «هیئت فعل» و «اسم فاعل»، البته به نظر می‌رسد فقط دو هیئت دارای وضع وجود دارد: هیئت فعل؛ و هیئت جمله؛ زیرا در اسم فاعل فقط یک وضع وجود دارد (نه اینکه مانند فعل، هیئت آن دارای یک وضع، و ماده آن دارای وضع دیگری باشد). در هر یک از این اقسام باید بررسی شود که اتّصاف به اطلاق هست یا نیست:

الفاظ دارای وضع بالعلامیة

الفاظ دارای وضع بالعلامیة، متّصف به اطلاق نمی‌شوند. البته در یک مورد اطلاق برای آنها به کار می‌رود، در جایی که به همراه متعلّق خود یک اسم تشکیل دهند مانند «اکرم مَن فی البلد». در این مورد «مَن فی البلد» روی هم یک اسم است یعنی یک دالّ اسمی است. امّا دالّ علامتی هیچگاه متّصف به اطلاق نمی‌شود.

الفاظ دارای وضع بالتسمیة

الفاظ دارای وضع بالتسمیة، همان اسم‌ها هستند که دو قسم عامّ و خاصّ دارند. اتّصاف به اطلاق در هر یک از این دو قسم بررسی خواهد شد:

اسم خاصّ

گفته شده است اسمی که برای معنای خاصّ وضع شده است، مانند «زید» و «کعبه» و «مکه»، متّصف به اطلاق می‌شود. اطلاق در این اسماء به لحاظ حالات و مقارنات است، مانند «قیام» و «جلوس» در مورد زید، و یا «در قم بودن» یا «در مشهد بودن» در مورد وی. جمله «اکرم زیداً» اطلاق دارد، لذا اگر زید در خیابان هم اکرام شود، کافی است تا ماموربه اتیان شده باشد. به این اطلاق «اطلاق احوالی» گفته می‌شود که در مقابل «اطلاق افرادی» است. یعنی عنوان زید فقط یک فرد دارد لذا اطلاق افرادی ندارد.

به نظر می‌رسد اسم خاصّ دارای اطلاق لفظی نیست. توضیح اینکه حالات و مقارنات عنوان «زید» از دو حال خارج نیست:

الف. گاهی حالات و مقارنات به قیود «ماده» و «متعلّق» برمی‌گردد مانند «اکرم زیداً یوم الجمعه»، که در این جمله «یوم الجمعه» در حقیقت قیدی برای خودِ زید نیست، بلکه قیدی برای اکرام (متعلّق) و یا قیدی برای حکم (وجوب) است؛[1]

ب. گاهی نیز حالات و مقارنات قیدی برای خودِ «زید» است مانند «اکرم زیداً الجالس»، که قید «الجالس» قیدی برای وجوب یا اکرام نیست، بلکه قیدی برای خودِ زید است. در این مورد اطلاق وجود دارد، امّا این اطلاق یک «اطلاق مقامی» است نه «اطلاق لفظی»، زیرا این اقسام از انقسامات خودِ زید نیست بلکه از انقسامات حالات زید است. اطلاق مقامی یعنی اینکه مولی در مقام بیان بود و حالتی را ذکر نکرد، پس از سکوت مولی کشف

---

۱. مقرّر: این موارد از بحث خارج هستند، زیرا در این موارد عنوان «زید» اطلاق ندارد. به عبارت دیگر این حالت در واقع از حالات زید نیست بلکه از حالات اکرام است. اکرام نیز از معانی عامّ است و خاصّ نیست. در مورد قید هیئت هم همینطور است که از حالات زید نخواهد بود.

می‌شود این حالت خاصّ، مدّ نظر وی نبوده است. به عبارت دیگر زید نام فرد است و حالات و مقارنات از مسمّی خارج است و از انقسامات معنی نیست، تا اطلاق لفظی عنوان «زید» شامل آنها شود. بنابراین اطلاق در اسماء خاصّ، اطلاق مقامی است.

اسم عامّ (اسم جنس)

در علم اصول به اسم‌هایی که معنای عامّ دارند، «اسم جنس» گفته می‌شود؛ در مقابل اسم‌هایی که معنای خاصّ دارند که به آنها «اسم عَلَم» یا «معرفه» گفته می‌شود. بنابراین در علم اصول، اسم جنس همان اسمی است که معنای عامّ دارد مانند «کاتب» یا «انسان» یا «سماء» یا «فقیر». اسم دارای معنای عامّ، گاهی به صورت نکره به کار می‌رود مانند «رجلٌ» و گاهی به صورت معرفه مانند «الرجل» یا «غلام زید»؛ و معرفه شدن اسم جنس نیز یا به واسطه «ال» است و یا به واسطه «اضافه» است.

اسم جنس نکره

اسم جنس نکره، ممکن است علامت وحدت داشته باشد مانند «اکرم رجلاً»، و یا علامت تثنیه داشته باشد مانند «اکرم رجلین»، و یا علامت جمع داشته باشد مانند «اکرم رجالاً». البته این موارد وقتی متّصف به اطلاق می‌شوند که متکلم در مقام بیان بوده و قید متّصلی نباشد. البته باید به دو مطلب توجه داشت:

نکته اول: محکی در اسم جنس نکره

همانطور که گفته شد در هر اسمی همیشه یک «محکی» وجود دارد. اگر اسم جنس همراه علامت (وحدت، یا تثنیه، یا جمع) باشد، و مشارالیه افراد معیّنه باشند، در این صورت اسم جنس متّصف به اطلاق نمی‌شود. به عنوان مثال «رجل» در جمله «رأیتُ رجلاً» متّصف به اطلاق نیست زیرا محکی آن یک فرد معیّن است؛ و یا در جمله «رأیتُ رجلین» نیز مطلق نیست زیرا متکلم اشاره به دو فرد معیّن دارد؛ و یا در «رأیتُ رجالاً» نیز مطلق نیست زیرا متکلم اشاره به چند فرد معیّن دارد.

امّا اگر مشارالیه فرد یا افراد مردّد باشد، در این صورت اسم جنس متّصف به اطلاق می‌شود. به عنوان مثال «رجل» در جمله «اکرم رجلاً» مطلق است زیرا محکی آن همان فرد مردّد است؛ و در جمله «اکرم رجلین» هم مطلق است زیرا محکی همان دو فرد مردّد است؛ و در جمله «اکرم رجالاً» نیز مطلق است زیرا محکی همان افراد مردّد است؛

در تثنیه و جمع اگر دو یا چند مرد اکرام شوند، این عمل، مصداق ماموربه است، چه تک تک اکرام شوند و چه با هم اکرام شوند. به عنوان مثال در «اکرم رجلین»، اکرام زید به تنهایی مصداق ماموربه نیست، و اگر بعد عمرو هم اکرام شود این اکرام هم به تنهایی مصداق ماموربه نیست، امّا مجموع آن دو اکرام، مصداق ماموربه است؛ امّا اگر دو مرد باهم اکرام شوند، مصداق ماموربه است. در این صورت، اکرام نفر سوم نه مصداق ماموربه است و نه جزء مصداق است؛ و چون فرض این است که مراد متکلم از «رجلین» تعیین حداقل است، اگر سه مرد را باهم اکرام نماید، باز مصداق ماموربه است، یعنی اینطور نیست که جزء آن مصداقی برای ماموربه باشد.

نکته دوم: تفاوت نکره در سیاق اثبات و نفی

مطلب دوم اینکه در مورد نکره در علم اصولی مشکلی پیش آمده است. در دو مثال «اکرم رجلاً» و «لاتکرم رجلاً» عنوان «رجل» مطلق است، که در این مطلب اختلافی نیست؛ امّا اشکالی وجود دارد که در اولی اطلاق «بدلی» و در دومی «استغراقی» است. به تعبیر دیگر در اولی فقط «یک حکم» وجود دارد، امّا در دومی «به عدد افراد رجال» حکم وجود دارد. تفاوت این دو در چیست؟

ج۲۳ ۹۵/۰۸/۰۲

جواب شهید صدر: قرینه خارجیه

مرحوم شهید صدر جواب فرموده‌اند اطلاق بدلی در مثال «اکرم رجلاً» از تنوین در «رجلاً» استفاده می‌شود، یعنی یک مرد را اکرام کن؛ امّا اطلاق استغراقی در مثال «لاتکرم رجلاً» از سیاقت خارجیه استفاده می‌شود. در این مثال این قرینه خارجی وجود دارد که در باب نواهی مفسده وجود دارد، و مفسده در افراد و انحلالی است. به عنوان مثال در «لاتکذب» افراد کذب دارای مفسده می‌باشند. از این نکته استفاده می‌شود که حکم انحلال به تمام افراد پیدا کرده، لذا به تعداد افراد، حکم وجود دارد.[1]

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۴۳۴:«و امّا الجواب عن النقض فبما تقدم فیما سبق من انَّ استفادة الاستغراقیة فی موارد النهی و النفی إن أُرید بها الاستغراقیة بلحاظ مرحلة الامتثال فهی بقانون عقلی یقضی بأنَّ الطبیعة لا تنتفی إلَّا بانتفاء تمام افرادها و إن أُرید بها الاستغراقیة فی نفس الحکم فهو بدلالة سیاقیة خارجیة و هی دلالة تصدیقیة علی انَّ المفسدة انحلالیة».

نظر مختار: بدلیت و استغراقیت مربوط به محکی است

به نظر می‌رسد این فرمایش برای توجیه تفاوت دو مثال کافی نیست، زیرا بدلیت و استغراقیت مربوط به محکی یک عنوان است. گاهی محکی افراد است، و گاهی فرد است. در «اکرم رجلاً» مشارالیه و محکی همان فرد مردّد است، نه جمیع افراد یا فرد معیّن؛ امّا در «لاتکرم رجلاً»، به نظر می‌رسد اگر مشارالیه همان جمیع افراد باشد با تعبیر «رجلاً» تناسب ندارد. وجدان عرفی و لغوی ما دلالت دارد که در این مثال هم محکی همان فرد مردّد است. با وجود اینکه محکی فرد مردّد است امّا نظر متکلم به آن، نظر مرآتی است. یعنی فرد مردّد را مرآت برای جمیع افراد گرفته است، که این با ارتکاز هم می‌سازد. به عبارت دیگر محکی در محکی است، یعنی محکی همان فرد مردّد است، و محکی آن جمیع افراد است؛ زیرا فرد مردّد قابل انطباق بر تمام افراد است. توضیح اینکه نظر به فرد مردّد موضوعیت ندارد، بلکه مرآت برای نظر به جمیع افراد است.

به بیان دیگر اگر متکلمی بگوید «لاتکرم رجلاً»، فهم عرفی از آن یک تکلیف است یا تکالیف متعدّد؟ واضح است که تکالیف متعدّد فهمیده می‌شود. تحلیل فوق هم سازگار با این ارتکاز است، زیرا از طرفی امکان ندارد انحلال در مشارالیه نباشد، امّا تکالیف متعدّد باشد؛ و از سوی دیگر مشارالیه نمی‌تواند جمیع افراد باشد زیرا تنوین رجل دالّ بر وحدت است؛ برای جمع بین این دو ارتکاز، یک واسطه ایجاد می‌شود که محکی فرد مردّد است و این فرد مردّد مرآتی برای جمیع افراد است.

اسم جنس معرفه

همانطور که گذشت اسم جنس، اسمی است که وضع برای معنای عامّ شده است. گاهی اسم جنس نکره است و گاهی معرفه، که در مورد نکره بحث شد. برای تعریف[1] یک اسم این سه طریق رائج است: دخول «ال»؛ اضافه؛ توصیف؛

اسم جنس معرّف «ال»

گاهی اسم جنس همراه «ال» آمده و معرفه می‌شود. در مورد اینکه «ال» برای چه وضع شده است، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد «ال» وضع برای «اشاره» شده است. البته این مشارالیه گاهی «معنی» و گاهی «فرد معیّن» و گاهی «تمام افراد» و غیر آن می‌شود. در لغت عربی «ال» وضع بالعلامیه دارد یعنی به وسیله «ال» و مدخول آن معاً اشاره به چیزی می‌شود.

---

۱. مراد تعریف نحوی نیست، بلکه معرفه و تعیین در علم اصول است که همان تضییق است. به عبارت دیگر با تضیّق نوعی تعیین محقّق می‌شود.

ادّعا شده است گاهی «ال» برای تزیین (برای زیبایی) است، که اگر این کلام صحیح باشد، این قسمِ «ال» از بحث خارج است. به هر حال تمام اقسام «ال» یعنی جنس و عهد و ... وضع برای اشاره شده است.

تفاوت «اسم جنس» و «علم جنس»

در بحث اسم جنس معرفه به «ال» به مناسبت در مورد تفاوت «علم جنس» و «اسم جنس» نیز بیان شده است. توضیح اینکه در زبان عربی لغاتی هست که «علم جنس» هستند مانند «اسامه» که علم شده است برای اسد، و «امّ عریط» که علم شده است برای عقرب. در وجدان لغوی عرب (و وجدان عرفی ما) بین اسم جنس و علم جنس تفاوت وجود دارد؛ شاهد اینکه جایز است به یک اسد اشاره شده و گفته شود «هذا اسدٌ»، امّا غلط است گفته شود «هذا اسامةٌ». بنابراین اسم جنس و علم جنس، دقیقاً یکی نیستند.

به نظر می‌رسد «علم جنس» دقیقاً همان اسم جنس معرفه به «ال» است که با آن اشاره به «ذات» و «طبیعت» شده است. این تحلیل بر اساس ارتکاز است که دلیل و برهان ندارد.

به هر حال، «ال» وضع برای اشاره شده است که در اشاره یک نحوه تعیین وجود دارد، لذا مدخول آن معرفه می‌شود.

اسم جنس معرّف به اضافه و توصیف

گاهی اسم جنس اضافه شده و یا همراه وصفی می‌آید. در این موارد بحث شده است که از این ترکیب، یک مفهوم به ذهن می‌آید یا دو مفهوم به ذهن می‌آید. به عنوان مثال وقتی سامع ترکیب «کتاب زید» و یا «رجل طویل» را می‌شنود، چند تصور در ذهنش می‌آید؟

در نظر مشهور در این موارد دو مفهوم به ذهن سامع خواهد آمد. بنابراین با شنیدن «کتاب زید» در ذهن سامع هم صورت کتاب و هم صورت زید حاضر می‌شود. البته علاوه بر این دو مفهوم یک نسبت ناقصه هم بین آنها در ذهن سامع وجود دارد. پس مفهوم کتاب در این ترکیب تغییری نکرده است، بلکه یک نسبت پیدا کرده است که دیگر قابل صدق بر تمام مصادیق کتاب نیست بلکه فقط بر بخشی از مصادیق کتاب صادق است. همین تضیّق موجب تعیین و تعریف می‌شود. همیشه مضاف است که تضیّق دارد نه مضاف الیه لذا در ترکیب «کتاب رجل»، رجل هیچ تضیّقی ندارد.

در نظر شهید صدر در این موارد، تنها یک مفهوم به ذهن سامع می‌آید. این مفهوم نه «مفهوم کتاب» است و نه «مفهوم زید» است، بلکه مفهوم سومی است. این مفهوم نسبت به مفهوم کتاب، اضیق است؛ لذا مفهوم معرفه خواهد بود.

نظر مختار

به نظر می‌رسد در این موارد، تنها یک مدلول واحد وجود دارد. این مدلول نسبت به مدلول کتاب اضیق است. همین تضیّق موجب تعریف اسم جنس است.

باید توجه شود که اگر در یک اضافه هیچ تضیّقی ایجاد نشود، این مورد از بحث خارج است. به عنوان مثال «کتابُ مؤلّفٍ» و یا «رجلٌ مذکرٌ» هیچ تضییقی نداشته و از بحث خارج هستند.

ج۲۴ ۹۵/۰۸/۰۳

تتمه: محکی در اسم جنس معرفه

آخرین نکته در مورد این است که اسم جنس معرّف در چه زمانی متّصف به اطلاق می‌شود. همانطور که گذشت هر اسمی در کلام یک محکی دارد. اگر محکی اسم جنس معرفه «فرد معیّن» باشد، متّصف به اطلاق نمی‌شود، مانند «اکرم الرجل» یا «اکرم غلام زید»، که اشاره به فرد معیّن باشد؛ امّا اگر محکی آن «طبیعت» یا «تمام افراد» باشد ممکن است متّصف به اطلاق شود. البته باید مقدّمات حکمت تمام باشد یعنی متکلم در مقام بیان بوده، و قرینه متّصلی ذکر نکند.

در نظر مشهور محکی در دو مثال «تجب الصلاة» و «اکرم الفقیر» همان طبیعت است، یعنی طبیعت نماز و طبیعت فقیر؛ امّا به نظر می‌رسد محکی نماز در «تجب الصلاة»، طبیعت است، و محکی فقیر در «اکرم الفقیر»، افراد فقیر است. به هر حال در این دو صورت، امکان اتّصاف به اطلاق وجود دارد.

فصل سوم: تقیید

تقیید در حقیقت همان حمل مطلق بر مقیّد است. مطلق ظهوری در اطلاق دارد، که اگر به واسطه وصول مقیّد این ظهور بقاءً از حجّیت ساقط شود، در این صورت مطلق بر مقیّد حمل شده است. در این فصل بررسی می‌شود در چه مواردی مطلق حمل بر مقیّد می‌شود. به عبارت دیگر مقیّد بر مطلق مقدّم می‌شود. مقیّد تقسیم به متّصل (به مطلق) و منفصل شده است، که هر در مقامی مستقل بحث می‌شود:

مقام اول: مقیّد متّصل

مقیّد متّصل به نحو متعارف، چهار صورت دارد:

سه صورت اول: عدم انعقاد اطلاق

الف. گاهی مطلق و «قید» در یک جمله است. در این صورت نیز گاهی قید به شکل توصیف است مانند «اکرم الفقیر العادل»؛ و گاهی نیز قید به صورت استثناء است مانند «اکرم الفقیر الا الفاسق» (جمله مستثنی و مستثنی منه یک جمله است)؛ به هر حال در این صورت اختلافی نیست که ظهوری برای فقیر در اطلاق منعقد نمی‌شود. البته یک اختلاف وجود دارد که در مثال اول یعنی «اکرم الفقیر العادل» آیا اطلاق منعقد نمی‌شود یا اصلاً لفظ مطلق نیست. نزاع در این است که در نظر مشهور در این موارد دو مفهوم وجود دارد که یک نسبت ناقصه بین آنهاست، لذا اطلاق منعقد نمی‌شود هرچند لفظ مطلق وجود دارد؛ امّا به نظر می‌رسد در این موارد یک مفهوم وجود دارد، لذا اصلاً لفظ مطلقی نیست.

به هر حال، به نظر می‌رسد در مثال «اکرم الفقیر العادل» لفظ مطلق نیست، و در مثال «اکرم الفقیر الا الفاسق» اطلاق منعقد نمی‌شود.

ب. گاهی مطلق در جمله اول، و «قید» در جمله دومی است. در این صورت مانند «اکرم الفقیر و لیَکُنِ الفقیر عادلاً»، نیز اختلافی نیست که برای فقیر اطلاقی منعقد نمی‌شود؛ زیرا اطلاق ظهور تصدیقی است، پس سامع باید صبر کند تا خطاب تمام شود. به عبارت دیگر تصدیق بعد از اتمام کلام و آنچه مربوط به آن است، شکل می‌گیرد. در مثال فوق، بعد از «اکرم الفقیر» جمله تمام شده است، امّا خطاب تمام نشده است، لذا بعد جمله دوم ظهور تصدیق شکل می‌گیرد.

ج. گاهی مطلق در جمله اول، و «مقیّد» در جمله دوم است، و رابطه مطلق و مقیّد عموم و خصوص مطلق است. در این صورت مانند «اکرم الفقیر و لاتکرم الفقیر الفاسق»، مانند صورت قبل است که اختلافی در این نیست که جمله دوم مانع انعقاد اطلاق در جمله اول است.

صورت چهارم: محلّ اختلاف

د. گاهی مطلق در جمله اول، و «مقیّد» در جمله دوم، و رابطه آنها عموم و خصوص من وجه است. این صورت مانند «اکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، مورد اختلاف است. دو بحث در این موارد وجود دارد: اول در انعقاد ظهور اطلاقی در مطلق، و دوم در ظهور در مقیّد یا اجمال جمله.

عدم انعقاد ظهور اطلاقی

در صورت چهارم دو بحث وجود دارد. در بحث اول شاید اختلافی نباشد که «الفقیر» ظهور اطلاقی ندارد. در جمله «اکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، عنوان «فاسق» ممکن است دارای اطلاق باشد یعنی فاسق نباید اکرام شود چه فقیر باشد چه غنی، که در این صورت دو ظهور اطلاقی فاسق و فقیر با هم تعارض می‌کنند و چون متّصل هستند، ظهور اطلاقی برای فقیر نخواهد بود؛ و ممکن است عنوان «فاسق» دارای اطلاق نباشد بلکه مراد همان فاسق فقیر باشد، که در این صورت نیز عنوان «فقیر» ظهور اطلاقی نخواهد داشت، زیرا با این قید متّصل، تقیید می‌شود؛ بنابراین مفروغ عنه است که عنوان فقیر، ظهور اطلاقی ندارد.

احتمال ظهور در تقیید، یا اجمال

بعد از اینکه گفته شد عنوان «فقیر» ظهور اطلاقی ندارد، باید از ظهور در تقیید آن بحث شود. ظهور در تقیید برای این جمله، تابع ظهور عنوان «الفاسق» است، یعنی اگر ظهور «فاسق» در اطلاق باشد، عنوان «فقیر» مجمل خواهد شد، و اگر ظهور «فاسق» در تقیید باشد، عنوان «فقیر» هم مقیّد می‌شود؛ زیرا در متعارف محاورات عرفی، قرینه بعد از مطلق می‌آید.

به نظر می‌رسد در این بحث دو نکته مهمّ است: اول اینکه آیا حالت سومی در کنار اجمال و ظهور در تقیید وجود دارد؛ و دوم اینکه کدام حالت مقدّم است؛ هر یک از این دو مطلب به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

اصطلاح «تردید» در عرض اجمال و تقیید

به نظر می‌رسد حالت سومی هم در کنار تقیید و اجمال وجود دارد، که برای اشتباه نشدن با اجمال به آن «تردید» می‌گوییم. یعنی لزوماً امر دائر بین ظهور در تقیید و اجمال نیست بلکه حالت سومی هم هست. توضیح اینکه در حکمت هر تقسیمی بین سلب و ایجاب، حصر عقلی دارد. به عنوان مثال زید ممکن است عالم باشد یا نباشد، و حالت سومی متصور نیست. در اصول از این ضابطه استفاده شده است که یک عنوان یا ظهور دارد یا ندارد، که در صورت اول ظاهر و در صورت دوم مجمل است؛ البته گاهی سامع بی اطّلاع است که این عنوان در نزد عرف ظهوری دارد یا ندارد، که این مطلب ربطی به اصل بحث ندارد.

به نظر می‌رسد در کنار ظهور داشتن یا نداشتن، شقّ سومی هم وجود دارد. توضیح اینکه در حکمت گفته شده است حالات نفسانی چون به علم حضوری است دچار تردید نمی‌شود. به عنوان مثال ممکن است شک شود که زید احساس شادی و گرسنگی دارد یا ندارد، امّا انسان نسبت به خودش این تردید را ندارد. اصولیون به این

کلام اشکالی دارند که در حالات نفسانی هم دچار شک می‌شویم؛ زیرا احتمال مساوی «شک» و احتمال راجح «ظنّ» و احتمال مرجوح «وهم» است. یعنی اگر احتمال باریدن باران یا نباریدن آن مساوی باشد، «شک» وجود دارد؛ و اگر احتمال باریدن راجح باشد، «ظنّ» وجود دارد؛ و اگر مرجوح باشد «وهم» وجود دارد. در نظر اصولیون گاهی احتمال هست امّا نمی‌دانیم این احتمال به نحو مساوی است یا راجح یا مرجوح! از این اشکال اصولیون در این بحث نیز استفاده می‌شود. در بحث ظهور نیز گاهی یک عنوان ظاهر در یک معنی است، و گاهی غیر ظاهر است، و گاهی نمی‌دانیم ظاهر است یا غیر ظاهر است. البته نه اینکه در ذهن عرف بلکه در ذهن خود نمی‌دانیم، که این اتّفاق در نظر عرف هم هست لذا گاهی خودِ عرف هم نمی‌داند در ذهن خودش ظاهر است یا غیر ظاهر است (یعنی هر شخص نسبت به ذهن خودش مردّد می‌شود نه نسبت به ذهن دیگران). اگر عنوانی مردّد شود دقیقاً حکم عنوان مجمل را خواهد داشت.

به عبارت دیگر تقسیم عوض شد و ثلاثی شد، یعنی هر عنوان یا ظهور معلوم، یا عدم ظهور معلوم دارد، و یا هیچیک معلوم نیست. در واقع نزاع و اختلاف نظری هم که بین علماء وجود دارد در اینکه «الفقیر» مقیّد است یا مجمل است، خودش قرینه‌ای است بر اینکه این عنوان مردّد است.

ج۲۵ ۹۵/۰۸/۰۴

نظر مختار: ظهور در تقیید

همانطور که گذشت اگر دو جمله منفصل «اکرم الفقیر» و «لاتکرم الفقیر الفاسق» باشد، ظهور اطلاقی برای فقیر در جمله اول منعقد نخواهد شد. بعد از اینکه عنوان فقیر، مطلق نبود، باید بررسی شود که مجمل است، یا مقیّد است، یا مردّد است. تردید و اجمال دارای حکمی یکسان هستند (باید به قدر متیقّن اخذ شود).

به نظر می‌رسد ظهور در تقیید دارد، زیرا سامع از این دو جمله به تعاقب، فقیر عادل را می‌فهمد. توضیح اینکه متکلم از دو عنوان استفاده نموده است. در جمله اول از عنوان «فقیر» و در جمله دوم از عنوان «فاسق» استفاده شده است، که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است. یعنی در ماده اجتماع تعارض می‌کنند، امّا یک شیوه عرفی در محاورات وجود دارد که ابتدا «ذوالقرینه» و سپس «قرینه» ذکر می‌شود. برای حلّ این تعارض بدوی نیز، قرینه مقدّم بر ذوالقرینه است. یعنی ظهور قرینه اخذ شده و در ظهور ذوالقرینه تصرّف می‌شود. با توجه به این نکته، و اینکه این دو جمله متّصل هستند، ظهور در اطلاق منعقد نشده و ظهور در مقیّد پیدا می‌شود.

بنابراین در صورت چهارم هم مانند سه صورت سابق، اطلاق منعقد نمی‌شود.

مقام دوم: مقیّد منفصل

در مقیّد منفصل، خطاب مطلق از خطاب مقیّد جداست. به عنوان مثال در دو زمان یا در دو مکان مختلف است و یا در یک زمان و مکان است امّا خطاب اول تمام شده است سپس خطاب دوم بیان شده است (به این صورت که «اکرم الفقیر» گفته شده سپس بحث دیگری مطرح شده و سپس «لاتکرم الفقیر الفاسق» گفته شده است). در نظر مشهور این دو خطاب گاهی تناقی دارند و گاهی ندارند، که اگر تنافی داشته باشند مطلق حمل بر مقیّد می‌شود؛ و اگر تنافی نداشته باشند به هر دو اخذ می‌شود.

در سه جهت باید بحث شود: اول اینکه در چه زمانی بین آنها «تنافی» خواهد بود؟ دوم اینکه معنای «تقیید» و «حمل مطلق بر مقیّد» چیست؟ سوم اینکه وجه تقدیم «تقیید» بر سائر جمع‌های عرفی چیست؟

جهت اول: تنافی بین مطلق و مقیّد

صوری برای دو خطاب مطلق و مقیّد است وجود دارد:

صورت اول: نظارت مقیّد بر مطلق

گاهی خطاب مقیّد ناظر به خطاب مطلق بوده و مفسّر خطاب مطلق است. به عنوان مثال در دو خطاب منفصل «اکرم الفقیر» و «و لیکن الفقیر عادلاً»، و یا «اکرم الفقیر» و «المقصود من الفقیر من کان عادلاً» اینگونه است؛ در این صورت بین این دو خطاب تنافی وجود دارد، زیرا خطاب اول مطلق است و خطاب دوم نفی اطلاق می‌کند. در این صورت اختلافی نیست که خطاب دوم مقدّم است.

البته در اصطلاح متأخّرین به این صورت «تقیید» گفته نمی‌شود، بلکه «حکومت» گفته می‌شود. یعنی خطاب دوم می‌شود «دلیل حاکم»، و خطاب اول «دلیل محکوم» است. هرچند حقیقت این تقدیم همان «تقیید» است، امّا در اصطلاح رائج به آن «حکومت» گفته می‌شود.

صورت دوم: متوافقین در ایجاب و سلب

گاهی دو خطاب مطلق و مقیّد در ایجاب و سلب متوافق هستند. این صورت دارای سه فرض است:

فرض اول: هر دو سالبه

گاهی هر دو خطاب مطلق و مقیّد، سالبه هستند. به عنوان مثال در جایی که در خطاب مقیّد، حصّه‌ای از مطلق ذکر شود «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاجر» اینگونه هستند؛ زیرا فاجر همان مرتکب کبیره است که حصّه‌ای از فاسق یعنی مرتکب ذنب است. در این مثال اصلاً تنافی وجود ندارد. مثال دیگر این فرض در جایی است که در خطاب مقیّد، حصّه نباشد بلکه همان مقیّد باشد، مانند «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاسق الظالم». بحث این مثال در فرض دوم خواهد آمد و حکم آن معلوم خواهد شد.

فرض دوم: هر دو ایجابی، و شمولی

گاهی نیز هر دو خطاب ایجابی و شمولی هستند. به عنوان مثال «اکرم الفقیر» و «اکرم الفقیر العادل» اینگونه هستند. در خطاب دوم مقیّد یعنی «الفقیر العادل» آمده است، که برای تقیید از وصف استفاده شده است. در بحث مفهوم وصف، سه نظر وجود دارد: در نظر مشهور، وصف فاقد مفهوم است که نظر مختار هم همین است؛ در نظر برخی وصف دارای مفهوم است که مفهوم آن سالبه کلی است (یعنی مفهوم مثال فوق این است که «لایجب اکرام الفقیر غیر العادل»)؛ و در نظر برخی مانند شهید صدر و محقّق خوئی وصف دارای مفهوم است و مفهوم آن سالبه جزئی است (یعنی مفهوم مثال فوق این است که «فقیر» موضوع وجوب اکرام نیست، یعنی ممکن است فقیر هاشمی هم وجوب اکرام داشته باشد)؛

در نظر مشهور بین این دو خطاب تنافی نیست. لذا به هر دو خطاب اخذ می‌شود (یعنی به خطاب اول اخذ شود کافی است زیرا دومی هم در اولی هست)؛ امّا در دو نظر دیگر، بین این دو خطاب تنافی وجود دارد، که باید رفع تنافی شود[1]؛ زیرا مفهوم خطاب دوم این است که موضوع وجوب اکرام «فقیر» نیست.[2] مثال دوم فرض اول (یعنی «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاسق الظالم») نیز مانند این فرض است. یعنی در نظر مشهور و مختار که وصف دارای مفهوم نیست، تنافی هم وجود ندارد؛ و در دو نظر دیگر که وصف دارای مفهوم است، تنافی هم وجود دارد.

---

۱. به عنوان مثال یک راه برای رفع تنافی این است که گفته شود دو حکم مستقل وجود دارد.

۲. اگر مفهوم جزئی وصف می‌شود «موضوع وجوب اکرام، مطلق فقیر نیست» که با مدلول التزامی خطاب اول یعنی «موضوع وجوب اکرام، مطلق فقیر است» تنافی دارد؛ مفهوم کلی هم می‌شود «اکرام فقیر فاسق واجب نیست» که با خطاب اول یعنی «اکرام فقیر مطلقاً واجب است» تنافی دارد.

فرض سوم: هر دو ایجابی، و یکی از دو خطاب بدلی

گاهی نیز هر دو خطاب ایجابی هستند، و لااقلّ یکی بدلی است.[1] به عنوان مثال در «اکرم فقیراً»، و «اکرم فقیراً عادلاً» هر دو بدلی هستند. با توجه به اینکه این دو خطاب در کلام امام علیه السلام بوده و خطاب تبلیغ است، گاهی می‌دانیم مولی در این بحث یک تشریع دارد و گاهی نمی‌دانیم.

اگر وحدت تشریع احراز شود، تنافی وجود دارد؛ زیرا هر خطاب یک موضوع را برای وجوب اکرام معرفی می‌کند، یعنی خطاب اول دلالت دارد موضوع همان فقیر است و خطاب دوم دلالت دارد موضوع همان فقیر عادل است (این تنافی است زیرا موضوع وجوب، یا فقیر است و یا فقیر عادل؛ و هر دو نمی‌توانند موضوع یک تکلیف باشند). بنابراین تنافی وجود دارد، یعنی معلوم نیست اکرام فقیر فاسق امتثال هر دو تکلیف محسوب شود.

امّا اگر معلوم نباشد یک تشریع وجود دارد یا چند تشریع، با احتمال تعدّد تشریع به هر دو خطاب اخذ می‌شود. در این صورت برای امتثال دو راه وجود دارد: راه اول اینکه ابتدا فقیر فاسق، و سپس فقیر عادل اکرام شود؛ راه دوم اینکه از ابتدا یک فقیر عادل اکرام شود تا هر دو امتثال شوند؛

نحوه تشخیص وحدت حکم

برای تشخیص وحدت یا تعدّد تکلیف در دو خطاب که از امام علیه السلام رسیده است، گفته شده است از خودِ خطاب فهمیده نمی‌شود. یعنی باید به قرائن خارجیه رجوع شود. اگر وحدت تکلیف احراز نشود، شکّ در تعدّد می‌شود.

بنابراین به ظاهر هر دو خطاب (تعدّد تکلیف) اخذ می‌شود مگر قرینه‌ای بر وحدت تکلیف باشد. قرائن دالّ بر وحدت تکلیف مانند اینکه روایتی خاصّ وجود داشته باشد؛ و یا تعدّد تکلیف در نزد عرف یا عقلاء، لغو باشد؛ و قرائنی مانند آن؛

---

۱. مقرّر: به نظر می‌رسد عبارت «هر دو ایجابی و بدلی، و یا هر دو ایجابی و خطاب مطلق بدلی باشد» مناسب‌تر است؛ زیرا در فرضی که خطاب مقیّد بدلی است، وحدت تکلیف فرض نمی‌شود.

صورت سوم: سلب و ایجاب

گاهی دو خطاب مطلق و مقیّد به نحو سلب و ایجاب هستند. در این صورت نیز دو فرض وجود دارد[1]: فرض اول مانند «اکرم الفقیر» و «لاتکرم الفقیر الفاسق»؛ و فرض دوم مانند «اکرم فقیراً» و «لاتکرم فقیراً فاسقاً». در مثال اول تنافی وجود دارد، زیرا در مورد زید فقیر فاسق، خطاب اول دلالت بر وجوب اکرام و خطاب دوم دلالت بر عدم وجوب اکرام دارد.

امّا مثال دوم بستگی به مسأله اجتماع امر و نهی دارد. در نظر قائل به امتناع، شارع نمی‌تواند هر دو حکم را جعل کند، لذا تنافی وجود دارد؛ و در نظر قائل به جواز، تنافی وجود ندارد، زیرا شارع می‌تواند هر دو جعل را داشته باشد. در این صورت اگر فقیر فاسق اکرام شود، هم امتثال (برای خطاب اول) است و هم عصیان (برای خطاب دوم) است. هرچند در آن مسأله قائل به جواز هستیم (البته در توصّلیات)، امّا به سبب اینکه عرف بین این نحوه خطابات لفظی تنافی می‌بیند، در این موارد هم تنافی محقّق شده و باید تقیید شود.[2]

ج۲۶ ۹۵/۰۸/۰۵

جهت دوم: معنای تقیید

رویه متعارف بین علماء این است که در دو خطاب مطلق و مقیّد، مطلق حمل بر مقیّد می‌شود؛ به عنوان مثال در «اکرم الفقیر» و «لاتکرم زیداً» معنای دو خطاب این می‌شود که اکرام فقیر غیر زید واجب است. برای توضیح حقیقت تقیید، از مثالی استفاده می‌شود.

اگر فرض شود تعداد فقراء ده نفر است، خطاب «اکرم الفقیر» ظهور در اکرام زید فقیر دارد، و ظهور در اکرام عمرو فقیر هم دارد، و همینطور ده ظهور دارد. یک خطاب وجود دارد که ده ظهور دارد. اگر این ظهور تحلیلی باشد، به این معنی است که ذهن آن ظهور واحد را به ده ظهور تحلیل می‌کند (یعنی در حقیقت یک ظهور وجود دارد)؛ و اگر انحلالی باشد، به این معنی است که ده ظهور وجود دارد. به نظر می‌رسد ظهور، تحلیلی است و در جمله «اکرم الفقیر» فقط یک ظهور وجود دارد که ذهن آن را به ده ظهور تحلیل می‌کند. از طرفی نیز هر ظهوری حجّت (یعنی معذّر یا منجّز) می‌باشد. در مثال فوق حجّت تنجیزی نسبت به وجوب اکرام زید وجود دارد، و نسبت

---

۱. مقرّر: زیرا گاهی اطلاق شمولی است و گاهی بدلی است. اگر شمولی باشد، امکان عدم مخالفت نیست یعنی با اکرام فقیرهای فاسق، خطاب دوم مخالفت شده است؛ و با عدم اکرام آنها خطاب اول مخالفت شده است. امّا اگر بدلی باشد، امکان عدم مخالفت هر دو هست یعنی با اکرام یک فقیر عادل هر دو موافقت شده‌اند.

۲. یعنی در صورت سوم، همیشه تنافی وجود دارد.

به وجوب اکرام عمرو وجود دارد، و نسبت به وجوب اکرام هر فقیری وجود دارد. اگر حجّیت این ظهور (یا منجّزیت آن) تحلیلی باشد، به این معنی است که یک منجِّز، و یک تنجیز، و یک منجَّز وجود دارد؛ و اگر انحلالی باشد، به این معنی است که یک منجِّز، و ده تنجیز، و ده منجَّز وجود دارد.[1] به نظر می‌رسد حجّیت انحلالی است یعنی در مثال فوق یک منجِّز و ده تنجیز و ده منجَّز وجود دارد.

با توجه به این مقدمه، اگر بعد از آن جمله گفته شود «لاتکرم زیداً»، چه اتّفاقی می‌افتد؟ ظهور خطاب اول در وجوب اکرام زید، تحلیلی است. ظهور تحلیلی قابل رفع نیست، زیرا برای رفع آن باید اصل آن (یعنی ظهور در وجوب اکرام تمام فقراء) برداشته شود. ظهور در وجوب اکرام افراد فقیر، یک ظهور واقعی است (نه تحلیلی)، که این ظهور منجِّز وجوب اکرام زید هم می‌باشد. بعد از ورود خطاب مقیّد، منجّزیت خطاب مطلق نسبت به وجوب اکرام زید رفع می‌شود. به عبارت دیگر آن ظهور واحد نسبت به وجوب اکرام زید تنجیز داشت، که بعد از ورود مقیّد تنجیز ندارد هرچند ظهور همچنان باقی است.

بنابراین معنای تقدیم مقیّد بر مطلق این است که به مقدار مقیّد از حجّیت مطلق رفع ید می‌شود، یعنی مطلق در بقاء دارای حجّیت یا تنجیز یا تنجّز نیست.

حدوث مقیّد و وصول آن

به مناسبت این مطلب هم باید توضیح داده شود ملاک، «صدور مقیّد» است یا «وصول مقیّد» است. گفته شده است از زمان وصول مقیّد، مطلق از حجّیت ساقط می‌شود (نه از زمان صدور آن). به عنوان مثال اگر یک راوی ثقه بگوید امام علیه السلام هفته قبل فرمود «لاتکرم زیداً»، در این صورت خطاب «اکرم الفقیر» از حین بیان راوی، از حجّیت ساقط می‌شود. یعنی از زمان شنیده شدن خطاب مقیّد، خطاب مطلق هم بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود.

به عبارت دقیق‌تر تمام معیار «وصول» است. بنابراین حتی اگر راوی به اشتباه بگوید «لاتکرم زیداً» (در حالیکه امام علیه السلام فرموده است «لاتکرم خالداً»)، در این صورت نیز حجّیت «اکرم الفقیر» نسبت به زید

---

۱. برای تقریب به ذهن که چگونه ممکن است منجِّز واحد و تنجیز متعدّد باشد، از دو تنظیر استفاده می‌شود. اگر به سه نفر عادل اشاره شود و گفته شود «هؤلاء فسّاق» یک دروغ محقّق شده است، زیرا ظهور این جمله در فاسق بودن هر یک از آن سه نفر، تحلیلی است. امّا این جمله هم مصداق اهانت به نفر اول است، هم مصداق اهانت به نفر دوم، و هم مصداق اهانت به نفر سوم است؛ امّا اهانت به مجموع نیست زیرا مجموع امر ذهنی است و در خارج نیست تا مورد اهانت واقع شود. بنابراین این نحوه جملات به لحاظ اهانت انحلالی، و به لحاظ دروغ تحلیلی هستند. تنظیر دیگر مانند اینکه به سه عبد خود بگوید «نماز بخوانید»، که یک انشاء محقّق شده است امّا همین یک انشاء، سه طلب است؛ زیرا مصداق طلب نماز از عبد اول هست، و مصداق طلب نماز از عبد دوم هم هست و مصداق طلب نماز از عبد سوم هم هست.

ساقط خواهد شد. پس صدور یا عدم صدور معیار نیست، بلکه همین که ثقه‌ای بگوید «لاتکرم زیداً» آن ظهور مطلق واقعاً حجّت نخواهد بود.

جهت سوم: تقدیم «تقیید» بر سائر جمع‌های عرفی

در بحث تعارض ادلّه، جمع عرفی انحائی دارد. گاهی دو خطاب مطلق و مقیّد وجود دارد که علماء همیشه مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنند، که به آن «تقیید» گفته می‌شود. البته در این دو خطاب جمع‌های عرفی دیگری هم ممکن است یعنی در مثال «اکرم الفقیر»، و «لایجب اکرام زید الفقیر»، در این صورت علماء خطاب مطلق را تقیید می‌کنند. یعنی اکرام فقیر غیر زید واجب است؛ امّا در این مورد جمع عرفی دیگری هم ممکن است که مراد از «اکرم الفقیر» استحباب اکرام فقیر باشد، لذا با عدم وجوب اکرام زید تنافی ندارد.

در توجیه اینکه «تقیید» بر جمع عرفی دیگر مقدّم است، وجوهی ذکر شده است (بحث مبسوط در تعارض ادلّه مطرح می‌شود)، که به ذکر یک وجه اکتفاء می‌شود. یک وجه این است که «تقیید» نسبت به سائر جمع‌های عرفی، غلبه دارد. یعنی تقیید در محاورات عرفی بسیار رائج است، که این غلبه قرینه بر تقدّم تقیید بر سائر جمع‌های عرفی است (همین غلبه منشأ ظهور می‌شود).

ج۲۷ ۹۵/۰۸/۰۹

فصل چهارم: مجمل و مبیّن

دو عنوان «مجمل» و «مبیّن» در نزد علمای اصول، معنای اصطلاحی ندارند، و به همان معنای عرفی به کار می‌روند. مجمل به معنای «مبهم»، و مبیّن به معنای «واضح» است. انواع مجمل به عنوان مقدمه برای بحث رفع اجمال باید ذکر شود. اجمال گاهی در مدلول تصوری، و گاهی در مدلول تصدیقی است. به همین مناسبت مقدمه‌ای در مورد مدلول تصوری و تصدیقی مطرح می‌شود.[1]

مقدمه: مدلول تصوری و تصدیقی

در نظر مشهور، مدلول تقسیم به «تصوری» و «تصدیقی» شده است؛ و مدلول تصدیقی نیز تقسیم به «استعمالی» و «جدّی» شده است. این سه مدلول باید توضیح داده شود:

---

۱. این بحث به طور مفصّل در مبحث ظهورات خواهد آمد، امّا به علّت نیاز به آن در این بحث به شکل اختصار بیان می‌شود.

مدلول تصوّری

در نظر مشهور، تمام الفاظ وضع برای معنایی شده‌اند. این معنی ممکن است «اسمی» یا «حرفی» باشد. بنابراین در علم اصول، دالّ تقسیم به اسمی و حرفی می‌شود.

در دالّ اسمی همیشه ذهن سامع به «صورت معنی» و «موضوع‌له» منتقل می‌شود؛ و در دالّ حرفی، خودِ معنی و موضوع‌له به ذهن می‌آید. مدلول تصوری همان «صورت معنی» و یا «خودِ معنی» و یا «فردی از معنی» است (زیرا در نظر مشهور در دالّ حرفی، خودِ معنی به ذهن می‌آید، و در نظر برخی اعلام مانند محقّق اصفهانی فردی از معنی به ذهن می‌آید). بنابراین جمله «زیدٌ عادلٌ» دارای چهار دالّ لفظی است: «زید»؛ و «ماده عادل»؛ و «هیئت عادل»؛ و «هیئت جمله»؛ دو دالّ اولی، دالّ اسمی هستند، و دوتای اخیر دالّ حرفی هستند. پس این جمله چهار مدلول تصوری دارد.

مدلول تصدیقی

در نظر مشهور، مدلول تصدیقی دارای دو قسم «استعمالی» و «جدّی» است. همانطور که گفته شد یک لفظ نمی‌تواند مدلول تصدیقی داشته باشد. مدلول تصدیقی با تلفظ به یک لفظ پیدا می‌شود، امّا مفهوم نیست بلکه همان تصدیقاتی است که از فعل گفتاری، ظاهر حال، و سایر قرائن به وجود می‌آید. تصدیقاتی که از یک لفظ برای سامع پیدا می‌شود، سه دسته هستند:

الف. تصدیقاتی که ربطی به مضمون کلام ندارد؛ مانند اینکه با شنیدن کلام کسی، تصدیق شود که متکلم مرد یا زن یا پیر یا جوان است. در این موارد مضمون جمله دخالتی در زن یا مرد بودن، ندارد. در اصطلاح اصولی به این دسته تصدیقات، مدلول تصدیقی گفته نمی‌شود؛

ب. تصدیقاتی که مرتبط با مضمون کلام بوده، امّا مرتبط با شخص این مضمون نیست؛ مانند اینکه با شنیدن کلام کسی، تصدیق شود متکلم بی‌تربیت یا بی سواد است. به عنوان مثال در مباحث روان شناسی یا روان کاوی، از نوع کلام تصدیق می‌شود متکلم فردی زرنگ یا مغرور یا متواضع است. به این دسته از تصدیقات نیز در اصطلاح اصولی، مدلول تصدیقی گفته نمی‌شود؛

ج. تصدیقاتی که با شخص مضمون این کلام، مرتبط است؛ در اصطلاح اصولی به این دسته از تصدیقات، مدلول تصدیقی کلام گفته می‌شود.

در علم اصول برای مدلول استعمالی و جدّی تعریف واحدی وجود ندارد. در این بحث فقط به تعریف مختار اکتفاء می‌شود، زیرا بحث مفصّل در مورد آنها در مبحث ظهورات خواهد آمد:

مدلول تصدیقی استعمالی

هر لافظ که تلفظ به یک لفظ می‌نماید (چه دالّ اسمی و چه دالّ حرفی)، این الفاظ را با توجه به معنی القاء می‌کند؛ یعنی مثلاً به سجع و قافیه نظر ندارد بلکه به معنی نظر دارد. در شعر هم لفظ و هم معنی لحاظ می‌شود. یعنی اینگونه نیست که فقط سجع رعایت شود. تصدیق به این مطلب همان مدلول استعمالی است. بنابراین اولین مرحله این است که سامع ببیند متکلم و لافظ این لفظ را با توجه به کدام معنی به کار برده است.

تصدیق به اینکه متکلم این لفظ را با توجه به این معنی به کار برده است «مدلول تصدیقی اول» یا «مدلول استعمالی» می‌باشد.[1]

مدلول تصدیقی جدّی

«مدلول جدّی» به تمام تصدیقات مرتبط با مضمون کلام گفته می‌شود که مدلول استعمالی نباشد. یعنی هر تصدیقی که برای سامع پیدا شود، و مرتبط به شخص مضمون باشد، و مدلول استعمالی هم نباشد، مدلول جدّی آن کلام است. بنابراین مدلول جدّی بسیار وسیع است.

اجمال در مدلول تصوری

گاهی یک لفظ دارای مدلول تصوّری مبیّن است یعنی صورت یا خودِ معنی به ذهن می‌آید؛ امّا گاهی نیز اینگونه نیست؛ صورت دوم همان اجمال تصوری است که سه حالت دارد:

الف. گاهی یک لفظ شنیده شده، امّا صورتی از آن به ذهن نمی‌آید؛ مانند «رایتُ خالداً» که سامع اصلاً خالد را نمی‌شناسد. مثال دیگر «تیمّموا صعیداً» که معنای صعید معلوم نباشد. مثال در دالّ حرفی مانند «حبّذا» که از آن معنی یا فرد آن به ذهن نمی‌آید.

ب. گاهی با شنیدن لفظ، صورت معنی به ذهن می‌آید، امّا صورتی مبهم است؛ مانند کلمه «غناء» که صورتی مبهم دارد. این ابهام ممکن است نزد عرف یا شخص سامع باشد. به عنوان مثال معنای عرفی «حرج» ابهام دارد، که این ابهام نوعی است و در مقابل ابهام شخصی یا فردی قرار دارد.

ج. گاهی با شنیدن لفظ، چند صورت یا چند معنی به ذهن می‌آید بدون اینکه مدلول استعمالی معیّن باشد؛ مانند «رایتُ زیداً» که زید اسم برای سه نفر است و با شنیدن این کلام سه صورت به ذهن می‌آید. در این موارد

---

۱. البته اراده متکلم نقشی در مدلول استعمالی ندارد؛ زیرا هر متکلم تجربه‌ای دارد که همه این لفظ را با توجه به معنای عرفی به کار می‌برند، و هر متکلمی می‌داند که فهم سامع این است که متکلم این لفظ را با توجه به معنای عرفی آن به کار برده است.

مدلول استعمالی مجمل است، و مدلول تصوری هم مجمل است. اگر مدلول استعمالی مبیّن باشد، اجمال تصوری هم ندارد.

رفع اجمال تصوری

برای رفع اجمال تصوری در قسم اول، باید به دنبال لغت و عرف رفت تا مثلاً معنای عرفی کلمه «صعید» پیدا شود. معنای عرفی در مقابل معنای لغوی است، که گاهی هر دو یکی می‌شوند. معنای عرفی همان معنای منصرف‌الیه عند سماع لفظ است. گاهی هم معنای عرفی غیر از معنای موضوع‌له یعنی معنای عرفی غیر لغوی می‌شود. معنای لغوی هم همان معنای موضوع‌له است.

برای رفع اجمال تصوری در قسم دوم، اگر ابهام نزد عرف باشد، اجمال آن برطرف نمی‌شود؛ و اگر ابهام نزد شخص سامع باشد، باز هم مرجع همان عرف است.

برای رفع اجمال تصوری در قسم سوم، مرجع همان متکلم است، و ربطی به عرف ندارد.

ج۲۸ ۹۵/۰۸/۱۰

اجمال در مدلول تصدیقی

همانطور که گفته شد مدلول تصدیقی تقسیم به مدلول تصدیقی استعمالی و مدلول تصدیقی جدّی می‌شود، که توضیح آنها گذشت. اجمال در هر یک را باید مستقلاً بررسی نمود:

اجمال در مدلول تصدیقی استعمالی

مدلول استعمالی، تصدیق به این است که متکلم این لفظ را با توجه به معنی به کار برده است. اجمال مدلول استعمالی گاهی ناشی از اجمال تصوری نیست، مانند «رأیتُ زیداً» که زید نامِ «ابن عمرو» است یعنی سامع یک نفر را به نام زید می‌شناسد. در این صورت اگر سامع شک کند که متکلم هم با توجه به همین معنی آن لفظ را به کار برده است، اجمال استعمالی پیدا می‌شود که ناشی از اجمال تصوری نیست؛ گاهی نیز اجمال استعمالی ناشی از اجمال تصوری است، مانند اینکه در مثال فوق دو صورت از زید به ذهن سامع بیاید یعنی «ابن عمرو» و «ابن بکر»، که سامع نمی‌داند متکلم با توجه به کدام معنی، لفظ زید را به کار برده است.

البته گاهی اجمال تصوری وجود دارد، امّا اجمال استعمالی نیست. اگر کلمه‌ای به لحاظ عرفی مجمل باشد، امّا معلوم است که مجتهد آن را به یک معنای خاصّی استفاده می‌کند، در این موارد اجمال تصوری هست و اجمال

استعمالی نیست؛ زیرا در این مورد هم همان معنای عرفی ملاک است که اجمال دارد، لذا مدلول تصوری اجمال دارد. به عبارت دیگر مدلول تصوری امری قهری است و ربطی به متکلم و قرائن متکلم ندارد، بلکه ذهن با هر چه شرطی شده و انس پیدا کرده است، همان مدلول تصوری است.[1]

اجمال مدلول استعمالی خیلی مهمّ نیست، بلکه این اجمال در مدلول جدّی تأثیر گذاشته و موجب اجمال آن می‌شود.

رفع اجمال مدلول استعمالی

مرجع در اجمال استعمالی نیز در مواردی مربوط به عرف است و در مواردی مربوط به متکلم است. به عنوان مثال اگر متکلم لفظ «قمار» را در معنای عرفی به کار برده است، امّا معنای عرفی معلوم نیست، در این مورد باید به عرف مراجعه شود؛ امّا اگر متکلم کلمه «زید» را به کار برده که معلوم نیست چه کسی را اراده کرده است، در این مورد باید به متکلم رجوع شود.

اجمال در مدلول تصدیقی جدّی

در بسیاری از موارد، اجمال در مدلول تصوری یا استعمالی نیست بلکه در مدلول جدّی است. به عنوان مثال کلام عموم دارد یا ندارد، و یا مثال معروف اینکه این استعمال حقیقی یا مجازی است.

در تفاوت استعمال حقیقی و مجازی سه نظر وجود دارد:

الف. شهید صدر تفاوت استعمال حقیقی و مجازی را در مدلول تصوری می‌دانند؛

ب. به مشهور نسبت داده شده (مشهور صریحاً در این بحث کلامی ندارند)، تفاوت استعمال حقیقی و مجازی در مدلول استعمالی است؛

ج. نظر سوم این است که تفاوت آنها در مدلول جدّی است؛ در نظر سکاکی اینگونه است.

به نظر می‌رسد تفاوت آنها در مدلول جدّی است؛ زیرا قرینه همیشه در مدلول جدّی تصرّف می‌کند. البته در یک مورد استثناءً قرینه در مدلول استعمالی تصرف می‌کند. در باب اشتراک لفظی، قرینه در مدلول استعمالی تصرّف می‌کند. به عنوان مثال در جمله «رایت زیدا فی المسجد»، قرینه «فی المسجد» در مدلول استعمالی تصرّف کرده و معلوم می‌شود متکلم «ابن بکر» را اراده کرده است.

---

۱. به عبارت دیگر نسبت بین اجمال استعمالی و اجمال تصوری عموم و خصوص من وجه است.

به هر حال اگر گفته شود «رایت اسداً»، و معلوم نباشد این استعمال حقیقی است یا مجازی، اجمال وجود دارد. این اجمال در مسلک شهید صدر اجمال تصوری؛ و در نظر مشهور اجمال استعمالی؛ و در نظر مختار اجمال جدّی است.

رفع اجمال مدلول جدّی

برای رفع اجمال مدلول جدّی، نیز گاهی به عرف و گاهی به متکلم رجوع می‌شود. اگر اجمال جدّی ناشی از اجمال استعمالی بوده و مرجع عرف باشد، برای رفع اجمال جدّی نیز باید به عرف رجوع شود. در سائر موارد اجمال جدیّ (یعنی در مواردی که اجمال جدّی ناشی از اجمال استعمالی نیست، و یا ناشی از اجمال استعمالی است امّا مرجع همان متکلم است) باید به متکلم رجوع شود.

المقصد السادس: الحجج و الامارات

در کفایه هشت مقصد در مورد مباحث علم اصول وجود دارد. پنج مقصد اول در مورد مباحث الفاظ، و سه مقصد اخیر در مورد مباحث حجج و اصول عملیه (مباحث عقلیه) است. بیشترین آثار علم اصول به لحاظ کاربردی سه مقصد اخیر است. این سه مقصد هم از حیث نظری اهمّ است زیرا پیچیدگی خاصّی دارد؛ و از حیث عملی و کاربردی اهمّ است زیرا در فقه بیشتر مورد استفاده است.

مقدمه: تعریف حجّت و اماره

قبل از ورود به اصل بحث، عنوان این مقصد به طور اجمال توضیح داده می‌شود. «حجّت» و «اماره» دو اصطلاح اصولی هستند:

معنای «حجّت» در علم اصول

برای «حجّت» معانی مختلفی ذکر شده است، امّا در علم اصول به چیزی گفته می‌شود که «منجّز» یا «معذّر» باشد. در علم اصول، احکام شریعت دارای دو قسم «تکلیفی» و «وضعی» می‌باشند. احکام تکلیفی نیز تقسیم به «لزومی» و «غیر لزومی» می‌شود. حکم لزومی هم تقسیم به «وجوب» و «حرمت» می‌شود. هر یک از وجوب و حرمت تقسیم به «منجّز» و «معذّر» می‌شود.

اگر مکلفی با یک وجوب مخالت نموده و مستحق عقوبت شود، این وجوب «منجّز» است؛ اگر هم مستحق عقوبت نباشد، این وجوب «غیر منجّز» است. اگر عقوبت الهی در مورد شخص قبیح نباشد، گفته می‌شود وی مستحق عقوبت است؛ و اگر قبیح باشد، گفته می‌شود استحقاق عقوبت ندارد. یعنی مراد از استحقاق عقوبت همان «عدم قبح عقوبت» است. در بحث حُسن و قُبح، سه دسته حُسن و قُبح شمرده شده است: عقلی؛ و عقلائی؛ و عرفی؛ در این بحث اصولی مراد از قبح عقوبت، همان قبح «عقلی» یا «عقلائی» است.

منجّزیت از امور واقعی است (تنجیز امر واقعی است)، و حجّیت نیز از امور واقعی است. امور واقعی دو دسته‌اند: گاهی یک امر واقعی در طول هیچ اعتباری نیست، که به آن «واقعی واقعی» گفته می‌شود؛ امّا گاهی نیز یک امر واقعی در طول یک اعتبار است، که به آن «واقعی اعتباری» گفته می‌شود؛ در علم اصول گفته شده منجّزیت نیز گاهی در طول اعتبار است و گاهی نیست؛ یعنی منجّزیت عقل، واقعی واقعی است. منجّزیت خبر واحد، واقعی اعتباری است.

معنای «اماره» در علم اصول

منجّزیت نیز تقسیم به عقلی و شرعی شده است. منجّزیت عقلی به این معنی است که منجّزیت واقعی واقعی است، یعنی در طول اعتبار نیست. منجّزیت شرعی به معنی منجّزیت واقعی اعتباری است، یعنی در طول اعتبار است. «اماره» در علم اصول به حجّت شرعی گفته می‌شود. با توجه به تعریف حجّت و اماره، معلوم می‌شود که اماره اخصّ از حجّت است؛ البته یک حجّت شرعی وجود دارد که اماره نیست و آن اصلی عملی است. اصل عملی یک حکم طریقی است که منجّز یا معذّر است لذا به آن «حجّت» گفته می‌شود، و از آنجا که در طول اعتبار است حجّت شرعی است.

اصطلاح دیگری برای حجّت وجود دارد که در مقابل اصل عملی است، لذا شامل اصل عملی نمی‌شود؛ یعنی حجّت دو اصطلاح عامّ و خاصّ دارد، که در اصطلاح عامّ شامل حجّت عقلی، و اماره (حجّت شرعی)، و اصلی عملی است. در اصطلاح خاصّ فقط شامل حجّت عقلی و اماره (حجّت شرعی) است.

مراد از حجّت در این مقصد، معنای خاصّ است؛ زیرا بحث اصول عملیه در مقصد دیگری مطرح خواهد شد. بنابراین در این مقصد از حجج بحث خواهد شد، و به ترتیب مباحث کتاب کفایه ابتدا از حجّت عقلی یعنی قطع شروع خواهد شد. سپس بحث اماره یعنی حجج شرعی مطرح خواهد شد. علاوه بر این مباحث که در کفایه آمده است، دو بحث دیگر هم در این مقصد بررسی می‌شوند. اول بحث از «سیره عقلاء» و بحث دوم از «اطمینان» است. بحث از سیره عقلاء در مباحث حجج مطرح می‌شود که به لحاظ علم اصول استطرادی نیست امّا به لحاظ

مقصد حجج، استطرادی است. بحث از اطمینان نیز با عنوان مستقلی در علم اصول مطرح نشده است که مناسب است در این مقصد بحث شود؛ زیرا در مورد اطمینان، این نزاع وجود دارد که حجّت عقلی است یا شرعی، و مشهور آن را حجّت شرعی می‌دانند.

ج۲۹ ۹۵/۰۸/۱۱

بحث اول: قطع

پیش از شروع اصل بحث، به عنوان مقدمه عنوان «قطع» توضیح داده می‌شود. قطع در علم اصول «تصدیق و اعتقاد جزمی است به نحوی که احتمال خلاف یا خطا نباشد». در مقابل قطع «احتمال» است که با توجه به مراتب آن نامهای مختلفی دارد. احتمالی رجحانی در اطراف آن نیست «شک»، و احتمال مرجوح «وهم»، و احتمال راجح «ظنّ» است. «اطمینان» نیز از افراد ظنّ است، یعنی ظنّ قریب به قطع است. احتمالی که مقابل قطع است، «احتمال نفسانی» است. به دلیل تقابل، قطع با احتمال نفسانی بر خلاف، قابل جمع نیست. امّا «احتمال عقلی» همان امکان است، که با قطع قابل جمع است. به عنوان مثال شخصی قطع به عدالت زید دارد و احتمال نفسانی بر خلاف ندارد (یعنی احتمال نفسانی نمی‌دهد که این قطع وی به عدالت زید، خاطئ باشد)، امّا در نظر وی امکان عقلی وجود دارد که زید عادل نباشد (زیرا ممکن است این قطع وی، نسبت به عالم واقع، جهل مرکب باشد). وقتی گفته می‌شود امکان عقلی دارد، یعنی از مخالفت این قطع با واقع، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید. بنابراین احتمال نفسانی بر خلاف با قطع جمع نمی‌شود امّا احتمال عقلی جمع می‌شود. البته یک مورد وجود دارد که قطع با احتمال عقلی هم جمع نمی‌شود. اگر قطع به «استحاله» تعلّق گیرد، نه با احتمال نفسانی و نه با احتمال عقلی جمع نمی‌شود.[1] به عبارت دیگر در قطع به عدم شریک الباری، احتمال عقلی بر خلاف هم نیست زیرا این احتمال مساوق با عدم قطع است. یعنی قطع به استحاله وجود شریک الباری، با احتمال عقلی جمع نمی‌شود.

در نتیجه قطع با احتمال نفسانی بر خلاف جمع نمی‌شود، امّا ممکن است با احتمال عقلی بر خلاف جمع شود؛ و در یک مورد با احتمال عقلی هم جمع نمی‌شود، در جایی که قطع به استحاله باشد.

---

۱. امکان عقلی این است که اگر قطع مخالف واقع باشد، تناقضی از آن لازم نیاید؛ بنابراین اگر در موردی مخالفت قطع با واقع موجب تناقض شود، امکان عقلی هم نیست. قطع به استحاله مخالف واقع باشد، تناقض لازم می‌آید؛ در نتیجه در این قطع احتمال خلاف هم نیست.

اصطلاح «قطع» در علم اصول

قطع در علم اصول، همان اعتقاد و تصدیق جزمی است. در منطق تصدیق به دو قسم «ظنّی» و «جزمی» تقسیم می‌شود. تصدیق جزمی همان قطع است. در علم اصول، تفاوتی ندارد که این قطع مطابق واقع باشد یا نباشد؛ و تفاوتی ندارد که منشأ پیدایش قطع امری رائج یا غیر رائج، و یا امری متعارف یا غیر متعارف، باشد.

امّا «علم» دارای دو معنی اصطلاحی و عرفی است: در علم اصول، علم به معنای «قطع» است (علم اجمالی همان قطع اجمالی، و علم تفصیلی همان قطع تفصیلی است). یعنی اگر علم بدون قرینه در علم اصول به کار رود، به معنای قطع است؛ امّا در معنای عرفی، علم همان قطع نیست. نسبت بین علم عرفی و قطع، عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق علم عرفی «اطمینان» است، زیرا علم به معنای عرفی شامل اطمینان می‌شود (یعنی اگر اطمینان به عدالت زید باشد، عرفاً گفته می‌شود عدالت زید معلوم است؛ امّا گفته نمی‌شود عدالت زید مقطوع است). ماده افتراق قطع نیز «جهل مرکب» است، زیرا قطع شامل قطع غیر مطابق واقع هم می‌شود. یعنی قطع دو قسم دارد: قطع مطابق واقع؛ و قطع غیر مطابق واقع؛ امّا در عرف به قطع غیر مطابق، علم گفته نمی‌شود (یعنی به شخص جاهل مرکب، «عالم» گفته نمی‌شود بلکه «جاهل» گفته می‌شود). علم در آیات و روایات به معنای عرفی حمل می‌شود.

امّا «یقین» در علم اصول، کاربرد زیادی ندارد. در علم اصول در مواردی که یقین به کار می‌رود، به معنای قطع است.

جهت اول: حجّیت قطع

بحث از حجّیت قطع در مقاماتی خواهد بود:

مقام اول: معنای حجّیت قطع

«حجّیت» معانی متعدّدی (که متعارف بین اهل علم است) دارد. به نظر می‌رسد همه معانی تحت یک تعریف واحد درمی‌آیند. حجّت «ما یصحّ الاحتجاج به» است، که این معنی شامل جمیع اقسام آن می‌باشد. هرچند احتجاج در تعریف اخذ شده است، امّا چون تعریف حقیقی نیست و توضیح و تبیین است، استفاده از آن در تعریف حجّت اشکالی ندارد. یعنی به این تعریف، اشکال دور وارد نیست. حجّت به اعتبار «مصحِّح» یا «من کان عنده صحیحاً»، تقسیم به شش قسم می‌شود:

معانی حجّیت

الف. حجّت منطقی: به معنای «ما یصحّ الاحتجاج به، عند العقل النظری» است. یعنی در منطق و در نگاه عقل نظری احتجاج به آن صحیح است. به عبارت دیگر به لحاظ قواعد منطقی، استدلال به آن صحیح است. در منطق فقط یک حجّت وجود دارد که قیاس است. قیاس حجّتی است که مفید قطع و یقین است، یعنی محال است قیاس صحیح باشد امّا نتیجه آن خاطئ باشد. استقراء و تمثیل در علم منطق (استقراء تامّ از افراد قیاس است، لذا مراد از استقراء همان استقراء ناقص است)، حجّت نیست.

ب. حجّت علمی: حجّتی است که در علوم به آن استدلال می‌شود. به عنوان مثال در علوم تجربی، استقراء حجّت است، مثلاً در علم فیزیک گفته می‌شود هر فلزی با حرارت منبسط می‌شود؛ در علم ادبیات عرب نیز، شعر شاعر جاهلی برای اثبات یا ابطال یک نظریه حجّت است.

ج. حجّت عقلی: به این معنی است که بر اساس عقل عملی به آن احتجاج می‌شود. در علم اصول مراد از عقل عملی همان حُسن و قُبح عقلی است. به عنوان مثال «قطع» حجّت بر تکلیف است، یا «خبر واحد» حجّت بر تکلیف است. حجّیت قطع به معنای عدم قبح عقوبت بر تکلیف است. به همین دلیل در کلمات اصولیون به حجّت عقلی، «المنجّز» و «المعذّر» گفته می‌شود.

د. حجّت عقلائی: امری است که عرف (همه مردم) به آن احتجاج می‌کنند، و منشأ صحّت احتجاج حفظ نظام اجتماعی است. به عنوان مثال در عرف به «بینّه» و «ظهور» احتجاج می‌شود. دلیل صحّت احتجاج به ظهور این است که اگر به ظهورات اعتماد نشود، نظام اجتماعی مختلّ می‌شود.

ذ. حجّت عرفی: حجّتی که همه یا بخشی از مردم به آن احتجاج می‌کنند، و منشاء صحّت احتجاج حفظ نظام اجتماعی نیست بلکه ممکن است در سنّت آنها یا فرهنگ آنها اینگونه باشد. به عنوان مثال مردم بسیار به تمثیل احتجاج نموده، و دیگران هم می‌پذیرند. در عرف طلبه‌ها رائج است که به قول بزرگان یک علم احتجاج می‌شود برای توضیح یک اصطلاح در آن علم، مثلاً در علم اصول گفته می‌شود «معنای حجّت، الف است» و فقط به قول صاحب کفایه استناد می‌شود. این احتجاج مورد قبول است، زیرا قول بزرگان یک علم، مرجعیت دارد (البته ممکن است گفته شود حرف آخوند اشتباه است و حجّت در علم اصول معنایی دیگر دارد، امّا به کلام کسی که احتجاج نموده است، اشکال نمی‌شود).

ر. حجّت شرعی: حجّتی است که شارع آن را بین خود و عبدش قرار داده باشد.[1] به عنوان مثال گفته شده است «ظنّ» در باب تعداد رکعات نماز یا قبله، حجّت شرعی هستند. یعنی اگر در این دو مسأله به ظنّ عمل شود، در قیامت می‌شود به آن احتجاج نمود.

ج۳۰ ۹۵/۰۸/۱۲

معنای حجّیت قطع

در معنای عرفی حجّت گفته شد «ما یصحّ الاحتجاج به»، و احتجاج هم همان «اقامه حجّت» است. با دقّت در شش معنای حجّت، معلوم می‌شود حجّت، مشترک لفظی است. در برخی موارد مراد از حجّت همان «دلیل» است؛ و در برخی موارد مراد همان «منجّز» و «معذّر» است (که دلیل نیستند)؛ و در برخی موارد هم مراد اعمّ از دلیل، و منجّز و معذّر است؛ منجّز امری است که موجب تنجّز یک تکلیف، و معذّر امری است که موجب تعذّر یک تکلیف است. بنابراین باید یک تکلیف فعلی وجود داشته باشد تا «منجّز» یا «معذّر» محقّق شوند؛ امّا برای تحقّق دلیل نیازی به وجود تکلیف فعلی نیست؛ به عنوان مثال دلیل بر حدوث عالم، و وجود حقّ تعالی، و عصمت امام، و ... همه دلیل هستند، امّا تکلیفی نیست و تنجیز و تعذیری نیست. در نتیجه هر معذّر و منجّزی دلیل است، امّا هر دلیلی معذّر یا منجّز نیست.

به هر حال حجّت در حجّت منطقی و علمی، به معنای «دلیل» است؛ و در حجّت عقلی و عقلائی و شرعی به معنای «منجّز» و «معذّر» است؛ امّا در حجّت عرفی به معنای اعمّ از هر دو است؛ زیرا در احتجاجات عرفی گاهی از دلیل استفاده می‌شود، و گاهی هم عرف برای تنجیز و تعذیر از منجّز و معذّر استفاده می‌کند. بنابراین حجّت به معنای دلیل یا منجّز و معذّر است. دلیل همان قضیه یا قضایایی است که در اثبات یا ابطال یک قضیه از آن استفاده می‌شود؛ و منجّز و معذّر اموری هستند که موجب تنجیز یا تعذیر تکلیف است، که ممکن است در طول یک اعتبار نباشد (مانند حجّت عقلی)، و ممکن است در طول اعتبار باشد (مانند حجّت عقلائی و عرفی و شرعی).

در بحث حجّیت قطع، کدامیک از حجّت‌ها مراد است؟ به عبارت دیگر مراد منجّزیت و معذّریت عقلی است یا عقلائی یا شرعی یا عرفی؟ در اصول مراد حجّیت عقلی است. به دلیل اینکه در علم اصول، نظریه رائج حجّیت عقلی قطع بوده است، بحثی از حجّیت عقلائی یا شرعی یا عرفی قطع مطرح نشده است؛ امّا حجّیت عقلی قطع از سوی متأخّرین مورد تأمّل واقع شده است، لذا در مورد حجّیت عقلائی و شرعی و عرفی آن نیز بحث شده است. پس مراد حجّیت عقلی، یعنی معذّریت و منجّزیت بدون هیچ اعتباری است.

---

۱. این معنای حجّت شرعی است، یعنی چه وجود آن پذیرفته شود چه نشود، به این معنی است.

مقام دوم: اثبات حجّیت قطع

بحث در این است که آیا حجّیت برای قطع، ثابت است؛ یا ثابت نیست؛ و یا لااقلّ قابل اثبات نیست. به عنوان مقدمه همانطور که گفته شد حجّیت همان «منجّزیت» و «معذّریت» است. احکام شرعی به احکام وضعی و احکام تکلیفی تقسیم شده‌اند. احکام تکلیفی نیز تقسیم به لزومی و غیر لزومی شده‌اند. از سوی دیگر نیز حکم شرعی تقسیم به «جعل» و «مجعول» یا «حکم کلی» و «حکم جزئی» یا «حکم فعلی» و «حکم غیرفعلی» شده است. به عنوان مثال «وجوب الصلاة علی المکلف» همان حکم کلی یا جعل است؛ و «وجوب الصلاة علی زید فعلیاً» نیز همان حکم جزئی یا حکم فعلی یا مجعول است. بنابراین حکم فعلی همان حکم جزئی است که به آن «مجعول» گفته می‌شود. «منجِّز» چیزی است که حکم را منجَّز کند، و «معذِّر» چیزی است که حکم را معذَّر کند. از بین احکام شرعی فقط «وجوب فعلی» و «حرمت فعلی» (یعنی احکام تکلیفی لزومی) متّصف به معذّر و منجّز می‌شوند. یعنی احکام وضعی کلی و جزئی، و احکام تکلیفی جزئی غیر لزومی، و احکام تکلیفی کلی، قابل اتّصاف به تعذیر و تنجیز نیستند.

مقدمه: منجّزیت و معذّریت قطع

اگر زید یک وجوب یا حرمت فعلی داشته و نسبت به آن قطع پیدا کند، در این صورت قطع وی موجب تنجیز آن وجوب می‌شود. یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت بوده، و عقوبت الهی بر آن مخالفت قبیح نیست؛ و اگر زید قطع به عدم آن تکلیف داشته باشد، در این صورت قطع وی موجب تعذیر از آن تکلیف است. یعنی در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبتی نیست و عقوبت الهی بر آن مخالفت قبیح است. به عنوان مثال اگر قطع داشته باشد این مایع طاهر است و فی علم الله نجس باشد، حرمت شرب فعلی برای مکلف معذَّر است. به هر حال در جایی که یک تکلیف فعلی وجود داشته باشد، اگر قطع به وجود آن پیدا شود آن تکلیف «منجَّز» شده، و اگر به عدم آن قطع پیدا شود آن تکلیف «معذَّر» می‌شود (تعذّر و تنجّز وصفِ تکلیف فعلی هستند، که فعلیت تکلیف هم دائر مدار فعلیت موضوع است).

اشکال اول: جهل معذِّر است نه قطع

مرحوم استاد تبریزی فرموده‌اند قطع معذّر نیست و فقط منجّز است. اگر تکلیف فعلی وجود داشته و مکلف نسبت به آن قطع داشته باشد، در این صورت آن تکلیف، منجّز است؛ امّا اگر تکلیف فعلی وجود داشته و قطع به عدم آن باشد، در نظر مشهور قطع موجب تعذیر آن تکلیف، و در نظر ایشان قطع موجب تعذیر نیست بلکه جهل

موجب تعذیر آن تکلیف است. به عبارت دیگر در معذَّر بودن تکلیف اختلافی نیست، و اختلاف در تعیین معذِّر است. شاهد بر کلام استاد، این است که شخص غافل (که قطع به عدم تکلیف ندارد)، هم معذور است. یعنی تکلیف فعلی برای وی معذَّر است با اینکه قطعی در کار نیست. لذا معلوم می‌شود امر دیگری موجب تعذیر است.

اشکال دوم: جهل مرکب رافع اصل تکلیف است نه معذِّر

اگر این اشکال تمام باشد، موضوع برای اشکال قبل باقی نمی‌ماند. به عنوان مقدمه در نظر مشهور و مرحوم استاد، جاهل مرکب (یعنی کسی که تکلیف فعلی دارد امّا قطع به عدم تکلیف دارد) اصلاً تکلیفی ندارد و خطاب شامل وی نیست. یعنی اگر شرب این مایع بر زید حرام فعلی باشد و زید قطع به عدم حرمت آن داشته باشد، در این صورت شرب آن واقعاً حرام نیست. این مبنای مشهور و استاد، با کلامشان در این بحث سازگار نیست؛ زیرا قطع به عدم وجوب یا حرمت فعلی، موجب تعذیر نیست بلکه رافع تکلیف است. در مقام تشریع، جاهل مرکب از موضوع تشریع خارج است.

به عبارت دیگر مخالفتی با یک تکلیف نشده است تا گفته شود در آن مخالفت فی امان الله هست. یعنی تکلیف معذَّر است به دلیل اینکه اصلاً تکلیفی نیست! بنابراین نه قطع و نه جهل معذِّر نیستند؛ زیرا اصلاً مخالفتی نشده است تا گفته شود معذور است.

بله بر مبنای مختار که تکلیف در مورد جاهل مرکب هم فعلی است، باید گفته شود این تکلیف منجّز نیست، و معذَّر است. بنا بر این مبین نیز کلام مشهور صحیح نیست که قطع موجب تعذیر است، بلکه باید گفته شود جهل مموجب تعذیر است. در نتیجه در مبنای مختار، قطع موجب تنجیز، و جهل موجب تعذیر است.

ج۳۱ ۹۵/۰۸/۱۵

حجّیت عقلیِ قطع

همانطور که گفته شد، ابتدا در حجّیت عقلی قطع بحث خواهد شد (اگر حجّیت عقلی ثابت نشود، نوبت به حجّیت عقلائی، و سپس عرفی، و در نهایت حجّیت شرعی می‌رسد). اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود، و در مخالفت آن استحقاق عقوبت است، یعنی عقوبت الهی در مورد آن قبیح نیست؛ و اگر قطع به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود، و در مخالفت آن تکلیف، استحقاق عقوبت وجود ندارد، یعنی عقوبت الهی قبیح است. همانطور که گذشت، قطع نمی‌تواند معذّر باشد، امّا ممکن است

منجّز باشد. بنابراین فقط در مورد اثبات منجّزیت قطع بحث می‌شود. اگر تکلیف فعلی وجود داشته و قطع به آن پیدا شود، منجّز می‌شود (استحقاق عقوبت در مخالفت آن است، یعنی عقوبت الهی نسبت به آن قبیح نیست).

اگر سه مقدمه مورد قبول واقع شود، جای بحث از حجّیت عقلیِ قطع وجود دارد؛ و با انکار یکی از این مقدمات، بحث از حجّیت عقلیِ قطع بی معنی است. یک مقدمه در علم حکمت و کلام بررسی می‌شود؛ و هرچند دو مقدمه دیگر نیز مرتبط با علم حکمت و کلام هستند، امّا اصولیون به بررسی آنها پرداخته‌اند. به همین سبب فقط به بررسی همین دو مقدمه اکتفاء می‌شود: مقدمه اول اینکه حسن و قبح عقلی قبول شود؛ و مقدمه دوم اینکه وجوب اطاعت خداوند، عقلی باشد؛[1]

مقدمه اول: حسن و قبح عقلی

یکی از مباحث مطرح در بحث قطع، بحث «حسن و قبح عقلی» است. همه علماء حسن و قبح اعتباری را مورد قبول قرار داده، و به این بحث پرداخته‌اند که آیا علاوه بر آن، حسن و قبح واقعی هم وجود دارد؟ به عنوان مثال «علیت» و «تلازم» از امور واقعی هستند، و این بحث وجود دارد که آیا حسن و قبح هم واقعی هستند؟ اگر حسن و قبح واقعی پذیرفته شود، حسن و قبح عقلی اثبات خواهد شد.

این مقدمه باید قبول شود تا بحث از حجّیت عقلی قطع مطرح شود؛ زیرا معنای تنجّز تکلیف همان استحقاق عقوبت و عدم قبح عقوبت الهی است. در حالیکه اگر حسن و قبح اعتباری باشند، فعل الهی متّصف به آنها نخواهد شد. به عبارت دیگر بنابر اعتباریت، فقط فعل انسان متّصف به این دو می‌شود؛ زیرا اعتبار نزد عقلاء یا عرف است. در نتیجه اگر حسن و قبح واقعی و عقلی انکار شود، فعل خداوند متّصف به حسن و قبح نشده و تنجّز تکلیف بی معنی خواهد شد. به عبارت دیگر قبیح نیست، امّا سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

عدم نیاز به قبول حسن و قبح عقلی، برای اثبات حجّیت قطع

اکثریت قریب به اتّفاق علماء، حسن و قبح عقلی را قبول نموده‌اند. در مقابل مرحوم اصفهانی این مقدمه را انکار نموده و حسن و قبح عقلی را نپذیرفته‌اند؛ امّا ایشان فرموده‌اند برای اثبات حجّیت قطع، نیازی به این مقدمه نیست. علمای بعد از ایشان، این مطلب را قبول نکرده، و فرموده‌اند بدون اثبات حسن و قبح عقلی، حجّیت قطع، قابل اثبات نیست.

---

۱. مقدمه سوم که در علم حکمت و کلام بحث می‌شود، این است که خداوند منّان، فاعل مختار است یا فاعل مضطرّ؟

مرحوم اصفهانی فرموده است[1] خداوند واحدی از عقلاء بلکه رئیس العقلاء است، لذا افعال خداوند هم داخل افعال عقلائی است. بنابراین همانطور که افعال عقلاء متّصف به حسن و قبح می‌شود، افعال خداوند نیز متّصف به حسن و قبح می‌شود. در نتیجه اگر خداوند قاطع به تکلیف را عقوبت نماید، در نزد عقلاء قبیح نیست.[2]

اشکال اول: خداوند داخل در عقلاء نیست

اشکال اول این است که خداوند احدی از عقلاء نیست؛ زیرا عقلاء یک اصطلاح است. مجموعه انسان‌ها که در اثر یک زندگی اجتماعی به یک خرد جمعی رسیده‌اند، عقلاء هستند. لذا این اصطلاح مفرد ندارد، یعنی مفرد آن «عاقل» نیست. توضیح اینکه «کلی» در مقابل «جزئی»، و «کلّ» در مقابل «جزء» است. به عنوان مثال مجموعه انسان‌های داخل یک اتاق، کلّ دارای اعضاء است. نسبت هر مجموعه به اعضاء، نسبت کل به جزء است نه نسبت کلی به جزئی؛ و عقلاء نیز یک مجموعه است که تک تک افراد اجتماع، اعضاء آن هستند، نه اینکه افراد اجتماع جزئی برای کلی باشند. بنابراین مجموعه عقلاء حتی فرد هم ندارد، بر خلاف طبیعی انسان که فرد دارد (فرد طبیعی انسان، زید است، و مصداق مفهوم انسان نیز زید است؛ در مقابل مفهوم زید یک مصداق دارد که همان زید است، امّا معنای زید دارای فرد نیست؛ وزان مجموعه به اعضاء، وزان اعلام شخصی است نه طبیعی). در نتیجه افراد مجموعه روی هم، مصداقی برای مفهوم «انسان‌های اتاق» می‌باشد، امّا فرد ندارد.

به هر حال خداوند منّان، نه از اعضای عقلاء است؛ و نه فردی داخل در مجموعه عقلاء در این اصطلاح می‌باشد.

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة(طبع جدید)، ج۲، ص۳۱۳:«و من الواضح أنّ اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المکروه للمدح و الذّمّ علی أحد نحوین: إمّا بنحو اقتضاء السّبب لمسبّبه و المقتضی لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغایة لذی الغایة. فالأوّل فیما إذا أساء إنسان إلی غیره، فانّه بمقتضی ورود ما ینافره علیه و تألّمه منه ینقدح فی نفسه الدّاعی إلی الانتقام منه و التّشفی من الغیظ الحاصل بسببه ذمّه و عقوبته، فالسببیّة للذّم هنا واقعیّة و سلسلة العلل و المعلولات مترتّبة واقعاً. و الثانی فیما إذا کان الغرض من الحکم بالمدح و الذّم حفظ النّظام و بقاء النّوع بلحاظ اشتمال العدل و الإحسان علی المصلحة العامّة و الظلم و العدوان علی المفسدة العامّة فتلک المصلحة العامّة تدعو إلی الحکم بمدح فاعل ما یشتمل علیها و تلک المفسدة تدعو إلی الحکم بذمّ فاعل ما یشتمل علیها، فیکون هذا التّحسین و التقبیح من العقلاء موجباً لانحفاظ النّظام و رادعاً عن الإخلال به، و ما یناسب الحکم العقلائی الّذی یصحّ نسبته إلی الشارع بما هو رئیس العقلاء هو القسم الثّانی، دون الأوّل الّذی لا یناسب الشّارع بل لا یناسب العقلاء بما هم عقلاء ...».

۲. به نظر می‌رسد حجّیت عقلی قطع بدون قبول حسن و قبح عقلی، بی معنی است؛ این بیان مرحوم اصفهانی نیز حجّیت عقلائی قطع را ثابت نمود. بنابراین برای اثبات حجّیت عقلی قطع، باید حسن و قبح عقلی قبول شود.

اشکال دوم: افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شود

اگر فرض شود خداوند هم داخل در مجموعه عقلاء باشد، امّا موضوع حسن و قبح عقلائی فقط «فعل اختیاری انسان» است. لذا افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شوند. یعنی با فرض داخل بودن خداوند، فعل خداوند از این قاعده خارج است.

علاوه بر اینکه حتی موضوع حسن و قبح عقلائی، «فعل اختیاری انسان در دنیا» می‌باشد؛ لذا از این حیث نیز فعل خداوند در قیامت متّصف به حسن و قبح عقلائی نخواهد بود.

جمع‌بندی: نیاز به حسن و قبح عقلی، برای اثبات حجّیت قطع

بنابراین افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلائی نیستند، و باید حسن و قبح عقلی ثابت شود تا بحث از حجّیت قطع مطرح شود. البته در این بحث، حسن و قبح عقلی تسلّم شده و بحث از آن در ادامه خواهد آمد.

مقدمه دوم: اطاعت خداوند، واجب عقلی است

مقدمه دوم برای اثبات حجّیت عقلی قطع این است که وجوب اطاعت خداوند، عقلی است. وجوب عقلی یعنی «حُسن»، و واجب عقلی یعنی «حَسَن». البته فعل حَسَن گاهی ترکش قبیح نیست و گاهی نیز ترک آن قبیح است. واجب همان فعل حَسَنی است که ترک آن قبیح است.

در این مقدمه ثابت می‌شود که امتثال اوامر و نواهی خداوند، عقلاً بر انسان واجب است (مانند ردّ امانت که وجوب عقلی دارد). در نظر متکلمین اطاعت الهی، وجوب عقلی دارد؛ و فقهاء نیز نوعاً این وجوب عقلی را پذیرفته‌اند. البته در بین متأخّرین تشکیک در عقلی بودن این وجوب شده است. پس مشهور علماء وجوب اطاعت را عقلی می‌دانند، که برای آن دو وجه ذکر شده است:

وجه اول: شکر منعم

این وجه توسط متکلمین مطرح شده است که وجوب عقلی اطاعت از باب «وجوب شکر منعم» است. مراد از نعمت همان «نعمت وجود» است که معطی آن خداوند است (چه مستقیم چه غیر مستقیم). به هر حال وجود هر فرد، نعمت است و معطی آن خداوند است. در نظر عقل هم لازم است که شکر منعم شود. البته شکر نیز به حسب منعم متفاوت است. شکر یک انسان به تشکر یا تعریف از اوست، امّا در مورد خداوند تشکر زبانی معنی

ندارد، بلکه اطاعت از دستورات وی همان شکر است؛ زیرا خداوند نیاز به تشکر یا تعریف ندارد. یعنی چون نیازی ندارد پس اقدامی از سوی ما، شکر محسوب نمی‌شود. این وجه را مشهور گفته و نوعاً فقها قبول نموده‌اند.

ج۳۲ ۹۵/۰۸/۱۶

وجه دوم: وجوب عقلی اطاعت از مولای حقیقی

شهید صدر فرموده است مولویت برای موالی سه قسم است: مولویت ذاتیه؛ مولویت اعتباریه شرعیه؛ مولویت اعتباریه عقلائیه؛ این سه قسم مولویت توضیح داده می‌شود:

گاهی مولویت مولی اعتباری نیست، و در طول اعتبار و جعل هم نیست، بلکه ذاتی و حقیقی است. منشأ این مولویت همان خالقیت و مبدئیت عالم است. بنابراین اطاعت خالق عقلاً واجب است و تفاوتی هم ندارد که منعم باشد یا نباشد، بلکه چون مبدأ عالم است، اطاعت وی عقلاً واجب است. به عبارت دیگر اطاعت خداوند «بما هو خالق» و «بما هو مبدأ العالم» عقلاً واجب است، نه «بما هو منعم»؛ گاهی نیز مولویت، اعتباری یا در طول یک اعتبار است (تفاوت «اعتباری» و «در طول اعتبار»، در بحث امر واقعی و تقسیم آن به واقعی واقعی و واقعی اعتباری گذشت). مولویت گاهی در طول اعتبار عقلاء است، مانند اینکه کسی را رئیس جمهور اعتبار می‌کنند؛ و گاهی نیز مولویت شرعیه است یعنی مولویتی که شارع اعتبار نموده (مولویت در طول اعتبار شارع است)، مانند مولویتی که خداوند برای نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، و ائمه علیهم السلام قرار داده است که «امام المسلمین» شده‌اند؛

در نتیجه اطاعت مولای حقیقی، وجوب عقلی دارد «لکونه مولیً ذاتیّاً»، نه «لکونه منعماً».[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۸:«ثم ان المولویة و حق الطاعة تکون علی ثلاثة أقسام: ۱- المولویة الذاتیّة الثابتة بلا جعل و اعتبار و الّذی هو امر واقعی علی حد واقعیات لوح الواقع، و هذه مخصوصة باللّه تعالی بحکم مالکیته لنا الثابتة بملاک خالقیته، و هذا مطلب ندرکه بقطع النّظر عن مسألة شکر المنعم الّذی حاول الحکماء أن یخرجوا بها مولویة اللّه سبحانه و لزوم طاعته، فان ثبوت الحق بملاک المالکیة و الخالقیة شیء و ثبوته بملاک شکر المنعم شیء آخر. بل هذا حذوه حذو سیادة اللّه التکوینیة، فکما ان إرادته التکوینیة نافذة فی الکون کذلک إرادته التشریعیة نافذة عقلا علی المخلوقین. و هذا النحو من المولویة کما أشرنا لا تکون إلا ذاتیة و یستحیل أن تکون جعلیة، لأن نفوذ الجعل فرع ثبوت المولویة فی المرتبة السابقة فلو لم تکن هناک مولویة ذاتیة لا تثبت الجعلیة أیضا لأن فاقد الشیء لا یعطیه. و بناء العقلاء علی هذه المولویة لیس بمعنی جعلهم لها- کما توهم- بل بمعنی إدراکهم لها علی حد إدراکهم للقضایا الواقعیة الأخری. ۲- المولویة المجعولة من قبل المولی الحقیقی، کما فی المولویة المجعولة للنبی أو الولی، و هذه تتبع فی السعة و الضیق مقدار جعلها لا محالة. ۳- المولویة المجعولة من قبل العقلاء أنفسهم بالتوافق علی أنفسهم، کما فی الموالی و السلطات الاجتماعیة و هذه أیضا تتبع مقدار الجعل و الاتفاق العقلائی. ثم ان المولویة الأولی دائما یحقق القطع صغراها الوجدانیة لأن ثبوت القطع لدی القاطع وجدانی و ثبوت مولویة المولی الحقیقی فی موارد القطع بدیهی أیضا لأنه القدر المتیقن من حدود هذه المولویة، إذ لا یعقل أن تکون اکتمال درجة الکشف عن حکم المولی موجبا لارتفاع مولویته و قلتها موجبة لمولویته».

نقد و بررسی وجوب عقلی اطاعت

ابتدا نظریه وجوب اطاعت از مولای حقیقی نقد شده و سپس نظریه وجوب شکر منعِم نقد خواهد شد:

نقد وجوب عقلیِ اطاعت مولای حقیقی

در نظر شهید صدر، علّت وجوب اطاعت خداوند در نظر عقل، همان خالقیت خداوند است. به نظر می‌رسد این وجه بازگشت به کلام متکلمین دارد؛ زیرا مراد متکلم از نعمت نیز همان «نعمت وجود» است. یعنی خالق عبارت اخری «منعم الوجود» است. بنابراین این کلام وجه مستقلّی برای اثبات وجوب عقلی اطاعت نیست. برخی مقرّرین ایشان نیز همین اشکال را نموده‌اند.[1]

نقد وجوب عقلیِ اطاعت به دلیل شکر منعِم

در کلام متکلمین که وجوب عقلی اطاعت را به سبب وجوب عقلی شکر منعِم می‌دانند، نیز سه اشکال وجود دارد:

«منعَم علیه» وجود ندارد

در کلام متکلم مراد از نعمت همان «نعمت وجود» است. عقل حکم به لزوم شکر منعِم دارد. در هر نعمت سه عنوان «منعِم» و «منعَم علیه» و «نعمت» وجود دارد؛ وجود نیز نعمتی است که خداوند به بنده مانند زید داده است. قبل از عطای نعمت وجود، زیدی نیست زیرا زید هم در طول وجود محقّق می‌شود. به عبارت دیگر زید، خودِ نعمت است، یعنی «منعَم علیه» وجود ندارد. در کبرای قاعده عقلی، شکر منعِم بر «منعم علیه» واجب است، امّا بر نعمت واجب نیست.

ممکن است گفته شود در مورد زید ترکیب نعمت با منعم علیه، شده است. یعنی زید از یک حیث نعمت است و از یک حیث منعم علیه است. در نتیجه از این حیث که منعم علیه است، شکر منعِم بر وی واجب است؛ امّا پاسخ این است که این ترکیب نعمت و منعم علیه، اتّحادی و تحلیلی است. یعنی ترکیب واقعی نیست. توضیح اینکه اگر زید مصداق «فقیر» و «حکیم» باشد، اتّحاد وجودی بین فقیر و حکیم محقّق شده است. این اتّحاد وجودی،

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹، فی هامشه:«لو کان المقصود من المالکیة الاختصاص و السلطنة الاعتباریة فهو واضح البطلان و ان کان المقصود السلطنة و القدرة التکوینیة فیلزم ان لا یکون له حق الطاعة فیما إذا کان خالقا و لم یکن قادرا و مسلطا علیه بقاء مع وضوح بقاء حقه، و ان کان المقصود نفس الخالقیة رجع إلی مقالة الحکماء فانهم لا بد و ان یریدوا بالمنعم الواهب لنعمة الوجود و الخلق للإنسان».

تحلیلی نیست زیرا واقعاً زید دو حیث دارد (هم معروض علم فقه، و هم معروض علم حکمت است)؛ امّا اگر زید مصداق «فقیه» و «عالم» باشد، اتّحاد وجودی در این مورد تحلیلی است، زیرا از همان حیث که مصداق فقیه است مصداق عالم هم می‌باشد (یعنی چون فقیه است عالم هم شده است). بنابراین در بحث ما، منعم علیه وجود ندارد.

بله اگر مراد از نعمت همان رزق و هوا و مانند آن باشد، منعم علیه وجود دارد. امّا اگر مراد از نعمت همان وجود باشد، چیز سومی نیست که منعم علیه باشد. در نتیجه با قبول اینکه شکر منعِم بر منعَم علیه واجب است، امّا وجوب عقلی اطاعت بر زید که خودِ نعمت است، واجب نخواهد بود. به عبارت دیگر عقل حکمی ندارد که شکر منعم بر نعمت واجب است.

وجود از حیث بقاء نعمت است نه از حیث وجود

اشکال دوم این است که با فرض اینکه زید نیز منعم علیه باشد، امّا بالوجدان بقاء وجود نعمت است، نه حدوث وجود (حدوث همان «وجود بعد العدم» است، و بقاء نیز «وجود بعد الوجود» است)؛ زیرا وقتی زید حادث شد، حبّ به بقاء دارد لذا بقاء برای وی نعمت می‌شود. «وجود بعد العدم» نعمت نیست، زیرا زید حبّی نبست به آن ندارد تا با حدوث وجود، ارضاء شود؛

در نظر متکلم نیز فقط حدوث مستند به خداوند است نه بقاء وجود! پس وجودی که نعمت است (بقاء وجود) مستند به خداوند نیست، و وجودی که مستند به خداوند است (حدوث وجود) نعمت نیست.

شکر منعِم، حسن است امّا ترک آن قبیح نیست

اشکال سوم این است که با صرف نظر از دو اشکال بالا و قبول اینکه زید نیز منعم علیه بوده، و حدوث وجود وی هم نعمت محسوب می‌شود، کبرای عقلی ناتمام است؛ زیرا بالوجدان شکر منعم وجوب عقلی ندارد. یعنی شکر منعِم، حَسَن است امّا ترک تشکر، فعل قبیحی نیست (پس حُسن غیر لزومی دارد نه اینکه لازم باشد). به عنوان مثال فرض شود کسی صد میلیارد پول به زید داده است. اگر این شخص از زید یک لیوان آب بخواهد، در نظر عقل ندادن آب قبیح نیست (هرچند ممکن است عقلاءً قبیح باشد)، یعنی در نظر عقل استحقاق عقوبت ندارد (یعنی حقّ ندارد وقتی زید آب به وی نداده است، در گوش وی بزند).

ج۳۳ ۹۵/۰۸/۱۸

وجوب اطاعت خداوند، فطری است

در حکمت حُسن و قُبح عقلی مورد انکار واقع شده، لذا وجوب اطاعت خداوند، عقلی نخواهد بود؛ امّا در کلام حُسن و قُبح عقلی مورد قبول است لذا وجوب اطاعت خداوند عقلی بوده و از باب شکر منعِم است، که فقهاء هم این مطلب را قبول نموده‌اند (البته وجوب عقلی اطاعت خداوند، در نظر شهید صدر از باب حقّ الطاعة است). با توجه به اشکالات وجوب عقلی اطاعت (هم در وجوب شکر منعِم و هم در حقّ الطاعة)، به نظر می‌رسد وجوب اطاعت خداوند عقلی نبوده، بلکه فطری است.

غریزه و فطرت انسان اینگونه است که از عذاب فراری است. یعنی اگر احتمال دهد عذابی در کار است، از آن گریزان است. به عبارت دیگر عقل انسان وجوبی درک نمی‌کند بلکه به دلیل اینکه احتمال عقاب می‌دهد، مرتکب مخالفت نخواهد شد. این غریزه در حقیقت «وجوب» نیست؛ زیرا وجوب تنها پنج قسم دارد که غریزه از آنها خارج است: وجوب عقل نظری؛ وجوب عقل عملی؛ وجوب عقلائی؛ وجوب عرفی؛ و وجوب شرعی؛ بنابراین لزوم اطاعت اوامر الهی از باب فطرت انسان است. «لزوم دفع ضرر محتمل» نیز همان وجوب فطری است. وجوب فطری یعنی انسان به دلیل گرایش به حبّ ذات، از آلام فراری است زیرا ذات از ألم متأذّی می‌شود. این دفع ضرر محتمل اختصاصی به انسان هم ندارد، بلکه حیوان هم همین گونه است.

توقّف حجّیت عقلی قطع، بر وجوب عقلی طاعت

با توجه به این که فطرتاً و غریزةً انجام اوامر الهی لازم است، عبد با مخالفت اوامر الهی، خلاف تکالیف عقلی عمل نکرده است. لذا عقوبت چنین عبدی در نظر عقل قبیح نیست، یعنی عبد به تکالیف عقلی خود عمل کرده است. در نتیجه حجّیت عقلی قطع با وجوب فطری اطاعت تنافی دارد. به عبارت دیگر اگر وجوب اطاعت عقلی نبوده، فطری باشد (از باب دفع ضرر محتمل نه از باب شکر منعم یا حقّ الطاعة)، حجّیت قطع عقلی نخواهد بود؛ زیرا عقلاً عبد در مقابل خداوند کوتاهی نکرده، تا در نظر عقل مستحق عقوبت شده و عقوبت الهی قبیح نباشد. در نتیجه حجّیت قطع، عقلی نخواهد بود.

با توجه به اشکال در مقدمه دوم برای ادامه بحث از حجّیت عقلی قطع، همانطور که مقدمه اول تسلّم شد، مقدمه دوم هم باید تسلّم شود. یعنی هم حُسن و قُبح عقلی و هم وجوب عقلی اطاعت خداوند، باید تسلّم شده تا زمینه بحث از حجّیت عقلی قطع پیدا شود.

اشکال در حجّیت عقلی قطع

بعد از قبول حُسن و قُبح عقلی، و قبول وجوب عقلی اطاعت، آیا قطع به تکلیف در نظر عقل منجّز تکلیف است؟

برخی اصولیون فرموده‌اند با قبول این دو مقدمه نیز، قطع در نظر عقل منجّز تکلیف نیست. اگر وجوب اطاعت خداوند عقلی باشد، مخالفت با تکلیف مقطوع مقتضِی برای عذاب است نه علّت تامّه. از طرفی نیز اینگونه نیست که با وجودِ مقتضِی، همیشه مقتضَی هم محقّق شود؛ بلکه باید علاوه بر مقتضِی شرائط موجود، و موانع مفقود نیز باشند. در بحث عدم قبح عقوبت الهی، شرط هیچگاه احراز نمی‌شود زیرا قدرت بر احراز وجود ندارد. به عنوان مثال اگر فرض شود زید عصیان مولای خودش کرد، این عصیان مقتضی برای عقوبت است نه علّت تامّه. مولی باید در این عقوبت مصلحت ببیند تا عقاب نماید. مثلاً اگر زید بعد معصیت دیوانه شد، آیا مولی می‌تواند به دلیل عصیان در زمان عقل، وی را عقوبت کند؟ این عقوبت قبیح است؛ و یا مثلاً اگر زید بعد عصیان از دنیا رفت، آیا مولی می‌تواند جسد وی را آتش زده یا سر از تن وی جدا نماید؟ این امور قبیح است؛ زیرا مجازات مجنون یا مرده، منفعتی ندارد.

اشکال این است که حکمت و فائده‌ای برای عقوبت الهی احراز نمی‌شود (نه اینکه حکمت و مصلحتی نباشد بلکه احراز نمی‌شود). به عنوان مثال زید که فاسق و فاجر است اگر در قیامت عقاب شود، فائده آن چیست؟ فائده باید به زید، یا به خداوند، یا به غیر برگردد. در مورد خداوند فائده‌ای تصویر نمی‌شود زیرا خداوند از تعذیب کسی منتفع نمی‌شود؛ در مورد زید نیز فائده‌ای تصویر ندارد زیرا فرض این است که آخرت دار تکلیف نیست و با عقاب وی در قیامت، دیگر تنبیه شدن و انجام دادن سائر تکالیف، مطرح نیست. در مورد غیر هم فائده‌ای تصویر ندارد زیرا تنها فائده ممکن همان تشفّی و التیام و خوشحالی کسانی است که زید به آنها ظلم کرده است. در این صورت اولاً عقوبت منحصر به مواردی خواهد بود که به فردی ظلم شده است، یعنی بر ترک نماز و شرب خمر نباید عقوبتی باشد، در حالیکه عقوبت برای عاصی است نه برای ظالم؛ و ثانیاً سبب حالات روحی مانند تشفّی، فقط علم و اعتقاد است نه واقع، یعنی همین که این اعتقاد برای شخص پیدا شود که زید عذاب شده است، تشفّی حاصل می‌شود و نیازی نیست که واقعاً عذاب شود (به عنوان مثال برای تشفّی مظلوم لازم نیست واقعاً ظالم به درّه افتد، بلکه همین که اعتقاد مظلوم این باشد، کافی است؛ لذا اگر در قیامت این اعتقاد برای مظلوم پیدا شود، کافی است و نیازی نیست که ظالم هم عذاب شود).

به هر حال برای عقوبت زید فائده‌ای تصویر نمی‌شود (نه اینکه فائده‌ای برای عقوبت زید نباشد، بلکه قابل احراز نیست). در نتیجه عدم قبحِ عقوبت الهی احراز نشده، و استحقاق عقاب عقلی ثابت نمی‌شود. در این صورت حجّیت عقلی قطع ثابت نمی‌شود.

دو وجه برای تصویر حکمت برای عقوبت اخروی انسان عاصی مطرح شده است که نیاز به بررسی دارند.

ج۳۴ ۹۵/۰۸/۱۹

جواب اول: عدم قبح عقوبت

همانطور که گفته شد اگر قطع به تکلیف تعلّق گیرد، منجّز تکلیف نیست؛ زیرا این اشکال وجود دارد که عقوبت الهی نسبت به آن قبیح است. قبح عقوبت به دلیل این است که فائده‌ای برای آن تصویر نمی‌شود (نه در معذِّب و نه در معذَّب و نه در غیر).

از سوی مستشکل، جوابی داده شده است. از طرفی مسلّم و معلوم است که اگر عذاب بی فائده شود، عذابی نخواهد بود؛ و از سوی دیگر نیز در دین مسلّم است که فجّار و کفّار عذاب می‌شوند؛ هر دو امر مسلّم هستند، لذا با حفظ هر دو، این نتیجه به دست می‌آید که عقوبت اثر طبیعی و قهری گناه (یا تجرّی) در دنیاست. یعنی عذاب اخروی نتیجه طبیعی معصیت و تجرّی در دنیا است مانند اینکه دست در آتش می‌سوزد. این همان تجسّم اعمال است که گفته می‌شود.

این جواب صحیح نیست و در مجموع سه اشکال در آن وجود دارد:

الف. این تفسیر فی نفسه دور از ذهن است؛ زیرا اولاً اینکه خداوند اراده‌ای در عذاب نداشته باشد، بعید است؛ و ثانیاً اینکه مثلاً اگر یک قطره شرب خمر شود، نتیجه طبیعی آن این مقدار از عذاب باشد نیز کمی دور از ذهن است؛ و ثالثاً در مورد شفاعت (که مثلاً زید شفاعت شده و عمرو نمی‌شود) نیز باید گفته شود نتیجه طبیعی رفتار است، که این هم دور از ذهن است که شفیع اراده‌ای نداشته باشد؛ و رابعاً اگر عقوبت نتیجه قهری عمل باشد، چرا جاهل قاصر که شرب خمر نموده، همین نتیجه قهری را نداشته و عقوبت ندارد.

ب. با فرض قبول این تفسیر برای عقوبت اخروی نیز حجّیت (معذِّریت و منجّزیت) عقلی قطع ثابت نیست؛ زیرا بحث از حجّیت در واقع بحث از قبح یا عدم قبح عقاب است (یعنی اگر عقاب قبیح نباشد، قطع منجّز و معذّر است)، در حالیکه با این تفسیر نفسِ معصیت در دنیا موجب جهنّم در آخرت است. بنابراین بر اساس حُسن و قبح عقلی، عقاب تصحیح نمی‌شود بلکه عقاب همان نتیجه قهری عمل در دنیاست. لذا این تفسیر در بحث ما مفید نیست.

ج. اصل این تفسیر از عقوبت اخروی، اشکال اساسی دارد؛ زیرا این تفسیر مبتنی بر این است که اثبات شود عذاب الهی بی فائده است، در حالیکه با بیان فوق تنها وجود فائده احراز نشد (نه اینکه بی فائده بودن ثابت شود). بنابراین این تفسیر نیازمند اثبات بی فائده بودن عقوبت اخروی است، که ثابت نشده است.

جواب دوم: فائده عقوبت، دنیوی است

جواب دیگری هم داده شده است، که عقوبت قبیح نیست زیرا دارای فائده است. نیازی نیست فائده عقوبت در قیامت باشد (تا گفته شود نه در معذَّب و نه در معذِّب و نه در غیر فائده‌ای نیست)، بلکه فائده آن عذاب اخروی در دنیا ظاهر می‌شود. همین که شخص در دنیا بداند که با مخالفت قطع، عذاب اخروی خواهد داشت، مخالفت نخواهد کرد. همین بازدارندگی از گناه، فائده وجود عذاب اخروی است. بنابراین عقوبت اخروی دارای فائده شده، و عقوبت قبیح نخواهد بود.

این جواب نیز صحیح نیست و پاسخ از آن در مباحث قبل گفته شد. تأدّب در دنیا معلول خودِ عذاب الهی نیست، بلکه معلول «علم به عذاب الهی» است.

جواب سوم: احراز فائده از مدلول التزامی آیات عذاب

جواب دیگری هم داده شده که در قرآن سخن از عذاب وجود دارد. مدلول مطابقی آیات عذاب، وجود عذاب بوده، و مدلول التزامی آنها وجود حکمت و فائده برای عذاب است. زیرا فرض این است که خداوند حکیم است و معذِّب اوست، لذا کار لغو انجام نمی‌دهد. در نتیجه هرچند فائده بخصوصه معلوم نباشد، امّا وجود فائده احراز می‌شود.

این استدلال مغالطه دارد، زیرا از آیات استفاده می‌شود در عذاب قیامت حکمت است. به عبارت دیگر اگر عذابی باشد، قطعاً دارای فائده است. امّا این إخبار یا ایعاد مورد عمل است و کفّار واقعاً به جهنّم می‌روند؟ به عنوان مثال اگر گفته شود «ان کان زید حمارا کان ناهقاً»، این قضیه صادق است؛ امّا در مورد حمار بودنِ زید ساکت است. پس اگر خداوند عذاب نماید، قطعاً دارای حکمت است؛ امّا آیا عذاب می‌کند؟ پس دلالت التزامی این است که اگر عذاب نماید، دارای حکمت است.

در مورد این آیات دو احتمال وجود دارد: این آیات انشاء عذاب باشد یعنی «وعید» هستند، و یا این آیات اخبار از عذاب هستند. در صورت اول، تخلف وعید قبیح نیست؛ مانند اینکه معلّمی به دانش آموز بگوید اگر غیبت نمودی دو نمره از نمره‌ات کم می‌شود. نیاز نیست به این عمل شود، بلکه ممکن است بر اساس مصلحتی به آن عمل نشود. به نظر می‌رسد این آیات انشائی بوده و دلالت بر وعید دارند. در صورت دوم (که این آیات إخبار از عذاب باشند) نیز در باب اخبار گفته شده «خبر کذب» فی نفسه قبیح نیست (یعنی قبح ذاتی ندارد، بلکه قبح

اقتضائی دارد)، مانند اینکه به بچه گفته شود اگر کوچه بروی گربه تو را می‌خورد. این موجب می‌شود کوچه نرفته و آسیب نبیند، که این امری قبیح نیست.

البته چون وجوب فطری قبول شد، احتمال عذاب کافی است، و ممکن است خداوند عذاب نماید.

بنابراین با تسلّم دو مقدمه، هم حجّیت عقلی قطع ثابت نمی‌شود امّا احتمال نفسانی عقوبت کافی است که اطاعت لازم باشد (حتی با قطع به استحقاق هم نسبت به عذاب احتمالی هستیم، ممکن است شفاعت شود یا مانند آن)، که همین احتمال عقوبت موجب وجوب فطری اطاعت خداوند می‌شود.

ج۳۵ ۹۵/۰۸/۲۲

جمع‌بندی: عدم حجّیت عقلی

با توجه به مباحث گذشته معلوم شد حجّیت عقلی قطع، مبتنی بر حُسن و قبح عقلی و بر عقلی بودن وجوب اطاعت خداوند متعال است. با قبول این دو مقدمه، اگر برای مکلفی قطع به تکلیفی فعلی حاصل شود، تکلیف فعلی بر وی منجّز است. یعنی بر خالفت آن مستحقّ عقوبت است، یعنی عقاب وی قبیح نیست.

مشهور علماء هر دو مقدمه را پذیرفته‌اند، لذا قائل به حجّیت عقلی قطع شده‌اند. به نظر می‌رسد وجوب اطاعت خداوند، عقلی نیست بلکه فطری است. در نتیجه منجّزیت عقلی قطع قابل قبول نیست.

حجّیت عقلائی قطع

حجّیت عقلائی قطع به این معنی است که عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف مقطوع، در نزد عقلاء قبیح نیست. به عنوان مقدمه باید حُسن و قبح عقلائی توضیح داده شود. عقلاء همان انسان‌ها هستند که به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند. اکثر حیوانات زندگی انفرادی دارند یعنی به تنهایی زندگی می‌کنند؛ و برخی از آنها زندگی جمعی دارند یعنی در کنار هم زندگی می‌کنند امّا تعامل اجتماعی ندارند؛ و برخی از آنها نیز زندگی اجتماعی دارند یعنی در کنار هم زندگی کرده و با هم تعاملات اجتماعی دارند، مانند مورچه‌ها و زنبورها؛ زندگی انسان‌ها نیز اجتماعی است. برای اینکه کمترین ضرر به زندگی دیگران وارد شود، باید برخی کارها را انجام داده، و برخی را ترک کنند. لذا عقلاء یک دسته مفاهیم اعتباری ساخته‌اند و نسل‌های بعدی را بر اساس همین امور تربیت می‌کنند. این مفاهیم همان حُسن و قبح عقلائی هستند. به عنوان مثال «صدق» حَسن، و «کذب» قبیح است. این حُسن و قبح نظیر ملکیت و زوجیت است که اموری اعتباری هستند یعنی در واقع علقه‌ای نیست بلکه اعتبار است (پس حُسن صدق امری اعتباری است مانند علقه بین زید و عبای او). در نتیجه حسن و قبح عقلائی کاملاً اعتباری است و مبتنی بر

ادامه زندگی اجتماعی است (بر خلاف حسن و قبح عقلی که امری واقعی هستند). البته خودِ حُسن و قبح عقلائی اعتباری، امّا منجّزیت و معذّریت عقلائی از امور واقعی هستند. به عبارت دیگر منجّزیت عقلائی قطع، واقعی اعتباری است، یعنی در طول اعتبار عقلاست (بر خلاف منجّزیت عقلی قطع که واقعی واقعی است، یعنی در طول اعتبار نیست).

اثبات حجّیت عقلائی قطع

با توجه به مقدمه فوق، به اصل بحث در مورد حجّیت عقلائی قطع می‌پردازیم. آیا قطع نزد عقلاء منجّز است؟ یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آیا نزد عقلاء عقوبت بر مخالفت آن قطع، قبیح است؟ اگر عقوبت بر مخالفت قطع قبیح نباشد، حجّیت عقلائیه ثابت است؛ و اگر قبیح باشد، حجّیت عقلائی ثابت نیست.

معذّریت در قطع به عدم تکلیف نیز همین بحث را دارد (عقلاء می‌توانند برای تکلیف مجهول یا برای تکلیف مقطوع عدمه، حجّیت جعل نمایند؛ زیرا اعتبار به دست عقلاء است. لذا اشکال در معذّریت عقلی قطع در مورد معذّریت عقلائی قطع وارد نیست).

بحث از حجّیت عقلائی قطع در دو مقام خواهد بود: حجّیت عقلائی قطع در دائره انسان‌ها؛ در دائره خداوند و انسان:

اول: حجّیت عقلائی قطع در دائره انسان‌ها

به عنوان مقدمه تقسیم ظنّ و قطع به شخصی و نوعی توضیح داده می‌شود. قطع شخصی و نوعی دارای دو اصطلاح متفاوت است که در این بحث، یک اصطلاح مدّ نظر بوده و همان توضیح داده می‌شود. اگر ظنّ یا قطع برای زید حاصل شود ممکن است شخصی یا نوعی باشد. «قطع شخصی» به قطعی گفته می‌شود که از سببی پیدا شده که در نزد اکثر افراد افاده قطع نمی‌کند. به عنوان مثال زید کسی است که با شنیدن یک خبر قطع پیدا می‌کند ولو مخبِر را نشناسد؛ «قطع نوعی» به قطی گفته می‌شود که سبب قطع برای اکثر افراد افاده قطع می‌کند. مانند اینکه یک خبر از پنج نفر شنیده شود، و قطع به مضمون خبر پیدا شود («ظنّ شخصی» نیز ظنّی است که سبب آن برای اکثر افراد افاده ظنّ نکند؛ و «ظنّ نوعی» ظنّی است که سبب آن برای اکثر افراد افاده ظنّ کند).

معذّریت عقلائی قطع

اگر قطع به عدم تکلیف فعلی پیدا شود و با آن تکلیف مخالفت شود، در نزد عقلاء عذر محسوب می‌شود؟ به نظر می‌رسد در این موارد، نفسِ قطع موجب تعذیر نیست. به عنوان مثال اگر یک دانش آموز به مدرسه نرود و بگوید قطع داشتم که مدرسه تعطیل است، این عذر مقبول نیست (یعنی نفس قطع به عنوان دلیل مقبول نیست). به عبارت دیگر جستجو نمی‌کنند که آیا صادق است که قطع پیدا کرده یا کاذب است.

البته ممکن است مستند قطع موجب تعذیر شود، مانند اینکه بگوید ده نفر از دوستان من گفتند مدرسه تعطیل است. این قول ده نفر، معذّر هست امّا نفس قطع معذّر نیست. شاهد اینکه قوانین حکومت‌ها مانند «عبور از چراغ قرمز ممنوع است» و یا «کشیدن مواد مخدر ممنوع است» و یا «دزدی ممنوع است»، استثناء ندارند. یعنی گفته نشده این قوانین وجود دارد مگر برای انسانی که قطع به عدم ممنوعیت دارد! در احکام و تکالیف عقلائی بین عالم و جاهل (بسیط یا مرکب یا غافل) تفاوتی نیست، یعنی تکلیف مشترک است (البته تنجّز یا عدم تنجّز تکلیف بحث دیگری است). به هر حال، در هیچ موردی نفسِ قطع موجب تعذیر نیست.

ج۳۶ ۹۵/۰۸/۲۳

منجّزیت عقلائی قطع

اگر به تکلیفی از تکالیف عقلائیه قطع پیدا شده و با آن تکلیف مخالفت شود، به نظر می‌رسد قطع منجّز باشد. به عنوان مثال اگر زید قطع داشته باشد استفاده از مواد مخدر ممنوع است، و از آن استفاده کند، در این مورد در نزد عقلاء مجازات وی قبیح نیست. به عبارت دیگر در اینکه تکلیف مقطوع نزد عقلاء منجَّز است، شکّی نیست. امّا به نظر می‌رسد در این موارد، خودِ قطع منجّز نیست؛ زیرا حتی اگر زید احتمال هم بدهد که مصرف موارد مخدّر ممنوع است، این احتمال منجّز است و عقوبت وی قبیح نیست. هر تکلیف فعلی عقلائیه منجّز است مگر مجوّز و عذری در مخالفت آن وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر زید به مدرسه نرود به دلیل اینکه ناظم به وی گفته مدرسه تعطیل است، در این مورد مجازات وی قبیح است؛ زیرا قول ناظم حجّت است هرچند اشتباه کرده و یا دروغ گفته باشد.[1] در این موارد قول ناظم معذّر است.

۱. در مثال به اینکه زید از چراغ قرمز عبور کرده و عذرش این است که پلیس گفته است، اصلاً تکلیفی وجود ندارد تا مخالفت شده باشد؛ زیرا در تعارض بین حرف پلیس و چراغ قرمز، حرف پلیس مقدّم است. به خلاف مثال فوق که تکلیف به حضور در مدرسه دارد، امّا مخالفت کرده است.

بنابراین در این موارد، قطع منجّز نیست؛ و حتی احتمال هم منجّز نیست، بلکه بدون احتمال هم تنجیز وجود دارد. به عنوان مثال اگر زید به اشتباه چراغ قرمز را سبز دیده و عبور کند، تکلیف منجّز بوده و مجازات وی قبیح نیست.[1] در نتیجه در حجج عقلائی هر تکلیف به فعلیت موضوع، منجّز است. برای مخالفت تکلیف فعلی، باید عذر وجود داشته باشد. به عبارت دیگر در دائره عقلاء، نیازی به منجّز نیست.

دوم: حجّیت عقلائی قطع در دائره انسان و خداوند

در بحث از حجّیت عقلائی قطع بین انسان و خداوند، در دو مورد به طور مستقلّ بحث خواهد شد: ابتدا در مورد رفتار انسان در مقابل خداوند؛ و سپس در مورد رفتار خداوند در مقابل انسان؛

الف. در مورد رفتار انسان در مقابل خداوند این سوال مطرح است که آیا نزد عقلاء، اطاعت خداوند واجب است؟ به نظر می‌رسد عقلاء در مورد اطاعت خداوند نظری ندارند، زیرا اعتبارات عقلائیه فقط در مورد نظام اجتماعی خودشان است. البته ممکن است برخی امور که نزد عقلاء ممنوع است، توسط شارع هم حرام شود، مانند دزدی و سرقت که هم حرمت عقلائی و هم حرمت شرعی دارند. امّا برخی امور دیگر مانند نماز و روزه (که ارتباطی با حفظ یا خلل در نظام اجتماعی انسان ندارند) خارج از اعتبار عقلاء است. پس اطاعت خداوند در نزد عقلاء حَسن یا قبیح نیست، زیرا اطاعت «بما هی اطاعت» ارتباطی با حفظ و اخلال به نظام اجتماعی ندارد.

ب. در مورد رفتار خداوند در مقابل انسان نیز این سوال مطرح می‌شود که آیا عقوبت الهی در قیامت قبیح است یا قبیح نیست؟ به نظر می‌رسد عقوبت الهی در آخرت، ارتباطی با نظام اجتماعی بلکه با امور دنیوی ندارد. بنابراین عقلاء «بما هم عقلاء» در این مورد هم نظری ندارند. پس رفتار خداوند در مقابل انسان هم خارج از اعتبارات عقلائیه است.

نکته: عمل عقلاء به قطع

در انتهای بحث از حجّیت عقلائی قطع، نیاز است نکته‌ای تذکر داده شود. عقلاء همیشه بر طبق قطع عمل می‌کنند، و حتی به اطمینان هم عمل می‌کنند. بلکه در امور هامّه بر ظنّ هم عمل کرده، و بالاتر اینکه در امور اهمّ به احتمال هم عمل می‌کنند. به عنوان مثال اگر احتمال وجود سمّ در یک ظرف باشد، لب به آن نمی‌زنند. به هر حال در عمل عقلاء به قطع، تردیدی نیست. بحث از حجّیت عقلائیه قطع، در احتجاج به قطع در بین عقلاء است. یعنی آیا نزد عقلاء قطع «بما هو قطع» حجّت است؟ قطع در بین عقلاء معذّر و منجّز نیست.

---

۲. البته پاره‌ای از افراد جهل، عذر محسوب می‌شود؛ مانند اینکه قانون تازه تصویب شده و زید از آن بی اطلاع است.

جمع‌بندی: عدم حجّیت عقلائی قطع

از مباحث گذشته این نتیجه به دست می‌آید که خودِ قطع حجّیت عقلائیه ندارد. یعنی خودِ قطع در نزد عقلاء معذِّر یا منجِّز نیست.

امّا همانطور که گفته شد قطع تقسیم به «شخصی» و «نوعی» می‌شود. به نظر می‌رسد در قطع شخصی، نه «خودِ قطع» و نه «سبب قطع» حجّت نیست؛ و در قطع نوعی هرچند «خودِ قطع» حجّت نیست، امّا «سبب قطع» در نزد عقلاء حجّت است. به عنوان مثال از خبر پنج نفر به قطع پیدا می‌شود، که حجّت است. یا از مجموعه‌ای از قرائن نوع مردم به قطع می‌رسند، که در این موارد «سبب قطع» هم معذّر و هم منجّز است.

ج۳۷ ۹۵/۰۸/۲۴

حجّیت عرفیه قطع

مراد از حجّیت عرفیه قطع این است که آیا بر اساس حُسن و قبح عرفی (نه عقلی یا عقلائی) قطع حجّت است؟ قبل از ورود به بحث حسن و قبح عرفی توضیح داده می‌شود. به طور اجمال حُسن و قبح سه قسم است: حُسن و قبح عقلی؛ و حُسن و قبح عقلائی؛ و حُسن و قبح عرفی؛

تفاوت «حُسن و قبح عرفی» با «حُسن و قبح عقلی» در این است که حسن و قبح عقلی دو امر واقعی هستند مانند «علیّت» و «استحالة» و «تلازم» که از امور واقعی هستند؛ امّا حسن و قبح عرفی از امور اعتباری هستند مانند «ملکیت» و «زوجیت» که از امور اعتباری هستند.

هرچند «حُسن و قبح عرفی» و «حُسن و قبح عقلائی» هر دو از امور اعتباری هستند، امّا سه تفاوت دارند:

الف. منشأ حسن و قبح عقلائی همیشه حفظ نظام است. اگر منشأ حُسن و قبح حفظ نظام نباشد، عرفی می‌شود. پس تفاوت اول در منشأ اعتبار عقلاء است.

ب. زمان و مکان و دیانت و مانند آنها در حُسن و قبح عقلائی تأثیری ندارد، امّا در حُسن و قبح عرفی مؤثّر است. یعنی اینکه در قدیم یا در آینده یا در آن مکان خاصّ و یا در بین مسلمین، چنین حُسن و قبحی وجود دارد، مربوط به حُسن و قبح عقلائی نیست بلکه مربوط به حُسن و قبح عرفی است. البته حُسن و قبح عقلائی نیز ممکن است به لحاظ مصداق در عرف‌های مختلف یا زمان‌های مختلف تغییر کند، امّا علّت آن، تغییر موضوع است. به عنوان مثال برده داری در گذشته ممدّ نظام اجتماعی بوده، امّا امروزه موجب اخلال به نظام اجتماعی است. پس

سیره عقلاء عوض نشده بلکه موضوع عوض شده است. مثال دیگر اینکه اگر زمانی بیاید که دروغ مخلّ به نظام اجتماعی نباشد، قبیح نخواهد بود.

ج. حُسن و قبح عقلائی فقط در دائره فعل اختیاری انسان در قبال سائر انسان‌هاست، امّا حُسن و قبح عرفی اعمّ بوده و در دائره رفتار خداوند در مقابل انسان، و رفتار انسان در مقابل خداوند نیز می‌شود. به عنوان مثال در عرف مسلمین معصیت، قبیح است؛ و یا در تمام عرف‌ها عذاب الهی نسبت به اطفال قبیح است (یعنی حتی کسانی که به خداوند اعتقاد ندارند، این مطلب را قبول دارند که اگر خدایی باشد اینکه در قیامت اطفال را به جهنّم ببرد، کار قبیحی است)؛ و یا تعذیب حیوان در دنیا قبیح است، که قبح عرفی دارد[1]

«حُسن و قبح عرفی» برگرفته از آداب و سنن و اعتقادات و تعلیم و تربیت، و یا از «حُسن و قبح عقلائی» است. توضیح اینکه عرف تفطن ندارد که خداوند خارج از دائره عقلاست، لذا همانطور که عقلاء تعذیب صغار در دنیا را قبیح می‌دانند، در نظر عرف تعذیب آنها توسط خداوند نیز قبیح است. در واقع عرف در حال شبیه‌سازی است یعنی تمثیل می‌کند.

اثبات حجّیت عرفی قطع

با توجه به مقدمه فوق این سوال مطرح است که آیا قطع در نظر عرف حجّت است؟ یعنی فرض شود قطع به تکلیف فعلی پیدا شده و با آن مخالفت شده، آیا عقوبت مولی نسبت به آن قبیح است (تا قطع منجّز نباشد)، و یا قبیح نیست (تا قطع منجّز باشد)؟

مقام اول: در دائره انسان با انسان

در رابطه انسان با انسان، قطع نزد عرف معذِّر نیست. توضیح اینکه اگر کسی با تکلیف فعلی که قطع به عدم آن دارد مخالفت نماید، معذور نیست. البته در این موارد ممکن است قطع، شخصی یا نوعی باشد. اگر قطع نوعی باشد سبب قطع نزد عرف معذِّر است؛ و اگر قطع شخصی باشد مجازاتِ مخالف، قبیح نیست (یعنی نه خودِ قطع و نه سبب آن، عذر عرفی محسوب نمی‌شود).

همین طور قطع در رابطه انسان با انسان منجّز هم نیست. البته اگر با تکلیف فعلی مقطوع مخالفت نماید، مجازات می‌شود؛ زیرا عرف هم مانند عقلاء است یعنی هر تکلیفی را منجّز می‌داند مگر عذری وجود داشته باشد

---

۱. منکرین حسن و قبح عقلی، رفتار خداوند را بر اساس حسن و قبح عرفی می‌دانند؛ زیرا حُسن و قبح عقلی را مورد انکار آنها بوده، و رفتار خداوند نیز از حُسن و قبح عقلائی موضوعاً خارج است.

(لذا در عرف جاهل مرکب هم به نفس مخالفت مستحق عقوبت است)؛ امّا این تنجیز به سبب قطع نیست، بلکه به سبب عدم وجود معذِّر است. بنابراین نفسِ قطع در نزد عرف، نه معذِّر و نه منجِّز نیست.

مقام دوم: در دائره انسان و خداوند

در رابطه انسان و خداوند نیز عرف دقیقاً همان نظری را دارد که در رابطه انسان با انسان دارد. یعنی قطع نه معذِّر و نه منجِّز تکلیف نمی‌باشد؛ زیرا عرف تفاوتی بین موالی عرفی و مولای حقیقی نمی‌بیند.

جمع‌بندی: عدم حجّیت عرفی قطع

جمع بندی اینکه حجّیت قطع بر اساس حسن و قبح عقلی، مورد قبول نیست زیرا وجوب اطاعت فطری است نه عقلی؛ و بر اساس حسن و قبح عقلائی نیز قطع حجّت نیست زیرا رفتار خداوند از دائره عقلائی خارج است؛ و بر اساس حسن و قبح عرفی نیز قطع حجّت نیست زیرا عرف قطع را عذر یا منجّز نمی‌داند.[1]

ج۳۸ ۹۵/۰۹/۱۳

حجّیت شرعیه قطع

همانطور که گذشت حُسن و قبح سه قسم است: عقلی؛ و عقلائی؛ و عرفی؛ بنابراین باید حجّیت شرعیه توضیح داده شود. مراد از حجّیت شرعیه این است که شارع چیزی را اماره قرار دهد. هر مولایی می‌تواند نسبت به عبید خود، چیزی را اعتبار نماید. حجّیت شرعیه قطع به این معنی است که قطع توسط شارع اماره بر تکلیف قرار گیرد (اماره تنجیزی یا تعذیری). اگر حجّیت قطع عقلی نباشد، یعنی شرعی یا عقلائی یا عرفی باشد، قطع نیز اماره خواهد بود. البته همانطور که گفته شد حجّیت به معنی عدم قبح عقاب بر تکلیف است. عدم قبح نیز ممکن است عقلی یا عقلائی یا عرفی باشد. اگر شارع قطع را حجّت قرار دهد، عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع عرفاً قبیح نخواهد بود. بنابراین در این مورد نیز از حُسن و قبح عرفی استفاده می‌شود که البته جعل آن به دست عرفی نیست بلکه به دست شارع است.

۱. حجّیت عقلی یا عقلائی یا عرفی، بر اساس حُسن و قبح هستند؛ امّا حجّیت شرعیه بر اساس حسن و قبح نیست.

استدلال بر حجّیت شرعیه قطع: نهی از اتّباع غیر علم

تنها دلیلی که بر حجّیت شرعیه قطع ممکن است اقامه شود، این آیه شریفه است «لاتقفُ ما لیس لک به علم».[1] در این آیه از اتّباع غیر علم نهی شده است، که متفاهم عرفی همان اتّباع علم است. به عنوان مثال اگر دو راه وجود داشته باشد که گفته شود «از این راه نرو»، فهم عرفی این است که «از راه دیگر برو». بنابراین از این آیه شریفه نیز عرفاً اتّباع از علم فهمیده می‌شود. معنای عرفی علم نیز همان جامع بین قطع و اطمینان است. در نتیجه قطع حجّت خواهد بود.

به نظر می‌رسد این آیه شریفه دلالت بر حجّیت قطع ندارد. توضیح اینکه انسان همیشه بر اساس قطع عمل می‌کند، که این اثر تکوینی علم است. یعنی وقتی شخصی قطع به سمّ بودن مایعی داشته باشد، از آن نمی‌نوشد و در نظر وی مهمّ هم نیست که واقعاً سمّ باشد یا نباشد. به هر حال تحرّک انسان بر اساس علم و قطع است. البته عدّه‌ای از مردم به ظنّ و احتمال هم عمل می‌کنند. انسان غیر خردمند به ظنّ و احتمال نیز عمل می‌کند مثلاً احتمال می‌دهند سرقتی کار زید باشد، همین را اعلام می‌کنند. افراد خردمند هم ممکن است به ظنّ و احتمال عمل کنند، امّا این عمل از باب احتیاط است و از باب عمل به ظنّ یا احتمال نیست. یک احتمال نیز در این آیه شریفه وجود دارد که ارشاد به روش خردمندانه بین انسان‌ها می‌باشد. یعنی آیه دستور می‌دهد تابع علم باشید و به ظنّ و احتمال عمل نکنید. پس آیه ناظر به اثر تکوینی علم است، و دلالتی بر جعل و اعتبار ندارد. البته احتمال دیگر هم در آیه شریفه وجود دارد، امّا همین احتمال کافی است تا استدلال به این آیه شریفه برای اثبات حجّیت شرعیه قطع، ناتمام باشد.

تنبیهاتی ذیل اثبات حجّیت قطع

در نتیجه قطع یک حالت روانی است که اثر تنجیزی و تعذیری ندارد. به عبارت دیگر قطع «بما هو قطع» حجّت نیست (نه عقلاً و نه عقلاءً و نه عرفاً و نه شرعاً). در ذیل مقام دوم (اثبات حجّیت قطع) نیاز است چند تنبیه مطرح شود.

ج۳۹ ۹۵/۰۹/۱۴

---

۱. سوره اسراء، آیه۳۶.

تنبیه اول: عدم حجّیت چیزی، بدون حجّیت قطع

نتیجه بحث‌های گذشته این شد که قطع حجّت نیست، امّا اشکالی در عدم حجّیت قطع مطرح شده است که باید جواب داده شود. گفته شده اگر قطع حجّت نباشد، حجّیت هیچ شیء قابل اثبات نیست. به عنوان مثال یکی از حجج مطرح در علم اصول عبارت از «ظهور» است. اگر ظهور حجّت است، نسبت به حجّیت آن قطع وجود دارد یا قطعی در کار نیست؟ اگر قطعی نباشد پس معلوم نیست که ظهور حجّت باشد؛ و اگر قطع وجود داشته باشد باز هم طبق فرض این قطع حجّت نیست، پس باز هم حجّیت ظهور معلوم نخواهد بود؛ در نتیجه حجّیت ظهور قابل اثبات نیست. دلالت قطعی که حجّت نیست بر حجّیت ظهور، نظیر دلالت خبر ضعیفی بر حجّیت ظهور است. یعنی وقتی استدلال به خبر ضعیف برای اثبات حجّیت ظهور ناتمام است، استدلال به قطع هم برای اثبات حجّیت ظهور ناتمام خواهد بود.

هر حجّتی در علم اصول دچار این اشکال خواهد بود. در ذهن علمای اصول همه حجج به قطع برمی‌گردد و یک حجّت بالذات وجود دارد که باقی حجج به واسطه حجّیت قطع حجّت هستند. نهایت چیزی که برای حجّیت یک چیز وجود دارد، این است که به قطع برگردد. پس اگر قطع حجّت نباشد، هیچ چیزی حجّت نخواهد بود.

پاسخ شبهه: عدم حجّیت قطع مضرّ به حجّت‌های دیگر نیست

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست، زیرا بحث از حجّیت قطع غیر از بحث از عمل به قطع است. توضیح اینکه قطع یک اثر تکوینی دارد که محلّ نزاع نیست. اثر تکوینی قطع این است که انسان دائماً طبق قطع عمل می‌کند و منفعل می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی قطع داشته باشد این مایع سمّ است، آن را شرب نمی‌کند (ولو واقعاً سمّ نباشد)؛ و اگر قطع داشته باشد سمّ نیست، آن را شرب می‌کند ولو واقعاً سمّ باشد. یعنی انسان اینگونه خلق شده است که بر اساس حالت روانی قطع، عمل می‌کند، و این خصوصیت در خودِ قطع نیست بلکه ممکن بود خداوند انسان را طوری خلق نماید که همیشه بر خلاف قطع عمل نماید، یا بر اساس احتمال هم عمل نماید.

به هر حال بحث از عمل به قطع، غیر از بحث از حجّیت قطع است. پس حجّیت ظهور منافاتی با عدم حجّیت قطع ندارد. به عبارت دیگر قطع به حجّیت ظهور وجود دارد که به این قطع عمل می‌شود هرچند احتجاج به آن قطع نمی‌شود زیرا حجّت نیست. عمل به قطع نیز به سبب دفع ضرر محتمل است که فطری انسان است. پس انسان طوری خلق شده است که به قطع عمل نماید.

گویا این محذور از زمان مرحوم شیخ انصاری بوده که حجّیت قطع ذاتی در نظر گرفته شده است. یعنی با این محذور مواجه شده‌اند که حجّیت ظهور نباید با چیزی ثابت شود که خودش حجّت نیست. امّا به نظر می‌رسد

محذوری نیست؛ زیرا قطع به حجّیت ظهور وجود دارد، و طبق این قطع عمل می‌شود، در عین حال به قطع احتجاج نمی‌شود. بنابراین همانطور که گفته شد قطع «بما هو قطع» معذّر و منجّز نیست، و این مطلب تنافی با حجّیت سائر امور ندارد. بله در کنار قطع یک خصوصیت وجود دارد که منجّز تکلیف است و آن خصوصیت همان احتمال تکلیف فعلی است.[1]

ج۴۰ ۹۵/۰۹/۱۵

تنبیه دوم: تنجیز حکم فعلی به قطع یا احتمال

به عنوان مقدمه اشاره‌ای به مراحل حکم در نزد علماء می‌شود. مرحوم آخوند تکلیف را به چهار مرحله تقسیم نموده‌اند. بعد از مرحوم آخوند مرحوم میرزای نائینی فرموده‌اند حکم دارای دو مرحله است. نظریه میرزا بعد ایشان با تغییرات یا تقسیمات دیگری مورد قبول واقع شد. به هر حال نظر رائج این است که حکمی تقسیم به کلی و جزئی می‌شود. به عنوان مثال «طهارة الماء» حکمی کلی، و «طهارة هذا الماء» حکمی جزئی است؛ و یا «وجوب الحجّ» حکمی کلی، و «وجوب الحجّ علی زید» حکمی جزئی است. مرحوم میرزا نام حکم کلی را «جعل» و نام حکم جزئی را «مجعول» نهادند.[2] البته برای حکم جزئی نام دیگری نیز نهاده شده که همان «حکم فعلی» است.

مرحوم میرزا فرمودند حکم کلی عقیب «انشاء» محقّق می‌شود، که شهید صدر به جای انشاء از اصطلاح «عملیّة الجعل» استفاده نموده است، و ما نیز از اصطلاح «تشریع» استفاده می‌کنیم. پس جعل یا حکم کلی عقیب تشریع پیدا می‌شود. مجعول نیز وقتی محقّق می‌شود که موضوع در خارج فعلی شود. در مثال حجّ وقتی برای اولین بار «و لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا» صادر شد، «تشریع» و «عملیة الجعل» محقّق شده است، که عقیب آن، حکم کلی «وجوب الحجّ علی المکلف المستطیع» محقّق شده است. مجعول نیز وقتی محقّق می‌شود که در خارج مکلفی مستطیع شود. یعنی اگر زید مستطیع شود، مجعولِ «وجوب الحجّ علی زید» نیز محقّق می‌شود.

در نظر علماء فقط مجعول است که متّصف به «تنجّز» و «عدم تنجّز» می‌شود. یعنی تکلیف فعلی دو قسم منجّز و غیر منجّز دارد، امّا جعل این دو قسم را ندارد. هر تکلیف فعلی در خارج، یا منجّز و یا غیر منجّز است.

---

۱. ممکن است اشکال شود که اگر ظهوری باشد و قطع به آن نباشد، حجّت نیست. پس معلوم می‌شود قطع هم حجّت است نه خودِ ظهور؛ پاسخ این است که بله ظهور واصل (مقطوع) حجّت است امّا وصول، حجّت نیست. به عبارت دیگر همان احتمال موجود در کنار قطع، موجب تنجّز تکلیفی است که ظهور دلالت بر آن دارد.

۲. شاید این نام خیلی مناسب نباشد، به هر حال احتمالاً نامی مناسب‌تر از آن پیدا نشده است، و بعد از میرزا هم نام جدیدی انتخاب نشد.

به عنوان مثال وجوب نماز ظهر نسبت به زید، عند الزوال فعلی می‌شود. این تکلیف ممکن است نسبت به زید منجّز و نسبت به عمرو غیر منجّز باشد یا بالعکس. معنای منجّز این است که در مخالفت تکلیف استحقاق عقوبت هست و معنای غیر منجّز این است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست. مراد از استحقاق در نظر علماء، همان استحقاق عقلی یعنی عدم قبح عقلی در عقوبت است. پس تکلیف غیر منجّز همان تکلیفی است که عقلاً در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست بلکه عقاب بر آن در نظر عقل قبیح است.

مقوّم فعلیت و منجّزیت یک تکلیف

فعلیت یک تکلیف همیشه متقوّم به تحقق موضوع در خارج است؛ امّا در مقوّم تنجّز یک تکلیف دو نظریه مطرح شده است:

نظر مشهور: تنها قطع، منجّز تکلیف است

نظر رائج و مشهور این است که تنجّز تکلیف فقط از ناحیه «قطع» می‌آید. یعنی تا قطعی نباشد تکلیف به مرحله تنجّز نمی‌رسد. قطع نیز بدون مقطوع یا متعلّق، محقّق نمی‌شود. اگر قطع به یکی از این سه امر تعلّق گیرد تکلیف فعلی، منجّز می‌شود:

الف. قطع تفصیلی به نفسِ تکلیف فعلی: اگر قطع به نفسِ تکلیف فعلی تعلّق گیرد آن را منجّز می‌کند. به عنوان مثال اگر زید قطع به وجوب حجّ بر خودش پیدا کند، تکلیف فعلی وی منجّز خواهد بود.

ب. قطع تفصیلی به حجّت بر تکلیف فعلی: اگر قطع به حجّیت یک حجّت بر تکلیف فعلی تعلقّ گیرد نیز آن را منجّز می‌کند. یعنی اگر قطع به وجوب حجّ بر خودش نداشته باشد امّا شخص ثقه‌ای به زید بگوید حجّ بر تو واجب است، و زید هم قطع دارد که خبر ثقه حجّت است، در این صورت نیز تکلیف منجّز می‌شود. در این حالت هر چند خبر ثقه واسطه در تنجّز تکلیف است، امّا حجّیت بالذات برای قطع است (نظیر شوری آب که هرچند گفته می‌شود آب شور است امّا در حقیقت نمک موجود در آن شور است).

ج. قطع اجمالی به تکلیف یا حجّیت: اگر قطع اجمالی به دو صورت اول پیدا شود نیز تکلیف منجّز خواهد بود. به عنوان مثال اگر تکلیف وجوب حجّ بر زید فعلی باشد، و زید قطع اجمالی پیدا کند که تکالیف فعلی دارد امّا نمی‌داند الآن حجّ یا صوم یا نماز بر وی واجب است، در این صورت نیز وجوب حجّ بر زید منجّز می‌شود؛ و یا اگر زید قطع اجمالی به حجّیت یکی از دو خبر پیدا کند، و هر دو خبر یک تکلیف را بیان نمایند، آن تکلیف نیز منجّز می‌شود.

بنابراین فقط یک منجّز وجود دارد که قطع است که اگر تفصیلاً به تکلیف فعلی یا حجّت تعلّق گیرد، و یا اجمالاً به یکی از آنها تعلّق گیرد، موجب تنجّز تکلیف می‌شود.

نظر شهید صدر: احتمال موجب تنجّز تکلیف است

شهید صدر بر خلاف نظر مشهور، فرموده است قطع منجّز نیست، یعنی برای تنجّز تکلیف نیازی به قطع نیست. یعنی همین که در تکالیف شرعیه احتمال تفصیلی به یک تکلیف فعلی تعلّق گیرد، برای تنجّز آن تکلیف کافی است. تنجّز به این معنی است که اگر احتمال تکلیف فعلی داده شود و با آن مخالفت شود، عقوبت عقلاً قبیح نیست. به عبارت دیگر اگر معذّری نباشد ولو احتمال بسیار اندک باشد، تکلیف را منجّز می‌کند.[1] در نتیجه برای تنجّز یک تکلیف نیازی به قطع نیست.

نظر مختار: منجّزیت احتمال

به نظر می‌رسد فرمایش شهید صدر صحیح است، امّا دو تعمیم در کلام ایشان باید داده شود:

الف. اولین تعمیم این است که «احتمال اجمالی» هم منجّز است. فرض شود وجوب حجّ بر زید فعلی است زیرا مستطیع شده است. به مجرّد اینکه زید احتمال دهد در شرع تکالیف فعلیه وجود دارد، وجوب حجّ بر وی منجّز خواهد شد. پس باید همه تکالیف را اتیان نماید، مگر اصل مؤمّنی داشته باشد. امّا شهید صدر فرموده است وجوب حجّ برای شخص غافل، فقط فعلی است و منجّز نیست، هر چند احتمال اجمالی تکلیف فعلی بدهد.

ب. دومین تعمیم این است که احتمال در دائره تکالیف عقلائیه نیز منجّز است. شهید صدر در تکالیف عقلائیه تابع نظر مشهور است که منجّز آن قطع است نه احتمال (به خلاف تکالیف شرعیه که منجّز آنها احتمال است). امّا به نظر می‌رسد در بین عقلاء هم نفسِ احتمال منجّز است، و نیازی به قطع نیست.

البته باید توجه شود که در یک صورت احتمال هم منجّز نیست. اگر احتمال احد التکلیفین وجود داشته باشد (یعنی احتمال وجوب باشد، و یا احتمال حرمت باشد)، منجّز است؛ امّا اگر احتمال هر دو باهم (احتمال وجوب و حرمت) وجود داشته باشد، منجّز نیست، زیرا این احتمال مانند عدم احتمال است.

ج۴۱ ۹۵/۰۹/۱۶

---

۱. البته اگر احتمال بسیار ضعیف باشد در نظر ایشان هم منجّز نیست زیرا در این صورت معذّر وجود دارد. توضیح اینکه اگر احتمال بسیار ضعیف باشد در مقابل اطمینان به عدم تکلیف محقّق شده که در نظر ایشان عذر محسوب می‌شود.

اشکال به منجّزیت احتمال: بازگشت به نظر مشهور

ممکن است اشکال شود نظریه شهید صدر که احتمال منجّز تکلیف است هم به نظر مشهور برمی‌گردد؛ زیرا در صورتی احتمال تکلیف موجب تنجّز آن می‌شود که شخص قاطع به احتمال باشد، در نتیجه منجّزیت احتمال هم به قطع برمی‌گردد.

پاسخ این است که اگر کسی احتمال تکلیف فعلی دهد و قاطع هم به احتمال نباشد (البته قاطع به عدم هم نیست)، در این صورت نیز احتمال منجّز است. یعنی لازم نیست احتمال هم به قطع برگردد. بنابراین اینگونه نیست که هر منجّزیتی به قطع برگردد.

جمع‌بندی تنبیه دوم: منجّزیت احتمال

با توجه به اینکه دو مقدمه حُسن و قبح عقلی، و عقلی بودن وجوب اطاعت، تسلّم شده و مورد قبول واقع شد (که نظر رائج در علم اصول هم پذیرش این دوم مقدمه است)، احتمال تکلیف موجب تنجّز آن می‌شود (یعنی نیازی به قطع نیست). تنجّز به این معنی است که اگر احتمال تکلیف فعلی دهد در مخالفت آن، استحقاق عقوبت وجود داشته و عقاب وی عقلاً قبیح نیست. علاوه بر شرع، در دائره عقلاء نیز احتمال تکلیف منجّز است.

به عبارت دیگر تکلیف مقطوع منجّز است امّا نه از باب قطع بلکه از باب اینکه محتمل است. پس اگر احتمال تکلیف باشد، موجب تنجّز آن است مگر معذّر شرعی در دائره شرع، و یا معذّر عقلائی در دائره تکالیف عقلائیه، و یا معذّر عرفی در دائره تکالیف عرفیه، وجود داشته باشد.

ج۴۲ ۹۵/۰۹/۱۷

تنبیه سوم: قطع مانع حجّیت امارات است

همانطور که گفته شد قطع حجّت نبوده و تنها احتمال منجّز تکالیف است؛ امّا یک اثر نیز وجود دارد که مختصّ قطع است، یعنی قطع مانع حجّیت حجج می‌شود. اگر قطع به تکلیف فعلی باشد، اماره‌ی بر خلاف آن، حجّت نیست؛ و اگر قطع به عدم تکلیفی فعلی باشد، اماره‌ی بر تکلیف، حجّت نیست. به عنوان مثال زید قطع به طهارت این آب دارد، و فردی ثقه به وی می‌گوید این آب نجس است، در این صورت قول ثقه حجّت نیست.

نکته مانعیت قطع این است که اثر تکوینی قطع (عمل بر طبق قطع) موجب می‌شود در سیره عقلاء اماره بر خلاف آن جعل نشود. یعنی خبر ثقه در سیره عقلاء حجّت است، امّا برای کسی که قاطع به عدم مضمون آن نباشد. بنابراین اگر قطع به خلاف اماره باشد، اماره نه منجّز است و نه معذّر است. شارع نیز به دلیل وجود این ارتکاز

بین عقلاء، اماره بر خلاف قطع جعل نخواهد کرد. یعنی جعل اماره در حقّ قاطع به عدم، محذور ثبوتی ندارد امّا در بین عقلاء جعل نشده است.

تنبیه چهارم: معذّریت قطع

همانطور که گفته شد با تسلّم دوم مقدمه حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی اطاعت، منجّزیت احتمال و قطع (البته نه «بما هو قطع») پذیرفته شد. این بحث در مورد منجّزیت قطع بود، و معذّریت قطع نیز باید بررسی شود. سوال این است که اگر قطع به عدم تکلیف فعلی باشد مانند اینکه زید قطع به عدم حرمت فعلی این مایع داشته باشد، آیا این قطع معذّر است؟ و یا اگر زید قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشته باشد در حالیکه در واقع نماز جمعه واجب است، آیا این قطع معذّر است؟

به نظر می‌رسد نفسِ قطع معذّر نیست، و باید منشأ قطع بررسی شود. همانطور که در مباحث قبل اشاره شد قطع گاهی شخصی و گاهی نوعی است. سبب قطع شخصی معذّر نیست امّا سبب قطع نوعی معذّر است. به عنوان مثال فرض شود مایعی وجود دارد که طهارت آن معلوم نیست در حالیکه در واقع نجس است. در این فرض اگر زید استخاره کرده و نتیجه بگیرد این مایع طاهر است و حرمت شرب ندارد، این قطع شخصی است که نه نفسِ قطع و نه منشأ آن هیچکدام معذّر نیستند. امّا اگر پنج شخص ثقه به زید خبر دهند که این مایع طاهر است و زید قطع پیدا کند که حرمت شرب ندارد، این قطع نوعی است که نفسِ قطع معذّر نیست امّا منشأ آن معذّر است. در نتیجه اگر سبب قطع امری متعارف باشد (یعنی سببی باشد که موجب قطع اکثر افراد باشد)، آن سبب معذّر است.[1]

جمع‌بندی اینکه قطع و احتمال منجّز تکلیف فعلی هستند؛ امّا معذّر تکلیف فعلی نیستند. تنها معذّر تکلیف فعلی که مؤمِّن ندارد، سبب قطع نوعی به عدم آن است.

---

۱. اگر اشکال شود که وقتی قطع به عدم تکلیف فعلی وجود دارد، آن تکلیف نباید منجَّز باشد؛ زیرا چیزی که موجب تنجّز تکلیف می‌شود احتمال است که در این فرض منتفی است. پاسخ این است که یک احتمال اجمالی نسبت به وجود تکالیفی فعلی در شرع وجود دارد که همان احتمال منجّز است. توضیح اینکه اگر احتمال اجمالی به وجود تکالیفی فعلی در دائره تکالیف محتمل نفسانی باشد (یعنی تکالیفی که قطع به عدم آنها وجود دارد، از اطراف این احتمال اجمالی خارج باشند)، در این صورت این احتمال اجمالی منجّز تکلیفی که قطع به عدم آن وجود دارد، نیست؛ امّا اگر احتمال اجمالی در دائره تمام تکالیف باشد (ولو تکالیفی که قطع تفصیلی به عدم آنها وجود دارد)، این احتمال منجّز تکلیف خواهد بود؛ زیرا نفس انسان طوری است که بیان این احتمال (که نامعیّن است) و این قطع می‌تواند جمع نماید.

مقام سوم: ذاتیّت حجّیت قطع

همانطور که گفته شد مشهور علماء حجّیت قطع را قبول نموده‌اند. سپس این سوال را مطرح کرده‌اند که آیا این حجّیت ذاتی قطع است؟ قبل از بررسی پاسخ این سوال، باید مراد از حجّیت ذاتی توضیح داده شود:

معانی «ذاتی»

«ذاتی» دارای سه معنی (دو معنای منطقی و یک معنای اصولی) است:

الف. ذاتی باب ایساغوجی: مراد از ذاتی باب ایساغوجی همان جنس و فصل و نوع است (ذاتی باب کلیات خمس)، مانند انسانیت زید یا حیوانیت زید یا ناطقیت زید؛

ب. ذاتی باب برهان: ذاتی باب برهان همان لوازم ذات و ماهیت یک شیء (در مقابل لوازم وجود شیء) است. البته تفسیر دیگری هم برای ذاتی باب برهان وجود دارد که فعلاً مورد بحث نیست. ذاتی باب برهان مانند «زوجیت اربعه» است، یعنی زوجیت لازمه ذات اربعه است. بنابراین اگر ماهیت اربعه به وجود عینی موجود شود، زوجیت را دارد؛ و اگر هم به وجود ذهنی موجود شود، زوجیت را دارد.

ج. ذاتی اصولی: در علم اصول نیز گاهی ذاتی به معنای لازم ماهیت موجود در خارج است، (یعنی اگر ماهیت در ذهن موجود شود، این لازمه را ندارد). به عنوان مثال حرارت نسبت به نار، و برودت نسبت به ماء، ذاتی هستند. یعنی حرارت لازمه ماهیت نار موجود در خارج است. امّا نار موجود در ذهن، حارّ نیست.

«ذاتیت قطع» در علم اصول

در علم اصول وقتی گفته می‌شود حجّیت قطع ذاتی است، مراد همین معنای سوم است. یعنی قطع موجود در خارج همین اقتضاء را دارد و نیازی به جعل و اعتبار نیست. به عبارت دیگر حجّیت قطع، نظیر حرارت برای نار و یا برودت برای ماء است (البته تفاوتی بین حرارت نار و برودت ماء وجود دارد که اولی منفکّ از نار نیست و دومی گاهی منفکّ از ماء می‌شود؛ در بحث آینده بررسی خواهد شد که حجّیت قطع دقیقاً مانند حرارت نار است یا برودت ماء). منجّزیت احتمال هم به این معنی ذاتی است.

این سه قسم ذاتی در عرض هم، مورد تسلّم واقع شده است و اینکه قطع از قسم سوم است نیز تسلّم می‌شود؛ امّا مهمّ این است که حجّیت قطع، جعلی نیست. به عبارت دقیق‌تر حجّیت قطع نه از قبیل حرارت نار و نه از قبیل برودت ماء است، بلکه حجّیت قطع امری واقعی است (بر خلاف حرارت و برودت که از امور حقیقی هستند). امور

واقعی نیز گاهی در طول یک اعتبار بوده (مانند مالیت اسکناس)، و گاهی در طور اعتبار نیستند (مانند مالیت طلا)، که منجّزیت و معذّریت قطع از قبیل آن دسته از امور واقعی است که در طول اعتبار نیستند.

ج۴۳ ۹۵/۰۹/۲۰

مقام چهارم: امکان ردع از عمل به قطع

بحث دیگری در مورد قطع مطرح شده که با قبول حجّیت قطع (ولو از باب حجّیت احتمال)، آیا مولی می‌تواند از عمل به قطع ردع نماید؟ یعنی آیا ممکن است در برخی موارد حجّیت قطع الغاء شود؟ در علم اصول بحث قطع به این ترتیب پیش رفته که ابتدا اصلِ حجّیت قطع، و سپس ذاتی بودن آن، بحث شده و معمولاً مورد قبول واقع شده است. بعد از این دو بحث، از ردع یا الغاء حجّیت قطع بحث شده است (بعد از اینکه حجّیت و ذاتی بودن آن مورد قبول واقع شد، بحث از ردع از آن شده است). سوال این است که آیا حجّیت قطع تنجیزی است تا قابل ردع نباشد، و یا تعلیقی است تا امکان ردع آن نیز باشد؟ در نظر مختار نیز که حجّیت قطع از باب حجّیت احتمال مورد قبول واقع شد، همانطور که گفته شد این حجّیت ذاتی است. پس باید بررسی شود که آیا ممکن است شارع مانع از منجّزیت قطع شود؟

مشهور علمای علم اصول (بلکه شاید تمام آنها) ردع از حجّیت قطع را محال می‌دانند. البته علماء به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند، که برخی (همه غیر از شهید صدر) این استحاله را ثبوتی دانسته، و برخی نیز اثباتی می‌دانند. استحاله اثباتی به این معنی است که این ردع قابل ایصال به مکلّف (قاطع به تکلیف) نیست، لذا این ردع اثری نداشته و لغو است (نظیر غافل که جعل تکلیف برای وی محال است، زیرا قابل ایصال به غافل نبوده و لغو است).

ادلّه استحاله ردع از عمل به قطع

همانطور که گفته شد در نظر بسیاری از علماء ردع از عمل به قطع، ثبوتاً ممکن نیست. در نظر شهید صدر نیز اثباتاً ممکن نیست. در مجموع چهار دلیل وجود دارد که سه دلیل مرتبط با استحاله ثبوتی است:

دلیل اول: ذاتیت حجّیت به معنای عدم انفکاک است

اولین دلیلی که بر استحاله ردع از عمل به قطع بیان شده این است که «عدم امکان ردع از عمل به قطع» یک قضیه بدیهی است؛ زیرا همانطور که گذشت حجّیت قطع، امری ذاتی بوده و امور ذاتی از ذات منفکّ نمی‌شوند.

به همین دلیل واضح است که حجّیت قطع قابل الغاء نیست؛ زیرا اگر قابل الغاء و انفکاک از قطع باشد، ذاتی نخواهد بود. بنابراین ردع از عمل به قطع (در حالی که قطع باقی است) ممکن نخواهد بود.[1]

به نظر می‌رسد این بیان تمام نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد اصطلاح «ذاتی» دارای سه معنی است. ذاتی در معنی اول (ذاتی باب ایساغوجی) و معنی دوم (ذاتی باب برهان) منفکّ از ذات نمی‌شود، امّا ذاتی به معنی سوم (لازمه ماهیت موجود در خارج) ممکن است از ذات منفکّ شود. توضیح اینکه ذاتی به معنی سوم، گاهی به نحو علّت و گاهی به نحو اقتضاست. اگر به نحو علّی باشد مانند حرارت برای نار، قابل انفکاک نیست؛ امّا اگر به نحو اقتضایی باشد مانند برودت برای ماء، قابل انفکاک است (یعنی به هر آبی دست زده شود سرد است، امّا آب قابل گرم شدن می‌باشد).

با توجه به این نکته، ممکن است قائل به امکان ردع از حجّیت قطع، حجّیت قطع را به وزان «برودت ماء» بداند که در عین اینکه حجّیت برای قطع ذاتی است امّا قابل انفکاک از قطع هم می‌باشد.

دلیل دوم: تضادّ یا اعتقاد به تضادّ

دلیل دوم از محقّق خوئی است که لازمه ترخیص شارع در مخالفت تکلیف قطعی، تضادّ یا اعتقاد به تضادّ است که هر دو محال است؛ زیرا اگر قطع مطابق واقع باشد، لازمه آن اجتماع دو حکم لزومی و غیر لزومی یعنی تضادّ است؛ و اگر قطع مطابق واقع نباشد، لازمه آن اعتقاد مکلف به وجود دو حکم متضادّ است. به عنوان مثال زید قطع به وجوب صوم شهر رمضان بر خودش دارد، و شارع به وی ترخیص در مخالفت داده است. در این صورت اگر قطع وی مطابق واقع باشد، تضادّ لازم می‌آید زیرا صوم هم واجب و هم مباح خواهد بود؛ و اگر قطع خاطئ باشد، اعتقاد به تضادّ لازم می‌آید زیرا صوم در اعتقاد زید هم واجب و هم مباح خواهد بود. اعتقاد به تضادّ نیز از صغریات تضادّ است. بنابراین در دو حالت اصابه و خطأ قطع، استحاله لازم می‌آید.[2]

به نظر می‌رسد این دلیل نیز تمام نیست، که با توضیح یک مقدمه به نقد آن خواهیم پرداخت. مقدمه اینکه ترخیص ممکن است واقعی یا ظاهری باشد. ترخیص واقعی به این معنی است که در فعل ترخیص داده شود مانند ترخیص در شرب ماء و اکل خبز؛ ترخیص ظاهری به این معنی است که مولی ترخیص در مخالفت یکی از تکالیف

---

۱. ممکن است این دلیل از صدر کلام محقّق خوئی در مصباح الاصول استظهار شود، که کلام ایشان خواهد آمد.

۲. مصباح الاصول، ج۱، ص:۱۶«الجهة الثالثة، إذ بعد کون الحجّیة من اللوازم العقلیة للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنّه یلزم منه اجتماع الضدّین اعتقاداً مطلقاً و مطلقاً فی صورة الاصابة، إذ مع القطع بوجوب شیء لو منع الشارع عن العمل بالقطع و رخّص فی ترکه، فلو کان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب و الاباحة واقعاً و اعتقاداً، و لو کان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعهما اعتقاداً، و الاعتقاد بالمحال لا یکون أقل من المحال فی عدم إمکان الالتزام به».

خود (تکالیف احتمالی یا مقطوع) دهد. به عنوان مثال مولی صوم را واجب می‌کند (یعنی ترخیص در ترک صوم داده نشده است)، در عین حال ترخیص می‌دهد که با این تکلیف فعلی مخالفت شود (یعنی این ترخیص در طول تکلیف است). با توجه به این مقدمه معلوم می‌شود که بحث در ترخیص ظاهری است یعنی قطع به تکلیف وجوب صوم وجود داشته و شارع ترخیصی در ترک صوم ترخیص نداده، بلکه تنها اذن در مخالفت تکلیف داده شده است.[1] اثر اذن در مخالفت تکلیف فعلی این است که تکلیف به مرحله تنجّز نمی‌رسد. البته نه در اذن در ترک عمل و نه در اذن در مخالفت عقابی وجود ندارد، امّا این تفاوت وجود دارد که در اذن در ترک عمل اصلاً تکلیفی نیست. نظیر اینکه عبدی به مولا بگوید اجازه می‌دهید پایم را جلوی شما دراز نمایم، و مولی اجازه دهد. در این مورد عبد با دراز کردن پا اصلاً هتکی مرتکب نشده است. امّا اگر اذن در این دهد که در گوش مولی بزند، در این مورد هتک مولی شده است امّا مولی حقّ عقاب ندارد.

با توجه به نکته، اذن مولی در مخالفت تکلیف فعلی، موجب تضادّ نیست.

دلیل سوم: ترخیص در معصیت یا تجرّی محال است

دلیل سومی نیز در کلمات محقّق خوئی در بحث‌های دیگر، و در کلمات میرزای نائینی به چشم می‌خورد. گفته شده ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی عقلاً محال است؛ زیرا اگر قطع مصیب باشد خداوند ترخیص در معصیت داده است، و اگر قطع خاطئ باشد خداوند ترخیص در تجرّی داده است. چون معصیت و تجرّی عقلاً قبیح هستند، پس ترخیص در معصیت و تجرّی نیز عقلاً قبیح است. شارع که حکیم است اذن در عمل قبیح نخواهد داد، پس ترخیص در معصیت و تجرّی نخواهد داد.

جواب از این دلیل نیز از جواب دلیل دوم معلوم می‌شود. «معصیت» مخالفت با تکلیف فعلی منجّز، و «تجرّی» مخالفت با حجّت است. در این موارد که شارع اذن در مخالفت تکلیف فعلی می‌دهد، نه معصیتی محقّق شده و نه تجرّی محقّق خواهد شد؛ زیرا ترخیص مولی موجب می‌شود تکلیف فعلی از منجّزیت ساقط شود، پس اگر قطع مطابق واقع باشد هم معصیتی رخ نداده است (همانطور که گفته شد وقتی مولی اذن در مخالفت داده،

---

۱. تفاوت اذن در ترک عمل با اذن در مخالفت تکلیف این است که طلب فعلی با اذن در ترک جمع نمی‌شود زیرا ممکن نیست مولی هم طلب داشته باشد و هم نداشته باشد؛ امّا طلب فعلی با اذن در مخالفت جمع می‌شود بلکه بیان اذن در مخالفت مویّد وجود تکلیف است. در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیز این نکته بسیار مهمّ است؛ زیرا به نظر می‌رسد گمان شده حکم ظاهری همان «ترخیص در ترک عمل» است، لذا راه‌های مختلفی برای حلّ این اشکال بیان شده است (حتی مرحوم آخوند طلب را از فعلیت انداخته است)، امّا به نظر می‌رسد حکم ظاهری همان ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی است. به هر حال در مثال فوق مولی صوم را طلب نموده و اذن در ترک نداده است، امّا اذن در مخالفت تکلیف فعلی داده است.

عقاب قبیح می‌شود)؛ و تجرّی هم دائر مدار وجود حجّت است، که گفته شد هرچند منجّزیت قطع ذاتی است امّا به وزان برودت برای ماء است، یعنی تعلیقی بوده و با اذن در مخالفت دیگر حجّتی وجود ندارد.

دلیل چهارم: محذور اثباتی

مرحوم شهید صدر نیز این سه دلیل را باطل می‌داند، لذا در نظر ایشان فقط محذوری اثباتی وجود دارد. مولی به سبب این محذور اثباتی، نمی‌تواند ترخیص را به قاطع برساند، لذا این ترخیص لغو خواهد شد. نظیر اینکه اگر دیوار یا نائم یک بچه در حال غرق شدن را نجات دهد خوب است و مصلحت دارد، امّا چون نمی‌تواند، این تکلیف لغو است.

ج۴۴ ۹۵/۰۹/۲۱

همانطور که گفته شد شهید صدر قائل است اگر شارع ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع دهد، محذور ثبوتی نداشته و تنها محذوری اثباتی دارد. محذور اثباتی این است که شارع نمی‌تواند این تکلیف را به مکلف قاطع برساند (شارع «بما هو شارع» نمی‌تواند، هرچند «بما هو عالم بالغیب» می‌تواند به کسانی که قطع خاطئ دارند برساند). این محذور اثباتی با توجه به مبنای ایشان در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود.

در نظر شهید صدر در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، تزاحم در سه مرحله وجود دارد: مرحله ملاک؛ و مرحله امتثال؛ و مرحله حفظ ملاک؛ تزاحم در مرحله حفظ ملاک به این معنی است که نمی‌شود شارع ملاک‌های خود را (لزومی و ترخیصی) با هم حفظ نماید. یعنی باید ملاک لزومی فدای ملاک ترخیصی شود، و یا ملاک ترخیصی فدای ملاک لزومی شود. شارع با نظر به تکالیف مقطوع نزد مکلف، درمی‌یابد که در برخی موارد قطع به واقع اصابه نموده لذا ملاک لزومی دارد؛ و در برخی موارد قطع به واقع اصابه نکرده لذا ملاک ترخیصی دارد. وقتی شارع تمام قطع‌های مکلفین را لحاظ نماید، ملاک ترخیصی برایش اهمّ می‌شود (مثلاً به این دلیل که درمی‌یابد تعداد قطع‌های خاطئ بیشتر است یا دلیل دیگر)، لذا اذن یا ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع می‌دهد تا بر ملاک‌های ترخیصی خودش که اهمّ است، تحفظ نماید.

با توجه به این مبنای ایشان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری، در مورد ظنون و احتمال مشکلی نیست، امّا این ترخیص قابل ایصال به مکلف قاطع نیست؛ زیرا هر مکلف قاطع به تکلیف فعلی، قطع به مصیب بودن قطعش نیز دارد (یعنی قطع دارد که این قطعش خاطئ نیست). با توجه به این نکته که این ترخیص شارع برای

کسانی است که قطع خاطئ دارند تا ملاک شارع حفظ شود، پس خودشان را مخاطب ترخیص نمی‌بیند. به عبارت دیگر هر مکلف قاطعی می‌داند که هرچند خطاب ترخیص لفظاً شامل وی می‌شود، امّا روحاً و لبّاً شامل وی نیست. تمام مکلف‌های قاطع خود را حقیقةً مخاطب این ترخیص شارع ندانسته، و خود را روحاً خارج از خطاب می‌بینند. وقتی مکلفین قاطع خود را مرخَّص ندانند، پس ترخیص مولی هرگز به آنها واصل نخواهد شد. در نتیجه صدور چنین ترخیصی از مولی لغو بوده و محال است.[1]

جواب از استدلال شهید صدر

به نظر می‌رسد این فرمایش نیز تمام نیست و ترخیص کاملاً قابل ایصال است. توضیح اینکه هرچند هر قاطعی، قطع به اصابه قطعش نیز دارد (زید اگر قطع دارد الآن روز است قطع هم دارد که این قطع مصیب است)، امّا هر مکلف قاطع این را نیز می‌داند که شارع برای حفظ ملاک‌های ترخیصی راهی ندارد جز اینکه ترخیص در مخالفت دهد هم به قاطع مصیب و هم به قاطع خاطئ؛ پس هر مکلف قاطعی می‌داند ترخیص مولی در مخالفت تکلیف مقطوع، هم شامل وی است که قطع به اصابه دارد، و هم شامل قاطع‌های دیگر؛ بنابراین این ترخیص قابل ایصال بوده و مکلف قاطع هم خود را مرخَّص می‌بیند. به عبارت روشن‌تر وقتی زید قطع به اصابه قطعش دارد، می‌داند که تمام قاطعین هم قطع به اصابه قطع خود دارند. پس می‌داند مولی برای حفظ ملاک ترخیصی راهی ندارد مگر اینکه به قاطع مصیب و خاطئ هر دو ترخیص دهد (یعنی فقط با ترخیصی که شامل مصیب هم بشود، به غرض خود خواهد رسید، پس خطاب ترخیصی را شامل خودش هم می‌داند)، و می‌داند که مولی با این ترخیص در مخالفت تکالیف مقطوع (به قطع مصیب یا خاطئ)، مثلاً ۷۰ درصد از ملاکات خود را حفظ می‌کند.

در نتیجه ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع، هیچ محذور ثبوتی یا اثباتی ندارد. یعنی ممکن است شارع ترخیص در مخالفت تکالیف قطعیه دهد، امّا اگر اماره بر تکلیفی باشد ترخیص در مخالفت آن ندهد؛ زیرا این ترخیص قابل ایصال است و تمام قاطعین خود را مرخّص می‌بینند هرچند خود را مصیب هم می‌دانند. لذا ردع از عمل به قطع ممکن است و الغاء حجِّیت قطع محذوری ندارد هرچند حجّیت قطع ذاتی است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۳:«و اما إذا کان القطع بحکم إلزامیّ و أرید جعل حکم ظاهری ترخیصی فأیضاً غیر معقول، لأنه إن کان نفسیا ففیه مشکلة التضاد فی المبادی، و إن کان طریقیا ناشئا عن التزاحم بین الملاکات الواقعیة الترخیصیة و الإلزامیة و تقدیم مصلحة الترخیص علی الإلزام فمثل هذا الحکم الطریقی لا یمکن أن یکون مؤمنا و معذرا للمکلف، لأن القاطع یری ان قطعه یصیب الواقع دائما فهو بهذا یری انه یستطیع أن یحفظ الملاک الإلزامی للمولی من دون تزاحم، أی انه یری عدم شمول الخطاب له روحا و ملاکا و إن کان شاملا خطابا و من باب ضیق الخناق علی المولی بحیث لو کان یمکنه أن یستثنیه لاستثناه- بحسب نظره- و مثل هذا الخطاب لا یکون معذرا عقلا. و الحاصل جعل الخطاب الظاهری فی مورد القطع لا یعقل لا نفسیا لاستلزامه التضاد، و لا طریقیا لأن القاطع یری نفسه مستثنی عن الخطاب روحا و ملاکا و إن کان مشمولا له صورة، و کل خطاب یکون شموله للمکلف من باب ضیق الخناق و بحسب الصورة فقط لا یکون منجزا أو معذرا».

مقام پنجم: حجّیت قطع مختصّ قاطع است

همانطور که گفته شده قطع حجّت است (ولو از باب احتمال)، امّا باید توجه شود این قطع تنها نسبت به یک نفر حجّت است که همان قاطع می‌باشد. یعنی قطع زید فقط برای زید حجّت است.

در نظر مشهور اگر برای زید قطعی پیدا شود ممکن است متعلّق به تکلیف فعلی باشد که قطع موجب تنجّز آن تکلیف می‌شود مانند قطع به وجوب حجّ که منجّز آن وجوب است؛ و ممکن است قطع متعلّق به چیزی مرتبط با تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای به زید بگوید حجّ بر تو واجب است، این خبر ثقه نیز حجّت است زیرا زید به حجّیت خبر نسبت به خودش قطع دارد؛ با توجه به دو مورد فوق، قطع حجّیت بدون واسطه دارد و خبر ثقه حجّیت با واسطه دارد. به عبارت دیگر وزان حجّیت برای قطع وزان شوری برای نمک است، پس هرچند آب هم شور است امّا شوری بدون واسطه برای نمک است. وزان حجّیت برای خبر ثقه نیز وزان شوری برای آب است. امّا در نظر مختار، حجّیت قطع نیز از باب احتمال صد درصد بودن است. پس اگر زید قطع به نفسِ تکلیف فعلی داشته باشد، همان احتمال صد درصد وی منجّز تکلیف فعلی است؛ و اگر زید قطع به حجّیت خبر ثقه داشته و ثقه‌ای به وی بگوید حجّ بر تو واجب است، در این صورت نیز احتمال تکلیف فعلی منجّز است (و خبر ثقه منجّز تکلیف نیست). البته قطع هم بازدارنده از حجّت بر خلاف بوده و مانع حجّت بر خلاف خواهد بود.

به هر حال، احتمال یا قطع فقط برای قاطع یا محتمِل حجّت است، و برای اشخاص دیگر حجّت نیست. گاهی به اشتباه گفته می‌شود قطع یک شخص برای دیگران حجّت است. به عنوان مثال در علم رجال گفته شده مرحوم کلینی تعداد زیادی روایت از سهل بن زیاد نقل نموده است، پس معلوم می‌شود ایشان قاطع یا مطمئن به وثاقت سهل بن زیاد بوده است؛ امّا با فرض قبول این بیان، تنها ثابت می‌شود ایشان قطع به وثاقت سهل داشته است، و این قطع فقط برای ایشان حجّت است. مثال دیگر اینکه اگر ثقه‌ای بگوید «این آب نجس است»، و یا «این آب طاهر است» قول وی برای زید حجّت است؛ امّا اگر ثقه بگوید «من نمی‌گویم این آب نجس یا طاهر است، امّا قطع به نجاست آن دارم»، قول وی برای زید حجّت نیست. مثال دیگر اینکه اگر مجتهدی بگوید فتوا نمی‌دهم امّا اعتقاد من این است که این عمل واجب نیست، این قولش برای مقلّد حجّت نیست.

ج۴۵ ۹۵/۰۹/۲۲

مقام ششم: دو معنی دیگر برای حجّیت قطع

همانطور که گفته شد حجّیت قطع به معنای منجّزیت است و در نظر برخی به معنای منجّزیت و معذّریت است. دو معنی دیگر نیز برای حجّیت قطع گفته شده است:

حجّیت قطع به معنای «کاشفیت» است

در نظر برخی حجّیت قطع به معنای «کاشفیت» است. گفته شده این کاشفیت ذاتی قطع بوده و قابل انفکاک از قطع نیز نمی‌باشد. یعنی قطع عین کاشفیت و ارائه و طریقیت است.

این فرمایش نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا در معنی کاشفیت سه احتمال وجود دارد، که طبق برخی قطع حجّت نخواهد شد و طبق برخی حجّیت قطع بی فائده خواهد بود:

الف. ارائه واقعی واقع: ممکن است مراد از کاشفیت قطع همان ارائه واقع باشد، یعنی هر قطعی حقیقةً واقع را معلوم می‌کند. حجّیت قطع به این معنی، واضح البطلان است؛ زیرا کثیر بلکه اکثر قطع‌ها مطابق واقع نبوده و جهل مرکب است. به عنوان مثال غیر مسلمان‌ها قطع دارند که نبی اکرم صلّی الله علیه و آله پیامبر الهی نیست، و مسلمان‌ها نیز قطع دارند ایشان پیامبر الهی است. بدون اینکه قضاوتی داشته باشیم، لااقلّ یکی از این دو خطا است، که تعدادی زیادی از قطع‌ها خاطئ خواهند بود.

ب. ارائه واقع در اعتقاد قاطع: ممکن است مراد از کاشفیت ارائه حقیقی واقع نباشد بلکه ارائه واقع در نظر قاطع باشد. یعنی در اعتقاد قاطع، قطع همیشه واقع را معلوم می‌کند. حجّیت قطع به این معنی، صحیح است و تمام قطع‌ها اینگونه هستند؛ امّا این معنی ارزشی ندارد و بی فائده است، زیرا اینکه هر قاطعی قطع خود را واقع می‌داند (اعمّ از قاطع مصیب و جاهل مرکب) نه ارزش معرفتی دارد و نه اثر تنجیزی دارد. به عبارت دیگر حجّیت قطع به این معنی، یا فاقد ارزش است و یا باید به معنای منجّزیت قطع برگردد که نقد آن گذشت.

ج. حکایت از وراء قطع: ممکن است مراد از کاشفیت این باشد که قطع حکایت از واقع دارد و ناظر به عالم خارج است. یعنی هر قطعی تصدیق است، و هر تصدیقی ناظر به وراء خودش است. به عبارت دیگر مراد از کاشفیت ارائه نفسِ واقع نیست، بلکه حکایت از آن است. حجّیت قطع به این معنی نیز مختصّ قطع نبوده و در مورد احتمال و ظنّ هم وجود دارد؛ زیرا حکایت در همه آنها وجود دارد، با این تفاوت که قطع همراه جزم بوده امّا ظنّ و احتمال همراه جزم نیستند. یعنی از جهت حکایت تفاوتی ندارند، زیرا تفاوت آنها در جزم است که جزم یک حالت نفسانی است و ربطی به حکایت ندارد. حجّیت قطع به این معنی نیز فائده ندارد مگر اینکه به منجّزیت برگردد.

در نتیجه حجّیت به معنای «کاشفیت» ممکن است در مورد قطع وجود نداشته باشد (اگر مراد از آن ارائه نفسِ واقع حقیقةً باشد)، و ممکن است به منجّزیت برگردد (اگر مراد از آن دو معنی دیگر باشد)، که مورد نقد قرار گرفت.

حجّیت قطع به معنای «وجوب تبعیت»

در نظر برخی نیز حجّیت قطع به معنای «وجوب تبیعت از قطع» است. توضیح اینکه گاهی تبعیت بی معنی است، مانند اینکه زید قطع دارد اینجا دیوار وجود دارد؛ امّا گاهی تبعیت معنی‌دار است، مانند اینکه زید قطع به وجوب داشته باشد که در این صورت عقل حکم به لزوم تبعیت می‌کند. مراد از «وجوب» در این معنی، وجوب عقل عملی است، یعنی تبعیت حسن و مخالفت با آن قبیح است. ظاهر کلام آخوند در برخی عبارات همین معنی برای حجّیت است.[1]

این معنی برای حجّیت قطع، اگر هم پذیرفته شود، مراد فقیه و اصولی نیست. توضیح اینکه گاهی بحث در مورد فعل عبد نسبت به خداوند است، که آیا اطاعت عقلاً واجب است؟ و گاهی نیز بحث در مورد فعل الهی یعنی عقوبت عبد در قیامت است، که آیا قبیح است؟ آنچه برای اصولی و فقیه مهمّ است بحث دوم است. یعنی فقیه درپی این است که چه چیزی موجب می‌شود انسان در روز قیامت در امان باشد. بنابراین اگر هم مراد از حجّیت قطع همان وجوب تبعیت از قطع باشد، باید به این بحث بگردد که قطع منجّز و معذّر است. به عبارت دیگر این معنای حجّیت قطع نیز در علم اصول بی فائده است مگر به تنجّز برگردد.

ملازمه‌ای بین وجوب عقلی اطاعت و عدم قبح عقلی عقاب هم وجود ندارد، زیرا هرچند طاعت عقلاً واجب باشد امّا ممکن است عقوبت الهی فائده نداشته و لغو باشد.[2] بنابراین بحث از حجّیت قطع باید به این بحث بگردد که عقوبت الهی قبیح هست یا نیست، که این بحث نیز عبارت اخری از منجّزیت است.

جمع‌بندی جهت اول

با توجه به مباحث قبل این نتیجه گرفته می‌شود که قطع حجّت است امّا نه «بما هو قطع» بلکه «بما هو احتمال»؛ و مراد از حجّیت قطع همان منجّزیت است، زیرا معذّریت قطع پذیرفته نشده و تنها منجّزیت قطع از باب احتمال قبول شد؛ منجّزیت قطع، ذاتی بوده و اعتباری نیست؛ ذاتیت منجّزیت برای قطع، به نحو «علّی» نیست بلکه به نحو «اقتضائی» است، لذا شارع می‌تواند منجّزیت قطع را الغاء نماید؛ و منجّزیت تنها برای شخصِ قاطع است؛

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۵۸:«الأمر الأول لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا و لزوم الحرکة علی طبقه جزما و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته و عذرا فیما أخطأ قصورا و تأثیره فی ذلک لازم و صریح الوجدان به شاهد و حاکم فلا حاجة إلی مزید بیان و إقامة برهان. و لا یخفی أن ذلک لا یکون بجعل جاعل لعدم جعل تألیفی حقیقة بین الشیء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسیطا».

۲. همانطور که در مباحث گذشته گفته شد با قبول حسن و قبح عقلی و عقلی بودن وجوب طاعت، باز هم منجّزیت قطع اثبات نمی‌شود.

جهت دوم: تجرّی

اگر قطع به تکلیف فعلی پیدا شود و با آن مخالفت شود، «معصیت» یا «تجرّی» محقّق شده است. اگر قطع مصیب باشد، «معصیت» رخ داده، و اگر قطع خاطئ باشد، «تجرّی» رخ داده است. به عنوان مثال شرب مایعی که قطع به حرمت شرب آن وجود دارد، معصیت یا تجرّی است.[1]

برای اینکه تعریف شامل تکلیف مقطوع و مظنون و محتمل شود، «معصیت» مخالفت با تکلیف فعلی منجّز خواهد بود (چه تکلیف مقطوع باشد و چه مظنون یا محتمل بوده و با اماره ثابت شده باشد)؛ و «تجرّی» مخالفت با حجّتی است که مخالفت با تکلیف فعلی منجّز نباشد (چه مخالفت با قطع باشد چه مخالفت با اماره یا اصل باشد).

در مورد تجرّی در سه مقام بحث وجود دارد: اول در قُبح تجرّی؛ دوم در حرمت شرعی تجرّی؛ و سوم در استحقاق عقاب متجرّی؛

مقام اول: قبح تجرّی

در بحث قُبح تجرّی سه قول وجود دارد:

الف. در نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند فعل تجرّی عقلاً قبیح نیست.

ب. در نظر بسیاری (شاید نظر مشهور همین باشد) مانند محقّق خوئی و شهید صدر فعل تجرّی قبیح عقلی است؛

ج. در نظر مرحوم میرزای نائینی تفصیل وجود دارد که فعل تجرّی قُبح فاعلی دارد، امّا قبح فعلی ندارد.

ج۴۶ ۹۵/۰۹/۲۳

مقدمه: تقسیم افعال انسان

در علم فلسفه تقسیماتی برای فاعل ذکر شده از جمله تقسیم آن به فاعل مختار و فاعل غیر مختار، که فاعل غیر مختار نیز تقسیم به فاعل مضطرّ و فاعل موجَب می‌شود. یعنی افعال انسان گاهی اختیاری و گاهی اضطراری و گاهی ایجابی است. این بحث متناسب با علم حکمت است امّا در علم اصول نیز از این تقسیم استفاده شده است.

---

۱. در اصطلاح به فعلِ شرب مایع گفته می‌شود «متجرّی به»، امّا مراد از «تجرّی» در این بحث همان فعلِ شرب است.

سپس مرحوم آخوند متوجه نکته‌ای شده (که ممکن است از خودِ ایشان و یا از مرحوم شیخ باشد) و تقسیم دیگری متناسب با مباحث علم اصول مطرح نموده‌اند. البته ایشان به نحو صریح و با این اصطلاحات این تقسیم را ذکر نکرده است، امّا این تقسیم مستفاد از کلام ایشان است. افعال انسان تقسیم به فعل ارادی و فعل غیر ارادی می‌شود، که افعال ارادی نیز تقسیم به فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری می‌شود. بنابراین افعال انسان سه دسته‌اند:

الف. فعل غیر ارادی: فعلی است که مسبوق به اراده انسان نیست، مانند حرکت دست مرتعش (در علم حکمت این فعل غیر اختیاریِ اضطراری است)؛

ب. فعل ارادی اختیاری: فعلی است که مسبوق به اراده بوده و فاعل قاصد فعل باشد، مانند اینکه زید تیری به حیوانی بزند تا کشته شود. در این مثال، زید فاعلِ قتل است، و قتل نیز فعلی ارادی و اختیاری است، زیرا هم مسبوق به اراده است و هم زید قصد قتل نموده است؛

ج. فعل ارادی غیر اختیاری: فعلی است که مسبوق به اراده هست امّا فاعل قصد آن فعل را نکرده است، مانند اینکه در مثال قبل وقتی زید تیری پرتاب کرد، آن تیر به عمرو اصابت کرد و عمرو به قتل رسید. در این مثال نیز زید، فاعل قتل بوده و این قتل فعلی ارادی است امّا اختیاری نیست؛ زیرا زید قاصد قتل عمرو نبود؛

با توجه به این تقسیم، بحثی وجود دارد که کدام دسته از افعال انسان متّصف به حُسن و قبح می‌شود؛ در «فعل غیر ارادی» اتّفاق وجود دارد که این افعال متّصف به حُسن و قبح نمی‌شوند؛ در «فعل ارادی اختیاری» نیز اتّفاق وجود دارد که این افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند؛ امّا در «فعل ارادی غیر اختیاری» اختلاف وجود دارد. سوال این است که آیا قتل عمرو در مثال فوق نظیر ارتعاش دست است تا متّصف به حُسن و قبح نشود؛ و یا نظیر قتل حیوان است تا متّصف شود؛ مرحوم آخوند فرموده است این دسته از افعال انسان (افعال ارادی غیر اختیاری) متّصف به حسن و قبح نمی‌شود. بنابراین قتل عمرو در مثال فوق، هرچند فعلِ زید است امّا چون اختیاری نیست نه می‌شود گفت «حسن است» و نه می‌شود گفت «قبیح است».

به نظر می‌رسد این فرمایش مرحوم آخوند صحیح است و افعال ارادی غیر اختیاری متّصف به حُسن و قبح نمی‌شوند.

استدلال بر عدم قبح تجرّی

همانطور که گفته شد در بحث قبح تجرّی سه قول وجود دارد؛ قول اول از مرحوم شیخ و مرحوم آخوند است که قائل به عدم قبح تجرّی هستند. برای عدم قبح تجرّی وجوهی ذکر شده، که عمده آنها همان دو وجهی است که مرحوم آخوند به آنها اشاره نموده است:

وجه اول: تجرّی، فعل ارادی غیر اختیاری است

مرحوم آخوند فرموده است تجرّی از افعال ارادی غیر اختیاری است، لذا اصلاً متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود. بنابراین تجرّی قبیح نخواهد بود. توضیح اینکه زید که قطع به حرمت شرب این مایع دارد، با قصد شرب در واقع قصد معصیت خداوند را نموده است. بعد از شرب، در خارج معصیت محقّق نشده بلکه تجرّی محقّق شده است. بنابراین تجرّی فعل اختیاری (فعلی که قصد شده باشد) نیست بلکه فعل ارادی غیر اختیاری است؛ زیرا قصد تجرّی نشده است (بلکه می‌شود گفت هیچگاه تجرّی عن قصدٍ محقّق نمی‌شود).[1]

اشکال: تجرّی «بما هو هتک للمولی» قبیح است

بعد از مرحوم آخوند بسیاری از علماء بر ایشان اشکال نموده‌اند. اشکالات ناشی از عدم تفکیک صحیح بین فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری است. با توجه دقیق به تقسیم فعل انسان در مقدمه بحث، اشکالات مطرح شده، مندفع خواهند شد. به همین سبب به بررسی اشکالات نخواهیم پرداخت.

هرچند فرمایش مرحوم آخوند از نظر کبروی صحیح است، امّا در بحث تجرّی تطبیق نمی‌شود. توضیح این مطلب با استفاده از یک مثال بیان می‌شود. اگر فرض شود تیری به سمت زید (که انسانی بریء و بی گناه است) پرتاب شده و موجب قتل زید شود. در این صورت این قتل فعلی ارادی و اختیاری بوده و قبیح است. سوالی مطرح می‌شود که آیا قبح قتل به سبب این است که قتل زید است، یا به سبب این است که قتل انسان بریٔ و بی گناه است؟ واضح است که زید بودن خصوصیتی ندارد، بلکه قتل هر انسان بی گناه قبیح است؛ حال فرض شود تیری به سمت زید پرتاب شده و موجب قتل وی شود، امّا بعد از قتل معلوم شود که اشتباه شده و مقتول همان عمرو بوده است. یعنی هنگام قتل، اعتقاد بر زید بودن وجود داشته، امّا اشتباه شده و سپس معلوم شده عمرو (که وی نیز انسان بی گناهی است) بوده است. در این صورت نیز قتل عمرو فعلی اختیاری و قبیح است؛ بله به عنوان قتل عمرو فعلی غیر اختیاری است زیرا قصد نشده است، امّا به عنوان قتل انسان بی گناه، قبیح است، زیرا فعل اختیاری است. بله اگر هنگام پرتاب تیر قصد شود قتل این انسان بریٔ، در این مورد قتل عمرو مقصود نبوده و قبیح نیست هرچند اقدام بر قتل زید قبیح است. تجرّی از قبیل مثال اول است یا از قبیل مثال دوم؟ به نظر می‌رسد

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۶۰:«هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا یکون اختیاریا فإن القاطع لا یقصده إلا بما قطع أنه علیه من عنوانه الواقعی الاستقلالی لا بعنوانه الطارئ الآلی بل لا یکون غالبا بهذا العنوان مما یلتفت إلیه فکیف یکون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا یکاد یکون صفة موجبة لذلک إلا إذا کانت اختیاریة».

وقتی قصد معصیت شده و تجرّی محقّق شود، از قبیل مثال اول است زیرا معصیت خداوند بما هو هتک للمولی قبیح است، و تجرّی نیز بما هو هتک (اگر قائل به قبح شویم) قبیح است.

ج۴۷ ۹۵/۰۹/۲۴

همانطور که گفته شد «تجری» فعل اختیاری نیست، امّا تجری «بما هو تجری» قبیح نیست بلکه تجری «بما هو هتک» قبیح است. در موارد تجرّی هتک محقّق شد، امّا در ضمن فرد معصیت محقق نشده بلکه هتک در ضمن فرد دیگری محقق شده است. نظیر اینکه قتل زید قصد شود و کشته شود، امّا بعد قتل معلوم شود عمرو را کشته است. در این صورت که قصد قتل زید را داشته، قصد قتل یک انسان بریء هم وجود داشته، که در ضمن فرد دیگری یعنی عمرو محقق شده است. زیدیت یا عمرویت دخالتی در حسن و قبح ندارد، لذا قصد قتل عمرو بریء اختیاری نیست امّا قصد قتل انسان بریء اختیاری است. در تجری نیز با قصد معصیت، قصد هتک هم محقّق شده، لذا هرچند تجری همراه قصد نیست امّا هتک همراه قصد است (مرحوم آخوند هم هتک بودن را منکر نیست بلکه می‌خواهد آن را از اختیاری بودن خارج نماید). معیار در هتک همان عرف است که این فرد را هتاک به مولی می‌دانند.

جمع بندی اینکه تجری فعلی اختیاری انسان نیست؛ از طرفی نیز تجرّی «بما هو تجرّی» قبیح نیست، حتی معصیت «بما هی معصیة» نیز قبیح نیست، بلکه هر دو «بما هو هتک للمولی» قبیح‌اند. هتک نیز فعلی اختیاری است، هرچند متجرّی اعتقاد داشته این هتک در ضمن فردِ معصیت است، امّا در ضمن فردِ تجرّی است.

وجه دوم: وجدان

وجه اول از مرحوم آخوند بود، و ایشان وجه دیگری نیز بیان نموده است. مرحوم آخوند در ضمن یک مثال به وجدان تمسّک نموده است. اگر عبدی ببیند عدوّ مولی در حال غرق شدن است، وظیفه عقلی‌اش عدم انقاذ است، زیرا حفظ جان عدوّ قبیح است. در این صورت اگر عبد با توجه به اینکه عدوّ مولی است انقاذ نمود (اگر دیگری بود وی را انقاذ نمی‌کرد)، و بعد متوجه شد ولد مولی را نجات داده است، این انقاذ محبوب مولی است. حتی اگر عبد به مولی بگوید اگر می‌دانستم ولد است انقاذ نمی‌کردم، و چون گمان کردم عدوّ است، انقاذ نمودم، در این صورت نیز این فعلِ انقاذ، محبوب مولی است. اگر این رفتار قبیح باشد، چطور ممکن است نزد مولی محبوب شود؟ یعنی از محبوبیتِ عمل، عدم قبح آن کشف می‌شود. اگر واقعاً رفتار عبد قبیح است، چطور محبوب

مولی می‌شود؟ لذا با توجه به اینکه فعلِ انقاذ، مصداق تجرّی است، پس تجرّی قبیح نیست. این مثال یک منبّه وجدانی است بر اینکه تجرّی قبیح نیست.[1]

اشکال: گاهی حُسن منشأ محبوبیت نیست

به نظر می‌رسد این فرمایش هم صحیح نیست، زیرا محبوبیت گاهی ناشی از حسن، و گاهی ناشی از منفعت است (یعنی یک فعل هرچند قبیح باشد، به دلیل منفعتی که دارد، حَسن می‌شود). به عنوان مثال سرقت واقعاً نزد سارق محبوب است، هرچند سارق هم می‌داند این کار قبیحی است. محبوبیت سرقت به دلیل منفعت آن برای سارق است. مظلوم از ظلم به ظالم خوشحال می‌شود، زیرا مصلحت تشفّی (که منفعتی برای مظلوم است) دارد. در حالیکه ظلم حتی در مورد ظالم نیز قبیح است.

در مثال مرحوم آخوند نیز هرچند مولی تصریح می‌کند کار عبد قبیح است، امّا در عین حال محبوب نیز هست (به دلیل منفعتی که برای مولی دارد). به عبارت دیگر در موالی عرفیه حبّ و بغض دائر مدار حسن و قبح نیست، بلکه ممکن است منفعت نیز منشأ حبّ و بغض شود. در نتیجه این مثال منبّه وجدان نخواهد بود.

استدلال بر قُبح تجرّی

قول دوم این است که تجرّی (یا عمل متجرّی به)، قبیح است. گفته شد شاید قول مشهور همین نظر باشد. برای این قول نیز وجوهی ذکر شده است که به دو وجه اشاره می‌شود:

وجه اول: شمول حقّ الطاعه نسبت به فعل تجرّی

شهید صدر فرموده است قبح تجرّی مرتبط به حقّ الطاعه است. یعنی در هر موردی حقّ الطاعه ثابت باشد، مخالفت آن قبیح است؛ و در هر موردی حقّ الطاعه ثابت نباشد، مخالفت با آن قبیح نیست؛ در مورد خداوند متعال حقّ الطاعه ممکن است فقط در تکالیف واقعیه (اعمّ از واصل و غیر واصل)، و یا فقط در تکالیف واصله، و یا فقط در وصول تکلیف (اعمّ از فرض وجود تکلیف واقعی و عدم آن)، باشد. واضح است که دائره حقّ الطاعه فقط در

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۶۰:«ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا یکون من الوجوه و الاعتبارات التی بها یکون الحسن و القبح عقلا و لا ملاکا للمحبوبیة و المبغوضیة شرعا ضرورة عدم تغیر الفعل عما هو علیه من المبغوضیة و المحبوبیة للمولی بسبب قطع العبد بکونه محبوبا أو مبغوضا له فقتل ابن المولی لا یکاد یخرج عن کونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه و کذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا یخرج عن کونه محبوبا أبدا».

تکالیف واقعیه نیست زیرا در صورت قطع به عدم تکلیف، معلوم است که حقّ الطاعه وجود ندارد؛ با توجه به دو مقدمه معلوم می‌شود که احتمال اخیر متعیّن است:

مقدمه اول این است که نفع اطاعت یا ضرر معصیت متوجه خداوند نیست بلکه متوجه مکلف است. یعنی اگر تمام انسان‌های روی زمین خداوند متعال را اطاعت کنند ذره‌ای انتفاع برای خداوند ندارد، و اگر تمام انسان‌ها عاصی باشند نیز خداوند متعال ذره‌ای از این معصیت‌ها متضرّر نمی‌شود. اگر در اطاعت مصلحتی هست برای مطیع، و اگر در معصیت مفسده‌ای هست برای عاصی است. این مقدمه جای خدشه ندارد؛ مقدمه دوم اینکه حقّ الطاعه خداوند اعتباری نیست، بلکه واقعی است.

با توجه به این دو مقدمه، دائره حقّ الطاعه فقط در موارد وصول تکلیف است؛ زیرا اطاعت و معصیت در خداوند تأثیری ندارد بلکه بنده باید در مقابل مولای حقیقی ادب عبودیت را رعایت کند. رعایت ادب عبودیت، مبتنی بر رعایت واصلات است هرچند تکلیفی واقعی در بین نباشد. به عبارت دیگر رعایت تکالیف واقعی مهمّ نیست، زیرا تأثیری در خداوند ندارد. بنابراین حقّ الطاعه شامل موارد تجرّی (که وصول تکلیف هست، امّا تکلیفی واقعی در بین نیست) نیز خواهد بود، پس تجرّی نیز قبیح است.[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۶:«و الّذی ینبغی أن یقال: انه بعد أن عرفنا ان حکم العقل یرجع بحسب تحلیلنا إلی حق المولی علی العبد فلا بد من الفحص عن دائرة هذه المولویة و حق الطاعة و هل یشمل ذلک موارد التجری أم لا و من هنا نطرح ثلاثة تصورات. ۱- أن یکون موضوع هذا الحق تکالیف المولی الواقعیة. و بناء علی هذا الاحتمال یلزم أن یکون حق الطاعة للمولی غیر ثابت فی موارد التجری لأن تمام موضوع هذا الحق هو التکلیف بوجوده الواقعی و المفروض عدم وجوده فی موارد التجری إلا ان هذا الاحتمال ساقط فی نفسه، باعتبار ما تقدم من ان لازمه تحقق المعصیة فی موارد مخالفة التکلیف الواقعی و لو لم یکن منجزا بل حتی إذا کان قاطعا بالعدم و هو واضح البطلان. ۲- أن یکون موضوعه إحراز التکلیف بمنجز شرعی أو عقلی سواء کان هناک تکلیف فی الواقع أم لا، فالإحراز المذکور هو تمام الموضوع. و بناء علیه تکون موارد التجری أیضا مما فیه للمولی حق الطاعة لأن المفروض إحراز التکلیف فیها بالقطع المنجز عقلا. ۳- أن یکون موضوعه مرکبا من التکلیف بوجوده الواقعی و من إحرازه بمنجز عقلی أو شرعی و هذا وسط بین السابقین، و بناء علیه یثبت عدم الحق فی موارد التجری لعدم تمامیة موضوعه. و لنا فی المقام کلامان. أولا- ان الصحیح هو التصور الثانی لا الأول و لا الثالث. و ثانیا- انه بناء علی التصورین الآخرین أیضا نقول بقبح التجری. اما الکلام الأول فحاصله: ان حق الطاعة تارة یکون حقا مجعولا و أخری یکون حقا ذاتیا، و محل کلامنا هو الثانی لا الأول. و هذا الحق الذاتی لیس شأنه شأن الحقوق الأخری التی لها واقع محفوظ بقطع النّظر عن القطع و الشک نظیر الحقوق الأخری و التکالیف الشرعیة، بل یکون للانکشاف و القطع دخل فیه، لأن هذا الحق بحسب الحقیقة حق للمولی علی العبد ان یطیع مولاه و یقوم بأدب العبودیة و الاستعداد لأداء الوظیفة التی یأمره بها و لیس بملاک تحصیل مصلحة له أو عدم إضرار به کما فی حقوق الناس و أموالهم، ففی حق المالک فی ملکه قد یقال بان من أتلف مالا یتخیل انه لزید ثم تبین انه مال نفسه لم یکن ظالما لزید لأنه لم یخسره شیئا و لم یتعد علی ماله، و اما هنا فالاعتداء بلحاظ نفس حق الطاعة و أدب العبودیة، و من الواضح ان مثل هذا الحق الاحترامی یکون تمام موضوعه نفس القطع بتکلیف المولی أو مطلق تنجزه لا واقع التکلیف، فلو تنجز التکلیف علی العبد و مع ذلک خالف مولاه کان بذلک قد خرج عن أدب العبودیة و احترام مولاه و لو لم یکن تکلیف واقعا».

ج۴۸ ۹۵/۰۹/۲۸

اشکال اول: قبح تجرّی در طول حقّ الطاعه نیست

در نظر شهید صدر، قبح تجری وابسته به دائره حقّ الطاعه است، که این کلام صحیح نیست. یعنی قبح تجرّی موقوف بر حق الطاعه نیست، بلکه ممکن است گفته شود قبح تجرّی و حقّ الطاعه ملازم بوده و آنها دو روی یک سکه اند، و ممکن است گفته شود حق الطاعه موقوف بر قبح تجرّی است. توضیح این مطلب در اشکال بعدی خواهد آمد.

اشکال دوم: عدم درک ِواقعی بودن ِحقّ الطاعه

در نظر شهید صدر حق الطاعه دارای دو قسم واقعی و اعتباری است، یعنی در مورد خداوند متعال واقعی، و در مورد تمام موالی دیگر اعتباری است. پس همانطور که حُسن و قبح دارای دو قسم واقعی و اعتباری هستند، حقّ الطاعه نیز دو قسم واقعی و اعتباری دارد. در حُسن و قبح اعتباری (یعنی عرفی یا عقلائی) اختلافی نیست، امّا در حسن و قبح عقلی اختلاف است (فقیه حسن و قبح عقلی را قبول نموده، و حکیم قبول ننموده است). به هر حال حقّ الطاعه خداوند متعال واقع است، و حقّ الطاعه سائر موالی مانند پدر، و نبی، و مانند آنها، اعتباری است. شهید صدر حقّ الطاعه واقعی را در کلمات خود، توضیح نداده‌اند امّا مراد ایشان از «واقعی» ممکن است یکی از دو احتمال ذیل باشد:

الف. ممکن است مراد همان واقعی در بحث حُسن و قبح باشد، یعنی درک عقل عملی است و امری واقعی می‌باشد؛ در این صورت پاسخ این است که «حق الطاعه واقعی» را درک نمی‌کنیم (همانطور که حسن و قبح عقلی را درک نمی‌کنیم). علاوه در این معنی، حق الطاعه و تجرّی ملازم یکدیگر هستند و هیچیک متوقف بر دیگری نیست (امور واقعی طولیت ندارند، بلکه امور حقیقی طولیت برمی‌دارند). به عبارت دیگر در جایی که حق الطاعه باشد، تجرّی قبیح است؛ و در جایی که تجرّی قبیح باشد، حق الطاعه وجود دارد؛ بنابراین هر دو صحیح بوده، و طولیتی وجود ندارد.

ب. ممکن است مراد از واقعی در عبارت ایشان «انتزاعی» باشد. توضیح اینکه مسلّم است که خداوند حق الطاعه اعتباری ندارد، امّا از طرفی وجوب طاعت، عقلی است و از طرف دیگر معصیت خداوند عقلاً قبیح است، که ذهن با توجه به این دو نکته، حقّ الطاعه را برای خداوند متعال انتزاع می‌کند. بنابراین حقّ الطاعه در مورد خداوند متعال، اعتباری نبوده بلکه انتزاعی است. از آنجا که تمام امور انتزاعی، واقعی هستند به این انتزاع عقل نیز عنوان «واقعی» گفته شده است؛ در این صورت نیز هرچند این معنی از واقعی، صحیح و مورد قبول است، امّا قبح

تجرّی متوقف بر حقّ الطاعه نیست. یعنی ذهن از معصیت و تجرّی، حقّ الطاعه را انتزاع می‌کند، پس حقّ الطاعه متوقف بر قبح تجری است (در واقع انتزاع حق الطاعه متوقف بر قبح تجری است، نه خودِ حق الطاعه).

اشکال سوم: در عرف تفاوتی بین موالی نیست

در نظر شهید صدر، قبح تجرّی متوقف بر ذاتی بودن حق الطاعه در مورد خداوند است (لذا این بیان در موالی عرفیه که حق الطاعه اعتباری دارند، موجب قبح تجرّی نیست). به نظر می‌رسد «هتک» عنوانی عرفی است و هر موردی که عرفاً هتک محسوب شود، قبیح خواهد بود. در عرف تفاوتی بین موالی عرفیه و مولای حقیقی وجود ندارد. به عنوان مثال اگر اطاعت مدیری عُقلاءً واجب باشد، و معصیت مدیر عقلاً قبیح باشد (واقعی اعتباری)، در این صورت نیز تجرّی قبیح است. یعنی اگر منجّزی بر دستور مدیر باشد و شخصی تمردّ نماید، این تجرّی بوده و عقلاً قبیح است. به عبارت دیگر استفاده از ذاتیت حق الطاعه، موجب بُعد مسیر بوده، و نیازی به آن نیست. در هر مورد که معصیت عقلاً قبیح باشد، تجرّی نیز عقلاً قبیح خواهد بود.

ج۴۹ ۹۵/۰۹/۲۹

وجه دوم: تمسّک به وجدان

وجه دیگر برای اثبات قبح تجرّی، تمسّک به وجدان است. با پذیرش دو مقدمه بالوجدان، قبح تجرّی نیز ثابت خواهد بود:

مقدمه اول اینکه تجرّی، هتک مولی است. توضیح اینکه فرض شود زید آبی شرب نموده که قطع دارد آن شرب، معصیت است. در ضمن زید قطع دارد معصیت خداوند قبیح بوده و هتک مولی است. به نظر می‌رسد در این موارد، فعلِ زید در نظر عرف «هتک خداوند» محسوب می‌شود.

مقدمه دوم اینکه فعلِ متجرّی به، از افعال ارادی اختیاری است. توضیح اینکه با قبول مقدمه اول و فرض اینکه فعلِ زید، هتک است، به نظر می‌رسد این شرب هم ارادی است و هم اختیاری است؛ زیرا زید واقعاً قصد هتک مولی را داشته،[1] امّا گمان کرده هتک «بالمعصیه» محقّق خواهد شد در حالیکه هتک «بالتجری» محقّق شده است.

---

۱. فعلی قصدی است که فاعل آن قصد انجام آن را داشته، و یا فاعل علم و التفات به آن داشته باشد؛ به عنوان مثال همین که زید می‌داند شرب این مایع حرام است و با التفات به حرمت آن را شرب نماید، قصد معصیت محقّق شده است. به عبارت دیگر لازم نیست خصوص معصیت را قصد نماید.

با پذیرش وجدانی این دو مقدمه، معلوم می‌شود فعل متجرّی به قبیح است. مرحوم آخوند این فعل را هتک غیر اختیاری دانسته لذا قبح آن را قبول نکرده است، امّا به نظر می‌رسد این فعل هتکی اختیاری بوده و قبیح خواهد بود. در نتیجه به نظر می‌رسد تجرّی قبیح است، و قول دوم مورد قبول است.

استدلال بر تفصیل بین قبح فعلی و فاعلی

مرحوم میرزای نائینی فرموده فعل قبیح دو قسم است: فعلی که «قبح فعلی» دارد؛ و فعلی که «قبح فاعلی» دارد؛ مراد از «قبح فاعلی» این نیست که فاعل قبیح است، بلکه خودِ فعل قبیح دو قسم دارد. از آنجا که مرحوم میرزا به کلام مرحوم شیخ انصاری بسیار اهتمام دارد، دو کلام شیخ را قبول نموده است. اول اینکه شیخ فرموده «تجرّی قبیح نیست»، مرحوم نائینی فرموده این کلام صحیح است و مراد همان قبح فعلی است، امّا تجرّی قبح فاعلی دارد؛ دوم اینکه شیخ فرموده «متجرّی استحقاق عقوبت ندارد»، مرحوم نائینی فرموده این کلام نیز صحیح است، زیرا عقاب دائر مدار قبح فاعلی نبوده و مبتنی بر قبح فعلی است.

بعد از ایشان در تفسیر کلام ایشان اختلاف شده است. تفاوت قبح فعلی و قبح فاعلی معلوم نیست. برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند کلام ایشان مجمل، بلکه متعارض است (زیرا در تفسیر این کلام شاگردان میرزا نیز اختلاف دارند، مرحوم کاظمینی در فوائد تفسیری متفاوت با مرحوم محقّق خوئی در اجود دارند). اگر کلام مجمل تفسیر شود، باید احتمالات مختلفی که ممکن است مراد باشد، بیان شود. این احتمالات متعدّد مطرح نمی‌شود، بلکه به ذکر اقرب احتمالات اکتفاء می‌شود.

ج۵۰ ۹۵/۰۹/۳۰

تفسیر کلام مرحوم میرزای نائینی

همانطور که گفته شد در کلام مرحوم میرزا ابهام وجود داشته، و اختلاف« اجود» و «فوائد» بسیار است. اقرب احتمالات در کلام میرزا، به کلام «فوائد» نزدیکتر است. توضیح اینکه اتّصاف افعال به حسن و قبح به دو نحوه ممکن است:

الف. گاهی یک فعل «بما هو» متّصف به حسن و قبح می‌شود؛ مانند عدل که «بما هو» حسن است، و ظلم که «بما هو» قبیح است، و یا ردّ امانت که «بما هو» حسن است، و غصب که «بما هو» قبیح است. این قسم از حسن و قبح را «حُسن و قبح فعلی» می‌نامند.

ب. گاهی نیز فعل «بما هو مضاف الی فاعله» متّصف به حسن و قبح می‌شود؛ یعنی فعل مضاف به فاعل در نظر گرفته شده و حسن یا قبح آن عوض می‌شود. به عنوان مثال غصب «بما هو» قبیح است، امّا صدور غصب از انسان مضطرّ قبیح نیست، زیرا برای نجات از غصب باید از زمین غصبی عبور کند. مثال دیگر اینکه خیانت در امانت «بما هو» قبیح است، امّا اگر مضطرّ (کسی که با نخوردن نان می‌میرد) یک نان امانتی را خورده و خیانت در امانت نماید، فعل او قبیح نیست. این قسم از حُسن و قبح را «حُسن و قبح فاعلی» می‌نامند.[1]

سپس مرحوم میرزا متفطّن اشکالی شده و از آن پاسخ داده است. اگر اشکال شود در هر فعل ممکن است یک عنوان ثانوی عارض شده و موجب تغییر حسن یا قبح آن فعل شود. در این موارد هم حسن فاعلی در عرض حسن فعلی نیست بلکه همان حسن فعلی است با عروض عنوانی ثانوی؛ پاسخ این است که اضافه به فاعل برای یک فعل عنوان محسِّن یا مقبِّح نمی‌سازد. یعنی حسن و قبح جدید، به سبب عنوان ثانوی نیست بلکه به سبب اضافه به فاعل است، لذا این حسن و قبح برای فعل نیز قسم جدیدی از حسن و قبح است که حسن و قبح فاعلی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر برخی عناوین مانند عنوان «نافع» موجب تحسین یک فعل قبیح می‌شود مانند کذب نافع؛ و برخی عناوین مانند عنوان «ضارّ» موجب تقبیح یک فعل حَسن می‌شود مانند صدق ضارّ؛ امّا عنوانی مانند «الصادر عن الفاعل» و یا «الصادر عن المضطرّ» عنوانی نیست که مقبِّح و یا محسِّن باشد.[2]

با توجه به این تقسیم مرحوم میرزا فرموده است شرب الماء «بما هو» قبیح نیست، امّا «بما هو صادر عن القاطع بحرمته» قبیح است. پس قبح فاعلی دارد، امّا قبح فعلی ندارد. بر همین اساس مرحوم میرزا فرموده استحقاق عقوبت دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی، لذا متجرّی مستحقّ عقوبت نیست.

با توجه به توضیح کلام ایشان معلوم می‌شود مراد ایشان از قبح فاعلی، «سوء سریره فاعل» نیست؛ لذا بهتر است نام دیگر برای این قسم از حُسن و قبح مانند «قبح صدوری» یا «قبح اضافی» انتخاب شود.

---

۱. برای این قسم نیز مثال‌های بسیاری ممکن است زده شود مانند اینکه ورزش مثل دویدن در خیابان، فعلی حَسن است؛ امّا اگر از یک معمّم صادر شود یعنی طلبه معمّم در خیابان بدود، این فعل قبیح است. این قبح، قبح فاعلی است.

۲. فوائد الاصول، ج۳، ص۴۱:«الجهة الثانية دعوى أنّ صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات و العناوين الطارية على ذلک الشيء المغيّرة لجهة حسنه و قبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجبا لحدوث مفسدة فى شربه تقتضى قبحه. و الإنصاف انّه ليس كذلک، فانّ إحراز الشيء لا يكون مغيّرا لما عليه ذلک الشيء من المصلحة و المفسدة. و ليس من قبيل الضرر و النّفع العارض على الصدق و الكذب المغيّر لجهة حسنه و قبحه، لوضوح أنّ العلم بخمرية ماء و تعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه و صيرورته قبيحا، فدعوى أنّ الفعل المتجرّى به يكون قبيحا و يستتبعه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد».

اشکال شهید صدر بر کلام میرزا

شهید صدر دو اشکال بر کلام مرحوم میرزا با این تفسیر دارند:

اشکال اول: عدم وجدان حُسن و قبح فعلی

اشکال اول انکار «حسن و قبح فعلی» در اصطلاح میرزا است؛ زیرا یک فعل «بما هو» نمی‌تواند حسن یا قبیح باشد. شاهد این مدّعی این است که در تعریف حسن و قبح نیز اضافه به فاعل لحاظ شده است. فعل حسن «ما یُمدح علیه فاعلُه» و فعل قبیح «ما یُذمُّ علیه فاعلُه» است، یعنی حیثیت صدور و اضافه نیز مدّ نظر است. پس یک فعل هیچگاه «بما هو» متّصف به حسن و قبح نیست بلکه با نظر به فاعل متّصف به حسن و قبح می‌شود.

اشکال دوم: قبح فاعلی نیز موجب استحقاق عقاب است

اشکال دوم شهید صدر این است که وجدان حکم می‌کند همانطور که «حسن و قبح فعلی» موجب استحقاق عقاب است، «حسن و قبح فاعلی» نیز موجب استحقاق عقاب است. اگر یک فعل از فاعل خاصّ قبیح باشد، استحقاق ذمّ نیز خواهد داشت، و حتی گاهی که قبح فاعلی ندارد استحقاق عقاب نیز نخواهد داشت، نظیر مضطرّی که خیانت کرده و غذای امانتی را می‌خورد. در این صورت نفسِ فعل «بما هو» خیانت در امانت است که قبیح می‌باشد؛ امّا چون قبح فاعلی ندارد، موجب استحقاق عقاب هم نیست. به هر حال صرف قبح فاعلی نیز برای استحقاق عقاب کافی است.[1]

جواب از اشکال شهید صدر

به نظر می‌رسد اشکال دوم شهید صدر صحیح است. البته ایشان بیانی دارند که همانطور که «قبح فعلی» موجب استحقاق عقاب می‌شود، «قبح فاعلی» نیز موجب استحقاق عقاب می‌شود؛ در حالیکه به نظر می‌رسد فقط

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۹:«و یرد علیه أولا انه لا معنی لهذا التقسیم منهجیا، لأن القبیح و الحسن لا یضافان إلی الأفعال فی أنفسها بل بلحاظ صدورها من الفاعل، و کأن هذا التفصیل خلط بین باب المصلحة و المفسدة و باب الحسن و القبح فان المصلحة و المفسدة موضوعهما الفعل فی نفسه و اما الحسن و القبح فلیس موضوعه إلا الفعل بما هو مضاف إلی فاعله، لأن القبح و الحسن عبارة عما یذم علیه الفاعل و یمدح و هذا لا یکون إلا بعد إضافة الفعل إلی الفاعل لا الفعل فی نفسه کما هو واضح. و ثانیا لو سلمنا التفصیل فلماذا لا یستحق الفاعل العقاب علی التجری ما دام الفعل بما هو مضاف إلیه قبیح فان العقاب و التبعة یکفی فیه هذا المقدار من القبح بلا إشکال، و لهذا لو کنس العالم الشارع و کان فعله قبیحا کان مذموما لا محالة. و الحاصل لم یعرف وجه حینئذ لتخصیص استحقاق العقاب بخصوص صدور القبیح فی نفسه و بقطع النّظر عن الفاعل».

«قبح فاعلی» موجب استحقاق عقاب است، و «قبح فعلی» به تنهایی موجب استحقاق نیست. پس اگر تفصیل مرحوم میرزا پذیرفته شود، فقط «قبح فاعلی» موجب استحقاق عقاب خواهد بود. شاهد اینکه در مثال مضطرّ نیز با اینکه خیانت در امانت «بما هو» قبیح است امّا این قبح فعلی موجب استحقاق عقاب نیست، زیرا قبح فاعلی وجود ندارد. پس استحقاق عقاب دائر مدار قبح فاعلی است.

اشکال اول ایشان تمام نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد حکم وجدان این است که هر فعل نیز بدون لحاظ فاعل متّصف به حسن و قبح می‌شود. البته از تعریف حسن و قبح، استفاده می‌شود اضافه به فاعل همیشه وجود دارد، امّا این استفاده نمی‌شود که حسن و قبح نیز به سبب اضافه به فاعل است. یعنی تعریف تنها دلالت دارد اگر حَسن از فاعلی صادر شود موجب مدح است، امّا این تعریف دلالتی ندارد که اضافه به فاعل در نظر گرفته شده است یا در نظر گرفته نشده است. به عبارت دیگر «فاعل» که در تعریف به کار رفته است، عنوانی مشیر است که حَسن فعلی است که فاعل آن ممدوح است. پس خودِ فعل متّصف به حُسن شده است، که حیث اتّصاف معلوم نیست (یعنی معلوم نیست که با لحاظ اضافه به فاعل متّصف می‌شود، یا بدون آن).

ج۵۱ ۹۵/۱۰/۰۱

نظر مختار: انکار حسن و قبح فاعلی

به نظر می‌رسد کلام مرحوم میرزا صحیح نیست، زیرا حسن و قبح همیشه مرتبط با فعل «بما هو» می‌باشد. یعنی «قبح فاعلی» وجود ندارد زیرا اضافه به فاعل تأثیری در حسن و قبح ندارد. بله باید فعل اختیاری باشد تا متّصف به حسن و قبح شود. امّا اینکه مرحوم میرزا فرمود هر فعلی «بما هو صادر عن الفاعل» نیز متّصف به حسن و قبح می‌شود، قابل تصوّر نیست؛ زیرا ایشان قبول نمودند که عنوان «الصادر عن الفاعل» از عناوین محسّنه یا مقبّحه نیست، با این وجود موجب حسن و قبح خودِ فعل می‌شود. چطور ممکن است عنوانی که بر یک فعل عارض می‌شود از عناوین مقبّحه نباشد امّا موجب قبح آن فعل شود؟ و یا از عناوین محسّنه نباشد، امّا موجب حسن آن فعل شود؟ باید عنوان خودش حَسن باشد، تا قبح فعل را برطرف کند؛ و یا عنوان قبیح باشد تا حُسن فعل را بطرف نماید.

علاوه بر این به نظر می‌رسد مغالطه‌ای رخ داده است؛ زیرا هرچند «الصادر عن الفاعل» یک عنوان محسّن نیست، امّا گاهی ملازم با یک عنوان محسّن شده و موجب حُسن فعلِ قبیح می‌شود و یا بالعکس. به عنوان مثال غصب قبیح است، امّا «بما هو صادر عن المضطرّ» ملازم با عنوان «ذات المصلحه الاهمّ» می‌شود که از عناوین

محسّنه است. یعنی «الغصب ذات المصلحة الاهمّ» یک فعل حَسن است. بنابراین اگر یک فعل ملازم با عنوان حسن باشد، قبح آن برطرف شده، و اگر ملازم با عنوان قبیح باشد، حُسن آن برطرف می‌شود.

در نتیجه چیزی به عنوان «حسن و قبح فاعلی» وجود ندارد، بلکه تنها «حسن و قبح فعلی» است که با عناوین ثانوی (یا ملازم با عنوان محسّن یا مقبّح شدن) ممکن است تغییر کند. به عنوان مثال غصبی که مصلحت اهمّ داشته باشد، قبیح نیست؛ امّا غصب «بما هو» قبیح است. به عبارت دیگر عنوان «الصادر عن المضطرّ» نظیر عنوان «الصادر عن زید» است که هیچیک از عناوین محسّنه نیستند، لذا قبح را برطرف نمی‌کنند؛ امّا عنوان ملازم آنها یعنی عنوان «ذات المصلحة الاهمّ» از عناوین محسّنه است که موجب برطرف شدن قبح می‌شود.

جمع‌بندی

افعال متّصف به «حسن و قبح فعلی» می‌شوند امّا گاهی بر فعل قبیح، عنوانی محسّن عارض شده و موجب برطرف شدن قبح آن می‌شود؛ و گاهی بر یک فعل دو عنوان محسّن و مقبّح عارض می‌شود که باید کسر و انکسار شود؛ اگر بعد از کسر و انکسار یکی باقی بماند متّصف به حسن یا قبح می‌شود، امّا اگر یکی از عناوین غالب نشود، آن فعل نه حسن است و نه قبیح است.

در نتیجه از بین سه قول موجود در مساله قبح تجرّی، قول دوم صحیح است یعنی تجرّی (یا فعل متجرّی به) در نظر عقل قبیح فعلی است؛ وجه قبح نیز همان هتک مولی بودن تجرّی است، که فعلی اختیاری است.

مقام دوم: حرمت شرعی تجرّی

در مقام دوم در مورد حرمت شرعی تجرّی یا فعلِ متجرّی به، بحث می‌شود. اگر زید شرب الماء نماید در حالیکه قطع به حرمت آن دارد، آیا این شرب مانند شرب الخمر است؟ به عبارت دیگر تجرّی عقلاً قبیح و ممنوع است امّا از نظر شرع هم حرام است؟

مشهور علماء قائل به حرمت شرعی نیستند، امّا به جماعتی از علماء نسبت داده شده که قائل به حرمت شرعیه تجرّی هستند، یعنی یکی از محرّمات الهی در عرض سائر محرّمات، فعل متجرّی به است. برای حرمت ادلّه‌ای ذکر شده که اهمّ آنها ذکر می‌شود:

دلیل اول: ادلّه حرمت محرّمات شرعیه

در شرع محرّماتی وجود دارد که ادلّه مختلف دلالت بر حرمت آنها دارد. از این ادلّه استفاده می‌شود که تجرّی نیز حرام است. به عنوان مثال دلیل حرمت شرب خمر «لاتشرب الخمر» است که از آن استفاده می‌شود شرب آبِ مقطوع الخمریه نیز حرام است.

برای توضیح این استدلال باید به دو نکته توجه شود: نکته اول اینکه نسبت «خمر» و «معلوم الخمریه» عموم من وجه است. نسبت بین «شرب خمر» و «شرب معلوم الخمریه» نیز عموم من وجه است؛ نکته دوم اینکه در بین فقهاء کالاتّفاق است که شرط تکلیف، مقدوریة متعلّق تکلیف است. اگر متعلّق تکلیفی مقدور نباشد، آن تکلیف فعلی نمی‌شود. تکلیف عبارت از وجوب و حرمت است، پس باید مکلف قدرت بر انجام فعل داشته باشد تا آن فعل واجب شود؛ و باید مکلف قادر بر ترک یک فعل باشد تا آن فعل حرام شود؛ پس نظر رائج این است که قدرت شرط فعلیت تکلیف است.

با توجه به این دو نکته، دلیل «لاتشرب الخمر»، دلالت دارد حرمت به شرب خمر تعلّق گرفته است. از آنجا که نسبت بین «شرب خمر» و «شرب معلوم الخمریه» عموم من وجه بوده، و مکلف فقط بر ترک «معلوم الخمریه» قدرت دارد (و بر ترک شرب خمر واقعی قدرت ندارد) پس تکلیف به ترک شرب «معلوم الخمریه» ممکن است؛ زیرا اگر خمر واقعی باشد امّا مکلف قطع داشته باشد آن خمر نیست، قدرت بر ترک آن ندارد. این قرینه عقلیه موجب می‌شود روایت حمل بر ترک شرب «معلوم الخمریه» شود. پس اصلاً شرب خمر حرام نیست، بلکه شرب «معلوم الخمریه» حرام است. تجرّی نیز مصداق شرب «معلوم الخمریه» بوده و حرام است.

اشکال: حرمت خمر واقعی، محذوری ندارد

به عنوان مقدمه یک نکته توضیح داده می‌شود که در نظر فقهاء، تکلیف فعلی ممکن است احراز شود یا نشود. برای مکلف سه نحوه احراز ممکن است: «احراز بالوجدان» یعنی قطع به تکلیف پیدا کند؛ و «احراز بالاماره» مانند اینکه خبر ثقه دلالت بر تکلیف کند؛ و «احراز بالاصل» مانند استصحاب که اصل شرعی است، و یا احتیاط که اصل عقلی است؛ در مورد «اطمینان» نیز مشهور آن را اماره دانسته، و مرحوم آقا ضیاء آن را احراز بالوجدان می‌داند.

با توجه به این مقدمه، در دلیل «لاتشرب الخمر» اگر خمر واقعی حرام باشد، محذوری ندارد؛ زیرا حرمت فعلی خمر ممکن است احراز شود یا نشود: اگر احراز شده باشد، بر شخص محرِز ترک شرب خمر مقدور است و تکلیف بر ترک شرب خمر محذوری ندارد؛ اگر احراز نشده است، ممکن است مکلف احتمال بدهد یا ندهد. اگر

احتمال خمریت دهد حرمت فعلی غیر منجّز دارد، که محذوری نیست زیرا تکلیف فعلی به ترک در این موارد مقدور مکلف است؛ و اگر احتمال ندهد در نظر مشهور، اصلاً حرمت فعلی ندارد، تا محذور قدرت نداشتن مطرح شود. در نتیجه هیچگاه تکلیف فعلی بدون وجود قدرت مکلّف محقّق نخواهد شد، لذا محذوری در حرمت خمر واقعی نیست تا لازم باشد دلیل حرمت شرب خمر حمل بر حرمت شرب «معلوم الخمریه» شود.

این بیان در تمام احکام شرع وجود دارد، لذا در همه مواردی که تکلیف فعلی وجود دارد، قدرت نیز وجود دارد.

البته در جایی که تکلیف فعلی احراز نشده است و مکلّف احتمال نمی‌دهد، تابع نظر شهید صدر هستیم که در این مورد نیز تکلیف فعلی وجود دارد، امّا منجّز نیست. به هر حال چون استحقاق عقاب وجود ندارد، پس اشکالی وجود ندارد.[1]

ج۵۲ ۹۵/۱۰/۰۴

دلیل دوم: قاعده ملازمه

برای اثبات حرمت شرعیه تجرّی به قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع نیز تمسّک شده است. از آنجا که مشهور حسن و قبح عقلی را قبول نموده، و محقّق اصفهانی فقط حسن و قبح عقلائی را قبول نموده است (و منکر حسن و قبح عقلی شده‌اند)، استدلال به این قاعده با دو صیاغت انجام شده است.

در مبنای مشهور تقریر استدلال متشکّل از یک صغری و یک کبری است. صغری این است که تجرّی عقلاً قبیح است (این بحث در مقام اول گذشت)؛ و کبرای اینکه هر چه عقلاً قبیح باشد، شرعاً هم حرام است. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که تجرّی نیز حرام شرعی هست.

در مبنای محقّق اصفهانی نیز تقریر استدلال همینگونه است امّا به جای قبیح عقلی از قبیح عقلائی استفاده شده است. صغری این است که تجرّی عقلاءً قبیح است؛ و کبری اینکه هر چه عقلاءً قبیح باشد، شرعاً نیز حرام است. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که تجرّی حرام شرعی است.

قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع، بین اصولیون معروف شده است. گفته شده عملی که نزد عقل لازم (حَسن لزومی) یا مستحب (حَسن غیر لزومی) یا حرام (قبیح لزومی) یا مکروه (قبیح غیر لزومی) است، حتماً حکم شرعی به همان وزان نیز دارد. در نزد محقّق اصفهانی نیز نزد عقلاء حسن و قبیح هست که هر کدام لازم یا غیر لازم است، و بر وزان هر کدام یک حکم شرعی نیز وجود دارد.

---

۱. مقرّر: به نظر می‌رسد اگر قدرت شرط فعلیت تکلیف باشد، در این موارد مکلّف قدرت بر ترک نداشه و نباید تکلیف فعلی داشته باشد.

اشکال: انکار قاعده ملازمه

در این استدلال از قاعده ملازمه استفاده شده است، که دلیل اثبات این قاعده در مبنای مشهور با مبنای محقّق اصفهانی تفاوت دارد. به همین دلیل، هر یک از دو تقریر استدلال به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

قاعده ملازمه بر اساس حسن و قبح عقلی

برای اثبات حرمت تجرّی با استفاده از قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع، دو مقدمه بود: اول اینکه تجرّی عقلاً قبیح است؛ و دوم اینکه هر چه قبیح عقلی باشد، حرام شرعی نیز هست؛

مقدمه اول مورد قبول است و تجرّی عقلاً قبیح است، که در مقام اول بحث از آن گذشت. امّا مقدمه دوم صحیح نیست. در بین قدماء این قاعده مورد قبول بوده، و در بین متأخّرین تقریباً مشهور آن را انکار نموده‌اند.

دلیل اثبات قاعده ملازمه

دلیل اثبات این قاعده نزد قائلین، دلیل روشنی با دو مقدمه است: اول اینکه اگر فعلی حسن یا قبیح است اتّفاقی و بدون ملاک نیست بلکه باید دارای مصلحت یا مفسده باشد. به عنوان مثال اگر «ردّ امانت» حَسن است به دلیل مصلحتی است که در ردّ امانت وجود دارد، و اگر «خیانت در امانت» قبیح است به دلیل مفسده موجود در خیانت است؛ مقدمه دوم اینکه امر و نهی شارع نیز اتّفاقی نیست، بلکه تابع مصالح و مفاسد است. هر عملی که به آن امر شده است دارای مصلحت در مأموربه است، و هر عملی مورد نهی نیز دارای مفسده در منهی‌عنه است. البته مصلحت گاهی لزومی و گاهی غیر لزومی است. به هر حال امر و نهی شارع تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلّق امر و نهی وجود دارد؛ زیرا خداوند متعال حکیم است (بر خلاف موالی عرفیه)، لذا بی جهت امر و نهی نمی‌کند. مقتضای حکمت الهی این است که امرش به عمل دارای مصلحت باشد، و نهی وی نیز به عمل دارای مفسده باشد.

با توجه به این دو مقدمه، هرچه را عقل به دلیل مصلحت و یا مفسده، حَسن یا قبیح بداند، به همان دلیل مصلحت یا مفسده، شرع نیز آن را واجب یا حرام می‌داند (البته این قاعده دو طرفه است و هر چه شرع به آن حکم کند، عقل نیز به آن حکم می‌کند؛ امّا گاهی عقل درک نمی‌کند. به همین دلیل به این قاعده «ملازمه» گفته شده نه «استلزام»).

اشکال: نیاز به مصلحت در متعلّق اوامر نیست

مقدمه اول مورد قبول است که فعلی عقلاً حَسن خواهد بود که دارای مصلحت باشد، و فعلی عقلاً قبیح خواهد بود که دارای مفسده باشد؛ امّا مقدمه دوم تمام نیست زیرا مقتضای حکمت الهی این نیست که متعلّق امر یا نهی وی دارای مصلحت یا مفسده باشد، بلکه مقتضای حکمت این است که «تشریع» دارای مصلحت باشد. یعنی ایجاب و تحریم باید دارای مصلحت باشند، امّا واجب و حرام ممکن است مصلحتی نداشته باشند. گاهی در ایجاب مصلحت است امّا در واجب مصلحتی نیست، حتی گاهی عملی دارای مفسده مهمّی است امّا در تحریم آن نیز مفسده وجود داشته و شارع تحریم نمی‌کند. بالاتر اینکه گاهی عملی دارای مفسده است و ایجاب آن مصلحت دارد، نظیر بچه لجبازی که اگر پدر به وی امر کند سیگار بکش، لج نموده و سیگار نمی‌کشد.

بنابراین مقتضی حکمت الهی، مصلحت داشتن تشریع است، امّا ممکن است متعلّق آن دارای مصلحت نباشد. پس امر و نهی شارع تابع وجود مصلحت و مفسده در نفسِ فعل نیست (چه بسا عملی مصلحت لزومیه دارد، امّا خداوند به همان حسن عقلی اکتفاء نموده و ایجاب نمی‌کند).

ج۵۳ ۹۵/۱۰/۰۵

قاعده ملازمه بر اساس حسن و قبح عقلائی

همانطور که گذشت مرحوم اصفهانی فرموده است تجرّی نزد عقلاء قبیح است، و هر چه نزد عقلاء قبیح باشد نزد شرع هم حرام است. پس حرمت شرعی تجرّی ثابت می‌شود.

اشکال اول: عدم قبح تجرّی نزد عقلاء

صغرای کلام ایشان (اینکه تجرّی عقلاءً قبیح است)، ناتمام است؛ زیرا بالوجدان فعل متجرّی‌به عقلاءً قبیح نیست. به عنوان مثال اگر کسی از چراغ سبز عبور کند به اعتقاد اینکه چراغ قرمز است، در این صورت مستحقّ عقوبت نیست. این شاهد است بر اینکه فعل متجرّی‌به عقلاءً قبیح نیست، و استحقاق عقوبت ندارد.

در باب شرع، ملاک حسن و قبح «هتک» است؛ امّا در باب عقلاء، ملاک حسن و قبح «حفظ نظام» است. به سبب همین نکته تجرّی نزد عقلاء قبیح نیست، زیرا موجب اختلال به نظام نمی‌شود. البته در بین عقلاء نیز برخی از امور مهمّ هستند که به دلیل اهمّیت آنها مقدّمات آنها نیز ممنوع است، مانند «اقدام به قتل شخصی» که همین مقدمه نیز قبیح است (که این امور از بحث خارج است).

اشکال دوم: عدم ملازمه بین حکم عقلاء و حکم شرع

علاوه بر صغرای استدلال ایشان، کبرای آن استدلال نیز باطل است. توضیح اینکه کبرای استدلال این است که هرچه نزد عقلاء قبیح باشد، شارع هم آن را حرام می‌کند؛ زیرا اگر عقلاء حکمی داشته باشند، معلوم می‌شود عقلاء «بما هم عقلاء» این کار را انجام می‌دهند. شارع نیز یکی از عقلاست (بلکه سیّد عقلاست)، لذا شارع نیز «بما هو واحد من العقلاء» این حکم را خواهد داشت (پس مطلوب ثابت است). اگر شارع بر طبق حکم عقلائی حکم ننماید، معلوم می‌شود این حکم برای عقلاء «بما هم عقلاء» نیست، که این خلف فرض است. در نتیجه شارع نیز چون فردی از مجموعه عقلاست، همان حکم عقلاء را خواهد کرد.

این کبری صحیح نیست؛ زیرا اولاً شارع یکی از عقلاء نیست، و ثانیاً با قبول اینکه شارع یکی از عقلاء است، باز هم این قاعده تمام نیست. هر یک از این دو اشکال توضیح داده می‌شود:

شارع یکی از عقلاء نیست

اشکال اول این است که شارع نمی‌تواند یکی از عقلاء باشد، زیرا تصوّر ایشان از «عقلاء» نادرست است. توضیح اینکه خِرَد (یا عقل) تقسیم به فردی و جمعی می‌شود:

الف. خرد فردی: قوه‌ای است که در حکمت گفته شده فارق بین انسان و سائر حیوانات است. یعنی همان قوه عاقله در انسان است، که کلیات را درک می‌کند. انسان قوای متعدّدی دارد که مدرکه و محرکه هستند، و از بین تمام قوای انسان فقط قوه عاقله کلیات را درک می‌کند (اصل این کلام باید در جای خود اثبات شود، که این بحث از محلّ بحث خارج است؛ در صورت انکار این قوه باید تفسیر دیگری از قوه عاقله ارائه شود). خصوصیت عقل فردی این است که از ابتدا انسان دارای این قوه بوده، و این قوه مقوّم انسانیت است.

ب. خرد جمعی: عقلی که در طول سال‌های زندگیِ اجتماعیِ انسان به وجود آمده است. توضیح اینکه در علم جدید گفته شده زندگی انسان سه مرحله را گذرانده است: زندگی انفرادی؛ زندگی جمعی؛ زندگی اجتماعی (در بین حیوانات نیز این سه نحوه زندگی وجود دارد. به عنوان مثال زندگی گربه‌ها «فردی»، و زندگی گوزن‌ها و آهوها و گوره‌خرها «جمعی»، و زندگی مورچه‌ها و زنبورهای عسل «اجتماعی» است)؛ زندگی انسان ابتدا زندگی فردی بوده و سپس تبدیل به زندگی جمعی شده و بعد از مدّتی تبدیل به زندگی اجتماعی شده است (که در تمام این ادوار، عقل فردی یا قوه عاقله در انسان وجود داشته است).

در نتیجه دو تفاوت اساسی بین عقل فردی و جمعی وجود دارد: اول اینکه «خرد جمعی» معلول زندگی اجتماعی است و اینگونه نیست خداوند آن را از ابتدا در انسان قرار داده باشد. در طول هزاران سال زندگی فردی و جمعی، خرد جمعی وجود نداشته است و با زندگی اجتماعی این خرد جمعی به وجود آمده است (لذا در واقع

باید به آن «خرد اجتماعی» گفته شود). البته خرد فردی هم در آن نقش دارد امّا زندگی اجتماعی انسان نیز در آن نقش دارد. اگر انسان زندگی اجتماعی نداشت، به خرد جمعی نمی‌رسید امّا خرد فردی وجود داشت (هرچند خرد فردی هم با زندگی اجتماعی تقویت می‌شود)؛ تفاوت دوم این است که «خرد فردی» متقوّم به فرد بوده و در تمام انسان‌ها وجود دارد، هرچند در برخی انسان‌ها مانند مجنون و صغیر بسیار ضعیف است، امّا «خرد جمعی» متقوّم به فرد نیست بلکه متقوّم به مجموعه است. مجموعه‌ای از سیره‌ها و ارتکازات و مفاهیم، معلول خرد جمعی است، امّا تک تک افراد متّصف به آن نمی‌شوند بلکه به نحو مجموعی است. به عبارت دیگر نتیجه خرد جمعی، دسته‌ای از سیره‌ها و ارتکازات و مفاهیم[1] است (یعنی این امور که آثار خرد جمعی است به دست انسان آمده است نه اینکه خودِ خردِ جمعی چیزی مانند قوه عاقله یا در کنار آن، برای انسان باشد).

ج۵۴ ۹۵/۱۰/۰۶

با توجه به تقسیم عقل به فردی و جمعی باید توضیح داده شود که شارع یکی از عقلاء نیست. همانطور که گفته شد عقل فردی متقوّم به فرد، و عقل جمعی متقوّم به مجموعه‌ای از انسان‌هاست که خرد فردی داشته و زندگی اجتماعی داشته‌اند. یعنی اگر انسان خرد فردی نداشت مانند مورچه‌ها، و یا زندگی اجتماعی نداشت مانند انسان‌های اولیه، «خرد جمعی» شکل نمی‌گرفت. خرد جمعی به آثاری مانند ارتکازات و ارزش‌ها و معاملات و قراردادها، محقّق می‌شود.

خرد فردی از امور «حقیقی» است. یعنی همان قوه‌ای که موجود است و متقوّم به نفس است (در نزد مشائین «عَرَض»، و در نزد حکمت متعالیه «جوهر» است)؛ امّا خرد جمعی از امور «موهوم» است. یعنی وجود خارجی ندارد امّا آثاری مانند ارزش‌ها و ارتکازات دارد.

زید مصداق برای مفهوم «الانسان» هست، امّا مصداق برای مفهوم «الناس» نیست؛ زیرا هر مفهوم باید قابل حمل بر مصداقش باشد، و «زید انسانٌ» صحیح است امّا «زید ناسٌ» صحیح نیست. نسبت «زید» به «ناس» نسبت «عضو» به «مجموعه» است؛ امّا زید فردی برای انسان است، نه اینکه عضوی از انسان باشد. در لغت گاهی برای «مجموعه» نام‌گذاری شده است. «عقلاء» نیز مانند «ناس» اسم برای مجموعه است، یعنی عقلاء که در حسن و قبح عقلائی گفته می‌شود نام یک مجموعه است. به عبارت دیگر «عقلاء» نام مجموعه‌ای از انسان‌هاست که زندگی اجتماعی داشته‌اند. با این توضیح معلوم خواهد شد که هیچ انسانی مصداقی برای مفهوم «عقلاء» نیست،

---

۱. به عنوان مثال، مفاهیمی مانند «ولایت» و «سلطنت» و همچنین مفاهیمی مانند خوب و بد (نزد منکرین حسن و قبح عقلی) از جمله مفاهیمی است که در نتیجه زندگی جمعی به دست آمده است؛ حتی گفته شده «زبان» معلولِ زندگی اجتماعی انسان است، و اگر زندگی اجتماعی نبود نیاز به زبان هم وجود نداشت.

بلکه هر انسان عضوی از مجموعه عقلاست. خداوند عالم مصداق عقلاء نیست و حتی عضوی از مجموعه عقلاء نیز نمی‌باشد، زیرا زندگی اجتماعی ندارد. خداوند متعال، عاقل هست امّا از عاقلانی که زندگی اجتماعی داشته باشند، نیست.

ممکن است مرحوم اصفهانی «عقلاء» را جمع عاقل دانسته لذا خداوند متعال را هم مصداقی برای آن دانسته است، امّا «عقلاء» نامِ مجموعه است و اعضای آن عاقل‌ها هستند.

شارع «بما هو شارع» حکم به حرمتِ قبیح عقلائی ندارد

همانطور که در ابتدای اشکال مطرح شد، دو اشکال در کبرای استدلال مرحوم اصفهانی وجود دارد. اشکال اول این است که شارع یکی از عقلاء نیست، و توضیح آن گذشت. اشکال دوم این است که اگر هم شارع یکی از عقلاء باشد، ملازمه‌ای بین حکم عقلاء و حکم شرع نیست.

توضیح اینکه در کبرای استدلال مرحوم اصفهانی گفته شد هرچه در نزد عقلاء قبیح و حرام باشد، حرام شرعی هم خواهد بود؛ زیرا اگر نزد شارع حرام نباشد خلف فرض خواهد شد که نزد عقلاء حرام است. به عبارت دیگر اگر نزد شارع هم حرام باشد، مطلوب ثابت است؛ و اگر حرام نباشد، خلف فرض است.

امّا به نظر می‌رسد در این استدلال مغالطه‌ای وجود دارد؛ زیرا هرچند هر عمل قبیح و حرامی نزد عقلاء، در نزد شارع هم حرام است، امّا نزد شارع «بما هو من العقلاء» حرام است. این در حالی است که بحث ما در «حرمت شرعی» یعنی چیزی که شارع «بما هو شارع» حرام نموده است، می‌باشد. حرمت شرعی دائر مدار تشریع است، و تشریع هم وابسته به حکمت است. یعنی ممکن است عملی نزد عقلاء قبیح باشد، و نزد شارع «بما هو من العقلاء» نیز حرام باشد، امّا ردع انشائی از آن نکند به دلیل مفسده‌ای که در ردع وجود دارد. پس ملازمه‌ای بین حرمت عقلائی و حرمت شرعی نیست. حتی ممکن است شارع در برخی موارد به تحریم عقلائی اکتفاء کرده و ردع تشریعی نکند، مانند اینکه خیانت در امانت را حرام نکند چون عقلاءً قبیح و ممنوع است. یعنی همان ممنوعیت عقلائی برای غرض شارع کافی است، و یا اگر کافی نیست امّا با تحریم شارع نیز فائده‌ای مترتّب نشده و آن غرض تأمین نمی‌شود. بنابراین ملازمه‌ای بین حرمت و ممنوعیت عقلائی و حرمت شرعی وجود ندارد.

در نتیجه دلیل اثبات قاعده ملازمه، باطل بوده و ملازمه‌ای بین حکم عقل یا عقلاء با حکم شرع وجود ندارد.

ج۵۵ ۹۵/۱۰/۰۷

دلیل سوم: اخبار

علاوه بر ادلّه گذشته، به روایاتی نیز استدلال شده که دلالت بر حرمت تجرّی دارند. از بین این اخبار به سه روایت اشاره می‌شود:

روایت عبدالسلام بن صالح هروی: رضایت بر گناه نیز حرام است

متن روایت این است «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَدَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثٍ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ ع قَتَلَ ذَرَارِيَّ قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهِمْ فَقَالَ ع هُوَ كَذَلِكَ فَقُلْتُ وَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ وَ لَكِنْ ذَرَارِيُّ قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ ع يَرْضَوْنَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعْلِ آبَائِهِمْ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ بِأَيِّ شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ ع مِنْكُمْ إِذَا قَامَ قَالَ يَبْدَأُ بِبَنِي شَيْبَةَ فَيُقَاطِعُ أَيْدِيَهُمْ لِأَنَّهُمْ سُرَّاقُ بَيْتِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»[1]؛

این روایت دلالت دارد که فعل متجرّی‌به حرام است؛ زیرا اگر کسی راضی به فعلی باشد استحقاق عقوبت داشته پس حرام است (رضایت امری درونی و باطنی است، به عنوان مثال اگر کسی راضی به شرب خمر باشد استحقاق عقوبت دارد؛ و یا اگر زید شرب خمر کرد، و بکر در قلب خود از این کار راضی شد مستحق عقوبت است)، بنابراین به طریق اولی اگر فعلی انجام دهد که معتقد است شرب خمر است امّا واقعاً ماء است، مستحق عقوبت بوده و کار حرام مرتکب شده است. در صورت رضایت هیچ کاری انجام نشده است، امّا در تجرّی علاوه بر رضایت، اقدام به گناه هم شده است.

اشکال اول: عدم تعدّی از مورد روایت

بر این استدلال اشکال شده است که مورد این روایت «قتل» است، و الغای خصوصیت به سائر گناهان ممکن نیست؛ زیرا قتل خصوصیتی دارد که در سائر گناهان نیست. یعنی قتل مورد اهتمام بیشتری است به دلیل ثقالتی که این گناه دارد. بنابراین این روایت دلالت ندارد که اگر کسی از فعل غیبت کننده و یا شارب خمر و مانند آنها راضی شود هم مستحقّ عقوبت بوده و کار حرامی مرتکب شده باشد.

---

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج۱، ص۲۷۳. راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج۱۶، ص۱۳۸.

به نظر می‌رسد این اشکال بر استدلال وارد نیست؛ زیرا در متن روایت عبارت «من رضی شیئاً کمن اتاه» وجود دارد که به نظر می‌رسد کبرایی است که قتل بر آن تطبیق شده است. پس ظاهر روایت شامل تمام معاصی هست، که قتل به عنوان یکی از مصادیق در روایت ذکر شده است. بنابراین روایت دلالت دارد اگر کسی به گناه دیگری راضی باشد، کار حرامی کرده است.

اشکال دوم: تنافی با مسلّمات فقه

اشکال عمده در استدلال به این روایت این است که خلاف مسلّمات فقه است؛ زیرا در فقه واضح است کسی که راضی به قتلی باشد، کشته نمی‌شود. با توجه به این نکته، التزام به مضمون این روایت ممکن نیست لذا «نردّ علمه الی اهله».

تفکیک در حجّیت هم در این روایت ممکن نیست (به این صورت که گفته شود کشته شدن راضی به قتل، خلاف مسلّمات است پس روایت در این بخش حجّت نیست؛ امّا اینکه رضایت به گناه دیگران نیز حرام است، خلاف مسلّمات فقه نیست، پس این بخش روایت حجّت است)؛ زیرا این تفکیک عرفی نیست و عرف در این موارد تفکیک را مستهجن می‌داند. نظیر اینکه شخص ثقه‌ای خبر دهد «زید و عُمر بن سعد ثقه هستند»! در این صورت قول وی در مورد زید هم مسموع نیست، زیرا چنین تفکیکی عرفی نیست؛ امّا اگر ثقه‌ای خبر دهد «زید و بکر ثقه هستند»، در این صورت قول وی در مورد وثاقت زید مسموع است هرچند با قرائنی (غیر واضح و غیر مسلّم) بدانیم که بکر ثقه نیست، زیرا این تفکیک عرفی است. به عبارت دیگر اگر واضح و معلوم باشد که بخشی از مضمون خبر باطل است، در این صورت تفکیک حجّیت عرفی نیست.

روایت ابوهاشم: نیت گناه نیز حرام است

متن روایت این است «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَداً وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَداً فَبِالنِّيَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ»[1]

سوال در مورد خلود در عذاب، از گذشته وجود داشته است. یعنی شخصی که ۸۰ سال معصیت کرده، چرا باید در زمان بی نهایت عذاب شود. در این روایت امام علیه السلام از این سوال جوابی فرموده است که دلیل

---

۱. الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۲، ص۸۵؛ راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج۱، ص۵۰.

خلود در عذاب این است که نیت شخص این بوده که اگر تا ابد در دنیا باشد، معصیت کند. پس این روایت دلالت دارد کسی که نیت معصیت داشته، مستحق عقوبت است (زیرا اهل نار به دلیل نیت گناهِ تا ابد، خالد در نار هستند). به عبارت دیگر معصیت وی موّقت بوده، امّا نیت او دائمی بوده است، لذا دائماً در عذاب است. به هر حال وقتی نیت گناه اسحقاق عقوبت دارد، به طریق اولی عمل متجرّی‌به نیز موجب استحقاق عقاب است؛ زیرا در نیت هیچ عمل و اقدامی شکل نگرفته است امّا در تجرّی اقدام به گناه نیز شده است.

اشکال: ضعف سندی و دلالی

این روایت سندی ضعیف دارد؛ علاوه بر اینکه هرچند فهم عرفی و ظهور روایت این است که ثواب مرتبط با حسن سریره و عقاب مرتبط با سوء سریره است، امّا این روایت مخالف آیه «فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»[1]است. در بحث تعارض خواهد آمد که خبر مخالف ظاهر کتاب حجّت نیست (یعنی اگر هم سند خوبی داشت، حجّت نبود).

روایت زید بن علی: اراده گناه نیز حرام است

متن روایت این است «عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ الْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ فِي النَّارِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلا»؛[2]

تقریب استدلال به این روایت اینگونه است که اگر اراده قتل موجب استحقاق عقاب است، به طریق اولی تجرّی نیز موجب استحقاق عقاب است؛ زیرا در اراده هیچ اقدام و عملی نیست امّا در تجرّی اقدام و عمل وجود دارد.

اشکال: ضعف سندی و دلالی

این روایت نیز علاوه بر ضعف سندی، دلالت بر مدّعی ندارد؛ زیرا مراد از «اراد قتلاً» در این روایت، صرفِ اراده بدون اقدام و عمل نیست. فهم عرفی و ظهور روایت در این است که مقتول نیز اراده قتل داشته و اقدام به

---

۱. سوره مبارکه سجده، آیه ۱۴.

۲. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج۶، ص۱۷۴؛ راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج۱۵، ص۱۴۸.

قتل کرده است. «اقدام به قتل» نیز از محرّمات است. به هر حال این روایت دلالتی ندارد که اقدام بر هر معصیتی، حرام باشد.

به هر حال روایات و اخبار دلالت بر حرمت تجرّی ندارند.

خاتمه: استحاله حرمت تجرّی

همانطور که گفته شد ادلّه حرمت شرعی تجرّی ناتمام است؛ در مقابل برخی حرمت تجرّی توسط شارع را محال می‌دانند؛ زیرا خطاب حرمت تجرّی قابل وصول به متجرّی نبوده، لذا این جعل لغو خواهد بود. توضیح اینکه اگر شارع تجرّی را حرام کند، متجرّی خود را مخاطب آن جعل نخواهد دید زیرا عمل خود را معصیت می‌بیند. یعنی وقتی قطع دارد این عمل معصیت است، خود را مخاطب خطاب «التجرّی حرام» نخواهد دید. پس وصول این خطاب ممکن نبوده لذا جعل آن لغو خواهد بود.

اشکال اول: شمول خطاب نسبت به متجرّی در اماره و اصل ممکن است

به نظر می‌رسد خطاب حرمت تجرّی در برخی موارد قابل وصول است؛ زیرا تجرّی منحصر به موارد قطع نیست، بلکه شامل مخالفت با اصل عملی و اماره نیز می‌باشد. هرچند خطاب حرمت در موارد تجرّی در قطع قابل وصول نیست، امّا در موارد تجرّی در اماره و اصل قابل وصول است. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای خبر دهد این مایع خمر است، شرب آن نیز تجرّی است هرچند قطع به خمریت آن نباشد. همینطور اگر استصحاب خمریت یک مایع شود، شرب آن نیز تجرّی خواهد بود. در این موارد خطاب قابل وصول شده و لغو نخواهد بود؛ زیرا اگر اماره یا اصل مصیب باشد این فعل شارب از باب معصیت، و اگر مصیب نباشد از باب تجرّی، حرام است. بنابراین هرچند نداند این عمل معصیت است یا تجرّی، امّا فائده این است که به هر حال حرام خواهد بود.

اشکال دوم: شمول خطاب نسبت به متجرّی در قطع، لغو نیست

خطاب حرمت تجرّی شامل متجرّی در اماره و اصل شد، علاوه بر آن شامل متجرّی در قطع نیز می‌شود. در استدلال گفته شد وصول خطاب حرمت تجرّی ممکن نبوده لذا جعل آن لغو است، نظیر غافل که جعل تکلیف برای وی لغو است زیرا وصول به غافل ممکن نیست.

به نظر می‌رسد جعل خطاب حرمت تجرّی (به نحوی که حتی شامل متجرّی در قطع هم بشود) ممکن است؛ زیرا گاهی جعل فائده دارد بدون اینکه وصول ممکن باشد. توضیح اینکه در بحث تکلیف غافل، مشهور فقهاء

قائلند جعل تکلیف برای غافل محال است. در مقابل برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند جعل تکلیف برای غافل به دو نحوه متفاوت باید بررسی شود: گاهی یک تکلیف منحصراً برای غافل جعل می‌شود، که در این صورت چنین تکلیفی به دلیل عدم قابلیت وصول، لغو است؛ امّا گاهی نیز تکلیف به شکل اعمّ (از ملتفت و غافل) جعل می‌شود، که در این صورت لغو نیست (مویّد عدم لغویت چنین تکلیفی، این است که احکام عقلائی نیز شامل غافل می‌شود، به عنوان مثال اگر کسی از روی غفلت از چراغ قرمز عبور کند نیز در نظر عقلاء مستحق مجازات است). تکلیف شامل غافل و ملتفت ممکن است دارای فوائدی باشد نظیر اینکه وضع قانون به شکل عامّ (که تبصره و استثنای کمتری داشته باشد) موجب تقلیل غفلت شده و اوقع در نفوس است. همین تأثیر روانی در جامعه کافی است تا چنین خطابی لغو نشود. بنابراین شارع می‌تواند تکلیف «التجرّی حرام» را جعل نماید به نحوی که شامل تمام اقسام تجرّی (یعنی تجرّی در قطع یا اماره یا اصل) شود. چنین جعلی لغو نبوده و فائده دارد.

اشکال سوم: امکان تحریم تجرّی در قطع بالخصوص

علاوه بر اینکه ممکن است خطاب تحریم تجرّی شامل متجرّی در قطع هم می‌شود حتی ممکن است شارع خصوص تجرّی در قطع را نیز حرام نماید. در نظر فقهاء ممکن نیست خصوص تجرّی در قطع حرام شود زیرا چنین خطابی نظیر تکلیف غافل، قابل وصول نبوده و لغو است.

امّا به نظر می‌رسد جعل این تکلیف نیز ممکن بوده و لغویتی پیش نخواهد آمد. توضیح اینکه[1] اگر تجرّی در شرع حرام شود و خطاب «التجرّی بالقطع حرام» صادر شود، فائده تصوّر می‌شود. اگر زید قطع به حرمت یک مایع پیدا کرده و شرب نماید، هرچند احتمال نفسانی نمی‌دهد که این کارش تجرّی باشد (زیرا قطع دارد که معصیت است)، امّا احتمال عقلی یعنی امکان خطای قطع وجود دارد. با توجه به این نکته اگر قطع زید مصیب باشد از باب معصیت، و اگر مخطئ باشد از باب تجرّی حرام است. همین نکته موجب می‌شود قانون حرمت شرب خمر، اوقع در نفوس شده و نسبت به آن اهتمام بیشتری شود. این فائده برای عدم لغویت کافی است.

ج۵۶ ۹۵/۱۰/۰۸

مقام سوم: استحقاق عقوبت متجرّی

بحث از قبح تجرّی و حرمت شرعی آن به پایان رسید، و اکنون بحث در استحقاق عقاب متجرّی است. سوال این است که آیا متجرّی مستحق عقوبت است؟ یعنی آیا در نظر عقل عقوبت متجرّی در روز قیامت قبیح

---

۱. دو وجه ممکن است بر این مدّعی ارائه شود که یک وجه ساده و وجه دیگری کمی پیچیده است، که فعلاً به ذکر وجه ساده بسنده می‌شود.

نیست؟ اگر عقوبت متجرّی در قیامت قبیح نباشد، استحقاق هست؛ و اگر قبیح باشد استحقاق نیست. اگر در بحث قبل کسی قائل به حرمت شرعی تجرّی شود، این نظر ملازمه با استحقاق عقوبت متجرّی دارد زیرا معصیت است؛ امّا اگر تجرّی حرام نباشد (هرچند قبیح باشد) ملازمه‌ای با استحقاق عقوبت ندارد.

نظر مختار: استحقاق عقوبت متجرّی

با توجه به نظر مختار که تجرّی قبیح است امّا حرام شرعی نیست، به نظر می‌رسد متجرّی نیز در نظر عقل مستحق عقوبت است، یعنی عقوبت متجرّی در قیامت در نظر عقل قبیح نیست؛ برای توضیح این مطلب، ابتدا استحقاق عقاب در معصیت توضیح داده می‌شود. در مورد عاصی اشکالی نیست که استحقاق عقوبت دارد، یعنی عقوبت وی عقلاً قبیح نیست. با توجه به اینکه معصیت در خداوند متعال موجب تضرّر و یا سلب نفع و یا ناراحتی و تأثّر نبوده و در اغراض الهی تغییری ایجاد نمی‌کند، سبب استحقاق عقاب در عاصی چیست؟ تنها نکته‌ای که موجب استحقاق عقاب در عاصی است «هتک حرمت مولی» است. یعنی به جهت هتک است که عقاب عبد در قیامت عقلاً قبیح نیست. البته در موالی عرفیه علاوه بر هتک، جهت «تضرّر مولی» نیز دخالت دارد؛ امّا در مورد خداوند متعال تنها جهت عقاب همان هتک مولی است.

با توجه به نکته عقاب در عاصی، در متجرّی نیز استحقاق عقاب وجود دارد؛ زیرا تجرّی نیز هتک است (که این مطلب، در مقام اول ثابت شد). پس با قبول اینکه تجرّی «هتک مولی» است، متجرّی نیز استحقاق عقاب دارد. به عنوان مثال فرض شود کسی که قبله را نمی‌داند، احتیاط نکرده بلکه فقط به یک سمت نماز بخواند. در این صورت هرچند دقیقاً به سمت قبله نماز خوانده باشد، استحقاق عقاب دارد؛ زیرا هتک مولی نموده است.

جهت سوم: اقسام قطع

در علم اصول این بحث طرح شده که آیا اماره و اصل می‌توانند جانشین قطع شوند؟ علماء برای ورود به این بحث، اقسام قطع را نیز ذکر کرده‌اند تا جانشینی هریک را مستقلاً بررسی نمایند. قطع تقسیم به طریقی و موضوعی شده است. قبل از توضیح اقسام قطع، این مقدمه ذکر می‌شود که در علم اصول تکلیف دو قسم است: تکلیف کلی که «جعل» نام دارد؛ و تکلیف جزئی که «مجعول» یا «تکلیف فعلی» نام دارد؛ به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المستطیع» حکم کلی و جعل است، امّا «وجوب الحجّ علی زید» حکم جزئی یا مجعول است. در بحث حجّیت نیز گفته شد بین علماء مفروغ عنه است که «قطع» حجّت است. یعنی قطع (هرچند «بما هو احتمال»)، منجّز است. منجزّیت قطع به این معنی است که اگر قطع به مجعول تعلّق گیرد، تکلیف فعلی به برکت قطع منجّز

می‌شود. در مقابل مجعول، اگر قطع به جعل تعلّق گیرد، منجّز تکلیف نیست. بنابراین در جایی قطع به تکلیف فعلی تعلّق می‌گیرد که «قطع به جعل»، و «قطع به موضوع» با هم محقّق شوند. به عنوان مثال اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ داشته باشد امّا قطع به استطاعت نداشته باشد، قطع به تکلیف فعلی نخواهد داشت؛ اگر هم قطع به استطاعت داشته و قطع به جعل وجوب حجّ نداشته باشد، باز قطع به تکلیف فعلی نخواهد داشت؛ پس فقط در جایی که هر دو قطع باشند، قطع به تکلیف فعلی محقّق خواهد شد.

قطع طریقی و موضوعی

با توجه به مقدمه فوق، اقسام قطع توضیح داده می‌شود. تقسیم قطع به «قطع طریقی» و «قطع موضوعی» اولین تقسیمی است که برای قطع ذکر شده است:

الف. قطع طریقی: قطعی که شارع آن را در موضوع تکلیف (مراد مجعول است)، اخذ نکرده است. یعنی اگر قطع هیچ نقشی در فعلیت تکلیف نداشته باشد، قطع طریقی است؛ به عنوان مثال اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ و قطع به موضوع پیدا کند، قطع به وجوب حجّ بر خودش خواهد داشت. قطع به موضوع یعنی قطع به مکلّف بودن و قطع به استطاعت، که مکلّف همان انسان عاقل قادر بالغ ملتفت است. پس اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ بر مکلف مستطیع پیدا کرده، و قطع پیدا کند خودش مکلف و مستطیع است، قطع به وجوب حجّ بر خودش دارد. این قطع زید به وجوب حجّ بر خودش (یعنی قطع به مجعول)، قطع طریقی است؛ زیرا این قطع هیچ نقشی در فعلیت تکلیف ندارد. یعنی برای فعلیت تکلیف کافی است که زید مکلّف بوده و مستطیع باشد، و نیاز نیست زید قاطع به چیزی باشد تا تکلیف فعلی شود. پس این قطع در تنجّز نقش دارد، امّا در فعلیت تکلیف نقشی ندارد.

ب. قطع موضوعی: قطعی که شارع آن را در موضوع تکلیف فعلی اخذ کرده باشد. یعنی اگر قطع موجب فعلی شدن تکلیف باشد، قطع موضوعی است؛ به عنوان مثال در «اذا قطعت بحیاة ولدک، فتصدّق» اگر زید قطع به حیات ولد داشته باشد، تکلیف فعلی خواهد شد. پس اگر زید قطع به حیات ولد پیدا کند، قطع به وجوب تصدّق بر خودش پیدا می‌کند. قطع به حیات ولد قطعی موضوعی است (زیرا اگر این قطع نباشد، تکلیف هم فعلی نخواهد بود)، و قطع به وجوب تصدّق قطعی طریقی است (زیرا اگر این قطع نباشد هم تکلیف فعلی است).

با توجه به این تقسیم و توضیح آنها، معلوم می‌شود اکثر قطع‌ها طریقی است و تأثیری در فعلیت تکلیف ندارد، مانند قطع زید به وجوب نماز ظهر بر خودش که طریقی است. مثال‌های معدودی هم در شرع وجود دارد که قطع موضوع حکم شرعی قرار گرفته است، مانند اینکه فتوا دادن فقط بر مجتهد قاطع به احکام الهی جائز است، و یا قضاوت کردن فقط بر قاطع به احکام الهی جائز است.

ج۵۷ ۹۵/۱۰/۱۱

قطع موضوعی منجّز تکلیف نیست

همانطور که گفته شد قطع تقسیم به موضوعی و طریقی می‌شود. این تقسیم به نحو منع خلوّ، است. یعنی ممکن است یک قطع نسبت به یک حکم، طریقی و نسبت به حکم دیگر موضوعی باشد. به عنوان مثال در «اذا قطعت بحرمة شیءٍ، فتصدّق» اگر زید قطع به حرمت شرب یک مایع پیدا کند، این قطع نسبت به حکم حرمت شرب، طریقی و نسبت به حکم وجوب تصدّق موضوعی است.

به هر حال قطع موضوعی منجّز تکلیف نیست بلکه شرط فعلی شدن تکلیف است؛ امّا قطع طریقی موجب تنجّز تکلیف است (و در فعلی شدن تکلیف تأثیری ندارد). در مثال فوق قطع به حرمت شرب، موجب فعلی شدن وجوب تصدّق است امّا وجوب تصدّق را منجّز نمی‌کند؛ امّا همان قطع موجب تنجّز حرمت شرب است و در فعلیت آن تأثیری ندارد (مثلاً اگر ثقه‌ای بگوید شرب این مایع حرام است، با اینکه قطع نیست امّا تکلیف فعلی است).

از توضیح فوق به دست می‌آید که نسبت بین قطع موضوعی و قطع طریقی، عموم و خصوص من وجه است. یعنی گاهی قطع فقط موضوعی است مانند قطع به حیات ولد در مثال «اذا قطعت بحیاة ولدک فتصدّق» که طریقی نیست (زیرا تنجّز در حیات ولد معنی ندارد تا قطع منجّز آن باشد)؛ و گاهی فقط طریقی است مانند قطع به وجوب تصدّق در همان مثال؛ و گاهی نسبت به یک حکم طریقی و نسبت به حکم دیگر موضوعی است، مانند قطع به حرمت شرب مایع در مثال «اذا قطعتَ بحرمة شیء فتصدّق» که نسبت به حرمت شرب، طریقی و نسبت به حکم وجوب تصدّق، موضوعی است.

در مورد اقسام قطع و بحث از جانشینی اماره و اصل به جای قطع در مقاماتی بحث می‌شود:

مقام اول: اقسام قطع موضوعی

برای قطع موضوعی نیز تقسیماتی ذکر شده است، که تقسیم مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند خراسانی اشاره می‌شود:

مرحوم شیخ فرموده است قطع موضوعی دو قسم دارد: قطع موضوعی صفتی؛ و قطع موضوعی طریقی؛ اگر مولی قطع را از آن حیث که صفتی قائم به نفس است، موضوع حکم شرعی قرار دهد، این قطع «قطع موضوعی صفتی» خواهد بود؛ و اگر قطع را از آن حیث که نمایانگر و کاشف واقع است، موضوع حکم شرعی قرار دهد، این قطع «قطع موضوعی طریقی» خواهد بود.

مرحوم آخوند (با پذیرش تقسیم مرحوم شیخ) تقسیم دیگر نیز اضافه نموده است. ایشان فرموده است هر یک از قطع موضوعی صفتی و موضوعی طریقی، ممکن است «تمام الموضوع» حکم شرعی باشند (یعنی واقع نقشی در حکم شرعی ندارد)، مانند اینکه در «اذا قطعت بحیاة الولد فتصدّق» زنده بودن ولد مهمّ نیست، بلکه تنها قطع به حیات موضوع حکم شرعی است؛ و ممکن است «جزء الموضوع» حکم شرعی باشند (یعنی جزء دوم موضوع همان واقع یا مقطوع است)، مانند اینکه در مثال فوق حکم شرعی دو جزء دارد یعنی هم باید قطع به حیات باشد و هم باید ولد واقعاً زنده باشد، تا حکم شرعی فعلی شود.[1]

مراد از صفتی و طریقی بودنِ قطع

در تقسیمات قطع موضوعی گفته شد گاهی قطع موضوعی، صفتی و گاهی طریقی است. قبل از توضیح این دو قسم، این مطلب تذکر داده می‌شود که هر موجودی دارای جهات کثیره و عدیده است.[2] به عنوان مثال زید

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۶۳:«أنه قد عرفت أن القطع بالتکلیف أخطأ أو أصاب یوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن یؤخذ شرعا فی خطاب و قد یؤخذ فی موضوع حکم آخر یخالف متعلقه لا یماثله و لا یضاده کما إذا ورد مثلا فی الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک التصدق بکذا تارة بنحو یکون تمام الموضوع بأن یکون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلک و أخری بنحو یکون جزءه و قیده بأن یکون القطع به فی خصوص ما أصاب موجبا له و فی کل منهما یؤخذ طورا بما هو کاشف و حاک عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به و ذلک لأن القطع لما کان من الصفات الحقیقیة ذات الإضافة و لذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره صح أن یؤخذ فیه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بإلغاء جهة کشفه أو اعتبار خصوصیة أخری فیه معها کما صح أن یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاک عنه فتکون أقسامه أربعة مضافا إلی ما هو طریق محض عقلا غیر مأخوذ فی الموضوع شرعا».

۲. در علم حکمت نیز این مطلب مورد قبول است و حتی در ابسط موجودات (یعنی حقّ تعالی) نیز گفته شده حیثیات عدیده وجود دارد، و به همین سبب خداوند متعال دارای صفات مختلف مانند عالم، حیّ، قدیم، قادر، ابدی، ازلی، و مانند آن است. اگر در خداوند این جهات کثیره نباشد ممکن نیست این صفات را بپذیرد. البته در حکمت گفته شده جهات کثیره در حقّ تعالی اعتباری (اعتباری در فلسفه سه اصطلاح دارد، که مراد حکماء در این مورد اعتباری به معنای ساخته ذهن است)، و در سائر موجودات واقعی است. به عنوان مثال زید دارای صفاتی مانند عالم، ناطق، حادث، حیوان، جوهر، و مانند آن است (البته ممکن سائر موجودات نیز جهات اعتباری داشته باشد).

به نظر می‌رسد این کلام حکماء صحیح نیست؛ زیرا جهات کثرت در خداوند متعال هم واقعی است. یعنی جهات کثرت هم در خداوند متعال و هم در سائر موجودات واقعی است، با این تفاوت که در خداوند متعال جهات کثرت ناشی از کثرت موجودات نیست امّا در سائر موجودات جهات کثرت ناشی از موجودات کثیره است. بنابراین اتّصاف خداوند به قادریت و عالمیت ناشی از کثرت موجودات نیست، مثلاً که قدرت موجودی غیر از خداوند متعال و علم نیز موجودی غیر از آن دو باشد و با اتّحاد این سه موجود خداوند متّصف به قادریت و عالمیت شده باشد؛ زیرا خداوند متعال عین قدرت و علم است. این بر خلاف قدرت و علم زید است که موجب جهات کثیره واقعی در زید شده است. در این مثال جهات کثیره ناشی از کثرت موجوداتی است که با هم متّحد شده‌اند. یعنی زید و قدرت و علم هر سه از موجودات هستند. این سه، موجودِ به یک وجود شده‌اند و اصطلاحاً اتّحاد در وجود دارند.

دارای جهاتی مانند علم و قدرت و حیات و نطق و مانند آن است. این جهات واقعی هستند. قطع نیز دارای جهات کثیره خواهد بود؛ زیرا قطع نیز یکی از موجودات عالم وجود است (یعنی قطع، عرضی یا کیف متقوّم به نفس است). یکی از جهات و حیثیات قطع این است که عارض بر نفس شده و موجب آرامش و طمأنینه آن می‌شود؛ و جهت دیگر این است که موجب کاشفیتِ وراء خودش شده و آن را نشان می‌دهد. تفاوت قطع و شک در این جهت نظیر تفاوت آینه و دیوار است؛ آینه خارج را نشان می‌دهد به خلاف دیوار، و قطع نیز به وزان آینه، و شک هم به وزان دیوار است.[1]

با توجه به این مقدمه، موضوعی صفتی بودن قطع به این معنی است که شارع مقدّس آن را از این حیث که موجب آرامش نفس است، موضوع حکم شرعی قرار داده است (یعنی اگر این صفت را نداشت، موضوع حکم شرعی نمی‌شد)؛ و موضوعی طریقی بودنِ قطع به این معنی است که شارع آن را از این حیث که ویژگی مرآتیت دارد، موضوع حکم شرعی قرار داده است (یعنی حیث حالت نفسانی و آرامش نفس، لحاظ نشده است). به عنوان مثال در «اذا قطعت بحکم شرعی فیجوز لک الافتاء»، معلوم است که صفت نفسی مهمّ نیست بلکه مرآتیت مدّ نظر است.

همانطور که گفته شد هر یک از این دو قسم قطع موضوعی، ممکن است برای یک حکم شرعی «تمام الموضوع» و یا «جزء الموضوع» باشند. بنابراین قطع موضوعی چهار قسم دارد.

مقام دوم: نیابت اماره و اصل از قطع طریقی

پس از توضیح اقسام قطع، اصل بحث مطرح می‌شود که آیا اماره و اصل هم جانشین قطع می‌شوند؟ مراد از «اماره» چیزی است که شارع حجّت قرار داده است؛ و مراد از «اصل» همان اصل عملی است. یعنی چیزی که در فرض جهل به واقع، و عدم وجود اماره به آن تمسّک می‌شود. اصل ممکن است شرعی یا عقلی باشد، که هر کدام منجّز یا معذّر است. البته برخی از اصل‌ها نسبت به یک حکم شرعی منجّز، و نسبت به حکم شرعی دیگر

در نتیجه قدرت و علم (و تمام جهات کثرت) در خداوند متعال نیز واقعی هستند و ارتباطی با ذهن انسان ندارد؛ زیرا اگر ذهنی هم نباشد، خداوند متعال دارای قدرت (و تمام جهات کثرت که گفته شد) می‌باشد. به عبارت دیگر جهات کثرت همیشه واقعی هستند، امّا در مورد خداوند به جهات حقیقی برنمی‌گردد، امّا در سائر موجودات به جهات حقیقی برمی‌گردد (یعنی موجودات کثیره وجود دارند).

۱. در مورد معنای کاشفیت دو احتمال وجود دارد: ممکن مراد همان نشان دادن واقع باشد، که در این صورت باید گفته شود قطع قابلیت کشف دارد، زیرا قطع گاهی به واقع اصابه نمی‌کند؛ و ممکن مراد همان حکایت و مرآتیت واقع باشد، که در این صورت قطع همیشه حاکی هست. البته باید دقّت شود که قطع نیز نظیر آینه است. گاهی آینه تصویری نشان می‌دهد که منطبق بر واقع است؛ و گاهی آینه در شیء تصرّف کرده و مثلاً طول آن را کمتر یا بیشتر نشان می‌دهد؛ قطع نیز گاهی واقع را نشان داده، و گاهی چیزی غیر از واقع را نشان می‌دهد. مراد ما از کاشفیت همین معنای دوم است.

معذّر هستند؛ مراد از «قطع طریقی» نیز همانطور که گفته شد قطعی است که نسبت به حکم شرعی فقط طریقیت داشته، و در موضوع آن اخذ نشده است.

بحث در این است که آیا اماره و اصل می‌توانند نقش قطع طریقی را انجام دهند (قطع طریقی همانطور که توضیح داده شد، حجّت است یعنی معذّر یا منجّز است، پس آیا اماره و اصل هم می‌توانند معذّر و منجّز باشند)؟ هیچ نزاعی وجود ندارد که اماره و اصل نیز حجّت بوده و معذّر و منجّز هستند؛ امّا یک شبهه وجود دارد که منجّز بودن آنها مستلزم تناقض است، که باید پاسخ داده شود.

شبهه منجّزیت اماره و اصل

اگر اماره و اصل جانشین قطع شوند، منجّز تکلیف خواهند بود. از یک طرف مشهور علمای اصول، برائت عقلی یعنی «قبح العقاب بلابیان» را قبول نموده‌اند. یعنی عقوبت بر تکلیف فعلی غیر معلوم قبیح است؛ از طرف دیگر اگر اماره بر نجاست یک مایع قائم شود، شرب آن حرام بوده و عقاب کردن شخص شارب قبیح نخواهد بود، زیرا اماره هم حجّت و منجّز تکلیف است؛ بنابراین قاعده قبح عقاب با منجّزیت اماره و اصل تناقض دارد. زیرا طبق منجّزیت اماره عقاب شخص شارب قبیح نیست؛ امّا طبق برائت عقلی، عقوبت شخص شارب قبیح است زیرا حرمت شرب برای مکلّف معلوم نیست.

ج۵۸ ۹۵/۱۰/۱۲

همانطور که توضیح داده شد منجّزیت اماره و اصل با قاعده قبح عقاب بدون بیان تنافی دارد؛ زیرا بیان در این قاعده به معنی علم است (مشهور از قدیم اینگونه معنی می‌کرده‌اند)، پس اگر اماره بر حرمت شرب یک مایع قائم شود، از طرفی اماره منجّز است و عقاب شخص شارب قبیح نیست. از سوی دیگر علم به حرمت شرب وجود ندارد لذا عقاب شخص شارب قبیح است. این تناقض است، و منجّزیت اماره با این قاعده جمع نمی‌شود.

جواب‌های مختلف از شبهه

از این اشکال جواب‌های متفاوتی داده شده، که به چهار جواب معروف اشاره می‌شود. شهید صدر این اجوبه را نقل نموده است:

جواب اول: جعل تنجیز برای اماره

مرحوم آخوند فرموده قاعده قبح عقاب بدون علم صحیح است، امّا شارع برای اماره و اصل جعل منجّزیت کرده است (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری جعل منجّزیت است). بنابراین در جایی که خودِ شارع اماره را منجّز قرار داده است هرچند قاعده عقلی وجود دارد، امّا اماره هم منجّز خواهد بود. به عبارت دیگر در طول جعل و اعتبار شارع، اماره واقعاً منجّز می‌شود.

برخی به این بیان اشکال کرده‌اند که منجّزیت یک امر واقعی است و قابل جعل نیست؛ امّا به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست زیرا ممکن است در طول اعتبار یک امر واقعی محقّق شود. به عنوان مثال اسکناس واقعاً دارای ارزش است، امّا ارزش آن در طول اعتبار عقلائی است (بر خلاف ارزش طلا که واقعی است بدون اینکه در طول اعتبار باشد).[1]

جواب دوم: مؤدّای اماره به منزله واقع است

مرحوم شیخ نیز با قبول قاعده عقلی (قبح عقاب بدون بیان)، مؤدّای اماره را نازل منزله واقع می‌دانند (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری، جعل حکم مماثل و یا مسلک تنزیل است). به عنوان مثال اگر ثقه‌ای به زید خبر دهد «شرب این مایع بر تو حرام است»، در این صورت شارع مؤدای اماره را نازل منزله واقع نموده است. زید هرچند نسبت به حکم واقعی علم ندارد، امّا نسبت به واقع تنزیلی علم دارد. وقتی علم داشته باشد قاعده قبح عقاب بدون بیان شامل وی نبوده و عقوبت وی در صورت شرب مایع قبیح نیست.[2]

جواب سوم: اعتبار علمیّت برای اماره

جواب دیگر از مدرسه میرزای نائینی است که مسلک اعتبار دارد. ایشان فرموده عقاب بدون علم قبیح است؛ امّا شارع اماره یا اصل را «علم» اعتبار کرده است. به عنوان مثال استصحاب را «یقین به بقاء» اعتبار کرده

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۷:«ان صاحب الکفایة (قده) فی بحث الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی قد اختار ان المجعول فی باب الأحکام الظاهریة هو المنجزیة و المعذریة، و قد استشکل علیه من قبل مدرسة المحقق النائینی (قده) بان جعل المنجزیة و المعذریة غیر معقول، إذ لو أرید واقع المنجزیة فهو حکم عقلی لا معنی لجعله من قبل الشارع، و إن أرید عنوان المنجزیة و مفهومها فالإنشاء و إن کان سهل المئونة إلا ان مثل هذا الإنشاء لا یعقل أن یکون مستتبعا للمنجزیة حقیقة لأنه علی خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بیان».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۸:«ما ذهبت إلیه مدرسة الشیخ الأنصاری (قده) حیث ادعت ان التنزیل بحسب الحقیقة لمؤدی الأمارة منزلة المقطوع لأن المؤدی اما حکم شرعی أو موضوع لحکم شرعی فیکون قابلا للإسراء الشرعی».

است. در این صورت نیز هرچند علم به واقع حقیقةً وجود ندارد، امّا علم تعبدّی وجود دارد. بنابراین عقاب شخص مخالف، قبیح نخواهد بود. به عبارت دیگر دلیل اعتبار اماره یک نحوه حکومت بر این قاعده عقلی دارد.[1]

اشکال به سه جواب اول: عقاب بر واقع نا معلوم قبیح است

سه جواب از شبهه تناقض منجّزیت اماره و قاعده قبح عقاب بدون بیان داده شد. به این سه جواب یک اشکال مشترک وارد است. با این بیان‌ها واقع تغییر نمی‌کند، یعنی چه برای اماره جعل منجّزیت شده باشد، و یا اعتبار علمیّت شده باشد، و یا نازل منزله واقع شده باشد، به هر حال حکم واقعی تغییر نکرده است. قاعده عقلی نیز ناظر به تکلیف واقعی نامعلوم است، یعنی عقاب بر تکلیف واقعی نامعلوم قبیح است. بنابراین با هر سه نظر، هنوز علم به حرمت واقعی پیدا نشده و عقاب بر مخالفت با آن قبیح است.

پس این جواب‌ها (حتی اگر فی نفسه صحیح باشند) موجب حلّ اشکال نخواهند شد.

جواب چهارم: شهید صدر و محقّق عراقی

در کلمات مرحوم آقا ضیاء[2] و مرحوم شهید صدر[3] نیز جوابی مطرح شده است که در آن به نحوی در قاعده عقلی تصرّف شده است. هرچند این دو بیان کمی تفاوت دارند، امّا در هر دوی آنها تصرّفی در قاعده قبح

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۴:«و اما علی مسالک المشهور فقد یجاب علی الشبهة بجواب مبتن علی تصورات مدرسة المحقق النائینی (قده) و ذلک بأن یقال ان البیان المأخوذ عدمه موضوعا فی قاعدة قبح العقاب بلا بیان قد تم و وجد بقیام الأمارة لأن دلیل الحجیة قد جعل الأمارة علما و بیانا. و هذا المدعی تارة یبین بلسان الحکومة و ان دلیل الحجیة ینزل الظن الخبری مثلا منزلة العلم فیکون حاکما علی دلیل قبح العقاب بلا بیان .... و أخری یبین المدعی بلسان الورود و ان موضوع القاعدة هو البیان الأعم من الظاهری أو الواقعی. و إن شئت قلت الأعم من العلم الوجدانی و التعبدی فیجعل العلمیة للأمارة یتحقق فرد من هذا الجامع حقیقة».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۶:«ثم انه یظهر من بعض کلمات المحقق العراقی (قده) محاولة للجواب علی هذه الشبهة بان الخطاب الظاهری فی مورد الأمارة أو الأصل امره مردد بین أن یکون مطابقا للواقع فیکون خطابا واقعیا منجزا، إذ لا نرید بالخطاب الواقعی المنجز عقلا إلا خطابا وراءه ملاکات و مبادئ حقیقیة، و بین أن یکون خطابا ظاهریا أجوف لا ملاک وراءه. و بما أن أصل الخطاب معلوم وجداناً فهذا یعنی انه علی أحد التقدیرین و هو تقدیر مطابقة الخطاب للواقع یکون البیان ثابتا فی حقنا فیکون المقام شبهة مصداقیة لقاعدة قبح العقاب بلا بیان فلا یصح التمسک بها».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۵:«فالصحیح فی العلاج أن یقال انه لو تنزلنا عن إنکار قاعدة قبح العقاب بلا بیان و سلمنا بها فلا بد و أن لا نسلم بها علی إطلاقها بل فی قسم مخصوص من الأحکام و هو الحکم المشکوک الّذی لا یعلم بأنه علی تقدیر ثبوته فالمولی لا یرضی بتفویته حتی من الشاک لمزید اهتمامه به کما فی مورد احتمال هلاک المولی نفسه مثلا، و اما الحکم الشرعی المشکوک الّذی یعلم فی مورده بأنه علی تقدیر ثبوته فالمولی لا یرضی بتفویته فالعقل لا یحکم بقبح العقاب بل یحکم بالعقاب علی تقدیر التفویت، کما یشهد بذلک مراجعة حکم العقلاء فی مورد المثال المذکور، و دلیل الحکم الظاهری المنجز یکون بحسب الحقیقة دالا علی ان التکلیف فی مورده من هذا القسم فیرتفع موضوع

عقاب بدون بیان شده است تا شامل موارد وجود اماره یا اصل نشود. بنابراین اشکال تناقضی برطرف خواهد شد. این دو جواب در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری مفصلاً بررسی خواهند شد.

اشکال جواب چهارم: این بیان پذیرش اشکال است

با فرض صحّت این دو بیان در جمع حکم واقعی و ظاهری، اشکال حلّ نخواهد شد؛ زیرا این دو بیان در حقیقت تسلیم در مقابل اشکال است، نه جواب از اشکال! یعنی صورت مسأله تغییر کرده، تا اشکال منتفی شود؛ امّا با فرض قبول قاعده قبح عقاب این اشکال مورد پذیرش قرار گرفته است.

به عبارت دیگر اشکال با این پیش فرض است که بیان به معنی «علم» باشد، همانطور که قدماء فهمیده‌اند. در این صورت اشکال مورد قبول واقع شده و تنها اشاره شده که اگر بیان به معنی «حجّت» یا «منجّز» یا معنای دیگری باشد، این اشکال وارد نخواهد بود.

جواب پنجم: نظر مختار در جواب از شبهه

به نظر می‌رسد هرچند بیان به معنی «علم» باشد، محذوری نبوده و تنافی بین قاعده عقلی و منجّزیت اماره یا اصل وجود ندارد. توضیح اینکه اشکال ناشی از این است که متعلّق علم «تکلیف فعلی» باشد، در حالیکه در قاعده عقلی اصلاً متعلّق علم مشخص نشده است.

اگر متعلّق علم یکی از این دو امر باشد، اشکالی نیست: تکلیف فعلی؛ و یا حجّیت تکلیف فعلی؛ یعنی اگر علم به این دو نباشد، عقاب قبیح خواهد بود. در نظر علماء در علم اصول، تنها راه رفع عقوبت این است که «علم» وجود داشته باشد. قطع ممکن است به «تکلیف فعلی» تعلّق گیرد، مانند اینکه زید قطع به حرمت شرب یک مایع و یا به وجوب حجّ بر خودش داشته باشد؛ و ممکن است به «حجّت بر تکلیف فعلی» تعلّق گیرد، مانند اینکه ثقه‌ای به زید خبر دهد از وجوب حجّ بر وی و یا به حرمت شرب یک مایع بر وی، که در این صورت زید نسبت به تکلیف فعلی قطعی ندارد امّا نسبت به حجّیت خبر ثقه قطع دارد.

القاعدة العقلية لا محالة. و وجه هذه الدلالة قد يقرب بطريق الإن، و ذلک بان يدعى كشف دليل الحكم الظاهرى الإلزامى عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعى المشتبه حتى فى حال الاشتباه لكونه معلولا عن هذه المرتبة من الاهتمام، إلا ان هذا موقوف على أن يضم إلى دليل الحكم الظاهرى البراهين المذكورة فى حقيقة الحكم الظاهرى و التى تثبت ان الحكم الظاهرى لا يعقل دفع محذور التضاد أو التصويب أو غير ذلک فيه إلا بافتراض انه حكم ناشئ عن ملاک التحفظ على الواقع و الاهتمام به، فيعلم من ذلک بان الحكم الواقعى المشتبه على تقدير وجوده فى مورد الحكم الظاهرى مما يهتم به المولى فيرتفع بالعلم بهذه القضية الشرطية موضوع القاعدة العقلية».

البته نحوه سومی هم ممکن است که واسطه رسیدن به قطع بیشتر شود، مانند اینکه استصحاب حرمت شرب مایع شود. در این صورت قطع به حرمت شرب یعنی تکلیف فعلی وجود ندارد، و قطع به حجّیت استصحاب نیز وجود ندارد (زیرا استصحاب ظاهر یک دلیل است که ظنّی است)، امّا یک قطع در مرحله قبل وجود دارد. یعنی به عنوان مثال نسبت به استصحاب خبر زراره وجود دارد، که قطع به حجّیت این خبر وجود دارد (حتی ممکن است گفته شود قطع به وثاقت زراره هم نیست تا قطع به حجّیت خبر وی باشد، که در این صورت باید به یک مرحله قبل رفته و گفته شود توثیق نجاشی در مورد زراره وجود دارد که موجب حجّیت قول وی می‌شود؛ به هر حال به همین ترتیب باید به قطع رسید).

بنابراین علمی که در ذهن علماء بوده است به معنای قطع است. یعنی باید بالاخره به قطع رسید تا استحقاق عقاب پیدا شود، و بدون قطع نیز عقوبت قبیح است. تمام این کلام بر مسلک مشهور است که حجّیت قطع را «بالذات» دانسته و حجّیت سائر حجج را به واسطه حجّیت قطع یعنی «بالواسطه» می‌دانند. با این توضیح اگر بیان به معنی علم باشد و متعلّق آن تکلیف فعلی نباشد، مشکل حلّ می‌شود.

ج۵۹ ۹۵/۱۰/۱۳

تذییل: معانی «علم» در علم اصول

در علم اصول لفظ «علم» بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. این کلمه در معانی مختلفی استعمال دارد، که در علم اصول به چهار معنی ممکن است به کار رود (و گاهی موجب مغالطه می‌شود):

الف. قطع: گاهی علم در اصول به معنی قطع به کار می‌رود. قطع همان تصدیق جزمی اعمّ از مصیب و مخطئ است. به عنوان مثال در علم اصول بحثی با عنوان «علم اجمالی» وجود دارد، که در مورد علم به معنای «قطع» است. یعنی این بحث در حقیقت در مورد «قطع اجمالی» است (هرچند در برخی کلمات مرحوم آخوند از لفظ قطع اجمالی استفاده شده است، امّا در کلمات دیگران معمولاً علم اجمالی به کار رفته است).

ب. قطع مصیب: گاهی علم در اصول به معنای قطع مطابق واقع به کار می‌رود. یعنی در حصّه‌ای از قطع به کار می‌رود. به عنوان مثال در بحث اخیر در مورد قاعده قبح عقاب بدون بیان، علم به همین معنی است. یعنی قاعده این است که عقوبت در مخالفت با تکلیفی که قطع مصیب به آن نیست،[1] قبیح است.

---

۱. مقرّر: توضیح اینکه اگر شارع تکلیفی داشته باشد و مکلّف با آن مخالفت نماید، گاهی عقاب وی قبیح و گاهی غیر قبیح است. اگر مکلّف تکلیف را بداند عقاب وی قبیح نیست؛ و اگر تکلیف را نداند عقاب وی قبیح است. به عبارت دیگر پیش فرض این است که شارع تکلیفی دارد، لذا علم به آن همیشه مصیب خواهد بود. بنابراین مراد از علم در این قاعده همان قطع مصیب است.

ج. اعتقاد قطعی یا اطمینانی: گاهی علم به معنای اعتقاد به کار می‌رود که شامل قطع و اطمینان است که هر یک ممکن است مصیب یا مخطئ باشند. اطمینان نیز به معنی ظنّ قریب به قطع است. به عنوان مثال علمی که در «حدیث رفع» به کار رفته است به همین معنی است. یعنی تکلیفی که مکلّف قطع یا اطمینان به آن ندارد (هرچند این قطع یا اطمینان او خاطئ باشد)، رفع شده است. مثال دیگر در بحث حجّیت اماره در حقّ عالم به خلاف آن است، که گفته شده اماره در حقّ عالم به خلاف حجّت نیست. در این بحث نیز مراد از عالم کسی است که قطع یا اطمینان به خلاف اماره دارد (هرچند این قطع یا اطمینان وی خلاف واقع باشد).

د. اعتقاد قطعی یا اطمینانیِ مصیب: گاهی علم به معنای اعتقاد به کار می‌رود که شامل قطع و اطمینانی است که مصیب هستند. به نظر می‌رسد همانطور که عدّه‌ای فرموده‌اند، معنای عرفی علم همین معنی است.[1] به عنوان مثال در علم اصول از اشتراط علم در فعلیت تکلیف یا تنجّز تکلیف بحث شده است. مشهور اصولیون علم را شرط فعلیت تکلیف ندانسته بلکه شرط حجّیت تکلیف می‌دانند. در این بحث مراد از علم معنی عرفی آن یعنی همین معنای چهارم است.

ادّعا شده است که علم در اصول گاهی به معنایی غیر این چهار معنی نیز به کار می‌رود. گاهی علم به معنی «حجّت» یعنی منجّز و معذّر به کار می‌رود. این مطلب صحیح است که گاهی اصولیون علم را به این معنی به کار می‌برند، امّا به نظر می‌رسد این معنی برای علم مجازی است. یعنی اگر گفته شود «علم» که شامل استصحاب یا خبر ثقه غیر مفید ظنّ نیز بشود، مجاز خواهد بود.

در مقابل علم، در اصول قطع فقط یک معنی دارد که همان «اعتقاد جازم اعمّ از مصیب و مخطئ» است.

تتمه: جمع‌بندی بحث منجّزیت و معذّریت

همانطور که گفته شد حجّت به معنای معذّر و منجّز است. تکلیف فعلی که همان تکلیف جزئی یا مجعول است، در صورتی منجَّز می‌شود که منجِّزی برای آن وجود داشته باشد. در این صورت مخالفت کننده با آن مستحق عقوبت است، یعنی عقاب وی عقلاً قبیح نیست؛ و در صورتی معذَّر می‌شود که معذِّری بر آن باشد. در این صورت مخالفت کننده با آن استحقاق عقاب ندارد، یعنی عقاب وی عقلاً قبیح است؛

---

۱. هرچند معنای چهارم معنای عرفی علم است، امّا در حدیث رفع به دلیل قرائن داخلی در معنای سوم به کار رفته است.

منجّز و معذّر در نظر مشهور

در نظر مشهور تنها «قطع» است که موجب تنجیز تکلیف فعلی می‌شود، یعنی فقط قطع منجِّز بالذات است. پس مخالفت با تکلیف مقطوع استحقاق عقاب می‌آورد (از اینکه گفته می‌شود تکلیف فعلی به وسیله علم تنجیز می‌یابد، معلوم می‌شود علم مصیب مراد است). در مقابل قطع تنها یک معذِّر برای تکلیف فعلی وجود دارد که «جهل» (یعنی عدم قطع) است.[1] بنابراین اگر زید نسبت به یک تکلیف فعلی قاطع باشد آن تکلیف منجَّز، و اگر جاهل باشد آن تکلیف معذَّر است.

تنجیز قطع «تنجیزی» و «حتمی» و «علّی» است، یعنی هیچ مانعی برای آن نیست و کسی نمی‌تواند تنجیز قطع را زایل نماید؛ به خلاف تعذیر جهل که «تعلیقی» است، یعنی هرچند ذاتی بوده و جعلی نیست امّا شارع می‌تواند در برخی موارد معذّریت جهل را سلب نماید. شارع با جعل منجّز می‌تواند مانع معذّریت جهل شود، به عنوان مثال جاهلی که خبر ثقه بر تکلیف دارد معذور نیست.

منجّزیت قطع از امور واقعی است نه اعتباری و یا وهمی، مانند «علّیت» و «استحالة» و «تلازم» که از امور واقعی هستند. با توجه به این نکته، این سوال مطرح می‌شود که چگونه شارع خبر ثقه یا استصحاب یا ظهور را منجّز کرده و این صفت واقعی را در آن ایجاد می‌کند؟ پاسخ این است که صفات واقعی دو دسته‌اند:

الف. واقعی واقعی: برخی از امور واقعی با جعل و اعتبار محقّق نمی‌شوند. به عنوان مثال تلازم بین دو شیء قابل جعل و اعتبار نیست، یعنی نمی‌شود تلازم بین سنگ و حرارت را با اعتبار محقّق نمود.

ب. واقعی اعتباری: برخی از امور واقعی در طول جعل و اعتبار محقّق می‌شوند. به عنوان مثال «مالیت» امری واقعی است، یعنی برخی اشیاء مورد رغبت مردم است و حاضرند از اموال خود در مقابل آن بدهند. به عنوان مثال گوسفند مالیت دارد، امّا مگس و سوسک مالیت ندارد یعنی مردم حاضر نیستند آن را با بخشی از اموال خود معاوضه کنند. مثال دیگر اینکه یک قطعه کاغذ مالیت ندارد، امّا اگر دولت آن را «پول» یا «مال» اعتبار نماید، واقعاً مالیت پیدا می‌کند، یعنی مردم حاضرند برخی اموال خود را در مقابل آن بدهند.[2] بنابراین مالیت گاهی در طول یک اعتبار محقّق می‌شود. «احترام» و «هتک» نیز دو امر واقعی هستند که گاهی در طور یک اعتبار به وجود می‌آیند. به عنوان مثال اگر در یک عرف کلاه برداشتن هتک باشد، وقتی زید کلاهش را مقابل کسی بردارد واقعاً هتک کرده است.

---

۱. البته در نظر مشهور قطع هم منجّز است و هم معذّر است، امّا روح کلام مشهور این است که جهل معذِّر است.

۲. اگر زید پولی چاپ کرده و اعتبار مالیت کند، مالیت پیدا نمی‌کند. و یا اگر دولت برای مورچه و سوسک مالیت اعتبار کند، مردم حاضر نیستند در مقابل آن مال دهند. پس هر کسی نمی‌تواند اعتبار کند و محدوده چیزهایی که اعتبار مالیت برای آنها ممکن است نیز محدود است.

منجّزیت نیز مانند مالیت و هتک است، یعنی گاهی در طول یک اعتبار محقّق می‌شود. وقتی شارع خبر واحد و استصحاب را حجّت قرار دهد، عقلاً در مخالفت با آنها استحقاق عقاب وجود دارد. پس منجّزیت خبر ثقه و استصحاب واقعی اعتباری است بر خلاف منجّزیت قطع که واقعی واقعی است.

ج۶۰ ۹۵/۱۰/۱۴

در نظر مشهور، مجموع منجّزها پنج عدد است. از این بین فقط منجّزیت قطع ذاتی بوده (یعنی در طول جعل و اعتبار نبوده) و قابل سلب نیست. به این منجّز، «منجّز عقلی» یا «حجّت عقلی» گفته می‌شود. چهار منجّز دیگر ذاتی نبوده و در طول اعتبار هستند، که به آنها «منجّز شرعی» یا «حجّت شرعی» گفته می‌شود (زیرا حتی اگر عرفی یا عقلائی هم باشند، باید توسط شرع امضاء شوند).

منجّزهای شرعی در نظر مشهور

همانطور که گفته شد در نظر مشهور چهار منجّز شرعی وجود دارد که عبارتند از: اطمینان؛ اماره؛ استصحاب؛ و احتیاط عقلی؛

الف. اطمینان: عبارت از ظنّ قریب به قطع است. اطمینان تحت عنوان اماره قرار نمی‌گیرد زیرا برخی منجّزیت آن را ذاتی دانسته‌اند، همانطور که حجّیت قطع ذاتی است (البته برخی نیز منجّزیت اطمینان را شرعی می‌دانند). هرچند حجّیت اطمینان نزد برخی ذاتی است، امّا این موجب نمی‌شود که در نزد آنها اطمینان نیز حجّت عقلی شود؛ زیرا در حجّت عقلی دو شرط وجود دارد: اولاً باید حجّیت آن ذاتی باشد؛ و ثانیاً قابلیت سلب نداشته باشد؛ در حالیکه قائلین به حجّیت اطمینان، این حجّیت را به نحو اقتضاء می‌دانند نه علّی، یعنی معلّق بر عدم جعل معذّر از سوی مولی است. بنابراین حجّیت اطمینان را ذاتی امّا قابل سلب می‌دانند، لذا اطمینان نزد آنها نیز حجّت عقلی نیست.[1]

ب. اماره: اماره حجّیت اعتباری دارد، یعنی در طول یک اعتبار محقّق می‌شود اعمّ از اینکه اماره اصولی باشد مانند «خبر ثقه» و «ظهور»؛ و یا اماره فقهی باشد مانند «قاعده ید» و «سوق مسلمین».[2]

---

۱. پس اینکه برخی گمان نموده‌اند محقّق عراقی حجّیت اطمینان را عقلی می‌داند، اشتباه است؛ زیرا ایشان هرچند حجّیت اطمینان را ذاتی می‌دانند امّا آن را قابل سلب توسط شارع می‌دانند. به نظر ما نیز هرچند حجّیت اطمینان را ذاتی است، امّا اطمینان حجّت عقلی نیست بلکه سلب حجّیت از آن ممکن است (پس حتی اگر سلب حجّیت از قطع ممکن نباشد، امّا سلب حجّیت از اطمینان ممکن است).

۲. اگر اماره در استنباط حکم شرعی دخالت داشته باشد «اماره اصولی»، و اگر دخالتی نداشته باشد «اماره فقهی» خواهد بود.

ج. استصحاب: حجّیت استصحاب نیز اعتباری است یعنی در طول اعتبار محقّق می‌شود. استصحاب یک اصل شرعی است که گاهی منجّز تکلیف است، و گاهی معذّر تکلیف فعلی است.

د. احتیاط عقلی: حجّیت احتیاط عقلی مانند حجّیت اطمینان است، یعنی منجّزیت آن ذاتی امّا اقتضائی است. شارع می‌تواند جعل معذّر نماید، و مانع منجّزیت احتیاط عقلی شود. احتیاط عقلی فقط در دو مورد وجود دارد: اول در جایی که شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه حکمیه بوده و قبل از فحص باشد. به عنوان مثال اگر زید نداند سیگار کشیدن حرام است، و هنوز فحص نکرده است (مجتهد در ادله، و عامّی در فتوای مجتهد فحص می‌کند)، باید احتیاط کند. در این مورد شارع ترخیص نداده است لذا وظیفه زید احتیاط است؛[1] مورد دوم در جایی است که شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه موضوعیه بوده امّا شک در بقاء تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال زید بعد از اینکه اذان ظهر شده و یک ساعت گذشت، شک کند که نماز خوانده یا نخوانده، که در این صورت شک در بقاء تکلیف فعلی منجّز دارد. در این صورت باید احتیاط کند و تکلیف منجّز است زیرا شارع ترخیص نداده است[2](استصحاب نیز اگر جاری شود، منجّز شرعی تکلیف بوده و مقدّم بر احتیاط عقلی است).

تنجیز تکلیف توسط مدلول التزامی اماره

همانطور که توضیح داده شد در نظر مشهور، در فرض جهل یعنی عدم قطع، چهار منجّز شرعی وجود دارد: اطمینان؛ اماره؛ استصحاب؛ و احتیاط عقلی؛ با در نظر گرفتن قطع که منجّز عقلی است، مجموعاً پنج منجّز در شرع وجود دارد. فرض شود خبر زراره بر حرمت شرب عصیر عنبی دلالت دارد، و زید قطع دارد که این مایع عصیر عنبی است. زید نسبت به حرمت شرب این مایع قطع ندارد (فرض شود که از این خبر برای زید حتی اطمینان هم حاصل نشده است). در این صورت زید احتمال تکلیف یعنی حرمت شرب این مایع را می‌دهد، و ظنّ به خبر هم دارد، و قطع دارد این مایع نیز عصیر عنبی است. در نزد مشهور کدامیک منجّز تکلیف است؟ منجّز این حکم، خبر زراره است. مدلول مطابقی خبر این است که شرب عصیر عنبی حرام است، و مدلول التزامی (به واسطه قطع زید) این است که شرب این مایع حرام است. بنابراین مدلول التزامی خبر موجب تنجیز تکلیف است.

---

۱. حدیث رفع شامل این مورد نیست؛ زیرا در نظر برخی این حدیث شامل شبهه حکمیه قبل از فحص نیست (که نظر مختار همین است)؛ و در نظر برخی نیز هرچند حدیث رفع شامل این مورد است، امّا توسط حدیث «هلّا تعلّمت» تخصیص خورده است.

۲. در موارد شک در بقاء تکلیف فعلی گاهی شارع ترخیص داده است و گاهی نیز ترخیصی نداده است. در مثال فوق ترخیص نداده است؛ امّا اگر زید در مثال فوق نماز ظهر خوانده امّا شک کند وضو داشته یا نه، در این صورت شارع ترخیص داده است. یعنی هرچند بنابر احتیاط عقلی باید نماز بخواند، امّا شارع توسط قاعده فراغ ترخیص داده است.

در تمام روایات، مدلول التزامی موجب تنجیز تکلیف واقعی می‌شود، زیرا مدلول مطابقی ناظر به جعل و حکم کلی است که تنجیز بردار نیست، و فقط حکم جزئی و مجعول منجَّز می‌شود.

معذّر و منجّز در نظر مختار

در نظر ما نیز تنها یک منجّز وجود دارد که همان «احتمال» است. مراد از احتمال همان «احتمال نفسی» است نه احتمال عقلی. همین که احتمال به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن را منجّز می‌کند. احتمال موجب تنجیز تکلیف است اعمّ از اینکه درجه بسیار ضعیف داشته باشد و یا درجه بسیار قوی داشته باشد که به قطع برسد. پس مرتبه قطع بودن تأثیری در تنجیز تکلیف ندارد، زیرا بدون آن هم تکلیف منجَّز می‌شود.

منجّزیتِ احتمال ذاتی است یعنی در طول جعل نیست امّا قابل سلب هست؛ زیرا منجّزیت احتمال (حتی اگر به درجه قوی مانند قطع برسد) اقتضائی است، یعنی معلّق است بر اینکه شارع ترخیص یا معذّر جعل نکند. مراد از ترخیص مولی «ترخیص در مخالفت تکلیف محتمل» است. بنابراین منجّزیت قطع نیز تعلیقی خواهد بود. تفاوتی هم بین احتمال تفصیلی و اجمالی نیست. همین که انسان یک لحظه احتمال دهد در طول عمرش تکالیف فعلی دارد، تمام تکالیف فعلی در حقّ وی منجّز می‌شوند مگر ترخیصی از سوی شارع وجود داشته باشد.

جهل (که در اصطلاح ما همان عدم احتمال است)، فی الجمله عذر است. البته این تعبیر تسامحی است، زیرا در موارد جهل در حقیقت منجّز تکلیف وجود ندارد. یعنی کسی که احتمال تکلیف نمی‌دهد، منجّز تکلیف ندارد تا نیاز به عذر داشته باشد، پس هرچند گاهی مکلّف معذور است امّا در حقیقت به سبب عدم وجود منجّز است. به عبارت دیگر فعلیت تکلیف دائر مدار وجود موضوع در خارج است، و تنجّز تکلیف دائر مدار وجود احتمال است. بنابراین اگر احتمال نباشد اصلاً منجّزی نیست نه اینکه معذّر وجود دارد.

جهل (یا عدم احتمال) فقط دو مورد تحقّق می‌یابد: در جاهل مرکب؛ و در غافل[1]؛ مراد از جهل عدم احتمال تفصیلی نیست، بلکه عدم احتمال اعمّ از تفصیلی و اجمالی است. یعنی اگر احتمال تفصیلی نباشد و از اطراف احتمال اجمالی هم خارج باشد، در این صورت تکلیف منجّز نخواهد بود و مکلّف معذور است.

ج۶۱ ۹۵/۱۰/۱۵

۱. در نظر مشهور علاوه بر دو مورد فوق، در یک مورد دیگر نیز جهل تحقّق دارد، که در مورد شخص ناسی است؛ امّا به نظر می‌رسد ناسی نیز همیشه به یکی از جاهل مرکب یا غافل برمی‌گردد.

تفاوت نظر مختار با نظر شهید صدر

همانطور که در نظر مختار توضیح داده شد، حجّیت احتمال ذاتی هست، امّا عقلی نیست زیرا قابل سلب است. شهید صدر نیز قائل به منجّزیت احتمال تکلیف، و معذّریت جهل (یا عدم احتمال) است؛ امّا نظر مختار در دو نکته با نظر شهید صدر تفاوت دارد:

تفاوت اول با نظر شهید صدر

شهید صدر فقط احتمال تفصیلی را منجّز می‌داند. توضیح اینکه ایشان مولی را تقسیم به حقیقی و اعتباری نموده است. «مولی» کسی است که اطاعت وی واجب است. «مولای حقیقی» کسی است که برایش جعل مولویت نشده است بر خلاف «مولای اعتباری» که برایش جعل مولویت شده است. حقّ الطاعه در مولای حقیقی «حقیقی»، و در مولای اعتباری «جعلی» است. مولای حقیقی فقط خداوند متعال است و سائر موالی اعتباری هستند. موالی اعتباری سه دسته است: موالی شرعی که جاعل در آنها خداوند متعال است مانند مولویت انبیاء و ائمه علیهم السلام؛ و موالی عقلائی که جاعل در آنها عقلاء هستند مانند مولویت حاکم و قاضی؛ و موالی عرفی که جاعل در آنها عرف است مانند مولویت پدر و مادر؛ در نظر شهید صدر منجّز تکالیفِ مولای حقیقی «احتمال» (هرچند مرتبه پایینی از احتمال باشد)، و منجّزِ تکالیفِ موالی اعتباری «قطع» است (همانطور که در موالی اعتباری مشهور نیز قطع را منجّز می‌دانند). بنابراین در مبنای ایشان اگر احتمال باشد که نبی دستور مولوی (غیر بیان احکام شرع) داده، این احتمال منجّز تکلیف نیست.

اختلاف نظر مختار با نظر شهید صدر در این است که به نظر می‌رسد در موالی اعتباری نیز «احتمال» منجّز تکلیف است. البته این اختلاف صغروی است، زیرا کبرای ایشان مورد قبول است که حقّ الطاعه در دائره جعل است (یعنی در هرجا مولویت جعل شده باشد حقّ الطاعه دارد). در نظر ایشان اعتبار حقّ الطاعه فقط در دائره تکالیف مقطوعه شده است، امّا به نظر می‌رسد در تکالیف محتمله شده است.

در نتیجه در تمام موالی (حقیقی یا اعتباری) «احتمال» منجّز تکلیف است.

تفاوت دوم با نظر شهید صدر

در نظر شهید صدر «جهل» (یعنی عدم احتمال) عذر است. توضیح اینکه جاهل تقسیم به بسیط و مرکب و غافل می‌شود.[1] در نظر مشهور تکالیف شرعیه مشترک بین «جاهل بسیط» و «عالم» است، امّا «جاهل مرکب» و «غافل» تکلیف فعلی ندارند.

در مقابل در نظر شهید صدر «جاهل مرکب» و «غافل» نیز تکلیف فعلی دارند که منجّز نیست. در نظر ایشان جهل (یعنی عدم احتمال)، همیشه عذر بوده و هیچ فرد غافل یا جاهل مرکبی، مستحقّ عقاب نیست. به عبارت دیگر تکلیف فعلی وجود داشته امّا در حقّ وی منجّز نیست. به عنوان مثال اگر زید واقعاً مستطیع باشد، امّا قطع به عدم وجوب حجّ بر خودش، و یا غفلت از وجوب حجّ بر خودش داشته باشد، در این صورت تکلیف فعلی وجوب حجّ دارد که منجّز نیست.

تفاوت نظر مختار با نظر شهید صدر در این است که به نظر می‌رسد هر جهلی عذر محسوب نمی‌شود. اگر «جاهل مرکب» و «غافل» مقصّر باشند، تکلیف فعلی بر آنها منجّز است؛ و اگر قاصر باشند، تکلیف فعلی بر آنها منجّز نیست؛ البته در نظر شهید صدر جاهل مرکب یا غافلی که مقصّر هستند نیز استحقاق عقوبت دارند، امّا این عقوبت به سبب قصور آنهاست. در نظر مختار نیز برای آنها استحقاق عقوبت هست، و این عقوبت به سبب مخالفت با تکلیف فعلی منجّز است.

تنجّز تکلیف بر جاهل مرکب که احتمالی نمی‌دهد

ممکن است اشکال شود که در نظر مختار فقط احتمال منجّز تکلیف است، پس چگونه کسی که جاهل مرکب است و احتمال تکلیف نمی‌دهد، نیز در صورت قصور تکلیف فعلی منجّز دارد؟

پاسخ این است که احتمال منجّز تکلیف است هرچند احتمال اجمالی باشد. توضیح اینکه همین که انسان حتی قبل بلوغ (در سنّ تمییز) احتمال دهد در طول عمرش تکالیف فعلی خواهد داشت، تمام تکالیف فعلی در طول عمرش منجّز می‌شوند.

---

۱. در علم اصول جاهل تقسیم به بسیط و مرکب و غافل و ناسی شده است. یعنی ناسی نیز در عرض سه عنوان دیگر قرار گرفته است. به نظر می‌رسد ناسی نیز همیشه تحت یکی از سه عنوان مذکور خواهد بود. این اشتباه ناشی از مباحث فقهی است. توضیح اینکه گاهی در فقه حکمی برای ناسی وجود دارد که در جاهل غیر ناسی وجود ندارد. به عنوان مثال گفته شده حدیث «لاتعاد» فقط شامل ناسی بوده و سائر افراد جاهل را شامل نیست. در حالیکه در علم اصول، بحث از روایات و ظهور عناوین موجود در روایات نیست، بلکه بحث عقلی است. در بحث عقلی امکان ندارد ناسی از این سه قسم خارج باشد.

ممکن است گفته شود احتمال اجمالی همانطور که تکالیف فعلی را بر جاهل مقصّر منجّز می‌کند، بر جاهل قاصر هم منجّز می‌کند. بنابراین چه تفاوتی بین قاصر و مقصّر وجود دارد که در قاصر استحقاق نیست امّا در مقصّر استحقاق عقاب هست؟

پاسخ این است که هرچند منجّزیت احتمال ذاتی است امّا این منجّزیت اقتضائی و قابل سلب از سوی شارع است. شارع در جاهل بسیط و مرکب و غافل که قاصر هستند، ترخیص داده است؛ امّا اگر مقصّر باشند به آنها ترخیص نداده است. بنابراین تکالیف فعلی در مورد جاهل قاصر منجّز نشده و استحقاق عقاب ندارد، امّا در مورد جاهل مقصّر منجّز شده و استحقاق عقوبت دارند.

ج۶۲ ۹۵/۱۰/۱۸

مقام سوم: نیابت اماره و اصل از قطع موضوعی طریقی

بحث در نیابت اماره و اصل از قطعی است که به سبب کاشفیت در موضوع تکلیف اخذ شده است. بحث در این مقام ضمن مسائلی مطرح خواهد شد، که قبل از آنها مقدمه‌ای ذکر می‌شود:

مقدمه: یقین در استصحاب

مثال معروف این بحث در فقه «استصحاب» است. استصحاب تعبّدی از سوی شارع است که در موضوع آن، «یقین» و «شک» اخذ شده است. اگر یقین به شیء و شک در بقاء همان شیء باشد، شارع تعبّد به بقاء آن شیء نموده است. بنابراین موضوع استصحاب یقین به وجود شیء و شک در بقاء همان شیء است؛ به عنوان مثال اگر عدالت زید در روز شنبه مورد یقین، و در روز یکشنبه مورد شک باشد (زیرا این احتمال هست که زید معصیتی مرتکب شده باشد)، در این صورت شارع تعبّد به بقاء عدالت زید نموده است. یقین در استصحاب موضوعیت دارد[1] و به مناسبت حکم و موضوع، معلوم است که این یقین به سبب کاشفیت و طریقیت است که موضوع قرار گرفته است.

---

۱. در آینده این بحث خواهد آمد که یقین در استصحاب موضوعیت دارد، امّا پاره‌ای از علماء مانند شهید صدر فرموده‌اند یقین در استصحاب موضوعیت ندارد؛ زیرا اینگونه نیست که هرچه در لسان دلیل بیاید، موضوعیت داشته باشد. در نظر ایشان وجود متیقّن موضوع دلیل است؛ به هر حال به نظر می‌رسد یقین در روایت استصحاب به معنای علم جامع قطع و اطمینان است، اعمّ از اینکه مصیب باشد یا نباشد.

نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

در علم اصول بحث شده است که آیا اماره قائم مقام یقین مأخوذ در استصحاب می‌شود یا نه؟ به عنوان مثال اگر در روز شنبه به جای یقین به عدالت زید، ثقه‌ای خبر از عدالت وی در روز شنبه دهد، استصحاب جاری است؟ اگر اماره جانشین قطع مأخوذ در دلیل استصحاب شود، استصحاب عدالت جاری خواهد شد؛ و اگر اماره جانشین آن قطع نباشد، استصحاب جاری نخواهد بود؛

در بین علماء اختلافی در کبرای بحث نیست که اماره می‌تواند قائم مقام قطع موضوعی طریقی شود، و این کبرا مفروغ‌عنه است؛ امّا بحث در این است که آیا ادلّه حجّیت امارات دلالت بر نیابت اماره از قطع دارد؟ یعنی دلیل حجّیت اماره همانطور که دلالت بر حجّیت اماره دارد دلالت بر نیابت از قطع نیز دارد؟ برای پاسخ به این سوال نیاز به مقدمه‌ای در مورد «حکومت به توسعه» وجود دارد:

حکومت به توسعه، از انحاء جمع عرفی نیست

در مباحث تعارض ادلّه بحث تحت عنوان «جمع عرفی» وجود دارد. اگر دو دلیل متنافی باشند، با تصرّف در یکی یا هر دو، تنافی برطرف شده لذا به هر دو یا یکی فی الجمله اخذ می‌شود. یکی از انحاء جمع عرفی «حکومت» است. در حکومت یک دلیل حاکم، و دیگری محکوم است. تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، حکومت نام دارد. به عنوان مثال خطاب «اکرم کلَّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «العالم الفاسق لیس بعالمٍ» و یا خطاب «الفاسق لیس بعالمٍ» وارد می‌شود. دلیل اول محکوم، و دلیل دوم حاکم است؛ زیرا به واسطه آن در دلیل اول تصرّف می‌شود. به عبارت دیگر دلیل اول ظهور در وجوب اکرام عالم فاسق دارد، زیرا مطلق است. بعد از وارد شدن دلیل دوم، این ظهور را نفی می‌شود.

در حکومت گاهی دلیل حاکم در «عقد الوضع» دلیل محکوم تصرّف کرده،[1] و گاهی در «عقد الحمل» آن تصرّف می‌کند؛ در تصرّف در «عقد الوضع» نیز گاهی «تصرّف به تضییق» و گاهی «تصرّف به توسعه» است. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم کلّ عالمٍ» و سپس بگوید «الفاسق لیس بعالمٍ»، تصرّف به تضییق در موضوع دلیل شده است. یعنی اگر دلیل حاکم نبود، ظهور خطاب اول در عموم بوده و اکرام همه علماء (حتی عالم فاسق) واجب بود؛ امّا با ورود دلیل حاکم، این ظهور کنار رفته و وجوب اکرام برای عالم فاسق نخواهد بود. این حکومت

---

۱. تصرّف در «عقد الحمل» تصرّفی اثباتی است، به عنوان مثال قاعده «لاضرر» نسبت به ادلّه احکام حاکم بوده و در «عقد الحمل» آنها تصرّف می‌کند. توضیح تصرّف اثباتی خواهد آمد.

کلاس راهنما: مرحوم آخوند قائل است «لاضرر» تصرّف در موضوع احکام دارد؛ و مرحوم شیخ قائل است تصرّف در محمول دارد، یعنی وضو چه ضرری باشد و چه نباشد واجب است، امّا وجوب وضوی ضرری، نیاز به امتثال ندارد.

به تضییق است؛ مثال برای حکومت به توسعه این است که خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» وارد شده و سپس خطاب «العادل عالمٌ» و یا «کل عادل عالمٌ» وارد شود. در این فرض، خطاب اول شامل «جاهل عادل» نبوده و وجوب اکرام برای جاهل عادل ثابت نمی‌کرد، امّا بعد از ورود دلیل حاکم وجوب اکرام جاهل عادل نیز ثابت می‌شود. این حکومت به توسعه است. مثال فقهی نیز برای حکومت به توسعه وجود دارد مانند خطاب «لاصلاة الّا بطهور» که محکوم است، و خطاب «الطواف بالبیت صلاةٌ» حاکم است. یعنی در دلیل اول اثبات طهارت در نماز شده است، و در دلیل دوم اشتراط طهارت به طواف نیز توسعه داده شده است.

در حکومت به توسعه، تصرّف ثبوتی می‌شود

در بحث استصحاب نیز از حکومت به توسعه استفاده شده است. توضیح اینکه موضوع دلیل استصحاب «یقین» است. اگر اماره نیز جانشین آن شود باید دلیل حجّیت اماره موجب توسعه در موضوع این دلیل شده، تا حکم استصحاب برای «اماره» نیز ثابت شود. یعنی باید مثلاً دلیل حجّیت خبر واحد دلالت کند بر اینکه خبر واحد نیز علم و یقین است.

به نظر می‌رسد «حکومت به توسعه»، جمع عرفی بین دو دلیل نیست؛ زیرا حکومت از انحاء جمع عرفی است. در جمع عرفی باید تصرّف اثباتی بین دو دلیل شود، و اگر تصرّف ثبوتی شود جمع عرفی نخواهد بود. این در حالیکه در حکومت به توسعه «تصرّف ثبوتی» شده، پس حکومت به توسعه جمع عرفی نیست. توضیح اینکه در تصرّف اثباتی، واقع ثابت است و تغییر نمی‌کند بلکه بین دو دلیل طوری جمع می‌شود که واقع معلوم شود؛ امّا در تصرّف ثبوتی، واقع تغییر می‌کند. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم کلّ فقیر»، و سپس بگوید «لاتکرم زیداً»، دو نحوه تصرّف ممکن است: اگر مولی از ابتدا در نظرش این باشد که زید هم باید اکرام شود، و سپس نظرش عوض شد، در این صورت «تصرّف ثبوتی» شده است که همان «نسخ» اصطلاحی است؛ امّا اگر از ابتدا نظر مولی این نباشد که اکرام زید واجب است، امّا تصمیم مولی این بوده که خطاب اول عامّ بوده و سپس در خطاب جدایی زید را استثناء کند. به عبارت دیگر در این صورت مولی از ابتدا هم نسبت به اکرام زید «طلب انشائی» نداشته است هرچند خطاب عامّ بوده است. در این صورت «تصرّف اثباتی» که همان «تخصیص» اصطلاحی است؛ در نتیجه همانطور که گفته شد در جمع عرفی فقط تصرّف اثباتی می‌شود نه تصرّف ثبوتی، زیرا جمع عرفی جمع بین دو خطاب لفظی است بدون اینکه واقع تغییر کند. به عبارت دیگر یک واقع واحد با دو خطاب بیان شده است.

حکومت به تضییق جمع عرفی است، نه حکومت به توسعه

با توجه به توضیح جمع عرفی و توضیح اقسام حکومت، این نتیجه گرفته می‌شود که «حکومت به تضییق» جمع عرفی است. به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» وارد شده و سپس خطاب «الفاسق لیس بعالمٍ» وارد شود، در این فرض در حقیقت «تخصیص» رخ داده است. این تخصیص به لسان حکومت است، یعنی حقیقت آن تخصیص است و تنها لفظ آن متفاوت است (یعنی حقیقةً از افراد تخصیص است). بنابراین تصرّف اثباتی است، و این یک جمع عرفی است.

امّا «حکومت به توسعه» جمع عرفی نیست زیرا تصرّفی ثبوتی است. به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم کلّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «العادل عالمٌ» وارد شود، چگونه بین این دو جمع می‌شود؟ آیا با ورود خطاب دوم کشف می‌شود که مراد از عالم در خطاب اول اعمّ عالم و جاهل عادل است؟ اگر چنین کشفی شود این یک نحوه جمع عرفی است؛ امّا به نظر می‌رسد چنین کشفی نیست بلکه ظهور دلیل دوم در جعل و تکلیف جدید است. یعنی برای تحقّق انشاء نیاز به «مبرز» وجود دارد، امّا صیغه مبرز به دست مولی است، که در این موارد از مبرز تنزیلی استفاده شده است. بنابراین خطاب دوم ظاهر در جعل وجوب اکرام برای جاهل عادل است. همینطور در مثال فقهی فوق نیز احتمال داده نمی‌شود با ورود خطاب «الطواف بالبیت صلاةٌ» کشف شود که مراد از «صلاة» در خطاب «لاصلاة الّا بطهور» جامع بین نماز و طواف باشد؛ بلکه خطاب «الطواف بالبیت صلاةٌ» یک جعل جدید است که طهارت را در طواف شرط می‌کند، با صیاغت که طواف نازل منزله نماز است.[1]

بنابراین در این موارد، حکومتی (به عنوان جمع عرفی) وجود ندارد، بلکه جعل جدیدی تحقّق یافته است که مبرز آن متفاوت است (یعنی از صیاغت تنزیل که یکی از راه‌های بیان جعل جدید است، استفاده شده است؛ به خلاف جعل اول که از صیاغت امر استفاده شده است). پس «حکومت به توسعه» از افراد حکومت یا از افراد جمع عرفی نیست، بلکه جعل جدید و مستقلّی است.

برای نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب، جعل جدید نیاز است

با توجه به مقدمات فوق، معلوم شد که برای اینکه اماره قائم مقام قطع موضوعی مأخوذ در دلیل استصحاب باشد، نیاز به جعل جدیدی است که حکم به عدم نقض اماره با شکّ نماید مثلاً گفته شود «الأمارةُ یقینٌ». البته

---

۱. این مطلب در جایی است که دو خطاب مذکور، خطاب تشریع باشند؛ و اگر این دو خطاب در کلام امام علیه السلام باشند، خطاب اول ارشاد به اشتراط طهارت در نماز، و خطاب دوم نیز ارشاد به اشتراط طهارت در طواف است؛ و در مثال عرفی خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» ارشاد به وجوب اکرام تمام علماء، و خطاب «العادل عالمٌ» نیز ارشاد به وجوب اکرام عادل در شریعت است.

این در صورتی است که یقین مأخوذ در موضوع استصحاب موضوعیت داشته و یقین موضوعی باشد.[1] در این صورت در موضوع حکم استصحاب، یقین اخذ شده، و برای نیابت اماره از آن باید حکومت به توسعه داده شده و حکم استصحاب برای اماره نیز ثابت شود. حکومت به توسعه نیز همانطور که گفته شد، در حقیقت یک جعل جدید است. اگر از ادلّه حجّیت اماره استفاده شود که جانشین قطع است حکومت به توسعه است که گفته شد نیاز به جعل جدید است.

جمع‌بندی: حکومت به توسعه، جعل جدید است

در مواردی که دلیل دوم لسان نظارت داشته و حکومت به توسعه داده شده است، در حقیقت جعل جدیدی رخ داده است. در امثله فوق با خطاب «العادل عالمٌ» و یا «الطواف بالبیت صلاةٌ» جعل جدید شده است؛ زیرا مفهوم «صلاة» شامل طواف نیست، و یا مفهوم «عالم» شامل جاهل عادل نیست، بلکه با لسان تنزیل حکم جدیدی برای طواف و جاهل عادل جعل شده است.

به عبارت دیگر عرف با نظر به دو خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» و «کلّ عادلٍ عالمٌ» نمی‌فهمد که یک حکم تشریع شده است که موضوع آن اعمّ (از عالم و عادل جاهل) است؛ بلکه عرف اینگونه می‌فهمد که دو تشریع اتّفاق افتاده است. بنابراین عرف بین این دو خطاب جمع عرفی نمی‌کند، زیرا در جمع عرفی نباید در مفاهیم (مانند مفهوم عالم) تصرّف شود، بلکه در اطلاق یک مفهوم تصرّف می‌شود.[2]

نتیجه نهایی این است که برای نیابت اماره از یقین مأخوذ در دلیل استصحاب نیاز به جعل دومی وجود دارد (یعنی برای نیابت نیاز به جعل جدید علاوه بر حجّیت اماره است، و از صرفِ دلیل حجّیت اماره چنین نیابتی استفاده نمی‌شود). اگر خطابی از مولی صادر شود هرچند لسان نظارت به دلیل استصحاب داشته باشد، امّا جعل جدید محسوب می‌شود زیرا حکومت به توسعه همیشه جعل مستقلّ و جدیدی است.

ج۶۳ ۹۵/۱۰/۱۹

---

۱. امّا اگر کسی مانند شهید صدر قائل شود یقین مأخوذ در دلیل استصحاب موضوعیت نداشته و وجود شیء موضوع دلیل استصحاب است، و یا مانند برخی گفته شود یقین مأخوذ در دلیل استصحاب به معنای «حجّت» است که شامل اماره هم هست، خروج از محلّ بحث خواهد شد؛ زیرا در این صورت نیازی به نیابت نبوده و خودِ دلیل استصحاب شامل اماره هم خواهد بود.

۲. البته باید توجه شود در این موارد حتی اگر مراد مولی از «عالم» جاهل عادل باشد هم تشریع اعمّ محقّق نخواهد شد؛ یعنی حکم وجوب اکرام برای عالم و عادل جاهل نخواهد بود؛ زیرا مبرز در هر انشاء باید عرفی باشد، در حالیکه اراده هردو از مفهوم عالم عرفی نبوده و مبرز این جعل عرفی نخواهد بود، پس جعل اعمّ محقّق نخواهد شد.

نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی

بحث از نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی بحث مفیدی است که حیثیات مختلفی دارد. برای تفکیک جهات مختلف بحث، در ضمن سوالاتی بحث پیش برده خواهد شد:

سوال اول: نیابت نزد عقلاء

سوال اول این است که آیا نزد عقلاء هم اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود (همانطور که نزد عقلاء اماره قائم مقام قطع طریقی هست)؟ در مراد از این سوال دو احتمال وجود دارد، که طبق هر احتمال جواب داده خواهد شد:

الف. نیابت بین عقلاء: ممکن است سوال اینگونه مطرح شود که با توجه به اینکه در بین عقلاء قطع طریقی و موضوعی وجود دارد، آیا اماره همانطور که جانشین قطع طریقی است، جانشین قطع موضوعی هم می‌شود؟

پاسخ این است که سوال صحیح نیست؛ زیرا در بین عقلاء «قطع موضوعی» وجود ندارد. توضیح اینکه به حسب استقراء حکمی در بین عقلاء پیدا نشد که در موضوع آن قطع اخذ شده باشد. یعنی در بین عقلاء قطع فقط جهت طریقیت دارد. با تسلّم اینکه قطع موضوعی هم در احکام عقلائیه باشد، اگر عقلاء در حکمی قطع موضوعی داشته باشند، و بخواهند اماره جانشین شود، از ابتدا یک جعل انجام می‌دهند که موضوع آن اعمّ باشد (مثلاً موضوع آن حجّت بوده و شامل قطع موضوعی و اماره می‌باشد).[1]

ب. نیابت در یکی از موالی عقلائیه: ممکن است سوال اینگونه مطرح شود که آیا در فرضی که یکی از موالی عقلائیه در موضوع حکم خود قطع را اخذ نماید، باز هم اماره جانشین آن قطع می‌شود؟ به عنوان مثال فرض شود در بین عقلاء، حاکم و قاضی مولویت دارند. اگر قاضی به زید حکمی کند که در موضوع آن قطع اخذ شده باشد مانند «اگر قطع به حکمی خاصّ پیدا کردی، چنین وظیفه‌ای داری»، در این صورت اماره هم می‌تواند جانشین این قطع شود؟

پاسخ این است که اماره نیابت از چنین قطعی نمی‌کند؛ زیرا از طرفی هر حکمی توسط مولی جعل می‌شود، و در جانشینی نیز جعل دومی نیاز است که باید توسط مولی جعل شود؛ و از طرف دیگر در بین عقلاء، هیچ مولایی حقّ ندارد در اوامر مولای دیگر تصرّف نماید؛ با توجه به این دو نکته اگر هم عقلاء جعل جدیدی در مورد اماره نمایند، ربطی به جعل قاضی نخواهد داشت. بنابراین نیابت بی‌معنی خواهد بود.

---

۱. اگر ابتدا موضوع حکم عقلائی قطع باشد و سپس تصمیم گرفته شود اماره نیز همین حکم را داشته باشد، در این صورت از جعل قبل که فقط موضوعش قطع موضوعی بود، رفع ید کرده و جعل جدیدی با موضوع اعمّ می‌کنند. به هر حال جعل آنها با موضوعی اعمّ خواهد بود.

سوال دوم: نیابت در امارات امضائیه

سوال دوم این است که اگر دلیلی شرعی بر امضای یکی از امارات عقلائیه دلالت کند، آیا از آن دلیل نیابت اماره عقلائیه از قطع هم استفاده می‌شود؟ به عبارت دیگر دلیل شرعی دلالت بر نیابت اماره عقلائیه از قطع طریقی دارد، امّا آیا دلالت بر نیابت از قطع موضوعی طریقی هم دارد؟

برای پاسخ به این سوال باید دلیل امضاء توضیح داده شود. امضای یک اماره عقلائی (یا دلیل امضاء) به دو شکل ممکن است:

الف. امضاء با دلیل لبّی: یعنی یک اماره عقلائیه وجود دارد که شارع در مقابل آن سکوت می‌کند. سکوت شارع ظهور در امضای اماره عقلائیه دارد. به عنوان مثال «ظهور» نزد عقلاء اماره و حجّت است (ظهور یک لفظ یا یک فعل یا ظهور حال)، که شارع و ائمه علیهم السلام در مقابل حجّیت ظهور سکوت نموده‌اند. یعنی از عمل به ظهور، ردع یا منع نشده است. از سکوت شارع استفاده می‌شود ظهور در دائره احکام شرعی نیز حجّت است و شارع اماریت آن را پذیرفته است. سکوت دلیلی لبّی است؛

ب. امضاء با دلیل لفظی: یعنی یک اماره بین عقلاء وجود دارد که شارع نیز در خطابی حجّیت و اماریت آن را بیان نماید. به عنوان مثال خبر واحد بین عقلاء اماره و حجّت است، که شارع مقدّس نیز حجّیت آن را در آیه نبأ مطرح نموده است. آیه نبأ دارای منطوق و مفهوم است که مفهوم آن (نزد قائلین به دلالت آیه بر حجّیت خبر واحد) دلالت بر حجّیت خبر عادل دارد. بنابراین آیه نبأ امضای این اماره عقلائی است (پس اینگونه نیست که به لفظ امضاء دلیلی شرعی وجود داشته باشد، بلکه همین که یک اماره عقلائی توسط دلیل شرعی مطرح شود، آن دلیل شرعی امضاء محسوب می‌شود).

با توجه به این نکته به نظر می‌رسد دلیل امضای اماره عقلائیه، دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی ندارد؛ زیرا دلیل لبّی (یعنی سکوت شارع در مثال فوق) لسانی ندارد، و نهایت ظهور آن در این است که شارع اماره عقلائی را حجّت قرار داده است. حجّیت اماره عقلائی به این معنی است که جایگزین قطع طریقی می‌شود، امّا سکوت ظهوری در نیابت اماره از قطع موضوعی ندارد. به عبارت دیگر دلیل لبّیِ امضاء، نسبت به قطع موضوعی طریقی ساکت است، و قدر متیقّن آن نیابت اماره از قطع طریقی است. یعنی اگر دلیل حجّیت اماره دلالت بر نیابت اماره از قطع طریقی نکند به طریق اولی دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی هم نخواهد کرد. بنابراین قطعاً دلیل حجّیت اماره دلالت بر نیابت اماره از قطع طریقی خواهد داشت. یعنی اگر اماره حجّت شده، به لحاظ طریقیت و کاشفیت است (به عنوان مثال اگر ظهور حجّت شده است به لحاظ کاشفیت است پس نیابت از قطع طریقی که فقط نقش کاشفیت دارد، نیز می‌کند؛ امّا امضاء حجّیت ظهور به معنی اثبات حکم استصحاب برای ظهور نیست).

دلیل لفظی نیز دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی ندارد؛ زیرا مفهوم آیه نبأ دلالت دارد خبر عدل جایگزین قطع طریقی است، امّا دلالت ندارد که جایگزین قطع موضوعی هم باشد. توضیح اینکه در جایی که خطاب مطلقی وارد شده و ارتکازی بر خلاف اطلاق آن در بین عرف و عقلاء وجود دارد، این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق است. با توجه به این کبرا، در محلّ بحث نیز نزد عرف و عقلاء قطع فقط کاشفیت و طریقیت و منجّزیت دارد امّا حیثیت موضوعیت ندارد (زیرا در احکام عقلائیه قطع موضوعی وجود ندارد). بنابراین حتی اگر آیه نبأ در مقام بیان هم باشد، این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق آن است. یعنی مفهوم آیه فقط دلالت بر نیابت خبر واحد از قطع طریقی دارد، و اطلاق ندارد که اماره از قطع موضوعی هم نیابت کند.

سوال سوم: جعل طریقیت و موضوعیت با یک تشریع

سوال سوم این است که آیا ممکن است با یک تشریع و جعل، برای اماره هم جعل طریقیت و هم جعل موضوعیت شود تا نیابت از قطع طریقی و موضوعی نماید؟ به عبارت دیگر جعل طریقیت و موضوعیت برای اماره با یک تشریع ممکن است؟

برخی مانند مرحوم آخوند آن را محال می‌دانند، و برخی نیز آن را ممکن دانسته‌اند. بدون اشاره به اقوال و استدلال هر گروه، پاسخ این سوال توضیح داده می‌شود.

معنای نیابت اماره از قطع طریقی و موضوعی

به عنوان مقدمه باید بررسی شود برای اینکه اماره جایگزین قطع طریقی شود، شارع چه کاری باید انجام دهد؟ و برای اینکه جایگزین قطع موضوعی طریقی شود، چه کاری باید انجام دهد؟

معنای نیابت اماره از قطع طریقی

همانطور که توضیح داده شد «منجّزیت» امری واقعی است. امور واقعی گاهی «واقعی واقعی» و گاهی «واقعی اعتباری» (یعنی امری واقعی که در طول یک اعتبار و جعل، محقّق می‌شود) هستند. نزد علماء اصول، منجّزیت «قطع» واقعی واقعی است. یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد در مخالفت آن استحقاق عقوبت است.

در مقابل منجّزیت «اماره» ذاتی نیست، یعنی اگر یک اماره دلالت بر تکلیف فعلی نماید، در مخالفت با مفاد آن (قبل از اینکه شارع آن اماره را حجّت کند) استحقاق عقوبت نیست. برای اینکه مخالفِ مفاد اماره نیز مستحق

عقاب شود، باید مولی برای آن اماره نیز منجّزیت جعل نماید. در جعل منجّزیت نیز تفاوتی وجود ندارد که نیست از صیاغت انشاء یا خبر و یا از صیاغت‌های مختلف استفاده شود. به عنوان مثال «اعمل بخبر الثقة» و یا «جعلتُ خبر الثقة حجّةً» و یا «خبر الثقة قطعٌ» (که صیاغت تنزیل است)، و یا «اعتبرتُ خبر الثقة قطعاً» و یا «مؤدی خبر الثقة مؤدی القطع» (که اخبار است)، و یا «انّی اعتبرتُ خبر الثقة» و یا «انّی احاسبُ عبیدی علی اساس خبر الثقات» و مانند آنها، همه موجب منجّزیت خبر ثقه خواهند شد.

به هر حال نیابت اماره از قطع طریقی در منجّزیت است، پس اگر اماره منجّز شود نیابت از قطع طریقی کرده است.

معنای نیابت اماره از قطع موضوعی

با توجه به توضیحاتی که در مورد نیابت اماره از قطع مأخوذ در استصحاب داده شد، معلوم می‌شود که برای نیابت اماره از قطع موضوعی باید حکمی جدید (مماثل حکمی که برای قطع موضوعی جعل شده است)، توسط شارع برای اماره نیز جعل شود. به عنوان مثال در استصحاب باید شارع مکلّف را متعبّد به بقاء کند در مورد چیزی که اماره بر آن دلالت دارد. در این فرض نیز صیاغت تعبیر شارع مهمّ نیست، ممکن است گفته شود «لاتنقض خبر الثقة بالشکّ»، و یا گفته شود «خبر الثقة یقینٌ» (که لسان تنزیل دارد)، به هر حال این خطاب جعل جدید خواهد بود.

بنابراین نیابت در این موارد در حقیقت به معنای جعل حکم جدید برای اماره است.

وحدتِ مبرز ممکن است، و وحدتِ تشریع محال است

با توجه به توضیح نیابت اماره از قطع طریقی و موضوعی، آیا هر دو نیابت با تشریع واحد ممکن است؟ برای پاسخ به این سوال نیاز است معنای تشریع معلوم شود. دو احتمال در مراد از تشریع وجود دارد:

الف. ابراز: اگر مرد از تشریع همان ابراز باشد، در این صورت ممکن است با یک مبرز دو نیابت برای اماره جعل شود. توضیح اینکه تشریعات و انشاءات متعدّد توسط یک مبرز ممکن است. به عنوان مثال اگر به زید گفته شود «این کتاب را به این قیمت به تو فروختم»، و «این عبد را از طرف تو عتق کردم» و «این مالت را از طرف تو وصیت کردم» و «این خانه را به این قیمت در این مدّت به تو اجاره دادم» و انشاءات دیگر مانند آنها، در این صورت اگر زید بگوید «قبلتُ الجمیع»، با یک ابراز تمام انشاءات (انشاء قبول در تمام در عقدهای فوق) محقّق می‌شود. در این مثال انشاء متعدّد، امّا مبرز واحد است. بنابراین چند جعل و انشاء، توسط یک مبرز امری معقول

است. لذا در محلّ بحث نیز شارع ممکن است دو جعل (جعل حجّیت برای اماره، و جعل حکم جدید برای اماره) داشته باشد که با یک مبرز، محقّق شوند. به عنوان مثال گفته شود «خبر الثقة قطعٌ» که این ابراز برای جعل حجّیت برای خبر واحد، و ابراز برای جعل حکم مماثل (مثلاً حکم مماثل استصحاب) برای خبر واحد باشد.

ب. نفسِ جعل: اگر مراد از تشریع، خودِ جعل و انشاء حکم باشد، در این صورت محال است که دو تشریع با یک جعل محقّق شود؛ زیرا در این موارد دو جعل وجود دارد که نیاز به دو انشاء دارند، و با یک انشاء دو جعل محقّق نخواهد شد. یعنی جعل حجّیت برای خبر واحد، و جعل حکم مماثل برای آن، دو انشای کاملاً متباین هستند که محال است با یک انشاء محقّق شوند. به عبارت دیگر محال است با یک جعل، دو جعل محقّق شود.

به نظر می‌رسد قائل به استحاله نظر به جعل داشته است، و قائل به امکان نظر به ابراز داشته است.

ج۶۴ ۹۵/۱۰/۲۲

ملاک وحدت و تعدّد در تشریع

همانطور که گفته شد با تشریع واحد ممکن نیست طریقیت و موضوعیت معاً برای اماره جعل شود. هر انشائی نیاز به قصد و ابراز دارد. مولی می‌تواند چندین قصد داشته و با یک مبرز، ابراز نماید. در این صورت به عدد قصدها، تشریع محقّق می‌شود. در نتیجه اگر مراد از «تشریع واحد»، ابراز واحد باشد ممکن است؛ امّا اگر مراد جعل واحد، ممکن نیست.

اکنون این سوال مطرح می‌شود که ضابطه در وحدت و تعدّد جعل چیست؟ در بین متأخّرین هر حکم دارای سه مرحله «انشاء یا تشریع»، و «جعل یا حکم کلی»، و «مجعول یا حکم جزئی» می‌باشد. ملاک تعدّد تشریع، تعدّد مجعول نیست زیرا کثرت مجعول ناشی از کثرت موضوع است. به عنوان مثال در لحظه اذان صبح بر زید یک نماز واجب است و بر بکر یک نماز و بر هر مکلف یک نماز واجب است در حالیکه وجوب نماز به تشریع واحد است؛ همینطور ملاک تعدّد تشریع، تعدّد جعل نیست زیرا کثرت در حکم کلی تابع کثرت در جعل است؛ بنابراین برای تعدّد در تشریع صوری وجود دارد:

الف. تعدّد انشاء: اگر دو انشاء محقّق شود، دو تشریع نیز محقّق خواهد شد. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم الفقیر الفاسق»، و سپس بگوید «اکرم الفقیر العادل»، در این صورت اکرام تمام فقراء واجب است (فرض این است که فقیر فقط دو حصّه فاسق و عادل دارد). مولی می‌توانست از یک انشاء استفاده نماید و بگوید «اکرم الفقیر»، امّا در این مثال از دو انشاء استفاده نموده است. در این مورد واقعاً دو تکلیف، دو وجوب، و دو طلب وجود دارد. برای این نحوه جعل، کافی است که در دو تشریع حکمتی باشد.

ب. تعدّد متعلّق: اگر یک انشاء باشد، امّا دو متعلّق داشته باشد نیز دو تشریع محقّق می‌شود. به عنوان مثال در «علیکم الصلاة و الصیام» از یک انشاء استفاده شده است، امّا دو تشریع وجود دارد. البته این مثال در فرضی است که جامعی بین صلاة و صیام نباشد تا متعلّق جامع در نظر گرفته شود و تشریع نیز واحد شود؛ و یا اگر جامعی وجود داشته باشد مدّ نظر مولی نباشد. در این صورت هم تشریع متعدّد خواهد شد.

ج. تعدّد عنوان در موضوع: اگر موضوع طلب از حیث عنوان دو تا باشد، نیز دو تشریع محقّق خواهد شد. توضیح اینکه گاهی موضوع از حیث مصداق متعدّد است (امّا از حیث عنوان واحد است) مانند «یجب علی المکلف الحجّ»، که در این مثال مکلف دارای مصادیق متعدّد و کثیری است، امّا تشریع متعدّد نیست بلکه مجعول متعدّد است؛ امّا گاهی موضوع از حیث عنوان متعدّد است (و به تبع آن از حیث مصداق هم متعدّد خواهد شد) مانند «یجب علی زید و بکر الصیام»، که در این صورت دو تکلیف و دو تشریع و دو طلب محقّق می‌شود. بنابراین اگر موضوع از حیث عنوان متعدّد شود، نیز تشریع متعدّد خواهد شد.

در بحث ما (جعل طریقیت و موضوعیت برای اماره، به جعل واحد) تشریع متعدّد است، از این جهت که متعلّق تکلیف متعدّد است.[1] یعنی متعلّق جعل شارع، هم حجّیت برای اماره است و هم جعل حکم مماثل قطع موضوعی (مانند استصحاب) برای اماره است. بنابراین با یک تشریع باید حجّیت برای اماره جعل شود (تا اماره قائم مقام قطع طریقی باشد)، و استصحاب هم برای اماره جعل شود (تا اماره قائم مقام قطع موضوعی شود)، که این ممکن نیست؛ زیرا نیاز به دو تشریع است تا هر دو متعلّق جعل شوند.

جمع‌بندی

به هر حال همانطور که گفته شد جعل طریقیت و موضوعیت برای اماره با تشریع واحد محال است. این بحث، بحثی ثبوتی است؛ امّا در واقع در دائره احکام شرعی با «خطاب تشریع» مواجه نیستیم، بلکه با «خطاب تبلیغ» مواجه هستیم که همان کلام معصوم علیه السلام است. کلام تبلیغی نیز تشریع حکم شرعی نیست، بلکه ارشاد به احکام و تشریعات الهی است.

با توجه به این نکته واضح است که با کلام تبلیغی ممکن است ارشاد به چندین جعل شود و استحاله‌ای وجود ندارد. به عنوان مثال ممکن است امام علیه السلام بفرمایند «الخبر قطع» در حالیکه داعی ایشان هم این باشد که در شرع برای خبر واحد حجّیت جعل شده، و هم این باشد که استصحاب برای خبر جعل شده است. البته اینکه در روایات چنین ارشادی وجود داشته باشد، نیاز به کار فقهی دارد.

---

۱. کلاس راهنما: به نظر می‌رسد تعدّد جعل در این موارد از باب تعدّد حکم است. یعنی امر چهارمی وجود دارد که موجب تعدّد تشریع می‌شود.

در نتیجه در بحث ثبوتی، تشریعِ «حجّیت» و تشریعِ «حکمی مماثل برای اماره» به تشریع واحد ممکن نیست، امّا به مبرز واحد ممکن است. در بحث اثباتی نیز ممکن است امام علیه السلام با یک خطاب، ارشاد به هر دو تشریع نمایند.

سوال چهارم: نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

سوال چهارم این است که آیا اماره جانشین «یقین» مأخوذ در دلیل استصحاب می‌شود؟ این بحث مرتبط با مباحث اصول عملیه و بحث «استصحاب» است که خواهد آمد. به همین سبب تنها به اشاره اجمالی به جواب اکتفاء می‌شود. به عنوان مثال اگر یک ثقه خبر دهد «زید روز شنبه عادل بود»، و در روز یکشنبه شک در عدالت وی شود، استصحاب جاری شده و عدالت وی در روز یکشنبه ثابت می‌شود. مشهور علماء قائل به نیابت اماره از یقین مأخوذ در دلیل استصحاب شده و استصحاب در مثال فوق را جاری می‌دانند. ایشان برای مدّعای خود سه بیان دارند:

الف. در نظر برخی مراد از «یقین» در دلیل استصحاب همان «حجّت» است که شامل تمام امارات می‌شود؛ زیرا در نظر عرف یقین خصوصیتی نداشته لذا از عنوان یقین در دلیل الغاء خصوصیت شده و این حکم برای اماره هم ثابت است. یعنی ذکر «یقین» از باب بیان اظهر مصادیق حجّت است.

ب. در نظر برخی «یقین» دخالتی در حکم ندارد، و البته به معنای «حجّت» هم نیست. مراد از یقین در دلیل استصحاب «وجود سابق» است. در محاورات عرفی رائج است از عناوینی مانند علم و فهم استفاده شود در حالیکه خصوصیتی برای آنها وجود ندارد. به عنوان مثال گاهی گفته می‌شود «اگر فهمیدی زید آمده، به دیدن وی برو». در این مثال گفته نشده «اگر زید آمد» بلکه از عنوان فهم استفاده شده که در نظر عرف موضوع همان «آمدن زید» است نه فهم مخاطب. به هر حال در دلیل استصحاب نیز هرچند از عنوان «یقین» استفاده شده است، امّا موضوع حقیقی همان «وجود سابق» است که حکم به بقاء آن شده است.

ج. بیان سوم که معروف‌تر از دو بیان قبلی است، اینکه یقین به معنای «حجّت» نبوده، و مراد از آن هم «وجود سابق» نیست، بلکه مراد همان یقین است. بنابراین هرچند یقین موضوعی خواهد بود، امّا از دلیل حجّیت اماره استفاده می‌شود که شارع آن را «علم» اعتبار نموده است، لذا اماره نیز جانشین این قطع موضوعی مأخوذ در دلیل استصحاب خواهد بود.

نظر مختار: عدم نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

به نظر می‌رسد معنای اول و دوم خلاف ظاهر است و مورد قبول نیست، امّا معنای سوم صحیح است. البته هرچند معنی سوم ظاهر دلیل استصحاب است، امّا اماره جانشین قطع مأخوذ در استصحاب نمی‌شود زیرا از دلیل اعتبار اماره بیش از این استفاده نمی‌شود که اماره حجّت بوده و جایگزین قطع طریقی می‌شود، امّا نیابت اماره از قطع موضوعی از دلیل اعتبار اماره استفاده نمی‌شود.

در نتیجه در مواردی که حالت سابقه توسط اماره ثابت شود، موضوع استصحاب محقّق نشده و در نتیجه استصحاب جاری نیست.

البته مراد از «یقین» در دلیل استصحاب اعتقاد جامع بین «یقین» و «اطمینان» است که شامل اماره نیست؛ پس شامل اطمینان هم هست، زیرا اگر مراد خصوصِ یقین باشد، فرد نادر خواهد شد، امّا معمولاً برای مردم اطمینان به وجود می‌آید.

تتمّه: یقین مأخوذ در دلیل حرمت فتوای بدون علم

علاوه بر استصحاب، دلیل دیگری هم وجود دارد که یقین و علم در موضوع آن اخذ شده است. در دلیل حرمت افتاء بدون علم نیز، یقین موضوعی است. یعنی حرام است فقیه بدون علم فتوا دهد، هرچند آن فتوا مطابق واقع باشد.

به نظر می‌رسد به سبب قرائنی، مراد از علم در آن دلیل، «حجّت» است. یعنی اگر مجتهد بر اساس حجّت فتوا دهد، کافی است. البته مراد از حجّت همان جامع بین «قطع» و «اماره» بوده و شامل اصول عملیه نیست. یعنی حجّت، جامع بین حجّت عقلی (یعنی قطع) و حجّت شرعی (اماره) است. بنابراین آن دلیل به تناسب حکم و موضوع دلالت دارد فقیه باید بر اساس حجّت فتوا دهد، و طبق استصحاب نمی‌تواند فتوا دهد.

مقام چهارم: نیابت اماره و اصل از قطع موضوعی صفتی

از مباحثی که در قطع موضوعی طریقی گذشت، معلوم می‌شود نیابت اماره از قطع موضوعی صفتی نیز ثبوتاً محذوری ندارد. فقط کافی است شارع همان حکمِ قطع موضوعی صفتی را برای اماره نیز جعل نماید. همینطور در این مورد، واضح است دلیل حجّیت اماره به هیچ وجه دلالتی بر جانشینی ندارد (زیرا قطع از آن حیث که صفتی نفسانی است، موضوع دلیل است که اماره قطعاً اینچنین نیست).

البته باید مثال فقهی برای قطع موضوعی صفتی بررسی شود تا جانشینی اماره معلوم شود. برخی ادّعا نموده‌اند در موضوع حکم جواز شهادت، قطع صفتی اخذ شده است.

به نظر می‌رسد این مثال صحیح نیست، زیرا اصلاً قطع در موضوع جواز شهادت اخذ نشده است. البته در برخی موارد شهادت باید حسّی باشد مانند اینکه در شهادت بر شرب خمر یک نفر، باید شاهد دیده باشد و اگر حسّی نباشد، حتی اگر قطع هم داشته باشد، نمی‌تواند شهادت دهد (بلکه حتی اگر صد نفر شهادت دهند که زید شرب خمر کرده، نمی‌تواند شهادت دهد و باید خودش ببیند). این به دلیل نکته‌ای است که در باب قضاء مطرح است، و در موضوع این دلیل هم قطع اخذ نشده است (یعنی با قطع هم نمی‌تواند شهادت دهد، چه رسد به اماره).

جهت چهارم: اخذ علم به حکمی در موضوع آن حکم

آیا شارع می‌تواند علم به یک حکم را در موضوع همان حکم اخذ نماید؟ یا اخذ علم به حکم، در موضوع همان حکم محال است؟ مقدمه اینکه اگر علم به حکمی در موضوع حکمی اخذ شود چهار حالت دارد: اول اینکه هر دو حکم متخالف باشند؛ دوم اینکه متضاد باشند؛ سوم اینکه متماثل باشند؛ و چهارم اینکه متّحد باشند؛ عنوان بحث فقط قسم چهارم است یعنی علم به حکمی در موضوع همان حکم اخذ شود، که دو حکم متّحد خواهند بود.

ج۶۵ ۹۵/۱۰/۲۵

مقدمه: توضیح «قطع» و «حکم»

برای بحث از اخذ علم در موضوع حکم شرعی، نیاز به ذکر یک مقدمه است. در این مقدمه از قطع و از حکم بحث خواهد شد.

امر اول: توضیح «قطع»

«قطع» یک حالت ذهنی و روانی، یعنی همان اعتقاد جزمی است. در هر قطع یک «مقطوع» وجود دارد، یعنی ممکن نیست یک قطع بدون مقطوع محقّق شود. به عنوان مثال قطع به عدالت زید، یا به وجود خداوند متعال محقّق می‌شوند. مقطوع نیز «بالذات» و «بالعرض» است. مقطوع بالذات، در افق نفس و ذهن است مانند قطع به

عدالت زید، که در نظر مشهور «مفهوم عدالت زید» مقطوع است.[1] مقطوع بالعرض در مثال فوق همان «عدالت زید» در خارج است. مقطوع بالعرض ممکن است وجود واقعی و یا وهمی داشته باشد. مراد از واقعی در مقابل وهمی است که شامل حقیقی هم می‌شود. در مثال فوق ممکن است زید واقعاً عادل باشد یا نباشد. اگر زید عادل باشد، مقطوع بالعرض امری واقعی بوده؛ و اگر فاسق باشد، مقطوع بالعرض امری وهمی خواهد بود. بنابراین در هر قطعی یک مقطوع بالذات و یک مقطوع بالعرض نیز وجود دارد، که موطن قطع و مقطوع بالذات یکی است؛ و موطن مقطوع بالعرض یا عالم واقع (در مقابل وهم) است یا عالم وهم.

شارع می‌تواند قطع را که یک پدیده تکوینی است، در موضوع حکم خود اخذ نماید. گاهی شارع نظر به مقطوع ندارد مانند اینکه بگوید «اذا قطعتَ بشیء فتصدّق» در حالیکه نظری به مقطوع بالذات یا بالعرض ندارد؛ گاهی نیز نظر به مقطوع بالذات دارد، مانند اینکه بگوید «اذا قطعتَ بعدالة زید فتصدّق» در حالیکه فقط نظر به مقطوع بالذات دارد. یعنی همین که در افق نفس مکلّف قطعی پیدا شود کافی بوده، و کاری به واقع ندارد؛ گاهی نیز نظر شارع به مقطوع بالعرض هم هست، یعنی مقطوع بالعرض باید امری واقعی باشد مانند اینکه بگوید «اذا علمتَ بحیاة الولد فتصدّق» و مراد این است که علم مصیب به واقع موضوع حکم است؛

گاهی مقطوع یک حکم شرعی است، یعنی قطع به یک حکم شرعی در موضوع حکم شرعی اخذ شده است. به عنوان مثال «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة فتصدّق» که نظر به مقطوع بالذات شده است، و یا «اذا علمتَ بوجوب الصلاة فتصدّق» که نظر به مقطوع بالعرض شده است زیرا مراد از علم همان علم مصیب به واقع است.

در بحثِ اخذ علم در موضوع حکم شرعی، قطع به حکم شرعی در موضوع آن اخذ شده، و نظر به مقطوع بالعرض شده است (همانطور که در عنوان مسأله «علم» به کار رفته است یعنی علم مصیب به واقع) مانند «اذا علمتَ بوجوب الصلاة فتصدّق». بنابراین باید مکلّف قطع داشته باشد، و باید مقطوع بالعرض واقعاً وجود داشته باشد تا حکم فعلی شود. همانطور که معلوم شد متعلّق قطع یک حکم شرعی (معلوم بالعرض) است، که حکم اول می‌باشد؛ و حکمی که قطع در موضوع آن اخذ شده است، حکم دوم است. در مثال فوق «وجوب نماز» حکم اول است که مقطوع بالعرض است، و «وجوب تصدّق» حکم دوم است که در موضوع آن قطع اخذ شده است. در موضوع حکم اول هیچ قطعی اخذ نشده است.

---

۱. برخی بحث‌ها وجود دارد که از محلّ کلام در علم اصول خارج است، مانند اینکه آیا مقطوع «مفهوم» است یا «غیر مفهوم»؟ و یا اینکه رابطه قطع با مقطوع «اتّحاد» است یا «تغایر»؟

امر دوم: توضیح «حکم»

در یک تقسیم در علم اصول «حکم» تقسیم به کلی و جزئی شده است. در مدرسه میرزا «حکم کلی» همان جعل بود، و «حکم جزئی» همان مجعول یا حکم فعلی است. به عنوان مثال «وجوب حجّ بر مکلف مستطیع» یک حکم کلی یا جعل است (حکم کلی گاهی به صورت قضیه مطرح می‌شود مانند «الحجّ واجب علی المستطیع»، و گاهی به صورت مفهومی مطرح می‌شود مانند «وجوب الحجّ علی المستطیع»)، و «وجوب حجّ بر زید» نیز یک حکم جزئی یا مجعول است (که گاهی به صورت قضیه مانند «الحجّ واجب علی زید»، و گاهی به صورت مفهومی مانند «وجوب الحجّ علی زید» مطرح می‌شود).

در این بحث، مراد از حکم همان «حکم جزئی» یا «مجعول» است؛ زیرا اولاً تمام اشکالات عقلی در مورد علم به مجعول است (اگر علم به جعل در موضوع حکمی اخذ شود، مشکل چندانی به وجود نخواهد آمد)؛ و ثانیاً اگر اشکالات اخذ علم در مجعول حلّ شود، حلّ مشکل در جعل بسیار آسان خواهد شد. البته برخی مانند محقّق خوئی و شهید صدر این بحث را تعمیم به جعل داده‌اند، امّا مراد آنها از حکم کلی همان حکم اول است (یعنی حکم دوم نزد آنها نیز باید مجعول باشد). به هر حال مراد ما از حکم اول نیز مجعول است، به سبب اینکه بحث روشن باشد (و با حلّ اشکال در مجعول، اشکال در جعل نیز حلّ خواهد شد).

در تقسیم دیگری در علم اصول، «حکم» تقسیم به واقعی و ظاهری شده است. همانطور که گفت شد، در محلّ بحث دو حکم وجود دارد. مراد از حکم اول (یعنی مقطوع بالعرض) همان «حکم واقعی» است؛ امّا مراد از حکم دوم «اعمّ از واقعی و ظاهری» است. البته به دلیل اینکه اشکال در حکم ظاهری کمتر بوده، و این اشکال به طور مستقلّ در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی خواهد آمد، مراد ما از حکم دوم هم همان «حکم واقعی» خواهد بود.

بنابراین سوال این خواهد شد که اخذ علم (یعنی علمِ مصیب) به مجعول واقعی (در مقابل حکم ظاهری) در موضوع همان مجعول ممکن است؟

صور مختلف اخذِ علمِ به حکمی، در موضوع یک حکم

گفته شده اخذِ علم به حکمی، در موضوع یک حکم، چهار صورت دارد؛ زیرا آن دو حکم ممکن است متخالف، یا متضادّ، یا متماثل، و یا متّحد باشند. البته اصلِ بحث در مورد صورت چهارم یعنی اخذِ علم به یک حکم در موضوع همان حکم است؛ امّا برای تتمیم بحث، صور دیگر نیز بررسی خواهد شد:

صورت اول: تخالف دو حکم

متخالف بودن دو حکم، به این معنی است که دو تکلیف جدا و مستقلّ بوده و بین آنها تضادّ یا تماثل یا اتّحاد نباشد. به عنوان مثال در «اذا قطعتَ بوجوب الصوم علیک، فتصدّق» حکم اول «وجوب صوم»، و حکم دوم «وجوب تصدّق» است که بین آنها تضادّ یا تماثل یا اتّحاد نیست. همینطور مثال «اذا قطعتَ بحرمة شرب الخمر علیک فتصدّق» که حرمت شرب و تصدّق دو حکم متخالف هستند. به هر حال در این صورت اخذِ علم به یک حکم در موضوع حکمِ متخالف با آن اشکالی ندارد.

صورت دوم: تضادّ دو حکم

گاهی حکم دوم ضدّ حکم اول است. تضادّ دو حکم به دو شکل ممکن است: اول اینکه یکی از دو حکم ترخیصی (مراد از حکم ترخیصی، ترخیص واقعی است) و دیگری لزومی باشند؛ دوم اینکه هر دو الزامی بوده امّا یکی الزام به فعل و دیگر الزام به ترک باشند؛ به عنوان مثال در «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة علیک فانت مرخص فی ترکها» دو حکم وجوب نماز و ترخیص در ترک نماز، متضادّ هستند؛ و در مثال «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة علیک فهی محرّمة علیک» دو حکم وجوب نماز و حرمت نماز نیز متضادّ هستند.

مشهور علماء در این صورت، جعل حکم دوم را محال می‌دانند (کسی قائل به امکان نیست). وجوه مختلفی برای استحاله بیان شده است، که به ذکر نظر شهید صدر اکتفاء می‌شود.

دلیل اول بر استحاله: استحاله ردع از حجّیت قطع

شهید صدر فرموده است در بحث‌های قبل ثابت شد که ردع از حجّیت و کاشفیت قطع محال است. با توجه به این نکته، در صورت تضادّ دو حکم نیز شارع از حجّیت قطع نسبت به متعلّق آن ردع نموده است. یعنی وقتی مکلّف قطع به وجوب نماز دارد، ردع از این قطع ممکن نیست، و شارع با تحریم یا ترخیص نماز از این قطع ردع نموده است. بنابراین جعل حکم متضادّ با حکم اول نیز محال است.[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۹۹:«و اما القسم الثانی و هو أخذ القطع بحکم فی موضوع حکم مضاد کما إذا قال إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت علیک أو إذا قطعت بحرمة الخمر فهو حلال لک. فهذا مستحیل لأنه یعنی جعل حکم رادع عن طریقیة القطع و کاشفیته و قد تقدم انه لا یعقل لا علی أن یکون حکما ظاهریا لعدم معقولیة ملاکه فی مورد القطع و لا واقعیا للزوم التضاد و نقض الغرض علی ما تقدم شرحه فیما سبق مفصلا».

به نظر می‌رسد این بیان تمام نیست، زیرا با قبول اینکه قطع حجّت است، تکلیف اول (وجوب نماز در مثال فوق) بر وی منجّز است. به عبارت دیگر با تکلیف دوم منجّزیت قطع نسبت به وجوب نماز از بین نرفته، بلکه پیش فرض بحث وجود تکلیف اول است. پس بحث در این است که در عین حال که وجوب نماز منجّز است، آیا ممکن است مولی تحریم نماز یا ترخیص در نماز نماید؟ اگر وجوب نماز منجّز نباشد، خارج از بحث است.

دلیل دوم بر استحاله: استحاله ترخیص در معصیت یا تکلیف عاجز

به نظر می‌رسد در این صورت نیز جعل تکلیف دوم محال است، که وجه استحاله در صورت اول تضادّ (ترخیصی بودن یک حکم) متفاوت از وجه استحاله در صورت دوم تضادّ (لزومی بودن هر دو حکم) است:

اگر یکی از دو حکم لزومی و دیگری ترخیصی باشد، در این صورت حکم به ترخیص در واقع ترخیص در معصیت است. ترخیص در معصیت نیز عقلاً قبیح بوده، و صدور قبیح از خداوند متعال هم محال است. یعنی در مثال فوق فرض این است که نماز واجب منجّز است، و ترخیص در ترک آن،[1] در حقیقت ترخیص در ارتکاب معصیت است.

اگر هر دو حکم لزومی باشند، در این صورت مکلّف قدرت بر امتثال هر دو تکلیف لزومی ندارد. یعنی مکلّف برای امتثال وجوب باید نماز را اتیان نماید، و برای امتثال تکلیف حرمت باید اتیان نماز را ترک نماید، که قدرت بر اتیان و ترک اتیان نماز را ندارد. تکلیف عاجز نیز عقلاً قبیح بوده، و صدور قبیح از خداوند متعال محال است.

در نتیجه جعل حکم متضادّ با حکم اول محال است؛ زیرا لازمه آن ترخیص در معصیت و یا تکلیف عاجز است، که هر دو عقلاً قبیح بوده و صدور آنها از مولی محال است.

ج۶۶ ۹۵/۱۰/۲۶

صورت سوم: تماثل دو حکم

تماثل دو حکم در جایی است که مولی بگوید «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة علیک فهی واجبة علیک» در حالیکه دو تکلیف و دو وجوب دارد. تکلیف اول وجوب نماز است که موضوع آن مکلف است؛ و تکلیف دوم هم

---

۱. ترخیص در مخالفت یک تکلیف غیر از ترخیص در ترک یک فعل است. در بحث قطع گفته شده منجّزیت قطع تعلیقی است یعنی امکان ردع از آن وجود دارد. این ردع از قطع، به ترخیص در مخالفت تکلیف قطعی است که اشکالی ندارد. این ترخیص، یک ترخیص ظاهری است؛ امّا ترخیص در ترک یک فعل، ترخیص واقعی است.

وجوب نماز است که موضوع آن مکلف قاطع به وجوب نماز است؛ تکلیف دوم اخصّ از تکلیف اول است که اگر مکلف قاطع نباشد یک وجوب دارد و اگر قاطع باشد دو وجوب دارد که متعلّق هر دو یک فعل یعنی نماز است. به عبارت دیگر بر قاطع به وجوب نماز، دو وجوب نماز فعلی وجود خواهد داشت. سوال این است که آیا جعل تکلیف دوم ممکن است یا محال است؟

دلیل استحاله: اجتماع مثلین

جماعتی این صورت را محال می‌دانند؛ زیرا دو وجوب نماز بر فرد واحد شده، که اجتماع مثلین شده و محال است. به عنوان مثال یک جسم نمی‌تواند دو بیاض داشته باشد، یعنی دو بیاض در محلّ واحد جمع نمی‌شوند. در این صورت نیز دو وجوب نماز برای زید (که واحد است) جعل شده است که اجتماع مثلین بوده و محال است.

جواب اول: اعتباریت احکام شرعی

برخی از این استحاله پاسخ داده‌اند که استحاله اجتماع مثلین فقط در امور واقعی و تکوینی است، امّا در امور اعتباری، اجتماع مثلین محال نیست. در تکالیف شرعی نیز که اموری اعتباری هستند، اجتماع مثلین یا اضداد اشکالی ندارد. به عنوان مثال ممکن است یک مال مملوک دو نفر باشد، یعنی دو اعتبار ملکیت شده باشد که کتاب واحد هم بتمامه ملک زید باشد و هم بتمامه ملک عمرو باشد.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا تکلیف از امور واقعی است لذا اجتماع مثلین در آن نیز محال است. توضیح اینکه تکلیف، خودِ طلب انشائی است. همانطور که توضیح آن گذشت، طلب انشائی امری واقعی بوده و اعتباری نیست.

جواب دوم: عدم اجتماع مثلین

با قبول اینکه در احکام شرعی نیز اجتماع مثلین محال است، در عین حال در صورت سوم یعنی تماثل دو حکم نیز محذوری وجود ندارد؛ زیرا در این صورت اجتماع مثلین لازم نمی‌آید. یعنی مولی دو طلب دارد که تکلیف اول متوجه «مکلف» بوده، و تکلیف دوم متوجه «مکلف قاطع» است. مولی دو انشاء دارد، یکی طلب نماز به اعتبار اینکه زید مکلف است، و دیگری طلب نماز به اعتبار اینکه زید مکلف قاطع است. بنابراین هرچند مطلوب (نماز) و مطلوب منه (به عنوان مثال زید) واحد است، امّا طلب متعدّد است؛

در نتیجه اشکالی ندارد توسط دو انشاء، یک عمل به دو اعتبار بر مکلف واحد واجب باشد، مانند اینکه زید نذر کند نماز صبح بخواند که دو وجوب نماز صبح بر زید هست؛ و یا مانند اینکه شارع جعل وجوب نماز بر مکلف، و جعل وجوب نماز بر رجال نماید، که در این صورت دو وجوب نماز بر زید فعلی خواهد شد. البته طلب دوم باید فائده داشته و لغو نباشد، که در این مثال فائده‌اش این است که اگر نماز نخواند استحقاق دو عقاب دارد (هرچند با یک نماز هر دو ساقط می‌شوند).

بنابراین صورت سوم که دو حکم متماثل باشند، نیز مانند صورت اول معقول است.

صورت چهارم: اتّحاد دو حکم

آیا ممکن است علم به یک حکم، در موضوع خودِ آن حکم اخذ شود؟ تفاوتی بین این صورت با سه صورت قبل وجود دارد. در سه صورت قبل دو تکلیف و دو حکم وجود داشت، امّا در این صورت فقط یک حکم وجود دارد. به عبارت دیگر در این صورت اگر زید علمی نداشته باشد، اصلاً تکلیفی ندارد (به خلاف صورت قبل که با عدم علم هم یک وجوب فعلی بود)؛ و اگر قاطع به تکلیف باشد، تنها یک تکلیف و یک وجوب دارد. یعنی متعلّق علم همان حکمی است که در موضوع آن قطع اخذ شده است. پس در مثال «اذا علمتَ بوجوب الصلاة فهی واجبة لک» وجوب نماز زمانی بر زید فعلی می‌شود که علم به وجوب نماز بر خودش پیدا کند.

آیا این صورت عقلاً ممکن است؟ مشهور علماء این صورت را عقلاً محال می‌دانند (یعنی مخالفی نمی‌شناسیم). البته در بین متأخّرین معروف شده است که شهید صدر راه حلّی برای امکان این صورت پیدا کرده است؛ امّا در واقع ایشان بدیلی برای این قسم پیدا کرده است که به جای «علم به مجعول»، در موضوع تکلیف «علم به جعل» اخذ شود. در عین حال ایشان نیز قبول دارند که اخذ علم به مجعول، در موضوع همان مجعول محال است.

به نظر می‌رسد این صورت نیز محذور عقلی ندارد. باید ادلّه استحاله نقد شود و سپس امکان توضیح داده شود. عمده ادلّه استحاله، سه دلیل است:

دلیل اول استحاله: دور

گفته شده اگر علم به حکم در موضوع خودِ حکم اخذ شود، دور لازم می‌آید؛ و چون دور محال است، اخذ علم هم محال خواهد بود.[1] توضیح اینکه «علم به حکم» و «حکم» بر یکدیگر توقف دارند؛ یعنی در مثال فوق وجوب نماز موقوف بر قطع به وجوب نماز است (زیرا فعلیت هر حکمی متوقف بر فعلیت موضوع آن حکم است، که در مثال فوق علم به حکم در موضوع آن حکم اخذ شده است)؛ و قطع به وجوب نماز نیز موقوف بر تحقّق وجوب نماز است (زیرا اگر وجوب فعلی نباشد، تحقّق نداشته و علم به آن ممکن نخواهد بود). این دور صریح است.

جواب اول: قطع موقوف بر مقطوع بالعرض نیست

شهید صدر این دلیل بر استحاله را قبول نکرده است. توضیح اینکه ایشان توقف اول را پذیرفته است یعنی فعلیت وجوب، موقوف بر قطع زید به وجوب است همانطور که فعلیت هر حکم موقوف بر فعلیت موضوع آن است؛ امّا توقّف دوم تمام نیست؛ زیرا قطع زید به وجوب نماز، موقوف بر وجوب نماز در واقع نیست. یعنی ممکن است در واقع نماز واجب نباشد، امّا زید قطع به وجوب نماز داشته باشد. به عبارت دیگر قطع موقوف بر مقطوع بالذات است، امّا موقوف بر مقطوع بالعرض نیست.[2]

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا هرچند قطع موقوف بر مقطوع بالذات بوده و موقوف بر مقطوع بالعرض نیست، امّا همانطور که در عنوان بحث گفته شد، بحث در «علم به حکم شرعی» است نه در «قطع به حکم شرعی».[3] به عبارت دیگر اگر معلوم بالعرض (وجوب نماز در واقع) نباشد، علمی برای زید محقّق نخواهد شد. پس فعلیت حکم موقوف بر علم و علم موقوف بر فعلیت حکم است.

---

۱. «استحاله ذاتی» در جایی است که در خودِ آن تناقض یا محالی باشد؛ و «استحاله وقوعی» در جایی است که لازمه آن تناقض یا محالی باشد. در این استدلال استحاله وقوعی وجود دارد.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۰۲:«و إن أرید أخذ القطع دون المقطوع به أی القطع بما هو مضاف إلی المقطوع به بالذات ففی الصیاغة المذکورة للمحذور إشکال واضح و هو ان الحکم الّذی أخذ فی موضوعه العلم به و إن کان موقوفا علی العلم و لکن العلم به غیر موقوف علی الحکم بل یتوقف بحسب بنائه و وجوده التکوینی علی المعلوم بالذات فان ما یقوم العلم هو المعلوم بالذات القائم فی نفس العالم لا المعلوم بالعرض الموجود فی الخارج ببرهان تخلفه عنه فی موارد خطأ القطع و عدم اصابته للواقع».

۳. همانطور که در مقدمه توضیح داده شد، مراد از «قطع» اعتقاد جزمی اعمّ از مصیب به واقع و غیر مصیب است؛ امّا «علم» همان قطع مصیب به واقع است.

جواب دوم: تنها دور علّی محال است

در علم فلسفه گفته شده «دور» محال است، امّا تنها یک شکل از دور محال است. یعنی دور بین علت و معلول محال است. مراد از علّت نیز «مبدأ وجود» است. یعنی ممکن نیست «الف» مبدأ وجود «ب» بوده، و «ب» نیز مبدأ وجود «الف» باشد. در سائر موارد، دور محال نیست.

در محلّ بحث نیز «فعلیت حکم» موقوف بر «علم» بوده، و «علم» نیز موقوف بر «فعلیت حکم» است، که این دور علّی نبوده و محال نیست؛ علاوه بر اینکه در ادامه مباحث خواهد آمد که در این صورت اصلاً دور محقّق نمی‌شود.

دلیل دوم: لغویت

دلیل دیگر بر استحاله اخذِ علم به یک حکم در موضوع همان حکم، این است که چنین جعلی لغو است. توضیح اینکه موضوع تکلیف «قطع زید به وجوب نماز» است. یعنی اگر زید قطع به تکلیف نداشته باشد، تکلیفی هم ندارد. این تکلیف لغو است؛ زیرا قطع زید ممکن است محرّکیت بر اتیان نماز داشته باشد یا نداشته نباشد. اگر قطع زید محرّکیت بر اتیان نماز داشته باشد، همین قطع کافی بوده و نیاز به جعل جدید نیست؛ و اگر هم قطع زید محرّکیت نداشته باشد، با جعل مولی هم محرّکیتی برای وی محقّق نخواهد شد. بنابراین در هر صورت این تکلیف، لغو خواهد بود و اثری ندارد (اثر تکلیف محرّکیت مکلّف به اتیان است، که در این موارد جعل چنین اثری ندارد). به عبارت دیگر همانطور که جعل تکلیف برای خصوص ناسی و یا خصوص غافل، لغو بوده و اثری ندارد؛ جعل تکلیف برای خصوص قاطع هم لغو است.[1]

جواب: جعل تکلیف، اثر دارد

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا جعل چنین تکلیف نیز دارای اثر است. توضیح اینکه اولاً گاهی نفسِ تکلیفِ «تجب الصلاة علی القاطع بوجوب الصلاة» موجب قطع به تکلیف می‌شود. یعنی عرف چنین توجهات عقلی ندارد و با وصول این خطاب، توهم می‌کند خطاب شامل خودش هم می‌شود (هرچند توهّم ضعیفی باشد)،

---

۱. باید توجه شود این اشکال ناظر به مرحله قبل از جعل تکلیف است. یعنی قبل از جعل تکلیف اگر زید قطع نداشته باشد که تکلیفی نخواهد داشت (حتی با جعل تکلیف برای قاطع هم زید تکلیفی نخواهد داشت)؛ و اگر قطع به تکلیف داشته باشد همین قطع برای محرّکیت کافی است و نیازی نیست تا حکمی جعل شده و قطع زید تبدیل به علم شود.

لذا این مناقشه بر اشکال وارد نمی‌شود که در بحث از عنوان «علم» استفاده شده در حالیکه این اشکال در جایی است که «قطع» باشد و احتمال خطای آن نیز باشد؛ زیرا جعل تکلیف برای قاطع محال است و نوبت به این نمی‌رسد که زید عالم به تکلیف شود.

لذا قطع به تکلیف فعلی پیدا می‌کند؛[1] و ثانیاً «ترک نماز» در صورتی که تکلیفی جعل نشود «تجرّی» است؛ و در صورتی که تکلیف جعل شود «معصیت» است؛ ممکن و معقول است که مولی بین معصیت و تجرّی تفاوت بگذارد. یعنی به هر حال در تجرّی یا استحقاق عقاب کمتری وجود دارد، و یا استحقاق عقاب اصلاً وجود ندارد.

بنابراین چنین تکلیفی نیز دارای اثر خواهد بود.

ج۶۷ ۹۵/۱۰/۲۷

دلیل سوم: توقف شیء بر خودش

شهید صدر فرموده است اگر علم به حکم در خودِ حکم اخذ شود مستلزم امری محال (یعنی دور) است. در مرحله وصول تکلیف، دور لازم آمده، لذا اخذِ علم در موضوع تکلیف مستلزم محال می‌شود. اگر تکلیفی در مرحله وصول محال شود، به فعلیت نمی‌رسد، و جعل چنین تکلیفی محال است.

استلزام دور نیاز به توضیح دارد. وصول هر تکلیف فعلی موقوف بر «وصول موضوع آن» است. وقتی قطع به تکلیف فعلی پیدا می‌شود که قطع به موضوع آن در خارج پیدا شود. با توجه به این مقدمه، برای وصولِ تکلیفِ «اذا قطعتَ بحرمة شرب الخمر، فهوم حرام علیک» باید زید قطع به موضوع پیدا کند. موضوع تکلیف نیز قطع به حرمت است، پس باید قطع به «قطع به حرمت شرب خمر» در خارج محقّق شود تا این تکلیف فعلی به زید واصل شود. از طرفی قطع نیز از صفات نفسی و وجدانی بوده، و علم به چنین صفاتی به شکل «علم به وجود» است نه «علم به صورت» (یعنی علم به صفات نفسی، علم حضوری است نه علم حصولی). وجود قطعِ به قطع نیز همان قطعی است که در افق نفس محقّق شده است، بنابراین قطعِ به «قطع به حرمت شرب خمر» همان وجودِ «قطع به حرمت شرب خمر» است. در نتیجه قطع به تکلیف فعلی (یعنی قطع به حرمت شرب خمر)، موقوف بر قطع به موضوعش (یعنی قطع به حرمت شرب خمر) خواهد شد که حقیقت «دور» را دارد.

«دور» نیاز به دو طرف دارد که مثلاً «الف» موقوف بر «ب» باشد و «ب» نیز موقوف بر «الف» باشد. استحاله دور به این سبب است که بازگشت به توقف شیء بر خودش دارد. در استدلال فوق دو طرف وجود ندارد امّا حقیقت و ملاک استحاله دور (یعنی توقف شیء بر خودش) لازم می‌آید.

---

۱. مباحثه: به عنوان مثال اگر شخصی در رساله مرجع تقلید خود بخواند «مردی که ۱۵ سال قمری تمام داشته و شرائط تکلیف را داشته باشد، اگر بداند نماز بر وی واجب است باید نماز بخواند»، در این صورت قطع پیدا می‌کند که بعد از خواندن این جمله نماز بر وی واجب است، امّا قبل خواندن این جمله در رساله، نماز بر وی واجب نبوده است.

کلاس راهنما: مراد همان جهل مرکب است، یعنی عرف با دیدن چنین خطابی اشتباهاً و تسامحاً خود را شامل خطاب می‌بیند و جهل مرکب پیدا می‌کند.

بنابراین وصول این تکلیف مستلزم امری محال است و این تکلیف قابلیت فعلی شدن ندارد؛ لذا جعل چنین تکلیفی لغو خواهد بود، و انجام امر لغو بر شارع محال است.[1]

به نظر می‌رسد این استدلال بر استحاله اخذ علمِ به حکمی در موضوع همان حکم، اضعف ادلّه بر استحاله است. در این بحث تنها به چهار اشکال در این استدلال اشاره می‌شود:

اشکال اول: وصول تکلیف فعلی موقوف بر وصول موضوع نیست

این مقدمه در کلام ایشان مورد قبول نیست که وصول تکلیف فعلی، موقوف بر وصول موضوع است (یعنی هرچند وصول تکلیف فعلی از طریق وصول موضوع هم ممکن است، امّا از راه دیگر هم ممکن است). به عنوان مثال اگر یک معصوم علیه السلام به زید خبر از حرمت شرب این مایع بر او دهد، نیز تکلیف فعلی واصل شده است بدون اینکه موضوع تکلیف واصل شده باشد؛ زیرا موضوع هنوز هم معلوم نیست، و ممکن است موضوع حرمت تکلیف در واقع، خمریت و یا مسکریت و یا نجاست و یا مانند آنها باشد. حتی اگر مکلف احتمال خمریت بدهد، امّا احتمال سمّ بودن را هم ندهد (و فرض شود در واقع نیز حرمت این مایع از باب حرمت سمّ باشد)، در این صورت نیز تکلیف واصل شده است بدون اینکه موضوع آن واصل شود.

با توجه به این مثال، در محلّ بحث نیز دلیل «اذا قطعتَ بحرمة شرب الخمر، فهو حرام علیک» وجود دارد. برای وصول این تکلیف فعلی کافی است که زید قطع به حرمت شرب این مایع پیدا کند. موضوع تکلیف نیز همان قطع است، و نیاز نیست که زید قطع به موضوع پیدا کند بلکه همین که قطع به این حکم پیدا کند، موضوع در خارج فعلی شده است. بنابراین زید بدون اینکه التفاتی به موضوع تکلیف داشته باشد، یقین به حکم فعلی پیدا

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۰۳:«الوجه الثالث انه یلزم منه الدور فی عالم وصول الحکم فتکون فعلیته مستحیلة و کل جعل یستحیل فعلیته یستحیل جعله، وجه اللزوم یتضح ببیان مقدمتین: ۱- ان الأحکام بمعنی المجعولات الفعلیة التی هی محل الکلام فی المقام وصولها انما یکون بوصول موضوعاتها بعد فرض إحراز أصل الجعل فالعلم بالمجعول تابع للعلم بموضوعه خارجا أی یکون مستنتجا استنتاجا لمیا دائما و لا یتصور فیه العکس إذ لیس المجعول امرا خارجیا حسیا لیحس به مباشرة. ۲- ان تطبیق هذا فیما إذا کان العلم بالحکم مأخوذا فیه مستحیل لأن القطع بالحکم یکون متوقفا علی القطع بموضوعه بحکم المقدمة الأولی و المفروض ان موضوعه هو نفس هذا القطع و هذا یعنی ان القطع بالحکم یتوقف علی القطع بالقطع بالحکم و هذا دور، اما لأن القطع بالقطع هو نفس القطع لأن هذا هو قانون کل الصفات الوجدانیة الحضوریة، فانها معلومة بنفس وجودها لا بصورة زائدة عنها فیکون معناه توقف القطع بالحکم علی القطع بالحکم و هو روح الدور و نکتة استحالته. و اما لو افترض ان القطع بالقطع غیر القطع نفسه بل صورة زائدة مقتبسة منه علی أساس الإحساس به علی حد الإحساس بالأمور الخارجیة و الإحساس بالشیء غیر إدراکه فلا إشکال فی ان القطع بالصفات الوجدانیة معلول لها و لیس من قبیل العلم بالأمور الخارجیة و لهذا لا یعقل فیها الخطأ و التخلف فیکون القطع بالقطع بالحکم فی المقام متوقفا علی القطع بالحکم فإذا کان القطع بالحکم متوقفا علی القطع بالقطع کان دورا لا محالة، و هذا یعنی استحالة وصول هذا الحکم و فعلیته و معه یستحیل جعله أیضا. و هذا وجه صحیح أیضا. و هکذا یتبرهن استحالة الأخذ بالحکم فی موضوع شخص ذلک الحکم».

کرده و تکلیف فعلی به وی واصل شده است. به عبارت دیگر در فعلیت تکلیف، وصول معتبر نیست؛ بلکه واقع معتبر است، و حتی اگر علم به جعل هم نداشته باشد، با قطع به حرمت شرب خمر، تکلیف فعلی خواهد شد.

اشکال دوم: در قطع به «قطع به شیء»، دو قطع وجود دارد

ایشان فرموده است قطعِ به «قطع به شیء» در افق نفس، همان «قطع به شیء» است. به عنوان مثال قطع به «قطعِ به عدالت زید»، همان «قطع به عدالت زید» است. به نظر می‌رسد در این موارد دو قطع متفاوت وجود دارد زیرا دو متعلّق برای قطع وجود دارد. یعنی متعلّق قطع اول «عدالت زید» بوده، و متعلّق قطع دوم «قطع به عدالت زید» است. بنابراین قطعِ به «قطعِ به شیء»، عین «قطعِ به شیء» نیست.

البته این اشکال فقط به مقدمه ایشان است، و اصلِ مدّعی را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا این اشکال موجب می‌شود وجه استحاله «توقّف الشیء علی نفسه» نباشد، بلکه «دور» شود.[1]

اشکال سوم: علم حضوری به قطع

ایشان فرموده است همه صفات وجدانی مانند «حبّ» و «بغض» و «اراده» و «غضب» که عارض بر نفس می‌شوند، در نزد نفس حاضرند. یعنی این صفات «بوجودها» برای نفس معلوم هستند، نه «بصورتها»؛ و به عبارت دیگر علم به این صفات علم حضوری است نه علم حصولی؛

دو تعلیقه نسبت به این بیان ایشان وجود دارد:

الف. اول اینکه اینکه به نظر می‌رسد خلطی بین علم حضوری و حصولی رخ داده است. توضیح اینکه گفته شد قطع به موضوع، موجب فعلیت تکلیف است. قطع به موضوع یعنی قطع به تحقّق موضوع در خارج، که همیشه علم حصولی خواهد بود. در حالیکه در بیان ایشان قطع به «قطع به حکم» وجود دارد که قطع به قطع همیشه علم حضوری است. به عبارت دیگر آنچه در موضوع دلیل اخذ شده است «علم» یعنی قطع مصیب به واقع است. تقسیم قطع به مصیب و غیر مصیب در مورد علم حصولی است. امّا علم به علم همیشه از نوع علم حضوری است که از انقسامات علم حصولی نخواهد بود (یعنی قطع مصیب به واقع در موضوع اخذ شده، که قطع به قطع از تحت

---

۱. توضیح اینکه با استدلال اول، قطع به تکلیف فعلی موقوف بر قطع به تکلیف فعلی شده و محال بود؛ امّا با این اشکال وجه استحاله این می‌شود که قطع به تکلیف فعلی موقوف بر قطع به «قطع به تکلیف فعلی» می‌شود، و از آنجا که قطع به «قطع به تکلیف فعلی» هم موقوف به «قطع به تکلیف فعلی» است، پس قطع به تکلیف فعلی با یک واسطه موقوف به قطع به تکلیف فعلی شده است که همان دور است.

آن خارج است). بنابراین برای احراز موضوع باید علم حصولی محقّق شود، در حالیکه با توضیح ایشان علم حضوری به موضوع محقّق شده که موجب فعلیت تکلیف نیست.

ب. تعلیقه دوم اینکه درکِ صفات وجدانی نیز به علم حصولی است. یعنی علم حضوری برای انسان آگاهی نمی‌آورد، به عنوان مثال احساس گرسنگی تا تبدیل به علم حصولی نشود و صورت آن در ذهن حاضر نشود، آگاهی نخواهد بود. البته این بحث فلسفی است که در جای خود باید بحث شود.

اشکال چهارم: «وصول» شرطِ تنجّز تکلیف است نه فعلیت آن

اشکال چهارم به نتیجه استدلال ایشان و با غضّ نظر از اشکالات قبل به مقدّمات ایشان است. توضیح اینکه ایشان از این استدلال نتیجه گرفته‌اند چنین تکلیف به فعلیت نرسیده لذا جعل آن لغو است.

به نظر می‌رسد از این استدلال، عدم تنجّز تکلیف نتیجه گرفته می‌شود نه عدم فعلیت تکلیف؛ زیرا «وصول» مرتبط با فعلیت تکلیف نیست، بلکه شرط تنجّز تکلیف است (خود ایشان نیز وصول را شرط فعلیت تکلیف نمی‌داند لذا غافل و جاهل مرکب را نیز دارای تکلیف فعلی می‌دانند؛ حتی وصول احتمالی را نیز شرط فعلیت تکلیف نمی‌دانند). بنابراین همانطور که ایشان فرموده است تشریعِ تکلیفی که به فعلیت نرسد لغو است، امّا با این استدلال فقط ثابت می‌شود تکلیف به تنجّز نمی‌رسد، که جعل چنین تکلیفی لغو نیست.

جمع‌بندی: امکان اخذِ علم به حکمی در موضوع همان حکم

با توجه به مطالب فوق، در سه دلیل عمده که بر استحاله اخذِ علم مطرح شده بود، مناقشه شد. البته باید توجه شود با ابطال ادلّه استحاله نمی‌شود نتیجه گرفت که مدّعی باطل بوده و اخذِ علم ممکن است (زیرا ملازمه بین بطلان دلیل و بطلان مدّعی نیست).

بنابراین برای اثبات اینکه اخذِ علم به حکمی در موضوع همان حکم، ممکن است، نیاز به توضیح و استدلال وجود دارد. به نظر می‌رسد اخذ علم ممکن بوده، و حتی واقع شده است. حتی در مواردی جز این نکته توجیهی برای تکلیف وجود ندارد.

ج۶۸ ۹۵/۱۰/۲۸

مقدمه: توضیح «قطع» و «علم»

«قطع» اعتقاد جزمی است که همیشه همراه متعلّق یا مقطوع است. همراه هر قطعی یک مقطوع بالذات وجود دارد که قطع بدون آن محقّق نخواهد شد، و یک مقطوع بالعرض وجود دارد که گاهی وهمی و گاهی واقعی است. بنابراین برای تحقّق قطع، باید مقطوع بالذات وجود داشته باشد، و وجود یا عدم مقطوع بالعرض تأثیری ندارد.

«علم» نیز حصّه‌ای از قطع، یعنی قطع مصیب به واقع است. بنابراین برای تحقّق علم علاوه بر نیاز به مقطوع بالذات، باید مقطوع بالعرض نیز در خارج موجود باشد. یعنی علم عبارت از قطعی است که در خارج مقطوع بالعرض دارد.

با توجه به تعاریف فوق، برای تحقّق قطع فقط نیاز به مقطوع بالذات است؛ و برای تحقّق علم علاوه بر مقطوع بالذات نیاز به مقطوع بالعرض نیز وجود دارد. البته اینکه برای تحقّق علم یا قطع نیاز به مقطوع بالذات است، امری عقلی است (یعنی قطع بدون متعلّق محقّق نخواهد شد)؛ امّا اینکه برای تحقّق علم نیاز به وجود مقطوع بالعرض در خارج است، امری است که از تعریف علم به دست می‌آید.

برای تحقّق علم نیاز نیست مقطوع بالعرض از قبل محقّق شود

«قطع» حادثی از حوادث است یعنی موجودی مسبوق به عدم است؛ زیرا قطع از حالت انسان است که این حالات بر نفس عارض می‌شوند و قدیم نیستند. همانطور که گفته شد برای تحقّق «علم» نیاز به وجود خارجی مقطوع بالعرض است. وجود مقطوع بالعرض نسبت به وجود قطع سه حالت دارد:

الف. گاهی مقطوع بالعرض قبل از قطع وجود دارد، مانند قطع به وجود باری تعالی (وجود باری تعالی ازلی است امّا قطع حادث شده است، لذا مقطوع بالعرض قبل از حدوث قطع خواهد بود). در این صورت واضح است که قطع از حینِ حدوث از افراد «علم» است.

ب. گاهی در آنِ تحقّق قطع، مقطوع بالعرض نیز محقّق می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید عادل نبوده و قطعی به عدالت وی نیز وجود ندارد. ممکن است در حینِ پیدایش قطع به عدالت زید، در خارج نیز زید توبه کرده و عادل شود. در این صورت نیز به نظر می‌رسد قطع از همان حین حدوث از افراد «علم» است؛ زیرا در تعریف علم نیامده که باید مقطوع بالعرض قبل از قطع باشد، بلکه علم همان قطعی است که مقطوع بالعرض دارد (ولو از حین حدوث قطع، مقطوع بالعرض داشته باشد، و قبل از آن مقطوع بالعرض نباشد).

ج. گاهی نیز مقطوع بالعرض بعد از حدوث قطع، در خارج محقّق می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید عادل نبوده امّا قطع به عدالت وی پیدا شده، و بعد از یک ساعت زید نیز توبه کرده و عادل شود. در این صورت

قطع در آنِ حدوث از افراد علم نیست؛ امّا بعد از یک ساعت (که مقطوع بالعرض در خارج موجود شد)، این قطع بقاءً از افراد علم خواهد شد.

اخذِ قطع به تکلیف در موضوع همان تکلیف

با توجه به این مقدمه، ابتدا اخذِ «قطع» در موضوع تکلیف بررسی می‌شود. اگر یک مولی قطع به حکم را در موضوع همان حکم اخذ نماید، محذوری ندارد. فرض شود یک مولی فقط دو تشریع دارد: تشریع اول «اذا قطعتَ بوجوب شیء علیک فهو واجب علیک»؛ و تشریع دوم «اذا قطعتَ بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک»؛ در این صورت هیچ محذوری عقلی وجود ندارد (زیرا در ادلّه استحاله مانند دور و لغویت مناقشه شد).

در علم اصول مفروغ عنه است که فعلیت هر تکلیف، به فعلیت موضوع آن در خارج است. البته نه اینکه در یک زمان موضوع تحقّق پیدا کرده، و در زمان بعدی حکم فعلی شود؛ بلکه تقدّم رتبی بوده و آنِ حدوث موضوع همان آنِ حدوث فعلیت تکلیف است. بنابراین در مثال فوق که موضوع همان قطع به تکلیف است، آنِ حدوث قطع در نفس، آنِ فعلیت تکلیف است. یعنی آنِ حدوث قطع به وجوب یک تکلیف، همان آنِ فعلیت آن وجوب؛ و آنِ حدوث قطع به حرمت یک تکلیف،آنِ تحقّق حرمت فعلی آن تکلیف است.

از آنجا که در این موارد از حینِ حدوث قطع، مقطوع بالعرض نیز محقّق می‌شود، پس این قطع از حین حدوث از افراد «علم» است. به عبارت دیگر قبل از قطع تکلیفی وجود ندارد؛ و بعد از حدوث قطع، تکلیف فعلی (مقطوع بالعرض) نیز در همان آن، حادث می‌شود. بنابراین این قطع از افراد علم است، و حتی محال است در این مثال قطعی محقّق شود که علم نباشد؛ زیرا با تحقّق قطع، تکلیف فعلی نیز محقّق شده و مقطوع بالعرض موجود می‌شود، لذا علم محقّق شده است.

بنابراین برای اخذِ «علم» در موضوع یک تکلیف فعلی، کافی است شارع «قطع» را در موضوع آن تکلیف فعلی اخذ نماید. در این صورت دائماً موضوع این تکلیف علم خواهد بود و تکلیف فقط با تحقّق علم فعلی می‌شود.

اخذِ علم به تکلیف در موضوع همان تکلیف

با توجه به توضیح فوق، تفاوتی نیست بین اینکه شارع حکمِ «اذا قطعتَ بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک» را جعل نماید، و یا اینکه حکمِ «اذا علمتَ بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک» را جعل نماید؛ زیرا در هر دو صورت موضوع تکلیف، قطعی است که مطابق خارجی دارد. یعنی به هر حال اگر قطعی در خارج ایجاد شود، همیشه از افراد «علم» خواهد بود (بلکه محال است علم نباشد).

در نتیجه ممکن است در موضوع یک تکلیف، «علم به همان تکلیف» اخذ شود.

ج۶۹ ۹۵/۱۰/۲۹

جواب دیگر از شبهه دور

همانطور که در ادلّه استحاله گذشت، یکی از دلائل استحاله اخذ علم «دور» بود. در پاسخ از این شبهه گفته شد تنها «دور علّی» محال است.[1]

امّا ممکن است طوری اخذِ علم در موضوع تکلیف تقریب شود که اصلاً دور لازم نیاید. اگر شارع در موضوع دلیل از عنوان «قطع» استفاده نماید، مصداق آن در خارج حتماً «علم» خواهد بود. در این صورت حتی دور معی هم لازم نخواهد آمد؛ زیرا وجود «قطع» موقوف بر وجود «مقطوع بالعرض» نیست، و فقط وجود «مقطوع بالعرض» موقوف بر وجود «قطع» است. به عبارت دیگر قطع فقط موقوف بر وجود مقطوع بالذات است نه مقطوع بالعرض.

بنابراین هرچند غرض مولی به واقع علم تعلّق گرفته، امّا در انشاء از عنوان «قطع» استفاده نموده، که در نتیجه همیشه در خارج «علم» محقّق شده و غرض مولی تأمین خواهد شد.

تطبیقاتی از اخذِ علم به حکم در موضوع همان حکم

همانطور که گفته شد مشهور علماء که قائل به استحاله اخذِ علم هستند. در صورت استحاله، دو عویصه وجود خواهد داشت که یکی در اصول و دیگری در فقه است:

اخذِ «التفات» به حکم در موضوع همان حکم

در علم اصول این عویصه وجود دارد که مشهور علماء «التفات» را شرط فعلیت تکلیف می‌دانند (التفات فقط در احکام تکلیفی شرط است نه در احکام وضعی). یعنی در نظر مشهور شرائط عامّه تکلیف چهار امر «بلوغ» و «عقل» و «قدرت» و «التفات» است. بنابراین شرب خمر بر غیر بالغ یا مجنون یا عاجز حرام نبوده، و بر غیر متلفت نیز حرام نیست. اگر زید در حال غفلت شرب خمر نماید، فعل حرامی مرتکب نشده است. در مقابل مشهور،

---

۱. اگر گفته شود تمام اقسام دور محال است، یک جواب نقضی وجود دارد. جواب این است که نباید برای کسی قطع حاصل شود زیرا مستلزم دور بوده و محال است. توضیح اینکه وجود «قطع» متوقف بر وجود «مقطوع بالذات» است (زیرا قطع باید متعلّق داشته باشد)؛ و از طرفی وجود «مقطوع بالذات» نیز متوقف بر وجود «قطع» است (زیرا قبل از قطع، مقطوعی نخواهد بود).

تعداد قلیلی از علماء هستند که شرائط عامّه تکلیف را سه امر «عقل» و «قدرت» و «بلوغ» می‌دانند (نظر مختار نیز همین است). بنابر این نظر التفات شرط تنجّز تکالیف است نه شرط فعلیت تکالیف.

به هر حال بنابر نظر رائج در علم اصول که از شرائط فعلیت تکلیف «التفات» است، همان محذور و استحاله اخذ علم در موضوع تکلیف، در مورد التفات نیز وجود خواهد داشت. توضیح اینکه وجود «التفات به تکلیف» موقوف بر وجود «تکلیف فعلی» است؛ و از سوی دیگر وجود «تکلیف فعلی» نیز موقوف بر وجود «التفات به آن» است (زیرا برای فعلیت تکلیف نیاز به تحقّق موضوع در خارج است)[1]؛

به نظر می‌رسد اگر قائل به استحاله اخذِ علم به حکم در موضوع همان حکم، باید اخذِ التفات به حکم در موضوع همان حکم را نیز محال بداند. بنابراین مشهور که قائل به شرطیت التفات در فعلیت تکلیف هستند، باید از این شبهه پاسخ دهند؛ و بنابر مبنای مختار که اخذِ علم در موضوع تکلیف محال نیست، مشکلی در التفات نبوده و ممکن است التفات شرط فعلیت تکلیف شود (هرچند در نظر مختار التفات شرط تنجّز تکلیف است).

اخذِ علم در برخی فروعات فقهی

در فقه نیز برخی فروع فقهی وجود دارد که مختصّ به عالم یا به غیر عالم است (تفاوتی نیست که در موضوع دلیل «علم» اخذ شود و یا «عدم علم» اخذ شود، و ادلّه استحاله در هر دو مورد وجود دارد). به عنوان مثال جهر نماز صبح بر عالم به جهر واجب است، یعنی اگر کسی عالم به جهر نباشد فقط قرائت بر وی واجب است می‌تواند به جهر یا اخفات بخواند؛ و مثال دیگر اینکه بر مسافر عالم به قصر، نماز قصر واجب است (یعنی اگر جاهل به وجوب قصر باشد و نماز تمام بخواند صحیح است)؛ و مثال دیگر اینکه اگر مسافر علم به وجوب افطار نداشته باشد، روزه بر وی واجب است؛ به هر حال اگر شخص عالم اخفاتاً نماز صبح بخواند، نماز باطل بوده؛ و اگر شخص جاهل اخفاتاً نماز صبح بخواند، نمازش واقعاً صحیح است (نه اینکه به حدیث «لاتعاد» صحیح باشد). چگونه فقهاء چنین فتوایی داده‌اند، در حالی که اخذ علم را محال می‌دانند؟

---

۱. با مقداری تتبع در کلمات شهید صدر، جوابی از این اشکال یافت نشد؛ ممکن است عدم توجه ایشان به این اشکال، به دلیل این باشد که در نظر ایشان «التفات» از شرائط عامّه تکلیف نبوده، و شرط تنجّز تکلیف است. مرحوم استاد محقق تبریزی نیز مواجه با این اشکال بودند، امّا جوابی از ایشان پیدا نشد. البته این نکته صحیح است که با وجود یک شبهه نباید از اعتقاد دست کشید. یعنی با این شبهه همچنان التفات را از شرائط فعلیت تکلیف می‌دانستند.

جواب اول: علم به جعل در موضوع اخذ شده است

شهید صدر از این عویصه پاسخ داده است که در این فروع فقهیه، هرچند علم به حکم در موضوع همان حکم اخذ شده، امّا «علم به جعل» در موضوع مجعول اخذ شده است. یعنی همینکه زید بداند بر رجال نماز صبح به صورت جهر واجب است (با علم به این قضیه کلی) وجوب جهر بر وی فعلی شده و مجعول محقّق می‌شود.

به نظر می‌رسد این جواب حلّ عویصه نیست؛ زیرا آنچه فقهاء در فقه گفته‌اند و محلّ نزاع است اخذِ «علم به مجعول» است نه اخذِ «علم به جعل». به عنوان مثال زید می‌داند نماز صبح بر رجال به جهر واجب است (یعنی علم به حکم کلی دارد)، امّا غافل است از اینکه در حال خواندن نماز صبح است (یعنی علم به مجعول ندارد). در این صورت نیز اگر به نماز صبح را به اخفات بخواند، نمازش واقعاً صحیح است.

ممکن است گفته شود صحّت نماز در مثال فوق به دلیل حدیث «لاتعاد» است نه به سبب اینکه واقعاً تکلیفش جامع بین اخفات و جهر است. یعنی تکلیف فعلی همان نماز به جهر است، امّا به سبب حدیث «لاتعاد» در ظاهر مجزی دانسته شده است؛ امّا جواب[1] این است که در هرچند در مثال فوق ممکن است به حدیث «لاتعاد» تمسّک شود، امّا در مثال نماز مسافر تمسّک به این حدیث ممکن نبوده در عین حال حکم به صحّت شده است. یعنی کسی که می‌داند مسافر نمازش قصر است، امّا غفلت دارد الآن مسافر است (یعنی علم به جعل دارد امّا علم به مجعول ندارد)، اگر نماز کامل بخواند نمازش واقعاً صحیح خواهد بود. بنابراین «علم به مجعول» مهمّ است نه «علم به جعل»، که این مطلب به لحاظ فقهی مسلّم است. لذا در این مسائل فقهی علم به مجعول اخذ شده است.

جواب دوم: امکان اخذِ علم

به نظر می‌رسد تنها جواب از این مسائل فقهی نیز این است که گفته شود اخذِ علم به مجعول در موضوع همان مجعول ممکن است.

البته در مورد التفات نیز راه حلّ شهید صدر کافی نیست؛ زیرا در آن مسأله نیز مسلّم است که التفات به مجعول در موضوع همان مجعول اخذ شده است. به عنوان مثال اگر زید یقین به حرمت شرب خمر داشته، امّا التفات به خمریت این مایع نداشته باشد، در این صورت مسلّم است که تکلیف فعلی ندارد.

پس حلّ اشکال در مسأله اصولی و بحث التفات نیز فقط به امکان اخذِ التفات در موضوع مجعول است.

---

۱. به نظر می‌رسد این دفاع از کلام شهید صدر نیز تمام نبوده و مشکل را حلّ نمی‌کند؛ زیرا در مفاد حدیث «لاتعاد» نیز مورد قبول است که صحّت واقعی است. یعنی از جمع بین این حدیث و ادلّه جهر، کشف می‌شود که جهر بر عالم به جهر واجب است. لذا همان اشکال استحاله وجود خواهد داشت.

ج۷۰ ۹۵/۱۱/۰۲

جهت پنجم: موافقت التزامیه

بحث در این است که آیا علاوه بر وجوب عمل به احکام شرعیه، موافقت التزامی با احکام شرعیه هم لازم است؟ توضیح اینکه انسان دو نحوه فعل دارد: افعال جوارحی مانند حرکت دست و پا؛ و افعال جوانحی مانند تفکر و تعقل و تخیّل؛ «موافقت التزامیه» به معنای خشوع و رضایت به تکالیف الهی است. به عنوان مثال امر به نماز، موجب موافقت عملی است یعنی باید نماز بخوانیم، که همان امتثال این امر است؛ سوال این است که آیا باید موافقت التزامی به آن هم داشته باشیم؟ ممکن است زید امتثال وجوب نماز نموده و نماز بخواند، امّا نسبت به وجوب آن، استنکار قلبی داشته باشد.

بنابراین موافقت التزامیه همان رضای باطنی و خشوع قلبی و انقیاد در مقابل اوامر الهی است، که این التزام امری اختیاری و ارادی است. یعنی ممکن است با یک امر عملاً مخالفت شده و نماز خوانده نشود، امّا قلباً موافقت التزامی به وجوب نماز داشته باشد؛ و ممکن است عملاً موافقت شده و نماز بخواند، امّا قلباً مخالفت التزامیه با وجوب نماز شود. در نتیجه موافقت التزامیه همان عقد القلب است که غیر از ایمان است، زیرا ایمان در مورد اعتقادات است مانند ایمان به توحید یا ایمان به معاد یا ایمان به نبوت و مانند آن؛ و غیر از تصدیق و اعتقاد جزمی است. یعنی گاهی در نفس یک تصدیق ایجاد شده، و گاهی ایمان محقّق می‌شود، و گاهی عقد القلب و موافقت التزامیه محقّق می‌شود.

به نظر می‌رسد در افق نفس فقط همان «اعتقاد» و «تصدیق» است، و امر دیگری در نفس به نام «ایمان» و «عقد القلب» وجود ندارد. یعنی تصوّری از «موافقت التزامیه» وجود ندارد. اعتقاد جزمی یا تصدیق نیز اختیاری نیست، هرچند گاهی مقدمات آن اختیاری است. به عنوان مثال تصدیق به وجود زید یا عدم زید در یک اتاق ممکن نیست (بدون مقدمه) در نفس محقّق شود، امّا با مقدمه اختیاری ممکن است چنین تصدیقی محقّق شود. یعنی اگر درب اتاق باز شده، و درون آن دیده شود، جزم به وجود یا عدم زید در اتاق حاصل می‌شود.

استدلال بر عدم وجوب موافقت التزامیه

به هر حال سوال این است که آیا علاوه بر امتثال اوامر الهی، موافقت التزامیه هم لازم است؟ اصلِ بحث عقلی است، امّا لزوم شرعی هم بحث خواهد شد:

الف. وجوب شرعی: با مراجعه به ادلّه شرعی، مطلوب در اوامر الهی همان «نماز» یا «صیام» است، که این امور از افعال جوارحی هستند نه افعال جوانحی؛ و یا در امر به وجوب «حجّ» آنچه در شرع مطلوب است همین

طواف و احرام و مانند آن است، نه چیز بیشتر. بنابراین «وجوب موافقت التزامیه» از ادلّه تکالیف الهی استفاده نمی‌شود.

ب. وجوب عقلی: عقل حکم به لزوم اطاعت خداوند دارد؛ یعنی به هرچه امر نموده است، باید اتیان شود. به عنوان مثال امر به نماز و صیام شده است لذا باید نماز و صیام اتیان شوند. همانطور که در مقدمه قبل گفته شد ادلّه فقط افعال جوارحی مانند نماز و صوم را واجب می‌دانند. عقل نیز بیش از اطاعت همان اوامر را لازم نمی‌داند.

ثمره وجوب موافقت التزامیه

گفته شده بحث از موافقت التزامیه، دارای ثمره اصولی در برخی مسائل علم اصول است. توضیح اینکه گاهی در اطراف علم اجمالی، دو اصل جاری می‌شود. یعنی زمینه جریان هر دو اصل وجود دارد، و از جریان دو اصل هیچ مخالفت عملیه‌ای لازم نمی‌آید. در این موارد قول به وجوب موافقت التزامیه ثمره دارد، که اگر واجب نباشد هر دو اصل جاری خواهند بود؛ و اگر واجب باشد هر دو اصل با هم جاری نخواهند بود؛ زیرا هرچند از جریان دو اصل مخالفت عملیه لازم نمی‌آید، امّا با موافقت التزامیه به تکلیف واقعی منافات دارد. به عنوان مثال اگر یقین به طهارت یکی از دو اناء وجود داشته باشد، که هر دو استصحاب نجاست دارند، در این مورد هر دو اصل جاری می‌شوند یا نمی‌شوند؟ در صورت عدم وجوب موافقت التزامیه، از جریان این دو اصل با هم مخالفت علمیه لازم نمی‌آید؛ زیرا هر دو منجّز تکلیف هستند و با ترک هر دو با هیچ تکلیفی مخالفت نشده است؛ امّا در صورت وجوب موافقت التزامیه، نباید دو اصل با هم جاری شوند؛ زیرا باید موافقت التزامیه به طهارت یکی از آن دو (که علم به چنین حکمی در واقع دارد) وجود داشته باشد.

این ثمره نیز تمام نیست؛ زیرا از این ثمره جواب داده شده که مشکلی ندارد زید قلباً موافقت التزامیه به طهارت واقعی یکی از دو اناء داشته، و ظاهراً به نجاست ظاهری دو اناء ملتزم شود. بنابراین این ثمره صحیح نیست.

جهت ششم: حجّیت دلیل عقلی

مرحوم آخوند بحث از حجّیت دلیل عقلی را مطرح ننموده است، امّا شهید صدر بعد از بحث اخذِ علم و قبل از بحث قطّاع، این بحث را اضافه نموده است. اصل بحث در مورد معارضه کلمات علمای اخباری با علمای اصولی است. مطالبی که به علمای اخباری استناد داده می‌شود، به نقل از شهید صدر است.

علمای اصولی در موارد زیادی از علم اصول به مقدمات عقلیه استدلال می‌نمایند مانند بحث «ضدّ» و بحث «ترتّب» و بحث «اجتماع امر و نهی» و بحث «مقدمه واجب»؛ و حتی در بحث ادلّه حجّیت خبر واحد نیز یکی از ادلّه «دلیل عقل» است؛ و در مباحث تعارض ادلّه نیز از استدلالات عقلیه استفاده شده است. در علم فقه نیز بر اساس همین استدلالات، وارد استنباط احکام شده‌اند.

در مقابل علمای اصولی[1] در اعتقاد علمای اخباری، قطعی که از مقدمات عقلیه حاصل شود، حجّت نیست. یعنی چنین قطعی معذّر و منجّز نیست (حتی «بما هو احتمال» هم منجّز نیست). اخباریون با روش علمای اصولی مخالفت نموده و فرموده‌اند باید به دنبال «کتاب» و «سنّت» بود. با مراجعه به آنها ممکن است وجوب یا حرمت عملی معلوم شود؛ اگر هم وجوب یا حرمت عملی معلوم نشد، با مراجعه به کتاب و سنّت، وظیفه عملی مکلّف معلوم خواهد شد؛ زیرا در شبهات تحریمیه امر به احتیاط، و در شبهات وجوبیه برائت جاری شده است. البته اخباریون نیز دلیل عقلی را در دو مورد قبول نموده‌اند:

الف. قبل از شریعت: واضح است که وجود خداوند متعال و نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، با گفته خودِ آنها قابل اثبات نیست. بنابر این در این موارد باید به دلیل عقلی تمسّک کرد.

ب. بعد از شریعت: بعد از اینکه با مراجعه به کتاب و سنّت احکامی شرعی معلوم شدند، چرا باید امتثال شوند؟ حکم به لزوم اطاعت خداوند نیز با کمک عقل به دست خواهد آمد.

به عبارت دیگر این دو مورد نیز در عرض کتاب و سنّت نیستند، یعنی در مرحله استنباط احکام الهی نباید از دلیل عقلی کمک گرفت، بلکه باید احکام شرعی از ادلّه شرعی (کتاب و سنّت) استنباط شوند.

ج۷۱ ۱۳۹۵/۱۱/۰۳

مقام اول: کاشفیت دلیل عقلی

در مورد دلیل قطعی یک بحث معرفتی وجود دارد که آیا دلیل عقلی، مفیدِ علم است یا قاصر از آن است؟ اخباریون مدّعی شده‌اند دلیل عقلی افاده علم ندارد؛

---

۱. مرحوم فیض در «کتاب الاصول الاصیلة» فوارق بین نظر علمای اصولی و اخباری را در سی مسأله اساسی بیان نموده، و سپس از نظریه اخباریون دفاع کرده است. این کتاب برای به دست آوردن اختلافات بین اصولیون و اخباریون کتاب خوبی است.

استدلال بر عدم تحقّق قطع از دلیل عقلی

استدلال اخباریون بر اینکه دلیل عقلی افاده قطع ندارد، این است که اختلاف شدیدی در ادلّه عقلیه وجود دارد. توضیح اینکه در دو علم کلام و فلسفه از ادلّه عقلیه استفاده می‌شود. با نظر به این دو علم، حتی یک مسأله واحد هم پیدا نمی‌شود که تمام فیلسوفان (اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان) در آن اتّفاق نظر داشته باشند؛ و یا یک مسأله نیست که تمام متکلمین (اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان) در آن اتّفاق نظر داشته باشند؛ این در حالی است که همه فیلسوفان و متکلمان ادّعا دارند بر اساس ادلّه عقلیه، مطالب خود را اثبات و مطالب دیگران را ابطال کرده‌اند (البته ممکن است برخی مسائل مانند استحاله اجتماع نقیضین، اتّفاق نظر باشد؛ امّا این مسأله نیز از مسائل کلامی و فلسفی نیست). با توجه به این اختلاف کثیر که حتی بعد از هزاران سال بحث و گفتگو یک میلیمتر هم جلو نرفته (یعنی در طول دو هزار سال در یک مسأله هم به توافق نرسیده‌اند، بلکه از هم دورتر شده‌اند؛ به عنوان مثال در یک مسأله قبلاً فقط دو نظر وجود داشته، امّا اکنون پنج نظر یا بیشتر پیدا شده است)، چگونه ممکن است بر دلیل عقلی اعتماد نمود؟ با توجه به این اختلاف کثیر در ادلّه عقلیه، برای انسان از آنها قطع حاصل نمی‌شود. بنابراین باید برای استنباط احکام شرع، به کتاب و سنّت مراجعه نمود.

سپس اخباریون اشکالی بر این بیان گرفته و از آن پاسخ داده‌اند. اشکال اینکه علم ریاضی (یعنی حساب و هندسه) نیز از علوم عقلی است، امّا در آن اختلاف چندانی نیست. به عنوان مثال در قضیه «زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» اختلافی وجود ندارد؛ و یا در قضیه «۲۰ تقسیم به ۵ برابر ۴ می‌شود» اختلافی نیست.

مرحوم امین استرآبادی پاسخ داده که ریاضی یک خصوصیت دارد که مقدمات آن حسّی یا قریب به حسّ است. به همین سبب مسائل علم ریاضی از واضحات بوده و اختلافی در آن نیست. به عنوان مثال برای اثبات قضیه «۲۰ تقسیم بر ۵ برابر ۴ می‌شود»، ممکن است ۲۰ تخم مرغ را پنج تا پنج تا کنار هم گذاشته تا معلوم شود چهار دسته خواهند شد. یعنی از راه حسّ صحّت آن قضیه معلوم می‌شود. این خصوصیت در ادلّه عقلیه، در بحث فقه وجود ندارد همانطور که در کلام و فلسفه وجود ندارد. بنابراین از ادلّه عقلیه در فقه و یا کلام و فلسفه برای انسان قطعی حاصل نخواهد شد.

به هر حال خلاصه کلام اخباریون این است که به ادلّه عقلیه اعتباری نیست، و از آنها قطعی محقّق نمی‌شود. یعنی این ادلّه عقلیه که در دنیا کارآمد نبوده و مفید قطع نیست چگونه ممکن است در کشف احکام الهیه (که امور غیبی هستند)، کارآمده شده و قطع از آنها حاصل شود؟

جواب از استدلال اخباریون

اصولیون از این استدلال اخباریون پاسخ‌هایی داده‌اند. ابتدا در مورد مدرکات عقل نظری، و سپس در مورد مدرکات عقل عملی بحث خواهد شد:

جواب‌ها به اشکال بر عقل نظری

اصولیون از این اشکال به مدرکات عقل نظری، سه جواب نقضی و یک جواب حلّی داده‌اند:

جواب اول: اثبات وجود خداوند با ادلّه عقلیه

جواب نقضی اول این است که برای اثبات باری تعالی نیز از ادلّه عقلیه استفاده می‌شود، و اگر ادلّه عقلیه مفید قطع نباشد در اثبات باری تعالی نیز نباید قطعی از آن حاصل شود. همینطور برای اثبات نبوت و امامت نیز از ادلّه عقلیه استفاده می‌شود. اثبات اصول اعتقادات تنها از راه ادلّه عقلیه ممکن است، زیرا واضح است که با قول خودِ خداوند نمی‌توان اثبات باری تعالی نمود.

مناقشه در جواب: اصول اعتقادات از امور حسّی است

شهید صدر در این جواب نقضی مناقشه نموده و فرموده این نقض بر اخباریون نخواهد بود. ایشان فرموده اصول اعتقادات از واضحات است و از امور حسّی و «کالبدیهی» می‌باشد. بنابراین ادلّه عقلیه در این امور مفید یقین است مانند ریاضیات که قریب به حسّ بوده و ادلّه عقلیه در آن مفید قطع است. در مقابل، ادلّه و مسائل علومی مانند فلسفه قریب به حسّ نبوده و ادلّه عقلیه در آن مفید قطع نیست.

توضیح اینکه شهید صدر متوجه شده که ادلّه متکلمین در اعتقادات به لحاظ استدلالی و فنّی مشکل دارد لذا به دنبال بیان دیگر بوده است. ایشان اصول اعتقادات را اثبات استقرائی نموده که مانند مسائل علم ریاضی مبتنی بر حساب احتمالات است. تمام مبادی و اصول اعتقادات از توحید تا معاد باید از طریق حساب احتمالات ثابت شود که از تجرّبیات است و مناقشه‌ای در آن نیست. ایشان با توجه به این مبنای خود، فرموده چنین نقضی بر اخباریون وارد نیست و هرچند ادلّه عقلیه در اصول اعتقادات مفید قطع است، امّا در سائر مسائل مفید قطع نیست.

به نظر می‌رسد مناقشه ایشان وارد نیست؛ زیرا وجودِ احتمالات کلامی مختلف (حتی در توحید و نبوت) بین متکلمین نشان می‌دهد این مسائل مانند مسائل ریاضی نیست. به عنوان مثال در مسأله توحید، حتی قائلین به

توحید نیز تفسیرهای مختلفی از آن ارائه می‌دهند؛ و در مسأله نبوت، هیچ نبوتی نیست مگر مخالفین آن اکثریت هستند. به عنوان مثال در مورد مسیحیت که گفته شده از نظر پیرو اکثر عدداً می‌باشند، منکرین نبوت حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام بیشتر از تعداد قائلین به نبوت ایشان است (گفته شده حدود دو میلیارد مسیحی در جهان وجود دارند که کمتر از یک سوم جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، یعنی بیش از دو سوم مردم جهان نیز منکر نبوت حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام به عنوان پیامبر این عصر هستند)؛ و در مسأله امامت حتی بین مسلمین یعنی شیعه و اهل سنّت نیز اختلاف وجود دارد. یعنی اهل سنّت که اکثریت عددی را تشکیل می‌دهند، مخالف این نحوه امامت هستند.

در نتیجه با این همه اختلاف در اصول اعتقادات از مسائل کلامی، چطور ممکن است گفته شود ادلّه عقلیه در این مسائل حسّی یا «کالبدیهی» هستند؟ بنابراین مناقشه شهید صدر وارد نبوده، و جواب نقضی به اخباریون صحیح است. یعنی اگر در ادلّه عقلیه اشکالی باشد و ادلّه عقلیه موجب قطع نشوند، این نقض به خودِ اخباریون وارد است که قطع به اصول اعتقادات نیز ممکن نیست.

جواب دوم: اختلاف فقهاء در استدلال به آیات و روایات

نقض دیگری که به این استدلال اخباریون شده، این است که اگر اختلاف در ادلّه عقلیه موجب عدم اعتماد به عقل باشد، همین اختلاف در استدلال فقهاء به اخبار و آیات نیز وجود دارد، پس باید این ادلّه نیز بی اعتبار باشند! توضیح اینکه اختلاف بین فقهاء کمتر از اختلاف بین فلاسفه و متکلمین نیست (هرچند در برخی کلیات اتّفاق بین فقهاء وجود دارد مانند وجوب نماز صبح، امّا در جزئیات اختلاف بسیاری وجود دارد). همین اختلاف موجب عدم اعتماد به اخبار و آیات است یعنی موجب می‌شود از استدلال به آیه و خبر هم قطعی محقّق نشود.

مناقشه در جواب: ظهور از امور قریب به حسّ است

شهید صدر این نقض بر اخباریون را نیز قبول نکرده است. ایشان فرموده در استدلالات فقهی و استنباط احکام شرعی به اموری مانند ظهورات و حجّیت سند و جمع بین ادلّه متعارض نیاز است. این امور نیز مانند حسّیات بوده و اختلافی در آنها نیست. بنابراین تحقّق قطع از این ادلّه ممکن است، امّا ادلّه فلاسفه و متکلمین حسّی نبوده و نباید این دو را به هم قیاس کرد.[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۲۶:«و کلا هذین النقضین الظاهر عدم ورودهما علی المحدثین، و ذلک لأنهم لیسوا بصدد إنکار کاشفیة الدلیل العقلی جملة و تفصیلا بل خصوص الأدلة العقلیة ذات الطابع النظریّ التجریدی المستعمل فی علمی الکلام و الفلسفة و الأصول أحیانا، أی ینکرون العقل النظریّ القبلی- قبل التجربة و الحس و بقطع النّظر عنه- و مثل هذا العقل لا یحتاج إلیه لا فی إثبات أصول الدین و لا فی

به نظر می‌رسد این مناقشه ایشان نیز صحیح نیست؛ زیرا این مقایسه کاملاً ممکن است. توضیح اینکه اختلافات فقهی وجود داشته و رو به تکاثر است نه رو به تقلیل. به عنوان مثال با نظر به کتاب «العروة الوثقی» و تعلیقه‌های مختلف آن، معلوم می‌شود اختلافات بسیاری بین فقهاء در استظهارات وجود دارد. یعنی تقریباً تمام مسائل دارای یک یا چند تعلیقه هستند، و حتی گاهی در یک مسأله چند ده تعلیقه وجود دارد (کتاب عروه بدون تعلیقات حدود دو یا سه جلد است، امّا در چاپ با تعلیقه این کتاب دارای ۱۵ جلد است. یعنی نزدیک ۱۲ جلد که چهار برابر متن کتاب است، تعلیقه است). این اختلاف شاهد می‌شود که استدلالات فقهی و استظهارات نیز از امور قریب به حسّ نیستند.

در نتیجه این نقض بر اخباریون وارد است و اگر در فلسفه و کلام، اختلافات شدید موجب بی‌اعتمادی به ادلّه شود؛ باید در فقه نیز این اخلافات شدید موجب بی‌اعتمادی به ادلّه شود.

ج۷۲ ۹۵/۱۱/۰۴

جواب سوم: علم به وقوع خطا نیز مقدمه عقلیه است

نقض سوم از کلمات شهید صدر به دست می‌آید. توضیح اینکه در استدلال اخباریون گفته شد «علم به خطای کثیر در استدلالات عقلیه، مانع تحقّق قطع است». سوال این است که از چه مقدّماتی علم به وقوع خطای کثیر تحقّق یافت؟ اگر گفته شود از مقدمّات عقلیه استفاده شد و علم به خطای کثیر پیدا شد، پاسخ این است که از این مقدّمات قطعی حاصل نخواهد شد! بنابراین اگر مقدّمات عقلیه موجب قطع نباشند، در این استدلال نیز موجب قطع نشده، و استدلال تمام نخواهد بود. یعنی برای عدم اعتبار دلیل عقلی، به دلیل عقلی تمسّک شده است (اشکال ایشان ناظر به صورت استدلال نیست، بلکه ناظر به ماده استدلال است. یعنی در نظر ایشان «العلم بوقوع الخطا» که یکی از مقدمات نظری استدلال است، باید به کمک ادلّه عقلیه ثابت شود).[1]

الاستدلالات الفقهية. اما فی الأول فلما ذكرناه فی مقدمة الفتاوی الواضحة من ان قضايا أصول الدين و العقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية و التجريبية فی الوضوح و الحقانية لأنها تملک رصيدا من الدليل الحسی و الاستقرائی علی حد سائر القضايا الاستقرائية التجريبية و إن كان يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية النظرية أيضا. و اما الثانی فلان الاستدلالات الفقهية لا تعتمد غالبا إلا علی قضايا الظهور و الدلالة و التوفيق فيما بينهما و السند و نحو ذلک، و هی كلها قضايا عرفية و ليست بنظرية برهانية و لا إشكال فی ان نسبة الخطأ فيها لا تبلغ نسبته فی النظريات العقلية».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۲۸:«و هذا التقريب يرد عليه: نقضا بان المقصود لو كان دعوی قضية كلية هی ان العلم بوقوع الخطأ مانع عن حصول اليقين فی كل معرفة عقلية نظرية فهذه القضية بنفسها لا بد و أن تستند اما إلی قضية رياضية فيرجع إلی التقريب السابق أو إلی قضية عقلية فتكون بنفسها محكومة بحكم القضايا العقلية الأخری، و ان كان المقصود دعوی ان المحدث لا يحصل له بعد أن علم بالخطإ كثيرا اليقين من

مناقشه در جواب: علم به خطا از مقدمات تجربی است

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست زیرا ممکن است از طرف اخباریون پاسخ داده شود که این مقدمه (یعنی علم به خطای کثیر) از مجرّبات یا از امور قریب به حسّ است. بنابراین هرچند ادلّه عقلیه موجب قطع نیست امّا در این مورد مانند ریاضیات قریب به حسّ بوده و موجب قطع است.

جواب چهارم: تحقّق قطع بالوجدان

جواب حلّی به اخباریون وضوح بطلان استدلال است؛ زیرا بالوجدان از ادلّه عقلیه نیز قطع حاصل می‌شود. از ابتدا تا آخر فلسفه، قطع‌های بسیاری برای انسان ایجاد می‌شود، و از ابتدای کلام تا آخر آن نیز قطع‌های بسیاری محقّق می‌شود، مانند قطع به وجود باری تعالی، و قطع به نبوت و مانند آن. حتی فلاسفه که با ادلّه عقلیه مواجه بوده‌اند در تمام موارد ادّعای خود را از روی قطع و علم ثابت دانسته‌اند، نه اینکه فقط نقل اقوال دیگران نمایند.

مناقشه در جواب: قطع از نفسِ ادلّه عقلیه نیست

به نظر می‌رسد این جواب نیز کافی نیست؛ زیرا در مدّعای اخباریون دو احتمال وجود دارد:

الف. عدم اعتبار قطع حاصل از مقدّمات عقلیه: ممکن است مراد اخباریون این باشد که کثرت اختلاف در مقدمات عقلیه (که منجرّ به کثرت خطا می‌شود)، موجب عدم اعتبار منطقی این ادلّه می‌شود؛ در این صورت جواب چهارم مشکل را حلّ نخواهد کرد. توضیح اینکه هرچند بالوجدان برای انسان قطع ایجاد می‌شود، امّا این قطع فاقد اعتبار است.

ب. عدم تحقّق قطع از مقدمات عقلیه: ممکن است مراد آنها این باشد که کثرت خطا در مقدمات عقلیه موجب می‌شود تکویناً قطعی برای انسان تحقّق نیابد؛ در این صورت نیز هرچند بالوجدان در فلسفه و کلام هم برای انسان قطع محقّق می‌شود، امّا اخباریون می‌توانند پاسخ دهند که از نفسِ دلیل عقلی هیچ قطعی حاصل نمی‌شود. توضیح اینکه قطع با توجه به حالات روانی نفس محقّق می‌شود که نیاز به برخی مقدمات دارد. به عنوان مثال قائل به «اصالة الوجود» با نظر به ادلّه اصالة الوجود و اینکه اشکالی نیافته و با نظر به ادلّه دیگران و یافتن اشکال در آنها زمینه ایجاد قطع برایش محقّق می‌شود. به عبارت دیگر نوعاً برای انسان از ادله قطع حاصل

الدلیل العقلی فهذا معناه انه شاک لا یقین له و لیس دلیلا علی عدم انبغاء حصول الیقین موضوعیا و منطقیا للآخرین الذین قد حصل لدیهم منشأ للیقین».

نمی‌شود، زیرا قطع یک حالت روانی بوده و نیاز به زمینه و مقدماتی دارد. شاهد این مدّعی این است که اعتقاد به وجود مبدأ بسیار راحتر از اعتقاد به ادلّه‌ای است که برای آن مطرح شده است.

در نتیجه اگر ادّعای اخباری‌ها این باشد که از نفسِ این ادلّه عقلیه، انسان به قطع نمی‌رسد، جواب چهارم صحیح نبوده و نمی‌توان اثبات کرد که از نفسِ همین ادلّه عقلیه، قطع ایجاد شده است (زیرا در هر موردی ممکن است زمینه پیدایش قطع از قبل وجود داشته و یا با کمک امور مختلف دیگر برای انسان قطع شده باشد).[1]

به هر حال در مجموع به نظر می‌رسد جواب نقضی اول و دوم موجب حلّ اشکال اخباریون می‌شود؛ البته دلیل نقضی برای از کار انداختن استدلال کافی است، امّا برای ابطال مدّعا کافی نیست.

جواب‌ها به اشکال بر مدرکات عقل عملی

انسان یک قوه به نام «عاقله» دارد (یعنی دو قوه عاقله ندارد) که فقط درّاکه است. این قوه به لحاظ ادراکات آن تقسیم به دو دسته شده است: برخی از مدرکات آن در مورد حسن و قبح افعال است که از حیث درک این مدرکات به آن «عقل عملی» گفته می‌شود؛[2] برخی از مدرکات نیز امور دیگری مانند تناقض، و استلزام، و علت و معلول، است که از حیث درک این مدرکات به آن «عقل نظری» گفته می‌شود.

عقل، حسن و قبح واقعی در مورد افعال اختیاری را درک می‌کند. به عنوان مثال «الکذب قبیح» توسط قوه باصره یا واهمه درک نمی‌شود، بلکه توسط قوه عاقله درک می‌شود؛ و استحاله تناقض نیز توسط همین قوه درک می‌شود. مدرکات عقل عملی فقط حسن و قبح است و چیز سومی نیست که عقل عملی آن را درک نماید. در بحث عقل عملی و مدرکات آن در دو مرحله درک می‌شود:

مرحله اول: اعتبار ادراکات عقل عملی

ابتدا در مورد اعتبار مدرکات عقل عملی بحث می‌شود که به علمای اخباری نسبتِ انکار اعتبار این ادراکات داده شده به دلیل کثرت اختلافی که بین مردم در مورد آنها وجود دارد. به عنوان مثال «نکاح با محارم» در یک

---

۱. در نظر شهید صدر تحقّق علم برای انسان بر اساس حساب احتمالات است (یعنی قیاس ارزشی ندارد، زیرا در نفسِ کبرا نیز نتیجه وجود دارد)؛ و در نظر برخی نیز تحقّق علم برای انسان تابع مقدماتی غیر اختیاری است. به هر حال اینکه در مسائل کلامی و فلسفی قطع پیدا می‌شود صحیح است، امّا اینکه این قطع از استدلال ایجاد شده است، قابل اثبات نیست؛ لذا گفته شده در مسائل فلسفی فقط تصور صحیح است که موجب تصدیق است، و دلیل تنها نقش ایجاد تصور دارد.

۲. عقل عملی دو اصطلاح اصولی و فلسفی دارد، که تعریف مذکور در مورد عقل عملی در اصول است. در اصول هرگاه اصطلاح عقل عملی به کار رود، به همین معنی است.

عرف بسیار قبیح است، امّا در عرف دیگر اصلاً قبحی ندارد؛ و یا «تعدّد زوجات» در برخی عرف‌ها بسیار قبیح، امّا در برخی عرف‌ها اصلاً قبحی ندارد؛ و مثال‌هایی از این قبیل که بسیار هستند. این کثرت اختلاف موجب بی‌اعتباری این ادراکات است (حتی به برخی اخباری‌ها نسبت داده شده که این اختلاف آنها را به انکار حسن و قبح کشانده، و آنها حسن و قبح را اعتباری دانسته‌اند). به عبارت دیگر این اختلاف کثیر موجب سلب اعتماد از ادراکات عقل عملی می‌شود، حتی انسان به ادراک عقل خودش نیز بی اعتماد می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی چندین بار به یک طبیب مراجعه کرده، و نسخه وی را انجام دهد امّا خوب نشود؛ در این صورت نسبت به آن طبیب بی‌اعتماد می‌شود.

جواب نقضی: حکم عقل عملی به وجوب طاعت

جواب نقضی به این استدلال این است که وجوب اطاعت خداوند نیز از احکام عقل عملی است؛ اگر مدرکات عقل عملی بی‌اعتبار باشد، پس قطع به وجوب اطاعت نیز بی‌اعتبار خواهد بود (یعنی وجوب اطاعت اوامر الهی باید عقلی باشد زیرا بی معنی است که وجوب آن شرعی باشد. یعنی نمی‌شود از قولِ خود شارع وجوب اطاعت وی را به دست آورد). بنابراین چطور بر حکم عقل عملی بر وجوب اطاعت اوامر الهی اعتماد شده است؟

مناقشه در جواب نقضی: محرّک اتیان اوامر الهی، دفع ضرر محتمل است

به نظر می‌رسد این جواب نقضی صحیح نیست؛ زیرا محرّک اتیان اوامر الهی، وجوب عقلی اطاعت نیست، بلکه همان احتمال عقوبت است (که دفع ضرر محتمل فطرتاً لازم است). یعنی حتی اگر اطاعت خداوند عقلاً هم واجب نباشد، تغییری در رفتار مومنین ایجاد نمی‌شود؛ زیرا اطاعت بر اساس وجوب فطری است، یعنی انسان از عقوبت گریزان است. به عنوان مثال اگر در قوانین راهنمایی و رانندگی نیز عقوبت برداشته شود، قوانین رعایت نخواهد شد (یعنی اگر اعلام شود مجازاتی نیست بلکه برای رعایت نظم باید این قوانین رعایت شوند، در این صورت کسی قوانین را رعایت نخواهد کرد).

ج۷۳ ۹۵/۱۱/۰۵

جواب حلّی: اختلافات تنها در صغری است

جواب حلّی به استدلال اخباریون این است که اختلاف زیادی که در مورد مدرکات عقل عملی وجود دارد، مربوط به کبراهای عقل عملی نیست، بلکه دائماً مرتبط با صغریات آنهاست. یعنی همه در این کبرا اتّفاق دارند که

«العدل حسنٌ» و «الظلم قبیحٌ» است، امّا در مصادیق و صغریات آن اختلاف وجود دارد. به عنوان مثال در یک عرف شرب خمر مصداق ظلم بوده لذا حکم به قبح آن شده است؛ امّا در عرف دیگر مصداق ظلم نبوده لذا حکم به قبح آن نشده است. به عبارت دیگر عقل عملی دارای دو مدرک است یعنی حسن عدل و قبح ظلم، که در آنها اختلافی نیست. بنابراین از آنجا که در این دو مدرک عقل عملی اختلافی نیست، مدرکات آن بی‌اعتبار نیستند.

مناقشه اول: مدرکات عقل عملی، همان مصادیق است

شهید صدر جواب حلّی را نپذیرفته زیرا دو قضیه «الظلم قبیحٌ» و «العدل حسنٌ» را قضایای تجمیعی می‌داند. توضیح اینکه بازگشت احکام عقل عملی به دو این قضیه صحیح نیست؛ زیرا ظلم و عدل از عناوین مشیره هستند که اشاره به مصادیق ظلم مانند خیانت در امانت و کذب و غیرهما، و اشاره به مصادیق عدل مانند ردّ امانت و صدق و غیرهما دارند. یعنی خودِ عنوان ظلم و عدل خصوصیتی ندارند، مانند «مَن فی الغرفة هاشمیٌ» که رابطه‌ای بین این اتاق و سیادت نیست، بلکه به نحو اتّفاقی تمام افراد داخل اتاق هاشمی بوده‌اند. بنابراین اصلاً کبرایی وجود ندارد بلکه آنچه حَسن است همان ردّ امانت و صدق و مانند آنهاست که مورد اختلاف بسیار است. به عبارت دیگر نزاع صغروی نبوده و کبروی است مانند اینکه «شرب خمر» و یا «ازدواج با محارم» قبیح هستند یا نه؟ که در یک عرف قبیح بوده و در عرف دیگر نیست. با توجه به این اختلاف مدرکات عقل عملی اعتباری نخواهند داشت.[1]

به نظر می‌رسد این مناقشه بر جواب حلّی صحیح نیست؛ زیرا دو قضیه حسن عدل و قبح ظلم، از قضایای حقیقیه هستند. تفصیل این بحث در مبحث «حسن و قبح عقلی» خواهد آمد، و گفته خواهد شد که ممکن نیست این دو قضیه از قضایای تجمیعی باشند.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۳۷:«و هذا الجواب صوری یتضح وجه المناقشة فیه مما تقدم فی بعض البحوث السابقة حیث أوضحنا هنالک ان قضیتی قبح الظلم أو حسن العدل لیستا هما المدرکین العقلین العملیین الأولیین لأنهما قضیتان بشرط المحمول، إذ الظلم و العدوان هو الخروج عن الحد و لیس المراد به الحد التکوینی إذ لا خروج عنه بل الحد الّذی یضبطه العقل و یحدده بنفسه بأنه ینبغی أو لا ینبغی أن یتعداه الإنسان و هو عبارة أخری عن القبیح بل هذه القضیة ان کانت مفیدة فهی تفید کإشارة إلی مدرکات العقل العملی اختصارا و إجمالا لا أکثر، فعنوان الظلم أخذ مشیرا و معرفا إلی واقع ما لا ینبغی فعله فی نظر العقل من الکذب و الخیانة و مخالفة الوعد و غیر ذلک، و کذلک عنوان العدل یکون مشیرا إلی واقع ما ینبغی فی نظر العقل فعله من الإحسان و الشکر و الصدق و المروءة إذا فقضیتا حسن العدل و قبح الظلم تکونان فی طول القضایا العقلیة العملیة لا انهما الأساس لها کما أفید».

مناقشه دوم: قطع به کبرای بدون تعیین صغریات، بی‌فائده است

به نظر می‌رسد جواب حلّی صحیح نیست؛ زیرا هرچند مورد قبول است که اختلاف در صغریات وجود دارد نه در کبریات، امّا قطع به کبرا بدون تعیین صغریات آن فائده ندارد. یعنی کبرای کلی به تنهایی کارآمد نیست، بلکه صغریات مهمّتر از کبری است. همانطور که گفته شده در صغریات نیز اختلاف کثیری وجود دارد که این اختلاف زیاد، مانع اعتماد بر مقدمات عقلیه است.

جواب سوم: اختلافی در حسن و قبح عقلی یا عقلائی نیست

به نظر می‌رسد اشکال اخباریون صحیح نیست؛ زیرا اختلافات ذکر شده فقط در حسن و قبح عرفی است در حالیکه بحث در حسن و قبح عقلی و یا عقلائی است. توضیح اینکه همانطور که در مباحث قبلی توضیح داده شد حسن و قبح سه نوع است:

الف. عقلی: حسن و قبح عقلی دو امر واقعی می‌باشند (امور واقعی مانند تلازم بین نار و حرارت، و استحاله، و علّیت، و امکان، و مانند آنهاست). نزاع موجود در مورد حسن و قبح نیز در همین قسم یعنی حسن و قبح عقلی (یا ذاتی) است (که فقها آن را قبول نموده و حکماء منکر هستند).

ب. عقلائی: حسن و قبح عقلائی دو امر اعتباری می‌باشند که منشأ اعتبار آنها حفظ نظام اجتماعی است. فلاسفه که منکر حسن و قبح عقلی هستند، تمام مصادیق آن را داخل در حسن و قبح عقلائی می‌دانند.

ج. عرفی: حسن و قبح عرفی نیز مانند حسن و قبح عقلائی از امور اعتباری می‌باشند، با این تفاوت که منشأ حسن و قبح عرفی، حفظ نظام نیست بلکه ناشی از روحیات و آداب و سنن و ادیان و مانند آنهاست. به عنوان مثال «نکاح با محارم» و یا «شرب خمر» در عرف مسلمین قبیح است، و قبح شرب خمر ریشه دینی دارد (امّا در عرف مسیحیت شرب خمر قبیح نیست و دین آنها منشأ برای قبح نشده است).

با توجه به این نکته، تمام امثله ذکر شده در کلام اخباریون از موارد حسن و قبح عرفی است. در حسن و قبح عرفی نیز اختلافی وجود ندارد بلکه حسن و قبح عرفی امری نسبی است (یعنی اینگونه نیست که قبح شرب خمر در عرف مسلمین اشتباه باشد، و یا عدم قبح در عرف دیگر اشتباه باشد، بلکه اقتضائات عرف‌ها متفاوت بوده لذا نتیجه متفاوت به دست آمده است). به عنوان مثال مردم در خوشمزه و بدمزه اختلافی ندارند بلکه این دو از امور نسبی هستند لذا یک چیز واحد مانند پلوخورشت نزد یک نفر خوشمزه و نزد دیگری بدمزه است (یعنی اینگونه نیست که یکی اشتباه کرده باشد، بلکه هر دو واقعاً صحیح است). علاوه بر این عدم اختلاف در حسن و قبح عرفی، در مورد حسن و قبح عقلی و عقلائی نیز اختلافی نبوده و حتی این دو از امور نسبی هم نیستند (اگر هم اختلافی باشد اندک بوده و کثیر نیست تا موجب عدم اعتماد شود).

به هر حال در مدرکات عقل عملی که همان حسن و قبح عقلی یا عقلائی است، اختلاف کثیری نیست تا موجب بی‌اعتمادی به آنها شود، و اشکال اخباریون وارد نیست. بنابراین این کلام اخباریون نقض بر ادراکات عقل عملی نیست.

مرحله دوم: قاعده ملازمه

ادعّا شده بین حکم عقلی یا عقلاء و حکم شرع ملازمه وجود دارد. پس دو صیاغت برای قاعده ملازمه وجود دارد که باید بررسی شود:

استدلال بر ملازمه حکم شرع با حکم عقلی

صیاغت اول در مورد ملازمه بین حکم شرع و حکم عقلی عملی است. یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، که نزد عقل عملی چهار قسم حکم به حسن و قبح وجود دارد: وجوب؛ حرمت؛ استحباب؛ و کراهت؛ قاعده ملازمه دلالت دارد اگر عملی عقلاً حرام باشد، شرعاً هم حرام است. برای این قاعده وجوهی ذکر شده (که یک وجه قبلاً بیان و بررسی شد) و اکنون یک وجه دیگر بیان می‌شود:

هر واجب عقلی مانند ردّ امانت ممکن است در شرع واجب باشد یا نباشد؛ اگر واجب باشد که مطلوب ثابت است، و اگر واجب نباشد یعنی شارع ترخیص بر ترک آن داده است. ترخیص در ترک واجبات عقلیه مانند ردّ امانت نیز ترخیص در انجام کار قبیح عقلی است که این ترخیص هم قبیح است. صدور امر قبیح از خداوند هم محال است. بنابراین محال است شارع واجب عقلی را در شرع واجب نکرده باشد.

مناقشه: عدم وجوب شرعی یک فعل، مساوق با ترخیص شرعی در آن نیست

به نظر می‌رسد در این استدلال یک مغالطه وجود دارد. توضیح اینکه فعلی از سوی شارع واجب نشود، دارای دو فرد است: اینکه ترخیص در آن داده شود؛ و یا اینکه نه واجب شده و نه ترخیص شرعی داده شود (ترخیص ظاهری نیز قبیح نیست، زیرا ممکن است ترخیص ظاهری بر مخالفت تکلیف داده شود). به هر حال ممکن است عدم وجوب شرعی به سبب اکتفای شارع به وجوب عقلی باشد (یعنی عدم ایجاب شرعی به سبب لغویت نیست که برخی ادّعا نموده‌اند) که وافی به غرض مولی هست.

ج۷۴ ۹۵/۱۱/۰۶

استدلال بر ملازمه حکم شرع با حکم عقلائی

منکرین حسن و قبح عقلی، به صیاغتی دیگر قاعده ملازمه را قبول نموده‌اند. در این صیاغت ملازمه بین حکم شرع و حکم عقلائی وجود دارد یعنی «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع». شاید اولین بار قاعده ملازمه با این صیاغت از سوی مرحوم محقّق اصفهانی مطرح شد.

این صیاغت تفاوتی مهمّ با صیاغت قبلی دارد. در صیاغت قبل احکام عقل عملی فقط چهار حکم وجوب و استحباب و حرمت و کراهت بود؛ امّا در این صیاغت ملازمه فقط در چهار حکم نیست بلکه احکامی عقلائی مانند «حقّ» و «ملکیت» و «صحّت» و «بطلان» و «سلطنت» و اموری از این قبیل نیز با حکم شرع ملازمه خواهند داشت. به عنوان مثال اگر حقّی را عقلاء برای مولف قائل باشند، شارع هم حکم به چنین حقّی برای وی خواهد نمود. بنابراین هر حقّ عقلائی، حقّ شرعی هم خواهد بود و هر ملکیت عقلائی، ملکیت شرعی هم خواهد بود. در نتیجه اگر این قاعده با صیاغت عقلائی ثابت شود، گستره آن بسیار وسیع بوده و تمام امور عقلائی را شرعی می‌کند (مگر جایی که شارع از آن ردع کرده باشد).

دلیل قاعده ملازمه با این صیاغت در مباحث قبل هم بیان شد. گفته شده شارع نیز یکی از عقلاء می‌باشد. اگر امری نزد عقلاء واجب باشد، نزد شارع هم واجب خواهد بود. اگر شارع طبق آن حکم نکند معلوم می‌شود این حکم عقلائی نبوده است. در واقع این صیاغت از قاعده ملازمه، با تسامح ملازمه خواهد بود، و در حقیقت تضمّنی است. یعنی حکم مجموعه عقلاء متضمن حکم شارع نیز هست.

مناقشه: نیاز نیست شارع «بما هو شارع» طبق احکام عقلائی حکم نماید

در مباحث قبل این استدلال نقد شد، و علاوه بر نقد سابق اضافاتی نیز بیان می‌شود. به این استدلال دو اشکال وجود دارد:

الف. اگر مراد از شارع خداوند متعال باشد، نه می‌شود گفت شارع یکی از عقلاء بوده و در مجموعه عقلاء عضویت دارد، و نه می‌شود گفت شارع یکی از افراد «عاقلین» است. توضیح اینکه به نظر می‌رسد «عقلاء» مجموعه‌ای از انسانهای دارای قوه عاقله هستند که در طول زندگی اجتماعی به خرد جمعی رسیده‌اند. بنابراین خداوند متعال عضوی از این مجموعه نیست زیرا زندگی اجتماعی ندارد. حتی اگر مراد از «عقلاء» تفسیر مذکور نباشد بلکه مراد همان «عاقلین» یعنی جمع عاقل باشد، باز هم خداوند متعال از عقلاء نیست؛ زیرا دارای قوه عاقله یا خرد فردی (که مایز بین انسان و سائر حیوانات است) نمی‌باشد.

ممکن است گفته شود اینکه خداوند متعال دارای چنین قوه‌ای نیست، امری واضح است؛ امّا مراد این است که همانگونه که انسان به وسیله قوه عاقله به اموری علم پیدا می‌کند، خداوند متعال نیز عالم به این امور با علم

حضوری است یعنی این مدرکات عقل عملی برای انسان «بصورتها» حاصل می‌شود و برای خداوند متعال «بوجودها» حاصل است. در این صورت پاسخ این است که قوه عاقله فقط ادراک به علم حصولی دارد یعنی علم حضوری توسط قوه عاقله درک نمی‌شود (در مکتب فلسفی ملاصدار تحقّق علم حصولی برای خداوند متعال محال است و محقّق اصفهانی نیز تابع همین مکتب است؛ بنابراین ادراک عقل عملی که علمی حصولی است، بر خداوند متعال محال است).[1]

البته اگر مراد از شارع همان نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد، اشکال اول وارد نخواهد بود؛ زیرا ایشان داخل در مجموعه عقلاء بوده و از افراد عاقلین هم هستند. یعنی هم دارای قوه عاقله و علم حصولی بوده، و هم زندگی اجتماعی داشته‌اند.

ب. با غضّ نظر از اشکال اول، و قبول اینکه شارع هم «بما هو من العقلاء» طبق احکام عقلائی حکم می‌کند، قاعده ملازمه ثابت نخواهد بود؛ زیرا این حکم شارع «بما هو عاقل» است، که از محلّ بحث خارج است. یعنی ادّعا در اثبات حکم شرعی است که از شارع «بما هو شارع» صادر شده باشد. ممکن است شارع به همان حکم عقلائی اکتفاء کرده و همان حکم را وافی به غرض خود ببیند، لذا حکم شرعی طبق آن نکند. به عبارت دیگر صیاغت تضمّنیه فقط اثبات حکم عقلائی کرده که متضمّن حکم شارع «بما هو عاقل» است؛ امّا اثبات حکم شرعی نمی‌کند.

این اشکال بر قاعده ملازمه به صیاغت دوم وارد است و تفاوتی ندارد که مراد از شارع، خداوند متعال باشد یا نبی اکرم صلّی الله علیه و آله باشد.

مقام دوم: حجّیت دلیل عقلی

همانطور که در ابتدا توضیح داده شد ابتدا از کاشفیت دلیل عقلی بحث شده و سپس از حجّیت دلیل عقلی، که نتیجه بحث اول این شد که دلیل عقلی کاشف هست. اکنون سوال این است که اگر از طریق استدلالات عقلیه یک قطع به حکم شرعی (فعلی) پیدا شد، آیا این قطع نسبت به آن تکلیف حجّت (و منجّز) است؟

---

۱. ممکن است اشکال شود که به هر حال مدرک عقل عملی برای انسان یک علم حصولی است، امّا خداوند متعال نیز همین مدرَک را به علم حضوری درک می‌کند. بنابراین شارع هم به همان حکم عقلائی، حکم دارد؛ پاسخ این است که اموری که عاقلین توسط قوه عاقله درک می‌کنند، و ادّعای ملازمه حکم شرع با آنها شده است، از امور اعتباری هستند (مانند ملکیت و حقّ و سلطنت و ...). این امور قابل درک به علم حضوری نیستند؛ زیرا وجودی ندارند تا «بوجودها» نزد کسی حاضر شوند (یعنی علم حضوری فقط در امور حقیقی است نه امور اعتباری و واقعی؛ زیرا تعریف علم حضوری وجود معلوم نزد عالم است که چنین اموری وجود ندارند).

استدلال بر عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه

از مرحوم شیخ انصاری نقل شده است که اخباریون قطع حاصل از مقدمات عقلیه را حجّت نمی‌دانند. ایشان فرموده کلام اخباریون به دو نحوه قابل تقریب است:[1]

الف. شارع نهی تکلیفی از ورود به ادلّه عقلیه نموده، و استفاده از مقدمات عقلیه نیز یکی از عناوین محرّمه در شرع مانند «کذب» و «غیبت» است (شبیه حرمت تفکر در ذات الهی). اگر کسی مرتکب این معصیت شده (یعنی وارد ادلّه عقلیه شود) و قطع به تکلیفی پیدا نماید، هرچند مضطرّ شده و باید به قطع عمل نماید، امّا اگر به مخالفت واقع افتد، استحقاق عقاب دارد؛ زیرا به سوء اختیار قطع به خلاف واقع پیدا کرده، لذا واقع بر وی منجّز است. به عبارت دیگر اضطرار ناشی از سوء اختیار است، لذا این قطع عذر محسوب نمی‌شود.

ب. شارع از عمل به قطع حاصل از ادلّه عقلیه، ردع نموده است. یعنی از تنجیز و تعذیر این قطع، ردع نموده است. به عنوان مثال اگر کسی از ادلّه عقلیه قطع به حرمت شرب این عصیر عنبی پیدا کند، شارع از تنجیز این قطع ردع نموده لذا ترخیص در مخالفت و شرب آن داده است؛ و یا اگر کسی قطع به عدم حرمت شرب عصیر عنبی پیدا نماید، شارع از تعذیر آن ردع نموده لذا احتیاط را واجب نموده است. پس این قطع معذّر و منجّز نیست.

به هر حال، این دو بیان به اخباریون نسبت داده شده، و ظاهراً مراد آنها روشن نبوده است. برای بررسی این ادّعا نیاز به یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی است. در بحث ثبوتی امکان ردع شارع از عمل به قطع بررسی شده (یعنی از امکان سلب منجّزیت و معذّریت از قطع)؛ و در بحث اثباتی با فرض امکان ردع از حجّیت قطع، ادلّه اثباتی از کتاب و سنّت و دلالت آنها بر ردع بررسی خواهد شد؛ اخباریون در بحث اثباتی به آیات و روایات بسیاری استدلال نموده‌اند.

بحث ثبوتی: امکان ردع حجّیت قطع

آیا حجّیت قطع مانند زوجیت عدد اربعه است تا سلب حجّیت از قطع ممکن نباشد، و یا مانند آن نیست تا سلب حجّیت از قطع ممکن باشد؟ قائلین به استحاله، حجّیت قطع را ذاتی دانسته، و آن را قابل انفکاک از قطع

---

۱. فرائد الاصول، ج۱، ص۵۱:«فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم من حيث الكشف؛ و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجری مثله فی القطع الحاصل من المقدّمات الشرعيّة طابق النعل بالنعل. و إن أرادوا عدم جواز الخوض فی المطالب العقليّة لتحصيل المطالب الشرعيّة؛ لكثرة وقوع الغلط و الاشتباه فيها، فلو سلّم ذلک و اغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ فی فهم المطالب من الأدلّة الشرعيّة، فله وجه، و حينئذ: فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعی لم يعذر فی ذلک؛ لتقصيره فی مقدّمات التحصيل. إلّا أنّ الشأن فی ثبوت كثرة الخطأ أزيد ممّا يقع فی فهم المطالب من الأدلّة الشرعيّة».

نمی‌دانند. یعنی حجّیت قطع ذاتی است که چه «ذاتی باب برهان» باشد، و چه «ذاتی باب ایساغوجی» باشد، در هر صورت حجّیت از قطع قابل انفکاک نخواهد بود.

همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست؛ زیرا مراد از ذاتی بودن حجّیت قطع، همان معنای اصولی است نه به معنی باب ایساغوجی و نه به معنی باب برهان. ذاتی اصولی به این معنی است حجّیت قطع در طول جعل و اعتبار نیست. به عنوان مثال حجّیت ظهور و حجّیت خبر واحد در طول اعتبار هستند، امّا حجّیت قطع در طول اعتبار نیست. «ذاتی» در اصطلاح علم اصول، ممکن است به نحو «اقتضاء» یا «علّیت» باشد. اگر به نحو اقتضاء باشد، قابل انفکاک است و اگر به نحو علّی باشد قابل انفکاک نیست. این مطلب نیز برهان ندارد بلکه امری وجدانی است، که به نظر می‌رسد حجّیت قطع، ذاتی به نحو اقتضاء است. یعنی قطع منجّز است معلقاً بر عدم ترخیص از سوی مولی؛ و معذّر است معلقاً بر عدم ایجاب احتیاط از سوی مولی.

در نتیجه به نظر می‌رسد در بحث ثبوتی کلام اخباریون ممکن است، یعنی هیچ محذوری در ردع حجّیت از قطع وجود ندارد.

ج۷۵ ۹۵/۱۱/۰۹

بحث اثباتی: وقوع ردع از حجّیت قطع

در بحث ثبوتی گفته شد ردع حجّیت از قطع ممکن است. اکنون سوال این است که آیا در روایات و آیات دلیلی وجود دارد که دلالت بر ردع از عمل به قطع حاصل از مقدمات عقلی (یعنی دلالت بر ردع از حجّیت قطع) داشته باشد؟ و یا در آیات و روایات دلیلی دلالت بر حرمت ورود به ادلّه عقلیه دارد؟ برای اثبات این ردع و حرمت، به وجوهی استدلال شده (که برخی در کلمات اخباریون آمده، و برخی نیز توسط اصولیون برای تتمیم بحث ذکر شده است):

وجه اول: حرمت حکم به غیر «ما انزل الله»

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که دلالت بر حرمت حکم نمودن به غیر آنچه خداوند متعال نازل نموده دارد، یعنی به غیر احکام الهی نباید حکم نمود:

الف. «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛[1]

ب. «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛[2]

ج. «وَ لْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛[3]

در این آیات شریفه «حکم نکردن» به کار رفته که ممکن است به معنای جامع بین قضاوت و افتاء باشد و ممکن است خصوص قضاوت باشد؛ در صورت اول دلالت بر حرمت افتای مستند به مقدمات عقلیه دارد. در صورت دوم نیز هرچند دلالت بر حرمت قضاوت دارد امّا به تنقیح مناط شامل افتاء نیز می‌شود. مراد از «ما انزل الله» در این آیات نیز احکام شرعی است که توسط خداوند در قرآن، و توسط ائمه علیهم السلام در روایات بیان شده است. فهم عرفی از «لم یحکم بما انزل الله» نیز حکم کردن به غیر «ما انزل الله» است (یعنی این آیات دلالت بر وجوب افتاء ندارند).

با توجه به این توضیحات، اگر کسی به کمک استدلال عقلی فتوای به وجوب یا حرمت یک عمل دهد، حکم به غیر «ما انزل الله» نموده است زیرا فرض این است که نه قرآن و نه سنّت دلالت بر وجوب یا حرمت آن عمل ندارند. در نتیجه فتوای مستند به دلیل عقلی، حکم به غیر «ما انزل الله» بوده و جائز نیست.

مناقشه: دلیل برای خود، موضوع نمی‌سازد

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد مراد از «ما انزل الله» همان احکام الهی است که یکی از طرق رسیدن به آنها کتاب و سنّت بوده، و یک طریق هم عقل است. بنابراین فتوای مستند به دلیل عقلی، حکم به غیر «ما انزل الله» نیست. به عبارت دیگر باید در مرحله قبل، ثابت شود که عقل طریقی برای رسیدن به احکام الهی نیست، و سپس آیات شامل آن شود. یعنی آیات، موضوع‌سازی نمی‌کنند، و فقط دلالت بر حرمت حکم به غیر «احکام الهی» دارند، امّا طرق رسیدن به احکام الهی را بیان نمی‌کند. در نتیجه اینکه عقل طریقی برای استنباط احکام الهی هست یا نه، نیاز به دلیل دیگری دارد.

---

۱. سورة المائدة، آیة ۴۴.

۲. همان، آیة ۴۵.

۳. همان، آیة ۴۷.

وجه دوم: حرمت قول بدون علم

روایات وجود دارند که دلالت بر حرمت قول بدون علم و یا قول بدون حجّت دارند.[1] در این روایات «قول» شامل افتاء نیز می‌باشد. اگر برای اثبات حکم شرعی به دلیل عقلی استدلال شود، قول بدون علم و بدون حجّت است. بنابراین استدلال به مقدمات عقلیه برای اثبات حکم شرعی، حرام است.[2]

مناقشه: روایات دلالتی بر عدم حجّیت دلیل عقلی ندارند

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نبوده بلکه عجیب است؛ زیرا «علم» در ادلّه به معنای «حجّت» است همانطور که بسیاری از فقهاء چنین استظهاری دارند؛ به هر حال این روایات دلالتی بر عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه ندارند، بلکه فقط دلالت بر حرمت قول بدون حجّت دارند. یعنی دلالتی ندارند چه چیزی حجّت است و چه چیزی حجّت نیست.

وجه سوم: حرمت استقلال از ائمه علیهم السلام

روایات بسیاری بر نهی از استقلال از ائمه علیهم السلام دلالت دارند.[3] یعنی باید در احکام شرع به ائمه علیهم السلام رجوع شود. استفاده از ادلّه عقلیه نوعی خودمختاری و استقلال از ائمه علیهم السلام است. در نتیجه نباید به ادلّه عقلیه مراجعه نمود (این استدلال با احتمال اول در کلام شیخ انصاری سازگار است که ورود به ادلّه عقلیه حرام است).

---

۱. الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۱، ص۴۳:«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِآيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا .... ». کافی، «باب النهی عن القول بغیر علم».

۲. این روایات حتی منشأ برای این فتوای فقهاء شده که علاوه بر «کذب»، «قول بدون علم» نیز حرام است. به عنوان مثال اگر زید خبری خلاف واقع دهد در حالیکه می‌داند خلاف واقع است مانند اینکه بگوید «بکر عادل است»، مرتکب حرامی به نام کذب شده است؛ امّا اگر خبر از عدالت وی دهد در حالی که نمی‌داند بکر عادل است یا نه، در این صورت نیز مرتکب حرام شده است هرچند بکر در واقع عادل باشد، و این حرام نیز قول بدون علم نام دارد.

۳. وسائل الشیعة، ۲۷، ص۱۶۵:«وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنِ الرِّضَا ع فِي حَدِيثِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ قَالَ وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بِآرَائِكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا».

مناقشه: دلیل عقلی استقلال از ائمه علیهم السلام نیست

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا استفاده از مقدمات عقلیه، به معنای استقلال از ائمه علیهم السلام نیست. توضیح اینکه اگر ائمه علیهم السلام از ورود به استدلالات عقلیه ردع نموده باشند، نباید به استدلالات عقلیه تمسّک کرد، و این کار استقلال است؛ امّا چنین نهی‌ای وجود ندارد. در این صورت همین که نهی نباشد (نیازی به امر هم نیست)، از سکوت استفاده می‌شود که مخالفتی با این روش وجود ندارد. این سکوت نیز نوعی ظهور است، یعنی سکوت آنها ظهور در حجّیت این روش دارد. بنابراین استفاده از مقدمات عقلیه، استقلال از ائمه علیهم السلام نیست.

وجه چهارم: حرمت عمل به رأی

روایاتی نیز دلالت بر حرمت عمل به رأی دارند که به این طائفه نیز برای عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه استدلال شده است، که عمده دلیل در این بحث همین استدلال است. توضیح اینکه در روایات بسیاری مانند برخی روایات تفسیر قرآن از عمل به رأی نهی شده است. اطلاق این روایات شامل موردی می‌شود که رأی انسان قطعی باشد. بنابراین اگر کسی از ادلّه عقلیه به قطع برسد، به رأی خود عمل کرده که مورد نهی است. بنابراین نباید به قطع حاصل از مقدمات عقلیه عمل نمود.[1]

مناقشه اول: عمل به رأی حاصل از قیاس و استحسان حرام است

گفته شده با مراجعه به این روایات و تتبع در آنها معلوم می‌شود که این نهی در مورد تمسّک به ادلّه ظنّیه مانند قیاس و استحسان بوده، و ناظر به آراء قطعیه نیست. بنابراین قطع حاصل از مقدمات عقلیه، منهی نیست.

بررسی این مطلب نیاز به تتبع و بررسی فقهی روایات نهی از عمل به رأی دارد، که اگر معلوم شود روش غالب و متعارف در آن زمان عمل به ادلّه ظنّیه بوده، این استظهار تمام خواهد بود. بنابراین این مناقشه فعلاً، نه ردّ شده و نه قبول می‌شود.

ج۷۶ ۹۵/۱۱/۱۰

---

۱. دعائم الاسلام، ج۲، ص۵۳۶:«وَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الْحُكْمِ بِالرَّأْيِ وَ الْقِيَاسِ وَ قَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ وَ مَنْ حَكَمَ فِي شَيْءٍ مِنْ دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِرَأْيِهِ خَرَجَ مِنْ دِينِهِ».

مناقشه دوم: در برخی مسائل، تنها راه موجود، استفاده از مقدمات عقلیه است

فرض شود ابتداءً روایات ناهیه از عمل به رأی، شامل دلیل قطعی حاصل از مقدمات عقلیه نیز می‌شود؛ امّا چاره‌ای غیر از تخصیص روایات وجود ندارد. توضیح اینکه در آرائی که علمای اصولی تمسّک به ادلّه عقلیه نموده‌اند (مانند بحث ضدّ و ترتّب و اجتماع امر و نهی و مانند آن)، راه دیگری وجود ندارد. یعنی اینگونه نیست که علمای اخباری راه دیگر داشته و راه اصولیون را تخطئه نمایند.

به عنوان مثال در بحث اجتماع امر و نهی، چاره‌ای جز اتّخاذ مبنا در این مسأله نیست. یعنی اگر شارع بگوید «اکرم فقیراً» و سپس بگوید «لاتکرم الفسّاق»، صغرای بحث اجتماع امر و نهی خواهد شد. از اخباریون سوال می‌شود امر به اکرام نسبت به کسی که فقیر فاسق را اکرام نموده، ساقط است؟ چه پاسخی وجود دارد؟ اخباری نمی‌تواند بگوید سوال نکنید و یا حکم آن را نمی‌دانم؛ زیرا هرچند فتوا دادن واجب نیست، امّا باید موقف عملی نیز معلوم شود. به هر حال چند جواب ممکن است داده شود:

الف. اگر بگوید «اکرم فقیراً» شامل اکرام فقیر فاسق هم هست، باید ابتدا شبهه استحاله‌ای که قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی دارند، را پاسخ دهد. چطور ممکن است با وجود شبهه استحاله حکم به اطلاق نمود؟ پس این جواب صحیح نخواهد بود؛ اگر هم بگوید شامل اکرام فقیر فاسق نیست، سوال این است که چرا شامل نیست (در حالیکه فرض این است که مقدمات حکمت تمام بوده و مانعی از شمول عنوان فقیر نسبت به فقیر فاسق نیست)؟ اطلاق نیز مبتنی بر قول به جواز اجتماع امر و نهی است. هر یک از این دو قول را بگوید باید همان بحث عقلی بین اصولیون را انجام دهد.

ب. اگر هم بگوید در این مورد باید احتیاط کرد و فقیر عادل را هم اکرام کرد، سوال این است که این وظیفه عقلی است یا شرعی؟ احتیاط عقلی در جایی است که اطلاق و دلیل لفظی نباشد، در حالیکه اگر «اکرم فقیراً» شامل فقیر فاسق هم باشد، دلیل لفظی موجود است. پس باید بحث شود که اطلاق وجود دارد یا ندارد (که این بحث هم مبتنی بر قول به امتناع یا جواز در بحث اجتماع امر و نهی است)؛ و احتیاط شرعی نیز نیاز به دلیل دارد که چنین دلیل لفظی موجود نیست، و اخباریون در شبهات وجوبیه قائل به احتیاط نیستند.

به هر حال برای پاسخ به این سوال راه حلّی غیر از استدلالات عقلیه وجود ندارد. این مثال و تمام مثال‌های از این قبیل، نیاز به پاسخ دارند، مانند اینکه اگر کسی در حال غرق شدن است، امّا زید انقاذ را ترک نموده و مشغول نماز شود، آیا این نماز صحیح است؟ در تمام این موارد اگر دلیل لفظی و روایت وجود داشته باشد، اصولیون نیز به آن استدلال کرده و مثلاً حکم به صحّت می‌کنند (البته هرچند قائل به امتناع این عمل را امتثال نمی‌داند، امّا آن را مسقط امر خواهد دانست).

بنابراین اخباری هم اگر بخواهد در این مسائل فتوا دهد، باید ادلّه عقلیه را بحث کند. یعنی در تمام مباحث عقلیه در علم اصول، راهی غیر از استدلالات عقلیه وجود ندارد. پس در نظر اصولیون اینگونه نیست که استدلال عقلیه راه بهتری باشد و راه دیگری هم موجود باشد، بلکه استدلالات عقلیه راه انحصاری است. با توجه به این نکته که اخباریون راه جایگزینی برای این مباحث عقلیه ندارند، چطور با نادیده گرفتن این مباحث اجتهاد می‌کنند؟ آیا این «قول بلاعلمٍ» نیست؟ چگونه ممکن است شبهه استحاله اجتماع جواب داده نشود، امّا به اطلاق دلیل تمسّک شود؟

مناقشه سوم: وجود روایات معارض

فرض شود که اطلاقات ادلّه نهی از عمل به رأی شامل قطع حاصل از مقدمات عقلیه هم هست، و تقییدی هم وجود ندارد. در این صورت نیز دسته‌ای از آیات و روایات دلالت بر تشویق به علم و برائت ذمّه کسی که به علم عمل نماید، دارند.[1] این ادلّه با ادلّه موجود در استدلال فوق تعارض دارند؛ زیرا روایات ردع از عمل به رأی، نسبت به رأی علمی اطلاق دارد (یعنی ردع از رأی ظنّی و علمی شده است). از سوی دیگر نیز روایات تشویق به علم نیز اطلاق داشته و شامل علم حاصل از مقدّمات عقلیه نیز هست. بنابراین نسبت بین این دو طائفه از ادلّه عموم و خصوص من وجه شده و تعارض شکل می‌گیرد. یعنی علم حاصل از ادلّه عقلیه، محلّ اجتماع است که طائفه ردع، از آن نهی کرده، و طائفه تشویق و برائت ذمّه نیز آن را حجّت دانسته است. بنابراین این دو طائفه تساقط کرده، لذا دلیلی از سوی شارع بر نهی و ردع از عمل به مقدمات عقلیه نخواهد بود.

---

۱. ادلّه تشویق به علم مانند سورة المجادلة، الآیة۱۱:«... یَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیر»؛ و کافی، «باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه»، ج۱، ص۳۰:«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِی الْحُسَیْنِ الْفَارِسِیِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَیْدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیضَةٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ».

و ادلّه برائت ذمّه در عمل به علم مانند سورة الاسراء، الآیة۳۶:«وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلا»؛ فهم عرفی این است که به علم، عمل کن لذا این عمل مجزی خواهد بود. و کافی، «باب استعمال العلم»، ج۱، ص۴۴:«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی کَلَامٍ لَهُ خَطَبَ بِهِ عَلَی الْمِنْبَرِ أَیُّهَا النَّاسُ إِذَا عَلِمْتُمْ فَاعْمَلُوا بِمَا عَلِمْتُمْ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ إِنَّ الْعَالِمَ الْعَامِلَ بِغَیْرِهِ کَالْجَاهِلِ الْحَائِرِ الَّذِی لَا یَسْتَفِیقُ عَنْ جَهْلِهِ بَلْ قَدْ رَأَیْتُ أَنَّ الْحُجَّةَ عَلَیْهِ أَعْظَمُ وَ الْحَسْرَةَ أَدْوَمُ عَلَی هَذَا الْعَالِمِ الْمُنْسَلِخِ مِنْ عِلْمِهِ مِنْهَا عَلَی هَذَا الْجَاهِلِ الْمُتَحَیِّرِ فِی جَهْلِهِ وَ کِلَاهُمَا حَائِرٌ بَائِرٌ ....»؛ و همان:«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی لَیْلَی عَنْ أَبِیهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمُ الْعِلْمَ فَاسْتَعْمِلُوه ....»؛

تذییل: قطع قطّاع

در ذیل بحث از حجّیت دلیل عقلی، بحث از حجّیت قطع قطّاع شده است.[1] قطّاع کسی است که از راه متعارف قطع پیدا نمی‌کند بلکه کثیراً از طرق غیر عادی برایش قطع حاصل می‌شود.

به این مناسبت وارد بحث اعمّی می‌شویم که شامل قطّاع هم می‌شود. توضیح اینکه قطع دو قسم «شخصی» و «نوعی» دارد. یعنی هر قطع که برای انسان حاصل شود، نوعی یا شخصی است:

الف. قطع شخصی: اگر سبب قطع برای اکثر افراد مفید قطع نباشد، آن قطع شخصی خواهد بود. به عنوان مثال قطع حاصل از «خبر واحد» یا «استخاره» شخصی است.

ب. قطع نوعی: اگر سبب قطع امری باشد که برای اکثر افراد موجب قطع شود، آن قطع نوعی است. به عنوان مثال قطع حاصل از «اخبار بیست مخبر» نوعی است؛ و یا قطع حاصل از «برهان نظم» نوعی است زیرا برای اکثر افراد مفید قطع است.

اکنون این سوال مطرح است که آیا منجّزیت قطع در هر دو قسم است یا فقط قطع نوعی منجّز تکلیف است؟

ج۷۷ ۹۵/۱۱/۱۱

مقدمه: قطع شخصی و قطع قطّاع

همانطور که گفته شده قطع به لحاظ سبب آن تقسیم به شخصی و نوعی می‌شود. البته باید توجه شود قطع حاصل از مکاشفه و یا تشرّف، هرچند برای اوحدی از مردم حاصل می‌شود امّا قطع نوعی است، زیرا اگر این حالت برای دیگران هم حاصل شود قطع‌آور است.

قطّاع نیز ممکن است قطع شخصی یا نوعی پیدا کند. به عنوان مثال اگر قطّاع از «خبر واحد» به قطع رسد، قطع وی شخصی است؛ و اگر از «خبر ده نفر» به قطع رسد، قطع وی نوعی است. مراد اصولیون از قطع قطّاع در این بحث، همان قطع شخصی قطّاع است. یعنی قطعی که سبب شخصی دارد که آن سبب بر نوع مردم قطع‌آور نیست. بنابراین قطّاع خصوصیتی ندارد، بلکه باید از حجّیت قطع شخصی بحث شود زیرا قطع شخصی برای غیر قطّاع نیز حاصل می‌شود (غیر قطّاع ممکن است قطع شخصی نداشته و ممکن است قطع شخصی اندک داشته باشد).

---

۱. مرحوم آخوند در کفایه ابتدا بحث را از حجّیت قطع قطّاع شروع کرده، و سپس در ذیل آن بحث به مناسبت وارد بحث از حجّیت دلیل عقلی شده است.

با توجه به این نکته، حجّیت قطع نوعی مفروغ‌عنه بوده و باید از حجّیت قطع شخصی بحث شود. به عنوان مثال اگر کسی از «حسن ظاهر» یا «خبر واحد» یا «استخاره» یا «ظهور یک کلام» به قطع رسد، این قطع برای وی حجّت است؟ ابتدا نظر مختار و سپس نظر مشهور توضیح داده می‌شود:

حجّیت قطع شخصی در نظر مختار

برای بررسی حجّیت قطع شخصی باید قطع شخصی به لحاظ منجّزیت و به لحاظ معذّریت مستقلاً بررسی شود:

الف. منجّزیت قطع شخصی: در مبنای مختار قطع شخصی منجّز است؛ زیرا احتمال (هرچند ضعیف باشد) منجّز تکلیف است (فضلاً از قطع شخصی).[1]

ب. معذّریت قطع شخصی: در مبنای مختار برای معذّریت باید سبب قطع شخصی بررسی شود. اگر سبب قطع شخصی فی نفسه معذّر باشد، آن سبب عذر محسوب می‌شود. به عنوان مثال اگر زید از قول یک ثقه به قطع برسد که این آب نجس نیست، این خبر برای وی معذّر است. بنابراین هرچند تکلیف معذَّر است، امّا به دلیل قطع معذّر نیست بلکه به دلیل خبر ثقه معذّر شده است؛ و اگر سبب قطع شخصی فی نفسه حجّت نباشد، نه سبب و نه قطع عذر محسوب نمی‌شوند. به عنوان مثال اگر زید از «خبر غیر ثقه» یا «استخاره» قطع به عدم نجاست این آب پیدا کند، معذور نیست.

البته توجه شود در قطع نوعی، سبب قطع همیشه معذّر محسوب می‌شود؛ بر خلاف قطع شخصی که ممکن است سبب آن عذر نباشد.

حجّیت قطع شخصی در نظر مشهور

مشهور نیز قائل به حجّیت هر قطعی (حتی قطع شخصی) هستند. در استدلال برای حجّیت قطع شخصی گفته شده است حجّیت برای قطع ذاتی است. ذاتی هرگز منفکّ نمی‌شود، حتی از حصّه نیز منفکّ نمی‌شود. به عنوان مثال حیوانیت برای انسان، ذاتی است. لذا حتی یک انسان یافت نخواهد شد که حیوان نباشد. بنابراین حجّیت از قطع شخصی نیز منفکّ نخواهد شد، لذا قطع شخصی هم حجّت است.

---

۱. احتمال منجّز تکلیف است چه شخصی باشد و چه نوعی باشد؛ امّا در مورد وسواسی، شارع ردع از منجّزیت احتمال نموده، و حتی ردع از حجّیت علم در مورد وسواسی نموده است. بنابراین علم و ظنّ و احتمال وسواسی اثری ندارد، مگر با چشم ببیند.

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا «ذاتی بودن حجّیت قطع» نمی‌تواند حدّ وسط برای اثبات حجّیت قطع شخصی باشد. یعنی ذاتی بودنِ حجّیت در مورد مطلق قطع است یا فقط در مورد قطع نوعی است؟ اگر گفته شود فقط در مورد قطع نوعی است، در این صورت نباید سرایت به قطع شخصی داده شود (یعنی در قطع شخصی نیاز به استدلال جدیدی است)؛ و اگر گفته شود در مورد مطلق قطع است، در این صورت همان دلیل حجّیت مطلق قطع، دلیل بر حجّیت قطع شخصی است نه اینکه مطلق قطع دلیلی بر حجّیت داشته و قطع شخصی دلیل دیگری بر حجّیت داشته باشد. به هر حال «ذاتی بودن» نباید حدّ وسط برای اثبات حجّیت قطع شخصی باشد.[1]

در نتیجه باید گفته شود حجّیت قطع شخصی نیز مانند حجّیت قطع نوعی بالوجدان ثابت است. به هر حال مشهور قطع شخصی را نیز منجّز و معذّر می‌دانند (یعنی باید گفته شود بالوجدان تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی در معذّریت و منجّزیت وجود ندارد).

البته در مبنای محقّق تبریزی قطع شخصی و نوعی تفاوتی در منجّزیت ندارند؛ امّا در مورد معذّریت باید گفته شود جهل معذّر است که بالوجدان تفاوتی بین جهل موجود در قطع نوعی و قطع شخصی وجود نداشته و هر دو عذر محسوب می‌شوند.[2]

جهت هفتم: قطع اجمالی

جهت بعدی در بحث قطع، بررسی علم اجمالی است.[3] قبل از ورود به بحث، نیاز است یک مقدمه مطرح شود:

مقدمه: توضیح «علم اجمالی» و «مخالفت احتمالیه»

مراد از علم اجمالی در اصول، همان قطع اجمالی است (به همین سبب اگر گفته شود علم مراد معنای قطع مصیب یا مانند آن نیست، بلکه فقط مراد قطع است).

---

۱. اگر گفته شود این کلام مشهور در حقیقت استدلال نیست، بلکه تنبیه بر حجّیت قطع شخصی است؛ در این صورت نیز، این اشکال پذیرفته شده است که «ذاتی بودن» حدّ وسط برای اثبات قطع شخصی نیست.

۲. به هر حال نتیجه این است که در نظر مشهور (حتی در مبنای محقّق تبریزی)، تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی نیست؛ امّا در نظر مختار در منجّزیت تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی نیست (زیرا در هر دو مورد احتمال منجّز است)، و در معذّریت در قطع نوعی دائماً سبب قطع عذر است و در قطع شخصی ممکن است عذر باشد یا نباشد.

۳. این بحث بسیار پرنکته و کمی دشوار است.

توضیح علم اجمالی

در یک تقسیم «علم» تقسیم به «علم تفصیلی» و «علم اجمالی» شده است. به عنوان مثال اگر زید علم به حرمت این شیء داشته باشد، علم تفصیلی دارد؛ و اگر علم به حرمت یکی از این دو مایع داشته باشد، علم اجمالی دارد. البته در اصطلاح اصولی، علم اجمالی در جایی است که «تکلیف فعلی» وجود داشته باشد. یعنی اگر زید علم داشته باشد به عدم حرمت یکی از این دو مایع، در این صورت اصطلاحاً «علم اجمالی» ندارد.

در علم اصول در دو بحث سخن از علم اجمالی به میان آمده است. ابتدا در مباحث «قطع» و سپس در مباحث «اصول عملیه» که این دو بحث تکراری نیست. در بحث «قطع» در مورد منجّزیت علم اجمالی بحث شده، و منجّزیت علم اجمالی در مرحله «مخالفت قطعیه» و در مرحله «مخالفت احتمالیه» بررسی می‌شود (ممکن است فقط در یک مرحله، منجّز باشد)، و بررسی می‌شود که در صورت منجّزیت، این منجّزیت به نحو علّی است یا به نحو اقتضائی است (و یا در یک مرحله علّی و در مرحله دیگر اقتضائی است)؛ امّا در بحث «اصول عملیه» مثلاً در صورت منجّزیت اقتضائیه، جراین برائت در دو طرف علم اجمالی و یا در یک طرف آن بررسی می‌شود.

ج۷۸ ۹۵/۱۱/۱۲

مخالفت احتمالیه

در مقدمه بحث، دو نکته باید توضیح داده شود. «علم اجمالی» توضیح داده شد، و اکنون «مخالفت احتمالیه» توضیح داده می‌شود. در قطع تفصیلی فقط یک نحوه مخالفت وجود دارد که «مخالفت قطعیه» است. به عنوان مثال اگر زید یک اناء را شرب نماید که علم به حرمت آن دارد، مرتکب «مخالفت قطعیه» شده است؛ امّا در قطع اجمالی دو نحوه مخالفت وجود دارد که «مخالفت قطعیه» و «مخالفت احتمالیه» است.

توضیح مطلب با یک مثال بیان می‌شود. فرض شود زید قطع به حرمت یکی از دو اناء داشته، و در واقع اناء یسار حرام است. در این صورت زید ممکن است یکی از چهار موقف را داشته باشد:

الف. شرب هر دو اناء: اگر هر دو اناء را شرب کند، در این صورت شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است (فعلیت تکلیف دائر مدار وجود موضوع آن تکلیف در خارج است، و ربطی به علم زید ندارد). این مخالفت از نوع «مخالفت قطعیه» است؛ با شرب هر دو، علم به ارتکاب حرمت فعلی دارد (هرچند نمی‌داند کدام اناء حرام بوده است).

ب. ترک شرب دو اناء: اگر زید شرب هر دو اناء را ترک نماید، در این صورت موافقت با تکلیف فعلی نموده و قطع دارد که حرمت فعلی را مرتکب نشده است. این موافقت از نوع «موافقت قطعیه» است.

ج. شرب اناء یمین: اگر فقط اناء یمین (که واقعاً حلال است) را شرب نماید، در این صورت با تکلیف فعلی موافقت نموده، و احتمال مخالفت تکلیف فعلی هم می‌دهد. توضیح اینکه حرام فعلی را شرب نکرده پس با تکلیف موافقت نموده که از نوع «موافقت احتمالیه» است. یعنی در واقع با تکلیف فعلی موافقت شده، امّا خودش علم به آن موافقت ندارد. از سوی دیگر اصلاً مخالفت با هیچ تکلیف فعلی نکرده تا مخالفت احتمالیه هم محقّق شده باشد (یعنی با نظر به عالم واقع، با تکلیف فعلی مخالفت نکرده است).

د. شرب اناء یسار: اگر فقط اناء یسار (که واقعاً حرام است) را شرب نماید، در این صورت مرتکب حرمت فعلی شده و با تکلیف فعلی مخالفت نموده است. این مخالفت از نوع «مخالفت احتمالیه» است (یعنی در واقع با تکلیف فعلی مخالفت کرده، امّا علم به مخالفت نداشته بلکه احتمال مخالفت وجود داشته است). در این صورت چون تکلیف فعلی دیگری نیست، موافقت با تکلیف فعلی محقّق نشده است، بلکه فقط احتمال موافقت محقّق شده است.

بنابراین «مخالفت قطعیه» فقط در جایی است که هر دو را شرب نماید؛ و «موافقت قطعیه» در جایی است که شرب هر دو را ترک کند؛ و «موافقت احتمالیه» در جایی است که انائی را شرب کند که در واقع حلال است؛ و «مخالفت احتمالیه» نیز در جایی است که انائی را شرب کند که در واقع حرام است؛

مراد از منجّزیت قطع یا علم، این است که اگر مخالفتی با تکلیف فعلی رخ دهد، استحقاق عقوبت وجود دارد. در بحث علم اجمالی نیز مراد از منجّزیت این خواهد بود که اگر مخالفتی با تکلیف فعلی تحقّق یابد، آیا استحقاق عقاب وجود دارد؟ از آنجا که در علم اجمالی دو نحوه مخالفت وجود دارد، پس در علم اجمالی دو سوال وجود دارد: آیا در صورت مخالفت قطعیه با علم اجمالی، استحقاق عقاب وجود دارد؟ و سوال دوم اینکه در صورت مخالفت احتمالیه با علم اجمالی، استحقاق عقاب وجود دارد؟ بنابراین بحث در علم اجمالی فقط در صورت اول (شرب هر دو اناء)، و چهارم (شرب انائی که واقعاً حرام است) خواهد بود؛ امّا صورت دوم (ترک شرب هر دو اناء)، و سوم (شرب انائی که در واقع حلال است) از بحث خارج است؛ زیرا در این موارد اصلاً مخالفتی رخ نداده است (البته در صورت سوم نیز بحث تجرّی پیش خواهد آمد، که باز هم از محلّ بحث خارج است). با توجه به این دو سوال، باید در دو مقام بحث شود (در مخالفت قطعیه و در مخالفت احتمالیه):

مقام اول: مخالفت قطعیه با علم اجمالی

سوال در مقام اول این است که آیا اگر قطع به مخالفت با علم اجمالی وجود داشته باشد، این علم اجمالی منجّز تکلیف است؟ باید در دو مرحله بحث شود: ابتدا در اصل منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه؛ و سپس در علّی یا اقتضائی بودن منجّزیت آن؛

مرحله اول: اصلِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه

به نظر می‌رسد منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه، مورد اتّفاق بوده و اختلافی در آن نیست؛ توضیح اینکه در مسلک مختار، احتمال منجّز تکلیف است. همانطور که گفته شد احتمال اجمالی نیز منجّز است، بنابراین به طریق اولی قطع اجمالی هم منجّز خواهد بود؛[1] در مسلک مشهور نیز قطع اجمالی منجّز تکلیف است و در مخالفت قطعیه استحقاق عقاب وجود دارد. مشهور نیز در منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه اختلافی ندارند.

مرحله دوم: علّی یا اقتضائی بودن منجّزیت علم اجمالی

با توجه به عدم اختلاف در منجّزیت علم اجمالی، باید در مورد اقتضائی یا علّی بودنِ آن بحث شود. سوال این است که آیا شارع می‌تواند در دو طرف معاً ترخیص دهد (تا منجّزیت علم اجمالی اقتضائی باشد)، و یا ترخیص در دو طرف معاً محال است (تا منجّزیت آن علّی باشد)؟ به نظر می‌رسد منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه، اقتضائی است. توضیح اینکه در منجّزیت قطع تفصیلی سه مسلک وجود داشت:

الف. در مسلک مشهور، منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «علّی» است. یعنی شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم بالتفصیل دهد. در نظر مشهور ترخیص در مخالفت علم تفصیلی، محذور ثبوتی دارد و در عالم ثبوت محال است چنین ترخیصی صادر شود؛

ب. در مسلک شهید صدر، منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «اقتضائی» است. یعنی در عالم ثبوت هیچ منعی در ترخیص مخالفت با قطع تفصیلی نیست، امّا محذور اثباتی وجود دارد. یعنی شارع نمی‌تواند این ترخیص را در مقام اثبات به مکلف برساند؛

---

۱. با توجه به مبنای مختار، اگر زید علم اجمالی به حرمت یکی از دو اناء داشته باشد، نسبت به حرمت فعلیه اناء یسار دو منجّز دارد: احتمال تفصیلی حرمت آن؛ و علم اجمالی به حرمت یکی از آنها؛ یعنی مجموع آن دو، منجّز است (یک منجّز وجود دارد که دو جزء دارد، یعنی تحلیلاً دو تا هستند).

ج. در نظر مختار، منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «اقتضائی» بوده، و در مقام اثبات نیز منعی از ایصال این ترخیص به مکلف وجود ندارد.

این سه مسلک در قطع تفصیلی است، امّا در قطع اجمالی فقط دو مسلک خواهد بود (زیرا شهید صدر نیز در علم اجمالی ایصال به مکلف را ممکن می‌داند):

الف. در مسلک مشهور، منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو «علّی» است. یعنی ترخیص در مخالفت دو طرف معاً نیز منع ثبوتی دارد؛[1]

ب. در مسلک مختار و مسلک شهید صدر، منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو «اقتضائی» است. یعنی ترخیص در مخالفت دو طرف معاً ثبوتاً محذوری نداشته و در مقام اثبات نیز ایصال آن به مکلف ممکن است.

با توجه به مبنای مختار همان نکته که موجب شد منجّزیت علم تفصیلی به نحو اقتضاء باشد، موجب می‌شود منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو اقتضاء باشد که توضیح آن گذشت؛ امّا علّی بودنِ منجّزیت علم اجمالی (یعنی منع ثبوتی ترخیص در مخالفت در مورد علم اجمالی) نیاز به توضیح دارد.

ادلّه علّی بودنِ منجّزیت علم اجمالی

همانطور که گفته شد در نظر مشهور، منجّزیتِ علم اجمالی به نحو «علّی» است. وجوه مختلفی برای این مطلب بیان شده، که عمده دو دلیل است (دلیل اول از مرحوم محقّق عراقی؛ و دلیل دوم از مرحوم میرزای نائینی):

دلیل اول: عدم تفاوت بین علم تفصیلی و اجمالی

محقّق عراقی (به نقل شهید صدر) فرموده است منجّزیت علم اجمالی به نحو «علّی» است. توضیح اینکه در علم تفصیلی و اجمالی، علم به طلب مولی وجود دارد. تفاوت فقط در یک نکته است که متعلّق علم تفصیلی معلوم و معیّن است؛ امّا متعلّق علم اجمالی مردّد بین دو چیز است. بنابراین در هر دو، علم به تکلیف فعلی وجود دارد. تفاوت مذکور نیز در حکم عقل به وجوب امتثال، تأثیری ندارد. یعنی علم یا جهل به متعلّق تکلیف اثری نداشته، و «تمام الموضوع» برای حکم به وجوب امتثال نزد عقل، علم به تکلیف فعلی است. بنابراین حکم عقل به وجوب امتثال مهمّ است که علم به متعلّق تأثیری در آن ندارد. به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به وجوب نماز داشته و نداند که نماز ظهر بر وی واجب است یا نماز جمعه، در این صورت تفصیلاً می‌داند که یک تکلیف فعلی دارد.

---

۱. البته در نظر مرحوم آخوند نیز هرچند منجّزیت علم تفصیلی به نحو «علّی» است؛ امّا منجّزیت علم اجمالی به نحو «اقتضائی» است. بنابراین مرحوم آخوند نیز در علم اجمالی در مسلک دوم قرار دارند.

حکم عقل این نیست که اگر نماز جمعه متعلّق تکلیف بود باید امتثال شود و یا اگر نماز ظهر متعلّق تکلیف بود باید امتثال شود، بلکه عقل حکم می‌کند هر وجوبی باید امتثال شود. عقل نظر ندارد که متعلّق تکلیف چه چیزی است، بلکه همین که حرمت یا وجوب را تشخیص داد حکم به امتثال می‌کند.

بنابراین تفاوتی بین قطع اجمالی و تفصیلی نیست، و اگر منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «علّی» باشد، منجّزیت قطع اجمالی نیز باید به نحو «علّی» باشد. از آنجا که در علم تفصیلی، علّیت پذیرفته شد، در علم اجمالی هم منجّزیت به نحو علّی خواهد بود.[1]

به نظر می‌رسد این استدلال در مرحله مخالفت قطعیه صحیح است و تفاوتی بین منجّزیتِ علم تفصیلی و اجمالی وجود ندارد. بنابراین اگر منجّزیت علم تفصیلی به نحو علّی باشد، در علم اجمالی نیز به نحو علّی خواهد بود. البته هرچند این استدلال محقّق عراقی مورد قبول است، امّا منجّزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی است؛ زیرا در نظر مختار منجّزیت علم تفصیلی نیز اقتضائی است.

ج۷۹ ۹۵/۱۱/۱۳

دلیل دوم: ترخیص در معصیت قبیح است

میرزای نائینی (به نقل شهید صدر) فرموده است منجّزیت علم اجمالی به نحو علّی بوده و ترخیص در دو طرف معاً محال است. توضیح اینکه مخالفت قطعیه، معصیت خداوند است؛ و ترخیص در مخالفت قطعیه ترخیص در معصیت است. همانطور که معصیت عقلاً قبیح است، ترخیص در معصیت نیز عقلاً قبیح است. از آنجایی که صدور قبیح از خداوند متعال محال است، پس صدور ترخیص از خداوند متعال نیز محال خواهد بود. بنابراین ترخیص در علم اجمالی ممکن نیست، لذا منجّزیت علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه به نحو علّی است.[2]

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست. توضیح اینکه در کلمات مرحوم میرزا و در مدرسه میرزا، تفکیک روشنی بین «مخالفت تکلیف فعلی» و «مخالفت تکلیف فعلی منجّز» وجود ندارد. تکلیف فعلی موقوف بر فعلیت

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۴:«و اما المحقق العراقی (قده) فقد أفاد فی المقام بأنا لا نتعقل الفرق بین العلم الإجمالی و التفصیلیّ فی المنجزیة لأن الإجمال انما هو فی خصوصیات لا دخل لها فیما یدخل فی موضوع حکم العقل بوجوب الامتثال، لأن ما هو موضوع لذلک انما هو الأمر أو النهی الصادران من المولی و اما خصوصیة کونه متعلقا بصلاة الجمعة أو الظهر فلا دخل لها فی المنجزیة و إلا کان وجوب صلاة الجمعة مثلا منجزا لکونه وجوبا لصلاة الجمعة بالخصوص و هو واضح البطلان و علیه فالمنجز هو أصل الإلزام و هو معلوم تفصیلا و لا إجمال فیه».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۲:«ذهبت مدرسة المحقق النائینی (قده) إلی علیة العلم الإجمالی لحرمة المخالفة القطعیة و امتناع جعل الترخیص الشرعی الظاهری فی تمام أطرافه لأن فی المخالفة القطعیة عصیانا قطعیا للمولی و هو قبیح فیکون الترخیص فیه قبیحا ممتنعا علی الشارع».

موضوع در خارج است، که تقسیم به «منجّز» و «غیر منجّز» می‌شود. «تکلیف فعلی منجّز» تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقاب وجود دارد؛ و «تکلیف فعلی غیر منجّز» تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقاب نباشد. به عنوان مثال اگر زید شک در نجاست یک اناء داشته باشد، تکلیف فعلی حرمت شرب متوجه اوست؛ در این صورت اگر استصحاب نجاست در حقّ وی جاری باشد، حرمت فعلی «منجّز» می‌شود؛ و اگر برائت جاری باشد، حرمت فعلی «غیر منجّز» خواهد شد.

با توجه به توضیح فوق، «مخالفت با تکلیف فعلی» اعمّ از «معصیت تکلیف فعلی» خواهد بود. توضیح اینکه مخالفت یک تکلیف در جایی محقّق می‌شود که اگر وجوبی هست، ترک شود؛ و اگر حرامی هست، انجام شود؛ هرگاه با تکلیف فعلی مخالفت شود «مخالفت» محقّق شده است، امّا ممکن است معصیت نباشد؛ زیرا «معصیت» در جایی است که با تکلیف فعلی منجّز مخالفت شود. «معصیت» عقلاً قبیح است، امّا «مخالفت» در جایی که منجرّ به معصیت نشود عقلاً قبیح نیست. به عنوان مثال اگر در مثال فوق قاعده طهارت جاری باشد، شرب مایع عقلاً قبیح نیست.

با توجه به این نکته که تفکیک روشنی در مدرسه میرزا بین مخالفت تکلیف و معصیت تکلیف وجود ندارد، استدلال ایشان صحیح نیست؛ زیرا اگر منجّزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی باشد، ترخیص شارع در اطراف علم اجمالی ترخیص در «مخالفت» است نه ترخیص در «معصیت» لذا قبیح نیست. به عبارت دیگر بنابر اقتضاء، منجّزیت علم اجمالی معلّق بر عدم ترخیص شارع است، که اگر شارع ترخیص دهد هیچ معصیتی محقّق نمی‌شود (هرچند مخالفت تکلیف فعلی رخ داده است). بنابراین استدلال ایشان بر علّی بودن منجّزیت علم اجمالی، با این پیش فرض است که منجّزیت علم اجمالی علّی باشد (تا ترخیص در آن، ترخیص در معصیت شود)! در نتیجه این استدلال صحیح نیست.

جمع‌بندی: اقتضائی بودنِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه

با توجه به مطالب قبل، معلوم شد که دلیل محقّق عراقی صحیح است (یعنی تفاوتی بین علم تفصیلی و اجمالی در مخالفت قطعیه وجود ندارد)، لذا تفصیل بین منجّزیت علم اجمالی و تفصیلی صحیح نیست (لذا این اشکال بر نظر مرحوم آخوند وارد است که چگونه ممکن است نسبت به مخالفت قطعیه، منجّزیت علم تفصیلی به نحو علّی؛ و منجّزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی باشد؟).

البته اقتضائی بودن منجّزیت علم اجمالی نیز با برهان ثابت نمی‌شود، بلکه این مطلب امری وجدانی است؛ یعنی بالوجدان یکی از شؤون مولی این است که می‌تواند ترخیص دهد در مخالفت تکلیف فعلی خودش دهد. این

ترخیص به سبب مصلحتی است که وجود دارد. با ورود این ترخیص، تکلیف فعلی دیگر منجّز نخواهد بود. بنابراین هرچند ترخیص مولی در معصیت امری قبیح است، امّا اگر این ترخیص موجب انتفاء معصیت شود، اشکالی ندارد.

به هر حال علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه نیز «منجّز» است، و این منجّزیت به نحو اقتضاء است یعنی عقلاً ممکن است شارع در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد. البته در بحث اصول عملیه باید بررسی شود که به چه دلیلی برائت در اطراف علم اجمالی جاری نیست (یعنی در نظر مشهور جریان برائت در اطراف علم اجمالی، محذور عقلی و ثبوتی دارد؛ امّا در نظر مختار که چنین محذوری نیست، چرا جاری نشود).

مقام دوم: مخالفت احتمالیه با علم اجمالی

فرض شود زید علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارد که در واقع اناء یسار نجس است. در صورتی که زید اناء یسار را شرب نماید، مخالفت احتمالیه انجام داده است؛ زیرا هرچند با واقع مخالفت کرده، امّا در افق نفس خودش احتمال مخالفت دارد نه قطع به مخالفت. اکنون سوال این است که آیا قطع اجمالی نسبت به «مخالفت احتمالی» نیز منجّز است؟ آیا عبد در چنین مخالفتی نیز مستحق عقوبت است؟ این بحث دارای اهمّیت بیشتری نسبت به بحث قبل است. در این بحث نیز در دو مرحله بحث خواهد شد: ابتدا در اصلِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه؛ و سپس در علّی یا اقتضائی بودن منجّزیت آن؛

مرحله اول: اصلِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه

در مورد منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه، سه مسلک وجود دارد:

الف. منجّزیت: مسلک اول این است که علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه نیز «منجّز» است. یعنی شخص مخالفت کننده در این صورت نیز عقلاً مستحق عقوبت است. مرحوم آخوند و محقّق عراقی این نظر را داشته، و به مرحوم میرزا در کتاب «فوائد الاصول» نیز نسبت داده شده است. به نظر می‌رسد در بحث منجّزیت علم اجمالی، نظر صحیح، همین نظر است.

ب. عدم منجّزیت: مسلک دوم این است که علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه «غیر منجّز» است؛ در این صورت هرچند علم اجمالی مباشرةً منجّز تکلیف نیست، امّا موجب تعارض اصول مومّنه در اطراف علم اجمالی خواهد شد. بعد از تساقط اصول، تکلیف فعلی «منجّز» خواهد شد (یعنی علم اجمالی با واسطه موجب تنجّز تکلیف می‌شود). این نظر در مدرسه میرزا مورد قبول است (یعنی مرحوم میرزا در کتاب «اجود التقریرات» و شاگردان میرزا این نظر را دارند).

ج. تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه: مسلک سوم از شهید صدر است که ایشان قائل به تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه شده است. در نظر ایشان علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه، در شبهات حکمیه (مانند علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه) منجّز نیست؛ امّا در شبهات موضوعیه (مانند علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء) منجّز است.

گفته شده منشأ اختلاف در این سه مسلک، اختلاف در حقیقت علم اجمالی است (یعنی در بیان تفاوت علم اجمالی با علم تفصیلی است). در حقیقت علم اجمالی، سه نظریه مطرح است: نظریه مرحوم آخوند؛ نظریه مرحوم میرزای نائینی؛ و نظریه مرحوم محقّق عراقی؛

ج۸۰ ۹۵/۱۱/۱۶

مقدمه: حقیقت علم اجمالی

به نظر می‌رسد که در اذهان مفروغ‌عنه است که در یک نقطه تفاوتی بین علم تفصیلی و اجمالی نیست، یعنی در هر دو تصدیق جزمی وجود دارد. به عنوان مثال در قطع تفصیلی جزم به نجاست یک اناء وجود دارد، در علم اجمالی نیز یک تصدیق جزمی وجود دارد، که قطع به نجاست یک اناء است.

اختلاف در حقیقت علم اجمالی ناشی از اختلاف در تشخیص متعلّقِ علم اجمالی است. متعلّق علم تفصیلی امری واضح است که فرد متعیّن است؛ امّا در موردِ متعلّق علم اجمالی سه نظر وجود دارد: فرد مردّد (یا فرد نامتعیّن که در واقع هم تعیّنی ندارد)؛ جامع؛ و فرد نامعیّن (یعنی فردی که در واقع متعیّن است، امّا برای ما معیّن نیست).

نظریه اول: فرد مردّد

مرحوم آخوند یک نظر منحصر به فرد دارد که ظاهراً قائلی غیر ایشان ندارد. ایشان این نظر را در مبحث قطع یا علم اجمالی نفرموده، بلکه در بحث اوامر یک پاورقی در مورد واجب تخییری دارند که ادّعا شده با توجه به این کلام، مبنای ایشان در علم اجمالی «فرد مردّد» خواهد بود. البته شکی وجود دارد که کلام ایشان دلالت بر فرد مردّد نماید، و توضیح آن خواهد آمد.

به هر حال، کلام ایشان اینگونه تفسیر شده است که همیشه متعلّق علم تفصیلی یک فرد معیّن است؛ در مقابل متعلّق علم اجمالی یک فرد مردّد است. مراد از اصطلاح «فرد مردّد» همیشه فردی است که در واقع نیز نامتعیّن است.[1]

اشکال: فرد مردّد مصداق خارجی ندارد

بر نظریه مرحوم آخوند اشکالی مطرح شده است. گفته شده مراد ایشان از اینکه متعلّق علم اجمالی همان فرد مردّد است، ممکن است مفهوم یا مصداق فرد مردّد باشد:

اگر مراد مفهوم فرد مردّد باشد، واضح است که متعلّق علم اجمالی، مفهوم نجاست «احد انائین» است؛ نه مفهوم نجاست «فرد مردّد»؛ مفهوم «احد الانائین» غیر از مفهوم «فرد مردّد» است.

اگر هم مراد مصداق فرد مردّد باشد، وجود خارجی ندارد. یعنی مفهوم فرد مردّد فاقد مصداق است.[2] مفهوم فرد مردّد بالوجدان فاقد مصداق است، در عینِ حال برهانی نیز دلالت بر عدم مصداق برای آن دارد؛ زیرا با دقّت در تعریف فرد مردّد، معلوم می‌شود تناقضی در آن وجود دارد. برای توضیح باید «فرد» و «مردّد» بیان شوند. اگر یک ماهیت با وجود عینی[3] متّحد شود، «فرد ماهیت» محقّق می‌شود.[4] به هر حال فرد همان ماهیت متّحد با وجود عینی است، که وجود برای آن عین تعیّن و تشخّص است؛ در حالیکه تردّد عین عدم تشخص و عدم تعیّن است. بنابراین «فرد مردّد» در درون خود دارای تناقض است (مانند مثلث چهارضلعی)، لذا فاقد مصداق است. یعنی نمی‌شود در خارج فردی باشد و در عین حال مردّد نیز باشد.

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۴۱، الحاشیة:«فانّه و إن کان ممّا یصحّ أن یتعلّق به بعض الصفات الحقیقیة ذات الاضافة کالعلم فضلاً عن الصفات الاعتباریة المحضة کالوجوب و الحرمة و غیرهما ممّا کان من خارج المحمول الذی لیس بحذائه فی الخارج شیء غیر ما هو منشأ انتزاعه الّا انّه لایکاد یصحّ البعث حقیقة الیه و التحریک نحوه، کما لایکاد یتحقّق الداعی لإرادته و العزم علیه ما لم‌یکن نائلاً الی ارادة الجامع و التحرک نحوه فتأمّل جیّداً».

۲. در منطق مفاهیم به دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی مصداق دارند برخی ندارند. مفهوم «مثلث چهارضلعی» یا «اجتماع نقیضین» یا «شریک الباری» فاقد مصداق هستند، یعنی حتی در درون ذهن هم مصداقی ندارند. یکی از مفاهیمی که اصلاً مصداق ندارد مفهوم فرد مردّد است.

۳. فلاسفه وجود را دو قسم نموده‌اند: ذهنی و عینی؛ در تعریف فلاسفه برای تحقّق «فرد» باید ماهیت با وجود عینی متّحد شود؛ امّا بنابر نظر مختار یعنی انکار وجود ذهنی، نیازی به قید «عینی» در تعریف فرد نیست.

۴. هرگاه ماهیت با وجود متّحد شود، از حیث اتّحاد با وجود «فرد» است، و از حیث اتّحاد با این وجود خاصّ «شخص» است؛ البته تفاوت شخص و فرد این است که در تفرّد نیاز به اتّحاد با وجود عینی است، امّا در تشخّص اتّحاد با وجود ذهنی نیز کافی است.

به هر حال متعلّق علم اجمالی، نمی‌تواند فرد مردّد باشد؛ زیرا مفهوم فرد مردّد، متعلّق علم اجمالی نبوده بلکه متعلّق آن مفهوم احد انائین است؛ و مصداق فرد مردّد نیز متعلّق نیست، زیرا مفهوم فرد مردّد فاقد مصداق است (یعنی محال است مصداقی در خارج پیدا کند).

جواب از اشکال: معلوم بالعرض در علم اجمالی، فرد مردّد است نه معلوم بالذات

به نظر می‌رسد دفاع از نظریه مرحوم آخوند ممکن است به اینکه مراد مرحوم آخوند مصداق بوده و مراد از متعلّق علم اجمالی در کلام ایشان «معلوم بالعرض» است نه معلوم بالذات. در کلام مستشکل معلوم بالذات، فرد مردّد دانسته شده بود، لذا این اشکال وارد شد؛ امّا اگر مراد مرحوم آخوند این باشد که معلوم بالعرض فرد مردّد است، اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا کلام مرحوم آخوند این است که «معلوم بالعرض» در علم اجمالی، فرد مردّد یا «احدی النجاستین» است.

ممکن است گفته شود فرد مردّد مصداقی ندارد، و تفاوتی ندارد که «معلوم بالذات» مصداق فرد مردّد باشد یا «معلوم بالعرض»، به هر حال اشکال وارد است؛

پاسخ این است که در «معلوم بالعرض» نیازی به وجود مصداق نیست، و برای تحقّق علم تنها باید معلوم بالذات وجود داشته باشد. یعنی محال است علم بدون معلوم بالذات باشد، امّا ممکن است بدون معلوم بالعرض باشد. به عنوان مثال در «یقین به عدالت زید» باید معلوم بالذات وجود داشته باشد، زیرا علم بدون متعلّق ممکن نیست؛ امّا ممکن است زید فاسق باشد، و معلوم بالعرض تحقّق نداشته باشد.

بنابراین این اشکال در کلام مرحوم آخوند قابل دفاع است؛ البته کلام مرحوم آخوند به طور کلی صحیح نیست که نقد آن بعداً خواهد آمد.

ج۸۱ ۹۵/۱۱/۱۷

نظریه دوم: جامع

معروفترین نظریه در متعلّق علم اجمالی این است که علم اجمالی به جامع بین اطراف تعلّق گرفته است. این نظریه مشهور است و قائلین بسیاری مانند محقّق اصفهانی، و شهید صدر، و محقّق خوئی، و دیگران دارد. گفته شده علم تفصیلی همیشه به فرد تعلّق گرفته، و علم اجمالی همیشه به جامع تعلّق می‌گیرد. توضیح اینکه گاهی علم به نجاست «هذا الاناء» وجود دارد که علمی تفصیلی است، و گاهی علم به نجاست «احد الانائین» وجود دارد که همان علم به جامع یعنی علم اجمالی است.

مرحوم محقّق اصفهانی برای اثبات این نظریه برهانی ارائه نموده که مورد پذیرش صاحبان این نظریه واقع شده است. ایشان فرموده متعلّق علم اجمالی عقلاً از چهار صورت خارج نیست؛ زیرا علم اجمالی ممکن است دارای متعلّق باشد یا نباشد؛ و اگر متعلّق داشته باشد ممکن است فرد یا جامع باشد؛ و اگر به فرد تعلّق گرفته باشد ممکن است فرد مردّد یا معیّن باشد؛ همه صور غیر از جامع، دارای محذور بوده و باطل است، بنابراین باید علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته باشد. توضیح اینکه صورتی که علم اجمالی متعلّق نداشته باشد، خلف فرض است، زیرا علم، بدون متعلّق پدید نخواهد آمد؛ و فرد معیّن نیز متعلّق علم اجمالی نیست، زیرا فرض این است که علم تفصیلی وجود ندارد و تنها در علم تفصیلی فرد معیّن متعلّق است؛ و فرد مردّد نیز نمی‌تواند متعلّق علم اجمالی باشد، زیرا فرد مردّد وجودی ندارد. در نتیجه متعلّق علم اجمالی دائماً جامع است.[1]

مناقشه: تعلّق به فرد معیّن اشکالی ندارد

به نظر می‌رسد این برهان ناتمام است؛ زیرا تعلّق علم اجمالی به فرد معیّن اشکالی ندارد. برای توضیح این مطلب نیاز به ذکر یک مقدمه است. در علم منطق مفهوم همان صورت عقلی اشیاء در ذهن است که تقسیم به «کلی» و «جزئی» می‌شود.[2] به عنوان مثال مفاهیمی مانند مفهوم «هذا الرجل» و «هذا الکتاب» مفهوم جزئی؛ و مفاهیمی مانند مفهوم «رجل» و «کتاب» مفهوم کلی هستند. تقسیم دیگر وجود دارد که در علم منطق توجهی به آن نشده است. مفهوم جزئی نیز دارای دو قسم است: گاهی مصداق مفهوم جزئی، معلوم و مشخص است، که به آن «معیّن» گفته می‌شود؛ و گاهی نیز مصداق مفهوم جزئی، مشخص نیست، که به آن «نامعیّن» گفته می‌شود؛ به عنوان مثال «مفهوم زید» یک مفهوم جزئی است که ممکن است مصداقش معلوم بوده، و ممکن است ناشناس باشد. همینطور اگر فرض شود مردی در فاصله دور دیده شده امّا قابل تشخیص نیست، در این صورت مفهوم «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است که اشاره به آن مرد دارد. این مفهوم جزئی ناشناس است.

با توجه به این مقدمه، علم اجمالی همیشه به یک مفهوم تعلّق می‌گیرد، که این مفهوم نیز جزئی است (نه اینکه علم اجمالی به جامع تعلّق گیرد). اگر علم به مفهومی تعلّق گیرد که جزئی بوده و مصداقش نیز معلوم است

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۶:«أن یکون متعلقا بالجامع فالعلم الإجمالی علم تفصیلی بالجامع و شک فی الخصوصیات و هو ما ذهبت إلیه مدرسة المحقق النائینی و ذهب إلیه أیضا المحقق الأصفهانی (قده) و قد حاول البرهنة علیه بان الأمر فی متعلق العلم الإجمالی لا یخلو من أحد شقوق أربعة، فاما أن لا یکون متعلقا بشیء أصلا أو یکون متعلقا بالفرد بعنوانه التفصیلیّ أو بالفرد المردد أو بالجامع. و الشقوق الثلاثة الأولی کلها باطلة لأن الأول خلف کون العلم من الصفات ذات الإضافة، و الثانی یوجب انقلاب العلم الإجمالی تفصیلا إذ لا یقصد به إلا ذلک، و الثالث مستحیل بالبرهان المتقدم فی رد مسلک صاحب الکفایة، فیتعین الرابع».

۲. در تفسیر مفهوم جزئی و کلی و بیان حقیقت تفاوت آنها، اختلافی وجود دارد که به مناسبتی توضیح داده خواهد شد، امّا اکنون فقط به ذکر امثله مفهوم جزئی و کلی اکتفاء می‌شود.

«علم تفصیلی» است؛ و اگر علم به مفهومی تعلّق گیرد که جزئی بوده و مصداقش معلوم نباشد «علم اجمالی» است. یعنی معلوم نبودن مصداق مفهوم جزئی، موجب تبدیل آن مفهوم به مفهوم کلی نخواهد شد. بنابراین اگر علم تعلّق گیرد به مفهوم جزئی که مصداق نامعیّن دارد، علم اجمالی خواهد بود. یعنی در علم اجمالی متداول، متعلّق همان مفهوم جزئی نامعیّن است.

بنابراین برهان نظریه دوم نیز ناتمام است و تعلّق علم اجمالی به فرد معیّن محذوری ندارد.[1]

نظریه سوم: فرد نامعیّن

مرحوم آقا ضیاء فرموده متعلّق علم اجمالی فرد و واقع بوده و تفاوتی از این حیث با علم تفصیلی ندارد. تفاوت علم اجمالی با تفصیلی در این است که علم اجمالی کدر بوده و شفاف نیست (یعنی تفاوت در متعلّق نیست بلکه تفاوت در نفسِ علم است). در واقع علم اجمالی نظیر یک انسان پشت شیشه غیر شفاف (که در این صورت تشخیص داده نمی‌شود چه کسی است، امّا اگر پشت شیشه شفاف هم قرار گیرد، همان فرد است. یعنی شفاف بودن یا نبودن شیشه تفاوتی در آن فرد ندارد) است. بنابراین تفاوت اینگونه است که اگر با علم تفصیلی نظر شود اناء نجس دیده شده و تشخیص داده می‌شود؛ امّا اگر با علم اجمالی نظر شود، هرچند باز هم اناء نجس دیده می‌شود امّا تشخیص داده نمی‌شود. نظیر اینکه دو نفر به زید نظر کنند که یکی از پشت شیشه شفاف و دیگری از پشت شیشه غیر شفاف باشد. در این صورت هر دو زید را می‌بینند و شخص پشت شیشه تغییری نکرده است، امّا یکی زید را تشخیص داده و دیگری تشخیص نمی‌دهد.[2]

سپس محقّق عراقی اشکالی را متوجه نظریه دوم نموده است که اگر متعلّق علم اجمالی همان جامع باشد (جامع همان حیثیت مشترک است)، باید گفته شود علم به نجاست حیثیت مشترک وجود دارد! در حالیکه واضح است که در علم اجمالی، علم به نجاست یک فرد وجود دارد، و علم به نجاست حیثیت مشترک بی‌معنی است.

---

۱. البته بطلان دلیل موجب بطلان مدّعی نیست؛ لذا در مباحث بعد بیان خواهد شد که مدّعی نیز باطل (بلکه اضعف نظریات موجود در علم اجمالی) است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۷:«ما ذهب إليه المحقق العراقی (قده) من دعوی تعلق العلم الإجمالی بالواقع. و قد ذکر انه بلغنی ان بعض أهل الفضل من المعاصرين يدعی تعلقه بالجامع و انه لا تفاوت بينه و بين العلم التفصيلیّ من حيث العلم و انما الفرق بينهما فی المعلوم و انه فی التفصيلیّ صورة الفرد و فی الإجمالی صورة الجامع مع الشک فی الخصوصية الفردية، و هذا غير تام بل الفرق بينهما من ناحية نفس العلم مع كون المعلوم فيهما معا الواقع أی الفرد المعين و انما العلم الإجمالی علم مشوب بالإجمال كالمرآة غير الصافية بخلاف العلم التفصيلیّ و الفرق بينهما نظير الفرق بين الإحساس الواضح و الإحساس المشوب».

مناقشه اول: گاهی متعلّق علم اجمالی، معیّن نیست

مرحوم میرزای نائینی یک اشکال نقضی بر این کلام محقّق عراقی دارد. ایشان فرموده فرض شود زید علم اجمالی به نجاست احد الثوبین به بول داشته، و در واقع هر دو ثوب نجس به بول باشند. در این صورت کدام فرد متعلّق علم اجمالی است؟ معلوم بالاجمال هیچیک نخواهند بود؛ زیرا هریک باشند ترجیح بلامرجّح خواهد بود. بنابراین نباید علم اجمالی به فرد و واقع تعلّق گرفته باشد.[1]

به نظر می‌رسد این نقض وارد نیست؛ زیرا اولاً مثال ایشان دقیق نیست، و ثانیاً در تحقیق معلوم خواهد شد که این مورد نقض بر محقّق عراقی نیست.

ج۸۲ ۹۵/۱۱/۱۸

مناقشه دوم: جامع انتزاعی حاکی از خصوصیات فرد است

شهید صدر از اشکال مرحوم محقّق عراقی بر اینکه متعلّق علم اجمالی جامع باشد، پاسخ حلّی داده است. محقّق عراقی فرموده اگر متعلّق علم اجمالی جامع باشد، پس علم به نجاست حیثیت مشترکه خواهد بود؛ زیرا جامع قابل انطباق بر فرد با خصوصیات نیست (بلکه بخشی از فرد که همان حیثیت مشترک با سائر افراد است را حکایت می‌کند). شهید صدر فرموده است جامع دو نحوه دارد:

الف. جامع ذاتی: جامع ذاتی حکایت از خصوصیات فرد ندارد و تنها از خصوصیت مشترک بین تمام افراد (یعنی ذات) حکایت دارد. به عنوان مثال «انسان» و «شجر» و «فرس» از جوامع ذاتی هستند؛ یعنی «انسان» از زید با خصوصیاتش حکایت ندارد، بلکه از ذات زید که با عمرو و خالد و بکر مشترک است حکایت دارد.

ب. جامع عرضی: جامع عرضی می‌تواند از خصوصیات فرد هم حکایت کند. به عنوان مثال «فرد» و «شخص» و «خاصّ» از جوامع عرضی هستند. عنوان «فرد الانسان» جامع است زیرا زید و بکر و عمرو مصادیق آن هستند. این جامع از خصوصیات هم حکایت دارد زیرا «فردیّت» عینِ تعیّن است. یعنی اگر از فرد بودن حکایت

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ۱۵۸:«و قد اعترض علیه من قبل مدرسة المحقق النائینی (قده) بان العلم الإجمالی لو کان متعلقا بالواقع فما ذا یقال فی الموارد التی لا تعین فیها للواقع ثبوتا کما لو علم بنجاسة أحد إناءین بالنجاسة البولیة مثلا و کانا واقعا معا نجسین بالبول فان نسبة النجاسة المعلومة بالإجمال هنا إلی کل منهما علی حد واحد فتطبیقه علی کل منهما بعینه جزاف محض، و تطبیقه علیهما معا خلف کون المعلوم نجاسة واحدة لا نجاستین فلا محیص عن الالتزام بتعلقه بالجامع الّذی هو امر واحد».

کند در واقع تعیّن را حکایت کرده که خصوصیات را داراست.[1] بنابراین عنوان «فرد الانسان» از زید «بخصوصیاته» حکایت داشته و از تمام افراد انسان «بخصوصیاتها» حکایت دارد.

در نتیجه برخی از مفاهیم هستند که از خصوصیات فرد هم حکایت دارند، و متعلّق علم اجمالی نیز از مفاهیم انتزاعی و عرضی است که حکایت از خصوصیت فرد دارد. یعنی مشکلی ندارد که متعلّق علم اجمالی «جامع انتزاعی» باشد.[2]

جواب از مناقشه: جامع انتزاعی نمی‌تواند از تمام خصوصیات فرد حکایت کند

به نظر می‌رسد این بیان شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا عنوان «احدهما» که در علم اجمالی وجود دارد غیر از عنوان «فرد الانسان» است (عنوان اول جزئی بوده، و عنوان دوم کلی است؛ که توضیح آن خواهد آمد).

به هر حال اینکه مفاهیم انتزاعی از مصادیق با خصوصیات حکایت دارند، قابل قبول نیست؛ زیرا اگر یک مفهوم کلی باشد پس همه افراد مصداق آن هستند، لذا باید از حیثیت مشترک بین افراد حکایت نماید. ممکن نیست تمام افراد مصداق آن مفهوم باشند، و در عین حال آن مفهوم از تمام خصوصیات افراد حکایت کند.

منشأ اشتباه مرتبط با امری است که در فلسفه و منطق بیان شده است. توضیح اینکه هر مفهوم نسبت به مصداقش، ممکن است ذاتی یا عرضی باشد. به عنوان مثال مفهوم «انسان» نسبت به «زید» که مصداقی برای آن می‌باشد، «ذاتی» است؛ امّا مفهوم «عالم» نسبت به «زید» که مصداقی برای آن می‌باشد، «عرضی» است (البته ممکن است در برخی امثله تشخیص این مطلب کمی پیچیده شود، امّا در مواردی مانند این دو مثال روشن است). یکی از مفاهیم کلی «مفهوم وجود» است که مصادیق فراوانی مانند «وجود حقّ تعالی» و «وجود زید» و «وجود عمرو» و مانند آن دارد. در فلسفه مشّاء گفته شده این مفهوم نسبت به مصادیقش «عرضی» است. از سوی دیگر

---

۱. ممکن است اشکال شود در تعریف فرد گفته شد که اگر ماهیت با وجود متّحد شود «فرد» شده و اگر از این حیث که با «این وجود» متّحد شده است «شخص» می‌شود. بنابراین در تفرّد اتّحاد با «نوع وجود» است، که حکایت از شخص وجود خارجی ندارد بلکه این حیث مشترک تمام افراد است که با وجود متّحد شده‌اند؛ پاسخ این است که اولاً با تغییر عنوان از «فرد الانسان» به «شخص الانسان» این اشکال دفع می‌شود زیرا شخص باید حکایت از یک وجود خاصّ خارجی داشته باشد، که در نتیجه تمام خصوصیات فرد را داراست؛ و ثانیاً همانطور که در تعریف فرد گفته شد تفاوت «فرد» و «شخص» تنها در حیثیت بوده و این دو یک چیز هستند.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۸:«.... إلا ان هذا انما یتم لو سلمنا الأصل الموضوعی له و هو ان کل عنوان جامع یستحیل أن ینطبق علی الفرد بخصوصیته إلا اننا ذکرنا فی بحث الوضع العام و الموضوع له الخاصّ ان هذا لیس بصحیح علی إطلاقه، و إن هناک نوعا من الجوامع ینطبق علی الفرد بخصوصه و هی الجوامع العرضیة بالنسبة لما هو فرده بالعرض لا بالذات کعنوان الفرد و الخاصّ و الشخص فراجع. بل المحقق العراقی (قده) نفسه أیضا التزم بذلک و قد اعتبرها جوامع اختراعیة اصطناعیة من قبل الذهن لا انها منتزعة من الخارج و معه کیف یستدل فی المقام علی تعلق العلم الإجمالی بالواقع بأنه ینطبق علی الفرد بتمامه. اللهم إلا ان یقصد من تعلقه بالواقع نفس هذا المعنی أی انه غیر متعلق بالجامع الذاتی المنتزع من الخارج بل بجامع عرضی أو اختراعی هذا حاصل الکلام فی توضیح هذا الاتجاه».

در تعریف فرد گفته شد «ماهیت متّحد با وجود»، که مراد همان حقیقت وجود است. یعنی تفرّد از ناحیه وجود مفهومی که عرضی است محقّق نمی‌شود بلکه از ناحیه مصداق وجود که حقیقی است، پیدا می‌شود.

در کلمات شهید صدر اشتباهی بین این دو وجود شده است (یعنی مفهوم وجود که عرضی است، و حقیقت وجود که موجب تعیّن است). کأنّ ایشان گمان کرده مفهوم وجود برای مصادیقش ذاتی است، در حالیکه همانطور که اشاره شد عرضی است. به عبارت دیگر تفرّد از ناحیه حقیقت وجود است، امّا مفهوم «الوجود» حیثیتی خارج ذات و مشترک بین همه افراد است. پس مفهوم «فرد الانسان» ناظر به حقیقت وجود نیست، بلکه ناظر به مفهوم عرضی وجود است؛ زیرا این مفهوم کلی است و از حیثیت مشترک حکایت دارد، نه اینکه از زید با تمام خصوصیات حکایت داشته باشد. یعنی از زید با تمام اجزاء و خصوصیات نمی‌شود یک مفهوم کلی انتزاع کرد (بلکه اگر مفهومی انتزاع شود قطعاً جزئی خواهد بود). بنابراین مفهوم «فرد الانسان» یک مفهوم کلی و (نسبت به مصادیقش) عرضی است، که از تمام خصوصیات افراد حکایت ندارد.

در نتیجه اشکال حلّی شهید صدر تمام نبوده و این اشکال به کلام محقّق عراقی وارد نیست. یعنی جامع انتزاعی نیز حکایت از افراد ندارد، لذا نباید متعلّق علم اجمالی جامع باشد.

مناقشه سوم: نفسِ علم در اجمالی و تفصیلی متفاوت نیست

همانطور که گفته شد اشکال نقضی و حلّی به کلام محقّق عراقی وارد نیست، امّا کلام ایشان محقّق عراقی نیز دارای دو اشکال است: اولاً این تفسیر در تمام افراد علم اجمالی جریان ندارد، یعنی برخی از افراد علم اجمالی وجود دارد که متعلّق آنها نمی‌تواند واقع باشد؛ و ثانیاً بین علم اجمالی و تفصیلی تفاوتی در خودِ علم وجود ندارد. یعنی اینگونه نیست که علم اجمالی کدر باشد و علم تفصیلی شفاف باشد. تفاوت بین علم اجمالی و تفصیلی فقط در ناحیه متعلّق آنهاست.

بیان بیشتر در مورد این دو اشکال در توضیح نظر مختار خواهد آمد. البته نظر بهتر از بین این سه نظریه همان نظر محقّق عراقی است.

نظر مختار

به نظر می‌رسد علم اجمالی به لحاظ متعلّق دارای دو حصّه است، و نظریه محقّق عراقی در حصّه‌ای که اکثریت افراد را دارد صحیح است. یعنی در آن حصّه، متعلّق علم اجمالی «واقع» یا فرد معیّن است. برای توضیح

نظر مختار نیاز به ذکر یک مقدمه در بیان چند اصطلاح است (که برخی از آنها در مباحث قبل نیز توضیح داده شده بود):

مقدمه: توضیح «مفهوم» و «محکی» و «مقطوع»

در مقدمه چند اصطلاح «مفهوم» و «محکی» و «مقطوع» توضیح داده خواهد شد:

توضیح «مفهوم»

همانطور که در مباحث الفاظ بیان شد، پاره‌ای از الفاظ «اسم» برای اشیاء هستند. هر اسم دارای یک «معنی» است، که ممکن است عامّ باشد مانند معنی «انسان» و «حجر» و «شجر»، و یا خاصّ باشد مانند معنی «زید». مفهوم نیز که صورت معنی در ذهن است، ممکن است کلی یا جزئی باشد. اگر صورت معنی خاصّ در ذهن حاضر شود «مفهوم جزئی» بوده، و اگر صورت معنی عامّ حاضر شود «مفهوم کلی» خواهد بود.

بنابراین هر مفهومی، جزئی یا کلی است، که مفاهیم جزئی دائماً دارای مصداق بوده و بیش از یک مصداق هم ندارند؛ امّا مفاهیم کلی ممکن است مصداق نداشته باشند، و اگر دارای مصداق باشند ممکن است یک مصداق و یا مصادیق کثیر داشته باشند.

ج۸۳ ۹۵/۱۱/۱۹

در مورد مفهوم دو نکته دیگر نیاز به توضیح داد:

نکته اول اینکه همانطور که گفته شد مفهوم ممکن است جزئی یا کلی باشد و هر مفهوم یکی از این دو قسم است، یعنی هیچ مفهومی از این دو حال خارج نیست. برخی الفاظ وجود دارند که در یک جمله دارای مفهوم جزئی و در جمله دیگر دارای مفهوم کلی می‌شوند. به عنوان مثال مفهوم «هذا الانسان»، فرض شود در جمله «هذا الانسان رجل مومن» اشاره به زید دارد، در این صورت «هذا الانسان» مفهوم جزئی است؛ امّا در جمله «الانسان اشرف المخلوقات و هذا الانسان قد یکون اذلّ من الانعام»، مفهوم کلی است. بنابراین جزئیت و کلیت اسماء اشاره تابع معنی است، یعنی اگر به معنی خاصّ اشاره شود «مفهوم جزئی» و اگر به معنی عامّ اشاره شود «مفهوم کلی» خواهند داشت.

نکته دوم اینکه همانطور که گفته شد مفهوم جزئی همیشه یک مصداق دارد، که باید مصداق آن موجود باشد. البته نیازی نیست مصداق مفهوم جزئی، در زمان حاضر (زمان تکلم) موجود باشد؛ بلکه باید در یک زمانی

(هرچند زمان گذشته باشد) وجود داشته باشد. مصداق آن نیز گاهی برای ما معیّن و گاهی نامعیّن است. به عنوان مثال مفهوم «زید» یک مفهوم جزئی است، که گاهی مصداق آن برای ما معیّن است و گاهی نامعیّن است.

توضیح «محکی»

«محکی» اصطلاحی است که در کنار «معنی» و «مفهوم» و «مصداق» اضافه شده است. نقش محکی در کلام نسبت به نقش آنها، به مراتب مهمّتر است. مراد از محکی معنی لغوی آن نیست، بلکه معنای اصطلاحی مراد است که باید توضیح داده شود. هر لفظی در نظر مختار از این سه قسم خارج نیست:

الف. اسم: لفظی است که به عنوان یک نام برای یک شیء قرار گیرد، مانند «زید»، و «بکر»، و «انسان»، و «شجر»؛

ب. علامت: برخی الفاظ نام برای اشیاء نیستند (بلکه علامت قرار داده شده‌اند برای امری)، مانند تمام حروف مثل «حتی»، و «مِن»، و «علی»؛

ج. مرکب: برخی الفاظ نیز مرکب از اسم و علامت هستند، مانند تمام افعال؛ به عنوان مثال «ذهب» مرکب از اسم (یعنی ماده)، و علامت (یعنی صورت و هیئت) است.

در هر زبانی باید الفاظ اسمی و علائم باشند، البته ممکن است لفظ مرکب در پاره‌ای از زبان‌ها نباشد. به عنوان مثال در زبان فارسی لفظ «است» علامتی است که در زبان عربی به شکل هیئت نمایان می‌شود. به هر حال ممکن نیست در یک زبان همه الفاظ «اسم» باشند، و یا همه الفاظ «علامت» باشد.

با توجه به این مقدمه، اگر «اسم» در یک جمله به کار برده شود، باید یک مشارالیه ذهنی در آن اسم باشد. یعنی ممکن نیست اسم درون جمله به کار رود بدون اینکه مشارالیه داشته باشد. «محکی» همان مشارالیه ذهنی یک اسم در جمله است. به عنوان مثال موضوع در سه جمله «الانسان نوع من الحیوان»، و «الانسان کلی»، و «الانسان یموت»، لفظ «الانسان» است. مفهوم (و معنی) انسان در این سه جمله یکی است و متفاوت نیست، امّا مشارالیه انسان در این سه جمله متفاوت است. مشارالیه انسان در جمله اول «طبیعت انسان» است نه مفهوم انسان (که اصلاً حیوان یا حتی جوهر یا جسم نیست)؛ و در جمله دوم «مفهوم انسان» است؛ و در جمله سوم «افراد انسان» است (زیرا معنی یا مفهوم انسان مرگ ندارد). بنابراین تشخیص محکی یک اسم در جمله بسیار مهمّ است. البته ممکن است محکی یک اسم فرد متعیّن و یا مردّد باشد، به عنوان مثال محکی انسان در جمله «رایتُ انساناً» فرد متعیّن بوده؛ و در جمله «اکرم انساناً» فرد مردّد است؛

در نتیجه در غالب موارد، محکی یکی از این پنج امر (مفهوم، معنی، افراد، فرد متعیّن، و فرد مردّد) است؛ هرچند ممکن است امر دیگری نیز محکی واقع شود. گاهی ممکن است محکی در جمله واحد متفاوت باشد، به

عنوان مثال در جمله «رایتُ انساناً» اگر متکلم صادق باشد، محکی انسان «فرد متعیّن» بوده؛ و اگر متکلم کاذب باشد، محکی انسان در آن جمله «فرد مردّد» خواهد بود.

توضیح «مقطوع»

«قطع» یکی از صفات نفسانی بوده که عبارت از «تصدیق جزمی» یا «اذعان صددرصد» است. مراد از «مقطوع» همان متعلّق یک قطع در افق نفس است. «قطع» عارض بر نفس شده (و در افق نفس است) و متعلّق آن نیز در افق نفس خواهد بود. تحقّق قطع بدون متعلّق ممکن نیست، همانطور که تحقّق حبّ بدون محبوب (متعلّق بالذات برای حبّ در افق نفس) ممکن نیست؛ زیرا قطع از مفاهیم ذات اضافه می‌باشد که بدون مقطوع محقّق نمی‌شود.

سه نظر (نظر اصولیون، و نظر منطقیون، و نظر مختار) در مورد متعلّق قطع و تصدیق جزمی وجود دارد:

الف. در نظر منطقیون، متعلّق قطع همیشه یک «نسبت» است. توضیح اینکه در نظر فلاسفه با تکلم به یک جمله سه قضیه طولیه محقّق خواهد شد: قضیه محسوسه یا ملفوظه؛ و قضیه مسموعه؛ و قضیه معقوله. «قضیه معقوله» مرکب از سه جزء است: تصور موضوع؛ تصور محمول؛ و نسبت حملیه بین آنها؛ که هر سه در قوّه عاقله هستند (یعنی قضیه معقوله، مجموعه این سه جزء است). در نظر منطقیون متعلّق هر قطعی «نسبت حملیه» است که بین دو تصور در قوّه عاقله (در قضیه معقوله) وجود دارد.[1]

به نظر می‌رسد نظریه منطقیون صحیح نیست؛ زیرا اولاً در نظر مختار قضیه‌ای به عنوان «قضیه معقوله» وجود ندارد؛ و ثانیاً بر فرض وجود قضیه معقوله، در آن «نسبت حملیه» وجود ندارد. البته این بحث‌ها مرتبط با علم اصول نبوده و باید در جای خود بحث شود، لذا این اشکال مبنایی است.

ج۸۴ ۹۵/۱۱/۲۰

متعلّق قطع در نظر منطقیون، نسبت حملیه در قضیه معقوله است؛ امّا همانطور که گفته شد اولاً «قضیه معقوله» وجود ندارد، و ثانیاً با فرض وجود قضیه معقوله «نسبت حملیه» در آن وجود ندارد، و ثالثاً با فرض قبول قضیه معقوله و نسبت حملیه در آن، متعلّق قطع نسبت حملیه نیست.

---

۱. به همین سبب برخی مانند «تفتازانی» در تعریف علم گفته‌اند «انّ العلم إن کان اذعاناً للنسبة فتصدیق و الّا فتصور».

ب. در نظر اصولیون قطع صفتی نفسانی است که دائماً به یک «مفهوم» تعلّق می‌گیرد. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید وجود داشته باشد، متعلّق قطع «مفهوم عدالت زید» در افق نفس است؛ و یا در قطع به وجود باری تعالی، متعلّق قطع «مفهوم وجود باری تعالی» است. موطن مفهوم همیشه افق ذهن است.[1]

به نظر می‌رسد این کلام هم صحیح نیست. توضیح اینکه در الفاظ، «مفهوم» و «مصداق» وجود دارد. به عنوان مثال لفظ «انسان» دارای مصداقی مانند زید است، و مفهوم آن نیز در ذهن است. لفظ «قطع» نیز دارای مفهوم و مصداق است. مصداق قطع همان تصدیقات جزمی در افق نفس است؛ و مفهوم آن، اعتقاد جزمی است. اشتباه نظر اصولیون در این است که نظر به مفهوم قطع کرده و متعلّق آن را تبیین نموده‌اند (یعنی در قطع به عدالت زید، متعلّق مفهوم قطع، مفهوم عدالت است)، در حالیکه بحث در تبیین متعلّق مصداق قطع است. مصداق قطع ممکن نیست به مفهوم عدالت زید تعلّق گیرد؛ زیرا مفهوم «عدالتِ زید» یک مرکب ناقص است، و از طرفی باید متعلّق قطع یک مرکب تامّ باشد. به عبارت دیگر مفهوم عدالت زید، نمی‌تواند مشکوک یا مظنون یا مقطوع باشد. بنابراین بی‌معنی است که قطع به مفهوم عدالت زید تعلّق گیرد. بله متعلّق مفهوم قطع، یک مفهوم است مانند «القطع بعدالة زید» که مفهوم قطع دارای متعلّقی است که همان مفهوم عدالت زید است. یعنی برای گزارش از یکی از مصادیق قطع، از آن مفهوم گرفته می‌شود؛ امّا مصداق قطع موجود در افق نفس، به مفهوم تعلّق نخواهد گرفت.

ج. در نظر مختار، متعلّق تصدیق دائماً یک «قضیه» است. قطع یک حالت روانی است که به قضیه تعلّق می‌گیرد. به نظر می‌رسد این قضیه در قوّه مخیّله وجود دارد، و در قوّه عاقله نیست. بنابراین متعلّق تصدیق و اعتقاد جزمی «قضیه متخیّله» است. توضیح اینکه قضیه «زیدٌ عادلٌ» ممکن است در قوّه سامعه و یا در قوّه متخیّله به وجود آید. تصدیق همیشه مقارن است با یک قضیه در قوّه متخیّله، و به «نسبت» یا «مفهوم» تعلّق نمی‌گیرد. بله اگر از این تصدیق به قضیه متخیّله گزارش داده شود به صورت مفهوم بیان می‌شود مانند «القطع بعدالة زید».

تفاوت علم اجمالی و تفصیلی

برای توضیح تفاوت علم تفصیلی و اجمالی از یک مثال استفاده می‌شود. گاهی قطع به نجاست «هذا الاناء» پیدا می‌شود، که محکی آن همان اناء متعیّن در خارج و معیّن نزد ذهن است. یعنی قطع به قضیه «هذا الاناء نجس» تعلّق گرفته، که محکی «هذا الاناء» یک اناء متعیّن و معیّن است. در این صورت مصداق و محکی یک شیء هستند. این علم تفصیلی است.

---

۱. سپس اصولیون وارد این بحث شده‌اند که ترکیب «قطع» و «مقطوع» به نحو اتّحادی است یا انضمامی؟ اگر قطع و مقطوع، به یک وجود موجود باشند ترکیب آنها اتّحادی خواهد بود (نظریه مرحوم اصفهانی)؛ و اگر به دو وجود موجود شوند ترکیب آنها انضمامی خواهد بود.

گاهی نیز علم اجمالی وجود دارد که قطع به نجاستِ «احد الانائین» یا «احدهما» وجود دارد. اینکه گفته می‌شود قطع به نجاست احدهما وجود دارد، در واقع مفهوم‌گیری از مصداق قطع است. پس قطع به قضیه «احدهما نجس» تعلّق گرفته است. بنابراین در علم تفصیلی قطع به «هذا نجس» تعلّق گرفته، و در علم اجمالی قطع به «احدهما نجس» تعلّق گرفته است. یعنی «هذا» در علم تفصیلی تبدیل به «احدهما» در علم اجمالی شده است. «احدهما» در علم اجمالی دو صورت کلی دارد:

صورت اول علم اجمالی: فرد متعیّن غیرمعیّن

گاهی با احدهما به فرد متعیّن اشاره می‌شود. به عنوان مثال زید با چشم دیده خونی در یک اناء افتاد، امّا نمی‌داند آن اناء در یسار بود یا یمین بود. در این صورت احدهما اشاره به یک فرد متشخّص در واقع، و نامعلوم در ذهن دارد.[1] بنابراین محکی احدهما یک فرد متعیّن، و دقیقاً مانند «هذا» در علم تفصیلی است.

در مورد علم تفصیلی گفته شد «هذا» اشاره به فرد متعیّن دارد، و مفهوم «هذا الاناء» نیز یک مفهوم جزئی است. در نظر مشهور مفهوم «احدهما» یک مفهوم کلی است که محکی آن فرد واحد است؛ امّا به نظر می‌رسد «احدهما» یک مفهوم جزئی است. توضیح اینکه در جمله «رایتٌ زیداً الیوم»، مفهوم زید یک مفهوم جزئی است؛ و در جمله «رأیتٌ ذاک الرجل الیوم» نیز مفهوم «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است (زیرا اشاره به همان زید دارد)؛ و در جمله «رایت رجلاً الیوم»، هرچند محکی یک فرد متعیّن است (که اشاره به همان زید دارد)، امّا مفهوم «رجلاً» یک مفهوم کلی است؛ بحث در این است که مفهوم «احدهما» نظیر مفهوم «ذاک الرجل» و جزئی است، و یا نظیر مفهوم «رجلاً» است که مفهوم کلی بوده و محکی متعیّن دارد؟

به نظر می‌رسد مفهوم «احدهما» نیز نظیر مفهوم «ذاک الرجل» و جزئی است؛ بر خلاف نظر مشهور که آن را یک مفهوم کلی دارای محکی متعیّن می‌دانند. هرچند نظر مختار این است که مفهوم «احدهما» جزئی بوده و محکی آن فرد متعیّن است، امّا این نزاع چندان مهمّ نیست؛ زیرا تمام ملاک در مباحث قطع و تنجّز «محکی» است (یعنی مفهوم تنجّز پیدا نمی‌کند، بلکه محکی تنجّز پیدا می‌کند). بنابراین این نزاع با مشهور در این بحث اثری ندارد، زیرا در هر دو نظر، محکی «احدهما» یک فرد متعیّن است.

ج۸۵ ۹۵/۱۱/۲۶

---

۱. حتی اگر فرض شود در اناء دوم هم خونی افتاده باشد، در این صورت نیز «احدهما» اشاره به همان فرد متعیّن است که افتادن خون درون آن دیده شده است؛ بنابراین اشکال نقضی میرزا فائده ندارد، زیرا فقط یک اناء را دیده، و احدهما اشاره به همان فرد دیده شده دارد. بنابراین در این صورت نیز قضیه متیقنه یا مقطوع «احدهما نجس» است که «احدهما» اشاره به فردی متعیّن و نامعیّن در ذهن دارد.

صورت دوم علم اجمالی: فرد متعیّن یا مردّد

گفته شد علم اجمالی دو صورت دارد، و صورت اول در جایی است که اشاره ذهنی به واقع متعیّنی شده که برای شخص معیّن نیست. در این موارد محکیِ متعلّقِ علم اجمالی، فردی متعیّن و متشخّص است (مفهوم احدهما نیز هرچند در نظر مختار مفهومی جزئی است، امّا اگر هم کلی باشد، به هر حال محکی تنجّز می‌یابد).

در صورت دوم علم اجمالی، با مفهوم «احدهما» اشاره ذهنی به فرد متعیّن نمی‌شود. اگر معصوم علیه السلام خبر دهد این دو اناء معاً طاهر نیستند (یعنی یا یکی از آنها و یا هر دو نجس هستند)، در این صورت نیز علم اجمالی به نجاست احدهما پیدا می‌شود. ذهن در این فرض به اناء متعیّن اشاره نمی‌کند. صورت دوم علم اجمالی به لحاظ واقع دو صورت می‌شود:

الف. گاهی در واقع یک اناء طاهر و دیگری نجس است؛ فرض شود اناء یمین طاهر و اناء یسار نجس باشد. در این صورت محکی علم اجمالی، فرد متعیّن یعنی اناء یسار است (یعنی محکیِ «احد الانائین» در این مثال اناء یسار و متعیّن است).

ب. گاهی در واقع هر دو اناء نجس هستند؛ محکیِ «احد الانائین» در این صورت، فرد مردّد است. بنابراین محکی علم اجمالی، اناء یمین یا اناء یسار یا هر دو معاً نمی‌باشد.

این دو صورت وجه اشتراکی دارند که با رجوع به ذهن، معلوم نیست که محکی علم اجمالی «فرد متعیّن» است یا «فرد مردّد» است؛ زیرا اشاره ذهنی به فرد متعیّنی وجود ندارد و عالم واقع معلوم نیست.

جمع‌بندی حقیقت علم اجمالی، و تفاوت آن با علم تفصیلی

در نتیجه بحث انجام شده، علم اجمالی سه صورت دارد: صورت اول جایی است که محکی علم اجمالی، فرد متعیّن بوده و در هم اشاره ذهنی به آن می‌شود (یعنی شخص می‌داند که محکیِ علم اجمالی، فرد متعیّن است)؛ صورت دوم جایی است در واقع فرد متعیّن، محکیِ علم اجمالی است امّا شخص عالم هم نمی‌داند که محکی آن، فرد متعیّن است یا فرد مردّد است؛ و صورت سوم جایی است که در واقع فرد مردّد، محکیِ علم اجمالی است و شخص نیز نمی‌داند که محکی آن فرد متعیّن است یا فرد مردّد است.

بنابراین در حقیقت علم اجمالی، کلام محقّق عراقی فی الجمله پذیرفته شد (در صورت اول و دوم علم اجمالی)، و کلام مرحوم آخوند نیز فی الجمله پذیرفته شد (در صورت سوم علم اجمالی)، امّا «جامع» نمی‌تواند متعلّق علم اجمالی باشد. پس نظر مختار به نظریه محقّق عراقی نزدیکتر است؛ زیرا اولاً در دو صورت از صور علم اجمالی شبیه نظر ایشان است، و ثانیاً اکثر موارد علم اجمالی به نحو صورت اول است.

بنابراین تفاوت علم اجمالی و تفصیلی این خواهد شده که محکیِ علم تفصیلی همیشه «فرد متعیّن معیّن» است؛ امّا محکیِ علم اجمالی ممکن است «فرد متعیّن نامعیّن» و یا «فرد مردّد» باشد.

تکمله: تفاوت «فرد» و «فرد مردّد»

تفاوت بین فرد و فرد مردّد، در انطباق و تطبیق است. در «فرد» انطباق مفهوم بر آن به نحو قهری است یعنی فردیت نیز قهری بوده و دست دیگری نیست. به عنوان مثال مفهوم «رجل» افرادی در خارج دارد، که انطباق آن بر تک تک افراد به شکل قهری است. در «فرد مردّد» انطباق قهری مفهوم بر آن نیست، بلکه فرد مردّد قابلیت تطبیق بر هریک از افراد را دارد، یعنی تطبیق آن به دست دیگری است. به عنوان مثال «زید» و «بکر» و «عمرو» و «خالد» و ... از افراد مفهوم «رجل» هستند. اگر گفته شود «اکرم رجلاً»، قطعاً مفهوم «رجلاً» به نحو قهری منطبق بر زید یا سائر افراد نیست؛ زیرا نمی‌توان گفت اکرام زید واجب است. بنابراین اکرام هیچ فردی بخصوصه واجب نیست، بلکه اکرام یک فرد «لا علی التعیین» واجب است. در فرد مردّد این خصوصیت وجود دارد که مکلف می‌تواند آن را بر تک تک افراد تطبیق نماید. یعنی با اکرام زید در مثال فوق، طلب مولی را امتثال کرده است. مثال دیگر اینکه در بیع «کلی در معیّن» زید یکی از این ده کیسه را به ده هزار تومن می‌فروشد. در این صورت مبیع هیچ کدام از این ده کیسه نیست، امّا زید می‌تواند مبیع را بر یک کیسه تطبیق دهد. اگر زید مبیع را بر یکی تطبیق دهد، مبیع در حقیقت همان کیسه خواهد شد. بنابراین در فرد مردّد انطباق قهری بر فرد خاصّ یا تمام افراد وجود ندارد، بلکه تطبیق آن بر یک فرد به دست دیگری است (یعنی تطبیق فرد مردّد، بر یک فرد خاصّ به نحو ارادی بوده و قهری نیست).

منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه

بعد از تبیین حقیقت علم اجمالی، به اصلِ بحث می‌پردازیم. سوال این است که آیا علم اجمالی می‌تواند تکلیف فعلی را منجّز نماید، در حالی که تکلیف فعلی، متعیّن نامعیّن است؟ و یا در حالی که تکلیف فعلی فرد مردّد است؟ به عبارت دیگر آیا قطع می‌تواند منجّز تکلیف فعلی باشد در حالیکه علم به تکلیف متعیّن نامعیّن (یعنی محکی آن متعیّن نامعیّن است)، و یا به فرد مردّد تعلّق گرفته است؟

همانطور که گفته شد در بحث منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، سه مسلک وجود دارد (که گفته شده این سه مسلک مرتبط با حقیقت علم اجمالی است)، که هر یک به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

---

۱. با توضیح دقیق محلّ بحث، معلوم می‌شود که تفاوتی بین مخالفت قطعی و احتمالی در منجّزیت علم اجمالی وجود ندارد.

مسلک اول: منجّزیت علم اجمالی

نظریه رائج و مشهور این است که علم اجمالی منجّز بوده و این منجّزیت به نحو اقتضائی است. بنابراین شارع می‌تواند در بعضی از اطراف، ترخیص در مخالفت دهد. گفته شده این مسلک با نظریه محقّق عراقی (فرد متعیّن نامعیّن) سازگار است؛ زیرا علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گرفته و موجب تنجیز آن شده است. این تنجیز نیز اقتضائی است؛ زیرا آن فرد متعیّن، نامعیّن بوده و ترخیص در آن ممکن است.

اصلِ منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه

به نظر می‌رسد این مسلک صحیح بوده و علم اجمالی نیز منجّز تکلیف فعلی در مرحله مخالفت احتمالیه می‌باشد. البته همانطور که در حقیقت علم اجمالی گفته شد، سه صورت برای علم اجمالی وجود دارد. متعلّق علم اجمالی در این سه صورت ممکن است «فرد متعیّن» و یا «فرد مردّد» باشد:

الف. فرد متعیّن: در صورتی که علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گیرد، منجّز است. البته برهانی بر اثبات این ادّعا وجود ندارد، و تنها وجدان حاکم به آن است. توضیح اینکه در جایی که علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گیرد، بالوجدان مخالفت با آن تکلیف استحقاق عقاب دارد.

ب. فرد مردّد: در صورتی که علم اجمالی به فرد مردّد تعلّق گیرد (صورت سوم علم اجمالی)، نیز برهانی برای اثبات منجّزیت وجود نداشته و تنها وجدان حاکم به آن است. توضیح اینکه در فرد مردّد تطبیق به دست مکلف است. اگر انائی شرب شود که در واقع نجس است، همین مقدار برای استحقاق عقاب در نظر عقل کافی است. بنابراین عقوبت در مخالفت احتمالی نیز عقلاً قبیح نیست (طرف مقابل هم دلیل و برهان ندارد، زیرا این امور وجدانی می‌باشند).

منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، اقتضائی است

علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، منجّز است. این منجّزیت بنابر نظر مختار، اقتضائی است؛ زیرا در نظر مختار منجّزیت علم تفصیلی نیز اقتضائی است. بنابراین شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت احتمالی دهد.

از آنجا که این امور وجدانی است پس کسی که منجّزیت علم تفصیلی را علّی بداند (کما علیه المشهور)، در مورد علم اجمالی نیز باید به وجدان خودش رجوع نماید. البته به نظر می‌رسد کسی که منجّزیت علم تفصیلی را علّی می‌داند، باید وجدان وی حکم به علّیت منجّزیت علم اجمالی در فرد متعیّن (یعنی صورت اول علم اجمالی)، و اقتضائیت آن در فرد مردّد نماید (صورت دوم و سوم علم اجمالی که نمی‌داند فرد متعیّن است یا مردّد).

ج۸۶ ۹۵/۱۱/۲۷

مناقشه در منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی

به نظر می‌رسد مسلک اول که مسلک مرحوم آخوند است، صحیح بوده و علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی نیز منجّز تکلیف فعلی است. اگر محکی علم اجمالی فرد متعیّن باشد، منجّزیت واضح است؛ و اگر فرد مردّد باشد، همین که قابل تطبیق بر اطراف است، کافی است تا عقل حکم به استحقاق عقوبت در صورت مخالفت احتمالی نماید. این منجّزیت نیز به نحو اقتضائی است؛ زیرا منجّزیت قطع تفصیلی نیز اقتضائی است، و ترخیص در مخالفت از اموری است که در دائره حقّ مولویت مولی است، لذا می‌تواند اذن در مخالفت دهد. به عنوان مثال شارع در مورد وسواسی ترخیص در مخالفت با قطع داده است.

شهید صدر اشکالی بر این مسلک دارند که این مسلک در صورتی صحیح است که متعلّق علم اجمالی فرد بوده و جامع نباشد. توضیح اینکه تکلیف به مقدار علم به آن منجّز می‌شود، زیرا تنجیز تکلیف دائر مدار منجِّز آن تکلیف است، که بنابر فرض در این مورد علم اجمالی منجِّز است. لذا اگر علم اجمالی به جامع تعلّق گیرد، تکلیف نیز در حدّ جامع منجَّز خواهد شد. بنابراین اگر با جامع مخالفت شود، استحقاق عقاب وجود خواهد داشت. در صورتی با جامع مخالفت می‌شود که با هر دو اناء مخالفت شود؛ زیرا اگر با یک اناء مخالفت شود، و با دیگری موافقت شود، با جامع مخالفت نشده است (بلکه با خصوص یک فرد مخالفت شده است). پس اگر با خصوص انائی مخالفت شود که در واقع نجس است، استحقاق عقابی نیست.

البته اگر علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گیرد، در صورت مخالفت با انائی که واقعاً حرام است، استحقاق عقاب هست؛ زیرا تکلیف به مقدار علم منجّز می‌شود که در این فرض علم به واقع تعلّق گرفته است.

جواب مبنایی: جزئیت مفهوم «احدهما»

تعلّق علم اجمالی به جامع مبتنی بر این است که مفهوم «احدهما» که اشاره به یک اناء دارد، مفهومی کلی باشد؛ امّا به نظر می‌رسد مفهومی جزئی است.

توضیح اینکه مفهوم «رجل» در جمله «اکرم الرجل» یک مفهوم کلی است. گاهی توسط اسماء اشاره (و یا موصولات و یا ضمایر و یا «ال») یک اسم دستوری ساخته می‌شود، که اشاره به معنایی خاصّ و یا عامّ دارد. بنابراین مفهوم به دست آمده از آن، ممکن است کلی یا جزئی باشد. به عنوان مثال اختلافی در جزئی بودن مفهوم «ذاک الرجل» (که اشاره به مردی از دور شود) وجود ندارد. با توجه به این مقدمه به نظر می‌رسد متعلّق علم اجمالی یعنی مفهوم «احدهما» که اسم دستوری مرکب از اسم اشاره است نیز یک مفهوم جزئی است؛ زیرا اشاره

به فرد متعیّن داشته و معنایی خاصّ دارد. البته اثبات این ادّعا برهانی نبوده بلکه وجدانی است. در نظر شهید صدر و مشهور، مفهوم «احدهما» یک مفهوم کلی است. به همین سبب متعلّق علم اجمالی را مفهوم کلی و جامع می‌دانند.

بنابراین متعلّق علم اجمالی یک مفهوم جزئی است و نمی‌تواند جامع باشد. البته این مطلب در صورت اول و دوم علم اجمالی است که متعلّق آن فرد متعیّن است؛ امّا در صورت سوم علم اجمالی که متعلّق آن فرد مردّد است، مفهوم «احدهما» که اشاره به فرد مردّد دارد نیز کلی است. پس در این صورت اشکال مبنایی به شهید صدر وارد نخواهد بود.

جواب بنایی: تنجیز برای محکیّ است نه مفهوم

با فرض اینکه مفهوم «احدهما» مفهومی کلی است، نیز اشکال شهید صدر وارد نخواهد بود. توضیح اینکه در باب تنجیز، معیار «مفهوم» نیست بلکه «محکی» است. به عبارت دیگر علم اجمالی موجب تنجیز «محکی» است نه تنجیز «مفهوم». در کلام شهید صدر گمان شده چون متعلّق علم اجمالی یک مفهوم کلی است، پس جامع منجّز خواهد شد که مخالفت با آن به مخالفت با تمام اطراف است؛ امّا حتی اگر متعلّق علم اجمالی یک مفهوم کلی باشد، نیز جامع منجّز نیست، بلکه محکی آن مفهوم کلی منجّز خواهد شد.

محکی نیز ممکن است فرد متعیّن یا فرد مردّد باشد، که اگر فرد متعیّن باشد منجّزیت تکلیف امری روشن است؛ و اگر فرد مردّد باشد، از آنجایی قابلیت تطبیق بر تمام اطراف را دارد پس نسبت به هر طرف منجّز خواهد بود. در نظر عقل همین مقدار که قابلیت تطبیق بر تمام اطراف باشد، برای منجّزیت نسبت به تمام اطراف کافی است. نظیر اینکه در جمله «اکرم رجلاً» هرچند یقین به عدم وجوب اکرام زید و بکر و عمرو و ... وجود دارد، امّا وجوب اکرام نیز منجّز است؛ زیرا قابلیت تطبیق وجود دارد. بنابراین جامع نمی‌تواند در هیچ یک از سه صورت علم اجمالی، منجَّز باشد. بنابراین علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه نیز منجّز است.[1]

در نتیجه در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، اگر هر دو اناء شرب شود یک معصیت و یک تجرّی رخ داده است؛ و اگر فقط اناء یمین شرب شود، تنها تجرّی رخ داده است؛ و اگر فقط اناء یسار شرب شود، تنها یک معصیت رخ داده است.

---

۱. در نتیجه اناء یسار که در واقع نجس است، منجَّز به دو منجِّز است: احتمال تفصیلی؛ و علم اجمالی؛

مسلک دوم: عدم منجّزیت علم اجمالی مباشرةً

در نظر مرحوم میرزای نائینی و تابعین ایشان در مدرسه میرزا، علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، منجّز تکلیف نیست (هرچند تکلیف منجَّز است). توضیح اینکه علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه منجّز بوده و تنجیز آن به نحو علّی است، یعنی ترخیص در دو طرف ممکن نیست. در علم اجمالی نیز در اطراف علم اجمالی، اصول مومّنه تعارض کرده و تساقط خواهند کرد. بنابراین در اناء یسار که احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، هیچ اصل مومّنی از ناحیه شارع وجود نخواهد داشت. پس تکلیف فعلی منجَّز خواهد بود، زیرا اصل مؤمّن وجود ندارد، نه اینکه تنجیز آن به سبب علم اجمالی باشد. به عبارت دیگر در این موارد عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل دارد.

ج۸۷ ۹۵/۱۱/۳۰

استدلال مرحوم میرزای نائینی

مرحوم میرزای نائینی در مورد علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی دو دعوی دارد: اول اینکه علم اجمالی منجّز نیست؛ و دوم اینکه تکلیف فعلی در اثر تساقط اصول مؤمنّه، منجّز می‌شود:

امّا اینکه علم اجمالی منجّز نیست، به این سبب است که علم به جامع تعلّق گرفته است. توضیح اینکه اگر علم به نجاست «احد الانائین» بوده و در واقع اناء یسار نجس باشد، در این صورت علم به نجاست «احدهما» تعلّق گرفته است که عنوان جامع بین اناء یمین و یسار است. علم موجب تنجیز جامع شده پس نباید با جامع مخالفت شود، یعنی نباید هر دو اناء معاً شرب شود. در این صورت اگر اناء یسار که واقعاً نجس است، شرب شود استحقاق عقوبتی نیست؛ زیرا مخالفت جامع نشده بلکه شرب «احدهما» ترک شده، و با جامع موافقت شده است.

امّا اینکه اصول مؤمنّه در اطراف علم اجمالی تساقط می‌کنند، به این سبب است که جریان قاعده طهارت در دو اناء، مستلزم ترخیص در مخالفت جامع است. ترخیص در مخالفت جامع نیز ترخیص در مخالفت قطعیه بوده و عقلاً ممکن نیست؛ زیرا ترخیص در معصیت بوده و صدور قبیح از شارع محال است. بنابراین دو اصل تعارض کرده، و تساقط می‌کنند. در این صورت احتمال حرمت شرب اناء یسار وجود داشته و اصل مؤمنّی برای شرب آن نیست. بنابر قاعده دفع ضرر محتمل، باید شرب اناء یسار نیز ترک شود.

اشکال بر دعوای اول: علم اجمالی موجب تنجیز فرد است

به نظر می‌رسد هیچیک از دو دعوای ایشان تمام نیست. دعوای اول (اینکه علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته)، دارای دو اشکال است: اولاً متعلّق علم اجمالی در غالب موارد (یعنی صورت اول)، مفهومی جزئی بوده و نمی‌تواند جامع باشد؛ زیرا مفهوم «احدهما» در آن موارد مفهومی جزئی است، مانند «ذاک الرجل» که اشاره به مردی از دور دارد، و مانند «رأیتُ رجلاً» نیست که مفهوم کلی داشته باشد؛ و ثانیاً معیار در باب تنجّز، مفهوم نیست بلکه محکی است، که محکی علم اجمالی همیشه فرد متعیّن یا مردّد است. در هر صورت نیز فرد منجّز خواهد شد.

اشکال بر دعوای دوم: احتمال منجّز تکلیف نیست

دعوای دوم میرزا (اینکه دو اصل مؤمنّ تساقط کرده و تکلیف فعلی به سبب دفع ضرر محتمل منجّز خواهد شد) نیز ناتمام بوده و دارای دو اشکال است (که دو روی یک سکه هستند):

اول اینکه این بیان با مبنای ایشان که قبول برائت عقلی است، سازگار نمی‌باشد. توضیح اینکه در مبنای ایشان فقط «علم» منجّز تکلیف بوده، و «احتمال» موجب تنجیز تکلیف فعلی نیست، زیرا در موارد احتمال قاعده قبح عقاب بدون بیان که همان برائت عقلی جاری خواهد بود. در نتیجه در مورد علم اجمالی نیز علم به حرمت اناء یسار وجود نداشته پس احتمال حرمت آن نباید موجب تنجّز شود. برائت عقلی در مدرسه میرزا وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل است.

دوم اینکه هرچند اصلِ مؤمنّ شرعی (برائت شرعی یا قاعده طهارت) در اطراف علم اجمالی تعارض کرده و تساقط می‌کنند، امّا برائت عقلی جاری خواهد بود. توضیح اینکه تعارض در جایی است که دو دلیل وجود داشته که تنافی دارند، و یا جریان یک دلیل در دو فرد خودش تنافی داشته باشد. در برائت شرعی یک دلیل وجود دارد که جریان آن نسبت به اطراف علم اجمالی، با علم به جامع تنافی دارد. در نتیجه اصول مؤمنّه در اطراف علم اجمالی تعارض کرده، و تساقط می‌کنند. ادلّه شرعی ناظر به افراد حقیقی هستند و شامل فرد مردّد و یا فرد انتزاعی نیستند (پس نمی‌شود گفت نسبت به «زائد بر جامع» و یا نسبت به «اناء یسار بخصوصه» برائت شرعیه جاری می‌شود)؛ امّا برائت عقلی امری ثبوتی است و دلیل اثباتی ندارد. به همین دلیل، اصول عقلیه می‌توانند فرد مردّد یا انتزاعی را شامل شوند. بنابراین نسبت به زائد بر جامع یا نسبت به اناء یسار بخصوصه، برائت عقلی جاری خواهد

بود. در نتیجه اگر اناء یسار بخصوصه یا اناء یمین بخصوصه را شرب نماید، استحقاق عقاب نخواهد داشت و اصل مؤمنّ (برائت عقلی) وجود دارد.[1]

در نتیجه به نظر می‌رسد اگر کسی برائت عقلی را قبول داشته، و متعلّق علم اجمالی را جامع بداند، باید مخالفت احتمالی در اطراف علم اجمالی را جائز بداند.

مسلک سوم: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

شهید صدر در مورد منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی بین شبهات حکمیه (که علم اجمالی منجّز نیست) و شبهات موضوعیه (که منجّز است) تفصیل داده است. بنابراین ایشان نیز دو دعوی دارد:

عدم منجّزیت علم اجمالی در شبهات حکمیه

ایشان فرموده علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی، نسبت به شبهات حکمیه منجّز نیست. مثال علم اجمالی در شبهه حکمیه مانند اینکه در روز جمعه علم به وجوب نماز جمعه یا نماز ظهر وجود داشته باشد؛ و یا اینکه مسافری که سه فرسخ رفته و پنج فرسخ تا وطن برگشته، علم اجمالی به وجوب نماز تمام یا وجوب نماز قصر دارد (زیرا این مسأله در بین فقهاء مورد اختلاف است).

در نظر شهید صدر علم اجمالی در این موارد منجّز تکلیف نیست، لذا در مثال اول اگر فقط نماز ظهر خوانده شود کافی است؛ زیرا نخواندن نماز جمعه مخالفت احتمالی بوده و اشکالی ندارد (یعنی علم اجمالی منجّز تکلیف نسبت به مخالفت احتمالی نیست).[2] توضیح اینکه در نظر ایشان علم اجمالی به «جامع» تعلّق گرفته، و تکلیف نیز به مقدار علم اجمالی، منجَّز می‌شود. فرض شود در مثال فوق، نماز جمعه واقعاً واجب است. در این صورت علم به وجوب نماز جمعه بخصوصه وجود ندارد، بلکه علم به وجوب «احدی الصلاتین» وجود دارد. بنابراین اگر مکلف فقط نماز ظهر بخواند، هرچند با تکلیف فعلی مخالفت کرده امّا آن تکلیف در حقّ وی منجّز نبوده است؛

---

۱. توضیح اینکه جریان برائت عقلی، فقط در اناء یسار و یا فقط در اناء یمین، با علم اجمالی تنافی ندارد؛ زیرا تنافی در جایی است که برائت عقلی در هر دو طرف معاً جاری شود. بنابراین جریان برائت عقلی در اناء یسار بخصوصه و یا در اناء یمین بخصوصه منافاتی با علم اجمالی ندارد. امّا برائت شرعی شامل افراد انتزاعی نیست لذا در مورد فقط اناء یسار جاری نخواهد بود. یعنی افراد حقیقی فقط یک اناء در یسار و یک اناء در یمین است، که جریان برائت در یکی دون دیگری ترجیح بلامرجّح است، و در هر دو نیز منافی علم اجمالی است. به عبارت دیگر یک اناء بخصوصه فرد انتزاعی است که برائت عقلی شامل آن می‌شود امّا برائت شرعی نمی‌شود.

۲. البته شهید صدر در این مثال قائل به اکتفاء به نماز ظهر نیست؛ زیرا ایشان احتمال را نیز منجّز می‌داند، پس در جایی که احتمال وجوب نماز جمعه علاوه بر نماز ظهر وجود دارد، باید نماز جمعه نیز خوانده شود. به هر حال در نظر ایشان، علم اجمالی منجّز هر دو تکلیف نیست.

زیرا علم به آن تکلیف نداشته است. در این مثال مخالفتی با جامع (إحدی الصلاتین) که معلوم است، رخ نداده است.[1] به عبارت دیگر در نظر شهید صدر فقط جامع واصل شده، که اتیان شده است؛ امّا خصوص نماز جمعه واصل نشده است لذا نیازی به اتیان آن نیست.

ج۸۸ ۹۵/۱۲/۰۱

منجّزیت علم اجمالی در شبهات موضوعیه

شهید صدر علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی در شبهات موضوعیه را منجّز می‌داند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «اکرم العالم» وارد شده که دلالت بر وجوب اکرام تمام افراد عالم دارد. مکلف نیز می‌داند از بین زید و عمرو قطعاً یکی عالم است. در این صورت علم اجمالی به وجوب اکرام زید و یا عمرو خواهد داشت. ایشان فرموده این علم اجمالی منجّز بوده و باید احتیاط کرده و هر دو را اکرام نماید؛ زیرا در این موارد قاعده اشتغال جاری است. توضیح اینکه وقتی می‌داند اکرام عالم واجب است، در واقع علم به وجوب اکرام یک انسان دارد که باید عالم باشد (به تعبیر ایشان اکرام ذاتی واجب است که عالم باشد). بنابراین اگر فقط زید اکرام شود، مکلف می‌داند ذاتی اکرام شده، امّا نمی‌داند آن ذات عالم است؛ و اگر فقط عمرو اکرام شود نیز می‌داند ذاتی اکرام شده، امّا نمی‌داند عالم باشد. مقتضای قاعده اشتغال این است که اشتغال یقینی نیاز به فراغ یقینی دارد. پس باید هر دو را اکرام نماید تا فراغ یقینی حاصل شود.[2]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۶۱:«اما الدعوی الأولی، فتتضح صحتها من خلال بیان مقدمتین: أولاهما ان العلم الإجمالی ینجز المقدار الّذی تم علیه العلم لأن هذا هو الّذی یخرجه عن اللابیان إلی البیان و بالتالی عن التأمین إلی التنجیز، و من الواضح ان العلم الإجمالی لا یجعلنا عالمین بأکثر من الجامع علی جمیع المبانی و الاتجاهات المتقدمة فی شرح العلم الإجمالی حتی المبنی الأول و الثالث منها، لأن الإشاریة فی العلم الإجمالی غیر متعینة من قبل نفس الإشارة- کما شرحنا- فلا توصلنا إلی أکثر من الجامع، بل الأمر کذلک حتی لو جمدنا علی حرفیة کلام المحقق العراقی (قده) و افترضنا تعلق العلم الإجمالی بالواقع و لکن بمعنی ان الصورة العلمیة یختلط فیها جانب الوضوح مع الخفاء فان الحد الواقعی علی هذا التقدیر و ان کان داخلا فی الصورة العلمیة و لکنه فی الطرف المجمل منها لا المبین فلا یکون بلحاظه قد تم البیان. نعم بناء علی التفسیر المغلوط الّذی افترضته مدرسة المحقق النائینی (قده) لکلامه من تعلق العلم بالواقع الخارجی یتجه القول بالمنجزیة و لکنک قد عرفت انه لیس بصحیح و لا هو مراد للمحقق العراقی (قده). ثانیتهما ان الجامع الّذی اشتغلت به الذّمّة عقلا و تنجز تحصل موافقته القطعیة بإتیان بالجامع و هو یتحقق بإتیان أحد الفردین أو الافراد، لأن الجامع یوجد بوجود فرده فتکون موافقة قطعیة للمقدار المنجز المعلوم، و بعبارة أخری ان المقدار المعلوم هو إضافة الوجوب إلی الجامع بین الظهر و الجمعة لا الظهر بحدها و لا الجمعة بحدها فتکون إضافته إلی کل من الحدین تحت تأمین القاعدة و اما إضافته إلی الجامع بینهما فتحصل موافقته القطعیة بالإتیان إحداهما. فالحاصل: الجامع بین الوجوبین لیس له إلا الجامع بین الاقتضاءین لا مجموعهما. و علی ضوء هاتین المقدمتین یثبت ان العلم الإجمالی لا یقتضی وجوب الموافقة القطعیة فی الشبهة الحکمیة».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۶۲:«و اما الدعوی الثانیة و هی المنجزیة فی الشبهة الموضوعیة فمن باب ان الشغل الیقینی تستدعی الفراغ الیقینی، فإذا علم بوجوب إکرام العالم و تردد بین زید و عمرو فقد علم بوجوب إکرام ذات و ان یکون عالما و کلاهما قد اشتغلت الذّمّة بهما

مناقشه در کلام شهید صدر

مسلک سوم نیز قابل التزام نیست، و کلام شهید صدر در شبهات حکمیه و موضوعیه به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

اشکال مبنایی در شبهات حکمیه

شهید صدر در شبهات حکمیه فرموده است علم به جامع تعلّق گرفته لذا نباید با جامع مخالفت شود. مخالفت با جامع به مخالفت با تمام اطراف علم اجمالی است.

این استدلال فقط اشکال مبنایی دارد، یعنی اگر علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته و همان جامع منجّز شود، این استدلال صحیح بوده و علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی منجّز نخواهد بود؛ امّا همانطور که در بحث حقیقت علم اجمالی بیان شد، علم اجمالی در دو صورت به مفهوم جزئی تعلّق گرفته که نمی‌تواند جامع باشد؛ علاوه بر اینکه با فرض تعلّق علم اجمالی به جامع و مفهوم کلی، آنچه منجّز خواهد شد محکی است نه مفهوم، و محکی دائماً فرد متعیّن یا فرد مردّد است.

به هر حال اگر علم اجمالی به جامع تعلّق گیرد، باید در شبهات حکمیه قائل به عدم وجوب موافقت قطعیه شد.

اشکال بنایی در شبهات موضوعیه

شهید صدر در شبهات موضوعیه فرموده است به سبب قاعده اشتغال باید احتیاط کرده و علم اجمالی منجّز است؛ کلام ایشان صحیح نیست زیرا شبهه موضوعیه به دو نحوه فرض می‌شود که در هیچیک علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی منجّز نیست:

الف. ممکن است دلیل وجوب اکرام انحلالی باشد مانند «اکرم العالم»، که مکلف می‌داند زید یا عمرو عالم است. در این صورت علم اجمالی به وجوب اکرام احدهما دارد. از آنجا که در این موارد علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته است، پس تکلیف نیز به مقدار جامع واصل شده، و با اکرام یکی از آنها تکلیف نیز ساقط می‌شود. یعنی نوبت به قاعده اشتغال نمی‌رسد؛ زیرا معیار در علم اجمالی همیشه تکلیف فعلی و مجعول است، امّا علم به وجوب اکرام ذاتی که باید عالم باشد، فائده ندارد (زیرا علم اجمالی به جعل و حکم کلی است). بنابراین اگر فرض

یقینا لأنهما معا معلومان فلا بد من الفراغ الیقینی و لا یکون إلا بالاحتیاط، و هذا بخلاف موارد الشبهة الحکمیة فان المقدار المعلوم فیه لیس بأکثر من أحدهما الّذی یتحقق بإتیان أی واحد منهما».

شود شارع اکرام عالم را واجب کرده که انحلال به تمام افراد عالم دارد، در این صورت مکلف علم اجمالی به وجوب اکرام «احدهما» دارد. با اکرام هر یک از زید یا عمرو، جامع نیز امتثال می‌شود؛

علاوه بر اینکه حتی اگر فرض شود بیان ایشان صحیح بوده و علم به وجوب اکرام ذاتی باشد که عالم است (در نتیجه قاعده احتیاط حکم به لزوم امتثال هر دو نماید)، نیز علم اجمالی منجّز نخواهد بود؛ زیرا قاعده اشتغال موجب تنجّز تکلیف فعلی شده است. این در حالی است که بحث در منجّزیت علم اجمالی است.

به هر حال بسیار بعید است مراد ایشان همین نحوه از شبهه موضوعیه باشد.

ب. ممکن است دلیل وجوب اکرام بدلی باشد مانند «اکرم عالماً»، که مکلف می‌داند زید یا عمرو عالم هستند. این تکلیف انحلال به افراد عالم ندارد بلکه می‌داند اکرام یک عالم بر وی واجب بوده، و می‌داند زید یا عمرو نیز عالم می‌باشند. در این صورت نیز هرچند شبهه موضوعیه بوده و نباید در مقام امتثال به اکرام یکی از آنها اکتفاء شود، امّا این مثال از بحث علم اجمالی خارج است؛ زیرا در این موارد علم اجمالی به وجوب اکرام زید یا عمرو وجود ندارد. یعنی نمی‌شود گفت اکرام زید واجب است یا اکرام بکر عالم واجب است، بلکه عنوان «عالماً» در دلیل اشاره به فرد مردّد دارد. به عبارت دیگر علم اجمالی به تکلیف فعلی (وجوب اکرام زید یا عمرو بر خودش) ندارد. نظیر اینکه فرض شود زید در ظهر می‌خواهد نماز بخواند، و می‌داند که قبله به سمت مشرق یا مغرب می‌باشد. در این موارد باید به هر دو طرف نماز بخواند، امّا علم اجمالی به وجوب نماز به سمت مشرق یا مغرب ندارد، بلکه از باب احتیاط باید به دو طرف نماز بخواند.

تذکر: شبهه موضوعیه و حکمیه

به مناسبت مسلک سوم که تفصیل بین شبهات موضوعیه و حکمیه داده است، این نکته توضیح داده می‌شود که در مورد شبهه حکمیه امری مرتکز در اذهان است که صحیح نمی‌باشد. گمان شده است که در شبهات حکمیه، شکّ در یک حکم کلی وجود دارد نه حکم جزئی، که این مطلب صحیح نیست. توضیح اینکه در شبهه حکمیه، شکّ در حکم کلی (مانند نجاست کتابی، و یا حرمت اکل گوشت خرگوش) نیست؛ بلکه حکم جزئی (مانند اینکه نجاست و طهارت دست زید، و حرمت و حلّیت اکل این شیء) مشکوک است. بنابراین در تمام شبهات موضوعیه و حکمیه، مشکوک یک حکم جزئی است.

اصول عملیه نیز فقط در جایی جریان خواهند داشت که شک در حکم جزئی و مجعول باشد مانند اینکه شک در حلّیت یا حرمت اکل لحم این خرگوش وجود داشته باشد. در شک در حکم کلی، هیچ اصل عملی وجود ندارد، نه برای مقام علم و نه برای مقام افتاء (یعنی نه اصل منجّز و نه اصل مؤمنّ وجود ندارد). به عبارت دیگر

شخص شاکّ به لحاظ شک در شبهه کلی هیچ اصلی ندارد، بلکه به لحاظ شک در تکلیف فعلی و تکلیف جزئی دارای اصول عملیه است.

البته تقسیم شبهات به موضوعیه و حکمیه صحیح بوده و ناشی از منشأ شکّ است. اگر شک در تکلیف جزئی ناشی از شک در تکلیف کلی باشد (مانند شک در کشیدن این سیگار)، به آن «شبهه حکمیه» گفته می‌شود؛ و اگر شکّ در حکم جزئی ناشی از امور خارجیه باشد (مانند شک در نجاست آب به سبب اینکه معلوم نیست با نجس ملاقات کرده یا نه؛ در حالیکه علم به حرمت شرب متنجس وجود دارد)، به آن «شبهه موضوعیه» گفته می‌شود.

در نتیجه همیشه جریان اصول عملیه در شکّ در حکم جزئی یا مجعول است. با توجه به این نکته نباید تفصیل بین شبهه حکمیه یا موضوعیه داده شود؛ زیرا تفاوتی بین شکّ در وجوب نماز ظهر و جمعه، و یا شکّ در وجوب اکرام زید یا عمرو، وجود نداشته و هر دو شکّ در حکم جزئی است.

ج۸۹ ۹۵/۱۲/۰۲

مرحله دوم: اقتضائی یا علّی بودن منجّزیت علم اجمالی

اصل منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی مورد قبول واقع شد. به هر حال بنابر منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی، اکنون سوال این است که این منجّزیت به نحو علّی است یا اقتضائی؟ اگر اقتضائی باشد، مولی می‌تواند در مخالفت احتمالی ترخیص دهد؛ و اگر علّی باشد، نمی‌تواند ترخیص دهد. ترخیص نیز به سه نحوه «لابأس بشرب احدهما»، و «لابأس بشرب الیمین»، و «لابأس بشرب الیسار» ممکن است.

مشهور علماء منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی را اقتضائی دانسته، و محقّق عراقی در مقابل آنها منجّزیت را علّی می‌داند (یعنی شارع همانطور که نمی‌تواند در جمیع اطراف ترخیص دهد، در بعض اطراف هم نمی‌تواند ترخیص دهد؛ ترخیص در بعض اطراف به هیچ یک از سه نحوه فوق ممکن نیست).

استدلال بر اقتضائیت منجّزیت علم اجمالی

مشور متعلّق علم اجمالی را جامع می‌دانند، و این منجّزیت نسبت به جامع و در مرتبه علم، به نحو علّی است. یعنی شارع نمی‌تواند ترخیص در هر دو طرف معاً دهد. منجّزیت علم اجمالی نسبت به یک طرف، اقتضائی است و شارع می‌تواند ترخیص در یک طرف دهد؛ زیرا نسبت به یک طرف علمی وجود ندارد. بنابراین شارع می‌تواند ترخیص در اناء یسار دهد، زیرا علم به حرمت شرب آن وجود ندارد.

استدلال بر علّیت منجّزیت علم اجمالی

محقّق عراقی متعلّق علم اجمالی را واقع و فرد می‌داند. با توجه به این مبنا، احتمال حرمت واقعی شرب اناء یسار وجود دارد. بنابراین اگر شارع ترخیص در شرب اناء یسار دهد، ترخیص در «محتمل المعصیة» داده است که عقلاً امری قبیح است؛ زیرا در نظر عقل «معصیت» و «ترخیص در معصیت» و «ترخیص در محتمل المعصیة» هر سه قبیح‌اند. به همین سبب شارع به هیچ یک از سه نحوه مذکور نمی‌تواند ترخیص دهد (در بحث اصول عملیه خواهد آمد که به لحاظ مبنای محقّق عراقی اصل مومنّ در بعض اطراف جاری نیست، مگر با بیانی که خواهد آمد؛ امّا به لحاظ مبنای مشهور باید جاری باشد).

به نظر می‌رسد نزاع بین مشهور و محقّق عراقی یک نزاع لفظی است؛ زیرا در واقع هر دو طرف قائل به علّیت منجّزیت علم اجمالی هستند و اختلاف در مسأله دیگری است. در حقیقت، نزاع آنها در متعلّق علم اجمالی است. توضیح اینکه علم اجمالی به هر چه تعلّق گرفته باشد، تنجیز آن به نحو علّی است. در نظر مشهور علم به جامع تعلّق گرفته لذا تکلیف در حدّ جامع به نحو علّی منجّز می‌شود و شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت علم اجمالی دهد؛ در نظر محقّق عراقی علم اجمالی به فرد تعلّق گرفته لذا تکلیف فعلی به فرد نیز به نحو علّی منجّز می‌شود و شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت علم اجمالی دهد.

در نتیجه در نظر مشهور ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی، ترخیص در زائد بر علم اجمالی بوده، و ترخیص در مخالفت معلوم اجمالی نیست. پس نزاع صغروی بوده و نسبت به کبرا علّیت پذیرفته شده است. به عبارت دیگر وقتی متعلّق علم اجمالی جامع باشد، مخالفت جامع به نحو احتمالی بی‌معنی بوده، و ممکن نیست.

نظر مختار: اقتضائیت منجّزیت علم اجمالی

نظر مختار در علم تفصیلی به تبع شهید صدر، این بوده که منجّزیت آن اقتضائی است. بنابراین به طریق اولی باید منجّزیت علم اجمالی نیز اقتضائی باشد. البته در نظر شهید صدر هرچند منجّزیت علم تفصیلی به نحو اقتضائی بود، امّا محذوری اثباتی وجود داشت که شارع نتواند ترخیص در مخالفت علم تفصیلی دهد؛ در مورد علم اجمالی آن محذور اثباتی نیز وجود ندارد. بنابراین منجّزیت علم اجمالی، اقتضائی خواهد بود.

بنابر اینکه در علم تفصیلی مانند مشهور منجّزیت را علّی بدانیم، در علم اجمالی نیز منجّزیت را علّی خواهیم دانست. توضیح اینکه در علم اجمالی بر خلاف نگاه مشهور، نباید نظر به متعلّق شود بلکه باید نظر به محکی شود، و محکی نیز فرد متعیّن یا مردّد است. با توجه به این نکته، تکلیف فعلی نسبت به فرد متعیّن یا مردّد، منجّز شده و

مولی نمی‌تواند در بعض اطراف ترخیص دهد؛ زیرا جامع منجّز نشده بلکه به تبع محقّق عراقی فرد را منجّز خواهیم دانست، لذا استدلال محقّق عراقی تمام خواهد بود.

ج۹۰ ۹۵/۱۲/۰۳

جهت هشتم: امتثال اجمالی

امتثال اجمالی یک تکلیف، در مقابل امتثال تفصیلی تکلیف است. گاهی معلوم است عمل انجام شده، مصداق مأموربه و واجب است، که به آن عمل امتثال تفصیلی گفته می‌شود؛ و گاهی دو عمل انجام می‌شود که معلوم است یکی از آنها مصداق مأموربه و واجب است، که به آن عمل امتثال اجمالی گفته می‌شود.

مقدمه: تبیین محلّ نزاع

امتثال اجمالی گاهی همراه علم اجمالی است مانند اینکه مکلف علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه در روز جمعه دارد، که در این صورت ممکن است امتثال تفصیلی کرده و با رجوع به مرجع تقلید، به همان وظیفه عمل نماید؛ و ممکن است امتثال اجمالی کرده و هر دو نماز را بخواند؛ و گاهی امتثال اجمالی نیز همراه علم اجمالی نیست مانند اینکه علم به نجاست یکی از دو لباس و طهارت دیگری دارد، که در این صورت ممکن است امتثال تفصیلی کرده و یکی از دو لباس را تطهیر و با آن نماز بخواند؛ و ممکن است امتثال اجمالی کرده و با هر لباس یک نماز بخواند. در این صورت علم اجمالی تکلیف فعلی ندارد؛ زیرا تنها یک تکلیف وجود دارد که علم تفصیلی به آن دارد (یعنی وجوب نماز انحلال پیدا نکرده که با هر لباس یک نماز واجب باشد یا علم به وجوب نماز در این لباس یا آن لباس باشد). بنابراین امتثال اجمالی گاهی همراه علم اجمالی بوده، و گاهی همراه علم اجمالی نیست.

سوال این است که آیا مکلف می‌تواند به امتثال اجمالی اکتفاء نماید، و امتثال اجمالی مجزی است؟ البته در سه مورد از موارد امتثال اجمالی، اتّفاق وجود دارد که امتثال اجمالی نیز کافی است:

الف. واجب توسلی: در واجبات توسلی نزاعی نیست که امتثال اجمالی نیز کافی است. به عنوان مثال وفای به نذر از واجبات توسلی است. فرض شود شخصی نذر کرده پولی را به عنوان هدیه به یک فقیر خاصّ بدهد، امّا فراموش نموده آن فقیری که نذر نموده بود زید است یا عمرو است. فرض شود نذر خود را در دفتری یادداشت نموده و در آن دفتر نام فقیر را نیز نوشته است. در این صورت نیازی به امتثال تفصیلی و رجوع به دفتر نیست،

بلکه می‌تواند آن مبلغ را هم به زید و هم به عمرو بدهد. اگر به هر دو همان مبلغ را بدهد، علم پیدا می‌کند که به نذرش عمل نموده است.

ب. واجب تعبّدی بدون قدرت بر امتثال تفصیلی: نزاعی وجود ندارد در کفایت امتثال اجمالی در مورد واجب تعبّدی که قدرت بر امتثال تفصیلی آن نیست. به عنوان مثال فرض شود زید به مکانی سفر نموده و نمی‌داند نمازش را باید به صورت قصر بخواند یا به صورت تمام، در حالیکه دسترسی به مجتهد (یا کسی که وظیفه چنین شخصی را بداند) نیز ندارد (و یا فرض شود زید مجتهدی است که دسترسی به ادلّه ندارد). در این صورت نیز امتثال اجمالی به این صورت که دو نماز بخواند، کافی است.

ج. عدم تکرار عمل: اگر امتثال اجمالی موجب تکرار عمل نشود نیز اتّفاق وجود دارد که امتثال اجمالی کافی است. به عنوان مثال زید نمی‌داند در نماز باید سه مرتبه تسبیحات اربعه بگوید یا یک مرتبه، امّا علم به جواز سه مرتبه گفتن دارد. در این صورت نیز امتثال اجمالی کافی است به این نحوه که یک نماز با سه تسبیحات اربعه بخواند. در این صورت نیز امتثال اجمالی شده است؛ زیرا نمی‌داند تحقّق امتثال تکلیف با اولین تسبیحات اربعه است یا با سومین تسبیحات اربعه است، امّا می‌داند بعد از سه بار قطعاً امتثال تکلیف محقّق شده است.

بنابراین در این سه فرض اختلاف و نزاعی نبوده و امتثال اجمالی کفایت می‌کند، لذا این سه فرض از محلّ بحث خارج است. در نتیجه بحث در جایی است که اولاً واجب تعبّدی بوده، و ثانیاً قدرت بر امتثال تفصیلی وجود داشته، و ثالثاً عمل تکرار شود. سوال این است که آیا در این موارد هم امتثال اجمالی کافی است؟ به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه داشته باشد، و دسترسی به مجتهد هم داشته باشد، می‌تواند هم نماز ظهر و هم جمعه را بخواند و به مجتهد رجوع نکند؟ و یا در مثال علم به طهارت یک لباس و نجاست دیگری، آیا می‌تواند با هر لباس یک نماز بخواند (نه اینکه یک نماز با یکی از لباس‌ها که تطهیرش کرده بخواند)؟ و یا در مثال قصر و تمام، می‌تواند دو نماز بخواند؟

اقوال در مسأله و ادلّه هر قول

در نظر مشهور امتثال اجمالی نیز کافی است، لذا مکلف مخیّر بین امتثال تفصیلی و اجمالی است؛ امّا در نظر برخی مانند میرزای نائینی باید امتثال تفصیلی شود. برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی وجوهی بیان شده، که توسط مشهور مورد خدشه واقع شده‌اند (در ضمن این خدشه‌ها، وجه مشهور برای اثبات کفایت امتثال اجمالی نیز معلوم خواهد شد):

وجه اول بر عدم کفایت امتثال اجمالی: حکم عقل

مکلف در امتثال اجمالی منبعث از احتمال امر است. یعنی داعی وی بر اتیان نماز دو رکعتی «احتمال امر به نماز دو رکعتی» بوده، و داعی وی بر اتیان نماز تمام نیز «احتمال امر به نماز تمام» است. لذا داعی مکلف در امتثال اجمالی، خودِ امر نیست بلکه احتمال امر است؛ امّا در امتثال تفصیلی داعی مکلف بر اتیان عمل «نفسِ امر» است. با توجه به این مقدمه، در نظر عقل امتثالی که داعی در آن خودِ امر باشد، مقدّم است بر امتثالی که داعی در آن احتمال امر باشد. به عبارت دیگر عقل حکم به عدم تحقّق امتثال می‌کند در مورد کسی که متمکن از خودِ امر باشد، امّا به داعی احتمال امر عملی را انجام دهد.

اشکال اول: دلیل بر تقدّم عقلی نیست

این استدلال تنها یک ادّعا بوده، و دلیلی ذکر نشده که چرا عقل امتثال خودِ امر را مقدّم بر امتثال احتمال امر می‌داند. به عبارت دیگر دلیلی ذکر نشده که چرا عقل امتثال اجمالی را امتثال تکلیف نمی‌داند.

به نظر می‌رسد در نظر عقل تفاوتی نیست که منشأ امتثال خودِ امر باشد یا احتمال امر باشد. بنابراین چه منشأ خودِ امر و چه احتمال امر باشد، در هر صورت امتثال محقّق شد است.

اشکال دوم: نفسِ امر موجب انبعاث بر امتثال تفصیلی نیست

اشکال دیگر این است که مطلبی که در استدلال بیان شده، از اساس صحیح نیست؛ زیرا انبعاث مکلف بر اتیان امتثال تفصیلی نیز از نفسِ امر نیست. توضیح اینکه در افق نفس انسان، امور خارجی دخالتی ندارند. به عنوان مثال ترس از عقرب به دلیل وجود خارجی عقرب نیست. اگر اعتقاد به وجود عقرب باشد، ترس محقّق خواهد شد هرچند عقربی در خارج نباشد؛ و اگر اعتقاد به عدم وجود عقرب باشد، ترسی محقّق نخواهد شد هرچند در خارج عقرب باشد. بنابراین تأثیر و تأثّری از عالم خارج در نفس به وجود نمی‌آید. البته گاهی خارج علّت معدّه برای تأثیری در افق نفس می‌شود مانند اینکه وجود خارجی گرگ، علّت معدّه برای اعتقاد به وجود گرگ و ترس از آن شود.

در محلّ بحث نیز «نفسِ امر» که امری خارجی است، موجب انبعاث مکلف نیست؛ بلکه اعتقاد به وجود امر موجب انبعاث مکلف است. یعنی اعتقاد به وجود امر در افق نفس، موجب انبعاث مکلف است خواه در مرحله احتمال باشد و یا در مرحله بالاتر (یعنی مرحله علم) باشد.

وجه دوم: اجماع بر بطلان عمل بدون تقلید و اجتهاد

دلیل دیگر بر عدم کفایت امتثال اجمالی این است که ادّعای اجماع بر بطلان عمل مکلفی شده است که بدون تقلید و اجتهاد باشد. یعنی اگر مکلف عملی انجام دهد که از روی تقلید یا اجتهاد نباشد، آن عمل باطل است (مگر در جایی که تقلید یا اجتهاد ممکن نباشد). بنابراین در محلّ بحث نیز فرض شده که زید مجتهد نیست و تمکّن از رجوع به مجتهد هم دارد، امّا نماز ظهور و جمعه را معاً خوانده است. در این صورت عمل وی بدون اجتهاد یا تقلید بوده، لذا باطل است. در نتیجه امتثال اجمالی کافی نخواهد بود.

اشکال: صغرای اجماع، محرز نیست

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا اجماعی که تا حدودی مورد توجه است، اجماع بین قدمای امامیه است. یعنی اگر قدمای امامیه بر بطلان چنین عملی اجماع داشته باشند، برای انسان علم به بطلان آن حاصل می‌شود؛ امّا تحقّق چنین اجماعی محلّ تردید است، زیرا بحث از امتثال تفصیلی یا اجمالی اصلاً بین قدماء مطرح نبوده است. بنابراین قدمای امامیه نظری در مورد امتثال اجمالی نداشته‌اند تا اجماعی در کار باشد. در نتیجه صغرای اجماع، محقّق نشده است.

ج۹۱ ۹۵/۱۲/۰۴

وجه سوم: عدم اطلاق ادلّه احکام، نسبت به امتثال اجمالی

وجه سوم عمده وجوه برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی است. گفته شده بر اساس قاعده است که امتثال اجمالی کافی نیست، و این مطلب نیازی به دلیل ندارد. توضیح اینکه فرض شود زید نمی‌داند قبله به سمت مشرق یا مغرب است، لذا به هر سمتی یک نماز می‌خواند. در این صورت امتثال اجمالی کرده است (یعنی با فرض اینکه نماز به سمت مشرق واقعاً امتثال است، امّا زید نمی‌داند کدامیک از دو نمازی که خوانده موجب امتثال شده است). برای اینکه این عمل امتثال محسوب شود، باید دلیل وجوب نماز یعنی «اقم الصلاة» دارای اطلاق نسبت به آن عمل باشد.

اطلاق این دلیل متوقّف بر این است که متعلّق امر تقیید به امتثال تفصیلی نداشته باشد. تقیید متعلّق امر به امتثال تفصیلی، محال است؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که تقیید متعلّق امر به قیود ثانوی محال است. مراد از قیود ثانوی، تقسیماتی برای امر است که در طول طلب و امر پیدا می‌شود، به عنوان مثال باید امری باشد تا عمل به قصد امتثال آن امر اتیان شود، پس «قصد امتثال» از قیود ثانوی است. جماعتی مانند مرحوم آخوند، اخذ

این قیود در متعلّق امر را محال می‌دانند. بنابراین تقیید متعلّق امر به امتثال تفصیلی نیز محال است، و استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق است. یعنی از اینکه تقیید به امتثال تفصیلی ذکر نشده است، نمی‌شود اطلاق دلیل را نتیجه گرفت تا دلیل شامل امتثال اجمالی نیز بشود.

در نتیجه اطلاق دلیل وجوب، شامل امتثال اجمالی نیست، پس باید به اصل عملی رجوع شود. در مثال فوق، زید علم به اجزای امتثال تفصیلی داشته، و علم به اجزای امتثال اجمالی ندارد. در این مورد تمسّک به اصل عملی برائت بعد از اتیان امتثال اجمالی، ممکن نیست؛ زیرا برائت در امور و قیود عقلیه جاری نیست، بلکه در امور شرعیه جاری می‌شود. یعنی برائت حکم شارع است و تعبّد به آن در اموری است که جعل و رفع آن به دست شارع باشد (در حالیکه امتثال و عدم امتثال از احکام عقلی است). با عدم جریان برائت، نوبت به اصل عملی اشتغال می‌رسد؛ زیرا یقین به تکلیف داشته، و شکّ در سقوط آن با امتثال اجمالی دارد، پس باید یقین به فراغ پیدا کند. یقین به فراغ نیز با امتثال تفصیلی حاصل می‌شود. بنابراین لزوم امتثال تفصیلی بر طبق قاعده است.

اشکال اول: امکان اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر

اشکال اول به این استدلال، اشکالی مبنایی است که اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر، ممکن است (مرحوم آخوند و شهید صدر قائل به استحاله اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر هستند؛ و محقّق خوئی نیز قائل به عدم استحاله است، امّا وجه ایشان نیز مورد قبول نیست). بنابراین تقیید ممکن بوده، و عدم ذکر قید نیز دلالت بر اطلاق خواهد داشت. یعنی اطلاق ادلّه وجوب، شامل امتثال اجمالی نیز خواهد شد.

اشکال دوم: امکان اخذ قیود ثانوی در خطاب

دومین اشکال به استدلال فوق، اشکالی بنایی است که با فرض استحاله اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر، نیز اطلاق مقامی ممکن است. توضیح اینکه شارع می‌تواند قید ثانوی را در خطاب خود اخذ نموده و بگوید «صلّ بقصد الامتثال التفصیلی». در این صورت قید «قصد امتثال تفصیلی»، از قیود متعلّق امر و مأموربه نیست؛ زیرا استحاله عقلی دارد. با این وجود، از قید مذکور در خطاب شارع، کشف می‌شود برای تحصیل غرض شارع باید عمل همراه قصد امتثال باشد. به عبارت دیگر از این قید کشف می‌شود ملاک، در عمل همراه قصد امتثال بوده و در حصّه (نماز بدون قصد امتثال) ملاکی نیست.

بنابراین از عدم ذکر قید، کشف می‌شود هیچ قیدی در ملاک و غرض شارع دخیل نیست. به این نحوه اطلاق در اصطلاح «اطلاق مقامی» گفته می‌شود. بنابراین اطلاق مقامی محال نبوده، و ادلّه به اطلاق مقامی شامل امتثال اجمالی نیز هستند.

اشکال سوم: جریان برائت شرعیه

فرض شود اخذ قیود ثانوی محال بوده و اطلاق ممکن نیست، در این صورت نیز اصل عملی برائت جاری است؛ زیرا برائت شرعی در قیود عقلیه نیز جریان دارد. توضیح اینکه اخذ قیود ثانوی در متعلّق تکلیف محال است، امّا بیان دخالت قصد امتثال در غرض شارع به وسیله جمله خبریه ممکن است. یعنی شارع می‌تواند بگوید «غرض من فقط از نماز با قصد امتثال تأمین می‌شود». یعنی ابتدا شارع امر به نماز نموده، و سپس در جمله خبری خبر دهد که غرضش حاصل نمی‌شود مگر با عمل همراه قصد امتثال اتیان شود. همین مقدار که گفتن چنین جمله‌ای برای شارع مقدور است، برای جریان برائت شرعی کافی است. یعنی شارع می‌تواند خبر از دخالت قصد امتثال در غرض دهد، لذا در صورت خبر ندادن به برائت شرعیه تمسّک می‌شود.

اشکال چهارم: جریان برائت عقلی

فرض شود اخذ قیود ثانوی محال بوده و اطلاق ممکن نیست و برائت شرعیه نیز جاری نمی‌شود، در این صورت نیز امتثال اجمالی کافی است؛ زیرا در صورت فقدان اطلاق نوبت به اصل عملی رسیده، و هرچند برائت شرعی جاری نیست، امّا جریان برائت عقلیه اشکالی ندارد. در مورد امور و قیود عقلی، تمسّک به برائت عقلیه مانعی ندارد. یعنی بعد از امتثال اجمالی، بیانی بر تکلیف وجود نداشته و عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می‌کند. بنابراین نیاز به امتثال تفصیلی نبوده، و امتثال اجمالی کفایت می‌کند.

وجه چهارم: لعب به امر مولی

آخرین استدلالی که برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی بیان شده، این است که امتثال اجمالی موجب لعب به امر مولی و استهزاء مولی است. لعب مولی نیز در نظر شرع و عقل حرام است. از طرفی بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی، عمل حرام نمی‌تواند مصداق مأموربه واقع شود (هرچند نظر مختار بر خلاف نظر مشهور، امکان اجتماع امر و نهی است، امّا در نظر مختار نیز اجتماع امر و نهی در عبادات ممتنع است). بنابراین امتثال اجمال، مصداق مأموربه نبوده، و کافی نیست؛ لذا باید امتثال تفصیلی شود.

اشکال اول: نقض به واجب توسلی

اولین اشکال به این استدلال، اشکالی نقضی است. در ابتدای بحث گفته شده کفایت امتثال اجمالی در واجب توسلی، مورد اتّفاق است. از آنجایی که مشهور در واجبات توسلی نیز قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند، پس در واجبات توسلی نیز باید گفته شود امتثال اجمالی مصداق مأموربه نبوده و کفایت نمی‌کند. بنابراین اگر این استدلال صحیح باشد، باید در واجب توسلی نیز عدم کفایت امتثال اجمالی اثبات شود؛ در حالیکه مشهور قائل به کفایت امتثال اجمالی در واجب توسلی هستند.

اشکال دوم: وجود داعی عقلائی در غالب موارد

اشکال دیگر این است که امتثال اجمالی همیشه موجب لعب به امر مولی نیست؛ زیرا در نوع موارد دارای غرض و داعی عقلائی است. به عنوان مثال گاهی تطهیر لباس امری بسیار مشکل بوده و یا گاهی آب در دسترس نیست، لذا با هر لباس یک نماز خواندن، بسیار آسان‌تر است؛ و یا گاهی پرسش مشکل بوده و یا دسترسی به هیچ کسی که پاسخ دهد، وجود ندارد، در این مورد نیز دو نماز خواندن آسان‌تر است. بنابراین معمولاً کسی که امتثال اجمالی می‌کند، دارای غرض عقلائی است. در نتیجه استدلال فوق اخصّ از مدّعا بوده و شامل موارد کثیری که غرض عقلائی وجود دارد، نمی‌شود.

تنبیهات امتثال اجمالی

با توجه به اینکه استدلالات و وجوه مطرح شده برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی، مخدوش هستند؛ بنابراین امتثال اجمالی نیز کافی است. در انتهای بحث از امتثال اجمالی نیاز است تنبّه به دو امر داده شود:

تنبیه اول: امتثال اجمالی وجدانی و امتثال تفصیلی تعبّدی

در بحث قبل برخی قائل به تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی شده‌اند. امتثال ممکن است وجدانی یا تعبّدی باشد. مکلّف در «امتثال وجدانی» علم به امتثال داشته، و در «امتثال تعبّدی» حجّت بر تحقّق امتثال دارد. به عنوان زید دارای دو لباس است که علم اجمالی به طهارت یکی و نجاست دیگری دارد، و لباس سومی نیز دارد که یک فرد ثقه خبر از طهارت آن داده است. در این مورد اگر یک نماز با لباس اول و یک نماز با لباس دوم بخواند «امتثال اجمالی وجدانی» محقّق شده، و اگر با لباس سوم نماز بخواند «امتثال تفصیلی تعبّدی» محقّق شده است.

سوال این است که آیا در این موارد نیز امتثال تفصیلی تعبّدی بر امتثال اجمالی وجدانی مقدّم است؟ به عبارت دیگر آیا تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی به نحو مطلق است تا شامل این موارد (که امتثال تفصیلی به نحو تعبّدی و امتثال اجمالی به نحو وجدانی است) نیز بشود؟

پاسخ این سوال نزد قائلین به تقدّم امتثال تفصیلی متفاوت است؛ زیرا با توجه به وجه تقدّم امتثال تفصیلی، ممکن است اطلاق ثابت شده یا نشود:

اگر وجه اول پذیرفته شود، نباید در صورت فوق امتثال تفصیلی مقدّم شود؛ زیرا هرچند مکلف برای امتثال اجمالی وجدانی نیز منبعث از احتمال امر است، امّا برای امتثال تفصیلی تعبّدی نیز منبعث از احتمال امر است. بنابراین در صورت فوق امتثال اجمالی وجدانی مانند امتثال تفصیلی تعبّدی شده و هیچیک بر دیگری مقدّم نخواهد بود.

اگر وجه دوم پذیرفته شود، باید امتثال تفصیلی در صورت فوق نیز مقدّم شود؛ زیرا اجماع بر بطلان عمل تارک اجتهاد و تقلید وجود دارد. شخصی که تارک اجتهاد و تقلید است، معمولاً بر اساس امتثال وجدانی عمل می‌کند، لذا عمل وی باطل شده، پس باید امتثال تفصیلی تعبّدی نماید.

بنابراین تقدّم امتثال تفصیلی تعبّدی بر امتثال اجمالی وجدانی، تابع وجهی است که بر عدم کفایت امتثال اجمالی بیان شده است.

تنبیه دوم: امتثال تفصیلی تعبّدی و امتثال تفصیلی وجدانی

سوال دیگر این است که اگر دو امتثال تفصیلی ممکن باشد که یکی تعبّدی و دیگری وجدانی است، کدامیک مقدّم است؟ به عنوان مثال اگر زید یقین به طهارت یک لباس داشته، و در مورد لباس دوم نیز استصحاب طهارت یا قاعده طهارت جاری باشد، می‌تواند با لباس اول یا دوم نماز بخواند. در صورت اول امتثال وجدانی شده و در صورت دوم امتثال تعبّدی شده است.

در این موارد کسی قائل به تقدّم امتثال تفصیلی وجدانی بر تعبّدی نیست، یعنی حتی مرحوم میرزای نائینی نیز قائل به تقدّم نیست. به نظر می‌رسد نظر مشهور صحیح بوده و تقدّمی وجود ندارد. به عبارت دیگر این دو امتثال در عرض یکدیگر می‌باشند. توضیح اینکه معنای حجّیت استصحاب و قاعده همین است که اکتفاء به آنها بدون مانع است. یعنی ممکن نیست استصحاب جاری باشد، امّا عمل مجزی نباشد. فرض این است که استصحاب جاری است، یعنی پیش فرض مسأله این است که ادلّه اعتبار استصحاب و قاعده اطلاق داشته و شامل موارد

تمکّن از علم هم هستند. بنابراین اگر نتواند با استصحاب یا قاعده و یا اماره نماز بخواند، این به معنی عدم حجّیت آنها در این فرض است. در نتیجه تفاوتی بین امتثال تفصیلی وجدانی و امتثال تفصیلی تعبّدی نیست.

ج۹۲ ۹۵/۱۲/۰۷

جهت نهم: حسن و قبح عقلی

آخرین جهت از مباحث قطع در مورد حسن و قبح است. نیاز است این جهت، در چند مقام مورد بحث و بررسی قرار گیرد. قبل از ورود به مقامات بحث، یک مقدمه ذکر می‌شود:

مقدمه: توضیح چند نکته

در مقدمه بحث حسن و قبح، چند نکته توضیح داده می‌شود:

اول: تعریف و اقسام «حسن و قبح»

تعاریف بسیاری برای «حسن و قبح» ذکر شده که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

۱. حُسن عبارت از «کمال» و قبح عبارت از «نقص» است؛

۲. حُسن همان «مصلحت» و قبح نیز «مفسده» است؛

۳. حُسن عبارت از «لذّت معنوی» و قبح نیز «اشمئزاز نفسی» است؛

۴. حُسن به معنای «کون الشیء ملائماً للطبع» و قبح به معنای «کونه منافراً له» می‌باشد؛

۵. حُسن یعنی «کون الشیء بحیث ینبغی فعلُه» و قبح یعنی «کونه بحیث لاینبغی فعلُه»؛

۶. حُسن «کون الشیء بحیث یستحقّ فاعلُه المدحَ» و قبح «کون الشیء بحیث یستحقّ فاعلُه الذمَّ» است؛

۷. «الحُسن و القبح مفهومان بدیهیان لاتعریف لهما»؛

در مورد تعریف هفتم، نیاز است این نکته توضیح داده شود که هرچند برخی از مفاهیم بدیهی تعریف حدّی ندارند، امّا همه مفاهیم بدیهی قابل تعریف رسمی هستند. «تعریف رسمی» تعریف به خصوصیتی غیر ذاتی در معرَّف است، که در غیر آن نیست (به عنوان مثال تعریف مرحوم آخوند به «صاحب کتاب کفایة الاصول» یک تعریف رسمی است؛ زیرا اولاً غیر ذاتی است یعنی اگر فرض شود ایشان کتابی با این نام نداشته باشند، آخوند از آخوند بودن خارج نمی‌شود؛ و ثانیاً این خصوصیت در غیر ایشان نیست).

در مورد چهار تعریف اول نیز اختلافی وجود ندارد، بنابراین نباید مراد از حسن و قبح در بحث، یکی از این چهار تعریف باشد. توضیح اینکه بحث از حسن و قبح در مورد این است که این دو از امور واقعی هستند یا از امور اعتباری؛ در حالیکه در مورد چهار معنی اول جای بحث نیست و همه از امور واقعی هستند.

معنای پنجم و ششم به عنوان تعریف حسن و قبح دارای اشکالی نیستند؛ امّا حُسن و قبح دارای معنایی عرفی بوده که ظاهراً در تمام زبانها معادل دارند (به عنوان مثال در زبان فارسی به معنای «خوبی و بدی» و یا «زیبایی و زشتی» هستند). این معنای عرفی، ارتکازی بوده و نزد همه معنایی واحد است. در نتیجه نیاز به تعریف آنها نیست، امّا می‌شود در تعریف آنها با عباراتی مانند «الحُسن هو کون الشیء بحیث ینبغی فعلُه» و یا «الحُسن هو کون الشیء بحیث یستحقّ فاعلُه المدحَ» اشاره به معنای ارتکازی نمود.

اقسام «حُسن و قبح»

حُسن و قبح دارای چهار قسم «عقلی» و «عقلائی» و «عرفی» و «شرعی» می‌باشند:

الف. عقلی: حسن و قبح عقلی دو امر واقعی و قابل درک برای عقل است. موصوف به حُسن و قبح عقلی نیز می‌تواند فعل خداوند متعال و یا فعل انسان باشد.

ب. عقلائی: حُسن و قبح عقلائی دو امر اعتباری بوده که عقلاء «بما هم عقلاء» برای حفظ نظام اجتماعی آنها را اعتبار کرده‌اند. موصوف به حسن و قبح عقلائی می‌تواند افعال انسان در دنیا باشد، امّا فعل خداوند متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شود.

ج. عرفی: حُسن و قبح عرفی دو امر اعتباری بوده که عرف آنها را (نه برای حفظ نظام اجتماعی) اعتبار کرده است. حسن و قبح عرفی تابع آداب و سنن و ملل و نحل و محیط و شرائط محیطی است (یعنی برای حفظ نظام اجتماعی نیست). به عنوان مثال در عرف مسلمین «شرب خمر» عملی قبیح است، امّا ممکن است بین عقلاء کار قبیحی نباشد.

د. شرعی: حُسن و قبح شرعی نیز دو امر اعتباری بوده که شارع برای یک فعل اعتبار کرده است. ادّعا شده در برخی ادلّه از این حسن و قبح استفاده شده مانند اینکه فلان کار بر مومنین قبیح است (اگر این تعابیر همان حسن و قبح عرفی باشد، اعتبار شرعی نخواهد بود؛ امّا اگر اشاره به حُسن و قبح عرفی نباشد، اعتبار شرعی خواهد بود). البته گاهی ممکن است یک فعل ابتدا در شرع حرام شده، سپس در بین عرف مسلمین نیز قبیح شمرده شود.

بنابراین فقط «حُسن و قبح عقلی» از امور واقعی بوده، و سائر اقسام حُسن و قبح از امور اعتباری هستند.

ج۹۳ ۹۵/۱۲/۰۸

دوم: موصوف به «حُسن و قبح»

گاهی ذوات متّصف به حُسن و قبح شده و گاهی نیز افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. اتّصاف ذات به حُسن و قبح مانند «وجه زید حسن او قبیح»، و یا «این دست خط یا تابلو زشت است». این قسم از حُسن و قبح از محلّ بحث خارج است (حُسن و قبح در این موارد، ممکن است در معنای دیگری غیر از معنای محلّ بحث به کار رفته باشد، و ممکن است همان معنی محلّ بحث به نحو استعمال مجازی در این موارد نیز به کار رفته باشد).

به هر حال بحث در حسن و قبحی است که افعال به آن متّصف می‌شوند. به عنوان مثال «ردّ امانت» فعلی است که متّصف به حُسن شده، و «خیانت در امانت» فعلِ قبیح است.

مقدمه: تقسیمات فعل

برای اینکه بیان شود کدام دسته از افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند، باید ابتدا انقسامات فعل بیان شود. فعل تقسیم به «ارادی» و «غیر ارادی» می‌شود. «فعل ارادی» فعلِ مسبوق به اراده است. مراد سبق رتبی است؛ زیرا فعل و اراده در یک آن محقّق می‌شوند به این دلیل که اراده در سلسله عللِ فعل است (بین علّت و معلول نیز فاصله زمانی نیست). به عنوان مثال راه رفتن، نشستن، ایستادن، خوردن، تکلم، از افعال ارادی انسان هستند؛ «فعل غیر ارادی» مسبوق به اراده نیست مانند تمام «افعال صادره از اشیاء فاقد شعور»، و یا «حرکت قلب» و یا «حرکت شش» در انسان، و یا «حرکت ید مرتعش» که این افعال فاعل بالاراده ندارند. حرکت دست مرتعش علّتی دارد، که فاعل بالاراده نیست.

«فعل ارادی» نیز تقسیم به «اختیاری» و «غیر اختیاری» می‌شود. «فعل ارادی اختیاری» یک فعل ارادی است که فاعل آن را قصد کرده است. به عنوان مثال اگر کسی سنگی را به قصد اصابه به درخت به سمت درخت پرتاب کند و سنگ به درخت اصابه نماید، فعلِ «اصابه سنگ به درخت» یک فعل ارادی اختیاری است؛[1] «فعل ارادی غیر اختیاری» نیز فعلی ارادی است که بدون قصد باشد. به عنوان مثال اگر در مثال فوق سنگ اشتباهاً به سرِ زید برخورد نماید، فعلِ «اصابه سنگ به سر زید» یک فعل ارادی غیر اختیاری است.

بنابراین در مجموع سه دسته از افعال وجود دارد (یعنی فعل غیر ارادی؛ و فعل ارادی اختیاری؛ و فعل ارادی غیر اختیاری)، و بحث در این است که کدام دسته متّصف به حُسن و قبح می‌شوند.

---

۱. مراد از فعل در این تقسم، معنای فلسفی آن یعنی مقوله «أن یفعل» نیست؛ بلکه مراد معنای عرفی است. لذا اصابه سنگ به درخت فعل شخص پرتاب کننده محسوب می‌شود هرچند از آن مقوله نباشد.

نظر مشهور: فقط فعل ارادی اختیاری متّصف به حُسن و قبح می‌شود

در نظر مشهور، تنها فعل ارادی اختیاری متّصف به حُسن و قبح (عقلی یا عقلائی یا عرفی) می‌شود. یعنی فعل ارادی غیر اختیاری، متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود. به عنوان مثال اصابه سنگ به سر زید در مثال فوق، نه حَسن است و نه قبیح است. البته تمام افعال ارادی اختیاری نیز متّصف به حُسن و قبح نمی‌شوند، بلکه ممکن است یک فعل ارادی اختیاری نیز نه حَسن و نه قبیح باشد (مانند زدن سنگ به درخت در صورت اصابه به درخت).

نظر مختار: برخی از اقسام فعل ارادی غیر اختیاری نیز متّصف به حُسن و قبح می‌شوند

به نظر می‌رسد نظر مشهور در این مقدار صحیح است که فعل ارادی اختیاری می‌تواند متّصف به حُسن و قبح شود؛ امّا یک قسم از اقسام فعل ارادی غیر اختیاری نیز می‌تواند متّصف به حُسن و قبح شود. توضیح اینکه «فعل ارادی غیر اختیاری» تقسیم به دو قسم می‌شود؛ زیرا خطای در قصد، گاهی خارجی و گاهی ذهنی است:

الف. خطای خارجی: اگر کسی تیری به سمت زید پرتاب نماید به قصد اصابه به زید، امّا اشتباهاً اصابه به عمرو نماید (نه به شخصی که قصد کرده بود تیر به آن اصابه نماید)، در این صورت خطای خارجی رخ داده است. در مواردی از فعل ارادی غیر اختیاری که خطای خارجی رخ داده، این فعل متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود.

ب. خطای ذهنی: فرض شود شخصی یک تیر به سمت زید پرتاب نماید به قصد اصابه به زید، و تیر به همان شخص که قصد کرده بود برخورد نماید، امّا وقتی نزدیک رفت معلوم شود آن شخص عمرو بوده است. در این صورت خطای در ذهن وجود داشته نه در خارج، زیرا تیر در خارج به همان شخصی اصابه نموده که قصد شده بود.

«فعل ارادی غیر اختیاری دارای خطای ذهنی» نیز دارای دو قسم است؛ زیرا گاهی آن دو فعل، اختلاف در حُسن و قبح داشته و گاهی اشتراک در حُسن و قبح دارند. به عنوان مثال اگر در مثال فوق زید فردی «محقون الدم» و عمرو فردی «مهدور الدم» باشد، اختلاف در حُسن و قبح وجود دارد (زیرا قتل زید امری قبیح است، امّا قتل عمرو قبیح نیست)؛ و اگر هر دو «محقون الدم» باشند، اشتراک در حُسن و قبح وجود دارد. در صورت اختلاف در حُسن و قبح نیز آن فعل متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود، امّا در صورت اشتراک، متّصف به حُسن و قبح می‌شود.[1] بنابراین اگر هر دو «محقون الدم» باشند و عمرو کشته شده باشد، این قتل فعلی قبیح است (هرچند این قتل ارادی غیر اختیاری است، امّا متّصف به قبح می‌شود).

---

۱. همانطور که در بحث تجرّی توضیح داده شده، سرّ مطلب در این است که قتل زید «بما هو زید» قبیح نیست، بلکه «بما هو قتل محقون الدم» قبیح است؛ فقط در ذهن اشتباهی رخ داده و عمرو «محقون الدم» کشته شده است. قبح تجرّی نیز به همین بیان توجیه شده است.

در نتیجه اگر فعل ارادی غیر اختیاری دارای خطای ذهنی بوده و دو فعل اشتراک درحُسن و قبح داشته باشند،[1] در این صورت این فعل نیز متّصف به حُسن و قبح می‌شود.

ج۹۴ ۹۵/۱۲/۱۴

سوم: انقسامات شیء

تمام اشیاء و امور در علم اصول، داخل در این چهار قسم هستند (بر حسب استقراء): واقعی؛ حقیقی؛ اعتباری؛ وهمی؛ به عبارت دیگر هر مفهومی که در ذهن در نظر گرفته شود، مصداقی در یکی از این عوالم (عالم واقعیت؛ عالم حقیقت؛ عالم اعتبار؛ عالم وهم) دارد.[2]

امر واقعی

امر واقعی امری است که وجود ندارد و در عین حال واقعیت داشته و متقوّم به اذهان انسانها یا افراد ذی‌شعور نیست. امر واقعی دارای امثله بسیاری است، مانند استحاله تناقض (استحاله تناقض مسلّماً واقعی است نه اعتباری، و نه حقیقی که وجود داشته باشد)؛ و تلازم بین علّت و معلول؛ و عدم شریک الباری (که واقعیت دارد، نه اینکه وجود داشته باشد)؛[3]

اگر در عالم هیچ ذی‌شعوری نباشد، استحاله تناقض و یا تلازم واقعیت دارند. امور واقعی هیچ وعائی نیز ندارد (وعاء برای موجود است، یعنی موجود ممکن است در وعاء ذهن یا خارج باشد، امّا خودِ وجود یا تلازم هیچ وعائی ندارند). تمام مفاهیم انتزاعی نیز از امور واقعی هستند، مانند فوقیت این دفتر نسبت به میز، و یا عالمیت زید (هرچند زید امری حقیقی است).[4]

---

۱. اشتراک در حُسن و قبح نیز باید به سبب عنوانی واحد باشد که بر دو فعل منطبق می‌شود. در مثال فوق «قتل انسان محترم» عنوانی است که بر قتل زید و بر قتل عمرو منطبق است.

۲. اصولیون به این تقسیم معتقد بوده؛ و شهید صدر در تبیین این چهار قسم، بیش از همه حرف زده و تطبیقات آنها را ذکر نموده است.

۳. وجود باری تعالی نیز امری واقعی بوده و اعتباری یا موهوم نیست. توضیح اینکه خودِ باری تعالی امری حقیقی بوده و وجود دارد، امّا وجودِ باری تعالی دیگر وجود ندارد بلکه عین وجود است. به عبارت دیگر وجودِ باری تعالی «شیء له الوجود» نیست بلکه «عین الوجود» است. بنابراین تمام وجودات مانند وجود جبرائیل و وجود زید و مانند آنها، از امور واقعی هستند.

۴. بحث مهمّی که با توجه به امور واقعی وجود دارد، این است که در فلسفه اموری که به عنوان مقوله بیان شده، امر واقعی هستند یا حقیقی؟ به عنوان مثال فعل، یا کمّ یا کیف وجود دارند یا واقعیت دارند.

امر حقیقی

امر حقیقی امری است که وجود داشته و «شیءٌ له الوجود» بر آن صادق است. به عنوان مثال انسان از امور حقیقی است؛ زیرا «شیء له الوجود» است. امور حقیقی نیز مثال‌های بسیاری مانند «خداوند متعال»؛ «زید»؛ «جبرائیل»؛ «جنّ» و مانند آنها دارد، و همه این امور «شیء له الوجود» هستند (بر خلاف «عنقاء» که وجود نداشته و از امور حقیقی نیست).

خودِ «مفهوم» نیز در ذهن وجود داشته و از امور حقیقی است. «تصور» و «تصدیق» و «صور خیالیه» نیز از امور حقیقی هستند.[1]

امر اعتباری

امر اعتباری امری است که واقعیت نداشته و وجود نیز ندارد، بلکه تنها اعتبار شده است. به عنوان مثال ملکیت بین زید و عبایش امری اعتباری است هرچند زید و عبا هر دو از امور حقیقی هستند. پس علقه بین آن دو، امری اعتباری بوده و این علقه بین عمرو و آن عبا برقرار نیست. بنابراین بین دو امر حقیقی، یک علقه فرض شده است. این علقه در ذهن اعتبار شده لذا اعتبار کننده آن ذهن است؛ نه اینکه ظرف علقه در ذهن باشد.

مثال دیگر برای امر اعتباری، علقه زوجیت است. زوجیت نیز یک امر اعتباری است نه اینکه بعد از تحقّق عقد نکاح بین دو نفر، چیزی موجود شده باشد.

امر وهمی

امر وهمی امری است که واقعی یا حقیقی یا اعتباری نباشد. به عنوان مثال «وجود شریک الباری» واقعیت و یا وجود نداشته، و اعتباری نیست؛ بلکه از امور وهمی است. «عدم حقّ تعالی» نیز امر موهومی است؛ «امکان اجتماع نقیضین» نیز موهوم است. وجود زید در این اتاق امر موهومی است (وقتی زید در این اتاق نباشد)؛

واقعیت داشتنِ «ملکیت» نیز امر وهمی است، همانطور که اعتباری بودنِ تلازم امر وهمی است.

ج۹۵ ۹۵/۱۲/۱۵

---

۱. اصطلاح «واقعی» در بسیاری از موارد در علم اصول، به معنای اعمّ از «حقیقی» و «واقعی» به کار می‌رود. یعنی مراد این است که امر وهمی یا اعتباری نیست، نه اینکه واقعی به همین اصطلاح و در مقابل حقیقی باشد.

چهارم: تحریر محلّ نزاع

اگر حسن عدل و قبح ظلم امری واقعی باشند، حسن و قبح «عقلی» خواهد بود؛ زیرا عقل آن واقعیت را درک می‌کند. اگر امری اعتباری باشند، حسن و قبح «عقلائی» خواهند بود. بنابراین نزاع در این است که آیا حسن و قبح از امور واقعی هستند، و یا از امور اعتباری هستند.

و به عبارت دیگر حسن و قبح اعتباری فی الجمله مورد قبول است، و نزاع در این است که آیا حسن و قبح عقلی هم وجود دارد؟ اگر حسن و قبح عقلی باشند، یعنی حسن عدل امری واقعی است؛ و اگر حسن و قبح عقلائی باشند، حسن عدل نیز اعتباری خواهد بود.

پنجم: ثمره بحث

دو ثمره برای قبول حسن و قبح عقلی و یا انکار آن، ذکر شده است که به بررسی هر یک به طور مستقلّ می‌پردازیم:

ثمره اول: نسبیت حسن و قبح

اولین ثمره بحث از حسن و قبح این است که اگر حسن و قبح «واقعی» و «عقلی» باشند، از امور مطلق بوده و نسبی نخواهند بود؛ امّا اگر حسن و قبح «عقلائی» و «اعتباری» باشند، از امور نسبی خواهند بود؛ زیرا در این صورت ممکن است یک امر واحد در یک زمان حسن و در زمان دیگر قبیح باشد، و یا در یک مکان حسن و در مکان دیگر قبیح باشد. به عبارت دیگر اگر حسن و قبح از امور اعتباری باشد، ارزش‌ها و اخلاق نیز نسبی خواهند بود؛ زیرا ممکن است برای یک ارزش یا امر اخلاقی، در یک مقطع اعتبار حسن شده و در مقطع یا مکان دیگر اعتبار قبح شود.

به نظر می‌رسد این ثمره صحیح نیست؛ زیرا حسن و قبح چه «عقلی» باشند چه «عقلائی»، از امور مطلق بوده و نسبی نخواهند بود. توضیح اینکه در کنار حسن و قبح عقلی و عقلائی، حسن و قبح عرفی نیز وجود دارد. حسن و قبح عرفی امری نسبی است و ممکن است یک عمل خاصّ در یک عرف قبیح باشد و در عرف دیگر حَسن باشد. به عنوان مثال شرب خمر در عرف مسلمین قبیح بوده، امّا در عرف ادیان دیگر قبیح نیست. در مقابل حسن و قبح عرفی، حسن و قبح عقلی یا عقلائی وجود دارند که نسبی نیستند. البته ممکن است گاهی موضوع حسن و قبح تغییر کرده و حسن آن تبدیل به قبح یا بالعکس شود. به عنوان مثال علّت قبح سرقت، اختلال به نظام اجتماعی است. اگر فرض شود در یک جامعه سرقت موجب اختلال نباشد (مثلاً مسائل امنیتی بسیار شدید شده

که به ندرت سرقت رخ دهد، و موارد نادر نیز موجب اختلال به نظام نشود)، در این صورت سرقت قبحی ندارد؛ امّا تغییر قبح آن به سبب تغییر موضوع است. مثال دیگر اینکه فرض شود ساعتی اختراع شده که بر دست افراد بسته شده و با دروغ گفتن آن شخص، علامتی خاصّ می‌دهد. در این صورت نیز دروغ بسیار اندک شده و در موارد نادر نیز اختلال نظام محقّق نمی‌شود، زیرا دروغ هر شخص برای دیگران معلوم می‌شود. در این صورت نیز قبح کذب از بین رفته، امّا ارتفاع قبح به سبب تبدیل موضوع است.

به هر حال، حسن و قبح عرفی امری نسبی است؛ امّا حسن و قبح عقلی و عقلائی از امور مطلق بوده و نسبی نیستند. فقط گاهی موضوع آنها تغییر کرده، و موجب تغییر حسن یا قبح عملی می‌شود.

ثمره دوم: اتّصاف افعال خداوند متعال به حُسن و قبح

ثمره دوم این است که اگر حسن و قبح «عقلی» باشند، افعال خداوند متعال نیز متّصف به حسن و قبح عقلی می‌شود؛ امّا اگر حسن و قبح «عقلائی» باشند، افعال خداوند متعال متّصف به آنها نمی‌شود؛ زیرا موضوع حسن و قبح عقلائی فعل انسانی است که در اجتماع زندگی کرده است. بنابراین عقاب خداوند متعال در روز قیامت متّصف به حُسن و قبح نخواهد شد، و سائر افعال خداوند نیز متّصف به حُسن و قبح نخواهند شد.

به نظر می‌رسد این ثمره فی الجمله صحیح بوده و ثمره مهمّی است؛ امّا دو تعلیقه بر آن وجود دارد: اول اینکه برای تحقّق این ثمره باید خداوند متعال «فاعل بالاراده» باشد تا افعالش متّصف به حُسن و قبح عقلی شود (در نظر فقهاء و متکلمین خداوند متعال «فاعل بالاراده» است، امّا در نظر حکماء اینگونه نیست)؛ تعلیقه دوم اینکه در هر صورت (قبول یا انکار حُسن و قبح عقلی)، فعل خداوند متعال متّصف به حسن و قبح عرفی می‌شود. به عنوان مثال اگر خداوند متعال اطفال را به جهنّم ببرد، نزد عرف این کار قبیح است (حتی منکر وجود خداوند متعال نیز می‌گوید اگر خداوندی باشد و چنین تعذیبی نماید، کار قبیحی انجام داده است).[1]

ج۹۶ ۹۵/۱۲/۱۶

ششم: اقوال در مسأله

در مجموع چهار قول در این مسأله وجود دارد؛ زیرا منکرین حسن و قبح عقلی، سه مسلک متفاوت دارند، که به ضمیمه قول به قبول حسن و قبح عقلی، چهار نظر خواهد شد:

---

۱. به وسیله این نکته پاره‌ای از اشکالات منکرین حسن و قبح عقلی پاسخ داده می‌شود.

قول اول: انکار حسن و قبح عقلی

نظر اول انکار حسن و قبح عقلی و قول به حسن و قبح عقلائی یا عرفی است. در نظر حکماء حسن و قبح، اعتباری بوده و آنها منکر حسن و قبح عقلی هستند (البته به یک نفر از حکماء یعنی مرحوم حاجی سبزواری نسبت داده شده که ایشان قائل به حسن و قبح عقلی بوده‌اند). در بین فقهاء نیز مرحوم اصفهانی تبعیت از حکماء نموده و منکر حُسن و قبح عقلی است.

البته حکماء این مسأله را به طور روشن و مستقلّ بحث نکرده‌اند، لذا برخی در نسبت انکار حسن و قبح عقلی به آنها تشکیک کرده‌اند؛ امّا به نظر می‌رسد حکماء منکر حسن و قبح عقلی هستند، و دلیل بر مدّعی این است که در نظر حکماء «واقعیت» مساوق «وجود» بوده و سائر امور نیز موهوم هستند. سپس حکماء موجودات عالم را در تقسیمی استقراء نموده‌اند، و ادّعا دارند که هیچ موجودی خارج از این تقسیم نیست. در نظر آنها موجود تقسیم به واجب و ممکن شده، که ممکن نیز تقسیم به جوهر و عرض می‌شود. جوهر دارای پنج قسم، و عرض دارای نُه قسم است. بنابراین موجودات عالم داخل در این پانزده قسم بوده، و سائر امور موهوم هستند. حسن و قبح نیز اگر امر واقعی (موجود) باشد، باید داخل این اقسام باشد. واضح است که حسن و قبح، داخل واجب یا جوهر نبوده، و از بین اعراض نیز کمّ یا وضع یا أین یا اضافه نیست. لذا تنها قسمی از عرض که ممکن است بر حسن و قبح منطبق باشد، «کیف» است. در حکمت «کیف» تقسیم به چهار قسم «کیف محسوس» و «کیف نفسانی» و «کیف مختصّ کمّ» و «کیف استعدادی» شده، که پر واضح است حسن و قبح داخل هیچیک از اقسام کیف نیست. بنابراین در حکمت حسن و قبح امری موهوم است (عتباریات در حکمت امری موهوم هستند).

در نتیجه قول اول انکار حسن و قبح عقلی، و قول به اعتباریت حسن و قبح است.

قول دوم: قبول حُسن و قبح عقلی

در نظر برخی نیز حسن و قبح، امری عقلی و واقعی است. قائلین به این نظر، سه مسلک متفاوت دارند که هر یک مستقلّاً ذکر می‌شود:

مسلک اول: حُسن و قبح عقلی در طول امر و نهی شارع

در نظر اشاعره حسن و قبح از امور عقلی و واقعی است، امّا در طول امر و نهی شارع واقعیت پیدا می‌کند. همانطور که در مباحث قبل توضیح داده شد امور واقعی دارای دو قسم «واقعی واقعی» و «واقعی اعتباری» هستند. امر واقعی واقعی در طول اعتبار نیست مانند مالیت طلا، و امر واقعی اعتباری در طول یک اعتبار است مانند

مالیت اسکناس. در نظر اشاعره حسن و قبح واقعی اعتباری هستند؛ و اگر خداوند متعال امر به صدق نماید، صدق واقعاً حسن شده؛ و اگر نهی از آن نماید صدق واقعاً قبیح می‌شود. پس «حُسن» و «قبح» دو وصف واقعی برای افعال هستند که در طول امر و نهی شارع واقعیت پیدا می‌کنند. لذا افعال با صرف نظر از امر و نهی شارع، حَسن یا قبیح نیستند (روشن است که با این تفسیر، افعال الهی متّصف به حسن و قبح نمی‌شوند؛ لذا نظر اشاعره از این حیث شبیه نظر منکرین حسن و قبح عقلی یا قول به اعتباریت حسن و قبح است).

البته تفسیر دیگری از کلام اشاعره نیز شده، و شهید صدر فرموده اشاعره منکر حسن و قبح عقلی و واقعی هستند. ایشان تفاوت بین نظر حکماء و اشاعره را اینگونه توضیح داده است که در نظر حکماء، حسن و قبح اعتباری بوده و به اعتبار عقلاء است؛ در نظر اشاعره نیز هرچند حسن و قبح اعتباری است، امّا به اعتبار شارع است.

به نظر می‌رسد این تفسیر از کلام اشاعره صحیح نبوده، و با مراجعه به کلام بزرگان اشاعره مانند تفتازانی، بطلان این تفسیر معلوم می‌شود.[1]

به هر حال این نظریه حتی اگر نظر اشاعره نباشد، به عنوان یک نظر در بحث حُسن و قبح مطرح است.

مسلک دوم: امر و نهی شارع، کاشف از حُسن و قبح عقلی

در نظر اخباریون نیز حسن و قبح عقلی و واقعی بوده و در طول امر و نهی شارع نیست. بنابراین هر فعلی با قطع نظر از امر و نهی شرعی، ممکن است متّصف به حسن و قبح شود. به عنوان مثال «ردّ امانت» حَسن است حتی اگر امر شرعی به آن نباشد. البته در مقام اثبات، عقل به تنهایی نمی‌تواند حسن و قبح افعال را درک نماید؛ زیرا حسن و قبح از امور بسیار پیچیده بوده و دارای خفاء است، لذا فقط با امر شرعی، حسن و قبح افعال کشف می‌شود. بنابراین اینگونه نیست که حسن و قبح ناشی از امر شرعی باشد، بلکه امر و نهی شرعی کاشف از حسن و قبح یک فعل است.

در نظر اخباریون اگر حسن و قبحی قبل از امر و نهی شارع نباشد، امر و نهی شرعی به یک فعل نیز نخواهد شد؛ زیرا اگر همه افعال یکسان باشند، دلیلی نیست که شارع به برخی افعال امر نموده و از برخی افعال نهی نماید.

---

۱. کتاب شرح المقاصد، ج۴، ص۲۸۳؛ این کتاب تفتازانی از بهترین کتب کلامی اهل سنّت است.

مسلک سوم: درک حُسن و قبح افعال توسط عقل

در نظر معتزله و عدلیه و فقهاء، نیز حُسن و قبح عقلی و واقعی بوده و در طول امر و نهی شرعی نیست. در مقام اثبات نیز نیازی به امر و نهی شرعی نداشته و با عقل نیز قابل درک است. البته مراد این نیست که عقل دارای عصمت است، بلکه امکان خطا در درک عقل نیز وجود دارد، امّا به هر حال عقل به تنهایی می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را درک نماید.

مقام اول: ادلّه اثبات حسن و قبح عقلی

همانطور که گفته شد در نظر برخی، حسن و قبح امری واقعی و عقلی هستند. برای اثابت این نظر، ادلّه بسیاری ذکر شده که به اهمّ آنها اشاره می‌شود و به برخی اشکالات هر دلیل نیز اشاره می‌شود:

دلیل اول: اثبات نبوّت

دلیل اول این است که با انکار حُسن و قبح عقلی، نبوّت هیچ نبیّ قابل اثبات منطقی نیست. بنابراین باید حُسن و قبح عقلی پذیرفته شود تا نبوّت هر نبیّ ثابت شود. توضیح اینکه تمام متکلمین در اثبات نبوّت نبیّ خود، از حسن و قبح عقلی استفاده کرده‌اند (یعنی در مقدّمات استدلال برای اثبات هر نبوّتی از حسن و قبح عقلی استفاده شده است). به عنوان مثال در استدلال بر اثبات نبوّت حضرت موسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام، گفته می‌شود ایشان معجزه داشته و این مفروغ‌عنه است. این نبیّ ممکن است صادق یا کاذب باشد. اگر صادق باشد که مطلوب ثابت خواهد بود. اگر کاذب باشد، این قدرت بر اعجاز را خداوند متعال به وی اعطاء کرده است. اعطاء قدرت به کاذب برای تضلیل دیگران عقلاً قبیح است. صدور قبیح نیز از خداوند متعال است.

بنابراین متکلمین نیز متوجه بوده‌اند که اثبات صدق دعوای نبیّ توسط اعجاز، ممکن نیست؛ زیرا رابطه‌ای بین «صدق گفتار» و «تبدیل عصا به ثعبان» وجود ندارد. به همین دلیل از مقدمه حسن و قبح عقلی استفاده نموده‌اند.

اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، تضلیل خداوند نیز عقلاً قبیح نخواهد بود (زیرا عقلی حکم به حُسن یا قبح هیچ عملی ندارد)؛ و از سوی دیگر نیز فعل خداوند متعال متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شود؛ و دلیلی نیز بر استحاله صدور فعل قبیح عرفی، از خداوند متعال وجود ندارد.

اشکال اول: اثبات نبوّت بر حسب حساب احتمالات

شهید صدر فرموده اثبات نبوّت نیاز به مقدمه حسن و قبح عقلی ندارد، بلکه بر اساس حساب احتمالات و منطق استقراء نبوّت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، اثبات می‌شود. سپس نبوّت سائر انبیاء نیز با قول نبیّ اکرم صلّی الله علیه و آله ثابت می‌شود.[1]

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا با تسلّم این استدلال و اثبات نبوّت بر بر اساس حساب احتمالات، این استدلال اثبات منطقی است نه اثبات علمی؛ در حالیکه کلام مستدلّ ورود خدشه به استدلال منطقی است. توضیح اینکه اثبات منطقی اثباتی مبتنی بر برهان است (البته اثبات منطقی دو اصطلاح دارد: اثبات مبتنی بر قیاس، و اثبات مبتنی بر برهان؛ و برهان زیر مجموعه قیاس، و اخصّ از آن است؛ در ما نحن فیه مراد اثبات مبتنی بر برهان است). اثبات علمی نیز اثباتی مبتنی بر استقراء بوده (استقراء نیز مبتنی بر حساب احتمالات است) و در علومی مانند طبّ و فیزیک و شیمی و مانند آن از این روش استفاده می‌شود.

اگر اثبات نبوّت اثبات علمی شود، به این معنی است که عدم نبوّت نیز ممکن است؛ امّا اگر اثبات منطقی شود، عدم نبوّت ممکن نبوده و نبوّت این شخص امری ضروری است. حساب احتمالات فقط مفید باور و قطع است. بنابراین با تسلّم استدلال با حساب احتمالات نیز اثبات منطقی نبوّت به دست نمی‌آید.

ج۹۷ ۹۵/۱۲/۱۷

اشکال دوم: عدم اثبات منطقی نبوّت، دلالتی بر عدم نبوّت ندارد

فرض شود ملازمه بین انکار حُسن و قبح عقلی، و عدم اثبات منطقی نبوّت ثابت باشد؛ امّا با عدم اثبات منطقی نبوّت یک نبیّ ثابت نمی‌شود که آن نبیّ فاقد نبوّت باشد، زیرا ابطال دلیل دلالت بر ابطال مدّعی ندارد. در جهان صدها میلیون نفر اعتقاد به نبوّت انبیاء دارند، که بر اساس این دلیل (قبح تضلیل ناس) نمی‌باشد. بلکه ممکن است مردم عامّی این دلیل را اصلاً متوجه نشوند.

برهان در ذهن متکلمین و مستدلّ، امر بسیار مقدّسی و مهمّی بوده، و هر مدّعایی نیاز به برهان داشته است؛ درحالیکه به نظر می‌رسد برهان کاربرد چندانی ندارد؛ زیرا همانطور که در حکمت گفته شده فقط علم ریاضیات و طبیعیات و الهیات مبتنی بر برهان است. اگر ریاضیات کنار گذاشته شود، امروزه ثابت شده تمام براهین به کار رفته در طبیعیات، مورد خدشه است؛ و در الهیات نیز اختلاف بسیار شدیدی هست به طوری که حتی شاید یک مسأله فلسفی نیز نباشد که همه بر آن متّفق باشند. اکثر ادلّه فیلسوفان (نه مدّعی آنها) نیز امروزه مورد خدشه بوده

---

۱. الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ص۶۱.

و مورد نقد است. به عبارت دیگر برهان قیاسی است که مقدمات یقینی و بدیهی دارد؛ امّا وجود این همه نزاع در علم فلسفه، با برهانی بودن مسائل آن سازگار نیست. به عنوان مثال قضیه «شیخ انصاری از فقهاء است» برهانی ندارد، در حالیکه از برخی قضایای بدیهی نیز بدیهی‌تر است. لذا با اینکه هیچ تردیدی در فقاهت شیخ انصاری نیست، امّا قابل برهان منطقی نیز نیست (یعنی این قضیه داخل در اقسام بدیهی منطقی نبوده، و برهان منطقی نیز ندارد). نبوّت انبیاء و امامت ائمه نیز دقیقاً مانند این قضیه است.

به هر حال برهان نداشتن، آسیبی به اصل ثبوت نبوّت برای یک شخص، و به اعتقاد مردم به نبوّت یک شخص، وارد نمی‌کند (به دلیل نادرستی این ادلّه متکلمین، شهید صدر به دنبال حساب احتمالات رفته است)؛ زیرا ممکن است نبوّت اثبات علمی داشته، و یا معجزه این اثر تکوینی را داشته باشد که تبیعت مردم را به دنبال آورد (معجزه هرچند حدّ وسط استدلال بر اثبات نبوّت نیست، امّا این اثر تکوینی را دارد که تبعیت مردم را به دنبال خواهد آورد).

دلیل دوم: وجوب اطاعت خداوند متعال

دلیل نقضی دیگر این است که اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، اطاعت از خداوند متعال نیز لازم نبوده و می‌شود با تکالیف الهی مخالفت نمود. توضیح اینکه اطاعت از خداوند متّصف به حُسن عقلائی یا عرفی نیست، لذا اگر حُسن عقلی هم نداشته باشد، پس دلیلی بر اثبات اطاعت نخواهد بود. بنابراین مخالفت با خداوند متعال نیز ممکن خواهد شد.

اشکال: اطاعت به سبب دفع ضرر محتمل است

به نظر می‌رسد در این دلیل مغالطه‌ای شکل گرفته است. توضیح اینکه انکار حُسن و قبح عقلی، تنها موجب می‌شود اطاعت خداوند متعال دارای حُسن عقلی نباشد (زیرا اصلاً حُسن عقلی وجود ندارد)؛ امّا ثابت نمی‌کند معصیت خداوند متعال جائز است.

اطاعت انسانها نیز ربطی به حُسن عقلی ندارد، بلکه به سبب احتمال عقوبت است. یعنی احتمال نبوّت موجب احتمال عقوبت است، و احتمال عقوبت موجب اطاعت است. شاهد اینکه اگر فرض شود پیامبر فرموده خداوند متعال که امر به نماز نموده است، عقوبتی ندارد (یعنی قیامت و جهنّمی نیست) و تنها بنده نمازخوان را دوست دارد. در این صورت تعداد بسیار اندکی از مسلمین نماز می‌خواندند. در این فرض حتی اگر اطاعت حُسن عقلی

هم داشته باشد، این حُسن موجب اطاعت مسلمین خواهد بود. بنابراین اطاعت مسلمین به سبب حُسن عقلی آن نیست، بلکه به سبب دفع ضرر محتمل است؛ زیرا انسان بر اساس منفعت عمل می‌کند.

دلیل سوم: عدم لغویت شرائع

دلیل نقضی دیگر این است که اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، شرائع لغو خواهد شد؛ زیرا با انکار حُسن و قبح عقلی، تمام افعال یکسان بوده و متّصف به حُسن یا قبح نخواهند بود. در این صورت تفاوتی بین شرب خمر و صوم، و یا بین ردّ امانت و خیانت در امانت، نخواهد بود؛ لذا دلیلی ندارد به یک فعل امر شده و از دیگری نهی شود. در نتیجه شریعت که مجموعه اوامر و نواهی است، لغو خواهد بود.

اشکال: عدم تبعیت امر و نهی شرعی از حُسن و قبح عقلی

این دلیل نیز نادرست است؛ زیرا در نظر عدلیه امر و نهی تابع حُسن و قبح عقلی افعال نبوده، و تابع مصلحت و مفسده است. البته دو نظر وجود دارد: اول نظر قدماء است که امر و نهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلّق امر و نهی» است؛ دوم نظر متأخرین است که امر و نهی تابع «مصلحت در تشریع» است (البته مصلحت تشریع نیز گاهی ناشی از مصلحت در متعلّق امر و نهی می‌باشد).

به هر حال امر و نهی تابع حُسن و قبح عقلی نبوده و تابع مصلحت و مفسده، و یا مصلحت در تشریع است.

دلیل چهارم: عدم اختلاف در مجتمع‌های مختلف، کشف از واقعیت حُسن و قبح می‌کند

دلیل چهارم این است که در مجتمعات مختلف که حتی برخی از آنها از دیگران اطّلاع و خبری نداشته‌اند، اتّفاق بر حُسن یا قبح برخی افعال وجود دارد. به عنوان مثال همه کذب را قبیح، و ردّ امانت را حَسن، می‌دانند. اگر حُسن و قبح، عقلی نبوده و عقلائی باشد، اتّفاقی نخواهد بود (احتمال ندارد همه صدفةً یک چیز را اعتبار کرده باشند). لذا کشف می‌شود واقعیتی وجود داشته که همه آن را درک کرده‌اند.

اشکال: حُسن و قبح عقلائی نیز تابع اخلال نظام است

پاسخ این است که اگر حُسن وقبح، عقلائی باشد نیز به نحو گتره‌ای نیست؛ بلکه برای حفظ نظام است. پس اینکه اتّفاق در حُسن و قبح برخی افعال هست، به سبب جهت مشترک در همه نظام‌ها (عدم اخلال به نظام اجتماعی) است. به عنوان مثال سرقت در تمام جوامع موجب اخلال است (و اینگونه نیست که در یک جامعه

موجب اخلال شود، و در جامعه دیگر موجب حفظ شود). در نتیجه اتّفاق بر قبح سرقت وجود دارد. بنابراین منشأ حُسن و قبح عقلائی نیز اخلال نظام است که امری واقعی است.

ج۹۸ ۹۵/۱۲/۱۸

دلیل پنجم: وفای خداوند متعال به وعده‌هایش

اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، وفای خداوند متعال به وعده‌هایش نیز دلیلی نداشته و لازم نیست به وعده عمل شود. توضیح اینکه خداوند متعال وعده‌های بسیاری در کتاب کریم از جمله وعده به بهشت و نهرهای آن داده است. خلف وعده نیز عقلاً قبیح است، لذا به وعده‌های خود عمل خواهد نمود. در حالیکه با انکار حُسن و قبح عقلی، خلف وعده خداوند متعال نیز قبیح نخواهد بود؛ زیرا قبح عقلی که وجود ندارد، و افعال الهی متّصف به قبح عقلائی و عرفی هم نمی‌شوند. بنابراین محذور انکار حُسن و قبح عقلی، این است که لزوم عمل خداوند متعال به وعده‌هایش ثابت نمی‌شود.

اشکال اول: با قبول قبح عقلی نیز، وفای به وعده ثابت نمی‌شود

اولین اشکال به این دلیل این است که حتی با پذیرش قبح عقلی نیز وفای خداوند متعال به وعده‌ها قابل اثبات نیست. توضیح اینکه گاهی عدم وفای به وعده قبیح نبوده، و بلکه گاهی حسن است. به عنوان مثال فرض شود تنها راه برای خوراندن دارو به یک بچه مریض (که راه منحصر بهبودی وی نیز خوردن آن دارو است)، وعده خریدن موتور برای وی باشد. در این صورت اگر پدر وعده داده امّا پول خرید موتور نداشته باشد، خلف وعده قبیح نیست؛ و اگر فرض شود موتور وسیله خطرناکی برای بچه بوده و جان وی را به خطر می‌اندازد، خلف وعده حسن خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، با قبول اینکه خلف وعده گاهی قبیح است، اثبات نمی‌شود که خداوند متعال به وعده‌هایش عمل کند؛ زیرا ممکن است در مورد خداوند متعال نیز خلف وعده عقلاً قبیح نباشد. فرض شود انسانها در دنیا دچار فساد فراوان شده و اگر به آنها وعده داده نشود، یکدیگر را کشته یا بسیار در حقّ هم ظلم می‌کنند. بنابراین ترس یا طمع موجب می‌شود اجتماع بشری حفظ شده و با مشکلی مواجه نشود. به عبارت دیگر تنها راه

برای تأدیب انسان و اینکه عالم را به فساد نکشد، این است که خداوند متعال وعده جهنّم و بهشت دهد. در این صورت خلف وعده قبیح نیست.[1]

اشکال دوم: اثبات وفای به وعده با حکمت الهی

اشکال دوم این است که با فرض انکار حُسن و قبح عقلی نیز اثبات وفای خداوند متعال به وعده ممکن است. در مقدمه استدلال به جای حُسن و قبح عقلی از حکمت الهی استفاده می‌شود. توضیح اینکه خداوند متعال حکیم است. حکیم بر اساس مصلحت عمل کرده، و فعلِ لغو و بر خلاف مصلحت ندارد. از سوی دیگر نیز خداوند متعال قدرت بر وفای به وعده داشته، و وفای به وعده (بهشت رفتن مردم) نیز به نفع عباد است. در این صورت خداوند متعال نیز به وعده وفاء کرده و عباد را به بهشت خواهد برد؛ زیرا وفاء نکردن به وعده در این شرائط، کارِ لغو و بر خلاف حکمت و مصلحت خواهد بود. لذا اگر خداوند متعال وفاء به وعده نکند، با حکمت وی سازگار نبوده و تناقض خواهد شد.

دلیلی ششم: وجدان حُسن و قبح عقلی

دلیل ششم تمسّک به وجدان برای اثبات حُسن و قبح عقلی است، که شاید روشن‌ترین و بهترین دلیل باشد. یعنی همانطور که وجدان می‌شود تمام اشیایی که دیده می‌شوند، موجوداتی ورای انسان هستند؛ همانطور هم حُسن برخی افعال وجدان می‌شود. به عنوان مثال اگر کسی کودک در حال غرق شدن را نجات دهد، بالوجدان فعلِ حَسنی انجام داده است. مثال دیگر اینکه کسی که کودکی را بدون دلیل به قتل برساند، کارِ قبیحی انجام داده است. البته حسن و قبح برخی افعال وجدان نمی‌شود، امّا بسیاری از افعال نیز هستند که حُسن و قبح آنها وجدانی است. بنابراین حُسن و قبح افعال از امور واقعی بوده، و توسط عقل درک می‌شود.

اشکال: وجدان، مؤدّب است

اشکال این دلیل، مؤدّب بودن وجدان ماست. به عبارت دیگر حُسن و قبح برخی افعال، قابل خدشه نیست و وجدان حکم به آن دارد. بحث در این است که آیا وجدان انسان قبل از تأدیب (انسان دارای دو تأدیب محیطی

---

۱. در این بیان فرض این است که تمام اوامر الهی برای تأدیب اجتماعی است، و این فرض محتمل بوده، و دلیلی بر ابطال آن نیست؛ لذا با توجه به نظر فلاسفه که معتقد بودند قیامتی که فقهاء و متکلمین قبول دارند (با همان خصوصیات مادّی و توصفیاتی که در ظاهر ادلّه آمده)، عقلاً محال است. با فرض صحّت نظر حکماء، خداوند متعال قدرت بر امر محال نداشته، لذا در فرض عدم قدرت نیز خلف وعده قبیح نیست.

و ژنتیکی است) و بزرگ شدن در اجتماع نیز چنین حکمی دارد؟ این مطلب قابل اثبات نیست؛ زیرا اگر انسان در شرائطی خاصّ قرار نگرفته باشد، وجدان و احساس آن شرائط را نخواهد داشت. به عنوان مثال انسانِ کاملاً سیراب، هرگز نمی‌تواند با تصور حال انسانی که چند روز در بیابان تشنه مانده، احساس و وجدان وی را داشته باشد. اگر از وی سوال شود با دیدن آب چه احساس و وجدانی داری، پاسخ می‌دهد احساس خاصّی ندارم (بله می‌تواند تصوّر حال وی نموده، و تصوّر کند نیاز شدیدی به آب داشته و با دیدن آب بسیار خوشحال می‌شود؛ امّا وجدان و احساس خوشحالی ندارد. به عبارت دیگر هرچند تصوّر اشتیاق به آب داشته باشد، امّا احساس نیازی به آب ندارد).

مقام دوم: ادلّه انکار حُسن و قبح عقلی

ادلّه بسیاری نیز برای انکار حُسن و قبح عقلی بیان شده، که به سه دلیل عمده اکتفاء می‌شود:

دلیل اول: اتّصاف امور عدمی به حُسن و قبح

برخی امور عدمی نیز متّصف به حُسن و قبح می‌شوند، به عنوان مثال «عدم ردّ امانت» نیز قبیح است. امور عدمی متّصف به امور وجودی و واقعی نمی‌شوند. بنابراین از اتّصاف امور عدمی به حُسن و قبح، اعتباری بودن آنها کشف می‌شود؛ زیرا نزاع در واقعی یا اعتباری بودن آنهاست، که اگر واقعی بودن انکار شود، اعتباریت ثابت خواهد شد.

اشکال اول: بازگشت امور عدمی متّصف به حُسن و قبح، به امور وجودی

اشکال این استدلال در مقدمه اول است که امور عدمی متّصف به حُسن و قبح می‌شوند؛ زیرا ممکن است گفته شود آن امور عدمی بازگشت به امور وجودی کرده و به این سبب متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. به عنوان مثال قبحِ «عدم ردّ امانت»، در واقع همان قبحِ «خیانت در امانت» است. بنابراین آنچه متّصف به حُسن و قبح می‌شود، امور وجودی بوده که از آنها با ملازم عدمی آنها تعبیر شده است.

اشکال دوم: حُسن و قبح امور عدمی، عرفی است

اشکال دیگر این است که اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، حُسن و قبح اعتباری وجود دارد. یعنی حُسن و قبح عقلائی و عرفی هر دو اعتباری خواهند بود. بنابراین ممکن است گفته شود حُسن و قبح اموری وجودی

مانند حسنِ ردّ امانت، عقلائی بوده؛ و حُسن و قبح امور عدمی مانند قبحِ عدمِ ردّ امانت، عرفی است. بنابراین واضح است که امور عدمی متّصف به حُسن و قبح شده و حُسن و قبح آنها عقلی نیست، امّا ثابت نمی‌شود حُسن و قبح امور وجودی نیز نمی‌تواند عقلی باشد.

اشکال سوم: امر عدم نیز متّصف به امور واقعی می‌شود

اشکال سوم در مقدمه دوم استدلال است که گفته شده امور عدمی متّصف به امور واقعی نمی‌شوند؛ زیرا هرچند امور عدمی متّصف به امر وجودی نمی‌شوند، امّا اتّصاف آنها به امر واقعی ممکن است. به عنوان مثال امر عدمی متّصف به مناقضه شده که امری واقعی است، لذا گفته می‌شود «العدم یناقض الوجود». بنابراین اگر حسن و قبح از امور حقیقی باشند، امر عدمی متّصف به آنها نمی‌شود؛ امّا اگر از امور واقعی باشند، ممکن است امر عدمی هم متّصف به آنها شود.

دلیل دوم: تشکیک در حُسن و قبح

حسن و قبح افعال امری تشکیکی است. از طرفی نیز تشکیک فقط در امور حقیقی و اعتباری وجود دارد. نزاعی نیست که حُسن و قبح از امور حقیقی نیستند، لذا از امور اعتباری خواهند بود.

توضیح اینکه حُسن و قبح برخی افعال شدیدتر از فعل دیگر است. به عنوان مثال قتل نفس اقبح از کذب بوده، و احسان به افراد دیگر نیز احسن از ردّ امانت است. بسیار کم پیش می‌آید که حُسن و قبح دو فعل مساوی باشند، بنابراین حسن و قبح امری تشکیکی است. از سوی دیگر نیز تشکیک در امور حقیقی راه دارد مانند اینکه نور دارای مراتب است؛ و در امور اعتباری نیز راه دارد مانند اینکه یک فعل احترام بیشتری نسبت به فعل دیگر است و یا اینکه احترام مادر بیشتر از پدر لازم است (لذا مادر محترم‌تر است)؛ امّا در امور واقعی تشکیک نیست مانند اینکه تلازم بین این نار و این حرارت، بیشتر از تلازم دیگر نیست، و یا علّیت این علّت بیش از دیگری نیست.

بنابراین اگر حُسن و قبح از امور واقعی باشند نباید تشکیکی باشند، در حالیکه واضح است که حُسن و قبح افعال تشکیکی است، لذا کشف می‌شود که حُسن قبح از امور اعتباری هستند؛ زیرا مفروغ‌عنه است که از امور حقیقی نیستند.

اشکال: نقض به «وجود»

این استدلال یک اشکال نقضی دارد که ممکن است امر واقعی نیز تشکیکی باشد. توضیح اینکه «وجود» نیز از امور واقعی است، و قابل تشکیک است.[1] بنابراین کبرای کلّی که امور واقعی قابل تشکیک نیستند، مورد خدشه بوده، لذا استدلال مخدوش می‌شود.

دلیل سوم: حُسن و قبح داخل در اقسام امور واقعی نیست

دلیل دیگر بر انکار واقعیت حُسن و قبح این است که حُسن و قبح داخل در اقسام امور واقعی نیست. امور واقعی منحصر در سه قسم هستند: «وجود»، «عدم»، «شؤون وجود و عدم» (برخی امور از شؤون وجود و عدم هستند مانند تلازم و استحاله). واضح است که حُسن و قبح داخل در «وجود» یا «عدم» نبوده و داخل شؤون آنها نیز نیستند. بنابراین حسن و قبح نباید از امور واقعی باشند، لذا داخل در امور اعتباری خواهند بود.

اشکال: استقرائی بودنِ تقسیم

اشکال این استدلال در این است که حصر اقسام امور واقعی، استقرائی بوده و عقلی نیست. بنابراین ممکن است حُسن و قبح نیز قسم جدیدی برای امور واقعی باشد. در نتیجه برهانی بر اعتباریت حُسن و قبح وجود نخواهد داشت.

جمع‌بندی: نقصان ادلّه منکرین و مثبتین

با توجه به مباحث فوق، دلیلی بر اثبات حسن و قبح عقلی وجود نداشته، و دلیلی بر انکار حُسن و قبح عقلی نیز وجود ندارد. بنابراین واقعی یا اعتباری بودنِ حُسن و قبح قابل اثبات نیست. البته ممکن است کسی با نظر در این ادلّه و امور دیگر و مراجعه به وجدان، معتقد به واقعی یا اعتباری بودنِ حُسن و قبح شود؛ و یا توقّف نماید.

---

۱. تشکیک محلّ بحث تشکیک منطقی است که در مورد «وجود» اتّفاق نظر وجود دارد که تشکیک منطقی دارد. در مقابل تشکیک منطقی، تشکیک فلسفی قرار دارد که فقط در حکمت متعالیه برای «وجود» ثابت شده است. یعنی در حکمت مشّاء «وجود» تشکیک منطقی دارد، امّا تشکیک فلسفی ندارد.

ج۹۹ ۹۵/۱۲/۲۱

همانطور که گذشت ادلّه مثبتین حُسن و قبح عقلی مورد مناقشه واقع شده، و ادلّه منکرین نیز مورد مناقشه واقع شد. بنابراین اثبات و ابطال حُسن و قبح عقلی ممکن نیست. توضیح اینکه اثبات ممکن است منطقی یا علمی باشد. اثبات منطقی بر اساس برهان و دلیل «إنّ» و «لمّ» و یا ملازمات عقلی بوده که همه در مورد «وجود» است و امر واقعی اثبات منطقی ندارد؛ اثبات علمی نیز بر اساس تجربه بوده که آن هم نیاز به «وجود» داشته و امر واقعی اثبات علمی ندارد. در نتیجه اثبات یا ابطال امور واقعی ممکن نبوده، و تنها ممکن است امور واقعی وجدان شوند.

مقام سوم: نقد کلام اشاعره

کلام اشاعره در مورد حُسن و قبح عقلی، خالی از تشویش نبوده و مراد آنها به نحو روشن معلوم نیست. لذا برای بررسی کلام اشاعره باید احتمالات مختلف مطرح در کلام آنها بررسی شوند. در مجموع چهار احتمال نسبت به کلام اشاعره وجود دارد:

الف. ممکن است مراد این باشد که هرچند حُسن و قبح، عقلی و واقعی است امّا راهی برای درک آن نیست. برای فهم حُسن و قبح باید به شرع مراجعه کرد. با کمک شرع فعل حسن و قبیح شناخته خواهد شد.

ب. ممکن است مراد این باشد که حُسن و قبح از امور اعتباری بوده (نه واقعی و عقلی)، و از اعتبارات شارع است (بر خلاف نظر حکماء که حُسن و قبح را از اعتبارات عقلاء می‌دانند). شهید صدر، کلام اشاعره را بر این معنی حمل نموده است.

ج. ممکن است مراد این باشد که حُسن و قبح از امور واقعی بوده و در طول امر و نهی شارع به واقعیت می‌یابند. اگر شارع امر به یک فعل نماید، آن فعل واقعاً حَسن می‌شود. بنابراین اگر شارع امر به نماز نمی‌کرد، واقعاً حُسنی نداشت؛ و اگر شارع نهی از غیبت نمی‌کرد، اصلاً قبحی نداشت. به نظر می‌رسد این احتمال به کلام اشاعره نزدیک‌تر است. کلام تفتازانی در شرح مقاصد مؤیّد این احتمال است:

«قلنا الامر و النهی عندنا من موجبات الحسن و القبح، بمعنی انّ الفعل امر به فحسُن و نهی عنه فقبُح، و عندهم من مقتضیاته بمعنی انّه حسُن فامر به او قبُح فنهی عنه فالامر و النهی اذا وردا کشفا عن حُسن و قبح سابقین حاصلین للفعل لذاته او لجهاته».[1]

---

۱. شرح المقاصد، ج۴، ص۲۸۳.

ظاهر عبارت این است که نزاع و اختلاف در وجودِ حُسن و قبح نیست بلکه در این است کدامیک از «حُسن» یا «امر شارع» سبب دیگری است. بنابراین حُسن و قبح مورد قبول همه است، و تنها بحث در این است که آیا حُسن عقلی سبب امر شارع است، و یا امر شارع سبب حُسن عقلی است.

د. ممکن است مراد این باشد که حُسن به معنی «کون الفعل مأموراً به» و قبح به معنی «کون الفعل منهیاً عنه» است، لذا هر دو از امور واقعی هستند. بنابراین حَسن بودنِ یک فعل به معنای مأموربه بودنِ آن است. ظاهر کلام قوشجی (از بزرگان اشاعره که کتاب شرح تجرید دارد) این تفسیر است:

«**نجعل الحُسن عبارةً عن کون الفعل متعلق الامر و المدح و القبح عن کونه متعلّق النهی و الذمّ**».[1]

نقد احتمالات چهارگانه در کلام اشاعره

برای نقد کلام اشاعره باید تمام احتمالات در تفسیر کلام آنها نقد شود:

الف. نقد احتمال اول، در نقد کلام اخباریون خواهد آمد.

ب. نقد احتمال دوم این است که این تفسیر بازگشت به قول منکرین حُسن و قبح عقلی کرده، و نظر مستقلّی نخواهد بود. پس هر حُسن و قبحی اعتباری خواهد بود، که ادلّه این قول بررسی شد.

ج. نقد احتمال سوم، این است که علمای اشاعره ادلّه بسیاری برای نظر مختار خود ذکر نموده‌اند که در «شرح المقاصد» و «شرح قوشجی» ذکر شده و ادلّه قابل توجّهی نیست. به هر حال علاوه بر ضعف استدلالات فی نفسها، دو احتمال در این کلام وجود دارد: اگر مراد این است که با امر شارع به صوم، صوم «بما هو صوم» حَسن شده و با نهی شارع، کذب «بما هو کذب» قبیح می‌شود، این بر خلاف وجدان است؛ و اگر مراد این است که صوم «بما هو مأموربه» حَسن شده و کذب «بما هو منهی‌عنه» قبیح می‌شود، بازگشت این کلام به کلام قائلین به حُسن و قبح عقلی است؛ زیرا در این صورت «حُسن صوم» به «حُسن اطاعت» بوده، و «قبح کذب» به «قبح معصیت» است.

د. نقد احتمال چهارم، این است که این تفسیر از محلّ بحث خارج است؛ زیرا حُسن و قبح دارای معنای ارتکازی و عرفی بوده که بر خلاف این معنی است. به عبارت دیگر ممکن است «حُسن» نزد اشاعره چنین اصطلاحی داشته باشد، امّا وقتی گفته می‌شود «عدل حَسن است» به این معنی نیست که مأموربه است. بنابراین در این اصطلاح نزاعی وجود ندارد، و اختلاف در همان معنای عرفی و ارتکازی حُسن و قبح است.

---

۱. شرح تجرید قوشجی (تک جلدی)، ص۳۳۹.

ج۱۰۰ ۹۵/۱۲/۲۲

مقام چهارم: نقد کلام اخباریون

حُسن و قبح در نظر اخباریون از امور واقعی بوده، امّا برای کشف آنها و در مقام اثبات، نمی‌شود به عقل اکتفاء نموده بلکه باید به شرع مراجعه کرد. پس حُسن و قبح عقلی افعال، با امر و نهی شرع تمییز داده می‌شود. اخباریون به اختلاف بسیارِ بین مردم و اعراف در مورد حُسن و قبح افعال، استدلال نموده‌اند. گاهی یک فعل در زمانی قبیح و در زمان دیگر حَسن می‌شود، و یا در یک قبیله حَسن و در قبیله دیگر قبیح است. این کثرت اختلاف نشان می‌دهد ادراکات عقلی قابل اعتماد نیست.

ممکن است گفته شود این کثرت اختلاف، به سبب اغراض و حُبّ و بغض‌های مردم و اعراف است، امّا این ساده کردن مساله است؛ این اختلاف ناشی از غموض بسیارِ مساله حُسن و قبح عقلی است. به عنوان مثال تعدّد زوجه در برخی اعراف بسیار قبیح بوده امّا در برخی دیگر قبیح نیست. ازدواج با محارم در برخی اعراف قبیح بوده و در برخی نیست. بنابراین برای تمییز حُسن و قبح افعال باید به دنبال شرع رفت.

اشکال نقضی: وجوب اطاعت خداوند متعال

اگر ادراکات عقلی قابل اعتماد نباشد، وجوب اطاعت خداوند متعال نیز ثابت نخواهد شد؛ زیرا تنها راه اثبات وجوب اطاعت، تمسّک به وجوب عقلی است. به عبارت دیگر امر و نهی شرعی در مورد اطاعت و معصیت محاذیری داشته و ممکن نیست. بنابراین حکم عقل به وجوب اطاعت نیز قابل اعتماد نبوده و حکم عقل به ترک معصیت و قبح آن نیز قابل اعتماد نخواهد بود.

شهید صدر جوابی از این نقض داده که با مراجعه به شریعت قطع به حُسنِ عقلی اطاعت و قبح عقلی معصیت پیدا می‌شود. توضیح اینکه با رجوع به شرع و ملاحظه تعداد بسیار امر و نهی شرعی، و ترغیب بسیاری که در آیات و روایت نسبت به اطاعت شده، و ترهیب بسیاری که نسبت به معصیت شده، کشف می‌شود درک عقلی از حُسن اطاعت و قبح معصیت صحیح و قابل اعتماد است.[1]

به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا اگر مراد تحقّق قطع نفسانی و حالت روانی قطع باشد، این قطع نیز مانند سائر قطع‌ها بوده و قابل اعتماد نیست. بلکه حتی اگر برای خودِ اخباری نیز قطع حاصل شده و ادّعا شود قابل اعتماد است نیز قابل اثبات منطقی نیست. پس قطع به صحّت قطع اول، نیز مانند قطع اول بوده و قابل اعتماد

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۳۵:«و هذا النقض جوابه واضح. اما إذا کان التشکیک فی العقل العملی إثباتیا کما هو لدی المحدثین فلامکان استکشاف إصابة العقل فی خصوص هذا الحکم من الأدلة الشرعیة الواردة بهذا الصدد و ما أکثرها کتابا و سنة».

نخواهد بود؛ اگر هم مراد این است که با مراجعه به آیات و روایات صحت این قطع اثبات منطقی می‌شود، این استدلال موقوف بر اثبات قبح تضلیل و قبح کذب بر خداوند متعال، در رتبه سابق است. بنابراین این نقض وارد است که اگر اعتماد بر عقل نباشد، وجوب اطاعت نیز قابل اعتماد نیست.

جواب حلّی اول: اختلاف در کبری نیست

اختلاف کثیر که موجب بی‌اعتمادی به قطع است، فقط در تطبیق و صغریات بوده، و در کبری اختلافی نیست. به عنوان مثال حُسن عدل، و قبح ظلم مورد اتّفاق است. البته این اختلاف وجود دارد که نکاح با محارم مصداق عدل است یا ظلم، و یا شرب خمر مصداق کدامیک از عدل و ظلم است. بنابراین در کبریات اختلافی نبوده، و قابل اعتماد هستند.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا اولاً ممکن است گفته شود نفسِ حُسنِ عدل و قبحِ ظلم از عناوین مشیر بوده و عدل و ظلم چیزی نیست بلکه حکم عقل به همان مصادیق تعلّق می‌گیرد (مختار شهید صدر همین نظر است)؛ و ثانیاً حتی اگر قبول شود در کبرای حُسن عدل و قبح ظلم اختلافی نیست، امّا این کبرا به تنهایی کارآمد نیست. اگر کبرایی قبول شود امّا تطبیق آن قابل اعتماد نباشد، بی‌فائده است.

جواب حلّی دوم: اختلاف در حُسن و قبح عرفی است

جواب دیگر این است که تمام امثله اخباریون از موارد حُسن و قبح عرفی است، در حالیکه حُسن و قبح عقلی یا عقلائی محلّ نزاع است. به عنوان مثال نکاح با محارم یا تعدّد زوجات، ربطی به حُسن و قبح عقلی یا عقلائی ندارد. پس در صورت اثبات یا انکار حُسن و قبح عقلی، حُسن و قبح عرفی وجود دارد که از امور اعتباری و نسبی بوده و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است. بنابراین از اختلاف در حُسن و قبح عرفی، نباید نتیجه گرفته شود درک عقل از حُسن و قبح قابل اعتماد نیست.

ج۱۰۱ ۹۵/۱۲/۲۳

مقام پنجم: عدل و ظلم

در انتهای مباحث حُسن و قبح به تناسب بحثی در مورد «عدل» و «ظلم» نیز مطرح می‌شود؛ زیرا از مباحث مهمّ و تأثیرگذار در فقه است. این بحث ضمن اموری بیان می‌شود:

اول: تعریف عدل و ظلم

دو تعریف از عدل و ظلم در کلمات علماء وجود دارد:

الف. تعریف متکلمین: در تعریف اول گفته شده «العدل هو وضع الشیء فی محلّه (أو موضعه)»، و «الظلم هو وضع الشیء فی غیر محلّه». این تعریف در بین متکلمین رائج است؛ زیرا در کلام نیاز به تعریفی بوده که با افعال الهی متناسب باشد. در علم کلام، بحث از عدل و ظلم در ذیل مباحث فعل خداوند متعال مطرح شده لذا تعریفی متناسب با بحث خود ارائه نموده‌اند. بنابر این تعریف اگر فعل انسان رفتاری متناسب باشد، عدل است مانند احترام به عالم، و استفاده از غذای فاخر و کثیر برای میهمان؛ و اگر فعل انسان رفتاری غیر متناسب باشد، ظلم است مانند بی‌احترامی به عالم، و استفاده از غذای فاخر و کثیر برای خودش؛ این تعریف با معنای عرفی عدل و ظلم سازگار نیست.

ب. تعریف فقهاء: تعریف دیگر اینکه «العدل هو اعطاء الحقّ لمن له الحقّ»، و «الظلم هو سلب الحقّ عمّن له الحقّ». این تعریف در بین فقهاء (خصوصاً در کلمات فقهای متأخّر مانند مرحوم اصفهانی) رائج است؛ زیرا اولاً فقهاء به رفتار الهی نظر نداشته بلکه به رفتار انسان نظر داشته‌اند، و ثانیاً این معنی همان معنای عرفی عدل و ظلم بوده که باید عناوین موجود در آیات و روایات حمل بر معنای عرفی شوند. بنابر این تعریف اکثر افعال انسان متّصف به عدل و ظلم نمی‌شود مانند خوابیدن، راه رفتن، حرف زدن.

عدل مقابل ظلم، و عدل مقابل فسق

فقهاء در کتب فقهی مختلف در تعریف عدل و عدالت «الاستقامة فی الدین» و یا «الاستقامة فی جادّة الشرع» گفته‌اند. عدل در این تعریف، غیر از عدل در محلّ بحث بوده و مشترک لفظی هستند. توضیح اینکه گاهی عدل در مقابل فسق است و گاهی در مقابل ظلم است. «فسق» ارتکاب معصیت و یا تجرّی بوده، و «ظلم» سلب حقّ از ذی‌حقّ است. نسبت بین «ظلم» و «فسق» عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق فسق، شرب خمر است که فسق بوده و ظلم نیست؛ ماده افتراق ظلم، نیز مانند فعلی که جواز شرعی داشته امّا ظلم باشد. به عنوان مثال اگر فقیهی فتوا به جواز ظلم به غیر مسلمان مانند سرقت اموال آنان دهد، در این صورت زید مقلّد وی اگر ظلم نموده و اموال غیر مسلمانی را سرقت نماید، عمل وی ظلم بوده و فسق نیست؛ ماده اتّفاق نیز مانند سرقت اموال مسلمان یا قتل وی، که ظلم و فسق است.

بنابراین «عدل مقابل فسق»، غیر از «عدل مقابل ظلم» بوده و نسبت بین این دو نیز عموم و خصوص من وجه است. بحث در عدل مقابل ظلم است، و عدل مقابل فسق (که در تعریف فقهاء در کتب فقهی بیان شده) خارج

از محلّ بحث است. در سراسر فقه سخن از عدل مقابل فسق است مانند اشتراط عدالت در مورد «شاهد» و «امام جماعت» و «قاضی» و «مخبر خبر واحد» و «مجتهد»، که در فقه بحث می‌شود. البته در یک مورد سخن از عدل مقابل ظلم است، در بحث حرمت ظلم که به مناسبت از عدل مقابل آن هم بحث شده است.

تعریف مختار: اعطاء و سلب حقّ از «ذی‌حقّ»

تعریف متکلمین رنگ و بوی کلامی داشته و مرتبط با افعال الهی است، امّا بحث در اصول و فقه مرتبط با افعال انسان است. به همین سبب تعریف فقهاء ملاک بحث قرار می‌گیرد که هم مرتبط با افعال انسان بوده، و هم معنای عرفی عدل و ظلم است. بنابراین تمام بحث با توجه به تعریف فقهاء مطرح می‌شود.

در تعریف عدل و ظلم (اعطاء الحقّ لمن له الحقّ، و سلب الحقّ عمّن له الحقّ) از سه اصطلاح «حقّ» و «اعطاء» و «سلب» استفاده شده که نیاز به توضیح دارند.

توضیح حقّ و اقسام آن

مراد از «حقّ» در این بحث معنای اصطلاحی «حقّ» و برخی از معانی عرفی آن نبوده، بلکه مراد یکی از معانی عرفی آن است که در فقه مورد استفاده است. «حقّ» عبارت از اولویت یا سلطنت یک شخص است. در باب حقیقت «حقّ» دو نظریه وجود دارد:

نظر اول: اعتباریت حقّ

در نظر اول (که شاید مشهور هم باشد) حقّ امری اعتباری مانند «ملکیت» و «زوجیت» و «سلطنت» و «ولایت» می‌باشد. فقهاء این بحث را در تفاوت بین «حقّ» و «حکم» بیان کرده‌اند. حقّ نیز اقسامی دارد.

ج۱۰۲ ۹۵/۱۲/۲۴

حقّ به اعتبار منشأ و مُعتبِر، سه قسم شده است: حقوق عقلائیه؛ حقوق عرفیه؛ و حقوق شرعیه؛ برای پاسخ به این سوال که در تعریف عدل کدام قسم از اقسام حقّ اخذ شده، ابتدا باید اقسام حقّ توضیح داده شود:

حقّ عقلائی بر اساس حفظ نظام اجتماعی است. هر حقّی که به سبب حفظ نظام اجتماعی برای اشخاص اعتبار شده، حقّ عقلائی است. حقّ عقلائی دارای دو قسم «حقوق عقلائیه اصلیه» و «حقوق عقلائیه تبعیه» می‌باشد:

الف. حقوق عقلائیه اصلیه: اگر یک حقّ برای انسان «بما هو انسان» و با قطع نظر از قومیت و ملّیت و زبان و مذهب، اعتبار شود، حقّ اصلی نام دارد. به عنوان مثال «حقّ الحیاة» و «حقّ الحریّة» از حقوق اصلیه عقلائیه هستند. «حقّ الحریّة» برای انسان به این معنی است که انسان هرچند می‌تواند مالک اشیاء باشد، امّا نمی‌تواند مالک انسان دیگر شود.

برخی از حقوق اصلی به هیچ عنوان قابل سلب نیستند (حتی به عنوان مجازات) مانند «حقّ الحریّة»، لذا اگر در یک عرف به عنوان مجازات قاتل را از مملوکین ولّی مقتول محسوب نمایند، سائر عقلاء این حقّ را قبول نکرده و محترم نمی‌دانند؛ برخی از حقوق اصلیه هرچند فی نفسه قابل سلب نیستند، امّا به عنوان مجازات قابل سلب هستند مانند سلب «حقّ الحیاة»، لذا اگر در یک عرف به عنوان مجازات، قاتل را قصاص کنند، مورد قبول سائر عقلاء بوده و محترم است.[1]

ب. حقوق عقلائیه تبعیه: در مقابل حقوق اصلیه، حقوق عقلائی تبعیه قرار دارد. توضیح اینکه گاهی در برخی اعراف برای افراد حقّی اعتبار شده که سائر عقلاء آن را محترم می‌دانند. به عنوان مثال در یک عرف تعدّد زوجات از حقوق مرد بوده، و سائر عقلاء نیز این حقّ را محترم می‌دانند (البته به این معنی نیست که همه عقلاء این حقّ را برای مرد در تمام اعراف قائل هستند، بلکه عقلاء حکم می‌کنند در همان عرف این حقّ برای مرد وجود دارد، یعنی زن دوم هم در نزد همه عقلاء متزوّجه محسوب می‌شود).

بنابراین این حقّ از حقوق تبعیه است، یعنی به تبع پاره‌ای از اعراف بوده که امری نسبی و تابع زمان و مکان است. البته ممکن است برخی از حقوق عرفی را نیز سائر عقلاء امضاء نکنند.

---

۱. هرچند حقّ حیاة اقوی از حقّ حریّت است، امّا نزد عقلاء سلب حقّ حیات برای مجازات ممکن بوده و سلب حقّ حریّت ممکن نیست. سرّ مطلب در این است که سلب حقّ حریّت موجب اختلال در نظام بین الملل می‌شود (به عنوان مثال اگر فرض شود با مسافرت به هر کشوری، ممکن باشد مملوک کسی واقع شود، اختلال نظام بین الملل لازم می‌آید). البته زمان و مکان فقط نقش در تغییر و تبدیل موضوع دارد (به عنوان مثال برده‌داری در گذشته موجب اختلال نظام نبوده، امّا امروزه هست).

حقوق عرفیه

حقّ عرفی حقّی است که یک عرف خاصّ برای اشخاص آن عرف، اعتبار کرده است. به عنوان مثال یک عرف خاصّ برای مرد حقّ اختیار همسر دوم، اعتبار کرده است؛ و یا در یک عرف خاصّ حقّ طلاق (اتمام زوجیت نه فسخ آن) به دست مرد است، امّا در بسیاری از اعراف به دست دادگاه است.

همانطور که گفته شد، برخی از حقوق عرفیه در نظر سائر اعراف نیز محترم است، مانند حقّ اختیار همسر دوم برای مرد در بین مسلمین که نزد سائر اعراف نیز محترم است؛ امّا برخی از حقوق عرفیه نزد سائر اعراف محترم نیست، مانند جواز تصرّف مسلمان در اموال غیر مسلمانان در عرف مسلیمن، که توسط سائر اعراف حقّ محترمی نیست.

حقوق شرعیه

حقّ شرعی حقّی است که شارع برای مردم یا افرادی یا مسلمین اعتبار نموده است. حقوق شرعیه تقسیم به حقّ تأسیسی و حقّ امضائی شده است:

الف. حقوق شرعیه تأسیسیه: حقوق تأسیسیه مانند حقّ فسخ در «خیار مجلس» که شارع اعتبار نموده و اختصاص به مسلمین نیز ندارد. به عنوان مثال اگر یک مسلمان با یک بودایی معامله کرده، و بودایی در همان مجلس معامله را فسخ نماید، در این صورت باید مسلمان نیز فسخ وی را قبول کند. مثال دیگر حقّ فسخ در «خیار حیوان» که تأسیس شارع بوده و بین عقلاء مطرح نبوده است. مثال دیگر سلب حقّ تصرّف موصی در اموال خودش غیر از ثلث آنها، که یک سلب تأسیسی و شرعی است.

ب. حقوق شرعیه امضائیه: حقوق امضائیه حقوقی هستند که تأسیس شارع نبوده بلکه حقّ وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده است.

گاهی حقوق امضائی فقط در یک عرف وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده مانند «حقّ قصاص» که برای ولیّ مقتول امضاء شده، امّا قصاص یک حقّ عقلائی نیست بلکه در شبه جزیره عربستان مطرح بوده است. یعنی شارع برای اولین بار حقّ قصاص را برای ولیّ مقتول جعل نکرده، بلکه در یک عرف خاصّ وجود داشته که شارع آن را امضاء نموده است؛ و گاهی نیز حقوق امضائی در بین عقلاء وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده است. به عنوان مثال «حقّ التحجیر» به این معنی است که اگر کسی مکان مباحی را دیوار بکشد، نسبت به آن مکان حقّ می‌یابد. این حقّ از حقوق عقلائی بوده که توسط شارع نیز امضاء شده است.

حقّ شرعی بسیار مهمّ است زیرا فقهاء دائماً به دنبال حقّ شرعی هستند.

با توجه به توضیح اقسام حقّ، ممکن است یک حقّ هم عقلائی و هم عرفی و هم شرعی باشد؛ البته گاهی نیز یک حقّ فقط عرفی و شرعی بوده و عقلائی نیست، مانند حقّ تصرّف در اموال غیر مسلمین برای مسلمین (بنابر اینکه بین مسلمین رائج باشد)؛ و گاهی نیز یک حقّ فقط شرعی بوده و عرفی یا عقلائی نیست، مانند حقوقی که شارع برای مسلمان جعل کرده امّا در بین مسلمین رائج نیست. به عنوان مثال اندکی از فقهاء فتوا به جواز تملّک غیر مسلمانان توسط مسلمان داده‌اند. این حقّ تملّک در عرف مسلمین نیز به عنوان یک حقّ مطرح نیست، لذا حقّ عرفی در بین مسلمین نبوده و حقّ عقلائی نیز نیست. بنابراین فقط حقّ شرعی محسوب می‌شود. در نتیجه حقوق عقلائیه و عرفیه و شرعیه، سه حقّ هستند که مانعة الجمع نیستند.

اکنون به اصلِ بحث رجوع می‌شود که حقّ اخذ شده در تعریف معنای عرفی عدل و ظلم، کدامیک از این سه قسم است؟ به نظر می‌رسد «حقّ عقلائی» در تعریف عدل و ظلم، اخذ شده است. بنابراین سلب حقّ شرعی یا عرفی، در نظر عرف ظلم نیست. به عنوان مثال حقّ تألیف، یک حقّ عقلائی بوده و سلب آن ظلم است.

شاهد اینکه فرض شود یک مسلمان برود برای سرقت اموال غیر مسلمان یا تملّک وی، و آن فرد غیر مسلمان مانع تصرّف و تملّک شود. در این صورت فعلِ فرد غیر مسلمان، سلب حقّ نبوده و ظلم عرفی محسوب نمی‌شود. همین مطلب کشف می‌کند حقّ عرفی (با فرض اینکه در عرف مسلمین چنین تصرّفی جائز است، فرد مسلمان حقّ عرفی دارد) در تعریف ظلم نیست؛ زیرا اگر سلب حقّ عرفی هم ظلم باشد، باید در نزد عرف در چنین فرضی نیز فعلِ غیر مسلمان (سلب حقّ عرفیِ مسلمان) ظلم محسوب شود. بنابراین تنها سلب حقّ عقلائی ظلم محسوب می‌شود، و در فرض فوق نیز به سبب اینکه حقّ عقلائی وجود ندارد، سلب آن ظلم محسوب نمی‌شود.

ج۱۰۳ ۹۵/۱۲/۲۵

نظر دوم: حقّ اعتباری و واقعی

حقّ در نظر مشهور امری اعتباری است، که نظر مختار نیز تابع نظر مشهور است. بنابراین در مفهوم «ظلم» و «عدل» نیز حقّ اعتباری اخذ شده است. شهید صدر در مقابل مشهور، بین حقوق تفصیل داده است. در نظر ایشان حقّ مأخوذ در تعریف «عدل» و «ظلم» دو قسم است: حقّ اعتباری؛ و حقّ واقعی؛

حقّ واقعی فقط در مورد «حقّ الطاعة» خداوند متعال است. یعنی خداوند متعال بر گردن تمام انسان‌ها حقّ دارد که اگر طلبی نماید، عبد باید اطاعت کند. اگر اطاعت نکند، سلب حقّ الهی کرده که ظلم به خداوند متعال

است. یکی از مصادیق ظلم، معصیت است. ایشان با نظر به اینکه خداوند متعال باید دارای حقّ باشد (ممکن نیست گفته شود حقّ الطاعه ندارد)، و از سوی دیگر حقّ الطاعه خداوند متعال نمی‌تواند اعتباری باشد؛ زیرا اعتبار حقّ برای خداوند متعال توسط عرف یا عقلاء یا حتی خودش، بی‌معنی است. لذا ایشان نتیجه گرفته پس باید حقّ الطاعه امری واقعی باشد.

نقد نظر دوم: حقّ واقعی در تعریف ظلم اخذ نشده است

به نظر می‌رسد حتی اگر حقّ الطاعه ثابت شود نیز در معنای عرفی «عدل» و «ظلم» اخذ نشده است. توضیح اینکه اولاً چنین حقّی به عنوان امر واقعی را درک نمی‌کنیم؛ و ثانیاً ایشان برای نفی برائت عقلیه از حقّ الطاعه به عنوان حقّ واقعی استفاده نموده است، در حالیکه نیازی به قبول حقّ الطاعه به عنوان حقّ واقعی نبوده و بدون آن هم برائت عقلیه قابل نفی است. برای نفی برائت عقلیه، از حُسن و قبح استفاده می‌شود. توضیح اینکه معصیت خداوند متعال قبیح است، و مخالفت با تکالیف الهی سه مرحله دارد: مخالفت با تکلیف مقطوع، و مخالفت با تکلیف مظنون، و مخالفت با تکلیف موهوم یا محتمل؛ برای نفی برائت عقلیه کافی است مخالفت در هر سه مرحله قبیح باشد، لذا برائت عقلیه جاری نخواهد شد.

به هر حال در مورد سلب حقّ خداوند متعال «ظلم» به کار نمی‌رود. بنابراین در تعریف عرفی «عدل» و «ظلم» حقّ الطاعه یا حقّ واقعی اخذ نشده، بلکه همان حقّ اعتباری اخذ شده است.

توضیح «اعطاء» و «سلب»

در تعریف «عدل» و «ظلم» علاوه بر عنوان «حقّ» از عناوین «اعطاء» و «سلب» نیز استفاده شده است. روشن است که در این تعریف، اعطاء و سلب به معنای دادن و گرفتن تکوینی نیست؛ بلکه اعطاء و سلب حقّ به معنای رعایت حقّ است. یعنی اعطاء حقّ این است که مانع از استیفای حقّ نشویم، و سلب حقّ این است که مانع از استیفای حقّ شویم. به عنوان مثال فرض شود حقّ تقدّم در صف با زید است که جلوی دیگری ایستاده، اگر کسی جلوتر از زید قرار گرفته و مانع استیفای حقّ وی شود، در این صورت حقّ زید را سلب کرده است. البته اگر زید خودش کسی را جلو فرستد و یا حقّ خودش را استیفاء نکند، در این صورت سلب حقّ و ظلم نشده است.

بنابراین «اعطاء» به معنای دادن حقّ نیست، بلکه به معنای رعایت حقّ است. یعنی اجازه دهیم بتواند حقّ خودش را استیفاء نماید.

ج۱۰۴ ۹۶/۰۱/۱۴

در نظر مختار معنای عرفی عدل «اعطاء الحقّ لمن له الحقّ» بوده و معنای عرفی ظلم نیز «سلب الحقّ عمّن له الحقّ» است. به عبارت دیگر اگر حقّ به ذی‌حقّ اعطاء شود «عدل» محقّق شده، و اگر از وی سلب شود «ظلم» محقّق شده است. همانطور که گفته شده در معنای عرفی «عدل» و «ظلم» همان «حقّ عقلائی» اخذ شده، و اعطاء و سلب «حقّ عرفی» یا «حقّ شرعی» عدل و ظلم نیست.

دوم: مفهوم عدل و ظلم

گاهی از شیئی بحث شده و بعد از تبیین مفهوم آن، بحث‌هایی در مورد خودِ مفهوم انجام می‌شود. به عنوان مثال در مورد «انسان» و حقیقت آن و خصوصیات آن بحث شده، و بعد از معیّن شدن مفهوم آن (حیوان ناطق)، بحث‌هایی پیرامون خودِ مفهوم انجام می‌شود[1] مانند اینکه آیا مفهوم انسان کلی است یا جزئی؟ اگر مفهوم انسان کلی باشد، آیا متواطئ است یا مشکّک؟ مفهوم انسان نسبت به مصادیقش ذاتی است یا عرضی؟ بین مفهوم انسان و مفهوم بشر چه رابطه‌ای از نسب اربعه وجود دارد؟ مفهوم انسان حقیقی است یا اعتباری؟

بحث از عدل و ظلم انجام شده که معنای عرفی عدل «اعطاء الحقّ» و معنای عرفی ظلم «سلب الحقّ» معرفی شد. اکنون در مورد مفهومِ «عدل» و «ظلم» در ضمن سه نکته بحث می‌شود:

نکته اول: رابطه حَسن و عدل، و رابطه قبیح و ظلم

گاهی دو مفهوم وجود دارند که از حیث مفهوم واحد هستند مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «بشر»، و گاهی نیز مختلف هستند مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «ناطق»؛ در صورت اختلاف دو مفهوم نیز ممکن است از حیث مصداق، مساوی باشند یا نباشند. به عنوان مثال مفهوم انسان و مفهوم ناطق مختلف بوده امّا از حیث مصداق، مساوی هستند.

ادّعا شده دو مفهوم «حَسن» و «عدل» از حیث مفهوم واحد هستند، و دو مفهوم «قبیح» و «ظلم» نیز از حیث مفهوم واحد هستند. به نظر می‌رسد مفهوم عدل و ظلم، غیر از مفهوم حَسن و قبیح است؛ زیرا اولاً ارتکاز عرفی همین است که «عدل» غیر از «حَسن» بوده و رابطه آنها مانند دو مفهوم «انسان» و «بشر» نیست؛ و ثانیاً

---

۱. بحث‌های پیرامون نفسِ مفهوم، بسیار مهمّ بوده و گاهی بین بحث‌های پیرامون شیء و بحث‌های پیرامون مفهوم آن شیء خلط می‌شود.

همانطور که در بحث بعد توضیح داده خواهد شد، مفهوم عدل و حَسن و همچنین مفهوم ظلم و قبیح از حیث مصداق نیز تساوی ندارند، که همین مطلب شاهد بر اختلاف دو مفهوم است.

برخی بزرگان ادّعا نموده‌اند دو مفهوم عدل و حَسن هرچند مختلف هستند امّا از حیث مصداق تساوی دارند. یعنی هر حَسنی عدل بوده و هر عدلی حَسن است، و هر ظلمی قبیح بوده و هر قبیحی ظلم است؛ امّا به نظر می‌رسد رابطه عدل و حَسن از حیث مصداق عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر عدلی حَسن است امّا هر حَسنی عدل نیست. به عنوان مثال «احسان به دیگران» و «ایثار» و «جود» همه حَسن هستند، امّا عدل نیستند؛ زیرا عدل «اعطاء الحقّ لذی الحقّ» است در حالیکه طرف مقابل در ایثار هیچ حقّی ندارد. مثال دیگر اینکه کذب همیشه قبیح است، امّا همیشه ظلم نیست. اگر کسی به دروغ از خودش تعریف نماید، این عمل وی قبیح است امّا مصداق ظلم نیست؛ زیرا حقّی از کسی سلب نکرده است. بنابراین حَسن و قبیح اعمّ از عدل و ظلم هستند.

نکته دوم: عنوان اولی و ثانوی

عناوین ممکن است اولی یا ثانوی باشند. عنوان اولی نام است برای فعلی خاصّ مانند «اکل» و «شرب» و «مشی» و «تکلم»؛ امّا عنوان ثانوی یک اسم برای فعلی خاصّ نیست، بلکه بر افعال کثیره صدق می‌کند مانند «غصب» که ممکن است بر «مشی» یا «شرب» یا «اکل» صدق کند. مثال دیگر عنوان «احترام» است که گاهی بر ایستادن و گاهی بر کلاه از سر برداشتن صدق می‌کند.

عدل و ظلم نیز از عناوین ثانویه بوده و نام برای فعل معیّنی نیستند بلکه بر افعال کثیره صدق می‌کنند. به عنوان مثال «ایستادن» گاهی مصداق ظلم و گاهی مصداق عدل است، و یا «مشی» گاهی مصداق ظلم و گاهی مصداق عدل است.

نکته سوم: عناوین ذاتی و التفاتی و قصدی

عناوین ممکن است «ذاتی» یا «التفاتی» یا «قصدی» باشند، که ابتدا هر یک توضیح داده شده، و سپس بررسی می‌شود که عنوان عدل و ظلم از کدام دسته از عناوین هستند:

الف. عناوین ذاتیه: عنوان ذاتی بر یک فعل صدق می‌کند هرچند فاعل از آن عنوان غافل بوده و یا قصد آن را نداشته باشد. به عنوان مثال اگر کسی در حال خواب شرب نموده و یا راه برود، فعل «شرب» یا «مشی» محقّق شده، هرچند فاعل آن شاعر نیست. بنابراین عناوین «اکل» و «شرب» و «مشی» از عناوین ذاتیه هستند.

ب. عناوین التفاتیه: عنوان التفاتی بر فعلی صدق می‌کند که فاعل التفات به آن عنوان داشته باشد (هرچند داعی فاعل همان عنوان نباشد). به عنوان مثال «هتک» از عناوین التفاتیه است. توضیح اینکه اگر زید پایش را جلوی عالمی دراز نماید، همین که التفات داشته باشد در نظر عرف دراز کردن پا جلوی عالم هتک است، کافی است تا این فعل وی متّصف به هتک شود. یعنی در این صورت هتک محقّق شده هرچند داعی زید اصلاً هتک نبوده بلکه به داعی رفع خستگی پا این کار را انجام داده باشد. بنابراین در این موارد واقعاً هتک محقّق شده، و عنوان هتک امری واقعی در طول یک اعتبار است (هتک امری واقعی است و امری اعتباری مانند ملکیت نیست).

ج. عناوین قصدیه: برای تحقّق یک عنوان قصدی، باید فاعل نیز آن عنوان را قصد نماید و التفات به تنهایی کافی نیست. به عنوان مثال «احترام» از عناوین قصدیه بوده و برای تحقّق آن باید فاعل علاوه بر التفات، فعل را نیز به داعی احترام انجام دهد. توضیح اینکه اگر عالمی وارد شده و زید به داعی احترام جلوی پای عالم بایستد، «احترام» محقّق می‌شود؛ امّا اگر به داعی دیگری مانند رفع خستگی پا بایستد، احترام محقّق نشده است. البته در این مورد ممکن است دیگران توهم احترام کنند، امّا اگر داعی زید را بدانند، متوجه می‌شوند که احترام نیست.

عدل و ظلم از عناوین ذاتیه یا التفاتیه یا قصدیه نیستند

همانطور که گفته شد هر عنوانی تحت یک دسته از عناوین ذاتیه و التفاتیه و قصدیه درمی‌آید. در مورد عنوان «عدل» و «ظلم» این مشکل وجود دارد که در ظاهر تحت هیچیک از سه دسته نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین ذاتیه نیستند، این است که اگر فرض شود زید عبایی خریده و استفاده نموده که آن عبا دزدی بوده است. در این مورد فعل زید، مصداق ظلم نیست. اگر عدل و ظلم از عناوین ذاتیه باشند جهل زید تأثیری در تحقّق آنها نداشته و این مورد نیز باید مصداق ظلم باشد. بنابراین عنوان ظلم از عناوین ذاتیه نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین التفاتیه نیستند، این است که اگر فرض شود زید در ملک دیگری تصرّف نماید، در حالیکه می‌داند مالک آن شخص دیگری است که راضی به تصرّف وی نیست، امّا از عنوان ظلم غفلت دارد، در این صورت ظلم محقّق شده است. اگر ظلم از عناوین التفاتیه باشد، این مورد نباید ظلم باشد زیرا التفات به عنوان ظلم ندارد. بنابراین عنوان ظلم از عناوین التفاتیه نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین قصدیه نیستند، این است که اگر فرض شود زید می‌داند این آب ملک دیگری بوده و التفات دارد، امّا داعی ظلم ندارد بلکه داعی رفع عطش دارد و یا التفاتی به عنوان ظلم ندارد، در این صورت نیز بدون شکّ ظلم است. اگر ظلم از عناوین قصدیه باشد، در این مورد که داعی ظلم ندارد نباید عنوان ظلم محقّق شود. بنابراین عنوان عدل و ظلم از عناوین قصدیه نیز نیستند.

عدل و ظلم از عناوین ذاتیه هستند

به نظر می‌رسد عدل و ظلم از عناوین ذاتی هستند. توضیح اینکه در مثال فوق که زید در عبای دزدی که خریده تصرّف نموده، هرچند سلب حقّ بوده امّا ظلم نیست؛ زیرا در عدل و ظلم نکته‌ای وجود دارد که موجب می‌شود در این موارد عدل و ظلم صدق نکند.

توضیح اینکه همانطور که گذشت فعل تقسیم به «ارادی» و «غیر ارادی» شده، و فعل ارادی نیز تقسیم به «اختیاری» و «غیر اختیاری» می‌شود. از بین این سه دسته از افعال، فقط فعل ارادی اختیاری متّصف به عدل و ظلم می‌شود (البته به ضمیمه همان دو استثناء از فعل ارادی غیر اختیاری). در مثال فوق تصرّف در عبا یک فعل ارادی غیر اختیاری است، لذا متّصف به ظلم نمی‌شود زیرا ظلم سلب حقّی است که ارادی اختیاری باشد.

بنابراین در فعل ارادی اختیاری، دو عنوان عدل و ظلم از عناوین ذاتی هستند؛ به عبارت دیگر عدل و ظلم از عناوین ذاتی است که موصوف آن دارای شرطی است که ارادی اختیاری باشد. پس باید اعطاء و سلب حقّ اختیاری و با قصد اعطاء و سلب باشد، تا متّصف به عدل و ظلم شود.

ج۱۰۵ ۹۶/۰۱/۱۵

سوم: قاعده حُسنِ عدل و قبحِ ظلم

دو قضیه «العدل حَسنٌ» و «الظلم قبیحٌ» مورد قبول منکرین و معتقدین به حُسن و قبح عقلی است، البته نزد معتقدین «العدل حَسن عقلاً» و «الظلم قبیح عقلاً» امّا نزد منکرین «العدل حَسن عقلاءً» و «الظلم قبیح عقلاءً» می‌باشد. این دو قضیه مورد اتّفاق بوده و حتی به عنوان مثال برای قضیه عامّ بدون تخصیص ذکر می‌شود. یعنی یک تخصیص هم بر این دو قضیه وارد نمی‌شود و ممکن نیست یک فعل در عین اینکه عدل است، حَسن نباشد، و یا یک فعل در عین اینکه ظلم است قبیح نباشد.

بحث در این است که آیا این دو قضیه، فقط دو قضیه هستند یا قاعده می‌باشند؟ و اگر قاعده نباشند آیا دو تجمیعیه هستند یا دو قضیه به شرط محمول هستند؟ مشهور علماء این دو را قاعده دانسته و در مقابل شهید صدر آنها را دو قضیه به شرط محمول می‌داند.[1]

---

۱. نظر شهید صدر در ابتدای دوره قبل اصول، نظر مختار بود؛ امّا در انتهای دوره قبل اصول، نظر مشهور اختیار شد.

تفاوت قاعده و قضیه

به عنوان مقدمه تفاوت قاعده و قضیه، و به عبارت دیگر ضابطه و ملاک قاعده بودنِ یک قضیه توضیح داده می‌شود. اگر یک قضیه دارای دو شرط باشد، قاعده می‌باشد:

الف. در قاعده باید قضیه کلی باشد، بنابراین قضیه «زید عادل» و یا «زید مجتهد» قاعده نیستند.

ب. در قاعده باید نکته واحد ثبوتی منشأ کلیت و عمومیت شده باشد. توضیح اینکه فرض شود قضیه از مجعولات و تشریعیات شرعی باشد. به عنوان مثال «قاعده فراغ» یا «قاعده تجاوز» یک تشریع واحد دارند هرچند در «نماز» و «روزه» و «حجّ» و سائر عبادات و تمام معاملات جاری هستند. این دو قضیه، قاعده شرعی هستند هرچند تأسیسی نبوده و امضائی‌اند. قاعده فراغ یک تشریع واحد دارد، و اینگونه نیست که یک قاعده فراغ در حجّ، و یکی در صوم، و یکی در نماز جعل شده باشد، بلکه در تمام موارد یک قاعده واحد جعل شده است؛ گاهی نیز تشریع متعدّد وجود داشته، امّا نکته همه تشریعات امری واحد است. به عنوان مثال قاعده «لاحرج» و یا «لاضرر» تشریع واحد نداشته بلکه تشریعات متعدّد به عدد موارد دارند. یعنی یک تشریع در نماز شده، و یک تشریع در صوم، و یک تشریع در حجّ، و ... شده است. بنابراین قاعده «لاضرر» جاری در نماز، غیر از قاعده «لاضرر» جاری در حجّ است (توضیح بیشتر این مطلب در قاعده «لاضرر» خواهد آمد). با وجود تشریعات متعدّد، امّا نکته تشریع قاعده «لاضرر» و یا «لاحرج» در تمام موارد آن، امری واحد (به عنوان مثال تسهیل بر عباد و آسان بودنِ دین) می‌باشد.

بنابراین اگر در یک قضیه تشریعات متعدّد بوده و نکته جعل تشریعات نیز متفاوت باشد آن قضیه، قاعده نخواهد بود. به عنوان مثال در قضیه «کلُّ من فی البیت مجتهد» رابطه‌ای بین «اجتهاد» و «داخل خانه بودن» وجود ندارد، بلکه اتّفاقاً بیست نفر داخل خانه شده که همه مجتهد بوده‌اند. بنابراین در این قضیه، نکته ثبوتی واحد برای عمومیت اجتهاد افراد وجود ندارد؛ و یا در مثال «کلُّ انسانٍ یموت» نیز نکته ثبوتی واحد برای عمومیت وجود ندارد. یعنی در انسانیت نکته‌ای وجود ندارد که موجب موت باشد، بلکه نکته چیز دیگری است مانند اینکه همه افراد انسان «ممکن الوجود» هستند. پس این قضایا، قاعده نخواهند بود.

تبیین قاعده حُسن عدل و قبح ظلم

با توجه به مقدمه فوق، بحث در این است که آیا «العدل حَسنٌ» یک قاعده است یا یک قضیه می‌باشد؟ همانطور که گفته شد، سه نظریه ممکن است مطرح شود که به بررسی هر یک پرداخته می‌شود:

قاعده بودن حُسن عدل و قبح ظلم

قضیه حُسن عدل در نظر مشهور، یک قاعده بوده و نظر مختار نیز همین است.[1] همانطور که گفته شد یک قاعده باید دو شرط کلیت و نکته واحد ثبوتی داشته باشد. ادّعا شده نکته واحد ثبوتی در این قضیه که موجب عمومیت شده، این است که عدل همان «اعطاء حقّ» است، و همین موجب عمومیت حُسن در تمام موارد عدل است. به عنوان مثال ردّ امانت «بما هو اعطاء الحقّ» حَسن است. به عبارت دیگر تمام حُسنِ عدل، به خودِ عدل است؛ و تمام منشاء ظلم، به خودِ ظلم (سلب حقّ) است. سپس مشهور ادّعای دیگری نیز نموده‌اند که اصلاً تمام حُسن افعال به سبب عدل بودن است، یعنی ردّ امانت «بما هو عدل» حَسن است.

به هر حال این دو قضیه کلی بوده و نکته حُسن عدل، خودِ عدل بوده، و نکته قبح ظلم، نیز خودِ ظلم است. بنابراین این دو قضیه، قاعده هستند.

به نظر می‌رسد کلام مشهور صحیح است که این دو قضیه، قاعده هستند و نکته ثبوتی واحد نیز در حُسن عدل همان اعطاء حقّ و در قبح ظلم همان سلب حقّ است؛ امّا ادّعای دیگر مشهور که تمام حُسن و قبحِ افعال به دلیل عدل و ظلم است، صحیح نیست. یعنی اینگونه نیست که قبح خیانت به جهت ظلم بودن باشد (توضیح این مطلب خواهد آمد). به هر حال این دو قضیه، قاعده بوده و نظیر «لاضرر» و «لاتعاد» هستند، و نظیر «الانسان یموت» و یا «کلُّ من فی البیت مجتهد» نیستند.

در نتیجه قضیه حُسن عدل و قبح ظلم، قاعده هستند؛ که این مطلب هم موافق ارتکاز است، و هم موافق نقد احتمال دوم و سوم است.

قضیه تجمیعیه بودنِ حُسن عدل و قبح ظلم

احتمال دوم این است که قضیه حُسن عدل و قبح ظلم، دو قضیه تجمیعیه باشند. در قضیه تجمیعیه عنوانی در موضوع اخذ شده برای اشاره به افراد، مانند «کلُّ من فی البیت مجتهدٌ» که عنوان «کلُّ من فی الدار» برای اشاره به صد نفری است که در خانه هستند. یعنی به جای اینکه صد قضیه گفته شود که «زید مجتهد» و «بکر مجتهد» و ...، در موضوع از یک عنوان مشیر استفاده شده است. پس رابطه‌ای بین «در خانه بودن» و «اجتهاد» وجود ندارد. با توجه به این توضیح، در قضیه حُسن عدل نیز «عدل» عنوانی برای اشاره به تمام افعالِ متّصف به حُسن (مانند صدق و ردّ امانت و ...) بوده، و «ظلم» نیز عنوانی برای اشاره به تمام افعالِ متّصف به قبح (مانند

---

۱. تمام این مباحث در قضیه قبح ظلم نیز جریان دارد.

کذب و خیانت در امانت و ...) است. بنابراین قبحِ خیانت به سبب «ظلم بودن» نیست بلکه به سبب «خیانت بودن» است. شهید صدر در برخی کلمات این نظر را پذیرفته است.

به نظر می‌رسد این احتمال صحیح نیست؛ زیرا برخی افعال متّصف به عدل و ظلم نشده امّا متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. به عنوان مثال برخی کذب‌ها ظلم نیستند امّا همه قبیح‌اند، و یا ایثار حَسن است امّا عدل نیست. بنابراین عنوان عدل نمی‌تواند اشاره به تمام افعال حَسن داشته باشد.

قضیه به شرط محمول بودنِ حُسن عدل و قبح ظلم

احتمال سوم نیز در کلام شهید صدر مطرح شده است که قضیه حُسن عدل و قبح ظلم از قضایای به شرط محمول هستند. توضیح اینکه «ظلم» همان تجاوز از حدّ بوده و ظالم کسی است که تجاوز از حدّ نماید. از سوی دیگر، قبح نیز چیزی غیر از تجاوز از حدّ نبوده و «لاینبغی فعلُه» اشاره به تجاوز از حدّ دارد. بنابراین قضیه «الظلم قبیحٌ» به معنای این است که تجاوز از حدّ، همان تجاوز از حدّ است! این قضیه به شرط محمول است.

البته ایشان در آخر کلام یک تنزّل نموده و فرموده است اگر کسی این مطلب را قبول نکند، قضیه حُسن عدل و قبح ظلم از قضایای تجمیعیه خواهند بود. به هر حال ایشان قاعده بودن این دو قضیه را قبول ندارد.[1]

اشکال اول: تعبیر «به شرط محمول» صحیح نیست

قضیه حُسن عدل با پذیرش توضیح ایشان از قضایای به شرط محمول نبوده بلکه از قضایای تحلیلیه خواهد بود. توضیح اینکه قضیه دارای سه قسم است:

الف. قضیه تحلیلی: قضیه‌ای که محمول آن در تعریف موضوع یا اجزاء موضوع اخذ شده باشد. به عنوان مثال قضیه «الانسان ناطق» و یا «الحیوان جسم» از قضایای تحلیلیه است؛ زیرا ناطقیت (یعنی محمول قضیه اول) در تعریف انسان (یعنی موضوع قضیه اول) اخذ شده است، و جسمیت (محمول قضیه دوم) در تعریف حیوان

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۳۷:«و هذا الجواب صوری یتضح وجه المناقشة فیه مما تقدم فی بعض البحوث السابقة حیث أوضحنا هنا لک ان قضیتی قبح الظلم أو حسن العدل لیستا هما المدرکین العقلین العملیین الأولیین لأنهما قضیتان بشرط المحمول، إذ الظلم و العدوان هو الخروج عن الحد و لیس المراد به الحد التکوینی إذ لا خروج عنه بل الحد الّذی یضبطه العقل و یحدده بنفسه بأنه ینبغی أو لا ینبغی أن یتعداه الإنسان و هو عبارة أخری عن القبیح بل هذه القضیة ان کانت مفیدة فهی تفید کإشارة إلی مدرکات العقل العملی اختصارا و إجمالا لا أکثر، فعنوان الظلم أخذ مشیرا و معرفا إلی واقع ما لا ینبغی فعله فی نظر العقل من الکذب و الخیانة و مخالفة الوعد و غیر ذلک، و کذلک عنوان العدل یکون مشیرا إلی واقع ما ینبغی فی نظر العقل فعله من الإحسان و الشکر و الصدق و المروءة إذا فقضیتا حسن العدل و قبح الظلم تکونان فی طول القضایا العقلیة العملیة لا انهما الأساس لها کما أفید».

(موضوع قضیه دوم) اخذ شده است. لذا قضیه «الانسان ناطق» هیچ علم جدیدی به دست نمی‌دهد، بلکه از تحلیل موضوع به دست می‌آید.

ب. قضیه تألیفی: قضیه‌ای که محمول آن در تعریف موضوع یا اجزاء موضوع (حتّی به چند واسطه) اخذ نشده است. قضیه تألیفی در مقابل قضیه تحلیلی قرار دارد. به عنوان مثال «الانسان ممکن الوجود» یک قضیه تألیفی است زیرا امکان (محمول قضیه) در تعریف انسان (موضوع قضیه) اخذ نشده است. یعنی با تجزیه و تحلیل انسان به جوهر رسیده که در تعریف جوهر، امکان اخذ نشده است (هرچند مقسم جوهر و عَرَض ممکن است).

ج. قضیه به شرط محمول: قضیه‌ای که محمول آن در موضوع اخذ شود. به عنوان مثال «الانسان الممکن ممکنٌ» به شرط محمول است.

با توجه به این مقدمه، قضیه «الظلم قبیح» به شرط محمول نیست زیرا محمول آن در موضوع اخذ نشده است. این قضیه یک قضیه تحلیلی است زیرا با تحلیل ظلم به تجاوز از حدّ رسیده که همان قبح است، نظیر قضیه «الانسان ناطق» یا «الانسان حیوان».

اشکال دوم: قضیه حُسن عدل، قضیه تألیفی است

اشکال اساسی این است که قضیه حُسن عدل یا قبح ظلم از قضایای تألیفی است. توضیح اینکه معنای عرفی عدل «اعطاء حقّ» و معنای عرفی ظلم «سلب حقّ» است؛ در حالیکه قبیح به معنای «سلب حقّ» نیست بلکه به معنای «لاینبغی فعلُه» یا «یستحقّ فاعله الذمّ» است. بنابراین در تعریف موضوع قضیه از محمول استفاده نشده، و با تحلیل موضوع نیز محمول به دست نمی‌آید. در نتیجه این دو قضیه، تألیفی هستند.

ج۱۰۶ ۹۶/۰۱/۱۶

چهارم: قاعده نفی ظلم

در آیات کثیره از خداوند متعال نفی ظلم شده، که در برخی مطلقاً ظلم نفی شده، و در برخی ظلم به مردم نفی شده، و در برخی ظلم به مردم در قیامت شده است. به عنوان مثال به چند آیه شریفه اشاره می‌شود:

۱. «انّ الله لایظلم مثقال ذرّةٍ و إن تکُ حسنةً یضاعفها و یؤتِ من لدنه اجراً عظیماً»[۱]؛ عنوان «مثقال» از «ثقل» به معنای وزن است. یعنی خداوند به اندازه وزن یک ذرّه (نه حجم آن) نیز ظلم نمی‌کند. وزن ذرّه حتی

۱. سورة النساء، آیة ۴۰.

با دقیق‌ترین ترازوها (مانند ترازوی مخصوص طلا) نیز قابل تشخیص نیست. ذرّه همان چیزی است که معلّق در هوا بوده و در زیر نور آفتاب دیده می‌شود.

۲. «إنّ الله لایظلم النّاس شیئاً و لکنّ النّاس انفسَهم یظلمون»[۱] یعنی خداوند متعال هیچ ظلمی به مردم ندارد.

۳. «وَ وُضِعَ الْکِتَابُ فَتَرَی الْمُجْرِمِینَ مُشْفِقِینَ مِمَّا فِیهِ وَ یَقُولُونَ یَا وَیْلَتَنَا مَا لِهذَا الْکِتَابِ لاَ یُغَادِرُ صَغِیرَةً وَ لاَ کَبِیرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَ لاَ یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً»[۲]

۴. «تِلْکَ آیَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَیْکَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعَالَمِینَ»[۳] یعنی خداوند متعال حتی اراده ظلم هم ندارد. مراد از «عالمین» ممکن است تمام موجودات و یا فقط انسان‌ها باشد.

۵. «مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِینَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ مَا اللَّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ»[۴] یعنی خداوند متعال اراده ظلم به مردم هم ندارد.

۶. «ذلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ أَیْدِیکُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَیْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِیدِ»[۵] عنوان «ظلّام» به معنای «ذی‌ظلم» است.

۷. «مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ وَ مَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِیدِ»[۶]

مقدمه اول: معنای ظلم نفی شده از خداوند متعال

همانطور که گفته شد معنای عرفی ظلم «سلب الحقّ عمّن له الحقّ» است. خداوند متعال نیز اگر بخواهد ظلم به انسان کند، باید حقّ وی را سلب نماید. پس باید در مرحله قبل حقّی برای انسان بر عهده خداوند متعال فرض شود، تا گفته شود خداوند متعال آن حقّ را سلب نمی‌کند. اکنون این سوال مطرح است که آیا مردم حقّی بر عهده خداوند متعال دارند؟ اگر حقّی نبوده و این معنی صحیح نباشد، ظلم در این آیات باید به معنای دیگری باشد.

به نظر می‌رسد ظلم در این آیات به همان معنای عرفی ظلم به کار رفته است. معنای عرفی ظلم همان سلب حقّ عقلائی است. همانطور که توضیح داده شد، حقّ عقلائی دو قسم اصلی و تبعی دارد. حقّ عقلائی اصلی همان حقّی است که عقلاء «بما هم عقلاء» برای حفظ نظام اجتماعی اعتبار نموده‌اند. حقّ عقلائی تبعی حقّی است که عرف اعتبار نموده و عقلاء نیز موقفی بر خلاف آن ندارند. عرف همانطور که حقوقی برای خداوند بر عهده عباد

---

۲. سورة یونس، آیة۴۴.

۳. سورة الکهف، آیة۴۹.

۱. سورة آل عمران، آیة۱۰۸.

۲. سورة الغافر، آیة۴۱.

۳. سورة آل عمران، آیة۱۸۲.

۴. سورة ق، آیة۲۹.

قائل است، برای انسان نیز حقوقی بر عهده خداوند متعال قائل است. به عنوان مثال یکی از حقوق انسان این است که وسائل معیشت مردم در دنیا و رزق آنها در دنیا وجود داشته باشد، و یا تکالیفِ دارای مفسده بر انسان جعل نکند، و یا بی جهت ضرری بر مردم وارد نکند، و یا بی جهت مردم را عذاب یا مؤاخذه نکند. این حقوق، عقلائی تبعیه هستند. یعنی عرف عامّ این حقوق را برای انسان بر عهده خداوند متعال قائل بوده و عقلاء نیز موقفی بر خلاف آن ندارند.

بنابراین عنوان ظلم در این آیات حمل بر معنای عرفی ظلم می‌شود، و به طور کلی در تمام آیاتی که نفی ظلم از خداوند متعال شده است، همین معنای عرفی ظلم مراد است.

مقدمه دوم: حقیقت ظلم نفی شده از خداوند متعال

خداوند متعال دارای سه مقام و موقعیت است: مقام تکوین؛ مقام تشریع؛ و مقام تحکیم؛ مقام تکوین همان مقام ایجاد ما سوی الله است. مقام تشریع همان مقام جعل و تشریع احکام (اعمّ احکام تکلیفی مانند ایجاب و تحریم، و احکام غیر تکلیفی) است. مقام تحکیم نیز همان مقام جزاء دادن و حکم کردن در روز قیامت است که تک تک اعمال عباد بدون استثناء بررسی می‌شود (که این آیه شریفه اشاره به آن دارد «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ﴿﴾ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ»[1])؛ مقام تکوین هم مرتبط با دنیا و هم مرتبط با آخرت بوده، و مقام تشریع فقط مرتبط با دنیا بوده، و مقام تحکیم نیز فقط مرتبط با آخرت است. اکنون سوال این است که نفی ظلم از خداوند متعال در کدامیک از سه مقام فوق است؟

به نظر می‌رسد نفی ظلم از خداوند متعال در هر سه مقام است (هرچند تنها مقامی که محلّ مناقشه است فقط ظلم در تکوین است، یعنی آیا ظلم به معنای عرفی در مقام تکوین ممکن است؟). البته آنچه متناسب با بحث اصولی است مقام تشریع است (و ظلم در مقام تکوین و تحکیم، متناسب با مباحث کلامی است). بنابراین از این آیات استفاده می‌شود خداوند متعال تشریع ظالمانه (به معنای عرفی) نداشته و نخواهد داشت.

آیا تشریع ظالمانه در مورد خداوند متعال تصوّر دارد تا توسط این آیات نفی شده باشد؟ واضح است که چنین تشریعی تصوّر دارد مانند اینکه حکم قصاص پدر قاتل جعل شود، و یا همسر یا برادر قاتل قصاص شود. بنابراین تشریع ظالمانه در مورد خداوند متعال نیز معنی‌دار است، و توسط این آیات از خداوند متعال نفی شده است.

---

۱. سورة الزلزال، آیة۷و۸.

مقدمه سوم: نسبیت ظلم در تشریع

البته باید دقّت شود ظالمانه بودن یک قانون یا تشریع، امری نسبی است. پس ممکن است حکمی در یک زمان ظالمانه و در زمان دیگر غیر ظالمانه باشد، و یا برای برخی مردم ظالمانه و برای دیگران غیر ظالمانه باشد. به عنوان مثال اگر اکنون جریمه عبور از چراغ قرمز صد هزار تومان باشد ظالمانه نیست، امّا اگر چهل سال قبل این قانون جعل شده باشد ظالمانه است (زیرا این قیمت در آن زمان بسیار زیاد بوده است). مثال دیگر اینکه در کشوری که درآمد مردم بالا باشد، قانون مجازات اگر پنجاه هزار تومان باشد ظالمانه نیست، امّا بین مردمی که درآمد آنها یک صدم است این قانون ظالمانه است. شاهد بر نسبی بودن قوانین اینکه در برخی قوانین بین افراد ۱۶ ساله و ۵۰ ساله تفاوت وجود دارد، و حتی بسیاری از قوانین شناور است مانند مجازات بین ۳ تا ۶ سال زندان، و حتی گاهی بسیار شناور است مانند مجازات بین ۶ ماه تا ۵ سال. بنابراین قانون و مجازات و تشریع، مطلق نبوده و نسبی است.

ج۱۰۷ ۹۶/۰۱/۱۹

جمع‌بندی: نفی تشریع ظالمانه در شرع

با توجه به سه مقدمه مطرح شده که ظلم نفی شده از خداوند متعال به معنای عرفی بوده و همان سلب حقّ عقلائی تبیعی است، و در تشریع الهی ظلم معنی‌دار است (مانند امر به قبائحی مثل خیانت در امانت)، و تشریع ظالمانه امری نسبی است که ممکن است در یک عصر تشریعی ظلم بوده و در عصر دیگر ظلم نباشد؛ قاعده نفی ظلم ثابت می‌شود. توضیح اینکه عصر تشریع در اسلام از زمان بعثت نبیّ اکرم صلّی الله علیه و آله شروع شده و تا زمان رحلت ایشان ادامه داشته است (زمان تشریع ۲۳ سال طول کشیده است). تشریع در اسلام نیز در مکان شبه جزیره حجاز بوده است. مجموعه زمان و مکان تشریع «مقطع تشریع» نام دارد. هیچیک از تشریعات انجام شده در مقطع تشریع، ظالمانه نبوده است؛ امّا اگر یک تشریع در مقطع دیگری ظلم محسوب شود، آیات شریفه فوق دلالت بر نفی آن تشریع در آن مقطع دارند.

بنابراین اگر تشریعی در یک زمان ظالمانه محسوب شود، چنین تشریعی از خداوند متعال نفی شده است. به عنوان مثال ممکن است گفته شود «دیه قتل خطئی» از این موارد باشد. توضیح اینکه دیه قتل خطئی بر عهده قاتل نبوده (هرچند بسیار غنی باشد) و بر عهده عاقله قاتل است. مراد از عاقله همان اقرباء پدری قاتل هستند. ممکن است این دیه بر عهده عاقله، قبل از اسلام (در جوامع قبیله‌ای) مرسوم بوده و توسط اسلام امضاء شده باشد. این دیه در جوامع قبیله‌ای ظالمانه نبوده لذا تشریع آن اشکالی ندارد؛ امّا در این عصر ممکن است گفته شود

ظالمانه است که یک نفر در استرالیا بسیار غنی بوده و قتلی مرتکب شود، امّا دیه آن توسط طلبه فقیری در قم پرداخت شود. البته این مثال به عنوان احتمال بیان شده، و جزمی نیست.

قاعده نفی تشریع ظالمانه نظیر قاعده نفی ضرر و نفی حرج است. قاعده نفی ضرر و حرج دلالت بر نفی تشریع از کسی دارند که تکالیف و تشریعات برای وی ضرری و حرجی باشد. به عبارت دیگر تکلیفی برای آن اشخاص جعل نشده است. البته یک نکته باید توجه شود که در قاعده نفی ضرر و حرج، تشخیص ضرر و حرج دائماً به دست مکلف است. فقیه تنها فتوا می‌دهد روزه حرجی واجب نیست، امّا تعیین مصداق نمی‌کند؛ امّا در قاعده نفی ظلم، تشخیص آن به دست مکلّف نیست بلکه ظالمانه بودنِ تشریع در یک عصر را فقیه باید تشخیص دهد؛ زیرا عرف غالباً این امور را تشخیص نمی‌دهد. حتی ممکن است گفته شود در این موارد قول یک فقیه نیز حجّت نیست بلکه باید چند فقیه تشخیص دهند یک تشریع در این عصر ظالمانه بوده و معارضی هم نداشته باشند، تا حجّت بر نفی تشریع باشد. توضیح اینکه در مواردی قول اهل خبره حجّت نیست و باید چند خبره نظر دهند، مانند اینکه عمل جراحی یک بیمار دارای خطر مرگ بسیار بالایی باشد که باید چند پزشک در مورد عمل جراحی وی نظر دهند. مثال دیگر اینکه در یک تصمیم نظامی که بسیار مهمّ است، با صرف مشورت با یک شخص خبره، تصمیم گرفته نمی‌شود. لذا در موارد عدیده‌ای به قول یک نفر اهل خبره نباید اعتماد شود، و باید چندین خبره نظر دهند. با توجه به این نکته، بعید نیست در بحث قاعده نفی ظلم نیز تشخیص یک فقیه کافی نباشد؛ زیرا این موارد مانند فتوا و استنباط نبوده و بسیار مهمّ است. بنابراین بعید نیست در این موارد قول فقیه واحد حجّت نبوده، و نیاز باشد مجموعه‌ای از فقهاء که معارض ندارد تشخیص دهند این حکم در این عصر ظالمانه است، تا نفی چنین تشریعی شود.

پنجم: قاعده حرمت ظلم

قاعده نفی ظلم که در نکته چهارم بررسی شد، ناظر به نفی ظلم از خداوند متعال بود؛ امّا قاعده حرمت ظلم که در امر پنجم بررسی می‌شود، ناظر به ظلم انسان است. به نظر می‌رسد اختلافی در حرمت ظلم بین فقهاء نباشد و شاید حرمت ظلم از ضرویات مذهب یا ضروریات دین باشد. به عنوان مثال وجوب صوم و حجّ و حرمت شرب خمر از ضرویات دین یا مذهب است. از آنجا که عنوان ظلم بر بسیاری از محرّمات شرع مانند خیانت و تهمت و غصب صادق است، لذا تعبیر به «قاعده حرمت ظلم» شد. به هر حال اشکالی نیست که حرمت ظلم از بدیهیات و ضروریات است، و علاوه بر آن آیات و روایات عدیده نیز دلالت بر حرمت ظلم دارند:

۱. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِکُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»[1] مراد از «بغی» همان تعدّی است. در مفهوم تعدّی «به غیر حقّ» بودن نیز نهفته است که گاهی ذکر هم می‌شود، مانند انسان ناطق است.

۲. «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِیتَاءِ ذِی الْقُرْبَی وَ یَنْهَی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ»[2] مراد از بغی نیز تعدّی و ظلم است.

۳. «إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ یَبْغُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ أُولئِکَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ»[3] مراد از سبیل در این آیه شریفه «مؤاخذه» است. پس عذاب الیم برای کسانی است که ظلم می‌کنند.

۴. «إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوَالَ الْیَتَامَی ظُلْماً إِنَّمَا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ نَاراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً»[4] از این آیه شریفه استفاده می‌شود در بطن کسی که ظلم کند، نار است. این مطلب معنی عرفی آیه است که ظلم حرام است، و «اکل مال یتیم» نیز از باب ظلم حرام است.

به هر حال از این آیات به وضوح استفاده می‌شود که «ظلم به مردم» یکی از محرّمات شرعی است.

ج۱۰۸ ۹۶/۰۱/۲۰

تحدید معنای ظلم محرّم

ظلم به مردم یکی از محرّمات شرعیه است. در کلمات فقهاء به مناسبت اشاره به حرمت ظلم شده، امّا هیچگاه معنای ظلمِ حرام تحدید نشده است. فقهاء بسیاری از عناوین محرّمه مانند «غیبت» و «غناء» و «سرقت» و «هجو» را تحدید و مشخّص نموده‌اند، امّا معنای ظلم که از گناهان کبیره است را تحدید نکرده‌اند (حداقلّ در کتاب حدائق و جواهر و مکاسب محرّمه شیخ، در مورد تحدید معنای ظلم بحثی نشده است). پس باید برای تعیین معنای ظلم حرام به کلمات دیگر و مرتکازات و مدالیل التزامی عبارات فقهاء مراجعه شود.

---

۱. سورة الاعراف، آیة۳۳.

۲. سورة النحل، آیة۹۰.

۳. سورة الشوری، آیة۴۲.

۴. سورة النساء، آیة۱۰.

نظر مشهور: سلب حقّ شرعی

با مراجعه به برخی کلمات فقهاء، روشن می‌شود که ظلم حرام در ارتکاز آنها، ظلم به معنای عرفی نیست بلکه سلب حقّ شرعی، ظلم حرام است. به عنوان مثال عناوین محرّمه بسیاری در فقه ذکر شده که از اصناف «ظلم» است. در تمام این عناوین قیدی مانند «مؤمن» و یا «مسلم» اضافه شده است. مراد از «مؤمن» شیعه اثنی عشری بوده، و مراد از «مسلم» مسلمان غیر شیعه است (البته اگر مسلم در مقابل شیعه باشد؛ امّا اگر مسلم به تنهایی ذکر شود، شامل مسلمان شیعه و مسلمان غیر شیعه می‌باشد). به عنوان مثال یکی از عناوینی که مصداق ظلم است «قتل» است که در کلمات فقهاء «قتل مسلم» حرام است. فقهاء در شمارش عناوین حرامی که مصداق ظلم هستند، همیشه از قید مؤمن یا مسلم استفاده کرده‌اند مانند حرمتِ «قتل مسلم» و «غیبت مؤمن» و «سبّ مؤمن» و «لعن مؤمن» و «اهانت مؤمن» و «هجاء مؤمن» و «إخافه مؤمن» و «بهتان به مؤمن»، و «نمیمه بین مؤمنین» و «هجر مسلم» (یعنی قهر و دوری از مؤمن) و «غشّ با مسلم» و «تصرّف در مال مسلم» و «اضرار به مسلم»، که در تمام این موارد قید دارای مفهوم است. یعنی مثلاً غیبت غیر شیعه حرام نیست، و اضرار به کافر حرام نیست.

با توجه به این عناوین و اضافه شدن قید مسلم یا مؤمن به آنها، ارتکاز فقهاء از ظلم حرام به دست می‌آید. توضیح اینکه معنای عرفی ظلم، سلب حقّ است (که مراد از حقّ توضیح داده شد). از تقیید این عناوین به مسلم یا مؤمن به دست می‌آید که ظلم عرفی حرام نیست بلکه ظلمی اخصّ از آن حرام است (اگر ظلم عرفی حرام باشد، باید تصرّف در مال غیر مسلم هم حرام باشد). بنابراین نزد فقهاء ظلمی که حرام است «سلب حقّ شرعی» است. به عنوان مثال سلب حقّی مانند «حقّ تألیف» که حقّی عرفی بوده و شرعیت آن ثابت نیست، حرام نمی‌باشد؛ زیرا فقط سلب حقّ شرعی حرام است.

نسبت ظلم حرام و ظلم عرفی، عموم و خصوص من وجه است

نسبت بین «ظلم عرفی» و «ظلم محرّم»، عموم و خصوص من وجه است. توضیح اینکه ماده افتراق ظلم عرفی، اضرار به غیر مسلمان است. به عنوان مثال سنگ زدن به شیشه خانه غیر مسلمان، ظلم عرفی هست امّا ظلم شرعی نیست. ماده افتراق ظلم محرّم، حقّ مارّه است. به عنوان مثال فرض شود شخصی از کنار باغی عبور نموده و بخواهد از میوه آن استفاده کند، امّا صاحب باغ مانع شود. این منع، ظلم شرعی بوده و حرام هست امّا

ظلم عرفی نیست.[1] ماده اجتماع نیز مواردی مانند اضرار به مسلمان است، که هم ظلم عرفی بوده و هم ظلم محرّم است.

فقهاء به طور مفصّل وارد این بحث نشده‌اند، و ممکن است علّت آن مشکلاتی باشد که در ذهن فقهاء وجود داشته و قابل التزام نیست. به هر حال از کلمات فقهاء استفاده می‌شود ظلم از محرّمات شرعیه بوده و مراد همان سلب حقّ شرعی است. حقوق شرعیه تقسیم به تأسیسیه و امضائیه می‌شود. به عنوان مثال «حقّ فسخ در خیار حیوان» و «حقّ فسخ خیار مجلس» و «حقّ مارّة» از حقوق شرعیه تأسیسیه است؛ و «حقّ تحجیر» از حقوق شرعیه امضائیه است.

مثال دیگر اینکه فقهاء غیرمسلمان (کافر) را چهار دسته می‌دانند: کافر ذمّی؛ کافر مستأمن؛ کافر معاهد؛ و کافر حربی؛ کافر حربی، کافری نیست که در حال جنگ با مسلمین است، بلکه کافری است که از سه قسم اول نباشد. در نظر برخی فقهاء مانند محقّق خوئی و تبریزی در عصر حاضر فقط یک قسم از کفار یعنی کافر حربی وجود دارد. پس تمام کفّار در عصر حاضر کافر حربی محسوب می‌شوند. طبق فتوای فقهاء، تملّک اموال غیر مسلمان یعنی کافر حربی، جائز است. یعنی شارع برای مسلمین حقّ تصرّف در اموال غیرمسلمان را جعل نموده است، که عقلاء و عرف عامّ چنین حقّی را قبول ندارند. بنابراین تصرّف در اموال آنها یک حقّ شرعی شده، و سلب آن ظلم بوده و حرام است. یعنی اگر کسی این حقّ را از مسلمانی سلب نماید، ظلم کرده و کار حرامی مرتکب شده است.

نظر مختار: سلب حقّ عقلائی

تبیین و تحدید معنای ظلم حرام، بحثی مرتبط با فقه است، که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود. به نظر می‌رسد ظلم محرّم همان ظلم به معنای عرفی است. در آیات فوق نیز عنوان «بغی» و «ظلم» به کار رفته، که دلالت بر حرمت ظلم عرفی دارد؛ زیرا عناوین اخذ شده در خطاب باید حمل بر معنای عرفی شود.

ادلّه و آیات دیگری نیز دلالت بر حرمت ظلم دارند، امّا اختلافی در معنای آنها وجود داشته، لذا مطرح نشدند. به عنوان مثال در آیه شریفه «وَ لاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ»،[2] «رکون» به معنای میل کردن است. پس آیه شریفه دلالت بر حرمت رضای باطنی به ظلم دیگران دارد.

---

۱. بنابر نظر برخی فقهاء که حقّ المارّة حقّی شرعی بوده و قبل اسلام بین عرف و عقلاء چنین حقّی وجود نداشته است.

۱. سورة الهود، آیة۱۱۳.

البته برخی فرموده‌اند مراد از «ظلم» در این آیه شریفه، «شرک» است. بنابر این احتمال، آیه شریفه دلالت بر حرمت ظلم ندارد.

به هر حال یکی از عناوین محرّمه در شرع «ظلم» است. این عنوان قابل تخصیص نیست، لذا ممکن نیست ظلم به مسلمان حرام بوده، امّا ظلم به بودایی حرام نباشد. فقهاء در مباحث فقهی، حرمت مطلق ظلم را به اموری نقض کرده‌اند، که آن موارد مورد قبول نیست. یعنی هیچیک از امثله مذکور، تشریع ظالمانه عقلائی نبوده است.

در نتیجه ظلم به معنای عرفی حرام است؛ زیرا این قاعده کلی وجود دارد که اگر عنوانی در یک خطاب اخذ شود، باید حمل بر معنای عرفی شود. پس ظلم و بغی به هر انسانی از محرّمات الهی بوده، و عنوان «ظلم» یک عنوان آبی از تخصیص است.

ج۱۰۹ ۹۶/۰۱/۲۱

جهت دهم: معرفت بشری

بحث در معرفت و شناخت بشری است. ابتدا یک مقدمه برای شروع بحث مطرح شده و سپس به بررسی نظریه حساب احتمالات شهید صدر می‌پردازیم:

مقدمه

ابتدا باید دلیل طرح این نظریه توسط شهید صدر، در علم اصول بیان شده، و سپس محلّ نزاع تبیین شود. بعد از مقدمه، نظر مشهور و نظریه شهید صدر در معرفت بشری بررسی می‌شود:

اول: علّت طرح این بحث در علم اصول

اخباریون برای استنباط احکام شرع، استدلال عقلی را بی‌اعتبار می‌دانند. یعنی نباید برای استنباط حکم شرعی، به دلیل عقلی رجوع شود، نه رجوع مستقیم و نه رجوع غیرمستقیم. رجوع مستقیم به دلیلی عقلی مانند اینکه با دلیل عقلی وجوب مقدمه واجب ثابت شود، و رجوع غیرمستقیم مانند اینکه در استنباط حکم شرعی از قواعد و مسائل علم اصول استفاده شود؛ زیرا مسائل علم اصول با دلیل عقلی ثابت شده است. پس دلیل مخالفت اخباریون با علم اصول، این است که رجوع غیرمستقیم به دلیل عقلی برای استنباط احکام شرع را جائز نمی‌دانند. اخباریون تنها راه استنباط احکام شرع را رجوع به کتاب و سنّت می‌دانند. در نظر آنها دلیل عقلی بی‌اعتبار است، و شاهدی بر بی‌اعتباری دلیل عقلی ذکر می‌کنند. شاهد اینکه در علومی که در آنها از دلیل عقلی استفاده می‌شود

(در بین علوم حوزوی، در سه علم فلسفه و علم کلام و علم اصول، از دلیل عقلی استفاده می‌شود) بسیار اختلاف و نزاع است. اختلاف در تمام مسائل آن علوم وجود داشته و این اختلاف در حدّی است که تمام احتمالات ممکنه قائل پیدا کرده است (به عنوان مثال در مسأله «اصالة الوجود و الماهیة» قول به اصالت وجود و قول به اصالت ماهیت و قول به اصالت هر دو نیز مطرح شده است). این اختلاف از استدلال عقلی ناشی شده، و حتی اگر در این سه علم فقط اظهار نظر شده و استدلال نمی‌شد، اختلافات کمتری به وجود می‌آمد. این شاهدی بود که اخباریون برای بی‌اعتباری دلیل عقلی مطرح کرده و باور داشته‌اند. پس در نظر آنها دلیل عقلی قابل اعتماد و اتّکاء نیست.

علمای اصولی در مقابل اخباریون، دلیل عقلی را معتبر دانسته، و در صدد توجیه این اختلاف و نزاع در علوم عقلی برآمده‌اند. برای توجیه این اختلاف گفته شده عدم رعایت قواعد علم منطق، سبب اختلاف شده است. یعنی در نزاع در مسائل علوم عقلی هر طرف نظر خود را صحیح دانسته و اشتباه طرف مقابل را به سبب عدم رعایت قواعد منطق دانسته است.

شهید صدر در نزاع بین اخباریون و اصولیون، نظر اخباریون را ترجیح داده است. ایشان فرمود قواعد منطق به نحو کبرا و تطبیق آنها بر صغریات، بدیهی است یا نظری؟ اگر گفته شود قواعد منطقی بدیهی است، پاسخ این است که خطا در بدیهیات راه ندارد و این مطلب مورد قبول اصولیون و منطقیون است، پس چرا این همه اختلاف وجود دارد؟ و اگر گفته شود برخی قواعد منطقی نظری و برخی بدیهی است، پاسخ این است که چه ملاک و قاعده‌ای برای بررسی صحّت قواعد نظری منطقی، وجود دارد؟ یعنی ضابطه‌ای برای بررسی صحّت کبرای نظری منطقی نیست. بنابراین نظر اخباریون صحیح بوده و اختلاف بسیاری وجود دارد و ناشی از رعایت نشدن قواعد منطقی نیست. سپس ایشان فرموده کلام منطقیون و فلاسفه در باب معرفت بشری صحیح نیست.

دوم: توضیح «معرفت» و «شناخت»

قبل از ورود به بحث باید «معرفت» و «شناخت» که به صورت مترادف به کار می‌رود، توضیح داده شود. در علم حکمت و منطق عنوان «ادراک» که مفهوم روشنی دارد، دارای پنج قسم استقرائی است (یعنی حداکثر پنج ادراک وجود دارد؛ زیرا یک مورد یعنی ادراک وهمی اختلافی بوده و چهار مورد دیگر اتّفاقی است): ادراک حسّی؛ ادراک تخیّلی؛ ادراک وهمی؛ ادراک عقلی؛ ادراک حضوری؛ در مورد ادراک وهمی اختلاف وجود دارد که آیا علاوه بر چهار ادراک مذکور، ادراک پنجمی هم وجود دارد؟ نظر مختار این است که ادراک وهمی وجود دارد. به هر حال فقط ادراک عقلی از بین این ادراکات، در بحث معرفت بررسی می‌شود. پس فقط ادراک عقلی محلّ بحث است، که باید توضیح داده شود:

معرفت در نظر اصولیون و منطقیون

انسان قوّه‌ای به نام «قوه عاقله» دارد که تمام فارق بین انسان و حیوان است. یعنی در تمام قوای دیگر انسان و حیوان مشترک هستند. ادراکات قوه عاقله دو قسم «تصوّر» و «تصدیق» دارد. تصوّر به معنای «صورة الشیء عند العقل» و یا «حضور صورة الشیء عند العقل» بوده (که هر دو تعبیر صحیح است امّا بر دو مبنای مختلف)؛ به عنوان مثال تصوّر «وجود»، یا «عدم»، یا «انسان»، یا «عدد»، همان مفاهیم این اشیاء نزد عقل است. تصدیق نیز «اذعان به نسبت» است. توضیح اینکه قضیه سه نوع است: محسوسه؛ و مسموعه؛ و معقوله؛ قضیه معقوله سه جزء دارد: تصوّر موضوع؛ و تصوّر محمول؛ و نسبت؛ تصدیق، اذعان به نسبت موجود در قضیه معقوله است. به هر حال معرفت بشری در نزد حکماء و منطقیون، منحصر در تصوّر و تصدیق است. بنابراین اداراکات دیگر، معرفت نیست.

معرفت در فلسفه جدید

معرفت بشری در علم معرفت‌شناسی یا فلسفه جدید، منحصر در تصدیق است. همانطور که گفته شد قضیه معقوله سه جزء دارد، و در علم معرفت شناسی جدید از معرفت تعبیر به «قضیه» می‌شود. مراد از قضیه در کلام آنها قضیه‌ای است که نسبت موجود در آن، متعلّق تصدیق است. پس مراد قضیه‌ای است که مقارن تصدیق است، و خودِ قضیه مراد نیست. تصدیق نیز دو قسم «تصدیق ظنّی» و «تصدیق جزمی» دارد که هر دو قسم داخل محلّ بحث است.

معرفت در نظر مختار

به نظر می‌رسد متعلّق تصدیق، خودِ قضیه است نه نسبت موجود در قضیه معقوله، لذا قضیه در کلام به معنای قضیه‌ای است که تصدیق به آن تعلّق گرفته، و تفاوتی ندارد که آن قضیه ایجابی یا سلبی باشد، و کلی یا جزئی باشد، و حملیه یا شرطیه باشد. متعلّق تصدیق در نظر مشهور، نسبت است لذا در قضیه سالبه به مشکل و توجیه روی آورده‌اند، امّا بر مبنای مختار چه سالبه باشد چه موجبه باشد، به هر حال قضیه است، و مشکلی نیست.

بنابراین در نظر مختار، «شناخت» به دقّت همان «تصدیق» است؛ امّا از آن با عنوان قضیه تعبیر می‌شود به دلیل رواجی که این عنوان در معرفت‌شناسی دارد.

سوم: تقسیمات تصدیق در منطق

همانطور که توضیح داده شد معرفت در منطق شامل تصوّر و تصدیق می‌شود، امّا در معرفت‌شناسی فقط شامل تصدیق است، لذا فقط تصدیق در کلام منطقیون بررسی می‌شود.

تصدیقات در افق ذهن انسان، در علم منطق ممکن است متولّد از تصدیقات دیگر باشد یا نباشد. تصدیقاتی که متولدّ از تصدیقات دیگر باشند «تصدیقات مکتسبه» (یا تصدیقات نظریه) نام دارند؛ و تصدیقاتی که متولّد از تصدیقات دیگر نباشند «تصدیقات بدیهیه» نام دارند. بنابراین هر قضیه که متعلّق تصدیق است، ممکن است نظری یا بدیهی باشد.

در علم منطق در تصدیقات غیر متولّد، خطا راه ندارد (نه اینکه این تصدیقات خطاناپذیر باشند بلکه به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شده است که خطا در این تصدیقات راه ندارد). یعنی اگر عواملی خارج ذهن دخالت نکند، ذهن در تصدیقات اولیه دچار خطا نمی‌شود. سپس شش قسم برای تصدیقات بدیهیه به حسب استقراء شمرده شده است: اولیات مانند قضیه «الکلُّ اعظم من جزئه»؛ و فطریات مانند قضیه «الاربعة زوجٌ»؛ و مشاهدات مانند قضیه «خورشید نورانی است»؛ و تجربیات مانند قضیه «آتش سوزنده است»؛ و متواترات مانند قضیه «کعبه در شهر مکّه است»؛ و حدسیات مانند قضیه «نور ماه مستفاد از خورشید است»؛

در این شش قسم از قضایا خطایی رخ نمی‌دهد، و این معارف انسانی بدیهی هستند. به عبارت دیگر این گزاره‌ها از عصمت برخوردار بوده و مطابق واقع (یعنی صادق) هستند.

ج۱۱۰ ۹۶/۰۱/۲۶

همانطور که در جلسه قبل توضیح داده شد، مراد از معرفت و شناخت نزد منطقیون «علم» است، و در معرفت‌شناسی «تصدیق» است. تعریف علم در منطق «صورة الشیء عند العقل» یعنی ادراک عقلی ما از اشیاء است. در علم منطق ادراک عقلی یا علم دارای دو قسم «تصوّر» و «تصدیق» است. منطقیون نوعاً در تعریف تصوّر از تعریف علم استفاده کرده و گاهی در تعریف تصدیق نیز از تعریف علم استفاده نموده‌اند، و گاهی در تعریف تصدیق گفته‌اند «التصدیق هو الاذعان بالنسبة». در علم معرفت‌شناسی فقط از تصدیق بحث شده است، و از سوی دیگر اختلاف بین شهید صدر و مشهور در پاره‌ای از تصدیقات است نه در تصوّرات، لذا در این بحث نیز فقط از تصدیقات بحث شده، و از تصوّرات بحث نخواهد شد.

در علم منطق تصدیق همان اذعان یا اعتقاد به نسبت است. مراد از نسبت در این تعریف، نسبت موجود در قضیه معقوله (یعنی نسبت موجود در مرتبه تعقّل یا تخیّل) است. بنابراین مراد از قضیه همان قضیه‌ای است که

نسبت موجود در آن متعلّق اذعان و تصدیق است (و در نظر مختار، نفسِ قضیه متعلّق اذعان بوده، لذا مراد از قضیه همان قضیه‌ای است که متعلّق اذعان است).

تصدیق بدیهی و نظری

تصدیق یا قضیه در علم منطق، تقسیم به بدیهی و نظری شده است. البته تقسیم اصلی در مورد تصدیق است، و تقسیم قضیه به اعتبار تصدیق به آن است. یعنی قضیه بدهیه، قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق بدیهی بوده؛ و قضیه نظریه نیز قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق نظری است. بنابراین تقسیم قضیه به نظری و بدیهی، به لحاظ تصدیق است. پس باید تصدیق بدیهی و نظری تبیین شود.

«تصدیق بدیهی» یا «تصدیق اوّلی» در علم منطق، تصدیقی است که بدون تولّد از تصدیقات دیگر، در افق نفس پیدا شود. پس قضیه بدیهیه نیز قضیه‌ای است که دارای تصدیق غیرمتولّد باشد؛ و «تصدیق نظری» یا «تصدیق اکتسابی» تصدیقی است که متولّد از دو تصدیق دیگر است (در منطق هیچگاه یک تصدیق از تصدیق واحد، متولّد نمی‌شود بلکه از دو تصدیق متولّد می‌شود). پس قضیه نظری نیز قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق متولّد است.

تصدیق یقینی و غیریقینی

تصدیق (اعمّ از بدیهی و نظری) در منطق، تقسیم به «یقینی» و «غیر یقینی» یا «ظنّی» نیز شده است.[1] اکنون به طور اجمال یقین یا تصدیق یقینی در علم منطق توضیح داده شده، و توضیح مفصّل آن به آینده موکول می‌شود. تعریف تصدیق یقینی یا یقین در علم منطق «اعتقاد جزمی مطابق واقع و ثابت» است. پس تصدیق در علم منطق، سه ویژگی دارد:

الف. جزمیت اعتقاد: یقین یک اعتقاد جزمی است لذا اعتقاد ظنّی از تعریف خارج است. پس اگر در یک قضیه احتمال خلاف (ولو بسیار ضعیف) داده شود، یقین به آن محقّق نشده است. به عنوان مثال اگر کسی اعتقاد به عدالت زید داشته، و یک در هزار احتمال فسق وی را بدهد، در این صورت اعتقاد به عدالت زید یک یقین نبوده و اعتقادی ظنّی است.

---

۱. درعلم منطق، هر تصدیقی چه نظری چه بدیهی، ممکن است یقینی یا ظنّی باشد. البته تعبیر «غیریقینی» دقیق‌تر از «ظنّی» است؛ زیرا شامل قطع غیر مطابق هم می‌شود. البته هرچند در اصطلاح منطقیون، تصدیق ظنّی نیز شامل «قطع غیر مطابق» است؛ امّا این اصطلاح خلاف معنای اصطلاحی ظنّ در علم اصول است.

ب. مطابقت با واقع: یقین اعتقادی است که مطابق واقع باشد، لذا اعتقاد غیرمطابق خارج از تعریف است. به عنوان مثال اگر کسی اعتقاد به عدالت زید داشته و احتمال خلاف ندهد، امّا در واقع زید فاسق باشد، در این صورت یقین محقّق نشده است بلکه جهل مرکب محقّق شده است.

ج. ثابت بودن: یقین اعتقادی است که ثابت باشد، لذا امر قابل زوال، خارج از تعریف است. پس اعتقاد جزمی مقلّدین (اعمّ از احکام شرعی) قابل زوال بوده (یعنی ثابت نیست) و یقین نیست. به عنوان مثال کسی که حسن ظنّ به پدر یا رئیس قبیله داشته، و از گفتار آنها به جزم برسد، در این صورت یقین ندارد.

مقام اول: قضایای بدیهیه

قضیه بدیهیه، قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق بدیهی باشد. همانطور که گفته شد در این بحث مراد از «قضیه» همان تصدیق به آن قضیه است. قضیه بدیهیه نیز دو قسمِ یقینی و غیریقینی دارد. در منطق ارسطویی بر حسب استقراء شش قسم قضیه یقینی بدیهی وجود دارد که دارای تمام ویژگی‌های یقین هستند:

۱. اولّیات: قضایایی که تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق به آن قضیه کافی است، مانند «اجتماع النقیضین محالٌ»؛

۲. فطریات: قضایایی که قیاس آنها در خودِ آن قضایا وجود دارد. در نظر برخی فطریات به قضایای اوّلی برمی‌گردد، امّا در نظر مشهور فطریات مستقلّ از اوّلیات است. قضیه فطری مانند «الاربعة زوجٌ»؛

۳. مشاهدات: قضایایی که به حسّ ظاهری یا باطنی درک می‌شود. مثال برای حسّ ظاهری «الشمس طالعةٌ»، و مثال برای حسّ باطنی «من الآن خوشحال هستم» می‌باشد؛

۴. تجربیات: قضایایی که احساس نشده بلکه تجربه شده‌اند، مانند «السقمنیا مسهل»؛

۵. حدسیات: قضایایی است که از یک حدس استفاده شده‌اند، مانند «نور القمر مستفیضٌ من نور الشمس»؛

۶. متواترات: مانند قضیه «الکعبه فی مکّة».

در نظر شهید صدر فقط دو قسم اول از بدیهیات یقینیه، بدیهی بوده؛ و چهار قسم اخیر نظری هستند. یعنی فقط اولیات و فطریات از قضایای یقینی بدیهی هستند.

ج۱۱۱ ۹۶/۰۱/۲۷

نقد شهید صدر بر قضایای بدیهیه

شهید صدر بر نظریه منطق ارسطویی اشکالی دارد که بدیهی منحصر در دو قسم اوّلیات و فطریات است (یعنی اوّلیات و فطریات دو قسم مستقلّ و بدیهی هستند). امّا مشاهدات و حدسیات و مجربات و متواترات از قضایای نظری است یعنی علم ثانوی بوده که با حساب احتمالات یقین به آنها پیدا می‌شود. بنابراین واسطه در یقین به آنها، حساب احتمالات است که توضیح آن خواهد آمد.

اشکال اول: حساب احتمالات، قضیه نیست

حصر بدیهیات در دو یا شش قسم، تأثیر چندانی در مباحث معرفت‌شناسی ندارد؛ زیرا به هر حال این تمام اقسام ششگانه از یقینیات خواهند بود. بنابراین اگر نقدی به این کلام شهید صدر وارد می‌شود، تنها به معنی اشکال در کلام ایشان بوده و تأثیری در بحث معرفت‌شناسی ندارد.

تعلیقه اول این است که کلام ایشان منافاتی با کلام مناطقه ندارد؛ زیرا اگر چهار قسم اخیر از یقینیات بدیهیه، با واسطه حساب احتمالات ثابت شود، باز هم بدیهی خواهد بود. توضیح اینکه قضیه بدیهیه در منطق، قضیه‌ای است که متولّد از قضایای دیگر نباشد، هرچند با واسطه حساب احتمالات به دست آید. نظیر مجرّبات که در منطق هرچند با واسطه تجربه و تکرار عمل به دست می‌آید، امّا متولّد از قضایای دیگر نبوده و بدیهی هستند. بنابراین صرف وساطت امری در پیدایش یک قضیه، موجب نظری شدنِ قضیه نیست. پس بر اساس تعریف مناطقه نیز تمام اقسام ششگانه از بدیهیات خواهند بود.

شهید صدر نیز در تبیین حساب احتمالات، قضیه حاصل از آن را تولّد قضیه از قضیه نمی‌داند بلکه قائل به توالد ذاتی است. بنابراین کلام ایشان منافاتی با کلام منطقیون ندارد، و شاید ایشان گمان کرده مراد از بدیهی این است که تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق کافی بوده و نیاز به واسطه دیگری نیست؛ لذا اشکال نموده در این چهار قسم نیاز به واسطه حساب احتمالات بوده و اینها بدیهی نیستند.

اشکال دوم: رجوع فطریات به اوّلیات

تعلیقه دوم بر کلام منطقیون وارد است، و از آنجا که کلام منطقیون مورد قبول شهید صدر است، بر کلام ایشان هم وارد می‌باشد. فطریات در علم منطق یک قسم مستقلّ از اوّلیات و قسیم آنها می‌باشد، و شهید صدر نیز پذیرفته که فطریات به اوّلیات برنمی‌گردد بلکه فطریات و اوّلیات دو قسم و دو سنخ از قضیه هستند.

به نظر می‌رسد فطریات قسم مستقلّی در عرض اوّلیات نیستند، بلکه ممکن است رجوع به اوّلیات نموده و یا ممکن است نظری باشند. توضیح اینکه اگر زوج به معنی «ما ینقسم الی المتساویین» باشد، در این صورت این قضیه از اوّلیات بوده و تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق به آن کافی است؛ و اگر به معنی دیگری (مثلاً همان معنی ارتکازی) باشد، آن قضیه یک قضیه نظری خواهد بود و استدلال نیاز دارد که «الاربعة ینقسم الی متساویین و کلّ ما ینقسم الی متساویین زوجٌ، فالاربعة زوجٌ»، و این یک قیاس است.

مقام دوم: قضایای نظریه

تمام تصدیقات در علم منطق داخل در یکی از دو قسم بدیهی و نظری است، یعنی هر تصدیقی یا متولّد از تصدیقات دیگر است، یا متولّد نیست. دقّت شود برای نظری شدن یک قضیه باید تولّد از قضیه دیگر داشته باشد، نه اینکه ناشی از امری غیر قضیه و تصدیق باشد. به عنوان مثال برای تصدیق به اینکه زید در اتاق است، باید رفت و درب اتاق را باز نموده و یا چراغ را روشن کرد، امّا این امور تصدیق و قضیه نیستند لذا یقین به وجود زید در اتاق نظری نبوده بلکه بدیهی یعنی غیرمتولّد از قضیه و تصدیق دیگر است.

طرق حصول تصدیق در علم منطق

قضیه و تصدیق (اعمّ از یقینی و غیریقینی) در علم منطق، بر حسب استقراء از طریق سه حجّت و استدلال حاصل می‌شود:

الف. استقراء: اگر از بررسی برخی افراد، تصدیق کلی به تمام افراد پیدا شود، این تصدیق از را ه استقراء به دست آمده است. به عنوان مثال فرض شود صد طلبه در مدرسه وجود دارد، و از بررسی نود قضیه (زید زبان عربی می‌داند، عمرو زبان عربی می‌داند، ...) معلوم شود تمام صد طلبه مدرسه توانایی تکلّم به زبان عربی را دارند. این قضیه از راه استقراء به دست آمده که استقراء نیز باید ناقص باشد، زیرا اگر استقراء تامّ شود از افراد قیاس است.

ب. تمثیل: به عنوان مثال فرض شود عمرو دزد است، و یقین به قضیه زید دزد است نیز پیدا شود. توضیح اینکه استدلال شود بر دزد بودنِ زید به اینکه عمرو دزد بوده و تمام کارهای زید مانند عمرو است (مانند اینکه زید نیز مانند عمرو شب از خانه بیرون رفته، و یک دسته کلید به کمر دارد، و عینک دودی به چشم می‌زند، و کم از خانه بیرون می‌آید). یقینِ به دزد بودنِ زید از راه تمثیل به دست آمده است.

استقراء و تمثیل در علم منطق فاقد اعتبار بوده و حتی اگر قضایای اولیه یقینی باشند (مثلاً نود قضیه ابتدایی در مثال استقراء، همه یقینی بوده؛ و چند قضیه در مثال تمثیل نیز که عمرو دزد است و زید شبیه وی شب از خانه بیرون می‌رود و ... همه یقینی باشند)، نتیجه استقراء و تمثیل یقینی نخواهند بود.

ج. قیاس: قیاس استدلالی است که دارای صغری و کبری و نتیجه می‌باشد. قیاس چهار شکل دارد که منتج بودنِ شکل اول بدیهی بوده، و سه شکل دیگر نیز رجوع به شکل اول دارند. در یک قیاس، صغری دارای اصغر و وسط بوده، و کبری دارای اکبر و وسط است، و نتیجه نیز از اصغر و اکبر تشکیل می‌شود. به عنوان مثال در قیاس «زید انسان است، و هر انسان فناپذیر است، پس زید فناپذیر است»، اصغر همان «زید» و اکبر همان «فناپذیر بودن» و وسط همان «انسان» است.

همانطور که گفته شد استقراء و تمثیل در علم منطق مفید یقین نیست، و تنها راه مفید یقین همان قیاس است. البته هر قیاسی نیز در منطق مفید یقین نیست بلکه باید اولاً شکل قیاس شکل اول بوده، و ثانیاً صغری و کبری نیز باید یقینی باشند. شکل مرتبط با صورت، و صغری و کبری مرتبط با ماده استدلال است. یقینی بودنِ صغری و کبری به این است که آنها یکی از بدیهیات ششگانه بوده، و یا نتیجه قیاسی باشند که مقدّمات آن یقینی بدیهی هستند. بنابراین علم یقینی در منطق علمی است در قالب قیاس و از بدیهیات یا نظریاتی که نتیجه یک برهان است، تشکیل شده باشد. برهان نیز قیاسی است که صغری و کبرای آن یقینی است.

در نتیجه در منطق ارسطویی، فقط هفت قسم قضیه یقینی وجود دارد که شش قسم آنها بدیهی، یک قسم نیز نظری (یعنی نتیجه برهان) است.

اشکال مشهور: وجودِ نتیجه در شکمِ کبرای قیاس

بر کلام مناطقه دو اشکال شده، که اشکال اول مشهور بوده و قبل از شهید صدر مطرح شده و مورد قبول ایشان واقع شده است؛ و اشکال دوم از شهید صدر است.

اشکال مشهور این است به این کلام مناطقه است که علم یقینی نظری فقط «برهان» است. اشکال شده که با دقّت معلوم می‌شود که قیاس مفید علم نیست؛ زیرا همیشه نتیجه در دلِ کبرا وجود دارد. به عنوان مثال در قیاس «زید انسان است، و هر انسانی فناپذیر است، پس زید فناپذیر است»، اگر یقین به کبرا باشد که هر انسانی فناپذیر است، پس باید یقین به فناپذیری زید هم وجود داشته باشد، و اگر نه یقین به کبرای کلی وجود نخواهد داشت. پس باید در مرتبه سابق، یقین به فناپذیری زید باشد، لذا نتیجه از کبرا به دست نیامده، بلکه کبرا از نتیجه به دست آمده است! یعنی اگر ظنّ به فناپذیری زید باشد، یقین به کبرا وجود نخواهد داشت. بنابراین چنین برهانی هیچگاه

افاده علم جدید نمی‌کند. این اشکال مشهور را شهید صدر نیز قبول نموده که قیاس فقط موجب التفات است. به نظر می‌رسد این اشکال وارد است.

اشکال شهید صدر: حساب احتمالات نیز موجب یقین است

اشکال دوم از شهید صدر است که یقین جدید و علم جدید ناشی از استقراء ناقص است که مبتنی بر حساب احتمالات است.

ج۱۱۲ ۹۶/۰۱/۲۸

بیان منطقیون در شمارش قضایای یقینی، موجب نگرانی شهید صدر شده و ایشان را به پیدا کردن راهی برای تحصیل یقین واداشت. با حصر قضایای یقینی در هفت قسم فوق، کمتر قضیه یقینی برای انسان باقی خواهد ماند؛ زیرا با قضایای ششگانه بدیهیه تعداد اندکی برهان به دست می‌آید (خصوصاً با مبنای ایشان که بدیهیات را منحصر در دو قسم می‌داند) و بیشتر ادراکات انسان از مشاهدات و تجربیات است. لذا ایشان برای تحصیل یقین به دنبال راه دیگری رفت که از آن هفت قسم (بدیهیات ششگانه و قضیه یقینی نظری) نباشد.

برای توضیح مبنای ایشان، مقدماتی در ضمن امور و نکاتی توضیح داده شده، و سپس با کنار هم قرار دادن آنها نتیجه‌گیری می‌شود:

مقدمه اول: حساب احتمالات

مقدمه اول که باید توضیح داده شود بحث «احتمال» یا «حساب احتمالات» است. مباحث حساب احتمالات از شاخه‌های علم ریاضی است که در مورد پدیده‌های تصادفی و غیر حتمی بحث می‌کند. یعنی در این شاخه از علم ریاضی، پدیده‌های تصادفی ارزیابی و تحلیل می‌شود. احتمال وقوع هر پدیده از سه صورت خارج نیست: صفر؛ یک (یعنی همان صد درصد)؛ و یا بین صفر و یک؛ به عنوان مثال فرض شود مجموعه‌ای از مهره‌های سفید داخل یک کیسه وجود دارد. اگر بدون دیدن مهره‌ها یکی به تصادف خارج شود، «بیرون آوردن مهره از کیسه» یک پدیده است. احتمالِ سیاه بودن این مهره «صفر» و احتمالِ سفید بودنِ آن «یک» است. حال فرض شود تعدادی از مهره‌های داخل کیسه سیاه و تعدادی سفید هستند، و یکی به تصادف خارج شود. احتمالِ سیاه بودن آن مهره «صفر» نیست، همانطور که احتمالِ سفید بودنِ آن «یک» نیست. بنابراین سفید بودن یا سیاه بودن آن به

تصادف است (یعنی پدیده‌ای است که ما از آن بی‌اطلاع هستیم، و نمی‌توانیم پیش‌بینی نماییم). بله یقین وجود دارد که مهره خارج شده رنگ دیگری ندارد، و این احتمال «صفر» است.

روش تعیینِ میزانِ احتمالِ یک پدیده

البته میزان احتمالِ یک پدیده تشکیکی بوده و ممکن است یک درصدی، و یا ۱۶ درصدی، و یا ۹۹ درصدی باشد. در مثال فوق که دو احتمال سفید و سیاه بودن مهره هست، آیا این دو احتمال در یک درجه هستند یا بین آنها اختلاف درجه وجود دارد؟ این مطلب تابع تعداد مهره‌های سیاه و تعداد مهره‌های سفید در داخل کیسه است. اگر تعداد مهره‌های سیاه با تعداد مهره‌های سفید برابر باشد، احتمال‌ها درجه مساوی (هر احتمال ۵۰ درصد است)؛ و اگر تعداد مهره‌ای سیاره بیشتر باشد، احتمال سیاه بودن بیشتر است (به عنوان مثال اگر ده مهره سفید و سی مهره سیاه باشد، احتمال سفید بودن درجه کمتری دارد، یعنی احتمال سفید بودن ۲۵ درصد، و احتمال سیاه بودن ۷۵ درصد است).

در حساب احتمالات، هر مقدار تعداد مهره‌ها زیاد شود، احتمال طرف مقابل به «صفر» نمی‌رسد. به عنوان مثال[1] فرض شود تعداد یک میلیارد مهره داخل کیسه هست که روی هر یک از مهره‌ها یک عدد از یک تا یک میلیارد نوشته شده است. با خارج کردنِ یک مهره، احتمال اینکه عدد یک باشد و یا نُه باشد، مساوی است. احتمال اینکه عدد یک باشد «صفر» نیست؛ زیرا اگر احتمال تک تک اعداد صفر باشد، پس نباید هیچ عددی روی مهره باشد. احتمال نُه بودن «یک میلیاردم»، و احتمال غیر نُه بودن بسیار قوی (یعنی نهصد و نود و نُه میلیون و نهصد و نود و نُه هزار و نهصد و نود و نُه، در میلیارد) است. به هر حال در پدیده‌های تصادفی احتمالاتی وجود دارد که قبل وقوع آن نمی‌توان پیش‌بینی دقیقی از آن داشت.

مثال دیگر احتمال شیر یا خط در پرتاب یک سکه است. اگر یک بار سکه انداخته شود احتمال شیر یا خط وجود دارد که دو صورت ممکن است. اگر دو بار انداخته شود، چهار صورت ممکن است (هر دو شیر، هر دو خط، فقط اولی شیر، و فقط اولی خط). اگر سه بار انداخته شود، هشت صورت ممکن است و به همین ترتیب صور ممکنه افزایش می‌یابد. به عنوان مثال احتمال اینکه پنج بار خط بیاید «یک در سی‌ودو» است. کسر یک احتمال به این روش به دست می‌آید که صورت مطلوبه در صورت کسر احتمال، و تعداد صور ممکنه در مخرج

۱. ابتدا استاد این مثال را بیان فرمودند که فرض شود هزار مهره داخل کیسه هست که فقط یکی سفید است، در این صورت نیز احتمال سفید بودن هست (یعنی احتمال سفید بودن «صفر» نیست). سپس این مثال را تعویض نموده و مثال داخل متن را بیان نمودند، به دلیل شبهه‌ای که در این مثال وجود داشت.

کسر احتمال قرار می‌گیرد. پس احتمال اینکه پنج بار مساوی (یعنی پنج بار شیر، و یا پنج بار خط) باشد، «دو در سی‌ودو» است.[1]

به هر حال، رشته احتمالات از شاخه‌های علم ریاضی بسیار مفید بوده و در بسیاری از علوم مورد استفاده است. به عنوان مثال در بیمه، بر اساس حساب احتمالات پول دریافت می‌شود. یعنی محتمل است بیمه‌گذار پنجاه سال زنده باشد یا فردا بمیرد، لذا بر اساس سنّ و سابقه بیماری خانوادگی و سلامت شخص باید مبلغی خاصّی پرداخت نماید. هرچند ممکن است در مورد یا مواردی خطا رخ دهد، امّا در مجموع افراد تعدیل می‌شود. به عنوان مثال اگر یک سکه یک بار انداخته شود ممکن است خط یا شیر باشد؛ و اگر چهار بار انداخته شود ممکن است سه بار شیر باشد؛[2] امّا اگر عدد بالا رود و مثلاً هزار بار یک سکه انداخته شود، تقریباً تعداد شیر و خط مساوی می‌شود (یعنی با اختلاف بسیار اندک هرکدام ۵۰۰ بار می‌شود).

ج۱۱۳ ۹۶/۰۱/۲۹

مقدمه دوم: اقسام و انحاء منطق

در نظر شهید صدر منطق دارای سه قسم «عقلی» و «تجربی» و «ذاتی» است؛ ابتدا علم منطق توضیح داده شده و سپس فوارق این اقسام بیان می‌شود:

توضیحی پیرامون علم منطق

دو راه برای رفع جهل نسبت به سوالی که برای انسان ایجاد می‌شود وجود دارد:

الف. حسّ و تجربه: گاهی برای رفع جهل، از حسّ و تجربه استفاده می‌شود. به عنوان مثال برای رفع جهل نسبت به وجود یا عدم زید در یک اتاق، داخل اتاق را نگاه می‌کنیم. در این صورت از طریق حسّ رفع جهل می‌شود. امّا بسیاری از مجهولات قابل حسّ نیستند، لذا برای رفع جهل باید به دنبال راه دوم رفت.

ب. تفکّر: برای رفع جهل در مواردی که حسّ راهی در آنها ندارد نظیر اینکه «عالم متناهی است یا نامتناهی؟» و «عالم قدیم است یا حادث؟» و «با فرض حدوث عالم، آیا مبدأ و موجدی دارد؟» و «با فرض قدمت عالم، آیا صانعی دارد؟» و «آیا انسان نفس مجرّد دارد؟» و موارد بسیار دیگر، به جای تجربه باید راه

---

۱. توضیح اینکه صورت مطلوبه این است که همه شیر و یا همه خط باشد، که دو صورت از صور ممکنه است. پس صورت کسر احتمال عدد دو و مخرج آن عدد سی‌ودو است.

۲. یعنی احتمال تساوی تعداد شیر و تعداد خط (سه در هشت)، کمتر از احتمال عدم تساوی (پنج در هشت) است.

دیگری پیموده شود. انسان برای پاسخ به این مجهولات، داده‌های ذهنی و معلومات خود را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد تا شاید جواب برخی از آن مسائل را به دست آورد. این عملیات در اصطلاح «فکر» نامیده می‌شود. به عنوان مثال با تجربه و بررسی هزار آتش، این قضیه به دست می‌آید که «این آتش‌ها داغ‌اند»، و این علم از راه حسّ به دست آمده است؛ امّا پاسخ این سوال که «آیا تمام آتش‌ها داغ‌اند؟» از راه حسّ ممکن نیست، زیرا راهی برای تجربه و حسّ تمام آتش‌ها (آتش روی کره زمین یا آتش در جای دیگر، و آتش هزار سال قبل و آتش هزار سال بعد) وجود ندارد. برای رفع جهل این مسأله، باید معلومات ذهنی کنار هم گذاشته شود و ممکن است نتائجی نیز به دست آید.

راه دوم در موارد بسیاری دچار خطا می‌شود. یعنی با ملاحظه فکر، خطای آن در مواردی کشف می‌شود. برای هر انسانی اتّفاق افتاده که در یک مسئله به یک نتیجه رسیده، و در زمان دیگر با تفکّر جدید به نتیجه دیگر رسیده و پی به خطای نتیجه قبل برده است. همینطور با ملاحظه نتائجی که عالمان مختلف در یک علم به آن رسیده‌اند، خطای در تفکّر کشف می‌شود؛ زیرا فقط یکی از آن نتائج، درست است. به عنوان مثال در مسئله علم خداوند متعال، گفته شده پانزده نظر وجود دارد، که ممکن است یک نظر از بین آنها صحیح باشد، و حتی ممکن است تمام انظار اشتباه باشد.

با توجه به این اشتباهات در تفکّر انسان، برخی از علماء به دنبال قواعد و مسائلی برای جلوگیری از این اشتباه رفتند. قواعد و مسائلی که مانع خطای فکر انسان است، «علم منطق» را به وجود آورد. پس علم منطق ناظر به تفکّر انسان بوده و برای جلوگیری از اشتباه در فکر پدید آمده است.

منطق عقلی و تجربی و ذاتی

همانطور که گفته شده سه نحوه منطق وجود دارد، که باید هر یک از انحاء به طور مستقلّ توضیح داده شود تا تفاوت آنها معلوم گردد:

الف. منطق عقلی: منطق عقلی همان منطق ارسطویی است که تنها روش خالی از خطا و اشکال را «برهان» می‌داند. در منطق عقلی هر گزاره متولّد از برهان، صد در صد مطابق واقع بوده و دچار خطا نخواهد شد؛ و هر قضیه متولّد از غیربرهان، احتمال خطا دارد. پس هر علم یا گزاره که برهان نباشد، احتمال کذب داشته و قابل اعتماد نیست. برهان استدلالی است که صورت قیاسی و مادّه یقینی دارد. برهان منحصر در هفت نوع گزاره و قضیه است که شش نوع آنها بدیهی و یک نوع نظری است. بنابراین منطق عقلی فکر را فقط در جایی که از برهان استفاده کند، تأیید می‌کند.

ب. منطق تجربی: منطق تجربی مبتنی بر استدلال استقرائی است. در علوم تجربی از استقراء و منطق تجربی استفاده می‌شود، به عنوان مثال قضایایی نظیر «اگر فلزی حرارت داده شود، منبسط می‌شود» و یا «آب در دمای صد درجه به جوش می‌آید» از راه استقراه به دست آمده‌اند. هرچند استقراء در منطق عقلی دارای احتمال خطا در واقع است، امّا این مطلب برای علمای تجربی اهمّیتی ندارد؛ زیرا کشف واقع برای آنها مهمّ نیست. علمای تجربی تنها به دنبال راه‌اندازی امور انسان‌ها هستند، و اینکه آبی پیدا شود که در صد و شصت درجه بجوشد، برای آنها مهمّ نیست. یعنی با کمک قضایای علم فیزیک و شیمی امور انسان‌ها برطرف شده و تا کنون مشکلی پیش نیامده است (پس اگر در آینده مشکلی پیش آید، راهی برای آن پیدا خواهد شد). تمام مسائل علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و طبّ بر اساس استقراء پیش رفته است.

ج. منطق ذاتی: منطق ذاتی مبتنی بر حساب احتمالات است (حساب احتمالات علاوه بر کمک به استقراء، در موارد دیگری نیز کاربرد دارد). در منطق ذاتی برای حلّ یک مسئله و رفع جهل از آن، از حساب احتمالات کمک گرفته شده و یقین حاصل می‌شود.

تفاوت منطق ذاتی با منطق عقلی

منطق عقلی پاسخگوی اکثر معارف بشری نیست؛ زیرا برهان بسیار اندک است و اقامه برهان بر مسائلی مانند «آب در صد درجه به جوش می‌آید» ممکن نیست. اشکال دیگر این است که قیاس موجب علم جدید نیست بلکه موجب تفصیلی شدن علم به نتیجه است. در مقابل، منطق ذاتی بسیار پر کاربرد است و موجب علم جدید است، نه اینکه فقط موجب تفصیلی شدن علم به نتیجه باشد.

تفاوت منطق ذاتی با منطق تجربی

منطق تجربی نیز در بسیاری موارد پاسخگو نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد حسّ در بسیاری از مسائل راهی ندارد. به عنوان مثال مسائلی نظیر «این عالم صانع دارد یا نه؟» و «اعاده معدوم و معاد ممکن است؟» (متکلمین قائل به امکان آن، و فلاسفه قائل به امتناع آن بوده‌اند)، قابل تجربه و حسّ نیست. پس منطق تجربی در این مسائل کاربردی ندارد. در مقابل، منطق ذاتی در این مسائل نیز مفید است.

جمع‌بندی در توضیح منطق ذاتی

در نظر شهید صدر پایه و اساس استقراء، همان منطق ذاتی است. دامنه منطق ذاتی وسیع‌تر از منطق تجربی و عقلی است (یعنی منطق ذاتی در تمام مواردی که منطق عقلی و برهان راه دارد و تمام مواردی که منطق تجربی

و حسّ راه دارد، کاربرد دارد؛ و علاوه بر آن در موارد دیگری نیز کاربرد دارد). در نظر ایشان (بر خلاف نظر منطق عقلی)، نتائج منطق ذاتی نیز یقینی است.

در حساب احتمالات همیشه از حسّ استفاده نمی‌شود بلکه گاهی فقط از ذهن کمک گرفته و نیازی به بررسی حسّی و تجربه نیست. به عنوان مثال در اثبات معاد نیازی به حسّ و مقدمات تجربی نیست. به همین سبب منطق ذاتی در نظر شهید صدر در تمام مسائل نظیر اثبات امامت و رسالت و حتی توحید، کاربرد دارد (در نظر ایشان اثبات توحید با منطق عقلی، محلّ تردید بوده و اثبات رسالت و امامت ممکن نیست؛ در نظر فلاسفه نیز اثبات رسالت و امامت با برهان و منطق عقلی ممکن نیست؛ امّا اثبات برهانی توحید ممکن است).

ج۱۱۴ ۹۶/۰۱/۳۰

مقدمه سوم: انواع یقین

شهید صدر سه قسم برای یقین ذکر نموده که ابتدا مَقسم این سه قسم معنی شده و سپس اقسام توضیح داده می‌شود. یقینِ جامع سه قسم «تصدیق جزمی مطابق واقع» است. اقسام عبارتند از:

الف. یقین منطقی: یقینی که مقارن و مصاحب قطع دومی به استحاله کذب قطع اول باشد. به عنوان مثال اگر یقین به قضیه «الکلّ اعظم من جزئه» وجود داشته و یقین دیگری باشد که این قضیه، کاذب نیست، در این صورت یقین اول، یقین منطقی است. مثال دیگر اینکه اگر یقین به زوجیت چهار بوده، و کذب این قضیه محال باشد، در این صورت یقین اول، یقین منطقی است.

ب. یقین موضوعی: یقینی که مقارن قطع نیست، امّا مبرّر دارد. در اصطلاح فارسی به آن «یقین موجّه» و یا «یقین عقلانی» گفته می‌شود. توضیح اینکه گاهی یقین دارای شاهد خارجی بوده که موجب تأیید و توجیه آن می‌شود، که «یقین موجّه» نام دارد. به عنوان مثال فرض شود یک مرتبه سکه‌ای انداخته خواهد شد، و کسی از خط آمدنِ سکه متنفر شده (زیرا موجب باخت وی می‌شود)، لذا برایش یقین حاصل می‌شود که خط نخواهد آمد. با فرض اینکه اتّفاقاً سکه خطّ نیاید، این یقین، ناموجّه خواهد بود، زیرا هیچ توجیه و مؤیّدی یا شاهدی از امور خارجی نیست؛ در مقابل، فرض شود ده مرتبه سکه پرتاب شود، و برای شخصی یقین حاصل شود که ده مرتبه متوالی خط نخواهد شد. با فرض اینکه ده مرتبه خط نیاید، این یقین، موجّه و عقلانی است، زیرا شاهد و مبرّر خارجی دارد. در اصطلاح شهید صدر به این یقین، یقین موضوعی گفته شده؛ زیرا در زبان فارسی کلمه «عینی» برای امور خارجی به کار می‌رود (مانند شرائط و موقعیت عینی که به معنای موقعیت خارجی است)، امّا در زبان عربی از کلمه «موضوعی» استفاده می‌شود. بنابراین مراد ایشان از یقین موضوعی، همان یقینی است که مبرّر

خارجی دارد. مبرّر خارجی در مثال فوق، حساب احتمالات است. یعنی در این موارد قطع به استحاله اینکه ده بار خط بیاید، وجود ندارد و این امر ممکن است، امّا آن شخص احتمال آن را نمی‌دهد.

ج. یقین ذاتی:[1] یقینی که مقارن قطع دوم نبوده، و مبرّر خارجی هم نداشته باشد. اکثر یقین حاصل برای انسان‌ها، ذاتی است. به عنوان مثال برخی افراد به پدر بزرگ یا مادربزرگ اعتقاد زیادی داشته و از کلام آنها به یقین می‌رسند (بله اگر کلام پدر بزرگ دارای مبرّر باشد، یقین موجّه خواهد بود. به عبارت دیگر اگر یقین به پدر بزرگ موضوعی باشد، یقین به کلام وی نیز موضوعی خواهد بود؛ امّا در مثال فرض شده یقین به پدر بزرگ ناموجّه است).

این تقسیم در مباحث آینده کاربرد دارد. یقین منطقی بسیار اندک است، و یقین موضوعی کمی بیشتر، و یقین ذاتی بسیار فراوان است. یکی از اشکالات تقسیم یقین به ذاتی و موضوعی، این است که تمییز کامل آنها از یکدیگر ممکن نیست. به عنوان مثال در چند بار پرتاب سکه، مبرّر وجود خواهد داشت (مثلاً اگر سکه پنج بار، یا چهار بار انداخته شود و یقین حاصل شود، آن یقین ذاتی است یا موضوعی)؟

مقدمه چهارم: معارف اولیه و ثانویه

شهید صدر، معارف بشری را تقسیم به معارف اولیه و معارف ثانویه نموده است. معارف اولیه، متولّد از معارف دیگر نبوده، و معارف ثانویه متولّد از معارف دیگرند. به عنوان مثال تصدیق به قضیه «اکنون روز است» از معارف دیگر به دست نیامده بلکه احساس شده است، امّا تصدیق به قضیه «روشنایی هوا از خورشید است» برای کسی که داخل خانه بوده و خورشید را نمی‌بیند، از معارف ثانویه است، زیرا از معارف دیگر به دست آمده است. معارف ثانویه نیز ممکن است موضوعی یا ذاتی باشند.

اقسام معارف ثانویه: موضوعی و ذاتی

ایشان پیدایش یک معرفت از معرفت دیگر را «توالد» نامیده، و فرموده هر توالدی ممکن است «موضوعی» یا «ذاتی» باشد. برای توضیح این دو قسم، باید مقدمه‌ای ذکر شود. «تصدیق» یک حالت روانی و ذهنی یعنی همان اذعان است. تصدیق در افق نفس و ذهن بوده و امری تشکیکی (از ۵۱ درصد تا ۱۰۰ درصد) می‌باشد.

---

۱. در عبارات شهید صدر، یقین ذاتی به سه معنی به کار رفته است: معنای اعمّ یقین که شامل سه قسم است؛ معنای جامع بین یقین موضوعی و ذاتی؛ معنایی که قسیم یقین موضوعی و منطقی است؛ برای روشنی بحث، یقین ذاتی به عنوان قسیم یقین منطقی و موضوعی تبیین شده، و به همین معنی به کار می‌رود.

تصدیق نیز مانند حبّ و بغض، محال است بدون متعلّق در نفس به وجود آید. متعلّق تصدیق در منطق همان نسبت است، امّا در عبارت شهید صدر تعبیر «قضیه» برای متعلّق تصدیق به کار رفته است (ممکن است این تعبیر تسامحی باشد، و ممکن است با توجّه و دقّت به کار رفته باشد). به هر حال به نظر می‌رسد متعلّق تصدیق «قضیه» است. بنابراین تصدیق و متعلّق آن (قضیه)، در افق نفس وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود کسی یقین به عدالت زید دارد، در این صورت یک تصدیق و یک قضیه «زید عادل» در افق نفس و ذهن وی وجود دارد.

«توالد موضوعی» در نظر ایشان، در جایی است که قضیه از قضیه متولّد شود؛ و «توالد ذاتی» در جایی است که تصدیق از تصدیقات دیگر متولّد شود؛ توالد قضایا از یکدیگر و تصدیقات از یکدیگر باید توضیح داده شود.

ج۱۱۵ ۹۶/۰۲/۰۲

توالد موضوعی

همانطور که گفته شد، انتاج یک علم از علم دیگر و یا انتاج یک معرفت از معرفت دیگر «توالد» نام دارد، که ممکن است موضوعی یا ذاتی باشد. همراه هر تصدیقی یک قضیه وجود دارد که متعلّق آن تصدیق است، امّا همراه یک قضیه ممکن است تصدیقی نباشد. «توالد موضوعی» تولّد یک قضیه از قضیه دیگر است. توضیح اینکه رابطه بین قضیه متولِّد و قضیه متولَّد، رابطه تناقضی و استحاله‌ای است. یعنی اگر قضیه متولِّد صادق باشد، قضیه متولَّد هم صادق خواهد بود و اگر صادق نباشد تناقض لازم می‌آید. به عنوان مثال فرض شود تصدیق به قضیه «هر انسان فناپذیر است» وجود داشته و از آن قضیه «زید فناپذیر است» متولّد شود. در این صورت اگر قضیه اول صادق باشد، قطعاً دوم هم صادق است؛ زیرا کذب قضیه دوم مستلزم تناقض است. یعنی اگر زید فناپذیر نباشد، این قضیه صادق است که «برخی انسانها فناپذیر نیستند» و این قضیه با قضیه «هر انسانی فناپذیر است» تناقض دارد (موجبه کلیه با سالبه جزئیه تناقض دارد). استحاله اجتماع نقیضین در هر منطقی به عنوان پیش‌فرض مورد قبول است.

بنابراین در توالد موضوعی به کمک استحاله اجتماع نقیضین، یک قضیه از قضیه دیگر تولّد می‌یابد. توالد موضوعی نیاز به قوّه تعقّل و تصدیق ندارد، لذا کافی است قواعد انتاج مثلاً به کامپیوتر داده شود، تا نتیجه محاسبه شود. یعنی اگر قضیه «هر انسانی فناپذیر است» و قضیه «زید انسان است» به کامپیوتر داده شود، نتیجه را محاسبه می‌کند (بر خلاف تصدیق که یک حالت روانی و ذهنی بوده و مرتبط با نفس است. در فلسفه حیوانات فاقد قوه عاقله بوده و تصور و تصدیق بر آنها ممتنع است). پس توالد موضوعی توالدی بین قضایا بوده و مبتنی بر اصل استحاله تناقض است.

توالد ذاتی

توالد ذاتی تولّد یک تصدیق از تصدیق دیگر است، و نیازی به پیش‌فرض استحاله تناقض ندارد. به عنوان مثال اگر یک سکه یک مرتبه پرتاب شود، احتمال خط آمدن ۵۰ درصد؛ و اگر دو مرتبه پرتاب شود، احتمال خط آمدن هر دو بار ۲۵ درصد؛ و اگر سه مرتبه پرتاب شود، احتمال سه بار خط آمدن ۱۲,۵درصد است؛ و اگر ده مرتبه پرتاب شود، احتمال اینکه ده بار خط آید تقریباً یک هزارم است. پس اگر صد بار انداخته شود احتمال صد بار خط آمدن، بسیار اندک خواهد بود، لذا یقین وجود دارد که چنین صورتی واقع نخواهد شد. البته اگر هر صد بار خط باشد، تناقضی لازم نمی‌آید؛ امّا به لحاظ ذهنی و روانی احتمال آن داده نمی‌شود.

این یقین و تصدیق جزمی در نظر شهید صدر از یک تصدیق ظنّی بدون دخالت قضیه متولّد شده است. توضیح اینکه احتمال صد بار متوالی خط آمدن، به لحاظ ریاضی صفر نیست، بلکه کسر بسیار کوچکی است. بنابراین این احتمال که هر صد بار خط نباشد، ظنّی بسیار بسیار قوّی است. در این حالت که احتمال قوّی می‌شود، انقلابی کیفی در ذهن شکل گرفته و تصدیق ظنّی تبدیل به تصدیق جزمی می‌شود. یعنی با بالا رفتن کمّیت، تبدیلی کیفی در ذهن رخ می‌دهد. این امر مرتبط با نحوه آفرینش ذهن انسان است که مانند قوای دیگر، با بالا رفتن کمّیت در آنها یک تبدیل کیفی رخ می‌دهد. به عنوان مثال فرض شود زید در مقابل ما راه می‌رود و هرچه دور می‌شود کوچکتر می‌شود. در این صورت وقتی بسیار بسیار دور شود، ناگهان محو می‌شود. مثال دیگر اینکه یک صوت و صدا که در حال کم شدن است، ناگهان شنیده نمی‌شود. مثال دیگر مانند یک بو که کم شده و کم شده تا اینکه ناگهان محو شده و استشمام نمی‌شود. ذهن نیز اینگونه است که اگر احتمال بسیار کم شود، ناگهان از بین می‌رود.[۱] البته میزان احتمالی که از بین می‌رود، حدّ مشخصّی ندارد، بلکه با اختلاف افراد متفاوت می‌شود (ممکن است در یک انسان احتمال ۶ درصد محو شود، و در انسان دیگر احتمال ۱ درصد). این مطلب حالتی کاملاً روانی و ذهنی است و در انسانهای مختلف، متفاوت است.

شهید صدر با توضیح توالد موضوعی و ذاتی اشکالی را متوجه منطق ارسطویی می‌داند. در منطق ارسطویی بحث از توالد موضوعی و تولّد قضیه و گزاره از گزاره دیگر است که متوقّف بر اصل استحاله تناقض است؛ در حالیکه بیشترین معارف بشری از توالد موضوعی و تولّد تصدیق از تصدیق دیگر بوده و مبتنی بر اصل استحاله تناقض نیز نمی‌باشد.

---

۱. به عنوان مثال اگر یک سکه پرتاب شود سه حالت ممکن است: شیر، خط، صاف و عمودی قرار گرفتن سکه. هرچند حالت عمودی محال عقلی نیست، امّا به لحاظ روانی احتمال آن داده نمی‌شود.

مقدمه پنجم: «علم حسّی» و «علم مبتنی بر علم حسّی»

علم تصدیقی است که به یک قضیه تعلّق گرفته است. «علم حسّی» علمی است که در آن مضمون و محتوای قضیه از راه حسّ تجربه شود. به عنوان مثال فرض شود شخصی دست روی آتش گذارد. با توجه به تعریف علم، احساس گرمای دست برای او، علم نیست؛ امّا تصدیق وی به اینکه «این آتش گرم است» یک علم حسّی است، زیرا محتوا و مضمون قضیه حسّ شده است. مثال دیگر اینکه فرض شود شخصی به قضیه «الآن روز است» تصدیق داشته باشد. در این صورت دیدنِ روشنی هوا علم نیست، بلکه قضیه «الآن روز است» علم حسّی است؛ زیرا مضمون آن حسّ شده است.

بسیاری از علوم حسّی نبوده بلکه مبتنی بر علم حسّی هستند. به عنوان مثال شخصی یک آتش را از دور دیده در حالیکه گرمای آتش را احساس نمی‌کند. در این صورت اگر از وی سوال شود «آیا آن آتش گرم است؟» پاسخ مثبت می‌دهد. علم به گرم بودنِ آن آتش، علم حسّی نیست؛ زیرا حرارت آن هرگز حسّ نشده است. مثال دیگر اینکه فرض شود فردی تشنه است و یقین دارد با نوشیدن این آب، عطش وی برطرف می‌شود. رفع عطش با نوشیدنِ این آب، علم حسّی نیست (بلکه ناشی از تجارب و احساسات قبل او است) زیرا احساس نشده است. قضایای بسیاری وجود دارند که محتوای آنها احساس نشده است مانند «اگر سر کبوتر بریده شود، می‌میرد» و یا «اگر درختی قطع شود، خشک می‌شود» و مانند آنها که از علوم حسّی نیستند؛ زیرا مضمون آنها هنوز حسّ نشده است. این علوم از تجربه و احساسات گذشته آمده، و «علم مبتنی بر علم حسّی» یا «علم مبتنی بر تجربه» نام دارند.

اکنون این پرسش مطرح است که یقین به این قضایا چگونه متولّد شده است؟ به عبارت دیگر یقین مبتنی بر تجربه یا علم حسّی چگونه پیدا می‌شود؟ هر یک از منطق عقلی، و منطق تجربی، و منطق ذاتی، پاسخی مستقلّ به این پرسش داده‌اند.

ج۱۱۶ ۹۶/۰۲/۰۴

توجیه علم مبتنی بر حسّ در منطق عقلی

قضایایی مانند «آن آتش گرم است» و «تمام فلزها بر اثر حرارت ذوب می‌شوند» در منطق عقلی بر اساس یک قیاس به دست آمده است. یعنی از راه قیاس، یقین به این قضایا محقّق شده است. در قضیه اول اشاره به آتش دور شده و گفته می‌شود گرم است. در این مورد از این قیاس استفاده شده که «آن شیء آتش است، و تمام آتش‌ها گرم است، پس آن آتش گرم است». صغرای قیاس از حسّ به دست آمده و علم حسّی است. و کبرای قیاس نیز

نتیجه یک قیاس یقینی دیگر است. پس یقین به صغری و کبرا یقین منطقی بوده، لذا یقین به نتیجه هم یقین منطقی است. کبرای این قیاس خودش نتیجه قیاس دیگری است.[1] به عنوان مثال درجه مورد نیاز برای ذوب شدن یک فلز، بی‌نهایت نیست (بلکه در دمای مشخص ذوب می‌شود). این قضیه از یک قیاس به دست آمده که کبرای آن «الاتّفاقی لایکون دائمیاً و لا غالبیاً» می‌باشد.

«اتّفاقی» در مقابل «لزومی» است. رابطه لزومی بین دو پدیده این است که یکی از دو پدیده نسبت به دیگری علّت یا معلول بوده و یا هر دو پدیده معلولِ شیء ثالث باشند. رابطه اتّفاقی در غیر این موارد است (یعنی در جایی که علّیتی وجود ندارد). به عنوان مثال فرض شود با ورود زید به مدرسه، زنگ مدرسه به صدا درمی‌آید. این امر در روزهای بسیاری مشاهده می‌شود. «ورود زید به مدرسه» و «به صدا درآمدن زنگ مدرسه» دو پدیده هستند، که رابطه بین آنها لزومی باشد، باید یکی علّت دیگری و یا هر دو علّت امری سوم باشند؛ و اگر رابطه آنها اتّفاقی باشد، نیازی به رابطه علّیت بین آنها نیست (هرچند هزار روز این اتّفاق تکرار شود). مثال دیگر اینکه فرض شود فلزی با حرارت ذوب شده و این مطلب تکرار شده و فلزهای بسیار دیگری نیز با حرارت ذوب شدند. اگر در تمام شرائط (در زمستان و تابستان، در تمام فلزات مانند طلا و آهن و مس و غیره، و بالاخره در طول سالهای متمادی انسانهای مختلف این کار را تکرار نمودند) این مطلب تکرار شد، معلوم می‌شود علّیتی بین حرارت و ذوب شدن فلز وجود دارد. اگر این رابطه اتّفاقی باشد، تصدیق به ذوب شدن آن فلز با حرارت وجود نداشته، و تصدیق به اینکه هر فلزی با حرارت ذوب می‌شود نیز وجود نخواهد داشت؛ امّا اگر لزومی باشد، هر دو قضیه یقینی و صادق خواهد بود.

بنابراین بحث در لزومی یا اتّفاقی بودنِ رابطه بین دو پدیده «ذوب شدن فلز» و «حرارت فلز» است. در منطق عقلی گفته شده اگر این مطلب در موارد بسیاری با شرائط مختلف امتحان شده و در تمام موارد یک نتیجه واحد به دست آید، در این صورت یقین به آن قضیه حاصل می‌شود؛ زیرا «الاتّفاقی لایکون دائمیاً و لاغالبیاً». البته هرچند فقط هزار بار تجربه شده است، و بی‌نهایت مورد نیز پیش‌رو است، امّا اگر تمام شرائط مختلف که احتمال دارد در مسأله دخیل باشد، امتحان شود (مانند در کنار دریا و کوه، و در حرارت با هیزم و با نفت، و شرائط محتمل دیگر، و فلزهای مختلف مانند فلزی از معادن آفریقا و اروپا و دیگر فلزها، و تمام اصناف فلری)، احتمالی داده نمی‌شود که این تقارن یک تقارن اتّفاقی باشد. به عبارت دیگر احتمال تقارن اتّفاقی صفر شده، و احتمال خلاف این رابطه نیست.

---

۱. قیاس جدید این است که آتش‌های بسیاری که تجربه نمودم گرم بودند، و «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لادائمیاً»، پس گرم بودن آتش نیز اتّفاقی نبوده بلکه ضروری و علّی است. در این صورت، هر آتشی گرم خواهد بود.

بنابراین تمام گزاره‌های مبتنی بر حسّ، به قضیه «الاتّفاقی لایکون دائمیا و لا غالبیاً» منتهی می‌شود. به عبارت دیگر علوم مبتنی بر علوم حسّی و تجربی، همه از قیاسی به دست می‌آیند که کبرای آن «الاتّفاقی لایکون دائمیا و لا غالبیا» می‌باشد.

ج۱۱۷ ۹۶/۰۲/۰۶

همانطور که گفته شد برخی علوم مانند «علم به روز بودن» و یا «علم به زید بودن این شخص» از علوم حسّی بوده، امّا برخی علوم مانند «هر کاغذی در مجاورت آتش می‌سوزد» از علوم مبتنی بر حسّ هستند و اکثر کاغذها و اکثر آتش‌ها حسّ نشده‌اند. مثال دیگر برای علم مبتنی بر حسّ اینکه اشاره به آتش دور شده و تصدیق به گرم بودن آن شود، در حالی که آن آتش تجربه نشده است (بلکه تجربه صدها آتش موجب این علم شده است).

یقین به قضایای مبتنی بر حسّ در منطق عقلی یا منطق ارسطویی یا منطق صوری، از قیاسی به وجود آمده که کبرای آن «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لا دائمیاً» می‌باشد. به عنوان مثال رابطه شش آمدن و تاس یک رابطه ضروری و علّی نیست، لذا اگر ده بار یک تاس انداخته شود، در تمام موارد یا اکثر موارد شش نخواهد شد (بلکه احتمالاً یک یا دو مرتبه شش خواهد آمد). مثال دیگر اینکه رابطه پرتاب سکه و خط آمدن علّی و ضروری نیست، لذا اگر ده بار انداخته شود در تمام موارد یا اکثر موارد خط نخواهد آمد. این امور اتّفاقی بوده، لذا اکثری یا دائمی نخواهد بود. با دقّت در تمام امثله، معلوم می‌شود امر اتّفاقی به طور اکثری نیست خصوصاً اگر موارد بسیار بالا باشد. اگر تمام امور اتّفاقی تست شود، معلوم می‌شود اکثری یا دائمی نیست. به عنوان مثال اگر یک لیوان شکسته شود، به قطعاتی تقسیم می‌شود. اگر چند لیوان پرتاب شود، ممکن نیست تعداد قطعات و اندازه آنها یکسان شود. مراد از اکثر بیش از نصف، و یا بیش از ۷۵ درصد است.

بنابراین برای تصدیق به قضیه «هر کاغذی در مجاورت آتش می‌سوزد»، تجربه شده در هر بار که آتش بوده و مجاور آن کاغذی بوده، کاغذ سوخته و حتی یک بار هم تخلّف نشده است. به کمک قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لا دائمیاً»، این نتیجه به دست می‌آید که هر آتشی کاغذ مجاور را می‌سوزاند و هر کاغذی در مجاورت نار می‌سوزد.

نقد منطق عقلی

شهید صدر این توجیه را ردّ نموده و براهین بسیاری بر ابطال این نظریه اقامه کرده است. به نظر می‌رسد نیازی به براهین بسیار نیست، زیرا یقین منطقی به کبرای قیاس یعنی قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لادائمیاً»

وجود ندارد. همانطور که شهید صدر نیز فرموده هیچگاه علماء از ماهیت و حقیقت این قضیه بحث نکرده، و تنها به عنوان یک اصل مسلّم آن را پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد این قضیه نیز مانند قضایای مبتنی بر حسّ مثل «هر آتشی گرم است» بوده و از راه استقراء به دست آمده است. پس تفاوتی بین این قضیه و سائر قضایای مبتنی بر حسّ وجود ندارد تا موجب شود این قضیه مبنای تحصیل یقین به سائر قضایا باشد. به عبارت دیگر همانطور که باید صد آتش یا هزار آتش امتحان شده تا یقین به گرمای هر آتش حاصل شود، باید قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لا دائمیاً» نیز بارها در موارد مختلف امتحان شود تا یقین به مضمون آن حاصل شود. پس این قضیه نمی‌تواند موجب یقین به سائر قضایای مبتنی بر حسّ باشد، حتی تجربه انسان در قضایایی مانند «هر آتشی گرم است» روشن‌تر است؛ زیرا گرمای آتش به وضوح تجربه شده و توسط انسانهای بسیاری حسّ شده است. به هر حال قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لادائمیاً» از بدیهیات ستّه نبوده، و قدرت و توان بیشتری ندارد تا سائر قضایا را تبدیل به یقینی نماید.

توجیه علم مبتنی بر حسّ در منطق تجربی

در منطق تجربی استدلال مبتنی بر قیاس نبوده و مبتنی بر «استقراء» است. به عنوان مثال بر اثر صدها تجربه و بدون کمک از قیاس، یقین به قضیه «هر آبی با حرارت گرم می‌شود» به دست می‌آید. توجیهی برای یقین به قضایای مبتنی بر حسّ در منطق تجربی مطرح نشده است؛ زیرا علمای تجربی به دنبال فلسفه ایجاد یقین نبوده، بلکه به دنبال کاربرد این قضایا و واقعیت بوده‌اند. آنها بدون اینکه فلسفه ایجاد یقین به این قضایا را بدانند، از این یقین کمک گرفته و یک بار هم با اشکال مواجه نشده‌اند. یعنی با همین استقراء دست و پا شکسته کار خود را انجام داده و موشک به هوا فرستاده و برق تولید کرده‌اند. اینکه چرا از استقراء، یقین به دست آمده، اهمّیتی برای آنها نداشته است.

البته یکی از علمای تجربی (که فیلسوف هم هست) در سه قرن قبل، به این مسأله پرداخته و پاسخی برای آن ارائه نموده که شهید صدر نیز آن جواب را به عنوان پاسخ منطق تجربی به این مسأله مطرح نموده است. «دیوید هیوم» توجیه عجیبی ارائه نموده که یقین به این قضایا فقط یک ریشه «روانشناسی» داشته و فاقد ریشه‌های «معرفت‌شناسی» است. یعنی یقین به قضایای مبتنی بر حسّ، فقط یک حالت ذهنی و روانی دارد. توضیح اینکه هرگاه یک شیء در مقابل انسان قرار گیرد، در ذهن وی تصویری از آن منقوش می‌شود. این خصوصیت فیزیکی چشم و مغز انسان است که اگر جسم دارای رنگ در روشنایی جلوی چشم باشد، تصویریش منقوش در ذهن می‌شود. اکنون فرض شود زید در مقابل انسانی قرار گرفته و در همان لحظه نام «زید» صدا شود تا صورت زید در آن ذهن محقّق شد. اگر این اتّفاق چندین مرتبه تکرار شود، ذهن شرطی می‌شود. یعنی به جای نیاز به رؤیت

زید، کافی است نام زید صدا شود تا تصویر زید در ذهن حاضر شود. به رؤیت زید «منبّه طبیعی»، و به شنیدن نام زید «منبّه شرطی»، و به انتقاش تصویر زید هنگام رؤیت «انعکاس طبیعی»، و به انتقاش تصویر زید هنگام شنیدن لفظ زید «انعکاس شرطی» گفته می‌شود. اگر این اتّفاق تکرار نشده و ذهن شرطی نشود، صدبار هم نام زید صدا شود، این تصویر به ذهن نخواهد آمد. مثال دیگر اینکه فرض شود دو نفر هستند که هر دو لواشک را دیده، امّا فقط یکی از آنها لواشک خورده است. در این صورت با شنیدن نام لواشک، فقط فردی که لواشک خورده بزاق ترشح می‌کند. مثال دیگر اینکه اگر آتشی در مجاور کاغذی دیده شود، این تصویر مجاورت در ذهن پیدا می‌شود. بعد از این مجاورت، سوختنِ کاغذ دیده می‌شود. اگر این عمل چندین مرتبه تکرار شد، در این صورت تا فرض مجاورت در ذهن شود، تصدیق به سوختن هم پیدا می‌شود؛ زیرا تصدیق نیز مانند تصور شرطی می‌شود. مثال دیگر مسأله حبّ و بغض است. به عنوان مثال فرض شود کسی در مورد زید که ذهنش نسبت به لفظ یزید شرطی شده، از این لفظ استفاده نماید. این موجب ناراحتی زید شده و اهانت محسوب می‌شود. این در حالی است که اگر زید نسبت به یزید علاقه‌مند باشد، استفاده از لفظ یزید در مورد او، موجب خوشحالی و احترام است. نظیر اینکه در مورد طلبه‌ای از عنوان «علامه حلّی» یا «شیخ انصاری» استفاده شود. لذا ذهن شرطی شده و لفظ «یزید» اهانت و لفظ علامه «احترام» می‌شود. این مطلب، تداعی معانی است.

هیوم معتقد است تمام علوم مبتنی بر استقراء فقط یک انعکاس شرطی است. به عنوان مثال اگر زید ده بار آتشی را دیده که داغ است، ذهن وی شرطی شده و با دیدن هر آتشی تصدیق به داغ بوده آن پیدا می‌کند. ذهن انسان عادی حتی در موارد اندک نیز شرطی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید در ده معامله فریب خورده که در تمام آنها طرف قرارداد کفش سفید داشته است. در این صورت، اگر در یک معامله شخص با کفش سفید ببیند، تصدیق به فریبکار بودن وی پیدا می‌کند (مگر بداند این امر اتّفاقی بوده است).

ج۱۱۸ ۹۶/۰۲/۰۹

در منطق ارسطویی یقین در قضایای مبتنی بر حسّ ناشی از قیاس، و در منطق تجربی نتیجه حالت ذهنی و شرطی شدن است. یعنی از مجموعه‌ای از تصدیق‌های جزئی، ذهن شرطی شده و یقین جدید برایش ایجاد می‌شود.

نقد منطق تجربی

شهید صدر با این نظریه در منطق تجربی نیز موافق نیست. ایشان در طول عمر خود، سه مرحله را سپری نموده است. ابتدا منطق عقلی را قبول نموده، و سپس منکر منطق عقلی و منطق تجربی شده، و در نهایت منطق

ذاتی را قبول نموده است. در مرحله وسط منطق تجربی را به طور کلی مورد نقد قرار داده، و در مرحله اخیر تنها نقضی بر این نظریه وارد نموده که برخی تصدیقات وجود دارد که حاصل شرطی شدن ذهن نیست. کانّ ایشان توجیه منطق تجربی را قبول کرده امّا ناکافی می‌داند. به نظریه هیوم از سه زاویه ممکن است نظر شود:

نظریه منطق تجربی از زاویه فلسفی

از زاویه فلسفی، هیوم اصل علّیت را مورد تشکیک قرار داده به این صورت که علّیت ساخته ذهن است. توضیح اینکه اصل علّیت دو معنی دارد: معنای اول «حدوث شیءٍ بلاعلّةٍ محالٌ» بوده که در فلسفه از بدیهیات است و اثبات نشده، بلکه گفته شده اثبات‌پذیر نیست. یعنی به عنوان یک اصل مسلّم مورد قبول فلاسفه و متکلمین و اصولیون واقع شده است. شهید صدر فرموده این اصل هرچند بر اساس منطق عقلی و تجربی قابل اثبات نیست، امّا بر اساس منطق ذاتی اثبات‌پذیر است. از سوی فلاسفه متأخر (فلاسفه مغرب زمین) اصل این قضیه مورد تردید واقع شده است؛ معنای دوم اصل علّیت «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» است یعنی هرشیء در آنِ حدوث، واجب الوجود بالغیر می‌شود. این معنی نیز مورد قبول تمام فلاسفه مسلمان بوده و بسیار سعی کرده‌اند این اصل را مبرهن و مدلل نمایند. در مقابل فلاسفه، تمام اصولیون و متکلمین این اصل را منکر شده‌اند (یعنی کلیت قاعده را منکر هستند). ادلّه فلاسفه را نیز مورد نقد قرار داده‌اند (البته نقد دلیل فلاسفه بیشتر از سوی اصولیون بوده است).

در بحث جبر و اختیار معنای دوم مراد است، امّا در سائر مباحث از جمله بحث اکنون، معنای اول مراد است. گفته شده هیوم قائل بوده اصل علّیت نکته ذهنی دارد نه عینی و خارجی، که این بحث مرتبط با فلسفه است.

نظریه منطق تجربی از زاویه روانشناسی

از زاویه روانشناسی، هیوم تمام تصدیقات را به سبب شرطی شدن ذهن می‌داند، و شهید صدر نیز از این زاویه نظر نموده و اشکالی مطرح نموده که این مطلب عمومیت ندارد (یعنی برخی تصدیقات ناشی از شرطی شدنِ ذهن نیستند). این بحث نیز ارتباطی به ما در معرفت‌شناسی ندارد.

فلاسفه مسلمان بعد از حلّ مساله منطقی (که یقین به قضایای مبتنی بر حسّ، ناشی از قیاس است)، در مسأله فلسفی گرفتار شده‌اند. به عنوان مثال اگر تصدیق به «زید انسان است» و به «تمام انسان‌ها فناپذیر هستند» وجود داشته باشد، تصدیق سومی به وجود می‌آید به «زید فناپذیر است». بحث فلسفی در مورد علّت فاعلی تصدیق سوم است، که معنی ندارد دو تصدیق قبل علّت فاعلی آن باشند. علّت فاعلی تصدیق به نتیجه در فلسفه

«عقل فعّال» است که تصدیق سوم را افاضه می‌کند. تصدیق اول و دوم نیز فقط نقش معدّ را دارند نظیر پدر و مادر نسبت به زید که نقش معدّ دارند. بنابراین به لحاظ روانشناسی این نظریه عمومیت ندارد.

منطق تجربی از زاویه معرفت‌شناسی

مهمّترین بحث، بحث معرفت‌شناسی است. شهید صدر از دید معرفت‌شناسی وارد بحث نشده است. در توضیح نظر شهید صدر در منطق ذاتی این بحث مطرح می‌شود.

توجیه علم مبتنی بر حسّ در منطق ذاتی

شهید صدر در مرحله اول، منطق عقلی را قبول داشته و کتاب «فلسفتنا» را نوشته است. سپس در مرحله دوم ایشان از منطق عقلی عدول نموده و قائل به نظریه «قریحه» شده است (این بحث را در تعطیلات برای برخی شاگردان گفته که یکی از آنها تقریرات این مباحث را نوشته و در کتاب «رسائل» آمده است). سپس در مرحله سوم ایشان با این مشکل مواجه شد که با نظریه قریحه هیچ کلامی دارای ارزش نخواهد بود، لذا از این نظریه هم رفع ید نموده و قائل به نظریه «منطق ذاتی» یا «حساب احتمالات» شد که این بحث در کتاب «الاسس المنطقیة» آمده است. به ترتیب همین مراحل ابتدا اشکالات ایشان بر منطق عقلی، و سپس اشکالات بر نظریه قریحه و سپس منطق ذاتی توضیح داده می‌شود.

اشکالات منطق عقلی

شهید صدر سه اشکال اساسی بر منطق عقلی داشته: اولاً نهایت کار و فائده منطق ذاتی تبدیل اجمال به تفصیل است؛ و ثانیاً با استقراء معلوم می‌شود منطق عقلی راهگشا نیست، زیرا منطق عقلی در طول دو هزار سال هیچ سقمی را برطرف نکرده و هیچ مریضی را شفا نداده است. یعنی در علوم عقلی مانند کلام و فلسفه اختلافات حتی یک ذرّه هم کم نشده، بلکه اضافه شده است. عالمان بزرگی مانند ابن سینا و فارابی و ملّا صدرا و متکلمینی مانند خواجه بحث نموده‌اند امّا به نتیجه واحد نرسیده‌اند. پس منطق عقلی راهگشا نخواهد بود؛ و ثالثاً با استقراء دیگر معلوم می‌شود تمام یا غالب ادلّه متکلمین نادرست بوده و ادلّه فلاسفه نیز دست کمی از آن ندارد. پس این ادلّه نیز معمولاً سست بوده و دارای مغالطه است. اگر واقعاً این مسائل دلیل داشت، این همه به مغالطه روی نمی‌آوردند.

نظریه قریحه و اشکال آن

شهید صدر بعد از مشاهده این اشکالات بر منطق عقلی با این مساله مواجه شد که مشکل علوم عقلی چگونه حلّ می‌شود و اصلاً قابل حلّ است؟ ایشان متفطّن این نکته شد که اکثر تصدیقات علماء شخصی است یعنی مرتبط با ساختار و پیشینه افراد است. به عنوان مثال اگر زید اعتقاد داشته باشد آنچه دیده می‌شود واقعیت دارد، این یقین زید با براهین و ادلّه متعدد نیز از بین نمی‌رود (حتی اگر صد سال برهان برایش اقامه شود، همانطور که برخی فلاسفه یونان قدیم مانند زنون اقامه برهان بر استحاله واقعیت داشتن خارج نموده‌اند که دو هزار سال اذهان درگیر آن شده و کسی آن را ابطال نکرد، و بعد از دو هزار سال در یک شاخه از ریاضیات پاسخ وی داده شد)؛ و اگر کسی ذهن شکّاک داشته و شکّ در عالم واقع داشته باشد، با هزاران برهان هم ذره‌ای تصدیق برایش حاصل نخواهد شد. نظیر اینکه کسی از غذایی بدش می‌آید که حتی اگر هزاران بار از آن غذا تعریف شود، باز هم بدش می‌آید.

بنابراین ساختار ذهنی و پیشینه افراد در تصدیقات آنها مؤثّر است. ایشان نام ذهنیت افراد را «قریحه» نهاد. پس در باب علوم عقلی، برهان نیز فائده‌ای ندارد و باورها و اعتقادات مردم بر اساس قریحه است (تکرار براهین و استدلالات ممکن است موجب تغییر در قریحه شود، امّا موجب یقین و تصدیق نیست).

ج۱۱۹ ۹۶/۰۲/۱۰

منطق ذاتی و توجیه علم مبتنی بر حسّ

علم مبتنی بر حسّ از استقراء به دست می‌آید مانند «همه آتش‌ها داغ هستند» و یا «آن آتش داغ است» در حالیکه نسبت به آن آتش یا تمام آتش‌ها تجربه و حسّ نبوده است. همانطور که گذشت یقین به این قضایا در منطق ارسطویی ناشی از قیاس، و در منطق تجربی ناشی از حالت ذهنی و روانی و شرطی شدن ذهن است. شهید صدر هر دو نظر را ابطال نموده، لذا ایشان به دنبال منشأ این یقین بود.

ایشان از راه حساب احتمالات استفاده کرد که نه تنها در علوم تجربی، بلکه در علوم عقلی نیز مفید است. یقین به پاسخ مسائلی مانند «آیا عالم مبدأ دارد؟»، و یا «آیا حدوث شیء بدون علّت ممکن است؟»، و یا «آیا نبی اکرم صلّی الله علیه و آله پیامبر خدا هست؟» بر اساس منطق عقلی و تجربی ممکن نیست، امّا بر اساس منطق ذاتی از راه حساب احتمالات ممکن است. البته ایشان متوجه بود یقین حاصل از حساب احتمالات یقین منطقی نیست، و یقین ذاتی نیز نمی‌باشد بلکه یقین موضوعی (یعنی یقین موجّه) است. بنابراین ایشان گامی برای موجّه بودن این یقین برداشته (که دیگران هم این گام را برداشته و قبول دارند)، و گام دیگری برای صفر کردن احتمال مخالف در حساب احتمالات برداشته است:

الف. حساب احتمالات توضیح داده شد که صور ممکنه و صور محتمله در نظر گرفته شده و بین آنها نسبت‌سنجی می‌شود. به عنوان مثال ارزش احتمالی اینکه یک سکه پرتاب شده و خط بیاید «یک دوم» است؛ زیرا صور ممکنه دو صورت، و صور محتمله یک صورت است. بنابراین احتمال خط آمدن، ۵۰ درصد است. اگر سکه دو بار پرتاب شود، احتمال اینکه دو مرتبه خط آید «یک چهارم» یعنی ۲۵ درصد است؛ زیرا صور ممکنه چهار صورت، و صورت محتمله یک صورت است. مثال دیگر پرتاب تاس است که صور ممکنه شش صورت، و احتمال اینکه عدد شش بیاید، یک صورت است. اگر دو مرتبه پرتاب شود، احتمال اینکه هر دو شش باشد «یک سی و ششم» است؛ زیرا صور ممکنه سی و شش صورت، و صورت محتمله یک صورت است.

در این صورت که یک تاس دو مرتبه پرتاب شده و احتمال دو مرتبه شش آمدن «یک سی و ششم» است، این سوال مطرح می‌شود که آیا این احتمال فقط حکایت از حالت ذهنی است، و یا ناظر به خارج و واقع است؟ توضیح اینکه در عالم واقع و خارج ممکن است دو مرتبه شش بیاید و یا نیاید، پس در خارج امر دائر بین «صفر» و «یک» است. یعنی یکی از دو حالت در خارج واقع می‌شود که علم به آن وجود ندارد. بنابراین این احتمال فقط ناظر به ذهن بوده و ارزش معرفتی ندارد. اگر علاوه بر ذهن، ناظر به خارج هم باشد، ارزش معرفتی دارد.

پاسخ این است که همانطور که این احتمال ناظر به ذهن است، ناظر به امر واقعی و خارج هم هست. توضیح اگر تاسی یک مرتبه پرتاب شود، احتمال عدد شش «یک ششم» است. مراد از این احتمال این است که عملِ پرتاب تاس اگر در خارج در کمّیت زیادی تکرار شود، نسبت عدد شش به سائر حالات نسبت «یک به شش» است. یعنی اگر تاسی ششصد مرتبه پرتاب شود، تقریباً یکصد مرتبه عدد شش و پانصد مرتبه سائر اعداد خواهد آمد. این مطلب استقراء شده و در موارد مختلف بسیاری تست شده است. اگر دو تاس با هم پرتاب شود، احتمال شش بودن هر دو «یک سی و ششم» است. یعنی اگر در کمّیت بسیاری تکرار شود، نسبت دو عدد شش به سائر حالات «یک بر سی و شش» است. مثال دیگر اینکه گاهی گفته می‌شود احتمال بهبودی بیماری زید با این دارو ۹۵ درصد است. مراد این است که این دارو اگر به افراد بسیاری که این بیماری را دارند، خورانده شود ۹۵ درصد آنها بهبود خواهند یافت (نه اینکه ۹۵ درصد بیماری یک نفر بهبود یافته، و ۵ درصد از بیماری وی باقی باشد). پس گام اول این است که این مطلب ناظر به ذهن نبوده و ناظر به واقع است، که این گام را دیگران نیز برداشته‌اند.

ب. گام دوم این است که هرچند احتمالات کم و زیاد می‌شوند، امّا صفر نمی‌شود. پس باید توجیهی برای پیدایش یقین و صفر شدن احتمال خلاف ارائه شود. به عنوان مثال در دو مرتبه پرتاب تاس، احتمال دو مرتبه شش آمدن «یک سی و ششم» است. اگر صد مرتبه پرتاب شود، این احتمال «یک روی شش به توان صد» است. اگر هزار بار پرتاب شود، این احتمال «یک روی شش به توان هزار» است. لذا هرچند در این صور احتمال داده نمی‌شود تمام موارد شش آید، امّا احتمال ریاضی آن صفر نخواهد بود.

شهید صدر فرموده این خصوصیتِ ذهن است که اگر ظنّ بسیار قوی شود، تبدیل به یقین می‌شود؛ و اگر احتمال خلاف بسیار کوچک شود، تبدیل به صفر شده و محو می‌شود. نظیر اینکه با فاصله گرفتن از یک کوه اندک اندک کوچک شده و ناگهان از نظر ناظر محو می‌شود. همانطور که کسی تا کنون حتی با چشم مسلّح «اتم» را ندیده است (اتم هر مقدار با وسائل جدید بزرگ شده، مورد رؤیت واقع نشده، زیرا بسیار کوچک است)، در حالی که از مسلّمات علم امروز است که تمام مواد عالم از اتم تشکیل شده است. ذهن نیز مانند چشم بوده و اگر یک احتمال بسیار ضعیف شود، محو شده و انقلاب کیفی در آن صورت می‌گیرد. بنابراین هرچند احتمال خلاف به لحاظ ریاضی صفر نیست، امّا به لحاظ حالت ذهنی یقین ایجاد می‌شود.

ج۱۲۰ ۹۶/۰۲/۱۱

همانطور که در منطق ذاتی توضیح داده شد، یقین‌های انسان بر اساس حساب احتمالات است (نه صرفِ استقراء). به عنوان مثال با تجربه اولین آتش، احساس حرارت شد. این احتمال وجود دارد که حرارت ناشی از عاملی خارجی باشد که اتّفاقاً با نار یک جا جمع شده است. فرض شود این احتمال ۵۰ درصد است. با تجربه آتش دوم و احساس حرارت، احتمال اینکه نار منشأ حرارت باشد، تقویت شده و با تجربه نار سوم، نیز تقویت می‌شود. با تجربه‌های بسیار بعدی، احتمال اینکه یک عامل ناشناخته موجب حرارت باشد، ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. بعد از مقداری تجربه انقلاب ایجاد شده و احتمال اینکه منشأ حرارت نار باشد، تبدیل به یقین شده، و احتمال اینکه عامل ناشناخته باشد، تبدیل به صفر می‌شود. این تفسیر را شهید صدر برای تمام موارد استقراء قائل بوده و دو نتیجه از آن می‌گیرد:

الف. نتیجه اول اینکه تمام انسان‌ها بدون استثناء تصدیقاتی با کمک تعمیمات استقرائی دارند. به عنوان مثال هر انسانی که تشنه شود آب می‌خورد، که این فعل نتیجه یک تعمیم استقرائی است که آب رافع عطش است. در این مورد به عدد کارهایی که انجام می‌دهد یقین دارد: یقین دارد آب رافع عطش است، و یقین دارد دویدن و نشستن و داد زدن و ... رافع عطش نیستند. اگر یقین نداشت، دلیلی نبود که حین عطش، آب خوردن را انتخاب نماید. انسان به تجربه یافته که مکان عوض نمی‌شود لذا برای اینکه به «مدرسه خان» برود به «پردیسان» نمی‌رود. تمام کارهای انسان مسبوق به تعمیم و علم عامّ است که نتیجه استقراء است. پس همه انسان‌ها تعمیم استقرائی دارند و انبانی از یقین‌های استقرائی هستند.

ب. نتیجه دوم اینکه این یقین‌های استقرائی بر اساس فکر نبوده و ناخواسته است. اگر معمایی سوال شود فکر شده و جواب آن داده می‌شود مانند مسائل فلسفی و اصولی و فقهی که با فکر به دست می‌آید. امّا یقین‌های مردم با فکر نیست بلکه ناخواسته است. شهید صدر قائل است این روندی طبیعی بر اساس حساب احتمالات

است. بنابراین با تجربه اول احتمال مساوی خواهد بود، با تجربه دوم یک احتمال تقویت شده و همینطور ادامه می‌یابد تا تبدیل به یقین می‌شود.

سپس ایشان قائل شده علوم بشر سه مرحله دارد: در مرحله اول، علم انسان به بدیهیات است. علم به بدیهیات با استقراء و تجربه و مشاهده به دست نمی‌آید، و تنها «اولیات» و «فطریات» از علوم بدیهی می‌باشند. این علوم مقدم بر تجربه و استقراء و هر حسّ است؛ در مرحله دوم، با کمک این قضایای یقینی بر اساس منطق ارسطویی می‌توان استدلال نموده و به نتیجه یقینی رسید. علم ریاضیات و هندسه از این قبیل هستند که با گزاره‌های بدیهی و یقینی شروع شده و استنتاج می‌شود تا علم جدید به دست آید (که این هم تبدیل اجمال به تفصیل است، یعنی کبرا و نتیجه تحلیلی بوده و همیشه نتیجه در درون کبرا وجود دارد)؛ بعد از این مرحله، باب منطق عقلی یا ارسطویی بسته شده و تمام علوم دیگر توالد ذاتی دارند یعنی تصدیق از تصدیق متولّد می‌شود (نه قضیه از قضیه). یعنی بر اساس تفسیری روانشناسانه تصدیقات جزمی از تصدیقات ظنّی متولّد می‌شود و هرگاه یک احتمال کوچک شود، از بین می‌رود. در نظر شهید صدر، تمام علوم تجربی نتیجه توالد ذاتی است، همانطور که علوم عقلی نیز از توالد ذاتی به دست می‌آید. به عبارت دیگر توالد ذاتی یا حساب احتمالات، ریشه اساسی علوم تجربی و عقلی را شکل می‌دهد.

نقد و بررسی منطق ذاتی

در حوزه علمیه از نظریات شهید صدر استقبال نشد، زیرا این مباحث با علوم حوزوی ارتباط ندارد و توسط علماء مورد بررسی قرار نگرفته است (نظیر اینکه اگر یک پزشک نظریه‌ای بدهد، در حوزه بررسی نمی‌شود). این نظریات اگر هم تمام باشد، مرتبط با مباحث معرفت‌شناسی است.

البته یک بخش از مطالب ایشان با علوم حوزوی نیز مرتبط است. ایشان معتقد بوده منطق ذاتی در زمینه کلام و عقائد و فلسفه نیز به برخی مسائل پاسخ می‌دهد. کسانیکه در این علوم کار کرده‌اند، قائلند روش ایشان عقیم بوده و پاسخگو نیست (که توضیح آن خواهد آمد). یعنی معضلات کلامی و فلسفی با منطق ذاتی قابل حلّ نبوده و منطق ذاتی راهگشای حلّ مسائل آن علوم نیست. به عنوان مثال «عالم حادث است یا قدیم؟» که متکلم قائل به حدوث، و فیلسوف قائل به قِدَم عالم بوده‌اند؛ و مساله جبر و اختیار نیز که «آیا انسان فاعل مختار است یا مضطرّ؟» با منطق ذاتی قابل حلّ نیست (خودِ ایشان نیز در بحث اختیار از این روش استفاده نکرده است)؛ و مساله «استحاله یا امکان معاد جسمانی» نیز با این منطق قابل حلّ نیست.

علاوه بر این بخش کلام ایشان که مرتبط با مسائل حوزوی است، مباحث دیگر ایشان نیز نقد شده است. کسانیکه در زمینه معرفت‌شناسی کار کرده‌اند (خارج از حوزه علمیه)، مطالب ایشان را قبول نکرده‌اند.

ج۱۲۱ ۹۶/۰۲/۱۲

سه نقد اساسی در نظریه شهید صدر وجود دارد:

نقد اول: عدم حلّ مشکل از حیث معرفت‌شناسی

اولین اشکال در نظریه شهید صدر، این است که با بیان ایشان مشکل در ناحیه معرفت‌شناسی حلّ نمی‌شود بلکه تنها توجیهی در ناحیه روانشناسی ارائه شده است. توضیح اینکه ایشان به سبب ذهنیت اصولیِ خود، قطع و یقین را مهمّ دانسته و به دنبال توجیه یقین انسان بوده و این تفسیر روانشناسی است که ربطی به معرفت‌شناسی ندارد. به عبارت دیگر توضیح ایشان نحوه عملکرد ذهن را بیان می‌کند که اگر یک ظنّ، قوی شود تبدیل به قطع می‌شود؛ در حالیکه بحث اصلی در ناحیه معرفت‌شناسی است، که صحّت این تصدیقات و اعتقادات چگونه تضمین شده، و ضابطه صحّت آن چیست. در معرفت شناسی فقط قضیه بررسی می‌شود (نه قطع و تصدیق)، و مهمّ نیست یک قضیه متعلّق تصدیق باشد، بلکه سوال این است که آیا راهی برای بررسی صحّت قضیه، و بررسی مطابقت آن با خارج وجود دارد؟ ایشان نیز قبول دارد که در گزاره و قضیه، هیچگاه بر اساس حساب احتمالات، قضیه‌ای از قضیه دیگر متولد نمی‌شود بلکه حساب احتمالات فقط موجب تولّد تصدیق از تصدیقات دیگر است.

البته در بحث معرفت‌شناسی، به نظر می‌رسد ضابطه‌ای برای تشخیص صحّت گزاره وجود ندارد[۱](یعنی به اعتقاد ما تا کنون ضابطه و ملاکی برای تعیین صحّت قضایا ارائه نشده، و ارائه نخواهد شد). به عنوان مثال برای بررسی قضیه «آن آتش گرم است» نهایتاً می‌شود دست به آتش زده تا گرما احساس شود؛ در حالیکه این احساس دلالت ندارد که در خارج گرمایی باشد. در علم جدید ثابت شده و از مسلّمات علم فیزیک است که گرما و سرما در خارج نیست بلکه فقط احساس ذهنی انسان است. نظیر رنگ که در خارج نیست بلکه فقط در ذهن انسان است؛ و نظیر صوت که در فیزیک گفته شده تمام اصوات در ذهن است، و در خارج سکوت مطلق است؛ و نظیر طعم که در خارج نیست و فقط در ذهن انسان است، یعنی فقط احساس شوری و احساس شیرینی وجود دارد امّا شوری و شیرینی در خارج نیست. به هر حال این تفسیر با فرض صحّت آن، ربطی به مباحث معرفت‌شناسی ندارد.

۱. البته اینکه ضابطه وجود ندارد، به این معنی نیست که گزاره‌ها مطابق واقع نباشد.

علاوه بر اینکه صحّت این تفسیر نیز ثابت نیست. توضیح اینکه ممکن است صرفِ قوّتِ یک ظنّ، موجب تبدیل آن به یقین و قطع نباشد؛ بلکه ممکن است امور دیگری نیز در این تحوّل کیفی دخیل باشد. ممکن است انسان اگر ادراکی دیگری داشت، برداشت متفاوتی می‌کرد.[1]

ج۱۲۲ ۹۶/۰۲/۱۳

همانطور که گذشت نقد اول بر منطق ذاتیِ شهید صدر، این است که نظریه ایشان فقط بحث روانشناسی بوده و توضیح چگونگی ایجاد یقین از ظنّ بر اساس تجربه و حسّ و بر اساس گزاره‌های ظنّی است. یعنی اگر یک ظنّ قوی شود تبدیل به یقین می‌شود. این بحث معرفت‌شناسی نیست، پس بحث فلسفی یا منطقی نمی‌باشد؛ علاوه بر اینکه در زمینه روانشناسی نیز مشکل حلّ نشده بلکه شاید عوامل دیگر نیز دخیل در تحقّق یقین باشند. در داستان مولوی، انسان تشبیه به اعمی شده و اطلاعی از باطن و حقائق عالم ندارد، و فقط با حواسّ پنجگانه ظاهر عالم را می‌بیند (همین تفسیر شهید صدر نیز ممکن است از این قبیل باشد). به عنوان مثال ممکن است بین نوشیدن آب و سیراب شدن، و یا حرارت و آتش، علّیتی نباشد. این مطلب دو مؤیّد هم دارد:

اول نظریه حکماء است که معتقدند اگر سنگی در آتش قرار گرفته و گرم شود، گرمای سنگ ربطی به آتش ندارد (آتش حتی علّت ناقصه هم نیست)؛ و یا حنای کف دست، علّتِ سرخی کف دست نیست (حتی علّت ناقصه هم نیست)؛ و یا نوشیدنِ آب نیز علّت سیرابی نیست. این امور علّت یا از اجزاء علّت تامّه نبوده، بلکه معدّ هستند. علّت ناقصه فقط علّت فاعلی و علّت صوری و علّت مادی و علّت غایی است (علّت معدّه اصلاً علّت نیست، یعنی جزء علّت و علّت ناقصه هم نیست). سنّت الهی بر این است که فقط در زمانی سنگ گرم شود که مجاور نار است (نظیر اینکه زید وعده هزار تومان به کسی دهد که به او سلام می‌کند؛ در این صورت هیچ رابطه علّی بین سلام و هزار تومان نیست، امّا هرگاه سلام شود زید نیز هزار تومان می‌دهد). بنابراین در حکمت محال است که نار موجب حرارت در سنگ شود، و تنها عقل فعّال است که مفیض تمام اموری مانند حرارت است. این اعتقاد علماء نیز مویّد است بر اینکه انسان فقط ظاهر دنیا را درک می‌کند.

---

۱. مولوی در معرفت انسان جمله‌ای دارد. داستان این است که شخص مستی به انسان اعمی مشت می‌زد، و در همان زمان شتر هم صدایی داده که به گوش اعمی می‌رسد. کور معتقد شده که شتر به وی لگد می‌زند:

مشت بر اعمی زند یک جلف مست کور پندارد لگد زن اشتر است

ز انکه آن دم بانک اشتر می‌شنید کور را گوش است آیینه، نه دید

مؤیّد دوم آیه شریفه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاَءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»[1] می‌باشد. هرچند برداشت‌ها از این آیه مختلف است، امّا بنابر یک برداشت تأییدی بر مطلب فوق است. ظاهر آیه شریفه دلالت دارد وقتی انسان تیری پرتاب کند، در حقیقت انسان پرتاب نکرده بلکه دیگری پرتاب می‌کند. واضح است که «رمی» خصوصیت ندارد (به عنوان مثال اینگونه نیست که مشی و سائر افعال از افعال خودِ انسان باشد، امّا رمی از افعال انسان نباشد)؛ پس تمام افعال انسانی مانند جلوس و قیام و مشی نیز از انسان نفی می‌شود. از سوی دیگر، مخاطب آیه یعنی انسان نیز خصوصیتی ندارد بلکه افعال تمام حیوانات نیز از آنها نفی شده، و حتی نباتات و جمادات نیز اینگونه خواهند بود. لذا نار نیز که از جمادات است، فعلی به عنوان سوزندگی ندارد. این مطلب نیز تأییدی است بر اینکه انسان فقط ظاهر دنیا را درک می‌کند.

نقد دوم: عدم اهمّیت یقین در معرفت‌شناسی

نقد قدیمی که بر منطق و فلسفه وارد بوده بر ایشان هم وارد است، که ایشان نیز به دنبال «یقین» یعنی قطع مطابق واقع رفته‌اند؛ به خلاف اصولیون که فقط به دنبال قطع رفته‌اند و برای آنها مهمّ نیست این قطع مطابق باشد یا نباشد. اصولیون معتقدند اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب حجّیت آن تکلیف می‌شود.

اگر یقین ملاک باشد، یکی از مشکلات این است که به اعتقاد ما ضابطه‌ای برای مطابقت با واقع وجود ندارد. یعنی هیچ قطعی قابل تست نیست (البته منکر مطابقت قطع با واقع نیستیم، و قطع می‌تواند مطابق باشد؛ امّا ضابطه ندارد). حتی ضابطه‌ای برای بررسی صحّت همین قطع (که ضابطه برای تست قطع‌ها وجود ندارد) نیز وجود ندارد. در علوم حضوری نیز ضابطه برای تعیین مطابقت وجود ندارد (نه اینکه علم حضوری مطابقت ندارد، بلکه ضابطه ندارد).

بنابراین ایشان نیز نباید به دنبال «یقین» رود، و بررسی «قطع» نیز بی فائده در معرفت شناسی است. در معرفت‌شناسی باید به دنبال گزاره‌ها رفت. مراد گزاره‌ای است که نتیجه یک گزاره حسّی است. در تمام علوم باید در پی گزاره‌ها بود بدون اینکه ربطی به قطع و یقین و احتمال داشته باشد؛ امّا در علم اصول باید به دنبال قطع و احتمال بود. احتمالاً ایشان نیز تحت القائات اصولی قرار گرفته که به دنبال قطع و یقین رفته است.

---

۱. سورة الانفال، آیة۱۷.

شهید صدر نگران علوم تجربی نبوده بلکه دغدغه مباحث اعتقادی را داشته است. در علوم تجربی با همین علم دست و پا شکسته پیشرفت خوبی حاصل شده و انرژی و وسائلی مانند هواپیما و موشک و یخچال و ماشین ساخته شده و مورد استفاده است. شهید صدر صراحتاً فرموده گره‌ای را گشوده‌ام که دو هزار سال ذهن بشر آن را باز نکرده است.

امّا به نظر می‌رسد نه تنها گره دو هزار ساله باز نشده، بلکه گره دیگری نیز افزوده شده است. به طور مختصر به این نقد اشاره می‌شود.

ج۱۲۳ ۹۶/۰۲/۱۶

همانطور که گفته شده انگیزه شهید صدر برای ورود به مباحث معرفت‌شناسی، عدم انتاج منطق عقلی در مباحث اعتقادی و کلامی بوده است. ایشان به دنبال روش جایگزینی برای منطق عقلی بوده، که به منطق ذاتی یا حساب احتمالات رسیده است.[1]

به نظر می‌رسد در این زمینه نیز توفیقی حاصل نشده، و منطق ذاتی پاسخگو نیست. به عنوان مثال برهان نظم برای اثبات واجب، در حکمت مورد استفاده نبوده و عقیم است؛ و در کلام از اهمّ براهین است؛ شهید صدر برهان نظم را با منطق ذاتی زنده نموده، و آن را از حالت کلامی خارج، و وارد فلسفه نموده است (یعنی تبدیل به برهان نموده است). توضیح اینکه کتاب «کفایة الاصول» مؤلفی دارد، که ده‌ها هزار کلمه در آن ذکر کرده است. ممکن است ایشان معانی الفاظ را نمی‌دانسته، بلکه از این کلمات را کنار هم گذاشته و اتّفاقاً کتاب کفایه به وجود آمده است؛ و ممکن است مؤلف تک تک کلمات را می‌شناخته و معنای جملات و محتوا را می‌دانسته، و همان که در ذهن داشته در کتاب نوشته باشد. احتمال اول با حساب احتمالات بسیار ضعیف است و یک بر چند میلیارد است، و احتمال دوم بسیار قوی می‌شود. لذا با خواندن خط اول برای انسان یقین حاصل می‌شود که مؤلف کتاب معنای جملات را می‌فهمیده است. احتمال خلاف آنقدر ضعیف است که به هیچ ذهنی قابل رؤیت نیست. هیچ انسانی نیست که تردید و شک داشته باشد که مؤلف کتاب معنای الفاظ را می‌دانسته است. اگر به جای آن کتاب از کتاب «جواهر الکلام» در نظر گرفته شود که بسیار بزرگ‌تر است، احتمال خلاف بسیار کوچک‌تر خواهد شد. این تنظیری از برهان نظم بر اساس حساب احتمالات است، و اگر به جای کتاب تدوینی، کتاب تکوین در نظر

---

۱. ایشان در مقدمه کتاب «الفتاوی الواضحة» نیز برای اثبات مباحث اعتقادی، از منطق ذاتی استفاده نموده است.

گرفته شود که بسیار بزرگ‌تر از کتاب تدوین است، و جهان بزرگ با این نظم عجیب در نظر گرفته شود، احتمالِ اتّفاقی بودنِ جهان داده نمی‌شود؛ بنابراین یقین به دست می‌آید که جهان ناظمی دارد.

این بیان اشکالاتی دارد که فیلسوفان بیان نموده‌اند، امّا اشکال دیگری نیز وجود دارد که بر اساس حساب احتمالات وارد بوده و بر اساس برهان نظم متکلمین، وارد نیست. اگر مؤلف کتاب کفایه و یک کتاب نوشته شده در نظر گرفته شود، یقین به فهم و شعور مؤلّف محقّق می‌شود؛ امّا اگر گفته مؤلفی با بی‌نهایت کتاب تدوین شده در نظر گرفته شود که فقط یک یا چند کتاب از آنها در دسترس است، بر اساس حساب احتمالات نمی‌توان اثبات شعور برای مؤلف شود؛ زیرا احتمال بی‌شعور بودنِ مؤلف صفر نشده و صورت کسر احتمالات بی‌نهایت است. یکی از این کتب بی‌نهایت، کتاب کفایه است، لذا امکان دارد این مؤلف تعدادی کتاب معنی‌دار و تعدادی بی‌معنی داشته باشد. مخلوقات الهی نیز طبق نظر فلاسفه بی‌نهایت است (یعنی نوع قدیم بوده و مثلاً هر چه به عقب رویم اولین مورچه معلوم نیست)، لذا احتمال خلاف تبدیل به صفر نخواهد شد.

بحث دوم: ظنّ

مقصد ششم از کتاب کفایه، بحث حجج و امارات است، که قبل از اصلِ بحث دو بحث «قطع» و «ظنّ» مطرح شده است. بحث قطع، خارج از مباحث علم اصول، و بحث ظنّ داخل مباحث علم اصول است.

شهید صدر نیز قبل از ورود به بحث ظنّ، از «سیره عقلاء» بحث نموده که پشتوانه بحث از ظنون است. سپس وارد بحث از حجّیت ظنونی مانند «خبر واحد» و «اجماع» و «شهرت» شده‌اند.

علاوه بر این تغییر شهید صدر، بحث یکی از امارات به نام «اطمینان» نیز اضافه می‌شود (که شهید صدر آن را بحث نکرده است). بنابراین دو بحث «اطمینان» و «سیره» به مباحث کفایه اضافه می‌شود، که در ضمن سیره از «سیره عقلائیه» و «سیره متشرعه» و «عرف» بحث می‌شود.

ج۱۲۴ ۹۶/۰۲/۱۷

مقدمه حجّیت ظنون

«ظنّ» احتمال راجح بوده و در مقابل احتمال مرجوح و مساوی یعنی «وهم» و «شکّ» است. پس ظنّ شامل «اطمینان» نیز می‌شود (هرچند گاهی ظنّ در مقابل اطمینان به کار می‌رود). بنابراین «قطع» یعنی اعتقاد جزمی، و «وهم» و «شکّ» از محلّ بحث خارجند.

مباحث مقدمه حجّیت ظنّ، در سه جهت بحث می‌شود: بحث اول از حجّیت ذاتی برای ظنّ؛ بحث دوم از امکان جعل حجّیت برای ظنّ؛ و بحث سوم از مقتضای اصل در شکّ در حجّیت ظنّ (شکّ در خودِ حجّیت ظنّ یا در جعل حجّیت برای ظنّ):

جهت اول: حجّیتِ ذاتیِ ظنّ

قبل از ورود به بحث نیاز است مراد از «حجّیت ذاتی» برای ظنّ توضیح داده شود:

مراد از حجّیت ذاتی ظنّ

«حجّیت» در علم اصول به دو معنی «منجّزیت» و «معذّریت» است. منجّزیت یعنی اگر شیئی به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، تکلیف فعلی منجّز شود؛ و معذّریت یعنی اگر امری به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن تکلیف معذّر شود. تکلیف منجّز نیز همان تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و تکلیف معذّر نیز تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست.

مراد از حجّیت در طرح این بحث، فقط «منجّزیت» است. بنابراین سوال این است که اگر ظنّ به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آیا موجب تنجّز آن تکلیف می‌شود؟ امّا در ظنّ به عدم تکلیف فعلی، بحث از معذّریت مفروغ‌عنه بوده است؛ زیرا در نزد مشهور فقط قطع، منجّز محسوب می‌شود. یعنی در صورتی که ظنّ به تکلیف باشد هم برائت عقلیه جریان دارد، فضلاً از ظنّ به عدم تکلیف. به عبارت دیگر اگر قطع به تکلیف نباشد، کافی است تا برائت عقلیه جریان یابد، و نیازی نیست ظنّ به عدم تکلیف باشد.

به هر حال مراد از حجّیت ظنّ در این بحث، منجّزیت ظنّ است.

اقوال در مسأله

بحث در این است که اگر ظنّ به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آیا موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود؟ در نظر مشهور ظنّ ذاتاً منجّز نبوده و تنجّز ظنّ نیاز به جعل دارد (نظیر مالیت یک اسکناس)؛ بر خلاف حجّیت قطع که ذاتی بوده و نیازی به جعل ندارد (نظیر مالیت یک قطعه طلا).

در مقابل مشهور، شهید صدر حجّیت ظنّ را ذاتی می‌داند. ایشان تفاوتی بین «ظنّ» و «وهم» و «شک» و «قطع» نگذاشته و تمام این امور را موجب تنجّز تکلیف فعلی می‌داند. پس شخص مخالفت کننده با تکلیف مظنون نیز عقلاً استحقاق عقاب دارد.

نظر مختار: تفصیل بین معانی مختلف ذاتی

همانطور که گفته شد مراد از حجّیت ظنّ، منجّزیت ظنّ است. در معنای «ذاتی» دو احتمال وجود دارد: اول اینکه ذاتی یعنی نیازی به جعل نداشته و مقتضایِ خودِ شیء است؛ و دوم اینکه ذاتی یعنی نیازی به جعل نداشته و از شیء قابل سلب نیست؛ با توجه به هریک از این معنای، ذاتی بودن حجّیت ظنّ بررسی می‌شود:

ذاتی به معنای غیر جعلی

ممکن است مراد از «ذاتی» این باشد که نیازی به جعل نداشته و مقتضای خودِ شیء است، و در مقابل اعتباری و جعلی می‌باشد؛ حجّیت ظنّ به معنای منجّزیت عقلی در مقابل منجّزیت شرعی و عرفی است. یعنی محلّ بحث فقط در حجّیت عقلی است به این معنی که مخالفت با آن در نظر عقل استحقاق عقوبت دارد. در این صورت، سه نظر در حجّیت ذاتی ظنّ به این معنی وجود دارد:

الف. «ظنّ» در نظر مشهور، حجّت عقلی و ذاتی نیست، یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون در نظر عقل قبیح است.

ب. منجّزیت «ظنّ» در نظر شهید صدر عقلی و ذاتی است، یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون در نظر عقلی قبیح نیست (همانطور که عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع در نظر عقل قبیح نیست).

ج. شهید صدر در کتاب حلقات به قائلی نسبت داده که حجّیت ظنّ اطمینانی را ذاتی دانسته، و حجّیت ظنّ غیر اطمینانی را ذاتی نمی‌داند.[1]

به نظر می‌رسد در این معنی از ذاتی، حجّیت ظنّ ذاتی بوده و نیازی به جعل ندارد. البته این نظر دو تفاوت با نظر شهید صدر دارد:

۱. ایشان منجّزیت ذاتی ظنّ را منحصر به تکالیف شرعی و مولای حقیقی می‌داند (یعنی حجّیت ظنّ در موالی عقلائیه و عرفی ذاتی نبوده و نیاز به جعل دارد). در حالیکه به نظر می‌رسد حجّیت ظنّ در تمام موالی (هم مولای حقیقی و هم موالی عقلائیه و عرفیه) ذاتی است. توضیح اینکه ایشان منکر جریان برائت عقلیه نسبت به مولای حقیقی است، لذا حجّیت ظنّ در مولای حقیقی ذاتی خواهد بود؛ امّا به نظر می‌رسد برائت عقلیه در موالی

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲:«و لا شکّ فی حجّیّة الإحراز الواصل إلی درجة القطع تطبیقا لمبدأ حجّیّة القطع، کما لا شکّ فی أنّ الإحراز الظنّیّ غیر کاف للمقصود ما لم یقم دلیل شرعیّ علی التعبّد به فیدخل فی نطاق الإحراز التعبّدیّ. و أمّا الاطمئنان فقد یقال بحجّیّته الذاتیّة عقلا تنجیزا و تعذیرا کالقطع، بمعنی أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلا کما یشمل حالة القطع بالتکلیف کذلک یشمل حالة الاطمئنان به، و کما لا یشمل حالة القطع بعدم التکلیف کذلک لا یشمل حالة الاطمئنان بعدمه».

عرفیه و عقلائیه نیز جاری نبوده، لذا حجّیت ظنّ نسبت به تمام موالی ذاتی است. بنابراین علاوه بر قطع، ظنّ نیز (و حتی وهم و شک نیز) موجب تنجّز تکالیف شرعی و عقلائی و عرفی می‌باشد.

۲. اختلاف دوم اینکه در نظر ایشان منجّزیت ظنّ و وهم و شک و قطع در تکالیف شرعیه، از باب «حقّ الطاعة» است؛ امّا به نظر می‌رسد منجّزیت آنها از باب «احتیاط عقلی» است. تفاوت این دو نظر در مباحث قبل توضیح داده شده است، و در ابتدای مبحث «اصول عملیه» نیز توضیح داده خواهد شد.

ذاتی به معنای غیر جعلی و غیر قابل ردع

ممکن است مراد از «ذاتی» این باشد که حجّیت و منجّزیت ظنّ نیازی به جعل نداشته، و امکان ردع از آن هم نیست. یعنی «ذاتی» متقوّم به دو امر است: اول اینکه جعل نمی‌خواهد؛ و دوم اینکه الغای حجّیت آن هم ممکن نیست (بر خلاف احتمال اول، که اعمّ بود از اینکه الغای حجّیت آن ممکن باشد یا نباشد). در این صورت، ابتدا اقوال مختلف در ذاتیتِ حجّیتِ قطع، و سپس در ذاتیتِ حجّیتِ ظنّ بررسی می‌شود:

در حجّیت ذاتیِ قطع دو نظر وجود داشت: اول اینکه الغای حجّیت قطع ممکن نیست؛ و دوم اینکه الغای آن ممکن است (نظر مختار نیز امکان الغای حجّیت قطع بود). البته قائلین به عدم امکان الغای حجّیت قطع، دو دسته بودند: الغای حجّیت قطع در نظر مشهور ثبوتاً محال است؛ و در نظر شهید صدر هرچند ثبوتاً ممکن، امّا اثباتاً محال است (یعنی اگر مولی حجّیت قطع را الغاء نماید، امکان وصول آن به مکلف نیست؛ لذا چنین الغایی لغو است، و از حکیم صادر نمی‌شود).

در حجّیت ذاتیِ ظنّ نیز واضح است که بنابر نظر مختار در قطع، الغای حجّیت ظنّ ممکن است (اگر الغای حجّیت قطع ممکن باشد، الغای حجّیت ظنّ به طریق اولی ممکن خواهد بود). پس ظنّ به این معنی از ذاتی، حجّیت ذاتی ندارد؛ در نظر شهید صدر نیز واضح است الغای حجّیت ظنّ محذور ثبوتی ندارد (زیرا در قطع هم محذور ثبوتی نیست)، و آن محذور اثباتی در مورد ظنّ وجود نداشته و الغای حجّیت ظنّ قابل ایصال به مکلّف است. پس در نظر ایشان نیز ظنّ به این معنای ذاتی، حجّیت ذاتی ندارد.

بنابراین در نظر مختار و نظر شهید صدر، حجّیت ظنّ به معنای اول ذاتی بوده، و به معنای دوم ذاتی نیست.

ج۱۲۵ ۹۶/۰۲/۱۸

جهت دوم: امکان جعل حجّیت برای ظنّ

بحث در امکان جعل حجّیت برای ظنّ توسط شارع است که گاهی از این بحث با عنوان «امکان التعبّد بالظنّ» یاد می‌شود. یعنی آیا عقلاً ممکن است شارع مقدّس برای ظنّ یک حجّیت جعل نماید؟ بحث اعمّ است از اینکه جعل حجّیت برای نفسِ ظنّ شود مانند اعتبار «ظنّ در رکعات نماز»، و از اینکه جعل حجّیت برای سبب ظنّ شود مانند امارات رائج از جمله «خبر واحد».

دو اشکال اساسی بر جعل حجّیت برای ظنّ مطرح شده که اگر این دو اشکال دفع شوند، جعل حجّیت برای ظنّ ممکن خواهد بود. هر یک از این دو اشکال مستقلّاً بررسی می‌شوند:

اشکال اول: تخصیص قاعده برائت عقلی

قاعده «قبح العقاب بلابیان» در علم اصول پذیرفته شده است. مراد از «بیان» در این قاعده علم است یعنی عقوبت بر تکلیف فعلی غیر معلوم، عقلاً قبیح است. به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع حرمت فعلی داشته، و زید نیز علم به حرمت فعلی آن دارد. در این صورت عقوبت زید بر مخالفت آن تکلیف عقلاً قبیح نیست. اکنون فرض شود زید، علم به حرمت نداشته باشد، در این صورت قاعده قبح عقاب شامل زید شده و عقاب زید نیز بر مخالفت آن تکلیف قبیح خواهد بود. پس اگر زید ظنّ بر حرمت داشته باشد نیز طبق قاعده فوق، عقوبت وی بر مخالفت تکلیف قبیح است. بنابراین شارع نمی‌تواند ظنّ غیر حجّت را حجّت کند زیرا طبق قاعده فوق، در این موارد عقوبت بر مخالفت قبیح است. به عبارت دیگر اعتبار حجّیت برای ظنّ مستلزم تخصیص قاعده فوق است، در حالیکه قاعده عقلی تخصیص برنمی‌دارد؛ زیرا عقل موضوع قاعده را تحدید نموده و آن را درک می‌کند، لذا باب انشاء نیست تا تخصیص آن ممکن باشد.

جواب اول: عقوبت دائر مدار حکم ظاهری است

جواب اول این است که عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف واقعی نبوده، بلکه بر مخالفت تکلیف ظاهری است. به عنوان مثال فرض شود یک ثقه خبر از نجاست و حرمت شرب این مایع داده و در واقع نیز نجس باشد، سپس زید آن را شرب نماید. در این صورت عقوبت زید در قیامت به سبب «شرب نجس» نبوده، بلکه به سبب «مخالفت با خبر ثقه» است؛ بر خلاف اینکه زید عالم به نجاست و حرمت آن مایع باشد، که در قیامت به سبب شرب نجس عقاب می‌شود.

این جواب مورد قبول مشهور نیست؛ زیرا وجوب تبیعت از اماره، وجوبی طریقی بوده و عقاب بر آن صحیح نمی‌باشد (یعنی عقاب بر مخالفت اماره قبیح است). وجوب طریقی وجوبی است که برای تعذّر یا تنجّز واقع بوده و خودش ملاکی ندارد. پس همیشه عقوبت دائر مدار تکلیف واقعی است.

جواب دوم: مسلک جعل علمیّت

جواب دوم از مدرسه میرزای نائینی است (ایشان این جواب را داده و بسیاری از شاگردان و شاگردانِ شاگردان ایشان نیز آن را پذیرفته‌اند). ایشان فرموده در این مورد (مانند مثال فوق)، عقوبت همراه بیان بوده و قبیح نیست (نه اینکه عقوبت بلابیان و قبیح باشد)؛ زیرا شارع مقدّس، ظنّ را علم اعتبار نموده است. به عنوان مثال اگر خبر ثقه دلالت بر حرمت این مایع نماید و زید شرب نماید، در این صورت عقوبت زید بر مخالفت تکلیف معلوم است؛ البته زید علم وجدانی به حرمت ندارد، امّا علم تعبّدی دارد. بنابراین قاعده شامل این موارد نیست.

به نظر می‌رسد این بیان نیز صحیح نیست؛ زیرا هرچند مسلک جعل علمیّت قبول شده و شارع برای خبر واحد اعتبار علمیّت نموده باشد، امّا این اعتبار موجب نمی‌شود خبر واحد حقیقةً علم شود. قاعده قبح عقاب نیز دلالت بر قبح عقاب بر مخالفت تکلیف معلوم به علم وجدانی دارد.

جواب سوم: تصرّف در قاعده قبح عقاب بدون بیان

به نظر می‌رسد برای دفع این اشکال باید قاعده انکار شده (همانطور که شهید صدر انکار نموده، و نظر مختار همین است)، و یا باید در مفاد قاعده تصرّف شود. با فرض اینکه «بیان» به معنای علم و قطع باشد، متعلّق علم نباید تکلیف فعلی باشد، بلکه باید اعمّ از «تکلیف فعلی» و «حجّیت امری که قائم بر تکلیف فعلی شده» باشد. پس اگر زید علم به حرمت شرب این اناء داشته، و یا خبر ثقه دلالت بر حرمت آن نماید (درحالیکه علم به حجّیت خبر ثقه وجود دارد)، در هر دو صورت زید با شرب آن، مخالفت با تکلیف معلوم نموده است. به هر حال هرچند قاعده قبح عقاب بدون بیان مورد پذیرش نیست، امّا اگر مورد قبول باشد باید اینگونه معنی شود.

البته مشهور نیز «بیان» را به معنی علم نمی‌دانند بلکه به معنی «حجّت» می‌دانند (که شامل از «علم وجدانی» و «اماره» و «اصل عقلی» و «اصل شرعی» می‌شود).

به هر حال مراد از «بیان» در این قاعده، علم به تکلیف فعلی نیست. ممکن است مراد از آن «حجّت بر تکلیف فعلی»، و یا «علم به تکلیف فعلی یا علم به حجّیت امری که قائم به تکلیف فعلی شده» باشد. در این صورت با تصرّف در قاعده قبح عقاب بدون بیان، اشکال اول برطرف شده و تعبّد به ظنّ ممکن خواهد شد.

اشکال دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری

اشکال دوم بحث معروفی در علم اصول است که به بحث جمع بین «حکم واقعی» و «حکم ظاهری» معروف است. اصلِ اشکال این است که لازمه جعل حجّیت برای ظنّ، معارضه بین حکم واقعی و ظاهری است.

صور مختلف اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی

متأخّرین متوجه شده‌اند این اشکال بازگشت به سه اشکال دارد:

اول: اجتماع مثلین یا ضدّین

اشکال اول این است که لازمه جعل حجّیت برای ظنّ «اجتماع مثلین» و یا «اجتماع ضدّین» است. به عنوان مثال فرض شود زید، ظنّ به عدم حرمت نسبت به شرب این مایع دارد. اگر شارع ترخیص در شرب آن مایع دهد (حکم حرمت یا حلّیت شرب آن تغییری نمی‌کند زیرا تصویب را باطل می‌دانیم)، در صورت حرمت واقعی این مایع «اجتماع ضدّین» یعنی اباحه و حرمت شده؛ و در صورت حلّیت واقعی آن «اجتماع مثلین» یعنی اباحه واقعی و اباحه ظاهری خواهد شد. مثال دیگر در شبهه وجوبیه است که اگر فرض شود زید، علم به استحباب یا وجوب غسل جمعه ندارد. اگر شارع ترخیص دهد، در صورت وجوب واقعی «اجتماع ضدّین» و در صورت استحباب واقعی نیز «اجتماع ضدّین» یعنی استحباب و اباحه لازم می‌آید. یعنی تمام احکام خمسه، با یکدیگر تضادّ دارند.

در موارد فوق ترخیص شارع باید با خبر واحد فرض شود تا متناسب با بحث ظنّ باشد، هرچند اصلِ مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، علاوه بر امارات در مورد اصول عملیه نیز جریان دارد.

دوم: نقض غرض

اشکال دوم این است که لازمه جعل حجّیت برای ظنّ «نقض غرض» بوده که عقلاً محال است. به عنوان مثال فرض شود این مایع واقعاً نجس بوده و خبر ثقه دلالت بر طهارت آن نماید. در این صورت اگر شارع خبر واحد را حجّت نماید، نقض غرض است؛ زیرا وقتی شارع حرمت جعل نموده، غرضی داشته که با این ترخیص در شرب، ناقض آن غرض خواهد بود.

نقض غرض نیز عقلاً محال است، زیرا شخص ملتفت نباید غرضش را نقض نماید (در صورت نقض کشف می‌شود یا غرضش غرض واقعی نبوده، و یا نقضش نقض واقعی نیست). نقض غرض مستلزم «اجتماع نقیضین» است که در عین حال که غرض هست، غرض نباشد. به عنوان مثال امکان ندارد کسی که علم دارد در سمت

مشرق آبی نیست، برای غرض تحصیل آب به سمت مشرق رود (اگر به سمت مشرق رود، یا غرضش تحصیل آب نیست، و یا علمش به عدم آب در سمت مشرق، علم نیست).

بنابراین در بحث ما نیز اگر شرب این مایع تحریم شده قطعاً شارع غرضی از تحریم آن داشته زیرا حکیم است؛ و اگر ترخیص در شرب آن دهد غرضش نقض می‌شود (یعنی یا غرضش غرض واقعی نیست، و یا ترخیصش ترخیص واقعی نیست).

سوم: تفویت مصلحت و الغای در مفسده

اشکال سوم این است که جعل حجّیت برای ظنّ «قبیح» است؛ زیرا شارع ایجاب و تحریم را بر اساس مصلحت و مفسده انجام می‌دهد (مشهور بین امامیه این بوده که تمام احکام دائر مدار مصلحت و مفسده در متعلّق احکام است). به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع حرام واقعی بوده و یک ثقه خبر از طهارت آن دهد. در این صورت اگر شارع خبر ثقه را حجّت نماید، این عمل «الغای در مفسده» است زیرا موجب می‌شود مکلف با شرب آن در مفسده واقعی افتد. مثال دیگر اینکه فرض شود غسل جمعه واقعاً واجب بوده و خبر ثقه دلالت بر استحباب آن نماید. در این صورت اگر شارع قول ثقه را حجّت نماید «تفویت مصلحت» کرده، زیرا موجب شده مکلّف مصلحت نماز جمعه را درک نکند.

اشکال اول و دوم ناظر به عقل نظری است لذا با هم بررسی می‌شوند، امّا اشکال سوم ناظر به عقل عملی است لذا مستقلاً بررسی می‌شود.

ج۱۲۶ ۹۶/۰۲/۱۹

جواب از صورت اول و دوم اشکال (دو اشکال ناظر به عقل نظری)

اشکال اول یعنی اجتماع ضدّین یا مثلین، و اشکال دوم یعنی نقض غرض، ناظر به عقل نظری هستند. از این دو اشکال به وجوهی پاسخ داده شده:

جواب اول: وضعی بودنِ حکم ظاهری

جماعتی از علماء فرموده‌اند احکام واقعیه احکامی تکلیفی (وجوب و حرمت) هستند، در حالیکه احکام ظاهریه احکامی وضعی مانند «حجّیت» و «کاشفیت» و «علمیت» و مانند آنها می‌باشند (نه حکم تکلیفی). بنابراین جعل حکم تکلیفی و وضعی در یک مورد، اجتماع ضدّین یا مثلین نیست. به عنوان مثال ممکن است شرب این

مایع حرام فعلی باشد، و در عین حال حجّیت نیز برای خبر دالّ بر ترخیص جعل شده باشد. نقض غرض نیز نمی‌شود زیرا شرب مایع بر حرمت باقی است.

اشکال: باقی ماندنِ اشکال به لحاظ مبادی و ملاک

مشهور متأخّرین از جمله شهید صدر، این جواب را نپذیرفته‌اند. توضیح اینکه اجتماع ضدّین یا مثلین به لحاظ خودِ حکم نیست (زیرا حکم امری اعتباری است)، بلکه به لحاظ مبادی حکم یعنی اراده و کراهت در نفس مولی، و به لحاظ ملاک حکم یعنی مصلحت و مفسده است. به لحاظ مبادی و ملاک، اجتماع ضدّین وجود دارد؛ زیرا به عنوان فرض مثال انائی حرام واقعی بوده و یک ثقه خبر از طهارت آن می‌دهد. در این صورت اگر شارع آن خبر را حجّت قرار داده و استحقاق عقاب بر شرب آن نباشد، جمع مفسده و عدم مفسده شده، و در نفسِ مولی جمع بین کراهت و عدم کراهت می‌شود. بنابراین تضادّ به لحاظ ملاک و به لحاظ اراده و کراهت باقی است. همچنین با جعل حجّیت برای خبر، غرض مولی نیز نقض می‌شود؛ زیرا غرضی که شارع از جعل حرمت برای آن داشته، با جعل حجّیت برای این خبر، تأمین نخواهد شد. در نتیجه حکم ظاهری به هر صیاغتی اعتبار شود، مستلزم اجتماع ضدّین و نقض غرض است.[1]

به نظر می‌رسد این اشکال بر جواب فوق وارد است؛ علاوه بر اینکه برخی مبانی مورد استفاده در جواب اول نیز صحیح نیست (مانند تبعیت حکام واقعی از مصلحت و مفسده در متعلّق؛ و اراده و کراهت در نفسِ مولی برای جعل وجوب و حرمت؛ و جعل منجّزیت و علمیّت و طریقیّت در احکام ظاهری)، که در انتهای بحث این مبانی نقد شده و نظر مختار بیان می‌شود.

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۰:«و الواقع إنّ هذا الوجه لا یدفع شیئا من الإشکالین. أمّا إشکال نقض الغرض، فلأنّ الحکم الظاهریّ بأیّ لسان کان إن لم تترتب علیه صیرورة المکلّف فی سعة من ناحیة مخالفة الحکم الواقعیّ کان هذا خلفا، و کان الحکم الظاهریّ لغوا، و لم یکن منتجا للأثر المقصود و النتیجة المطلوبة من الأحکام الظاهریّة. و إن ترتبت علیه هذه السعة لزم نقض الغرض، لأنّ المکلّف یترک الواقع المطلوب اعتمادا علی هذه السعة الثابتة له من قبل المولی. و أمّا إشکال اجتماع الضدّین، فلأنّ الإشکال لم یکن متمرکزا فی نفس صیاغة الحکمین التکلیفین و کیفیّة الجعل و الاعتبار، کی یقال: إنّ الحکم الظاهریّ لیس حکما تکلیفیّا و إنّما هو حکم وضعیّ و جعل للطریقیّة أو لغیرها من الأمور الاعتباریّة. و إنّما التضاد متمرکز فی مبادئ هذه الاعتبارات من المصالح و المفاسد و ما فی نفس المولی من الحبّ و البغض، و لا تؤثّر فی حساب ذلک صیغة الجعل و الاعتبار. فما أفادوه فی المقام من بیان أقسام جعل الحکم الظاهریّ من جعل الطریقیّة و المنجّزیّة و الحجّیّة و غیر ذلک غیر مرتبط بالمقام أصلاً».

جواب دوم: مصلحت حکم ظاهری در نفسِ جعل

جواب دوم این است که محذوری در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در یک موضوع نیست؛ زیرا مبادی احکام ظاهری غیر از مبادی احکام واقعی است. حرمت به فعل دارای مفسده، و وجوب به فعل دارای مصلحت تعلّق می‌گیرد و ملاک حکم واقعی در متعلّق است؛ امّا ملاک حکم ظاهری (ترخیص و برائت یا احتیاط)، در نفسِ جعل است. در برائت و احتیاط، نفسِ جعل ملاک دارد (نه مرخص‌فیه، یا محتاط‌فیه). به عنوان مثال در شرب این اناء مفسده بوده لذا جعل حرمت شده، امّا ترخیص (یعنی حجّیت مفاد خبر واحد) ناشی از مصلحتِ در نفسِ جعل است (نه به سبب اینکه در شرب مفسده نیست). بنابراین محذوری در جعل حکم واقعی و ظاهری در یک موضوع نیست.

اشکال اول: عدم امکان مصلحت در نفسِ جعل

شهید صدر به این جواب اشکال نموده که وجودِ مصلحت در نفسِ جعل نامعقول بوده و باید مصلحتی در متعلّق ولو در طول جعل، وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر شارع تنها در صورتی به صوم امر می‌کند که صوم مصلحت داشته، و یا بعد از امر شارع دارای مصلحت شود؛ امّا در صورتی که صوم مصلحت نداشته و در طول امر نیز مصلحت‌دار نشود، ممکن نیست نفسِ جعل وجوب برای صوم دارای مصلحت باشد. در این صورت اطاعت چنین امری نزد عقل لازم نبوده و مولی نسبت به این امر حقّ الطاعه ندارد. به عبارت دیگر اگر مصلحت در نفسِ جعل باشد و در متعلّق نباشد، اطاعت لازم نیست و چیزی که مصلحت داشته محقّق شده و شارع جعل نموده است.[1]

مناقشه اول: عدم جریان این جواب در معذّریت حکم ظاهری

به نظر می‌رسد هرچند جواب ایشان فی نفسه تمام باشد، امّا نسبت به معذّریت حکم ظاهری ناتمام است؛ زیرا در حکم ترخیصی حقّ الطاعه وجود ندارد. توضیح اینکه فرض شود شارع تحریم نموده شرب این مایع را، خبر دالّ بر ترخیص شرب را نیز حجّت قرار داده است. در این صورت اگر در نفسِ جعل حکم ترخیصی ظاهری،

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۹۴:«و هذا الوجه أیضاً غیر تام لأنَّ نشوء الحکم عن مصلحة فی الجعل نفسه غیر معقول و انما الحکم لا بدَّ و أنْ ینشأ من مصلحة فی متعلقه سواءً کانت ثابتة فیه بقطع النّظر عن جعل ذلک أو فی طول الجعل و بلحاظه، کما فی الأوامر التی یراد منها تطویع العبید علی الإطاعة و الامتثال، و لعل جملة من الأوامر العبادیة تکون کذلک. و امّا جعل الحکم لمصلحة فی نفس الجعل الّذی هو فعل المولی مع خلو المتعلق عن کل مصلحة حتی فی طول الجعل فمثل هذا الحکم لا یکون موضوعاً لحق الطاعة عقلًا، لأنَّ تمام الغرض منه تحقق بنفس جعله الّذی هو فعل المولی من دون حاجة إلی امتثال أصلًا. مع انه لا یدفع شبهة نقض الغرض».

مصلحتی باشد نیازی نیست حقّ الطاعه داشته باشد. حقّ الطاعه فقط نسبت به حکم لزومی یعنی وجوب و حرمت وجود دارد. این ترخیص اثر داشته و استحقاق عقوبت در شرب این مایع را برمی‌دارد.

بله اگر حکم ظاهری الزامی باشد یعنی خبر ثقه دالّ بر حرمت شرب بوده و در واقع شرب آن حلال باشد، در این صورت ممکن است گفته شود صرفِ مصلحت در جعل حکم ظاهری حرمت، حقّ الطاعه ندارد.

مناقشه دوم: وجودِ مصلحت در نفس مجعول

کلام شهید صدر فی نفسه نیز تمام نیست؛ زیرا مصلحت در نفسِ جعل، معقول است. شاید ذهن ایشان به سمت وجودِ مصلحت در «عمليّة الجعل» و «تشریع» بوده، لذا این اشکال را مطرح نموده که آن مصلحت با نفسِ جعل مولی استیفاء می‌شود! امّا مراد علماء از وجودِ مصلحت در جعل، مصلحت در مجعول و حکم جزئی است. به عبارت دیگر در حکم ظاهری ترخیصی، آنچه مصلحت دارد، نفسِ ملزم نبودن زید نسبت به شرب این مایع است؛ و در حکم ظاهری الزامی، آنچه مصلحت دارد، نفسِ ملزم بودن زید نسبت به ترک شرب این مایع است (هرچند فعلِ مکلف‌به اصلاً مصلحت یا مفسده نداشته باشد).

بنابراین همانطور که شارع می‌تواند امر به صوم نماید در جایی که صوم قبل یا بعد امر دارای مصلحت باشد، همانطور شارع می‌تواند امر به صوم نماید هرچند اصلاً مصلحتی در صوم نباشد (نه قبل از امر و نه بعد از امر) در جایی که نفسِ ملزم بودن مکلف به صوم مصلحت داشته باشد. پس مصلحتِ در نفس جعل معنی‌دار است و حقّ الطاعه هم دارد.

اشکال دوم: حلّ نشدن اشکال نقض غرض

هرچند اشکال شهید صدر به جواب دوم، ناتمام است؛ امّا جواب دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا مشکل نقض غرض مولی را پاسخگو نیست. شارع از تحریم این اناء غرضی داشته، که با جعل حجّیت برای خبر واحد دالّ بر ترخیص، آن غرض نیز نقض خواهد شد.

البته اشکال اجتماع ضدّین نیز تنها به لحاظ حکم پاسخ داده می‌شود (زیرا مصبّ دو حکم واقعی و ظاهری متفاوت شد یکی در متعلّق و دیگری در جعل است)، امّا اجتماع کراهت و عدم کراهت به لحاظ نفسِ مولی هنوز باقی است.

جواب سوم: عدم فعلیت حکم واقعی

مرحوم آخوند با توجه به مبانی خود، جوابی فرموده است. البته اصلِ جواب ایشان بسیار مختصر بوده که توسط متأخّرین به شکل مفصّل بیان شده است. ایشان فرموده هر حکم تکلیفی الزامی دارای چهار مرحله است: اقتضاء؛ انشاء؛ فعلیت؛ تنجّز.

مراد آخوند از مراتب حکم فقط وجوب و حرمت است؛ زیرا مرحله چهارم یعنی تنجّز منحصر در دو حکم وجوب و حرمت است.

ج۱۲۷ ۹۶/۰۲/۲۰

ابتدا مراحل حکم الزامی نزد مرحوم آخوند توضیح داده شده، و سپس جواب ایشان از تنافی حکم واقع و ظاهری بیان می‌شود:

الف. اقتضاء: مراد از این مرحله، وجود مقتضی (مصلحت و مفسده در متعلّق تکلیف) برای جعل تکلیف است. به عنوان مثال مفسده موجود در شرب خمر، مقتضی جعل حرمت برای آن بوده؛ و مصلحت موجود در صیام، مقتضی جعل وجوب برای آن است. پس مراد از اقتضاء، وجود مقتضی خارجی برای تکلیف به فعل است.

ب. انشاء: مولی بر اساس وجود مقتضی، تکلیف را انشاء می‌کند. به عنوان مثال بر اساس مصلحت صوم، امر به صیام نموده؛ و بر اساس مفسده شرب خمر، نهی از آن نموده است. حقیقت انشاء نزد آخوند ایجاد معنی توسط لفظ است. در این مرحله طلب یا ردع انشاء می‌شود.

ج. فعلیت: مرحله فعلیت نزد مرحوم آخوند همان اراده و کراهت است که در نفس مولی منقدح می‌شود. یعنی ایشان اراده و کراهت مولی نسبت به فعل عبد را «تکلیف فعلی» نامیده است. به عنوان مثال فرض شود صوم دارای مصلحت بوده و مرحله اول تکلیف وجود دارد. مولی قبل از فرارسیدن ماه رمضان، در ماه رجب صوم شهر رمضان را از زید طلب می‌کند و مرحله دوم تکلیف یعنی انشاء نیز محقّق می‌شود. مولی بعد از انشاء هنوز در ماه رجب، اشتیاقی به فعل صوم از زید ندارد؛ امّا اکنون مولی اشتیاقی به صوم ماه رمضان از زید دارد؟ این نزاع معروف بین شیخ و آخوند است که شیخ فرموده الآن اشتیاق فعلی دارد، امّا مشهور و آخوند فرموده‌اند اکنون اشتیاق فعلی ندارد. بنابراین در مبنای ایشان با ورود ماه رمضان، مولی اشتیاق به صوم زید پیدا می‌کند. این اشتیاق مولی مرحله سوم تکلیف یعنی فعلیت را محقّق می‌نماید. پس انشاء و امر در ماه رجب محقّق شده، و فعلیت و

اشتیاق مولی در شب اول ماه رمضان محقّق می‌شود. به عبارت دیگر در هر اشتیاقی نیاز به مشتاق‌عنه وجود دارد، که متعلّق اشتیاق در مثال فوق، با ورود ماه رمضان محقّق شده و اشتیاق مولی فعلی می‌شود.[1]

د. تنجّز: بعد از فعلی شدن یک تکلیف، عقل حکم به لزوم اطاعت و حکم به استحقاق عقوبت در مخالفت آن می‌کند. این مرحله تنجّز تکلیف نام دارد.

مراحل حکم نزد ایشان همین چهار مرحله است که اگر مراحل قبل نباشند، نوبت به مرحله بعدی نمی‌رسد. به عنوان مثال فرض شود در شب اول ماه رمضان عمرو ماه را رؤیت می‌کند، در این صورت وجوب صوم نسبت به وی از انشاء به فعلیت و از فعلیت به تنجّز می‌رسد. در همان شب یک ثقه به زید خبر می‌دهد فردا ۲۹ ماه شعبان است (یعنی احتمال ماه رمضان نبوده و استصحاب هم نیست)، در این صورت وجوب صوم نسبت به زید فعلی و منجّز نیست. مثال واضح‌تر اینکه فرض شود در شب اول ماه شوّال عمرو ماه را رؤیت نموده و یک ثقه به زید خبر دهد فردا ماه رمضان است. در این صورت حرمت صوم فردا بر عمرو فعلی و منجّز است؛ امّا بر زید فعلی نشده و منجّز نیست؛ زیرا نسبت به زید استصحاب بقاء ماه رمضان، و یا خبر ثقه وجود دارد.

با توجه به این مقدمه، مولی شوقی نسبت به صوم فردا از زید نداشته و تکلیف وی فعلی نیست (یعنی اراده و کراهت مولی منوط به این است که ترخیصی نداده باشد). بنابراین تضادّی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیست؛ زیرا مولی نسبت به صوم فردا اراده و کراهت ندارد، پس حکم ظاهری ترخیص منافی آن نیست. یعنی نقض غرضی لازم نیامده زیرا اراده یا کراهت فعلی نیست، و اجتماع کراهت و عدم کراهت نمی‌شود.[2]

اشکال: تنافی این کلام با اشتراک عالم و جاهل در احکام

شهید صدر این جواب را نپذیرفته است؛ زیرا این بیان قبول اشکال بوده و جواب نیست. توضیح اینکه اصلِ اشکال تنافی حکم واقعی و ظاهری، مبتنی بر اشتراک جاهل و عالم در احکام است، درحالیکه این جواب مرحوم آخوند موجب نفی اشتراک است؛ زیرا مراد علماء از اشتراک و آنچه مسلّم بین علماست، اشتراک در احکام فعلی است. بیان مرحوم آخوند تنها اشتراک عالم و جاهل در احکام انشائی است.

علاوه بر اینکه در کلام ایشان از برخی مبانی استفاده شده، که به نظر صحیح نمی‌رسد. به عنوان مثال در تعریف فعلیت حکم، مبنای مرحوم میرزا مورد قبول است.

---

۱. «فعلیت» در اصطلاح مرحوم آخوند متفاوت از اصطلاح مرحوم میرزا و مشهور است. فعلیت در اصطلاح مرحوم آخوند نسبت به طلب نفسانی است، امّا فعلیت دراصطلاح مرحوم میرزا نسبت به طلب انشائی است.

۲. کفایة الاصول، ص۲۷۷.

ج۱۲۸ ۹۶/۰۲/۲۳

جواب چهارم: اختلاف رتبه حکم واقعی و ظاهری

جواب چهارم از مرحوم شیخ نقل شده است. ایشان فرموده در صورتی بین حرمت و اباحه، و یا وجوب و ترخیص تضادّ وجود دارد که در یک رتبه باشند. به عنوان مثال فرض شود شرب این اناء بر زید حرمت فعلی داشته، و به سبب مشکوک بودن حرمت برای زید نیز اباحه ظاهری دارد. در این صورت اباحه دو رتبه متأخّر از حرمت است؛ زیرا حرمت به «شرب این اناء» تعلّق گرفته، امّا متعلّق اباحه شرب این اناء نیست بلکه اباحه به «شکّ» در «حرمت» متعلّق به «شرب این اناء» تعلّق گرفته است. پس دو واسطه «شکّ» و «حرمت» بین موضوع حرمت و موضوع اباحه وجود دارد.

بنابراین تضادّی بین حرمت و اباحه وجود نداشته، و حرمت واقعی و اباحه ظاهری در دو رتبه متفاوت وجود دارند.[1]

اشکال اول: عدم تأخّر و تقدّم در امور اعتباری

حکم ظاهری در بیان ایشان دو مرتبه متأخّر از حکم واقعی است، در حالیکه تأخّر و تقدّم در امور تکوینی وجود دارد و در امور اعتباری تأخّر و تقدّمی نیست. در حقیقت حرمت و اباحه (احکام تکلیفی) سه نظر وجود دارد:

الف. امر اعتباری: احکام تکلیفی فعلی در مدرسه مرحوم میرزای نائینی از امور اعتباری هستند؛

ب. امر وهمی: در نظر شهید صدر، احکام تکلیفی فعلی از امور وهمی هستند؛

ج. امر واقعی: در نظر مختار نیز احکام تکلیفی فعلی از امور واقعی هستند.

بنابراین احکام تکلیفی در هیچ نظری از امور حقیقی نبوده و اختلاف مرتبه در آنها وجود ندارد، خصوصاً در مسلک مشهور که احکام تکلیفی از امور اعتباری هستند، تقدّم و تأخّری نیست.

۱. حاشیة المشکینی علی کفایة الاصول، ج۳، ص۱۸۳:«و تقریبه علی ما فی ظاهر العبارة أنّ الحکم الظاهری متأخّر عن الواقعی بمرتبتین، لکونه متأخّرا عن الشکّ فی الحکم الواقعی المتأخّر عنه، کما أنّ موضوعه متأخّر عن موضوعه بمرتبتین، و حینئذ لا یشمل الحکم الظاهری جمیع مراتب الحکم الواقعی، و هی حال العلم بالحکم الواقعی، و حال الشکّ فیه، بل هو مختصّ بالحالة الثانیة فقط».

اشکال دوم: استحاله اجتماع ضدّین مختلف المرتبه در زمان واحد

اشکال دوم این است که حتی اگر اختلاف مرتبه بین حکم واقعی و ظاهری نیز قبول شود، امّا اجتماع متضادّین در زمان واحد محال است هرچند مراتب آنها متفاوت باشد. یعنی حتی دو ضدّ در دو مرتبه متفاوت نیز در یک زمان جمع نمی‌شوند. معیار برای استحاله اجتماع ضدّین و نقیضین، زمان است. یعنی محال است یک جسم در یک زمان هم معروض بیاض و هم معروض سواد باشد (در هشت شرطی که برای استحاله تناقض گفته شده، وحدت رتبه وجود ندارد).

جواب پنجم: حکم ظاهری برای حفظ ملاکات واقعیه

مرحوم شهید صدر جوابی از تناقض بین حکم واقعی و ظاهری بیان نموده که در ضمن سه مقدّمه آن را بیان نموده است:

مقدمه اول: توسعه در محرّکیت به واسطه اهمّیت غرض

مقدمه اول اینکه گاهی غرض از انجام یک فعل (اعمّ از غرض تکوینی که محرّک انجام کار است، و غرض تشریعی که محرّک دستور دادن است)، بسیار مهمّ شده طوری که اگر موارد مشتبه شوند نیز رضایتی به فوت غرض نیست. به عنوان مثال فرض شود غرض به اکرام زید تعلّق گرفته، و زید مشتبه بین دو نفر می‌باشد. اگر غرض از اکرام زید مهمّ باشد، هر دو نفر اکرام خواهند شد هرچند زید مشتبه بوده و غرض فقط به اکرام زید تعلّق گرفته است. گاهی اطراف موارد بیشتر شده و به عنوان مثال زید مشتبه بین ده نفر می‌شود. در این صورت نیز ممکن است غرض بسیار مهمّ بوده و محرّک برای اکرام ده نفر شود. در این موارد اگر غرض مولایی به اکرام زید تعلّق گرفته باشد نیز ممکن است غرض وی مهمّ بوده و امر به اکرام همه نماید. اگر غرض مهمّ نباشد، و یا اطراف بسیار زیاد باشند که غرض به آن اندازه مهمّ نباشد مثلاً زید مشتبه بین صد نفر باشد، در این صورت شاید محرّک برای اکرام آنها یا امر به اکرام آنها نباشد.

پس مقدمه اول این است که اگر موردِ غرض مشکوک بوده و غرض بسیار مهمّ باشد، تحریک نسبت به تمام اطراف محقّق می‌شود؛ و اگر غرض مهمّ نباشد، تحریکی نسبت به اطراف نخواهد بود. به عنوان مثال صد هزار لیوان هست که یکی سمّ است، غرض حفظ جان آنقدر مهمّ است که هیچیک شرب نمی‌شود.[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۱:«المقدمة الأولی انَّ الغرض سواءً کان تکوینیاً أو تشریعیاً إذا أصبح مورده معرضاً للاشتباه و التردد فان کان بدرجة بالغة من الأهمیة بحیث لا یرضی صاحبه بتفویته فسوف تتوسع دائرة محرکیته فتکون أوسع من متعلق الغرض الواقعی، فمثلًا لو

مقدمه دوم: اقسام تزاحم

مقدمه دوم اینکه تزاحم در احکام سه قسم است:

الف. تزاحم ملاکی: تزاحم ملاکی در جایی است که یک فعل واحد دارای ملاک محبوبیت و ملاک مبغوضیت، و دارای مصلحت و مفسده باشد. به عنوان مثال دارویی وجود دارد که برای بیماری قند مفید، و برای بیماری فشار خون مضرّ است. مثال دیگر اینکه یک فعل عبد از حیثی برای مولی محبوب بوده، و از حیث دیگر مبغوض باشد. در این موارد که تزاحم ملاکی محقّق می‌شود، موالی کسر و انکسار می‌کنند که کدام ملاک اهمّ است.

ب. تزاحم امتثالی: تزاحم امتثالی در جایی است که دو موضوع مستقلّ دارای ملاک وجود دارد که عبد در مقام امتثال قدرت بر اتیان هر دو را ندارد. به عنوان مثال در ضیق وقت نماز مصلحت داشته و انقاذ نیز مصلحت دارد که عبد قدرت بر اتیان هر دو با هم را ندارد.

ج. تزاحم حفظی: تزاحم حفظی در جایی است که ملاکات احکام و تکالیف بر عبد و یا مولی مشتبه شود. به عنوان مثال «اکرام زید» مصلحت داشته و محبوب مولی است، و «اکرام عمرو» مفسده داشته و مبغوض مولی است. در این صورت اگر زید و عمرو مشتبه شوند (برای مولی یا فقط برای عبد)، مولی نمی‌تواند هر دو ملاک را حفظ نماید. این تزاحم حفظی بوده، و دو موضوع وجود دارد پس تزاحم ملاکی نیست؛ و عبد قدرت بر امتثال هر دو را دارد پس تزاحم امتثالی نیست. مولی فقط می‌تواند امر به اکرام هر دو نماید تا ملاک وجوب حفظ شود؛ و

تعلق غرض تکوینی بإکرام زید و تردد بین عشرة و کان الغرض بمرتبة لا یرضی صاحبه بفواته فلا محالة سوف یتحرک فی دائرة أوسع فیکرم العشرة جمیعاً لکی یحرز بلوغ غرضه، و هذه التوسعة أمر وجدانی لا ینبغی النزاع فیه و هی توسعة فی المحرکیة و فاعلیة الغرض و الإرادة لا فی نفسهما بل الغرض و الحب و الإرادة باقیة علی موضوعها الواقعی و هو إکرام زید لا غیره إذ لا غرض نفسی فی إکرام غیره لیتعلق شوق أو إرادة به و لا هو مقدمة لوجود المراد و هو إکرام زید لتتعلق الإرادة الغیریة به. و مرجع ذلک إلی انَّ نفس احتمال الانطباق منشأ لمحرکیة الإرادة المتعلقة بالمطلوب الواقعی کالقطع به لشدة أهمیته و نفس الشیء صادق فی حق الغرض التشریعی الّذی یکون صاحب الغرض و هو المولی و متعلق غرضه فعل مأموره فانه إذا کان غرضه بدرجة عالیة من الأهمیة بحیث لا یرضی بفواته حتی مع التردد و الاشتباه فسوف یوسع دائرة محرکیة غرضه من دون أنْ تتوسع دائرة نفس الغرض بمبادئه و تکون توسعة دائرة المحرکیة هنا بمعنی جعل الخطابات تحفظ الغرض الواقعی بأی لسان کان من الألسنة، فانَّ ذلک لا یغیر من جوهرها شیئاً فانَّ روحها عبارة عن خطابات تبرز بها شدة اهتمام المولی بغرضه الواقعی بدرجة لا یرضی بفواته مع التردد و الاشتباه. و بهذا یکون منجزاً علی العبد عقلًا و رافعاً لموضوع البراءة و التأمین العقلی علی القول به لأنه مشروط کما تقدم سابقاً بعدم إحراز أهمیة غرض المولی بالنحو المذکور. و هذا یعنی انَّ الخطاب الموسع الّذی هو الخطاب الظاهری لیس علی طبقه غرض فی متعلقه و لکنه مع هذا لیس بمعنی انَّ المصلحة فی نفس جعله کما تقدم فی بعض الوجوه السابقة بل هذه الخطابات خطابات جدیة و تحریکات مولویة حقیقة یراد بها التحفظ علی الغرض الواقعی المهم فی نظر المولی و لهذا تکون رافعة لقاعدة البراءة العقلیة علی القول بها، و هذا بخلاف التصویر المشار إلیه حیث قلنا ان مثله لا یکون منجزاً عقلًا، لأنَّ التنجیز لا یکون بأکثر من تنزیل العبد نفسه منزلة جارحة للمولی فإذا کان علی هذا التقدیر هناک تحرّک من قبل المولی کان هناک تنجز و تحرک من قبل العبد و إلّا فلا، و فی التصویر المذکور لا تحرّک منه لأنَّ المفروض تحقّق الغرض بنفس جعل الخطاب بخلافه علی هذا التصویر فانَّه قد أشرنا إلی کیفیّة توسّع دائرة المحرکیة التکوینیة فی موارد الاشتباه و التردد».

می‌تواند نهی از اکرام هر دو نماید تا ملاک حرمت حفظ شود. مثال دیگر اینکه مولایی به عبدش می‌گوید انسان مشتبه بین «زید» و «عمرو» را اکرام کن، زیرا در نظر وی ملاک وجوب اهمّ است؛ و یا بگوید شخص مشتبه بین زید و عمرو را اکرام نکن، زیرا در نظر وی ملاک حرمت اهمّ است.[1]

ج۱۲۹ ۹۶/۰۲/۲۴

مقدمه سوم: اباحه اقتضائی و لااقتضائی

مقدمه سوم در کلام شهید صدر این است که اباحه و ترخیص دو قسم است:

الف. «اباحه لااقتضائی»: اگر فعلی ملاک وجوب و ملاک حرمت را نداشته باشد، و شارع در آن فعل ترخیص داده باشد به جهت عدم اقتضاء حرمت یا وجوب، آن فعل «اباحه لااقتضائی» دارد.

ب. «اباحه اقتضائی»: اگر فعلی ملاک وجوب و حرمت نداشته، و دارای ملاک ترخیص باشد، آن فعل «اباحه اقتضائی» دارد. یعنی مطلق العنان و آزاد بودنِ عبد نسبت به آن فعل، ملاک داشته، و شارع نیز به همین جهت ترخیص در آن فعل داده است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۳:«المقدمة الثانية انَّ التزاحم بين حكمين على ثلاثة أقسام: ۱- التزاحم الملاكى و هو فيما إذا افترض وجود ملاكين فى موضوع واحد أحدهما يقتضى محبوبيته و الآخر يقتضى ما ينافيها و يضادها كالمبغوضية مثلًا فيقع التزاحم الملاكى بمعنى انه يستحيل أنْ يؤثر كل منهما فى مقتضاهما لمكان التضاد بينهما و من خصائص هذا التزاحم انه لا يكون إلَّا فى موضوع واحد و إلَّا لم يكن هناك اجتماع الضدين فلو كان كل من الملاكين فى موضوع أو حيثية تقييدية غير موضوع الآخر فلا محذور فى تأثيرهما معاً فى إيجاد الحبّ و البغض. و كذلک من أحكام هذا التزاحم تأثير أقوى المقتضيين بعد الكسر و الانكسار فى إيجاد مقتضاه و حينئذٍ يكون مقتضاه فعليّاً و مقتضى الآخر ساقطاً مطلقاً. ۲- التزاحم الامتثالى و هو ما إذا كان الملاكان فى موضوعين و فعلين إلا انه للتضاد بينهما لا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال فهذا التزاحم انما هو فى مرحلة الامتثال الناشئ من ضيق القدرة على الجمع و القدرة تكون دخيلة فى التحريک و الأمر و لا يشترط وجودها فى المحبوب أو المبغوض و من هنا تكون مبادئ الحكم من الحب و البغض فعلية فى موارد هذا السنخ من التزاحم ما لم يفرض دخل القدرة فى الملاک و الغرض نفسه. ۳- التزاحم الحفظى و ذلک فيما إذا فرض عدم التزاحم الملاكى لتعدد الموضوع و عدم التزاحم الامتثالى لإمكان الجمع بين مصب الغرضين و الفعلين المطلوبين واقعاً و انما التزاحم فى مقام الحفظ التشريعى من قبل المولى عند الاشتباه و اختلاط موارد أغراضه الإلزامية و الترخيصية أو الوجوبية و التحريمية فانَّ الغرض المولوى يقتضى الحفظ المولوى له فى موارد التردد و الاشتباه بتوسيع دائرة المحركية بنحو يحفظ فيه تحقق ذلک الغرض فإذا فرض وجود غرض آخر فى تلک الموارد فلا محالة يقع التزاحم بين الغرضين و المطلوبين الواقعيين فى مقام الحفظ حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركية بلحاظهما معاً فلا محالة يختار المولى أهمهما فى هذا المقام. و من هنا يعرف انَّ هذا التزاحم بين الغرضين و الملاكين ليس بلحاظ تأثيرهما فى إيجاد الحب و البغض لأنهما متعلقان بموضوعين واقعيين متعددين و لا بلحاظ تأثيرهما فى الإلزام الواقعى بهما بقطع النّظر عن حالة الاشتباه و التردد لأنهما بوجوديهما الواقعيين مما يمكن الجمع بينهما بل بلحاظ تأثيرهما فى توسيع دائرة المحركية من قبل المولى و حفظه التشريعى لكل منهما بالنحو المناسب له».

شهید صدر بعد از این تقسیم فرموده اگر ملاک لزومی با ملاک اباحه اقتضائی اشتباه شود، «تزاحم ملاکی» و «تزاحم حفظی» ممکن است؛ امّا «تزاحم امتثالی» فرض ندارد، زیرا ترخیص یا اباحه امتثالی ندارد.[1]

جمع‌بندی: تحفظ بر ملاکات واقعیه در جعل احکام ظاهریه

شهید صدر با توجه به این سه مقدمه، نتیجه‌گیری نموده و مختار خود در جمع بین حکم واقعی و ظاهری را بیان نموده است. توضیح اینکه مولی در احکام تکلیفی پاره‌ای از اعمال مانند صوم و نماز را واجب، و پاره‌ای از اعمال مانند کذب و غیبت و شرب خمر را تحریم، و پاره‌ای از اعمال را نیز مباح (اعمّ از اقتضائی و لااقتضائی) نموده است. عبد در مواردی دچار شبهه در وجوب یا اباحه یک فعل، و یا در حرمت و اباحه یک فعل می‌شود. موارد عدیده‌ای فرض می‌شود به عنوان مثال شک در تکلیف و یا شک در امتثال؛ و در شک در تکلیف گاهی شک در حدوث و گاهی شک در بقاء؛ و در شک در حدوث گاهی مقترن به علم اجمالی بوده و گاهی نیست؛ و در تقارن با علم اجمالی گاهی شبهه بین اقلّ و اکثر و گاهی بین متباینین؛ می‌باشد. شارع در هر مورد غرض لزومی و غرض اباحه را مقایسه نموده و حکم ظاهری متناسب جعل می‌نماید تا ملاکات واقعی بیشتری حفظ شود. به عنوان مثال اگر غرض لزومی وجوبی اهمّ باشد، حکم ظاهری احتیاط جعل شده؛ و اگر غرض ترخیصی اهمّ باشد، حکم ظاهری ترخیص جعل می‌شود. به همین ترتیب مولای حکیم و علیم در تمام موارد، غرض اهمّ را لحاظ نموده و متناسب با آن و برای حفظ ملاکات واقعیه، حکم ظاهری جعل می‌نماید.

بنابراین اجتماع ضدّین و یا نقض غرض لازم نمی‌آید. توضیح اینکه به عنوان مثال فرض شود شک در نجاست و طهارت این مایع وجود داشته در حالیکه واقعاً نجس است، و شارع ترخیص در شبهات بدویه جعل نموده است. در این صورت، شرب مایع واقعاً مبغوض شارع بوده و مفسده دارد، امّا شارع خصوص این واقعه را در نظر نگرفته بلکه در مجموع شبهات بدویه تحریمه را لحاظ نموده و به سبب اهمّیت غرض ترخیصی نسبت به غرض لزومی تحریمی (مثلاً به لحاظ کمّیت) در بیشتر موارد، حکم ظاهری اباحه جعل نموده است. به عنوان مثال شارع در مجموع در صد مورد ترخیص داده، هرچند سی مورد هم غرض لزومی داشته و از دست رفته در ازای هفتاد مورد غرض ترخیصی که حفظ شده است. پس شرب مایع توسط کسی که علم به نجاست مایع داشته و

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۴:«المقدمة الثالثة انَّ الترخیص علی قسمین فتارة یکون ناشئاً من عدم المقتضی فی الإلزام، و أخری یکون ناشئاً من المقتضی فی الإباحة و إطلاق العنان، بمعنی انَّ هناک مصلحة فی أنْ یکون العبد مطلق العنان من قبل مولاه و إنْ کان کل من الفعل و الترک خالیاً عن مصلحة. و حینئذٍ یقع السؤال عن هذا الأخیر و انه هل یعقل التزاحم بینه و بین مقتضی الإلزام؟ و بأی قسم من اقسامه؟
و الجواب انه یعقل التزاحم الملاکی و الحفظی بینه و بین مقتضی الإلزام دون التزاحم الامتثالی إذ لا امتثال للترخیص لیقع التزاحم بینه و بین الإلزام».

کسی که شکّ در نجاست دارد، مبغوض بوده و مفسده دارد؛ امّا به شاکّ در نجاست، ترخیص داده شده زیرا مجموعه شبهات لحاظ شده که غرض ترخیصی اهمّ بوده است. لذا اجتماع ضدّین لازم نمی‌آید، زیرا هرچند این عمل مبغوض مولی است امّا برای حفظ ملاک اهمّ ترخیص داده شده است؛ و نقض غرض نیز لازم نمی‌آید، زیرا برای حفظ غرض اهمّ ترخیص داده شده است.[1]

اشکال: بقاء اشکال تنافی بین حکم واقعی و ظاهری

به نظر می‌رسد فرمایش اشکال تنافی حکم واقعی و ظاهری در یک مورد را پاسخ نمی‌دهد، و هرچند موارد عدیده‌ای از مقدّمات ایشان ناتمام است، امّا تنها این اشکال مطرح می‌شود که با تسلّم تمام کلام ایشان مشکل تعارض حکم ظاهری و واقعی حلّ نخواهد شد.

توضیح اینکه ممکن است مراد ایشان این باشد که مولی نسبت به مکلف شاکّ، طلب انشائی دارد یا ندارد. اگر مولی طلب انشائی بر ترک شرب داشته باشد، با ترخیص در فعل قابل جمع نیست (که توضیح آن می‌آید)؛ و اگر طلب انشائی نداشته باشد و فقط مبغوض مولی باشد، پس نسبت به شخص تکلیفی ندارد (ایشان نیز قائل است حکم و تکلیف دائر مدار طلب است، و دائر مدار حبّ و بغض نیست؛ به عنوان مثال شرب سرکه مبغوض مولی بوده و مفسده دارد، امّا مولی ردع انشائی ندارد، در این صورت مکلف نسبت به ترک شرب هیچ وظیفه‌ای ندارد).

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۴:«و علی ضوء هذه المقدمات الثلاث نستخلص النتیجة المرجوة فی المقام فنقول: انه تارة یکون الحکم الظاهری إلزامیاً و الواقعی ترخیصیاً کما لو أوجب المولی الاحتیاط فی قسم من الشبهات بأی لسان کان و أخری یفرض العکس و فی کلیهما لا محذور. امّا فی القسم الأول فلأنَّ مرجعه إلی انَّ المولی حینما یشتبه علی عبیده أحکامه الإلزامیة و لا یوجد طریق لرفع هذا الاشتباه له أو لا مصلحة فی ذلک فلا محالة یحفظ أغراضه الإلزامیة الواقعیة بتوسعة دائرة المحرکیة لها فیجعل حکماً ظاهریاً إلزامیاً روحه عبارة عن إیجاب الاحتیاط نتیجة شدة اهتمامه بأغراضه الواقعیة الإلزامیة و عدم رضاه بفواته حتی فی حالات الشک و الاشتباه بالمباحات الواقعیة من دون أنْ یلزم من ذلک اجتماع الضدین فی مورد المباح الواقعی و لا المثلین فی مورد الحرمة الواقعیة، لما قلناه فی المقدمة الأولی من انه لا توسعة فی غرضیة الغرض بمبادئه بل متعلقه هو الأمر الواقعی و لیست هذه الخطابات إلّا توسعة فی المحرکیة لذلک الغرض المنصب علی متعلقه الواقعی، کما انَّ تقدیم الغرض الإلزامی لأهمیته لا یعنی زوال الأغراض الواقعیة الترخیصیة أو غیرها المخالفة مع الغرض الإلزامی الّذی رجحه المولی ذاتاً و انما یعنی زوال حفظها التشریعی بتوسیع دائرة محرکیتها ظاهراً لعدم أهمیتها فی قبال الأغراض الإلزامیة المرجَّحة کما تقدم فی المقدمة الثانیة فلا منافاة بین هذه التوسعة فی المحرکیة و الأغراض الواقعیة فی مورد المخالفة. و اما فی القسم الثانی فلعین ما تقدم فی القسم الأول بإضافة نکتة انَّ الأحکام الترخیصیة الواقعیة فی هذا القسم لا بدَّ و أنْ تکون عن مقتضٍ للترخیص و أنْ یکون العبد مطلق العنان من قبل مولاه و لا یکفی مجرد عدم المقتضی للإلزام فانَّ الحکم الترخیصی الناشئ عن عدم المقتضی للإلزام لا یمکنه أنْ یزاحم مقتضی الإلزام، فدلیل جعل الحکم الظاهری الترخیصی بنفسه یدل علی وجود أغراض ترخیصیة اقتضائیة من هذا القبیل. و کذلک الحال فیما إذا جعل حکم ظاهری إلزامیّ فی مورد حکم واقعی إلزامیّ مخالف. و قد ظهر من مجموع ما تقدم معنی قولنا انَّ الغرض إذا کان بدرجة من الأهمیة فیستدعی من المولی حفظه عند الاشتباه بتوسیع دائرة محرکیته فانَّ درجة الأهمیة هذه یراد بها ما إذا کان حفظه التشریعی أهم من حفظ الغرض الآخر».

وقتی مولی تکلیفی نداشته و طلبی در کار نباشد، اشتراک عالم و جاهل نبوده و تکالیف فعلی مختصّ عالم خواهد شد.

طلب انشائی فعلی با ترخیص جمع نمی‌شود؛ زیرا طلب «السعی نحو المقصود» بوده و سعی به حمل شائع است. به عنوان مثال اگر زید بداند آب سمت مغرب نیست، و برای تحصیل آب به سمت مغرب حرکت کند، در این صورت سعی نحو مقصود نکرده است؛ زیرا می‌داند آبی نیست و حرکت می‌کند. اگر هم بگوید به دنبال آب هستم، این فقط یک تکلم است و طلب نیست. شارع نیز طلب ترک شرب این مایع نموده، و اذن در ترخیص داده که این فعل شارع مصداق طلب و سعی نحو مقصود نیست. اگر مقصود شارع ترک شرب مایع است، با اذن جمع نمی‌شود و با اذن کشف می‌شود غرض شارع ترک شرب نیست. به عبارت دیگر نهی شارع از شرب، طلب به حمل شائع نیست. پس طلب فعلی با ترخیص قابل جمع نیست.

در کلام ایشان صحبتی از طلب به میان نیامده، و فقط از مفسده و مبغوضیت داشتن آن فعل بحث شده است. ایشان نفرموده در این موارد طلب انشائی وجود دارد یا ندارد. پس با بیان ایشان نیز اشتراک احکام فعلی بین علم و جاهل توجیه نشده است.

ج۱۳۰ ۹۶/۰۲/۲۵

جواب ششم: ترخیص در مخالفت

پنج جواب به اشکال جمع بین حکم واقعی و ظاهری داده شد، که مورد نقد واقع شد. برای بیان جواب ششم نیاز است ابتدا سه مقدمه بیان شود:

مقدمه اول: حقیقت تکلیف واقعی

«حکم» در علم اصول به سه معنی به کار می‌رود: تشریع یا عملیّة الجعل؛ و جعل یا حکم کلی؛ و مجعول یا حکم فعلی یا حکم جزئی؛ مراد از تکلیف واقعی در این بحث، مجعول یا تکلیف فعلی یا تکلیف جزئی مانند حرمت این عمل بر زید، یا وجوب این عمل بر زید می‌باشد؛ زیرا جعل و تشریع اثری ندارد، و تمام اثر برای تکلیف جزئی است.

تکلیف جزئی نظیر اینکه اگر زید مستطیع شود تکلیف به حجّ دارد؛ و یا بعد اذان ظهر، زید تکلیف فعلی نسبت به نماز ظهر پیدا می‌کند؛ و یا اگر آب طاهری نجس شود، حرمت فعلی شرب آن پیدا می‌شود. در نظر مختار

حقیقت تکلیف فعلی جزئی، طلب انشائی است. اگر شارع اتیان یک فعل را طلب نماید، وجوب فعلی؛ و اگر ترک یک فعل را طلب نماید، حرمت فعلی محقّق می‌شود.

طلب «السعی نحو المقصود» است، که مثلاً راه رفتن برای آب آوردن، «طلب تکوینی» است؛ و دستور به فرزند برای آب آوردن، «طلب تشریعی» است. در هر دو مورد، سعی نحو مقصود شده است. در طلب انشائی حبّ و بغض هیچ نقشی ندارد، یعنی حبّ و بغض مولی در دائره طلب نیست. پس اگر مولی طلب نماید، باید اطاعت شود (هرچند مولی حبّ و بغض نداشته باشد، کما اینکه حکماء در مورد خداوند متعال فرموده‌اند حبّ و بغض بی‌معنی است. شاید نظر فقهاء نیز همین باشد).

بنابراین اگر طلب انشائی به فعل تعلّق گیرد، وجوب فعلی؛ و اگر به ترک تعلّق گیرد، حرمت فعلی محقّق می‌شود. حقّ الطاعه نیز دائر مدار طلب (نه حبّ و بغض مولی) می‌باشد. به عنوان مثال تا اذن ظهر شود، طلب انشائی نسبت به نماز ظهر خواندنِ زید محقّق می‌شود.

مقدمه دوم: موارد وجودِ حکم ظاهری

فقهاء در مواردی خاصّ قائل به وجود حکم ظاهری هستند. حکم ظاهری در جایی است که سه قید وجود داشته باشد:

الف. حکم تکلیفی: احکام الهی دو قسم تکلیفی و وضعی دارند. حکم وضعی مانند ولایت و نجاست و حجّیت و مانند آنها؛ و حکم تکلیف نیز فقط وجوب و حرمت است. حکم ظاهری در احکام وضعیه جعل نمی‌شود، بلکه در احکام تکلیفیه جعل می‌شود. به عنوان مثال اگر بیّنه دلالت بر نجاست آبی نماید که ریخته شده، این بیّنه حجّت نیست؛ زیرا موضوع شرب یا وضوء وجود ندارد و نسبت به زید اثری ندارد.

ب. تکلیف فعلی: حکم ظاهری در جایی جریان دارد که تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال اگر شکّ در حرمت یا حلّیت خرگوش شود، قاعده طهارت حکم به طهارت آن ندارد؛ بلکه اگر یک خرگوش در مقابل زید باشد، قاعده طهارت نسبت به وی جریان می‌یابد. بنابراین به عدد خرگوشهای موجود، قاعده طهارت وجود دارد (حتی در شبهه حکمیه نیز باید تکلیف فعلی باشد تا حکم ظاهری جاری شود، و تفاوت شبهه حکمیه و موضوعیه در منشأ شکّ است).

ج. شک در تکلیف و عدم تکلیف: مکلّف نسبت به تکلیف فعلی سه حالت دارد: قطع به تکلیف فعلی؛ قطع به عدم تکلیف فعلی؛ عدم قطع به آن دو؛ حکم ظاهری فقط در جایی است که قطعی به تکلیف یا به عدم تکلیف نباشد. پس اگر قطع به حرمت این مایع باشد هرچند واقعاً طاهر باشد، حکم ظاهری نسبت به آ ن وجود ندارد.

البته اگر قطع مصیب نبوده و حکم ظاهری نباشد، تکلیف توهمی وجود دارد. به هر حال، حکم ظاهری در جایی است که مکلّف قاطع نباشد و تفاوتی نیست که ظانّ یا شاکّ یا متوهّم باشد.

در نظر مختار نیز احتمال تکلیف منجّز است هرچند احتمال وهمی یا ظنّی یا شکّی یا اطمینانی باشد. یعنی اگر یک هزارم احتمال نجاست این مایع داده شود، و در واقع نجس باشد، همین احتمال اندک موجب تنجیز تکلیف فعلی است. منجّزیت احتمال به نحو تعلیقی است، یعنی معلّق بر عدم ترخیص مولی در مخالفت تکلیف احتمالی است.

مقدمه سوم: حقیقت حکم ظاهری

در حقیقت حکم ظاهری اختلافاتی وجود دارد که در بحث اصولی عملیه به شکل مبسوط مطرح می‌شود. در این بحث به نحو اجمالی اشاره به مبنای مختار می‌شود.

به نظر می‌رسد تنها یک حکم ظاهری وجود دارد و تفاوتی بین امارات و اصول عملیه (برائت و احتیاط و استصحاب و قاعده فراغ و مانند آنها) وجود ندارد. پس یک حکم ظاهری وجود دارد که از سنخ حکم تکلیفی است. حکم ظاهری عبارت از «ترخیص مولی در مخالفت تکلیف احتمالی» است. توضیح اینکه تمامی امارات و اصول عملیه در اصطلاح فقهاء «منجّز» یا «مؤمّن» می‌باشند، و قسم دیگری نیست. «منجّز» مانند اینکه استصحاب یا خبر ثقه دلالت بر نجاست این آب نماید، که مشهور در این مورد وجوب احتیاط را مجعول می‌دانند؛ امّا به نظر می‌رسد وجوب احتیاط مجعول نبوده بلکه شارع ترخیص جعل نکرده و از عدم جعل ترخیص مولی در تکلیف احتمالی، «احتیاط» انتزاع می‌شود. پس احتیاط امری واقعی و انتزاعی بوده و مجعول نیست. «مؤمّن» یا «معذّر» مانند اینکه خبر ثقه بر طهارت آب قائم شود یا استصحاب دلالت بر طهارت نموده، در حالیکه احتمال نجاست هست. در این موارد شارع ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی جعل نموده است.

جمع‌بندی: عدم تنافی بین حکم واقعی و ظاهری

فرض شود این آب در واقع نجس بوده و خبر ثقه یا بیّنه دلالت بر طهارت آن نماید. زید نیز قطع به نجاست یا طهارت نداشته، و احتمال نجاست دهد. در این صورت، بنابر اشتراک احکام بین عالم و جاهل، خداوند متعال از زید نیز طلب انشائی دارد که شرب آن آب را ترک کند، و یا ردع از شرب مایع نموده است. این تکلیف واقعی است که مشترک بین زید جاهل و عمرو عالم به نجاست است. در این موارد، حکم ظاهری ترخیص فقط نسبت به زید جعل شده است و نسبت به عمرو عالم جعل نشده است. یعنی شارع نسبت به زید ردع واقعی نموده است،

امّا ترخیص در مخالفت این ردع و تکلیف فعلی را نیز داده است (نه ترخیص در شرب مایع). ترخیص در مخالفت نه تنها معاند و مضادّ با ردع و طلب ترک نیست، بلکه باید طلبی باشد تا ترخیص در مخالفت آن داده شود. اثر اذن در مخالفت این است که اگر مخالفت بدون اذن باشد، قبیح است؛ امّا با اذن واقعاً قبیح نیست لذا استحقاق عقوبت نیست. نظیر اینکه کسی پایش را جلوی دیگری دراز نماید، که هتک و اهانت است؛ امّا اگر شخص اذن دهد موضوع اهانت کنار می‌رود (نه اینکه اذن در اهانت باشد).

در تمام مواردی که احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، شارع دو موقف ممکن است داشته باشد: ترخیص دهد یا ترخیص ندهد؛ لسان شارع نیز تفاوتی ندارد، چه به لسان اصل عملی باشد چه به لسان اماره باشد و مانند آن. در هر صورت تضادّی بین حکم واقعی و ظاهری وجود ندارد؛ زیرا حکم ظاهری همان ترخیص در مخالفت با حکم واقعی است. علاوه بر آن، نقض غرض نیز لازم نمی‌آید؛ زیرا دلیل ردع شارع از شرب این مایع، وجود مفسده در شرب است. ترخیص در مخالفت نیز دارای مصلحت است. شارع هر دو حکم را جعل نموده تا برخی از مفسده شرب دور مانده و اجتناب کنند (یعنی شخص عالم به حرمت)؛ و برخی به مصلحت ترخیص برسند (یعنی شخص جاهل به حرمت). پس در تمام موارد شکّ، طلب انشائی فعلی بوده و فقط نسبت به برخی از مکلفین ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده شده است.

ج۱۳۱ ۹۶/۰۲/۲۶

جواب از صورت سوم اشکال (اشکال ناظر به عقل عملی)

صورت سوم اشکال تنافی بین حکم واقعی و ظاهری، این بود که شارع با جعل حکم ظاهری موجب الغای در مفسده و تفویت مصلحت از مکلف شده است.

از این اشکال نیز جواب‌های مختلفی داده شده که با توجه به مسالک مختلف در باب امارات است. در باب امارات دو مسلک کلی «سببیّت» و «طریقیت» وجود داشته که مسلک سببیّت دارای سه مسلک «سببیّت اشعری» و «سببیّت معتزلی» و «سببیّت امامیه» می‌باشد. بنابراین در مجموع چهار مسلک وجود داشته و هر یک از این مسالک پاسخی به این اشکال داده است:

مسلک سببیّت اشعری

دو تقریب برای سببیّت اشعری ذکر شده که هر دو مسلک پاسخ واحدی به اشکال تفویت مصلحت و الغای در مفسده داده‌اند:

الف. تقریب اول اینکه هیچ حکم و تکلیفی در عالم واقع وجود ندارد، بلکه بر اساس قیام اماره تکالیف الهی شکل می‌گیرد. به عنوان مثال اماره دالّ بر وجوب نماز جمعه برای زید قائم می‌شود، پس حکم وجوب نماز جمعه واقعاً جعل می‌شود؛ اگر خبر دالّ بر استحباب نماز جمعه برای وی قائم شود، حکم استحباب جعل می‌شود.

ب. تقریب دوم اینکه موضوع احکام تمام مکلفین نیست بلکه مکلفینی هستند که اماره برای آنها قائم شده است. پس اگر برای زید اماره قائم نشود، زید حکم فعلی ندارد. پس احکام الهی در تقریب اول تابع قیام امارات بوده، امّا در تقریب دوم مقیّد به قیام امارات هستند.

به هر حال در هر دو تقریب سببیّت اشعری، اگر فرض شود یک مایع واقعاً نجس بوده و زید شکّ در نجاست و طهارت آن دارد، در این صورت حرمت فعلی متوجه زید نبوده و شرب آن مایع برای زید مفسده‌ای ندارد. لذا اشکال الغای در مفسده به وجود نخواهد آمد.

اشکال: فقدانِ دلیل اثباتی

جماعتی از علماء تقریب اول از سببیّت اشعری را محال دانسته، برخی نیز تقریب دوم را دارای اشکال می‌دانند. به نظر می‌رسد اشکالی از حیث ثبوتی در این دو تقریب وجود ندارد؛ امّا این دو تقریب فقط ادّعا بوده و دلیل اثباتی ندارند، بلکه دلیل اثباتی بر عدم دو تقریب وجود دارد؛ زیرا این دو تقریب مخالف ظواهری مانند «کتب علیکم الصیام» و «لله علی الناس حجّ البیت» و مانند آنهاست که دلالت دارند احکامی جعل شده است، نه اینکه با آمدن اماره جعل شوند.

مسلک سببّیت معتزلی

احکام الهی در نظر معتزله در واقع جعل شده‌اند، و وقایع خالی از حکم نیستند؛ امّا موضوع این احکام، مکلّفی است که اماره بر خلاف ندارد. به عنوان مثال وجوب نماز جمعه جعل شده بر مکلّفی که اماره بر خلاف نداشته باشد. مکلّفین نسبت به هر حکمی سه دسته‌اند: مکلّفینی که اماره بر تکلیف دارند؛ مکلّفینی که اماره بر عدم تکلیف دارند؛ و مکلّفینی که اماره ندارند. در مثال فوق، فقط بر دسته دوم نماز جمعه واجب نیست.

پس تفاوت سببیّت معتزلی با سببیّت اشعری در دسته سوم مکلّفین است. یعنی در نظر اشاعره دسته سوم تکلیفی ندارند، امّا در نظر معتزله تکلیف دارند.

با توجه به این مبنا نیز اشکال الغای در مفسده پاسخ داده می‌شود. به عنوان مثال فرض شود یک مایع در واقع نجس بوده و خبر ثقه دالّ بر طهارت برای زید اقامه شود. در این صورت شرب اناء برای زید حرمت فعلی

نداشته لذا مفسده نخواهد داشت، پس جعل حجّیت برای حکم ظاهری توسط شارع موجب الغای در مفسده نشده است.

اشکال: فقدانِ دلیل اثباتی

همان اشکال وارد بر نظریه اشاعره، بر نظریه معتزله هم وارد است. یعنی این نظریه فقط یک ادّعا بوده، و نه تنها دلیلی بر اثبات آن نیست بلکه خلاف ظواهر آیات و روایت مثبِت احکام نیز می‌باشد.

مسلک سببّیت امامیه

مرحوم شیخ انصاری نوعی سببیّت را قبول نموده که میرزای نائینی نام «مصلحت سلوکیه» بر آن نهاده است. توضیح اینکه شیخ فرموده احکام الهی تابع مصلحت و مفسده در متعلّق است. پس اگر یک مایع واقعاً نجس بوده و اماره یا اصلی دلالت بر عدم نجاست آن نماید، مفسده شرب نجس وجود دارد. با وجود مفسده شرب نجس، امّا اگر مکلّفی به اصل یا خبر عمل نماید، همین سلوک طبق اماره دارای مصلحت است. پس هرچند با شرب آن مایع مفسده به دست می‌آید، امّا مصلحت سلوکی جبران مفسده به مقدار فوت می‌کند. به عنوان مثال فرض شود در اول وقت یک ثقه خبر از طهارت آب داده و زید وضو گرفته و نماز خوانده است. زید در وسط وقت، علم به نجاست پیدا می‌کند، در این صورت باید نماز دوباره بخواند امّا مصلحت نماز اول وقت را از دست داده است. در این فرض، سلوک طبق اماره، موجب جبران مصلحت اول وقت می‌شود؛ امّا اگر زید بعد از وقت علم به نجاست آن آب پیدا کند، سلوک طبق اماره موجب جبران مصلحت اداء می‌شود؛ و اگر زید تا آخر عمرش علم به نجاست آب پیدا نکند، سلوک موجب جبران مصلحت نماز اداءً و قضاءً می‌شود.

اشکال: تنافی با قاعده اشتراک

محقّق خوئی فرموده مصلحت سلوکی منافی قاعده اشتراک عالم و جاهل در احکام است. توضیح اینکه فرض شود شارع نماز جمعه را واجب نموده و خبر ثقه دالّ بر وجوب نماز ظهر برای زید قائم شده است. در این فرض برای عالمین به وجوب نماز جمعه، نماز جمعه واجب تعیینی است؛ امّا برای جاهلین به وجوب نماز جمعه مانند زید، هم نماز جمعه مصلحت دارد (زیرا واجب شده است واقعاً) و هم نماز ظهر مصلحت دارد (به سبب اینکه سلوک طبق اماره است). در فرض نماز جمعه برای زدی واجب تعیینی نشده بلکه واجب تخییری است. در نتیجه اشتراکی بین عالم و جاهل نیست.

به نظر می‌رسد نظریه مصلحت سلوکیه با قاعده اشتراک منافاتی ندارد. توضیح اینکه در مثال فوق فقط نماز جمعه دارای مصلحت است، و نماز ظهر مصلحت نداشته بلکه منطبق بر عنوانی دارای مصلحت شده است. به عبارت دیگر در این مورد، زید نیز مصلحتی از دست داده، و مصلحت دیگری به دست آورده که کمتر از مصلحت از دسته رفته نیست (نه اینکه این دو مصلحت عِدل یکدیگر باشند، تا واجب تخییری شود). نظیر اینکه زید عبایش را به کسی دهد، امّا چیزی از او بگیرد که چهار برابر عبا ارزش دارد. پس نماز ظهر اصلاً مصحلت نداشته و فقط سلوک طبق اماره، جبران مصلحت از دست رفته می‌نماید.

بنابراین نظریه مصلحت سلوکیه اشکال ثبوتی ندارد، و اگر هیچ فرضیه‌ای نتوان ارائه نمود، همین نظریه قبول می‌شود.

مسلک طریقیت

در مسلک طریقیت نیزی بیان‌های مختلفی برای حلّ اشکال تفویت مصلحت و الغای در مفسده می‌توان ارائه نمود:

بیان اول: مصلحتِ مطلق العنان بودنِ مکلّف

اماره در مسلک طریقیت، فقط طریق بوده و مصلحتی ایجاد نمی‌کند. به عنوان مثال شرب نجس مفسده داشته، و از سوی دیگر مطلق العنان بودنِ مکلف هم مصلحت دارد. پس اگر فرض شود یک مایع نجس است و اماره بر طهارت آن قائم شده، در این صورت ترخیص شارع قبیح نیست؛ زیرا هرچند برخی به سبب شرب نجس دچار مفسده شده‌اند، امّا در ترخیص آنان نیز مصلحت وجود داشته است.

شهید صدر فرموده این همان مصلحت سلوکیه است که نامش عوض شده است. در این بیان اماره دارای اثر بوده و مصلحت دارد، در حالیکه در مسلک طریقیت نباید اماره اثر داشته و نباید مصلحت داشته باشد، بلکه فقط باید طریق محض باشد. به نظر می‌رسد این اشکال وارد است.

بیان دوم: خلوّ متعلّق اوامر و نواهی از مصلحت و مفسده

با توجه به اشکال فوق، برخی از قائلین به مسلک طریقیت اصلِ این کلام را منکر شده‌اند که در متعلّق امر و نهی باید مصلحت و مفسده باشد. یعنی فرموده‌اند نیازی نیست در متعلّق امر و نهی، مصلحت و مفسده باشد؛ بلکه وجود مصلحت در ایجاب و تحریم کافی است. بنابراین الغای در مفسده بی‌معنی خواهد شد.

به نظر می‌رسد بنابر فرض صحّت این جواب، با این جواب اشکال قبول شده است. یعنی با فرض وجود مصلحت و مفسده در متعلّق، راهی برای دفع تفویت مصلحت و الغای در مفسده وجود ندارد.

بیان سوم: فقدانِ مصلحت در ایجاب احتیاط

به نظر می‌رسد با تحفّظ بر وجودِ مصلحت و مفسده در متعلّق امر و نهی، و تحفّظ بر طریقیت محض اماره، این اشکال قابل دفع است. توضیح اینکه اگر در موارد اشتباه «ایجاب احتیاط» و «عدم ترخیص» دارای مفسده باشد، همین برای جعل حکم ظاهری کافی است. پس اگر شارع در مورد حرام واقعی مشتبه، حکم ظاهری ترخیص جعل نماید، این حکم ظاهری طریق محض بوده و اثر یا مصلحتی ندارد؛ امّا به سبب دفع مفسده در ایجاب احتیاط جعل شده است. در این صورت، ترخیص شارع قبیح نیست؛ زیرا اگر شارع ترخیص ندهد، نوبت به اشتغال عقلی رسیده و مفسده دارد. شارع برای دفع این مفسده، حکم ظاهری ترخیص را جعل نموده است.

ج۱۳۲ ۹۶/۰۲/۲۷

جهت سوم: مقتضای اصل در شکّ در حجّیت

بحث در این است که اگر شکّ در حجّیت یک شیء شود، مقتضای اصل چیست؟ تفاوتی ندارد آن شیء «اماره» باشد مانند خبر ثقه در موضوعات، و یا اصل عملی مانند قاعده مقتضی و مانع باشد. به هر حال مقتضای اصل در مورد شیء مشکوک الحجّیه چیست؟ در بین علماء مسلّم است که اصل «عدم حجّیت» است، و اختلافی در آن نیست؛ تنها بحث در مورد شرعی یا عقلی یا عقلائی یا لفظی بودنِ این اصل است که آیا یکی از این اصول است یا هیچکدام از آنها نیست؟

معنای قطع به عدم حجّیت نسبت به شکّ در حجّیت یک شیء

قبل از ورود به بحث نیاز است قاعده مسلّم نزد علماء (شکّ در حجّیت مساوق قطع به عدم حجّیت است)، معنی شود؛ زیرا در ظاهر این قاعده تناقضی وجود دارد که شکّ با قطع در یک موضوع جمع شده است.

مراد از شکّ در این قاعده «شکّ در جعل حجّیت» بوده، و مراد از قطع نیز «قطع به عدم حجّیت فعلیه» است (یعنی قطع به اینکه معذّر و منجّز نیست).

وجه عدم حجّیت هنگام شکّ در حجّیت

همانطور که گفته شد مسلّم است که مقتضای اصل در شکّ در حجّیت یک شیء، عدم حجّیت آن شیء است. اختلافی وجود دارد که این اصل، چه اصلی است. وجوهی برای این اصل ذکر شده که به سه وجه اشاره می‌شود.

قبل از ورود به بررسی اقوال، یک مثال زده می‌شود که در توضیح اقوال از آن استفاده می‌شود. اختلافی وجود دارد که آیا خبر ثقه در موضوعات، حجّت است؟ به عنوان مثال اگر یک ثقه خبر از نجاست این آب دهد، آیا قول وی حجّت است؟ سه نظر وجود دارد: نظر اول اینکه قول ثقه در موضوعات حجّت است؛ نظر دوم اینکه حجّت نیست؛ و نظر سوم اینکه باید در مسأله توقّف نمود؛

وجه اول: اصل لفظی

قول اول این است که اصل عدم حجّیت یک اصل لفظی است. توضیح اینکه برخی اطلاقات دلالت بر عدم حجّیت شیء مشکوک الحجّیه دارند. آیه شریفه «وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»[1] دلالت دارد خبر ثقه در موضوعات حجّت نیست، زیرا خبر نیز مفید ظنّ است. پس اطلاق این آیه شامل ظنّ حاصل از خبر ثقه در موضوعات هم شده، و آیه دلالت بر عدم حجّیت آن دارد. اگر شارع خبر ثقه در موضوعات را حجّت نموده باشد، این آیه تقیید شده است. اصل لفظی همان اصالة الاطلاق و عدم تقیید است، لذا خبر ثقه در موضوعات حجّت نیست.

اشکال: ظنّ به معنای اعتقاد بدون حجّت

استدلال به این آیه شریفه مبتنی بر این است که ظنّ در آن به معنای «اعتقاد راجح» باشد؛ در حالیکه این معنی برای ظنّ در اصطلاح منطق است، و معنای عرفی ظنّ «اعتقاد بدون حجّت عقلائی» است. ظنّ در آیه شریفه باید حمل بر معنای عرفی شود، لذا مفاد آیه شریفه این است که هر اعتقادی بدون حجّت عقلائی در نزد شارع نیز معتبر نخواهد بود (هرچند اعتقاد جازم باشد). پس این آیه شریفه شامل خبر ثقه در موضوعات نیست، زیرا خبر ثقه در موضوعات نزد عقلاء حجّت بوده و آیه شریفه شامل آن نیست.

بنابراین استدلال ناتمام بوده، و اصلِ «عدم حجّیت شیء مشکوک الحجّیه» اصل لفظی نیست.

---

۱. سورة یونس، آیة۳۶.

وجه دوم: اصل عملی

قول دوم این است که اصلِ عدم حجّیت یک اصل عملی است. توضیح اینکه اگر شکّ در حجّیت یک شیء شود، استصحاب عدم جعل حجّیت برای آن جاری است. در مثال فوق استصحاب عدم جعل حجّیت برای خبر ثقه در موضوعات، جاری خواهد بود. همانطور که هنگام شک در حرمت و وجوب، استصحاب عدم جعل تکلیف جاری است. به عنوان مثال، اگر شکّ در جعل حرمت برای شرب تتن شود، استصحاب عدم جعل حرمت؛ و اگر شکّ در جعل نجاست برای گوشت خرگوش شود، استصحاب عدم جعل نجاست جاری است.

پس اگر شکّ در جعل حجّیت برای خبر ثقه در موضوعات شود، استصحاب عدم جعل حجّیت می‌شود. یعنی قبل از بعثت پیامبر قطعاً جعلی رخ نداده بود، و اکنون که شکّ شده است نیز استصحاب عدم جعل آن می‌شود.[1]

اشکال: عدم جریان استصحاب در فرض قطع

مراد علماء نمی‌تواند اصل استصحاب باشد؛ زیرا قاعده را اینگونه بیان نموده‌اند که شکّ در حجّیت مساوق قطع به عدم حجّیت است. پس در صورتیکه قطع وجود دارد، استصحاب جاری نخواهد بود.

وجه سوم: قاعده اولیه

شهید صدر فرموده این اصل از اصول عملیه یا اصول لفظیه نیست؛ بلکه «علی القاعده» است. توضیح اینکه در مثال فوق که ثقه خبر از نجاست این آب داده و زید شکّ در نجاست آب دارد، مثلاً باید به استصحاب طهارت رجوع شود. یعنی ادلّه استصحاب شامل زید می‌باشد زیرا فرض این است که زید یقین به طهارت داشته و بعد از خبر ثقه شکّ می‌کند. اگر خبر ثقه نبوده و زید شکّ نماید استصحاب جاری است، و با فرض قیام خبر ثقه نیز استصحاب جاری است، پس عدم حجّیت «علی القاعده» است. ممکن است به جای استصحاب بیّنه (خبر دو عادل که در موضوعات حجّت است) بر طهارت قائم شود، در این صورت نیز بودن یا نبودنِ خبر ثقه دالّ بر نجاست تأثیری ندارد و در هر حال باید به بیّنه اخذ شده و طبق آن عمل شود. پس قطع به عدم حجّیت یعنی بودن و نبودنِ مشکوک الحجّیه تغییری در وظیفه ایجاد نمی‌کند، پس مراد از اصلِ عدم حجّیت «علی القاعده» بودن عدم حجّیت است.

---

۱. در تمام واجبات و محرّمات این استصحاب عدم تکلیف وجود دارد؛ زیرا استصحاب عدمی در شبهات حکمیه نیز جاری است. البته باید توجه شود ادلّه استصحاب نیز به دلیل تواتر یا دلیل دیگر قطعی هستند.

این فرمایش خوبی است و ظاهراً اصل عملی یا لفظی مراد علماء نیست، بلکه مراد «علی القاعده» بودنِ عدم حجّیت در مورد شیء مشکوک الحجّیة است که وجود و عدم آن تغییری در وظیفه ایجاد نمی‌کند.

شروع کلاس: یکشنبه ۱۲ شهریورماه

تقریرات درس خارج اصول استاد مددی - حسین مهدوی نهاد