



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ مباحث حجج ▶ امر سوم: امکان جعل حجیت برای ظن  
تقریر مباحث حجج (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/مباحث-حجج/2019-04-03-13-20-51) ▶ امر سوم: امکان جعل حجیت برای ظن

## امر سوم: امکان جعل حجیت برای ظن

### امر سوم: آیا امکان جعل حجیت برای ظن وجود دارد؟

اینک که ثابت شد ظن و احتمال راجح نه علت تامه است برای تنجز تکلیف و نه مقتضی تنجز تکلیف است بحث سوم این است که آیا امکان دارد یک جاعل و مقنن حجیت را به احتمال راجح بدهد، حال یا ظن مطلق یا ظن خاصی. این همان بحث مشهور بین ابن قبة و مشهور علماء علم کلام و اصولیان شیعه است.

#### مقدمه

امکان در منطق و فلسفه اقسامی دارد ربما يُنبی الی خمسة بل ستة بل سبعة. ما سه قسم امکان را مختصراً اشاره می‌کنیم:

قسم اول: امکان عقلی یا امکان احتمالی. فرد سؤال می‌کند آیا صعود به سایر کرات ممکن است جواب می‌دهد بله یعنی محتمل است، در کلمات شیخ الرئيس هم امکان چنین تعبیر شده: كلما قرع سمعک فذره فی بقعة الإمكان.

قسم دوم: امکان ذاتی است در قبال استحاله ذاتی یا وجوب ذاتی بعض اشیاء عدم برایشان ذاتی است یا وجودشان استحاله ذاتی ندارد مانند اجتماع نقیضین و بعض اشیاء وجود در ذات آنها است مانند ذات باری، امکان ذاتی یعنی شیئی ای نه وجود برایش ضروری باشد نه عدم.

قسم سوم: امکان وقوعی است که از فرض وقوع آن در خارج هیچ محذور عقلی پیش نمی‌آید نه محذور بالذات نه محذور بالغير. مثلاً آیا خلقت یک شیء خاص نسبت به ذات مقدس حق امکان وقوعی دارد یا نه؟ اگر موجب اجتماع ضدین نبود و محذور عرضی همنداشت تفویت مصلحت نبود، نسبت به مولای حکیم می‌گوییم این شیء امکان وقوعی دارد.

#### بعد مقدمه

یک بحث این است که اینکه در اصطلاح و عنوان بحث می‌گوییم هل التعبد بالظن ممکن أم لا؟ مقصود از این امکان کدام قسم از امکان است: امکان احتمالی یا ذاتی یا وقوعی؟

انوار الهدایة مرحوم امام و جلد 3 فوائد الأصول مرحوم کاظمینی و کلمات مرحوم خوئی را مراجعه کنید در مقصود از این امکان.

[1]. جلسه 43، مسلسل 623، دوشنبه، 96.10.04.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

مشهور علماء از جمله مرحوم آخوند، مرحوم خوئی و دیگران می‌گویند مقصود از امکان در عنوان بحث امکان وقوعی است یعنی علی فرض وقوع تعبد به ظن، آیا مستلزم استحاله‌ای هست یا نه؟ مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه در یک بحثی می‌فرمایند در علم اصول هر جا بحث از امکان می‌شود، مانند اجتماع امر و نهی ممکن است یا نه مقصود امکان وقوعی است. در مقابل این نظریه حداقل در ما نحن فیه بعض اعلام انظار دیگری دارند. مرحوم امام در أنوار الهدایة ج 1، ص 189 و در تهذیب الأصول می‌فرمایند امکانی که در اینجا از آن بحث می‌شود

مقصود امکان عقلی و امکان به معنای احتمال است که در کلمات شیخ الرئيس ابن سینا بکار رفته که "کلما قرع سمعک فذره فی بقعة الإمكان". می‌فرمایند مقصود شیخ الرئيس آن است که اگر با انسان امر غریب و دور از ذهنی در میان گذاشته شود، به مجرد غرابت آن، انکار نکند بلکه بگوید ممکن است. امکان در اینجا هم به معنای احتمال است که آیا تعبد به ظن محتمل است یا نه؟ دلیل بر مدعی آن است که امکان وقوعی و امکان ذاتی نیاز به برهان دارد، در ما نحن فیه اگر امکان وقوعی مقصود باشد ما برهانی نداریم بر امکان وقوعی تعبد به ظن، لذا مقصود از این امکان، امکان عقلی و احتمالی است.

عرض می‌کنیم این مطلب از مرحوم امام عجیب است، امکان احتمالی یک امر وجدانی است که قابل نزاع و رد و ایراد نیست، هر چه به گوشت خورد زود نفی نکن، اما واقعا در اینجا که علما نزاع می‌کنند با این قبة اختلاف نظر دارند و می‌گویند أدله ابن قبة بر استحاله تعبد به ظن مردود است، وقتی تعبد به ظن استحاله نداشت پس ممکن است واقعا مراد از این امکان با این همه نزاع امکان احتمالی است. جالب است که در تهذیب الأصول یک عبارتی را مقرر از مرحوم امام نقل می‌کند که فاللزام رد ما استدلال بالامتناع حتی ینتج الإمكان، از طرفی خودتان می‌گویید امکان احتمال دلیل و برهان نمی‌خواهد از طرف دیگر می‌گویید آنچه بر ما لازم است استدلال امتناعی ها را رد کنیم تا بعد نتیجه بگیریم امکان را، خوب این امکان باید امکان وقوعی باشد نه امکان به معنای احتمال.

بیان دوم: کلام مرحوم نائینی است در فوائد الأصول ج 3، ص 88 که می‌فرمایند امکان مورد بحث در این مبحث امکان تشریعی است که اصطلاحی است از ایشان. می‌گویند یعنی بحث می‌کنیم آیا در عالم تشریع محذوری از تعبد به ظن پیدا می‌شود یا نه؟ بعد اضافه می‌کنند مراد از امکان، امکان تکوینی نیست به این معنا که از تعبد به ظن محذوری در عالم تکوین پیش بیاید، اصلا جای توهّم چنین چیزی هم نیست، پس مقصود امکان تشریعی است.

عرض می‌کنیم: چنانکه مرحوم امام و مرحوم خوئی هم اشاره کرده‌اند:

اولا: شما فرمودید امکان به این معنا است که آیا از تعبد به ظن محذوری در عالم تشریع پیش می‌آید یا نه؟ این عبارت دیگر از همان امکان وقوعی است، نهایتا متعلق امکان وقوعی متفاوت است، گاهی امکان وقوعی متعلقش عالم تشریع است، آیا از تشریع تعبد به ظن محذوری پیش می‌آید یا نه و گاهی متعلقش تکوین است، متعلق امکان وقوعی چه چیز است ماهیت امکان وقوعی را تغییر نمی‌دهد و امکان وقوعی را تقسیم نمی‌کند و الا به تعبیر مرحوم امام باید بگوییم امکان وقوعی گاهی مُکلی است و گاهی ملکوتی است و گاهی عنصری و گاهی فلکی است و گاهی در رکرات است گاهی در ارض است این متعلق ها که سبب تقسیم امکان ها نمی‌شود.

ثانیا: مهم این است که چنانکه بعدا محذورهای تعبد به ظن را بررسی می‌کنیم اتفاقا برخی از این محذورها محذورهای تکوینی هم هست که آیا اگر قانونگذار ما را متعبد کرد به ظن و گفت احتمال راجح مقدم و منجز است و متعلق ظن با واقع مخالف بود آیا اجتماع حب و بغض در نفس مولا می‌شود یا نه، این محذور تکوینی است، آیا اجتماع اراده و کراهت در نفس مولا می‌شود یا نه این محذور تکوینی است. آیا اجتماع مصلحت و مفسده در متعلق می‌شود یا نه اینها محذورهای تکوینی است لذا چرا توهّم نشود که از امکان تعبد به ظن در عالم تکوین محذور پیش بیاید. پس تعبیر مرحوم نائینی به امکان تشریعی هم مسامحه دارد.

بیان سوم: محقق اصفهانی می‌فرماید مسأله اینقدر روشن نیست که مراد از امکان فقط امکان وقوعی باشد، ممکن است با بعض تبیین‌ها بحث از امکان ذاتی هم تصویر شود اینجا، امکان ذاتی آن است که شیئی وجود یا عدم برای شیء ضروری نیست در مقابل امتناع ذاتی که تا شیء را تصور کند ذاتا امتناع داشته باشد. محقق اصفهانی می‌فرماید طبق بعض تبیین‌ها ممکن است مقصود امکان ذاتی در مقابل امتناع ذاتی باشد به این بیان که جمع معتناهی از اصولیان که می‌گویند حجیت أمارات یعنی جعل حکم مماثل، عند قیام الأمانة شارع جعل می‌کند وجوب نماز جمعه را، این جعل اگر مطابق با واقع بود می‌شود اجتماع مثلین و اگر مخالف با واقع بود می‌شود اجتماع ضدین، جعل حکم ظاهری یعنی جعل مثل یا جعل ضد، اگر چیزی هویتش اجتماع مثلین یا ضدین بود می‌شود ممتنع ذاتی، بله اگر تعبیر کنید حجیت أمارات مستلزم اجتماع ضدین است امکان را امکان وقوعی می‌توانید بگیرید اما اگر گفتید که جعل حکم ظاهری خودش یعنی اجتماع ضدین یا مثلین یعنی امتناع ذاتی، شما باید اثبات کنید جعل حکم ظاهری اجتماع مثلین یا ضدین نیست.

این بیان مرحوم اصفهانی را میتوان از یک نگاه صحیح دانست که در جواب از شبهه ابن قبه روشن می‌شود.

پس امکان در این مبحث امکان احتمالی قطعا نیست ممکن است طبق بعض بیانات در بیان محذورات امکان ذاتی باشد مقصود و ممکن است امکان وقوعی باشد.

## شبهه ابن قبه

ابن قبه که از علماء دقیق اهل سنت بوده سپس شیعه شده و گوشه ای از آراء او که در مباحث کلامی در بعض نوشته ها آمده آراء بسیار دقیقی است گفته است لایمکن که شارع مقدس جعل کند حجیت و منجزیت را برای دلیل ظنی و محذور عقلی دارد. ابن قبه مطلب را در خبر واحد گفته است اما آن محذورات قابل تعمیم است یعنی هر دلیل ظنی را که شارع بخواهد حجت قرار دهد این شبهه مطرح است. محذور این است که اگر دلیل ظنی حجت باشد موجب تحلیل حرام و تحریم حلال می شود چون دلیل ظنی همه جا مطابق واقع نیست بلکه موارد معتناهی داریم که فرد احتمال راجحی می دهد بعد معلوم میشود مخالف واقع است. شارع بگوید احتمال راجحی که از خبر ثقه پیدا شد حجت است و به آن عمل کن، خبر ثقه گفته شرب تنن حلال است و در واقع حرام باشد این تحلیل حرام است و از مولای حکیم قبیح است پس حجیت دلیل ظنی از جانب مولای حکیم محال است.

تا قبل از شیخ انصاری این گونه جواب می دادند که قطع داریم از تعبد به ظن محالی پیش نمی آید. مرحوم شیخ انصاری فرموده اند کسی نمی تواند چنین ادعای قطعی بکند، مگر ما جمیع وجوه محسنة و مقبحة تعبد به ظن را بررسی کردیم که یقین پیدا کنیم تعبد به ظن وجه مقبح ندارد. بهتر این است که اینگونه جواب دهیم به ابن قبه که بناء عقلا بر این است که هر جا شک می کنند چیزی ممکن است یا نه، آثار امکان را مترتب می کنند، شک داریم آیا تعبد به ظن محالی را پیش می آورد یا نه بناء عقلا میگوید با شک در امکان آثار امکان را مترتب کن. مراجعه کنید به کفایه و اشکالات مرحوم آخوند به کلام شیخ انصاری را مطالعه کنید

[1]. جلسه 44، مسلسل 624، سه شنبه، 96.10.05.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

مرحوم آخوند به شیخ انصاری اشکال می کنند که شما ادعا کردید عقلا با شک در امکان بناء را بر امکان شیء می گذارند مشکل دارد:

اولا: اصل این بناء عقلا ثابت نیست و با شک در امکان وقوعی هر شیء بگویند ممکن است.

ثانیا: بر فرض وجود این سیره و بناء عقلا به چه دلیل این سیره حجت باشد که ما هم در حیطه مسائل شرعی اگر شک در امکان داشتیم بناء را بر امکان بگذاریم، دلیل قطعی که بر حجیت این سیره نداریم، ظن به حجیت این سیره هم فائده ندارد زیرا اصل بحث ما در امکان تعبد به ظن است، امکان تعبد به ظن را با دلیل ظنی بخواهیم ثابت کنیم دور است.

ثالثا: ما می گوئیم بحث از امکان تعبد به ظن ثمره ندارد زیرا اگر دلیل قطعی داشته باشیم که شارع مقدس ما را متعبد به ظن نموده است به عبارت دیگر اگر دلیل بر وقوع تعبد داشته باشیم وقوع کافی در اثبات امکان است، اگر واقع شده قطعاً ممکن بوده، و اگر دلیل بر وقوع نداریم از صرف امکان می خواهیم بحث کنیم، صرف امکان که ثمره عملی ندارد در علم اصول بحث کنیم، ممکن است تعبد به ظن واقع شود اما واقع نشده است این که فائده ندارد. به تعبیر مرحوم خوئی اگر در مباحث فلسفه بود بحث از صرف امکان فائده داشت اما در اصول باید بحثی مطرح شود که ثمره عملی داشته باشد. پس مرحوم آخوند می فرمایند این نکته شیخ انصاری از جهاتی مشکل دارد که اگر شک در امکان داشتی بناء عقلا بر امکان است.

بعضی از اصولیان در مقابل مرحوم آخوند خواسته اند کلام مرحوم شیخ انصاری را توجیه کنند. از جمله مرحوم حاج آقا رضا همدانی، محقق اصفهانی و مرحوم خوئی.

خلاصه توجیهشان این است که مقصود شیخ انصاری از این عبارت آن است که ما وقتی دلیل معتبر داریم بر وقوع تعبد به ظن مثلا ظهورات می گوید خبر ثقه حجت است، با این أدله شرعی که می گوید خبر ثقه حجت است، اگر شما شک کنید و احتمال دهید حجیت خبر ثقه محال باشد، این احتمال استحاله عذر نمی شود عند العقلاء برای رفع ید از آن حجت معتبر، عقلا به ظهور عمل می کنند هر چند در متعلقش احتمال استحاله دهند، به احتمال اعتنا نمی کنند، مرحوم خوئی مثالی می زنند که مولا به عبد امر می کند فلان شیء را تهیه کن، ظاهر کلام مولا این است که امر جدی است، عبد احتمال می دهد پیدا کردن این شیء محال عادی باشد، لذا احتمال می دهد این امر مولا امر امتحانی یا امر دیگری باشد و طلب جدی نباشد، این مطلب را اگر به عقلا عرضه کنیم، عقلا به صرف احتمال اینکه این طلب جدی نیست شاید استحاله داشته باشد، دست از ظهور کلام مولا برمی دارند یا نه صرف احتمال ظهور کلام مولا را از بین نمی برد و ظهور همچنان باقی است.

محقق اصفهانی اینگونه مثال می‌زنند که فرض کنید حجیت خبر واحد که یک دلیل ظنی چه دلیلش ظاهر کتاب باشد و چه بناء عقلا با عدم ردع شارع و چه خبر متواتر باشد، بالأخره یک حجت می‌گوید به خبر واحد عمل کن به مجردی که شما به خاطر گفته‌های ابن قبه مثلا احتمال دهی حجیت خبر واحد محال است لذا این أدله را باید توجیه کنید، دست از ظهور أدله برنمی‌دارید إذ الحجة لایزاحمها إلا الحجة، احتمال استحاله را کنار بگذارید و به حجت عمل کنید. پس مقصود شیخ چنین نکته ای است و این هم صحیح است.

عرض می‌کنیم: اشکال مرحوم آخوند دقیق و وارد است، و با این مطالب نمی‌توان کلام مرحوم شیخ را توجیه کرد. وجهش این است که اگر ما دلیل قطعی اقامه کردیم بر حجیت یک ظن و احتمال راجح آنجا بحثی نداریم و دیگر انی فرد شک در امکان ندارد که بنا بر امکان بگذارند و یقین دار به حجیت یک زن، اما اگر أدله‌ای که حجیت یک ظن را می‌خواهد ثابت کند اگر خود او دلیل ظنی باشد ما چطور به یک دلیل ظنی متعبد شویم با اینکه احتمال می‌دهیم استحاله آن را. اصل بحث در امکان تعبد به ظن است شما چگونه در این مسأله به دلیل ظنی تمسک میکنید. از محقق اصفهانی عجیب است.

مرحوم محقق اصفهانی اینجا فرموده‌اند که حجیت خبر واحد چه با ظاهر کتاب باشد و چه با خبر متواتر باشد چه با بناء عقلا بر عدم الردع باشد احتمال استحاله نمی‌تواند حجیت خبر واحد را منسلم کند إذ الحجة لا یزاحمها إلا الحجة.

عرض می‌کنیم اگر ظواهر و خبر واحد پشتوانه حجیتشان خبر متواتر باشد صحیح است زیرا قطعی است، احتمال استحاله وجود ندارد اصلا، وقتی دلیل قطعی بر وقوع داریم احتمال استحاله خود بخود منتفی است اما اگر ظاهر کتاب بخواهد خبر واحد را حجت قرار دهد شما در امکان تعبد به ظن تردید دارید ظاهر کتاب هم که دلیل ظنی است، آن را هم درگیر می‌کند و مشکل ایجاد می‌کند. یا بناء عقلا و عدم ردع شارع مفید قطع که نیست، حجیت خود این سیره هم مشکوک است، با شک در حجیت این سیره شما چگونه آن را دلیل می‌گیرید بر حجیت یک أماره ظنی، حجیتش محل تردید است، حجتی نیست که بگویید لایزاحمها إلا الحجة.

پس با این کلام شیخ انصاری اگر شک کردیم در امکان تعبد به ظن به حکم بناء عقلا عمل میکنیم به دلیل ظنی این کلام شیخ قابل اثبات نیست. پس راه این است که أدله‌ای را که مطرح کرده‌اند برای استحاله تعبد به ظن را ذکر و نقد کنیم، اگر توانستیم از این أدله پاسخ دهیم آنگاه ممکن است گفته شود ما دلیل بر استحاله نداریم، اطمینان پیدا می‌کنیم به عدم استحاله آنگاه امکان وقوعی ثابت می‌شود بعد به دنبال وقوع باشیم. لذا وارد می‌شویم أدله استحاله تعبد به ظن را بیان می‌کنیم.

دو دلیل از ابن قبه نقل شده است اما کلام ابن قبه منشأ شده برای بیان محذورهای متکثر در تعبد به ظن، چهار یا پنج محذور برای استحاله تعبد به ظن ذکر شده است.

[1]. جلسه 45، مسلسل 625، چهارشنبه، 96.10.06

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

شبهات با محوریت شبهه ابن قبه را در چهار محور دسته بندی می‌کنیم:

1- شبهات و محذورات مربوط به عالم ملاک و مناط حکم.

2- محذورات مربوط به عالم مبادی حکم در نفس مولا.

3- محذورات مربوط به إنشاء حکم و خطاب.

4- محذورات مربوط به لوازم حکم و خطاب.

به پنج اشکال در این رابطه اشاره می‌کنیم:

## اشکال اول: تعبد به ظن محال است چون مستلزم اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین است

گفته شده أمارة ظنية هم در معرض إصابه به واقع است هم در معرض خطا است. در مورد أمارة ظنية یا ملتزم می‌شویم که حکم واقعی نیست و اگر هم بوده مرتفع شده، اینکه تصویب است که اجماع علماء شیعه بر بطلان آن است. یا ملتزم میشویم در مورد أمارة ظنية حکم واقعی هم وجود دارد، حکم واقعی باشد مؤدای أمارة هم حکم شرعی باشد یکی از این دو محذور پیش می‌آید، اگر ما قام علیه الأمارة در

حکم مانند واقع باشد می‌شود اجتماع مثلین و این هم استحاله دارد، اگر مؤدای أمارة با واقع موجود مخالف باشد لامحاله مستلزم اجتماع ضدین می‌شود. پس گفته می‌شود جعل حجیت برای أمارة ظنیة یا منجر به اجتماع مثلین در عالم خطاب می‌شود یا اجتماع ضدین و این دو هم محال است پس تعبد به ظن محال است چون مستلزم امر محال است.

## اشکال دوم: در صورت تخالف حکم ظاهری و واقعی نسبت به یک متعلق، اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در عالم ملاک است که استحاله دارد

در صورت تخالف حکمین مؤدای أمارة می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت حرام است و در واقع هم حکم وجوب است، در تخالف حکم ظاهری و واقعی با توجه به اینکه عدلیة معتقدند احکام تابع مصالح و مفاسد است در متعلق حکم، به تعبیر مرحوم نائینی احکام ملاکاتی دارند که علل تکوینی هستند برای جعل حکم مصلحت ملزومه در متعلق علت شده که مولا آن را واجب کند، مفسده ملزومه در متعلق علت تحریم شده است. با توجه به اینکه احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدند، مؤدای حکم ظاهری و أمارة را حساب می‌کنیم، نماز جمعه واجب است یعنی در متعلقش مصلحت ملزومه است، حرام است یعنی در متعلقش مفسده لازمة التکرک است، حکم ظاهری و واقعی نسبت به یک متعلق معنایش اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه در عالم ملاک در یک متعلق است که مسلماً استحاله دارد پس تعبد به ظن محال است.

## اشکال سوم: تعبد به ظن استحاله دارد زیرا اجتماع حب و بغض مولا در عالم مبادی نسبت به یک متعلق محال است

که مربوط است به عالم مبادی حکم این است که هر حکم مجعول از طرف مولا اگر امر است ناشی از حب مولا است، مولا دوست دارد عبدش مصلحت ملزومه را استیفاء کند لذا امر می‌کند، دوست دارد مفسده ملزومه را ترک کند، متعلق حرام مبغوض مولا است و دوست ندارد آن را انجام دهد لذا نهی می‌کند، پس اگر یک متعلق مانند نماز جمعه به توسط أمارة ظنیة واجب می‌شود مثلاً شارع هم گفته متعبد بشو به أماره یعنی باید متعبد شوی و حجت است، معنایش این است که حب مولا به متعلق تعلق پیدا کرده از طرف دیگر حکم واقعی این متعلق حرمت است یعنی مبغوض مولا است، در عالم مبادی اجتماع حب و بغض مولا نسبت به یک متعلق محال است پس تعبد به ظن استحاله دارد.

## اشکال چهارم: لازمه تعبد به ظن در بعضی موارد القاء در مفسده و در بعضی موارد ترخیص در حرام است که به حکم عقل قبیح است

گفته می‌شود اکنون که مولا به حکم ظاهری نماز جمعه را واجب کرد در واقع هم حرام است معنایش این است که مولای حکیم شما را در مفسده انداخت، لازمه تعبد به ظن در بعض موارد القاء در مفسده است که به حکم عقل قبیح است، در پاره‌ای از موارد که حکم ظاهری ترخیص در حرام می‌دهد لازمه‌اش تفویت مصلحت ملزومه است، مولا با رفع ما لایعلمون شرب تننی را حلال کرده که در واقع حرام است، این معنایش القاء در مفسده است. یا أمارة ظنیة می‌گوید نماز جمعه حرام است در عصر غیبت و در واقع واجب است، لازمه این حکم شارع تفویت مصلحت ملزومه است که از مولای حکیم قبیح است.

## اشکال پنجم: تعبد به ظن در موارد خلاف واقع، نقض غرض است که از مولای حکیم محال است.

مرحوم میرزای شیرازی و به تبع ایشان مرحوم عراقی و دیگران اشاره و البته نقد می‌کنند. گفته شده آنجا که تعبد به ظن مخالف واقع است لازمه‌اش نقض غرض است و نقض غرض از مولای حکیم استحاله دارد لذا تعبد به ظن محال است.

پاسخ از این محذورات معمولاً نگاه به دو محور دارد:

1- یک محور در صدد جواب از اشکالات و محذورات خطابی است که منجر به اجتماع مثلین و ضدین نمی‌شود.

2- از محذورات ملاکی جواب می‌دهد.

## پاسخ به محذور خطابی

پاسخ‌ها از محور خطابی که تعبد به ظن از سوی شارع نه اجتماع مثلین است نه اجتماع ضدین.

## پاسخ اول: کلام شیخ انصاری با دو بیان

پاسخ اول: در کلمات شیخ انصاری دو جواب برای حل مشکل خطابی وارد شده است:

با توجیهی هم می‌توان هر دو جواب را به یک جواب برگرداند، ما به عنوان دو بیان اشاره می‌کنیم:

بیان اول: موضوع حکم ظاهری با حکم واقعی است اختلاف رتبه دارند

بیان اول: مرحوم شیخ می‌فرماید به تعبیر ما استحاله تضاد در فلسفه و منطق خوانده‌ایم که برمی‌گردد به استحاله تناقض، در تناقض هم چند وحدت شرط است از جمله وحدت موضوع، اگر قیام و قعود در دو موضوع باشند هیچ تنافی نیست، در ما نحن فیه مرحوم شیخ می‌فرماید موضوع حکم ظاهری با موضوع حکم واقعی دو موضوع‌اند، موضوع واحد نیستند تا تضاد پیش آید، موضوع حکم واقعی اشیاء به عناوین اولیه هستند، نماز جمعه بدون طرّو عنوان ثانوی فرض کنید حکم واقعی‌اش حرمت است همین نماز جمعه یک عنوان ثانوی بر این موضوع عارض می‌شود و قیدی اضافه می‌شود که نماز جمعه‌ای که حکم واقعی‌اش برای مکلف منکشف نیست، نماز جمعه‌ای که حکم واقعی‌اش مشکوک است می‌شود واجب. حکم ظاهری رفته روی موضوع با عنوان ثانوی و حکم واقعی متعلق گرفته به موضوع با عنوان اولی، موضوع ها متغایر است و تضادی بین آن دو نیست.

بیان دوم: حکم واقعی انشائی و حکم ظاهری فعلی است لذا نه اجتماع ضدین و نه حب و بغض در نفس مولا است

بیان دوم: فرموده‌اند در صورتی تعبد به ظن با حکم واقعی می‌شود اجتماع مثلین یا ضدین که هر دو حکم فعلی باشد، محذورات خطابی پیش می‌آید محذورات لوازم خطاب پیش می‌آید، یعنی اگر مولا بالفعل هم امثال وجوب نماز جمعه را از من مطالبه کند هم امثال حرمتش را اجتماع مثلین و ضدین و حب و بغض و اراده و کراهت و نقض غرض می‌شود، اما اگر حکم واقعی فعلی نباشد یعنی اراده لزومیه مولا فعلاً به اتیان واقع تعلق نگرفته است، به شکلی که مولا بگوید راضی به ترکش نیستم، این اراده لزومیه به حکم واقعی تعلق نگرفته باشد حکم واقعی فعلی نباشد و حکم ظاهری فعلی باشد اراده لزومیه مولا به حکم ظاهری تعلق گرفته باشد این اجتماع مثلین و ضدین نمی‌شود، اماره ظنیة مدلول التزامی‌اش این است یا ما از آن کشف می‌کنیم که حکم واقعی در حق من قامت عنده الأمارة فعلی نیست وقتی فعلی نبود اجتماع مثلین و ضدین، اجتماع اراده و کراهت و حب و بغض نمی‌شود. پس از این نگاه تعبد به امارات ظنیة محذور خطابی و لوازم خطاب نخواهد داشت.

مرحوم آخوند در بعض کلماتشان در حاشیه رسائل و در بعض عبارات کفایه با مرحوم شیخ هماهنگ هستند در بعض تعابیر و جهات اکشالاتی می‌بینند، و توجیه تعبد به امارات ظنیة را به گونه دیگر بیان میکنند.

[1]. جلسه 46، مسلسل 626، شنبه، 96.10.09.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بیان اول شیخ انصاری این بود که موضوع حکم ظاهری غیر از حکم واقعی است، به عبارت دیگر این دو اختلاف رتبه دارند، چون موضوع اینها متفاوت است لذا اجتماع مثلین و ضدین لازم نمی‌آید.

این کلام شیخ مورد نقد محققان قرار گرفته که این بیان مشکل اجتماع مثلین و ضدین را حل نمی‌کند.

توضیح مطلب: در اصول ثابت شده إهمال در موضوع حکم از سوی جاعل حکم در مقام ثبوت معقول نیست، حاکم جعل کند حکم را بر روی موضوعی، از حاکم سؤال شود این موضوع مطلق است یا قیدی دارد، جاعل بگوید نمی‌دانم فعلاً إهمال است، نماز جمعه واجب است آیا این وجوب حالت علم و شک در حکم را شامل می‌شود یا نه مولا بگوید نمی‌دانم. إهمال در مقام ثبوت در موضوع حکم معقول نیست. با توجه به این نکته به مرحوم شیخ گفته شده آیا حکم واقعی در لوح محفوظ نسبت به عالم و جاهل اطلاق دارد یا مقید به علم است، اگر بگویید حکم واقعی مقید به علم است و شامل جاهل نمی‌شود این همان تصویب معتزله است، شما می‌گویید به اجماع و روایات متواتره احکام واقعی مشترک بین عالم و جاهل است، اگر هم بگویید حکم واقعی اطلاق دارد موضوعش هم عالم است هم جاهل اجتماع ضدین پیش می‌آید، برای جاعل به حکم واقعی از طرفی می‌گویید حکم ظاهری جعل شده و حکم واقعی هم در مرتبه حکم ظاهری محفوظ است لا محاله اجتماع ضدین پیش می‌آید. پس اختلاف مرتبه مشکل را حل نکرد و در مرحله حکم ظاهری، حکم واقعی محفوظ است، لذا گفته می‌شود بیان شیخ انصاری نمی‌تواند محذور تعبد به ظن را برطرف کند.

بیان دوم شیخ انصاری که فرمودند حکم واقعی فعلی نیست بلکه انشائی است و حکم ظاهری فعلی است لذا نه اجتماع ضدین است نه حب و بغض در نفس مولا است این بیان هم اشکال دارد که ذیل نقد کلمات مرحوم آخوند خواهد آمد.



مرحوم آخوند در پاسخ محذور خطابی و لوازم الخطاب در تعبد به ظن دو پاسخ دارند.

قبل از ورود به کلمات مرحوم آخوند اشاره به یک نکته از مباحث شهید صدر هم مفید است. البته به بررسی نظریه ایشان در محل بحث خواهیم رسید. مرحوم شهید صدر در حلقه ثانیه گویا پاسخ و بیان اول شیخ انصاری را قبول می‌کنند و می‌فرمایند ممکن است در واقعه واحده دو حکم جمع شود یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری، مانند دعاء عند رؤیة الهلال واقعا واجب باشد و در عین حال أماره بگوید مباح است، و شارع هم أماره را حجت بداند، دو حکم تکلیفی علی واقعة واحدة جمع شده است و مادام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعية و الآخر من سنخ الأحكام الظاهرية فلا محذور فی اجتماعهما، إنما المستحیل آن است که در واقعه واحده دو حکم واقعی جمع شود یا دو حکم ظاهری، که در این صورت اجتماع مثلین و ضدین پیش می‌آید.

در حلقه ثالثه می‌فرمایند اختلاف سنخیت بین حکم ظاهری و واقعی امکان اجتماع هر دو را در یک متعلق فراهم نمی‌کند و مجرد تسمیه به حکم ظاهری و واقعی مشکل تضاد را حل نمی‌کند و باید راه دیگری طی شود که بیان ایشان خواهد آمد.

پس در حلقه دوم کلام شیخ انصاری را احیاء می‌کنند و در حلقه سوم آن را نقض می‌کنند.

## پاسخ دوم: کلام محقق خراسانی با دو نظریه

بیان دوم مرحوم برای راه حل محذورات خطابی و لوازم الخطاب در تعبد به ظن کلام مرحوم آخوند است. ایشان در برهه‌ای از زمان گویا بیان دوم شیخ انصاری را قبول داشته‌اند که اشاره خواهیم کرد لکن سپس نظریه‌شان تغییر کرد و پاسخ جدیدی به این محذورات بیان کردند. ما هر دو کلام ایشان را اشاره می‌کنیم.

### نظریه اول

اما نظر اخیر مرحوم آخوند این است که می‌فرمایند اینکه مشهور تا زمان شیخ انصاری می‌گویند مؤدای أمارات جعل حکم ظاهری است این را قبول نداریم گویا حکم ظاهری مماثل با واقع یا در تضاد با واقع نداریم به عبارت دیگر می‌فرمایند أدله حجیت أمارات یک مفاد دارد که جعل یک حکم وضعی است به نام حجیت، و حجیت هم معنایش منجزیت و معذرت است، صدق العادل معنایش این نیست که شارع طبق خبر زراره یک وجوب نماز جمعه جعل کرده باشد بلکه حجیت اماره ظنیه منجزیت و معذرت است، اگر واقع را بیان کرده بود مثبت واقع می‌شود و چیزی غیر از واقع نیست و اگر بر خلاف واقع بود و واقع ترک شده بود عذر دارد، پس أدله حجیت أمارات ظنیه جعل حکم مماثل یا مضاد با واقع نیست بلکه جعل حجیت به معنای معذرت و منجزیت است و این حکم وضعی هیچ حکم تکلیفی به دنبال خودش نمی‌آورد. پس اصلا حکم ظاهری نداریم که بگویید نسبتش با حکم واقعی چیست.

البته در یک صورت مرحوم آخوند می‌فرمایند در حجیت امارات و اصول عملیه همه جا معنایش منجزیت و معذرت است و فقط یک جا این کلام را نمیتوانیم بگوییم، در اصول غیر محرزه مانند أصالة الإباحة و أصالة الحلیة، کل شیء حلال ظاهرش جعل حکم است برای مشکوک، اگر در واقع هم حرمت باشد اینجا لامحاله اجتماع حکمین و تضاد می‌شود اینجا جعل منجزیت و معذرت نیست بلکه جعل حکم تکلیفی است این را چه می‌گویید. مرحوم آخوند می‌فرمایند اینجا می‌گوییم حکم واقعی فعلی من جهة و حکم ظاهری فعلی من جميع الجهات است.

### نظریه دوم

اما بیان دیگر مرحوم آخوند که تقریبا همسان با شیخ انصاری است: در کفایه می‌فرمایند اگر کسی بیان اول را قبول نکرد و گفت حجیت هر چند حکم وضعی است اما تلازم دارد با یک حکم تکلیفی، یعنی طبق مؤدای أماره شارع حکم جعل می‌کند، وجوب نماز جمعه حکم شرعی است در این صورت باز هم می‌گوییم اجتماع مثلین و ضدین پیش نمی‌آید علت آن را چند تعبیر در حاشیه رسائل و کفایه دارند:

تعبیر اول: حکم واقعی شأنی است و حکم ظاهری فعلی است پس تماثل و تضاد پیش نمی‌آید.

تعبیر دوم: در بعض موارد کفایه می‌فرمایند حکم واقعی انشائی است اما حکم ظاهری فعلی است و اختلاف مرتبه دارند.

تعبیر سوم: گاهی در کفایه می‌فرمایند حکم واقعی فعلی من جهة است و حکم ظاهری فعلی من جميع الجهات است.

تعبیر چهارم: تعبیری که خیلی به آن عنایت دارند و از مباحث دلیل انسداد شیخ انصاری استفاده شده می‌فرمایند حکم واقعی حکم حقیقی و حکم ظاهری حکم طریقی است. مقصودشان آن است که بعض احکام مولا در متعلقشان مصلحت و مفسده است غرض به متعلق تعلق می‌گیرد و میشود حکم حقیقی، بعض احکام موری و شکلی هستند مانند اوامر امتحانیه که بعث و زجر مصلحت و مفسده در متعلق نیست

به این گونه احکام گویا می‌خواهند بگویند حکم طریقی، می‌فرمایند حکم ظاهری حکم طریقی است و متعلقش جز نگاه به واقع چیزی نیست و متعلق خودش نه مصلحت دارد نه مفسده نه بعث و زجر مستقل حکم طریقی با حقیقی در یک موردی جمع شود هیچ تضاد و تماثلی نخواهد بود.

[1]. جلسه 47، مسلسل 627، یکشنبه، 96.10.10.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام مرحوم آخوند در تعبد به امارات ظنی به اینکه مشکل تماثل و تضاد حاصل نمیشود را به دو بیان اشاره کردیم. ابتدا بیان دوم ایشان را بررسی میکنیم که ضعف نظر شیخ انصاری هم روشن میشود.

مرحوم آخوند فرمودند اگر حجیت به معنای جعل حکم مماثل یا همراه با او باشد مولا فرموده صدق العادل یعنی اگر زراره گفت نماز جمعه واجب است صدق العادل یعنی اینکه خداوند هم طبق نقل زراره وجوب نماز جمعه را جعل کرده. فرمودند مع ذلک مشکل خطابی پیش نمی‌آید با چهار تعبیر مسأله را بیان کردند:

نقد تعبیر اول:

در تعبیر اول فرمودند حکم واقعی شأنی و حکم ظاهری فعلی است.

عرض می‌کنیم شأنی بودن حکم واقعی به چه معنا است؟

اگر مقصودتان این است که مؤدای أماره شأنیّت و اقتضاء حکم واقعی را دارد اما چون اماره بر خلاف حکم واقعی است اماره از انشاء حکم واقعی جلوگیری کرده و در مرحله اقتضاء باقی مانده، این همان تصویری است که اشاعره قائل‌اند و اجماع و روایات بر خلاف آن است.

اگر مقصودتان این است که حکم واقعی از مرحله اقتضاء بالاتر است، انشاء شده حکم واقعی اما حکم واقعی برای موضوع و عنوان انشاء شده بدون یک قید و عنوان ثانوی، یک عرضی عارض شده بر آن عنوان که آن عنوان و موضوع با این عنوان ثانوی حکم دیگر پیدا کرده لذا أحد الحکمین با دیگری مخالف نیست، مثلاً میتة فی نفسه یک حکمی دارد که حرمت اکل است، عروض اضطرار سبب جواز اکل می‌شود، این دو حکم متضاد نیستند. یا نماز جمعه به عنوان اولیه واجب باشد اما به عنوان ثانویه با قید جهل به حکم واقعی حرام خواهد بود. اشکال این کلام آن است که الآن شیئی با عنوان ثانوی دیگر حکم اولی ندارد، میتة‌ای که عنوان اضطرار به آن تعلق گرفته دیگر حرام نیست، اگر مقصودتان این است لازمه‌اش این است که نماز جمعه با جهل به حکم واقعی دیگر حکم واقعی ندارد و از بین رفته و این هم تصویب معتزلی است.

پس اگر حکم شأنی که حکم واقعی است به این بیان باشد که حکم واقعی به عنوان و موضوع تعلق گرفته به عنوان اولیه و عنوان ثانوی آمد دیگر حکم واقعی نیست، عنوان ثانوی جهل به واقع او فقط حکم ظاهری است این تصویب معتزلی است. بعداً بررسی میکنیم توصیب منسوب به اشاعره و معتزله چیست و درست هست یا نه؟

نقد تعبیر دوم:

تعبیر دوم این بود که حکم ظاهری و واقعی تنافی ندارند زیرا حکم واقعی انشائی و حکم ظاهری فعلی است.

عرض می‌کنیم: حکم واقعی انشائی است و فعلی نیست یعنی به مرحله بعث و زجر نرسیده است، یعنی نسبت به این جاهل شما می‌گویید حکم انشائی است یعنی مرحله بعث و زجر ندارد اگر حکم واقعی انشائی است و بعث و زجر ندارد نه موافقتش واجب است نه مخالفتش حرام است نه در شبهات حکمیه قبل فحص احتیاط واجب است، اگر حکمی بعث و زجر ندارد چرا فحص کنیم از آن و چرا قبل فحص احتیاط کنیم. اگر هم می‌گویید حکم انشائی حکمی است که به داعی بعث و زجر است، حکم ظاهری هم به داعی بعث و زجر است لذا اجتماع ضدین پیش می‌آید. و اگر بگویید حکم واقعی بعث و زجر دارد برای عالم به آن حکم نه جاهل، این هم تصویب است.

لذا شهید صدر در بحوث ج 4، ص 196 می‌فرمایند اینکه مرحوم آخوند و شیخ انصاری از فعلیت حکم واقعی دست برداشتند و گفته‌اند در مورد أمارات ظنیة حکم واقعی انشائی است در حقیقت تسلیم اشکال ابن قبة شده‌اند و جواب نداده‌اند. یعنی در حقیقت فرموده‌اند بله اگر حکم واقعی فعلی باشد و حکم ظاهری هم فعلی باشد اجتماع ضدین می‌شود اما ما قائلیم حکم واقعی برای جاهل به آن حکم حقیقی



نیست و بعث و زجر ندارد پس بگویید اصلاً حکمی نیست.

علاوه بر اینکه اگر احکام واقعیه در حق جاهل احکام انشائی باشد حکم انشائی به تصریح مرحوم آخوند در حاشیه رسائلشان تا به مرحله فعلیت نرسد لزوم امتثال ندارد هر چند قطعی باشد. پس حکم واقعی در یک بیان مرحوم آخوند و شیخ این است که حکم واقعی برای کسی که اماره نزد او قائم شده و اماره بر حکم واقعی است و حکم واقعی انشائی است یعنی لزوم امتثال ندارد، اگر حکم واقعی لزوم امتثال ندارد امارات ظنیه که می‌خواهند کاشف از حکم واقعی شوند لزوم امتثال دارند؟ خود واقع را نمی‌خواهد دنبالش بروی دیگر معنا ندارد دنبال چیزی که واقع نما است بروی. این خلف است.

نقد تعبیر سوم:

به نظر ما مرحوم آخوند وقتی دیده‌اند تعبیر به اینکه حکم واقعی انشائی است و حکم ظاهری فعلی است مشکل دارد از این عبارت هم دست برداشتند و یک عنوان سومی ایجاد کردند که در چند جای کفایه این عنوان مطرح میشود، مرحوم آخوند فرموده‌اند حکم واقعی فعلی من جهة است و حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است.

عرض می‌کنیم با این تغییر عناوین مشکل حل نمی‌شود. فعلی من جهة را معنا کنید خودشان در حداقل دو مورد کفایه می‌فرمایند فعلی من جهة آن است که اگر علم تفصیلی به حکم داشتی این حکم به عهده‌ات ثابت است و اگر علم نداشتی این حکم برای شما فعلی نیست. سؤالمان این است که آیا این معنا غیر از این است که بگوییم احکام واقعیه اگر انسان علم داشت به آنها در حق انسان ثابت است و اگر علم نداشت احکام واقعی فعلی من جهة است یعنی تکلیف الزامی بر عهده من نمی‌آورد. این همان تصویب است. مصوبه هم می‌گویند جاهل به حکم واقعی تکلیف الزامی اش حکم ظاهری است و چیز دیگری ندارد این فعلی من جهة با این تحلیل شما همان حکم انشائی و همان تصویب شد.

[1]. جلسه 48، مسلسل 628، دوشنبه، 96.10.11.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام مرحوم آخوند در پاسخ از شبهات تعبد به امارات ظنیه اشاره شد. بعضی کلماتشان را نقد کردیم.

امروز دو مطلب در نگاه به نظریه مرحوم آخوند از مرحوم نائینی و مرحوم آقا ضیاء اشاره می‌کنیم بعد کلام خود مرحوم نائینی را در پاسخ از شبهات عدم امکان تعبد به ظن مطرح می‌کنیم.

### پاسخ سوم: کلام محقق نائینی

مرحوم نائینی در فوائد الأصول ج 3، ص 101 می‌فرماید این که مرحوم آخوند گفتند احکام واقعیه را حمل می‌کنیم بر حکم شأنی یا انشائی و احکام ظاهریه را حمل می‌کنیم بر حکم فعلی این دو تعبیر برای رفع مشکل ثمر و نتیجه‌ای ندارد، می‌فرمایند مراد از حکم شأنی اگر شأنیة الحکم و مجرد ثبوت مقتضی است یعنی وقتی اماره قائم شد در موضوعی مانند نماز جمعه به وجوب، حکم واقعی شأنی است یعنی اقتضائی محض است یعنی مؤدای اماره ملاک حکم واقعی را دارد اما قیام اماره سبب می‌شود طبق آن ملاک حکم واقعی تشریع نشود در مقام شأنیّت و وجود ملاک باقی بماند. اگر مراد از شأنیّت این است، به عبارت دیگر بگویید خلّو الواقعة عن الحکم الواقعی، این هم همان تصویب است. حکم واقعی هست ولی شأنی است یعنی فقط در حد ثبوت ملاک است و این همان کلام مصوبه است.

و اگر مراد از شأنیّت همان حکم انشائی است یعنی حکم انشاء شده است توسط قانون‌گذار و فعلی نشده، مرحوم نائینی می‌فرمایند در گذشته توضیح داده‌ایم ما تقسیم مرحوم آخوند را و تفاوت بین انشاء و فعلیت را قبول نداریم. انشاء الحکم است یعنی شارع مقدس حکم را با همه قیودش ابلاغ و اعلام کرده است به نحو قضیه حقیقیه و در خارج اگر قیود و شرائط موضوع فراهم شد حکم می‌شود منجز و الا فلا. لذا این معنا که مرحوم آخوند فرمودند حکم انشائی در مرحله انشاء است و به مرحله فعلیت نرسیده مبناء قبول نداریم مرحوم نائینی می‌فرمایند بنابراین این بیانات مرحوم آخوند مشکلی را حل نمی‌کند و همچنان محذورات خطابی و لوازم الخطاب در تعبد به ظن وجود دارد. راه حل ایشان را هم بیان خواهیم کرد.

### پاسخ چهارم: کلام محقق عراقی

مرحوم عراقی در حاشیه فوائد الأصول ج 3، ص 102 در مددند به مرحوم نائینی پاسخ دهند و توجیه مرحوم آخوند را إحياء کنند. می‌فرمایند اینکه مرحوم آخوند و شیخ انصاری فرمودند در مورد امارات حکم واقعی انشائی و حکم ظاهری فعلی است و مرحوم نائینی اشکال کردن حکم انشائی به این معنا نداریم می‌فرمایند چنین نیست بلکه حکم انشائی داریم و الشاهد علیه اینکه در زمان خود ما به قوه‌های مقتنه نگاه کنید، بین حکم انشائی و فعلی در قوای مقتنه تفاوت است، قانونگذار حکمی را انشاء می‌کند، مصلحت و ملاک در متعلق هست لکن فعلا مصلحت در إجراء این حکم نیست هر چند به این جهت که رعیت استعداد امتثال ندارند، لذا حکم بر طبق مصلحت قائمه در آن موضوع انشاء می‌شود اما اراده فعلیه بر امتثال وجود ندارد. بنابراین می‌فرمایند انکار حکم انشائی صحیح نیست و مرحوم آخوند کلامشان صحیح است که احکامی که مشترک است بین عالم و جاهل همان حکم انشائی است، فعلا آن حکم انشائی فعلی نیست و حکم ظاهری فعلی است فلا تضاد.

اشکالی که در گذشته ما به کلام مرحوم آخوند وارد کردیم اینجا به کلام آقا ضیاء هم وارد می‌شود که می‌گوییم این حکم انشائی که شما تصویر کردید مصلحت در متعلق است اما در امتثال نیست، اگر احکام واقعی در این مرحله باشند مکلف به چه جهت لازم است جستجو کند از این احکام واقعی و در شبهات حکمیه قبل فحص احتیاط کند. شما می‌گویید به مقام امتثال نرسیده. مرحوم عراقی در مقالات الأصول ج 2، ص 47 نظر مرحوم آخوند را بیان می‌کنند که در قیام امارات حکم واقعی در مرحله انشاء است و مؤدای امارات فعلی و حکم ظاهری هستند، در مقالات به مرحوم آخوند اشکال می‌کنند که خطابات واقعی که انشائی محض هستند از دو حال خارج نیست اگر علم پیدا کردی به آنها به فعلیت می‌رسند یا نه؟ اگر بگویید به فعلیت نمی‌رسند یعنی همچنان امتثال آنها واجب نیست، این قطعا باطل است و اگر بگویید با علم من احکام واقعی به فعلیت می‌رسند یعنی علم من در امتثال احکام موضوعیت دارد و گویا یک علم موضوعی داریم که إذا علمت بكذا فافعل، این منجزیت علم موضوعی است در حالی که ما می‌گوییم علم طریقی منجز است نه علمی که أخذ در موضوع حکم شده باشد. لذا حکم واقعی در مرحله انشاء بماند در مؤدای امارات غلط است.

مرحوم نائینی پس از اینکه کلمات مرحوم آخوند و بیانات ایشان را در امکان تعبد به ظن مفید نمیدانند تحلیلی خودشان دارند که قسمتی از آن را قبلا اشاره کردیم. ایشان با بیانی می‌فرمایند ما جعل احکام ظاهریه را و تعبد به ظن را با یک تحلیل خاص به گونه ای تحلیل میکنیم که اشکالات ابن قبه و نضائر آن وارد نباشد و جمع بین حکم ظاهری و واقعی شود.

[1]. جلسه 49، مسلسل 629، چهارشنبه، 96.10.13.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

قبل از بیان نظر مرحوم نائینی در نقد کلام مرحوم آخوند که فرمودند حکم واقعی فعلی من جهة و حکم ظاهری فعلی من جميع الجهات است نقدی را از محقق اصفهانی در نهاية الدرايه، ج 2، ص 54، حاشیه 54 بیان می‌کنیم.

### پاسخ پنجم: کلام محقق اصفهانی

محقق اصفهانی می‌فرمایند این نظریه مرحوم آخوند که حکم واقعی در مورد امارات ظنیه فعلی من جهة و حکم ظاهری فعلی من جميع الجهات است اجمال دارد و سه احتمال در آن است:

احتمال اول: حکم واقعی فعلی من جهة است یعنی اینکه همه شرایط فعلیت در حکم واقعی جمع نشده است و فاقد بعضی از جهات فعلیت است اما حکم ظاهری فعلی من جميع الجهات است یعنی حکم ظاهری همه شرایط فعلیت را دارا است.

اشکال این احتمال آن است که حکمی که فاقد بعض جهات فعلیت است یعنی باقی بر انشائیت است لذا تعبیر به فعلی من جهة غلط است زیرا الشیء ما لم ینسدّ جميع أبواب عدمه لم توجد، لذا اگر مانعی از فعلیت آن است نگوید فعلی من جهة بلکه بگوییم حکم انشائی است.

احتمال دوم: فعلی من جهة و فعلی من جميع الجهات از انشاء عبور کرده اما دو مرتبه قویه و ضعیفه از فعلیت است، چون دو مرتبه هستند لذا تنافی نیست که حکم واقعی در مرتبه ضعیف فعلیت است و حکم ظاهری در مرتبه قوی فعلیت است.

اشکال این احتمال هم می‌فرمایند این است که شدت و ضعف نه تماثل را از بین می‌برد نه تضاد را. اگر حکم واقعی در یک موردی مانند حکم ظاهری است و هر دو وجوبند، یکی در مرتبه ضعیفه است و یکی در مرتبه قویه، سیاهی قوی و ضعیف اگر در یک جا جمع شدند اجتماع مثلین است و اگر می‌گویید حکم واقعی و ظاهری جایی که تنافی دارند حرمت واقعی نماز جمعه در مرتبه ضعیفه است و وجوب ظاهری‌اش در مرتبه قویه است، سیاهی قوی با سفیدی ضعیف اجتماعشان اجتماع ضدین است، لذا اگر هر دو حکم فعلی است یکی ضعیف و دیگری قوی همچنان اجتماع مثلین و ضدین خواهد بود و مشکل حل نشد.

احتمال سوم: حکم واقعی فعلی من جهة است و حکم فعلی من جهة یعنی حکمی که إنشاء شده است به داعی اظهار شوق نه داعی بعث و زجر، حکم ظاهری فعلی من جميع الجهات است یعنی إنشاء شده است به داعی بعث و تحریک، گویا همان تفسیری که مرحوم عراقی در حاشیه فوائد از انشاء و فعلیت داشتند است.

این احتمال هم اشکالش این است که این شوق به حکم واقعی که در نفس مولا برای إنشاء این حکم هست کافی است برای بعث و تحریک یا نه؟ اگر کافی است یعنی لو وصل إلى العبد لحرکه نحو العمل، خوب همین حکم به اعی شوق که کافی است برای تحریک یعنی اراده تشریعی، یعنی مولا می‌خواهد این کار انجام شود، با مؤدای حکم ظاهری که مولا زجر از فعل دارد با هم در تضادند و قابل جمع نیستند، و اگر می‌گویید شوق مولا در جعل حکم واقعی به حدی نیست که موجب بعث و تحریک عبد شود خوب چنین حکمی لزوم امتثال ندارد حتی اگر شما قطع به آن حکم داشته باشید. آیا احکام واقعی که جعل می‌شود در این مرحله است؟ یعنی اگر کسی علم به آنها هم داشت علم به شوق مولا است و بعث ندارد.

محقق اصفهانی می‌فرمایند ما نتوانستیم تصویر درستی برای اینکه حکم واقعی فعلی من جهة و حکم ظاهری فعلی من جميع الجهات است تصویر کنیم. خودشان هم تفسیر دیگری دارند.

مرحوم نائینی با بیان اول و نظریه اول مرحوم آخوند از یک جهت مشترکند یعنی چنانکه مرحوم آخوند می‌فرمودند تعبد به امارات معنایش این نیست که شارع یک حکم ظاهری جعل کرده طبق مؤدای هر اماره تا با حکم واقعی یا اجتماع مثلین بشود یا ضدین، بلکه می‌فرمایند مانند مرحوم آخوند می‌گوییم تعبد به امارات جعل حکم بر طبق مؤدای اماره نیست تا اجتماع اراده و کراهت شود، لکن در توجیه مطلب با مرحوم آخوند متفاوت هستند. مرحوم آخوند می‌فرمودند حجیت یعنی منجزیت و معذرت لذا مؤای امارات حکم ظاهری نیست اصلا. مرحوم نائینی می‌فرمایند اینکه بگوییم حجیت امارات یعنی منجزیت و معذرت مشکل دارد لذا توجیه دیگر باید مطرح کنیم، هم نقد بر مرحوم آخوند دارند هم تحلیل خودشان را بیان می‌کنند ضمن چند نکته:

نکته اول: می‌فرمایند در مبحث استصحاب به مناسبت احکام وضعیه توضیح دادیم ما در تحلیل احکام وضعیه نظیرمان نظر شیخ انصاری نیست. مرحوم شیخ می‌فرمودند احکام وضعیه مجعول تبعی هستند، آنچه بالأصالة جعل می‌شود حکم تکلیفی است، وجوب وفاء به عقد در أوفوا العقود جعل شده است از این وجوب وفاء ملکیت بایع را بر ثمن و ملکیت مشتری را بر مثنی انتزاع می‌کنیم. مرحوم نائینی می‌فرمایند ما قائل به تفصیل هستیم که احکام وضعیه بر دو قسم است، بعض این احکام یعنی چهار حکم وضعی جزئیت شرطیت سببیت و مانعیت از حکم تکلیفی انتزاع می‌شوند، ما از دلیل إرکع فی الصلاة ظهور در وجوب رکوع در نماز انتزاع می‌کنیم جزئیت رکوع برای نماز را و همچنین شرطیت و سببیت و مانعیت را، لکن سایر احکام وضعیه مانند زوجیت، ملکیت، حریت و رقیّت و امثال اینها جعل مستقل دارند گاهی هم حکم تکلیفی را به دنبال دارند گاهی هم چنین نیست. مثلاً با صیغه نکاح عقلا و شارع اعتبار می‌کنند زوجیت را، به دنبال اعتبار زوجیت احکام تکلیفی هم می‌آید مانند وجوب اطاعت زن از شوهر یا وجوب مضاجعت و نفقه و امثال آن. یا مانند طهارت نجاست ملکیت و امثال اینها.

از جمله احکام وضعیه ای که جعل مستقل دارد حجیت است، مولا با صدق العادل حکم تکلیفی جعل نمی‌کند، صدق العادل در خبر زراره نمی‌گوید نماز جمعه واجب است بلکه این أدله جعل می‌کنند حجیت را.

لکن حجیت به معنای منجزیت و معذرت که مرحوم آخوند فرمودند نیست، اصلا محال است حجیت به معنای منجزیت و معذرت باشد.

[1]. جلسه 50، مسلسل 630، شنبه، 16.10.96.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته دوم: نکته در کلام مرحوم نائینی این است که می‌فرمایند درست است که حجیت به معنای جعل حکم مماثل نیست بلکه یک حکم وضعی مستقل است لکن حجیت نمی‌تواند به معنای منجزیت و معذرت باشد که مرحوم آخوند فرمودند.

توضیح مطلب: می‌فرمایند منجزیت و معذرت از احکام عقلیه است که مترتب می‌شود بر ثبوت حکم مولا، یعنی ابتداءً و در مرحله سابق باید دلیل اقامه شود بر حکمی از احکام شرعی آنگاه که محرز شد این معنا، نوبت به عقل می‌رسد که عقل هم می‌گوید این حکم مولا منجز و معذر است لذا شارع مقدس با أدله تعبد به أمارات باید یک حقیقت دیگر و یک معنای دیگر را جعل کند بگوید متعبد شوید به این معنا تا بعد عقل بگوید حال که شارع می‌گوید متعبد شوید به این حکم یا این معنا منجز و معذر است. بنابراین حجیت را که مجعول شارع است نمی‌توانید به منجزیت و معذرت معنا کنید، بلکه حجیت که مجعول شارع است در أمارات باید معنای دیگری داشته باشد تا عقل وساطت کند و بگوید ما جعله الشارع منجزاً أو معذراً.

حتی مرحوم امام در انوار الهدایة ج 1، ص 105 بالاتر از مرحوم نائینی می‌فرمایند محال است شارع مقدس در مورد أمارات ظنیه منجزیت و معذرت و حجیت جعل کند، که مرحوم آخوند ادعا می‌کردند. زیرا أمارة ظنیه‌ای را که شارع می‌خواهد برای آن حجیت و طریقت جعل کند باید خصوصیتی داشته باشد: 1- اینکه قابلیت کشف از واقع را داشته باشد و ظن قابلیت کشف از واقع را دارد، هر چند شک چنین قابلیت ندارد. 2- باید این أماره از نظر عقل و عقلاً أماریت و حجیت نداشته باشد تا شارع حجیت به آن بدهد. این أمارات ظنیه‌ای مانند خبر ثقه که عقلاً أماریت و حجیت دارند، شارع هم بگوید متعبد باش به آن یعنی من شارع جعل حجیت کردم این تحصیل حاصل است که از مولای حکیم محال است. لذا جعل منجزیت و معذرت حتی به نظر مرحوم امام جعل حجیت هم توسط شارع برای أمارات معنا ندارد.

نکته سوم: مرحوم نائینی می‌فرمایند تا اینجا ثابت کردیم تعبد به أمارات ظنیه یا مسامحتاً بگوییم حجیت أمارات ظنیه به معنای جعل یک حکم تکلیفی نیست که شیخ انصاری و مشهور تا آن زمان می‌فرمودند، حجیت به معنای منجزیت و معذرت هم نیست که مرحوم آخوند می‌فرمودند، باید ببینیم به چه معنا است و این حلقه مفقوده چیست که شارع آن را در باب أمارات جعل کرده و عقل می‌گوید منجز و معذر است و حکم تکلیفی هم نیست. می‌فرمایند اولاً این بحث که مجعول در باب أمارات چیست و نسبتش با حکم واقعی چیست تنها مختص باب أمارات نیست بلکه ما در سه مورد باید بررسی کنیم مجعول شارع چیست؟ و آن مجعول رابطه‌اش با حکم واقعی چیست.

1- در باب أمارات ظنیه است که شارع فرموده به خبر واحد متعبد باش.

2- در اصول عملیه محرز یا اصول تنزیلیه است مانند استصحاب که شارع گفته حجت است به چه معنا است؟

3- در تعبد به اصول عملیه غیر محرز مانند أصالة البرائة و أصالة الحلیة، شارع چه چیزی جعل کرده و نسبتش با مجعول واقعی چیست و اگر مخالف با مجعول واقعی باشد میشود اجتماع ضدین. تحلیل چیست؟

مرحوم نائینی می‌فرمایند در هر سه مورد شما مجعول را هر چه بدانید هر چند مانند شیخ انصاری حکم ظاهری بدانید، اگر مجعول با واقع مطابق باشد هیچ مشکلی نخواهد بود، ابن قبه میگفت اجتماع مثلین میشود و محال است، مرحوم نائینی در فوائد الأصول ج 3، ص 99 می‌فرمایند این اشکال وارد نیست زیرا فرض کنید حکم ظاهری مؤدای أمارة و استصحاب گفت نماز جمعه واجب است و در واقع هم واجب بود اینجا اجتماع مثلین نیست بلکه تأکد وجوب است، اگر یک حکم وجوبی داشته باشیم دوباره مولا یک وجوب دیگری مانند آن جعل کند می‌شود تشدید آن وجوب و تأکد آن وجوب که مشکلی ندارد لذا مثال می‌زنند و می‌فرمایند فرض کنید حکم واقعی نماز جمعه ده مرتبه فضیلت و اهمیت داشته باشد حکم ظاهری هم می‌گوید نماز جمعه واجب است این هم ده درجه اهمیت بیاورد نتیجه وجوبی با بیست درجه اهمیت می‌شود و این مشکل ندارد لذا محذور اجتماع مثلین را کنار بگذارید.

اما اگر مؤدای أمارات یا اصول عملیه با واقع مخالف بود که شبهه اجتماع ضدین یا نقیضین است، واقع عدم الوجوب و ظاهر وجوب باشد، می‌فرمایند در سه مرحله باید بررسی کنیم تعبد به اینها یعنی چه؟

مرحله اول: در مورد أمارات ظنیه و طرق معتبره، خبر ثقه گفت نماز جمعه واجب است و در واقع حرام بود، مرحوم نائینی مانند مرحوم آخوند می‌فرمایند شارع مقدس هیچ حکم تکلیفی ثانیاً جعل نکرده است تا بین این حکم و حکم واقعی تضاد شود بلکه ما هو ثابت فی التعبد بالأمارات یک حکم وضعی است که حجیت است و حجیت هم همان حجیت عقلانی است. می‌فرمایند چنانکه عقلاً خبر ثقه را که یک دلیل ظنی است و در آن احتمال خلاف است علماً احتمال خلاف را نادیده می‌گیرند و ملغی می‌دانند و آثار علم را بر مؤدای أمارة مترتب می‌کنند و می‌گویند ثقه که خبر آورد گویا علم دارم، شارع مقدس هم أمارات را حجت قرار داده یعنی إضناء کرده همین معنا را یعنی کشف

ناقصی را که امارات ظنیه نسبت به واقع دارند شارع مقدس این کشف ناقص را تتمیم کرده و فرموده احتمال خلاف را نادیده بگیر و به عبارت دیگر شارع مقدس امارات را حجت قرار اده یعنی فرموده بگو امارات علم تعبدی است پس بنابراین حجیت امارات یعنی اماره علم تعبدی است و حکم ظاهری جعل نشد تا با حکم واقعی در تضاد باشد و مشکل اجتماع ضدی پیش آید. بعد تنظیری دارند که می‌فرمایند مانند کاری است که شارع بعد از حکم عقل در باب قطع انجام می‌دهد، من اگر قطع داشتم به وجوب جمعه و عقل می‌گوید این قطع شما منجز و معذر است، آیا شارع یا عقل بر طبق این قطع یک حکم جدید صادر می‌کند تا بعد شما اعتراض کنید که این حکم جدید پس از قطع اگر مطابق واقع است اجتماع مثلین است و اگر مخالف است اجتماع ضدین است، این اشکالات پیش نمی‌آید بلکه عقل می‌گوید قطع داشتی که منجز و معذر است. در امارات ظنیه هم شارع مقدس حجیت داده یعنی متعبد باش که علم، علم تعبدی هم منجزیت و معذرت می‌آورد به حکم عقل. لذا حکم تکلیفی جعل نشده تا بگویید حکم تکلیفی با واقع یا مثل است یا متضاد.

مرحله دوم: نسبت به اصول محرز مانند استصحاب که شارع می‌گوید استصحاب حجت است به معنای تتمیم کشف نیست زیرا اصول محرز به طریق به واقع نیستند لذا شارع در باب استصحاب نمی‌گوید تعبد داشته باش که مؤدای استصحاب علم است بلکه در اینجا یکی دیگر از آثار قطع را مترتب می‌کند که بناء عملی است بر طبق مؤدای اصول محرز، لاتنقض الیقین بالشک یعنی چنانکه اگر الآن علم داشتی طبق علم خودت عمل می‌کردی در مؤدای استصحاب نمی‌گوید بگو علم دارم بلکه می‌گوید چنان عمل کن که اگر علم داشتی می‌کردی. بنابراین در اصول محرز هم حجیت این اصول جعل حکم مماثل و منجزیت و معذرت هم نیست بلکه أدله حجیت می‌گوید بناء عملی داشته باش طبق مؤدای این اصول سپس عقل می‌گوید حال که شارع گفت بناء عمل داشته باش طبق مؤدای استصحاب و یقین سابق، این بناء عملی شما منجز و معذر است لذا در مؤدای استصحاب هم هیچ حکم ظاهری ندارید که بگویید بر خلاف حکم واقعی است و اجتماع ضدین شده است.

مرحله سوم: نسبت به اصول غیر محرز مرحوم نائینی می‌فرمایند توجیه اینجا مشکل است زیرا در باب امارات صدق العادل داشتیم که می‌گفتیم صدق العادل یعنی جعل حجیت و جعل حجیت یعنی متعبد باش که علم است، در استصحاب هم لاتنقض را می‌گفتیم مفادش حکم ظاهری نیست بلکه بناء عملی بگذار بر یقین سابق اما در اصول غیر محرز اصالة الأباحه و حلیت دارید که مریحا جعل حکم ظاهری است و می‌گوید شیئی مشکوک حلال است، این حکم ظاهری اگر در واقع حرام بود میشود اجتماع ضدین. توجیه شان خواهد آمد.

[1]. جلسه 51، مسلسل 631، یکشنبه، 96.10.17.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

مرحوم نائینی فرمودند در سه مورد جعل شرعی را که به آن حکم ظاهری گفته میشود تحلیل میکنیم تا رابطه اش را با حکم واقعی بدانیم. در امارات ظنیه جعل شرعی تعبد بآن علم است، لذا حکم ظاهری نداریم.

در اصول محرز مانند استصحاب هم حجیت یعنی بناء عملی طبق یقین اما در اصول غیر محرز مانند أصالة البرائة أصالة الإحتیاط، و اصالة الإباحه بدون شک یک حکم طبق مفاد این ادله جعل شده و این حکم یا تضاد پیدا میکند در بعض موارد با حکم واقعی یا تناقض. می‌فرمایند بعضی برای فرار از اشکال اختلاف در رتبه را بیان کرده‌اند که حکم ظاهری متأخر است از حکم واقعی لذا تضاد و تناقضی نیست اما می‌فرمایند قبلا گفته‌ایم که صرف اختلاف رتبه مشکل را حل نمی‌کند زیرا هر چند حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست اما در رتبه حکم ظاهری حکم واقعی محفوظ و موجود است لذا همچنان محذور اجتماع ضدین و نقیضین هست.

می‌فرمایند ما با توجه به یک نکته اینجا هم مشکل را حل می‌کنیم، خلاصه کلامشان از تمام مطالبشان در أجود و فوائد و کلمات شاگردان ایشان این است که حکم واقعی هر چند در ظرف علم و ظن و شک موجود است، لکن در ظرف شک در حکم واقعی که حکم واقعی خودش را اثبات نمی‌کند، ما شک داریم در حکم واقعی، در حالت شک که حکم واقعی مشکوک خودش را اثبات نمی‌کند تا داعویت داشته باشد چون مشکوک است، لذا در ظرف شک در حکم واقعی ما یک متمم الجعل احتیاج داریم که تکلیف ما با واقع را روشن کند. می‌فرمایند بارها گفته‌ایم هرگاه دلیل و جعل اولی نسبت به شمولش جمیع حالات را قصور داشت مانند باب قصد قربت و قصد وجه، اینجا جعل ثانوی باید بیاید و آنچه را که جعل اول متکفل آن نشده سامان دهی کند و روشن کند که می‌گویند متمم الجعل.

شارع مقدس آنجا که حکم واقعی مشکوک است باید با متمم الجعل تکلیف و وضع مکلف در برابر حکم واقعی را مشخص کند. اینجا حکم واقعی دو حالت دارد متمم الجعل هم دو حالت دارد:

گاهی حکم واقعی آن قدر مهم است که شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترکش نیست، حتما باید استیفاء شود به هر کیفیتی، اینجا شارع مقدس متمم الجعلش وجوب احتیاط است که میگوید باید احتیاط کنی مانند باب دماء، فروج و أعراض. وقتی فرد شک دارد کسی که در دریا دارد غرق می‌شود انسان مؤمن است یا کافر حربی است، چون حفظ نفس محترم حکم واقعی است که باید استیفاء شود شارع وجوب احتیاط می‌آورد، متمم الجعل وجوب احتیاط است، اینکه وجوب احتیاط چه حکمی است، تحلیلش این است که اگر در واقع آن غریق نفس محترمه بود حکمی نیست جز حفظ نفس محترمه اگر هم در واقع نفس محترمه نبود اصلا وجوب احتیاطی نیست و گمان میکرده وجوب احتیاط است نه حکم ظاهری است نه حکم واقعی. این یک متمم الجعل.

گاهی شارع می‌بیند حفظ واقع به آن درجه از اهمیت نیست که مکلفین را و لو بلغ ما بلغ به حفظ واقع فرا بخواند اینجا متمم الجعل، جعل مؤمن است. شارع یک مؤمن در حال شک از حکم واقعی برای انسان جعل میکند، زیرا انسان در مقام عمل متحیر است، انسانی که صفت تحیر دارد مؤمن برایش جعل می‌شود که این مؤمن گاهی با لسان رفع است که میگوید رفع ما لایعلمون، حدیث رفع معنایش رفع حکم واقعی نیست که تصویب باشد بلکه حکم واقعی هست فعلی هم هست اما بعض آثارش را شارع با حدیث رفع برداشته است.

مثال: اگر حدیث رفع نمی‌بود در شرب تثن متمم الجعل اطلاق أدله احتیاط بود باید فرد احتیاط کند تا واقع را تحصیل کند تا عقاب نباشد، متمم الجعل میگوید وجوب احتیاط جعل نکردم بلکه مؤمن داری از عقاب اشکالی هم ندارد.

گاهی هم جعل مؤمن با وضع است نه رفع مثل اینکه میگوید کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام در ظرف شک حرمت واقعی هست لکن انسان شاک چون متحیر است در وظیفه خودش شارع برای انسان متحیر اباحه ظاهری جعل میکند میگوید این قدر مهم نیست که احتیاط کنید بلکه مباح است بر شما.

می‌فرمایند ما غیر از شک در حکم واقعی یک مرحله تحیر برای مکلف فرض کردیم حکم واقعی در ظرف خودش فعلی است مکلف با قید تحیر یک حکم ظاهری اباحه دارد موضوع ها متغیر شد وقتی موضوع متغیر شد اجتماع حکمین نیست و اشکالی نخواهد داشت.

نکات و نقدهایی بر کلمات مرحوم نائینی وارد است، از نقدهای حاشیه‌ای و اصلی.

نقد اول: نقد حاشیه‌ای به کلام ایشان این است که مرحوم نائینی فرمودند ذیل کلامشان که شارع مقدس جعل حجیت کرده برای امارات ظنیه یعنی امضاء کرده است در حقیقت جعل عقلاء را، حجیت عقلائیه را، چنانکه مرحوم عراقی هم اشکال می‌کنند آیا تمام امارات ظنیه که مرحوم نائینی و مرحوم امام در این نکته مشترکند آیا واقعا تمام امارات ظنیه حجیت عقلائیه دارد، شارع صرفا ممضی است یا نه برخی از امارات مجعول شارع است و جعل قبلی عقلائیه ندارد، مانند اماره سوق المسلمین و أرض المسلمین، شاهد و یمین و امثال اینها. اینها معلوم نیست قبلش جعل عقلائی باشد.

نقد دوم: تحلیل اصلی مرحوم نائینی در باب امارات ظنیه این شد که عقلا میگویند امارات ظنیه حجت است یعنی اماره قائم مقام علم است الغاء احتمال خلاف است و علم تعبدی است و شارع هم همین را تأیید میکند لذا جعل حکم جدید و اجتماع ضدین نیست. می‌گوییم شما از کجا فهمیدید عقلا که عمل می‌کنند به امارات ظنیه با این تحلیل است، که اماره را قائم مقام علم قرار میدهند و الغاء احتمال خلاف میکنند و میگویند علم تعبدی است، آنچه هست ما مطمئنیم که عقلا به بعض امارات ظنیه عمل میکنند و ترتیب اثر میدهند اما با چه تحلیلی، چندین تحلیل است اینجا شما از کجا به این تحلیل رسیدید. بلکه به تعبیر مرحوم امام که قبلا هم اشاره کردیم میفرماید اصلا قائم مقامی معنا ندارد بلکه عقلا علمی هم در دنیا نباشد به امارات ظنیه عمل میکنند این تحلیل که اماره ظنیه را عقلا قائم مقام علم میدانند و احتمال خلاف را الغاء میکنند و علم تعبدی میدانند اینها را از کجا می‌گویید.

نقد سوم: فرض کنیم تحلیل شما درست باشد که بناء عقلا لسانش این است که عمل میکنیم به ظن به عنوان الغاء احتمال خلاف، شارع هم همین را حجت قرار داده می‌گوییم با این تحلیل شما مشکل تضاد و تناقض حل نمیشود بلکه باز هم باقی است. توضیح مطلب: شما می‌گویید شارع التزام دارد به همین تحلیل عقلائی، التزام دارد یعنی اینکه شارع بما أنه رئیس العقلاء میگوید من هم احتمال خلاف را إلغاء



میکنم به اماره ظنیه متعبد باش این یعنی اینکه اراده تشریعی شارع بر وجوب عمل ما است به خبر ثقه و جز این نیست، شارع میگوید من هم مانند عقلا قانون گذاشتم برای متدینین به دین من که لازم است عمل کنید به خبر ثقه، این وجوب عمل به خبر ثقه یک الزام تشریعی و حکم تکلیفی شد، با الزام تشریعی به واقع میشود اجتماع ضدین وقتی مخالف هم باشند.

[1]. جلسه 52، مسلسل 632، دوشنبه، 96.10.18.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نقد چهارم: اشکالی است که مرحوم امام در انوار الهدایه این اشکال را مطرح می‌کنند که به لونی اشکال به مرحوم آخوند هم هست. می‌فرمایند شما تعبیر می‌کنید که شارع جعل کرده است حجیت برای امارات حجیت دو معنا دارد:

معنای اول: صحت احتجاج و قاطعیت عذر، فلان شیء حجت است، یعنی مولا می‌تواند به او احتجاج کند بر علیه عبد و عبد علیه مولا احتجاج کند به این شیء، حجیت اگر به این معناست، در صورتی است که یک حکمی سابق بر این حجیت وجود داشته باشد یا حکم وضعی یا حکم تکلیفی، بعد مولا بفرااید هذا الحكم و هذا المؤدی حجة هم قابل احتجاج من است و هم قابل احتجاج شماست. لذا حجیت به این معنا حتما مسبوق به یک حکمی است ما می‌گوییم آن حکم دیگر چیست.

معنای دوم: حجیت یعنی طریقت و کاشفیت از واقع اگر می‌گویید شارع به دلیل ظنی حجیت داده است یعنی کاشفیت از واقع چون ظن ذاتا کاشف از واقع نیست، شارع هم تکوینا که نمی‌تواند ظن را کاشف تام قرار دهد آنچه که هست این است که تشریعا شارع کشف تام را به ظن عطا کند این در صورتی است که ایجاب العمل را به مفاد امارات اعتبار کند بگوید واجب است به مفاد امارات عمل کنید ما از آن انتزاع کنیم کاشفیت و طریقت را. لذا مرحوم امام می‌فرمایند هر گونه تصویر کنید یک حکم تکلیفی اینجا خواهد بود.

نقد پنجم: شهید صدر در حلقه ثلثه ص 25 به مرحوم نائینی می‌فرماید گویا شما و جمعی از اصولیین فکر می‌کنید تضاد بین دو خطاب و دو اعتبار است لذا خطاب ظاهری را دستکاری می‌کنید، می‌گویید خطاب ظاهری حکم تکلیفی نیست بلکه اعتبار علمیت و طریقت است، منجزیت و معذرت است لذا خطاب تغییر کرد، خطاب ظاهری حکم تکلیفی نشد پس تضادی نیست در حالی که اشکال مهم در مبادی خطاب است لامحاله مولا به هر لسانی ما را متعبد کند به اماره، هر گونه می‌خواهید تفسیر کنید تعبد بانه علم منجزیت و معذرت هر چیزی دلتان می‌خواهد اسمش را بگذارید لازمه تعبد به امارات از طرف شارع این است که شارع مقدس شوق دارد به تعبد به امارات، یعنی شوق دارد متعلق اماره را شما اتیان کنید، در همان حال شما ادعا می‌کنید که شارع مقدس شوق دارد به اتیان حکم واقعی، مؤدای اماره با حکم واقعی متخالف و متضاد است، لازمه اش شوق مولا به دو امر متضاد است و مشکل برطرف نشد لذا توجیه مرحوم نائینی در تعبد به امارات محذور را برطرف نکرد.

همین اشکال در باب امارات در توجیه محقق نائینی در اصول محرزه هم وارد می‌شود شما در اصول محرزه مثل استصحاب فرمودید ادله حجیت استصحاب می‌گوید بناء عملی بگذار بر مؤدای استصحاب، این تعبیر شما معنایش این است که مولا شوق دارد به عمل بر طبق مؤدای استصحاب اراده تشریعی مولا به عمل بر طبق مؤدای استصحاب است از آن طرف اگر مؤدا مخالف با واقع بود یعنی مولا شوق فعلی دارد به اتیان واقع شوق فعلی به عمل بر طبق مؤدای اماره و شوق فعلی به اتیان مکلف مخالف این معنا را اجتماع ضدین می‌شود.

حتی اینجا بعضی از محققین به محقق نائینی اشکال می‌کنند در یک مثال خاص می‌فرمایند شما قاعده تجاوز و قاعده فراغ را جزء اصول محرزه دانستید نه جزء امارات، قاعده فراغ و قاعده تجاوز "بلی قد رکعت" در شک در انجام رکوع، بلی قد رکعت حکم ظاهری است یعنی بناء عملی بگذار که رکوع انجام داده‌ای اگر در واقع رکوع انجام شده بود مشکلی ندارد این طریقی است و اشاره به واقع است ولی اگر در واقع رکوع انجام نشده است قاعده تجاوز می‌گوید عقاب نداری بر عدم اتیان رکوع، رکوع که جزء نماز است در این حال نمی‌خواهد انجام بدهی، حکم واقعی هم فعلی بود و می‌گفت رکوع جزء نماز است باید انجام بدهی این تنافی پیدا کرد. این بلی قد رکعت با امتثال حکم واقعی متناقض است.

نقد ششم: در اصول غیر محرزه از دو جهت اشکال وارد است:

جهت اول: شما اینگونه تحلیل کردید که فرمودید واقع در حال شک و تحیر نیاز به متمم الجعل دارد اگر واقع مهم است و باید به هر طریق حفظ شود متمم الجعلش وجوب احتیاط است بعد تحلیل کردید اگر احتیاط مطابق با واقع بود این غریق را نجات داد دید انسان مؤمن است وجوب احتیاط با واقع مطابق است اشکالی ندارد ولی اگر احتیاط کرد و مطابق واقع نبود مرحوم نائینی می‌فرمایند واقع واجب نیست و فکر کرده واجب است ما می‌گوییم این فکر و خیال که واجب نیست از کجا آوردید؟ ادله وجوب احتیاط اطلاق دارد، شک در حکم واقعی داشتی باید احتیاط کنی مطلقاً، شما می‌گویید اگر مطابق با واقع بود احتیاط خوب است و اگر مطابق با واقع نبود احتیاط واجب نیست.

جهت دوم: این است که مرحوم نائینی فرمودند گاهی متمم الجعل با جعل مؤمن است که دیروز اشاره کردیم، مرحوم نائینی توجیهشان این بود که موضوع حکم ظاهری در اینجا واقع مشکوک است با تحیر مکلف لذا موضوع با حکم واقعی دو تا شد، عرض ما این است که چگونه موضوع دو تا شد؟ همان سؤالی که شما از شیخ انصاری داشتید ما از شما مطرح می‌کنیم در وقتی که مکلف حکم واقعی مشکوک است و متحیر است حکم ظاهری اباحه برای او جعل شده، حکم واقعی دارد و فعلی است یا نه؟ اگر می‌گویید حکم واقعی در این صورت فعلی نیست شما قائل به تصویب شدید و اگر می‌گویید در حال تحیر هم حکم واقعی فعلی است و هم حکم ظاهری، اجتماع ضدین لازم می‌آید لذا در اصول غیر محرزه اشکال خیلی روشن است و تحلیل شما اشکال ابن قبه را جواب نداد.

آخرین نکته این است که مرحوم نائینی فرمودند نسبت به اجتماع مثلین محذوری نیست چون تأکید وجوب میشود حکم واقعی وجوب نماز جمعه است و اماره هم میگوید نماز جمعه واجب است و تأکید وجوب است مرحوم عراقی در حاشیه فوائد 3-99 اشکال میکنند و میفرمایند تأکید وجوب در صورتی است که موضوع واحد باشد عناوین در عرض هم باشد میشود تأکید الوجوب، مولا یکبار بگوید اقم الصلاة و بار دوم بگوید اقم الصلاة تأکید وجوب است اما شما که خودتان حکم ظاهری را مخصوصاً در اصول غیر محرزه به دو مرتبه بعد از موضوع حکم واقعی دانستید احد العناوین در طول عنوان دیگر است طولیت یعنی تعدد موضوع و تعدد موضوع یعنی دو تا وجوب بر روی دو موضوع این تأکید اینجا غلط است و معنا ندارد دو موضوع هستند و دو وجوب دارند کدام تأکید اضافه بر آن شما اشاره کردید که وجوب واقعی فرض کنید ده تا فضیلت می‌آورد وجوب ظاهری ده فضیلت می‌آورد و اینها ترکیب میشوند و میشوند اشد، آیا واقعا ملتزم هستید که متعلق حکم ظاهری اشد میشود؟ نوعی از تصویب است و این را شما قبول دارید واقعا؟

نتیجه: کلمات مرحوم نائینی هم با همه طول و تفصیل نتوانست اشکالات ابن قبه را برطرف کند، نظریه مرحوم خوئی را در مصباح الاصول را مراجعه کنید که به واقع نزدیک میشوند، که خواهد آمد.

[1]. جلسه 53، مسلسل 633، سه‌شنبه، 96.10.19.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

## پاسخ ششم: کلام محقق خوئی

در پاسخ از محذورات تعبد به أمارات ظنیه، مرحوم خوئی در مصباح الاصول ج2، ص108 به بعد چند نکته بیان می‌کنند:

نکته اول: مطالب مرحوم نائینی در أمارات ظنیه و اصول محرزه را قبول داریم که مشکل را برطرف می‌کند، در أمارات ظنیه مجعول طریقیت و "تعبد بانه علم" است. در اصول محرزه جری عملی و بناء عملی است لذا دو حکم نیست که اجتماع ضدین شود.

نکته دوم: در اصول غیر محرزه می‌فرمایند اجتماع حکمین است لکن پاسخی را که مرحوم نائینی برای حلّ مشکل بیان کردند قبول نداریم. لذا می‌فرمایند ابتدا ببینیم اجتماع حکمین که منجر به تضاد می‌شود تحلیل کنیم چگونه است و بعد پاسخ درست را از محذور اجتماع ضدین بیان کنیم.

می‌فرمایند اولاً اگر حکم شرعی بدون پیش نیازهایش که تعبیر می‌کنند به مبدأ و بدون ملحقاتش که تعبیر می‌کنند به منتهی، لحاظ شود حکم شرعی یعنی صرف اعتبار یک معتبر، در امور اعتباریه تضاد معنا ندارد، فردی اعتبار کند لزوم و وجوب صلاة را بر عهده فرد دیگر و دوباره اعتبار کند عدم وجوب صلاة را بر عهده همان فرد این اشکال ندارد، بلکه مشکل آن است که حکم شرعی وقتی با مبدأش لحاظ می‌شود یا با منتهایش لحاظ می‌شود بینشان تخالف پیش می‌آید. توضیح می‌دهند که عدلیه معتقدند مبدأ حکم و جعل شرعی و مصلحت و مفسده در متعلق است، تا متعلق صلاة مصلحت لازم الاستیفاء نداشته باشد واجب نمی‌شود، گویا علت تکوینی وجوب و مبدأش مصلحت ملزمه است همچنین در خمر و حکم حرمت، وقتی حکم شرعی را به لحاظ مبدأش ملاحظه کنیم آن وقت بین دو حکم شرعی در موضوع واحد

تضاد پیش می‌آید، فرض کنید وجوب نماز جمعه در واقع جعل شده یعنی مصلحت ملزمه داشت، حکم ظاهری می‌گوید حرام است یعنی مفسده لازم الترتک دارد، آن وقت در موضوع واحد مصلحت لازم الإستیفاء و مفسده لازم الترتک باشد می‌شود تضاد. حتی طبق نظر اشاعره که مبدأ حکم را مصلحت و مفسده نمی‌دانند ولی مبدأ حکم را شوق یا بغض مولا می‌دانند و این لامحاله هست، لذا حکم به لحاظ این مبدأ عند الأشاعره هم تخالف و تضاد پیدا میکند، به لحاظ حکم واقعی مولا شوق به نماز جمعه دارد و به لحاظ حکم ظاهری بغض نسبت به نماز جمعه دارد و می‌گوید حرام است، اجتماع حب و بغض نسبت به یک موضوع در نفس مولا میشود که محال است.

همچنین به لحاظ منتهی حکم دیگر تخالف می‌شود و محذور پیدا می‌کند، لحاظ منتهی معنایش این است که بعد از اعتبار شارع عقل حکم می‌کند به لزوم انبعاث و امتثال عبد، اگر ده اعتبار مختلف بود عبد لزوم امتثال نداشت و مشکلی پیش نمی‌آمد، ده نفر غیر مشرّع که مولویت ندارند برای ما اعتبار درست کنند (گاهی بعضی می‌گویند شما وظیفه تان چنین و چنان است اما چون مولویت ندارند هر چه میخواهند بگویند بگویند چون به لحاظ منتهی لزوم امتثال ندارد حرفشان) اما احکام و اعتبارات شرعی به لحاظ منتهی لزوم امتثال دارند به حکم عقل و حالا که لزوم امتثال است حکم واقعی فرض کنید وجوب نماز جمعه است یک لزوم امتثال دارد و عقل می‌گوید باید انجام دهی، حکم ظاهری حرمت نماز جمعه است و این هم لزوم امتثال دارد و عقل می‌گوید باید ترک کنید جمع این دو با هم مشکل ایجاد میکند برای عبد.

لذا مرحوم خوئی می‌فرماید احکام شرعی به لحاظ مبدأ و منتهی درگیر مزاحمت میشوند.

نکته سوم: حال که تحلیل کیفیت تنافی بین احکام روشن شد می‌فرمایند به نظر ما در اصول غیر محرز که دیگر مسلماً دو حکم داریم اگر هر دو حکم از یک سنخ باشند هر دو حکم واقعی باشند تضاد به لحاظ مبدأ و منتهی پیش می‌آید لکن اگر حکمین از سنخ واحد نباشند یکی حکم ظاهری و دیگری واقعی باشد هیچ تضادی نه به لحاظ مبدأ نه به لحاظ منتهی بین احکام پیش نمی‌آید.

اما به لحاظ مبدأ حکم واقعی جعل میشود چون در متعلقش مصلحت و مفسده است اما حکم ظاهری که جعل می‌شود مصلحت و مفسده جدید در متعلق نیست که حکم ظاهری جعل می‌شود تا مصلحت حکم ظاهری متعلقش با مفسده متعلق حکم واقعی درگیر شود یا به عکس. بلکه در حکم ظاهری مصلحت در جعل حکم است نه در متعلق آن. توضیح مطلب: احکام ظاهری در اصول غیر محرز یکی از این دو است که یا وجوب احتیاط است یا ترخیص، وجوب احتیاط اگر شارع جعل میکند نه اینکه در متعلق احتیاط مصلحتی غیر از مصلحت واقع است لذا احتیاط واجب شده تا درگیر شود با مصلحت یا مفسده واقع، بلکه مصلحت در خود وجوب احتیاط است به جهت تحفظ بر واقع، چون واقع بسیار مهم است نباید فوت شود شارع می‌گوید باید احتیاط کنی نه اینکه وجوب احتیاط در متعلق یک مصلحت جدید می‌آورد که در واقع هم اگر نماز جمعه مفسده داشت جمع بین مصلحت و مفسده در موضوع واحد شود خیر جعل حکم ظاهری هیچ مصلحت و مفسده ای ندارد الا حفظ واقع.

در احکام ترخیصیه مانند رفع ما لایعلمون و کل شیء مباح حتی تعلم انه حرام که حکم ظاهری ترخیصی است، مرحوم خوئی می‌فرماید جعل ترخیص به جهت مصلحتی در خود ترخیص است و آن مصلحت هم مصلحت تسهیل است، مولا میبیند اگر در شبهات حکمیه بعد الفحص ترخیص نیابد بگوید وجوب احتیاط، زندگی مردم مختل می‌شود. در شبهات موضوعیه مطلقاً شارع بفرماید وجوب احتیاط زندگی مردم مختل می‌شود لذا مصلحت تسهیل که یک مصلحت نوعی است باعث شده شارع مقدس حکم ظاهری ترخیص جعل کند، نه اینکه یک مصلحت خاص در متعلق است که شرب تتن، یا لااقتضا است شرب تتن لذا شارع فرموده رفع ما لایعلمون و در واقع مفسده دارد بگویید به لحاظ مبدأ اقتضاء مفسده با لااقتضاء درگیر میشود تناقض میشود خیر حکم ظاهری ترخیصی مصلحتش تسهیل است لذا از نظر مبدأ بین احکام ظاهری و واقعی تضاد و تناقضی نیست. اما لحاظ منتهی می‌فرمایند از لحاظ منتهی و به تعبیر امروزی پسینه بعد از جعل حکم مشکلی پیش نمی‌آید زیرا موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی است عقل وقتی حکم ظاهری بود چون جهل به حکم واقعی دارید نسبت به حکم ظاهری عقل می‌گوید لزوم امتثال اما حکم واقعی که مشکوک است منجز نشده بر انسان و عقل نمی‌گوید لزوم امتثال نسبت به حکم واقعی پس اگر حکم ظاهری هست موضوعش جهل به واقع است، عقل دیگر نمی‌گوید حکم غیر واصل بر شما منجز است و لزوم امتثال داری چنانکه اگر حکم واقعی به مکلف رسید حکم ظاهری نمی‌ماند و سالبه به إنتفاء موضوع است و حکم ظاهری نیست که لزوم امتثال باشد.

پس در مرحله منتهی چون یک حکم ظاهری است و یکی واقعی عقل یک لزوم امتثال بیشتر ندارد، اگر واقع کشف شد می‌گوید لزوم امتثال واقع و اگر حکم واقعی را ندانستیم فقط حکم ظاهری خواهد بود که لزوم امتثال دارد. با این بیان بین حکم ظاهری و واقعی جمع شد.

عرض می‌کنیم: چند اشکال به کلام مرحوم خوئی وارد است:

اشکال اول: در أمارات ظنیه و اصول محرزہ تحلیل ایشان را قبول کردند همان اشکالات به مرحوم نائینی به ایشان هم وارد است. حداقل اشکالات جمع بین اراده و کراهت در نفس مولا نسبت به مبادی حکم بر مرحوم خوئی وارد است چنانکه بر مرحوم نائینی هم وارد بود.

اشکال دوم: عمده تحلیل ایشان برای رفع محذور تعبد به احکام ظاهری در اصول غیر محرزہ این است که مصلحت در حکم ظاهری در جعل حکم است نه در متعلق مرحوم صدر اشکالی به مرحوم خوئی دارند. در حلقات ج 3، ص 26 می‌فرمایند حکمی در متعلقش هیچ مصلحتی نباشد و فقط مصلحت در جعل حکم باشد آن حکم لزوم امتثال ندارد و در حقیقت حکم نیست.

می‌فرمایند فرض کنید مولایی هست که می‌خواهد مولویتش را به فرد ثالث نشان دهد، مصلحت فقط در جعل است و متعلق هیچ مصلحت ندارد، نزد این فرد ثالث به عبدش می‌گوید برو یک کیلو گوشت بخر بیاور، عبد میداند متعلق هیچ مصلحت ندارد و مصلحت فقط در جعل حکم است از ناحیه مولا لذا این حکم لزوم امتثال ندارد حتی اگر امتثال کند تقبیح میشود زیرا مولا فقط میخواست مولویت را به دیگری نشان دهد یا میگوید برو شلاق ببار. شهید صدر میفرماید خطاب به استادشان که اگر نگاه شما در احکام ظاهریه این است که مصلحت فقط در جعل حکم است که حکمی که مصلحت فقط در جعلش باشد لزوم امتثال ندارد پس احکام ظاهریه نباید لزوم امتثال داشته باشند و لایلتزم به احد.

نتیجه اینکه شهید صدر میفرماید این اشکال هم به نظریه مرحوم خوئی وارد است.

[1]. جلسه 54، مسلسل 634، چهارشنبه، 96.10.20.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

### پاسخ هفتم: کلام شهید صدر (نظر مختار با تعدیل نظریه شهید صدر)

وجوهی را در رفع محذورات تعبد به ظن مطرح کردیم و بعض اشکالات این وجوه را بیان نمودیم. وجبی را برای دفع محذورات مرحوم شهید صدر در مباحث الحجج ج 1، ص 201 به بعد اشاره می‌کنند که به نظر ما وجه مطلوبی است با اندک تغییری این وجه را بیان می‌کنیم که حاوی چند نکته است:

نکته اول: می‌فرمایند غرض مولا چه غرض تکوینی و چه غرض تشریعی گاهی مورد اشتباه و تردد واقع می‌شود اگر آن غرض مهم باشد و صاحب آن غرض راضی به ترک و تفویت آن غرض نباشد لامحاله مولا دائره محرکیت عبد را از غرض خودش أوسع می‌گیرد تا غرض تأمین شود. مثال: در عالم تکوین اگر مولایی غرضش اکرام زید است به نحوی که به هیچ وجه راضی به ترک این غرض نیست، اگر زید مردد شد بین ده نفر و توان تشخیص هم نیست، از طرفی زید باید اکرام شود و ترک اکرامش مجاز نیست لامحاله به حکم عقل و وجدان دائره محرکیت عبد میشود بیش از دائره غرض، یعنی انسان هر ده نفر را اکرام می‌کند تا اکرام زید محقق شود، این توسعه در دائره اکرام و محرکیت عبد امر وجدانی است، همه هم قبول دارند، عقل هم می‌گوید چاره‌ای جز این نیست، اگر اکرام زید لازم الاستیفاء است و زید هم مردد بین این ده نفر است لامحاله دائره محرکیت دستور مولا توسعه دارد. معنای این توسعه دائره محرکیت توسعه غرض واقعی نیست، اگر همان جا از مولا سؤال شود، غرض واقعی او هیچ تغییری نکرده است، حب و اراده و شوق یا هر نام دیگری فقط به غرض واقعی تعلق می‌گیرد و لاغیر. اکرامهای غیر از زید غرض واقعی مولا نیست پس چرا عقل و وجدان می‌گوید محرکیت عبد از یک نفر به ده نفر کشیده شده؟

تحلیل این است که احتمال انطباق با غرض شدید الإهتمام محرکیت می‌آورد. همین بیان در اغراض تشریعی هم هست که اگر مولا یک دستوری دارد مثل نماز اول ماه، این دستور به درجه‌ای از اهمیت است که مولا با تردید و اشتباه راضی به ترک نیست، و این غرض واقعی اشتباه و ترددش فرض کنید بین سه مورد است، نماز اول ماه یا دو رکعتی است یا سه رکعتی یا چهار رکعتی است، در این صورت لا محاله دائره محرکیت عبد از سوی مولا توسعه پیدا می‌کند اما غرض واقعی توسعه پیدا نکرده بلکه یک امر وجدانی است و غرض واقعی همان نماز اول ماه است که در واقع مثلاً یک نماز سه رکعتی است، لکن اشتباه و تردد بین اطراف باعث شده است محرکیت عبد از آن واقع دائره‌اش بزرگتر می‌شود، می‌شود سه مورد، دائره محرکیت عبد اینگونه أوسع می‌شود؟

لامحاله به جعل خطباتی است که آن خطابات غرض واقعی را حفظ می‌کند. حال این خطابات که مولا می‌گوید یک نماز دو رکعتی و یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی بخوان، جوهر این خطابات و احکام ظاهریه چیست؟ روح این احکام ظاهریه یعنی شدت اهتمام مولا به غرض واقعی لذا این خطابات ظاهریه که توسعه دایره محرکیت عبد است عقلا و شرعا منجز است، موضوع برائت عقلیه را از بین می‌برد و موضوع برائت شرعیه را هم از بین می‌برد، این خطابات ظاهری از جهتی در متعلقشان غرض خاصی نیست ملاک خاصی نیست یعنی اگر نماز اول ماه سه رکعتی است نماز دو رکعتی هیچ مصلحتی ندارد، اول ماه نماز دو رکعتی نخواند هیچ مفسده ای مبتلا نمی‌شود پس از طرفی در متعلق این خطابات ظاهری هیچ غرضی نیست و غرض واقعی مولا همان نماز سه رکعتی است مانند اینکه در مثال اول غرض واقعی مولا همان اکرام زید بود و لاغیر.

لکن مرحوم صدر می‌فرماید اینکه ما می‌گوییم در متعلق این خطابات غرضی نیست معنایش این نیست که کلام مرحوم خوئی را می‌خواهیم بگوییم که پس مصلحت در فقط در جعل حکم است، تا مستشکل بگوید اشکال به کلام مرحوم خوئی به شما هم وارد است که حکمی که مصلحت فقط در جعلش باشد امتثال ندارد، این نیست بلکه یک نکته دیگر هم باید ضمیمه شود که این خطابات ظاهریه خطاب جدی است، تحریک مولوی حقیقی است و غرضی هم بر آن مترتب است که الغرض هو تحفظ الواقع که راه دیگری برای حفظ واقع به جز امتثال این خطابات ظاهریه نیست. لذا در متعلق شان بالخصوص اگر مطابق واقع نیست غرضی نیست ولی غرض حفظ واقع در امتثال این احکام ظاهری وجود دارد.

سؤال: از طرفی می‌گویید این احکام ظاهریه هر کدام حکم مولوی جدی است و محرکیت دارد باید عبد آن را امتثال کند پس اراده مولا به یک یک این متعلقات احکام ظاهری تعلق گرفته است. اراده به دنبالش شوق اکید است لذا شوق اکید مولا، حب مولا در متعلق این احکام ظاهریه هست، لذا شوق مولا به احکام واقعیه هم هست، شوق به دو حکم مخالف مستلزم ایجاد حب و بغض به یک متعلق در نفس مولا است.

جواب: شهید صدر می‌فرماید اولاً آن معنای فلسفی را که مرحوم آخوند به تبع فلاسفه برای اراده معنا کردند که اراده شوق مؤکد مستتبع تحریک عضلات است ما این معنا را قبول نداریم بلکه فعل اختیاری مولا فعلی است که از اعمال قدرت و سلطنت آن بر فعل و ترک ناشی می‌شود، اراده مولا و اعمال سلطنت او همیشه با شوق مؤکد همراه نیست، در تکوینیات گاهی فعل فی نفسه مبغوض مولا و یا انسان است لکن چاره‌ای ندارد که با اراده آن را انجام دهد. مانند قطع کردن پا در زخم دیابتی.

لذا اینکه بگویید اراده مولا همیشه ناشی می‌شود از شوق مؤکد این را قبول نداریم فعل گاهی فی نفسه مبغوض است مع ذلک انسان اراده انجام آن را دارد و آن را انجام می‌دهد لذا شوق مؤکد به این معنا که شما می‌گویید هم در متعلق حکم ظاهری است هم در متعلق حکم واقعی و اینها مخالفند و اجتماع شوقین در نفس مولا علی موضوع واحد پیش می‌آید چنین نیست و اصلاً حکم مولا منشأش شوق نیست.

بعد بر جواب اضافه می‌کنند که اگر مقصودتان این است که حکم مولا یعنی فعل صادر عن اختیار، حکم مولا تعلق گرفته به اکرام ده نفر چون می‌گویید حکم مولا جدی است لذا ده تا غرض عرضی دارد مولا که گاهی هم با غرض واقعی در تضاد هستند این معنا قابل قبول نیست، ما توضیح دادیم مولا غرض واقعی‌اش واحد است و لاغیر آن هم اکرام زید یا نماز سه رکعتی عند رؤیه الهلال است، سایر وجوب اکرام‌ها برای اهتمام به غرض واقعی است و لاغیر لذا دایره محرکیت توسعه دارد و مولا اگر می‌گوید نه نفر دیگر را هم باید اکرام کنی به جهت حفظ غرض واقعی است پس این غرض در طول غرض واقعی است نه در عرض غرض واقعی و در حقیقت چیزی نیست جز حفظ غرض واقعی.

نکته دوم: نکته دوم در کلمات شهید صدر آن است که ما در باب تزاحم معمولاً فی الجمله اینگونه می‌خواندیم که بین دو حکم تزاحم می‌شود و کسر و انکسار می‌شود و اهم بر مهم مقدم می‌شود. می‌فرمایند باید این عنوان کلی توضیح داده شود که تزاحم بین الحکمین سه تا مصداق دارد دو مصداقش مربوط به شارع و جاعل حکم می‌شود و یک جا تزاحم مربوط به مکلف می‌شود. این سه تزاحم را باید بدانیم. تزاحم اول: مربوط به شارع و جاعل حکم است که شهید صدر تعبیر می‌کنند به تزاحم الملک، توضیحش این است که بسیار اتفاق می‌افتد موضوع واحدی است که دو ملاک در آن موجود است، یک ملاک مقتضی محبوبیت آن موضوع است، یک ملاک مقتضی مبغضویت آن است ملاک دوم روشن است که در تضاد با ملاک اول است و تزاحم در ناحیه ملاک پیش می‌آید، هر دو ملاک نمیتوانند در مقتضایان تأثیر کنند و دو حکم برای یک موضوع بیاورند که هم واجب باشد هم حرام چون ملاک علت تامه حکم است، ملاک اهم را پیدا میکند و طبق آن حکم

میکنند و ملاک مهم هم ساقط میشود. مثال: آیه کریمه قرآن میگوید و إثمهما أكبر من نفعهما، قمار ممکن است یک جهت محسنه هم در آن باشد لذا در تراحم ملاکی که مربوط به مولا و جعل حکم است مولا بعد کسر و انکسار ملاک اهم را فعلی قرار میدهد و آن تأثیر در مقتضی میکند طبق ملاک اهم حکم میکند ملاک دیگر هم ساقط میشود.

[1]. جلسه 55، مسلسل 635، شنبه، 96.10.23.

\*\*\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته دوم در کلمات شهید صدر این بود که تراحم بین حکمین بر سه قسم است دو قسم تراحم مربوط به مولا است و یک قسم مربوط به عبد است.

قسم اول: تراحم در عالم ملاک بود که دیروز اشاره کردیم.

قسم دوم که مربوط به عبد است تراحم در مقام امتثال است دو ملاک در دو موضوع فعلی هستند، از جهتی بین امتثالها تنافی هست مکلف قدرت ندارد بر جمع بین هر دو لذا انتخاب می‌کند برای امتثال ما هو الأهم را، مثال معروفش غریقین است که فرد قدرت بر نجات هر دو ندارد با اینکه هر دو ملاک دارند، لکن عدم قدرت مکلف بر جمع بینهما مقتضی تراحم شده است و برای امتثال مورد اهم را انتخاب می‌کند.

قسم سوم از تراحم را به تراحم حفظی تعبیر می‌کنند. می‌فرمایند مواردی داریم که دو ملاک متزاحم وجود ندارد اصلاً موضوع واحد نیست، تراحم در مقام امتثال هم نیست بلکه دو فعلی است که امکان جمع بینهما وجود دارد، تراحم در مقام حفظ تشریع لدی المولا است. مثال: همان مواردی که تردد و اشتباه در غرض واقعی است ممکن است تراحمی پیش آید به این معنا که از جهتی غرض واقعی مولا باید حفظ و اتیان شود، اتیان غرض واقعی اقتضاء می‌کند توسعه را در محرکیت و اقتضا دارد مولا در مقام تشریع دایره امتثال را توسعه دهد، در مثال‌های قبلی بگوید ده نفر را اکرام کنید تا زید اکرام شود. از جهت دیگر این توسعه در محرکیت یک مزاحم پیدا می‌کند نه حکم واقعی، حکم واقعی اکرام زید مزاحم ندارد، توسعه در محرکیت مولا بگوید ده نفر را اکرام کن این مزاحم دارد، مثلاً مزاحم آن مصلحت تسهیل است، در بعض موارد عسر یا اختلال نظام است. در شبهات حکمیه بعد الفحص مثل دعاء عند رؤیة الهلال یا شرب تثن، اینجا برای مولا در مقام حفظ تشریع خودش یک تراحم پیش می‌آید، تراحم در کجاست؟

حکم واقعی اگر علم به آن پیدا کند که هیچ تراحمی نیست، لکن حال که مردد شده از طرفی مولا می‌بیند محرکیت عبد باید توسعه پیدا کند لذا احتیاط را واجب کند و بگوید سه نماز بخوان اول ماه، در سفر هم قصر بخوان هم تمام بخوان، شرب تثن انجام نده و امثال آن. از جهتی تردد و حفظ واقع اقتضا می‌کنند توسعه در محرکیت را و از جهت دیگر مولا درگیر می‌شود با این نکته که توسعه محرکیت یا عسر و حرج دارد بر مکلف یا اختلال نظام پیش می‌آورد یا معیشتش مختل می‌شود، در شبهات حکمیه همه موارد آن را مولا توسعه در محرکیت یعنی وجوب احتیاط را مطرح کند اختلال نظام می‌شود.

اینجا در مقام حفظ تشریع تراحم شده بین دو مطلب عند المولا یکی توسعه محرکیت بدهد هر چند اختلال نظام پیش بیاید، یا نه مولا جلوی اختلال نظام را بگیرد و توسعه در محرکیت قائل نباشد. اینجا مولا غرض واقعی و این دو تراحم را بررسی می‌کند، گاهی می‌بیند به قدری شدت اهتمام به واقع است که توسعه محرکیت اهم است، مانند باب دماء، أعراض و فروج، مصلحت تسهیل را فدای می‌کند و توسعه در محرکیت را أخذ می‌کند می‌گوید يجب الاحتیاط. گاهی هم می‌بیند مصلحت التسهیل اهم از توسعه در محرکیت است لذا مصلحت التسهیل را أخذ می‌کند. گاهی هم ملاک ترکیبی است مولا شدت اهتمام به واقع دارد از جهتی هم اگر در همه موارد توسعه در محرکیت قائل شود اختلال نظام پیش می‌آید لذا یک دایره‌ای برای توسعه در محرکیت در نظر می‌گیرد که دایره أمارات ظنیة است، در این دایره توسعه در محرکیت قائل می‌شود که هر چه أمارة گفت عمل کن، نسبت به غیر مؤدای أمارة مصلحت تسهیل مقدم می‌شود بر توسعه بر محرکیت.

با این بیان شهید صدر می‌فرمایند نکته سومی به این بیان اضافه می‌کنیم که غرض واقعی مولا دو فعلیت در آن متصور است: یکی فعلیت غرض فی نفسه و با قطع نظر از تراحم. غرض واقعی با قطع نظر از تراحم فعلی است هم برای عالم هم برای جاهل با همه مبادی و ملاکها و حب و بغضها. دوم فعلیتی که بعد تراحم حفظی به وجود می‌آید. در موارد اشتباه و تردد احکام واقعی اگر تراحم حفظی بوجود آمد مولا تدبیر



می‌کند اهم کدام است، در این صورت فعلیت مهم دیگر وجود ندارد و قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل مقصود فعلیت احکام واقعی قبل مرحله تراحم حفظی است و این فعلیت وجود دارد.

به بیان دیگر که تعبیر ما است و ابهام در کلام شهید صدر را از بین می‌برد می‌گوییم معتقدیم حکم واقعی در مرحله تراحم حفظی هم موجود است و فعلیت دارد و تضادی هم بوجود نمی‌آید نقض غرض و اجتماع حب و بغض هم نیست. اما فعلیت یعنی چه؟ فعلیت حکم واقعی سه مرحله و سه شاخصه دارد که در حکم فعلی با وجود حکم ظاهری وجود دارد:

یکم: حکم واقعی فعلی است یعنی محرک لزومی است عند قیام الحجة، اگر دلیل قائم شد که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است دلیل بر حکم واقعی قائم شد، بلافاصله حکم ظاهری منتفی است و موضوع اش از بین میرود و محرکیت حکم واقعی هست.

دوم: حکم واقعی فعلی است با وجود حکم ظاهری یعنی باز هم حکم واقعی محرکیت دارد برای حسن احتیاط، چرا می‌گوییم الاحتیاط حسن علی کل حال، هر چند حکم ظاهری گفت نماز جمعه واجب نیست، نماز ظهر واجب است همینکه احتمال می‌دهید در واقع نماز جمعه واجب باشد احتیاط حسن است و این حسن احتیاط محرکیت حکم واقعی است و اگر فعلی نبود چنین محرکیتی نداشت.

سوم: حکم واقعی فعلی است یعنی محرکیت دارد برای لزوم احتیاط اگر محرکیت با یک ملاک اهمی درگیر نشود مانند مصلحت تسهیل و اختلال نظام و امثال آن. بله اگر درگیر شد در مقام حفظ ملاکات لزوم احتیاط با ملاک دیگری، شارع تشخیص داد آن ملاک آخر اهم است دیگر در مقام تراحم فعلیت ثانویه برای آن حکم واقعی فعلیت بعد التزاحم باقی نمی‌ماند. اگر مقصود بعض دوستان از تعبیر ترتب همین تحلیل است یعنی قبل از تراحم حفظی فعلیت هست، بعد از تراحم حفظی به جهت تراحم حفظی مصلحت تسهیل اهم است و فعلیت نیست اگر ترتب به این معنا است صحیح است اما اگر ترتب به این معنا است که فعلیت حکم واقعی کلاً از بین میرود در سایر موارد ترتب فعلیت حکم اولی بعد لاعصیان کلاً از بین میرود اینجا چنین نیست، بلکه فعلیت حکم واقعی همچنان وجود دارد شاهد بر آن هم حسن احتیاط است.

با این بیان که در حقیقت تتمیم نگاه شهید صدر است به نظر ما محذورات خطابی و محذورات لوازم الخطاب و محذور نقض غرض کلاً از بین می‌رود. لذا می‌گوییم احکام ظاهریه هر گونه که آن‌ها را تعبیر کنید بگویید جعل منجزیت یا جعل معذرت یا حکم مماثل یا اصول محرزه یا تعبد به عمل یا بناء عملی یا عمل بر طبق یکی از دو طرف شک یا هر چیز دیگر احکام حقیقیه مولویه هستند که جعل شده اند برای مکلف عند تردد در حکم واقعی و این احکام کلاً به دو شعبه تقسیم می‌شوند:

1- یا توسعه محدوده تکلیف برای مولا اهم است که وجوب احتیاط جعل میکند.

2- یا مصلحت دیگر مهم است در مقام مزاحمت که شارع مقدس دست از توسعه دایره تکلیف به جهت مصلحت اهم برمی‌دارد.

به نظر ما کلام مرحوم خوئی را با اندک توجیهی می‌توان بر همین معنا حمل نمود از لابلای کلماتشان استفاده میشود اینکه فرمودند احکام ظاهریه مصلحت در متعلقشان نیست در حقیقت همان تفسیر شهید صدر است که غیر از مصلحت واقع در اکرام زید وقتی مولا می‌گوید ده نفر را اکرام کن اکرام آن نه نفر دیگر هیچ مصلحتی ندارد اما این تعبیر که مصلحت فقط در جعل حکم است این تعبیر مسامحی است و مقصود ایشان این است که مصلحت در جعل حکم است برای حفظ واقع که همان کلام شهید صدر است.

همچنین کلام مرحوم آخوند که فرمودند طبق یکی از وجوهشان حکم ظاهری حکم طریقی است و حکم واقعی حکم حقیقی است و به ایشان اشکال کردند که حکم ظاهری طریقی باشد در مقابل حکم واقعی که حقیقی است یعنی حکم صوری و شکلی است و امثال لازم ندارد، خیر مقصود مرحوم آخوند هم این نیست بلکه مقصودشان از طریقی بودن حکم این است که حکم حقیقی مولوی ناشی از حب مولا است نهایت متعلقش مصلحت و مفسده مستقل ندارد و طریق به احراز واقع است و همان حرفی است که با عبارات دیگر مرحوم شهید صدر فرمودند.

بله این مشکل ملاکی در جعل حکم ظاهری را هم در جلسات بعد حل خواهیم کرد. مشکل ملاکی اینگونه تصویر شده که از جهتی حکم واقعی متعلقش مفسده دارد یا در موارد واجب الترتک مفسده بوده در متعلق، حال به هر دلیل مولا هر چند به جهت مقام تراحم و رجحان اهم بر مهم در حقیقت توسعه نداده دایره تکلیف را در بعض موارد، بلکه ترخیص جعل کرده و این ترخیص در حقیقت تفویت مصلحت واقعی می‌شود که از مولای حکیم قبیح است. پاسخش خواهد آمد.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

## پاسخ به محذور ملاکی

در مقام پاسخ به محذور و مشکل ملاکی چند طریق مطرح شده:

### طریق اول: تصویب اشاعره

به اشاعره نسبت داده شده که می‌گویند با قطع نظر از اماره در واقع حکم و مصلحتی نیست، قیام اماره سبب حدوث مصلحت و موجب جعل حکم است طبق اماره لذا واقعیتی غیر از مؤدای اماره نیست پس تفویت مصلحت و إلقاء در مفسده نشد.

عرض می‌کنیم: تصویب اشاعره هم محاذیر عقلی دارد هم مخالف اجماع و روایات ما است.

### طریق دوم: طریق معتزله

نسبت داده شده به معتزله که حکم واقعی هر چند با قطع نظر از اماره ثابت است اما قیام اماره موجب می‌شود مصلحت اقوائی در مؤدای اماره از مصلحت واقع حادث شود لذا عمل بر طبق اماره هیچ گاه موجب تفویت مصلحت نمی‌شود، مصلحت واقع بلکه بالاتر در مؤدای اماره هست.

عرض می‌کنیم: این بیان هم مخالف اجماع و روایات متواتر امامیه است.

### طریق سوم: مصلحت سلوکیه شیخ انصاری

طریق سوم: مصلحت سلوکیه است که مرحوم شیخ انصاری و به تبع ایشان مرحوم نائینی معتقدند که در متعلق اماره مصلحت نیست لو خالف الواقع بلکه خداوند به خاطر سلوک انسان طبق اماره هر مقدار به خاطر سلوک طبق اماره مصلحت واقع فوت شد خداوند آن مصلحت را به انسان می‌دهد لذا اگر اماره گفت نماز جمعه واجب است و مکلف اول وقت جمعه خواند سپس در وقت کشف خلاف شد که ظهر واجب بوده، نماز ظهر را دوباره می‌خواند اما مصلحت فضیلت اول وقت که فوت شده را به انسان می‌دهد به جهت سلوک بر طبق اماره اما اگر بعد وقت کشف خلاف شد نماز ظهر را قضا میکند و به جهت سلوک طبق اماره مصلحت وقت را به او می‌دهند و اگر کلا کشف خلاف نشد به جهت سلوک طبق اماره هم مصلحت وقت را به فرد می‌دهند هم مصلحت اصل عمل را.

عرض می‌کنیم: این طریق سوم هم قابل التزام نیست. زیرا اگر سلوک طبق اماره مشتمل بر مصلحتی است که واقع یا قسمتی از واقع را که فوت شده تدارک می‌کند شارع مقدس برای جاهل به حکم واقعی باید یک وجوب تخییری داشته باشد بگوید بر انسان عالم نماز ظهر واجب است و باید ظهر بخواند اما انسان جاهل به حکم واقعی مخیر است بین نماز ظهر و نماز جمعه، زیرا از جهتی فعلیت حکم واقعی ثابت است و از جهت دیگر می‌فرماید سلوک طبق اماره مصلحت فوت شده واقع را برای انسان می‌آورد پس اگر هم واقع هم ضد آن در صورت سلوک بر طبق اماره مصلحت واقع را دارد خداوند فقط واقع را واجب کند ترجیح بلامرجه است لذا هر دو باید بر فرد واجب باشد.

### طریق چهارم: تفویت واقع اقتضاء قبح ذاتی ندارد

تفویت واقع که قبح ذاتی ندارد بلکه اقتضاء قبح دارد، لذا اگر مصلحت اقوی در این تفویت باشد در مقام تراحم اشکالی ندارد مصلحت واقع فوت شود لأجل مصلحت اقوی که مصلحت تسهیل بر نوع است. شارع مقدس می‌بیند در جعل حکم ظاهری هر چند در بعض موارد مصلحت واقع فوت می‌شود اما سهولت بر مکلفین است دیروز اشاره کردیم وجوب احتیاط در جمیع موارد منجر به عسر و حرج و اختلال نظام می‌شود لذا در تراحم بین مصلحت تسهیل و مصلحت درک واقع و اهم بودن مصلحت تسهیل عقلا و عقلانیا اشکالی ندارد مصلحت تسهیل مقدم شود بر مصلحت واقع. لذا وجدانا می‌بینیم در موارد خاصه‌ای هم هر چند مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق یک حکم است با اذعان به مصلحت و مفسده به جهت مصلحت اهم شارع مقدس بر خلاف آن مصلحت و مفسده حکم می‌کند، لولا أن أشقّ علی أمتی لأمرتهم بالسواک. اینجا تراحم بین مصلحت سواک و محذور مشقت بر امت است. مبعوض‌ترین شیء حلال عند الله تعالی طلاق است به جهت جلوگیری از مفسده اهم تشریع میکند طلاق را.

تا اینجا محذورات خطابي، لوازم الخطاب و محذورات ملاكي در تعبد به ظن ذكر شد و پاسخ داده شد. لذا شبهه‌اي نيست در امكان وقوعي تعبد به ظن و عدم استحاله آن.