



## تقریر درس خارج اصول فقه آیت الله اراکی دامت برکته

مقرر	حجت الاسلام محمدعلی زحمت کش	جلسه	۳۰	تاریخ	۱۴۰۰/۰۸/۳۰
عنوان ۱	مقدمات تصدیقیه بحث حجج و امارات				
عنوان ۲	مبحث هفتم: علم اجمالی				
عنوان ۳	حجیت علم اجمالی در مقام امثال				
عنوان ۴	خاتمه مباحث علم اجمالی				
عنوان ۵	مطلب سوم: امثال اجمالی در صورت امکان امثال تفصیلی تبعدی				

در مطلب سوم از مطالب تکمیلی مباحث مربوط به امثال اجمالی بحث می کردیم و گفتیم در این مطلب سوم در این باره بحث می کنیم که بر مبنای محقق نائینی که امثال تفصیلی وجدانی را بر امثال اجمالی را مقدم می دانستند، آیا این تقدم را برای امثال تفصیلی تبعدی نیز قائلند یا خیر؟ که گفتیم بله، قائل هستند و بیان میرزای نائینی نیز اجمالا بیان شد. متن بیان ایشان را می خوانیم:

«هذا مضافا إلى ان الظن إذا كان معتبرا من قبل الشارع بإعطاء صفة الكاشفية والطريقة له فهو يكون قطعاً بالجعل، فيستقل العقل بتقدم الامثال التفصيلي بهذا القطع الجعلي على الامثال الإجمالي»<sup>۱</sup>

در جلسه گذشته گفتیم که این ایراد به ایشان گرفته می شود که معنای حجیت در چنین مواردی (اماره ظنیه)، منجزیت احتمال است. معنای حجیت اماره ظنیه این است که احتمال مطابقت با واقعی که در این اماره ظنیه وجود دارد، منجز است. بنابراین همانطوری که در موارد امثال اجمالی، محرک عبد به امثال، احتمال الامر است، در موارد قیام اماره ظنیه نیز محرک عبد به امثال، احتمال امری است که منجز است و کاری که دلیل حجیت انجام می دهد، تنجیز است.

ما بر این کلام اشکال گرفتیم و گفتیم اینگونه اشکال گرفتن، اشکال علی المبنا می شود؛ زیرا مرحوم نائینی، حجیت را به معنای تنجیز نمی داند؛ بلکه حجیت اماره ظنیه را به معنای تتمیم الطریقیه و الکاشفیه می داند؛ بنابراین نتیجه چنین می شود که عبد در موارد قیام اماره ظنیه، علم به امر دارد و وقتی علم به امر دارد، محرک او، همان امر است؛ نه احتمال الامر.

۱. اجود التقريرات؛ ج ۲، ص ۴۶ و ۴۷.

### اشکال دوم شهید رحمته الله علیه بر کلام میرزا رحمته الله علیه

با بیان دیگری می‌توان بر محقق نائینی اشکال وارد کرد که این اشکال، بر مبنای تفسیر حجیت به همان جعل کاشفیت و طریقت وارد خواهد شد. یعنی بعد از پذیرش مبنای میرزا در حجیت (که حجیت در نظرایشان به معنای متمم طریقت طریق ظنی و جعل الطریق الظنی، علماً است)، به کلام ایشان اشکال وارد می‌شود.

اشکال این است که همین علم تبعدی و طریقت تبعدی، به این دلیل محرک بوده و عبد را به سوی امثال و می‌دارد که منجز احتمال موجود فی البین است. اماره ظنیه، کاشفیت را تبدیل به علم می‌کند به این معنا که آنچه محرک عبد می‌شود، احتمالی است که در اماره ظنیه وجود دارد؛ یعنی علی‌رغم اینکه دلیل حجیت اماره، اماره و ظن را علم قرار داده است تبعداً، مع ذلک آنچه محرک عبد است، مطابقت این اماره با آن احتمال امرواقعی است و بازهم آنچه محرک عبد است، احتمال الامر است و چون محرک امر در اینجا، احتمال الامر است، و در امثال اجمالی نیز که محرک عبد، احتمال الامر است، آن دو در یک رتبه قرار دارند و امثال تفصیلی تبعدی، مقدم بر امثال اجمالی نخواهد بود.

دلیل اینکه در علم تبعدی نیز احتمال امر، محرک عبد است این است که اگر در موارد اماره ظنیه‌ای که حجت است و شارع آن را علم و یقین قرار داده است، عبد علم به مخالفت این اماره نسبت به واقع پیدا کند - مثلاً خبر واحدی است که شرایط حجیت آن نیز وجود دارد؛ در نتیجه علم تبعدی در اینجا وجود دارد و چون علم تبعدی است، منافاتی با قطع به مخالفت وجدانی ندارد - این اماره ظنیه دیگر محرکیت ندارد. و این کاشف است از اینکه اماره ظنیه بعد از اینکه علم تبعدی می‌شود نیز به دلیل اینکه علم تبعدی آن احتمال امر را منجز می‌کند، آن احتمال امر است که محرک عبد است؛ حتی در موارد قیام اماره ظنیه‌ای که تبعداً علم به شمار می‌آید.

به عبارت دیگر: قرینه این مطلب که در موارد علم تبعدی نیز آنچه محرک عبد است، احتمال امر است، این است که اگر این احتمال امر در موارد قیام اماره ظنیه وجود نداشته باشد، این اماره ظنیه‌ای که تبعداً علم به شمار آمده است از محرکیت می‌افتد؛ لذا معلوم می‌شود که محرکیت برای علم تبعدی بودن اماره نیست؛ بلکه ناشی از احتمال مطابقت این اماره ظنیه با واقع است و به تعبیر دیگر ناشی از احتمال الامر است که در این اماره ظنیه وجود دارد. این بیانی است که در تقریر دیگر استاد شهید آمده است.

### اشکال بر کام استاد شهید رحمته الله علیه

بر این تقریب نیز می‌توان اشکال گرفت که این تقریب نیز مبتنی بر مبنای میرزا نیست؛ بلکه این اشکال نیز اشکال مبنایی شده است. به این دلیل که این اشکال، مبتنی بر نظریه حق الطاعة است؛ زیرا مبتنی بر منجزیت احتمال است؛ و در نظریه حق الطاعة است که گفتیم احتمال، منجزیت دارد و قاعده براءت عقلی جاری نیست؛ اما اگر بنا را بر قاعده قبح عقاب بلا بیان بگذاریم، آنوقت بر مبنای میرزا که قائل است به اینکه حجیت اماره به معنای علم بودن اماره است، دیگر این علم که بیاید، منجزیت احتمال مخالف آن را کلاً از بین می‌برد؛ وقتی علم به مؤدای اماره ظنیه حاصل شد، احتمال مخالف این اماره کلاً از منجزیت می‌افتد و وقتی احتمال مخالف از منجزیت افتاد، آنچه محرک عبد می‌شود،

همین بیان و وصول است که به وسیله جعل اماره علماً بیان شده است؛ و وقتی بیان شد، آنوقت قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود.

به بیان دیگر، قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید که عقاب بدون بیان، قبیح است؛ حال اگر این اماره، بیان شد، دیگر عقاب بر مخالفت بر این اماره قبیح نیست؛ و قاعده عقاب بلا بیان در مخالفت از این اماره جاری نخواهد شد؛ زیرا این اماره بیان تعبدی است؛ یعنی این بیان شدنش است که آن را منجز می‌کند؛ در نتیجه این بیان شدنش است که به آن محرکیت می‌دهد. اگر این اماره بیان به شمار نمی‌آمد، دیگر این اماره محرکیت نداشت؛ زیرا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود و قاعده قبح عقاب بلا بیان، این اماره را از منجزیت می‌اندازد؛ زیرا ظن است و ظن بیان نیست. بنابراین بیان بودن اماره، از جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان جلوگیری می‌کند. این بیان بودن اماره، به معنای علم بودن اماره است؛ این بیان بودن اماره، تعبداً به وسیله شارع جعل شد و وقتی این علم بودن به وسیله شارع جعل شد، موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان را منتفی کرد و وقتی موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی شد، دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود؛ پس مؤمنی وجود نخواهد داشت؛ لذا محرکیت آن احتمال، از این بیان نشأت می‌گیرد. به عبارت دیگر: آن احتمال، محرک است؛ اما به شرط این بیان؛ یعنی چون این بیان آمد، آن احتمال محرکیت پیدا کرد و این بیان، بیان برامراست و این بیان برامر، خود آن امر را محرک قرار می‌دهد؛ نه احتمال الامر را.

خلاصه اینکه هنگامی که بیان بر حکم واقعی وجود داشت، این بیان بر حکم واقعی موجب می‌شود که خود حکم واقعی محرک باشد؛ نه احتمال آن. به عبارت دیگر مانند این است که شارع گفته باشد در مورد این اماره ظنیه، امر وجود دارد؛ پس در این صورت، آنچه محرک می‌شود، ذات الامر است؛ نه احتمال الامر؛ یعنی خاصیت جعل الظن، علماً این است که مؤدای ظن، می‌شود مثل اینکه خود آن مؤدا وجود دارد؛ نه اینکه احتمال آن مؤدا وجود دارد؛ زیرا احتمالش تبدیل به علم می‌شود.

#### اشکال ما بر کلام مرحوم میرزا رحمته الله

به نظر ما بیان مرحوم نائینی رحمته الله اشکال دیگری دارد که در گذشته بیان کردیم.

مرحوم نائینی در استدلال به تقدیم امثال تفصیلی تعبدی بر امثال اجمالی چنین فرمودند که محرکیت در امثال تفصیلی تعبدی، محرکیت از ذات الامر است و محرکیت در امثال اجمالی، محرکیت از احتمال الامر است؛ لذا رتبه امثال تفصیلی تعبدی، ذاتاً مقدم بر امثال اجمالی است.

در گذشته در نقد کلام میرزا مبنی بر تقدیم امثال تفصیلی وجدانی بر امثال اجمالی، بیانی داشتیم و گفتیم در موارد امثال تفصیلی وجدانی (یعنی در مواردی که علم به حکم واقعی وجود دارد) نیز ذات الامر محرک نیست؛ بلکه علم به امر است که محرک است. امر واقعی غیر متعلق علم (یعنی امر واقعی مجهول) که نمی‌تواند محرکیت داشته باشد؛ بلکه امر واقعی زمانی محرکیت دارد که علم به آن تعلق بگیرد؛ پس در موارد امثال تفصیلی وجدانی، آنچه محرک عبد به سوی امثال می‌شود، علم به امر است و علم به امر، در رتبه احتمال الامر قرار دارد؛ بنابراین هیچ تقدمی برای امثال تفصیلی وجدانی، بر امثال اجمالی وجود نخواهد داشت و هر دو هم رتبه‌اند.

در مانحن فیه نیز همین را می‌گوییم که در امثال تفصیلی تعبدی، بر فرض اینکه شارع، اماره را علم قرار دهد تعبداً، آنچه محرک است، علم به امر است که این علم تعبدی به امر نیز باز متأخر از ذات الامر است و هم رتبه با محرکیت احتمال الامر در موارد امثال اجمالی است؛ لذا گفتیم بین آنها تخییر عقلی وجود دارد و آنها هم عرض یکدیگرند؛ نه در طول یکدیگر؛ در اینجا نیز چنین است.

#### دلیل دیگر میرزا رحمته الله در تقدم امثال تفصیلی تعبدی بر امثال اجمالی

میرزا دلیل دیگری غیر از این دلیلی که بیان کردیم دارد که می‌فرماید حجیت اماره، شامل موارد امکان علم وجدانی نیز می‌شود یعنی هنگامی که شخص با اینکه می‌توانست از امام بپرسد، به خبر زراه عمل کند، باز هم این خبر زراه حجیت دارد و حجیت اماره، مشروط به عدم امکان تحصیل علم نیست. وقتی چنین شد، حجیت اماره در عرض علم تفصیلی وجدانی است؛ لذا اگر امثال تفصیلی وجدانی از امثال اجمالی مقدم بود، امثال تفصیلی تعبدی نیز مقدم بر امثال اجمالی خواهد بود زیرا امثال تفصیلی تعبدی، هم رتبه امثال تفصیلی وجدانی است. توضیح این مطلب را در آینده بیان خواهیم نمود ان شاء الله.

وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین