

# خارج اصول

استاد حجة الاسلام حاج شيخ محسن ملكى حفظه الله تعالى

موضوع: امارات

سال ۱۴۰۱ - ۱۴۰۲

حسين صاحبى

# بسم الله الرحمن الرحيم

## فهرست

## Contents

فهرست	۳
جلسه ۱	۹
جلسه ۲	۱۱
جلسه ۳	۱۳
جلسه ۴	۱۵
جلسه ۵	۱۷
جلسه ۶	۱۹
جلسه ۷	۲۱
جلسه ۸	۲۳
جلسه ۹	۲۵
جلسه ۱۰	۲۶
جلسه ۱۱	۲۸
جلسه ۱۲	۲۹
جلسه ۱۳	۳۲
جلسه ۱۴	۳۳
جلسه ۱۵	۳۵
جلسه ۱۶	۳۶
جلسه ۱۷	۳۷
جلسه ۱۸	۴۰

جلسه ۱۹	..... ۴۳
جلسه ۲۰	..... ۴۵
جلسه ۲۱	..... ۴۸
جلسه ۲۲	..... ۵۰
جلسه ۲۳	..... ۵۲
جلسه ۲۴	..... ۵۴
جلسه ۲۵	..... ۵۷
جلسه ۲۶	..... ۶۰
جلسه ۲۷	..... ۶۲
جلسه ۲۸	..... ۶۶
جلسه ۲۹	..... ۶۸
جلسه ۳۰	..... ۷۰
جلسه ۳۱	..... ۷۳
جلسه ۳۲	..... ۷۶
جلسه ۳۳	..... ۷۸
جلسه ۳۴	..... ۸۱
جلسه ۳۵	..... ۸۳
جلسه ۳۶	..... ۸۵
جلسه ۳۷	..... ۸۸
جلسه ۳۸	..... ۹۱
جلسه ۳۹	..... ۹۶

جلسه ۴۰	..... ۹۹
جلسه ۴۱	..... ۱۰۲
جلسه ۴۲	..... ۱۰۵
جلسه ۴۳	..... ۱۰۶
جلسه ۴۴	..... ۱۰۸
جلسه ۴۵	..... ۱۱۱
جلسه ۴۶	..... ۱۱۳
جلسه ۴۷	..... ۱۱۴
جلسه ۴۸	..... ۱۱۶
جلسه ۴۹	..... ۱۱۸
جلسه ۵۰	..... ۱۲۰
جلسه ۵۱	..... ۱۲۱
جلسه ۵۲	..... ۱۲۴
جلسه ۵۳	..... ۱۲۶
جلسه ۵۴	..... ۱۲۷
جلسه ۵۵	..... ۱۲۹
جلسه ۵۶	..... ۱۳۱
جلسه ۵۷	..... ۱۳۳
جلسه ۵۸	..... ۱۳۴
جلسه ۵۹	..... ۱۳۶
جلسه ۶۰	..... ۱۳۸

جلسه ۶۱	۱۴۰.....
جلسه ۶۲	۱۴۴.....
جلسه ۶۳	۱۴۵.....
جلسه ۶۴	۱۵۰.....
جلسه ۶۵	۱۵۳.....
جلسه ۶۶	۱۵۶.....
جلسه ۶۷	۱۵۹.....
جلسه ۶۸	۱۶۱.....
جلسه ۶۹	۱۶۳.....
جلسه ۷۰	۱۶۴.....
جلسه ۷۱	۱۶۵.....
جلسه ۷۲	۱۶۶.....
جلسه ۷۳	۱۶۹.....
جلسه ۷۴	۱۷۰.....
جلسه ۷۵	۱۷۲.....
جلسه ۷۶	۱۷۳.....
جلسه ۷۹	۱۷۷.....
جلسه ۸۰	۱۷۸.....
جلسه ۸۱	۱۸۰.....
جلسه ۸۲	۱۸۱.....
جلسه ۸۳	۱۸۲.....

جلسه ۸۴.....	۱۸۳.....
جلسه ۸۵.....	۱۸۶.....
جلسه ۸۶.....	۱۸۸.....
جلسه ۸۷.....	۱۹۰.....
جلسه ۸۸.....	۱۹۳.....
جلسه ۸۹.....	۱۹۶.....
جلسه ۹۰.....	۱۹۸.....
جلسه ۹۱.....	۱۹۹.....
جلسه ۹۲.....	۲۰۱.....
جلسه ۹۳.....	۲۰۳.....
جلسه ۹۴.....	۲۰۴.....
جلسه ۹۵.....	۲۰۵.....
جلسه ۹۶.....	۲۰۷.....
جلسه ۹۷.....	۲۰۹.....
جلسه ۹۸.....	۲۱۱.....
جلسه ۹۹.....	۲۱۳.....
جلسه ۱۰۰.....	۲۱۵.....
جلسه ۱۰۱.....	۲۱۸.....
جلسه ۱۰۲.....	۲۱۹.....
جلسه ۱۰۳.....	۲۲۱.....
جلسه ۱۰۴.....	۲۲۴.....

جلسه ۱۰۵.....	۲۲۶
جلسه ۱۰۶.....	۲۲۸
جلسه ۱۰۷.....	۲۳۰
جلسه ۱۰۸.....	۲۳۲
جلسه ۱۰۹.....	۲۳۴
جلسه ۱۱۰.....	۲۳۶
کتابنامه.....	۲۳۹



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و اله الطيبين الطاهرين.

جلسه ۱

**موضوع:** الأمارات / أحكام القطع / مقدمة

**مقدمه**

بعد ما تم البحث حول صغری قیاس الاستنباط و هو تشخیص الدلالات؛ در سالهای گذشته مبانی صغری استنباط احکام را بررسی کردیم بر طبق کفایه؛ دلالات را بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که دلالات بر دو قسمند: دلالات قطعی و دلالات ظنی.

بحث بعدی مباحث حجّیت و بحث از اعتبار و حجّیت ادله است؛ دلالات قطعی بر اساس نص تولید می‌شوند و احتمال خلاف در دلالات الفاظ وجود ندارد؛ و قد تبین ممّا ذکرناه که اهمّ مباحث دلالات در باب استنباط احکام، دلالات لفظیه است و اغلب دلالات لفظیه، ظنّیه هستند نه قطعیّه؛ نصوص در باب استنباط احکام زیاد نیستند؛ اکثر ادلّه لفظی ظهوراتند؛ مانند ظهور جمله‌ی شرطیه بر مفهوم، ظهور امر در وجوب، ظهور نهی در حرمت، ظهور مشتق در خصوص ما تلبس بالمبدأ فی الحال، ظهور لفظ کلّ در عموم، ظهور نکره در اطلاق و غیره.

ظهورات، در مباحث الفاظ مشخص شدند؛ اما این سؤال باقی می‌ماند که آیا ظهور برای استنباط مفید است یا نه؛ زیرا ظاهر، ظنّی است و در باب استنباط احکام به دلیل معتبر نیاز داریم که حجّت باشد؛ لذا باید سراغ مباحث حجّت برویم و از حجّیت ظهورات بحث کنیم؛ دلالت ممکن است لفظی باشند که اغلب دلالات نیز لفظی‌اند و ممکن است غیر لفظی باشند.

علی کلّ حال واسطه در استنباط احکام، دلالت است و این دلالت باید تأمین شود از جهت اعتبار و حجّیت؛ در مباحث الفاظ علم اصول به ظهورات رسیدیم و دیدیم که این ظهورات در استنباط احکام مهمّ هستند لکن ظنّی می‌باشند لذا باید ببینیم حجّت هستند یا نه.

لکن بحث فعلی مخصوص ظهورات نیست بلکه مانحن فیه یک بحث عامی است که هم شامل ظهورات و حتّی قطع می‌شود و هم جایی که نه قطعی هست و نه ظهوری مثل اصول عملیه که برای رفع تحیّر است؛ لذا مباحث حجت دو دسته می‌شود:

اول: دلالاتی که جنبه‌ی اثباتی دارند و ناظر به واقعند که از آنها تعبیر می‌شود به ادلّه‌ی اجتهادی یا ادلّه‌ی احرازی یا امارات.

دوم ادلّه‌ی فقهاتی که فقط رافع تحیّرند و احرازی نیستند؛ باید ببینیم اصول عملیه برای رفع تحیّر اعتبار دارند و می‌توانیم به آنها عمل کنیم یا اینکه هیچ نظری به واقع ندارند نه احتیاط نه براءت و نه استصحاب؛ بلکه اینها فقط موقعیت تحیّر را از بین می‌برند.

بتعبیر دیگر در مباحث قبل دلیلیّت تصوّری و صغروی ظهورات احراز شد؛ در این بحث می‌خواهیم تصدیق کنیم این دلیلیّت را؛ تا اینجا تصوّر بود و از اینجا تصدیق؛ و منطق همین است تصور و تصدیق.

یک محقّق حوزوی باید استفراغ وسع کند در علم اصول هم در تصوّرات هم در تصدیقات؛ در نتیجه به جایی می‌رسد که عقلش به او می‌گوید در زمان غیبت کبری باید وظایف را به همین شکل مشخص کنی و به آنها عمل کنی و بعد از اطمینان اگر کسی هم به تو مراجعه کرد با اطمینان به او بگویی که مثل تو عمل کند بعنوان مقلّد. این ساختار مباحث علم اصول است که بر اساس کلام مرحوم آخوند مقصد سادس را شروع می‌کنیم؛ تا اینجا ۵ مقصد را گذراندیم:

اول: اوامر.

دوم: نواهی.

سوم: مفاهیم.

چهارم: عام و خاص.

پنجم: مطلق و مقید.

تمام این پنج مقصد مباحث صغروی و تصویری بود و نتیجه‌اش این شد که «هذا ظاهر»؛ لکن به این مقدار برای استنباط کافی نیست بلکه باید اثبات کنیم «کلّ ظاهر حجة»؛ این یکی از مباحث مقصد ششم است. سیأتی.

## جلسه ۲

در آغاز مباحث حجّت چیزی که مورد توجّه قرار می‌گیرد تا ادامه‌ی بحث بر آن استوار گردد موضوعاتی است که باید بعنوان حجّت معرفّی شوند؛ برای بیان این موضوعاتی که حجّت محمول آنها واقع می‌شود، سیره‌ی محقّقین این بوده که در ابتدای بحث حجج، حالات مکلف را بررسی و تقسیم می‌کرده‌اند.

### تقسیم اول: شیخ انصاری

مرحوم شیخ می‌فرماید مکلف وقتی به موضوعی از جهت حکم توجّه می‌کند یکی از این سه حالت برایش اتفاق می‌افتد: یا قطع به حکم پیدا می‌کند یا ظنّ به حکم یا شکّ به آن.<sup>۱</sup>

شاید مهمترین کار و بهترین شکل تقسیم که در این زمینه در طول تاریخ اصول انجام شده همین تقسیم‌بندی شیخ است؛ البته این خیلی ثمره‌ی عملی ندارد و مانند تعریفات است؛ تقسیم نیز یکی از انواع تعریف است همانطور که در منطق خوانده‌ایم؛ لکن از باب ثمره‌ی علمی عرض می‌شود که به این تقسیم‌بندی اشکالاتی شده است.

### اشکال اوّل

ظنّی که در این تقسیم‌بندی فرموده‌اید چه ظنّی است شخصی یا نوعی؟ اگر ظنّ شخصی باشد این تقسیم بندی درست است ولی اگر ظنّ نوعی باشد صحیح نیست چون مستلزم تداخل است یعنی لازم می‌آید که ظنّ در این اقسام، قسیم شکّ نباشد؛ زیرا ممکن است مکلف در مورد حکم خاصّی اصلاً ظنّ نداشته باشد و شکّ داشته باشد ولی ظنّ نوعی وجود داشته باشد؛ نتیجه آن می‌شود که در جایی که ظنّ نوعی وجود دارد شکّ هم وجود

۱ فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۲، ص ۹.

دارد لذا تداخل در اقسام می شود و این ظنّ از شکّ کاملاً جدا نیست و فی الجمله باهم مخلوط می شوند؛ در حالیکه در هر تقسیمی، اقسام باید قسیم یکدیگر باشند و با هم خلط نشوند؛ در نتیجه ظنّ قسم مستقلّی نیست.

### اشکال دوّم

شکّ هیچگاه موضوع احکام نیست بلکه موضوع احکام عدم العلم است که ممکن است ظنّ غیرمعتبر یا وهم باشد؛ بنابراین این شکّ از ظنّ جدا نیست بلکه با ظنّ غیرمعتبر یا وهم مخلوط است؛ در نتیجه شکّ قسم مستقلّی نیست.

### اشکال سوّم

این اشکال که از صاحب کفایه است بحث تداخل بحسب مورد می باشد؛ گاهی مکلف به حکم واقعی شکّ شخصی دارد در حالیکه خبر معتبر نیز قائم شده است مثلاً شک دارد که نماز جمعه واجب است یا نه اما خبر واحد معتبر می گوید واجب است؛ وقتی مکلف شکّ دارد ولی دلیل معتبر وجود دارد دیگر اصل جاری نمی شود که بگوییم چون شکّ دارد اصاله البرائة جاری کنیم؛ بلکه چون خبر واحد هست باید به این دلیل معتبر عمل کنیم؛ این تداخل مجرای اصل است با مجرای دلیل و ظنّ؛ گاهی در موردی ظنّ شخصی به حکم دارد ولی ظنّش غیرمعتبر است لذا مجرای اصل است؛ بنابراین گاهی شکّ شخصی داریم ولی حکم ظنّ جاری می شود و گاهی ظنّ شخصی داریم ولی حکم شکّ جاری می شود؛ این تداخل در مورد است یعنی در موارد اجراء با هم تداخل می کنند.

محقق عراقی می گوید تقسیم بندی شیخ صحیح است و این اشکالات به آن وارد نیست لکن با تحلیل بنده نه با تحلیل آخوند؛ تقسیم ثلاثی ای که شیخ فرموده از باب خصوصیات است که قرار است تعلق بگیرد به این سه مورد؛ وجوب حجّیت، امکان حجّیت و امتناع حجّیت.

**استاد:** بتعبیر بنده آقا ضیاء می گوید تقسیم شیخ بر اساس مقولات ثانویه است نه اولیه؛ مقولات ثانویه یعنی وجوب و امکان و امتناع؛ یعنی تقسیم بندی نسبت به اینهاست نه نسبت به خود قطع و ظنّ و شکّ؛ و نه نسبت به

حجّیت و عدم حجّیت؛ بلکه وجوب حجّیت، امکان حجّیت و امتناع حجّیت؛ لکن این بیان خیلی بعید است زیرا در مانحن فیه بحث از وجوب و اینها نیست؛ معقولات ثانویه مربوط به مسائل عقلی است؛ اینها از مبادی علم اصولند نه از موضوعات آن؛ مانحن فیه بحث حجّیت و عدم حجّیت است به اینصورت که آیا قطع یا ظنّ حجت هست یا نه.

### تقسیم دوم

صاحب کفایه می‌فرماید تقسیم ثنائی است نه ثلاثی؛ و استاد ما که ثلاثی فرموده قابل دفاع نیست؛ مکلف وقتی توجّه می‌کند به حکم فعلی واقعی یا ظاهری، یا برایش قطع حاصل می‌شود یا نمی‌شود؛ اگر قطع حاصل شود فیها و الاّ باید به عقل مراجعه کند؛ اگر ظنّ دارد، از باب حکومت بخاطر دلیل انسداد عقل می‌گوید ظنّ بماهو ظنّ حجت است؛ و اگر شکّ دارد باید به اصول عملیه مراجعه کند.

### جلسه ۳

در منطق خواندیم که تعریف بر دو قسم است: تعریف به حد و رسم و تعریف به تقسیم؛ مانحن فیه یک تعریف است؛ می‌خواهیم اوضاع مکلف را تعریف کنیم؛ مکلفی که در مقام تحقیق فقه آل محمد است وقتی به موضوعی برخورد می‌کند از جهت کشف حکم، گاهی یقین به حکم پیدا می‌کند گاهی ظنّ و گاهی شکّ؛ تقسیمات مذکور در اینجا ثمره‌ی عملی ندارد لکن به تقسیمات مهمتر اشاره‌ای می‌شود.

عرض شد مرحوم شیخ مکلف را به سه قسم تقسیم می‌کند و مرحوم آخوند ابتداء به دو قسم تقسیم کرده است؛ مکلف یا قطع برایش حاصل می‌شود یا نمی‌شود؛ اگر حاصل نشد سراغ حکم عقل می‌رود که یا ظنّ دارد یا ندارد؛ اگر ندارد به اصول عملیه مراجعه می‌کند؛ اما آخوند تقسیم دیگری نیز دارد که خواهد آمد.

**استاد:** بنظر می‌رسد بهترین تقسیم، تقسیم محقق اصفهانی است:<sup>۱</sup> می‌فرماید: شخصی که به موضوعی از جهت حکم توجه می‌کند سه حالت دارد:

**اول:** طریق تامی برایش حاصل می‌شود و قطع پیدا می‌کند.

**دوم:** طریق غیرتامی برایش حاصل می‌شود مانند اماره و ظنّ پیدا می‌کند.

**سوم:** هیچکدام نه تام و نه غیر تام، و شکّ برایش حاصل می‌شود.

اما مهم در مانحن فیه آن است که بگوییم کسی که زمینه‌ی توجه به حکم شرعی دارد یا مجتهد است یا قریب به اجتهاد که می‌تواند احتیاط کند؛ بعد از توجه گاهی برایش قطع حاصل می‌شود که فیه؛ گاهی ظنّ حاصل می‌شود؛ این ظنّ ابتداء ظنّ مطلق است یعنی رجحان؛ مثلاً می‌داند قنوت در نماز یا سه مرتبه گفتن تسبیحات در رکعت سوم و چهارم رجحان دارد ولی سندی برایش پیدا نکرده است؛ این ظنّ مطلق است؛ بعد از فحص اگر دلیلی پیدا نکند قائل به انسداد شده و حجّیتش را از باب انسداد یا کشف می‌پذیرد؛ و اگر دلیلی پیدا کند، ظنّ خاصّ می‌شود؛ و گاهی شکّ دارد که باید به اصول عملیه مراجعه کند.

**قطع**

**حجّیت قطع**

اما در حجّیت قطع نظراتی وجود دارد:

**محقق اصفهانی**

حجّیت قطع که ذاتی است به این معنا نیست که ذاتیت حجّیت برایش جعل شده باشد یعنی مفاد کان ناقصه نیست؛ بلکه قطع نفس حجّیت و طریق و کشف است؛ مانند خود وجود که وجودیتش ذاتی است نه جعلی؛ لذا شارع نمی‌تواند حجّیت را برای قطع جعل کند یا از آن سلب کند.

<sup>۱</sup> نه‌ایة الافکار، العراقي، آقا ضیاء الدین، ج ۲، ص ۳۰.

## جلسه ۴

تبیین مِمّا ذکرناه محور مباحث آینده در سه موضوع ادامه می‌یابد: قطع، ظنّ و شکّ؛ مباحث حجّت یعنی پیدا کردن ادله‌ی اجتهادی و فقهاتی در ساحت قطع و ظنّ و شکّ؛ قرار است مباحث حجّت، تکلیف انسان قاطع، ظانّ و شاکّ را بحسب ادله‌ی مشخص کند و بگوییم در صورت قطع چه چیزی حجت است، در فرض ظنّ چه چیزی و در فرض شکّ چه؛ مورد اوّل قطع است؛ گفتیم طریقت قطع ذاتی است؛ قطع عین طریقت و مفادّ کان تامّه است؛ قطع یا هست یا نیست؛ لذا بحث از قطع جزء مسائل علم اصول نیست و مباحث قطع مباحث اصولی نیستند زیرا مسالهی اصولی عبارت است از مسالهی که نتیجه‌اش قطع به حکم شرعی است اما قطع خودش حکم شرعی است نه نتیجه‌اش؛ لذا واسطه در اثبات ندارد؛ قیاس اقترانی حمله‌ی شکل اوّل در آن وجود ندارد؛ مسائل علم اصول صغری و کبری دارد؛ ولی در قطع، صغری و کبری وجود ندارد؛ از این باب مباحث قطع بیشتر به علم کلام شباهت دارد مثلاً حکم موافقت و مخالفت با قطع؛ و می‌توان گفت از مبادی علم اصول یا از مبادی استنباط است که در همان مبادی کار تمام می‌شود. مباحث قطع در سه جهت خلاصه می‌شود؛

**جهت اوّل:** طریقت قطع ذاتی است.

**جهت دوّم:** حجّیت قطع؛ حجّیت یعنی منجزیت و معذّریّت؛ اگر قطع مطابق با واقع باشد منجز تکلیف است و اگر مخالف با واقع باشد معذّر است.

**جهت سوّم**

آیا شارع می‌تواند از عمل به قطع منع کند یا نه.

جهت اوّل بحث شد و تمام شد؛ اما در جهت دوّم سه نظریّه وجود دارد:

**اوّل محقق اصفهانی**

حجّیت قطع ثابت است به بناء عقلاء برای حفظ نظام؛ چون اگر حجّیت قطع را نپذیریم مستلزم اختلال در نظام است؛ برای حفظ نظام زندگی بشر، باید انسانها بر اساس قطعشان عمل کنند و معذّر و منجز است؛ و حجّیت قطع

از قضایای مشهوره است؛ در منطق خواندیم که قضایای مشهورات به بناء عقلاست و شارع آن را امضاء کرده است.

### دوم:

عقل می گوید قطع حجّت است؛ همانطور که عقل می گوید العدل حسن و الظلم قبیح.

### سوم

حجّیت قطع از لوازم حکم عقل است نه خود حکم عقل.

شخصیتی که باید نامش در مباحث علم اصول برده شود در بین متأخرین سده‌ی اخیر که زحمت فراوانی کشیده در فقه و اصول، حضرت آیت الله خوئی رضوان الله تعالی علیه می باشد؛ محقق خوئی نظریه‌ی اوّل و دوم را مخدوش دانسته و ملتزم شده به مبنای صاحب کفایه.

### اما ردّ نظریه‌ی اوّل

اوّلاً حجّیت قطع و لزوم عمل بر طبق قطع، در زمانی هم که عقلانی نباشند ثابت است از زمان حضرت آدم و حواء که عقلانی نبوده تا بگوئیم به بناء عقلاست.

ثانیاً اوامر شرعی همه در حفظ نظام نقش ندارند که بگوئیم قطع باید حجت باشد تا اختلال نظام پیش نیاید؛ در معاملات چرا ولی در عبادات خیر؛ در نتیجه ملاک حجّیت قطع، بناء عقلاء یا اختلال نظام نیست.

### اما ردّ نظریه‌ی دوم

شان عقل، حکم نیست بلکه ادراک است؛ عقل فقط اطلاع پیدا می کند و درک می کند و می فهمد؛ حال یا مطابق با واقع هست یا نیست؛ معذّریّت و منجزیّت دو حکم وضعی اند؛ عقل حکم نمی کند به این دو؛ البتّه وقتی انسان قطع پیدا کرد و دید نفعش در عمل به آن است و اگر عمل نکند ضرر می کند عمل می کند تا ضرر نکند و به منفعت برسد؛ سپس ایشان توسعه می دهد و می فرماید این اختصاص به انسانها ندارد حتّی حیوانات نیز گویا به چیزی که قطع می کنند بر طبق آن عمل می کنند چون عملکرد حیوانات نیز بر اساس ادراکاتشان است؛ پس صرف



درک کردن چیزی، حکم تولید نمی‌کند؛ البته عمل تولید می‌کند برای دفع ضرر یا جلب منفعت و این بر اساس غریزه است نه عقل و حکم تکوینی است نه تشریعی؛ عقل اگر هم حکم کند حکم تکوینی است نه تشریعی. در نتیجه حجّیت قطع از لوازم درک عقل است یعنی بعد از آنکه طریقت قطع ذاتی است و عقل یک واقعی را درک کرد لازمه‌ی این درک آن است که عقل می‌گوید اگر مخالفت کنی مستحقّ عقوبت هستی؛ این لازمه‌ی حکم عقل است به طریقت؛ و معنایش این است که هرگاه قطع پیدا کردی به چیزی، آن قطع برای تو حجّت است و حجّیتش به اینصورت است که اگر قطع موافق با واقع بود، منجز است و اگر مخالف بود، معذّر است؛ این لازمه‌ی حکم عقل است؛ خود حکم عقل، فقط طریقت است؛ هر چیزی در این عالم لازمه‌ای دارد مثلاً چراغ که روشن می‌شود لازمه‌اش این است که دیگر فضا تاریک نیست؛ عقل فقط درک می‌کند و انسان را می‌رساند به اینکه الان در عالم واقع هستی و لازمه‌اش این است که اگر مخالفت کنی مستحقّ عقوبت هستی و اگر موافقت کنی مستحقّ ثواب؛ در نتیجه قطع اگر موافق با واقع بود منجز است و اگر مخالف واقع بود معذّر است.

جلسه ۵

### حجیت

### رد فرمایش محقق خوئی

بنده بعنوان تأمل در فرمایشات این شخصیت بزرگ عرض می‌کنم: فرق است بین طریقت و حجّیت؛ زیرا طریقت عبارت است از کاشفیت و ارائه و نشان دادن واقع؛ و گفته شد که طریقت در ذات قطع وجود دارد یعنی قطع خودش بذاته طریق است و اینطور نیست که قطع شیئی و طریقتش شیئی دیگر باشد؛ طریقت برای قطع مفادّ کان تامه است؛ إذا حصل القطع حصلت الطریقیة؛ می‌توانیم بحمل اولی ذاتی به قطع بگوییم طریق؛ اصلاً مفهوم و ذاتش طریقت است.

اما حجّیت عبارت است از یک مرکّب از دو حکم وضعی (معذّرت و منجزیت) و یک حکم تکلیفی عقلی (لزوم عمل بر طبق قطع)؛ معذّرت وقتی است که حکم مخالف وقع باشد و منجزیت وقتی است که موافق واقع باشد.

بنابر این حجّیت مرکّب است ولی طریقت بسیط است؛ حجّیت حکم است ولو از باب قاعده‌ی «نتیجه تابع اخسّ مقدمات است» یعنی حجّیت که مرکّب است از دو حکم وضعی و یک حکم عقلی، ممکن است محقق خوئی بفرماید عقل حکم نمی‌کند بلکه درک می‌کند؛ بنابراین سوّمی حکم نیست ولی معذّریّت و منجزیّت همه می‌گویند حکمند؛ در نتیجه طریقت حکم است بخاطر وجود معذّریّت و منجزیّت؛ و اگر حکم است نیاز دارد به جعل و اعتبار؛ مرحوم آقای خوئی برای ردّ نظریّه‌ی اوّل و دوّم فرمود در باب حجّیت حکم و جعل وجود ندارد.

اما اگر گفتیم حکم است نیاز به جعل دارد؛ نهائیه در بحث قطع، عقل می‌گوید توکه قطع داری به حرمت خمر، اگر با این قطع مخالفت کنی استحقاق عقوبت داری؛ سلّمنا که این نیز درک است و حکم نیست؛ اما معذّریّت و منجزیّت حکم است و نیاز به اعتبار دارد؛ شاید محقق خوئی بفرماید اینها لازمه‌ی درک عقل است کما قال به الآخوند؛ عرض می‌کنم اگر لازمه‌ی درک هم باشد به هر حال حکم است بلا خلاف و حکم نیاز به حاکم دارد که در اینجا عقل است؛ محقق اصفهانی می‌فرماید حاکم در اینجا بناء عقلاست؛ و هر حکمی ملاک می‌خواهد و ملاک در اینجا اختلال نظام است؛ می‌فرماید: بحث حجّیت از مشهورات و بر پایه‌ی بناء عقلاست؛ چون اگر حجّیت نباشد اختلال نظام لازم می‌آید.

محقق خوئی فرمود در زمان حضرت آدم نیز قطع حجّت بود ولی بناء عقلاء وجود نداشت چون عقلائی نبودند و اختلال نظام هم نمی‌شد چون نظام یعنی نظم اجتماعی و آن زمان اجتماعی نبود. در اینجا دو نکته را باید مد نظر قرار بدهیم:

### اوّل

مسأله‌ی حجّیت قطع یک قضیه‌ی حقیقیه است نه خارجیّه؛ قضیه‌ی حقیقیه موضوعش گاهی وجود خارجی دارد و گاهی ندارد؛ بتعبیر دیگر قضیه‌ی حقیقیه گاهی موضوعش فرضی است؛ امام یک کبرای کلی را فرموده و در آن زمان یک موضوع داشته و بعدها افرادش اضافه شده‌اند؛ قضیه‌ی حقیقیه اقتضائی است یعنی عالم واقع را بیان می‌کند؛ حجّیت قطع را بخواهیم بازیابی کنیم باید در یک جامعه تصوّر شود؛ اگر حجّیتش را نپذیریم نظم جامعه مختل می‌شود.

## دوم

بحث استفاده از قطع در شریعت، بعد از آمدن شرایع و ادیان است نه زمان آدم؛ در آن زمان سالبه به انتفاء موضوع است؛ مانحن فیه بحث استفاده از قطعی است که در حریم احکام شرعی است نه هر قطعی و آن مربوط به زمانی است که شرائع آمده‌اند؛ لذا می‌گوییم عمل نکردن به قطع مستلزم اختلال نظام است و اکثر موارد قطع اجتماعی و حق الناسی است.

مؤید دیگر بحث حسن و قبح ظلم و عدل است؛ کی ظلم قبیح است و عدل حسن؟ وقتی اجتماعی باشد؛ اصلاً عدالت و ظلم در رابطه‌ی انسانها با هم است.

## جلسه ۶

## تجری

کلام محقق خوئی طوری بود که گویا کلام محقق اصفهانی خیلی مسخره بنظر آمد از باب اینکه در زمان حضرت آدم جمع عقلائی وجود نداشته لذا بناء عقلاء هم نبوده است؛ لذا باید بگوییم حجّیت از لوازم درک عقل است؛ لکن گفتیم که می‌توان سخن محقق اصفهانی را طوری ترسیم کرد که حجّیت عقل به بناء عقلاء باشد به انگیزه‌ی حفظ نظام معیشتی بشر نه نظریه‌ی سوّمی که محقق خوئی انتخاب کرد.

معنای این سخن آن است که منجزیت و معذّرت برای قطع مجعولند بخلاف طریقت که ذاتی است؛ محقق اصفهانی در نهاییه الافکار<sup>۱</sup> تصریح می‌کند که منجزیت و معذّرت جعلی هستند؛ اما اگر عقلی باشند دیگر قابل جعل نیستند بلکه از لوازم عقلی هستند؛ بنابراین منجزیت و معذّرت یا حجّیت برای عقل مجعول است به حکم بناء عقلاء چون اگر نباشد اختلال نظام پیش می‌آید؛ اگر انسانها به قطعشان عمل نکنند زندگی اجتماعی مختل می‌شود.

<sup>۱</sup> نهاییه الافکار، العراقي، آقا ضیاء الدین، ج ۲، ص ۵.

با این بیان می‌توان مصالح برقرار کرد بین فرمایش این دو بزرگوار به اینصورت که محقق اصفهانی که فرموده حجّیت مجعول است به بناء عقلاء، منظورش عنوان منجزیت و معدّریّت است؛ اما محقق خوئی طریقیّت در ذهنش بوده که با منجزیت و معدّریّت فرقی ندارد است و از لوازم حکم عقل است؛ اما محقق اصفهانی طریقیّت را جدا کرده و منظورش فقط منجزیت و معدّریّت است لذا می‌گوید مجعول است؛ لکن این بحث ثمره‌ی عملی ندارد و فقط ثمره‌ی علمی دارد.

علی کلّ حال قطع منجز و معدّر است یعنی کسی که به قطعش عمل کند مؤاخذه نمی‌شود بلکه مدح می‌شود؛ و مخالفت با قطع اشتباه است.

### تجری

آیا مخالفت با قطع جائز است یا نه با توجه به اینکه احتمال دارد که مخالف واقع باشد؛ محقق خوئی می‌فرماید مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۸

این بحث منحصر به قطع نیست بلکه شامل هر حجّت شرعی می‌باشد مانند اماره یا حتّی اصل عملی؛ مثلاً کسی که علم دارد این مایع خمر است و خمر حرام است اگر بنوشد و بعد معلوم شود خمر نیست؛ یا با بینه یا استصحاب معلوم شود که خمر است؛ یا احتمال بدهد چیزی حرام است و قبل از فحص مرتکب شود؛ این تجرّی است چون در شبهه‌ی تحریمیه قبل از فحص باید احتیاط کند.

اما چرا تجرّی در باب قطع مطرح شده است؟ زیرا ظاهرترین و واضحترین حجت الهی برای احکام، قطع است و الا اماره‌ی ظنیه و اصول عملیه نیز از نظر ملاک با قطع یکی هستند.

### ان قلت

احکام ظاهری مجعولند برای زمان شک؛ مثلاً اصول عملیه مربوط به حالت شک است؛ وقتی قطع پیدا کنی موضوع حکم ظاهری از بین می‌رود و تجرّی معنا ندارد؛ بنابراین تجرّی در رابطه با احکام ظاهری جاری نیست.

### قلت

این سخن طبق مسلک سببیت صحیح است که مستلزم تصویب است؛ ما قائل به طریقت هستیم نه سببیت؛ در باب طریقت ملاک فقط حجّیت است؛ و حجّیت هم برای قطع هست هم برای ظن هم برای اصل؛ لذا گفتیم نباید با حجّت مخالفت کرد؛ چه با حجّت قطعی و چه حجّت ظنی علم داشته باشی باید عمل کنی و نباید مخالفت کنی؛ هر دو حجّت است ولو کشف خلاف شود؛ عنوان تجرّی به حالت نفسانی انسان مربوط است که به چیزی معتقد شده و با اعتقاد خودش مخالفت می‌کند؛ لذا می‌گوییم تجرّی قبح فاعلی دارد نه فعلی.

بله طبق مبنای سببیت، با کشف خلاف، سببیت از بین می‌رود ولی طبق مبنای طریقت همانطور که قطع طریق است ظنّ نیز طریق است و اصل عملی نیز حجّت است؛ در نتیجه تجرّی مختصّ به قطع نیست؛ تجرّی یعنی مخالفت با اعتقاد به حجّت.

جلسه ۷

### حکم تجرّی در اصول

تجرّی در اصول چه جایگاهی دارد؛ این بحث دو مقام دارد:

**مقام اوّل:** حرمت فعل متجرّی به؛ کسی که قطع دارد این مایع خمر است اگر بنوشد و ببیند خمر نیست بلکه آب است، آیا شرب این مایع حرام است یا نه؟

**مقام دوّم:** استحقاق عقاب برای شخص متجرّی؛ با فرض اینکه در مقام اوّل قائل شدیم شرب این مایع حرام نیست، آیا تجرّی موجب استحقاق عقاب از باب هتک حرمت مولا می‌باشد یا نه؟ حکم را می‌دانسته که خمر حرام است و موضوع را شناسایی کرده و قطع پیدا کرده که این مایع حرام است و نباید می‌آشامید؛ آیا بخاطر خود تجرّی مستحقّ عقوبت هست یا نه؟

اما مقام اوّل دو جهت دارد:

**جهت اوّل**

حرمت فعل متجرّی به بخاطر خود ملاک حرمت است؛ یقین دارد که خمر حرام است و یقین دارد که این مایع حرام است بنابراین دلیل شرعی می‌گوید لا تشرب و ملاکش حرمت واقعی است که خمر دارد و نتیجه بگیریم که لا تشرب الخمر اطلاق دارد هم شامل خمر واقعی می‌شود که مطابق واقع است و هم شامل مقطوع الخمریه که مخالف واقع است؛ ملاک حرمت فعل متجرّی به همان ملاک حرمت واقعی است؛ در نتیجه اطلاقاتی مانند لا تشرب الخمر بعنوان یک دلیل لفظی می‌گوید این مایع رانیاشام! که هم شامل خمر واقعی است هم شامل مقطوع الخمریه.

### جهت دوم

ملاک حرمت فعل، تجرّی و تمرد و خبث باطنی است؛ حرمت در جهت اوّل مدلول لفظی است؛ لا تشرب الخمر اطلاق دارد؛ ولی در جهت دوم مدلول عقلی است؛ کسی که یقین دارد این مایع خمر است با نوشیدنش تجرّی و طغیان کرد؛ تمرد و سرکشی این فعل را تبدیل می‌کند به یک فعل قبیح و حرام.

### تفاوت این دو جهت

جهت اوّل که مدلول لفظی است فقط یک مورد دارد و آن شبهه‌ی موضوعیه است؛ یعنی موردی که مکلف یقین دارد این مایع خمر است و می‌نوشد ولی آب است این اشتباه در تطبیق است در موضوع خارجی؛ این جهت اوّل است چون لا تشرب الخمر اطلاق دارد؛ اما شبهه‌ی حکمیه را شامل نمی‌شود مثلاً کسی که یقین دارد شرب تنن حرام است ولی سیگار می‌کشد و بعد می‌فهمد شرب تنن حرام نیست؛ جهت اوّل این را شامل نمی‌شود چون خطاب وجود ندارد زیرا شرب تنن حرام نیست.

ولی جهت دوم شبهه‌ی موضوعیه و حکمیه هر دو را شامل می‌شود زیرا تمرد در هر دو وجود دارد.

### حکم این دو جهت

#### حکم جهت اوّل

برای اثبات این مدّعا باید سه مقدّمه را بپذیریم:

#### مقدّمه اوّل

متعلق تکلیف باید مقدور باشد؛ این امری بین است؛ تکلیف چه امر چه نهی چه اثباتی و چه سلبی فقط به امری تعلق می‌گیرد که مقدور مکلف باشد؛ **إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل.**

### مقدمه دوم

آنچه موجب حرکت عضلات و انجام فعل می‌شود، قطع است؛ چون یقین می‌کند که این مایع خمر است از آن دور می‌شود یا یقین دارد که آب است به طرفش می‌رود؛ پس محرک تکوینی برای انجام یک فعل، اعتقاد و قطع است؛ مخالفت و موافقت با واقع نقشی در محرکیت ندارد.

### مقدمه سوم

متعلق تکلیف، فعل ارادی است نه اجباری یا اضطراری؛ لذا حدیث رفع تکلیف را از این موارد برمی‌دارد؛ بنابراین مکلف فعلی را انتخاب می‌کند که برایش منفعت دارد یا فعلی را ترک می‌کند که برایش ضرر داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به این سه مقدمه نتیجه می‌گیریم که موافقت و مخالفت با واقع، نقشی در حرمت فعل ندارد؛ تنها چیزی که باعث حرمت یک فعل می‌شود واقع است لذا چون اعتقاد داشت به اینکه این خمر است و با قدرت و اختیار انجام داد، محرک او بر انجام فعل، قطع است که فعل را مقطوع الخمریه می‌کند و مقطوع الخمریه حرام است.

در باب اجتماع امرونی این بحث بود که آیا از عنوان چیزی به معنوی سرایت می‌کند یا نه؛ در اینجا باید بگوییم سرایت می‌کند؛ عنوان مقطوع الخمریه حرام است و شرب آب را حرام می‌کند.

### جلسه ۸

محقق خوئی از این استدلال جواب می‌دهد **كما هو الحق**؛ می‌فرماید این مقدمات تام نیستند که منجر شوند به اینکه آب خوردن حرام شود.

### اما جواب نقضی

اولاً بحث تجزّی مخصوص محرّمات نیست بلکه شامل واجبات نیز می‌باشد؛ طبق این استدلال اگر کسی خیال کند وقت نماز داخل شده و نماز بخواند و بعد بفهمد وقت نماز نبوده باید بگوییم قطع به وقت باعث می‌شود نماز واجب شود و مجزی باشد و اعاده و قضاء نداشته باشد و لم یقل به احد؛ پس قطع به چیزی واقع آن را تغییر نمی‌دهد.

### اما جواب حلّی

احکام شریعت دارای مصالح و مفاسدی است و این مصالح و مفاسد در خود افعال است؛ موضوع علم فقه، فعل مکلف است؛ افعال باید مصلحت و مفسده داشته باشند تا موضوع احکام باشند؛ فعلی که مصلحت داشته باشد واجب یا مستحب می‌شود و فعلی که مفسده داشته باشد حرام یا مکروه می‌شود؛ مثلاً الصلاة ذات مصالح کثیره فتجب اتیانها؛ الخمر ذو مفاسد کثیره فیحرم شربه؛ حرمت باید سراغ فعل برود بحمل شایع صناعی یعنی فعلی که مفسده تولید می‌کند؛ و وجوب باید سراغ فعلی برود که مصلحت تولید می‌کند؛ اراده و علم و یقین آلی هستند و در موضوع احکام نقشی ندارد؛ آنچه باعث مفسده است شرب خمر واقعی است و آنچه باعث مصلحت است نماز در وقت واقعی است؛ مقطوع الخمریه در فقه جایگاهی ندارد (البته از نظر اخلاقی بحث دیگری است) لذا می‌گویند القطع اما منجز او معذر.

بنابراین مخالفت و موافقت با واقع نقشی در تکلیف شرعی ندارد؛ تکلیف به موضوع واقعی تعلّق می‌گیرد؛ اگر کسی به واقع رسید فیها و الا معذور است؛ لذا عنوان مقطوع الخمریه باعث حرمت نوشیدن آب نمی‌شود؛ باید ببینیم نظام فقه بر چه چیزی بسته شده است؟ بر مصالح و مفاسد؛ احکام به دو چیز وابسته است: اول: فعل خارجی بحمل شایع صناعی؛ دوم: مصلحت و مفسده.

جهت اول از مقام اول تمام شد.

### جهت دوم

جهت دوم بحث این بود که حرمت فعل بخاطر تجزّی و تمرد باشد؛ یعنی تجزّی و تمرد آنقدر بد است که شرب آب را حرام می‌کند؛ بتعبیر دیگر عنوان در معنون تأثیر می‌گذارد و در نتیجه تعدّد عنوان باعث تعدّد معنون



می‌شود؛ این را در بحث اجتماع امرونی بحث کردیم و بعضی قائلند که تعدّد عنوان باعث تعدّد معنوی می‌شود و باعث می‌شود که اجتماع امرونی جائز باشد؛ مثلاً صلاة در دار غصبی یک عنوان صلاتیت دارد و یک عنوان غصبیت؛ لذا هم صلاة است و هم غصب؛ بنابراین عنوان می‌تواند باعث انتقال حرمت به فعل متجری به شود.

#### جلسه ۹

به وجوهی تمسک شده که فعل متجری به حرام است بخاطر تجری و تمرّد؛ یعنی خوردن آب اولاً وبالذات حلال است ولی بخاطر تجری ثانیاً وبالعرض حرام است؛ بخلاف جهت اول که اولاً وبالذات حرام می‌شد چون مشمول اطلاق ادله‌ی لفظی می‌شد.

#### جواب

جهت دوم دو وجه می‌تواند داشته باشد:

**وجه اول:** عنوان تجری فعل را حرام می‌کند.

#### جواب

مصلحت و مفسد از امور تکوینی هستند که به نفس فعل تعلّق می‌گیرند یعنی خود فعل در عالم تکوین مفسده دارد بنابراین از نظر شرع، افعال دارای مصلحت و مفسده هستند و این مصالح و مفاصد در عالم تکوین در خود فعل تعبیه شده‌اند؛ شرب خمر مفسده دارد و صلاة مصلحت دارد؛ قطع و عدم قطع مکلف نقشی در مصلحت و مفسده ندارد گرچه در تنجیز و تعذیر دخالت دارد؛ عنوان قطع وقتی به خمریت تعلّق گرفت واقع آن مایع را که تغییر نمی‌دهد؛ قطع مثل یک چراغ است که اطراف را روشن می‌کند و نشان می‌دهد ولی موجودات اطراف را که تغییر نمی‌دهد؛ بنابراین وقتی آب را قطع پیدا می‌کنیم که سم است، آیا تبدیل به سم می‌شود؟ به چه دلیل بگوئیم شرب آب حرام است؟ آیا آب خوردن دارای مفسده‌ی خمر می‌شود؟ مثل اینکه اگر با نور چراغ رنگ دیوار را اشتباه تشخیص دادیم رنگ دیوار تغییر کند و به همان رنگی در بیاید که ما فکر کردیم؛ بنابراین قطع یک پدیده‌ای است اعتقادی و قطع ایجاد شده در درون انسان، تکوینیات را تغییر نمی‌دهد.

**وجه دوم:** تجزّی کاشف از سوء سریره و خبث باطن است؛ کسی که قطع دارد این مایع خمر است و می نوشد در مقام سرکشی و مخالفت با مولا است؛ و این سرکشی فعل او را قبیح می کند بخاطر قاعده‌ی ملازمه. مورد قبل از باب عنوان بود اینجا از باب طغیان است.

### جواب

بله تجزّی حاکی از خبث سریرت است؛ اما اینکه باعث شود فعل قبیح شود، اوّل الکلام؛ در اینجا اتیان فعل، کاشف از سوء سریرت است (فعل کاشف است و سوء سریرت منکشف است) هیچگاه قبح منکشف، باعث قبح کاشف نیست و حسن منکشف، باعث حسن کاشف نمی شود؛ و الاً باید بگوییم بخاطر قبح ذات مکلف، این فعل نیز قبیح است بحکم عقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع؛ آیا کسی که ذات بدی دارد آب خوردنش قبیح می شود؟ سلّمنا که قبیح شود، قانون کلما حکم به العقل حکم به الشرع در اینجا جاری نیست؛ در همینجا باید این قانون را بررسی کنیم. سیّاتی انشاء الله.

### جلسه ۱۰

کلما یحکم العقل بقبحه یحکم الشرع بحرّمته؛ گفتیم این قانون ملازمه با دو وجه لحاظ می شود: اِنّی و لَمّی.

### وجه اوّل: لم

ملازمه بر اساس ادراک عقل است لذا باید شرعاً نیز حرام باشد چون احکام مبتنی بر مصالح و مفاسدند؛ اگر عقل مصلحت و مفسده را درک کند پس حکمش بخاطر مصلحت و مفسده است پس شرع نیز باید حکم کند. این وجه باطل است زیرا عقل مصلحت و مفسده افعال را درک نمی کند؛ این دین الله لایصاب بالعقول؛ البتّه بصورت موجبة جزئیه چیزهایی را می تواند درک کند لکن این قاعده نیست؛ قانون ملازمه اگر عقلی باشد نباید تخصیص بخورد؛ بنابراین اگر این قانون بخواهد از باب لم ثابت شود باید عقل مصالح و مفاسد احکام را درک کند ولی نمی تواند درک کند بنابراین ثابت نمی شود.

### وجه دوم: اِنّ

عقل معلول را درک می‌کند مانند حسن اطاعت، حسن انقیاد، قبح معصیت و قبح تجرّی؛ اینها اِنّی و معلولی هستند؛ یعنی چون حکم خدا آمده من در برابر آن منقاد می‌شوم؛ انقیاد متفرّع بر وجود حکم است پس معلول است.

این درک عقلی فرع ثبوت حکم شرعی است و قاعده‌ی ملازمه ربطی به این مقام ندارد زیرا این قاعده می‌خواهد بعد از حکم عقل به حسن یا قبح، حکم مولوی شارع را کشف کند؛ در مانحن فیه درک عقل کافی است؛ عقل می‌گوید اطاعت حسن است و معصیت قبیح است؛ حکم عقل کافی است برای بعث و انقیاد یا زجر و عدم تجرّی؛ اگر بگوئیم کافی نیست، حکم شارع نیز فائده ندارد چون شرع هم همان حرف عقل را می‌زند.

محقّق خوئی می‌فرماید ممکن است بگوئیم در مانحن فیه نیاز به حکم شرعی نداریم و تجرّی حرمت شرعی ندارد؛ اما به وجه دیگری غیر از لَمْ و اِنّ؛ قبح شرعی به دو صورت تصوّر می‌شود:

**اول:** قبح اختصاص دارد به تجرّی اصطلاحی که با قطع خودش مخالفت می‌کند و خلاف واقع کشف می‌شود.

**دوم:** بگوئیم قبح تجرّی مخصوص تجرّی اصطلاحی نیست بلکه اعمّ است و شامل معصیت نیز می‌باشد چون هردو تمرد و جسارت است.

اما صورت اول نیاز به حکم شرعی ندارد چون خود عقل می‌گوید که قبیح است.

اما صورت دوم عقل می‌گوید تمرد از حکم مولا قبیح است؛ آیا این برای بعث و زجر کافی است؟ اگر بگوئیم کافی است فبها؛ ولی اگر بگوئیم کافی نیست باید ببینیم مخالف واقع هست یا نه؛ یعنی مولا بگوید در صورتی که قطع تو مخالف با واقع است حرام است که مرتکب شوی؛ این به بحث قدرت بر می‌گردد؛ تکلیف شرعی باید مقدور برای مکلف باشد و یکی از شؤون قدرت، التفات است یعنی مکلف بداند چه کاری انجام می‌دهد؛ حال اگر مخالفت و مطابقت با واقع در حکم نقش داشته باشد معنایش این است که اگر قطع مخالفت با واقع است مکلف است که مثلاً شرب مایع را ترک کند؛ خب این متوقّف بر آن است که مخالفت با واقع را بداند چون التفات یکی از شؤون قدرت است و اگر بداند که مخالف واقع هست دیگر تجرّی نیست و از محلّ بحث خارج می‌شود؛ شبیه بحث ناسی است که گفتیم مکلف نیست چون اگر به ناسی مثلاً بگوئیم ایها الناسی تجب علیک السورة، دیگر

ناسی نیست بلکه ذاکر می‌شود و از بحث ناسی خارج می‌شود؛ همچنین اگر به متجری بگوییم ایها المتجری تحریم علیک شرب هذا المایع، دیگر متجری نیست؛ حتی حکم نیز دروغ می‌شود چون اگر بفهمد متجری است یعنی این مایع خمر نیست پس حرام نیست.

محقق خوئی می‌خواهد بفرماید که فعل متجری به نمی‌تواند توسط تجری حرام شرعی باشد بلکه حرام عقلی کافی است؛ فقط قبح عقلی دارد نه شرعی بخاطر همین اشکالاتی که بیان شد.

## جلسه ۱۱

### خلاصه جلسه قبل

کلام در حرمت شرعی فعل متجری به بود؛ این بحث دو جهت داشت؛ جهت دوم بخاطر خود تجری و تمرد است؛ یعنی حرمت از تجری ترشح کند و به فعل برسد و آن را حرام کند؛ در اینجا بحث ملازمه پیش آمد؛ عرض شد ملازمه در اینجا نقشی ندارد نه از جهت علی و نه از جهت معلولی؛ و گفتیم محقق خوئی فرموده در تجری حکم شرعی قابل تصور نیست؛ در تجری فقط حکم عقل وجود دارد؛ زیرا اگر بخواهیم در تجری حکم تکلیفی درست کنیم باید قدرت وجود داشته باشد اگر بداند متجری است دیگر تجری نیست بلکه عصیان است شبیه بحث ناسی؛ اما اینکه بگوییم حکم شرعی مانند لا تشرب الخمر هم شامل تجری می‌شود و هم شامل معصیت؛ تجری اعم است از تجری مصطلح و معصیت؛ یعنی هم موردی که مخالف واقع است و هم موردی که مطابق واقع باشد؛ تجری یعنی هتک حرمت مولا؛ و هتک حرمت مولا در هر دو صورت هست.

آیا فعل متجری به می‌تواند با عنوان هتک حرمت مولا حرمت شرعی داشته باشد؟ می‌فرماید: جعل حرمت شرعی در اینجا مستلزم تسلسل است؛ زیرا حرمت شرعی یعنی هتک حرمت معصیت دارد؛ در این صورت اگر به این حرمت توجه نکنیم حرمت دیگری دارد و آن حرمت نیز همینطور اگر توجه نشود حرمت دیگری دارد و هکذا یتسلسل؛ در نتیجه تجری فقط قبح عقلی دارد نه حرمت شرعی؛ اگر حکم نقلی هم موجود باشد ارشادی است.

خلاصه‌ی مطلب آنکه عقل درک می‌کند قبح تجرّی و معصیت را و حسن انقیاد و طاعت را؛ و هر کجا این حکم عقل موجود باشد، حکم شرعی لغو است؛ مثلاً در باب اطاعت اگر اطیعوا الله را حکم مولوی بدانیم لغو است چون خود عقل این را می‌فهمد؛ در معصیت نیز همینطور اگر مولوی باشد تسلسل پیش می‌آید. در مقام اوّل نتیجه گرفتیم فعل متجرّی به حرام نیست نه از باب اطلاقات و نه از باب تمرد.

### مقام دوم

آیا خود تجرّی حرام است یا نه؟ تجرّی بماهو تجرّی حرمت جعلیه‌ی شرعیه ندارد لکن بحث اینجا زیاد است؛ گرچه ثمره‌ی عملی ندارد لکن ثمره‌ی علمی دارد؛ حکم شرعی و جعل شارع لغو است زیرا عقل می‌فهمد که هتک حرمت مولا قبیح است و استحقاق عقاب را در پی دارد لذا نیاز به حکم شرع نیست. صاحب کفایه گویا برای تجرّی حرمت شرعی قائل شده است؛ ایشان فرموده تجرّی یک فعل نفسانی است؛ برای تجرّی دو نوع حرمت می‌توان تصور کرد:

**اوّل:** حرمت فقهی که موضوعش فعل مکلف است.

**دوم:** حرمت عقلی که یک بحث کلامی است.

اما برای حرمت فقهی باید بگوئیم از متجرّی فعلی سرزده و آن فعل حرام است؛ آخوند می‌گوید فعل انجام داده است لکن فعل نفسانی یعنی همان تصمیم بر گناه؛ این اگر اثبات شود می‌شود ثمره‌ی عملی این بحث؛ این به مرحوم آخوند نسبت داده شده و گویا ظاهر کفایه نیز همین است. اما شیخ اعظم و مرحوم نائینی در اینجا مطالبی دارند سیّاتی.

جلسه ۱۲

نتیجه‌ی بحث تجرّی این شد که تجرّی بماهو مستلزم حرمت شرعی نیست؛ در تجرّی همان مقدار درک عقل کافی است؛ و تجرّی از جهت تمرد با معصیت فرقی ندارد.

بنابراین صاحب فصول که بین این دو فرق گذاشته خلط بین خالق و مخلوق است؛ ایشان مثال زده به اینکه عبدی پسر مولایش را می‌کشد اگر موافق با واقع باشد یعنی پسر او باشد عصیان است و اگر مخالف با واقع باشد یعنی پسر مولا نباشد تجرّی است؛ در صورت اوّل مولا او را به سزای عملش می‌رساند ولی در صورت دوّم به او کاری ندارد.

همانطور که محقّق خوئی فرموده - کما هو الحق - گویا بحث توحید و واقعیت الله تبارک و تعالی در نظر ایشان نبوده است؛ در مولای عرفی بحث تشفی و احساسات درونی وجود دارد و اینها برای شارع نیست بلکه فقط بحث تمرد است که هم در معصیت هست هم در تجرّی؛ لذا در باب معصیت و تجرّی فقط یک چیز است و آن تمرد و تجرّی بمعنی الاعم است و حکمش بر اساس عقل مشخص است که استحقاق عقاب است؛ اما حرمت فعلی جعلی ندارد.

در ادامه باید ببینیم تجرّی قبح فاعلی دارد یا فعلی؟ اگر قبح فعلی داشته باشد مانند معصیت یک بحث فقهی است ولی اگر قبح فاعلی داشته باشد از بحث حکم شرعی خارج است بلکه حرمت کلامی و بحث اعتقادی است؛ شیخ اعظم قائل به قبح فاعلی است ولی صاحب کفایه می‌گوید قبح فعلی دارد و فعل نفسانی است زیرا تمرد از افعال قلبی است و حرمت شرعی دارد؛ محقّق نائینی برای اثبات استحقاق عقاب برای متجرّی چهار مقدمه ذکر می‌کند:

**اولاً:** حکم به وجوب اطاعت، نه حکم عقلی است نه شرعی.

**ثانیاً:** حکم به وجوب اطاعت، معلول حکم شرعی است.

**ثالثاً:** تمام موضوع برای حکم به وجوب اطاعت و استحقاق عقاب، علم به مطابقت با واقع است.

**رابعاً:** ملاک استحقاق عقاب، قبح فاعلی است نه قبح فعلی.

**استاد:** مقدمه اوّل و دوّم مفروغ عنه است.

اما مقدمه سوّم کامل نیست؛ تمام موضوع، علم نیست بلکه حجت است که اعم است از علم و اماره و اصل.

اما مقدمه چهارم محلّ کلام است.

محقق روحانی می گوید: "فرمایش محقق نائینی ثمره‌ی علمی و عملی ندارد" و هوالحق؛ لذا از این بحث می گذریم و سراغ بحث مهمی می رویم که مربوط به قبح فعلی و فاعلی است و ریشه در آیات و روایات دارد.

### نیت معصیت

آیات و روایاتی دلالت دارند بر اینکه نیت بد عقاب دارد:

﴿وَإِنْ تُبْذُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup>

نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرُّ مِنْ عَمَلِهِ.<sup>۲</sup>

قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا التقى المسلمان بسيفيهما على غير سنة القتال و المقتول في النار فقيل: يا

رسول الله القتال فما بال المقتول؟! قال : لانه اراد قتلا.<sup>۳</sup>

در مقابل طائفه‌ی دیگری از آیات و روایات استحقاق عقاب را نفی می کند و دلالت بر عفو دارد.

مرحوم شیخ برای علاج این تعارض دو راه بیان کرده است:

### جمع اول

طائفه‌ی دوم منظور نیت بدون اقدام است؛ نیت می کند خمر بسازد ولی نمی سازد؛ بنابراین این دو طائفه تعارضی ندارند.

### جمع دوم

مراد طائفه‌ی دوم این است که قصد کند ولی پشیمان شود و قصدش مستدام نباشد.

محقق نائینی می فرماید این جمیع تبرّعی است (جمع تبرّعی یعنی جمع بدون دلیل و سند).

۱ سوره بقره، آیه ۲۸۴.

۲ الکافی - ط الاسلامیة، الشیخ الكلینی، ج ۲، ص ۸۴.

۳ تهذیب الأحکام، شیخ الطائفة، ج ۶، ص ۱۷۴.

لکن در اینجا نمی‌شود قائل به تساقط شد زیرا روایاتی که می‌گویند ناوی معصیت عقاب دارد متواترند علاوه بر اینکه آیات نیز هست که می‌گویند ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>۱</sup> بنابراین باید ادله‌ی عفو را کنار بگذاریم و بگوییم ناوی معصیت مستحق عقاب است.

اما بعضی از بزرگان فرموده‌اند این محلّ تأمل است زیرا روایات استحقاق قابل توجیهند؛ مثلاً روایاتی که می‌گویند الراضی بفعل قوم کالداخل فيه معهم؛ باید بگوییم معنای این روایت این نیست که فقط نیت کرده بلکه این روایات در مقام بیان وجوب انکار منکر به قلب است؛ یعنی کسی که نمی‌تواند با دست و زبان کاری کند سکوت هم نکند سکوتی که اعانه‌ی بر معصیت باشد؛ مثلاً کسی که در خانه نشسته و با خودش بگوید کاش فلان گناه را می‌توانستم انجام دهم این مستحق عقاب نیست بلکه منظور کسی است که مثلاً در مجلس گناه نشسته و گناهی انجام ندهد ولی مجلس را ترک نکند.

اما آیه‌ی ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ

**اولاً** در باب شرک است و می‌گوید خداوند متعال ظاهر و باطن شما را می‌داند و مشرک و منافق را می‌شناسد و ربطی به بحث نیت ندارد.

**ثانیاً** بحث محاسبه بمعنای عقاب نیست بلکه محاسبه می‌شود حال اگر استحقاق عقاب یا ثواب داشته باشد عقاب یا ثواب می‌شود و الا فلا؛ البته بشرط مسلمان بودن؛ بحث ما نیز حکم مسلمان متجری است نه کافر و مشرک. اما روایاتی هست که می‌فرماید کسی که اراده‌ی قتل دارد مثل قاتل است؛ منظور کسی است که مقدمات قتل را فراهم کند و از باب مقدمات حرام است که مقدمه‌ی حرام حرام است نه از باب تجرّی.

در اینجا شیخ مطلبی می‌فرماید که با مبانی ایشان سازگار نیست؛ در مکاسب محرّمه می‌فرماید کاشت درخت انگور برای خمر، محرّم شرعی نفسی است یعنی این فعل حرام است؛ اما در بحث تجرّی می‌فرماید کسی که



درخت انگور بکارد برای خمر، مستحقّ عقاب است چون قصد معصیت کرده است یعنی از باب تجرّی نه نفس فعل؛ در حالیکه حرمت قصد معصیت حرمت نفسی نیست بلکه از باب مقدّمه است.

بنابراین ادله‌ی ثبوت عقاب بر قصد، مقطوع الصدرو نیست و ما ادله‌ی عفو را مقدّم می‌کنیم؛ ادله‌ی عفو نسبت به خصوص قصد معصیت مقدّم است؛ عقل و عقلاء نیز همین را می‌گویند که صرف قصد معصیت بدون انجام کاری مستحقّ عقوبت نیست؛ البتّه بحث ما فقهی است و در فقه علّت ثواب و عقاب فعل مکلف است و منظور فعل خارجی و جوارحی است؛ فعل قلبی فعل فقهی نیست بلکه فعل کلامی است؛ در نتیجه از جهت فقهی متجرّی مستحقّ عقوبت نیست.

بدینوسیله می‌توان جمع کرد بین فرمایش آخوند که ایشان فرموده تجرّی عقاب دارد و فرمایش دیگران که فرموده اند عقاب ندارد که منظور آخوند کلامی است و منظور دیگران فقهی است.

## جلسه ۱۴

### تنبیهات

### تنبیه اوّل

اگر تجرّی موجب عقاب باشد در صورتی که شخص متجرّی با تجرّی به واقع برسد یعنی قطعش مخالف واقع نباشد و مطابق واقع باشد زیرا گفتیم تجرّی بمعنی الاعم شامل معصیت نیز می‌شود؛ آیا در اینصورت دو عقاب دارد یکی بخاطر عنوان تجرّی و یکی بخاطر معصیت؟ در اینجا چهار احتمال و سه نظریّه موجود است:

**اوّل:** آخوند؛ عقاب واحد است چون سبب واحد است و آن طغیان است.

**دوّم:** محقّق اصفهانی؛ عقاب واحد است چون سبب واحد است و آن هتک حرمت مولا می‌باشد که هم در تجرّی هست هم در معصیت.

### فرق این دو نظریّه

طبق نظریه اول متعلق عقاب، فعل نفسی است یعنی اراده و تصمیم درونی؛ ولی طبق نظریه دوم فعل خارجی است که باعث استحقاق عقاب است البته با عنوان تجزّی.

**سوم:** صاحب فصول؛ عقاب واحد است چون قائل به تداخل هستیم؛ یعنی دو عقاب است چون سبب متعدّد است: تجزّی و معصیت؛ لکن مسبّها با هم تداخل می‌کنند.

**چهارم:** عقاب متعدّد است چون سبب متعدّد است.

**استاد:** با توجه به مبنای مختار اینها بی‌فائده است زیرا **اولاً** تجزّی اگر فعل نفس باشد متعلق حکم شرعی نیست زیرا متعلق احکام در فقه، فعل جوارحی است؛ **ثانیاً** تجزّی یک بحث کلامی است و طغیان ریشه در کفر و شرک دارد؛ لذا باید در رساله‌ی مبدأ و معاد بررسی شود.

### ثمره‌ی عملی بحث تجزّی

محقق عراقی می‌فرماید: اگر بگوئیم تجزّی قبیح و مبعّد انسان از مولا است و منطبق می‌شود بر فعل متجزّی به مثلاً کسی که یقین دارد امروز عید فطر است ولی روزه می‌گیرد و بعد مشخص می‌شود عید نبوده آیا روزه‌اش صحیح است یا نه؟ اگر تجزّی را مبعّد بدانیم باید بگوئیم روزه‌اش صحیح نیست؛ عبادت باید مقرب باشد؛ ولی اگر بگوئیم تجزّی مربوط به عالم نیت و قصد است و فعل را تغییر نمی‌دهد و بعبارة آخری فقط قبیح فاعلی دارد نه قبیح فعلی، در اینصورت صحیح است.

و اگر بگوئیم تجزّی از عناوین فعل نفس است یعنی همان عزم و اراده‌ی اتیان فعل، و خودش یک صفت درونی نیست و به فعل خارجی نیز ربطی ندارد در اینصورت نیز می‌توان گفت صحیح است به رجاء ثواب چون ماهیت روزه چیز خوبی است یعنی اصل روزه نه روزه‌ی روز عید چون مفروض این است که تجزّی در فعل مکلف تأثیری ندارد.

اما طبق مبنای مختار که شبیه همین مبانی است ولی با بیان دیگر که فعل متجزّی به از تجزّی منفک است و استحقاق عقوبت یک بحث کلامی است نه فقهی و مطلوبیت ذاتی را کافی و مجزی بدانیم، می‌تواند صحیح باشد.

لذا بحث تجزّی در این حدّ ثمره‌ی عملی دارد که بتوانیم یک فعل خارجی را تصحیح کنیم.

جلسه ۱۵

## تنبیه سوّم

بحث تجزّی مختصّ به قطع و ظنّ طریقی است نه موضوعی؛ زیرا کشف خلاف برای کسی که با قطع طریقی مخالفت می‌کند معنی دارد ولی در موضوعی کشف خلاف معنا ندارد بلکه موضوع از بین می‌رود؛ مثلاً اگر کسی طریقی را که مظنون الضرر است (یعنی ظنّ به ضرر موضوع قرار گرفته است برای حکم) طیّ کند عاصی است ولو کشف خلاف شود و ضرری نباشد؛ المشی فی طریق مظنون الضرر حرام و ظنّ که حجت شرعی است جزء موضوع قرار بگیرد این مشی حرام است.

لکن این فتوا صحیح نیست زیرا طبق تنبیه سوّم که تجزّی مخصوص قطع و ظنّ طریقی است عاصی نیست چون معصیت حکم موضوعی است که ظنّ جزئش باشد؛ حال که ظنّ از بین رفته یعنی مخالف واقع در آمده است پس موضوع از بین رفته است.

## مثال دوّم

کسی در سفر مظنون الضرر نمازش فوت شود باید تمام قضا کند چون سفر معصیت است لذا نمازش تمام است. این فتوا هم صحیح نیست چون معصیت برای مظنون الضرر است یعنی حکم برای موضوعی است که ظنّ جزء آن است؛ حال که ظنّ از بین رفت موضوع از بین می‌رود پس نمازش شکسته است.

## مثال سوّم

کسی که ظنّ دارد به ضیق وقت، بدار بر او واجب است و الاّ عاصی است؛ یعنی ظنّ به ضیق وقت موضوع وجوب بدار است.

## مثال چهارم

ظانّ به ضرر وضو یا غسل، واجب است تیمّم کند؛ حال اگر وضو یا غسل کرد حرام است.

محقق خوئی می‌فرماید: تمام این فتواها غلط است زیرا موضوع عوض می‌شود چو موضوع ظن بود و از بین رفت.

عرض می‌کنیم منظور شما از ظن موضوعی چیست؟ چون ظن موضوعی خود بر دو قسم است: ظن موضوعی طریقی و ظن موضوعی وصفی؛ سیاتی.

#### جلسه ۱۶

تنبیه سوّم این بود که بحث تجرّی اختصاص دارد به قطع طریقی؛ و در قطع موضوعی معنا ندارد؛ اما آیا این مطلق است یا تفصیل دارد؟ در بدو نظر باید تفصیل بدهیم بین قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی؛ زیرا قطع موضوعی بر دو قسم است: طریقی و وصفی؛ یعنی گاهی قطع در موضوعی بعنوان طریق بسوی واقع لحاظ می‌شود و گاهی بعنوان یک صفت نفسانی و کامنه.

#### قسم اوّل: طریقی

گاهی می‌گوئیم ارتکاب مظنون الضرر حرام است؛ این دو معنا دارد: ظن یا طریق به ضرر است یا صفت است؛ اگر طریق باشد و بعد هم مشخص شود که مطابق واقع نبوده است؛ مکلف ظن معتبر داشته که این سفر ضرری است و این ظن فقط طریقیّت دارد و نشان می‌دهد که این سفر ضرر دارد ولی به سفر می‌رود لذا در این سفر باید نماز را کامل بخواند ولی بعد انکشاف که ضرر نداشته است؛ در اینصورت این سفر معصیت نبوده است؛ لذا اگر نماز نخوانده باشد باید شکسته قضاء کند چون در واقع شکسته بر او واجب بوده است.

اما اگر ظن وصفی باشد و این ظن صفت نفسی باشد نه طریقی، دلیل «اقض ما فات» می‌گوید همانطور که فوت شده قضا کن؛ خب چگونه فوت شده است؟ بالفرض ظن وصفی تا آخر سفر وجود داشته ولی ضرر وجود نداشته است؛ موضوع نماز تمام دو چیز است: ظن و ضرر؛ وقتی موضوع حکم مرکّب از دو چیز است اگر یکی وجود نداشته باشد موضوع محقق نیست؛ وانگهی اصل در موضوع، ضرر است نه ظن مکلف؛ آن چیزی که سفر را سفر معصیت می‌کند ضرر واقعی است که موجود نبوده است؛ لذا معصیت صادق نیست.

لذا محقق خوئی بحث را مطلق آورد و نیاز به تفصیل ندارد؛ تجرّی در صورت مخالفت با حکم است نه موضوع؛ در ظنّ موضوعی مخالفت با حکم الله نیست بلکه مخالفت با موضوع است؛ مثلاً می‌خواهد به سفر ضرری برود ولی نه برای مخالفت با شارع؛ اصلاً کاری به حکم خدا ندارد که معصیت هست یا نیست؛ هدف معصیت نیست بلکه می‌خواهد ضرر را مرتکب شود؛ الا در جایی که معصیت لازم لاینفک باشد که به بحث قبلی برمی‌گردد.

لذا فرمایش محقق خوئی که می‌فرماید "تجرّی فقط در حکم است و در موضوع نیست لذا مختصّ به قطع طریقی است نه موضوعی" صحیح است؛ ظنّ موضوعی چه وصفی و چه طریقی چون در موضوع لحاظ شده کاری به حکم ندارد؛ و اگر مخالف واقع باشد موضوع از بین رفته لذا معصیت هم نیست.

جلسه ۱۷

### قطع موضوعی

تلخیص ممّا ذکرناه امور:

**اول** تجرّی اختصاص به قطع ندارد بلکه در ظنّ و اصول عملیه نیز هست.

**دوم** تجرّی باعث حرمت فعل متجرّی به نمی‌شود.

**سوم** تجرّی حرمت شرعی فقهی مولوی ندارد و فقط حرمت عقلی دارد.

**چهارم** حرمت تجرّی کلامی است نه فقهی.

**پنجم** بحث تجرّی در اصول استطرادی است و اصیل نیست.

**ششم** تجرّی اختصاص به قطع طریقی دارد و در قطع موضوعی جاری نیست.

**هفتم** در باب تجرّی اگر عبادتی انجام شود به رجاء مطلویّت ذاتی، طبق مبنای مختار می‌توان گفت صحیح است. بحث تجرّی تمام شد.

### ادامه‌ی بحث قطع

### اقسام قطع

قطع بر دو قسم است: طریقی و موضوعی.

اولاً قطع بماهو قطع هیچ شأنی جز طریقت ندارد و طریقتش ذاتی است لکن گاهی در موضوع حکم دیگری اخذ می شود که بین این دو حکم تماثل کامل نیست و تضاد هم نیست؛ اینجاست که این باب در شریعت باز شده که مرحوم شیخ اعظم قطع را تقسیم کند به طریقی و موضوعی؛ و الا ذات قطع، طریقی است؛ لکن همین قطعی که ذاتش طریقت است کاشفیت است قطع به یک حکم یا موضوع در موضوع حکم دیگر اخذ می شود و بر دو نوع است:

**اول:** دو حکم از یک جنسند؛ مثلاً اذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الانفاق؛ که هر دو وجوب هستند؛ قطع به وجوب صلاة در موضوع وجوب انفاق اخذ شده است.

**دوم:** از یک جنس نیستند؛ مثلاً اذا قطعت بوجوب الصوم يحرم عليك الخمر؛ که یکی وجوب و یکی حرمت است.

**سوم:** قطع به یک موضوع در موضوع حکم دیگر اخذ می شود بخلاف دو مورد قبل که قطع به یک حکم بود؛ مثلاً اذا قطعت بكون مايع خمرأ وجب الاجتناب عنه.

بنابراین دو قسم شد:

۱- اخذ قطع به حکمی در موضوع حکمی دیگر.

۲- اخذ قطع به موضوعی در موضوعی دیگر.

به همه ی اینها قطع موضوعی گفته می شود؛ شیخ اعظم قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم کرده است: طریقی و وصفی؛ طریقی که واضح است زیرا اصل اولی در قطع طریقی است؛ ولی گاهی نیز وصفی است.

برای تبیین فرمایش شیخ عرض می شود: موجودات عالم به یک تقسیم ثنائی به دو قسم تقسیم می شوند: جوهر و غیر جوهر؛ جواهر مفاهیم ذهنی هستند که به الفاظ تبدیل می شوند و ما بازاء خارجی جسمی دارند و در تعریف آنها می گویند موجوداتی که نیاز به موضوع ندارند؛ اما غیر جوهر نیز بر دو قسم است: عرض و غیر عرض؛ اعراض

نیز حقائق تأصّلی و حقیقی هستند لکن برای تحقّق خارجی باید در یک موضوع محقّق شوند مانند بیاض و سواد؛ اما غیراعراض بر دو قسمند: انتزاعیات و اعتباریات.

انتزاعیات عقلاً وجودی دارند ولی حقیقت وجود مال چیزی است که امر انتزاعی از آن انتزاع می‌شود مانند فوقیت و تحتیت که مثلاً از میز و کتاب روی میز انتزاع می‌شوند؛ لا وجود لها الا بمنشأ انتزاعها؛ و اعتباریات وجودشان متوقّف است بر اعتبار معتبر مانند وجوب و حرمت و صحت و فساد که توسط شارع اعتبار می‌شوند. اما قطع چه جایگاهی دارد و از کدام قسم است؟ قطع عبارت است از یک وصف حقیقی ذات الاضافه؛ جنس و ماهیتش از اعراض است و نیاز به موضوع دارد؛ نظیر بیاض است که حقیقی است ولی نیاز به موضوع دارد؛ و چون ذات الاضافه است نیاز به متعلّق نیز دارد؛ هم نیاز به موضوع دارد هم متعلّق؛ متعلّق علم، معلوم است؛ یعنی وجود علم از طرفی نیاز به وجود عالم دارد چون عرض است و از طرفی نیاز به معلوم دارد چون تحقّق خارجی‌اش اضافی است؛ برخلاف بیاض که فقط نیاز به موضوع دارد؛ اما علم هم مسبوق به معتمد است و هم ملحق به معتمد یعنی هم عالم می‌خواهد هم معلوم؛ نظیر قدرت که هم قادر می‌خواهد و هم مقدور و همچنین فعل و فاعل و مفعول.

بنابراین قطع دو جهت دارد: یک جهت اصالت و یک جهت غیریت؛ در تحقّقش اصیل و واقعی است؛ ولی متعلّق به غیر و کاشف از آن می‌باشد؛ اگر طبق جهت اوّل در موضوعی اخذ شود که یک وصف نفسانی است می‌شود قطع موضوعی وصفی؛ و اگر طبق جهت دوّم اخذ شود می‌شود قطع موضوعی طریقی.

در نتیجه قطع از خانواده‌ی اعراض است نه‌ایهً یک قید اضافی دارد که ذات الاضافه است لذا دو جهتی می‌شود: یک جهت تأصّلی دارد که در وجود حقیقی‌اش هست و یک جهت تعلّقی که ذات الاضافه است؛ هرگاه بحسب وجود تأصّلیش لحاظ شود وصفی است و هرگاه بحسب وجود تعلّقی‌اش لحاظ شود طریقی است.

تلخّص ممّا ذکرناه أنّ للقطع وجودان: وجود تأصّلی و هو وصف؛ و وجود تعلّقی و هو طریق؛ اینکه شیخ اعظم قطع موضوعی را دو قسم کرد: وصفی و طریقی، حقیقتش اینجا مشخص می‌شود.

جلسه ۱۸

قطع موضوعی طبق بیان مرحوم شیخ اعظم و دیگران بر دو قسم است: قطع موضوعی وصفی و قطع موضوعی طریقی؛ قطع موضوعی وصفی آنجایی است که قطع، صفت نفسانی قرار گرفته و گویا مسأله‌ی کاشفیت از واقعش ملاک نیست.

مرحوم آخوند قطع موضوعی طریقی و وصفی هر کدام را به دو قسم تقسیم می‌کند و در نتیجه قطع موضوعی چهار قسم می‌شود؛ قطع گاهی تمام موضوع است و گاهی جزء موضوع.

**قسم اول:** مثال برای قطع موضوعی وصفی

**۱-** قطع موضوعی وصفی تمام موضوع است برای حکم

إذا قطعت بشیء یجب علیک التصدق؛ آن چیز مهم نیست چه باشد بلکه قطع نفسانی مهم است و تمام موضوع است؛ همین که قطع پیدا کردی باید صدقه بدهی.

**۲-** قطع موضوعی وصفی جزء موضوع است برای حکم

دلیل شرعی می‌گوید: شرب الخمر حرام؛ حال دلیل دیگری می‌گوید: إذا قطعت بخمریة شیء یحرم شربه؛ یک جزء موضوع، خمریت است و یک جزء آن قطع نفسانی است.

در اینجا بین مرحوم آخوند و مرحوم نائینی اختلاف نظر هست؛ آیا این تقسیم آخوند صحیح است یا نه؟ اینکه قطع را تقسیم کرد به دو قسم طریقی و موضوعی، مرحوم شیخ نیز قبول دارد؛ اما اینکه هر کدام را تقسیم کرد به دو قسم تمام موضوع و جزء موضوع، محقق خوئی می‌فرماید تقسیم در اینجا ثلاثی است نه رباعی؛ قطع موضوعی وصفی بله بر دو قسم است؛ ولی قطع موضوعی طریقی فقط جزء موضوع واقع می‌شود مانند إذا قطعت بخمریة الشیء یحرم شربه؛ تمام موضوع نمی‌تواند باشد چون اگر قطع موضوعی طریقی کاشفیتش را تمام موضوع قرار بدهیم یعنی یک وجود آلی را که همان طریقت است تمام موضوع قرار داده‌ایم مانند إذا قطعت بخمریة الشیء یحرم شربه، معنایش این است که عالم واقع اهمیتی ندارد؛ چون این قطع چه موافق واقع باشد و چه مخالف واقع، فرقی ندارد زیرا آلی است؛ این اشکالاتی دارد:



اول همین که گفتیم که فقط کاشفیت ملاک است و مکشوف هیچ اهمیتی ندارد؛ و این مستلزم خلف است چون مفروض این بود که طریقی باشد اما وصفی شد؛ قرار بود قطع را بعنوان طریقی در موضوع اخذ کنیم و تمام موضوع هم باشد؛ خب اگر کاشفیت بما هو کاشفیت تمام موضوع باشد معنایش این است که عالم واقع یعنی مقطوع هیچ ارزشی ندارد زیرا همه چیز قطع است فقط قاطعیت مهم است و مقطوعیت اهمیتی ندارد؛ و قاطعیت همان حالت نفسانی است که وصف است پس باید به طرف وصفیت برویم و این خلف است.

اشکال محقق نائینی و محقق خوئی اجتماع نقیضین است؛ به این شکل که وقتی قطع را در موضوع حکم شرعی لحاظ می‌کنیم و به آن کاشفیت می‌دهیم و می‌گوئیم کاشفیت تمام موضوع است معنایش این است که وجود آلی دارد نه استقلالی؛ یعنی با لحاظ آلیت می‌گوئیم وجود آلی دارد و با لحاظ تمام الموضوع بودن می‌گوئیم وجود استقلالی دارد؛ این اجتماع بین وجود آلی و وجود استقلالی است که محال است؛ بتعبیر دیگر قسم چهارم باطل است چون وقتی طریقت را تمام موضوع قرار بدهیم یلزم لحاظین متناقضین: آلیت و استقلالیت: چون طریقت دارد می‌شود لحاظ آلی و چون تمام موضوع است می‌شود لحاظ استقلالی؛ این خلف است چون وقتی تمام موضوع شد دیگر لحاظ آلی ندارد بلکه لحاظ استقلالی دارد یعنی مقطوع و عالم واقع اهمیت ندارد چه مطابق واقع باشد یا مخالف واقع.

با این بیان محقق نائینی می‌فرماید قسم چهارم صاحب کفایه باطل است؛ سه قسم اول صحیح است: دو قسم قطع موضوعی وصفی و همچنین قطع موضوعی طریقی جزء الموضوعی یعنی کاشفیت باضافه‌ی واقع که اگر مطابق با واقع باشد منجز است و اگر مخالف با واقع باشد معذر است؛ اما تمام الموضوعی یعنی قسم چهارم مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی اجتماع وجود آلی و استقلالی برای قطع؛ بتعبیر دیگر یلزم اجتماع طریقت و وصفیت برای قطع.

بعضی از معاصرین از جمله شهید صدر و صاحب منتهی الدرایة از فرمایش مرحوم آخوند دفاع کرده و از اشکال محقق نائینی دو جواب داده‌اند:

**جواب نقضی اول**

اولاً کسی علم دارد به عدالت زید و به او اقتدا می‌کند، در اینجا علم، موضوع حکم شرعی است؛ سپس می‌فهمد عادل نبوده است؛ با فرض اینکه علم به عدالت علی نحو الکاشفیه در موضوع أخذ شده است، إذا علمت بعدالة زید فیجوز لک الاقتداء به، در اینجا علم بعنوان طریقت لحاظ شده نه وصفیت؛ لذا اعاده و قضا لازم نیست؛ این نص دارد.

سپس توضیح می‌دهد که چرا در این مثال طریق است و کاشفیت دارد و موضوعیت ندارد؛ زیرا امارات مثل بینه و حتی استصحاب جای این قطع می‌نشیند؛ یعنی اگر دو نفر عادل بگویند زید عادل است می‌توان به او اقتدا کرد پس این قطع طریقی است نه موضوعی.

بنابراین در جایی که قطع بشکل طریقی در موضوع حکم أخذ می‌شود طریقت دارد و مشکلی ندارد و شاهدش همین مثال است در اینجا گرچه قطع جزء موضوع است ولی وقتی کشف خلاف می‌شود اعاده لازم نیست **ان قلت** این قطع وصفی است؛ چون چون حالت نفسانی قطعی داشته موضوع تمام بوده است

**قلت** خیر **اولاً** تمام موضوع نیست بلکه عدالت نیز مهم بوده چون ادله می‌گویند این نماز مجزی است.

**ثانیاً** این قطع جنبه‌ی کاشفیت دارد زیرا امارات و استصحاب جای آن می‌نشیند؛ این شخص عادل بود الان شک می‌کنیم عدالتش از بین رفته یا نه، استصحاب می‌کنیم و نماز می‌خوانیم سپس می‌فهمیم که عادل نبوده است.

### جواب نقضی دوم

محقق نائینی در قطع طریقی جزء الموضوعی پذیرفته که اشکال ندارد؛ در آنجا نیز قطع دو لحاظ آلی و استقلالی دارد پس دو لحاظ لازم می‌آید؛ در نتیجه فرمایش آخوند صحیح است و اشکال شما وارد نیست.

لکن این دو اشکال وارد نیست؛ **اما** اولی دلیل تعبدی دارد؛ اگر به کسی که او را عادل می‌داند اقتدا کند و بعد از

نماز بفهمد عادل نبوده دلیل شرعی می‌گوید مجزی است شبیه قاعده‌ی فراغ و امثال آن دلیل دارد.

اما دومی گفتیم می‌توان طریقت را بعنوان جزء الموضوع لحاظ کرد؛ و اجتماع لحاظ آلی و استقلالی لازم نمی‌آید؛ چون قطع در اینجا متعلق دارد که همان عدالت است.

### اما جواب حلّی

محلّ اجتماع لحاظین، مصداق علم است بحمل شایع صناعی؛ اما در عالم مفهوم دو لحاظ وجود ندارد؛ قطع بعنوان طریق به واقع لحاظ می‌شود و بعنوان تمام الموضوع نیز لحاظ می‌شود بطوریکه اگر مخالف با واقع هم باشد اشکال ندارد؛ یعنی طریقت این علم تمام الموضوع است نه حالت نفسانی مکلف لذا واقع مهم نیست بلکه طریقت مهم است شبیه مصلحت سلوکیه.

## جلسه ۱۹

مرحوم آخوند در کفایه قطع موضوعی را به چهار قسم تقسیم کرد؛ قسم چهارم قطع موضوعی طریقی تمام الموضوعی بود؛ محقق نائینی مخالفت کرد و فرمود امکان ندارد قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع باشد زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی لحاظین متناقضین؛ زیرا قطع طریقی اگر تمام موضوع باشد چون طریقی است لحاظش آلی می‌شود و چون تمام موضوع است لحاظش استقلالی می‌شود؛ و این اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین است که علم در آن واحد هم لحاظ آلی شود هم لحاظ استقلالی؛ اما محقق جزائری و شهید صدر از این اشکال جواب دادند؛ محقق جزائری فرمود اشکال ندارد که قطع موضوعی طریقی تمام موضوع باشد چون مثال فقهی دارد مثلاً اگر یقین دارد زید عادل است و به او اقتدا کند، قطع در اینجا طریقی است و موضوع قرار گرفته برای جواز اقتدا؛ وانگهی تمام الموضوع است چون روایت می‌فرماید اگر نماز خواند بعد فهمید عادل نبوده نمازش مجزی است و نیاز به اعاده ندارد؛ پس فقط قطع موضوع بوده نه عدالت.

اما مهمّ جواب حلّی است که شهید صدر کامل آن را فرموده است؛ ایشان در رابطه با فرمایش محقق نائینی مطلبی را فرموده که نیاز به بیان مقدّمه ای دارد:

قطع یا یقین یا علم دو جهت دارد:

جهت اول: نگاه به قطع با نگاه حمل اولی ذاتی

جهت دوم: با نگاه حمل شایع صناعی

از جهت اول قطع بعنوان کاشف لحاظ می شود با قطع نظر از مصداق خارجی یعنی متعلق قطع؛ القطع بحمل الاولى الذاتی هو الکاشفیه؛ مطابقت و مخالفت با واقع لحاظ نمی شود؛ بتعبیر دیگر در حمل اولی ذاتی قطع نیاز به متعلق ندارد.

اما از جهت دوم متعلق خارجی لحاظ می شود لذا مسأله ی مطابقت و مخالفت با واقع نقش دارد. با توجه به این مقدمه شهید می فرماید: اشکالی را که محقق نائینی به قسم چهارم وارد کرده با نگاه مصداقی و حمل شایع صناعی است ولی قسم چهارم آخوند بر مبنای حمل اولی است لذا می تواند تمام الموضوع واقع شود؛ در این صورت دو لحاظ ندارد که اجتماع لحاظین پیش بیاید؛ دو لحاظ در جایی است که قطع را با مصداق خارجی بسنجیم؛ مثلاً در همین مثال اقتدا به زید، قطع بمعنای کاشفیت است و کاری به موافقت و مخالفت با واقع ندارد؛ بدین صورت می توان بین فرمایش آخوند و محقق نائینی جمع کرد. این مطالب در مورد دو قسم دوم بود.

### اما دو قسم اول

محقق عراقی در نهاية الافکار در اصل قطع موضوعی وصفی حرف دارد؛ گویا می خواهد بگوید اصلاً قطع موضوعی وصفی وجود ندارد زیرا قطع ذاتش طریقیّت است و طریقیّتش را نمی شود گرفت؛ لذا قطع موضوعی فقط طریقی است و بر دو قسم است یا جزء موضوع است یا تمام موضوع.

این فرمایش را یا ما نمی فهمیم یا محقق عراقی بیش از حد بحث را عقلی کرده است؛ مگر همان کاشفیت قطع را نمی توان صفت نفس قرار داد و گفت من کاشفیت را دارم؟ آیا گناه است یا خلاف عقل است؟! انا متّصف بکاشفیه القطع؛ یعنی کاشفیت در درون من وجود دارد پس متّصف شده ام به کاشفیت؛ نمی خواهیم کاشفیتش را بگیریم و وصفیت برایش اثبات کنیم؛ بله اگر بخواهیم کاشفیتش را بگیریم و بگوییم وقتی قطع درون انسان ایجاد شد کاشفیتش از بین می رود و صفت نفس قرار می گیرد، اشکال ایشان وارد است اما با فرض اینکه کاشفیت هست بر همین عنوان کاشفیت قطع خود را به آن متّصف کنیم؛ وقتی می گویم من قاطع هستم یعنی صفت کاشفیت را دارم؛ حالتی دارم در درون که احساس می کنم مثلاً فلان شیئی را می بینم؛ همین وصف است.

ممکن است کسی بگوید شما حرف محقق عراقی را نمی‌فهمید؛ خب اگر اینطور باشد که باب علم منسد می‌شود؛ جناب محقق در بحث کاشفیت ذاتی نیز می‌خواست بگوید اصلاً نگو قطع بلکه بگو کاشفیت؛ ذاتی را طوری معنا کرده بود که از خود ذات قوی‌تر بود؛ گویا کاشفیت برای قطع از خود قطع قوی‌تر است.

**علی کلّ حال** فرمایش آخوند قابل دفاع است بشرط اینکه فتیله‌ی عقل را خیلی بالا ببریم که از حدّ اصول بگذرد و سراغ مسائل فلسفه و اینها برود.

جلسه ۲۰

بحث بعدی این است که آیا طرق و امارات جانشین قطع می‌شوند یا نه؛ حجیت قطع ذاتی است لذا منجزیت و معذرت دارد؛ اما اگر قطع نداشتیم و ظن یا شک داشتیم ظن و اصول حجتند؟ بحث در مرحله‌ی اول که قطع بود تمام شد.

### مرحله دوم: امارات

گفتیم قطع بر دو قسم است طریقی محض و موضوعی؛ امارات گاهی جای قطع طریقی می‌نشینند و گاهی جای قطع موضوعی.

### نکته

در صورتی قطع موضوعی می‌شود که در حکم اثر داشته باشد زیرا حکم برای موضوع جایگاه معلول را دارد برای موضوع؛ اگر موضوع در حکم نقشی نداشته باشد دیگر قطع موضوعی نیست بلکه طریقی است؛ مثلاً **كُلُوا** **وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ** <sup>۱</sup> موضوع برای وجوب امساک، نفس طلوع فجر است نه علم به آن؛ حال اگر بگوئیم اذا علمت بطلوع الفجر يجب الامساک، در اینصورت قطع موضوعی نیست چون علم، نقشی در وجوب امساک ندارد؛ جایی قطع موضوعی است که در حکم شرعی نقش ایفا کند؛ و

۱ سوره بقره، آیه ۱۸۷.

الّا طریقی است گرچه در موضوع اخذ شود؛ امّا کجا در حکم شرعی نقش دارد؟ جایی که اگر کشف خلاف شد، نیاز به اعاده و قضا نداشته باشد؛ اثرش این است که اعاده و قضا را برداشت؛ مثلاً یقین داشت بدنش پاک است و نماز خواند و بعد از نماز فهمید نجس بوده نمازش صحیح است.

### امارات جانشین قطع طریقی

امارات و طرق جایگزین قطع طریقی می‌شوند زیرا تنها ملاک حجّیت امارات و طرق، طریقت الی الواقع است؛ و شارع این طریقت ۸۰ درصدی را امضا کرده است؛ لذا از این جهت با قطع یکی است زیرا همه طریق به واقعند و در هردو خطا راه دارد؛ نهایتاً قطع نسبت به حمل اولی ذاتی ۱۰۰ درصدی است ولی نسبت به حمل شایع صناعی، ظنّ معتبر است که گاهی مطابق با واقع است و گاهی مطابق نیست.

بنابراین اگر ملاک حجّیت امارات، طریقت است - که نزد مخطئه و اصولیین چنین است: طریقت قطع، طریقت امارات، طریقت خبر واحد، طریقت اجماع، طریقت ظاهر کتاب و سنت و غیره مجعول شارعند بعنوان طریقت - اینها واقعیت را نشان می‌دهند؛ خب مقام قطع همین است لذا اتّحاد ماهوی است؛ نهایتاً کاشفیت از مقوله‌ی تشکیک است؛ کاشفیت در ذاتش بحمل اولی ذاتی مشکک است یا ۱۰۰ درصدی است که قطع نام دارد یا کمتر که ظنّ نام دارد؛ لذا لا شبهة فی قیام الامارات و الطرق منزلة القطع الطریقی المحض.

### قطع موضوعی

### قطع موضوعی وصفی

از چیزهایی که در این قطع مفروغ عنه است و اختلافی نیست، قطع موضوعی وصفی است؛ بشرط اینکه اشکال محقّق اصفهانی را فاکتور بگیریم؛ آیا امارات و طرق نازل منزله‌ی قطع موضوعی وصفی می‌شوند یا خیر؟ جواب منفی است.

قطع موضوعی وصفی یعنی اینکه شارع قطع را در موضوع حکمی لحاظ کرد با سلب طریقتش با نگاه امثال مرحوم شیخ و محقق نائینی؛ لکن محقق اصفهانی قطع موضوعی وصفی را اصلاً قبول ندارد و می‌فرماید کاشفیت و طریقت را نمی‌توان از قطع سلب کرد زیرا کاشفیت عین طریقت است و مفاد کان تا مه است نه کان ناقصه.

**آری لکن** می‌توان گفت وصف کاشفیت برای نفس یعنی کاشفیت را صفت نفس بدانیم؛ انا ذات متلبس بالكاشفیه؛ وصفیت به این معنا که کاشفیت را از او ملغی نکنیم بلکه وصفیت به او بدهیم بعنوان کاشفیت صددرصدی؛ اگر شارع اعتقاد صددرصدی نفسانی مکلف را در موضوع حکم شرعی لحاظ کند، دیگر امارات و طرق جای او نمی‌شیند چون کاشفیت آنها ۸۰ درصد است نه صددرصد لذا قاطع نیست بلکه ظان است.

بنابراین اگر وصف کاشفیت صددرصدی، صفت نفس باشد و همین موضوع حکم شرعی قرار بگیرد مثلاً «إذا كنت قاطعاً فتصدق» یعنی اگر درونت نورانی شد به نور علم و قطع، این نور می‌تواند موضوع برای حکم شرعی قرار بگیرد.

### قطع موضوعی طریقی

قطع موضوعی طریقی یعنی قطع بعنوان طریق و کاشف در موضوع حکم اخذ شود؛ این محلّ خلاف است؛ شیخ اعظم قائل است که امارات و طرق نازل منزله‌ی قطع موضوعی طریقی می‌شوند و تبعه المحقق النائینی؛ در مقابل جناب آخوند می‌فرماید امارات و طرق نازل منزله‌ی قطع موضوعی طریقی نمی‌شوند.

هرگاه بخواهیم امارات و طرق را جای قطع موضوعی طریقی بگذاریم چهار راه دارد:

۱- جعل مؤدی کنیم و بگوئیم مؤدای طرق و امارات نازل منزله‌ی قطع موضوعی طریقی می‌شوند.

۲- بگوئیم امارات و طرق همانند قطع موضوعی طریقی واسطه در اثباتند.

۳- بگوئیم امارات و طرق نازل منزله قطع موضوعی طریقی هستند در منجزیت و معدریت.

۴- بگوئیم امارات و طرق نازل منزله قطع موضوعی طریقی هستند در حجیت.

آیا می‌توان این احتمالات را در امارات و طرق لحاظ کرد؟ سیاتی.

## جلسه ۲۱

## دو نکته

## نکته اول

گفتیم قطع در صورتی موضوعی است که در حکم اثر داشته باشد و الاً طریقی محض است ولو در لسان دلیل در مقام اثبات در موضوع حکمی اخذ شده باشد؛ مثال برای اثر داشتن در حکم مانند شک بین یک و دو در نماز دورکعتی یا سه رکعتی، اگر به امید اینکه رکعت دوم است نماز را تمام کند و بعد هم معلوم شود که همینطور بوده نمازش باطل است؛ چرا؟ چون در صحت نماز که یک حکم وضعی است علم مکلف اثر دارد؛ در وقت نماز باید عالم باشد به عدد رکعت و نباید با شک بخواند؛ در اینجا علم در موضوع اخذ شده بطوریکه صحت را در پی دارد؛ در اینجا واقعاً قطع موضوعی است قطع موضوعی علی است علت حکم است.

## نکته دوم

آیا عنوان تنزیل امارات و طرق یک عطف تفسیری است؛ گاهی تفسیری است و گاهی منظور از امارات یعنی طریقی که احکام را نشانه می گیرند مثلاً صلاة الجمعة واجبة، بیان حکم است؛ ولی طرق گاهی در موضوعات استعمال می شود مانند پیته که موضوع خارجی را مشخص می کند؛ لکن اکثر اوقات عطف تفسیری است و عطف طریقی، طریقیّت امارات را بیان می کند؛ بتعبیر دیگر گاهی به امارات طرق می گویند از این باب که اعتبارشان از باب طریقیّت است.

با توجه به این دو نکته بحث را دامه می دهیم که آیا امارات و طرق نازل منزله ی قطع موضوعی طریقی می شوند یا نه؟ آخوند می فرماید امارات و طرق می توانند در جایگاه قطع موضوعی طریقی قرار بگیرند لکن نیاز به دلیل مستقل دارد؛ خلافاً لشیخ الاعظم که می فرماید همان دلیل اثبات حجیت اماره اطلاق دارد و دلالت بر این تنزیل نیز دارد؛ ولی آخوند قبول ندارد؛ می فرماید دلیل اعتبار امارات اماره را فقط جای قطع طریقی محض قرار می دهد اما موضوعی خیر؛ مثلاً سیره ی عقلاء می گوید خبر الواحد طریقی کالقطع؛ طریقی یعنی وجود آلی دارد؛ اماره طریقی



است یعنی ناظر به واقع است همانطور که قطع ناظر به واقع است؛ ولی شیخ می‌فرماید همان سیره‌ی عقلاء که می‌گوید "اماره طریق است و اعتبار دارد و احتمال خلاف را ملغی کن"، اماره را مثل قطع ناظر به واقع می‌داند هم در طریقی هم در موضوعی؛ مرحوم شیخ بنابر اطلاق ادله‌ی اعتبار امارات می‌فرماید وقتی دلیل می‌گوید احتمال خلاف را لحاظ نکن، یعنی اماره برای تو مثل قطع است؛ گاهی طریق است و گاهی جزء موضوع؛ در هردو حال معتبر است؛ اگر جزء موضوع است ولی در حکم اثر دارد مثل قطع است؛ ولی آخوند می‌فرماید اینجا دو لحاظ وجود دارد: وقتی اماره را جای قطع می‌گذاریم بعنوان طریق، این لحاظ آلی است؛ سیره‌ی عقلاء فقط لحاظ آلی را اثبات می‌کند.

ولی اگر اماره موضوع قرار بگیرد بعنوان طریق، در اینصورت استقلالی است نه آلی یعنی نقش در حکم دارد مانند شک بین یک و دو در نماز صبح؛ دلیل دارد که اگر ظن به رکعت داشت حکم یقین را دارد؛ اینکه اماره را بجای قطع قرار دهیم و در حکم اثر داشته باشد نیاز به دلیل دیگری دارد؛ زیرا یک دلیل نمی‌تواند دو دلالت داشته باشد هم لحاظ آلی هم لحاظ استقلالی مانند استعمال لفظ در دو معنا؛ طریقی بودن اماره لحاظ آلی است و موضوعی بودنش لحاظ استقلالی است؛ سیره‌ی عقلاء یا هر دلیل اعتبار امارات، فقط بر یکی می‌تواند دلالت داشته باشد نه بر هردو؛ همانطور که دلیلی می‌گوید اماره معتبر است باید دلیلی هم بگوید اماره موضوع است؛ زیرا طریقیّت آلی است و موضوعیت استقلالی است و دو لحاظ از یک دلیل فهمیده نمی‌شود؛ لذا صاحب کفایه می‌فرماید فرمایش استاد (شیخ) صحیح نیست.

اما محقق خوئی به آخوند دو اشکال می‌کند:

### اشکال اول

برداشت محقق خوئی این است که آخوند می‌گوید دلیل اعتبار امارات از باب جعل مؤدّاست؛ یعنی می‌خواهیم مؤدّی و مدلول اماره را بگذاریم جای قطع؛ یعنی بگوئیم مؤدّای اماره با مؤدّای قطع فرقی ندارد؛ لذا می‌فرماید این حرف غلط است چون اگر حجّیت امارات را از باب جعل مؤدّی بدانیم این حجّیت از باب سببیّت است نه طریقیّت در حالیکه شما سببیّت را قبول ندارید.

## اشکال دوم

آخوند حجّیت امارات را از باب منجزیت و معذّریّت می‌داند؛ در قطع موضوعی طریقی نیز همین است؛ وقتی بخواهیم اماره را جای قطع موضوعی طریقی بگذاریم یعنی منجزیت و معذّریّت برای آن اثبات می‌شود؛ لذا می‌گوید دو لحاظ وجود دارد: آلی و استقلال؛ لحاظ آلی طریقیّت است و لحاظ استقلال منجزیت و معذّریّت؛ لذا دو دلیل نیاز است؛ ولی ما این مبنا را قبول نداریم چون منجزیت و معذّریّت نیاز به دلیل ندارد بلکه حکم عقل است؛ بنابراین مبنای شیخ صحیح است؛ شیخ که می‌گوید امارات و طرق که بخاطر ادله‌ی اعتبار جای قطع موضوعی طریقی می‌نشینند همه‌ی لوازمش نیز اثبات می‌شود از جمله معذّریّت و منجزیت و همچنین تأثیرگذاری در حکم؛ اینها از احکام عقلی هستند و نیاز به جعل ندارند.

## جلسه ۲۲

صاحب کفایه می‌فرماید دلیل اعتبار امارات که مثبت حجّیت آنهاست نمی‌تواند مثبت موضوعیت اماره باشد؛ یعنی نمی‌تواند بگوید اماره همانطور که مثل قطع است در طریقیّت و نشان دادن واقع، همچنین مثل قطع است در موضوع قرار گرفتن برای حکم شرعی؛ این دلیل فقط آلیت اماره را اثبات می‌کند و استقلالیت آن را نمی‌تواند اثبات کند؛ وقتی می‌خواهیم قطع را موضوع یک حکم شرعی قرار بدهیم مثلاً «إذا ظننت بحرمة شرب فقاّع فتصدق» (اگر ظنّ داشتی صدقه بده) مثل آن باشد که بگوید «إذا علمت بحرمة شرب فقاّع فتصدق»؛ حال می‌خواهیم توسط سیره‌ی عقلاء که طریقیّت ظنّ را اثبات می‌کند موضوعیت آن را نیز اثبات کنیم یعنی سیره عقلاء، ظنّ را جای علم بگذارد در موضوع یک حکم شرعی؛ خب هر دو نیاز به دلیل دارد؛ هم اماره و طریق بودن هم الغاء احتمال خلاف؛ اولی که اتّفاقی است و دلیلش سیره‌ی عقلاست؛ اما کلام در این است که دومی را هم می‌تواند اثبات کند یا نه.

آخوند می‌فرماید خیر! اولی آلی است ولی دومی استقلال است لذا دو لحاظ وجود دارد؛ دلیل اعتبار امارات فقط لحاظ اوّل را اثبات می‌کند و می‌گوید طریق است؛ اما دومی نیاز به دلیل مستقلّ دارد؛ در جای دیگری

می‌فرماید: اگر این اجتماع آلی و استقلالی نبود که مستلزم اجتماع نقیضین یا ضدّین است از همان اطلاق «صدّق العادل» استفاده می‌کردیم و خبر واحد را می‌گذاشتیم جای علم مطلقاً چه قطع طریقی یا موضوعی طریقی یا وصفی؛ لکن این دو لحاظ مانع است.

شیخ اعظم می‌فرماید: دلیل اعتبار امارات، احتمال خلاف را نیز نفی می‌کند و می‌گوید ظنّ تو علم است؛ نگاه شیخ این است که ادله‌ی اعتبار امارات احتمال خلاف را ملغی می‌کنند لذا ظنون و امارات علم محسوب می‌شوند؛ اما نگاه آخوند این است که رسالت ادله‌ی اعتبار امارات جعل معذّریّت و منجّزیت است یعنی ناظر به واقع است که اگر مطابق با واقع بود منجّز است و اگر مخالف واقع بود معذّر است.

نظر شیخ به ذات اماره است نه به آنچه که اماره نشان می‌دهد یعنی واقع؛ بتعبیر دیگر نگاه شیخ نگاه استقلالی است نه آلی؛ یعنی ظنّ مثل علم خودش ملاک است چه ما را به واقع برساند یا نرساند؛ اما طبق نظر آخوند آلی است؛ معذّریّت و منجّزیت وقتی معنا دارد که واقع لحاظ شود.

این مبنای این دو بزرگوار و دلیل آنهاست؛ طبق مبنای شیخ مشکلی نیست؛ شارع مقدس در ظنّ تصرف کرده و آن را جای قطع گذاشته است لذا دو لحاظ وجود ندارد؛ ولی طبق مبنای آخوند به مشکل برمی‌خوریم و حرف ایشان دور از آبادی نیست؛ چون ادله‌ی یک جهت را تأمین می‌کنند که همان جهت آلیت است و نمی‌توانند دو جهت را تأمین کنند هم آلی هم استقلالی و الا مثل استعمال لفظ در اکثر از یک معنا می‌شود.

اما محقق خوئی می‌فرماید: مبنای صاحب کفایه مخدوش و محلّ تأمل است؛ این که ادله‌ی اعتبار امارات فقط منجّزیت و معذّریّت را اثبات می‌کند، اشتباه است؛ اگر این مبنا ردّ شود حقّ با شیخ خواهد بود؛ ایشان می‌فرماید این امکان ندارد که ملاک ادله‌ی منجّزیت و معذّریّت باشد بلکه همان القاء احتمال خلاف است؛ بتعبیر دیگر ادله‌ی حجّیت امارات نگاه استقلالی دارند نه آلی؛ منجّزیت و معذّریّت یک مدرک عقلی است نه مدلول ادله اعتبار؛ ادله این را اثبات نمی‌کند.

## جلسه ۲۳

محقق خوئی فرموده صاحب کفایه به خطا رفته و ادله‌ی حجّیت امارات را بمعنای جعل مؤدّی قرار داده است؛ یعنی «صدق العادل» که از آیات و روایات یا از سیره‌ی عقلاء برداشت می‌شود می‌گوید عادل را تصدیق کن؛ چند جلسه قبل گفتیم محقق خوئی می‌فرماید آخوند جعل مؤدّی کرده در حالیکه جعل مؤدّی جعل سببیت است؛ یعنی آخوند گویا گفته صدق العادل می‌گوید مقول قول عادل را نازل منزله‌ی واقع قرار بده مثلاً اگر می‌گوید صلاة الجمعة واجبة یعنی واقعاً نماز جمعه واجب است؛ خب این جعل سببیت است و با مبنای آخوند سازگار نیست.

عرض می‌کنم این اشکال محقق خوئی به صاحب کفایه وارد نیست؛ زیرا شخصیت آخوند اینقدر فاحش بخطا نمی‌رود؛ یقیناً منظور آخوند این است که ادله‌ی اعتبار امارات، مؤدای اماره را نازل منزله‌ی قطع قرار می‌دهد لکن در همان حدّی که هست یعنی از باب طریقت؛ حال قطع یا مطابق با واقع هست یا نیست؛ آخوند هیچگاه طریقت را از اماره و ظنون معتبره جدا نمی‌کند؛ می‌گوید مؤدای اماره مثل مؤدای قطع است؛ معنای تنزیل همین است؛ البته از عبارات محقق خوئی نیز بر می‌آید که اشکال قطعی نیست بلکه یک توهّمی است.

## جمع بندی

مفاد ادله‌ی حجّیت امارات آن است که این ادله ظنّ خبرواحدی یا ظاهر کتابی یا اجماعی را جای خود قطع می‌گذارند و ثمره‌ی این کار الغاء احتمال خلاف است یا بتعبیر بعضی از بزرگان تتمیم طریقت است؛ این نظریه‌ی کسانی است که مانند شیخ می‌گویند نتیجه‌ی دلالت ادله‌ی اعتبار امارات آن است که ظنّ معتبر جای قطع می‌نشیند و صدق العادل یعنی ۸۰ درصد احتمال را بگو ۱۰۰ درصد؛ اما آخوند می‌گوید نتیجه‌ی دلالت ادله‌ی حجّیت امارات، جعل منجزیت و معذّریّت است؛ یعنی ظنّ را جای علم نمی‌گذارد؛ صدق العادل یعنی اگر مطابق واقع بود منجز است و اگر مخالف بود معذّر است.

## ثمره‌ی این بحث

اولاً اصل این بحث ثمره دارد؛ اگر بتوانیم توسط ادله‌ی حجّیت امارات ظنّ را جای علم بگذاریم در بسیاری از ابواب فقه استفاده می‌شود مثلاً در متیقّن سابق؛ قبلاً یقین وجدانی داشتیم به حکمی در شریعت، سپس شک می‌کنیم، استصحاب می‌کنیم؛ گاهی یقین وجدانی نداریم و یقین برهانی داریم مثلاً اماره یا بینّه چیزی را در زمان سابق برای ما ثابت می‌کند حال شک می‌کنیم؛ آن متیقّن سابقی که در باب ارکان استصحاب لازم است توسط ادله حجّیت امارات اثبات می‌شود ولی متیقّن به علم برهانی است نه وجدانی.

این طبق مبنای شیخ بین است؛ می‌توان گفت متیقّن دو مصداق دارد: یکی متیقّن وجدانی در باب استصحاب و یکی هم متیقّن برهانی؛ اما طبق مبنای آخوند، ظنّ جای علم قرار نمی‌گیرد بلکه فقط منجزیت و معدّریّت اثبات می‌شود.

این را همه پذیرفته‌اند که احکام عقلی تخصیص بردار نیست؛ یکی از احکام عقلی قبح عقاب بلایان می‌باشد؛ اگر از شارع بیانی به مکلف نرسد و بخواهد بخاطر مخالفتش او را عقاب کند این قبیح است و قبیح از شارع حکیم صادر نمی‌شود؛ این یک قاعده‌ی عقلی است و تخصیص نمی‌خورد.

با توجه به این قاعده در مانحن فیه می‌گوئیم بعضی از ظنون معتبر می‌باشند مانند ظنّ مستفاد از ظواهر، ظنّ مستفاد از اجماع و تمام ظنونی که در علم اصول اعتبارشان ثابت می‌شود به اعتبار شرعی؛ و اگر سیره‌ی عقلاء را مطرح می‌کنیم و می‌گوئیم عمل به خبر واحد یا ظواهر، سیره‌ی عقلاست، بعد می‌گوئیم إنّ الله رئیس العقلاء؛ لذا شارع این نظریه‌ی عقلاء را تأیید کرده است؛ بنابراین اعتبار خبر واحد شرعی است نه عقلی؛ شارع ظنونی را معتبر دانسته و از تحت ادله‌ی حرمت تعبّد به ظنّ بیرون آورده است؛ دلیل إنّ الظنّ لایغنی من الحق شیئاً یک دلیل عقلی که نیست بلکه نص است لذا قابل تخصیص است؛ ما من عام الا و قد خص؛ عمومات عقلی تخصیص بردار نیستند ولی عمومات لفظی قابل تخصیصند؛ پس شارع برخی ظنون را معتبر دانسته است.

اما ظنّ معتبر یعنی چه؟ چه چیزی در مؤدّای ظن اعتبار شده که حجّت است؟ آخوند می‌فرماید منجزیت و معدّریّت؛ شیخ می‌فرماید الغاء احتمال خلاف و تتمیم طریقت؛ آیا شارع در موضوع حکم عقل (قبح عقاب بلایان) تصرّف کرده یا خیر؟ چون ما می‌دانیم این بیان حقیقی نیست بلکه ۸۰ درصدی است؛ اگر بگوئیم تصرّف

کرده مبنای شیخ می‌شود و اشکالی پیش نمی‌آید؛ اما اگر بگوئیم تصرّف نکرده مبنای آخوند می‌شود و باید قاعده‌ی عقلی را تخصیص بزنیم؛ موضوع قبح عقاب، عدم البیان است؛ شارع وقتی می‌خواست اماره را جای قطع بگذارد، در عدم البیان تصرّف کرد و گفت الظن المستفاد من الخبر الواحد بیان؛ یعنی در موضوع تصرّف کرده نه اینکه قاعده تخصیص خورده باشد بلکه هرکجا عدم البیان باشد قبح عقاب هم هست؛ اما این ظنّ نیز بیان است؛ این حکم شارع وارد بر قاعده می‌شود؛ ظنّ معتبر تعبداً بیان است لذا قاعده بعمومیت خود باقی است و ظنّ جای قطع است با نگاه استقلالی؛ تمام لوازم شرعی و قطعی قطع برای ظنّ ثابت می‌شود؛ لذا اشکالی پیش نمی‌آید؛ سؤال این بود که آیا ادله‌ی حجّیت امارات علاوه بر اینکه ظنّ را جای قطع می‌گذارند می‌توانند دلیل باشند بر اینکه ظنّ موضوع قرار می‌گیرد برای حکم شرعی که اشکال لحاظ آلی و استقلالی پیش می‌آید؛ دیگر این اشکال وجود ندارد.

اما اگر بگوئیم شارع مقدّس با این کار در موضوع قاعده‌ی عقلی تصرّف نکرده بلکه می‌گوید ظنّ مستفاد از خبر واحد جای علم است به این اعتبار که معذور و منجّز است نه اینکه بیان باشد؛ این مستلزم تخصیص قاعده است یعنی عقاب بلا بیان قبیح است الا در ظنّ مستفاد از خبر واحد؛ چون ادله نمی‌گوید خبر واحد بیان است بلکه می‌گوید معذور و منجّز است؛ و این خلاف عقل است.

در نتیجه باید بگوئیم اشکال محقق خوئی وارد است و فرمایش آخوند قابل دفاع نیست؛ لذا باید نظریه‌ی شیخ را بپذیریم.

جلسه ۲۴

تحصل ممّا ذکرناه در بحث تنزیل امارات منزله‌ی قطع موضوعی طریقی، دو مبنا وجود دارد: مبنای شیخ اعظم و مبنای جناب آخوند.

مبنای اول

محصول ادله‌ی حجّیت امارات (خبر واحد، سیره عقلاء، اجماع، آیه نبأ و غیره) خلاصه می‌شود در «صدق العادل»؛ باید بررسی کنیم ببینیم صدق العادل چه می‌گوید؛ باید چه کنیم؟ صدق العادل می‌گوید: اگر عادل به تو خبری داد تصدیقش کن یعنی راست می‌گوید؛ اگر احتمال دادی دروغ می‌گوید اعتنا نکن؛ یعنی واقع را می‌گوید و مانند قطع است؛ این همان حرف شیخ است که ظنّ معتبر نازل منزله‌ی قطع است؛ هر چه بر منزل علیه مترتب شود بر منزل هم مترتب می‌شود؛ مثلاً فقیه جامع الشرائط که نازل منزله‌ی امام معصوم است، هر چه بر امام مترتب شود بر او هم مترتب می‌شود؛ در مانحن فیه نیز وقتی ظن معتبر جای قطع نشست، همه‌ی لوازم عقلی و نقلی بر آن مترتب می‌شود مانند منجزیت و معذّریّت که از لوازم عقلی است؛ و همچنین حکم شرعی قطع که از لوازم شرعی است؛ کلاً یترتب علی القطع سواء كان القطع طریقاً أو موضوعياً یترتب علی الظنّ الذی نزل منزلة القطع سواء كان فی الطريق المحض أو فی الموضوع؛ ظن مثل قطع می‌شود.

این مبنای اوّل، تصرّف در عقد الوضع است؛ این نگاه علمی در باب تنزیل امارات منزله‌ی قطع، تصرّف در عقد الوضع است یعنی به خود قطع تعلّق گرفته است نه به محمولات یعنی عوارض که منجزیت و معذّریّت باشد؛ این تصرّف در عقد الوضع است لذا با قاعده‌ی عقلی قبح عقاب بلا بیان سازگار است؛ چون ظنّ بیان است؛ این عقد الوضع است یعنی تصرّف در موضوع قاعده‌ی عقلی؛ صدق العادل، عدم البیان را تبدیل می‌کند به بیان لذا ورود است.

به بیان دیگر این مبنای شیخ برهان لم است؛ از علّت به معالیل می‌رسیم؛ زیرا وقتی گفتیم ظنّ نازل منزله‌ی قطع است علّت است برای منجزیت و معذّریّت که معلولند.

### مبنای دوّم

در اینجا گویا آخوند می‌فرماید صدق العادل یعنی منجزیت و معذّریّت؛ یعنی اگر عادل برای تو خبر آورد بر طبق آن عمل کن؛ اگر مطابق واقع باشد منجز است و اگر مخالف واقع باشد معذّر است؛ این تصرّف در عقدالحمل است؛ و برهان إنّ است یعنی تصرّف در معلول؛ این با قاعده‌ی عقلی قبح عقاب بلا بیان مزاحمت پیدا می‌کند؛ صدق العادل در محمول یعنی قبیح تصرّف می‌کند و می‌گوید قبیح نیست؛ لذا باید قاعده را تخصیص بزنیم و

بگوئیم عقاب بلا بیان در همه جا قبیح است الا در امارات؛ یعنی اگر خلاف اماره عمل کردی با اینکه عدم البیان است عقاب می‌شوی.

محقق خوئی در این قسمت از استادش تبعیت کرده است؛ محقق نائینی می‌فرماید: و علی کل حال نفس التنجیز و العذر غیر قابل للجعل کما ربما یوهمه بعض الکلمات و إنما الذی یکون قابلاً للجعل هو المحرزیه و الوسطیه فی الإثبات لیکون الواقع واصلًا إلى المكلف و یلزمه عقلاً تنجیز الواقع.<sup>۱</sup>

می‌فرماید: چیزی که قابل جعل است محرزیت است؛ محرزیت یعنی طریقت؛ ظنّ وجداناً ۸۰ درصد طریقت دارد لکن شارع با صدق العادل می‌گوید ۲۰ درصد احتمال خلاف را ملغی کن؛ واسطه در اثبات برای این است که بگوئیم واقع به مکلف رسیده لکن رسیدن جعلی نه وجدانی.

وقتی جعل شد لوازم شرعی و عقلی بر آن مترتب می‌شود؛ لوازم عقلیش همان معذرت و منجزیت است؛ لوازم شرعی در بحث مانحن فیه است که عبارت است از اینکه ظنّ موضوعی طریقی که جای قطع موضعی طریقی می‌نشیند و حکم شرعی بر آن بار می‌شود که همان لوازم شرعی است؛ یعنی حکم مترتب می‌شود بر موضعی که یک جزئش ظنّ معتبر است.

به نظر می‌رسد این فرمایش منسوب به آخوند که مؤدای امارات و طرق یعنی مدلول مطابقی‌شان جعل معذرت و منجزیت است، صدق العادل یعنی لاتخف؛ نترس و به خبر عادل عمل کن عقاب نمی‌شوی؛ فرق نظریه آخوند با شیخ این است که برهان شیخ لمّی است ولی برهان آخوند إنّی است؛ البتّه حرف آخوند به این معنا قابل دفاع نیست؛ مگر اینکه بگوئیم مقصود ایشان این است که معذرت و منجزیت معنایش آن است که تو ملزمی بر طبق این اماره عمل کنی؛ تصدیق عملی است نه اعتقادی؛ در نتیجه اماره باید جایگاهش مثل قطع باشد و إلقاء احتمال خلاف از لوازمش می‌باشد؛ برعکس نظر شیخ که إلقاء احتمال خلاف، مدلول مطابقی است؛ و معذرت و منجزیت از لوازمش می‌باشد.

۱ فوائد الأصول، الکاظمی الخراسانی، الشیخ محمد علی، ج ۳، ص ۲۰.



لکن از برخی کلمات آخوند خلاف این فهمیده می‌شود؛ می‌فرماید: نمی‌توانیم توسط ادله‌ی اعتبار امارات، اماره را جای قطع موضوعی بگذاریم؛ بلکه نیاز به دلیل دیگری دارد؛ لذا صدق العادل فقط معذرت و منجزیت است؛ اما برای اینکه ظنّ مستفاد از خبر واحد را موضوع قرار بدهی برای حکم شرعی، باید دلیل دیگری بیاید و بگوید اگر گمان پیدا کردی به فلان چیز، فتصدّق مثلاً.

## جلسه ۲۵

ظهر مما ذکرناه امور:

**اولاً** حجت لغة چیزی است که بوسیله آن احتجاج می‌شود؛ در احکام شرعی بعد از استفراغ وسع و یافتن حکم و عمل به آن در این دنیا، در قیامت می‌گویند چرا اینطور عمل کردی می‌گوئیم قطع پیدا کردم و به قطع عمل کردم؛ حال یا قطع داشتم یا ظنّ معتبر یا متحیر بودم و به اصول عملیه عمل کردم؛ لذا منجزیت و معذرت از لوازم عقلی حجت است.

**ثانیاً** قطع بررسی شد که طریقتش ذاتی است و حجیت بمعنای منجزیت و معذرت از لوازم عقلی آن است؛ چون طریقت دارد عقل می‌گوید مطابق آن عمل کن که یا منجز است یا معذر.

**ثالثاً** قطع تقسیم شد به طریقی و موضوعی.

**رابعاً** چون محلّ بحث مباحث حجت است و حرکت به طرف حجتیهایی که در علم اصول ساخته و پرداخته شده، بعد از قطع نوبت به ظنّ می‌رسد؛ یک بحث مقدمه‌ای داشت که آیا امارات جای قطع می‌نشینند یا خیر؟ گفتیم امارات جای قطع طریقی می‌نشینند بلاشک؛ جای قطع موضوعی وصفی نمی‌نشینند بلاشک؛ و جای قطع موضوعی طریقی می‌نشینند به ادله‌ی حجیت امارات.

**خامساً** بحث امروز است که ابتدا مقدمه‌ای را عرض می‌کنم.

## مقدمه

محقق نائینی در فوائد الاصول می‌فرماید:

قطع دارای سه جهت است

۱- وابستگی به قاطع

۲- ماهیت قطع

۳- وابستگی به مقطوع

دومی یعنی ماهیت قطع در علم اصول اهمیت زیادی ندارد؛ یعنی اینکه ما هو القطع و العلم و یقین؟ در علم معقول بعضی می‌گویند کیف نفسانی است؛ بعضی می‌گویند فعل است؛ و بعضی می‌گویند از مقوله‌ی انفعال است؛ این در فلسفه‌ی مشاء است؛ اما در فلسفه اشراق می‌گویند نوعی تجلّی است در درون انسان؛ لکن اینها در علم اصول مفید نیست؛ در علم اصول دو چیز لازم است:

۱- طریقیّت

۲- اعتبار و حجیت

محقق نائینی می‌فرماید ماهیت قطع هرچه باشد در اصول سه جهت دارد یکی وابستگی به قاطع؛ از این جهت از مقوله اضافه است گرچه در علم معقول اولاً بالذات اضافه نباشد ولی ثانیاً بالعرض اضافه است؛ به این معنا که یا اضافه می‌شود به قاطع یا به مقطوع؛ وقتی به قاطع اضافه می‌شود صفتی در قاطع پدید می‌آید؛ بر همین اساس مرحوم شیخ یا دیگران قائلند به قطع موضوعی وصفی؛ اگر اضافه به قاطع نباشد آن وصف تولید نمی‌شود؛ علی کل حال ماهیت قطع هرچه هست اما شخص قاطع می‌فهمد در درونش اتّفاقی افتاده است یعنی: حضور صورة الشیء فی الذهن أو فی العقل؛ قاطع این صورت را نزد خودش حاضر می‌بیند؛ و در علم اصول آنچه مهمّ است علم حصولی است نه حضوری؛ در علم حصولی که صورت شیء نزد عقل حاضر می‌شود، در درون خود حالتی را می‌یابد که هر کسی از آن تعبیری دارد مانند العلم نور لنفسه منور لغیره؛ علی کلّ حال می‌فهمد هنگام قاطع و عالم بودن چیز خاصّی درونش ایجاد شده است؛ حال یا کیف است یا انفعال یا اشراق؛ در اینجا است که قطع موضوعی وصفی شکل می‌گیرد.

اما اضافه به مقطوع یعنی نشان دادن واقع؛ به چیزی که قطع دارد اعتقاد پیدا می‌کند؛ مکشوف شدن متعلق قطع برای قاطع؛ بتعبیر دیگر اعتقاد به وجود یک واقعیت بیرون از نفس؛ صورتی از اشیاء در خارج نفس که حالت نفسانی به آن وابسته است و با آن ارتباط دارد که مقطوع، معلوم و متیقن نامیده می‌شود.

با توجه به این مقدمه می‌رویم سراغ این بحث که آیا اصول عملیه نیز بجای قطع می‌نشینند یا نه؛ این بحث هم مکمل بحث قبل است که امارات جای قطع می‌نشینند؛ چه طریقی محض و چه طریقی موضوعی که بحثش گذشت؛ هم برای بحث امروز که آیا اصول نیز جای قطع طریقی و موضوعی قرار می‌گیرند یا خیر؛ در این مباحث مقدماتی می‌خواهیم حجت بسازیم؛ خب حجت قطع ذاتی است و لازم نیست برایش حجت بسازیم؛ کار مهم اصولیین تولید حجت برای چیزی است که ذاتاً حجت نیست؛ و آن دو چیز است: ظنّ و شک؛ در باب حجت در سه جا بحث می‌شود: قطع، ظنّ و شک؛ بحث قطع تمام شد؛ بحث ظنّ نیز گفته شد؛ ظنّ چون کاشفیت دارد ظنّ مستفاد از خبر واحد جای قطع می‌نشیند به یک دلیل یعنی همان دلیلی که می‌گوید شارع ظنّ را علم می‌داند یعنی صدق العادل؛ و نیازی به دو دلیل نیست: یکی برای جعل ظنّ منزله قطع طریقی محض و یکی قطع طریقی موضوعی کما قال صاحب الکفایة.

### اصول عملیه

اما شک؛ آیا اصول عملیه نیز که علی المشهور کاشف نیستند زیرا موضوعشان شک است، می‌توانند بخاطر دلیل اعتبارشان جای قطع بنشینند؟ اصول بر دو قسمند: محرزه و تعبّدیه؛ اصولی که کاشفیت دارند و اصولی که کاشفیت ندارند.

### اصول محرزه

اصول محرزه دارای کاشفیت، اعتقاد و رجحان می‌باشند؛ مانند

۱- استصحاب بنابر اماره بودن یا حتی اماره بودن چون عرش امارات است و فرش اصول؛ زیرا یقین سابق در حکم نقش دارد؛ باعتبار سابقش کاشف است ولی باعتبار لاحقش شک؛ باعتبار سابق اماره است و باعتبار لاحق اصل.

۲- **قاعده فراغ و تجاوز** که طبق روایات نوعی کاشفیت دارد؛ و آن این است که می‌گوید تو بعد از عمل شک کرده‌ای؛ هنگام عمل حواست جمع بوده است لذا الان که شک داری آن حالت یقین ملاک است.

۳- **کثیر الشک** که اصل عدم اعتنا به شک است لذا نوعی کاشفیت دارد؛ کثرت شک از وسواس است؛ شخص وسواسی حین عمل خیلی دقت می‌کند که شک نکند و عملش را درست انجام دهد.

۴- **شک امام و ماموم** که اعتبار ندارد؛ اصل این است که اگر یکی عدد رکعت را بداند شک دیگری اعتباری ندارد؛ زیرا اعتماد می‌شود به علم طرف دیگر.

اینها اصول محرز هستند که نوعی کاشفیت در آنها وجود دارد؛ یعنی مواردی که به شک اعتنا نمی‌شود یعنی شک وجود دارد لکن حکم شک را ندارد؛ بنابراین باید ببینیم آیا این اصول را می‌توان بجای قطع طریقی یا موضوعی قرار داد یا نه؟ جواب مثبت است؛ به همان ادله‌ی جعل امارات مکان قطع؛ یعنی اصول محرز نیز اگر ملاک اعتبارشان احراز باشد، ملحق به امارات می‌شوند؛ اعتبارشان بخاطر احراز و کاشفیت است نه‌ایه این کاشفیت ناقص را شارع تامّ فرض کرده است؛ لاتنقض الیقین بالشک دو معنا دارد:

اول: تعبّد محض و رفع تحیّر است و هیچ کاشفیتی ندارد.

دوم: یقین سابق ملاک است و اعتبار استصحاب از باب یقین است و حکم اماره دارد؛ اگر پذیرفتیم که اصول نیز کاشف هستند مانند امارات و ظنون می‌شوند لکن در درجه‌ی پایین‌تر؛ موضوع امارات ظنّ است و موضوع اصول، شک است لکن اصول محرز حکمشان حکم ظنون است.

جلسه ۲۶

### اصول غیر محرز

این اصول تعبّدیه اند و فقط رافع تحیّر است و هیچگونه احراز و کاشفیتی ندارد؛ مانند اصالة الطهارة و اصالة الحل و اصالة البرائة.

در قسم اول یعنی اصول محرز به این نتیجه رسیدیم که ملاک حجّیتشان کاشفیت و طریقت و ناظریت به واقع است لذا اماره‌اند؛ ثبوتاً اماره هستند گرچه اثباتاً اصل می‌باشند؛ گرچه اینها در لسان دلیل موضوعشان شکّ قرار گرفته ولی عالم ثبوتشون کاشفیت است؛ بر خلاف امارات که در لسان دلیل اماره معرفی شده‌اند و الاّ با یک تحلیل عقلی آنها نیز عدم العلم هستند و موضوعشان شکّ و عدم العلم است لکن نازل منزله علم قرار گرفته‌اند. بنابراین اگر به این نتیجه رسیدیم که ملاک اعتبار این اصول محرز کاشفیت است، ادله‌ی اعتبارشان آنها را می‌گذارد جای قطع مطلقاً.

**ان قلت** موضوع اصول شکّ است؛ چگونه می‌توان آنها را علم حساب کرد؛ این مستلزم اجتماع نقیضین است به اینکه هم شکّ هست هم شکّ نیست؛ هم علم هست هم علم نیست.

**قلت اولاً** علم بر دو نوع است: علم وجدانی و علم تعبّدی؛ در اینجا علم تعبّدی است؛ علم تعبّدی هست ولی علم وجدانی نیست؛ بین شکّ وجدانی و علم وجدانی تنافی هست ولی بین شکّ وجدانی و علم تعبّدی تنافی نیست.

**ثانیاً** اگر این اجتماع نقیضین را بپذیریم مستلزم نقض است در برخی کلمات شارع؛ مثلاً فرموده الفقاع خمر استصغره الناس؛ با اینکه وجدانا فقاع خمر نیست؛ چیزی که خمر نیست را می‌گویند خمر است پس این اجتماع نقیضین است؟ خیر این خمر تعبّدی است؛ همچنین فرموده الطواف بالبيت صلاة؛ طواف صلاة تعبّدی است؛

**ثالثاً** این اشکال اگر اینجا وارد باشد در باب امارات نیز مطرح باید وارد باشد؛ چون گفتیم امارات نیز گرچه در لسان دلیل، ظنّ هستند لکن عقلاً عدم العلم و شکّ، هستند؛ و لایزم به احد.

**رابعاً** در خود موضوع برخی از امارات نیز شکّ اخذ شده است در لسان دلیل؛ مثل آیه **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾** در باب خبر واحد؛ یکی از ادله‌ی حجّیت خبر واحد همین است؛ لکن در موضوعش عدم العلم اخذ شده است؛ لذا اصول محرز جای قطع می‌نشینند به همان بیانی که در امارات گفتیم؛ نهایتاً اصول محرز کف امارات هستند لکن حجّتند.

تبصره

در جایی که قاعده اقوایی بر خلاف وجود داشته باشد اماره جای قطع نمی‌نشیند؛ مثلاً در شک بین یک و دو در نماز دو رکعتی یا سه رکعتی، استصحاب می‌گوید متیقن یک رکعت است و در بیشتر از آن شک داری؛ اصل عدم اتیان است؛ ولی شارع می‌گوید در نماز دورکعتی و سه رکعتی نباید شک داشته باشی بلکه باید تا آخر نماز علم وجدانی داشته باشی و علم برهانی فائده ندارد؛ خب در اینجا اگر بخواهیم استصحاب را جای قطع طریقی بگذاریم با این حکم شارع سازگار نیست؛ زیرا این قطع حاصل از اماره قطع تعبّدی است ولی قطع مطلوب در نماز قطع وجدانی است.

پس اصول محرزه جای قطع می‌نشینند الا در جایی که مزاحم شرعی وجود داشته باشد؛ علم مقدّم بر ظنّ است؛ علم وجدانی مقدّم بر علم تعبّدی است.  
اما اصول تعبّدی قابل جعل نیستند سیأتی توضیح.

## جلسه ۲۷

اصول تعبّدی که فقط رافع تحیر است و هیچگونه احراز و کاشفیتی ندارند؛ آیا این اصول می‌توانند جای قطع طریقی بنشینند یا خیر؟ با توجّه به اینکه احراز و کاشفیتی ندارند پاسخ منفی است؛ اصول تعبّدی تنزیل منزله قطع طریقی نمی‌شوند؛ مثلاً احتیاط و برائت که بر دو قسمند: عقلی و شرعی.

احتیاط عقلی آن است که عقل حکم می‌کند به تنجّز واقع؛ مثلاً در شبهه‌ی مقرون به علم اجمالی یا در شبهات حکمیه بدویه قبل از فحص، عقل می‌گوید احتیاط کن؛ یعنی عالم واقع منجّز است و احتیاط مقدّمه‌ی رسیدن به آن می‌باشد؛ برائت عقلی نیز همین است؛ عقل می‌گوید عدم العقاب؛ قبح عقاب بلا بیان، سلب عقاب می‌کند؛ به این معنا نیست که مثلاً در برائت عقلی مفادّ کان ناقصه در آن تصوّر شود یعنی بگوییم احتیاط شیئی جعلت له الطریقیة أو التنجّز؛ تنجّز، حکم عقل و مفادّ کان تامّه است؛ احتیاط بسیط است و مرکّب نیست که طریقیّت در او تصوّر شود؛ دوئیت ندارد که چیزی باشد و برای او تنجّز اثبات شود؛ احتیاط یعنی منجز بودن واقع؛ لذا این دو یعنی احتیاط عقلی و برائت عقلی بسیطند.

احتیاط شرعی نیز این است که شارع مکلف را مجبور می‌کند که مصلحت واقع را درک کند؛ این نیز نفس تنجّز واقع است؛ شارع می‌گوید اخوک دینک فاحتط لدینک؛ یعنی مراقب واقع باش؛ این دو نیز بسیط هستند؛ چیزی وجود ندارد که جای قطع بنشیند؛ احتیاط و برأت فقط حکمند؛ شئی مستقلّی نیستند فقط اعتباری است که عارض می‌شود؛ در اینجا همان تعدّر و تنجّز است؛ احتیاط عقلی و شرعی منجّز است؛ برأت عقلی و شرعی معذر است.

در نتیجه در باب اصول اگر کاشفیتی احرازی چیزی یافت شود که از جنس قطع باشد یعنی طریقت و احرازیت داشته باشد، لاشکّ در اینکه می‌توانیم اصول محرزه را جای قطع بگذاریم؛ مثلاً اذا علمت بصحة صلاتک فتصدّق؛ این قطع موضوعی طریقی است؛ قاعده فراغ جای این می‌نشیند؛ قاعده فراغ یک اصل محرزه است؛ اگر بعد از نماز شکّ کردی که نمازت صحیح است یا نه، صحیح است؛ این نازل منزله علم به صحت است؛ لذا باید صدقه بدهی؛ تا اینجا بنابر مفروضاتی اصول عملیه‌ی محرزه نازل منزله قطع شد.

بقی هنا امور

امر اول: فرمایش محقق نائینی

و أما المجمعول في باب الأصول التنزيلية فهي الجهة الثالثة من العلم و هو الجري و البناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقة إذ ليس للشك الذي اخذ موضوعا في الأصول جهة كشف عن الواقع كما كان في الظن فلا يمكن أن يكون المجمعول في باب الأصول الطريقية الكاشفية بل المجمعول فيها هو الجري العملي و البناء على ثبوت الواقع عملا الذي كان ذلك في العلم قهريا و في الأصول تعبديا.

و الفرق بين الحكومة الواقعية و الحكومة الظاهرية هو أن الحكومة الواقعية توجب التوسعة و التضيق في الموضوع الواقعي بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعي في عرض الموضوع الأولى كما في قوله «الطواف بالبيت صلاة» و هذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع ما لها من العرض العريض من حكومة الإمارات بعضها على بعض و حكومتها

على الأصول و حكومة الأصول بعضها على بعض و حكومة الجميع على الأحكام الواقعية فإنه ليس في الحكومة الظاهرية توسعة و تضيق واقعي إلا بناء على بعض وجوه جعل المؤدى الذي يرجع إلى التصويب.

و أما بناء على المختار من عدم جعل المؤدى و أن المجمعول فيها هو الوسطية في الإثبات و الكاشفية و المحرزية فليس هناك توسعة و تضيق واقعي و حكومتها إنما تكون باعتبار وقوعها في طريق إحراز الواقع في رتبة الجهل به فيكون المجمعول في باب الطريق و الأمارات و الأصول في طول الواقع لا في عرضه. و ليس للشارع حكمان: حكم واقعي و حكم ظاهري بأن يكون تكليفان مجمعولان شرعيان: أحدهما تكليف واقعي والآخر تكليف ظاهري فان التكليف الظاهري بهذا المعنى مما لانعقله.

و المراد من كون مؤديات الطرق و الأصول أحكاما ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل و الحكم بأن مؤدياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له و ليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمى بالحكم الظاهري كما ربما يتخيل.

فظهر أن ما بين الحكومة الواقعية و الحكومة الظاهرية بون بعيد و أن حكومة الأمارات إنما تكون حكومة ظاهرية واقعة في طول الواقع و في طريق إحرازه و يكون المجمعول فيها نفس المحرزية و التنجيز و العذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجمعول لوضوح أن التنجز لا يكون إلا بالوصول إلى الواقع و إحرازه إما بنفسه (كما في العلم و الطرق و الأمارات و الأصول المتكفلة للتنزيل) و إما بطريقه (كما في موارد جريان أصالة الاحتياط) على ما سيأتي توضيحه في محله. و على كل حال: نفس التنجيز و العذر غير قابل للجعل كما ربما يوهمه بعض الكلمات و إنما الذي يكون قابلا للجعل هو المحرزية و الوسطية في الإثبات ليكون الواقع واصلا إلى المكلف و يلزمه عقلا تنجيز الواقع.<sup>١</sup>

قبلاً گفتیم محقق نائینی فرموده قطع سه جهت دارد:

**أول:** كاشفیت.

**دوم:** اضافه شدن به عالم.

**سوم:** اضافه شدن به معلوم.

١ فوائد الأصول، الكاظمي الخراساني، الشيخ محمد علي، ج ٣، ص ١٩.



می‌فرماید مجعول در باب اصول تنزیلیه یعنی اصول محرزه، جهت سوّم است؛ جهت سوّم یعنی علم نظر به واقع دارد؛ اصول تنزیلیه مثل استصحاب می‌گویند فعل خود را بر اساس واقع انجام بده؛ می‌فرماید اصول محرزه کاشفیت ندارد؛ چون موضوع این اصول شکّ است و شکّ کاشفیت ندارد؛ پس در باب اصول مجعولی بعنوان کاشف و محرز وجود ندارد؛ بلکه مجعول در این باب این است که عمل کن و الاّ علم وجود ندارد؛ نهایتاً در باب علم حرکت مطابق واقع، قهری است چون علم خودش محرّک است؛ ولی در باب اصول تعبّدی است.

ایشان اصطلاحی درست کرده با عنوان حکومت ظاهری؛ یعنی حکومت بر دو نوع است واقعی و ظاهری؛ امارات و اصول نسبت به احکام واقعی، حکومت ظاهری دارند؛ یعنی واقع را توسیع یا تضییق ظاهری می‌دهند؛ اماره‌ای که واقع را نشان می‌دهد مثلاً نماز جمعه را واجب اعلام می‌کند، اگر نماز جمعه در واقع نیز واجب باشد، این اماره واقع را توسعه داده یعنی یک نماز جمعه‌ی ظاهری نیز درست می‌کند؛ در نماز جمعه واقعی تصرّف نمی‌کند لذا حکومت ظاهری است؛ بر خلاف حکومت واقعی که توسعه حقیقی است مانند الطواف بالبيت صلاة؛ این روایت نماز را توسعه می‌دهد و می‌گوید نماز بر دو قسم است: نماز معروف و طواف؛ این حکومت واقعی است؛ ولی امارات و اصول حکومت و توسعه یا تضییق ظاهری دارند.

در ادامه می‌فرماید: آنچه امارات و اصول تولید می‌کنند در طول احکام واقعی است؛ حکومت ظاهری اینطور است؛ بر خلاف حکومت واقعی که در عرض است.

سپس به آخوند تعریض می‌زند که فرموده: حجّیت امارات از باب جعل مؤدّاست؛ می‌فرماید: در اصول حکومت واقعی نیست الا بنابر بعض وجوه و آن جعل مؤدّاست؛ اگر از باب جعل مؤدّی باشد مستلزم تصویب است؛ اما بنابر مبنای مختار ما تصویب نیست.

در باب اصول و امارات، شارع دو حکم و تکلیف ندارد یکی واقعی و یکی ظاهری؛ چنانکه برخی اینطور خیال می‌کنند که در باب اصول و امارات دو حکم وجود دارد: واقعی و ظاهری؛ این در صورتی است که حکم ظاهری در عرض حکم واقعی باشد؛ در حالیکه در باب اصول حکم ظاهری در طول حکم واقعی است.

## جلسه ۲۸

محقق نائینی فرمود: ایشان فرمود در بحث امارات و اصول، دو واقع نداریم یکی حقیقی و جعلی که واقع حقیقی برای علم باشد و واقع جعلی برای امارات و اصول؛ خیر چنین چیزی نیست؛ ایشان خیلی بر این مطلب تاکید دارد تا بدانیم مؤدای اصول و امارات در عرض واقع نیستند بلکه در طول آن هستند؛ زیرا واقعیت در احکام دین یک چیز است مثلاً در عالم واقع نماز جمعه یا واجب هست یا واجب نیست؛ همچنین تسبیحات اربعه سه مرتبه گفتنش یا واجب هست یا نیست؛ اگر اماره گفت سه مرتبه واجب است ولی در عالم واقع یک مرتبه واجب بود، اینطور نیست که دو واقع داشته باشیم یکی حقیقی و یکی جعلی تا اینکه جعلی جای حقیقی بنشیند؛ بلکه یک واقع بیشتر وجود ندارد؛ مؤدای امارات که ما را به یک واقع جعلی راهنمایی می‌کنند موضوعشان شک و عدم علم است؛ عدم علم به واقع که یکی بیشتر نیست؛ بلکه مؤدای امارات و طرق نوعی حکم اضطراری است که در فرض شک جایگزین حکم واقعی می‌شوند.

این فرمایشات محقق نائینی در ردّ فرمایش آخوند است که در کفایه فرموده امارات و اصول برای اینکه جای قطع باشند نیاز به دو دلیل دارند چون دو حیثیت دارند: آلی و استقلال؛ یک دلیل باید مشکل مؤدای امارات را حلّ کند و یک دلیل آن را جای قطع بنشانند؛ مرحوم نائینی بخاطر این کلام آخوند این مطلب را فرموده که یک واقع بیشتر نیست؛ و طرق و امارات ما را به همان حکم واقعی راهنمایی می‌کنند؛ نهایتاً اگر با واقع موافق نباشند معذّرند؛ اما مرحوم آخوند معذّريت و منجزیت را به مؤدای ربط می‌دهد.

محقق نائینی در ادامه می‌فرماید: و الذي يسهل الخطب أنه لم نعر في الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعا على وجه الصفية و الأمثلة التي ذكرها الشيخ قده في الكتاب ليس شيء منها من هذا القبيل فان العلم في باب الشهادة اخذ من حيث الطريقة و لذا جاز الشهادة في موارد اليد كما دلت عليه رواية حفص و في باب الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفية بل على نحو الطريقة كما يدل على ذلك بعض الأخبار الواردة في ذلك الباب قوله عليه السلام «حتى تثبتهما أو تحرزهما و أمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة في أن العلم اعتبر من حيث الطريقة».

و بالجملة ظاهر العلم مهما اخذ في لسان الدليل هو العلم الطريقي و إرجاعه إلى العلم الصفتي يحتاج إلى قرينة لم نعر عليها في شيء من المقامات.<sup>۱</sup>

محقق نائینی نگاه دیگری نیز دارد به کلام آخوند؛ آخوند در آخر کلامش می گوید اگر این دو لحاظ آیت و استقلالیت نبود، امارات و اصول جای تمام اقسام قطع می نشستند؛ محقق نائینی برداشتش این است که آخوند سراغ مؤدی رفته لذا جای قطع وضعی نیز می نشینند؛ می گوید در فقه اصلاً قطع موضوعی وصفی نداریم؛ مثالهایی هم که شیخ آورده است مثلاً در باب شهادت، کسی که شهادت می دهد باید به مشهود علیه علم داشته باشد؛ می فرماید در اینجا طریقت است؛ یا شک در شماره رکعت در نماز صبح و مغرب که مبطل است چون باید تا آخر نماز قطع داشته باشد، این نیز قطع طریقی است نه موضوعی.

در باب امارات و طرق ملاک جانشینی اینها جای قطع، فقط طریقت است نه وصفیت؛ اما مرحوم آخوند در حاشیه فرائد می فرماید: ان ادلة الطرق و الامارات انما توجب تنزيل المؤدی منزلة الواقع و هناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدی منزلة الواقع و تنزيل العلم بالمؤدی و أنه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع فيتحقق كلا جزئي الموضوع الى استلزامه الجمع بين اللحاظین الآلی و الاستقلالی.

می فرماید می توان توسط ادله ای امارات جعل مؤدی کرد؛ و آن را جای واقع گذاشت؛ و بملازمه ای عرفیه این امارات هم از جهت طریقت جای قطع طریقی می نشینند هم از جهت موضوعیت جای قطع موضوعی؛ دیگر دو لحاظ لازم نمی آید یکی آلی و یکی استقلالی؛ در اینجا با شیخ و محقق نائینی هماهنگ است با بیانی متفاوت؛ می فرماید: بصرف اینکه مؤدای اماره را مؤدای قطع حساب کنید یعنی اماره را قطع حساب کرده اید لذا دو لحاظ لازم نمی آید.

اما در کفایه از این نظر برمی گردد و می گوید مطلبی که در حاشیه گفتم خالی از تکلف و تعسف نیست؛ تکلف یعنی کار پر زحمت؛ تعسف یعنی دور.

۱ فوائد الأصول، الکاظمی الخراسانی، الشیخ محمد علی، ج ۳، ص ۲۷.

## جلسه ۲۹

آخوند در حاشیه فرمود ادله‌ی حجّیت امارات دلالت دارند بر تنزیل مؤدّی بدلالیت مطابقی؛ یعنی صدّق العادل، مؤدّای خبر واحد را نازل منزله واقع قرار می‌دهد؛ اگر می‌گویند نماز جمعه واجب است یعنی حتماً واجب است مانند علم؛ و این طریقی است؛ پس صدّق العادل بدلالیت مطابقی طریقی قطع را اثبات می‌کند؛ و به دلالت التزامی علم به مؤدّای اماره را نازل منزله علم به واقع قرار می‌دهد یعنی در جایی که علم در موضوع حکم اخذ می‌شود حالا گمان را بجای قطع موضوعی طریقی قرار می‌دهد و این را ملازمه‌ی عرفیه می‌داند.

اما در کفایه می‌فرماید مطلب ما در حاشیه خالی از تکلف و تعسف نیست؛ تکلف دارد یعنی به سختی ثابت می‌شود؛ تعسف دارد یعنی مستلزم دور است؛ اما توضیح دور چیست؛ البته ما حجّیت امارات را از باب جعل مؤدّی نمی‌دانیم؛ محققین معاصر نیز همین را فرموده‌اند مانند محقق عراقی، محقق نائینی، محقق خوئی، شهید صدر و حضرت امام؛ چون معتقدند مستلزم سببیت و تصویب است.

لکن این فرمایش آخوند ما را راهنمایی می‌کند به یک قاعده کلی؛ آیا این قاعده در ابواب مختلف فقه ثابت است یا نه؟ این قاعده مربوط به احکامی است که موضوع‌شان مرکّب است از دو یا سه جزء؛ یقیناً موضوع برای حکم نقش علت را دارد برای معلول؛ الماء إذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیئ؛ آب اگر به اندازه کر برسد دیگر نجس نمی‌شود؛ موضوع مرکّب است از مائیت و کرّیت؛ این دو باهم موضوع است برای حکم به عدم تنجّس؛ اما این دو را چگونه احراز کنیم:

اول: علم وجدانی.

دوم: علم برهانی؛ مانند بینه.

سوم: یکی با علم جدانی و دیگری با علم برهانی.

این ثابت است که اگر موضوع حکم مرکّب باشد اجزاء آن باید محرز باشند یا بالوجدان یا بالبرهان؛ انما الکلام در این است که اگر یک جزء با دلیل و برهان ثابت شد آیا جزء دیگر نیز می‌تواند بدلالیت التزامی ثابت شود البته در طول نه در عرض؛ مثلاً بینه می‌گوید این مایع آب است حال بگوئیم بدلالیت مطابقی می‌گوید آب است و

بدلالت التزامی می‌گوید کرّ است؛ آیا این ممکن است یا تعسّف است؛ اگر موضوعی دو جزء داشته باشد یک جزء ظنّ و یکی خمریّت؛ إذا ظننت بخریّة شیئی فیجب علیک التصدّق؛ در این قاعده کلی اگر اماره‌ای یک جزء را بدلالت مطابقی اثبات کرد آیا جزء دوّم در طول آن بدلالت التزامی اثبات می‌شود یا نه؟

قبل از اینکه این مطلب را بررسی کنیم باید ببینیم اگر اماره‌ای این دو جزء را در عرض هم اثبات کند مثلاً این مایع قبلاً ماء کر بوده، حال اگر هردو هم مائیّت هم کریت را در عرض هم استصحاب کنیم هیچ مشکلی ندارد چون در عرض همدیگر یعنی هردو بدلالت مطابقی است؛ ولی اگر یکی را در طول دیگری اثبات کنیم، آیا ممکن است؟ تعسّف که آخوند گفت در اینجا است زیرا هرگاه اماره یک جزء موضوعی را اثبات کند در صورتی ارزش دارد که اثر داشته باشد مثلاً در همین مثال، اثری که دارد عدم انفعال ماء است یعنی عدم نجاست؛ اگر بینّه بگوید این مایع آب است این اثری ندارد چون هنوز کرّیتش ثابت نشده است؛ پس پس تعبّد به جزء اوّل توقّف دارد بر اثبات جزء دوّم چون موضوع مرکّب است؛ در حالیکه جزء دوّم خودش متوقّف است بر تعبّد به جزء اوّل چون دلالت التزامی است؛ و هذا دور؛ بطور کلی هر گاه موضوع حکمی مرکّب باشد، اثبات بعض اجزاء بدون بقیّه اثری ندارد.

اما در کفایه نگفت دور است بلکه گفت مستلزم اجتماع لحاظین است؛ لحاظ آلی و استقلال؛ این دیگر به عرضی و طولی بودن کاری ندارد بلکه می‌گوید: اگر اماره توسط ادلّه‌ی حجّیّتش جای قطع طریقی بگذاریم می‌شود لحاظ آلی؛ حال اگر توسط همان ادلّه جای قطع موضوعی بگذاریم می‌شود لحاظ استقلال.

اما اذا علمت بخریّة شیئی یجب علیک التصدّق، موضوع وجوب تصدّق مرکّب است از علم و خمریّت؛ این قطع موضوعی است؛ حال صدق العادل می‌خواهد ما را متعبّد کند به طریقیّت ظنّ؛ اذا ظننت بخریّة شیئی یجب علیک التصدّق؛ یعنی ظنّ را جای قطع بگذارد؛ پس طریقیّت ظنّ را اثبات می‌کند ولی خمریت را خیر؛ خمریت را باید بدلالت التزامی اثبات کنیم.

بر این اساس قاعده کلی آخوند در مانحن فیه نیز کاربرد دارد؛ می‌گوئیم صدق العادل نمی‌تواند هردو جزء را اثبات کند یکی بدلالت مطابقی و یکی بدلالت التزامی.

این مطالب را محقق نائینی و محقق خوئی بصورن مطلق بیان کرده‌اند؛ ولی قابل تأمل و تفصیل است که بگوئیم دور بصورت مطلق ثابت نیست بلکه مثالها متفاوت است در فرضی صحیح است و در فرضی تعسف دارد؛ در جائی که قطع طریقی دارای اثر است و قطع موضوعی نیز دارای اثر است مثلاً إذا علمت بخمریة شیء یحرم علیک الشرب؛ و إذا علمت بخمریة شیء یجب علیک التصدق؛ قطع طریقی اثر دارد و آن وجوب اجتناب است؛ وقتی قطع پیدا می‌کنیم به خمریت چیزی این قطع طریقی است لذا وجوب اجتناب دارد؛ همین را موضوع قرار می‌دهیم برای وجوب تصدق؛ حال صدق العادل می‌گوید إذا ظننت بخمریة شیء یحرم علیک الشرب؛ سپس می‌خواهیم بگوئیم إذا ظننت بخمریة شیء یجب علیک التصدق؛ یعنی بگوئیم بدلاله مطابقی حرمت شرب ثابت می‌شود و بملازمه عرفیه وجوب تصدق؛ این را بعضی از محشّین گفته‌اند که می‌توان قائل به تفصیل شد و گفت جائی که قطع طریقی محض دارای اثر است بملازمه عرفیه وجوب تصدق نیز اثبات می‌شود؛ یعنی ظنّ طریقی جای ظنّ موضوعی نیز قرار می‌گیرد و اعتبار دارد؛ اما جائی که هرکدام از أجزاء اثر مستقلّی ندارند ولی به با هم اثر دارند مانند الماء إذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء، مستلزم دور است؛ ولی در جائی که هر جزئی اثری دارد ملازمه عرفیه شکل می‌گیرد؛ از خارج می‌دانیم کسی که بداند این مایع خمر است اجتناب بر او واجب است؛ بنابراین ظنّ طریقی اثر دارد؛ حال اگر همین ظنّ طریقی را با صدق العادل موضوع وجوب تصدق قرار دهیم، اگر گمان پیدا کردیم به خمریت چیزی، هم اجتناب از آن واجب می‌شود بدلاله مطابقی و هم تصدق بدلاله التزامیه عرفیه؛ و مستلزم دور نیست.

### جلسه ۳۰

صاحب کفایه در حاشیه بر رسائل شیخ مطلبی فرمود ولی در کفایه فرمود آن مطلب خالی از تکلف و تعسف نیست؛ گفتیم تعسف یعنی دور؛ اینکه قطع موضوعی جزء موضوع یک حکم باشد و در نتیجه موضوع مرکب از دوجزء باشد و نیاز باشد هر دوجزء را اثبات کنیم تا حکم به آن تعلّق بگیرد؛ این در بحث قطع موضوعی آمده بود که تعبّد به یک جزء مستلزم تعبّد به جزء دیگر باشد موضوع محقق شود و حکم اثبات شود؛ محققین مدقّق

فرموده‌اند این حرف آخوند حکایت می‌کند از یک قاعده کلی که عبارت است از اینکه اگر حکمی مترتب شد بر یک موضوع مرکب باید اجزاء مرکب اثبات شوند یا بالوجدان یا بالبرهان یا بعضی بالوجدان و بعضی بالبرهان؛ اما اگر یکی بالبرهان اثبات شد یعنی بدلالته مطابقی، آیا می‌توان گفت جزء دیگر بدلالته التزامی اثبات می‌شود؟ این دور است که گذشت.

بعضی از معاصرین گفته‌اند این قاعده کلیت ندارد؛ جایی که هر یک از دو جز موضوع اثر خاصی داشته باشند مانند همان مثال گذشته: اذا علمت بخمیریة شیء یجب علیک التصدق؛ بنابراین موضوع گویا دو جزء دارد: علم و خمیریت؛ علم اثرش وجوب تصدق است و خمیریت اثرش وجوب اجتناب؛ حال اگر بجای علم، ظن بگذاریم و بگوئیم إذا ظننت بخمیریة شیء یجب علیک التصدق؛ و توسط صدق العادل به این ظن متعبد شویم، به خمیریت هم متعبد می‌شویم چون اثر دارد و آن وجوب اجتناب است؛ در اینصورت دور لازم نمی‌آید؛ لذا این اشکال سطحی است و عمیق نیست؛ فرمایش محقق خوئی که فرمود قاعده ثابت است و با اثبات یک جزء، جزء دیگر اثبات نمی‌شود چون مستلزم دور است، در جایی است که جزء بعنوان جزء باشد و مستقلاً اثر خاصی نداشته باشد؛ اثر مترتب شود بر دو جزء باهم؛ مانند الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء؛ مائیت و کریت هیچکدام به تنهایی اثری ندارد؛ عدم انفعال که اثر است مال هریک از اجزاست ولی نه مستقلاً؛ این قاعده برای چنین مثالهایی است؛ ولی در مثال شما جزء اول اثر دارد؛ علم به خمیریة اثر وجوب اجتناب دارد؛ سپس می‌خواهی وجوب تصدق را اثبات کنیم باید مثالی می‌آوردید که علم و معلوم هیچکدام به تنهایی اثری نداشته باشد و وجوب تصدق به هردو باهم تعلق بگیرد؛ در اینصورت نمی‌توان با تعبد به علم یا ظن، تعبد به معلوم یا مظنون را اثبات کرد؛ لذا این اشکال وارد نیست؛ بلکه این قاعده بقوت خود باقی است در جایی که بخواهیم یک جزء را تعبداً اثبات کنیم و جزء دیگر را بدلالته التزامی؛ و دور و تعسف هست.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که در این قاعده اگر مرکبی موضوع قرار بگیرد برای حکمی، اگر یک جزء بدلالته مطابقی اثبات شد نمی‌توان جزء دیگر را بدلالته التزامی اثبات کرد در طول اولی؛ زیرا مستلزم دور است؛ اما می‌توان هردو را در عرض هم اثبات کرد.

### اما تعبد به امارات

در باب امارات می خواهیم اماره را جای قطع طریقی موضوعی بگذاریم آیا این قاعده در اینجا نیز جاری است یا خیر؟ خیر! زیرا در قطع طریقی موضوعی، قطع در موضوع حکمی لحاظ می شود؛ مثلاً إذا قطعت بخمرية شیء يجب عليك التصديق؛ گویا دو چیز داریم: قطعیت و خمریت؛ به ذهن می آید که پس همان قاعده جاری است؛ می خواهیم تعبد به قطع را بدلالیت مطابقی اثبات کنیم و تعبد به خمریت را بدلالیت التزامی؛ پس گویا قاعده جاری است.

قبلاً گفتیم که محقق نائینی فرمود در واقع یک حکم بیشتر وجود ندارد؛ دو حکم نیست یکی واقعی و یکی ظاهری؛ لکن این در صورتی صحیح است که متعلق اماره دو حیثیت داشته باشد: واقعی و ظاهریه؛ مثلاً در مثال إذا قطعت بخمرية شیء يجب عليك التصديق، بگوئیم خمریت دو حیثیت دارد: خمریت واقعی و خمریت ظاهری؛ در نتیجه می توان گفت در باب جعل امرات منزله قطع طریقی موضوعی قاعده کاربرد دارد؛ یعنی صدق العادل بدلالیت مطابقی می گوید ظن موضوعیت دارد و می تواند موضوع باشد برای وجوب تصدق؛ اما خمریت چه خمریتی است؟ خمریت واقعی؛ و خمریت ظاهری ملاک نیست.

لکن دو نکته عرض می شود:

**اولاً:** ما مبنای آخوند را قبول نداریم که فرمود حجّیت امارات از باب جعل مؤداست.

**ثانیاً:** متعلق اماره دو حیثیت ندارد؛ بلکه یک حیثیت دارد و آن حیثیت ظاهری است که اماره از باب طریقیث اثبات می کند؛ ظن جای قطع طریقی موضوعی می نشیند یعنی اگر ظن حاصل کردی به خمریت، تصدق بر تو واجب است؛ صدق العادل، القاء احتمال خلاف می کند و می گوید تو یقین داری به خمریت لذا وجوب تصدق نیز اثبات می شود؛ موضوع وجوب تصدق، اعتقاد به خمریت است که در اینجا موجود است؛ دیگر دو جزء وجود ندارد ظنیت و خمریت بلکه ظن، آلی و طریق است برای اثبات خمریت لذا یک چیز بیشتر وجود ندارد و آن خمریت ظاهری است؛ خمریت واقعی اثبات نمی شود گویا واقعی وجود ندارد.



اما قاعده برای جایی ثابت است که دو جزء مستقل وجود داشته باشد مانند مائیت و کریت در مثال الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیئ؛ ولی در اینجا اماره و ظن با مظنون یک چیزند؛ بنابراین قاعده جاری نیست.

هذا تمام الکلام فی تنزیل الامارات و الاصول منزلة القطع؛ امارات تنزیل می شوند بلا خلاف؛ اما بحث در اصول بود؛ گفتیم اصول بر دو قسمند: محرزه و غیرمحرزه؛ در اصول محرزه فرضی بحث کردیم و گفتیم اگر حجیت اصول از باب کاشفیت باشد با اماره فرقی ندارند؛ اما امروز عرض می کنم اثبات اینکه اصول محرزه حجیتشان از باب کاشفیت است، دون اثباته خرط القتاد؛ یعنی اصول مانند استصحاب و قاعده فراغ از باب کاشفیت حجت نیستند بلکه اصول تعبّدی محضند؛ در نتیجه اصول مطلقا نه محرزه و نه غیرمحرزه نازل منزله قطع طریقی نمی شوند مطلقا نه طریقی محض و نه طریقی موضوعی؛ البتّه در طریقی محض گاهی استفاده می شوند لکن مثال خارجی ندارد؛ ولی طریقی موضوعی که طریقت جزء موضوع است اصول طریقت ندارند که جزء موضوع باشد.

### جلسه ۳۱

گفتیم قاعده تعسفیه در ما نحن فیه کاربرد ندارد؛ و مختص جایی است که موضوع مرکّب باشد و هیچ جزئی اثر مخصوص نداشته باشد و اثر فقط حکم باشد که به همه ی اجزاء باهم تعلّق می گیرد.

### تبصره

مرحوم آخوند قطع را تقسیم کرد به دو قسم: طریقی محض و موضوعی؛ و موضوعی نیز به دو قسم: موضوعی طریقی و موضوعی وصفی؛ و هرکدام از این دو نیز به دو قسم: جزء موضوع و تمام موضوع؛ حال ما نحن فیه که تنزیل امارات منزله قطع طریقی موضوعی است کدام قسم است تمام موضوع یا جزء موضوع؟ ادله ی اعتبار امارات با توجه به مطالبی که گفتیم، اماره را تنزیل می کند منزله ی قطع طریقی موضوعی تمام الموضوع بلاشبهه؛ قطع طریقی وقتی تمام موضوع باشد یعنی چه مطابق واقع باشد یا نباشد؛ این در حقیقت همان قطع طریقی محض است؛ این بحثی ندارد؛ اما در جزء الموضوعی در صورتی صحیح است که مطابق واقع باشد؛ یعنی هم قطع ملاک است هم واقع؛ یعنی موضوع وجوب تصدّق، مرکّب از دو چیز است: قطع و خمریت واقعی؛ چون قطع تمام

الموضوع نیست بلکه جزء آن می باشد و جزء دیگر آن مقطوع و واقع است؛ می خواهیم توسط صدق العادل ظن را بگذاریم جای قطع طریقی موضوعی جزء الموضوعی بدلات مطابقی و سپس اثبات کنیم خمریت واقعی را بدلات التزامی و هذا دور؛ قبلاً گفتیم قاعده تعسفیه در اینجا کاربردی ندارد اما اکنون می گویم کاربرد دارد؛ صدق العادل ظن را جزء الموضوع قرار می دهد بعنوان طریقت به این معنا که باید مطابق واقع باشد تا بشود جزء موضوع؛ جزء اول باید بدلات مطابقی اثبات شود و جزء دیگر بدلات التزامی؛ و تا وقتی که هردو اثبات نشود حکم به وجوب تصدق اثبات نمی شود؛ این دو جزء باید احراز شوند یا بالوجدان یا بالبرهان یا یکی بالوجدان و دیگری بالبرهان؛ آیا این دور نیست؟

محقق نائینی فرمود دو حکم وجود ندارد یکی واقعی و یکی ظاهری بلکه یک حکم بیشتر وجود ندارد که همان حکم واقعی است؛ تا زمانی که به چیزی قطع داریم، واقعی است و بعد از کشف خلاف می فهمیم ظاهری بوده است؛ چه قطع و چه ظن؛ تا وقتی که قطع قطع است و نمی دانیم واقع چیست، می گوئیم واقعی است؛ در عرض هم دو حکم نداریم؛ حکم همیشه واقعی است چه مؤدای قطع باشد چه مؤدای اماره؛ بعد از کشف خلاف معلوم می شود که حکم ظاهری بود؛ آنچه در تکالیف معلومه و مظنونه وجود دارد همه احکام واقعی هستند و بعد از کشف خلاف عنوانی درست می شود به نام حکم ظاهری.

با توجه به این نکته دوباره می گوئیم قاعده در اینجا جایگاهی ندارد؛ زیرا بین علم و معلوم یا ظن و مظنون دوئیت و انفکاک وجود ندارد؛ جزئیت معنا ندارد؛ وانگهی وقتی علم تعلق می گیرد به خمریت شیئی، می گوید این خمر واقعی است؛ مثلاً مایعی را می داند آب است ولی بعد از خوردن مست می شود و معلوم می شود خمر است می فهمد که حکم به مائیت، حکم ظاهری بوده است؛ این موضوع است و همچنین است در احکام؛ ظن هم همینطور است وقتی ظن توسط صدق العادل، جای قطع قرار گرفت و ظن پیدا کرد به خمریت شیئی و شارع فرمود اذا ظننت بخمرية شیئی يجب عليك التصديق، شارع می گوید این ظن تو قطع است یعنی این خمریت واقعی است؛ بین ظن و خمریت واقعی انفکاک نیست؛ بمجرد حصول ظن، هردو جزء در یک آن و در عرض هم محقق می شوند؛ چون در حقیقت اینها دو چیز نیستند بلکه اتحاد دارند؛ اتحاد علم و معلوم؛ و قطع و مقطوع؛ و ظن و

مظنون؛ بمجرّد حصول ظنّ از خبر واحد، خمریّت واقعیّه را میبیند و نمیگوید دو تا خمریت هست یکی واقعی و یکی ظاهری؛ این حرف اشتباهی است؛ فرمایش محقق نائینی همین است که خیلی حرف دقیقی است؛ اگر کسی که قطع یا گمان پیدا می کند به چیزی بداند که همان موقع دو حکم یا موضوع وجود دارد یکی واقعی و یکی ظاهری، معنایش این است که می داند قطع یا ظنّش مطابق واقع نیست و هذا خلف؛ بنابراین متعلّق قطع و ظنّ، واقعی است چه حکم باشد چه موضوع؛ بنابراین در مثال اذا ظننت بخمریّة شیء يجب عليك التصدق، شارع این ظنّ را جای قطع موضوعی طریقی جزء الموضوعی گذاشته و فرقی با تمام الموضوعی ندارد؛ زیرا طریقت است و طریقت وجود آلی دارد نه استقلال؛ طریقت یعنی واقع را نشان می دهد یعنی خمریت واقعی را؛ بنابراین بین ظنّ به خمریّت و خمریّت واقعی دوئی نیست که بگوئیم طریقتش بدالت مطابقی ثابت می شود و خمریّتش بدالت الزامی؛ بمحض اینکه گفت صدّق العادل، این خمر واقعی است؛ با صدّق العادل که ظنّ جای قطع موضوعی طریقی می نشیند هم موضوعیّتش اثبات می شود هم طریقتش که جزء الموضوعی لحاظ شده و طریقت چیزی جز کاشفیت نیست لذا کشف می کند از خمریت واقعی؛ اصلاً معنا ندارد که در باب قطع مثلاً بگوئیم من قطع دارم الان روز است ولی این روز ظاهری است؛ خب اینکه یعنی جهل مرکّب؛ یعنی علم ندارم؛ در ظنّ نیز همین است وقتی جای قطع می نشیند، معنا ندارد بگوئیم متعلّقش حکم یا موضوع ظاهری است؛ حکم یا موضوع ظاهری بعد از کشف خلاف پدید می آید لذا صدّق العادل، خبر واحد را جای قطع موضوعی طریقی تمام الموضوعی یا جزء الموضوعی می گذارد؛ مبحث تنزیل امارات منزله ی قطع تمام شد.

بقی فی المقام مسائل:

**اول:** آیا قطع به یک حکم، موضوع برای همان حکم واقع می شود؟

**دوم:** آیا قطع به یک حکم، موضوع برای ضد آن حکم واقع می شود؟

**سوم:** آیا قطع به یک حکم، موضوع برای مثل آن حکم واقع می شود؟

**مسأله اول:** قطع به یک حکم، موضوع برای همان حکم

این ممکن نیست بلکه مستلزم دور است؛ چون قطع یعنی طریقت؛ ماهیتش طریقت است؛ و هر چه تصرّف کردیم در امارات، در همین طریقت بود لذا متمم الطریقة نامیده شد؛ طریقت یعنی ما را به حکم راهنمایی می‌کند؛ اذا قطعت بحرمة شرب الخمر، حرمت شرب خمر باید قبل از قطع ما وجود داشته باشد تا قطع آن را نشان دهد؛ یعنی حکم فعلی حرمت شرب خمر باید در شریعت تحقق داشته باشد؛ پس فعلی است؛ خب اگر فعلی است تا فرمود اذا قطعت بحرمة شرب الخمر، حرمت فعلی ثابت است و نیازی نیست گفته شود یحرم عليك شرب الخمر؛ اگر قطع به حرمت خمر، موضوع واقع شود، نیاز به محمول دارد؛ در هر قضیه‌ای موضوع باید ثابت باشد تا حکم به آن تعلق بگیرد و یک قضیه‌ی صادق شود و یک تصدیق محقق شود؛ اگر بگویند یحرم عليك شرب الخمر یعنی حرمت شرب خمر فعلی نیست؛ زیرا موضوع در هر قضیه علت برای حکم است؛ یعنی اذا علمت بحرمة شرب الخمر، علت قرار می‌گیرد برای حرمت شرب خمر؛ یعنی تا وقتی قطع به حرمت نباشد حکم به حرمت نمی‌آید؛ معنایش این است که محمول متوقف است بر موضوع؛ و از طرفی فعلیت موضوع توقف دارد بر محمول؛ و هذا دور؛ موضوع و محمول بر همدیگر توقف دارند در حالیکه فقط محمول باید بر موضوع متوقف باشد؛ قاعده این است که هر موضوعی علت است برای محمولش؛ ثبت العرش ثم النقش؛ لذا تا موضوع نباشد محمول هم نیست و از طرفی در این مثال تا محمول نباشد موضوع نیست؛ این دور است.

## جلسه ۳۲

تحصل ممّا ذکرناه أن الامارة تنزل منزلة القطع الموضوعی الطریق الذی هم جزء للموضوع؛ و قاعده تعسفیه جاری نمی‌شود؛ و نمی‌توان بین قطع و مقطوع یا ظن و مظنون تفکیک قائل شد که در نتیجه دو جزء داشته باشد: قطع و خمریت واقعی مثلاً؛ و اینکه خمریت واقعی با تعبّد اثبات شود؛ و گفتیم قبل از انکشاف خلاف، مؤدای امارات حکم واقعی هستند؛ معنایش این نیست که دو حکم وجود دارد یکی واقعی و یکی ظاهری؛ یا یک

موضوع واقعی و یک موضوع ظاهری داریم؛ اگر یم مقطوع به من ظاهری است، معنایش این است که قطع من قطع نیست؛ یعنی اماره مطابق واقع نیست؛ ظاهری و واقعی را عقل ما بعد از کشف خلاف می سازد.

اما بحث رسید به سه مسأله: اخذ قطع به حکمی در موضوع همان حکم، در موضوع ضد آن و مثل آن؛ در مسأله اول گفتیم دور لازم می آید زیرا قطع جز طریقت چیزی ندارد؛ باید یک حکم فعلی وجود داشته باشد تا به آن قطع پیدا کنیم؛ اگر بگوئیم اذا قطعت بحرمة شرب الخمر يحرم عليك شرب الخمر، فعلیت حرمت معلق می شود بر فعلیت حرمت؛ بلکه دور هم نیست نتیجه ی دور است؛ توقّف الشیء علی نفسه؛ تعلیق یعنی فعلیت شرب خمر متوقّف می شود بر فعلیت شرب خمر؛ قطع فقط طریق است؛ معنایش این است که اذا كان حرمة شرب الخمر فعليا فحرمة شرب الخمر فعليا؛ این دور بلکه نتیجه ی دور است؛ لذا اخذ قطع به یک حکم در موضوع همان حکم ممکن نیست.

### مسأله دوم: اخذ قطع به حکم در موضوع ضد آن حکم

مثلاً اذا علمت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة؛ ابتدا به ذهن می آید که این اجتماع ضدین است؛ هرگاه قطع پیدا کردی به وجوب نماز حرام است بر تو نماز؛ نماز مجمع الضدین شده است یعنی وجوب و حرمت.

**ان قلت** اینجا تضادّ نیست زیرا متعلّق وجوب، صلاة مقطوع است ولی متعلّق حرمت، صلاة مطلق؛ یعنی اولی مقید به قطع است و دومی مطلق.

**قلت** این توهمی بیش نیست؛ ارتباط این دو عام و خاص مطلق است لذا به صلاة مقطوع، الصلاة نیز گفته می شود؛ کلّ مقید مطلق و کلّ خاص عام؛ ولی هر عامی خاصّ نیست؛ در عموم و خصوص من وجه نیز همینطور است در مادّه اجتماع؛ عنوان الصلاة مطلق بر صلاة مقید نیز منطبق می شود و اجتماع ضدّین می شود.

لذا اخذ قطع به حکمی در موضوع ضدّ آن نیز حکم ممکن نیست.

### مسأله سوم: اخذ قطع به حکم در موضوع مثل آن حکم

مثلاً اذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر؛ بین این دو وجوب چه نسبتی است؟ عموم و خصوص مطلق است؛ اما اگر من وجه نیز باشد مثل اذا علمت بوجوب اكرام العالم عليك يجب عليك اكرام العادل؛ در محلّ اجتماع یعنی عالم عادل، دو وجوب هست؛ بعضی مثل محقق خوئی می‌فرمایند در اینجا اجتماع مثلین نیست بلکه وجوب دوّم تأکید وجوب اوّل است؛ مگر در جائی قرینه باشد بر اینکه همان وجوب اوّل است؛ و الا اگر از شخص حکمی صادر شود باید حمل شود بر تأکید شود؛ البتّه در ادله‌ی شرعی من چنین چیزی ندیده‌ام؛ این یک بحث ثبوتی است یعنی اگر در عالم ثبوت چنین فرضی باشد که در عالم جعل، شارع مقدّس چنین جعلی داشته باشد که قطع به یک حکمی را در مثل همان حکم لحاظ کند؛ مثلاً در همان مسأله دوّم که اجتماع ضدّین شد برای رفع تضادّ در عالم جعل تصرّف کردیم که بگوئیم تضادّی نیست؛ آنجا می‌توانستیم بگوئیم مشکل در عالم امتثال است که وجوب و حرمت جمع شده‌اند؛ در عالم جعل یکی مطلق است و یکی مقیّد؛ در اینجا نیز می‌گوئیم این بحث ثبوتی است؛ آیا در عالم جعل چنین چیزی تصوّر دارد؟ اشکال ندارد به اینکه وجوب دوّم تأکید وجوب اوّل باشد؛ در عالم امتثال نیز مشکلی ندارد بلکه اتیان صلاة، مؤکّد می‌شود.

## جلسه ۳۳

اخذ قطع به حکمی در موضوع نفس آن حکم محال است چون مستلزم دور است؛ در ضدّ آن حکم نیز محال است چون مستلزم اجتماع ضدّین است؛ ولی در مثل آن حکم محال نیست چون مستلزم اجتماع مثلین نیست بلکه دوّمی تأکید اوّلی است؛ در تکمیل بحث عرض می‌کنم مسأله سوّم دو مورد دارد:

اوّل: عموم و خصوص مطلق؛ نسبت بین حکم مقطوع و حکم دیگر، عام مطلق باشد.

دوّم: عموم و خصوص من وجه؛ نسبت بین حکم مقطوع و حکم دیگر، عام من وجه باشد.

عموم و خصوص من وجه مانند: إذا علمت بوجوب اكرام العالم اكرام العادل؛ عادل در اینجا یعنی عادل از علماء؛ بعضی فقط عالمند؛ بعضی فقط عادلند؛ بعضی هم عادلند هم عالمند؛ در مادّه اجتماع این دو حکم یکی می‌شوند؛ عالم عادل را دوبار اكرام كن؛ دو وجوب اكرام وجود دارد.

عموم و خصوص مطلق مانند إذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة؛ اگر در عالم ثبوت چنین چیزی وجود داشته باشد این قضیه بماهیهی هیچ دلالتی ندارد نه بر تأکید نه بر اجتماع مثلین؛ همانطور که در مباحث الفاظ گفتیم صیغهی امر در رابطه با وجوب هیچ دلالتی ندارد بر مرّة و تکرار و امثال اینها؛ اما قرائن، حکیم بودن شارع در اینجا قرینه مقامیه است؛ این قرینه به ما می گوید در اینجا حکم دوّم حتماً باید تأکیدی باشد چون در غیر اینصورت مستلزم اجتماع مثلین می شود که محال است و لا یصدر من الحکیم؛ پس خود قرینه مقامیه می گوید اگر جایی در قضیه شرعی قطع به حکمی در موضوع آن حکم اخذ شد، بدون تأمل بگو تأکید است؛ إذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك تلك الصلاة بوجوب آخر مؤکد لوجوب الأوّل.

### استدراک

صاحب کفایه در مسأله سّوم ابتداء می فرماید نمی شود ولی بعد استدراک کرده و می فرماید می شود؛ این فرمایش مبتنی است بر مبنایی که مرحوم آخوند تأسیس کرده است که احکام دارای مراتب اربعه هستند: اقتضاء، انشاء، فعلیّت، تنجز؛ این چهار مرحله را باید تحقیق کنیم و ببینیم آیا صحیح است یا خیر؛ در عالم تصوّر که لاشبهه فرمایش آخوند کاملاً متین است؛ اما کلام در تسمیه است:

### مرحله اوّل: اقتضاء

مرحله اقتضاء را آیا واقعا می توان حکم نامید و گفت مرحله ی اقتضاء حکم؟ آیا این تعبیر حقیقی است یا مجازی؟ در مرحله اقتضاء، سخن از اقتضاء و مصلحت و مفسده است؛ چرا این مرحله را حکم بنامیم؟ حکم نوعی جعل و اعتبار است که از طرف شارع صادر می شود؛ عالم مصلحت و مفسده را فقط به یک معنا می توان حکم نامید آن هم جعل مصلحت است که بگوئیم مصلحت جعل می شود؛ و الا اگر مصالح از مقوله ی انشاء و جعل نیستند، بلکه از واقعیّات عالم جعل هستند که موجودند، چگونه حکم نامیده شوند در حالیکه حکم، مولود و مسبّب اقتضاء و مصلحت است؛ و اگر از باب اطلاق مسبب بر سبب باشد مجاز مرسل است.

### مرحله انشاء

این مرحله را محقق نائینی نیز قائل است؛ حکم انشائی را قبول دارد و آن را جعل نامیده است.

**مرحله فعلیت**

محقق نائینی این مرحله را نیز قائل است؛ حکم فعلی را قبول دارد و آن را مجعول نامیده است.

**مرحله تنجز سیأتی**

اما محقق اصفهانی در نهایة الدراية می فرماید مرحله فعلیت و انشاء یکی هستند؛ تحلیل عقل ایشان این است که فعلیت از طرف مولا عین انشاءست؛ بنابراین مرحله دوّم و سوّم یکی هستند؛ زیرا انشاء یا با داعی بعث و زجر است یا نیست؛ بتعبیر دیگر هر امری که از مولا صادر می شود یا با انگیزه است یا نیست؛ بدون انگیزه که لغو است؛ اما انگیزه بر دو قسم است:

**اول: بعث و زجر.****دوّم: تهدید و تمنی و استهزاء و امتحان و امثالهم.**

اگر انگیزه از صلّ و لاتغصب و غیره، تهدید و تمنی و اینها باشد یقیناً حکم نیستند بلکه فعلند؛ لذا منحصر می شود در بعث و زجر؛ و بعث و زجر یعنی تحریک فعلی؛ هل دادن مکلف بطرف فعل؛ بتعبیر حضرت امام یعنی سیخ کردن مکلف؛ این نمی شود ذهنی و تصوّری باشد بلکه باید فعلی باشد؛ فالإنشاء هو الفعلية زیرا انشاء بداعی بعث و زجر است و انشاء به این معنا همان فعلیت است؛ لذا مرتبه دوّم و سوّم از این چهار مرحله یکی هستند؛ بنظر محقق اصفهانی احکام سه مرحله دارند: شأنیت، فعلیت و تنجز.

**جمع بندی**

جمع بین فرمایشات این محققین عظام و بعضی دیگر از محققین طبق تحقیقاتی که انجام شد، آنچه بنده بر آن واقف شدم مرحله ی اوّل مرحوم آخوند یعنی حکم اقتضائی را اگر بخواهیم قبول کنیم باید قائل به مجاز شویم اللهم الا أن يقال شارع مقدّس جعل مصلحت می کند تعبّدی و به آن جعل بگوئیم حکم؛ اقتضاء سبب و موضوع حکم است؛ اطلاق حکم بر آن از باب اطلاق مسبّب بر سبب است؛ اما مرحله دوّم یعنی انشاء یعنی تدوین و جعل دستور در عالم مفاهیم؛ انشاء و تدوین حکم، یک امر عقلائی است؛ مثلاً قانون مدنی جعل شده و مردم خبر دارند که فلان قانون و دستور جعل شده ولی هنوز ابلاغ نشده است؛ این انشاءست؛ انشاء به این معنا صادق است



ولی فرمایش محقق اصفهانی که می‌فرماید انشاء همان فعلیت است یک توجیه عقلی است در نگاه دقیق عقل؛ این نگاه برای امور واقعی عالم مفید است نه امور اعتباری؛ شارع می‌تواند اعتبار را تغییر دهد و سیره شارع این است که خیلی از احکام بر پیامبر نازل شده بود ولی ابلاغ نشده بود؛ یا تدریجاً ابلاغ شد این معنایش انشاست نه فعلیت؛ فعلیت بمعنای تحریک و بعث و زجر در اعتباریات صحیح نیست زیرا قوانین اعتباری با کوچکترین اعتبار تغییر می‌کنند؛ برخی از احکام در روایات فرموده‌اند که زمان ظهور به فعلیت می‌رسند یعنی بین انشاء و فعلیت از زمان پیامبر تا ظهور فاصله می‌شود؛ لذا مرحله‌ی دوم آخوند صحیح است.

#### جلسه ۳۴

چهار مرحله برای احکام توسط صاحب کفایه تصوّر شد؛ مرحله اول یعنی عالم اقتضاء را نتوانستیم ملتزم شویم که حکم باشد الا با توجیه؛ عنوان حکم چگونه بر آن صادق است؟ بله در عالم تصوّر صحیح است که احکام مراحلی را می‌گذراند همانطور که در عالم طبیعت مثلاً برای تهیه نان مراحلی لازم است گندم و آرد و خمیر و تا اینکه نان می‌شود اما به همه‌ی اینها که نان گفته نمی‌شود به آرد نان گفته نمی‌شود؛ بله احکام بدون عالم اقتضاء نمی‌شود بلکه مصالح و مفاسدی باید باشد برای جعل حکم لکن حکم بر آن اطلاق نمی‌شود؛ اما مرحله دوم که انشاء و فعلیت است؛ محقق نائینی می‌فرماید حکم همین دو مرحله را دارد حتی تنجّز از لوازم حکم است؛ در اینجا محقق نائینی یک حرف علمی دارد؛ می‌فرماید حکم انشائی داریم که نامش جعل است؛ حکم فعلی هم داریم که نامش مجعول است؛ به این جعل می‌گوئیم انشاء؛ جعل شارع یعنی تقنین و ترکیب و بتعبیری تحلیلی است که شارع انجام می‌دهد و می‌گوید نماز باید واجب باشد، خمر باید حرام باشد و غیره؛ این باید و نباید جعل و انشاست؛ از این قرار داد مجعول تولید می‌شود که حکم نام دارد؛ این حکم یک اعتبار است مثل وجوب و حرمت که حقیقت اعتباری هستند؛ حقائق فقط تکوینی نیستند بلکه برخی اعتباری‌اند؛ حقائق اعتباری اموری هستند که آثار خارجی دارند مثلاً زوجیت یک حقیقت اعتباری است که آثار زیادی دارد؛ اعتباری است که از جعل تولید می‌شود؛ الجعل هو الانشاء و المجعول هو الفعلية؛ محقق اصفهانی این نظریه را نمی‌پذیرد چون

ایشان ذهن عقلی دارد؛ می‌فرماید جعل و مجعول مثل ایجاد و وجود است که بین آنها انفکاک معنا ندارد؛ جعل و مجعول مانند ایجاد و وجودند که یکی هستند؛ بله در عالم اعتبار می‌توان آنها جدا از هم اعتبار کرد ولی در عالم خارج یکی هستند؛ جعل و مجعول نیز همین‌طورند و همچنین اعتبار و معتبر.

اما محقق عراقی در نه‌ایة الافکار این مطلب را طوری توضیح داده که اشکال محقق اصفهانی بر آن وارد نمی‌شود؛ می‌فرماید: قبول است که هیچگاه مجعول از جعل جدا نیست لکن فرق جعل و مجعول این است که بر مجعول آثار عقلانی در خارج بار می‌شود ولی جعل ممکن است متوقف باشد بر حصول شرائط؛ بعبارة دیگر ایشان می‌خواهد این دو را بحسب آثار از هم جدا می‌کند؛ مانند آیه **﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾**<sup>۱</sup> این جعل وجوب حج است که متوقف است بر استطاعت؛ اما وقتی در عالم خارج مکلف مستطیع می‌شود وجوب فعلی می‌شود سپس عقلاء می‌گویند برو بلیط بخر، گذرنامه بگیر و غیره؛ یعنی آثار را بر مجعول مترتب می‌کنند بالفعل؛ پس آثار عقلانی بر مجعول بار می‌شود نه بر جعل؛ جعل بدست جاعل است و می‌تواند آن را بر چیزهایی متوقف کند که در عالم خارج وجود ندارد در نتیجه در عالم جعل و ثبوت باقی بماند و به عالم اثبات نیاید؛ الحکم اما انشائی و هو الجعل و اما فعلی و هو المجعول؛ بتعبیر دیگر حکم وقتی در عالم جعل لحاظ شود انشائی است و وقتی در عالم مجعول لحاظ شود فعلی است؛ جعل از مقوله ی بالاضافه است که بدون جاعل و مجعول نمی‌شود ولی هرکدام آثاری دارد؛ جعل در عالم جعل آثاری دارد و مجعول در عالم مجعولیت که همان فعلیت است آثار دیگری دارد؛ مثال می‌زند به پرتاب تیر و اصابت؛ جعل مثل پرتاب تیر است و مجعول مثل تیری که به هدف خورده است؛ آیه **﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾** تیری است که پرتاب شده است حال ممکن است در عالم خارج مستطیع وجود داشته باشد و ممکن است نباشد؛ حکمی که جعل می‌شود اگر شرائطش در خارج حاصل شود به فعلیت می‌رسد.

بنابراین حکم دو مرحله دارد: انشاء و فعلیت؛ تا اینجا این دو حکم اتفاق است؛ الا اینکه محقق اصفهانی می‌فرماید بین این دو انفکاک نیست و انشاء بدون فعلیت نمی‌شود؛ لکن گفتیم در نگاه اصولی، دقت‌های عقلی راه

ندارد بلکه حرف عقلائی ملاک است؛ انشاء یعنی تقنین؛ فعلیت یعنی بر ذمه‌ی مکلف قرارگرفتن در خارج؛ می‌توان گفت انشاء بر دو قسم است: تصوّری و فعلی؛ فعلیت بمعنای عرفی عقلائی که در علم اصول مطرح است واقعاً از انشاء جداست؛ شارع در عالم لوح احکامی را جعل کرده یعنی خواسته است که در صورت تحقّق شرائط انجام شود این حکم انشائی است؛ لکن خیلی از احکام بر اساس روایات هنوز به فعلیت نرسیده‌اند؛ برخی در زمان ظهور به فعلیت می‌رسند؛ در صدر اسلام احکامی بود که بتدریج به فعلیت رسید؛ مثلاً حکم حرمت خمر حتّی در قالب بیان، در چهار مرحله با چهار آیه در قرآن مطرح شد و با آیه‌ی چهارم فعلی شد.

#### جلسه ۳۵

مرحوم آخوند چهار مرتبه برای حکم قائل شد: اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجّز؛ مرحله اقتضاء را نتوانستیم بعنوان یک مرحله برای حکم بپذیریم بلکه اقتضاء سبب و موضوع حکم است؛ انما الکلام در مرحله اوّل و چهارم است: اقتضاء و تنجّز؛ اما مرحله دوّم و سوّم یعنی انشاء و فعلیت متّفق علیه است؛ محقّق نائینی به انشاء می‌گوید جعل و به فعلیت می‌گوید مجعول؛ محقّق اصفهانی اشکال کرد که جعل از مجعول جدا نیست بلکه مانند ایجاد و وجودند.

**و التحقيق** آن ما آورده المحقق الاصفهانی علی ما افاده المحقق النائینی لایرد علیه؛ زیرا مقصود محقّق نائینی از جعل، عبارت است از انشاء حکم به همان معنایی که صاحب کفایه گفته است و آن تحقّق در عالم ثبوت است؛ شارع مقدّس وجوب را جعل می‌کند برای مردم البتّه در گفتار ثبوتی نه اثباتی.

منظور از جعل یعنی انشاء مفهومی در عالم مفهوم و ثبوت؛ انشاء در عالم ثبوت که عالم مفهوم‌سازی است؛ این را جعل نامیده است؛ چون انشاء گویا اشاره به عالم خارج دارد؛ جعل برای عالم ثبوت دقیق‌تر است از انشاء؛ و مقصود از مجعول یعنی حکمی که در خارج به موضوع تعلّق می‌گیرد بعد از تحقّق موضوع؛ مثلاً وقتی افرادی

مستطیع شدند، حکم جعلی فعلی می‌شود؛ وجود مفهومی حکم را انشائی می‌گوئیم و وجود مصداقی حکم را مجعول می‌گوئیم؛ الجعل هو الحكم فی عالم الثبوت و المجعول هم الحكم فی عالم الاثبات.

با این بیان اشکال محقق اصفهانی وارد نیست چون جعل و مجعول هردو اعتبارند چون حکمند؛ و امور اعتباری بحسب اعتبار از هم جدا می‌شوند؛ بله در امور تکوینی اینطور نیست ولی در امور اعتباری عرض شد احکامی در صدر اسلام انشاء شد که در زمان ظهور به فعلیت می‌رسند؛ اشکال محقق اصفهانی یک اشکال عقلی است؛ می‌گوید جعل و مجعول متحدند و جدا نیستند.

فتحصل ممّا ذکرناه أن المراد من الجعل هو الانشاء فی نظر المحقق النائینی و من المجعول هو الحكم الاعتباری؛ فیمكن انفکاک الانشاء عن الحكم الاعتباری.

### جمع‌بندی

حکم دو مرحله دارد: مرحله تقنین و مرحله اجراء؛ اولی انشاء است و دومی فعلیت؛ حکم در آیة‌ی **لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** تا وقتی مستطیع نباشد انشاء است و بعد از استطاعت فعلی می‌شود؛ حال هرچه تعبیر کنیم؛ مشهور می‌گویند انشائی و فعلی؛ محقق نائینی می‌گوید: جعل و مجعول.

اما بحث این بود که آیا می‌شود قطع به یک حکم در یک مرحله در موضوع همان حکم در مرحله بعد اخذ شود یا خیر؛ صاحب کفایه فرمود اخذ قطع به حکم در موضوع همان حکم یا ضدّش یا مثلش محال است و سپس استدراک کرد و فرمود در مورد اول ممکن است؛ اذا قطعت بوجوب الحج فی عالم الثبوت أى مرحلة الانشاء فیجب علیک الحج فی عالم الاثبات أى الفعلية؛ بعضی مانند محقق خوئی و نائینی می‌فرمایند دور لازم می‌آید؛ صاحب کفایه و خیلی از محققین فرموده‌اند دور لازم نمی‌آید؛ اذا قطعت بالوجوب الانشائی للحج یجب علیک الحج بالوجوب الفعلی؛ یعن یقطع به وجوب انشائی موضوع وجوب فعلی است؛ اخذ قطع به یک مرحله از حکم، در موضوع حکم یک مرحله دیگر؛ چه تمام الموضوع یا جزء الموضوع.

## جلسه ۳۶

به این مسأله رسیدیم که آیا قطع به حکم انشائی موضوع قرار می‌گیرد برای حکم فعلی یا خیر؛ مشخص شد که احکام دو مرحله بیشتر ندارند؛ چهار مرحله ای را که آخوند برای حکم بیان کرد قابل تصوّر است ولی به همهی چهار مرحله نمی‌توان حکم گفت؛ فقط دو مورد واقعاً حکم است: حکم انشائی و حکم فعلی؛ ولی حکم اقتضائی و حکم تنجزی مجازگوئی است؛ اقتضاء بحثش گذشت.

تنجز نیز از لوازم فعلیت حکم است؛ وقتی حکم فعلی می‌شود لازمه‌اش تنجز است یعنی اگر انجام ندهد مؤاخذه می‌شود؛ این یک بحث کلامی و اعتقادی است نه اصولی؛ حکم ثواب و عقاب است نه حکم فقهی؛ مثلاً در آیه **لله على الناس حج البيت**، نیاز به حکم وجوب است؛ احکام فقهی دو بخشند: تکلیفی و وضعی؛ حکم حج را وجدان درک می‌کند که شارع مقدّس بشکل قضیه حقیقه برای همه مکلفین جعل کرده است که حکم انشائی است و بتعبیر محقق نائینی جعل؛ و می‌فهمیم که مکلف اگر اطلاع پیدا کرد و مستطیع شد این حکم برایش فعلی می‌شود؛ عالم ثبوت به عالم اثبات می‌آید و عالم مفاهیم تبدیل می‌شود به عالم مصادیق؛ در عالم مفاهیم حکم انشائی، مفهومی، تصوّری و تقنینی است ولی در عالم مصادیق حکم خارجی، عینی و فعلی است.

آخوند فرمود: **الأمر الرابع : لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثليين و لاضده للزوم اجتماع الضدين؛ نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.**<sup>۱</sup>

إذا علمت بوجوب الفعلی للحج يجب عليك الحج بوجوب الانشائي.

إذا علمت بوجوب الانشائي للحج يجب عليك الحج بوجوب الفعلی.

إذا علمت بوجوب التنجزی للحج يجب عليك الحج بوجوب الفعلی.

این قضایا برخی لم است و برخی إنّ؛ این طبق نظریه آخوند صحیح است که حکم چهار مرحله دارد؛ بنابراین چهار مرحله‌ای که آخوند فرمود هیچ اشکالی ندارد و مشکلی پیش نمی‌آید.

۱ کفایة الأصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۶۶.

اما محقق خوئی به مثال «اذا علمت بوجوب الانشائی للحج يجب عليك الحج بوجوب الفعلی» اشکالی کرده و فرموده دور لازم می آید؛ تصوّر ایشان این است که مکلف قاطع به حکم شرعی قطع به حکم فعلی دارد؛ بتعبیر دیگر محقق خوئی متعلق قطع را برای شخص قاطع، حکم انشائی فعلی باهم می داند؛ لذا می گوید حکم انشائی فعلی باید قبل از قطع موجود باشد؛ اگر بگوئیم: «اذا قطعت بالوجوب الانشائی للحج يجب عليك الحج بالوجوب الفعلی» دور لازم می آید؛ زیرا تا حکم فعلی نباشد قطع معنا ندارد؛ پس قطع توقّف دارد بر وجود حکم فعلی؛ وقتی این قطع را در موضوع حکم فعلی اخذ می کنیم حکم فعلی مترتب می شود بر قطع؛ تا حکم فعلی وجود نداشته باشد مکلف قاطع به حکم الله نمی شود؛ بنابراین قطع قاطع توقّف دارد بر وجود حکم فعلی؛ وقتی در موضوع اخذ شد وجوب فعلی متوقّف می شود بر قطع؛ یعنی قطع علت برای حکم است و تا نباشد حکمی نیست؛ جمله ی «اذا علمت بوجوب الانشائی للحج» مقدّم قضیه شرطیه است و جمله ی «يجب عليك الحج بوجوب الفعلی» تالی قضیه که توقّف دارد بر قطع؛ لذا محقق خوئی می فرماید دور است؛ از طرفی تا حکم فعلی نباشد قطع معنا ندارد و از طرفی در قضیه حکم فعلی متوقّف بر قطع است و هذا دور؛

سپس می فرماید اگر برای دو نفر باشد اشکال ندارد مثلاً «اذا قطع زيد بالوجوب الانشائی للحج يجب عليك الحج علی عمرو بالوجوب الفعلی» در این صورت دور لازم نمی آید؛ چون نمی خواهیم حکم فعلی را برای قاطع ثابت کنیم بلکه برای شخص دیگری ثابت می کنیم؛ و ثابت هم می شود ولی خودش خبر ندارد و وقتی که قطع پیدا کرد حکم فعلی برایش ثابت می شود.

بنابراین هرکسی برای خودش این قضیه را بسازد دور لازم می آید؛ اگر بگوئیم «اذا قطعت بوجوب الانشائی للحج يجب عليك الحج بالوجوب الفعلی» این دور است؛ چون خودم وقتی مکلف به حج می شوم که علم پیدا کنم به وجوب فعلی؛ از طرفی هم وقتی علم پیدا می کنم که وجوب وجود داشته باشد؛ و این دور است؛ اما برای غیر خودم دور نیست: «اذا قطعت بوجوب الانشائی للحج يجب عليك الحج بالوجوب الفعلی» و بعد عمرو قطع پیدا می کند به این قطع، که محقق خوئی می فرماید باید قبل از قطع وجود داشته باشد.

لکن قرار نبود که حکم را اینطور تعریف کنیم که دور لازم بیاید؛ بلکه حکم انشائی را باید انشائی تعریف کنیم و حکم فعلی را فعلی؛ خود ایشان هم قبول دارد و می‌فرماید حکم انشائی حکم و حکم فعلی حکم؛ و ایشان تصریح دارد که هرگاه مکلف قطع پیدا کند به حکم انشائی بدنبالش حکم فعلی نیز اثبات می‌شود البته با تحقق موضوع؛ یعنی از جهت علمی اگر علم پیدا کنی به حکم انشائی، حکم فعلی هم می‌آید؛ طبق مبنای ایشان می‌گوئیم علم به حکم انشائی مستلزم علم به حکم فعلی است؛ این دور نیست چون ملازمه دوطرفی نیست؛ یقیناً انشاء مقدم بر فعلیت است و بمجرد علم به حکم انشائی حکم فعلی در حد اقتضاء ثابت می‌شود بخاطر علم؛ یعنی حکم فعلی معلول علم به حکم انشائی است؛ فقط به چیز کم دارد که در مثال حج استطاعت است؛ ولی در عالم جعل مفهوماً مستطیع است یعنی حکم بشکل قضیه حقیقه جعل شده است و ما هم به آن علم پیدا کرده‌ایم و این علم باعث می‌شود بگوئیم علم به فعلیت هست اقتضاءً؛ نهایتاً با تحقق موضوع فعلی می‌شود؛ لذا دور نمی‌شود مگر اینکه بگوئیم فعلیت خارجی توقّف دارد بر علم مکلف نه بر استطاعت؛ اگر بگوئیم توقّف دارد بر علم ما معنایش این است که هرگاه مکلف مستطیع شد در خارج وجوبش فعلی می‌شود؛ دیگر نمی‌توان علم را موضوع حکم قرار داد بلکه طریق است.

**ما طبق مشهور** و فرمایش آخوند می‌گوئیم علم با اینکه طریق است اگر در موضوع حکمی اخذ شد برای همان حکم در مرحله دیگر، دور لازم نمی‌آید چون این دو حکم در دو مرحله هستند لذا نه عین همدند نه ضدّ هم و نه مثل هم؛ اجتماع ضدّین وقتی پیش می‌آید که محلّ، واحد باشد؛ فعلیت مترتب بر انشاست و انشاء مقدم است بر فعلیت؛ اگر مکلف علم پیدا کرد به حکم انشائی از جهت علمی حکم برایش فعلی می‌شود نهایتاً مستطیع نیست؛ بحسب علم می‌گوئیم دور لازم نمی‌آید نه بحسب شرط؛ هم حکم انشائی هم حکم فعلی هر دو نیاز دارند به علم؛ بمحض اینکه مکلف علم پیدا کرد به انشاء وجوب حجّ برای هر مستطیع، حکم فعلیت علمی دارد؛ بحسب علم دور لازم نمی‌آید؛ علم باعث می‌شود به حکم انشائی علم پیدا کند و لازمه‌اش فعلیت است؛ نهایتاً چون شرطش را ندارد مثلاً مستطیع نیست، فعلیت شرطی ندارد؛ آری اگر گفتیم فعلیت متوقّف بر استطاعت است دیگر انشاء هم معنا ندارد و بعد از استطاعت نیز فقط فعلیت تصوّر دارد؛ و علم به حکم فعلی تعلق می‌گیرد؛ این فرمایش

محقق خوئی است؛ یعنی کسی مستطیع است و ناگهان اطلاع پیدا می‌کند حج بر او واجب است اینجا قضیه شرطی صحیح نیست چون دوری است البته برای خود مکلف؛ ولی برای غیر مکلف دوری نیست.

بنابراین طبق مبنای محقق خوئی وجوب حج وقتی معنا دارد که مکلف مستطیع علم پیدا کند به وجوب حج؛ و این حکم فعلی است و حکم انشائی معنا ندارد.

اما طبق مبنای مرحله‌ای، علم ملاک است؛ علم به حکم انشائی مستلزم علم به فعلی است با تحقق شرائط؛ علم به حکم انشائی در عالم ثبوت - که یک قضیه حقیقیه است - علم به یک قضیه حقیقیه فعلیه است؛ دو نوع قضیه نسبت به احکام وجود دارد:

۱- قضیه انشائیه: قال الله تبارک و تعالی: جعلت الوجوب للحج علی کلّ مستطیع.

از علم به این قضیه یک قضیه حقیقیه دیگر درست می‌شود.

۲- جعلت الوجوب للحج علی کلّ مستطیع بالفعل.

یعنی تا استطاعت پیدا کرد وجوبش فعلی می‌شود؛ وجوب فعلی علمی ثابت می‌شود؛ علم به قضیه حقیقیه انشائیه مستلزم علم به قضیه حقیقیه فعلیه است.

اما طبق نظر محقق خوئی وقتی حکم در خارج فعلی می‌شود که موضوع در خارج محقق شود.

به نظر می‌رسد نظریه صاحب کفایه بهتر است و مطابق با قواعد است و مطابق با مراحل احکام؛ هر مرتبه مقدم بر مرتبه‌ی دیگر است و تنجز حکم نیست بلکه از لوازم فعلیت است چه فعلیت علمی یا فعلیت شرطی.

بنابراین طبق نظریه مرحوم آخوند می‌توان علم به حکم انشائی را موضوع قرار داد برای حکم فعلی و دور لازم نمی‌آید چون فقط محمول متوقف بر موضوع است و موضوع توقف بر محمول ندارد.

جلسه ۳۷

کلام در اخذ علم به یک حکم در موضوع همان حکم بود؛ اگر هر دو در یک مرحله باشند محال است؛ و اگر در دو مرحله باشند محل بحث است یعنی قطع به حکم در یک مرحله موضوع همان حکم باشد در مرحله‌ای دیگر؛



محقق خوئی فرمود اخذ قطع به حکم انشائی در موضوع حکم فعلی مستلزم دور است: اذا قطعت بوجوب الانشائی للحج وجب عليك الحج بوجوب الفعلي؛ علم به حکم انشائی موضوع حکم فعلی قرار گرفته و حکم فعلی متوقف شده بر علم به حکم انشائی؛ می‌فرماید این دور است زیرا فعلیت حکم با تحقق خارجی است یعنی وقتی در خارج مستطیع شد حجّ در حقّ او فعلی می‌شود چون استطاعت شرط وجوب است نه واجب؛ کسی که مستطیع شد حجّ برایش وجوب فعلی دارد؛ سپس علم پیدا می‌کند به اینکه در اسلام هرکس استطاعت پیدا کند حجّ بر او واجب می‌شود؛ علم شرط وجوب نیست بلکه شرط تنجّز است؛ لذا اگر بداند و انجام ندهد عقاب می‌شود؛ این فرمایش محقق خوئی است؛ طبق این بیان دور می‌شود؛ این یک قضیه شرطیه است که مقدّم و تالی دارد: اذا علمت بوجوب الحج في عالم الانشاء يجب على الحج بوجوب الفعلي؛ در جمله شرطیه، تالی متوقف است بر مقدّم؛ وجوب فعلی متوقف می‌شود بر علم؛ از طرفی علم نیز متوقف است بر وجوب فعلی؛ چون باید وجوب فعلی موجود باشد تا علم به آن پیدا کنیم و تنجّز حاصل شود؛ و هذا دور.

اما صاحب کفایه و خیلی از محققین می‌فرمایند قطع به حکم انشائی موضوع واقع می‌شود برای حکم فعلی و دور لازم نمی‌آید چون این دو حکم در دو مرحله هستند؛ طبق این مبنا که فعلیت وجوب متوقف است بر علم مکلف، دور نیست؛ هم وجوب انشائی متوقف بر علم است هم وجوب فعلی؛ تا وقتی علم به حکم نداشته باشیم نمی‌توانیم بگوئیم خدا حجّ را بر مکلفین واجب کرده است حتّی وجوب انشائی را نمی‌توان خبر داد؛ حال این علم را موضوع قرار بدهیم و بگوئیم هرگاه علم پیدا کردی بر وجوب انشائی حجّ، علم پیدا می‌کنی به وجوب فعلی آن؛ پس حکم فعلی متوقف بر علم مکلف است نه صرف وجود موضوع در خارج یعنی مکلف مستطیع؛ طبق این مبنا اصلاً دور نیست بلکه لازم لاینفک است باعتبار شرط یعنی استطاعت؛ خداوند برای همه‌ی انسانها بشکل قضیه حقیقیه وجوب حجّ را جعل کرده است؛ اما مکلف خبر ندارد و استطاعت نیز در همان عالم جعل، شرط است؛ و دو مرحله برای حکم وجود دارد: انشاء و فعلیت؛ اوّل می‌فهمد اصل حجّ جعل شده است؛ سپس توجّه می‌کند به اینکه استطاعت شرط آن است؛ بمجرد اینکه علم پیدا می‌کند به عالم جعل و انشاء، علم پیدا می‌کند که حجّ بالفعل بر او واجب است چون مستطیع است؛ قاعده این است که اوّلاً الحج واجب علی الناس؛ و

ثانیاً ذلک الحج واجب لکلّ مستطیع؛ به این دو قاعده علم پیدا می‌کند؛ علم به عالم جعل و انشاء مستلزم علم به فعلیت آن حکم است؛ هر دو در عالم مفاهیمند؛ علم به یک مرحله را مقدّم قرار می‌دهیم برای تالی که در مرحله بعد قرار دارد؛ لذا دور لازم نمی‌آید.

مکلف اگر به عالم انشاء علم پیدا کند به فعلیتش نیز علم پیدا می‌کند؛ بعبارة آخری علم به عالم انشاء، اجمالی است و علم به عالم فعلیت، تفصیلی است؛ تفصیلاً می‌فهمد که باید حجّ انجام دهد؛ اگر علم اجمالی مقدّمه قرار بگیرد برای علم تفصیلی، مستلزم دور نیست؛ این مبنای صاحب کفایه و صاحب منتقی است که می‌گویند دور نیست؛ و محذوری پیش نمی‌آید یا همین ملاک که علم ملاک فعلیت باشد یعنی دوتا فعلیت است: فعلیت در عالم جعل و فعلیت در عالم خارج.

فعلیت در خارج به تحقیق موضوع است مثلاً فعلیت خارجی حجّ متوقّف بر وجود مکلف مستطیع است ولی فعلیت در عالم جعل متوقّف بر علم است؛ کسی که علم اجمالی پیدا کند به حکم وجوب حج: الله علی الناس حجّ البیت، علم تفصیلی پیدا می‌کند که حجّ بر او واجب است اگر مستطیع باشد.

اما اگر بگوئیم فعلیت متوقّف بر وجود خارجی است و اصلاً حکم فعلی یعنی تحقیق خارجی، این مبنای محقق خوئی است که فرمود دور است؛ از یک جهت فرمایش ایشان قابل دفاع است و آن بحث واجب مطلق و مشروط است؛ در واجب مشروط گفتیم واجبی است که وجوبش مشروط است و مثالش همین استطاعت بود که تا استطاعت نباشد وجوبی نیست؛ اما وجوبی نیست یعنی در عالم جعل یا خارج؟ محقق خوئی می‌فرماید در عالم خارج وجوب نیست؛ در خارج باید بالفعل وجوب باشد و این در صورتی است که استطاعت خارجی باشد؛ استطاعت ذهنی و تصوّری که تأثیری ندارد؛ وقتی استطاعت خارجی محقق شد امر به حجّ برای مکلف فعلی می‌شود.

یک نظریه دیگر این است که فعلیت دو مرحله دارد: فعلیت خارجی یا تکوینی و فعلیت تشریعی؛ فعلیت تشریعی با تحقیق شرط است یعنی با ملاحظه‌ی استطاعت؛ حجّ بدون ملاحظه‌ی استطاعت، وجوبش فقط انشائی است و با ملاحظه‌ی استطاعت وجوبش فعلی می‌شود؛ انشائی فقط مربوط به عالم جعل است؛ ولی فعلی دو موقعیت

دارد: موقعیت مفهومی یا ثبوتی و موقعیت اثباتی؛ ثبوتی‌اش همین است که در عالم ثبوت استطاعت را به آن ضمیمه می‌کنیم این باعث می‌شود که واجب، واجب مشروط شود؛ الحج واجب لکلّ مکلف لکن مشروط بالاستطاعة؛ یعنی در عالم ثبوت فعلی می‌شود؛ و در عالم اثبات به تحقق خارجی است؛ اینجا محلّ بحث است که آیا واجب مشروط در عالم جعل وجود دارد یا خیر؛ سیاتی.

## جلسه ۳۸

محقق خوئی فرمود: مرحوم آخوند می‌فرماید "می‌توان علم به حکمی را در یک مرحله، موضوع قرار دهیم برای همان حکم در مرحله بعد و دور لازم نمی‌آید"؛ لکن این مستلزم دور است.

این یک دعوای لفظی است یعنی می‌توان بین این دو فرمایش جمع کرد به اینصورت که صاحب کفایه بلحاظ عالم ثبوت می‌گوید دور نیست خصوصاً نسبت به حکم انشائی؛ یعنی وقتی می‌خواهند قطع به حکم انشائی را موضوع قرار دهند، منظورشان واقعاً قطع به حکم انشائی است نه فعلی؛ حکم انشائی را موضوع قرار می‌دهند برای حکم فعلی چه در عالم ثبوت چه در عالم اثبات؛ و این هیچ مشکلی ندارد؛ مثلاً «إذا قطعت بوجوب الانشائی للحج وجب عليك الحج بوجوب الفعلی»؛ این یک پیش زمینه است که مقدمه قرار گرفته برای ذی المقدمه؛ اصلاً روش بروز و ظهور حکم همین است که از مقام انشاء به فعلیت می‌رسد البته با تحقق شروط فعلیت.

بنابراین هرگاه مطلع شدید حجّ وجوب انشائی دارد منتقل می‌شویم به اینکه حجّ وجوب فعلی دارد با تحقق شرطش در عالم خارج یا در عام ثبوت؛ سپس علم پیدا می‌کنیم به اینکه حجّ، شرطی هم دارد و آن استطاعت است؛ فعلیتش نیز فعلیت جعلی و ثبوتی است.

محقق خوئی می‌فرماید اگر علم پیدا کردی به حکم انشائی علم پیدا می‌کنی به حکم فعلی بعد از استطاعت؛ این بیان یک واقعیت است و دور لازم نمی‌آید.

اما اگر گفتیم متعلق علم همیشه حکم فعلی است یعنی حکمی که موضوع و شرطش در خارج محقق است مانند مکلف مستطیع برای حجّ؛ قطع فقط طریق است برای رسیدن به حکم فعلی؛ حال به این مکلف می‌گوئیم اذا قطعت

بوجود الحج؛ خب وجوب حجّ برای او فعلی است و علم به همان تعلّق می‌گیرد لذا وجوب فعلی را نمی‌توان متوقّف کرد بر علم و الاّ دور لازم می‌آید چون علم فقط به وجوب فعلی تعلّق می‌گیرد؛ باید وجوب فعلی باشد تا بعد به آن عالم شویم؛ یعنی شارع برای مکلف مستطیع حکم فعلی جعل کرده است لکن مکلف اطلاع ندارد و علم طریق است لذا تا مطلع شد وجوب را می‌بیند و دیگر نمی‌شود وجوب را متوقّف کرد بر علم؛ و الاّ دور می‌شود.

اما محلّ بحث این است که شرط فعلیّت حکم چیست؟ علم است یا تحقّق خارجی موضوع و شرط؟ این نیز می‌تواند قابل تفصیل باشد که منظور از فعلیّت چیست؟ فعلیّت در عالم ثبوت یا عالم خارج؟ فعلیّت در عالم ثبوت، لحاظ شروط است بشکل یک قضیه حقیقیه که شارع برای واجبی ابتداءً جعل حکم می‌کند بشکل کلی و سپس برایش شرطی در نظر می‌گیرد در عالم ثبوت و فعلیّت ثبوتیش به تصوّرش می‌باشد؛ مثلاً حجّ، واجب است بر هر مکلفی بوجوب انشائی؛ سپس برای مکلف، استطاعت تصوّر می‌شود و وجوب فعلی تصوّر می‌شود؛ اما فعلیّت در عالم خارج متوقّف است بر وجود انسان مستطیع تا فعلی عینی شود یعنی فعلی در تعین خارجی.

ظاهراً علی ما هو التحقيق و ارجح آن است که برای تکلیف فعلیّت در عالم خارج ملاک است نه فعلیّت در عالم ثبوت؛ فعلیّت در عالم ثبوت همان انشاست با یک اعتبار دیگر؛ فعلیّت واقعی همان فعلیّت خارجی است. بنابراین با نگاه محقّق خوئی اگر فعلیّت حکم را با تحقّق خارجی موضوع دانستیم دیگر علم در فعلیّتش نقشی ندارد؛ حکم برای مکلف مستطیع فعلی است نهایتاً منجز نیست یعنی ترکش عقاب ندارد؛ وقتی مطلع شد منجز می‌شود.

### خلاصه مباحث باب قطع

۱- طریقیّت در باب قطع ذاتی و ملازم حجّیت است.

۲- قطع تقسیم شد به طریقی و موضوعی؛ و موضوعی تقسیم شد به طریقی و وصفی؛ و هر یک از این دوتا به تمام الموضوع و جزء الموضوع.

- ۳- تجرّی فقط قبیح فاعلی دارد و تأثیری در فعل متجرّی به ندارد و یک بحث کلامی است نه اصولی.
- ۴- تجرّی اختصاص به قطع ندارد بلکه از لوازم حجّت است اعم از قطع، ظنّ و شکّ.
- ۵- امّ الحجج قطع است که حجّتش از لوازم طریقت ذاتی اوست لذا قابل جعل و رفع نیست.
- ۶- بعضی از ظنون نازل منزله قطع می‌شوند و حکم قطع را دارند.
- ۷- تنزیل ظنّ بمنزله قطع طریقی در باب امارات لاشبهه فیه.
- ۸- تنزیل در باب امارات بوسیله‌ی ادله‌ی حجّیت امارت است و نیاز به دلیل مستقلّ ندارد.
- ۹- این تنزیل از باب القاء خلاف احتمال است نه از باب جعل مؤدّی.
- ۱۰- تنزیل در باب امارات نسبت به قطع موضوعی نیز نیاز به دلیل مستقلّ ندارد.
- ۱۱- اصول محرزه و غیرمحرزه هیچکدام نازل منزله قطع نمی‌شوند؛ چون ملاک در اصول، تعبّدیت است نه طریقت؛ اصول محرزه نیز ملاکشان کاشفیت نیست.
- ۱۲- قطع طریقی موضوعی موجب مرگّب شدن موضوع نیست که قاعده تعسفیه مطرح شود.
- ۱۳- قاعده تعسفیه اختصاص به موضوع مرگّب دارد؛ و اجزاء یک اثر بیشتر ندارند که همان محمول است.
- ۱۴- حکم واقعی در باب امارات و ظنون، ملاک حجّیت امارات است؛ و حکم ظاهری در طول حکم واقعی است؛ لذا ملاک در باب احکام، احکام واقعی است که مشترک است بین عالم و جاهل
- ۱۵- حکم ظاهری در هنگام جهل به حکم واقعی، حکم واقعی است نه ظاهری؛ و الا اگر بدانیم ظاهری است اعتباری ندارد؛ چون نمی‌دانیم اعتبار دارد.
- ۱۶- قطع به حکم را نمی‌توان موضوع قرار داد برای همان حکم؛ چون مستلزم دور است.
- ۱۷- قطع به حکم را نمی‌توان موضوع قرار داد برای ضدّ آن حکم چون مستلزم اجتماع ضدّین است.
- ۱۸- قطع به حکم را نمی‌توان موضوع قرار داد برای مثل آن حکم چون مستلزم اجتماع مثلیین است.
- ۱۹- حکم مصطلح حقیقی دو مرتبه دارد: انشائی و فعلی؛ دو مرحله دیگر یعنی اقتضائی و تنجّزی را نیز می‌توان حکم گفت لکن مجازاً و با توجیه؛ قدر متیقّن از احکام همین انشاء و فعلیت است.

۲۰- اقتضاء حکم نیست بلکه سبب حکم است.

۲۱- تنجّز نیز حکم نیست بلکه از لوازم حکم است.

۲۲- جائز است قطع به حکم در یک مرتبه را موضوع قرار داد در مرحله دیگر برای همان حکم یا مثلش یا ضدّش.

۲۳- بنابراین فرمایش صاحب کفایه متین است بر اساس نظریه خودش که برای احکام چهار مرحله تصوّر کرد؛ اینها در عالم ثبوت قابل تصوّر است.

۲۴- يجوز أن يقال إذا قطعت بالوجوب الانشائي للحج يجب عليك بالوجوب الفعلي.

۲۵- حکم انشائی عبارت است از حکمی که در عالم واقع و ثبوت برای موضوعی جعل شده و اختصاصی به قاطع ندارد؛ چون قطع و علم نقشی در احکام انشائی ندارند.

۲۶- متعلّق قطع، حکم انشائی فعلی نیست که مختصّ قاطع باشد و مستلزم دور باشد.

۲۷- اگر فرض کنیم حکم انشائی فعلی را قبل از قطع قاطع، نظریه محقّق خوئی صحیح است و دور لازم می آید؛ حکم انشائی فعلی که برای قاطع است باید قبل قطع باشد؛ فعلیّت به تحقّق موضوع است؛ مکلف مستطیع که باشد حجّ برایش فعلی است؛ بمجرد قطع منجّز می شود نه اینکه فعلی شود؛ اگر فعلیّت را متوقّف کنیم بر قطع، دور لازم می آید.

۲۸- فعلیّت در نزد محقّق اصفهانی؛ ایشان فعلیّت را به دو قسم تقسیم می کند: الفعلية من قبل المولا و الفعلية بقول مطلق؛ فعلیّت از طرف مولا یعنی جعل داعی؛ وقتی مولا در عالم انشاء جعل انگیزه کند برای عبد، یعنی بعث و زجر استعمالی؛ بشکل قضیه حقیقه برای همه ی مکلفین جعل انگیزه می کند که حجّ بجا بیاورند؛ و فعلیّت بقول مطلق یعنی همه ی شرائط در خارج محقّق باشد؛ ایشان فرمود انشاء و فعلیّت یکی است؛ انشاء یا داعی دارد یا ندارد؛ اگر داعی نداشته باشد لغو است انشاء بدون هدف و انگیزه و طلب، لغو است؛ و اگر داعی داشته باشد بر دو قسم است: داعی یا تمّنّی و ترجّی و اینهاست یا بعث و زجر است؛ قسم اوّل که حکم نیست لذا متعیّن می شود

در قسم دوم؛ بنابراین وقتی شارع در عالم ثبوت بعث و زجر انشائی را جعل می‌کند برای این است که مکلف انجام دهد؛ نه‌ایه الآن مکلفی وجود ندارد و قضیه حقیقه است.

فالفعلی عند محقق الاصفهانی له جهتان: جهة من قبل المولا و جهة من ناحية الاطلاق؛ «فعلی من قبل المولا» شبیه همان چیزی است که آخوند می‌گوید؛ می‌فرماید فعلی دو معنا دارد:

اول: فعلی در عالم ثبوت؛ بعث و زجر که به اراده‌ی مکلف کاری ندارد؛ این همان من قبل مولا است.

دوم: فعلی در عالم خارج؛ بعث و زجر که اراده‌ی مکلف را می‌خواهد؛ این من جهة الاطلاق است.

محقق عراقی هم تقریباً چنین چیزی می‌گوید؛ لذا برمی‌گردیم به محل بحث: آیا قطع به حکم انشائی می‌تواند موضوع برای حکم فعلی قرار بگیرد؟ بنابر قول مشهور ممکن است؛ و بنابر قولی ممکن نیست مثل محقق نائینی و خوئی؛ بعث انشائی واقعاً بعث نیست و اثری ندارد؛ بعث حقیقی وقتی است که انبعاث داشته باشد مانند کسر و انکسار؛ بتعبیر دیگر همه قبول دارند که حکم فعلی بحمل اولی ذاتی وجود دارد؛ یعنی حج را شارع جعل کرده با فعلیت انشائی و ثبوتی برای هر مستطیعی؛ ولی بحمل شائع صناعی محقق نائینی و خوئی می‌گویند فعلی حقیقی ملاک است و این باید قبل از علم وجود داشته باشد لذا نمی‌شود متوقف بر علم باشد؛ علم فقط طریق و آلت است؛ اگر علم موضوع باشد یعنی حکم فعلی وجود ندارد مگر بعد از علم و هذا دور.

اما بحث از مراحل حکم آیا فائده‌ای دارد یا نه؟ بله یکی از ثمراتش جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است؛ اگر به مؤدای اماره عمل کنیم ولی مطابق واقع نباشد، حکم واقعی کجاست؟ اماره یعنی حکم ظاهری فعلی است و حکم واقعی در مرحله انشاست و فعلی نیست؛ لذا می‌گوئیم بعضی قائلند که علم، شرط فعلیت است نه تنجز؛ بعضی می‌گویند فعلیت ملازم با تنجز است.

تا اینجا نتیجه این شد که قطع به حکمی می‌تواند موضوع قرار بگیرد برای همان حکم یا ضدش یا مثلش در مرحله دیگر.

ظن موضوعی

این بحث ثمره عملی ندارد؛ در فقه جائی را نداریم که ظنّ به حکمی موضوع قرار بگیرد برای همان حکم یا مثلش یا ضدّش؛ ولی ثمره علمی دارد و خلاصه بحث این است که ظنّ موضوعی ابتداء بر دو قسم است: طریقی و وصفی؛ و هرکدام یا تمام موضوع است یا جزء موضوع؛ و هرکدام یا دلیل اعتبار دارد یا ندارد؛ در نتیجه هشت قسم قابل تصوّر است.

جلسه ۳۹

### موافقت التزامیه

تا اینجا نسبت به قطع ۵ جهت را بحث کردیم

**اول** طریقت.

**دوم** هم اصولی و هم کلامی بودن بحث قطع

**سوم** تجزّی.

**چهارم** قطع موضوعی.

**پنجم** اخذ قطع در موضوع.

**جهت ششم:** موافقت التزامیه

آیا در باب قطع موافقت التزامیه لازم است یا نه؛ این بحث نیز مانند تجزّی اختصاص به قطع ندارد بلکه شامل هر حجّتی می‌باشد اعم از قطع، ظنّ و اصول عملیه؛ التزام قلبی به حجّت لازم است یا نه؟ امّا محلّ بحث کجاست؟ محلّ بحث یقیناً اصول دین نیست مثلاً ملتزم شدن به کتاب الله به اینکه کلام خداست یا ملتزم شدن به توحید و معاد؛ و همچنین محلّ بحث مختصّ باب تعبدیات هم نیست که بگوییم باید قصد امتثال امر کنی؛ بلکه محلّ بحث مختصّ به باب فروع است نسبت به اوامر و نواهی اعم از تعبدیات و توصلیات که در قالب قطع و ظنّ و اصول عملیه به ما می‌رسد.



چیزی که در علم فقه مهم است عمل خارجی است بالجوارح؛ اما آیا کار قلبی نیز لازم است؟ مثلاً اگر اماره می‌گوید نماز جمعه واجب است، خوب باید نماز بخوانیم؛ اما علاوه بر خواندن نماز باید معتقد هم باشیم که نماز واجب است یا نه؟

### ثمره‌ی این بحث

اگر بگوئیم علاوه بر عمل خارجی، التزام قلبی نیز لازم است، دو جهت برای ثواب و عقاب بوجود می‌آید؛ هم تکلیف داریم نسبت به عمل خارجی که ثواب دارد در باب تعبدیات یا اثری دارد در باب توضیلات؛ هم التزام که ثواب دارد چون نوعی اطاعت است؛ بعضی گفته‌اند موافقت التزامیه لازم است در دوران امر بین محذورین و اطراف علم اجمالی؛ به اینکه اگر موافقت التزامیه لازم نباشد

در دوران امر بین محذورین امر شارع مخالفت می‌شود؛ در دوران امر بین محذورین اگر قائل به تخییر شویم و یک طرف را مرتکب شویم ولی ملتزم نشویم که یکی واجب است، با شارع مخالفت کرده ایم ولی در عمل مخالفت احتمالی می‌کنیم چون به هر حال یا فاعلیم یا تارک.

و در اطراف علم اجمالی در مواردی که اذن به فعل یا اذن به ترک داده می‌شود چون در شبهه‌ی وجوبیه می‌توان برخی اطراف را ترک کرد و در شبهه‌ی تحریمیه می‌توان برخی اطراف را مرتکب شد؛ در اینصورت اگر ملتزم نشویم که این حکم خداست با خدا مخالفت کرده‌ایم؛ بنابراین موافقت التزامیه لازم است.

آیا بر لزوم موافقت التزامیه دلیلی وجود دارد؟ بحث را در دو مقام دنبال می‌کنیم:

**اول:** آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه وجود دارد؟

**دوم:** اگر دلیلی وجود دارد آیا ثمره‌ی آن در دوران امر بین محذورین یا اطراف علم اجمالی؟

### مقام اول

دلیلی وجود ندارد که لازم باشد مکلف قلباً به حکم ملتزم باشد؛ آنچه از ادله وجود دارد در باب احکام تکلیفیه و وضعیه همه به اعمال جوارحی تعلق دارد نه جوانحی.

### مقام دوم

اگر قائل شدیم موافقت التزامیه لازم است چه اثری دارد؟

اما در دوران امر بین محذورین که یا واجب است یا حرام، علی کلّ حال مکلف یا فاعل است یا تارک؛ چیزی که بر مکلف مترتب می شود طبق ادله، این است که مکلف مخیر است؛ آیا باید ملتزم هم باشد به اینکه حکمی وجود دارد؟ با فرض اینکه در احکام دو مرحله وجود دارد: عالم اثبات یا جعل و عالم اسقاط یا امتثال؛ آنچه از طرف شریعت نصیب حال ما می شود، بحث امتثال و عدم امتثال است؛ در دوران امر بین محذورین امکان امتثال وجود ندارد؛ و همچنین نمی توان معتقد شد که واقع چیست؛ تنها یک چیز باقی می ماند و آن التزام به الزام است؛ اما التزام و عدم التزام چه تأثیری دارد در تخییر؟ از طرفی شارع دلیلی وضع نکرده که التزام ثواب داشته باشد یا عدم التزام عقاب داشته باشد.

اما اطراف علم اجمالی؛ در شبهه‌ی تحریمیه می توان برخی اطراف را مرتکب شد و در شبهه‌ی وجوبیه می توان برخی را ترک کرد؛ حال در شبهه‌ی وجوبیه قائل شویم به اینکه وجوبی بطور کلی در اینجا وجود دارد؛ خب حکم که کلی نیست بلکه یک فرد از اطراف است؛ در معلوم به علم اجمالی واجب بحمل اولی است نه بحمل شایع؛ پس به چه چیزی باید ملتزم شویم؟ به وجوب کلی؟ وجوب کلی نداریم؛ یا ملتزم شویم به واجب مردّد؟ واجب بحمل شایع مردّد نیست؛ عنوان مردّد واجب نیست بلکه آنچه واجب است عنوانی معین است در خارج؛ التزام به معین نیز تکلیف بغیر مقدور است چون قابل تشخیص نیست.

پس سه احتمال دارد:

اول التزام به جامع؛ لکن علم اجمالی جامع ندارد که واجب باشد مثلاً از باب مشترک معنوی.

دوم التزام به فرد مردّد؛ فرد مردّد عنوانی نیست که در شریعت واجب باشد.

سوم التزام به فرد معین خارجی؛ این هم مشخص نیست لذا تکلیف بغیر مقدور است.

نتیجه

بنابراین سلّمنا که موافقت التزامیه لازم باشد، قابل اعمال نیست پس واجب نیست.

جلسه ۴۰

**قطع قطاع****جهت هفتم قطع قطاع**

قطاع یعنی کسی که با کوچکترین اتّفاقی قطع پیدا می‌کند و قطع پیدا کردنش غیرمتعارف است؛ نه شخص باهوشی که ذهنش فعّال است و سریع صغری کبری می‌چیند و به نتیجه می‌رسد؛ بلکه کسی که بتعبیر عامیانه الکی قطع پیدا می‌کند.

آیا قطع قطاع حجّت است یا نه؟ آنچه مسلم است قطع از هر راهی پدید بیاید حجّت است اگر واقعا قطع باشد یعنی انسان سالمی است لکن مثلاً روحیه‌اش لطیف است؛ به هر حال قطع قطع است از هر کسی باشد قطاع یا غیرقطاع؛ القطع لاتصل الیه ید الجعل لا اثباتا و لا نفیا مطلقا من أى سبب حصل.

اما آنچه بحثش در علم اصول مفید است منع از عمل به قطع قطاع است؛

قطع از هر راهی بدست بیاید حجّیتش ذاتی است الا اینکه در شریعت اسلامی قطعی که از غیر کتاب و سنت بدست بیاید ممنوع است؛ قطعی که از مقدّمات عقلیه حاصل شود قابل عمل نیست؛ باید ببینیم سخن اخباریین و اصولیین در این باب چیست؛ بنابراین این بحث ثمره دارد؛ پس عنوان بحث این می‌شود که القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجة أو لا؟ تا این را مطرح می‌کنیم دو مطلب پدید می‌آید: یکی صغروی و یکی کبروی.

**اما الصغری:** آیا از مقدّمات عقلیه قطع به حکم شرعی حاصل می‌شود؟

**اما الکبری:** این قطع حاصل از مقدّمات عقلیه حجّت است یا نه؟

این مبحث را در دو مقام باید بررسی کنیم: اوّل صغری و دوّم کبری.

**مقام اوّل صغرای بحث**

آخوند می‌فرماید اگرچه نسبت داده شد است به اخباریین که کبرای در مانحن فیه را قبول ندارند ولی اینطور نیست بلکه آنها نظرشان منع صغراست؛ یعنی از مقدّمات عقلیه قطع به حکم شرعی حاصل نمی‌شود؛ نه اینکه قطع حاصل حجّت نیست.

وَأَنَّ نَسْبَ إِلَى بَعْضِ الْإِخْبَارِيِّينَ إِنَّهُ لَا اعْتِبَارَ بِمَا إِذَا كَانَ بِمَقْدَمَاتٍ عَقْلِيَّةٍ إِلَّا أَنْ مَرَاجَعَةَ كَلِمَاتِهِمْ لَا تَسَاعِدُ عَلَى هَذِهِ النِّسْبَةِ بَلْ تَشْهَدُ بِكَذِبِهَا وَإِنَّهَا إِنَّمَا تَكُونُ أَمَّا فِي مَقَامٍ مَنَعَ الْمَلَاظِمَةَ بَيْنَ حُكْمِ الْعَقْلِ بِوُجُوبِ شَيْءٍ وَحُكْمِ الشَّرْعِ بِوُجُوبِهِ كَمَا يَنَادِي بِهِ بِأَعْلَى صَوْتِهِ مَا حَكِيَ عَنِ السَّيِّدِ الصَّدْرِ فِي بَابِ الْمَلَاظِمَةِ فَرَاغَ.<sup>١</sup>

محقق خوئی می فرماید عجیب است از این محقق بزرگ که در کتاب استادش شیخ انصاری یعنی فرائد الاصول، ندیده که آنها تصریح دارند به اینکه قطع به حکم شرعی اگر از مقدمات عقلی حاصل شود حجت نیست؛ بنابراین طبق گزارش شیخ اعظم، اخباریین کبری را قبول ندارند؛

و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه و الغلط فيها فلا يمكن الركون إلى شيء منها؛ فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل؛ و إن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية ...<sup>٢</sup>

لذا باید هم صغری و هم کبری را بررسی کنیم:

**اما صغری:** آیا از مقدمات عقلیه قطع به حکم شرعی بدست می آید یا خیر؟

مقدمات عقلی در اینجا به سه صورت قابل تصورند:

**صورت اول:** درک مصالح و مفسد

عقل انسان مصلحت و مفسدهی احکام را درک می کند؛ و مصالح و مفسد علت احکام شرعی هستند؛ یعنی عقل می گوید این فلان مصلحت را دارد پس واجب است و این فلان مفسده را دارد پس حرام است؛ مثل اینکه کسی دستوری بدهد و ما بدانیم که این بر پایه ی چه قاعده ای است.

**صورت دوم:** درک حسن و قبح عقلی

١ كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج ١، ص ٢٧٠.

٢ فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ١، ص ٥١.

مثلاً حسن عدالت و قبیح ظلم، حسن طاعت و قبیح معصیت و غیره؛ اگر در جایی عقل حسن یا قبیح را درک کند، طبق قانون ملازمه هرچیزی که بحکم عقل حسن است بحکم شرع واجب است و هرچیزی که قبیح است حرام است.

### صورت سوّم: درک واقعیّتها

عقل ما واقعیّتها را درک کند با قطع نظر از شریعت؛ فرض کنید شریعت وجود ندارد و عقل واقعیّتها را درک می‌کند مثل استحاله‌ی اجتماع ضدّین یا نقیضین؛ سپس همین عقل به این درک واقعیّت یک حکم شرعی را ضمیمه می‌کند و حکم جدیدی را تولید کند که می‌شود حکم عقل غیرمستقلّ؛ مانند مقدّمه‌ی واجب که توضیحش می‌آید.

فرق صورت دوّم و سوّم همین است که دوّمی حکم عقل مستقلّ است و سوّمی حکم عقل غیرمستقلّ.

### بررسی این سه صورت

#### اما صورت اوّل

اگر فرض کنیم اخباریین که صغری را منع می‌کنند، منظورشان مقدّمه اوّل باشد؛ یعنی عقل نمی‌تواند مصالح و مفاسد احکام را درک کند؛ این فی الجمله مقبول است در جایی که احکام توقیفی هستند خصوصاً باب عبادات؛ بله در بعضی توضّلیات و معاملات عقل مصلحت و مفسده را درک می‌کند و ادّله ارشادی هستند؛ لکن در جایی که عبادت و توقیف است و مصالح و مفاسد معلوم نیست و ما تعبّداً قبول می‌کنیم؛ عقل نمی‌تواند درک کند زیرا توقیفیات مافوق عقلند.

#### اما صورت دوّم

اگر بگوئیم اخباریین می‌گویند توسط احکام مستقلّ عقلانی نمی‌توان به شریعت رسید، در اینصورت اصول دین اثبات نمی‌شود؛ در حالیکه از راه حسن و قبح عقلی راحت می‌توان حکم شرعی را کشف کرد؛ اگر عقل بگوید ظلم قبیح است محال است که شارع نگوید حرام است؛ مثلاً اگر درک کنیم که کذب ظلم است حرمتش قطعی است.

## اما صورت سوم

غیرمستقلات عقلیه مثلاً شارع نماز را واجب کرده است حال می‌خواهیم مقدمه‌ی نماز را بدون استفاده از شرع واجب بدانیم؛ مثلاً وضو که مقدمه‌ی نماز است وجوب عقلی دارد یا نه؛ لاشبهه در اینکه وجوب عقلی دارد؛ اما کلام در وجوب شرعی است؛ عقل می‌داند شارع نماز را واجب کرده و می‌داند وضو را مقدمه‌ی آن قرار داده است، و از طرفی عقل بصورت غیرمستقل می‌گوید مقدمه یعنی علت برای تحقق ذی المقدمه؛ اگر شارع وضو را مقدمه‌ی نماز قرار داده است باید واجب باشد از باب ملازمه؛ نمی‌شود ذی المقدمه واجب باشد ولی مقدمه واجب نباشد چون مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی وجوب و عدم وجوب؛ براین اساس می‌گوید اگر نماز واجب است باید وضو هم واجب باشد.

## جلسه ۴۱

یقیناً اینطورست که در مستقلات عقلیه وقتی عقل حسن یا قبیح چیزی را درک می‌کند، شارع مقدس نیز آن را تأیید می‌کند؛ نهایتاً اینجا دیگر حکم شرع استقلالی تأسیسی مولوی نیست؛ اگر عقل می‌گوید العدل حسن و الظلم قبیح قطعاً شارع نیز می‌گوید عدل واجب است و ظلم حرام چون رئیس العقل است لکن تأسیسی نیست؛ نمی‌توانیم بگوئیم کشف کردم حکم شرعی را تأسیساً بلکه ارشادی است.

اما چیزی را که می‌خواهم اضافه کنم این است که اطاعت امر صلّ و عصیان امر لا تشرب الخمر مثلاً، اگر عقل حسن اطاعت و قبیح معصیت را نسبت به تکالیف درک کند، نمی‌توان منتقل شد به وجوب یا حرمت شرعی؛ چون بحث اطاعت و معصیت متأخر از حکم است؛ یعنی اول باید حکمی بیاید از طرف شارع سپس عقل اطاعت شارع در اوامر و نواهی را درک کند؛ بتعبیر دیگر در قالب تشریعیات اگر در جایی امر و نهی نباشد عقل نمی‌تواند بگوید اطاعت حسن است و معصیت قبیح بعد بگوید پس امر و نهی وجود دارد.

بنابراین طبق مقدمه‌ی دوم علی فرض، مقدمه‌ی عقلی کاشف حکم شرعی است بشکل ارشادی؛ و علی فرض کاشف نیست؛ در باب اوامر و نواهی نمی‌توان براساس حسن اطاعت و قبیح معصیت امر و نهی را کشف کرد.

مقدمه‌ی سوّم نیز پذیرفته شد که غیرمستقلّ عقلی بود؛ عقل بکمک شرع حکم شرعی را درک می‌کند مثل مقدمه‌ی واجب یا اقتضاء امر به شیئی نهی از ضدّش را؛ عقل کشف می‌کند امر شارع را به مقدمه؛ وقتی شارع بگوید وضو مقدمه‌ی نماز است عقل می‌گوید اگر وضو مقدمه‌ی نماز است پس شرعاً واجب است.

از نظر صغروی اگر اخباری قائل شود که مقدّمات عقلیه باعث قطع به حکم شرعی نمی‌شود مطلقاً حرف درستی نیست؛ طبق مقدمه‌ی اوّل و دوّم چرا درست است؛ ولی طبق مقدمه‌ی سوّم می‌توان توسط حکم عقل، حکم شرع را کشف کرد.

مرحوم آخوند فرمود اخباریین اینقدر هم دور از آبادی نیستند که بگویند قطع حجّت نیست بلکه حجّت قطع را قبول دارند؛ امّا صغری را قبول ندارند و می‌گویند از مقدّمات عقلیه، قطع حاصل نمی‌شود؛ با این بیان باید گفت مقدمه‌ی سوّم مرکز جدایی اصولیین از اخباریین است؛ در صغری اصولیین از اخباریین جدا می‌شوند بخاطر مقدمه‌ی سوّم؛ در جایی که حکم عقل غیرمستقلّ کاشف حکم شرعی است.

اگر شارع گفته وضو مقدمه‌ی نماز است و این پیش‌زمینه را در اختیار عقل ما گذاشته است، عقل می‌گوید اگر شارع وضو را مقدمه‌ی نماز قرار داده باید همان شارع وضو را واجب کرده باشد؛ بدینوسیله علم پیدا می‌کنیم به وجوب مقدمه؛ الاّ اینکه در خصوص این مثال ما در بحث مقدمه‌ی واجب گفتیم وجوب شرعی ندارد چون وجوب عقلیش کافی است؛ اگر هم شارع واجب کند ارشادی است.

بنابراین حرف ما در مقابل اخباریین حرف خیلی محکمی نیست؛ همانطور که مرحوم آخوند می‌گوید اخباریین مشکل صغروی دارند و می‌گویند از عقل نمی‌توان قطع پیدا کرد به حکم شرعی تأسیسی؛ لذا در بحث صغری نمی‌توانیم بشکل مستحکم از اخباریین جدا شویم؛ حرف اخباریین دور از آبادی نیست مثلاً در همین مقدمه‌ی واجب عقل می‌گوید اگر شارع وضو را مقدمه‌ی نماز قرار داده پس واجب است یعنی من عقل می‌گویم واجب است؛ خب حالا که حکم عقل بین است پس اگر شارع هم بگوید واجب است ارشادی است نه تأسیسی.

اما کبری

صغری این بود که از مقدمات عقلی قطع به حکم شرعی حاصل نمی‌شود؛ کبری این است که اگر حاصل شود حجت نیست؛ بتعبیر دیگر آیا شارع می‌تواند ما را از عمل به قطع حاصل از مقدمات منع کند؟ این بحث در دو مقام بررسی می‌شود: مقام ثبوت و مقام اثبات.

### مقام اول: ثبوت

در مقام ثبوت شیخ اعظم و متأخرین از او بلکه می‌توان گفت بعد از مرحوم وحید بهبهانی می‌گویند منع از عمل به قطع از طرف شارع جائز نیست و محال است چون حجیت قطع ذاتی است و مستلزم محال است یا در عالم واقع یا در نظر قاطع؛ در عالم واقع اگر واجب باشد و من از یک مقدمه‌ی عقلی قطع پیدا کرده‌ام که نماز جمعه واجب است؛ حال شارع بگوید عمل نکن؛ معنایش این است که نماز جمعه واجب هست و واجب نیست؛ در نظر قاطع همینطور اگر من قطع پیدا کردم که واجب است و شارع گفت نخوان در نظر من هم واجب هست و هم واجب نیست.

این نظر اکثر اصولیین است لکن محقق نائینی صنعتی را بکار گرفته که بشود شارع مقدس از این قطع منع کند؛ لکن نظر به مقطوع به دارد یعنی شارع می‌گوید این مقطوع به تو ارزش ندارد و اثری بر آن مترتب نیست نه اینکه قطع حجت نیست؛ برای بیان این صنعت علمی سه مقدمه بیان فرموده است؛

### مقدمه اول

قطع به حکم را نمی‌توان موضوع قرار داد برای همان حکم؛ زیرا مستلزم دور است؛ مثلاً اذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بذلك الوجوب؛ اگر علم به وجوب نماز پیدا کردی آن نماز بر تو واجب می‌شود؛ این مطلب را قبلاً خواندیم.

### مقدمه دوم

این مطلبی که در باب تعبّدی و توضلی بیان شده است؛ مرحوم نائینی فرمود مقید کردن اوامر شرعیه‌ی تعبّدیه به قصد امتثال امر محال است؛ تقابل بین اطلاق و تقیید عدم و ملکه است؛ فرمود تقیید معنا ندارد؛ چون اطلاقی



نیست؛ در نتیجه مهمل می‌شود؛ از طرفی نمی‌شود گفت امر خدا مهمل است؛ برای اینکه مهمل نباشد متمم الجعل را درست کرد؛ سیأتی.

## جلسه ۴۲

آیا شارع می‌تواند منع کند از عمل به قطعی که از مقدمات عقلیه بدست می‌آید؟ گفتیم در دو مقام بحث می‌شود: مقام ثبوت و مقام اثبات؛ در مقام ثبوت همه می‌گویند لایجوز؛ ولی محقق نائینی با بیان سه مقدمه می‌فرماید فی الجمله می‌شود؛ مقدمه اول این بود که نمی‌توان قطع به یک حکم را در موضوع همان حکم اخذ کنیم چون مستلزم دور است؛ مقدمه دوم این بود که نمی‌توان امر به تعبدیات را مقید کرد به قصد امتثال امر؛ پس اطلاق هم معنا ندارد چون نسبت بین مطلق و مقید بودن حکم، نسبت ملکه و عدم ملکه است؛ تقیید یعنی ملکه مقید شدن؛ اطلاق جایی معنا دارد که تقیید معنا داشته باشد؛ همانطور که کوری جایی معنا دارد که بینایی معنا داشته باشد لذا به سنگ نمی‌گوئیم کور است چون استعداد بینایی ندارد؛ در مانحن فیه نیز چون امکان تقیید وجود ندارد پس اطلاق هم معنا ندارد؛ پس احکام مهملند.

بنابراین احکام مقید به علم نمی‌شوند بخاطر مقدمه اول؛ مطلق هم نیستند بخاطر مقدمه دوم؛ بنابراین احکام مهملند.

اما مقدمه سوم این است که احکام مهمل نیستند بلکه مشترکند بین عالم و جاهل؛ لذا در مقدمه سوم متمم الجعل را مطرح می‌کند و می‌فرماید احکام را از راه دیگری باید مقید کنیم؛ احکام اولاً وبالذات مهملند و ثانیاً وبالعرض توسط ادله‌ای مقید می‌شوند؛ مثلاً در باب قصر و اتمام یا جهر و اخفات؛ وجوب قصر و اتمام یا جهر و اخفات مخصوص عالم است؛ یعنی این وجوب مقید به علم است؛ بنابراین با متمم الجعل می‌توان حکم را مقید به علم کرد؛ علمی که از کتاب و سنت باشد نه از مقدمات عقلیه.

مرحوم نائینی راهی را بیان کرده که فی الجمله بشكل موجبة جزئية شارع مقدس در مقطوع به تصرف می‌کند و آن را مقید می‌کند؛ اما در مقام دوم یعنی عالم اثبات می‌فرماید: دلیلی وجود ندارد بر منع شارع از عمل به قطع حاصل از مقدمات عقلیه الا در همین قصروا تمام و جهروا خفات.

محقق خوئی مقدمه‌ی اول را قبول می‌کند ولی مقدمه‌ی دوم را نمی‌پذیرد که احکام مهمله باشند؛ در باب عدم و ملکه منظور عدم و ملکه‌ی شخصی تعینتی خارجی نیست؛ بلکه مقصود از ملکه یعنی استعداد داشته باشد بطور کلی برای ملکه؛ احکام استعداد کلی دارند برای قید؛ شاهد بر این مطلب اینکه شما خودتان احکام را مطلق کردید چون گفتید مقید نمی‌شوند؛ همین مقدار کافی است؛ نمی‌شود بخاطر اینکه در مواردی مقید نمی‌شود بگوئیم پس احکام مهملند؛ مثلاً وجوب در باب صلاة مقید به امتثال امر نمی‌شود، بگوئیم پس اطلاق معنا ندارد؛ استعداد تقیید در همه‌ی احکام هست حتی در همین مورد وجوب صلاة؛ ادامه‌ی فرمایشات ایشان سیاتی.

#### جلسه ۴۳

قطع حاصل از مقدمات عقلی حجت هست یا نه؛ جناب شیخ و اکثر محققین می‌گویند قطع از هر راهی حاصل شود حجت است و شارع نمی‌تواند آن را ممنوع کند؛ الا اینکه محقق نائینی توسط متمم الجعل قائل شد به جواز منع از برخی قطعها؛ ایشان اطلاق و تقیید در باب احکام را عدم و ملکه دانست و فرمود چون تقیید حکم معنا ندارد اطلاق آن نیز معنا ندارد لذا حکم مهمل است پس نسبت به علم و جهل اهمال دارد؛ اما می‌توانیم توسط یک دلیل ثانوی حکم را مقید کنیم؛ اما محقق خوئی فرمود عدم و ملکه معنایش استعداد اطلاق و تقیید است فی الجمله نه بالجمله؛ مثلاً انسان استعداد پرواز را ندارد لکن استعدادهای دیگری دارد لذا صحیح است که بگوئیم عاجز است از پرواز؛ مثل سنگ نیست که استعداد هیچ چیز را ندارد لذا متصف به عدم بینائی نمی‌شود؛ اگر فی الجمله قابلیت اتصاف داشته باشد مثل انسان که قابلیت اتصاف به قدرت را دارد گرچه قابلیت اتصاف به طیران را ندارد، متصف به عدم طیران می‌شود؛ مثال دیگر اینکه انسان متصف نمی‌شود به علم به ذات خدا ولی متصف به عدم علم به ذات خدا می‌شود.

باتوجه به این مطلب می‌گوئیم هرگاه موضوعی مقید شدنش به چیزی محال باشد لازمه‌اش این است که بگوئیم مطلق است یا مقید است به ضد آن چیز؛ مثلاً وجوب صلاة مقید به قصد امتثال امر نمی‌شود و لازمه‌اش اطلاق است نه اهمال؛ پس احکام مشترک بین عالم و جاهلند.

در منطق نیز عدم و ملکه به همین معناست؛ یعنی ملکه‌ی آن چیزی که خمیرمایه‌ای است که عدم به آن تعلّق می‌گیرد؛ مثلاً قدرت یا علم برای انسان؛ انسان استعداد علم را دارد نهایتاً نسبت به ذات خداوند نمی‌تواند علم پیدا کند لذا می‌گوئیم جاهل به ذات خداست.

در نتیجه هرگاه حکمی مقید شدنش به چیزی محال باشد معلوم می‌شود نسبت به آن چیز مطلق است یا مقید به ضدّش است؛ در مانحن فیه حکم چون مقید به علم نمی‌شود پس مطلق است؛ لذا مشهور می‌فرمایند احکام مشترک است بین عالم و جاهل؛ خب چرا مشترک است؟ چون مطلق است؛ اگر کسی از طرق عقلیه علم به این حکم پیدا کند، یعنی حکم را می‌فهمد؛ حال اگر شارع بگوید به این قطعت عمل نکن تضادّ و تناقض پدید می‌آید یا در عالم واقع یا نزد شخص قاطع؛ واجب هست و واجب نیست؛ پس کبری مخدوش ست یعنی منعی که اخباریین به آن قائلند که هر منعی که از مقدّمات عقلیه بدست بیاید در شریعت ممنوع است؛ این منع ممنوع است و الحق مع شیخنا الاعظم و من تبعه.

اما مرحوم نائینی متمّم الجمل را مطرح کرد و مثال زد به جهرواخفات و قصرواتمام؛ اینها برای کسی جعل شده که حکم را بدانند؛ ایشان دو جعل درست کرد و فرمود در جعل اوّل نمی‌شود که مقید به علم باشد لذا جعل دوّمی هم هست مثل روایات که متمّم الجعل نام دارد.

محقق خوئی می‌فرماید این روایات دلالت بر مدّعی شما ندارد؛ نهایت دلالت این روایات این است که اگر کسی در مکان قصر، تمام خواند یا در مقام جهر، اخفات خواند یا بالعکس، مجزی است و اعاده لازم ندارد؛ این روایات اصلاً نظری به عالم جعل ندارند بلکه مربوط به عالم امتثال است.

مؤید همین مطلب است اینکه همه‌ی فقهاء قائلند که جاهل مقصّر نسبت به حکم، مستحقّ عقاب است؛ این معنایش این است که احکام برای جاهل نیز جعل شده است.

نتیجه‌ی فرمایش محقق خوئی این است که یک جعل بیشتر وجود ندارد و در همان جعل، احکام مطلق و مشترکند بین عالم و جاهل؛ لذا گفتیم علم به حکم نمی‌تواند موضوع باشد برای خود همان حکم زیرا معنایش این است که احکام مختص به عالم است.

اما محقق نائینی برای اثبات متمم الجعل به یک روایت استشهاد کرده است:

روایت محمد بن یعقوب

عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا؟ قَالَ عَشْرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ؛ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَتَيْنِ؟ قَالَ عَشْرُونَ؛ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا؟ قَالَ ثَلَاثُونَ؛ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا؟ قَالَ عَشْرُونَ؛ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَ يَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ؟! إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَ نَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ؛ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانُ! هَذَا حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتْ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ؛ يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَ السُّنَّةِ إِذَا قِيسَتْ مُحَقِّقُ الدِّينِ.<sup>۱</sup>

(لسان العرب: تعاقل ای توازیه)

کیفیت استدلال

جناب ابان علم داشته و امام او را منع می‌کند از عمل به علمش؛ پس می‌شود شارع منع کند از عمل به علم. قطع ابان از راه قیاس حاصل شده و امام از این قطع منع کرده است؛ سیاتی.

جلسه ۴۴

محقق نائینی به روایتی استدلال کرد که شارع می‌تواند منع کند از عمل به قطعی که از مقدمات عقلیه بدست آمده است.

محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه و عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن أبي عمير عن عبدالرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج ۲۹، ص ۳۵۲، أبواب دیات، باب ۴۴، ح ۳۵۷۶۲، ط آل البيت.

اصبعا من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الابل قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون قلت: قطع ثلاثا؟ قال: ثلاثون قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون قلت: سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممن قاله و نقول: الذي جاء به شيطان فقال: مهلا يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف يا أبان انك أخذتني بالقياس و السنة إذا قيسست محق الدين.<sup>١</sup>

محقق نائینی فرمود: جناب ابان علم داشته و امام او را منع می کند از عمل به علمش؛ پس می شود شارع منع کند از عمل به علم.

این روایت **اولاً** سند قوی ندارد و محلّ تأمل است؛ محمد بن اسماعیل محلّ شبهه است.

**ثانیاً** معلوم نیست که ابان قطع پیدا کرده باشد بلکه اطمینان داشته است.

**ثالثاً** بالفرض که ابان قطع پیدا کرده باشد، حضرت نمی فرمایند که به قطع خود عمل نکن بلکه می فرماید قطع تو قطع نیست؛ یعنی جهل مرکّب داشتی؛ قیاس کردی و گرفتار جهل مرکّب شدی؛ قطع تو مطابق واقع نیست؛ طبق قیاس قطع داشتی که چهارتا انگشت چهل شتر می شود.

این در عرفیات ما هم هست که شخصی یقین به چیزی پیدا کرده و به او می گوئیم اشتباه می کنی؛ نمی گوئیم به یقینت عمل نکن بلکه او را تخطئه می کنیم که راه را اشتباه رفته ای؛ مثلاً عرف می گوید صیغه ی عقد را به هر زبانی می شود خواند ولی شارع می گوید عقد ازدواج باید عربی باشد؛ این تخطئه ی عرف است یعنی اشتباه می کنی نه اینکه یقین داری ولی به یقینت عمل نکن.

تا اینجا عرض شد شیخ و من تبعه قائلند که اخباریین می گویند شارع می تواند منع کند از قطعی که از مقدمات عقلی بدست می آید؛ اما آخوند از اخباریین دفاع کرد و فرمود اشکال آنها صغروی است یعنی از مقدمات عقلی قطع به حکم شرعی حاصل نمی شود نه اینکه قطع حجّت نیست؛ و محقق خوئی به آخوند اشکال کرد که اخباریین کبری را قبول ندارند؛ آخوند در کفایه کلام استرآبادی را نقل می کند: **أن كلّ مسلك غیر ذلك المسلك یعنی التمسك**

١ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج ٢٩، ص ٣٥٢، أبواب دیات، باب ٤٤، ح ٣٥٧٦٢، ط آل البیت.

بکلامهم علیهم الصلاة والسلام إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحکم الله تعالى و قد أثبتنا سابقاً إنه لا اعتماد علی الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفیها. یعنی از راهی غیر از کتاب و سنت یقین به حکم خدا حاصل نمی شود بلکه ظنّ حاصل می شود و أن الظن لا یغنی من الحق شیئاً.

سپس صاحب کفایه می فرماید: **فلا بد فيما یوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحکم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له.**<sup>۱</sup> در فقه مواردی هست که ظاهرش منع شارع است ولی منظورش همین است که قطع حاصل نمی شود.

شیخ انصاری در فرائد الاصول چند مورد را ذکر می کند که این موارد در شریعت توهم شده که شارع مقدّس گفته این قطع حجت نیست:

اول: زید و عمرو پیش بکر پول امانت می گذارند زید دو درهم و عمرو یک درهم؛ سپس یکی از درهما را می دزدند؛ روایت می فرماید: از دو درهم باقیمانده یک و نیم درهم مال زید است و نیم درهم مال عمرو.

این تنصیف مخالف با دو علم است: یک علم اجمالی و یک علم تفصیلی؛

اما علم اجمالی چون اجمالاً می دانیم درهم دزدیده شده تمامش مال یکی از این دو نفر بوده است؛ قطع اجمالی در این روایت نادیده گرفته شده است؛ پس می شود با قطع مخالفت کرد؛ پس تنصیف باعث می شود که نصف دینار به غیر مالک داده شود.

اما علم تفصیلی اگر این دو نصف سکه را به شخص ثالثی هدیه بدهند و او جاریه ای بخرد و او را وطی کند، یقین پیدا می کند که وطی در ملک غیر است؛ چون نصف ثمن جاریه ملک غیر بوده است.

### جواب اول

در اینجا شارع مخالف قطع عمل نکرده بلکه مطابق قاعده عمل کرده است؛ این دو نفر در آن درهما شریکند لذا درهما مال مشاع است؛ و اگر بخواهیم تقسیم کنیم، نصف می شود چون مشاع است و از هر دو نفر دزدیده شده است.

۱ کفایة الأصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۷۰.

## ردّ جواب

درهمها مال مشاع نیست؛ بلکه جداست؛ بله اگر مثلاً گندم بود و مخلوط شده بود مقدار دزدیده شده مشاع و مال هردو بود ولی درهم اینطور نیست.

## جواب دوّم

حضرت در این مورد تصرّف کرده است از طرف خدا در مال خدا تصرّف کرده برای حلّ دعوا و کاری به علم ندارد؛ یا اینکه شارع می‌فرماید علم شما علم نیست؛ من دو نصف درهم را برای آن دو نفر حلال می‌کنم. محقق خوئی نیز همین بحث مالکیت را مطرح کرده است و الاّ با قاعده سازگاز نیست؛ چون اگر مشاع باشد باید تثلیث شود نه تنصیف؛ زیرا یک درهم از سه درهم که از بین رفته یعنی یک سوّم مال از بین رفته از طرفی دو سوّم مال برای زید بوده و یک سوّم مال عمرو؛ پس باید دو سوّم از مال زید کم شود و یک سوّم از مال عمرو.

جلسه ۴۵

## جواب دیگر

## راه اول: صلح قهری

محقق خوئی می‌فرماید: حضرت در این مورد تصرّف کرده است از طرف خدا در مال خدا تصرّف کرده برای حلّ دعوا و کاری به علم ندارد؛ یا اینکه شارع می‌فرماید علم شما علم نیست؛ من دو نصف درهم را برای آن دو نفر حلال می‌کنم.

شاهد مثال در قضیه‌ی ماره است؛ شاخه‌ای که از باغ بیرون آمده و شخص ماره می‌تواند از آن استفاده کند، چه کسی گفته مال اوست؟ شارع؛ خب در آنجا چطور شارع در مال غیر، تصرّف کرده و تملیک به دیگری کرده است؟ در اینجا نیز همان است؛ بنابراین مخالفت با علم اجمالی وجود ندارد.

اما علم تفصیلی، طبق حکم شارع هردو نفر مالک نصف درهم می شوند هم زید هم عمرو؛ بنابراین این از باب حکومت و مالکیت حقیقیه ی شارع است؛ شارع مالک حقیقی همه ی اشیاست حتی خود انسان چه رسد به اموالش؛

ای راه اول بود که صلح قهری است.

### راه دوّم: قاعده ی عدل و انصاف

این یک قاعده ی عقلائی است مثلاً در جایی که دو نفر هرکدام ادعا می کنند که مثلاً فلان کتاب مال اوست؛ و اتفاقاً در تصرّف و تسلّط هردو هم هست؛ حال یا هردو بینه اقامه می کنند یا قسم می خورند؛ در اینجا عقلاء می گویند مال تنصیف شود؛ چرا؟ زیرا موافقت قطعیّه ی موجبیه جزئیّه را که فی الجمله باشد و همچنین مخالفت قطعیّه موجبیه جزئیّه را مقدّم می کنند بر مخالفت احتمالیّه؛ مثلاً اگر مال را به یکی بدهند هم مخالفت احتمالیّه وجود دارد هم موافقت احتمالیّه؛ اما اگر تنصیف شود یقین می کنیم نصف مال به صاحبش رسیده است لذا موافقت قطعیّه ی موجبیه جزئیّه حاصل می شود که فی الجمله مال به صاحب اصلی رسیده است.

نهایه در این مثال، تنصیف، مقدّمه ی وجود است اما در مانحن فیه مقدّمه ی علمی است؛ وقتی تنصیف شد علم پیدا می کنیم که مال به صاحبش رسیده است؛ بنابراین در مانحن فیه یکی از این دو نفر مالک نصف است بالوجدان و مالکیت واقعی دارد و یکی مالک است بالبرهان و مالکیت ظاهری دارد؛ حال در این باب اگر قائل شدیم ملکیت ظاهری کافی است شخص ثالثی که آن دو نصف را هدیه گرفت و کنیزی خرید، تماش را مالک می شود نصفش را با مالکیت واقعی و نصف دیگر را با مالکیت ظاهری؛ اما اگر گفتیم مالکیت ظاهری کافی نیست کما هو الحق نهایه مخالفت با علم تفصیلی را فاکتور می گیریم زیرا در متن روایت نیامده بود؛ امام فقط تنصیف را فرمودند نه هبه و خرید کنیز را؛ که بگوئیم با علم تفصیلی هم مخالفت کرده است.

بنابراین اگر ملکیت ظاهری کافی باشد علم تفصیلی مشکلی ندارد و اگر کافی نباشد بازهم روایت مشکلی ندارد زیرا در متن روایت فقط با علم اجمالی مخالفت شده که آن هم با قاعده ی عقلائی حل می شود که علم پیدا کنیم مال به مالکش رسیده است نصفش با ملکیت واقعی و نصفش با ملکیت ظاهری.



بنابر این شارع با قطع مخالفت نکرده است بلکه یا از باب تصرّف سلطنتی اوست یا از باب عمل به یک قاعده‌ی عقلائی است که باز هم عمل به علم است.

#### جلسه ۴۶

گفتیم بعضی از فروع فقهی ظاهرشان این است که شارع با قطع مخالفت کرده یعنی آن را نادیده گرفته است؛ مثالی از محقق خوئی ذکر شد لکن تنها موردی که دلیل شرعی دارد همان مثال ودعی بود؛ زید و عمرو پیش بکر پول امانت می‌گذارند زید دو درهم و عمرو یک درهم؛ سپس یکی از درهما را می‌دزدند؛ روایت می‌فرماید: از دو درهم باقیمانده یک و نیم درهم مال زید است و نیم درهم مال عمرو؛ این روایت دارد؛ امام می‌فرماید یک درهم و نصف برای صاحب دو درهم و نصف در هم برای صاحب یک درهم؛ گفتیم در اینجا با دو علم مخالفت شده اجمالی و تفصیلی؛ علم اجمالی این است که می‌دانیم این درهم نصف شده مال یکی از این دو نفر است؛ تنصیف باعث می‌شود که نصف از این درهم به غیر مالک داده شود؛ و مثال علم تفصیلی این بود که اگر این دو نصف را به شخص ثالثی هدیه بدهند نمی‌تواند در آن درهم تصرّف کند؛ مثلاً اگر کنیزی بخرد نمی‌تواند او را وطی کند چون حلال نیست چون نصف پولش مال صاحبش نبوده و بی جهت به او منتقل شده است؛ از این اشکال جوابهایی داده شد بهترین جواب این بود که این تصرّف شارع است در مال حقیقی خودش.

#### شبهه تحریمیه

مورد دیگری که با علم مخالفت شده است اطراف شبهه‌ی محصوره است؛ بعضی نظرشان این است که در شبهه‌ی تحریمیه می‌توان بعض اطراف را مرتکب شد؛ و در شبهه‌ی وجوبیه می‌توان بعض اطراف را ترک کرد؛ این مخالفت با علم اجمالی است؛ حکم به جواز ارتکاب در شبهه‌ی تحریمیه مخالفت با علم اجمالی است

اینجا آیه و روایتی وجود ندارد؛ فقط قاعده‌ی عقلی وجود دارد و این قاعده در مانحن فیه مثل موم است چون عقل خشک نیست؛ کسی می‌گوید مبنای من در علم اجمالی آن است که منجّز تکلیف است به اندازه‌ی وجوب

موافقت قطعی که هرگاه علم اجمالی داشتی باید یقین کنی به موافقت قطعی؛ در اینصورت ارتکاب هیچ یک از اطراف شبهه جائز نیست؛ اما اگر قائل شویم که مخالفت قطعی حرام است و مخالفت احتمالی جائز است، ارتکاب بعض اطراف جائز است.

هذا تمام الکلام در جهت هفتم از مباحث قطع یعنی بحث قطع قطاع.

### جهت هشتم: علم اجمالی

علم بر دو قسم است: علم تفصیلی و علم اجمالی.

اجمال صفت علم نیست؛ علم با اجمال سازگاری ندارد؛ علم بماهو علم اجمال ندارد؛ اجمال در اینجا صفت به حال متعلق است؛ علم اجمالی متعلقه؛ متعلق علم یعنی معلوم، مجمل است؛ یعنی علم به معلوم مجمل؛ گاهی هم متعلق علم مجمل نیست که می شود علم تفصیلی.

باید بحث کنیم که آیا علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی حجت است یا خیر؟ لذا یکی از مباحث قطع، حجیت قطع اجمالی است؛ آیا قطع اجمالی حجت است و مانند قطع تفصیلی حجیتش ذاتی است یا خیر؟ باید از این عناوین بحث شود: وجوب موافقت قطعی، وجوب موافقت احتمالی؛ حرمت مخالفت قطعی و حرمت مخالفت احتمالی. سیاتی.

### جلسه ۴۷

قطع اگر بصورت مطلق بکار برود حمل بر قطع تفصیلی می شود لذا مباحث گذشته مربوط به علم تفصیلی بود؛ قطع تفصیلی یقیناً منجز تکلیف است و حجیت و طریقتش ذاتی است؛ تکلیف تفصیلی امتثال تفصیلی هم نیاز دارد.

اما قطع اجمالی نیز مانند قطع تفصیلی است یا خیر؟ این بحث دو مقام دارد: ثبوت تکلیف توسط علم اجمالی و سقوط تکلیف توسط امتثال اجمالی؛ بتعبیر دیگر اجمال در ثبوت تکلیف و اجمال در سقوط تکلیف.

**مقام اول: اثبات تکلیف**

مقام اول دارای دو جهت است: وجوب موافقت قطعی و حرمت مخالفت قطعی؛ قبل از شروع بحث، مقدمه دو نکته عرض می‌شود:

**نکته اول**

بحث از جهت اول مناسب باب برائت است که موضوعش شک و احتمال است؛ نسبت به وجوب موافقت قطعی در اطراف علم اجمالی، هر طرف را که در نظر بگیریم مشکوک است لذا مجرای برائت است بنابراین جای اصلی بحث از این مطلب در مبحث برائت است؛ اما جهت دوم کاملاً تناسب دارد با بحث ما نحن فیه که قطع است؛ لذا بحث در جهت دوم است.

**نکته دوم**

بحث در هر کدام از این دو یعنی وجوب موافقت قطعی و حرمت مخالفت قطعی، توقف دارد بر قطعی نبودن طرف دیگر؛ مثلاً اگر به این نتیجه رسیدیم که مخالفت قطعی حرام نیست، دیگر بحث از وجوب موافقت قطعی عبث می‌شود؛ و همچنین اگر به این نتیجه رسیدیم که موافقت قطعی واجب است، دیگر بحث از وجوب مخالفت قطعی عبث می‌شود؛ هر طرف که قطعی شود، طرف دیگر موضوعش از بین می‌رود.

**علم اجمالی****مقام اول: ثبوت تکلیف**

این مقام در دو فصل بررسی می‌شود:

**فصل اول:** آیا عقل در حکم اجمالی مثل حکم تفصیلی قضاوت می‌کند؟ یعنی عقلاً همانطور که علم تفصیلی بیان است برای حکم شرعی، علم اجمالی نیز بیان است یا خیر؟

**فصل دوم:** آیا جائز است شارع در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد؟ بعد از آنکه گفتیم علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی است.

در باب تکالیف کسی که علم اجمالی دارد مثلاً به اینکه یکی از این ده ظرف حرام است، ظرف اول را که بر می‌دارد و مرتکب می‌شود، حین الارتکاب علم به تکلیف و حرمت ندارد برخلاف علم تفصیلی که حین العمل، علم به حرمت دارد؛ در شبهه‌ی وجوبه نیز همینطور وقتی که یک طرف را انجام می‌دهد حین العمل یقین به وجوب ندارد؛ لذا علم اجمالی در باب تکالیف الهی مانند علم تفصیلی نیست؛ و این مقدمه‌ی آن است که بگوئیم شارع می‌تواند اذن دهد به ارتکاب بعض اطراف در شبهه‌ی تحریمیه و ترک بعض اطراف در شبهه‌ی وجوبیه.

### جلسه ۴۸

علم اجمالی دو مقام دارد: ثبوت تکلیف و سقوط تکلیف؛ مقام اول در دو ناحیه بحث می‌شود: اول: آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی است عقلاً؟ دوم: آیا شارع می‌تواند اذن بدهد به مخالفت در اطراف علم اجمالی؟ اما ناحیه سوم هم هست: آیا چنین اذنی در خارج صادر شده است یا نه؟

### ناحیه اول

در اینجا نهایت چیزی که می‌توان گفت در اینکه علم اجمالی مانند علم تفصیلی نیست، این است که مکلف وقتی اطراف علم اجمالی را مخالفت می‌کند، حین العمل علم به مخالفت ندارد؛ لذا جائز است و بعد از ارتکاب همه‌ی اطراف است که علم پیدا می‌کند.

### ان قلت

ارتکاب هر کدام از اطراف مقدمه است برای تحصیل علم و تحصیل علم به مخالفت جائز نیست.

### قلت

تحصیل علم به مخالفت حرام نیست؛ مثلاً اگر کسی در شبهه‌ی بدویه برائت جاری کند و مثلاً از کسی بپرسد یا با علوم غریبه بفهمد که با اجرای برائت مخالفت با واقع کرده است، کدام فقیهی می‌گوید تحصیل علم به مخالفت حرام است؟ اگر حرام باشد در اینجا نیز باید حرام باشد.

**لکن تحقیق** آن است که از نظر تنجز تکلیف فرقی نیست بین علم تفصیلی و علم اجمالی؛ زیرا ملاک در باب تکالیف، وجود بیان است؛ عقل می گوید قبح عقاب بلایان قبیح است؛ هرکجا بیان باشد موضوع این حکم عقل از بین می رود؛ و العلم الاجمالی بیان صغریاً و کبریاً؛ مثلاً:

صغری: بین این ده ظرف یکی خمر است

کبری: خمر حرام است.

لذا بیان کامل است؛ در نتیجه علم حین عمل ملاک نیست؛ حتی در علم تفصیلی نیز حین العمل شاید ندانیم حرام است چون ممکن است علم ما جهل مرکب باشد؛ مخالفت با بیان جائز نیست نه تحصیل علم حین العمل.

### ناحیه دوم

مرحوم آخوند در کفایه جائز می داند که شارع در اطراف علم اجمالی اذن دهد به مخالفت با همه ی اطراف علم یعنی ارتکاب همه ی اطراف در شبهه تحریمیه و ترک همه در شبهه وجوبیه.

نعم کان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»<sup>۱</sup>.

مبنای ایشان در فعلیت حکم آن است که برای علم جایگاهی قائل است؛ حکم در صورتی فعلیت می یابد که مکلف علم داشته باشد؛ بتعبیر دیگر حکم باید فعلی باشد من جمیع الجهات؛ یعنی وجود موضوع، وجود شرائط و علم مکلف؛ در مانحن فیه، مکلف علم ندارد لذا تکلیف از همه ی جهات فعلیت ندارد؛ لذا شارع می تواند برای او حکم ظاهری قرار دهد و بگوید در ظاهر برای تو همه ی اطراف حلالند یا واجب نیستند؛ مرحوم آخوند می فرماید حکم ظاهری معنایش همین است؛ مرتبه ی حکم واقعی و مرتبه ی حکم ظاهری دوتا است؛ حکم می تواند در مرحله ی انشاء یک چیز باشد و در مرحله ی فعلیت چیز دیگری باشد مثلاً در عالم انشاء حرمت است و در

۱ کفایة الأصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۷۲.

عالم فعلیت حلیت؛ اصلاً یکی از راههای جمع بین حکم واقعی و ظاهری همین است که بگوئیم حکم واقعی وقتی من جمیع الجهات فعلی نباشد شارع می تواند حکمی مخالف با آن جعل کند؛ و الا اجتماع ضدین پیش می آید؛ خلاصه آخوند می فرماید در اطراف علم اجمالی بخاطر وجود علم اجمالی، حکم انشائی موجود است لکن فعلیت حکم برای هر طرف مشکوک است لذا شارع می تواند اذن دهد به ارتکاب ولی بحکم ظاهری یعنی حلیت ظاهری؛ حکم واقعی در مرحله ی انشاء باقی می ماند چون مکلف علم ندارد گرچه موضوعش در خارج موجود است.

البته برخی مانند محقق خوئی علم مکلف را شرط نمی دانند مثلاً کسی که مکلف است و استطاعت دارد ولی اطلاع ندارد، وجوب حج برای او فعلی است ولی آخوند می فرماید فعلی نیست؛ در علم اجمالی نیز همینطور است.

#### جلسه ۴۹

#### فرمایش محقق خوئی

گفتیم مبنای آخوند این بود که علم مکلف یکی از شرائط فعلیت حکم است؛ بتعبیر دیگر علم را یکی از اجزاء عامل فعلیت حکم می داند؛ اما محقق خوئی علم مکلف را شرط فعلیت نمی داند بلکه شرط فعلیت حکم، وجود موضوع در خارج است؛ ایشان علم را شرط تنجز تکلیف می داند.

اگر مبنای آقای خوئی را قبول کنیم و بگوئیم علم شرط تنجز است نه فعلیت، در اینصورت در اطراف علم اجمالی نسبت به هر طرف مکلف علم ندارد لذا تکلیف منجز نیست ولی فعلیت دارد لذا صغری و کبری ثابت است: صغری: در بین این مجموعه خمر وجود دارد.

کبری: خمر حرام است.

و اگر علم شرط فعلیت حکم باشد:

**اولاً** لازم می آید احکام مختص به عالمین باشد در حالیکه مشترک است

ثانیاً معنایش این است که علم به حکم موضوع برای فعلیت حکم است؛ و این دور است.

### اما جمع بین حکم واقعی و ظاهری

علّت این جمع چیست؟ چرا علما سعی می‌کنند بین حکم واقعی و ظاهری جمع کنند؟ چون گاهی مثلاً حکم واقعی حرمت است ولی ما نمی‌دانیم و در ظاهر حکم به حلّیت می‌کنیم؛ خب این دو باهم تضادّ دارند و نمی‌شود یک موضوع دو حکم متضادّ داشته باشد.

طبق مبنای آخوند این شد که حکم ظاهری فعلی است و حکم واقعی فعلی نیست؛ اما طبق مبنای محقق خوئی این صحیح نیست چون هر دو فعلی هستند؛ محقق خوئی می‌فرماید: در بحث تضادّ بین احکام، تضادّ بین خود احکام نیست؛ احکام امور اعتباری هستند و بین اعتباریات تضادّ وجود ندارد؛ بلکه تضادّ در مبدأ و منتهاست؛ مبدأ یعنی مصلحت و مفسده؛ نمی‌شود یک موضوع هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده؛ و منتهی یعنی امثال؛ دو حکم متضادّ قابل امتثال نیستند.

طبق مبنای آخوند شبهه بدویه و شبهه مقرون به علم اجمالی مثل هم هستند در هیچکدام حکم واقعی فعلی نیست؛ ولی طبق مبنای محقق خوئی فرق دارند: در شبهات بدویه راحت برائت جاری می‌کنیم چون حکم ظاهری هست ولی حکم واقعی نیست؛ به حکم واقعی علم نداریم و شکّ بدوی داریم؛ حکم ظاهری نیز موضوعش شکّ است یعنی در طول حکم واقعی است؛ وانگهی در احکام ظاهری مصلحت در خود حکم است ولی در احکام واقعی مصلحت در متعلّق حکم است؛ مثلاً شرب خمر که حرام است، مفسده در خود خمر است؛ ولی اباحه شرب تنن، مصلحت در حکم اباحه است نه در شرب تنن؛ و مصلحت، رفع تحیّر است.

بنابراین تعارضی وجود ندارد در حکم ظاهری مصلحت در خود حکم است و در حکم واقعی در متعلّق حکم؛ اما در علم اجمالی حکم ظاهری جاری نمی‌شود زیرا حکم واقعی فعلی است چون موضوع موجود است صغری کبری وجود دارد؛ و عدم مؤاخذه بخاطر عدم تنجّز است.

## جلسه ۵۰

استاد ما رضوان الله تعالى علیه نیز بر همین مبنا بود که علم، شرط تنجز است نه فعلیت؛ بنابراین حکم در اطراف علم اجمالی فعلی است؛ اما جمع بین حکم ظاهری و واقعی را چه کنیم؟ محقق خوئی فرمود تضاد بین خود احکام نیست بلکه بین مبدأ و منتهاست؛ مبدا در باب احکام همان مصالح و مفاسد است و منتهی همان امتثال است؛ ایشان برخلاف آخوند بین شبهات بدوی و شبهات مقرون به علم اجمالی فرق گذاشت؛ می‌فرماید: اما در شبهات بدویه هیچ تضادی دیده نمی‌شود؛ مثلاً بیت کوین حرام است یا حلال؛ این شبهه بدویه است؛ شبهه بدویه علتش یا فقدان نص بود یا اجمال نص و یا تعارض نصوص؛ که اجمال و تعارض نیز رجوع دارد به فقدان یعنی بیان وجود ندارد که موضوع قاعده‌ی قبیح عقاب است لذا برائت جاری می‌شود؛ خب برائت باید مصلحت داشته باشد؛ آیا مصلحت در حکم است یا در متعلق حکم؛ ایشان می‌فرماید در باب احکام ظاهری مصلحت در خود حکم است که همان رفع تحریر است؛ مثلاً در اجرای برائت در بیت کوین مصلحت در برائت است نه در بیت کوین و تکسب به آن؛ اگر هم در عالم واقع مفسده داشته باشد تضادی وجود ندارد زیرا حکم ظاهری در طول حکم واقعی است.

با این بیان نظریه‌ی آخوند نیز همین می‌شود یعنی حرمت واقعی فعلیت ندارد چون علم نداریم؛ برائت فعل است؛ بنابراین در شبهات بدویه براحتی برائت جاری می‌کنیم و تعارض و تضادی وجود ندارد.

اما کلام در شبهات مقرون به علم اجمالی است؛ محقق خوئی می‌فرماید در اطراف علم اجمالی مانند شبهات بدویه نیست چون بیان موجود است لذا حکم فعلی است؛ بتعبیر دیگر حکم و موضوع همه فعلیت دارند؛ مکلف می‌داند یکی از این ده ظرف حرام است پس علم دارد و اگر در اطراف علم اجمالی برائت جاری کند با حکم واقعی تنافی دارد؛ زیرا نسبت به هر یک اطراف بیان بشکل کلی هست و موضوع قبیح عقاب وجود ندارد.

**ان قلت:** به هر کدام از اطراف که علم نداریم.

**قلت:** علم شرط تنجز است نه فعلیت؛ صغری و کبری موجود است؛ لذا حکم فعلی است.

**ان قلت:** در شبهات غیر محصوره نیز همین‌طور است ولی برائت جاری می‌کنید.



## قلت

محقق خوئی می‌فرماید فرقی ندارند در هیچکدام برائت جاری نمی‌شود الا اینکه برخی شبهات غیرمحصوره اطراف در حدی هستند که ارتکاب همه ممکن نیست یعنی بعضی اطراف از محل ابتلاء خارجند؛ لذا علم اجمالی منحل می‌شود.

بنابراین بنظر محقق خوئی در شبهات مقرون به علم اجمالی برائت جاری نمی‌شود مطلقاً چه محصوره یا غیرمحصوره؛ لذا شارع نمی‌تواند اذن تصرف بدهد؛ چون تکلیف فعلی است؛ فقط یک استثناء دارد آنهم همان است که اطراف شبهه به حدی برسد که نتوانیم همه را مرتکب شویم یا اتیان همه عسرو حرج داشته باشد. خلاصه طبق نظر ایشان علم اجمالی منجز تکلیف است به این معنا که جائز نیست شارع اذن تصرف در همه‌ی اطراف را بدهد؛ معنایش این است که وجوب موافقت قطعی در علم اجمالی ثابت است. قدر متیقن از فرمایش محقق خوئی این است که علم اجمالی باعث این می‌شود که بگوئیم موافقت قطعی حرام است.

## جلسه ۵۱

تا اینجا مشخص شد علم اجمالی همانند علم تفصیلی منجز تکلیف است و با بیان محقق نائینی و محقق خوئی شبهه‌ی مقرون به علم اجمالی از شبهه‌ی بدویه جدا شد؛ اوج بحث مانحن فیه، جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است؛ یکی از مباحث کلان اجتهادی و استنباطی در احکام، تشخیص حکم ظاهری از حکم واقعی است؛ و در این محدوده آنچه به ذهن می‌رسد تضاد و تناقض است؛ چطور تصوّر می‌شود که شارع برای یک موضوع دو حکم وضع کرده باشد یکی واقعی و یکی ظاهری مخصوصاً وقتی هر دو فعلی باشند؛ این دو حکم یا ضدّاند یا نقیضان یا مثلاًن و اجتماع هیچکدام جائز نیست؛ لذا محققین بر آن شده‌اند که بین اینها جمع کنند و مسأله را طوری بیان کنند که این مشکل بوجود نیاید؛ و جایگاه ظهور این مبحث در دو جاست: شبهات بدویه و شبهات

مقرون به علم اجمالی؛ که در هردو زمینه‌ی اجرای اصول عملیه وجود دارد و از اصول عملیه استفاده نمی‌شود  
الا حکم ظاهری.

در شبهات بدویه که در جلسه قبل مثال زدیم به حکم بیت‌کونین که حکمش معلوم نیست هم طبق مبنای مرحوم  
آخوند هم طبق مبنای محقق نائینی و محقق خوئی حکم واقعی فعلیت ندارد لذا موضوع حکم ظاهری تحقق  
می‌یابد که همان شک باشد بنابراین حکم ظاهری متأخر است از حکم واقعی در نتیجه تعارضی نیست؛ اجتماع  
ضدین و نقیضین و مثلیین وجود ندارد؛ وانگهی در احکام ظاهری مصلحت در متعلق نیست بلکه در خود حکم  
است و براحتی برائت جاری می‌شود.

ولی در شبهات مقرون به علم اجمالی حکم واقعی فعلیت دارد صغریاً و کبرویاً؛ در بین این ظروف خمر هست  
و هر خمری حرام است؛ پس حکم رسیده و بیان موجود است لذا نمی‌توان برائت جاری کرد؛ این در مقام ثبوت؛  
اما در مقام اثبات اگر دلیلی هم باشد بر ترخیص، نضربه علی الجدار چون مخالف عقل است زیرا علم اجمالی  
مانند علم تفصیلی است.

اما سلمنا که در مقام ثبوت اذن در ترخیص از جانب شارع جائز باشد دلیل خارجی همان اصول عملیه است و  
برائت جاری می‌شود؛ مرحوم شیخ روایات ترخیص را آورده است که یکدسته از آنها در قالب «کل شیء حلال  
حتی تعلم»<sup>۱</sup> بیان شده‌اند؛ در اطراف علم اجمالی شک داریم لذا صدر روایت «کل شیء حلال» می‌گوید جایز  
است لکن ذیل «حتی تعلم» می‌گوید جائز نیست چون علم اجمالی علم است.

مرحوم شیخ می‌فرماید صدر و ذیل روایت باهم تناقض دارند؛ «کل شیء لک حلال» که حکم ظاهری است  
تناقض دارد با «حتی تعلم» که حکم واقعی است؛ اما بعد می‌فرماید تناقض نیست چون روایاتی مانند روایت  
مسعدة بن صدقه فرموده: حتی تعلم انه حرام بعینه یعنی علم تفصیلی؛ مطلق حمل بر مقید می‌شود لذا صدر روایت  
حاکم است و در جایی که علم تفصیلی نباشد حکم ظاهری عمل می‌شود؛ اما در ادامه می‌فرماید بعینه تاکید علم

۱ الکافی - ط الاسلامیه، الشیخ الکلبینی، ج ۵، ص ۳۱۳.

است یعنی خود علم نه ظنّ یا شک؛ و علم اجمالی علم است؛ گویا شیخ در اینجا به نتیجه نرسیده لذا می فرماید این روایات مجملند.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعِهِ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ حُدِيعَ فَبِيعَ أَوْ قَهْرَ أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أُحْتَكُ أَوْ رَضِيعَتَكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَتِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.

جواب فرمایش شیخ

آخوند می فرماید روایات دیگری هم هست که مطلب را واضح می کند:

حدیث «رفع ما لا يعلمون»<sup>۱</sup>.

روایت «الناس في سعة ما لم يعلموا»<sup>۲</sup>.

ان قلت: غایت مجمل در آن روایت، اینها را نیز مجمل می کند.

قلت: خیر سرایت نمی کند؛ سلّمنا که در آن روایات اجمال باشد، اینجا کاربرد ندارد؛ هذا اولاً؛ ثانياً در آن روایت که علم غایت قرار گرفته، منظور علمی است که با شک منافات داشته و آن را از بین ببرد؛ عرفاً اینطور است که حتّی تعلم یعنی به جایی برسی که دیگر شک نداشته باشی؛ علم باید تعلّق بگیرد به همان چیزی که شک به آن تعلّق گرفت؛ تا وقتی نسبت به چیزی شک داری آن چیز بر تو حلال است تا وقتی بدانی آن چیز حلال است؛ بنابراین با این بیان اجمال از بین می رود؛ موضوع علم و شک، واحد است؛ غایتی که می گوید حتّی تعلم، چه بعینه داشته باشد و چه نداشته باشد، علم به همان مشکوک تعلّق می گیرد لذا علم تفصیلی می شود.

در استصحاب نیز همین است؛ لا تنقض اليقين بالشك و لكن انقضاه بيقين آخر؛ انقضاه یعنی همان مشکوک یا متیقّن سابق را؛ متعلّق یقین و شک واحد است؛ لذا غایت از اجمال خارج می شود.

۱ الخصال، الشيخ الصدوق، ج ۲، ص ۴۱۷.

۲ مستدرک الوسائل، المحدث النوري، ج ۱۸، ص ۲۰.

بنابراین فرمایش شیخ اعظم که غایت را مجمل و مبهم دانست قابل قبول نیست؛ هذا **اولاً**.

**ثانیاً** به نگاه عرفی نیز کل شیئی لک حلال یعنی همان شیئی مشکوک حلال است حتی تعلم انه حرام یعنی همان شیئی مشکوک.

**ثالثاً** فرمود بعینه تأکید علم است؛ این فرمایش در روایت مسعدة صحیح است؛ اما در روایت عبدالله بن سنان فرموده: کل شیئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه.

ابن محبوب عن عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله: **کل شیء یكون فیه حرام و حلال فهو لک حلال أبداً حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه**.<sup>۱</sup>

در اینجا کاملاً مشخص است که مربوط به معلوم است نه علم تا اینکه منظور علم تفصیلی باشد؛ صریحاً می‌گوید تعرف الحرام منه بعینه؛ یعنی معلوم را.

فعلاً تا اینجا با این بیان، نتیجه این می‌شود که در اطراف علم اجمالی برائت جاری می‌شود؛ بعبارة آخری از طرف شارع اجازه داریم که در اطراف شبهه تصرف کنیم.

## جلسه ۵۲

طبق مرام حضرت استاد اساتید فقهای معاصر مرحوم آقای خوئی، در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی‌شود و اگر در مقام ثبوت قبول کنیم که اذن جائز است در عالم اثبات نیز ادله‌ی برائت وجود دارد؛ روایات برائت خوانده شد: **کل شیئی لک حلال حتی تعلم انه حرام**؛ شیخ اعظم فرمود نسبت به علم اجمالی، صدر و ذیل روایت با هم تعارض دارند؛ صدر می‌گوید برائت و ذیل می‌گوید علم داری؛ اما خود ایشان جواب داد که ذیل روایت مربوط به علم تفصیلی است؛ لکن در ادامه فرمود کلمه‌ی بعینه در روایت مسعدة بن صدقه تأکید علم است؛ عرض کردیم روایت دیگری نیز هست از عبدالله بن سلام که منظور معلوم است نه علم؛ بعبارة آخری روایت منحصر به روایت مسعدة بن صدقه نیست؛ سه جواب داده شد.

۱ بحار الأنوار - ط دارالاحیاء التراث، العلامة المجلسي، ج ۲، ص ۲۸۲.

### جواب چهارم: اشکال نقضی

اگر قائل شوید به اینکه ادله‌ی برائت شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود و اصل جاری نمی‌شود، معنایش این است که وقتی بعض اطراف از محلّ ابتلاء خارج شود یا حرجی شود، باز هم نباید شامل شود ولی خود شما این را قبول ندارید چون در این دو صورت علم اجمالی منجز نیست.

**نتیجه‌ی** فرمایش محقق خوئی به شیخ اعظم این می‌شود که جناب شیخ! اینکه در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی‌شود یک بحث ثبوتی است و در عالم ثبوت گفتیم شارع عقلاً نمی‌تواند اذن ترخیص بدهد لذا در عالم اثبات نیز دلیلی بر اذن وجود ندارد؛ و الا اگر در عالم ثبوت جائز باشد در عالم اثبات گرفتار همین روایاتی می‌شویم که صدر و ذیل با هم تعارض دارند.

محقق خوئی تا همینجا بحث را می‌بندد و می‌فرماید بنابراین در اطراف علم اجمالی شارع نمی‌تواند اذن ترخیص دهد؛ و در عالم اثبات هم دلیلی وجود ندارد؛ و روایات جواز مربوط به شبهات بدویه است نه شبهات مقرون به علم اجمالی.

مانحن فیه دو مقام داشت: مقام اثبات و اسقاط یا مقام جعل و امتثال؛ تا اینجا بحث در مقام اوّل یعنی مقام اثبات بود؛ فرمایش شیخ اعظم، مرحوم آخوند، محقق نائینی و محقق خوئی بیان شد؛ باید ببینیم بالاخره نظریه چه کسی صحیح است: شیخ اعظم، مرحوم آخوند، محقق نائینی، محقق خوئی، محقق عراقی یا شهید صدر.

محقق خوئی بعد از بررسی نظریه شیخ آخوند و محقق نائینی فرمود علم اجمالی مانند علم تفصیلی است طابق النعل بالنعل؛ منجز تکلیف است لذا مخالفت قطعیّه جائز نیست؛ و از طرفی اقتضاء دارد برای وجوب موافقت قطعیّه؛ پس در اطراف علم اجمالی در عالم ثبوت، ممکن نیست شارع اذن ترخیص دهد بخاطر اینکه حکم فعلیّت دارد لذا عالم اثبات نیاز به بحث ندارد.

## جلسه ۵۳

## خاتمه

آنچه تا اینجا گفتیم در رابطه با مقام اوّل یعنی مقام ثبوت و تشریع بود؛ به اینجا رسیدیم که سلّمنا در مقام ثبوت شارع اطراف علم را ترخیص کند آیا در مقام اثبات دلیلی هست یا خیر؛ ادّله‌ی برائت را خواندیم: کل شیء لک حلال حتّی تعلم انه حرام؛ شیخ نتیجه گرفت که ادّله‌ی برائت اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرند؛ محقّق خوئی فرمود خیر اگر در عالم ثبوت قائل شدیم به ترخیص، ادّله‌ی برائت اطراف شبهه را می‌گیرند؛ صدر روایت اطراف علم را می‌گیرد و ذیل آن نیز منافات ندارد؛ بنابراین در عالم ثبوت شارع نمی‌تواند اذن دهد؛ و این روایت مربوط به شبهه‌ی بدویه است نه اطراف علم اجمالی؛ فتحصّل که وجه در عدم جریان اصل در اطراف علم اجمالی مانع ثبوتی است نه اثباتی؛ چون در مقام اثبات ادّله‌ی برائت می‌توانند اطراف علم اجمالی را شامل شوند.

و حقّ همین است که ادّله‌ی برائت اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرند چون خلاف عقل است زیرا مکلف علم به تکلیف دارد ولو اجمالاً؛ در نتیجه اگر نمی‌توانیم در اطراف علم اجمالی برائت جاری کنیم مشکل ثبوتی است.

**مقام دوّم:** مقام اثبات یا اسقاط یا سقوط تکلیف (الاجمال فی سقوط التکلیف)

آیا مکلف می‌تواند تکلیف تفصیلی را امتثال اجمالی کند؟ این مقام دارای دو جهت است:

## جهت اوّل

مکلف قدرت بر امتثال تفصیلی ندارد؛ در اینصورت شکّی نیست که امتثال اجمالی کافی است چه در احکام تعبّدیات چه در توضّلیات؛ چه در علم اجمالی چه در شبهات بدویه؛ در جایی که مکلف نمی‌تواند تکلیف را تفصیلاً ساقط کند عقل می‌گوید اجمالاً ساقط کن؛ مثلاً قبله را نمی‌تواند تشخیص دهد باید به چهار طرف باید نماز بخواند.

## جهت دوم

مکلف می تواند تفصیلاً امتثال کند؛ این دو صورت دارد: توضیلات و تعبّدیات.

در توضیلات که نیاز به قصد قربت ندارد، شکی نیست که امتثال اجمالی کافی است؛ زیرا ملاک در توضیلات تحقق مامور به در خارج است مطلقاً؛ مثلاً اگر نمی داند به زید یک درهم بدهکار است یا به عمرو، باید به هر کدام یک درهم بدهد.

## نکته

در خصوص عقود و ایقاعات شیخ انصاری می فرماید امتثال اجمالی در اینها با جزم و قطعیت در انشاء تنافی دارد؛ عقود و ایقاعات انشائی هستند و انشاء نمی تواند مردّد باشد بلکه باید قطعی و جزمی باشد؛ انشاء یعنی حتم و جزم داشتن و با امتثال اجمالی، دیگر قطعی و جزمی نیست لذا تعلیق در باب انشاءات جائز نیست؛ آیا این فرمایش در باب عقود و ایقاعات صحیح است یا نه سیاتی.

## جلسه ۵۴

کلام در مقام دوم از باب علم اجمالی بود؛ در مقام اول یعنی عالم جعل گفتیم علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز تکلیف است؛ اما در مقام دوم یعنی عالم امتثال، دو جهت داشت: عدم تمکّن از امتثال تفصیلی و تمکّن از آن؛ در جهت اول گفتیم امتثال اجمالی کافی است؛ اما جهت دوم دو فرض داشت: توضیلات و تعبّدیات.

## توضیلات

توضیلات نیز بر دو قسم است: توضیلات در باب طهارات و توضیلات در باب عقود و ایقاعات؛ در باب طهارات، ملاک، تحقق مامور به در خارج است مطلقاً؛ اما در باب عقود و ایقاعات شیخ اعظم می فرماید اینها از انشاءات است و در انشاءات تردید راه ندارد؛ انشاء یعنی اراده و ایجاد چیزی بشکل دفعی و بتّی؛ امتثال اجمالی یعنی اتیان با تردید و انشاء بصورت مردّد محقق نمی شود؛ لذا در این باب با فرض تمکّن از امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی صحیح نیست.

در مقابل فرمایش شیخ اعظم بعضی محققین از جمله محقق خوئی مطالبی فرموده‌اند با بیانات مختلف؛ یک بیان این است که تردید در انشاء نسبت به منشی تصوّر می‌شود که نباید تردید داشته باشد؛ مثلاً بعتک هذا الكتاب إن جاء زيد؛ این تعلیق غلط است؛ نمی‌داند انشاء کرده است یا نه چون نمی‌داند زید می‌آید یا نمی‌آید؛ انشاء تعلیقی باطل است چون منشی نمی‌داند انشاء هست یا نیست؛ لذا می‌گویند انشاء معلّق نمی‌شود.

بنابراین اگر مکلف مثلاً عقدی را به لفظ عربی و فارسی انشاء می‌کند بخاطر این است که نمی‌داند کدام مؤثر است؛ نمی‌داند شارع فارسی را قبول دارد یا خیر؛ اما منشی یقیناً علقه زوجیت یا ملکیت را ایجاد می‌کند نهایی با دو لفظ؛ تردید در انشاء مکلف نیست بلکه در حکم شارع است که آیا فارسی را هم قبول دارد یا نه؛ به فارسی می‌گوید سپس احتیاطاً به عربی هم می‌گوید؛ در این امثال اجمالی که خودش نوعی احتیاط است، آیا انشاء معلّق است؟ خیر انشاء بالفعل است لکن با دو لفظ؛ تردید در اراده‌ی مکلف نیست بلکه در حکم شارع است؛ و مکلف برای رسیدن به حکم شارع هر دو را اجراء می‌کند؛ بله اگر انشاء مانند بعت إن جاء زيد معلّق بر یک امر غیرحتمی باشد مردّد است ولی در اینجا مردّد نیست؛ انشاء در باب عقود و ایقاعات نسبت به امثال اجمالی از طرف مکلف تردیدی ندارد بلکه منشأ به مردّد است؛ جناب شیخ، ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد؛ بنابراین فرمایش شیخ قابل دفاع نیست؛ بله تردید در نیت و انشاء غلط است ولی در حکم شارع ممکن است.

تلخّص مّا ذکرناه أن التوصلیات فی باب العلم الاجمالی یمکن أن نأتی بها اجمالاً فی مقام الامتثال یعنی یصحّ أن یقع الامتثال اجمالاً فی التوصلیات مطلقاً.

### تعبدیات

اما در باب تعبدیات دو فرض وجود دارد:

فرض اوّل: حکم واقعی منجز نیست

مثل شبهات موضوعیه مطلقاً و شبهات بدویه حکمیه بعد از فحص؛ در شبهه بدویه مثل تسبیحات اربعه که آیا سه بار واجب است یا یکبار کافی است، اگر به جایی نرسیدیم، واقع منجز نیست یعنی مشکوک است؛ در اینصورت



شکی نیست در اینکه امثال اجمالی کافی است؛ چون امثال اجمالی یعنی احتیاط؛ در این شبهات چون واقع منجز نیست می‌توان احتیاط کرد.

**دوم:** واقع منجز است.

### جلسه ۵۵

نکته‌ای که اضافه می‌کنم این است که احتیاط در این فرض رتبه‌اش خیلی بالاتر است از جایی که حکم مکلف مشخص است و می‌خواهد امثال تفصیلی کند؛ با اینکه شبهه بدویه است و فحص هم کرده باز هم احتیاط می‌کند؛ این رتبه‌ی بندگی و عبادت و تسلیم را بهتر نشان می‌دهد؛ مثلاً دوبار نماز می‌خواند یکی با سوره و یکی بدون سوره؛ یا به چهار طرف نماز می‌خواند.

### فرض دوم

فرض دوم این است که واقع منجز است و دو مورد دارد: بحث مانحن فیه یعنی اطراف علم اجمالی و شبهات بدویه حکمیه قبل از فحص؛ این فرض دو قسم دارد:

اول: احتیاط مستلزم تکرار است.

دوم: مستلزم تکرار نیست.

و هرکدام بر دو قسم است:

۱- تکلیف مشکوک یک تکلیف استقلالی است: مثل نماز جمعه در زمان غیبت.

۲- تکلیف ضمنی است؛ سوره در نماز.

اما قسمی که مستلزم تکرار نیست یک تقسیم دیگر نیز دارد:

(۱) اصل تکلیف معلوم است و شک در خصوصیات است؛ مثل غسل جمعه که می‌دانیم یا واجب است یا مستحب.

(۲) اصل تکلیف معلوم نیست.

**مسأله اول**

احتیاط مستلزم تکرار نیست، تکلیف استقلالی است و اصل تکلیف معلوم است؛ مثلاً غسل جمعه مستحب است یا واجب؛ خب یک غسل انجام بدهیم کافی است چه واجب باشد چه مستحب؛ این شبهه‌ی مقرون به علم اجمالی است؛ اجمالاً می‌داند غسل جمعه یا واجب است یا مستحب؛ باید بگوئیم اگر مکلف در چنین فرضی به نیت امر معلوم غسل کند، تکلیف ساقط می‌شود؛ پس امتثال اجمالی در این مسأله کافی است.

**ان قلت:** در اینجا قصد وجه ممکن نیست؛ مقتضی موجود است ولی مانع مفقود نیست؛ امتثال اجمالی کافی نیست چون حین العمل باید بدانیم واجب است یا مستحب.

**قلت:** در مسأله‌ی قصد قربت، قصد وجه (وجوب یا استحباب) و قصد تمیز (ظهر یا عصر) دو مبنا وجود دارد:

**مبنای اول:** اینها شرعی است و بر اساس ادله‌ی نقلی ثابت است (محقق نائینی و محقق خوئی)

**مبنای دوم:** اینها عقلی است (مرحوم آخوند)

اما طبق مبنای اول، لزوم قصد وجه را با دو دلیل می‌توان برداشت:

**دلیل اول:** اطلاق؛ دلیل مطلق فرموده اغسل؛ و دلیل دیگری وجود ندارد.

**دلیل دوم:** براءت؛ سلّمنا اطلاقی نباشد، براءت جاری می‌شود.

اما طبق مبنای دوم، قبلاً گفتیم توسط ادله‌ی نقلی نمی‌توان قصد امتثال امر را در متعلق امر لحاظ کنیم؛ قصد وجه نیز از همین مقوله است؛ عقل می‌گوید لو کان لبان؛ اگر قصد وجه لازم بود شارع می‌گفت ولی مطلق گفته اغسل.

در نتیجه قصد وجه در عبادات لازم نیست؛ این خود یک مبناست.

اما قول به لزوم قصد وجه دو دلیل دارد:

**دلیل اول:** اجماع

لکن اجماع ثابت نیست؛ و سلّمنا ثابت باشد مدرکی است؛ مدرکش یک بحث عقلی است: حسن و قبح افعال بستگی به عناوینشان دارد که باید قصد شود؛ مثلاً ضرب یتیم اگر به قصد تأدیب نباشد حسن نیست گرچه ادب شود.

**دلیل دوم:** عقل؛ همین که عقل می گوید بدون قصد حسن نیست؛ در مانحن فیه نیز اگر غسل با قصد وجه نباشد حسن نیست؛ بنابراین امتثال اجمالی کافی نیست.

این دلیل نیز ناتمام است؛ زیرا اگر مکلف قصد امتثال امر کند، عقلاً حسن است چون مطلوب مولا است؛ بتعبیر دیگر این قاعده بالفرض که ثابت باشد در امتثال اجمالی نیز جاری است چون غسل بقصد مطلوبیت است و مطلوبیت اعم است از وجوب و استحباب؛ بعبارة آخری مکلف نمی داند غسل واجب است یا مستحب ولی می داند مطلوب است؛ اصل تکلیف منجز است؛ اتیان عمل بقصد مطلوبیت حسن است؛ حال شک می کنیم که قصد وجه هم لازم است یا نه، برائت جاری می شود.

**در نتیجه** در باب عبادات قصد وجه لازم نیست.

## جلسه ۵۶

### مسأله دوم

مانند مسأله اول لکن تکلیف ضمنی است

مثلاً در نماز شک داریم که سوره مستحب است یا واجب؛ خب سوره جزء نماز است؛ آیا امتثال اجمالی صحیح است یا نه؟

در مسأله اول گفتیم امتثال اجمالی کافی است؛ تنها مشکلی عدم تحقق قصد وجه بود که در اینجا مطرح نیست چون جزء تکلیف است و اصل نماز وجه خود را دارد.

دلیل قائلین به لزوم قصد وجه دو چیز بود: اجماع و دلیل عقل به اینکه هیچ عملی حسن نمی شود مگر با قصد وجه مثل ضرب یتیم بقصد تأدیب؛ در مانحن فیه نیز سوره برای نماز حسن نمی شود الا با قصد استحباب؛ با لکن هردو دلیل رد شد؛ گفتیم قصد مطلوبیت کافی است بنابراین می تواند نماز بخواند بدون اینکه بداند واجب است یا مستحب.

**در نتیجه** در این مسأله امتثال اجمالی کافی است.

## مسأله سوّم

این نیز مانند مسأله اوّل است ولی تکلیف معلوم نیست؛ مثلاً دوران امر بین وجوب و اباحه یا استحباب و اباحه؛ مثلاً در باب تسلیم، سلام اوّل نماز مستحبّ است یا مباح است؛ این مثال برای ضمنی و مثال برای استقلالی غسل اوّل ماه مستحبّ است یا مباح.

عرض می‌شود این مسأله از بحث علم اجمالی خارج است؛ بحث ما نحن فیه در امثال اجمالی است در جایی که اصل تکلیف معلوم است لکن به علم اجمالی؛ امثال فرع بر وجود تکلیف است؛ در این مسأله می‌خواهیم امثال اجمالی کنیم در حالیکه اصل تکلیف معلوم نیست یعنی علم به وجوب یا استحباب نداریم.

محقق خوئی می‌فرماید باید بینیم احتیاط یعنی امثال اجمالی ممکن است یا نه؛ دو قول وجود دارد:

**قول اوّل:** احتیاط امکان ندارد به دو دلیل:

**دلیل اوّل:** اعتبار قصد وجه

**جواب:** این دلیل سالبه به انتفاء موضوع است چون وجوب و استحبابی ثابت نیست که قصد کنیم.

**دلیل دوّم:** عدم امکان احتیاط

مرحوم نائینی می‌فرماید در اینجا احتیاط امکان ندارد.

## توضیح

در این مسأله می‌خواهیم بینیم آیا احتیاط امکان دارد به اینکه مثلاً غسل یا نماز اوّل ماه را اتیان کنیم؛ به چه قصدی؟ به قصد رجاء چون نمی‌دانیم واجب است یا مباح؛ نمی‌دانیم مستحب است یا مباح؛ امر مردّد است بین وجود تکلیف و عدم تکلیف؛ در جایی که اصل تکلیف مشتبّه است آیا می‌توان امثال اجمالی کرد یعنی رجاء این کار را انجام داد؛ محقق نائینی می‌فرماید خیر اینجا بحث اطاعت است که یک بحث عقلی است و توقّف دارد بر بحث و انبعاث؛ اتیان یعنی انبعاث و انبعاث با علم تفصیلی معنا دارد؛ در حالیکه محلّ بحث جایی است که تکلیف معلوم نیست؛ در نتیجه اگر این کار را احتیاطاً انجام دهیم، تکلیف امثال نمی‌شود بلکه باید فحص و

امثال تفصیلی کنیم؛ بنابراین امثال اجمالی کافی نیست باید تحقیق کنیم شاید ذمه مکلف هنوز مشغول باشد لذا قاعده اشتغال را مطرح می‌کند: الاشتغال یقینی يستدعی الفراغ یقینی.

### جلسه ۵۷

محقق خوئی به استادش اشکال کرده و فرموده است اطاعت یعنی اینکه عبد مامور به مولا را با تمام قیود و خصوصیات اتیان کند و حکم عقل به معنای حکم کردن نیست بلکه بمعنای ادراک است؛ عقل درک می‌کند حسن اطاعت را؛ و استحقاق عقاب را برای کسی که اطاعت نکند؛ و الا حکمی ندارد و در حکم مولا تصرف نمی‌کند و حکم مولا را کم و زیاد نمی‌کند؛ و اگر کاری کنیم که حکم واقعی اگر وجود دارد امثال شود، این انقیاد است و از نظر حکم عقل مشکلی ندارد؛ لذا امثال اجمالی کافی است؛ و از طرفی اگر شک کنیم مجرای براءت است نه قاعده اشتغال.

تا اینجا بحث در صورتی بود که احتیاط مستلزم تکرار نبود.

اما صوری که احتیاط مستلزم تکرار است

اولین اشکالی که صاحب کفایه ذکر می‌کند این است که اگر در باب عبادات امثال تفصیلی ممکن باشد مانند جایی که قبله مشخص نیست ولی می‌تواند تحقیق کند و علم حاصل کند، این کار را نکند و به چهار طرف نماز بخواند؛ اشکال شده است که این لعب به مولاست که نماز را که باید به سمت قبله بخوانیم به چهار طرف بخوانیم؛ سپس خود مرحوم آخوند جواب می‌دهد و می‌گوید ممکن است یک غرض عقلانی مترتب باشد بر این نماز خواندن به چهار طرف؛ مکلف نمی‌خواهد تشریع کند بلکه می‌خواهد زیاد نماز بخواند؛ حاجی سبزواری در نبراس می‌فرماید: إن الصلاة خير موضوع فمن \* شاء استقلالها و من شاء ما وهن

محقق خوئی می‌فرماید این جواب کافی نیست علی کل حال لعب به امر مولا سرایت می‌کند به مامور به و به شریعت؛ عبادت قصد قربت نیاز دارد و این باید در خارج محقق شود و دیده شود؛ صرف غرض عقلانی داشتن کافی نیست لذا باید گفت لعب در صورتی مضرّ به عبادت است که به اصل نماز تعلق بگیرد؛ و الا اگر مربوط به

کیفیت عبادت باشد یعنی اصل نماز را قصد قربت است لکن کیفیتش را به چهار طرف می خوانیم مشکلی ندارد و این لعب به اتیان مامور به صدمه نمی زند.

**بنظر می رسد** فرمایش محقق خوئی چیزی بیشتر از فرمایش صاحب کفایه نیست که بحث غرض عقلائی است که متعلق به کیفیت است؛ چرا چهار مرتبه می خواند چون الصلاة خیر موضوع؛ باید نماز به سمت قبله را اتیان کند و اگر به چهار طرف بخواند یقین می کند یکی بسمت قبله است و از سه نماز دیگر هم لذت می برد که ذکر الله الاکبر است؛ بنابراین لعب به امر مولا هم در بیان محقق خوئی هم مرحوم آخوند به مامور به سرایت نمی کند و مانع نیست.

## جلسه ۵۸

### خلاصه بحث علم اجمالی

- ۱- علم اجمالی همانند علم تفصیلی منجز تکلیف است و ذمه ی مکلف به تکلیف مشغول می شود بر اساس حکم عقل.
- ۲- ترخیص در همه ی اطراف علم اجمالی یعنی ارتکاب تمام اطراف شبهه تحریمیه و ترک تمام اطراف شبهه وجوبیه در مقام ثبوت جائز نیست؛ بنابراین مخالفت قطعی در علم اجمالی حرام است.
- ۳- اگر در مرحله ثبوت قائل به جواز ترخیص شدیم در مرحله اثبات نمی توانیم منع از ترخیص کنیم؛ چون دلیل کلّ شیئی لک حلال حتّی تعلم، علم تفصیلی را می گوید.
- ۴- در مقام اسقاط تکلیف، در فرض عدم تمکن از امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی مجزی است مطلقا چه در تعبّدیات و چه در توصلیات.
- ۵- امتثال اجمالی در فرض تمکن از امتثال تفصیلی نسبت به توصلیات مشکلی ندارد چه در طهارات و نجاسات و چه در عقود و ایقاعات.

۶- تردید در امثال اجمالی عقود و ایقاعات مربوط به انشاء نیست بلکه مربوط به حکم شارع است نه انشاء منشی؛ مثل اجراء عقد بیع به صیغه ماضی و مضارع یا فارسی و عربی.

۷- امثال اجمالی در عبادات در صورت عدم تنجز واقع مثل شبهات بدویه بعد از فحص و شبهات موضوعیه؛ با ارزش تر است از امثال تفصیلی در موارد تنجز تکلیف.

۸- در فرض تنجز واقع مثل شبهه بدویه قبل از فحص و اطراف علم اجمالی در صورت عدم لزوم تکرار و استقلالی بودن تکلیف و معلوم بودن اصل تکلیف مثل تردد غسل جمعه بین وجوب و استحباب، امثال اجمالی مجزی است.

۹- در صورت مذکور تنها مانع عدم امکان قصد وجه ذکر شد به دو دلیل که هر دو مخدوش است: اجماع و عدم حسن داشتن.

۱۰- در فرض تنجز واقع و ضمنی بودن تکلیف و عدم لزوم تکرار مثل سوره در نماز که اجمالا یا واجب است یا مستحب، امثال اجمالی مجزی است.

۱۱- در فرضی که تکلیف محتمل است و نیاز به تکرار ندارد مثل دعای اوّل ماه که یا واجب است یا مباح، امثال اجمالی مجزی است.

۱۲- دو مانع برای مورد اخیر ذکر شد: اوّل: عدم امکان قصد وجه که گفتیم اعتبار ندارد؛ دوّم: محقق نائینی فرمود انبعثت عبد متوقّف بر بعث مولا است و اینجا بعث معلوم نیست؛ و احتمال بعث کافی نیست؛ و امثال احتمالی در طول امثال یقینی است؛ امثال اجمالی در طول امثال تفصیلی است؛ باید سراغ علم و امثال تفصیلی برویم چون شک موجود در سقوط تکلیف است؛ پس مورد اشتغال است نه براءت.

۱۳- محقق خوئی در جواب این اشکال می گوید: اطاعت عبارت است از اتیان مامور به با تمام خصوصیاتش و نسبت دادن آن به خدا؛ اما اینکه انبعثت عبد فقط از بعث یقینی مولا است نه بعث احتمالی این از مدرکات عقل نیست؛ عقل می گوید اگر کاری را انجام دهی با استناد به مولا و به امید اینکه باندگی مولاست همین انقیاد است؛

و سلّمنا که بعث احتمالی قابل بعث نباشد مجرای برائت است نه اشتغال؛ قاعده اشتغال مربوط به تکلیف یقینی است نه احتمال؛ بنابراین در صورت احتمال تکلیف می‌توان امتثال اجمالی کرد یعنی رجاء انجام داد.

**لکن عرض می‌کنم** رجاء در جایی است که یک دلیلی داشته باشد مثلاً روایت ضعیفی باشد که صدقه یا غسل اوّل ماه یا فلان اثر یا ثواب را دارد؛ و اگر دلیلی نداشت سراغ ادله‌ی من بلغ می‌رویم؛ خب درک ثواب یا اطاعت در صورتی است که فی الجمله دلیلی آمده باشد در حالیکه مانحن فیه صورت شکّ در اصل تکلیف است.

۱۴- فرض اخیر از محدوده‌ی بعض علم اجمالی خارج است چون شکّ بدوی است.

۱۵- مطلب اخیر که برای تکلیف استقلالی بود در احتمال تکلیف ضمنی نیز جاری است مانند سوره در نماز.

۱۶- اگر امتثال جمالی مستلزم تکرار باشد، مانند نماز خواندن به چهار طرف، ظاهراً مجزی است.

۱۷- این قول دو اشکال دارد: اشکال اوّل: لعب به امر مولا است.

۱۸- جواب محقّق خوئی: اگر غرض عقلائی داشته باشد اشکال ندارد مثل استکثار در صلاة؛ و لعب در کیفیت امتثال است نه در اصل امتثال.

۱۹- اشکال دوّم: امتثال احتمالی در طول احتمال یقینی است.

۲۰- دو جواب از این اشکال:

اوّل: عقل مشرّع نیست و چیزی از تکلیف کم و زیاد نمی‌کند.

دوّم: سلّمنا این قاعده صحیح باشد در جایی جاری می‌شود که اصل تکلیف معلوم نباشد ولی بحث در جایی است که تکلیف معلوم است لکن به علم اجمالی؛ می‌داند باید رو به قبله نماز واجب است ولی نمی‌داند قبله کدام طرف است.

جلسه ۵۹

علم تعبّدی



اما اگر تمکّن از ظنّ تفصیلی داشته باشیم آیا امثال اجمالی مجزی است یا خیر؟ عرض می‌کنیم ظنّ بر دو قسم است: ظنّ مطلق و ظنّ خاص؛ ظنّ مطلق نیز بر دو قسم است:

اول: ظنّ مطلق با پشتوانه‌ی ادله‌ی انسداد

دوم ظنّ مطلق بدون پشتوانه‌ی ادله‌ی انسداد

### ظنّ خاص

ظنّ خاص یعنی ظنّ معتبر؛ ظنّی که اماره است و دلیل علمی و علم بر حجّیتش وجود دارد؛ ظنّ خاص چیزی جز حجّت نیست و نتیجه‌ی ظنون خاصه آن است که هر ظنّ خاصی معادل علم است تعبداً؛ بنابراین آنچه در علم وجدانی گفتیم در علم تعبّدی یعنی ظنّ معتبر نیز می‌گوئیم؛ در علم وجدانی گفتیم مکلف علی رغم اینکه قدرت امثال تفصیلی به علم وجدانی دارد می‌تواند امثال اجمالی و احتیاط کند؛ در علم تعبّدی نیز الکلام الکلام؛ در علم تعبّدی می‌گوئیم علی رغم امکان تحصیل ظنّ معتبر و عمل به اماره و امثال تفصیلی ظنّی، احتیاط جائز است.

تنها فرق بین علم وجدانی و علم اجمالی وجود دارد این است که در علم وجدانی احتمال خلاف تکویناً وجود ندارد چون اعتقاد صددرصدی داریم؛ ولی در علم اجمالی وجداناً احتمال خلاف وجود دارد؛ یعنی تکویناً گمان داریم مثلاً ۸۰ درصد و ۲۰ درصد احتمال خلاف می‌دهیم؛ نهایتاً شارع آن ۲۰ درصد را ملغی می‌داند ولی وجدان مکلف را که تغییر نمی‌دهد؛ و چون در وجدانش احتمال خلاف هست می‌تواند احتیاط کند؛ مثلاً جایی که اماره می‌گوید سوره در نماز واجب نیست، ۲۰ درصد احتمال دارد واجب باشد لذا احتیاطاً می‌خواند؛ ولی در علم وجدانی احتیاط معنا ندارد نه در شبهه و جوبیه نه در تحریمیه.

تا اینجا مشخص شد که علم تعبّدی یعنی اماره نازل منزله علم وجدانی است؛ هرچه از اوّل بحث تا الان درباره علم تفصیلی وجدانی گفته شد برای علم تفصیلی برهانی یعنی علم تعبّدی نیز ثابت است.

### ظنّ مطلق

قسم اول: ظنّ با پشتوانه دلیل انسداد

در باب دلیل انسداد، ظنّ انسدادی به دو طریق با مقدمات دلیل انسداد حجّت شد: ظنّ کشفی و ظنّ حکومتی؛ یعنی وقتی مقدمات انسداد جاری شود می‌رسیم به اینکه ظنّ مطلق از طرف شارع اعتبار دارد؛ پس این نیز نوعی ظنّ خاص است.

مقدمات انسداد این است که ما علم داریم به اینکه احکامی در شریعت وجود دارد؛ از طرفی اخبار کم هستند و کافی نیستند؛ احتیاط هم امکان ندارد و باعث عسر و حرج می‌شود؛ پس کشف می‌کنیم شارع ظنّ مطلق را حجت قرار داده است؛ یعنی باب علم و علمی منسد است یعنی علم وجدانی و برهانی کم وجود دارد پس ظنّ مطلق حجّت است پس نوعی ظنّ خاص است؛ در اینجا نیز همین را می‌گوئیم که اگر در باب انسداد قائل به کشف شدیم، برای تکلیفی که ظنّ مطلق انسدادی کشفی داریم این نازل منزله علم است لذا امتثال اجمالی جائز است؛ اما اگر انسداد را نپذیریم که نپذیرفتیم همانطور که اکثر محققین معاصر انفتاحی هستند، دیگر ظنّ مطلق ارزشی ندارد بلکه مانند شکّ است بنابراین امتثال تعین پیدا می‌کند در امتثال اجمالی و دائر بین تفصیلی و اجمالی نیست.

### جلسه ۶۰

اسقاط ظنّی اقسامی داشت: ظنّ مطلق و ظنّ خاص؛ مطلق نیز دو قسم شد: ظنّ با پشتوانه‌ی ادله‌ی انسداد و ظنّ بدون پشتوانه؛ گفتیم ظنّ خاص جای علم می‌نشیند یعنی امتثال ظنّی اماره‌ای؛ در جایی که مکلف می‌تواند بر اساس اماره تکلیفش را بشکل تفصیلی امتثال کند، مثلاً جایی که نمی‌داند نمازش شکسته است یا کامل به خبر واحد عمل کند و قصر بخواند؛ آیا با فرض امکان از امتثال ظنّی معتبر، امتثال اجمالی صحیح است؟ یعنی احتیاط کند هم تمام بخواند هم قصر؟ بله! عرض شد ظنّ معتبر همانند علم است نهایتاً علم تعبّدی و جعلی است؛ تنها یک فرق دارند و آن این است که در باب علم وجدانی چون احتمال خلاف نیست احتیاط معنا ندارد ولی در باب ظنّ معتبر مثل اماره چون احتمال خلاف هست احتیاط معنا دارد؛ مثلاً اگر اماره بگوید سوره در نماز واجب نیست، خب قطع آور که نیست بلکه ۸۰ درصدی است و ۲۰ درصد احتمال دارد واجب باشد لذا احتیاط می‌کنیم و سوره را می‌خوانیم؛ ولی در باب قطع دیگر این حرفها مطرح نیست.

**ظن مطلق**

قائلین به انسداد، ظنّ مطلق را حجّت می‌دانند؛ انسداد یعنی منسّد بودن باب علم و علمی؛ یعنی نظر فقیه این می‌شود که آیات و روایات برای استخراج احکام کافی نیستند یعنی متواترات، مستفیضات، نصوص قرآن و اخبار واحد اینها که علم و علمی‌اند، تمام ابواب فقه را که ۵۳ باب است جوابگو نیستند لذا باید با ظنّ مطلق کامل شوند؛ انسداد به این معناست نه اینکه کاملاً منسد است؛ بلکه چون راه علم و علمی نیست مجبوریم سراغ ظن برویم.

اما ظنّی که قرار است حجّت باشد و ابواب فقه را تأمین کند چطور حجت می‌شود؟ دو نظریه وجود دارد:

**اول: از باب کشف**

عده‌ای می‌گویند: یکی از مقدمات انسداد این است که احتیاط جائز نیست؛ لذا کشف می‌کنیم شارع ظنّ مطلق را حجّت قرار داده است؛ پس حجّیتش شرعی است یعنی نوعی ظنّ خاص و اماره است

**دوم: از باب حکومت**

عده‌ای دیگر می‌گویند: یکی از مقدمات انسداد این است که احتیاط واجب نیست لذا ظنّ حجّت است از باب حکومت یعنی حکومت عقل؛ پس حجّیتش شرعی نیست؛ وقتی احتیاط واجب نبود عقل می‌گوید ظنّ از احتمال بهتر است؛ یعنی ۸۰ درصد از بیست درصد قوی‌تر است.

**نتیجه**

اگر گفتیم ظنّ مطلق در باب انسداد حجّیت کشفی دارد دیگر نوبت به امتثال اجمالی نمی‌رسد و جائز نیست چون در مقدمه‌اش گفتیم احتیاط جائز نیست و امتثال اجمالی همان احتیاط است.

اما اگر گفتیم ظنّ مطلق در باب انسداد حجّیت حکومتی دارد امر دائر است بین عمل به این ظن و یا احتیاط؛ لذا احتیاط جائز است چون در مقدمه‌اش گفتیم احتیاط واجب نیست پس جائز هست.

هذا تمام الکلام در باب علم و قطع؛ اولین حجّت در باب استنباط شریعت عمل به علم است؛ جایی که علم داریم به علم عمل می‌کنیم؛ العلم حجة ذاتية؛ و إذا أيقنّا بوجوب الصلاة أو الصوم مثلاً فهو المطلوب؛ بتعبیر دیگر اولین سرباز عقل علم است؛ اول ما خلق الله العقل ثم قال له أقبل فأقبل و قال له أدبر فأدبر؛ العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان؛ بالعلم يطاع الله؛ علم اولین جندی عقل است در وادی کمال؛ در راه استنباط نیز اولین راه برای رسیدن به احکام الله و اولین حجّت، علم است؛ اول علم تفصیلی و سپس علم اجمالی.

### نکته: عالم ثبوت و اثبات

در باب الفاظ، عالم ثبوت یعنی عالم جعل و واقعیت و تقنین و تصوّر؛ و عالم اثبات یعنی عالم دلالت؛ مثلاً در عالم ثبوت معنای صیغه‌ی امر طلب است، و در عالم اثبات می‌گوئیم: صلّ، اقيموا الصلاة و غیره باید ببینیم که آیا عالم اثباتش با عالم ثبوتش یکی است یا چیزی کمتر و بیشتر دارد.

اما در باب حجّت، اثبات دو معنا دارد: واقعی و ظاهری؛

اثبات واقعی یعنی شارع در عالم واقع و ثبوت وجوب را جعل کرده است برای نماز؛ این اثباتی است که گویا همطراز با ثبوت است.

اثبات ظاهری همان کلمات خارجی است که از شارع صادر می‌شود و تکلیف را بر ذمه‌ی مکلف قرار می‌دهد؛ در مقابل این اثبات، عالم اسقاط است؛ اسقاط یعنی برداشتن وجوب از ذمه‌ی مکلف.

### جلسه ۶۱

در بحث از حجیت ظن چند مقدمه عرض می‌شود:

### مقدمه اول

ظن بما هو ظن ليس بشيء؛ در ادله‌ی نقلی و اعتبارات عقلی و عقلانی اولاً وبالذات إن الظن لا يغني من الحق شيئاً؛ اجتنبوا كثير من الظن؛ پس اصل اولی در باب ظن، حرمت تعبّد و عدم اعتبار و عدم حجیت است و همانند جهل و نقطه‌ی مقابل علم می‌باشد؛ بر همین اساس صاحب کفایه می‌فرماید: ظنّ مانند قطع نیست در حجّیت بلکه

باید از طرف شارع اعتبار داشته باشد؛ پس اصل اولی عدم اعتبار است مگر اینکه یک پایگاه علمی پیدا کنیم که از آن پایگاه اعتبار را تزریق کنیم به ظن تا بشود ظن معتبر؛ محقق خوئی در ذیل کلام صاحب کفایه می‌فرماید: **أنّ الكاشف عن حجيتها الشرعية قد يكون دليلاً لفظياً كظواهر الآيات، و قد يكون لیباً كالاجماع، و قد يكون العقل ببركة مقدمات الانسداد، فإنّ العقل يدرك - بعد تمامية تلك المقدمات - أنّ الشارع جعل الظن حجةً، لا أنّ العقل يحكم بحجية الظن بعد تمامية المقدمات، لما ذكرناه مراراً من أنّ حكم العقل عبارة عن إدراكه، و ليس له حكم سوى الادراك، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشيء.**

و بما ذكرناه ظهر فساد ما في الكفاية: من أنّ ثبوت مقدمات و طروء حالات موجبة لاقتضاءها الحجية عقلاً إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجيته الشرعية لا حاكماً بحجيته. و أمّا على تقدير الحكومة فلا يحكم العقل بحجية الظن أصلاً، و إنّما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات و رفع اليد عنه في المشكوكات و الموهومات.<sup>۱</sup>

این فرمایش محقق خوئی بخاطر این است که آخوند فرموده ظن می‌تواند یا به حکم شارع معتبر شود یا به حکم عقل؛ یعنی ظنّ اولاً و بالذات معتبر نیست ولی می‌تواند ثانیاً و بالعرض معتبر باشد شرعاً یا عقلاً؛ محقق خوئی قسم اول را قبول دارد اما قسم دوم را قبول ندارد؛ یعنی ظنّ فقط شرعاً می‌تواند معتبر باشد نه عقلاً؛ بعبارة أخرى فقط شرع است که حکم می‌کند به حجّیت ظنّ.

**ان قلت** شما در باب ظنّ مطلق در باب انسداد گفتید ظنّ مطلق توسط مقدمات حکمت به دو طریق حجّت می‌شود: کشف و حکومت؛ کشفی همان شرعی است و حکومتی همان عقلی است.

**قلت** ما اگر انسدادی شویم فقط کشف را قبول داریم نه حکومت را.

زبدة القول در فرمایشات محقق خوئی این است که حاکم در احکام شرعی، فقط شرع است؛ عقل حکمی ندارد. صاحب کفایه می‌فرماید: حجّیت ظنّ از دو راه ثابت می‌شود:

اول: ادله‌ی خاص مثل آیه و روایت و سیره عقلاء.

۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبو القاسم، ج ۱، ص ۱۰۱.

دوم: مقدمات حکمت؛ عقل با توجه به این مقدمات حکم می‌کند به حجیت ظنّ

محقق خوئی می‌فرماید: عقل حکم به حجیت نمی‌کند و حجیت ظنّ فقط شرعی است چه اماره یعنی ظنّ خاص و چه ظنّ مطلق؛ ایشان در باب عقل مبنائی دارد که می‌گوید عقل فقط مدرک است نه حاکم؛ شأن عقل فقط ادراک است نه حکم.

بنابراین **اولاً**: إن الاصل الاولی فی باب الظن عدم الحجية.

**ثانیاً**: إن الظن یصیر حجة بحکم الشرع فقط (به نظر آقای خوئی).

در نتیجه ظنّ می‌تواند حجت باشد بعنوان اماره از طرف شارع؛ یا توسط مقدمات انسداد بصورت کشفی؛ یعنی عقل کشف می‌کند حکم شارع را به حجیت ظنّ نه اینکه مستقلاً حکم کند به حجیت ظنّ؛ لذا می‌فرماید: فلا یحکم العقل بحجیة الظن اصلاً؛ عقل فقط می‌گوید در مظنونات احتیاط کن یعنی موهومات و احتمالات را کنار بگذار.

**چند تأمل در فرمایشات محقق خوئی**

**اولاً** عقل در شریعت حجت است همانند انبیاء بلا شبهة كما هو المشهور اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل و قال له ادبر فادبر؛ خب اگر در این حدیثی که مقبوله و تقریباً مورد اتفاق است شارع به عقل فرموده بیا آمده و گفته برو رفته در عالم تکوین، چگونه در عالم حکم بگوئیم عقل نمی‌تواند حکم کند و فقط درک می‌کند؟! در حالیکه حکم اعتبار است و قلیل المؤونه است.

**ثانیاً** سلّمنا عقل حکم نمی‌کند و فقط درک می‌کند، خب درک یعنی چه؟ در باب ظنّ چه درک می‌کند؟ آیا این نیست که درک می‌کند ینبغی فعله؟ (عقل بر دو قسم است: نظری و عملی؛ در اینجا یقیناً عقل عملی است) عقل می‌گوید ینبغی فعله مثل احتیاط؛ یعنی ینبغی عمل به ظنّ در باب انسداد اگر قائل به حکومت شدیم؛ یعنی عقل درک می‌کند که ظنّ رجحان دارد و اقرب الی الواقع است.

**ثالثاً** حکم کلّ شیئی بحسبه؛ عقل یک قوه‌ی مدرکه است و حکم عقل همان ادراک اوست پس وقتی می‌گوئیم عقل حاکم است یعنی مدرک است.

**رابعاً** ادراک عقل در باب افعال و اعمال که بمعنای ینبغی فعله می باشد، آیا ینبغی فعله منفک از الزام است؟ الزام به فعل یا ترک؛ خب مگر الزام غیر از حکم است؟ حکم لازم لاینفک و بین است برای لاینبغی.

در باب انسداد توسط مقدمات حکمت، عقل کشف می کند از حکم شارع؛ یا حکم می کند به حجیت ظن؛ در هر دو صورت عقل درک می کند که ینبغی عمل به ظن (حال یا کشفی یا حکومتی)؛ در صورت اول یعنی کشف عقل را شرع نیز امضاء می کند؛ و در صورت دوم یعنی حکومت نیز می گوید ینبغی عمل به ظن؛ خب این یعنی الزام یعنی ترک نکن؛ و الزام منفک از ادراک نیست؛ بعبارة آخری کلمه ی ادراک که بر عقل اطلاق می شود چیزی جز حکم نیست البته در باب عقل عملی؛ در باب عقل نظری خیر؛ بنظر در فرمایش محقق خوئی خلط شده است بین عقل عملی و نظری.

**خامساً** ماهیت حکم به نظر خود محقق خوئی امری اعتباری است؛ خب امر اعتباری قلیل المؤمنه است؛ چگونه نمی توانید به ادراک، - اعتبار حکم بدهید؟! ادراک امر نوعی حکم است با توجه به اینکه ینبغی فعله مستلزم ادراک است؛ و این الزام شرعی نیست بلکه عقلی است؛ مگر حکم غیر از آن است که تکلیفی از طرف مولا بر عهده ی مکلف گذاشته می شود بشکل اعتباری؟

فالامر سهل فی اطلاق الحاکمیه علی العقل بحسب العرف فلیس ما افاده المحقق الخوئی من قوله: "فتحصل أن حجية الظن منحصرة بالجعل الشرعی" بل يمكن تصور الحجية فی الظن بحسب ادراک العقل بنفسه.

عقل می تواند حجیت را کشف کند؛ حال اگر اسمش را بگذاریم کشف، واقع که عوض نمی شود؛ در واقع حکم است یعنی عقل است که می گوید به ظن عمل کن؛ و این یک نوع مغالطه است که محقق خوئی می فرماید در باب ظن علی الحكومة عقل حکم نمی کند و فقط می گوید احتیاط را در ظنون بکار بگیر؛ خب این یعنی ظن اعتبار

دارد و این خود نوعی حجیت است؛ مگر در باب اصول عملیه احتیاط عقلی یا برائت عقلی نداریم؟

علی کلّ حال این مبنا قابل دفاع نیست؛ در روایات نیز گاهی حکم نسبت داده شده به عقل؛ هذا ما یحکم به العقل؛ باید همه ی اینها را بگوئیم استعمال مجازی است؛ عقل دوتا که نیست یک چیز است لکن دو نوع مدرک دارد: ما ینبغی أن یعلم و ما ینبغی أن يعمل؛ لذا تقسیم شده به عقل نظری و عملی.

بنابر این فرمایش صاحب کفایه صدر من اهل و وقع فی محلّه؛ ظنّ هم شرعاً می تواند حجّت باشد هم عقلاً.

## جلسه ۶۲

این بحث ثمره‌ی عملی ندارد چون دیگر کسی قائل به انسداد نیست؛ این مطلب در رابطه با مقدمات دلیل انسداد بود در صورت قول به کشف یا حکومت؛ آنچه تا اینجا درباره‌ی حجّت دوّم یعنی ظنّ گفته شد در مقام اثبات تکلیف بود که ظنّ بعنوان دلیل خاص یعنی اماره دلیل خاص می شود؛ و اگر قائل به انسدادی شویم این ظنّ می تواند بصورت کشفی یا حکومتی مثبت تکلیف باشد؛ و اگر انفتاحی شدیم که هیچ؛ لذا فرائد الاصول شیخ انصاری دیگر خوانده نمی شود چون سالبه به انتفاء موضوع است؛ برای قائلین به انسداد خوب است؛ یعنی باب علم و علمی برای همه‌ی ابواب فقه باز نیست و نیاز به عمل به ظنّ داریم؛ امارات مثل خبر واحد، ظاهر کتاب، اجماع و شهرت دلیل خاص بر اعتبار دارند نه دلیل انسداد.

## مقدمه دوّم: مقام اسقاط

همانطور که ظنّ بما هو ظنّ مثبت تکلیف نیست مسقط تکلیف هم نیست چون ظنّ بما هو ظنّ جهل است و حجّیت و اعتبار ذاتی ندارد؛ لذا برای اسقاط تکلیف نیز اعتبار ندارد؛ گرچه از بعضی محقّقین مخالفت نقل شده و گفته اند مسقط است؛ آخوند می فرماید شاید منظورشان این است که قاعده‌ی دفع ضرر محتمل ثابت نیست و دفعش واجب نیست؛ بعض محشّین گفته اند مقصود آخوند از محقّقین، محقّق خوانساری و محقّق بهبهانی است. محقّق خوانساری در مشارق الشّمس می گوید: و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الأمر قد ورد بالوضوء مطلقاً بدون تنقید، فیکون مقتضياً له على جميع الأحوال، و يستحق العقاب بتركه أيضاً على جميعها، لكن قد خرج بالعقل ما إذا ترك و ظنّ أو قطع بعدم الترك و بقي ذلك الظن أو القطع إلى خروج الوقت، لاستحالة تكليف الغافل.<sup>۱</sup>

کسی که دو بار وضو گرفته و می داند در یکی از این دو یکی از واجبات وضو را انجام نداده مثلاً مسح سر انجام نداده ولی نمی داند در کدامیک؛ خب امر شرعی فرموده تَوْضَأُ؛ بطور مطلق فرموده وضو بگیر؛ این امر مقتضی

۱ مشارق الشّمس فی شرح الدروس، الخوانساری، الشیخ آقا حسین، ج ۲، ص ۳۳۵.



وضو است و اگر وضو نگیرد مستحق عقوبت است؛ لکن از این قاعده خارج می شود بحکم عقل، جایی که یقین یا گمان دارد که ترک نکرده است و تا آخر وقت بر همین گمان بماند؛ مثلاً گمان دارد در وضوی دوم مسح سر را انجام داد؛ همین فراغ ذمه‌ی ظنی کافی است که عمل کنیم به ظن و بگوئیم وضو صحیح است.

**لکن** باید گفت:

**اولاً** در باب ظن، اسقاط ظنی تکلیف کافی نیست چون در باب فراغ ذمه، قاعده‌ی اشتغال جاری است؛ الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ البقینی.

**ثانیاً** دفع ضرر محتمل در ضررهای دنیوی واجب نیست؛ بلکه بالاتر گاهی دفع ضرر متیقن نیز واجب نیست برای رسیدن به یک منفعت بزرگتر؛ ولی منفعت اخروی مثل عقاب یا محرومیت از ثواب دفعش واجب است.

**شاید** این دو محقق منظورشان این است که به ظن معتبر باید عمل کنیم؛ مثل بینة مثلاً دو نفر عادل بگویند تو مسح سر را انجام دادی؛ و الا به ظن غیرمعتبر نمی شود عمل کرد چون با شک فرقی ندارد شرعاً؛ شارع فرموده ان الظن لایغنی من الحق شیئاً؛ چگونه این دو محقق چنین چیزی گفته باشند؛ اگر انسدادی بودند بله ممکن بود بگویند لکن این دو بزرگوار انفتاحی هستند.

بنابراین ان الظن لایغنی من الحق شیئاً لا اثباتاً و لا اسقاطاً.

جلسه ۶۳

مقدمه دوم

بعد از آنکه در مقدمه اول امکان ذاتی حجیت ظن ثابت شد و گفتیم ظن ذاتاً می تواند حجت باشد توسط دلیل، ولی اولاً وبالذات حجیتی ندارد لکن ثانیاً وبالعرض می تواند حجت واقع شود؛ مقدمه دوم این است که آیا حجیت ظن امکان وقوعی نیز دارد یا خیر؛ به این معنا که از اعتبار و حجیت ظن، محال عقلی یا شرعی لازم می آید یا خیر؟

محقق خوئی می‌فرماید: الجهة الثانية: في إمكان التعبد بالظن. و ليعلم أنه ليس المراد بالامكان في المقام هو الاحتمال، كما هو المراد في قولهم: كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يذك عنه ساطع البرهان، لوضوح أن الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع، كما أنه ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، لوضوح أن التعبد بالظن ليس ممّا يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه و تصوّره، كاجتماع الضدين، بل المراد منه الامكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية، بمعنى أنه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محال مطلقاً كاجتماع الضدين أو المثلين، أو بالنسبة إلى الحكيم كتحليل الحرام و تحریم الحلال أم لا؟<sup>١</sup>

مقصود از امکان وقوعی احتمال وقوع نیست که در کلام شیخ رئیس آمده است آنجا که می‌گوید کلاً قرع سمعک فذره فی بقعة الامکان؛ منظور بوعلی از امکان احتمال است؛ این محلّ نزاع نیست چون امری تکوینی و غیرقابل نزاع است؛ و همانطور که منظور از امکان، احتمال نیست، همچنین مقصود امکان ذاتی مقابل استحاله ذاتی مثل شریک الباری نیست؛ بلکه مراد امکان وقوعی است به این معنا که از وقوعی شیئی در خارج محالی لازم نیاید مثل اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین؛ و الاّ این امکان بر او صادق نیست؛ این محال ذاتی تکوینی است؛ و گاهی از وقوع شیئی در خارج محال شرعی لازم می‌آید مانند تحلیل حرام یا تحریم حلال؛ پس امکان وقوعی ممکن است بمعنای امکان وقوعی تکوینی باشد یا امکان وقوعی تشریعی؛ بنابراین محلّ بحث این است که آیا از وقوع تعبد به ظنّ در خارج محال عقلی یا شرعی لازم می‌آید یا خیر.

اما شیخ اعظم می‌فرماید: و استدل المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال و في هذا التقرير نظر إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و المقبحة و علمه بانتفائها و هو غير حاصل فيما نحن فيه؛ فالأولى أن يقرر هكذا: إنا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.<sup>٢</sup>

١ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبو القاسم، ج ١، ص ١٠٣.

٢ فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ١، ص ١٠٦.

مشهور گفته‌اند که یقیناً از تعبد به ظنّ محال لازم نمی‌آید؛ و ما به این بیان مشهور اشکال داریم؛ چون قطع به عدم محال متوقف بر آن است که از عالم واقع مطلع باشیم و عقل ما تمام جهات حسن و قبح فعل را ببیند و بدانیم که در عالم واقع اشکالی وجود ندارد و این در مانحن فیه غیر ممکن است؛ بنابراین امکان به این معنا نیست؛ پس باید اینطور تقریر شود: ما در عقل خود چیزی نیافتیم که موجب استحاله‌ی تعبد به ظنّ باشد یا از تعبد به ظنّ استحاله لازم آید؛ این طریقی است که عقلاء در حکم به امکان پیموده‌اند؛ این تعبیر شیخ اعظم محلّ تأمل بزرگان است.

صاحب کفایه در ذیل این فرمایش می‌فرماید: و ليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقاً أصلاً متبّعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه و منع حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها و الظن به لو كان فالكلام الآن في إمكان التعبد بها و امتناعه فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانية حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تالٍ باطل فيمتنع مطلقاً أو على الحكيم تعالى فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان و بدونه لا فائدة في إثباته كما هو واضح.<sup>۱</sup>

می‌فرماید: "امکان به هر معنایی باشد چه امکان وقوعی چه ذاتی چه قیاسی، یک اصل مورد توجه عقلاء نیست؛ شما از کجا می‌گوئید عقلاء بعنوان یک اصل به این شکل عمل می‌کنند؟" و به چهار دلیل تمسک می‌کند:

۱- سیره عقلاء این نیست که آثار امکان را بار کنند وقتی شک در امکان دارند.

۲- سلّمنا که این اصل ثابت باشد، لكن حجّیت ندارد؛ هر اصلی که بخواهد حجّت باشد باید دلیل قطعی داشته باشد.

۳- ممکن است بگوئید ظنّ به این اصل داریم؛ ظنّ به اصل نیز باید دلیل بر اعتبار داشته باشد و بحث مانحن فیه نیز در حجّیت ظنّ است؛ این مصادره به مطلوب است.

۱ کفایة الأصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۷۶.

۴- اگر دلیلی وجود داشته باشد بر تعبد به این ظن عقلائی، معنایش این است که تعبد به ظن واقع شده است و دیگر نیاز به این دلیل نیست.

محقق خوئی می‌فرماید: هذا، و الانصاف تمامية ما ذكره الشيخ (قدس سره) و لا یرد علیه شيء من هذه الاشکالات و ذلك لأن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) مبني على أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) هو البناء على الامكان مطلقاً، و لكن الظاهر أن مراده هو البناء على الامكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجية الظن و لا أقل من احتمال ذلك في كلام الشيخ (قدس سره) و حينئذ تترتب الثمرة على البحث عن الامكان و الاستحالة إذ على تقدير ثبوت الامكان لا بدّ من الأخذ بظاهر كلام المولى و العمل بالظن.

و على تقدير ثبوت الاستحالة لا مناص من رفع اليد عن الظهور للقرينة القطعية العقلية و لا ينبغي الشك في أن بناء العقلاء في مثل ذلك على الامكان و العمل بالظاهر ما لم تثبت الاستحالة فلو أمر المولى عبده بشيء و شكّ العبد في إمكان وجوبه و استحالاته لاحتمال أن يكون ذا مفسدة و استحالة أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسدة فاحتمل أن لا يكون ظاهر الكلام مراده و يكون أمره للامتحان أو غيره ممّا ليس فيه طلب جدّي فهل يشك أحد في بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المولى و عدم الاعتناء باحتمال الاستحالة و هل يشك أحد في إمضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء. فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من الوجوه الثلاثة.<sup>۱</sup>

می‌فرماید: فرمایش شیخ صحیح است و اشکالات آخوند وارد نیست؛ زیرا این اشکال در صورتی وارد است که منظور شیخ امکان مطلق باشد؛ لکن ظاهراً مراد ایشان این نیست بلکه امکان مقید است؛ امکان مقید آن است که مبنا را بر امکان بگذاریم در جائی که دلیل معتبری بر وقوع قائم شده است مثل اینکه ظاهر کلام شارع دلالت دارد بر حجّیت ظنّ؛ حال بحث می‌کنیم آیا امکان تعبد به این ظنّ وجود دارد یا خیر؛ اگر ظاهر کلام مولا دلالت دارد بر حجّیت ظنّ، آیا کسی شکّ می‌کند در بناء عقلاء بر اخذ به ظاهر کلام مولا؟ یا در عدم اعتناء عقلاء به احتمال استحاله؟ یا در امضاء شارع این بناء را؟ بنابراین فرمایش شیخ اعظم که فرمود: فالأولی أن یقرر هكذا:

۱ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبو القاسم، ج ۱، ص ۱۰۳.

إنا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان، این فرمایش صحیح است.

بنده عرض می‌کنم: آنچه را صاحب کفایه از امکان در عبارت شیخ استفاده و استظهار کرده امکان در مقابل امتناع و وجوب است یعنی ظاهراً امکان وقوعی نیست؛ اگر امکان بمعنای مطلق باشد که در مقابل امتناع و وجوب قرار می‌گیرد، اشکالات آخوند بر شیخ وارد است؛ و در نتیجه اشکالات محقق خوئی بر آخوند وارد نیست و مطالب محقق خوئی در مقام اثبات و ظاهر ادله است که فرمود: **إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجية الظن؛ ولی نزاع بین شیخ و آخوند در عالم ثبوت است که می‌خواهیم ببینیم در عالم ثبوت از تعبد به اماره محالی لازم می‌آید یا نه؛ امکان تعبد هست یا خیر؛ این مغالطه و خلط است بین عالم ثبوت و اثبات است؛ آری اگر مراد شیخ اعظم بناء عقلاء بر أخذ به ظاهر دلیل باشد، اگر دلیلی از طرف شارع آمد که ظهور داشت بر حجّیت چیزی، عقلاء شک نمی‌کنند و به آن ظاهر عمل می‌کنند؛ در اینصورت فرمایش محقق خوئی صحیح است و اشکالاتش بر آخوند وارد است زیرا بناء عقلاء در باب ظواهر همین است که به ظاهر کلام اخذ می‌کنند در نتیجه تعبد به ظنّ در خارج واقع شده است.**

### اشکال محقق نائینی بر شیخ اعظم

محقق نائینی می‌فرماید محلّ نزاع امکان تشریعی است نه تکوینی؛ استدلال شما به بناء عقلاء در رابطه با امکان تکوینی است نه تشریعی؛ لذا فرمایش شما خارج از بحث است.

اشکال محقق نائینی به شیخ اعظم وارد نیست چون امکان یک امر وجدانی واحد است و به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم نمی‌شود؛ بلکه متعلّق آن گاهی تکوینی است گاهی تشریعی؛ ولی اصل امکان یک معنا دارد؛ مراد شیخ این است که آیا تعبد به ظنّ مستلزم محال هست یا نه؛ در نتیجه فرمایش شیخ همان فرمایش شیخ الرئيس است که سیدنا الامام نیز به آن اشاره کرده و فرموده‌اند: **ثم ان ما هو المحتاج اليه في هذا المقام هو الامكان الاحتمالي فلو دل دليل على حجية الظنون و جواز العمل باحادي الاخبار ، لا يجوز رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة**

ما لم يدل دليل قطعی علی امتناعه ، نعم لو دل دليل قطعی علی امتناعه یا أول ما دل علی حجيتها بظواهره : فاللازم رد ما استدل به القائل علی الامتناع ، حتی ینتج الامکان الاحتمالی فیؤخذ بظواهر ادلة الحجية.<sup>۱</sup>

می فرماید: اگر به هر صورت احتمال دادیم که تعبّد به ظنّ موانعی دارد و شکّ کردیم که مانعی وجود دارد یا نه، می گوئیم بناء عقلاء بر این است که خیر احتمال دارد که شرعاً معتبر باشد و محالی لازم نمی آید.

بنابراین بنظر می رسد فرمایش شیخ همان قاعده بوعلی است: کَلَّمَا قَرَعَ سَمْعَكَ فَذَرِهِ فِي بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ؛ الا اینکه مانعی ثابت شود.

### خلاصة الكلام

محلّ بحث این است که اگر شارع ظنّ را در عالم خارج حجت قرار دهد مانعی دارد یا نه؟ و مقصود شیخ اعظم چنین چیزی است یعنی امکان وقوعی؛ وقتی احتمال می دهی وجود چیزی در خارج مانع داشته باشد عقلاء می گویند مانعی نیست الا ما خرج بالدلیل؛ این اصل مسلّمی است در بین عقلاء که هر محتملی می تواند وجود خارجی داشته باشد الا آن یمنع منه مانع.

### جلسه ۶۴

### مقدمه سوّم

به چه دلیل می توان ادّعا کرد که تعبّد به ظنّ مستلزم استحاله عقلی یا شرعی است؟ طبق فرمایش صاحب کفایه بحث را بیان می کنیم؛ ایشان در کفایه سه وجه را برای این استحاله ذکر کرده که عمدتاً از طرف ابن قبه مطرح شده است؛ ابتدا خوب است اشاره ای به شخصیت ابن قبه داشته باشیم:

### ابن قبه

<sup>۱</sup> تهذیب الاصول - ط جماعة المدرسين، السبحاني، الشيخ جعفر؛ تقرير بحث السيد روح الله الخميني، ج ۲، ص ۶۰.

علامه حلّی در خلاصه الاقوال می گوید: محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی مکنی به أبوجعفر متکلم، عظیم القدر، حسن العقیده، قوي في الكلام، كان قديما من المعتزلة و تبصر و انتقل و كان حاذقا، شيخ الامامية في زمانه، له كتاب في الامامة.

قال أبوالحسين السوسنجردي و كان هذا أبو الحسين من عيون اصحابنا و صالحهم المتكلمين، له كتاب في الامامة ايضا، كان قد حج على قدميه خمسين حجة. قال أبو الحسين: مضيت الى ابي القاسم البلخي الى بلخ بعد زيارتي الرضا (عليه السلام) بطوس، فسلمت عليه و كان عارفا بي و معي كتاب ابي جعفر بن قبه في الامامة المعروف بالانصاف (الانصاف في الامامة) فوقف عليه و نقضه بالمسترشد في الامامة، فعدت الى الري فدفعت الكتاب الى ابن قبه، فنقضه بالمستثبت في الامامة، فحملته الى ابي القاسم فنقضه بنقض المستثبت، فعدت الى الري فوجدت ابا جعفر قد مات رحمه الله. قال الشيخ الطوسي رضي الله عنه: انه صاحب هشام بن الحكم و كان متكلماً من اصحاب هشام، و خالفه في اشياء الا في اصل الامامة.<sup>۱</sup>

ابو القاسم بلخی از متکلمین معتزله است و معروف به کعبی و مؤسس فرقه ای است به نام کعبیه یا بلخیه؛ کعب از اجداد اوست و فرقه اش به نام جدش می باشد؛ در بغداد متولد شده و بقولی در بلخ متولد شده و در بغداد زندگی می کرده است؛ دو منطقه ی بغداد و بلخ محلّ نفوذ این شخصیت بوده است؛ در بغداد در قرن سوم و چهارم مورد احترام زیادی بوده است اما در بلخ خیر بلکه او را تکفیر هم کرده اند؛ لکن علی کلّ حال از بزرگان معتزله بوده و قرن چهارم اوج نفوذ و سیطره علمی این شخصیت است؛ در زمان مقتدر عباسی فوت کرده و در بلخ مدفون شده است.

از ابن ابی الحدید معتزلی شارح نهج البلاغه نیز نقل میشه که در شرح خود از کتاب الانصاف ابن قبه استفاده کرده است؛ ابن ابی الحدید ادعایش این است که ابن قبه شاگرد ابی القاسم بلخی معتزلی است؛ ابن ابی الحدید متوفای ۶۵۵ است و تا آن موقع کسی غیر از او چنین ادعایی نکرده است؛ و شاید هم اغراض فرقه ای باعث شده که این شخصیت بزرگ شیعی را منتسب کند به معتزله.

و کیف کان طبق آنچه از تاریخ کلام بدست می آید، ابن قبه و ابولقاسم بلخی دو شخصیتی بودند که در یک زمان درخشیدند و بلخی از نظر اعتقادی در باب امامت و ولایت به شیعه نزدیک است و می توان گفت این شخصیت معتزلی از مقربین است یعنی قائل به تقریب بین تشیع و اعتزال است؛ اعتزال بلخی جلوه تشیع دارد؛ و از برخی از فعالیت های علمی او بر می آید که مائل به علویین و زیدیه بوده و بیشتر با شیعیان ارتباط داشته تا سنیان. اما ابن قبه که می خواهیم از مطالبش در مانحن فیه استفاده کنیم، کتابش به نام الانصاف فی الامامة از نظر تاریخی وضعیت معلومی ندارد؛ می گویند تا قرن هفتم این کتاب وجود داشته است؛ ابن میثم بحرانی متوفای ۶۷۹ شارح نهج البلاغه و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه از این کتاب استفاده کرده اند.

ابن قبه معاصر با ابن ندیم است ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق بغدادی که معتزلی و مائل به تشیع بوده است؛ ائمه معصومین را با علیه السلام نام می برده ولی صحابه را با رضی الله عنه؛ در سال ۳۸۰ فوت کرده است؛ این دو نفر با همین کنیه ها یعنی ابن قبه و ابن ندیم معروفند.

تحصل مآذکرناه آنچه در رابطه با این دو نفر ذکر شد یک تفرج علمی بود تا بدانیم این شخصیتی که نسبت به حجّیت ظنّ حرفهایی دارد چه شخصیتی است؛ بحث حجّیت ظنّ از قرن چهارم هجری پدید آمده و از ناحیه متکلمین مورد توجه بوده خصوصاً ابن قبه؛ ایشان مطالبی را در اطراف امور عقلی در علم کلام مطرح کرده از جمله تعبّد به ظنّ.

علی کل حال ابن قبه شبهاتی را در باب اعتبار ظن ذکر می کند؛ شیخ اعظم در فرائد دو وجه را بطور کلی و مجمل ذکر می کند:

### وجه اول

ابن قبه گفته است که اگر تعبّد به خبر واحد در اخبار از پیامبر جائز باشد باید در اخبار از خدا هم جائز باشد؛ و التالی باطل فالمقدم مثله.

این یک قیاس استثنائی اتّصالی است؛ تالی باطل است زیرا اخبار از خدا به خبر واحد جائز نیست؛ لذا مقدّم هم باطل است بنابراین تعبّد به خبر واحد جائز نیست.



## وجه دوم

عمل به خبر واحد گاهی موجب تحریم حلال و تحلیل حرام می‌شود؛ ظنّ ممکن است مطابق واقع باشد و ممکن است نباشد؛ اگر مخالف واقع باشد مثلاً خبری بگوید شراب حلال است، حرام واقعی حلال می‌شود.

شیخ اعظم این دوشبیه را بطور اجمالی ذکر کرده و جواب داده است؛ جواب شیخ این است که:

**اولاً** تالی که فرمودید باطل است یعنی اجماع بر این است که إخبار از طرف خدا به خبر واحد واقع نشده نه اینکه ممکن نیست واقع شود؛ پس تالی بطلانش بر عدم وقوع است نه بر امتناع؛ پس می‌توان قائل شد که خبر واحد از خدا ممکن است نه ممتنع.

**ثانیاً** سلّمنا إخبار از پیامبر به خبر واحد جائز نباشد در جائی است که بخواهیم شریعت اسلام را هم از جهت اصول هم از جهت فروع مبتنی کنیم بر خبر واحد؛ لکن چنین نیست بلکه خبر واحد در برخی از فروع دین است آنهم بخاطر ظلم و ستمی که در طول تاریخ اتفاق افتاده و روایات به ما نرسیده است؛ در استفاده‌ی فی الجمله از اخبار آحاد چنین قیاسی قابل قبول نیست.

## جلسه ۶۵

## جواب شیخ از دلیل دوم

شیخ می‌فرماید: این دلیل دو جواب دارد: نقضی و حلّی:

## جواب نقضی

که از صاحب فصول می‌باشد این است که در موارد کثیری تعبّد به ظنّ بلکه تعبّد به علم باعث تحلیل حرام و تحریم حلال شده است مثل عمل به فتوا، عمل به بینة، عمل به قاعده ید بلکه عمل به قطع که مشخص می‌شود جهل مرکّب بوده است.

## جواب حلّی

همانطور که دیگران نیز گفته‌اند اگر منظور از تحلیل حرام و تحریم حلال، حرام و حلال ظاهری است یعنی هر دو در ظاهر اتفاق بیفتند، یقیناً چنین اتفاقی نمی‌افتد زیرا ظاهر دو چیز نیست بلکه یا حرام است یا حلال؛ دو حکم وجود ندارد که جای هم بنشینند؛ و اگر منظور این است که حرام واقعی حلال ظاهری می‌شود یا حلال واقعی حرام ظاهری می‌شود، مشکلی ندارد و حکم ظاهری همین است که گاهی مطابق واقع هست و گاهی نیست؛ اماره‌ای که بحکم عقل یا شرع معتبر است باید عمل شود.

در ادامه شیخ بصورت مفصل‌تر می‌گوید:

بہتر است بہ ابن قہہ بگوئیم اگر منظور شما امتناع از تعبّد بہ ظنّ در صورت انسداد باب علم است، می‌گوئیم این معقول نیست حتّی منع از عمل بہ ظنّ چہ رسد بہ اینکه بگوئیم ممتنع است؛ چون با فرض عدم تمکّن از علم بہ واقع، بالاخرہ نسبت بہ احکام چہ وظیفہ‌ای دارد؟ یا حکمی دارد یا ندارد؛ اگر بگوئیم حکم دارد، حال کہ باب علم منسد است باید بہ ظنّ عمل کنیم؛ و اگر بگوئیم حکمی ندارد پس مثل مجانین و بہائم است و لایلتزم بہ احد.

### اشکال

ممکن است کسی از طرف ابن قہہ بگوید اگر مکلف تمکّن از علم نداشته باشد دیگر حکمی برای او وجود ندارد نہ وجوبی هست نہ حرامی پس تکلیفی ندارد لأن الواجب و الحرام ما علم بطلب فعلہ أو ترکہ.

### جواب

در اینصورت اگر متعبّد شویم بہ خبر واحد، دیگر تحلیل حرام و تحریم حلال اتفاق نمی‌افتد؛ در حالی کہ اشکال ابن قہہ تحلیل حرام و تحریم حلال بود.

لذا شیخ می‌فرماید پس منظور ابن قہہ نباید امتناع تعبّد بہ ظنّ در چنین فرضی باشد؛ بلکه در فرض انفتاح باب علم است؛ سابقہ‌ی ابن قہہ از سیّد و اتباع سیّد بیشتر است؛ ابن قہہ در قرن چہارم بودہ و زمینہ‌ی تحصیل علم بہ احکام اللہ بیشتر بودہ است.

این اجمالی از فرمایش شیخ اعظم بود؛ لکن در بین متأخرین بعد از شیخ توسّط مرحوم آخوند، محقّق عراقی، محقّق نائینی و محقّق خوئی این بحث واضح تر شده است؛ فرموده‌اند استحاله‌ی تعبد به ظنّ به دو صورت قابل بیان است:

**اوّل:** با لحاظ ملاک و واقعیت تعبد به ظنّ.

**دوّم:** با لحاظ تکلیف و امر و نهی.

**اما وجه اوّل**

اگر اماره قائم شد بر وجوب یا حرمت فعلی که در عالم واقع مباح است و لازمه‌ی حجّیت اماره الزام به فعل یا ترک است؛ و الزام به فعل باید بخاطر وجود مصلحت باشد و الزام به ترک بخاطر وجود مفسده؛ چون احکام تابع مصالح و مفاسدند؛ حال اگر اماره فعلی را بگوید واجب است که واجب نیست یعنی امر به فعلی بدون مصلحت و اگر اماره فعلی را بگوید حرام است که در واقع حرام نیست یعنی نهی از فعلی بدون مفسده؛ این همان اشکال ابن قبه است یعنی تحلیل حرام و تحریم حلال.

تعبد به ظنّ باعث جابجایی و تغییر ملاکات احکام و مصالح و مفاسد است و این مخالف با واقعیت است؛ حجّیت اماره مستلزم تفویت مصلحت ملزمه و القاء در مفسده‌ی ملزمه است؛ و این از شارع حکیم قبیح است.

**اما وجه دوّم**

اگر متعبد شویم به اماره دو حالت دارد یا اماره موافق با حکم واقعی است یا مخالف واقع:

اگر اماره موافق واقع باشد مستلزم اجتماع مثلین است: وجوب واقعی و وجوب ظاهری.

و اگر اماره مخالف واقع باشد مستلزم اجتماع ضدّین است: وجوب واقعی و حرمت ظاهری.

بنابراین ابن قبه می‌گوید تعبد به ظنّ از دو جهت تالی فاسد دارد: اوّل تغییر ملاکات احکام و دوم اجتماع مثلین یا اجتماع ضدّین.

**جواب**

تعبد به ظنّ هیچکدام از این دو تالی فاسد را ندارد:

## اما جهت اول

اشکال در ملاک به سه صورت قابل تصوّر است:

**اول:** اماره دلالت دارد بر وجوب یا حرمت فعلی که در واقع مباح است.

**دوم:** اماره دلالت دارد بر اباحه‌ی فعلی که در واقع واجب یا حرام است.

**سوم:** اماره دلالت دارد بر وجوب فعلی که در واقع حرام است یا بالعکس.

## جلسه ۶۶

دلیل دوم از دو جهت مورد بررسی قرار گرفته است: ملاک و تکلیف؛ گفتیم از جهت ملاک سه صورت قابل تصوّر است: **اول:** اماره دلالت دارد بر وجوب یا حرمت فعلی که در واقع مباح است. **دوم:** اماره دلالت دارد بر اباحه‌ی فعلی که در واقع واجب یا حرام است. **سوم:** اماره دلالت دارد بر وجوب فعلی که در واقع حرام است یا بالعکس.

**اما صورت اول:** اماره دلالت دارد بر وجوب یا حرمت فعلی که در واقع مباح است.

با نگاه عقلی و دقیق هیچ مشکلی ندارد؛ یعنی استحاله در ناحیه ملاک شکل نمی‌گیرد؛ زیرا حاکم در ما نحن فیه عقل است که ارتباطات شارع با مکلفین را توجیه می‌کند و هیچ مانعی نمی‌بیند از اینکه شارع و مولا عبد خودش را ملزم کند به فعل مباحی یا به ترک فعل مباحی؛ چون عقلاً می‌شود مولا برای تحفظ مصلحت یا ترک مفسده در بعضی از افراد متعلق حکم بشکل کلی عبدش را موظف کند به فعل یا ترک؛ گرچه در برخی موارد مصلحت یا مفسده‌ی مشخصی وجود نداشته باشد؛ زیرا ملاک در باب احکام نسبت به متعلق احکام در نظر گرفته شده است؛ متعلق حکم است که باید مصلحت یا مفسده داشته باشد تا حکم وجوب یا حرمت به آن تعلق بگیرد؛ و ملاک احکام نوعی است نه شخصی یعنی متعلق نوعاً دارای مصلحت یا مفسده باشد؛ ولو در برخی موارد شخصی مصلحت و مفسده وجود نداشته باشد.

مؤید مطلب مواردی است که در شریعت یا عرف وجود دارد:

در شرع مثل اینکه شارع نکاح در عده را حرام کرده است؛ و تشریع این حرمت نکاح در عده برای تحفظ انساب و عدم اختلاط میاه است که نسل انسانها سالم و پاک بماند؛ گرچه در تمام مواردش شایع نیست لکن شارع بخاطر مصلحت نوعیه بصورت مطلق تشریع کرده است با فرض اینکه در برخی موارد اختلاط میاه اتفاق نمی افتد یعنی مصلحت و مفسده ای تصوّر نمی شود.

و در عرف مانند اینکه مولائی به عبدش می گوید امروز به هیچکس اذن ورود به خانه را نده چون قرار است قاتل من وارد خانه ام شود؛ عبد ملزم می شود به ترک اذن ورود همه با فرض اینکه ورود همه ی افراد مفسده ندارد؛ لکن مولا برای تحفظ از ورود قاتل حکم الزام را عمومی وضع کرده است.

**اما صورت دوم:** اماره دلالت دارد بر اباحه ی فعلی که در واقع واجب یا حرام است.

این خود دو صورت دارد: زیرا یا قائل می شویم به انسداد باب علم یا انفتاح؛ در صورت انسداد باز هم مثل صورت قبل از حجّیت و اعتبار و تعبّد به ظنّ اشکالی پدید نمی آید؛ چون انسداد معنایش ترخیص مکلف است در فعل و ترک؛ مثل وقتی که اصلاً ظنّی در کار نیست مکلف مخیر است بین فعل و ترک بحسب قاعده ی قبح عقاب بلا بیان؛ فرض این است که بیانی از طرف مولا نیامده است؛ اما عقل می گوید می توانی احتیاط کنی یعنی ترک کنی فعل محتمل الحرمة را و انجام بدهی فعل محتمل الوجوب را.

این در فرض عدم حجّیت اماره و عدم تعبّد به ظن بود؛ و همچنین است در فرض تعبّد به ظنّ؛ باز هم مخیر است بین فعل و ترک؛ و می تواند احتیاط کند؛ قبح عقاب بلا بیان هست و اماره هم معتبر است.

بنابراین در فرض عدم امکان وصول به واقع، مکلف مخیر است بین فعل و ترک؛ مولا می تواند او را به عقلش واگذار کند یا برای او طریقی نصب کند که غالباً مطابق واقع است؛ الزام به فعل در احتمال وجوب و الزام به ترک در احتمال حرمت بر اساس ظنّ معتبر؛ راه دوم یعنی تعبّد به ظنّ بهتر است زیرا احتمال مخالفت با واقع در آن کمتر است؛ پس با فرض عدم تنجّز واقع و اینکه عقلاً مکلف مردّد است بین فعل و ترک، اگر شارع بگوید در این صورت دوم به اماره عمل کن، کاری است مطابق احتیاط؛ و امتیازش بهتر است از صورت عدم تعبّد به ظنّ؛

و آن امتیاز عبارت است از اینکه موافقت عمل به ظنّ اقواست با پشتوانه شارع مقدّس که ظنّ را معتبر قرار داده و ما را موظّف کرده به عمل به ظنّ.

حال در چنین صورتی که مکلف بدون تعبّد به ظنّ یا با تعبّد، فاعل یا تارک شد، اگر تفویت مصلحت یا وقوع در مفسده پیش آمد، این مستند به تعبّد نیست بلکه مستند به انتخاب اوست.

**اما صورت سوّم:** اماره دلالت دارد بر وجوب فعلی که در واقع حرام است یا بالعکس.

این دوران امر بین محذورین است؛ این نیز دو صورت دارد:

**اوّل:** انسداد باب علم

در اینجا نیز تعبّد به ظنّ در صورت مخالفت با واقع مستلزم به تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می شود در برخی موارد لکن با همه ی اینها بازهم بر اساس حکم عقل تعبّد به اماره مقدّم است بر عدم تعبّد به آن؛ زیرا شارع حکیم می داند امارات و ظنون معتبره غالباً مطابق با واقعند، و اگر مکلفین به اینها عمل کنند کمتر مبتلا می شوند به مخالفت با واقع، و اگر متعبّد نشوند بیشتر گرفتار مخالفت با واقع می شوند و فرض دوران بین محذورین و عدم امکان احتیاط است؛ پس اگر شارع حکیم این را می داند سپس مکلفین را بصورت کلی موظّف می کند به عمل به ظنّ چون غالباً با واقع مطابق است، و سیره عقلاء همین است چون می بینیم که عقلاء مثلاً رجوع می کنند به اطباء با اینکه می دانند نسخه ی طبیب برخی اوقات مخالف واقع است یا بیماری را تشدید می کند یا منجر به مرگ می شود ولی به اطباء مراجعه می کنند چون غالباً عملکرد اطباء مطابق با واقع است یعنی منطبق می شود با واقع و بیمار خوب می شود.

عمل به خبر واحد و ظنّ معتبر در فرض عدم تمکّن از علم مثل رجوع به خبره حاکی از این حقیقت است که در صورت عدم دسترسی به علم، عمل به اماره اقرب به واقع است؛ یعنی تخلف از واقع تقلیل می یابد.

این صورت سوّم مهم است چون دوران بین محذورین است؛ اماره می گوید: شرب خمر حلال است ولی در عالم واقع حرام است؛ نماز جمعه واجب است ولی در عالم واقع حرام است.

**دوم** افتتاح باب علم

این خود دو فرض دارد:

- ۱- مقصود از علم قطع و یقین باشد که غالباً مطابق با واقع است و گاهی هم مخالف با آن. در اینصورت بازهم تعبد به ظنّ مشکلی ندارد زیرا این نیز نوعی انسداد است چون مراد از انسداد، انسداد رسیدن به واقع است؛ حتّی علم وجدانی و قطع نیز همیشه مطابق با واقع نیستند؛ اماره نیز همینطور است چون جهل مرکب مانند جهل بسیط است و تأثیری در حسن تعبد به اماره ندارد.
- ۲- مراد از علم، علم مطابق واقع باشد؛ یعنی مقصود از افتتاح، افتتاح باب وصول الی الواقع باشد؛ یعنی می توان به واقع رسید.

این فرض نیز دو صورت دارد:

**اول:** قول به سببیت.

**دوم:** قول به طریقت.

اما صورت اول یعنی عمل به اماره سبب ایجاد مصلحت است در مؤدّی و اگر در عالم واقع مصلحت دیگری بوده تغییر کرده است.

این نیاز به توضیح دارد سیاتی.

**جلسه ۶۷**

اشکالات مرحوم ابن قبه با سه نگاه بررسی می شود: سببیت، طریقت و مصلحت سلوکیه.

**سببیت**

سببیت به دو صورت تصوّر می شود: سببیت اشعری، سببیت معتزلی.

**سببیت اشعری**

در عالم واقع حکمی وجود ندارد؛ وقتی اماره بر حکمی قائم می‌شود باعث می‌شود که در عالم واقع مصلحت و مفسده ایجاد شود و بر اساس آن، وجوب یا حرمت تولید شود؛ لذا مؤدای اماره و ظنّ، حکم واقعی است که با عمل به اماره مشخص می‌شود؛ یعنی عالم واقع و لوح محفوظ حکمی ندارد تا اینکه مجتهد به اماره یعنی ظنّ عمل کند و حکم تولید شود.

طبق این بیان اشکال ابن قبه وارد نیست و سالبه به انتفاء موضوع است؛ چون حرف ایشان این بود که عمل به ظنّ باعث تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود؛ خب طبق این قول مصلحت و مفسده ای در واقع وجود ندارد.

لکن این سببیت باطل است به دو دلیل:

#### اول: دور

مستلزم دور است چون عمل به اماره برای رسیدن به حکم واقعی است پس باید در واقع حکمی وجود داشته باشد تا اماره ما را به آن راهنمایی کند؛ پس وجود اماره توقّف دارد بر وجود حکم واقعی؛ ولی طبق این مبنا بالعکس حکم واقعی توقّف دارد بر اماره؛ چون تا اماره نباشد حکمی ایجاد نمی‌شود.

#### دوم: مخالفت با ادله‌ی اشتراک احکام

طبق این سببیت، احکام مختصّ به عالمین می‌باشد یعنی کسی که به اماره رسیده است؛ آنچه با اماره با آن می‌رسیم همان حکم الله واقعی است و برای کسی که اماره ندارد حکمی وجود ندارد.

#### سببیت معتزلی

حکم در عالم واقع وجود دارد اما اگر اماره مطابق واقع نباشد خود اماره برای واقع مصلحت می‌سازد؛ مثلاً نماز جمعه در عالم واقع واجب است ولی اماره می‌گوید باید نماز ظهر بخوانی؛ لذا نماز ظهر دارای مصلحتی می‌شود اقوای از مصلحت واقع که جایگزین آن می‌شود.

طبق این قول نیز اشکال ابن قبه وارد نیست چون تفویت مصلحت یا القاء در مفسده نمی‌شود.



مهمترین اشکال این نظریه آن است که احکام مختصّ عالمین به حکم است و برای جاهل حکم وجود ندارد؛ در حالیکه بنابر اخبار و اجماع احکام مشترکند بین عالم و جاهل.

با این دو قول اشکال ابن قبه ردّ می‌شود لکن اینها برای اصولیین جواب اشکال ابن قبه نیست چون هردو اشتباه است؛ این دو قول در واقع تصویب است یعنی هیچگاه مجتهد خطا نمی‌کند بلکه به هر حکمی برسد واقع همان است.

### مصلحت سلوکیه

موسّس این نظریه شیخ اعظم است؛ شیخ سببیّ محضه را قبول ندارد که حجّیت امارات از باب سببیّت خالص باشد یعنی اماره سبب است برای تولید مصلحت و حکم؛ طریقت محضه را نیز قبول ندارد که حجّیت امارات از باب طریقت خالص باشد؛ لذا قائل شده است به مصلحت سلوکیه یعنی نفس عمل بر طبق اماره نه مؤدای آن بلکه حرکت بر طبق اماره مصلحت دارد نهائاً مصلحتش نسبی است و مطلق نیست؛ مثلاً ظهر جمعه اوّل وقت نماز جمعه می‌خواند و در وقت مطلع می‌شود نماز ظهر واجب بوده است در اینصورت دیگر مصلحت سلوکیه مفید نیست که لازم نباشد نماز ظهر را بخواند چون هنوز وقت باقی است؛ مصلحت سلوکیه مصلحت اوّل وقت فوت شده را جبران می‌کند ولی نماز را که فوت نشده باید بخواند.

### جلسه ۶۸

گفتیم افتتاح دو معنا دارد: افتتاح باب علم و افتتاح باب وصول به واقع؛ افتتاح باب علم خودش نوعی انسداد است چون گاهی علم انسان مطابق واقع نیست و جهل مرکّب است پس شبیه ظنّ است؛ پس افتتاح باب علم مصطلح یعنی علم وجدانی نوعی از انسداد است؛ بنابراین مقصود از افتتاح، افتتاح باب وصول به واقع است؛ یعنی مکلف با فرض افتتاح باب وصول به واقع، به اماره عمل کند؛ گفتیم سه صورت دارد:

۱- اماره دلالت دارد بر اباحه‌ی فعلی که در عالم واقع حرام است.

۲- اماره دلالت دارد بر اباحه‌ی فعلی که در عالم واقع حلال است.

۳- اماره دلالت دارد بر وجوب فعلی که در عالم واجب حرام است یا بالعکس.

عرض شد برای حلّ مشکل سه روش وجود داشت: سببیت اشعری، سببیت معتزلی و طریقت؛ مورد اول و دوم بیان شد اما مورد سوم یعنی طریقت.

طریقت بر دو قسم است: طریقت محضه و طریقت مصلحت سلوکیه؛ مرام شیخ اعظم را فی الجمله توضیح دادیم؛ ایشان می‌فرمایند در خود سلوک و عمل به اماره مصلحت هست؛ اگر اماره مخالف واقع درآمد هرچه بخاطر عمل به اماره از مکلف فوت شده جبران می‌شود؛ و این جواب ابن قبه است که اشکال کرد و گفت عمل به ظنّ موجب تفویت مصلحت و القاء در مفسده می‌شود.

### اشکال محقق خوئی به شیخ اعظم

محقق خوئی به این فرمایش اشکال کرده و فرموده مصلحت سلوکیه کافی نیست؛ زیرا اگر سلوک مصلحت دارد و واقع هم مصلحت دارد مثلاً اماره می‌گوید نماز جمعه واجب است و در واقع نماز ظهر واجب است، به چه دلیل می‌گوئید رجوع به اماره معین است بلکه باید گفت مکلف مخیر است بین عمل به اماره یا عمل به واقع؛ بتعبیر دیگر دو مصلحت وجود دارد یکی مصلحت واقع و یکی مصلحت عمل به اماره و تکلیف احد الامرین است؛ در نتیجه حکم واقعی مشترک بین عالم و جاهل بشکل واحد نیست بلکه برای عالم به واقع تعیینی است و برای جاهل به واقع تخییری است.

عرض می‌کنم:

**اولاً** قرار همین است که تخییر باشد چون بحث در فرض انفتاح است که می‌تواند به واقع عمل کند؛

**ثانیاً** احکام مشترک بین عالم و جاهل است؛ حکم واقعی که مکلف می‌تواند بدست بیاورد مشترک است بین عالم و جاهل؛ و آنچه محلّ اجماع علماست که مشترک است همین احکام اصلی است؛ تخییر و تعیین عناوین ثانوی‌اند؛ اصل وجوب مشترک است نهایتاً در فرض تخییر مکلف به خبر واحد نیز می‌تواند عمل کند بر اساس ادله اعتبار خبر واحد؛ اشتراک حقیقی احکام که از بین نمی‌رود؛ وجوب ظهر که مشترک است بین عالم و جاهل بقوّت خود باقی است.

**ثالثاً** محقق خوئی فرمود بهتر است بگوئیم شارع عمل به اماره را از باب تسهیل حجت کرده است؛ عرض می‌کنیم مصلحت تسهیل چه فرقی با مصلحت سلوک دارد؟! سلوک اماره نیز که مصلحت دارد برای تسهیل است.

### جلسه ۶۹

شیخ فرمود سلوک بر طبق اماره آنقدر اعتبار دارد که می‌تواند که مصلحت فوت شده‌ی واقع را جبران کند یا مانع القاء در مفسده شود؛ سلوک بر طبق اماره در زمان غیبت کبری بلکه در زمان حضور نیز اعتبار دارد؛ می‌تواند از کوفه به مدینه برود و از امام صادق پی‌رسد ولی در کوفه کسی می‌گوید قال الصادق فلان؛ این خبر واحد و اماره است؛ می‌تواند به اماره عمل کند و سلوک بر طبق آن مصلحت دارد و اگر خلاف واقع باشد که مصلحت واقع را جبران میکند و اگر مفسده‌ای داشته باشد آن را از بین می‌برد؛ اما محقق خوئی فرمود این کافی نیست. یقیناً اشکالات ابن قبه با سببیت اشعری و معتزلی دفع می‌شود لکن بدرد ما شیعیان نمی‌خورد؛ اما با مصلحت سلوکیه دفع نمی‌شود به فرمایش محقق خوئی؛ ایشان فرمود اگر عمل به اماره مصلحت دارد و حکم واقعی هم مصلحت دارد نباید بگوئیم عمل به اماره متعین است بلکه باید قائل شویم به تخییر بین عمل به اماره و تحصیل حکم واقعی.

همچنین می‌فرماید: این نوعی از تصویب است؛ یعنی احکام مشترک بین عالم و جاهل نیست؛ حکم برای عالم، تعیینی است و برای جاهل، تخییری؛ اگر تصویب باشد که سببیت معتزلی است پس طریقت نیست لذا مصلحت سلوکیه سببیت است نه طریقت.

عرض می‌کنم اشکال ابن قبه با سببیت دفع می‌شود؛ اگر مصلحت سلوکیه سببیت باشد باید اشکال ابن قبه را دفع کند ولی شما می‌گوئید دفع نمی‌شود؛ این تهافت در کلام است.

با توجه به فرمایشات محقق خوئی، محقق اصفهانی و شیخ اعظم بنظر می‌رسد بین فرمایشات این سه بزرگوار اختلاف واقعی وجود ندارد چون محقق خوئی فرمود حق آن است که پاسخ ابن قبه را اینطور بدهیم که عمل به اماره مصلحت تسهیل دارد؛ چون تحصیل واقع گاهی مشقت دارد؛ و الا صرف سلوک که مصلحت ندارد.

عرض می‌کنم: سلوک مزایایی دارد که یکی تسهیل است؛ مگر اینکه شما با دلیل مستحکمی ثابت کنید که تسهیل با سلوک فرق می‌کند؛ چیزی که از سلوک به ذهن می‌آید همین تسهیل است؛ لذا سلوک از تسهیل جدا نیست مگر اینکه مانند محقق عراقی یا صاحب کفایه قائل شوید به طریقت محضه؛ یعنی منجزیت و معذرت.

### جلسه ۷۰

ابن قبه گفت تعبد به ظن موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود؛ موجب تحلیل حرام یا تحریم حلال می‌شود؛ بحث در همین است که مصلحت سلوکیه این مشکل را حل می‌کند؛ گفتیم بنابر سببیت اشعری و معتزلی اشکال ابن قبه کاملاً دفع می‌شود الا اینکه با فاسد نمی‌شود فاسد را دفع کرد؛ اما طریقت دو شاخه دارد: مصلحت سلوکیه و طریقت محضه؛ اما طریقت شیخ اعظم این است که در سلوک بر طبق اماره مصلحت جبران کننده هست که هرچیزی که بخاطر عمل به اماره از دست مکلف رفته است را جبران می‌کند؛ مثلاً اول وقت به اماره عمل کرده و نماز جمعه خوانده سپس فهمیده نماز ظهر واجب است؛ اگر وقت هست باید نماز را بخواند ولی فضیلت اول وقت را عمل به اماره جبران می‌کند.

محقق خوئی اشکال کرد به اینکه این نوعی تصویب است و باعث اختصاص احکام به عالمین می‌شود و مشترک نیست؛ بلکه حکم واقعی مختص عالمین است و جاهلین مخیرند بین تحصیل واقع و عمل به اماره؛ هرکجا مصلحت باشد حکم هم هست چون احکام تابع مصالح و مفاسدند؛ بنابراین سلوک اگر مصلحت دارد وجوب نیز دارد از طرفی یک وجوب هم در واقع وجود دارد پس دوتا حکم وجود دارد: واقعی و ظاهری؛ تقدیم هرکدام ترجیح بلا مرجح است لذا تخییر است؛ پس معنا ندارد بگوئیم واقع برای مکلف مهم است چون هردو مصلحت دارند؛ و این نوعی از سببیت است نه طریقت؛ لذا بهتر است طریقت را اینطور معنا کنیم که مصلحت تسهیل است نه مصلحت سلوک؛ عرض کردیم اولاً مقصود از سلوک ظاهراً همان تسهیل است.

**ثانیاً** تخییر در جایی است که دو حکم باشد و هردو واضح باشد؛ در اینجا فقط اماره واضح است و واقع معلوم نیست گرچه فرض در صورت انفتاح باب علم است لکن محل بحث قبل از تفحص از واقع است.

**ثالثاً** تخییر بین دو حکم عرضی است نه طولی؛ شیخ اعظم که اماره را حجت قرار می دهد بر اساس طریقت است نه سببیت؛ طریقت حکم ظاهری است و بین حکم واقعی و ظاهری تخییر معنا ندارد چون حکم ظاهری در طول حکم واقعی است نه در عرض آن.

اما اشکال دیگر محقق خوئی این بود که حکم عالمین تعیینی است و حکم جاهلین تخییری.

**عرض می کنیم** با توجه به مطالب قبلی حکم تخییری وجود ندارد بلکه مکلف می تواند به اماره عمل کند و می تواند واقع را بدست بیاورد و به آن عمل کند.

### جلسه ۷۱

صاحب کفایه می گوید در مقام دفع اشکال ابن قبه می گوید: **و أما تفویت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدة فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفویت أو الإلقاء.**<sup>۱</sup>

ابن قبه گفت تعبد به ظن و امارات مستلزم تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است؛ آخوند می فرماید این اشکال وارد نیست زیرا در تعبد و عمل به اماره مصلحتی وجود دارد که غالب بر اینهاست.

**اقول:** **اولاً** لازم نیست مصلحت تعبد به اماره غالب باشد بلکه مساوی هم باشد کافی است؛ **﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾**<sup>۲</sup>

**ثانیاً** فرمایش ایشان همان مصلحت سلوکیه است لکن با تعبیری دیگر؛ تعبد به اماره یعنی بر طبق آن عمل کردن؛ بنابراین تا اینجا فرمایش آخوند چیزی بیستر از فرمایش شیخ نیست. کلام شیخ و آخوند تمام شد.

فرمایش محقق عراقی: طریقت محضه

۱ کفایة الأصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲ سوره بقره، آیه ۱۰۶.

سببیت اشعری و سببیت معتزلی گفته شد؛ مصلحت سلوکیه نیز بیان شد که نه سببیت محضه بود و نه طریقت محضه؛ اما باقی می ماند طریقت محضه که عبارت است منجزیت و معذرت؛ اما طبق این طریقت محضه اشکال ملاکی را چه کنیم؛ اگر گفتیم تعبّد به اماره از باب طریقت خالص است و در خود عمل به اماره هیچ مصلحتی وجود ندارد بلکه فقط معذّر و منجز است به این معنا که اگر اماره مطابق با واقع باشد به واقع رسیده است و اگر مخالف واقع باشد معذور است یعنی خلای بوجود می آید بدون مدح و ذمّ؛ نه ثواب دارد نه عقاب.

ظاهر کلام اکثر محققین این است که طریقت محضه نمی تواند اشکالات ملاکی ابن قبه را حلّ کند؛ زیرا در فرض مخالفت اماره با واقع که محلّ اشکال همینجاست، گرچه مکلف عقاب نمی شود ولی مصلحت از دستش می رود تفویت مصلحت خودش ضرر است؛ لذا شیخ اعظم قائل به مصلحت سلوکیه شده است.

با توجه به این مطلب و لحاظ ضرر و زیان - کما هو الحق - بنظر می رسد جز مصلحت بر طبق سلوک اماره چیز دیگری وجود ندارد؛ یعنی در عمل بر طبق اماره چیزی لحاظ کنیم که جابر مصلحت واقع باشد؛ لذا در این قسمت یعنی اشکال ابن قبه بر ملاکات احکام بهترین نظریه فرمایش شیخ اعظم می باشد که مکلف گرفتار ضرر نشود؛ به هر حال مکلفین بدنبال ثواب هستند که همان عبادت تجار است و مطابق عقل می باشد.

علی کلّ حال طریقت محضه پاسخگو نیست و باید یک مصلحتی در آن لحاظ شود.

## جلسه ۷۲

### ان قلت

هرگاه اثبات شود که شارع در جایی که مکلف می تواند به واقع برسد جائز است به اماره عمل کند، در صورت مطابقت با واقع که بحثی در آن نیست؛ اما در فرض مخالفت با واقع شارع اماره را حجّت قرار داده است لذا می توانی دنبال واقع بروی و می توانی به اماره عمل کنی؛ و این حجیت فقط از باب طریقت است؛ طریقت در صورت تطابق با واقع که مشکلی ندارد اما اگر مطابق با واقع نباشد چگونه حلّ می شود؟ گاهی فقط اثری ندارد و گاهی معذّر است یعنی پاسخگوست؛ آیا ممکن است طریقت محضه پاسخگو باشد؟ یعنی ولو در مفسده افتاده

باشد عذاب نمی شود لکن مصلحتی بدست نیاورده است؛ مثلاً وقتی نماز جمعه را اول وقت می خواند و در آخر وقت می فهمد نماز ظهر واجب بوده است؛ فضیلت اول وقت را از دست داده است نهایتاً مکلف می دانسته که مخیر است بین تحصیل علم و عمل به اماره لکن همین مقدار که عذاب نمی شود ولی مصلحتی هم گیرش نمی آید. این بیان، نوعی تحلیل است که ضمیمه می شود به تخییر؛ چون فرض بحث، صورت انفتاح علم است یعنی انفتاح باب وصول الی الواقع؛ اماره علی نحو التخییر، حجّت است و تعبّدی و طریقت محضه است؛ آیا می توان چنین گفت با فرض اینکه عمده دلیل حجّیت خبر واحد سیره عقلاست؟ معذّریّت به این معناست که فقط عقاب نمی شود ولی ثواب هم ندارد؛ لکن مکلف طالب ثواب است و عمل به اماره را برای رسیدن به مصلحت می خواهد؛ لذا با این توضیحات، طریقت محضه نمی تواند در باب حجّیت امارات پاسخگو باشد؛ مگر اینکه تعبّد محض را اثبات کنیم که دون اثباته خرط القتاد؛ دلیل اعتبار خبر واحد سیره عقلاست و سیره عقلا تعبّد نیست. تا اینجا اشکال اول ابن قبه تمام شد که اشکال موضوعی و ملاکی بود.

### اشکال دوم: اشکال حکمی

این اشکال دو جهت داشت: اجتماع ضدّین و اجتماع مثلین؛ این بحث نیز دو مقام دارد:

مقام اول: اماره مطابق واقع باشد.

مقام دوم: اماره مخالف واقع باشد.

### مقام اول: مطابق واقع

در اینجا دو حکم مطابق هم وجود دارد لذا اجتماع مثلین است؛ مثلاً دو وجوب است: وجوب واقعی و وجوب ظاهری.

صاحب کفایه می‌فرماید: فاجتماع حکمین و إن کان یلزم إلاّ إنهما لیسا بمثلین أو ضدین لأن احدهما طریقین عن مصلحة فی نفسه ... و الآخر واقعی حقیقی عن مصلحة أو مفسدة فی متعلقه.<sup>۱</sup>

اجتماع حکمین هست ولی آن دو حکم، مثلین یا ضدین نیستند زیرا یکی حکم ظاهری طریقی است که مصلحت فقط در حکم است که موجب انشاء آن شده است و نتیجه‌اش تنجز یا تعدد است؛ و دیگری حکم واقعی است که مصلحت در واقع است.

بعضی هم بطور ساده گفته‌اند که یکی واقعی و یکی ظاهری است و در طول همدن نه در عرض.

### توضیح

در مقام اول که اماره مطابق با واقع است دو حکم نیست بلکه واحد است؛ به بیان مرحوم آخوند حکم اماره آلی و طریقی است؛ و به بیان محقق خوئی یک انشاء وجود دارد که برای حکم واقعی است؛ ولی حکم ظاهری واقعاً ظاهری و از باب صدق العادل است؛ حرمت و وجوب نیست؛ مثلاً مولا می‌گوید اکرم زیداً ولی عبدش متوجه نمی‌شود و مولا با دست اشاره می‌کند که این شخص را اکرام کن؛ جایگاه اماره مثل همین اشاره‌ی مولا است؛ مثلاً اشاره می‌کند که بطرف نماز جمعه برو؛ صدق العادل یعنی همین یعنی ظهر جمعه این کار را انجام بده.

صاحب کفایه نیز همین را گفت که اماره در فرض مطابقت با واقع یک وجود آلی بتمام معنا دارد و فقط واقع را نشان می‌دهد؛ محتوایش نیز همان نماز جمعه است پس اشاره‌ای است به همان حکم واقعی؛ لذا اجتماع مثلین یا ضدین نیست بلکه تعدد بیان است یکی بیان واقعی و یکی بیان ظاهری؛ بیان واقعی همه چیز را مشخص کرده است و بیان ظاهری فقط اشاره است.

این طبق مسلک طریقت بود که به هیچ وجه اجتماع مثلین لازم نمی‌آید چون مثلین وجود ندارد. اما طبق مسلک سببیت گرچه دوتا حکم است لکن این تعدد حکم، تأسیسی نیست بلکه تأکیدی است؛ شبیه اکرم کلّ عالم و اکرم کلّ هاشمی که نسبتشان عام و خاص من وجه است و در ماده اجتماع نمی‌گوئیم اجتماع مثلین است بلکه می‌گوئیم تأکید است؛ حکم دوم مؤکد حکم اول است.

۱ کفایة الأصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۷۷.



بنابراین اشکال ابن قبه به تعبّد به اماره به اینکه در صورت تطابق با واقع مستلزم اجتماع مثلیّن می‌شود، وارد نیست.

### جلسه ۷۳

#### مقام دوّم: اجتماع ضدّین

در مقام اوّل اماره موافق واقع بود؛ در این مقام اماره مخالف با واقع است مثلاً یکی حکم به وجوب و یکی حکم به حرمت است؛ اجتماع ضدّین محال است چون رجوعش به اجتماع نقیضین است؛ آنچه مسلّم است اجتماع نقیضین است؛ همه می‌فهمند که وجود با عدم جمع نمی‌شود مانند وجوب و عدم وجوب؛ اجتماع ضدّین نیز روحش اجتماع نقیضین است زیرا هر ضدّی ملازم با نقیض خود می‌باشد و ضدّ دیگر را نقض می‌کند؛ اشکال ابن قبه این است که تعبّد به اماره مستلزم اجتماع ضدّین است؛ از این اشکال جوابهایی داده شده است.

#### جواب شیخ اعظم

تضادّ بازگشتش به تناقض است که وحدت‌های هشتگانه لازم دارد:

هشت وحدت در تناقض شرط دان \* وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کلّ \* قوّه و فعل است در آخر زمان

وجه استحاله‌ی اجتماع ضدّین برمی‌گردد به تناقض چون وجود هر ضدّی ملازم با نقیض خودش می‌باشد؛ علی‌کلّ حال در نقیضین باید موضوع واحد باشد؛ امّا در مانحن فیه یک حکم واقعی است و یکی ظاهری؛ موضوع حکم واقعی اموری هستند با عناوین اوّلی مثلاً صلاة الجمعة بما هی صلاة الجمعة واجبة أو غیر واجبة؛ حال فرض کنید در واقع واجب است ولی اماره می‌گوید صلاة الجمعة محرمة که موضوعش عنوان ثانوی است مثلاً شک؛ موضوع حکم ظاهری شکّ در آن لحاظ شد است؛ به بیان دیگر حکم واقعی و حکم ظاهری در یک رتبه نیستند؛ حکم ظاهری در طول حکم واقعی است؛ حکم واقعی در لوح محفوظ است و حکم ظاهری در رتبه‌ی بعد در مرتبه‌ی شکّ است؛ بنابراین وحدت موضوع که در اجتماع ضدّین شرط است در اینجا وجود ندارد.

## اشکال محقق خوئی به شیخ اعظم

محقق خوئی و بسیاری از محققین گفته‌اند فرمایش جناب شیخ قائل است احکام به موضوعات مهمل تعلق می‌گیرد نه مطلق و نه مقید؛ مثلاً نماز جمعه نسبت به علم و جهل مکلف، مهمل است؛ در حالیکه نمی‌شود موضوعات احکام در عالم واقع مهمل باشند بلکه یا مطلقند یا مهمل؛ در هر صورت اشکال ابن قبه جواب داده نمی‌شود.

اگر بگوئید در عالم ثبوت نماز جمعه مثلاً واجب است مطلقاً چه مکلف علم داشته باشد چه علم نداشته باشد و موضوع اماره مقید به شک است؛ اگر موضوع مطلق باشد مثلاً نماز جمعه واجب است هم برای عالم است هم جاهل؛ از طرفی اماره می‌گوید در صورت شک یعنی عدم علم یعنی برای جاهل حرام است؛ این تضاد است؛ صلاة الجمعة واجبة فی عالم التشريع مطلقاً؛ صلاة الجمعة محرمة للجاهل؛ با این بیان، تناقض حل نمی‌شود.

اما اگر گفتیم موضوعات مقیدند به علم یعنی حکم واقعی «صلاة الجمعة واجبة» مختص عالم است و حکم ظاهری «صلاة الجمعة محرمة» مختص جاهل است، این مستلزم تصویب است.

صاحب کفایه جواب دیگری می‌دهد که سیاتی؛ اما اصل بحث در این است: «کیفیه الجمع بین الحکم الواقعی و الحکم الظاهری» چطور می‌شود شارع در واقع حکمی جعل کند و در ظاهر حکم دیگری؛ یکی از مباحث مشکل علم اصول همین است؛ این در زندگی روزمره نیز جاری است؛ رجوع به متخصص اینطور است؛ مثلاً همین بحث کرونا ما طبق ظاهر موظفیم به استفاده‌ی از ماسک و واکسن و اینها اما آیا اینها مطابق واقع هست یا نه؟

## جلسه ۷۴

## جواب صاحب کفایه

می‌فرماید باید بینیم حجیت در امارات به چه معناست؟ اگر فقط بمعنای منجزیت و معدریت باشد و تکلیفی در آن نباشد؛ صدق العادل یعنی عمل به خبر واحد به این جهت است که یا تو را به واقع می‌رساند و منجز است یا نمی‌رساند و معدر است و هیچ حکمی در آن نیست؛ «صلاة الجمعة واجبة» آلی است که یا مطابق واقع است یا

مخالف واقع؛ اگر مطابق باشد که فيها و اگر مخالف هم باشد فقط حکم واقعی وجود دارد و اماره فقط طریق است و حکمی ندارد تا اجتماع ضدین شود.

اما اگر بمعنای منجزیت و معدریت باشد علاوه بر حکم، وقتی کشف خلاف شد و در واقع حرام بود در اینصورت دو حکم است ولی اجتماع ضدین نیست به چند وجه:

۱- حکم واقعی اقتضائی است ولی حکم ظاهری فعلی است.

۲- حکم واقعی شأنی است ولی حکم ظاهری فعلی است.

۳- حکم واقعی ممکن است فعلی باشد ولی من جمیع الجهات نیست ولی حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است.

محقق خوئی می فرماید متن کفایه خیلی از عباراتش واضح نیست و مجملش است و آنچه ما از آن می فهمیم این است لذا ایشان اشکالاتی وارد کرده است.

اشکال به وجه اول

مقصود از شأنی چیست؟ چند احتمال وجود دارد:

**اول:** شأنی یعنی حکمی که در عالم واقع هیچ انشائی ندارد البته منظور وقتی است که اماره بر خلاف آن است؛ این تصویب اشعری است و مخالف است با آیات و روایات زیادی که احکام را مشترک بین عالم و جاهل است؛ گرفتار دور نیز می باشد؛ اماره طریق به واقع است پس توقف دارد بر وجود حکم واقعی؛ اگر واقع نیز توقف داشته باشد بر مؤدای اماره دور است.

**دوم:** شأنی یعنی طبعی؛ حکم واقعی طبع اولیش حرمت بوده و گرفتار عنوان شک شده لذا حکمش عوض شده است؛ مثلاً شرب ماء حکم اولیش حلیت است ولی گاهی بدلیلی شربش ضرر دارد و حکمش حرمت می شود؛ نماز جمعه طبعاً حرام بوده ولی چون مکلف جاهل به واقع دارد حکمش وجوب است؛

**سوم:** شأنی یعنی حکم در عالم واقع مهمل است؛ نه مطلق است و نه مقید؛ همان اشکالی که به فرمایش شیخ اعظم بیان شد اینجا نیز هست که احکام یا مطلقند یا مقید و نمی شود مهمل باشند.

## جلسه ۷۵

## وجه دوم

از تعبّد به اماره اجتماع ضدّین لازم نمی آید چون حکم واقعی انشائی است و حکم ظاهری فعلی؛ انشائی یعنی به مرحله ی فعلیت نرسیده و در عالم لوح و تقنین است ولی حکم ظاهری فعلیت دارد.

## اشکال محقّق خوئی

محقّق خوئی به این وجه نیز ایراد گرفته و می فرماید مراد از انشائی چیست؟

## معنای اوّل

اگر مقصود از حکم انشائی حکمی است که انگیزه ای برای بعث و زجر ندارد مثلاً برای امتحان و استهزاء و اینهاست، معنایش این است که در عالم واقع حکمی وجود ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است؛ این همان تصویب اشعری است که می گوید در عالم واقع حکمی وجود ندارد.

علاوه بر این اشکال نقضی نیز وارد است زیرا در چند جا نقض می شود که خود شما هم قبول ندارید مثلاً در بحث احتیاط در سه مورد

**اوّل:** در شبهات حکمیه قبل از فحص؛ در اینجا همه می گویند باید احتیاط کرد چون در عالم واقع حکم هست؛ اگر در عالم واقع حکمی نیست چرا احتیاط کنیم؛ این احتیاط واجب است.

**دوم:** احتیاط مستحب بعد از فحص نیز اثبات نمی شود چون احتیاط وقتی معنا دارد که در عالم واقع حکمی وجود داشته باشد.

**سوم:** در شبهات موضوعیه مطلقاً چه قبل از فحص یا بعد از فحص.

## معنای دوم

اگر مراد از حکم انشائی حکمی است که بعث و زجر دارد، در اینصورت فعلی است نه انشائی؛ چون فعلیت حکم به این است که از طرف شارع انشاء شده و شرائطش نیز تحقّق یافته باشد؛ مثلاً **لله علی الناس حج البيت من**

استطاع الیه سیلا، حکم فعلی است و ربطی ندارد که در خارج مکلف مستطیع وجود دارد یا نه؛ بنابراین صلاة الجمعة محرمة انشاء شده و اگر انشاء بمعنای فعلیت باشد، بعث و زجر دارد؛ پس تضادّ وجود دارد بین این بعث و بعث ظاهری که می‌گوید صلاة الجمعة واجبة؛ پس با این جواب تضادّ از بین نمی‌رود.

## جلسه ۷۶

### وجه سوّم

حکم واقعی از بعضی جهات فعلی نیست ولی حکم ظاهری من جمیع الجهات فعلی است؛ مثلاً وجوب نماز ظهر در ظهر جمعه از بعضی جهات فعلی است مثلاً از این جهت که شخص مکلف در ظهر روز جمعه مکلف است به نماز ظهر چون مصلحت دارد و این حکم انشاء شده است لکن به مکلف نرسیده است لذا از جهت علم مکلف، فعلی نیست.

### اشکال محقق خوئی

این وجه نیز مانند دو وجه قبل باطل است؛ منظور شما چیست؟ دو صورت قابل تصوّر است:

### صورت اوّل

حکم واقعی موضوعش مقید به علم است لذا برای جاهل فعلی نیست؛ این تصویب است و خلاف اجماع و روایات می‌باشد.

### صورت دوم

موضوع حکم واقعی مقید به علم نیست لکن فعلی هم نیست؛ این صحیح نیست چون تخلف معلول از علت تامّه است؛ زیرا حکمی که انشاء شده و تمام شرائط فعلیتش موجود است فعلی می‌شود. علاوه بر اینکه اگر فعلی نیست یا انشائی است یا شائی؛ اگر بگوئید انشائی است برمی‌گردد به وجه دوّم و اگر بگوئید شائی است بر می‌گردد به وجه اوّل و هر دو وجه را گفتیم صحیح نیست.

تمام مطالبی که تا اینجا گفتیم بنابر این مبنا بود که حجّیت اماره معنایش وجود حکم تکلیفی در مؤدّای اماره است و با حکم واقعی تضادّ پیدا می‌کند؛ و الاّ اگر بگوئیم حجّیت یعنی منجزیت و معدّریّت و در اماره تکلیفی وجود ندارد، در اینصورت دیگر دو حکم نیست تا اجتماع ضدّین پیش بیاید؛ لکن این مبنا اشتباه است.

سپس فرمایش محقّق نائینی را ذکر می‌کند؛ محقّق نائینی می‌فرماید:

حجّیت امارات یعنی طریقت و کاشفیت؛ بنابراین حکم تکلیفی وجود ندارد؛ صدّق العادل که خبر واحد را حجّت قرار داده است فقط می‌گوید: الق احتمال الخلاف؛ این یعنی آلیت و طریقت؛ تنها تکلیفی که هست یک تکلیف عقلی است که عبارت است از التزام به عمل به امارات؛ حجّیت اماره یعنی به اماره مثل قطع عمل کن؛ همانطور که در علم و قطع نیز احتمال خلاف وجود دارد چون ممکن است جهل مرکب باشد ولی به آن اعتنا نمی‌شود در اماره نیز به احتمال خلاف اعتنا نمی‌شود.

همانطور که در قطع نمی‌گوئیم دو حکم وجود دارد یک مقطوع و یک واقع، در اماره نیز دو حکم نیست یکی مؤدّای اماره و یکی واقع؛ همچنین در اصول عملیه نیز که حکم ظاهری هستند دو حکم وجود ندارد یکی مؤدّای اصل و یکی واقع.

## جلسه ۷۷

رسیدیم به فرمایش محقّق نائینی؛ ایشان فرمود: حجّیت امارات بمعنای طریقت محضه است؛ اماره همانند علم وجدانی است که اگر مخالف واقع باشد دو حکم متضادّ وجود ندارد بلکه اماره حکم ظاهری و در طول واقع است.

با این بیان اشکال ابن قبه وارد نیست چون ابن قبه گفت تعبد به اماره امکان ندارد ولی با این مبنا امکان دارد چون اماره طریق و در طول واقع است.

بنابراین مشخص می‌شود فرمایش آخوند کافی نیست که فرمود طریقت یا حجّیت در باب امارات، یا حکم است یا مستلزم حکم؛ وقتی شارع طریقت را برای اماره جعل می‌کند و مکلف را متعبد می‌کند به عمل بر طبق آن،

تنها چیزی که از شارع به مکلف می‌رسد تعبّد به اماره است؛ اما معذّریّت و منجّزیت را شارع جعل نمی‌کند که بگوئیم لازمه‌اش حکم است یا لازمه‌ی حکم، منجّزیت و معذّریّت است؛ اصلاً منجّزیت و معذّریّت حکم شارع نیست بلکه حکم عقل است؛ و ما در باب تعبّد به امارات بدنبال مجعول شرعی هستیم تا ببینیم شارع در باب امارات چه چیزی جعل کرده است؛ محقّق نائینی می‌فرماید شارع طریقیّت و تعبّد جعل کرده است؛ همانطور که علم وجدانی طریقی است، ظنّ معتبر نیز طریقی است؛ اما منجّزیت و معذّریّت حکم شرعی نیست بلکه حکم عقلی است؛ عقل بعد از جعل شارع حکم می‌کند که اگر شارع تو را به اماره متعبّد کرده است باید به این اماره عمل کنی که یا معذّر است یا منجّز؛ بله طریقیّت علم، مجعول نیست و ذاتی است ولی طریقیّت ظنّ، جعلی است؛ همچنین است اصول محرزه؛ ادله‌ی حجّیت اصول محرزه مانند استصحاب، قاعده فراغ، قاعده تجاوز و غیره، برای اصول، طریقیّت را جعل می‌کنند؛ مثلاً «لا تتقض الیقین بالشک» می‌گوید شک را رها کن و مانند حالت قبل عمل کن؛ این طریقی است به واقع؛ بنابراین در امارات و اصول محرزه حکمی غیر از حکم واقعی وجود ندارد تا اینکه اجتماع پیش بیاید؛ در امارات طریقیّت جعل شده و در اصول محرزه احراز.

اما اصول غیرمحرزه نظری به واقع ندارند و فقط رافع تحیرند؛ بقول محقّق نائینی احتیاط باعث تنجیز می‌شود و برائت باعث تأمین؛ در شبهات بدویه وقتی برائت جاری می‌کنیم باعث تأمین می‌شود؛ شارع می‌فرماید تعبداً بگو حلال است و تحیر خودت را از بین ببر؛ حال اگر مطابق واقع بود فبها و الا در امان هستی؛ همچنین است احتیاط؛ علاوه بر این در خصوص احتیاط طریقیّتش محرز است؛ اصلاً احتیاط برای تحفّظ بر واقع است و خودش چیزی نیست بلکه طریقیّت محض است؛ اگر مطابق با واقع بود فبها و الا چیزی از دست نداده‌ایم. هذا تمام الکلام فی کلام المحقّق النائینی.

## جلسه ۷۸

گویا مبنای صاحب کفایه طریقیّت محضه نیست لذا محقّق نائینی طریقیّت محضه را مطرح می‌کند؛ آنچه از این مبنا بدست می‌آید آن است که در باب امارات حکمی وجود ندارد؛ امارات همانند قطع وجدانی هستند که چیزی

جز طریقت نیستند؛ اصول محرزه نیز همینطورند؛ لذا محقق خوئی بعد از آنکه فرمایشات استاد خود را تبیین می‌کند می‌فرماید اصول محرزه اماره‌اند نه اصل؛ در نتیجه اجتماع ضدّین پیش نمی‌آید چون دو حکم وجود ندارد بلکه فقط حکم واقع موجود است.

شیخ اعظم با مصلحت سلوکیه اشکال اوّل ابن قبه یعنی تفویت مصلحت و القاء در مفسده را دفع کرد؛ برای اشکال دوّم یعنی اجتماع ضدّین، جمع بین حکم واقعی و ظاهری را مطرح کرد و فرمود اجتماع و تناقضی نیست چون موضوعات یکی نیستند بلکه موضوع یکی مطلق است و موضوع دیگری مقید به شک؛ محقق خوئی اشکال کرده و فرمود حکم واقعی یا مطلق است یا مقید نه مهمل؛ اگر بگوئیم مطلق است بازهم تضادّ وجود دارد و اگر بگوئید مقید است مخالف اجماع و روایات متواتره است؛ لذا تضادّ دفع نمی‌شود بلکه این فرمایش دو اشکال دارد.

لقائل أن یدافع عن الشیخ و یقول: اطلاق و تقیید در احکام اوّلیه دو مقام دارند: حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی؛ احکام در عالم واقع بحسب موضوع مطلقند لکن بحمل اوّلی ذاتی یعنی در عالم تصوّر و ثبوت؛ و این اطلاق شامل همه‌ی حالات مکلف می‌شود: علم و جهل و نسیان و غیره؛ نهایتاً بحمل اوّلی ذاتی، حکم، فعلی نیست لذا شیخ قائل است به اینکه احکام در عالم جعل برای همه جعل شده‌اند و اطلاق هم اگر باشد ثبوتی است نه اثباتی؛ فرض این است که اطلاق اثباتی به مکلف نرسیده چون محلّ بحث صورت شکّ است.

اینجاست که بحث فعلیّت و عدم فعلیّت احکام جای بحث دارد؛ از مثل شیخ اعظمی با این عظمت بعید است که موضوعات احکام را در عالم واقع مهمل بداند یا حواسش نباشد که احکام مهمل نیستند؛ می‌توان گفت شیخ با آخوند هم مسلک است نهایتاً آخوند به سه وجه مطرح کرد: حکم واقعی شأنی است یا انشائی است یا من جمیع الجهات فعلی نیست که یکی از آن جهات علم است؛ لذا باید بحث کنیم که علم شرط فعلیّت هست یا نه؛ محقق خوئی از کسانی است که می‌گوید علم شرط فعلیّت نیست.



## جلسه ۷۹

نتیجه آن است که اشکال محقق خوئی بر کلام شیخ وارد نیست؛ زیرا مقصود شیخ اعظم از حکم واقعی، حکم واقعی مطلق در عالم جعل و ثبوت است؛ در مقام دفع اشکال تضادّ فرمود موضوع حکم واقعی با حکم ظاهری فرق می‌کند؛ شاید مقصود شیخ این باشد که حکم واقعی مطلق است نه مبهم؛ شارع مقدّس حرمت صلاة جمعه را جعل کرده برای همه‌ی مکلفین در همه‌ی شرائط لکن این حکم مطلق ثبوتی است نه فعلی؛ لذا فقط مؤدای اماره فعلی است؛ در رابطه با جاهل حکم مجعول گرچه مطلق است و شامل او نیز می‌شود لکن فعلی نیست؛ لذا اشکال محقق خوئی که فرمود: "حکم مهمل نیست بلکه یا مطلق است یا مقید؛ اگر مطلق باشد تضادّ هست و اگر مقید باشد تصویب می‌شود" وارد نیست زیرا شیخ می‌گوید حکم مطلق است لکن در مرحله‌ی ثبوت نه اثبات؛ بنابراین فرمایش شیخ اعظم از نظر دفع تضادّ همانند آخوند است که با سه بیان از اشکال ابن قبه جواب داد به اینکه حکم واقعی یا شأنی است یا انشائی یا اینکه من جمیع الجهات فعلی نیست؛ آخوند مورد سوّم را قبول دارد که حکم واقعی از بعضی جهات فعلی نیست مثلاً از جهت علم مکلف؛ برای مکلف حکم ظاهری فعلی است چون به آن علم دارد؛ لذا در مقام دفاع از شیخ می‌توان گفت فرمایش شیخ چیزی جز فرمایش آخوند نیست که حکم واقعی من جمیع الجهات فعلی نیست؛ تضادّ در صورتی است که هر دو حکم من جمیع الجهات فعلی باشند؛ این یک امر عرفی، عقلی و عقلائی است؛ احکام از امور اعتباری هستند و برای تضادّ نیاز به قیودی دارند از جمله وحدت موضوع، وحدت مکان، وحدت زمان و غیره و از جمله می‌توان علم مکلف را شرط دانست؛ اگر مکلف به یک حکم علم دارد و به دیگری علم ندارد پس برای او یک حکم وجود دارد نه دو حکم لذا تضادّی وجود ندارد.

بنظر می‌رسد وجه سوّم آخوند که حکم واقعی من جمیع الجهات فعلی نیست، معنایش آن است که در تعبّد به اماره، حکم واقعی مزاحم نیست چون علم به آن ندارد و فعلی نیست؛ البتّه در عالم واقع هست ولی فعلیّت ندارد؛ در نتیجه نظریه‌ی شیخ و وجه سوّم آخوند که گفتیم بنظر ما هر دو یکی است اشکال ابن قبه را دفع می‌کند به اینکه موضوع حکم واقعی و حکم ظاهری واحد نیست لذا یکی از وحدت‌های مشروط در تناقض وجود ندارد.

شیخ فرمود موضوع احکام ظاهری عناوین ثانوی اند مانند مشکوک ولی موضوع احکام واقعی عناوین اولی اند با قطع نظر از عناوین دیگر مثل صلاة الجمعة بماهی صلاة الجمعة؛ چه مکلف بداند و چه نداند؛ پس موضوع هست، حکم هم به آن تعلّق گرفته و اطلاق هم دارد لکن چون مکلف علم ندارد فعلی نیست؛ این دو معنا دارد: معنای اول با فرمایش محقق خوئی تنافی ندارد و آن اینکه یکی از جهات فعلیت حکم، حساسیت شارع نسبت به آن حکم است؛ مثلاً در باب دماء و فروج شارع خیلی حسّاس است لذا مکلف اگر علم هم ندارد و شک دارد باید احتیاط کند؛ لذا می‌گویند در این موارد در فرض جهل هم گویا حکم فعلی است؛ این را شاید محقق خوئی قبول داشته باشد ولی غالب احکام اینطور نیستند.

اما معنای دوم مربوط به علم است که آیا شرط فعلیت حکم است یا تنجز؟ محقق خوئی طبق مبنای خود که علم را شرط تنجز می‌داند این اشکالات را وارد کرده است؛ اما اگر بگوئیم علم شرط فعلیت است اشکالات محقق خوئی وارد نیست؛ سیاتی.

## جلسه ۸۰

### فرمایش شهید صدر

ایشان می‌گویند: هفت طریق برای رفع این تضادّ وجود دارد (البته ابتداء می‌گویند شش طریق ولی هفت طریق بیان می‌کند)

### طریق اول: نظریه صاحب کفایه

حجّیت امارات و تعبد به آنها منجزیت و معذّریّت است؛ در اماره حکمی وجود ندارد تا با حکم واقعی تضادّ داشته باشد؛ بعبارة آخری در امارت حکم وضعی است نه تکلیفی؛ منجزیت و معذّریّت دو حکم وضعی است؛ اما حکم واقعی تکلیفی است؛ بین حکم تکلیفی و وضعی تضادّ معنا ندارد؛ خواندن نماز جمعه یا منجز است یا معذّر؛ تکلیف نیست.

**طریق دوم: نظریه محقق نائینی**

حجّیت امارات یعنی طریقت؛ خواندن نماز جمعه حکم وضعی است لکن با عنوان طریقت نه منجزیت و معذّریّت؛ این کار طریق رسیدن به واقع است.

**جمع بین این دو نظریه**

محصل این دو نظریه آن است که حکم ظاهری آلی است نه استقلالی چه با عنوان طریق یا با عنوان منجز و معذّر؛ با برداشت شهید صدر این دو نظریه یکی است: حکم ظاهری حکم وضعی است و حکم واقعی حکم تکلیفی.

شهید هر دو نظریه را باطل می‌داند چون حکم وضعی با هر عنوانی باشد به فعل مکلف مربوط نیست و بعث و زجری ایجاد نمی‌کند؛ با فرض اینکه در اماره می‌گوئیم باید اطاعت کنی در حالیکه حکم وضعی اطاعت ندارد بلکه فقط یک اعتبار است؛ بنابراین شهید این دو مبنا را قبول ندارد.

اما آیا مرحوم آخوند و مرحوم نائینی چنین چیزی گفته‌اند؟ آخوند هم در حاشیه رسائل و هم در کفایه می‌فهماند که حجّیت اماره مرکّب از دو حکم است: یک حکم وضعی و یک حکم تکلیفی عقلی و آن عبارت است از لزوم حرکت بر طبق اماره؛ یعنی عقل وقتی می‌بیند اماره منجز و معذّر است می‌گوید باید بر طبق آن عمل کنی؛ علم نیز همین است یا مطابق با واقع است یا مخالف با آن که جهل مرکّب است؛ پس یا منجز است یا معذّر؛ علم نیز خودش تکلیف نیست؛ در علم نیز امر و نهی وجود ندارد لکن در صورت حصول علم، عقل می‌گوید بر طبق آن عمل کن؛ در اماره نیز همین است؛ نهایتاً در علم، حکم عقل مستقل است ولی در اماره، حکم عقل غیرمستقل است چون حجّیتش مجعول شرعی است.

بنابراین خیلی بعید است که این دو بزرگوار منظورشان این باشد که در اماره فقط حکم وضعی وجود دارد؛ بلکه در کلمات آخوند هست که حجّیت در باب علم اصول مرکّب است از حکم وضعی و تکلیفی عقلی؛ وضعی همان منجزیت و معذّریّت است هم برای قطع هم برای اماره هم برای اصول عملیه؛ و تکلیفی عقلی امر عقل است به عمل بر طبق حکم.

## جلسه ۸۱

## طریق سوم

بین حکم واقعی و ظاهری تضادّ نیست چون احکام تابع مصالح و مفاسدند؛ در حکم واقعی مصلحت یا مفسده در متعلّق حکم است و در حکم ظاهری در خود حکم است لذا تضادّ ندارند؛ بعبارة آخری در حکم ظاهری مصلحت یا مفسده در جعل است و در حکم واقعی در مجعول است؛ مثلاً در حکم واقعی که می گوید صلاة الجمعة محرمة، مفسده در اتیان نماز است ولی در حکم ظاهری که می گوید صلاة الجمعة واجبة، مصلحت در وجوب است نه واجب؛ ریشهی تضادّ در مصلحت و مفسده است؛ اینکه یک چیز نمی تواند هم حلال باشد هم حرام بخاطر این است که یک چیز نمی تواند هم مصلحت داشته باشد هم مفسده؛ اما اگر در دو چیز باشند تضادّی نیست؛ در اینجا یکی در جعل است و دیگری در مجعول.

## اشکال شهید

شهید صدر می فرماید این وجه نیز باطل است زیرا اگر مصلحت در جعل باشد دیگر به مکلف ربطی ندارد که نماز بخواند؛ بصرف جعل، مصلحت حاصل است و نیازی به اتیان مکلف نیست؛ پس در مثال مذکور، خواندن نماز جمعه مصلحت ندارد بلکه مصلحت در نفس جعل وجوب است لذا نیاز به اتیان امر نیست؛ در نتیجه مصالح و مفاسد باید در متعلّق احکام باشد نه در نفس احکام.

## اشکال استاد به شهید

آیا این فرمایش شهید قابل قبول است یا نه؟ در داستان حضرت ابراهیم خدا فرمود: اذبح! این دلالت دارد بر وجوب ذبح؛ ولی در واقع قرار نبود ذبح شود؛ اگر مصلحت در جعل بود چرا ابراهیم ذبح را انجام داد؟! بعث واقعی نیست اما بعث ظاهری که هست؛ جعل بدون بعث و زجر لغو است؛ می توان گفت مصلحت در خود بعث است حقیقه و نسبت به متعلّق مجازی است البته وقتی اماره خلاف واقع باشد.

جعل بحمل اولی ذاتی مفید نیست چون از مقوله‌ی مفاهیم است؛ آنچه مفید است جعل بحمل شایع است و این جعل یقیناً دارای بعث یا زجر است و بعث بدون مبعوث الیه بی‌معناست؛ بعث بدون انبعاث مانند کسر بدون انکسار است؛ خب انبعاث به چیست؟ انبعاث به بعث که نمی‌تواند باشد چون دور است؛ انبعاث باید به متعلق حکم باشد. حکم ظاهری مثل وجوب نماز جمعه، هیچکس حتّی خود شهید قائل نیست که بحمل اولی است بلکه بحمل شایع است و بحمل شائع همان بعث فعلی است؛ بله مصلحت در خود بعث است؛ مثلاً در داستان ابراهیم، مصلحت امتحان است؛ و در نماز جمعه عبودیت است که معلوم شود آیا انقیاد داریم یا نه؛ اما اینکه مصلحت در بعث است معنایش این نیست که بصرف جعل کافی است بلکه باید مکلف کاری انجام دهد لذا ابراهیم ذبح را انجام داد؛ البتّه برخی گفته اند مصلحت در خود ذبح بود سپس بداء حاصل شد لکن هذا اول الکلام که یک بحث کلامی است.

## جلسه ۸۲

### وجه چهارم: نظریه‌ی دیگری از صاحب کفایه

ایشان می‌گویند حکم واقعی با حکم ظاهری تضادّ ندارند چون آخوند برای حکم چهار مرحله قائل شده است: **اول: اقتضاء.**

**دوم:** انشاء یعنی جعل قانون و ایجاد معانی.

**سوم:** فعلیت: اراده‌ی مولا.

**چهارم:** تنجّز؛ حکم عقل به لزوم امتثال و استحقاق ثواب و عقاب.

شهید صدر می‌فرماید تنجّز عبارت است از نوعی بلوغ حکم؛ به این معنا که حکم در خارج به مکلف رسیده و اگر انجام ندهد مستحقّ عقوبت است.

آخوند می‌فرماید امارات احکام فعلیه دارند؛ بنابراین اگر حکم واقعی در مرحله‌ی قبل از فعلیت باشد بخاطر عدم علم مکلف، اگر حکم ظاهری مخالف واقع باشد دیگر تضادّی وجود ندارد؛ چون حکم واقعی فعلیت ندارد.

در ادامه شهید اعتراضات علما بر این فرمایش آخوند را ذکر می‌کند که خیلی طولانی است.

## وجه پنجم

در اینجا شهید راه جمع بین فرمایش شیخ اعظم و فرمایش مرحوم شیرازی را مطرح می‌کند به اینکه بین حکم واقعی و ظاهری تضادی نیست چون هر کدام در یک مرحله قرار دارد.

## جمع بندی

و التحقيق في المقام: دعوای علماء در این مبحث دعوای غلب و انگور است؛ آنچه حق است و مشکل را حل می‌کند این است که باید کاری کنیم که بین حکم واقعی و ظاهری تضاد نباشد اما گرفتار تصویب هم نشویم و نتیجه‌اش این نشود که احکام مختص عالمین باشد؛ چگونه می‌شود که اماره بگوید صلّ صلاة الجمعة و ادله‌ی حجّیت خبر واحد هم بگویند نماز جمعه بخوان چون حجّت داری ولی بعد بفهمیم نماز جمعه حرام بوده است؛ و این مختص به اماره نیست بلکه قطع را هم شامل می‌شود چون گاهی جهل مرکّب و خلاف واقع است با اینکه حجّیت علم ذاتی است.

این بحث با مباحث اعتقادی نیز ارتباط دارد؛ آیا این با عدالت خداوند سازگار است؟ اگر این را در علم اصول حل کنیم مشکل اعتقادی نیز حل می‌شود؛ یکی از جاهایی که علم اصول با کلام ارتباط دارد همینجاست.

## جلسه ۸۳

علماء مطالب زیادی را برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری بیان فرموده اند؛ بنظر می‌رسد بهترین روش برای رفع تضاد بین این دو حکم، روش صاحب کفایه است؛ و مبانی شیخ اعظم، محقق نائینی، محقق عراقی و بقیه محققین معاصر مثل محقق خوئی و حضرت امام، اگر دقت شود به نظر بنده همه برمی‌گردد به فرمایش صاحب کفایه؛ روش صاحب کفایه یک روش تدریجی است؛ ابتدا گفت حکم واقعی شأنی؛ سپس گفت حکم واقعی انشائی است؛ و بالاخره گفت حکم واقعی من جمیع الجهات فعلی نیست؛ ولی حکم ظاهری فعلی است من جمیع الجهات؛ یعنی مولا اراده‌ی فعلی دارد چون هر حکمی مبتنی بر اراده‌ی مولا است.

بنابراین حکم فعلی بر دو قسم است: فعلی تعلیقی و فعلی تنجیزی؛ در اینجا حکم ظاهری فعلی تنجیزی است و حکم واقعی فعلی تعلیقی است؛ معلق است بر عدم علم یا ظنّ برخلاف.

احکام واقعی در عالم ثبوت مطلقند؛ همین حکم تعلیقی نیز مشترک است بین عالم و جاهل و شامل همه‌ی مکلفین می‌باشد؛ حکم ظاهری تمام شروطش محقق است لذا منجز است ولی حکم واقعی شرط عدم اماره بر خلافت محقق نیست لذا منجز نیست.

غیر از این راهی نیست برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری هذا اوّلاً؛ و ثانیاً فرمایش بقیه علماء نیز به همین برمی‌گردد؛ مثلاً شیخ اعظم که می‌فرماید موضوع حکم واقعی با حکم ظاهری فرق می‌کند و محقق خوئی که فرمود علم وجود ندارد همین است.

حکم واقعی و ظاهری هر دو قضیه‌ی حقیقه هستند لکن قضایای حقیقه بر دو نوعند: حملیه و شرطیه؛ در تکوینیات «ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجودة» و در اعتباریات «الله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً».

حکم ظاهری منجز است و حکم واقعی وقتی منجز می‌شود که اماره مطابق واقع باشد.

تلخیص مما ذکرناه راه جمع بین حکم واقعی و ظاهری این است که حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است ولی حکم واقعی فعلی من جمیع الجهات نیست و معلق است بر عدم وجود اماره بر خلاف آن؛ حکم واقعی با آمدن اماره بر خلافت نه تغییر می‌کند و نه از بین هم می‌رود که مستلزم تصویب باشد؛ بلکه حکم بقوت خود باقی است لکن منجز نیست.

#### جلسه ۸۴

#### فرمایش محقق خوئی

در پایان کلام محقق خوئی را در مصباح الاصول بعنوان ختامه مسک ذکر می‌کنیم؛ می‌فرماید بنابراین امکان تعبد به ظنّ وجود دارد؛ لذا سراغ امکان وقوعی می‌رویم تا ببینیم چه ظنونی معتبر شده‌اند؛ تا اینجا بحث در اشکالات

تعبد به ظنّ بود؛ ایشان می‌فرماید: تحقیق در دفع اشکال این است که بین احکام شرعی اصلاً تضادی نیست زیرا حکم یک امر اعتباری است؛ اعتبار فعل یا ترک بر ذمه‌ی مکلف؛ وجوب، اعتبار فعل است و حرمت، اعتبار ترک؛ مانند اعتبار دین در ذمه‌ی مدیون.

بنده همینجا عرض می‌کنم دین حقّ است نه حکم؛ از این حقّ یک حکم الزامی تولید می‌شود که همان وجوب اداست؛ پس کلام ما در دین نیست بلکه در همین حکم و الزامی است که از دین تولید می‌شود؛ شما این الزام را می‌فرمائید اعتبار است؛ آیا امر اعتباری شیئیت دارد یا نه؟ اگر شیئی است آثار هم دارد مثلاً اثر الزام، تحریک مکلف است؛ بعث و زجری که از وجوب و حرمت تولید می‌شود حاکی از آن است که امر اعتباری شیئیت دارد؛ همانند سواد و بیاض که دو موجود تکوینی‌اند و تضادّ دارند؛ حرمت و وجوب نیز اگر شیئیت دارند تضادّ هم دارند؛ بتعبیر دیگر اعتبار کار شارع است و نتیجه‌اش الزام است؛ حکم بسبب اعتبار تولید شده است نه اینکه چون اعتباری است شیئی نباشد؛ وجوب و حرمت دو واقعیتند نهایت اعتباری‌اند؛ اصلاً واقعیتهای عالم همه اعتباری‌اند؛ طبق قول به اصالة الوجود همه‌ی ماده اعتباری است؛ وجوب و حرمت وجودند؛ یکی ایجابی است و یکی سلبی و ایجاب و سلب متضادّند؛ بنابراین فرمایش محقق خوئی واضح نیست که می‌فرماید احکام چون اعتباری‌اند تضادّ ندارند.

در ادامه می‌فرماید: از واضحات است که بین امور اعتباری تنافی نیست؛ اگر مولا بگوید افعّل و لا تفعل، بین این دو تنافی تصوّر نمی‌شود؛ تنافی بین دو حکم در دو مورد است: مبدأ و منتهی؛ مبدأ یعنی علّت حکم که همان مصلحت و مفسده است؛ تنافی بین مصلحت و مفسده است طبق مسلک امامیه؛ و بین شوق و کراهت مولا طبق مسلک اشاعره که منکر مصالح و مفاسدند؛ و منتهی یعنی مقام امتثال؛ یعنی مکلف نمی‌تواند انجام دهد؛ افعّل و لا تفعل هر دو باهم قابل اتیان نیستند.

اما تنافی از حیث مبدأ مثلاً اگر اماره بگوید نماز جمعه واجب است ولی در واقع حرام باشد مستلزم اجتماع ضدّین است یعنی اجتماع مصلحت و مفسده؛ یا مثلاً اگر اماره بگوید واجب نیست ولی در واقع واجب باشد که مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی اجتماع وجود مصلحت ملزمه و عدم وجود مصلحت ملزمه.



سپس راه حل اشکال را بیان می‌کند و می‌فرماید: پس بین حکم واقعی و ظاهری اصلاً تنافی نیست نه از جهت مبدأ نه از جهت منتهی؛ و تضادّ مختصّ به جایی است دو حکم از یک سنخ باشند و در مانحن فیه همسنخ نیستند چون یکی واقعی و یکی ظاهری است؛ البتّه هر دو مصلحت یا مفسده دارند لکن در حکم ظاهری در نفس حکم است و در حکم واقعی در متعلّق حکم.

### نکته

محقق خوئی می‌فرماید: اجتماع وجوب و حرمت معنایش آن است که مکلف هم استحقاق ثواب دارد هم استحقاق عقاب؛ یعنی حکم را معنا می‌کند به استحقاق ثواب و عقاب.

### اشکال

استحقاق ثواب و عقاب لازمه‌ی حکم است نه نفس حکم؛ حکم همان وجوب و حرمت است؛ وجوب و حرمت چه از نظر مبدأ و چه از نظر منتهی علی کلّ حال تضادّ دارند؛ از جهت مبدأ، مصلحت و مفسده اعتباری‌اند؛ لذا کلام برمی‌گردد به اعتباریات که شما می‌فرمائید باهم تضادّ ندارند.

علی کلّ حال اینکه ایشان می‌فرماید بین وجوب و حرمت تنافی نیست، مطلب واضحی نیست با اینکه وجوب یعنی بعث و موجب انبعاث است و حرمت یعنی زجر و موجب انزجار است و بعث و زجر متنافی هستند.

در واقع فرمایش محقق خوئی همان فرمایش شیخ و آخوند و محقق نائینی است با بیانی دیگر؛ مثلاً فرمود بین حکم واقعی و ظاهری از ناحیه‌ی مصلحت و مفسده تضادّی نیست چون در حکم ظاهری مصلحت در خود حکم است ولی در حکم واقعی مصلحت در متعلق حکم است؛ خب مرحوم آخوند نیز همین را به بیان دیگری فرمود که حکم ظاهری متأخر است از حکم واقعی؛ یا اینکه موضوع حکم واقعی خود نماز جمعه است ولی موضوع حکم ظاهری مقید به جهل و شک است.

اما از جهت منتهی نیز تنافی ندارند چون حکم واقعی به مکلف نرسیده و فقط حکم ظاهری به او رسیده است؛ و همینجا می‌فرماید موضوع حکم ظاهری شک است ولی موضوع حکم واقعی نفس صلاة است؛ خب شیخ نیز

همین را گفت و محقق خوئی به شیخ اشکال کرد که موضوع احکام مهمل نیستند بلکه یا مطلقند است یا مقید؛ در صورت اول تضاد هست و صورت دوم مخالف با ادله شرعی است. خیلی عجیب است که محقق خوئی با همه‌ی محققین مخالفت کرد ولی در آخر مطالبش همان مطالب محققین است.

## جلسه ۸۵

### نظریه مرحوم حائری (مؤسس حوزه)

محقق اصفهانی تعبیر می‌کند که بعضی از اجله فرموده‌اند: حکم ظاهری ارشادی است و حکم واقعی تأسیسی است؛ و بین حکم ارشادی و تأسیسی تنافی نیست؛ این قول نیز خودش بابتی از گفتگو را باز کرده با اشکالات محقق اصفهانی به آن.

عرض شد که تمام این اختلافات از باب دعوای عنب و انگوری است و نتیجه‌ی عملی کاربردی ندارد و فقط فائده‌ی علمی دارد؛ از جهت عملی بهترین روش را آخوند انتخاب کرده که بحث فعلیت است؛ محقق اصفهانی نیز در خیلی از کلماتش بر روی فعلیت و عدم فعلیت توقف کرده است؛ اما راحت‌ترین راه و بیان، فرمایش محقق خوئی است که فرمود احکام اعتباری هستند لذا بین آنها اصلاً تضادی نیست؛ ایشان صورت مسأله را پاک کرده می‌فرماید اگر تنافی هم باشد فقط در دو جاست: مبدأ و منتهی.

اما مبدأ یعنی ریشه‌ی حکم که همان مصلحت و مفسده است؛ مصلحت و مفسده با هم جمع نمی‌شوند؛ اما در مثال نماز جمعه که در واقع حرام ولی طبق اماره واجب است تضاد نیست چون مفسده در حکم واقعی در متعلق حکم است و مصلحت در حکم ظاهری در خود حکم است.

اما منتهی یعنی در مقام امثال مکلف نمی‌تواند هم وجوب و هم حرمت را اتیان کند یعنی هم فاعل باشد هم تارک؛ اما در اینجا نیز تنافی نیست چون حکم ظاهری رتبه‌اش متأخر است از حکم واقعی و در طول آن می‌باشد؛

موضوع حکم ظاهری شکّ در حکم واقعی است یعنی جهل مکلف به حکم واقعی؛ پس حکم واقعی برای مکلف فعلیت ندارد؛ محقق اصفهانی نیز می‌فرماید: فعلیت و تنجّز یکی است؛ تعبیر صحیح همین است که فعلیت ندارد.

### اشکال استاد

اینکه بگوئیم احکام از اعتباری‌اند و اعتباریات تضادّ ندارند، خب بالاخره اعتباریات وجود دارند یا نه؟ امر اعتباری اگر موجود است باید اثر داشته باشد؛ اولین اثر وجوب، دفع حرمت است و اولین اثر حرمت، دفع وجوب است؛ عدم تضادّ بین امور اعتباری یعنی عدم اثر؛ احکام تضادّ ندارند معنایش آن است که اثر ندارند؛ در حالیکه دین اکثرش بر اعتباریات بسته شده است؛ مثلاً زوجیت چون اعتباری است بگوئیم هیچی نیست؟! با اینکه باعث می‌شود دختر و پسری که جائز نبود به هم دست بزنند حالا بتوانند همدیگر را در آغوش بگیرند.

بله احکام بحمل اولی ذاتی تضادّ ندارند لکن محلّ بحث احکام بحمل شایع صناعی است؛ دین ما بر اعتباریات است و اینها امور واقعی هستند نه‌ایه تکوینی نیستند بلکه تشریعی‌اند یعنی واقعیات اعتباری‌اند؛ از نگاه فلسفی کلّ عالم اعتباری است؛ بنابر اصالة الماهية فقط ماهیت موجود است و ماهیات اعتباری‌اند؛ بنابر اصالة الوجود نیز موجودات تقسیم می‌شوند به تکوینی و اعتباری و انتزاعی؛ حتّی انتزاعیات حظّی از وجود دارند؛ وانگهی وجود اصلش برای خداست؛ بقیّه وجود حقیقی نیستند بلکه اعتباری‌اند؛ وجود تا جایی که ما می‌فهمیم یعنی چیزی که اثر دارد؛ شیئیت مؤثّرة؛ همانطور که در روایتی راوی از حضرت پرسید: إن الله شیء؟ حضرت فرمودند: إنه شیء بحقیقة الشیئیة؛ حقیقت شیئیت یعنی وجود حقیقی؛ هر وجود و موجودی دارای اثر است و شیء بر او صادق است حال گاهی تکوینی است و گاهی اعتباری؛ لذا فرمایش محقق خوئی قابل فهم و قابل قبول نیست که بین اعتباریات تضادّ وجود ندارد.

لذا برمی‌گردیم به فرمایش آخوند که فرمود هردو حکم موجودند مثلاً وجوب و حرمت هردو برای نماز جمعه هست لکن تضادّ نیست چون حکم واقعی من جمیع الجهات فعلی نیست یعنی فعلی تعلیقی است یعنی قضیه حقیقه تعلیقیه؛ حرمت نماز برای همه هست هم عالم و هم جاهل بشرط اینکه برای مکلف اماره‌ای بر خلاف قائم نشود و الاً دیگر فعلی نیست.

بعضی گفته‌اند حکم ظاهری حکم وضعی است.

### جواب

حکم ظاهری حکم تکلیفی است لکن وجوب تکلیفی طریقی است (بعضی تعبیر کرده‌اند به اینکه ارشادی است) طریقی یعنی تو را به واقع می‌رساند؛ و به آن ضمیمه می‌کنند این مطلب را که اکثر امارات شرعیه مطابق واقعند الا شد و ندر که در آن نیز مصلحتی هست که مرحوم آخوند تعبیر کرد به مصلحت غالبه؛ لذا بعضی از اعظم می‌گویند ارزش امارات از علم وجدانی بالاتر است؛ چون از طرف شریعت به تعبیر امروزی ساینورت می‌شود؛ شارع می‌گوید من این را علم می‌دانم و احتمال خلاف را ملغی کن؛ خب چیزی را که شارع علم بداند بهتر است از چیزی که خودم علم می‌دانم.

بنابراین تمام احکام ملزمه چه اماره چه اصل محرز و چه اصل غیرمحرزه، مصلحت در متعلق است نهایی مصلحت طریقی دارد نه استقلالی؛ با این نگاه که اکثر امارات مطابق واقع هستند، مشکل تضاد حل می‌شود (ما من عام الا و قد خص)

بنابراین اصل تعبد به امارت و همچنین اصول محرز یک اصل عقلانی است؛ در امکان ذاتیش، شکی نیست و امکان وقوعی‌اش باید مواردش بررسی شود؛ حکم واقعی در جای خود محفوظ است و فعلاً حکم ظاهری فعلی است؛ چه طریقی بدانیم چه وضعی علی کل حال حکم است، مصلحت دارد و متعلق دارد نهایی در جایی که مخالف واقع است، تفویت مصلحت واقع با مصلحت موجود در اماره جبران می‌شود.

### جلسه ۸۶

### مقام دوم

ظنونی که در خارج توسط عقل و شرع حجت معرفتی شده‌اند و می‌توان به آنها اعتماد کرد؛ تقریباً همه‌ی محققین مقدمه‌ای را ذکر می‌کنند و آن اینکه اصل اولی در باب تعبد به ظنون چیست؟ ابتدا اصلی را تأسیس می‌کنند و هر کجا حجیت یک ظنی اثبات نشد آن اصل را جاری می‌کنند؛ مقصود از این اصل، اصل فقهاتی عملی نیست

بلکه بالاتر از اصل عملی است و آن اصل یک اصل مستفاد از عقل و عقلاء و شریعت است؛ اصل اجتهادی یک اماره و دلیل معتبر است.

### بیان این اصل

در مقام بیان این اصل هرکسی چیزی گفته است؛ اصل اولی در تعبّد به ظنون، عدم حجّیت است چون شک در حجّیت مساوی است با عدم حجّیت.

### ان قلت

شک در حجّیت مساوی است با قطع به عدم حجّیت؛ این تناقض است؛ اجتماع ضدّین است؛ اجتماع شک و قطع است؛ اجتماع ضدّین است؛ و به یک معنا اجتماع نقیضین است چون هنگام شک در حجّیت، احتمال حجّیت نیز وجود دارد ولی قطع به عدم حجّیت یعنی عدم احتمال حجّیت.

### قلت

شک در حجّیت ملازم با قطع به عدم حجّیت است نه مساوی با آن؛ شک در حجّیت، مقدّمه است برای علم به عدم حجّیت؛ یعنی نمی‌توان آثار حجّت را بر آن بار کرد؛ بتعبیر دیگر شک در حجّیت بحمل اولی ذاتی منجر می‌شود به اینکه یقین کنیم حجّت نیست بحمل شایع صناعی یعنی عدم حجّیت فعلی یعنی عدم ترتّب آثار. شیخ می‌فرماید حجّیت دو اثر دارد:

**اول:** اسناد مؤدای ظنّ به شارع؛ مثلاً قیاس دلالت می‌کند بر حرمت شرب عصیر عنبی.

**دوم:** استناد مکلف در هنگام عمل به این حجّت.

شک در حجّیت، مستلزم عدم این دو مطلب است: الاسناد و الاستناد؛ اسناد در مقام فتوی است و استناد در مقام عمل؛ شک مقدّمه می‌شود برای اینکه یقین کنیم این ظنّ حجّت نیست یعنی اثر بر آن مترتب نمی‌شود که همان اسناد و استناد باشد؛ در اینصورت اسناد و استناد تشریع است؛ اسناد، تشریع قولی و فتوائی است و استناد، تشریع عملی است؛ این نظریّه مرحوم شیخ است؛ محقق خراسانی می‌گوید اثر حجّیت، تعذیر و تنجیز است؛ ولی شیخ می‌گوید اثر حجّیت، تعذیر و تنجیز نیست؛ تنجیز نیاز به بیان و اماره ندارد؛ در شبهات بدویه قبل از فحص، علم

اجمالی کبیر، تنجیز آور است بدون اماره؛ یا در علم اجمالی صغیر، مثلاً دوران امر بین اینکه در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر؛ قصر واجب است یا تمام؛ جهر واجب است یا اخفات؛ در این موارد اماره هم نباشد، تنجیز هست لذا باید احتیاط کنی؛ پس تنجیز از آثار حجّیت نیست.

این دفاع محقق خوئی و بعضی دیگر از شیخ است که اثر حجّیت همان اسناد و استناد است و تنجیز از لوازم حجّیت نیست؛ بتعبیر آخوند بین اسناد و استناد عموم و خصوص من وجه است نه تساوی؛ ولی بین حجّیت و تنجیز تساوی است.

### جلسه ۸۷

مرحوم آخوند می‌فرماید: **إن الأصل فيما لا يعلم باعتباره بالخصوص شرعاً و لا يحرز التعبد به واقعاً، عدم حجّيته جزماً؛ بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً فإنّها لا تكاد تترتب إلّا على ما اتصف بالحجية فعلاً و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلّا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقاً متّبِعاً ضرورة إنّهُ بدونهُ لا يصحّ المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد إصابته و لا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها و لا يكون مخالفته تجريباً و لا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً و أنّ كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجّيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه ول عمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.<sup>۱</sup>**

### اصل صاحب کفایه در باب امارات

اصل در رابطه با یک پدیده‌ای که قرار است دلیل و طریق باشد بسوی احکام الهی در صورت شکّ در حجّیت آن، اصل عدم حجّیت است قطعاً؛ بنابراین حجّیت، یک امر وجودی است که باید احراز علمی شود یعنی علم به حجّیت داشته باشیم؛ بتعبیر دیگر تعبد به یک اماره باید معلوم باشد؛ و بعبارة ثالثة حجّیت حکمی است که عارض می‌شود بر یک موضوع مرکّب از تعبد و علم؛ به این معنا که آثار واقعی حجّیت بار نمی‌شود مگر بر چیزی که

<sup>۱</sup> کفایة الأصول، الآخوند الخراساني، ج ۱، ص ۲۷۹.

بالفعل متّصف به حجّیت شود و این در صورتی است که حجّیتش معلوم و محرز باشد؛ و واضح شود که شارع این را طریق را واجب الاتّباع قرار داده است؛ زیرا بدون احراز حجّیت، معذّریّت و منجزیّت ثابت نیست؛ (حجّیت به مبنای صاحب کفایه بمعنای معذّریّت و منجزیّت است) معذّریّت و منجزیّت شرعی در صورتی است که بدانیم شارع در عالم واقع آن را تشریع کرده و به مکلف رسیده باشد؛ لذا اگر شک کنیم در حجّیت چیزی، جزئی از موضوع از بین رفت چون علم نیست و المركب ینتفی بانتفاء جزئه؛ سالبه به انتفاء موضوع بر دو قسم است: انتفاء کلّ موضوع و انتفاء جزء یا قید آن؛ لذا شک در حجّیت مساوی است با یقین به عدم حجّیت از باب سالبه به انتفاء موضوع.

### تعریض آخوند به شیخ

همچنین می‌فرماید حجّیت یعنی معذّریّت و منجزیّت که مستلزم انقیاد و تجرّی است؛ اگر حجّیت باشد این لوازم بر آن مترتب می‌شود و الا فلا؛ سپس می‌فرماید این خیلی واضح است و نیاز به برهان ندارد؛ وقتی گفتیم موضوع حجّیت، تعبّد محرز و معلوم است، بمجرّد شک، یقین به عدم حجّیت حاصل است؛ این یک اصل مؤسّس است: عدم حجّیت هر اماره‌ی مشکوک الحجّیه؛ این در واقع تعریض است به شیخ که برهان آورده بر عدم ترتّب آثار حجّیت بر مشکوک الحجّیه و چهار دلیل آورده است از ادلّه‌ی اربعة: کتاب و سنّت و عقل و اجماع.<sup>۱</sup>

### تعریض دوم

شیخ حجّیت را بمعنای صحت اسناد و استناد تعریف کرد؛ فرمود حجّت یعنی پدیده‌ای که بتوان در مقام فتوا و عمل به آن تکیه کنی؛ در مقام فتوا بگوئی این گفته‌ی خداست؛ و در مقام عمل اگر خدا گفت چرا این کار را کردی بگوئی بخاطر این دلیل؛ اسناد علمی و استناد عملی؛ مثلاً خبر واحد حجّت است یعنی می‌توان محتوایش را به شارع نسبت داد.

آخوند می‌فرماید: صحت اسناد و استناد از آثار حجّت نیست چون گاهی حجّت هست ولی قابل اسناد به شارع نیست؛ مثلاً وقتی حجّت عقلی باشد مانند ظنّ علی الحكومة که حجّت عقلی است.

۱ فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۱، ص ۱۲۵.

آیا این فرمایش آخوند قابل قبول است؟ اگر دلیل انسداد ظنّ مطلق را حجتّ کرد علی الحکومة بعنوان یک دلیل عقلی، و از یک راه عقلی فهمیدیم که مثلاً دعای اوّل ماه واجب است آیا می‌توان این را به شارع نسبت داد؟ اگر بخواهیم بگوئیم به دین ارتباطی ندارد پس بحث از آن بی‌فائده است و اگر به دین ارتباط دارد همان حرف شیخ است یعنی صحت اسناد و استناد.

### ان قلت

صحت استناد ندارد بلکه ارشادی است؛ استناد در فرضی صحیح است که تعبد محض باشد؛ اما جایی که ارشادی است تأسیسی نیست و کار عقل است، لازم نیست به شارع اسناد بدهیم؛ بتعبیر دیگر تعبد لازم نیست؛ حجّیت بر پایه‌ی تعبد است و تعبدیات یعنی توقیفیات و توقیفیات یعنی شرع اصلی؛ چیزی که عقل می‌فهمد ربطی به شرع ندارد و اگر هم شرع چیزی بگوید ارشادی است نه تأسیسی.

### قلت

این اوّل کلام است و همینجاست که نظریه شیخ و آخوند متفاوت شده است؛ آخوند می‌فرماید: شیخنا العلامة خود را به زحمت انداخته است؛ آخوند مبنایش این است که در باب عقلیات، احکام عقلی و مدرکات عقل، تشریعی نیستند بلکه تکوینی هستند؛ ولی شیخ می‌فرماید هر چیزی که جزء دین است ولو ارشادی، منسوب به شارع است؛ مانند اطیعوا الله و اطیعوا الرسول؛ مگر وجوب اطاعت از خدا عقلی نیست؟ آیا نمی‌توان این وجوب را به خدا نسبت داد؟ آیا ثواب ندارد؟

آخوند می‌گوید ظنّ علی الحکومة یعنی ظنّی که هیچ دلیل خاصی بر اعتبارش وجود ندارد بلکه عقلی است؛ این ارشادی است و ارتباط تأسیسی و تقنینی با شارع ندارد لذا لازم نیست به شارع نسبت داده شود؛ اما شیخ می‌فرماید محصول ظنّ مطلق را می‌توان گفت دین خداست؛ دعای اوّل ماه را بخاطر یک ظنّ فهمیدیم واجب است و انسداد این ظنّ را حجت قرار داده است؛ آیا می‌توان گفت این ثواب دارد؟

**بنظر می‌رسد** فرمایش شیخ و آخوند باهم تنافی ندارد بلکه هرکدام از یک جهت است؛ فرمایش محقق خوئی هم که می‌فرماید فرمایش آخوند اشتباه است و فرمایش شیخ صحیح است، کامل نیست بلکه می‌توان بین این دو



فرمایش جمع کرد؛ با نگاه توقیفیات، صحت اسناد و استناد ندارد چون مدرکات عقل توقیفی نیستند لذا اسناد و استناد معنا ندارد؛ اما از باب اینکه نتیجه‌ی مقدمات انسداد و ظنّ علی الحکومة این است که مثلاً می‌خواهیم دعای اوّل ماه را بخوانیم با ظنّ علی الحکومة، این نوعی اطاعت و بندگی است و می‌خواهیم ثواب بگیریم پس باید با شارع ارتباط داشته باشد.

اینکه محقق خوئی می‌گوید حرف آخوند اشتباه است و حرف شیخ صحیح است، بطور مطلق قابل قبول نیست بلکه قابل جمعند و هرکدام از یک جهت بحث کرده‌اند؛ شیخ با مبنای توقیف و تأسیس می‌گوید: اسناد و استناد ندارد ولی شارع بعنوان رئیس العقلاء حکم عقل را قبول دارد.

### جلسه ۸۸

تلخص مما ذکرناه ان الاصل فی الاصل الاجتهادی فی مقام التعبد بالامارات هو عدم الحجية؛ اصل اجتهادی عقلی در مانحن فیه عدم حجّیت است؛ چون یک اصولی وقتی امارات را بررسی می‌کند و به قیاس می‌رسد شک می‌کند که آیا این قیاس حجّت است یا نه، شک در حجّیت مستلزم یقین به عدم حجّیت است؛ لذا اصل عملی نیست بلکه اصل اجتهادی است آنهم از نوع علم وجدانی؛ زیرا موضوع حجّیت مرکّب است از تعبد و علم به آن؛ لذا وقتی شک کنیم در حجّیت، یک جزء موضوع از بین می‌رود؛ اذا انتفی الجزء ینتفی الكل؛ موضوع حجّیت تعبد معلوم است چه معلوم بالوجدان یا معلوم بالبرهان؛ وقتی تعبد غیرمعلوم باشد، حجّیت سالبه به انتفاء موضوع می‌باشد؛ وقتی موضوع از بین رفت یقیناً حکم نیز می‌رود؛ این را همه گفته‌اند و اختلاف بین شیخ و صاحب کفایه بنظر بنده اختلاف لفظی است به اینکه حجّیت را به چه معنایی تفسیر کنیم؟ بمعنای معذّریّت و منجزیت یا بمعنای صحت اسناد و استناد؟

شیخ معنای دوّم را قبول دارد؛ اسناد یعنی می‌توانی بوسیله اماره در مقام فتوا حکم را به خدا اسناد بدهی؛ و استناد یعنی در مقام عمل به آن اماره استناد کنی.

اما آخوند معنای اول را انتخاب کرد؛ تنجیز یعنی تحکیم حکم و احتجاجی در آن نیست بلکه احتجاج در تعذیر است؛ حجت یعنی مایحتاج به؛ حجت اگر مطابق با واقع باشد که دیگر احتجاج نیاز نیست؛ وقتی مخالف با واقع باشد احتجاج معنا دارد که شارع بگوید چرا انجام دادی یا ترک کردی و مکلف بگوید حجت داشتم.

اما اسناد و استناد نیز در جایی معنا دارد که بحث عذر باشد؛ و الا وقتی مطابق با واقع باشد دعوایی وجود ندارد؛ لذا چه بگوئیم اسناد و استناد و چه بگوئیم تنجیز و تعذیر، واقعش یک چیز است که همان محاجّه‌ی بین عبد و مولاست؛ لذا بنظر بنده دعوا لفظی است و جدی نیست.

نکته

جناب صاحب کفایه به استاد خودش دو اعتراض دارد:

### اعتراض اول

شما گفتید معنای حجّیت، صحت اسناد و استناد است در حالیکه بین صحت اسناد و استناد با حجّیت تساوی نیست بلکه عموم و خصوص من وجه است:

گاهی حجّیت هست ولی صحت اسناد و استناد نیست؛ مانند ظنّ مطلق در باب انسداد علی الحکومة؛ این حکم عقل است لذا قابل اسناد و استناد به شارع نیست ولی حجّت است.

گاهی بالعکس صحت اسناد و استناد هست ولی حجّت نیست؛ مانند تسامح در ادله‌ی سنن؛ در باب مستحبات به خبر ضعیف تمسّک کرده فتوا می‌دهیم؛ به کمک احادیث من بلغ روایت را اسناد می‌دهیم به خدا ولی چون ضعیف است حجّت نیست.

### بررسی این اعتراض

باید ببینیم آیا این اعتراض وارد است یا نه؟ بنظر می‌رسد محلّ تأمل است:

**اولاً:** ظنّ علی الحکومة که فرمودید حجّت هست ولی صحت اسناد و استناد ندارد؛ عرض می‌کنیم اگر فرض کنید من بخاطر اتّفاقی گمان کردم نماز یا دعای اول ماه واجب است، اگر این نماز را به شارع اسناد ندهیم می‌توان گفت نماز جزء دین و صحیح است؟ اگر برای این نماز به این ظنّ استناد کنم، این احتجاج در برابر شرع است یا

نه؟ بله ممکن است گفته شود که در ظنّ علی الحکومة تأسیس نیست لکن ارشاد که هست؛ در باب احکام ارشادی کاری که انجام می‌دهیم شرعی هست یا نه؟ اگر بگوئید شرعی است می‌شود اسناد به شرع؛ و اگر بگوئید شرعی نیست پس دین نیست بلکه تشریع است؛ در باب اصول عملیه در فرض استناد مگر چیزی را که اثبات کنیم جزء دین نیست؟ لذا این تعبیر که بگوئیم حجّیت دارد ولی صحّت اسناد و استناد ندارد، واضح نیست؛ آیا ظنّ علی الحکومة از دین جداست؟ در فرض انسداد که دلیل نقلی وجود ندارد به ظنّ مطلق عمل می‌کنیم بحکم عقل؛ اگر این را شارع امضاء نکند که جزء دین نیست و تشریع است؛ اگر شارع امضاء می‌کند، دین است؛ بنابراین این اعتراض با این بیان که ظنّ علی الحکومة حجّت هست ولی مستند به شارع نیست، وارد نیست.

محقق خوئی می‌فرماید آخوند صحیح نگفته است چون در ظنّ علی الحکومة ما نمی‌خواهیم حجّت بسازیم اصلاً بحث حجّیت نیست که بگوئیم حجّت هست ولی صحّت اسناد و استناد نیست بلکه می‌خواهیم احتیاط کنیم و این اقتضاء دارد که مظنونات را بر موهومات و مشکوکات مقدّم کنیم؛ یعنی ثمره‌ی مقدّمات انسداد این است که به مکلف می‌گوید احتیاط در همه مشکوکات و مظنونات لازم نیست چون مستلزم عسر و حرج است لذا احتیاط در مظنونات کافی است.

بنده عرض می‌کنم شما فرمودید حجّت اختصاص به علم ندارد بلکه ظنون و اصول عملیه نیز حجّتند؛ عنوان احتیاط یک عنوان اعتباری است؛ آیا این را به عقل نسبت بدهیم؟ اگر احتیاط کنیم و بعد بفهمیم احتیاط در خلاف این احتیاط بوده است، چگونه احتجاج کنیم؟ هرچه بگوئید همان حجّت است؛ پس نمی‌شود تصوّر کرد که احتیاط هست ولی حجّیت نیست؛ ما در اصول دنبال حجّت هستیم؛ احتیاط هم باید حجّت باشد؛ کتاب و سنّت و اجماع و عقل همه می‌خواهند به ما حکم شرعی تحویل بدهند؛ لذا بنظر این دفاع از شیخ و اشکال به آخوند دفاع کاملی نیست.

### اعتراض دوم

شاید خود شیخ نیز این را قبول دارد که شکّ در حجّیت اماره مساوی است با یقین به عدم حجّیت؛ شیخ بعد از تأسیس اصل اوّلی، ادله‌ی حرمت تعبّد به ظنّ را می‌آورد ولی در کفایه نیاورده و فرموده استاد ما شیخ اعظم خود

را به زحمت انداخته و نیازی به این بحثها نیست؛ چون گفتیم موضوع حجّت، تعبّد معلوم است؛ لذا اگر تعبّد مشکوک باشد، حجّیت، سالبه به انتفاء موضوع است؛ و این مستلزم یقین به عدم حجّیت است؛ لذا نیازی به بیان ادله‌ی عدم حجّیت نیست؛ علاوه بر اینکه ادله مفید ظنّ به عدم حجّیت هستند در حالیکه ما یقین داریم به عدم حجّیت.

بنظر می‌رسد این اعتراض وارد است.

**ثانیا** مثل خبر ضعیف که فرمودید حجّت نیست ولی صحت اسناد و استناد دارد، مثلاً خبر ضعیفی می‌گوید دعای اوّل ماه ثواب دارد؛ لکن طبق اخبار من بلغ، خبر ضعیف تبدیل می‌شود به جعل یعنی خبر معتبر لذا حجّت است؛ این طبق مبنای مشهور؛ اما طبق معنای مختار که احادیث من بلغ، بلوغ را اثبات نمی‌کنند، خیر؛ بلوغ باید اثبات شود و این در صورتی است که با یک خبر معتبر رسیده باشد؛ لذا شامل خبر واحدی است که مخالف با واقع باشد؛ پس احادیث من بلغ، تأیید خبر معتبر است لذا حجّت است.

### جلسه ۸۹

در همه‌ی پدیده‌های این عالم چنین است که از اثر پی به مؤثر می‌بریم؛ اثر، مبین مؤثر است؛ حجّیت را اگر یک مؤثر بدانیم بعنوان یک امر اعتباری که شارع آن را اعتبار کرده است، باید اثرش را ببینیم؛ شیخ فرموده اثرش صحت اسناد و استناد است ولی آخوند می‌فرماید این صحیح نیست چون بین اثر و مؤثر باید تساوی باشد ولی بین حجّیت و صحت اسناد و استناد، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا گاهی حجّت هست ولی صحت اسناد و استناد نیست مانند ظنّ علی الحكومة در مقدمات دلیل انسداد؛ و گاهی بالعکس؛ گفتیم فرمایش آخوند محلّ تأمل است؛ و محقق خوئی به آخوند اشکال گرفت و صورت مسأله را پاک کرد و فرمود در باب مقدمات دلیل انسداد نمی‌خواهیم حجّت بسازیم بلکه این مقدمات باعث تبعیض در احتیاط می‌شود یعنی از بین احتیاط در مظنونات و مشکوکات و موهومات، احتیاط در مظنونات را انتخاب می‌کنیم؛ اشکال کردیم به محقق خوئی به

اینکه آیا می‌توان به این حکم مستفاد از ظنّ مطلق احتجاج کنیم یا نه؟ اگر قابل احتجاج است پس حجّت است؛ وانگهی آیا می‌توان با احتیاط به چیزی برسیم ولی بگوئیم ربطی به شارع و دین ندارد؟!

### اعتراض دوم آخوند بر شیخ

دومین اعتراض آخوند به شیخ به این است که شیخ به اینجا بحث که می‌رسد ادله‌ی حرمت تعبّد به ظنّ را بیان می‌کند ولی در کفایه این ادله را نیاورده و به شیخ اعتراض می‌کند که شکّ در حجّیت مستلزم علم به عدم حجّیت است چون موضوع حجّیت، تعبّد معلوم است یعنی موضوع حجّیت، مرکّب است از دو جزء؛ وقتی یک جزئش منتفی شد سالبه به انتفاء موضوع می‌شود؛ و حکمش یقیناً منتفی می‌شود لذا یقین داریم به عدم حجّیت؛ لذا نیاز به این ادله نیست زیرا اینها ظاهر و اماره هستند که ظنّ آورند در حالیکه یقین به عدم حجّیت داریم؛ همچنین نیازی به استصحاب و اجراء اصل عملی نیست؛ اصل عدمی در صورتی است که یقین سابق و شکّ لاحق وجود داشته باشد؛ در اینجا شکّ نداریم بلکه یقین داریم.

ممکن است گفته شود بحث یقین به حرمت، یقین به عدم حجّیت بود که از باب سالبه به انتفاء موضوع است؛ اما اگر بخواهیم حرمت را ایجابی اثبات کنیم چه؟ لذا شیخ استدلال کرده به ادله‌ای که ظاهرشان حرمت تعبّد به ظنّ است؛ این یک بحث طرداً للباب است؛ بتعبیر دیگر اینها مؤیداتی است بر آن اصل عقلائی؛ بعبارة آخری شیخ می‌خواهد بگوید هم عقل می‌گوید تعبّد به ظنّ حرام است، هم شرع؛ نهایتاً ادله‌ی شرعی ارشادی هستند.

### تخصیص اصل اولی

آیا این اصل قابل تخصیص هست یا خیر؟ از طرفی اصل اولی، حرمت تعبّد به ظنّ است؛ از طرفی خبر واحد حجّت است؛ دلیل حجّیت بعض امارات با این دلیل عقلائی چه نسبتی دارد؟ اینجا اختلافی است بین شیخ اعظم و محقق نائینی:

تخصیص

شیخ اعظم می‌فرماید نسبت تخصیص است؛ الاصل هو الحرمة التعبد بالظن الا ما اخرج بالدلیل؛ مثلاً آیه نبأ مفهوش مخصص است برای اصل عقلائی؛ اصل، حرمت تعبد به ظن است مگر ظن حاصل از خبر واحد.

### حکومت

محقق نائینی می‌فرماید حکومت است بنحو حکومت تضییقی؛ یعنی اخراج خبر واحد از این اصل مؤسس اخراج بلسان موضوع است؛ موضوع حرمت، ظن است ولی خبر واحد، علم تعبدی است؛ ظنی که پشتوانه‌ی علمی و تعبد شرعی دارد دیگر ظن نیست بلکه علم است بنابراین حکومت است. سیاتی.

### جلسه ۹۰

بعد از امکان ذاتی رسیدیم به امکان وقوعی؛ در عالم خارج چه ظنونی حجت شرعی قرار گرفته است؟ شیخ اعظم، صاحب کفایه و همه‌ی محققین یک اصل مؤسسی را قائلند: اصل حرمت تعبد به ظن؛ این اصل به دو شکل تبیین شد: اصل عقلی و اصل شرعی؛ و گفتیم این دو اصل اجتهادی هستند نه فقهاتی؛ اصل نظری و علمی هستند نه عملی؛ این اصل را شیخ و آخوند اینطور فرموده‌اند که شک در حجیت، مستلزم علم به عدم حجیت است؛ ظنون را بررسی می‌کنیم و می‌رسیم به قیاس مثلاً؛ شک می‌کنیم که آیا ظن مستفاد از قیاس حجت است یا نه؟ بتعبیر دیگر می‌تواند صحت اسناد و استناد داشته باشد؟ اگر مثلاً با قیاس ظن پیدا کردیم که قنوت در نماز واجب است، آیا می‌توان اسناد داد و گفت این حکم خداست؟ و انجام قنوت را به این دلیل مستند کنیم؟

شیخ اعظم ادله‌ی حرمت تعبد به ظن را ذکر کرده ولی آخوند به سراغ مصادیق خارجی تعبد به ظن رفته و فرموده استاد ما خودش را به زحمت انداخته و نیازی به بیان ادله نیست چون عقلاً عدم حجیت ثابت شد.

بنابراین اصل اولی حرمت تعبد به ظن است؛ اما ادله‌ای هست که بعضی ظنون مانند خبر واحد را از این اصل خارج می‌کند؛ حال اختلاف نظر است که این خروج از چه بابی است؛ شیخ می‌فرماید تخصیص است؛ یعنی بعضی ظنون از تحت قاعده حکماً خارج شده است و الا ظن است؛ ان الظن لایغنی من الحق شیئاً الا ظناً مستفاداً من خبر الثقة؛ این ظن است لکن حکمش تغییر می‌کند؛ تخصیص اخراج موضوعی است.

محقق نائینی می‌فرماید تخصیص نیست بلکه حکومت است؛ حکومت یعنی اخراج حکمی لکن بلسان اخراج موضوعی؛ حکومت تضییقی؛ ادله‌ی حجّیت خبر واحد می‌گوید ظنّ مستفاد از خبر واحد، ظنّ نیست بلکه علم تعبّدی است؛ مانند اذا شککت فابن علی الاکثر و لا شک لکثیر الشک؛ بنابراین ادله‌ی حجّیت امارات و ظنون خاصّه حاکم بر اصلند.

باید ببینیم ادله‌ی حرمت تعبّد به ظنّ، مولوی است یا ارشادی است؛ وقتی شارع می‌گوید: لا تقف ما لیس لک به علم، این نهی مولوی است یا ارشادی؟ اگر مولوی باشد تخصیص است؛ اگر ارشادی باشد حومت است؛ یعنی به عقل می‌گوید تو خودت می‌فهمی که عمل به ظنّ خلاف احتیاط است و امنیت ندارد؛ این را عقل می‌فهمد؛ و می‌دانیم حکم عقل تخصیص بردار نیست.

جلسه ۹۱

شیخ اعظم پس از بیان اصل اولی عقلی، ادلّی نقلی حرمت تعبّد به ظنّ را بیان کرده است؛ مانند آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>۱</sup>. این موازی‌کاری با همان اصل اولی است هردو می‌گویند عمل به ظنّ حرام است؛ نه‌ایه اصل اولی عدمی بود عدم حجّیت؛ ولی این اثباتی است اثبات حرمت.

کسی که می‌خواهد با قیاس حکم شرعی را استنباط کند قرآن می‌گوید لا تقف؛ قیاس علم‌آور نیست بلکه ظنّ‌آور است؛ می‌خواهد با ظنّ مستفاد از قیاس حکم را استنباط کند؛ شیخ فرمود ادله‌ی نقلی یک قاعده کلی را درست می‌کنند که ظنّ حجّت نیست الاّ ما اخرج بالدلیل مانند خبر واحد؛ این تخصیص است؛ ادله‌ی حجّیت خبر واحد قاعده نقلی را تخصیص می‌زنند؛ محقق نائینی فرمود تخصیص نیست بلکه حکومت است چون ادله‌ی حجّیت خبر واحد، ظنّ را خارج نمی‌کنند بلکه ظنّ را تبدیل می‌کنند به علم تعبّدی سپس علم را خارج می‌کنند؛ صدق العادل می‌گوید ظنّ مستفاد از خبر واحد، علم است پس اخراج موضوعی است؛ یعنی خبر واحدی که بر پایه‌ی ظنّ حجّت است دیگر ظنّ نیست بلکه علم است؛ این حکومت تضییقی است پس اخراج حکمی است به لسان اخراج موضوعی است یعنی حکومت.

۱ سوره اسراء، آیه ۳۶.

همانطور که محقق خوئی فرموده برای تحقیق در بحث باید دو مطلب واضح شود:

**اولاً:** آیا ادله ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>۱</sup> و ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>۲</sup> مولوی و تعبّدی هستند یا ارشادی؟ عقل می‌گوید به عدم علم عمل نکن؛ یا علم تحصیل کن یا دلیل پیدا کن؛ پس این ادله ارشادی‌اند و ارشادیات به حکم عقل، قابل تخصیص نیستند؛ پس باید به شیخ بگوئیم تخصیص نیست؛ تخصیص در جایی است که مثلاً بگوید «اکرم کل عالم» و بعد بگوید «لا تکرّم زیدا العالم» و ندانیم چرا زید خارج شده است یعنی تخصیص در تعبّدیات است؛ تخصیص جایی است که مولا ضرب قاعده کلی می‌کند سپس تبصره می‌زند؛ آن تبصره را می‌گوئیم مخصّص است؛ هم قاعده مولوی است هم تخصیص؛ ولی جایی که قاعده ارشادی است، تخصیص معنا ندارد؛ تمام ارشادات آیات و روایات ارشاد به حکم عقل هستند و حکم عقلی تخصیص بردار نیست.

**ثانیاً:** سلّمنا که ادله‌ی نقلی تعبّدی است حال که می‌خواهیم با قیاس حکم شرعی را استنباط کنیم و شک داریم که ظنّ مستفاد از قیاس، حجّت است یا نه، آیا می‌توان تمسّک کرد به دلیل عدم حجّیت ظنّ یا خیر؟ این تمسّک به عام در شبهه مصداقیه است؛ اگر مولوی باشد آیا این تمسّک جائز است یا نه؟ محقق نائینی فرمود تخصیص نیست بلکه حکومت است؛ در اینصورت در مورد مشکوک نمی‌توان به عام تمسّک کرد؛ دلیل حاکم دو عنوان درست می‌کند: حاکم و محکوم؛ و فرد مشکوک مردّد است که داخل در حاکم است یا محکوم؛ محقق نائینی می‌فرماید نمی‌توان به عام تمسّک کرد چون تمسّک به عام در شبهه مصداقیه است؛ از طرفی دلیل لاتقف هست و از طرفی دلیل حاکم، خبر واحد را خارج می‌کند؛ حال قیاس را نمی‌دانیم مانند خبر واحد خارج شده است یا نه؛ در اینجا چون تخصیص نیست و حکومت است پس خبر واحد موضوعاً خارج شده است؛ امّا برای قیاس نمی‌توان به عام تمسّک کرد چون مصداقیتش مشخص نیست که مصداق دلیل حاکم است یا مصداق دلیل محکوم؛

۱ سوره یونس، آیه ۳۶.

۲ سوره اسراء، آیه ۳۶.



حرف محقق نائینی این مقدارش قبول است که اگر دلیل مخرج را حاکم بدانیم در موارد مشکوک تمسک به عام جائز نیست.

اما طبق مبنای محقق خوئی که فرموده این ادله مولوی هستند و خروج از باب تخصیص است، آیا در قیاس می توان تمسک کرد به این ادله و قیاس را بگوئیم حرمت تعبّد دارد یا نه؟ محقق خوئی می فرماید نمی توان تمسک کرد چون ما دنبال حجّیت ظنّ نیستیم بلکه دنبال حجّیت علم هستیم چون ظنّ بماهو ظنّ حجّیت نیست بلکه بماهو مستند الی العلم حجّیت است؛ خبر واحد نیز از همین باب حجّیت است لذا دلیل علمی است؛ در اصول نیز همینطور است اگر برائت جاری می کنیم بخاطر شکّ نیست بلکه بخاطر دلیل اعتبار برائت است؛ نمی گوئیم شکّ در وجوب یا حرمت اعتبار دارد؛ دلیل است که می گوید در این شکها احتیاط یا برائت جاری کن.

## جلسه ۹۲

اصل عقلی در باب تعبّد به امارات تمام شد؛ اما اصل نقلی اجتهادی محتوای این آیه می باشد: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾؛ دو مطلب را قرار شد در بیانات شیخ اعظم بررسی کنیم:

## مطلب اول

آیا این آیات ارشادی هستند یا مولوی؟ ما به این نتیجه رسیدیم که اینها ارشادی هستند؛ ارشاد به حکم عقل به اینکه اعتماد به عدم العلم توأم است با غرر و ضرر؛ پس آنچه اصل است حکم عقل است که تخصیص نمی خورد لذا شیخ فرمود این ادله اباء از تخصیص دارد؛ وانگهی روح مطلب، حکم عقل است که قابل تقیید و تخصیص نیست.

اما اگر قائل شویم به اینکه مولوی است باید بینیم رابطه ای حجّیت امارات با این حکم کلی مولوی چیست؟ شیخ فرمود تخصیص است و محقق نائینی فرمود حکومت است؛ می توان گفت هردو صحیح است:

اما وجه تخصیص این است که این ادله تعبّدی است شارع از طرفی فرموده ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>۱</sup> و از طرفی هم فرموده صدق العادل - که خلاصه‌ی فرمایشات او در ادله است - یعنی ظنّ مستفاد از خبر واحد را من استثناء کرده‌ام؛ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا الا أَنْ يَكُونَ ظَنًّا مُسْتَفَادًا مِنَ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ ظَاهِرِ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا؛ این همان ظنّ است اما حکمش را عوض کرده‌ام؛ این تخصیص است؛ تخصیص، تعویض حکم است یعنی حکم را از بعضی افراد عام برمی‌داریم و حکم دیگری به او می‌دهیم.

اما وجه حکومت آن است که خروجش علمی است و ملاک خروج این فرد ظنّ، علم است نه ظنّ بماهو ظنّ؛ علّت خروج ظنّ بماهو حجة می‌باشد؛ این تصرّف موضوعی است؛ فقط حکم عوض نشده بلکه موضوع نیز عوض شده است؛ اخراج حکمی است بلسان تصرّف در موضوع؛ لکن این خلط بین مطلب اول و دوم است یعنی نوعی نظارت عقلی هم هست و فقط تعبّدی نیست؛ وانگهی محقق نائینی می‌گوید دو عنوان بوجود می‌آید عنوان عام و عنوان حاکم؛ عنوان حاکم علم تعبّدی است و عنوان محکوم عدم العلم؛ اگر مثلاً در مورد قیاس شک کردیم، طبق مبنای شیخ اعظم تمسّک می‌کنیم به عام چون علم به اعتبارش نداریم؛ اما طبق مبنای محقق نائینی که آنچه خارج می‌شود علم است، دو حجت تولید می‌شود:

**اول:** حرمت تعبّد به ظنّ.

**دوم:** التزام به ظنّی که نازل منزله علم است.

اما قیاس از کدام است؟ شاید از همین دو می‌باشد یعنی ظنّ با پشتوانه علم و شاید هم نباشد؛ تمسّک به عام در اینجا تمسّک به عام در شبهه موضوعیه است که باطل می‌باشد چون حکم موضوع خودش را اثبات نمی‌کند.

**فرمایش محقق خوئی**

محقق خوئی می‌فرماید در مانحن فیه می‌توان به عام تمسّک کرد و تمسّک به عام در شبهه مصداقیه نیست؛ ایشان می‌فرماید به نظر ما هم حکومت است یعنی آنچه خارج شده ظنّ نیست علم است لکن مخرج حجت واصل است یعنی از ادله به ما رسیده و ما علم پیدا کردیم که خبر واحد و ظاهر کتاب حجت و علمند؛ ولی قیاس به ما نرسیده

لذا حجت نیست گرچه در عالم واقع حجت باشد ولی چون به ما نرسیده برای ما حجت نیست و ما علم نداریم بنابراین مصداق ظنّ مطلق است لذا تمسک به عام در شبهه مصداقیه نیست بلکه تمسک به عام در مصداق خودش می باشد.

سپس می فرماید اگر حجت بوجود واقعیش ملاک باشد نه بوجود علمیش، در هیچ کجا نمی توانیم به عام تمسک کنیم نه در شبهات حکمیه نه در شبهات موضوعیه؛ چون احتمال دارد در عالم واقع حجت باشد و اگر حجت باشد نمی توان اصل جاری کرد؛ در حالیکه همه ی اصولیین می فرمایند در شبهات وجوبیه می توانیم اصل جاری کنیم لذا ملاک، حجت واصل است که در مانحن فیه همان ظاهر کتاب و خبر واحد است که حاکمند بر آیه؛ نهایتاً در مصداق مشکوک به عام تمسک می کنیم؛ این تمسک به عام در شبهه مصداقیه نیست بلکه در فرد خودش می باشد.

بنظر می رسد این اشکال به محقق نائینی وارد است لکن این بحث ثمره عملی ندارد چون طبق هردو مبنا تمسک می شود به عام و فقط ثمره ی علمی دارد که تخصیص است یا حکومت.

### جلسه ۹۳

تحصل ماذکرناه اگر ادله ی مانعه از تعبد به ظنّ، مولوی باشند با خروج بعضی ظنون از تحت این ادله و شک در خروج یک مصداق، تمسک به عام جائز است چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه نیست؛ محقق خوئی فرمود اگر هم مبنای محقق نائینی را بپذیریم و بگوئیم تخصیص نیست و حکومت است، نظریه استاد ما صحیح نیست که فرمود تمسک جائز نیست چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه است؛ خیر! مخرج باید معلوم باشد؛ یعنی مصداقی که از عام خارج شده اند حجت واصل هستند و ملاک نیز حجت معلوم و واصل است نه حجت واقعی.

بنده عرض می کنم این زحمتهای فائده عملی ندارد نه فرمایش محقق نائینی و نه فرمایش محقق خوئی؛ چون این حرفها برگشت به حرف شیخ است که فرمود تخصیص است؛ چون ادله ی نقلی را مولوی دانست و ظنونی که

خارج می‌شوند هنگام خروج ظنّ هستند و بعد از اخراج اعتبار دارند و حکمشان جواز تعبّد است؛ ما از شیخ دفاع می‌کنیم و می‌گوئیم اینها بعد از خروج علم تعبّدی هستند و الاّ زمان اخراج تخصیص است؛ اما این دو محقق گفتند این حکومت است محقق نائینی گفت حکومت است و محقق خوئی نیز پذیرفت اما بعد برگشت به حرف شیخ و گفت دلیل واقعی حجّت نیست بلکه دلیل اصل حجّت است؛ خب اینکه همان تخصیص است؛ قائل شدن به حکومت چه ثمره‌ای دارد؟

### نکته

مطلب دیگری که از محقق خوئی عجیب است این است که بعد سراغ استصحاب می‌رود؛ شکّ کنیم در حجّیت و استصحاب کنیم عدم استصحاب را؛ محقق نائینی می‌فرماید استصحاب در اینجا معنا ندارد که به نظر می‌رسد حرف دقیقی است؛ ولی محقق خوئی می‌فرماید استاد دو دلیل آورده‌اند بر عدم استصحاب و هر دو باطل است: اوّل: محقق نائینی می‌فرماید استصحاب برای این است که بر متیقّن سابق اثری مترتب شود که در اینجا عدم صحّت اسناد و استناد است؛ این بصرف شکّ حاصل است و نیازی به استصحاب ندارد؛ همه بزرگان گفته‌اند که شکّ در حجّیت مساوی است با عدم حجّیت؛ اگر شکّ در حجّیت داشته باشیم و بعد بگوئیم می‌خواهیم تعبّداً این را احراز کنیم، این تحصیل حاصل است.

محقق نائینی بیان دیگری نیز دارد به اینکه استصحاب لغو است اما محقق خوئی قبول ندارد.

### جلسه ۹۴

کلام به اصل فقاہتی یعنی استصحاب عدم حجّیت رسید؛ شکّ می‌کنیم در حجّیت قیاس که یکی از ظنون است و قبلاً همه ظنون حکمشان عدم حجّیت بود؛ شکّ می‌کنیم که شارع این را حجّت کرده است یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم حجّیت را؛ محقق نائینی فرمود استصحاب فائده‌ای ندارد به دو دلیل: اوّلّاً تحصیل حاصل است ثانیاً لغو است؛ اثر حجّیت که قرار است با استصحاب ثابت شود، صحّت اسناد و استناد است در حالیکه عدم صحّت اسناد و استناد قبلاً ثابت شده است؛ بالوجدان می‌دانیم حجّت نیست پس استصحاب، تحصیل حاصل است؛ محقق

خوئی فرمود استصحاب فائده دارد؛ عقل می‌گوید حجّیت فعلی ندارد؛ شک در حجّیت مستلزم یقین به عدم حجّیت فعلی است اما اینکه در واقع حجّت است یا نه، با استصحاب درست می‌شود؛ شک داریم که شارع قیاس را در عالم واقع حجّت قرار داده است یا نه؛ اصل عدم جعل حجّیت است.

بنده عرض کردم ما در احکام به واقع کار نداریم؛ ما به واقع که دسترسی نداریم لذا عالم ثبوت اهمّیتی ندارد؛ مگر شما فقهاء نمی‌گوئید حکم فعلی ملاک است؛ وانگهی در همان حکم عقلی نیز نظر دارد به اینکه شارع در واقع نیز نباید جعل کند؛ وقتی شارع می‌فرماید: ان الظن لا یغنی عن الحق شیئا، نمی‌توان گفت این گزارش از واقع نمی‌دهد؛ این ادله می‌گویند چیزی در واقع وجود ندارد جز آنچه که عقل شما می‌فهمد؛ همچنین لغو هم نیست چون اگر لغو باشد باید بگوئیم رفع ما لا یعلمون هم لغو است چون برائت بخاطر قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود پس حدیث رفع لغو است.

در اینجا نیز باید گفت فرمایش محقق خوئی قیاس مع الفارق است؛ چون قاعده قبح عقاب بلا بیان عدم عقاب را بیان می‌کند؛ جایی که بیان نیست عقاب هم نیست سپس با واسطه منتقل می‌شویم به اینکه پس تکلیفی نیست؛ اما حدیث رفع می‌تواند تفاوت داشته باشد؛ رفع تکلیف است؛ اینها دو بیان هستند برائت عقلی و برائت شرعی؛ و هر کدام ثمراتی دارد؛ اما استصحاب عدم جعل ثمره ندارد زیرا یقین به عدم حجّیت داریم؛ علی کلّ حال این فرمایش ثمره عملی ندارد.

## جلسه ۹۵

بعد از اتمام بحث در تأسیس اصل در باب تعبد به ظون که اصل عدم جواز شد، نوبت رسید به مواردی که از تحت این اصل خارج است؛ یکی از این موارد ظواهر است یعنی ظنّ مستفاد من الظاهر؛ البتّه ظنّ نوعی نه شخصی.

## مقدمه

اراده بر دو قسم است:

**اول:** اراده جدیه؛ اراده واقعیه ثبوتیه که فوق اراده اثباتی دلالتی است؛ اراده‌ای است در عالم ثبوت که درون انسان شکل می‌گیرد و تصمیم می‌گیرد کاری انجام شود یا توسط خودش یا توسط دیگری که در صورت اول اراده تکوینی نام دارد و در صورت دوم اراده تشریعی.

**دوم:** اراده اثباتیه؛ اراده‌ای که توسط الفاظ یا غیر آن به مخاطب تفهیم می‌شود؛ بحث مانحن فیه در همین قسم دوم است از نوع لفظی.

این اراده موجب می‌شود که هر کلامی که از متکلم حکیم صادر شد دلالت بر معنایی داشته باشد؛ از این دلالت گاهی تعبیر می‌شود به ظهور و گاهی به نص؛ اگر معنایی را دلالت کند بدون احتمال خلاف، به این می‌گوییم نص و الا ظهور.

اما محلّ کلام، اراده استعمالیه غالبیه است؛ یعنی هرگاه کلامی حاکی از اراده گوینده باشد در حدّ غلبه و رجحان، ظهور نام دارد؛ فالظهور عبارة عن دلالة اللفظ الصادر من الحكيم على معنى على حد الغلبة و الرجحان؛ ظهور اصطلاحاً تجلّی اراده اراده استعمالیه شخص مرید است بر معنایی در حدّ غلبه و رجحان؛ و به بتعبیر مشهورتر اراده استعمالی؛ این معنا برای این لفظ رجحان دارد و غالب مخاطبین این معنا را می‌فهمند.

بنابراین ظهور عبارت است از دلالت یک لفظ بر مبنای وضع یا بر مبنای قرینه خاصه بر یک معنایی که مراد استعمالی متکلم است؛ پس ظهور اعمّ است از این که در معنای حقیقی باشد یا مجازی؛ مانند «إعطني بماء» و «جأني رجل يرمى»؛ در نتیجه در علم اصول ظهور عبارت است از دلالت راجحیه یک لفظ بر معنای حقیقی یا مجازی که حاکی از مراد استعمالی متکلم حکیم است.

**نکته**

نکته‌ای که در بحث ظهور مطرح و مهم است این است ظهور علاوه بر اینکه دلالت بر مراد استعمالی متکلم دارد تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی را نیز می‌فهماند؛ بنابراین ظهور دو مرحله دارد:

**مرحله اول:** دلالت غالبیه لفظ بر معنا بعنوان اینکه این معنا مراد استعمالی متکلم است.

**مرحله دوم:** در صورتی که قریه‌ای در مقابل این ظهور قرار نگیرد هر ظهوری دلالت دارد بر اینکه مراد استعمالی همان مراد جدی است؛ یعنی وقتی می‌گوید آب بیاور ۸۰ درصد می‌فهمیم که یعنی آب بیاور؛ این ظهور است؛ حال اگر شک کنم که جدی گفته یا شوخی کرده یا سهوی نسیانی چیزی بوده است، اگر قرینه‌ای وجود نداشته باشد همان مراد استعمالی مراد جدی است؛

پس ظهور دلالت ظنیه نوعیه است با بر معنای حقیقی یا مجازی؛ و تطابق بین مراد جدی و استعمالی است؛ تا اینجا مقدمه بود.

### نتیجه

می‌خواهیم بگوئیم این دلالت ۸۰ درصدی حجت است؛ و نیازی به برهان ندارد چون سیره عقلاء در طول تاریخ بر آن استوار بوده است و شارع مخالفت نکرده است؛ لذا در حجیت ظهورات شک نیست و نیازی به بحث ندارد؛ بعضی از بزرگان همچون محقق خوئی فرموده‌اند بحث از حجیت ظهورات بحث اصولی نیست و هو الحق؛ می‌توان گفت از مبادی علم اصول است؛ اما کلام در سه مطلب است:

اول: آیا حجیت ظواهر مشروط به ظنّ به وفاق است یا ظنّ به عدم خلاف؟ یعنی مخاطب ظنّ داشته باشد به موافقت بین مراد استعمالی و مراد جدی؛ یا اینکه ظنّ به خلاف آن نداشته باشد.

دوم: آیا ظهورات مختصّ به من قصد افهامه می‌باشد یا اعمّ است؟

سوم: حجت ظواهر قرآن.

### جلسه ۹۶

گفتیم حجیت ظواهر عنه از مبادی علم اصول و مفروغ است؛ اما سه مبحث در بحث ظواهر لازم است:

**اول:** آیا حجیت ظواهر مشهور است.

**دوم:** مختصّ به من قصد افهامه است.

**سوم:** حجیت ظواهر قرآن.

ظواهر برای تمام مخاطبین حجت است؛ و ملاک در حجیت ظنّ به وفاق نوعی است؛ نوعاً وقتی یک ظاهری از یک کلامی درک می‌شود، مخاطب ظنّ به مظنون و محتوا پیدا می‌کند؛ لذا اگر کسی گفت من از این ظاهر ظنّ به وفاق پیدا نکردم لذا عمل نکردم، عقلاء قبول نمی‌کنند؛ بنابراین عقلاء در باب عمل به ظنّ شخصی را نمی‌پذیرند؛ چون ملاک در عمل به ظواهر رسیدن به یک امنیت نسبی است خصوصاً در مانحن فیه برای دورشدن از عقاب و مؤاخذه؛ و عقلاء کسی را که به ظنّ نوعی عمل کند مؤاخذه نمی‌کنند؛ بلکه در بعض موارد ملاک رسیدن به واقع است نه امنیت نسبی در اینصورت یقین لازم است لکن از بحث ما خارج است؛ در ظواهر دفع عقاب و عدم مؤاخذه کافی است؛ لذا کسی هم که ظنّ نوعی پیدا نکرده اگر به ظاهر عمل کند مؤاخذه نمی‌شود؛ حتی با فرض اینکه ظنّ شخصی به خلاف پیدا کرده برای او نیز ظنّ نوعی حجت است؛ و در طول تاریخ عملکرد عقلاء بر همین منوال بوده است.

امر اول تمام شد و خلاصه‌اش اینکه در باب ظواهر حصول ظنّ به وفاق شخصی لازم نیست و ظنّ شخصی به خلاف هم مضرّ نیست؛ همه‌ی اینها از سیره‌ی عقلاء فهمیده می‌شود؛ این اکثر زندگی ما را تشکیل داده است از جمله مباحث تخصصی فقه و استنباط احکام شریعت از ظواهر از ادله قرآنی و روایی.

دومین مطلب که محقق قمی فرموده این است که حجیت ظواهر مختصّ مقصودین به افهام است؛ لذا قائل به انسداد و حجیت مطلق ظنّ شده است؛ ایشان می‌فرماید مطالبی که ائمه به اصحابشان فرموده‌اند خطاب به آنهاست و مختصّ به مخاطب است و برای دیگران حجیت ندارد.

پس باید بگوئیم باب علم و علمی منسد است؛ چون قرآن که همه احکام را ندارد روایات هم که برای ما حجّت نیستند.

شیخ اعظم می‌فرماید میرزای قمی صغریاً و کبریاً اشکال دارد:

منع صغروی این است که اولاً روایات اصلاً برای ما ظهور ندارند و ثانیاً اگر هم ظهور داشته باشند حجّت نیست.

**اما منع صغری**

می‌گوید: کلام ائمه تقطیع شده و کامل به ما نرسیده است؛ گاهی قرینه منفصله داشته و به ما نرسیده است.



## اما منع کبری

حجّیت ظهور برمی گردد به دفع احتمال غفلت متکلم و مخاطب؛ علّت حجّیت ظاهر این است که احتمال دارد متکلم غفلت کرده و قرینه را نیاورده یا سامع آن را ندیده باشد؛ اصالة الظهور بر اساس اصل عدم غفلت متکلم و سامع است؛ این اصل فقط برای مقصود به افهام جاری می شود.

این فرمایش میرزای قمی است با بیان شیخ اعظم؛ باید این دو را جواب بدهیم و بگوئیم صغری و کبری ممنوع نیست؛ تقطیع روایات و احتمال وجود قرینه ضرری ندارد و اصالة عدم الغفلة تنها راه اصالة الظهور نیست؛ بلکه اصالة الظهور دو مبنا دارد: یکی فرمایش محقق قمی است و دیگر وضع و قرائن عامه.

## جلسه ۹۷

در جواب میرزا تبعا للمحققین بعد از ایشان عرض می کنیم:

## اما منع الصغری

ظهورات حقایقی اعتباری هستند اعتباری که مقصودین و غیرمقصودین در تحقق آنها نقشی ندارند؛ تنها مانعی که میرزا برای انعقاد ظهور برای غیرمقصودین ذکر کرد بحث تقطیع بود؛ فرمود در روایات تقطیع زیاد است و این تقطیعات باعث می شود که مثلا روایت صلاة الجمعة واجبة، ظهور نداشته باشد چون احتمال تقطیع در آن وجود دارد.

عرض می کنیم این حرف درست است در صورتی که روات احادیث یا بی سواد باشند یا بی تقوا؛ لکن روات، شیوخ ثلاثه و اصحاب ائمه هم کلام شناس و حدیث شناس بوده اند هم باتقوا؛ شاهد علم آنها همین تبویب احادیث است که دقیق هر روایتی را در باب خودش آورده اند؛ اینها یقین آور است که تقطیع منتفی است؛ اگر هم احتمالش را بدهیم احتمال ضعیفی است و قابل اعتنا نیست؛ لذا احتمال تقطیع از بین می رود و روایات ظهور دارند یعنی دلالت غالبیه دارند در یک معنایی؛ ظهور وابسته به مسائل ادبی است یا با وضع یا مقدّمات حکمت؛ وضع در زمان معصومین و مقدّمات حکمت در زمان ما.

## اما منع کبری

دلیل میرزا بر منع کبری احتمال غفلت متکلم و سامع بود؛ فرمود در صورت احتمال غفلت، اصل جاری می شود لکن برای مقصودین به افهام نه غیر مقصودین.

باید بگوئیم اصالة الظهور ربطی به اصالة عدم الغفلة ندارد؛ بعبارت دیگر منشأ اصالة عدم الغفلة، طبع انسان است؛ طبع انسان این است که مراقب است غفلت نکند؛ این ربطی به ظهور ندارد؛ و بتعبیر بنده اصالة عدم غفلة مراد جدی متکلم را بیان می کند و کاری به ظهور الفاظ ندارد؛ ولی اصالة الظهور مراد استعمالی را بیان می کند؛ و منشأ اصالة الظهور وضع و مقدمات حکمت است؛ الفاظی که مقام اثبات را تعریف می کنند نه مقام ثبوت را؛ لذا بین این دو اصل، عموم و خصوص من وجه است:

\* ماده افتراق اصالة عدم الغفلة: انسان عاقلی حرف می زند؛ شک می کنیم غفلت کرده یا نه، اصالة عدم الغفلة جاری می شود.

\* ماده افتراق اصالة الظهور: انسان معصومی حرف می زند؛ شک می کنیم قرینه ای وجود دارد یا نه، اصالة الظهور جاری می شود.

\* ماده اجتماع: انسانی عادی حرفی می زند؛ امکان وجود هردو شک و اجرای هردو اصل وجود دارد. شاهد مطلب اینکه اصالة الظهور همیشه جاری می شود هم برای مقصودین به افهام هم برای غیر مقصودین لذا به وصایا و وقفهای گذشتگان بعد از چند صد سال عمل می شود؛ بنابراین اقرارها و وصایا و امثال اینها گواه بر این هستند که اصالة الظهور مختص به مقصودین نیستند؛ هذا اولاً.

اما ثانياً سلّمنا اصالة الظهور مختص به مقصودین به افهام باشد، می گوئیم مسلمین و مؤمنین زمان غیبت نیز مقصود به افهام هستند نهایتاً بالواسطه؛ امام زراره را قصد کرده است، زراره راوی بعدی را و همینطور تا به ما رسیده است؛ ما با واسطه مقصود به افهام هستیم؛ بنابراین ظواهر حجّتند مطلقاً هم برای مقصودین هم برای غیر مقصودین؛ این اشکال میرزا وارد نیست و نیازی به قول به انسداد نیست یا از باب علم فتوا می دهیم یا از باب علمی یعنی همین روایات.

## جلسه ۹۸

در مبحث سوّم قول اخباریین مطرح است که می‌گویند ظواهر کتاب برای ما حجت نیست؛ سخن اخباریین نیز همانند میرزا صغری و کبری دارد یعنی یا ظهور ندارد یا اگر ظهور داشته باشد حجت نیست؛ برای منع صغری که عدم ظهور قرآن است برای ما، دو وجه دارد:

## وجه اول

اخباری می‌گوید آیات قرآن رموزی است مانند حروف مقطعه؛ لایعرفها الا النبی و اوصیاءه.

## مقدمه

آیا قرآن که معجزه است استفاده از آن مختصّ به زمان حضور است یا خیر؟ با یک توجّه بدوی معلوم می‌شود که آیات و روایات و روح شریعت حقیقتی است که قرار است همیشه در زمین جاری و ساری باشد؛ و از طرفی می‌دانیم قرآن برنامه زندگی بشر است؛ آنگاه آیاتی از قرآن ما را به علم و تعقل و تعبّد توصیه می‌کند؛ بنابراین حقیقت قرآن حقیقتی است که برای سعادت انسان آمده است؛ یقیناً حقائق قرآن برای بیان آمده است: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>۱</sup>؛ اگر بگوئیم آیات قرآن رموز است یعنی بیان نیست و مبهم است، دیگر اوامر و نواهی و توبیخات و تشویقاتش معنا ندارد؛ وانگهی مقام ارشادیت و هدایت قرآن زیر سؤال می‌رود؛ فرمایش اخباریین با کلام خود قرآن و روایات تنافی دارد؛ ظهور حدّ اقل بهره‌ای است که انسان است از یک کلام می‌برد؛ اگر این حدّ اقل را از قرآن بگیریم با ادله محکم چه کنیم که می‌گویند عربها قرآن را می‌خواندند و می‌گفتند معجزه است؛ شعر می‌گفتند و می‌فروختند ولی گفتند مثل قرآن را نمی‌توانیم بیاوریم؛ اینکه شعراء با آمدن قرآن معلقات سبع را از دیوار کعبه برداشتند؛ اینکه با شنیدن آیاتی مثل ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>۲</sup> متحوّل می‌شدند و توبه می‌کردند؛ گاهی ائمه ارجاع می‌دادند به قرآن و حتّی فرمودند روایات را به قرآن عرضه

۱ سوره آل عمران، آیه ۱۳۸.

۲ سوره حدید، آیه ۱۶.

کنید هر کدام موافق قرآن بود بپذیرید؛ اینها بدون درک قرآن که نمی‌شود و حداقل از درک قرآن درک ظاهر آن است.

### وجه دوم

قرآن دارای معانی پیچیده‌ای است و بر اساس روایات بطونی دارد مطالب متشابه و عمیقی دارد حجمش کم است ولی معنایش زیاد است در حدّ فهم بشر نیست؛ راسخون فی العلم باید در آن غور کنند و برای ما توضیح بدهند؛ لذا برای ما قابل استفاده نیست.

این بیان اخباری فی الجمله می‌تواند توجیه شود به اینکه چون در قرآن چنین آیاتی وجود دارد هر آیه‌ای ممکن است از همانها باشد و ظاهرش مقصود نباشد.

### جواب

بله قرآن آیات متشابهات دارد؛ باطن دارد؛ لکن بحث ما در ظاهر قرآن است نه باطن؛ در محکّمات است نه متشابهات؛ مقصود محکّماتی است که معنایش واضح است؛ مثلاً ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾<sup>۱</sup> ﴿فَاجْتَنِبُوا﴾<sup>۲</sup> اینها واضح است و نیاز به توضیح ندارد؛ ظاهر یعنی دلالتی که بر اساس وضع و مقدّمات حکمت شکل می‌گیرد.

### وجه سوم

قرآن گرچه ظهور ذاتی دارد لکن علم اجمالی داریم که آیات قرآن، قرائن منفصله دارد؛ إنّ القرآن یفسّر بعضه بعضه؛ پس باید توضیح هر آیه‌ای را از اهل بیت بگیریم.

### جواب

ظهور بر دو قسم است: بدوی و استقراری؛ ظهور بدوی حجت نیست؛ بلکه ظهور مستقرّ حجت است و لاینعقد الا بعد الفحص عن المخصّص و المقید؛ عمل به ظاهر بعد از فحص از مخصّص و مقید و قرینه اینهاست؛ برای عمل به قرآن باید تمام قرآن را ببینیم؛ لذا اصولی نمی‌گویند بصرف ظهور به آن عمل کن بلکه مقید به فحص است.

۱ سوره نساء، آیه ۴۳.

۲ سوره حج، آیه ۳۰.

## وجه چهارم

قرآن تحریف شده است لذا هر آیه‌ای ممکن است قسمتی از آن حذف شده باشد در نتیجه مقصودش را نفهمیم.

## جواب

تحریف بر دو نوع است؛ تحریف به زیاده و تحریف به نقصان؛ اشکال اخباری در صورت تحریف به نقصان صحیح است؛ لکن متخصصین علوم قرآنی بشدت منکر تحریف به نقصان است؛ حضرت امام بشدت منتقد است به مرحوم طبرسی که قائل به این نوع از تحریف شده است؛ اگر قائل شویم به این تحریف، دیگر قرآن حجت نخواهد بود.

## جلسه ۹۹

## جواب

## اما الصغری: عدم ظهور

**اولاً:** اگر آیات قرآن رموز باشند و ظهور نداشته باشد قرآن قابل استفاده برای مردم نیست و همچنین معجزه بودن قرآن معنا ندارد.

**ثانیاً:** اگر قرآن پیچیده باشد و فقط مخصوص راسخین فی العلم باشد، مانع استفاده از آن می‌باشد در حالیکه روایات زیادی ما را به قرآن ارجاع داده‌اند؛ وانگهی رموز و پیچیدگی مربوط به باطن قرآن است و بحث ما در ظاهر قرآن است.

**ثالثاً:** علم اجمالی بوجود قرینه باعث اجمال نمی‌شود بلکه باعث لزوم فحص است؛ آیات بین زیادی وجود دارد که باید در آنها فحص کنیم و اگر مقیدی پیدا نکردیم ظهور مستقر می‌شود.

**رابعاً:** تحریف به نقصان در قرآن وجود ندارد و تحریف به زیادی هم اشکال ندارد؛ و سلمنا تحریف وجود داشته باشد، کلام در آیاتی است که تحریف نشده‌اند؛ یعنی سخن در آیات موجود است نه آیات معدوم؛ و به همین آیات موجود ائمه ارجاع داده‌اند؛ بنابراین تحریف باعث از بین رفتن ظهورات قرآن نیست.

## اما کبری: عدم حجیت ظهورات قرآن

### دلیل اول اخباریین

اخباریین می گویند قرآن دارای محکم و متشابه است و ظهورات قرآن از متشابهاتند؛ تشابه یعنی کلامی که دارای وجوه و احتمالاتی است؛ و ظهور نیز همینطور است چون ظنی است؛ در قرآن فرموده ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾<sup>۱</sup> ظهورات جزء متشابهاتند؛ باید سراغ محکمات برویم که همان نصوصند.

### جواب

**اولاً:** تشابه بمعنای تساوی است یعنی شباهت دو وجهی مساوی؛ تشابه وقتی است که دو احتمال مساوی در کلام باشد و هیچکدام راجح نباشد؛ اما ظهور اینطور نیست بلکه یک طرف رجحان دارد مثلاً «اقیموا الصلاة» ظهور دارد در وجوب؛ احتمال غیروجوبش کم است؛ وجوب و غیروجوب که متشابه و مساوی نیستند؛ «مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» در آیه شریفه یعنی آیاتی که هیچ احتمالی در آنها اقوی نیست؛ مثل قرء که هم بمعنای طهر است هم حیض؛ بنابراین تشابهی که در قرآن نهی شده است مربوط به شک و وهم و خیال است نه ظن؛ ظهور دلالتش از خلاف ظاهر اقواست.

**ثانیاً:** ائمه ما را به قرآن ارجاع داده اند.

### دلیل دوم اخباریین

روایاتی زیادی از تفسیر به رأی نهی کرده اند؛ عمل به ظاهر تفسیر به رأی است.

### جواب

تفسیر یعنی کشف القناع؛ پرده برداری از روی چیزی برای آشکار شدن حقیقت؛ عمل به ظاهر، کشف نیست بلکه ۸۰ درصد مطلب واضح است؛ وانگهی عمل به ظاهر، سفارش ائمه است؛ مواردی هست که از امام چیزی پرسیده اند و حضرت فرموده اند این مطلب از قرآن واضح است چرا از من می پرسید؟

۱ سوره آل عمران، آیه ۷.

پس اولاً عمل به ظاهر تفسیر نیست ثانیاً ائمه ارجاع داده‌اند به قرآن و قرآن اکثرش ظواهر است نه نصوص.

جلسه ۱۰۰

### خلاصه مباحث گذشته

۱- اصالت حرمت تعبد به ظنّ یک اصل ثابت و عقلی و عقلانی است؛ و شکّ در حجّیت ظنّ، مستلزم یقین به عدم حجّیت آن می‌باشد.

۲- این اصل یک اصل اجتهادی است نه فقهاتی؛ اصلی است مستفاد از آیات و روایات و حکم عقل؛ یک اصل علمی است نه اصل عملی.

۳- در بحث حرمت تعبد به ظنّ و عمل به ظنون نیازی به آیات و روایات نداریم؛ ادله‌ی موجود در این زمینه ارشادی هستند.

۴- استصحاب عدم اعتبار ظنّ در باب ظنون فائده‌ای ندارد؛ استصحاب یک اصل عملی است و در رتبه‌ی بعد از اصل اجتهادی قرار دارد؛ الاصل دلیل حیث لا دلیل.

۵- آنچه از تحت این اصل اولی خارج می‌شود یا تخصیص است یا حکومت؛ مثل ظواهر آیات و روایات.

۶- یکی از ظنون خارج شده از تحت این قاعده، ظواهر است؛ ظنّ مستفاد از ظاهر الفاظ؛ بدلیل سیره‌ی عقلاء؛ و از ضرورت‌های زندگی محاوره‌ای انسان است؛ و حجّیت ظواهر از مباحث علم اصول نیست بلکه از مبادی تصوّری و تصدیقی آن می‌باشد؛ حجّیت ظواهر امری مفروغ عنه است و نیاز به بحث ندارد؛ سیره‌ی عقلاء در طول تاریخ این بوده که به ظاهر کلام هم اخذ می‌کرده‌اند؛ امّا آنچه در باب ظواهر محلّ خلاف است سه مورد است:

۷- اول: آیا حجّیت ظواهر مشروط است به ظنّ به مطابقت با واقع یا عدم ظنّ به مخالفت با واقع یا مشروط نیست؟ خیر مشروط نیست؛ حجّیت ظواهر از باب ظنّ نوعی است؛ یعنی نوع انسانها از این ظاهر چه می‌فهمند؛ و این برای کسی که ظنّ به عدم موافقت یا حتّی ظنّ به مخالفت واقع هم داشته باشد حجّت است.

۸- دوم: میرزای قمی فرموده روایات برای ما حجت نیستند به دو دلیل: صغریا ظهور ندارند و کبریا ظهورشان حجت نیست؛ چون کلمات معصومین فقط برای مقصودین به افهام حجتند؛ برای ما که در عصر غیبت هستیم ظهور ندارند و سلماً ظهور داشته باشند حجت نیست:

اما صغری که ظهور ندارد بخاطر تقطیع؛ روایات بخاطر اینکه تقطیع شده‌اند مجملند.

اما کبری که ظهورشان حجت نیست چون اصالة الظهور مبتنی است بر اصالة عدم الغفلة از متکلم و سامع؛ و این اصل فقط برای مقصودین به افهام جاری می‌شود؛ محقق قمی به همین خاطر قائل به انسداد شده است؛ در جواب محقق قمی عرض می‌کنیم:

۹- اولاً: تقطیع در صورتی مضرّ است که راوی آشنا به اسلوب کلام نباشد یا بی‌تقوا باشد؛ در حالیکه اصحاب ائمه هم کاملاً به اسلوب کلام آشنا بوده‌اند هم متقی درجه یک بوده‌اند؛ مرحوم کلینی و سپس شیخ صدوق و شیخ طوسی روایات را تبویب کرده‌اند یعنی روایات مربوط به هر موضوعی را در یک باب جدا ذکر کرده‌اند؛ با توجه به این زحمات علما باید بگوئیم اینگونه تقطیع اثری ندارد بلکه تقطیع نیست و توهم تقطیع است.

۱۰- ثانیاً: بحث در اصالة الظهور است نه اصالة عدم الغفلة؛ اصالة الظهور یعنی الظهور حجة؛ و منشأش اصالة عدم الغفلة نیست زیرا ماهیت این دو یکی نیست؛ اصالة عدم الغفلة ریشه‌اش طبع انسان است؛ طبع انسان اقتضاء می‌کند که مراقب باشد گرفتار گناه نشود؛ و این مختص مقصودین به افهام نیست.

وانگهی منشأ اصالة الظهور دو چیز است: وضع و مقدمات حکمت؛ و اینها مختص به مقصودین به افهام نیست؛ بلکه مربوط به الفاظ و لغات است لذا در حق ما نیز جاری است.

۱۱- اخباریین می‌گویند: ظواهر قرآن حجت نیستند به دو دلیل: اولاً ظهور ندارند ثانیاً ظهورشان حجت نیست؛ اما صغری که ظهور ندارند به چهار دلیل:

**اولاً:** آیات قرآن رموز است.

**ثانیاً:** قرآن دارای دارای مطالب پیچیده‌ای است که فقط راسخون فی العلم می‌فهمند.

**ثالثاً:** علم اجمالی داریم که آیات قرآن دارای قرینه منفصله دارند.



رابعاً: تحریف.

## ۱۲- جواب

اولاً: اگر قرآن رموز باشد دیگر معجزه نیست که تا قیامت قابل استفاده باشد.

ثانیاً: اهل بیت ما را به قرآن ارجاع داده‌اند و فرموده‌اند روایات ما را به قرآن عرضه کنید.

ثالثاً: پیچیدگی‌های قرآن مربوط به باطن آن است نه ظاهرش؛ بحث ما در ظواهر است.

رابعاً: وجود قرینه باید فحص شود؛ ظهور بدوی حجت نیست بلکه بعد از فحص و یأس از مخصص حجت است.

خامساً: تحریف بر دو قسم است: نقصان و زیاده؛ آنچه در حجت ضرر دارد تحریف به نقصان است؛ و تحریف

به نقصان را اکثر قریب به اتفاق محققین قبول ندارند؛ وانگهی پیامبر و اهل بیت که آنقدر بر حفظ قرآن تأکید

کرده‌اند برای این بوده که بماند؛ اصلاً دستور به حفظ قرآن و ثوابهایی که برای آن نقل شده است برای حفظ قرآن

از تحریف بوده است؛ و سلمنا که تحریف به نقصان اتفاق افتاده باشد، بحث در آیات موجوده است نه آیات

معدومه.

۱۳- اما کبری ظهورشان حجت نیست به دو دلیل:

اولاً: خود قرآن می‌گوید آیات بر دو قسمند: محکمت و متشابهات؛ محکمت یعنی نصوص و متشابهات یعنی

ظواهر؛ ظواهر متشابهند یعنی احتمال خلاف دارند پس حجت نیستند.

ثانیاً: عمل به ظاهر تفسیر به رأی است؛ و خدا برای این عمل وعده‌ی عذاب داده است.

## ۱۴- جواب

اولاً: تشابه یعنی دو احتمال مساوی که مربوط به شک است مثل قرء که یا طهر است یا حیض؛ اما در ظواهر،

احتمال معنای ظاهر، رجحان دارد؛ ظهورات یعنی کلماتی که دلالتشان بر یک طرف اقواست؛ مانند اقیموا الصلاة

که ظهور در وجوب دارد.

**ثانیاً:** تفسیر یعنی کشف القناع پرده برداری؛ ظاهر واضح است و نیاز به کشف ندارد؛ عمل به ظاهر تفسیر نیست؛ و سلّمنا تفسیر باشد تفسیر به رأی نیست تفسیر به سیره عقلاست؛ تفسیر به رأی یعنی تفسیر با نظر شخصی، قیاس و توجیهات نفسانی.

## جلسه ۱۰۱

### خلاصه جلسه قبل

کلام در بحث ظهورات بود؛ گفتیم ظهور مطلقاً هم در محاورات عرفی هم در محاورات شرعی چه قرآن و چه حدیث، حجّت است چون مقتضی موجود است و مانع مفقود.

#### تتمه

#### سؤال

اصل ظهور در یک کلام چیست و برای احراز ظهوری که حجّت قرار می‌گیرد به چه موضوعی باید فکر کرد؟ ظهوری که موضوع حجّیت است از ناحیه دلالت تولید می‌شود؛ دلالت در اصول و منطق بر سه قسم است:

**اول:** دلالت تصوّریه یا خطوریه یا انسیه.

معروف و مشهور این است که این دلالت یک دلالت وضعی است؛ یعنی لفظی برای معنایی وضع شده است لذا هرگاه لافظی آن را تلفّظ کند معنایی از آن تصوّر می‌شود؛ اما محقّق خوئی می‌فرماید وضعی نیست؛ زیرا دلالت وضعی دلالتی است که از تعهّد و التزام حکایت می‌کند.

این برمی‌گردد به بحث وضع؛ مرحوم آقای خوئی فرمود: وضع، نوعی التزام و تعهّد است؛ خب در اینجا که دلالت بر تعهّد و التزام ندارد بلکه خطور است لذا اگر کسی در خواب هم لفظی را تلفّظ کند معنایش به ذهن خطور می‌کند؛ حتّی اگر قرینه برخلاف هم وجود داشته باشد مثلاً رأیت اسدا یرمی، به محض شنیدن کلمه‌ی اسد، معنای حیوان مفترس به ذهن خطور می‌کند؛ با فرض اینکه متکلم این معنا را اراده نکرده است بلکه رجل شجاع را اراده کرده است؛ لذا ایشان این دلالت را دلالت انسیه نامیده است که از انس بین لفظ و معنا ناشی می‌شود؛ و در

نهایت می‌فرماید: این بدرد بحث ما نمی‌خورد زیرا مانحن فیه بحث ظهور است که بر مبنای دلالت تصویری نیست چون ظهور را به متکلم نسبت می‌دهیم و می‌گوئیم مراد اوست و بر اساس آن حکم صادر می‌کنیم.

مطلب اخیر ایشان صحیح است که این قسم از دلالت، مبنای ظهورات نیست؛ نمی‌توان این را به متکلم حکیم نسبت داد و بر اساس آن حکم کرد؛ رابطه‌ی این دلالت با متکلم حکیم رابطه‌ی خیلی ضعیفی است؛ معلوم نیست مراد متکلم باشد.

اما حرف اول که این دلالت وضعی نیست صحیح نیست؛ این برمی‌گردد به مباحث وضع؛ ما گفتیم الوضع هو المجاورة؛ یعنی مجاورت لفظ با معنا؛ شبیه فرمایش شهید صدر که فرمود "قرن اکید" یعنی مقارنت مؤکد بین لفظ و معنا؛ بنظر ما چنین آمد که در وضع، یک لفظی با معنایی هماهنگ می‌شوند بخاطر اینکه زیاد کنار هم قرار می‌گیرند حال یا بصورت تعیین یا بخاطر کثرت استعمال؛ وقتی این مجاورت زیاد شد بمحض استعمال لفظ آن معنا به ذهن می‌آید؛ این همان تبادر است که علامت حقیقت است؛ تعهد اگر بخواهد باشد در وضع تعیینی است نه تعینی و ما گفتیم وضع تعیینی قابل اثبات نیست؛ و تعین حکایت از تعهد ندارد بلکه فقط دلالت بر استعمال دارد.

## جلسه ۱۰۲

### خلاصه جلسه قبل

نکته‌ای که در بحث ظهورات قابل توجه است تا بفهمیم ظهور و حجّتش چیست، تحقیق درباره دلالات است؛ گفتیم دلالت بر سه قسم است؛ قسم اول دلالت تصویری بود که گذشت.

### قسم دوم: دلالت تصدیقیه

بنابر مشهور دلالت تصدیقیه بر دو قسم است:

**اول:** دلالتی که حکایت می‌کند از اراده‌ی متکلم؛ یعنی متکلم اراده‌ی استعمال لفظ در این معنا را دارد و می‌خواهد این معنا را تفهیم کند.

محقق خوئی این دلالت را وضعی می‌داند؛ لکن این اول کلام است که دلالت وضعی ربطی به اراده و کار متکلم ندارد؛ دلالت وضعیه یعنی دلالت خود لفظ بر معنا؛ اینکه متکلم در چه مقامی است ربطی به دلالت لفظی ندارد؛ اینها از قرائن خارجی فهمیده می‌شود؛ تصدیق و تفهیم و استعمال و اینها متأخر از وضعند و از لوازم لفظ نیستند بلکه از لوازم موقعیت متکلم هستند.

علی کل حال احراز اراده‌ی متکلم بواسطه لفظ بر دو قسم است:

**اول:** احراز در حد تفهیم و تصدیق استعمالی.

استعمالش صحیح است بطوریکه معنای مستعمل فیه واقعا مراد متکلم است چه معنای حقیقی یا مجازی چه بگوید رأیت اسدا یا اسدا یرمی.

دوم: احراز مراد جدی

**دوم:** دلالتی که باعث می‌شود احراز کنیم که متکلم لفظ را در مستعمل فیه استعمال کرده و مراد استعمالی همان مراد جدی است.

در قسم اول فقط استعمال احراز می‌شود؛ یعنی اراده‌ی تفهیم داشته است؛ اما در قسم دوم می‌گوئیم مراد جدی همان مراد استعمالی است؛ در معنای مجازی نیز همین است؛ دلالت تصدیقیه اولی یعنی لفظ را در معنای مجازی استعمال کرده است و تصدیقیه ثانی یعنی همین معنای مجازی مراد جدی اوست؛ اما اینها از قرائن خارجی محرز می‌شود و ربطی به ذات لفظ ندارد؛ لذا این دو دلالت تصدیقی‌اند نه تصویری؛ در مباحث الفاظ در بحث وضع خواندیم که وضع فقط به لفظ و متصور ذهنی کار دارد؛ لذا دلالت وضعیه را خلاصه‌اش کردیم در دلالت تصویری بدون حکم؛ بتعبیر دیگر دلالت تصویری دلالت موضوعیه است ولی دلالت تصدیقیه دلالت حکمیه است؛ در منطق خواندیم که التصور الساذج عبارة عن تصور لیس فیه حکم؛ ولی اگر همین تصور با حکم همراه شود تبدیل می‌شود به تصدیق؛ تصدیق یعنی تصور توأم با حکم.

حال می‌خواهیم ببینیم خاستگاه ظهور کجاست و از کجا پیدا می‌شود؛ و حجّیتش به چه کیفیتی است؛ دلالت تصدیقی اوّل استعمال است و دلالت تصدیقی دوّم تطابق استعمال با مراد جدّی است؛ این دلالت تصدیقیه دوّم محلّ بحث اصلی است؛ این دلالت به دو صورت احراز می‌شود:

۱- فحص از قرینه متصله.

۲- فحص از قرینه منفصله.

اگر متکلم گفت رأیت اسدا یا شارع گفت الصلاة فی اول الشهر واجبة و قرینه متّصله پیدا نشد مراد استعمالی شکل می‌گیرد و ظهور تحقّق پیدا می‌کند؛ اما قابل عمل کردن نیست چون احتمال دارد قرینه منفصله داشته باشد لذا باید فحص کنیم؛ اگر قرینه پیدا نشد ظاهر حجّت است؛ بتعبیر دیگر وقتی ظهوری ایجاد شد و قرینه‌ای پیدا نشد، اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی جاری می‌شود و می‌گوید الظهور حجة؛ بنابراین القرينة المتصلة مانعة عن الظهور و القرينة المنفصلة مانعة عن حجة الظهور.

جلسه ۱۰۳

خلاصه جلسه قبل

برای بررسی واقعیت ظنونی که حجّت هستند اقسام دلالت ذکر شد؛ گفتیم دلالت بر سه قسم است: اوّل تصوّری و دوّم و سوّم تصدیقی؛ گفتیم محلّ بحث دلالت قسم تصدیقی خصوصا قسم سوّم است؛ دلالت تصدیقیه اولی، صغری یعنی ظهور را ثابت می‌کند و دلالت تصدیقیه ثانی، کبری یعنی حجّیت را؛ اگر این دو ثابت شوند دیگر در حجّیت ظهور بحثی نیست؛ ظهورات حجّتند بدلیل سیره عقلاء؛ اگر در جایی ظهور احراز شد به اینکه قرینه‌ای وجود نداشت، حجّت است مثلاً اقيموا الصلاة دلالت دارد بر وجوب؛ لکن این مراد استعمالی است و مراد جدّی ثابت نیست لذا باید قرینه منفصله نیز تفحص شود؛ اگر پیدا نشد اصل تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی جاری می‌شود؛ یعنی «الظهور حجة»؛ اما قبل از حجّیت می‌گوئیم هذا ظاهر؛ چون استعمال ظهور ساز است؛ لذا

اگر مراد استعمالی کشف شود مراد جدی نیز کشف می شود؛ همین که بفهمیم اقیما الصلاة در ارکان مخصوصه استعمال شده است اصل ظهور اثبات می شود؛ بعد می خواهیم بگوئیم اقیما الصلاة یعنی نماز بخوانید و این حکم را بعنوان یک حجت شرعی احراز کنیم؛ فحص می کنیم و می بینیم هیچ دلیلی وجود ندارد که صلاة در اینجا بمعنای مطلق دعا باشد؛ اصل تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی جاری و کبری محقق می شود.

اما اگر کبری و صغری مبهم باشند، شک در مراد داریم و نمی توانیم این قیاس استثنائی را استوارش کنیم؛ بطور کلی هر محقق که با لفظی در شریعت مواجه شود و شک در مراد متکلم برایش حاصل شود و در حجیت آن شک کند، علت این شک دو چیز است:

**اول:** شک در مراد استعمالی یعنی اصل ظهور.

**دوم:** شک در مراد جدی.

در صورت اول که صغری محرز نیست خود دو دلیل دارد:

**اول:** عدم وجود مقتضی یعنی عدم علم سامع به وضع.

مثلاً در «تیمموا صعيدا طيبا» نمی داند صعيد برای چه معنایی وضع شده است یعنی موضوع له مشخص نیست؛ در اینصورت مقتضی برای ظهور موجود نیست.

حکم این قسم مشخص است که اگر محقق می خواهد برای تیمم فتوا دهد ولی موضوع له صعيد را نمی داند و برایش محرز نشده است باید احتیاط کند و به قدر متیقن فتوا دهد که تیمم با خاک است.

**دوم:** وجود مانع یعنی عدم تشخیص موضوع له با وجود علم به وضع.

مثلا دلیل طوری باشد که مانع ظهور باشد مثل امر بعد الحظر؛ **﴿إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾** اصطادوا امر است و می تواند ظهور در وجوب داشته باشد لکن در اینجا چون بعد از توهم حظر است شک می کند که شاید دلالت بر وجوب نداشته باشد؛ این شیئی موجود یعنی وجود امر بعد از توهم حظر، مانع از ظهور امر است در وجوب؛ عدم احراز ظهور بخاطر مانع است نه مقتضی؛ مانعیت شیئی موجود؛ و همچنین در آیه **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ**

ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ<sup>۱</sup> ضمیر بعولتهن ممکن است برگردد به مطلق مطلقات یا به مطلقات رجعی؛ لذا ظهور مطلقات در اطلاق مجمل می‌باشد؛ در اینصورت که کلام محتفّ به چیزی است که صلاحیت مانعیت را دارد، کلام مجمل می‌شود چون صغری ثابت نیست؛ و باب دلیل اجتهادی منسدّ است.

## تبصره

اگر کلام محتفّ باشد به چیزی که صلاحیت دارد برای منع از حقیقت، مثلاً «رأیت اسدا يطوف في البستان» اسد در اینجا ممکن است حیوان مفترس باشد و ممکن است رجل شجاع باشد؛ در اینجا دو مبنا وجود دارد:

## مبنای اول

سید مرتضی معتقد است به اینکه استعمال علامت حقیقت است؛ ایشان قائل به اصالة الحقيقة می‌باشد و اصالة الحقيقة را یک اصل مستقلّ می‌داند.

## مبنای دوم

مشهور می‌گویند این اصل یک دلیل مستقلّ نیست چون مستند ندارد؛ اما اصالة الظهور مستند عقلائی و ریشه در سیره عقلاء دارد؛ اگر هم اصالة الحقيقة بخواد جاری شود بعد از اصالة الظهور و از نتایج آن می‌باشد؛ جایگاه اصالة الظهور مقدّم بر اصالة الحقيقة است؛ اگر ظهور لفظی در معنای موضوع له آن لفظ اثبات شود، اصالة الحقيقة جاری می‌شود.

سید استعمال را مساوی با حقیقت می‌داند ولی مشهور اعم از حقیقت و مجاز می‌دانند؛ برخی گفته‌اند حق با سید است چون عرب فصیح است و معنای استعمال را بهتر می‌داند؛ لکن اثبات این مطلب مشکل است؛ خود عربهای اصیل و فصیح در طول تاریخ چقدر لغتنامه نوشته‌اند و با هم اختلاف دارند.

طبق مبنای سید اگر کلام محتفّ باشد به چیزی که صلاحیت دارد برای دور کردن لفظ از حقیقت و بردن بسمت مجاز، با اجرای اصالة الحقيقة مجاز را از بین می‌بریم؛ اما طبق مبنای مشهور باز هم گرفتار اجمال می‌شویم؛ چون مردّد بین حقیقت و مجاز است؛ مثلاً «رأیت اسدا يطوف في البستان» اسد نه ظهور دارد در حیوان مفترس

۱ سوره بقره، آیه ۲۸۸.

باشد نه ظهور دارد در رجل شجاع؛ در نتیجه صغری محرز نمی‌شود و دلیل اجتهادی منسّد است و باید سراغ ادله‌ی فقهاتی رفته و اصول عملیه را جاری کنیم.

### سوم: احتمال وجود مانع

متکلمی حرفی را زده یا دلیلی شرعی صادر شده است و احتمال وجود مانعی را می‌دهیم برای ظهور لفظ در معنای مستعمل موضوع له؛ این مانع بر دو قسم است: داخلی و خارجی.

### اول: مانع داخلی

مانع داخلی یعنی مانع بین المحاوره؛ مثل غفلت متکلم از نصب قرینه؛ مثلاً فرموده الصلاة عند رؤية الهلال واجبة و قرینه‌ای نیاورده که صلاة در اینجا بمعنای دعاست نه نماز؛ و مثل عدم فحص سامع از وجود قرینه.

### دوم: مانع خارجی

مثل تقطیع در باب روایات؛ در طول تاریخ ظلمه برخی از روایات را از بین برده‌اند و قرائن از بین رفته‌اند؛ به همین خاطر میرزای قمی قائل به انسداد باب علم شده است.

### جواب

قرینه داخلی بعید است؛ اما احتمال غفلت از طرف متکلم یا سامع بر اساس بناء عقلاء منفی است؛ یعنی چنین احتمالی نفی می‌شود بخاطر اصالة عدم الغفلة؛ لذا ظهور اثبات می‌شود؛ و استدلال می‌کنیم به دلیل لفظی موجود که یک دلیل اجتهادی محرز می‌شود از جهت صغری.

اما تقطیع، نکته‌ای که بسیاری از محققین فرموده‌اند این است که روات حدیث انسانهای عالم و دقیق و همچنین باتقوا و ورع بوده‌اند؛ لذا تقطیع مضرّ در کار آنها وجود ندارد؛ اما ظلمه‌ای که برخی از روایات را نابود کرده‌اند سیاتی.

### جلسه ۱۰۴

### خلاصه جلسه قبل



کلام در دلالات ثلاث بود؛ نتیجه‌ی بحث آن شد که در مباحث حجّت در باب ظهورات، هدف کشف مراد جدّی متکلم است؛ و کشف مراد جدّی متکلم یعنی حجّیت؛ در مباحث اصول ابتداء ظهور را احراز می‌کنیم و می‌گوئیم هذه الكلمة ظاهرة في هذا المعنى؛ سپس می‌گوئیم این ظهوری که محرز شد مراد استعمالی است و مراد استعمالی همان مراد جدّی است؛ و می‌گوئیم کلّ ظاهر حجّة؛ اگر صغری و کبری واضح باشد که فیها؛ اما کلام در جایی است که در مراد جدّی متکلم شک داریم؛ این شک دو منشأ دارد: صغروی و کبروی؛ شک در صغری معنایش آن است که ظهور لفظ محرز نشده است؛ این خود دو دلیل دارد: عدم مقتضی یا وجود مانع؛ اگر بخاطر عدم مقتضی باشد معنایش آن است که موضوع له لفظ را نمی‌دانم؛ مثلاً در «فتیّموا صعیدا طیباً» نمی‌داند معنای صعید چیست؛ اما وجود مانع نیز بر دو قسم است: احتمال وجود مانع و مانعیت شیء موجود؛ احتمال وجود مانع نیز بر دو قسم است: مانع داخلی و مانع خارجی؛ مانع داخلی مانند غفلت متکلم یا سامع از قرینه؛ چنین احتمالی با اصل عدم غفلت برداشته می‌شود؛ اما مانع خارجی مثل تقطیع روایات؛ مثلاً دلیل می‌گوید الصلاة عند رؤية الهلال واجبة؛ می‌خواهیم ببینیم این جمله ظهور در وجوب دارد یا نه و طبق آن فتوا بدهیم؛ یک احتمال این است که این جمله کامل نیست بلکه ادامه‌ای داشته که به ما نرسیده لذا ظهور در وجوب ندارد؛ ممکن است قرینه‌ای وجود داشته بر اینکه منظور از صلاة در اینجا دعاست نه نماز؛ پس مقتضی موجود است یعنی موضوع له الفاظ مشخص است لکن احتمال وجود مانع هست؛ بخاطر همین است که محقق قمی قائل به انسداد و حجّیت مطلق ظنّ شده و باب علمی را منسّد می‌داند؛ البتّه باب علم که به نظر همه منسّد است و ما نسبت به احکام، علم وجدانی نداریم و اکثر احکام، ظنّی و از طریق روایات واحده رسیده‌اند؛ محقق قمی می‌گوید: هر کدام از این روایات احتمال وجود مانع برای ظهور دارد؛ لذا باب علمی نیز منسّد است.

فقهاء از این اشکال، جواب داده‌اند به اینکه این احتمال با کاری که فقهاء انجام داده‌اند از بین می‌رود:

أولاً: اصحاب ائمه هم علم داشته‌اند هم تقوا؛ لذا تقطیع مضرّ انجام نداده‌اند؛ تقطیع مضرّ یا بخاطر عدم علم است یا بخاطر عدم تقوا.

ثانیاً: کتب اربعه تمام روایات را تجمیع و باب‌بندی کرده‌اند و هر روایت را در قسمت مربوط به خودش آورده‌اند لذا تقطیع بصورت گسترده اتفاق نیفتاده است؛ بلکه بصورت موجبة جزئیه اتفاق افتاده لکن اثری ندارد؛ لذا فرمایش محقق قابل دفاع نیست.

اما شک در مراد جدی متکلم

برای فتوا باید احراز کنیم مراد استعمالی همان مراد جدی است؛ اما اگر احتمال بدهیم قرائنی وجود داشته باشد مثل خطا یا غفلت یا قرائن خارجی که به ما نرسیده باشد؛ محققین تقریباً بالاتفاق فرموده‌اند این احتمالات قابل اعتناء نیستند و عقلاء به اینها اعتناء نمی‌کنند؛ یعنی اگر صغری احراز شود احتمال خلاف را ملغی می‌دانند؛ اگر لفظی در معنایی ظهور داشته باشد مهمترین دلیل بر حجّیتش بناء عقلاست؛ بتعبیر دیگر هنگام شک در اینکه مراد استعمالی همان مراد جدی هست یا نه اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی جاری می‌شود؛ در نتیجه آنچه در باب استدلال به ظهورات برای ما مهم و کافی است احراز صغراست؛ اگر فهمیدیم که این کلمه ظهور دارد در وجوب، بمحض شک در مراد جدی و حجّیت ظهور، اصل جاری می‌شود؛ به بیان دیگر صغری در قیاس استنباط در علم اصول نازل منزله موضوع است؛ و کبری نازل منزله حکم؛ و جایگاه موضوع نسبت به حکم جایگاه علّت است برای معلول؛ وقتی موضوع محرز شود حکم نیز ثابت می‌شود و در صورت شک اصل جاری می‌شود.

هذا تمام الکلام در بحث ظهورات.

جلسه ۱۰۵

خلاصه جلسه قبل

بحث ظهور تمام شد که اولین مصداق برای امارات بود و نتیجه آن شد که ظهور حجّت است؛ اگر صغرای قیاس استنباطی ظهورات محرز شود کبری حاصل است؛ و اگر ظهور اثبات شد در صورت شک در مراد جدی یعنی کبری، اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی جاری می‌شود؛ اصالة التطابق همان حجّیت ظهور است.

صیغة الامر ظاهرة فى الوجوب، الكل ظاهرة فى العموم، النكرة فى سياق النفي ظاهرة فى العموم، اسم الجنس ظاهر فى الاطلاق و غيرهم؛ اگر اینها ثابت شد و قرینه منفصله پیدا نشد در صورت شک، طبق سیره عقلاء اصالة التطابق جاری می شود؛ این عبارتة آخری از «کل ظاهر حجة» می باشد؛ برخی بالاتر از این گفته اند که در صورت احراز صغری اگر شک کردیم نیاز به فحص نیست و اصل جاری می شود؛ لکن حق آن است که اگر احتمال قرینه منفصله بدهیم باید فحص کنیم؛ مصداق اول از مصادیق امارات که همان ظهورات بود تمام شد.

### مصداق دوم: قول لغوی

آیا قول لغوی که مفید ظنّ می باشد حجت است؟ این بحث نیز فی الجملة به بحث قبلی یعنی ظهورات مرتبط است؛ به صغری یعنی ظهور ارتباط دارد؛ یکی از راههای احراز صغری، قول لغوی است؛ وقتی لغوی می گوید معنای این لفظ این است مثلاً الصعيد: أى التراب الخالص، آیا ظهور در آن معنا پیدا می کند یا خیر؟ دو قول است: حجّیت و عدم حجّیت.

### نکته

محلّ نزاع قول لغوی بماهو قول لغوی است نه بماهو عادل یا دو نفر لغوی بما هما بینة مثلاً.

### ادله قائلین به حجیت

#### دلیل اول: خبرویت

لغوی اهل خبره است؛ قرآن می فرماید: فاسئلوا اهل الذکر؛ یعنی از خبره پرسید؛ و سیره عقلاء نیز این است که برای هر کاری سراغ متخصص آن فن می روند.

### جواب

خبره یعنی صاحب رأی و نظر؛ خبره کسی است که دیگران نمی توانند کار تخصصی او را انجام دهند؛ تبعیت از خبره تبعیت از حسّ او نیست تبعیت از حدس و فکر و اندیشه ی اوست؛ در باب حسّیات تبعیت صحیح نیست؛

یا باید خودمان حس کنیم یا از بین استفاده کنیم؛ لغوی اهل رأی و نظر نیست بلکه استعمالات را می بیند و گزارش می دهد پس کار او حسی است؛ مراجعه به کتب لغت مراجعه به خبره نیست؛ لذا در این زمینه باید سراغ بین برویم؛ اگر دو نفر لغوی عادل بگویند عرب فلان لغت را در فلان معنا بکار می برند از باب بین قبول می شود نه از باب خبره؛ یا اگر از قول یک نفر لغوی اطمینان پیدا کردیم از باب خبره نیست بلکه از باب ظن و اطمینان است.

### دلیل دوم: اجماع

اجماع بر اینکه عقلاء در طول تاریخ به قول لغویین مراجعه می کرده اند.

### جواب

**اولاً** این ثابت نیست نه مراجعه و نه عمل به آن؛ عقلاء به قول لغوی بما هو لغوی عمل نمی کنند بلکه مثلاً ۵۰ کتاب را نگاه می کنند و اطمینان پیدا می کنند.

**ثانیاً** سلّمنا که اجماع باشد این اجماع کاشف از قول معصوم نیست؛ امام که در تعیین معنای الفاظ به قول لغوی مراجعه نمی کند.

### جلسه ۱۰۶

### خلاصه جلسه قبل

کلام در حجّیت قول لغوی بود بعنوان یکی از ظنون معتبره برای تشخیص معنای لفظ؛ یعنی اگر لغوی می گوید الصعید: تراب الخالص، بتوانیم بر طبق آن فتوا بدهیم که تیمم فقط با خاک خالص صحیح است؛ رسیدیم به ادله حجّیت قول لغوی؛ دو دلیل بررسی شد؛ دلیل اوّل رجوع به اهل خبره بود و گفتیم لغوی اهل خبره نیست؛ دلیل دوّم اجماع بود و گفتیم اجماعی وجود ندارد چون خیلی از فقهاء در طول تاریخ اصلاً این بحث را مطرح نکرده اند؛ نه اجماع قولی هست نه عملی؛ و سلّمنا که اجماع باشد مدرکی است و کاشف از قول معصوم نیست.

## دلیل سوم: انسداد صغیر

ادّعا شده است که باب علم نسبت به معنای لغت منسّد است؛ نمی‌توان نسبت به معنای همه‌ی لغات علم پیدا کرد؛ از طرفی برای فتوادادن نیاز داریم به لغت؛ مؤیّد مطلب آنکه شیخ اعظم می‌فرماید معنای آب که اینقدر واضح است اما سعه و ضیق این معنا در عالم لغت خیلی مبهم است که منظور چه آبی است: آب خالص، آب مضاف، آب کر، آب غیر کر و غیره؛ و تنها راه حل موجود، قول لغوی است.

## جواب

این دلیل مخدوش است؛ زیرا در کنار این انسداد، انسداد دیگری نیز وجود دارد که انسداد باب احکام است؛ اوّل باید ببینیم باب علم نسبت به احکام شریعت را منسّد می‌دانیم یا منفّح؛ اگر قائل به انفتاح باب علم و علمی باشیم نسبت به احکام، فبها؛ در اینصورت نسبت به احکام علم پیدا می‌کنیم چه علم وجدانی یا برهانی؛ لذا نیازی به لغت نیست؛ اما اگر گفتیم باب علم و علمی نسبت به معظم احکام منسّد است مستلزم حجّیت مطلق ظنّ است؛ چه این ظنّ از لغت حاصل شود یا از غیرلغت؛ وانگهی در باب لغت اجمال زیادی وجود ندارد؛ فقط چند مورد مانند قرء و صعيد مجملند؛ و الا اکثر لغات موجود در آیات و روایات واضحند البته نه بر اساس قول لغوی بلکه بر اساس شیوع در محاورات؛ اگر هم از قول لغوی باشد بخاطر حجّیت آن نیست بلکه بخاطر جهت دیگری مثل کثرت است مثلاً هزار نفر لغوی آن را معنا کرده‌اند.

در نتیجه در باب لغت اگر نیاز به اقوال لغویین بود باید بیّنه وجود داشته باشد یعنی دو لغوی عادل بگویند؛ و الا از مسیر ظنّ معتبری که به خبر واحد ملحق شود کافی نیست؛ و رجوع فقهاء به لغت از باب حجّیت قول لغوی نیست بلکه از باب حصول اطمینان است؛ ظهورات بر اساس قول لغوی پدید نمی‌آید و اگر هم پدید آید موجبة جزئیة است؛ بنابراین حجّیت قول لغوی بماهو قول لغوی ثابت نیست؛ بله اگر از باب بیّنه باشد قبول می‌شود مثلاً دو نفر عادل بگویند ما دیدیم که عرب فصیح این کلمه را در این معنا بکار می‌برند.

هذا تمام الکلام در قول لغوی.

جلسه ۱۰۷

## نکته

الاجماع المنقول بخبر الواحد یعنی اجماع علماء که با خبر واحد نقل شده است؛ مثلاً سید یا شیخ می‌گویند اجماع العلماء؛ خبر واحد یعنی خبر الواحد راویه؛ واحد صفت بحال متعلق است یعنی خبری که راویش واحد است نه خود خبر؛ و مقصود از واحد حتماً یکنفر نیست بلکه در مقابل متواتر است یعنی خبری که به حد تواتر نرسیده است.

اما کلام در اجماع منقول به خبر واحد بود؛ همانطور که خیلی از فقهاء فرموده‌اند بهتر بود این اماره بعد از بحث خبر واحد می‌آمد؛ خبر واحد یکی از مباحث مهم علم اصول است چون بسیاری از مباحث فقهی از خبر واحد گرفته شده و یکی از مصادیق خبر واحد، اجماع منقول به خبر واحد است؛ خبر واحد گاهی قول معصوم را نقل می‌کند و گاهی اجماع را؛ لکن ما نیز تبعاً للعلماء بعد از بحث قول لغوی مطرح کردیم؛ قول لغوی بعنوان یک فرد واحد، اماره نیست (بله قول دو نفر لغوی عادل بعنوان بیّنه حجت است) اجماع منقول نیز نتیجه‌اش همین است؛ شاید وجه تقدّمش بر خبر واحد همین باشد که مانند قول لغوی کم محتوا و کم استقامت است؛ اما إخبار از موضوعات خارجی بر دو قسم است:

**اول:** خبری که مستلزم قضاوت، محکمه، دعوا و نزاع است و نیاز به رفع خصومت دارد؛ مثلاً می‌گویند دیدم زید به صورت عمرو سیلی زد یا مالش را دزدید و زید انکار می‌کند؛ یکی ادّعا می‌کند و یکی انکار لذا دعوا و نزاع پیش می‌آید و نیاز به محکمه و قضاوت است.

چنین خبری یقیناً بعنوان یک خبر واحد از یک موضوع خارجی در نظام ارتباطات و مراودات عقلاء قابل قبول نیست بالاخص در شریعت؛ شریعت می‌گوید بیّنه حجت است دو نفر عادل یعنی هم نیاز دارد به تعدّد راوی هم عدالت آنها.

دوم: خبر از موضوعی که ترافع ندارد؛ همانند رؤیت هلال که بحثش گذشت؛ در اینجا نیز فتوای مشهور آن است که نیاز به تعدّد و عدالت دارد؛ فقهاء می‌گویند یکی از طرق اثبات هلال، بیّنه است.

بنابراین بحث از موضوعات خارجی از مانحن فیه خارج است؛ محلّ بحث خبر از احکام است؛ اما چه خبری قابل قبول است؟ چهار صورت برای إخبار از حکم قابل تصوّر است:

### صورت اول: خبر حسّی مطلق

مهمترین عنصر در خبر از احکام، حسّ است؛ یعنی کسی که از حکم شرعی خبر می دهد و می گوید شنیدم امام چنین گفت یا شنیدم زراره از امام چنین نقل کرد یعنی حسّ کردم؛ حسّ کردن رمز حجّیت خبر است؛ در اینجا چیزهایی ممکن است مانع حسّ باشد مثلاً کذب یا غفلت؛ لذا عدالت شرط است و می گوئیم چون عادل است دروغ نمی گوید و اصل عدم غفلت است.

### صورت دوم: خبر حسّی با احتمال حدسی بودن

مثلاً کسی می گوید دیدم باران می بارد اما ما احتمال می دهیم این شخص رعدوبرق را دیده و مطمئن بوده باران خواهد بارید؛ این نیز ملحق به قسم اوّل است چون احتمال حدس قابل اعتناء نیست؛ همانطور که احتمال غفلت اعتناء نمی شود.

### صورت سوّم: حدس قریب به حسّ

مثلاً به اعتبار یک معادله خبر داده است؛ اتّفاقی را حدس زده و ما طبق همان حدس نتیجه را حسّ می کنیم؛ مثل اینکه کسی بگوید حدس می زنم زراره از امام صادق نقل می کند؛ ولی اوضاع و احوال زراره و امام صادق طوری است که حدس این شخص در حکم حسّ است؛ این نیز به دوّمی ملحق می شود و در عرف عقلاء این خبر ملحق می شود به حسّ؛ مثلاً کسی می گوید از فلانی شنیدم؛ ابتداء بعید است چون آن شخص در شهر دیگری است ولی بعد می فهمیم این شخص با هواپیما از آنجا آمده است.

**صورت چهارم:** خبر حدسی ناشی از سببی که اگر سامع سبب را بداند او نیز حدس می‌زند؛ مثلاً می‌گوید قال الصادق علیه السلام: شرب عصیر العنبی حرام؛ امام را ندیده لکن از این باب گفته که امام باید این را گفته باشد چون جزء مسلّمات اسلام است که کلّ مسکر حرام؛ پس علّت منصوصه دارد و این سبب را مستمع نیز قبول دارد؛ این نیز ملحق به قسم سوم است.

این چهار مورد همه حسّی‌اند و مقتضی برای حجّیت را دارند؛ اوّلین چیزی که اقتضاء حجّیت خبر واحد را تأمین می‌کند حسّی بودن است چون مبناء عقلاست؛ عقلاء که به یک خبر اعتماد می‌کنند حدّاقل باید حسّی باشد.

**اما قسم پنجمی** هم هست: خبر حدسی مطلق؛ مثلاً می‌گوید أجمع العلماء بر اینکه آب چاه با افتادن موش مرده داخل آن نجس می‌شود؛ چیزی که نقل شده اجماع است و می‌خواهیم از آن به قول معصوم برسیم؛ قول معصوم که حسّی نمی‌شود بلکه حدس است؛ و این نقل قول سببی هم ندارد که برای مستمع کاشف از قول معصوم باشد؛ تنها چیزی که در این قسم دیده می‌شود فقط حدس است مثلاً حدس سیّد مرتضی، حدس قاعده‌ی لطف و غیره؛ یعنی بر اساس تحلیلاتی این حدس محقق می‌شود مثلاً بر اساس قاعده‌ی لطف حال اگر من قاعده لطف را پذیرفتم برای من حجّت است طبق حجّیت اجماع بخبر واحد که اول کلام است.

بنابراین در نقل خبر واحد از یک حکم، پنج قسم قابل تصوّر است؛ چهار قسم حسّی است و اقتضاء حجّیت را دارند و یک قسم حدس است و حدس اوّلین مشکلی است که در خبر واحد تصوّر می‌شود برای عدم اقتضاء حجّیت.

#### جلسه ۱۰۸

خبر بر دو قسم است: حسّی و حدسی؛ ادّله حجّیت خبر واحد شامل خبر حسّی است نه حدسی؛ مخبر باید مخبر عنه را حس کرده باشد؛ زیرا حجّیت خبر واحد یک دلیل بیشتر ندارد و آن بناء عقلاست و این بناء دو



سرباز دارد: اصالۃ العدالة و اصالۃ عدم الغفلة؛ عقلاء اینها را در محسوسات جاری می‌کنند؛ مثلاً وقتی می‌گوید قال زرارہ؛ در اینجا دو احتمال وجود دارد:

**اول:** احتمال کذب: عقلاً می‌گویند چون ثقه است این احتمال ملغی است.

**دوم:** احتمال غفلت: عقلاً می‌گویند چون حسّی است به این احتمال نیز اعتناء نمی‌شود.

محسوسات قليل المؤمنه‌اند لذا عقلاء یک نوع اصالۃ التسهيلي را در اینجا قبول دارند؛ همانطور که شریعت در باب طهارت و نجاست ساده گرفته است عقلاء نیز در باب صداقت و عدم غفلت ساده گرفته‌اند لکن بشرط آنکه محسوس باشد.

در اخبار حسّی، سیره عقلاء این است که اصالۃ الوثاقه و اصالۃ عدم الغفلة جاری می‌کنند؛ لذا خبر واحد را معتبر می‌دانند گرچه ظنّی است؛ ظنّ مستفاد از خبر واحد در باب احکام حجّت است؛ اخبار حدسی، درونی است و بستگی به مخبر دارد؛ حدس یک امر شخصی است و هر کسی طور خاصّی حدس می‌زند؛ اما اخبار حسّی برای همه یکسان است اگر ما هم بجای راوی بودیم همین را از زرارہ می‌شنیدیم؛ در حسّیات است که می‌توانیم احتمال کذب و غفلت را نادیده بگیریم نه حدسیات؛ حس غالباً خطا نمی‌کند بخلاف حدس.

حال در اجماع، چیزی که نقل می‌شود اجماع است و اجماع از امور حسّی نیست بلکه نوعی اتفاق است؛ اصلاً محسوس شدن اجماع بدون حدس نمی‌شود چون احتمال دارد فقهاء دیگری هم باشند که ما نظر آنها را ندیده باشیم؛ اگر بگوئیم احتمالاً فقیه دیگری نیست، این حدس است؛ دلالت مطابقی‌اش محسوس نیست؛ اما سلّمنا که دلالت مطابقی‌اش حسّی است اما در مانحن فیه مفید نیست چون دلالت مطابقی‌اش وجود اجماع است ولی آنچه برای ما مفید است قول معصوم است که دلالت التزامی است و هیچگاه حسّی نیست بلکه حدس مطلق است.

بنابراین اجماع بدلالت مطابقی بازهم حدسی است نه حسّی؛ این خیلی مشکل است که در یک عصر و زمانی کسی بتواند اقوال همه علماء را حسّ کند و بتواند بگوید فقیه دیگری نیست؛ اما سلّمنا که حسّی شد، این دلالت مطابقی حسّی در فقه که می‌خواهیم حکمی را استنباط کنیم و به خداوند نسبت بدهیم، مفید نیست؛ ما می‌خواهیم بدلالت التزامی قول معصوم را نقل کنیم؛ باید بگوئیم اجماع مستلزم قول معصوم است؛ ذات این استلزام حدس

است؛ لذا بحث را باید منتقل کنیم به اینکه مستلزم هست یا نه؛ سیره عقلاء در اینجا مفید نیست لذا باید مثل محقق طوسی سراغ قاعده لطف برویم؛ و قاعده لطف یک بحث اعتقادی است؛ اینکه بخواهیم با یک بحث اعتقادی قول معصوم را ثابت کنیم، ربطی به بحث خبر واحد ندارد لذا از مانحن فیه خارج است.

خبر واحد مورد بحث در محسوسات است نه حدسیات ولی اجماع حدس است؛ وجه اینکه مشهور می گویند اجماع از طریق راه خبر واحد نمی تواند حجت باشد این است که این اجماع منقول بخبر واحد پدیده ای حدسی است نه حسّی؛ چه بدلاله مطابقی و التزامی یا فقط التزامی؛ خبر واحد سنت یعنی قول یا فعل یا تقریر معصوم را اثبات می کند؛ ولی اجماع اگر هم سنت را نقل کند حدسی است نه حسّی؛ و اگر هم حسّی باشد مفید نیست چون منقول، اتفاق علماست نه سنت.

بله ممکن است حجّیت اجماع از راه دیگری اثبات شود لکن از مانحن فیه خارج است؛ ما می خواهیم بدلاله التزامی قول معصوم را اثبات کنیم؛ اجماع منقول بخبر واحد اگر هم حجت باشد توسط برهان است نه سیره عقلاء؛ محلّ بحث این است که آیا ادله حجّیت خبر واحد، شامل اجماع منقول بخبر واحد نیز می شود یا نه.

### جلسه ۱۰۹

گفتیم نقل اجماع یعنی نقل اتفاق علماء بر حکمی از احکام؛ این نقل حسّ نیست چون اتفاق حسّی نیست؛ اجماع العلماء و اتفاق العلماء حسّی نیست؛ و سلّمنا که حسّی باشد دلالت التزامی اش حسّی نیست تا بگوئیم مستلزم قول معصوم است؛ بله اگر سبب حسّی داشته باشد که حسّی شود، و قابل قبول برای منقول الیه باشد برای او نیز حسّی می شود.

شیخ طوسی با آن عظمت برای اثبات حجّیت اجماع، سراغ قاعده لطف رفته است؛ خب اگر اجماع قول معصوم را برای ما حسّی اثبات کند دیگر نیازی به قاعده لطف نیست؛ بناء عقلاء این است که اگر خبر حسّی باشد دو احتمالی را که قابل مطرح شدن هستند را برمی دارند: احتمال کذب و احتمال غفلت.

اینکه شیخ طوسی سراغ قاعده لطف رفته چون نتوانسته آن را حسی کند؛ یا فرض کنید قاعده لطف لوازمی دارد که می‌توانیم توسط قاعده لطف بگوئیم حسی است؛ بعبارة آخری حس بر دو قسم است: وجدانی و برهانی؛ حس وجدانی که واضح است مانند دیدن فعل امام؛ اما حس برهانی در واقع حسی نیست ولی نازل منزله حس است؛ با این توضیح که قاعده لطف عبارت است از اینکه بر خداوند واجب است بندگانش را هدایت کند و نگذارد گرفتار فساد شوند؛ لذا نصب امام بر خداوند واجب است؛ باید امام را نصب و معرفی کند تا مراقب علماء باشد؛ اگر دید علماء بر یک حکم خلاف شریعت اتفاق کرده اند اجماعشان را بهم بزند؛ لذا اگر علماء یک عصر همه بر حکمی اتفاق کردند بالملازمه می‌فهمیم امام این نظریه را قبول دارد؛ این نوعی حدس است که نازل منزله حس می‌باشد بالبرهان؛ یعنی طبق نظر شیخ طوسی گویا امام در بین مجمعی است؛ بنابراین وقتی ناقل اجماع می‌گوید اجمع العلماء علی کذا در واقع قول امام را هم نقل می‌کند؛ لذا ادله حجّیت خبر واحد، اجماع منقول به خبر واحد را شامل می‌شود بعنوان یک خبر حسی.

محققین معمولاً این فرمایش شیخ طوسی را نپذیرفته‌اند و قاعده لطف را قبول نکرده‌اند؛ چنین چیزی در اعتقادات نداریم که لطف بر خدا واجب است بطوریکه ترک آن قبیح باشد؛ لطف یعنی یک معامله رحیمانه و لطیفانه با بندگان بیش از حد لازم؛ و سلمنا که واجب باشد:

**اولاً** باید بطور عادی و متعارف باشد که هست مانند ارسال رسل و صدور روایات؛ خدا اینکار را انجام داد ولی بدست خود انسانها روایاتی از بین رفت؛ خداوند ۱۱ امام فرستاد و انسانها همه را شهید کردند لذا از حضور امام آخر محروم شدند؛ اما اینکه بگوئیم امام باید اجماع غلط را بهم بزند این لطف غیرعادی است و قول به وجوب این لطف، رفتن بسمت شذوذات و نوادر است.

**ثانیاً** دوره‌ی غیبت کبری دوره‌ی غیب است و قرار بر معجزه نیست؛ لذا خیلی از محققین احادیث منقوله از امام زمان را حجّت نمی‌دانند چون غیب است و با حس سازگار نیست اگر هم نقل شود حدسی است نه حسی؛ قرار نیست از امام غائب بشکل متعارف استفاده شود؛ بتعبیر دیگر در دوران غیبت هر چیزی از امام نقل شود حدس است نه حس؛ و غیب حدس است نه حس؛ غیب با حس سازگار نیست.

**ثالثاً** سلّمنا لطف واجب است و باید القاء خلاف کند اما چگونه باید این کار را انجام دهد؟ القاء خلاف یا عادی است یا غیر عادی؛ عادی با غیبت سازگار نیست و غیر عادی اثری ندارد چون نسبتش به امام ثابت نمی شود لذا باز حدسی است نه حسی؛

علی کلّ حال اثبات قول معصوم بشکل حسی توسط قاعده لطف دون اثباته خرط الفتاد.

### نکته

واجب در قاعده وجوت لطف، وجوب عقلی است نه فقهی؛ موضوع علم فقه، فعل مکلف است نه فعل مکلف یعنی شارع؛ لذا حکم فقهی ندارد بلکه حکم عقلی دارد.

### جلسه ۱۱۰

رسیدیم به کلام شیخ طوسی یعنی حجّیت اجماع منقول بخب ر واحد توسط قاعده لطف؛ نتیجه گرفتیم که قاعده لطف باعث نمی شود اجماع منقول به خبر واحد حسی باشد یا قریب به حسّ تا تحت ادله حجیت خبر واحد قرار بگیرد و بگوئیم این ادله همانطور که خبر زراره را حجت می کند اجماع منقول به خبر واحد را هم حجت کند؛ بنابراین اجماع منقول به خبر واحد از جهت نقل دو راه برای اعتبار دارد:

### راه اول

مستند شود به ادله حجیت خبر واحد؛ یعنی «قال شیخنا الطوسی» همانند «قال زراره قال الصادق علیه السلام» باشد؛ برای این منظور باید کاری کنیم که اجماع منقول به خبر واحد، حسی بشود؛ چون ادله حجیت خبر واحد، عمده دلیلش سیره عقلاست و سیره عقلاء دو سرباز دارد: اصاله عدم الکذب و اصاله عدم الغفلة؛ و این دو اصل در خبر حسی جاری می شوند.

### راه دوم

دلیل خاصی غیر از حسی بودن؛ غیر از ادله حجیت خبر واحد.

### ان قلت

شیخ طوسی از قاعده لطف استفاده کرده برای اینکه اجماع منقول به خبر واحد را مستقلاً حجت معرفی کند نه بعنوان مصداق خبر واحد؛ بلکه این قاعده اقتضاء دارد که بگوئیم امام باید بین مجمعی اختلاف ایجاد کند و اگر اختلاف نشد خود این اجماع موضوعیت دارد و مثبت حکم شرعی است.

### قلت

این در مورد اصل اجماع یعنی اجماع محصل قابل ذکر است مثلاً شیخ طوسی می‌بیند همه علما یک چیز گفته‌اند سپس توسط قاعده لطف می‌گوید حال که بین علما اختلافی نیست من هم جرأت نمی‌کنم برخلاف آنها حرفی بزنم؛ قول معصوم در بین اینهاست؛ یعنی اقتضاء دارد که کاشف از قول معصوم باشد؛ ولی در اجماع منقول قاعده لطف نقل را تصحیح نمی‌کند بلکه فقط اتفاق یا عدم اتفاق را بیان می‌کند؛ اجماع منقول به خبر واحد نیاز دارد به یک مستند علمی قابل قبول که فقط در اخبار حسّی وجود دارد؛ عقلاء اصالة عدم غفلت و عدم کذب را فقط در اخبار حسّی جاری می‌کنند؛ بنابراین راه دوم ربطی به خبر واحد ندارد؛ این یک راه مستقل و جدای از ادله حجیت خبر واحد است.

۳- راه سوم هم بعضی گفته‌اند وقتی فقیهی حکمی می‌دهد ظن به حکم شرعی حاصل می‌شود؛ فقیه دوم هم می‌گوید و ظن قوی‌تر می‌شود فقیه سوم و این آنقدر تکرار می‌شود که به اطمینان می‌رسیم؛ وقتی بیشتر شد به تواتر می‌رسد که مفید یقین است؛ بنابراین اجماع منقول به خبر واحد اولی به حجیت است از خبر واحد.

### جواب

این اگر مستقل از ادله حجیت خبر لحاظ شود اشکال می‌شود که تا وقتی ظنی است باید دلیل بر اعتبار داشته باشد؛ بله اگر کسی یقین حاصل کند فیها؛ یک غفلت در این نظریه وجود دارد و آن اینکه در بحث اجماع، اتفاق علماست که نقل می‌شود نه قول معصوم؛ نمی‌گوئیم همه علما قول معصوم را نقل کرده‌اند؛ برهان شما مربوط به خبری است که قول معصوم را نقل می‌کند؛ این اگر هم برای اجماع مفید باشد برای اجماع محصل است و آن هم یک نوع حسّ است و از بحث نقل خارج می‌شود؛ محلّ نزاع نقل است نه اجماع؛ محلّ بحث خبر است نه مخبر عنه؛ مخبر عنه برای ناقل به هر دلیل ممکن است حجت باشد لکن برای ما نقل است؛ خبر شیخ یا سید که

برای ما نقل می شود خبر یک نفر است نه صد یا هزار نفر؛ برای او قول هزار نفر است ولی برای ما نقل یک نفر است که می گوید اجمع العلماء؛ بجای اینکه بگوید قال النبی یا قال الصادق می گوید اجمع العلماء.

بنابراین روش دوم هم که خواسته اند اجماع منقول به خبر واحد را مستقلاً حجت کنند قابل قبول نیست زیرا ظنی تولید می شود که مستند ندارد؛ یعنی ظنی ساخته می شود که برهانش بر اساس تحصیل است ولی ما می خواهیم نقل را حجت کنیم؛ ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع؛ ما يقصد، حجیت قول شیخ طوسی برای ماست و ما وقع، حجیت برای خود اوست؛ برای خود او ممکن است اصلاً یقین حاصل شود و از بحث ظن خارج شود گرچه ظن از تحصیل، قابل خدشه است لکن می توان گفت از اینکه فتوای صد نفر را دیده قول معصوم برای او حسی می شود لکن این محلّ نزاع ما نیست؛ محلّ نزاع نقل اجماع به خبر واحد است بتعبیر دیگر بحث در خبر است نه تحصیل اجماع؛ نزاع در حاکمی است نه محکی؛ آیا این حاکمی می تواند مرآة باشد یا نه؟ باید خبر واحد را حجت کنیم و خبر واحد حجت نیست مگر با سیره عقلاء و سیره حجت نمی کند مگر با اجراء اصالة عدم غفلت و عدم کذب و اینها در خبر حسی جاری می شود و اجماع منقول به خبر واحد حدسی است.

در نتیجه اجماع منقول به خبر واحد حجت نیست؛ هیچ دلیل اعتباری ندارد؛ تا وقتی اجماع منقول به خبر واحد مفید ظن است دلیلی بر اعتبار ندارد؛ اجماع منقول به خبر واحد در کسوت افاده ظن گرچه ظنش قوی باشد دلیلی بر اعتبار ندارد چون محکی عنه اتفاق علماست که حدسی است؛ نه صغرویا و نه کبرویا هماهنگ با ادله حجیت خبر واحد نیست چون این ادله فقط شامل خبر حسی می باشند.

## کتابنامه

قرآن کریم.

فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري.

كفاية الأصول، الآخوند الخراساني.

نهاية الافكار، العراقي، آقا ضياء الدين.

الكافي - ط الاسلاميه، الشيخ الكليني.

تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة.

فوائد الأصول، الكاظمي الخراساني، الشيخ محمد علي.

وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي.

الخصال، الشيخ الصدوق.

مستدرك الوسائل، المحدث النوري.

بحار الأنوار - ط دارالاحياء التراث، العلامة المجلسي.

مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبوالقاسم.

مشارك الشموس في شرح الدروس، الخوانساري، الشيخ آقا حسين.

تهذيب الاصول - ط جماعة المدرسين، السبحاني، الشيخ جعفر؛ تقرير بحث السيد روح الله الخميني.

خلاصة الاقوال، العلامة الحلي.