**خارج اصول**

**استاد حجة الاسلام حاج شیخ محسن ملکی حفظه الله تعالی**

**موضوع: امارات**

**سال 1401 - 1402**

**حسین صاحبی**

**بسم الله الرحمن الرحیم**

# فهرست

Contents

[فهرست 3](#_Toc138445952)

[*جلسه 1* 9](#_Toc138445953)

[*جلسه2* 11](#_Toc138445954)

[*جلسه 3* 13](#_Toc138445955)

[*جلسه 4* 15](#_Toc138445956)

[*جلسه 5* 17](#_Toc138445957)

[*جلسه 6* 19](#_Toc138445958)

[*جلسه 7* 21](#_Toc138445959)

[*جلسه 8* 23](#_Toc138445960)

[*جلسه 9* 25](#_Toc138445961)

[*جلسه 10* 26](#_Toc138445962)

[جلسه 11 28](#_Toc138445963)

[*جلسه 12* 29](#_Toc138445964)

[*جلسه 13* 32](#_Toc138445965)

[جلسه 14 33](#_Toc138445966)

[*جلسه 15* 35](#_Toc138445967)

[*جلسه 16* 36](#_Toc138445968)

[*جلسه 17* 37](#_Toc138445969)

[*جلسه 18* 40](#_Toc138445970)

[*جلسه 19* 43](#_Toc138445971)

[*جلسه 20* 45](#_Toc138445972)

[*جلسه 21* 48](#_Toc138445973)

[*جلسه 22* 50](#_Toc138445974)

[جلسه *23* 52](#_Toc138445975)

[*جلسه 24* 54](#_Toc138445976)

[*جلسه 25* 57](#_Toc138445977)

[*جلسه 26* 60](#_Toc138445978)

[جلسه *27* 62](#_Toc138445979)

[*جلسه 28* 66](#_Toc138445980)

[*جلسه 29* 68](#_Toc138445981)

[*جلسه 30* 70](#_Toc138445982)

[*جلسه 31* 73](#_Toc138445983)

[*جلسه 32* 76](#_Toc138445984)

[*جلسه 33* 78](#_Toc138445985)

[*جلسه 34* 81](#_Toc138445986)

[*جلسه 35* 83](#_Toc138445987)

[*جلسه 36* 85](#_Toc138445988)

[*جلسه 37* 88](#_Toc138445989)

[*جلسه 38* 91](#_Toc138445990)

[*جلسه 39* 96](#_Toc138445991)

[*جلسه 40* 99](#_Toc138445992)

[*جلسه 41* 102](#_Toc138445993)

[*جلسه 42* 105](#_Toc138445994)

[*جلسه 43* 106](#_Toc138445995)

[*جلسه 44* 108](#_Toc138445996)

[*جلسه 45* 111](#_Toc138445997)

[*جلسه 46* 113](#_Toc138445998)

[*جلسه 47* 114](#_Toc138445999)

[جلسه 48 116](#_Toc138446000)

[جلسه 49 118](#_Toc138446001)

[جلسه 50 120](#_Toc138446002)

[جلسه 51 121](#_Toc138446003)

[جلسه 52 124](#_Toc138446004)

[جلسه 53 126](#_Toc138446005)

[جلسه 54 127](#_Toc138446006)

[جلسه 55 129](#_Toc138446007)

[جلسه 56 131](#_Toc138446008)

[جلسه 57 133](#_Toc138446009)

[جلسه 58 134](#_Toc138446010)

[*جلسه 59* 136](#_Toc138446011)

[جلسه 60 138](#_Toc138446012)

[جلسه 61 140](#_Toc138446013)

[*جلسه 62* 144](#_Toc138446014)

[جلسه 63 145](#_Toc138446015)

[جلسه 64 150](#_Toc138446016)

[جلسه 65 153](#_Toc138446017)

[جلسه 66 156](#_Toc138446018)

[جلسه 67 159](#_Toc138446019)

[جلسه 68 161](#_Toc138446020)

[جلسه 69 163](#_Toc138446021)

[جلسه 70 164](#_Toc138446022)

[جلسه 71 165](#_Toc138446023)

[جلسه 72 166](#_Toc138446024)

[*جلسه 73* 169](#_Toc138446025)

[جلسه 74 170](#_Toc138446026)

[جلسه 75 172](#_Toc138446027)

[جلسه 76 173](#_Toc138446028)

[جلسه 79 177](#_Toc138446031)

[جلسه 80 178](#_Toc138446032)

[جلسه 81 180](#_Toc138446033)

[جلسه 82 181](#_Toc138446034)

[جلسه 83 182](#_Toc138446035)

[جلسه 84 183](#_Toc138446036)

[*جلسه 85* 186](#_Toc138446037)

[جلسه 86 188](#_Toc138446038)

[*جلسه 87* 190](#_Toc138446039)

[جلسه 88 193](#_Toc138446040)

[*جلسه 89* 196](#_Toc138446041)

[جلسه 90 198](#_Toc138446042)

[*جلسه 91* 199](#_Toc138446043)

[جلسه 92 201](#_Toc138446044)

[جلسه 93 203](#_Toc138446045)

[جلسه 94 204](#_Toc138446046)

[جلسه 95 205](#_Toc138446047)

[جلسه 96 207](#_Toc138446048)

[جلسه 97 209](#_Toc138446049)

[جلسه 98 211](#_Toc138446050)

[جلسه 99 213](#_Toc138446051)

[جلسه 100 215](#_Toc138446052)

[*جلسه 101* 218](#_Toc138446053)

[*جلسه 102* 219](#_Toc138446054)

[*جلسه 103* 221](#_Toc138446055)

[*جلسه 104* 224](#_Toc138446056)

[جلسه 105 226](#_Toc138446057)

[*جلسه 106* 228](#_Toc138446058)

[*جلسه 107* 230](#_Toc138446059)

[جلسه 108 232](#_Toc138446060)

[*جلسه 109* 234](#_Toc138446061)

[جلسه 110 236](#_Toc138446062)

[کتابنامه 239](#_Toc138446063)

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و اله الطیبین الطاهرین.

# جلسه 1

**موضوع:** الأمارات/أحكام القطع /مقدمه

مقدمه

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

بحث بعدی مباحث حجّیّت و بحث از اعتبار و حجّیّت ادله است؛ دلالات قطعیه بر اساس نص تولید می­شوند و احتمال خلاف در دلالات الفاظ وجود ندارد؛ و قد تبیّن ممّا ذکرناه که اهمّ مباحث دلالات در باب استنباط احکام، دلالات لفظیّه است و اغلب دلالات لفظیّه، ظنّیّه هستند نه قطعیّه؛ نصوص در باب استنباط احکام زیاد نیستند؛ اکثر ادلّه­ی 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 مشخّص شدند؛ امّا 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 حجّیّت ظهورات بحث کنیم؛ دلالت ممکن است لفظی باشند که اغلب دلالات نیز لفظی­اند و ممکن است غیرلفظی باشند.

علی کلّ حال واسطه در استنباط احکام، دلالت است و این دلالت باید تأمین شود از جهت اعتبار و حجّیّت؛ 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 عملیّه که برای رفع تحیّر است؛ لذا مباحث حجت دو دسته می­شود:

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

دوّم ادلّه­ی فقاهتی که فقط رافع تحیّرند و احرازی نیستند؛ باید ببینیم اصول عملیّه برای رفع تحیّر اعتبار دارند و می­توانیم به آنها عمل کنیم با اینکه هیچ نظری به واقع ندارند نه احتیاط نه برائت و نه استصحاب؛ بلکه اینها فقط موقعیّت 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 وظایفت را به همین شکل مشخّص 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 5 مقصد را گذراندیم:

اوّل: اوامر.

دوّم: نواهی.

سوّم: مفاهیم.

چهارم: عام وخاص.

پنجم: مطلق و مقیّد.

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

# جلسه2

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

تقسیم اول: شیخ انصاری

مرحوم شیخ می­فرماید مکلّف وقتی به موضوعی از جهت حکم توجّه می­کند یکی از این سه حالت برایش اتّفاق می­افتد: یا قطع به حکم پیدا می­کند یا ظنّ به حکم یا شکّ به آن.[[1]](#footnote-1)

شاید مهمترین کار و بهترین شکل تقسیم که در این زمینه در طول تاریخ اصول انجام شده همین تقسیم­بندی شیخ است؛ البتّه 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 مکلّف 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 دارد لذا تداخل در اقسام می­شود و این ظنّ از شکّ کاملاً جدا نیست و فی الجمله باهم مخلوط می­شوند؛ 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 می­باشد؛ گاهی مکلّف 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 می­گوید واجب است؛ وقتی مکلّف شکّ دارد ولی دلیل معتبر وجود دارد دیگر اصل جاری نمی­شود که بگوییم چون شکّ دارد اصالة 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 می­شود و گاهی ظنّ شخصی داریم ولی حکم شکّ جاری می­شود؛ این تداخل در مورد است یعنی در موارد اجراء با هم تداخل می­کنند.

محقّق عراقی می­گوید تقسیم­بندی شیخ صحیح است و این اشکالات به آن وارد نیست لکن با تحلیل بنده نه با تحلیل آخوند؛ تقسیم ثلاثی­ای که شیخ فرموده از باب خصوصیاتی است که قرار است تعلّق بگیرد به این سه مورد؛ وجوب حجّیت، امکان حجّیت و امتناع حجّیت.

استاد: بتعبیر بنده آقا ضیاء می­گوید تقسیم شیخ بر اساس مقولات ثانویّه است نه اوّلیّه؛ مقولات ثانویه یعنی وجوب و امکان و امتناع؛ یعنی تقسیم­بندی 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؛ مکلّف وقتی توجّه می­کند به حکم فعلی واقعی یا ظاهری، یا برایش قطع حاصل می­شود یا نمی­شود؛ اگر قطع حاصل شود فبها و الّا باید به عقل مراجعه کند؛ اگر ظنّ دارد، از باب حکومت بخاطر دلیل انسداد عقل می­گوید ظنّ بماهو ظنّ حجّت است؛ و اگر شکّ دارد باید به اصول عملیهّ مراجعه کند.[[2]](#footnote-2)

# جلسه 3

در منطق خواندیم که تعریف بر دو قسم است: تعریف به حدورسم و تعریف به تقسیم؛ مانحن فیه یک تعریف است؛ می­خواهیم اوضاع مکلّف را تعریف کنیم؛ مکلّفی 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 مکلّف را به سه قسم تقسیم می­کند و مرحوم آخوند ابتداء به دو قسم تقسیم کرده است؛ مکلّف یا قطع برایش حاصل می­شود یا نمی­شود؛ اگر حاصل نشد سراغ حکم عقل می­رود که یا ظن دارد یا ندارد؛ اگر ندارد به اصول عملیه مراجعه می­کند؛ امّا آخوند تقسیم دیگری نیز دارد که خواهد آمد.

استاد: بنظر می­رسد بهترین تقسیم، تقسیم محقّق اصفهانی است:[[3]](#footnote-3) می­فرماید: شخصی که به موضوعی از جهت حکم توجّه می­کند سه حالت دارد:

اوّل: طریق تامی برایش حاصل می­شود و قطع پیدا می­کند.

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

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

امّا مهم در مانحن فیه آن است که بگوییم کسی که زمینه­ی توجّه به حکم شرعی دارد یا مجتهد است یا قریب به اجتهاد که می­تواند احتیاط کند؛ بعد از توجّه گاهی برایش قطع حاصل می­شود که فبها؛ گاهی ظنّ حاصل می­شود؛ این ظنّ ابتداء ظن 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

حجیت قطع

امّا در حجیت قطع نظراتی وجود دارد:

محقّق 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 وجودیتّش ذاتی است نه جعلی؛ لذا شارع نمی­تواند حجّیت را برای قطع جعل کند یا از آن سلب کند.

# جلسه 4

تبیّن ممّا ذکرناه محور مباحث آینده در سه موضوع ادامه می­یابد: قطع، ظنّ و شکّ؛ مباحث حجّت یعنی پیداکرن ادلّه­ی اجتهادی و فقاهتی در ساحت قطع و ظنّ و شکّ؛ قرار است مباحث حجّت، تکلیف انسان قاطع، ظانّ و شاکّ را بحسب ادلّه مشخّص 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 طریقیت قطع ذاتی است؛ قطع عین طریقیت 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 مساله­ای که نتیجه­اش قطع به حکم شرعی است امّا قطع خودش حکم شرعی است نه نتیجه­اش؛ لذا واسطه در اثبات ندارد؛ قیاس اقترانی حملی 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: طریقیت قطع ذاتی است.

جهت دوّم: حجیّت قطع؛ حجّیت یعنی منجّزیت و معذّریت؛ اگر قطع مطابق با واقع باشد منجّز 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؛ امّا در جهت دوّم سه نظریّه وجود دارد:

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

دوّم:

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

سوّم

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

شخصیتی که باید نامش در مباحث علم اصول برده شود در بین متأخّرین سده­ی اخیر که زحمت فراوانی کشیده در فقه و اصول، حضرت آیت الله خوئی رضوان الله تعالی علیه می­باشد؛ محقّق خوئی نظریّه­ی اوّل و دوّم را مخدوش دانسته و ملتزم شده به مبنای صاحب کفایه.

امّا ردّ نظریّه­ی اوّل

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

ثانیاً اوامر شرعی همه در حفظ نظام نقش ندارند که بگوییم 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.

امّا ردّ نظریّه­ی دوّم

شأن عقل، حکم نیست بلکه ادراک است؛ عقل فقط اطلاع پیدا می­کند و درک می­کند و می­فهمد؛ حال یا مطابق با واقع هست یا نیست؛ معذّریت ومنجّزیت دو حکم وضعی­اند؛ عقل حکم نمی­کند به این دو؛ البتّه وقتی انسان قطع پیدا کرد و دید نفعش در عمل به آن است و اگر عمل نکند ضرر می­کند عمل می­کند تا ضرر نکند و به منفعت برسد؛ سپس ایشان توسعه می­دهد و می­فرماید این اختصاص به انسانها ندارد حتّی حیوانات نیز گویا به چیزی که قطع می­کنند بر طبق آن عمل می­کنند چون عملکرد حیوانات نیز بر اساس ادراکاتشان است؛ پس صرف درک کردن چیزی، حکم تولید نمی­کند؛ البتّه عمل تولید می­کند برای دفع ضرر یا جلب منفعنت 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 طریقیت 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 طریقیت؛ 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، منجّز است و اگر مخالف بود، معذّر است؛ این لازمه­ی حکم عقل است؛ خود حکم عقل، فقط طریقیت 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؛ درنتیجه قطع اگر موافق با واقع بود منجّز است و اگر مخالف واقع بود معذّر است.

# جلسه 5

**حجیت**

رد فرمایش محقق خوئی

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

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

بنابراین حجّیت مرکّب است ولی طریقیت بسیط است؛ حجّیت حکم است ولو از باب قاعده­ی «نتیجه تابع اخسّ مقدّمات است» یعنی حجّیت که مرکّب است از دوحکم وضعی و یک حکم عقلی، ممکن است محقّق خوئی بفرماید عقل حکم نمی­کند بلکه درک می­کند؛ بنابراین سوّمی حکم نیست ولی معذّریت و منجّزیت همه می­گویند حکمند؛ در نتیجه طریقیت حکم است بخاطر وجود معذّریت و منجّزیت؛ 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.

امّا اگر گفتیم حکم است نیاز به جعل دارد؛ نهایةً در بحث قطع، عقل می­گوید توکه قطع داری به حرمت خمر، اگر با این قطع مخالت کنی استحقاق عقوبت داری؛ سلّمنا که این نیز درک است و حکم نیست؛ امّا معذّریت و منجّزیت حکم است و نیاز به اعتبار دارد؛ شاید محقّق 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؛ محقّق اصفهانی می­فرماید حاکم در اینجا بناء عقلاست؛ و هر حکمی ملاک می­خواهد و ملاک در اینجا اختلال نظام است؛ می­فرماید: بحث حجیت از مشهورات و بر پایه­ی بناء عقلاست؛ چون اگر حجّیت نباشد اختلال نظام لازم می­آید.

محقّق خوئی فرمود در زمان حضرت آدم نیز قطع حجّت بود ولی بناء عقلاء وجود نداشت چون عقلائی نبودند و اختال 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 خارجیه؛ قضیه­ی حقیقیه موضوعش گاهی وجود خارجی دارد و گاهی ندارد؛ بتعبیر دیگر قضیه­ی حقیقیه گاهی موضوعش فرضی است؛ امام یک کبرای کلّی 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 تصوّرشود؛ اگر حجّیتش را نپذیریم نظم جامعه مختل می­شود.

دوّم

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 6

**تجری**

کلام محقّق خوئی طوری بود که گویا کلام محقّق 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 حجیت عقل به بناء عقلاء باشد به انگیزه­ی حفظ نظام معیشتی بشر نه نظریه­ی سوّمی که محقّق خوئی انتخاب کرد.

معنای این سخن آن است که منجّزیت و معذّریت برای قطع مجعولند بخلاف طریقیت که ذاتی است؛ محقق اصفهانی در نهایه الافکار[[4]](#footnote-4) تصریح می­کند که منجّزیت و معذّریت جعلی هستند؛ امّا اگر عقلی باشند دیگر قابل جعل نیستند بلکه از لوازم عقلی هستند؛ بنابراین منجّزیت و معذّریت 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.

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

علی کلّ حال قطع منجّز و معذّر 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 توجّه به اینکه احتمال دارد که مخالف واقع باشد؛ محقّق خوئی می­فرماید

مصباح الاصول ج 2 ص 18

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 بیّنه 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.

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

ان قلت

احکام ظاهری مجعولند برای زمان شکّ؛ مثلاً اصول عملیه مربوط به حالت شکّ 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 سببیّت صحیح است که مستلزم تصویب است؛ ما قائل به طریقیت هستیم نه سببیت؛ در باب طریقیت 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 ظنّی علم داشته باشی باید عمل کنی و نباید مخالفت کنی؛ هردو 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 طریقیت 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 7

حکم تجرّی در اصول

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

مقام اوّل: حرمت فعل متجرّی­به؛ 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؟

امّا مقام اوّل دو جهت دارد:

جهت اوّل

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

جهت دوّم

ملاک حرمت فعل، تجرّی و تمرّد و خبث باطنی است؛ حرمت در جهت اوّل مدلول لفظی است؛ لاتشرب الخمر اطلاق دارد؛ ولی در جهت دوّم مدلول عقلی است؛ کسی که یقین دارد این مایع خمر است با نوشیدنش تجرّی و طغیان کرد؛ تمرّد 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 مکلّف یقین دارد این مایع خمر است و می نوشد ولی آب است این اشتباه در تطبیق است در موضوع خارجی؛ این جهت اوّل است چون لاتشرب الخمر اطلاق دارد؛ امّا شبهه­ی حکمیه را شامل نمی­شود مثلاً کسی که یقین دارد شرب تتن حرام است ولی سیگار می­کشد و بعد می­فهمد شرب تتن حرام نیست؛ جهت اوّل این را شامل نمی­شود چون خطاب وجود ندارد زیرا شرب تتن حرام نیست.

ولی جهت دوّم شبهه­ی موضوعیه و حکمیه هر دو را شامل می­شود زیرا تمرّد در هردو وجود دارد.

حکم این دو جهت

حکم جهت اوّل

برای اثبات این مدّعا باید سه مقدّمه را بپذیریم:

مقدّمه اوّل

متعلّق تکلیف باید مقدور باشد؛ این امری بیّن است؛ تکلیف چه امر چه نهی چه اثباتی و چه سلبی فقط به امری تعلّق می­گیرد که مقدور مکلّف باشد؛ إن شاء فعل و إن شاء لم یفعل.

مقدّمه دوّم

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 محرّک تکوینی برای انجام یک فعل، اعتقاد و قطع است؛ مخالفت و موافقت با واقع نقشی در محرّکیت ندارد.

مقدّمه سوّم

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

نتیجه­گیری

با توجّه به این سه مقدّمه نتیجه می­گیریم که موافقت و مخالفت با واقع، نقشی در حلّیت و 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، محرّک او بر انجام فعل، قطع است که فعل را مقطوع الخمریة می­کند و مقطوع الخمریة حرام است.

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

# جلسه 8

محقّق خوئی از این استدلال جواب می­دهد کما هو الحق؛ می­فرماید این مقدّمات تام نیستند که منجرّ شوند به اینکه آب خوردن حرام شود.

امّا جواب نقضی

اوّلاً بحث تجرّی 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.

امّا جواب حلّی

احکام شریعت دارای مصالح و مفاسدی است و این مصالح و مفاسد در خود افعال است؛ موضوع علم فقه، فعل مکلّف 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 اتیانه؛ الخمر ذو مفاسد کثیرة 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؛ مقطوعع الخمریة در فقه جایگاهی ندارد (البتّه از نظر اخلاقی بحث دیگری است) لذا می­گویند القطع امّا منجّز أو معذّر.

بنابراین مخالفت و موافقت با واقع نقشی در تکلیف شرعی ندارد؛ تکلیف به موضوع واقعی تعلّق می­گیرد؛ اگر کسی به واقعع رسید فبها و الّا معذور است؛ لذا عنوان مقطوع الخمریة 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: اوّل: فعل خارجی بحمل شایع صناعی؛ دوّم: مصلحت و مفسده.

جهت اوّل از مقام اوّل تمام شد.

جهت دوّم

جهت دوّم بحث این بود که حرمت فعل بخاطر تجرّی و تمرّد باشد؛ یعنی تجرّی و تمرّد 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 امرونهی بحث کردیم و بعضی قائلند که تعدّد عنوان باعث تعدّد معنون می­شود و باعث می­شود که اجتماع امرونهی 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 متجرّی به شود.

# جلسه 9

به وجوهی تمسّک شده که فعل متجرّی به حرام است بخاطر تجرّی و تمرّد؛ یعنی خوردن آب اوّلاوبالذّات حلال است ولی بخاطر تجرّی ثانیاوبالعرض حرام است؛ بخلاف جهت اوّل که اوّلاوبالذات حرام می­شد چون مشمول اطلاق ادلّه­ی لفظی می­شد.

جواب

جهت دوّم دو وجه می­تواند داشته باشد:

وجه اوّل: عنوان تجرّی 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 مصلت و مفسده هستند و این مصالح و مفاسد در عالم تکوین در خود فعل تعبیه شده­اند؛ شرب خمر مفسده دارد و صلاة مصلحت دارد؛ قطع و عدم قطع مکلّف نقشی در مصلحت و مفسده ندارد گرچه در تنجیز و تعذیر دخالت دارد؛ عنوان قطع وقتی به خمریّت 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 دوّم: تجرّی کاشف از سوء سریره و خبث باطن است؛ کسی که قطع دارد این مایع خمر است و می­نوشد در مقام سرکشی و مخالفت با مولاست؛ و این سرکشی فعل او را قبیح می­کند بخاطر قاعده­ی ملازمه.

مورد قبل از باب عنوان بود اینجا از باب طغیان است.

جواب

بله تجرّی حاکی از خبث سریرت است؛ امّا 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 نمی­شود؛ و الّا باید بگوییم بخاطر قبح ذات مکلّف، این فعل نیز قبیح است بحکم عقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع؛ آیا کسی که ذات بدی دارد آب خوردنش قبیح می­شود؟ سلّمنا که قبیح شود، قانون کلما حکم به العقل حکم به الشرع در اینجا جاری نیست؛ در همینجا باید این قانون را بررسی کنیم. سیأتی انشاء الله.

# جلسه 10

کلما یحکم العقل بقبحه یحکم الشرع بحرمته؛ گفتیم این قانون ملازمه با دو وجه لحاظ می­شود: إنّی و لمّی.

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 نمی­کند؛ إن دین الله لایصاب بالعقول؛ البتّه بصورت موجبة جزئیة چیزهایی را می­تواند درک کند لکن این قاعده نیست؛ قانون ملازمه اگر عقلی باشد نباید تخصیص بخورد؛ بنابراین اگر این قانون بخواهد از باب لمّ ثابت شود باید عقل مصالح و مفاسد احکام را درک کند ولی نمی­تواند درک کند بنابراین ثابت نمی­شود.

وجه دوّم: إنّ

عقل معلول را درک می­کند مانند حسن اطاعت، حسن انقیاد، قبح معصیت و قبح تجری؛ اینها إنّی 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؛ امّا به وجه دیگری غیر از لمّ و إنّ؛ قبح شرعی به دو صورت تصوّر می­شود:

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

دوّم: بگوئیم قبح تجرّی مخصوص تجرّی اصطلاحی نیست بلکه اعمّ است و شامل معصیت نیز می­باشد چون هردو تمرّد و جسارت است.

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

امّا صورت دوّم عقل می­گوید تمرّد از حکم مولا قبیح است؛ آیا این برای بعث و زجر کافی است؟ اگر بگوییم کافی است فبها؛ ولی اگر بگوییم 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 مکلّف باشد و یکی از شؤون قدرت، التفات است یعنی مکلّف 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 مکلّف 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 مکلّف نیست چون اگر به ناسی مثلاً بگویم ایها الناسی تجب علیک السورة، دیگر ناسی نیست بلکه ذاکر می­شود و از بحث ناسی خارج می شود؛ همچنین اگر به متجری بگوییم ایها المتجری تحرم علیک شرب هذا المایع، دیگر متجری نیست؛ حتّی حکم نیز دروغ می­شود چون اگر بفهمد متجرّی است یعنی این مایع خمر نیست پس حرام نیست.

محقّق خوئی می­خواهد بفرماید که فعل متجرّی­به نمی­تواند توسّط تجرّی حرام شرعی باشد بلکه حرام عقلی کافی است؛ فقط قبح عقلی دارد نه شرعی بخاطر همین اشکالاتی که بیان شد.

# جلسه 11

خلاصه جلسه قبل

کلام در حرمت شرعی فعل متجرّی­به بود؛ این بحث دو جهت داشت؛ جهت دوّم بخاطر خود تجرّی و تمرّد است؛ یعنی حرمت از تجرّی ترشّح 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 علّی و نه از جهت معلولی؛ و گفتیم محقّق خوئی فرموده در تجرّی حکم شرعی قابل تصوّر نیست؛ در تجرّی فقط حکم عقل وجود دارد؛ زیرا اگر بخواهیم در تجرّی حکم تکلیفی درست کنیم باید قدرت وجود داشته باشد اگر بداند متجرّی است دیگر تجرّی نیست بلکه عصیان است شبیه بحث ناسی؛ امّا اینکه بگوئیم حکم شرعی مانند لاتشرب الخمر هم شامل تجرّی می­شود و هم شامل معصیت؛ تجرّی اعم است از تجرّی مصطلح و معصیت؛ یعنی هم موردی که مخالف واقع است و هم موردی که مطابق واقع باشد؛ تجرّی یعنی هتک حرمت مولا؛ و هتک حرمت مولا در هر دو صورت هست.

آیا فعل متجرّی­به 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 اینصورت اگر به این حرمت توجّه نکنیم حرمت دیگری دارد و آن حرمت نیز همینطور اگر توجّه نشود حرمت دیگری دارد و هکذا یتسلسل؛ در نتیجه تجرّی 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 متجرّی­به حرام نیست نه از باب اطلاقات و نه از باب تمرّد.

مقام دوّم

آیا خود تجرّی حرام است یا نه؟ تجرّی بماهو تجرّی حرمت جعلیّه­ی 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 مکلّف است.

دوّم: حرمت عقلی که یک بحث کلامی است.

امّا 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.

امّا شیخ اعظم و مرحوم نائینی در اینجا مطالبی دارند سیأتی.

# جلسه 12

نتیجه­ی بحث تجرّی این شد که تجرّی بماهوهو مستلزم حرمت شرعی نیست؛ در تجرّی همان مقدار درک عقل کافی است؛ و تجرّی از جهت تمرّد 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 ـ کما هو الحق ـ گویا بحث توحید و واقعیّت الله تبارک و تعالی در نظر ایشان نبوده است؛ در مولای عرفی بحث تشفّی و احساسات درونی وجود دارد و اینها برای شارع نیست بلکه فقط بحث تمرّد است که هم در معصیت هست هم در تجرّی؛ لذا در باب معصیت و تجرّی فقط یک چیز است و آن تمرّد و تجرّی بمعنی الاعم است و حکمش بر اساس عقل مشخّص است که استحقاق عقاب است؛ امّا 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 تمرّد از افعال قلبی است و حرمت شرعی دارد؛ محقّق نائینی برای اثبات استحقاق عقاب برای متجرّی چهار مقدّمه ذکر می­کند:

اوّلاً: 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: مقدّمه اوّل و دوّم مفروغ عنه است.

امّا مقدّمه سوّم کامل نیست؛ تمام موضوع، علم نیست بلکه حجّت است که اعم است از علم و اماره و اصل.

امّا مقدّمه چهارم محلّ کلام است.

محقّق روحانی می­گوید: " فرمایش محقّق نائینی ثمره­ی علمی و عملی ندارد " وهوالحق؛ لذا از این بحث می­گذریم و سراغ بحث مهمّی می­رویم که مربوط به قبح فعلی و فاعلی است و ریشه در آیات و روایات دارد.

نیت معصیت

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

﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾[[5]](#footnote-5)

نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ.[[6]](#footnote-6)

قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله : إذا التقى المسلمان بسيفيهما على غير سنّة القاتل و المقتول في النار فقيل: يا رسول الله القاتل فما بال المقتول؟! قال : لانه اراد قتلا. [[7]](#footnote-7)

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

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

جمع اوّل

طائفه­ی دوّم منظور نیّت بدون اقدام است؛ نیّت می­کند خمر بسازد ولی نمی­سازد؛ بنابراین این دو طائفه تعارضی ندارند.

جمع دوّم

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

محقّق نائینی می­فرماید این جمعع تبرّعی است (جمع تبرّعی یعنی جمع بدون دلیل و سند).

# جلسه 13

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 ۖ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾[[8]](#footnote-8) بنابراین باید ادلّه­ی عفو را کنار بگذاریم و بگوییم ناوی معصیت مستحقّ عقاب است.

امّا بعضی از بزرگان فرموده­اند این محلّ تأمل است زیرا روایات استحقاق قابل توجیهند؛ مثلاً روایاتی که می­گویند الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم؛ باید بگوییم معنای این روایت این نیست که فقط نیّت کرده بلکه این روایات در مقام بیان وجوب انکار منکَر 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 مستحقّ عقاب نیست بلکه منظور کسی است که مثلاً در مجلس گناه نشسته و گناهی انجام ندهد ولی مجلس را ترک نکند.

امّا آیه­ی إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ

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

ثانیا بحث محاسبه بمعنای عقاب نیست بلکه محاسبه می­شود حال اگر استحقاق عقاب یا ثواب داشته باشد عقاب یا ثواب می­شود و الّا فلا؛ البتّه بشرط مسلمان بودن؛ بحث ما نیز حکم مسلمان متجرّی است نه کافر و مشرک.

امّا روایاتی هست که می­فرماید کسی که اراده ی قتل دارد مثل قاتل است؛ منظور کسی است که مقدّمات قتل را فراهم کند و از باب مقدّمات حرام است که مقدّمه­ی حرام حرام است نه از باب تجرّی.

در اینجا شیخ مطلبی می­فرماید که با مبانی ایشان سازگار نیست؛ در مکاسب محرمه می­فرماید کاشت درخت انگور برای خمر، محرّم شرعی نفسی است یعنی این فعلِ حرام است؛ امّا در بحث تجری 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 ادلّه­ی ثبوت عقاب بر قصد، مقطوع الصدرو نیست و ما ادلّه­ی عفو را مقدّم می­کنیم؛ ادلّه­ی 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 مکلّف است و منظور فعل خارجی و جوارحی است؛ فعل قلبی فعل فقهی نیست بلکه فعل کلامی است؛ در نتیجه از جهت فقهی متجرّی مستحق 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 14

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 نظریّه اوّل متعلّق عقاب، فعل نفسی است یعنی اراده و تصمیم درونی؛ ولی طبق نظریّه دوّم فعل خارجی است که باعث استحقاق عقاب است البتّه با عنوان تجرّی.

سوّم: صاحب فصول؛ عقاب واحد است چون قائل به تداخل هستیم؛ یعنی دو عقاب است چون سبب متعدّد است: تجرّی و معصیت؛ لکن مسبّبها با هم تداخل می­کنند.

چهارم: عقاب متعدّد است چون سبب متعدد است.

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

ثمره­ی عملی بحث تجرّی

محقّق عراقی می­فرماید: اگر بگوئیم تجرّی قبیح و مبعد انسان از مولاست و منطبق می­شود بر فعل متجرّی­به مثلاً کسی که یقین دارد امروز عید فطر است ولی روزه می­گیرد و بعد مشخّص می­شود عید نبوده آیا روزه­اش صحیح است یا نه؟ اگر تجرّی را مبعّد بدانیم باید بگوئیم روزه­اش صحیح نیست؛ عبادت باید مقرّب باشد؛ ولی اگر بگوئیم تجرّی مربوط به عالم نیّت و قصد است و فعل را تغییر نمی­دهد و بعبارة أخری فقط قبح فاعلی دارد نه قبح فعلی، در اینصورت صحیح است.

و اگر بگوئیم تجرّی 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 تجرّی در فعل مکلّف تأثیری ندارد.

امّا طبق مبنای مختار که شبیه همین مبانی است ولی با بیان دیگر که فعل متجرّی­به از تجرّی منفکّ است و استحقاق عقوبت یک بحث کلامی است نه فقهی و مطلوبیت ذاتی را کافی و مجزی بدانیم، می­تواند صحیح باشد.

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

# جلسه 15

تنبیه سوّم

بحث تجرّی 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 حجّت شرعی است جزء موضوع قرار بگیرد این مشی حرام است.

لکن این فتوا صحیح نیست زیرا طبق تنبیه سوّم که تجرّی 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 الّا عاصی است؛ یعنی ظنّ به ضیق وقت موضوع وجوب بدار است.

مثال چهارم

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

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

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

# جلسه 16

تنبیه سوّم این بود که بحث تجرّی اختصاص دارد به قطع طریقی؛ و در قطع موضوعی معنا ندارد؛ امّا 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: ظنّ یا طریق به ضرر است یا صفت است؛ اگر طریق باشد و بعد هم مشخّص شود که مطابق واقع نبوده است؛ مکلّف ظنّ معتبر داشته که این سفر ضرری است و این ظنّ 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 انکشف 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.

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

لذا محقّق 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؛ الّا در جایی که معصیت لازم لاینفکّ باشد که به بحث قبلی برمی­گردد.

لذا فرمایش محقّق خوئی که می­فرماید "تجری 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 17

**قطع موضوعی**

تلخّص ممّا ذکرناه امور:

اوّل تجرّی اختصاص به قطع ندارد بلکه در ظنّ و اصول عملیّه نیز هست.

دوّم تجرّی باعث حرمت فعل متجرّی­به نمی­شود.

سوّم 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 مطلوبیّت 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.

اوّلاً قطع بماهو قطع هیچ شأنی جز طریقیت ندارد و طریقیتش ذاتی است لکن گاهی در موضوع حکم دیگری اخذ می­شود که بین این دو حکم تماثل کامل نیست و تضادّ هم نیست؛ اینجاست که این باب در شریعت باز شده که مرحوم شیخ اعظم قطع را تقسیم کند به طریقی و موضوعی؛ و الّا ذات قطع، طریقی است؛ لکن همین قطعی که ذاتش طریقیّت و کاشفیّت است قطع به یک حکم یا موضوع در موضوع حکم دیگر اخذ می­شود و بر دو نوع است:

اوّل: دو حکم از یک جنسند؛ مثلاً اذا قطعت بوجوب الصلاة یجب علیک الانفاق؛ که هر دو وجوب هستند؛ قطع به وجوب صلاة در موضوع وجوب انفاق اخذ شده است.

دوّم: از یک جنس نیستند؛ مثلاً اذا قطعت بوجوب الصوم یحرم علیک الخمر؛ که یکی وجوب و یکی حرمت است.

سوّم: قطع به یک موضوع در موضوع حکم دیگر اخذ می­شود بخلاف دو مورد قبل که قطع به یک حکم بود؛ مثلاً اذا قطعت بکون مایع خمراً وجب الاجتناب عنه.

بنابراین دو قسم شد:

1ـ اخذ قطع به حکمی در موضوع حکمی دیگر.

2ـ اخذ قطع به موضوعی در موضوعی دیگر.

به همه­ی اینها قطع موضوعی گفته می­شود؛ شیخ اعظم قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم کرده است: طریقی و وصفی؛ طریقی که واضح است زیرا اصل اوّلی در قطع طریقی است؛ ولی گاهی نیز وصفی است.

برای تبیین فرمایش شیخ عرض می­شود: موجودات عالم به یک تقسیم ثنائی به دو قسم تقسیم می­شوند: جوهر و غیرجوهر؛ جواهر مفاهیم ذهنی هستند که به الفاظ تبدیل می­شوند و ما بازاء خارجی جسمی دارند و در تعریف آنها می­گویند موجوداتی که نیاز به موضوع ندارند؛ امّا غیرجوهر نیز بر دو قسم است: عرض و غیرعرض؛ اعراض نیز حقائقی تأصّلی و حقیقی هستند لکن برای تحقّق خارجی باید در یک موضوع محقّق شوند مانند بیاض و سواد؛ امّا 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 معتبِر مانند وجوب و حرمت و صحِّت و فساد که توسِّط شارع اعتبار می­شوند.

امّا قطع چه جایگاهی دارد و از کدام قسم است؟ قطعع 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؛ امّا علم هم مسبوق به معتمد است و هم ملحوق 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 متعلق 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 نهایةً 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 أن 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 مشخّص می­شود.

# جلسه 18

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 اوّل: مثال برای قطع موضوعی وصفی

1ـ قطع موضوعی وصفی تمام موضوع است برای حکم

إذا قطعت بشیئ 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.

2ـ قطع موضوعی وصفی جزء موضوع است برای حکم

دلیل شرعی می­گوید: شرب الخمر حرام؛ حال دلیل دیگری می­گوید: إذا قطعت بخمریة شیئ 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؛ امّا اینکه هرکدام را تقسیم کرد به دو قسم تمام موضوع و جزء موضوع، محقّق 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 الشیئ یحرم شربه؛ تمام موضوع نمی­تواند باشد چون اگر قطع موضوعی طریقی کاشفیتش را تمام موضوع قرار بدهیم یعنی یک وجود آلی را که همان طریقیت است تمام موضوع قرار داده­ایم مانند إذا قطعت بخمریة الشیئ 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:

اوّل 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 امّا وصفی شد؛ قرار بود قطع را بعنوان طریق 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 محقّق نائینی و محقّق 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 طریقیت را تمام موضوع قرار بدهیم یلزم لحاظین متناقضین: آلیت و استقلالیت: چون طریقیت 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 محقّق نائینی می­فرماید قسم چهارم صاحب کفایه باطل است؛ سه قسم اوّل صحیح است: دو قسم قطع موضوعی وصفی و همچنین قطع موضوعی طریقی جزء الموضوعی یعنی کاشفیت باضافه­ی واقع که اگر مطابق با واقع باشد منجّز است و اگر مخالف با واقع باشد معذّر است؛ امّا تمام الموضوعی یعنی قسم چهارم مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی اجتماع وجود آلی و استقلالی برای قطع؛ بتعبیر دیگر یلزم اجتماع طریقیت و وصفیت برای قطع.

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

جواب نقضی اوّل

اوّلا 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 الکاشفیة در موضوع أخذ شده است، إذا علمت بعدالة زید فیجوز لک الاقتداء به، در اینجا علم بعنوان طریقیت 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 بیّنه و حتّی 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 طریقیّت 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 اوّلا تمام موضوع نیست بلکه عدالت نیز مهم بوده چون ادلّه می­گویند این نماز مجزی است.

ثانیا 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

محقّق 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: امّا اوّلی 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 دوّمی گفتیم می­توان طریقیت را بعنوان جزء الموضوع لحاظ کرد؛ و اجتماع لحاظ آلی و استقلالی لازم نمی­آید؛ چون قطع در اینجا متعلّق دارد که همان عدالت است.

امّا جواب حلّی

محلّ اجتماع لحاظین، مصداق علم است بحمل شایع صناعی؛ امّا 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 طریقیت این علم تمام الموضوع است نه حالت نفسانی مکلّف لذا واقع مهم نیست بلکه طریقیت مهمّ است شبیه مصلحت سلوکیه.

# جلسه 19

مرحوم آخوند در کفایه قطع موضوعی را به چهار قسم تقسیم کرد؛ قسم چهارم قطع موضوعی طریقی تمام الموضوعی بود؛ محقّق 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؛ امّا محقّق جزائری و شهید صدر از این اشکال جواب دادند؛ محقّق 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.

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

قطع یا یقین یا علم دو جهت دارد:

جهت اوّل: نگاه به قطع با نگاه حمل اوّلی ذاتی

جهت دوّم: با نگاه حمل شایع صناعی

از جهت اوّل قطع بعنوان کاشف لحاظ می­شود با قطع نظر از مصداق خارجی یعنی متعلّق قطع؛ القطع بحمل الاولی الذاتی هو الکاشفیة؛ مطابقت و مخالفت با واقع لحاظ نمی­شود؛ بتعبیر دیگر در حمل اولی ذاتی قطع نیاز به متعلّق ندارد.

امّا از جهت دوّم متعلق خارجی لحاظ می­شود لذا مسأله­ی مطابقت و مخالفت با واقع نقش دارد.

با توجّه به این مقدّمه شهید می­فرماید: اشکالی را که محقّق نائینی به قسم چهارم وارد کرده با نگاه مصداقی و حمل شایع صناعی است ولی قسم چهارم آخوند بر مبنای حمل اوّلی است لذا می­تواند تمام الموضوع واقع شود؛ در اینصورت 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 کاشفیّت است و کاری به موافقت و مخالفت با واقع ندارد؛ بدینصورت می­توان بین فرمایش آخوند و محقّق نائینی جمع کرد.

این مطالب در مورد دو قسم دوّم بود.

اماّ دو قسم اوّل

محقّق عراقی در نهایة الافکار در اصل قطع موضوعی وصفی حرف دارد؛ گویا می­خواهد بگوید اصلاً قطع موضوعی وصفی وجود ندارد زیرا قطع ذاتش طریقیّت است و طریقیتش را نمی­شود گرفت؛ لذا قطع موضوعی فقط طریقی است و بر دو قسم است یا جزء موضوع است یا تمام موضوع.

این فرمایش را یا ما نمی­فهمیم یا محقّق عراقی بیش از حدّ بحث را عقلی کرده است؛ مگر همان کاشفیت قطع را نمی­توان صفت نفس قرار داد و گفت من کاشفیت را دارم؟ آیا گناه است یا خلاف عقل است؟! انا متّصف بکاشفیة القطع؛ یعنی کاشفیت در درون من وجود دارد پس متّصف شده­ام به کاشفیت؛ نمی­خواهیم 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 می­رود و صفت نفس قرار می­گیرد، اشکال ایشان وارد است امّا با فرض اینکه کاشفیّت هست بر همین عنوان کاشفیّت قطع خود را به آن متّصف کنیم؛ وقتی می­گویم من قاطع هستم یعنی صفت کاشفیت را دارم؛ حالتی دارم در درون که احساس می­کنم مثلاً فلان شیئ را می­بینم؛ همین وصف است.

ممکن است کسی بگوید شما حرف محقّق عراقی را نمی­فهمید؛ خب اگر اینطور باشد که باب علم منسد می­شود؛ جناب محقّق 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 نبریم که از حدّ اصول بگذرد و سراغ مسائل فلسفه و اینها برود.

# جلسه 20

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

مرحله دوّم: 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؛ مثلا ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾[[9]](#footnote-9) موضوع برای وجوب امساک، نفس طلوع فجر است نه علم به آن؛ حال اگر بگوئیم اذا علمت بطلوع الفجر یجب 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 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، طریقیت الی الواقع است؛ و شارع این طریقیت 80 درصدی را امضا کرده است؛ لذا از این جهت با قطع یکی است زیرا همه طریق به واقعند و در هردو خطا راه دارد؛ نهایة قطع نسبت به حمل اوّلی ذاتی 100 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، طریقیت است ـ که نزد مخطئه و اصولیین چنین است: طریقیت قطع، طریقیت امارات، طریقیت خبر واحد، طریقیت اجماع، طریقیت ظاهر کتاب و سنت و غیره مجعول شارعند بعنوان طریقیت ـ اینها واقعیت را نشان می­دهند؛ خب مقام قطع همین است لذا اتّحاد ماهوی است؛ نهایةً کاشفیت از مقوله­ی تشکیک است؛ کاشفیّت در ذاتش بحمل اوّلی ذاتی مشکّک است یا 100 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 طریقیتش با نگاه امثال مرحوم شیخ و محقّق نائینی؛ لکن محقّق اصفهانی قطع موضوعی وصفی را اصلاً قبول ندارد و می­فرماید کاشفیت و طریقیت را نمی­توان از قطع سلب کرد زیرا کاشفیت عین طریقیت است و مفادّ کان تامّه است نه کان ناقصه.

آری لکن می­توان گفت وصف کاشفیت برای نفس یعنی کاشفیت را صفت نفس بدانیم؛ انا ذات متلبّس بالکاشفیة؛ وصفیّت به این معنا که کاشفیت را از او ملغی نکنیم بلکه وصفیت به او بدهیم بعنوان کاشفیت صددرصدی؛ اگر شارع اعتقاد صددرصدی نفسانی مکلّف را در موضوع حکم شرعی لحاظ کند، دیگر امارات و طرق جای او نمی­شیند چون کاشفیت آنها 80 درصد است نه صددرصد لذا قاطع نیست بلکه ظانّ است.

بنابراین اگر وصف کاشفیت صددرصدی، صفت نفس باشد و همین موضوع حکم شرعی قرار بگیرد مثلاً «إذا کنت قاطعا فتصدّق» 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 المحقّق النائینی؛ در مقابل جناب آخوند می­فرماید امارات و طرق نازل منزله­ی قطع موضوعی طریقی نمی شوند.

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

1ـ جعل مؤدّی کنیم و بگوییم مؤدای طرق و امارات نازل منزله ی قطع موضوعی طریقی می شوند.

2ـ بگوئیم امارات و طرق همانند قطع موضوعی طریقی واسطه در اثباتند.

3ـ بگوئیم امارات و طرق نازل منزله قطع موضوعی طریقی هستند در منجّزیت و معذّریت.

4ـ 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 21

دو نکته

نکته اوّل

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

نکته دوّم

آیا عنوان تنزیل امارات و طرق یک عطف تفسیری است؛ گاهی تفسیری است و گاهی منظور از امارات یعنی طرقی که احکام را نشانه می­گیرند مثلاً صلاة الجمعه واجبة، بیان حکم است؛ ولی طرق گاهی در موضوعات استعمال می­شود مانند بیّنه که موضوع خارجی را مشخّص می­کند؛ لکن اکثر اوقات عطف تفسیری است و عطف طریق، طریقیّت امارات را بیان می­کند؛ بتعبیر دیگر گاهی به امارات طرق می­گویند از این باب که اعتبارشان از باب طریقیّت است.

با توجّه به این دو نکته بحث را دامه می­دهیم که آیا امارات و طرق نازل منزله­ی قطع موضوعی طریقی می­شوند یا نه؟ آخوند می­فرماید امارات و طرق می­توانند در جایگاه قطع موضوعی طریقی قرار بگیرند لکن نیاز به دلیل مستقلّ دارد؛ خلافا لشیخ الاعظم که می­فرماید همان دلیل اثبات حجیت اماره اطلاق دارد و دلالت بر این تنزیل نیز دارد؛ ولی آخوند قبول ندارد؛ می­فرماید دلیل اعتبار امارات اماره را فقط جای قطع طریقی محض قرار می­دهد امّا موضوعی خیر؛ مثلاً سیره­ی عقلاء می­گوید خبر الواحد طریق کالقطع؛ طریق یعنی وجود آلی دارد؛ اماره طریق 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 می­فر ماید 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 شکّ بین یک و دو در نماز صبح؛ دلیل دارد که اگر ظنّ 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 طریقیت آلی است و موضوعیت استقلالی است و دو لحاظ از یک دلیل فهمیده نمی­شود؛ لذا صاحب کفایه می­فرماید فرمایش استاد (شیخ) صحیح نیست.

امّا محقّق خوئی به آخوند دو اشکال می کند:

اشکال اوّل

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 دوّم

آخوند حجّیت امارات را از باب منجّزیت و معذّریت می­داند؛ در قطع موضوعی طریقی نیز همین است؛ وقتی بخواهیم اماره را جای قطع موضوعی طریقی بگذاریم یعنی منجّزیت ومعذّریت برای آن اثبات می­شود؛ لذا می­گوید دو لحاظ وجود دارد: آلی و استقلالی؛ لحاظ آلی طریقیّت است و لحاظ استقلالی منجّزیت و معذّریت؛ لذا دو دلیل نیاز است؛ ولی ما این مبنا را قبول نداریم چون منجّزیت و معذّریت 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 می­نشیند همه­ی لوازمش نیز اثبات می­شود از جمله معذّریت و منجّزیت و همچنین تأثیرگذاری در حکم؛ اینها از احکام عقلی هستند و نیاز به جعل ندارند.

# جلسه 22

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 طریقیت 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 «اذا ظننت بحرمة شرب فقّاع فتصدق» (اگر ظنّ داشتی صدقه بده) مثل آن باشد که بگوید «اذا علمت بحرمة شرب فقّاع فتصدق» ؛ حال می­خواهیم توسّط 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 هردو نیاز به دلیل دارد؛ هم اماره و طریق بودن هم الغاء احتمال خلاف؛ اولی که اتّفاقی است و دلیلش سیره­ی عقلاست؛ امّا کلام در این است که دوّمی را هم می­تواند اثبات کند یا نه.

آخوند می­فرماید خیر! اوّلی آلی است ولی دوّمی استقلالی است لذا دو لحاظ وجود دارد؛ دلیل اعتبار امارات فقط لحاظ اوّل را اثبات می­کند و می­گوید طریق است؛ امّا دوّمی 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 مطلقا 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؛ امّا نگاه آخوند این است که رسالت ادله­ی اعتبار امارات جعل معذّریت 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؛ امّا طبق نظر آخوند آلی است؛ معذّریت 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 ظن تصرف کرده و آن را جای قطع گذاشته است لذا دو لحاظ وجودد ندارد؛ ولی طبق مبنای آخوند به مشکل برمی­خوریم و حرف ایشان دور از آبادی نیست؛ چون ادلهه یک جهت را تأمین می کنند که همان جهت آلیت است و نمی توانند دو جهت را تأمین کنند هم آلی هم استقلالی و الا مثل استعمال لفظ در اکثر از یک معنا می شود.

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

# جلسه 23

محقّق خوئی فرموده صاحب کفایه به خطا رفته و ادلّه­ی حجّیت امارات را بمعنای جعل مؤدّی قرار داده است؛ یعنی «صدّق العادل» که از آیات و روایات یا از سیره­ی عقلاء برداشت می­شود می­گوید عادل را تصدیق کن؛ چند جلسه قبل گفتیم محقّق خوئی می­فرماید آخوند جعل مؤدّی کرده در حالیکه جعل مؤدّی جعل سببیّت 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 سببیّت است و با مبنای آخوند سازگار نیست.

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

جمع بندی

مفاد ادله­ی حجّیت امارات آن است که این ادلّه 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 طریقیت است؛ این نظریه­ی کسانی است که مانند شیخ می­گویند نتیجه­ی دلالت ادله ی اعتبار امارات آن است که ظنّ معتبر جای قطع می­نشیند و صدق العادل یعنی 80 درصد احتمال را بگو 100 درصد؛ امّا آخوند می­گوید نتیجه­ی دلالت ادله­ی حجّیت امارات، جعل منجّزیت و معذّریت است؛ یعنی ظنّ را جای علم نمی­گذارد؛ صدق العادل یعنی اگر مطابق واقع بود منجّز است و اگر مخالف بود معذّر است.

ثمره­ی این بحث

اوّلاً اصل این بحث ثمره دارد؛ اگر بتوانیم توسّط 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 شکّ می­کنیم، استصحاب می­کنیم؛ گاهی یقین وجدانی نداریم و یقین برهانی داریم مثلاً اماره یا بیّنه چیزی را در زمان سابق برای ما ثابت می­کند حال شکب می­کنیم؛ آن متیقّن سابقی که در باب ارکان استصحاب لازم است توسّط ادلّه حجّیت امارات اثبات می­شود ولی متیقّن به علم برهانی است نه وجدانی.

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

این را همه پذیرفته­اند که احکام عقلی تخصیص بردار نیست؛ یکی از احکام عقلی قبح عقاب بلابیان می­باشد؛ اگر از شارع بیانی به مکلّف 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 توجّه 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 إن 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 ادلّه­ی حرمت تعبّد به ظنّ بیرون آورده است؛ دلیل إن الظنّ لایغنی من الحق شیئا یک دلیل عقلی که نیست بلکه نص است لذا قابل تخصیص است؛ ما من عام الّا و قدخص؛ عمومات عقلی تخصیص بردار نیستند ولی عمومات لفظی قابل تخصیصند؛ پس شارع برخی ظنون را معتبر دانسته است.

امّا ظنّ معتبر یعنی چه؟ چه چیزی در مؤدّای ظن اعتبار شده که حجّت است؟ آخوند می­فرماید منجزّیت و معذّریت؛ شیخ می­فرماید الغاء احتمال خلاف و تتمیم طریقیت؛ آیا شارع در موضوع حکم عقل (قبح عقاب بلابیان) تصرّف کرده یا خیر؟ چون ما می­دانیم این بیان حقیقی نیست بلکه 80 درصدی است؛ اگر بگوئیم تصرّف کرده مبنای شیخ می­شود و اشکالی پیش نمی­آید؛ امّا 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؛ امّا این ظنّ نیز بیان است؛ این حکم شارع وارد بر قاعده می­شود؛ ظنّ معتبر تعبّداً بیان است لذا قاعده بعمومیت خود باقی است و ظنّ جای قطع است با نگاه استقلالی؛ تمام لوازم شرعی و قطعی قطع برای ظن ثابت می شود؛ لذا اشکالی پیش نمی­آید؛ سؤال این بود که آیا ادلّه­ی 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 می­آمد؛ دیگر این اشکال وجود ندارد.

امّا 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 معذّر و منجّز است نه اینکه بیان باشد؛ این مستلزم تخصیص قاعده است یعنی عقاب بلابیان قبیح است الّا در ظنّ مستفاد از خبر واحد؛ چون ادلّه نمی­گوید خبر واحد بیان است بلکه می­گوید معذّر و منجّز است؛ و این خلاف عقل است.

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

# جلسه 24

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

مبنای اوّل

محصول ادلّه­ی حجّیت امارات (خبر واحد، سیره عقلاء، اجماع، آیه نبأ و غیره) خلاصه می­شود در «صدّق 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 مترتّب شود بر منزل هم مترتّب می­شود؛ مثلاً فقیه جامع الشرائط که نازل منزله­ی امام معصوم است، هر چه بر امام مترتّب شود بر او هم مترتّب می­شود؛ در مانحن فیه نیز وقتی ظن معتبر جای قطع نشست، همه­ی لوازم عقلی و نقلی بر آن مترتّب می­شود مانند منجّزیت و معذّریت که از لوازم عقلی است؛ و همچنین حکم شرعی قطع که از لوازم شرعی است؛ کلّما یترتّب علی القطع سواء کان القطع طریقیاً أو موضوعیاً یترتّب علی الظنّ الذی نزل منزلة القطع سواء کان فی الطریق 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 منجّزیت و معذّریت باشد؛ این تصرّف در عقد الوضع است لذا با قاعده­ی عقلی قبح عقاب بلابیان 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 منجّزیت و معذّریت که معلولند.

مبنای دوّم

در اینجا گویا آخوند می­فرماید صدق العادل یعنی منجّزیت و معذّریت؛ یعنی اگر عادل برای تو خبر آورد بر طبق آن عمل کن؛ اگر مطابق واقع باشد منجّز 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 بلابیان در همه جا قبیح است الّا در امارات؛ یعنی اگر خلاف اماره عمل کردی با اینکه عدم البیان است عقاب می­شوی.

محقّق خوئی در این قسمت از استادش تبعیّت کرده است؛ محقّق نائینی می­فرماید: و على كل حال نفس التنجيز و العذر غيرقابل 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. [[10]](#footnote-10)

می­فرماید: چیزی که قابل جعل است محرزیّت است؛ محرزیّت یعنی طریقیت؛ ظنّ وجداناً 80 درصد طریقیت دارد لکن شارع با صدق العادل می­گوید 20 درصد احتمال خلاف را ملغی کن؛ واسطه در اثبات برای این است که بگوئیم واقع به مکلّف رسیده لکن رسیدن جعلی نه وجدانی.

وقتی جعل شد لوازم شرعی و عقلی بر آن مترتب می شود؛ لوازم عقلیش همان معذّریت و منجزّیت 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 مترتّب می­شود بر موضوعی که یک جزئش ظنّ معتبر است.

به نظر می­رسد این فرمایش منسوب به آخوند که مؤدّای امارات و طرق یعنی مدلول مطابقی­شان جعل معذّریت و منجّزیت 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 بگوییم مقصود ایشان این است که معذّریت و منجّزیت 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 معذّریت و منجّزیت از لوازمش می­باشد.

لکن از برخی کلمات آخوند خلاف این فهمیده می­شود؛ می­فرماید: نمی­توانیم توسّط ادلّه­ی اعتبار امارات، اماره را جای قطع موضوعی بگذاریم؛ بلکه نیاز به دلیل دیگری دارد؛ لذا صدق العادل فقط معذّریت و منجّزیت است؛ امّا 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 25

ظهر مما ذکرناه امور:

اوّلاً حجّت لغةً 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 قطعم عمل کردم؛ حال یا قطع داشتم یا ظنّ معتبر یا متحیّر بودم و به اصول عملیّه عمل کردم؛ لذا منجّزیت و معذّریت از لوازم عقلی حجّت است.

ثانیاً قطع بررسی شد که طریقیتش ذاتی است و حجیت بمعنای منجّزیت و معذّریت از لوازم عقلی آن است؛ چون طریقیت دارد عقل می­گوید مطابق آن عمل کن که یا منجّز است یا معذّر.

ثالثاً قطع تقسیم شد به طریقی و موضوعی.

رابعاً چون محلّ بحث مباحث حجّت است و حرکت به طرف حجّتهایی که در علم اصول ساخته و پرداخته شده، بعد از قطع نوبت به ظنّ می­رسد؛ یک بحث مقدّمه­ای داشت که آیا امارات جای قطع می­نشینند یا خیر؟ گفتیم امارات جای قطع طریقی می­نشیتنند بلاشک؛ جای قطع موضوعی وصفی نمی­شینند بلاشک؛ و جای قطع موضوعی طریقی می­نشینند به ادلّه­ی حجیت امارات.

خامساً بحث امروز است که ابتدا مقدّمه­ای را عرض می­کنم.

مقدّمه

محقّق نائینی در فوائد الاصول می­فرماید:

قطع دارای سه جهت است

1ـ وابستگی به قاطع

2ـ ماهیت قطع

3ـ وابستگی به مقطوع

دوّمی یعنی ماهیت قطع در علم اصول اهمیت زیادی ندارد؛ یعنی اینکه ما هو القطع و العلم و الیقین؟ 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:

1ـ طریقیت

2ـ اعتبار و حجیت

محقّق نائینی می­فرماید ماهیت قطع هرچه باشد در اصول سه جهت دارد یکی وا بستگی به قاطع؛ از این جهت از مقوله اضافه است گرچه در علم معقول اولاوبالذات اضافه نباشد ولی ثانیاوبالعرض 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 امّا شخص قاطع می­فهمد در درونش اتّفاقی افتاده است یعنی: حضور صورة الشیئ 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 شیئ 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 اینجاست که قطع موضوعی وصفی شکل می­گیرد.

امّا اضافه به مقطوع یعنی نشان دادن واقع؛ به چیزی که قطع دارد اعتقاد پیدا می­کند؛ مکشوف شدن متعلّق قطع برای قاطع؛ بتعبیر دیگر اعتقاد به وجود یک واقعیّت 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 توجّه به این مقدّمه می­رویم سراغ این بحث که آیا اصول عملیه نیز بجای قطع می نشینند یا نه؛ این بحث هم مکمّل 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 مقدّماتی می­خواهیم حجّت بسازیم؛ خب حجّیت قطع ذاتی است و لازم نیست برایش حجّیت بسازیم؛ کار مهمّ اصولیین تولید حجّیت برای چیزی است که ذاتاً حجّت نیست؛ و آن دو چیز است: ظنّ و شکّ؛ در باب حجّت در سه جا بحث می­شود: قطع، ظنّ و شکّ؛ 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

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

اصول محرزه

اصول محرزه دارای کاشفیت، اعتقاد و رجحان می­باشند؛ مانند

1ـ 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 شکّ؛ باعتبار سابق اماره است و باعتبار لاحق اصل.

2ـ 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 شکّ داری آن حالت یقین ملاک است.

3ـ کثیر الشک که اصل عدم اعتنا به شکّ 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.

4ـ شک امام و ماموم که اعتبار ندارد؛ اصل این است که اگر یکی عدد رکعت را بداند شکّ دیگری اعتباری ندارد؛ زیرا اعتماد می­شود به علم طرف دیگر.

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

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

دوّم: 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، شکّ است لکن اصول محرزه حکمشان حکم ظنون است.

# جلسه 26

اصول غیرمحرزه

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

در قسم اوّل یعنی اصول محرزه به این نتیجه رسیدیم که ملاک حجّیتشان کاشفیت و طریقیت 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 معرّفی شده­اند و الّا 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 محرزه کاشفیت است، ادلّه­ی اعتبارشان آنها را می­گذارد جای قطع مطلقا.

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 اوّلاً 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.

ثانیا اگر این اجتماع نقیضین را بپذیریم مستلزم نقض است در برخی کلمات شارع؛ مثلا فرموده الفقاع خمر استصغره الناس؛ با اینکه وجدانا فقاع خمر نیست؛ چیزی که خمر نیست را می گوید خمر است پس این اجتماع نقیضین است؟ خیر این خمر تعبدی است؛ همچنین فرموده الطواف بالبیت صلاة؛ طواف صلاة تعبدی است؛

ثالثا 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 شک، هستند؛ و لایلزم 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﴾[[11]](#footnote-11)در باب خبر واحد؛ یکی از ادلّه­ی حجّیت خبر واحد همین است؛ لکن در موضوعش عدم العلم أخذ شده است؛ لذا اصول محرزه جای قطع می­نشینند به همان بیانی که در امارات گفتیم؛ نهایةً اصول محرزه کف امارات هستند لکن حجّتند.

تبصره

در جایی که قاعده اقوایی بر خلاف وجود داشته باشد اماره جای قطع نمی­نشیند؛ مثلا در شکّ بین یک و دو در نماز دو رکعتی یا سه رکعتی، استصحاب می­گوید متیقّن یک رکعت است و در بیشتر از آن شکّ داری؛ اصل عدم اتیان است؛ ولی شارع می­گوید در نماز دورکعتی و سه رکعتی نباید شکّ 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 می نشینند الّا در جایی که مزاحم شرعی وجود داشته باشد؛ علم مقدّم بر ظنّ است؛ علم وجدانی مقدّم بر علم تعبّدی است.

امّا اصول تعبدیه قابل جعل نیستند سیأتی توضیحه.

# جلسه 27

اصول تعبّدی که فقط رافع تحیّر 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 تعبّدیه 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 می گوید 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 شیئ جعلت له الطریقیة أو التنجز؛ تنجّز، حکم عقل و مفادّ کان تامّه است؛ احتیاط بسیط است و مرکّب نیست که طریقیت 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 مکلّف 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 برائت فقط حکمند؛ شئی مستقلّی نیستند فقط اعتباری است که عارض می­شود؛ در اینجا همان تعذّر و تنجّز است؛ احتیاط عقلی و شرعی منجّز است؛ برائت عقلی و شرعی معذّر است.

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

بقی هنا امور

امر اوّل: فرمایش محقّق نائینی

و أمّا المجعول 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 طريقية إذ ليس للشك الذي اخذ موضوعا في الأصول جهة كشف عن الواقع كما كان في الظن فلايمكن أن يكون المجعول في باب الأصول الطريقية الكاشفية بل المجعول 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 الأمارات 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 تضييق واقعي إلا بناء على بعض وجوه جعل المؤدى الذي يرجع إلى التصويب.

و أما بناء على المختار من عدم جعل المؤدى و أن المجعول فيها هو الوسطية في الإثبات و الكاشفية و المحرزية فليس هناك توسعة و تضييق واقعي و حكومتها إنما تكون باعتبار وقوعها في طريق إحراز الواقع في رتبة الجهل به فيكون المجعول في باب الطريق و الأمارات و الأصول في طول الواقع لا في عرضه. و ليس للشارع حكمان: حكم واقعي وحكم ظاهري بأن يكون تكليفان مجعولان 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 المجعول فيها نفس المحرزية و التنجيز و العذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجعول لوضوح أن التنجز لايكون 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.[[12]](#footnote-12)

قبلاً گفتیم محقّق نائینی فرموده قطع سه جهت دارد:

اوّل: کاشفیت.

دوّم: اضافه شدن به عالم.

سوّم: اضافه شدن به معلوم.

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 الّا علم وجود ندارد؛ نهایةً 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 بالبیت 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 تضیق 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؛ امّا بنابرا 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 می کنند 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 28

محقّق 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 مؤدّای اصول و امارات در عرض واقع نیستند بلکه در طول آن هستند؛ زیرا واقعیّت 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؛ مؤدّای امارات که ما را به یک واقع جعلی راهنمایی می­کنند موضوعشان شکّ و عدم علم است؛ عدم علم به واقع که یکی بیشتر نیست؛ بلکه مؤدّای امارات و طرق نوعی حکم اضطراری است که در فرض شکّ جایگزین حکم واقعی می­شوند.

این فرمایشات محقّق 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 حیثیّت دارند: آلی و استقلالی؛ یک دلیل باید مشکل مؤدّای امارات را حلّ کند و یک دلیل آن را جای قطع بنشاند؛ 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؛ نهایةً اگر با واقع موافق نباشند معذّرند؛ امّا مرحوم آخوند معذّریت ومنجّزیت را به مؤدّی ربط می­دهد.

محقّق نائینی در ادامه می­فرماید: و الذي يسهل الخطب أنه لم نعثر في الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعا على وجه الصفتية و الأمثلة التي ذكرها الشيخ قده في الكتاب ليس شيء منها من هذا القبيل فان العلم في باب الشهادة اخذ من حيث الطريقية و لذا جاز الشهادة في موارد اليد كما دلت عليه رواية حفص و في باب الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفتية بل على نحو الطريقية كما يدل على ذلك بعض الأخبار الواردة في ذلك الباب قوله عليه‌السلام «حتى تثبتهما أو تحرزهما و أمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة في أن العلم اعتبر من حيث الطريقية. و بالجملة ظاهر العلم مهما اخذ في لسان الدليل هو العلم الطريقي و إرجاعه إلى العلم الصفتي يحتاج إلى قرينة لم نعثر عليها في شيء من المقامات.[[13]](#footnote-13)

محقّق نائینی نگاه دیگری نیز دارد به کلام آخوند؛ آخوند در آخر کلامش می­گوید اگر این دو لحاظ آلیت و استقلالیت نبود، امارات و اصول جای تمام اقسام قطع می­نشستند؛ محقّق نائینی برداشتش این است که آخوند سراغ مؤدّی رفته لذا جای قطع وضعی نیز می­نشینند؛ می­گوید در فقه اصلاً قطع موضوعی وصفی نداریم؛ مثالهایی هم که شیخ آورده است مثلاً در باب شهادت، کسی که شهادت می­دهد باید به مشهودعلیه علم داشته باشد؛ می­فرماید در اینجا طریقیت است؛ یا شکّ 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 طریقیت است نه وصفیت؛ امّا مرحوم آخوند در حاشیه فرائد می­فرماید: ان ادلة الطرق و الامارات انما توجب تنزیل المؤدی منزلة الواقع و هناک ملازمة عرفیة بین تنزیل المؤدی منزلة الواقع و تنزیل العلم بالمؤدی و أنه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع فیتحقق کلا جزئی الموضوع الی استلزامه الجمع بین اللحاظین الآلی و الاستقلالی.

می­فرماید می­توان توسّط ادلّه­ی امارات جعل مؤدّی کرد؛ و آن را جای واقع گذاشت؛ و بملازمه­ی عرفیه این امارات هم از جهت طریقیت جای قطع طریقی می­نشینند هم از جهت موضوعیّت جای قطع موضوعی؛ دیگر دو لحاظ لازم نمی­آید یکی آلی و یکی استقلالی؛ در اینجا با شیخ و محقّق نائینی هماهنگ است با بیانی متفاوت؛ می­فرماید: بصرف اینکه مؤدّای اماره را مؤدّای قطع حساب کنید یعنی اماره را قطع حساب کرده­اید لذا دو لحاظ لازم نمی­آید.

امّا در کفایه از این نظر برمی­گردد و می­گوید مطلبی که در حاشیه گفتم خالی از تکلّف و تعسّف نیست؛ تکلّف یعنی کار پر زحمت؛ تعسّف یعنی دور.

# جلسه 29

آخوند در حاشیه فرمود ادلّه­ی حجّیت امارات دلالت دارند بر تنزیل مؤدّی بدلالت مطابقی؛ یعنی صدّق العادل، مؤدّای خبر واحد را نازل منزله واقع قرار می­دهد؛ اگر می­گوید نماز جمعه واجب است یعنی حتماً واجب است مانند علم؛ و این طریقی است؛ پس صدّق العادل بدلالت مطابقی طریقیت 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.

امّا در کفایه می­فرماید مطلب ما در حاشیه خالی از تکلّف و تعسّف نیست؛ تکلّف دارد یعنی به سختی ثابت می­شود؛ تعسّف دارد یعنی مستلزم دور است؛ امّا توضیح دور چیست؛ البتّه ما حجّیت امارات را از باب جعل مؤدّی نمی­دانیم؛ محقّقین معاصر نیز همین را فرموده­اند مانند محقّق عراقی، محقّق نائینی، محقّق خوئی، شهید صدر و حضرت امام؛ چون معتقدند مستلزم سببیّت و تصویب است.

لکن این فرمایش آخوند ما را راهنمایی می­کند به یک قاعده کلّی؛ 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 علّت 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 مائیّت و کرّیت؛ این دو باهم موضوع است برای حکم به عدم تنجّس؛ امّا این دو را چگونه احراز کنیم:

اوّل: علم وجدانی.

دوّم: علم برهانی؛ مانند بینه.

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

این ثابت است که اگر موضوع حکم مرکّب باشد أجزاء آن باید محرز باشند یا بالوجدان یا بالبرهان؛ انمّا الکلام در این است که اگر یک جزء با دلیل و برهان ثابت شد آیا جزء دیگر نیز می­تواند بدلالت التزامی ثابت شود البتّه در طول نه در عرض؛ مثلاً بیّنه می­گوید این مایع آب است حال بگوئیم بدلالت 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 بخمریّة شیئ فیجب علیک التصدق؛ در این قاعده کلّی 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 مائیت هم کریت را در عرض هم استصحاب کنیم هیچ مشکلی ندارد چون در عرض همند یعنی هردو بدلالت مطابقی است؛ ولی اگر یکی را در طول دیگری اثبات کنیم، آیا ممکن است؟ تعسّف که آخوند گفت در اینجاست 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 بیّنه 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 کلّی هر گاه موضوع حکمی مرکّب باشد، اثبات بعض اجزاء بدون بقیّه اثری ندارد.

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

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

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

این مطالب را محقّق نائینی و محقّق خوئی بصورن مطلق بیان کرده­اند؛ ولی قابل تأمّل و تفصیل است که بگوئیم دور بصورت مطلق ثابت نیست بلکه مثالها متفاوت است در فرضی صحیح است و در فرضی تعسّف دارد؛ در جائی که قطع طریقی دارای اثر است و قطع موضوعی نیز دارای اثر است مثلاً إذا علمت بخمریة شیئ یحرم علیک الشرب؛ و إذا علمت بخمریة شیئ 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 تصدّق؛ حال صدق العادل می­گوید إذا ظننت بخمریة شیئ یحرم علیک الشرب؛ سپس می­خواهیم بگوییم إذا ظننت بخمریة شیئ یجب علیک التصدق؛ یعنی بگوییم بدلالت مطابقی حرمت شرب ثابت می­شود و بملازمه عرفیه وجوب تصدّق؛ 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 تصدّق نیز اثبات می­شود؛ یعنی ظنّ طریقی جای ظنّ موضوعی نیز قرار می­گیرد و اعتبار دارد؛ امّا جائی که هرکدام از أجزاء اثر مستقلّی ندارند ولی به با هم اثر دارند مانند الماء إذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیئ، 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 تصدّق قرار دهیم، اگر گمان پیدا کردیم به خمریت چیزی، هم اجتناب از آن واجب می­شود بدلالت مطابقی و هم تصدّق بدلالت التزامیه عرفیه؛ و مستلزم دور نیست.

# جلسه 30

صاحب کفایه در حاشیه بر رسائل شیخ مطلبی فرمود ولی در کفایه فرمود آن مطلب خالی از تکلّف و تعسّف نیست؛ گفتیم تعسّف یعنی دور؛ اینکه قطع موضوعی جزء موضوع یک حکم باشد و در نتیجه موضوع مرکّب از دوجزء باشد و نیاز باشد هردوجزء 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 محقّق شود و حکم اثبات شود؛ محقّقین مدقّق فرموده­اند این حرف آخوند حکایت می­کند از یک قاعده کلّی که عبارت است از اینکه اگر حکمی مترتّب شد بر یک موضوع مرکّب باید اجزاء مرکّب اثبات شوند یا بالوجدان یا بالبرهان یا بعضی بالوجدان و بعضی بالبرهان؛ امّا اگر یکی بالبرهان اثبات شد یعنی بدلالت مطابقی، آیا می­توان گفت جزء دیگر بدلالت 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 بخمریة شیئ یجب علیک التصدق؛ بنابراین موضوع گویا دو جزء دارد: علم و خمریت؛ علم اثرش وجوب تصدّق است و خمریت اثرش وجوب اجتناب؛ حال اگر بجای علم، ظنّ بگذاریم و بگوئیم إذا ظننت بخمریة شیئ یجب علیک التصدق؛ و توّسط صدّق العادل به این ظنّ متعبّد شویم، به خمریت هم متعبّد می­شویم چون اثر دارد و آن وجوب اجتناب است؛ در اینصورت دور لازم نمی­آید؛ لذا این اشکال سطحی است و عمیق نیست؛ فرمایش محقّق 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 مستقلّاً اثر خاصّی نداشته باشد؛ اثر مترتّب شود بر دو جزء باهم؛ مانند الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیئ؛ مائیت و کریت هیچکدام به تنهائی اثری ندارد؛ عدم انفعال که اثر است مال هریک از اجزاست ولی نه مستقلا؛ این قاعده برای چنین مثالهایی است؛ ولی در مثال شما جزء اوّل اثر دارد؛ علم به خمریة اثر وجوب اجتناب دارد؛ سپس می­خواهی وجوب تصدّق را اثبات کنیم باید مثالی می­آوردید که علم و معلوم هیچکدام به تنهایی اثری نداشته باشد و وجوب تصدّق به هردو باهم تعلّق بگیرد؛ در اینصورت نمی­توان با تعبّد به علم یا ظنّ، تعبّد به معلوم یا مظنون را اثبات کرد؛ لذا این اشکال وارد نیست؛ بلکه این قاعده بقوّت خود باقی است در جایی که بخواهیم یک جزء را تعبّدا اثبات کنیم و جزء دیگر را بدلالت التزامی؛ و دور و تعسّف هست.

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

امّا تعبّد به امارات

در باب امارات می­خواهیم 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 می­شود؛ مثلاً إذا قطعت بخمریة شیئ یجب علیک التصدق؛ گویا دوچیز داریم: قطعیت و خمریت؛ به ذهن می­آید که پس همان قاعده جاری است؛ می­خواهیم تعبّد به قطع را بدلالت مطابقی اثبات کنیم و تعبّد به خمریت را بدلالت التزامی؛ پس گویا قاعده جاری است.

قبلاً گفتیم که محقّق نائینی فرمود در واقع یک حکم بیشتر وجود ندارد؛ دو حکم نیست یکی واقعی و یکی ظاهری؛ لکن این در صورتی صحیح است که متعلّق اماره دو حیثیت داشته باشد: واقعیه و ظاهریه؛ مثلاً در مثال إذا قطعت بخمریة شیئ یجب علیک التصدق، بگوییم خمریت دو حیثیت دارد: خمریت واقعی و خمریت ظاهری؛ در نتیجه می­توان گفت در باب جعل امرات منزله قطع طریقی موضوعی قاعده کاربرد دارد؛ یعنی صدق العادل بدلالت مطابقی می­گوید ظنّ موضوعیت دارد و می­تواند موضوع باشد برای وجوب تصدّق؛ امّا خمریت چه خمریتی است؟ خمریت واقعی؛ و خمریت ظاهری ملاک نیست.

لکن دو نکته عرض می­شود:

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

ثانیاً: متعلّق اماره دو حیثیت ندارد؛ بلکه یک حیثیت دارد و آن حیثیت ظاهری است که اماره از باب طریقیت اثبات می­کند؛ ظنّ جای قطع طریقی موضوعی می­نشیند یعنی اگر ظنّ حاصل کردی به خمریت، تصدّق بر تو واجب است؛ صدق العادل، القاء احتمال خلاف می­کند و می­گوید تو یقین داری به خمریت لذا وجوب تصدّق نیز اثبات می­شود؛ موضوع وجوب تصدّق، اعتقاد به خمریت است که در اینجا موجود است؛ دیگر دو جزء وجود ندارد ظنیت و خمریت بلکه ظنّ، آلی و طریق است برای اثبات خمریت لذا یک چیز بیشتر وجود ندارد و آن خمریت ظاهری است؛ خمریت واقعی اثبات نمی­شود گویا واقعی وجود ندارد.

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

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

# جلسه 31

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 همه­ی اجزاء باهم تعلّق می­گیرد.

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؟ ادلّه­ی اعتبار امارات با توجّه به مطالبی که گفتیم، اماره را تنزیل می­کند منزله­ی قطع طریقی موضوعیِ تمام الموضوع بلاشبهة؛ قطع طریقی وقتی تمام موضوع باشد یعنی چه مطابق واقع باشد یا نباشد؛ این در حقیقت همان قطع طریقی محض است؛ این بحثی ندارد؛ امّا در جزء الموضوعی در صورتی صحیح است که مطابق واقع باشد؛ یعنی هم قطع ملاک است هم واقع؛ یعنی موضوع وجوب تصدّق، مرکّب از دوچیز است: قطع و خمریت واقعی؛ چون قطع تمام الموضوع نیست بلکه جزء آن می­باشد و جزء دیگر آن مقطوع و واقع است؛ می­خواهیم توسّط صدّق العادل ظنّ را بگذاریم جای قطع طریقی موضوعیِ جزءالموضوعی بدلالت مطابقی و سپس اثبات کنیم خمریّت واقعی را بدلالت التزامی و هذا دور؛ قبلاً گفتیم قاعده تعسفیه در اینجا کاربردی ندارد امّا اکنون می­گویم کاربرد دارد؛ صدّق العادل ظنّ را جزء الموضوع قرار می­دهد بعنوان طریقیت به این معنا که باید مطابق واقع باشد تا بشود جزء موضوع؛ جزء اوّل باید بدلالت مطابقی اثبات شود و جزء دیگر بدلالت التزامی؛ و تا وقتی که هردو اثبات نشود حکم به وجوب تصدّق اثبات نمی­شود؛ این دو جزء باید احراز شوند یا بالوجدان یا بالبرهان یا یکی بالوجدان و دیگری بالبرهان؛ آیا این دور نیست؟

محقّق 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 می­­فهمیم ظاهری بوده است؛ چه قطع و چه ظنّ؛ تا وقتی که قطع قطع است و نمی­دانیم واقع چیست، می­گوئیم واقعی است؛ در عرض هم دو حکم نداریم؛ حکم همیشه واقعی است چه مؤدّای قطع باشد چه مؤدّای اماره؛ بعد از کشف خلاف معلوم می­شود که حکم ظاهری بود؛ آنچه در تکالیف معلومه و مظنونه وجود دارد همه احکام واقعی هستند و بعد از کشف خلاف عنوانی درست می­شود به نام حکم ظاهری.

با توجّه به این نکته دوباره می­گوئیم قاعده در اینجا جایگاهی ندارد؛ زیرا بین علم و معلوم یا ظنّ و مظنون دوئیّت و انفکاکی وجود ندارد؛ جزئیّت معنا ندارد؛ وانگهی وقتی علم تعلّق می­گیرد به خمریت شیئی، می­گوید این خمر واقعی است؛ مثلاً مایعی را می­داند آب است ولی بعد از خوردن مست می­شود و معلوم می­شود خمر است می­فهمد که حکم به مائیّت، حکم ظاهری بوده است؛ این موضوع است و همچنین است در احکام؛ ظنّ هم همینطور است وقتی ظنّ توسّط صدّق العادل، جای قطع قرار گرفت و ظنّ پیدا کرد به خمریت شیئی و شارع فرمود اذا ظننت بخمریة شیئ یجب علیک التصدق، شارع می­گوید این ظنّ تو قطع است یعنی این خمریّت واقعی است؛ بین ظنّ و خمریّت واقعیّه انفکاکی نیست؛ بمجرّد حصول ظنّ، هردو جزء در یک آن و در عرض هم محقّق می­شوند؛ چون در حقیقت اینها دوچیز نیستند بلکه اتّحاد دارند؛ اتّحاد علم و معلوم؛ و قطع و مقطوع؛ و ظنّ و مظنون؛ بمجرّد حصول ظنّ از خبر واحد، خمریّت واقعیه را میبیند و نمی­گوید دو تا خمریت هست یکی واقعی و یکی ظاهری؛ این حرف اشتباهی است؛ فرمایش محقّق نائینی همین است که خیلی حرف دقیقی است؛ اگر کسی که قطع یا گمان پیدا می­کند به چیزی بداند که همان موقع دو حکم یا موضوع وجود دارد یکی واقعی و یکی ظاهری، معنایش این است که می­داند 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 شیئ یجب علیک التصدق، شارع این ظنّ را جای قطع موضوعی طریقی جزء الموضوعی گذاشته و فرقی با تمام الموضوعی ندارد؛ زیرا طریقیت است و طریقیت وجود آلی دارد نه استقلالی؛ طریقیت یعنی واقع را نشان می­دهد یعنی خمریت واقعی را؛ بنابراین بین ظنّ به خمریّت و خمریّت واقعی دوئیّتی نیست که بگوئیم طریقیتش بدلالت مطابقی ثابت می­شود و خمریّتش بدلالت الزامی؛ بمحض اینکه گفت صدّق العادل، این خمر واقعی است؛ با صدّق العادل که ظنّ جای قطع موضوعی طریقی می­نشیند هم موضوعیّتش اثبات می­شود هم طریقیّتش که جزء الموضوعی لحاظ شده و طریقیت چیزی جز کاشفیت نیست لذا کشف می­کند 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 می­نشیند، معنا ندارد بگوئیم متعلّقش حکم یا موضوع ظاهری است؛ حکم یا موضوع ظاهری بعد از کشف خلاف پدید می­آید لذا صدّق العادل، خبر واحد را جای قطع موضوعی طریقی تمام الموضوعی یا جزء الموضوعی می­گذارد؛ مبحث تنزیل امارات منزله­ی قطع تمام شد.

بقی فی المقام مسائل:

اوّل: آیا قطع به یک حکم، موضوع برای همان حکم واقع می­شود؟

دوّم: آیا قطع به یک حکم، موضوع برای ضد آن حکم واقع می­شود؟

سوّم: آیا قطع به یک حکم، موضوع برای مثل آن حکم واقع می­شود؟

مسأله اوّل: قطع به یک حکم، موضوع برای همان حکم

این ممکن نیست بلکه مستلزم دور است؛ چون قطع یعنی طریقیت؛ ماهیتش طریقیت است؛ و هرچه تصرّف کردیم در امارات، در همین طریقیت بود لذا متمّم الطریقیة نامیده شد؛ طریقیّت 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 تحقّق 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 علیک 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 تعلّق بگیرد و یک قضیه­ی صادقه شود و یک تصدیق محقّق شود؛ اگر بگوید یحرم علیک شرب الخمر یعنی حرمت شرب خمر فعلی نیست؛ زیرا موضوع در هر قضیّه علّت برای حکم است؛ یعنی اذا علمت بحرمة شرب الخمر، علّت قرار می­گیرد برای حرمت شرب خمر؛ یعنی تا وقتی قطع به حرمت نباشد حکم به حرمت نمی­آید؛ معنایش این است که محمول متوقّف است بر موضوع؛ و از طرفی فعلیّت موضوع توقّف دارد بر محمول؛ و هذا دور؛ موضوع و محمول بر همدیگر توقّف دارند در حالیکه فقط محمول باید بر موضوع متوقّف باشد؛ قاعده این است که هر موضوعی علّت است برای محمولش؛ ثبّت 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 32

تحصّل ممّا ذکرناه أن الامارة تنزل منزلة القطع الموضوعی الطریقی 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، مؤدّای 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 مقطوع­به 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 می­سازد.

امّا بحث رسید به سه مسأله: اخذ قطع به حکمی در موضوع همان حکم، در موضوع ضدّ آن و مثل آن؛ در مسأله اوّل گفتیم دور لازم می­آید زیرا قطع جز طریقیت چیزی ندارد؛ باید یک حکم فعلی وجود داشته باشد تا به آن قطع پیدا کنیم؛ اگر بگوئیم اذا قطعت بحرمة شرب الخمر یحرم علیک شرب الخمر، فعلیت حرمت معلّق می­شود بر فعلیت حرمت؛ بلکه دور هم نیست نتیجه­ی دور است؛ توقّف الشیئ علی نفسه؛ تعلیق یعنی فعلیّت شرب خمر متوقّف می­شود بر فعلیّت شرب خمر؛ قطع فقط طریق است؛ معنایش این است که اذا کان حرمة شرب الخمر فعلیا فحرمة شرب الخمر فعلیا؛ این دور بلکه نتیجه­ی دور است؛ لذا اخذ قطع به یک حکم در موضوع همان حکم ممکن نیست.

مسأله دوّم: اخذ قطع به حکم در موضوع ضدّ آن حکم

مثلاً اذا علمت بوجوب الصلاة تحرم علیک الصلاة؛ ابتدا به ذهن می­آید که این اجتماع ضدّین است؛ هرگاه قطع پیدا کردی به وجوب نماز حرام است بر تو نماز؛ نماز مجمع الضدّین شده است یعنی وجوب و حرمت.

ان قلت اینجا تضادّ نیست زیرا متعلّق وجوب، صلاة مقطوع است ولی متعلّق حرمت، صلاة مطلق؛ یعنی اوّلی مقیّد به قطع است و دوّمی مطلق.

قلت این توهّمی بیش نیست؛ ارتباط این دو عام و خاص مطلق است لذا به صلاة مقطوع، الصلاة نیز گفته می­شود؛ کلّ مقیّد 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 مقیّد نیز منطبق می­شود و اجتماع ضدّین می­شود.

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 علیک الصلاة بوجوب آخر؛ بین این دو وجوب چه نسبتی است؟ عموم و خصوص مطلق است؛ امّا اگر من وجه نیز باشد مثل اذا علمت بوجوب اکرام العالم علیک یجب علیک اکرام العادل؛ در محلّ اجتماع یعنی عالم عادل، دو وجوب هست؛ بعضی مثل محقّق 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 الّا اگر از شخص حکیمی صادر شود باید حمل شود بر تأکید شود؛ البتّه در ادلّه­ی 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، مؤکَّد می­شود.

# جلسه 33

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 اکرام العالم اکرم 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 اکرام کن؛ دو وجوب اکرام وجود دارد.

عموم و خصوص مطلق مانند إذا علمت بوجوب الصلاة تجب علیک 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؛ امّا قرائن، حکیم بودن شارع در اینجا قرینه مقامیه است؛ این قرینه به ما می­گوید در اینجا حکم دوّم حتماً باید تأکیدی باشد چون در غیر اینصورت مستلزم اجتماع مثلین می­شود که محال است و لایصدر من الحکیم؛ پس خود قرینه مقامیه می­گوید اگر جایی در قضیه شرعی قطع به حکمی در موضوع آن حکم اخذ شد، بدون تامّل بگو تأکید است؛ إذا علمت بوجوب الصلاة تجب علیک تلک الصلاة بوجوب آخر مؤکِّد لوجوب الأوّل.

استدراک

صاحب کفایه در مسأله سّوم ابتداء می­فرماید نمی­شود ولی بعد استدراک کرده و می­فرماید می­شود؛ این فرمایش مبتنی است بر مبنایی که مرحوم آخوند تأسیس کرده است که احکام دارای مراتب اربعه هستند: اقتضاء، انشاء، فعلیّت، تنجّز؛ این چهار مرحله را باید تحقیق کنیم و ببینیم آیا صحیح است یا خیر؛ در عالم تصوّر که لاشبهة فرمایش آخوند کاملاً متین است؛ امّا کلام در تسمیه است:

مرحله اوّل: اقتضاء

مرحله اقتضاء را آیا واقعا می­توان حکم نامید و گفت مرحله­ی 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 می­شود؛ عالم مصلحت و مفسده را فقط به یک معنا می­توان حکم نامید آن هم جعل مصلحت است که بگوئیم مصلحت جعل می­شود؛ و الّا اگر مصالح از مقوله­ی 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 محقّق نائینی نیز قائل است؛ حکم انشائی را قبول دارد و آن را جعل نامیده است.

مرحله فعلیّت

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

مرحله تنجّز سیأتی

امّا محقّق اصفهانی در نهایة الدرایة می­فرماید مرحله فعلیّت و انشاء یکی هستند؛ تحلیل عقل ایشان این است که فعلیّت از طرف مولا عین انشاست؛ 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 می­شود یا با انگیزه است یا نیست؛ بدون انگیزه که لغو است؛ امّا انگیزه بر دو قسم است:

اوّل: بعث و زجر.

دوّم: تهدید و تمنّی و استهزاء و امتحان و امثالهم.

اگر انگیزه از صلّ و لاتغصب و غیره، تهدید و تمنّی و اینها باشد یقیناً حکم نیستند بلکه فعلند؛ لذا منحصر می­شود در بعث و زجر؛ و بعث و زجر یعنی تحریک فعلی؛ هل دادن مکلّف بطرف فعل؛ بتعبیر حضرت امام یعنی سیخ کردن مکلّف؛ این نمی­شود ذهنّی و تصوّری باشد بلکه باید فعلی باشد؛ فالإنشاء هو الفعلیة زیرا انشاء بداعی بعث و زجر است و انشاء به این معنا همان فعلیّت است؛ لذا مرتبه دوّم و سوّم از این چهار مرحله یکی هستند؛ بنظر محقّق اصفهانی احکام سه مرحله دارند: شأنیت، فعلیت و تنجّز.

جمع­بندی

جمع بین فرمایشات این محقّقین عظام و بعضی دیگر از محقّقین طبق تحقیقاتی که انجام شد، آنچه بنده بر آن واقف شدم مرحله­ی اوّل مرحوم آخوند یعنی حکم اقتضائی را اگر بخواهیم قبول کنیم باید قائل به مجاز شویم اللهم الا أن یقال شارع مقدّس جعل مصلحت می­کند تعبّدی و به آن جعل بگوئیم حکم؛ اقتضاء سبب و موضوع حکم است؛ اطلاق حکم بر آن از باب اطلاق مسبّب بر سبب است؛ امّا 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 انشاست؛ انشاء به این معنا صادق است ولی فرمایش محقّق اصفهانی که می­فرماید انشاء همان فعلیّت است یک توجیه عقلی است در نگاه دقیق عقل؛ این نگاه برای امور واقعی عالم مفید است نه امور اعتباری؛ شارع می­تواند اعتبار را تغیر 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 فعلیّت؛ فعلیّت 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 دوّم آخوند صحیح است.

# جلسه 34

چهار مرحله برای احکام توسّط صاحب کفایه تصوّر شد؛ مرحله اوّل یعنی عالم اقتضاء را نتوانستیم ملتزم شویم که حکم باشد الّا 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 امّا به همه ی 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؛ امّا مرحله دوم که انشاء و فعلیت است؛ محقّق نائینی می­فرماید حکم همین دو مرحله را دارد حتی تنجّز از لوازم حکم است؛ در اینجا محقّق 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 نیستد بلکه برخی اعتباری­اند؛ حقائق اعتباری اموری هستند که آثار خارجی دارند مثلاً زوجیّت یک حقیقت اعتباری است که آثار زیادی دارد؛ اعتباری است که از جعل تولید می­شود؛ الجعل هو الانشاء و المجعول هو الفعلیة؛ محقّق 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 معتبَر.

امّا محقق عراقی در نهایة الافکار این مطلب را طوری توضیح داده که اشکال محقّق 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 عقلائی در خارج بار می­شود ولی جعل ممکن است متوقّف باشد بر حصول شرائط؛ بعبارة دیگر ایشان می­خواهد این دو را بحسب آثار از هم جدا می کند؛ مانند آیه ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[[14]](#footnote-14) این جعل وجوب حجّ است که متوقّف است بر استطاعت؛ امّا وقتی در عالم خارج مکلّف مستطیع می­شود وجوب فعلی می­شود سپس عقلاء می­گویند برو بلیط بخر، گذرنامه بگیر و غیره؛ یعنی آثار را بر مجعول مترتّب می­کنند بالفعل؛ پس آثار عقلائی بر مجعول بار می­شود نه بر جعل؛ جعل بدست جاعل است و می­تواند آن را بر چیزهایی متوقّف 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 مجعولیّت که همان فعلیّت 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 لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا 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 فعلیّت می­رسد.

بنابراین حکم دو مرحله دارد: انشاء و فعلیّت؛ تا اینجا این دو حکم اتّفاقی است؛ الّا اینکه محقّق اصفهانی می­فرماید بین این دو انفکاکی نیست و انشاء بدون فعلیّت نمی­شود؛ لکن گفتیم در نگاه اصولی، دقّتهای عقلی راه ندارد بلکه حرف عقلائی ملاک است؛ انشاء یعنی تقنین؛ فعلیّت یعنی بر ذمّه­ی مکلّف قرارگرفتن در خارج؛ می­توان گفت انشاء بر دو قسم است: تصوّری و فعلی؛ فعلیّت 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 فعلیّت نرسیده­اند؛ برخی در زمان ظهور به فعلیت می­رسند؛ در صدر اسلام احکامی بود که بتدریج به فعلیّت 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 35

مرحوم آخوند چهار مرتبه برای حکم قائل شد: اقتضاء، انشاء، فعلیّت و تنجّز؛ مرحله اقتضاء را نتوانستیم بعنوان یک مرحله برای حکم بپذیریم بلکه اقتضاء سبب و موضوع حکم است؛ انمّا الکلام در مرحله اوّل و چهارم است: اقتضاء و تنجّز؛ امّا مرحله دوّم و سوّم یعنی انشاء و فعلیّت 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 التحقیق أن ما اورده 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 الحکم فی عالم الثبوت و المجعول هم الحکم فی عالم الاثبات.

با این بیان اشکال محقّق 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 فعلیّت می­رسند؛ اشکال محقّق اصفهانی یک اشکال عقلی است؛ می­گوید جعل و مجعول متّحدند و جدا نیستند.

فتحصّل ممّا ذکرناه أن المراد من الجعل هو الانشاء فی نظر المحقّق النائینی و من المجعول هو الحکم الاعتباری؛ فیمکن انفکاک الانشاء عن الحکم الاعتباری.

جمع­بندی

حکم دو مرحله دارد: مرحله تقنین و مرحله اجراء؛ اوّلی انشاست و دوّمی فعلیّت؛ حکم در آیه­ی لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا تا وقتی مستطیعی نباشد انشاء است و بعد از استطاعت فعلی می­شود؛ حال هرچه تعبیر کنیم؛ مشهور می­گویند انشائی و فعلی؛ محقّق نائینی می­گوید: جعل و مجعول.

امّا 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 اوّل ممکن است؛ اذا قطعت بوجوب الحج فی عالم الثبوت أی مرحلة الانشاء فیجب علیک الحج فی عالم الاثبات أی الفعلیة؛ بعضی مانند محقّق خوئی و نائینی می­فرمایند دور لازم می­آید؛ صاحب کفایه و خیلی از محقّقین فرموده­اند دورلازم نمی­آید؛ إذا 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 36

به این مسأله رسیدیم که آیا قطع به حکم انشائی موضوع قرار می­گیرد برای حکم فعلی یا خیر؛ مشخّص 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 تنجّزی مجازگوئی است؛ اقتضاء بحثش گذشت.

تنجّز نیز از لوازم فعلیت حکم است؛ وقتی حکم فعلی می­شود لازمه­اش تنجّز 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 علی الناس حج البیت، نیاز به حکم وجوب است؛ احکام فقهی دو بخشند: تکلیفی و وضعی؛ حکم حجّ را وجدان درک می کند که شارع مقدّس بشکل قضیه حقیقیه برای همه مکلّفین جعل کرده است که حکم انشائی است و بتعبیر محقّق نائینی جعل؛ و می­فهمیم که مکلّف 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 : لايكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثلين و لاضده للزوم اجتماع الضدين؛ نعم يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أُخرى منه أو مثله أو ضده. [[15]](#footnote-15)

اذا علمت بوجوب الفعلی للحج یجب علیک الحج بوجوب الانشائی.

اذا علمت بوجوب الانشائی للحج یجب علیک الحج بوجوب الفعلی.

اذا علمت بوجوب التنجزی للحج یجب علیک 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.

امّا محقّق خوئی به مثال «اذا علمت بوجوب الانشائی للحج یجب علیک الحج بوجوب الفعلی» اشکالی کرده و فرموده دور لازم می­آید؛ تصوّر ایشان این است که مکلّف قاطع به حکم شرعی قطع به حکم فعلی دارد؛ بتعبیر دیگر محقّق خوئی متعلّق قطع را برای شخص قاطع، حکم انشائی فعلی باهم می­داند؛ لذا می­گوید حکم انشائی فعلی باید قبل از قطع موجود باشد؛ اگر بگوئیم: "اذا قطعت بالوجوب الانشائی للحج یجب علیک الحج بالوجوب الفعلی" دور لازم می­آید؛ 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 می­کنیم حکم فعلی مترتّب می­شود بر قطع؛ تا حکم فعلی وجود نداشته باشد مکلّف قاطع به حکم الله نمی­شود؛ بنابراین قطع قاطع توقّف دارد بر وجود حکم فعلی؛ وقتی در موضوع اخذ شد وجوب فعلی متوقّف می­شود بر قطع؛ یعنی قطع علّت برای حکم است و تا نباشد حکمی نیست؛ جمله­ی «اذا علمت بوجوب الانشائی للحج» مقدّم قضیه شرطیه است و جمله­ی «یجب علیک الحج بوجوب الفعلی» تالی قضیه که توقّف دارد بر قطع؛ لذا محقّق خوئی می­فرماید 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 می­فرماید اگر برای دو نفر باشد اشکال ندارد مثلاً «اذا قطع زید بالوجوب الانشائی للحج یجب الحج علی عمرو بالوجوب الفعلی» در اینصورت دور لازم نمی­آید؛ چون نمی­خواهیم حکم فعلی را برای قاطع ثابت کنیم بلکه برای شخص دیگری ثابت می­کنیم؛ و ثابت هم می­شود ولی خودش خبر ندارد و وقتی که قطع پیدا کرد حکم فعلی برایش ثابت می­شود.

بنابراین هرکسی برای خودش این قضیه را بسازد دور لازم می­آید؛ اگر بگویم «اذا قطعتُ بوجوب الانشائی للحج یجب علیّ الحج بالوجوب الفعلی» این دور است؛ چون خودم وقتی مکلّف به حجّ می­شوم که علم پیدا کنم به وجوب فعلی؛ از طرفی هم وقتی علم پیدا می­کنم که وجوب وجود داشته باشد؛ و این دور است؛ امّا برای غیر خودم دور نیست: «اذا قطعت بوجوب الانشائی للحج یجب علی عمرو الحج بالوجوب الفعلی» و بعد عمرو قطع پیدا می­کند به این قطع، که محقّق خوئی می­فرماید 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 حکمٌ و حکم فعلی حکمٌ؛ و ایشان تصریح دارد که هرگاه مکلّف قطع پیدا کند به حکم انشائی بدنبالش حکم فعلی نیز اثبات می­شود البتّه با تحقّق 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 مقدّم بر فعلیّت است و بمجرّد علم به حکم انشائی حکم فعلی در حدّ اقتضاء ثابت می­شود بخاطر علم؛ یعنی حکم فعلی معلول علم به حکم انشائی است؛ فقط یه چیز کم دارد که در مثال حجّ استطاعت است؛ ولی در عالم جعل مفهوماً مستطیع است یعنی حکم بشکل قضیه حقیقیه جعل شده است و ما هم به آن علم پیدا کرده­ایم و این علم باعث می­شود بگوئیم علم به فعلیّت هست اقتضاءً؛ نهایةً با تحقّق موضوع فعلی می­شود؛ لذا دور نمی­شود مگر اینکه بگوییم فعلیّت خارجیه توقّف دارد بر علم مکلّف نه بر استطاعت؛ اگر بگوئیم توقّف دارد بر علم ما معنایش این است که هرگاه مکلّف 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 همند نه ضدّ هم و نه مثل هم؛ اجتماع ضدّین وقتی پیش می­آید که محلّ، واحد باشد؛ فعلیّت مترتّب بر انشاست و انشاء مقدّم است بر فعلیّت؛ اگر مکلّف علم پیدا کرد به حکم انشائی از جهت علمی حکم برایش فعلی می­شود نهایةً مستطیع نیست؛ بحسب علم می­گوئیم دور لازم نمی­آید نه بحسب شرط؛ هم حکم انشائی هم حکم فعلی هردو نیاز دارند به علم؛ بمحض اینکه مکلّف علم پیدا کرد به انشاء وجوب حجّ برای هر مستطیع، حکم فعلیّت علمی دارد؛ بحسب علم دور لازم نمی­آید؛ علم باعث می­شود به حکم انشائی علم پیدا کند و لازمه­اش فعلیّت است؛ نهایةً چون شرطش را ندارد مثلاً مستطیع نیست، فعلیّت شرطی ندارد؛ آری اگر گفتیم فعلیّت متوقّف بر استطاعت است دیگر انشاء هم معنا ندارد و بعد از استطاعت نیز فقط فعلیّت تصوّر دارد؛ و علم به حکم فعلی تعلّق می­گیرد؛ این فرمایش محقّق خوئی است؛ یعنی کسی مستطیع است و ناگهان اطلاع پیدا می­کند حج بر او واجب است اینجا قضیه شرطی صحیح نیست چون دوری است البتّه برای خود مکلّف؛ ولی برای غیر مکلّف دوری نیست.

بنابراین طبق مبنای محقّق 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.

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

1ـ قضیه انشائیه: قال الله تبارک و تعالی: جعلت الوجوب للحج علی کلّ مستطیع.

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

2ـ جعلتُ 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 فعلیّه است.

امّا طبق نظر محقّق خوئی وقتی حکم در خارج فعلی می­شود که موضوع در خارج محقّق شود.

به نظر می­رسد نظریه صاحب کفایه بهتر است و مطابق با قواعد است و مطابق با مراحل احکام؛ هر مرتبه مقدّم بر مرتبه­ی دیگر است و تنجّز حکم نیست بلکه از لوازم فعلیّت است چه فعلیّت علمی یا فعلیّت 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 متوقّف بر موضوع است و موضوع توقّف بر محمول ندارد.

# جلسه 37

کلام در اخذ علم به یک حکم در موضوع همان حکم بود؛ اگر هردو در یک مرحله باشند محال است؛ و اگر در دو مرحله باشند محلّ بحث است یعنی قطع به حکم در یک مرحله موضوع همان حکم باشد در مرحله­ای دیگر؛ محقّق خوئی فرمود اخذ قطع به حکم انشائی در موضوع حکم فعلی مستلزم دور است: اذا قطعت بوجوب الانشائی للحج وجب علیک الحج بوجوب الفعلی؛ علم به حکم انشائی موضوع حکم فعلی قرار گرفته و حکم فعلی متوقّف شده بر علم به حکم انشائی؛ می­فرماید این دور است زیرا فعلیّت حکم با تحقّق 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 محقّق خوئی است؛ طبق این بیان دور می­شود؛ این یک قضیه شرطیه است که مقدّم و تالی دارد: اذا علمتُ بوجوب الحج فی عالم الانشاء یجب علیّ الحج بوجوب الفعلی؛ در جمله شرطیه، تالی متوقّف است بر مقدّم؛ وجوب فعلی متوقّف می­شود بر علم؛ از طرفی علم نیز متوقّف است بر وجوب فعلی؛ چون باید وجوب فعلی موجود باشد تا علم به آن پیدا کنیم و تنجّز حاصل شود؛ و هذا دور.

امّا صاحب کفایه و خیلی از محقّقین 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 فعلیّت وجوب متوقّف است بر علم مکلّف، دور نیست؛ هم وجوب انشائی متوقّف بر علم است هم وجوب فعلی؛ تا وقتی علم به حکم نداشته باشیم نمی­توانیم بگوئیم خدا حجّ را بر مکلّفین 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 متوقّف بر علم مکلّف است نه صرف وجود موضوع در خارج یعنی مکلّف 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؛ امّا مکلّف خبر ندارد و استطاعت نیز در همان عالم جعل، شرط است؛ و دو مرحله برای حکم وجود دارد: انشاء و فعلیّت؛ اوّل می­فهمد اصل حجّ جعل شده است؛ سپس توجّه می­کند به اینکه استطاعت شرط آن است؛ بمجرّد 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 اوّلا الحج واجب علی الناس؛ و ثانیا ذلک الحج واجب لکلّ مستطیع؛ به این دو قاعده علم پیدا می­کند؛ علم به عالم جعل و انشاء مستلزم علم به فعلیّت آن حکم است؛ هردو در عالم مفاهیمند؛ علم به یک مرحله را مقدّم قرار می­دهیم برای تالی که در مرحله بعد قرار دارد؛ لذا دور لازم نمی­آید.

مکلّف اگر به عالم انشاء علم پیدا کند به فعلیّتش نیز علم پیدا می­کند؛ بعبارة أخری علم به عالم انشاء، اجمالی است و علم به عالم فعلیّت، 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 فعلیّت است: فعلیّت در عالم جعل و فعلیّت در عالم خارج.

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

امّا اگر بگوئیم فعلیّت متوقّف بر وجود خارجی است و اصلاً حکم فعلی یعنی تحقّق خارجی، این مبنای محقّق 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؛ امّا وجوبی نیست یعنی در عالم جعل یا خارج؟ محقّق 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 محقّق شد امر به حجّ برای مکلّف فعلی می­شود.

یک نظریه دیگر این است که فعلیّت دو مرحله دارد: فعلیّت خارجی یا تکوینی و فعلیّت تشریعی؛ فعلیّت تشریعی با تحقّق 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 موقعیّت دارد: موقعیّت 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 مکلّف لکن مشروط بالاستطاعة؛ یعنی در عالم ثبوت فعلی می­شود؛ و در عالم اثبات به تحقّق خارجی است؛ اینجا محلّ بحث است که آیا واجب مشروط در عالم جعل وجود دارد یا خیر؛ سیاتی.

# جلسه 38

محقّق خوئی فرمود: مرحوم آخوند می­فرماید " می­توان علم به حکمی را در یک مرحله، موضوع قرار دهیم برای همان حکم در مرحله­ی 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؛ مثلا «اذا قطعت بوجوب الانشائی للحج وجب علیک الحج بوجوب الفعلی»؛ این یک پیش زمینه است که مقدّمه قرار گرفته برای ذی المقدمه؛ اصلاً روش بروز و ظهور حکم همین است که از مقام انشاء به فعلیّت می­رسد البتّه با تحقّق شروط فعلیّت.

بنابراین هرگاه مطّلع شدیم حجّ وجوب انشائی دارد منتقل می­شویم به اینکه حجّ وجوب فعلی دارد با تحقّق شرطش در عالم خارج یا در عام ثبوت؛ سپس علم پیدا می­کنیم به اینکه حجّ، شرطی هم دارد و آن استطاعت است؛ فعلیّتش نیز فعلیّت جعلی و ثبوتی است.

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

امّا اگر گفتیم متعلّق علم همیشه حکم فعلی است یعنی حکمی که موضوع و شرطش در خارج محقّق است مانند مکلّف مستطیع برای حجّ؛ قطع فقط طریق است برای رسیدن به حکم فعلی؛ حال به این مکلّف می­گوئیم اذا قطعت بوجوب الحج؛ خب وجوب حجّ برای او فعلی است و علم به همان تعلّق می­گیرد لذا وجوب فعلی را نمی­توان متوقّف کرد بر علم و الّا دور لازم می­آید چون علم فقط به وجوب فعلی تعلّق می­گیرد؛ باید وجوب فعلی باشد تا بعد به آن عالم شویم؛ یعنی شارع برای مکلّف مستطیع حکم فعلی جعل کرده است لکن مکلّف اطّلاع ندارد و علم طریق است لذا تا مطّلع شد وجوب را می­بیند و دیگر نمی­شود وجوب را متوقّف کرد بر علم؛ و الّا دور می­شود.

امّا 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 کلّی و سپس برایش شرطی در نظر می­گیرد در عالم ثبوت و فعلیّت ثبوتیش به تصوّرش می­باشد؛ مثلا حجّ، واجب است بر هر مکلّفی بوجوب انشائی؛ سپس برای مکلّف، استطاعت تصوّر می­شود و وجوب فعلی تصوّر می­شود؛ امّا فعلیت در عالم خارج متوقّف است بر وجود انسان مستطیع تا فعلی عینی شود یعنی فعلی در تعیّن خارجی.

ظاهراً علی ما هو التحقیق 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 مکلّف مستطیع فعلی است نهایةً منجّز نیست یعنی ترکش عقاب ندارد؛ وقتی مطّلع شد منجّز می­شود.

خلاصه مباحث باب قطع

1ـ طریقیّت در باب قطع ذاتی و ملازم حجّیت است.

2ـ 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.

3ـ تجرّی فقط قبح فاعلی دارد و تأثیری در فعل متجرّی­به ندارد و یک بحث کلامی است نه اصولی.

4ـ تجرّی اختصاص به قطع ندارد بلکه از لوازم حجّت است اعم از قطع، ظنّ و شکّ.

5ـ امّ الحجج قطع است که حجّیتش از لوازم طریقیت ذاتی اوست لذا قابل جعل و رفع نیست.

6ـ بعضی از ظنون نازل منزله قطع می­شوند و حکم قطع را دارند.

7ـ تنزیل ظنّ بمنزله قطع طریقی در باب امارات لاشبهة فیه.

8ـ تنزیل در باب امارات بوسیله­ی ادلّه­ی حجّیت امارت است و نیاز به دلیل مستقلّ ندارد.

9ـ این تنزیل از باب القاء خلاف احتمال است نه از باب جعل مؤدّی.

10ـ تنزیل در باب امارات نسبت به قطع موضوعی نیز نیاز به دلیل مستقلّ ندارد.

11ـ اصول محرزه و غیرمحرزه هیچکدام نازل منزله قطع نمی­شوند؛ چون ملاک در اصول، تعبّدیت است نه طریقیّت؛ اصول محرزه نیز ملاکشان کاشفیّت نیست.

12ـ قطع طریقی موضوعی موجب مرکّب شدن موضوع نیست که قاعده تعسفیه مطرح شود.

13ـ قاعده تعسفیعه اختصاص به موضوع مرکّب دارد؛ و أجزاء یک اثر بیشتر ندارند که همان محمول است.

14ـ حکم واقعی در باب امارات و ظنون، ملاکِ 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

15ـ حکم ظاهری در هنگام جهل به حکم واقعی، حکم واقعی است نه ظاهری؛ و الّا اگر بدانیم ظاهری است اعتباری ندارد؛ چون نمی­دانیم اعتبار دارد.

16ـقطع به حکم را نمی­توان موضوع قرار داد برای همان حکم؛ چون مستلزم دور است.

17ـقطع به حکم را نمی­توان موضوع قرار داد برای ضدّ آن حکم چون مستلزم اجتماع ضدّین است.

18ـقطع به حکم را نمی­توان موضوع قرار داد برای مثل آن حکم چون مستلزم اجتماع مثلین است.

19ـ 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 فعلیّت است.

20ـ؛ اقتضاء حکم نیست بلکه سبب حکم است.

21ـ تنجّز نیز حکم نیست بلکه از لوازم حکم است.

22ـ جائز است قطع به حکم در یک مرتبه را موضوع قرار داد در مرحله دیگر برای همان حکم یا مثلش یا ضدّش.

23ـ بنابراین فرمایش صاحب کفایه متین است بر اساس نظریه خودش که برای احکام چهار مرحله تصوّر کرد؛ اینها در عالم ثبوت قابل تصوّر است.

24ـ یجوز أن یقال إذا قطعت بالوجوب الانشائی للحج یجب علیک بالوجوب الفعلی.

25ـ 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.

26ـ متعلّق قطع، حکم انشائی فعلی نیست که مختصّ قاطع باشد و مستلزم دور باشد.

27ـ اگر فرض کنیم حکم انشائی فعلی را قبل از قطع قاطع، نظریه محقّق خوئی صحیح است و دور لازم می­آید؛ حکم انشائی فعلی که برای قاطع است باید قبل قطع باشد؛ فعلیّت به تحقّق موضوع است؛ مکلّف مستطیع که باشد حجّ برایش فعلی است؛ بمجرّد قطع منجّز می­شود نه اینکه فعلی شود؛ اگر فعلیّت را متوقّف کنیم بر قطع، دور لازم می­آید.

28ـ فعلیّت در نزد محقّق اصفهانی؛ ایشان فعلیّت را به دو قسم تقسیم می­کند: الفعلیة من قبل المولا و الفعلیة 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 حقیقیه برای همه­ی مکلّفین جعل انگیزه می­کند که حجّ بجا بیاورند؛ و فعلیت بقول مطلق یعنی همه­ی 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 تمنّی و ترجّی و اینهاست یا بعث و زجر است؛ قسم اوّل که حکم نیست لذا متعیّن می­شود در قسم دوّم؛ بنابراین وقتی شارع در عالم ثبوت بعث و زجر انشائی را جعل می­کند برای این است که مکلّف انجام دهد؛ نهایةً الآن مکلّفی وجود ندارد و قضیه حقیقیه است.

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

اوّل: فعلی در عالم ثبوت؛ بعث و زجری که به اراده­ی مکلّف کاری ندارد؛ این همان من قبل مولاست.

دوّم: فعلی در عالم خارج؛ بعث و زجری که اراده­ی مکلّف را می­خواهد؛ این من جهة الاطلاق است.

محقّق عراقی هم تقریباً چنین چیزی می­گوید؛ لذا برمی­گردیم به محلّ بحث: آیا قطع به حکم انشائی می­تواند موضوع برای حکم فعلی قرار بگیرد؟ بنابر قول مشهور ممکن است؛ و بنابرقولی ممکن نیست مثل محقّق 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 اوّلی ذاتی وجود دارد؛ یعنی حجّ را شارع جعل کرده با فعلیّت انشائی و ثبوتی برای هر مستطیعی؛ ولی بحمل شائع صناعی محقّق نائینی و خوئی می­گویند فعلی حقیقی ملاک است و این باید قبل از علم وجود داشته باشد لذا نمی­شود متوقّف 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.

امّا بحث از مراحل حکم آیا فائده ای دارد یا نه؟ بله یکی از ثمراتش جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است؛ اگر به مؤدّای 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 فعلیّت است نه تنجّز؛ بعضی می­گویند فعلیّت ملازم با تنجّز است.

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

ظنّ 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 39

**موافقت التزامیه**

تا اینجا نسبت به قطع 5 جهت را بحث کردیم

اوّل طریقیت.

دوّم هم اصولی و هم کلامی بودن بحث قطع

سوّم تجرّی.

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 تجرّی اختصاص به قطع ندارد بلکه شامل هر حجّتی می­باشد اعم از قطع، ظنّ و اصول عملیّه؛ 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 تعبًدیات 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؛ امّا آیا کار قلبی نیز لازم است؟ مثلاً اگر اماره می­گوید نماز جمعه واجب است، خب باید نماز بخوانیم؛ امّا 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 تعبّدیات یا اثری دارد در باب توصّلیات؛ 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 احتمالیه 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 ملتزیم 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:

اوّل: آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه وجود دارد؟

دوّم: اگر دلیلی وجود دارد آیا ثمره ای دارد در دوران امر بین محذورین یا اطراف علم اجمالی؟

مقام اوّل

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

مقام دوّم

اگر قائل شدیم موافقت التزامیه لازم است چه اثری دارد؟

امّا در دوران امر بین محذورین که یا واجب است یا حرام، علی کلّ حال مکلّف یا فاعل است یا تارک؛ چیزی که بر مکلّف مترتّب می­شود طبق ادله، این است که مکلّف مخیّر 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 می­شود، بحث امتثال و عدم امتثال است؛ در دوران امر بین محذورین امکان امتثال وجود ندارد؛ و همچنین نمی­توان معتقد شد که واقع چیست؛ تنها یک چیز باقی می­ماند و آن التزام به الزام است؛ امّا 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.

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

پس سه احتمال دارد:

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

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

سوّم التزام به فرد معیّن خارجی؛ این هم مشخّص نیست لذاتکلیف بغیر مقدور است.

نتیجه

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

# جلسه 40

**قطع قطاع**

جهت هفتم قطع قطّاع

قطّاع 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 قطّاع حجّت است یا نه؟ آنچه مسلّم 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 قطّاع یا غیرقطّاع؛ القطع لاتصل الیه ید الجعل لا اثباتا و لا نفیا مطلقا من أیّ سبب حصل.

امّا آنچه بحثش در علم اصول مفید است منع از عمل به قطع قطّاع است؛

قطع از هر راهی بدست بیاید حجّیتش ذاتی است الّا اینکه در شریعت اسلامی قطعی که از غیر کتاب و سنّت بدست بیاید ممنوع است؛ قطعی که از مقدّمات عقلیّه 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 العقلیة حجة أو لا؟ تا این را مطرح می­کنیم دو مطلب پدید می­آید: یکی صغروی و یکی کبروی.

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

امّا 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.

وأنّ نسب إلى بعضٍ الإخباريين إنّه لا اعتبارٍ بما إذا كان بمقدمات عقلية إلّا أن مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها و إنّها إنّما تكون امّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء و حكم الشرع بوجوبه كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر في باب الملازمة فراجع.[[16]](#footnote-16)

محقّق خوئی می­فرماید عجیب است از این محقّق بزرگ که در کتاب استادش شیخ انصاری یعنی فرائد الاصول، ندیده که آنها تصریح دارند به اینکه قطع به حکم شرعی اگر از مقدّمات عقلی حاصل شود حجّت 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 فلايمكن الركون إلى شئ منها؛ فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلايعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل؛ و إن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية ... .[[17]](#footnote-17)

لذا باید هم صغری و هم کبری را بررسی کنیم:

امّا صغری: آیا از مقدّمات عقلیه قطع به حکم شرعی بدست می آید یا خیر؟

مقدّمات عقلی در اینجا به سه صورت قابل تصورند:

صورت اوّل: درک مصالح و مفاسد

عقل انسان مصلحت و مفسده­ی احکام را درک می­کند؛ و مصالح و مفاسد علّت احکام شرعی هستند؛ یعنی عقل می­گوید 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 پایه­ی چه قاعده­ای است.

صورت دوّم: درک حسن و قبح عقلی

مثلاً حسن عدالت و قبح ظلم، حسن طاعت و قبح معصیت و غیره؛ اگر در جایی عقل حسن یا قبح 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

امّا صورت اوّل

اگر فرض کنیم اخباریین که صغری را منع می­کنند، منظورشان مقدّمه اوّل باشد؛ یعنی عقل نمی­تواند مصالح ومفاسد احکام را درک کند؛ این فی الجمله مقبول است در جایی که احکام توقیفی هستند خصوصاً باب عبادات؛ بله در بعضی توصّلیات و معاملات عقل مصلحت و مفسده را درک می­کند و ادلّه 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.

امّا صورت دوّم

اگر بگوئیم اخباریین می­گویند توسّط 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.

امّا صورت سوّم

غیرمستقلّات عقلیه مثلاً شارع نماز را واجب کرده است حال می­خواهیم مقدّمه­ی نماز را بدون استفاده از شرع واجب بدانیم؛ مثلاً وضو که مقدّمه­ی نماز است وجوب عقلی دارد یا نه؛ لاشبهة در اینکه وجوب عقلی دارد؛ امّا کلام در وجوب شرعی است؛ عقل می­داند شارع نماز را واجب کرده و می­داند وضو را مقدّمه­ی آن قرار داده است، و از طرفی عقل بصورت غیرمستقلّ می­گوید مقدّمه یعنی علّت برای تحقّق ذی المقدّمه؛ اگر شارع وضو را مقدّمه­ی نماز قرار داده است باید واجب باشد از باب ملازمه؛ نمی­شود ذی المقدّمه واجب باشد ولی مقدّمه 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 41

یقیناً اینطورست که در مستقلّات عقلیه وقتی عقل حسن یا قبح چیزی را درک می­کند، شارع مقدّس نیز آن را تأیید می­کند؛ نهایةً اینجا دیگر حکم شرع استقلالی تأسیسی مولوی نیست؛ اگر عقل می­گوید العدل حسن و الظلم قبیح قطعا شارع نیز می­گوید عدل واجب است و ظلم حرام چون رئیس العقلاست لکن تأسیسی نیست؛ نمی­توانیم بگوئیم کشف کردم حکم شرعی را تأسیسا بلکه ارشادی است.

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

بنابراین طبق مقدّمه­ی دوّم علی فرضٍ، مقدّمه­ی عقلی کاشف حکم شرعی است بشکل ارشادی؛ و علی فرضٍ کاشف نیست؛ در باب اوامر و نواهی نمی­توان براساس حسن اطاعت و قبح معصیت امر و نهیی را کشف کرد.

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

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

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

اگر شارع گفته وضو مقدّمه­ی نماز است و این پیش­زمینه را در اختیار عقل ما گذاشته است، عقل می­گوید اگر شارع وضو را مقدّمه­ی نماز قرار داده باید همان شارع وضو را واجب کرده باشد؛ بدینوسیله علم پیدا می­کنیم به وجوب مقدّمه؛ الّا اینکه در خصوص این مثال ما در بحث مقدّمه­ی 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 مقدّمه­ی واجب عقل می­گوید اگر شارع وضو را مقدّمه­ی نماز قرار داده پس واجب است یعنی منِ عقل می­گویم واجب است؛ خب حالا که حکم عقل بیّن است پس اگر شارع هم بگوید واجب است ارشادی است نه تأسیسی.

امّا کبری

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

مقام اوّل: ثبوت

در مقام ثبوت شیخ اعظم و متأخّرین 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 حجّیت 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 مقدّمه­ی عقلی قطع پیدا کرده­ام که نماز جمعه واجب است؛ حال شارع بگوبد 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 محقّق نائینی صنعتی را بکار گرفته که بشود شارع مقدّس از این قطع منع کند؛ لکن نظر به مقطوع به دارد یعنی شارع می­گوید این مقطوع به تو ارزش ندارد و اثری بر آن مترتّب نیست نه اینکه قطع حجّت نیست؛ برای بیان این صنعت علمی سه مقدمه بیان فرموده است؛

مقدّمه اوّل

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

مقدّمه دوّم

این مطلبی که در باب تعبّدی و توصّلی بیان شده است؛ مرحوم نائینی فرمود مقیّد 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 متمّم الجعل را درست کرد؛ سیأتی.

# جلسه 42

آیا شارع می­تواند منع کند از عمل به قطعی که از مقدّمات عقلیه بدست می­آید؟ گفتیم در دو مقام بحث می­شود: مقام ثبوت و مقام اثبات؛ در مقام ثبوت همه می­گویند لایجوز؛ ولی محقّق نائینی با بیان سه مقدّمه می­فرماید فی الجمله می­شود؛ مقدّمه اوّل این بود که نمی­توان قطع به یک حکم را در موضوع همان حکم اخذ کنیم چون مستلزم دور است؛ مقدّمه­ی دوّم این بود که نمی­توان امر به تعبّدیات را مقیّد کرد به قصد امتثال امر؛ پس اطلاق هم معنا ندارد چون نسبت بین مطلق و مقیّد بودن حکم، نسبت ملکه و عدم ملکه است؛ تقیید یعنی ملکه مقیّد 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 مقیّد به علم نمی­شوند بخاطر مقدّمه­ی اوّل؛ مطلق هم نیستند بخاطر مقدّمه­ی دوّم؛ بنابراین احکام مهملند.

امّا مقدّمه­ی سوّم این است که احکام مهمل نیستند بلکه مشترکند بین عالم و جاهل؛ لذا در مقدّمه­ی سوّم متمّم الجعل را مطرح می­کند و می­فرماید احکام را از راه دیگری باید مقیّد کنیم؛ احکام اوّلاًوبالذات مهملند و ثانیاًوبالعرض توسّط ادلّه­ای مقیّد 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 مقیّد به علم است؛ بنابراین با متمّم الجعل می­توان حکم را مقیّد به علم کرد؛ علمی که از کتاب و سنّت باشد نه از مقدّمات عقلیه.

مرحوم نائینی راهی را بیان کرده که فی الجمله بشکل موجبة جزئیة شارع مقدّس در مقطوع به تصرّف می­کند و آن را مقیّد می­کند؛ امّا در مقام دوّم یعنی عالم اثبات می­فرماید: دلیلی وجود ندارد بر منع شارع از عمل به قطع حاصل از مقدمات عقلیه الّا در همین قصرواتمام و جهرواخفات.

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

# جلسه 43

قطع حاصل از مقدّمات عقلی حجّت هست یا نه؛ جناب شیخ و اکثر محقّقین می­گویند قطع از هر راهی حاصل شود حجّت است و شارع نمی­تواند آن را ممنوع کند؛ الّا اینکه محقّق نائینی توسّط متمّم 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؛ امّا می­توانیم توسّط یک دلیل ثانوی حکم را مقیّد کنیم؛ امّا محقّق 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 متّصف به عدم بینائی نمی­شود؛ اگر فی الجمله قابلیّت اتّصاف داشته باشد مثل انسان که قابلیت اتّصاف به قدرت را دارد گرچه قابلیّت اتّصاف به طیران را ندارد، متّصف به عدم طیران می­شود؛ مثال دیگر اینکه انسان متّصف نمی­شود به علم به ذات خدا ولی متّصف به عدم علم به ذات خدا می­شود.

باتوجّه به این مطلب می­گوئیم هرگاه موضوعی مقیّد شدنش به چیزی محال باشد لازمه­اش این است که بگوئیم مطلق است یا مقیّد است به ضد آن چیز؛ مثلاً وجوب صلاة مقیّد 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 مععناست؛ یعنی ملکه­ی آن چیزی که خمیرمایه­ای است که عدم به آن تعلّق می­گیرد؛ مثلاً قدرت یا علم برای انسان؛ انسان استعداد علم را دارد نهایةً نسبت به ذات خداوند نمی­تواند علم پیدا کند لذا می­گوئیم جاهل به ذات خداست.

در نتیجه هرگاه حکمی مقیّد شدنش به چیزی محال باشد معلوم می­شود نسبت به آن چیز مطلق است یا مقیّد به ضدّش است؛ در مانحن فیه حکم چون مقیّد 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.

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

محقّق خوئی می­فرماید این روایات دلالت بر مدّعای 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.

مؤیّد 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 محقّق 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 مختصّ به عالم است.

امّا محقق نائینی برای اثبات متمّم الجعل به یک روایت استشهاد کرده است:

روایت محمد بن یعقوب

عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا؟ قَالَ عَشَرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ؛ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَتَيْنِ؟ قَالَ عِشْرُونَ؛ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثاً؟ قَالَ ثَلَاثُونَ؛ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعاً؟ قَالَ عِشْرُونَ؛ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَ يَقْطَعُ أَرْبَعاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ؟! 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 ثُلُثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ؛ يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَ السُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّين‌.[[18]](#footnote-18)

(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 44

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

محمد بن يعقوب 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 عبدالله عليه‌السلام: ما تقول في رجل قطع اصبعا من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الابل قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون قلت: قطع ثلاثا؟ قال: ثلاثون قلت: قطع أربعا؟ قال: عشرون قلت: سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعا 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 صلى‌الله‌عليه‌وآله إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف يا أبان انك أخذتني بالقياس و السنة إذا قيست محق الدين.[[19]](#footnote-19)

محقّق نائینی فرمود: جناب ابان علم داشته و امام او را منع می­کند از عمل به علمش؛ پس می­شود شارع منع کند از عمل به علم.

این روایت اوّلاً سند قوی ندارد و محلّ تأمّل است؛ محمد بن اسماعیل محلّ شبهه است.

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

ثالثا بالفرض که ابان قطع پیدا کرده باشد، حضرت نمی­فرمایند که به قطع خود عمل نکن بلکه می­فرماید 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 می­شود.

این در عرفیات ما هم هست که شخصی یقین به چیزی پیدا کرده و به او می­گوئیم اشتباه می­کنی؛ نمی­گوئیم به یقینت عمل نکن بلکه او را تخطئه می­کنیم که راه را اشتباه رفته­ای؛ مثلاً عرف می­گوید صیغه­ی عقد را به هر زبانی می­شود خواند ولی شارع می­گوید عقد ازدواج باید عربی باشد؛ این تخطئه­ی عرف است یعنی اشتباه می­کنی نه اینکه یقین داری ولی به یقینت عمل نکن.

تا اینجا عرض شد شیخ و من تبعه قائلند که اخباریین می­گویند شارع می­تواند منع کند از قطعی که از مقدّمات عقلی بدست می­آید؛ امّا آخوند از اخباریین دفاع کرد و فرمود اشکال آنها صغروی است یعنی از مقدّمات عقلی قطع به حکم شرعی حاصل نمی­شود نه اینکه قطع حجّت نیست؛ و محقّق خوئی به آخوند اشکال کرد که اخباریین کبری را قبول ندارند؛ آخوند در کفایه کلام استرآبادی را نقل می­کند: أن كلّ مسلك غير ذلك المسلك يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام إنّما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى و قد أثبتنا سابقاً إنّه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها. یعنی از راهی غیر از کتاب و سنّت یقین به حکم خدا حاصل نمی­شود بلکه ظنّ حاصل می شود و أن الظن لایغنی من الحق شیئا.

سپس صاحب کفایه می­فرماید: فلابد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلّي لأجل منع بعضٍ مقدماته الموجبة له.[[20]](#footnote-20) در فقه مواردی هست که ظاهرش منع شارع است ولی منظورش همین است که قطع حاصل نمی­شود.

شیخ انصاری در فرائد الاصول چند مورد را ذکر می­کند که این موارد در شریعت توهّم شده که شارع مقدّس گفته این قطع حجّت نیست:

اوّل: زید و عمرو پیش بکر پول امانت می­گذارند زید دو درهم و عمرو یک درهم؛ سپس یکی از درهمها را می دزدند؛ روایت می­فرماید: 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؛

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

امّا علم تفصیلی اگر این دو نصف سکّه را به شخص ثالثی هدیه بدهند و او جاریه­ای بخرد و او را وطی کند، یقین پیدا می­کند که وطی در ملک غیر است؛ چون نصف ثمنِ جاریه ملک غیر بوده است.

جواب اوّل

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

ردّ جواب

درهمها مال مشاع نیست؛ بلکه جداست؛ بله اگر مثلا 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.

محقّق خوئی نیز همین بحث مالکیت را مطرح کرده است و الّا 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 45

جواب دیگر

راه اول: صلح قهری

محقّق 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 قضیّه­ی مارهّ است؛ شاخه­ای که از باغ بیرون آمده و شخص مارّه 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.

امّا علم تفصیلی، طبق حکم شارع هردو نفر مالک نصف درهم می­شوند هم زید هم عمرو؛ بنابراین این از باب حکومت و مالکیت حقیقیه­ی 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: قاعده­ی عدل و انصاف

این یک قاعده­ی عقلائی است مثلاً در جایی که دو نفر هرکدام ادعا می­کنند که مثلاً فلان کتاب مال اوست؛ و اتّفاقاً در تصرّف و تسلّط هردو هم هست؛ حال یا هردو بیّنه اقامه می­کنند یا قسم می­خورند؛ در اینجا عقلاء می­گویند مال تنصیف شود؛ چرا؟ زیرا موافقت قطعیه­ی موجبه­ی جزئیه را که فی الجمله باشد و همچنین مخالفت قطعیه موجبه­ی جزئیه را مقدّم می­کنند بر مخالفت احتمالیه؛ مثلاً اگر مال را به یکی بدهند هم مخالفت احتمالیه وجود دارد هم موافقت احتمالیه؛ امّا اگر تنصیف شود یقین می­کنیم نصف مال به صاحبش رسیده است لذا موافقت قطعیه­ی موجبه­ی جزئیه حاصل می­شود که فی الجمله مال به صاحب اصلی رسیده است.

نهایةً در این مثال، تنصیف، مقدّمه­ی وجود است امّا در مانحن فیه مقدّمه­ی علمی است؛ وقتی تنصیف شد علم پیدا می­کنیم که مال به صاحبش رسیده است؛ بنابراین در مانحن فیه یکی از این دو نفر مالک نصف است بالوجدان و مالکیّت واقعی دارد و یکی مالک است بالبرهان و مالکیت ظاهری دارد؛ حال در این باب اگر قائل شدیم ملکیّت ظاهری کافی است شخص ثالثی که آن دو نصف را هدیه گرفت و کنیزی خرید، تمامش را مالک می­شود نصفش را با مالکیّت واقعی و نصف دیگر را با مالکیّت ظاهری؛ امّا اگر کفتیم مالکیّت ظاهری کافی نیست کما هو الحق نهایةً مخالفت با علم تفصیلی را فاکتور می­گیریم 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 ملکیّت 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 قاعده­ی عقلائی حل می­شود که علم پیدا کنیم مال به مالکش رسیده است نصفش با ملکیّت واقعی و نصفش با ملکیّت ظاهری.

بنابراین 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 46

گفتیم بعضی از فروع فقهی ظاهرشان این است که شارع با قطع مخالفت کرده یعنی آن را نادیده گرفته است؛ مثالهایی از محقّق 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 درهمها را می دزدند؛ 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 قطعیه که هرگاه علم اجمالی داشتی باید یقین کنی به موافقت قطعیه؛ در اینصورت ارتکاب هیچ یک از اطراف شبهه جائز نیست؛ امّا اگر قائل شویم که مخالفت قطعیه حرام است و مخالفت احتمالیه 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 متعلّق است؛ علمٌ اجمالی متعلّقه؛ متعلق علم یعنی معلوم، مجمل است؛ یعنی علم به معلوم مجمل؛ گاهی هم متعلّق علم مجمل نیست که می­شود علم تفصیلی.

باید بحث کنیم که آیا علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی حجّت است یا خیر؟ لذا یکی از مباحث قطع، حجّیت قطع اجمالی است؛ آیا قطع اجمالی حجّت است و مانند قطع تفصیلی حجّیتش ذاتی است یا خیر؟ باید از این عناوین بحث شود: وجوب موافقت قطعیه، وجوب موافقت احتمالیه؛ حرمت مخالفت قطعیه و حرمت مخالفت احتمالیه. سیاتی.

# جلسه 47

قطع اگر بصورت مطلق بکار برود حمل بر قطع تفصیلی می­شود لذا مباحث گذشته مربوط به علم تفصیلی بود؛ قطع تفصیلی یقیناً منجّز تکلیف است و حجّیت و طریقیتش ذاتی است؛ تکلیف تفصیلی امتثال تفصیلی هم نیاز دارد.

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

مقام اوّل: اثبات تکلیف

مقام اوّل دارای دو جهت است: وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه؛ قبل از شروع بحث، مقدمة دو نکته عرض می­شود:

نکته اوّل

بحث از جهت اوّل مناسب باب برائت است که موضوعش شکّ و احتمال است؛ نسبت به وجوب موافقت قطعیه 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؛ امّا جهت دوّم کاملاً تناسب دارد با بحث ما نحن فیه که قطع است؛ لذا بحث در جهت دوّم است.

نکته دوّم

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

علم اجمالی

مقام اوّل: ثبوت تکلیف

این مقام در دو فصل بررسی می­شود:

فصل اوّل: 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 دوّم: 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 اوّل 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 وجوبیه 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 مقدّمه­ی آن است که بگوئیم شارع می­تواند اذن دهد به ارتکاب بعض اطراف در شبهه­ی تحریمیه و ترک بعض اطراف در شبهه­ی وجوبیه.

# جلسه 48

علم اجمالی دو مقام دارد: ثبوت تکلیف و سقوط تکلیف؛ مقام اوّل در دو ناحیه بحث می­شود: اوّل: آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی است عقلاً؟ دوّم: آیا شارع می­تواند اذن بدهد به مخالفت دراطراف علم اجمالی؟ امّا ناحیه سوّمی هم هست: آیا چنین اذنی در خارج صادر شده است یا نه؟

ناحیه اوّل

در اینجا نهایت چیزی که می­توان گفت در اینکه علم اجمالی مانند علم تفصیلی نیست، این است که مکلّف 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 مقدّمه 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 تنجّز تکلیف فرقی نیست بین علم تفصیلی و علم اجمالی؛ زیرا ملاک در باب تکالیف، وجود بیان است؛ عقل می­گوید قبح عقاب بلابیان قبیح است؛ هرکجا بیان باشد موضوع این حکم عقل از بین می­رود؛ و العلم الاجمالی بیانٌ صغرویاً و کبرویاً؛ مثلاً:

صغری: بین این ده ظرف یکی خمر است

کبری: خمر حرام است.

لذا بیان کامل است؛ در نتیجه علم حین عمل ملاک نیست؛ حتّی 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 دوّم

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

نعم كان العلم الإِجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلّية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيرة غيرمحصورة أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه».[[21]](#footnote-21)

مبنای ایشان در فعلیّت حکم آن است که برای علم جایگاهی قائل است؛ حکم در صورتی فعلیّت می­یابد که مکلّف علم داشته باشد؛ بتعبیر دیگر حکم باید فعلی باشد من جمیع الجهات؛ یعنی وجود موضوع، وجود شرائط و علم مکلّف؛ در مانحن فیه، مکلّف علم ندارد لذا تکلیف از همه­ی جهات فعلیّت ندارد؛ لذا شارع می­تواند برای او حکم ظاهری قرار دهد و بگوید در ظاهر برای تو همه­ی اطراف حلالند یا واجب نیستند؛ مرحوم آخوند می­فرماید حکم ظاهری معنایش همین است؛ مرتبه­ی حکم واقعی و مرتبه­ی حکم ظاهری دوتاست؛ حکم می­تواند در مرحله­ی انشاء یک چیز باشد و در مرحله­ی فعلیّت چیز دیگری باشد مثلًا در عالم انشاء حرمت است و در عالم فعلیت حلّیت؛ اصلاً یکی از راههای جمع بین حکم واقعی و ظاهری همین است که بگوئیم حکم واقعی وقتی من جمیع الجهات فعلی نباشد شارع می­تواند حکمی مخالف با آن جعل کند؛ و الّا اجتماع ضدّین پیش می­آید؛ خلاصه آخوند می­فرماید در اطراف علم اجمالی بخاطر وجود علم اجمالی، حکم انشائی موجود است لکن فعلیت حکم برای هر طرف مشکوک است لذا شارع می­تواند اذن دهد به ارتکاب ولی بحکم ظاهری یعنی حلیت ظاهری؛ حکم واقعی در مرحله­ی انشاء باقی می­ماند چون مکلّف علم ندارد گرچه موضوعش در خارج موجود است.

البتّه برخی مانند محقّق خوئی علم مکلّف را شرط نمی­دانند مثلاً کسی که مکلّف است و استطاعت دارد ولی اطلاع ندارد، وجوب حجّ برای او فعلی است ولی آخوند می­فرماید فعلی نیست؛ در علم اجمالی نیز همینطور است.

# جلسه 49

فرمایش محقّق خوئی

گفتیم مبنای آخوند این بود که علم مکلّف یکی از شرائط فعلیّت حکم است؛ بتعبیر دیگر علم را یکی از اجزاء عامل فعلیّت حکم می­داند؛ امّا محقّق خوئی علم مکلف را شرط فعلیّت نمی­داند بلکه شرط فعلیت حکم، وجود موضوع در خارج است؛ ایشان علم را شرط تنجّز تکلیف می­داند.

اگر مبنای آقای خوئی را قبول کنیم و بگوئیم علم شرط تنجّز است نه فعلیّت، در اینصورت در اطراف علم اجمالی نسبت به هر طرف مکلّف علم ندارد لذا تکلیف منجّز نیست ولی فعلیّت دارد لذا صغری و کبری ثابت است:

صغری: در بین این مجموعه خمر وجود دارد.

کبری: خمر حرام است.

و اگر علم شرط فعلیّت حکم باشد:

اوّلاً لازم می­آید احکام مختصّ به عالمین باشد در حالیکه مشترک است

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

امّا 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؛ امّا طبق مبنای محقّق خوئی این صحیح نیست چون هردو فعلی هستند؛ محقّق 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 امتثال؛ 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 محقّق 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 تتن، مصلحت در حکم اباحه است نه در شرب تتن؛ و مصلحت، رفع تحیّر است.

بنابراین تعارضی وجود ندارد در حکم ظاهری مصلحت در خود حکم است و در حکم واقعی در متعلّق حکم؛ امّا 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 50

استاد ما رضوان الله تعالی علیه نیز بر همین مبنا بود که علم، شرط تنجّز است نه فعلیّت؛ بنابراین حکم در اطراف علم اجمالی فعلی است؛ امّا جمع بین حکم ظاهری و واقعی را چه کنیم؟ محقّق خوئی فرمود تضادّ 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: امّا در شبهات بدویه هیچ تضادّی دیده نمی­شود؛ مثلاً بیت کوین حرام است یا حلال؛ این شبهه بدویه است ؛ شبهه بدویه علّتش 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 قبح عقاب است لذا برائت جاری می­شود؛ خب برائت باید مصلحت داشته باشد؛ آیا مصلحت در حکم است یا در متعلّق حکم؛ ایشان می­فرماید در باب احکام ظاهری مصلحت در خود حکم است که همان رفع تحیر است؛ مثلاً در اجرای برائت در بیت کوین مصلحت در برائت است نه در بیت کوین و تکسّب به آن؛ اگر هم در عالم واقع مفسده داشته باشد تضادّی وجود ندارد زیرا حکم ظاهری در طول حکم واقعی است.

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

اما کلام در شبهات مقرون به علم اجمالی است؛ محقق خوئی می فرماید 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 می داند یکی از اینن 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 کلّی هست و موضوع قبح عقاب وجود ندارد.

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

قلت: علم شرط تنجّز است نه فعلیّت؛ صغری و کبری موجود است؛ لذا حکم فعلی است.

ان قلت: در شبهات غیرمحصوره نیز همینطور است ولی برائت جاری می­کنید.

قلت

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

بنابراین بنظر محقّق خوئی در شبهات مقرون به علم اجمالی برائت جاری نمی­شود مطلقا چه محصوره یا غیرمحصوره؛ لذا شارع نمی­تواند اذن تصرّف بدهد؛ چون تکلیف فعلی است؛ فقط یک استثناء دارد آنهم همان است که اطراف شبهه به حدّی برسد که نتوانیم همه را مرتکب شویم یا اتیان همه عسرو حرج داشته باشد.

خلاصه طبق نظر ایشان علم اجمالی منجّز تکلیف است به این معنا که جائز نیست شارع اذن تصرّف در همه­ی اطراف را بدهد؛ معنایش این است که وجوب موافقت قطعیه­ در علم اجمالی ثابت است.

قدر متیقّن از فرمایش محقّق خوئی این است که علم اجمالی باعث این می­شود که بگوئیم موافقت قطعیه حرام است.

# جلسه 51

تا اینجا مشخّص شد علم اجمالی همانند علم تفصیلی منجّز تکلیف است و با بیان محقّق نائینی و محقّق 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 تضادّ و تناقض است؛ چطور تصوّر می­شود که شارع برای یک موضوع دو حکم وضع کرده باشد یکی واقعی و یکی ظاهری مخصوصاً وقتی هردو فعلی باشند؛ این دو حکم یا ضدّانند یا نقیضان یا مثلان و اجتماع هیچکدام جائز نیست؛ لذا محقّقین 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 الّا حکم ظاهری.

در شبهات بدویه که در جلسه قبل مثال زدیم به حکم بیت­کوین که حکمش معلوم نیست هم طبق مبنای مرحوم آخوند هم طبق مبنای محقّق نائینی و محقّق خوئی حکم واقعی فعلیّت ندارد لذا موضوع حکم ظاهری تحقّق می­یابد که همان شکّ باشد بنابراین حکم ظاهری متأخّر است از حکم واقعی در نتیجه تعارضی نیست؛ اجتماع ضدّین و نقیضین و مثلین وجود ندارد؛ وانگهی در احکام ظاهری مصلحت در متعلّق نیست بلکه در خود حکم است و براحتی برائت جاری می­شود.

ولی در شبهات مقرون به علم اجمالی حکم واقعی فعلیّت دارد صغرویاً 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؛ امّا در مقام اثبات اگر دلیلی هم باشد بر ترخیص، نضربه علی الجدار چون مخالف عقل است زیرا علم اجمالی مانند علم تفصیلی است.

امّا سلّمنا 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 شیئ حلال حتّی تعلم»[[22]](#footnote-22) بیان شده­اند؛ در اطراف علم اجمالی شک داریم لذا صدر روایت «کلّ شیئ حلال» می­گوید جایز است لکن ذیل «حتّی تعلم» می­گوید جائز نیست چون علم اجمالی علم است.

مرحوم شیخ می­فرماید صدر و ذیل روایت باهم تناقض دارند؛ «کلّ شیئ لک حلال» که حکم ظاهری است تناقض دارد با «حتّی تعلم» که حکم واقعی است؛ امّا بعد می­فرماید تناقض نیست چون روایاتی مانند روایت مسعدة بن صدقه فرموده: حتی تعلم انه حرام بعینه یعنی علم تفصیلی؛ مطلق حمل بر مقیّد می­شود لذا صدر روایت حاکم است و در جایی که علم تفصیلی نباشد حکم ظاهری عمل می­شود؛ امّا در ادامه می­فرماید بعینه تاکید علم است یعنی خود علم نه ظنّ یا شکّ؛ و علم اجمالی علم است؛ گویا شیخ در اینجا به نتیجه نرسیده لذا می­فرماید این روایات مجملند.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ‌] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ‌ كُلُّ شَيْ‌ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ‌ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.

جواب فرمایش شیخ

آخوند می­فرماید روایات دیگری هم هست که مطلب را واضح می­کند:

حدیث «رفع ما لایعلمون».[[23]](#footnote-23)

روایت «الناس في سعة ما لم يعلموا».[[24]](#footnote-24)

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

قلت: خیر سرایت نمی­کند؛ سلّمنا که در آن روایات اجمال باشد، اینجا کاربرد ندارد؛ هذا اوّلاً؛ ثانیا در آن روایت که علم غایت قرار گرفته، منظور علمی است که با شکّ 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 شکّ به آن تعلّق گرفت؛ تا وقتی نسبت به چیزی شکّ داری آن چیز بر تو حلال است تا وقتی بدانی آن چیز حلال است؛ بنابراین با این بیان اجمال از بین می­رود؛ موضوع علم و شکّ، واحد است؛ غایتی که می­گوید حتّی تعلم، چه بعینه داشته باشد و چه نداشته باشد، علم به همان مشکوک تعلّق می­گیرد لذا علم تفصیلی می­شود.

در استصحاب نیز همین است؛ لاتنقض الیقین بالشک و لکن انقضه بیقین آخر؛ انقضه یعنی همان مشکوک یا متیقّن سابق را؛ متعلّق یقین و شکّ واحد است؛ لذا غایت از اجمال خارج می­شود.

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

ثانیا به نگاه عرفی نیز کل شیئ لک حلال یعنی همان شیئ مشکوک حلال است حتّی تعلم انه حرام یعنی همان شیئ مشکوک.

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

ابن محبوب عن عبدالله بن سنان قال: قال أبوعبدالله: كل شئ يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.[[25]](#footnote-25)

در اینجا کاملاً مشخّص 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 أخری از طرف شارع اجازه داریم که در اطراف شبهه تصرّف کنیم.

# جلسه 52

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 ادلّه­ی برائت وجود دارد؛ روایات برائت خوانده شد: کلّ شیئ لک حلال حتّی 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؛ امّا 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 أخری روایت منحصر به روایت مسعدة بن صدقه نیست؛ سه جواب داده شد.

جواب چهارم: اشکال نقضی

اگر قائل شوید به اینکه ادلّه­ی 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 منجّز نیست.

نتیجه­ی فرمایش محقّق خوئی به شیخ اعظم این می­شود که جناب شیخ! اینکه در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی شود 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 الّا اگر در عالم ثبوت جائز باشد در عالم اثبات گرفتار همین روایاتی می­شویم که صدر و ذیل با هم تعارض دارند.

محقّق 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، محقّق نائینی و محقّق خوئی بیان شد؛ باید ببینیم بالاخره نظریّه چه کسی صحیح است: شیخ اعظم، مرحوم آخوند، محقّق نائینی، محقّق خوئی، محقّق عراقی یا شهید صدر.

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

# جلسه 53

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؛ ادلّه­ی برائت را خواندیم: کل شیئ لک حلال حتّی تعلم انه حرام؛ شیخ نتیجه گرفت که ادلّه­ی برائت اطرف علم اجمالی را نمی­گیرند؛ محقّق خوئی فرمود خیر اگر در عالم ثبوت قائل شدیم به ترخیص، ادلّه­ی 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 ادلّه­ی برائت می­توانند اطراف علم اجمالی را شامل شوند.

و حقّ همین است که ادلّه­ی برائت اطراف علم اجمالی را نمی­گیرند چون خلاف عقل است زیرا مکلّف علم به تکلیف دارد ولو اجمالا؛ 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 مکلّف می­تواند تکلیف تفصیلی را امتثال اجمالی کند؟ این مقام دارای دوجهت است:

جهت اوّل

مکلّف قدرت بر امتثال تفصیلی ندارد؛ در اینصورت شکّی نیست که امتثال اجمالی کافی است چه در احکام تعبّدیات چه در توصّلیات؛ چه در علم اجمالی چه در شبهات بدویه؛ در جایی که مکلّف 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 دوّم

مکلّف می­تواند تفصیلاً امتثال کند؛ این دو صورت دارد: توصّلیات و تعبّدیات.

در توصّلیات که نیاز به قصد قربت ندارد، شکّی نیست که امتثال اجمالی کافی است؛ زیرا ملاک در توصّلیات تحقّق مامور به در خارج است مطلقا؛ مثلاً اگر نمی­داند به زید یک درهم بدهکار است یا به عمرو، باید به هرکدام یک درهم بدهد.

نکته

در خصوص عقود و ایقاعات شیخ انصاری می­فرماید امتثال اجمالی در اینها با جزم و قطعیّت در انشاء تنافی دارد؛ عقود و ایقاعات انشائی هستند و انشاء نمی­تواند 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 انشائات جائز نیست؛ آیا این فرمایش در باب عقود و ایقاعات صحیح است یا نه سیاتی.

# جلسه 54

کلام در مقام دوّم از باب علم اجمالی بود؛ در مقام اوّل یعنی عالم جعل گفتیم علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجّز تکلیف است؛ امّا در مقام دوّم یعنی عالم امتثال، دو جهت داشت: عدم تمکّن از امتثال تفصیلی و تمکّن از آن؛ در جهت اوّل گفتیم امتثال اجمالی کافی است؛ امّا جهت دوّم دو فرض داشت: توصّلیات و تعبّدیات.

توصّلیات

توصّلیات نیز بر دو قسم است: توصّلیات در باب طهارات و توصّلیات در باب عقود و ایقاعات؛ در باب طهارات، ملاک، تحقّق ماموربه در خارج است مطلقا؛ امّا در باب عقود و ایقاعات شیخ اعظم می­فرماید اینها از انشائات است و در انشائات تردید راه ندارد؛ انشاء یعنی اراده و ایجاد چیزی بشکل دفعی و بتّی؛ امتثال اجمالی یعنی اتیان با تردید و انشاء بصورت مردّد محقّق نمی­شود؛ لذا در این باب با فرض تمکّن از امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی صحیح نیست.

در مقابل فرمایش شیخ اعظم بعضی محقّقین از جمله محقّق 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 الکتاب إن جاء زید؛ 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 مکلّف مثلاً عقدی را به لفظ عربی و فارسی انشاء می­کند بخاطر این است که نمی­داند کدام مؤثّر است؛ نمی­داند شارع فارسی را قبول دارد یا خیر؛ امّا منشی یقیناً علقه زوجیّت یا ملکیّت را ایجاد می­کند نهایةً با دو لفظ؛ تردید در انشاء مکلّف 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 امتثال اجمالی که خودش نوعی احتیاط است، آیا انشاء معلّق است؟ خیر انشاء بالفعل است لکن با دو لفظ؛ تردید در اراده­ی مکلّف نیست بلکه در حکم شارع است؛ و مکلّف برای رسیدن به حکم شارع هردو را اجراء می­کند؛ بله اگر انشاء مانند بعت إن جاء زید معلّق بر یک امر غیرحتمی باشد مردّد است ولی در اینجا مردّد نیست؛ انشاء در باب عقود و ایقاعات نسبت به امتثال اجمالی از طرف مکلّف تردیدی ندارد بلکه منشأبه مردّد است؛ جناب شیخ، ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد؛ بنابراین فرمایش شیخ قابل دفاع نیست؛ بله تردید در نیت و انشاء غلط است ولی در حکم شارع ممکن است.

تلخّص ممّاذکرناه أن التوصلیات فی باب العلم الاجمالی یمکن أن نأتی بها اجمالا فی مقام الامتثال یعنی یصحّ أن یقع الامتثال اجمالا فی التوصّلیات مطلقا.

تعبّدیات

امّا در باب تعبّدیات دو فرض وجود دارد:

فرض اوّل: حکم واقعی منجّز نیست

مثل شبهات موضوعیه مطلقا 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 منجّز نیست یعنی مشکوک است؛ در اینصورت شکّی نیست در اینکه امتثال اجمالی کافی است؛ چون امتثال اجمالی یعنی احتیاط؛ در این شبهات چون واقع منجّز نیست می­توان احتیاط کرد.

دوّم: واقع منجّز است.

# جلسه 55

نکته­ای که اضافه می­کنم این است که احتیاط در این فرض رتبه­اش خیلی بالاتر است از جایی که حکم مکلّف مشخّص است و می­خواهد امتثال تفصیلی کند؛ با اینکه شبهه بدویه است و فحص هم کرده بازهم 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 دوّم

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

اوّل: احتیاط مستلزم تکرار است.

دوّم: مستلزم تکرار نیست.

و هرکدام بر دو قسم است:

1ـ تکلیف مشکوک یک تکلیف استقلالی است: مثل نماز جمعه در زمان غیبت.

2ـ تکلیف ضمنی است؛ سوره در نماز.

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

1) اصل تکلیف معلوم است و شکّ در خصوصیات است؛ مثل غسل جمعه که می­دانیم یا واجب است یا مستحب.

2) اصل تکلیف معلوم نیست.

مسأله اوّل

احتیاط مستلزم تکرار نیست، تکلیف استقلالی است و اصل تکلیف معلوم است؛ مثلاً غسل جمعه مستحبّ است یا واجب؛ خب یک غسل انجام بدهیم کافی است چه واجب باشد چه مستحبّ؛ این شبهه­ی مقرون به علم اجمالی است؛ اجمالا می­داند غسل جمعه یا واجب است یا مستحب؛ باید بگوئیم اگر مکلّف 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 اوّل: اینها شرعی است و بر اساس ادلهّ­ی نقلی ثابت است (محقق نائینی و محقق خوئی)

مبنای دوّم: اینها عقلی است (مرحوم آخوند)

امّا طبق مبنای اوّل، لزوم قصد وجه را با دو دلیل می­توان برداشت:

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

دلیل دوّم: برائت؛ سلّمنا اطلاقی نباشد، برائت جاری می­شود.

امّا طبق مبنای دوّم، قبلاً گفتیم توسّط ادلّه­ی نقلی نمی­توان قصد امتثال امر را در متعلّق 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.

امّا قول به لزوم قصد وجه دو دلیل دارد:

دلیل اوّل: 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 دوّم: عقل؛ همین که عقل می­گوید 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 مکلّف قصد امتثال امر کند، عقلاً حسن است چون مطلوب مولاست؛ 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 أخری مکلف نمی­داند غسل واجب است یا مستحب ولی می­داند مطلوب است؛ اصل تکلیف منجّز است؛ اتیان عمل بقصد مطلوبیت حسن است؛ حال شکّ می­کنیم که قصد وجه هم لازم است یا نه، برائت جاری می­شود.

در نتیجه در باب عبادات قصد وجه لازم نیست.

# جلسه 56

مسأله دوّم

مانند مسأله اوّل لکن تکلیف ضمنی است

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

در مسأله اوّل گفتیم امتثال اجمالی کافی است؛ تنها مشکلش عدم تحقّق 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 نمی­شود مگر با قصد وجه مثل ضرب یتیم بقصد تأدیب؛ در مانحن فیه نیز سوره برای نماز حسن نمی­شود الّا با قصد استحباب؛ با لکن هردو دلیل ردّ شد؛ گفتیم قصد مطلوبیت کافی است بنابراین می­تواند نماز بخواند بدون اینکه بداند واجب است یا مستحبّ.

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 امتثال اجمالی است در جایی که اصل تکلیف معلوم است لکن به علم اجمالی؛ امتثال فرع بر وجود تکلیف است؛ در این مسأله می­خواهیم امتثال اجمالی کنیم در حالیکه اصل تکلیف معلوم نیست یعنی علم به وجوب یا استحباب نداریم.

محقّق خوئی می­فرماید باید ببینیم احتیاط یعنی امتثال 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 ببینیم 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 مشتبه است آیا می­توان امتثال اجمالی کرد یعنی رجاء این کار را انجام داد؛ محقّق نائینی می­فرماید خیر اینجا بحث اطاعت است که یک بحث عقلی است و توقّف دارد بر بعث 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 احتیاطا انجام دهیم، تکلیف امتثال نمی­شود بلکه باید فحص و امتثال تفصیلی کنیم؛ بنابراین امتثال اجمالی کافی نیست باید تحقیق کنیم شاید ذمّه مکلّف هنوز مشغول باشد لذا قاعده اشتغال را مطرح می­کند: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

# جلسه 57

محقّق خوئی به استادش اشکال کرده و فرموده است اطاعت یعنی اینکه عبد ماموربه 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 الّا حکمی ندارد و در حکم مولا تصرّف نمی­کند و حکم مولا را کم و زیاد نمی­کند؛ و اگر کاری کنیم که حکم واقعی اگر وجود دارد امتثال شود، این انقیاد است و از نظر حکم عقل مشکلی ندارد؛ لذا امتثال اجمالی کافی است؛ و از طرفی اگر شکّ کنیم مجرای برائت است نه قاعده اشتغال.

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

امّا صوری که احتیاط مستلزم تکرار است

اوّلین اشکالی که صاحب کفایه ذکر می­کند این است که اگر در باب عبادات امتثال تفصیلی ممکن باشد مانند جایی که قبله مشخّص 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 عقلائی مترتّب باشد بر این نماز خواندن به چهار طرف؛ مکلّف نمی­خواهد تشریع کند بلکه می­خواهد زیاد نماز بخواند: حاجی سبزواری در نبراس می­فرماید: إن الصلاة خیر موضوع فمن \* شاء استقلها و من شاء ما وهن

محقّق خوئی می­فرماید این جواب کافی نیست علی کلّ حال لعب به امر مولا سرایت می­کند به ماموربه و به شریعت؛ عبادت قصد قربت نیاز دارد و این باید در خارج محقّق شود و دیده شود؛ صرف غرض عقلائی داشتن کافی نیست لذا باید گفت لعب در صورتی مضرّ به عبادت است که به اصل نماز تعلّق بگیرد؛ و الّا اگر مربوط به کیفیت عبادت باشد یعنی اصل نماز را قصد قربت است لکن کیفیّتش را به چهار طرف می­خوانیم مشکلی ندارد و این لعب به اتیان ماموربه صدمه نمی­زند.

بنظر می­رسد فرمایش محقّق خوئی چیزی بیشتر از فرمایش صاحب کفایه نیست که بحث غرض عقلائی است که متعلّق به کیفیت است؛ چرا چهار مرتبه می­خواند چون الصلاة خیر موضوع؛ باید نماز به سمت قبله را اتیان کند و اگر به چهار طرف بخواند یقین می­کند یکی بسمت قبله است و از سه نماز دیگر هم لذّت می­برد که ذکر الله الاکبر است؛ بنابراین لعب به امر مولا هم در بیان محقّق خوئی هم مرحوم آخوند به ماموربه سرایت نمی­کند و مانع نیست.

# جلسه 58

خلاصه بحث علم اجمالی

1ـ علم اجمالی همانند علم تفصیلی منجّز تکلیف است و ذمّه­ی مکلف به تکلیف مشغول می­شود بر اساس حکم عقل.

2ـ ترخیص در همه­ی اطراف علم اجمالی یعنی ارتکاب تمام اطراف شبهه تحریمیه و ترک تمام اطراف شبهه وجوبیه در مقام ثبوت جائز نیست؛ بنابراین مخالفت قطعیه در علم اجمالی حرام است.

3ـ اگر در مرحله ثبوت قائل به جواز ترخیص شدیم در مرحله اثبات نمی­توانیم منع از ترخیص کنیم؛ چون دلیل کلّ شیئ لک حلال حتّی تعلم، علم تفصیلی را می­گوید.

4ـ در مقام اسقاط تکلیف، در فرض عدم تمکن از امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی مجزی است مطلقا چه در تعبّدیات و چه در توصّلیات.

5ـ امتثال اجمالی در فرض تمکّن از امتثال تفصیلی نسبت به توصّلیات مشکلی ندارد چه در طهارات و نجاسات و چه در عقود و ایقاعات.

6ـ تردید در امتثال 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.

7ـ امتثال اجمالی در عبادات در صورت عدم تنجّز واقع مثل شبهات بدویه بعد از فحص و شبهات موضوعیه؛ با ارزش­تر است از امتثال تفصیلی در موارد تنجّز تکلیف.

8ـ در فرض تنجّز 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 تردّد غسل جمعه بین وجوب و استحباب، امتثال اجمالی مجزی است.

9ـ در صورت مذکور تنها مانع عدم امکان قصد وجه ذکر شد به دو دلیل که هر دو مخدوش است: اجماع و عدم حسن داشتن.

10ـ در فرض تنجّز واقع و ضمنی بودن تکلیف و عدم لزوم تکرار مثل سوره در نماز که اجمالا یا واجب است یا مستحبّ، امتثال اجمالی مجزی است.

11ـ در فرضی که تکلیف محتمل است و نیاز به تکرار ندارد مثل دعای اوّل ماه که یا واجب است یا مباح، امتثال اجمالی مجزی است.

12ـ دو مانع برای مورد اخیر ذکر شد: اوّل: عدم امکان قصد وجه که گفتیم اعتبار ندارد؛ دوّم: محقّق نائینی فرمود انبعاث عبد متوقّف بر بعث مولاست و اینجا بعث معلوم نیست؛ و احتمال بعث کافی نیست؛ و امتثال احتمالی در طول امتثال یقینی است؛ امتثال اجمالی در طول امتثال تفصیلی است؛ باید سراغ علم و امتثال تفصیلی برویم چون شکّ موجود در سقوط تکلیف است؛ پس مورد اشتغال است نه برائت.

13ـ محقّق خوئی در جواب این اشکال می­گوید: اطاعت عبارت است از اتیان ماموربه با تمام خصوصیّاتش و نسبت دادن آن به خدا؛ امّا اینکه انبعاث عبد فقط از بعث یقینی مولا است نه بعث احتمالی این از مدرکات عقل نیست؛ عقل می­گوید اگر کاری را انجام دهی با استناد به مولا و به امید اینکه بندگی 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 ادلّه­ی 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.

14ـ فرض اخیر از محدوده­ی بعض علم اجمالی خارج است چون شکّ بدوی است.

15ـ مطلب اخیر که برای تکلیف استقلالی بود در احتمال تکلیف ضمنی نیز جاری است مانند سوره در نماز.

16ـ اگر امتثال جمالی مستلزم تکرار باشد، مانند نماز خواندن به چهار طرف، ظاهراً مجزی است.

17ـ این قول دو اشکال دارد: اشکال اوّل: لعب به امر مولاست.

18ـ جواب محقّق خوئی: اگر غرض عقلائی داشته باشد اشکال ندارد مثل استکثار در صلاة؛ و لعب در کیفیت امتثال است نه در اصل امتثال.

19ـ اشکال دوّم: امتثال احتمالی در طول احتمال یقینی است.

20ـ 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 59

علم تعبّدی

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

اوّل: ظن مطلق با پشتوانه­ی ادلّه­ی انسدادّ

دوّم ظنّ مطلق بدون پشتوانه­ی ادلّه­ی انسداد

ظنّ خاص

ظنّ خاص یعنی ظن 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 تعبّداً؛ بنابراین آنچه در علم وجدانی گفتیم در علم تعبّدی یعنی ظنّ معتبر نیز می­گوئیم؛ در علم وجدانی گفتیم مکلّف علی رغم اینکه قدرت امتثال تفصیلی به علم وجدانی دارد می­تواند امتثال اجمالی و احتیاط کند؛ در علم تعبدی نیز الکلام الکلام؛ در علم تعبّدی می­گوئیم علی رغم امکان تحصیل ظنّ معتبر و عمل به اماره و امتثال 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 80 درصد و 20 درصد احتمال خلاف می­دهیم؛ نهایةً شارع آن 20 درصد را ملغی می­داند ولی وجدان مکلّف را که تغییر نمی­دهد؛ و چون در وجدانش احتمال خلاف هست می­تواند احتیاط کند؛ مثلاً جایی که اماره می­گوید سوره در نماز واجب نیست، 20 درصد احتمال دارد واجب باشد لذا احتیاطاً می­خواند؛ ولی در علم وجدانی احتیاط معنا ندارد نه در شبهه وجوبیه نه در تحریمیه.

تا اینجا مشخّص 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 اوّل: ظنّ با پشتوانه دلیل انسداد

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

مقدّمات 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؛ امّا اگر انسداد را نپذیریم که نپذیرفتیم همانطور که اکثر محقّقین 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 60

اسقاط ظنّی اقسامی داشت: ظنّ مطلق و ظنّ خاص؛ مطلق نیز دو قسم شد: ظنّ با پشتوانه­ی ادلّه­ی انسداد و ظنّ بدون پشتوانه؛ گفتیم ظنّ خاص جای علم می­نشیند یعنی امتثال ظنّیِ اماره­ای؛ در جایی که مکلّف 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 نهایةً 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؛ مثلا اگر اماره بگوید سوره در نماز واجب نیست، خب قطع آور که نیست بلکه 80 درصدی استو 20 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 منسدّ 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 53 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.

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

اوّل: از باب کشف

عدّه­ای می­گویند: یکی از مقدّمات 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

دوّم: از باب حکومت

عدّه­ای دیگر می­گویند: یکی از مقدّمات 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 80 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 مقدّمه­اش گفتیم احتیاط جائز نیست و امتثال اجمالی همان احتیاط است.

امّا 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 مقدّمه­اش گفتیم احتیاط واجب نیست پس جائز هست.

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

نکته: عالم ثبوت و اثبات

در باب الفاظ، عالم ثبوت یعنی عالم جعل و واقعیّت 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، اقیموا الصلاة و غیره باید ببینیم که آیا عالم اثباتش با عالم ثبوتش یکی است یا چیزی کمتر و بیشتر دارد.

امّا 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 ذمّه­ی مکلّف قرار می­دهد؛ در مقابل این اثبات، عالم اسقاط است؛ اسقاط یعنی برداشتن وجوب از ذمّه­ی مکلّف.

# جلسه 61

در بحث از حجیت ظن چند مقدّمه عرض می­شود:

مقدّمه اوّل

ظن بما هو ظن لیس بشیئ؛ در ادلّه­ی نقلی و اعتبارات عقلی و عقلائی اوّلاًوبالذات إن الظن لایغنی من الحق شیئا؛ اجتنبوا کثیر من الظن؛ پس اصل اوّلی در باب ظنّ، 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 اوّلی عدم اعتبار است مگر اینکه یک پایگاه علمی پیدا کنیم که از آن پایگاه اعتبار را تزریق کنیم به ظنّ تا بشود ظنّ معتبر؛ محقّق خوئی در ذیل کلام صاحب کفایه می­فرماید:

أنّ الكاشف عن حجيتها الشرعية قد يكون دليلًا لفظياً كظواهر الآيات، و قد يكون لبياً كالاجماع، و قد يكون العقل ببركة مقدمات الانسداد، فانّ العقل يدرك- بعد تمامية تلك المقدمات- أنّ الشارع جعل الظن حجّةً، لا أنّ العقل يحكم بحجّية الظن بعد تمامية المقدّمات، لما ذكرناه مراراً من أنّ حكم العقل عبارة عن إدراكه، و ليس له حكم سوى الادراك، لعدم كونه مشرّعاً ليحكم بشي‌ء.

و بما ذكرناه ظهر فساد ما في الكفاية: من أنّ ثبوت مقدّمات و طروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلًا إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجيته الشرعية لا حاكماً بحجيته. و أمّا على تقدير الحكومة فلا يحكم العقل بحجية الظن أصلًا، و إنّما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات و رفع اليد عنه في المشكوكات و الموهومات.[[26]](#footnote-26)

این فرمایش محقّق خوئی بخاطر این است که آخوند فرموده ظنّ می­تواند یا به حکم شارع معتبر شود یا به حکم عقل؛ یعنی ظنّ اوّلاًوبالذات معتبر نیست ولی می­تواند ثانیاًوبالعرض معتبر باشد شرعاً یا عقلاً؛ محقّق خوئی قسم اوّل را قبول دارد امّا قسم دوّم را قبول ندارد؛ یعنی ظنّ فقط شرعاً می­تواند معتبر باشد نه عقلاً؛ بعبارة أخری فقط شرع است که حکم می­کند به حجّیت ظنّ.

ان قلت شما در باب ظنّ مطلق در باب انسداد گفتید ظن مطلق توسّط مقدّمات 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 دارین نه حکومت را.

زبدة القول در فرمایشات محقّق خوئی این است که حاکم در احکام شرعی، فقط شرع است؛ عقل حکمی ندارد.

صاحب کفایه می­فرماید: حجّیت ظن از دو راه ثابت می­شود:

اوّل: ادلّه­ی خاص مثل آیه و روایت و سیره عقلاء.

دوّم: مقدّمات حکمت؛ عقل با توجّه به این مقدّمات حکم می­کند به حجّیت ظنّ

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

بنابراین اوّلاً: إن الاصل الاولی فی باب الظن عدم الحجیة.

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

در نتیجه ظنّ می­تواند حجّت باشد بعنوان اماره از طرف شارع؛ یا توسّط مقدّمات انسداد بصورت کشفی؛ یعنی عقل کشف می­کند حکم شارع را به حجّیت ظنّ نه اینکه مستقلا حکم کند به حجّیت ظنّ؛ لذا می­فرماید: فلایحکم العقل بحجیة الظن اصلا؛ عقل فقط می­گوید در مظنونات احتیاط کن یعنی موهومات و محتملات را کنار بگذار.

چند تأمّل در فرمایشات محقّق خوئی

اوّلاً عقل در شریعت حجّت است همانند انبیاء بلا شبهة کما هو المشهور اوّل ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل و قال له ادبر فادبر؛ خب اگر در این حدیثی که مقبوله و تقریباً مورد اتّفاق 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 شیئ بحسبه؛ عقل یک قوّه­ی 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 می­باشد، آیا ینبغی فعله منفکّ از الزام است؟ الزام به فعل یا ترک؛ خب مگر الزام غیر از حکم است؟ حکم لازم لاینفک و بیّن است برای لاینبغی.

در باب انسداد توسّط مقدّمات حکمت، عقل کشف می­کند از حکم شارع؛ یا حکم می کند به حجّیت ظنّ؛ در هر دو صورت عقل درک می­کند که ینبغی عمل به ظنّ (حال یا کشفی یا حکومتی)؛ در صورت اوّل یعنی کشف عقل را شرع نیز امضاء می­کند؛ و در صورت دوّم یعنی حکومت نیز می­گوید ینبغی عمل به ظنّ؛ خب این یعنی الزام یعنی ترک نکن؛ و الزام منفکّ از ادراک نیست؛ بعبارة أخری کلمه­ی ادراک که بر عقل اطلاق می­شود چیزی جز حکم نیست البتّه در باب عقل عملی؛ در باب عقل نظری خیر؛ بنظر در فرمایش محقّق خوئی خلط شده است بین عقل عملی و نظری.

خامساً ماهیت حکم به نظر خود محقّق خوئی امری اعتباری است؛ خب امر اعتباری قلیل المؤونه است؛ چگونه نمی­توانید به ادراک،- اعتبار حکم بدهید؟! ادراک امر نوعی حکم است با توجّه 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 عهده­ی مکلّف گذاشته می­شود بشکل اعتباری؟

فالامر سهل فی اطلاق الحاکمیة علی العقل بحسب العرف فلیس ما افاده المحقق الخوئی من قوله: "فتحصل أن حجیة الظن منحصرة بالجعل الشرعی" بل یمکن تصور الحجیة فی الظن بحسب ادراک العقل بنفسه.

عقل می­تواند حجّیت را کشف کند؛ حال اگر اسمش را بگذاریم کشف، واقع که عوض نمی­شود؛ در واقع حکم است یعنی عقل است که می­گوید به ظنّ عمل کن؛ و این یک نوع مغالطه است که محقّق خوئی می­فرماید در باب ظنّ علی الحکومة عقل حکم نمی­کند و فقط می­گوید احتیاطت را در ظنون بکار بگیر؛ خب این یعنی ظنّ اعتبار دارد و این خود نوعی حجّیت 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 همه­ی اینها را بگوئیم استعمال مجازی است؛ عقل دوتا که نیست یک چیز است لکن دو نوع مدرَک دارد: ما ینبغی أن یعلم و ما ینبغی أن یعمل؛ لذا تقسیم شده به عقل نظری و عملی.

بنابراین فرمایش صاحب کفایه صدر من اهله و وقع فی محلّه؛ ظنّ هم شرعاً می­تواند حجّت باشد هم عقلاً.

# جلسه 62

این بحث ثمره­ی عملی ندارد چون دیگر کسی قائل به انسداد نیست؛ این مطلب در رابطه با مقدّمات 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 می­شود؛ و اگر قائل به انسدادی شویم این ظنّ می­تواند بصورت کشفی یا حکومتی مثبت تکلیف باشد؛ و اگر انفتاحی شدیم که هیچ؛ لذا فرائد الاصول شیخ انصاری دیگر خوانده نمی­شود 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.

مقدّمه 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 گفته­اند مسقط است؛ آخوند می­فرماید شاید منظورشان این است که قاعده­ی دفع ضرر محتمل ثابت نیست و دفعش واجب نیست؛ بعض محشّین گفته­اند مقصود آخوند از محقّقین، محقّق خوانساری و محقّق بهبهانی است.

محقّق خوانساری در مشارق الشموس می­گوید: و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الأمر قد ورد بالوضوء مطلقا بدون تقييد، فيكون 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.[[27]](#footnote-27)

کسی که دو بار وضو گرفته و می­داند در یکی از این دو یکی از واجبات وضو را انجام نداده مثلاً مسح سر انجام نداده ولی نمی­داند در کدامیک؛ خب امر شرعی فرموده توضأ؛ بطور مطلق فرموده وضو بگیر؛ این امر مقتضی وضوست 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 دوّم مسح سر را انجام داد؛ همین فراغ ذمّه­ی ظنّی کافی است که عمل کنیم به ظنّ و بگوئیم وضو صحیح است.

لکن باید گفت:

اوّلاً در باب ظنّ، اسقاط ظنّی تکلیف کافی نیست چون در باب فراغ ذمّه، قاعده­ی اشتغال جاری است؛ الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

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

شاید این دو محقّق منظورشان این است که به ظنّ معتبر باید عمل کنیم؛ مثل بیّنه مثلاً دو نفر عادل بگویند تو مسح سر را انجام دادی؛ و الّا به ظنّ غیرمعتبر نمی­شود عمل کرد چون با شکّ فرقی ندارد شرعاً؛ شارع فرموده ان الظن لایغنی من الحق شیئا؛ چگونه این دو محقّق چنین چیزی گفته باشند؛ اگر انسدادی بودند بله ممکن بود بگویند لکن این دو بزرگوار انفتاحی هستند.

بنابراین ان الظن لایغنی من الحق شیئا لا اثباتا و لا اسقاطا.

# جلسه 63

مقدّمه دوم

بعد از آنکه در مقدّمه اوّل امکان ذاتی حجّیت ظنّ ثابت شد و گفتیم ظنّ ذاتاً می­تواند حجّت باشد توسّط دلیل، ولی اوّلاً وبالذات حجّیتی ندارد لکن ثانیاًوبالعرض می­تواند حجّت واقع شود؛ مقدّمه دوّم این است که آیا حجّیت ظنّ امکان وقوعی نیز دارد یا خیر؛ به این معنا که از اعتبار و حجّیت ظنّ، محال عقلی یا شرعی لازم می­آید یا خیر؟

محقق خوئی می­فرماید: الجهة الثانية: في إمكان التعبد بالظن. و ليعلم أنّه ليس المراد بالامكان في المقام هو الاحتمال، كما هو المراد في قولهم: كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه ساطع البرهان، لوضوح أنّ الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع، كما أنّه ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، لوضوح أنّ التعبد بالظن ليس ممّا يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه و تصوّره، كاجتماع الضدّين، بل المراد منه الامكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية، بمعنى أنّه هل يلزم من وقوع التعبّد بالظن محال مطلقاً كاجتماع الضدّين أو المثلين، أو بالنسبة إلى الحكيم كتحليل الحرام و تحريم الحلال أم لا؟[[28]](#footnote-28)

مقصود از امکان وقوعی احتمال وقوع نیست که در کلام شیخ الرئیس آمده است آنجا که می­گوید کلّما 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 ضدّین؛ و الّا 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 تعبّد به ظنّ در خارج محال عقلی یا شرعی لازم می­آید یا خیر.

اما شیخ اعظم می­فرماید: و استدل المشهور على الإمكان بأنا نقطع بأنه لايلزم 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 غيرحاصل فيما نحن فيه؛ فالأولى أن يقرر هكذا: إنا لانجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.[[29]](#footnote-29)

مشهور گفته­اند که یقیناً از تعبّد به ظنّ محال لازم نمی­آید؛ و ما به این بیان مشهور اشکال داریم؛ چون قطع به عدم محال متوقّف بر آن است که از عالم واقع مطّلع 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 غیرممکن است؛ بنابراین امکان به این معنا نیست؛ پس باید اینطور تقریر شود: ما در عقل خود چیزی نیافتیم که موجب استحاله­ی تعبّد به ظنّ باشد یا از تعبّد به ظنّ استحاله لازم آید؛ این طریقی است که عقلاء در حکم به امکان پیموده­اند؛ این تعبیر شیخ اعظم محلّ تأمّل بزرگان است.

صاحب کفایه در ذیل این فرمایش می­فرماید: و ليس الإِمكان بهذا المعنى بل مطلقاً أصلاً متّبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإِمكان عند الشك فيه و منع حجيتها لو سلّم 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 إمكانه حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تالٍ باطل فيمتنع مطلقاً أو على الحكيم تعالى فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإِمكان و بدونه لا فائدة في إثباته كما هو واضح.[[30]](#footnote-30)

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

1ـ سیره عقلاء این نیست که آثار امکان را بار کنند وقتی شکّ در امکان دارند.

2ـ سلّمنا که این اصل ثابت باشد، لکن حجّیت ندارد؛ هر اصلی که بخواهد حجّت باشد باید دلیل قطعی داشته باشد.

3ـ 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.

4ـ اگر دلیلی وجود داشته باشد بر تعبّد به این ظنّ عقلائی، معنایش این است که تعبّد به ظنّ واقع شده است و دیگر نیاز به این دلیل نیست.

محقّق خوئی می­فرماید: هذا، و الانصاف تمامية ما ذكره الشيخ (قدس سره) و لايرد عليه شي‌ء من هذه الاشكالات و ذلك لأنّ ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) مبني على أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) هو البناء على الامكان مطلقاً، و لكن الظاهر أنّ 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 حينئذٍ 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 لاينبغي الشك في أنّ 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 استحالته لاحتمال أن يكون ذا مفسدة و استحال أن يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسدة فاحتمل أن لايكون 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.[[31]](#footnote-31)

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 مقیّد است؛ امکان مقیّد 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 تعبّد 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: فالأولى أن يقرر هكذا: 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 محقّق خوئی بر آخوند وارد نیست و مطالب محقّق خوئی در مقام اثبات و ظاهر ادلّه 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 تعبّد به اماره محالی لازم می­آید یا نه؛ امکان تعبّد 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 شکّ نمی­کنند و به آن ظاهر عمل می­کنند؛ در اینصورت فرمایش محقّق 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 تعبّد به ظنّ در خارج واقع شده است.

اشکال محقّق نائینی بر شیخ اعظم

محقّق 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 محقّق نائینی به شیخ اعظم وارد نیست چون امکان یک امر وجدانی واحد است و به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم نمی­شود؛ بله متعلّق آن گاهی تکوینی است گاهی تشریعی؛ ولی اصل امکان یک معنا دارد؛ مراد شیخ این است که آیا تعبّد به ظنّ مستلزم محال هست یا نه؛ در نتیجه فرمایش شیخ همان فرمایش شیخ الرئیس است که سیدنا الامام نیز به ان اشاره کرده و فرموده­اند: ثم ان ما هو المحتاج اليه في هذا المقام هو الامكان الاحتمالى فلو دل دليل على حجية الظنون و جواز العمل باحاد الاخبار , لا يجوز رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة ما لم يدل دليل قطعى على امتناعه , نعم لو دل دليل قطعى على امتناعه يأول مادل على حجيتها بظواهره : فاللازم رد ما استدل به القائل على الامتناع , حتى ينتج الامكان الاحتمالى فيؤخذ بظواهر ادلة الحجية.[[32]](#footnote-32)

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

بنابراین بنظر می­رسد فرمایش شیخ همان قاعده بوعلی است: کلّما قرع سمعک فذره فی بقعة الامکان؛ الّا اینکه مانعی ثابت شود.

خلاصة الکلام

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 می­دهی وجود چیزی در خارج مانع داشته باشد عقلاء می­گویند مانعی نیست الّا ما خرج بالدلیل؛ این اصل مسلّمی است در بین عقلاء که هر محتملی می­تواند وجود خارجی داشته باشد الا أن یمنع منه مانع.

# جلسه 64

مقدّمه سوّم

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

ابن قبه

علّامه حلّی در خلاصة الاقوال می­گوید: محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی مکنی به أبوجعفر متكلم، عظيم القدر، حسن العقيدة، 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 صالحيهم المتكلمين، له كتاب في الامامة ايضا، کان 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 قبة في الامامة المعروف بالانصاف (الانصاف فی الامامة) فوقف عليه و نقضه بالمسترشد في الامامة، فعدت الى الري فدفعت الكتاب الى ابن قبة، فنقضه بالمستثبت في الامامة، فحملته الى ابي القاسم فنقضه بنقض المستثبت، فعدت الى الري فوجدت اباجعفر قد مات رحمه الله. قال الشيخ الطوسي رضي الله عنه: انه صاحب هشام بن الحكم و كان متكلما من اصحاب هشام، و خالفه في اشياء الا في اصل الامامة. [[33]](#footnote-33)

ابو القاسم بلخی از متکلّمین معتزله است و معروف به کعبی و مؤسّس فرقه ای است به نام کعبیه یا بلخیه؛ کعب از اجداد اوست و فرقه­اش به نام جدّش می­باشد؛ در بغداد متولّد شده و بقولی در بلخ متولّد شده و در بغداد زندگی می­کرده است؛ دو منطقه­ی بغداد و بلخ محلّ نفوذ این شخصیت بوده است؛ در بغداد در قرن سوم و چهارم مورد احترام زیادی بوده است امّا در بلخ خیر بلکه او را تکفیر هم کرده­اند؛ 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 ادّعایش این است که ابن قبه شاگرد ابی القاسم بلخی معتزلی است؛ ابن ابی الحدید متوفّای 655 است و تا آن موقع کسی غیر از او چنین ادعایی نکرده است؛ و شایدهم اغراض فرقه­ای باعث شده که این شخصیت بزرگ شیعی را منتسب کند به معتزله.

و کیف کان طبق آنچه از تاریخ کلام بدست می­آید، 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 می­توان گفت این شخصیت معتزلی از مقرّبین است یعنی قائل به تقریب بین تشیع و اعتزال است؛ اعتزال بلخی جلوه تشیع دارد؛ و از برخی از فعالیتهای علمی او بر می­آید که مائل به علویین و زیدیه بوده و بیشتر با شیعیان ارتباط داشته تا سنّیان.

امّا ابن قبه که می­خواهیم از مطالبش در مانحن فیه استفاده کنیم، کتابش به نام الانصاف فی الامامة از نظر تاریخی وضعیت معلومی ندارد؛ می­گویند تا قرن هفتم این کتاب وجود داشته است؛ ابن میثم بحرانی متوفای 679 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 می­برده ولی صحابه را با رضی الله عنه؛ در سال 380 فوت کرده است؛ این دو نفر با همین کنیه­ها یعنی ابن قبه و ابن ندیم معروفند.

تحصّل ممّاذکرناه آنچه در رابطه با این دو نفر ذکر شد یک تفرّج 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 متکلّمین مورد توجّه 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 می­کند ؛ شیخ اعظم در فرائد دو وجه را بطور کلّی ومجمل ذکر می­کند:

وجه اوّل

ابن قبه گفته است که اگر تعبّد به خبر واحد در إخبار از پیامبر جائز باشد باید در إخبار 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 دوّم

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 می شود.

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

اوّلاً 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 اتّفاق افتاده و روایات به ما نرسیده است؛ در استفاده­ی فی الجمله از اخبار آحاد چنین قیاسی قابل قبول نیست.

# جلسه 65

جواب شیخ از دلیل دوّم

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 بینه، عمل به قاعده ید بلکه عمل به قطع که مشخّص 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 هردو در ظاهر اتفاق بیفتد، یقینا 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 می ­شود 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 مفصّل­تر می­گوید:

بهتر است به ابن قبه بگوئیم اگر منظور شما امتناع از تعبّد به ظنّ در صورت انسداد باب علم است، می­گوئیم این معقول نیست حتّی منع از عمل به ظنّ چه رسد به اینکه بگوئیم ممتنع است؛ چون با فرض عدم تمکّن از علم به واقع، بالاخره نسبت به احکام چه وظیفه­ای دارد؟ یا حکمی دارد یا ندارد؛ اگر بگوئیم حکم دارد، حال که باب علم منسد است باید به ظنّ عمل کنیم؛ و اگر بگوئیم حکمی ندارد پس مثل مجانین و بهائم است و لایلتزم به احد.

اشکال

ممکن است کسی از طرف ابن قبه بگوید اگر مکلّف تمکّن از علم نداشته باشد دیگر حکمی برای او وجود ندارد نه وجوبی هست نه حرامی پس تکلیفی ندارد لأن الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو ترکه.

جواب

در اینصورت اگر متعبّد شویم به خبر واحد، دیگر تحلیل حرام و تحریم حلال اتّفاق نمی­افتد؛ در حالیکه اشکال ابن قبه تحلیل حرام و تحریم حلال بود.

لذا شیخ می­فرماید پس منظور ابن قبه نباید امتناع تعبّد به ظنّ در چنین فرضی باشد؛ بلکه در فرض انفتاح باب علم است؛ سابقه­ی ابن قبه از سیّد و اتباع سیّد بیشتر است؛ ابن قبه در قرن چهارم بوده و زمینه­ی تحصیل علم به احکام الله بیشتر بوده است.

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

اوّل: با لحاظ ملاک و واقعیت تعبّد به ظنّ.

دوّم: با لحاظ تکلیف و امر و نهی.

امّا 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.

تعبّد 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.

امّا وجه دوّم

اگر متعبّد 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 تعبّد به ظنّ از دو جهت تالی فاسد دارد: اوّل تغییر ملاکات احکام و دوم اجتماع مثلین یا اجتماع ضدّین.

جواب

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

امّا جهت اوّل

اشکال در ملاک به سه صورت قابل تصوّر است:

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

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

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

# جلسه 66

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

امّا صورت اوّل: 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 مکلّفین 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 تحفّظ مصلحت یا ترک مفسده در بعضی از افراد متعلّق حکم بشکل کلّی عبدش را موظّف کند به فعل یا ترک؛ گرچه در برخی موارد مصلحت یا مفسده­ی مشخّصی وجود نداشته باشد؛ زیرا ملاک در باب احکام نسبت به متعلّق احکام در نظر گرفته شده است؛ متعلّق حکم است که باید مصلحت یا مفسده داشته باشد تا حکم وجوب یا حرمت به آن تعلّق بگیرد؛ و ملاک احکام نوعی است نه شخصی یعنی متعلّق نوعاً دارای مصلحت یا مفسده باشد؛ ولو در برخی موارد شخصی مصلحت و مفسده وجود نداشته باشد.

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

در شرع مثل اینکه شارع نکاح در عدّه را حرام کرده است؛ و تشریع این حرمت نکاح در عدّه برای تحفّظ 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 اتّفاق نمی­افتد یعنی مصلحت و مفسده­ای تصوّر نمی­شود.

و در عرف مانند اینکه مولائی به عبدش می­گوید امروز به هیچکس اذن ورود به خانه را نده چون قرار است قاتل من وارد خانه­ام شود؛ عبد ملزم می­شود به ترک اذن ورود همه با فرض اینکه ورود همه­ی افراد مفسده ندارد؛ لکن مولا برای تحفّظ از ورود قاتل حکم الزام را عمومی وضع کرده است.

امّا صورت دوّم: اماره دلالت دارد بر اباحه­ی فعلی که در واقع واجب یا حرام است.

این خود دو صورت دارد: زیرا یا قائل می­شویم به انسداد باب علم یا انفتاح؛ در صورت انسداد باز هم مثل صورت قبل از حجّیت و اعتبار و تعبّد به ظنّ اشکالی پدید نمی­آید؛ چون انسداد معنایش ترخیص مکلّف است در فعل و ترک؛ مثل وقتی که اصلاً ظنّی در کار نیست مکلّف مخیّر است بین فعل و ترک بحسب قاعده­ی قبح عقاب بلا بیان؛ فرض این است که بیانی از طرف مولا نیامده است؛ امّا عقل می­گوید 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 تعّبد به ظن بود؛ و همچنین است در فرض تعبّد به ظنّ؛ بازهم مخیّر است بین فعل و ترک؛ و می­تواند احتیاط کند؛ قبح عقاب بلابیان هست و اماره هم معتبر است.

بنابراین در فرض عدم امکان وصول به واقع، مکلّف مخیّر است بین فعل و ترک؛ مولا می­تواند 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 دوّم یعنی تعبّد به ظنّ بهتر است زیرا احتمال مخالفت با واقع در آن کمتر است؛ پس با فرض عدم تنجّز واقع و اینکه عقلاً مکلّف مردّد است بین فعل و ترک، اگر شارع بگوید در این صورت دوّم 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.

امّا 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 درمفسده می­شود در برخی موارد لکن با همه­ی اینها بازهم بر اساس حکم عقل تعبّد به اماره مقدّم است بر عدم تعبّد به آن؛ زیرا شارع حکیم می­داند امارات و ظنون معتبره غالبا مطابق با واقعند، و اگر مکلّفین به اینها عمل کنند کمتر مبتلا می­شوند به مخالفت با واقع، و اگر متعبّد نشوند بیشتر گرفتار مخالفت با واقع می­شوند و فرض دوران بین محذورین و عدم امکان احتیاط است؛ پس اگر شارع حکیم این را می­داند سپس مکلّفین را بصورت کلّی موظّف می­کند به عمل به ظنّ چون غالباً با واقع مطابق است، و سیره عقلاء همین است چون می­بینیم که عقلاء مثلاً رجوع می­کنند به اطباء با اینکه می­دانند نسخه­ی طبیب برخی اوقات مخالف واقع است یا بیماری را تشدید می­کند یا منجرّ به مرگ می­شود ولی به اطباء مراجعه می­کنند چون غالباً عملکرد اطباء مطابق با واقع است یعنی منطبق می­شود با واقع و بیمار خوب می­شود.

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 تخلّف از واقع تقلیل می­یابد.

این صورت سوّم مهم است چون دوران بین محذورین است؛ اماره می­گوید: شرب خمر حلال است ولی در عالم واقع حرام است؛ نماز جمعه واجب است ولی در عالم واقع حرام است.

دوّم انفتاح باب علم

این خود دو فرض دارد:

1ـ مقصود از علم قطع و یقین باشد که غالباً مطابق با واقع است و گاهی هم مخالف با آن.

در اینصورت بازهم تعبّد 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 تعبّد به اماره ندارد.

2ـ مراد از علم، علم مطابق واقع باشد؛ یعنی مقصود از انفتاح، انفتاح باب وصول الی الواقع باشد؛ یعنی می­توان به واقع رسید.

این فرض نیز دو صورت دارد:

اوّل: قول به سببیت.

دوّم: قول به طریقیت.

امّا صورت اوّل 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 67

اشکالات مرحوم ابن قبه با سه نگاه بررسی می شود: سببیت، طریقیت و مصلحت سلوکیه.

سببیت

سببیت به دو صورت تصوّر می­شود: 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 مؤدّای اماره و ظنّ، حکم واقعی است که با عمل به اماره مشخّص 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 سببیّت باطل است به دو دلیل:

اوّل: 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.

دوّم: مخالفت با ادلّه­ی 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 امّا 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 سببیّت محضه را قبول ندارد که حجّیت امارات از باب سببیّت خالص باشد یعنی اماره سبب است برای تولید مصلحت و حکم؛ طریقیت محضه را نیز قبول ندارد که حجّیت امارات از باب طریقیت خالص باشد؛ لذا قائل شده است به مصلحت سلوکیه یعنی نفس عمل بر طبق اماره نه مؤدّای آن بلکه حرکت بر طبق اماره مصلحت دارد نهایةً 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 68

گفتیم انفتاح دو معنا دارد: انفتاح باب علم و انفتاح باب وصول به واقع؛ انفتاح باب علم خودش نوعی انسداد است چون گاهی علم انسان مطابق واقع نیست و جهل مرکّب است پس شبیه ظنّ است؛ پس انفتاح باب علم مصطلح یعنی علم وجدانی نوعی از انسداد است؛ بنابراین مقصود از انفتاح، انفتاح باب وصول به واقع است؛ یعنی مکلّف با فرض انفتاح باب وصول به واقع، به اماره عمل کند؛ گفتیم سه صورت دارد:

1ـ اماره دلالت دارد بر اباحه­ی فعلی که در عالم واقع حرام است.

2ـ اماره دلالت دارد بر اباحه­ی فعلی که در عالم واقع حلال است.

3ـ 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 طریقیت؛ مورد اوّل و دوّم بیان شد امّا مورد سوّم یعنی طریقیت.

طریقیت بر دو قسم است: طریقیت محضه و طریقیت مصلحت سلوکیه؛ مرام شیخ اعظم را فی الجمله توضیح دادیم؛ ایشان می­فرماید در خود سلوک و عمل به اماره مصلحت هست؛ اگر اماره مخالف واقع درآمد هرچه بخاطر عمل به اماره از مکلّف 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 محقّق خوئی به شیخ اعظم

محقّق 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 معیّن است بلکه باید گفت مکلّف مخیّر 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:

اوّلاً 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 مکلّف 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 نهایةً در فرض تخییر مکلّف به خبر واحد نیز می­تواند عمل کند بر اساس ادلّه­ی اعتبار خبر واحد؛ اشتراک حقیقی احکام که از بین نمی­رود؛ وجوب ظهر که مشترک است بین عالم و جاهل بقوّت خود باقی است.

ثالثاً محقّق خوئی فرمود بهتر است بگوئیم شارع عمل به اماره را از باب تسهیل حجّت کرده است؛ عرض می­کنیم مصلحت تسهیل چه فرقی با مصلحت سلوک دارد؟! سلوک اماره نیز که مصلحت دارد برای تسهیل است.

# جلسه 69

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 بپرسد 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؛ امّا محقّق خوئی فرمود این کافی نیست.

یقیناً اشکالات ابن قبه با سببیت اشعری و معتزلی دفع می­شود لکن بدرد ما شیعیان نمی­خورد؛ امّا با مصلحت سلوکیه دفع نمی­شود به فرمایش محقّق خوئی؛ ایشان فرمود اگر عمل به اماره مصلحت دارد و حکم واقعی هم مصلحت دارد نباید بگوئیم عمل به اماره متعیّن 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 طریقیت نیست لذا مصلحت سلوکیه سببیت است نه طریقیت.

عرض می کنم اشکال ابن قبه با سببیت دفع می شود؛ اگر مصلحت سلوکیه سببیت باشد باید اشکال ابن قبه را دفع کند ولی شما می گوئید دفع نمی شود؛ این تهافت در کلام است.

با توجّه به فرمایشات محقّق خوئی، محقّق اصفهانی و شیخ اعظم بنظر می­رسد بین فرمایشات این سه بزرگوار اختلاف واقعی وجود ندارد چون محقّق خوئی فرمود حقّ آن است که پاسخ ابن قبه را اینطور بدهیم که عمل به اماره مصلحت تسهیل دارد؛ چون تحصیل واقع گاهی مشقّت دارد؛ و الّا 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 محقّق عراقی یا صاحب کفایه قائل شوید به طریقیت محضه؛ یعنی منجّزیت و معذّریت.

# جلسه 70

ابن قبه گفت تعبّد 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 حلّ می­کند؛ گفتیم بنابر سببیت اشعری و معتزلی اشکال ابن قبه کاملاً دفع می­شود الّا اینکه با فاسد نمی­شود فاسد را دفع کرد؛ امّا طریقیت دو شاخه دارد: مصلحت سلوکیه و طریقیت محضه؛ امّا طریقیت شیخ اعظم این است که در سلوک بر طبق اماره مصلحت جبران کننده هست که هرچیزی که بخاطر عمل به اماره از دست مکلّف رفته است را جبران می­کند؛ مثلاً اوّل وقت به اماره عمل کرده و نماز جمعه خوانده سپس فهمیده نماز ظهر واجب است؛ اگر وقت هست باید نماز را بخواند ولی فضیلت اوّل وقت را عمل به اماره جبران می­کند.

محقّق خوئی اشکال کرد به اینکه این نوعی تصویب است و باعث اختصاص احکام به عالمین می­شود و مشترک نیست؛ بلکه حکم واقعی مختصّ عالمین است و جاهلین مخیّرند 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 مرجّح است لذا تخییر است؛ پس معنا ندارد بگوئیم واقع برای مکلّف مهم است چون هردو مصلحت دارند؛ و این نوعی از سببیت است نه طریقیت؛ لذا بهتر است طریقیت را اینطور معنا کنیم که مصلحت تسهیل است نه مصلحت سلوک؛ عرض کردیم اوّلاً 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 محلّ بحث قبل از تفحّص از واقع است.

ثالثاً تخییر بین دو حکم عرضی است نه طولی؛ شیخ اعظم که اماره را حجّت قرار می­دهد بر اساس طریقیت است نه سببیت؛ طریقیت حکم ظاهری است و بین حکم واقعی و ظاهری تخییر معنا ندارد چون حکم ظاهری در طول حکم واقعی است نه در عرض آن.

امّا اشکال دیگر محقّق خوئی این بود که حکم عالمین تعیینی است و حکم جاهلین تخییری.

عرض می­کنیم با توجّه به مطالب قبلی حکم تخییری وجود ندارد بلکه مکلّف می­تواند به اماره عمل کند و می­تواند واقع را بدست بیاورد و به آن عمل کند.

# جلسه 71

صاحب کفایه می­گوید در مقام دفع اشکال ابن قبه می­گوید: و أما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء.[[34]](#footnote-34)

ابن قبه گفت تعبّد به ظنّ و امارات مستلزم تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است؛ آخوند می­فرماید این اشکال وارد نیست زیرا در تعبّد و عمل به اماره مصلحتی وجود دارد که غالب بر اینهاست.

اقول: اوّلاً لازم نیست مصلحت تعبّد به اماره غالب باشد بلکه مساوی هم باشد کافی است؛ ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[[35]](#footnote-35)

ثانیاً فرمایش ایشان همان مصلحت سلوکیه است لکن با تعبیری دیگر؛ تعبّد 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 محقّق عراقی: طریقیت محضه

سببیت اشعری و سببت معتزلی گفته شد؛ مصلحت سلوکیه نیز بیان شد که نه سببیت محضه بود و نه طریقیت محضه؛ امّا باقی می­ماند طریقیت محضه که عبارت است منجّزیت و معذّریت؛ امّا طبق این طریقیت محضه اشکال ملاکی را چه کنیم؛ اگر گفتیم تعبّد به اماره از باب طریقیت خالص است و در خود عمل به اماره هیچ مصلحتی وجود ندارد بلکه فقط معذّر و منجّز است به این معنا که اگر اماره مطابق با واقع باشد به واقع رسیده است و اگر مخالف واقع باشد معذور است یعنی خلأی بوجود می­آید بدون مدح و ذمّ؛ نه ثواب دارد نه عقاب.

ظاهر کلام اکثر محقّقین این است که طریقیت محضه نمی­تواند اشکالات ملاکی ابن قبه را حلّ کند؛ زیرا در فرض مخالفت اماره با واقع که محلّ اشکال همینجاست، گرچه مکلّف عقاب نمی­شود ولی مصلحت از دستش می­رود تفویت مصلحت خودش ضرر است؛ لذا شیخ اعظم قائل به مصلحت سلوکیه شده است.

با توجّه به این مطلب و لحاظ ضرر و زیان ـ کما هو الحق ـ بنظر می­رسد 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 می­باشد که مکلّف گرفتار ضرر نشود؛ به هر حال مکلّفین بدنبال ثواب هستند که همان عبادت تجّار است و مطابق عقل می­باشد.

علی کلّ حال طریقیت محضه پاسخگو نیست و باید یک مصلحتی در آن لحاظ شود.

# جلسه 72

ان قلت

هرگاه اثبات شود که شارع در جایی که مکلّف می­تواند به واقع برسد جائز است به اماره عمل کند، در صورت مطابقت با واقع که بحثی در آن نیست؛ امّا در فرض مخالفت با واقع شارع اماره را حجّت قرار داده است لذا می­توانی دنبال واقع بروی و می­توانی به اماره عمل کنی؛ و این حجیت فقط از باب طریقیت است؛ طریقیت در صورت تطابق با واقع که مشکلی ندارد امّا اگر مطابق با واقع نباشد چگونه حلّ می­شود؟ گاهی فقط اثری ندارد و گاهی معذّر است یعنی پاسخگوست؛ آیا ممکن است طریقیت محضه پاسخگو باشد؟ یعنی ولو در مفسده افتاده باشد عذاب نمی­شود لکن مصلحتی بدست نیاورده است؛ مثلاً وقتی نماز جمعه را اوّل وقت می­خواند و در آخر وقت می­فهمد نماز ظهر واجب بوده است؛ فضیلت اوّل وقت را از دست داده است نهایةً مکلّف می­دانسته که مخیّر است بین تحصیل علم و عمل به اماره لکن همین مقدار که عذاب نمی­شود ولی مصلحتی هم گیرش نمی­آید.

این بیان، نوعی تحلیل است که ضمیمه می­شود به تخییر؛ چون فرض بحث، صورت انفتاح علم است یعنی انفتاح باب وصول الی الواقع؛ اماره علی نحو التخییر، حجّت است و تعبّدی و طریقیت محضه است؛ آیا می­توان چنین گفت با فرض اینکه عمده­ دلیل حجّیت خبر واحد سیره عقلاست؟ معذّریت به این معناست که فقط عقاب نمی­شود ولی ثواب هم ندارد؛ لکن مکلّف طالب ثواب است و عمل به اماره را برای رسیدن به مصلحت می­خواهد؛ لذا با این توضیحات، طریقیت محضه نمی­تواند در باب حجیت 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 اوّل ابن قبه تمام شد که اشکال موضوعی و ملاکی بود.

اشکال دوّم: اشکال حکمی

این اشکال دو جهت داشت: اجتماع ضدّین و اجتماع مثلین؛ این بحث نیز دو مقام دارد:

مقام اوّل: اماره مطابق واقع باشد.

مقام دوّم: اماره مخالف واقع باشد.

مقام اوّل: 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 حكمين و إن كان يلزم إلّا إنّهما ليسا بمثلين أو ضدين لأن احدهما طريقي عن مصلحة في نفسه ... و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه.[[36]](#footnote-36)

اجتماع حکمین هست ولی آن دو حکم، مثلین یا ضدّین نیستند زیرا یکی حکم ظاهری طریقی است که مصلحت فقط در حکم است که موجب انشاء آن شده است و نتیجه­اش تنجّز یا تعذّر 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 همند نه در عرض.

توضیح

در مقام اوّل که اماره مطابق با واقع است دو حکم نیست بلکه واحد است؛ به بیان مرحوم آخوند حکم اماره آلی و طریق است؛ و به بیان محقّق خوئی یک انشاء وجود دارد که برای حکم واقعی است؛ ولی حکم ظاهری واقعاً ظاهری و از باب صدّق العادل است؛ حرمت و وجوب نیست؛ مثلاً مولا می­گوید اکرم زیداً ولی عبدش متوجّه نمی­شود و مولا با دست اشاره می­کند که این شخص را اکرام کن؛ جایگاه اماره مثل همین اشاره­ی مولاست؛ 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 ضدّین نیست بلکه تعدّد بیان است یکی بیان واقعی و یکی بیان ظاهری؛ بیان واقعی همه چیز را مشخّص کرده است و بیان ظاهری فقط اشاره است.

این طبق مسلک طریقیت بود که به هیچ وجه اجتماع مثلین لازم نمی­آید چون مثلین وجود ندارد.

امّا طبق مسلک سببیت گرچه دوتا حکم است لکن این تعدّد حکم، تأسیسی نیست بلکه تأکیدی است؛ شبیه اکرم کلّ عالم و اکرم کلّ هاشمی که نسبتشان عام و خاص من وجه است و در مادّه اجتماع نمی­گوئیم اجتماع مثلین است بلکه می­گوئیم تأکید است؛ حکم دوّم مؤکّد حکم اوّل است.

بنابراین اشکال ابن قبه به تعبّد به اماره به اینکه در صورت تطابق با واقع مستلزم اجتماع مثلین می­شود، وارد نیست.

# جلسه 73

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؛ علی کلّ 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 مثلا 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 شکّ؛ 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 محقّق خوئی به شیخ اعظم

محقّق خوئی و بسیاری از محقّقین گفته­اند فرمایش جناب شیخ قائل است احکام به موضوعات مهمل تعلّق می­گیرد نه مطلق و نه مقیّد؛ مثلاً نماز جمعه نسبت به علم و جهل مکلّف، 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 نمی شود.

اگر بگوئید در عالم ثبوت نماز جمعه مثلاً واجب است مطلقا چه مکلّف علم داشته باشد چه علم نداشته باشد و موضوع اماره مقیّد به شکّ است؛ اگر موضوع مطلق باشد مثلا نماز جمعه واجب است هم برای عالم است هم جاهل؛ از طرفی اماره می گوید در صورت شک یعنی عدم علم یعنی برای جاهل حرام است؛ این تضادّ است؛ صلاة الجمعة واجبة فی عالم التشریع مطلقا؛ 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؛ امّا اصل بحث در این است: «کیفیة 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 متخصّص 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 74

جواب صاحب کفایه

می­فرماید باید بینیم حجّیت در امارات به چه معناست؟ اگر فقط بمعنای منجّزیت و معذّریت 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 منجّز است یا نمی­رساند و معذّر است و هیچ حکمی در آن نیست؛ «صلاة الجمعة واجبة» آلی است که یا مطابق واقع است یا مخالف واقع؛ اگر مطابق باشد که فبها و اگر مخالف هم باشد فقط حکم واقعی وجود دارد و اماره فقط طریق است و حکمی ندارد تا اجتماع ضدّین شود.

امّا اگر بمعنای منجّزیت و معذّریت باشد علاوه بر حکم، وقتی کشف خلاف شد و در واقع حرام بود در اینصورت دو حکم است ولی اجتماع ضدّین نیست به چند وجه:

1ـ حکم واقعی اقتضائی است ولی حکم ظاهری فعلی است.

2ـ حکم واقعی شأنی است ولی حکم ظاهری فعلی است.

3ـ حکم واقعی ممکن است فعلی باشد ولی من جمیع الجهات نیست ولی حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است.

محقّق خوئی می­فرماید متن کفایه خیلی از عباراتش واضح نیست و مجملش است و آنچه ما از آن می­فهمیم این است لذا ایشان اشکالاتی وارد کرده است.

اشکال به وجه اوّل

مقصود از شأنی چیست؟ چند احتمال وجود دارد:

اوّل: شأنی یعنی حکمی که در عالم واقع هیچ انشائی ندارد البتّه 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 توقّف دارد بر وجود حکم واقعی؛ اگر واقع نیز توقّف داشته باشد بر مؤدّای اماره دور است.

دوّم: شأنی یعنی طبعی؛ حکم واقعی طبع اوّلیش حرمت بوده و گرفتار عنوان شکّ شده لذا حکمش عوض شده است؛ مثلاً شرب ماء حکم اوّلیش حلّیت است ولی گاهی بدلیلی شربش ضرر دارد و حکمش حرمت می­شود؛ نماز جمعه طبعاً حرام بوده ولی چون مکلّف جهل به واقع دارد حکمش وجوب است؛

سوّم: شأنی یعنی حکم در عالم واقع مهمل است؛ نه مطلق است و نه مقیّد؛ همان اشکالی که به فرمایش شیخ اعظم بیان شد اینجا نیز هست که احکام یا مطلقند یا مقیّد و نمی­شود مهمل باشند.

# جلسه 75

وجه دوّم

از تعبّد به اماره اجتماع ضدّین لازم نمی­آید چون حکم واقعی انشائی است و حکم ظاهری فعلی؛ انشائی یعنی به مرحله­ی فعلیت نرسیده و در عالم لوح و تقنین است ولی حکم ظاهری فعلیّت دارد.

اشکال محقّق خوئی

محقّق خوئی به این وجه نیز ایراد گرفته و می­فرماید مراد از انشائی چیست؟

معنای اوّل

اگر مقصود از حکم انشائی حکمی است که انگیزه­ای 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 می­گوید در عالم واقع حکمی وجود ندارد.

علاوه بر این اشکال نقضی نیز وارد است زیرا در چند جا نقض می­شود که خود شما هم قبول ندارید مثلا در بحث احتیاط در سه مورد

اوّل: در شبهات حکمیه قبل از فحص؛ در اینجا همه می­گویند باید احتیاط کرد چون در عالم واقع حکم هست؛ اگر در عالم واقع حکمی نیست چرا احتیاط کنیم؛ این احتیاط واجب است.

دوّم: احتیاط مستحب بعد از فحص نیز اثبات نمی­شود چون احتیاط وقتی معنا دارد که در عالم واقع حکمی وجود داشته باشد.

سوّم: در شبهات موضوعیه مطلقا چه قبل از فحص یا بعد از فحص.

معنای دوّم

اگر مراد از حکم انشائی حکمی است که بعث و زجر دارد، در اینصورت فعلی است نه انشائی؛ چون فعلیّت حکم به این است که از طرف شارع انشاء شده و شرائطش نیز تحقّق یافته باشد؛ مثلاً لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا، حکم فعلی است و ربطی ندارد که در خارج مکلّف مستطیع وجود دارد یا نه؛ بنابراین صلاة الجمعة محرمة انشاء شده و اگر انشاء بمعنای فعلیّت 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 76

وجه سوّم

حکم واقعی از بعضی جهات فعلی نیست ولی حکم ظاهری من جمیع الجهات فعلی است؛ مثلا ً وجوب نماز ظهر در ظهر جمعه از بعضی جهات فعلی است مثلاً از این جهت که شخص مکلّف در ظهر روز جمعه مکلّف است به نماز ظهر چون مصلحت دارد و این حکم انشاء شده است لکن به مکلّف نرسیده است لذا از جهت علم مکلّف، فعلی نیست.

اشکال محقّق خوئی

این وجه نیز مانند دو وجه قبل باطل است؛ منظور شما چیست؟ دو صورت قابل تصوّر است:

صورت اوّل

حکم واقعی موضوعش مقیّد به علم است لذا برای جاهل فعلی نیست؛ این تصویب است و خلاف اجماع و روایات می­باشد.

صورت دوم

موضوع حکم واقعی مقیّد به علم نیست لکن فعلی هم نیست؛ این صحیح نیست چون تخلّف معلول از علّت 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 شأنی؛ اگر بگوئید انشائی است برمی­گردد به وجه دوّم و اگر بگوئید شأنی 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 الّا اگر بگوئیم حجّیت یعنی منجّزیت و معذّریت 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 طریقیت 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 طریقیت؛ 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 نمی گوئیم 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 77

رسیدیم به فرمایش محقّق نائینی؛ ایشان فرمود: حجّیت امارات بمعنای طریقیت 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 تعبّد به اماره امکان ندارد ولی با این مبنا امکان دارد چون اماره طریق و در طول واقع است.

بنابراین مشخّص می­شود فرمایش آخوند کافی نیست که فرمود طریقیت یا حجّیت در باب امارات، یا حکم است یا مستلزم حکم؛ وقتی شارع طریقیت را برای اماره جعل می­کند و مکلّف را متعبّد می­کند به عمل بر طبق آن، تنها چیزی که از شارع به مکلّف می­رسد تعبّد به اماره است؛ امّا معذّریت و منجّزیت را شارع جعل نمی­کند که بگوئیم لازمه­اش حکم است یا لازمه­ی حکم، منجّزیت و معذّریت است؛ اصلاً منجّزیت و معذّریت 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 طریقیت و تعبّد جعل کرده است؛ همانطور که علم وجدانی طریق است، ظنّ معتبر نیز طریق است؛ امّا منجّزیت و معذّریت 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 طریقیت علم، مجعول نیست و ذاتی است ولی طریقیت ظنّ، جعلی است؛ همچنین است اصول محرزه؛ ادلّه­ی حجّیت اصول محرزه مانند استصحاب، قاعده فراغ، قاعده تجاوز و غیره، برای اصول، طریقیت را جعل می­کنند؛ مثلاً «لاتنقض الیقین بالشک» می­گوید شکّ را رها کن و مانند حالت قبل عمل کن؛ این طریق است به واقع؛ بنابراین در امارات و اصول محرزه حکمی غیر از حکم واقعی وجود ندارد تا اینکه اجتماع پیش بیاید؛ در امارات طریقیت جعل شده و در اصول محرزه احراز.

امّا 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 تعبّدا بگو حلال است و تحیّر خودت را از بین ببر؛ حال اگر مطابق واقع بود فبها و الّا 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 طریقیت محض است؛ اگر مطابق با واقع بود فبها و الّا چیزی از دست نداده­ایم.

هذا تمام الکلام فی کلام المحقق النائینی.

# جلسه 78

گویا مبنای صاحب کفایه طریقیت محضه نیست لذا محقّق نائینی طریقیت 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 طریقیت نیستند؛ اصول محرزه نیز همینطورند؛ لذا محقّق خوئی بعد از آنکه فرمایشات استاد خود را تببین 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 مقیّد به شکّ؛ محقّق خوئی اشکال کرده و فرمود حکم واقعی یا مطلق است یا مقیّد نه مهمل؛ اگر بگوئیم مطلق است بازهم تضادّ وجود دارد و اگر بگوئید مقیّد 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 مکلّف می­شود: علم و جهل و نسیان و غیره؛ نهایة بحمل اوّلی ذاتی، حکم، فعلی نیست لذا شیخ قائل است به اینکه احکام در عالم جعل برای همه جعل شده­اند و اطلاقی هم اگر باشد ثبوتی است نه اثباتی؛ فرض این است که اطلاق اثباتی به مکلّف 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 نهایةً 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؛ محقّق خوئی از کسانی است که می­گوید علم شرط فعلیّت نیست.

# جلسه 79

نتیجه آن است که اشکال محقّق 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 مکلّفین در همه­ی شرائط لکن این حکم مطلق ثبوتی است نه فعلی؛ لذا فقط مؤدّای اماره فعلی است؛ در رابطه با جاهل حکم مجعول گرچه مطلق است و شامل او نیز می­شود لکن فعلی نیست؛ لذا اشکال محقّق خوئی که فرمود: "حکم مهمل نیست بلکه یا مطلق است یا مقیّد؛ 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 مکلّف؛ برای مکلّف 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 هردو 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 مکلّف را شرط دانست؛ اگر مکلّف 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 هردو 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 ثانوی­اند مانند مشکوک ولی موضوع احکام واقعی عناوین اولی­اند با قطع نظر از عناوین دیگر مثل صلاة الجمعة بماهی صلاة الجمعة؛ چه مکلّف بداند و چه نداند؛ پس موضوع هست، حکم هم به آن تعلّق گرفته و اطلاق هم دارد لکن چون مکلّف علم ندارد فعلی نیست؛ این دو معنا دارد:

معنای اوّل با فرمایش محقّق 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 شکّ دارد باید احتیاط کند؛ لذا می­گویند در این موارد در فرض جهل هم گویا حکم فعلی است؛ این را شاید محقّق خوئی قبول داشته باشد ولی غالب احکام اینطور نیستند.

امّا معنای دوّم مربوط به علم است که آیا شرط فعلیت حکم است یا تنجز؟ محقّق خوئی طبق مبنای خود که علم را شرط تنجّز می­داند این اشکالات را وارد کرده است؛ امّا اگر بگوئیم علم شرط فعلیّت است اشکالات محقّق خوئی وارد نیست؛ سیاتی.

# جلسه 80

فرمایش شهید صدر

ایشان می­گوید: هفت طریق برای رفع این تضادّ وجود دارد (البته ابتداء می­گوید شش طریق ولی هفت طریق بیان می­کند)

طریق اول: نظریه صاحب کفایه

حجّیت امارات و تعبّد به آنها منجّزیت و معذّریت است؛ در اماره حکمی وجود ندارد تا با حکم واقعی تضادّ داشته باشد؛ بعبارة أخری در امارت حکم وضعی است نه تکلیفی؛ منجّزیت و معذّریت دو حکم وضعی است؛ امّا حکم واقعی تکلیفی است؛ بین حکم تکلیفی و وضعی تضادّ معنا ندارد؛ خواندن نماز جمعه یا منجّز است یا معذّر؛ تکلیف نیست.

طریق دوّم: نظریه محقّق نائینی

حجّیت امارات یعنی طریقیت؛ خواندن نماز جمعه حکم وضعی است لکن با عنوان طریقیت نه منجّزیت و معذّریت؛ این کار طریق رسیدن به واقع است.

جمع بین این دو نظریه

محصّل این دو نظریه آن است که حکم ظاهری آلی است نه استقلالی چه با عنوان طریق یا با عنوان منجّز 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 مکلّف 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.

امّا 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 منجّز 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 منجّز است یا معذّر؛ علم نیز خودش تکلیف نیست؛ در علم نیز امر و نهیی وجود ندارد لکن در صورت حصول علم، عقل می­گوید بر طبق آن عمل کن؛ در اماره نیز همین است؛ نهایةً در علم، حکم عقل مستقل است ولی در اماره، حکم عقل غیرمستقل است چون حجّیتش مجعول شرعی است.

بنابراین خیلی بعید است که ین 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 منجّزیت و معذّریت است هم برای قطع هم برای اماره هم برای اصول عملیه؛ و تکلیفی عقلی امر عقل است به عمل بر طبق حکم.

# جلسه 81

طریق سوّم

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 أخری در حکم ظاهری مصلحت یا مفسدة در جعل است و در حکم واقعی در مجعول است؛ مثلاً در حکم واقعی که می­گوید صلاة الجمعة محرمة، مفسده در اتیان نماز است ولی در حکم ظاهری که می­گوید صلاة الجمعة واجبة، مصلحت در وجوب است نه واجب؛ ریشه­ی تضادّ در مصلحت و مفسده است؛ اینکه یک چیز نمی­تواند هم حلال باشد هم حرام بخاطر این است که یک چیز نمی­تواند هم مصلحت داشته باشد هم مفسده؛ امّا اگر در دو چیز باشند تضادّی نیست؛ در اینجا یکی در جعل است و دیگری در مجعول.

اشکال شهید

شهید صدر می­فرماید این وجه نیز باطل است زیرا اگر مصلحت در جعل باشد دیگر به مکلّف ربطی ندارد که نماز بخواند؛ بصرف جعل، مصلحت حاصل است و نیازی به اتیان مکلّف 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 امّا بعث ظاهری که هست؛ جعل بدون بعث و زجر لغو است؛ می­توان گفت مصلحت در خود بعث است حقیقةً و نسبت به متعلّق مجازی است البته وقتی اماره خلاف واقع باشد.

جعل بحمل اوّلی ذاتی مفید نیست چون از مقوله­ی مفاهیم است؛ آنچه مفید است جعل بحمل شایع است و این جعل یقینا 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 متعلّق حکم باشد.

حکم ظاهری مثل وجوب نماز جمعه، هیچکس حتّی خود شهید قائل نیست که بحمل اوّلی 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؛ امّا اینکه مصلحت در بعث است معنایش این نیست که بصرف جعل کافی است بلکه باید مکلّف کاری انجام دهد لذا ابراهیم ذبح را انجام داد؛ البتّه برخی گفته اند مصلحت در خود ذبح بود سپس بداء حاصل شد لکن هذا اوّل الکلام که یک بحث کلامی است.

# جلسه 82

وجه چهارم: نظریّه­ی دیگری از صاحب کفایه

ایشان می­گوید حکم واقعی با حکم ظاهری تضادّ ندارند چون آخوند برای حکم چهار مرحله قائل شده است:

اوّل: اقتضاء.

دوّم: انشاء یعنی جعل قانون و ایجاد معانی.

سوّم: فعلیّت: 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 مکلّف 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 مکلّف، اگر حکم ظاهری مخالف واقع باشد دیگر تضادّی وجود ندارد؛ چون حکم واقعی فعلیّت 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 تضادّی نیست چون هر کدام در یک مرحله قرار دارد.

جمع بندی

و التحقیق فی المقام: دعوای علماء در این مبحث دعوای عنب و انگور است؛ آنچه حقّ است و مشکل را حلّ می­کند این است که باید کاری کنیم که بین حکم واقعی و ظاهری تضاد نباشد امّا گرفتار تصویب هم نشویم و نتیجه­اش این نشود که احکام مختصّ 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 مختصّ 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 حلّ کنیم مشکل اعتقادی نیز حلّ می­شود؛ یکی از جاهایی که علم اصول با کلام ارتباط دارد همینجاست.

# جلسه 83

علماء مطالب زیادی را برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری بیان فرموده اند؛ بنظر می­رسد بهترین روش برای رفع تضادّ بین این دو حکم، روش صاحب کفایه است؛ و مبانی شیخ اعظم، محقّق نائینی، محقّق عراقی و بقیه محقّقین معاصر مثل محقّق خوئی و حضرت امام، اگر دقّت 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 مولاست.

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؛ معلّق 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 مکلّفین می­باشد؛ حکم ظاهری تمام شروطش محقّق است لذا منجّز است ولی حکم واقعی شرط عدم اماره بر خلافش محقّق نیست لذا منجّز نیست.

غیر از این راهی نیست برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری هذا اوّلا؛ و ثانیا فرمایش بقیه علماء نیز به همین برمی­گردد؛ مثلاً شیخ اعظم که می­فرماید موضوع حکم واقعی با حکم ظاهری فرق می­کند و محقّق خوئی که فرمود علم وجود ندارد همین است.

حکم واقعی و ظاهری هردو قضیه­ی حقیقیه هستند لکن قضایای حقیقیه بر دو نوعند: حملیه و شرطیه؛ در تکوینیات «ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجودة» و در اعتباریات «لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا».

حکم ظاهری منجّز است و حکم واقعی وقتی منجّز می­شود که اماره مطابق واقع باشد.

تلخص 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 معلّق است بر عدم وجود اماره بر خلاف آن؛ حکم واقعی با آمدن اماره بر خلافش نه تغییر می­کند و نه از بین هم می­رود که مستلزم تصویب باشد؛ بلکه حکم بقوت خود باقی است لکن منجز نیست.

# جلسه 84

فرمایش محقّق خوئی

در پایان کلام محقّق خوئی را در مصباح الاصول بعنوان ختامه مسک ذکر می­کنیم؛ می­فرماید بنابراین امکان تعبّد به ظنّ وجود دارد؛ لذا سراغ امکان وقوعی می­رویم تا ببینیم چه ظنونی معتبر شده­اند؛ تا اینجا بحث در اشکالات تعبّد به ظنّ بود؛ ایشان می­فرماید: تحقیق در دفع اشکال این است که بین احکام شرعی اصلاً تضادّی نیست زیرا حکم یک امر اعتباری است؛ اعتبار فعل یا ترک بر ذمّه­ی مکلّف؛ وجوب، اعتبار فعل است و حرمت، اعتبار ترک؛ مانند اعتبار دین در ذمّه­ی 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 شیئ است آثار هم دارد مثلاً اثر الزام، تحریک مکلّف 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 شیئ نباشد؛ وجوب و حرمت دو واقعیتند نهایة 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 محقّق 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 افعل و لاتفعل، 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 مکلّف نمی­تواند انجام دهد؛ افعل و لاتفعل هردو باهم قابل اتیان نیستند.

امّا 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 حلّ 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 هردو مصلحت یا مفسده دارند لکن در حکم ظاهری در نفس حکم است و در حکم واقعی در متعلّق حکم.

نکته

محقّق خوئی می­فرماید: اجتماع وجوب و حرمت معنایش آن است که مکلّف 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 محقّق خوئی همان فرمایش شیخ و آخوند و محقّق 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 مقیّد به جهل و شکّ است.

امّا از جهت منتهی نیز تنافی ندارند چون حکم واقعی به مکلّف نرسیده و فقط حکم ظاهری به او رسیده است؛ و همینجا می­فرماید موضوع حکم ظاهری شکّ است ولی موضوع حکم واقعی نفس صلاة است؛ خب شیخ نیز همین را گفت و محقّق خوئی به شیخ اشکال کرد که موضوع احکام مهمل نیستند بلکه یا مطلقند است یا مقیّد؛ در صورت اوّل تضادّ هست و صورت دوّم مخالف با ادله شرعی است.

خیلی عجیب است که محقّق خوئی با همه­ی محقّقین مخالفت کرد ولی در آخر مطالبش همان مطالب محقّقین است.

# جلسه 85

نظریّه مرحوم حائری (مؤسّس حوزه)

محقّق اصفهانی تعبیر می­کند که بعض از اجله فرموده­اند: حکم ظاهری ارشادی است و حکم واقعی تأسیسی است؛ و بین حکم ارشادی و تأسیسی تنافی نیست؛ این قول نیز خودش بابی از گفتگو را باز کرده با اشکالات محقّق 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 فعلیّت است؛ محقّق اصفهانی نیز در خیلی از کلماتش بر روی فعلیّت و عدم فعلیّت توقّف کرده است؛ امّا راحت­ترین راه و بیان، فرمایش محقّق خوئی است که فرمود احکام اعتباری هستند لذا بین آنها اصلاً تضادّی نیست؛ ایشان صورت مسأله را پاک کرده می­فرماید اگر تنافی هم باشد فقط در دو جاست: مبدأ و منتهی.

امّا مبدأ یعنی ریشه­ی حکم که همان مصلحت و مفسده است؛ مصلحت و مفسده با هم جمع نمی­شوند؛ امّا در مثال نماز جمعه که در واقع حرام ولی طبق اماره واجب است تضادّ نیست چون مفسده در حکم واقعی در متعلّق حکم است و مصلحت در حکم ظاهری در خود حکم است.

امّا منتهی یعنی در مقام امتثال مکلّف نمی­تواند هم وجوب و هم حرمت را اتیان کند یعنی هم فاعل باشد هم تارک؛ امّا در اینجا نیز تنافی نیست چون حکم ظاهری رتبه­اش متأخّر است از حکم واقعی و در طول آن می­باشد؛ موضوع حکم ظاهری شکّ در حکم واقعی است یعنی جهل مکلّف به حکم واقعی؛ پس حکم واقعی برای مکلّف فعلیّت ندارد؛ محقّق اصفهانی نیز می­فرماید: فعلیّت و تنجّز یکی است؛ تعبیر صحیح همین است که فعلیّت 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؛ اوّلین اثر وجوب، دفع حرمت است و اوّلین 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 اوّلی ذاتی تضادّ ندارند لکن محلّ بحث احکام بحمل شایع صناعی است؛ دین ما بر اعتباریات است و اینها امور واقعی هستند نهایةً تکوینی نیستند بلکه تشریعی­اند یعنی واقعیات اعتباری­اند؛ از نگاه فلسفی کلّ عالم اعتباری است؛ بنابر اصالة الماهیة 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 شیئ؟ حضرت فرمودند: إنه شیئ بحقیقة الشیئیة؛ حقیقت شیئیت یعنی وجود حقیقی؛ هر وجود و موجودی دارای اثر است و شیئ بر او صادق است حال گاهی تکوینی است و گاهی اعتباری؛ لذا فرمایش محقّق 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 فعلیِ تعلیقی است یعنی قضیه حقیقیه تعلیقیه؛ حرمت نماز برای همه هست هم عالم و هم جاهل بشرط اینکه برای مکلّف اماره­ای بر خلاف قائم نشود و الّا 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 الّا شذ و ندر که در آن نیز مصلحتی هست که مرحوم آخوند تعبیر کرد به مصلحت غالبه؛ لذا بعضی از اعاظم می­گویند ارزش امارات از علم وجدانی بالاتر است؛ چون از طرف شریعت به تعبیر امروزی ساپورت 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 محرزه و چه اصل غیرمحرزه، مصلحت در متعلّق است نهایةً مصلحت طریقی دارد نه استقلالی؛ با این نگاه که اکثر امارات مطابق واقع هستند، مشکل تضادّ حلّ می­شود (ما من عام الّا و قد خص)

بنابراین اصل تعبّد به امارت و همچنین اصول محرزه یک اصل عقلائی است؛ در امکان ذاتیش، شکّی 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 کلّ حال حکم است، مصلحت دارد و متعلّق دارد نهایةً در جایی که مخالف واقع است، تفویت مصلحت واقع با مصلحت موجود در اماره جبران می­شود.

# جلسه 86

مقام دوّم

ظنونی که در خارج توسّط عقل و شرع حجّت معرّفی شده­اند و می­توان به آنها اعتماد کرد؛ تقریباً همه­ی محقّقین مقدّمه­ای را ذکر می­کنند و آن اینکه اصل اوّلی در باب تعبّد به ظنون چیست؟ ابتدا اصلی را تأسیس می­کنند و هر کجا حجّیت یک ظنّی اثبات نشد آن اصل را جاری می­کنند؛ مقصود از این اصل، اصل فقاهتی 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 اوّلی در تعبّد به ظنون، عدم حجّیت است چون شکّ در حجّیت مساوی است با عدم حجّیت.

ان قلت

شکّ در حجّیت مساوی است با قطع به عدم حجّیت؛ این تناقض است؛ اجتماع ضدّین است؛ اجتماع شکّ و قطع است؛ اجتماع ضدّین است؛ و به یک معنا اجتماع نقیضین است چون هنگام شکّ در حجّیت، احتمال حجّیت نیز وجو دارد ولی قطع به عدم حجّیت یعنی عدم احتمال حجّیت.

قلت

شکّ در حجّیت ملازم با قطع به عدم حجّیت است نه مساوی با آن؛ شکّ در حجّیت، مقدّمه است برای علم به عدم حجّیت؛ یعنی نمی­توان آثار حجّت را بر آن بار کرد؛ بتعبیر دیگر شکّ در حجّیت بحمل اوّلی ذاتی منجرّ می­شود به اینکه یقین کنیم حجّت نیست بحمل شایع صناعی یعنی عدم حجّیت فعلی یعنی عدم ترتّب آثار.

شیخ می­فرماید حجّیت دو اثر دارد:

اوّل: اسناد مؤدّای ظنّ به شارع؛ مثلاً قیاس دلالت می­کند بر حرمت شرب عصیر عنبی.

دوّم: استناد مکلّف در هنگام عمل به این حجّت.

شکّ 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 مترتّب 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؛ محقّق 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، تنجیزآور 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 محقّق 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 87

مرحوم آخوند می­فرماید: إن الأصل فيما لايعلم اعتباره بالخصوص شرعاً و لايحرز التعبد به واقعاً، عدم حجيته جزماً؛ بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً فإنّها لاتكاد تترتب إلّا على ما اتصف بالحجية فعلاً و لايكاد يكون الاتصاف بها إلّا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقاً متّبعاً ضرورة إنّه بدونه لايصحّ المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته و لايكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها و لايكون مخالفته تجرياً و لايكون 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 حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه ول عمري هذا واضح لايحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.[[37]](#footnote-37)

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 حجیت آن، اصل عدم حجّیت است قطعا؛ بنابراین حجّیت، یک امر وجودی است که باید احراز علمی شود یعنی علم به حجّیت داشته باشیم؛ بتعبیر دیگر تعبّد به یک اماره باید معلوم باشد؛ و بعبارة ثالثة حجّیت حکمی است که عارض می­شود بر یک موضوع مرکّب از تعبّد و علم؛ به این معنا که آثار واقعی حجّیت بار نمی­شود مگر بر چیزی که 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 الاتباع قرار داده است؛ زیرا بدون احراز حجّیت، معذّریت و منجّزیت ثابت نیست؛ (حجّیت به مبنای صاحب کفایه بمعنای معذّریت و منجّزیت است) معذّریت و منجّزیت شرعی در صورتی است که بدانیم شارع در عالم واقع آن را تشریع کرده و به مکلّف رسیده باشد؛ لذا اگر شکّ کنیم در حجّیت چیزی، جزئی از موضوع از بین رفت چون علم نیست و المرکب ینتفی بإنتفاء جزئه؛ سالبه به انتفاء موضوع بر دو قسم است: انتفاء کلّ موضوع و انتفاء جزء یا قید آن؛ لذا شکّ در حجّیت مساوی است با یقین به عدم حجّیت از باب سالبه به انتفاء موضوع.

تعریض آخوند به شیخ

همچنین می­فرماید حجّیت یعنی معذّریت و منجّزیت که مستلزم انقیاد و تجرّی است؛ اگر حجّیت باشد این لوازم بر آن مترتّب می­شود و الّا فلا؛ سپس می­فرماید این خیلی واضح است و نیاز به برهان ندارد؛ وقتی گفتیم موضوع حجّیت، تعبّد محرز و معلوم است، بمجرّد شکّ، یقین به عدم حجّیت حاصل است؛ این یک اصل مؤسَّس است: عدم حجّیت هر اماره­ی مشکوک الحجیة؛ این در واقع تعریض است به شیخ که برهان آورده بر عدم ترتّب آثار حجّیت بر مشکوک الحجیة و چهار دلیل آورده است از ادلّه­ی اربعة: کتاب و سنّت و عقل و اجماع.[[38]](#footnote-38)

تعریض دوّم

شیخ حجّیت را بمعنای صحّت 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: صحّت 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 الحکومة که حجّت عقلی است.

آیا این فرمایش آخوند قابل قبول است؟ اگر دلیل انسداد ظنّ مطلق را حجّت 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 واگر به دین ارتباط دارد همان حرف شیخ است یعنی صحّت اسناد و استناد.

ان قلت

صحّت استناد ندارد بلکه ارشادی است؛ استناد در فرضی صحیح است که تعبّد محض باشد؛ امّا جایی که ارشادی است تأسیسی نیست و کار عقل است، لازم نیست به شارع اسناد بدهیم؛ بتعبیر دیگر تعبّد لازم نیست؛ حجّیت بر پایه­ی تعبّد است و تعبّدیات 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 العلّامه 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 خاصّی 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؛ امّا 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 قرارا داده است؛ آیا می­توان گفت این ثواب دارد؟

بنظر می­رسد فرمایش شیخ و آخوند باهم تنافی ندارد بلکه هرکدام از یک جهت است؛ فرمایش محقّق 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، صحّت اسناد و استناد ندارد چون مدرکات عقل توقیفی نیستند لذا اسناد و استناد معنا ندارد؛ امّا از باب اینکه نتیجه­ی مقدّمات 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 محقّق 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 88

تلخّص مما ذکرناه ان الاصل فی الاصل الاجتهادی فی مقام التعبد بالامارات هو عدم الحجیة؛ اصل اجتهادی عقلی در مانحن فیه عدم حجّیت است؛ چون یک اصولی وقتی امارات را بررسی می­کند و به قیاس می­رسد شکّ می­کند که آیا این قیاس حجّت است یا نه، شکّ 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 تعبّد و علم به آن؛ لذا وقتی شکّ کنیم در حجّیت، یک جزء موضوع از بین می­رود؛ اذا انتفی الجزء ینتفی الکل؛ موضوع حجّیت تعبّد معلوم است چه معلوم بالوجدان یا معلوم بالبرهان؛ وقتی تعبّد غیرمعلوم باشد، حجیت 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 معذّریت و منجّزیت یا بمعنای صحّت 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.

امّا آخوند معنای اوّل را انتخاب کرد؛ تنجیز یعنی تحکیم حکم و احتجاجی در آن نیست بلکه احتجاج در تعذیر است؛ حجّت یعنی مایحتج به؛ حجّت 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 مکلّف بگوید حجّت داشتم.

امّا اسناد و استناد نیز در جایی معنا دارد که بحث عذر باشد؛ و الّا وقتی مطابق با واقع باشد دعوایی وجود ندار؛ 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 جدّی نیست.

نکته

جناب صاحب کفایه به استاد خودش دو اعتراض دارد:

اعتراض اوّل

شما گفتیید معنای حجّیت، صحّت اسناد و استناد است در حالیکه بین صحّت اسناد و استناد با حجّیت تساوی نیست بلکه عموم و خصوص من وجه است:

گاهی حجّیت هست ولی صحّت 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 صحّت اسناد و استناد هست ولی حجّت نیست؛ مانند تسامح در ادلّه­ی سنن؛ در باب مستحبّات 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 می رسد محلّ تأمّل است:

اوّلاً: ظنّ علی الحکومة که فرمودید حجّت هست ولی صحّت اسناد و استناد ندارد؛ عرض می­کنیم اگر فرض کنید من بخاطر اتّفاقی گمان کردم نماز یا دعای اوّل 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.

محقّق خوئی می­فرماید آخوند صحیح نگفته است چون در ظنّ علی الحکومة ما نمی­خواهیم حجّت بسازیم اصلاً بحث حجیت 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 مکلّف می­گوید احتیاط در همه مشکوکات و مظنونات و موهومات 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 دوّم

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، ادلّه­ی حرمت تعبّد به ظنّ را می­آرود 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 ادلّه­ی عدم حجّیت نیست؛ علاوه بر اینکه ادلّه 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 صحّت 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؛ امّا 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 89

در همه­ی پدیده­های این عالم چنین است که از اثر پی به مؤثّر می­بریم؛ اثر، مبیّنِ مؤثِّر است؛ حجّیت را اگر یک مؤثّر بدانیم بعنوان یک امر اعتباری که شارع آن را اعتبار کرده است، باید اثرش را ببینیم؛ شیخ فرموده اثرش صحّت اسناد و استناد است ولی آخوند می­فرماید این صحیح نیست چون بین اثر و مؤثّر باید تساوی باشد ولی بین حجّیت و صحّت اسناد و استناد، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا گاهی حجّت هست ولی صحّت اسناد و استناد نیست مانند ظنّ علی الحکومة در مقدّمات دلیل انسداد؛ و گاهی بالعکس؛ گفتیم فرمایش آخوند محلّ تأمّل است؛ و محقّق خوئی به آخوند اشکال گرفت و صورت مسأله را پاک کرد و فرمود در باب مقدّمات دلیل انسداد نمی­خواهیم حجّت بسازیم بلکه این مقدّمات باعث تبعیض در احتیاط می­شود یعنی از بین احتیاط در مظنونات و مشکوکات و موهومات، احتیاط در مظنونات را انتخاب می­کنیم؛ اشکال کردیم به محقّق خوئی به اینکه آیا می­توان به این حکم مستفاد از ظنّ مطلق احتجاج کنیم یانه؟ اگر قابل احتجاج است پس حجّت است؛ وانگهی آیا می­توان با احتیاط به چیزی برسیم ولی بگوئیم ربطی به شارع و دین ندارد؟!

اعتراض دوّم آخوند بر شیخ

دوّمین اعتراض آخوند به شیخ به این است که شیخ به اینجای بحث که می­رسد ادلهّ­ی حرمت تعبّد به ظنّ را بیان می­کند ولی در کفایه این ادلّه را نیاورده و به شیخ اعتراض می­کند که شکّ در حجّیت مستلزم علم به عدم حجّیت است چون موضوع حجیّت، تعبّد معلوم است یعنی موضوع حجّیت، مرکّب است از دو جزء؛ وقتی یک جزئش منتفی شد سالبه به انتفاء موضوع می­شود؛ و حکمش یقینا منتفی می­شود لذا یقین داریم به عدم حجّیت؛ لذا نیاز به این ادلّه 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؛ امّا اگر بخواهیم حرمت را ایجابی اثبات کنیم چه؟ لذا شیخ استدلال کرده به ادلّه­ای که ظاهرشان حرمت تعبّد به ظنّ است؛ این یک بحث طرداً للباب است؛ بتعبیر دیگر اینها مؤّیداتی است بر آن اصل عقلائی؛ بعبارة أخری شیخ می­خواهد بگوید هم عقل می­گوید تعبّد به ظنّ حرام است، هم شرع؛ نهایةً ادلّه­ی شرعی ارشادی هستند.

تخصیص اصل اولی

آیا این اصل قابل تخصیص هست یا خیر؟ از طرفی اصل اوّلی، 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 محقّق نائینی:

تخصیص

شیخ اعظم می­فرماید نسبت تخصیص است؛ الاصل هو الحرمة التعبد بالظن الّا ما اخرج بالدلیل؛ مثلا آیه نبأ مفهومش مخصص است برای اصل عقلائی؛ اصل، حرمت تعبّد به ظنّ است مگر ظنّ حاصل از خبر واحد.

حکومت

محقّق نائینی می­فرماید حکومت است بنحو حکومت تضییقی؛ یعنی اخراج خبر واحد از این اصل مؤسَّس اخراج بلسان موضوع است؛ موضوع حرمت، ظنّ است ولی خبر واحد، علم تعبّدی است؛ ظنّی که پشتوانه­ی علمی و تعبّد شرعی دارد دیگر ظنّ نیست بلکه علم است بنابراین حکومت است. سیاتی.

# جلسه 90

بعد از امکان ذاتی رسیدیم به امکان وقوعی؛ در عالم خارج چه ظنونی حجّت شرعی قرار گرفته است؟ شیخ اعظم، صاحب کفایه و همه­ی محقّقین یک اصل مؤسَّسی را قائلند: اصل حرمت تعبّد به ظنّ؛ این اصل به دو شکل تبیین شد: اصل عقلی و اصل شرعی؛ و گفتیم این دو اصل اجتهادی هستند نه فقاهتی؛ اصل نظری و علمی هستند نه عملی؛ این اصل را شیخ و آخوند اینطور فرموده­اند که شکّ در حجّیت، مستلزم علم به عدم حجّیت است؛ ظنون را بررسی می­کنیم و می­رسیم به قیاس مثلاً؛ شکّ می­کنیم که آیا ظنّ مستفاد از قیاس حجّت است یا نه؟ بتعبیر دیگر می­تواند صحّت اسناد و استناد داشته باشد؟ اگر مثلاً با قیاس ظنّ 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 ادلّه­ی حرمت تعبّد به ظنّ را ذکر کرده ولی آخوند به سراغ مصادیق خارجی تعبّد به ظنّ رفته و فرموده استاد ما خودش را به زحمت انداخته و نیازی به بیان ادلّه نیست چون عقلا عدم حجّیت ثابت شد.

بنابراین اصل اوّلی حرمت تعبّد به ظنّ است؛ امّا ادلّه­ای هست که بعض 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 الّا ظن است؛ ان الظن لایغنی من الحق شیئا الا ظنا مستفادا من خبر الثقة؛ این ظنّ است لکن حکمش تغییر می­کند؛ تخصیص اخراج موضوعی است.

محقّق نائینی می­فرماید تخصیص نیست بلکه حکومت است؛ حکومت یعنی اخراج حکمی لکن بلسان اخراج موضوعی؛ حکومت تضییقی؛ ادلّه­ی 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 ادلّه­ی حجّیت امارات و ظنون خاصّه حاکم بر اصلند.

باید ببینیم ادلّه­ی حرمت تعبّد به ظنّ، مولوی است یا ارشادی است؛ وقتی شارع می­گوید: لاتقف 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 91

شیخ اعظم پس از بیان اصل اوّلی عقلی، ادّل­ ی نقلی حرمت تعبّد به ظنّ را بیان کرده است؛ مانند آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[[39]](#footnote-39). این موازی­کاری با همان اصل اوّلی است هردو می­گویند عمل به ظنّ حرام است؛ نهایة اصل اوّلی عدمی بود عدم حجّیت؛ ولی این اثباتی است اثبات حرمت.

کسی که می­خواهد با قیاس حکم شرعی را استنباط کند قرآن می­گوید لاتقف؛ قیاس علم­آور نیست بلکه ظنّ­آور است؛ می­خواهد با ظنّ مستفاد از قیاس حکم را استنباط کند؛ شیخ فرمود ادلّه­ی نقلی یک قاعده کلّی را درست می­کنند که ظنّ حجّت نیست الّا ما اخرج بالدلیل مانند خبر واحد؛ این تخصیص است؛ ادلّه­ی حجّیت خبر واحد قاعده نقلی را تخصیص می­زنند؛ محقّق نائینی فرمود تخصیص نیست بلکه حکومت است چون ادلّه­ی حجّیت خبر واحد، ظنّ را خارج نمی­کنند بلکه ظن 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.

همانطور که محقّق خوئی فرموده برای تحقیق در بحث باید دو مطلب واضح شود:

اوّلاً: آیا ادلّه ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[[40]](#footnote-40) و ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[[41]](#footnote-41) مولوی و تعبّدی هستند یا ارشادی؟ عقل می­گوید به عدم علم عمل نکن؛ یا علم تحصیل کن یا دلیل پیدا کن؛ پس این ادلّه 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 «لاتکرم زیدا العالم» و ندانیم چرا زید خارج شده است یعنی تخصیص در تعبّدیات است؛ تخصیص جایی است که مولا ضرب قاعده کلّی 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.

ثانیا: سلّمنا که ادلّه­ی نقلی تعبّدی است حال که می­خواهیم با قیاس حکم شرعی را استنباط کنیم و شکّ 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؟ محقّق 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؛ محقّق 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 موضوعا خارج شده است؛ امّا برای قیاس نمی­توان به عام تمسّک کرد چون مصداقیتش مشخّص نیست که مصداق دلیل حاکم است یا مصداق دلیل محکوم؛ حرف محقّق نائینی این مقدارش قبول است که اگر دلیل مخرج را حاکم بدانیم در موارد مشکوک تمسّک به عام جائز نیست.

امّا طبق مبنای محقّق خوئی که فرموده این ادلّه مولوی هستند و خروج از باب تخصیص است، آیا در قیاس می­توان تمسّک کرد به این ادلّه و قیاس را بگوئیم حرمت تعبّد دارد یا نه؟ محقّق خوئی می­فرماید نمی­توان تمسک کرد چون ما دنبال حجّیت ظنّ نیستیم بلکه دنبال حجیت علم هستیم چون ظنّ بماهو ظنّ حجّت نیست بلکه بماهو مستند الی العلم حجّت است؛ خبر واحد نیز از همین باب حجّت است لذا دلیل علمی است؛ در اصول نیز همینطور است اگر برائت جاری می­کنیم بخاطر شکّ نیست بلکه بخاطر دلیل اعتبار برائت است؛ نمی­گوئیم شکّ در وجوب یا حرمت اعتبار دارد؛ دلیل است که می­گوید در این شکها احتیاط یا برائت جاری کن.

# جلسه 92

اصل عقلی در باب تعبّد به امارات تمام شد؛ امّا اصل نقلی اجتهادی محتوای این آیه می­باشد: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[[42]](#footnote-42)؛ 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 نمی­خورد لذا شیخ فرمود این ادلّه اباء از تخصیص دارد؛ وانگهی روح مطلب، حکم عقل است که قابل تقیید و تخصیص نیست.

امّا اگر قائل شویم به اینکه مولوی است باید ببینیم رابطه­ی ادله­ی حجیت امارات با این حکم کلّی مولوی چیست؟ شیخ فرمود تخصیص است و محقّق نائینی فرمود حکومت است؛ می توان گفت هردو صحیح است:

امّا وجه تخصیص این است که این ادلّه تعبّدی است شارع از طرفی فرموده ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[[43]](#footnote-43) و از طرفی هم فرموده صدق العادل ـ که خلاصه­ی فرمایشات او در ادله است ـ یعنی ظنّ مستفاد از خبر واحد را من استثناء کرده­ام؛ إن الظن لایغنی من الحق شیئا الا أن یکون ظنّا مستفادا من الخبر الواحد أو ظاهر الکتاب فإنه یغنی من الحق شیئا؛ این همان ظنّ است امّا 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.

امّا وجه حکومت آن است که خروجش علمی است و ملاک خروج این فرد ظنّ، علم است نه ظنّ بماهو ظن؛ علّت خروج ظن بماهو حجّة 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 اّول و دوّم است یعی نوعی نظارت عقلی هم هست و فقط تعبّدی نیست؛ وانگهی محقّق نائینی می­گوید دو عنوان بوجود می­آید عنوان عام و عنوان حاکم: عنوان حاکم علم تعبّدی است و عنوان محکوم عدم العلم؛ اگر مثلا در مورد قیاس شکّ کردیم، طبق مبنای شیخ اعظم تمسّک می­کنیم به عام چون علم به اعتبارش نداریم؛ امّا طبق مبنای محقّق نائینی که آنچه خارج می­شود علم است، دو حجّت تولید می­شود:

اوّل: حرمت تعبّد به ظنّ.

دوّم: التزام به ظنّی که نازل منزله علم است.

امّا قیاس از کدام است؟ شاید از همین دوّمی باشد 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 محقّق خوئی

محقّق 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 حجّت واصل است یعنی از ادلّه به ما رسیده و ما علم پیدا کردیم که خبر واحد و ظاهر کتاب حجّت و علمند؛ ولی قیاس به ما نرسیده لذا حجّت نیست گرچه در عالم واقع حجّت باشد ولی چون به ما نرسیده برای ما حجّت نیست و ما علم نداریم بنابراین مصداق ظنّ مطلق است لذا تمسّک به عام در شبهه مصداقیه نیست بلکه تمسّک به عام در مصداق خودش می­باشد.

سپس می­فرماید اگر حجّت بوجود واقعیش ملاک باشد نه بوجود علمیش، در هیچ کجا نمی­توانیم به عام تمسّک کنیم نه در شبهات حکمیه نه در شبهات موضوعیه؛ چون احتمال دارد در عالم واقع حجّت باشد و اگر حجّت باشد نمی­توان اصل جاری کرد؛ در حالیکه همه­ی اصولیین می­فرمایند در شبهات وجوبیه می­توانیم اصل جاری کنیم لذا ملاک، حجّت واصل است که در مانحن فیه همان ظاهر کتاب و خبر واحد است که حاکمند بر آیه؛ نهایةً در مصداق مشکوک به عام تمسّک می­کنیم؛ این تمسّک به عام در شبهه مصداقیه نیست بلکه در فرد خودش می­باشد.

بنظر می­رسد این اشکال به محقّق نائینی وارد است لکن این بحث ثمره عملی ندارد چون طبق هردو مبنا تمسّک می­شود به عام و فقط ثمره­ی علمی دارد که تخصیص است یا حکومت.

# جلسه 93

تحصّل مماذکرناه اگر ادلّه­ی مانعه از تعبّد به ظنّ، مولوی باشند با خروج بعضی ظنون از تحت این ادله و شکّ در خروج یک مصداق، تمسّک به عام جائز است چون تمسّک به عام در شبهه مصداقیه نیست؛ محقّق خوئی فرمود اگر هم مبنای محقّق نائینی را بپذیریم و بگوئیم تخصیص نیست و حکومت است، نظریه استاد ما صحیح نیست که فرمود تمسّک جائز نیست چون تمسّک به عام در شبهه مصداقیه است؛ خیر! مخرج باید معلوم باشد؛ یعنی مصادیقی که از عام خارج شده­اند حجّت واصل هستند و ملاک نیز حجّت معلوم و واصل است نه حجّت واقعی.

بنده عرض می­کنم این زحمتها فائده عملی ندارد نه فرمایش محقّق نائینی و نه فرمایش محقّق خوئی؛ چون این حرفها برگشت به حرف شیخ است که فرمود تخصیص است؛ چون ادله­ی 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 الّا زمان اخراج تخصیص است؛ امّا این دو محقّق گفتند این حکومت است محقّق نائینی گفت حکومت است و محقّق خوئی نیز پذیرفت امّا بعد برگشت به حرف شیخ و گفت دلیل واقعی حجّت نیست بلکه دلیل واصل حجّت است؛ خب اینکه همان تخصیص است؛ قائل شدن به حکومت چه ثمره­ای دارد؟

نکته

مطلب دیگری که از محقّق خوئی عجیب است این است که بعد سراغ استصحاب می­رود؛ شکّ کنیم در حجّیت و استصحاب کنیم عدم استصحاب را؛ محقّق نائینی می­فرماید استصحاب در اینجا معنا ندارد که به نظر می­رسد حرف دقیقی است؛ ولی محقّق خوئی می­فرماید استاد دو دلیل آورده­اند بر عدم استصحاب و هردو باطل است:

اوّل: محقّق نائینی می­فرماید استصحاب برای این است که بر متیقّن سابق اثری مترتّب 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.

محقّق نائینی بیان دیگری نیز دارد به اینکه استصحاب لغو است امّا محقّق خوئی قبول ندارد.

# جلسه 94

کلام به اصل فقاهتی 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؛ محقّق نائینی فرمود استصحاب فائده­ای ندارد به دو دلیل: اوّلاً 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؛ محقّق خوئی فرمود استصحاب فائده دارد؛ عقل می­گوید حجّیت فعلی ندارد؛ شکّ در حجّیت مستلزم یقین به عدم حجیت فعلی است امّا اینکه در واقع حجّت است یا نه، با استصحاب درست می­شود؛ شکّ 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 لایغنی من الحق شیئا، نمی­توان گفت این گزارش از واقع نمی­دهد؛ این ادلّه می­گویند چیزی در واقع وجود ندارد جز آنچه که عقل شما می­فهمد؛ همچنین لغو هم نیست چون اگر لغو باشد باید بگوئیم رفع ما لایعلمون هم لغو است چون برائت بخاطر قبح عقاب بلا بیان جاری می­شود پس حدیث رفع لغو است.

در اینجا نیز باید گفت فرمایش محقّق خوئی قیاس مع الفارق است؛ چون قاعده قبح عقاب بلا بیان عدم عقاب را بیان می کند؛ 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؛ امّا استصحاب عدم جعل ثمره ندارد زیرا یقین به عدم حجّیت داریم؛ علی کلّ حال این فرمایش ثمره عملی ندارد.

# جلسه 95

بعد از اتمام بحث در تأسیس اصل در باب تعبّد 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.

مقدّمه

اراده بر دو قسم است:

اوّل: اراده جدیه؛ اراده واقعیه ثبوتیه که فوق اراده اثباتی دلالی است؛ اراده­ای است در عالم ثبوت که درون انسان شکل می­گیرد و تصمیم می­گیرد کاری انجام شود یا توسّط خودش یا توسّط دیگری که در صورت اوّل اراده تکوینی نام دارد و در صورت دوم اراده تشریعی.

دوّم: اراده اثباتیه؛ اراده­ای که توسّط الفاظ یا غیر آن به مخاطب تفهیم می­شود؛ بحث مانحن فیه در همین قسم دوّم است از نوع لفظی.

این اراده موجب می­شود که هر کلامی که از متکلّم حکیم صادر شد دلالت بر معنایی داشته باشد؛ از این دلالت گاهی تعبیر می­شود به ظهور و گاهی به نصّ؛ اگر معنایی را دلالت کند بدون احتمال خلاف، به این می­گوییم نصّ و الّا ظهور.

امّا 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 الحکیم علی معنی علی حد الغلبة و الرجحان؛ ظهور اصطلاحا 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 متکلّم است؛ پس ظهور اعمّ است از این که در معنای حقیقی باشد یا مجازی؛ مانند «إعطنی بماء» و «جائنی رجل یرمی»؛ در نتیجه در علم اصول ظهور عبارت است از دلالت راجحیه یک لفظ بر معنای حقیقی یا مجازی که حاکی از مراد استعمالی متکلّم حکیم است.

نکته

نکته­ای که در بحث ظهور مطرح و مهم است این است ظهور علاوه بر اینکه دلالت بر مراد استعمالی متکلّم دارد تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی را نیز می­فهماند؛ بنابراین ظهور دو مرحله دارد:

مرحله اوّل: دلالت غالبیه لفظ بر معنا بعنوان اینکه این معنا مراد استعمالی متکلّم است.

مرحله دوّم: در صورتی که قریه­ای در مقابل این ظهور قرار نگیرد هر ظهوری دلالت دارد بر اینکه مراد استعمالی همان مراد جدی است؛ یعنی وقتی می گوید آب بیاور 80 درصد می فهمیم که یعنی آب بیاور؛ این ظهور است؛ حال اگر شک کنم که جدی گفته یا شوخی کرده یا سهوی نسیانی چیزی بوده است، اگر قرینه ای 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 جدّی و استعمالی است؛ تا اینجا مقدّمه بود.

نتیجه

می­خواهیم بگوئیم این دلالت 80 درصدی حجّت است؛ و نیازی به برهان ندارد چون سیره عقلاء در طول تاریخ بر آن استوار بوده است و شارع مخالفت نکرده است؛ لذا در حجّیت ظهورات شکّی نیست و نیازی به بحث ندارد؛ بعضی از بزرگان همچون محقّق خوئی فرموده­اند بحث از حجّیت ظهورات بحث اصولی نیست و هو الحق؛ می­توان گفت از مبادی علم اصول است؛ امّا کلام در سه مطلب است:

اوّل: آیا حجّیت ظواهر مشروط به ظنّ به وفاق است یا ظنّ به عدم خلاف؟ یعنی مخاطب ظنّ داشته باشد به موافقت بین مراد استعمالی و مراد جدّی؛ یا اینکه ظنّ به خلاف آن نداشته باشد.

دوّم: آیا ظهورات مختصّ به من قصد افهامه می­باشد یا اعمّ است؟

سوّم: حجت ظواهر قرآن.

# جلسه 96

گفتیم حجّیت ظواهر عنه از مبادی علم اصول و مفروغ است؛ امّا سه مبحث در بحث ظواهر لازم است:

اوّل: آیا حجّیت ظواهر مشهور است.

دوّم: مختصّ به من قصد افهامه است.

سوّم: حجّیت ظواهر قرآن.

ظواهر برای تمام مخاطبین حجّت است؛ و ملاک در حجّیت 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؛ بله 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؛ حتّی با فرض اینکه ظنّ شخصی به خلاف پیدا کرده برای او نیز ظن نوعی حجّت است؛ و در طول تاریخ عملکرد عقلاء بر همین منوال بوده است.

امر اوّل 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 تخصّصی فقه و استنباط احکام شریعت از ظواهر از ادلّه قرآنی و روائی.

دوّمین مطلب که محقّق قمی فرموده این است که حجّیت ظواهر مختصّ مقصودین به افهام است؛ لذا قائل به انسداد و حجّیت مطلق ظنّ شده است؛ ایشان می­فرماید مطالبی که ائمه به اصحابشان فرموده­اند خطاب به آنهاست و مختصّ بهه مخاطب است و برای دیگران حجّیت 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 صغرویاً و کبرویاً اشکال دارد:

منع صغروی این است که اوّلاً روایات اصلاً برای ما ظهور ندارند و ثانیاً اگر هم ظهور داشته باشند حجّت نیست.

امّا منع صغری

می­گوید: کلام ائمه تقطیع شده و کامل به ما نرسیده است؛ گاهی قرینه منفصله داشته و به ما نرسیده است.

امّا منع کبری

حجّیت ظهور برمی­گردد به دفع احتمال غفلت متکلّم و مخاطب؛ علّت حجّیت ظاهر این است که احتمال دارد متکلّم غفلت کرده و قرینه را نیاورده یا سامع آن را ندیده باشد؛ اصالة الظهور بر اساس اصل عدم غفلت متکلّم و سامع است؛این اصل فقط برای مقصود به افهام جاری می­شود.

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 محقّق قمی است و دیگر وضع و قرائن عامه.

# جلسه 97

در جواب میرزا تبعا للمحققین بعد از ایشان عرض می­کنیم:

امّا منع الصغری

ظهورات حقائقی اعتباری هستند اعتباری که مقصودین و غیرمقصودین در تحقّق 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 می­شود که مثلا روایت صلاة الجمعة واجبة، ظهور نداشته باشد چون احتمال تقطیع در آن وجود دارد.

عرض می­کنیم این حرف درست است در صورتی که روات احادیث یا بی­سواد باشند یا بی­تقوا؛ لکن روات، شیوخ ثلاثه و اصحاب ائمه هم کلام­شناس و حدیث­شناس بوده­اند هم با­تقوا؛ شاهد علم آنها همین تبویب احادیث است که دقیق هر روایتی را در باب خودش آورده­اند؛ اینها یقین­آور است که تقطیع منتفی است؛ اگر هم احتمالش را بدهیم احتمال ضعیفی است و قابل اعتنا نیست؛ لذا احتمال تقطیع از بین می­رود 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.

امّا منع کبری

دلیل میرزا بر منع کبری احتمال غفلت متکلّم و سامع بود؛ فرمود در صورت احتمال غفلت، اصل جاری می­شود لکن برای مقصودین به افهام نه غیرمقصودین.

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 جدّی متکلّم را بیان می­کند و کاری به ظهور الفاظ ندارد؛ ولی اصالة الظهور مراد استعمالی را بیان می کند؛ و منشأ اصالة الظهور وضع و مقدّمات حکمت است؛ الفاظی که مقام اثبات را تعریف می­کنند نه مقام ثبوت را؛ لذا بین این دو اصل، عموم و خصوص من وجه است:

\*ماده افتراق اصالة عدم الغفلة: انسان عاقلی حرف می­زند؛ شکّ می­کنیم غفلت کرده یا نه، اصالة عدم الغفلة جاری می­شود.

\*ماده افتراق اصالة الظهور: انسان معصومی حرف می­زند؛ شکّ می­کنیم قرینه­ای وجود دارد یا نه، اصالة الظهور جاری می­شود.

\*ماده اجتماع: انسانی عادی حرفی می­زند؛ امکان وجود هردو شکّ و اجرای هردو اصل وجود دارد.

شاهد مطلب اینکه اصالة الظهور همیشه جاری می­شود هم برای مقصودین به افهام هم برای غیرمقصودین لذا به وصایا و وقفهای گذشتگان بعد از چندصد سال عمل می­شود؛ بنابراین اقرارها وصایا و امثال اینها گواه براین هستند که اصالة الظهور مختصّ به مقصودین نیستند؛ هذا اولا.

امّا ثانیا سلّمنا اصالة الظهور مختصّ به مقصودین به افهام باشد، می­گوئیم مسلمین و مؤمنین زمان غیبت نیز مقصود به افهام هستند نهایةً 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 مطلقا هم برای مقصودین هم برای غیرمقصودین؛ این اشکال میرزا وارد نیست و نیازی به قول به انسداد نیست یا از باب علم فتوا می­دهیم یا از باب علمی یعنی همین روایات.

# جلسه 98

در مبحث سوّم قول اخباریین مطرح است که می­گویند ظواهر کتاب برای ما حجّت نیست؛ سخن اخباریین نیز همانند میرزا صغری و کبری دارد یعنی یا ظهور ندارد یا اگر ظهور داشته باشد حجّت نیست؛ برای منع صغری که عدم ظهور قرآن است برای ما، دو وجه دارد:

وجه اوّل

اخباری می­گوید آیات قرآن رموزی است مانند حروف مقطعه؛ لایعرفها الا النبی و اوصیاؤه.

مقدّمه

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 تعقّل و تعبّد توصیه می­کند؛ بنابراین حقیقت قرآن حقیقتی است که برای سعادت انسان آمده است؛ یقیناً حقائق قرآن برای بیان آمده است: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾[[44]](#footnote-44)؛ 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 حدّاقل بهره­ای است که انسان است از یک کلام می­برد؛ اگر این حدّاقل را از قرآن بگیریم با ادله محکم چه کنیم که می­گویند عربها قران را می­خواندند و می­گفتند معجزه است؛ شعر می­گفتند و می­فروختند ولی گفتند مثل قرآن را نمی­توانیم بیاوریم؛ اینکه شعراء با آمدن قرآن معلّقات سبع را از دیوار کعبه برداشتند؛ اینکه با شنیدن آیاتی مثل ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾[[45]](#footnote-45) متحوّل می­شدند و توبه می­کردند؛ گاهی ائمه ارجاع می­دادند به قرآن و حتّی فرمودند روایات را به قرآن عرضه کنید هرکدام موافق قرآن بود بپذیرید؛ اینها بدون درک قرآن که نمی­شود و حدّاقل از درک قرآن درک ظاهر آن است.

وجه دوّم

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 فی­الجمله 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 محکمات است نه متشابهات؛ مقصود محکماتی است که معنایش واضح است: مثلاً ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾[[46]](#footnote-46) ﴿فَاجْتَنِبُوا﴾[[47]](#footnote-47) اینها واضح است و نیاز به توضیح ندارد؛ ظاهر یعنی دلالتی که بر اساس وضع و مقدّمات حکمت شکل می­گیرد.

وجه سوّم

قرآن گرچه ظهور ذاتی دارد لکن علم اجمالی داریم که آیات قرآن، قرائن منفصله دارد؛ إن 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 حجّت نیست؛ بلکه ظهور مستقرّ حجّت است و لاینعقد الّا بعد الفحص عن المخصص و المقید؛ عمل به ظاهر بعد از فحص از مخصّص و مقیّد و قرینه اینهاست؛ برای عمل به قرآن باید تمام قرآن را ببینیم؛ لذا اصولی نمی­گوید بصرف ظهور به آن عمل کن بلکه مقیّد به فحص است.

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 زیادة و تحریف به نقصان؛ اشکال اخباری در صورت تحریف به نقصان صحیح است؛ لکن متخصّصین علوم قرآنی بشدّت منکر تحریف به نقصان است؛ حضرت امام بشدّت 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 99

جواب

امّا الصغری: عدم ظهور

اوّلاً: 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 بیّن زیادی وجود دارد که باید در آنها فحص کنیم و اگر مقیّدی پیدا نکردیم ظهور مستقرّ می­شود.

رابعاً: تحریف به نقصان در قرآن وجود ندارد و تحریف به زیادی هم اشکال ندارد؛ و سلّمنا 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.

امّا کبری: عدم حجّیت ظهورات قرآن

دلیل اوّل اخباریین

اخباریین می­گویند 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 ظنّی است؛ در قرآن فرموده ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾[[48]](#footnote-48) ظهورات جزء متشابهاتند؛ باید سراغ محکمات برویم که همان نصوصند.

جواب

اوّلاً: تشابه بمعنای تساوی است یعنی شباهت دو وجهی مساوی؛ تشابه وقتی است که دو احتمال مساوی در کلام باشد و هیچکدام راجح نباشد؛ امّا ظهور اینطور نیست بلکه یک طرف رجحان دارد مثلا «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 شکّ و وهم و خیال است نه ظنّ؛ ظهور دلالتش از خلاف ظاهر اقواست.

ثانیاً: ائمه ما را به قرآن ارجاع داده­اند.

دلیل دوّم اخباریین

روایاتی زیادی از تفسیر به رأی نهی کرده­اند؛ عمل به ظاهر تفسیر به رأی است.

جواب

تفسیر یعنی کشف القناع؛ پرده­برداری از روی چیزی برای آشکار شدن حقیقت؛ عمل به ظاهر، کشف نیست بلکه 80 درصد مطلب واضح است؛ وانگهی عمل به ظاهر، سفارش ائمه است؛ مواردی هست که از امام چیزی پرسیده­اند و حضرت فرموده­اند این مطلب از قرآن واضح است چرا از من می­پرسی؟

پس اوّلاً عمل به ظاهر تفسیر نیست ثانیاً ائمه ارجاع داده­اند به قرآن و قرآن اکثرش ظواهر است نه نصوص.

# جلسه 100

خلاصه مباحث گذشته

1ـ اصالت حرمت تعبّد به ظنّ یک اصل ثابت و عقلی و عقلائی است؛ و شکّ در حجّیت ظنّ، مستلزم یقین به عدم حجیت آن می­باشد.

2ـ این اصل یک اصل اجتهادی است نه فقاهتی؛ اصلی است مستفاد از آیات و روایات و حکم عقل؛ یک اصل علمی است نه اصل عملی.

3ـ در بحث حرمت تعبّد به ظنّ و عمل به ظنون نیازی به آیات و روایات نداریم؛ ادلّه­ی موجود در این زمینه ارشادی هستند.

4ـ 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.

5ـ آنچه از تحت این اصل اوّلی خارج می­شود یا تخصیص است یا حکومت؛ مثل ظواهر آیات و روایات.

6ـ 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 تصورّی 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:

7ـ اوّل: 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.

8ـ دوّم: میرزای قمی فرموده روایات برای ما حجّت نیستند به دو دلیل: صغرویا ظهور ندارند و کبرویا ظهورشان حجّت نیست؛ چون کلمات معصومین فقط برای مقصودین به افهام حجّتند؛ برای ما که در عصر غیبت هستیم ظهور ندارند و سلّمنا ظهور داشته باشند حجّت نیست:

امّا صغری که ظهور ندارد بخاطر تقطیع؛ روایات بخاطر اینکه تقطیع شده­اند مجملند.

امّا کبری که ظهورشان حجّت نیست چون اصالة الظهور مبتنی است بر اصالة عدم الغفلة از متکلّم و سامع؛ و این اصل فقط برای مقصودین به افهام جاری می­شود؛ محقّق قمی به همین خاطر قائل به انسداد شده است؛ در جواب محقّق قمی عرض می­کنیم:

9ـ اوّلاً: تقطیع در صورتی مضرّ است که راوی آشنا به اسلوب کلام نباشد یا بی­تقوا باشد؛ در حالیکه اصحاب ائمه هم کاملا به اسلوب کلام آشنا بوده­اند هم متّقی 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 توجّه به این زحمات علما باید بگوئیم اینگونه تقطیع اثری ندارد بلکه تقطیع نیست و توهّم تقطیع است.

10ـ 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 مختصّ مقصودین به افهام نیست.

وانگهی منشأ اصالة الظهور دو چیز است: وضع و مقدّمات حکمت؛ و اینها مختصّ به مقصودین به افهام نیست؛ بلکه مربوط به الفاظ و لغات است لذا در حقّ ما نیز جاری است.

11ـ اخباریین می­گویند: ظواهر قرآن حجّت نیستند به دو دلیل: اوّلاً ظهور ندارند ثانیاً ظهورشان حجّت نیست؛ امّا صغری که ظهور ندارند به چهار دلیل:

اوّلاً: 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.

12ـ جواب

اوّلاً: 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 حجّت نیست بلکه بعد از فحص و یأس از مخصّص حجّت است.

خامساً: تحریف بر دو قسم است: نقصان و زیادة؛ آنچه در حجّیت ضرر دارد تحریف به نقصان است؛ و تحریف به نقصان را اکثر قریب به اتّفاق محقّقین 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 سلّمنا که تحریف به نقصان اتّفاق افتاده باشد، بحث در آیات موجوده است نه آیات معدومه.

13ـ امّا کبری ظهورشان حجّت نیست به دو دلیل:

اوّلاً: خود قرآن می­گوید آیات بر دو قسمند: محکمات و متشابهات؛ محکمات یعنی نصوص و متشابهات یعنی ظواهر؛ ظواهر متشابهند یعنی احتمال خلاف دارند پس حجّت نیستند.

ثانیاً: عمل به ظاهر تفسیر به رأی است؛ و خدا برای این عمل وعده­ی عذاب داده است.

14ـ جواب

اوّلاً: تشابه یعنی دو احتمال مساوی که مربوط به شکّ است مثل قرء که یا طهر است یا حیض؛ امّا 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 101

خلاصه جلسه قبل

کلام در بحث ظهورات بود؛ گفتیم ظهور مطلقا هم در محاورات عرفی هم در محاورات شرعی چه قرآن و چه حدیث، حجّت است چون مقتضی موجود است و مانع مفقود.

تتمّه

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:

اوّل: 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؛ امّا 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 متکلّم 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 تصوّری نیست چون ظهور را به متکلّم 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 متکلّم حکیم نسبت داد و بر اساس آن حکم کرد؛ رابطه­ی این دلالت با متکلّم حکیم رابطه­ی خیلی ضعیفی است؛ معلوم نیست مراد متکلّم باشد.

امّا 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 مؤّکد 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؛ تعهّد اگر بخواهد باشد در وضع تعیینی است نه تعیّنی و ما گفتیم وضع تعیینی قابل اثبات نیست؛ و تعیّن حکایت از تعهّد ندارد بلکه فقط دلالت بر استعمال دارد.

# جلسه 102

خلاصه جلسه قبل

نکته­ای که در بحث ظهورات قابل توجّه است تا بفهمیم ظهور و حجّیتش چیست، تحقیق درباره دلالات است؛ گفتیم دلالت بر سه قسم است؛ قسم اول دلالت تصوریه بود که گذشت.

قسم دوّم: دلالت تصدیقیه

بنابر مشهور دلالت تصدیقیه بر دو قسم است:

اوّل: دلالتی که حکایت می­کند از اراده­ی متکلم؛ یعنی متکلّم اراده­ی استعمال لفظ در این معنا را دارد و می­خواهد این معنا را تفهیم کند.

محقّق خوئی این دلالت را وضعی می­داند؛ لکن این اوّل کلام است که دلالت وضعی ربطی به اراده و کار متکلّم ندارد؛ دلالت وضعیه یعنی دلالت خود لفظ بر معنا؛ اینکه متکلّم در چه مقامی است ربطی به دلالت لفظی ندارد؛ اینها از قرائن خارجی فهمیده می­شود؛ تصدیق و تفهیم و استعمال و اینها متأخّر از وضعند و از لوازم لفظ نیستند بلکه از لوازم موقعیّت متکلّم هستند.

علی کل حال احراز اراده­ی متکلّم بواسطه لفظ بر دو قسم است:

اوّل: 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

دوّم: دلالتی که باعث می­شود احراز کنیم که متکلّم لفظ را در مستعمل­فیه استعمال کرده و مراد استعمالی همان مراد جدّی است.

در قسم اوّل فقط استعمال احراز می­شود؛ یعنی اراده­ی تفهیم داشته است؛ امّا در قسم دوّم می­گوئیم مراد جدّی 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 جدّی اوست؛ امّا اینها از قرائن خارجی محرز می­شود و ربطی به ذات لفظ ندارد؛ لذا این دو دلالت تصدیقی­اند نه تصوّری؛ در مباحث الفاظ در بحث وضع خواندیم که وضع فقط به لفظ و متصوّر ذهنی کار دارد؛ لذا دلالت وضعیه را خلاصه­اش کردیم در دلالت تصوّریه بدون حکم؛ بتعبیر دیگر دلالت تصوّریه دلالت موضوعیه است ولی دلات تصدیقیه دلالت حکمیه است؛ در منظق خواندیم که التصور الساذج عبارة عن تصور لیس فیه حکم؛ ولی اگر همین تصوّر با حکم همراه شود تبدیل می­شود به تصدیق؛ تصدیق یعنی تصوّر 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:

1ـ فحص از قرینه متصله.

2ـ فحص از قرینه منفصله.

اگر متکلّم 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؛ امّا 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 القرینة المتصلة مانعة عن الظهور و القرینة المنفصلة مانعة عن حجیة الظهور.

# جلسه 103

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 حجیت ظهور بحثی نیست؛ ظهورات حجّتند بدلیل سیره عقلاء؛ اگر در جایی ظهور احراز شد به اینکه قرینه­ای وجود نداشت، حجّت است مثلا اقیموا الصلاة دلالت دارد بر وجوب؛ لکن این مراد استعمالی است و مراد جدّی ثابت نیست لذا باید قرینه منفصله نیز تفحّص شود؛ اگر پیدا نشد اصل تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی جاری می­شود؛ یعنی «الظهور حجّة»؛ امّا قبل از حجّیت می­گوئیم هذا ظاهر؛ چون استعمال ظهورساز است؛ لذا اگر مراد استعمالی کشف شود مراد جدّی نیز کشف می­شود؛ همین که بفهمیم اقیموا الصلاة در ارکان مخصوصه استعمال شده است اصل ظهور اثبات می­شود؛ بعد می­خواهیم بگوئیم اقیموا الصلاة یعنی نماز بخوانید و این حکم را بعنوان یک حجّت شرعی احراز کنیم؛ فحص می­کنیم و می­بینیم هیچ دلیلی وجود ندارد که صلاة در اینجا بمعنای مطلق دعا باشد؛ اصل تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی جاری و کبری محقّق می­شود.

امّا اگر کبری و صغری مبهم باشند، شکّ در مراد داریم و نمی­توانیم این قیاس استثنائی را استوارش کنیم؛ بطور کلّی هر محقّقی که با لفظی در شریعت مواجه شود و شکّ در مراد متکلّم برایش حاصل شود و در حجّیت آن شکّ کند، علّت این شکّ دو چیز است:

اوّل: شکّ در مراد استعمالی یعنی اصل ظهور.

دوّم: شکّ در مراد جدّی.

در صورت اوّل که صغری محرز نیست خود دو دلیل دارد:

اوّل: عدم وجود مقتضی یعنی عدم علم سامع به وضع.

مثلاً در «تیمّموا صعیدا طیبا» نمی­داند صعید برای چه معنایی وضع شده است یعنی موضوع له مشخّص نیست؛ در اینصورت مقتضی برای ظهور موجود نیست.

حکم این قسم مشخّص است که اگر محقّقی می­خواهد برای تیمّم فتوا دهد ولی موضوع له صعید را نمی­داند و برایش محرز نشده است باید احتیاط کند و به قدرمتیقن فتوا دهد که تیمّم با خاک است.

دوّم: 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﴾[[49]](#footnote-49) اصطادوا امر است و می­تواند ظهور در وجوب داشته باشد لکن در اینجا چون بعد از توهم حظر است شکّ می­کند که شاید دلالت بر وجوب نداشته باشد؛ این شیئ موجود یعنی وجود امر بعد از توهّم حظر، مانع از ظهور امر است در وجوب؛ عدم احراز ظهور بخاطر مانع است نه مقتضی؛ مانعیت شیئ موجود؛ و همچنین در آیه ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[[50]](#footnote-50) ضمیر بعولتهن ممکن است برگردد به مطلق مطلّقات یا به مطلقات رجعی؛ لذا ظهور مطلّقات در اطلاق مجمل می­باشد؛ در اینصورت که کلام محتفّ به چیزی است که صلاحیّت مانعیت را دارد، کلام مجمل می­شود چون صغری ثابت نیست؛ و باب دلیل اجتهادی منسدّ است.

تبصره

اگر کلام محتفّ باشد به چیزی که صلاحیّت دارد برای منع از حقیقت، مثلاً «رأیت اسدا یطوف فی البستان» اسد در اینجا ممکن است حیوان مفترس باشد و ممکن است رجل شجاع باشد؛ در اینجا دو مبنا وجود دارد:

مبنای اوّل

سید مرتضی معتقد است به اینکه استعمال علامت حقیقت است؛ ایشان قائل به اصالة الحقیقة می­باشد و اصالة الحقیقة را یک اصل مستقلّ می­داند.

مبنای دوّم

مشهور می­گویند این اصل یک دلیل مستقلّ نیست چون مستند ندارد؛ امّا اصالة الظهور مستند عقلائی و ریشه در سیره عقلاء دارد؛ اگر هم اصالة الحقیقة بخواهد جاری شود بعد از اصالة الظهور و از نتائج آن می­باشد؛ جایگاه اصالة الظهور مقدّم بر اصالة الحقیقة است؛ اگر ظهور لفظی در معنای موضوع له آن لفظ اثبات شود، اصالة الحقیقة جاری می­شود.

سید استعمال را مساوی با حقیقت می­داند ولی مشهور اعم از حقیقت و مجاز می­دانند؛ برخی گفته­اند حق با سیّد 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 سیّد اگر کلام محتفّ باشد به چیزی که صلاحیّت دارد برای دور کردن لفظ از حقیقت و بردن بسمت مجاز، با اجرای اصالة الحقیقة مجاز را از بین می­بریم؛ امّا طبق مبنای مشهور باز هم گرفتار اجمال می­شویم؛ چون مردّد بین حقیقت و مجاز است؛ مثلاً «رأیت اسدا یطوف فی البستان» اسد نه ظهور دارد در حیوان مفترس باشد نه ظهور دارد در رجل شجاع؛ در نتیجه صغری محرز نمی­شود و دلیل اجتهادی منسدّ است و باید سراغ ادلّه­ی فقاهتی رفته و اصول عملیه را جاری کنیم.

سوّم: احتمال وجود مانع

متکلّمی 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.

اوّل: مانع داخلی

مانع داخلی یعنی مانع بین المحاورة؛ مثل غفلت متکلّم از نصب قرینه؛ مثلاً فرموده الصلاة عند رؤیة الهلال واجبة و قرینه­ای نیاورده که صلاة در اینجا بمعنای دعاست نه نماز؛ و مثل عدم فحص سامع از وجود قرینه.

دوّم: 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؛ امّا احتمال غفلت از طرف متکلّم 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.

امّا تقطیع، نکته­ای که بسیاری از محقّقین فرموده­اند این است که روات حدیث انسانهای عالم و دقیق و همچنین باتقوا و ورع بوده­اند؛ لذا تقطیع مضرّ در کار آنها وجود ندارد؛ امّا ظلمه­ای که برخی از روایات را نابود کرده­اند سیاتی.

# جلسه 104

خلاصه جلسه قبل

کلام در دلالات ثلاث بود؛ نتیجه­ی بحث آن شد که در مباحث حجّت در باب ظهورات، هدف کشف مراد جدّی متکلّم است؛ و کشف مراد جدّی متکلّم یعنی حجّیت؛ در مباحث اصول ابتداء ظهور را احراز می­کنیم و می­گوئیم هذه الکلمة ظاهرة فی هذا المعنی؛ 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 فبها؛ امّا کلام در جایی است که در مراد جدّی متکلّم شکّ داریم؛ این شک دو منشأ دارد: صغروی و کبروی؛ شکّ 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 «فتیمّموا صعیدا طیبا» نمی­داند معنای صعید چیست؛ امّا وجود مانع نیز بر دو قسم است: احتمال وجود مانع و مانعیت شیئ موجود؛ احتمال وجود مانع نیز بر دو قسم است: مانع داخلی و مانع خارجی؛ مانع داخلی مانند غفلت متکلّم یا سامع از قرینه؛ چنین احتمالی با اصل عدم غفلت برداشته می­شود؛ امّا مانع خارجی مثل تقطیع روایات؛ مثلاً دلیل می­گوید الصلاة عند رؤیة 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 محقّق قمی قائل به انسداد و حجّیت مطلق ظنّ شده و باب علمی را منسدّ می­داند؛ البتّه باب علم که به نظر همه منسدّ است و ما نسبت به احکام، علم وجدانی نداریم و اکثر احکام، ظنّی و از طریق روایات واحده رسیده­اند؛ محقّق قمی می­گوید: هر کدام از این روایات احتمال وجود مانع برای ظهور دارد؛ لذا باب علمی نیز منسد است.

فقهاء از این اشکال، جواب داده­اند به اینکه این احتمال با کاری که فقهاء انجام داده­اند از بین می­رود:

اوّلاً: اصحاب ائمه هم علم داشته­اند هم تقوا؛ لذا تقطیع مضرّ انجام نداده­اند؛ تقطیع مضرّ یا بخاطر عدم علم است یا بخاطر عدم تقوا.

ثانیا: کتب اربعه تمام روایات را تجمیع و باب­بندی کرده­اند و هر روایت را در قسمت مربوط به خودش آورده­اند لذا تقطیع بصورت گسترده اتّفاق نیفتاده است؛ بله بصورت موجبة جزئیه اتّفاق افتاده لکن اثری ندارد؛ لذا فرمایش محقّق قابل دفاع نیست.

امّا شکّ در مراد جدّی متکلّم

برای فتوا باید احراز کنیم مراد استعمالی همان مراد جدّی است؛ امّا اگر احتمال بدهیم قرائنی وجود داشته باشد مثل خطا یا غفلت یا قرائن خارجی که به ما نرسیده باشد؛ محقّقین تقریباً بالاتّفاق 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 حجّیّتش بناء عقلاست؛ بتعبیر دیگر هنگام شکّ در اینکه مراد استعمالی همان مراد جدّی هست یا نه اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی جاری می­شود؛ در نتیجه آنچه در باب استدلال به ظهورات برای ما مهمّ و کافی است احراز صغراست؛ اگر فهمیدیم که این کلمه ظهور دارد در وجوب، بمحض شکّ در مراد جدّی و حجّیّت 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 105

خلاصه جلسه قبل

بحث ظهور تمام شد که اوّلین 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 جدّی یعنی کبری، اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی جاری می­شود؛ اصالة التطابق همان حجّیت ظهور است.

صیغة الامر ظاهرة فی الوجوب، الکل ظاهرة فی العموم، النکرة فی سیاق النفی ظاهرة فی العموم، اسم الجنس ظاهر فی الاطلاق و غیرهم؛ اگر اینها ثابت شد و قرینه منفصله پیدا نشد در صورت شک، طبق سیره عقلاء اصالة التطابق جاری می­شود؛ این عبارة أخری از «کل ظاهر حجة» می­باشد؛ برخی بالاتر از این گفته­اند که در صورت احراز صغری اگر شکّ کردیم نیاز به فحص نیست و اصل جاری می­شود؛ لکن حقّ آن است که اگر احتمال قرینه منفصله بدهیم باید فحص کنیم؛ مصداق اوّل از مصادیق امارات که همان ظهورات بود تمام شد.

مصداق دوم: قول لغوی

آیا قول لغوی که مفید ظنّ می­باشد حجّت است؟ این بحث نیز فی الجمله به بحث قبلی یعنی ظهورات مرتبط است؛ به صغری یعنی ظهور ارتباط دارد؛ یکی از راههای احراز صغری، قول لغوی است؛ وقتی لغوی می­گوید معنای این لفظ این است مثلا الصعید: أی التراب الخالص، آیا ظهور در آن معنا پیدا می­کند 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 بینه مثلا.

ادله قائلین به حجیت

دلیل اول: خبرویت

لغوی اهل خبره است؛ قرآن می­فرماید: فاسئلوا اهل الذکر؛ یعنی از خبره بپرسید؛ و سیره عقلاء نیز این است که برای هر کاری سراغ متخصّص آن فن می­روند.

جواب

خبره یعنی صاحب رأی و نظر؛ خبره کسی است که دیگران نمی­توانند کار تخصّصی او را انجام دهند؛ تبعیّت از خبره تبعیّت از حسّ او نیست تبعیت از حدس و فکر و اندیشه­ی اوست؛ در باب حسّیّات تبعیّت صحیح نیست؛ یا باید خودمان حسّ کنیم یا از بیّنه استفاده کنیم؛ لغوی اهل رأی و نظر نیست بلکه استعمالات را می­بیند و گزارش می­دهد پس کار او حسّی است؛ مراجعه به کتب لغت مراجعه به خبره نیست؛ لذا در این زمینه باید سراغ بیّنه برویم؛ اگر دو نفر لغوی عادل بگویند عرب فلان لغت را در فلان معنا بکار می برند از باب بینه 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 می­کرده­اند.

جواب

اوّلا این ثابت نیست نه مراجعه و نه عمل به آن؛ عقلاء به قول لغوی بما هو لغوی عمل نمی­کنند بلکه مثلا 50 کتاب را نگاه می­کنند و اطمینان پیدا می­کنند.

ثانیا سلّمنا که اجماع باشد این اجماع کاشف از قول معصوم نیست؛ امام که در تعیین معنای الفاظ به قول لغوی مراجعه نمی­کند.

# جلسه 106

خلاصه جلسه قبل

کلام در حجّیت قول لغوی بود بعنوان یکی از ظنون معتبره برای تشخیص معنای لفظ؛ یعنی اگر لغوی می­گوید الصعید: تراب الخالص، بتوانیم بر طبق آن فتوا بدهیم که تیمم فقط با خاک خالص صحیح است؛ رسیدیم به ادله حجیت 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 نکرده­اند؛ نه اجماع قولی هست نه عملی؛ و سلّمنا که اجماع باشد مدرکی است و کاشف از قول معصوم نیست.

دلیل سوّم: انسداد صغیر

ادّعا شده است که باب علم نسبت به معنای لغت منسدّ 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 امّا 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 منسدّ می­دانیم یا منفتح؛ 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 منسدّ 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 صعید مجملند؛ و الّا 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 حجّیّت 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 الّا از مسیر ظنّ معتبری که به خبر واحد ملحق شود کافی نیست؛ و رجوع فقهاء به لغت از باب حجیت قول لغوی نیست بلکه از باب حصول اطمینان است؛ ظهورات بر اساس قول لغوی پدید نمی­آید و اگر هم پدید آید موجبة جزئیه 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 می برند.

هذا تمام الکلام در قول لغوی.

# جلسه 107

نکته

الاجماع المنقول بخبر الواحد یعنی اجماع علماء که با خبر واحد نقل شده است؛ مثلاً سید یا شیخ می­گوید اجمع العلماء؛ خبر واحد یعنی خبر الواحد راویه؛ واحد صفت بحال متعلّق است یعنی خبری که راویش واحد است نه خود خبر؛ و مقصود از واحد حتما 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 تبعا 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؛ امّا إخبار از موضوعات خارجیه بر دو قسم است:

اوّل: خبری که مستلزم قضاوت، محکمه، دعوا و نزاع است و نیاز به رفع خصومت دارد؛ مثلاً می­گوید 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 حجّت است دونفر 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؛ امّا 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 می­دهد و می­گوید 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 مثلا 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 می­گوید دیدم باران می­بارد امّا ما احتمال می­دهیم 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 نمی­شود.

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 می­کنیم؛ مثل اینکه کسی بگوید حدس می­زنم زراره از امام صادق نقل می­کند؛ ولی اوضاع و احوال زراره و امام صادق طوری است که حدس این شخص در حکم حسّ است؛ این نیز به دوّمی ملحق می­شود و در عرف عقلاء این خبر ملحق می­شود به حسّ؛ مثلاً کسی می­گوید از فلانی شنیدم؛ ابتداء بعید است چون آن شخص در شهر دیگری است ولی بعد می­فهمیم 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.

امّا 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 حسّ 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 محقّق می­شود مثلاً بر اساس قاعده­ی لطف حال اگر من قاعده لطف را پذیرفتم برای من حجّت است طبق حجیت 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 108

خبر بر دو قسم است: حسّی و حدسی؛ ادلّه حجّیت خبر واحد شامل خبر حسّی است نه حدسی؛ مخبِر باید مخبَر­عنه را حس کرده باشد؛ زیرا حجّیت خبر واحد یک دلیل بیشتر ندارد و آن بناء عقلاست و این بناء دو سرباز دارد: اصالة العدالة و اصالة عدم الغفلة؛ عقلاء اینها را در محسوسات جاری می­کنند؛ مثلا وقتی می­گوید قال زراره؛ در اینجا دو احتمال وجود دارد:

اوّل: احتمال کذب: عقلا می­گویند چون ثقه است این احتمال ملغی است .

دوّم: احتمال غفلت: عقلا می­گویند چون حسّی است به این احتمال نیز اعتناء نمی­شود.

محسوسات قلیل المؤونه­اند لذا عقلاء یک نوع اصالة التسهیلی 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 أخبار حسّی، سیره عقلاء این است که اصالة الوثاقة و اصالة عدم الغفلة جاری می­کنند؛ لذا خبر واحد را معتبر می­دانند گرچه ظنّی است؛ ظنّ مستفاد از خبر واحد در باب احکام حجّت است؛ أخبار حدسی، درونی است و بستگی به مخبر دارد؛ حدس یک امر شخصی است و هر کسی طور خاصّی حدس می زند؛ امّا أخبار حسّی برای همه یکسان است اگر ما هم بجای راوی بودیم همین را از زراره 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 اتّفاق 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؛ امّا سلّمنا که دلالت مطابقی­اش حسّی است امّا 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؛ امّا 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 محقّق 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 می­گویند اجماع از طریق راه خبر واحد نمی­تواند حجّت باشد این است که این اجماع منقول بخبر واحد پدیده­ای حدسی است نه حسّی؛ چه بدلالت مطابقی و التزامی یا فقط التزامی؛ خبر واحد سنّت یعنی قول یا فعل یا تقریر معصوم را اثبات می­کند؛ ولی اجماع اگر هم سنّت را نقل کند حدسی است نه حسّی؛ و اگر هم حسّی باشد مفید نیست چون منقول، اتّفاق علماست نه سنّت.

بله ممکن است حجّیت اجماع از راه دیگری اثبات شود لکن از مانحن فیه خارج است؛ ما می­خواهیم بدلالت التزامی قول معصوم را اثبات کنیم؛ اجماع منقول بخبر واحد اگر هم حجّت باشد توسّط برهان است نه سیره عقلاء؛ محلّ بحث این است که آیا ادله حجّیت خبر واحد، شامل اجماع منقول بخبر واحد نیز می­شود یا نه.

# جلسه 109

گفتیم نقل اجماع یعنی نقل اتّفاق علماء بر حکمی از احکام؛ این نقلِ حسّ نیست چون اتفاق حسّی نیست؛ اجمع العلماء و اتفق العلماء حسّی نیست؛ و سلّمنا که حسّی باشد دلالت التزامی­اش 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 می­شود.

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 برمی­دارند: احتمال کذب و احتمال غفلت.

اینکه شیخ طوسی سراغ قاعده لطف رفته چون نتوانسته آن را حسّی کند؛ یا فرض کنید قاعده لطف لوازمی دارد که می­توانیم توسّط قاعده لطف بگوئیم حسّی است؛ بعبارة اخری حسّ بر دو قسم است: وجدانی و برهانی؛ حسّ وجدانی که واضح است مانند دیدن فعل امام؛ اما حسّ برهانی در واقع حسّی نیست ولی نازل منزله حسّ 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 معرّفی 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 اتّفاق 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 مجمعین 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 حسّی.

محقّقین 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 حدّ لازم؛ و سلمنا که واجب باشد:

اوّلا 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 11 امام فرستاد و انسانها همه را شهید کردند لذا از حضور امام آخر محروم شدند؛ امّا 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.

ثانیا دوره­ی غیبت کبری دوره­ی غیب است و قرار بر معجزه نیست؛ لذا خیلی از محقّقین احادیث منقوله از امام زمان را حجّت نمی­دانند چون غیب است و با حسّ سازگار نیست اگر هم نقل شود حدسی است نه حسّی؛ قرار نیست از امام غائب بشکل متعارف استفاده شود؛ بتعبیر دیگر در دوران غیبت هر چیزی از امام نقل شود حدس است نه حسّ؛ و غیب حدس است نه حس؛ غیب با حس سازگار نیست.

ثالثا سلّمنا لطف واجب است و باید القاء خلاف کند امّا چگونه باید این کار را انجام دهد؟ القاء خلاف یا عادی است یا غیرعادی؛ عادی با غیبت سازگار نیست و غیرعادی اثری ندارد چون نسبتش به امام ثابت نمی شود لذا باز حدسی است نه حسّی؛

علی کلّ حال اثبات قول معصوم بشکل حسّی توسط قاعده لطف دون اثباته خرط الفتاد.

نکته

واجب در قاعده وجوت لطف، وجوب عقلی است نه فقهی؛ موضوع علم فقه، فعل مکلَّف است نه فعل مکلِّف یعنی شارع؛ لذا حکم فقهی ندارد بلکه حکم عقلی دارد.

# جلسه 110

رسیدیم به کلام شیخ طوسی یعنی حجّیت اجماع منقول بخب رواحد توسّط قاعده لطف؛ نتیجه گرفتیم که قاعده لطف باعث نمی­شود 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 می­کند 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، حسّی بشود؛ چون ادله حجیت خبر واحد، عمده دلیلش سیره عقلاست و سیره عقلاء دو سرباز دارد: اصالة عدم الکذب و اصالة عدم الغفلة؛ و این دو اصل در خبر حسّی جاری می­شوند.

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 مستقلا حجت معرفی کند نه بعنوان مصداق خبر واحد؛ بلکه این قاعده اقتضاء دارد که بگوئیم امام باید بین مجمعین 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 محصّل قابل ذکر است مثلا شیخ طوسی می­بیند همه علما یک چیز گفته­اند سپس توسّط 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 اتّفاق یا عدم اتّفاق 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 ادلّه حجیت خبر واحد است.

3ـ راه سومی 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 ظنّی است باید دلیل بر اعتبار داشته باشد؛ بله اگر کسی یقین حاصل کند فبها؛ یک غفلت در این نظریه وجود دارد و آن اینکه در بحث اجماع، اتفاق علماست که نقل می شود 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 محصّل 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 مخبرعنه؛ مخبر­عنه برای ناقل به هر دلیل ممکن است حجّت باشد لکن برای ما نقل است؛ خبر شیخ یا سیّد که برای ما نقل می­شود خبر یک نفر است نه صد یا هزار نفر؛ برای او قول هزار نفر است ولی برای ما نقل یک نفر است که می­گوید اجمع العلماء؛ بجای اینکه بگوید قال النبی یا قال الصادق می­گوید اجمع العلماء.

بنابراین روش دوم هم که خواسته­اند اجماع منقول به خبر واحد را مستقلا حجّت کنند قابل قبول نیست زیرا ظنّی تولید می­شود که مستند ندارد؛ یعنی ظنّی ساخته می­شود که برهانش بر اساس تحصیل است ولی ما می­خواهیم نقل را حجّت کنیم؛ ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع؛ ما یقصد، حجیت قول شیخ طوسی برای ماست و ما وقع، حجیت برای خود اوست؛ برای خود او ممکن است اصلا یقین حاصل شود و از بحث ظن خارج شود گرچه ظن از تحصیل، قابل خدشه است لکن می­توان گفت از اینکه فتوای صد نفر را دیده قول معصوم برای او حسی می­شود 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 حاکی است نه محکی؛ آیا این حاکی می­تواند مرآة باشد یه نه؟ باید خبر واحد را حجّت کنیم و خبر واحد حجّت نیست مگر با سیره عقلاء و سیره حجت نمی­کند مگر با اجراء اصالة عدم غفلت و عدم کذب و اینها در خبر حسی جاری می­شود و اجماع منقول به خبر واحد حدسی است.

در نتیجه اجماع منقول به خبر واحد حجّت 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 ظنّش قوی باشد دلیلی بر اعتبار ندارد چون محکی­عنه اتفاق علماست که حدسی است؛ نه صغرویا و نه کبرویا هماهنگ با ادله حجیت خبر واحد نیست چون این ادله فقط شامل خبر حسی می­باشند.

# کتابنامه

قرآن کریم.

فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري.

كفاية الأصول، الآخوند الخراساني.

نهاية الافكار، العراقي، آقا ضياء الدين.

الكافي- ط الاسلامية، الشيخ الكليني.

تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة.

فوائد الأصول، الكاظمي الخراساني، الشيخ محمد علي.

وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي.

الخصال‏، الشيخ الصدوق.

مستدرك الوسائل، المحدّث النوري.

بحار الأنوار - ط دارالاحیاء التراث، العلامة المجلسي.

مصباح الأصول( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبوالقاسم.

مشارق 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.

1. [**فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج2، ص9.**](http://lib.eshia.ir/13056/2/9/مکلف) [↑](#footnote-ref-1)
2. [**كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص257.**](http://lib.eshia.ir/27004/1/257/البالغ) [↑](#footnote-ref-2)
3. [**نهاية الافكار، العراقي، آقا ضياء الدين، ج2، ص30.**](http://lib.eshia.ir/13053/2/30/) [↑](#footnote-ref-3)
4. [**نهاية الافكار، العراقي، آقا ضياء الدين، ج2، ص5.**](http://lib.eshia.ir/13053/2/5/) [↑](#footnote-ref-4)
5. **سوره بقره، آيه 284.** [↑](#footnote-ref-5)
6. [**الكافي- ط الاسلامية، الشيخ الكليني، ج2، ص84.**](http://lib.eshia.ir/11005/2/84/نیة) [↑](#footnote-ref-6)
7. [**تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة، ج6، ص174.**](http://lib.eshia.ir/10083/6/174/النار) [↑](#footnote-ref-7)
8. سوره بقره، آيه 284. [↑](#footnote-ref-8)
9. **سوره بقره، آيه 187.** [↑](#footnote-ref-9)
10. [**فوائد الأصول، الكاظمي الخراساني، الشيخ محمد علي، ج3، ص20.**](http://lib.eshia.ir/13102/3/20/التنجیز) [↑](#footnote-ref-10)
11. **سوره نحل، آيه 43.** [↑](#footnote-ref-11)
12. [**فوائد الأصول، الكاظمي الخراساني، الشيخ محمد علي، ج3، ص19.**](http://lib.eshia.ir/13102/3/19/التنزیلیه) [↑](#footnote-ref-12)
13. [**فوائد الأصول، الكاظمي الخراساني، الشيخ محمد علي، ج3، ص27.**](http://lib.eshia.ir/13102/3/27/لم_نعثر) [↑](#footnote-ref-13)
14. سوره آل عمران، آيه 97. [↑](#footnote-ref-14)
15. [**كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص266.**](http://lib.eshia.ir/27004/1/266/القطع) [↑](#footnote-ref-15)
16. [كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص270.](http://lib.eshia.ir/27004/1/270/الاخباریین) [↑](#footnote-ref-16)
17. [فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج1، ص51.](http://lib.eshia.ir/13056/1/51/الاخباریین) [↑](#footnote-ref-17)
18. [**وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج29، ص352، أبواب دیات، باب44، ح35762، ط آل البيت.**](http://lib.eshia.ir/11025/29/352/اصبعا) [↑](#footnote-ref-18)
19. [**وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج29، ص352، أبواب دیات، باب44، ح35762، ط آل البيت.**](http://lib.eshia.ir/11025/29/352/اصبعا) [↑](#footnote-ref-19)
20. [**كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص270.**](http://lib.eshia.ir/27004/1/270/اخباریین) [↑](#footnote-ref-20)
21. [**كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص272.**](http://lib.eshia.ir/27004/1/272/العلم_الاجمالی) [↑](#footnote-ref-21)
22. [**الكافي- ط الاسلامية، الشيخ الكليني، ج5، ص313.**](http://lib.eshia.ir/11005/5/313/تعلم) [↑](#footnote-ref-22)
23. [**الخصال‏، الشيخ الصدوق، ج2، ص417.**](http://lib.eshia.ir/15339/2/417/رفع) [↑](#footnote-ref-23)
24. [**مستدرك الوسائل، المحدّث النوري، ج18، ص20.**](http://lib.eshia.ir/11015/18/20/سعه) [↑](#footnote-ref-24)
25. [**بحار الأنوار - ط دارالاحیاء التراث، العلامة المجلسي، ج2، ص282.**](http://lib.eshia.ir/71860/2/282/تعلم) [↑](#footnote-ref-25)
26. [**مصباح الأصول( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبوالقاسم، ج1، ص101.**](http://lib.eshia.ir/11540/1/101/الظن) [↑](#footnote-ref-26)
27. [**مشارق الشموس في شرح الدروس، الخوانساري، الشيخ آقا حسين، ج2، ص335.**](http://lib.eshia.ir/86871/2/335/ظن) [↑](#footnote-ref-27)
28. [**مصباح الأصول( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبوالقاسم، ج1، ص103.**](http://lib.eshia.ir/11540/1/103/امکان) [↑](#footnote-ref-28)
29. [**فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج1، ص106.**](http://lib.eshia.ir/13056/1/106/المشهور) [↑](#footnote-ref-29)
30. [**كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص276.**](http://lib.eshia.ir/27004/1/276/الامکان) [↑](#footnote-ref-30)
31. [**مصباح الأصول( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، الخوئي، السيد أبوالقاسم، ج1، ص103.**](http://lib.eshia.ir/11540/1/103/امکان) [↑](#footnote-ref-31)
32. [**تهذيب الاصول - ط جماعة المدرسين، السبحاني، الشيخ جعفر؛ تقرير بحث السيد روح الله الخميني، ج2، ص60.**](http://lib.eshia.ir/27914/2/60/ظواهر) [↑](#footnote-ref-32)
33. [خلاصة الاقوال، العلامة الحلي، ج1، ص243.](http://lib.eshia.ir/14022/1/243/قبه) [↑](#footnote-ref-33)
34. [كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص277.](http://lib.eshia.ir/27004/1/277/القاء) [↑](#footnote-ref-34)
35. سوره بقره، آيه 106. [↑](#footnote-ref-35)
36. [كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص277.](http://lib.eshia.ir/27004/1/277/مثلین) [↑](#footnote-ref-36)
37. [**كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ج1، ص279.**](http://lib.eshia.ir/27004/1/279/جزما) [↑](#footnote-ref-37)
38. [**فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج1، ص125.**](http://lib.eshia.ir/13056/1/125/الادله) [↑](#footnote-ref-38)
39. [**سوره اسراء، آيه 36.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/285/36) [↑](#footnote-ref-39)
40. [**سوره یونس، آيه 36.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/213/36) [↑](#footnote-ref-40)
41. [**سوره اسراء، آيه 36.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/285/36) [↑](#footnote-ref-41)
42. [**سوره یونس، آيه 36.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/213/36) [↑](#footnote-ref-42)
43. [**سوره یونس، آيه 36.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/213/36) [↑](#footnote-ref-43)
44. [**سوره آل عمران، آيه 138.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/67/138) [↑](#footnote-ref-44)
45. [**سوره حدید، آيه 16.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/539/16) [↑](#footnote-ref-45)
46. [**سوره نساء، آيه 43.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/85/43) [↑](#footnote-ref-46)
47. [**سوره حج، آيه 30.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/335/30) [↑](#footnote-ref-47)
48. [**سوره آل عمران، آيه 7.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/50/7) [↑](#footnote-ref-48)
49. [**سوره مائده، آيه 2.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/106/2) [↑](#footnote-ref-49)
50. [**سوره بقره، آيه 288.**](http://lib.eshia.ir//17001/1/49/288) [↑](#footnote-ref-50)