



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

ایمان اور ایمان

رسالی متن

کتابت حضرت محمد ﷺ

حضرت آیت اللہ العظمیٰ ناصر مکارمی

تعلیم سید محمد حسینی نقوی

ایمان اور ایمان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

دارالکتاب

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۵	ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۴
۱۵	مشخصات کتاب
۱۶	اشاره
۲۰	مقدمه
۲۰	شرح حال صاحب کفایه الاصول
۲۰	اشاره
۲۱	اساتید او
۲۲	شاگردان او
۲۴	فرزندان او
۲۵	تألیفات او
۲۶	آخوند خراسانی و مشروطیت
۲۷	اخلاق و سیره او
۲۹	آثار خیریه او
۲۹	وفات او
۳۰	مصادر شرح حال او
۳۱	شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیه الله العظمی فاضل
۳۱	اشاره
۳۲	نقش معظم له در انقلاب اسلامی
۳۲	سمت ها و فعالیت های اجتماعی
۳۲	آثار و تألیفات
۳۵	مقصد ششم: امارات معتبره شرعی یا عقلی
۳۵	اشاره
۳۶	آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟

۳۷	تعریف مسئله اصولی
۳۸	مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام
۳۸	مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول
۳۹	اشکالات مصنف به کلام شیخ اعظم قدس سره
۴۶	ایرادی بر کلام مصنف رحمه الله
۴۷	مبحث قطع
۴۷	امر اول احکام و آثار قطع
۴۷	اشاره
۴۷	۱- لزوم موافقت طبق قطع
۴۸	۲- حجیت قطع
۴۸	اشاره
۴۸	معنای حجیت
۴۹	حجیت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است
۵۲	قطع به حکم فعلی منشأ اثر است
۵۳	مراحل چهارگانه حکم
۵۶	امر دوم تجزی و انقیاد
۵۶	اشاره
۵۶	اطاعت و عصیان
۵۷	تجزی و انقیاد
۵۸	آیا تجزی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟
۵۹	حقیقت تجزی و انقیاد
۷۰	ایراد بر مصنف قدس سره
۷۹	آیا عاصی مستحق دو عقوبت است؟
۸۱	امر سوم اقسام قطع
۸۱	اشاره
۸۲	قطع موضوعی و شرائط آن

۸۳	اقسام قطع موضوعی
۸۴	ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع
۸۶	ایراد بر مصنف
۸۸	آیا امارات، جانشین قطع طریق می شوند؟
۸۹	آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می شوند؟
۹۱	بیان شیخ اعظم قدس سزه
۹۲	ایراد مصنف بر کلام شیخ قدس سزه
۹۶	آیا اصول جانشین قطع می شوند؟
۱۰۰	آیا استصحاب جانشین قطع می شود؟
۱۰۴	عدول مصنف از توجیه کلام شیخ قدس سزه (المناقشه فی کلام الحاشیه)
۱۰۷	امر چهارم نحوه استعمال قطع موضوعی
۱۰۷	اشاره
۱۱۰	ظن موضوعی
۱۱۳	اقسام فعلیت
۱۱۵	امر پنجم موافقت التزامیه
۱۱۵	اشاره
۱۱۶	عدم وجوب موافقت التزامیه
۱۱۷	بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست
۱۱۸	گاهی موافقت التزامیه ممکن نیست
۱۲۱	آیا مسئله موافقت التزامیه می تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی بشود؟
۱۲۱	آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می شوند؟
۱۲۲	کلام شیخ اعظم قدس سزه
۱۲۲	اشاره
۱۲۲	مبنای اول
۱۲۴	مبنای دوم
۱۲۵	مبنای سوم

- ۱۲۶ آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می تواند مانع موافقت التزامیه شود؟
- ۱۲۸ امر ششم قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی)
- ۱۲۸ اشاره
- ۱۲۹ فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی
- ۱۳۱ دو شبهه
- ۱۳۴ آیا گاهی می توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟
- ۱۳۶ امر هفتم علم اجمالی
- ۱۳۶ اشاره
- ۱۳۷ آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای تنجز تکلیف است؟
- ۱۴۳ علم اجمالی مقتضی حجیت است
- ۱۴۵ ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم قدس سره
- ۱۴۷ در صورت تمکن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟
- ۱۴۸ مسئله دارای صوری است
- ۱۵۱ اما بیان سه اشکال
- ۱۵۴ در صورت تمکن از امتثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟
- ۱۵۶ امارات غیر علمیه
- ۱۵۶ اشاره
- ۱۵۶ حجیت امارات ظنیه ذاتی نمی باشد
- ۱۶۰ آیا جعل حجیت برای امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد؟
- ۱۶۰ کلام شیخ اعظم و ایراد مصنف بر آن
- ۱۶۲ کلام شیخ الزّیسی
- ۱۶۴ محذورات تعبد به اماره ظنیه و اشکال این قبه
- ۱۶۸ جواب مصنف از محذورات تعبد به اماره ظنیه و پاسخ به این قبه
- ۱۶۹ جواب تفصیلی از اشکال اوّل و دوّم
- ۱۷۳ جواب از اشکال سوّم
- ۱۸۱ اما جواب اشکال

- ۱۸۲ روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی
- ۱۸۸ اشکال دومی که به مرحوم شیخ شده است
- ۱۹۰ آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری
- ۱۹۳ اصل اولی در امارات حجّیت است یا عدم حجّیت؟
- ۱۹۳ اشاره
- ۱۹۹ چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟
- ۲۰۰ حجّیت ظواهر مقتید به حصول ظنّ شخصی نمی باشد
- ۲۰۱ حجّیت ظواهر مقتید به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی باشد
- ۲۰۱ حجّیت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند
- ۲۰۳ تفصیل بعضی از محدّثین در حجّیت ظواهر
- ۲۰۳ ادله محدّثین بر عدم حجّیت ظواهر قرآن
- ۲۰۷ جواب مصتّف نسبت به ادله محدّثین
- ۲۱۳ مرحوم آقای آخوند «ره» می فرمایند ادعای تحریف قرآن بعید نیست
- ۲۲۰ اختلاف قراءات قرآن
- ۲۲۵ از چه راههایی می توان ظهور کلام را به دست آورد
- ۲۲۵ اشاره
- ۲۲۹ آیا قول لغوی حجّت است
- ۲۳۴ فایده رجوع به کتاب لغت
- ۲۳۵ اجماع منقول
- ۲۳۵ اشاره
- ۲۳۶ امر اول ملاک حجّیت اجماع منقول
- ۲۳۶ اشاره
- ۲۳۶ اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم علیه السلام)
- ۲۳۶ ۱- اجماع دخولی -
- ۲۳۸ ۲- اجماع لطفی -
- ۲۳۹ ۳- اجماع حدسی که تقریباً بر دو نوع است:

- ۲۴۱ امر دوّم الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند
- ۲۴۴ امر سوم کدام قسم از اجماعات حجّت است
- ۲۴۹ خلاصه ای از مباحث گذشته
- ۲۴۹ اشاره
- ۲۵۳ امر اوّل نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السلام
- ۲۵۶ امر دوّم تعارض اجماعات منقول
- ۲۵۸ امر سوّم تواتر منقول یا نقل متواتر
- ۲۶۱ آیا شهرت فتوائی حجّت است
- ۲۶۶ خبر واحد
- ۲۶۶ آیا بحث حجّت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟
- ۲۶۷ کلام صاحب فصول
- ۲۶۸ کلام شیخ اعظم
- ۲۷۱ ادله قائلین به عدم حجّت خبر واحد
- ۲۷۳ جواب ادله قائلین به عدم حجّت خبر واحد
- ۲۷۴ اقسام تواتر
- ۲۷۸ ادله حجّت خبر واحد
- ۲۷۸ دلیل قرآنی بر حجّت خبر واحد
- ۲۷۸ ۱- آیه نبأ:
- ۲۷۸ اشاره
- ۲۸۱ کلام شیخ اعظم
- ۲۸۲ استدلال مصتّف به آیه نبأ
- ۲۸۲ اشاره
- ۲۸۴ اشکالات استدلال به آیه نبأ
- ۲۸۴ اشکال اوّل:
- ۲۸۵ اشکال دوّم:
- ۲۸۵ اشاره

بیان اشکال: ۲۸۶

اشکال سوم: ۲۹۳

۲- آیه نفر: ۲۹۶

اشاره ۲۹۶

وجوه استدلال به آیه نفر ۲۹۷

وجه اول: ۲۹۷

وجه دوم: ۳۰۰

وجه سوم: ۳۰۱

اشکالات استدلال به آیه نفر ۳۰۱

آخرین اشکال استدلال به آیه نفر ۳۰۶

۳- آیه کتمان ۳۰۸

اشاره ۳۰۸

نحوه استدلال به آیه کتمان ۳۰۹

۴- آیه سؤال ۳۱۱

اشاره ۳۱۱

نحوه استدلال به آیه سؤال ۳۱۱

اشکال بر استدلال به آیه سؤال ۳۱۲

اشکال دیگر: ۳۱۳

۵- آیه اذن ۳۱۵

اشاره ۳۱۵

کیفیت استدلال ۳۱۶

اشکالات استدلال به آیه اذن ۳۱۶

ایراد بر مصنف ۳۱۷

اخبار دالّ بر حجّیت خبر واحد ۳۲۱

دلیل دیگر بر حجّیت خبر واحد (اجماع) ۳۲۲

اشاره ۳۲۲

- ۳۲۷ ----- آیا آیات ناهیه می توانند مانع حجّیت سیره عقلا بشوند
- ۳۲۹ ----- بیان دور:
- ۳۳۳ ----- وجوه عقلیه دالّ بر حجّیت خبر واحد
- ۳۳۳ ----- اشاره
- ۳۳۴ ----- وجه اول:
- ۳۳۸ ----- وجه دوّم:
- ۳۴۳ ----- وجه سوّم:
- ۳۴۹ ----- حجّیت مطلق ظن
- ۳۴۹ ----- اشاره
- ۳۴۹ ----- دلیل اول حجّیت مطلق ظن
- ۳۵۷ ----- دوّمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن
- ۳۵۸ ----- سوّمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن
- ۳۶۱ ----- چهارمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن (دلیل انسداد)
- ۳۶۲ ----- مقدمات پنجگانه دلیل انسداد
- ۳۶۲ ----- مقدمه اول
- ۳۶۲ ----- مقدمه دوّم دلیل انسداد
- ۳۶۲ ----- مقدمه سوّم دلیل انسداد
- ۳۶۳ ----- مقدمه چهارم دلیل انسداد
- ۳۶۴ ----- مقدمه پنجم دلیل انسداد
- ۳۶۵ ----- نقد و بررسی مقدمه اول دلیل انسداد
- ۳۶۶ ----- نقد و بررسی مقدمه دوّم دلیل انسداد
- ۳۶۶ ----- اشاره
- ۳۶۷ ----- نکته
- ۳۶۷ ----- نقد و بررسی مقدمه سوم دلیل انسداد
- ۳۷۱ ----- نقد و بررسی مقدمه چهارم دلیل انسداد
- ۳۸۲ ----- نقد و بررسی مقدمه پنجم دلیل انسداد

- ۳۸۴ مقصد هفتم اصول عملیه
- ۳۸۴ اشاره
- ۳۸۵ آیا اصول عملیه منحصر به چهار اصل است
- ۳۸۸ اصل برائت
- ۳۸۸ اشاره
- ۳۸۹ در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟
- ۳۹۰ ادله اعتبار اصل برائت
- ۳۹۱ دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت
- ۳۹۱ کیفیت استدلال به آیه
- ۳۹۴ ادله روائی بر اعتبار اصل برائت
- ۳۹۴ ۱- حدیث «رفع»
- ۳۹۴ اشاره
- ۳۹۵ کیفیت استدلال به حدیث رفع
- ۴۰۷ ۲- حدیث «حجب»
- ۴۰۹ ۳- حدیث «حل»
- ۴۱۱ ۴- حدیث «سعه»
- ۴۱۱ اشاره
- ۴۱۲ کیفیت استدلال:
- ۴۱۴ ۵- مرسله صدوق
- ۴۲۹ ادله وجوب احتیاط
- ۴۲۹ اشاره
- ۴۲۹ دلیل قرآنی
- ۴۳۱ دلیل روائی
- ۴۳۳ جواب از اخبار احتیاط
- ۴۴۱ راه حلّ مشکل چیست؟
- ۴۴۱ دلیل عقلی بر وجوب احتیاط

۴۴۱	اشاره
۴۴۲	بیان اول
۴۵۰	بیان دوم عقل
۴۵۴	دفع توهم
۴۵۶	تذکر چند امر مهم و ضروری
۴۵۶	امر اول
۴۶۳	امر دوم
۴۶۳	اشاره
۴۶۶	مقدمه
۴۷۳	جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد
۴۷۷	تسامح در ادله سنن
۴۷۷	اشاره
۴۷۸	نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ
۴۷۹	نظر مصنف درباره اخبار من بلغ
۴۸۳	امر سوم
۴۸۳	اشاره
۴۸۵	خلاصه امر سوم
۴۸۷	امر چهارم
۴۹۰	اصاله التخییر
۴۹۰	اشاره
۴۹۱	وجوه در مسئله
۴۹۲	مختار و دلیل مصنف قدس سره
۴۹۷	مورد وجوه پنج گانه
۵۰۵	فهرست موضوعی
۵۱۵	درباره مرکز

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۴

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر: قم: دارالکتاب، ۱۳۷۳ -

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

شابک: ۳۵۰۰ ریال؛ ۹۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ دوم)؛ ۱۶۵۰۰ ریال: ج. ۴، چاپ سوم ۹۶۴-۵۵۹۴-۱۱-۱:

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.

یادداشت: ج. ۴ (چاپ دوم: ۱۳۷۴).

یادداشت: ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۸).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ -، گردآورنده

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳ک۳۲۱۶/۱۳۷۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۴-۸۴

شرح حال صاحب کفایه الاصول

اشاره

۱- پدر.

۲- اساتید.

۳- شاگردان.

۴- فرزندان.

۵- تألیفات.

۶- آخوند خراسانی و مشروطیت

۷- اخلاق و سیره.

۸- آثار خیریّه.

۹- وفات.

۱۰- مصادر شرح حال.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ پدر او آخوند ملا حسین مردی بود باسواد و اهل علم و در هرات زندگی مرفّهی داشت برای مدّتی از هرات به کاشان رفت و در آنجا به ارشاد مردم پرداخت و سپس از کاشان به هرات بازگشت و همسری اختیار کرد و خداوند چهار پسر به او مرحمت فرمود که یکی از آنها «محمّد کاظم» بود.

ملا- حسین تجارت ابریشم می کرد و مردی ثروتمند بود. هرچندی یک بار از هرات برای زیارت به مشهد مقدّس می آمد بعدها که فرزندانش بزرگ شدند آنها هم برای زیارت به مشهد می آمدند تا اینکه ملا حسین آمد و در مشهد ماندگار شد و سه فرزند او- غیر از محمّد کاظم- هر کدام کسبی را پیشه خود ساختند اما محمّد کاظم که در مشهد هم متولّد شده بود در همین شهر داماد شد و سپس برای تحصیل به نجف رفت و ملا حسین

در مشهد از دنیا رفت و در قبرستان قتلگاه- همان جا که شیخ طبرسی قدس سره صاحب مجمع البیان مدفون است- به خاک سپرده شد.

این بود مطالبی که یکی از پیرمردها که پدر صاحب کفایه را درک کرده، درباره او گفته است.

اساتید او

محمد کاظم در سال ۱۲۵۵ هجری قمری به دنیا آمد و پس از دوران کودکی به تحصیل علم پرداخت و تا بیست و سه سالگی در حوزه علمیه مشهد بود و از اساتید آنجا استفاده می کرد.

در سال ۱۲۷۷ به فکر افتاد که برای تکمیل دروس خود به حوزه علمیه نجف مشرف شود. در آن سال هنوز مرحوم حاج ملا هادی سبزواری صاحب منظومه و شرح آن در سبزواری در قید حیات بود شیخ محمد کاظم در راه عتبات عالیات سه ماه در سبزواری اقامت و از درس حاجی استفاده نمود. و سپس راهی تهران شد و مدت سیزده ماه یا کمی بیشتر در تهران ماند و از محضر میرزا ابوالحسن جلوه- همان حکیم نامی آن روزها- و برخی دیگر از حکما و بزرگان ساکن در تهران استفاده نمود و اهل اطلاع می دانند که تهران آن روز مهد اساتید و حکما و بزرگان بوده است.

سال ۱۲۷۹ شیخ محمد کاظم خراسانی وارد حوزه نجف و تا سال ۱۲۸۱ که شیخ مرتضی انصاری (رضوان الله علیه) وفات کرد از درس او استفاده می نمود و در همین سالها بود که خبر فوت فرزندی را که خدا در مشهد به او داده بود، دریافت نمود و سپس همسر او از مشهد به نجف آمد و در آنجا خداوند فرزند دیگری به او عطا کرد اما مادر و فرزند هر دو از دنیا رفتند و این مصیبت ها در عزم و تصمیم او به ادامه تحصیل هیچ اثری نگذاشت و به کوشش خود ادامه داد. آخوند ملا محمد کاظم خراسانی از سال فوت شیخ انصاری- بلکه در همان دو سالی که شیخ هم هنوز زنده بود- تا سال ۱۲۹۲ که میرزای شیرازی بزرگ به سامرا هجرت کرد از محضر درس پربرکت میرزا استفاده می نمود و

پس از هجرت میرزا به سامرا شیخ محمد کاظم هم با او به سامرا رفت ولی پس از مدتی اندک، به دستور مرحوم میرزا برای اداره حوزه نجف به نجف بازگشت و درس شروع کرد و از این تاریخ روز به روز شهرت علمی او افزوده شد.

ضمناً آقای آخوند از محضر درس آقا سید علی شوشتری (متوفای ۱۲۸۳) و شیخ راضی (متوفای ۱۲۹۰) و سید مهدی قزوینی (متوفای ۱۳۰۰) هم استفاده کرده است.

شاگردان او

مرحوم آقای آخوند در مسجد طوسی تدریس می کرد و عدد شاگردان او را هزار تا سه هزار نفر گفته اند که اغلب آنها از افاضل بودند و نام سیصد و ده نفر از آنان در کتاب «المصلح المجاهد» یاد شده است و ما در اینجا چند نفر از آنان را یاد می کنیم:

آیات الله العظام:

۱- آقا میرزا ابو الحسن مشکینی صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۵۸ ه. ق.

۲- آقا سید ابو الحسن اصفهانی که از مراجع بزرگ تقلید شیعه بود، متوفای ۱۳۶۵.

۳- آقا سید ابو القاسم کاشانی همان مجاهد معروف، متوفای ۱۳۸۱.

۴- آقا سید جمال الدین گلپایگانی یکی از مراجع تقلید، متوفای ۱۳۷۷.

۵- آقا شیخ محمد جواد بلاغی، صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۵۲.

۶- حاج آقا حسین قمی، از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۶۶.

۷- حاج آقا حسین بروجردی، از مراجع بزرگ تقلید شیعه، متوفای ۱۳۸۰.

۸- آقا شیخ عبدالحسین رشتی صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۷۳.

۹- آقا سید عبدالحسین شرف الدین، صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۷۷.

۱۰- آقا شیخ عبدالکریم یزدی حائری مؤسس حوزه علمیه قم، متوفای ۱۳۵۵.

۱۱- آقا سید عبد الهادی شیرازی از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۸۲.

۱۲- آقا شیخ محمد حسین نائینی از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۵۵.

۱۳- آقا سید محمود شاهرودی از مراجع تقلید شیعه.

۱۴- آقا میرزا محمد معروف به آقازاده- فرزند آقای آخوند- و صاحب حاشیه بر کفایه الاصول متوفای ۱۳۵۶.

۱۵- آقا سید محسن امین عاملی صاحب اعیان الشیعه، متوفای ۱۳۷۱.

۱۶- آقا ضیاء الدین عراقی از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۶۱.

۱۷- آقا شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۶۱.

۱۸- آقا سید صدر الدین صدر از مراجع تقلید شیعه متوفای، ۱۳۷۳.

۱۹- آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطا صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۷۳.

۲۰- آقا شیخ محمد رضا مسجدشاهی اصفهانی صاحب وقایه الاذهان، متوفای ۱۳۶۲.

۲۱- آقا شیخ ابو القاسم قمی از علمای بزرگ قم، متوفای ۱۳۵۳.

۲۲- آقا شیخ محمد علی شاه آبادی همان عارف بزرگ و معشوق و استاد رهبر بزرگ انقلاب اسلامی ایران حضرت امام خمینی قدس سره متوفای ۱۳۶۹.

۲۳- آقا سید هبه الدین شهرستانی صاحب الهیئه و الاسلام، متوفای ۱۳۸۶.

۲۴- آقا سید میرزا علی قاضی، متوفای ۱۳۶۶.

۲۵- آقا شیخ مهدی خالصی صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۴۳.

فرزندان او

۱- آقا میرزا مهدی متولد ۱۳۹۲ و متوفای ۱۳۶۴ در تهران. او در کارهای سیاسی و مسائل مشروطیت و امثال آن شهرت بسزائی داشت و در آن رشته ها خدماتی انجام داد.

۲- آیه الله آقا میرزا محمد معروف به آقازاده متولد ۱۲۹۴ و متوفای ۱۳۵۶ در تهران، ایشان از علمای بزرگ مشهد بود و همان شخصیتی است که حضرت امام خمینی (رضوان الله علیه) از ایشان به عظمت یاد و داستان فشارهایی که در زمان رضا خان دیده بودند، ذکر می کردند.

۳- حاج میرزا احمد کفائی متولد ۱۳۰۰ و متوفای ۱۳۹۱ در مشهد. ایشان یکی از

علمای به نام مشهد مقدس بود و درس خارج می گفت.

۴- حجه الاسلام حاج حسین آقا کفائی متولد ۱۳۱۸ و متوفای ۱۳۹۶ در نجف.

۵- آقای حسن کفائی متولد ۱۳۲۰ و متوفای ۱۳۷۳. ایشان از رجال دولتی و سیاسی ایران بود.

۶- از آقای آخوند یک دختر هم به نام زهرا متولد ۱۳۰۸ باقی مانده بود که حدود پنجاه سال پس از وفات پدر فوت کرد و هنگام دفن او در کنار قبر پدر، چنین گویند که بدن مرحوم آقای آخوند (رضوان الله تعالی علیه) را جوری یافتند که گویا چند روزی است که از دنیا رحلت کرده است. رحمه الله علیه.

تألیفات او

۱- کفایه الاصول. مکرر چاپ شده است.

۲- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری، مکرر چاپ شده است.

۳- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری. این حاشیه از حاشیه قبلی مختصرتر است و چاپ نشده.

۴- حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری. مکرر چاپ شده است.

۵- فوائد. رساله ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمه حاشیه رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

۶- حاشیه بر اسفار ملا صدرا چاپ نشده.

۷- حاشیه بر منظومه حاجی سبزواری چاپ نشده.

۸- رساله مشتق. چاپ نشده.

۹- تکمله التبصره. در تهران چاپ شده است.

۱۰- ذخیره العباد. رساله عملیه است دو بار چاپ شده است.

۱۱- روح الحیاه فی تلخیص نجاه العباد در بغداد چاپ شده است.

۱۲- القضاء و الشهادات. تقریرات بحث مرحوم آخوند است که فرزندش آقا میرزا

محمّد نوشته و هنوز چاپ نشده است.

۱۳- اللّمعات التّيره في شرح تكمله التّبصره. طهارت و مقداری از صلاه است.

۱۴- رساله در وقف.

۱۵- رساله در رضاع.

۱۶- رساله در دماء ثلاثه.

۱۷- رساله در اجاره.

۱۸- رساله در طلاق.

۱۹- رساله در عدالت.

۲۰- رساله در رهن.

این هفت رساله باهم در یک جلد چاپ شده است.

در بین تألیفات مرحوم آقای آخوند، کفایه الاصول از همه مشهورتر و از روز تألیف جزء کتابهای درسی حوزه های علمیه بوده و بیش از صد شرح و حاشیه بر آن نوشته شده است.

در این باره به مقاله ای که در مجله نور علم قم نگاشته شده است مراجعه فرمایید.

آخوند خراسانی و مشروطیت

در قیام مشروطیت که هدف از آن جلوگیری از خودکامگی های شاهان قاجار و عمل به احکام اسلام بود عوامل بسیاری تأثیر داشت. در بین این عوامل آنچه از همه بیشتر مؤثر افتاد طرفداری حوزه علمیه نجف و چند نفر از مراجع آن از این قیام بود حکم ها و فتواهایی که از مقام روحانیت نجف صادر می شد برای کلیه شیعیان واجب الإطاعه بود و سرپیچی از آن در حکم سرپیچی از اسلام بود.

در نجف مرحوم آقا شیخ عبد الله مازندرانی و حاج میرزا حسین حاج میرزا خلیل و آخوند ملا محمد کاظم خراسانی پیشوایی نهضت ملی راه به عهده داشتند. و به تعبیر برخی از نویسندگان، مرحوم آخوند در رأس این رهبری قرار گرفته بود.

یکی از اعلامیه های آقایان این است:

بسم الله الرحمن الرحيم به عموم ملت ایران حکم خدا را اعلام می داریم. الیوم همت در دفع این سفاک جبار (شاه قاجار) و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات، و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در راه امام زمان ارواحنا فداه، و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله علیه است. اعاذنا الله و المسلمین من ذلک.

محمد کاظم الخراسانی، حاج میرزا حسین میرزا خلیل، شیخ عبد الله مازندرانی.

اخلاق و سیره او

در این بخش به چند داستان آموزنده اکتفا می کنم:

۱- مرحوم آقا میرزا محمود شهابی مؤلف ادوار فقه و رهبر خرد نقل کرده است: شبی از شبها که همه به خواب فرورفته بودند طلبه ای حلقه درب منزل آخوند را چندین بار می کوبد همسر این طلبه می خواست وضع حمل کند و چون او در نجف تنها بوده و منزل قابله را نمی دانسته از این روی به منزل آخوند آمده تا کمک بگیرد.

دیری نپائید آقای آخوند آمد، درب را باز کرد، طلبه جوان، آقای آخوند را که دید، شرمنده شد و سلام کردن را هم فراموش کرد آقای آخوند فرمود: سلام علیکم چه فرمایشی داشتید، طلبه جوان بعد از اظهار شرمندگی از این مزاحم شدن از آقای آخوند خواست که مستخدم خانه را همراه او بفرستند تا او را به خانه قابله راهنمایی نماید. آقای آخوند گفت: نه، مستخدم الآن خواب است و نمی تواند بیاید من خودم می آیم طلبه جوان اصرار کرد که مستخدم را بیدار کنید آقا فرمود نه، الآن موقع استراحت اوست من خودم می آیم اندکی بعد با فانوسی که به دست گرفته بود از منزل بیرون آمد و طلبه را به منزل قابله راهنمایی کرد و قابله را دم درب خواست و مشکل را برای او بازگو کرد و سپس به عنوان راهنما در حالی که فانوس را در دست داشت جلو افتاد و طلبه و قابله را به منزل

رسانید و آنگاه خود به منزل بازگشت و اندکی بعد مقداری پول، شکر، قند و پارچه برای آن طلبه فرستاد.

۲- در وقایع مشروطیت، آقای آخوند، مخالفین زیادی در بین اهل علم داشت یکی از بزرگترین بدگویان ایشان که یکی از وعظا بود و همیشه پشت سر آقا بد و ناسزا می گفت قرض فراوانی داشت و می خواست خانه خود را بفروشد و قرض را پردازد خریدار به وی گفته بود که اگر آقای آخوند سند فروش خانه را امضا کند می خرم و گرنه نخواهم خرید آن شخص به هیچ قیمت حاضر نبود نزد آقای آخوند برود ولی برای این قضیه ناچار شد خدمت آقا رسید و ماجرا را گفت.

آقای آخوند به او احترام زیادی گذاشت و فرمود: شما اهل علم هستید و من هرگز راضی نیستم که اهل علم گرفتار و پریشان باشند و از جای برخاست مقداری پول برای او آورد و گفت خانه تان را نفروشید و زن و فرزند خود را آواره نکنید و اگر باز گرفتار شدید تشریف بیاورید چنانچه داشته باشم کمک خواهم کرد.

آن شخص که می دانست آقای آخوند از وضع او و بدگویی های او نسبت به ایشان مطلع است و در عین حال این جور نسبت به او لطف کرد از این همه گذشت و بزرگواری چنان شرمنده و منفعل شد که از آن پس جزء ارادتمندان آخوند درآمد.

۳- هروقت آقای آخوند به زیارت کربلا مشرف می شد اقلا صد و پنجاه الی دویست لیره به فقرا و طلاب آنجا می بایست برساند و اگر این مقدار و لو به قرض کردن ممکنش نمی شد به کربلا نمی رفت. هفتصد نفر از فقرا و ناتوانان و طلاب را همیشه نان می داد و یک دکان نانویی منحصر بود برای نان فقرا و گاهی که سه چهار ماه پولش تأخیر می شد و نانوا نان را قطع می کرد بارها می فرمود هروقت این بیچاره ها را که نانشان قطع شده می بینم، خجالت می کشم و به هر نحوی بود از جایی قرض می کرد و نان را دوباره برقرار می ساخت.

همیشه درب منزل باز و بیرونی او پر از ارباب حاجت بود و او فقرا و اهل خانه خود را از حیث زندگانی به یک چشم نظر می کرد.

و خلاصه در صفات کمالیه و اخلاق پسندیده، در خلوص و عبادات در حلم و بردباری، در قوت قلب، در غیرت و حمیت و مبارزه با ظلم و ظالم از سرآمد دوران خود بود با اینکه از بزرگترین مراجع تقلید بود بسیار متواضع بود و به خصوص با اهل علم، از هر طلبه ای در سلام پیشی می گرفت و در مجلس برای ورود آنها به پا می ایستاد، اهل علم و روحانیون را بسیار تجلیل می کرد رحمه الله و رضوانه علیه.

آثار خیریه او

مرحوم آقای آخوند سه مدرسه در نجف برای طلاب ساخت که هر سه آنها به نام وی مشهور شدند نخستین این مدارس که بزرگترین آنها می باشد «مدرسه بزرگ» آخوند است که در محله حویش نجف در منتهی الیه درب قبله صحن مطهر علوی واقع و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۱ هجری می باشد و برای ماده تاریخ آن گفته شده:

مدرسه الکاظم قد ارخوا اساسها علی التقی و الرشاد

دومین این مدارس مدرسه وسطی است که با توجه به مدرسه های بزرگ و کوچک آن را به این نام نامیده اند. این مدرسه نزدیک بازار بزرگ نجف و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۶ می باشد.

سومین آنها مدرسه کوچک آخوند است که در کوچه معروف به صدتومانی واقع شده و در تاریخ ۱۳۲۸ بنای آن به اتمام رسیده است.

وفات او

آخوند خراسانی در بیستم ذی حجه الحرام سال ۱۳۲۹ در نجف اشرف در گذشت. راجع به علت مرگ آن مرحوم مطالب زیادی گفته شده و برخی را گمان آن است که ایشان را مسموم کردند زیرا درست در همان روزی که قصد حرکت از عراق به ایران داشت تا با همکاری سائر علما قیام مردم ایران علیه روس را رهبری کند حادثه مرگ او بدون هیچ سابقه بیماری پیش آمد.

ص: ۱۳

مرحوم آقای آخوند و مرحوم حاج شیخ زین العابدین مازندرانی و برخی دیگر از علما در آن تاریخ فتوا به لزوم جهاد با روس را داده بودند و خودشان آماده آمدن به ایران می شدند حاج شیخ زین العابدین با دیگران به کربلا آمده و منتظر آقای آخوند بودند که ناگاه روز بیست و یکم ذی حجه خبر وفات او را دریافت کردند در هر صورت جنازه آن مرحوم با شکوه فراوان تشییع و در مقبره حجه الاسلام رشتی به خاک سپرده شد ولی نام او همیشه باقی و برقرار خواهد بود.

مصادر شرح حال او

در بسیاری از کتاب های تراجم و شرح حال که در سده چهاردهم نوشته شده شرح حال مرحوم آقای آخوند آمده است و ما در اینجا به نوشته هایی که مستقلا در این باره نگارش یافته اشاره می کنیم.

۱- سیر العوالم فی احوال شیخنا الکاظم تألیف مرحوم سید هبه الدین شهرستانی.

۲- المصلح المجاهد تألیف عبد الرحیم محمد علی.

۳- حیاة الإسلام فی احوال آیه الله الملك العلام تألیف آقا نجفی قوچانی.

۴- رهبران مشروطیت تألیف ابراهیم صفائی.

۵- مجله العلم سال دوم شماره هفتم.

۶- مقدمه کفایه الاصول چاپ جدید.

۷- مرگی در نور یا زندگانی آخوند خراسانی تألیف نواده او عبد الحسین مجید کفائی.

و این آخری بهترین اثری است که در این زمینه در ۴۶۴ صفحه به چاپ رسیده است و نوشته حاضر خلاصه ای از مطالب همین کتاب پراج است.

قم- رضا استادی

خرداد ۱۳۶۹

ص: ۱۴

معظم له فرزند آیه الله فقید آقای حاج شیخ فاضل موحدی لنکرانی (رضوان الله تعالی علیه) یکی از بزرگان حوزه مقدسه قم، و خود از مدرسان بنام و محققان عالی مقام حوزه علمیه قم هستند که در ذی حجه ۱۳۵۰ قمری در شهر مذهبی قم پا به عرصه وجود گذاردند و پس از پشت سر گذاشتن دوره ابتدائی، بیش از سیزده بهار از عمرشان نمی گذشت که به شوق آشنائی با علوم اسلامی وارد حوزه علمیه قم گردیدند و دوره ادبیات و سطوح متوسطه و عالیه را با سرعت و دقت نزد اساتید سطح آن زمان چون حضرت آیت الله آقای سلطانی و حضرات آیات آقای حاج شیخ مرتضی حائری یزدی و آقای حاج شیخ فاضل موحدی لنکرانی - والد معظم خود - و آقای حاج شیخ عبد الجواد جبل عاملی (رضوان الله تعالی علیهم)، آموختند. کمتر از بیست سال داشتند که توانستند در درس خارج حضرت آیت الله العظمی بروجردی قدس سره شرکت کنند و از محضر پرفیض ایشان یازده سال استفاده نمایند. و همچنین به مدت نه سال از درس پربار رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی حضرت آیت الله العظمی امام خمینی قدس سره استفاده نمودند و خود نیز در ضمن، به تدریس سطوح می پرداختند.

استاد بزرگوار پنج دوره کتاب مکاسب و ظاهرا شش دوره کتاب کفایه الاصول را تدریس نمودند و تاکنون بیش از پانزده سال است که مشغول تدریس خارج فقه و اصول در حوزه علمیه قم می باشند و شاگردان بسیاری را تربیت کرده و بر بسیاری از طلاب و دانش آموختگان امروز حوزه سمت استادی دارند.

نقش معظم له در انقلاب اسلامی

فعّالیت های سیاسی ایشان از زمانی آغاز شد که رهبر کبیر انقلاب به منظور سرنگونی طاغوت و برقراری نظام جمهوری اسلامی قد علم کردند و با رژیم ستم شاهی در ایران به مخالفت پرداختند.

ایشان چون دیگر یاران هم رزمشان قدم به قدم به دنبال مقام رهبری به مبارزه حق طلبانه خود ادامه دادند لذا نخست به «بندر لنگه» و سپس به مدّت دو سال و نیم به یزد تبعید گردیدند.

سمت ها و فعالیت های اجتماعی

معظم له علاوه بر عضویت در جامعه محترم مدرسین حوزه علمیه قم دبیر و عضو شورای عالی مدیریت حوزه و نماینده مجلس خبرگان نیز هستند.

آثار و تألیفات

۱- نهاییه التّقریر- بحث صلاه آیت الله العظمی آقای بروجردی، که حسب الأمر ایشان چاپ شد (دو جلد).

۲- تفصیل الشّریعه فی شرح تحریر الوسیله- که هشت جلد آن چاپ و سه جلد دیگر آماده چاپ و بقیه نیز که حدود سی جلد خواهد شد به تدریج آماده خواهد شد ان شاء الله تعالی.

۳- مدخل التفسیر

ص: ۱۶

۴- اهل بیت یا چهره های درخشان در قرآن کریم در شرح آیه تطهیر که با شرکت مرحوم آیت الله حاج آقا شهاب الدین اشراقی تألیف گردیده است.

۵- ائمه اطهار علیهم السّلام یا پاسداران وحی در قرآن کریم که با شرکت معظّم له در مقام جواب از کتاب «شهید جاوید» نگارش یافته.

۶- آئین کشور داری از دیدگاه امام علی علیه السّلام یا تفسیر عهد نامه مالک اشتر که با تنظیم و ترتیب جناب آقای کریمی زنجانی منتشر شده.

۷- تقیّه مداراتی (۱).

ص: ۱۷

۱- منابع شرح حال: الف: سرگذشت های ویژه از زندگی امام خمینی قدس سرّه ج ۶/ ۱۰۵. ب: گنجینه دانشمندان. ج: آثار الحجه. د: مجله نور علم دوره سوم ش ۶. ه: مجله پیام انقلاب ش ۹۰ و ۹۱. و: آئین کشورداری.

المقصد السادس في بيان الأمارات المعتره شرعا او عقلا- و قبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام، و إن كان خارجا من مسائل الفن، و كان أشبه بمسائل الكلام، لشده مناسبه مع المقام [١].

- شرح :

مقصد ششم: امارات معتبره شرعی یا عقلی

اشاره

[١]- طبق مقاصدی که مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشریف) برای کتاب کفایه الاصول ترتیب داده اند، مقصد ششم درباره امارات معتبره است خواه این امارات از طرف شرع (١) معتبر شده باشد و یا عقل (٢) حکم به اعتبار آنها کرده باشد (٣)، البتّه اماره در مقابل اصل عملی گفته می شود.

«اماره» یعنی آنچه دلالت و حکایت از حکم واقعی نماید و طریقیّت برای کشف حکم واقعی دارد خواه بعنوان قطع باشد یا بعنوان مظنّه، زیرا قطع و ظن در طریقیّت

ص: ١٩

١- اماره معتبره شرعی مانند بینه.

٢- اماره معتبره عقلی مانند قطع یا ظنّ انسدادی بنا بر حکومت. و نیز ر ک: عنایه الاصول / ٣ / ٣.

٣- ظاهرا از عبارت « قبل الخوض فی ذلك » استفاده می شود که مصنّف قطع را جزء امارات نمی دانند.

با یکدیگر مشترک می باشند پس اماره عنوان اعمی است.

«قطع» یک طریق و یک کاشف تام است لذا لازم نیست یک دلیل شرعی آن را حجّت قرار دهد بلکه قطع دارای حجّیت ذاتی است بنابراین می توان گفت: «القطع اماره معتبره عقلا لا شرعا».

امّا «ظن» دارای کاشفیت و طریقیّت ناقص است لذا نیاز به پشتوانه ای دارد که شرع یا در بعضی از موارد، عقل برای آن حجّیت را جعل نماید بنابراین مظنه از دو راه می تواند واجد حجّیت باشد:

۱- بوسیله یک دلیل شرعی مانند: خبر واحد ۲- گاهی هم عقل حکم به حجّیت مظنه می کند مانند: ظنّ انسدادی بنا بر حکومت که بیان این مسئله بزودی روشن می گردد و در بحث انسداد مفصّلا بحث خواهیم نمود.

مرحوم مصنّف می فرماید: قبل از بیان امارات، مناسب است مقداری درباره قطع و آثارش بحث نمائیم که مثلا:

۱- آیا پیروی از قطع، باعث استحقاق ثواب می شود؟

۲- آیا بدنبال مخالفت با قطع استحقاق عقاب مطرح می باشد؟

۳- آیا قطع شخص قطع حجّت است؟

آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟

خصوصیّات سه گانه فوق از مسائل علم اصول خارج است و مناسبت و شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد و در عین حال مناسبتی هم با علم اصول دارد بنابراین ما باید در سه جهت بحث کنیم:

۱- چرا مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است؟

۲- چرا شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد؟

۳- مسائل مربوط به احکام قطع چه مناسبتی با علم اصول دارد؟

مرحوم مصنف علل این ادعاهای را بیان نکرده اند لذا ما مقداری درباره آنها بحث می‌کنیم. اما برای توضیح اینکه مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است، ابتدا باید ملاک مسئله اصولی را بیان کنیم:

تعریف مسئله اصولی

مسئله اصولی آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد.

به عبارت دیگر: مسئله اصولی باید مقدمه برای استنباط حکم الهی واقع شود خلاصه، مسئله اصولی باید در سلسله علل حکم کلی الهی قرار گیرد (۱) لذا اگر مسئله ای فاقد این ملاک باشد از مسائل علم اصول بشمار نمی‌رود و این میزان در احکام و آثار قطع وجود ندارد زیرا در این مبحث، شما قطع به یک حکم شرعی را مفروض و مسلم می‌گیرید بعد می‌گوئید آیا مخالفت یا موافقت با این حکم مقطوع، عقوبت یا مثبت دارد یا نه.

درحالی که مسئله اصولی آن است که خودش در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود، یا مقدمه برای استنباط حکم الهی قرار گیرد.

به عبارت دیگر (۲): مسئله اصولی آن است که در سلسله علل حکم کلی شرعی واقع شود ولی در کتاب «القطع» شما یک حکم شرعی را مقطوع فرض می‌کنید و می‌گوئید مخالفت یا موافقت با آن عقاب یا ثواب دارد، یعنی احکامی که در کتاب القطع ذکر می‌کنید در سلسله معلولات حکم الهی واقع می‌شود پس مسائل مربوط به احکام قطع

ص: ۲۱

۱- در کبرای قیاس برای استنباط حکم کلی واقع شود.

۲- مسئله اصولی سبب قطع به حکم شرعی می‌شود و لذا دیگر به «قطع» مسئله اصولی اطلاق نمی‌شود.

شبهات به مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام

چون مسائل علم کلام از حالات مبدأ و معاد بحث می‌کند و هر مسئله‌ای که مربوط به حالات این دو باشد از مسائل علم کلام محسوب می‌شود و مسائل کتاب القطع تقریباً به حالات مبدأ و معاد ارتباط دارد زیرا در یک قسمت از کتاب القطع بحث می‌کنیم:

آیا خداوند متعال می‌تواند برای «قطع» حجیت را جعل نماید، یا اینکه مثلاً چنین کاری از خداوند لغو است و از ذات باری تعالی صادر نمی‌شود که این، به احوال مبدأ، مربوط است.

یا مثلاً در کتاب القطع بحث می‌کنیم: اگر کسی قطع به خمریت مایعی پیدا کرد و آن را نوشید سپس کشف خلاف شد، آیا او بخاطر مخالفت با قطع، مستحق عقوبت است؟

بدیهی است که استحقاق عقوبت به مسئله معاد مربوط است.

یا اینکه این را می‌توان به مسائل مبدأ بازگشت داد که آیا خداوند متعالی می‌تواند او را عقاب نماید- بنابراین مسائل کتاب القطع، شبهات کامل با مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول

مثلاً- در مسائل کتاب القطع حجیت را معنا می‌کنند، جای استحقاق عقوبت یا مثبت را معین می‌کنند، چون این مطالب در امارات ظنییه هم جریان دارد لذا می‌گویند مسائل مربوط به احکام قطع با مسائل علم اصول مناسبت دارد(۱) لذا احکام مربوط به قطع را بعنوان مقدمه امارات بحث می‌کنند.

ص: ۲۲

۱- وجه مناسبت دیگر اینکه: اماره ظنییه در مورد کسی حجّت است که قطع به حکم نداشته باشد پس از این جهت هم قطع با امارات ظنییه تناسب دارد.

فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلی واقعی أو ظاهری، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به، أولا [١].

- شرح :

اشکالات مصنف به کلام شیخ اعظم قدس سره

[١]- عبارت فوق ناظر به کلام مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب «رسائل» است لذا ابتداء، سطر اول کتاب رسائل را نقل می کنیم:

«فاعلم انّ المكلف اذا التفت الى حكم شرعی، فإما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن».

یعنی مکلف زمانی که توجه به یک حکم شرعی می کند دارای یکی از حالات سه گانه است: شک - قطع - ظن.

در این عبارت مرحوم شیخ چند ویژگی وجود دارد که مرحوم مصنف به تمام آن خصوصیات اشکال می نمایند و خود جواب می دهند و عبارت دیگری بکار می برند.

١- در کتاب رسائل، مقسم و عنوان موضوع، مکلف قرار داده شده است، مرحوم آقای آخوند در حاشیه بر کتاب رسائل (١) فرموده اند (٢) کلمه مکلف در مکلف فعلی ظهور دارد یعنی کسی که الآن و بالفعل تکلیف گریبانگیر اوست چون اسم فاعل و اسم مفعول ظهور در فعلیت دارند اگر گفتیم «زید ضارب» یعنی الآن زید زننده است (٣) در حالی که بعضی موارد، فردی که در حکم فعلی شرعی، شک دارد او فاقد تکلیف فعلی است. مثلاً- اگر من شک کنم آیا شرب تن، حلال است یا حرام، تکلیف فعلی ندارم و لو اصاله البراءه

ص: ٢٣

١- این کتاب مستقلاً به چاپ رسیده است.

٢- مستفاد از فرمایش ایشان چنین است.

٣- و مکلف فعلی ناچار باید ملتفت باشد پس بنابراین قید «اذا التفت» یک قید توضیحی می شود در حالی که اصل در قیود این است که احترازی باشند.

می گوید: بحسب ظاهر، شرب تنن، حلال است امّا اگر بحسب واقع حرام باشد آیا می توانم بگویم من بالفعل مکلف به حرمت شرب تنن هستم؟ نه.

چون تکلیف فعلی بدون علم محقق نمی شود بنابراین نمی توان عنوان را «المکلف» قرار داد، لذا مرحوم صاحب کفایه عبارت را به این نحو تغییر می دهند:

البالغ الذی وضع علیه القلم ... یعنی فردی که به مرحله بلوغ رسیده و فاقد جنون و نظایر آن است. برای این فرد خواه تکلیف به مرحله فعلیت رسیده باشد یا نرسیده باشد. (۱)

۲- ما دو نوع حکم شرعی داریم:

الف- حکم شرعی واقعی که برای تمام افراد اعمّ از عالم و جاهل مشترک است.

ب- حکم شرعی ظاهری- مختصّ کسانی است که در حکم واقعی شک دارند و دسترسی به آن ندارند.

مقصود مرحوم شیخ از عبارت المکلف اذا التفت الی حکم شرعی ... کدام حکم شرعی است آیا مقصود، حکم شرعی واقعی است یا اینکه مقصود اعمّ از حکم واقعی و ظاهری است؟

مقصود حکم واقعی است. چرا؟

چون قرینه ای در کلام ایشان هست که می فهمیم مقصود ایشان حکم واقعی است و آن قرینه این است که ایشان حالات مکلف را به سه قسم (ظن، قطع، شک)

ص: ۲۴

۱- المراد من المکلف هو خصوص المجتهد، اذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه علی مدارک الاحکام. و لا عبره بظنّ المقلّد و شکّه. و کون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا یوجب ان یکون المراد من المکلف الأعمّ من المقلّد و المجتهد، ... ر. ک: فوائد الاصول ۳/۳.

تقسیم کردند چون این حالات را باید به لحاظ حکم واقعی ملاحظه کرد(۱) که اگر مکلف، قاطع به حکم واقعی، ظان به حکم واقعی و یا شاگ نسبت به حکم واقعی شد اثرش چیست؟

مرحوم آقای آخوند به این بیان و با این عبارت مخالفت می کنند که چرا بگوئیم مقصود حکم واقعی است و لذا در کتاب کفایه چنین می فرمایند:

«البالغ الذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم فعلی واقعی او ظاهری...»

یعنی اگر انسان قاطع به حکم شرعی شد- سواء كان واقعياً او ظاهرياً- یعنی حکم واقعی خصوصیتی ندارد چون احکامی که برای قطع ذکر می کنند مختص به قاطع به حکم واقعی نیست بلکه تمام احکام مربوط به قطع، در قطع به حکم ظاهری و واقعی جاری است- مثلاً اگر کسی از راه استصحاب قاطع به حکم ظاهری شد، آثار قطع بر آن حکم مترتب می شود.

چرا مصنف فرمودند: «الی حکم فعلی؟»

زیرا احکام مراتبی دارد که به طور مفصل بعداً بیان می کنیم (اقتضاء- انشاء- فعلیت- تنجز) و حکم باید به مرحله فعلیت برسد تا یقین و مظنه به آن اثری داشته باشد مثلاً اگر کسی یقین به حکم انشائی پیدا کند ارزشی ندارد، حکم انشائی به منزله قانون قبل از اجرا(۲) است که اثری ندارد. قانون در مرحله اجرا منشأ اثر است که ما از آن به حکم فعلی تعبیر می کنیم.

ص: ۲۵

۱- مکلف نسبت به حکم ظاهری دو حالت دارد: قطع، شک. زیرا اگر او ظن غیر معتبر داشته باشد این حکم شک را دارد و چنانچه ظن معتبر داشته باشد این داخل در قطع به حکم شرعی است.

۲- ابلاغ.

و علی الثانی، لا- بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدمات الانسداد- علی تقریر الحکومه- و إلا فالرجوع إلى الأصول العقلیه: من البراءة و الاشتغال و التخییر، علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی [۱].

- شرح :

چرا مرحوم مصنف فرمودند: «متعلق به او بمقلدیه».

چون مجتهد دو وظیفه دارد تشخیص حکم خود، و تشخیص حکم مقلدین خود(۱).

۳- اینکه مرحوم شیخ فرمودند حالات مکلف بر سه قسم است (ظن، قطع، شک) این هم درست نیست بلکه مکلف یا قاطع به وظیفه خود هست یا اینکه قاطع نیست و شقّ سوّمی ندارد.

احکامی هم که به وسیله امارات ظنیّه (خبر واحد) یا اصول عملیّه (استصحاب) ثابت می شود، در تمام این موارد مکلف، قطع و علم به وظیفه خویش (اعمّ از ظاهری یا واقعی) دارد.

خلاصه: فرد بالغی که قلم تکلیف بر او جاری شده یعنی فاقد جنون و نظایر آن هست، وقتی به حکم فعلی واقعی یا ظاهری توجه می کند یا برایش قطع حاصل می شود که بحث و مشکلی ندارد و طبق آن عمل می کند و یا اینکه برای او قطع حاصل نمی شود که وظیفه او را ان شاء الله تعالی بزودی بیان می کنیم.

[۱]- اگر برای مکلف، قطعی نسبت به وظیفه اش حاصل نشد تکلیف او چیست؟

دو تکلیف در طول یکدیگر دارد:

ص: ۲۶

۱- بعضی از احکام مربوط به شخص مجتهد نیست مانند احکام حیض و نفاس بلکه مربوط به بعضی از مقلدین اوست اما اکثر احکام بین مجتهد و مقلد مشترک است مانند، احکام صلاه، حجّ، بیع، ر ک: عنایه الاصول / ۳ / ۴.

۱- در مرحله اول باید طبق حکم عقل به ظنّ انسدادی رجوع کند.

البته در نتیجه دلیل انسداد اختلاف است که آیا ظنّ انسدادی بنا بر کشف حجّیت دارد یا بنا بر حکومت ان شاء الله تعالی بعدا در مبحث ظنّ مفصّلاً بحث می کنیم اما اجمالاً:

الف- در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد، عقل انسان کشف می کند که شارع مقدّس در چنین وضعی ظنّ انسدادی را یک حجّت شرعی قرار داده است که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت شرعی است.

ب- قول دیگر این است که در حال انسداد باب علم و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می کنیم و عقل مستقلاً و صرف نظر از شرع، حکم به حجّیت ظنّ انسدادی می کند که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت عقلی است.

۲- در مرحله بعد یعنی اگر ظنّ انسدادی حاصل نشد و یا اینکه اگر ظنّ، حاصل شد ولی مقدمات انسداد و دلیل انسداد تمام نبود و یا اینکه اگر ظنّ انسدادی حاصل شد و مقدمات انسداد تمام بود ولی نتیجه دلیل انسداد حکومت نبود، در این صورت به اصول عقلیه ای مانند قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده اشتغال و یا به اصاله التخییر رجوع می کنیم که تفصیل رجوع به هر کدام از این قواعد را در آینده بحث می کنیم.

سؤال- آیا به اصول شرعیّه مانند (برائت شرعی یا استصحاب) نمی توان رجوع کرد؟

جواب- اگر از طریق اصول شرعیّه و یا امارات، حکمی برای مکلف مشخص شود این داخل در قطع به وظیفه شرعی است و همان طور که بیان کردیم نوبت به مراجعه به اصول عقلی نمی رسد.

و إنما عمنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعيه، و خصصنا بالفعل؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به- على ما ستطلع عليه- و لذلك عدلنا عما في رساله شيخنا العلامه- أعلى الله مقامه- من تثلث الأقسام [١].

و إن أبيت إلا- عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أولاً، و على الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً؛ لثلاثاً تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، و مرجعه على الأخير إلى القواعد (١) المقرره عقلاً (٢) أو نقلاً لغير القاطع، و من يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله- إن شاء الله تعالى- حسبما يقتضى دليلها. و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه، يستدعى رسم أمور: [٢].

- شرح :

[١]- همان طور که قبلاً توضیح داده ایم مرحوم مصنف:

متعلق قطع را، به حکم ظاهری و واقعی تعمیم دادند و همچنین فرمودند مقصود از حکم، حکم فعلی است تا اینکه حکم انشائی و امثال آن را خارج نمایند و بخاطر این دو جهت برای مکلف دو حالت تصور نمودند نه سه حالت.

[٢]- مصنف «ره»: اگر بنخواهید اقسام ثلاثه ای را که مرحوم شیخ برای مکلف تصور کردند، درست کنید راهی دارد، اما طبق بیان مرحوم شیخ اقسام سه گانه تداخل می نمایند و بر این تقسیم، دو اشکال است، اینکه به بیان آن دو اشکال می پردازیم:

اشکال اول: اگر کسی قطع به حکم واقعی پیدا کرد وظیفه اش عمل برطبق آن است این مسئله واضح است و بحثی ندارد. (صورت اول)

اما اگر مکلف، ظنّ به حکم واقعی پیدا نمود وظیفه اش عمل به مظنه است.

(صورت دوم)

ص: ٢٨

١- ای الأحكام الشرعيه، المتعلقه بالموضوعات العامه «منه دام ظله» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢/٤.

٢- ای: سواء كان الدليل على ثبوت تلك القواعد حكم العقل او الدليل الشرعي و بعباره، اخرى الاصول العقليه او النقليه «منه دام ظله». همان.

در عبارت مرحوم شیخ بین اقسام ظن، تفکیکی نیست که آیا ظنّ معتبر با ظنّ غیر معتبر فرق دارد یا نه و حال آنکه ظنّ غیر معتبر حکم شک را دارد پس اینکه مرحوم شیخ فرموده اند در قسم ثانی بر وفق ظن عمل می شود و در صورت سوّم (شک) به اصول عملیه رجوع می گردد درست نیست زیرا رجوع به اصول عملیه، مختصّ بصورت شک نیست. بله، شاک نسبت به حکم واقعی به اصول عملیه رجوع می کند کسی که ظنّ غیر معتبر دارد وظیفه او هم مراجعه به اصول عملیه است بنابراین بعضی اقسام سه گانه ای که مرحوم شیخ در اوّل کتاب رسائل تصوّر نموده با یکدیگر تداخل می کنند.

اشکال دیگر: ظاهر کلام مرحوم شیخ این است که حالات سه گانه (قطع، ظن، شک) به لحاظ اشخاص است یعنی هر مکلف دارای یکی از این حالات می باشد. اگر در موردی ظنّ معتبر (مثل خبر واحد) بر حکم قائم شد ولی شما از آن، ظنّ شخصی پیدا نکردید در این صورت آیا شما داخل در قسم دوّم - حصول ظن - از تقسیم مرحوم شیخ هستید یا سوّم - حصول شک -؟

اگر بگوئید در قسم ثانی، شما که ظنّ بر تکلیف پیدا نکردید. و اگر بگوئید داخل در قسم سوّم هستیم، قسم سوّم آن بود که به اصول عملیه رجوع می شد. لذا این اشکال هم بر تقسیم مرحوم شیخ وارد است.

اکنون مرحوم آخوند می فرمایند اگر می خواهید اقسام سه گانه را برای مکلف درست کنید که دو اشکال فوق بر آن وارد نباشد:

۱- گاهی مکلف، قاطع نسبت به حکم واقعی است، این بحثی ندارد طبق قطع خود عمل می کند.

۲- گاهی مکلف یک طریق معتبر بر حکم واقعی دارد (مثل ظواهر کتاب) و در عین حال نسبت به حکم واقعی قاطع نیست که اینجا هم بر طبق طریق معتبر عمل می کند و ما در این قسم کلمه (مظنه) را مطرح نمودیم.

۳- گاهی مکلف نه قاطع نسبت به حکم واقعی شرعی است و نه یک طریق معتبر بر ثبوت حکم شرعی دارد، در این صورت هم ما کلمه «شک» را عنوان نمودیم زیرا شک خصوصیتی ندارد و ظنّ غیر معتبر هم حکم شک را دارا می باشد که در این صورت مکلف باید به اصول عملیه شرعیّه، مانند استصحاب یا اصول عملیه نظیر قاعده قبح عقاب بلا بیان رجوع کند.

ایرادی بر کلام مصنف رحمه الله

اشکالاتی که بر تثلیث مرحوم شیخ انصاری بود بر این تقسیم وارد نیست امّا خود این اقسام سه گانه ای که مرحوم آخوند تصوّر نمودند دارای اشکال است:

در قسم دوّم فرمودید گاهی مکلف یک طریق معتبر بر حکم پیدا می کند، مقصود از طریق معتبر آیا طریق معتبر شرعی (مثل ظواهر کتاب، بینه) هست یا مراد اعمّ از طریق معتبر شرعی و عقلی است (طریق معتبر عقلی مثل ظنّ انسدادی بنا بر حکومت).

اگر مقصود طریق معتبر شرعی است کسی که وظیفه اش مراجعه به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است در کدامیک از اقسام سه گانه شما داخل است؟

چون قاطع نیست در قسم اوّل داخل نخواهد بود، و چون گفتید مراد از طریق، طریق معتبر شرعی است بنابراین در قسم دوّم هم داخل نیست، و در قسم سوّم هم چون گفتید مکلف باید به اصول عملیه عقلی یا شرعی رجوع کند، این فرد داخل در قسم سوّم هم نیست لذا این فرد در هیچیک از اقسام سه گانه داخل نمی باشد.

و اگر مقصودتان اعمّ از طریق معتبر شرعی است، در این صورت مانعی ندارد، کسی که وظیفه اش رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است داخل در قسم دوّم تقسیم شما است ولی این حرف اشکال دیگری تولید می کند که:

شما قبلاً گفتید رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت در جایی است که اصول

الأمر الأول: لا- شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلا و لزوم الحركة على طبقه جزما، و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته، و عذرا فيما أخطأ قصورا، و تأثيره في ذلك لازم، و صريح الوجدان به شاهد و حاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان [١].

- شرح :

شرعيه عمليه نباشد.

به عبارت دیگر اگر امر دائر شد که مکلف به استصحاب رجوع کند یا به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، رجوع به استصحاب مقدم است زیرا عمل به استصحاب را در حکم قطع به قانون شرعی دانستید یعنی اگر قاطع به حکم شرعی شد نوبت به ظنّ انسدادی نمی رسد و غیر قاطع می تواند به ظنّ انسدادی عمل نماید.

اگر چنین شد این اقسامی را که شما درست کردید خلافتش را بیان می کند چون گفتید کسی می تواند به اصول عملیه (اعم از شرعی و عقلی) رجوع کند که نه قاطع باشد و نه طریق معتبر داشته باشد، و روی این تقسیم، ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، بر استصحاب تقدم دارد- درحالی که بحسب واقع و برطبق آنچه قبلا خودتان فرمودید استصحاب بر ظنّ انسدادی علی تقدیر الحکومه تقدم دارد، پس تثلیث شما اشکالات بر کلام و تثلیث مرحوم شیخ را حل نمود ولی برای خودتان اشکالاتی تولید نمود که راه فراری از آن وجود ندارد.

مبحث قطع

امر اول احکام و آثار قطع

اشاره

[١]- از اینجا در احکام قطع بحث می شود در این امر دو حکم از احکام قطع را توضیح می دهیم:

١- لزوم موافقت طبق قطع

اگر انسان قاطع شد، عقل حکم می کند که نمی توان برخلاف قطع رفتار نمود بلکه لازم است به همان کیفیت که قطع پیدا شده عمل نماید مثلا اگر کسی قاطع به وجوب نماز

ص: ٣١

جمعه شد يجب ان یصلی صلاه الجمعة.

و اگر کسی نسبت به روز جمعه قاطع به وجوب نماز ظهر شد يجب ان یصلی صلاه الظهر و این لزوم متابعت قطع یکی از مسائل مسلم است و بعدا توضیح می دهیم که نیازی نیست کسی این لزوم موافقت طبق قطع را جعل یا تأیید کند زیرا جعلش مستلزم لغویت است.

۲- حجیت قطع

اشاره

کلمه (حجیت) در جلد دوم کتاب کفایه و در مبحث قطع و ظن بسیار مورد گفتگو و بحث واقع می شود.

معنای حجیت

مرحوم آقای آخوند می فرماید: القطع حجّه یا خبر الواحد حجّه، یعنی اگر این حجت مطابق واقع باشد و همان واقع را حکایت نماید در این صورت معنی حجیت، منجز شدن آن واقع است، یعنی آخرین مرتبه تکلیف، مسلم شده و چنانچه کسی با آن مخالفت کند مستحق عقوبت است.

و چنانچه آن حجت مخالف واقع باشد و شما نسبت به آن قاطع شدید یا ظنّ معتبر پیدا کردید در این صورت آن حجت برای شما یک عذر عقلی و معذّر است مثلا شما قاطع گشتید که روز جمعه، نماز جمعه واجب است و مطابق قطع خود نماز جمعه خواندید و حال آنکه فی الواقع نماز ظهر واجب بود نه نماز جمعه، اینجا اگر مولی سؤال کند لم ترک تکلیف الواقعی؟ می گوئید: من قطع به خلاف آن داشتم و این قطع به خلاف، عذری است در برابر احتجاج مولی پس: حجیت یعنی منجزیت و معذریّت.

لکن مرحوم آقای آخوند در این معذریّت یک قید اضافه می کنند:

ص: ۳۲

و لا یخفی أن ذلک لا یكون بجعل جاعل، لعدم جعل تألیفی حقیقه بین الشیء و لوازمه، بل عرضا بتبع جعله بسیطا. و بذلک انقدح امتناع المنع عن تأثیره أيضا [۱].

- شرح :

کسی که قاطع به خلاف حکم شد این قطعش برایش عذر است مشروط بر آن که خطایش قصوری باشد نه تقصیری، مثلا اگر از راه غیر صحیح (قیاس) برایش قطع، حاصل شد این نوع قطع، معذّر نمی باشد زیرا شارع، قیاس در احکام را باطل می داند.

اما عنوان منجزیت مطلق است، یعنی اگر قطع، مطابق واقع شد آن واقع به هر صورتی باشد تحقق پیدا می کند.

این دو حکم را شرع ثابت نمی کند و نیاز به اثبات شارع ندارد بلکه خود عقل حاکم است.

حجیت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است

[۱]- دو حکمی را که برای قطع بیان کردیم (لزوم حرکت طبق قطع و لزوم متابعت طبق آن- حجیت قطع) نیازی نیست که جاعلی آنها را جعل نماید بلکه ممتنع است کسی این احکام را برای قطع جعل کند و یا ضد آنها را برای قطع ثابت کند، نه ثبوت آن احکام برای قطع متصور است نه نفی آنها.

زیرا رابطه این احکام نسبت به قطع مانند رابطه لوازم ماهیت نسبت به ماهیت است، مثال:

انسان می تواند جسمی را که معروض بیاض نیست به وسیله بیاض عنوان ابیضیت ببخشد اما اگر شما گفتید: الاربعه زوج، آیا زوجیت را برای اربعه جعل نمودید به نحوی که زمانی «اربعه» وجود داشت اما زوجیت برای آن موجود نبود؟ نه چون زوجیت لازمه ماهیت اربعه است- لازمه وجود نیست- یعنی اگر اربعه در عالمی غیر از وجود، ثبوتی داشت باز هم زوجیت همراه آن بود برای توضیح بیشتر مقدمه ای ذکر می کنیم:

ما دو نوع جعل داریم: الف- جعل تألیفی ب- جعل بسیط.

جعل تألیفی که مفاد کان ناقصه را داراست، نیاز به اسم و خبر دارد، مثلا یک شیء

هست ولی فاقد وصف و عنوانی هست و کسی می آید بین موصوف و صفت، رابطه ایجاد می کند مثلا: جسمی را که سفید نیست آن را سفید قرار می دهد و بنحو جعل تألیفی می گوید: صار الجسم ایضا یعنی جاعلی، شیء موجودی را متّصف به صفت بیاض نمود.

آیا این جعل تألیفی در مورد الاربعه زوج تصوّر دارد؟ نه و کسی نمی تواند بگوید:

جعلت الاربعه زوجا، زیرا زوجیت لازمه ماهیت اربعه است و قابل جعل نمی باشد.

جعل بسیط که مفاد کان تامه دارد، فقط نیاز به فاعل دارد نه اسم و خبر، یعنی ایجاد الشیء یعنی شیء که وجود ندارد خالق و جاعلی آن را ایجاد می نماید کان زید ای تحقّق زید اصل وجود را، «کان» تامه بیان می کند- «کان» تامه نتیجه جعل بسیط است- اگر کسی بخواهد زوجیت تحقّق پیدا کند باید اربعه را ایجاد نماید. اگر اربعه به جعل بسیط تحقّق پیدا کرد، لا محاله زوجیت هم به تبع آن محقّق می شود بدون اینکه جعل استقلاللی به زوجیت تعلق گرفته باشد. بلکه یک جعل عرضی و مجازی به زوجیت تعلق پیدا می کند بدون اینکه زوجیت نیاز به جعل داشته باشد.

تمام آنچه را که از نظر مسئله جعل برای «الاربعه زوج» گفتیم در مورد قطع و احکام آن پیاده می شود یعنی: معنی ندارد کسی قطع را به جعل تألیفی حجّت قرار دهد و بگوید: جعلت القطع حجّه. زیرا حجّیت لازمه لا ینفک قطع است همان طور که نمی توانیم بگوئیم جعلت الاربعه زوجا، نمی توانیم بگوئیم جعلت القطع حجّه.

بله اگر در خارج حجّیت بخواهد محقّق شود می توان بنحو جعل بسیط و «کان» تامه قطع را ایجاد نمود که به دنبال آن، احکام و آثار قطع قهرا مترتب می شود بدون این که این آثار به جعل مستقلّی ایجاد شده باشد. بلکه می توان گفت به نحو جعل عرضی آثار قطع محقّق شد.

خلاصه: حجّیت برای قطع قابل جعل نیست زیرا جعل در مورد فقدان بکار می رود و قطع فاقد حجّیت نیست تا به جعل جاعل، واجد حجّیت شود.

مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً(۱) و حقیقه فی صورہ الإصابه، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

مطلب دیگر اینکه کسی نمی تواند آثار قطع را از آن سلب کند و مثلاً بگوید من حجیت را از قطع سلب نمودم. آیا ممکن است که بگوید: جعلت الاربعه لیس بزوح؟- نه- چون گفتیم زوجیت لازمه ماهیت اربعه است.

این تقریب در مسئله قطع هم می آید و کسی نمی تواند بگوید جعلت القطع لیس بحجّه یعنی نمی توان از قطع، حجیت و منجزیت و معذرت را سلب نمود چون این آثار لازمه لا- ینفک قطع است و معقول نیست کسی بین لازم و ملزوم تفکیک ایجاد نماید.

[۱]- بعلاوه اشکال دیگری اینجا لازم می آید- اگر کسی بخواهد حجیت را از قطع سلب نماید و به مکلف بگوید اگر شما مثلاً- قطع به وجوب نماز جمعه پیدا نمودید در این صورت قطع شما حجّت نیست و نماز جمعه واجب نمی باشد، اینجا تالی فاسدی در کار هست؟- با مختصری تقدیم و تأخیر، عبارت مرحوم مصنف را توضیح می دهیم:

الف- اگر قطع شخص قاطع موافق واقع باشد اینجا از نظر جاعل، اجتماع ضدّین محقق می شود چون مکلف، قاطع به وجوب نماز جمعه است و جاعل می گوید اگر قطع به وجوب پیدا کردی، نماز جمعه وجوب ندارد، اینجا جمع بین وجوب و عدم وجوب یا اجتماع نقیضین است و یا اگر عدم را بصورت یکی از احکام دیگر پیاده کنیم اجتماع ضدّین است- که این اجتماع ضدّین، اجتماع ضدّین واقعی است زیرا فرض کردیم قطع قاطع، مطابق واقع است.

ب- و اگر قطع قاطع، مخالف واقع باشد اینجا اجتماع ضدّین واقعی تحقق ندارد ولی اجتماع ضدّین بنظر قاطع محقق است چون قاطع نمی داند که قطعش مخالف واقع است بلکه احتمال هم نمی دهد که قطعش مخالف واقع باشد زیرا اگر احتمال خلاف

ص: ۳۵

۱- چه قطع او موافق واقع باشد یا مخالف واقع.

ثم لا- يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصر فعليا، و ما لم يصر فعليا لم يكسب يبلغ مرتبه التنجز، و استحقاق العقوبه على المخالفه، و إن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبه، و ذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر و لا نهى، و لا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر [١].

- شرح :

می داد عنوان قاطعیّت او از بین می رفت.

کسی که معتقد است حکم واقعی نماز جمعه و جوب است اگر به او بگوئید در این صورت و جوب تحقّق ندارد این از نظر قاطع، اجتماع ضدّین است و اجتماع ضدّین حتّی به حسب نظر یک نفر هم امکان تحقّق ندارد و محال است. (١)

خلاصه: (٢) در باب قطع و آثارش نه اثبات اثر برای قطع درست است نه سلب اثر، بلکه آثار قطع مثل لوازم ماهیت است که نه از قطع جدا می شود نه نیاز به جعل جاعلی دارد.

قطع به حکم فعلی منشأ اثر است

[١]- انسان اگر قاطع به حکم فعلی بشود این قطع، معذّر و منجز است ولی اگر قاطع به حکم انشائی شد، هیچ گونه اثری ندارد یعنی قطع نسبت به حکم انشائی باعث تنجز و استحقاق عقوبت نمی شود چون احکام دارای چهار مرتبه هست و اگر انسان نسبت به مرتبه فعلیّت حکم، قطع پیدا کرد، این دارای اثر است که اکنون توضیح می دهیم:

ص: ٣٦

- ١- اگر قطع شخص قاطع موافق واقع هم باشد باز اجتماع ضدّین اعتقادی پیش می آید.
- ٢- پس اگر قطع، مطابق واقع نباشد فقط اجتماع ضدّین اعتقادی محقّق است و چنانچه قطع، مطابق واقع باشد اجتماع ضدّین حقیقی و اعتقادی تحقّق دارد.

در جلد دوم کتاب کفایه الاصول مراتب چهارگانه حکم بسیار مورد بحث واقع می شود لذا ابتدا این چهار مرحله را توضیح می دهیم:

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیت ۴- مرحله تنجز (البته مرحوم آقای آخوند در مباحث آینده دو نوع فعلیت درست می کنند لکن فعلا به بحث ما ربطی ندارد).

مراحل چهارگانه حکم

۱- مرحله اقتضا- یعنی مرحله «واجدیت مصلحت و مفسده» مثلا مولا نماز را ملاحظه می کند و می بیند که دارای صددرصد مصلحت لازم الاستیفاء است که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام اقیموا الصلاه برای آن جعل نماید و همچنین مولا شرب خمر را در نظر می گیرد و می بیند دارای مفسده کامل لازم الاجتناب است که مقتضی است یک حکم تحریمی برای شرب خمر جعل نماید (البته واجب و حرام را بعنوان دو مثال روشن ذکر کردیم و الا در مستحب و مکروه هم همین مسئله و مرتبه هست).

۲- مرحله انشا- بدنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی آید و حکم وجوب صلاه و حرمت شرب خمر را جعل می نماید لکن در این مرحله فقط مسئله قانون گذاری مطرح است و هنوز به جایی نرسیده که این احکام در خارج اجرا شود و صرف قانونی است که زمینه می شود روزی با شرائطی این قانون عملی گردد از قانونی که بدنبال مرحله اقتضا تحقق پیدا می کند به حکم انشائی تعبیر می شود.

۳- مرحله فعلیت- اگر مولا- بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلا- در خارج، نماز جمعه، اتیان و شرب خمر، ترک شود نسبت به آنها بعث و زجر می کند. و با این قانون مکلف را بجانب مأمور به تحریک می کند یا او را نسبت به

منه‌ی عنہ زجر می‌نماید این مرحله را مرتبه فعلیت می‌نامند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد که این مرحله فعلیت به تنهایی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلف نسبت به آن تحقق پیدا کند آن وقت این علم به تکلیف، برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

۴- مرحله تنجز- یعنی مرحله ای که مؤاخذه و ثواب و عقاب در کار هست- در این مرتبه، ترتیب اثر بر مخالفت قانون است.

از این مراحل معلوم شد قطعی که سبب تنجز حکم می‌شود و عنوان استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌کند قطع به حکم فعلی است و الا قطع به حکم اقتضائی و انشائی اثری ندارد.

آری اگر کسی قطع به حکم انشائی پیدا نمود و طبق آن عمل نمود شاید یک استحقاق مثبتی داشته باشد چون این کشف از یک روح انقیاد و اطاعت می‌کند اما استحقاق عقوبت بر آن مترتب نیست چون استحقاق عقوبت در موردی است که مکلف قطع به حکم فعلی پیدا کند.

بعضی از احکام، طبق بعضی از روایات قبل از ظهور حضرت حجّت (عج) اصلاً به مرحله فعلیت نمی‌رسد و در آن زمان است که فعلیت پیدا می‌کند بعلاوه در روایتی (۱) هم چنین آمده است:

«و خطب امیر المؤمنین علیه السّلام النّاس فقال: انّ الله تبارک و تعالی حدّ حدودا فلا تعدوها و فرض فرائض فلا تنقصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تکلفوها رحمہ من الله لکم فاقبلوها....».

ص: ۳۸

۱- من لا یحضره الفقیه، ۴/۵۳ باب نوادر الحدود، حدیث ۱۵.

نعم، فی کونه بهذه المرتبه موردا للوظائف المقرره شرعا للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدین أو المثلین، علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله تعالی، مع ما هو التحقیق فی دفعه، فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری، فانظر [۲].

- شرح :

[۱]- ملاک در حجیت قطع این است که قطع به حکم فعلی، متعلق شود نه حکم انشائی یا اقتضائی.

[۲]- این راجع به قطع، اما راجع به شک که مثلا شما در مورد شرب تن شک در حلیت و حرمت آن پیدا می کنید و قاعده حلیت را جاری می نمائید اگر بحسب واقع شرب تن، حرام باشد آیا حرمت مشکوکه، حرمت انشائی است یا اینکه شک شما در باب اصول عملیه هم شک متعلق به حکم فعلی است؟

همان طور که قطع به حکم فعلی را ملاک قرار دادیم، در باب شک هم باید شک در حکم فعلی را ملاک قرار داد زیرا شک در حکم انشائی بالاتر از قطع به حکم انشائی که نیست چون قطع به حکم انشائی هیچ اثری ندارد تا چه رسد به شک در حکم انشائی.

در اصول عملیه که جاهل و شاک به آنها رجوع می نماید از طرفی مکلف شک در حکم فعلی شرب تن دارد از طرفی خداوند یک حکم ظاهری به نام اصاله الحلیه برایش جعل نموده است، مشکلی در کار است که:

ص: ۳۹

۱- هذا الخبر الشريف لعلك تستفيد منه انه لو علم به المكلف لم يجب اطاعته و لا يكون مخالفته موجه للعقوبه حيث ان مجرد الخطاب لا يوجب حقيقه الوجوب التحريم و ان تحقق به إنشاؤهما فمقتضى وجوب اتباع القطع انما هو ترتيب الآثار التي للقطع او المقطوع بالحكم في كل مرتبه انما يوجب ترتيب الآثار تلك المرتبه لا آثار جميع المراتب عليها. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۷/۲.

الأمر الثاني: قد عرفت أنه لا- شبهه في أن القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه، و المشوبه على الموافقه في صوره الإصابه، فهل يوجب استحقاقها في صوره عدم الإصابه على التجزى بمخالفته، و استحقاق المشوبه على الانقياد بموافقه، أو لا يوجب شيئاً؟ [١].

- شرح :

الف- فرضاً اگر شرب تنن بحسب واقع از نظر حکم فعلی حرام باشد اینجا مشکل اجتماع ضدین پیش می آید که بعداً در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آن را حل می کنیم.

ب- چنانچه حکم شرب تنن بحسب واقع هم حلال باشد باز در این صورت مشکل اجتماع مثلین پیش می آید که این را هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح کرده و جواب می دهیم.

امر دوّم تجزى و انقياد

اشاره

[١]- مرحوم مصنف در امر دوّم مسئله تجزى و انقياد را از نظر استحقاق عقوبت و مثبت بیان می کند.

توضیح مطلب: ما یک عنوان به نام اطاعت و عصیان داریم و عنوان دیگری به نام تجزى و انقياد که هر کدام در موارد جداگانه ای تحقق پیدا می کند.

اطاعت و عصیان

اگر فرضاً انسان نسبت به حکمی یا موضوع محرمی قاطع شد مثلاً قطع پیدا کرد که شرب خمر، حرام است و این قطع هم مطابق واقع بود یا اینکه قاطع گشت که فلان مایع موجود خارجی خمر است و این قطع هم مطابق واقع بود در این صورت اگر طبق قطع خود رفتار کند مطیع و مستحق مثبت است و چنانچه برخلاف قطع خویش عمل نماید بلا اشکال عاصی و مستحق عقوبت است که در این دو مورد

ص: ۴۰

عنوان اطاعت و عصیان مطرح است.

تجری و انقیاد

گاهی هم عنوان انقیاد و تجری مطرح می باشد و این در موردی است که قطعی نسبت به حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی پیدا شود و قطع آن فرد هم مخالف با واقع باشد البته خود قاطع نمی داند و حتی احتمال هم نمی دهد که قطعش مخالف واقع است، که گاهی کشف خلاف می شود و زمانی هم اصلاً کشف خلاف نمی شود در این دو صورت، اگر قاطع، به قطع خود عمل نماید عنوان انقیاد محقق می شود و اگر برخلاف قطع خود عمل کند عنوان تجری تحقق پیدا می کند. مثال: فردی قاطع شد که فلاخن مایع خارجی خمر است ولی فی الواقع خمر نبود که در این صورت اگر بر وفق قطع خود عمل کند از نظر اصطلاح علم اصول، آن فرد، عید منقاد، به حساب می آید و چنانچه با قطع خود مخالفت نماید، عید متجری محسوب می شود ولی از نظر لغت عنوان تجری و انقیاد در عصیان و اطاعت هم تحقق دارد خلاصه عنوان تجری و انقیاد از نظر علم اصول در غیر مورد اطاعت و عصیان است.

تجری و انقیاد در موردی است که قطع انسان مخالف واقع باشد که پیروی از چنین قطعی را انقیاد و مخالفت با چنین قطعی را تجری می گویند.

اکنون بحث ما در امر ثانی این است که آیا در مورد انقیاد و تجری مثل اطاعت و عصیان مسئله استحقاق مثبت و عقوبت در کار است یا نه؟

یعنی اگر کسی با قطع خویش مخالفت نمود و مقطوع الخمریه را شرب نمود. آیا به عنوان تجری استحقاق عقوبت دارد؟ یا چنانچه از آن اجتناب کرد این فرد به عنوان انقیاد استحقاق مثبت دارد، اگر دارد به چه دلیل؟

الحق أنه يوجب؛ لشهاده الوجدان بصحة مؤاخذته، و ذمه على تجريه، و هتكه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان، و عزمه على العصيان، و صحه مثوبته، و مدحه على قيامه بما هو قضيه عبوديته، من العزم على موافقته و البناء على إطاعته، و إن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبه، ما لم يعزم على المخالفه أو الموافقه، بمجرد سوء سيرته أو حسنهما، و إن كان مستحقاً للثوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنه. و بالجملة: ما دامت فيه صفة كامنه لا يستحق بها إلا مدحا أو لؤما، و إنما يستحق الجزاء بالمشوبه أو العقوبه مضافا إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجرى على طبقها و العمل على وفقها و جزم و عزم، و ذلك لعدم صحه مؤاخذته بمجرد سوء سيرته من دون ذلك، و حسنهما معه، كما يشهد به مراجعه الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعه و العصيان، و ما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان [١].

- شرح :

آيا تجزى و انقياد موجب عقاب و ثواب هستند؟

[١]- آخوند خراسانى رحمه الله مى فرمايند: ما بعد از آنکه به وجدان مراجعه کردیم (مقصود از وجدان همان عقل است) همان عقلی که در باب اطاعت و عصيان به طور استقلال حکم به استحقاق مثوبت و عقوبت مى کند همان عقل در مورد انقياد و تجزى حکم مى نمايد که عبد منقاد، مستحق مدح و مثوبت و عبد متجزى، مستحق ذم و عقوبت است. زیرا عبد متجزى در صدد طغيان نسبت به مولا- برآمده است و تصميم بر عصيان در برابر او گرفته است و عمل خارجى را به عنوان عصيان مرتكب مى شود لکن آن عمل بحسب واقع معصيت نمى باشد.

همچنين در عبد منقاد، وجدان و عقل شهادت مى دهد که او مقيد و پاييند به مقتضای عبوديت و بندگى است و بناى قطعى بر اطاعت نسبت به مولا دارد لذا مستحق ثواب و مدح است.

ص: ۴۲

از نظر عقل هیچ فرقی بین ما نحن فیه و مسئله اطاعت و عصیان وجود ندارد و این یک مسئله وجدانی و عقلی است.

حقیقت تجزی و انقیاد

مورد تجزی و انقیاد و مسئله عقوبت و مثبت را بیان کردیم، اکنون ببینیم حقیقت انقیاد و تجزی چیست؟ آیا انقیاد یک عمل خارجی است یا اینکه یک عمل قلبی، و همچنین آیا تجزی مربوط به خارج است یا مربوط به قلب؟

در باب اطاعت و عصیان مطلب روشن است که اطاعت وصف عمل خارجی است، کسی که نماز می خواند او اطاعت امر مولا را می نماید و فردی که شرب خمر می نماید، عصیان می نماید چون شرب خمر واجد مفسده کامل است و مبعوضیت تام دارد.

اما در باب تجزی و انقیاد- انقیاد، عبارت است از همان عزم و جزم و تصمیم بر موافقت و اطاعت- و تجزی هم عبارت است از عزم و جزم و تصمیم نفسانی بر اینکه معصیت تحقق پیدا کند در مورد فردی که مقطوع الخمریّه را مرتکب می شود، تجزی به عمل، کأنّ تحقق پیدا نمی کند و سرایت به عمل نمی نماید چون این عمل به حسب واقع شرب الماء است ولی او قطع پیدا کرده است که خمر است اما از نظر عمل نفسانی (تصمیم بر عصیان مولا است) بین این فرد و شخص عاصی واقعی هیچ فرقی نیست، عاصی واقعی تصمیم قلبی بر عصیان دارد و این فرد متجری هم کذا.

ایشان استحقاق عقوبت را مربوط به همان تصمیم و عزم نفسانی می دانند کما اینکه استحقاق مثبت را مربوط به همان عزم فرد نسبت به پیروی و اطاعت از مولا می دانند.

این عزم و جزم نفسانی ریشه ای ذاتی دارد که عبارت است از سوء سریره و حسن سریره یعنی کسی که دارای حسن سریره و سرشت پاک است طبعا تمایل به اطاعت و انقیاد دارد و فردی که دارای سوء سریره و سرشت ناپاک است بحسب نوع و اقتضا تمایل به معصیت و تجزی دارد. اگرچه این سوء سریره و حسن سریره تا وقتی که به حال خود و پنهان باشد به عنوان یک صفت اخلاقی رذیله و حسنه است که در این صورت جای استحقاق عقوبت و ثبوت نیست و اگر هم باشد ذم و مدحی در کار است مثلا کسی که باطنا گرفتار حسادت است مادام که این صفت مظهري پیدا نکند و به حالت خفا و کمون باشد صرفا استحقاق سرزنش دارد و همچنین در حسن سریره استحقاق مدح دارد.

امّا وقتی اثری بر آن دو مترتب شد و تبعاتی پیدا کرد که از تبعات آن همین تصمیم به اطاعت نسبت به مولا و انقیاد است یا عزم بر مخالفت مولا و تجزی است در این صورت اگر به دنبال آن، عمل خارجی محقق شد آن وقت جای استحقاق مدح و ثبوت و ذم و عقوبت است پس در مراحل اولیه اثری از نظر عقوبت و ثبوت در کار نیست.

اکنون توضیحی از نظر عبارت و معنی راجع به جمله و عبارت «بما یستبعانه» می دهیم تا معلوم شود اگر این جمله نبود، شاید بهتر بود. مرحوم مشکینی این جمله را چنین توضیح داده:

باء در «بما» را باء سببیت گرفته است، و «ما» را مصدریه بحساب آورده، و مرجع ضمیر تشبیه در «یستبعانه» را سوء سریره و حسن سریره دانسته و ضمیر در «یستبعانه» را به استحقاق ارجاع داده است که معنی چنین می شود:

سوء سریره، سببیت برای استحقاق ذم دارد و حسن سریره سببیت برای استحقاق مدح دارد که روی بیان ایشان، عبارت «بما یستبعانه» مطلب اضافه ای در بر ندارد امّا می توان عبارت را به این نحو معنا نمود که:

و لكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، و الوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفه، و لا يغير جهه حسنه أو قبحه بجهته أصلا، ضروره أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبويه و المبعوضيه شرعا، ضروره عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبعوضيه و المحبويه للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوا أو مبعوضا له [١].

- شرح :

استحقاق لؤم و مدح در سوء سريره و حسن سريره به خاطر این است که به دنبالش تبعاتی هست. این تبعات سبب شد در ریشه، استحقاق لؤم و مدح باشد که این باء در «بما» سببیت است لکن نکته اش این است که می خواهد بیان نماید که در سوء سريره استحقاق لؤم است چون زمينه برای تبعات بعدی است و در حسن سريره استحقاق مدح است چون زمينه برای آثار بعدی است و خود زمينه بودن سببیت پیدا می کند برای ثبوت مدح و ذم.

شاید این معنا از معنایی که مرحوم مشکینی نموده اند بهتر باشد.

[١]- آیا استحقاق عقوبت در متجرى سبب می شود آن عمل خارجى (متجرى به) مبعوضيت و مثلا حرمت پیدا کند؟ آیا استحقاق ثبوت در عبد منقاد باعث می شود آن فعل خارجى (منقاد به) محبويت و مثلا ملاك و جوب پیدا کند؟ خير به دو دليل:

الف: استحقاق عقوبت و ثبوتى را که ما گفتیم تغییرى در فعل خارجى يعنى متجرى به و منقاد به نمی دهد يعنى در این مقطوع الخمریه هیچ تغییرى پیدا نمی شود بلکه آن شرب الماء است و ملاك قبحى در آن ایجاد نمی شود فقط جرم مکلف این است که قاطع شد بآنه خمر، البته قطع يك امر اضافى است و نیاز به يك قاطع و يك مقطوع دارد از يك طرف «قطع» به این عمل خارجى ارتباط پیدا می کند لکن در عين حال این قطع سبب نمی شود که شىء که به حسب واقع داراى حسن بود الآن يك جهت قبح در آن ایجاد شود و بگوئیم این غير از شرب المائى است که ديگرى مرتكب آن شد.

ص: ۴۵

فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبعوضا له، و لو اعتقد العبد بأنه عدوّه، و كذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا [۱].

- شرح :

به عبارت روشن تر: اگر بنده نسبت به یک ظرف قاطع شدم که در آن خمر است ولی دوست من قطع پیدا کرد که در آن آب است آیا اینجا می توان از نظر عمل خارجی تفکیکی در آن قائل شد و گفت این عمل واقعا از نظر من قاطع که قطع مخالف واقع است ولی خودم نمی دانم که مخالف واقع است قبیح اما در نظر دوستم که قطعش مطابق واقع است قبیح نمی باشد؟ نه.

خلاصه: قطع انسان کمترین اثری نمی تواند در حکم یا صفت فعل خارجی بگذارد و آن را عوض کند.

در حکم به این صورت است: انسان در مورد نماز جمعه فرضا معتقد به حرمت شود.

و در مورد صفت به این صورت تصوّر می شود که این مایع خارجی را انسان اعتقاد به حرمت آن پیدا کند. که در این موارد قطع من سبب تغییر وضع فعل خارجی نمی شود زیرا عنوان «قطع به خلاف» در ردیف عناوینی مثل احسان و ظلم نیست که ایجاد ملاک حسن و قبح نماید (در محیط عقل) و همچنین عنوان «قطع به خلاف» در محیط شرع ملاک وجوب و حرمت و محبوبیت و مبعوضیت درست نمی کند.

[۱]- مرحوم آقای آخوند مثال خیلی روشنی می آوردند که: اگر عبدی نسبت به پسر مولا یقین کرد که او همان زیدی است که با مولا سابقه عداوت دارد و او را کشت، آیا این قطع عبد به اینکه «آنّه کان عدو للمولى» باعث می شود جهت حسنی در عمل عبد ایجاد شود و آن قتل توسط عبد عنوان قتل عدو مولا را پیدا کند و دیگر مبعوض نباشد، نه او به هر حال فرزند مولا را کشته است.

و یا اگر عبدی نسبت به عدو مولا یقین نمود که او همان پسر مولا است و او را کشت آیا این قطع عبد به اینکه آن فرد پسر مولا است سبب می شود در آن عمل قبحی

ص: ۴۶

هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا- بعنوانه الطارى الآلى، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا؟ و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا؟

و لا يكاد يكون صفة موجهه لذلك إلا إذا كانت اختياريه [١].

- شرح :

ایجاد شود، نه او به هر حال عدو مولا را کشته است.

مثال دیگر: اگر کسی یقین کرد نماز پنج رکعتی مشروعیت دارد و واجب هست آیا این قطع سبب می شود یک مصلحت کامل در آن پیدا شود بلحاظ اینکه مانند نماز چهار رکعتی واجب است، خیر این عقائد، روی عمل خارجی کوچک ترین اثری را نمی تواند بگذارد و در محیط عقل حسن و قبحی بسازد و همچنین در محیط شرع نمی تواند ملاک محبوبیت و مبعوضیت درست کند.

خلاصه: انقیاد و تجزی که باعث استحقاق عقوبت و ثبوت است مربوط به همان عمل قلب و نفس است و همچنین مربوط به عزم بر عصیان و اطاعت است.

[١]- ب: دلیل دوم بر اینکه استحقاق عقوبت و ثبوت فرد متجرى و منقاد در عمل خارجی، (متجرى به و منقاد به) تغییری نمی دهد و این استحقاق عقوبت به خاطر عزم و جزم بر عصیان مولا است:

عناوینی می تواند دخالت در حسن و قبح یا محبوبیت و مبعوضیت داشته باشد که آن عناوین اختیاری باشد و اراده بتواند به آن تعلق بگیرد مثلا- ظلم قبیح است چون واقعا ظالم می تواند قصد ظلم نماید، و همچنین احسان، نیکو است چون عنوان احسان می تواند متعلق قصد محسن قرار گیرد.

اکنون ما حساب کنیم و ببینیم کسی که قطع پیدا نموده است «بأن ذاك المائع خمر» زمانی که اراده می کند شرب آن مایع را قصد او به چه چیز تعلق پیدا می کند؟

آیا او شرب مایع مقطوع الخمریه را قصد می نماید به نحوی که عنوان مقطوع

الخمريه متعلق اراده اوست يا نه، او چون خود را قاطع مي بيند و واقع را منكشف مي داند شرب خمر را اراده مي کند؟- مسلماً به نحو دوّم شرب خمر مي نمايد.

همان طور که در قطع های موافق واقع، فردی که مثلاً- شرب الماء می نمايد و قطع دارد فلاين مایع، آب است و قطع او هم مطابق واقع می باشد، آیا او قصدش به شرب الماء تعلق پیدا می کند به نحوی که عنوان مقطوع المائیه متعلق اراده اوست؟ خیر- او قاطع می باشد و اراده اش به شرب الماء تعلق پیدا کرده است و چنانچه کسی از او سؤال کند اراده شرب چه چیز را نموده ای؟ آیا می گوید من مقطوع المائیه را شرب می کنم؟ خیر این مقطوعیت و قطع يك صفت آلی است یعنی چیزی که جنبه مرآتی دارد خودش مغفول عنه است و مورد توجه قاطع نمی باشد.

انسان عملی را که می خواهد مرتکب شود همان واقع آن را اراده می کند که گاهی واقع همان مراد و مقطوع است و گاهی نه.

بين کسی که شرب الماء مع القطع بالمائیه می نمايد و کسی که شرب الماء مع القطع بالخمريه می نمايد از این نظر هیچ فرقی نیست که قطع، دخالت در مراد و متعلق اراده ندارد- یکی می گوید من شرب ماء می نمايم و واقعهش هم همین است و فرد دیگری می گوید من خمر می نوشم ولی در حقیقت خمر نمی باشد. پس عنوان قطع- نه در قطع موافق و نه در قطع مخالف- در دایره مراد به طوری که قصد و اراده به این عنوان تعلق بگیرد، اصلاً داخل نیست و عنوانی که خارج از دایره قصد و اراده باشد و در حال ارتکاب و انجام اصلاً انسان قصدش به آن عنوان متعلق نشود، چطور می تواند در حسن و قبح در محیط عقل مدخلیت پیدا کند و همچنین چطور می تواند در مبغوضیت و محبوبیت شرعیّه دخیل باشد.

خلاصه دلیل دوّم ایشان: این عمل خارجی اگر بخواهد وضعش تغییر پیدا کند باید این قطع من معیر وضع این فعل باشد و این قطع در صورتی می تواند وضع این فعل را

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا- وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفه القطع، و هل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار؟ [۱]

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار [۲].

- شرح :

تغییر دهد که یک امر اختیاری متعلق قصد و اراده باشد و حال آنکه وجدانا می بینیم افعال خارجیّه و عناوین واقعیّه، متعلق قصد و اراده واقع می شود ولی خود عنوان قصد که جنبه طریقیّت و مرآتیت (و به تعبیر ایشان جنبه آلیت) دارد اصلا به عنوان مراد و متعلق اراده هیچ مدخلیتی ندارد بنابراین استحقاق عقوبت نمی تواند مربوط به عمل خارجی باشد.

نتیجه: در باب تجزی و انقیاد این عمل خارجی را باید از سببیت برای استحقاق عقوبت و مثبت خارج کنیم و همان عزم و جزم نسبت به اطاعت و عصیان مولا را سبب استحقاق عقوبت و مثبت بدانیم.

[۱]- اشکال: سرانجام شما در باب تجزی چه چیز را سبب استحقاق عقوبت می دانید و خداوند بر چه چیز مؤاخذه می کند؟

عمل خارجی را کنار زدید، آنچه را که او عقیده داشت شرب الخمر است گفتید نه همان شرب الماء است و با قطع او ماهیتش تغییر نمی یابد و این فعل از دایره استحقاق عقوبت، خارج است پس چرا شما استحقاق عقوبت را مطرح می کنید؟

همچنین گفتید عنوان مقطوعیت غیر اختیاری است. آیا در برابر همین مقطوعیت که یک امر غیر اختیاری است می خواهید استحقاق عقوبت را درست کنید؟

[۲]- جواب: مؤاخذه بر همان امر قلبی است. یعنی قصد معصیت و عزم بر طغیان نسبت به مولا می باشد که یک امر نفسانی است و این عقوبت در برابر عمل خارجی نمی باشد که عنوان مقطوعیت بدون اختیار ضمیمه آن شده است.

ص: ۴۹

إن قلت: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، و هي ليست باختيارية، و إلا لتسلسل [١].

- شرح :

(١) [١]- اشكال: شما اگر ملاك و سبب استحقاق عقوبت را يك امر نفساني بنام قصد و عزم بر عصيان بدانيد اين قصد و اراده در صورتی می تواند باعث استحقاق عقوبت باشد که خودش يك امر اختیاری باشد. در عمل خارجی یا عمل قلبی باید عنوان اختیاریت محفوظ باشد تا استحقاق عقوبت و مثبت محقق شود و امر غیر اختیاری نمی تواند سبب استحقاق عقوبت و مثبت شود.

این کبری کلی درست، اما قصد عصیان و عزم بر طغیان آیا امر غیر اختیاری است؟

مستشکل می گوید آری، چون در محلّ خودش ثابت شده که اراده و مقدمات آن نمی شود از امور اختیاری باشند زیرا اگر مقدمات اراده بخواهد اختیاری باشد تسلسل لازم می آید.

قبلا بنحو خلاصه مقدمات اراده را توضیح می دهیم: مرحوم آقای آخوند در جلد اول کتاب کفایه بیان کردند که مقدمات اراده عبارت است از اینکه: انسان چیزی را تصوّر می کند سپس تصدیق به فایده آن پیدا می کند و بدنبال آن، تصمیم و عزم پیدا می کند که آن عمل را انجام بدهد و بعد از آن جلوی موانع را می گیرد و بدنبال آنکه آخرین مرحله است، اراده تحقق (١) پیدا می کند.

اکنون بگوئید چرا اگر اراده و مقدمات آن از امور اختیاری باشد تسلسل لازم می آید؟

چون مثلا فلان مقدمه اراده هم اراده ای لازم دارد و آن اراده هم مبادی لازم دارد و آن وقت ما کلام را در آن اراده و مبادی آن اراده نقل می کنیم، می گوئیم آیا با اختیار

ص: ٥٠

١- اراده عبارت است از شوق مؤکد نفسانی که انسان بدنبال آن می رود و مراد را اتیان می کند.

قلت:- مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه و اللؤم و المذمّه [١].

يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذه و العقوبه إنّما يكون من تبعه بعده عن سيّده بتجرّيه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورته المصادفه، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو(١) في أن يوجب حسن العقوبه، فانه و إن لم يكن باختياره(٢) إلا أنه

- شرح :

و اراده تحقّق پیدا کرد؟ آری پس باید اراده سوّمی قبل از آن محقّق باشد ما کلام را در آن اراده سوّم نقل می کنیم که آیا اختیاری است یا غیر اختیاری. اگر بگوئید اختیاری است باید قبل از آن اراده چهارمی تحقّق پیدا کرده باشد الی ان يتسلسل، لذا برای اینکه جلوی تسلسل را بگیریم از اوّل می گوئیم اراده و مبادی آن از امور غیر اختیاری هستند.

[١]- جواب: اشکال مستشکل را به دو نحو پاسخ می دهیم:

١- وجدانا می بینیم که بعضی از مبادی اراده در اختیار خود انسان است کسی که مثلا یک عمل زشت شهوانی را تصوّر می کند او تصدیق نسبت به لذّات و فائده آن می کند و کأنّ بر سر یک دو راهی قرار می گیرد که می تواند ذهن خود را متوجّه آثار سوئی که بر این عمل، مترتب است بکند و به آن عقوباتی که خداوند تبارک و تعالی بر آن قرار داده بیندیشد و از آن کار منصرف شود و یا اینکه ذهن خود را متوجّه خوشی های آنی آن عمل بکند و مرتکب آن کار زشت بشود. پس انسان در مبادی اراده، مختار است و می تواند احد المسیرین را برگزیند.

ص: ٥١

١- ای لا عجب.

٢- کیف لا، و كانت المعصیه الموجهه لاستحقاق العقوبه غیر اختیاریه، فانها هی المخالفه العمديه و هی لا تكون بالاختیار، ضروره انّ العمد اليها ليس باختیاری، و انما تكون نفس المخالفه اختیاریه و هی غیر موجهه للاستحقاق، و انما الموجهه له هی العمديه منها كما لا يخفى على اولى النهی. (منه قدس سره). ر. ک: کفایه الاصول، طبع مؤسسه آل البيت «ع» ٢٦١.

بسوء سریرته و خبث باطنه، بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و امکانه، و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال ب (لم) فإن الذاتيات ضروری الثبوت للذات و بذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصی الكفر و العصیان؟

و المطیع و المؤمن الإطاعه و الإیمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم یكون ناهقا؟ و الإنسان لم یكون ناطقا؟ [۱]

- شرح :

(۱) [۱]-۲- مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشریف) جواب دیگری بیان می کنند که ای کاش این جواب را بیان نمی فرمودند!

ایشان می فرمایند: اصلا ریشه مسئله استحقاق عقوبت و ثبوت یک امر ذاتی است و: الذاتی لا یعلل. یعنی در امر ذاتی درست نیست کسی از علت آن امر سؤال کند. آیا صحیح است کسی سؤال کند لم جعل الانسان انسانا؟ خیر، انسانیت که عبارتست از جنس و فصل انسان، این برای انسان، ذاتی است و چیزی نیاز به علت دارد که ضروریه نباشد یعنی اگر ممکنه شد نیاز به علت دارد لذا در فرق واجب الوجود و ممکن الوجود هم همین حرف را می زنیم. کسی نمی تواند بگوید علت واجب الوجود چیست چون وجوب وجود معنایش بی نیازی از علت است و آنکه نیاز به علت دارد ممکن الوجود است چون ممکن الوجود، دو طرف وجود و عدم، نسبت به او علی السواء است. هر طرفش بخواهد امتیاز پیدا کند نیاز به علت دارد.

یا قضیه «الانسان حیوان ناطق» و اشباه آن از نظر منطقی یک قضیه ضروریه است و در قضیه ضروریه نمی توان از علتش پرسش نمود چون ناطقیت جزء ماهیت انسان است.

تا اینجا آنچه ایشان در مورد ذاتیات بیان کرده اند، کاملا صحیح است. لکن ایشان می خواهند این ذاتیات را در ما نحن فیه پیاده کنند و مسئله تجزی و عصیان و بالاتر از آن مسئله کفر و ایمان را به یک ریشه ذاتی برگردانند.

ص: ۵۲

و بالجمله: تفاوت افراد الإنسان في القرب منه تعالى و البعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة و درجاتها، و النار و درکاتها، [و موجب لتفاوتها في نيل الشفاعة و عدم نيلها]، و تفاوتها في ذلك بالآخره يكون ذاتيا، و الذاتى لا يعلل [۱].

إن قلت: على هذا، فلا فائدة في بعث الرسل و إنزال الكتب و الوعظ و الإنذار [۲].

- شرح :

یعنی: کسی که معصیت می کند این عصیان او مسبوق به یک امر قلبی است و آن امر قلبی عبارتست از تجزی نسبت به مولا، و ریشه این تجزی سوء سریره است که در این فرد وجود دارد. سؤال: سوء سریره از کجا ناشی شده است؟ می فرمایند: سوء سریره میل انسانی انسان و یک عنوان ذاتی و یک نقص ذاتی است که همیشه همراه اوست.

در دنبال سوء سریره عنوان تجزی و عنوان بعد از ساحت مقدس خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا می کند و بعد از ساحت باری تعالی استحقاق عقاب قهری دارد. و بر همین مقیاس مسئله ایمان و کفر و ... است.

[۱]- خلاصه: تفاوت افراد از نظر قرب و بعد به باری تعالی سبب می شود افراد در استحقاق نسبت به جنت و درجات بهشت و همچنین دوزخ و درکات آن اختلاف پیدا کنند و این تفاوت باعث می شود بعضی شرائط نیل به شفاعت را داشته باشند و بعضی فاقد آن باشند.

این تفاوت افراد در مسئله قرب و بعد ریشه اش چیست؟ ریشه و منشأ آن همان امر ذاتی بود که توضیح دادیم و الذاتی لا یعلل.

[۲]- اشکال: بنا بر اینکه تجزی و انقیاد، اطاعت و عصیان، کفر و ایمان یک ریشه ذاتی داشته باشند دیگر مسئله ارسال رسل و انزال کتب و ارشاد و وعظ و هدایت و راهنمایی بشر بی فائده است و مفهومی ندارد.

ص: ۵۳

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريره و طابت طينته، لتكمل به نفسه، و يخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله، قال الله تبارك و تعالی: «و ذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» و ليكون حجه على من ساءت سريره و خبت طينته، ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حي عن بينه، كى لا يكون للناس على الله حجه، بل كان له حجه بالغه [١].

- شرح :

(١) [١]- جواب: كأنّ ایشان جواب می دهند آری خیلی فایده ندارد.

این مسائل فقط عنوان اتمام حجّت و تذکر دارد یعنی نسبت به عاصی، اتمام حجّت است و نسبت به مؤمن و غیر عاصی عنوان تذکر را دارد. وَ ذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (١).

ایراد بر مصنف قدسی سره

مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشریف) چنین مسیری را طی می کنند و به چنین جای غیر صحیحی هم منتهی می شوند البته ایشان این بحث را در جلد اول هم بیان کردند و ما آنجا مفصلاً حدود پانزده جلسه این بحث را دنبال نمودیم (٢) و ثابت کردیم مسئله این طور که ایشان بیان کرده اند نیست و یکی از رفقای (٣) بحث آن را در دو رساله و جزوه نوشته اند که یک جزوه اش را چاپ کردند و من قسمتی از آن را مطالعه کردم خوب بود مخصوصاً که اضافاتی هم از خودشان داشتند. آن جزوه بنام «الحقّ و الحقیقه بین الجبر و التفویض» بود که به دنبالش جزوه ای هم راجع به سعادت و شقاوت داشتند

ص: ۵۴

۱- سوره ذاریات: ۵۵.

۲- ر. ک: ایضاح الکفایه ج ۱، صص ۵۱۰-۴۴۷.

۳- حجّه الاسلام و المسلمین آقای سید عادل علوی.

و ما اکنون به آن تفصیل نمی توانیم بحث کنیم لکن دو نکته را توضیح می دهیم برای اینکه معلوم شود راهی را که ایشان پیموده اند صحیح نیست تا باعث انحراف اعتقادی نگردد.

۱- آنچه راجع به ذاتی و «الذاتی لا یعلل» فرمودند درست است. یعنی قضیه ای که ضروری شد، ثبوت محمول برای موضوع، ضروری است و هر ماهیتی، ثبوت جنس و فصل، برایش ضروری است مثلاً: الانسان حیوان، یا الانسان ناطق، یا الانسان حیوان ناطق، هر سه قضیه ضروری هستند و هیچ کس نمی تواند از علت آنها سؤال نماید.

امّا اگر گفتیم الانسان موجود در این صورت وجود و هستی برای انسان ضرورت ندارد چون انسان ماهیتی دارد که ممکن الوجود است یعنی ممکن است به وجود متصف بشود و یا نشود و در این قضیه سؤال از علت صحیح است که بگوئیم: لم صار الانسان موجوداً؟ یعنی انسانی که نسبتش به وجود و عدم علی السویه است چه سبب شد که جانب وجود برایش امتیاز پیدا کرد مسلماً علتی داشت که وجود امتیاز پیدا نمود.

اگر وجود نیاز به علت داشت آثار و لوازم و آن خصوصیتی که بدنبال وجود می آید چگونه است. آیا آنها ضروری یا ممکن هستند؟

وقتی اصل وجود غیر ضروری بود و نیاز به علت داشت آثار وجود بطریق اولی محتاج به علت هست چرا انسان فکر می کند؟ چرا انسان راه می رود؟ این ها نیاز به علت دارند.

سؤال: آیا عنوان اطاعت و عصیان و مهم تر مسئله شقاوت و سعادت، از آثار وجود انسان است یا از لوازم و ماهیت انسان (۱)؟
حقیقت سعادت و شقاوت که به دنبالش

ص: ۵۵

۱- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایه: ۱/ ۴۹۷.

مسائلی می آید چیست؟ همان سعادت و شقاوتی که در ذهن بعضی می آید که این دو از امور ذاتی هستند.

حقیقت سعادت: در محیط شرع چنانچه کسی طبق دستورات الهی رفتار کند می گویند: عاش سعیدا و مات سعیدا.

حقیقت شقاوت: اگر کسی برخلاف فرامین الهی عمل نماید می گویند عاش شقیئا و مات شقیئا خلاصه، شقاوت و سعادت مطلب غیر قابل تصویری نیست.

معنای السعید، سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه (۱) چیست؟ معنایش آن چیزی نیست که در ذهن بعضی است.

برای این جمله معانی متعددی شده است از جمله: عاقبت فردی که به شقاوت یا عصیان منتهی می شود از همان وقتی که در رحم مادر است مشخص است یعنی اگر کسی عاقبت نگر باشد می گوید: «هذا شقی» شمر که در رحم مادر بود از نظر یک امام که آینده او را می دیده شقی به حساب می آمده است.

این یک مسئله عقلایی است. مثلا- انسان به فرزندى که درس نمی خواند، به کار و تلاش و فعالیت هم علاقه ای ندارد هم اکنون می گوید او بدبخت است و حال آنکه الآن بدبختی و وضع بدی ندارد، او هنوز وارد جامعه نشده است ولی چون پدرش به احتمال هفتاد درصد یا هشتاد درصد وضع او را می بیند، فعلا به او می گوید بدبخت هستی و این مربوط به آینده اوست و الا اگر مربوط به ماهیت فرزند باشد چرا می گویند الشقی شقی فی بطن أمه.

ص: ۵۶

۱- عن ابن أبی عمیر قال: سألت ابا الحسن موسى بن جعفر علیه السّلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: الشّقى من شقى فى بطن أمه و السّعيد من سعد فى بطن أمه، فقال الشّقى من علم (علمه) الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل اعمال السّعاء ... بحار/ ۵/ ۵۷ باب سعادت و شقاوت حدیث ۱۰.

قبل از اینکه او در بطن ام باشد شقی بوده است یعنی کان شقیّاً فی الازل، نه در بطن ام که یک مرتبه ای از وجود است. اگر مربوط به ماهیت و ذات انسان باشد آیا می توانیم بگوئیم انسان در بطن ام، حیوان ناطق است؟ خیر- انسان فی الازل حیوان ناطق بوده است و جنس و فصل برای انسان ضرورت داشته. اصلاً اینکه در مورد سعادت و شقاوت پای وجود را به میان می آورند دلیل بر این است که این دو ربطی به ماهیت و ذات انسان ندارد و از آثار وجود انسان است.

آیا سعادت و شقاوتی که از آثار وجود است می تواند از خود وجود بالاتر باشد؟

خیر.

مسئله سعادت و شقاوت مانند مسئله علم و جهل است. یعنی ما می توانیم سؤال کنیم لم صار زید عالماً. و جواب می شنویم چون پنجاه سال درس خوانده است.

مسئله سعادت و شقاوت مانند زوجیت برای اربعه نیست چون اربعه اگر فرضاً در عالمی غیر وجود هم تحقق پیدا کند باز زوجیت همراهش هست.

خلاصه: الذّاتی لا یعلّل صحیح می باشد اما ربطی به مسئله سعادت و شقاوت ندارد.

۲- آیا اراده ای که ما نسبت به اطاعت و عصیان و سایر افعال پیدا می کنیم اختیاری است یا جبری؟

ایشان اراده و مبادی اراده را امر غیر اختیاری می دانند چون در ذهنشان است که اگر یک امر اختیاری باشد باید مسبوق به اراده دیگری باشد آن وقت نقل کلام در آن اراده می کنند که باید مسبوق به اراده دیگری باشد الی ان یتسلسل لذا می گویند اراده، امر غیر اختیاری است در صورتی که معنای اختیاریّت اراده این است که: همان طور که خداوند تبارک و تعالی دارای خلاقیت است او یک شعبه از خلاقیت اراده را به انسان، افاضه نموده است و خود انسان، خلق اراده می نماید یعنی وقتی مواجه با اعمال و افعال می شود بر سر دوراهی واقع می شود و ایجاد اراده می نماید مانند مهندسی که در اثر زحمت زیاد، قدرت خلاقیت نقشه، پیدا می کند که ما نسبت به این امر قادر نمی باشیم.

ص: ۵۷

و لا يخفى أن في الآيات و الروايات، شهاده على صحه ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه [۱].

- شرح :

خلاصه: معنای اختیاری بودن اراده این نیست که مسبوق به اراده دیگری باشد تا سرانجام تسلسل پیش آید لذا روی این بیان، حسن سریره و سوء سریره برای کسی عنوان ذاتی پیدا نمی کند البته جای شک نیست که بین افراد به لحاظ خصوصیات تکوینی تفاوت هست یعنی کسانی که در اصلاّب شامخه و ارحام مطهره بوجود آمده اند خیلی نزدیک به اطاعت خداوند تبارک و تعالی هستند و با اینکه مقام عصمت هم برایشان ثابت است اما سلب اختیار از آنها نمی شود و اگر سلب اختیار شود دیگر فضیلتی برای آنها نیست.

ولی بعضی ها هم تکوینا بعکس این گروه هستند و باز در عین حال مجبور نیستند.

مثلا در مورد ولد الزّنا که شرائط انعقاد نطفه اش غیر صحیح بوده سلب اختیار از او نشده کسی که طیب ولادت دارد کأنّ در دو متری ساحل است و می تواند خود را به کنار ساحل بیاورد اما ولد الزّنا کسی است که در وسط امواج دریا گرفتار است و به زحمت می تواند به کنار ساحل برسد که در عین حال، قدرت و توان و اراده دارد و امتناعی در کار نیست- نه آن مجبور به اطاعت است و نه ولد الزّنا مجبور به عصیان است.

کما اینکه فرزندی که در یک خانواده علم و تقوی پرورش می یابد از آن فرزندی که در یک خانواده غیر صحیح رشد و نما کرده به اطاعت خداوند تبارک و تعالی نزدیک تر است و در عین حال میان این دو از نظر اراده و توجّه و تکلیف و سعادت و شقاوت فرقی نیست.

این خلاصه ای بود از آنچه که در جلد اوّل کفایه هم بیان کردیم.

[۱]- ایشان فرمودند: ما وقتی به عقل و وجدان رجوع می کنیم، عقل، حکم می نماید که متجزّی و منقاد بخاطر عزم و نیت بر معصیت و اطاعت، مستحق عقوبت و

ص: ۵۸

و معه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله: انه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطه استحقاق العقوبه بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفه قطعه الخارجه عن تحت قدرته و اختياره؛ مع بطلانه و فساد، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، و هو مخالفته عن عمد و اختيار، و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً، و لو بلا اختيار [۱].

- شرح :

مثبت هستند. اکنون می فرمایند از آیات و روایات (۱) متعددی هم استفاده می شود که مثلاً نیت معصیت هم مورد محاسبه الهی واقع می شود. که یک نمونه از آیات چنین است:

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲).

یعنی آنچه در نفس های شماست، چه ظاهر کنید یا مخفی نمایید، مورد محاسبه الهی واقع می شوید لکن خداوند تبارک و تعالی یغفر لمن یشاء ...

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل (۳) به روایاتی اشاره کرده اند که نیت معصیت، معصیت می باشد و معصیت قلبی کأن، معصیت واقعی است و لکن از روایات استفاده می شود که آنها معفو عنه است و خداوند عفو می نماید.

خلاصه: آیات و روایات حکم عقل را تأیید می نماید.

[۱]- با وجود آیات و روایات و وجدانی بودن مسئله استحقاق عقوبت، دیگر نیازی به استدلال نیست لکن بعضی (۴) خواسته اند برهان عقلی بر این مطلب اقامه کنند:

ص: ۵۹

۱- نیه المؤمن خیر من عمله و نیه الکافر شرّ من عمله و کل عامل يعمل علی نیته وسائل الشیعه، ۱، باب ۶ مقدمات عبادات، حدیث ۳، ص ۳۵.

۲- سوره بقره- ۲۸۴.

۳- فرائد الاصول- ۷.

۴- محقق سبزواری «قدس سرّه»، ر. ک: ذخیره المعاد ۲۰۹-۲۱۰ و نیز فرائد الاصول/ ۵.

بیان مطلب: ما شخص عاصی و متجری را از نظر استحقاق عقوبت مقایسه می کنیم که صوری دارد.

۱- عاصی و متجری هر دو عقاب دارند.

اگر این را قبول دارید که بحثی نداریم.

۲- هیچ کدام استحقاق عقوبت ندارند.

این درست نیست زیرا در عاصی واقعی استحقاق عقوبت را نمی توان نفی کرد.

۳- عاصی استحقاق عقوبت ندارد ولی فرد متجری مستحق عقاب است.

این هم واضح البطلان است چون مسئله تجری از مسئله عصیان بالاتر نیست.

۴- عاصی مستحق عقوبت است ولی متجری استحقاق عقوبت ندارد- که بحث ما روی این فرض است.

مستدل می گوید: لازمه این حرف این است که یک امر غیر اختیاری در استحقاق عقوبت مداخلت پیدا کرده است و مسلم است که امر غیر اختیاری نمی تواند در استحقاق عقوبت مؤثر باشد.

امر غیر اختیاری اینجا این است که قطع و یقین عاصی مطابق واقع بوده ولی قطع متجری مخالف واقع بوده است.

آیا مطابقت با واقع امر اختیاری می باشد یا اینکه یک امر تصادفی و قهری است؟

مسئله غیر اختیاری است زیرا هیچ یک از این دو در مخالفت قطعشان با واقع، اراده ای نداشته اند.

چگونه یک امر غیر اختیاری می تواند بین عاصی و متجری فارق باشد که یکی مستحق عقوبت باشد و دیگری استحقاق عقوبت نداشته باشد.

پس اگر عاصی مستحق عقوبت باشد (که مسلماً مستحق عقوبت هست) متجری هم استحقاق عقوبت دارد.

بل عدم صدور فعل منه فی بعض افراده بالاختیار، كما فی التجری بارتکاب ما قطع أنه من مصادیق الحرام، كما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر، مع أنه لم یکن بالخمیر [۱].

- شرح :

ایشان می فرمایند بعد از آیات، روایات و وجدان، نیازی به این برهان نیست بعلاوه این برهان قابل مناقشه و فاسد است.

زیرا اینکه عاصی استحقاق عقوبت دارد بخاطر این نیست که قطع او موافق واقع بوده بلکه برای این است که اختیارا مثلا شرب خمر نموده و مبعوض مولا را اتیان کرده است و اکراه و اضطراری هم نداشته است.

امّا متجّری، آیا مبعوض مولا را ایجاد نموده است؟ او یقین پیدا کرده است که فلان مایع خمر است و شرب نموده است ولی در واقع آب بوده است مگر یقین و اعتقاد، یک عمل غیر مبعوض مولا را می تواند مبعوض مولا قرار دهد؟ خیر.

خلاصه: ممکن است گفته شود فرق عاصی و متجّری در این است که عاصی، مبعوض مولا را اتیان نموده است امّا متجّری چنین عملی را مرتکب نشده است.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند کلمه «بل» ترقی بکار می برند که: متجّری نه تنها عمل مبعوض مولا را اتیان ننموده است بلکه در بعض از صور هیچ گونه عمل اختیاری از او تحقّق پیدا نکرده است زیرا او قطع پیدا کرده است فلان مایع خارجی خمر است و آن را نوشیده است درحالی که «فی الواقع» عمل او شرب الماء بوده است یعنی این از باب «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» است. آنچه را که او اراده کرده، شرب خمر بوده است امّا آنچه واقعیت داشته است شرب الماء بوده است.

خلاصه: از فرد عاصی عمل اختیاری مبعوض مولا صادر شده است امّا از متجّری فعل اختیاری مبعوض مولا سر نزده است.

ص: ۶۱

چرا ایشان فرمودند در بعضی افراد؟

چون تجزی مانند شبهه حکمیّه و موضوعیه دو صورت دارد:

۱- گاهی فرضا کسی یقین پیدا می نماید که خداوند تبارک و تعالی، شرب تنن را حرام نموده است و در عین حال شرب تنن می نماید، در این صورت شرب تنن یک عمل اختیاری است که او مرتکب شده است.

این تجزی سنخ شبهات حکمیّه است- این فرض را ایشان می گویند بحثی نداریم چون شرب تنن اختیاری بوده است- منتها بحسب یک کبرای کلیّ او یقین کرده است شرب تنن، حرام است و حال آنکه در واقع، حرام نبوده است.

۲- آیا آن تجزی که می گوئیم هیچ فعلی از او سر نزنده است، تجزی در شبهه موضوعیه است که متجزی می داند خداوند تبارک و تعالی خمر را حرام کرده است و قطع، پیدا می کند فلان مایع خارجی خمر است و مرتکب شرب آن می شود.

اینجاست که می گویند: ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع، یعنی آنچه را که اراده کرد شرب خمر بود ولی واقعیت نداشت و آنچه که واقعیت داشت شرب ماء بود که او اراده نکرده بود.

این بیان مصنّف اشکالی دارد که: لازمه این حرف این است که اگر این عمل در ماه مبارک رمضان از متجزی صادر شود، روزه اش صحیح است چون ایشان می گویند هیچ عمل اختیاری از او سر نزنده است ولی آیا اگر کسی در روزه ماه رمضان ظرف آب را به اعتقاد خمریت بخورد می توان گفت چون هیچ عمل اختیاری از او سر نزنده است روزه اش صحیح است؟

قطعا این را کسی ملترم نمی شود. اینجا مسئله جنس و فصل مطرح است کسی که اراده می نماید شرب مایعی را کأنّ اراده او به دو چیز تعلق پیدا کرده است:

ص: ۶۲

فيحتاج إلى إثبات أن المخالفه الاعتقديه سبب كالواقعيه الاختياريه، كما عرفت بما لا مزيد عليه [١].

ثم لا يذهب عليك: إنه ليس في المعصيه الحقيقيه إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه، و هو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضروره أن المعصيه الواحده لا توجب إلا عقوبه واحد، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى. و لا منشأ لتوهمه، إلا بداهه أنه ليس في معصيه واحد إلا عقوبه واحد، مع الغفله عن أن وحده المسبب تكشف بنحو الإثبات عن وحده السبب [٢].

- شرح :

١- شرب هذا المائع. ٢- كونه متصفا بالخمريه كه اين اتصاف مطابق با واقع نيست.

اما «شرب هذا المائع»، عمل واقعي بوده و اراده به آن تعلق پيدا کرده است.

[١]- اين عبارت، ادامه بيان قبل است كه گفت (للخصم ان يقول) در عاصي سبب استحقاق عقوبت هست اما در متجزي نمي باشد.

اکنون اگر بخواهيد سبب استحقاق عقوبت درست كنيد بايد بگوئيد مخالفت اعتقادي هم مانند مخالفت واقعي سبب استحقاق عقوبت است.

كجاي آن برهان دلالت دارد كه مخالفت اعتقادي هم سبب استحقاق عقوبت است؟ ولي ما از راه وجدان، آيات و روايات آن را ثابت نموديم.

آيا عاصي مستحق دو عقوبت است؟

[٢]- اگر ما در باب تجزي گفتيم استحقاق عقوبت برئيت و عزم نسبت به معصيت است اين قصد العصيان در معصيت واقعي هم هست لذا در معصيت واقعي بايد به دو استحقاق عقوبت ملتزم شد. يكي براي قصد عصيان (كه در باب تجزي هم هست) يكي هم براي اينكه عاصي، مبغوض مولا را اتيان نموده است.

ص: ٦٣

صاحب فصول: مانعی ندارد که ملتزم به دو استحقاق عقوبت شویم اما این دو تداخل می نمایند و بصورت عقاب واحد در می آیند. (۱)

مثالی برای تداخل - چنانچه فردی مرتکب قتل عمدی شد، قتل او واجب است و چنانچه همان فرد، مرتد شد، قتل او واجب است و اگر هر دو عمل را مرتکب شد، ابتداء دو وجوب قتل می آید ولی چون قتل در خارج نمی تواند تکرّر پیدا کند تداخل می نماید.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند استحقاق دو عقوبت در عاصی دارای دو اشکال است:

۱- وجود دو استحقاق عقوبت در معصیت واقعی از نظر عقل و از نظر واقع مردود است.

اما از جهت واقع: بدیهی است که معصیت واحد دو عقوبت ندارد.

امّا از نظر عقل: فرد عاصی در برابر مولا دو هتک حرمت انجام داده است یا یک هتک، دو گناه از او سرزده یا یک گناه؟- مسلّمًا یک هتک انجام داده است متجری هم مانند عاصی یک مرتبه هتک حرمت مولا را نموده است منتها مراتب هتک شدت و ضعف دارد و این غیر از مسئله تعدّد عقاب است.

۲- چنانچه دو عقوبت ثابت است به چه دلیل تداخل می نمایند در مثال مذکور علت تداخل این است که یک فرد را نمی توان دو مرتبه به قتل رساند لذا مسئله تداخل مطرح می شود امّا در ما نحن فیه چه مانعی دارد که دو استحقاق عقوبت غیر متداخل در کار باشد؟

ص: ۶۴

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب [١].

- شرح :

ایشان می فرمایند شاید چیزی که مرحوم صاحب فصول را وادار کرده، که قائل به تداخل شوند این است: از نظر ایشان بدیهی بوده است که یک معصیت یک عقوبت دارد آن وقت حساب کرده اند باید علی القاعده دو عقوبت در کار باشد- فکر کرده اند این دو عقوبت به صورت یک عقوبت است و تداخل نموده اند.

و حال آنکه این حساب، غلط است شما از یک عقوبت کشف کنید یک سبب بیشتر تحقق ندارد، وحدت مسبب، کاشف از وحدت سبب است نه کاشف از تداخل سبب. این تمام کلام در مسئله تجزی و انقیاد بود.

امر سوم اقسام قطع

اشاره

[١]- در امر دوّم مشخص شد که مثلاً اگر کسی قاطع به حکم لزومی شد خواه قطع او مخالف یا مطابق واقع باشد در هر دو صورت به خاطر موافقت با قطع، عقلاً- مستحق مدح و ثواب است و در صورت مخالفت با قطع استحقاق ذم و عقوبت دارد منتها اگر قطع او موافق با واقع باشد عنوان اطاعت و عصیان پیدا می کند و چنانچه قطعش مخالف با واقع باشد عنوان تجزی و انقیاد پیدا می کند.

آنچه را درباره قطع، بحث کردیم مربوط به قطع طریقی بود و قطع طریقی آن قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلاً اخذ نشده است و دلیل متعروض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع ننموده است مثال: دلیلی می گوید: لا تشرب الخمر، یا الخمر حرام.

که دلیل دلالت بر حکمی می کند که روی عنوان اولی استقلالی «الخمر» بار شده است بدون اینکه ذکری از قطع به میان آمده باشد که در این صورت اگر کسی قطع

و قد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، لا- يماثله و لا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا) [۱].

- شرح :

پیدا کند، این یقین و قطع تنها از ناحیه عقل طریقت دارد یعنی عقل قطع را کاشف و طریق تام قرار داده است.

قطع موضوعی و شرائط آن

[۱]- در برابر قطع طریقی، قطع دیگری هست به نام قطع موضوعی.

قطع موضوعی، آن است که در لسان دلیل شرعی در موضوع حکمی اخذ شده باشد که این هم شرائطی دارد که اینجا به آنها اشاره می کنیم و در آینده نزدیک دلیل آن را عنوان می نمایم.

۱- اگر قطع در موضوع حکمی اخذ شده باشد مشروط بر اینست که آن حکم مقطوع، خود این حکمی نباشد که قطع در موضوع آن اخذ شده یعنی نباید گفت: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه- که اگر حکم مقطوع با این حکمی که قطع در موضوعش اخذ شده یک حکم باشد، مستلزم دور است.

۲- حکم مقطوع نباید مماثل حکمی باشد که قطع در آن اخذ شده- مثل اینکه بگویند، اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه بوجوب ثانوی.

- اینجا دو وجوب هست: الف- وجوب مقطوع، ب- وجوبی که در دنبال قطع بوجوب تحقق پیدا می کند که در این صورت مستلزم اجتماع مثلین است.

۳- قطع به حکمی نمی تواند در ضد آن حکم اخذ شود و بگویند: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يحرم عليك صلاه الجمعه- اینجا قطع بوجوب در موضوع حرمت

ص: ۶۶

تاره بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلك، و أخرى بنحو يكون جزءه و قيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له [١].

- شرح :

اخذ شده است این هم مستلزم اجتماع ضدین است.

بلکه در قطع موضوعی مثلا باید چنین باشد: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدق بدرهم در این صورت قطع بوجوب صلاه جمعه در موضوع حکم بوجوب تصدق اخذ شده و هیچ مانعی پیش نمی آید. شارع مقدس برحسب مصالحی گاهی قطع بوجوب حکمی را در موضوع حکم دیگر اخذ می نماید که از این به قطع موضوعی تعبیر می نمایند.

اقسام قطع موضوعی

[١]- ابتدا قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم می کنیم:

١- گاهی قطع تمام الموضوع است. ٢- گاهی قطع، جزء الموضوع است.

الف- قطع تمام الموضوع: گاهی شارع قطع را تمام الملاک در موضوع حکمی قرار می دهد مثال: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدق. در این صورت، عبارت (اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه) تمام الموضوع برای وجوب تصدق است، خواه بحسب واقع هم نماز جمعه واجب باشد یا واجب نباشد ملاک و تمام الموضوع همان قطع بوجوب نماز جمعه است.

ب- قطع جزء الموضوع: مثال: اذا كانت صلاه الجمعه واجبه و قطعت بها يجب عليك التصدق- در این صورت موضوع دارای دو جزء است یکی وجوب واقعی نماز جمعه و دیگر قطع مکلف به وجوب نماز جمعه. که اگر مکلف قاطع بوجوب شد ولی واقعا نماز جمعه واجب نبود در این صورت موضوع به طور کامل محقق نمی باشد. پس قطع جزء الموضوع آنجاست که غیر از قطع، واقع هم مدخلیت دارد.

ص: ٦٧

و فى كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه، و آخر بما هو صفه خاصه للقاطع أو المقطوع به، و ذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه- و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره- صح أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه، بإلغاء جهه كشفه(1)، أو اعتبار خصوصيه أخرى فيه معها،

- شرح :

ثمره بين قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع

ثمره بين قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع آنجاست كه: اگر قطع، مخالف واقع بود در اين صورت قطع تمام الموضوعى محقق است يعنى تمام الموضوع برای وجوب تصدق تحقق دارد ولي چنانچه قطع، مخالف با واقع شد در اين صورت قطع جزء الموضوعى تحقق ندارد و موضوع حكم، ناقص است لذا وجوب تصدق بار نمى گردد.

البتّه تعبيرات تفاوت مى كند گاهى شارع مى گويد: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصديق (قطع تمام الموضوع) و گاهى هم مى گويد: اذا كانت صلاه الجمعه واجبه يجب عليك التصديق (قطع جزء الموضوع).

ص: ٦٨

١- هذه مسامحه واضحه من المصنّف فانّ القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفه خاصّه و حاله مخصوصه ليس معناه الغاء جهه كشفه و الا- لم يبق له خصوصيه كى تكون صفه خاصّه و حاله مخصوصه بل يلزم ح صحّه قيام كل صفه حقيقته مقام القطع المأخوذ بما هو صفه اذ لا- فرق ح بعد الغاء جهه كشفه بين القطع و بين القوّه و الشّجاعه و الجود و الحياه و نحو ذلك من الصّيفات اذ كلّ هذه صفه من الصّفات الحقيقيه و هو باطل قطعاً (بل المراد) من تقسيم القطع الموضوعى الى القطع المأخوذ بما هو كاشف او بما هو صفه خاصّه انّ القطع قد يؤخذ موضوعا بما هو كاشف من الكواشف و طريق من الطرق الى الواقع و قد يؤخذ بما هو كاشف خاص قد بلغ كاشفيته الى اقصى مرتبه الشّده و القوّه بحيث لم يبق معها احتمال الخلاف اصلا حتى قيل له العلم و اليقين فجهه الكشف فى كلا القسمين ملحوظه مرعيه غير أنّه قد يلحظ مطلق الكاشفيته و الطريقيه و قد يلحظ خصوص الكاشفيته البالغه حدا خاصّا و قدرا مخصوصا فتأمل جيّدا، عناية الاصول / ٣ / ٢٧.

كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه [١].

- شرح :

(١) [١]- هریک از دو صورتی را که گفتیم (قطع موضوعی تمام الموضوع و قطع موضوعی جزء الموضوع) خود به دو قسم تقسیم می شوند.

قبلا توضیح دهیم که در خود قطع دو حیثیت وجود دارد.

الف- قطع یکی از اوصاف نفسانیه می باشد و امر اعتباری و فرضی نمی باشد و لازم نیست هر صفتی بوسیله حواس مشاهده شود (قیام قطع به نفس شخص قاطع می باشد).

بلکه قطع یک صفت حقیقیه ذات واقعیت است منتها از اوصاف ذات اضافه است یعنی: قطع، اضافه و نسبتی به قاطع دارد و یک اضافه هم به شیء مقطوع پیدا می کند کما اینکه اراده هم، چنین است- اراده هم مرید و هم مراد لازم دارد یعنی اراده نیاز به فردی دارد که او اراده نماید (مرید) و همچنین به عمل متعلق اراده نیازمند است یعنی نمی شود فردی بگوید من اراده کرده ام ولی هنگام سؤال از او که شما چه چیز را اراده نموده ای بگوید مرادی هنوز در کار نیست- لذا اراده هم از اوصاف ذات اضافه است.

ب- قطع، کاشف و راهنما و آئینه تمام نمای واقع می باشد بدون اینکه در جهت کشف و اراده واقع نقصی در آن تصور شود.

البته شک و ظن هم از اوصاف حقیقیه است و قائم به نفس متکلم است لذا گاهی انسان سالها در مسئله ای به حالت شک باقی می ماند و راهی برای انتخاب یکی از طرفین شک پیدا نمی کند.

شک، اضافه ای به انسان و نسبتی با شیء مشکوک دارد لذا شک هم صفت ذات اضافه است ولی کاشفیت و طریقتی که در قطع وجود دارد در شک موجود نمی باشد پس در قطع دو حیثیت وجود داشت- حیثیت کاشفیت و حیثیت صفتیت.

ص: ۶۹

شارعی که قطع را در موضوع حکمش مدخلیت داده است (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) اینجا کدامیک از دو حیثیت قطع را لحاظ نموده است:

۱- گاهی قطع را «بما أنه صفة خاصه من الاوصاف النفسائیه» ملاحظه می کند.

۲- و گاهی ممکن است قطع را «بما أنه طریق الی الواقع و کاشف عن الواقع» لحاظ نماید.

ایراد بر مصنف

مرحوم آقای آخوند این عبارت را ذکر کرده اند: «و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره ...» یعنی علم جنبه نورانیت برای خود و غیر خودش دارد لذا این نورانیت دال بر این است که علم و قطع صفت حقیقیه ذات اضافه است.

شک هم هیچ نورانیتی ندارد ولی در عین حال صفت حقیقیه ذات اضافه است لذا عبارت فوق بی مورد است.

تذکر: در مواردی که قطع بما أنه صفة نفسائیه مورد نظر است جهت کشف و کاشفیت آن الغاء می گردد و آنجائی است که قطع تمام الموضوع باشد که ملاک همان صفت حقیقی قطع است، خواه قطع ما مطابق واقع باشد یا مخالف واقع.

اما جائی که قطع صفتی (وصفی) بعنوان جزء الموضوع ملاحظه شده است دو خصوصیت در آن موضوع ملحوظ است الف- کاشفیت قطع ب- صفتیت قطع و اینکه صفت نفسانی است.

و در قطع موضوعی طریقی، حیثیت کاشفیت قطع ملاحظه شده است.

فتكون أقسامه أربعة، مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا [١].

- شرح :

(١) [١]- بنا بر آنچه گفته شد اقسام قطع موضوعی چهار تا است.

١- قطع موضوعی صفتی بنحو تمام الموضوع.

٢- قطع موضوعی صفتی بنحو جزء الموضوع.

٣- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو تمام الموضوع.

٤- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو جزء الموضوع. البتّه یک قسم هم بنام قطع طریقی محض داریم که اصلا در موضوع اخذ نشده است.

اقسام قطع ١- قطع طریقی محض ٢- قطع موضوعی ١- قطع موضوعی صفتی الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع

٢- قطع موضوعی طریقی (کشفی) الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع

ص: ٧١

ثم لا ريب في قيام الطرق و الأمارات المعتره- بدليل حجيتها و اعتبارها- مقام هذا القسم (1) [1].

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضيه الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجه من الآثار، لا له بما هو صفة و موضوع؛ ضرورة

- شرح :

آيا امارات، جانشين قطع طريقي محض می شوند؟

[1]- اکنون بحث مهم و باارزشی را مطرح می نمایند که آیا امارات شرعیه یعنی طرقی را که شارع بعنوان «أنه شارع» معتبر کرده است جانشين قطع می شوند یا نه.

از این امارات و طرق، به ظنّ خاصّ تعبیر می نمایم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد در باب احکام، یا ظنّ حاصله از بینه در باب موضوعات احکام.

این مسئله واضح است که ظنّ مانند قطع واجد کاشفیت تامّه نیست بلکه يك کشف ناقص دارد.

آيا امارات معتبره شرعیه، قائم مقام تمام اقسام قطع می شوند و آن آثاری که بر قطع مترتب است بر امارات هم مترتب می شود؟.

در این مسئله تفصیل هست که: امارات معتبره جانشين قطع طريقي می شوند زیرا پشتوانه حجیت امارات و خبر واحد خود شارع است منتها حجیت قطع، ذاتی است اما حجیت امارات نیاز به پشتوانه ای دارد که شارع آن را حجّت قرار داده است.

اگر شما قاطع شدید که شارع، شرب خمر را حرام نموده است عقل هم به دنبالش

ص: ۷۲

۱- قطع طريقي محض.

أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات. و منه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا، كسائر ما لها دخل في ما لم يقم موضوعات أيضا، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجته، و قيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيهه، و دخله في الموضوع كدخله [١].

- شرح :

می گوید این قطع، منجز و معذر است و اگر بجای قطع خبر واحد معتبر، قائم شد که شرب خمر حرام است در این صورت هم آثار آن جاری می شود. همچنین در باب موضوعات احکام اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع موجود خارجی خمر است یا اینکه بینه بر خمریت آن قائم شد در این صورت آثار قطع که عبارت از معذرت و منجزیت است مترتب می شود.

خلاصه: مسلما امارات و طرق معتبره در باب احکام و موضوعات احکام می توانند جانشین قطع طریقی باشند.

آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می شوند؟

[١]- مرحوم آقای آخوند می فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر قطعی را در موضوع حکمی بعنوان آنه صفة خاصه اخذ کرده باشند (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) ظاهر امر این است که این صفت قطع دخالت در موضوع دارد مثال: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق. اینجا قطع پیدا کردن نسبت به وجوب نماز جمعه (موضوع) در وجوب تصدق (حکم) مدخلیت دارد، کما اینکه اگر شارع بگوید الخمر حرام، شما می گوئید اینجا خمر موضوعیت دارد و شارع خمر را موضوع حرمت قرار داده است اگر چیز دیگری تمام خواص خمر را داشته باشد لکن فاقد عنوان خمر باشد، دلیل حرمت شامل آن نمی شود زیرا حکم روی موضوع

ص: ٧٣

(خمر) بار شده است مگر اینکه یک دلیل شرعی بعضی از اشیاء را قائم مقام خمر کند و بگوید الفقاع خمر.

پس ظنّ حاصل از خبر واحد جانشین قطع صفتی نمی شود. خبر واحد زراره و لو حجّیت دارد و آثار قطع (منجزیت و معذرت) را دارد اما آیا خبر ظنّی زراره برای انسان یک صفت نفسانیّه به نام قطع و یقین ایجاد می کند؟ خیر مگر اینکه دلیل خاصی تصریح کند، و امارات و طرق را تنزیل و تشبیه به قطع نماید و بگوید امارات جانشین قطع صفتی می شود.

خلاصه: امارات، قائم مقام قطع صفتی (تمام الموضوع و جزء الموضوع) نمی شوند.

آیا امارات و طرق، جانشین قطع موضوعی طریقی (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) می شوند؟

ایشان می فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر شارع فرمود: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه یجب علیک التصدّق در این فرض موضوع چه چیز است؟

شکی نیست که موضوع، قطع به وجوب نماز جمععه است ولی به جهت صفتیت آن کاری نداریم بلکه عنوان کاشفیت و طریقت قطع دخالت دارد، کأنّ موضوع برای وجوب تصدّق «القطع الکاشف» است.

آیا امارات و خبر واحد، (القطع الکاشف) هستند؟ خیر، خبر واحد، کاشف ناقص است و موضوع در وجوب تصدّق «قطع به صلاه جمععه»، کاشف بنحو اعم نمی باشد که شامل ظنّ حاصل از خبر واحد هم بشود لذا اگر قطع بعنوان کاشفیت در موضوع حکمی

ص: ۷۴

و توهّم كفايه دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع، من جهه كونه موضوعا و من جهه كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا، فاسد جدّا [۱].

- شرح :

اخذ بشود امارات و طرق نمی توانند قائم مقام و نازل منزله قطع گردند.

بیان شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- آنچه ذکر شد نظر مرحوم آقای آخوند بود لکن از مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) (۱) ظاهر می گردد که امارات معتبره جانشین قطع موضوعی (۲) می شوند (در جانشینی طرق و امارات نسبت به قطع طریقی محض اختلافی نیست) اکنون مرحوم آقای آخوند مهم ترین دلیل شیخ انصاری را ذکر می کنند (و حقّ مطلب این بود که ایشان دلیل و کلام مرحوم شیخ را بصورت یک توهّم که جنبه اهانت دارد ذکر نمی کردند).

بیان مرحوم شیخ: زمانی که شارع مقدّس فرمود: خبر واحد حجّت است معنی این حجّیت چیست؟ ما وقتی تجزیه و تحلیل می کنیم می بینیم شارع می خواهد بگوید ظنّ حاصل از خبر واحد مانند قطع است یعنی اگر شما از خبر واحد به احتمال هشتاد درصد به واقع راه پیدا می کنید و بیست درصد احتمال خلاف می دهید، این احتمال خلاف را نادیده بگیرید و احتمال خلاف را الغاء نمائید، کأنّ دیگر احتمال خلافی در کار نیست.

اگر معنی حجّیت خبر واحد این طور باشد گویا شارع اینجا یک تشبیه و تنزیلی درست کرده است و می گوید: الظنّ الحاصل من خبر الواحد كالقطع. اگر ظنّی را تشبیه و نازل منزله قطع کردند وجه شباهت چیست؟ وجه شباهت این است: ظن در تمام آثار

ص: ۷۵

۱- ر. ک: فرائد الاصول / ۴.

۲- طریقی (کشفی) نه قطع موضوعی صفتی.

فإن الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما في أحدهما آلي، و في الآخر استقلالي، بداهه أن النظر في حجته و تنزله منزله القطع في طريقيته في الحقيقه إلى الواقع و مؤدى الطريق، و في كونه بمنزله في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان في السبب ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، و المفروض أنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي، فيكون حجه موجهه لتنجز متعلقه، و صحه العقوبه على مخالفته في صورتى إصابته و خطئه بناء على استحقاق المتجرى، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى [١].

- شرح :

(خواه قطع طريقي یا موضوعی) با یقین و قطع مشترک است، بنابراین باید بگوئیم ظنّ حاصل از امارات و طرق می تواند جانشین قطع طريقي و قطع موضوعی بشوند که مرحوم آقای آخوند می فرمایند این حرف، فاسد است.

بیان فساد مطلب:

ایراد مصنف بر کلام شیخ قدس سره

[١]- مرحوم مصنف می فرمایند این بیان درست نیست چون اگر شارع بخواهد ظنّ حاصل از امارات را نازل منزله قطع نماید، نحوه تنزیل و تشبیه در قطع طريقي با قطع موضوعی تفاوت دارد و با یک تنزیل نمی توان گفت امارات هم جانشین قطع طريقي می شود و هم جانشین قطع موضوعی می شود زیرا:

در قطع طريقي، یقین و قطع اصلا موضوعیت و استقلالی ندارد.

اگر خبر واحد را بخواهند جانشین قطع طريقي نمایند، معنایش این است که مفاد و مؤدای خبر واحد را جانشین قطع قرار داده اند که در این تنزیل نظر به مؤدا و واقع است

ص: ٧٦

و خود قطع و خبر واحد جنبه آلیت دارند و فقط آئینه و طریقی نسبت به واقع است و هیچ کس به آئینه نگاه استقلالی نمی کند، بلکه آئینه نوعاً آلت برای ملاحظه ما فی المرآه است و خودش ملاحظه نمی شود و آئینه تبعاً مورد نظر است و مقصود بالاستقلال صورت منقوش در آئینه است.

پس اگر قطع عنوان طریقیّت پیدا کرد لحاظ متعلق به آن یک لحاظ آلی و تبعی است و اگر ظن را بخواهند نازل منزله قطع طریقی کنند در این تنزیل و تشبیه یک لحاظ آلی و تبعی تحقق دارد امّا در قطع موضوعی این نوع قطع دخالت در موضوع دارد و اگر خبر واحد که یکی از امارات هست بخواهد جانشین قطع موضوعی بشود معنایش این است که، همان طور که قطع، موضوعیّت داشت خبر واحد هم مانند قطع، خودش، اصالت، استقلال و موضوعیّت دارد و دیگر کاری به مؤدا نداریم و یک لحاظ استقلالی به قطع تعلق پیدا کرده است.

همان طور که سایر موضوعات عنوان استقلالیّت دارند، قطعی که در موضوع حکمی قرار گیرد (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع)، اینجا قطع استقلالا ملاحظه شده است.

همان طور که اگر بخواهند بگویند الخمر حرام، خمر را بعنوان موضوع و مستقلاً لحاظ می کنند اگر شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه يجب عليك التصدق، این قطع مأخوذ در موضوع مانند (خمر در الخمر حرام) مستقلاً ملاحظه شده است پس لحاظ قطع موضوعی، استقلالی، و لحاظ قطع طریقی، تبعی و آلی می باشد.

ایشان می فرمایند فرضاً شارع بگوید: «الظنّ الحاصل من خبر الواحد كالقطع و نزلت الخبر الواحد منزله القطع» در یک تنزیل و در یک تشبیه نمی شود هم لحاظ، آلی و هم لحاظ، استقلالی باشد. این تنزیل یکی از دو جهت را می تواند داشته باشد یا تنزیل بلحاظ آلی که در نتیجه قطع موضوعی از دایره تنزیل خارج می شود و یا تنزیل بلحاظ

استقلالی که در نتیجه، قطع طریقی از دایره تشبیه و تنزیل خارج می شود.

بله اگر شارع در این تنزیل یک تعبیر جامع و عامی بنماید که شامل هر دو لحاظ (آلی و استقلالی) بشود می توان گفت امارات جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی می شوند.

مثلاً چنین بگویند. الظنّ الحاصل من خبر الواحد ينزل منزله القطع بآی لحاظ آلی او استقلالی، البته لازم هم نیست این دو لحاظ را تفصیلاً اراده کند بلکه به یک نظر اجمالی هم می توان چنین کرد، کما اینکه در مثال اکرم کلّ عالم، مولا با یک لحاظ اجمالی نه تفصیلی، همه افراد عالم را ملاحظه می نماید.

اما وجود چنین تعبیر عام و جامعی صرف یک فرض است و دلیل بر تنزیل به این شکل نداریم.

لذا یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ آلی باشد که در این صورت ظنّ حاصل از خبر واحد دارای حجّیت، منجزیت، معذرت و ... می باشد یعنی همان احکامی را که برای قطع طریقی گفتیم دارد. (۱)

و یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ استقلالی باشد که در این صورت حجّیت، منجزیت، معذرت و ... را ندارد و فقط جانشین قطع موضوعی می شود و دخالت در موضوع دارد. یعنی زمانی که شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه يجب علیک التصدّق، چنانچه ما از راه اماره، ظن پیدا کنیم، این ظنّ معتبر، جانشین قطع موضوعی مأخوذ در این دلیل شرعی می شود و با حصول ظن به وجوب نماز جمععه، حکم وجوب تصدّق ثابت می گردد.

بنا بر نظر مرحوم آقای آخوند، فرمایش مرحوم شیخ قابل قبول نیست.

ص: ۷۸

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينه في البين [١].

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعترية، وإنما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام [٢].

ولا يخفى أنه لو لا ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد - دال على إلغاء احتمال خلافه - مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفته، كان تمامه أو قيده (١) و به قوامه [٣].

- شرح :

(١) [١] - اكنون كه با يك تنزيل نشد امارات هم جانشين قطع طريقي و هم جانشين قطع موضوعي شوند، دليلي هم نداريم كه خصوص يكي از اين دو تنزيل را بر تنزيل ديگر ترجيح دهيم و بگوئيم تنزيل بنحو آليت است و امارات جانشين قطع طريقي مي شوند.

[٢] - تنزيل بنحو آليت، مسلم است و محل اشكال نمي باشد زيرا ما يقين داريم خبر واحد و امارات جانشين قطع طريقي مي شود و آن آثاري كه براي قطع طريقي هست (منجزيت، معذريت، استحقاق عقوبت و ثبوت) تمامش براي خبر واحد هم هست.

البتة بحث، اين است كه آيا تنزيل دوّم (استقلالي) مي تواند ضميمه تنزيل اوّل (بنحو آليت) بشود يا نه؟ به عبارت ديگر بحث، اين است كه آيا قرينه اي بر تنزيل بنحو دوّم هست يا نه؟

جواب: قرينه اي بر تنزيل دوّم نداريم.

[٣] - اين عبارت ظاهراً تعريض به مرحوم شيخ انصاري است (٢).

ص: ٧٩

١- خواه قطع تمام الموضوع يا قيد و جزء الموضوع باشد.

٢- ر. ك: فرائد الاصول / ٤.

فتلخص ممّا ذكرنا: ان الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلا [١].

و اما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها- أيضا- غير الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار و الأحكام، من تنجز التكليف و غيره- كما مرت إليه الإشاره- و هي ليست إلا- وظائف مقررره للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا [٢].

- شرح :

مرحوم آقای آخوند می فرمایند اگر کلام مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم امارات جانشین قطع موضوعی می شود و دلیل بر حجّیت خبر واحد شامل هر دو تنزیل آلی و استقلالی می شود پس چرا مرحوم شیخ می گویند امارات جانشین قطع صفتی نمی شوند و قطع صفتی را استثنا می کنند و حال آنکه خبر واحد باید جانشین قطع موضوعی صفتی هم بشود در صورتی که نه مرحوم شیخ و نه افراد دیگر، این را ملتزم نشده اند که امارات جانشین قطع موضوعی صفتی بشود پس معلوم می شود دلیل حجّیت خبر واحد نمی تواند با یک تشبیه و تنزیل (نسبت به قطع) دو لحاظ آلی و استقلالی را داشته باشد.

خلاصه یا تنزیل را بنحو توسعه قائل شوید و بگوئید امارات جانشین قطع موضوعی صفتی هم می شود و یا اگر دایره تنزیل را مضیق دانستید، باید بگوئید امارات جانشین قطع موضوعی نمی شود خواه قطع موضوعی صفتی باشد یا قطع موضوعی طریقی.

[١]- خلاصه: مرحوم آقای آخوند می فرمایند امارات جانشین هیچ کدام از اقسام قطع موضوعی نمی شود ولی مرحوم شیخ قائل شدند که امارات جانشین قطع موضوعی طریقی می شوند. (امارات فقط جانشین قطع طریقی محض می شوند).

آیا اصول جانشین قطع می شوند؟

[٢]- آیا اصول شرعیّه یا عقلیّه می توانند جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی

ص: ٨٠

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان [١].

- شرح :

بشوند یا اینکه حتی جانشین قطع طریقی هم نمی توانند بشوند؟

ایشان می فرمایند از میان اصول عملیه استصحاب را جدا نمائید در استصحاب جداگانه بحث داریم. غیر از استصحاب یعنی اصاله البراءه، اصاله الحلیه، و اصاله الاحتیاط هیچ کدام نمی توانند جانشین قطع بشوند یعنی حتی جانشین قطع طریقی هم نمی توانند بشوند زیرا اثر قطع طریقی این است که در صورت مطابقت با واقع، واقع منجز می شود و همچنین در صورتی که مخالف واقع باشد باز مسئله تجزی و انقیاد را بدنبال دارد و آثار دیگر از استحقاق عقوبت و ثبوت و

ولی در اصول عملیه اصلا صحبت از واقع مطرح نیست بلکه شارع وظیفه فرد سرگردان و جاهل، بعنوان کونه جاهلا بالواقع را رجوع به اصول عملیه قرار داده است.

وظائفی که مربوط به جاهل نسبت به حکم واقعی است، چگونه می تواند واقع را منجز نماید و چگونه می تواند جانشین قطع بشود اصلا جنبه هدایت و طریقیّت ندارد لذا عنوان حجّیت در باب اصول عملیه یک تعبیر غیر صحیح است اگر انسان بخواهد تعبیر بکند باید بگوید اصول عملیه دارای اعتبار هستند.

[١]- اشکال: بله قبول داریم که اصول عملیه نمی توانند جانشین قطع بشوند. اما از میان اصول عملیه چرا اصاله الاحتیاط نتواند جانشین قطع طریقی شود؟

اصاله الاحتیاط با امارات معتبره و خبر واحد فرقی ندارد، همان طور که خبر واحد اگر مطابق واقع باشد، واقع را بعهدده انسان بار می کند، اصاله الاحتیاط هم همین طور است مثلا اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه، قائم شد و بحسب واقع هم نماز جمعه واجب بود در این صورت واقع گریبانگیر انسان می شود حال اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که روز جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر اینجا علم اجمالی مانند خبر واحد سبب می شود که اگر در واقع، نماز جمعه واجب باشد شما نسبت به وجوب نماز جمعه و اتیان آن در برابر مولا عذری نداشته باشید یعنی اگر مخالفت نمائید استحقاق عقوبت

ص: ٨١

فإنه يقال: اما الاحتياط العقلي، فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف، و صحه العقوبه على مخالفته، لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم [١].

- شرح :

بر مخالفت دارید خلاصه، علم اجمالی و اصاله الاحتياط واقع را برای انسان منجز می کند.

چرا شما می گوئید اصاله الاحتياط جانشین قطع طریقی نمی شود.

[١]- جواب: مرحوم آقای آخوند جوابی می دهند که خیلی جالب نیست اگر آن طور که ما عرض می کنیم ایشان می فرمودند خیلی روشن تر بود. ابتدا به بیان مرحوم آقای آخوند می پردازیم:

حاکم به اصاله الاحتياط عقل است یا شرع؟ چون اصاله الاحتياط هم مدرک عقلی دارد و هم دلیل شرعی.

اگر بگوئید مقصود، اصاله الاحتياط عقلی است، می گوئیم معنای اصاله الاحتياط چیست؟ یعنی عقل، حکم به احتياط می نماید که همان حکم عقل به تنجز واقع است، خوب کأنّ مستشکل در (لا يقال) می گوید ما هم همین را می گفتیم.

ایشان می فرمایند شما گفتید اصاله الاحتياط در منجزیت مانند قطع است و یک مشبه، یک مشبه به و یک وجه شبه درست کردید (اصاله الاحتياط كالقطع فى المنجزیه) لکن ما می گوئیم اصاله الاحتياط همان وجه شبه و همان منجزیت است و دیگر مشبه و وجه شبه نداریم یعنی زیدی و شجاعتی که آن را در دلیری به اسد تشبیه کنیم نداریم.

خلاصه: شما می خواستید بگوئید اصاله الاحتياط، در حجیت مانند قطع است ولی ما می گوئیم اصاله الاحتياط همان حجیت و تنجز واقع است، عقل اصاله الاحتياط ندارد که ما آن را در حجیت به قطع تشبیه کنیم، این اصاله الاحتياط را من و شما درست کرده ایم.

این جواب مرحوم آقای آخوند بود لکن ایشان عبارت را عوض کردند و این همان اشکال مستشکل بود.

لکن جواب صحیح این است که اصاله الاحتياط خودش شعبه ای از شعب قطع می باشد ما که می خواهیم چیزی را تشبیه به قطع بنمائیم، باید چیزی غیر از قطع را تشبیه به

و اما النقلی، فالزام الشارع به، و إن كان مما یوجب التنجز و صحه العقوبه علی المخالفه كالقطع، إلا أنه لا نقول به فی الشبهه البدویه، و لا یكون بنقلی فی المقرونه بالعلم الاجمالی [۱].

فافهم [۲].

- شرح :

قطع کنیم درحالی که اصاله الاحتیاط خودش از مصادیق قطع و از شعب علم اجمالی می باشد منتها بعدا بحث می کنیم که آیا همان طور که علم تفصیلی منجز است علم اجمالی هم منجز می باشد یا نه.

[۱]- اگر بگوئید مقصودمان از اصاله الاحتیاط، احتیاط شرعی است که شارع مثلا در موردی احتیاط را واجب کرده باشد:

ایشان می فرمایند بله کبرای قضیه را قبول داریم که اگر شارع در موردی احتیاط را واجب کرد، ایجاب احتیاط مانند قطع، منجزیت دارد لکن اشکال صغروی داریم که:

کجا و در چه موردی شارع حکم به وجوب احتیاط کرده است؟

موردی نمی توانید برایش پیدا کنید تا بگوئید آیا این وجوب احتیاط جانشین قطع طریقی می شود یا نه اگر با یک شبهه بدوی روبرو شوید که قول حق این است که باید برائت جاری کرد.

و اگر اطراف علم اجمالی را مدّ نظر دارید در آنجا عقل حکم به وجوب احتیاط می کند نه یک دلیل شرعی نتیجه اصاله الاحتیاط هم از دایره تنزیل و خلافت باید کنار برود.

[۲]- لازم نیست که چون شما (اصولیین) در نزاع با اخباری ها می گوئید در شبهه بدوی ما قائل به برائت هستیم پس ایجاب احتیاط درست نیست بلکه شما باید به طور کلی حکم ایجاب احتیاط را روشن نمائید خواه جایی قائل به آن باشید یا نباشید. این مثل آنست که اگر کسی قائل به حجّیت استصحاب نبود بگوئید که استصحاب را حجّت نمی دانیم لذا معنی ندارد بحث کنیم، که استصحاب جانشین قطع طریقی می شود یا نه؟ شما

ص: ۸۳

ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب أيضا لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا، و ان مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن، او بلحاظ نفس اليقين [١].

- شرح :

روی فرض حجّیت بحث نمائید. بنابراین اگر در آن نزاع بین اخباریها و اصولیین احتیاط واجب شد، این احتیاط شرعی می باشد و جانشین قطع می شود.

آیا استصحاب جانشین قطع می شود؟

[١]- تذکر: کأنّ استصحاب یک مقام برزخی بین امارات و اصول عملیه دارد و متمخّض در اصل عملی نیست لذا در مورد استصحاب تعبیر شده که: «استصحاب عرش الاصول و فرش الامارات» است یعنی اگر استصحاب را با سایر اصول عملیه مقایسه کنیم جنبه علو و برتری دارد و اگر با امارات سنجش نمائیم جنبه فرشی و تحتی دارد.

ایشان وقتی به جانشینی استصحاب می رسند به طور صراحت نمی فرمایند که استصحاب جانشین قطع طریقی می شود و فقط می گویند استصحاب جانشین قطع موضوعی نمی شود لکن از بیانی که برای ادّعای نفی دارند معلوم می شود که استصحاب تمام احکام امارات را دارد (از نظر جانشینی قطع طریقی و از جهت جانشین نشدن نسبت به قطع موضوعی) و بیانی را که در باب امارات داشتند همان بیان را در مورد استصحاب پیاده می کنند.

اکنون بینیم دلیل اعتبار استصحاب (یعنی لا تنقض اليقين بالشك) مقتضی چه چیز است؟

بینیم در این دلیل برای یقین و شك موضوعیت قائل شده اند یا اینکه موضوعیتی ندارد.

١- اگر یقین و شك موضوعیت داشته باشند یعنی تنزیل به لحاظ نفس عنوان یقین و شك می باشد کأنّ دلیل چنین می گوید: شك مسبوق به یقین همان یقین است یعنی

و ما ذكرنا في الحاشيه- في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزله الواقع و القطع، و أن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزله الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمه بين تنزلهما، و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزله القطع بالواقع حقيقه- لا يخلو من تكلف بل تعسف [1].

- شرح :

ينزل منزله اليقين- در اين صورت استصحاب را می توان جانشين قطع موضوعی نمود زیرا در قطع موضوعی، يقين در موضوع حکم شرعی مدخلیت داشت.

۲- اگر يقين و شك موضوعیت نداشته باشد كأن دليل اعتبار استصحاب می گوید مشکوک مسبوق به متيقن را به منزله متيقن بدان- اين مثل آنست که در خبر واحد مؤدا را نازل منزله واقع قرار دهيم در نتیجه بايد گفت امارات و خبر واحد فقط جانشين قطع طریقی می شوند.

کدام لحاظ درست است؟

چون در يك عبارت نمی توان جمع بين دو لحاظ نمود لذا اين دليل بر يك لحاظ و بر يك تنزيل می تواند دلالت نماید بنابراین چون لحاظ دوّم تقریبا مسلم است لهذا جانشینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی بکلی منتفی می شود.

[۱]- بيان مصنف در حاشیه بر کتاب رسائل (در تصحيح فرمایش شيخ- قدس سرّه):

مرحوم آقای آخوند می فرمایند ما در حاشیه بر کتاب رسائل (۱) مرحوم شيخ، توجیهی نسبت به نظر ایشان در اين مسئله کردیم که دليل واحد بتواند هر دو مطلب را دلالت کند (طرق و امارات و استصحاب بتوانند جانشين قطع طریقی و موضوعی بشوند) بدون اين که نیاز به دو لحاظ باشد ولی اکنون می گوئیم آن راه و آن توجیه راهی نیست که بتواند کلام مرحوم شيخ را تصحيح و تأیید نماید آنچه را قبلا گفته ایم اينست که: برای دليل دو نوع مدلول درست می کنیم:

ص: ۸۵

۱- دلالت مطابقه که لازم است در دلیل لحاظ شود. ۲- دلالت التزامی که نیاز به لحاظ ندارد و خواه و ناخواه ترتب پیدا می کند.

بیان ذلك: مدلول مطابقی را چنین درست می کنیم که می گوئیم. خبر الواحد کالقطع، یعنی مؤدای خبر واحد را نازل منزله واقع می کنیم و این همان است که گفتیم اماره و خبر واحد جانشین قطع طریقی می شود و خود قطع و خبر واحد مدخلیتی ندارد.

در باب استصحاب هم بجای مؤدا کلمه مستصحب را می گذاریم و می گوئیم المستصحب ینزل منزله الواقع، مؤدا، مفاد خبر واحد است و مستصحب متعلق شک و یقین است.

آنچه را که استصحاب می کنیم شکی نسبت به او متعلق شده است این نازل منزله واقع است مثل این است که ما یقین به آن پیدا کرده ایم پس دلیل بر اعتبار و حجیت چه در باب استصحاب و چه در باب امارات و خبر واحد، مدلول مطابقیش مربوط به مؤدا و مستصحب است و تنزیل هر کدام بواقع است، بنابراین مدلول مطابقی، باید بگوئیم امارات و خبر واحد و استصحاب جانشین قطع طریقی می شوند (این یک تنزیل).

لکن این مدلول مطابقی یک مدلول التزامی هم همراهش هست که لزومش عقلی نیست که عقل نتواند بین آن دو تفکیک نماید بلکه لزومش عرفی و عقلانی است.

این ملازمه عرفیه چگونه است؟

عرف و عقلا- می گویند وقتی شارع در باب اماره و خبر واحد و استصحاب مؤدا و مستصحب را نازل منزله واقع قرار داد ما بدنال آن می فهمیم که قطع به این مؤدا هم نازل منزله قطع به واقع است اگر خود مؤدا جانشین واقع بشود و چهره واقعی به خود بگیرد (منتها واقع تعیدی و تنزیلی- واقع در محیط شرع نه واقع حقیقی) هر حکمی که واقع حقیقی دارد، واقع تنزیلی هم همان حکم را پیدا می کند و یکی از احکامی که واقع حقیقی

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزئه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان، أو تنزيلة في عرضه، فلا- يكاد يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزا حقيقه، و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه، كما في ما نحن فيه- على ما عرفت- لم يكن دليل الأماره دليلا عليه أصلا؛

- شرح :

دارد این است که اگر قطع به واقع حقیقی در موضوع یک حکم شرعی مدخلیت پیدا کرد بر قطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هم همان اثر مترتب می شود (این هم یک تنزیل دیگر).

مثال: دلیل می گوید اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدق (1) اکنون من قاطع به وجوب نماز جمعه نیستم فقط اماره، خبر واحد یا استصحاب نسبت به وجوب نماز جمعه قائم شده است و چون شارع مؤدای اماره و مستصحب را واقع تنزیلی قرار داده است لذا من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هستم همان طور که قطع بواقع حقیقی وجوب نماز جمعه سبب وجوب تصدق بود اکنون بعلمت دلیل اعتبار خبر واحد یا استصحاب من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی وجوب نماز جمعه هستم و لذا وجوب تصدق مسلم است.

نتیجه: یک دلیل با داشتن دلالت مطابقی و التزامی- با یک لحاظ- هر دو مطلب را ثابت کرد و لزومی ندارد و لحاظ در بین باشد چون اگر هر دو مدلول مطابقی بود نیاز به دو لحاظ بود اما اکنون که یک مدلول مطابقی و مدلول دیگر التزامی است لزومی ندارد مدلول التزامی مورد لحاظ متکلم واقع شود.

دلیل بر حجّیت خبر واحد، هم خبر واحد را منجز و معذّر قرار می دهد که اثر قطع طریقی است و هم خبر واحد مقطوع را با قطع به واقعی تنزیلی جانشین اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدق قرار می دهد لکن اکنون که مشغول نوشتن کتاب کفایه الاصول هستیم می خواهیم در بیان قبلی مناقشه کنیم زیرا خالی از تکلف نیست.

ص: ۸۷

۱- و یا اذا قطعت بحیاه ولدک يجب عليك التصدق.

فإن دلالتة على تنزِيل المؤدی تتوقف على دلالتة على تنزِيل القطع بالملازمه، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالتة على تنزِيل المؤدی، فإن الملازمه إنما تكون بين تنزِيل القطع به منزله الموضوع الحقيقي، و تنزِيل المؤدی منزله الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً، فانه لا يخلو عن دقه (١) [١].

- شرح :

عدول مصنف از توجیه کلام شیخ قدس سره (المناقشه فی کلام الحاشیه)

[١]- برای توضیح فساد مطلب قبلی قبلاً مقدمه ای بیان می کنیم.

گاهی موضوع حکمی مرکب از دو جزء می باشد و یا بصورت قید و مقید می باشد:

که گاهی انسان یقین دارد آن دو جزء، محقق است در این صورت بلا- اشکال حکم بر آن موضوع مترتب می شود و گاهی موضوع مرکب وجدانا تحقق ندارد لکن دلیل شرعی می خواهد چیزی را جانشین بعضی از اجزاء غیر محقق مرکب قرار دهد یعنی می خواهد منزلی را نازل منزله بعضی از اجزاء دیگر قرار دهد.

این دلیل شرعی اگر بخواهد یک دلیل صحیح و غیر لغوی باشد شرطش این است

ص: ۸۸

۱- هذه العبارة (فان الملازمه انما ...) الى قوله ثم لا يذهب عليك مذكوره بأحاء مختلفه في نسخ متعدده و هي لا تخلو عن تعقيد و اضطراب شديد (و على كل حال) هي عله لقوله و لا دلالة له كذلك الا بعد دلالتة على تنزِيل المؤدی و الصحيح كان ان يقول هكذا فان الملازمه انما تدعى بين تنزِيل القطع بالموضوع التنزيلي و تنزِيل نفس الموضوع اي المؤدی و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي اولا بدليل الاماره لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمه بين تنزيله و تنزِيل نفس الموضوع (هذا) و في بعض النسخ المطبوعه اخيرا قد اسقطوا العبارة المذكوره بطولها و ذكروا هكذا فان الملازمه انما تدعى بين تنزِيل القطع به منزله الموضوع الحقيقي و تنزِيل المؤدی منزله الواقع كما لا- يخفى ر. ك عنايه الاصول ٣ / ٣٨ .. می توان عبارتی را که در متن آورده ایم به این ترتیب نوشت: ... على تنزِيل المؤدی فانّ «التنزِيل» انما يدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقي و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي اولا بدليل الاماره لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمه بين تنزِيل القطع به منزله الموضوع الحقيقي و تنزِيل المؤدی منزله الواقع كما لا يخفى. البته به نحو دیگر هم می توان عبارت را اصلاح نمود.

که جزء دیگر مرتب محقق باشد تا با این دلیل شرعی دو جزء به یکدیگر ضمیمه بشود تا حکم بر آن موضوع مرتب شود. اما اگر جزء دیگر محرز نیست چه اثری بر این تنزیل و تشبیه و جانمایی جزئی برای جزء دیگر است بلکه این تنزیل یک امر لغوی است و از مولای حکیم صادر نمی شود. و لو این دلیل بتواند یک جزء را برای ما درست کند چون این جزء تمام الموضوع نمی باشد لذا اثری بر این تنزیل مرتب نمی شود مگر اینکه در عرض آن تنزیل یک تشبیه دیگر نسبت به جزء دوم باشد و بگوید:

این جزء نازل منزله جزء اول و آن جزء نازل منزله جزء دوم تا حکم و اثر مقصود بر آن موضوع مرتب شود.

مثال: الماء الکر لا ینفعل بالملاقاه یعنی موضوع عدم انفعال دو چیز است.

الف- آب. ب- کریت.

مثال دیگر: الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء یعنی موضوع عدم انفعال ساده نیست بلکه بصورت شرط و قید و مقید است.

در این موارد در صورتی می توان حکم را مرتب نمود که هر دو جزء موضوع بالوجدان یا بالاصل یا یکی بالاصل و دیگری بالوجدان محرز گردد و الا نمی توان حکم عدم انفعال را مرتب نمود.

باتوجه به این مقدمه طولانی، در ما نحن فیه موضوع برای وجوب تصدق قطع به حیات ولد یا قطع به وجوب نماز جمعه می باشد.

اگر کسی نسبت به حیات ولد قاطع شد یا در مورد نماز جمعه یقین حاصل کرد در این صورت حکم وجوب تصدق ثابت می شود زیرا موضوع بالوجدان ثابت شد اما اگر کسی در حیات فرزندش شک داشته باشد استصحاب می کند و می گوید فرزندم زنده است و این حیات مستصحب شرعا معتبر و به منزله حیات واقعی است و او نسبت به این واقع تعبدی و تنزیلی قطع پیدا می کند پس با شک در حیات واقعی بوسیله استصحاب، قطع به حیات تعبدی پیدا کردم (قطع به وظیفه).

و ما در حاشیه بر رسائل گفتیم قطع به حیات تنزیلی ملازم با قطع به حیات واقعی و حقیقی است.

یعنی اگر شما واقعا قطع به حیات فرزند پیدا کنید باید صدقه بدهید و اکنون هم که قطع به حیات تعبدی و تنزیلی پیدا کرده اید باید صدقه بدهید بنابراین امارات و استصحاب می توانند جانشین قطع موضوعی هم بشوند و لحاظ و دلیل واحد برای این کار کافی است.

اولا- آن ملازمه عرفیه چندان روشن نیست، اگر مؤدّا و مستصحب نازل منزله واقع شد دلیلی نداریم که قطع به مؤدّا و مستصحب هم جایگزین واقع شود.

ثانیا اصل این مطلب، باطل بلکه محال است.

در حاشیه بر رسائل گفتیم مؤدّا و مستصحب به منزله واقع تنزیلی می شوند اما این تنزیل جزء موضوع صحیح نیست زیرا اثری ندارد مگر اینکه جزء دیگر موضوع محرز باشد یا در عرض همین تشبیه، تنزیل گردد.

شارع، نماز جمعه ای که مفاد خبر واحد بود به منزله واقع تنزیل نمود.

تنزیل وجوب نماز جمعه به منزله واقع نسبت به وجوب صدقه چه اثری دارد؟

وجوب نماز جمعه واقعی که سبب وجوب تصدّق نمی شود بلکه قطع به وجوب نماز جمعه موجب صدقه می شود.

و همچنین قطع به وجود حیات ولد باعث صدقه بود.

استصحاب حیات ولد، به تنهایی اثر شرعی ندارد مگر اینکه قطع به حیات استصحابی هم به منزله قطع به حیات واقعی تنزیل شود.

آن تنزیل چون در طول تنزیل اوّل است لذا تنزیل اوّل لغو و مستلزم دور می شود.

چون استصحاب حیات، نسبت به وجوب صدقه، موقوف بر این است که قطع به حیات مستصحب به منزله قطع به واقع تنزیلی شود و تنزیل قطع به واقع تنزیلی موقوف بر

ثم لا يذهب عليك أنّ هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف [١].

الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور [٢].

- شرح :

این است که آن جزء اول تنزیل، و من قطع به موضوع تنزیلی پیدا کنم.

آیا دو تنزیل ادعائی در حاشیه بر رسائل در عرض یکدیگر نیستند؟

خیر، دلالت مطابقه تقدّم بر دلالت التزامی دارد یعنی دلالت التزامی بعد از تمامیت دلالت مطابقه است.

بله اگر دو تنزیل در عرض هم بود و دو دلالت مطابقه در کار بود مطلب درست می شد.

خلاصه: با تنزیل و لحاظ واحد نشد استصحاب و امارات جانشین قطع طریقی محض و قطع موضوعی شود و مصنف می فرمایند توجیه ما در حاشیه بر رسائل درست نبوده است بنابراین امارات و استصحاب فقط جانشین قطع طریقی محض می شوند.

[١]- اگر آنچه را که در حاشیه گفتیم تمام بود یعنی دلیل واحد می توانست اماره و استصحاب را هم جایگزین قطع طریقی و هم جایگزین قطع موضوعی بکنند، دیگر در قطع موضوعی فرقی نمی کرد که قطع ما موضوعی وصفی یا موضوعی کشفی باشد.

بلکه جانشین اقسام چهارگانه قطع می شد.

پس تفصیل مرحوم شیخ (رضوان الله تعالی علیه) علی ای حال درست نیست.

امر چهارم نحوه استعمال قطع موضوعی

اشاره

[٢]- در امر سوم گفتیم دو نوع قطع داریم: ١- قطع طریقی که در موضوع خطاب شرعی ذکری از آن نمی شود مانند: الخمر حرام.

٢- قطع موضوعی که در لسان دلیل شرعی در مورد موضوع حکم دیگری به نحو

تمام الموضوع یا جزء الموضوع اخذ می گشت مانند: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدق.

در این مثال قطع بوجوب نماز جمعه، موضوع برای وجوب تصدق است که اگر قطع بوجوب حکمی موضوع برای یک حکم دیگر باشد هیچ مانعی ندارد اما آیا شارع می تواند قطع به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ نماید یا نه؟

مثلا بگویند اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه ایشان می فرمایند این ممتنع و مستلزم دور است.

بیان دور: اگر دلیل شرعی بگوید اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه، چنانچه مکلف بخواهد نسبت به وجوب نماز جمعه قاطع بشود باید نماز جمعه وجوبی داشته باشد، بعد مکلف قطع به آن پیدا کند، پس قطع به وجوب، توقف بر وجوب نماز جمعه دارد و شما می گویند که همین وجوب هم متوقف بر قطع است چون در موضوع همین وجوب، قطع به وجوب اخذ شده است نه وجوب دیگری.

در نتیجه اگر نماز جمعه بخواهد وجوبی پیدا کند متوقف بر قطع است (زیرا قطع در موضوعش اخذ شده) و اگر قطع بخواهد تحقق پیدا کند متوقف بر وجوب است (چون اگر وجوبی تحقق نداشته باشد و حکم شرع در کار نباشد چگونه می شود قطع بوجوب تحقق پیدا کند) این بیان دور بود.

نکته ای را هم ما بیفزائیم که اگر قطع، به نحو جزء الموضوع در دلیل شرعی آمده باشد مسئله «دور» خیلی روشن تر است - مثال، اذا كانت صلاه الجمعه واجبه و قطعت بها يجب عليك صلاه الجمعه - یعنی وقتی فی الواقع وجوب نماز جمعه ای بود و من هم به آن قطع پیدا کردم با وجود این دو جزء، همین وجوب نماز جمعه تحقق پیدا می کند پس اول باید وجوبی به نماز جمعه واقعا تعلق گرفته باشد بعد من قطع به آن وجوب پیدا کنم آنگاه با تحقق این دو جزء همان نماز جمعه واجب می باشد که در اینجا مسئله دور، روشن تر است.

و لا مثله للزوم اجتماع المثلين [۱].

و لا ضده للزوم اجتماع الضدين [۲].

- شرح :

در صورت قبل که قطع به نحو تمام الموضوع در لسان دلیل شرعی اخذ شده بود، مرحوم آقای آخوند فرمودند مسئله «دور» پیش می آید درحالی که خوب بود بگویند «خلف» پیش می آید نه دور. اما بیان خلف:

مثال ما این بود: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه- كأنَّ شارح چنین می گوید که من حکمی دارم اما اگر قطع به این حکم پیدا کنی، این حکم ثابت می شود یعنی او فرض کرده که قبل از قطع، حکمی ثابت است درحالی که اگر قطع در موضوع مدخلیت داشته باشد معنایش این است که قبل از تحقق قطع، حکمی ثابت نیست پس در این صورت بهتر است بگوییم «خلف» پیش می آید نه «دور»، ولی مرحوم آقای آخوند در هر دو صورت فرمودند مستلزم دور است.

[۱]- آیا شارع می تواند قطع به حکمی را در موضوع مثل آن حکم اخذ نماید؟

مثلا بگویند اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه بوجوب آخر در این مورد دو نوع وجوب در کار است:

۱- وجوبی که متعلق قطع است ۲- وجوبی که بعد از قطع تحقق پیدا می کند- در این فرض اجتماع مثلین تحقق پیدا می کند چون از نظر فردی که قطع بوجوب صلاه جمعه پیدا شده الآن دو وجوب هست پس از نظر قاطع، اجتماع مثلین محقق شده و حال آنکه اجتماع مثلین ممتنع است.

[۲]- آیا شارع می تواند قطع به حکمی را در موضوع ضد آن حکم اخذ نماید؟

مثلا بگویند اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يحرم عليك صلاه الجمعه. در این صورت از نظر قاطع، نماز جمعه دو حکم متضاد دارد ۱- وجوب، که متعلق قطع است ۲- حرمت، که متوقف بر قطع نسبت به نماز جمعه است و اجتماع ضدین حتی عند القاطع امر ممتنعی است. خلاصه، قطع موضوعی باید در موضوع حکم دیگری اخذ شود تا اینکه تالی فاسدی نداشته باشد مانند: اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدق.

ص: ۹۳

نعم يصح أخذ القطع بمرتبه من الحكم في مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده [١].

و اما الظن بالحكم، فهو و إن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبه الحكم الظاهري محفوظه، كان جعل حكم آخر في مورد- مثل الحكم المظنون أو ضده- بمكان من الامكان [٢].

- شرح :

(١) [١]- ایشان يك مورد را استثنا می کنند.

مرحوم آقای آخوند قبلا (در امر اول) مراحل چهارگانه حکم را ذکر کرده اند:

١- مرحله اقتضا ٢- مرحله انشا ٣- مرحله فعلیت ٤- مرحله تنجز که این مراحل یکی پس از دیگری تحقق پیدا می کند لکن مشروط به یک شرطی هست که مثلا- اگر حکم فعلی بخواهد به مرحله تنجز برسد مشروط بر این است که این حکم فعلی متعلق قطع شود آن وقت همین حکم فعلی منجز می شود یعنی قطع و یقین به مرحله فعلیت، موضوع برای مرحله تنجز حکم است.

خلاصه: قطع به مرتبه ای از مراتب حکم را می توان در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کرد اکنون که قطع به مرتبه ای از مراتب حکم را توانستیم در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کنیم، در مثل یا ضد آن حکم را هم ایشان می فرمایند مانعی ندارد که اخذ نماییم مثلا بگوییم قطع به حکم انشائی و جوبی نماز جمعه، موضوع واقع شود برای قطع به حرمت فعلیه نماز جمعه.

ظن موضوعی

[٢]- اما در باب مظنه مسئله چنین نیست زیرا ظن با قطع یک وجه اشتراک و یک جهت افتراق دارد.

جهت اشتراک: اگر ظن به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ کنند و مثلا بگویند اذا ظننت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه، این ممتنع و مستلزم

ص: ٩٤

همان دوری است که در باب قطع گفتیم چون ظنّ بوجوب نماز جمعه متوقف بر وجوب نماز جمعه است و فرض این است که وجوب نماز جمعه هم در موضوعش مظنه اخذ شده است.

اما جهت افتراق: در باب قطع گفتیم قطع به یک حکم را نمی توانیم در موضوع مثل یا ضدّ آن حکم جعل نماییم.

امّا در باب ظن مانعی ندارد که ظنّ به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ کنیم و مثلاً بگوییم اذا ظننت بوجوب صلاه الجمعه يحرم عليك صلاه الجمعه علّت این مسئله چیست.

علّت، این است که اگر کسی قاطع به حکمی شود شارع دیگر نمی تواند یک حکم ظاهری برای او جعل نماید چون حکم ظاهری مربوط به فرد جاهل است ولی شخص قاطع و لو قطعش مخالف واقع باشد جاهل نیست تا اینکه شارع برایش حکم ظاهری جعل نماید بلکه قاطع می گوید من واقع را می بینم امّا کسی که مظنه دارد، او واقع برایش منکشف نیست و پرده ای از جهل هم در برابر او قرار دارد لذا شارع می تواند برای فرد ظانّ به واقع، یک حکم ظاهری جعل کند کما اینکه در بسیاری از موارد این حکم ظاهری جعل شده است.

مثلاً اگر شما ظن غیر معتبر بر نجاست یک لباس پیدا کردید با اینکه شما مظنه دارید و این ظن تا حدّی راهنمای به واقع است لکن چون واقع برای شما درست روشن نیست، شارع یک حکم ظاهری به نام طهارت نسبت به آن لباس جعل کرده است و هیچ مانعی در کار نیست که شارع بگوید اذا ظننت بالنجاسه يكون الشئىء طاهراً- اینجا ظنّ به نجاست در موضوع ضدّ نجاست (طهارت) اخذ شده است و مستلزم هیچ تالی فاسد نیست در مسئله وجوب نماز جمعه هم همین طور است شارع می تواند بگوید اذا ظننت بالوجوب يحرم عليك صلاه الجمعه- یعنی اگر شما ظنّ به وجوب نماز جمعه پیدا کردید،

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا، بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل [١].

- شرح :

به جای اینکه آن وجوب ثابت باشد حرمت نماز جمعه برای شما ثابت می شود.

خلاصه: در باب ظن چون مرتبه حکم ظاهری محفوظ است می توان ظنّ به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن اخذ نمود.

[١]- اشکال: با تمام این مباحث نمی توان ظنّ به حکمی را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ نمود. چرا شما می گوید شارع می تواند بگوید اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاة الجمعة.

آیا آن حکم مظنونی که ظن به آن تعلق پیدا کرده است، یک حکم انشائی است یا یک حکم فعلی؟

مسئله باید بگوئید یک حکم فعلی است، خوب اینجا هم دو حکم فعلی جمع شده است: ١- حکم فعلی مظنون وجوب نماز جمعه ٢- حکم فعلی دیگر به نام حرمت نماز جمعه و این اجتماع ضدین است و چگونه دو حکم فعلی مظنون متخالف می توانند اجتماع نمایند.

می گوئید ما قطع به اجتماع دو حکم که نداریم - جواب می دهیم ظنّ به اجتماع دو حکم فعلی هم باطل است. آیا شما می توانید حتی احتمال اجتماع نقیضین را بدهید؟ نه، قطع، ظن و احتمال به اجتماع نقیضین هم امکان ندارد لذا باید بگوئید ظن هم مانند قطع است و فقط می توان ظنّ به حکمی را در موضوع حکم دیگری اخذ نمود نه در مثل یا ضد یا خود آن حکم.

ص: ٩٦

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز و استحق على مخالفته العقوبه، و مع ذلك لا- يجب على الحاكم رفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أماره مؤديه إليه تاره، و إلى ضده أخرى، و لا يكاد يمكن من القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى، فافهم [۱].

- شرح :

(۱) [۱]- جواب: ایشان می فرمایند، اشکال شما، ایراد به اجتماع حکم ظاهری و واقعی است که چگونه با وجود ظنّ به نجاست شارع حکم به طهارت لباس می کند- ما در آینده مفصلاً جواب این اشکال را بیان می کنیم لکن اکنون یک فرق بین قطع و ظن را توضیح می دهیم.

اقسام فعلیت

ما در باب فعلیت احکام، دو نوع فعلیت داریم: ۱- فعلیت تعلیقیه، ۲- فعلیت حتمیه.

۱- در فعلیت تعلیقیه، یک حکم، فعلی می باشد اما به این صورت که هدف شارع این است که اگر شما از باب اتفاق و ضمن تحقیق و مطالعه، علم به آن حکم فعلی پیدا کردید، آن فعلیت تنجز پیدا می کند و لازم نیست شما بروید نسبت به این حکم فعلی تحقیق و تحصیل علم نمائید یعنی این حکم با فرض مشروعیتش آن قدر اهمیت ندارد که انسان برود نسبت به آن تحقیق کند و با آن موافقت نماید و بر شارع هم لازم نیست که راه علم را برای مکلف باز نماید و همچنین لازم نیست در مواردی که می تواند احتیاط را جعل نماید، امر به احتیاط بکند (در دوران بین المحذورین، جعل احتیاط ممکن نیست اما در سایر موارد می توان احتیاط را جعل نمود) و بلکه در این موارد می تواند اماره یا اصلی را به عنوان حکم ظاهری درست کند خواه مخالف با واقع باشد یا موافق با واقع- و می تواند بگوید اگر ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردی مثل یا ضدّ آن ثابت می شود.

۲- فعلیت حتمیه: فعلیت حتمیه یعنی این حکم باید در خارج موافقت شود و هیچ راهی برای فرار از موافقت با آن در کار نیست.

ص: ۹۷

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ و هل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثليين أو الضدين؟ [١].

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى - أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم آخر فعلي في مورد مقتضى الأصل أو الأماره، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي [٢].

- شرح :

در فعلیت تعلیقیه، معلّق علیه چیست؟ معلّق علیه آن قطع است یعنی اگر قطع پیدا کنی آن فعلیت تعلیقیه، حتمیت پیدا می کند اما اگر به جای قطع مظنه پیدا شد آن فعلیت به حتمیت نمی رسد. اینجاست که بین قطع و ظن فرقی روشن می شود - شارع با قطع به این حکم فعلی نمی تواند یک حکم دیگری بیاورد زیرا تا قطع به این حکم فعلی تعلیقی پیدا شد معلّق علیه آن حاصل و فعلیت تعلیقیه به صورت حتمیت در می آید، ولی اگر شما به جای قطع، ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردید، دیگر ظنّ به حکم فعلی تعلیقی معلّق علیه خود را حاصل نمی کنند لذا این حکم در تعلیق خود باقی می ماند و اصلا مانعی ندارد که شارع، حکم دیگری (چه مخالف با واقع و چه موافق با واقع) به صورت حکم ظاهری، یا به این صورت که ما ظنّ به آن حکم فعلی تعلیقی را در موضوع حکم واقعی دیگر اخذ کنیم، برای ما بیان نماید.

پس بین قطع و ظن در این جهت فرقی روشن شد.

[١]- اشکال: بالأخره می گوئیم ما قبول نداریم، جائی که شارع حکمی برخلاف واقع یا مماثل واقع جعل کرد باز مسئله اجتماع مثلیین یا ضدّین پیش می آید.

[٢]- جواب: مانعی از اجتماع حکم فعلی تعلیقی (که معلّق علیه آن حاصل نشده به نحوی که اگر از باب اتفاق به آن قطع پیدا شد تنجز پیدا می کند) با حکم دیگر فعلی در مورد همان حکم فعلی تعلیقی نیست (١) (خواه آن حکم دیگر به مقتضای اصل عملی یا

ص: ٩٨

١- زیرا مراتب این دو حکم متفاوت است.

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضى موافقه عملا - يقتضى موافقه التزاما، و التسليم له اعتقادا و انقيادا؟ كما هو اللازم فى الأصول الدينيه و الأمور الاعتقديه، بحيث كان له امتثالان و طاعتان، إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاما و لو مع الموافقه عملا، أو لا يقتضى؟ فلا يستحق العقوبه عليه، بل إنما يستحقها على المخالفه العمليه [١].

- شرح :

اماره باشد يا بصورتى كه اکنون روى آن بحث كرديم) لكن ملاك اجتماع، همان ملاكى است كه در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى مى گوئيم.

پس مانعى ندارد شارع بگويد: اگر ظنّ بوجوب فعلى تعليقى نماز جمعه پيدا كرديد، نماز جمعه و جوب فعلى حتمى پيدا مى كند (لكن بوجوب ديگرى).

امر پنجم موافقت التزامیه

اشاره

[١]- قبلًا گفتیم تکالیف، مراحلى دارند وقتى سه مرحله اقتضا، انشا و فعلیت را طى كرد به مرحله تنجز مى رسد كه در مرحله تنجز استحقاق مثبت و عقوبت بر موافقت تكليف مترتب مى گردد- اکنون آیا هر تكليف دو نوع مخالفت، و در نتیجه دو استحقاق عقوبت دارد و در مقابل هر تكليف دو نوع موافقت دارد و دو استحقاق مثبت بر آن مترتب مى شود؟ نوع اول و نوع دوم کدام است؟

نوع اول همان مخالفت و موافقت از جهت عمل است كه اگر عملا تكليف مخالفت شود، مثلا شرب خمر تحقق پيدا كند مى گویند مخالفت عمليه تحقق پيدا كرد و اگر فرضا نماز ظهر اتيان شود مى گویند موافقت عمليه تحقق پيدا كرد.

نوع دوم كه محل بحث ما است آیا موافقت و مخالفت التزامیه ای هم داریم مقصود از موافقت التزامیه این است كه انسان نه تنها از ترس عقاب عملا- دستورات مولا را موافقت مى كند بلکه از نظر اعتقاد و قلب در برابر تكليف شارع منقاد باشد كما اینکه در

الحق هو الثاني، لشهادته الوجدان الحاكم في باب الإطاعة و العصيان بذلك، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبه دون العقوبه، و لو لم يكن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له [١].

- شرح :

اصول عقاید اعتقاد قلبی لازم است.

این مسئله (موافقت التزامیه) یک مسئله عقلی است البته مختص به محدوده شرع نیست بلکه نسبت به اوامر موالی عرفیه هم جاری است.

اگر مولی دستوری به عبد داد آیا عبد دو وظیفه دارد: ١- موافقت عملیه ٢- موافقت قلبیه؟ یعنی هم در خارج باید اطاعت کند هم در قلب باید نسبت به دستور مولا- ملتزم و خاضع باشد در نتیجه مستحق دو مثبت می شود یا اینکه نه، فقط وظیفه اش موافقت عملیه است و در نتیجه عبد استحقاق یک مثبت دارد.

تذکر- در امور شرعیّه گاهی عدم اعتقاد موجب خلل هائی می شود مثلا گاهی عدم اعتقاد رجوع به عدم علم و عدم اطلاع خداوند تبارک و تعالی نسبت به مصالح و مفاسد می کند- بحث ما در این فرض نیست بلکه ما یک مسئله کلی عقلانی را بحث می کنیم که در تمام احکام و اوامر (چه در محیط شرع و چه در موالی عرفیه) جاری است.

عدم وجوب موافقت التزامیه

[١]- حق اینست که دلیلی بر لزوم موافقت التزامیه نیست چون حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل است و عقل ملاک و میزان ثواب و عقاب در احکام را فقط موافقت عملیه و مخالفت عملیه می داند یعنی اگر کسی دستور مولا را انجام داد مستحق یک مثبت است بدون اینکه بگویند آیا او موافقت التزامیه هم داشت یا نه همین طور در باب مخالفت عملیه.

ص: ١٠٠

و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها، و هذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيه التزاما مع موافقته عملا، كما لا يخفى [١].

ثم لا يذهب عليك، انه على تقدير لزوم الموافقه الالتزاميه، لو كان المكلف متمكنا منها لوجب، و لو فيما لا يجب عليه الموافقه القطعيه عملا، و لا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضا لامتناعهما، كما إذا علم إجمالا بوجوب شىء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، و الانقياد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت، و إن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة [٢].

- شرح :

(١) [١]- بله لازمه مقام عبوديت عبد در برابر مولا- اينست كه او در برابر مولا- خاضع و معتقد به دستورات او باشد (البته موافقت عمليه هم بايد بكنند). به طورى كه اگر در باطن خاضع نشد مرتبه عبوديت او نقصان و انحطاط پيدا مى كند ولى اين ربطى به استحقاق عقوبت ندارد.

خلاصه: موافقتى به نام موافقت التزاميه يا اعتقاديه در برابر موافقت عمليه نداريم.

بين موافقت التزاميه و موافقت عمليه ملازمه نيست

[٢]- اگر موافقت التزاميه واجب باشد، آيا بين موافقت التزاميه و موافقت عمليه ارتباط و ملازمه اى در كار هست يعنى هر كجا موافقت عمليه لازم بود موافقت التزاميه هم لازم است يا اينكه نه، اين دو ربطى به يكديگر ندارند؟ ثمره اين بحث كجا ظاهر مى شود؟

ثمره در مسئله دوران بين المحذورين ظاهر مى شود.

دوران بين المحذورين جايى است كه انسان علم اجمالى دارد، مثلا مى داند حكم واقعى نماز جمعه، و جوب يا حرمت است، در اين مورد با اينكه مسئله علم اجمالى مطرح است ولى راهى براى موافقت عمليه قطعيه و مخالفت عمليه قطعيه وجود ندارد،
زيرا اگر

ص: ١٠١

و إن أبيت إلا- عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنه، و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهه، مع ضروره أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكذب يقتضى إلا الالتزام بنفسه عينا، لا الالتزام به أو بضده تخبيرا [١].

- شرح :

انسان نماز جمعه را به جا آورد احتمال حرمتش را هم می دهد و اگر ترك نماید باز هم احتمال وجوبش را می دهد و از طرفی امکان ندارد که انسان نماز جمعه را هم ترك کند و هم اتیان نماید لذا تنها موردی که موافقت قطعی عملی و مخالفت قطعی عملی ممکن نمی باشد در همین مسئله دوران بین المحذورین است که عقل در این مورد حکم به تخییر می کند یعنی شما مخیر بین ترك و فعل هستید و هیچ کدام از این دو رجحان بر دیگری ندارد.

اگر ما در تمام تکالیف قائل به لزوم موافقت التزامیه شدیم، در این صورت مسئله چگونه است؟

مسئله موافقت التزامیه به این صورت است که: شما کاری به موافقت عملیه نداشته باشید و بگویید من نسبت به آنچه که در واقع برای نماز جمعه ثابت است معتقد و ملتزم هستم- پس با اینکه موافقت عملیه ممکن نبود، موافقت التزامیه به این نحو درست شد، پس معلوم شد بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه ای نیست و اگر ما دو نوع موافقت (عملی و قلبی) داشته باشیم برنامه هر کدام مستقل است.

گاهی موافقت التزامیه ممکن نیست

[١]- قائلی اشکال می کند که ملتزم شدن به یک حکم اجمالی مردّد بین وجوب و حرمت به درد نمی خورد بلکه معنی موافقت التزامیه این است که انسان ملتزم به حکم

ص: ١٠٢

خاصی بشود نه اینکه ملتزم به ما هو فی الواقع بشود. اگر از او سؤال کنیم شما به چه چیز ملتزم شده ای، می گوید: نمی دانم، هم احتمال وجوب می دهم و هم احتمال حرمت، این نحو التزام فائده ای ندارد.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند اگر کسی در مسئله موافقت التزامیه این قدر پافشاری نماید می گوئیم روی این مبنا موافقت التزامیه را اینجا باید کنار گذاشت چون نمی توانیم به حکم خاص ملتزم شویم. چه مانعی دارد که اصاله التخییری که در مقام عمل جریان پیدا کرد و انسان را مخیر بین فعل و ترک نمود همان اصاله التخییر در موافقت التزامیه هم جاری شود، یعنی عقل می گوید شما مخیر هستید که حتما به یک حکم ملتزم شوید.

اگر مائل هستید آن حکم وجوبی را اختیار کنید و حتما به وجوب ملتزم شوید و اگر مائل نیستید، حکم حرمت را انتخاب نمایید و حتما ملتزم به حرمت بشوید.

خلاصه اصاله التخییر هم در مسئله عمل و هم در مسئله التزام راه پیدا می کند.

از کلام ایشان استفاده می شود که بخاطر دو نکته نمی توان اصاله التخییر را در مسئله عمل و التزام جاری نمود.

۱- شما برای رعایت اهمّیت تکلیف مولا مسئله موافقت التزامیه را مطرح کردید، اکنون از شما سؤال می کنیم، اگر انسان اصلا نسبت به تکلیف مولا ملتزم نشود محذورش کمتر است یا اینکه به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شود؟ واضح است که اگر انسان به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شود محذور بیشتری دارد و اگر اصلا به تکلیف مولا ملتزم نگردد محذورش کمتر است.

در دوران بین المحذورین اگر اصلا ملتزم به تکلیف مولا نشویم، فقط

محدورش این است که به تکلیف مولا التزام قلبی پیدا نکرده ایم و مرتکب کار دیگری نشده ایم.

اما اگر اصاله التخییر را بگیریم، لازمه اصاله التخییر، این است که گاهی آن حکمی را که ما اختیار می کنیم ضد تکلیف مولا است در نتیجه به ضد تکلیف مولا ملتزم شده ایم آیا ملتزم شدن به ضد تکلیف مولا محدودش بیشتر است یا ملتزم نشدن به تکلیف مولی؟ مسلماً به ضد تکلیف مولا ملتزم شدن محدود بیشتری دارد لذا ما در دوران بین المحذورین عدم التزام نسبت به حکم مولا را انتخاب می نماییم که محدود کمتری دارد.

۲- مسئله موافقت التزامیه از شئون تکلیف است و انسان را وادار به موافقت التزامیه می نماید.

به کدام موافقت التزامیه وادار می کند؟ مسلماً است که انسان را وادار به موافقت التزامیه نسبت به خود آن تکلیف می کند.

آیا تکلیفی را سراغ دارید که از حدّ خودش بیرون برود و بگوید:

شما مخیر هستی بین اینکه به من ملتزم بشوید یا به ضدّ من التزام پیدا نمایید؟- در هیچ دلیلی چنین اقتضایی تصوّر نمی شود- تکلیف همیشه عملاً و التزاماً به خودش دعوت می کند لذا می گوئیم اصاله التخییر مربوط به مقام عمل و موافقت عملیه است و برای موافقت التزامیه نمی باشد.

خلاصه: در ما نحن فیه ما باید بگوئیم به «ما هو فی الواقع ثابت» ملتزم می شویم- به نحو اجمال- و چنانچه بگوئید التزام اجمالی به درد نمی خورد، دیگر راهی وجود ندارد جز اینکه موافقت التزامیه را اصلاً کنار بگذاریم.

و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكميه أو الموضوعيه في أطراف العلم لو كانت جاريه، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها (1) محذور عدم الالتزام به. بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه ح (2) ايضا (3) الا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

اللهم إلا- أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف، و معه لا محذور فيه؛ بل و لا في الالتزام بحكم آخر.

إلا- أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عمليه كسائر الأحكام الفرعيه، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، و إن كان محل تأمل و نظر، فتدبر جيدا [1].

- شرح :

آيا مسئله موافقت التزامیه می تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی بشود؟

[1]- توضیح عبارت متن را به ترتیبی که مرحوم آقای آخوند بیان کرده اند ذکر نمی کنیم تا بتوانیم مطلب را بهتر بیان نماییم.

آيا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می شوند؟

مثلا کسی که علم اجمالی دارد نماز جمعه یا واجب است و یا حرام آیا می تواند یک اصاله البراءه نسبت بوجوب جاری کند و یک اصاله البراءه نسبت به حرمت اجرا

ص: ۱۰۵

۱- ای بالاصول الحكمیه و الموضوعیه.

۲- ای حین العلم الاجمالی بوجوب شیء او حرمته.

۳- ای کالعلم التفصیلی بوجوب شیء او حرمته.

نماید با وجود اینکه علم اجمالی دارد یکی از این دو حکم ثابت است و همچنین آیا می تواند دو استصحاب جاری نماید؟

الف: استصحاب عدم وجوب ب- استصحاب عدم حرمت (اجرای دو اصل حکمی در اطراف علم اجمالی).

مثال دیگر: دو ظرف سرکه در خارج وجود دارد که یکی از این دو ظرف تبدیل به خمر شده است ولی ما بعینه نمی دانیم کدام ظرف است، آیا در این صورت می توانیم یک استصحاب بقاء خلّیت در این ظرف مردّد جاری بکنیم و یک استصحاب بقاء خلّیت در ظرف دیگر یا نه (اجرای دو اصل موضوعی در اطراف علم اجمالی).

کلام شیخ اعظم قدس سرّه

اشاره

مرحوم شیخ انصاری فرموده اند (۱) با وجود علم اجمالی نمی توان اصول عملیه را اجرا نمود زیرا مستلزم تناقض در ادله اصول عملیه می شود.

مثال: علم اجمالی دارید که یا عبای شما نجس شده است یا اینکه قبای شما نجس است حال آیا می توانید بگویید عبا به تنهایی مشکوک الطهاره است لذا قاعده طهارت- کل شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قدر (۲)- در آن جاری می کنیم و همچنین قبا به تنهایی مشکوک الطهاره است قاعده طهارت در آن جاری می کنیم؟ ما در این مسئله سه مبنا ذکر می کنیم:

مبنای اوّل

مرحوم شیخ می فرمایند اگر دو قاعده طهارت نسبت به قبا و عبا جاری نماید

ص: ۱۰۶

۱- ر. ک: فرائد الاصول / ۴۲۹.

۲- مقنع / ۵.

و حکم به طهارت آن دو را ثابت کنید، در این صورت اشکالی پیش می آید که:

در این دلیل (کَلَّ شَىءٌ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ) غایتی ذکر شده است و آن عبارت است از: حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ- و شما به نحو اجمال علم و یقین دارید که یکی از این دو نجس است و اگر بخواهید قاعده طهارت را هم در عبا و هم در قبا جاری کنید با این غایت چه می کنید، شما که علم به نجاست یکی از این دو دارید نتیجه، این می شود که طبق صدر قاعده طهارت، عبا و قبا هر دو طاهر هستند امّا ذیل این دلیل (غایت) می گوید حتماً یکی از این دو نجس است چون علم اجمالی به نجاست احدهما ثابت است: خلاصه: صدر دلیل، دالّ بر طهارت عبا و قبا می باشد و ذیل آن دلالت می کند یکی از آن دو نجس است.

پس بین صدر و ذیل این دلیل تناقض هست- راه حلّ تناقض چیست؟ مرحوم شیخ می فرمایند راه حل این است که از اوّل بگوییم در اطراف علم اجمالی قاعده طهارت جاری نمی شود و محلّ جریان آن شک بدوی است که مسأله علم اجمالی در میان نمی باشد.

خلاصه: به نظر مرحوم شیخ در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی شود چون مستلزم تناقض در ادله اصول است.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند بیان مرحوم شیخ، محلّ نظر است لکن وجه نظر را بیان نمی کنند ولی ممکن است وجه تأمل چنین باشد:

اگر قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا جاری و حکم به طهارت آن دو نمودیم در این صورت غایت را به نحو دیگری معنا می کنیم و می گوییم حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ- یعنی حَتَّى تَعْلَمَ تَفْصِيلاً أَنَّهُ قَذِرٌ- که اگر چنین معنا کردیم علمی که در غایت اخذ شده است علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است لذا دیگر تناقضی در این دلیل پیش نمی آید چون قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا اجرا کردیم و گفتیم هر دو طاهر هستند.

ص: ۱۰۷

امّا غایت، مختصّ به علم تفصیلی است و ما اینجا نسبت به عبا یا قبا علم تفصیلی در مورد نجاست آنها نداریم بلکه علم اجمالی داریم.

مبنای دوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی شود لکن دلیل این مبنا با دلیل مرحوم شیخ فرق دارد زیرا اصول عملیّه، قواعدی هستند که شارع آنها را جعل کرده است که آثاری بر آنها مترتب شود چنانچه در موردی اثری بر آنها مترتب نشود اصلا این اصول جاری نمی شوند که این بیان در مسئله دوران بین المحذورین خیلی روشن است.

مثلا- در دوران بین المحذورین که شما علم اجمالی دارید نماز جمعه یا واجب و یا حرام است چنانچه بخواهید اصاله عدم وجوب نماز جمعه و اصاله عدم حرمت نماز جمعه را اجرا کنید نتیجه اش اینست که شما مخیر هستید.

قبل از جریان این دو اصل هم مخیر بودید بنابراین، فایده ای بر این کار مترتب نگشت لذا می گوئیم چون بر جریان اصول عملیّه اثری مترتب نمی شود اصلا این اصول جاری نمی شوند امّا علت عدم جریان اصول عملیّه در غیر از موارد دوران امر بین محذورین اینست که چنانچه این اصول جاری شوند با معارضه تساقط می کنند.

شما که مثلا علم اجمالی دارید یا قبا نجس است یا عبا، چگونه می توانید دو اصاله الطهاره را در عبا و قبا جاری نمایید (صرف نظر از مسئله تناقض در ادله اصول عملیّه).

اگر بخواهید اصاله الطهاره را در عبا و در قبا جاری کنید و بگویید هر دو طاهر هستند با وجود علم اجمالی به نجاست احدهما چه می کنید؟ راهی ندارید که بگویید هر دو طاهر هستند چون علم، مقدّم بر اصل عملی می باشد.

اگر بخواهید اصل عملی را در احدهما جاری کنید این هم ترجیح بلا مرجح است

لذا باید بگویید در اطراف علم اجمالی اصلا اصول عملیه جاری نمی شود.

مبنای سوم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می شوند مثلا در مورد علم اجمالی به نجاست عبا و قبا چنین عمل می کنیم که:

ابتدا به عبا اشاره می کنیم و می گوئیم: «هذا مشكوك الطَّهارة» و اصاله الطَّهارة را جاری می کنیم و می گوئیم پاک است بعد به قبا اشاره می کنیم و می گوئیم این مشكوك الطَّهارة است لذا قاعده طهارت را در مورد آن جاری می کنیم. فعلا کاری به صحت و سقم این مبانی نداریم ولی:

۱- در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی شود و دو دلیل برای آن ذکر شد.

۲- در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می شود یک راه برای آن ذکر شد.

این مباحث چه ربطی با بحث ما داشت؟

مرحوم آقای آخوند می فرمایند اگر شما با قطع نظر از مسئله موافقت التزامیه (چه موافقت التزامیه مطرح باشد چه نباشد) در اطراف علم اجمالی اصول عملیه را جاری ندانید ما با شما بحثی نداریم کما اینکه مرحوم شیخ و آن قائل دیگر می گفتند اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود اما اگر کسی بگوید در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می شود مثلا بگوید در مورد نماز جمعه مردد بین وجوب و حرمت یک استصحاب عدم وجوب و یک استصحاب عدم حرمت جاری می شود و از نظر حکم نماز جمعه قائل به تخییر می شویم:

ص: ۱۰۹

اینجا ما بحث می کنیم آیا موافقت التزامیه می تواند مانع از جریان اصول عملیه بشود؟ بگوییم اکنون که موافقت التزامیه بر شما واجب شد دیگر حق ندارید استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت جاری کنید. یا اینکه بگویید موافقت التزامیه مانعی ایجاد نمی کند که ما اصول عملیه را در اطراف علم اجمالی جاری کنیم.

در موافقت التزامیه شما ملتزم شدید که من قلباً نسبت به حکم نماز جمعه معتقد و متسلم هستم به آنچه در واقع برای نماز جمعه از نظر حکم ثابت است.

یعنی با اینکه دو اصل عملی در ظاهر جریان پیدا کرد، این نفی وجوب و نفی حرمت به حسب ظاهر نمی تواند سدّ راه موافقت التزامیه ای بشود که مربوط به واقع است.

خلاصه: موافقت التزامیه نمی تواند مانع اجرای اصول در اطراف علم اجمالی شود.

آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می تواند مانع موافقت التزامیه شود؟

موافقت التزامیه، مانع جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی نشد اما آیا اجرای اصول عملیه می تواند مانع موافقت التزامیه بشود و گفته شود حال که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری شد، مثلاً استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت نسبت به نماز جمعه جاری گشت دیگر چه لزومی دارد ما ملتزم به «ما هو فی الواقع ثابت» بشویم بلکه التزام به خلاف واقع هم مانعی ندارد.

محدور ما در صورتی بود که اصول عملیه جاری نشود اما اکنون که اصول عملیه جاری شد شما دیگر از گرفتاری موافقت التزامیه نجات پیدا می کنید.

مرحوم آقای آخوند: این مستلزم دور است- چون اصول عملیه اگر بخواهند جریان پیدا کنند از شرایط و خصوصیاتش این است که ضربه ای به موافقت التزامیه وارد

نکنند درحالی که شما می خواهید بگویید ما از راه اصل عملی می خواهیم بساط موافقت التزامیه را برچینیم ولی این مستلزم دور است- پس اگر اصول عملیه بخواهد موافقت التزامیه را از میان بردارد اصلا اصول عملیه جاری نمی شود.

(مسئله موافقت التزامیه روی این مبنا یک مسئله عقلی لازم و مسلم است آن هم نسبت به تکلیف واقعی).

اللهم الا ان يقال که مسئله موافقت التزامیه آن قدر مسئله مهم و دقیقی نیست. تا زمانی موافقت التزامیه نسبت به تکلیف واقعی لازم است که خود شارع در مرحله ظاهر اذن در مخالفت واقع نداده باشد اما اگر به واسطه اصول عملیه، شارع به حسب ظاهر اذن در مخالفت واقع بدهد دیگر موافقت التزامیه نسبت به واقع از بین می رود و موافقت التزامیه که از موافقت عملیه مهم تر نیست.

اگر شارع گفت اجرای اصل عملی مانعی ندارد معنایش این است که مخالفت واقع مانعی ندارد (مگر همیشه با اجرای اصول عملیه انسان به واقع دست پیدا می کند؟ نه) اگر مخالفت واقع به حسب عمل مانعی پیدا نکرد به حسب التزام هم مخالفتش مانعی ندارد.

پس در اطراف علم اجمالی اگر اصول عملیه فی نفسه جاری باشد می توانیم بساط موافقت التزامیه را برچینیم و بگوییم خود شارع گفته است نماز جمعه نه واجب است و نه حرام می باشد پس من به چه چیز ملتزم شوم و چه لزومی دارد ملتزم «بما هو فی الواقع ثابت» بشوم.

تذکر: بعضی می گویند این عبارت (کما لا یدفع بها محذور عدم الالتزام ... فی الالتزام بحکم آخر) در نسخه اصلی کتاب کفایه بوده و بر روی آن قلم گرفته شده است ولی حق مطلب این است که این عبارت باید در کتاب باشد تا عبارت قبل از آن با بعد از آن (الا ان الشأن ح ...) ارتباط داشته باشد- که مرحوم مشکینی در حاشیه، نسبت به قلم خوردن این عبارت اشاره کرده اند.

الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، و من سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا- ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالبا في القَطَاع، ضروره أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، و صحه مؤاخذه قاطعه على مخالفته، و عدم صحه الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، و عدم صحه المؤاخذه مع القطع بخلافه، و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، و لو مع التفاته إلى كيفية حصوله. نعم ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، و المتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، و عدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات، و غيرها من الأمارات.

و بالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، و لا من حيث المورد، و لا من حيث السبب، لا عقلا- و هو واضح- و لا شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيا و لا إثباتا [١].

- شرح :

امر ششم قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی)

اشاره

[١]- در این امر فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی بیان می شود.

ضمنا ایشان اینجا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی تعبیر می کنند در نتیجه به تمام قطعها می توان قطع موضوعی نام نهاد با این تفاوت که قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی است و قطعهای موضوعی دیگر، قطع موضوعی شرعی هستند.

چرا به قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی هم می گویند.

چون بر قطع طریقی آثار و احکامی (منجزیت- معذرت و غیره) مترتب می شود که به طور مسلم عقل حاکم به آن آثار است مثلا صحیح است ما بگوئیم القطع منجز پس قطع، موضوع برای منجزیت است لذا می توانیم بگوئیم:

ص: ۱۱۲

قطع طریقی، قطعی است که موضوع برای احکام عقلیه (منجزیت و معذرت و غیره) است لذا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی هم می توان تعبیر نمود.

فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی

بین قطع طریقی و قطع موضوعی یک فرق اساسی است که: در قطع طریقی هیچ خصوصیت و شرطی دخالت ندارد یعنی قطع از هر سببی حاصل شود آثار و احکام آن مترتب می گردد.

زمان حصول قطع، مکان حصول قطع، سبب حصول قطع، شخص قاطع و امثال این ها هیچ دخالتی در ترتب آثار قطع ندارد.

اگر برای شخص خوش باور و قَطَّاع^(۱)، قطع حاصل شود حجیت دارد.

اگر از راه غیر متعارف قطع، حاصل شود حجیت دارد.

فرضا اگر کسی در عالم خواب نسبت به حکمی یا موضوعی قطع پیدا کند باز هم قطع او حجیت است.

زیرا بعد از حصول قطع، واقع نزد قَطَّاع هم کاملاً مشخص است.

قاطع اگر با قطع خود مخالفت کند معذور نمی باشد و اگر قطعش مخالف واقع باشد مسلماً معذور است - حتی به قَطَّاع نمی توان گفت تو سریع قطع پیدا می کنی لذا قطع تو حجیت نمی باشد.

پس در قطع طریقی هیچ خصوصیت و شرطی مدخلیت ندارد و قطع طریقی از تمام جهات آزاد است اما در قطع موضوعی شرعی این آزادی نیست و تابع شارع است

ص: ۱۱۳

۱- ای من یحصل له القطع بادنئ شیء من اسباب لا ینبغی حصوله منها (عنایه الاصول) ۳ / ۵۲.

او می تواند قطع خاصی را در موضوع حکم خودش دخالت دهد. مثال- اذا قطعت بوجوب صلاه الجمععه يجب عليك التصدق (در این مثال قطع بوجوب نماز جمععه موضوع برای وجوب تصدق است) شارع همان طور که آزاد بود و قطع را در موضوع تصدق دخالت داد همان طور هم می تواند بگوید:

اگر قطع بوجوب نماز جمععه از طریق روایات حاصل شد وجوب تصدق ثابت است امّا اگر قطع بوجوب نماز جمععه از غیر روایات به دست آمد وجوب صدقه ثابت نمی باشد (اصل وجوب نماز جمععه یک حالت دارد و آن اینست که: چه از راه روایت و چه از غیر روایت اگر قطع نسبت بوجوب نماز جمععه حاصل شد نماز جمععه وجوب پیدا می کند زیرا قطع نسبت به اصل وجوب نماز جمععه یک قطع طریقی است که گفتیم از هر راهی به دست آید دارای اثر است).

لذا در قطع موضوعی باید دلیل را ملاحظه کرد که آیا از دلیل، مطلق قطع استفاده می شود یا قطع خاصی مورد نظر است.

چنانچه قطع خاصی لحاظ شده باشد باید دید چه خصوصیات در آن اعتبار شده است آیا از نظر قاطع خصوصیتی در نظر گرفته شده یا از نظر زمان و مکان قطع خصوصیتی مورد توجه است.

خلاصه: قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) از هر جهت آزاد است یعنی اگر قاطع فرد معمولی باشد یا قاطع باشد، این قطع حجّیت دارد.

اگر مورد قطع، احکام شرعی یا موضوعات احکام شرعی باشد باز هم قطع طریقی حجّیت است اگر سبب قطع طریقی مقدمات عقلیه باشد یا مقدمات نقلیه باشد باز هم تفاوتی نمی کند و قطع حجّیت دارد.

و إن نسب إلى بعض الاخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلیه، إلا أن مراجعه کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبه، بل تشهد بکذبها، و أنها إنما تكون إما فی مقام منع الملازمه بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه، كما ینادی به بأعلى صوته ما حکى عن السيد الصدر(۱) فی باب الملازمه، فراجع [۱].

- شرح :

زیرا عقل این قطع را حجت می داند و از نظر شرع هم بین انحاء حصول قطع فرقی نیست چون اصلاً شارع قطع طریقی را حجت قرار نداده است تا اینکه یک زمانی بتواند از قطع نفی حجیت بنماید.

پس یکی از فرقه‌های مهم، بین قطع طریقی و قطع موضوعی اینست که در قطع طریقی محدودیتی نیست اما در قطع موضوعی ممکن است محدودیتی قائل شد.

دو شبهه

[۱]- در قطع طریقی در عین حال که محدودیتی در کار نیست دو شبهه پیدا شده است:

۱- به جمعی از اخباریین مانند مرحومین سید نعمت الله جزائری و امین استرآبادی نسبت داده شده است که اگر قطع به حکم شرعی از راه روایات و کلمات معصومین علیهم السلام حاصل شود حجت است اما اگر با استفاده از مقدمات عقلیه، قطع به حکم شرعی پیدا شود در عین حال که آن قطع، یک قطع طریقی است اما هیچ اثری ندارد.

مرحوم آقای آخوند حدود یک صفحه عبارات امین استرآبادی را نقل می کنند (و مرحوم شیخ مفصلاً(۲)) و می فرمایند که این نسبت دروغ است چون این ها نمی گویند

ص: ۱۱۵

۱- ر. ک: فرائد الاصول / ۱۱.

۲- ر. ک: فرائد الاصول / ۸.

و إما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدمات العقلیه، لأنها لا- تفید إلا- الظن، كما هو صریح الشیخ المحدث الأئمن الاسترآبادی رحمه الله حیث قال فی جمله ما استدل به فی فوائده (۱) علی انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین فی السماع عن الصادقین (علیهم السّلام):

الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك- یعنی التمسك بكلامهم (علیهم الصلاه و السلام)- إنما يعتبر من حیث إفادته الظن بحکم الله تعالی، و قد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد علی الظن (۲) المتعلق بنفس أحكامه تعالی أو بنفیها و قال فی جملتها أيضاً- بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقیقه- ما هذا لفظه:

(و إذا عرفت ما مهدناه من الدقیقه الشریفه، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمه عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فیہ شرعاً و عقلاً ألاً- ترى أن الإمامیه استدلوا علی وجوب العصمه بأنه لو لا العصمه للزم أمره تعالی عباده باتباع الخطأ، و ذلك الأمر

- شرح :

قطع طریقى اگر از راه مقدمات عقلیه حاصل شد حجّت نمی باشد بلکه این ها در دو موضوع بحث کرده اند.

الف- بعضی از این ها مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع را بحث می کنند و می گویند ما ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول نداریم (البته مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع سابقاً در کتب اصولیه عنوان شده است ولی اکنون در کتب ما عنوان نگشته است) درحالی که بی جهت به آنها نسبت داده اند که: بین اقسام قطع طریقى فرق گذاشته اند که اگر قطع از راه روایات حاصل شود حجّت است و چنانچه از مقدمات عقلیه به دست آید حجّت نیست.

ص: ۱۱۶

۱- الفوائد المدتیّه / ۱۲۹.

۲- این عبارت صراحت دارد که ظنّ در احکام شرعی اعتبار ندارد.

محال، لأنه قبيح، و أنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى (١)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و ما مهده من الدقيقه هو الذي نقله شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في رساله (٢).

و قال في فهرست فصولها (٣) أيضا:

(الأول: (٤) في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيّه في نفس أحكامه تعالى شأنه، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام)، انتهى.

و أنت ترى أن محل كلامه و مورد نقضه و إبرامه، هو العقليّ الغير المفيد للقطع، و إنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع. و كيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، و صحه المؤاخذه على مخالفته عند إصابته، و كذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل [١].

- شرح :

(١) [١] - ب - كلمات عدّه ای از این ها از جمله محدّث استرآبادی صراحت دارد که:

مقدّمات عقليّه ارزش و اعتباری ندارد زیرا ما را قاطع به حکم شرعی نمی کند بلکه افاده ظن می نماید و ظنّ حاصل از مقدّمات عقليّه دلیلی بر حجّیتش نیست. بلکه اگر از راه روایت و خبر زراره و حکایت قول معصوم ظنّ به حکمی پیدا شود حجّیت دارد پس هدف این ها اینست که اگر از راه مقدّمات عقليّه، ظن به حکمی حاصل شد ارزشی ندارد و نمی گویند اگر فرضا در موردی از مقدّمات عقليّه، قطع به حکمی حاصل شد فاقد حجّیت است.

ص: ١١٧

١- این عبارت هم صراحت دارد که ظن در احکام شرعی حجّیت ندارد.

٢- فرائد الاصول / ٩.

٣- الفوائد المدنيه / ٩٠.

٤- این عبارت هم صراحت دارد که در احکام شرعی نمی توان به ادله ظنیّ تمسّک نمود.

فلا بدّ فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجهه له، و لو إجمالاً، فتدبر جيّداً [۱].

- شرح :

خلاصه در کلمات این ها صحبتی از قطع نشده فقط بین ظنّ حاصل از مقدمات عقلیه و ظنّ حاصل از روایات معتبره فرقی قائل شده اند و امین استرآبادی می گوید: مصون بودن از خطا امر مطلوبی است لذا اگر به کلمات ائمه تمسّک نجوئیم و دنبال مقدمات عقلیه برویم ممکن است گرفتار خطا و اشتباه شویم به هر حال متابعت قطع امر مسلّمی است خواه قطع از مقدمات عقلیه حاصل شود یا از مقدمات نقلیه به دست آید.

آیا گاهی می توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟

[۱]- ۲- شبهه دیگری که در این باب هست که مرحوم شیخ امثله فراوانی (۱) برای آن ذکر کرده اند: اینست که ما در احکام شرعی به مواردی برخورد می نمائیم که بحسب ظاهر با علم تفصیلی و قطع تفصیلی مخالفت شده است از جمله آن موارد که مرحوم مشکینی هم نقل کرده اند:

اگر فردی اقرار کرد که فرضاً کتابی که در دستش هست مربوط به زید است اینجا حاکم دستور می دهد کتاب را به زید بدهند.

اگر همین مقر ثانیاً اقرار کرد که همان کتاب برای عمرو است و من بی جهت به نفع زید اقرار کردم اینجا حاکم دستور می دهد پول کتاب را از مقر بگیرد و به عمرو بدهد.

تاکنون بر مبنای دو اقرار مختلف، کتاب در اختیار زید و پول آن در دست عمرو است.

اکنون اگر فرد چهارمی کتاب را از زید بخرد و پول کتاب را از طریق عمرو در

ص: ۱۱۸

اختیار خودش قرار دهد او علم اجمالی پیدا می کند که یا کتاب مربوط به زید نیست یا پول کتاب ربطی به عمرو ندارد زیرا یکی از دو اقرار مخالف واقع بوده است پس اجمالا- می داند یا کتاب برای خودش نیست یا پول کتاب را مالک نمی باشد. حالا اگر آن شخص چهارم با مجموع آن پول و کتاب یک فرش بخرد در این صورت علم تفصیلی پیدا می کند که این فرش قطعا برای خودش نیست. زیرا یا کتاب و یا پول کتاب که در برابر خرید این فرش پرداخته شده قطعا یکی از آن دو برای خودش نبوده است.

با این همه فقها (رضوان الله عليهم اجمعین) می گویند آن شخص چهارم می تواند در فرش تصرف کند و آثار ملکیت را بر آن مترتب نماید.

چرا در این فرض با علم تفصیلی و قطع طریقی مخالفت شده است. مرحوم آقای آخوند می فرمایند به هیچ وجه نمی شود با علم تفصیلی مخالفت کرد زیرا علم تفصیلی همه جا حجیت دارد و در این گونه موارد: اگر می توانید در بعضی از مقدمات حصول علم تفصیلی خلل و نقصی وارد کنید و بگوئید فلان مقدمه، ممنوع است پس علم تفصیلی حاصل نشده است. و اگر نمی توانید نسبت به مقدمه خاصی اشکال وارد نمائید، بگوئید اجمالا یکی از مقدمات حصول علم تفصیلی باطل بوده است زیرا مسئله حجیت علم تفصیلی قابل خدشه نمی باشد.

اما در مسئله اقرار: کسی که نسبت به شیء واحد برای دو نفر اقرار می کند چه مانعی دارد که همین اقرار سبب شود که واقعا زید مالک کتاب و عمرو هم حقیقه مالک پول بشود چون مقر می توانست چنین اقرارهایی نکند. اثر اقرار در شریعت مقدس اینست که مقر له را مالک می کند و اقرار به نفع او واقع می شود و لو در مورد یک کتاب کسی به نفع ده نفر اقرار نماید.

اگر این حرف را بزیم دیگر اصلا قطع تفصیلی پیدا نمی شود و این حرف بهتر از اینست که بگوییم مخالفت با قطع تفصیلی جائز است.

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي عله تامه لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا [١].

فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال (١)، لا يبعد ان يقال: إن التكليف حيث

- شرح :

امر هفتم علم اجمالي

اشاره

[١]- تاکنون ثابت کرده ایم که قطع تفصیلی علیت تامه برای تنجز تکلیف دارد و قطع تفصیلی یعنی قطعی که متعلق آن کاملاً معلوم و هیچ گونه ابهامی در متعلق قطع نیست. چنانچه قطع تفصیلی به تکلیف فعلی تعلق پیدا کند، دنبال آن، آثار قطع یعنی منجزیت، معذریّت، استحقاق عقوبت بر مخالفت، استحقاق مثبت بر موافقت مترتب می شود- البته آثاری که بر قطع مترتب می شود نیازی ندارند که کسی آن آثار و احکام را برای قطع جعل و اثبات و یا نفی نماید بلکه این امور امکان ندارد چون حجّیت قطع یک امر ذاتی است.

ص: ۱۲۰

١- قوله: فيه اشكال، حيث ذهب بعضهم الى ان العلم الاجمالي ليس بمنجز أصلاً و مال اليه القمى فى القوانين بتقريب ان العقل لا- يحكم بقبح الإقدام إلا- على عمل يعلم انه معصيه لأمر المولى و نهيه، و هذا العلم متوقف على العلم بتعلق الأمر أو النهى بعمله، و هذا المعنى مفقود فى العلم الاجمالي لأنه عند الاشتغال بكل طرف من أطراف العلم الاجمالي لا يعلم بأن عمله معصيه لأمر المولى و نهيه لعدم علمه بتعلق الأمر أو النهى به بخصوصه، غايه الأمر انه بعد الاتيان بجميع الأطراف فى الشبهه الوجوبيه و ترك جميع الأطراف فى التحريميه يعلم بتحقق المخالفه و العقل لا- يحكم بقبح الاقتحام على ما يعلم بعد العمل بحصول المخالفه، و فيه ان العقل مستقل بقبح مخالفه التكليف الفعلى الواصل الى العبد باحدى طرق الوصول و فى مورد العلم الاجمالي يكون كذلك لأن نفس التكليف و الالزام معلوم تفصيلاً و انما الاجمال فى المتعلق و هو لا يمنع عن البعث و الزجر المولويين و لا- يمنع عن الانبعاث فان العقل مستقل فى كيفيه الاطاعه و الامتثال و هى هنا انما يكون بالاحتياط، و ذهب بعضهم كالمحقق القمى الى انه المنجز بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه و المصنف الاستاد مال فى المتن الى انه منجز بنحو الاقتضاء أى ما لم يمنع عنه عقلاً- أو شرعاً و لكن أخيراً عدل عنه الى ما ذكره فى الهامش من انه كالتفصيلي بلا تفاوت أصلاً. «منه دام ظله» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٣.

لم ینکشف به تمام الانکشاف، و کانت مرتبه الحکم الظاهری معه محفوظه، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً(۱).
[۱].

- شرح :

آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای تنجز تکلیف است؟

[۱]- ایشان می فرمایند بعید نیست گفته شود که بین علم تفصیلی و علم اجمالی فرق هست چون در علم تفصیلی، واقع، کاملاً برای شخص قاطع منکشف است و او تردیدی نسبت به واقع ندارد مثلاً کسی که قاطع نسبت به وجوب صلاه جمعه است می گوید من واقع را می بینم لذا با وجود قطع تفصیلی موضوع حکم ظاهری (جهل بواقع) باقی نمانده است یا مثلاً فرد عالم در شبهات تحریمیّه نمی تواند اصل برائت را جاری کند چون با وجود قطع تفصیلی تردیدی برای مکلف وجود ندارد لذا اصول عملیّه و احکام ظاهریّه در مورد قطع تفصیلی اصلاً راه ندارد بنابراین قطع تفصیلی علت تامه برای تنجز تکلیف است. اما در مورد علم اجمالی: در متعلق قطع و علم تردید وجود دارد مثلاً کسی که نسبت به نماز در روز جمعه قاطع می شود که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر- او بنحو اجمال علم دارد و در مورد علم اجمالی موضوع حکم ظاهری محفوظ است یعنی وقتی شما نماز جمعه را به تنهایی ملاحظه می کنید آیا حکم نماز جمعه برای شما روشن است- خیر بلکه شما دچار تردید هستید- اینجا چرا مثلاً اصاله البراءه نتواند جاری شود.

خلاصه: با وجود علم اجمالی مرتبه و موضوع حکم ظاهری نسبت به حکم نماز جمعه و نماز ظهر محفوظ است- و همین سبب فرق بین علم تفصیلی و علم اجمالی است و مانعی ندارد که شارع در اطراف علم اجمالی بگوید برائت جاری می شود و جواز ارتکاب و ترخیص در اقتحام نسبت به مخالفت واقع را بدهد.

کما اینکه در علم اجمالی در یک مورد مسلماً ترخیص در کار است و آن در مورد شبهه غیر محصوره است مثل اینکه انسان علم اجمالی پیدا کند که فرضاً پنیر نجس یا حرامی در یکی از مغازه های شهر بفروش می رسد در این صورت با اینکه علم اجمالی از

ص: ۱۲۱

و محذور مناقضه مع المقطوع إجمالاً- [أما هو] محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه الغير المحصوره، بل الشبهه البدويه [۱].

لا يقال ان التكليف فيهما لا يكون بفعلي فإنه يقال كيف المقال في موارد ثبوته في اطراف غير محصوره أو في الشبهات البدويه مع القطع به أو احتمالاً أو بدون ذلك [۲].

- شرح :

بین نرفته، در عین حال شارع، ترخیص در مخالفت داده است. در بعضی موارد خود عقل هم اجازه و ترخیص در مخالفت می دهد و آن در صورتی است که احتیاط باعث اختلال نظام شود پس معلوم می شود در مورد علم اجمالی مخالفت با واقع مانعی ندارد.

[۱]- در مورد علم اجمالی قطعاً تکلیفی در کار هست این جواز مخالفت، با مسئله واقع و حقیقت چگونه جمع می شود.

می گوئیم شما در شبهه غیر محصوره که اذن در مخالفت دارید چه می کنید؟ چون قطعاً تکلیفی در کار هست و قطع به اجتماع متناقضین و متضادین هست.

یا در شبهه بدویّه که و لو مسئله علم اجمالی مطرح نیست و اصل عملی جاری می نمائید چه می کنید؟

چون احتمال وجود تکلیف هست شما چگونه بین ترخیص ظاهری و حکم واقعی (و لو احتمالاً) جمع می کنید؟ مثلاً وقتی شما شکّ در حلیّت و حرمت شرب تنن می کنید به اصل برائت مراجعه می کنید و با اجرای اصل عملی می گوئید شرب تنن حلال است- اگر بحسب واقع شرب تنن حرام بود اینجا چگونه بین حرمت واقعیّه و حلیّت ظاهریّه جمع می کنید؟

در این موارد مسئله جمع بین حکم واقعی و ظاهری پیش می آید که قبلاً به آن اشاره کرده ایم و در مبحث امارات ظنیّه مفصلاً بحث می کنیم.

[۲]- این اشکال و جواب نه تنها معنایش روشن نیست بلکه از نظر سیاق عبارت هم، عبارت مناسبی نیست لذا به احتمال قوی این اشکال و جواب جزء عبارت کتاب نیست و در بعضی از نسخ آن را قلم گرفته اند.

ص: ۱۲۲

ضروره عدم تفاوت فی المناقضه بین التکلیف الواقعی و الإیذن بالاعتحام فی مخالفته بین الشبهات أصلا، فما به التفصی عن المحذور، فیهما کان به التفصی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصوره أيضا، كما لا یخفی، [و قد أشرنا إلیه سابقا، و یأتی إن شاء الله مفصلا] [۱].

- شرح :

و ما اکنون برای سهولت فهم، عبارت بعد از آن را توضیح می دهیم سپس برمی گردیم آن اشکال و جواب را توضیح می دهیم.

[۱]- این عبارت (ضروره ...) علت برای جمله «أما هو محذور مناقضه الحکم الظاهری ...» می باشد.

واضح است که محذور مناقضه بین حکم ظاهری و واقعی در ما نحن فیه (شبهه محصوره) با دو مورد دیگر (شبهه غیر محصوره و شک بدوی) تفاوتی نمی کند یعنی مناقضه در تمام موارد ثابت است فقط ما نحن فیه اسمش شبهه محصوره است ولی آن دو، یکی شبهه غیر محصوره و دیگری شبهه بدویّه نام دارد و این عناوین نمی تواند مسئله تناقض بین حکم ظاهری و واقعی را از بین ببرد و لو در مورد شبهه بدویّه اش احتمال وجود حکم واقعی هست.

همان راه حلّی را که در شبهه غیر محصوره و شکّ بدوی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی پیدا کردیم همان راه حلّ را در شبهه محصوره بیان می کنیم که به این راه در امر رابع اشاره کردیم و بعدا هم به طور مشروح آن را بیان می کنیم (در مبحث ظن، در جمع بین حکم ظاهری و واقعی).

در مورد علم اجمالی هم مسئله همین طور است اگر شما علم اجمالی پیدا کردید که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، چرا شارع نتواند اجازه ترک هر دو را بدهد، چون نماز جمعه، مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می کنیم و نماز ظهر هم مثلا- مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می کنیم- (آیا واقعا علم اجمالی این قدر بی اثر است؟ خیر این موضوع را بزودی توضیح و تفصیل می دهیم).

ص: ۱۲۳

اکنون برمی گردیم و آن اشکال و جواب را توضیح می دهیم.

لا یقال- ما علم اجمالی (شبهه محصوره) را با دو مورد (شبهه غیر محصوره، شک بدوی) مقایسه کردیم، اکنون مستشکل ایراد می گیرد که این سنجش درست نیست. چرا؟.

چون در شبهه غیر محصوره علم به تکلیف فعلی متعلق نشده لذا تکلیف فعلیت ندارد.

و در شبهه بدوی شک به تکلیف فعلی تعلق پیدا نکرده است لذا در این دو مورد تکلیف، فعلی نیست ولی در مورد شبهه محصوره (در اطراف علم اجمالی) علم به تکلیف فعلی تعلق پیدا کرده است و تکلیف فعلیت پیدا کرده است.

ابتدا این اشکال را توضیح می دهیم که چطور در آن دو مورد «تکلیف» فعلی نشده است؟ آیا ما قبلاً نگفتیم که در مجاری اصول باید شک به تکلیف فعلی متعلق شود؟ آیا شک نسبت به حکم انشائی اثر دارد؟.

مگر ما قبلاً نگفتیم که علم به حکم انشائی اثر ندارد، تا چه رسد به شک نسبت به حکم غیر فعلی و انشائی.

پس چرا مستشکل می گوید تکلیف در آن دو مورد فعلیت ندارد.

تمام این مباحث مربوط به جائی است که قطع، ظن و شک نسبت به تکلیف فعلی متعلق شود. کأنّ مرحوم آقای آخوند این اشکال را هم می پذیرند.

خلاصه: چگونه این اشکال مستشکل را معنا کنیم؟ راهی نیست جز اینکه مطالبی را از خودمان برای تصحیح و بیان این اشکال باید بگوییم و لو در کتاب صحبتی از آن نشده است تا اینکه اشکال یک صورتی پیدا کند- لذا می گوییم: در آن دو مورد (شبهه غیر محصوره و شک بدوی) تکلیف فعلیت من جمیع الجهات ندارد جواب می دهیم در آن دو مورد جایی را فرض می کنیم که تکلیف از جمیع جهات فعلی است البته ظاهر عبارت فوق این است که در تمام آن دو مورد تکلیف فعلی است لکن برای اینکه

ما جواب اشکال (لا يقال) را درست کنیم عبارت ایشان را چنین توجیه می کنیم که شبهه غیر محصوره دو نوع است ۱- جایی که تکلیف از جمیع جهات فعلیت ندارد و آن موردی است که اگر بخواهیم احتیاط را رعایت کنیم باعث اختلال نظام می شود که خود عقل اجازه مخالفت می دهد.

۲- شبهات غیر محصوره ای داریم که اگر بخواهیم احتیاط کنیم مشکلی پیش نمی آید و آن تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد و نقصی در آن تکلیف فعلی نمی باشد.

اکنون به خود مستشکل می گوئیم که:

در صورتی که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد این فرض را چگونه حل می کنید. هر جوابی را در این صورت داشتید همان جواب را در صورت علم اجمالی (شبهه محصوره) بگوئید.

البته در شبهه بدویّه هم برای درست کردن عبارت باید دو نوع شبهه بدوی تصور کرد.

۱- شبهه بدوی که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات ندارد و آن در موردی است که هم براءت عقلیه و هم براءت شرعیّه جاری می شود.

۲- شبهات بدویّه ای که و لو شک، بدوی است لکن بین عقل و نقل فرق است یعنی عقل حکم به براءت نمی کند و تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد مع ذلك شارع دستور به براءت می دهد- شما این مورد را چگونه حل می کنید؟

مثال: در اقل و اکثر ارتباطی (روی مبنای خود مرحوم آقای آخوند) براءت عقلی جاری نمی شود اما براءت شرعیّه جریان پیدا می کند و شارع اجازه مخالفت داده است.

کیف المقال در اطراف شبهه غیر محصوره که قطع به تکلیف فعلی من جمیع الجهات دارید؟

ص: ۱۲۵

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا- في العلية التامه، فيوجب تنجز التكليف أيضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما كان في أطراف كثيره غير محصوره، أو شرعا كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه).

و بالجمله: قضيه صحه المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصوره و عدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي

- شرح :

در اطراف شبهه بدوی که احتمال تکلیف فعلی من جمیع الجهات می دهید چه می کنید؟

در این موارد از نظر اجتماع متناقضین چه راه حلی دارید؟

او بدون ذلك، این عبارت را خیلی مشکل است که بتوان بنحو صحیحی معنا کرد اگر بخواهیم این را توضیح دهیم باید چنین معنا کنیم:

باید موردی پیدا کنیم که تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات داشته باشد و در عین حال احتمال تکلیف واقعی هم در کار نباشد.

به عبارت دیگر اگر ما این عبارت را بپذیریم معنایش اینست که دیگر شبهات بدویّه را بر دو نوع تقسیم نکرده ایم و حال آنکه ایشان می خواهد شبهات بدویّه را به دو قسم تقسیم کند.

و این تقسیم شبهات بدوی به دو گونه با این عبارت (او بدون ذلك) نمی سازد. لذا این اشکال و جواب را با خیلی زحمت باید درست کرد که هر کدامش مبتنی بر مسائل دور دستی قرار دارد و در عبارت هم به هیچ کدام از آنها اشاره ای نشده و این عبارت «ضروره...» نمی تواند دنبال عبارت لا یقال... فانه یقال باشد ما بدون ذکر این اشکال و جواب عبارت را معنا کردیم و مطلب هم کاملا- روشن بود و گفتیم این عبارت: ضروره عدم تفاوت... علت برای: انما هم محذور مناقضه... است و با آن کاملا تطبیق می نماید.

ص: ۱۲۶

مقتضیا للتنجز لا- عله تامه. و اما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه، و بنحو العليّه بالنسبه إلى الموافقه الاحتماليه و ترك المخالفه القطعيه، فضعيف جدا.

ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحاله، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صح معها الاذن في المخالفه الاحتماليه صح في القطعيه أيضا، فافهم. و لا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءه و الاشتغال- بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العليه- هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العليه للبحث عنه هناك أصلا، كما لا يخفى. هذا بالنسبه إلى إثبات التكليف و تنجزه به [١].

- شرح :

علم اجمالی مقتضى حجت است

[١]- تذکر: برای سهولت بحث مقداری عبارت را با تقدیم و تأخیر توضیح می دهیم.

آیا علم اجمالی این قدر بی اثر است که انسان بتواند با آن مخالفت کند؟

خیر بین علم اجمالی و علم تفصیلی فرقی هست: علم تفصیلی علیت تامه برای تنجز دارد اما علم اجمالی مقتضی تنجز است و مقتضی به تنهایی کافی برای منجزیت نیست باید عدم المانع به آن ضمیمه بشود تا اثر بر آن مترتب گردد.

مانع کدامست که می گوئید عدم المانع باید ضمیمه علم اجمالی بشود تا علم اجمالی هم سبب تنجز تکلیف گردد؟

مانع، ترخیص عقلی و یا ترخیص شرعی است.

اگر در موردی عقل ترخیص داد مثل موارد شبهه غیر محصوره یا اینکه شرع اجازه داد مثل اینکه اگر روایت کلّ شیء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف

ص: ۱۲۷

الحرام منه بعینه (۱) را در مورد علم اجمالی پیاده کنیم، در این صورت دیگر مقتضی اثر ندارد زیرا مانع نمی گذارد مقتضی (علم اجمالی) اثر ببخشد.

ما در مورد علم اجمالی از یک طرف صحّت عقوبت را مشاهده می کنیم و علم اجمالی این طور هم نیست که بتمام معنی حکم شک را داشته باشد و احکام قطع بر آن بار نشود.

از طرف دیگر گاهی می بینیم عقل یا شرع روی جهاتی اذن بر مخالفت نسبت به علم اجمالی را داده است لذا نتیجه می گیریم:

علم اجمالی مانند علم تفصیلی علیّت تامّه برای تنجّز ندارد بلکه مقتضی برای تنجّز است که اگر به این مقتضی عدم المانع ضمیمه شود آن وقت این مقتضی اثربخش خواهد بود.

عدم المانع را از کجا احراز کنیم؟ برای جواب از این پرسش ما سؤال دیگری را طرح می نمائیم و آن اینکه چرا بحث از علم اجمالی را در دو جا مطرح می کنند؟ ۱- در کتاب القطع، ۲- در اصاله الاشتغال.

جواب: در کتاب القطع ثابت می کنند که علم تفصیلی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف است و علم اجمالی مقتضی تنجّز است که اگر عدم المانع به علم اجمالی افزوده شود آن وقت است که علم اجمالی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف می شود.

اما در اصاله الاشتغال بحث از وجود یا عدم وجود مانع می کنند که آیا عقل یا شرع اجازه مخالفت با علم اجمالی را می دهد تا از تأثیر مقتضی ممانعت بکند یا نه.

اگر در اصاله الاشتغال ثابت شد که نه عقل و نه شرع هیچ کدام اجازه مخالفت با علم

ص: ۱۲۸

اجمالی را نمی دهند آن وقت چون مانعی از تأثیر علم اجمالی وجود ندارد می گوئیم:

این عدم المانع بضمیمه مقتضی (علم اجمالی) باعث تنجز تکلیف است، پس کتاب الاشتغال در صورتی باید بحث شود که ما در کتاب القطع، علم اجمالی را مقتضی بدانیم اما اگر اینجا علم اجمالی را علت تامه برای تنجز دانستیم دیگر شارع هم نمی تواند اجازه مخالفت با علم اجمالی را بدهد زیرا روی این مبنا فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در کار نیست.

ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم قدس سره

اینکه ما گفتیم علم اجمالی مقتضی تنجز است دیگر بین مسئله موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه فرقی نیست چون مرحوم شیخ یک تفصیلی (۱) دارند که: علم اجمالی را اگر نسبت به حرمت مخالفت قطعیه مقایسه کنیم علت تامه دارد و اگر نسبت به لزوم موافقت قطعیه سنجش نمائیم عنوان مقتضی را دارا می باشد.

مثال: شما که علم اجمالی دارید که در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه واجب دارد اینجا اگر بخواهید با وجود علم اجمالی هر دو را ترک نمائید، مرحوم شیخ می فرمایند، در این صورت، علم اجمالی علت تامه است (برای مخالفت قطعیه) و نباید هر دو را ترک کرد و اما اگر نسبت به موافقت قطعیه حساب کنید به این معنا که لازم باشد، شما هر دو را اتیان نمائید علم اجمالی نسبت به لزوم موافقت قطعیه علت تامه ندارد بلکه جنبه مقتضی دارد، یعنی چنانچه مانع شرع یا عقلی در کار نباشد مقتضی اثر می بخشد و می گوئیم موافقت قطعیه لازم است.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند این حرف درست نیست چون نمی توانیم بین

ص: ۱۲۹

موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه در علم اجمالی فرقی قائل شویم.

شما- مرحوم شیخ- چرا می فرمائید علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه علیت تامه دارد؟

لا بد می خواهید بگوئید اگر کسی با وجود داشتن علم اجمالی مخالفت قطعیه کرد، این جواز مخالفت با حکم واقعی بینشان تضاد هست و کأن اجتماع متضادین قطعی تحقق پیدا می کند.

یعنی اگر ترک نماز ظهر و ترک نماز جمعه جائز شد، این جواز ترک هر دو با این که یکی از این دو بحسب واقع قطعاً واجب است سازش ندارد.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند ما هم قبول داریم، لکن در موافقت قطعیه هم ما اجتماع متضادین احتمالی درست می کنیم چون شما می گوئید جائز است یکی از آن دو را ترک کرد اکنون که نماز جمعه را ترک کردید اگر بحسب واقع واجب بود، چه می کنید؟

بگوئید نه، اینجا اجتماع ضدین احتمالی است نه اجتماع ضدین قطعی.

جواب می دهیم در اجتماع متضادین بین قطع و احتمالش فرقی نیست. آیا شما فرقی قائل هستید بین کسی که می گوید یقیناً «دور» جائز است با کسی که می گوید احتمالاً «دور» جائز است؟

«دور» مستحیل است نمی شود یقین به وجود دور پیدا کرد و نمی شود احتمال وجود دور را داد اجتماع متضادین هم همین طور است همان طور که قطع به اجتماع ضدین درست نیست احتمال اجتماع ضدین هم درست نیست.

در مخالفت قطع، علم به اجتماع ضدین است (در علم اجمالی) و در موافقت احتمالی، احتمال اجتماع ضدین است (در علم اجمالی) و هر دو مستحیل است.

پس در باب علم اجمالی بین موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه فرقی نیست و از نظر مرحوم آقای آخوند علم اجمالی تنها عنوان مقتضی را دارد بخلاف علم تفصیلی که علت

و اما سقوطه به بأن يوافقہ إجمالاً، فلا إشكال فيه في التوصلات [١].

- شرح :

تأمه برای تنجز است (١) تمام این مباحث راجع به این بود که آیا علم اجمالی مثبت تکلیف هست یا نه.

در صورت تمکن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[١]- مثال: مجتهدی می تواند خودش اجتهاد نماید و حکم نماز را نسبت به روز جمعه استنباط کند که آیا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد در عین حال

ص: ١٣١

١- اما مجموع اقوال در مسئله و مختار مصنف: فحاصل الکلام فيه ان العلم الاجمالي (هل هو) كالعلم التفصيلي علمه تامه لتنجز التكليف به فكما ان العلم التفصيلي اذا تعلق بتكليف الزامي لم يمكن الترخيص في ترك العمل به و لذا تقدم مشروحا انه مما لا تناله يد الجعل نفيا كما لا تناله اثباتا و ان لم يسبق بلفظ العلية التامه فكذلك العلم الاجمالي اذا تعلق بوجوب احد الامرين او بحرمة لم يمكن الترخيص في اطرافه لا- كلما و لا- بعضا بأن يرخص في ترك كلا الامرين جميعا او في ترك بعضهما معينا او على البدل او يرخص في فعل كلا الامرين جميعا او في فعل بعضهما معينا او على البدل (ام لا) بل يمكن الترخيص في اطرافه فليس العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علمه تامه لتنجز التكليف به بل هو مؤثر في التنجيز بنحو الاقتضاء بمعنى انه قابل للتخصيص في اطرافه كلاً و بعضا فان لم يرد ترخيص من الشرع في اطرافه لا كلا و لا بعضا بان لم يكن لنا اصل عملي يصلح بدليه للجريان فيها أثر العلم الاجمالي في التنجيز لا- محاله و الا فيمنعه الاصل العملي عن التأثير في التنجيز (ام يفصل) فيكون علمه تامه للتنجيز بالنسبة إلى المخالفه القطعيه فلا- يمكن الترخيص في اطرافه كلا- ليحصل القطع بالمخالفه و يكون مقتضيا للتنجيز بالنسبة إلى الموافقه القطعيه فيمكن الترخيص في بعض اطرافه بأن لا يحصل القطع بالموافقه و ان حصلت الموافقه الاحتماليه بمراعاة بعض الاطراف دون بعض (وجوه) بل اقوال (اقواها) الثاني كما اختاره المصنف في المتن و ان رجع إلى الاول في تعليقه على الكتاب لدى التعليق على قوله لا في العلية التامه (و قد استدلل) لمختاره في المتن بقوله لا يبعد ... ر. ك: عنايه الاصول ٣ / ٥٩.

و اما [فی] العبادیات فکذلک فیما لا یحتاج إلى التکرار، کما إذا تردد أمر عباده بین الأقل و الأكثر، لعدم الإخلال بشیء مما یعتبر أو یحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها، مما لا یمکن أن یؤخذ فیها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، کقصد الإطاعه و الوجه و التمییز فیما إذا أتى بالأكثر، و لا- یمکن إخلال حینئذ إلا بعدم إتیان ما احتمل جزئیه علی تقدیرها بقصدھا، و احتمال دخل قصدھا فی حصول الغرض ضعیف فی الغایه و سخیف إلى النهایه [۱].

- شرح :

می گوید من روز جمعه به احتیاط عمل می کنم و هر دو نماز را می خوانم، آیا این کار جائز است یا نه؟

یا مثلاً مقلد با اینکه می تواند فتوای مرجع تقلید خویش را به دست آورد می گوید من روز جمعه نسبت به نماز به احتیاط عمل می کنم هم نماز ظهر را می خوانم و هم نماز جمعه را اتیان می کنم؟

پس بحث ما اینست که آیا با تمکن از امتثال علمی تفصیلی، احتیاط جائز است یا نه؟

مسئله دارای صوری است

۱- اگر تکلیف در باب توصیئات باشد یعنی تکلیف غیر تعبدی باشد (قصد قربت در آن دخالت نداشته باشد) ایشان می فرمایند احتیاط مانعی ندارد مثلاً می دانید یکی از دو لباس خودتان نجس است در عین حالی که می توانید تحقیق نمائید که کدام لباس نجس است بجای این کار هر دو لباس را تطهیر می نمائید.

[۱]- ۲- اما در واجبات تعبدی که قصد قربت در آنها معتبر است این مسئله دارای دو فرض است:

الف: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران بین اقل و اکثر ارتباطی مثلاً انسان نمی داند سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه یعنی مسئله سوره، مردد بین

ص: ۱۳۲

و جوب و استحباب است اینجا چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند لازمه اش این است که نماز را با سوره قرائت کند و مستلزم تکرار عمل نمی باشد.

در این فرض احتیاط مانعی ندارد و لطمه ای به قصد قربت و قصد اطاعت نمی زند چون شما که نماز را با سوره قرائت و قصد قربت می کنید در این صورت اگر سوره واجب هم نباشد یک جزء مستحب است و لو مستحب هم نباشد وجود سوره لطمه ای به نماز نمی زند (فرض ما جائی است که وجود جزء باعث اشکال در مأمور به نمی شود).

کما اینکه از نظر قصد وجه هم مشکلی پیش نمی آید.

برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده اند: یکی اینکه انسان عمل عبادی را مغمیای به غایت آن بکند و بگوید اصلی صلاه الظهر لوجوبه یا اصلی صلاه اللیل لاستحبابه.

و دیگر اینکه انسان عنوان صفتیت را در عبادت اخذ نماید و بگوید اصلی صلاه واجبه یا اصلی صلاه مستحبّه.

ما قصد وجه را به هر معنی قبول کنیم کسی که نمازش را با سوره قرائت می کند می تواند قصد وجه داشته باشد او می گوید اصلی صلاه واجبه و به قصد وجهش ضربه ای وارد نمی شود کما اینکه به مسئله رعایت تمیز هم لطمه ای وارد نمی شود.

تمیز: یعنی مشخص کردن مأمور به از غیر مأمور به - کسی که نماز را با سوره می خواند ابهام و تردیدی در مأمور به ندارد.

خلاصه: قصد قربت، قصد وجه و تمیز از اموری هستند که تأخر از امر مولی دارند یعنی بعد از امر مولی این عناوین پیدا می شوند و از ناحیه هیچ یک از این سه عنوان لطمه ای به مأمور به وارد نمی شود.

و اما فیما احتاج إلى التکرار، فریما یشکل من جهة الإخلال بالوجه تاره، و بالتمیز آخری، و کونه لعبا و عبثا ثالثه [۱].

- شرح :

اما اگر کسی بگوید در عبادت قصد جزئیت لازم است او می تواند اشکال کند که در جائی که انسان احتیاطا نماز را با سوره اتیان می کند، دیگر نمی تواند نسبت به سوره قصد جزئیت نماید زیرا یقین ندارد که سوره در نماز واجب است. مرحوم آقای آخوند در جواب می فرمایند بله ما هم قبول داریم که او نمی تواند نسبت به سوره قصد جزئیت کند ولی ما اشکال کبروی داریم که:

اصلا دلیلی بر اعتبار قصد جزئیت نیست بلکه احتمالش هم در غایت ضعف است.

[۱]- ب: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل است مثلا کسی که علم اجمالی دارد که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و خوب دارد ولی بدنال تحصیل علم تفصیلی نمی رود- با قدرت از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می کند و هر دو نماز را می خواند آیا این احتیاط و امثال علمی اجمالی جائز است یا اینکه چون قدرت بر امثال علمی تفصیلی دارد باید امثال علمی تفصیلی بنماید؟

در این صورت سه اشکال نقل شده است که:

۱- به قصد وجه لطمه وارد می شود.

۲- به مسئله تمیز ضربه وارد می شود.

۳- مسئله لعب و استهزاء نسبت به امر مولا پیش می آید.

ما قبل از توضیح اشکالات و جواب از آنها یادآور می شویم که از نظر قصد قربت اشکالی در بین نیست زیرا کسی که احتیاط می کند و هر دو نماز را می خواند اهتمامش نسبت به امر خداوند بیش از فردی است که یک نماز می خواند، آن وقت چگونه می توان گفت او نمی تواند قصد قربت بکند.

ص: ۱۳۴

و أنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه [١].

غايه الأمر أنه لا تعيين له و لا تمييز فالإخلال إنما يكون به، و احتمال اعتباره أيضا في غايه الضعف، لعدم عين منه و لا أثر في الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالبا، و في مثله لا بد من التنبيه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلا لأخل بالعرض، كما نبهنا عليه سابقا [٢].

- شرح :

أما بيان سه اشكال

[١]- ١: احتياط مستلزم إخلال به قصد وجه است چون انسانی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می خواند نمی داند که کدامیک واجب است.

جواب: ایشان جوابی را که می دهند مربوط به منع صغرا است یعنی قبول نداریم که احتياط، مانع قصد وجه بشود زیرا او می گوید من نماز جمعه و نماز ظهر را می خوانم بخاطر اینکه یکی از این دو مسلما واجب است (اصلي صلاتين لوجوب احدهما- یا اصلي صلاتين احدهما متصفه بالوجوب).

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایتش مانعی ندارد.

[٢]- ٢: احتياط و امتثال علمی اجمالی با مسئله رعایت تمیز در عبادات منافات دارد. زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می خواند نمی داند مأمور به را از غیر مأمور به مشخص کند درحالی که قدرت بر رعایت تمیز دارد.

جواب- مرحوم آقای آخوند می فرمایند کبرا ممنوع است بله ما هم قبول داریم که در این فرض انسان نمی تواند رعایت تمیز را بکند ولی کدام دلیل شرعی دلالت می کند که رعایت تمیز لازم است؟ در اخبار اصلا دلیلی نیست که ثابت کند در عبادات باید رعایت تمیز بشود.

ص: ١٣٥

این جواب زمینه اشکالی را فراهم می کند که ایشان مجبور می شوند به آن جواب بدهند.

اشکال: در جلد اوّل کتاب کفایه در واجب تعبّدی یک قاعده کلی بیان کردید که اموری که در عبادت معتبر است و ناشی از ناحیه امر شارع و دنبال امر او نباشد شارع باید آن ها را بیان کند مثلاً رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرائطی که در متعلّق امر معتبر است شارع باید آنها را بیان نماید.

اما اموری که بدنبال امر شارع بوجود می آید و متأخّر از امر اوست این ها را خود عقل باید بیان کند و ربطی به شارع ندارد اگر می گوئید قصد قربت معتبر است (یعنی قصد الامر و الاتیان بداع الامر) این مسئله ای است متأخّر از امر شارع اگر امر شارع نباشد چگونه می شود نماز را بداع الامر اتیان کرد؟

شارع ضمن یک امر و دو امر نمی تواند متعرض لزوم قصد قربت بشود و ایشان این مسئله را توسعه دادند که در قصد وجه و تمیز هم مطلب همین طور است یعنی عقل باید بگوید این ها لازم هست یا نه، و اگر در موردی عقل شک داشته باشد باید بنا را بر احتیاط گذاشت.

لکن ایشان یک استدراک هم کردند که این امور (قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز) با یکدیگر فرق مهمی دارند که:

قصد قربت مسئله ای است که مورد توجه خواص و عوام هست و عقل عوام قضاوت می کند که واجبات دو نوع هستند یک قسم آن اصلاً با وجود ریا صحیح نیست و قسم دیگر، مثل اداء دین اگر در آن ریا هم باشد مانعی ندارد.

و اگر در موردی عقل شک کند حکم به احتیاط می کند.

و اما كون التكرار لعبا و عبثا، فمع أنه ربما يكون لداع عقلائی، إنما یضر إذا كان لعبا بأمر المولی، لا فی کیفیه إطاعته بعد حصول الداعی إليها، كما لا یخفی، هذا كله فی قبال ما إذا تمكن من القطع تفصیلا بالامثال [۱].

- شرح :

اما بخلاف مسئله تمیز که یک مطلب علمی است که خواص به آن توجه دارند و مورد غفلت عوام است لذا روی این فرقی که بین قصد قربت و تمیز هست اگر رعایت تمیز لازم باشد شارع باید به نحوی به مردم ابلاغ کند و ما در ادله شرعیته بحثی از لزوم رعایت تمیز ندیدیم لذا در جواب اشکال دوم می گوئیم کبری ممنوع است و رعایت تمیز در عبادات اعتباری ندارد.

[۱]-۳: احتیاط و امثال علمی اجمالی سبب استهزاء مولی است.

آیا فردی که می تواند جهت قبله را جستجو کند ولی می گوید من احتیاط می کنم و به چهار طرف نماز می خوانم او، امر مولی را به استهزاء نگرفته است؟

اولا: این مطلب کلیت ندارد گاهی اگر بخواهیم امثال علمی تفصیلی بکنیم و برویم جهت قبله را مشخص کنیم باید چند کیلومتر مسافت را بیمائیم لذا می گوئیم نماز را به چهار طرف می خوانیم و این امثال علمی اجمالی بر مبنای یک غرض عقلائی است.

ثانیا: این تمسخر و استهزاء آیا به امر مولا متعلق شده است یا اینکه این کار بی فائده و استهزاء به اطاعت امر تعلق پیدا کرده است یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزاء به کیفیت اطاعت متعلق شده است؟

اینجا با سه مسئله فوق روبرو هستیم (امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیت اطاعت مولا) فردی که احتیاط می کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا بتمام معنا خاضع است بله در مسئله کیفیت اطاعت مولا بقول شما کار عبث و بی فایده ای را انجام می دهد ولی این کار ضربه ای به امر و اطاعت مولا نمی زند لکن در نحوه اطاعت یک کار عبث و بی فایده ای را انجام می دهد.

ص: ۱۳۷

و اما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقدّم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه [١].

و اما لو قام على اعتباره مطلقا، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني [٢].

كما لا- إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و اما

- شرح :

لذا احتياط و امتثال علمی اجمالی مانعی ندارد.

تا اینجا بحث ما در صورتی بود که مکلف می توانست علم تفصیلی کسب کند ولی بدنبال علم تفصیلی نمی رفت و امتثال علمی اجمالی (احتياط) می کرد.

در صورت تمکن از امتثال ظنی تفصیلی آیا احتياط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[١]- این سؤال سه صورت دارد چون در اینجا سه نوع ظن تصوّر می شود.

١- ظنّ غير معتبر ٢- ظنّ معتبر بالخصوص مانند ظنّ حاصل از خبر واحد ٣- ظنّ انسدادی که هر کدام را جداگانه بحث می کنیم.

١- اگر در برابر احتياط می تواند یک ظنّ غير معتبر تحصیل کند در این فرض نه تنها احتياط جائز است بلکه متعین است زیرا اگر احتياط نکند باید به ظنّ غير معتبر عمل نماید و این کار جائز نیست البته ایشان یک مورد را استثنا می کنند:

در جائی که احتياط ممکن نیست مانند دوران بین المحذورین یا موارد دیگر در این صورت ایشان می فرمایند می توان به آن ظنّ غير معتبر عمل کرد.

[٢]- ٢- اگر مکلف هم می تواند احتياط کند و هم می تواند یک ظنّ تفصیلی تحصیل کند در این صورت (و لو عبارت ایشان کمی نقص دارد) مکلف مخیر است یعنی هم احتياط جائز است و هم امتثال اجمالی ظنی جایز است.

لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة و العباده، بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك. و عليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادته تارك طريقي التقليد و الاجتهاد، و إن احتاط فيها، كما لا يخفى. هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام، و يأتي بعضه الآخر فى مبحث البراءة و الاشتغال [١].

- شرح :

(١) [١] - ٣- آخرین صورت این است که مکلف هم می تواند امثال ظنی اجمالی کند (احتیاط) و هم می تواند ظنّ انسدادی تحصیل و به آن عمل نماید.

در این فرض باید به مقدماتی که برای دلیل انسداد باب علم و علمی ترتیب داده اند دقت کرد.

یکی از مقدمات دلیل انسداد مسئله احتیاط است که:

بعضی قائل هستند وقتی باب علم و علمی منسد است احتیاط، وجوب و لزومی ندارد و می توان به ظنّ انسدادی عمل کرد روی این مبنا در ما نحن فيه مکلف مخیر است که احتیاط کند یا به ظنّ انسدادی عمل نماید زیرا معنی عدم وجوب احتیاط این نیست که احتیاط جائز هم نیست بلکه جواز احتیاط در جای خود محفوظ است.

و بعض دیگر می گویند چون باب علم و علمی منسد است، احتیاط باعث اختلال نظام است و یا اینکه عمل به احتیاط لعب و عبث نسبت به امر مولا است لذا روی این مبنا یکی از مقدمات دلیل انسداد، عدم جواز احتیاط است بنابراین:

احتیاط جائز نیست و باید به ظنّ انسدادی عمل کرد.

و بنا بر اینکه احتیاط جائز نباشد کسی که طریق اجتهاد و تقلید را ترک می کند چاره ای نیست که بگوئیم عباداتش باطل است و لو کمال احتیاط را بنماید.

اکنون مقدار زیادی از مباحث کتاب القطع به پایان رسیده است و بقیه مباحث قطع را در مبحث براءت و اشتغال مطرح می کنیم.

ص: ١٣٩

فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صحح أن يقال، و قبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور: [١].

أحدها: إنه لا-ريب في أن الأماره الغير العلميه، ليس كالقطع في كون الحجيه من لوازمها و مقتضياتها بنحو العليه، بل مطلقا، و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طروء حالات موجب لاعتنائها الحجيه عقلا، بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه، و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتا بلا خلاف، و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ، و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل [٢].

- شرح :

امارات غير علميه

اشاره

[١]- منظور از اين مقصد همان است كه ايشان در ابتدای كتاب القطع فرمودند:

«المقصد السادس».

بحث در اين مقصد درباره اماراتی است كه قائل به اعتبارشان شده اند و يا اينكه اگر كسی قائل به اعتبار آنها نشده است دليل، مساعد با اعتبار آنهاست و صحيح است كه انسان قائل به حجيت آنها بشود.

«اماره» يعنى طريقي كه افاده ظنّ به حكم واقعي می كند. اکنون بايد بررسی كنيم كه آیا اماره ای كه سبب ظنّ به حكم واقعي است حجيت دارد يا نه و اين يك بحث مهمی است لذا قبلا بايد مقدماتی را توضيح دهيم:

حجيت امارات ظنيه ذاتي نمی باشد

[٢]- در كتاب القطع (در الامر الاول) مفصّلا توضيح داده شده، اينكه می گویند القطع حجّه، اين جمله شبیه اين است كه می گویند الاربعه زوج يعنى زوجيت لازمه ماهيت الاربعه است و هيچ گاه از آن جدا نمی شود يعنى اگر فرضا الاربعه در عالمی غير از وجود ثبوتی داشته باشد باز هم زوجيت همراه آن هست و زوجيت برای الاربعه يك

ص: ١٤٠

امری نیست که کسی بتواند آن را اثبات و یا نفی نماید.

تمام آنچه را که از نظر مسئله «جعل» برای الاربعه زوج گفتیم در مورد قضیه القطع حجه هم بیان کردیم (برای توضیح بیشتر می توان به امر اول در مبحث قطع مراجعه نمود).

مثلاً معنا ندارد کسی حجیت را برای قطع اثبات و یا نفی نماید زیرا حجیت مثل زوجیت یک امر ذاتی و لازمه لا ینفک قطع می باشد.

آیا حساب امارات ظنیه هم مانند قطع می باشد؟

خیر، خبر واحد یکی از امارات است. اگر گفتیم خبر الواحد حجه این جمله مانند (الاربعه زوج) نیست بلکه شبیه جمله الانسان موجود است.

توضیح مطلب: ماهیت انسان نسبت به وجود و عدم مساوی است، یعنی ماهیت انسان هیچ گونه تمایلی به وجود و هیچ نوع کششی نسبت به جانب عدم ندارد لذا اگر گفتیم الانسان موجود و جانب وجود را برای انسان ترجیح دادیم در این صورت ماهیت انسان نیاز به یک علتی دارد که آن علت لباس وجود را بر او بپوشاند زیرا ممکن الوجود (انسان) بدون علت نمی تواند جانب وجودش رجحان پیدا کند.

امارات ظنیه هم این چنین هستند، خبر واحد در ذاتش حجیت وجود ندارد بلکه حجیت و عدم حجیت نسبت به آن مساوی است زیرا خبر واحد به طور صددرصد انسان را بواقع نمی رساند با وجود اماره ظنیه و خبر واحد، انسان کاملاً واقع را نمی بیند. لذا شارع می تواند خبر واحد را حجّت قرار بدهد و می تواند آن را حجّت قرار ندهد. کما اینکه بعضی از امارات مثل خبر واحد را حجّت قرار داده است و بعضی دیگر، (مانند قیاس و استحسان) را حجّت قرار نداده است درحالی که این دو در اصل امارت فرقی ندارند همان طور که خبر واحد ظنّ به حکم واقعی می آورد قیاس و استحسان هم همین نقش را دارند.

خلاصه: امارات ظنیه هیچ گونه علّیت و ملازمه ای با حجّیت ندارند بلکه بالا-تر حتّی مقتضی حجّیت هم در امارات وجود ندارد(۱) به خلاف قطع و یقین که ملازم با حجّیت هستند البتّه اکثر امارات از ناحیه شارع حجّیت پیدا کرده اند مانند بینه، خبر واحد و گاهی هم عقل حکم به حجّیت اماره ای می کند مانند ظنّ انسدادی بنا بر حکومت(۲) اکنون در باب اماره و در این امر در دو مقام باید بحث کنیم یک مقام از نظر مثبتیت تکلیف و مقام دیگر از جهت مسقطیّت تکلیف.

مثال: گاهی اماره ای برای انسان قائم می شود که روز جمعه وظیفه اش خواندن نماز جمعه است در این اماره از نظر اثبات تکلیف بحث می شود.

و گاهی تکلیف برای انسان، مسلم است و می داند که باید نماز صبح بخواند اما قبل از طلوع آفتاب مظنّه پیدا می کند که نماز صبح را خوانده است (یقین به سقوط تکلیف نسبت به نماز صبح ندارد) آیا این مظنّه حجیت دارد یا نه؟

از عبارات بعضی(۳) استفاده می شود که در مقام فراغ از تکلیف، همان ظنّ به فراغ کافی است و لزومی ندارد دلیلی قائم شود که بگوید این ظنّ به فراغ حجیت دارد.

لکن عقیده مرحوم آقای آخوند بلکه نظر مشهور این است که حجیت اماره غیر

ص: ۱۴۲

۱- اذ لو كان في الاماره الغير العلميه اقتضاء الحجّيه لكان يكفي في اعتبارها مجرّد عدم المانع عنها بان لم يرد من الشرع منع من العمل بها لوجود المقتضى حينئذ و فقد المانع عنها مع أنّه لا يكفي قطعاً بل يحتاج إلى جعل للشارع او ثبوت مقدمات و طرو حالات كما في المتن يعنى بها مقدمات الانسداد ... ر. ك عنايه الاصول ۳ / ۷۷.

۲- ظنّ انسدادی را مختصراً در اوّل مبحث قطع توضیح دادیم و به طور مشروح در آینده بحث می کنیم.

۳- ظاهراً محقق خوانساری می باشد (آقا جمال الدین خوانساری).

- شرح :

علمیه چه از نظر ثبوت تکلیف و چه از نظر سقوط تکلیف نیاز به جعل دارد.

دلیل کسانی که می گویند امارات ظنیه در مسقطیت تکلیف حجیت دارد و نیاز به جعل حجیت ندارد چیست؟

مرحوم آقای آخوند می فرمایند: احتمالا دلیلشان این است که:

تقریبا مسلم است که دفع ضرر محتمل واجب است، (البته مقصود از ضرر، ضرر دنیوی نیست، مقصود عقاب است) اما این ها برای این قاعده ارزشی قائل نیستند و می گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست لذا وقتی من ظنّ به خواندن نماز صبح پیدا می کنم به چه دلیل بر من لازم است با وجود این مظنه دوباره نماز صبح را بخوانم، لا بد می گوئید چون احتمال می دهیم نماز صبح را نخوانده ایم و لذا احتمال عقوبت در کار هست این آقایان می گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست و همان ظنّ به فراغ از عهده تکلیف کافی است.

خلاصه امر اول: حجّیت برای مظنه امکان ذاتی دارد.

[۱]- اگر این ها این قاعده را نپذیرند لازمه اش این است که نه تنها در مورد ظنّ به فراغ (خواندن نماز صبح) دیگر لازم نیست محتمل را اتیان نمود بلکه اگر انسان پنجاه درصد احتمال دهد نماز صبح را خوانده است (که از آن تعبیر به شک می کنیم) لزومی ندارد نماز صبح را بخواند که لازمه اش این است که شک هم حجّیت داشته باشد زیرا این ها دفع ضرر (عقاب) محتمل را واجب نمی دانند.

ص: ۱۴۳

۱- و لعلّ وجه التأمّل أنّ اکتفاء بعض المحقّقین بالفراغ نظرا إلى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل غیر مربوط بحجّیه الظنّ فی مقام السقوط فإنّ شأن الحجّه ان یقطع معها بعدم الضرر لا أنّه یحتمل معها الضرر و لا یجب دفعه بحکم العقل و هذا ایضا واضح. عنایه الاصول / ۳ / ۷۸.

ثانیها: فی بیان امکان التبعد بالأماره الغير العلمیه شرعا، و عدم لزوم محال منه عقلا، فی قبال دعوی استحالتہ للزومه [۱].

و لیس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء، فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع، لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الإمكان عند الشکک فیہ، و منع حجیتها- لو سلم ثبوتها- لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها، و الظن به لو کان فالكلام الآن فی إمكان التبعد بها و امتناعه، فما ظنک به؟ [۲].

- شرح :

آیا جعل حجیت برای امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد؟

[۱]- امکان وقوعی این است: چیزی را که ما در آن بحث می کنیم (امارات غیر علمیه) وقوع و تحقق آن در خارج مستلزم یک محال ذاتی (مانند: اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، اجتماع ضدین) نباشد چنانچه وقوعش مستلزم محال ذاتی باشد می گویند امتناع وقوعی دارد یعنی در خارج امکان تحقق ندارد مثلا اگر شارع برای مظنه ای حجیت و اعتبار قائل شود و به تعبیر مرحوم آقای آخوند ما را متعبد و ملزم بکند که طبق آن اماره عمل کنیم، آیا از این امر، یک محال ذاتی پیش می آید یا نه؟ به عبارت دیگر: امتناع وقوعی دارد یا امکان وقوعی؟

کلام شیخ اعظم و ایراد مصنف بر آن

[۲]- مرحوم شیخ می فرمایند (۱) اگر شک پیدا کردیم که حجیت امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد یا نه به روش و سیره عقلا مراجعه می کنیم که آنها موقع شک یک اصل متبع عقلائی دارند و بنا را بر امکان می گذارند.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند این حرف درست نیست زیرا:

اولا: برای ما محرز نیست که عقلا چنین سیره و روشی داشته باشند و در مورد

ص: ۱۴۴

لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا، أو على الحكيم تعالى، فلا- حوجه معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائده في إثباته، كما هو واضح. وقد انقذ بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا، و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان، ما لم يزدك عنه واضح البرهان)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الإيقان [١].

- شرح :

شك در امکان و استحاله، بنا بر امکان بگذارند.

ثانيا: برفرض ثبوت كه عقلا- چنين روشى داشته باشند، حجيت اين روش و اصل و سيره براى ما محرز نيست، ما كه يقين به حجيت اين سيره نداريم.

اگر ظن به حجيت اين سيره هم داشته باشيم فعلا- براى ما کارساز نيست زيرا ما فعلا در مظنه بحث مى كنيم، كه آيا حجيت براى مظنه اصلا امکان دارد يا استحاله و درحالى كه هنوز مسئله امکان وقوعى ثابت نشده چطور مى توان بر اعتبار اين روش به مظنه تمسك نمود.

[١]- دليل مرحوم آقاى آخوند بر امکان وقوعى اين است كه: ادل دليل على امکان الشئ ء، وقوع الشئ ء.

بهترين دليل بر امکان وقوعى، اين است كه مى بينيم جعل حجيت براى اماره غير علميه در خارج واقع شده است (دليل وقوع، هم وقوع را ثابت مى كند هم امکان وقوعى و هم امکان ذاتى را).

اگر چيزى در خارج واقع شد، دليل بر اين است كه مراحل قبلش درست است يعنى هم امکان ذاتى و هم امکان وقوعى داشته است.

اگر امکان ذاتى نداشته باشد نمى تواند در خارج واقع شود و اگر امکان ذاتى داشته باشد ولى امکان وقوعى نداشته باشد باز نمى تواند در خارج محقق شود.

ص: ١٤٥

و اگر ما از «وقوع» صرف نظر کنیم اصلاً بحث در امکان وقوعی ثمره ای ندارد.

در مورد وقوع تعبّد نسبت به امارات غیر علمیه می بینیم شارع برای امارات، حجّیت قائل شده است. شارع، بیّنه و خبر واحد و ... را حجّت قرار داده است (البته حجّیت بیّنه در موضوعات جزء مسلمات است).

تذکر: اینکه می گوئیم از تعبّد به امارات، محالی پیش نمی آید مقصود ما از محال، فقط محال عقلی نیست بلکه مقصود این است که فسادی پیش نمی آید، خواه آن فساد، فساد عقلی باشد که بر همه کس محال است مانند: اجتماع نقیضین و یا اینکه آن فساد فقط بر مولای حکیم علی الاطلاق محال باشد مانند: صدور فعل قبیح که از مولای حکیم محال است پیش آید (مانند القاء در مفسده) اما از من و شما مانعی ندارد چنین امری صادر بشود.

کلام شیخ الرئیس

اینجا شیخ الرئیس کلامی دارند که مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل مورد استشهاد قرار داده اند.

شیخ الرئیس می گویند: کَلَّمَا قَرَع سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فِذْرَهٌ فِي بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْدَكْ عَنْهُ وَاضِحُ الْبُرْهَانِ (۱). یعنی: هر مطلب عجیب و غریبی که به گوش شما رسید تا وقتی که برهان روشنی برخلاف آن قائم نشده حکم به امکان آن نکنید.

آیا این کلام، ناظر به فرمایش مرحوم شیخ است که می فرمود هر وقت شک در امکان یک شیء کردیم به اصاله الامکان، که یک روش عقلانی است مراجعه می کنیم؟

مرحوم آقای آخوند می فرمایند مطلب چنین نیست: زیرا کلمه (امکان) که در

ص: ۱۴۶

و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بينة و برهان [۱].

- شرح :

کلام شیخ الرئیس است نه به معنی امکان ذاتی است و نه به معنی امکان وقوعی، بلکه مراد از کلمه امکان «احتمال» است بنابراین شیخ الرئیس می گوید هر مطلب عجیبی را که شنیدید فوراً نقض نکنید بلکه در ذهن خود احتمال تحقق آن را بدهید شاید واقعیت داشته باشد مگر اینکه برهان روشنی به خلاف آن قائم بشود.

«امکان» به معنی احتمال در مقابل یقین و قطع قرار دارد.

گاهی من و شما یقین بر مطلبی پیدا می کنیم، و گاهی یقین به خلاف موضوعی پیدا می کنیم، گاهی احتمال تحقق چیزی را می دهیم و گاهی احتمال عدم تحقق چیزی را می دهیم.

ولی آن دو امکانی که ما درباره اش بحث می کردیم (امکان ذاتی و امکان وقوعی) در مقابل وجوب و استحاله است.

«الانسان ممکن» این جهت واقعی درش هست که ماهیت انسان نسبت به وجود امکان دارد، نه اینکه معنایش این است که من و شما احتمال می دهیم امکان برای ماهیت انسان یک مطلب حقیقی و یک وصف تغییرناپذیر است خواه من و شما احتمال بدهیم یا یقین داشته باشیم و حتی اگر یقین به خلاف هم پیدا کنیم در این واقعیت تردیدی پیدا نمی شود وجوب برای باری تعالی و امتناع برای شریک الباری از اوصاف حقیقیه است.

خلاصه در ما نحن فیه، «امکان» در برابر استحاله است.

[۱]- آیا مانعی دارد که ما در این نزاعی که بین مشهور و «ابن قبه» است (در این که تعبد به اماره ظنیه ممکن است یا نه) این امکان را به معنی امکان (احتمال) که در کلام شیخ الرئیس بود بگیریم و بگوئیم مشهور می گویند ما احتمال تعبد به اماره ظنیه را می دهیم ولی ابن قبه می گوید من احتمالش را هم نمی دهم.

جواب- اگر نزاع بر سر احتمال تعبد به اماره ظنیه است، اینکه بحث و استدلال ندارد.

ص: ۱۴۷

و كيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور: [١].

أحدها: اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلا فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب و تحريم و من إرادة و كراهه و مصلحه و مفسده ملزمتين بلا كسر و انكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب و أن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام [٢].

- شرح :

شما به دوستان می گوئید من احتمال می دهم زید آمده باشد ولی او می گوید من احتمال نمی دهم. اینجا نزاع در کار نیست هر کس باید به ذهن و وجدان خود مراجعه بکند تا بفهمد چنین احتمالی می دهد یا نه و شاید هر دو هم درست بگویند این در ذهن خود احتمال می دهد و آن دیگری احتمال نمی دهد. این مطلب نیاز به استدلال و برهان ندارد اما در ما نحن فيه ابن قبه تقریبا سه دلیل اقامه می کند که تعبد به اماره ظنیه به طور کلی محال است و مشهور هم جواب می دهند.

محذورات تعبد به اماره ظنیه و اشکال ابن قبه

[١]- باید ادله ابن قبه را ملاحظه کرد که روی هم رفته تقریبا سه دلیل و یا سه اشکال در این مسئله آورده است که مستلزم امر محال یا فاسدی است و لو همه اش را ابن قبه نگفته است لکن برای اینکه ممکن است به ذهن کسی بیاید ما آن اشکالات را مطرح می کنیم و پاسخ می دهیم.

[٢]- مجددا یادآور می شویم که محلّ نزاع این است که:

آیا شارع می تواند امارات غیر علمیّه را حجت قرار دهد و عمل طبق امارات را بر من و شما تحمیل کند یا نه؟

البته بعضی از ادله ابن قبه در خصوص خبر واحد است لکن اشکال در تمام امارات غیر علمیّه است (امارات غیر علمیّه مانند خبر واحد - یئنه و ...).

ص: ۱۴۸

۱- اولین اشکال یا دلیلی که ابن قبه می تواند ادعا کند این است که:

فرضا اگر خبر واحد قائم شد که در عصر غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است، ابن قبه می گوید سؤال می کنیم که آیا قبل از آمدن خبر واحد، نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حکمی دارد یا فاقد حکم است؟

اگر بگوئید قبل از قیام خبر واحد نماز جمعه در لوح محفوظ حکم ندارد منتها با آمدن خبر واحد، حکم مشابهی در لوح محفوظ ثبت و ضبط می شود ابن قبه می گوید در این صورت تصویب لازم می آید و تصویب و لو محال عقلی نمی باشد لکن تصویب، باطل است و روایات متواتر و اجماع و ضرورت مسلم برخلاف آن ثابت است که خداوند در واقع و در لوح محفوظ احکام واقعیّه ای برای مکلفین دارد خواه خبر واحد و اماره ظنیه ای طبق آن قائم بشود یا نشود؟

و اگر بگوئید نماز جمعه در لوح محفوظ دارای حکم است خواه خبر واحد قائم بشود یا نشود، در این صورت سؤال می کنیم آن حکم نماز جمعه چیست؟

اگر بگوئید آن حکم لوح محفوظی وجوب است یا ممکن است وجوب باشد ما می گوئیم پس نماز جمعه دو حکم پیدا کرده است الف: حکم واقعی لوح محفوظی بنام وجوب ب: یک حکم وجوبی دیگری که حجّیت خبر واحد و مفاد خبر واحد به عهده من و شما ثابت کرده است زیرا می گوئید شارع، ما را متعبد به خبر واحد نموده است و خبر واحد را حجّیت داده است.

سؤال: آیا می شود نماز جمعه که یک فعل و یک عمل است دو حکم وجوبی بنام اجتماع مثلین در آن تحقّق پیدا کند؟

و اگر احتمال بدهید که آن حکم واقعی لوح محفوظی نماز جمعه در عصر غیبت حرمت است می گوئیم کأنّ مصیبت بالاتر است. چرا؟

ص: ۱۴۹

اگر حکم واقعی نماز جمعه حرمت است و خیر واحد هم دلالت می کند که حکم نماز جمعه در عصر غیبت وجوب است. اولاً اجتماع متضادین است، وجوب و حرمت، کمال تضاد بینشان هست. ثانیاً در جهات دیگر، متضادین پیش می آید.

سؤال می کنیم آیا نماز جمعه مطلوب خداوند هست یا نه؟

باید بگوئیم به مقتضای مفاد خیر واحد، اراده به آن تعلق پیدا کرده است و مطلوب می باشد و به مقتضای حرمتی که در لوح محفوظ است به نماز جمعه کراهت تعلق پیدا کرده است. بنابراین در یک شیء اجتماع مصلحت ملزمه (لازم الرعایه) و مفسده ملزمه (لازم الاجتناب) شده است بدون اینکه کسر و انکساری در کار باشد.

کسر و انکسار یعنی چه؟

گاهی یک شیء مصلحت و مفسده دارد اما اگر این دو باهم مساوی باشند حکم آن شیء اباحه است.

و چنانچه مصلحت رجحان داشته باشد اگر به سر حدّ وجوب نرسد حکم آن شیء استحباب است و چنانچه به حدّ وجوب برسد حکم آن شیء وجوب است.

و اگر مفسده آن شیء رجحان بر مصلحت آن داشته باشد چنانچه مفسده به سر حدّ لزوم نرسد حکم آن شیء کراهت است. و چنانچه به حدّ لزوم برسد (لازم الاجتناب باشد) حکم آن شیء حرمت است به عبارت دیگر مصلحت و مفسده را اندازه گیری می کنند اما در ما نحن فیه محاسبه و سنجش نمی توان کرد زیرا شما می گوئید حکم نماز جمعه طبق مفاد اماره، وجوب است پس مصلحت ملزمه دارد.

و از طرفی می گوئید حکم نماز جمعه در لوح محفوظ حرمت است پس مفسده ملزمه دارد.

چگونه شیء واحد هم مصلحت ملزمه پیدا می کند و هم مفسده ملزمه؟ به طوری که نتوان کسر و انکسار هم نمود. اینجا یک نوع اجتماع ضدّین تحقق پیدا می کند.

ص: ۱۵۰

ثانیها: طلب الضدین فیما إذا أخطأ و أدى إلى وجوب ضد الواجب [۱].

ثالثها: تفویت المصلحه أو الإلقاء فی المفسده فیما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، و کونه محکوما بسائر الأحکام [۲].

- شرح :

خلاصه دلیل اول- اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه قائم شد چنانچه لوح محفوظ خالی از حکم باشد این مستلزم تصویب و باطل است.

و اگر لوح محفوظ خالی از حکم نباشد و حکم نماز جمعه وجوب باشد در این صورت اجتماع مثلین پیش می آید.

و اگر حکم لوح محفوظ حرمت باشد در این صورت اجتماع متضادین در عناوین مختلف پیش می آید.

پس چگونه شارع می تواند ما را متعبد به اماره ظنیه و خبر واحد بکند؟

[۱]- ۲- در دلیل دوم می گوید اگر یک واجبی داشته باشیم و این واجب، ضدی داشته باشد (مثل صلاه و ازاله نجاست از مسجد که قبلا در مبحث امر به شیء ... بحث کردیم) اکنون اگر این شیء خودش به حسب واقع واجب باشد لکن اماره و خبر واحد قائم شد که ضد این شیء واجب است. مثلا- حکم واقعی، این است که ازاله، واجب است اما اماره قائم شد که بجای ازاله، نماز واجب است (و شما نماز و ازاله را متضاد می دانید) در این صورت اجتماع ضدین پیش نمی آید بلکه در آن واحد، ضدین، مطلوب مولا واقع شده است یک دلیل می گوید ازاله نجاست بنما و خبر واحد می گوید نماز بخوان این مثل این است که مولا در یک لحظه می گوید: می خواهم این جسم را سفید کنی و هم می خواهم در همین حال سیاه باشد یعنی سفیدی و سیاهی در آن واحد مطلوب مولا است.

این طلب الضدین است و مطلوب، مقدور نمی باشد.

[۲]- ۳- در دلیل سوم شما فرض کنید که نماز جمعه در واقع واجب است اما اماره و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه وجوب ندارد.

در این صورت شارع که خبر واحد را حجت قرار داده است سبب شده است یک

و الجواب: إن ما ادعى لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل [١].

- شرح :

مصلحت لازم الزعایه از دست من برود و فوت شود (تفویت مصلحت).

و یا اگر چیزی در واقع حرام باشد لکن خبر واحد قائم شد که آن شیء حرام نیست، در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است و مرا متعبد به آن نموده است سبب شده که من در مفسده واقع شوم (القاء در مفسده) پس با حجّیت امارات ظنیه گاهی تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده پیش می آید.

خلاصه: گاهی حجّیت امارات ظنیه مستلزم محال است و گاهی مستلزم امر باطلی است به نحوی که در سه دلیل فوق بیان کردیم.

جواب مصنف از محذورات تعبد به اماره ظنیه و پاسخ به ابن قبه

[١]- مرحوم آقای آخوند در جواب از این سه اشکال یک پاسخ اجمالی و یک جواب تفصیلی می دهند و در ضمن جواب تفصیلی مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی را که از معضلات علم اصول است روشن می نمایند (طبق مبنای خودشان).

اگر شارع ما را متعبد به اماره غیر علمیه بکند سه اشکال مطرح کردیم و باید جواب بدهیم: اما آن سه اشکال:

١- اجتماع مثلین، اجتماع ضدّین یا مسئله تصویب. ٢- طلب الضدّین ٣- مسئله تفویت مصلحت و القاء در مفسده.

امّا جواب اجمالی- در اشکال اوّل و دوّم، ما اصل استلزام را نمی پذیریم یعنی قبول داریم که اجتماع ضدّین و مثلین محال است امّا در ما نحن فیه قبول نداریم که تعبد به اماره ظنیه مستلزم اجتماع ضدّین، و اجتماع مثلین یا مستلزم طلب الضدّین باشد امّا نسبت به اشکال سوّم: قبول داریم که تعبد به اماره ظنیه گاهی مستلزم تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است امّا ما این را پاسخ می دهیم که محذوری در آن وجود ندارد.

ص: ١٥٢

و ذلك لأن التعبد بطريق غير عملي إنما هو بجعل حجته، و الحجية المفعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبه لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحه الاعتذار به إذا أخطأ، و لكون مخالفته و موافقته تجريا و انقيادا مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المفعوله، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدّين، و لا طلب الضدين و لا اجتماع المفسده و المصلحه و لا الكراهه و الإراده، كما لا يخفى [١].

- شرح :

جواب تفصیلی از اشکال اوّل و دوّم

[١]- ایشان می فرمایند ما یک تجزیه و تحلیل بکنیم و بینیم شارعی که ما را متعبد به اماره ظنیه (مثل خبر واحد) می کند او با خبر واحدی که افاده یقین نمی نماید چگونه رفتار می کند.

شارع به خبر واحدی که در ذاتش اقتضاء حجّیت وجود ندارد حجّیت می بخشد و آن را معتبر قرار می دهد پس اکنون که معنی تعبد به خبر واحد، جعل حجّیت شد بینیم معنای حجّیت چیست.

قبلا- بگوئیم که تقریبا اساس بحث مرحوم آقای آخوند بر پایه یک تشبیه است به این ترتیب که: معنای حجّیت خبر واحد با معنای حجّیت قطع مثل هم هستند و هیچ گونه تفاوتی ندارند.

معنای حجّیت در جمله خبر الواحد حجه با معنای حجّیت در القطع حجه هیچ گونه تفاوتی ندارد البتّه قبلا گفتیم که حجّیت قطع ذاتی می باشد امّا حجّیت امارات ظنیه و خبر واحد به دست شارع است اکنون ما معنای جمله القطع حجه را برای شما تشریح می کنیم.

حجّیت تقریبا دارای چهار اثر و خاصیت است که توضیح می دهیم امّا اینکه این چهار مطلب عین حجّیت هستند یا احکام حجّیت هستند مسئله مهمی نیست.

١- مسئله منجزیت: یعنی اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع بود، واقعا، آن واقع گریبان شما را می گیرد یعنی اگر شما قاطع به وجوب نماز جمعه شدید و حکم الهی نماز

ص: ١٥٣

جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجّز می رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲- مسئله معذّریّت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به حسب واقع نماز جمعه واجب بود، در این صورت معنای حجّیت قطع، معذّریّت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

۳- مسئله تجزّی: اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع خارجی خمر است و بعد آن را شرب کردید، اما به حسب واقع آن مایع خمر نبود، در این صورت مسئله تجزّی مطرح می شود که آیا در تجزّی استحقاق عقوبت هست یا اینکه تنها استحقاق ملامت و مذمّت در کار است؟

۴- مسئله انقیاد: اگر شما قطع پیدا کردید که نماز جمعه واجب است و آن را اتیان نمودید ولی بحسب واقع اصلا وجوبی نداشت، در این صورت مسئله انقیاد مطرح است که تا چه اندازه ای مستحقّ مثبت هستید.

این چهار اثر بر حجّیت قطع مترتب است.

سؤال- اگر شما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و به حسب واقع هم نماز جمعه واجب بود آیا اینجا دو حکم در کار است یا اینکه یک حکم بیشتر نداریم؟

جواب- مسلّم یک حکم داریم و آن حکم واقعی نماز جمعه است منتها گاهی قطع شما مصیب به واقع است لذا واقع بر شما منجّز می شود و گاهی هم قطع شما مخالف با واقع است که در این صورت واقع بر شما منجّز نمی شود و شما در مخالفت با واقع معذور هستید.

در برابر حکم واقعی حکم دیگری وجود ندارد که بحث اجتماع حکمین مثلین یا ضدین را در آن مطرح کنیم اصلاً دو حکم در بین نیست پس مسئله در القطع حجه چنین است در خبر الواحد حجه هم مطلب همین طور است یعنی حجیت چهار اثر دارد فرقی بین این دو قضیه در حجیت نیست.

یعنی اگر اماره ظنیه ای مانند خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است چنانچه خبرش مطابق واقع باشد همان واقع بر ما منجز می شود و اصلاً دو حکم در میان نیست بلکه یک حکم داریم که همان حکم واقعی نماز جمعه است منتها چون خبر زراره برطبق آن آمده است و شارع هم خبر ظنی زراره را حجت قرار داده است لذا همان حکم بر ما منجز و چنانچه با آن مخالفت کنیم در برابر خداوند عذری نداریم.

و اگر خبر زراره مخالف واقع از کار درآمد مخالفتش مانند مخالفت قطع است اگر قطع من و شما مخالف واقع بود، آیا دو حکم داشتیم؟ آیا اجتماع حکمین متضادین پیش می آمد؟ خیر.

در ما نحن فیه اگر اماره ظنیه و خبر واحد مخالف واقع باشد باز هم ما دو حکم نداریم بلکه یک حکم داریم که همان حکم لوح محفوظی است منتها چون شارع مقدس خبر واحد را حجت قرار داده است من و شما در برابر خداوند در روز قیامت معذور هستیم و اگر به ما بگویند چرا نماز جمعه را ترک کردید می گوئیم چون زراره از قول امام صادق علیه السلام نقل کرد که نماز جمعه وجوب ندارد و خبر عادل را خود شما (شارع) برای من حجت قرار دادید و عنوان معذرت در کار است.

و مسئله تجزی و انقیاد هم به همان صورتی است که در مورد قطع بیان کردیم باز هم تکرار می کنیم که معنی حجیت در باب قطع و در باب امارات ظنیه مثل هم هست و تفاوتی ندارد یعنی به دنبال قطع و امارات ظنیه، حکم جدیدی مطابق با آن دو مطرح نیست که ما آن را با حکم لوح محفوظی و حکم واقعی بسنجیم و بگوئیم مسئله اجتماع

حکمین در کار است (چه حکمین متضادین، و چه حکمین متمثلین).

و همچنین وقتی اماره ای مخالف با واقع بود دیگر مفاد اماره مطلوب مولا- نیست بلکه مطلوب همان واقع است که شما در مخالفت با آن واقع معذور هستید.

این طور نیست که اماره هم یک طلبی درست کند که متعلق به ضدّ واجب باشد پس مسئله طلب الضدّین (اشکال دوّم) را هم جواب دادیم.

نتیجه: حجّیت یکی از احکام وضعیه است و مستتبع احکام تکلیفیه نمی باشد.

توضیح ذلک: مرحوم شیخ و مرحوم آقای آخوند در مبحث استصحاب درباره احکام وضعیه بحث کرده اند مرحوم آقای آخوند می فرمایند یک قسم از احکام وضعیه، این است که: شارع مستقیماً می تواند آن را جعل نماید و هیچ ملازمه و ربطی با احکام تکلیفیه ندارد- مانند ملکیت، مثلاً شارع می تواند بگوید بعد از آنکه معامله ای صحیح واقع شد مشتری، مالک مبیع می شود یعنی شارع برای او ملکیت را جعل می نماید که ملکیت هم مانند وجوب و حرمت قابل جعل است.

ایشان می فرمایند حجّیت مانند ملکیت خودش قابلیت جعل مستقل دارد و ربط و ملازمه ای با احکام تکلیفیه ندارد و حجّیت چهار اثر دارد که آن ها را قبلاً توضیح دادیم.

یعنی اگر اماره ظنیه و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است در این صورت شارع، طبق مفاد اماره جعل وجوب نمی کند بلکه او فقط برای اماره جعل حجّیت نموده است پس حجّیت یکی از احکام وضعیه است که جعل مستقل به او تعلق می گیرد و به دنبالش هیچ گونه حکم تکلیفی و حکم ظاهری جعل نمی شود تا اینکه کسی بگوید اجتماع حکمین متضادین و اجتماع حکمین متمثلین می شود (بله در بعضی از اصول عملیه حکم ظاهری محفوظ است که بزودی درباره آن بحث خواهیم کرد).

تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق مسلک خویش جواب اشکال اوّل و دوّم را بیان کردند.

و اما تفویت مصلحه الواقع، أو الإلقاء فی مفسدته فلا- محذور فيه أصلاً، إذا كانت فی التعبّد به مصلحه غالبه علی مفسده التفویت أو الإلقاء [۱].

- شرح :

اگر کسی این مسلک را در باب حجّیت نپذیرفت او در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حرف ابن قبه چه می کند؟ (مرحوم آقای آخوند بعد از دو سطر به این اشکال جواب می دهند و فعلاً پاسخ اشکال سوّم را که چندان بحثی ندارد بیان می کنند.

جواب از اشکال سوّم

[۱]- خلاصه اشکال سوّم: اگر امارات ظنّیه، معتبر باشد و شارع ما را متعیّد به آن بکند گاهی تفویت مصلحت یا القاء در مفسده پیش می آید.

آری حجّیت امارات ظنّیه گاهی سبب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می شود و این کار مفسده دارد اما:

آیا ممکن نیست که یک مصلحتی این مفسده را جبران نماید؟

بلکه ممکن است مصلحتی باشد که آن مفسده را جبران نماید کما اینکه ما آن را کشف می کنیم:

وقتی شارع امارات ظنّیه و خیر واحد را حجّت قرار می دهد می بینیم این حجّیت اماره و تعیّد به اماره گاهی ملازم با تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است در این صورت کشف می کنیم لا بد یک مصلحتی بوده است که چه بسا آن مصلحت بر آن مفسده رجحان داشته است.

آن مصلحت چیست که اقتضا نموده است شارع امارات ظنّیه را حجّت قرار دهد؟

ممکن است مصالحی در بین باشد از جمله:

۱- تسهیل امر بر مکلفین- اگر شارع بخواهد مانع حجّیت امارات ظنّیه شود مکلفین از کجا دسترسی به احکام پیدا کنند؟ لذا برای سهولت امر، امارات را حجّت قرار داده است.

ص: ۱۵۷

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكيمين و إن كان يلزم، إلا- أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لأن أحدهما طريقي عن مصلحه في نفسه موجب لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحه الاعتذار بمجرد من دون إرادته نفسانيه أو كراهه كذلك متعلقه بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحه أو المفسده الملزمتين في فعل، و إن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه في المبدأ الأعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحه أو المفسده إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محاله ينقذ في نفسه الشريفه بسببهما، الإراده أو الكراهه الموجهه للإنشاء بعثا أو زجرا، بخلاف ما ليس هناك مصلحه أو مفسده في المتعلق، بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقا. و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحه أو مفسده في متعلقه، موجب لإرادته أو كراهته، الموجه لإنشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العاليه، و إن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحه أو المفسده- كما أشرنا- فلا يلزم أيضا اجتماع إرادته و كراهه، و إنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا و زجرا، و انشاء حكم آخر طريقي، و لا مضاده بين

- شرح :

۲- مصلحت دیگری که شاید از مصلحت قبلی هم مهم تر باشد: شارع مقدّس با آن احاطه و آگاهی که دارد و می بیند امارات ظنّیه هشتاد درصدش مطابق با واقع است لکن فرض کنید بیست درصد هم مخالف با واقع درآید و باعث تفویت مصلحت یا القاء در مفسده بشود، آیا در این صورت مصلحتی وجود ندارد که مثلا شارع خبر واحد را حجت قرار دهد؟ امر، دائر است بین رعایت بیست درصد یا هشتاد درصد، لذا شارع به رعایت مطابقت هشتاد درصدی خبر واحد آن را حجت قرار می دهد.

تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق نظریه خود به حمایت از نظر مشهور جواب سه اشکال را بیان کردند.

ص: ۱۵۸

الإنشاءين فيما اذا اختلفا، و لا- يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا، و لا إرادة و لا كراهه أصلا أَلَّا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم [١].

- شرح :

(١) [١]- مرحوم آقای آخوند از اینجا جواب اشکال اول و دوم را طبق دو مسلک دیگر بیان می کنند که ما ابتدا آن دو مسلک در مورد احکام وضعیه و حجیت را بیان می کنیم و سپس به اشکال ابن قبه پاسخ می دهیم.

مرحوم آقای آخوند گفتند به دنبال احکام وضعیه (مانند حجیت) هیچ گونه حکم تکلیفی جعل نمی شود اما نظر مرحوم شیخ در باب احکام وضعیه: اصلا معنای جعل حکم وضعی یعنی جعل احکام تکلیفیه، گویا خود حکم وضعی یک مجعول تبعی است نه یک مجعول استقلالی هر کجا صحبت از حکم وضعی می شود اساس، در آن مورد حکم تکلیفی می باشد مثلا وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیت می کند معنای این کار شارع این است که: جائز است مشتری در مبیع تصرف کند که جواز یک حکم تکلیفی است.

یا مثلا وقتی شارع می گوید بین این زن و مرد زوجیت برقرار است یعنی برای هر یک از این دو استمتاع از دیگری جائز است. یعنی برای هر یک جائز است که به دیگری نظر نماید پس معنای جعل حجیت، جعل آن آثار و احکام است روی این مبنا اگر شارع اماره ظنیه را حجّت قرار داد و گفت خبر الواحد حجّه، لازمه اش این است که: شارع نماز جمعه ای را که خبر واحد بر وجوبش دلالت کرده است، واجب نموده است بنابراین، حجیت خبر واحد یعنی وجوب نماز جمعه.

اما مسلک دیگری هم در مورد احکام وضعیه است که تقریبا برزخ بین دو نظریه قبل است وقتی شارع حجیت را که یک حکم وضعی است برای خبر واحد جعل می نماید در واقع دو کار در عرض هم انجام می دهد. هم حجیت را برای خبر واحد جعل می کند و هم یک حکم تکلیفی طبق مفاد آن اماره جعل می نماید.

گویا معنی خبر الواحد حجّه دو جمله است:

ص: ۱۵۹

الف- خبر الواحد حجه- ب- يجب صلاة الجمعة (که مفاد اماره ظنیه و خبر واحد است).

یا به عنوان مثال وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیت می نماید در واقع دو چیز را جعل نموده است الف: ملکیت ب: احکام تکلیفی ای که همراه ملکیت است مانند جواز تصرّف- (البته آن حکم تکلیفی به اختلاف موارد تفاوت می کند).

وجه اشتراک این دو مبنا: وقتی شارع خبر واحد را حجت قرار می دهد یک حکم تکلیفی مطابق مفاد اماره هم در کار هست خواه معنای جعل حجّیت، جعل آن حکم تکلیفی باشد یا اینکه بین جعل حجّیت و جعل حکم تکلیفی ملازمه باشد.

پس اگر نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حرام باشد لکن خبر واحد بگوید نماز جمعه وجوب دارد در این صورت نماز جمعه وجوب شرعی پیدا می کند پس در اینجا دو حکم پیدا شده است.

۱- حکم واقعی حرمت متعلّق به نماز جمعه. ۲- یک حکم هم بنام وجوب در دنبال خبر واحد برای نماز جمعه جعل شده است.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین متضادین را می دهید؟

در مسئله اجتماع حکمین مثلین هم همین طور است. یعنی اگر نماز جمعه در لوح محفوظ واجب باشد و خبر واحد هم دلالت بر وجوب کند، شما می گوئید دنبال جعل حجّیت خبر واحد یک حکم تکلیفی برای نماز جمعه درست می شود.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین مثلین را می دهید؟

چطور شارع می تواند دو وجوب برای یک نماز جمعه داشته باشد؟

بنابراین لا محاله اجتماع حکمین تحقق دارد. اما جواب:

مرحوم آقای آخوند طبق این دو مبنا جواب می دهند.

بله ما هم حکم به استحاله اجتماع حکمین متماثلین و حکمین متضادین می کنیم

در ما نحن فيه اجتماع حکمین است لکن این دو حکم نه تماثل با حکم واقعی دارند و نه تضاداً با حکم واقعی پیدا می کنند.

یعنی در صورت اتّفاقیان، تماثل بینشان نیست و در صورت تفاوت، تضادّی بینشان نیست.

بیان ذلک: اصلاً سنخ این دو حکم و خصوصیاتشان تفاوت دارد.

ما ابتدا آن حکم واقعی و لوح محفوظی را مقداری تجزیه و تحلیل کنیم.

حکم واقعی تابع متعلّق است یعنی اگر نماز جمعه در واقع حکمی دارد به لحاظ مصلحت یا مفسده ای است که در خود نماز جمعه وجود دارد و در نفس انشاء حکم مصلحتی نیست و تقریب ثبوت حکم واقعی چنین است که: خداوند تبارک و تعالی که مبدأ اعلی است، عالم است که واجبات، مصلحت ملزومه و محرمات، مفسده ملزومه (لازم الاجتناب) دارند مثلاً خداوند، عالم است که نماز جمعه یک مصلحت ملزومه دارد و یا مثلاً خمر واجد یک مفسده ملزومه است که بدنبال این علم، خداوند یک حکمی انشائی (شائی) بصورت قانون جعل می نماید بعد بدنبال این حکم انشائی پیغمبر صلی الله علیه و آله بصورت وحی از آن مطلع می شود و ائمه علیهم السّلام بصورت الهام یا بنحو دیگری از آن آگاه می شوند سپس نبی و ائمه نسبت به آن حکم انشائی اراده، کراهت، حبّ و بغض پیدا می کنند.

تذکر- این حبّ و بغض نسبت به آن حکم انشائی در خداوند نیست زیرا این دو ناشی از انفعال هستند و مسائل انفعالی درباره خداوند مستحیل است. وقتی اراده و کراهت در نفوس نبی و ائمه پیدا شد آنها نسبت به حکم انشائی بعث و زجر می کنند. یعنی در واجبات مردم را تحریک به اتیان می نمایند (بعث) و در محرمات مردم را زجر می نمایند و حکم انشائی مبدل به حکم واقعی می شود و قانون الهی به مرحله اجرا گذاشته می شود.

این خصوصیات حکم واقعی است که ما از آن تعبیر به حکم حقیقی، حکم واقعی و حکم لوح محفوظی می کنیم.

اکنون خصوصیات احکام مفاد امارات (مانند خبر واحد) را بگوئیم.

فرض کنید حکم واقعی نماز جمعه حرمت است ولی خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است این حکم مفاد خبر واحد اسمش حکم حقیقی و واقعی نیست بلکه اسمش حکم طریقی می باشد و خصوصیاتش این است که:

در حکم طریقی مصلحت در نفس انشاء حکم است و اصلاً کاری به متعلق خود (نماز جمعه) ندارد که آیا در آن مصلحت یا مفسده است یعنی حکم طریقی تابع مصلحتی است که در خود حکم وجود دارد.

بعلاوه این حکم توخالی هم هست به این معنا که اگر مطابق واقع بود که همان واقع است که به این صورت در آمده است و اگر مخالف واقع باشد فقط برای مکلف یک عذر هست به نحوی که اگر مخالفتی تحقق پیدا کرد، ملاک در موافقت و مخالفت همان واقع می باشد نه اینکه ملاک موافقت و مخالفت، این حکم طریقی باشد.

پس وجوب نماز جمعه اگر با حرمت واقعی مقایسه شود آن حرمت واقعی تابع مفسده ملزمه است اما همین وجوب نماز جمعه تابع یک مصلحتی است که در خود حکم بوجوب نماز جمعه است و کاری به مصلحت و مفسده ندارد که اگر مطابق واقع بود همان واقع را برای مکلف منجز می کند و اگر مخالف با واقع بود مکلف معذور است بدون این که بر خود این حکم ثواب یا عقابی مترتب شود.

اگر ما دو حکم این چنینی برای شما درست کردیم. آیا در این صورت وجوب نماز جمعه (مفاد خبر واحد) با آن حرمت واقعی و لوح محفوظی منافات دارد؟

آیا اجتماع حکمین متضادین است؟

آیا اجتماع اراده و کراهت است؟

حکم طریقی که تابع مصلحت یا مفسده در متعلق نیست بلکه حکم طریقی همیشه تابع مصلحت در جعل خودش هست (مثلاً بخاطر تسهیل امر بر مکلفین).

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية، فإن الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلا(1)، كما فيما صادف الحرام، و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحه فيه، لا لأجل عدم مصلحه أو مفسده ملزمه في المأذون فيه [1].

- شرح :

پس ما دو حکم داریم اما در صورت تخالفشان اجتماع حکمین متضادین نیست و جمع بین این دو حکم هیچ مانع عقلی ندارد.

و در صورت توافقشان اجتماع حکمین هست اما اجتماع حکمین مثلین نمی باشد.

خلاصه: طبق مبنای مرحوم آقای آخوند اصلا دو حکم نداریم تا اجتماع حکمین مثلین یا ضدین بشود.

و طبق دو مبنای اخیر دو حکم داریم اما تضاد و تماثلی بین این دو حکم نیست.

[1]- مرحوم آقای آخوند می فرمایند بله در بعضی از اصول عملیه مانند اصاله الاباحه، ما دچار اشکال می شویم (خواه مسلک خود را بپذیریم یا آن مبنای دیگر را قبول کنیم).

بیان اشکال: شارع در باب اصاله الاباحه نگفته است که اصاله الاباحه حجه، بلکه او در دلیل اصاله الاباحه «کل شیء لک حلال حتی...» (2) جعل حکم تکلیفی (اباحه) کرده است، و اباحه یکی از احکام پنج گانه تکلیفیه است شارع در مورد شیء مشکوک الحلیه و الحرمة جعل اباحه و حلیت نموده است و این حلیت (حلال) با سایر حلالها از نظر حکم تکلیفی تفاوتی ندارد.

چگونه می شود یک شیء (فرضا شرب تن) بحسب واقع حرام باشد و در عین حال اصاله الاباحه بگوید به حسب ظاهر آن شیء حلال است. شما چگونه این حلیت ظاهری و اذن در اقدام را با حرمت واقعی جمع می کنید. شما بگوئید خود این اذن در

ص: ۱۶۳

۱- ای واقعا.

۲- وسائل الشیعه ج ۱۲ / باب ۴ (ما یکتسب به) حدیث / ۴ ص ۶۰.

فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهه في بعض المبادئ العاليه أيضا، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها، و كونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبويّة أو الولويّة، فيما إذا لم ينقذح فيها الإذن لأجل مصلحه فيه [١].

- شرح :

ارتكاب مصلحت دارد و این طور نیست که شرب تنن مثل سایر مباحات مصلحت و مفسده اش مساوی باشد یا اصلا مفسده و مصلحت نداشته باشد.

می گوئیم بله اینجا هم در خود اذن مصلحت هست. اما این اذنی که ناشی از مصلحت در خودش شده است سبب شده که من بتوانم شرب تنن را مرتکب شوم و شارعی که در واقع و در لوح محفوظ فرضا شرب تنن را حرام کرده است چطور به مقتضای کَلَّ شَىء لَكَ حَلَالٌ... و لو روی یک مصلحتی در خود این تحلیل و اباحه به من اجازه داده است که شرب تنن را مرتکب بشوم؟

خلاصه: چگونه می توان بین حرمت واقعیّه و حلیّت ظاهری (اذن در اقدام) جمع نمود.

[١]- برای توضیح عبارت مقدّمه ای را بیان می کنیم:

مرحوم مصنّف برای احکام چهار مرحله بلکه پنج مرحله قائل است.

١- مرحله اقتضا: که عبارت است از اشتمال بر مصلحت و واجدیّت مفسده، مثلا در مورد اباحه مصلحت و مفسده مساوی است. و اینکه اشتمال بر مصلحت و مفسده را ذکر می کنیم به لحاظ اغلب احکام است (که عبارت از آن چهار حکم است).

مثلا شرب خمر، مفسده ملزمه و لازم الاجتناب دارد و باید از آن اجتناب کرد.

این مرحله، مرحله استعداد برای ثبوت حکم است.

٢- مرحله انشا: خداوند متعال که عالم بر این مفسده است یک حکم انشائی (که انشا به معنی جعل و قرارداد است) به دنبال آن اقتضا جعل می کند و در لوح محفوظ

ص: ١٦٤

ثبت و ضبط می گردد.

۳- مرحله فعلیت: بعد از مرحله انشا، مرحله بعث و زجر است و حکم به مرحله تحریک بر انجام (در واجبات در خارج) و تحریک بر اجتناب (در محرمات در خارج) می رسد که مرحوم آقای آخوند این مرحله را به دو مرتبه تقسیم می کنند.

الف- مرحله فعلیت تعلیقیه یا به تعبیر دیگر مرحله فعلیت لو علم: حکم از مرحله انشا به مرحله اجرا گذاشته می شود لکن در این مرحله یک قید وجود دارد و قیدش این است که اگر مکلف از راه قطعی یا از طریق که به منزله قطع است اطلاع بر آن حکم پیدا کرد، باید آن حکم را اجرا کند یعنی بعث و زجرش معلق است- مثل اکرم زیدا إن جاءک.

ب- مرحله فعلیت حتمیه: همان طور که گفتیم اگر آن قید حاصل شد، فعلیت تعلیقیه به فعلیت حتمیه می رسد. آن وقت باید برطبق آن حکم عمل نمود.

۴- مرحله تنجز: بعد از مراحل فوق حکم به مرحله تنجز می رسد یعنی اگر مخالفتی با آن بشود مکلف عذری ندارد و خداوند می تواند او را عقاب نماید بنابراین مرحوم آقای آخوند مجموعاً در احکام، پنج مرحله درست کردند.

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیت تعلیقیه ۴- مرحله فعلیت حتمیه ۵- مرحله تنجز.

اما جواب اشکال

آن حرمت واقعیّه، مرحله انشا را گذرانده است و به مرحله فعلیت تعلیقیه (لو علم) رسیده است یعنی معلق علیه آن حاصل نشده است زیرا کسی بدلیل اصاله الاباحه رجوع می کند که علم به حرمت شرب تن پیدا نکرده است و دلیل اصاله الاباحه شامل فرد عالم نمی شود و مخصوص جاهل و شاک می باشد بنابراین در نفس نبی یا امام این معنی منقذ شده است که یک مصلحتی در خود این تعلیق، ترخیص و اباحه هست و در نفس امام و نبی، زجر صراحتی و تحریم صراحتی که نسبت به شرب خمر در مورد جاهل تحقق

ص: ۱۶۵

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول و الأمارات فعليا [١].

- شرح :

ندارد بلکه اگر فعلیت حتمیه باشد می تواند زجر صراحتی و تحریم صراحتی باشد و در اینجا فعلیت تعلیقیه است. پس بجای اینکه در نفس امام و نبی کراهت باشد و شما بگویید این کراهت با اذن در اقدام قابل جمع نیست، بجای آن، این مصلحت هست که می بیند اذن یک مصلحت و تسهیلی برای مردم دارد پس از طرفی حرمت واقعیه به مرحله فعلیت نرسیده است و در دنبالش کراهتی تحقق ندارد و از طرفی به خاطر مصلحتی که در خود اذن وجود دارد ما اذن در اقدام داریم بنابراین:

چه مانعی دارد که یک حرمت این چنینی با یک اذن در اقدام آن چنانی اجتماع داشته باشند و آیا جمع بین این دو محذوری دارد؟

حرمت در حد فعلیت تعلیقیه و اذن در اقدام در خصوص جاهل و کسی که معلق علیه برایش حاصل نشده لذا جمع بین این دو حکم و به تعبیر معروف جمع بین حکم ظاهری و واقعی در این قبیل اصول را از این راه حل می کنیم پس: هم حکم واقعی به مرحله فعلیت تعلیقیه رسیده است و هم اذن در ارتکاب روی مصلحتی مانعی ندارد.

این راهی بود که مرحوم آقای آخوند انتخاب کردند.

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی

[١]- با آنچه که ذکر کردیم واضح شد که لازم نیست ما راه مرحوم شیخ انصاری را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی طی کنیم.

مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل به طور کلی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد امارات و در مورد اصول عملیه (چه از قبیل اصاله الاباحه و چه از قبیل استصحاب و اصاله البراءه و اشباه ذلك)، راه دیگری را پیموده اند که عبارتست از اینکه:

ص: ١٦٦

کی یشکل تاره بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأماره على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر، و لزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان [۱].

- شرح :

حکم واقعی از مرحله اقتضا می گذرد و به مرحله انشا می رسد و در مرحله انشا توقف می نماید که حکم واقعی عبارت از حکمی است که برای اجرا می باشد و مکلف باید عمل خود را طبق آن انجام دهد پس اگر فرضاً شرب تنن در واقع حرام و در ظاهر حلال بود بین آن حکم واقعی و حکم ظاهری این طور جمع می کنیم که:

آن حرمت، مربوط به لوح محفوظ و مقام انشا است و این جواز هم برای فعلیت و عمل کردن و اجرا کردن، بخاطر مصالحی که در جعل حکم ظاهری است منتها مراحل این دو حکم تفاوت می کند و مرحوم شیخ معتقد هستند که حکم واقعی به مرحله فعلیت نمی رسد و در مرحله انشا باقی می ماند.

[۱]- شاید فرمایش مرحوم شیخ بهتر از بیان مرحوم آخوند باشد. اما روی مبنای شیخ دو اشکال خیلی مهم به ایشان شده است که هیچ کدام قابل جواب نیست ولی طبق مبنای مرحوم آقای آخوند این دو اشکال وارد نیست.

اما اشکال اول: یک مقدمه لازم دارد و آن اینکه: احکام الهی که در مرحله اقتضا هست و هنوز به مرحله انشا نرسیده و قانونی برطبق اقتضا جعل نشده است، آیا این گونه احکام، وجوب متابعت دارد؟ خیر، بلکه به نظر دقیق در مرحله اقتضا حکمی در کار نیست و مرحله اقتضا قبل از مرحله جعل و اثبات حکم است.

اگر حکمی از مرحله اقتضا گذشت به مرحله انشا رسید و قانون برطبق آن جعل شد، آیا آن حکم در مرحله انشا و قبل از رسیدن به مرحله فعلیت لزوم متابعت دارد یا نه؟

احکام تا وقتی از مرحله انشا به مرحله فعلیت نرسند اصلاً وجوب متابعت ندارند

ص: ۱۶۷

زیرا فرق بین مرحله انشا و مرحله فعلیت، این است که در مرحله انشا فقط مرحله جعل و تصویب قانون است اما مرحله فعلیت مرحله اجراء قانون و عمل به قانون است.

مثال- اگر کسی نسبت به احکام و قوانینی که در مجلس شورای اسلامی تصویب می شود اطلاع پیدا کرد، آیا لازم است طبق آن عمل کند؟

خیر، وقتی آن قوانین برای اجرا در اختیار قوه مجریه گذاشته شد و خوب متابعت دارد.

احکام الهی هم در مرحله انشا لزوم متابعت و موافقت ندارند.

بعد از ذکر این مقدمه، اشکالی را که به مرحوم شیخ کرده اند بیان می کنیم که: فرض کنید خبر واحد معتبر زراره دلالت می کند که مثلاً- حکم ظاهری نماز جمعه واجب است و فرض هم نمائید که حکم واقعی نماز جمعه هم واجب است (البته در مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم اجتماع حکمین متمثلین و هم اجتماع حکمین متضادین، هر دو مورد اشکال است) اینجا مرحوم شیخ می فرمایند، در مورد قیام اماره، حکم واقعی نماز جمعه در مرحله انشا باقی است و به مرحله فعلیت نرسیده است.

اشکال، این است که مقام انشا که واجب متابعت ندارد الآن که خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند چه چیز گریبان مکلف را می گیرد؟ چه چیز مکلف را الزام می کند که نماز جمعه را اتیان نماید؟

مکلف نمی داند که حکم واقعی نماز جمعه واجب است. اگر می دانست به سراغ اماره و خبر واحد نمی رفت.

پس با قیام خبر واحد، علمی نسبت به حکم واقعی نیست پس هیچ ملزم و معرفی برای اتیان نماز جمعه وجود ندارد با اینکه روایت صحیح زراره دلالت بر وجوب می کند.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعليه، تبلغ تلك المرتبه [١].

فإنه يقال: لا- يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعتبره على حكم إنشائي لا حقيقه و لا تعبدا، إلا حكم إنشائي تعبدا، لا حكم إنشائي أدت إليه الأماره، اما حقيقه فواضح، و اما تعبدا فلأن قصارى ما هو قضيه حجيه الأماره كون مؤدّاه هو الواقع تعبدا، لا الواقع الذى أدت إليه الأماره [٢].

- شرح :

و اگر لزوم اتیان طبق امارات در کار نباشد پس این چه حجیتی است که برای امارات قائل شده اند.

این اشکال مهم به مرحوم شیخ شده است که: لازمه بیان شما عدم لزوم رعایت اماره ای است که دلالت بر وجوب یک شیء می نماید.

[١]- از ناحیه مرحوم شیخ دفاع کرده اند که: بله حکم واقعی تا زمانی که در مرحله انشا متوقف است لزوم رعایت ندارد اما این مطلب را که نمی توانید انکار کنید که: اگر حکم واقعی مؤدای یک اماره قرار گرفت، آن حکم واقعی بضمیمه اینکه مفاد اماره مطابق با حکم واقعی است، این لزوم اجرا دارد.

بله اگر واقع و یا حکم انشائی و یا مؤدای اماره به تنهایی بودند، می توانستید اشکال نمایید.

بنابراین چه نقصی در وجوب موافقت ملاحظه می کنید. حکم واقعی وجوب نماز جمعه، خبر واحد معتبر هم دلالت بر وجوب کرده است و حکم به مرحله بعث رسیده و مسئله وجوب موافقت، مسلم است.

[٢]- اما جواب از این دفاع: قبول داریم که واقع به تنهایی و مؤدای اماره هم به تنهایی وجوب موافقت ندارند بلکه واقع مؤدای اماره لزوم متابعت دارد.

اما اینجا سؤال مطرح است و آن اینکه: شما می توانید این واقع مؤدای اماره

ص: ١٦٩

را به ما نشان بدهید؟

آیا شما واقع را می دانید تا بگویید این واقع مؤدای اماره است؟ خیر. اگر می دانستید که سراغ خبر معتبر زراره نمی رفتید. ما فقط کتاب وسائل و امثال آن را در اختیار داریم و یک خبر واحد معتبر دلالت می کند که نماز جمعه واجب است. خلاصه اگر وجدانا واقع را می دانستیم به خبر واحد رجوع نمی کردیم.

و اگر بگوئید دلیل بر حجّیت خبر واحد دو فائده دارد:

۱- می گوید مؤدای اماره وجوب نماز جمعه است ۲- واقع هم همین وجوب است منتها نه بصورت اخبار بلکه به صورت تعبّد و بناگذاری بر اینکه واقع هم همان مؤدای اماره است یعنی دلیل حجّیت خبر واحد یک واقع تنزیلی و تعبّدی برای ما درست می کند و کأنّ می گوید: «احکم بانّ الحکم الواقعی لصلاه الجمعه عباره عن الوجوب» مرحوم آقای آخوند می فرمایند: این حرف درست نیست. زیرا دلیل بر حجّیت خبر واحد فرضاً می گوید شما بنا بگذارید که مؤدای خبر واحد، همان واقع است. اما واقع به تنهائی کافی نبود بلکه واقع مؤدای اماره لازم بود یعنی واقعی که از نظر صفت نحوی متّصف باشد به اینکه مؤدای اماره است.

آیا دلیل بر حجّیت خبر واحد این مطلب را هم ثابت می کند؟ خیر فقط یک واقع تعبّدی درست می کند و می گوید بنا بگذار که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است و در عالم شرع و تعبّد مفاد خبر واحد همان واقع است.

بناگذاری بر اینکه واقع است این برای وجوب موافقت کافی نیست بلکه باید واقع با وصف مؤدای اماره را درست کند تا وجوب موافقت ثابت شود.

پس این دفاعی که از مرحوم شیخ شده است درست نمی باشد لذا باید دقّت کرد.

ص: ۱۷۰

فافهم (۱). اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزله الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلاله الاقتضاء [۱].

- شرح :

(۱) [۱] - مرحوم مصنف می فرمایند شما از راه دیگری می توانید استفاده کنید و بگویید: این بناگذاری، که واقع، وجوب است، چه ثمره ای دارد؟

اگر ثمره ای نداشته باشد نتیجه این می شود که شارع با دلیل حجیت اماره و خبر واحد یک عمل لغو و بی فائده را مرتکب شده است. اگر مسئله وجوب موافقت و لزوم اطاعت کنار برود دیگر چه فائده ای دارد؟

و به اصطلاح علمی روی دلالت اقتضا (و اینکه کلام از لغویت خارج شود)، می گوئیم وقتی شارع می گوید. بنا بگذار بر اینکه آن واقع است، معنایش این است که نماز جمعه را بخوان و اگر این معنا را نداشته باشد مفهوم و معنایش این نیست که در ذهن خودت تصور کن که مؤدای اماره همان واقع است.

پس شارع بخاطر یک منظور و نتیجه خارجی این تعید را مطرح کرده است و همین که می گوید بنا بگذار، این واقع است، ثمره اش این است که برو نماز جمعه را بخوان.

بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست می شود که دلیل حجیت خبر واحد یک واقع تنزیلی درست می کند و نتیجه واقع تنزیلی، وجوب اتیان، طبق مؤدای اماره است.

ص: ۱۷۱

۱- (قوله: فافهم) يمكن ان يكون اشاره الى ما ذكرنا من ان قيام الطريق على الحكم لو فرض اقتضاؤه ثبوت الواقع بوصف كونه مما قامت عليه الاماره لم ينفذ في اثبات الفعلية ما لم يقم دليل آخر على ان كل حكم انشائي قامت عليه الاماره يثبت فعليا تعبدا و لو فرض قيام هذا الدليل كان موضوعه محرزا بالوجدان و لا يحتاج الى اثبات كون دليل الاماره مثبتا للواقع بما انه قام عليه الطريق اذ قيام الاماره عليه يكون وجدانيا لا معنى للتعبد فيه، فالتنجز يكون «ح» مستندا الى العلم بالفعلية الحاصل من ذلك الدليل كما ذكرنا لا الى دليل حجته الاماره. ر. ك، حقايق الاصول / ۲ / ۷۴.

لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلا، و إلا لم تكن لتلك الدلاله مجال، كما لا يخفى [١].

و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثيه أو زجرية في موارد الطرق و الأصول العمليه المتكفله لأحكام فعلية؛ ضروره أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافين، كذلك لا يمكن احتمالها. فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون مورد الطرق - إنشائيا غير فعلي [٢].

- شرح :

(١) [١]- مرحوم آقای آخوند می فرمایند، این حرف را در یک صورت می پذیریم اگر این واقع تنزیلی هیچ اثری غیر از لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه نداشته باشد اما اگر فرض کردید آثار دیگری هم غیر از مسئله لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه در کار است این حرف شما کنار می رود.

و ممکن است بگوئیم یک آثاری در کار هست و بقول مرحوم مشکینی اثرش در نذر ظاهر می شود. یعنی اگر کسی نذر کرده است که چنانچه حکم واقعی نماز جمعه و جوب باشد صد درهم صدقه می دهم، اینجا شارع طبق دلیل حجیت خیر واحد می گوید بنا بگذار بر اینکه حکم واقعی نماز جمعه و جوب است پس باید صد درهم صدقه را به فقرا بدهی و اثری در لزوم اتیان نسبت به نماز جمعه در خارج نمی تواند داشته باشد.

خلاصه: مرحوم شیخ در جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرمودند حکم واقعی، انشائی و حکم ظاهری، فعلی می باشد. و اولین اشکالی که متوجه ایشان شد این بود که روی مبنای مرحوم شیخ اگر اصل یا اماره ای فرضا دلالت بر وجوب یک شیء کرد و لو این اماره به حسب واقع هم مطابق با واقع باشد لزوم رعایت ندارد زیرا واقع در مرحله انشا است و حکم انشائی تا به مرحله فعلیت نرسد لزوم موافقت ندارد.

اشکال دومی که به مرحوم شیخ شده است

[٢]- برای بیان این اشکال ابتدا مقدمه ای را بیان می کنیم که قبلا هم به آن اشاره کرده ایم.

ص: ١٧٢

اینکه می گویند اجتماع ضدّین و اجتماع متنافیین ممتنع است. آیا فقط قطع به اجتماع ضدّین ممتنع است، یا اینکه احتمال اجتماع ضدّین هم ممتنع است؟

جواب: در جای خودش ثابت شده است که بدیهی است که هم قطع به اجتماع ضدّین محال است و هم احتمال اجتماع ضدّین محال است، یعنی ممتنع باید مقطوع العدم باشد نه محتمل الوجود می تواند باشد و نه مقطوع الوجود

مثال: ما همان طوری که نمی توانیم قطع پیدا کنیم که جسمی در لحظه واحد معروض سفیدی و سیاهی باشد، همان طور هم نمی توانیم احتمال بدهیم که جسم واحد در لحظه واحد معروض سیاهی و سفیدی باشد.

اجتماع ضدّین و متنافیین که محال است در تمام حالات ممتنع است، قطع به آن محال است، احتمال اجتماع آن هم محال است.

اکنون از مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) سؤال می کنیم که چه کسی رجوع به اماره یا اصل می نماید؟

آیا کسی که شک در حکم اقتضائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می کند؟

آیا کسی که شک در حکم انشائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می کند؟

آیا کسی که شک در حکم فعلی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می کند؟

در کتاب القطع هم گفته ایم که حتّی قطع به حکم اقتضائی و قطع به حکم انشائی هیچ گونه اثر و لزوم متابعتی ندارد تا چه رسد به اینکه کسی شک نسبت به آن دو داشته باشد بنابراین کسی به اصول و امارات رجوع می کند که شک در حکم فعلی داشته باشد یعنی مشکوکش حکم فعلی باشد. به ضمیمه آن مقدّمه فرض کنید:

مسئله شرب تن پیش آمد و می خواهید به «کلّ شیء لکّ حلال حتّی تعلم انه حرام» رجوع کنید و احتمال می دهید که حکم واقعیست حرمت باشد خوب این حرمت محتمله بقول شما (مرحوم شیخ) اگر حرمت انشائی باشد شکّ در حکم انشائی و حتّی

كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبه واحده بل في مرتبتين؛ ضروره تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين [۱].

- شرح :

قطع به حکم انشائی که اثری ندارد.

پس آن حرمت احتمالی باید فعلیتی داشته باشد بنابراین نمی توانیم حرمت محتمله را در مقام انشا را کد بگذاریم باید به مرحله فعلیت رسیده باشد و شک در حکم فعلی در کار باشد تا آن وقت نوبت رجوع به: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام» برسد.

اکنون ما از طرفی شک در حکم فعلی شرب تنن داریم و از طرفی کلّ شیء لک حلال ... حلیت را ثابت می کند. شما چطور بین حرمت فعلیه و این اباحه و تحلیل جمع می کنید؟

بگوئید ما یقین به آن حرمت که نداریم ما می گوئیم احتمالش را چگونه می دهید؟

مگر در امتناع اجتماع متنافیین بین صورت قطع و احتمال فرقی است؟ خیر.

انسان حتّی نمی تواند احتمال بدهد که یک حرمت فعلیه با یک اباحه و تحلیل برطبق کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام جمع شده است.

و اگر بگوئید حرمت محتمله به مرحله فعلیت نرسیده است و شک در حکم انشائی داریم، می گوئیم کسی که شک در حکم انشائی دارد حقّ رجوع به اصل یا اماره ندارد زیرا مجرای اصول و امارات شک در حکم فعلیه است.

پس این جمع مرحوم شیخ مشکل اجتماع متنافیین را حل نکرد.

آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری

[۱]- مرحوم سیّد محمّد اصفهانی (سیّد فشارکی) که استاد مرحوم محقق حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) بوده است یک راه سوّمی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی دارند که:

ص: ۱۷۴

در این راه، مسئله تأخر مرتبه را مطرح می کنند که حکم ظاهری تأخر از حکم واقعی دارد نه تنها یک مرتبه، بلکه حکم ظاهری دو مرتبه از حکم واقعی تأخر دارد. و اگر این مسئله ثابت شد دیگر اجتماع حکمین در یک مرتبه تحقق ندارد و مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی حل خواهد شد.

بیان ذلک: اگر شرب تنن فرضاً بحسب واقع حرام باشد حکم واقعی روی چه عنوانی رفته است؟

آنچه عنوان و موضوع برای حکم واقعی است همین عنوان واقعی شیء است (یعنی شرب تنن) - چه مکلف عالم و چه جاهل به حکم باشد، علم و جهل مکلف هیچ گونه دخالتی در حکم واقعی ندارند.

اکنون ما به دلیل حکم ظاهری مراجعه می کنیم (کل شیء لک حلال حتی...) تا ببینیم موضوع این (حلال) چیست.

آیا معنایش این است که کل شیء لک حلال واقعا؟

محققین چنین معنا می کنند که «کل شیء لک حلال حلال ظاهراً» یعنی چیزی که در حکم واقعی شک بشود (در حلیت و حرمت واقعی شک بشود) بحسب ظاهر آن شیء محکوم به حلیت است.

لازمه بیان فوق این است که ما ابتدا یک حلال و حرام واقعی داشته باشیم و بعد شک در آن بکنیم و بعد از شک مسئله رجوع به کل شیء لک حلال حتی... را پیش بیاوریم پس این حلیت ظاهریه متأخر از موضوعش هست و موضوعش شک در حکم واقعی و لوح محفوظی می باشد و شک در حکم واقعی هم تأخر از حکم واقعی دارد و اگر حکم لوح محفوظی نباشد، شما شک در حکم واقعی نمی کنید و چنانچه شک در حکم واقعی نکردید نوبت به حلیت ظاهریه می رسد بنابراین:

حلیت ظاهری (حکم ظاهری) تأخر از شک دارد (این یک مرتبه).

و ذلك لا يكاد يجدى، فإن الظاهري و إن لم يكن فى تمام مراتب الواقعى، إلا أنه يكون فى مرتبه أيضا. و على تقدير المنافاه
لزم اجتماع المتناهيين فى هذه المرتبه؛ فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق، فإنه دقيق و بالتأمل حقيق [١].

- شرح :

و شك هم تأخر از حكم واقعى دارد بنابراین: (این هم يك مرتبه).

رتبه حكم ظاهرى دو درجه تأخر از حكم واقعى دارد و در نتیجه حكم ظاهرى نمى تواند در ردیف حكم واقعى قرار بگیرد و
همین تأخر مراتب در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى كافى است.

پس حكم واقعى روى عنوان اولى شرب تن رفته است و حكم ظاهرى روى شك، آن هم شك در حكم واقعى كه دو مرتبه
از حكم واقعى تأخر دارد، رفته است و مشكلى پيش نمى آید.

[١]- مرحوم مصنف مى فرماید این راه هم درست نیست.

شما ثابت کردید كه حكم ظاهرى در رتبه حكم واقعى نیست و دو درجه از حكم واقعى تأخر دارد اما يك سؤال از شما مى
كنیم كه:

آیا در عین اینکه حكم ظاهرى دو درجه از حكم واقعى تأخر دارد، با وجود این تأخر رتبه، حكم واقعى از بين رفته و بساطش
را جمع کرده است یا نه؟

شما بالأخره مى گوئید حكم واقعى هست، منتها رتبه حكم واقعى مقدم بر رتبه حكم ظاهرى است.

به عبارت دیگر: حكم ظاهرى نمى تواند خود را در رتبه حكم واقعى قرار دهد.

اما حكم واقعى كه با برخورد با حكم ظاهرى از بين نمى رود.

اگر با آمدن حكم ظاهرى بساط حكم واقعى درهم پیچیده مى شد حرف شما درست بود اما شما مى گوئید حكم واقعى به
قوت خود باقى است و با گذشتن دو مرتبه حكم ظاهرى بساطش پهن مى شود.

با این حال شما چگونه بين حكم واقعى (حرمت) و این حكم ظاهرى جمع مى كنید.

ص: ١٧٦

ثالثها: إن الأصل فيما لا- يعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا يحرز التعبد به واقعا، عدم حجّيته جزما، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجّه عليه قطعا، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما أتصف بالحجيه فعلا، و لا يكاد يكون الانصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعا؛ ضروره أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفه التكليف بمجرد إصابته، و لا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها، و لا- يكون مخالفته تجريا، و لا- يكون موافقته بما هي موافقته انقيادا، و إن كانت بما هي محتمله لموافقته الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجّيته و عدم ترتيب شىء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، و لعمرى هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان [١].

- شرح :

اصل اولی در امارات حجّیت است یا عدم حجّیت؟

اشاره

[١]- قبلا- ثابت کردیم هر اماره ای دارای امکان حجّیت است یعنی نسبتش به حجّیت و عدم حجّیت مساوی است و شارع یا عقل می تواند بعضی از امارات را در بعضی از موارد، حجّیت ببخشد.

اگر به اماره ای برخورد کردیم و شک در حجّیت آن نمودیم، آیا اصل و قاعده ای وجود دارد که دلالت بر حجّیت یا عدم حجّیت آن بکند؟

ایشان می فرمایند اگر شک در حجّیت یک اماره ای داشته باشیم قطعا آثار حجّیت بر آن اماره مترتب نمی شود.

اکنون آثار حجّیت را نام می بریم اگرچه سابقا در کتاب القطع هم بنحو مشروح بیان کرده ایم که حجّیت دارای ٤ اثر است:

١- منجزیت، ٢- معذرت، ٣- مسئله انقياد، ٤- مسئله تجزی.

مصنّف می فرماید اگر شما شک در حجّیت یک حجتی بکنید یقینا آثار حجّیت بار نمی شود که شاید در بدو امر یک تناقضی به ذهن انسان بیاید.

ص: ١٧٧

اگر آثار حجّیت بار نمی شود یعنی یقیناً حجّت نیست پس چطور می شود که انسان هم شک در حجّیت داشته باشد و هم یقین به عدم حجّیت پیدا کند یعنی شک در حجّیت با یقین به عدم حجّیت چگونه جمع می شود؟

جواب: ما در مورد احکام تکلیفی مراتبی را ذکر کردیم، از جمله مرحله انشا، مرحله فعلیت، مرحله تنجز که مرحله انشا مرحله جعل و قانون گذاری بود و علم و جهل هیچ گونه دخالتی در این مرتبه نداشت و مرحله فعلیت، مرحله اجرا و پیاده شدن قانون است که مسائلی از قبیل علم، جهل و نسیان مطرح می شود و دارای احکامی است. لذا اگر حکمی بخواهد به مرحله تنجز برسد اگر انسان یقین به آن حکم پیدا نکند و حجّت شرعیّه ای بر آن نداشته باشد به مرحله استحقاق عقوبت نمی رسد.

همان طور که در احکام تکلیفی مراتبی وجود دارد در خود این حجّیت (حکم وضعی) که از مجعولات شرعیّه است مراتب و مراحل از قبیل مرحله انشا و مرحله فعلیت وجود دارد.

مثال: فرض کنید خداوند تبارک و تعالی در لوح محفوظ، شهرت فتوائی را حجّت قرار داده است لکن شما هر قدر به ادله رجوع کردید، دلیل روشن، و بیان کافی بر حجّیت شهرت فتوائی پیدا نکردید و لذا شک در حجّیت آن دارید این حجّیت مشکوکه در چه مرحله ای است؟

در مرحله انشا است یعنی نمی دانید که آیا خداوند شهرت فتوائی را به صورت جعل قانون حجّت قرار داده است یا نه.

اینجا این سؤال پیش می آید که آن آثار چهارگانه حجّیت مربوط به کدام مرحله است، آیا حجّیت در مرحله انشا آن چهار اثر را دارد یا نه؟

یعنی اگر خداوند چیزی را در لوح محفوظ حجّت قرار داد و لو اینکه من هم

و اما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام، و صحه نسبتہ إليه تعالی، فلیسا من آثارها؛ ضروره أن حجیه الظن عقلا- علی تقریر الحکومه فی حال الانسداد- لا- توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعا مع الشک فی التعبّد به لما کان یجدي فی الحجیه شیئا ما لم یترب علیه ما ذکر من آثارها، و معه لما کان یضر عدم صحتهما

- شرح :

اطّاعی نداشته باشم مع ذلك منجزیت دارد یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد؟ و آیا معذریّت دارد؟ و همچنین آن دو اثر دیگر را دارد؟ یا اینکه آن آثار چهارگانه حجّیت مربوط به حجّیت در مرحله فعلیّت است. یعنی اگر مسئله حجّیت از مرحله انشا تجاوز بکند و به مرحله فعلیّت برسد و من اطلاع بر آن پیدا بکنم یعنی دلیل شرعی مرا راهنمائی بر این حجّیت بکند آن وقت است که حجّیت دارای اثر است.

باتوجه به این مقدمات نتیجه می گیریم:

که در این مسئله معروف تناقضی وجود ندارد که شک در حجّیت مساوق با قطع به عدم حجّیت است به این معنا که شک در حجّیت انشائی مساوق با قطع به عدم حجّیت فعلیّه و مساوق قطع به عدم ترتب آثار حجّیت است زیرا آثار حجّیت مربوط به حجّیت فعلیّه است و دست یافتن بر حجّیت فعلی راه و علم و آگاهی لازم دارد و با وجود شک که انسان راهی به طرف حجّیت پیدا نمی کند.

پس اگر شک کردیم که آیا خداوند شهرت فتوائی را در لوح محفوظ حجّت قرار داده است یا نه، می گوئیم بدنبال این شک، انسان شاک با وصف شک، یقین دارد که حجّتی در کار نمی باشد و آثار چهارگانه حجّیت مترتب نمی شود که ما این مطلب را به صورت یک اصل و یک اساس در تمام امارات مشکوکه الحجیه بیان می کنیم که:

«اصل اولی در مورد حجّیت امارات مشکوکه، عدم حجّیت آنهاست.»

ص: ۱۷۹

أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

فبيان عدم صحه الالتزام مع الشك في التعبد، و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية، بما أطنب من النقض و الإبرام، فراجعه بما علقناه (١) عليه، و تأمل.

و قد انقدح - بما ذكرنا - أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً [١].

- شرح :

(١) [١] - مرحوم شيخ انصاری (٢) برای اثبات این مطلب راه دیگری را پیموده اند که:

معنای اینکه اماره و خبر واحد حجّت است، یک اثر مهمّش این است که من و شما بتوانیم به مفاد آن التزام قلبی پیدا کنیم.

و دیگر اینکه بتوانیم آن مفاد را به خداوند هم نسبت بدهیم. مثلاً اگر خبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد، من و شما بتوانیم بگوئیم وجوب نماز جمعه حکم الهی است و بتوانیم آن را به خداوند مستند کنیم.

سپس مرحوم شیخ می فرماید: اگر یک اماره مشکوک الحجّیه داشته باشیم که دلیلی بر حجّیت آن در دست نداشته باشیم چگونه می توانیم التزام قلبی به مفاد آن پیدا کنیم و چگونه می توانیم مفاد آن را به خداوند مستند نمائیم.

این نسبت بدون علم به خداوند است قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ. (٣)

بنابراین مرحوم شیخ می فرماید از آیات و روایات استفاده می شود که انسان در صورت شک نمی تواند ملتزم به حکمی بشود و نمی تواند آن را به خداوند نسبت بدهد زیرا این افتراء نسبت به خداوند سبحانه است.

ص: ۱۸۰

۱- ر. ک، حاشیه بر فرائد الاصول / ۴۴.

۲- ر. ک، فرائد الاصول / ۳۰.

۳- سوره یونس ۵۹.

مرحوم مصنف می فرمایند: اساس این حرف بنظر ما غیر صحیح است. احکام حجّیت همان چهار اثری بود که قبلاً ذکر کردیم و مسئله صحّت التزام و جواز استناد ربطی به مسئله حجّیت ندارد، اگر خبر واحد حجّت شد به دنبالش مسئله التزام و جواز استناد در کار نیست و ایشان مورد نقضی را هم بیان می کنند که حجّیت ثابت است لکن نه صحّت التزام در کار است و نه جواز استناد به خداوند در میان است.

در نتیجه مقدمات انسداد، اختلافی هست که آیا نتیجه مقدمات انسداد، این است که مظنه به نحو کشف شرعی حجّیت دارد یعنی در حال انسداد باب علم و علمی شارع مقدّس مظنه را حجّت قرار داده است یا اینکه نه، در حال انسداد، عقل حکم می کند که ظنّ انسدادی حجّیت دارد یعنی ظنّ انسدادی، از نظر حجّیت مثل قطع است همان طور که حجّیت قطع، عقلی است، حجّیت ظنّ انسدادی هم عقلی است.

خلاصه: اگر مقدمات چهارگانه دلیل انسداد تمام شد عقل حکم می کند که مظنه حجّیت دارد.

اکنون ما یک سؤال داریم که:

عقلی که در حال انسداد از روی ناچاری مظنه را حجّت قرار داده است، آیا حکم هم می کند به اینکه این حکم مظنون، حکم الهی است؟

و آیا حکم می کند که شما در قلب هم به آن ملتزم بشوید؟

خیر - فقط وظیفه ای برای مکلفین معین می کند که چون باب علم و علمی منسد است ظنّ انسدادی حجّیت دارد.

بله، اگر ظنّ انسدادی بنحو کشف شرعی حجّیت داشته باشد معنایش این است که شارع این مظنه را حجّت قرار داده است یعنی همان شارعی که مثلاً خبر واحد را حجّت قرار داده است، این ظنّ انسدادی را هم طریق به واقع می داند.

خلاصه، مرحوم مصنف می فرمایند: ما مورد نقضی پیدا کردیم که حجّیت تحقّق

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل او قيل بخروجه يذکر فی ذیل فصول [۱].

- شرح :

دارد ولی صحت التزام و جواز استناد تحقق ندارد لذا از اینجا می فهمیم که صحت التزام و جواز استناد ملازم با حجیت نیست. بخلاف آن آثار چهارگانه ای که خودمان ذکر کردیم که هرکجا حجیت تحقق داشته باشد آن آثار هم تحقق دارد و بر فرض اگر در موردی صحت التزام و جواز استناد در کار باشد این ربط و فائده ای به حجیت ندارد (اگر آن آثار مترتب نباشد).

بنابراین زحمتی را که مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) متحمل شده اند چندان مهم نیست و راه صحیح همان بود که گفتیم.

خلاصه: اصل اولی در امارات مشکوک الحجیه، عدم حجیت آنهاست.

[۱]- اکنون باید ببینیم چه ظنونی از تحت اصل فوق خارج شده است ما امارات و ظنونی داریم که موضوعا از تحت قاعده فوق خارج شده اند یعنی قطع به حجیت آنها داریم (مانند ظواهر الفاظ). که ظنون را یک به یک در ضمن چند فصل مورد بحث قرار می دهیم.

ص: ۱۸۲

فصل لا شبهه فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة؛ لاستقرار طریقہ العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طریقہ أخرى فی مقام الإفاده لمرامه من کلامه، كما هو واضح [۱].

- شرح :

چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟

[۱]- شکی نیست که در تعیین مراد شارع باید از ظاهر کلام او متابعت نمود پس فی الجملة و به نحو موجب جزئیة ظاهر کلام شارع حجّت است مثال- اکرم العلماء- احلّ الله البيع.

ظهور این دو مثال این است که اکرام همه علما واجب است، و تمام اقسام بیع حلال است.

مرحوم آقای آخوند بر این مطلب دلیلی اقامه می کند که تقریبا از دو جزء یا دو مقدّمه تشکیل شده است.

۱- ما می بینیم که طریقہ همه عقلای عالم بر این است که در تعیین مراد متکلم، ظواهر الفاظ او را اخذ می کنند. اگر متکلمی گفت: رأیت اسدا مخاطب می گوید مراد از اسد، حیوان مفترس است زیرا لفظ، بدون قرینه بر مجاز، در معنای حقیقی ظهور دارد.

ص: ۱۸۳

و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا، و لا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا [١].

- شرح :

٢- شارع مقدس از این طریق عقلا- منعی ننموده است و نفرموده است من در تعیین مراد از ظواهر الفاظ تبعیت نمی کنم و در تعیین مراد خویش در مقام افاده مقاصد خود طریقه دیگری را اختراع نکرده است.

خلاصه: شارع نفرموده است که من به طریقه عرف صحبت نمی کنم.

در این باب تفصیلی هم هست که آن ها را ذکر می کنیم.

[١]- قبلا یادآور می شویم که به یک اعتبار ظن به چهار نوع تقسیم می شود:

ظنّ شخصی (ظنّ فعلی)، در برابر ظنّ نوعی.

ظنّ خاص، در برابر ظنّ مطلق.

ظنّ نوعی آن است که برای نوع و غالب مردم حاصل می شود اما ظنّ شخصی برای فرد و شخص حاصل می گردد.

ظنّ خاص به ظنّی می گویند که غیر از دلیل انسداد، دلیلی بر حجّیت آن داشته باشیم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد.

و هر ظنّی که حجّیت آن مستند به دلیل انسداد باشد در اصطلاح اصولیون به آن ظنّ مطلق می گویند.

حجّیت ظواهر مقتید به حصول ظنّ شخصی نمی باشد

تفصیل اول: در حجّیت ظواهر، معیار حصول ظنّ شخصی نمی باشد یعنی حجّیت ظواهر الفاظ مقتید به افاده ظنّ فعلی و شخصی نیست.

خواه از ظواهر الفاظ ظنّ شخصی حاصل بشود یا اینکه ظنّ شخصی حاصل نشود.

ظواهر الفاظ حجّت است چون ملاک حجّیت ظواهر الفاظ از باب ظنّ نوعی است.

ص: ١٨٤

ضروره أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، و لا بوجود الظن بالخلاف [۱].

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه [۲].

- شرح :

اگر مولی بگوید: اکرم العلماء، علما ظهور در عموم دارد اعمّ از اینکه برای مخاطب ظنّ به عموم حاصل بشود یا اینکه ظنّ به عموم حاصل نشود.

حجّیت ظواهر مقید به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی باشد

تفصیل دوّم: در حجّیت ظواهر الفاظ فرقی نمی کند که ظنّ به خلاف مراد حاصل بشود یا اینکه ظنّ به خلاف مراد حاصل نشود. حتّی برای کسانی که ظنّ به خلاف مراد متکلمّ حاصل شده است ظواهر در مورد آنها هم حجّیت است.

اگر مولی گفت اکرم العلماء و مخاطب از این عبارت ظن پیدا کرد که مقصود متکلمّ از علما تمام دانشمندان نمی باشد بلکه مقصود علمای عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجّیت دارد و ظهورش برای او حجّیت است.

[۱]- مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار این دو تفصیل دلیل و شاهدهی می آورد که اگر کسی با ظاهر کلام مولی مخالفت کند و بعد در مقام اعتذار و عذرخواهی برآید و بگوید علّت مخالفت من این بود که من ظنّ به مراد پیدا نکردم یا بگویم من ظنّ به خلاف مراد او پیدا کردم، هیچ کدام از این عذرها مسموع و پذیرفته نیست و مسموع نبودن این عذرها دلیل بر این است که در حجّیت ظواهر، اگر کسی ظنّ به مراد مولا هم پیدا نکند، ظواهر حجّیت دارد.

اگر کسی ظنّ به خلاف مراد مولا هم پیدا کند ظواهر حجّیت دارد.

حجّیت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند

[۲]- تفصیل سوّم: ظواهر الفاظ در مورد همه افراد حجّیت است خواه مقصود به افهام باشند یا اینکه مقصود به افهام نباشند.

ص: ۱۸۵

و لذا لا- یسمع اعتذار من لا- یقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، و یصح به الاحتجاج لدى المخاصمه و اللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم یكن بصدد إفهامه [۱].

- شرح :

ظاهرا مرحوم محقق قمی - صاحب قوانین - فرموده اند که ظواهر الفاظ برای مقصودین به افهام حجّیت دارد و امّا برای غیر مقصودین به افهام حجّت نمی باشد.

[۱]- مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار تفصیل سوّم استدلال می کنند که:

اگر کسی با ظاهر کلام مولا مخالفت کند که عموم تکلیف مولا شامل غیر مقصودین به افهام بود و یا حتّی اگر آنکه دارای تکلیفی است که مخصوص به غیر مقصودین به افهام بود، و بعد آن عبد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، عذرش مسموع نیست (مشروط بر اینکه این عبد بر آن کلام مولا اطلاع پیدا کند).

مثال: مولا زید را مخاطب قرار می دهد و می گوید عمرو باید فردا فلان کار را انجام بدهد و عمرو هم این کلام را می شنود. در این صورت اگر عمرو با ظاهر کلام مولا مخالفت بکند و بعد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، این عذر مسموع نیست و این دلالت می کند که:

اگر مقصود به افهام هم نباشد ظواهر کلام برای او حجّت است.

مرحوم آقای آخوند شاهی هم بر این مطلب می آورند که: اگر زید برای عمرو اقرار بکند که من فرضا مرتکب قتلی شده ام، در این صورت:

در محکمه شرع برای سایر افراد صحیح است که شهادت بر اقرار زید بدهند در حالی که مقرر (زید) قصد افهام این افراد را نداشته است (مشروط بر اینکه سایرین اقرار زید را شنیده باشند) در این شهادت زید نمی تواند ادّعا کند که من قصد افهام سایرین را

ص: ۱۸۶

و لا فرق فی ذلك بین الكتاب المبین و أحادیث سید المرسلین و الأئمه الطاهریین. و إن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجیه ظاهر الكتاب [۱].

إما بدعوی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، كما یشهد به ما ورد فی ردع أبی حنیفه و قتاده عن الفتوی به [۲].

- شرح :

نداشته ام و ظاهر کلام من برای آنها حجّت نیست.

تفصیل بعضی از محدثین در حجّت ظواهر

[۱]- تفصیل چهارم: جماعتی از اخباریها می گویند ظواهر اخباری که از ائمه طاهریین (صلوات الله علیهم اجمعین) صادر شده است حجّت دارد، اما ظواهر قرآن دارای حجّت نیست!

اخباریها پنج دلیل بر مدّعی خود اقامه کرده اند که سه دلیل آنها راجع به منع صغرا است. یعنی اصلا قبول ندارند که قرآن ظهوری داشته باشد یعنی می گویند ظواهر کلمات حجّت است اما قرآن در هیچ معنائی ظهور ندارد تا اینکه حجّت باشد.

و دو دلیل آن ها مربوط به منع کبرا است یعنی قبول دارند که الفاظ قرآن دارای ظواهری هست اما حجّت آن ظواهر را انکار می کنند. ما این پنج دلیل را اکنون توضیح می دهیم.

ادله محدثین بر عدم حجّت ظواهر قرآن

[۲]- دلیل اوّل: فهم و درک قرآن مخصوص کسانی است که قرآن در خانواده آن ها نازل شده است. انّما یعرف القرآن من خوطب به یعنی غیر از نبی و ائمه (صلوات الله علیهم اجمعین) کسی معانی قرآن را نمی فهمد تا اینکه بگوئیم مثلا فلان آیه در فلان معنا حجّت است (منع صغرا).

ص: ۱۸۷

او بدعوی آنکه لأجل احتوائه على مضامين شامخه و مطالب غامضه عاليه، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ و لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كل شيء [١].

- شرح :

دلیل و شاهد این ها روایاتی (۱) قریب به این معناست که: امام صادق علیه السلام از ابو حنیفه پرسید آیا تو فقیه اهل عراق هستی؟

جواب: آری - مدرک فتوای تو چیست؟

طبق قرآن فتوا می دهم.

- آیا ناسخ و منسوخ قرآن را می دانی؟، أ تعرف القرآن حقّ معرفته.

آری حضرت فرمودند: وای بر تو، علم قرآن مخصوص کسانی است که قرآن به آن ها نازل شده است و تو چیزی از قرآن نمی فهمی و روایت دیگری که:

امام باقر علیه السلام از قتاده پرسید تو فقیه اهل بصره هستی؟

- كذلك يزعمون (چنین می گویند).

- با چه مدرکی فتوا می دهی.

- قرآن.

سپس حضرت فرمود: علم قرآن منحصرًا نزد اهل بیت عصمت علیهم السلام است.

[١]- دلیل دوم: قرآن، شامل مضامین عالی و مطالب شامخی است که فقط دست معصومین و راسخین در علم به آن می رسد و کلمات متقدمین از علما را نمی دانند مگر اشخاص فاضل و ... تا چه رسد به فهم قرآن که مشتمل بر مطالب عالی و علم ما کان و ما یکون است پس قرآن در یک معنایی نسبت به غیر اهل بیت اصلاً ظهور ندارد (منع صغراً).

ص: ۱۸۸

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و إجماله [١].

أو بدعوى أنه و إن لم يكن منه ذاتا، إلا أنه صار منه عرضا؛ للعلم الإجمالی بطرو التخصیص و التقييد و التجوز فی غیر واحد من ظواهره، كما هو الظاهر [٢].

- شرح :

[١]- دلیل سوّم: این دلیل از یک صغرا و یک کبرا تشکیل شده است که:

ظواهر قرآن جزء متشابهات است (فقط آیاتی که صریح هستند جزء متشابهات نیست و تبعیت از متشابهات قرآن ممنوع است، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... (١) پس تبعیت از ظواهر قرآن ممنوع است.

طبق این دلیل، این ها برای قرآن ظواهر قائل هستند و چون جزء متشابهات است تبعیت از آن ظواهر ممنوع است (منع کبری).

بعد اضافه می کنند که اگر ما قطع هم نداشته باشیم که ظواهر قرآن جزء متشابهات است لااقل احتمال می دهیم که ظواهر قرآن جزء متشابهات باشد. چرا؟

لتشابه المتشابه چون خود کلمه متشابه، متشابه می باشد.

اگر متشابه به الفاظی بگویند که دلالتشان مجمل باشد در این صورت ظواهر جزء متشابهات نیست چون در ظواهر اجمالی وجود ندارد.

اما اگر متشابه به آن الفاظی بگویند که دلالتشان مقطوع نباشد در این صورت شامل ظواهر هم می شود پس احتمال دارد خود متشابه شامل ظواهر قرآن هم بشود.

[٢]- دلیل چهارم: اگر قرآن ذاتا هم متشابه نباشد بالعرض متشابه شده است چون ما علم اجمالی داریم که مقداری از مطلقات قرآن مقید شده است و مقداری از عمومات

ص: ١٨٩

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى، لحمل الكلام الظاهر فى معنى على إرادته هذا المعنى [١].

و لا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا و كبرويا بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغرويا، و اما بحسبهما فالظاهر أنه كبروى، و يكون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى، و كل هذه الدعاوى فاسده: [٢].

اما الأولى، فإنما المراد مما دلّ على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته؛ بداهه أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

و ردع أبى حنيفة و قتاده عن الفتوى به إنما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعته أهله، لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم

- شرح :

قرآن تخصيص خورده است بنابراین اگر به آن برخورد کنیم و شک پیدا کنیم که آیا تخصیص خورده است یا نه کأن با وجود آن علم اجمالی به تخصیص، دیگر قرآن و آن عام ظهوری ندارد (منع صغرا).

[١]- دلیل پنجم: اخباری داریم که می گویند من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار(١)، و عمل به ظواهر قرآن و حمل لفظ بر ظاهرش، تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی منهی است، پس حمل لفظ بر ظاهر هم تفسیر به رأی و منهی است. (منع کبرا).

[٢]- همان طور که گفتیم دلیل اول، دوم و چهارم اخباریها در رابطه با منع صغرا است و دلیل سوم و پنجم در رابطه با منع کبرا می باشد. مرحوم مصنف می فرماید تمام این ادله فاسد است و هر کدام را جداگانه جواب می دهند.

ص: ١٩٠

١- من فسر القرآن برأیه فقد افترى على الله الكذب. تفسیر برهان ج ١ / ١٨ من قال فى القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار تفسیر قرطبی ج ١ / ٢٧ کنز العمال ج ٢ / ١٠ سنن ترمذی ج ٥ / ١٩٩.

و الفحص عما ينافيه، و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ و قد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته. [۱].

- شرح :

جواب مصنف نسبت به ادله محدثين

[۱]- جواب از دليل اول: گفتيد فهم قرآن مخصوص پيغمبر و ائمه عليهم السلام است:

مراد از كلمه قرآن در جمله «انما يعرف القرآن من خوطب به» چيست؟ آيا مراد، تمام قرآن است يا اينكه مقصود كل جزء من القرآن است يعنى و لو يك آيه، يا حتى بالاتر اگر صريح هم باشد ما نمى فهميم؟

يکى از اشکالاتى که به آقاىان اخبارى است: اين است که اگر شما به آن روايت تمسک مى کنيد که ظواهر قرآن را از حجيت ساقط کنيد بايد در مورد مصرّحات قرآن هم کأنّ اين حرف را بزنيد که در نتيجه دست انسان از قرآن به طور کلی کوتاه شود يعنى لازمه بيان شما اين است که معنای، «ان الله على كل شىء قدير» را هم کسى نمى فهمد و فقط اهل بيت عصمت عليهم السلام هستند که معنای آن را مى فهمند مقصود از اين جمله «انما يعرف القرآن من خوطب به» اين است که: مجموعه کتاب را که در آن تشابهات و محکّمات هست راسخون در علم و معصومين عليهم السلام مى فهمند.

سؤال: آيا ابو حنيفه و قتاده هميشه به تشابهات قرآن تمسک مى کردند تا اين روايت بگويد شما تشابهات قرآن را نمى فهميد، يا اينکه اين دو اکثرا به ظواهر قرآن تمسک مى کردند، يا اينکه اين دو استقلالا به قرآن و عمومات و اطلاقات آن تمسک مى جستند و ديگر کارى نداشتند که مثلا آيا در مورد فلان آيه تخصيص يا تقيدى از معصومين صادر شده است يا نه؟

روايات رادعه مقصودش اين است که شما در مراجعه به قرآن استقلال نداريد.

و ما که مى گوئيم ظواهر قرآن حجّت است به اين معنا است که:

اگر به کتاب تفسير مراجعه کرديم و تفحص نموديم و روايت صحيحى که دالّ بر خلاف ظاهر فلان آيه باشد، پيدا نکرديم، در اين صورت مى توان به ظواهر و عمومات و اطلاقات قرآن تمسک کرد کما اينکه در قوانين مملکتى اگر انسان به عموم و اطلاقى

ص: ۱۹۱

و اما الثانيه، فلأن احتواءه على المضامين العاليه الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام و حجيتها، كما هو محل الكلام [١].

و اما الثالثه، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس بمتشابه و مجمل [٢].

- شرح :

برخورد کند بعد از فحص و یأس از وجود مخصّص و مقیّد می تواند به ظواهر آن قوانین عمل کند و قبل از فحص صحیح نیست که به ظواهر آن ها عمل نماید.

البته روایات فراوانی داریم که ما را مکلف می کند که به قرآن رجوع کنیم. و در بعضی از روایات هست که مثلاً چرا فلان مسئله را سؤال می کنید چون در خود قرآن حکم آن هست.

[١]- جواب از دلیل دوّم: در دلیل دوّم شما گفتید قرآن مطالب شامخی دارد که ما نمی فهمیم.

بله قرآن مطالب عالی و شامخی دارد که دست ما از فهم آن ها کوتاه است و شاید آن متشابهاتش باشد. بله، ما مقصود از آیه: *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ...* (١) را نمی فهمیم آیا این دلیل بر آن است که ما معانی آیات الاحکام قرآن را هم نفهمیم؟ آیا این دلیل بر آن است که ما معنای *احلّ الله البيع* (٢) را هم نفهمیم؟

خیر- هدف ما بیشتر تمسّک به آیات الاحکام قرآن است که جنبه عملی هم دارد، و معنا ندارد کسی ادّعا کند که دست ما به معانی آن نمی رسد زیرا احکام قرآن برای عمل کردن است.

[٢]- جواب از دلیل سوّم: در دلیل سوّم گفتید که خود کلمه «متشابه» هم متشابه است و ...

ص: ١٩٢

١- سوره احزاب / ٧٢.

٢- سوره بقره / ٢٧٥.

و اما الرابعه، فالأذن العلم إجمالاً- بطرو إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً [١].

- شرح :

قبول نداریم که خود مفهوم متشابه، تشابه داشته باشد.

متشابه یعنی آن کلامی که مراد از آن معلوم نباشد (و یک اضافه ای هم دارد که خواهیم گفت) و در ظواهر قرآن، معنا روشن است و لو در مورد ظواهر، انسان قاطع نیست ولی از نظر عرف که اتکاء به ظواهر می کند مراد را مجهول نمی بیند.

[١]- جواب از دلیل چهارم: در دلیل چهارم گفتید با وجود علم اجمالی به مقیدات و مخصصات در مورد آیات، دیگر ظهوری برای قرآن نمی ماند.

اولاً ما ادعا می کنیم که علم اجمالی منحل می شود.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که چند مقید و مخصص در رابطه با آیات وارد شده است؟

ناچار هستید بگوئید که علم اجمالی ما، در حدّ و اندازه ای توقّف می کند. فرض کنید علم اجمالی به صد مقید و مخصص در آیات دارید. ما می گوئیم شما به روایات مراجعه کنید وقتی این مقیدات و مخصصات را پیدا کردید علم اجمالی شما منحل می شود و آن وقت نسبت به عمومات و اطلاعات بعد از معلوم شدن این صد مقید و مخصص مانعی در کار نیست و شما می توانید به آیات مراجعه و به آن ها تمسک کنید.

ثانیا- ما این علم اجمالی شما را طوری درست می کنیم که از همان اول بتوانید به عمومات و اطلاعات کتاب مراجعه کنید.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که آیات قرآن مقیدات و مخصصاتی دارد که اگر تفحص کنید پیدا می کنید.

ص: ١٩٣

و اما الخامسه، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع و لا قناع للظاهر [١].

و لو سلم، فليس من التفسير بالرأى، إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به، و إنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار، من دون السؤال عن

- شرح :

اگر به کتاب و سائل و کتاب مکاسب مرحوم شیخ مراجعه کنید مقتیدات احل الله البيع را پیدا می کنید، اگر راجع به یک شرطی جستجو کردید و چیزی پیدا نکردید در این صورت چه مانعی دارد که شما به اطلاق احل الله ... تمسک کنید؟

چون علم اجمالی شما مقتید به این بود که «لو تفحص لظفر به».

بنابراین وقتی تفحص کردید و در جهتی که مورد نظرتان بود مقتیدی پیدا نکردید از همان ابتدا خارج از دایره علم اجمالی است.

تذکر: در جواب قبلی ابتدا می باید مخصص و مقتید را پیدا کنید و علم اجمالی را منحل نمائید بعد به ظواهر تمسک کنید.

[١]- جواب از دلیل پنجم: در دلیل پنجم گفتید عمل به ظواهر تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی ممنوع است.

اولاً: قبول نداریم که حمل الظاهر على الظاهر تفسیر باشد اگر متکلمی گفت جانی زید و شما گفتید مقصودش این است که زید آمده است، آیا کلام او را تفسیر کرده اید؟

خیر.

معنای تفسیر به رأی کشف قناع و پرده برداری از چیزهائی است که در باطن است و روشن نمی باشد- مثلاً ما یک حادثی داریم و یک تفسیر حوادث- مسائلی داریم و تفسیر مسائل.

حمل ظاهر لفظ بر ظاهرش تفسیر نمی باشد.

ص: ۱۹۴

الأوصياء، و في بعض الأخبار (إنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرفونهم) [١].

هذا مع أنه لا- محيص عن حمل هذه الروايات الناهيه عن التفسير به على ذلك، و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضروره أنه قضيه التوفيق بينها و بين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، و ما دلّ على التمسك به، و العمل بما فيه، و عرض الأخبار المتعارضه عليه، و رد الشروط المخالفه له، و غير ذلك، مما لا محيص عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضروره أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها، ليست إلا ظاهره في معانيها، ليس فيها ما كان نصاً، كما لا يخفى [٢].

- شرح :

(١) [١]- ثانياً: فرض كنيد كه حمل ظاهر على الظاهر تفسير است، لكن روايات، تفسير به رأی را حرام شمرده است من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار.

معناى رأى چیست؟- يعنى يك اعتبار و رجحان ظنى كه حجتى هم بر آن قائم نشده است، و تفسير به رأى كه در روايات منهى است دو مصداق دارد:

١- آيات متشابه چون مجمل است اگر انسان بخواهد با رجحان اعتقادى خود يك طرف آن را اخذ كند در اين صورت مصداق من فسر القرآن ... است.

٢- اگر انسان نزد خود مقدمات استحسانى درست كند و رجحانهاى ذهنى آماده كند و به استناد رأى خود ظاهر آيه اى را برخلاف آن حمل كند.

ولى اگر انسان حمل الظاهر على الظاهر نمود و باتوجه به روايات ائمه، قرآن را معنا كرد اين بلا اشكال تفسير به رأى نيست.

[٢]- مصنف مى فرمايند از شما مى پذيريم كه تفسير به رأى داراى معناى وسيعى است و سه مصداق دارد: ١- در مورد تشابهات ٢- حمل الظاهر على خلاف الظاهر

ص: ١٩٥

لکن ما فقط در برابر روایات تفسیر به رأی قرار نگرفته ایم بلکه چند طایفه دیگر از روایات داریم که ما را مأمور به مراجعه به قرآن می نماید از جمله:

الف: حدیث ثقلین(۱) - ما را مأمور می کند که به قرآن مراجعه کنیم و به آن تمسک نمائیم.

ب: در باب تعارض خبرین روایاتی هست که می گوید هر کدام از خبرین متعارضین که موافق کتاب بود آن را اخذ کنید، من و شما باید موافقت آن را با قرآن تشخیص دهیم.

ج: المؤمنون عند شروطهم الا شرطا خالف کتاب الله - این مخالفت با کتاب الله را من و شما باید تشخیص دهیم.

د: راویان به خود اجازه می دادند که از امام سؤال کنند که فلان حکم را شما از کجا به دست آوردید مثلا زراره در مورد مسح سر از امام سؤال می کند «من این علمت انّ المسح ببعض الرّأس» امام در جواب می فرماید: «لمکان الباء برءوسکم» یعنی این مطلب در قرآن هست یعنی قرآن مورد استدلال و استناد قرار می گرفت.

تمام این ها دلالت می کند که ظواهر قرآن حجّیت دارد و این روایات به خصوص مصرّحات قرآن که ارجاع نمی دهد و از طرفی می دانیم آیاتی که در مورد احکام باشد و از مصرّحات بوده، کم است.

البته مرحوم آقای آخوند شاید مبالغه می کنند که می فرمایند: آیاتی که نص در

ص: ۱۹۶

۱- اَنّی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلّوا بعدی ابدًا الا و انّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض.

و دعوی العلم الإجمالی بوقوع التحریف فیہ بنحو: إمّا یسقاط، أو تصحیف، و إن کانت غیر بعیده، کما یشهد به بعض الأخبار و یساعده الاعتبار، إلا أنه لا یمنع عن حجیه ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فیها بذلك أصلاً [۱].

- شرح :

احکام باشد نداریم و تمامی آیاتی که ارجاع به آن ها شده از ظواهر است.

آن وقت اگر ما در برابر این دو دسته روایات قرار بگیریم که: یک طایفه می گوید «من فسّر القرآن برأیه فلیتّبوا مقعده من الثّار» و ما معنای تفسیر به رأی را توسعه دادیم

و از طرف دیگر از یک طایفه از روایات استفاده می شود که ظواهر قرآن حجّت است.

جمع بین این دو دسته به این است که ما حمل الظّاهر علی الظّاهر را از روایات «تفسیر به رأی» خارج کنیم و بگوئیم روایات تفسیر به رأی شامل متشابهات و حمل الظّاهر علی خلاف الظّاهر می شود.

مرحوم آقای آخوند «ره» می فرماید ادّعی تحریف قرآن بعید نیست

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند دلیل ششمی را که در این باب ادّعا شده است بیان می کنند و با این دلیل خواسته اند حجّت ظواهر قرآن را از بین ببرند که آن دلیل مسئله ثبوت تحریف در قرآن است!

متأسفانه ایشان می فرمایند: طبق شهادت بعضی از اخبار و برطبق مساعدت اعتبار بعید نیست که کسی بگوید در قرآن شریف تحریف واقع شده است.

محلّ نزاع در این مسئله: در آیات قرآن شریف تحریف به نقصان یا جابه جایی ادّعا شده است امّا تحریف به زیاده را هیچ کس ادّعا نکرده است در مورد تحریف به نقیصه ایشان می فرمایند روایاتی در این مورد وارد شده است و اعتبار هم مساعد با آن است.

ص: ۱۹۷

ما نکته ای تذکر می دهیم که: اگر انسان محققانه وارد این بحث شود می بیند مسئله عدم تحریف قرآن از بدیهیات است.

امّا روایاتی را که مرحوم مصنف می فرمایند در این مسئله هست: آری روایات فراوانی هست که نود درصد بلکه نود و پنج درصد آن ها را یک نفر بنام احمد بن محمد سیاری نقل کرده که تمام علماء علم رجال می گویند این شخص: «کذاب و ضاع و...»

و تا توانسته است روایات دروغین جعل کرده است و این فرد در تمام فقه شاید دو یا سه روایت بیشتر نداشته باشد اما در مسئله تحریف حدود دویست الی سیصد روایت نقل کرده است.

واضح است که اگر نظر سوئی نمی داشت چنین نمی کرد و مسئله ادعای تحریف قرآن یک موضوع حساب شده ای بوده است تا قرآن که تنها معجزه ای است که تا روز قیامت باید مورد مراجعه مردم باشد از دست مردم گرفته شود و این کتاب نورانی از دسترس مردم و علما کنار برود.

اما اینکه مرحوم مصنف فرمودند اعتبار هم مساعد با مسئله تحریف است:

مساعدت اعتبار با تحریف قرآن را مرحوم مشکینی (رضوان الله علیه) چنین معنا می کند که: انسان وقتی صدر و ذیل بعضی از آیات را ملاحظه می کند متوجه می شود که بین صدر و ذیل آن ها ارتباطی نیست.

مثلا گاهی در یک قضیه شرطیه بین شرط و جزا هیچ گونه ارتباطی پیدا نمی کند.

مانند این آیه شریفه: **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ (۱).**

ص: ۱۹۸

اگر می ترسید که در مورد ایتم عدالت را رعایت نکنید با هر زنی که مایل هستید ازدواج کنید دو تا، سه تا، چهار تا ... (با زنان طیب و طاهر ازدواج کنید). بنظر شما چه ارتباطی میان خوف و عدم رعایت در مورد ایتم با فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ هست؟

لذا می گویند اعتبار هم مساعدت می کند که در قرآن تحریف واقع شده باشد آیا مرحوم آقای آخوند و مرحوم مشکینی حد اقل به تفسیر این آیه مراجعه کرده اند؟ در تفسیر آیه اقوالی هست که ما یک قولش را ذکر می کنیم تا شما ببینید بین صدر و ذیل آیه ارتباط هست یا نه.

افرادی می مردند و ورثه صغیر داشتند و اموالی از آن ها باقی می ماند آن وقت مردمی به عنوان طمع در این اموال با مادران این ایتم ازدواج می کردند ولی هدفشان دسترسی و خوردن آن اموال بود. لذا آیه خطاب می کند: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِمُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ.

اگر شما می ترسید با گرفتن مادران این ایتم ظلمی نسبت به یتیمها بشود، و اگر واقعا هدف شما ازدواج است (نه خوردن مال یتیم) این همه زنهای طیب و طاهر خداوند خلق کرده است بروید با آن ها ازدواج کنید.

آیا بین شرط و جزا در این آیه ارتباطی نیست؟

ظاهرا روایتی که می گوید بین شرط و جزا (در اینجا) دو ثلث قرآن حذف شده است راویش همین ملعون احمد بن محمد سیاری است. به هر حال مرحوم آقای آخوند می فرمایند بر مبنای این علم اجمالی به تحریف قرآن، چه کنیم؟

اگر در قرآن تحریف واقع شده باشد دیگر انسان نمی تواند به ظواهر آن عمل کند.

آیا می شود هم علم اجمالی به تحریف قرآن باشد و هم ظواهر قرآن شریف حجت باشد؟

و لو سلّم، فلا- علم بوقوعه فی آیات الأحكام، و العلم بوقوعه فیها أو فی غیرها من الآيات غیر ضائر بحجیه آیاتها، لعدم حجیه ظاهر سائر الآيات [۱].

- شرح :

اینجاست که این ها دچار مشکل شده اند.

نظر مصنف این است که: ظواهر قرآن حجت است چون شاید تحریف در مصرّحات (۱) قرآن بوده است و ما قطع نداریم که تحریف در ظواهر قرآن واقع شده باشد.

[۱]- اگر بپذیریم که تحریف هم در مصرّحات قرآن و هم در ظواهر آن بوده است باز می گوئیم ظواهر قرآن حجت است.

چون ما ظاهر آیات الاحکام قرآن را می خواهیم حجت قرار بدهیم و نمی دانیم که در ظواهر مربوط به آیات الاحکام تحریف شده است یا نه.

لذا می گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجت است.

ما اینجا نکته ای را بیان می کنیم که:

حجّیت دارای چهار اثر بود: منجزیّت، معذریّت، مسئله انقیاد، و مسئله تجرّی، مرحوم مصنف می فرماید که:

ما حجّیت به این معنا را در آیات الاحکام لازم داریم پس مانعی ندارد که ما ظواهر آیات الاحکام را حجت بدانیم اما برای ظواهر سایر آیات حجّیت به این معنا قائل نشویم.

آیا این فرمایش درستی است؟؟

آیا حدیث ثقلین می گوید فقط آیات الاحکام قرآن را بگیری و عمل کنی؟

آیا قرآن فقط کتاب احکام است؟

آیا قرآن فقط شبیه توضیح المسائل است که احکام عملیه را بیان کند؟

ص: ۲۰۰

۱- مثلا تحریف در آیاتی بوده است که تصریح به ولایت حضرت علی علیه السلام و مسائل اعتقادی کرده است (چنین چیزی نبوده و ما روی مبنای مصنف بحث می کنیم).

و العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة [۱].

- شرح :

قرآن فقط کتاب احکام نمی باشد چون همه احکام در قرآن وجود ندارد.

خود قرآن بیان می کند که من کتاب هدایت هستم آن وقت چگونه می توان گفت که این قرآن بعنوان بیان احکام فقط ظواهرش حجت است.

البته اگر انسان گفت که: بعید نیست قرآن تحریف شده باشد به دنبالش این مشکلات را هم پیدا می کند.

خلاصه: مرحوم آقای آخوند می فرمایند: ما نمی دانیم در ظواهر آیات الاحکام تحریفی شده است لذا می گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجت است و اگر تحریفی هم در قرآن شده است مثلا- راجع به مسائل اعتقادی، و مسئله ولایت حضرت علی علیه السلام بوده است ولی در مسائل فقهی ما هیچ گونه علم اجمالی بر تحریف نداریم.

[۱]- اینجا کأن یک اشکال و جوابی هست و آن این است که:

اگر بگوئید ما علم اجمالی داریم که در ظواهر قرآن تحریفاتی رخ داده است (هم در آیات الاحکام و هم در غیر آیات الاحکام) و همان طور که علم تفصیلی منجز است، علم اجمالی هم منجز است در نتیجه نه به آیات الاحکام می توانید تمسک کنید و نه به غیر آیات الاحکام حق تمسک دارید.

ایشان می فرمایند این علم اجمالی اعتبار و اثری ندارد زیرا یکی از شرائط علم اجمالی این است که معلوم بالاجمال در هر طرفی باشد یک اثر شرعی داشته باشد.

مثال- دو ظرف آب قلیل در کنار شما وجود دارد و شما علم اجمالی دارید که قطره خونی در یکی از این دو ظرف واقع شده است در این صورت علم اجمالی شما اثر دارد زیرا اگر قطره خون در ظرف سمت راست واقع شده باشد آن ظرف متنجس شده است و وضو با آن آب جائز نمی باشد و خوردن از آن آب نیز جائز نیست

ص: ۲۰۱

و اگر در ظرف سمت چپ هم واقع شده باشد آن ظرف متنجس شده است و خوردن از آن آب جائز نیست خلاصه معلوم بالاجمال در هر طرفی باشد دارای اثر است اما در همین مثال اگر یک طرف شما حوض کزّی باشد و طرف دیگر یک ظرف آب قلیل وجود داشته باشد و شما علم اجمالی پیدا کردید که یک قطره خون یا در ظرف واقع شده است و یا در آن حوض ریخته شده است، در این صورت علم اجمالی شما اثری ندارد برای اینکه معلوم بالاجمال شما یک طرفش اثر دارد.

اگر قطره خون در ظرف آب افتاده باشد آن ظرف را نجس می نماید.

اما اگر قطره خون در حوض کر افتاده باشد چون آن حوض کر می باشد با وقوع خون در آن متغیر نمی شود و آن آب متنجس نمی شود. لذا چون معلوم بالاجمال شما یک طرفش دارای اثر است علم اجمالی اثری ندارد.

اما حوض که کر است، با ملاقات نجس نمی شود.

و اما در آن ظرف اصالة الطّهارة جاری می شود پس وجود علم اجمالی کالعدم است، مرحوم آقای آخوند می فرمایند ما نحن فیه هم همین طور است.

چون شما علم اجمالی دارید که در مطلق ظواهر اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام تحریفی واقع شده است. لکن این علم اجمالی اثری ندارد.

اگر تحریف در ناحیه آیات الاحکام باشد این مانع حجّیت می شود و آثار حجّیت (منجزیت - معذرت و ...) از بین می رود.

اما اگر تحریف در ناحیه غیر آیات الاحکام باشد اثری ندارد زیرا در آن آیات مسئله حجّیت مطرح نیست.

لذا علم اجمالی شما کالعدم است و زمانی که شما علم اجمالی نداشتید دیگر مسئله

و إلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم [۱].

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لأخل بحجته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لو لا اتصاله [۲].

- شرح :

تحریف نمی تواند مانع تمسک به ظواهر آیات الاحکام بشود.

خلاصه: علم اجمالی به وقوع خلل در مطلق ظواهر (آیات الاحکام- غیر آیات الاحکام) در صورتی مانع حجیت ظواهر می شود که تمام ظواهر (آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) حجیت داشته باشد اما وقتی غیر آیات الاحکام حجیتی نداشت آن علم اجمالی هم اثری ندارد، پس ظواهر آیات الاحکام حجیت می باشد.

[۱]- اگر ما بگوئیم فرقی نمی کند و علم اجمالی به وقوع تحریف در تمام ظواهر هست در این صورت دیگر شما به هیچ ظهوری در دنیا نمی توانید تمسک کنید چون علم اجمالی دارید که بعضی از ظواهر، خلافش اراده شده است.

مثلا علم اجمالی دارید که یا در ظاهر کلام زید یا ظاهر کلام عمرو یا ظاهر کلام مولا خللی واقع شده است.

این علم اجمالی اثری ندارد زیرا محل ابتلا نیست بله ظاهر کلام مولا برای عبد حجیت دارد.

[۲]- مرحوم آقای آخوند یک فرض را قبول می کند که بیان آن یک مقدمه لازم دارد که تفصیل آن مقدمه را ایشان در فصل بعد مطرح کرده اند.

ما اکنون آن فرض را با خلاصه ای از مقدمه توضیح می دهیم:

اما خلاصه آن مقدمه: اگر چیزی در کلام متکلم موجود باشد که صلاحیت برای قرینیت داشته باشد و ما شک کنیم که آیا متکلم آن را بعنوان قرینه و بعنوان اراده خلاف ظاهر از کلامش آورده، در این صورت نظر ایشان این است که از ابتدا ظهوری برای کلام منعقد نمی شود تا شما بتوانید به اصالة الظهور تمسک کنید (مانند استثنائی که بدنبال جمل متعدد می آید).

ص: ۲۰۳

ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد و التخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسك و الاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، و لم يثبت تواتر القراءات، و لا- جواز الاستدلال بها، و إن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، و إنما الثابت جواز القراءة بها، و لا ملازمه بينهما، كما لا يخفى. [۱].

- شرح :

امّا تطبیق این مقدمه بر ما نحن فيه: فرض کنید یک آیه داریم که متعرض حکمی است و در کنار آن، یک آیه غیر حکمی هست- از نظر علم اجمالی- علم اجمالی داریم که یک قرینه متصله همراه یکی از این دو آیه بوده است لکن نمی دانیم که همراه آیه حکم بوده یا همراه آیه غیر حکم، در این صورت علم اجمالی مانع از حجیت آیه مربوط به حکم می شود زیرا ظهوری برای آیه حکم منعقد نمی شود اگرچه با قطع نظر از اتصال قرینه مربوطه ظهور منعقد می شد و در نتیجه حجیت پیدا می کرد (شک در قرینیت موجود بالعلم الاجمالی هست) منتها تمام این مطالب روی مبنای فاسد تحریف است (لکن مرحوم آقای آخوند ادّعی «غیر بعیده» به آن مبنا نسبت می دهند).

خلاصه: ایشان شش وجه برای عدم حجیت ظواهر قرآن ذکر کردند و همه را جواب دادند و در نتیجه ثابت شد که ظواهر قرآن مانند ظواهر احادیث دارای حجیت است.

اختلاف قراءات قرآن

[۱]- برای بعضی از کلمات قرآن شریف قراءات مختلف ذکر کرده اند که بعضی از آن ها باعث اختلاف حکم الهی می شود.

مثال: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (۱).

ص: ۲۰۴

شاهد: ... و لا- تقرهون حَتَّى يطهرن (بنا بر تخفیف) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر وقتی که آن‌ها از حیض پاک شوند.

غایت در حرمت، حصول طهارت از حیض است ... و لا- تقرهوا حَتَّى يطهرن، (بنا بر تشدید) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر اینکه از حیض پاک شوند و غسل نمایند. غایت حرمت، غسلی است که بعد از طهارت از حیض واقع می‌شود (در فاصله بین طهارت از حیض و غسل نزدیکی با زنان حرام است).

بنابراین وجود و عدم تشدید سبب اختلاف حکم الهی می‌شود. (۱)

اما بحث تواتر قراءات مختلف: اکثر اهل تسنن معتقد به تواتر قراءات هستند.

لکن تحقیق مطلب این است که مسئله تواتر قراءات صحیح نمی‌باشد.

آیا مقصود، این است که به حسب تواتر از خود رسول الله صلی الله علیه و آله قراءات مختلف رسیده است مثلا- رسول الله صلی الله علیه و آله در آیه مورد بحث کلمه (یطهرن) را هم بدون تشدید و هم با تشدید قرائت نموده است؟

در جای خود ثابت شده که این حرف صحیح نیست و شاهدش این است که اگر این تواتر به رسول الله صلی الله علیه و آله ارتباط دارد پس چرا به قراء سبعة نسبت می‌دهند و مثلا می‌گویند «عاصم» چنین قرائت کرده است و فلان قاری چنان قرائت کرده است؟

آیا «عاصم» مهم‌تر از رسول الله صلی الله علیه و آله است؟

و اگر مقصود این است که قراءات این قراء بنحو تواتر به ما رسیده است مانعی ندارد ولی اگر ما از خود عاصم هم این قراءات را بشنویم اثری بر آن مترتب نیست که آن قراءات عنوان قرآئیت پیدا کند که بگوئیم هم (یطهرن) و هم (یطهرن) هر دو عنوان قرآئیت دارند.

ص: ۲۰۵

۱- البتّه آیه شریفه در قرآن بدون تشدید نوشته شده است.

و لو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظه الترجیح بینها بعد كون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجیه فی خصوص المؤدی، بناء على اعتبارها من باب الطریقیه، و التخییر بینها بناء على السببیه، مع عدم دلیل على الترجیح فی غیر الروایات من سائر الأمارات [۱].

- شرح :

بله بر حسب روایات وارده، در مقام تلاوت می توان طبق آن ها قرآن را تلاوت نموده (اقرءوا كما یقرأ الناس).

آیا معنی جواز قرائت این است که بتوانیم به آن استدلال هم بکنیم؟

و آیا معنی و لازمه جواز قرائت این است که بتوانیم طبق آن فتوا هم بدهیم.

و آیا معنی جواز قرائت این است که بگوئیم عنوان قرآنیّت هم دارد؟

اگر ثابت شد که امام در آیه مورد بحث طبق (یَطَهَّرْنَ) تمسّیکی به آیه نموده است ما هم تبعاً للامام می توانیم به آن استدلال کنیم اما باز مسئله و عنوان قرآنیّت با جواز استدلال تفاوت دارد. قرائت باید با تواتر و دلیل قطعی ثابت شود تا بتوانیم بگوئیم فلان قرائت همان قرآنی است که نزل على النبی صلی الله علیه و آله.

[۱]- اکنون ایشان یک بحث فرضی را مطرح می کند که:

اگر علاوه بر جواز قرائت طبق قراءات مختلف، جواز استدلال هم درست باشد روی این فرض حکم مسئله چیست؟

اگر جواز استدلال طبق قراءات مختلف درست باشد در این صورت مسئله مرجحات دو روایت متعارض مطرح نمی شود، زیرا آن مرجحات مربوط به تعارض دو روایت است نه تعارض دو آیه، یا دو قرائت که به منزله دو آیه است.

بلکه باید به قاعده تعارض دو اماره و دو ظهور رجوع کرد، اگر دو اماره و دو ظاهر با یکدیگر اختلاف و تعارض پیدا کردند دو مبنا وجود دارد. و در ما نحن فیه کأنّ دو آیه و دو ظاهر متعارض داریم:

ص: ۲۰۶

فلا بدّ من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات [۱].

- شرح :

ظاهر یک آیه و یک قرائت، غایت را طهارت از حیض می داند. و ظاهر آیه و قرائت دیگر غایت را اغتسال می داند.

اگر ما امارات را از باب «طریقیت» حجت بدانیم در این صورت هر دو اماره در خصوص مؤدّا و مفاد خود تساقط می کنند و از حجّیت ساقط می شوند زیرا می دانیم یکی از این دو طریق مخالف با واقع است و ما را به واقع نمی رساند.

تذکر: در صورت تساقط دو اماره، فقط آن ها در مؤدّا از حجّیت ساقط می شوند اما نسبت به نفی ثالث و در اینکه مطلب سوّمی در کار نیست حجّیت دارند.

مثال: اگر یک روایت بگوید نماز جمعه واجب است و روایت دیگر بگوید نماز جمعه حرام است و فرضا این دو از حجّیت تساقط نمودند در این صورت معنای سقوط از حجّیت این است که نه وجوب ثابت است و نه حرمت اما این مقدار ثابت است که غیر از وجوب و حرمت حکم دیگری در مورد نماز جمعه نیست و اگر کسی بخواهد بگوید حکم استحباب یا کراهت در بین است این دو روایت آن را نفی می کند یعنی حجّیت این دو روایت نسبت به نفی ثالث ثابت است اما در مورد مؤدای خودشان هیچ کدام حجّیت ندارد.

اما مبنای دوّم در تعارض دو اماره:

اگر امارات از باب سببیت حجت باشند: یعنی در خود اماره یک مصلحتی هست که و لو مخالف با واقع باشد آن مصلحت، مخالفت با واقع را جبران می نماید.

در صورت تعارض دو اماره، حکم مسئله، تخیر است چون دو مصلحت وجود دارد و جمع بین آن دو امکان ندارد پس مجتهد مخیر است که یکی از آن دو را اخذ و برطبقش عمل نماید.

[۱]- طبق مبنای اوّل که حکم مسئله تساقط بود و هر دو قرائت از حجّیت ساقط می شدند هم (یطهرن) و هم (یطهّرن) از اعتبار ساقط می شدند، چه باید کرد؟

ص: ۲۰۷

مرحوم آقای آخوند می فرمایند باید برحسب اختلاف موارد به ادله دیگر، عمومات و یا اصول عملیه رجوع نمود.

در ما نحن فیه ممکن است کسی بگوید به استصحاب رجوع می کنیم زیرا زن قبل از اینکه خون حیضش قطع شود مقاربت با او حرام بود و بعد که خون حیض قطع شده است شک می کنیم که آن حکم از بین رفته است یا نه لذا استصحاب بقاء حرمت را جاری می کنیم و می گوئیم نزدیکی با او حرام است مگر اینکه غسل حیض بنماید.

البته جریان استصحاب مبنی بر این است که ما برای زمانها فردیت و استقلال قائل نشویم. اما اگر کسی برای هر زمان استقلال و فردیت قائل بود او باید به عموم آیه نَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَأْتُوا حَزَّتْكُمْ أَنْتُمْ (۱) تمسک کند و بگوید (انّی) زمانیه است و هر فرد از زمان استقلال و فردیت دارد و ما شک داریم که فاصله بین پاک شدن از خون حیض تا زمان اغتسال از عموم ... فَأْتُوا حَزَّتْكُمْ ... خارج شده است یا نه، لذا اصالة العموم اقتضا می کند به آن عموم رجوع کنیم و بگوئیم بعد از پاک شدن از حیض تا زمان غسل، مقاربت با آن زن حلال است.

ص: ۲۰۸

فصل قد عرفت حجه ظهور الكلام في تعيين المرام [۱].

فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما- بحسب متفاهم أهل العرف- هو ذا فلا كلام [۲].

- شرح :

[۱]- تاکنون ثابت کرده ایم که یکی از امارات، اصاله الظهور است فعلا در این فصل، حدود و سعه و ضيق این اصل را در چند فرع بحث می کنیم.

از چه راهائی می توان ظهور کلام را به دست آورد

اشاره

[۲]- ۱: انسان اگر به طور یقین و قطع ظاهر کلام متکلم را پیدا کند دیگر بحثی ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم ظهور کلام معتبر است.

تذکر: اگر مراد متکلم را به طور یقین و قطع بفهمیم این داخل در نص است و ربطی به ظهور ندارد.

مثال: متکلم گفت: رأیت اسدا، اگر ما اصلا احتمال ندهیم که قرینه ای در کلام او بوده است در این صورت بلا اشکال اصاله الظهور حجت است.

ص: ۲۰۹

و إلا- فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه بيني على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا أنه بيني عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

(١) [١] - ٢: اگر کلامی از متکلمی صادر شد و ما احتمال دادیم که قرینه ای برخلاف ظاهر همراه آن کلام بوده است، یعنی شک در وجود قرینه پیدا کردیم، در این صورت حکم مسئله چیست؟ (یعنی ظهور کلام را به طور قطع پیدا نکردیم).

مثال: متکلم گفت رأیت اسدا و ما احتمال می دهیم قرینه ای برخلاف ظاهر همراه این جمله بوده است (مثلا احتمال می دهیم جمله چنین بوده است: رأیت اسدا یرمی).

مرحوم مصنف می فرماید حکم مسئله، این است که ما اصاله عدم القرینه را جاری می کنیم و می گوئیم قرینه ای همراه کلام نبوده است و مقصود از اسد، همان حیوان مفترس است. لکن در این حکم باید تحلیلی نمود که آیا اصاله عدم القرینه در برابر اصاله الظهور یک اصل مستقلى است یعنی همان طور که اصلی بنام اصاله الظهور داریم، اصلی هم بنام اصاله عدم القرینه داریم؟

آیا در این مورد به اصل نیاز داریم تا ظهور کلام را به دست آوریم؟ یعنی ابتدا اصاله عدم القرینه را جاری می کنیم و سپس اصاله الظهور را جاری می نمایم؟

ایشان می فرمایند واقع مطلب، این است که فقط همان اصاله الظهور جریان پیدا می کند.

به عبارت دیگر: عقلا در دو مورد به ظاهر کلام تمسک می کنند:

١- در موردی که یقین دارند قرینه ای در کار نیست (فرض اول).

٢- در موردی که شک در وجود قرینه دارند.

ص: ٢١٠

و إن كان لاحتمال قرينه الموجود فهو، و إن لم يكن بخال عن الإشكال - بناء على حجیه أصاله الحقیقه من باب التبعید - [۲].

إلا أن الظاهر أن يعامل معه معامله المجمل [۳].

- شرح :

(۱) [۱] - اشاره بدقت است و اینکه، همان عقلائی که پشتوانه اصاله الظهور هستند در دو مورد فوق هیچ گونه فرقی قائل نیستند.

خلاصه: در فرض دوّم هم اصاله الظهور جاری می شود و در واقع اصلی بنام اصاله عدم القرینه نداریم.

[۲] - ۳: اگر در کلام متکلم چیزی هست که صلاحیت برای قرینیت دارد لکن نمی دانیم که آیا متکلم اعتماد بر آن کرده و آن را بعنوان قرینه آورده است یا اینکه اعتماد بر آن ننموده است.

به عبارت دیگر علت عدم احراز ظهور کلام بخاطر این است که شک در قرینیت موجود داریم (مثالی برای این مورد بعد از چند سطر ذکر می کنیم).

در این مسئله، مبنائی ذکر شده است که: هرگاه انسان شک کند که معنای حقیقی یک جمله اراده شده است یا نه، عقلا یک اصلی بنام اصاله الحقیقه دارند که این اصاله الحقیقه از باب تعبّد عقلائی (نه تعبّد شرعی) حجت است و ارتباطی به اصاله الظهور ندارد بلکه خودش یک اصل مستقل است خواه لفظ ظهوری داشته باشد یا نداشته باشد.

بنابراین اگر شما شک در قرینیت موجود بکنید باید کلام را بر معنی حقیقی حمل نمائید و اعتنائی به «ما یحتمل القرینیه» نکنید

...

[۳] - مرحوم آقای آخوند می فرمایند ظاهر این است که مبنای فوق درست نمی باشد.

بلکه مطلب از این قرار است که: این اصاله الحقیقه در مقابل اصاله الظهور یک اصل مستقلی نبوده بلکه شعبه ای از اصاله الظهور است.

و إن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغه أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضى عدم حجیه الظن فيه، فإنه ظن فى أنه ظاهر، ولا دلیل إلا على حجیه الظواهر [۱].

- شرح :

بیان ذلك: اصالة الظهور می گوید تمام ظواهر حجّت است منتها یکی از مصادیق اصالة الظهور، ظهور کلام در معنای حقیقی است. یکی از مصادیق اصالة الظهور، اصالة الاطلاق است و ... و اگر اصالة الحقیقه شعبه ای از اصالة الظهور شد در این صورت مسئله دائر مدار وجود ظهور می شود یعنی اول باید ظهوری محرز بشود بعد ما بگوئیم این ظهور حجّت است.

باید صغرا و کبرا درست کنیم تا نتیجه بگیریم. باید بگوئیم: هذا اللفظ ظاهر فى هذا المعنى، و کلّ ظاهر حجّه اما در ما نحن فيه که ما شک در قرینیت موجود داریم، ظهوری وجود ندارد.

مولانا گفته است «اکرم العلماء و الفقهاء و النحویین و السّادات الا زید» که در تمام این گروه ها فردی به نام زید هست و ما نمی دانیم که استثنا به غیر از جمله اخیر هم متعلّق می شود یا نه لذا چگونه می توان ادعا کرد که اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و در حالی که احتمال می دهیم استثنا به علما هم متعلّق شده باشد (و همچنین به فقها و نحویین).

لذا می گوئیم اگر اصالة الحقیقه شعبه ای از اصالة الظهور باشد و ما شک در قرینیت موجود بکنیم در این صورت ما ظهوری نداریم تا اینکه بگوئیم حجّت است پس:

هرگاه شک در قرینیت موجود بنمائیم کلام مجمل می شود و از صلاحیت استناد به آن ساقط می گردد.

[۱]- ۴- اگر علّت عدم احراز این باشد که: ما اصلا معنای لفظی را از نظر لغت نمی دانیم و یا اینکه معنای عرفی یک لفظی را نمی دانیم مانند آیه تیمّم (۱) ... وَ اِنْ كُنْتُمْ

ص: ۲۱۲

نعم نسب إلى المشهور حجه قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا- إنكار من أحد، و لو مع المخاصمه و اللجاج، و عن بعض دعوى الإجماع على ذلك [١].

- شرح :

مَرَضَى أَوْ عَلَى سَيْفٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* مثلاً نمی دانیم مراد از کلمه «صعید» مطلق وجه الارض است یا اینکه مقصود یک نوع خاک خالص است.

حکم این فرض چیست؟

در این صورت اصل اولی در باب ظنون اقتضا می کند که نمی توان به اصاله الظهور تمسک نمود زیرا کسی که جاهل به معنی است، ظهوری برایش تحقق ندارد اصل اولی در ظنون، هنگام شک در حجیت آن ها، عدم حجیت است، (اصاله عدم حجیت الظن) و اگر مظنه به یک معنایی پیدا شد در نتیجه مظنه به ظهور لفظ پیدا می شود اما دلیلی بر حجیت این مظنه وجود دارد؟

خیر- همان اصل اولی در ظنون، مقتضی عدم حجیت است و ما در فرض اول این بحث گفتیم که اگر ظهور را احراز کنیم حجیت دارد اما ظن به ظهور فائده ای ندارد.

آیا قول لغوی حجیت است

[١]- مرحوم آقای آخوند می فرمایند: به مشهور نسبت داده اند که اگر از قول لغوی و مراجعه به کتاب لغت برای انسان مظنه ای پیدا بشود (که مثلاً- معنای کلمه «صعید» مطلق وجه الأرض است) این ظن به ظهور یکی از ظنون خاصه است و دلیل بر اعتبارش قائم شده است.

همان طور که اصاله الظهور یکی از ظنون خاصه و امارات معتبره است، ظن

ص: ۲۱۳

و فيه: أن الاتفاق- لو سلم اتفاهه- فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله [١].

و الإجماع المحصل غير حاصل، و المنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثل المسأله مما احتمال قريبا أن يكون وجه ذهاب الجبل لو لا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه فيما اختص بها [٢].

- شرح :

حاصل از قول لغوی هم یکی از ظنون خاصه است زیرا گفته اند:

١- علما، عقلا و بزرگان عملا به قول لغوی مراجعه می کنند و در رجوع به قول لغوی اتفاق دارند و در مباحثاتی که بین آن ها واقع می شود (در تشخیص معنای یک لفظ و ظهور آن) وقتی کتاب لغت را پیش می آورند و به آن استناد می کنند مخاصمه و نزاع برطرف می شود و بعلاوه بنای عقلا بر این است که هر جاهلی باید در فن مربوطه به عالم آن فن رجوع نماید.

٢- بعضی هم نسبت به حجیت قول لغوی ادعای اجماع کرده اند.

[١]- مرحوم مصنف می فرماید اولاً اگر علما اتفاقاً هم بر این مطلب داشته باشند فائده ای ندارد زیرا صرف اتفاق حجیتی ندارد.

بله اتفاقاً که کاشف از رأی معصوم باشد حجیت دارد.

ثانیا: مسئله اتفاق یک دلیل لفظی نیست که انسان بتواند به اطلاق آن تمسک کند بلکه دارای قدر متیقن است و قدر متیقن آن در موردی است که شرائط شهادت موجود باشد یعنی دو لغوی یک مطلب را بگویند و هر دو نفر آن ها هم متصف به عدالت باشند یعنی عنوان بینه و شهادت باید تحقق پیدا کند.

[٢]- اما ادعای اجماعی که در این مسئله شده است (حجیت قول لغوی): ما دو نوع اجماع داریم:

١- اجماع محصل یعنی اجماعی که خودمان تحصیل کرده باشیم که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد.

ص: ٢١٤

و المتیقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق و الاطمئنان، و لا يكاد يحصل من قول اللغوی و ثوق بالأوضاع [۱].

بل لا يكون اللغوی من أهل خبره ذلك، بل إنما هو من أهل خبره موارد الاستعمال، بداهه أن همه ضبط موارد، لا تعیین أن آیا منها كان اللفظ فيه حقیقه أو مجازاً، و إلا- لوضعوا لذلك علامه، و ليس ذكره أوّلاً- علامه كون اللفظ حقیقه فيه، للانتقاض بالمشترك [۲].

- شرح :

در ما نحن فيه ما چنین اجماعی را تحصیل نکرده ایم.

۲- اجماع منقول- بعدا بحث می کنیم که حجّیت ندارد مخصوصاً در مسائلی که مقداری جنبه عقلائی دارد چون انسان احتمال می دهد که علما به استناد همان بنای عقلا ادّعی چنین اجماعی را نموده اند (نه بعنوان کشف از رأی معصوم علیه السلام).

و در این مسئله هم ما احتمال می دهیم که علما به استناد مبنای عقلا- که هر جاهلی به عالم در فن خودش مراجعه می کند چنین اجماعی را ادّعا کرده اند.

[۱]- چه مانعی دارد که مبنای عقلا دلیل بر حجّیت قول لغوی باشد؟

اوّلاً: این مبنای عقلا (رجوع جاهل به عالم) اطلاق ندارد که دلیل حجّیت قول لغوی باشد و ما بتوانیم به آن تمسّک کنیم.

بلکه در مواردی است که از قول عالم و اهل خبره و ثوق و اطمینان شخصی حاصل بشود اما مدّعی شما این است که ما به قول لغوی عمل کنیم خواه و ثوق و اطمینان برای ما حاصل بشود یا نشود.

[۲]- ثانیاً: اصلاً ما خبرویّت لغوی را قبول نداریم.

لغوی یک فردی است که تتبع نموده است و موارد استعمال الفاظ را پیدا کرده است و لذا لغوی در کتاب لغت معنای حقیقی و مجازی را مشخص نکرده است و شاهد بر این مطلب این است که او علامت و نشانه ای برای تشخیص معنی حقیقی از مجازی تعیین ننموده است.

و کون موارد الحاجه إلى قول اللغوی أكثر من أن یحصی، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانی غالباً، بحيث یعلم بدخول الفرد المشکوک أو خروجه، و إن کان المعنی معلوماً فی الجملة لا- یوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا یخفی. [۱].

- شرح :

تذکر- بله گاهی انسان با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در یک معنا احراز می کند که این را ایشان بعداً بعنوان نتیجه کتاب لغت ذکر می نمایند.

آیا می توانیم بگوئیم آن معنائی را که لغوی در کتابش اول ذکر کرده است معنی حقیقی آن کلمه است و معنائی را که دوم ذکر کرده است معنای مجازی آن است؟

این حرف هم درست نیست چون ما آن را با لفظ مشترکی که دو یا سه معنا دارد نقض می کنیم (یا بیشتر از سه معنا) در مشترک، لغوی نمی تواند هر دو معنا را ابتدا ذکر کند بالاخره باید یکی از آن ها را اول ذکر کند و بعد معنای دوم را بنویسد.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند راهی را برای حجّیت قول لغوی مطرح می کنند که: ما یک انسداد کبیر داریم که بعداً آن را بحث می کنیم و یکی از مقدمات انسداد کبیر این است که باب علم و علمی (۱) به احکام شرعی منسد است لذا بعضی با ضمیمه سایر مقدمات می گویند ظنّ به احکام شرعی حجّت است و لو بالخصوص دلیلی بر اعتبار آن وجود نداشته باشد.

در حجّیت قول لغوی ما ادّعی انسداد صغیر می کنیم و نظیر مقدمه فوق را اینجا جاری می کنیم که:

غالباً باب علم و علمی به معانی تفصیلی لغات برای ما منسد است اگرچه بنحو اجمال می توانیم معانی لغات را پیدا کنیم ولی این فائده ای ندارد ما باید معانی تفصیلی

ص: ۲۱۶

۱- مقصود از علم، یقین و قطع می باشد و مراد از علمی عبارتست از یک دلیل ظنی که یک دلیل قطعی دلالت بر اعتبار و حجّیت آن کند مانند خبر واحد که دلیل بر اعتبار آن یقینی و قطعی است.

و مع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن، من باب حجيه مطلق الظن، و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد [۱].

- شرح :

لغات را بدانیم تا بتوانیم، بگوئیم فلان شیء داخل در این معناست و فلان شیء خارج از این معناست ما ضابطه ای لازم داریم که موارد مشکوک را داخل در معنی یک لفظ یا خارج از معنای یک لفظ بدانیم لذا چون غالبا باب علم و علمی به معانی لغات منسد است می گوئیم راهی جز اینکه به کتاب لغت مراجعه کنیم و قول لغوی را اخذ کنیم نداریم پس قول لغوی حجّت است.

آیا ادعای انسداد برای حجّت قول لغوی درست است؟

مرحوم آقای آخوند می فرمایند با فرض انفتاح باب علم و علمی به احکام این انسداد صغیر فایده ای ندارد.

[۱]- انسداد کبیر (اگر مقدماتش تمام باشد) مربوط به انسداد باب علم و علمی نسبت به احکام الهی است.

در انسداد کبیر مثلا نمی توان همیشه اصله البراءه جاری کرد زیرا تمام احکام الهی با اجرای این اصل از بین می رود و احتیاط هم مشکل است لذا می گوئیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت است (مطلق ظن).

اگر انسداد کبیر درست و تمام شد (خواه انسداد صغیر درست بشود یا نشود)، مشکل شما حل می شود.

در انسداد کبیر اگر گفتیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت دارد نتیجه اش این می شود که شما از هر راهی ظنّ به معنای «صعید» پیدا کنید برای شما حجّت است اما خود این انسداد صغیر موضوعیتی ندارد.

و اگر مقدمات انسداد کبیر ناتمام بود و ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت پیدا نکرد باز این انسداد صغیر ثمره ای ندارد.

اگر انسداد کبیر تمام بود و ظنّ مطلق حجّت پیدا کرد چنانچه شما معانی تمام لغات را بدانید (باب علم و علمی به لغات منسد نباشد) ولی در یک مورد تردیدی داشته باشید

ص: ۲۱۷

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمه لا العله [١].

لا يقال: على هذا لا فائده في الرجوع إلى اللغه [٢].

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائده في المراجعه إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، و ربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى - بعد الظفر به و بغيره في اللغه- و إن لم يقطع بأنه حقيقه فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا، و هو يكفى في الفتوى [٣].

- شرح :

می توانید به مظنه حاصل از قول لغوی تمسک کنید.

[١]- اگر شما ابتدا دلیلی بر حجّیت قول لغوی پیدا کنید آن وقت می توانید بگویید مسئله انسداد صغیر فلسفه و حکمت (نه علت) حجّیت قول لغوی است.

اما شما تاکنون خواسته اید از راه انسداد صغیر مستقلا قول لغوی را حجّت قرار دهید.

[٢]- آیا مراجعه به کتاب لغت فائده ای ندارد؟

آیا باید کتب لغت را کنار گذاشت؟

فایده رجوع به کتاب لغت

[٣]- گاهی انسان با مراجعه به کتب لغت به معنای لفظ یقین پیدا می کند.

و بعضی از اوقات با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در معنایی به طور قطع و یقین می فهمد بدون اینکه تشخیص دهد معنای حقیقی لفظ است، یا معنای مجازی آن می باشد چون اصاله الظهور همیشه ظهور در معنای حقیقی را درست نمی کند.

مثلا با اجرای اصاله الظهور در جمله «رأیت اسدا یرمی» ما ظهور کلام را احراز می کنیم قبلا هم بیان کردیم که اصاله الحقیقه شعبه ای از اصاله الظهور است.

و گاهی انسان بر اثر مراجعه به قول لغوی احراز می کند که فلان لفظ ظهور در فلان معنی دارد و همین قطع به ظهور، در مقام فتوی کافی است.

فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجه عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراد، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بدّ في اعتباره من شمول أدله اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. و تحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور: [۱].

- شرح :

اجماع منقول

اشاره

[۱]- اجماع منقول به خبر واحد یکی از اماراتی است که بنا بر اعتقاد بعضی دلیل بر حجّیت آن قائم شده است. اگر یک نفر یا چند نفر (که به حدّ تواتر نرسد) مسئله ای را نقل کنند و بگویند «هذه المسأله اجماعیه» یا اینکه بگویند نسبت به فلان حکم اجماع قائم شده است، این اجماع از باب اینکه یکی از مصادیق خبر واحد معمولی است حجّیت دارد. نه اینکه مستقلاً دلیلی بر حجّیت اجماع منقول قائم شده باشد.

و عموم و اطلاقی که دلالت بر حجّیت خبر واحد می کند شامل اجماع منقول هم می شود زیرا کسی که اجماع را نقل می کند او رأی و فتوای امام علیه السّلام را حکایت می کند منتها گاهی حکایت رأی امام به سبب شنیدن از امام است و گاهی به طرق دیگری که تفصیل آن را در همین بحث خواهیم گفت.

برای تنقیح این مسئله ما باید ابتدا تحقیقاتی درباره خود اجماع بکنیم تا ببینیم آیا ادله حجّیت خبر واحد شامل اجماع منقول می شود یا نه.

ص: ۲۱۹

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأى الإمام عليه السلام [١].

و مستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصا، و لم يعرف عينا [٢].

- شرح :

امر اول ملاك حجيت اجماع منقول

اشاره

[١]- عامه (اهل تسنن) برای نفس اجماع حجیت و اعتبار قائل هستند اما ما و لو اجماع را یکی از ادله اربعه می دانیم و در مقابل کتاب و سنت و عقل بحساب می آوریم لکن اجماع بما هو اجماع و نفس اتفاق بما هو اتفاق را دلیلی بر اعتبارش نداریم ما اجماع را بعنوان اینکه رأی معصوم در آن است و ناقل اجماع، قاطع به رأی معصوم است و در اجماع محصل یقین به نظر معصوم داریم لذا آن را حجت می دانیم پس اجماع اگر کاشف از رأی معصوم باشد دارای حجیت است و خود اجماع اصالت و حجیتی ندارد.

[٢]- ما رأی معصوم علیه السلام را از کجا و از چه طریقی می توانیم کشف کنیم؟

راههایی برای آن ذکر شده است که فعلا- با صحت و سقم آن ها کاری نداریم ولی بعدا در همین فصل خواهیم گفت که کدامش درست است و کدامیک نادرست اکنون فقط آن راهها را ذکر کرده و توضیح می دهیم:

اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم علیه السلام)

١- اجماع دخولی-

بعضی گفته اند: مناط حجیت اجماع دخول شخص امام علیه السلام در مجمعین است به این نحو که:

اجماع در آن موردی است که جماعتی اتفاق بر یک نظر و فتوا داشته باشند و ما به صورت علم اجمالی بدانیم که امام هم داخل این جماعت است.

خواه مجلسی باشد مرکب از جماعتی یا اینکه آرا و فتاوایی باشد که ما یقین داشته باشیم که فتوای امام هم در آن آرا است.

مثلا- اگر صد نفر از فقها در یک عصر اتفاق بر حکمی داشته باشند، انسان یقین پیدا می کند که یکی از این افراد وجود مبارک امام زمان (ارواحنا لتراب مقدمه الفداء) است.

أو قطعه باستنزام ما يحكيه لرأيه عليه السّلام عقلا من باب اللطف [١].

- شرح :

منتها باید شخص امام مشخص نباشد زیرا اگر امام در بین آن جمع، معین باشد این از باب نقل خبر واحد می شود- مثل اینکه زراره از امام صادق علیه السّلام خبری را می شنود و نقل می کند.

و لازمه این مطلب این است که در بین آن جمع، لا اقل چند نفر مجهول النسب باشد اما اگر حسب و نسب همه معلوم باشد انسان یقین پیدا می کند که امام علیه السّلام در آن جمع وجود ندارد.

و اگر فقط یک نفر مجهول النسب در آن جمع باشد باز مانند نقل روایت زراره از امام علیه السّلام می شود.

-[١]

٢- اجماع لطفی

- مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف) اتکا به این راه کرده اند:

اگر فقهای یک عصر اتفاق بر نظریه ای داشته باشند (مثلا عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت) در این صورت قاعده لطف اقتضا می کند که امام علیه السّلام زمینه چیزهایی که انسان را به خداوند تبارک و تعالی نزدیک و از معصیت دور می کند فراهم نماید. و اگر فرضا نماز جمعه بر حسب واقع واجب باشد اما علمای یک عصر بگویند. واجب نیست در این صورت فریضه الهی ترک می شود، لذا از باب قاعده لطف بر امام لازم است که و لو یک نفر مخالف در بین این جمع بفرستد که حکم واقعی از لسان آن فرد بیان بشود و این چنین نشود که همه برخلاف حکم الهی فتوا دهند که در این صورت دیگر اجماع تحقق پیدا نمی کند.

پس اگر دیدیم در یک عصر تمام فقها قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده اند و یک نفر هم با این فتوا مخالفت نکرد، ما یقین می کنیم که این حکم ملازم با رأی معصوم است پس آنچه را که حکایت می کنند (اتفاق علما) عقلا ملازمه با رأی امام دارد (از باب لطف) که از آن به اجماع لطفی تعبیر می کنند.

ص: ٢٢١

أو عادة [۱].

أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه، و إن لم تكن ملازمه بينهما عقلاً و لا عادة [۲].

- شرح :

۳- اجماع حدسی که تقریباً بر دو نوع است:

[۱]- الف: تذکر- فقها کسانی هستند که سالیان دراز در فقه زحمت کشیده اند و با مذاق اهل بیت علیهم السلام و آراء آن ها آشنا هستند.

اگر تمام فقها مطلبی را گفتند، عادتاً معلوم می شود که نظر امام علیه السلام هم مطابقت با آن ها دارد.

اگر اهل بیت علیهم السلام نظرشان با آن مطلب مساعد نباشد باید لا اقل یک یا چند نفر از فقها نظر ائمه علیهم السلام را به دست آورده باشند.

و از این به ملازمه عادیه تعبیر می کنند.

مثلاً اگر تمام نزدیکان به یک بیت نظریه ای را استنباط کنند انسان می فهمد که لا بد صاحب البیت هم همین نظریه را دارد.

[۲]- ب: در این نوع اجماع مسئله عقل یا عادت یا لطف مطرح نیست بلکه مسئله حدس مطرح است به این ترتیب که:

انسان مسئله ای را از غیر راه حواس ظاهری می فهمد.

مثلاً وقتی انسان هشتاد یا نود درصد از فقها را دید که یک مطلبی را فرموده اند در این صورت حدس قطعی می زند که نظر امام علیه السلام هم با آن مطابق است. و لو در این صورت بین رأی امام و آنچه را که انسان حدس می زند و حکایت می کند ملازمه عقلیه یا عادیه وجود ندارد.

البته و لو دو نفر هم مخالف وجود داشته باشد ضروری ندارد و لو افراد شاذی که یا در محیط علمی نبوده اند یا چندان مبرز نبوده اند با آن مخالفت کنند باز انسان حدس می زند که قول امام علیه السلام با آن جمع مطابق است.

کما اینکه گاهی انسان با چند قرینه مطلبی را به دست می آورد و می گوید من حدس می زنم که فلان مطلب چنین است.

ص: ۲۲۲

كما هو طريقه المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقليه، و لا الملازمه العاديه غالبا و عدم العلم بدخول جنابه عليه السّلام في المجمعين عاده، يحكون الإجماع كثيرا [١].

كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السّلام [٢].
و ممن اعتذر منه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعده اللطف [٣].

- شرح :

(١) [١]- طريقه علماء متأخر شيعه در ادّعاى اجماع همين راه اخير است آن ها با اين كه به ملازمه عقليه (قاعده لطف) و ملازمه عاديه اعتقاد نداشتند و از طرفى قائل به اجماع دخولى هم نبودند و در عين حال در بسيارى از موارد ادّعاى اجماع مى كردند معلوم مى شود اجماع حدسى را پذيرفته اند.

[٢]- گاهى در فقه ديده مى شود كه بعضى اعتذار مى نمايند از وجود مخالف به اينكه آن فرد مخالف به علت اينكه معلوم النسب است مخالفتش در فلان مسئله ضررى ندارد.

اين تعليل دليل بر آن است كه آن ها قائل به اجماع دخولى هستند و مخالفت فرد معلوم النسب را مضر نمى دانند.

كأنّ آن ها مى خواهند بگويند امام در بين بقيه افراد وجود دارد.

[٣]- گاهى در فقه ديده مى شود كه مى گویند و مى نویسند مخالفت فلان فقيه ضررى ندارد چون عصر او منقرض شده است و اين اتفاق مربوط به يك عصر ديگر است.

از اين تعليل معلوم مى شود آن ها روى قاعده لطف تكيه كرده اند.

زيرا در قاعده لطف و اجماع لطفى براى هر عصرى خصوصيت قائل شده بودند كه در يك عصر نمى شود حكم الهى به طور كلى مجهول و مخفى بماند و بر امام لازم است

ص: ٢٢٣

هذا مضافا إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعه كلماتهم [١].

و ربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السّلام و أخذه الفتوى من جنبه، و إنما لم ينقل عنه، بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء [٢].

الأمر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتاره ينقل رأيه عليه السّلام في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب [٣].

- شرح :

که لا اقل یک نفر در بین آن مجمعین بفرستد تا القاء خلاف بنماید.

پس اگر فرد مخالف مربوط به عصر قبل از مجمعین یا بعد از مجمعین باشد لطمه ای به اجماع نمی زند.

[١]- لازم نیست ما خود را در زحمت بیندازیم و برای تعیین نوع این اجماعات استظهار بکنیم بلکه خود آن ها در کلماتشان تصریح به این مبانی می نمایند.

[٢]- ٤- اجماع تشرّفی - گاهی از اوقات بعضی از فقها که دارای مقام زهد و تقوای خاصّی هستند ممکن است که به محضر امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) تشرّف پیدا کنند و مسئله و فتوایی را از امام زمان علیه السّلام بشنوند لکن در مقام نقل، آن مطلب را بصورت روایت نقل نمی کنند بلکه بصورت اجماع نقل می کنند تا کسی نگوید آن آقا ادّعی رؤیت امام زمان را نموده است و در عصر غیبت طبق وظیفه ای که داریم باید او را تکذیب کنیم تا هر روز صدها مدّعی رؤیت امام زمان علیه السّلام پیدا نشود یا اینکه مقام اوحدی بودن آن فقیه اقتضا می کند که مردم متوجّه نشوند که او خدمت امام مشرّف شده است.

امر دوّم الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند

[٣]- این امر مقدّمه ای است برای اینکه ببینیم ادله حجّیت خبر واحد شامل کدامیک از اقسام اجماع می شود.

ص: ٢٢٤

أو حسا و هو نادر جدا [۱].

و أخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، [۲].

- شرح :

فرض کنید کسی در رابطه با نماز جمعه ادّعی اجماع کرده است که: «صلاه الجمعة واجبه» این اجماع به انحاء مختلفی تصوّر می شود.

الف- گاهی ناقل اجماع سبب (اقوال علما) و مسبّب (قول معصوم علیه السّلام) را نقل می کند که این خود دو قسم است:

۱- ناقل حدسا قطع به قول معصوم علیه السّلام پیدا می کند و قطعش مستند به حواس پنج گانه نیست.

تذکر: مراد از حدس در ما نحن فیه در مقابل حس است و این اجماع حدسی شامل ملازمه عقلیه (قاعده لطف) و ملازمه عادیّه و اتّفاقیه (اجماع حدسی) می شود. و واضح است که غالب اجماعات هم مستند به حدس است.

[۱]- ۲: گاهی هم ناقل اجماع، سبب و مسبّب را عن حسّ نقل می کند که این نوع اجماع بسیار کم می باشد و دو مصداق دارد:

الف- بنحو اجماع دخولی: که مثلا- مجلسی بوده است که علما در آنجا جمع بودند و اتّفاق بر حکمی نمودند و ناقل اجماع علم اجمالی پیدا کرده است که امام علیه السّلام هم در آن مجلس وجود داشته است.

ب- بنحو اجماع تشرّفی: چون ناقل از اولیاء الله بوده است و لیاقت پیدا کرده است لذا خدمت حضرت مهدی (ارواحنا فداه) رسیده است و حکمی را از ایشان شنیده ولی به عللی آن حکم را بصورت اجماع نقل نموده است.

[۲]- ب: گاهی ناقل اجماع فقط سبب را نقل می کند که این «سبب» در نزد خودش باعث شده است قطع به قول امام علیه السّلام پیدا کند و این سبب به چند صورت تصوّر می شود:

ص: ۲۲۵

و اختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة و ظهورا و إجمالا في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب [١].

- شرح :

گاهی ناقل، قاعده لطف (ملازمه عقلیه) را پذیرفته است مانند مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف)، و گاهی ممکن است ناقل اجماع «از طریق ملازمه عادیه قطع به قول معصوم پیدا کرده مثلا اتفاق همه علما عاداتا قول معصوم را لازم گرفته و یا از فتوای جمعی اتفاقا و تصادفا قطع به قول معصوم علیه السلام پیدا کرده»^(١) (اجماع حدسی).

[١]- الفاظی که دلالت بر اجماع می کنند دلالتشان بر نقل سبب یا سبب و مسبب متفاوت است:

- ١- گاهی لفظ اجماع صراحت دارد که ناقل، سبب و مسبب را نقل می کند مانند اجمعت الامه من المعصوم و غیره علی کذا.
- ٢- گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل سبب و مسبب را نقل می کند مانند اجمعت الامه الاسلامیه- که ظهور این عبارت شامل قول معصوم علیه السلام هم می شود.

و گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل فقط سبب را نقل کرده است مانند: اجمع الاصحاب.

- ٣- گاهی هم الفاظ دال بر اجماع مجمل است و معلوم نیست که ناقل، سبب به تنهایی را نقل می کند یا اینکه سبب و مسبب را نقل می نماید مانند: اجمع العلماء، یا اجمع علمائنا که امام علیه السلام فرد اکمل عالم است ولی معلوم نیست که ناقل امام علیه السلام را هم اراده کرده است یا نه.

ص: ٢٢٦

١- از نگارنده.

الأمر الثالث: إنه لا إشكال في حجيه الإجماع المنقول بأدله حجيه الخبر، إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبه موهون جدًا [١].

و كذا إذا لم يكن متضمنا له، بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فيعامل حينئذ مع المنقول معامله المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره [٢].

- شرح :

امر سوم کدام قسم از اجماعات حجت است

[١]- در این امر بحث می کنیم که کدامیک از این موارد مشمول ادله حجیت خبر واحد هست و کدامیک مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست.

١: اگر کسی در اجماع منقول سبب و مسبب را عن حس نقل کند مانند (اجماع دخولی) این مشمول ادله حجیت خبر واحد هست این نقل، مانند نقل زراره است زیرا ناقل اجماع رأی جماعتی را نقل می کند که یقین دارد رأی امام داخل در آن جماعت است پس اگر کسی مسئله ای را بصورت اجماع دخولی نقل کرد ما مجبور هستیم که بپذیریم لکن یک اشکال وجود دارد که:

در زمان غیبت ادعای چنین اجماعی که انسان یقین داشته باشد امام هم داخل در آن هست بعید است- بنابراین اجماع دخولی را باید کنار گذاشت اما اگر یک فقیه موثق ادعای چنین اجماعی را کرد ما باید بپذیریم زیرا بین این نقل و نقل زراره فرقی وجود ندارد.

[٢]- ٢: اگر فقیهی در اجماع منقول، سبب (آرای علما) را از روی حس نقل کرد (دیده یا شنیده است) نه اینکه مسبب را نقل بکند. اگر منقول الیه مانند خود ناقل در نقل اجماع اعتقاد واحدی دارد، مثلا هر دو قاعده لطف (ملازمه عقلیه) را پذیرفته اند یا هر دو اجماع را از راه ملازمه عادی قبول دارند و یا اینکه به عنوان مثال هر دو اجماع حدسی

ص: ٢٢٧

و اما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمه ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته، إذا المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات و الروايات ذلك، على تقدير دلالتها، خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمه [۱].

- شرح :

را پذیرفته اند در این صورت این نوع اجماع مشمول ادله حجّیت خبر واحد هست.

زیرا اگر فرضا هر دو قاعده لطف را پذیرفته اند و اتفاق علمای یک عصر را کاشف از رأی معصوم می دانند، در این صورت ناقل اجماع یک امر محسوسی را بصورت خبر در اختیار منقول الیه قرار داده است (چون اتفاق علمای یک عصر امر محسوسی است) و منقول الیه لازم نیست تتبع بکند و آن را به دست آورد. بلکه می تواند آثار مربوط به آن را مترتب نماید.

[۱]- ۳: اگر کسی در اجماع منقول، مسبب (رأی امام) را نقل کند لکن نه از روی حس (اجماع دخولی را قائل نیست) بلکه قائل به ملازمه عقلی یا عادی یا اتفاقی هست (اجماع نوع دوم یا سوم را قبول دارد).

مثلا ناقل، مسبب را از راه قاعده لطف به دست آورده است اما این قاعده برای منقول الیه ثابت نیست.

خواه قاعده لطف برایش ثابت نشده باشد و یا اینکه اصلا بطلان قاعده لطف برای او ثابت باشد.

در این صورت آیا این نوع اجماع مشمول ادله حجّیت خبر واحد است؟

ایشان می فرمایند در این مسئله اشکال هست و اظهر این است که این نوع اجماع مشمول ادله حجّیت خبر واحد نیست مخصوصا وقتی که منقول الیه مبنای ناقل را باطل می داند زیرا مهم ترین دلیل حجّیت خبر واحد بنای عقلا است.

بنای عقلا یک دلیل غیر لفظی است و باید قدر متیقّن آن را اخذ نمود و قدر

ص: ۲۲۸

هذا فيما انكشف الحال [١].

و اما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإنَّ عمده أدله حجيه الأخبار هو بناء العقلاء، و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف و التفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه و الجرى على وفقه بدون ذلك [٢].

- شرح :

متیقن از آن در موردی است که کسی خبر را عن حس نقل کند اما اگر کسی خبری را از روی حدس نقل کند معلوم نیست که عقلا بر چنین خبری اثری مترتب نمایند.

اگر کسی ببیند با بشنود که زید از مسافرت آمده و بعد بگوید جاء زید من السَّفر، در این صورت عقلا بر خبر او اثر بار می کنند.

اما اگر همان فرد حدس قطعی هم بزند که زید از سفر آمده است در این صورت معلوم نیست که عقلا بر خبر او اثری بار نمایند.

و اگر آیات و اخبار دلالت بر حجیت خبر واحد داشته باشند، انصراف به موردی دارند که خبر از روی حس نقل شود نه حدس.

[١]- آنچه را تاکنون در امر ثالث بحث کرده ایم در صورتی است که وضع ناقل اجماع معلوم باشد که آیا از روی حدس یا حس، اجماع را نقل می کند.

[٢]- ٤: اگر کسی اجماعی را بصورت نقل مسبب حکایت کرد لکن وضع و مبنای ناقل برای منقول الیه روشن نبود که آیا ناقل از راه حس (اجماع دخولی) یا حدس (مانند اجماع لطفی) رأی امام را به دست آورده است، در این صورت: مرحوم مصنف می فرماید این اجماع دارای حجیت است و مشمول ادله حجیت خبر واحد می شود زیرا:

همان طور که گفتیم مهم ترین دلیل حجیت خبر واحد بناء عقلا است و اگر یک فرد ثقه خبری را نقل کرد به قول او ترتیب اثر می دهند و دیگر فحوص و جستجو نمی کنند که آیا مبنای این خبر، حدس است یا اینکه از روی حس نقل شده است.

ص: ٢٢٩

نعم لا یبعد أن یكون بناؤهم على ذلك، فیما لا یكون هناك أماره على الحدس، أو اعتقاد الملازمه فیما لا یرون هناك ملازمه [۱].

هذا لكن الإجماعات المنقوله فی ألسنه الأصحاب غالبا مبنیه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ینکشف أن نقل المسبب كان مستندا إلى الحدس [۲].

- شرح :

بله اگر مشخص باشد که مبنای خبر حدس است معلوم نیست که اثری بر آن مترتب کنند.

[۱]- بله گاهی از اوقات اماره ای در بین هست که جانب حدسی بودن را ترجیح می دهد آیا عقلا با وجود چنین اماره ای بر آن خیر اثری بار می کنند؟

یا گاهی اماره ای است که ناقل روی اعتقاد ملازمه خبر را نقل کرده است و آن ملازمه برای ما روشن نیست.

آیا اینجا هم به خبر واحد عمل می کنند؟

ایشان می فرمایند بعید نیست که بناء عقلا در صورتی باشد که اماره ای به این نحو نباشد.

[۲]- در مسئله اجماع منقول هم مطلب چنین است که اماره ای وجود دارد؟ آری!

بیان ذلك: اجماع دخولی را خیلی کم قائل شده اند چون انسان نمی تواند ملتزم بشود به اینکه شخص امام علیه السلام بین فلان جماعت وجود داشته است.

و از طرفی طریقه متأخرین بر مبنای اجماع حدسی است لذا این اماره ای است که هرگاه کسی اجماعی را نقل کرد و ما نتوانستیم مبنای او را تشخیص بدهیم، بگوئیم:

وجود اماره جانب حدسی بودن اجماع را ترجیح می دهد و بناء عقلا در صورتی که اماره ای بر حدس بودن در بین باشد، کارساز نیست لذا چون در ما نحن فیه چنین

ص: ۲۳۰

فلا بدّ في الإجماعات المنقوله بألفاظها المختلفه من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، و لو بملاحظه حال الناقل و خصوص موضع النقل، فيؤخذ بذاك المقدار و يعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، و إلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم [١].

- شرح :

اماره ای هست و اکثر ناقلین اجماع مبنایشان بر پایه حدس است لذا از نظر نقل مسبب حجّیتی برای اجماع باقی نمی ماند. بله اگر احراز کنیم نقل مسبب (رأی امام علیه السّلام) را که از روی حس بوده است یعنی ناقل به اجماع دخولی قائل بوده است آن اجماع حجّیت دارد.

[١]- آیا این اجماعات منقول هیچ اثری ندارد؟

ایشان می فرمایند دارای اثر هست به این ترتیب که ما باید خصوصیات آن اجماع را بررسی کنیم.

اجماع با الفاظ مختلف نقل می شوند و از نظر سعه و ضیق تفاوت دارند گاهی می گویند اجمع جمیع الامه الاسلامیه در این نوع اجماع کسی فروگذار نشده است.

گاهی می گویند اجمع فقهاء عصرنا و ...، باید دید این لفظ اجماع چند فقیه را شامل می شود.

و گاهی چنین تعبیر می کنند لم نعرف مخالفا بایستی ملاحظه کرد که ناقل اجماع چه خصوصیتی دارد آیا فرد متبعی بوده است یا اینکه تتبعش کم بوده است.

باید موضع نقل را ملاحظه کرد یعنی باید مسئله ای را که در آن اجماع نقل شده، دید بعضی از مسائل در کتب مشهور هست و بعضی از مسائل کمتر مورد تعرّض واقع شده است مثال: اگر دیدیم ناقل رأی پنجاه نفر را تفحص کرده و ادّعی اجماع نموده است در این صورت چون او زحمت را متحمّل شده است کأنّ ما خودمان رأی پنجاه نفر را به دست آورده ایم.

ص: ۲۳۱

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأى الإمام عليه السّلام بالتضمن أو الالتزام، كخبر الواحد فى الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمه بين رأيه عليه السّلام و ما نقله من الأقوال، بنحو الجملة و الإجمال [۲].

- شرح :

اگر به نظر خودمان رأى این پنجاه نفر برای استکشاف رأى امام كافی است فهو المطلوب و اما اگر دیدیم با رأى پنجاه نفر نمی شود موافقت امام عليه السّلام را حدس زد باید بعنوان مثال رأى پنجاه نفر دیگر را که بدانیم خارج از دائره تتبع آن ناقل است ضمیمه به پنجاه نفر اول بکنیم یا شواهد و قرائن و اقوال دیگری به پنجاه نفر اول ضمیمه بکنیم تا متمم سبب بشود و رأى معصوم را استکشاف نماییم.

[۱]- شاید اشاره به این باشد که: اگر متمم سبب، اقوال دیگر باشد این می تواند به اجماع ارتباط پیدا کند.

اما اگر متمم سبب قرائن دیگری باشد که ربطی به اقوال نداشته باشد این دیگر ارتباطی به اجماع منقول نمی تواند داشته باشد چون اجماع منقول آن است که از راه اقوال حکم مسئله ای را به دست آوریم.

خلاصه ای از مباحث گذشته

اشاره

[۲]- اجماع منقول به خبر واحد (از نظر نقل مسبب) از جهت اعتبار مانند خبر واحد است. خواه نقل مسبب بالتضمن باشد (اجماع دخولی) یا اینکه نقل مسبب از روی التزام و قاعده ملازمه باشد (مانند اجماع لطفی).

منتها اگر مسبب را بالتضمن نقل می کند که شرطی ندارد.

اما اگر مسبب را بر مبنای ملازمه نقل می کند، مشروط بر این است که منقول الیه هم این ملازمه را قبول داشته باشد.

و تعمه أدله اعتباره، و ينقسم بأقسامه، و يشاركه في أحكامه [١].

و إلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكايه [٢].

و اما من جهة نقل السبب، فهو في الاعتبار بالنسبه إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل [٣].

- شرح :

تذکر: در اجماع بنحو اجمال (نه تفصیل) اقوال را نقل می کنند یعنی اجماع، نقل اقوال با یک عبارت جامع می باشد.

[١]- در این صورت ادله حجّیت خبر واحد شامل این اجماع منقول می شود.

و همان طور که خبر واحد دارای اقسامی هست (خبر واحد صحیح، حسن، موثّق و غیره)، این اجماع منقول هم دارای اقسام فوق هست.

گاهی ناقل اجماع فقیه امامی عادل است پس اجماع منقول او هم صحیح است گاهی ناقل اجماع عدالت ندارد و ثاقت دارد و غیره.

و همچنین این اجماع منقول احکام خبر واحد را پیدا می کند (منجزیّت معذریّت و ...).

[٢]- آیا اگر منقول الیه با ناقل، اتحاد عقیده ندارند و مبنایشان مختلف است در این صورت اجماع منقول از جهت حکایت مسبّب مانند خبر واحد نیست و ادله خبر واحد این مورد را شامل نمی شود.

[٣]- آیا اجماع منقول از نظر نقل سبب (آرا و فتاویٰ علما) ارزشی دارد؟

اگر منقول الیه خودش زحمت می کشید و تک تک اقوال علما را (به طور تفصیل) به دست می آورد حجّیت داشت.

اکنون هم که ناقل اجماع زحمت کشیده است و اقوال علما را بنحو اجمال برایش نقل کرد است حجّیت دارد و مثل این است که عادلّی این اقوال را تفصیلاً برای منقول الیه نقل کرده باشد.

ص: ۲۳۳

فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له - من أقوال السائرين أو سائر الأمارات - مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل [١].

و يكون حاله كما إذا كان كله منقولاً [٢].

و لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه، أو ما له دخل فيه و به قوامه، كما يشهد به حجيته بلا ريب في تعيين حال السائل، و خصوصيه القضييه الواقعه المسئول عنها، و غير ذلك مما له دخل في تعيين مراده عليه السلام من كلامه [٣]

- شرح :

١) [١] - اگر اقوالی را که از طریق اجماع اجمالاً به دست آورده است به اقوالی که خودش تحصیل کرده است (یا دیگری برایش تحصیل نموده است) ضمیمه نماید چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام شود مانند اجماع محصل است (در احراز جمیع آن فتاوا) و یا اقوالی را که از طریق اجماع اجمالاً به دست آورده است به امارات دیگر ضمیمه کند چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام بشود مانند اجماع محصل است (در احراز جمیع آن فتاوا).

٢) [٢] - اما نتیجه، تابع احسن مقدمات است چون این اجماع منقول، جزء السبب بوده است لذا این اجماع منقول و آنچه را که به آن ضمیمه نموده است از نظر حجیت مانند اجماع منقول می باشد.

٣) [٣] - عبارت فوق جواب از اشکال مقدر است که:

می دانیم دلیل حجیت اجماع، ادله حجیت خبر واحد است و در ما نحن فيه اجماع ناقل به تنهایی (بدون ضمیمه) هیچ گونه اثری نداشت.

اگر رأی پنجاه نفر اثر نداشته باشد ادله حجیت خبر واحد نسبت به این پنجاه نفر هم نمی تواند حجیت داشته باشد.

جواب - در ادله حجیت خبر واحد ما می خواهیم که خبر واحد یک اثر شرعی داشته باشد خواه تمام المؤثر باشد یا اینکه جزئی از اثر باشد.

ص: ٢٣٤

در خبر واحد اگر مخبر به تمام السبب باشد بلافاصله رأی معصوم را ثابت می کند.

و اگر مخبر به جزء السبب هم باشد مانعی برای حجّیت خبر واحد ایجاد نمی کند.

اگر رأی پنجاه نفر برای ما نقل شد و لو اینکه از رأی پنجاه نفر استکشاف رأی معصوم نشود لکن جزء المقتضی که هست و می شود یک آراء و قرائن و شواهد دیگری به آن اضافه شود و در نتیجه ما حکم الهی را به دست آوریم.

البته شاهی هم بر این مطلب هست.

مثال- فرض کنید ابو بصیر، خبری را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است و از طرفی می دانید که در بین رواه چند نفر با کنیه ابو بصیر داریم.

لکن راوی دیگری می گوید آن ابو بصیری که در فلان روایت آمده است همان ابو بصیر ثقه است و خصوصیاتش چنین است و این ابو بصیر آن ابو بصیری نیست که مجهول الحال است.

در این صورت این راوی دوّم با اینکه حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی را نقل نکرده است (بلکه خصوصیات ابو بصیر را از قول امام علیه السلام برای ما نقل کرده است) در عین حال روایتش حجّت است چون مقداری اثر دارد و اثرش این است که راوی دوّم خصوصیات آن ابو بصیری را که از امام علیه السلام سؤال کرده است برای ما بیان می کند و در نتیجه ما به روایت ابو بصیری که از امام علیه السلام روایتی را نقل کرده است ترتیب اثر می دهیم.

و یا اینکه گاهی در روایتی از یک قضیه سؤالی می شود و انسان خصوصیات آن قضیه را نمی داند درحالی که دانستن خصوصیات آن قضیه در فهمیدن مراد امام دخالت دارد، در این صورت اگر راوی دیگری خصوصیات آن قضیه را برای ما بیان کند قول او برای ما حجّت است با اینکه روایت دوّم یک اثر شرعی را بیان نکرده است بلکه خصوصیات مربوط به سؤال در یک روایت دیگر را از امام علیه السلام سؤال کرده و برای

و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول: إنه قد مر أن مبني دعوى الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمه عقلاً، لقاعده اللطف، و هی باطله [۱].

- شرح :

ما نقل نموده است لکن به همین مقدار که جزء السبب است و دخالت در کشف رأی معصوم علیه السلام دارد دارای حجیت و اثر است.

امر اول نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السلام

[۱]- قبلاً- گفتیم طبق مبنای شیعه اجماع بما هو اجماع اصالت و حجیتی ندارد بلکه اگر اجماع کاشف از رأی معصوم باشد حجّت است و راههایی برای استکشاف رأی معصوم نقل کردیم.

اکنون مرحوم مصنف آن راه ها را مجدداً نام می برد و نظر خود را نسبت به آن ها ابراز می دارد.

راه اول قاعده لطف (اجماع لطفی)- که می گفت اگر فقهای یک عصر بر یک نظر و رأی اتفاق داشته باشند عقلاً ما آن را ملازم با رأی امام می دانیم چون قاعده لطف اقتضا می کند که امام علیه السلام زمینه چیزهائی که انسان را به خداوند نزدیک می کند و از معصیت دور می نماید فراهم کند.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند قاعده لطف باطل است.

علت بطلان قاعده لطف چیست؟ آقای آخوند علت را ذکر نمی کنند ولی: مرحوم سید مرتضی فرموده اند مصائبی که ما گرفتار آن هستیم ناشی از غیبت وجود مقدس امام زمان علیه السلام است و منشأ غیبت آن حضرت خود ما هستیم و لذا در کتب اعتقادی هست و «غیبتة منّا».

اگر مردم آمادگی وجود امام علیه السلام را داشتند غیبت تحقق پیدا نمی کرد پس اگر جامعه ای حدوداً یا بقاء سبب غیبت امام زمان علیه السلام شد در این صورت بر امام چه لزومی دارد که حکم خدا را بهر صورتی که شده است برای ما بیان کند؟

ص: ۲۳۶

أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعه، و هي غالباً غير مسلمه [۱].

- شرح :

كدام قاعده لطف اقتضاء چنین امری را می کند درحالی که خودمان سبب غیبت حضرت شده ایم- (این یک علت) یا اینکه علت بطلان قاعده لطف این است که:

چه کسی گفته است که اگر علماء یک عصری اتفاق بر حکمی کردند از باب لطف بر امام لازم است که حکم الهی را بیان کند؟

اولاً: شاید در این صورت حکم الهی به مرحله فعلیت نرسیده باشد، شاید مصلحت اقتضا کند که در یک عصری یک حکم الهی به مرحله فعلیت نرسد و در زمان ظهور امام زمان علیه السلام آن حکم برای مردم مشخص بشود.

کما اینکه روایاتی داریم که می گویند بعضی از احکام الهی تا زمان حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) مخفی است.

ثانیاً: اگر فرضاً امام زمان بوسیله یک نفر یا بیشتر بین آراء فقها القاء خلاف نمود آیا با این کار قاعده لطف تحقق پیدا می کند؟

آن کسانی که بر یک رأی اتفاق کرده اند باز بر اعتقاد خودشان باقی هستند و مقلدین آنها به آن نظر عمل می کنند.

بنابراین قاعده لطف صحیح نمی شود.

[۱]- راه دوم حدس و اجماع حدسی بود: وقتی انسان دید که هشتاد یا نود درصد از فقها بر یک رأی اتفاق نموده اند حدس قطعی می زند که نظر امام علیه السلام مطابق با آنهاست.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند این راه هم درست نیست. زیرا این راه تابع این است که انسان مثلاً از دیدن آراء نود درصد از فقها حدس قطعی بزند که نظر امام علیه السلام هم با آنها موافق است اما کی و کجا انسان به طور قطع رأی معصوم را حدس می زند؟

بله ممکن است ظنّ به رأی معصوم پیدا بکند اما این ظن حجّیتی ندارد.

پس اجماع حدسی هم درست نیست.

و اما كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى، فقليل جدا في الإجماعات المتداولة في السنه الأصحاب، كما لا- يخفى، بل لا- يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السّلام على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة، و إن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته و معرفته أحيانا [1].

- شرح :

(۱) [۱]- سوّم اجماع دخولی- و آن در موردی است که جماعتی اتفاق بر یک نظر داشته باشند و ما بصورت علم اجمالی بدانیم که امام علیه السّلام داخل آن جماعت است یا این که فتوایش داخل در آن آراء است.

این مسئله در زمان غیبت بعید است اما اصل مبنا باطل نیست.

لکن چگونه انسان علم پیدا می کند که امام علیه السّلام در بین آن جماعت است یا اینکه رأی او در بین آن آراء است (و لو مجلسی در کار نباشد).

بله در بعضی از مجالس ممکن است انسان چنین احتمالی را بدهد اما این سبب حصول علم به دخول معصوم علیه السّلام نمی شود. بنابراین اجماع دخولی هم کنار رفت.

راه چهارم- حصول اجماع از طریق ملازمه عادیه بود که اگر تمام فقهای متقدّم و متأخّر (که آشنای با مذاق اهل بیت علیهم السّلام هستند) یک مطلبی را گفتند عاداتا معلوم می شود که نظر امام علیه السّلام هم مطابق با آنهاست.

این راه باطل نیست و تا حدّی قابل قبول است اما اشکالش این است که: اجماعاتی که شما از متأخّرين در کتب می بینید اکثرا روی این مبنا نیست بلکه بر مبنای حدس هست که ما آن را نپذیرفتیم.

روش مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف)- از قدما- هم بر مبنای قاعده لطف است که ما آن را هم نپذیرفتیم.

۵- اجماع تشریفی- بعضی از افراد که دارای مقام والائی هستند احتمال دارد که به حضور امام زمان (ارواحنا فداه) برسند و فتوایی را از آن بزرگوار بشنوند پس مبنای

ص: ۲۳۸

فلا- یکاد یجدی نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذی أحرز من لفظه، بما اکتنف به من حال أو مقال، و یعامل معه معامله المحصل [۱].

الثانی: إنه لا یخفی أن الإجماعات المنقوله، إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا یكون التعارض إلا بحسب المسبب [۲].

- شرح :

پنجم باطل نیست اما مواردش کجاست؟

بنابراین اجماعات منقول از جهت نقل مسبب (رأی امام) نتوانست مشکلی را برای ما حل کند.

[۱]- اما اجماعات منقول فقط از نظر نقل سبب (آراء فقها) دارای ارزش است آن هم به مقداری که لفظ متضمن نقل اجماع، دلالت دارد.

یعنی باید خصوصیات و قرائن حالیه و مقالیه و غیره را دید، آن وقت فهمید که وقتی فلان کس اجماعی را نقل می کند مثلا از قول پنجاه نفر موافقت و رأی معصوم را کشف کرده است.

در این صورت مثل این است که آراء آن پنجاه نفر را خودمان تحصیل کرده ایم و به همین مقدار حجیت دارد که قبلا بنحو مشروح بیان کردیم.

امر دوّم تعارض اجماعات منقول

[۲]- گاهی در یک مسئله فقهی دو اجماع متعارض یا بیشتر از دو اجماع متعارض وجود دارد آیا این تعارض در سبب (آراء فقها) هست یا اینکه تعارض در مسبب (رأی معصوم) است؟

تعارض بحسب مسبب است یعنی وقتی یک اجماع منقول می گوید نماز جمعه واجب است و اجماع دیگر مثلا می گوید واجب نیست واضح است که در هر دو طرف رأی معصوم وجود ندارد و ممکن نیست امام علیه السلام هم قائل به وجوب نماز جمعه بشود و هم قائل به عدم وجوب نماز جمعه بشود.

ص: ۲۳۹

و اما بحسب السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال صدق الكل [١].

لكن نقل الفتاوى على الإجمال (١) بلفظ الإجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سببا، و لا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها [٢].

إلا- إذا كان في أحد المتعارضين خصوصيه موجهه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها، و لو مع اطلاعه على الخلاف، و هو و إن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملا بعيد [٣]

- شرح :

(١) [١]- أمّا بحسب سبب تعارضی نیست چون ممکن است هر دو اجماع منقول درست باشد به این ترتیب که مثلا یک نفر آراء صد نفر از فقها را دیده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به وجوب نماز جمعه شده است و فقیه دیگر آراء صد نفر دیگر را مشاهده کرده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده است.

[٢]- و لكن منقول اليه چون در برابر دو اجماع متعارض (به نحوی که گفتیم) واقع شده است نمی تواند از این دو اجماع علت یا جزء العله ای برای کشف قول معصوم علیه السلام داشته باشد.

[٣]- مگر اینکه در یکی از این دو اجماع متعارض یک امتیازی باشد که اگر منقول اليه از آن مطلع بشود قطع به رأی امام علیه السلام پیدا می کند. مثلا منقول اليه بفهمد در اجماع اول، فقهاء طراز اول و مبرز هستند اما در اجماع دوم فقهای درجه دوم و سوم وجود دارند. این راه خوبی است اما اشکالش این است که:

نقل کننده اجماع افراد اجماع را برای منقول اليه معرفی نمی کند که او بفهمد چه کسانی بوده اند بلکه به نحو اجمال آرای آن ها را بصورت اجماع نقل می کند لذا بعید است که منقول اليه یک خصوصیت و امتیازی از اجماع به دست آورد.

ص: ٢٤٠

١- لا التفصیل.

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، و أنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخبارا على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، و من حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالا- عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد [۲].

- شرح :

(۱) [۱]- ممكن است ناقل اجماع دارای خصوصیتی باشد که راهگشای منقول الیه باشد.

مثلا- گاهی ناقل اجماع از قدمای اصحاب است و کسی که از قدمای اصحاب است فتاوی قدمای را بصورت اجماع نقل می کند.

امّا آن دیگری که اجماع نقل کرده است از متأخرین است و لذا امکان دارد فتاوی متأخرین را دیده و بصورت اجماع نقل کرده است.

امر سوّم تواتر منقول یا نقل متواتر

[۲]- مرحوم مصنّف بمناسبت اجماع منقول، تواتر منقول (نقل متواتر) را اینجا مطرح می کنند که:

گاهی خود انسان تواتر را تحصیل می کند مثلا از صد نفر مطلبی را می پرسد و یقین

ص: ۲۴۱

۱- لعله اشاره الی عدم الفرق بین الاطلاع الاجمالی و التفصیلی فانّ الاطلاع التفصیلی اذا كان ملازما لرأى المعصوم علیه السلام كان نقله و لو اجمالا حجّه لانه مدلول التزامی للمنقول فتأمل الی منع الاستبعاد لاختلاف حال الناقل و عصره و مشایخه المذین اعتمدهم و مجرد الخلاف لا- اثر له و کم من مسئله: لیس المستند فیها الا الاجماع مع وجود الخلاف و سیر المسائل الفقهیة شاهد بذلك و الخلاف انما یقدح فی الاجماع بناء علی قاعده اللطف لا غیر ر. ک حقائق الاصول / ۲ / ۱۰۶.

به آن پیدا می کند.

و گاهی فردی در مسئله ای نقل تواتر می کند و می گوید: «هذا الحکم متواتر» مثلاً او از صد نفر حکمی را شنیده یا در کتب فقهی دیده است.

آیا تواتر منقول اثری دارد؟

مبنای تواتر که انسان از آن علم پیدا می کند این است که:

عده ای خبری را بگویند که بحسب عادت ممتنع باشد که آن ها با یکدیگر تبانی بر کذب کرده باشند.

در نقل تواتر هم مانند اجماع منقول باید دید که ناقل تواتر از قول چند نفر برایش علم پیدا شده است.

مثلاً اگر از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است در این صورت باید منقول الیه هم ببیند که آیا از آن مقدار، علم برایش پیدا می شود یا نه اگر منقول الیه در نقل این مقدار، علم پیدا می کند در این صورت آن نقل تواتر از نظر مسبب (مخبر به) برای منقول الیه حجّیت دارد.

اما اگر منقول الیه می بیند که ناقل تواتر آدم خوش باوری بوده است و از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است در حالی که خودش این مقدار را سبب حصول علم نمی داند، در این صورت اثر نقل تواتر این است که نقل را به لحاظ اخبار همان صد نفر (سبب) می تواند منشأ اثر قرار بدهد اما بلحاظ مسبب (صدق مخبر به) اثری ندارد.

منقول الیه می تواند اخبار و قرائن و شواهد دیگری به آن نقل اضافه کند که باعث حصول علم برای خودش بشود.

اما اگر منقول الیه قرائن و اخبار دیگری نداشته باشد این نقل تواتر از نظر مسبب و صدق مخبر به اثری ندارد.

ص: ۲۴۲

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة- و لو عند المخبر- لوجب ترتيبه عليه، و لو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار [١].

- شرح :

(١) [١]- چنانچه دلیلی گفت که اگر خبری فی الجملة متواتر شد (و لو برای همه مفید تواتر نباشد) شما باید به آن ترتیب اثر بدهید در این صورت منقول الیه باید به آن خبر متواتر اثر بار نماید و لو اینکه برای منقول الیه متواتر نیست اما برای ناقل که تواتر ثابت است.

مثال: فردی نذر کرده است که چنانچه نسبت به حیات زید، خبر متواتر فی الجملة (و لو برای تمام افراد تواتر ثابت نشود) حاصل شود من صد درهم صدقه می دهم اتفاقاً یک نفر برای او خبر متواتر نسبت به حیات زید نقل کرد در این صورت اگرچه برای ناذر، این مسئله متواتر نیست بایستی صد درهم را صدقه بدهد زیرا برای او نقل تواتر شده است.

ص: ۲۴۳

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى، و لا يساعده دليل، و توهم دلالة أدله حجيه خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيد الخبر، فيه ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غاية تنقيح ذلك بالظن، و هو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، و لا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفه [١].

- شرح :

آيا شهرت فتوائى حجّت است

[١]- یکی از اماراتی را که گفته اند که حجّیت دارد شهرت فتوائى می باشد شهرت فتوائى عبارتست از فتوائى که بین فقها مشهور باشد مثلا هفتاد درصد، هشتاد درصد از فقها دارای یک فتوا باشند یعنی فقط اشتهاری در بین باشد و به حدّ اجماع و شرائط اجماع نرسد.

اما راههایی که ممکن است برای حجّیت شهرت فتوائى باشد عبارتست از:

١- مسلما بین محققین خبر واحد فی الجملة و با شرائطی حجّت است. و ملاک حجّیت آن این است که برای مخبر له ظن و تا حدّی وثوق و اطمینان از خبر واحد حاصل می شود.

این ملاک در شهرت فتوائى بنحو اولویّت هست. یعنی آن ظنّی که از اشتهار یک فتوا پیدا می شود بمراتب بیشتر از ظنّی است که از خبر واحد حاصل می شود یعنی اگر

ص: ٢٤٤

دلیلی آن ظنّ ضعیف را حجّت قرار دهد بالاولویّه این ظنّ قوی را هم حجّت قرار می دهد.

بنابراین در شهرت فتوائی دلیل خاصی بر حجّیت آن لازم نیست و همان اولویّت قطعیه برای حجّیت شهرت فتوائی کافی است.

مرحوم مصنّف می فرمایند: «فیه ما لا یخفی».

اشکال این دلیل و این راه- شما از کجا ملاک حجّیت خبر واحد را به دست آوردید که: ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است؟ آیا شما قاطع به این مطلب هستید؟

ما که قطعی به وجود این ملاک نداریم.

بله غایت مطلب چنین است که انسان مظنه دارد که ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

امّا این ظن به ملاک و مناط سبب نمی شود که شما بگوئید به اولویّت قطعیه ظنّ حاصل از شهرت فتوائی هم حجّت است چون اولویّت قطعیه باید تمام مراحلش قطعی و یقینی باشد.

بله این اولویّت، ظنیه هست و ما دلیلی بر حجّیت اولویّت ظنیه نداریم و ابتدای بحث ظنون گفتیم که اصل اولی در ظنون عدم حجّیت آنهاست مگر اینکه دلیلی بر حجّیت آن قائم بشود.

این اولویّت ظنیه خودش مانند شهرت فتوائی نیاز به دلیل دارد تا اینکه حجّیت پیدا کند بعلاوه ممکن است کسی ادّعا کند که ما اصلاً مظنه هم پیدا نمی کنیم که ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن باشد زیرا:

می دانیم که: چه از خبر واحد مظنه پیدا بشود یا نشود خبر واحد حجّیت دارد.

پس چگونه می توان ادّعا کرد که ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

و أضعف منه، توهم دلالة المشهوره و المقبوله عليه، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) و في الثانية: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الروايه، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى [١].

- شرح :

(١) [١] - ٢ - دوّمین راه برای حجّیت شهرت فتوائی «مشهوره ابی خدیجه» (١) و «مقبوله عمرو بن حنظله» (٢) است. این دو روایت در باب خبرین متعارضین وارد شده اند.

در مشهوره ابی خدیجه راوی فرض می کند اگر دو روایت متعارض شدند، حکمش چیست؟ امام علیه السلام طبق این روایت می فرماید: «خذ بما اشتهر بين اصحابك» یعنی: آنچه را که بین اصحاب امامیه مشهور است، اخذ کنید، امام علیه السلام کأنّ در این روایت یک ضابطه کلی را بیان کرده اند که: خذ بكلّ ما اشتهر بين اصحابك - خواه روایت مشهور باشد یا فتوای مشهور (مای موصوله عمومیت دارد).

روایت مشهور - یعنی روایتی که نقلش شهرت دارد اصحاب حدیث با آن آشنا هستند و رواه اخبار آن را در کتب روایتی خود نقل کرده باشند (نه اینکه برطبق آن عمل کرده باشند).

فتوای مشهور - عبارتست از اینکه یک فتوا و رأی شهرت داشته باشد.

جواب از مشهوره ابی خدیجه - سائل از حکم دو روایت متعارض سؤال می کند و امام علیه السلام هم حکم روایتین متعارضین را بیان می فرماید و مای موصوله در (بما اشتهر) جواب از سؤال راوی است و مسئله فتوا در این روایت مطرح نشده و مای موصوله عمومیتی ندارد.

امّا مقبوله عمرو بن حنظله هم تقریباً چنین است که راوی از حکم دو روایت متعارض از امام علیه السلام سؤال می کند حضرت می فرماید: (... ينظر الى ما كان من روايتهم

ص: ٢٤٦

١- عوالی اللّثالی ٤ / ١٣٣ / حدیث ٢٢٩.

٢- وسائل الشّیعه جلد ١٨ باب ٩ از ابواب صفات قاضی حدیث ١.

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل أماره مفیده للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد [۱].

- شرح :

(روایتها) عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ اصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حَكْمِنَا وَيَتْرَكَ الشَّاذَّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ اصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ).

کأنّ مستدل می خواهد بگوید مای موصوله در این روایت هم عمومیت دارد و شامل شهرت فتوائی هم می شود.

جواب از مقبوله عمرو بن حنظله واضح است که چون سؤال از دو روایت متعارض است امام هم می فرمایند «... ينظر الى ما كان من روايتهم (روایتها) عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ...».

مرحوم آقای آخوند در مقبوله عمرو بن حنظله مقداری کم لطفی کرده اند زیرا کسانی که به مقبوله تمسک می کنند به تعلیل مذکور در آن استدلال می نمایند.

یعنی امام علیه السّلام می فرمایند مشهور را اخذ کنید و علت را ذکر می کنند که «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» مقصود از مجمع عليه مشهور است (نه اجماع اصطلاحی) و تعلیل در روایت عمومیت دارد و شامل روایت مشهور و فتوای مشهور می شود البتّه امکان دارد که در این هم مناقشه کرد که الف و لام در «المجمع عليه» الف و لام عهد ذکری است (و به روایت برمی گردد).

لکن ظاهر روایت مطلب کلی و عامی را بیان می کند و شامل روایت مشهور و شهرت فتوائی می شود و بعید نیست که الف و لام در «المجمع عليه» الف و لام جنس باشد. یعنی جنس مجمع عليه (مشهور) در ضمن هر فردی تحقق پیدا کند بالنسبه به شاذ «لا ريب فيه» است.

[۱]- ۳- بله، اگر کسی دلیل حجّیت خبر واحد را بناء عقلا بدانند (نه آیات و روایات) در این صورت انسان تا حدّی می تواند ملاک حجّیت خبر واحد را بدست

ص: ۲۴۷

بیاورد به این نحو که:

وقتی به عقلا مراجعه می کنیم می بینیم می گویند ملاک حجّیت خبر واحد این است که مخبر له از خبر واحد ظنّ و تا حدّی اطمینان پیدا می کند.

و اگر ملاک این باشد همین مناط در شهرت فتوائی هم هست و می گوئیم از شهرت فتوائی ظنّ و اطمینان پیدا می شود.

بنابراین می گوئیم بناء عقلا تعمیم دارد و شامل شهرت فتوائی هم می شود (کاری به اولویت نداریم).

مرحوم مصنّف این مطلب را ابتدا بنحو (لا یبعد) بیان می کنند لکن بعد اشکال می کنند که «دون اثبات ذلک خرط القتاد».

مقصود مرحوم آقای آخوند آیا این است که بناء عقلا دلیل بر حجّیت خبر واحد نیست؟

این را که بعدا ایشان می پذیرند که یک دلیل مهم حجّیت خبر واحد بناء عقلا است.

و اگر بخواهند بفرمایند که ملاک این بناء مشخص نیست این را هم ما جواب می دهیم که وقتی به عقلا رجوع می کنیم ملاک را برای ما بیان می کنند که:

از خبر واحد برای ما ظنّ و وثوق و اطمینان حاصل می شود.

لذا بعید نیست که دلیل سوّم برای شهرت حجّیت فتوائی ثابت باشد.

ص: ۲۴۸

فصل المشهور بين الأصحاب حجيه خبر الواحد في الجملة بالخصوص (1)، ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصوليه صحه وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، و لو لم يكن البحث فيها عن الأدله الأربعة، و إن اشتهر في ألسنه الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدله [1].

- شرح :

خبر واحد

آیا بحث حجّیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟

[1]- مطالبی را که در اوائل این فصل مرحوم مصنّف بیان می کنند تقریباً در ابتدای جلد اول کتاب کفایه هم بیان کرده اند و آن این است که: آیا مسئله حجّیت خبر واحد (فی الجملة و با شرائطی) از مسائل علم اصول است و در علم اصول باید بحث شود؟

مرحوم مصنّف می فرماید آری! زیرا مسئله اصولی یک ملاک و ضابطه ای دارد که:

نتیجه مسئله اصولی باید بتواند در قیاسی که مجتهد برای استنباط حکم شرعی تشکیل می دهد واقع شود و در خبر واحد این ملاک هست (نتیجه معمولاً در کبری واقع می شود).

ص: ۲۴۹

۱- أمّا قوله « بالخصوص » فمعناه بادلّه خاصّه موجب لخروج خبر الواحد عن تحت الاصل الاوّلی المؤسّس فی الظنون فی قبال القول باعتبارها بانسداد باب العلم الذی جعله الانسدادیون موجبا للرجوع الی مطلق الظنّ من غیر اختصاص بخبر الثقه ر. ک عنایه الاصول ۳ / ۱۸۲.

و عليه لا- يكاد يفيد في ذلك- أي كون هذه المسألة أصوليه- تجشم دعوى أن البحث عن دليله الدليل بحث عن أحوال الدليل؛ ضروره أن البحث في المسألة ليس عن دليله الأدله، بل عن حجيه الخبر الحاكي عنها [1].

- شرح :

مثال: صلاه الجمعه قام على وجوبها خبر الواحد (صغرا). و كلّ حكم قام عليه الخبر الواحد فهو ثابت (كبرا). فالوجوب لصلاه الجمعه ثابت.

ما كاری به این مطلب نداریم که آیا: در علم اصول باید از عوارض ادله اربعه (کتاب، سنّت، عقل و اجماع) بحث کرد؟ ما موضوع علم اصول را خصوص ادله اربعه نمی دانیم تا گرفتار مشکلی بشویم.

اگرچه مشهور می گویند موضوع علم اصول ادله اربعه است.

پس ما از طرفی موضوع علم اصول را توسعه دادیم و از طرفی ملاک مسئله اصولی را برای شما بیان کردیم و در نتیجه:

بحث از حجّیت خبر واحد از مسائل علم اصول است.

کلام صاحب فصول

[1]- مرحوم صاحب فصول می فرماید(1): موضوع علم اصول، ادله اربعه است و محمولش خواه دلیلیت این ادله باشد یا سایر جهاتی که به این ادله ارتباط دارد و ما که در خبر واحد بحث از دلیلیت آن می کنیم، این هم داخل در علم اصول است.

ما در این صورت از ایشان سؤال می کنیم:

ما در خبر واحد بحث از دلیلیت دلیل می کنیم و می گوئیم خبر الواحد حجّه ام لا در حالی که ظاهر ادله اربعه این است که ادله با وصف دلیلیت موضوعیت دارند یعنی با حفظ اینکه دلالتشان مسلم هست موضوع علم اصول هستند.

ص: ۲۵۰

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنه- و هي قول الحجه أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه؟ [١].

- شرح :

بفرمائید در خبر واحد ما بحث از کدامیک عوارض ادله می کنیم؟

لذا مرحوم صاحب فصول مجبور شده اند که بگویند موضوع علم اصول ذوات ادله است یعنی موضوع علم اصول خود کتاب با قطع نظر از دلیلیت است.

خود سنت با قطع نظر از دلیلیت است.

خود اجماع با قطع نظر از اعتبار و دلیلیت است.

بنابراین هر کجا از دلیلیت این ادله بحث می کنیم، این بحث از عوارض دلیل و عوارض موضوع است.

جواب مرحوم مصنف به مرحوم صاحب فصول: این خبر واحدی که ما بحث از دلیلیت می کنیم، کدامیک از ادله اربعه است؟ آیا سنت است؟

مقصود از سنت، قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام است و ما در خبر واحد بحث از حجیت قول امام و معصوم علیه السلام نمی کنیم بلکه بحث می کنیم آیا خبر زراره حجیت دارد یا نه.

خبر زراره کدامیک از ادله اربعه است که شما می گوئید بحث از دلیلیت هم بحث از عوارض دلیل و یکی از مسائل علم اصول می باشد.

بحث در حجیت قول امام یک بحث کلامی است و ربطی به علم اصول ندارد.

کلام شیخ اعظم

[١]- مرحوم شیخ (١) باتوجه به این اشکالی که بر صاحب فصول وارد بوده است

ص: ٢٥١

فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى [١].

مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حججه الخبر، و المبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح. [٢].

- شرح :

راه دیگری را اختیار کرده اند که:

آیا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحد ثابت می شود یا اینکه قول و فعل و تقریر امام باید با تواتر ثابت بشود و یا اینکه قرینه قطعیه باید ضمیمه خبر واحد بشود تا قول و فعل و تقریر معصوم را ثابت کند. هل تثبت قول الامام بخبر الواحد ام لا آیا سنت (قول و فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می شود یا نه و این بحث از عوارض ادله اربعه و بحث از عوارض سنت است. مرحوم مصنف دو اشکال به ایشان وارد می کنند.

[١]- ١: شما بالاخره می خواهید از حجیت و دلالت بحث کنید.

آیا این حجیت مربوط به قول معصوم است یا اینکه حجیت برای روایت زراره است؟

حجیت و اعتبار، معروض و موضوعش روایت است.

و به تعبیر اصطلاحی سنت حاکیه اتصاف به اعتبار و عدم اعتبار پیدا می کند.

اگر کسی قول امام را نقل بکند آیا آن نقل حجّت است یا نه، این ربطی به قول امام ندارد و شما شک در حجیت قول امام ندارید بلکه شک در حجیت خبر زراره دارید و لذا بحث از خبر واحد می کنید.

[٢]- ٢: در کتب اصولی به این نحو بحث نکرده اند که: آیا سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می شود یا نه؟ بلکه گفته اند: خبر الواحد حجّه ام لا؟

این دو لازم و ملزوم هستند و شما جای ملزوم را با لازم عوض کردید و روی لازم عنوان اصولی بودن مسئله را درست کردید.

ص: ٢٥٢

و كيف كان، فالمحكي عن السيد و القاضي و ابن زهره و الطبرسي و ابن إدريس عدم حجيه الخبر [۱].

- شرح :

در کتب اصول ملزوم را عنوان کرده و بحث نموده اند و در مسئله اصولی باید دید به همان نحوی که مطلبی را مطرح کرده اند، جزء مسائل علم اصول هست یا نه.

لذا این راه مرحوم شیخ تمام نیست و راه بهتر این است که بگوئیم موضوع علم اصول عنوان عامی است و ضابطه مسئله اصولی هم همان بود که ذکر کردیم.

[۱]- همان طور که قبلا هم گفتیم خبر واحد فی الجمله و با شرائطی حجّت است اما جماعتی از بزرگان مانند سید مرتضی، قاضی، ابن زهره، طبرسی، و ابن ادريس قائل به عدم حجّیت خبر واحد شده اند.

قبلا دو مطلب را تذکر می دهیم.

۱- ما که قائل به حجّیت خبر واحد هستیم، هر خبر واحدی را حجّت نمی دانیم بلکه با شرائطی خبر واحد را حجّت می دانیم که در ضمن همین مباحث آن شرائط را ذکر خواهیم کرد.

ما خبر واحد را بنحو موجب جزئیّه حجّت می دانیم در نتیجه کسی که مخالف حجّیت خبر واحد هست باید بگوید خبر واحد اصلا حجّیت ندارد زیرا نقیض قضیه موجب جزئیّه، یک قضیه سالبه کلیّه است.

۲- محل نزاع، آن خبر واحدی است که جنبه اماریت داشته باشد و محفوف و همراه با قرینه قطعیه نباشد چنانچه یک خبر واحد همراه با قرینه قطعیه شد از محل نزاع خارج می شود و در باب قطع داخل می گردد و جنبه اماریت پیدا نمی کند (۱).

ما ابتدا ادله قائلین به عدم حجّیت را ذکر می کنیم.

ص: ۲۵۳

۱- البتّه قطع هم جزء امارات است ولی معمولا به قطع عنوان اماره اطلاق نمی شود.

و استدلال لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم [١].

و الروایات الداله علی رد ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدق كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنه، إلى غير ذلك [٢].

- شرح :

ادله قائلين به عدم حجيت خبر واحد

[١]- ١: دليل قرآني - آياتي وجود دارد که ما را از پیروی غیر از علم و قطع نهی می کند.

الف- وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (١) چیزی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید.

ب- وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (٢) این ها پیروی از مظنه می کنند درحالی که مظنه انسان را بی نیاز از واقع نمی کند.

این آیات، پیروی از غیر از علم و یقین را نهی می کنند و خبر واحد هم که افاده علم نمی کند و بر فرض که مفید علم باشد از محلّ نزاع خارج است زیرا محلّ نزاع خبر واحدی هست که مفید علم نباشد.

[٢]- ٢: دليل روائی بر عدم حجيت خبر واحد- در روایات تعبیرات گوناگونی وارد شده است مفاد بعضی از روایات این است که: روایاتی را که نمی دانید (علم ندارید) از ما (معصومین) صادر شده است و نمی دانید که به ما ارتباط دارد به ما رد کنید یعنی کالعدم فرض نمائید. (٣)

ص: ٢٥٤

١- سوره اسراء ٣٦.

٢- سوره نجم ٢٨.

٣- مستدرک الوسائل / ٣ باب / ٩ از ابواب صفات قاضی، روایت ١٠.

و الإجماع المحكى عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة [١].

- شرح :

و بعضی از روایات می گویند که هر روایتی از ما برای شما رسید اگر یک شاهد قرآنی نداشت به ما رد کنید و برخی از روایات می گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) برای شما رسید و دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد کنید. (١)

و عدّه ای از روایات می گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) به شما رسید و موافق کتاب الله نبود آن روایت را به ما رد کنید. (٢)

مفاد بعضی از روایات این است که: آن خبری را که کتاب الله تصدیق نمی کند اصلا باطل است و باید قلم بطلان بر آن کشید. (٣)

و مضمون بعضی از روایات این است که: خبری که با کتاب الله موافقت ندارد زخرف و باطل است. (٤)

مفاد بعضی از اخبار این است که: روایتی که موافقت با کتاب الله یا سنت ندارد آن را قبول نکنید. (٥)

[١]- ٣: اجماع - گفته اند اجماع بر عدم حجّیت خبر واحد وجود دارد.

سید مرتضی (اعلی الله مقامه الشریف) در بعضی از کلماتشان فرموده اند که:

از نظر منطق شیعه عمل به خبر واحد مانند عمل به قیاس است یعنی همان طور که

ص: ٢٥٥

١- وسائل الشیعه / ٣ / باب ٩ از ابواب صفات قاضی، روایت ١٨.

٢- مستدرک الوسائل / ٣ / باب ٩ از ابواب صفات قاضی روایت / ٥.

٣- محاسن / ١ / ٢٢١.

٤- وسائل الشیعه / ١٨ / باب ٩ / از ابواب صفات قاضی روایت ١٢.

٥- وسائل الشیعه / ١٨ / باب ٩ / از ابواب صفات قاضی روایت / ١١.

و الجواب: اما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعيه [١].

- شرح :

شیعه از قیاس تبری می جوید از خبر واحد هم تبری و بی زاری می جوید و این تبری از قیاس، جزء شعار شیعه است.

جواب ادله قائلین به عدم حجیت خبر واحد

[١]- جواب از آیات: اولاً ظاهر آن آیات شریفه مربوط به اصول اعتقادی می باشد و در اصول عقائد حتماً یقین و قطع لازم است و علت استظهار مرحوم آقای آخوند از آیات این است که باید موارد آیات را دید مثلاً:

آیه بیست و هشت سوره نجم را شما ملاحظه کردید اکنون آیه بیست و هفت و مجدداً آیه بیست و هشت همین سوره را دقت بکنید: وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً. کسانی که به معاد ایمان ندارند ملائکه را به عنوان دختران خدا نام گذاری می کنند و در آیه بعد می فرماید آن ها به این مطلب علم ندارند و پیروی از مظنه می کنند درحالی که مظنه انسان را بی نیاز از واقع نمی کند.

اینکه می توان یا نمی توان به ملائکه عنوان بنات الله داد یک مسئله اعتقادی است بنابراین آیاتی را که این ها به آن استدلال نموده اند مربوط به اصول عقائد (نه فروع دین) است و در اصول عقائد علم و یقین موضوعیت دارد سپس مرحوم آقای آخوند گویا مقداری مماشات می کنند که:

ثانیاً، اگر در این استظهار هم مناقشه کنید ما می گوئیم لا اقل به اطلاق آیات نمی توانید تمسک کنید زیرا یکی از شرائط تمسک به اطلاق این است که قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد و در ما نحن فیه قدر متیقن در مقام تخاطب موجود است و قدر متیقن در این آیات مسائل اعتقادی است و با وجود قدر متیقن اطلاق برای آیات باقی نمی ماند.

ص: ۲۵۶

و لو سلم عمومها لها، فهي مخصصه بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار [١].

و اما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار آحاد [٢].

لا يقال: إنها و إن لم تكن متواتره لفظا و لا معنى، إلا أنها متواتره إجمالا، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محاله [٣].

- شرح :

(١) [١]- و لو سلم: که آیات عموم و اطلاق دارد، هم مسائل اعتقادی را شامل می شود و هم مسائلی که مربوط به خبر واحد است اما بعد از آنکه ادله حجیت خبر واحد را اقامه کردیم، با آن ادله عمومات و اطلاقات آیات را تخصیص می زنیم و مقید می نمائیم و می گوئیم خبر و مطلبی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید مگر اینکه خبر واحد بر آن مطلب قائم بشود.

[٢]- جواب از روایات: روایاتی را که شما برای عدم حجیت خبر واحد به آن ها استدلال کردید اخبار آحاد هستند. اگر خبر واحد حجیت ندارد برای شما هم قابلیت برای استدلال را ندارد چگونه شما به وسیله خبر واحد بر عدم حجیت خبر واحد استدلال می کنید؟

[٣]- گفته شده است: روایاتی را که ما به آن ها استدلال می کنیم متواتر اجمالی هستند ما ابتدا انواع تواتر را توضیح می دهیم تا بعد دنباله جواب قائلین به عدم حجیت خبر واحد را ادامه دهیم.

اقسام تواتر

الف- تواتر لفظی- عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد مثلا صدها نفر نقل کنند به نحوی که عاده تبانی بر کذب از طرف آن ها ممتنع باشد که برای انسان قطع به صدور آن روایت پیدا می شود.

مثلا- معتقدیم حدیث ثقلین متواتر لفظی است پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در ساعات آخر عمرشان فرمودند: انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی

ب- تواتر معنوی- الفاظی را که نقل کرده اند مختلف است لکن مفاد و معنای

ص: ٢٥٧

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و إنما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه، و الالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضه [۱].

- شرح :

کلمات، تواتر دارد- مثلاً صدها نفر یک مطلب را به عبارات مختلف نقل کرده اند.

ج- تواتر اجمالی- نه در الفاظ تواتر وجود دارد و نه در معنا تواتری هست بلکه ما مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السلام صادر شده است ولی آن خبر و روایت برای ما مشخص نیست.

به طور کلی تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می فرمایند چون ما یقین داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السلام صادر شده است لذا باید قدر مشترک و قدر متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متیقن حجیت ندارد.

البته نسبت به قدر متیقن یقین داریم و در عین حال احتمال می دهیم همراه آن قدر متیقن یک مطلب اضافه ای هم بوده است. این ها اقسام تواتر بود.

کسی که به آن روایات برای عدم حجیت خبر واحد تمسک می کند، قبول دارد که تواتر لفظی و معنوی در کار نیست بلکه می گوید تواتر اجمالی وجود دارد و یکی از آن روایات مسلماً از معصوم علیه السلام صادر شده است.

[۱]- مرحوم مصنف می فرمایند بله ما هم تواتر اجمالی را قبول داریم و حکم تواتر اجمالی همان بود که گفتیم و باید به قدر متیقن از آن روایات عمل کرد.

قدر متیقن چیست؟

همان طور که بیان کردیم تعبیرات روایات مختلف بود بعضی از روایات می گفت:

اگر علم ندارید که روایتی از ما صادر شده است آن روایت را به ما (معصومین) رد کنید که عدم العلم هم معنای وسیعی دارد. بعضی از روایات می گفت: اگر روایتی یک شاهد قرآنی

نداشت به ما رد کنید.

برخی از روایات می گفت اگر روایتی دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد نمائید مضمون بعضی از روایات این بود که: اگر خبری موافقت با کتاب نداشت باطل است و مفاد بعضی از روایات این بود که اگر خبری مخالفت با سنت داشت آن روایت را قبول نکنید و غیر ذلک.

بنابراین قدر متیقن روایات، این است که اگر: روایتی با قرآن و سنت مخالفت داشت آن روایت حجیت ندارد لذا صرف عدم موافقت با کتاب ضرری به حجیت خبر واحد نمی زند.

صرف نداشتن شاهد قرآنی ضربه ای به حجیت خبر واحد وارد نمی نماید صرف عدم تصدیق و تأیید یک روایت از طرف کتاب مشکلی برای حجیت خبر واحد ایجاد نمی نماید.

اکنون که قدر متیقن را مشخص کردیم به کسانی که قائل به عدم حجیت خبر واحد هستند می گوئیم:

مدّعی شما این بود که اصلاً خبر واحد حجیت ندارد یعنی مدّعی شما قضیه سالبه کلیه بود.

آیا کسی که مدّعی سلب کلی است می تواند دلیلی اقامه کند که مفاد آن دلیل این است که:

خبری که هم مخالف کتاب و هم مخالف سنت است حجیت ندارد؟؟

لذا می گوئیم مدّعی شما سلب کلی بود اما دلیلتان ناتمام بود (دلیل شما اخصّ از مدّعا بود) اما ما می گوئیم خبر واحد فی الجملة و بنحو موجب جزئیّه حجیت دارد و این مطلب با دلیل شما منافاتی ندارد.

بله، ما هم قبول داریم که اگر دو روایت تعارض پیدا کردند در این صورت یکی از

و اما عن الإجماع، فبأن المحصّل منه غير حاصل [۱].

و المنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصا في المسأله، كما يظهر وجهه للمتأمل [۲].

مع أنه معارض بمثله [۳].

و موهن بذهاب المشهور إلى خلافه [۴].

- شرح :

مرجّحات، موافقت با کتاب الله است و خبری که مخالف با کتاب است مرجوح می باشد.

[۱]- جواب از اجماع: مرحوم مصنّف تقریبا چهار جواب بیان می کنند:

۱- آیا مقصود شما این است که اجماع محصّل بر عدم حجّیت خبر واحد وجود دارد؟

برای ما چنین اجماعی حاصل نشده است. و قائلین به عدم حجّیت از چند نفر تجاوز نمی کند و اکثرا قائل به حجّیت هستند.

[۲]- ۲- اگر می گوئید در این مسئله اجماع منقول وجود دارد،

اولا: اجماع منقول به طور کلی حجّیت ندارد.

ثانیا: اگر کسی بخواهد اجماع منقول را حجّت قرار بدهد، از طریق ادله حجّیت خبر واحد می خواهد بگوید اجماع منقول حجّت است (قبلا بحث کردیم).

پس ادله حجّیت خبر واحد باید پشتوانه اجماع منقول باشد درحالی که شما می گوئید اجماع منقول بر عدم حجّیت خبر واحد قائم شده است لذا چگونه چنین اجماع منقولی می تواند حجّیت پیدا کند؟

[۳]- این اجماع منقولی را که شما ادعا می کنید معارض دارد زیرا از آن طرف هم عدّه زیادی ادعای اجماع بر حجّیت خبر واحد کرده اند.

[۴]- ۴- شهرت فتوایی محقق در کنار قائلین به حجّیت خبر واحد وجود دارد زیرا بسیاری از متأخرین و قدما قائل به حجّیت خبر واحد هستند.

و قد استدل للمشهور بالأدله الأربعة [١].

فصل: فى الآيات التى استدل بها: فمنها: آيه النبأ، قال الله تبارك و تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، و أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذى جىء به على كون الجائى به الفاسق، يقتضى انتفائه عند انتفائه.

و لا- يخفى أنه على هذا التقرير لا- يرد: أن الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا- مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجىء الفاسق به، كانت القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع [٢].

- شرح :

خلاصه: ادله قائلين به عدم حجّيت خبر واحد ناتمام بود.

ادله حجّيت خبر واحد

[١]- مشهور با ادله اربعة براى حجّيت خبر واحد استدلال کرده اند.

دليل قرآنى بر حجّيت خبر واحد

١- آيه نبأ:

اشاره

[٢]- **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (١).**

معناى آيه: اى كسانى كه ايمان آورده ايد اگر شخص فاسقى خبرى براى شما آورد درباره آن تحقيق كنيد، تا مبادا به گروهى از روى نادانى آسيب برسانيد و از کرده خود پشيمان شويد.

ص: ٢٦١

شأن نزول آیه: درباره ولید بن عقبه است که پیامبر صلی الله علیه و آله او را برای جمع آوری زکات به قبیله بنی المصطلق اعزام داشت، هنگامی که اهل قبیله با خبر شدند که نماینده رسول الله صلی الله علیه و آله می آید با خوشحالی به استقبال او شتافتند ولی از آنجا که میان آنها و ولید در جاهلیت خصومت شدیدی بود تصور کرد آنها به قصد کشتنش آمده اند لذا او خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله بازگشت (بی آنکه تحقیقی در مورد این گمان کرده باشد) و عرض کرد: آنها از پرداخت زکات خودداری کردند! (و می دانیم امتناع از پرداخت زکات یک نوع قیام بر ضد حکومت اسلامی تلقی می شد بنابراین مدعی بود آنها مرتد شده اند) پیامبر صلی الله علیه و آله سخت خشمگین شد و تصمیم گرفت با آنها پیکار کند، که آیه مذکور نازل شد، البته آیه، شأن نزول دیگری هم دارد(۱).

مرحوم شیخ چند وجه برای استدلال به آیه ذکر کرده اند.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند اظهر وجهی که دلالت بر حجیت خبر واحد می کند مفهوم شرط است(۲).
قبل از استدلال به آیه مقدماتی را ذکر می کنیم و بعد متن کتاب را با مقداری تقدّم و تأخر توضیح می دهیم.

۱- در هر مفهومی از مفاهیم (غیر از مفهوم موافقت) موضوع و محمول (حکم)

ص: ۲۶۲

۱- تفسیر نمونه / ۲۲ / ۱۵۱ و ۱۵۲.

۲- اعلم انه ما قيل او يمكن ان يقال في كيفية الاستدلال بآية التّبأ وجوه: احدها انه من جهة مفهوم الشرط: ثانيها انه من جهة مفهوم الوصف ... ثالثها انه من جهة دلالة الايماء ... رابعها انه من جهة انه تعالى صار بصدد الردع و اكتفى بالردع عن خبر الفاسق ظهر حجّيه خبر العادل عنده و الا- لردع عنه ايضا خامسها انه من جهة انه حيث علل تبارك و تعالى لزوم التّبين عن نبأ الفاسق ... سادسها من جهة دلالة المنطوق ر. ك: حاشية الفرائد / ۶۰ «منه».

در مفهوم و منطوق باید متحد باشند باین ترتیب که مثلاً در مفهوم شرط، در صورت ثبوت شرط، حکم برای موضوع ثابت است و در صورت انتفاء شرط، همان حکم از همان مفهوم، سلب می شود بنابراین در مفهوم و منطوق باید موضوع و محمول متحد باشند فقط در سلب و ایجاب تفاوت داشته باشند.

مثال: إن جاءك زيد فأكرمه، در این قضیه شرطیه موضوع، «زید» می باشد و حکم «وجوب اکرام» است و شرط هم «مجیء» زید» است که در صورت تحقق مجیء، وجوب اکرام زید ثابت می شود و در صورت انتفاء مجیء، وجوب اکرام زید منتفی می گردد.

۲- ما قضایای شرطیه ای داریم که می گویند برای تحقق موضوع هست (سبقت لیان تحقق الموضوع) معنای این نوع قضایا چیست؟

یعنی حکمی را برای موضوعی بیان کنند و بگویند اگر فلان شرط محقق شد موضوع هم محقق است و چنانچه شرط تحقق نداشته باشد موضوع هم محقق نمی باشد و واضح است که وقتی موضوع محقق شد حکم ثابت می شود.

این گونه قضایا یا مفهوم ندارد و اگر کسی اصرار کند که دارای مفهوم است، می گوئیم مفهومش قضیه سالبه به انتفاء موضوع است مثال: ان رزقت ولداً فاختنه- یعنی اگر خداوند تبارک و تعالی فرزندی به تو عنایت کرد واجب است، او را ختنه کنی.

در این قضیه موضوع، «وجود ولد» است و حکم، «وجوب ختان» می باشد این قضیه می گوید موضوع وجوب ختان در صورتی محقق می شود که خداوند فرزندی به شما عنایت کند و اگر خداوند فرزندی به شما نداد موضوعی برای وجوب ختان وجود ندارد.

این قضیه ای است که می گویند: سبقت لیان تحقق الموضوع.

مثال دیگر: ان ركب الأمير فخذ ركابه. اگر امیر سوار بر مرکب شد تو ركاب او را

بگیر و مواظب او باش. اما اگر امیر سوار بر مرکب نشد، دیگر رکابی وجود ندارد که تو آن را بگیری.

کلام شیخ اعظم

کلام شیخ اعظم (۱)

مرحوم آقای آخوند در متن کتاب به بیان فوق اشاره می کنند.

مرحوم شیخ، در منطوق آیه نبأ، موضوع را طوری فرض کرده اند که در جانب مفهوم به مشکل برخورد نموده اند که این قضیه شرطیه (در آیه نبأ): سیقت لیان تحقّق الموضوع و مفهوم ندارد، و یا اگر مفهومی داشته باشد مفهوم آن قضیه سالبه بانتفاء موضوع است.

مرحوم شیخ در این آیه، موضوع را «خبر فاسق» دانسته است و حکم را «وجوب تبیین از خبر فاسق» می داند (شرط هم مجیء خبر می باشد).

یعنی اگر فرد فاسقی خبری برای شما آورد درباره آن خبر تحقیق کنید در نتیجه، مفهوم آیه نبأ چنین می شود:

اگر فرد فاسقی خبری برای شما نیاورد درباره آن تحقیق نکنید.

خوب اگر فاسقی خبری برای شما نیاورد دیگر موضوع محقّق نیست و اصلاً خبری وجود ندارد که درباره آن تحقیق کنید و این نظیر قضیه (ان ركب الأمير فخذ ركابه) و (ان رزقت ولدا فاختنه) می باشد.

لذا مرحوم شیخ می فرمایند این قضیه شرطیه «سیقت لیان تحقّق الموضوع» و مفهوم ندارد و اگر مفهوم هم داشته باشد، مفهوم آن یک، قضیه سالبه بانتفاء موضوع است.

ص: ۲۶۴

در نتیجه می فرمایند: (۱) استدلال به آیه نبأ دارای ایراداتی هست که تمامش را می توان دفع کرد مگر دو ایراد که نمی توان آن دو را حل کرد و یک ایرادش همین بود که اکنون گفتیم.

اگر کسی بگوید منطوق آیه نبأ این است که:

اگر فرد فاسقی برای شما خبری آورد درباره آن تحقیق کنید؛

در نتیجه مفهوم آن چنین است که:

اگر فرد عادل خبری برای شما آورد تفحص درباره آن لازم نیست این حرف هم درست نیست زیرا:

موضوع در این قضیه عوض شده و تبدل پیدا کرده است و موضوع باید در مفهوم و منطوق متحد باشد.

اگر موضوع در منطوق، خبر فاسق بود در مفهوم هم باید موضوع همان خبر فاسق باشد نه اینکه بگوئیم موضوع، خبر عادل است.

استدلال مصنف به آیه نبأ

اشاره

مرحوم آقای آخوند از ابتدا موضوع این قضیه شرطیه را چنین درست می کنند که:

موضوع در این قضیه، طبیعت النبأ، النبأ الجائی و مطلق النبأ است و حکم عبارتست از وجوب تبیین و شرط عبارت است از اینکه: آورنده خبر فرد فاسقی باشد گویا مرحوم آقای آخوند چنین می فرمایند:

ص: ۲۶۵

۱- و کیف كان فقد اورد على الآيه ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف و عشرين الا ان كثيرا منها قابله للدفع فلنذكر اولاً ما لا يمكن الدب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الايرادات القابله للدفع اما ما لا يمكن الدب عنه فايرادان احدهما ... ر. ك فرائد الاصول / ۷۱.

مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية و لو كانت مسوقه لذلك، إلا أنها ظاهره في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر [١].

فتدبر [٢].

- شرح :

«يجب التبين عن طبيعه النبأ ان كان الجائي به هو الفاسق». در نتیجه منطوق آیه نبأ چنین است:

«خبری که به شما می رسد اگر فرد فاسقی آن خبر را بیان می کند درباره آن خبر تحقیق کنید» و مفهوم آیه چنین می شود:

خبری که به شما می رسد اگر فرد فاسقی آن را، اخبار ننموده است تحقیق درباره آن لازم نیست (البته واضح است که مخبر گاهی عادل است و گاهی فاسق).

و مفهوم شرط درست می شود و اشکالی که برای مرحوم شیخ وجود داشت بر این استدلال وارد نمی باشد.

پس تا اینجا مفهوم شرط درست شد و اشکالی به استدلال آیه نبأ (از طریق مفهوم شرط) وجود ندارد.

[١]- مرحوم مصنف به بیان مرحوم شیخ اشاره می کنند که:

اگر تقریب مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم موضوع این قضیه شرطیه خبر فاسق است و در نتیجه قضیه شرطیه در آیه نبأ برای بیان تحقق موضوع است باز هم راه دیگری وجود دارد که برای حجیت خبر عادل به آن تمسک کنیم که:

چون خداوند در مقام بیان آن چیزهایی بوده که تبیین از آن واجب است و در این مقام، وجوب تبیین را منحصر در خبر فاسق نموده است لذا از این انحصار می فهمیم که تفحص و تبیین از خبر فاسق لازم است ولی تحقیق از خبر عادل واجب نیست.

[٢]- شاید اشاره به این باشد که:

عرف چنین انحصاری را از آیه شریفه استفاده نمی کند.

ص: ٢٦٦

و لکنه یشکل بآنه لیس لها هاهنا مفهوم، و لو سلم أن أمثالها ظاهره فی المفهوم، لأن التعلیل بإصابه القوم بالجهاله المشترک بین المفهوم و المنطوق یكون قرینه علی أنه لیس لها مفهوم [۱].

- شرح :

اشکالات استدلال به آیه نبأ

اشکال اول:

[۱]- اشکال اول: اگر بپذیریم که آیه نبأ دلالت بر حجیت خبر عادل می کند (از طریق مفهوم وصف یا مفهوم شرط و غیره) اما یک تعلیلی در این آیه وجود دارد که مانع از حجیت خبر عادل می شود.

و واضح است که علت، معمم و مخصیص حکم است و در این آیه یک تعلیل ذکر شده است که: خداوند می فرماید: یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنیا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین یعنی اگر فرد فاسقی خبری را برای شما آورد درباره آن تبیین کنید.

چرا تبیین لازم است؟

آن تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین پس علت و جواب تبیین از خبر فاسق این است که: مبدا از روی جهالت (عدم العلم) با قومی برخورد کنید و بعدا آگاه گردید و از کار خود پشیمان شوید این علت در مورد خبر عادل هم وجود دارد.

آیا خبر عادل مفید علم است؟ خیر.

این علت هم در خبر فاسق وجود دارد و هم در خبر عادل موجود هست پس علت عمومیت دارد.

در این صورت بین این تعلیل (در منطوق آیه) و مفهوم صدر آیه نبأ تعارض هست و چون تعلیل در منطوق آیه است لذا بر مفهوم ترجیح دارد بنابراین اشکال تاکنون نتوانسته ایم برای حجیت قول عادل به این آیه تمسک کنیم.

(دومین ایرادی را که مرحوم شیخ فرمودند قابل جواب دادن نیست همین اشکال بود).

ص: ۲۶۷

و لا- يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة [١].

ثم إنه لو سلم تماميه دلالة الآية على حجيه خبر العدل، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطه أو وسائط، فإنه كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عداله المخبر؛ لأنه و إن كان أثرا شرعيا لهما، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض [٢].

- شرح :

(١) [١]- جواب: ایراد و اشکال اخیر در صورتی وارد است که معنی «جهالة» در آیه نبأ عدم العلم باشد که این هم در خبر عادل وجود دارد و هم در خبر فاسق موجود می باشد (خبر عادل مفید علم نمی باشد).

اما بعيد نیست که:

جهالت به معنی سفاهت و فعلی که شایسته نیست از فرد عاقل سربزند، باشد در این صورت، این جهالت (سفاهت) مخصوص خبر فاسق است و لذا باید درباره آن تحقیق کرد اما اگر به خبر عادل عمل کنیم، درباره آن تبیین نکنیم و آن را حجت بدانیم سفاهت وجود ندارد و تعلیل عمومیت ندارد تا شامل خبر عادل هم بشود.

اشکال دوم:

اشاره

[٢]- بنا بر اینکه استدلال به آیه نبأ درست باشد و از اشکالات قبل صرف نظر نمائیم و بگوئیم:

اگر عادلی برای شما خبری آورد تحقیق درباره آن خبر لازم نیست و قول عادل حجیت دارد و باید تصدیق و به آن عمل شود در این صورت اشکال دیگری وجود دارد که نه تنها به استدلال به این آیه وارد است بلکه تمام ادله ای که در ردیف آیه هستند

ص: ٢٤٨

و می گویند باید قول عادل تصدیق شود دارای این اشکال هستند.

تذکر- ما آیه یا روایتی نداریم که بگوید صدق العادل بلکه خلاصه مفاد ادله حجّیت خبر واحد، این جمله است.

بیان اشکال:

مسئله وقتی شارع می گوید خبر عادل را تصدیق کن معنایش این نیست که اعتقاد قلبی پیدا کن که عادل راست می گوید و این مسئله جزء اصول عقائد نیست بلکه مربوط به مسائل عملیه و فروع است یعنی آثار شرعی خبر عادل را بپذیر و در مقام عمل، آن آثار شرعی را مترتب کن.

اگر عادل بلا واسطه قول امام را نقل کند در این صورت صدق العادل می گوید قول فرد عادل را تصدیق کن زیرا مخبر به او قول امام علیه السلام است و وجوب متابعت قول امام علیه السلام برای ما محرز است.

مثال: فرض کنید ما در زمان زراره زندگی می کردیم و او قول امام علیه السلام را برای ما نقل کرد که: «سمعت من الامام علیه السلام انه قال صلاه الجمعة واجبه» (بین ما و امام علیه السلام فقط زراره فاصله بود).

در این صورت صدق العادل می گوید خبر زراره را تصدیق و اثر شرعی آن را مترتب کن و مخبر به زراره قول امام علیه السلام است و قول امام هم وجوب متابعت دارد. کأنّ خودمان از امام علیه السلام شنیده ایم، و هیچ گونه مشکلی در بین نیست.

اما اگر واسطه ای در بین باشد مثلاً محمد بن مسلم از طریق زراره قول امام علیه السلام را برای ما نقل کند. که ما با خود زراره ملاقات نکردیم و از او چیزی نشنیدیم ولی بین ما و زراره فردی بنام محمد بن مسلم هست در این صورت محمد بن مسلم چه چیز را برای ما نقل می کند؟

آیا آنچه را که محمد بن مسلم برای ما نقل می کند قول امام علیه السلام است؟ آنچه را که محمد بن مسلم نقل می کند «قول الامام» نیست بلکه او «نقل قول الامام» را برای ما بیان می کند چون محمد بن مسلم روی فرض ما خودش با امام ملاقات نکرده است.

به این صورت: «قال محمد بن مسلم، قال زراره، قال الامام عليه السلام كذا» که محمد بن مسلم روایت زراره را برای ما نقل می کند و می گوید حدیثی زراره ... که مثلاً زراره گفت «سمعت ابا جعفر عليه السلام انه قال صلاة الجمعة واجبه» پس محمد بن مسلم نقل قول الامام را برای ما بیان می کند که هم محمد بن مسلم متصف به عدالت است و هم زراره فرد عادل است بنابراین مخبر به محمد بن مسلم خبر العادل است نه قول امام علیه السلام اکنون صدق العادل می گوید: محمد بن مسلم را تصدیق کن و معنای تصدیق، این است که اثر شرعی مخبر به او را مترتب کن و اثر شرعی خبر عادل همان وجوب تصدیق خبر العادل است.

اینجا چه اثر و چه حکم شرعی غیر از وجوب تصدیق خبر عادل در کار هست؟

آیا غیر از وجوب تصدیق دارای اثر دیگری هست؟

واضح است که اثر، همان وجوب تصدیق خبر عادل است و اثر شرعی دیگری نیست. اما در فرض قبل شخص عادل بلاواسطه قول امام را نقل می کرد و مفاد صدق العادل این بود که خبر او را تصدیق کن و مخبر به او هم قول امام بود و قول امام اثر شرعی (وجوب متابعت) داشت. و لو صدق العادل هم نبود حجیت قول امام بجای خود محفوظ بود.

اما در فرض اخیر برای خبر محمد بن مسلم هیچ اثر شرعی غیر از وجوب تصدیق ندارد.

در فرض اخیر اگر صدق العادل بخواهد شامل خبر محمد بن مسلم شود باید قبلاً یک اثر شرعی برای مخبر به محمد بن مسلم وجود داشته باشد (غیر از وجوب تصدیق، مانند وجوب متابعت قول امام) که این وجوب تصدیق بلحاظ آن اثر شرعی باشد.

وقتی سراغ آن اثر شرعی می رویم می بینیم غیر از وجوب تصدیق، اثر دیگری در بین نیست.

بله نقل زراره (نه منقولش) اثر شرعی وجوب تصدیق داشت آن وقت اگر صدق العادل بخواید شامل خبر محمد بن مسلم به لحاظ همین صدق العادل (وجوب تصدیق) که اثر شرعی مخبر به (نقل و حکایت زراره) محمد بن مسلم است بشود دارای یک اشکال مهمی است که به تعبیر مرحوم آقای آخوند اتحاد حکم و موضوع لازم می آید البته در این تعبیر مسامحه وجود دارد.

(چون موضوعی در کار نیست بلکه خبری که در رتبه موضوع هست وجود دارد) همیشه رتبه موضوع مقدم بر رتبه حکم است و حکم به منزله عرضی است که بر موضوع عارض شده است و رتبه عرض تأخر از معروض دارد. آیا می شود عرض و معروض را در یک رتبه فرض کرد؟ آیا می شود حکم و موضوع را در یک رتبه فرض کرد؟

بلکه بالاتر آیا می شود حکم و موضوع، شیء واحد بشوند و اتحاد داشته باشند؟

در ما نحن فیه چنین است: (صدق العادل بلحاظ صدق العادل) یعنی آن اثر شرعی که باید قبل از صدق العادل باشد خود همین صدق العادل است.

صدق العادل حکمی، به لحاظ صدق العادلی که در رتبه موضوع است. درحالی که ما دو صدق العادل نداریم. دو انشاء حکم به وجوب تصدیق عادل نداریم.

و اگر ادله حجیت خبر عادل متعدد باشد معنایش این نیست که ما چندین صدق العادل داریم.

اگر در یک مورد برای یک حکم به ادله اربعه تمسک کردیم معنایش این نیست که ما چهار حکم و چهار اثر شرعی داریم بلکه ادله اربعه کاشف از ثبوت یک حکم شرعی هست.

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا، فلا- بأس في أن يكون بلحاظه أيضا، حيث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا- يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر [١].

- شرح :

اگر شارع در باب خبر واحد، حکم به اعتبار حجیت خبر عادل کرده است. در واقع وجوب تصدیق قول عادل را یک مرتبه انشا کرده است و در یک انشا چطور می شود وجوب تصدیق به لحاظ خود این وجوب تصدیق باشد. لازمه این حرف این است که نه تنها حکم و موضوع اتحاد رتبه پیدا می کنند بلکه حکم و موضوع واحد می شوند.

در فرض دیگر هم، همین اشکال هست.

فرض کنید زید برای شما خبر می آورد و شما نمی دانید که آیا زید عادل هست یا اینکه عادل نمی باشد اما عمرو که شخص عادل است به شما خبر می دهد که زید شخص عادل است.

در این صورت مخبر به عمرو عدالت زید است (عداله المخبر) اثر عدالت زید چیست؟

وجوب تصدیق زید می باشد.

خوب اکنون همان وجوب تصدیقی که اخبار عمرو به عدالت زید را می خواهد شامل شود به لحاظ وجوب تصدیقی است که می خواهد خبر زید را شامل شود و در واقع وجوب تصدیق به لحاظ وجوب تصدیق است.

[١]- بله اگر فرض کنید شارع دو صدق العادل انشاء کرده است. ابتدا يك صدق العادل انشاء کرد و ثانيا صدق العادل دیگری انشاء نمود، در صدق العادل دوم تمام آثار شرعی از جمله آثار شرعی صدق العادل اول را ملحوظ نمود، در این صورت می توان گفت قول زراره با صدق العادل اول درست می شود و صدق العادل دوم شامل قول محمد بن مسلم می شود و ناظر به صدق العادل اول است.

ص: ٢٧٢

و يمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعیه، و الحكم فيها بلحاظ طبيعیه الأثر، بل بلحاظ أفراده، و إلا فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سرايه حكم الطبيعیه إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع [۱].

- شرح :

در این صورت مانعی در بین نیست چون دو حکم، دو اثر و دو وجوب تصدیق داریم.

اما مسئله به این صورت نمی باشد و این صرف یک فرض است چون شارع در باب حجیت خبر عادل یک صدق العادل انشا کرده است و لو ما به ادله اربعه برای وجوب تصدیق عادل تمسک کنیم.

خلاصه اشکال: اگر خبر عادلی قول امام را برای من و شما حکایت کند در این صورت صدق العادل شامل خبر آن فرد عادل (زراره) می شود و مخبر به او که قول امام است با قطع نظر از صدق العادل دارای اثر شرعی (وجوب متابعت) است.

اما اگر واسطه ای در میان آمد فرضا محمد بن مسلم از قول زراره، قول امام علیه السلام را برای ما نقل کرد در این صورت مخبر به محمد بن مسلم، خبر زراره و خبر شخص عادل است و خبر عادل اثر شرعی فقط همان وجوب تصدیق است و اثر دیگری ندارد.

آن وقت صدق العادل می خواهد شامل قول محمد بن مسلم به لحاظ صدق العادل بشود بنابراین حکم و موضوع کأن شیء واحد می شوند.

جواب این اشکال را شما چگونه می دهید؟

اگر این اشکال مهم را جواب ندهیم دست ما از تمام روایات کوتاه می شود. زیرا ما در زمان ائمه (صلوات الله عليهم اجمعین) نیستیم که از خود امام یا با یک واسطه اخبار را بشنویم بلکه با وساطتی این اخبار را برای ما نقل می کنند.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند به سه طریق جواب این اشکال را می دهند.

۱- مانعی ندارد که قضیه صدق العادل را ما بصورت یک قضیه طبیعیه فرض کنیم

ص: ۲۷۳

و بگوئیم حکم روی طبیعت رفته است و هیچ گونه نظارتی به افراد و خصوصیات در آن قضیه ندارد. و افراد که عبارت از طبیعت با خصوصیات فردیه هستند ملحوظ نشده اند به این نحو که: صدق العادل شامل قول محمد بن مسلم می شود و شارع می گوید باید قول او تصدیق شود.

تصدیق قول محمد بن مسلم یعنی چه؟

یعنی اثر شرعی قول محمد بن مسلم را باید مترتب کنید.

اثر شرعی خبر محمد بن مسلم چیست؟

اینجاست که شارع می گوید من خصوصیات آن را لحاظ ننموده ام و می گویم: اثر شرعی، طبیعت اثر شرعی و ماهیت اثر شرعی مترتب بر مخبر به راه، بر قول محمد بن مسلم بار کن و ما حساب می کنیم که آن اثر غیر از وجوب تصدیق عادل در مخبر به محمد بن مسلم چیز دیگری نیست لکن لازم نیست که شارع این خصوصیت را لحاظ کرده باشد.

مانند این قضیه «الانسان حیوان ناطق» که حکم را روی طبیعت و ماهیت انسان می برند و هیچ نظارتی به افراد و خصوصیات ندارند.

اگر اثر منحصرًا حتی یک فرد شد آیا لازم است آن فرد مورد لحاظ باشد؟ خیر، شارع طبیعت را ملاحظه کرده است و حکم را روی کلی برده است و حتی نسبت به روایات مع الواسطه تعرضی ندارد لذا صدق العادل هم فرض اول (روایت بدون واسطه) و هم فرض دوم (مع الواسطه) را شامل می شود.

و ما طبیعت اثر شرعی مترتب بر مخبر به راه در هر کجا باشد (مع الواسطه - بدون واسطه) می پذیریم و در این صورت دیگر اتحاد حکم و موضوع لازم نمی آید.

هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المنطوق في سائر الآثار في هذا الأثر - أي وجوب التصديق - بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا لأجل المحذور [١].

و إلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية به [٢].

- شرح :

(١) [١] - ٢- فرض کنید، اتحاد حکم و موضوع پیش می آید و سبب می شود که صدق العادل نتواند شامل قول محمد بن مسلم بشود اما، آیا اثر شرعی حجیت قول امام با اثر شرعی قول زرارہ (وجوب تصدیق) از جهت اثر شرعی بودن تفاوت می کند؟

وجدانا همان ملاک و مناطی که در آنجا وجود دارد در این - وجوب تصدیق - هم هست و لو اینکه محذور اتحاد حکم و موضوع نگذارد صدق العادل شامل خبر مع الواسطه (خبر محمد بن مسلم) بشود اما ما قاطع هستیم که ملاک در هر دو خبر وجود دارد.

[٢] - ٣- بعد از آن ما به اقوال بزرگان مراجعه کردیم کسی در این مورد قائل به فصل نشده است کسانی که خبر واحد را حجّت می دانند در هر دو قسم قائل به حجیت هستند.

و کسانی که خبر واحد را حجّت نمی دانند در هیچ کدام از این دو قسم قائل به حجیت نشده اند کسی قائل به فصل نشده است که اگر یک نفر و یک واسطه قول امام را نقل کند در این صورت خبر واحد حجیت دارد (مانند خبر زرارہ از امام علیه السلام) اما اگر قول امام را با دو واسطه یا بیشتر نقل کنند دیگر خبر واحد حجیت ندارد (مانند خبری که محمد بن مسلم از زرارہ نقل می کرد که زرارہ هم از امام شنیده بود).

لذا اگر دلیل حجیت خبر واحد صورت اول را شامل شود از راه قول به عدم فصل صورت دوم را هم شامل می شود و در نتیجه این اشکال بطور کلی حل می شود.

ص: ٢٧٥

و لا- يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار، كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلا، بأنه لا يكاد يكون خبرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له أيضا [۲].

- شرح :

(۱) [۱]- اشاره به دقت بين ملاك و عدم قول به فصل است.

در اولی از راه تنقیح مناط و كشف ملاك جریان حکم، جواب اشکال را دادیم اما در دومی از راه اجماع مرکب پاسخ دادیم.

اشکال سوم:

[۲]- باتوجه به جوابی که از اشکال اخیر دادیم دیگر مجالى برای اشکال دیگری که در این باب شده است باقی نمی ماند.

در مواردی واسطه در بین هست و خبر العدل و روایت مستقیما مطلبی را از امام علیه السلام نقل نمی کند بلکه با دو واسطه یا بیشتر مطلبی را برای ما بیان می کنند مانند فرضی که مرحوم آقای آخوند بیان می کنند:

فرض کنید شیخ مفید (اعلی الله مقامه الشریف) به ما خبر بدهد که صفار چنین خبر

ص: ۲۷۶

۱- و لعله اشاره الى ضعف الاجوبه الثلاثه المتقدمه كلها و انها فى غير محلها جميعا بالنسبه الى تقرير الاشكال على الوجه الثانى و انّ التّغاير و الاثنيني بين الحكم و الموضوع مما لا تثبت بمجرد كون القضية طبيعیه و الحكم فيها بلحاظ طبيعیه الاثر او بمجرد القطع بتحقق المناط الموجود فى سائر الآثار فى هذا الاثر او بعدم القول بالفصل بينه و بين سائر الآثار و قد اوضحنا لك وجه الضعف كما هو حقّه فى ذيل بيان الوجه الثانى بعد ذكر اجوبه المصنّف كلّها فتذكر. ر. ك عنایه الاصول / ۳ / ۲۱۳. ... و لكن لا يخفى انّ هذا فرار عن الاشكال لا جواب عنه و لعله الى هذا اشار بقوله فافهم ر. ك: حقایق الاصول ۲ / ۱۲۲.

داده است که مخبر به مفید اخبار و نقل صفار است.

بیان اشکال- قبلا مقدمه ای را توضیح می دهیم: تمام موضوعاتی که اثر شرعی دارند دو راه برای اثبات آن موضوع به لحاظ اثر شرعی وجود دارد. مثلا شارع خمر را حرام نموده است برای اثبات حرمت خمر باید موضوع (خمریت) احراز شود و دو راه برای اثبات موضوع وجود دارد.

۱- از طریق علم و وجدان ممکن است ما خمریت را احراز کنیم.

۲- مثلا بینه ای قائم شود که فلان مایع خمر هست که چون شارع بینه را حجت قرار داده است ما تعبدا خمریت آن مایع را می پذیریم و موضوع را ثابت می دانیم و در نتیجه حرمت را بر خمر مترتب می کنیم.

لذا اگر خمریت نه تعبدا احراز شود و نه وجدانا محرز گردد، معنا ندارد که آن اثر شرعی (حرمت) ثابت شود.

اما در ما نحن فیه- خبر العادل موضوع برای صدق العادل است ما باید عنوان خبر العادل را یا تعبدا و یا وجدانا احراز کنیم تا بتوانیم اثر شرعی (صدق العادل) را برای موضوع ثابت بدانیم.

در این فرض (که مرحوم آقای آخوند بیان کردند) مفید فرد عادل است و ما وجدانا موضوع (خبر العادل) را با شنیدن از مفید احراز کردیم و لذا صدق العادل شامل قول مفید می شود اما مفید نمی گوید: قال الامام علیه السلام کذا، پس مخبر به مفید چیست؟

مخبر به مفید، خبر العادل است (یعنی خبر الصّیْفار) من و شما که نمی دانیم صفار چنین خبری داده است یا نه چون ما مستقیما از صفار نشنیده ایم بلکه ما از مفید شنیده ایم لذا ما باید خبر عادل را که مخبر به مفید است. وجدانا یا تعبدا احراز کنیم.

وجدانا که احراز نکردیم چون آنچه را که احراز کردیم خبر مفید بود اما نمی دانیم که صفار به مفید اخبار کرده است یا نه، پس باید تعبدا آن را احراز کنیم.

و ذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقه بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضيهِ الطبيعيهِ، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً [١].

- شرح :

آن تعبّدي که بتواند خبر الصّيفار را که مخبر به مفید است ثابت کند صدق العادل است و راه دیگر برای احراز تعبّدي خبر صّفار نداریم راهش همین صدق العادل است که شامل قول مفید می شود و در نتیجه صدق العادل که شامل قول مفید می شود، می خواهد خبر عادل تعبّدي (صّفار) را برای ما درست کند.

این خبر عادل تعبّدي را به چه منظوری درست می کند؟

برای اینکه اثر شرعی بر آن مترتب شود.

اثر شرعی خبر العادل کدام است؟

همان صدق العادل است.

بنابراین صدق العادل به لحاظ خبر صّفار هم موضوع و هم حکم درست می کند هم اصل خبر صّفار را تعبّداً ثابت می کند و هم وجوب تصدیق خبر صّفار را درست می کند آیا می شود یک حکم و یک وجوب تصدیق (صدق العادل) هم موضوع تعبّدي درست کند و هم همین حکم بر او ترتب پیدا کند؟؟ خیر.

[١]- جواب: مرحوم مصنف می فرماید با وجود جواب از اشکال قبلی دیگر مجالی برای این اشکال باقی نمی ماند.

قبلاً معنای صدق العادل را توضیح دادیم که:

اگر «مخبر به» عادل قول امام علیه السلام بود اثر شرعی قول امام (وجوب متابعت) را مترتب کن و اگر «مخبر به» عادل خبر فرد عادل دیگری بود مانند ما نحن فيه، معنایش این است که:

اثر مخبر به مفید را مترتب کن. نه اینکه اول مخبر به او را ثابت کن و بعد اثر شرعی

منها: آیه نفر، قال الله تبارک و تعالی: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ الْآیَه، و ربما يستدل بها من وجوه: [۱].

- شرح :

آن را مترتب کن.

اصلا معنای صدق العادل اثبات مخبر به نیست حتی در جایی که قول امام را اخبار می کنند کسی نمی گوید که: شما ابتدا بگوئید هذا قول الامام، بعد از آن متابعت کنید.

در اینجا هم وقتی مفید خبر می دهد که صفار چنین گفته است شما دیگر به این مطلب کار نداشته باشید که بآن الصفار اخیره.

معنای صدق العادل که شامل قول مفید می شود این است که اثر شرعی مخبر به (صدق العادل) را مترتب کن و مطلبی بنام اثبات و احراز موضوع لازم نیست در بین باشد.

خلاصه: صدق العادل مفید به لحاظ صدق العادل خبر صفار است.

و در جواب از اشکال قبل گفتیم: موضوع در قضیه صدق العادل بنحو قضیه طبیعی است و اتحاد حکم و موضوع لازم نمی آید و اگر اتحاد حکم و موضوع هم لازم بیاید از راه تنقیح مناط وارد می شویم و اگر تنقیح مناط را قبول نکنید از راه عدم قول به فصل پیش می آیم پس این اشکال و ایراد جدیدی نیست.

۲- آیه نفر:

اشاره

[۱]- یکی از آیاتی که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه نفر می باشد.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (۱).

ترجمه آیه: شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از

ص: ۲۷۹

أحدها: ان كلمة (لعل) و إن كانت مستعمله على التحقيق في معناه الحقيقي، و هو الترجي الإيقاعي الإنشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالی أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبه التحذر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، و عقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه، بل عدم إمكانه بدون [١].

- شرح :

هر گروهی، طائفه ای از آنان کوچ نمی کنند (و طائفه ای بمانند) تا در دین تعلّم و آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود آنان را انذار نمایند تا (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند (یک روح تحذّر در بین آنها پیدا شود).

مرحوم مصنف می فرماید برای استدلال به این آیه سه وجه ذکر کرده اند.

وجوه استدلال به آیه نفر

وجه اول:

[١]- کلمه «لعلّ» در «لعلّهم یحذرون» دلالت بر وجوب تحذّر می کند به این بیان که وقتی منذرین مردم را نسبت به ترک واجب و فعل حرام انذار (١) می کنند بر مردم هم واجب است که منذرین را تصدیق کنند و به قول آنان ترتیب اثر دهند.

سؤال: باتوجه به اینکه لعلّهم یحذرون به حسب ظاهر دلالت بر وجوب حذر نمی کند شما وجوب را از کجا استفاده می کنید؟

قبلا مطلبی را به عنوان مقدمه بیان می کنیم که: مرحوم مصنف در جلد اول کتاب این مطلب را تذکر داده اند: کلماتی از قبیل لعلّ (برای ترجی) ولیت (برای تمنی) و ادوات استفهام در مورد خداوند مستحیل است.

بیان ذلک: تمنی و استفهام مربوط به کسی است که عاجز و جاهل است و در مورد

ص: ٢٨٠

١- انذار- یعنی ترساندن و این عمل منذرین و مخبرین است، اما تحذّر عمل و حالت مخبر له می باشد.

خداوند ناتوانی و جهل معنا ندارد.

پس این استفهاماتی که در قرآن بکار رفته چگونه است؟

و این همه که کلمات لعل و لیت (و نظائر آن) در قرآن استعمال شده است معنایش چیست؟

مرحوم مصنف می فرماید اصلاً این حروف در معانی ترجیحی و تمنّی حقیقی استعمال نشده اند و اینکه نحوین می گویند لیت برای تمنّی و لعلّ برای ترجیحی به کار می رود و ظاهرش هم این است که تمنّی و ترجیحی حقیقی (که امر نفسانی و قلبی هستند) مرادشان هست، مطلب درستی نیست.

بلکه لعلّ برای ترجیحی انشائی و وجود انشائی ترجیحی است و لیت برای تمنّی انشائی و وجود انشائی تمنّی است.

معنای وجود انشائی این است که انسان قصد می کند که مفهومی به لفظی تحقق پیدا کند (امّا نه تحقق واقعی و نه تحقق ذهنی).

و وجود انشائی در مقابل وجود ذهنی یک وجود جداگانه ای است لذا مرحوم مصنف فرمودند موضوع له صیغه امر هم طلب انشائی است و این طلب انشائی نظیر همان انشائیات در باب معاملات است مثلاً وقتی می خواهید متاعی را بفروشید با کلمه «بعت» انشاء تملیک می کنید و مشتری با کلمه «قبلت» انشاء قبول می کند.

به نظر مرحوم آقای آخوند معانی انشائیه توسعه دارد و در باب اوامر، نواهی و استفهامات قرآنی هست.

منتها آن تمنّی قلبی داعی بر تمنّی انشائی می شود.

کسی که می گوید: فیا لیت الشّبَاب لنا یعود، فاخبره بما فعل المشیب.

او یک بشری است که قلباً یک تمنّی حقیقی دارد و لکن در مقام استعمال به وسیله کلمه لیت وجود انشائی تمنّی را بیان می کند.

و فرق بین استعمالات ما و استعمالات خداوند این است که، هر دو در تمنّی

انشائی از نظر استعمال و مستعمل فیه مشترک هستیم لکن دواعی ما و خداوند تفاوت دارد.

کسی که می گوید *فيا ليت الشباب و ... داعی او تمنی حقیقی و نفسانی است اما در مورد خداوند تمنی حقیقی معنا ندارد زیرا تمنی حقیقی مساوق با جهل است بلکه در مورد خداوند دواعی دیگری است مثلا- یک داعی، محبوبیت شیء است وقتی خداوند می فرماید:*

«اذهبوا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى» (۱) شما نزد فرعون بروید و با او مذاکره کنید که یک حالت خشیت در او پدید آید. یعنی این کار نزد خدا محبوب است و محبوبیت یک امر برای خداوند نقص و عجز نمی باشد همان طور که اعمال واجب نزد خداوند محبوبیت دارند.

بعد از این مقدمه طولانی می گوئیم: از آیه «نفر» استفاده می شود که بعد از انذار مندرین، حذر و ترسیدن یک امر محبوبی است.

اشکال: مدعای شما این بود که حذر واجب بشود تا بتوانید استدلال کنید اما تاکنون شما ثابت کردید که حذر یک امر محبوبی است.

جواب: وقتی محبوبیت حذر ثابت شد ما یک راه شرعی و یک راه عقلی داریم که به دنبال محبوبیت حذر، وجوب حذر را ثابت می کند.

اما راه شرعی (ملازمه شرعی): هرکسی که در دنبال خبر واحد و انذار مندر محبوبیت حذر را قائل شده است نه تنها محبوبیت حذر را پذیرفته، بلکه قائل به وجوب حذر هم شده است.

و هرکسی که وجوب حذر را پذیرفته است محبوبیت آن را هم قبول ندارد پس بین محبوبیت حذر و وجوب حذر کسی قائل به فصل نشده است بنابراین ما از راه عدم الفصل

ص: ۲۸۲

ثانیها: إنه لما وجب الإنذار لكونه غایه للنفر الواجب، كما هو قضیه کلمه (لولا) التحضیضیه، وجب التحذر، و إلا لغی وجوبه [۱].

- شرح :

ثابت کردیم که حذر واجب است.

اما راه عقلی (ملازمه عقلیه): محبوبیت حذر را که ثابت کردیم سؤال می کنیم که آیا مقتضی حذر وجود دارد یا نه؟

اگر مقتضی حذر موجود است باید به دنبال انذار منذرین حذر هم تحقق پیدا کند زیرا استحباب حذر مفهومی ندارد و اگر بگوئید مقتضی حذر وجود ندارد، می گوئیم تحذر هم نه تنها محبوبیتی ندارد بلکه اصلا امکان ندارد زیرا تحذر در جایی است که مقتضی آن موجود باشد، تا تحذر، محبوبیت داشته باشد و وقتی محبوبیت پیدا کرد آن محبوبیت به حدّ وجوب می رسد.

مثال: فرض کنید کسی در مسجد میان جمعیت نشسته است اما یک مرتبه بی جهت برمی خیزد و فرار را بر قرار ترجیح می دهد وقتی از او سؤال می کنیم که از چه چیز فرار کردی؟ می گوید از ترس حیوان درنده لذا می گوئیم چون مقتضی تحذر و فرار نیست عمل او بی معنا و لغو بوده است.

همیشه باید مقتضی تحذر موجود باشد تا تحذر، محبوبیت پیدا کند و زمانی که محبوبیت پیدا کرد آن محبوبیت به مرحله وجوب می رسد.

وجه دوم:

[۱]- در این آیه چند چیز بدنبال یکدیگر ذکر شده است، خداوند در مقام اعتراض با لولای تحضیضیه می فرماید: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... چرا نفر تحقق پیدا نمی کند؟

این دلالت بر وجوب نفر می کند اگر نفر یک امر مستحبی باشد نباید این طور در آیه تعبیر شود پس نفر واجب است.

بعد می فرماید: لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، برای اینکه وقتی کسانی که کوچ کرده بودند هنگامی بسوی قوم خود بازگشتند آنها را انذار نمایند. یعنی این غایت نفر

ص: ۲۸۳

ثالثها: أنه جعل غايه للانذار الواجب و غايه الواجب واجب [١].

و يشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحه أو الوقوع في المفسده، حسن، و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف [٢].

- شرح :

است و غایت واجب هم واجب می باشد پس انذار هم واجب می باشد.

بعد می فرماید: لعلهم يحذرون، نتیجه ای را که برای این انذار می گیرد، حذر کردن مردم است اگر حذر واجب نباشد، و جوب انذار لغو می شود.

آیا مفهوم دارد که انذار واجب باشد اما مردم اگر مایل بودند حذر نمایند؟ صحّت و جوب انذار با عدم و جوب حذر سازش ندارد، اگر و جوب انذار بخواهد یک و جوب عقلائی و غیر لغوی باشد باید بدنبال آن حذر هم واجب باشد.

وجه سوم:

[١]- این راه تقریبا شبیه راه دوم است، اما با یک تقریب دیگر: در تقریب قبلی گفتیم «لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا...» غایت است برای نفر، و غایت واجب هم واجب می باشد ولی در تقریب سوم «لعلهم يحذرون» غایت برای انذار است. همان ملاکی که در و جوب انذار هست در و جوب حذر هم وجود دارد.

اشکالات استدلال به آیه نفر

[٢]- در وجه اول مستدل می گفت تحذر واجب است مرحوم مصنف در جواب از آن وجه می فرمایند ممکن است ما محبوبیت تحذر را ثابت کنیم و لکن در دنبالش و جوب حذر نباشد به عبارت دیگر ایشان در جواب از وجه اول می فرمایند: بین محبوبیت و و جوب حذر نه ملازمه عقلی است و نه ملازمه شرعی.

اما اینکه ملازمه عقلی وجود ندارد: اگر ملاک و جوب حذر مسئله عقوبت باشد، حق با شماست هر کجا ملاک حذر موجود باشد تحذر هم واجب است انسان در هر کجا احتمال عقوبت اخروی (نه دنیوی) بدهد، عقل حکم به و جوب اجتناب در آن مورد می کند.

چرا ما در اطراف علم اجمالی (در شبهه محصوره) احتیاط می‌کنیم؟ چون در هر کدام از افرادش احتمال عقوبت هست.

چرا در شبهات بدویّه احتیاط نمی‌کنیم؟

چون احتمال عقوبت به سبب قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی شده است.

در ما نحن فیه اگر ملاک وجوب حذر بخاطر عقوبت باشد، حق با شماست و هر کجا احتمال عقوبت در بین باشد، عقل حکم به وجوب حذر و احتیاط می‌کند.

اما چه داعی داریم که ملاک و مبنا را عقوبت قرار دهیم؟

ممکن است ما مبنا را وجود مصلحت واقعی (در مأمور به) و وجود مفسده واقعی (در منهی عنه) قرار بدهیم.

مثال: اگر کسی بر اثر انذار منذر و اخبار مخبری احتمال وجوب یک شیء را بدهد در این صورت احتمال عقوبت پیدا نمی‌شود بلکه احتمال وجوب را می‌دهد (فرض کنید قول منذر حجّت شرعی نیست)، یا اگر منذری و مخبری اعلام کرد فلان چیز حرام است اینجا هم مسئله عقوبت مطرح نیست. (۱)

خلاصه: اگر یک منذر نسبت به واجب یا حرامی انذار کرد (فرض کنیم قول منذر هم حجّت شرعی نیست) در این صورت کسی که انذار به گوشش رسیده است اگر برای رعایت مصلحت واقعی یا مفسده واقعی حذر را اختیار نماید آیا این حذر از نظر عقل واجب است؟

خیر، زیرا وجوب حذر در موردی است که مسئله عقوبت در میان باشد.

آیا وقتی حذر واجب نشد حسن هم ندارد؟

ص: ۲۸۵

۱- زیرا عقوبت در مرحله تنجّز تکلیف است و اگر تکلیف بخواهد منجّز شود باید علم، بیان و حجّت شرعی در کار باشد، اما اگر ملاک، مصلحت و مفسده واقعی باشد، این تابع علم و جهل مکلف نیست.

و لم یثبت هاهنا عدم الفصل، غایتہ عدم القول بالفصل [۱].

- شرح :

آیا اگر کسی مصالح واقعی و مفسد واقعی را رعایت کند حسن ندارد؟ بلا اشکال دارای حسن است.

چرا شما بین محبوبیت حذر و وجوب حذر، گفتید ملازمه هست؟

ما موردی برای شما تصوّر کردیم که حذر برای ادراک مصلحت واقعی و اجتناب از مفسده واقعی از نظر عقل دارای محبوبیت است و در عین حال بنظر عقل حذر، وجوبی هم ندارد عقل در جایی حکم به وجوب حذر می کند که مسئله عقوبت اخروی مطرح باشد بنابراین ملازمه عقلی را که شما ثابت کردید ما رد نمودیم.

[۱]- اما اینکه ملازمه شرعی وجود ندارد: شما ملازمه را از راه عدم الفصل ثابت کردید اما ما یک سؤال می کنیم:

آیا واقعا فصلی محقق نیست و یا اینکه کسی قائل به فصل نشده است؟

آیا اجماع مرگبی بر عدم الفصل قائم شده است یا اینکه از باب اتفاق و تصادف کسی فصل، بین محبوبیت حذر و وجوب حذر قائل نشده است؟

صرف عدم الفصل که حجّیتی ندارد بله اگر اجماع و اتفاقی بر عدم الفصل باشد حجّیت دارد و چنین اتفاق و اجماعی در بین نیست.

خلاصه: آیه شریفه می فرماید فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... که غایت، مفادش محبوبیت حذر است و محبوبیت حذر با وجوب حذر نه ملازمه عقلی دارد و نه ملازمه شرعی.

لذا وقتی وجوب حذر ثابت نشد این دلیل بر این است که انذار هم حجّیت و اعتباری ندارد.

به عبارت دیگر: شما از طریق وجوب حذر می خواستید حجّیت انذار را ثابت کنید ولی وقت وجوب حذر ثابت نشد حجّیت انذار هم ثابت نمی شود.

ص: ۲۸۶

و الوجه الثانی و الثالث بعدم انحصار فائده الإنذار ب [إيجاب] التحذر تعبدًا، لعدم إطلاق يقتضی وجوبه علی الإطلاق، ضروره أن الآیه مسوقه لیبان وجوب النفر، لا لیبان غایته التحذر، و لعل وجوبه کان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطا به، فإن النفر إنما یكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدین، و معرفه ما جاء به سید المرسلین صلی الله علیه و آله، کی یبذروا بها، المتخلفین أو النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیه لکی یحذروا إذا انذروا بها و قضیته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

(۱) [۱]- در وجه دوّم و سوّم مستدل از طریق وجوب انذار، حذر را هم واجب می دانست مرحوم مصنّف می فرماید شما حذر را واجب می دانید ما هم قبول می کنیم لکن آیا وجوب حذر به نحو اطلاق ثابت است یا بنحو اجمال ثابت می باشد؟

ممکن است وجوب حذر مقتید بصورتی باشد که انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم نماید در نتیجه حذر وجوب اجمالی دارد یعنی اگر در صورتی انذار افاده علم و یقین نمود حذر هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: شما طبق تقریب دوّم و سوّم ثابت کردید الحذر واجب اما این به تنهایی کافی نمی باشد بلکه آنچه که مفید است این است که ثابت کنید: الحذر واجب مطلقا (خواه انذار منذر مفید علم باشد یا نباشد) و اگر این اطلاق وجوب حذر را شما ثابت کردید معلوم می شود که انذار منذر و اخبار مخبر حجّیت دارد خواه افاده علم بکند یا نکند.

لکن شما از چه راهی این اطلاق را ثابت می کنید؟

مستدل می تواند جواب بدهد که اگر شما وجوب حذر را قبول کردید ما می گوئیم در آیه نفر قید و شرطی برای آن ذکر نشده است و خداوند در آیه نفرموده است فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... لَعَلَّهُمْ یحذرون اذا علم او تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

مرحوم مصنّف جواب می دهند همان طور که قبلا هم بیان کردیم یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد اما اگر در مقام بیان نباشد دیگر

ص: ۲۸۷

نمی توان به اطلاق کلام او تمسک کرد.

فرض کنیم مولا به نحو اجمال می گوید اقيموا الصلاه. آیا می توان به اطلاق کلام او تمسک کرد؟ خیر.

آیه نفر در مقام بیان چیست؟

اولاً آیا غرض اصلی مسئله وجوب نفر است، یا اینکه هدف اصلی او گفتن لعّهم یحذرون است؟

واضح است که آیه در مقام بیان وجوب نفر است و اطلاق را از نظر وجوب نفر می توانیم استفاده کنیم و این (لعّهم یحذرون) نتیجه ای است که بر نفر مترتب می شود و آیه در مقام غایتیت حذر نیست تا شما بتوانید به اطلاق آن تمسک کنید.

و ثانیاً احتمال می دهیم، بلکه ادعا می کنیم که و لو در آیه، انذار مقید به علم نشده است اما مناسبتی در آیه هست که باید انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم بکند تا وجوب حذر ثابت شود.

اما آن مناسبت: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ... یعنی باید احراز شود که انذار مندرین مربوط به معالم و معارف دین است پس اگر ما احتمال بدهیم یک منذر و مخبری دروغ می گوید و آنچه را بیان می کند در کتاب و روایت معتبری ندیده است در این صورت شک می کنیم که اصلاً انذارش نسبت به ما «تفقه» هست یا نه و حجّیت دارد یا نه؟

بله اگر احراز کردیم که انذارش نسبت به معالم دین است در این صورت حذر هم واجب است اما مدّعی شما این بود که از آیه نفر استفاده کنید که:

انذار مطلقاً حجّیت دارد خواه مستمع بداند که انذار مربوط به معالم دین است یا نداند بنابراین می توانیم بگوئیم که اصلاً سیاق این آیه مقید به علم است کأنّ آیه چنین است:

ثم إنه أشكل أيضا، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوى إلا الإخبار بما تحمّله، لا التخويف و الإنذار، و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد [١].

- شرح :

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... اذا علموا و تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

تذکر: در تفسیر آیه دو احتمال ذکر می کنیم که به هر حال ایراد بر [استدلال به] آیه شریفه وارد است.

احتمال اول- عده ای از جمعیت خود جدا بشوند و به مراکز علمی یا محضر رسول الله صلی الله علیه و آله بروند تا کسب علم بکنند سپس نزد قوم خود برگردند و نتیجه تحصیل و معارف دینی را در اختیار آن قوم بگذارند.

طبق این تفسیر، «نافرین» همان مندرین هستند که متخلفین را انذار می نمایند که این احتمال بیشتر تقویت می شود.

احتمال دوم: زمانی که جنگی وجود دارد و خود نبی اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ شرکت نمی کنند عده ای از نزد رسول الله صلی الله علیه و آله بروند و در جنگ شرکت کنند و عده ای هم نزد پیغمبر بمانند و از این موقعیت استفاده کنند و کسب معارف دینی نمایند و منتظر باشند تا وقتی نافرین از صحنه نبرد برگشتند آنها را انذار نمایند که در این فرض، نافرین همان مندرین نمی باشند.

آخرین اشکال استدلال به آیه نفر

[١]- مرحوم مصنف می فرماید اگر ما از شما بپذیریم که آیه نفر دلالت بر وجوب حذر (مطلقا) می کند و از اشکالات مذکور صرف نظر کنیم، اشکال دیگری به استدلال آیه وارد است:

در آیه صحبت از انذار شده است و انذار یعنی کسی حکم خدا را مقرون با تهدید

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواه في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي (صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام) أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقله الفتاوى إلى العوام. و لا شبهه في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ، فكذا من الرواه، فالآيه لو فرض دلالتها على حجيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف، كان نقله حجه بدونه أيضا، لعدم الفصل بينهما جزما [١].

- شرح :

و عقوبت اخروى ابلاغ كند كه مثلا- ترك واجب عقوبتى در آخرت دارد و مدّعاى ما اين است كه خبر واحد را فى الجملة حجّت قرار دهيم و بگوئيم مثلا- خبر زراره حجّت است شما هم مى خواهيد فى الجملة خبر واحد را حجّت قرار دهيد اما در مقام استدلال مى گوئيد انذار مندر حجّت است درحالى كه راوى بما هو راوى اصلا در مقام انذار و تخويف نيست او مى گويد قال الصادق عليه السلام كذا، شما كتب حديث را ببينيد آيا روايت بدنبال نقل احكام و احاديث مسئله تخويف را مطرح کرده اند؟ خير.

انذار و تخويف را مرشد و راهنما براى مردم عوام بيان مى كند گاهى هم مجتهد انذار و تخويف مى كند.

[١]- جواب: مرحوم آقاى آخوند جوايى مى دهند كه تا حدّى قابل مناقشه است كه وضع روايت در صدر اوّل شبيه حال آن كسانى بوده است كه امروز براى مردم مسائل و احكام دين را مى گويند و اكثرا امروز افراد فتاوا را توأم با انذار و تخويف براى مردم بيان مى كنند. حال روايت در صدر اوّل هم شبيه اين افراد بوده است و مى توانستند و در شأنشان بود كه ضمن نقل روايت و بيان حكم خدا تخويف و تهديد بنمايند (يصح منهم التخويف فى مقام الابلاغ).

لذا مى گوئيم كه انذار شامل نقل خبر هم مى شود و حتى آن روايتى را كه توأم با انذار نباشد در بر مى گيرد.

ما يقين داريم فرقى بين اين دو صورت نيست اگر روايت توأم با انذار حجّت شد

ص: ٢٩٠

و منها: آیه الکتمان، «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا» الآية و تقریب الاستدلال بها:

إن حرمه الکتمان تستلزم وجوب القبول عقلا، للزوم لغويته بدونه [۲].

- شرح :

روایتی که توأم با انذار هم نیست حجیت دارد.

امّا مناقشه ای که در بیان مرحوم مصنف هست: فرمودند روات صدر اول می توانستند که ضمن نقل خبر، انذار هم بکنند (یصح منهم التخويف في مقام الابلاغ) در حالی که آیه نفر می فرماید: لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، تعبیر آیه، این است که انذار بر منذرین واجب است، و بین «یصحّ منهم الانذار» و يجب عليهم الانذار فرق هست همان طور که شما بوسیله لعنهم یحذرون و وجوب حذر را ثابت می کردید همان طور لینذروا قومهم دلالت بر وجوب انذار می کند واضح است که انذار نسبت به راوی بما هو راوی واجب نیست (اگر صحیح هم باشد وجوبی ندارد).

خلاصه: شمول آیه نفر نسبت به حجیت خبر واحد محل اشکال است.

[۱]- ممکن است اشاره به همان مناقشه ای باشد که بیان کردیم.

۳- آیه کتمان

اشاره

[۲]- یکی از آیاتی که در بحث حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه کتمان می باشد. إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (۱).

ترجمه آیه: کسانی که دلائل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کرده ایم بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان ساختیم کتمان می کنند، خدا آنها را لعنت می کند و همه لعن کنندگان نیز بر آن ها لعن می نمایند.

ص: ۲۹۱

و لا- یخفی أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر، من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى [١].

- شرح :

نحوه استدلال به آیه کتمان

این آیه دلالت می کند: چیزی را که خداوند برای مردم نازل کرده است (بعد از بیان اسباب هدایت) اگر کسی آن را کتمان کند خداوند و همه لعن کنندگان بر او لعنت می فرستند، پس کتمان حرام است چون لعن ظهور در حرمت دارد.

و لازمه حرمت کتمان، وجوب اظهار است. یعنی لازم است که آن را بیان کنند و اگر بیان کردن لازم باشد حتما قبول کردن آن هم واجب است و الا اگر بنا باشد مظهر اظهار کند ولی بر طرف مقابلش قبول و پذیرش لازم نباشد در این اظهار فائده ای نیست و وجوب اظهار و حرمت کتمان یک امر لغوی می شود چون کتمان مفسده دارد اظهار هم واجب است لذا باید به دنبالش قبول هم واجب باشد کأنّ یکی از مصادیق آیه کتمان این است که اگر یک روایت در اختیار یک راوی هست، حتما باید آن را نقل و افشا نماید و در دنبال افشا وجوب قبول هم باشد و این معنای حجّیت خبر واحد و پذیرفتن روایت راوی است بنابراین آیه شریفه بضمیمه ملازمه عقلیه مطلب را درست کرد.

[١]- ما قبلها دو اشکال به استدلال بر آیه نفر کردیم و گفتیم:

١- آیه نفر از نظر وجوب نفر اطلاق دارد ولی در لعلهم یحذرون اطلاق نیست که بتوانیم به آن تمسک کنیم، بلکه آیه از این جهت اجمال و اهمال دارد.

٢- گفتیم مردم باید احراز کنند که انذار منذرین نسبت به معارف دین است یعنی آیه نفر مخصوص آن صورتی است که مردم علم داشته باشند که انذار مربوط به معارف دینی است.

ص: ٢٩٢

لكنها ممنوعه، فإن اللغويه غير لازمه، لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبدا، و إمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثره من أفشاه و بينه، لئلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له عليهم الحجه البالغه [١].

- شرح :

مرحوم شيخ (١) این دو اشکال را به آیه کتمان نموده است که: اولا آیه کتمان اطلاق ندارد.

ثانيا باید احراز شود مطلبی را که اظهار می کنند، همان چیزی است که خداوند از بینات فرستاده است و اگر این مسئله احراز شد علم پیدا می شود.

مرحوم مصنف می فرمایند این دو اشکال وارد نیست زیرا مسلما آیه در مقام بیان حرمت کتمان هست و اگر حرمت کتمان بنحو اطلاق ثابت شد و ما ملازمه عقليه را قبول کردیم هرکجا کتمان حرام باشد به دنبالش قبول و پذیرش هم واجب است یکی از مواردی که حرمت کتمان در آنجا صادق است موردی است که قول کتمان کننده افاده «ظن» می نماید.

آیا اطلاق آیه این مورد را شامل نمی شود؟

آیه از نظر حرمت کتمان، بلا اشکال شامل این مورد می شود، هرکجا حرمت کتمان بود به دنبالش ملازمه عقليه هم هست و حکم به وجوب قبول می شود. این طور نیست که بتوان بین حرمت کتمان و وجوب قبول تفکیک کرد لذا دیگر مجالی برای این دو اشکال مرحوم شیخ وجود ندارد.

[١]- اشکال: لکن مرحوم مصنف این ملازمه را قبول ندارند و می گویند:

چرا اگر اظهار واجب باشد و قبول واجب نباشد لغویت لازم می آید؟

ما معتقدیم لغویتی لازم نمی آید چون فائده اظهار و عدم کتمان منحصر به این نیست که هرکس مطلبی را شنید باید بپذیرد.

ص: ٢٩٣

و منها: آیه السؤال عن أهل الذکر فسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون.

و تقریب الاستدلال بها ما فی آیه الکتمان [۱].

- شرح :

شاید مقصود از وجوب اظهار این باشد که: تمام افرادی که حقایق از اسلام نزد آنهاست باید آن ها را اظهار کنند تا در اثر کثرت اظهار و گفتن آن حقایق روشن شود که هدف از وجوب اظهار، روشن شدن آن حقایق برای جامعه مسلمین است و حجت بر مردم تمام و کامل شود.

در حقیقت این آیه به جنبه تبلیغی عنایت دارد.

اگر هدف این باشد دیگر لازم نیست که بدنبال هر اظهاری، وجوب قبول در میان باشد مقصود این نیست که هر کس- و لو یک نفر- یک حقیقتی را بیان کرد بر دیگران لازم باشد آن را قبول کنند.

پس این آیه روی مبنای منع ملازمه قابل استدلال نیست.

۴- آیه سؤال

اشاره

[۱]- آیه دیگری که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه معروف به «سؤال» است.

و ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۱)

ترجمه آیه: ما پیش از تو جز مردانی که به آنها وحی می کردیم، نفرستادیم، اگر نمی دانید از اهل اطلاع سؤال کنید.

نحوه استدلال به آیه سؤال

نحوه استدلال به این آیه شبیه استدلال به آیه کتمان است.

ص: ۲۹۴

و فيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب [١].

- شرح :

این آیه شریفه، سؤال از اهل ذکر را واجب کرده است.

آیا معنا دارد که سؤال از اهل ذکر واجب باشد اما انسان مخیر باشد که آنچه را اهل ذکر گفتند قبول بکند یا قبول نکند؟ خیر و جواب سؤال مقدمه و جواب قبول است.

به عبارت دیگر: بین وجوب سؤال، با وجوب قبول و ترتیب اثر دادن ملازمه عقلیه وجود دارد.

اشکال بر استدلال به آیه سؤال

[١]- مرحوم مصنف می فرماید در این استدلال اشکال وجود دارد این آیه یک قید دارد و آن این است که فَسْئَلُوا ... إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

ظاهر این قید این است که شما که نمی دانید سؤال کنید که عدم العلم شما به علم مبدل شود نه اینکه از اهل ذکر سؤال کنید و تعبداً (و لو علم حاصل نشود) آن را بپذیرید. و الا اگر بعد از سؤال هم همان عدم العلم باقی باشد اثری در آن سؤال وجود ندارد و این آیه دیگر دلالت بر وجوب سؤال نمی کند.

تذکر: (مرحوم مصنف به این مطلب اشاره ای ندارند که): روایاتی داریم که اهل ذکر را ائمه علیهم السلام تفسیر کرده اند، و برحسب یک قسمت از روایات و سیاق خود آیات، مقصود از اهل ذکر علماء یهود و نصاری است که به یهود و نصاری خطاب می شود که به علما مراجعه کنید و ببینید که در کتابها راجع به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله چه خصوصیات و علائمی ذکر شده است.

اما کسانی که به این آیه استدلال می کنند با قطع نظر از روایاتش بعنوان یک ضابطه کلی (فسئلوا اهل الذکر ...) تمسک می نمایند لذا روی این مبنا اشکال هم به آنها شده که اهل ذکر به قرینه آن قیدی که در آیه است علما می باشند (مانند فقها).

ص: ۲۹۵

و قد آورد علیها: بأنه لو سلم دلالتها علی التعبد بما أجب أهل الذکر، فلا دلاله لها علی التعبد بما یروی الراوی، فإنه بما هو راو لا یكون من أهل الذکر و العلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها علی حجیه الفتوی لا الروایه [۱].

و فیہ: إن كثيرا من الرواه یصدق علیهم أنهم أهل الذکر و الاطلاع علی رأی الإمام علیہ السّلام کزراره و محمد بن مسلم و مثلهما، و یصدق علی السّؤال عنهم أنه السّؤال عن [أهل] الذکر و العلم، و لو کان السائل من أضرابهم [۲].

- شرح :

اشکال دیگر:

[۱]- اشکال دیگری هم بر استدلال بر این آیه شده است (۱) که:

بفرض قبول کنیم که جواب اهل ذکر را باید مطلقا قبول کرد (خواه مفید علم باشد یا نباشد) لکن به یک راوی بما هو راوی (که محل بحث ما در حجّیت خبر واحد است) عنوان عالم منطبق نمی شود راوی شبیه یک ضبط صوتی است که روایات را برای ما نقل می کند.

لذا اگر ما دائره این آیه را توسعه بدهیم باز هم این آیه دالّ بر حجّیت خبر واحد نیست، بلکه این آیه برای استدلال حجّیت قول مجتهد، برای مقلّد مناسب است چون مجتهد اهل ذکر است و مقلّد جاهل می باشد لذا مقلّد برود از او سؤال کند و جوابی که مجتهد می دهد برای مقلّد حجّیت دارد.

[۲]- جواب: مرحوم مصّنف می فرمایند این اشکال وارد نیست چون همه روایات یکسان نبودند ما در زمان ائمه علیهم السّلام روایاتی مانند زراره و محمد بن مسلم داشتیم که تنها ناقل حدیث نبودند بلکه مطلع و آشنا به فتاوی ائمه علیهم السّلام بودند.

و به تعبیر دیگر: آنها در آن زمان مجتهد بودند و شاید استنباط می کردند بعضی از

ص: ۲۹۶

۱- این سوّمین اشکالی است که مرحوم شیخ بر استدلال به آیه سؤال در کتاب رسائل نموده اند. ر. ک فرائد الاصول / ۸۲.

فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه، وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ و المسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زراره و غيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، و إنما يروى ما سمعه أو رآه [١].

- شرح :

روايات دلالت می کند که آنها از ائمه عليهم السلام دليل يك مسئله را سؤال می کردند. پس بلا اشكال عنوان اهل ذکر بر افرادی نظیر زراره و محمد بن مسلم منطبق است و هر کس از آنها سؤال می کرد عنوان سؤال از اهل ذکر را داشت.

اگر خود این دو هم (که اهل ذکر هستند) از یکدیگر سؤال و روایت نقل می نمودند عنوان سؤال از اهل ذکر بر آن منطبق بود.

[١]- اگر شما روایت این گونه روات را حجت دانستید ما هم يك عدم الفصل قطعی و یقینی به آن ضمیمه می کنیم و می گوئیم:

هیچ کس بین روایات زراره و غیر او فرقی قائل نشده است.

کسی که می گوید خبر عادل حجت است دیگر بین روایت زراره اهل ذکر و يك راوی غیر اهل ذکر فرق نگذاشته است. در استدلال به آیه يك عدم الفصل دیگری را هم مطرح می کنیم که: خداوند می فرماید: فسلوا اهل الذكر ...

شما هم می گوئید بین وجوب سؤال و وجوب قبول لازمه است. امّا این موضوع در موردی است که سؤال و جوابی مطرح باشد. امّا اگر يك راوی بدون اینکه انسان از او سؤال کند، روایتی را برای ما نقل کرد حجّیت این را از کجا ثابت کنیم؟

حجّیت این را هم باید از طریق عدم الفصل قطعی و یقینی ثابت کرد.

چون اگر خبر عادل حجت شد دیگر فرقی ندارد که راوی نزد من بیاید و روایت برای من نقل کند یا اینکه من نزد او بروم و سؤال بکنم و او جواب و روایتی را برای من نقل کند.

ص: ٢٩٧

و منها: آیه الأذن وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ [۲].

- شرح :

خلاصه: اگر اهل ذکر یک عنوان عامی باشد بدین ترتیب می توانیم استدلال به آیه را تکمیل نمایم.

[۱]- اشاره به این است که: زراره از اهل ذکر است لکن در او دو جهت وجود دارد: ۱- جهت اهل ذکر بودن ۲- عنوان راوی بودن.

و آیه، جواب زراره را به عنوان اینکه از اهل ذکر است حجت قرار می دهد نه بما آنه راوی.

پس شما چگونه ادعای عدم الفصل می کنید؟

کما اینکه بعضی از علماء قدیم هم راوی و هم مجتهد (اهل ذکر) بودند مانند شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف).

۵- آیه اذن

اشاره

[۲]- یکی از آیاتی که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه «اذن» می باشد.

وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱).

ترجمه آیه: از آن ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می دهند و می گویند او خوش باور است! بگو خوش باور بودن او به نفع شماست (ولی بدانید) او ایمان به خدا دارد و (تنها) تصدیق مؤمنان می کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده اند

ص: ۲۹۸

فإنه تبارك و تعالی مدح نبیه بأنه یرصدق المؤمنین، و قرنه بتصدیقه تعالی [۱].

و فیه: أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، و هو سریع القطع، لا الأخذ بقول الغیر تعبداً [۲].

- شرح :

و آنها که فرستاده خدا را آزار می دهند عذابی دردناک دارند.

شأن نزول آیه: برای آیه مذکور شأن نزولهایی ذکر شده است که بی شباهت به یکدیگر نیست از جمله اینکه گفته اند: این آیه درباره گروهی از منافقان نازل شده است که دور هم نشسته بودند و سخنان ناهنجار، درباره پیامبر صلی الله علیه و آله می گفتند، یکی از آنان گفت: این کار را نکنید زیرا، می ترسیم به گوش محمد صلی الله علیه و آله برسد و او به ما بد بگوید (و مردم را بر ضد ما بشوراند) یکی از آنان که نامش «جلاس» بود گفت: مهم نیست ما هرچه بخواهیم می گوئیم و اگر به گوش وی رسید نزد وی می رویم و انکار می کنیم و او از ما می پذیرد، زیرا محمد صلی الله علیه و آله آدم خوش باور و دهن بینی است و هرکس هرچه بگوید قبول می کند در این هنگام آیه مذکور نازل شد.

کیفیت استدلال

[۱]- خداوند تصدیق مؤمنین را از فضائل نبی اکرم شمرده است. تصدیق مؤمنین را در ردیف تصدیق خود قرار داده و فرموده است یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین پس معلوم می شود تصدیق مؤمنین مورد ستایش خداوند است و در مورد حجیت خیر واحد هم مسئله چنین است همان طور که نبی اکرم صلی الله علیه و آله مؤمنین را تصدیق می کرد، اگر مخبر عادل خبری برای شما آورد او را تصدیق کنید.

اشکالات استدلال به آیه اذن

[۲]- این استدلال دارای دو اشکال است.

ص: ۲۹۹

۱- کلمه «اذن» به معنای تصدیق و تأیید تعبّدی نمی باشد زیرا بدنبال آن خداوند می فرماید یؤمن للمؤمنین، در این آیه چنین نیست که اذن یک معنایی داشته باشد و تصدیق مؤمنین هم معنای دیگر داشته باشد بلکه ظاهر، این است که یؤمن للمؤمنین تعبیر دیگری از کلمه اذن است.

معنای کلمه اذن، یعنی کسی که زود قطع پیدا می کند و به اصطلاح زودباور است، وقتی معنای اذن چنین باشد آیه ارتباطی به حجّیت خبر واحد ندارد زیرا در مورد خبر واحد تصدیق مخبر مطرح است و لو قطع هم برای مخبر له حاصل نشود کما اینکه خبر واحد افاده علم هم نمی کند بلکه سبب حصول ظن برای انسان می شود.

ایراد بر مصنّف

افراد معمولی اگر سریع قطع پیدا کنند و خوش باور باشند شاید این خصلت برای آنها مدحی باشد اما یک پیغمبر یا وصی پیغمبر و یک زمامدار مسلمین اگر بدون تحقیق، قطع برایش حاصل شود حسنی ندارد و فضیلتی محسوب نمی شود پس چرا مرحوم آقای آخوند فرمود معنای «اذن» سریع قطع پیدا کردن است؟

این اشکال را چنین توجیه کرده اند. معنای زود قطع پیدا کردن این نیست که واقعا و حقیقتا برای چنین افراد قطع حاصل می شود بلکه مقصود این است که این افراد خود را زودباور معرّفی می کنند تا در طرف مقابلشان عکس العملی پیدا نشود.

مخصوصا در مورد آیه وقتی نَمِیام به پیغمبر صلی الله علیه و آله عرض کرد من نَمِیامی نکرده ام پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند بسیار خوب، تو نَمِیامی نکرده ای و عکس العمل سوئی در مقابل او نشان ندادند.

و ثانيا: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا- تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجيه الخبر، و يظهر ذلك من تصديقه للنّام بأنه ما نمّه، و تصديقه لله تعالى بأنه نمّه [۱].

- شرح :

درحالی که جبرئیل برای پیغمبر وحی آورده بود و او حقیقت را می دانست و اصلا معنا ندارد که با وجود وحی، پیغمبر در مورد نّام، احتمال صدق بدهد.

[۱]- ۲- قبل از بیان اشکال دوّم بینیم معنای صدّق العادل که خلاصه ادله حجّیت خبر واحد است چیست؟

اگر واقع برای من و شما مشخص باشد ما تمام آثار- نفعی و ضرری- آن را مترتب می کنیم معنای صدّق العادل، هم این است که ما باید قول عادل را واقع فرض کنیم کأنّ بگوئیم ما واقع و لوح محفوظ را می بینیم لذا باید تمام آثار را بر آن مترتب نمائیم.

مرحوم مصنّف می فرماید: معنای تصدیق مؤمنین در این آیه با معنای صدّق العادل تفاوت دارد مخصوصا با ملاحظه شأن نزول آیه که آن مرد تمام خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد من نّامی نکرده ام و رسول الله صلی الله علیه و آله در جواب فرمودند بسیار خوب، تو نّامی نکرده ای و اثری را که بنفع مخبر له بود بر آن خبر مترتب نمود کأنّ فرمودند ایذا و اذیتی نسبت به تو در میان نیست امّا تمام آثار را بر آن خبر بار نکرد که مثلا اگر کسی از نبی اکرم می پرسید، آیا او نّامی کرده است یا نه، پیغمبر چه می فرمود؟

آیا می فرمود او نّامی نکرده است؟ خیر.

درحالی که جبرئیل به نبی اکرم خبر داده بود که او نّامی کرده است. پس معنای تصدیق در این آیه ترتیب تمام آثار بر آن خبر نیست. ولی در مورد حجّیت خبر واحد باید تمام آثار آن خبر را پذیرفت.

ص: ۳۰۱

كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السّلام: (فصدقه و كذبهم)، حيث قال- علي ما في الخبر-: (يا ابا محمد كذب سمعك و بصرک عن أخیک، فإن شهد عندك خمسون قسامه (۱) أنه قال قولاً (۲)، و قال: لم أقله، فصدقه و كذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم، و تكذبيهم فيما يضره و لا ينفعهم، و إلا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين؟ [۱].

- شرح :

(۱) [۱]- اکنون مرحوم مصنف دو شاهد و مؤید بر این مطلب ذکر می کنند.

۱- امام صادق علیه السلام به ابا محمد (راوی) می فرماید (۳): ای ابا محمد چشم و گوش خود را نسبت به برادر مؤمن خویش تکذیب کن یعنی اگر چیزی از برادر مؤمن خود دیدی چشم خویش را تکذیب کن و به آن خطاب کن که تو اشتباه می کنی و چنین چیزی را ندیده ای.

و همچنین اگر مطلبی از برادر مؤمن خود شنیدی گوش خویش را تکذیب کن و به آن خطاب کن که تو چنین مطلبی را نشنیده ای.

اگر پنجاه نفر قسم (۴) خوردند که مثلاً زید فلان مطلب (ناسزا) را درباره تو گفته

ص: ۳۰۲

۱- قال في المصباح المنير: القسامه - بالفتح - الايمان.

۲- لعلّ هذا نقل له بالمعنى كما فسّره بما يقرب منه الملاء صالح المازندراني (قدّه) في شرحه حيث قال: « و المقصود أنّه شهد عندك خمسون رجلاً- مع حلفهم بالله ان مؤمناً فعل كذا و قال كذا، و قال لك ذلك المؤمن أنّي لم افعله او لم اقله فصدقه و كذبهم» و الا فالموجود في عقاب الاعمال و روضه الكافي و الوسائل نقلاً عنهما هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامه و قال لك قولاً فصدقه و كذبهم» الحديث و هذا بظاهره ... ر. ك منتهى الدرّايه ۴/ ۴۹۶.

۳- كافي ۸/ ۱۴۷ ح ۱۲۵.

۴- قسامه: مثلاً اگر قتل عمدی واقع بشود و قاتل مشخص نباشد چنانچه ولی مقتول قتل را به فردی نسبت بدهد و پنجاه قسم به تنهایی یا به شرکت چهل و نه نفر از خویشان بخورند در این صورت ثابت می شود که آن فرد قاتل است و همچنین در موارد دیگری می توان از قسامه استفاده نمود و نیز ر. ک جواهر ۴۲/ ۲۴۳ تا ۲۷۶ (کتاب قصاص).

و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل، فتأمل جيدا [١].

- شرح :

است ولی وقتی به شخص زید مراجعه کردی او گفت من چنین نگفته ام در این صورت امام علیه السّلام می فرمایند: زید را تصدیق کن و آن پنجاه نفر را تکذیب کن. تصدیق یک نفر و تکذیب پنجاه نفر یعنی چه؟

آیا مراد این است که آن یک نفر را تصدیق کن و تمام آثار واقع را بر آن مترتب کن؟

و آیا مثلا مقصود این است که چون آن پنجاه نفر به زید تهمت زده اند می توان آنها را تعزیر نمود؟

آیا معقول است که انسان قسم پنجاه نفر را به خاطر قول یک نفر تکذیب کند؟

در اینجا مراد از تصدیق و تکذیب، تصدیق و تکذیب به حسب واقع نیست بلکه مقصود این است که: حمل بر صحت کن و آن آثاری که به نفع زید است و به ضرر دیگران نیست قبول کن که زید مطلبی درباره تو نگفته است و همچنین در برابر زید عکس العمل سوئی نشان نده.

نه اینکه حقیقتا پنجاه نفر را تکذیب کن و این مطلب مسلم است که انسان باید آن پنجاه نفر را تصدیق کند.

[١] - ٢ - شاهد دیگر، مربوط به داستان اسماعیل فرزند امام صادق علیه السّلام است که ما مقداری از آن را که شاهد بحث

هست نقل می کنیم: (١)

ص: ٣٠٣

١- کافی ٥/ ٢٩٩ باب حفظ المال و کراهه الاضاعه من کتاب المعیشه ح ١.

فصل: فی الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد. و هي و إن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعه الوسائل و غيرها، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجیه أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقہ على لفظ و لا على معنی، فتكون متواتره لفظاً أو معنی. و لكنه مندفع بأنها و إن كانت كذلك، إلا أنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السّلام، و قضيته و إن كان حجیه خبر دلّ على حجّيته أخصها مضمونا إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه، و قد دلّ على حجیه ما كان أعم [١].

- شرح :

«عن حريز قال: كانت لاسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن فقال إسماعيل: يا أبت إن فلانا يريد الخروج إلى اليمن و عندي كذا و كذا ديناراً فترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعه من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بنيّ اما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل هكذا يقول الناس، فقال يا بنيّ لا تفعل فعصى اسماعيل أباه و دفع إليه دنانيره فاستهلكها و لم يأت بشيء منها ... فقال عليه السلام ...

قد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمته فقال إسماعيل: يا أبت إنّي لم أره يشرب الخمر إنّما سمعت الناس يقولون. فقال: يا بنيّ إنّ الله عزّ و جلّ يقول في كتابه «يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين» يقول: يصدّق الله و يصدّق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم ...

در این روایت امام علیه السّلام به آیه «اذن» تمسّك نمودند و فرمودند انسان باید مؤمنین را تصدیق کند. آیا تصدیق مؤمنین در این قصّه، این است که بگوئیم آن مرد شارب الخمر است و باید درباره او حدّ شرب خمر جاری کرد؟ خیر مراد این است که آثار نافع آن را که به دیگران ضرری نمی زند بپذیرد. یعنی پولت را در اختیار این فرد نگذار، نه اینکه می توانی آن مرد را بخاطر شرب خمر، حد هم بزنی و ...

اخبار دالّ بر حجّیت خبر واحد

[١]- دوّمین دلیلی که بر حجّیت خبر واحد اقامه شده است، اخبار

ص: ٣٠٤

متعددی می باشد. (۱)

اگر این روایات، اخبار آحاد باشد نه قائلین به حجّیت خبر واحد می توانند به آنها استدلال کنند و نه کسانی که حجّیت خبر واحدی را نفی می کنند.

زیرا با خبر واحد نمی توان حجّیت خبر واحد را اثبات و یا نفی نمود بلکه اگر متواتر باشند قابلیت برای استدلال دارند و ما در اوائل بحث خبر واحد گفتیم که سه نوع تواتر داریم: ۱- تواتر لفظی ۲- تواتر معنوی ۳- تواتر اجمالی.

در ما نحن فیه تواتر اجمالی وجود دارد. یعنی روایات فراوانی داریم که نه در لفظ اتحاد دارند و نه دارای معنای مشترکی هستند بلکه از نظر سعه و ضیق بین آنها تفاوت است ولی ما علم اجمالی داریم که یکی از این روایات از امام علیه السّلام صادر شده است.

در این صورت باید قدر متیقّن و قدر مشترک آنها را اخذ و به آن عمل نمود.

قدر مشترک و مضمون اخصّ آن روایات چیست؟

قدر متیقّن آن روایات این است که: مخبر عادل باشد و انسان اطمینان به صدور آن خبر از امام علیه السّلام داشته باشد. پس با وجود این قدر متیقّن حجّیت خبر واحد فی الجمله و بنحو موجهه جزئیّه ثابت می شود و همین برای ما کافی است.

لکن اگر بخواهیم بنحو وسیع تر خبر واحد را حجّت قرار دهیم راهش این است که:

قدر متیقّن آن روایات این بود که راوی عادل باشد و وثوق به صدور خبر از امام علیه السّلام داشته باشیم.

ص: ۳۰۵

۱- این اخبار به چندین گروه تقسیم می شوند و ما یک نمونه از آن اخبار را نقل می کنیم: ... عن المفضّل بن عمر، أنّ ابا عبد الله علیه السّلام قال للفيض بن المختار في حديث: فاذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، و أومی الى رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه فقالوا زراره بن اعين- و نیز ر. ك وسائل الشيعه / ۱۸ باب ۱۱ / از ابواب صفات قاضی.

فصل: فی الإجماع علی حجیه الخبر. و تقریره من وجوه: [۲].

أحدها: دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیه من زماننا إلى زمان الشيخ، فیکشف رضاه علیه السّلام بذلك، و یقطع به [۳].

- شرح :

وقتی روایتی از بین همان اخبار پیدا کردیم که راوی آن عادل بود و وثوق به صدور خبر هم داشتیم ولی مفادش این بود که خبر ثقه حجّیت دارد، در این صورت ما می توانیم بگوئیم که خبر هر فرد ثقه حجّیت دارد (و لو راوی آن خبر فرد عادل نباشد).

[۱]- اشاره به این است که چون مدّعی ما اثبات حجّیت خبر واحد بنحو موجه جزئیّه بود، دیگر نیازی نداریم که این راه اخیر را طی کنیم.

دلیل دیگر بر حجّیت خبر واحد (اجماع)

اشاره

[۲]- مشهور برای حجّیت خبر واحد به ادله اربعه تمسّک کرده اند. دلیل قرآنی و روایی آن را بحث کردیم. سوّمین دلیلی که بر حجّیت خبر واحد اقامه شده است، اجماع می باشد که این اجماع به چند وجه تقریر شده است.

[۳]- وجه اوّل: ما وقتی فتاوی اصحاب و علمای امامیه را از اکنون تا زمان شیخ طوسی تتبع می کنیم، می بینیم آنها که تمام عمرشان را صرف مطالعه و استنباط احکام شرعی نموده اند، قائل به حجّیت خبر واحد شده اند لذا حدس قطعی می زنیم که نظر امام علیه السّلام هم با آن موافق بوده است. (و لو اینکه مخالفینی هم بین آنها دیده می شود).

ما قبلا در بحث اجماع گفتیم که در اجماع حدسی اتّفاق کلّ لازم نیست لکن باید آراء به اندازه ای باشد که انسان حدس قطعی نسبت به موافقت معصوم علیه السّلام در آن مورد پیدا کند و متأخرین در حجّیت اجماع همین وجه را پذیرفته اند.

أو من تتبع الإجماعات المنقوله على الحجیه [۱].

و لا يخفى مجازفه هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ فى اعتباره من الخصوصيات، و معه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها، و هكذا حال تتبع الإجماعات المنقوله [۲].

- شرح :

تذکر: چرا مصنف فرموده اند فتاوی اصحاب را تا زمان شیخ طوسی ملاحظه می کنیم؟

جواب: چون زمان شیخ طوسی زمانی است که استاد شیخ طوسی - سید مرتضی - قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده است.

[۱]- و یا اینکه اگر کسی شخصا اقوال علما را تتبع نکرد راه دیگری برای او وجود دارد که:

اجماعات منقول را بررسی کند وقتی دید که مثلا پنجاه نفر از بزرگان و فقهای عدول ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کرده اند این مسئله سبب می شود که موافقت معصوم را حدس بزنند.

[۲]- آیا این دو راهی را که ما ذکر کردیم صحیح است؟ خیر.

زیرا کسانی که خبر واحد را حجّت می دانند و یا اینکه در مورد حجیت خبر واحد اجماع نقل کرده اند، این ها بر یک عنوان اتفاق ندارند و نظرات این ها متفاوت است.

بعضی می گویند، راوی باید عادل باشد، عدّه ای می گویند وثاقت راوی در حجیت خبرش کفایت می کند و بعض دیگر می گویند خصوصیات راوی مطرح نیست بلکه روایت باید موثوق به باشد و غیر ذلک آیا با وجود این اختلافات انسان می تواند رأی معصوم را کشف کند؟؟ خیر.

ص: ۳۰۷

اللهم إلا- أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبره فيها، و لكن دون إثباته خرط القتاد [۱].

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملا- بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعيه، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها [۲].

و فيه: مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول [۳].

- شرح :

(۱) [۱]- اشكال: این آرا و اجماعات منقول، تواتر اجمالی دارند و ما می توانیم قدر مشترک و قدر متیقن آنها را اخذ نمائیم و بگوئیم خبر واحد فی الجملة و بنحو موجب جزئیة حجّیت دارد.

جواب- این صرف یک ادّعا بیش نیست و دون اثباته خرط القتاد.

مرحوم مصنف جواب روشنی نمی دهد و علت آن را بیان نمی کند اما ما دو احتمال برای آن ذکر می کنیم:

۱- ممکن است گفته شود که انسان با دیدن این آرا و اجماعات، موافقت معصوم علیه السلام را به طور قطع حدس نمی زند و حصول حدس ظنی هم که فایده ای ندارد.

۲- اینجا مسئله نفی و اثبات مطرح است و هرکجا که امر دائر بین نفی و اثبات باشد نمی توان به قدر متیقن عمل کرد لذا نمی توان یک اجماع پیدا کرد که خبر واحد را و لو به نحو موجهه جزئیة حجّت قرار داده باشد.

[۲]- وجه دوّم: همه علما بلکه تمام مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد اعتماد می کنند.

مثلا مردم عادی وقتی می خواهند از فتوای مرجع تقلیدشان اطلاع پیدا کنند از یک نفر خبره ای که ظاهر حالش شهادت بر وثاقتش می دهد سؤال می کنند و طبق آن عمل می نمایند درحالی که قول آن فرد سبب حصول علم برای مقلد نمی شود.

اصلا اگر به خبر واحد نتوان اعتماد کرد زندگی مردم مقداری مشکل می شود.

[۳]- اشکالی که بر وجه اول بود بر این وجه هم وارد است.

أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين، كما هو لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينيه من الأمور العاديه، فيرجع إلى ثالث الوجوه [١].

و هو دعوى استقرار سيره العقلاء من ذوى الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة، و استمرت إلى زماننا، و لم يردع عنه نبى و لا وصى نبى، ضروره أنه لو كان لاشتهر و بان، و من الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به فى الشرعيات أيضا [٢].

- شرح :

اینکه تمام علما و مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد عمل می کنند، سبب نمی شود که انسان نسبت به موافقت معصوم علیه السلام حدس قطعی بزند.

[١]- اگر بپذیریم که یک اتفاق عملی این چنینی وجود دارد باز هم اشکال دیگری در این زمینه هست که برای ما ثابت نشده است که این اتفاق علما ناشی از دین و شریعت است یا اینکه چون عقلا در عمل به خبر واحد (در امور عادی زندگی) اتفاق دارند و علما و مسلمین هم که جزء عقلا هستند دارای چنین اتفاقی می باشند لذا تقریر دوّم اجماع درست نیست. چون ربطی به اجماع علما و فقها ندارد بلکه یک تقریب سوّمی برای ادّعای اجماع به میان می آید.

[٢]- وجه سوّم: (سیره عقلا) سوّمین تقریر اجماع بر حجّیت خبر واحد این است که: سیره عقلا- به ما هم عقلا از زمان ما تا زمان شارع مقدّس بلکه قبل از شرع اسلام مستمر بوده است که به قول فرد ثقه ترتیب اثر می دادند و لو قول آن ثقه مفید علم نباشد منتها باید آن شخص متهم به کذب نباشد.

واضح است که شرط حجّیت سیره عقلا این است که شارع مقدّس منعی از آن ننموده باشد.

لذا اگر شارع از عمل به آن سیره، ممانعتی نکرد ما کشف می کنیم که این سیره

ص: ٣٠٩

إن قلت: يكفى فى الردع الآيات الناهيه، و الروايات المانعه عن اتباع غير العلم، و ناهيك قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، و قوله تعالى: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» [١].

قلت: لا يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك، فإنه مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفايه الظن فى أصول الدين [٢].

- شرح :

مورد رضایت شارع بوده است و در امور شرعیّه از جمله خبر واحد حجّیت دارد آیا شارع نسبت به این سیره منعی نموده است؟ خیر.

چون مسئله حجّیت خبر واحد یک مسئله مهم و مبتلا به بوده است اگر ممانعتی از طرف شارع شده بود، باید بوضوح و درستی بدست ما می رسید البتّه عمده دلیل بر حجّیت خبر واحد همین سیره عقلا است.

آیا آیات ناهیه می توانند مانع حجّیت سیره عقلا بشوند

[١]- لازم نیست شارع مقدّس بطور صریح از این سیره ممانعت نماید. شارع ضمن آیاتی ما را از متابعت ظن - غیر علم - منع نموده و فرموده است:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً (١).

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (٢).

و واضح است که خبر واحد، مفید علم نیست بلکه افاده ظن می نماید.

[٢]- مرحوم مصنّف سه جواب می دهند:

١- آیات ناهیه از ظن - غیر علم - مربوط به اصول دین است یعنی در اصول اعتقادات نمی توان به مظنه عمل کرد و ارشاد به آن مطلب دارد.

ص: ٣١٠

١- سوره اسراء ٣٦.

٢- سوره نجم / ٢٨.

و لو سلم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجه [١].

لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، و إلا لكانت مخصصه أو مقيدة لها، كما لا يخفى [٢].

- شرح :

و لو این آیات هم نبود ما می گفتیم مظنه در اصول دین فایده ای ندارد.

در ابتدای بحث حجیت خبر واحد مفضلاً جواب از آیات را بیان کردیم لذا دیگر آن مطالب را تکرار نمی کنیم.

[١]- ٢- اگر بپذیریم که آیات ناهیه اطلاق دارد و شامل اصول و فروع دین می شود باز جواب دیگری می دهیم که: این آیات انصراف به ظنونی دارد که دلیل بر اعتبارشان قائم نشده است.

آیا با توجه به اینکه ظواهر کلام سبب حصول علم نمی شود شما می توانید به آیات ناهیه تمسک کنید و بگوئید چون از ظواهر کلام برای انسان، ظن - غیر علم - حاصل می شود فاقد حجیت است؟ خیر زیرا دلیل بر حجیت ظن حاصل از ظواهر الفاظ قائم شده است و اگر انصراف آیات را هم قبول نکنید، می گوئیم آیات ناهیه، قدر متیقن در مقام مخاطب دارند. و قدر متیقن آنها در مورد مظنه ای است که دلیل بر حجیت آنها وجود نداشته باشد.

[٢]- ٣- اگر آیات ناهیه بخواهند رادع و مانع سیره عقلا باشند مستلزم «دور» است و چون دور محال و باطل است پس در نتیجه رادعیت این آیات نسبت به سیره عقلا باطل است و اگر رادعیت آیات نسبت به سیره عقلا باطل شد، حجیت سیره عقلا در جای خود محفوظ است و دلالت بر حجیت خبر واحد می کند.

ص: ٣١١

لا يقال: على هذا (١) لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا، إلا على وجه دائر، فإنّ اعتبارها (٢) بها (٣) فعلا (٤) يتوقف على عدم عدم الردع بها (٥) عنها (٦)،

- شرح :

بیان دور:

تذکر: آیات ناهیه در خصوص ما نحن فیه وارد نشده است بلکه یک ضابطه کلی را بیان می کند.

اگر آیات ناهیه بخواهند رادع سیره عقلا- در مورد حجّیت خبر ثقه- باشند متوقّف بر این است که عموم یا اطلاق آیات بوسیله سیره عقلا تخصیص و تقیید نخورده باشند. پس رادعیّت توقّف بر عدم تخصیص و تقیید آیات دارد.

اکنون بینیم آیا عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید خورده اند یا نه.

عدم تخصیص و عدم تقیید آیات مشروط بر این است که این آیات نسبت به سیره عقلا رادعیّت داشته باشند. اگر آیات نسبت به سیره رادعیّت نداشته باشند سیره عقلا، خبر ثقه- ظنّ و عدم العلم- را از عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید می زند و در نتیجه خبر واحد حجّیت پیدا می کند.

پس رادعیّت آیات متوقّف بر وجود عموم و اطلاق در آیات است و بقاء عموم و اطلاق آیات هم متوقّف بر رادعیّت آیات است لذا رادعیّت متوقّف بر رادعیّت است و این همان دور و باطل است.

پس تا اینجا رادعیّت آیات ناهیه نسبت به سیره عقلا باطل و حجّیت سیره عقلا نسبت به اعتبار خبر واحد ثابت است.

ص: ۳۱۲

۱- بنا بر دور مذکور.

۲- خبر ثقه.

۳- سیره.

۴- از این راه.

۵- آیات.

۶- سیره.

و هو (۱) يتوقف على تخصيصها (۲) بها (۳)، و هو (۴) يتوقف على عدم الردع بها (۵) عنها (۶) [۱].

- شرح :

(۱) [۱]- چرا شما از این راه (مسئله دور) رادعیّت آیات نسبت به سیره عقلا را از اعتبار ساقط کردید؟

ما از همین راه (دور) حجّیت سیره عقلا نسبت به خبر واحد را از اعتبار ساقط می کنیم.

توضیح مطلب: این سیره ای که شما برای حجّیت خبر واحد به آن تمسک می کنید باید خودش حجّیت داشته باشد و الا سیره ای که خودش حجّیت ندارد نمی تواند دلیل بر حجّیت خبر واحد باشد.

اکنون ببینیم این سیره حجّیت دارد یا ندارد. در ما نحن فیه حجّیت سیره عقلا متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا نباشند و اگر آیات ناهیه بخواهند نسبت به سیره عقلا رادعیّت نداشته باشند، متوقّف بر این است که آیات تخصیص خورده باشند و الا- اگر عمومات و اطلاقات آیات محفوظ باشد حجّت تمام مخالفین را از بین می برد (پس باید عموم آیات تخصیص خورده باشد تا اینکه آیات، رادع سیره نباشد) و آیات در صورتی تخصیص برمی دارند که سیره عقلا حجّت باشد چون اگر در ما نحن فیه سیره حجّیت نداشته باشد تخصیصی نمی تواند به آیات وارد نماید پس حجّیت سیره متوقّف بر عدم رادعیّت آیات است و عدم رادعیّت آیات متوقّف بر

ص: ۳۱۳

۱- عدم ردع.

۲- آیات.

۳- سیره.

۴- تخصیص.

۵- آیات.

۶- سیره.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجته (١) بها (٢) عدم ثبوت الردع عنها (٣)، لعدم نهوض ما يصلح لردعها (٤)، كما يكفي في تخصيصها (٥) لها (٦) ذلك (٧)، كما لا يخفى، ضرورة أن ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه و المعصيه، و في استحقاق العقوبه بالمخالفه، و عدم استحقاقها مع الموافقه، و لو في صوره المخالفه عن الواقع، يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات [١]

- شرح :

. تخصيص آيات است. تخصيص آيات هم متوقف بر حجيت سيره است بنا بر اين حجيت سيره متوقف بر حجيت سيره است و اين مطلب دور مي باشد. و دور محال است لذا مي گوئيم اصلا سيره عقلا حجيتي براي اعتبار خبر واحد ندارد.

[١]- مرحوم آقاي آخوند مي فرمايند اين دوري را كه شما ادعا كرديد درست نيست.

ايشان فرق بين دو «دور» را كه در اين بحث گفتيم بيان مي كنند كه آن دوري را كه ما بيان كرديم و نتيجه اش حجيت سيره عقلا و حجيت خبر واحد بود، مطلب درستي است اما اين دوري را كه شما بيان كرديد حرف درستي نيست.

در دوري كه ما ادعا كرديم- دور اول- رادعيت آيات نسبت به سيره واقعا متوقف بر عدم تخصيص آيات بود و عدم تخصيص هم متوقف بر رادعيت بود كه اين يك مسئله روشني است.

اما دور ادعائي شما قابل مناقشه است: شما در ادعای دور گفتيد حجيت سيره عقلا

ص: ٣١٤

١- خبر ثقه.

٢- سيره.

٣- سيره.

٤- سيره.

٥- سيره.

٦- آيات.

٧- عدم ثبوت ردع.

متوقف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا نباشد درحالی که مطلب چنین نیست و حجیت سیره متوقف بر این نیست که آیات رادع سیره عقلا نباشد بلکه متوقف بر عدم ثبوت ردع است و عدم ثبوت ردع متوقف بر چیزی نیست. (۱)

به عبارت دیگر: چون رادعیت آیات نسبت به سیره ثابت نیست حتما سیره عموم آیات را تخصیص می زند لذا می گوئیم:

سیره دارای حجیت است و آیات ناهیه شامل سیره نمی شود در نتیجه خبر واحد معتبر می گردد و این مستلزم دور نیست.

سؤال: اگر شارع بحسب واقع نسبت به یک سیره ردعی کرده باشد اما هرچه تحقیق کردیم منع و ردعی نسبت به آن سیره پیدا نکردیم، در این صورت آن سیره حجیت دارد؟

جواب: مسلماً حجیت است. چون ردع واقعی مانند تکلیف واقعی است اگر انسان نسبت به تکلیف واقعی اطلاع پیدا نکند، آن تکلیف حجیتی ندارد و انسان نسبت به آن وظیفه ای ندارد اینجا ما نتیجه می گیریم که حجیت سیره عقلا متوقف بر عدم ردع و منع نیست بلکه متوقف بر عدم ثبوت ردع است و همین عدم ثبوت ردع کافی برای حجیت سیره عقلا است و در نتیجه می گوئیم سیره عقلا دلالت بر حجیت خبر واحد می کند.

یک شاهد: در باب اطاعت، سیره عقلا- نسبت به مسائلی مسلم است که: اگر انسان با تکلیف مولا مخالفت کند، مستحق عقوبت است و چنانچه نسبت به تکلیف مولا موافقت نماید مستحق عقوبت نمی باشد.

حتی اگر تکلیف واقعی با تکلیف ظاهری مخالف هم باشد وقتی انسان با تکلیف

ص: ۳۱۵

۱- فرق میان دو دور این است که: یکی مربوط به مقام اثبات و دیگری مربوط به مقام ثبوت است.

فصل: فی الوجوه العقلیه التي أقيمت علی حجیه الخبر الواحد. [۲].

- شرح :

ظاهری موافقت کرد دیگر مستحق عقوبت نیست.

چنانچه ما از عقل سؤال کنیم که این سیره عقلا در چه صورتی حجیت دارد پاسخ این است که:

تا زمانی که ردعی از طرف شارع ثابت نشده باشد خواه بحسب واقع شارع نسبت به سیره عقلا ردعی کرده باشد یا منعی نسبت به آن نکرده باشد بنابراین، سیره عقلا در تمام این موارد از نظر عقل، در شرع حجیت است.

خلاصه: در ما نحن فیه ردعی نسبت به سیره عقلا ثابت نشده است لذا می گوئیم سیره عقلا حجیت است و شامل خبر واحد می شود.

[۱]- اشاره به دقت در این مطلب است.

تذکر: چون در این اشکال و جواب بیش از بیست ضمیر ذکر شده بود استثناء ما مرجع ضمائر را مشخص کردیم.

وجوه عقلیه دال بر حجیت خبر واحد

اشاره

[۲]- چهارمین دلیلی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است بعضی از ادله عقلیه می باشد و این دلیل به چند وجه تقریر شده است.

ص: ۳۱۶

۱- يظهر من تعلیقته (قدس سره) علی الكتاب انّ هذا اشاره الی انّ خبر الثقة حجّه متّبعه و لو قیل بسقوط کلّ من السیره و اطلاق الآیات النّاهیه من الاعتبار بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقییده بها و ذلك لاستصحاب حجّيته الثابته قبل نزول الآيتين یعنی بهما قوله تعالی و لا تقف ما لیس لک به علم و قوله تعالی لا یغنی من الحق شیئاً*: ر. ک عنایه الاصول ۳/ ۲۵۷.

أحدها: إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا نحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادره المعلومه تفصيلاً، و الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتمده [١].

- شرح :

وجه أول:

[١]- قبل از رجوع به آیات و روایات و امارات ما علم اجمالی داریم که مکلف به تکالیفی هستیم که آن تکالیف بنحو پراکنده و غیر مشخص در بین همان آیات، روایات و امارات وجود دارد که ما برای سهولت مطلب از این علم اجمالی، تعبیر به علم اجمالی کبیر می نمائیم.

سپس فقط توجه به روایات- که محل بحث ماست- می کنیم و می بینیم که روایات آن قدر فراوان است که اگر بخواهیم در اکثر ابواب فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه می باشد البته علم اجمالی به صدور بسیاری از این اخبار داریم و احکامی را هم که قرآن برای ما بیان کرده است در بین این روایات وجود دارد و شاید نتوانیم حتی یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظاهر قرآن باشد و در بین روایات وجود نداشته باشد. لذا می گوئیم آن علم اجمالی کبیر منحل به یک علم به اجمالی صغیر می شود یعنی علم اجمالی داریم که ما مکلف به احکامی هستیم که آن احکام در ضمن همین روایات برای ما بیان شده است این مطلب هم واضح است که گاهی علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود.

مثال: گاهی ما علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم اما به عللی علم تفصیلی به نجاست خصوص یکی از آن دو پیدا می کنیم لذا این علم تفصیلی آن علم اجمالی را منحل می کند و در نتیجه آن ظرف معلوم بالتفصیل، واجب الاجتناب می شود و نسبت به ظرف دیگر که شک بدوی داریم اصاله الطهاره جاری می کنیم.

ص: ۳۱۷

و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، و جواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه في أطراف [ما] علم إجمالاً بانتقاض الحاله السابقه في بعضها، أو قيام أماره معتبره على انتقاضها فيه، و إلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعده الاشتغال [١].

- شرح :

در ما نحن فيه علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می شود.

مثلاً- علم اجمالی داریم که ده هزار حکم واقعی در بین این روایات هست و ما نسبت به آنها مکلف هستیم لکن برای ما مشخص نیست که کدام روایت از امام علیه السلام صادر شده است و کدام روایت از معصوم علیه السلام صادر نشده است.

به عبارت دیگر: اگر بجای علم اجمالی صغیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان روایات- یک علم تفصیلی پیدا می کردیم که کدام روایت از معصوم علیه السلام صادر شده است و کدام صادر نشده است، در این صورت علم اجمالی کبیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان قرآن و روایات و سایر امارات غیر معتبره- ما به علم تفصیلی به ثبوت تکالیف در مضامین اخبار معتبر و شک بدوی نسبت به تکالیف در سایر امارات غیر معتبره- اعم از سایر امارات و روایات غیر معلوم الصدور- منحل می شد.

اکنون که علم اجمالی صغیر داریم وظیفه ما چیست؟

[١]- با وجود علم اجمالی صغیر وظیفه این است که:

همان طور که شما اگر علم اجمالی به وجوب نماز ظهر و یا نماز جمعه داشته باشید می بایست احتیاط کنید اینجا هم وظیفه این است که علم اجمالی گریبان انسان را می گیرد.

و ما باید مثلاً به کتاب و سائل الشیعه مراجعه کنیم و تمام روایاتی که مثبت تکلیف هستند اخذ و طبق آن عمل کنیم.

یعنی هر روایتی که می گوید فلان چیز واجب یا حرام است باید اخذ و طبق آن عمل نمود.

ص: ۳۱۸

وظیفه ما نسبت به روایاتی که می گویند فلان چیز واجب نیست یا فلان چیز حرام نیست چیست؟

به عبارت دیگر وظیفه ما در برابر روایات نافی تکلیف چیست؟ دو صورت فرض می شود:

۱- گاهی در یک طرف، روایات نافی تکلیف وجود دارد و در طرف دیگر، اصل نافی تکلیف موجود هست مثلاً اصل برائت مؤید روایات نافی تکلیف است در این صورت می توان طبق روایات نافی عمل کرد.

۲- گاهی در مقابل روایات نافی تکلیف یک اصل مثبت تکلیف مانند استصحاب و قاعده اشتغال وجود دارد که در این صورت باید طبق قاعده استصحاب و اشتغال عمل کرد.

تذکر: قاعده اشتغال همیشه مثبت تکلیف است اما استصحاب گاهی مثبت تکلیف است و گاهی نافی تکلیف می باشد.

در جریان قاعده استصحاب بحث است که: آیا با وجود علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه، یا با وجود قیام اماره معتبره اجمالا، استصحاب جاری می شود یا نه.

اگر استصحاب جاری شود، در ما نحن فیه باید برطبق استصحاب عمل کرد و به روایات نافی تکلیف عمل ننمود.

و اگر گفتیم استصحاب جاری نمی شود در این صورت موردی برای جریان استصحاب نیست و می توان طبق روایات نافی تکلیف عمل نمود.

خلاصه: عدم جواز عمل طبق روایات نافی تکلیف فقط در صورتی است که اصل مثبت در میان باشد.

و فيه: إنه لا يكاد ينهض على حجيه الخبر، بحيث يقدم تخصيصا أو تقييدا أو ترجيحا على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم [١].

و إن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جيدا [٢].

- شرح :

(١) [١]- مرحوم مصنف می فرماید: اشکال این دلیل این است که مدعی ما را ثابت نمی کند.

مدعی ما این است که خبر ثقه را حجت قرار دهیم به نحوی که بتوانیم با آن عمومات و اطلاقات را تخصیص و تقييد بزینم و بتوانیم خبر ثقه را بر مفهوم و امثال آن ترجیح بدهیم و حتی می خواهیم خبر ثقه را مخصیص و مقید عمومات و اطلاقات قرآن قرار دهیم و دلیل شما این چنین حجیتی را برای ما ثابت نمی کند که بتواند نفی اطلاق و نفی عموم بکند.

آیا اگر یک خبر ثقه در برابر یک عموم یا اطلاق محکم و مسلم قرار گرفت، می تواند آن را تخصیص و تقييد بزند؟ خیر.

بله اگر خبر واحد معارضی نداشته باشد بخاطر احتیاطی که در باب علم اجمالی لازم است می گوئیم وظیفه ما عمل به همین خبر واحد است.

[٢]- البته بر این دلیل یک اشکال دیگری هم وارد کرده اند که: (١)

لازمه علم اجمالی، این است که باید در مورد جمیع امارات احتیاط کرد نه در خصوص روایات.

جواب: بله اگر علم اجمالی کبیر منحل نمی شد حق با شما بود اما ما گفتیم

ص: ٣٢٠

ثانیها: ما ذکره فی الوافیہ، مستدلا علی حجیہ الأخبار الموجوده فی الکتب المعتمده للشیعہ، کالکتب الأربعه، مع عمل جمع به من غیر ردّ ظاهر، و هو: (انا نقطع ببقاء التکلیف إلی یوم القیامه، سیما بالأصول الضروریه، کالصلاه و الزکاه و الصوم و الحج و المتاجر و الأنکحه و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الغیر القطعی، بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن کونها هذه الأمور عند ترک العمل بخبر الواحد، و من أنکر فإنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالإیمان). انتهى [۱].

- شرح :

علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می شود.

وجه دوّم:

[۱]- دوّمین دلیل عقلی بر حجّیت خبر واحد مربوط به صاحب کتاب وافیہ (۱) است.

مدّعی صاحب وافیہ: روایاتی که در کتب اربعه و معتبره شیعه وجود دارد و جمعی از فقها طبق آن عمل کرده اند و کسی آنها را مردود ندانسته است حجّیت دارد.

پس مدّعی ایشان سه قید داشت.

گویا دلیل ایشان از سه مقدّمه تشکیل شده است:

۱- ما قطع داریم که تا روز قیامت مکلف به تکالیفی هستیم مخصوصا می دانیم که به تکالیف ضروریّه ای مانند نماز، زکات، حج و غیره مکلف می باشیم.

۲- هریک از این تکالیف و احکام دارای اجزا و شرائط و موانعی هست و در قرآن به این اجزا و شرائط و موانع اشاره نشده است. مثلا فقط قرآن می فرماید: اقیموا الصّلاه دیگر صحبتی از اجزا و موانع و شرائط نماز نمی کند.

ص: ۳۲۱

۱- ملا عبد الله بشروی فرزند حاج ملا محمّد مشهور به فاضل تونی.

و آورد علیه: أولاً: بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دلّ على جزئيه شيء أو شرطيته [١].

- شرح :

٣- نوعاً این اجزاء، شرایط و موانع از طریق روایات غیر قطعی برای ما ثابت شده و اگر بخواهیم در مورد این اجزاء، شرایط و موانع فقط به روایات قطعی تمسّک کنیم و اجزاء و شرایط و موانعی را که روایات غیر قطعی و خبر واحد بیان می کند کنار بگذاریم، دیگر صلاه از حقیقت خود خارج می شود. صوم از واقعیت خود خارج می شود و حج از حقیقت خود بیرون می رود و غیره.

لذا مستدل می گوید حجّیت خبر واحد بسیار واضح است و عقل حکم به حجّیت آن می نماید.

[١]- مرحوم شیخ دو جواب از این دلیل داده اند یعنی در واقع دو ایراد بر استدلال صاحب وافیّه نموده است (١) که عبارتند از:

الف: علم اجمالی داریم که اجزاء و موانع و شرایط احکام بنحو پراکنده بین تمام روایات است خواه برطبق آنها عمل شده باشد یا اینکه عمل نشده باشد. اما شما گفتید علم اجمالی ما مخصوص به روایات موجود در کتب اربعه است به شرطی که طبق آنها عمل شده باشد و کسی آنها را رد ننموده باشد.

لذا مرحوم شیخ می فرمایند با وجود چنین علم اجمالی: یا باید به احتیاط عمل نمود و هر چیزی که شرطیت و جزئیت و یا مانعیت آن مشکوک است آن را رعایت کرد، و یا اینکه اگر احتیاط نمی کنیم باید طبق تمام روایاتی که دالّ بر جزئیت، شرطیت یا مانعیت هست رفتار کرد خواه در کتب اربعه باشد یا نباشد.

ص: ٣٢٢

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي و إن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبار طائفه كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي، و صيروره غيره خارجا عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشاره في تقريب الوجه الأول [١].

- شرح :

(١) [١]- مرحوم مصنف نسبت به این جواب مرحوم شیخ، خودشان یک جواب می دهند و دفاع از صاحب وافیہ می کنند که: ممکن است صاحب وافیہ در دلیلش یک قیدی بیاورد و بگوید: ما می دانیم که بیان اجزا، شرائط و موانع این احکام در روایاتی هست که این چند خصوصیت را دارند.

به عبارت دیگر همان طور که در مدعایش چند خصوصیت بود، در دلیلش هم چند خصوصیت را می آورد به این نحو که: ما مکلف به نماز هستیم و نماز دارای اجزا، شرائط و موانعی هست که در همین کتب اربعه شیعه با خصوصیات مذکور وجود دارد به طوری که خارج و زائد از این ها دیگر علم نداریم که «نماز» جزء، شرط یا مانعی داشته باشد.

که نظیر همان تقریب اول دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد است. در آنجا گفتیم ما یک علم اجمالی کبیر داریم که تکالیفی بنحو پراکنده در بین روایات و سایر امارات هست لکن بدنبال این علم اجمالی کبیر یک علم اجمالی صغیر پیدا می کنیم که این علم اجمالی صغیر، آن علم اجمالی کبیر را منحل می کند و آن علم اجمالی صغیر این است که:

اجمالا می دانیم آن تکالیف در بین روایات هست که نسبت به معظم فقه کافی است.

و به عبارت دیگر: اگر قطع به صدور آن روایات نداشته باشیم قطع به حجیت آنها داریم پس می دانیم که مثلا از بیست هزار روایتی که در کتب اربعه هست، ده هزارتای آنها قطعاً حجّت است لذا در ما نحن فیه هم چه مانعی دارد که صاحب وافیہ جواب مرحوم شیخ را چنین بدهد که: اجزا، شرائط و موانع آن احکام در همین کتب اربعه است و زائد بر این نسبت به اجزا و شرایط و موانع علم نداریم.

ص: ۳۲۳

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، و ادعى عدم الكفايه فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعى العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها [١].

فتأمل [٢].

و ثانيا: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه أو الشرطيه، دون الأخبار النافيه لهما [٣].

- شرح :

(١) [١]- مرحوم مصنف می فرمایند مگر اینکه کسی چنین ادعا کند که: از کجا علم اجمالی پیدا کرده ایم که روایات موجود در کتب اربعه و معتمده وافی به بیان اجزا و شرائط و موانع هست؟ چنین علم اجمالی وجود ندارد.

بلکه قدر مسلم این است که ما علم اجمالی به صدور یا حجیت در بین تمام روایات داریم (نه خصوص روایات موجود در کتب اربعه).

و یا ممکن است چنین ادعا کند: دو علم اجمالی داریم، هم علم اجمالی داریم اخباری که بیان جزئیت، شرطیت و مانعیت می کند در بین کتب اربعه است و هم علم اجمالی داریم که در بین سایر کتب وجود دارد.

[٢]- که این دو علم اجمالی نیست بلکه یک علم اجمالی کبیر است.

[٣]- ب: دوّمین جوابی که مرحوم شیخ به صاحب وافی می دهند این است که لازمه بیان و استدلال شما این است که هر روایتی که اثبات جزئیت، شرطیت یا مانعیت می کند باید اخذ کرد اما دلیل شما اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیت، شرطیت و مانعیت را هم باید اخذ نمود.

به عبارت دیگر: شما در مدّعی خودتان با اینکه سه قید را ذکر کردید بین اخبار مثبت و نافی فرقی قائل نشدید اما دلیلتان بین روایات نافی و مثبت فرقی گذاشت (١).

ص: ٣٢٤

١- واضح است که بحث از حجیت خبر واحد مخصوص اخبار مثبت تکلیف نیست خلاصه: دلیل مستدلّ اخصّ از مدّعی اوست.

و الأولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبره على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية (١) بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت (٢) و لو كان أصلا، كما لا يخفى [١].

- شرح :

(١) [١] - مرحوم آقای آخوند می فرمایند: بهتر است که جواب (ایراد) دوّم مرحوم شیخ به صاحب کتاب وافیہ را چنین بیان کنیم:

مرحوم شیخ فرمودند لازمه بیان صاحب وافیہ این است که هر روایتی که اثبات جزئیت، شرطیت یا مانعیت می کند باید اخذ نمود و دلیل صاحب وافیہ اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیت، شرطیت و مانعیت را اخذ نمود.

اما ما می گوئیم در مورد اعتبار خبر واحد یک حجّیت قوی لازم داریم که بتواند در برابر عمومات و اطلاقات مقاومت کند و بتواند عموم و اطلاق آیات را تخصیص و تقييد بزند.

اگر در مقابل یک روایت مثبت جزئیت، یک عموم یا اطلاق و دلیل محکمی وجود داشت که نافی جزئیت بود در این صورت به چه دلیل ما به روایت - خبر واحد - مثبت تکلیف تمسک کنیم؟ عقل از چه راهی ما را ملزم می کند که با وجود یک حجّت شرعی بنام عموم، ما به روایت مثبت جزئیت تمسک کنیم؟

ص: ۳۲۵

۱- معطوف على الاحتياط، یعنی: انّ مقتضى هذا الدليل العقلي هو الاحتياط لا الحجية كما عرفت توضيحه ... منتهى الدرّايه ۴/ ۵۳۹.

۲- الصّواب اسقاط الواو، لاند المقصود اثبات العمل بالنافي من هذه الاخبار لو كان الحجّه على الثبوت اصلا كالاستصحاب، لوضوح تقدّم الخبر على الاصل العملي، اذ لو كان المثبت خبرا لم يقدّم الخبر النافي عليه بل يتعارضان و يجرى عليهما احكام التّعارض، فيختص تقديم الخبر النافي على المثبت بما اذا كان المثبت اصلا فقط ر. ك منتهى الدرّايه ۴/ ۵۴۳.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنه إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك، و إلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهده هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بدّ من التنزل إلى الظن بأحدهما [1].

- شرح :

لذا می گوئیم همان اشکالی که بر تقریب اول دلیل عقلی وجود داشت بر دلیل صاحب وافیہ هم وارد است. شما می گوئید در صورتی می توان طبق روایت نافی تکلیف عمل کرد که در برابر آن، یک اصل مثبت تکلیف نباشد و الا اگر قاعده اشتغال یا استصحاب در برابر آن اثبات تکلیف بکند نمی توان طبق روایت نافی عمل کرد در حالی که این خلاف مدّعی ماست، ما می خواهیم ثابت کنیم که:

اگر یک خبر واحد نفی جزئیت نمود و در برابر آن یک اصل عملی اثبات تکلیف نمود در این صورت خبر واحد نافی مقدم است.

مثال: روایتی می گوید سوره در نماز جزئیت ندارد، اما قاعده اشتغال می گوید سوره جزئیت دارد، در این صورت روایت نافی بر قاعده اشتغال مقدم است اما مقتضای دلیل شما این است: اگر در برابر روایت نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف هست نمی توان طبق روایت نافی عمل کرد.

وجه سوّم:

[۱]- سوّمین دلیل عقلی بر حجّیت خبر واحد مربوط به بعضی المحققین (۱) است.

ایشان می فرمایند: ما یقین داریم که باید تا روز قیامت به کتاب و سنّت مراجعه کنیم البتّه یا از طریق حدیث ثقلین و یا از طریق دیگر به این مطلب یقین پیدا کرده ایم.

ص: ۳۲۶

۱- برادر صاحب فصول یعنی مرحوم شیخ محمّد تقی اصفهانی (صاحب کتاب هدایه المسترشدين)

و فيه: إن قضيه بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الأخبار الحاكیه للسنه، كما صرح بأنها المراد منها في ذیل کلامه- زید فی علو مقامه- إنما هی الاقتصار فی الرجوع إلى الأخبار المتیقن الاعتبار، فإن وفی، و إلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتیقن اعتباره بالإضافة لو كان، و إلا فالاحتیاط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، و ذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا أو إجمالا، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره [۱].

- شرح :

هدف از مراجعه به کتاب و سنت چیست؟

مقصود این است که علم یا آنچه که قائم مقام علم- ظن معتبر- است نسبت به احکام الهی پیدا کنیم و طبق آن عمل نمائیم.

اگر به این ترتیب بخواهیم عمل کنیم این روش کمی از احکام را برای ما ثابت می کند لذا عقل در این صورت حکم می کند در درجه اول وظیفه همین است اما در درجه بعد نوبت به عمل به مظنه می رسد یعنی ظن به حکم برای ما حجیت دارد (چون موظف هستیم به کتاب و سنت مراجعه کنیم) خواه منشأ ظاهر کتاب باشد و یا منشأ حصول ظن همین روایاتی باشد که ظن بصدور، یا ظن به حجیت آنها داریم.

و در خبر واحد نوعا ظن به صدور روایت از امام علیه السلام وجود دارد و در نتیجه ظن به حکم الهی پیدا می شود و این همان حجیت خبر واحد است.

[۱]- مرحوم مصنف دو جواب به مرحوم شیخ محمد تقی (اعلی الله مقامه) می دهند:

جواب اول: مقصود شما از «سنت» چیست؟

آیا مرادتان سنت حاکیه است یا مقصود سنت محکیه می باشد؟

سنت حاکیه: یعنی روایاتی که قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السلام را حکایت و نقل می کند.

سنت محکیه: یعنی نفس قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السلام که قول و فعل و تقریر

ص: ۳۲۷

بودنش ثابت است.

مرحوم مصنف می فرمایند، مستدل در ذیل کلامش تصریح کرده که مقصود من سنّت حاکیه است یعنی موظف هستیم به کتاب و روایات مراجعه کنیم. لذا ما بجای «سنّت» کلمه روایات را بکار می بریم.

مقتضای اینکه واجب است ما تا روز قیامت به اخبار (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم این است که:

یک قسمت از این روایات حجّیت دارند و متیقّن الاعتبار هستند در غیر این صورت معنا ندارد که ما موظف باشیم که مثلا به کتاب وسائل مراجعه کنیم و حتّی یکی از روایات آن حجّیت نداشته باشد وقتی مسلم شد که باید به روایات (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم می بینیم در این روایات تعداد اخبار قطعی الصدور کم است و یا فرضا روایت معلوم الصدور وجود ندارد.

البته ما اینجا روی علم به صدور روایات اتکا نمی کنیم بلکه اتکاء ما روی این است که تا روز قیامت مکلف هستیم به روایات مراجعه کنیم.

یک قسمت از این روایات متیقّن الاعتبار هستند. لذا ابتدا به روایاتی تمسک می کنیم که حجّیتشان مسلم است و روایتش هم عادل و مزکی به تزکیه عدلین هستند.

اگر دیدیم این روایات وافی به فقه هستند دیگر مشکلی نداریم چون به روایات متیقّن الاعتبار تمسک می کنیم. (۱)

چنانچه وافی به فقه نبودند در درجه بعد به روایاتی مراجعه می کنیم که مثلا حد اقل

ص: ۳۲۸

۱- و الا اضیف الیه الخبر المتیقّن اعتباره بالاضافه الی ما سواه کالخبر الصّحیح بالنسبه الی الموثّق و الموثّق بالنسبه الی الحسن و هکذا لو کان ... ر. ک عنایه الاصول ۳ / ۲۷۱.

هذا مع أنّ مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنه - بذاك المعنى - فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع [۱].

- شرح :

یک نفر شهادت بر عدالت روات آنها داده باشد. اگر این وافی به فقه بود باز هم مشکل نداریم و همین طور در درجه بعد ...

اگر به این ترتیب عمل کردیم و دیدیم روایات موجود، وافی به فقه نمی باشد، لازمه وجود علم اجمالی رجوع به روایات این است که ما احتیاط کنیم نه اینکه به اخبار مظنون الاعتبار تمسّیک نمائیم و قائل به حجّیت آنها بشویم و بگوئیم هر روایت مظنون الاعتبار حجّیت دارد و نحوه احتیاط را هم قبلاً (۱) بیان کردیم که باید به اخبار مثبت تکلیف عمل کرد و چنانچه در برابر اخبار نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف نبود طبق آنها هم می توان عمل نمود.

چرا نمی توان به اخبار مظنون الاعتبار مراجعه کرد؟

علتش این است که ما می توانیم رجوع علمی به روایات داشته باشیم به این نحو که:

به تعدادی از روایات که متیقّن الاعتبار هستند مراجعه کنیم (رجوع علمی تفصیلی) و به قسمت دیگر به نحو علم اجمالی عمل کنیم یعنی:

روایات مثبت تکلیف را اخذ نمائیم و در مورد روایات نافی تکلیف بشرطی که در برابرشان اصل مثبت تکلیف نباشد عمل نمائیم.

[۱]- جواب دوّم: مرحوم مصنّف می فرماید: شما (مرحوم شیخ محمّد تقی) گفتید که ما مکلف هستیم تا روز قیامت به سنّت حاکیه (روایات) مراجعه و عمل نمائیم ولی ما می گوئیم که باید به آن قسمتی از سنّت حاکیه عمل کرد که معلوم الصدور یا مسلّم الاعتبار باشد اما روایاتی که نه صدورشان قطعی است و نه اعتبارشان مسلّم است چه دلیلی دارید که باید به آنها هم مراجعه نمود؟

ص: ۳۲۹

۱- در وجه اوّل از وجوه عقلیه دال بر حجّیت خبر واحد.

و اما الإیراد علیه: بر جوعه إما إلى دلیل الانسداد لو كان ملاکه دعوی العلم الإجمالی بتکالیف واقعیه، و إما إلى دلیل الأول، لو كان ملاکه دعوی العلم بصدور أخبار کثیره بین ما بأيدينا من الأخبار [۱].

- شرح :

آیا حدیث شریف ثقلین می گوید باید به روایات غیر معلوم الصدور عمل کرد؟

آیا حدیث ثقلین می گوید باید به روایاتی که اعتبارشان مسلم نیست مراجعه کرد؟

خلاصه: ما مکلف هستیم تا روز قیامت به روایات معلوم الصیور یا معلوم الحجیه عمل کنیم، اما وظیفه نداریم که به مطلق روایات (سنت حاکیه) مراجعه نمائیم.

[۱]- مرحوم شیخ در جواب از مرحوم (شیخ محمد تقی اعلی الله مقامهما) راه دیگری را پیموده اند (۱) که آقای آخوند نمی پذیرند:

شیخ قدس سره فرموده اند: در دلیل ایشان دو احتمال وجود دارد.

۱- دلیل ایشان یا برگشت به دلیل انسداد می کند (۲) که دلیل انسداد را برای حجیت مطلق ظن اقامه کرده اند و خبر واحد خصوصیتی ندارد.

۲- و یا اینکه دلیل ایشان برگشت به دلیل (۳) عقلی - اول - دال بر حجیت خبر واحد می کند که ما - مرحوم آخوند - جواب آن را بیان کردیم بنابراین ایشان دلیل مستقل و جداگانه ای اقامه نکرده اند.

توضیح ایراد مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمد تقی:

اگر ایشان می گویند که ما علم اجمالی داریم تا روز قیامت تکالیفی نسبت به نماز، روزه، حج و غیره داریم و باید به قرآن و روایات مراجعه کنیم این همان مقدمه اول دلیل انسداد است که در بحث انسداد باید بحث کرد.

و اگر ایشان می فرمایند: ما علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات داریم، این

ص: ۳۳۰

۱- ر. ک فرائد الاصول ۱۰۶.

۲- دلیل انسداد را به زودی توضیح می دهیم.

۳- وجه اول از وجه سه گانه.

ففيه: إن ملا-که إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروایات فی الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام کلامه تعرف حقیقه مرامه (۱) [۱].

- شرح :

همان دلیل عقلی اول دال بر حجّیت خبر واحد است و لذا دلیل مستقلى نیست.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می فرمایند: ایراد مرحوم شیخ بر صاحب هدایه وارد نیست و ما با سه مسئله مواجه هستیم:

۱- وجود علم اجمالی به تکالیف تا روز قیامت.

۲- وجود علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات.

۳- وجود تکلیف نسبت به مراجعه به کتاب و سنّت.

پایه و اساس کلام مرحوم شیخ محمد تقی (صاحب هدایه)، مسئله سوّم است که نه ربطی به دلیل انسداد دارد و نه ارتباطی به دلیل عقلی اول چون ایشان می گویند وظیفه ما رجوع به کتاب و سنّت است و این چند تکلیف نیست بلکه یک تکلیف می باشد.

مثلا قرآن شریف و کتاب وسائل الشّیعه را در کنار یکدیگر می گذاریم و می گوئیم وظیفه ما این است که به این دو مراجعه کنیم.

خلاصه: اشکال مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمد تقی وارد نمی باشد بلکه همان دو ایرادی را که خودمان بیان کردیم بر دلیل بعضی المحققین (مرحوم شیخ محمد تقی) وارد است.

ص: ۳۳۱

۱- فقول المصنّف أنّ ملا-که لیس هو العلم الاجمالی بتکالیف واقعیّه و لا العلم الاجمالی بصدور کثیر من الاخبار بل ملاکه العلم بوجوب الرجوع الیها و ان لم نعلم اجمالا- بوجود تکالیف واقعیّه فیها لیکون مرجعه الی دلیل الانسداد و لا بصدور کثیر منها قطعاً لیکون مرجعه الی الوجه الاول فتأمل جیداً. ر. ک عنایه الاصول ۳/ ۲۷۳.

فصل فی الوجوه (۱) التي أقاموها على حجيه الظن، و هي أربعة: [۱].

الأول: إن في مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر، و دفع الضرر المظنون لازم. اما الصغرى، فلأن الظن بوجوب شىء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبه على مخالفته أو الظن بالمفسده فيها، بناء على تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد. و اما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر، المظنون، و لو لم نقل بالتحسين و التقييح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين و التقييح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، و لذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم فى استقلاله بالتحسين و التقييح، فتدبر جيداً [۲].

- شرح :

حجّيت مطلق ظن

اشاره

[۱]- در این فصل مرحوم مصنف از حجّيت مطلق مظنه بحث می کنند بعضی خواسته اند ثابت کنند که ظنّ به حکم از هر طریقی حاصل شود حجّيت دارد.

محقّق قمی (اعلی الله مقامه الشّریف - صاحب کتاب قوانین) فرموده اند: وقتی مجتهد ظن به حکم پیدا کرد، این مظنه برای او حجّيت دارد خواه منشأ حصول ظن روایات باشد و خواه از طریق دیگری ظنّ به حکم پیدا کند.

کسی می تواند ظنّ به حکم را حجّت بداند که در واقع قائل به حجّيت ظنّ مطلق باشد که ظنّ خاص و خبر واحد دیگر خصوصیتی ندارد.

چهار دلیل برای حجّيت مطلق مظنه اقامه کرده اند.

دلیل اوّل حجّيت مطلق ظن

(وجوه حجّيت مطلق ظن) [۲]- دلیل اوّل: ظنّ به حکم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم می گوید که دفع

ص: ۳۳۲

ضرر مظنون واجب است پس اگر مجتهد از هر راهی ظنّ به حکم پیدا کند نمی تواند با آن مخالفت نماید در نتیجه ظنّ به حکم حجّیت دارد.

این دلیل، از یک صغری و یک کبری تشکیل شده است.

صغری: اگر مجتهدی ظنّ به یک حکم وجوبی یا تحریمی پیدا کند این ظن، ملازم با این است که او مظنّه پیدا کند که در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا یک مفسده دنیوی وجود دارد (البته وجود مفسده دنیوی مشروط بر این است که احکام الهی ناشی از مصالح ملزومه و مفساد ملزومه باشد).

چون هر کجا ظنّ به وجوب باشد نخست ما کشف می کنیم که در ترکش مفسده ای وجود دارد و باید از آن اجتناب نمود.

و سپس کشف می کنیم که ترک واجب، مستلزم عقوبت اخروی است و همچنین در ظنّ به حرمت این مسائل هست.

کبری: عقل حکم می کند که اگر کسی ظنّ به ضرر، مفسده و عقوبت پیدا کرد باید آن ضرر مظنون را دفع کند.

تذکر: مرحوم مصنّف به مناسبت، اشاره ای به تحسین و تقبیح عقلی می کنند که مسئله ای در احکام عقلیه مطرح است که:

آیا تحسین و تقبیح عقلی صحیح است؟

آیا عقل، حکم به حسن و قبح بعضی از امور می کند؟

اشاعره، حسن و قبح عقلی را منکر هستند!

آیا حکم عقل به دفع ضرر مظنون از شعب و فروع تحسین و تقبیح عقلی است؟

اگر کسی حسن و قبح عقلی را منکر شد باید دفع ضرر مظنون را هم منکر شود؟

مصنّف می فرماید: دفع ضرر مظنون، ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد

و الصواب فی الجواب: هو منع الصغری، اما العقوبه فلضرورة عدم الملازمه بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبه علی مخالفته، لعدم الملازمه بینة و العقوبه علی مخالفته، و إنما الملازمه بین خصوص معصیته و استحقاق العقوبه علیها، لا بین مطلق المخالفه و العقوبه بنفسها، و بمجرد الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتجز به، کی یكون مخالفته عصیانه [۱].

- شرح :

زیرا ما دلیلی نداریم که تمام احکام عقلی باید به حسن و قبح عقل برگردد. خود عقل احکام متعدّد و مستقلاً دارد از آن جمله مسئله دفع ضرر مظنون می باشد. عقل برای این که انسان را از ضرر مظنون و محتمل مصون بدارد بالاستقلال حکم به دفع ضرر می کند.

مرحوم مصنف شاهی می آورند که ما نحن فیہ ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

مسئله حسن و قبح عقلی مورد اختلاف است اما لزوم دفع ضرر مظنون و محتمل را همه قبول دارند لذا اختلاف در تحسین و تقبیح عقلی به ضمیمه اتفاق در دفع ضرر محتمل دلیل بر این است که ما نحن فیہ ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

[۱]- مصنف می فرماید صغرای این قضیه ممنوع است. زیرا ظنّ به تکلیف ملازم با ظنّ به عقوبت و ظنّ به ضرر نمی باشد.

توضیح مطلب: عقوبت بر چه چیز مترتب است؟

آیا عقوبت بر مخالفت نسبت به تکلیف غیر منجز- مظنون- مترتب می شود؟

خیر.

اگر تکلیفی به مرحله تنجز رسید و مخالفت نسبت به آن واقع شد آن وقت مسئله استحقاق عقوبت مطرح است پس صرف مخالفت، سبب عقوبت نمی شود بلکه معصیت که یک مخالفت خاصی است مؤثر در استحقاق عقوبت است.

بعلاوه بدنبال معصیت، عقوبت مترتب نمی شود بلکه استحقاق عقوبت

ص: ۳۳۴

إلا أن يقال: إن العقل و إن لم يستقل بثنجزه بمجردة، بحيث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته، الا انه لا يستقل ايضا بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبه حينئذ على المخالفه، و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جدا، لا سيما إذا كان هو العقوبه الأخرويه، كما لا يخفى [١].

- شرح :

مطرح می شود.

درحالی که مستدل می گفت: اگر مجتهد ظنّ به یک حکم وجوبی و یا تحریمی پیدا کند. این ظن، ملازم با این است که او مظنه پیدا کند در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا مفسده دنیوی وجود دارد. یعنی مستدل ملاک را عقوبت قرار داد نه استحقاق عقوبت.

درحالی که در معصیت های مسلم هم نمی توان گفت عقوبت در کار است چون ممکن است خداوند عفو نماید.

نتیجه: پس معصیت - مخالفت با تکلیف منجز - باعث استحقاق عقوبت است اما ظن به تکلیف وجوبی یا تحریمی و مخالفت با آن ملازمه با ترتب عقوبت دارد؟ خیر.

چون فرض ما این است که این ظن دلیلی بر حجّیتش قائم نشده است و شما از همین راه می خواهید حجّیت ظن را ثابت کنید. بله، اگر دلیلی بر حجّیت مظنه - مثل خبر واحد - قائم شود آن وقت در صورت مخالفت با مظنه معصیت محقق می شود و استحقاق عقوبت بر آن مترتب می شود.

[١] - مرحوم مصنف یک راه دیگری را اینجا معرفی می کند که مسئله مظنه کنار می رود و از راه احتمال وارد می شوند که:

استحقاق عقوبت بر معصیت است و اگر کسی ظنّ به تکلیف پیدا کرد و با آن مخالفت نمود به دنبال استحقاق عقوبت در بین نیست.

در این صورت: آیا واقعا استحقاق عقوبت وجود ندارد یا اینکه شما نمی دانید

ص: ۳۳۵

و اما المفسده فلأنها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضروره أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا- يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربّما يوجب حزازه و منقصه في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا، كما لا يخفى. و اما تفويت المصلحه، فلا شبهه في أنه ليس فيه مضره، بل ربّما يكون في استيفائها المضره، كما في الإحسان بالمال [1].

- شرح :

استحقاق عقوبت وجود دارد یا ندارد؟

ممکن است کسی بگوید با ظنّ به تکلیف و مخالفت با آن ما نه یقین به استحقاق عقوبت داریم و نه یقین به عدم استحقاق عقوبت داریم.

بلکه احتمال می دهیم استحقاق عقوبت مطرح باشد.

در این صورت ممکن است ما آن کبرائی را که مستدل بیان کرد توسعه دهیم و بگوئیم:

همان طور که دفع ضرر مظنون لازم است، دفع ضرر محتمل هم واجب است.

مخصوصا که اگر آن ضرر، یک ضرر اخروی (عقوبت) باشد.

این راه را با اینکه مرحوم مصنف می پذیرند راه درستی نیست زیرا ما یقین داریم استحقاق عقوبت مطرح نیست چون استحقاق عقوبت در مورد مخالفت با تکلیف منجز است و در ما نحن فیه این مظنه ای که نسبت به یک حکم پیدا شده است حجّیت ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم اصل اولی در ظنون عدم حجّیت آنهاست. لذا تکلیفی منجز نشده تا مخالفت با آن بتواند محقق شود.

[1]- در استدلال مستدل دو چیز به یکدیگر خلط شده و گویا یک مغلطه واقع شده است.

۱- کأنّ مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است.

ص: ۳۳۶

تذکر: مستدل در ابتدای بحث (الاول)، گفت: ظنّ به حکم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم می گوید دفع ضرر مظنون واجب است و ...

یعنی عنوان بحث را روی ضرر قرار داد اما وقتی ضرر را توضیح داد یک قسمت آن را مربوط به عقوبت اخروی دانست و قسمت دیگرش را مربوط به مفسده دنیوی قرار داد.

اما اینکه مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است، اساس و پایه ضرر، این است که یک ضرر مالی، جانی یا حیثیتی به کسی وارد شود.

آیا در محرّمات همیشه چنین ضرری هست؟

کسی که العیاذ باللّٰه مرتکب زنا می شود اگر مردم متوجه نشوند ضرر مالی، جانی و یا حیثیتی به او وارد شده است؟
چه بسا زانی و زانیه لذت هم برده اند.

بله ما قبول داریم که زنا یک عمل رکیک هست و صددرصد مفسده دارد و عقل فاعل آن را تقبیح می کند اما همیشه مفسده، ملازم با ضرر نیست. گاهی مفسده ملازم با ضرر است. اگر کسی بخواهد اموالش را آتش بزند، یا بخواهد نقصی بر بدن خویش وارد کند، این کارها هم حرام است و هم مفسده و ضرر دارد.

۲- مستدل هم در مورد واجبات و هم در مورد محرّمات کلمه مفسده را به کار برد- که علی القاعده ما در مورد تکلیف وجوبی مفسده نداریم بلکه در محرّمات مفسده ملزمه لازم الاجتناب است و در واجبات مصلحت ملزمه لازم الاستیفاء وجود دارد پس در فعل حرام القاء در مفسده هست، و در ترک واجب تفویت مصلحت وجود دارد.

اما تفویت مصلحت که در مورد واجبات هست- اگر کسی نماز واجب را ترک کند و مصلحت صددرصد را رها نماید در این صورت مصلحت ملزمه را تفویت نموده است

هذا مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفسد في الأمور به و المنهى عنه، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدها (١) [١].

و بالجمله: ليست المفسده و لا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضرة. [٢].

- شرح :

نه اینکه در مفسده و ضرر واقع شده است.

بلکه گاهی در استیفاء مصلحت ضرر است، شخصی که با مال خود به دیگران احسان می کند ضرر مالی متوجه اش می شود. اما از نظر معنوی در این کار مصلحت وجود دارد.

[١]- مرحوم مصنف می فرمایند استدلال مستدل روی این مبنا بود که احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلقات خودشان باشند یعنی: چون نماز مصلحت دارد واجب است و چون در شرب خمر مفسده وجود دارد، حرام است.

اما ممکن است کسی بگوید مسئله مصلحت و مفسده در کار نیست بلکه فقط مسئله مصلحت در میان است آن هم مصلحتی که در خود حکم وجود دارد نه مصلحت در متعلق حکم.

مثال: علت وجوب نماز این است که «ایجاب نماز» مصلحت دارد نه اینکه نماز مصلحت داشته باشد یا علت حرمت شرب خمر این است که، «تحریم» و تکلیف الهی واجد مصلحت است. بنا بر مبنای اخیر دیگر ضرر و مفسده به آن صورتی که مستدل فکر می کرد مطرح نیست.

[٢]- خلاصه: این مصلحت و مفسده ای که در واجبات و محرمات هست (و فرض هم کردیم احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلقاتشان هستند) عنوان ضرر بر

ص: ٣٣٨

١- رساله ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمه حاشیه بر رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعده رفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً [١].

و لا استقلال(١) للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده أو ترك ما فيه احتمال المصلحه، فافهم. [٢].

- شرح :

آنها منطبق نیست.

[١]- اشکال: اگر مصلحت و مفسده به ضرر بر نمی گردد، چرا عقل حکم می کند که فلان چیزی که مفسده دارد قبیح است و فلان شیء که مصلحت دارد حسن است؟

لا بد بر مبنای ضرر و نفع چنین حکمی می کند.

جواب: اگر عقل چنین حکمی داشته باشد چه دلیلی وجود دارد که براساس ضرر و نفع باشد مگر هر حکم عقلی باید بر پایه ضرر و نفع باشد؟ خیر هر چیز که مفسده اجتماعی داشته باشد عقل می گوید قبیح است و لو در آن نفعی هم موجود باشد و هر چیز که مصلحت اجتماعی داشته باشد عقل حکم به حسن آن می کند و لو دارای ضرر هم باشد مانند کمک به فقرا که صددرصد ضرر مالی دارد اما عقل می گوید این کار دارای حسن است خلاصه، شما مسئله ضرر را باید کنار بگذارید.

[٢]- توهم: اکنون که مسئله ضرر منتفی شد ما به جای «ضرر» کلمه «مفسده» را بکار می بریم و می گوئیم:

مخالفت مجتهد با مظنه (نسبت به تکلیف) مفسده دارد و عقل حکم می کند که دفع مفسده محتمله هم لازم است لذا «ظن» دارای حجیت است.

ص: ۳۳۹

١- دفع لما يتوهم من انّ الظنّ بالتكليف و ان لم يستلزم الظنّ بالضرر و لكنّه مستلزم للظنّ بالمفسده او المصلحه و يكفى ذلك في وجوب العمل بالظنّ لاستقلال العقل بقبح ارتكاب ما فيه احتمال المفسده او ترك المصلحه و حاصل الدّفع: منع استقلال العقل بذلك ر. ك: حقایق الاصول ٢/ ١٥٤.

الثانی: إنه لو يؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح. [۱].

و فيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، و إلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقته الحال. [۲].

- شرح :

دفع توهم: آیا اگر احتمال دادید یا مظنه پیدا کردید که چیزی مفسده دارد، عقل حکم به قبح آن می کند؟

معلوم نیست که عقل چنین حکمی داشته باشد.

دوّمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن

[۱]- اگر مجتهد ظنّ به حکم پیدا کرد باید طبق آن عمل کند. زیرا این «مظنه» یک احتمال راجح است یعنی او شصت درصد یا هفتاد درصد احتمال ثبوت یک حکم را می دهد و طرف مقابل این ظن، یک احتمال «مرجوح» (وهم) است یعنی مثلاً چهل درصد یا سی درصد احتمال خلاف می دهد و چون عقل حکم می کند که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است پس مجتهد باید همان حکم مظنون راجح را اخذ نماید.

[۲]- مرحوم مصنّف می فرمایند این استدلال درست نیست.

بیان ذلك: شما گفتید اگر به ظن عمل نکنیم ترجیح مرجوح (وهم) بر راجح (ظن) لازم می آید و این قبیح است.

ما می گوئیم وقتی ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید که ما ملزم باشیم به یکی از این دو عمل کنیم و جمع بین آن دو عقلاً (۱) ممکن نباشد و یا شرعاً (۲) واجب نباشد.

ص: ۳۴۰

۱- اگر بخواهیم به راجح و مرجوح عمل نمائیم عقل می گوید احتیاط تام باعث اختلال نظام است.

۲- اگر بخواهیم به هر دو عمل نمائیم شرع حکم می کند که این احتیاط تام باعث عسر و حرج است لذا واجب نمی باشد.

الثالث: ما عن السَّيِّد الطَّبَّاطِبَائِي قَدَّسَ سِرَّهُ (١)، من: إنه لا- ريب في وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، و لكن مقتضى قاعده نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لأنه عسر اكيد و حرج شديد [١].

- شرح :

سؤال: چه زمانی ما ملزم هستیم که به یکی از این دو عمل کنیم؟

جواب: زمانی که مقدمات دلیل انسداد کامل و تمام باشد (٢) بنابراین کلام شما به دلیل انسداد رجوع می کند و شما دلیل جداگانه ای اقامه نکرده اید.

و اگر مقدمات دلیل انسداد تمام نباشد می گوئیم: راجح و مرجوح را کنار می گذاریم و باید به علم، علمی (٣)، احتیاط، براءت و غیره رجوع کرد. البته رجوع به این ها به حسب اختلاف اشخاص و احوال متفاوت است. مثلا یک نفر خبر واحد را حجّت می داند لذا به خبر واحد رجوع می کند و دیگری خبر واحد را حجّت نمی داند مثلا به استصحاب و براءت رجوع می کند.

سؤمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن

[١]- تذکر: ما در شرع مقدّس احکامی داریم که مقطوع الوجوب یا مقطوع الحرمة هستند. فعلا با این احکام کاری نداریم بلکه مشتبهات را ملاحظه می کنیم.

ص: ٣٤١

١- ظاهرا صاحب ریاض می باشد.

٢- بزودی درباره دلیل انسداد بحث می کنیم.

٣- علمی: یعنی دلیل ظنی که حدّ اقل یک دلیل قطعی بر حجّیت آن وجود دارد مانند خبر واحد.

مشتبه یک عنوان عامی است، یعنی در ناحیه وجوب، احتمال وجوب و در مورد حرمت، احتمال حرمت می دهیم که این احتمال، گاهی به صورت مظنه (مثلا- احتمال هفتاد درصد) و گاهی بصورت شک، یعنی احتمال متساوی الطرفین است و گاهی به صورت وهم (مثلا احتمال ده درصدی) می باشد.

بیان استدلال: ما وقتی مشتبهات را ملاحظه می کنیم یقین پیدا می کنیم که بین مشتبهات وجوبیه، تعدادی واجب واقعی مسلم وجود دارد که ما نمی توانیم آنها را معین کنیم و در بین مشتبهات تحریمیّه نیز تعدادی حرام واقعی و مسلم هست که ما نمی توانیم آنها را مشخص نمائیم (۱) زیرا ما یقین داریم که وجوب و حرمت محدود به مقطوع الوجوب و مقطوع الحرمة نیست بلکه تعداد این دو کم است.

لازمه این یقین و علم اجمالی چیست؟

لازمه اش این است که ما در تمام مشتبهات احتیاط کنیم یعنی: مظنون الوجوب، مشکوک الوجوب و موهوم الوجوب را اتیان کنیم و از مظنون الحرمة و مشکوک الحرمة و موهوم الحرمة اجتناب نمائیم (۲).

لکن قاعده نفی عسر و حرج با این احتیاط معارض است زیرا قاعده نفی عسر و حرج می گوید این نحو احتیاط، باعث مشقت و عسر شدید است لذا احتیاط تام واجب نیست.

راه حلّ مشکل چیست؟

ص: ۳۴۲

۱- یعنی احتمال وجوب در یک فعل و احتمال حرمت در شیء دیگر.

۲- این نحو احتیاط به احتیاط تام موسوم است.

فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً [١].

و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد، و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، و معه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل [٢].

- شرح :

(١) [١]- مقتضای جمع بین قاعده نفی «عسر و حرج» و «احتیاط» چیست؟

١- در قسمتی به احتیاط عمل می کنیم و در قسمت دیگر به احتیاط عمل نمی نمائیم به این ترتیب که:

به مظنونات عمل می کنیم یعنی مظنون الوجوب را اتیان و از مظنون الحرمة اجتناب می کنیم. اما در مشکوکات و موهومات- به خاطر رعایت قاعده نفی عسر و حرج- احتیاط نمی کنیم.

بنابراین مدّعی مستدل ثابت می شود که می گوید: هرگاه ظنّ به حکمی پیدا شد آن ظن، حجّت است.

٢- ممکن است گفته شود به این ترتیب عمل می کنیم که:

در بعضی از مشکوکات و موهومات و قسمتی از مظنونات احتیاط می کنیم. احتیاط به طریقه دوّم مخالف اجماع است و هیچ کس نگفته است که وهم و شک، دارای حجّیت است.

اما آیا احتیاط به طریقه اوّل درست است؟

[٢]- مرحوم مصنّف می فرماید: این احتیاط و این استدلال صحیح نیست زیرا این دلیل، بعضی از مقدمات دلیل انسداد است- که ما اکنون آن را بحث می کنیم- اگر همه مقدمات آن کامل بود می گوئیم مطلق ظن حجّیت دارد اما با بعضی از آن مقدمات

ص: ٣٤٣

الرابع: دليل الانسداد، و هو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشافا على ما تعرف، و لا يكاد يستقل بها بدونها، و هي خمس [١].

- شرح :

نمی توان ثابت نمود که مطلق ظن حجیت دارد.

و اگر مقدمات دیگر انسداد ثابت شد این همان دلیل انسداد است و مرحوم طباطبائی قدس سره دلیل جداگانه ای اقامه ننموده اند.

خلاصه: تاکنون حجیت مطلق ظن ثابت نشده است.

چهارمین دلیل بر حجیت مطلق ظن (دلیل انسداد)

[١]- این دلیل از پنج مقدمه تشکیل شده. چنانچه این مقدمات کامل و تمام باشد عقل حکم می کند که مظنه به نحو حکومت یا کشف، حجیت دارد.

مقصود از اصطلاح «کشف» و «حکومت» چیست؟

بعضی قائل هستند که اگر مقدمات دلیل انسداد کامل باشد عقل کشف می کند که شارع مقدس در هنگام انسداد باب علم و عملی، مظنه را حجت قرار داده است لکن در قرآن و سنت اثری از حجیت مظنه نیست بلکه کاشف «عقل» است.

و عدّه ای دیگر معتقدند اگر مقدمات دلیل انسداد کامل باشد، همان عقلی که حکم می کند قطع دارای حجیت است، همان عقل حکم می کند که «مظنه» معتبر است.

و به عبارت دیگر: العقل يحكم بحجّيه القطع مطلقا و كذا بحجّيه الظن مع تماميه دليل الانسداد.

در نتیجه اگر انسان ظنّ به تکلیفی پیدا کرد و طبق آن عمل نمود، «عقل» حکم می کند که این اطاعت ظنّیه کافی است.

ص: ۳۴۴

أولها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليه في الشريعة [١].

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعمل إلى كثير منها [٢].

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامثالها أصلاً [٣].

- شرح :

مقدمات پنجگانه دليل انسداد

مقدمه اول

[١]- ما علم اجمالی داریم که میان مشتهات، تکالیف مسلمی وجود دارد که تا روز قیامت مستمر و ثابت است.

مقدمه دوم دليل انسداد

[٢]- باب علم (١) و علمی (٢) نسبت به بسیاری از احکام منسد است یعنی نمی توانیم از راه علم و یقین آن تکالیف را مشخص کنیم و همچنین نمی توانیم از راه علمی یعنی ظن معتبر، آن تکالیف را معین کنیم (٣).

مقدمه سوم دليل انسداد

[٣]- اکنون که باب علم و علمی نسبت به احکام الهی منسد است وظیفه ما چیست؟

ص: ٣٤٥

١- علم یعنی قطع و یقین.

٢- علمی، یعنی دلیل ظنی که دلیل قطعی بر حجیت او وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

٣- تذکر: ما سابقاً ثابت کردیم که ظن خاص و خبر واحد حجیت دارد لذا می گوئیم باب علمی به روی ما منسد نیست و می توانیم به کتاب و سائل الشیعه و امثال آن مراجعه کرده و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخص نمائیم و مهم ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا دیگر بحث از دلیل انسداد جز ثمره علمی، فائده دیگری ندارد.

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط (١) في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب و تخيير و براءه و احتياط (٢)، و لا إلى فتوى العالم بحكمها [١].

- شرح :

عقل حکم می کند که- و لو باب علم و علمی منسد است- امّا جایز نیست که ما آن تکالیف را رها نموده و نسبت به آن امثال ننمائیم.

مقدمه چهارم دلیل انسداد

[١]- با وجود علم اجمالی به تکالیف، آیا احتیاط تام یا رجوع به اصول عملیه یا رجوع به فتوای یک مجتهد انفتاحی صحیح است؟

این مقدمه مشتمل بر سه قسمت است.

١- احتیاط تام واجب نیست، یعنی لازم نیست که ما به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات عمل کنیم زیرا:

اگر احتیاط به حدی برسد که سبب هرج و مرج و اختلال نظام بشود، اصلاً این احتیاط جایز نیست و چنانچه موجب اختلال نظام نشود ولی به مرحله ای برسد که باعث عسر و حرج شود در این صورت شارع مقدّس آن را نفی کرده و واجب نخواهد بود.

٢- رجوع به اصول عملیه مانند استصحاب، براءت، تخيير و اصاله الاحتياط هم جایز نیست زیرا:

الف: ما «شک» نداریم تا به اصول عملیه رجوع کنیم بلکه علم اجمالی داریم.

ب: اصولی که اثبات تکلیف کنند آن قدر فراوان نیست لذا باید مرتّب به اصل براءت مراجعه نمود و در نتیجه بجای اینکه آن تکالیف معلوم بالاجمال ثابت شوند،

ص: ٣٤٦

١- احتیاط تام.

٢- اصاله الاحتياط.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا [١].

فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنيه لتلك التكاليف المعلومه [٢].

و إلا- لزوم- بعد انسداد باب العلم و العلمى بها- إما إهمالها، و إما لزوم الاحتياط فى أطرافها، و إما الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكويه أو الوهميه مع التمكن من الظنيه و الفرض بطلان كل واحد منها [٣].

- شرح :

از بين خواهند رفت.

٣- برای يك مجتهد جايز نيست كه به فتواى مجتهد ديگر عمل كند.

مقدمه پنجم دليل انسداد

[١]- اکنون كه احتياط واجب نشد مى گوئيم: «به مشكوكات و موهومات عمل مى نمايم ولى مضمونات را کنار مى گذاريم».

اين هم ترجيح مرجوح بر راجح و در نتيجه قبيح است.

[٢]- اکنون كه مقدمات پنجگانه تمام شد، «عقل» مستقلا حكم مى كند كه بايد نسبت به تكاليف معلوم بالاجمال اطاعت ظنى بكنيم و در نتيجه مطلق ظن حجيت پيدا مى كند.

[٣]- چنانچه بعد از فرض انسداد باب علم و علمى، «عقل» حكم بلزوم و كفايت اطاعت ظنى نكند بايد به يكي از طرق زير عمل شود.

١- تمام تكاليف معلوم بالاجمال را اهمال نموده و متعرض آنها نشويم.

٢- در اطراف علم اجمالى احتياط تام نمايم.

٣- با قطع نظر از مسئله علم اجمالى در هر موردى به مقتضاي خودش به اصل عملى مربوط به آن عمل كنيم.

٤- به مجتهد انفتاحى رجوع نمايم.

اما المقدمه الأولى: فهي و إن كانت بديهيه إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين عليهم السّلام التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتميره، و معه لا- موجب للاحتياط إلا- في خصوص ما في الروايات، و هو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال [1].

- شرح :

۵- با اینکه اطاعت ظنیه امکان دارد به سراغ مشکوکات و موهومات برویم و امتثال شکی و وهمی نکنیم.

سؤال: اگر به یکی از طرق مذکور عمل شود چه اشکالی پیش می آید؟

جواب: ما در مقدمات پنجگانه دلیل انسداد، بطلان تمام آنها را ثابت کردیم لذا می گوئیم همان اطاعت ظنی حجّیت دارد و در نتیجه مطلق ظن، حجّت می باشد.

[۱]- اکنون مصنف در یک یک مقدمات دلیل انسداد بحث می کنند.

نقد و بررسی مقدمه اول دلیل انسداد

آری این مقدمه بدهی است که ما یک علم اجمالی کبیر داریم که مکلف به تکالیفی هستیم که به نحو پراکنده و غیر مشخص در بین آیات و روایات و امارات وجود دارد، اما وقتی به روایات توجه می کنیم می بینیم روایات آن قدر فراوان است که اگر بخواهیم در فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه است (علم اجمالی صغیر) و علم اجمالی داریم که بسیاری از این اخبار از ائمه طاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين) صادر شده است و شاید حتی نتوانیم یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظواهر قرآن باشد و در بین روایات، وجود نداشته باشد.

و لذا می گوئیم آن علم اجمالی کبیر به یک علم اجمالی صغیر منحل می شود یعنی:

علم اجمالی داریم که مکلف به تکالیفی هستیم که در ضمن روایات بیان شده است لذا با وجود این علم اجمالی صغیر وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی ماند و به مفاد این روایات عمل می کنیم و این حتی مستلزم عسر و حرج نمی شود تا چه رسد به اینکه

ص: ۳۴۸

و لا إجماع على عدم وجوبه، و لو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال [١].

و اما المقدمه الثانيه: اما بالنسبه إلى العلم، فهي بالنسبه إلى أمثال زماننا بينه وجدائيه، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد. و اما بالنسبه إلى العلمی، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت (١) من نهوض الأدله على حججه خبر يوثق بصدقه، و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه، لا سيما بضميمه ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى [٢].

- شرح :

موجب اختلال نظام شود.

زیرا دائره علم اجمالی محدود به روایات است. (در مورد روایات به احتیاط عمل می نمائیم).

[١]- اشکال: اجماع داریم که احتیاط واجب نیست.

جواب: اگر ما چنین اجماعی را از شما بپذیریم می گوئیم این اجماع مربوط به جائی است که علم اجمالی کبیر باشد ولی در ما نحن فیه که «علم اجمالی صغیر است»، اجماع وجود ندارد.

نقد و بررسی مقدمه دوم دلیل انسداد

اشاره

[٢]- خلاصه مقدمه دوم: گفتید باب علم و علمی نسبت به بسیاری از احکام منسد است.

ما می گوئیم این حرف در مورد باب «علم» و «یقین» به احکام، صحیح است و هر مجتهدی که پا در عرصه اجتهاد و استنباط احکام می گذارد می داند که باب علم و یقین نسبت به احکام، در این زمان منسد است.

ص: ٣٤٩

١- در بحث حجیت خبر واحد.

و اما الثالثه: فهى قطعيه، و لو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزا مطلقا(1) أو فيما جاز، أو وجب الاقتحام فى بعض أطرافه، كما فى المقام حسب ما يأتى، و ذلك لأن إهمال معظم الأحكام و عدم الاجتناب كثيرا عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما يلزم تركه إجماعا [1].

- شرح :

سؤال: آیا باب علمى هم منسد است؟

آیا ما امارات و روایات معتبر نداریم؟

آیا ما برای خبر واحد، اثبات، حجّیت نمودیم؟

جواب: باب علمى نسبت به بسیاری از احکام، مفتوح است مخصوصا با توجه به اینکه ما نسبت به بعضی از احکام قطع و یقین داریم.

نکته

مرحوم مصنف در بحث حجّیت خبر واحد فرمودند خبر واحد، بنحو موجه جزئیة حجّیت دارد اما بیان نکردند که کدام خبر واحد حجّت است. آیا خبر واحدی که مزکی به تزکیه عدلین باشد حجّت است؟

آیا خبر واحدی که مزکی به تزکیه عدل باشد حجّیت دارد؟ یا اینکه اصلا لازم نیست که راوی عادل باشد بلکه اگر راوی موثق باشد، کافی است؟ اما در اینجا می فرمایند: خبر واحدی حجّت است که «یوثق بصدقه» یعنی اطمینان و وثوق به صدق آن خبر داشته باشیم. یعنی اگر راوی، موثق هم نباشد چنانچه قرائنی موجود باشد که انسان وثوق به صدق روایت (نه راوی) پیدا کند کافی است.

نقد و بررسی مقدمه سوم دلیل انسداد

[1]- خلاصه مقدمه سوم دلیل انسداد: اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست.

ص: ۳۵۰

۱- در تمام موارد و اطراف.

مصنّف می فرماید: ما مقدّمه سوّم را قبول داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.

توضیح ذلک: مسئله ای در علم اصول مطرح است که آیا علم اجمالی منجز تکلیف است یا نه که ما در مبحث قطع، مقداری درباره آن بحث کردیم و در مبحث اشتغال هم بحث خواهیم کرد اما اینجا:

۱- اگر ما قبول کنیم که با وجود علم اجمالی، تکلیف الهی به مرحله تنجز می رسد و مخالفت با آن، سبب استحقاق عقوبت می شود در این صورت بسیار واضح است که با وجود علم اجمالی به تکالیف، اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام جایز نیست.

۲- حتی اگر بگوئیم: اصلاً علم اجمالی منجز تکلیف نیست یا اینکه بگوئیم، در مواردی که ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است، در آن موارد، علم اجمالی منجز نیست، باز هم می گوئیم اهمال تکالیف الهی جایز نمی باشد.

سؤال: در چه مواردی ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است؟

جواب: اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب عسر و حرج شود، جائز است که انسان با آن مخالفت کند و بعضی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود.

همچنین اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب اختلال نظام شود اقتحام و ارتکاب بعضی از اطراف واجب است.

ارتباط این مطالب با ما نحن فیه: در اینجا علم اجمالی بوجود واجبات و محرمات منجز نیست زیرا اگر علم اجمالی منجز باشد باید در مظنونات، مشکوکات و موهومات، احتیاط کرد و این امر یا مستلزم عسر و حرج است و یا اینکه موجب اختلال نظام.

اما در عین حال باز می گوئیم اهمال احکام الهی هم درست نیست.

سؤال: شما که منجزیت علم اجمالی را قبول نکردید و قائل به عدم لزوم احتیاط شدید پس چرا می گوئید: اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست؟

جواب: اولاً ما قطع و یقین داریم که شارع مقدس به خاطر اهمّیتی که نسبت به تکالیف داده است راضی نیست که احکامش مهمل گذاشته شود.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف - كما أشير إليه - فهل كان العقاب على المخالفه في سائر الأطراف - حينئذ - على تقدير المصادفه إلا عقابا بلا بيان؟ و المؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان؟! [١].

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، و قد علم به بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، و لو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات، مع صحه دعوى الاجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا، [و اما مع استكشافه] فلا يكون المؤاخذه و العقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان، كما حققناه في البحث و غيره [٢].

- شرح :

ثانيا اجماع داریم که اهمال تکالیف، درست نیست.

خلاصه: اگر علم اجمالی را منجز تکلیف هم ندانیم، اهمال تکالیف را درست نمی دانیم. پس مصنف مقدمه سؤم را پذیرفتند(١).

[١]- اشکال: اگر علم اجمالی به خاطر لزوم یا جواز اقتحام در بعضی از اطراف آن، منجز نشد، در این صورت عقاب بر تکالیف واقعیّه عقاب بدون بیان و قبیح است.

(در غیر از مواردی که اقتحام واجب و یا جایز است - یعنی در سائر اطراف) مثال:

اگر در مضمونات هم احتیاط نکنیم(٢) و بتوانیم با تکالیف واقعیّه مخالفت کنیم، در این صورت، عقاب بر تکالیف واقعی بلا بیان و قبیح است (در صورت مصادفه).

فرض کنید نماز جمعه در واقع واجب بود ولی چون علم اجمالی منجز تکلیف نبود ما آن را ترک کردیم اکنون آیا عقاب بر این تکلیف واقعی، یک عقاب بلا بیان نمی باشد؟

آری این، عقاب بلا- بیان است لذا می گوئیم: ما ایمن از عقاب هستیم و اگر چنین است پس چرا می گوئید: اهمال و عدم تعرّض احکام جایز نیست.

[٢]- جواب: در صورتی عقاب بلا بیان قبیح است که ما علم به لزوم احتیاط

ص: ٣٥٢

۲- چون علم اجمالی منجز نیست.

و اما المقدمه الرابعه: فهي بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام [١].

- شرح :

نداشته باشیم در ما نحن فيه ما یقین داریم که باید احتیاط کرد لذا می گوئیم عقاب بر تکالیف هم بلا بیان و قبیح نمی باشد.

سؤال: شما از چه طریقی علم به لزوم احتیاط پیدا کردید؟

جواب: از علت معلول را کشف کردیم باین ترتیب که: از اهمیت شارع نسبت به تکالیف کشف کردیم باید احتیاط کرد چون شارع مقدس نسبت به تکالیف، اهمیت فراوان قائل شده است پس کشف می کنیم که او راضی نیست تکالیف مهمل گذاشته شود لذا باید احتیاط کرد.

صحیح نیست که شارع این همه نسبت به تکالیف اهمیت بدهد و در عین حال بگوید: اگر نسبت به تکالیف، علم پیدا نکردید، احتیاط واجب نیست.

و لو كان ببعض الاحتمالات (١).

به علاوه صحیح است که کسی ادعا کند: در حال انسداد باب علم و علمی اجماع قائم شده است بر اینکه اهمال تکالیف جایز نیست. لذا می گوئیم وقتی وجوب احتیاط را کشف کردیم عقاب هم بلا بیان نمی باشد.

نقد و بررسی مقدمه چهارم دلیل انسداد

[١]- خلاصه مقدمه چهارم: احتیاط تام (٢) اگر سبب اختلال نظام بشود، جایز نمی باشد و رجوع به اصول عملیه یا مجتهد انفتاحی هم جایز نیست.

ص: ٣٥٣

١- چون احتیاط تام ممکن نیست در بعضی از احتمالات احتیاط می کنیم (در مضمونات احتیاط می کنیم نه در مشکوکات و موهومات).

٢- یعنی عمل نمودن به تمام مضمونات، مشکوکات و موهومات.

و اما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط، و ذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفى الضرر و العسر، من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومه على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر في متعلق التكليف، و إنما هو في الجمع بين احتمالاته احتياطاً. نعم، لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط، لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهوله، فتكون منفيه بنفيه (١) [١].

- شرح :

مرحوم آقای آخوند می فرمایند: قبول داریم که اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام بشود مسلماً آن احتیاط واجب نیست.

[١]- اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام نشود و فقط باعث عسر و حرج گردد، در این صورت عدم وجوب احتیاط محل نظر بلکه ممنوع است (احتیاط واجب است).

چرا احتیاط تام واجب است؟

برای پاسخ به این سؤال باید یک مقدمه طولانی را توضیح دهیم.

ما در فقه قواعدی داریم مانند:

١- قاعده نفی عسر يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... (٢)

٢- قاعده نفی حرج ... مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... (٣)

٣- قاعده لا ضرر (... فَأَنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ...) (٤)

سؤال: معنای قواعد فوق که نفی عسر، حرج و ضرر می کنند چیست؟

ص: ٣٥٤

١- عبارت متن را با مقداری تقدیم و تأخیر توضیح می دهیم.

٢- سوره بقره / ١٨٥.

٣- سوره حج / ٧٨.

٤- کافی / ٥ / ٢٩٢.

جواب: نظر مرحوم شیخ با عقیده مرحوم آخوند مقداری متفاوت است.

نظر شیخ اعظم (۱): هر حکم تکلیفی یا وضعی که مستلزم ضرر یا عسر و حرج شود، آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

مثال: اگر لزوم بیع (حکم وضعی) مستلزم ضرر باشد خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع مقدس حکم به لزوم آن بیع بکند مغبون نمی تواند معامله را فسخ کند و چون مستلزم ضرر است «لزوم» بیع غبنی نفی شده است.

مثال دیگر: (در مورد حکم تکلیفی) شارع مقدس حکم به وجوب وضو کرده است اما اگر وضو گرفتن سبب ضرر بشود قاعده لا ضرر «وجوب» را نفی می کند بنابراین قواعد مذکور نسبت به ادله اولیه (۲) حکومت دارد.

نظر مرحوم آقای آخوند: قواعد مذکور مستقیماً نفی «حکم» نمی کند بلکه «موضوع» ضرر و عسر و حرج و عسر را نفی می کنند یعنی بیع ضرری در شرع مقدس منفی است نه لزوم بیع ضرری. وضوی ضرری در دین منفی است نه وجوب وضوی ضرری.

اشکال: این مستلزم کذب است زیرا ما می بینیم در بازار مسلمین این همه بیع ضرری و غبنی وجود دارد و مردم سر یکدیگر کلاه می گذارند.

جواب: در این موارد به نظر مصنف نفی حکم به لسان نفی موضوع است. وضوی ضرری در اسلام نیست یعنی وضوی ضرری واجب نیست.

بیع ضرری در اسلام نیست یعنی بیع ضرری لزوم وفا ندارد.

تذکر: طبق این دو نظر فعلاً ثمره عملی بین دو قول وجود ندارد اما از جمله مواردی که ثمره عملی ظاهر می شود این است:

ص: ۳۵۵

۱- ر. ک فرائد الاصول ۳۱۴.

۲- مانند: او فوا بالعقود، یا فاغسلوا وجوهکم ...

اگر یک لباس طاهر در بین صد لباس مشتبه واقع شد، در این صورت اگر مکلف بخواهد احتیاط کند و صد نماز بخواند، این مستلزم ضرر و عسر و حرج است و چون احتیاط مستلزم مشقت فوق العاده است می گوئیم احتیاط واجب نیست زیرا قاعده نفی عسر و حرج بر ادله اولیّه حکومت دارد و این احتیاط از همان احکام اولیّه ناشی شده است چون نماز بر مکلف واجب است، می خواهد صد نماز بخواند تا یقین به برائت ذمه پیدا کند (طبق نظر مرحوم شیخ).

اما طبق نظر مصنف در این مثال ضرر و عسر و حرج نیست یعنی در موضوع و متعلق حکم (نماز) ضرر و عسر و حرج نیست زیرا شارع مقدّس یک نماز بر مکلف واجب کرده بود و خواندن یک نماز عسر و حرجی ندارد.

اما چون لباس مکلف مشتبه شده بود و عقل (نه شرع) حکم به احتیاط می کرد عسر و حرج پیش آمد.

به عبارت دیگر در احتیاط و خواندن صد نماز عسر و حرج است نه در خواندن یک نمازی که شارع بر مکلف واجب کرده بود.

امّا ارتباط این مطالب و نظرات با بحث انسداد: اگر احتیاط فقط سبب عسر و حرج شود (نه اختلال نظام) نمی توان گفت قاعده عسر و حرج بر وجوب احتیاط، حاکم است و در نتیجه احتیاط لازم نیست زیرا این احتیاط از ادله اولیّه (علم به تکالیف) ناشی نشده است بلکه احتیاط، از حکم عقل ناشی شده است چون مکلف علم اجمالی به وجود واجبات و محرمات دارد و بعضی از آنها را تشخیص نداده است لذا (عقل) حکم به احتیاط می کند.

تذکر: البتّه مصنف می فرماید: اگر ما کلام شیخ را قبول کنیم، می گوئیم احتیاط تام واجب نیست چون بالأخره وجوب احتیاط ناشی از همان احکام و تکالیف شارع است

و لا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى (١) استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا، كما أشرنا إليه في بيان المقدمه الثالثه، فافهم و تأمل جيدا [١].

و اما الرجوع إلى الأصول، فبالنسبه إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف، فلا مانع عن إجرائها عقلا (٢) مع حكم العقل و عموم النقل.

هذا [٢].

- شرح :

و همین سبب عسر است و قاعده «نفی عسر» آن را نفی کرده است و می گوئیم احتیاط واجب نیست.

[١]- بنا بر اینکه مبنای مرحوم شیخ را بپذیریم یعنی بگوئیم در قواعد فوق، خود «حکم» نفی شده است نه «موضوع» و احتیاط تام واجب نیست وجهی ندارد که قائل شویم لزوم احتیاط در بعضی از اطراف، به خاطر حکم عقل است بلکه می گوئیم:

علت لزوم احتیاط در بعض اطراف، بخاطر همان اهمیتی است که شارع مقدس نسبت به تکالیف داده است و راضی نیست که آنها ترک شوند. به علاوه گفتیم اجماع هم داریم که اهمال تکالیف جایز نیست. (٣)

[٢]- اکنون مصنف فقره دوم دلیل چهارم انسداد را پاسخ می دهند (قسمت دوم

ص: ٣٥٧

١- یعنی آنه اذا بنی علی رفع الاحتیاط التیام بادلہ الحرج من جهة أنها موجه لرفع التکلیف المؤدی الی الحرج فحینئذ لا یکون علم بالتکلیف فلا- مقتضی للاحتیاط فی الباقی لکون العقاب علی التکلیف عقابا علی تکلیف محتمل و هو عقاب بلا بیان کما عرفت منه الاشاره فیما سبق ر. ک: حقائق الاصول ١٦١ / ٢.

٢- اذا المنجز للواقعیات امّا ان یکون العلم الاجمالی او لزوم الخروج عن الدین او الاجماع، او العلم بالاهتمام، و الجمیع لا یصلح للمنع عن الاصول المثبتة کما هو ظاهر قوله «مع حکم العقل» یعنی اذا لم یکن مانع من اجرائها و جب ان تجری لوجود المقتضی من حکم العقل لو کان الاصل المثبت عقلیا کالاحتیاط او عموم النقل لو کان نقلیا کالاستصحاب. ر. ک: حقائق الاصول ١٦٣ / ٢.

٣- ر. ک: به جواب مصنف از مقدمه سوم.

و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة تناقض حرمه النقض في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض، كما هو قضيه (و لكن تنقضه ييقين آخر) [۱].

- شرح :

دلیل چهارم: مستدل می گفت: رجوع به اصول عملیه درست نیست).

تذکر: به یک اعتبار اصول عملیه بر سه قسم هستند:

الف- بعضی از اصول عملیه- مانند احتیاط- همیشه تکلیفی را برای انسان ثابت می کنند.

ب- بعضی از اصول، همیشه نافی تکلیف هستند مانند اصل برائت.

ج- بعضی از اصول- همچون استصحاب- گاهی اثبات تکلیف می کنند و گاهی نفی تکلیف می نمایند.

سؤال: آیا با وجود علم اجمالی به تکالیف، نمی توان به اصول عملیه رجوع کرد؟

جواب: با وجود علم اجمالی به تکالیف، عقلا مانعی از رجوع به اصول مثبت تکلیف وجود ندارد.

آیا مانعی در میان بود؟

آری مانع، وجود علم اجمالی به تکالیف بود اما می گوئیم این صلاحیت برای مانعیت ندارد زیرا دلیل اصول، عقلا و نقلا عام است یعنی در مواردی که مقتضی موجود است عقل، حکم به احتیاط می کند مثلا در شک در «مکلف به» (۱) عقل، حکم به احتیاط می کند.

و از نظر شرعی هم عام است یعنی دلیل استصحاب (لا تنقض یقین بالشک) شامل ما نحن فیه می شود.

[۱]- مصنف می فرماید: حتی اگر بگوئیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب

ص: ۳۵۸

۱- که علم به اصل تکلیف داریم.

و ذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعليا. و اما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلا أصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضيه (لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم [١].

- شرح :

جاری نمی شود، اما در ما نحن فيه می گوئیم می توان به اصول مثبت تکلیف - مانند استصحاب - رجوع نمود.

سؤال: آیا در اطراف علم اجمالی، اصول و استصحاب جاری نمی شوند؟

جواب: در مسئله اقوالی هست از جمله اینکه: اجرای اصل در اطراف علم اجمالی چون مستلزم تناقض در ادله اصول است لذا می گویند در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی شوند (١).

[١]- اگر قائل شدیم که در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه و استصحاب جاری نمی شود باز در اینجا استصحاب مثبت تکلیف جاری است چرا؟ زیرا در آنجا نسبت به تمام اطراف، شک (فعلی) داشتیم اما در ما نحن فيه، علم اجمالی بوجود تکالیف داریم و می خواهیم یک استصحاب جاری کنیم اما نسبت به سائر اطراف و تکالیف «شک فعلی» نداریم.

مثال: وقتی مجتهدی می خواهد نسبت به وجوب نماز جمعه استصحاب جاری کند، نسبت به آن تکالیف دیگر (معلوم بالاجمال) توجه ندارد تا اینکه شما بگوئید:

در صدر و ذیل دلیل استصحاب، تناقض پیش می آید و در اجرای استصحاب، شک فعلی

ص: ۳۵۹

۱- برای توضیح بیشتر به امر خامس از مبحث قطع رجوع فرمائید.

و منه قد انقدح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبه إلى الأصول النافيه أيضا، و أنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، و لا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلا، أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالا، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، و إن لم يكن بذاك المقدار [١].

و من الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال [٢].

- شرح :

لازم است نه شك تقدیری.

[١]- از آنچه که بیان کردیم معلوم شد که با وجود علم اجمالی نسبت به تکالیف، اصول نافیه تکلیف هم جاری می شود و تناقض در ادله اصول لازم نمی آید و مانع عقلی و شرعی هم در میان نیست.

سؤال: آیا وجود علم اجمالی مانع عقلی از اجرای اصل نافیه تکلیف نیست؟

آیا اجماع و اهتمام شارع به عدم اهمال تکالیف، مانع شرعی نیست؟

جواب: اگر آنچه را که با اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی بدست آورده ایم به اندازه تمام معلوم بالاجمال باشد در این صورت، مانعی برای اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

اگرچه به اندازه تمام آن هم نباشد بلکه به اندازه بسیاری از آن باشد مانعی از اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

[٢]- انحلال علم اجمالی بواسطه علم تفصیلی و اصول مثبت و دلیل علمی به حسب اشخاص و مجتهدین متفاوت است. مثلا یک مجتهد، خبر واحد عادل را حجّت می داند. امّا دیگری خبر واحد موثق را حجّت می داند. در نتیجه فرد اوّل، مقدار کمتری از احکام را با دلیل علمی استنباط می کند.

ص: ٣٦٠

و قد ظهر بذلك أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربّما ينحل بركة جريان الأصول المثبتة و تلك الضميمة، فلا يوجب حينئذ للاحتياط عقلا و لا شرعا أصلا، كما لا يخفى [١].

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك (١)، كان خصوص موارد أصول النافيه مطلقا- و لو من مظنونات [عدم] التكليف محلا للاحتياط فعلا، و يرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا،

- شرح :

گاهی یک مجتهد، احکام معلوم بالتفصیل فراوانی دارد و با خبر واحد موثق و شهرت فتوائی و اصول مثبت تکلیف، آن علم اجمالی به تکالیف را به طور کلی منحل می کند. و لذا هیچ مانعی از اجرای اصول نافیه وجود ندارد و همچنین احوال هم مختلف است. گاهی مجتهد در زمانی هست که به کمک علم تفصیلی و ظن معتبر و اصول مثبت، تمام علم اجمالی به تکالیف را منحل می کند و گاهی این چنین نیست.

[١]- تقریبا مصنف خلاصه ای از بحث را بیان می کنند که:

چه بسا علم اجمالی به تکالیف بوسیله اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل می شود و عقلا و شرعا وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی ماند (که مفصّلا توضیح داده ایم).

ص: ۳۶۱

١- هذا اشاره الى اشكال آورده شیخنا الاعظم فی رسائله علی المشهور و حاصله ان مقدمات الانسداد علی تقدیر تمامیتها لا تقتضی العمل بالظن بالتکلیف و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا لانه اذا کان مقتضی العلم الاجمالی هو الاحتیاط التام فی جمیع الاطراف فبعد اعمال ادله نفی الحرج يقتصر فی رفع اليد عن الاحتیاط فی البعض بمقدار یرتفع الحرج، فاذا کان ترک الاحتیاط فی بعض الموهومات یوجب ارتفاع الحرج، اقتصر فی رفع اليد عن الاحتیاط فی خصوص ذلك المقدار و وجب الاحتیاط فی الباقي من الموهومات فضلا عن المشکوکات و المظنونات فلا وجه لما التزم به المشهور، من ان نتیجه المقدمات وجوب العمل بالظن و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا. و من اجل هذا قال المصنف: انه لو لم ينحل العلم الاجمالی فاللازم وجوب الاحتیاط فی موارد الاصول النافیه، و لو كانت موهومات التكلیف ... حقائق الاصول ١٢ / ١٦٦.

بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر - علی ما عرفت - لا (۱) محتملات التکلیف مطلقا [۱].

- شرح :

(۱) [۱] - مصنف به قائلین انسداد اعتراض می کند که:

اگر علم اجمالی به تکالیف بوسیله اصول مثبت تکلیف و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل نشد، لازمه اش این است که در تمام موارد اصول نافیه مطلقا (۲) احتیاط (۳) کنیم نه اینکه بگوئیم مطلقا ظن حجیت دارد و دیگر به اصول مثبت هم عمل نکنیم زیرا عمل به اصول مثبت تکلیف حجّت شرعی و موافق احتیاط است.

و لو من مظنونات عدم التکلیف: یعنی اگر مجتهد مظنه به عدم تکلیف هم پیدا کرد باز باید به احتیاط عمل کند مثلا اگر هشتاد درصد احتمال می دهد که دعا عند رؤیه الهلال واجب نیست و در نتیجه بیست درصد احتمال وجوب می دهد در این مورد هم به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط بکند - گرچه نسبت به تکالیف «وهم» دارد.

اشکال: این احتیاط باعث اختلال نظام و یا لا اقل عسر و حرج است.

جواب: به مقداری احتیاط کند که موجب اختلال نظام و یا عسر و حرج نشود.

ص: ۳۶۲

۱- عطف علی موارد اصول التّأفیه: ای کما ظهر أنّه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد اصول التّأفیه مطلقا و لو من موهومات التّکلیف محلا - للاحتیاط لا - محتملات التّکلیف مطلقا و لو كانت فی موارد الاصول المثبتة فان العمل فی موارد الاصول المثبتة کما اشیر آنفا یكون بملا - ک قیام الحجّه علی التّکلیف و هی الاصول العملیّه المعتره لا بملاک الاحتیاط من جهة العلم الاجمالی بالتکالیف (و یحتمل ضعيفا) ان یكون عطفاً علی قوله فیها کلا او بعضا. ای و یرفع الید عن الاحتیاط فی موهومات التّکلیف کلا - او بعضا بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر لا - فی محتملات التّکلیف مطلقا ای فی المشکوکات و الموهومات جمیعا کما زعم الانسدادی ر. ک عنایه الاصول ۳/ ۳۰۶.

۲- در مظنونات، مشکوکات و موهومات.

۳- به مقتضای علم اجمالی به تکالیف.

و اما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضروره أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ [۱].

و اما المقدمه الخامسه: فلاستقلال العقل بها، و أنه لا يجوز التنزل- بعد عدم التمكن من الإطاعه العلميه أو عدم وجوبها- إلا إلى الإطاعه الظنيه دون الشكيه أو الوهميه، لبداهه مرجوحتهما بالإضافه إليها، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعه الاحتماليه، مع دوران الأمر بين الظنيه و الشكيه أو الوهميه، من جهه ما أوردناه على المقدمه الأولى من انحلال العلم الاجمالى بما فى أخبار الكتب المعتره، و قضيته الاحتياط بالالتزام عملاً بما فيها من التكليف، و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام. و ما أوردنا على المقدمه الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، و لو كانت نافيه، لوجود المقتضى و فقد المانع عنه لو كان التكليف فى موارد الأصول المشبهه و ما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا- فى الأصل المشبهه وحدها، و حينئذ كان خصوص موارد الأصول النافيه محلاً لحكومه العقل، و ترجيح منظونات التكليف فيها على غيرها، و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجمله شرعاً، بعد عدم

- شرح :

(۱) [۱]- يك قسمت از مقدمه چهارم دليل انسداد اين بود كه مجتهد انسدادى نمى تواند به مجتهد انفتاحى رجوع كند. و با كمك مقدمات ديگر، نتيجه گرفته شد كه مجتهد انسدادى بايد به ظنّ خود عمل كند.

مصنّف اين قسمت از دليل چهارم را پذيرفته اند و مى فرمايند: تقليد، رجوع جاهل به عالم است و مجتهد انسدادى جاهل نيست تا از مجتهد انفتاحى تقليد كند بلكه مجتهد انسدادى عالم به انسداد باب علم و علمى است و خود را فاضل و مجتهد انفتاحى را جاهل مى داند. در نتيجه رجوع او به انفتاحى از قبيل رجوع عالم به جاهل خواهد بود.

ص: ۳۶۳

وجوب الاحتیاط التام شرعا أو عقلا- علی ما عرفت تفصیله- هذا هو التحقیق علی ما یساعد علیه النظر الدقیق، فافهم و تدبر
جیدا [۱].

- شرح :

نقد و بررسی مقدمه پنجم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدمه پنجم دلیل انسداد: «اگر انسان، به ظن عمل نکند باید به وهم و شک عمل کند و این قبیح است لذا می
گوئیم ظن حجّیت دارد و اطاعت ظنی و غیر علمی کافی است».

برای توضیح متن، مقدمه ای را بیان می کنیم و آن اینکه ما چهار نوع اطاعت تصوّر می کنیم:

۱- اطاعت علمی تفصیلی: این نوع، امکان ندارد چون باب علم منسد است.

۲- اطاعت علمی اجمالی (احتیاط): این نوع اطاعت هم ممکن (۱) یا واجب (۲) نیست.

۳- اطاعت ظنی: یعنی به تمام مظنونات عمل کنیم.

۴- اطاعت شکّی و وهمی: یعنی به مشکوکات و موهومات عمل کنیم.

قائلین به انسداد می گویند: اگر اطاعت وهمی و شکّی را بر اطاعت ظنی ترجیح دهیم، این قبیح است لذا می گوئیم مطلق ظن
حجّیت دارد و اطاعت ظنی کافی است.

مصنّف در مقام جواب از مقدمه پنجم، می فرماید: ما هم قبول داریم که عقل، حکم به قبح ترجیح مرجوح بر راجح می کند
ولی آیا ما ملزم هستیم که به «ظن» یا به «وهم و شک» عمل کنیم- تا شما بگوئید: عمل به «وهم و شک» ترجیح مرجوح بر
راجح است و قبیح، پس باید طبق مظنه عمل نمود و در نتیجه اطاعت ظنی کافی است.

ما سابقا توضیح دادیم که اصلا نوبت به اطاعت احتمالیّه نمی رسد در جواب از مقدمه اول دلیل انسداد بیان شد که:

ص: ۳۶۴

۱- زیرا سبب اختلال نظام می شود و اصلا جائز نیست.

۲- اگر سبب عسر و حرج شود.

فصل (۱) هل قضیه المقدمات علی تقدیر سلامتها هی حجیه الظن بالواقع، او بالطریق او بهما؟

اقوال

- شرح :

آن علم اجمالی کبیر نسبت به وجود واجبات و محرمات، به علم اجمالی صغیر منحل می شود. یعنی علم اجمالی پیدا می کنیم که اگر به اخبار موجود در کتب معتبر عمل کنیم یقین به برائت ذمه پیدا می کنیم و در عمل کردن به اخبار بأس و اشکالی نیست چون از عمل به اخبار و احتیاط در محدوده آنها حتی عسر و حرج هم لازم نمی آید تا چه رسد به اینکه این احتیاط موجب مختل شدن نظام شود. و نوبت به اطاعت احتمالی و ظنی و شککی و وهمی نمی رسد تا بگوئید: دوران امر، بین اطاعت «ظنی» و «شککی و وهمی» پیش می آید و در نتیجه اطاعت «ظنی» راجح است.

مگر در جواب از مقدمه چهارم دلیل انسداد، بیان نکردیم که با وجود علم اجمالی می توان به اصول مثبت و نافی تکلیف عمل کرد؟

منتها رجوع به اصول نافی تکلیف یک قیدی داشت که بیان کردیم و دیگر لزومی به تکرار آن نمی بینیم (۲).

خلاصه می توان بوسیله علم تفصیلی و ظن معتبر، احکام الهی را استنباط نمود و نسبت به آنها اطاعت کرد و اصلا نوبت به اطاعت وهمی، شککی و ظنی (۳) نمی رسد.

ص: ۳۶۵

۱- تذکر: قبلا ثابت کردیم که ظن خاص حجیت دارد لذا باب علمی منسد نیست و مهم ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد همان بود لذا مباحث انسداد جز ثمره علمی فایده دیگری ندارد.

۲- به جواب از مقدمه اول و چهارم انسداد مراجعه کنید.

۳- ظن غیر معتبر.

المقصد السابع في الأصول العمليه و هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل [١].

- شرح :

مقصد هفتم اصول عمليه

اشاره

[١]- مقصد هفتم از اين كتاب درباره اصول عمليه است اين اصول وقتي جاري مي شوند كه مجتهد تتبع كامل بکند و از طريق علم يا دليل علمي نتواند حکم شرعي را استنباط کند آن وقت مي تواند به اين اصول تمسک نمايد، بنا بر اين اگر دليلي مخالف يا حتى موافق اصل عملي باشد اصلا نوبت به اجرائ اصل عملي نمي رسد.

البته پشتوانه اصول عمليه يا حکم عقل است مانند دليل عقلي بر اصاله البراءه(١) و يا اينکه عموم نقل، دليل بر اعتبار اصل عملي است مانند دليل نقلي بر اعتبار استصحاب(٢).

ص: ٣٦٦

١- قبح عقاب بلا بيان.

٢- لا تنقض اليقين بالشك.

و المهم منها أربعة، فإن مثل قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه الحكميه، و إن كان مما ينتهى إليها فيما لا حجه على طهارته و لا- على نجاسته، إلا- أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجه إلى نقض و ابرام، بخلاف الأربعة، و هى:

البراءه و الاحتياط، و التخيير و الاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مؤونه حجه و برهان، هذا مع جريانها فى كل الأبواب، و اختصاص تلك القاعده ببعضها. [١].

- شرح :

آيا اصول عملیه منحصر به چهار اصل است

[١]- اصول عملیه به چهار اصل مهم و معروف (یعنی برائت، استصحاب، احتياط و تخيير) منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این ها است ما اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت(١) داریم که این اصل هم در شبهات حکمیّه(٢) و هم در شبهات موضوعیّه(٣) جاری می شود.

مثالی برای شبهه موضوعیّه: اگر کسی شک کند که لباسش طاهر یا متنجس است و حالت سابقه آن لباس هم مشخص نباشد در این صورت می تواند قاعده طهارت را اجرا نماید.

مثالی برای شبهه حکمیّه: مثلاً شک پیدا کردید که دلیلی بر نجاست و ذی

ص: ٣٦٧

١- کلّ شیء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر.

٢- الشّبهه الحكمیه: هى الشّك المتعلّق بالحکم الشرعی الکلی مع کون منشئه عدم النّص فى المسأله او اجماله او تعارضه مع نصّ آخر و توصیفها بالحکمیه لا- متعلّقها هو الحکم الشرعی و حلّ الاشتباه و رفعه لا- يكون الا من ناحیه جاعل الحکم و الدلیل الواصل من قبله.

٣- الشبهه الموضوعیّه: هى الشّك المتعلّق بالموضوع الخارجی او الحکم الجزئى مع کون منشئه اشتباه الامور الخارجیّه، و التّوصیف بالموضوعیّه لکون متعلّقها هو الموضوع الخارجی، و رفع الشّبهه موقوف على الفحص عن الامور الخارجیّه من غیر ارتباط له بالشرع. (اصطلاحات الاصول / ١٤٧).

و مذی قائم شده است یا نه اینجا می توانید به قاعده طهارت تمسک کنید.

آیا اجرای اصول در شبهات موضوعیه جزء مسائل اصولیه است؟

خیر، اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیه جاری می شوند جزء مسائل اصولیه نیستند بلکه جزء مباحث فقهیه می باشند زیرا مسئله اصولی آن است که حکم کلی از آن استنباط شود(۱) و اینکه لباس فردی طاهر یا نجس است حکم کلی نیست بلکه یک حکم جزئی است.

آری اصول و قواعدی که در شبهات حکمیه جاری می شوند جزء مسائل علم اصول و مرتبط به علم اصول هستند.

خلاصه: ۱- اصول اربعه و قواعدی که در شبهات حکمیه جاری می شوند جزء مسائل اصول هستند و اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیه جاری می شوند جزء مباحث فقهیه هستند.

۲- اصول عملیه، منحصر به چهار اصل معروف نمی باشد.

اشکال: اگر اصاله الطهاره در شبهات حکمیه جاری می شود و جزء مسائل اصول است پس چرا در مباحث علم اصول درباره آن بحث نکرده اند.

جواب: اولاً- درباره اصاله الطهاره اختلافی وجود ندارد و اشکال و ایرادی درباره اش نیست بخلاف اصول عملیه معروف و استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول درباره آن نقل کرده است.

و از طرفی مجرای اصاله الطهاره مشخص است (یعنی شیء مشکوک الطهاره) بخلاف استصحاب که مباحث دقیقی دارد و باید بحث نمود که آیا استصحاب در امور عدمیه، در امور تدریجیه و در حکم کلی جاری می شود یا نه و همچنین باید بحث نمود که

ص: ۳۶۸

۱- تعریف مسئله اصولی در ابتدای مقصد ششم از کتاب بیان شد.

فافهم [۱].

- شرح :

دلیل استصحاب یعنی لا تنقض الیقین ... شامل شک در مقتضی می شود یا نه و غیر ذلک.

ثانیا قاعده طهارت در باب طهارت و نجاست جاری می شود.

اما اصول عملیه مانند استصحاب و برائت در اکثر بلکه تمام ابواب فقه مورد استناد است.

[۱]- اگر یک مسئله اصولی فقط در یک کتاب فقهی قابل استناد باشد این سبب نمی شود که ما در علم اصول از آن بحث نکنیم.

آیا باید تمام مسائل اصولی در تمام ابواب فقه جاری باشد؟ خیر.

ص: ۳۶۹

فصل لو شك في وجوب شيء أو حرمة، ولم تنهض عليه حجة جاز شرعا و عقلا ترك الأول و فعل الثاني، و كان مأمونا من عقوبه مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله، و احتمال الكراهه أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناء على التوقف في مسأله تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين. و اما بناء على التخيير- كما هو المشهور- فلا مجال لأصالة البراءه و غيرها، لمكان وجود الحجة المعتره، و هو أحد النصين فيها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

اصل براءت

اشاره

[١]- مرحوم شيخ (اعلى الله مقامه الشريف) در كتاب رسائل تقسيمات فراوانى براى شك کرده اند از جمله اينكه: شبهات را به دو نوع تقسيم نموده اند: ١- شبهه وجوبيه ٢- شبهه تحريميه و در باره هر کدام مستقلا بحث نموده اند اما مصنف تمام اين ها را تحت عنوان شك در تكليف اعم از وجوبى و تحريمى بحث نموده اند.

تعريف شبهه تحريميه: شبهه تحريميه اين است كه ما در مورد يك شىء احتمال حرمت و غير حرمت بدهيم لكن احتمال غير از حرمت آن نبايد احتمال وجوب باشد مانند: احتمال حرمت و احتمال كراهت. احتمال حرمت و اباحه.

تعريف شبهه وجوبيه: اين است كه در مورد يك شىء احتمال وجوب و غير از

ص: ٣٧٠

و جوب بدهیم لکن احتمال غیر از وجوب آن نباید احتمال حرمت باشد. مثلاً امر دائر بین وجوب و استحباب باشد یا اینکه امر دائر بین وجوب و اباحه باشد.

در شبهه تحریمی منشأ احتمال حرمت چیست؟

۱- گاهی منشأ شک، فقدان نص است مثلاً چون نص و روایتی در مورد شرب تنن نیست ما شک در حرمت آن می‌کنیم لذا می‌توانیم به اصل عملی و برائت رجوع کنیم (لکن شاید بحسب واقع حرام باشد).

۲- گاهی منشأ شک اجمال نص است. مثلاً- روایتی در مورد شرب تنن هست اما دلالتش مردّد بین حرمت و کراهت است یعنی نه ظهوری در کراهت دارد و نه ظهوری در حرمت دارد، لذا می‌توانیم به اصالة البراهة تمسک کنیم.

۳- و بعضی از اوقات منشأ شک، تعارض دو یا چند نص است. مثلاً یک روایت دلالت بر حرمت شرب تنن می‌کند و روایت دیگر دالّ بر عدم حرمت شرب تنن است بدون اینکه یکی از این دو بر دیگری ترجیحی داشته باشد.

تذکر: در صورت سوّم اگر مرجّحی در بین نباشد باید ببینیم وظیفه اقتضای چه چیز را دارد.

اگر در تعارض نصّین مقتضای قاعده، تخییر باشد در این صورت مجتهد مخیر است به یکی از آن دو روایت عمل نماید و جای تمسک به اصول عملیه نیست زیرا مسئله، دارای دلیل است و چنانچه در تعارض نصّین، وظیفه، توقّف باشد یعنی کأنّ دلیلی در مسئله وجود ندارد و ما حقّ عمل به احدهما را نداریم در این صورت می‌توان به اصل عملی رجوع نمود.

خلاصه: در شبهه تحریمی ۱- گاهی منشأ شک فقدان نص است. ۲- گاهی اجمال نص است ۳- و گاهی تعارض نصّین می‌باشد (شبهات حکمیّه).

و قد استدل علی ذلك بالأدله الأربعة: [۱].

- شرح :

قسم چهارم شبهات، شبهه تحریمیّه موضوعیّه است مثال: مایعی است نمی دانیم که آیا خمر است تا اینکه حرام باشد یا اینکه خلّ است تا در نتیجه حلال باشد و همچنین در شبهات وجوبیّه همین تقسیمات چهارگانه وجود دارد. ۱- شبهه وجوبیّه که منشأ شک، فقدان نص است ۲- شبهه وجوبیّه که منشأ شک، اجمال نص است ۳- شبهه وجوبیّه که منشأ شک، تعارض نصین است ۴- شبهه وجوبیّه موضوعیّه.

پس در واقع می توان هشت بحث مستقل را مطرح کرد ولی بحث از شبهه موضوعیّه مربوط به فقه است و اگر گاهی هم در علم اصول درباره اش بحث می کنیم علی سبیل الاستطراد است و ما هم فعلا در شبهات موضوعیّه بحثی نداریم پس دو قسم از اقسام هشت گانه کنار می رود و اما آن شش قسم را هم مرحوم آقای آخوند جداگانه و مستقل بحث نمی کنند بلکه می فرمایند:

«لو شكّ فی وجوب شیء او حرمة و لم تنهض...».

اگر شك در وجوب یک شیء یا شك در حرمت شیء دیگر بکنیم و دلیلی بر وجود تکلیف نداشته باشیم شرعا و عقلا می توانیم محتمل الوجوب را ترک کنیم و محتمل الحرمة را مرتکب شویم با همان تفصیلی که بیان کردیم.

عقلا- یعنی دلیل عقلی بر براءت داریم و آن قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

شرعا- یعنی دلیل شرعی و نقلی بر براءت داریم مانند آیات و روایات.

خلاصه: بحث ما در شبهات حکمیّه است (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی).

ادله اعتبار اصل براءت

[۱]- برای اعتبار اصل براءت به ادله اربعة استدلال شده است.

مدّعا: هرگاه در تکلیف مجهولی شك کنیم آن تکلیف برعهده انسان ثابت نمی شود یعنی در شبهه وجوبیّه ترک آن جایز است و در شبهه تحریمیّه ارتکاب آن

ص: ۳۷۲

اما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [١].

- شرح :

جایز می باشد (خواه منشأ شک، فقدان نص، اجمال نص، یا تعارض نصین باشد).

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل براءت

[١]- به آیات متعددی از قرآن شریف برای اعتبار اصل براءت استدلال شده است ولی مرحوم مصنف می فرمایند، ما به آیه ای که دلالتش اظهر و روشن تر از سایر آیات است تمسک می کنیم و آن اینست:

... وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا. (١)

برنامه و روش ما این نبوده است که فرد یا گروهی را عذاب کنیم مگر اینکه رسولی بر آنها بفرستیم (که فرستادن رسول کنایه از بیان و اتمام حجت است).

ضمناً تذکر این نکته لازم است که عذاب نکردن قبل از بیان و بعث رسول یک برنامه و سنت الهی است و تنها اختصاص به زمان و اقوام گذشته ندارد.

کیفیت استدلال به آیه

کبری: تا تکلیف بیان نشود خداوند کسی را عذاب نمی کند.

صغری: در شبهات وجوبیه و تحریمیّه حکم الهی برای ما بیان نشده است زیرا اگر بیان شده بود ما شک نمی کردیم.

نتیجه: در شبهات وجوبیه و تحریمیّه چون تکلیف بیان نشده است ما از عقوبت ایمن هستیم و می توانیم مشکوک الوجوب (٢) را ترک و مشکوک الحرمه (٣) را اتیان نمائیم (٤).

ص: ٣٧٣

١- سوره اسراء / ١٥.

٢- مانند دعا عند رؤیه الهلال.

٣- مانند شرب تنن.

٤- تذکر: ما در مباحث آینده برای یکی از این دو مثال می زنیم.

و فيه: إن نفی التعذیب قبل إتمام الحجّه بیعث الرسل لعله كان منه منه تعالی علی عبادہ، مع استحقاقهم لذلك [۱].

و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمه بین الاستحقاق و الفعلیه، لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه، ضروره أن ما شك فی وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه [۲].

- شرح :

پس آیه شریفه، به حسب ظاهر دلالت خوبی بر اصاله البراءه دارد، و این روش الهی مختص به ائمت های گذشته نبوده است بلکه در مورد تمام امم می باشد.

[۱]- اشکال: مرحوم آقای آخوند می فرمایند استدلال به این آیه دارای اشکال است و آن این است که با مدّعی ما تطبیق نمی کند چون مدّعی ما این است که اگر کسی مشتبه به شبهه و جویبه را ترک کند استحقاق عذاب ندارد و چنانچه مشکوک الحرمه را اتیان کند مستحقّ عذاب نیست اما خداوند می فرماید ما در خارج قبل از بعث رسل کسی را عذاب نمی کنیم نفی فعلیّت عذاب می کند و واضح است که بین نفی استحقاق عذاب و نفی فعلیّت عذاب تفاوت هست چون ممکن است کسی استحقاق عقوبت داشته باشد لکن خداوند بخاطر لطف و رحمتش او را عذاب نکند که عدم عقوبت، دلیل بر عدم استحقاق نیست بلکه دلیل بر لطف و تفضّل الهی است. بنابراین آیه دلالتی بر مدّعی ما ندارد.

خلاصه: نفی فعلیّت عقوبت، اعم از نفی استحقاق عقوبت است آری اگر خداوند چنین تعبیر می کرد: مردم قبل از بعث رسل و اتمام حجّت استحقاق عقوبت ندارند در این صورت منطبق با مدّعی ما بود.

[۲]- مرحوم شیخ (۱) در کتاب رسائل خواسته اند از این اشکال جواب بدهند که:

آری قبول داریم که آیه شریفه، نفی فعلیّت عذاب می کند و نفی فعلیّت، اعمّ از نفی استحقاق است و ما هم بین فعلیّت و استحقاق ملازمه ای قائل نیستیم لکن خصم

ص: ۳۷۴

ما (منکرین براءت) ملازمه را قبول دارد و می گوید اگر استحقاق عقوبت بود بدنبال آن فعلیت عقوبت هم هست یعنی اگر استحقاق عقوبت بود به دنبالش عقوبت و عذاب هم هست لذا استدلال ما در برابر آنها کامل است و می گوئیم:

آیه نفی فعلیت می کند و شما هم می گوئید بین استحقاق و فعلیت ملازمه هست پس معنای نفی فعلیت عذاب، نفی استحقاق عذاب است مصنف می فرماید: اگر ما بپذیریم که خصم ما معترف به ملازمه بین استحقاق عقوبت و فعلیت هست باز هم به دو جهت استدلال به آیه درست نیست.

۱- استدلال به آیه، جنبه جدلی پیدا می کند نه جنبه برهانی در جنبه برهانی دلیل مبتنی بر مبنائی است که هم مستدل و هم خصم می پذیرند اما اگر دلیل، مبتنی بر یک مبنای فاسدی شد که خود مستدل، آن مبنا را قبول ندارد اما خصم، آن را پذیرفته است این جنبه برهانی ندارد بلکه عنوان جدل و اقناع خصم را پیدا می کند.

۲- اصلا خصم ما و منکرین براءت چنین اعترافی نکرده و نمی توانند چنین اعترافی بکنند.

سؤال: چرا خصم نمی تواند قائل به ملازمه بین استحقاق عذاب شود؟

جواب: اگر کسی حرام مسلمی را مرتکب شد نهایت چیزی که می توانیم بگوئیم این است که او مستحق عذاب است اما نمی توانیم بگوئیم او حتما عذاب می شود چون ممکن است خداوند او را ببخشد یعنی در گناهان مسلم بین استحقاق و عقوبت ملازمه نیست اما آیا می توانیم بگوئیم در مشتهات ملازمه هست؟

مثال: اگر کسی شرب خمر نمود استحقاق عقوبت پیدا می کند ولی نمی توانیم بگوئیم که او حتما گرفتار عذاب می شود اما اگر کسی فرضاً شرب تنن (مشکوک الحرمه) نمود ما نمی توانیم بگوئیم حتما گرفتار عقوبت می شود؟ خیر.

آیا اهمیت شرب تنن مشکوک الحرمه بیشتر از شرب خمر مسلم الحرمه است؟

خیر.

و اما السنه: فبروايات منها: حديث الرفع، حيث عد (ما لا يعلمون) من التسعه المرفوعه فيه، فالالزام المجهول ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا و إن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه قطعا [۲].

- شرح :

آيا اخباريون چنين اعترافى مى کنند؟ خير.

وعده بر عذاب در مشکوک الوجوب و مشکوک الحرمة بدتر از وعده بر عذاب در مسلّم الوجوب و مسلّم الحرمة نيست.

[۱]- اگر کسی بگوید آیه شریفه مربوط به امم گذشته است، یا بگوید آیه، نفی عذاب دنیوی می کند و یا اینکه اشکالات دیگر بر استدلال به آیه بکند تمام آنها قابل دفع است.

ادله روائی بر اعتبار اصل برائت

۱- حديث «رفع»

اشاره

[۲]- یکی از روایات دالّ بر اعتبار برائت، حديث رفع است:

عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امّتي تسع خصال: الخطاء و النسيان و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطرّوا اليه و ما استكروهوا عليه و الطيره و الوسوسه فى التّفكر فى الخلق و الحسد ما لم يظهر بلسان أو يد. (۱)

ترجمه حديث: حضرت صادق عليه السلام فرمود: رسول خدا صلى الله عليه وآله فرموده: نه خصلت از امت من برداشته شده: ۱- خطا، ۲- فراموشی ۳- آنچه ندانند ۴- آنچه نتوانند ۵- آنچه بدان مضطر شوند ۶- آنچه به ناخواه (و زور) بر آن وادار شوند ۷- طيره ۸- وسوسه در تفکر (و اندیشه) در آفرینش ۹- حسد (و رشک بردن) در صورتی که به زبان یا دست آشکار نشود.

ص: ۳۷۶

تذکر: حدیث رفع ظهور در امتنان دارد یعنی مزیتی است که خداوند متعال برای شخصیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله قائل شده است و مفاد حدیث این است که نه چیز از امت حضرت محمد صلی الله علیه و آله مرفوع است.

کیفیت استدلال به حدیث رفع

سؤال: مقصود از «ما» ی موصوله چیست؟

جواب: مقصود همان تکلیف مشکوک و الزام (۱) مجهول است، چون فرض، این است که مجتهد تحقیق کرده است (۲) و دلیلی بر حرمت شرب تنن نیافته، و حکم شرب تنن برای او مجهول است لذا می گوئیم حرمت شرب تنن، حکمی است که لا یعلمه المکلف.

بنابراین در شبهه تحریمیّه و وجوبیه نفس «الزام» (وجوب و حرمت) رفع و برداشته شده است یعنی: رفع الحکم الذی لا یعلمونه الناس.

سؤال: برداشتن الزام یعنی چه؟ مثلاً- اگر شرب تنن به حسب واقع و لوح محفوظ حرام باشد در این صورت آن حرمت لوح محفوظی محو می شود؟

جواب: خیر، این رفع به حسب ظاهر و مقام فعلیت است یعنی الآن و بالفعل بحسب حکم ظاهری حرمت مشکوک، مرفوع است امّا اگر در واقع و لوح محفوظ، شرب تنن، حرام باشد آن حکم در جای خود محفوظ است یعنی از نظر انشا و حکم واقعی تغییری پیدا نمی شود.

ص: ۳۷۷

- ۱- از میان احکام خمسّه فقط وجوب و حرمت تکلیف الزامی هست لذا حدیث رفع شامل شبهه وجوبیه و تحریمیّه می شود.
- ۲- ابتدای مبحث اصول عملیه بیان کردیم که قبل از اجرای اصول عملی باید فحص و بررسی کرد اگر دلیلی نیافتیم می توانیم به اصول عملیه مراجعه کنیم.

لا يقال: ليست المؤاخذه (۱) من الآثار الشرعيه، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلالة له على ارتفاعها [۱].

فإنه يقال: إنها و إن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا، إلا- أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته [۲].

- شرح :

و همچنین در شبهه و جویبه می گوئیم بحسب ظاهر، آن وجوب مشکوک، مرفوع است اما حکم واقعی و لوح محفوظی بجای خود ثابت است وقتی حرمت و وجوب مشکوک مرفوع شد می گوئیم مخالفت با آن تکلیف مشکوک، سبب استحقاق عقوبت نمی شود زیرا عقوبت بخاطر مخالفت با تکلیف بود، وقتی تکلیف (وجوب و حرمت) بحسب ظاهر رفع شد دیگر وجهی برای استحقاق عقوبت وجود ندارد بنابراین مدّعی ما ثابت شد پس در شبهات حکمیّه می توان اصل براءت را جاری نمود.

[۱]- اشکال: مؤاخذه و استحقاق عقوبت، اثر شرعی نیست، بلکه از آثار عقلی می باشد همان طور که سابقا هم گفته ایم در مورد اطاعت و عصیان، عقل، حکم می کند که عبد مطیع، مستحق ثبوت و عبد عاصی، مستحق عقوبت است.

مفاد حدیث رفع، این است که الزام مجهول و مشکوک بحسب ظاهر مرفوع است اما دلالت بر نفی مؤاخذه و نفی استحقاق عقوبت (اثر عقلی) نمی کند.

خلاصه: با یک اصل تعبّدی نمی توان آثار عقلی را رفع و یا وضع نمود.

[۲]- جواب: گرچه استحقاق عقوبت مستقیما اثر شرعی تکلیف مجهول نیست تا با رفع تکلیف مجهول از سوی شارع، رفع شود لکن با واسطه، اثر شرعی تکلیف مجهول می شود که واسطه عبارت است از ایجاب احتیاط و ایجاب احتیاط، اثر تکلیف مجهول است و منظور از اینکه می گویند ایجاب احتیاط اثر تکلیف مجهول است این

ص: ۳۷۸

۱- منظور از «مؤاخذه»، استحقاق عقوبت است.

لا- يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفه التكليف المجهول، بل على مخالفه نفسه، كما هو قضيه إيجاب غيره [١].

- شرح :

است که اگر شارع بخواهد تکلیف مجهول و مشکوک، مثل حرمت شرب تنن از سوی مکلف رعایت شود باید احتیاط را بر او واجب کند و خود این ایجاب احتیاط، بیان است گرچه بیان خاص نیست و با واجب شدن احتیاط اگر مکلف مخالفت کند و تنن را شرب نماید مستحق عقوبت خواهد بود پس به دنبال ایجاب احتیاط، استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می شود بنابراین استحقاق عقوبت با واسطه قرار گرفتن ایجاب احتیاط، مترتب بر تکلیف مجهول شد لکن وقتی حدیث رفع دلالت دارد که حرمت مشکوک در مقام ظاهر برداشته شده یعنی احتیاط واجب نیست و شارع نخواسته حرمت مشکوک رعایت شود و در این صورت اگر مکلف با تکلیف مجهول مخالفت کند و تنن را شرب کند استحقاق عقوبت نخواهد داشت چون دلیل خاصی که بر حرمت شرب تنن نزد او قائم نشده و فرض این است که شارع احتیاط را هم بر او واجب نکرده لذا عقاب بر آن، عقاب بلا بیان خواهد بود.

[١]- اشکال: اگر در مورد جهل به تکلیف، شارع، احتیاط را واجب می کرد در این صورت ایجاب احتیاط، مستلزم عقوبت و استحقاق مؤاخذه بر تکلیف واقعی مجهول نمی شد بلکه اگر کسی با احتیاط مخالفت می کرد مستحق عقوبت بر ترک این واجب «ایجاب احتیاط» می شد نه برای مخالفت با «تکلیف واقعی مجهول»، اگر انسان با سایر تکالیف شرعی مخالفت کند مستحق عقوبت است اکنون هم که با ایجاب احتیاط مخالفت کرده است مستحق عقوبت خواهد بود.

مثال: اگر کسی با وجوب احتیاط مخالفت کند و شرب تنن مشکوک الحرمه را مرتکب شود در این صورت بخاطر مخالفت با «وجوب احتیاط»، مستحق عقوبت است نه بخاطر مخالفت و ارتکاب «شرب تنن» (اگر بحسب واقع شرب تنن حرام باشد).

ص: ۳۷۹

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا، وإلا- فهو موجب لاستحقاق العقوبه على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحریم الطریقیین، ضروره أنه كما یصح أن یحتج بهما صح أن یحتج به، و یقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ و یخرج به عن العقاب بلا بیان و المؤاخذة بلا برهان، كما یخرج بهما [۱].

- شرح :

سؤال: آیا ما از حدیث رفع می خواهیم نتیجه بگیریم که استحقاق مؤاخذة بر وجوب احتیاط نفی شده است یا اینکه استحقاق مؤاخذة بر خود تکلیف واقعی مجهول مرفوع است.

جواب: بحث ما این است که آیا مخالفت با تکلیف مجهول سبب استحقاق عقوبت هست یا نه ما درباره استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» بحث نمی کنیم.

[۱]- جواب: ما به یک اعتبار دو نوع حکم داریم.

الف) حکم نفسی - که مخالفت و موافقت با خود آن سبب استحقاق عقوبت و مثبت می شود.

ب) حکم طریقی - برای استحکام حکم واقعی و طریق به حکم واقعی است یعنی استحقاق عقوبت و مثبت، بر حکم طریقی مترتب نیست، بلکه استحقاق عقوبت و مثبت مربوط به «واقع» است.

اما «ایجاب احتیاط» حکم نفسی نیست تا موافقت و مخالفت با آن باعث استحقاق عقوبت و مثبت شود بلکه حکمی است که جنبه طریقیّت دارد و مخالفت و موافقت و ثواب و عقاب، مربوط به آن «حکم واقعی مجهول» است و شاهد بر این مطلب، این است که اگر کسی احتیاط را رعایت کند دو ثواب برای او متصور نیست به این نحو که یک استحقاق مثبت بخاطر رعایت احتیاط و یک استحقاق ثواب بخاطر حکم واقعی بلکه بخاطر موافقت با حکم واقعی مستحق یک ثواب می باشد.

ص: ۳۸۰

و قد انقدح بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منه على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم. [١].

- شرح :

بطور کلی هر کجا وجوب و حرمت طریقی هست این دو اصلتی ندارند بلکه همان «حکم واقعی» است که منشأ اثر است. البته شارع می تواند به وسیله ایجاب و تحریم طریقی با عبد احتجاج کند.

مثال: اگر کسی وجوب ظاهری نماز جمعه را رعایت نکرد و بحسب واقع نماز جمعه واجب بود در این صورت شارع می تواند. احتجاج کند که چرا تو با حکم طریقی و ظاهری مخالفت کردی زیرا من به وسیله حکم ظاهری آن حکم واقعی را برای تو معین کردم.

به همین ترتیب اگر کسی با وجوب احتیاط هم مخالفت کرد شارع می تواند با او احتجاج کند که چرا احتیاط را ترک کردی که در این صورت عقاب بر ترک احتیاط یک عقاب بلا بیان و قبیح نمی باشد زیرا ایجاب احتیاط دلیل و بیان بر حکم است.

[١]- عبارت فوق جواب از اشکال مقدر است که:

حدیث رفع امتنانی بر امت حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیست زیرا اگر حدیث رفع هم نبود عقل مستقلا می گفت عقاب بلا بیان قبیح است و مانع استحقاق عقوبت می شد و حکم عقل هم مختص به یک امت نیست بلکه مربوط به تمام امم می باشد.

جواب: همان طور که سابقا بیان کردیم خداوند می توانست نسبت به تکلیف مشکوک احتیاط را واجب نماید. و نیز می توانست آن تکلیف واقعی مجهول را رفع نکند و بواسطه وجوب احتیاط بفرماید: در تکلیف مجهول، با وصف مشکوکیت شرعا احتیاط واجب است.

اشکال: احتیاط مبین حکم الهی نیست لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری است.

جواب: لازم نیست تکلیف بعینه بیان شود، بلکه ایجاب احتیاط، هم بیان و برهان می باشد.

ص: ۳۸۱

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا، و إن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا و ما استكروهوا ... إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه.

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضا [١].

- شرح :

بنابراین می گوئیم خداوند می توانست در مورد تکلیف مجهول، احتیاط را جعل نماید امّا بخاطر مَنّت بر امت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و جوب احتیاط را رفع نموده است.

[١]- تذکر: عبارت فوق مقدمه ای برای ایراد بر کلام (١) مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) می باشد.

مرحوم آقای آخوند حدیث رفع را چنین تبیین کردند که: مقصود از «ما» ی موصوله در رفع ما لا يعلمون، تکلیف و «حکم» است. یعنی رفع الحكم الذي لا يعلمونه الناس، یا رفع الالزام الذي يكون مجهولا للناس، یا رفع التکلیف الذي لا يعلمونه الناس. یعنی هر «حکمی» را که مردم نمی دانند آن حکم مرفوع است خواه در شبهه وجوبیه، یا اینکه در شبهه تحریمیه باشد بلکه بالاتر چه در شبهه حکمیّه باشد چه در شبهه موضوعیه.

البته در شبهات موضوعیه حکم جزئی برای مکلف مجهول است یعنی نمی داند فلاّن مایع خمر است تا اینکه حرمت شرب داشته باشد یا اینکه خلّ است تا جواز شرب داشته باشد.

مصنّف می فرماید طبق این معنا (اسناد رفع به حکم) نیازی به تقدیر «مؤاخذة»

ص: ٣٨٢

یا «مجاز در اسناد» نمی باشد چون شارع همان طور که می تواند حکمی را وضع و ثابت نماید همان طور می تواند حکمی را برطرف رفع کند.

همان طور که می تواند بگوید یجب و یحرم همان طور می تواند بگوید لا یجب و لا یحرم.

سؤال: فقرات دیگر روایت، مانند: اضطرار و استکراه را چگونه معنا می کنید؟ در آن فقرات که نمی توان گفت «حکم» اضطرار و استکراه برداشته شده چون مکلف هیچ گاه اضطرار به حکم پیدا نمی کند بلکه مکلف نسبت به «فعل» خارجی اضطرار و استکراه پیدا می کند.

مثلا، شرب فلان مایع نجس مستکراه علیه است.

جواب: مقصود از کلمه «ما» ی موصوله در فقرات بعدی «عمل خارجی» است، و رفع را به عمل نسبت می دهیم.

اشکال: آیا صحیح است که شارع در مقام تشریح بگوید فعل خارجی و شرب ماء مضطر الیه واقعا مرفوع است؟

خیر زیرا می دانیم شرب مضطر الیه تحقق پیدا می کند پس حدیث نبوی را چگونه معنا کنیم.

جواب: ما ناچاریم (۱) ملتزم به یکی از این دو امر بشویم که:

۱- کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم: رفع استحقاق المؤاخذه علی ما اضطرروا الیه. رفع استحقاق العقوبه علی شرب ما اضطرروا الیه.

۲- مجاز در اسناد قائل بشویم و بگوئیم همان طور که «انبت الرّیبع البقل»

ص: ۳۸۳

۱- برای اینکه کلام مصون از کذب باشد زیرا می دانیم در خارج اکراه و اضطرار تحقق پیدا می کند.

اسناد مجازی است. در حدیث رفع هم یک اسناد غیر حقیقی و مجازی بکار رفته است.

مرحوم شیخ در استدلال به حدیث رفع به اتحاد سیاق روایت اتکا می کنند که: چون مراد از «ما» ی موصوله در «ما اضطرّوا الیه» و اشباه آن «فعل و عمل» خارجی است. لذا می گوئیم مراد از «ما» در «رفع ما لا یعلمون» هم «فعل و عمل» خارجی است.

سؤال: در شبهه حکمیّه و در شرب تنن، عمل خارجی مجهول چیست؟

جواب: در شبهات حکمیّه، حکم، مشکوک، و مجهول است نه عمل خارجی لذا باید گفت حدیث رفع منحصر به شبهات موضوعیّه می شود چون در شبهه موضوعیّه، عنوان عمل، مشکوک است خلاصه بخاطر اتحاد سیاق روایت، مراد از «ما» ی موصوله فعل خارجی است در نتیجه باید یا قائل به تقدیر شد و یا اینکه بگوئیم در روایت، مجاز در اسناد هست (و حدیث رفع مختصّ به شبهات موضوعیّه می شود).

تذکر: کأنّ مرحوم آقای آخوند می فرمایند که چه لزومی دارد رعایت اتحاد سیاق را بکنیم و ناچار شویم حدیث را منحصر به شبهه موضوعیّه بدانیم؟ بلکه می گوئیم در رفع ما لا یعلمون مراد از کلمه «ما»، «حکم» است و حدیث رفع، هم ناظر به شبهات حکمیّه و هم ناظر بر شبهات موضوعیّه است و استدلال به حدیث رفع کامل و تمام می باشد.

و در سایر فقرات مقصود از کلمه «ما» فعل خارجی است و قائل به تقدیر یا مجاز می شویم.

تا اینجا استدلال به حدیث رفع تمام شد، اکنون مصنف درباره بعضی از فقرات حدیث این بحث را تعقیب و تکمیل می کنند.

ثم لا- وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضى المنه رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازا، هو هذا، كما لا يخفى. فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منه على الأمة، كما استشهاد الإمام عليه السّلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقه و العتاق [١].

- شرح :

(١) [١]- فقرات دیگر حدیث «ما استكرهوا»، «ما اضطرّوا» را چگونه معنا کنیم؟

آیا کلمه «مؤاخذة» را در تقدیر بگیریم؟

آیا در هر فقره اثر شاخص مربوط به آن را در تقدیر بگیریم؟ آیا تمام الآثار در تقدیر بگیریم؟

مصنف می فرماید: اکنون که مسأله «تقدیر» را مطرح کردید، چرا ما خصوص «مؤاخذة» را در تقدیر بگیریم.

در فقرات دیگر حدیث رفع چه چیز را در تقدیر بگیریم (١) مصنف می فرماید:

وجهی ندارد که ما کلمه «مؤاخذة» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم رفع المؤاخذة علی ما اضطرّوا الیه مخصوصا که در بعضی از فقرات دیگر همین حدیث، مؤاخذة در تقدیر گرفته نشده است.

شاهد: فردی مکره بر طلاق جمیع زنان و عتاق تمام عبید و انفاق تمام مالش شده بود وقتی از امام علیه السّلام حکم این مسئله را سؤال کردند حضرت فرمودند: اکراه بر طلاق و ...

اثری ندارد و طلاق صحیح واقع نمی شود و حضرت به همین حدیث نبوی تمسک کردند (٢).

ص: ٣٨٥

١- اگر فرضا در فقره ما لا يعلمون کلام مرحوم شیخ را هم بپذیریم چه چیز را در تقدیر بگیریم.

٢- عن ابی الحسن علیه السّلام قال: سألته عن الرّجل يستكره علی الیمین فیحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما- یملك أ یلزمه ذلك؟ فقال: لا- ثم قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وضع عن امتی ما اكرهوا علیه و ما لم یطيقوا و ما أخطوا. وسائل الشّیعه ج ١٦ / کتاب الایمان باب ١٦ روایت ٦.

ثم لا- يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه و غيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى، ضروره أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبه للرفع، و الموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه؟ [١].

- شرح :

يعني حكم وضعي طلاق (صحت) باسناد حديث رفع برداشته شده است در اين مورد مسئله مؤاخذه و استحقاق عقوبت مطرح نيست، بلکه مسئله بطلان و صحت مطرح می باشد و امام عليه السلام برای نفي صحت به حديث رفع تمسك نمودند لذا می گوئيم وجهی ندارد که ما در حديث رفع خصوص مؤاخذه را در تقدير بگیريم.

لذا می گوئيم در هر فقره از حديث اثر ظاهر و شاخص آن را در تقدير می گیريم و اگر اين را هم نپذيريد می گوئيم تمام الآثار را در تقدير می گیريم مشروط بر اينکه امتنان، اقتضای رفع آن آثار را بکند زیرا حديث رفع در مقام امتنان بر ائمت خاتم الانبياء صلی الله عليه و آله است (١).

البته اگر ما قائل به مجاز در اسناد هم بشويم وجهی برای تقدير کلمه «مؤاخذه» نمی باشد و می گوئيم اسناد مجازی به لحاظ اثر شاخص یا تمام الآثار است.

خلاصه: حديث نبوی دلالت بر رفع حکم تکلیفی (وجوب و حرمت) و وضعی (مانند صحت و ...) می کند مشروط بر اينکه رفع آن حکم مقتضی امتنان باشد.

[١]- اگر بنا شد در حديث رفع، اثر شاخص یا تمام آثار مرفوع باشد در اين

ص: ٣٨٦

١- قال الشيخ اعلى الله مقامه (ما لفظه) و اعلم ايضا أنه لو حکمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامه كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسيانا او خطأ لا يرتفع معه الضمان و كذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطرّوا اليه اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير ساير المحرّمات الالهيه المسوّغه بالفتح لدفع الضرر. ر. ك: عنايه الاصول ٣٤ / ٤.

صورت: آیا مقصود از اثر، آثاری است که روی فعل و موضوع بعنوان «اولی» و «ثانوی» مترتب شده است یا اینکه تنها آثار عنوان اولی را برمی دارد (۱).

مثال: چنانچه کسی مضطرّ به شرب خمر شود در این عمل و فعل خارجی (شرب) دو عنوان وجود دارد:

الف- عنوان اولی که عبارتست از شرب الخمر، و آثار عنوان اولی، مسئله حرمت و استحقاق حد و هشتاد تازیانه است.

ب- عنوان ثانوی که عبارتست از مضطرّ الیه بودن این عمل.

مرحوم آقای آخوند می فرمایند: حدیث رفع آثاری را که بر عنوان اولی مترتب است برمی دارد یعنی کسی که مضطرّ به شرب خمر شده است نه، مرتکب فعل حرامی شده است و نه استحقاق حد و تازیانه دارد امّا اگر اثری بر عنوان ثانوی «اضطرار» مترتب باشد حدیث رفع آن اثر را نمی تواند بردارد چرا؟

زیرا اگر اثری بر عنوان ثانوی اضطرار ثابت باشد معنایش این است که این اضطرار اقتضاء وجود و ثبوت آن اثر را دارد آن وقت می گوئیم «اضطراری» که اقتضاء ثبوت اثری را دارد دیگر نمی تواند همان «اضطرار» بعنوان حدیث رفع، مقتضی رفع و نفی آن اثر باشد.

آیا عنوان ثانوی (اضطرار) می تواند هم مقتضی ثبوت یک اثر باشد و هم مقتضی رفع آن اثر؟ خیر.

مثال: از طرفی حدیث نبوی می گوید: رفع الخطاء یعنی «اثر» خطا مرفوع است و از طرف دیگر آیه شریفه می فرماید: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ... (۲)

ص: ۳۸۷

۱- ظاهراً تمام فقرات حدیث رفع عنوان ثانوی ندارد مانند حسد و طیره.

۲- سوره نساء: ۹۲.

لا- يقال كيف؟ و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم و إيجاب التحفظ في الخطأ و النسيان، يكون أثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها [١].

- شرح :

یعنی در مورد قتل خطائی مثلاً یک بنده آزاد شود.

آیا حدیث نبوی این حکم (تحریر رقبه) را از آیه شریفه رفع می کند یا اینکه بین حدیث رفع و آیه تعارض هست؟

جواب: حدیث رفع آثاری را که بر عناوین ثانوی (مانند خطا، نسیان و...) مترتب است نمی تواند رفع کند بلکه آثاری که روی عنوان اولی فعلی ثابت است برمی دارد لذا در این مثال تعارضی بین آیه و حدیث نبوی نیست و حدیث نمی تواند اثر مترتب بر خطا (تحریر رقبه) را نفی کند.

[١]- اشکال: مرحوم مصنف فرمودند: حدیث نبوی آثار عنوان اولی را رفع می کند نه آثار مترتب بر عنوان ثانوی را.

اکنون ما از ایشان سؤال می کنیم:

آیا «وجوب احتیاط» در فقره ما لا يعلمون اثر عنوان اولی است تا با حدیث نبوی رفع شود؟

و آیا ایجاب تحفظ (١) در فقره نسیان و خطا اثر عنوان اولی است؟

جواب- ایجاب احتیاط و ایجاب تحفظ اثر عنوان اولی نیست بلکه وجوب احتیاط در فقره «ما لا يعلمون» اثر جهل و اثر «الحکم المجهول» است چون اگر کسی حکم را بداند احتیاط نمی کند لذا می گوئیم همین عدم وجوب احتیاطی را که شما با حدیث رفع ثابت کردید این اثر عنوان ثانوی است و حدیث رفع نمی تواند اثر عنوان ثانوی را برطرف کند.

ص: ٣٨٨

١- شارع مقدس در مورد خطا و نسیان می توانست تحفظ واقع را بر مکلف واجب کند و بگوید مکلف باید مراقب و متحفظ باشد که موضوع خطا و نسیان تحقق پیدا نکند.

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضروره أن الاهتمام به يوجب إيجابهما، لثلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى [١].

و منها: حديث الحجب، و قد انقدهح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع، إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى [٢].

- شرح :

(١) [١]- جواب: ايجاب احتياط اثر عنوان ثانوى و جهل نيست، بلکه اثر اهتمام شارع مقدّس به واقع و به همان عنوان اولى است و اگر از ما سؤال کنند چرا خداوند متعال احتياط را واجب نمود؟ پاسخ مى دهيم چون آن حکم واقعى اهميت فراوانى داشت لذا شارع، حکم به وجوب احتياط نمود و ايجاب احتياط اثر جهل به حکم نمى باشد.

به عبارت ديگر: در مورد جهل دو فرض تصوّر مى کنيم:

١- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد اما شارع بخاطر عدم اهتمام احتياط را واجب نکند.

٢- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد و شارع بخاطر اهتمام نسبت به واقع احتياط را واجب کند.

پس معلوم مى شود ايجاب احتياط و عدم ايجاب احتياط دائر مدار اهتمام و عدم اهتمام شارع نسبت به واقع است، نه دائر مدار جهل و عدم جهل (١).

٢- حديث «حجب»

(٢) [٢]- عن ابى عبد الله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (٢).

ص: ٣٨٩

١- سؤال- مقصود از كلمه «رفع» در حديث نبوى «دفع» است يا «رفع»؟ جواب- ر. ك فوائد الاصول ٣/ ٣٣٦ و نیز تهذيب الاصول ٢/ ١٥٢.

٢- وسائل الشيعه ج ١٨/ باب ١٢ از ابواب صفات قاضى، روايت ٢٨.

ترجمه روایت: هر چیزی که خداوند علم آن را از بندگانش منع نموده، آن چیز از مردم برداشته شده است تقریب استدلال به این حدیث مانند حدیث رفع است و می گوئیم:

«ما» ی موصوله در این روایت: به معنی «حکم» می باشد و معنا چنین می شود:

آن حکمی که خداوند علمش را از بندگان منع نموده است، آن حکم در مرحله ظاهر برداشته شده و در مرحله فعلیت تحقق ندارد منتها در حدیث رفع تعبیر به «رفع» شده بود و اینجا تعبیر به «موضوع عنهم» شده است. آنجا تعبیر به «ما لا یعلمون» شده بود، ولی اینجا امام علیه السلام می فرمایند «ما حجب الله».

مرحوم آقای آخوند می فرمایند: ممکن است در این روایت اشکال شود که:

عنوان «ما لا یعلمون»، با عنوان «ما حجب الله» تفاوت دارد ظاهر «ما حجب الله» این است که خداوند علمش را منع نموده است یعنی عنایت خداوند به این تعلق گرفته است که مردم علم به آن حکم پیدا نکنند و لذا به رسل خود امر ننموده است که آن حکم را تبلیغ نمایند در حقیقت این روایت مخصوص احکامی است که از دایره وحی و نبوت خارج است. (۱)

اما ظاهر «رفع ما لا یعلمون» این است: حکمی را که شما نمی دانید از شما برداشته شده و منشأ جهل این نیست که آن حکم از دایره وحی خارج بوده است چه بسا آن حکم در روایات بیان شده است اما برای ما مخفی شده.

خلاصه اشکال: حدیث رفع منطبق با ما نحن فیه هست ولی روایت حجب منطبق با مدّعی ما نمی باشد.

سؤال: چرا روایت را چنین معنا می کنید تا منطبق با محلّ بحث ما نشود؟

ص: ۳۹۰

۱- قال فی الرّسائل فالرّوايه مساوقه لما ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السّلام: ان الله تعالى حدّ حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلّفوها رحمه من الله تعالى بکم - حقائق الاصول ۲ / ۲۳۱.

و منها: قوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث، حيث دل على حليته ما لم يعلم حرمة مطلقا، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، و بعدم الفصل قطعا بين إباحته و عدم(1) و جوب الاحتياط فيه و بين عدم و جوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب [1].

- شرح :

جواب: در این روایت، حجب به خداوند نسبت داده شده است، لذا اگر چنین معنا نکنیم اصلا اسناد حجب به خداوند صحیح نمی شود.

اگر روایتی برای ما مخفی شد آیا می توانیم بگوییم خداوند علمش را از ما منع نموده است؟ خیر. ولی می توانیم بگوییم حکم مستفاد از آن روایت بر ما مجهول است و حدیث رفع شامل آن می شود.

۳- حدیث «حل»

[1]- سؤمین روایتی که در بحث براءت مورد استدلال قرار گرفته است عبارتست از:

«كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»(2).

معنا: هر چیزی که شک در حلیت و حرمت آن داشته باشی در مرحله ظاهر، محکوم به حلیت است تا وقتی بدانی که آن چیز حرام است.

آیا در ما نحن فیه می توان به این روایت تمسک نمود؟

مرحوم مصنف می فرماید این روایت عام است و در دو جهت بحث می کنند:

۱- این روایت مسلما شامل شبهات موضوعیه می شود چون مفادش این است

ص: ۳۹۱

۱- «و عدم» عطف تفسیری برای اباحت می باشد.

۲- وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۴ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۴/ قریب به مضمون فوق است.

که هر چیز که حرمت آن معلوم نباشد حلال است مثلاً- اگر شک کردیم که یک مایعی خمر است یا خل در این صورت می توانیم به اصل براءت تمسک کنیم لکن بحث این است که آیا روایت مذکور مختص شبهات موضوعیه است یا اینکه شامل شبهات حکمیّه هم می شود.

مرحوم مصنف می فرماید: روایت، اطلاق دارد و شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه می شود.

اگر روایت مذکور مختص شبهات موضوعیه بود دیگر در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) قابل استدلال نبود.

۲- مرحوم شیخ شبهات تحریمیّه را از شبهات وجوبیه جدا نمودند اما ما مدّعی خود را شبهه حکمیّه قرار دادیم (اعم از شبهه وجوبیه و تحریمیّه) لذا ممکن است اشکال شود که:

روایت مذکور شامل شبهات تحریمیّه می شود اما شامل شبهات وجوبیه نمی شود.

جواب- ما از راه عدم الفصل و عدم القول بالفصل اشکال مذکور را حل می نماییم.

بیان ذلک: اگر براءت در شبهات تحریمیّه ثابت شد در شبهات وجوبیه کسی مناقشه ای نکرده است.

به عبارت دیگر: نوع محدّثین و اخباریین در شبهات تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط و عدم اجرای براءت هستند، کسی را ندیدیم که در شبهات وجوبیه قائل به احتیاط باشد اما در شبهه تحریمیّه بگوید احتیاط واجب نیست هر کسی که در شبهات تحریمیّه قائل به عدم وجوب احتیاط هست در شبهات وجوبیه هم بلا اشکال عدم وجوب احتیاط و براءت را قبول دارد.

مع امکان آن یقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال [۱].

تأمل [۲].

و منها: قوله عليه السلام (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، و من الواضح أنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى [۳].

- شرح :

روایت مذکور در مورد شبهات تحریمیّه وارد شده است امّا بین برائت در شبهه تحریمیّه، و برائت در شبهه وجوبیّه ملازمه هست یعنی هرکسی در شبهه تحریمیّه قائل به برائت است در شبهه وجوبیّه هم مسلّم برائت را پذیرفته است لذا از راه عدم الفصل استدلال به حدیث مذکور در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) را تکمیل می نمائیم.

[۱]- مرحوم آقای آخوند برای اینکه شبهات وجوبیّه را در مدلول حدیث مذکور قرار دهند راه دیگری را بیان می کنند که: ممکن است ما تمام شبهات وجوبیّه را به شبهات تحریمیّه، مبدّل کنیم و بگوئیم:

ترك واجب حرام است، و در شبهه وجوبیّه اگر به جای فعل، جانب ترك را ترجیح دهیم يك شبهه تحریمیّه بوجود می آید.

[۲]- اشاره به بطلان راه اخیر است.

۴- حدیث «سعه»

اشاره

[۳]- روایت دیگری که مرحوم آقای آخوند در بحث برائت به آن تمسک می کنند عبارتست از:

«الناس في سعة ما لا يعلمون» (۱).

ص: ۳۹۳

۱- وسائل الشیعه ج ۲/ باب ۵۰ از ابواب نجاست روایت ۱۱ (قریب به این مضمون).

ظاهراً روایتی به این مضمون نداریم بلکه آنچه هست قریب به مضمون مذکور است.

کیفیت استدلال:

روایت «سعه» را به دو نحو می توان قرائت کرد که طبق هر دو قرائت می توان استدلال نمود.

الف: الناس فی سعه ما لا یعلمون.

ب: الناس فی سعه لا یعلمون.

اگر «ما» موصوله باشد کلمه «سعه» به آن اضافه می شود این «ما» ی موصوله مانند «ما» ی در حدیث رفع می باشد و معنی روایت چنین است:

مردم نسبت به چیزی و حکمی که نمی دانند در وسعت هستند پس مردم نسبت به حکم «مجهول» شرب تنن در وسعت می باشند و از ناحیه این حکم وظیفه ای ندارند.

و اگر بنحو اضافه نخوانیم «ما» به معنی «ما دام» می شود و معنی روایت چنین است:

مردم مادامی که جاهل هستند در سعه و عدم ضیق می باشند پس مردم تا زمانی که نسبت به شرب تنن جاهل هستند در وسعت می باشند.

سؤال: اگر ما به دلیلی از ادله اخباری ها برخورد کردیم که دلالت می کرد در این شبهات باید احتیاط کرد در این صورت نسبت بین آن دلیل و حدیث سعه چیست؟

آیا دلیل احتیاط حاکم و وارد بر حدیث سعه است و تقدّم بر روایت سعه دارد؟

جواب: اگر احتیاط واجب باشد در این صورت دیگر مردم در سعه نمی باشند بلکه در مضیقه قرار می گیرند لذا می گوئیم بین دلیل احتیاط و حدیث سعه تعارض هست

لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط [١].

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقيا، لأجل أن لا يقعوا في مخالفه الواجب أو الحرام أحيانا، فافهم [٢].

- شرح :

و مسئله تقدّم مطرح نیست.

[١]- اشكال: مفاد حدیث سعه این است که مردم تا زمانی که حکم الهی را نمی دانند در وسعت هستند اما مستشکل می گوید دلیل احتیاط چراغ راه ماست و لذا ما جاهل نمی باشیم تا به حدیث سعه تمسک کنیم لذا دلیل احتیاط، بر حدیث سعه مقدم و احتیاط واجب است.

[٢]- جواب: اگر دلیلی بر احتیاط داشته باشیم بر حدیث سعه مقدم نمی باشد زیرا دلیل احتیاط ما را در مضیقه قرار می دهد ولی حدیث سعه ما را در وسعت و عدم ضیق قرار می دهد بلکه این دو دلیل با یکدیگر معارض می باشند.

چرا دلیل احتیاط بر حدیث سعه مقدم نیست؟

آیا با وجوب احتیاط عدم العلم و جهل ما از بین می رود و ما عالم می شویم؟ خیر.

فرض کنید در شرب تنن احتیاط واجب است آیا این وجوب احتیاط جهل ما را نسبت به حکم واقعی شرب تنن زائل می کند؟ با وجوب احتیاط جهل و تردید ما بحال خود باقی است لذا می گوئیم حکم واقعی برای ما مجهول است و احتیاط ما را در مضیقه قرار می دهد، ولی حدیث سعه ما را در وسعت قرار می دهد لذا بین این دو تعارض هست.

آری اگر ادله احتیاط دلالت بر وجوب نفسی احتیاط بکند و بگوید در شبهه وجوبیه و تحریمیّه احتیاط یک واجب نفسی است مانند سایر واجبات نفسی، در این صورت بین حدیث سعه و دلیل احتیاط تعارض نیست زیرا:

حدیث سعه می گوید نسبت به آنچه که نمی دانید در سعه هستید اما دلیل احتیاط که

و منها: قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) و دلالتہ يتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، و قد خفي على من لم يعلم بصدوره [۱].

- شرح :

یک وجوب نفسی برای ما درست کرد می گوید در مورد جهل باید احتیاط کرد لذا دلیل احتیاط تقدّم بر حدیث سعه دارد ولی ما بارها گفته ایم که احتیاط یک وجوب نفسی ندارد بلکه وجوب طریقی دارد و خودش موافقت و مخالفتی ندارد بلکه برای رعایت حکم واقعی مشکوک و مجهول است.

۵- مرسله صدوق

[۱]- یکی دیگر از روایاتی که در بحث برائت مورد استناد واقع شده است عبارتست از: کلّ شیء مطلق حتّٰی یرد فيه نهي(۱)- یعنی محدودیتی در اشیاء نیست تا زمانی که در آنها نهي وارد شود و هنگامی که نهي از طرف شارع وارد شد در این صورت اطلاق و آزادی منتفی می شود.

مصنّف نحوه استدلال به این روایت را بیان نکرده اند ولی می دانیم که تقریب استدلال به این حدیث شبیه تقریب استدلال به سایر احادیث است که با استفاده از یک صغری و کبری آن را بیان می کنیم:

در شبهه تحریمیّه، شرب تن چیزی است که در موردش نهي وارد نشده است چون اگر نهي از طرف شارع وارد شده بود ما شک در مورد آن پیدا نمی کردیم (صغری)، هر چیزی که در موردش نهي وارد نشده باشد آن چیز مطلق و آزاد هست (کبری).

نتیجه: پس در شرب تن محدودیت و حرمت وجود ندارد و مکلف می تواند

ص: ۳۹۶

۱- وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۶۰ از ابواب صفات قاضی، روایت ۶۰.

لا يقال: نعم، و لكن بضميمه أصله العدم صح الاستدلال به و تم. [۱].

- شرح :

نسبت به آن اصل براءت را جاری کند.

سؤال: مراد از «ورود» در «حتی یرد فیه نهی» چیست؟

آیا مقصود صدور نهی است یا وصول نهی (۱)؟

اگر مقصود «وصول» باشد معنی حدیث چنین می شود: هر چیزی آزاد هست تا زمانی که نهی درباره اش برسد در این صورت استدلال به حدیث صحیح است زیرا در شرب تن نهی نرسیده است. اگر واقعا هم نهی صادر شده باشد به ما نرسیده است (۲).

امّا اگر مراد از «ورود»، «صدور» باشد معنی حدیث چنین می شود: هر چیزی مطلق و آزاد هست تا زمانی که از طرف شارع نهی صادر شود در این صورت استدلال به حدیث صحیح نیست زیرا در شرب تن ما نمی دانیم از طرف شارع منعی صادر شده است یا نه. ممکن است شارع در مورد شرب تن نهی صادر کرده و برای بسیاری از مسلمین صدر اول آشکار بوده امّا به عللی برای ما مخفی مانده و آن نهی به ما نرسیده است.

کدام یک از دو صورت فوق صحیح است؟

مصنّف می فرماید: ما قبول نداریم که «ورود» به معنی «وصول» باشد زیرا اگر منعی از طرف شارع مقدّس صادر شود در این صورت «ورود» صادق است مخصوصا که این نهی برای عدّه زیادی هم مشخص شده باشد. امّا به عللی بر ما مخفی گشته است.

بنابراین استدلال به این حدیث برای براءت صحیح نیست.

[۱]- اشکال: ما «ورود» را به معنی «صدور» نهی قبول می کنیم و چون نمی دانیم در شرب تن منعی از طرف شارع صادر شده است یا نه از استصحاب کمک می گیریم و می گوئیم یک زمانی و لو در صدر اسلام نسبت به شرب تن منعی وارد نشده بود لذا الآن

ص: ۳۹۷

۱- مثالی برای «ورود» به معنی «وصول»: و لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدِينٍ؛ یعنی: و هنگامی که به (چاه) آب مدین رسید- (سوره قصص

۲- استدلال به حدیث دو قید لازم دارد الف- صدور التّهی عن المعصوم علیه السّلام ب- وصول التّهی الینا.

فإنه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها، و يحكم بإباحه مجهول الحرمة و اطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعا [١].

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحه في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان [٢].

- شرح :

هم استصحاب عدم صدور نهی را جاری می کنیم و می گوئیم در مورد شرب تنن نهی صادر و وارد نشده است و کلّ شیء مطلق حتّی ... را نسبت به شرب تنن جاری می کنیم و می گوئیم هنوز شرب تنن مطلق و آزاد است پس روایت مذکور دلالت بر حلیت شرب تنن می کند.

[١]- جواب: مصنّف می فرماید: قبول داریم که به کمک استصحاب می توان گفت که کلّ شیء مطلق دلالت بر حلیت شرب تنن (١) می کند.

اما ما در اصل براءت می خواهیم بگوئیم که:

شرب تنن بعنوان اینکه «مجهول الحكم» و «مشكوك الحلیه و الحرمة» است در ظاهر حلیت دارد.

اما شما به کمک استصحاب احراز کردید شرب تنن بعنوان اینکه اصلا منعی در موردش صادر نشده است حلیت دارد.

به عبارت دیگر: اگر از شما سؤال کنند چرا شرب تنن حلال است نمی گوئید چون مشكوك الحكم است، بلکه جواب می دهید ما به کمک استصحاب ثابت کردیم که در مورد شرب تنن شارع مقدّس منعی نکرده است.

[٢]- اشکال: شما در برابر اخباری ها می خواهید ثابت کنید که شرب تنن حلال است و بگوئید در شبهه تحریمیّه و وجوبیّه می توان براءت جاری کرد حال چه بعنوان این

ص: ٣٩٨

١- دلالت بر اصاله البراءه می کند.

فإنه يقال: حيث إنه بذاك العنوان لاختصاص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان، و
إباحه في آخر، و اشتبها من حيث التقدم و التأخر [١].

لا يقال: هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة [٢].

- شرح :

که شرب تنن مجهول الحکم باشد یا بعنوان اینکه شارع در موردش نهی و منعی نکرده است و استصحاب عدم ورود نهی در
موردش جاری است.

خلاصه: به هر حال حکم به اباحه می شود و نمی توانید اشکال بکنید.

[١]- جواب: اگر به کمک استصحاب حکم به حلیت و براءت کنیم فقط در مواردی می توان اصل براءت را جاری کرد که ما
شک داشته باشیم که آیا از طرف شارع منعی وارد شده است یا نه.

اما اگر در مواردی از طرف شارع هم نهی وارد شد و هم حکم به اباحه، ولی زمان و تقدّم و تأخر آن دو برای ما مجهول بود
در این صورت با وجود علم اجمالی می توانیم استصحاب عدم ورود نهی بکنیم و بگوئیم شرب تنن حلال است؟ خیر.

اما اگر در شبهه تحریمیّه و در شرب تنن بعنوان مجهول الحکم ما حلیت و براءت را ثابت کردیم در فرض فوق و در تمام
موارد می توانیم اصاله البراءه را جاری نمائیم.

[٢]- اشکال: اگر شک داشته باشیم که از طرف شارع نهی وارد شده است یا نه، استصحاب عدم ورود نهی کرده و حکم به
اباحه می کنیم (١) و همچنین در صورتی که علم اجمالی به صدور نهی و اباحه داشته باشیم ولی تقدّم و تأخر آن دو مشتبه
باشد حکم به اباحه می کنیم زیرا کسی بین این دو مورد قائل به فصل نشده است.

ص: ٣٩٩

١- به وسیله روایت «حل».

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحه في بعضها الدليل، لا الأصل [١].

فافهم (١).

- شرح :

هر کسی که فرض اول را قبول دارد صورت دوم را هم می پذیرد.

[١]- جواب: بله قبول داریم که کسی در شبهات تحریمیّه و در دو مورد فوق قائل به فصل نشده اما این عدم الفصل در ما نحن فیه فائده ای ندارد، چرا؟

در مواردی به عدم الفصل می توان تمسک کرد که یک جزء با دلیل اجتهادی ثابت شود بعد ما به کمک عدم فصل آن حکم را به سایر موارد سرایت دهیم.

مثال: روایت «حلّ» دلالت بر برائت در شبهات تحریمیّه می کرد و ما از راه عدم الفصل برائت را به شبهات وجوبیه سرایت دادیم (٢).

اما اگر یک جزء با اصل عملی ثابت شد، حکم ظاهری ناشی از اصل عملی قابل توسعه نیست.

در ما نحن فیه شما چون شک در ورود نهی داشتید به کمک استصحاب عدم ورود نهی، حکم به حلّیت شرب تن نمودید لذا دیگر از راه عدم الفصل نمی توانید این حکم ظاهری ناشی از اصل عملی را به موارد دیگر سرایت دهید و بگوئید در مواردی که می دانیم منع و اباحه ای صادر شده است ولی تقدّم و تأخر آن دو را نمی دانیم حکم به اباحه می کنیم.

ص: ٤٠٠

١- انّ مثبت الاباحه فیما لم يعلم ورود النهی فیه لیس هو الاصل کی یعجز عن اثباتها فیما علم بل الاصل ینقح الموضوع و انّه مما لم یرد فیه نهی فیشمله کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی و هو دلیل اجتهادی بناء علی کون الورد فیه هو الصّیء دور کما تقدّم من المصنّف لا الوصول الی المکلّف و لعلّه اشار المصنّف اخیرا بقوله فافهم ر. ک: عنایه الاصول ٤ / ٥١.

٢- ر. ک، به: حدیث «حلّ».

و اما الإجماع: فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة (١)، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدًا [١].

- شرح :

(١) [١]- سؤمین دلیلی که برای اعتبار اصل برائت به آن تمسک نموده اند عبارتست از اجماع منقول.

سؤال- آیا در ما نحن فیه اجماع منقول حجیت دارد؟

جواب- ما در بحث اجماع ثابت کردیم که ادله حجیت خبر واحد، شامل اجماع منقول نمی شود و اجماع منقول فاقد حجیت است، و اگر بپذیریم که اجماع منقول فی الجملة حجیت است در ما نحن فیه حتی اگر اجماع محصل هم در میان باشد ارزشی ندارد زیرا اجماع محصل در مواردی حجیت است که مستند و مدرک مجمعی برای ما مشخص نباشد، اما اگر مدرک اجماع برای ما مشخص بود در این صورت اجماع اصالت و ارزشی ندارد بلکه باید به دلیل و مدرک آنها توجه نمود که آیا مدرک مجمعی دلیل صحیحی است یا نه.

در مسئله برائت وقتی از قائلین به برائت سؤال می شود که چرا قائل به اعتبار اصل برائت هستید می گویند:

حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان دلالت بر آن می کند یعنی مدرک نقلی و عقلی را ارائه می دهند لذا چون مدرک مجمعی مشخص است اجماع بما هو اجماع هیچ گونه کاشفیتی از رأی معصوم علیه السلام ندارد.

خلاصه: در بحث برائت نمی توان به اجماع استدلال نمود.

سؤال- مقصود مصنف این است که نمی توان اجماع محصل بدست آورد؟

ص: ۴۰۱

۱- كما اذا اتفق الكل على حكم شرعي و لم يحتمل كونه مدرکيا ... منتهی الدرایه ۵/ ۲۹۳.

و اما العقل: فإنه قد استقل بقبیح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول، بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجه عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و هما قبيحان بشهادة الوجدان [١].

و لا- يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا- احتمال لضرر العقوبه في مخالفته، فلا- يكون مجال هاهنا لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنها تكون بيانا [٢].

- شرح :

جواب- اجماع محصل می توان تحصیل کرد، اما آن اجماع در ما نحن فيه ارزشی ندارد.

[١]- چهارمین دلیل بر اعتبار اصل برائت دلیل عقلی بنام «قاعده قبح عقاب بلا بیان» می باشد که:

اگر مجتهد برای بدست آوردن حکم مجهولی (مانند حکم شرب تنن) تمام موارد مظان وجود دلیل را بررسی نمود لکن از بدست آوردن دلیل بر حرمت شرب تنن مأیوس شد چنانچه آن حکم مجهول بخواهد منجز شود و مولا بتواند در برابر مخالفت آن حکم مؤاخذه و عقاب نماید در این صورت عقل حکم می کند که عقاب و مؤاخذه بدون وجود بیان و حجت قبیح است و از خداوند متعال هرگز عمل قبیح صادر نمی شود و قاعده مذکور، یک قاعده مستقله عقلیه است.

[٢]- سؤال: چرا به قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» رجوع نمی کنید این هم کأن یکی از مستقلات عقلیه است.

اگر انسان در موردی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل دفع این ضرر محتمل واجب است چرا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را بر قاعده قبح عقاب بلا بیان مقدم نمی دارید.

آیا شما نمی گوئید عقاب بلا بیان قبیح است؟ آری قاعده دفع ضرر محتمل خودش

ص: ٤٠٢

«بیان» است.

آیا لازم است بیان و برهان حتما نقلی باشد؟

خیر- اگر بیان و برهان عقلی هم باشد کافی است کما اینکه عقل حکم می کند که ظلم قبیح است و با وجود حکم عقل به قبح ظلم دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان در این مورد جاری نیست.

خلاصه: اگر بیان نقلی یا عقلی وجود داشته باشد دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود.

در ما نحن فیه می گوئیم در شرب تنن باید احتیاط کرد زیرا عقل می گوید دفع ضرر محتمل واجب است. چرا شما قاعده دفع ضرر محتمل را پیاده نمی کنید و می گوئید عقاب بلا بیان قبیح است.

لذا اصل این اشکال چنین است که:

۱- چرا به قاعده قبح عقاب بلا بیان مراجعه می کنید نه به قاعده دفع ضرر محتمل؟

۲- قاعده دفع ضرر محتمل نسبت به قاعده قبح عقاب بلا بیان تقدّم دارد، زیرا قاعده دفع ضرر محتمل عنوان و سمت «بیانی» دارد و با وجود این عقل به قبح عقاب بلا بیان حکم نمی کند.

جواب: مصنّف می فرمایند مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل چیست؟

اگر مراد عقوبت است ما یک جواب به شما می دهیم، و اگر مقصود غیر عقوبت باشد، پاسخ دیگری را برای شما بیان می کنیم.

بیان ذلک: چنانچه مقصود شما از دفع ضرر محتمل این است که دفع عقوبت محتمل، واجب است پس در حقیقت یک موضوع و یک حکم داریم:

ص: ۴۰۳

موضوع عبارتست از: عقوبت محتمل.

حکم عبارتست از: وجوب دفع.

و حاکم نسبت به این قضیه عقل می باشد.

واضح است که هر حکمی بخواهد بر موضوعش، ترتب پیدا کند ابتدا باید موضوع آن محرز شود تا حکم بر آن موضوع مترتب شود، در ما نحن فیه شما اول موضوع قاعده را برای ما محرز کنید.

لا بد می گوئید ما در مورد شرب تنن احتمال عقوبت می دهیم همین جا اگر شما بخواهید مسئله احتمال عقوبت را مطرح کنید قاعده قبح عقاب بلا بیان مانع آن می شود زیرا این قاعده، ناظر به عقوبت است و می گوید عقوبتی اینجا نیست لذا شما نمی توانید موضوع آن قضیه را احراز نمائید.

پس در رتبه موضوع قاعده دفع ضرر محتمل، قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند و لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود تا اینکه شما بگوئید دفع آن واجب است پس اصلا محل و مجالی برای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل باقی نمی ماند تا کسی بخواهد توهم کند که این قاعده، صلاحیت بیانی دارد و مانع قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود.

سؤال: موضوع قاعده دفع ضرر محتمل در چه مواردی محرز می شود؟

جواب: در شبهات بدویّه قبل الفحص و اطراف علم اجمالی، مثلا شما علم اجمالی دارید که یا این شیء حرام است یا آن شیء دیگر حرام است در این صورت علم اجمالی شما یک بیان اجمالی است و عقل می گوید علم اجمالی منجز تکلیف است و در هر یک از دو طرف احتمال عقوبت هست و موضوع قاعده دفع ضرر محتمل محرز است اما در شبهات بدویّه بعد الفحص که هیچ گونه بیانی بر تکلیف وجود ندارد به مجردی که

كما أنه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل [١].

- شرح :

شما بخواهید احتمال عقوبت (موضوع قاعده) را مطرح کنید عقل می گوید عقاب بلا بیان قبیح است.

توهم: ما مطلب را عکس کرده و می گوئیم: این «بلا-بیانی» در موضوع قاعده قبح عقاب بلا- بیان هم اخذ شده است و به مجردی که بخواهیم عنوان «بلا-بیانی» را درست کنیم و بگوئیم عقاب بلا بیان قبیح است فوراً قاعده دفع ضرر محتمل عنوان «بیان» پیدا می کند و می گوید باید احتیاط کرد و در نتیجه نوبت به اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی رسد.

دفع توهم: این اشکال وارد نیست زیرا اول باید موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز گردد تا حکم عقلی (وجوب دفع) بر آن مترتب شود، و ما بیان کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود.

[١]- اگر در موردی احتمال عقوبت بود لازم نیست که ما به قاعده دفع ضرر محتمل، تکیه کنیم و بگوئیم دفع آن واجب است.

مثال: اگر اصلاً قاعده دفع ضرر محتمل هم نباشد ما در اطراف علم اجمالی می گوئیم علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز تکلیف است لذا در صورت مخالفت و مصادفه (١)، مکلف، استحقاق عقوبت پیدا می کند (در اطراف علم اجمالی احتمال عقوبت هست).

ص: ٤٠٥

١- مثلاً- در موردی که علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، یکی از آن دو را شرب کنیم و تصادفاً همان خمر باشد.

و اما ضرر غیر العقوبه، فهو و إن كان محتملا، إلا أن المتیقن منه فضلا عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا، ضروره عدم القیح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا [۱].

- شرح :

تذکر- تمام این مطالب در صورتی بود که مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل «عقوبت» باشد.

[۱]- اگر مقصود از «ضرر» ضررهای غیر عقوبتی مانند ضررهای دنیوی باشد مصنف دو جواب می دهند:

۱- ما اصلا این قاعده را قبول نداریم (نه احتمال ضرر را) دفع ضرر محتمل، دفع ضرر مظنون بلکه دفع ضرر متیقن هم لازم نیست اگر انسان بخاطر بعضی از دواعی و اغراض، ضرر متیقن را هم متحمل شود و دفع نکند عقل حکم به قیح آن نمی کند و شرع هم حکم به وجوب دفع آن نمی نماید.

مثال: انفاق، یک ضرر مالی قطعی است لکن چون به منظور اعانت نسبت به یک برادر مؤمن است عقل حکم نمی کند که دفع این ضرر لازم است.

اهداء خون به بیماران، در پاره ای موارد، یک ضرر مسلم است لکن چون به داعی اعانت و شفای یک بیمار است نه تنها عقل حکم به قیح آن نمی کند بلکه نسبت به این کار تشویق هم می نماید.

آیا بذل جان برای احیاء دین و شریعت (در جهاد)، ضرر بدنی مسلم نیست؟

آری اما در عین حال شرع مقدس ثواب و اجر فراوان برای آن قرار داده است آیا عقل بذل مال برای کسب آبرو و اعتبار را با اینکه ضرر مسلم است تقبیح می کند؟ خیر.

خلاصه این چنین نیست که هر کجا مسئله ضرر به میان آمد بگوئیم عقل می گوید دفع آن ضرر واجب است.

ص: ۴۰۶

مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة، و إن كان ملازماً لاحتمال المفسده أو ترك المصلحه، لوضوح أن المصالح و المفسدات التي تكون مناطات الأحكام، و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسدات، ليست يراجعها إلى المنافع و المضار، و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر [١].

- شرح :

(١) [١] - ٢- اگر فرض کنیم که دفع ضرر محتمل واجب است در شرب تن که احتمال حرمت در کار هست احتمال ضرر از چه راهی ثابت می شود؟

در شبهه وجوبیه که احتمال وجوب در کار هست، اگر انسان آن را ترک کند شما از چه راهی احتمال ضرر را ثابت می کنید؟

خلاصه: احتمال حرمت در شبهه تحریمی، و احتمال وجوب در شبهه وجوبیه، ملازم با ضرر محتمل دنیوی نیست گرچه مستلزم احتمال مفسده (١) و ترک مصلحت (٢) هست و اینکه شنیده اید که احکام تابع مصالح و مفسدات در متعلقاتشان هستند، ربطی به احتمال ضرر دنیوی ندارد. مصلحت و مفسده غیر از مسئله نفع و ضرر است.

چه بسا مواردی که ما احتمال تکلیف و حرمت می دهیم اما در عین حال علم به انتفاء ضرر دنیوی داریم.

چه بسا محرمی وجود دارد که برای فاعل نفع دارد لکن در عین حال آن فعل صددرصد مفسده دارد و چه بسا واجبی در شرع هست که صددرصد ضرر دارد اما در عین حال آن فعل صددرصد مصلحت دارد مثال: کسی که مرتکب زنا می شود اگر کسی متوجه این عمل زشت نشود و آبروی زانی در خطر قرار نگیرد. شخص زناکار می گوید من از

ص: ٤٠٧

١- در شبهه تحریمی.

٢- در شبهه وجوبیه.

نعم ربما تكون المنفعه أو المضره مناطا للحكم شرعا و عقلا [۱].

إن قلت (۱): نعم، و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته (۲)، و أنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة (۳) قدس سرّه، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف [۲].

- شرح :

این عمل لذت بردم اما در عین حال این عمل صددرصد مفسده دارد و همچنین در زکات، خمس، و حج ضررهای مالی مسلم هست، در عین حال صددرصد مصلحت دارند.

[۱]- بله گاهی ملاک حکم عقل و شرع بخاطر نفع و ضرری است که در فعل هست مثلا اگر کسی بخواهد اموال خود را آتش بزند این فعل هم ضرر دارد و هم حرام می باشد لکن لازمه این مسئله این نیست که ما بگوئیم همیشه احتمال وجوب و حرمت ملازم با احتمال ضرر دنیوی هست.

بنابراین در شبهات وجوبیه و تحریمیّه می توان برائت جاری نمود زیرا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود.

[۲]- اشکال: ما قاعده دیگری را ارائه می دهیم که مقصود از «ضرر» در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نه ضرر اخروی است و نه ضرر دنیوی، بلکه مراد از کلمه «ضرر»، «مفسده» است یعنی دفع مفسده محتمل لازم است.

توضیح مطلب: عقل می گوید اقدام بر چیزی که مفسده قطعی دارد قبیح است و نیز می گوید اقدام بر محتمل المفسده مانند اقدام بر معلوم المفسده بوده و قبیح است لذا

ص: ۴۰۸

۱- و حاصل الاشکال أنه سلمنا ان احتمال الحرمة في الشبهات مما لا يستلزم احتمال المضره بل يستلزم المفسده و هي ليست من الاضرار الواردة على فاعله و لكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته عنایه الاصول ۶۵ / ۴.

۲- محتمل المفسده:

۳- عدّه الاصول ۱۱۷ / ۲ و لكن المتراءى منه غير هذا (كفايه الاصول - طبع مؤسسه آل البيت ۳۴۴).

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، و السند شهادة الوجدان و مراجعه ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه معامله ما علم مفسدته [١].

كيف؟ و قد أذن الشارع بالإقدام عليه، و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح [٢].

- شرح :

می گوئیم نمی توان برائت عقلی را جاری نمود.

سؤال: دلیل شما بر این مطلب چیست؟

جواب: ما به کلام شیخ طوسی «قده» استشهاد می کنیم که:

مسئله ای در میان علما مطرح است: قبل از اینکه شرع مقدّس درباره افعال و اشیا حکمی داشته باشد وضع آن اشیا و افعال چگونه است؟

آیا حکمشان اباحه است یا منع و حظر و یا باید قائل به توقّف (١) شد تا از ناحیه شرع مقدّس حکمی بیان شود، شیخ طوسی قدّس سرّه در این مسئله به قاعده مذکور استدلال کرده اند.

[١]- جواب: ما از شما نمی پذیریم که عقل چنین حکمی داشته باشد.

و دلیل آن هم این است که: ما وقتی به وجدان، عقل و روش تمام عقلا مراجعه می کنیم، می بینیم که آنها معلوم المفسده و محتمل المفسده را در یک ردیف قرار نمی دهند بلکه از معلوم المفسده احتراز می کنند اما از محتمل المفسده اجتناب نمی کنند.

خلاصه: اگر در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، مقصود از کلمه «ضرر» مفسده باشد ما اصل قاعده وجوب دفع مفسده محتمل را از شما نمی پذیریم.

[٢]- مصنّف شاهدهی هم به نفع خود بیان می کنند که: شما می گوئید در شرب تن احتمال مفسده هست و عقل می گوید اقدام بر مفسده محتمل، قبیح است درحالی که شارع با روایت کلّ شیء لک حلال بیان کرده است که مثلا شرب تن حلال است آیا شارع چیزی را که عقل تقبیح می کند، تجویز می نماید؟ خیر.

ص: ٤٠٩

١- اگر قائل به توقّف هم بشویم در مقام عمل باید از آن اشیا اجتناب کرد.

فتأمل [۱].

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجه، بالأدله الثلاثه [۲].

اما الكتاب: فبالآيات الناهيه عن القول بغير العلم، و عن الإلقاء فى التهلكه، و الأمره بالتقوى [۳].

- شرح :

(۱) [۱]- شاید اشاره به این است که اگر شارع حکم به اباحه نمود دیگر عقل، حکم به قبح، در آن مورد نمی کند و حکم عقل محدود به عدم ترخیص شارع است.

ادله وجوب احتياط

اشاره

[۲]- اخباریین و قائلین به احتیاط در شبهاتی که دلیل بر تکلیف وجود ندارد به سه دلیل (کتاب سنت عقل) تمسک نموده اند چه در شبهه وجوبیه و چه در شبهه تحریمیّه، (خواه منشأ شک اجمال نص، فقدان نص و یا تعارض نصین باشد).

دلیل قرآنی

[۳]- قائلین به احتیاط به آیاتی استدلال کرده و ادعا نموده اند که مقتضای آنها احتیاط و اجتناب در شبهات بدویّه است.

از جمله آن آیات:

۱- آیاتی که متابعت از قول بدون علم را نهی می کند مانند: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... (۱)**.

۲- آیاتی که نهی از القاء در تهلکه می کند مانند: **... وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ... (۲)**.

ص: ۴۱۰

۱- سوره اسراء / ۳۶.

۲- سوره بقره / ۱۹۵.

و الجواب: إن القول بالإباحه شرعا و بالأمن من العقوبه عقلا، ليس قولاً بغير علم، لما دلَّ على الإباحه من النقل و على البراءه من حكم العقل، و معهما لا مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلا، و لا فيه مخالفه التقوى، كما لا يخفى [١].

- شرح :

٣- آیاتی که امر به تقوى مى کند و تقوى را مأمور به قرار داده است مانند: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ... (١).

خلاصه: مقتضای آیات فوق این است که: الف- انسان نباید پیروی از غیر علم بکند ب- نباید خود را در هلاکت بیفکند. ح- نباید مخالفت با تقوى نماید.

لازمه آیات فوق این است که در شبهات بدویّه (شک در تکلیف) باید احتیاط نمود و الا- اگر با شک در حلیّت و حرمت شرب تنن مرتکب آن شویم این پیروی از روش غیر علمى، القاء در هلاکت و مخالفت با تقوى است.

[١]- جواب: ما بدون دلیل قائل به براءت نشده ایم و بدون حجّت شرعى نمى گوئیم شرب تنن حلال است، بلکه دلیل نقلی و عقلی بر براءت داریم:

ما با استناد به علم و قاعده کلّ شیء لک حلال که از نظر سند و دلالت هیچ گونه ایرادی ندارد، مى گوئیم در شبهات حکمیّه مى توان براءت جاری کرد.

و همچنین به استناد قاعده عقلیّه قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیّه، اصاله البراءه جاری مى کنیم.

و اگر از ما سؤال کنید چرا شرب تنن حلال است؟ نمى گوئیم چون حرمت آن مشکوک و مجهول است بلکه ادله نقلیّه و عقلیّه به شما ارائه مى دهیم.

سؤال: آیا با وجود دلیل عقلی و نقلی، اجرای اصل براءت در شبهات حکمیّه و در شرب تنن، متابعت از غیر علم است؟ خیر.

القاء در هلاکت است؟ خیر.

ص: ٤١١

و اما الأخبار: فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهه، معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في المهلكه، من الأخبار الكثيره الدالّه عليه مطابقه أو التزاما، و بما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الوارده بألسنه مختلفه [١].

- شرح :

مخالفت با تقوى است؟ خير.

لا- بد منظور شما از هلا-كت، هلاكت و عقوبت اخروى است كه ما آن را به استناد قاعده قبح عقاب بلا بيان نفى نموديم و شارع مقدّس به استناد دليل نقلى اجازه ارتكاب بما داده است لذا اصلا عنوان هلاكت در بين نيست و همچنين اجراى اصل براءت در شبهات حكميه مخالفت با تقوى ندارد.

آيا معنى تقوى، ترك مباحات است؟

اگر معنى تقوى ترك مباحات باشد ما هم قبول داريم كه ارتكاب مشتبّه و امر مباح مخالف تقوى است.

معناى تقوى عبارتست از انجام واجبات و ترك محرمات و حتى ترك مكروهات هم شايد در دايره تقوى نباشد تا چه رسد به ارتكاب مباحات.

خلاصه: بوسيله آيات نمى توان وجوب احتياط را ثابت نمود.

اشكال: اباحه، چگونه با شبهه حرمت جمع مى شود؟

جواب: در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى بيان كرديم و لذا ديگر نيازى به تكرار مطالب نداريم.

دليل رواى

[١]- روايات دالّ بر وجوب احتياط به دو گروه تقسيم مى شوند:

١- اخبار دالّ بر وجوب توقّف.

اين اخبار هم به دو دسته تقسيم مى شوند:

ص: ٤١٢

الف) بالمطابقه دلالت بر توقّف می کنند مانند: «لا تجمعوا فی النّکاح علی الشبهه وقفوا عند الشبهه»^(۱).

ب) بالالتزام دلالت بر توقّف می کنند مانند: قال ابو عبد الله عليه السّلام أنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون «ألا الكفّ عنه و التثبت و الردّ الی ائمه الهدی ...»^(۲).

ظاهر این گونه روایات هم توقّف است.

در بعضی از روایات دالّ بر توقّف، تعلیل ذکر نشده است و در بعضی علّت توقّف مذکور است.

مثلا گاهی ائمه علیهم السّلام فرموده اند «فانّ (۳) الوقوف عند الشّبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»^(۴).

مفاد این گونه روایات این است که در شبهات، بهتر است انسان توقّف کند.

تذکر: کلمه «خیر» در این گونه روایات صیغه افعال التفضیل نیست به نحوی که دو طرف قضیه حسن داشته باشد.

اگر از عقل سؤال کنیم که در شبهات باید توقّف نمود یا اینکه ارتکاب و اقتحام در هلاکت، عقل به ما پاسخ می دهد که توقّف در شبهات متعین است.

۲- اخبار دالّ بر وجوب احتیاط: (عن الرضا علیه السّلام انّ امیر المؤمنین علیه السّلام قال لکمیل بن زیاد: اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت»^(۵) و همچنین روایت تثلیث بالالتزام دلالت

ص: ۴۱۳

۱- وسائل الشّیعه ج ۱۴ / باب ۱۵۷، از ابواب مقدّمات نکاح ح ۲ / ص ۱۹۳.

۲- وسائل الشّیعه ج ۱۸ / باب ۱۲، از ابواب صفات قاضی ح ۳ / ص ۱۱۲.

۳- «فا» بیان علّت است.

۴- وسائل الشّیعه ج ۱۸ / باب ۹ / از ابواب صفات قاضی ح ۱ / ص ۷۵.

۵- وسائل الشّیعه ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی ح ۴۱ ص ۱۲۳.

و الجواب: إنه لا مهلكة في الشبهه البدويه، مع دلالة النقل على [الإباحه] و حكم العقل بالبراءه كما عرفت (١). [١].

و ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم، و إن كان واردا (٢) على حكم العقل، فإنه كفى بيانا على العقوبه على مخالفه التكليف المجهول [٢].

- شرح :

بر وجوب احتياط می کند در این دسته از روایات با تعبیرات مختلف امر به احتیاط شده است.

[١]- تذکر: مصنف ابتدا جواب کوتاهی از روایات توقّف می دهند سپس اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را پاسخ می گویند و در پایان مجدّداً جواب مفصّل از اخبار توقّف را بیان می فرمایند.

جواب اجمالی از اخبار توقّف: ما در شبهات بدوی ادله عقلی و نقلی بر اصاله البراءه داریم لذا اگر مشتبهات را مرتکب شویم خود را در هلاکت نیفکنده ایم.

جواب از اخبار احتیاط

[٢]- اگر سند و دلالت (٣) اخبار احتیاط را بپذیریم در این صورت اخبار احتیاط تقدّم بر قاعده قبح عقاب بلا بیان پیدا می کند و مصحح عقاب بر مخالفت با «تکلیف مجهول» می شود. زیرا این اخبار صلاحیت بیانی دارند.

اگر شارع مقدّس فرمودند در شبهه حکمیّه و در شرب تنن مجهول الحکم باید احتیاط کنی؛ آیا دیگر نمی تواند ما را عقاب نماید؟ می تواند.

ص: ٤١٤

١- در ادله اصل براءت.

٢- ای و ان كان واردا... الا أنّها تعارض بما هو اخص و اظهر.

٣- سند و دلالت بعضی از اخبار احتیاط قابل مناقشه هست.

و لا يصغى إلى ما قيل (١): من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، و إن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفه الواقع [١].

و ذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيّاً، و هو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفه الشبهه، كما هو الحال في أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العمليه [٢].

- شرح :

(١) [١]- اشكال- مرحوم شيخ در كتاب رسائل اشكال کرده اند كه ايجاب احتياط بخاطر چیست؟

اگر ايجاب احتياط بخوهد عقوبت بر تكليف واقعي را تصحيح نمايد مرحوم شيخ مي فرمايند وجوب احتياط نمي تواند باعث صحت عقوبت بشود زيرا شارع نسبت به واقع مجهول بيان و برهاني ندارد، لذا عقاب قبيح مي باشد. (٢)

و اگر ايجاب احتياط بخوهد عقوبت بر خودش (وجوب احتياط) را بر مكلف تحميل كند (٣) و بگويد مخالفت با «وجوب احتياط» باعث استحقاق عقوبت است ما بحثي نداريم و بدانيد كه بحث ما اين است كه استحقاق عقوبت بر مخالفت با تكليف واقعي هست يا نه، ما بحث در استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتياط» نمي كنيم.

[٢]- جواب- مرحوم آقاي آخوند مي فرمايند اين حرف مسموع نيست دليل مصنف چیست؟

ص: ٤١٥

١- القائل هو الشيخ (اعلى الله مقامه) و قد اساء المصنف معه الادب سيما مع تعبيره عنه في مواضع عديده بشيخنا الاستاد ...
عنايه الاصول ٨٢ / ٤

٢- در اين صورت وجوب احتياط، حكم طريقي است.

٣- در اين صورت وجوب احتياط، حكم نفسى است.

إلا- أنها تعارض بما هو أخص و أظهر؛ ضرورة أن ما دل على حليته المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحليته نص، و ما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط [١].

- شرح :

ایشان می فرمایند: وجوب احتیاط، حکم طریقی است و صلاحیت «بیان بودن» را دارد و لازم نیست که شارع مقدس بیان خاص داشته باشد تا بتواند مکلفین را مؤاخذه و عقاب نماید بلکه بیان و برهان کلی و بصورت ایجاب احتیاط و به نحو بیان طریقی کافی برای صحت استحقاق عقوبت هست و این مسئله مربوط به این بحث نیست بلکه در سایر طرق و امارات هم جاری است.

مثال: اگر روایت معتبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و در لوح محفوظ هم نماز جمعه واجب باشد در این صورت با اینکه ما نسبت به واقع و لوح محفوظ علم نداریم چنانچه با وجوب طریقی نماز جمعه مخالفت کنیم شارع مقدس می تواند علیه ما احتجاج نماید و بگوید چرا نماز جمعه را ترک کردید در اصول عملیه هم مسئله به همین ترتیب است.

در ما نحن فیه اگر شارع بگوید در شبهات باید احتیاط کنید چنانچه ما با ایجاب احتیاط مخالفت کنیم و مثلاً مرتکب حرام واقعی بشویم او می تواند ما را عقاب نماید و این عقاب بلا بیان و بدون برهان نیست.

خلاصه: اگر دلیل وجوب احتیاط، کامل باشد، حکم عقل و قاعده قبح عقاب بلا بیان کنار می رود و باید احتیاط نمود.

[١]- حال بینیم دلیل احتیاط، اشکال و معارض دارد یا نه.

مصنّف می فرماید: اخبار دالّ بر حلیّت مشتهات (مانند کلّ شیء لک حلال)، معارض با اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است، یعنی اخبار دالّ بر حلیّت، اخصّ و اظهر از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است.

ص: ۴۱۶

مع أن هناك قرائن داله على أنه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه. و يؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محاله ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آب عن التخصيص قطعاً [١].

- شرح :

بيان ذلك: أولاً اخبار احتياط ظهور در وجوب احتياط دارند و می گویند «احتط لدينك» (بصيغه امر) و بعضی این ظهور را محل اشكال قرار داده اند.

أما اخبار دالّ بر حليّة، اظهر می باشند، بلکه صراحت بر حليّة در مشتهات دارند.

ثانياً: اخبار دالّ بر حليّة، اخص از اخبار دالّ بر وجوب احتياط است یعنی:

اخبار دالّ بر احتياط می گوید: در موارد زیر باید احتياط کرد:

١- در شبهات بدويّه قبل الفحص ٢- شبهات بدويّه بعد الفحص، ٣- در شبهات توأم با علم اجمالی.

أما مفاد اخبار دالّ بر حليّة این است که: در شبهات بعد الفحص می توان قائل به اباحه و براءت شد و شامل شبهات مقرونه و شبهات قبل از فحص نمی شود.

نتیجه: در مقام تعارض - عام و خاص - ظاهر و اظهر - نصّ و ظاهر و غيره، باید خاص، اظهر و نص را مقدّم داشت لذا می گوئیم: شبهات بدويّه بعد الفحص را به وسیله اخبار «حل» از عموم اخبار احتياط خارج می نمائیم و در این مورد می توانیم به اصل براءت تمسك کنیم و در دو(١) مورد دیگر ما هم قائل به وجوب احتياط می شویم.

[١]- بعلاوه مصنّف می فرماید ما قرائنی داریم که اخبار دالّ بر احتياط، امرشان ارشادی است(٢) و اوامر ارشادی به لحاظ مرشد الیه متفاوت می باشند اگر مرشد الیه واجب

ص: ٤١٧

١- شبهات بدويّه قبل الفحص، و شبهات مقرون به علم اجمالی.

٢- و دلالت بر وجوب احتياط نمی کند.

كيف لا يكون قوله(۱): (قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه) للإرشاد؟ مع أن المهلكه ظاهره في العقوبه، و لا عقوبه في الشبهه البدويه قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكه؟ [۱].

- شرح :

باشد، امر ارشادی هم نسبت به وجوب ارشاد می کند و اگر مرشد الیه مستحب باشد امر ارشادی هم نسبت به استحباب ارشاد می کند و ...

مانند: آیه شریفه أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ ...*.

سؤال- شما چه داعی دارید که بگوئید اوامر احتیاطیه ارشادی هستند؟

جواب- اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشد، «اخباریین» هم دچار مشکل می شوند زیرا آنها هم مانند ما در شبهات موضوعیه اصل براءت را جاری می کنند و اختلاف ما با آنها در شبهات حکمیّه است بنابراین اگر اوامر احتیاط، ارشادی نباشند باید بگوئیم اخبار احتیاط نسبت به بعضی(۲) از شبهات تخصیص خورده است درحالی که لسان اخبار احتیاط تخصیص ناپذیر است لذا از اول می گوئیم اخبار احتیاط اوامر ارشادی هستند.

تذکر: مصنف تاکنون جواب از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را بیان کردند.

[۱]- اکنون مصنف جواب از اخبار توقّف را بیان می کنند و می فرمایند اوامر توقّف هم ارشادی است.

ما ابتدا عبارت مذکور را معنا می کنیم و سپس آن را توضیح می دهیم:

چگونه می شود امر قوله «قف عند الشبهه ...» ارشادی نباشد درحالی که هلاکت مذکور در روایت، ظهور در عقوبت اخروی دارد و در شبهات بدوی قبل از ایجاب توقّف

ص: ۴۱۸

۱- لیس فی اخبار الباب قوله قف عند الشبهه ... و أنّما فیها «وقفوا عند الشبهه ...» عنایه الاصول ۴ / ۸۶.

۲- و هو الشبهات الموضوعیه مطلقاً، و الوجوبیه الحکمیه عنایه الاصول ۴ / ۸۵.

و احتیاط عقوبتی نیست.

پس چگونه ایجاب توقف معلل می شود که آن ایجاب توقف بهتر از اقتحام در هلاکت است اکنون با ذکر مقدماتی متن را توضیح می دهیم:

روایت توقّف به حسب ظاهر اطلاقش، شامل شبهات حکمیّه و موضوعیّه می شود و از طرفی می دانید که ما چند نوع شبهه داریم از جمله:

الف) شبهات بدویّه بعد الفحص که باید به اندازه کافی تحقیق کنیم، چنانچه دلیل بر حکم مشکوک پیدا نکردیم آنگاه می توانیم اصل برائت در آن جاری کنیم.

ب) شبهات بدویّه قبل الفحص - ما هم مانند اخباریون در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

ج) شبهات توأم با علم اجمالی.

مثال: اگر شما یقین دارید که روز جمعه یا نماز ظهر وجوب دارد یا نماز جمعه واجب است در این صورت نسبت به هر یک از این دو مستقلاً شکّ بدوی دارید که در این نوع شبهات هم باید احتیاط نمود.

در بعضی از روایات باب، علّت توقّف «اقتحام در هلاکه» ذکر شده است مانند قوله: قف عند الشبهه «فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» و آن دسته از روایات توقّف که فاقد تعلیل هستند به لحاظ روایات معلل حمل بر آنها می شوند و تعلیل گاهی دائره حکم را توسعه می دهد و گاهی تضییق می کند مثال: لا تأکل الزمان لانه حامض این تعلیل «لانه حامض» از یک طرف دایره نهی را توسعه می دهد و شامل هر حامضی می شود اگرچه آن حامض رمان نباشد.

و از طرف دیگر تضییق ایجاد می کند که آن رمان منهی عنه خصوص رمان حامض است در عین حال که «لا تأکل» اطلاق دارد، شامل رمان غیر حامض نمی شود.

ص: ۴۱۹

مفاد روایات توقّف این بود که در شبهات توقّف کنید، تا گرفتار اقتحام در هلاکت نشوید.

اکنون ما سؤال می‌کنیم که:

در چه مواردی اقتحام در هلاکت تصوّر می‌شود؟

جواب- باید در مواردی باشد که امر دائر بین وقوف و اقتحام در هلاکت باشد تا تعلیل مذکور در روایت پیاده شود.

تذکر: مقصود از هلاکت در روایت، هلاکت و عقوبت اخروی می‌باشد.

در شبهات مقرون به علم اجمالی و در شبهات قبل الفحص، احتمال اقتحام در هلاکت هست زیرا نه عقل و نه نقل هیچ کدام حکم به براءت نمی‌کند اما در شبهات بدویّه بعد الفحص اصلاً اقتحام در هلاکت نیست (به مقتضای حکم عقل و نقل) و این فرض مانند رمیان غیر حامض است که بخاطر تعلیل از اطلاق دلیل خارج شده است، لذا می‌گوئیم در شبهات بدویّه بعد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل مذکور در روایت شامل این فرض نمی‌شود و از طرف شارع ایجاب احتیاط و توقّف هم نشده است.

در حقیقت در ما نحن فیه یک شبهه «دور» لازم می‌آید که: در شبهه بدویّه چون تکلیف واقعی مجهول است تا زمانی که مولا احتیاط را واجب نکرده است ما احتمال عقوبت نمی‌دهیم اما شما می‌گوئید ما از طریق اخبار توقّف احتمال عقوبت می‌دهیم در حالی که اخبار «توقّف»، وجوب توقّف را منوط به احتمال عقوبت نموده است بنابراین احتمال عقوبت منوط به احتمال عقوبت می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر تعلیلی در جایی وجود داشت معنایش این است که این علّت با قطع نظر از حکم ثابت است. مثال: اگر مولا- گفت لا- تأکل الزّمان لانه حامض، معنای این عبارت این است که حموضت ارتباطی به «لا تأکل» ندارد بلکه حموضت یک حقیقت

لا يقال: نعم، و لكنه يستكشف منه على نحو الإين إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبه على المخالفه [١].

- شرح :

واقعی تکوینی است. «لا تأكل» باشد یا نباشد حموضت تحقق دارد.

معنای تعلیل (١) در روایت این است که: توقّف از اقتحام در هلاکت بهتر است پس باید با قطع نظر از این «قف» احتمال عقوبتی باشد که ما روایت «قف عند الشّبّه» را معلّل به آن احتمال عقوبت بکنیم درحالی که با قطع نظر از روایت «قف عند الشّبّه» احتمال عقوبتی در بین نیست زیرا: تکلیف واقعی مجهول است و فرض ما این است که اخبار توقّف هم فقط می گوید قف عند الشّبّه. پس معلّل کردن «قف عند الشّبّه» را بر «الوقوف عند الشّبّه، ...» معنایش این است که تعلیل با قطع نظر از این حکم هم ثابت است درحالی که در شبّهات بدویّه از راه همین حکم شما می خواهید احتمال عقوبت را ثابت کنید.

خلاصه: در شبّهات بدویّه بعد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل روایت «قف» شامل این فرض نمی گردد و شارع برای ما وجوب توقّف و احتیاط را جعل نکرده است.

[١]- اشکال: ما راه دیگری را طی می کنیم که تعلیل هم در جای خودش محفوظ باشد به این ترتیب که:

ما از روایت (قف عند الشّبّه) بنحو دلیل «انّی» (٢) کشف می کنیم که قبلا- احتیاط واجب بوده است و آن وجوب احتیاط مصحّح احتمال عقوبت است و در این صورت می گوئیم تعلیل روایت «توقّف» به لحاظ آن وجوب احتیاط قبلی است.

ص: ٤٢١

١- فان الوقوف عند الشّبّه خیر ...

٢- دلیل انّی آن است که از معلول علّت را کشف کنیم.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا- يصح العقوبه، ولا- يخرجها عن أنها بلا- بيان ولا- برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقا، أو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، فتأمل جيدا [١].

و اما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه و ترك ما احتمال حرمته، حيث علم إجمالا بوجود واجبات و محرمات كثيره فيما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم يكن هناك حجه على حكمه، تفریغا للذمه بعد اشتغالها، و لا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الأصحاب [٢].

- شرح :

(١) [١]- جواب: اگر شما وجوب احتیاط قبلی را می دانستید ما می گوئیم دیگر نیازی به اخبار توقّف ندارید و همان وجوب احتیاط وظیفه شما را مشخص کرده است اما واضح است که شما چنین ادعائی نمی کنید بلکه می گوئید وجوب احتیاط را از اخبار توقّف بنحو «ائی» کشف می کنیم، در این صورت ما می گوئیم وجوب احتیاط این چنینی هیچ گونه ارزشی ندارد وجوب احتیاطی که برای شما نامعلوم است و مولی تبلیغی نسبت به آن ننموده است، نمی تواند مصحح عقوبت باشد زیرا وجوب احتیاط هم مانند تکلیف واقعی است که اگر مجهول باشد مصحح عقوبت نمی شود.

شما چرا این راههای دشواری را که نتیجه مطلوب نمی دهد طی می کنید؟

راه حل مشکل چیست؟

از ابتدا بگوئید روایات توقّف مربوط به شبهات قبل از فحص (اعم از وجوبی، تحریمی) و شبهات توأم با علم اجمالی است و ما هم در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط

اشاره

[٢]- قائلین به وجوب احتیاط در شبهات بدویّه بعد الفحص تقریبا به دو نحو

ص: ٤٢٢

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط اقامه کرده اند:

بیان اول

آنها می گویند که تقریباً تمام اصحاب به استثنای بعضی از آنها در اطراف علم اجمالی قائل به وجوب احتیاط هستند و علم اجمالی را منجز تکلیف و موجب موافقت قطعیه می دانند.

آنها تمام شبهات بدویّه اعم از شبهات وجوبیه و تحریمیّه را داخل در شبهات مقرون به علم اجمالی می دانند و لذا می گویند در شبهات بدویّه به خاطر وجود علم اجمالی باید احتیاط نمود.

سؤال: شبهات بدویّه را چگونه می توان در محدوده علم اجمالی قرار داد.

جواب: ما علم اجمالی داریم که در مشتبهات وجوبیه بحسب واقع واجباتی وجود دارد و در بین مشتبهات تحریمیّه، محرّمات واقعی وجود دارد.

لذا وظیفه ما این است که در شبهات وجوبیه و شبهات تحریمیّه احتیاط نمائیم یعنی مشتبهات تحریمیّه را ترک و مشتبهات به شبهه وجوبیه را اتیان نمائیم زیرا علم اجمالی و اشتغال ذمه نسبت به این تکالیف داریم و برای اینکه ذمه ما نسبت به آنها فارغ گردد باید احتیاط نمود.

مثلاً- فرض کنید که ما هزار شبهه تحریمیّه داریم و یقین داریم در بین آنها (که در فرد فرد آن شک جریان دارد) صد حرام واقعی وجود دارد، و همچنین هزار شبهه وجوبیه داریم و یقین داریم در بین آنها صد واجب واقعی و مسلم موجود هست بنابراین هزار مشتبه داریم که بنحو اجمال صد حرام واقعی در آنها است و هزار مشتبه دیگر داریم که صد واجب واقعی بنحو اجمال در آنها موجود است لذا می گوئیم برای اینکه فراغت ذمه پیدا کنیم در شبهات وجوبیه باید جانب فعل را رعایت کنیم و در شبهات تحریمیّه

ص: ۴۲۳

و الجواب: ان العقل و إن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوي، و قد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً (1) بثبوت طرق و أصول معتبره مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومه أو أزيد، و حينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الأصول العملية [1].

- شرح :

اجتناب نمائیم.

خلاصه: در شبهات حکمیّه باید احتیاط نمود.

[1]- پس از دقت در جواب مصنف چنین می گوئیم (گرچه مصنف این نکته را مشخص نکرده اند):

اصلاً تصویر علم اجمالی به نحوی که شما بیان کردید، درست نیست زیرا آنچه که واقعیت دارد، این است که: ما علم اجمالی کبیر داریم که در شریعت مقدّس یک سلسله واجبات و تعدادی محرمات وجود دارد و اگر انحلالی در کار نباشد لازمه علم اجمالی کبیر این است که ما هر کجا شک در تکلیف داشتیم باید احتیاط نمائیم ولی ما می گوئیم این علم اجمالی کبیر در صورتی موجب احتیاط است که منحل نگردد.

سؤال: آیا علم اجمالی کبیر منحل شده است؟

جواب: آری علم اجمالی کبیر به سبب آن تکالیفی که در مورد طرق، امارات و اصول مثبت تکلیف (2) هست منحل شده است مثلاً- می دانیم آن تکالیف در کتاب و سائل الشیعه در ضمن روایات معتبر بیان شده است و همچنین آن علم اجمالی به وسیله

ص: ۴۲۴

۱- و فی التّعبیر مسامحه اذ لو علم اجمالاً لا تفصیلاً بثبوت طرق و اصول معتبره مثبتة للتکالیف بمقدار تلك التکالیف المعلومه بالاجمال لكانت التّیجیه انحلال العلم الاجمالی الکبیر الی العلم الاجمالی الصّیغیر بما فی موارد الطّرق و الاصول المثبتة للتکالیف لا انحلاله الی العلم التّفصیلی و الشّک البدوی كما ادّعا و لو قال بدل ذلك هكذا « كذلك علم تفصیلاً بثبوت طرق و اصول ...» لم یلزم ذلك عنایه الاصول ۴ / ۸۹.

۲- توضیح اصول مثبت تکلیف را در بحث انسداد بیان کردیم.

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقا بالعلم بالتكاليف [١].

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا، واما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولا، فلا محاله قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي [٢].

- شرح :

استصحاباتی که اثبات تکلیف می نماید منحل گردیده است و نسبت به زائد بر این مقدار علم اجمالی نداریم (البته یقین به عدم هم نداریم).

مثال: ما علم اجمالی به ده هزار واجب و محرم داریم: امّا امارات و طرق شرعیّه ده هزار یا بیشتر از آن را برای ما ثابت کرده است به نحوی که ما علم اجمالی به بیش از آن ده هزار حکم نداریم.

بله، اگر ما علم اجمالی به پانزده هزار تکلیف می داشتیم و امارات و طرق ده هزار حکم را برای ما بیان می کرد در این صورت شما می توانستید بگوئید هنوز نسبت به پنج هزار تکلیف، علم اجمالی هست.

خلاصه: علم اجمالی کبیر ما منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می شود لذا مانعی ندارد که ما در شبهات حکمیّه قائل به براءت شویم و بگوئیم شرب تنن حلال است و دعاء عند رؤیه الهلال واجب نیست.

[١]- اشکال: علم اجمالی منحل نمی شود زیرا اینجا مسئله سبق و لحوق مطرح است علم اجمالی شما سابق و مقدم بر مسئله امارات و اصول است چون اول علم اجمالی «کبیر» حاصل شده و سپس شما علم پیدا کرده اید که آن تکالیف در بین امارات و طرق معتبره هست لذا می گوئیم علم بعدی سبب انحلال علم اجمالی قبلی نمی شود.

[٢]- جواب: اگر (متأخر)، «علم» بعدی یک مطلب جدید باشد و مربوط به آن علم اجمالی قبلی نباشد در این صورت انحلال حاصل نمی شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف (الف) و (ب) به سبب ملاقات با

ص: ۴۲۵

بول، نجس شده است سپس بیّنه (۱) قائم شد که قطره خونی در ظرف «الف» واقع شد در این صورت این بیّنه باعث انحلال علم اجمالی قبلی نمی شود زیرا مسئله علم اجمالی براساس ملاقات با بول بوده است اما بیّنه می گوید قطره «خونی» در ظرف (الف) واقع شده و این، امر جدید و حادثی است.

اما اگر در همین مثال بیّنه قائم شد که ظرف «الف» به سبب ملاقات با بول نجس شده بود در این صورت علم اجمالی ما به سبب وجود بیّنه منحل می شود زیرا بیّنه، همان معلوم بالاجمال ما را بیان می کند و امر حادث و جدیدی را مطرح نمی کند تا شما بگویید علم اجمالی سابق بوده است و بیّنه بعدا قائم شده است.

انحلال علم اجمالی براساس سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر نیست بلکه بر این اساس است که اگر آنچه بعد از علم اجمالی معلوم شود مطلب حادثی باشد باعث انحلال علم اجمالی نمی شود و چنانچه مطلب جدیدی نباشد بلکه مربوط به همان معلوم بالاجمال باشد باعث انحلال علم اجمالی می شود همان طور که در مثال بیان کردیم.

در محلّ بحث، ما علم اجمالی داریم که تکالیفی در شریعت مقدّس وجود دارد ولی امارات و طرق و اصولی قائم شده است که همان واجبات و محرّمات را بیان می کنند.

آیا واجبات و محرّماتی را که امارات و طرق برای شما ثابت می کنند غیر از آن واجبات و محرّماتی است که در محدوده علم اجمالی شما بود؟ خیر.

آیا طرق و امارات یک مسئله جدیدی را برای شما ثابت می کند؟ خیر.

لذا می گوئیم علم اجمالی ما به علم تفصیلی به تکالیف و شکّ بدوی منحل می شود و در مشکوکات می توانیم به اصل برائت تمسّک نمائیم.

ص: ۴۲۶

۱- بیّنه در حکم علم است.

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان (١) قضيه قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا، واما بناء على أن قضيه حجيته و اعتباره شرعا ليس إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلا، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولا، كما لا يخفى [١].

- شرح :

(١) [١]- اشكال: مستشكل به مصنف اشكال می کند و می گوید شما مطلبی را بیان کردید و ظاهرا اکنون از آن صرف نظر کرده اید و آن مطلب این است که: معنای حجیت امارات، طرق و خبر واحد، معذرت و منجزیت است.

بیان ذلک: اگر خبر معتبر دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد شما نمی توانید بگوئید نماز جمعه واقعا واجب است بلکه باید بگوئید اگر نماز جمعه در واقع واجب باشد به سبب این روایت آن تکلیف بر من منجز می شود و اگر به حسب واقع واجب نباشد آن روایت برای من عذری در مخالفت با واقع است و بیش از این نمی توانیم ادعا کنیم و همچنین فرمودید حجیت خبر واحد (٢) مانند حجیت قطع، معذرت و منجزیت است یعنی اگر قطع انسان مطابق با واقع باشد همان واقع گریبان مکلف را می گیرد و اگر قطع مخالف با واقع باشد انسان در مخالفت با واقع معذور است.

خلاصه: اگر قطع موافق با واقع باشد منجز است و چنانچه مخالف با واقع باشد

ص: ۴۲۷

۱- عبارت فوق مقداری مشوش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می کنند. با اینکه کلمه «مقتضی» در عبارت هست در عین حال مصنف می فرماید «موجبا لثبوت» لذا باید به یکی از دو نحو زیر عبارت را اصلاح کرد. الف- «قضیه» را حذف کنیم و بگوئیم: اذا كان قيام الطرق على تكليف موجبا لثبوته فعلا. ب- «موجبا با لام» بعدش حذف شود و بگوئیم اذا كان قضیه قيام الطرق على تكليف ثبوته فعلا.

۲- حجیت امارات و خبر واحد، شرعی و جعلی است اما حجیت قطع، عقلی و ذاتی است.

قلت: قضیه الاعتبار شرعا- علی اختلاف ألسنه أدلته- و إن كان ذلك علی ما قوینا فی البحث، إلا أن نهوض الحجه علی ما ینطبق علیه المعلوم بالإجمال فی بعض الأطراف یركون عقلا بحکم الانحلال، و صرف تنجزه إلی ما إذا كان فی ذاک الطرف و العذر عما إذا كان فی سائر الأطراف، مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زید بین الإناءین و قامت البینه علی أن هذا إناؤه، فلا ینبغی الشک فی أنه كما إذا علم أنه إناؤه فی عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر [۱].

- شرح :

معذر است.

اگر معنای حجّیت امارات و طرق این است که شما بیان کردید پس چرا می گوئید امارات و طرق و اصول برای ما تکالیفی را ثابت می کند و سبب انحلال علم اجمالی به تکالیف کثیره می شود. درحالی که شما قبلا فرمودید امارات و طرق فقط منجز و معذر هستند.

ما که نمی دانیم در موارد طرق و امارات تکالیف واقعی هست یا نه، ممکن است تمام تکالیفی را که امارات و طرق ثابت کرده اند غیر از آن تکالیف واقعی معلوم بالاجمال باشند.

بله اگر معنای حجّیت امارات و طرق اثبات تکلیف باشد در این صورت امارات و طرق باعث انحلال علم اجمالی کبیر به تکالیف واقعی می شود.

[۱]- جواب: مصنّف دو پاسخ از اشکال مذکور بیان می کنند که در جواب اوّل به انحلال «حکمی» و در پاسخ دوّم به انحلال «حقیقی» استناد می کنند.

پاسخ اوّل: ابتدا انحلال حکمی و حقیقی را معنا می کنیم:

انحلال حقیقی در موردی است که علم اجمالی به علم دیگری (اعم از علم تفصیلی و شک بدوی یا علم اجمالی صغیر) انحلال پیدا کند که شکننده علم اجمالی «علم» است و لذا انحلال حقیقی و یقینی پیدا می شود و واقعا علم اجمالی از بین می رود.

ص: ۴۲۸

در انحلال حکمی، شکننده علم اجمالی «علم» نمی باشد بلکه چیز دیگری است که شارع آن را بجای علم قرار داده است مانند مثالی که قبلاً بیان کردیم که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف «الف» و «ب» داشتیم بعد بینه قائم شد که ظرف «الف» نجس شده است در این مثال با اینکه بینه، «علم» نیست ولی شارع مقدّس آن را حجّت و در حکم «علم» قرار داده است و لذا می تواند علم اجمالی را منحل کند (و فقط از همان ظرف اجتناب می کنیم) و نسبت به ظرف دیگر مسئله منجزیت مطرح نیست.

اما در محل بحث:

لسان ادله شرعی در حجّیت و اعتبار امارات و طرق و اصول مختلف است یکی بصورت «صدّق العادل»^(۱) خبر واحد را حجّت قرار داده است و دیگری بصورت «لا تنقض الیقین بالشک» حکم به اعتبار استصحاب نموده است.

و گرچه مقتضای اعتبار آنها معذریّت و منجزیت (نه اثبات حکم) است اما در عین حال می گوئیم علم اجمالی به تکالیف به سبب حکم عقل منحل می شود یعنی عقل می گوید همان طور که «قطع» باعث انحلال علم اجمالی می شود اماره و خبر واحد هم چون به حکم شارع حجّت گردیده است سبب انحلال علم اجمالی می شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که مکلف به ده هزار تکلیف هستیم و شارع مقدّس مثلاً ده هزار روایت را برای ما حجّت قرار داده است که به اندازه معلوم بالاجمال ما هست.

و ما می دانیم که شارع امارات، اخبار، طرق و اصول را نازل منزله و به حکم علم

ص: ۴۲۹

۱- مفاد ادله حجّیت خبر واحد صدّق العادل است.

و لو لا ذلك لما كان يجدى القول بأن قضيه اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاما شرعيه فعليه، ضروره أنها تكون كذلك بسبب حادث، و هو كونها مؤديات الأمارات الشرعيه(1) [1].

- شرح :

قرار داده است(2) در این صورت این امارات و طرق آن علم اجمالی کبیر ما را منحل می نمایند(3) البته اگر ما از طریق علم و یقین تفصیلی نسبت به احکام پیدا می کردیم در این صورت این علم و یقین حقیقه باعث انحلال علم اجمالی کبیر می شد، امّا اکنون هم که امارات و طرق و اصول را داریم می گوئیم این امارات و طرق و اصول باعث انحلال علم اجمالی کبیر می شوند (انحلال حکمی نه حقیقی).

نتیجه: علم اجمالی کبیر نسبت به تکالیف، محدود به مفاد امارات و طرق و اصول عملیه است و به سبب آنها منحل می شود و در شبهات حکمیّه می توان اصل برائت را جاری نمود.

[1]- مصنف می فرماید: اگر شما انحلال حکمی را از ما نپذیرید و بگوئید مقتضای حجّیت امارات و طرق این است که آنها احکام شرعی را برای ما ثابت می کنند در این صورت هم چون احکام مفاد امارات و طرق احکام جدید و حادثی هستند نمی توانند سبب انحلال علم اجمالی ما بشوند به عبارت دیگر: احکام مفاد امارات و طرق همان احکام واقعی نیستند بلکه آن احکام به سبب قیام امارات حادث شده اند و احکام جدید و حادث نمی توانند علم اجمالی را منحل کنند.

ص: ۴۳۰

۱- قبلا- مستشکل ایراد نمود که اگر مفاد امارات و طرق معذریّت و منجزیّت باشد (نه اثبات حکم) در این صورت امارات و طرق نمی توانند علم اجمالی را منحل نمایند زیرا حکمی را برای ما بیان نمی کنند تا سبب انحلال علم اجمالی به احکام شوند و مصنف در عبارت فوق به مستشکل ایراد می کنند.

۲- امارات و طرق و اصول افاده ظن می نمایند نه علم.

۳- انحلال حکمی نه حقیقی.

هذا (۱) إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعيه في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى. [۱].

و ربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضروريه قبل الشرع، و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله، لا به و لا بالإباحه، و لم يثبت شرعا إباحه ما اشتبه حرمة، فإن ما دل على الإباحه معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط [۲].

- شرح :

(۱) [۱]- پاسخ دوّم: همان طور که قبلا تذکر دادیم مصنّف دو جواب و به دو نحو پاسخ اشکال را بیان می کنند ابتدا از راه انحلال حکمی جواب اشکال را بیان کردند و این جواب در صورتی بود که ما نپذیریم در موارد امارات و طرق به اندازه معلوم بالإجمال «تکلیف واقعی» وجود دارد و اکنون می فرمایند اگر بگوئیم در موارد طرق و امارات آن قدر تکالیف واقعی وجود دارد که بتواند علم اجمالی کبیر را منحل کند در این صورت انحلال حقیقی ثابت است.

به عبارت دیگر: ما علم اجمالی به هزار تکلیف داریم و در عین حال ممکن است ادّعا کنیم که در مورد امارات و طرق هزار حکم واقعی بنحو اجمال برای ما بیان شده است یعنی دائره معلوم بالاجمال محدود به همان هزار حکمی است که به وسیله امارات و طرق بیان شده است و این امارات و طرق علم اجمالی کبیر ما را حقیقه (نه حکما) منحل می کند.

تا اینجا بیان اول دلیل عقلی بر وجوب احتیاط و جواب آن بیان گردید.

بیان دوّم عقل

[۲]- ما افعال ضروری و غیر ضروری (عادی) داریم مثلا نیاز به تنفس، یک

ص: ۴۳۱

۱- عبارت هذا اذا ...، مربوط به اصل اشکال است.

فعل لازم و ضروری است زیرا حیات انسان بستگی به آن دارد(۱) اما افعالی مانند شرب تنن و دعاء عند رؤیه الهلال، یک فعل ضروری و لازم نیست.

سؤال: قبل از اینکه شارع برای افعال عادی حکمی بیان کند آیا عقل درباره آنها حکمی دارد؟

جواب- این مسئله محل اختلاف است بعضی می گویند عقل حکم به اباحه می کند و عده ای می گویند حکم آنها از نظر عقل «حظر» و منع است.

شاید علت ممنوعیت این باشد که اگر حکم به اباحه کنیم (نه منع) این تصرّف در ملک خداوند متعال است و تصرّف در ملک خدا نیاز به اجازه دارد.

بعضی معتقدند برای ما مشخص نیست که عقل حکم به «اباحه» یا «ممنوعیت» می کند لذا می گوئیم در این موارد قائل به توقّف می شویم.(۲)

بیان استدلال: مستدل می گوید ما یکی از دو قول اخیر (منع یا توقّف) را اختیار می کنیم و می گوئیم تا زمانی که «اباحه» و «برائت» ثابت نشده است عقل مستقلاً حکم به ممنوعیت و احتیاط می کند و در محل بحث می گوئیم یکی از افعال غیر ضروری مثلاً شرب تنن است و چون ترخیص از طرف شارع ثابت نشده است لذا در مورد این فعل و هرکجا که حکم الهی مشکوک است باید احتیاط کرد.

اشکال: آیا روایت «حلّ»(۳) و امثال آن دالّ بر ترخیص شرعی نیست؟

جواب: روایت «حلّ» و امثال آن دالّ بر اباحه هستند اما اخبار دالّ بر وجوب

ص: ۴۳۲

۱- درباره افعال ضروری بحثی نداریم.

۲- البته در مقام عمل نتیجه توقّف هم احتیاط و ممنوعیت است.

۳- کل شیء لک حلال ...

و فيه أولًا: إنه لا- وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال، و إلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه [١].

و ثانيا: إنه تثبت الإباحه شرعا، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط، للمعارضه لما دل عليها [٢].

- شرح :

احتياط با آنها تعارض می کند و هر دو دسته روایت تساقط می کنند لذا باز هم می گوئیم عقل حکم به احتیاط و ممنوعیت می کند و اگر حکم به «منع» نکند دستور توقّف می دهد و نتیجه توقّف هم در مقام عمل همان احتیاط است.

[١]- مصنف قدّس سرّه سه اشکال (جواب) به این استدلال وارد می نماید:

١- شما نمی توانید به مسئله ای که محلّ اختلاف است استدلال کنید.

در مسئله سه قول وجود داشت که نتیجه دو «قول» احتیاط بود اما قول دیگری (اباحه) هم در مسئله بود شما به یکی از دو قول تمسّک کردید و قائل به احتیاط شدید.

ممکن است ما هم به قول سوّم (اباحه) تمسّک کنیم و بگوئیم در افعال غیر ضروری که شارع مقدّس حکمی درباره آنها بیان نکرده است می توانیم حکم به اباحه نمائیم.

خلاصه: در مقام استدلال نمی توان به مسئله ای که مورد نفی و اثبات و اختلاف است تمسّک نمود و با آن مطلبی را ثابت کرد.

[٢]- ٢- اینکه شما بین ادله اباحه و احتیاط قائل به تعارض شدید و گفتید بعد از تعارض و تساقط این دو، باید احتیاط کرد، صحیح نیست زیرا: ما در دلیل روائی شما بر وجوب احتیاط، این مسئله را مطرح کرده و پاسخ دادیم که بین این دو دلیل تعارضی نیست بلکه دلیل اباحه اظهر و اخص از دلیل احتیاط است و لذا تقدّم بر دلیل احتیاط

ص: ٤٣٣

و ثالثاً: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه بالبراء لقاعده قبح العقاب بلا بيان [۱].

- شرح :

و توقّف پیدا می کند (۱).

[۱]- ۳- مصنف می فرماید: شما گفتید ما در آن مسئله (۲) چه قائل به حظر یا توقّف شویم می گوئیم حکم اشیا، قبل از بیان شارع، «منع» و «احتیاط» است.

ما می گوئیم اگر قائل به حظر شدید. حق با شماست و باید حکم اشیا، را قبل از بیان شرع «حظر» دانست و احتیاط نمود.

اما اگر حکم اشیا را «توقّف» دانستیم لازم نیست بگوئیم در ما نحن فیه باید احتیاط نمود دلیل مصنف بر این مطلب چیست؟

در آنجا بحث این بود که فعل مکلف قبل از بیان شارع ممنوعیت دارد یا محکوم به اباحه است، قائلین به توقّف می گفتند ما، بین حظر و اباحه مردّد هستیم و لذا قائل به توقّف می شویم، و در آنجا بحث راجع به محدودیت و عدم محدودیت فعل مکلف بود امّا در محلّ بحث (۳) یک طرف مسئله به خداوند ارتباط پیدا می کند به این ترتیب که: آیا خداوند می تواند عقاب بلا بیان داشته باشد یا نه؟ لذا می گوئیم مانعی ندارد که کسی در آن مسئله قائل به توقّف شود و بگوید که من نمی دانم اشیا قبل از بیان شرع محدودیتی دارند یا نه، اما در محلّ بحث که یک طرف مسئله ارتباط به خداوند دارد به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان بگوید مؤاخذه بدون دلیل بر مولا قبیح است و خلاصه در این صورت احتمال دارد که ما بتوانیم قائل به براءت عقلیه شویم.

ص: ۴۳۴

۱- برای توضیح مطلب به ادله روائی دالّ بر وجوب احتیاط مراجعه کنید.

۲- حکم افعال غیر ضروری قبل از بیان حکم شرع.

۳- اجرای براءت در شبهات حکمیّه.

و ما قيل (١) - من أن الإقدام على ما لا- يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده- ممنوع، و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسده المحتمل في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضروره أن المصالح و المفسدات التي هي مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع و المضار، بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر، و المفسده فيما فيه المنفعه، و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا- يعتنى به قطعا، مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتمال [١].

- شرح :

(١) [١]- توهّم: براءة عقليّه و قاعده قبح عقاب بلا بيان در محل بحث جاری نمی شود.

بيان ذلك: در شبهات تحريميه، احتمال وجود مفسده هست و محتمل المفسده مانند مقطوع المفسده دارای ضرر و لازم الدّفْع است، بنابراین می گوئیم نمی توان براءة عقلي جاری نمود بلکه باید احتیاط نمود.

به عبارت دیگر: «انّ الاقدام على ما لا- يؤمن المفسده فيه كالاقدام على ما تعلم فيه المفسده» همان طور که ما در مقطوع المفسده احتیاط می کنیم، در محتمل المفسده هم باید احتیاط بکنیم.

دفع توهّم

جواب این توهّم را مکرّر بیان کرده ایم که:

اگر ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را قبول کنیم و ضررهای دنیوی را مشمول

ص: ۴۳۵

١- اشاره الى ما تقدّم من أنّ قاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل وارده على قاعده القبح (مشکینی قدّس سرّه).

قاعده بدانیم مع ذلک می گوئیم مسئله ضرر و نفع غیر از مسئله مصلحت و مفسده است.

احکام (واجبات و محرمات) تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع منافع و مضار بسا چیزی که واجب است و در آن مصلحت وجود دارد اما صددرصد ضرر مالی دارد مانند خمس، زکات ... که واجب و دارای مصلحت هستند اما صددرصد ضرر مالی هستند و چه بسا چیزی که حرام و مفسده دارد اما دارای نفع هم هست مثلاً زنا حرام و مسلماً دارای مفسده است اما کسی که مرتکب زنا می شود اگر مردم متوجه عمل زشت او نشوند و حیثیت او از بین نرود می گوید من از این عمل لذت بردم.

خلاصه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع مضار و منافع و قاعده دفع ضرر محتمل می گوید ضرر محتمل واجب الدفع است نه مفسده محتمل.

اشکال: گاهی از اوقات ملاک واقعی احکام و مفسده واقعی براساس همان ضرر است مثلاً اگر کسی بخواهد بدون علت اموال خود را اتلاف نماید این فعل براساس ضرر حرام می باشد.

در ما نحن فیه (مشتبهات) می گوئیم در شرب تن علاوه بر احتمال مفسده احتمال ضرر هم در میان هست یعنی احتمال می دهیم مفسده آن یک مفسده ضرری باشد و اگر شما قاعده دفع ضرر محتمل را پذیرفتید ما می گوئیم همین ضرر در شرب تن محتمل است لذا طبق قاعده دفع ضرر محتمل باید احتیاط نمائید.

جواب- همان طور که بیان کردیم گاهی از اوقات ملاک مفسده ضرر می باشد اما در شرب تن و امثال آن احتمال ضعیف ضرری هست که مورد توجه عقلا نمی باشد اما به خلاف مفسده که به همان ملاکی که شما احتمال حرمت می دهید و احتمال حرمت شما هم مورد اعتناء عقلا است به همان میزان هم احتمال مفسده می دهید منتها این احتمال مفسده، واجب الدفع نیست و نسبت به ضرر واجب الدفع خود احتمالش

بقی امور مهمه لا- بآس بالإشارة إليها: الأول: إنه إنما لا تجرى أصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا و لو كان موافقا لها، فإنه معه لا مجال لها اصلا، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه [۱].

- شرح :

مورد اعتنا نیست.

احتمال ضررش مورد اعتنا و توجه عقلا نیست بعلاوه ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را از باب مماشات از شما پذیرفتیم زیرا احتمال (ضرر) اگر مربوط به عقوبت اخروی نباشد واجب الدفع نیست و قبلا بیان کردیم که اصلا عقل در مواردی نسبت به ضرر دنیوی ترغیب می کند و ...

تا اینجا ادله سه گانه اخباریین بر وجوب احتیاط را ذکر کرده و پاسخ آنها را بیان نمودیم.

خلاصه مباحثی که در اصل براءت داشتیم:

در شبهات حکمیّه (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی) می توان به براءت شرعی و عقلی تمسک نمود البتّه در شبهات موضوعیّه هم می توان به اصل براءت تمسک نمود ولی قبلا بیان کردیم که بحث درباره شبهات موضوعیّه مربوط به علم فقه است و گاهی علی سبیل الاستطراد در علم اصول درباره اش بحث می کنند.

تذکر چند امر مهم و ضروری

امر اول

[۱]- براءت شرعی و عقلی (۱) در موردی جاری می شود که در مرتبه مقدم بر آن یک اصل موضوعی و حاکم جریان پیدا نکند.

اگر در رتبه متقدم بر اصالة البراءة، یک اصل موضوعی (مخالف یا حتی موافق با

ص: ۴۳۷

۱- معمولا اصالة الاباحه به براءت شرعی، و اصالة البراءة به براءت عقلی اطلاق می شود.

فلا تجرى - مثلاً - أصله الإباحه فى حيوان شك فى حليته مع الشك فى قبوله التذكيه، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتمده فى التذكيه، فأصله عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذك و هو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجه إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً؛ ضروره كفايه كونه مثله حكماً، و ذلك بأن التذكيه إنما هى عباره عن فرى الأوداج [الأربعه] مع سائر شرائطها، عن خصوصيه فى الحيوان التى بها يؤثر فيه الطهاره وحدها أو مع الحليته، و مع الشك فى تلك الخصوصيه فالأصل عدم تحقق التذكيه بمجرد الفرى بسائر شرائطها، كما لا يخفى [١].

- شرح :

اصل براءة) باشد در اين صورت اصل موضوعى تقدم بر براءة دارد و نوبت به جريان اصل براءة نمى رسد.

سؤال: چرا اصل موضوعى مقدم بر اصله البراءه هست؟

جواب: به نظر مصنف علت تقدم، «ورود» است و تحقيق اين مطلب را در بحث استصحاب سببى و مسببى بيان مى كنيم.

[١]- اکنون مصنف قدس سره برای توضیح مطلب فوق پنج قسم شبهه (پنج فرض) را بیان می کنند که در بعضی از آن موارد اصل موضوعی هست و در بعضی از موارد اصل موضوعی وجود ندارد البته سه مورد از آن ها مربوط به شبهات حکمیّه است و دو موردش مربوط به شبهات موضوعیّه (١) برای بیان آن پنج فرض لازم است ما مقدماتی را ذکر نمایم:

الف- اینکه بعضی از حیوانات قابل تذکيه هستند و بعضی قابل تذکيه نیستند مقصود از «تذکيه» چیست؟

آیا مقصود این است که ذابح، مسلمان، و آلت ذبح حدید باشد و آن چهار رگ

ص: ٤٣٨

١- تعریف شبهه حکمیّه و موضوعیّه را در اول بحث براءة بیان کردیم.

مخصوص حیوان قطع شود همچنین حیوان در هنگام ذبح به طرف قبله قرار گیرد و ...

اگر مقصود وجود شرائط فوق هست پس هر حیوانی قابلیت تذکيه دارد.

مقصود از تذکيه اين است که علاوه بر شرائط فوق باید یک خصوصیت ذاتی در حیوان موجود باشد که آن ویژگی سبب می شود که حیوان قابلیت تذکيه پیدا کند و اگر آن خصوصیت ضمیمه سایر شرایط شد در این صورت تذکيه محقق می شود بنابراین تصور نکنید که عنوان «تذکيه» عبارت از همان جهاتی است که انسان هنگام ذبح با چشم و گوش می بیند و لذا می گوئیم اگر این خصوصیت و جهت ذاتی را احراز نکنیم ما شک در «قابلیت تذکيه» حیوان می کنیم.

ب- اثر تذکيه چیست؟

در تمام موارد اثر تذکيه عبارت از طهارت است یعنی هر حیوانی که تذکيه شد مسلماً طاهر و پاک است اما لازمه تذکيه حیوان این نیست که خوردن گوشت آن هم حلال است البته در بعضی از فروع اگر تذکيه احراز شد، به دنبال آن حلیت را هم می توان ثابت کرد.

ج- مقدمه دیگر این است که مذکی به چه حیوانی اطلاق می شود؟

سؤال دیگر: آیا عنوان «میتة» بر «غیر مذکی» اطلاق می شود؟ یعنی غیر مذکی داخل عنوان میتة است؟

جواب: میتة به حیوانی گفته می شود که به مرگ طبیعی (حتف انف) مرده است و آیه شریفه (حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ) هم دلالت بر حرمت آن می نماید.

و «مذکی» حیوانی است که چهار رگ مخصوصش قطع شده و آن خصوصیت ذاتی و سایر شرایط (۱) را داشته.

ص: ۴۳۹

۱- مانند، اسلام ذابح، تسمیه نام خدا هنگام ذبح و ...

بنابراین لازم نیست حیوان غیر مذکی از مصادیق میته و تحت عنوان میته (امر وجودی) حرام باشد بلکه غیر مذکی از نظر حکم (حرمت) شبیه میته است و اجماع دلالت بر حرمت غیر مذکی می کند.

اکنون با ذکر مقدمات مذکور پنج فرضی را که مصنف مطرح کرده اند بیان می کنیم: (۱)

۱- (در شبهه حکمیّه): اگر شک داشته باشیم گوشت فلان حیوان حلال یا حرام است و منشأ شک ما این باشد که نمی دانیم آیا آن حیوان قابلیت تذکيه دارد یا نه، وظیفه ما چیست؟

خلاصه: «حلیّت» مشکوک و منشأ آن شک در قابلیت تذکيه است مصنف می فرماید: در این صورت اگر این حیوان را با سایر شرائط ذبح کنیم چون شک در قابلیت تذکيه آن داریم می گوئیم استصحاب و اصاله عدم قابلیت تذکيه بعنوان یک اصل موضوعی جاری می شود و تقدّم بر اباحه دارد و می گوئیم این حیوان قابلیت تذکيه ندارد و حرام و غیر مذکی است و همان طور که در مقدمات بحث بیان کردیم لزومی ندارد عنوان «میته» بر او منطبق شود تا حرام باشد بلکه اجماع دلالت بر حرمت حیوان غیر مذکی می نماید.

سؤال: در اجرای استصحاب، یقین نسبت به حالت سابق لازم است در مورد آن حیوان شما (مصنف) از کجا حالت سابقه (عدم قابلیت تذکيه) را احراز کردید و گفتید اصل عدم قابلیت است؟

جواب: اجرای این نوع استصحاب طبق مبنای مصنف صحیح است.

باین ترتیب که: ایشان نظیر این استصحاب را در موارد دیگر هم جاری نمودند

ص: ۴۴۰

۱- در تمام پنج فرض اگر دلیل اجتهادی نداشته باشیم می توانیم به اصل عملی رجوع نمائیم.

نعم لو علم بقبوله التذكية و شك في الحليته، فأصالة الإباحة فيه محكمه، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكي حلال أو حرام، و لا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام [١].

- شرح :

به صورت (استصحاب عدم ازلی).

اگر شك نمائیم که زنی قرشی و سیده هست یا نه ایشان به این ترتیب به استصحاب عدم قرشیّت تمسک می کنند که: آن مرثه قبل از آنکه وجود پیدا کند (به نحو سالبه به انتفاء موضوع) قرشی نبود، اکنون که وجود پیدا کرده است ما شك داریم که عنوان قرشیّت دارد یا نه همان حالت قبل را استصحاب می کنیم یعنی همان قضیه سالبه به انتفاء موضوع را استصحاب می کنیم و از آن قضیه سالبه به انتفاء محمول را نتیجه می گیریم.

در محل بحث: آن حیوان قبل از آنکه متولد شود قابلیت تذکيه نداشت الاّن که وجود پیدا کرده است ما شك داریم که قابلیت تذکيه تحقق پیدا کرده یا نه لذا می گوئیم استصحاب عدم قابلیت جاری می شود.

[١] - ٢ - (در شبهه حکمیّه) - اگر یقین داریم که حیوانی قابلیت تذکيه دارد (١) لکن بعد از ذبح شك در حلیت و حرمت گوشت آن داریم، حکم این فرض چیست؟

خلاصه: قابلیت تذکيه متیقن و حلیت مشکوک است.

جواب: در این صورت اصالة الاباحه جاری می شود زیرا ما شك در حلیت آن داریم و فرض مسئله این است که آن حیوان قابلیت تذکيه دارد (اصل موضوعی متقدّمی در این فرض وجود ندارد).

ص: ٤٤١

١- همان طور که گفتیم همیشه لازمه تذکيه طهارت است نه حلیت.

هذا (۱) إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك - مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا-؟ فأصالة قبوله لها معه محكمه، و معها لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده [۱].

- شرح :

(۱) ([۱] - ۳ -) (در شبهه حکمیّه): یقین داریم که حیوانی قابلیت تذکیه دارد لکن حالتی بر آن عارض شده است که ما شک در بقاء قابلیت تذکیه آن داریم.

مثال: حیوانی است که مسلماً قابلیت تذکیه داشته لکن چون جلل و نجاست خواری بر او عارض شده است ما شک می کنیم که آیا این حالت سبب می شود که حیوان قابلیت تذکیه اش را از دست بدهد یا نه، حکم فرض مذکور چیست در این فرض اصالة الاباحه جاری نمی شود لکن یک اصل موضوعی که موافق با اصالة الاباحه است جاری می گردد و می گوئیم آن حیوان قابلیت تذکیه دارد و حکم به حلیت آن می کنیم.

تذکر: در این فرض مصنف به دو صورت استصحاب بقاء قابلیت تذکیه را جاری می کنند.

الف- بصورت استصحاب تنجیزی: قبل از عروض جلل، آن حیوان قابلیت تذکیه داشت اکنون که عذر خوار شده است ما شک داریم که قابلیت تذکیه آن از بین رفته است یا نه لذا می گوئیم: اصل بقاء قابلیت تذکیه جاری می شود و مجالی برای اصل عدم قابلیت نیست.

ب- بصورت استصحاب تعلیقی: آن حیوان، قبل از عروض جلل اگر تذکیه می شد حلال و پاک بود (۲) و لکن بعد از عروض جلل ما شک پیدا کرده ایم که اگر او را بکشند آیا حلال و طاهر است یا نه لذا می گوئیم همان حکم قبل از عروض جلل باقی است و اگر

ص: ۴۴۲

۱- اینکه در فرض اول گفتیم استصحاب عدم قابلیت جاری می شود در صورتی است ...

۲- حلیت و طهارت آن حیوان معلق بر تذکیه بود.

و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهه الموضوعيه من الحيوان، و أن أصله عدم التذكيه محكمه فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكيه شرعا [١].

كما أن أصله قبول التذكيه محكمه إذا شك في طرو ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً [٢].

- شرح :

حيوان را بکشند حلال و طاهر است.

[١]-٤- (در شبهه موضوعیه): مثلاً قطعه گوشتی در بیابان پیدا کردیم که یقین داریم مربوط به حیوانی است که قابلیت تذکیه داشته اما نمی دانیم آن حیوان را تذکیه نموده اند یا نه.

به عبارت دیگر: تکه گوشت گوسفندی را در بیابان پیدا کرده ایم که نمی دانیم حیوان درنده ای آن گوسفند را خورده و مقداری از آن باقی مانده یا اینکه عده مسافری از آنجا عبور کرده، غذا خورده اند و سپس فراموش کرده اند آن قطعه گوشت را با خود ببرند حکم فرض مذکور چیست؟

در این فرض، اصل عدم تذکیه جاری می شود زیرا آن حیوان در حال حیات مسلماً تذکیه نشده بود و ما شک کرده ایم که آیا در حال ذهاب روح تذکیه شده است یا نه لذا می گوئیم اصل، (١) عدم تحقق تذکیه است و در نتیجه آن تکه گوشت حرام و نجس است و مجالی برای جریان اصله الاباحه نمی باشد.

[٢]-٥- (در شبهه موضوعیه)- در موردی است که ما یقین به قابلیت تذکیه داریم ولی شک کرده ایم که آیا مانعی تحقق پیدا کرده است تا قابلیت تذکیه را از بین ببرد یا نه.

مثال: حیوانی (گوسفندی) است که می دانیم قابلیت تذکیه دارد و همچنین یقین

ص: ٤٤٣

١- استصحاب.

الثانی: إنه لا شبهه فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا (۱) فی الشبهه الوجوبیه أو التحريمیه فی العبادات و غیرها، كما لا ینبغی الارتیاب فی استحقاق الثواب فیما إذا احتاط و أتى أو ترک بداعی احتمال الأمر أو النهی [۱].

- شرح :

داریم که اگر این حیوان نجاست خوار شود قابلیت تذکیه اش را از دست می دهد لکن ما نمی دانیم در خارج نجاست خوار شده است یا نه.

خلاصه: قابلیت تذکیه، متیقن و عروض مانع مشکوک است.

حکم مسئله: در این فرض چنانچه حیوان با شرائط دیگر ذبح شود اصاله بقاء قابلیت تذکیه جاری می شود و نتیجه اجرای این اصل همان نتیجه اجرای اصل اباحه است اما با وجود استصحاب بقاء قابلیت (اصول موضوعی) نوبت به جریان اصاله الاباحه نمی رسد.

امر دوم

اشاره

[۱]- ما ثابت کردیم که در شبهات بدویّه بعد الفحص احتیاط واجب نیست بلکه برائت عقلی و نقلی می توان جاری نمود خواه شبهه وجوبیه باشد یا تحریمیّه.

سؤال: آیا در موارد مذکور احتیاط حسن دارد؟

جواب: مسلّم از نظر عقل و شرع احتیاط در شبهات وجوبیه و تحریمیّه در عبادات و غیر عبادات (توصلیات) نه تنها نیکوست بلکه سبب استحقاق مثبت می شود.

مانند اینکه کسی شرب تثن را بعنوان محتمل الحرمة ترک کند یا در شبهات وجوبیه چیزی را بعنوان محتمل الوجوب اتیان نماید.

البته احتیاط باید به داعی احتمال تعلق امر و نهی نسبت به آن موارد باشد مثلا اگر

ص: ۴۴۴

الواقع المحتمل حتى يصل المكلف الجاهل الى الغرض منه اما حسنه العقلى فلكونه انقيادا للمولى - منتهى الدرايه ٥ / ٤٧٩.

و ربما يشکل (۱) فی جریان الاحتیاط فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب، من جهة أن العبادہ لا بد فیها من نیه القربہ المتوقفہ علی العلم بأمر الشارع تفصیلاً أو إجمالاً [۱].

- شرح :

کسی چون علاقه ای به شرب تنن ندارد آن را ترک کند در این صورت مستحق ثواب نیست بلکه علت ترک آن باید احتمال تعلق نهی الهی باشد (و همچنین در شبهات وجوبیه).

[۱]- اشکال: مصنف می فرماید: عمل به احتیاط در تعبدیات (نه توصلیات) مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلک: گاهی در شبهات وجوبیه شک، بین وجوب و استحباب است یعنی اصل رجحان و تعلق امر مسلم است لکن ما شک داریم که «امر» وجوبی به آن مشتبه، تعلق گرفته است یا امر استحبابی، در این صورت اشکالی برای عمل به احتیاط وجود ندارد.

اما گاهی در شبهات وجوبیه شک، بین وجوب و اباحه است یعنی عملی است که اگر واجب باشد عبادت آن مسلم است اما اگر واجب نباشد یک عمل مباحی است و اصلاً استحباب ندارد خلاصه ما هم احتمال می دهیم که امر به آن تعلق گرفته است و هم احتمال می دهیم یکی از مباحات باشد. و گاهی هم ما شک در وجوب و کراهت داریم مصنف می فرماید به دو فرض اخیر اشکال شده است که: در مواردی که شک، بین وجوب و غیر از استحباب است با توجه به اینکه در عبادت «امر» شارع و قصد قربت لازم است شما چگونه احتیاط می کنید؟

اگر آن مشتبه واجب باشد دارای «امر» است اما شما که نمی دانید واجب است یا نه بلکه احتمال وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت در میان است آیا علم تفصیلی یا علم اجمالی دارید که آن عمل مأمور به است؟ خیر.

ص: ۴۴۵

و حسن الاحتیاط عقلا- لا- یکاد یجدی فی رفع الإشکال، و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا، بداهه توقفه علی ثبوته توقف العارض علی معروضه، فکیف یعقل أن یكون من مبادئ ثبوتیه؟ [۱].

- شرح :

(۱) [۱]- جواب: مصنف سه جواب برای این اشکال ذکر می کنند و هیچ کدام را نمی پذیرند و خود پاسخ چهارمی را بیان می کنند که یک یک آنها را بیان می کنیم:

۱- شما گفتید در عبادت ما نیاز به «امر» شارع داریم. ما می گوئیم «امر» شارع موجود هست باین ترتیب که از نظر عقل، احتیاط دارای «حسن» می باشد و بین حکم عقل و شرع ملازمه هست یعنی وقتی از نظر عقل احتیاط «حسن» داشت از نظر شرع هم حسن دارد و «امر» به آن تعلق گرفته است (۱) پس مانعی برای قصد قربت وجود ندارد و احتیاط ممکن است از علت (حسن احتیاط) معلول (تعلق امر) را کشف می کنیم (کشف لمی) مصنف می فرماید و لو از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع استحباب شرعی را درست کنیم در عین حال این استحباب شرعی پاسخ اشکال را نمی دهد زیرا:

«بداهه توقفه ...».

مقدمه

واضح است که حکم، تابع موضوع است یعنی اول باید موضوع محقق شود تا حکم بر آن مترتب شود و همچنین اول باید معروض محقق شود تا عارض بر معروض وارد شود.

خلاصه: موضوع و معروض باید با قطع نظر از حکم و عارض محقق باشند تا حکم و عارض بر آنها بار شود.

ص: ۴۴۶

۱- و لو امر استحبابی.

و انقدح بذلك أنه لا يكاد يجدى في رفعه أيضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟ [۱].

- شرح :

مثال: هذا الجسم ابيض، در اینجا اول باید «جسم» تحقق پیدا کند تا «بیاض» بر آن عروض نماید اما در محلّ بحث:

شما که می گوئید الاحتیاط حسن، (شرعا و عقلا) اول باید موضوع (احتیاط) این قضیه را درست کنید تا حکم (حسن) بر آن مترتب شود.

آیا شما «احتیاط» را احراز کردید؟ ما می گوئیم در شبهات وجوبیه عبادیه و محلّ بحث امکان تحقق موضوع و احتیاط نیست لذا می گوئیم در قضیه ای که موضوعش (احتیاط) محلّ اشکال است نمی توان به حکم (حسن) تمسک نمود.

آیا حکم می تواند موضوع خود را درست کند؟ نه، حکم تابع و متأخر از موضوع خود هست و بر موضوع خود عارض می شود لذا می گوئیم معقول نیست چیزی که تابع و متأخر و عارض بر موضوع است از مقلّمات تحقق متبوع و موضوع و معروض باشد.

خلاصه: شما اول «احتیاط» را درست کنید و بعد بگوئید «الاحتیاط حسن او مستحب» و اشکال ما در اصل تحقق احتیاط است.

[۱]-۲- جواب دیگری که از اشکال مذکور داده شده، این است که:

چون بر این «احتیاط» ثواب مترتب است ما کشف می کنیم که احتیاط «متعلق امر» (۱) شارع است.

یعنی از معلول، (ترتب ثواب) علت (تعلق امر) را کشف می کنیم (کشف انّی).

مصنّف می فرماید: این راه هم مشکل را حل نمی کند.

بیان ذلک: سؤال: امر شارع به چه چیز متعلق شده است؟

جواب: امر شارع به احتیاط تعلق گرفته است آیا موضوع (احتیاط) تحقق پیدا

ص: ۴۴۷

۱- امر استحبابی.

هذا مع أن حسن الاحتياط لا- يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم، و لا- ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإين، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة، فإنه نحو من الانقياد و الطاعة [١].

و ما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيه القربه. فيه: مضافا إلى عدم مساعده دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهه أنه ليس باحتياط حقيقه، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، و العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، و النقل لا يكاد يرشد إلا إليه. [٢].

- شرح :

کرده است که شما می خواهید بگوئید امر به آن تعلق پیدا کرده است لذا می گوئیم شما اول باید موضوع (احتياط) را احراز کنید تا حکم بر آن مترتب شود و اشکال ما در اصل تحقق موضوع (احتياط) هست.

[١]- مصنف می فرماید: اینکه شما در جواب اول گفتید ما از حسن احتياط کشف می کنیم امر به آن تعلق گرفته است و در جواب دوم بيان کردید که، از ترتب ثواب بر احتياط کشف می کنیم که امر به احتياط تعلق گرفته است از باب مماشات این دو را از شما پذیرفتیم اما اکنون می گوئیم هیچ یک از آن دو را قبول نداریم زیرا:

احتياط بعنوان انقياد نیکو است و در مورد انقياد و اطاعت، عقل حکم به حسن و استحقاق ثواب می کند اما آیا عقل بدنبال «حسن» می گوید یک امر شرعی هم وجود دارد؟ خیر.

لذا می گوئیم از این دو راه شما نمی توانید بگوئید احتياط، متعلق امر شرعی است.

بنابراین مصنف کشف «لّمی و أنّی» را نپذیرفتند.

[٢]- ٣- جواب دیگری که از این اشکال داده شده است: معنای احتياط در عبادات این است که انسان تمام خصوصيات عمل را اتیان نکند مگر قصد قربت را یعنی احتياط کامل نمی توان نمود و اتیان عمل با خصوصيات آن بدون قصد قربت کافی است

ص: ٤٤٨

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقه، كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال و عدم جريانه فيها، و هو كما ترى [١].

- شرح :

زیرا «امر» برای شما مشکوک است و رعایت قصد قربت ممکن نیست آیا این جواب صحیح است؟

مصنّف دو اشکال به این بیان دارند:

الف- ما دلیلی نداریم که این نوع احتیاط نیکو است زیرا این نوع احتیاط (که قصد قربت در آن رعایت نشود) اصلاً عنوان «احتیاط» را ندارد لذا حسن عقلی و استحباب شرعی هم ندارد.

مصنّف می فرمایند بله اگر یک دلیل شرعی وارد شود که اتیان عمل بدون قصد قربت (با رعایت سایر شرائط) عنوان «احتیاط» دارد در این صورت «احتیاط» یک مطلوب مولوی و نفسی است یعنی رعایت خود «احتیاط» مطلوب است درحالی که عقل حکم به حسن احتیاط طریقی می کند و همچنین شرع هم حکم به استحباب احتیاط طریقی می نماید.

به عبارت دیگر: ما درباره احتیاط طریقی بحث می کنیم نه درباره احتیاط نفسی یعنی ما احتیاط می کنیم تا راه و طریقی به آن واقع مجهول پیدا کنیم نه احتیاطی که خودش با قطع نظر از واقع و رعایت قصد قربت نسبت به واقع مستحب باشد.

[١]- اگر دلیلی می گفت که در خصوص عبادات هم احتیاط کنید مثلاً دلیلی دلالت می کرد که: «یستحب الاحتیاط حتّی فی العبادات» ما از کلمه «حتّی» کشف می کردیم که احتیاط در عبادات هم ممکن است در این صورت اگر ما راهی برای امکان احتیاط «کامل» پیدا نمی کردیم به دلالت اقتضا و برای اینکه کلام حکیم لغو نباشد می گفتیم چون رعایت قصد قربت ممکن نیست معنای احتیاط این است که تمام خصوصیات عمل را اتیان کنید مگر قصد قربت.

ص: ۴۴۹

قلت: لا- يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربه المعتبره في العباده مثل سائر الشروط المعتبره فيها، مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربه المعتبر فيها، وقد عرفت أنه فاسد، و إنما اعتبر قصد القربه فيها عقلا- لأجل أن الغرض منها لا- يكاد يحصل بدونه. و عليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضروره التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله، غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا، بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لأمره تعالى، و على تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك و تعالى، و يستحق الثواب على كل حال إما على الطاعه أو الانقياد [١].

- شرح :

آیا مصنف راهی برای احتیاط توأم با قصد قربت دارند؟

آری و آن جواب چهارمی است که ان شاءالله تعالى بیان خواهیم کرد منتها قبل از بیان آن راه ما دوّمین ایراد به جواب سوّم را بیان می کنیم:

ب- «فیه» ... انه التزام بالاشکال

سوّمین جواب از اشکال این بود که معنای احتیاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصیات و شرائط عمل را اتیان کند مگر قصد قربت را.

مصنّف می فرماید: این جواب از اشکال نیست بلکه این تسلیم نسبت به اشکال است. مستشکل می گفت: «در محل بحث، احتیاط ممکن نیست» شما جواب می دهید «بدون قصد قربت، احتیاط می کنیم» درحالی که اتیان عمل بدون قصد قربت، عنوان «احتیاط» ندارد.

[١]- ٤- اکنون مصنف راه حلی را که خود قبول دارند بیان می کنند. ما بررسی کنیم، بینیم منشأ این اشکال- عدم جريان احتیاط در عبادات- چیست؟

مقدمه: مصنف در جلد اول کفایه الاصول در مبحث واجبات تعبّدی و توصلی بیان کردند که:

ص: ٤٥٠

اصلاً قصد قربت - به معنی داعی الامر - نه به صورت شرطیّت و نه بصورت جزئیّت - حتّی در عبادات مسلّم - داخل و جزء مأمور به نیست.

بیان ذلک: شارع مقدّس می تواند بگوید نماز را با اجزا و شرائط، یعنی با رکوع و سجود و طهارت و ... بخوانید اما نمی تواند بگوید نماز را به داعی امر، اتیان نمائید.

به عبارت دیگر: «داعی الامر» نمی تواند در ردیف سائر اجزا و شرائط نماز باشد.

سؤال: در عبادات ما چگونه «قصد قربت» بکنیم؟

جواب: ما به «عقل» مراجعه می کنیم و عقل می گوید: چون در واجبات عبادی بدون قصد قربت و بدون «داعی امر»، غرض شارع حاصل نمی شود، لذا خود «عقل» حکم می کند که قصد قربت در آنها معتبر است و شما نماز را به قصد قربت و به داعی امر بخوانید تا غرض مولی حاصل شود بنابراین ما «مأمور به» را با تمام اجزا و شرائط، به داعی امر، اتیان می کنیم و هیچ نقصی هم در آن نیست. منتهی در مسئله قصد قربت، مرجع ما، عقل است.

سؤال دیگر: در محلّ بحث که ما علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می دهیم چگونه می توانیم احتیاط و قصد قربت نمائیم؟

جواب: ما به عقل مراجعه می کنیم و او می گوید که:

شما عمل عبادی مشکوک الوجوب را به داعی احتمال وجوب، اتیان کنید و انگیزه شما از اتیان آن عمل، این باشد که احتمال دارد آن مشکوک الوجوب، نزد خداوند محبوبیّت داشته باشد (۱) منتهی در واجبات مسلّم عبادی، شما آنها را به «داعی امر»، انجام

ص: ۴۵۱

۱- در مواردی که انسان حرام یا واجب مسلّمی را به داعی امر الهی ترک یا اتیان می کند، به وظیفه خود عمل کرده است و مستحق ثواب خواهد بود اما در مواردی که انسان، مشکوک الوجوب یا مشکوک الحرمه را به انگیزه احتمال امر الهی، اتیان یا ترک می نماید، اهمّیت کار، زیادتر است چرا که چنین - شخصی، عبد ممتاز و منقادى به حساب می آید و «عقل» حکم می کند که عبد منقاد هم، مستحقّ ثبوت است.

و قد انقدح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها [١].

بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى [٢].

- شرح :

می دهید اما در محلّ بحث به داعی «احتمال امر الهی» اتیان کنید.

چنانچه در محلّ بحث بصورتی که بیان کردیم، قصد قربت بکنید، اگر آن عمل به حسب واقع و در لوح محفوظ، «مأمور به» باشد شما یک امتثال کامل، نسبت به آن، نموده اید و اگر به حسب واقع فاقد امر باشد شما یک عبد منقاد محسوب می شوید. و همان طور که امتثال و اطاعت، موجب استحقاق ثواب است در مورد انقیاد هم، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می نماید. پس در شبهات وجوب عبادتیه احتیاط ممکن هست.

سؤال: منشأ ایراد مستشکل که می گفت: احتیاط ممکن نیست چه بوده است؟

جواب: مستشکل خیال کرده است که قصد قربت مانند سائر اجزاء و شرائطی است که در «مأمور به» معتبر می باشد و امر، متعلق به آن می گردد لذا اشکال کرده است که چون علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می دهیم لذا احتیاط ممکن نیست. و مصنف ثابت کردند که آن تخیل، فاسد است و می توان احتیاط نمود. - که ما مشروحا بیان نمودیم.

[١]- از بیانات گذشته ما روشن شد که اگر بخواهیم در عبادات هم احتیاط نمائیم نیازی نیست که «امر» به آنها متعلق شود بلکه اتیان عبادت به داعی احتمال امر، مصحح احتیاط است.

[٢]- اکنون مصنف می فرمایند: نه تنها نیازی به ثبوت «امر» نداریم بلکه ثبوت

ص: ۴۵۲

فظهر أنه لو قيل بدلاله أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه [1].

- شرح :

«امر» مزاحم احتياط است.

بيان ذلك: اگر «امر» به عبادت تعلّق گرفت و ما بتوجه به آن «امر»، عمل عبادی را اتيان نمودیم در این صورت عنوان «احتياط» در بین نمی باشد. مثلا- کسی که نماز شب می خواند- که امر استحبابی دارد- او دیگر «احتياط» نمی کند زیرا «احتياط» مربوط به مواردی است که ثبوت امر مشکوک باشد یا کسی که نماز واجبی را می خواند او به «احتياط» عمل نمی کند چون فرض کرده است که در مورد آن نماز امر ثابت است.

خلاصه: «احتياط» با «ثبوت امر» جمع نمی شود.

جریان احتياط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد

[1]- بتوجه به اینکه با ثبوت امر، مسئله احتياط در عبادت کنار می رود مصنف نتیجه می گیرند که اگر گفته شود اخبار «من بلغ» (1) دلالت بر استحباب عمل و «ثبوت امر» می کند (2) باز هم این راه نمی تواند مصحح احتياط در عبادت شود. (3)

ص: ۴۵۳

۱- مصنف بعد از چند سطر درباره آنها بحث می کند لذا ما عبارت متن را به اختصار توضیح می دهیم (درباره دلالت اخبار من بلغ دو نظر هست).

۲- نظر مرحوم آخوند هم این است که اخبار من بلغ دال بر استحباب عمل است.

۳- در مواردی که خبر ضعیفی دال بر «وجوب» یا «استحباب» است نه در تمام شبهات وجوبیه، مثلا- خبر ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب دو رکعت نماز با فلان خصوصیت نمود در این صورت مصنف می فرمایند آن دو رکعت نماز مستحب است.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالاتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، واما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالّة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوى لا الإرشادى [١].

- شرح :

چون ما بیان کردیم که عنوان «احتياط» در موردی است که وجود «امر» برای ما «مشکوک» باشد نه ثابت.

و لذا اگر اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب یک عملی بکند آن عمل مانند سائر مستحبات گذشته، و دیگر با «ثبوت» امر، معنا ندارد که «احتياط» بکنیم.

تذکر: قدر متیقّن از اخبار «من بلغ» مواردی است که منشأ شک، روایت ضعیف باشد نه فتوای مجتهد. مثلاً روایت ضعیفی می گوید: که دو رکعت نماز با فلان خصوصیت دارای ثواب و مستحب است و برای ما شک، حاصل می شود، ولی اخبار «من بلغ» می گوید آن نماز مستحب است و قدر متیقّن از اخبار «من بلغ» همین فرض است نه در صورتی که منشأ شک، فتوای مجتهد باشد.

خلاصه: نگوئید اگر اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» بکنند، راه برای جریان احتياط باز است زیرا اگر امر استحبابی موجود باشد عنوان «احتياط» کنار می رود و اصلاً احتياط در مواردی است که واقع، برای انسان مجهول باشد اما اگر اخبار من بلغ دلالت بر استحباب و ثبوت امر بکنند دیگر «احتياط» معنا ندارد.

[١]- در مورد اخبار «من بلغ» دو نظریه وجود دارد:

الف- اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» می کند مثلاً روایت ضعیفی دلالت می کند که دو رکعت نماز با فلان خصوصیت در روزهای سه شنبه ثواب دارد در این صورت، آن دو رکعت به عنوان «خودش» (نه به عنوان «احتياط»)، مستحب

ص: ۴۵۴

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط، و مجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفا [١].

- شرح :

به حساب می آید یعنی همان طور که نماز شب مستحب است این نماز هم، یک عمل مستحب می شود کسی که نماز شب را می خواند نمی گوید من آن را به عنوان احتیاط اتیان می کنم بلکه می گوید: «صلاه اللیل مستحبّه» در مورد این نماز خاص هم، مسئله چنین است.

مستشکل طبق این مبنا ایراد نمی کند بلکه ایراد او طبق مبنای دوّم است.

ب- اخبار «من بلغ» به عنوان احتمال ثواب، دلالت بر استحباب می کند نه به عنوان خود عمل. یعنی اخبار من بلغ نمی گوید آن دو رکعت نماز مستحب است بلکه می گوید چون در آن نماز احتمال ثواب هست، شما به عنوان محتمل الثواب می توانید آن نماز را بخوانید.

به عبارت دیگر: شما به عنوان احتیاط می توانید آن دو رکعت نماز را بخوانید بنابراین، اتیان به آن عمل، به عنوان «احتیاط» است مانند سائر اوامر احتیاطی.

نتیجه: شما نگوئید با آمدن اخبار من بلغ، بساط «احتیاط» برچیده می شود.

تذکر: ما تاکنون اوامر احتیاط را ارشادی می دانستیم اما در این اشکال، مستشکل می گوید: لو قیل بانها للطلب المولوی ... یعنی اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشند بلکه جنبه «مولویّت» داشته باشند.

[١]- مصنف دو جواب از ایراد مذکور بیان می کنند:

١- اکنون که شما استحباب احتیاط را درست کردید ما از شما سؤال می کنیم که امر

ص: ۴۵۵

متعلق به «احتیاط»، یک امر تعبّدی است یا توصلی؟ (۱).

به عبارت دیگر: آیا مکلف باید احتیاط را هم به قصد امر، مراعات نماید؟

جواب: امر متعلّق به احتیاط، یک امر توصلی است و معنایش این است که هر کجا عنوان «احتیاط» تحقق پیدا کرد، رعایت آن مستحب است و لازم نیست که عنوان «احتیاط» به داعی امر متعلق به آن، اتیان شود.

ارتباط این مطلب با محل بحث: شما می‌خواستید احتیاط در عبادت را از طریق امر متعلّق به احتیاط درست کنید و ما جواب دادیم که امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی نیست بلکه توصلی می‌باشد و معنای امر توصلی این است که هر گاه موضوع آن، محقق شد با هر قصد و داعی که انسان، آن را اتیان کند «امر» توصلی ساقط می‌شود.

تذکر: تمام اوامر توصلی را می‌توان با قصد قربت اتیان نمود لذا می‌گوئیم، اوامر توصلی، عبادت دائمی نمی‌تواند درست کند و ضرورت ندارد دائما تعبّدی باشند.

۲- اگر امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی باشد مصحح جریان احتیاط در عبادات نمی‌شود و اشکال در باب احتیاط تجدید می‌شود زیرا معنای «یستحب الاحتیاط» این است که شما اول عنوان «احتیاط» را درست کنید بعد، حکم به استحباب را روی آن اجرا نمائید.

به عبارت دیگر وقتی ما می‌گوئیم «یستحب الاحتیاط» حکم و امر، متأخر از موضوع است. و «حکم» نمی‌تواند موضوع خود را محقق کند اگر کسی گفت: انا امر بالاحتیاط امرا استحبائیا ما از «امر» نمی‌توانیم احتیاط را درست کنیم بلکه باید با قطع نظر از این «امر»، احتیاطی باشد تا ما آن را رعایت کنیم.

ص: ۴۵۶

۱- برفرض که آن امر، مولوی و دارای ثواب و عقاب باشد.

ثم إنه لا- يبعد دلالته بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلَهُ، كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ، وَإِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - لَمْ يَقُلْهُ) ظاهره في أن الأجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعا على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط، بداهه أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهها و عنوانا يؤتى به بذاك الوجه و العنوان. و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - كما قيد به في بعض الأخبار، و إن كان انقيادا، إلا أن الثواب في الصحيحه إنما رتب على نفس العمل، و لا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاه بينهما، بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط و انقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوبا و إطاعه، فيكون وزانه و زان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) و لعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم و تأمل [١].

- شرح :

تسامح در ادله سنن

اشاره

[١]- اكنون مصنف مقداری درباره اخبار «من بلغ» بحث می کنند. ابتدا صحیح هاشم بن سالم را نقل می کنیم:

عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلَهُ كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ وَ إِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - لَمْ يَقُلْهُ. (١)

مقدمه: اگر روایت معتبری دلالت بر استحباب یا وجوب چیزی بکند، در این صورت آن «چیز»، مستحب یا واجب می شود زیرا فرض این است که ادله حجیت خبر

ص: ۴۵۷

واحد، شامل آن روایت معتبر شده است اما اگر روایت ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب چیزی بکند، در این صورت، ما به کمک اخبار «من بلغ» می‌توانیم بگوئیم: آن چیز مستحب است. اخبار من بلغ به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید. مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت کند بر اینکه خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد، در این صورت، ما به کمک اخبار من بلغ می‌گوئیم آن نماز مستحب است و مثل این است که روایت معتبر، دلالت بر آن، نموده است.

سؤال: آیا اخبار من بلغ دلالت بر استحباب خود آن نماز می‌کند؟- یعنی همان طور که مثلاً صلاه اللیل مستحب است آن دو رکعت نماز هم بذاته مستحب است- یا این که نه مفاد اخبار من بلغ این است که آن دو رکعت نماز به عنوان محتمل الثواب و به عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد- که در حقیقت، عنوان احتیاط بر آن عمل منطبق می‌شود.

و به عبارت دیگر، مفاد اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند؟

جواب: در این مسئله دو عقیده وجود دارد نظر مصنف، با عقیده مرحوم شیخ انصاری متفاوت است.

ما ابتدا نظر مرحوم شیخ را به اختصار بیان می‌کنیم:

نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ

نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ (۱)

ایشان خواسته‌اند دلالت اخبار «من بلغ» بر استحباب «نفس عمل» را قبول نکنند و بفرمایند ترتب ثواب، مستلزم کشف «امر مولوی استجابی» نیست.

ص: ۴۵۸

بیان ذلک: در صحیح هاشم چنین آمده است: من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله ... «فاء» در این روایت، «فاء» تفریع است و تفریع عمل بر «بلوغ خبر» یعنی اتیان عمل به رجاء مطلوبیت و این، همان عنوان انقیاد و احتیاط است. و در مورد انقیاد، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می کند لذا ما از ترتب ثواب بر آن انقیاد یک امر مولوی استجابی را کشف نمی کنیم تا بتوانیم بگوئیم «نفس عمل» استجاب دارد. و این که روایات باب، ثواب را بیان می کنند به عنوان مؤکد حکم عقل است. (۱)

نظر مصنف درباره اخبار من بلغ

بعضی از اخبار- مانند صحیح هاشم بن سالم- دلالت بر استجاب «نفس عمل» می کند زیرا ظاهر صحیح هاشم این است که: اگر در روایت ضعیفی منسوب به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وعده پاداش بر انجام عملی آمده باشد و کسی آن عمل را انجام دهد به آن ثواب می رسد گرچه در واقع رسول الله هم نفرموده باشد.

در این روایت قید نشده که آن عمل را به عنوان احتیاط و اینکه شاید آن روایت صحیح باشد، انجام دهد بلکه ظهور روایت در این است که آن عمل را به نیت «خود عمل» انجام دهد و ثواب بر آن عمل مترتب است نکته دیگر آن است که در صحیح هاشم چنین آمده بود: «من بلغه ... فعمله» «فاء» در این کلمه- «فعمله»- به عنوان تفریع است یعنی عمل، به دنبال «بلوغ خبر» است به نحوی که اگر «بلوغ» نبود، داعی بر تحقق عمل پیدا نمی شد. البتّه داعی بر عمل، سبب نمی شود که عمل، مقید و معنون به آن داعی گردد تا ما بگوئیم: اتیان آن عمل «مثلا خواندن دو رکعت نماز» مقید به این است که چون عنوان بلوغ خبر ضعیف در کار است پس من آن را اتیان می کنم و «ثواب» مربوط به عمل

ص: ۴۵۹

۱- البتّه عقل مقدار ثواب را بیان نمی کند.

به قصد احتیاط است.

خلاصه: «عمله» اطلاق دارد و ذکر از «قصد احتیاط» در آن نشده است.

مطلب دیگر، اینکه معنای «فعله» چیست؟

آیا یعنی عمل بکند ثواب را؟ یا اینکه به فعل ذی ثواب، عمل نماید؟ احتمال اول مطرح نیست چرا که ثواب و پاداش، مربوط به خداوند است - نه مکلف - بلکه مقصود همان احتمال دوم است یعنی آنکه عمل ذی ثواب را اتیان کند تا مستحق آن پاداش و ثواب گردد (و کان اجر ذلک له یعنی ثواب آن عمل، برای اوست).

مصنّف می فرماید: بعضی از روایات باب، مقید است و ما یک نمونه از آنها را نقل می کنیم:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب و ان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله.

و در بعضی از روایات چنین آمده است: «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب» در این نوع روایات، «عمل» مقید به عنوان «رسیدن به قول نبی صلی الله علیه و آله یا رسیدن به ثواب موعود» شده است.

با این دو دسته روایات، چه باید کرد؟ آیا می توانیم بگوئیم که صحیح هاشم، مطلق است و دلالت بر ترتب ثواب، بر نفس عمل می کند - خواه به داعی ثواب و یا رسیدن به قول نبی صلی الله علیه و آله، آن عمل را اتیان کنیم و یا بدون آن.

اما سائر اخبار، مقید است و دلالت بر ترتب ثواب بر عمل می کند (منتها مقید است به داعی رسیدن به ثواب یا طلب قول نبی صلی الله علیه و آله).

در نتیجه حمل مطلق بر مقید کرده و بگوئیم: صحیح هاشم هم مقید است و دلالت بر ترتب ثواب - «طلباً لقول النبي صلى الله عليه وآله» - می کند - نه به عنوان نفس عمل بلکه به عنوان رسیدن به قول آن حضرت - آن وقت نتیجه این می شود که اخبار «من بلغ» دلالت بر

استحباب احتیاط می کند مصنف می فرماید: نیاز به چنین حمل و تقییدی نمی باشد و حمل مطلق بر مقید، در مواردی است که بین آن دو، منافات باشد. مثال: اعتق رقبه (مطلق) - لا تعتق رقبه کافره (مقید) که در این صورت بین این دو منافات است لذا مطلق را حمل بر مقید می کنیم.

اما اگر مولی چنین گفت: «من اعتق رقبه فله کذا» و در مورد دیگر چنین گفت: «من اعتق رقبه مؤمنه فله کذا» در دو مثال اخیر، چه منافاتی بین دو دلیل وجود دارد که مطلق را حمل بر مقید کنیم؟

آیا مانعی دارد که عتق رقبه، به نحو مطلق، دارای پاداش و ثواب باشد و همچنین «عتق رقبه مؤمنه» هم ثواب داشته باشد؟ خیر لذا می گوئیم صحیح هاشم، به اطلاق خود باقی است و دلالت بر استحباب «نفس عمل» می کند. و «نفس عمل» به دنبال بلوغ خبر، اجر و ثواب دارد و «بلوغ خبر» داعی در تحقق عمل است نه قید عمل.

و چنانچه انسان «طلباً لقول النبی صلی الله علیه و آله» و یا «التماساً للثواب»، عمل را اتیان نماید، اگرچه انقیاد است اما می گوئیم دلالت می کند که «نفس عمل» دارای ثواب و مستحب است و چون منافاتی بین آن دو دسته روایت نیست، پس صحیح هاشم به اطلاق خود باقی است.

مصنف می فرماید اخبار من بلغ هم وزن و برابر اخبار تسریح لحيه (۱) هستند با این که در مورد شانه زدن محاسن «امر» نداریم اما از ترتب ثواب بر آن عمل ما استحباب آن عمل را کشف می کنیم.

به عبارت دیگر همان طور که در مورد تسریح لحيه ما از ترتب ثواب استحباب «عمل» را کشف می کنیم در مورد اخبار من بلغ هم از ترتب ثواب استحباب «عمل» را

ص: ۴۶۱

و چون از اخبار من بلغ مانند صحیحه هشام استحباب «نفس عمل» استفاده می شود شاید مشهور هم به همین علت فتوا به استحباب بسیاری از افعال داده اند که روایات ضعیفی در مورد آن افعال ثواب را بیان می کنند.

قوله: كما قید فی بعضها الآخر لأوتی الاجر و الثواب (۲) علی نفس العمل (۳).

ثمره بین دو قول (۴):

اگر ما بگوئیم اخبار باب، دلالت بر استحباب «نفس عمل» می کنند در این صورت اگر خبر ضعیفی نسبت به عملی، اجر و ثواب مترتب بر آن عمل را بیان کند مجتهد

ص: ۴۶۲

۱- قد اشار الشیخ اعلی الله مقامه الی ذلك ثم ردّ علیه ... عنایه الاصول ۴/ ۱۱۳.

۲- هذا غیر ظاهر، اذ لو فرض دلالة هذه النصوص علی استحباب الفعل كما ذكر المصنّف - رحمه الله - كان ترتّب الثواب علی العمل منوطا بقصد استحبابه المستفاد منها اما لو لم يقصد الامر الواقعی المحتمل فالثواب المترتب لا بد ان يكون علی الانقیاد لا غیر لان ترتّب الثواب تابع لقصد الفاعل عقلا، فان قصد امرا معینا، ترتّب الثواب المترتب علی ذلك الامر و لا یتربّ ثواب غیره الا تفضّلا فثواب الاطاعة لا یتربّ علی الانقیاد و لا العکس بل المترتب ثواب نفسه علیه حقایق الاصول ۲/ ۲۷۰.

۳- (هذا مضافا) الی ما عرفت، من أنه المستبعد جدّا ان یصیر نفس العمل الّذی قد بلغ علیه الثواب بما هو مستحبا شرعا بحیث كان البلوغ بخبر ضعیف مما له موضوعیه و سببیه فی انقلاب الفعل عما هو علیه و فی صیورته مستحبا شرعا بعد ان لم یکن مستحبا واقعا عنایه الاصول ۴/ ۱۱۲.

۴- و اما الثّمرة بین القولین فقد قال الشیخ اعلی الله مقامه (ما لفظه): ثم أنّ الثّمرة بین ما ذکرنا و بین الاستحباب الشرعی يظهر فی ترتّب الآثار المترتبه الشرعیه علی المستحبات الشرعیه مثل ارتفاع الحدث المترتب علی الوضوء المأمور به شرعا فان مجرد ورود خبر غیر معتبر بالامر به لا- یوجب الا استحقاق الثواب علیه و لا یتربّ علیه رفع الحدث فتأمل، و کذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللّحیه فی الوضوء من باب مجرد الاحتیاط لا یسوّغ جواز المسح ببلله بل یحتمل قویا ان یمنع من المسح ببلله و ان قلنا بصیورته مستحبا شرعا فافهم. انتهى کلامه رفع مقامه عنایه الاصول ۴/ ۱۱۰.

الثالث: إنه لا- يخفى أن النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذاك الزمان (١) أو المكان (٢) و لو دفعه لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمره و لو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبقاً به ليستصح مع الإتيان به [١].

- شرح :

می تواند فتوا به استحباب آن عمل بدهد و این مطلب را در رساله عملیه بنویسد.

اما اگر بگوئیم: اخبار باب، دلالت بر استحباب احتیاط می کند در این صورت نمی توان فتوا به استحباب آن «عمل» داد. بلکه باید چنین بگوئیم: اتیان و رعایت آن عمل، رجاء و به عنوان امید به مطابقت با واقع، مستحب است.

امر سوم

اشاره

[١]- بعضی گفته اند در شبهات موضوعیه (٣) تحریمی و بلکه در شبهات موضوعیه وجوبیه هم باید احتیاط نمود. اما مصنف در شبهات موضوعیه تحریمی، این بحث را مطرح می کنند و قائل به تفصیل می شوند و ظاهراً از همین بیان مصنف، حکم شبهات موضوعیه وجوبیه هم مشخص می شود.

بیان ذلک: به یک اعتبار، ما دو نوع «نهی» داریم:

الف: گاهی نهی، به طبیعت معینی متعلق می شود به نحوی که مقصود شارع این است که نباید «منهی عنه» در هیچ زمان و مکانی اتیان شود و تمام افراد را من حیث المجموع یک موضوع برای حرمت قرار می دهد (٤) به طوری که اگر انسان، یک فرد از آن را

ص: ۴۶۳

-
- ۱- کالنهی عن الصید و غیره من تروک الاحرام حاله، بناء علی رجوع النهی الی قضیه معدوله- منتهی الدرایه ۵/ ۵۴۵.
 - ۲- کالنهی عن قطع شجر الحرم و نباته- منتهی الدرایه ۵/ ۵۴۵.
 - ۳- تعریف شبهه موضوعیه را در اول بحث برائت بیان کردیم.
 - ۴- مانند عام مجموعی.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده، لما وجب إلا- ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهه محكمه [١].

- شرح :

اتیان کند، اصلا نسبت به تکلیف مولا- امتثال نکرده است بلکه باید تمام افراد آن طبیعت را ترک نماید تا امتثال نهی مولا تحقق پیدا کند.

مثال: شارع مقدّس در ماه رمضان، مکلفین را از اکل و شرب، نهی نموده است به نحوی که باید از صبح تا شب، از خوردن و آشامیدن اجتناب کنند و می دانیم اکل و شرب، مصادیق زیادی دارد و شارع تمام آن مصادیق را یک موضوع برای نهی قرار داده است در این صورت اگر کسی از تمام مأكولات و مشروبات اجتناب کند، نسبت به یک حکم الهی امتثال نموده است و چنانچه از تمام مأكولات اجتناب کند اما فقط یک لحظه نسبت به یک چیز مخالفت کند و آن را بخورد در این صورت اصلا امتثالی نسبت به تکلیف مولى نموده است زیرا تمام افراد، یک موضوع، برای یک حکم بوده است.

مکلف باید احراز کند که منهی عنه را ترک نموده است گرچه احراز بوسیله اصل عملی باشد (احراز تعبّدی) چگونه با اصل عملی می توان ترک طبیعت منهی عنه را احراز کرد؟ فرض کنید کسی از ابتدای طلوع فجر به نیت روزه از شرب و اکل اجتناب نمود اما هنگام عصر آمپولی تزریق کرد و شک کرد که آیا هنوز هم تارک اکل و شرب هست یا نه در این صورت چون حالت سابقه ترک اکل و شرب دارد می تواند استصحاب بقاء ترک اکل و شرب نماید.

خلاصه: اگر شک کنیم که فلان مصداق از افراد منهی عنه هست یا نه باید احتیاط نمود زیرا اصل تکلیف و اشتغال ذمه مسلّم است مگر اینکه مسبق به ترک باشد که در این صورت با اتیان آن شیء مشکوک می توان استصحاب بقاء ترک نمود.

[١]- ب- گاهی از اوقات نهی به یک طبیعت متعلّق می شود اما هر فرد از آن

ص: ۴۶۴

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهه، فيما كان المطلوب بالنهاي طلب ترك كل فرد على حده، أو كان الشيء مسبوqa بالترك، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراراً إتيانه إطاعه لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراراً تركه و عدم إتيانه امثالاً لنهايه. غايه الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به. [١].

- شرح :

طبيعت، يك حكم مستقل دارد. (١) در این صورت اگر نسبت به يك فرد مخالفت تحقق پیدا کرد باز فرد دیگر هم حرام است و مکلف باید نسبت به آن اطاعت کند.

مثال: شارع مقدس، شرب خمر را حرام نموده است و تمام مصادیق و افراد خمر، حرام است حال اگر کسی با يك مصداق از مصادیق خمر، مخالفت کرد، باز حرمت سائر موارد، به جای خود محفوظ است و باید نسبت به آنها موافقت نماید بخلاف فرض قبل که فقط يك موافقت یا مخالفت مطرح بود.

در فرض اخیر، اگر به فرد مشکوکی برخورد کردیم، چون هر فرد، حکم جداگانه و مستقل دارد و در آن حکم شك داریم، لذا می توانیم به اصاله البراءه تمسک نموده و در مورد مشکوک حکم به برائت و عدم لزوم احتیاط بکنیم.

مثال: اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود در این صورت- چون هر فردی حکم مستقل دارد و نمی دانیم که نهی شارع، به آن فرد متعلق شده است یا نه؟- می توانیم به اصل برائت مراجعه نموده و آن مایع را جایز الشرب بدانیم.

خلاصه امر سوّم

[١]- ١- در مواردی که «نهی» به يك طبيعت تعلق پیدا کرده است، اما هر فرد از

ص: ٤٦٥

١- مانند عام استغراقی.

و الفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصله البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضيه لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا، فتفتن [١].

- شرح :

آن طبیعت، حکم مستقلی دارد، چنانچه به فرد مشتبهی برخورد کنیم احتیاط لازم نیست زیرا در مورد آن فرد نسبت به اصل تکلیف شک داریم و می توانیم اصل براءت را جاری نمائیم.

٢- چنانچه نهی، به یک طبیعت من حیث المجموع تعلق پیدا کند و ما به فرد مشکوکی برخورد کنیم که مسبوق به ترک است در این صورت هم می توان آن مشکوک را اتیان نمود.

٣- در غیر از دو مورد فوق، چنانچه به مصداق مشکوکی برخورد نمائیم- چون «نهی» به طبیعت من حیث المجموع تعلق گرفته است و اصل تکلیف مسلم است- لذا می گوئیم: مقتضای اشتغال یقینی، براءت یقینی است و نمی توان به اصل براءت رجوع نمود بلکه باید اجتناب کرد.

اکنون مصنف رحمه الله یکی دو شاهد اقامه می کنند که: در مواردی که انسان علم به وجوب چیزی دارد- به خاطر اطاعت امر شارع- باید احراز کند که آن را اتیان نموده است. و در مواردی که علم به حرمت چیزی دارد باید احراز نماید که آن را ترک نموده است.

منتها همان طور که گاهی انسان، وجود واجب را با اصل عملی احراز می کند، گاهی از اوقات، ترک حرام را هم می تواند با اصل عملی احراز کند.

[١]- گرچه مقتضای اصل براءت این است که مصادیق مشتبه را می توان مرتکب شد اما چون باید احراز کنیم که «منهی عنه» را ترک کرده ایم پس لازمه اش این است که از افراد مشتبه اجتناب نمائیم تا ترک «منهی عنه» را احراز کنیم- به همان تفصیلی که ذکر نمودیم.

ص: ٤٦٦

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا و نقلا، و لا يخفى أنه مطلقا كذلك، حتى فيما كان هناك حجه على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أماره معتبره على أنه ليس فردا للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلا(1) فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا، كان في الأمور المهمه كالدماء و الفروج أو غيرها، و كان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا، كانت الحجه على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا- يكون حسنا كذلك، و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا [1].

- شرح :

امر چهارم

[1]- مصنف اینجا درباره سه مطلب بحث می کنند:

۱- حسن احتياط، حتى در مواردی که دليل بر نفی تکليف داریم.

۲- حسن احتياط مقيد به عدم اختلال نظام است.

۳- کيفيت احتياط.

ما با ادله عقلی و نقلی ثابت کردیم که در شبهات حکمیة احتياط واجب نیست.(۲)

سؤال: آیا احتياط از نظر شرع و عقل، «حسن» هم ندارد؟

جواب: مصنف می فرماید: دائره حسن احتياط، از یک جهت بسیار گسترده است یعنی شامل تمام شبهات حکمیة و موضوعیة (وجوبیة و تحریمیة) می شود و از جهت دیگر محدود به یک قیدی است و آن اینکه این احتياط موجب «اختلال نظام» نشود.

توضیح ذلك: برای احتياط کردن موارد متفاوتی متصور است که به آنها اشاره می شود.

ص: ۴۶۷

۱- قيد للاختلال، یعنی: ان الزافع لنفس الاحتياط او حسنه هو الاختلال الفعلى دون الشأني فهو قبل وصوله الى حدّ الاختلال بالنظام حسن منتهی الدرایه ۵/ ۵۵۶.

۲- كما اینکه در شبهات موضوعیة هم احتياط واجب نیست.

۱- در مواردی که حتی دلیل بر عدم وجوب یا عدم حرمت چیزی داریم در عین حال، «احتیاط» خوب است.

مثال: اگر خبر واحد معتبری دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه کند در عین حال، عمل به احتیاط و خواندن نماز جمعه مطلوب است زیرا خبر واحد، افاده علم و یقین نمی کند و ممکن است به حسب واقع، نماز جمعه واجب باشد (در شبهات حکمیّه).

۲- اگر «بینه» دلالت کند بر اینکه فلان چیز، از افراد واجب نمی باشد و یا آنکه «بینه» قائم شود که فلان چیز از افراد و مصادیق حرام، نیست، در عین حال «احتیاط» نیکوست.

مثال: بینه ای قائم شود که فلان مایع مردّد بین خلّ و خمر - سرکه است نه شراب مسکر - در عین حال «احتیاط» و اجتناب از شرب آن مایع، مطلوب خواهد بود. (در شبهات موضوعیّه).

مصنّف می فرماید: احتیاط در شبهات حکمیّه و موضوعیّه خوب است مشروط بر اینکه موجب اختلال نظام نشود و چنانچه سبب اختلال نظام گردد دیگر «احتیاط»، مبعوض شارع مقدّس است.

تذکّر: حسن احتیاط - همان طور که بیان گردید - در تمام موارد هست خواه احتمال تکلیف ضعیف باشد یا قوی و یا متساوی الطرفین - ظن به تکلیف باشد یا وهم و یا شک در آن - اگر شما یک درصد احتمال «ثبوت» تکلیف بدهید یا نود و نه درصد هم احتمال آن را، باز در عین حال احتیاط مطلوبیّت دارد.

و همچنین فرق نمی کند که «محتمل» امر مهمّی باشد یا کم اهمیّت.

مثال: ما از مذاق شرع، متوجّه شده ایم که مسئله دماء و فروج، از امور مهم است و احتیاط در آنها مطلوب شارع است اما حسن احتیاط به این گونه موارد خلاصه نمی شود

- شرح :

و در سائر موارد غیر مهم (۲) هم «احتیاط» اُتصاف به حسن دارد.

خلاصه: خواه حجتی برخلاف «احتیاط» باشد یا نباشد باز «احتیاط» دارای حسن عقلی و شرعی است.

سؤال: در محل بحث، چگونه می توان بین احتیاط و عدم اختلال نظام جمع نمود و هر دو را رعایت کرد؟

جواب: کسی که توجه دارد که «احتیاط»، سبب اختلال نظام می شود بدین ترتیب عمل کند:

در مواردی که «محمّل»، مسئله با اهمیتی است (مانند دماء و فروج) و یا اینکه احتمال تکلیف قوی است (مثلا ظنّ به تکلیف دارد)، در این گونه موارد به احتیاط عمل نماید.

خلاصه احتیاط نباید سبب اختلال نظام شود.

ص: ۴۶۹

۱- یحتمل ان یکون اشاره الی وجوب الاحتیاط فی الامور المهمه لدی الشارح کالفروج و الدماء و نحوهما لا- أنه یحسن الاحتیاط فیها بلا الزام به، و علیه فترجیح بعض الاحتیاطات علی بعض واجب لازم لا أنه راجح مستحب. و یحتمل ایضا ان یکون اشاره الی انّ الملتفت الی ذلک کما انّ من الزّاجح له ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا- أو محتملا فکذلک من الرّاجح له ترجیح موارد قیام الاصل علی الاباحه علی موارد قیام الاماره علیها (و الله العالم) عنایه الاصول ۴ / ۱۲۱.

۲- مانند مسئله طهارت و نجاست.

فصل إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة، لعدم نهوض حجه على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه وجوه: الحكم بالبراءة عقلاً- و نقلاً- لعموم النقل، و حكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، و وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً، و التخيير بين الترك و الفعل عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً [١].

- شرح :

اصاله التخيير

اشاره

[١]- یکی از اصول اربعه، اصاله التخيير است، مورد این اصل به اصطلاح علمی دوران بین محدورین است یعنی علم اجمالی داریم که یک شیء یا واجب است یا حرام.

به عبارت دیگر: در مورد یک شیء هم احتمال حرمت می دهیم و هم احتمال وجوب.

در دوران بین محدورین مکلف نمی تواند هر دو طرف را رعایت کند به عبارت دیگر احتیاط ممکن نیست (١) انسان نمی تواند هم تارک و هم فاعل آن شیء باشد بلکه یا

ص: ٤٧٠

١- اگر مکلف علم اجمالی داشته باشد که یا شیء «الف» واجب است یا شیء «ب» حرام است در این صورت احتیاط ممکن و لازم است.

فاعل آن است یا تارک.

مثال: فرض کنید نماز جمعه یا واجب است یا حرام- جنبه عبادت آن را در نظر نگیرید. و نکته اش را بزودی توضیح می دهیم- در این مثال احتیاط به معنی موافقت قطعیه، ممکن نیست البته مخالفت قطعیه هم امکان ندارد، چون مکلف نمی تواند هم نماز جمعه را اتیان و هم ترک نماید.

وجوه در مسئله

۱- براءت عقلی و نقلی جاری می شود.

بیان ذلک: خصوص وجوب آن شیء، مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان- براءت عقلی- و حدیث رفع و امثال آن- براءت شرعی- شامل محل بحث می شود و همچنین خصوص حرمت همان شیء مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان و حدیث رفع شامل آن می شود.

۲- باید احدهما المعین را اخذ کنیم (یعنی یا جانب وجوب را بگیریم و تا آخر فاعل آن شیء باشیم^(۱)) یا جانب حرمت را بگیریم و تا آخر تارک آن شیء باشیم).

۳- باید یکی از آن دو را به نحو تخییر- شرعی- اخذ نمود. و ظاهر این تخییر این است که استمراری است یعنی در هر مرتبه، مکلف مخیر است که یا جانب وجوب یا جانب حرمت را رعایت کند.

۴- در مقام عمل تخییر- عقلی- بین فعل و ترک هست اما از نظر حکم، توقف

ص: ۴۷۱

۱- اما الاخذ باحتمال الوجوب معینا فلم نعثر علی قائل به- منتهی الدرایه ۵/ ۵۶۷.

أوجهها الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل و الترك، و شمول مثل (كل شيء لک حلال حتى تعرف أنه حرام) له، و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا. [١].

و قد عرفت أنه لا يجب موافقه الأحكام التراما، و لو وجب لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكنا، و الالتزام التفصيلي (١) بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا [٢].

- شرح :

می نمائیم و نمی توان فتوا به جانب حرمت یا وجوب داد.

٥- از نظر عمل عقلا مختیر هستیم، لکن از نظر حکم به اباحه فتوا می دهیم.

مختار و دلیل مصنف قدس سره

[١]- مرحوم آقای آخوند می فرمایند: اوجه، وجه اخیر است و دلیل ایشان عبارتست از: هیچ یک از فعل و ترک بر دیگری ترجیحی ندارد لذا عقل می گوید از نظر عمل شما مختیر هستید.

و علت اینکه شرعا حکم به اباحه می کنیم این است که روایت «حل» - کل شیء لک حلال - شامل محلّ بحث می شود و مانع شرعی (٢) و عقلی (٣) وجود ندارد.

[٢]- اشکال: شما که علم اجمالی به وجوب یا حرمت شیء واحد دارید چگونه حکم به اباحه می کنید؟

جواب: اولاً بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر عمل منافاتی نیست زیرا چه وجوب در کار باشد چه حرمت، مکلف یا فاعل آن شیء است یا تارک، معنای اباحه غیر

ص: ٤٧٢

١- شروع فی الرد علی القول بوجوب الاخذ باحدهما - حقائق الاصول ٢ / ٢٧٥.

٢- كما فی السببه المحصوره - حقایق الاصول ٢ / ٢٧٥.

٣- كما فی السببه البدویّه بناء علی تقدیم اخبار الاحتیاط كما هو مذهب الاخباریین - نفس المصدر.

و قیاسه (۱) بتعارض الخبرین- الدالّ أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب- باطل، فإن التخییر بینهما على تقدیر کون الأخبار حجه من باب السببیه یكون على القاعده، و من جهة التخییر بین الواجبین المتزاحمین [۱].

- شرح :

از فعل یا ترک چیز دیگری نیست. (مخالفت عملیه لازم نمی آید).

ثانیا اگر می گوئید بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر التزام و عقیده منافات هست ما به شما دو جواب می دهیم:

۱- در بحث قطع (۲) بیان کردیم که موافقت و مخالفت التزامیه وجوب و حرمت ندارند و احکام شرعی یک نوع مخالفت و موافقت دارند و آن عبارت است از مخالفت و موافقت عملیه، و موافقت التزامیه در مسائل اعتقادی است.

۲- اگر موافقت التزامیه لازم هم باشد، در محل بحث منافاتی با اباحه ندارد و می توان اجمالا به حکم واقعی ملتزم شد زیرا اباحه، حکم ظاهری- نه واقعی- است و می گوئیم آن شیء ظاهرا مباح است و از نظر موافقت التزامیه می گوئیم ما به آن حکم واقعی مردّد بین وجوب و حرمت ملتزم هستیم و التزام تفصیلی به احدهما اگر تشریح نباشد (۳) دلیلی بر وجوب آن نداریم.

[۱]- اشکال: در تعارض خبرین- در بحث تعادل و تراجیح- که مثلا یک خبر دلالت بر وجوب و خبر دیگر دلالت بر حرمت می کند، (۴) حکم مسئله، تخییر است، (۵) بین

ص: ۴۷۳

۱- شروع فی الجواب عمّا استدل به لكلّ واحد من بقیه الاقوال و اشاره الی الاستدلال للقول بوجوب الاخذ باحدهما و الردّ علیه حقائق الاصول (۲/ ۲۷۵).

۲- در امر خامس.

۳- بل قد عرفت أنّه تشریح محرم ر. ک: حقائق الاصول ج ۲ / ۲۷۵.

۴- مصداق بارز تعارض.

۵- اگر مرجّحی در بین نباشد.

و علی تقدیر آنها من باب الطریقہ فإنه و إن كان علی خلاف القاعده، إلا أن أحدهما- تعینا أو تخیرا- حیث كان واجدا لما هو المناط للطریقہ من احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجه فی هذه الصوره بأدله الترجیح تعینا، أو التخییر تخیرا، و این ذلك مما إذا لم یکن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ و هو حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا یكون إلیه بموصل [۱].

- شرح :

محلّ بحث و تعارض خبرین چه تفاوتی هست که اینجا به اباحه حکم می کنید ولی در آنجا می گوئید بین اخذ و جوب و حرمت مخیر هستید (تخییر شرعی).

جواب: ممکن است شما امارات و اخبار را از باب سببیت حجت بدانید و یا اینکه از باب طریقت، هر کدام را بپذیرید ما جداگانه به شما پاسخ می دهیم.

الف: قبلا معنای سببیت امارات و اخبار را توضیح می دهیم:

«نفس تبعیه الاماره مشتمله علی مصلحه کامله جابره لمصلحه الواقع» یعنی پیروی و تبعیت از خود «اماره» مصلحت کامل و تمام دارد و برفرض که اماره مخالف با واقع باشد همان مصلحت واقع به سبب پیروی از اماره جبران می شود.

قائلین به سببیت می گویند پیروی روایتی که دال بر جوب است مصلحت کامل دارد و همچنین متابعت روایت دال بر حرمت مصلحت تام دارد، منتها مکلف نمی تواند هر دو طرف را رعایت کند لذا در تمام موارد قائل به تخییر می شویم و تخییر طبق قاعده هست و مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین باطل است.

این مسئله- تعارض خبرین- مانند دو واجب متزاحم هست که مثلا دو نفر در حال غرق شدن هستند و هیچ کدام بر دیگری مزیتی ندارد و انسان قدرت بر نجات هر دو را ندارد لذا عقل حکم به تخییر می کند.

[۱]- ب- اگر حجیت امارات و اخبار از باب طریقت باشد یعنی اخبار از

ص: ۴۷۴

باب اینکه نشان دهنده واقع و طریق به واقع هستند حجّیت دارند در این صورت مقتضای قاعده عقلی این است که اگر دو طریق با یکدیگر معارض شدند باید هر دو را کنار گذاشت- تساقط می کنند- و تخییر برخلاف قاعده عقلی است اما ما در برابر قاعده عقلی، اخبار علاجیه داریم که تکلیف ما را درباره خبرین متعارضین مشخص می کند و می گوید:

اگر یکی از آن دو مرجّح سندی، دلالی و غیره داشت او را ترجیح دهید در غیر این صورت مخیر هستید (تخییر شرعی).

مصنّف می فرماید: در این صورت هم مقایسه درست نیست زیرا اینکه ما یکی از دو روایت را تعیین^(۱) یا تخییر^(۲) اخذ می کنیم به خاطر این است که هر یک از دو روایت واجد ملاک و مناط حجّیت هست یعنی احتمال می دهیم مطابق واقع باشد و یقین به کذبش نداریم به عبارت دیگر هر یک از دو خبر را که ملاحظه می کنیم، می بینیم ممکن است ما را به سوی واقع هدایت کند (البته با اجتماع سائر شرائط).

اما در محلّ بحث: ما علم اجمالی داریم که حکم واقعی یا وجوب است یا حرمت و همان واقع مردّد گریبان ما را می گیرد و باید با همان واقع معلوم بالاجمال موافقت کنیم منتها موافقت قطعیه با واقع امکان ندارد و موافقت احتمالیّه هم علی ایّ حال- چه واقعا وجوب در کار باشد یا حرمت- حاصل است، اگر ما جانب وجوب را رعایت کنیم با وجوب، موافقت احتمالی نموده ایم و اگر جانب ترک را رعایت کنیم با حرمت، موافقت احتمالی نموده ایم.

ص: ۴۷۵

۱- در صورت وجود مرجّح.

۲- در صورت فقدان مرجّح.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة، و إحداثهما التردد بينهما، لكان القياس في محله،
لدلاله الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا [١].

فتأمل جيداً [٢].

- شرح :

اشكال: چرا شما خصوص يك طرف را اخذ نمی کنید؟

جواب: اخذ خصوص يك طرف چه بسا ما را به واقع نمی رساند لذا می گوئیم به یکی از آن دو عمل می کنیم (تخيير عقلي و اباحه شرعی را می پذیریم).

[١]- در يك صورت مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین صحیح است. بیان ذلک:

سؤال: چرا در تعارض خبرین مخیر هستیم، نکته و ملاک تخيیر چیست؟

جواب: ملاک تخيیر، این است که هر يك از دو خبر برای ما احتمال ایجاد می کند یعنی روایتی که دلالت بر وجوب می کند احتمال وجوب درست می کند، و روایتی که دلالت بر حرمت می کند احتمال حرمت ایجاد می کند.

مصنّف می فرماید: در این صورت، تخيیر شرعی بین خبرین متعارضین را می توان در دوران بین محذورین پیاده کرد و مقایسه صحیح است و ما اباحه شرعی را کنار می گذاریم و می گوئیم همان دلیل که در خبرین دلالت بر تخيیر می کند در محلّ بحث- دوران بین محذورین- هم دلالت بر تخيیر می کند و آن ملاک در اینجا هست. و در نتیجه هم تخيیر عقلي و هم تخيیر شرعی را قبول می کنیم.

[٢]- اشاره به این است که راه اخیر فقط يك احتمال است و ملاک تخيیر در خبرین بخاطر ایجاد احتمال نمی باشد.

ص: ٤٧٤

و لا مجال(۱) - هاهنا- لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه - هاهنا- و إنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها، و الموافقه الاحتماليه حاصله لا محاله، كما لا يخفى [۱].

ثم إن مورد هذه الوجوه، و إن كان ما [إذا] لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعبديا، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحه، لأنها مخالفه عمليه قطعيه على ما أفاد شيخنا الأستاذ قدس سرّه، إلا- أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، و تركه كذلك، لعدم الترجيح و قبحه بلا مرجح [۲].

- شرح :

(۱) [۱]- اشكال: چرا در دوران بين محذورين براءت عقلي و قاعده قبح عقاب بلا بيان را جاري نمی کنید؟

جواب: در صورتی که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم مجالی برای جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست زیرا علم اجمالی «بیان» هست و در آن قصوری نیست.

سؤال: اگر قصوری در بیان نیست پس چرا تکلیف واقعی منجز نمی شود؟

جواب: عدم تنجز تکلیف به خاطر این است که موافقت قطعیه اش ممکن نیست همان طور که مخالفت قطعیه اش هم ممکن نیست و موافقت احتمالیه هم به هر حال حاصل است چون انسان یا تارک است یا فاعل.

مورد وجوه پنج گانه

[۲]- مصنف مورد وجوه پنج گانه را بیان و به کلام شیخ اعظم (۲) تعریض می کنند.

مرحوم شیخ در رسائل وقتی وجوه در این مسئله را بیان می کنند می فرمایند: مورد

ص: ۴۷۷

۱- هذا ردّ علی الوجه الاوّل و هو الحكم بالبراءه عقلا. حقایق الاصول ۲/ ۲۷۷.

۲- ر. ك: فرائد الاصول ۲۳۶.

آن جائی است که واجب و حرام هر دو توصلی باشند یا احدهما به نحو غیر معین تعبّدی باشد.

سؤال: مگر حرام تعبّدی هم داریم؟

جواب: آری منتها کم است مانند تروکی که در ماه رمضان هست که تمام آنها باید به قصد قربت ترک شود و چنانچه آن تروک به خاطر بعضی از دواعی دیگر رعایت شود در این صورت ترک مطلوب مولا تحقّق پیدا نمی کند؟

مرحوم شیخ فرموده اند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی (۱) باشند در این صورت جائز نیست ما هر دو را کنار بگذاریم و به اباحه رجوع کنیم زیرا این کار، مخالفت قطعیه است.

کیفیت مخالفت قطعیه: اگر آن واجب تعبّدی را بدون قصد قربت در خارج اتیان کنیم هم با واجب مخالفت کرده ایم و هم با حرام.

چون قصد قربت را رعایت نکرده اید پس با واجب مخالفت نموده اید و با حرام هم مخالفت کرده اید زیرا حرام باید با قصد قربت ترک شود ولی شما «ترک» را رعایت نکردید و آن شیء را اتیان نمودید.

امکان مخالفت قطعیه در فرض دیگر: مثلاً- اگر واجب، تعبّدی و حرام، توصلی باشد به این صورت می توان مخالفت قطعیه نمود:

ما آن شیء را بدون قصد قربت در خارج اتیان می کنیم در این صورت اگر آن شیء واقعا واجب باشد ما به علت عدم رعایت قصد قربت با تکلیف مخالفت کرده ایم و اگر حرام باشد به علت ایجاد آن شیء در خارج با تکلیف مخالفت نموده ایم.

در حقیقت مرحوم شیخ می فرمایند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی یا احدهما

ص: ۴۷۸

۱- اگر احدهما به نحو معین، تعبّدی باشد در این صورت هم می توان مخالفت قطعیه نمود.

فانقدح أنه لا- وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبه إلى ما هو المهم في المقام، و إن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

بنحو معین تعبدی باشد می توان با تکلیف مخالفت قطعیه نمود.

مصنّف می فرماید: اینجا دو مطلب هست:

الف- اگر ما از راه عدم امکان مخالفت قطعیه می خواستیم در دوران بین محذورین بحث کنیم در این صورت حق با شیخنا الاستاد قدّس سرّه بود و باید آن دو صورت را از محل بحث خارج کرد.

ب- ما که گفتیم تخیر عقلی ثابت است علت آن را هم ذکر نمودیم و گفتیم:

چون امر دائر بین فعل و ترک است (وجوب و حرمت) و هیچ کدام ترجیحی ندارد و ترجیح بلا مرجح قبیح است لذا بین فعل و ترک مخیر هستیم لذا در مواردی که امر، دائر بین وجوب تعبدی و حرمت تعبدی هست، این ملاک تحقق دارد یعنی امر دائر است که ما یا آن شیء را با قصد قربت و به داعی احتمال وجوب اتیان کنیم (۱) یا به داعی احتمال حرمت ترک نمائیم و ترجیحی هم در میان نیست بنابراین همان تخیر عقلی که در سایر موارد- مانند توصیلتین- هست در این مورد هم هست با این تفاوت که در تعبدین مخالفت قطعیه ممکن است اما در سایر موارد مانند واجب و حرام توصلی دیگر امکان مخالفت قطعیه نیست.

تذکر: مصنّف جواب مرحوم شیخ را در صورتی که واجب و حرام هر دو تعبدی باشند بیان کردند ولی از این صورت حکم فرضی که احدهما به نحو تعیین تعبدی باشد، مشخص می شود.

[۱]- از آنچه بیان کردیم روشن شد که وجهی ندارد ما در دوران بین محذورین محل نزاع را توصلین بدانیم، بله اگر ما از راه مخالفت عملیه قطعیه می خواستیم تخیر

ص: ۴۷۹

۱- در جلد اول مصنّف بیان کرده اند که در این موارد به داعی احتمال امر اتیان می کنیم.

و لا- يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التخير و التعيين في غير المقام. [١].

و لكن الترجيح إنما يكون لشده الطلب في أحدهما، و زيادته على الطلب في الآخر بما لا- يجوز الإخلال بها في صورته المزاومه، و وجب الترجيح بها، و كذا وجب ترجيح احتمال ذي المزيه في صورته الدوران (١) [٢].

- شرح :

عقلی قائل شویم بعضی (٢) از وجوه خمسہ مختص به توضیحاتی می شد زیرا در تعبدیین امکان مخالفت قطعیه هست و همچنین اگر احدهما بنحو معین تعبدی باشد امکان مخالفت قطعیه هست.

[١]- تخیر عقلی در دوران بین محذورین در صورتی است که در یک طرف معین احتمال ترجیح ندهیم و چنانچه احتمال ترجیح در یک طرف معین بدهیم، عقل حکم می کند که آن طرف تعین دارد همان طور که عقل در موارد دیگر- مانند متراحمین (٣)- که دوران امر بین تعیین و تخیر است حکم به تعیین می کند.

[٢]- همان طور که در تراحم و دوران بین واجب مسلّم و حرام قطعی انسان باید ببیند، کدامیک اهم هست در دوران بین محذورین که مردّد بین وجوب و حرمت هستیم باید ببینیم آیا در واجب احتمال مزیت هست یا در حرام، در هر کدام که احتمال مزیت بود آن را اخذ می کنیم.

مثال: اگر امر دائر شد که انسان واجب مسلّمی را اتیان کند یا حرام مسلّمی را مرتکب شود باید ببیند اهمّیت کدامیک بیشتر است. اگر اهمّیت واجب بیشتر بود

ص: ٤٨٠

١- در این عبارت مصنّف بیان می کنند که ترجیح به حسب محتمل است نه احتمال و تفاوت این دو را در آخرین تنبیه اصل برائت بیان کردیم.

٢- وجه اوّل و پنجم (اباحه).

٣- اگر احتمال ترجیح در احدهما به نحو معین باشد.

و لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا، لأجل أن دفع المفسده أولى من ترك المصلحه، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدما على الحرام في صورته المزاحمه بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتمالاً في صورته الدوران بين مثليهما؟

فأفهم [١].

- شرح :

حق ندارد آن را ترك نماید و چنانچه اهمیت حرام بیشتر بود حق ندارد آن را اتیان کند.

[١]- بعضی خواسته اند مطلقاً (١) و بطور کلی جانب حرمت را بر جانب وجوب ترجیح دهند و منطق آنها این است که می گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت است مصنف می فرماید وجهی برای این ترجیح وجود ندارد، بلکه باید بین منفعت و مفسده مقایسه کرد و دید کدامیک مهم تر است چه بسا واجبی داریم که در صورت مزاحمت با حرام آن واجب بر حرام تقدّم دارد (٢).

خلاصه: نمی توان گفت که همیشه احتمال حرمت بر احتمال وجوب تقدّم دارد.

و الحمد لله اولا و آخرا

و صلی الله علی محمد و آله الطّیّین الطّاهرین

ص: ٤٨١

١- و ان لم تكن مشتمله على الشده و الزیاده. حقائق الاصول ٢ / ٢٨١.

٢- كما لو توقّف انقاذ الغریق علی استطراق ارض مغبوبه او ركوب سفینه كذلك- حقائق الاصول ٢ / ٢٨١.

الفهرس الموضوعى المقصد السادس المقصد السادس فى بيان الامارات المعتبره شرعا أو عقلا ١٩

الأمر الأول: ٣١

الأمر الثانى: ٤٠

الأمر الثالث: ٤٥

الأمر الرابع: ٩١

الأمر الخامس: ٩٩

الأمر السادس: ١١٢

الأمر السابع: ١٢٠

فصل: فى حجيه ظواهر الألفاظ ١٨٣

فصل: فى احتمال وجود القرينه أو قرينه الموجود ٢٠٩

فصل: الاجماع المنقول ٢١٩

تنبيهات مبحث الاجماع المنقول ٢٣٦

فصل: الشهره فى الفتوى ٢٤٤

فصل: حجيه الخبر الواحد ٢٤٩

فصل: فى الآيات التى استدلت بها على حجيه الخبر الواحد ٢٤١

فصل: فى الأخبار التى استدلت بها على اعتبار الخبر ٣٠٤

فصل: فى الاجماع على حجيه الخبر و تقريره ٣٠٦

فصل: فى الوجوه العقلية التى اقيمت على حجيه خبر الواحد ٣١٦

فصل: فى أدله حجيه مطلق الظن ٣٣٢

المقصد السابع المقصد السابع فى الاصول العمليه ٣٦٦

فصل: فى اصاله البراءه ٣٧٠

فصل: اصاله التخيير ٤٧٠

ص: ٤٨٣

شرح حال صاحب کفایه الاصول ۵

شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیه الله العظمی فاضل ۱۵

مقصد ششم: امارات معتبره شرعی - عقلی ۱۹

آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟ ۲۰

تعریف مسئله اصولی ۲۱

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۲۲

مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول ۲۲

نقل کلام شیخ رحمه الله و اشکالات مصنف رحمه الله به آن ۲۳

ایراد بر کلام مصنف رحمه الله ۳۰

احکام و آثار قطع: امر اول ۳۱

۱- لزوم موافقت طبق قطع ۳۱

۲- حجیت قطع ۳۲

معنای حجیت ۳۲

حجیت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است ۳۳

قطع به حکم فعلی منشأ اثر است ۳۶

مراحل چهارگانه حکم - اقتضا، انشاء، فعلیت و تنجز ۳۷

تجرّی و انقیاد - امر دوّم - ۴۰

اطاعت و عصیان ۴۰

تجرّی و انقیاد ۴۱

آیا تجزی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟ ۴۲

حقیقت تجزی و انقیاد ۴۳

آیا عاصی مستحقّ دو عقوبت است ۶۳

اقسام قطع - امر سوّم - ۶۵

قطع موضوعی و شرائط آن ۶۶

اقسام قطع موضوعی ۶۷

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ۶۸

اقسام قطع ۷۱

آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می شوند؟ ۷۲

آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می شوند؟ ۷۳

آیا اصول جانشین قطع می شوند؟ ۸۰

آیا استصحاب جانشین قطع می شود؟ ۸۴

عدول مصنّف از توجیه کلام شیخ قدس سرّه (المناقشه فی کلام الحاشیه) ۸۸

نحوه استعمال قطع موضوعی - امر چهارم - ۹۱

ظنّ موضوعی ۹۴

اقسام فعلیت ۹۷

موافقت التزامیه - امر پنجم - ۹۹

بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست ۱۰۱

گاهی موافقت التزامیه ممکن نیست ۱۰۲

آیا مسئله موافقت التزامیه می تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی بشود؟ ۱۰۵

آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می شوند؟ ۱۰۵

آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۱۱۰

قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) - امر ششم - ۱۱۲

فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۱۱۳

دو شبهه ۱۱۵

آیا گاهی می توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟ ۱۱۸

علم اجمالی - امر هفتم - ۱۲۰

آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟ ۱۲۱

ص: ۴۸۵

علم اجمالی مقتضی حجیت است ۱۲۷

ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم قدس سره ۱۲۹

در صورت تمکن از امثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۱

در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط (امثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۸

امارات غیر علمیه ۱۴۰

حجیت امارات ظنیه ذاتی نمی باشد ۱۴۰

آیا جعل حجیت برای امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد؟ ۱۴۴

کلام شیخ اعظم و ایراد مصنف بر آن ۱۴۴

محدورات تعبد به اماره ظنیه و اشکال ابن قبه ۱۴۸

جواب مصنف از محدورات تعبد به اماره ظنیه و پاسخ به ابن قبه ۱۵۲

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱۶۶

آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۷۴

حجیت ظواهر الفاظ ۱۷۷

اصل اولی در امارات حجیت است یا عدم حجیت؟ ۱۷۷

چرا ظواهر الفاظ حجیت است؟ ۱۸۳

حجیت ظواهر مقید به حصول ظن شخصی نمی باشد ۱۸۴

حجیت ظواهر مقید به عدم حصول ظن به خلاف نمی باشد ۱۸۵

حجیت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند ۱۸۵

تفصیل بعضی از محدثین در حجیت ظواهر ۱۸۷

ادله محدثین بر عدم حجیت ظواهر قرآن ۱۸۷

جواب مصنف نسبت به ادله محدثین ۱۹۱

مرحوم آقای آخوند (ره) می فرمایند ادعای تحریف قرآن بعید نیست ۱۹۷

اختلاف قراءات قرآن ۲۰۴

از چه راههائی می توان ظهور کلام را به دست آورد ۲۰۹

آیا قول لغوی حجّت است ۲۱۳

فایده رجوع به کتاب لغت ۲۱۸

اجماع منقول ۲۱۹

ص: ۴۸۶

ملاک حجّیت اجماع منقول ۲۲۰

اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم) علیه السّلام ۲۲۰

الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند ۲۲۴

کدام قسم از اجماعات حجّت است ۲۲۷

نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام ۲۳۶

تعارض اجماعات منقول ۲۳۹

تواتر منقول یا نقل متواتر ۲۴۱

شهرت فتوائی ۲۴۴

خبر واحد ۲۴۹

آیا بحث حجّیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۴۹

کلام صاحب فصول ۲۵۰

کلام شیخ اعظم ۲۵۱

ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد ۲۵۴

جواب ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد ۲۵۶

اقسام تواتر ۲۵۷

ادله حجّیت خبر واحد ۲۶۱

دلیل قرآنی بر حجّیت خبر واحد ۲۶۱

۱- آیه نبأ ۲۶۱

استدلال مصنّف به آیه نبأ ۲۶۵

اشکالات استدلال به آیه نبأ ۲۶۷

۲- آیه نفر ۲۷۹

۳- آیه کتمان ۲۹۱

۴- آیه سؤال ۲۹۴

۵- آیه اذن ۲۹۸

اخبار دالّ بر حجّیت خبر واحد ۳۰۴

دلیل دیگر بر حجّیت خبر واحد (اجماع) ۳۰۶

آیا آیات ناهیه می توانند مانع حجّیت سیره عقلا بشوند ۳۱۰

وجوه عقلیه دالّ بر حجّیت خبر واحد ۳۱۶

حجّیت مطلق ظن ۳۳۲

ص: ۴۸۷

ادله حجّیت مطلق ظنّ (وجوه حجّیت مطلق ظن) ۳۳۲

مقدمات پنجگانه دلیل انسداد ۳۴۵

نقد و بررسی مقدمات دلیل انسداد ۳۴۸

نکته ۳۵۰

مقصد هفتم: اصول عملیه آیا اصول عملیه منحصر به چهار اصل است ۳۶۷

اصل براءت ۳۷۰

در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟ ۳۷۱

ادله اعتبار اصل براءت ۳۷۲

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل براءت ۳۷۳

کیفیت استدلال به آیه ۳۷۳

ادله روائی بر اعتبار اصل براءت ۳۷۶

۱- حدیث «رفع» ۳۷۶

۲- حدیث «حجب» ۳۸۹

۳- حدیث «حل» ۳۹۱

۴- حدیث «سعه» ۳۹۳

۵- مرسله صدوق ۳۹۶

ادله وجوب احتیاط ۴۱۰

جواب از اخبار احتیاط ۴۱۴

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط ۴۲۲

تذکر چند امر مهم و ضروری ۴۳۷

امر اوّل ۴۳۷

امر دوّم ۴۴۴

جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد ۴۵۳

تسامح در ادله سنن ۴۵۷

امر سوّم ۴۶۳

امر چهارم ۴۶۷

اصاله التّخیر ۴۷۰.

ص: ۴۸۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

