



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیه صاب

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

ترجمہ متن و شرح کامل

# رسائل شیخ انصاریؒ

پہ درویش پرورش و پارسے

جلد دوم - کتاب الفتن

استاد سنیوں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۲	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۲
۱۲	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۸	مقصد دوم در تبیین ظن و احکام آن
۱۸	اشاره
۱۹	مقام اول امکان تعبد به ظن
۱۹	اشاره
۲۷	استدلال مشهور بر امکان تعبد به خبر واحد
۲۷	مناقشه شیخ در استدلال مشهور
۲۸	بیان شیخ در امکان تعبد به خبر واحد:
۲۸	پاسخ شیخ به دلیل اول ابن قبه:
۲۸	پاسخ از دلیل دوم ابن قبه
۴۰	پاسخ شیخ از استدلال ابن قبه چیست؟
۴۲	ادامه پاسخ شیخ به استدلال ابن قبه
۴۲	اشاره
۵۲	استدراک
۵۴	[وجوب و لزوم عمل به خبر ظنی]
۵۹	اشکال
۶۰	پاسخ شیخ به اشکال مذکور
۷۰	حجیت امارات ظنیّه و مبانی آن
۷۰	اشاره
۷۷	اما قسم اول
۸۲	اما قسم دوم:

۸۲	اشاره
۸۲	وجه اول
۸۹	وجه دوم (برای تعبد به اماره ظنی)
۸۹	حکم وجه دوم
۸۹	تفاوت میان وجه دوم و وجه اول
۹۶	وجه سوم
۹۶	مراد از ایجاب عمل برطبق اماره
۹۶	اشاره
۱۰۰	اشکال
۱۰۵	پاسخ شیخ به اشکال مذکور
۱۱۶	حکم استمرار جهل و بقاء حکم ظاهری
۱۱۶	حکم عدم استمرار حکم ظاهری
۱۱۸	در وجوب و عدم وجوب قضاء
۱۱۹	نظر شیخ و دیگران در اجزاء و عدم آن در احکام ظاهری
۱۱۹	اشاره
۱۳۱	نتیجه
۱۳۱	استدراک
۱۳۵	خلاصه سخن
۱۳۵	حاصل سخن
۱۳۸	پاسخ شیخ از فقره دیگر اشکال
۱۳۸	وجه سخن شیخ در متن فوق چیست؟
۱۳۹	فراز دیگر اشکال
۱۳۹	پاسخ شیخ به اشکال مذکور
۱۴۵	استظهار
۱۴۵	حاصل سخن
۱۴۵	استدراک

۱۴۵	خلاصه بحث در نزاع با ابن قبه
۱۵۰	نظر برخی از اهل سنت در تعبد به خبر واحد
۱۵۸	مقام دوم در وقوع تعبد به ظن در احکام شرعی
۱۵۸	اشاره
۱۵۹	دلیل از کتاب
۱۵۹	اشاره
۱۵۹	بیان دلیل
۱۵۹	دلیل از سنت
۱۵۹	دلیل از اجماع
۱۵۹	دلیل از عقل
۱۵۹	اشاره
۱۶۷	استدراک
۱۶۷	حاصل سخن
۱۷۰	مجرد عمل به ظن بدون تعبد به مقتضای آن
۱۸۶	اشکال شیخ بر وجه مذکور
۱۹۱	وجه سوم
۱۹۱	اشکال شیخ بر وجه مذکور
۱۹۴	وجه چهارم
۱۹۵	اشکال دوم شیخ در وجه چهارم
۲۰۴	حاصل تقریر شیخ از اصل مذکور
۲۰۴	نتیجه: انحاء عمل به ظن و تحقق آن در خارج
۲۰۴	اشاره
۲۱۱	استدراک
۲۲۰	تنبيه:
۲۲۱	تنبيه
۲۲۸	استدلال دیگر بر حرمت عمل به ظن

- ظنون معتبره ..... ۲۳۵
- اشاره ..... ۲۳۵
- قسم اول ..... ۲۳۵
- قسم دوم ..... ۲۳۶
- حکم قسم اول ..... ۲۵۲
- هریک از دو خلاف به چه امری نظارت دارد؟ ..... ۲۵۵
- سخن در خلاف اول ..... ۲۵۷
- (پاسخ به استدلال از وجه اول اخباریها) ..... ۲۶۸
- اشاره ..... ۲۶۸
- روایتی در تأیید معنای فوق ..... ۲۷۲
- مقرب معنای دوم ..... ۲۷۸
- اشاره ..... ۲۷۸
- (مؤید بر گفتار فوق) ..... ۲۷۸
- (مؤید دیگر) ..... ۲۷۸
- خلاصه کلام ..... ۲۸۲
- دو شاهد بر مدعای مذکور ..... ۲۸۲
- نقل اخبار معارض با روایات اخباریها ..... ۲۸۵
- نقل اخبار معارض با روایت منقول توسط اخباریها ..... ۲۸۷
- اشاره ..... ۲۸۷
- وجه عدم ظهور آیه شریفه ..... ۲۹۹
- نتیجه ..... ۲۹۹
- دلیل دوم اخباریها در منع عمل به ظواهر ..... ۳۱۲
- اشکالات وارده بر استدلال مذکور ..... ۳۱۲
- طرح یک اشکال ..... ۳۱۲
- پاسخ از اشکال مذکور ..... ۳۲۱
- دلیل اخباریها در منع از عمل به ظواهر قرآن ..... ۳۲۷



۳۲۸	..... ما حصل سخن سيد صدر در شرح وافيه
۳۲۸	..... مقدمه دوم: تشابه در مصطلحات
۳۳۴	..... ادامه مقاله سيد صدر
۳۳۴	..... اشاره
۳۳۶	..... اشكال
۳۳۶	..... اشكال
۳۳۶	..... جواب
۳۴۱	..... اشكالات شيخ به مطالب سيد صدر
۳۴۱	..... اشاره
۳۴۱	..... وجه اشكال
۳۴۲	..... دعوى
۳۴۲	..... تبصره
۳۴۹	..... تشبيهات
۳۴۹	..... اشاره
۳۴۹	..... تشبيه اول
۳۵۱	..... پاسخ شيخ به جناب نراقى
۳۶۷	..... مسئله دوم در مورد شئى كه حكم شرعى اش به جهت اجمال نصّ مشتبه شده است
۳۶۷	..... اشكال محدث بحراني بر اصوليين در اجراى اصل برائت در ما نحن فيه
۳۷۳	..... سومين قول و دومين تفصيل از ميرزاى قمى در مسئله حجيت ظواهر
۳۷۸	..... توجيه از مقاله ميرزاى قمى (ره)
۳۸۷	..... خلاصه توجيه
۳۹۱	..... يك ادعا و دفع آن
۳۹۴	..... پاسخ شيخ از توجيهى كه بر تفصيل جناب ميرزا نمود
۳۹۶	..... اجماع بر عدم تفاوت ميان مقصودين بالافهام و غير آن
۴۰۰	..... يك ادعا به نمايندگى از جناب ميرزا و پاسخ آن
۴۰۲	..... حاصل كلام

۴۰۳	حاصل کلام
۴۰۳	دلیل دوم: در ابطال تفصیل جناب میرزای قمی
۴۰۸	دلیل سوم در ابطال تفصیل محقق قمی (ره)
۴۱۲	اشکال دیگر شیخ در کلام دیگر محقق قمی
۴۱۲	توضیح وجه اشکال
۴۱۵	مقاله صاحب معالم
۴۲۳	تفصیل سوم ملاک حجیت در دلالت الفاظ
۴۲۳	اشاره
۴۲۳	یک توهم
۴۲۳	دفع توهم
۴۲۳	نتیجه کلام
۴۲۹	تفصیل چهارم در مناط حجیت ظواهر استدراک
۴۲۹	پاسخ شیخ به مرحوم کلباسی
۴۳۳	تفصیل پنجم
۴۳۴	نظر جناب شیخ پیرامون کلام صاحب حاشیه
۴۴۰	تفصیل ششم
۴۴۲	وجه ضعف تفصیل مذکور
۴۴۵	قسم دوم از امارات
۴۴۵	بحث در اصل ظهور یا قسمت صغروی بحث
۴۴۵	قول مشهور
۴۴۵	ظن مطلق
۴۴۵	ظن خاص
۴۵۴	استدلال بر حجیت قول اهل لغت از باب ظن خاص به اجماع علماء
۴۵۴	کلامی از فاضل سبزواری
۴۵۴	اشکال شیخ به کلام فاضل سبزواری
۴۵۴	شاهد بر مدعا

۴۶۹ ..... مجمل کلام

۴۶۹ ..... استدراک

۴۷۳ ..... حجیت قول لغوی از نظر شیخ

۴۷۶ ..... فهرست مطالب

۴۸۲ ..... درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی: فرائد الاصول. برگزیده. شرح

عنوان و نام پدیدآور: متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ» / جمشید سمیعی.

مشخصات نشر: اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری: ج .

شابک: ۱۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ چهارم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ پنجم)؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۲ □ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ سوم)؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج. ۴ □ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۵-۹؛ ۳۶۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج. ۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ سوم)؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج. ۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸-۵-۳؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج. ۶ □ چاپ سوم)؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷)؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج. ۸ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۱-۴؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج. ۸ □ چاپ دوم)؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج. ۹، چاپ دوم)؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج. ۱۱، چاپ دوم)؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۲، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰.

یادداشت: عنوان جلد چهارم «ترجمه، متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری...» است.

یادداشت: ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۱ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ سوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۰ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع. - ج. ۳. کتاب الظن : المقصد الثاني. - ج. ۴. کتاب الظن. - ج. ۵. کتاب الظن. - ج. ۶. البرائه. - ج. ۷. المقصد الثالث فی الشک تنبيه البرائه - اصله التخییر. - ج. ۸. احتیاط. - ج. ۹. استحباب. - ج. ۱۰. در شرایط عمل به اصول براءت □ تخییر □ احتیاط. -

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق. -- پرسشها و پاسخها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف ۸ف ۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

**اشاره**



متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

جمشید سمیعی

ص: ۳





المقصد الثانی:

فی الظن

و الکلام فیہ یقع فی مقامین:

أحدهما فی امکان التعبد به عقلا

و الثانی فی وقوعه عقلا او شرعا

### مقصد دوّم در تبیین ظن و احکام آن

#### اشاره

و سخن درباره ظنّ در دو مقام واقع می شود:

۱- در امکان تعبد و اعتماد به آن از نظر عقلی

۲- در اثبات وقوع تعبد به ظنّ از نظر عقل و شرع

ص: ۵

## المقام الأوّل امکان التّعبد بالظنّ

أمّا الأوّل، فاعلم أنّ المعروف هو امكانه. و يظهر من الدليل المحكّي عن ابن قبه، في استحاله العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظنّ، فأنّه استدللّ على مذهبه بوجهين: «الأوّل: أنّه لو جاز التّعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبيّ صلّى الله عليه و آله لجاز التّعبد به في الاخبار عن الله تعالى، و التالي باطل اجماعاً.

الثاني: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال، اذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليّته حراماً و بالعكس».

و هذا الوجه - كما ترى - جار في مطلق الظنّ، بل في مطلق الأماره الغير العلميه و ان لم يفد الظنّ.

ترجمه:

## مقام اوّل امکان تعبد به ظنّ

### اشاره

پس بدان، معروف و مشهور (میان اصولیین) ممکن بودن اعتماد و تعبد به ظنّ است.

لکن از دلیلی که از ابن قبه، در محال بودن عمل به خبر واحد حکایت شده، عمومیت منع و استحاله عمل نسبت به مطلق ظنّ پدیدار می شود و اختصاصی به خبر واحد ندارد.

او برای اثبات مدّعایش (عموم منع و کلیت استحاله) به دو وجه استدلال نموده است.

دلیل اوّل: اگر تعبد و اعتماد به خبر واحد در اخبار از پیامبر صلّى الله عليه و آله جایز باشد، تعبد به خبر واحد در اخبار از حضرت حقّ تعالی نیز جایز خواهد بود. و حال آنکه به اجماع علما تالی باطل است.

دلیل دوم: عمل به خبر واحد باعث حلال شدن حرام و حرام شدن حلال است، زیرا از حرام بودن آنچه را وی به حلال بودنش خبر داده در امان نیست و بالعکس.

و این وجه (دلیل دوم) چنانکه ملاحظه می کنید در مطلق اماره غیر علمی جاری است (نه اینکه اختصاص به خبر واحد داشته باشد).

\* در مقصد دوّم بحث پیرامون چه امری است؟

پیرامون قواعد و دستورالعملهای ظنّ و امارات ظنیّه.

\* در رابطه با ظنّ به احکام در چه مقاماتی بحث می شود؟

در دو مقام از جمله: ۱- امکان تعبّد به ظنّ، ۲- وقوع تعبّد به ظنّ.

\* مراد از بحث در مقام امکان تعبّد به ظنّ چیست؟

این است که: آیا تعبّد به خبر واحد ممکن است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا امارات ظنیّه در حقّ ما حجّت می باشد یا نه؟

\* مراد از تعبّد در اینجا چیست؟

استناد عملی که بر اساس اماره انجام می گیرد، به خداوند.

\* مراد از امکان در اینجا چیست؟

این است که: بر تعبّد و عمل به ظنّ، تالی فاسدی مترتب بشود یا نشود.

\* امکان از نظر ارباب فن به چند معناست؟

به دو معنا: ۱- امکان وقوعی، ۲- امکان ثبوتی.

\* مراد از مقام وقوع چیست؟

این است که: پس از فرض امکان تعیّد به ظنّ و عدم استحاله عقلی، آیا تعیّد به ظنّ در خارج هم واقع شده است یا نه؟ یعنی

شیء مورد حکم در خارج تحقق یافته است یا نه؟

به عبارت دیگر: می توان ادعا کرد که برخی امارات، شرعا یا عقلا حجّیت داشته و در خارج تکیه گاه عمل واقع می شوند.

\* نام دیگر این قسم از امکان چیست؟

عالم اثبات یا کشف تصدیقی.

\* مراد از امکان ثبوتی چیست؟

این است که: وجود یا عدم وجود یک شیء باهم مساوی است و لکن، نه می توان ادعا کرد که آیا در خارج تحقق می یابد، و نه می توان ادعا کرد که تحقق آن در خارج محال است.

\* چرا اهل استدلال ابتداء از اصل امکان ثبوتی موضوع بحث می کنند؟

زیرا محالات عقلی جایی برای بحث و صرف فحوص ندارند.

از طرفی تا تحقق چیزی ثبوتاً مشخص نشود، بحث پیرامون اثبات و عالم وقوع آن معنا ندارد.

ص: ۷

\* مستدلی که پیرامون یک موضوع، در دو مقام بحث می کند ممکن است چگونه مخالفینی داشته باشد؟

دو گونه مخالفت ممکن است داشته باشد از جمله:

۱- کسانی که، اصل ثبوت و امکان ذاتی شیء را قبول ندارند.

۲- کسانی که، اصل ثبوت و امکان ذاتی شیء را قبول دارند، لکن وقوع آن را در خارج قبول ندارند.

\* مراد از عبارت (فاعلم انّ المعروف هو امکانه) چیست؟

اشاره به نظر شیخ است که همچون مشهور مستدلین، در حجت بودن ظنّ در دو مقام بحث نموده است.

۱- ابتدا از امکان ثبوتی آن بحث می کند. چرا که محالات عقلی از دایره بحث خارج است و لذا به دنبال این است که ثابت نماید که ممکن است موضوع بحث در خارج وجود داشته باشد.

۲- بعد از ثبوت موضوع، به مقام دوم یعنی: عالم وقوع و اثبات می پردازد.

\* مخالفین مقام اول در برابر شیخ چه کسانی هستند؟

از میان علماء امامیه، ابن قبه و از میان عامّه، جبائی.

\* مخالفین دوم در برابر استدلال شیخ چه کسانی هستند؟

جناب طبرسی، ابن زهره، ابن ادريس و سید مرتضی.

\* با توجه به مسائل فوق در مرحله امکان و استحاله تعبد به ظنّ چه نظریاتی وجود دارد؟

دو نظریه وجود دارد: ۱- نظر جناب ابن قبه، ۲- نظر مشهور فقها و متکلمین امامیه.

\* نظر جناب ابن قبه در رابطه با امکان و استحاله تعبد به ظنّ چیست؟

این است که: تعبد به امارات ظنیه تالی فاسد دارد و لذا شارع، ما را ملزم به تعبد در برابر آنها نمی کند.

\* پس مراد از عبارت (و يظهر من الدلیل المحلي ... فی استحاله العمل بالخبر الواحد) چیست؟

اشاره به این است که ابن قبه سخن فوق را در رابطه با ممنوعیت عمل به خبر واحد گفته است اگرچه در دلیل دومش در اثبات مدعایش عام بوده و مطلق امارات ظنیه اعم از خبر و اجماع منقول .... را شامل می شود.

\* مراد از عبارت (استدلّ علی مذهبه بوجهین) چیست؟

اشاره است به دو وجهی که ابن قبه در اثبات مدعیاش (یعنی: عموم منع و کلیت استحاله) به آنها استدلال نموده است.

ص: ۸

\* حاصل مطلب در دلیل اول ابن قبه چیست؟

این است که: اگر اعتماد و تعیّد در اخبار (فروع دین) از حضرت نبوی جایز و ممکن باشد و در این اعتماد عقلا مانعی نباشد، لازم می آید در اخبار از خداوند (اصول دین) اعتماد به خبر نیز جایز باشد.

و حال آنکه: اللازم باطل فالملزوم مثله.

فی المثل: اگر کسی نقل کند، پیامبر (صلی الله علیه و آله) و یا امام صادق (علیه السلام) چنین وچنان فرموده و ما بدون تحقیق بپذیریم. چنانچه شخصی که علی الظاهر موثق است ادّعا کند که من پیامبرم و از جانب خدا خبر آورده ام باید بپذیریم درحالی که این مطلب به اجماع علماء باطل است.

\* دلیلتان بر ابطال لازم چیست؟

اجماع همه شرایع عدم جواز در تعیّد به خبر واحد در اصول دین می باشد و لذا با صرف ادّعا نمی توان نبوّت کسی را پذیرفت و نیازمند معجزه است.

پس ملزوم هم مثل آن است یعنی اینکه: در فروع دین هم نمی توان به خبر واحد اعتماد نمود.

\* ملازمه میان لازم و ملزوم فوق چگونه است؟

این گونه است که: هر دو خبر واحد ثقّه و علی الظاهر دارای شرایط و ارکان حجّیت می باشند، یعنی مناط در هر دو (اصول و فروع) یکی می باشد.

\* حاصل مطلب از دلیل دوم ابن قبه چگونه است؟

این گونه است که: هر دو خبر واحد موجب حلال شدن حرام و حرام شدن حلال گردد، زیرا مفاد خبر واحد یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست، در صورت اول بحثی نیست لکن در صورتی که مفاد خبر واحد مطابق با واقع نباشد به کلام مصوّبه و اهل خلاف می رسیم که از نظر امامیه قابل قبول نمی باشد.

به عبارت دیگر:

از آنجا که خبر واحد از جمله امارات ظتیه است و امارات ظتیه همیشه مطابق با واقع نمی باشند یعنی: اگرچه در بسیاری از موارد مصیّب اند، و مکلف را به حکم واقعی می رسانند و لکن گاهی هم مکلف را به خلاف واقع هدایت می کنند و در همین موارد است که القاء مفسده پیش می آید.

فی المثل:



اگر حکم یک موضوعی در واقع حلیت بوده باشد و خبر واحد دلالت بر حرمت آن بکند و یا بالعکس حکم آن موضوع در واقع حرمت بوده باشد و خبر واحد دلالت بر حلیت آن بکند چه باید کرد. اگر ما آن خبر را حجت بدانیم پس باید از حرمت و حلیت واقعی و نفس الامری دست بکشیم و تنها مفاد خبر را

ص: ۹

حکم قرار دهیم که این همان نظر مصوّبه و کلام اهل خلاف است که از نظر امامیه باطل است.

\* چه نتیجه ای از مطلب فوق حاصل می شود؟

از آنجا که حجّت بودن خبر واحد در معرض چنین محذوری (القاء در مفسده) قرار دارد، لازم می آید که به هیچ خبر ظنی بلکه به هیچ اماره غیر علمی اعتماد نکنیم. اگرچه بیان کننده حکم واقعی باشد.

\* پس مراد از عبارت (انّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال) چیست؟

این است که: اگر خبر واحد و یا هر اماره دیگری حجّت باشد و ما برطبق آنها عمل کنیم، تحلیل حرام و تحریم حلال و به عبارت دیگر: القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت لازم آید باطل است.

\* چرا لازم فوق باطل است؟

چون لازم فوق قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود، بنابراین ملزوم هم مثل آن است.

بنابراین تعبد به اماره درست نمی باشد.

و استدلال المشهور على الامكان: باننا نقطع بانّه لا يلزم من التعبد به محال.

و فى هذا التقرير نظر، اذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنه و المقبحه و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا: أنا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان.

و الجواب عن دليله الأول: أنّ الاجماع انما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، مع أنّ عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحه الملازمه، انما هو فيما اذا بنى تأسيس الشريعه اصولا و فروعا على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه، مما ثبت أصل الدين و جميع فروعه بالأدله القطعيه، لكن غرض اختفائها فى الجملة من العوارض و اخفاء الظالمين للحقّ.

و أما دليله الثانى: (١) أجيب عنه تاره بالنقض بالامور الكثيره الغير المفيده للعلم، كالفقوى و البيئه و اليد، بل القطع أيضا، لأنّه قد يكون جهلا- مركبا. و اخرى بالحلّ بانّه ان اريد تحريم الحلال الظاهريّ او عكسه فلا نسلم لزومه، و ان اريد تحريم الحلال الواقعيّ ظاهرا فلا نسلم امتناعه.

ترجمه:

### استدلال مشهور بر امكان تعبد به خبر واحد

مشهور بر امكان تعبد به خبر واحد اين گونه استدلال کرده اند كه: ما يقين داريم كه از تعبد به خبر واحد، محالى لازم نمى آيد.

### مناقشه شيخ در استدلال مشهور

در اين نحوه بيان دليل اشكالى است، زيرا قطع به لازم نيامدن محال، در واقع موقوف و مترتب است بر احاطه داشتن عقل به تمام جهات محسن و مقبح و آگاهى عقل به منتفى بودن آن (جهات)، و حال آنكه (چنين احاطه اى) براى عقل ما حاصل نمى باشد.

ص: ١١

## بیان شیخ در امکان تعبد به خبر واحد:

شایسته است که، امکان تعبد به خبر واحد، این طور بیان شود که: ما پس از مراجعه به عقلمان و اندیشه در آن، چیزی که باعث استحاله اعتماد به خبر واحد باشد نمی یابیم، و این طریق (در حکم به امکان ثبوتی تعبد) طریقی است که عقلاء آن را پیموده اند.

## پاسخ شیخ به دلیل اول ابن قبه:

این است که: اجماع علماء بر عدم وقوع (و تحقق نداشتن آن در خارج است) نه بر امتناع اخبار از حضرت حق سبحانه و تعالی. از این گذشته قیاس (تعبد به خبر در فروع دین با تعبد به خبر در اصول دین) مع الفارق بوده و جایز نیست. و به فرض درستی ملازمه نیز، این قیاس در صورتی درست است که اصول و فروع شریعت براساس تعبد به خبر واحد بنا شود، نه در مثل مورد بحث ما که اصل دین و تمام فروع آن با ادله قطعی ثابت شده، لکن مراد از مخفی ماندن این ادله قطعی، به واسطه عوارض بعدی و پنهان نمودن ظالمین به حق است. لذا، (به وسیله خبر عادلّی که جامع شرایط است آنها را به دست آورده و به آنها عمل می کنیم).

## پاسخ از دلیل دوم ابن قبه

گاهی از دلیل دوم ابن قبه پاسخ نقضی داده شده است به اینکه: تعبد به امور بسیاری در شرع انور جایز است و حال آنکه مفید علم نمی باشند، مثل: فتوای فقیه، شهادت بینة، اماره بودن ید، بلکه قطع نیز مشمول اشکال دوم (ابن قبه) واقع می شود، زیرا که قطع، گاهی جهل مرکب می باشد (نه مطابق با واقع).

و گاهی از دلیل دوم ابن قبه پاسخ حلی است، به این معنا که:

(شما که می گوئید: عمل به اماره ظنیّه مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال می شود، مرادتان کدام حلال و حرام است، حلال و حرام واقعی؟ یا حلال و حرام ظاهری؟)

اگر حرام شدن حلال ظاهری و حلال شدن حرام ظاهری مراد باشد، قبول نداریم که از تعبد به خبر واحد چنین محذوری لازم آید.

و اگر حرام شدن حلال واقعی و حلال شدن حرام واقعی (با قیام اماره) مراد باشد نمی پذیریم که آن نیز امر ممتنعی است.

\* استدلال مشهور بر امکان ثبوتی تعبد به خبر واحد چگونه است؟

این است که: ما قطع داریم به اینکه از تعبد به خبر واحد هیچ محالی لازم نمی آید و از آنجا که می توانیم به قطع خود عمل کنیم پس حکم می کنیم به امکان تعبد.

\* اشکال و مناقشه شیخ بر استدلال مشهور در امکان تعبد به خبر واحد چیست؟

این است که: ادعای قطع به اینکه تعبد به ظن در واقع مفسده ای ندارد ادعای خیلی بزرگی است زیرا کسی می تواند چنین ادعایی بکند که:

اولاً: عقلش به تمام محسنات و مقبحات فعل محیط باشد.

ثانیاً: قاطع باشد که هیچ یک از جهاتی که باعث قبیح بودن فعل می شوند در انجام آن نیابد.

و لکن چنین احاطه و آگاهی:

اولاً: از محدوده درک ما خارج است چرا که علم و عقل و ادراک ما محدود و محصور است تا آنجا که گاهی موارد بسیار ساده و روشن را فراموش کرده و از معلومات قبلی خود غافل می شود و لذا چگونه می توانیم عقل خود را بر تمام جهات حسن و قبح واقعی اشیاء محیط و مسلط دانسته، چنین ادعایی را بکنیم، پس تنها عالم الغیب است که چنین احاطه ای دارد و از همه چیز آگاه است.

ثانیاً: درست است که ما می توانیم در ضروریات ادراک داشته باشیم و لکن نه مسئله تعبد به ظن از ضروریات است تا چنین ادعائی صحیح باشد و نه ما عالم الغیب هستیم و لذا نمی توان به ضرس قاطع چنین ادعایی کرد.

\* پس مراد از عبارت (فالاولی، ان یقرّر هکذا) چیست؟

این است که: دلیل بر امکان ثبوتی تعبد و اعتماد به خبر واحد را با تمسک به شیوه عقلا و نه شیوه ابن قبه تقریر نماییم.

\* تقریر شیخ از امکان تعبد به خبر واحد و امارات ظنیّه چگونه است؟

این است که: یک انسان عاقل و منطقی به محض شنیدن و یا تصوّر کردن چیزی بلافاصله دست به قضاوت نمی زند و سریعاً حکم به امکان و استحاله نمی دهد.

بلکه در اطراف آن مسموع و یا تصور مطالعه کرده و جهت استحاله و توالی فاسده را در نظر می گیرد.

و به سؤالات مقدر و احتمالی، از این دست که آیا این مطلب مستلزم دور هست یا نیست، مستلزم تناقض هست یا نیست،

مصلحت ملزمه در آن هست یا نه، مفسده لازم الاحترازی در آن وجود دارد یا

ص: ۱۳

نه، مخالفت با حکمت الهی دارد یا نه و هکذا.... و هنگامی که عقل ما جهتی که موجب قبح یا استحاله تعیّد به آن شیء (خبر) را پیدا نکرد و مطمئن شد که هیچ یک از جهات قبح و استحاله را ندارد جواز تعیّد به آن را احتمال می دهد، و لذا از آنجا که همین مقدار از تجویز عقلی در امکان ثبوتی مطلب کافی است به امکان آن شیء (خبر) فتوی می دهد.

به عبارت دیگر می گوید:

مادامی که برهان قاطع برخلاف آن اقامه نشود آن امر ممکن است. و این همان طریقی است که عقلاء در حکم به امکان اشیاء از آن استفاده کرده اند، چنانکه شیخ الرئیس ابن سینا هم گفته است که:

«کَلَّ مَا سَمِعَكَ وَ لَمْ يَقُمْ عَلٰی امْتِنَاعِهِ دَلِيلٌ فِذَرِهِ فِی بَقْعِهِ الْاِمْكَانِ».

یا به عبارت دیگر عقلا فرموده اند:

«کَلَّ مَا سَمِعَكَ فِذَرِهِ فِی بَقْعِهِ الْاِمْكَانِ مَا لَمْ يَدْرِكْ عَنْهُ وَاضِحَ الْبِرْهَانِ»

«هرچه را گوش تو شنید حکم به امکانش نما تا مادامی که برهان واضح و دلیل قاطعی بر منع و استحاله اش اقامه شود.»

\* حاصل تقریر شیخ چیست؟

این است که: ما نحن فیه، که مسئله تعیّد به امارات ظنیّه است چنین است و ما تاکنون تالی فاسدی برای تعیّد به آن نیافتیم، لذا فعلا حکم به امکان آن می کنیم، مگر اینکه بعدا دلیلی برخلاف آن اقامه شود.

و لذا حال که امکان آن ثابت شد، وقوع را هم (بعدا) ثابت نموده و وظیفه عملی خودمان را مشخص خواهیم نمود.

\* مراد شیخ در جواب از دلیل اوّل ابن قبه چیست؟

این است که: به ابن قبه بگوید:

اوّلًا: شما اخبار از خدای تعالی را به اخبار از حضرت نبوی قیاس نموده اید.

یعنی: تعیّد به خبر را در فروع دین با تعیّد به خبر در اصول دین مقایسه کرده اید و حال آنکه ما قیاس فقهی را قبول نداریم.

ثانیا: از اجماع علماء بر استحاله تعیّد به خبر واحد از حق تعالی، استحاله تعیّد به اخبار از نبی را نتیجه گرفتید، درحالی که در محلّ و معقد اجماع اشتباه کرده اید.

\* پس مراد از شیخ از عبارت (انّ الاجماع انّما قام علی عدم الوقوع لا علی الامتناع ..) چیست؟

این است که: جناب ابن قبه در محلّ اجماع و اتفاق، اشتباه نموده است زیرا که:





اولاً: مسئله امکان و استحاله، یک مسئله عقلی است و اجماع یک دلیل تعبّدی شرعی، و لذا با یک دلیل تعبّدی نمی توان یک حکم عقلی را اثبات نمود.

ثانیا: اجماع مربوط به مقام وقوع است نه مقام امکان.

ثالثاً: متعلّق اجماع، استحاله عمل به خبر واحد در اخبار از حق تعالی نمی باشد تا مدّعی شما را ثابت کند، بلکه شما خود بر عدم وقوع آن اتفاق نظر دارید.

\* مراد شما از اینکه، اجماع مربوط به مقام وقوع است نه مقام امکان چیست؟

این است که: اجماع می گوید: خبر واحد در اصول دین حجت نیست، نه اینکه بگوید: اصلاً حجّیتش ممکن نیست.

\* پس مراد از عبارت (مع ان عدم الجواز قیاساً علی الاخبار ..) چیست؟

تخطئه اهل قیاس توسط شیخ است در برابر ابن قبه، چنان که می فرماید:

اساساً قیاس اخبار از پیامبر (صلی الله علیه و آله) به اخبار از حق تعالی یک قیاس مع الفارق است چرا که در باب اخبار از حق تعالی در اصول دین انگیزه های نفسانی و دواعی کذب فراوان است.

زیرا که:

مخبر دروغگو چنانچه بتواند، مردم را اغوا و اضلال کند و آنها را فریب داده و به خود معتقد نماید در میان آنان محترم گشته و مقامی کاذب به دست می آورد.

و لذا، شایسته است که تمام ادله عقلیه و نقلیه در پیشگیری فساد حاصله که از این طریق ممکن است حاصل شود به کار گرفته شوند و همه دلائل دلالت کنند که تنها دلائل قطعی و علمی قابل اعتمادند و لا غیر.

و حال آنکه:

در اخبار از نبی (در فروع دین) این دواعی نفسانیه یا وجود ندارد یا اگر هم باشد قابل توجه نیست.

در نتیجه:

اگر اعتماد و تعبّد به خبر واحد در اصول دین روا نباشد دلیل بر این نمی شود که در فروع هم جایز و روا نباشد.

\* پس مراد از عبارت (بعد تسلیم صحّه الملازمه انما هو فیما اذا بنی تأسیس الشریعه ....) چیست؟

اشاره به این است که:

اولاً: تلازمی میان این دو مقام وجود ندارد.

ثانیا: به فرض ملازمه میان این دو، این قیاس در صورتی درست که ما و آنهایی که قائل به

ص: ۱۵

حجیت خبر واحد هستند بخواهیم تمام پایه های مکتب (اصول دین و فروع دین) را با آن اثبات نمائیم.

لکن چنین نیست و اصول دین با براهین و ادله قاطعه ثابت شده و در اثبات اصول دین به غیر از ادله قطعی به دلیل دیگری استناد نشده است. ضمناً قسمت عمده از فروع دین نیز با دلایل قطعی و یقینی از منابع اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) ثابت گشته است.

منتهی، از آنجا که بسیاری از ادله در فروع و مسائل مختلف فقهی به خاطر کثرت واسطه ها و یا غرض مغرضین و ظالمین به شریعت کما هو حق به دست ما نرسیده و یا اینکه از نظر ما پنهان مانده است.

و لذا حضرات علما جهت دست یابی به مسائل فقهی و احکام عملی، با شرایط خاصی به خبر ثقه تمسک کرده و آن را مورد تعبد قرار داده اند.

به عبارت دیگر: ما خبر واحد را با چندین شرط حجّت دانسته تا هر گونه نگرانی و اضطرابی از بین برود پس سخن ابن قبه در ما نحن فیه جایی ندارد.

\* مراد شیخ از عبارت (فقد اجیب عنه تاره ...) چیست؟

اشاره به دو پاسخ نقضی و حلّی جناب صاحب فصول است از دلیل دوّم ابن قبه.

\* صاحب فصول با چه اموری دلیل دوّم ابن قبه را نقض می کند؟

با امور ذیل:

۱- فتوای فقیه در حقّ عامی. چرا که بلاشک فتوی از امور ظنیّه است و امور ظنیّه در مواردی خطا می کنند پس مشمول بیان ابن قبه شده و نباید در حقّ مقلّد حجت باشد.

یعنی: اشکالی که در خبر واحد ذکر نمود عیناً در فتوی نیز جاری است و حال آنکه: فتوای مجتهد به طور مسلّم در حق مقلّد حجت است و ایشان خود بدین معنا معترف است.

۲- قاعده ید و بینة، شهادت شاهدین، قاعده سوق المسلمین، ظنون لفظی مثل: ظنّ مستند به عموم یا اطلاق، اصول علمیه مثل: اصل برائت، که از امور ظنیّه بوده و در بیان شما (ابن قبه) واردند.

امّا مع ذلک حجت هستند.

۳- بالاتر از ظنون، در برخی موارد قطع هم خطا کرده مطابق با واقع نمی باشد و در واقع، جهل مرکب است و مشمول بیان شما (ابن قبه) می شود.

پس: لازمه کلام شما این است که: قطع نیز حجت نبوده و تعبد به آن معقول نباشد و عمل به آن مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال شود. درحالی که شما خود می گوئید که: قطع حجت است و به

ص: ۱۶

## حکم عقل واجب الاتباع.

حال از جناب ابن قبه می پرسیم که موارد مذکور را چگونه پاسخ می دهید. هر پاسخی که بدهد، ما همان پاسخ را در مسئله تعبد به خبر واحد می دهیم.

نتیجه اینکه: ادعای جناب ابن قبه موارد نقض بسیاری دارد که آن را در مورد خبر رد می کند.

\* وجه نقض در امور یادشده را به اختصار بیان کنید؟

وجه نقض همان اشکالی است که از جناب صاحب فصول در خبر واحد ذکر گردید و عینا در امور مذکور جاری است.

یعنی: غیر علمی بودن و احتمال مخالفت با واقع به عنوان دو معیار و مناط اشکال به خبر واحد، در موارد مذکور نیز وجود دارد.

لذا چنانچه این ایراد موجب عدم جواز اعتماد به خبر واحد است باید موجب عدم جواز اعتماد به امور یادشده نیز باشد و حال آنکه اجماع بر حجیت این امور قائم است.

\* مقدمه بفرمائید مراد از احکام واقعی و ظاهری چیست؟

مراد از حکم واقعی آن است که در واقع و نفس الامر ثابت است. چه اینکه ما در ظاهر طریقی به سوی آن داشته باشیم یا نه.

و مراد از حکم ظاهری آن است که: مؤدای اماره ای از امارات یا اصلی از اصول باشد.

\* با توجه به مقدمه فوق پاسخ حلی صاحب فصول به دلیل دوّم ابن قبه چیست؟

این است که: شما که می گوئید، عمل به اماره ظنیه مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است، مرادتان کدام حلال و حرام است؟ حلال و حرام واقعی یا ظاهری؟

چرا که مراد از تحلیل حرام یا تحریم حلال یکی از این دو احتمال ذیل است:

۱- اینکه بگوئیم: به واسطه عمل به اماره ظنّی، حرام ظاهری حلال و حلال ظاهری حرام می شود.

۲- و یا اینکه بگوئیم: از تعبد به خبر واحد و امارات غیر علمیه، حرام واقعی حلال و حلال واقعی حرام می شود.

حال: اگر بگوئید: حلال ظاهری را حرام کرده و یا حرام ظاهری را حلال نموده، سخن نامعقولی است. چرا که میان تعبد به اماره غیر علمی و اینکه حرام ظاهری حلال شود هیچ تلازمی وجود ندارد.

زیرا با قطع نظر از قیام اماره، حرامی در ظاهر نیست تا حلال شود و یا حلالی در ظاهر نیست تا حرام شود بلکه حرام ظاهری یا

حلال ظاهری همان چیزی است که اماره بر آن قائم شده است پس محال

ص: ۱۷

لازم نمی آید.

به عبارت دیگر: وقتی که از طریق خبر واحد به حلیت یک چیز ظنّ حاصل شود حکم ظاهری همان حلیت است نه حرمت تا اینکه از عمل به آن خبر، حرمت تبدیل به حلیت شود.

در نتیجه: چه تحلیل و تحریم مستفاد از خبر واحد را ظاهری بدانیم یا اینکه واقعی، در هیچ یک از دو فرض تلازمی که شما گفتید لازم نمی آید.

و اگر بگوئید: حلال واقعی حرام گشته و یا اینکه حرام واقعی با قیام اماره حلال می شود این امر نیز از دو حال خارج نیست:

۱- یا مراد این است که: از تعبّد به خبر واحد لازم می آید که حلال واقعی حرام و یا حرام واقعی حلال شود.

۲- یا مراد این است که: از تعبّد به خبر واحد حلال و حرام واقعی، در ظاهر حرام و حلال می شوند.

حال: اگر مرادتان صورت اول باشد می گوئیم که: میان عمل به خبر واحد و حلال شدن حرام واقعی یا بالعکس هیچ گونه تلازمی وجود ندارد و اگر مرادتان صورت دوم باشد می گوئیم که: هرچند که از عمل به خبر واحد و یا امارات غیر علمی دیگر، لازم آید که حلال و حرام واقعی در ظاهر حرام و حلال شوند، لکن نمی توان عمل به خبر واحد و یا دیگر امارات از جمله ظنون را ممنوع کرد. چرا؟

زیرا که ثبوت احکام، تابع حسن در تشریح آنها می باشد فلذا اگر به منظور تسهیل کار قاعده عمل به خبر واحد یا سایر امارات غیر علمی و همچنین عدم تکلف در تحصیل دلیل قطعی، حسن پیدا نماید چه مانعی دارد که شارع مقدس عمل به چنین اماراتی را تجویز نماید همان طور که اعتماد بر امارات ظنی شرعی مثل: استصحاب، سخن صاحب ید و شهادت شاهد و .... با وجود امکان فحص از واقعه و تحصیل علم از آن، جایز و مشروع اعلام شده است. و این به جهت تسهیل در امور بندگان می باشد.

خلاصه کلام اینکه: اگر ما دسترسی به حکم واقعی نداشته باشیم وظیفه ما عمل به حکم ظاهری و مؤدای اماره می باشد.

حال: اگر مؤدای اماره مطابق واقع بود فهو المطلوب و چنانچه مخالف با واقع در آید ما معذور خواهیم بود.

\* نظر جناب شیخ پیرامون پاسخ صاحب فصول از دلیل دوم ابن قبه چیست؟

هیچ یک از دو پاسخ را به طور کامل و مطلق نمی پذیرد و لذا خود شقوقی را ایجاد نموده و پاسخی می دهد که در ضمن این پاسخ نقاط ضعف و مشکلات پاسخ صاحب فصول روشن می شود.

متن:

و الاولى أن يقال:

أنه ان أراد امتناع التّعبد بالخبر في المسأله التي انسد فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه. اذ مع فرض عدم التمكن مع العلم بالواقع، امّا أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعه، و امّا أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم و المجانين.

فعلى الاول، فلا مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الأصول و الأمارات الظنيّه التي منها الخبر الواحد.

و على الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعيّ و ترك الواجب الواقعيّ، و قد فرّ المستدلّ منهما.

فان التزم أنّ مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم، لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله او تركه.

قلنا: فلا يلزم من التّعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه. و كيف كان فلا نظنّ بالمستدلّ اراده الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنّه يدعى الانفتاح، لأنه أسبق من السيّد و أتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم.

و ممّا ذكرنا: ظهر أنّه لا مجال للنقص عليه بمثل الفتوى، لأنّ المفروض انسداد باب العلم على المستفتى. و ليس له شىء بعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتى؛ حتّى أنّه لو تمكّن من الظنّ الاجتهاديّ فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير. و كذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلا مرّكباً، فانّ باب هذا الاحتمال منسدّ على القاطع.

ترجمه:

### پاسخ شيخ از استدلال ابن قبه چیست؟

پاسخ بهتر این است که، گفته شود:

اگر مراد ابن قبه امتناع تعبد به خبر واحد در مسئله ای است که باب علم به آن مسدود است، پس منع از عمل به خبر واحد معقول نیست چه رسد به محال و ممتنع بودن آن، زیرا با فرض عدم توانائی از تحصیل علم به واقع، یا این است که برای مکلف حکمی در رابطه با واقعه و حادثه ای که باب علم در آن بسته است وجود دارد و یا اینکه در آن واقعه حکمی برای مکلف

ص: ۱۹



وجود ندارد مثل: بهائم و دیوانگان که بدون تکلیف اند.

در فرض اول چاره ای نیست جز ارجاع او (مکلف) به دلیل غیر علمی مثل: اصول و امارات ظنی که از جمله آنها یکی خبر واحد است.

و بنا بر فرض دوم (که برای مکلف در فلان واقعه حکمی باشد)، مرخص و مجاز نمودن مکلف در انجام حرام واقعی و ترک واجب واقعی لازم می آید. و حال آنکه مستدل (ابن قبه) از این دو (محدور) فرار می کرد.

پس اگر (ابن قبه) ملترم شود که در صورت عدم توانائی از علم، نه وجوبی در کار است و نه تحریمی، چه آنکه واجب و حرام آن است که، علم به طلب انجامش و یا به طلب ترکش باشد.

می گوئیم: از تعبّد به خبر (واحدی که مضمونش وجوب یا حرمت شیء است) تحلیل حرام یا تحریم حلال لازم نمی آید.

به هرتقدیر گمان نمی کنیم که مستدل (ابن قبه) مرادش از امتناع تعبّد به خیر واحد، فرض انسداد باب علم باشد، بلکه ظاهر این است که او (ابن قبه) مدّعی انفتاح باب علم است، چرا که وی قبل از سید مرتضی و پیروانش که مدّعی انفتاح باب علم بوده اند، می زیسته است و نزدیک تر به زمان معصوم و انفتاح باب علم بوده.

از آنچه گفتیم: (که مراد ابن قبه، امتناع تعبّد بر فرض انسداد نیست) روشن می شود که، جایی برای صاحب فصول در نقض نمودن بر ابن قبه، آن هم مثل نقض به فتوی وجود ندارد.

زیرا فرض در مورد فتوی، مسدود بودن باب علم بر عامی و مستفتی است و هیچ راهی در حق وی از عمل به فتوای مفتی نسبت به تحریم و تحلیل حرام دورتر نمی باشد.

حتی اگر مستفتی توانا بر تحصیل ظنّ اجتهادی باشد به قول اکثر، بر وی جایز نیست که به فتوای دیگری عمل کند.

و همچنین از مطالب گذشته، نقض کلام ابن قبه به واسطه قطعی که احتمالاً در واقع جهل مرکب است صحیح نمی باشد، چرا که احتمال مخالفت قطع با واقع در حقّ قاطع مسدود و منفی است.

متن:

و ان أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمكن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول: انّ التّعبد بالخبر حينئذ يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يجب العمل به، لمجرّد كونه طريقا الى الواقع و كاشفا ظنيّا عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك عند انسداد باب العلم و تعلق الغرض باصابه الواقع، فانّ الأمر بالعمل بالظنّ الخبريّ او غيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيّا عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به، لأجل أنّه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأماره مصلحة راجحه على المصلحة الواقعيّه التي تفوت عند مخالفه تلك الأماره للواقع، كأن يحدث في صلاه الجمعه بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحه على المفسده في فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

ترجمه:

### ادامه پاسخ شيخ به استدلال ابن قبه

#### اشاره

و اگر مراد ابن قبه، منع از عمل به خبر واحد در زمان انفتاح باب علم و تمکن از آن باشد می گوئیم: تعبد به خبر واحد به دو وجه تصوّر می شود:

وجه اول: آنکه عمل به آن (خبر ظنی) از آن جهت واجب است که، خبر ظنی، طریق به واقع و کاشف ظنی از آن (واقع) است، به طوری که در آن (وجوب عمل به خبر) غیر از مصلحت کشف از واقع، مصلحت دیگری ملاحظه نشده، چنانچه گاهی آن (مصلحت کشف از واقع) در زمان انسداد باب علم نسبت به حکمی که غرض، به رسیدن به واقع تعلق گرفته، اتفاق می افتد، زیرا که، امر (مولی) به عمل نمودن به خبر ظنی یا غیر آن (از امارات ظنی) دیگر، به مصلحتی غیر از مصلحتی که کاشفیت از واقع دارد محتاج نمی باشد.

وجه دوم: آنکه وجوب عمل به خبر واحد (یا اماره ظنیّه) به خاطر ایجاد مصلحتی در آن عمل به واقع است به علت قیام آن امارات، که بر مصلحت واقع و نفس الامر (یعنی: صورتی که خبر با آن مخالف است) ترجیح و برتری داشته باشد، مثل اینکه در وجوب خواندن نماز جمعه به سبب دلالت خبر شخص عادل (بر آن وجوب) مصلحتی پدید آید که بر مفسده اش بر فرض حرام بودنش در واقع راجح باشد.

ص: ۲۱

\* مقدمه بفرمایید در رابطه با انسداد و انفتاح باب علم نسبت به احکام شرعیه چند مبنا وجود دارد؟

سه مبنا:

۱- یک مبنا، مبنای انفتاحیون حقیقی است مثل: سید مرتضی و پیروان ایشان، که معتقد بودند که نسبت به معظم احکام شرعیه فرعیه باب العلم به روی ما مفتوح است و نیازی به رجوع به ظنون و خبر واحد نمی باشد.

۲- یک مبنا، مبنای انسدادیون حقیقی است مثل: میرزای قمی و پیروانش که معتقد بودند که:

نسبت به معظم احکام فقه، باب العلم و العلی بر روی ما بسته است و لذا ناچاریم به ظنّ مطلق رجوع کنیم. در نتیجه قائل به حجّیت ظنّ مطلق هستیم.

۳- یک مبنا هم مبنای انفتاحیون حکمی است مثل: مشهور اصولیین متأخر که معتقدند، باب العلم نسبت به معظم احکام شرعیه به روی ما بسته است، لکن باب العلی (یعنی: ظنّ خاص) به روی ما مفتوح است و لذا می توانیم معظم احکام فرعیه را از طریق علمی تحصیل نماییم، پس نیازی به بحث از حجّیت ظنّ مطلق نداریم.

\* در رابطه با حجّیت امارات ظنّیه چند مبنا وجود دارد؟

دو مبنا وجود دارد:

۱- برخی معتقدند که امارات ظنّیه به فرض انسداد باب علم حجّیت دارند و لکن در فرض انفتاح باب علم وظیفه ما تحصیل قطع است و رجوع به علم.

۲- مشهور علما معتقدند که: امارات ظنّیه حجّیت دارند مطلقاً (چه در فرض انفتاح و چه در فرض انسداد)

\* علمایی که قائل به حجّیت مطلق امارات ظنّیه هستند حجّیت این امارات را از باب طریقیّت می دانند یا از باب سببیت؟

۱- برخی می گویند حجّیت امارات، از باب طریقیّت و کاشفیت است به این معنا که: در مؤدای خود اماره مصلحتی پدید نمی آید، بلکه تمام مصلحت از آن واقع است و امارات صرفاً طریق به سوی واقع اند و عند المصادفه واقع را در حق ما منجز و فعلی می کنند چنانکه عند المخالفه موجب عذر بنده در مقابل مولی می شوند.

۲- و برخی می گویند: حجّیت امارات از باب سببیت است، به این معنا که: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می شود که، برطبق مؤدای اماره مصلحتی پدید آید به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آن و در صورت مخالفت اماره با واقع این مصلحت حادثه جای آن مصلحت فائده را بر می کند و نیازی به



اعاده نمی باشد.

\* آیا سببیت در میان اصولیین به یک معنا مصطلح است؟

خیر سببیت نیز دارای معانی و کارکردهای مختلف است از جمله:

۱- سببیت اشعری، ۲- سببیت معتزلی، ۳- مصلحت سلوکیه شیخ انصاری.

\* مراد از عبارت «و الاولی ان یقال ....» چیست؟

ایراد و اشکال به پاسخ مرحوم صاحب فصول توسط شیخ و تهیه پاسخ بهتری به دلیل دوّم ابن قبه است.

\* حاصل پاسخ صاحب فصول به ابن قبه چه بود؟

این بود که: اگر مراد از تحلیل حرام، تحلیل حرام ظاهری باشد، چنین امری از عمل به خبر واحد لازم نمی آید و اگر مراد از تحلیل حرام، تحلیل حرام واقعی باشد، هرچند تحلیل حرام از عمل به خبر واحد پیش می آید اما این امر ممتنع نمی باشد.

چرا که عمل به اماره ظنی هم مثل خبر واحد دارای مصلحتی است که جبران قبح و ارتکاب قبیح واقعی را می کند.

\* به نظر شیخ چه اشکالی بر پاسخ فوق وارد است؟

ممکن است به ایشان اشکالی شود که:

تحلیل حرام در ظاهر و یا بالعکس از دو حال خارج نمی باشد:

۱- اینکه مصلحت فوت شده واقعی و یا ارتکاب مفسده واقعی، به وسیله مصلحت ظاهری تدارک و جبران می شود.

۲- اینکه عمل به خبر واحد موجب جبران مصلحت فوت شده یا ارتکاب مفسده واقعی نشود.

در صورت اوّل: اجتماع نقیضین لازم آید و اجتماع نقیضین امری محال است یعنی: اگر از عمل به خبر واحد، مصلحتی عائد مکلف بشود که مفسده واقع را جبران نماید لازم می آید که شیء واحد هم دارای مصلحت باشد، هم دارای مفسده که اجتماع این دو در شیء واحد محال است.

و در صورت دوّم: نقض غرض لازم آید که امر قبیحی است و شارع مقدّس مرتکب قبیح نمی شود و اما وجه این نقض غرض این است که: شارع، امر به طریقی نموده باشد که سلوک آن موجب تفویت واقع شود و این مسئله عقلا قبیح است و از شارع مقدّس امر قبیح صادر نمی شود.

\* با توجه به مقدماتی که در اینجا گذشت پاسخ شیخ به استدلال ابن قبه چیست؟

این است که:

ص: ۲۳

۱- اگر مراد ابن قبه این است که، «به فرض انسداد باب علم، عمل به خبر واحد جایز نیست چون مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال می شود»، به او می گوییم: در فرض انسداد باب علم، عمل به خبر واحد نه تنها ممنوع نیست بلکه واجب است چرا، زیرا مطلب از سه حال خارج نمی باشد:

۱- یا این است که در فرض انسداد حکمی در واقع وجود دارد که در حق مکلفین نیز فعلیت داشته و امثال می طلبد.

۲- یا این است که در فرض انسداد حکمی در واقع وجود دارد و لکن در حق مکلفین فعلیت ندارد.

۳- یا این است که در زمان انسداد اصلا حکمی در واقع وجود ندارد و دستیابی به احکام واقعیه، مقید به فرض تمکن از علم می باشد.

حال:

۱- اگر در فرض انسداد حکمی در واقع وجود داشته باشد و در حق مکلفین فعلی باشد، نه تنها عمل به خبر واحد و یا سایر امارات ظنیّه ممنوع نیست بلکه وجوب و ضرورت دارد. چرا؟

زیرا که، از یک طرف باب علم بسته است از طرف دیگر حکم واقعی در حق ما فعلیت دارد. حال برای دست یابی به حکم واقعی و امثال آن آیا راه دیگری غیر از خبر واحد و سایر امارات وجود دارد؟

مسئله خیر، پس بالضروره باید به آن اعتماد و عمل نمائیم.

۲- و اگر در فرض انسداد حکمی در واقع وجود دارد ولی در حق مکلفین فعلیت ندارد، به تالی فاسد گرفتار می شوید و در چیزی گرفتار می شوید که از آن فرار می کردید؛ چرا؟

زیرا فرمودید که: عمل به خبر واحد موجب تحلیل حرام و .... می شود و حال آنکه در این فرض به دلیل اینکه حکم واقعی در حق ما فعلیت ندارد ما در مخالفت و موافقت آزادیم: یعنی: گاهی مرتکب می شویم و گاهی نه. به عبارت دیگر: گاهی واجبی را ترک کرده و یا اینکه حرامی را مرتکب می شویم.

و اگر در زمان انسداد اصلا حکمی وجود نداشته و تحصیل حکم واقعی منوط به تمکن از علم باشد، این مبنائی باطل است، چون با قید تمکن از علم، حکمی در واقع وجود ندارد. از طرف دیگر به فرض صحت مبنای شما دیگر عمل به خبر واحد مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال نمی باشد. زیرا در فرض انسداد، حرامی در واقع وجود ندارد تا مخالفت شود یا حلالی وجود ندارد تا مخالفت شود.

نتیجه اینکه: به فرض انسداد علم در هر یک از صورتهای سه گانه فوق استدلال ابن قبه باطل است هر چند که بعید است مراد ابن قبه فرض انسداد باشد، بلکه می توان ادعا کرد که ایشان انفتاحی بوده است.

زیرا ایشان زمانا بر سید مرتضی و اتباعش تقدم دارد و در جایی که سید و اتباعش انفتاحی باشند،

ص: ۲۴



ابن قبه که از ایشان به زمان معصومین نزدیکتر است بالاولی باید انفتاحی باشد و لذا باید بحث را روی فرض انفتاح بگذاریم.

\* مراد شیخ از عبارت «و ممّا ذکرنا ظهر...» چه می باشد؟

ردّ پاره ای از نقضهای صاحب فصول است بر ابن قبه،

چرا که در پایان فرمود: بعید است که مراد ابن قبه امتناع بر فرض انسداد باشد، بلکه با توجه به شواهد موجود باید که او نیز مدّعی انفتاح باب علم باشد.

فی المثل: گفته شد که ابن قبه عمل به ظنّ را موجب تحلیل حرام و تحریم حلال می داند بدین خاطر تبعیت از ظنّ را جایز نمی داند.

صاحب فصول در مقام نقض به ایشان فرمودند که: فتوای فقیه نیز در حق مقلّد علم آور نمی باشد، ولی به اتفاق علما در حق وی حجت است و باید بدان فتوا عمل کند تا آنجا که خود ابن قبه نیز به این معنا معترف است.

و لذا جناب شیخ می فرماید: این نقض به ابن قبه وارد نمی باشد، چرا که ابن قبه قائل به انفتاح باب علم است و به اعتبار همین انفتاح است که عمل به ظنّ را تحریم، و یا ممنوع نموده است چرا که با در دست داشتن طرق علمی وجهی برای عمل به ظنّ نمی باشد، به ویژه اینکه محدور مذکور را نیز به دنبال دارد.

حال: با توجه به مطلب فوق دیگر جا ندارد که در مقام تخطئه نظر ایشان بگوییم: عمل مقلّد یا مستفتی به فتوای فقیه نیز دارای چنین محدودی است.

\* وجه وارد نبودن این اشکال و تخطئه چیست؟

این است که: در فرض مذکور باب العلم بر مستفتی و مقلّد بسته است و چاره ای نیست جز عمل به فتوا و راهی بهتر و پسندیده تر از عمل به قول فقیه ندارند، چرا که تمام طرق به روی آنها بسته است مثلاً: نمی تواند به قیاس، استحسان و یا عقل خودش عمل نماید.

نتیجه اینکه: مرحوم ابن قبه نیز عمل به ظنّ را در این مورد قبول دارد و کلام ایشان ناظر به این قبیل موارد نمی باشد، بلکه تنها در زمان انفتاح باب علم، عمل به ظنّ را تخطئه و ردّ نموده است.

\* پس مراد از عبارت (حتّی أنّه لو تمکن من الظنّ الاجتهادی....) چیست؟

این است که: اگر خود مقلّد و مستفتی بر تحصیل ظنّ اجتهادی قادر باشد و بتواند احکام را از این طریق استنباط و اجتهاد کند دیگر حق تقلید را ندارد و باید به اجتهاد خود عمل کند، هر چند گمان آور است، چرا که راهی بهتر و مطمئن تر است. پس نمی توان سخن ابن قبه را به فتوا نقض نمود.



\* مراد از عبارت (و كذلك نقضه بالقطع مع احتمال ....) چیست؟

این است که: نقض کلام ابن قبه حتّی به واسطه قطعی که احتمالاً در واقع جهل مرکب است درست نمی باشد، چرا که احتمال مخالفت قطع با واقع در حق قاطع، مسدود و منتفی می باشد.

\* جهت ضعف این نقض به واسطه قطع چیست؟

این است که: انسان قاطع هر چند قطعش از قبیل جهل مرکب باشد مادامی که قاطع است، احتمال خلاف نمی دهد تا این احتمال حد اقل او را از اقدام برطبق قطعش متوقف کند و لذا نمی شود به قاطع گفت که قطع تو حجّت نمی باشد و نباید به آن عمل کنی، چرا که ممکن است منجر به تحلیل حرام و یا تحریم حلال شود.

بنابراین: به باب قطع هم نمی توان سخن ابن قبه را نقض نمود. مگر به باب بیّنه و ید و .... که در موضوعات حجّت هستند.

یعنی: با بیّنه می توان سخن ابن قبه را نقض نمود چرا که حجّیت بیّنه مطلق است حتی با وجود تمکن از علم، هر چند عمل به بیّنه نیز گاهی خلاف واقع می شود.

\* مراد شیخ از عبارت (ان یحب العمل به لاجل أنّه یحدث فیه .... مصلحه) چیست؟

این است که: اگر مراد ابن قبه این باشد که به فرض انفتاح باب علم و حجّیت امارات از باب طریقت عمل به خبر واحد ممنوع است، چون مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال می شود، در پاسخ باید بگوییم که خبر یا اماره از حیث مطابقت با واقع دارای سه صورت است.

یعنی: در فرض انفتاح باب علم: یا مطابقتش با واقع نسبت به علم کمتر است فی المثل: علم ۱۰۰٪ مطابق با واقع است لکن خبر واحد و اماره ظنّیه ۷۰٪ مطابق با واقع باشد. یا مطابقتش با واقع مساوی مطابقت علم با واقع است و هر دو هم رتبه اند. یا اینکه مطابقتش با واقع بیشتر از مطابقت علم با واقع است.

حال: می توانید بگویید که صورت اوّل فاقد حجّیت است چرا که با تمکن از علم در حالت انفتاح دیگر نوبت به عمل به خبر واحد نمی رسد چون مستلزم القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت می باشد.

و لکن، در صورت دوم و سوم چه مانعی از اعتماد و عمل به اماره وجود دارد، مگر علم حجت نیست و مگر نه این است که اماره در تطابقش با واقع یا مساوی علم است و یا بیشتر از آن.

پس چرا اماره حجت نباشد و چرا نتوانیم به آن عمل کنیم، یعنی: عمل به اماره جایزه است.

متن:

أمّا ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاوّل فهو و ان كان فى نفسه قبيحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدلّ من تحريم الحلال و تحليل الحرام، لكن لا- يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقه للواقع فى نظر الشّارع من الادلّه القطعيّه الّتى يستعملها المكلف للوصول الى الحرام و الحلال الواقعيّين او يكونا متساويين فى نظره من حيث الايصال الى الواقع.

الّا ان يقال أنّ هذا رجوع الى فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول الى الواقع، اذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد لو كان جهلا مركّبا كما تقدّم سابقا.

فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التّمكّن عن الواقع.

ترجمه:

أمّا وجوب و لزوم عمل به خبر ظنّي بنا بر وجه و دليل اوّل اگرچه فى نفسه (با قطع نظر از اینکه، خبر در نظر شارع مطابقش با واقع، از دليل قطعی، بیشتر یا مساوی با واقع است) در زمان انفتاح باب علم قبیح است، زیرا چنانکه ابن قبه فرمود مستلزم حرام شدن حلال و حلال شدن حرام است، و لکن بعید نیست که خبر ظنّي از نظر شارع مطابقش با واقع بیشتر از هر ادله قطعی باشد که مکلف آن را برای رسیدن به حرام و حلال واقعی به کار می گیرد، یا اینکه لااقل از جهت دستیابی به واقع از نظر شارع مساوی باشند.

### استدراک

مگر آنکه گفته شود:

این غالبیت در رساندن به واقع و یا مساوی بودن راجع است، آن هم به فرض انسداد باب علم و ناتوانی از رسیدن به واقع، زیرا مراد (از انسداد باب علم) انسداد باب اعتقاد نیست، هرچند اعتقاد جهل مرکب باشد، بلکه مراد از انسداد باب علم، عدم دستیابی به واقع است، چنانچه قبلا گفته آمد.

پس: با فرض انفتاح باب علم و تمکن از دستیابی به واقع:

آنچه شایسته تر است، اعتراف به قبح تعبّد به خبر ظنّي در مقام عمل است.

ص: ۲۷

\* مراد از عبارت (أما ایجاب العمل بالخبر علی الوجه الاوّل.....) چیست؟

این است که: اگرچه بنا بر وجه اوّل، وجوب عمل به خبر ظنی، در زمان انفتاح باب علم، ذاتا و فی نفسه قبیح است، چرا که به قول ابن قبه مستلزم تحریم حلال و تحلیل حرام می شود، لکن ممکن است بگوییم که: چون در نظر شارع مقدّس، خبر ظنی از هر دلیل قطعی و علمی مطابقتش با واقع بیشتر است یا لااقل از حیث تطابق با آن مساوی است، هیچ استحاله ای ندارد که مکلف را موظف به تعیّد و عمل به آن نماید و مکلف نیز برای دستیابی به حرام و یا حلال و یا حلال واقعی به آن تمسّک نماید.

\* پس مراد از عبارت (الّا ان ینقال انّ هذا....) چیست؟

این است که: می توان گفت: فرض مزبور (یعنی: مساوی بودن خبر با ادلّه قطعیه یا مطابقتش با واقع) به فرض انسداد باب علم و ناتوانی مکلف از دست یابی به واقع برمی گردد، و این مسئله با مفروض ما، یعنی انفتاح باب علم سازگاری ندارد. چرا؟ زیرا مراد از انسداد باب علم، انسداد باب اعتقاد (هرچند جهل مرکب هم باشد) نمی باشد، بلکه مراد از انسداد باب علم، عدم دست یابی به واقع است.

\* مراد از عبارت (فالاولی الاعتراف....) چیست؟

این است که:

در این فرض اخیر حق با ابن قبه است و وجوب عمل به خبر ظنی بنا بر وجه اوّل قبیح است.

متن:

و أما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه أصلا، كما لا يخفى.

قال في النهاية في هذا المقام - تبعا للشيخ في العدة: (١)

انّ الفعل الشرعيّ انما يجب لكونه مصلحه، و لا يمتنع أن يكون مصلحه اذا فعلناه و نحن على صفة مخصوصه، و كوننا ظانين بصدق الراوى صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحه. (٢) انتهى موضع الحاجة.

ترجمه:

### [وجوب و لزوم عمل به خبر ظنی]

و اما در وجوب و لزوم عمل به خبر ظنی، هیچ قبیحی وجود ندارد.

چنانکه، علامه حلّی نیز در کتاب نهاییه، به تبعیت از شیخ طوسی در عده الاصول به همین مناسبت فرموده است:

وجوب و لزوم فعل شرعی به خاطر مصلحت بودنش (در حق مکلفین) است و امتناعی ندارد که فعل، هنگامی که آن را انجام می دهیم، مصلحتی باشد در حق ما و حال آنکه ما دارای صفت خاصی هستیم، و اینکه به صدق راوی گمان داریم، صفتی از صفات ما باشد.

پس در نتیجه: در آن دسته از احوالات ما داخل می شود که انجام فعل نزد آن حالت مصلحت است. تمام شد محل نیاز از سخن علامه حلّی در کتاب نهاییه.

ص: ۲۹

---

۱- عده الاصول: ج ۱، ص ۲۹۱.

۲- النهاية: ج ۳، ص ۱ من الرقه ۱۳۷ س ۱۶- البحث الثالث فی جواز التعبد عقلا بخبر الواحد.

\* مقدمه بفرمایید جهات مقتضی برای تشریح و جعل احکام چگونه است؟

گاهی ذاتی است و گاهی اعتباری.

\* مراد از جهات ذاتی چیست؟

همان مصالح و مفاسدی است که در نفس متعلقات احکام وجود دارد.

مثل: مفسده ای که در قمار و یا شرب خمر ایجاد می شود و یا مصلحتی که در اتیان نماز و رد امانت حاصل می شود.

\* مراد از جهات اعتباری در جعل احکام چیست؟

آن اموری است که نسبت به متعلقات احکام مفارق می باشند و چه بسا اصلاً با مکلف به، ارتباط و مساسی ندارد.

مثل: اوصاف مکلف، از جمله وصف ظنّ در وی.

\* علم به عنوان وصف مکلف دارای دو تعلق است: ۱- تعلق به عالم ۲- تعلق به معلوم و حال بفرمایید آیا ظنّ نیز مانند علم

دارای دو تعلق و اضافه است؟

بله: دارای دو تعلق و اضافه است:

الف: تعلق ظنّ به شخص ظان (مکلف) ب: تعلق و اضافه اش به امر مظنون (مکلف به).

\* کدامیک از دو تعلق فوق از اوصاف است؟

تعلق ظنّ به شخص ظان از اوصاف به حساب می آید لکن اضافه و تعلقش به امر مظنون یعنی:

مکلف به از طرق کشف محسوب می شود.

\* با توجه به مقدمات مذکور مراد از عبارت (و اما الوجوب العمل بالخبر علی الوجه الثانی ....) چیست؟

این است که: جناب ابن قبه! اگر مراد شما این است که به فرض انفتاح باب علم و حجیت امارات از باب سببیت اعتماد و عمل

به خبر واحد قبیح است. به شما می گوئیم که: چنین قبحی وجود ندارد.

چرا؟ زیرا که، اشکال شما در این شرایط این است که:

تفویت مصلحت می شود و این قبیح است.

لکن به شما پاسخ می دهیم که تفویت مصلحت بدون جبران و تدارک قبیح است، ولی با فرض سببیت نیز عمل به اماره (خبر) و در نتیجه مصلحت حادثه، جای مصلحت فائده واقعیه را می گیرد و لذا قبحی وجود نخواهد داشت.

پس هیچ ممنوعیت و امتناعی وجود ندارد که مکلف را موظف به تعبد از خبر و اماره ظنیه کند و

ص: ۳۰



مکلف هم جهت دستیابی به حلال و یا حرام واقعی آن را بکار گیرد.

به عبارت دیگر:

وقتی که خبری به ما رسیده که شامل حکمی از احکام است و ما به راستگویی راویش ظنّ و گمان داریم آیا می توان گفت در عمل به این خبر حسنی وجود ندارد.

بنابراین:

اگر شارع مقدّس با اینکه ما متمکن بر تحصیل علم هستیم، امر نماید که طریق ظنی مزبور را طی کنیم هیچ قبیحی در این امر وجود ندارد. چرا؟

زیرا به حسب فرض، بعد از حصول ظنّ به صدق راوی، در مؤدای طریق مذکور مصلحتی حادث می شود که بر فوت واقع و از دست رفتن آن راجح می باشد.

به این خاطر:

عمل به ظنّ (هرچند مطابق با واقع در نیاید) اما مع ذلك مستلزم تفویت مصلحت از مکلف هم نمی باشد. پس عمل به خبر واحد و اماره قبیحی ندارد.

\* مراد از عبارت (قال فی النهایه .... انّ الفعل الشرعیّ انما یجب ....) چیست؟

ارائه شاهی است که در اثبات مدّعی فوق (یعنی: تعبد به خبر ظنی) از کتاب (نهایه الوصول الی العلم الاصول) علامه حلی رحمه الله آورده است.

که می فرماید: به اعتقاد ما افعال شرعیّه از قبیل صلاه و صوم و ..... براساس مصالح واجب می شوند و افعالی از قبیل شرب خمر و زنا براساس مفسدات حرام می گردند.

یعنی: احکام وجوب و حرمت، دائر مدارشان، مصالح و مفسداتی است که بر افعال مترتب می گردد.

و لذا: همان طور که ممکن است فعلی ذاتا و به حسب واقع دارای مصلحت یا مفسده باشد، همین طور هم ممکن است یک عملی به لحاظ صفتی از صفات فرد مکلف دارای مصلحت شود.

فی المثل: اگر ما مسافر (دارای صفت سفر) باشیم نماز شکسته بر ما واجب می شود یا اگر مکلف دارای صفت رجولیت باشد، جهر به قرائت بر او واجب می شود و اگر یکی از صفات نفسانی مکلفین صفت مظنه باشد که هست چه اشکالی دارد که مکلف به اعتبار این صفت (ظنّ به صدق راوی) از طریق راوی که وجوب جمعه ظنی حاصل نماید که در اثر عمل به آن مصلحتی ایجاد شود که ما به لحاظ آن مصلحت جمعه را اتیان کنیم. این همان قول به سببیت است.

پس: جناب علامه هم به تبعیت از جناب شیخ طوسی قول به سبیت را پذیرفته است.

ص: ۳۱

فان قلت: انّ هذا اّما يوجب التصويب، لأنّ المفروض على هذا أنّ في صلاه الجمعة التي اخبر بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده الواقعيه، فالمفسده الواقعيه سليمه عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها، و بعد الاخبار يضمحلّ المفسده، لعروض المصلحه الراجحه.

فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسده توجهه- لأنّ الشرط في ايجاب المفسده له خلّوها عن معارضه المصلحه الراجحه- فيكون اطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنّه حرام لو لا الاخبار، لا أنّه حرام بالفعل و مبغوض واقعا، فالموجود بالفعل في هذه الواقعه عند الشارع ليس ألّا المحبوبيه و الوجوب؛ فلا- يصحّ اطلاق الحرام على ما فيه المفسده المعارضه بالمصلحه الراجحه عليها، و لو فرض صحّته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبّب من المصلحه الراجحه.

و التصويب و ان لم ينحصر في هذا المعنى، ألّا أنّ الظاهر بطلانه أيضا، كما اعترف به العلامة في النهايه في مسأله التصويب (١)، و أجاب به صاحب المعالم- في تعريف الفقه- عن قول العلامة بأنّ ظنّيه الطريق لا تنافي قطعيه الحكم (٢).

قلت لو سلّم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه و أغمضنا عمّا سيجيء- من عدم كون ذلك تصويبا- كان الجواب به عن ابن قبه، من جهه أنّه أمر ممكن غير مستحيل و ان لم يكن واقعا لاجماع أو غيره، و هذا المقدار يكفي في ردّه؛ ألّا ان يقال: كلامه بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله من تحليل الحرام الواقعي.

ترجمه:

## اشكال

اين مبنا (يعنى: حدوث مصلحت و رجحانش به واسطه خبر واحدی که بر آن اقامه شده) مستلزم قول به تصويب است، زیرا با فرض اين مبنا (حدوث مصلحت ....) در نماز جمعه ای که به واسطه وجوبش از مصلحت راجحه اش بر مفسده واقعيه اش خبر داده شده، پس اين مفسده واقعيه اش (مفسده خواندن جمعه) از مانع و معارض راجح (از آن) سالم بوده اما به شرط اين که، فرد عادل، خبر از وجوب آن ندهد. چرا که بعد از اخبار وی (فرد عادل) بدليل قرار گرفتن

ص: ۳۲

۱- النهايه: ج ۴ س ۲ من الورقه ۲۱۲ س ۱۳- البحث الثالث، المطلب الرابع في الاجتهاد، الفصل الاول، المقصد الاول.

۲- معالم الدين و ملاذ المجتهدين ص ۲۷

یک مصلحت والاتر بجای آن مفسده، آن مفسده مضمحل می شود.

پس اگر حرمت واقعی با پدید آمدن وصف مصلحت ثابت گردید، حرمت بدون مفسده ای تحقق پیدا کرده که موجب آن تحریم شده، زیرا (براساس التزام به حدوث مصلحت به واسطه اخبار عادل) شرط در ایجاب کردن مفسده تحریم در فعل، خالی بودن آن مفسده است از معارضه با مصلحت والاتر از آن (یعنی وجوبی که عادل از آن خبر داده)، پس؛ اطلاق حرام واقعی (مثلاً: بر نماز جمعه) به این معناست که خبر عادل بر وجوبش اقامه نشود (یعنی: حرام شأنی است) و نه حرام فعلی و اینکه واقعا مبعوض باشد، پس آنچه در این واقعه نزد شارع بالفعل وجود دارد چیزی جز محبوبیت و وجوب نیست، پس اطلاق عنوان حرام بر فعلی که مفسده اش معارض با مصلحت والاتر از آن است، درست نمی باشد و به فرض صحت این اطلاق هم، موجب ثبوت حکم شرعی مغایر با حکمی که از ناحیه مصلحت راجح پدید آمده نمی باشد، و این همان تصویب است.

و اگرچه تصویب منحصر در این معنا نمی باشد، ولی ظاهراً معنای مذکور، همچون معانی دیگر در اینجا باطل است. همان طور که علامه حلی نیز در کتاب نهاییه در مسئله تصویب به بطلان آن اعتراف نموده است و همچنین صاحب معالم در تعریف فقه به کلام علامه (که فرموده: ظنی بودن طریق با قطعی بودن حکم مستفاد از آن منافاتی ندارد) پاسخ گفته است.

### پاسخ شیخ به اشکال مذکور

می گوئیم: به فرض که (این حدوث مصلحت به واسطه خبر عادل) تصویبی باشد که اجماع بر بطلانش شده و ما از آنچه به زودی (در تصویب بودن آن) خواهیم گفت، اغماض و چشم پوشی کنیم، ولی این پاسخ و تقریر به آن (وجه دوم- حدوث مصلحت ...) استدلال ابن قبه است. چرا که آن به دلیل اجماع یا احتمال دیگری (مثل اخبار مسلمة) نمی باشد.

و این مقدار (یعنی: معقول بودن تعبّد به ظنّ و امکان ثبوتی داشتن آن) در ردّ ابن قبه کافی است. مگر اینکه گفته شود:

کلام ابن قبه و استدلال او، پس از فراغ از بطلان تصویب است، چنانکه ظاهر استدلال ایشان از حلال شدن حرام واقعی همان بطلان تصویب است.

\* چرا جمهور علمای شیعه را مخطئه می نامند؟

زیرا شیعه قائل است که: خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که در حق همگان ثابت است اعم از جاهل و عالم، همچنین مسلم و کافر، و ما به همان واقع مکلف هستیم و امارات نیز طریق الی الواقع اند.

حال: مجتهدی که فتوای می دهد، در دستیابی به واقع از دو حال خارج نیست:

۱- یا فتوای او مطابق با واقع است پس مصیب است و لذا واقع در حق او و مقلدینش فعلی و منجز می باشد.

۲- و یا فتوای او مخالف با واقع درمی آید پس مخطی است و لکن خود و مقلدینش معذورند.

پس: «انّ للمصیب اجرین و للمخطی اجرا واحدا».

\* چرا جمهور علمای عامه را مصوبه می خوانند؟

زیرا عامه قائل به تصویب مجتهدند یعنی می گویند: «کلّ مجتهد مصیب».

\* اهل تصویب بر چند گروه اند؟

بر دو گروه: ۱- تصویب معتزلی، ۲- تصویب اشعری.

\* چه تفاوتی میان تصویب معتزلی و تصویب اشعری وجود دارد؟

۱- اهل اعتزال همچون شیعه قائل اند که خداوند در واقع احکامی دارد که در حق عالم و جاهل مساوی اند لکن این احکام در مرحله شأنیت باقی مانده و هرگز به درجه فعلیت نمی رسند.

به نظر این ها، آن حکمی که در حق مکلفین به فعلیت می رسد همان مؤدای اماره می باشد.

منتهی: اگر مؤدای اماره مطابق با واقع باشد، مثلاً: حکم واقعی وجوب جمعه باشد اماره هم بر وجوب جمعه قائم شده باشد، در اینجا حکمی مماثل با حکم واقعی در حق ما جعل شده و مصلحتی به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آن توسط این اماره، حادث و نصیب ما می شود.

و اگر مؤدای اماره مخالف با واقع درآید مثلاً: حکم واقعی، حرمت جمعه باشد که مفسده ملزمه دارد و لکن اماره بر وجوب آن دلالت کند، در اینجا برطبق مؤدای اماره مصلحتی حادث می شود که به اندازه مفسده واقع است یا بیشتر از آن.

در نتیجه: این مصلحت با آن مفسده در تعارض قرار گرفته و مانع از فعلیت آن مفسده می شود.

یعنی: قیام اماره مخالف موجب و سبب اضمحلال و نابودی آن مفسده واقعیّه می شود.

در نتیجه: سبب تغییر حکم می شود یعنی: حکم واقعی قبلی از لوح محفوظ رفت و جای آن را

ص: ۳۴

و جوب جمعه گرفت.

یعنی: مؤدای اماره لازم الامتثال و در لوح محفوظ به عنوان وظیفه فعلی ثبت می شود.

۲- اشعری ها معتقدند که، اصلاً پیش از اجتهاد مجتهد، هیچ حکمی در واقع وجود ندارد بلکه جعل حکم از سوی شارع دائر مدار فتوای مجتهد است.

یعنی: اگر رأی مجتهد به وجوب تعلق گرفت حکم الله وجوب می شود و اگر به حرمت تعلق گرفت حکم الله حرمت می شود.

و اگر رأی مجتهد عوض شد، حکم الله نیز عوض می شود.

در نتیجه: احکام الله واقعی تابع آرای مجتهدین است، یعنی: تمام الموضوع برای حکم شرعی رأی مجتهد است.

و لذا؛ از باب تبدل موضوع، رأی مجتهد که عوض شد حکم نیز عوض می شود.

\* بعد از مقدمات مذکور بفرمایید مورد بحث ما فعلاً در اینجا چه می باشد؟

تصویب معتزلی.

\* مراد از عبارت (انّ هذا انّما یوجب التصویب) چیست؟

این است که: حدوث مصلحت در فعل به واسطه اخبار عادل موجب تصویب است.

به عبارت دیگر: شیخ می گوید:

تعبد به خبر واحد بر مبنای سببیت قبحی ندارد چرا که عند المخالفه مصلحت حادثه جای مصلحت فائده را گرفته و جبران می کند.

مستشکل می گوید:

بله، بر مبنای این سخن (سببیت) سخن ابن قبه را پاسخ داده و باطل نمودید لکن اصل مبنا مبتلا به اشکال است زیرا قول به سببیت مستلزم تصویب است. قول به تصویب هم چه اشعری و چه معتزلی بالاجماع باطل است.

\* پس مراد از عبارت (لأنّ المفروض علی هذا انّ فی صلاه الجمعه .... الخ) چیست؟

وجه تصویب بودن مصلحت حادثه در فعل و رجحانش به واسطه خبر واحد را بیان می کند.

توضیح: مستشکل می گوید که:

نماز جمعه اگر در واقع حرام باشد و خبر واحد بر وجوبش اقامه شود و به واسطه این خبر، مصلحت حادثه از انجام جمعه، بر مفسده واقعی رجحان یابد پس می توان گفت که: مفسده خواندن جمعه (به شرط اینکه عادل به وجوب آن خبر ندهد) بلامعارض بوده و مانعی که بر آن راجح باشد وجود ندارد.

ص: ۳۵



زیرا در صورتی که عادل خبر بدهد مفسده آن از بین رفته و نابود می شود، چرا؟ چون به جای آن مصلحتی قرار می گیرد که از آن راجح و والاتر است.

\* پس مراد مستشکل از عبارت (فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت .... لأن الشرط ...) چیست؟

ادامه اشکال است مبنی بر اینکه:

اگر حرمت واقعی، پس از اخبار عادل و پدید آمدن وصف مصلحت (وصف وجوبی) در جمعه باز هم ثابت باشد معنایش این است که:

آن حرمت بدون مفسده ای که موجب آن (تحریم) بوده تحقق دارد. چرا؟

زیرا طبق این تقریر، مفسده در صورتی می تواند حرمت را در فعل ایجاب و ایجاد کند که از تعارض با مصلحتی راجح بر خودش خالی باشد.

در نتیجه باید گفت:

اطلاق حرام واقعی بر نماز جمعه به این معناست که: خبر عادل بر وجوبش قائم نشود یعنی: حرام شأنی است و نه حرام فعلی و اینکه در واقع مبعوض باشد.

به عبارت دیگر: باید گفت:

در خواندن نماز جمعه صرفاً محبوبیت و وجوب هست و عنوان دیگری در آن ملحوظ نمی باشد به عبارت دیگر:

فعلی که مفسده اش معارض با مصلحت راجح از آن می باشد را نمی شود حرام خواند و اطلاق این عنوان صحیح نمی باشد.

و به فرض صحت حرمت، این امر موجب ثبوت حکم شرعی مغایر با حکمی که از ناحیه مصلحت راجح بر آن پدید آمده نمی باشد و این عین تصویب است.

\* پس مراد مستشکل از عبارت (و التصویب و ان لم ینحصر فی هذا المعنی الا ...) چیست؟

این است که می گوید:

اگرچه تصویب منحصر در این معنا نمی باشد و معانی دیگری نیز دارد ولی علی الظاهر معنای مذکور در اینجا مثل معانی دیگر باطل و نادرست است. همان طور که مرحوم علامه حلی در کتاب نهاییه، در مسئله تصویب به آن اعتراف نموده و صاحب معالم نیز در بحث تعریف فقه کلام علامه را (مبنی بر اینکه: ظنی بودن طریق با قطعی بودن حکم مستفاد از آن منافاتی ندارد) نقد نموده و در انتقاد به آن می فرماید:

این کلام مستلزم تصویب است.

ص: ۳۶

نتیجه اینکه: از عبارت فوق برمی آید که: تصویب از امور باطله است و فساد آن از نظر علمای امامیه مفروغ عنه است.

حال با چنین موقعیتی که این رأی و نظر دارد چگونه تقریر شما را در حجت بودن خبر واحد و طرق ظنی قبول کنیم؟

\* پاسخ جناب شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که:

اولاً: تقریر مذکور تصویب نمی باشد اگر هم باشد باطل نیست، آن تصویبی که باطل است تصویب اشعری است و به زودی خواهیم گفت که نوعی از تصویب وجود دارد (مصلحت سلوکیه) که باطل نیست.

ثانیاً: سلمنا که آن را تصویب بدانیم و این مبنا مبنای باطلی باشد، استدلال ما در برابر ابن قبه است و ایشان از جمله افرادی است که تعبد به خیر و بلکه هر اماره ظنی را محال و ناممکن می داند.

به عبارت دیگر: امکان ثبوتی تعبد به ظن را منکر است، چه رسد به امکان وقوعی و تحقق خارجی آن را، و لذا تلاش ما در استدلالی که گذشت این بود که صرفاً امکان ثبوتی و عالم تصور مسئله مورد بحث را تصحیح نماییم، هرچند مستلزم تصویب باشد.

زیرا که: تصویب اگرچه اثباتاً ممکن نیست (یعنی: به واسطه اجماع یا هر دلیل دیگری وقوع ندارد و نمی توان به آن ملتزم شد) لکن عقلاً محال و ناممکن نیست.

بنابراین:

وقتی بتوانیم تصور تعبد به ظن را مطابق با دلیل بیان کنیم، پاسخ ابن قبه را داده ایم و استدلال او را باطل نموده ایم.

پس بر مبنای سببیت تعبد به خیر و یا دیگر امارات ظنیّه قبّحی ندارد الا اینکه کسی بگوید:

بحث ابن قبه بر مبنای سببیت نیست چرا که ایشان قبول دارد که بر مبنای سببیت تعبد ممکن است، لکن می گوید چون این مبنا باطل است من بر مبنای طریقت بحث می کنم.

\* از کجا می توان پی برد که ابن قبه بر این مبنا بحث ندارد؟

از دلیل دوم ایشان که گفت: عمل به خیر واحد مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است و این قبیح است، که این مطلب با مبنای طریقت سازگار است و گرنه بر مبنای سببیت قبّحی ندارد.

\* حاصل مطلب را بیان کنید؟

حاصل مطلب اینکه: سخن ابن قبه با فرض انسداد باب علم، باطل، لکن با فرض انفتاح باب



علم درست است.

\* نتیجه مطلب فوق چیست؟

این است که:

جناب شیخ، امارات ظنیه را تنها در فرض انسداد باب علم حجت می دانند و لذا در آینده بررسی خواهیم کرد که مصلحت سلوکیه ایشان چه نتیجه ای می دهد.

\* نقش مجمعا در عبارت (لو سلم کان هذا تصویبا مجمعا علی بطلانه ....) چیست؟

صفت برای تصویبا است لکن این صفت در اینجا مفهوم اصولی ندارد، بلکه قید توضیحی است و لذا کسی نمی تواند استفاده کرده و بگوید تصویب در معانی دیگرش باطل نبوده و اجماع بر ابطال فلان معنایش نشده است.

\* مراد از عبارت (و اغمضنا النظر عما سیجی ء ...) چیست؟

پاسخ از یک انتقاد است نسبت به آنچه در اینجا گفته شده با آنچه بعدا گفته می آید و باهم متفاوت اند.

توضیح:

آنچه را که شیخ در اینجا آورده تصویب است و لکن آنچه در آینده گفته می آید و نقل می شود عدم تصویب است. و آنچه در آینده حکم به عدم تصویبش می شود، آنجایی است که مصلحت را در امر به عمل به اماره فرض کرده اند.

لکن در اینجا، مصلحت در نفس فعل جمعه فرض گردیده و روشن است که این مسئله از تصویب جدا نمی باشد.

به عبارت دیگر:

از عدم تصویب موضوع بحث در آینده، عدم تصویب مسئله مورد بحث در اینجا لازم نمی آید.

\* مراد از عبارت (الّا ان یقال: انّ کلامه ....) چیست؟

این است که: شاید منتقدی به شیخ بگوید:

کلام ابن قبه متعینا این است که، تعیّد به ظن پس از فراغت از بطلان تصویب امر غیر معقولی است و لذا وجهی ندارد که جناب شیخ آن را به صورت احتمال نقل نماید.

متن:

(فی الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری)

و حیث انجزّ الکلام الی التعبد بالأمارات الغیر العلمیه، فنقول فی توضیح هذا المرام و ان کان خارجا عن محلّ الکلام: انّ ذلك يتصوّر علی وجهین:

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ فی التعبد بها ألاّ الإیصال الی الواقع، فلا مصلحه فی سلوك هذا الطريق وراء مصلحه الواقع. كما لو أمر المولى عبده عند تحيّرہ فی طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ فی ذلك ألاّ كون قول الأعراب موصلا الی الواقع دائما او غالبا. و الأمر بالعمل فی هذا القسم ليس ألاّ للارشاد.

الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأماره فی مصلحه العمل و ان خالف الواقع. فالغرض ادراك مصلحه سلوك هذا الطريق التي هي مساويه لمصلحه الواقع او أرجح منها.

ترجمه:

### حجیت امارات ظنیّه و مبانی آن

#### اشاره

و چون صحبت، منجزّ به تعیّد به امارات غیر علمی شد، اگرچه از محل بحث ما خارج است لکن در توضیح آن می گوئیم: تعبد به خبر واحد و یا هر اماره غیر علمی بر دو وجه تصویر می شود:

وجه اول: آنکه، عمل به اماره غیر علمی از این باب باشد که صرفا کاشف از واقع است، پس در تعبد به آن (اماره غیر علمی) هیچ امری جز عنوان ایصال (رساندن) به واقع ملاحظه نمی شود. پس هیچ مصلحتی جز مصلحت رسیدن به واقع، در پیمودن این طریق وجود ندارد.

فی المثل: اگر مولایی، بنده اش را دستور دهد به سؤال کردن از بادیه نشینان هنگام تحیر و سرگردانی در جاده بغداد، هیچ مصلحتی در این پرسیدن ملاحظه و اعتبار نشده جز اینکه پاسخ اعراب، رساننده (عبد) به واقع باشد، اعم از اینکه این مصلحت دائمی و یا اغلب باشد، و امر به عمل به اماره در این قسم، ارشادی است و نه مولوی.

وجه دوّم: آنکه عمل به اماره غیر علمی به خاطر مدخلیتش در پیدا شدن مصلحت در عمل است هرچند که مضمونش (م اماره) مخالف با واقع است.

و لذا مراد از عمل به ظنّ و اماره غیر عملی تنها درک کردن مصلحتی است که در پیمودن آن وجود داشته و با مصلحت واقع مساوی و یا برتر از آن است.



\* به طور خلاصه بفرمائید تاکنون بحث شما با ابن قبه در چه بود؟

در رابطه با امکان و امتناع تعبد به خبر واحد بود که در تمامی جهات و مبانی مختلفه با ایشان بحث نمودیم.

\* آیا بحث مذکور منحصر به خبر واحد است؟

خیر، دامنه بحث گسترده تر از خبر واحد است، یعنی در تمام امارات ظئیه جاری است، منتهی مصداق بارز و اکمل آن خبر واحد است. و لذا باید حجیت امارات را در می دانی وسیع تر طرح و بررسی نمود.

\* مقدمه بفرمائید در هر موضوعی حد اقل چند مرحله از بحث وجود دارد؟

دو مرحله: ۱- مرحله امکان و امتناع، ۲- مرحله وقوع و لا وقوع.

\* آیا در مسئله تعبد به امارات نیز مراحل بحث این گونه است؟

\* آیا هیچ تفاوتی در بحث میان فلسفی و اصولی وجود ندارد؟

چرا، فلسفی ابتدا از امکان و امتناع بحث می کند و سپس به وقوع یا عدم وقوع آن می پردازد لکن اصولی، از امکان و امتناع بحث نمی کند، چرا که امکان در مقام استنباط برای او راهگشا نمی باشد.

اصولی از وقوع و عدم وقوع سخن می گوید.

فی المثل: می خواهد بگوید که: در کجا تعبد به اماره واقع شده و شارع آن را حجت نموده و می توان از آن طریق حکم شرعی را به دست آورد.

\* آیا بحث از امکان و امتناع رابطه ای با بحث وقوع و لا وقوع ندارد؟

چرا، بحث از امکان و امتناع از مبادی تصدیقیه بحث اصولی می باشد.

یعنی: ابتدا باید امکان ثابت شود و سپس به سراغ امارات رفته، صحبت شود که، این اماره حجت است یا آن دیگری حجت نیست و لذا اگر امکان ثابت نشود دیگر جایی برای بحث از حجت بودن یا نبودن نمی ماند. لکن، جای اصلی بحث از امکان و استعمال علوم عقلیه از جمله فلسفه و کلام می باشد نه علوم اعتباری مثل: اصول فقه.

\* پس چرا شما در اینجا بحث از امکان ثبوتی و امتناع و وقوع و لا وقوع هر دو می کنید؟

بله، چنانچه ذکر شد، مبادی تصدیقیه مباحث یک علم در علم دیگر بحث می شود، منتهی از آنجا که ممکن است بحثی



مستوفای پیرامون آن صورت نگرفته باشد، در اینجا نیز از آن بحث می شود و

ص: ۴۰

ما نحن فیه نیز از این قبیل است.

\* با توجه به مقدماتی که گذشت بحث جناب شیخ در متن مذکور بر اساس انسداد باب علم است یا انفتاح باب علم؟

بر اساس انسداد باب علم نمی باشد. چرا که در فرض انسداد باب علم چاره ای جز عمل به اماره نیست و این امری است که مورد اتفاق است.

انما الکلام در فرض انفتاح باب علم است و سؤال این است که:

\* آیا با فرض تمکن از تحصیل علم و انفتاح باب علم می توان به امارات ظنیّه عمل کرد و سراغ تحصیل علم نرفت یا نه؟

در باب حجیت امارات با فرض انفتاح دو مبنای اساسی وجود دارد:

الف: مبنای طریقیّت ب: مبنای سببیت.

\* مبنای طریقیّت چیست؟

این است که: اگر اماره از جانب شارع حجّت گردیده و دارای ارزش است، صرفاً از باب طریقیّت و کشف است.

یعنی: در مؤدای اماره هیچ مصلحتی وراء مصلحت واقع وجود ندارد بلکه تمام مصلحت از آن واقع است.

به عبارت دیگر: اماره تنها طریق و راهی است در دستیابی به واقع، یعنی: اگر اماره مطابق واقع درآید، همان واقع بر ما منجز می شود و چنانچه مخالف درآید معذّر می باشد.

فی المثل:

مولایی به عبدش می گوید: به شهر بغداد برو و چنانچه راه را در رفتن به آنجا گم کردی از اعراب و ساکنان اطراف و یا میانه راه پیرس.

حال باید دانست که این پرسش از اعرابی موضوعیتی ندارد بلکه غرض یافتن راه بغداد است و مراد و مقصود اصلی رسیدن به بغداد است.

طبق این مبنا امر شارع به عمل کردن به اماره، امری ارشادی است، یعنی: ارشاد به واقع.

به عبارت دیگر: غرض از چنین امری، متابعت مکلف از اماره است برای رسیدن به واقع و الا در عمل به اماره مصلحتی وجود ندارد.

\* مبنای سببیت یا موضوعیت کدام است؟

آن است که: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می شود که در مؤدای اماره مصلحتی حادث شود

ص: ۴۱

به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آنکه.

هنگام مخالفت این مصلحت حادثه جای آن مصلحت فائده را می گیرد و جبران می کند.

به عبارت دیگر:

در این وجه یعنی: بر مبنای سببیت، غرض از عمل به اماره غیر علمی این است که، مصلحت سلوکیه را درک نمائیم چرا که در سلوک و عمل به اماره مذکور ممکن است مصالحی باشد که وجود آن مصالح موجب شده که مولی بنده اش را به سلوک وادار کند، هر چند بداند پیمودن آن، بنده اش را به واقع نمی رساند.

زیرا بسیار اتفاق افتاده است که مصلحت حادث شده از ناحیه عمل به اماره غیر علمی از مصلحت واقعی و نفس الامری ارجح و لاقفل با آن مساوی می باشد.

\* مراد از عبارت (لیس الا للارشاد....) چیست؟

این است که: اگرچه مولی علی الظاهر بنده اش را در عمل به طریق مذکور امر نموده است، لکن این امر مولوی نمی باشد و بلکه جنبه ارشادی دارد.

و لذا اگر بنده مخالفت آن امر نماید، مخالفتش عقاب ندارد.

ص: ۴۲

متن:

أما القسم الأوّل فالوجه فيه لا يخلو من أمور:

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقه هذه الأمارات للواقع و ان لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقه.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلا مركبا.

و الوجه الأوّل و الثالث يوجبان الامر بسلوك الأماره و لو مع تمكّن المكلف من الأسباب المفيده للقطع. و الثاني لا يصحّ الا مع تعذّر باب العلم، لأنّ تفويت الواقع على المكلف و لو في النادر من دون تداركه بشي ء قبيح.

ترجمه:

### أما قسم أوّل

(يعنى: آنجا که عمل به اماره صرفا از باب رسیدن به واقع باشد) وجه در آن خالی از امور سه گانه ذیل نمی باشد.

۱- شارعی که عالم و آگاه به غیب است، به دوام موافقت امارات غیر علمی با واقع نیز عالم و آگاه است و لذا بنده را امر به متابعت آن نموده، اگرچه مکلف از آن بی اطلاع است.

۲- امارات غیر علمی در نظر شارع غالبا مطابق واقع اند.

۳- در نظر شارع، امارات غیر علمی از علومی که برای مکلف حاصل می شود، در مطابقت با واقع، اغلب و اکثر است، زیرا بیشتر علوم حاصله در مکلف از نظر شارع جهل مرکب است.

و وجه اوّل و سوم علت امر مولی به عبد به سلوک از (طریق) اماره غیر علمی است، هرچند مکلف از اسباب قطع آور متمکن باشد.

و براساس وجه دوّم، عمل به اماره غیر علمی درست نیست، جز در صورت تعذّر باب علم و انسداد آن، زیرا تفویت کردن مصلحت واقعی (توسط مولی) نسبت به مکلف، هرچند در موارد نادری باشد، بدون تدارک و جبران آن، قبیح و ناپسند است.

ص: ۴۳

تشریح المسائل:

\* مراد از عبارت (فالوجه فيه لا يخلو من امور ....) چیست؟

بیان قسم اول است، یعنی: آیا بر مبنای طریقت و با فرض انفتاح باب علم امکان دارد که اماره در حق ما حجت شود یا نه.

لذا می فرماید: اگر عمل به اماره از باب مجرد کشف از واقع باشد دارای سه وجه است.

\* مراد از عبارت (کون الشارع العالم بالغیب ....) چیست؟

بیان وجه اول است و حاصل این وجه عبارتست از اینکه:

شارع مقدس که به غیب و شهود آگاه است می داند که سلوک طریق غیر علمی همیشه به واقع اصابت می کند، اعم از اینکه طرق علمی هم همیشه مطابق با واقع باشد یا نه.

بنابراین: فرض تعبد به امارات ظنی چه اشکالی دارد؟

\* مراد از عبارت (کونها فی نظر الشارع غالب المطابقه ....) چیست؟

بیان وجه دوم است و آن عبارت است از اینکه:

طرق ظنی غالباً با واقع مطابق اند لکن ادله قطعی و علمی همیشه مصیب بوده و مطابق با واقع اند یعنی: امارات غالب المطابقه و علم دائم المطابقه یا اغلب المطابقه است.

\* مراد از عبارت (کونها فی نظره اغلب مطابقه من العلوم ....) چیست؟

بیان وجه سوم است و حاصل این وجه عبارت است از اینکه: امارات ظنی نسبت به طرق علمی، از نظر رسیدن به واقع اغلب بوده و ارزششان بالاتر از علم است.

وجه این اغلیت این است که: نوعاً و به حسب غالب علوم و طرق علمی از قبیل جهل مرکب اند.

به عبارت دیگر: علمی که برای ما حاصل می شوند ۹۰٪ مصیب، ۱۰٪ جهل مرکب، ولی امارات ظنی ای که برای ما حاصل می شود ۹۵٪ مطابق با واقع و ۵٪ مخالف.

بنابراین: در این فرض نیز نیازی به تحصیل علم نمی باشد و ما می توانیم به امارات عمل کنیم.

پس اگر بتوان به علم عمل نمود به طریق اولی می توان به امارات ظنی عمل نمود.

\* مراد از عبارت (و الوجه الاوّل و الثالث یوجبان ....) چیست؟

این است که: وجه اوّل و سوّم ایجاب می کند که در دوران امر میان عمل نمودن به علم یا ظن، عمل به ظن واجب باشد، به خلاف تعبد به علم.

\* پس مراد از عبارت (و الثانی لا یصح ....) چیست؟

این است که: آیا بر مبنای طریقیّت در کدامیک از سه فرض مذکور نمی توانیم به اماره عمل کنیم؟

ص: ۴۴

بر مبنای طریقت تنها در فرض دوّم است که با تمکّن از علم معذور نیستیم و نمی توانیم به سراغ اماره رفته و بدان عمل کنیم (مگر تمام طرق علمی موصول به واقع به روی مکلف مسدود باشد).

\* سرّ عدم جواز عمل به اماره در فرض انفتاح چیست؟

این است که: عمل به اماره در بسیاری از موارد (مثلاً ۳۰٪) مستلزم تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده می شود آن هم بدون جبران، و تفویت مصلحت آن هم با بودن طریق علمی قبیح است.

و لذا می گوئیم:

شارعی که حتی بر فرض انفتاح باب علم، امارات را در حق ما حجّت فرموده است. به این خاطر است که عالم به غیب است و لذا می داند که امارات یا دائم المطابقه هستند و یا اغلب المطابقه و یا مساوی با علم اند هرچند مکلف این را نداند و خیال کند که فلان اماره مخالف واقع نیست.

پس بر این تعبد شارع اشکالی وارد نمی شود.

\* آیا وجهی برای عمل به اماراتی که غالب المطابقه هستند و ارزششان از علمی که دائم المطابقه است به نظر نمی رسد؟

چرا، در چنین موردی نیز عمل به امارات بلا اشکال است و لو در فرض انفتاح باب علم، و این به خاطر وجود مصلحت نوعیه تسهیل است که بر مصالح شخصیّه تقدّم دارد.

پس بر تعبد به اماره و حجّیت امارات بر فرض طریقت در همه صور مسئله اشکالی مترتب نمی باشد. و این نظر مرحوم مظفر می باشد.

\* احکام شرعیّه از نظر اصولیین دارای چه مراحل هستند؟

۱- مرحله اقتضاء و شأنیّت، که همان مرحله مصلحت و مفسده است.

۲- مرحله انشاء، که همان وضع و جعل حکم است.

۳- مرحله فعلیات، که همان بعث و ابلاغ به مکلفین است.

۴- مرحله تنجّز، که همان مرحله امتثال مکلف است.

\* در متن شیخ به کدام یک از مراحل فوق اشاره شده است؟

اوّل و سوّم.





متن:

و أما القسم الثاني، فهو على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم - مطلقا - تابعا لتلك الأماره، بحيث لا يكون في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأماره و عدمها حكم، فيكون الأحكام الواقعيه مختصّه في الواقع بالعالمين بها، و الجاهل مع قطع النظر عن قيام أماره عنده على حكم العالمين. لا - حكم له او محكوم بما يعلم الله أنّ الأماره تؤدّي اليه. و هذا تصويب باطل عند أهل الصّواب من المخطئه. و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الاخبار و الآثار.

ترجمه:

**أما قسم دوم:**

**اشاره**

(يعني: عمل به اماره از باب درك مصلحت سلوكيه) بر وجوهی است.

**وجه اول**

اینکه:

حکم به طور مطلق تابع آن اماره غیر علمی باشد، به طوری که در حق جاهل به واقع با قطع نظر از وجود این اماره غیر علمی و عدم آن، اصلا حکمی نباشد.

در نتیجه: احکام واقعيه، (طبق این تقرير) در واقع به عالمين به آن (احکام واقعيه) اختصاص دارد.

و امّا جاهل با قطع نظر از قيام اماره نزد او، بر حکمی که عالمين دارند، حکمی ندارد (بلا تکلیف است) و يا (اگر تکلیفی دارد) حکمی است که خدای تعالی می داند، اماره به آن منتهی می گردد.

البته این وجه (نبودن حکم در حق جاهل و اختصاص واقعیات به عالمين) از نظر اهل صواب که مخطئه هستند، همان تصویب باطل است، چرا که در اخبار متواتر آمده است که حکم میان عالمين و جاهلین مشترک است.

ص: ۴۶

تشریح المسائل:

\* مقدّمه بفرمائید از نظر شیخ سببیت چند چهره دارد؟

سه چهره، از جمله:

۱- سببیت اشعری ۲- سببیت معتزلی ۳- مصلحت سلوکیه.

\* باتوجه به مطلب مذکور از نظر اشعری ها چه تفاوتی میان افراد عالم و جاهل نسبت به احکام واقعی وجود دارد؟

اشاعره قائل اند که حکم واقعی خداوند با تمام مراتبش اختصاص به افراد عالم دارد و لکن افراد جاهل در واقع و لوح محفوظ محکوم به حکمی نیستند.

\* به نظر اشعریها جاهل در چه مرحله ای محکوم به حکمی نمی باشد؟

در هیچ یک از مراحل یک جاهل محکوم به آن حکم نمی باشد نه در مرحله اقتضاء نه در مرحله شأنیت نه در مرحله فعلیت و نه در مرحله تنجز.

\* پس از نظر آنها حکم فرد جاهل تابع چیست؟

تابع اماره است.

اگر اماره بر وجوب قائم شد وظیفه جاهل وجوب است. و اگر اماره بر حرمت اقامه شد وظیفه او حرمت و اجتناب است.

و لذا: باقیام اماره بر حکمی در آن حکم مصلحت ملزومه ایجاد شده و مکلف جاهل باید بدان عمل کند.

\* اشکال مبنای فوق از نظر ما (امامیه) چیست؟

این است که:

احکام واقعی تنها به افراد عالم اختصاص نداشته بلکه میان عالم و جاهل مشترک است.

نکته: به نظر ما وظیفه همگان اعم از عالم و جاهل تحصیل علم یا ظنّ به واقع است.

\* به چه دلیل نظر اشاعره (مبنای مذکور) باطل است؟

۱- احکام واقعی اختصاصی به عالمین ندارد بالاجماع.

۲- در اشتراک احکام میان عالم و جاهل اخباره متواتره وجود دارد.

\* احکام شرعیہ فرعیہ بر چند قسم اند؟

بر سه قسم اند، از جمله:

- ۱- احکام فرعیہ ای که عقل عقلاء نیز در حکم به آن موافق شرع است مثل: حسن عدل و قبح ظلم.
- ۲- احکام فرعیہ شرعیہ ای که مستند به دلیل قاطع و جازم می باشند مثل: وجوب نماز، روزه، زکاه و ...

ص: ۴۷

۳- احکام شرعیه ظاهریه ای که مستند به ظواهر و اصول هستند.

\* در کدام یک از احکام فرعیّه فوق تصویب باطل است؟

در قسم اوّل و دوّم اجماع علماء بر صحت تخطئه و بطلان تصویب است

لکن در قسم سوم اجماع بر صحت تصویب است.

\* علّت اجماع بر صحت تصویب در قسم سوّم چیست؟

این است که: حکم ظاهری با اختلاف استنباطات و استظهارات افراد تفاوت می کند.

\* آیا صحت تصویب در قسم سوم اطلاق دارد؟

خیر، حکم به صحت تصویب در قسم سوم مشروط به نبود دلیل قاطع و جازم است و الاّ حق با تخطئه بوده و تصویب باطل می شود.

\* با توجه به مطالب فوق نزاع در کجاست؟

نزاع در احکام فرعیّه شرعیه ای است که، دلیل قاطع و جازم بر آنها وجود نداشته باشد.

\* نظر علمای شیعه و سنی در مورد فوق چیست؟

نظر علمای شیعه و برخی از علمای عامه این است که:

خدای تعالی در هر واقعه ای دارای حکم معینی می باشد که تنها یک نفر مصیب به آن است و آراء دیگر خطاست و لکن معذورند و معاقب نمی باشند.

و لکن غالب علمای اهل سنت معتقدند که:

حکم خداوند تابع رأی و نظر مجتهد است و هر مجتهدی نیز رأیش مصاب است و این گونه نیست که خداوند در هر واقعه ای حکمی داشته باشد.

\* آیا قائلین به نظر فوق در قولشان متفق و متحدند؟

خیر، این ها خود بر دو دسته اند:

برخی قائلند که، خداوند برای هر حکم معینی دلیل و اماره ای جعل نفرموده است.

برخی گفته اند که برای حکم خداوند دلیل لازم است که این دسته خود بر دو گروه اند.

\* چه تفاوتی میان دو گروه اخیر وجود دارد؟

یک گروه معتقدند که، مجتهدین مکلف به اصابت به این دلیل حکم نیستند چرا که دلیل مذکور در نهایت خفا و پنهانی می باشد و لذا می گویند: «انّ للمصیب اجران و للمخطئ اجرا واحدا».

یک گروه نیز معتقدند که، در ابتدای امر مجتهد مکلف به دستیابی به دلیل حکم است، لکن پس از فحص و سیر در مظان ادله اگر ظن او در امری مستقر شد که در واقع آن دلیل منظور نمی باشد،

ص: ۴۸

تکلیف او در واقع تغییر می کند و او مأمور به همان مضمونش می شود و لذا تکلیف اوّل ساقط گشته و به همین دلیل مجتهد مرتکب گناه نمی شود.

\* ادله بطلان تصویب از نظر علماء امامیه چیست؟

الف: دور، ب: اجماع، ج: اخبار متواتره.

\* چرا تصویب باطل است؟

زیرا مصوبه متعلق علم و ظن را متأخر و متوقف بر آن دو می دانند.

توضیح: علم و ظنّ از مقوله فعل نفس و مستلزم معلوم و مضمون هستند یعنی: متوقف بر این دو می باشند.

به عبارت دیگر: تا معلوم و مضمون موجود نباشد علم به آنها تعلق نخواهد گرفت. پس معلوم و مضمون از حیث وجود بر علم و ظن حاصله در نفس متقدم هستند.

حال: اگر متعلق را (آن طور که مصوبه می گویند) متوقف و در نتیجه متأخر از علم بدانیم دور پیش می آید و دور هم باطل است.

\* اجماع علمای شیعه راجع به تصویب چیست؟

تمام علمای شیعه تصویب را باطل و مذهب صحیح را تخطئه می دانند.

و لذا قائلند که:

اگر مجتهد در دست یابی به واقع، مصیب و موفق بود دارای دو اجر است و الاّ به خاطر زحمتش یک اجر به وی داده می شود.

الثانى: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذا الأماره، بمعنى أنه تعالى فى كل واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأماره على خلافه، بحيث يكون قيام الأماره المخالفه مانعا عن فعلئه ذلك الحكم، لكون مصلحه سلوك هذه الأماره غالبا على مصلحه الواقع؛ فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه، و شأنى فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

و هذا أيضا كالأول فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه، لأن الصفة المزاحمه بصفه اخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع: أنه قبيح واقعا.

و الفرق بينه و بين الوجه الأول - بعد اشتراكهما فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه - أن العامل بالأماره المطابقه حكمه حكم العالم و لم يحدث فى حقه بسبب ظنه حكم. نعم، كان ظنه مانعا عن المانع، و هو الظن بالخلاف.



### وجه دوم (برای تعبد به اماره ظنی)

اینکه، حکم فعلی (یعنی: صرف الوجود حکم و تحقق آن) تابع اماره باشد، به این معنا که، خدای سبحان در هر واقعه ای حکمی دارد که عالم و جاهل در آن مشترک اند، البته اگر اماره ای برخلاف آن حکم اقامه نشود به نحوی که قیام چنین اماره مخالفی مانع از فعلیت حکم واقعی باشد، زیرا مصلحت سلوک و عمل به اماره مذکور غالب و راجح بر مصلحت واقع است؛ پس حکم واقعی در حق کسی که ظنّ به خلافش (خلاف واقع) ندارد فعلی است، و شأنی است در حق کسی که ظنّ به خلاف (حکم واقعی) دارد. یعنی: (اگر ظنّ برخلاف حکم واقعی نباشد مقتضی برای تحقق حکم واقعی وجود دارد) و در صورت عدم ظنّ برخلاف حکم واقعی مقتضی برای فعلی بودن آن وجود ندارد.

### حکم وجه دوم

این وجه نیز در عدم ثبوت حکم واقعی در حق کسی که ظنّ به خلاف دارد مثل وجه اول است زیرا صفت معارض و مزاحم (یعنی: حکم شأنی واقعی) با صفت دیگر (یعنی: مؤدای اماره) منشأ برای حکم (یعنی: حکم فعلی منجز) نمی گردد، پس در واقع به دروغ نافع قبیح گفته نمی شود.

### تفاوت میان وجه دوم و وجه اول

بعد از اشتراکشان در ثابت نبودن حکم واقعی نسبت به شخص ظانّ به خلاف (حکم واقعی) عمل کننده به اماره که مطابق با واقع عمل می کند، حکمش همان حکم عالم به واقع است و صرف ظنّ او پس از قیام اماره سبب احداث نمی گردد.

بله: ظنّ حاصل در او مانع از حصول ظنّ برخلاف واقع می شود به خلاف وجه اول.

\* مراد از اصطلاح فعلی در عبارت (ان یكون الحكم الفعلى ....) چیست؟

همان صرف الوجود حکم و تحقق آن می باشد.

به عبارت دیگر: حکم فعلی عبارت است از: حکم منجز و بدون تعلیقی که استحقاق عقاب و ثواب بر آن مترتب می شود.

\* مراد از حکم شأنی چیست؟

تحقق مقتضی برای وجود حکم در واقع می باشد به شرط اینکه مانعی از اقتضاء در کار نباشد.

به عبارت دیگر: حکم شأنی عبارت است از: حکمی که، معلق به عدم مانع است و ثواب و عقاب بر آن مترتب می شود.

\* مناط و ملاک در فعلیت و شأنیت یک حکم چیست؟

علم و جهل. یعنی: اگر مکلف به حکمی علم داشت حکم معلوم را فعلی و در صورت جهل به آن حکم، آن حکم را شأنی گویند.

\* مراد از عبارت (تابعا لهذه الاماره ....) چیست؟

این است که: در این عبارت مناط فعلی بودن و شأنی بودن حکم را قیام اماره و یا عدم قیام اماره می داند.

به عبارت دیگر:

حکم واقعی در صورتی که اماره ای برخلافش اقامه نگردد فعلی است و لکن در صورت قیام چنین اماره ای شأنی است.

\* حاصل مقصود در این وجه دوم چیست؟

این است که عالم و جاهل در حکم فعلی از هم جدا ولی در حکم شأنی و انشائی باهم مشترک اند.

به عبارت دیگر: احکام واقعی در مرحله شأنیت و اقتضاء میان عالم و جاهل مشترک اند، یعنی: پیش از اینکه اماره ای بر موافقت یا مخالفت واقع اقامه شود، همه افراد مکلف اعم از عالم و جاهل در آن حکم شأنی مشترک اند.

به عبارت دیگر: مصالح و مفاسد برای همه مکلفین یکسان است.

\* اگر جاهل به حکم اماره ای برخلاف یا موافق آن (حکم) به دست آورد باز هم هر دو در همان حکم مشترک اند؟

در حق عالم به حکم، همان حکم واقعی به درجه فعلیت می رسد و لازم الامتثال می شود، اما در حق جاهل به حکم: اگر اماره

حاصله موافق با واقع درآمد باز همان واقع به درجه فعلیت رسیده و میان

ص: ۵۲

عالم و جاهل فرقی نمی باشد مضافاً به اینکه هم در حکم انشائی مشترک اند هم حکم فعلی در میانشان مشترک است.

و اگر اماره به دست آمده خلاف واقع در آمد و موجب ظنّ به خلاف واقع شد در این صورت، آن حکم واقعی در مرحله شأنیت و اقتضاء باقی مانده و وظیفه اصلی مکلف مؤدای اماره خواهد بود که در اینجا به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر به او داده می شود.

\* توضیح دهید چرا در فرض دوم حکم فعلی جاهل و عالم فرق دارد؟

چون که: حکم فعلی همان واقع است لکن جاهل باید به مؤدای اماره عمل نماید و مؤدای اماره در حق او فعلی محسوب می شود.

\* چرا جاهلی که اماره قائم شده نزد وی مخالف با حکم واقعی است موظف به مضمون آن اماره می باشد؟

زیرا در این قسم (دوم) که وجه دوّم از فروع آن می باشد، مصلحت سلوک و عمل به اماره بر مصلحت واقع رجحان دارد.

\* حاصل و نتیجه مطالب فوق الذکر از جانب معتزله چیست؟

تفاوتی که میان وجه اوّل و وجه دوم به دست می آید: و آن تفاوت عبارت است از اینکه: در این وجه (دوم) برای مکلفی که چنین اماره ای نزد اوست حکم تازه ای جعل نمی گردد بلکه همان حکم شأنی فعلیت پیدا می کند.

لکن در وجه اوّل اماره چه موافق با واقع و چه مخالف با آن، حکم مجعول، تابع اماره می بود و اماره به هر حکمی که منتهی می شد همان حکم، حکم فعلی برای جاهل بود و جعل آن حادث خواهد بود.

\* چه اشکالی بر مبنای فوق وجود دارد؟

مبنای فوق نیز مستلزم تصویب بوده و باطل است.

\* چرا مبنای فوق مستلزم تصویب است؟

زیرا حقیقت مطلب این است که: در حق مکلفی که ظانّ به خلاف می باشد حکمی در واقع وجود نداشته بلکه وظیفه او عمل به مؤدای اماره است چرا؟

چون حکم واقعی یا تابع مصلحت است و یا تابع مفسده واقعیه است.

حال: وقتی حکم تابع مصلحت واقعیه باشد و اماره برخلاف آن قائم شود عملاً مفسده ایجاد می شود چرا که جلوی حکم واقعی را می گیرد.

و هنگامی که حکم تابع مفسده واقعیه باشد و اماره بر وجوب آن اقامه شود، فعلاً مصلحت می آید و جلو آن مفسده را می

گیرد.

ص: ۵۳

در نتیجه: مقتضی دارد لکن مانع جلو آن را گرفته است.

\* وجه اشتراک و افتراق مبنای اشاعره و معتزله در بحث مذکور چه می باشد؟

۱- وجه اشتراکشان این است که:

هر دو گروه قبول دارند که، آنچه در حق عالمین به حکم واقعی فعلیت می یابد همان واقع است و آنچه در حق جاهل به حکم فعلیت می یابد عمل به مؤدای اماره است.

۲- وجه افتراقشان این است که:

اشاعره معتقدند که: ماوراء مؤدای اماره حکمی در حق جاهل وجود ندارد نه شأناً و نه فعلاً، بلکه با قیام اماره مصلحت پیدا شده و با حدوث مصلحت حکم شرعی حادث می شود.

لکن معتزله می گوید که:

ماوراء مدلول اماره در مرحله اقتضاء و شأنیت، احکام الهی در حق عالم و جاهل مشترک است.

لکن: اگر اماره موافق با حکم واقعی بود فی المثل: حکم واقعی حرمت جمعه و مدلول اماره نیز حرمت جمعه بود و یا اینکه، حکم واقعی و مدلول اماره هر دو وجوب جمعه بود، همان حکم واقعی به درجه فعلیت می رسد و مصلحت یا مفسده ملزمه پیدا می کند.

و اگر اماره مخالف با حکم واقعی بود فی المثل: حکم واقعی حرمت، ولی اماره وجوب فعل (و یا بالعکس) حکم واقعی در مرحله اقتضا باقی مانده و مدلول اماره به عنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلف جعل می شود.

نکته: بر مبنای اشاعره نیز اگر اماره ای که نزد جاهل اقامه شده مطابق با واقع درآید حکمی مماثل با حکم واقعی در حق وی جعل می شود، نه اینکه خود آن واقع فعلی شود.

خیر، در حق جاهل، واقعی نمی باشد نه اقتضانا و نه فعلاً.

الثالث: أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير في الفعل الذي تضمّنت الأماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه، ألا أن العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به في مقام العلم على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبّه عليه واقعا يشتمل على مصلحه فأوجهه الشارع(1).

و معنى ايجاب العمل على الأماره و جوب تطبيق العمل عليها، لا و جوب ايجاد عمل على طبقها، اذ قد لا تتضمن الأماره الزاما على المكلف. فاذا تضمّنت استحباب شىء أو وجوبه تخيرا أو اباحته و جب اذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب أو الاباحه بمعنى حرمة قصد غيرهما كما قطع بهما.

و تلك المصلحه لا- بد أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع- لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم به(2)- و ألا كان تفويتا لمصلحه الواقع، و هو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبه.

ص: ٥٥

- 
- ١- هناك عباره قد اشير في بعض النسخ أنها زائده أو خطأ: «و معنى ايجاب العمل على الأماره: و جوب تطبيق العمل عليها، لا و جوب ايجاد عمل على طبقها، اذ قد لا تتضمن الأماره الزاما على المكلف، فاذا تضمّنت استحباب شىء أو وجوبه تخيرا أو اباحته و جب عليه اذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه استحباب أو الاباحه- بمعنى حرمة قصد غيرهما- كما قطع بهما».
  - ٢- ما بين الشارحتين لم ترد في بعض النسخ.

## وجه سوم

این است که: برای اماره قائم بر واقعه کذائی هیچ تأثیری در آن فعلی که، اماره متضمن حکم آن است نمی باشد و هیچ مصلحتی در آن ایجاد نمی کند، مگر صرف عمل برطبق آن (اماره) و التزام به آن در مقام عمل؛ یعنی: مؤدایش را واقع دانستن و آثار واقع را برآن مترتب ساختن، خود مشتمل بر مصلحت می شود که شارع مقدس آن (عمل علی طبق الأماره) را بر او واجب نموده است.

## مراد از ایجاب عمل برطبق اماره

### اشاره

معنای ایجاب عمل برطبق اماره و مراد از آن، وجوب و لزوم تطبیق دادن عمل است با مدلول و مضمون اماره و نه به معنای وجوب و حتمی بودن احداث و ایجاد عمل برطبق اماره، زیرا، گاهی اماره متضمن حکم الزامی (وجوب تعینی) نمی باشد.

پس اگر اماره دلالت بر استحباب عملی یا وجوب تخییری و یا اباحه آن عمل داشت بر مکلف واجب است که اگر انجام فعل را اراده نمود، به نیت استحباب و یا بر وجه اباحه انجام دهد و این به معنای حرام بودن قصد و نیت دیگری غیر از استحباب و اباحه است، همان طور که اگر مکلف قاطع به این دو (یعنی: استحباب و اباحه) باشد حکمش همین است (که در صورت ظن به این دو گفته شد).

و آن مصلحت (در تطبیق عمل برطبق اماره) به فرض تمکن از تحصیل علم، از جمله اموری باشد که، آن مصلحت فوت شده از مکلف به وسیله آن تدارک و جبران شود و گرنه عمل به آن تفویت مصلحت واقعی بوده بدون جبران و این امر ناپسندی است، چنانچه در کلام ابن قبه این را فهمیدی.



\* مراد از عبارت (ان لا يكون للاماره القائمه ... تأثير في الفعل الذي ....) چیست؟

بیان وجه سوم از قسم دوم که همان مصلحت سلوکیه است.

\* حاصل این وجه به طور خلاصه چیست؟

این است که:

قیام اماره نه موجب تنجیز حکم فعلی که بر آن مشتمل است می شود و نه سبب جعل حکم جدید به عبارت دیگر:

اماره هیچ نقشی در جعل یا تنجیز حکم ندارد بلکه تنها صرف عمل برطبق آن و مؤدای آن را واقع دانستن و آثار واقع را بر آن مترتب ساختن، مصلحت دارد و همین دلیل واجب شدن آن از ناحیه شارع مقدّس است.

\* نظر شیخ را در وجه مذکور به طور واضح و روان بنویسید؟

او معتقد است که:

۱- امارات ظنّیه صرفاً طریق به سوی واقع می باشند و در مؤدای آنها مصلحتی و رای مصلحت واقع وجود ندارد و یا حادث نمی شود تا در صورت مخالفت با واقع همین مؤدای اماره در حق مکلف فعلیت یابد، لکن اگر اماره مطابق با واقع بود همان واقع، فعلیت یافته منجز می شود.

۲- اگر اماره بر امری قائم شد در خود سلوک برطبق اماره و تطبیق بر آن اماره مصلحت وجود دارد و لذا شارع با تمکن از علم، عمل به اماره را بر ما واجب نموده است.

نکته: شیخ معتقد است که مصلحت سلوک باید به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن باشد تا بتواند جای واقع را بگیرد. و الا با تمکن از علم نمی توان به سراغ امارات رفته به آن تمسک نمود چرا که همان تالی فاسدی را که ابن قبه گفته لازم می آید.

\* مراد از عبارت (ایجاب العمل .... وجوب تطبیق العمل علیها ...) چیست؟

بیان دو مطلب است.

الف: معنای ایجاب عمل برطبق اماره.

ب: لزوم اشتغال مصلحت عمل به اماره بر تدارک مصلحت فائده واقعی.

\* مراد از معنای ایجاب عمل برطبق اماره از نظر شیخ چیست؟

لزوم استناد می باشد نه لزوم عمل، که این مطلب در موارد قطع به حکم نیز جاری است.

ص: ۵۷

اینکه گفته شده: واجب است عمل برطبق اماره باشد علی الظاهر محتمل دو معنا می باشد.

احتمال اول: اینکه، لازم و واجب است که عمل برطبق مدلول و مفاد اماره (هرگونه که هست) صورت پذیرد.

فی المثل: اگر اماره دلالت بر وجوب نماز اول ماه بکند، بر مکلف لازم است که در صورت انجام نماز، آن را به قصد وجوب اتیان کند.

اگر اماره دلالت بر استحباب نماز اول ماه بکند، بر مکلف لازم است که در صورت انجام نماز، آن را به قصد استحباب بخواند.

به عبارت دیگر: مکلف در خواندن نماز اول ماه مجبور نبوده و هیچ گونه الزامی ندارد و لکن اگر خواست که آن نماز را بخواند باید بیند اماره می گوید آن را به قصد وجوب بخوان یا به قصد استحباب.

احتمال دوم: اینکه، انجام عمل (نماز) در خارج و تطبیق آن با اماره بر مکلف واجب و لازم باشد یعنی: مکلف در اتیان آن نماز اختیار نداشته و باید آن را اتیان نماید.

به عبارت دیگر: بر مکلف لازم و واجب است که نماز اول ماه را بخواند لکن به قصد استحباب.

حال مراد شیخ از ایجاب عمل برطبق اماره معنای اول می باشد و نه دوم.

\* چرا مراد شیخ از ایجاب عمل برطبق اماره معنای اول است؟

زیرا مدلول اماره گاهی بر حکمی غیر الزامی از قبیل استحباب یا کرامت و یا اباحه و یا وجوب تخییری دلالت می کند و قصد غیر استحباب و اباحه برخلاف مفاد اماره و تشریح و بدعت است.

و لذا در دلالت اماره بر استحباب و یا ... وجوب متابعت معنا ندارد.

پس: مراد از وجوب متابعت، وجوب تطبیق عملی است بر اماره در مقام التزام.

یعنی: اگر خواستی نماز مذکور را انجام دهی باید به استناد اماره باشد فی المثل: چون اماره گفته مستحب است انجام می دهم و یا چون اماره گفته مباح است انجام می دهم. نه اینکه اگر اماره گفت مباح است عمل به آن بر ما واجب باشد.

در نتیجه: لزوم استناد مراد می باشد نه لزوم عمل.

فان قلت: ما الفرق بين هذا الوجه المذموم مرجعه الى المصلحه في العمل بالأماره و ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاهها و بين الوجه السابق الراجع الى كون قيام الأماره سببا لجعل مؤدّاهها على المكلف؟ مثلا اذا فرضنا قيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مع كون الواجب في الواقع هو الظهر: فان كان في فعل الجمعه مصلحه يتدارك بها ما يفوت بترك صلاه الظهر، فصلاه الظهر في حقّ هذا الشخص خاليه عن المصلحه الملزمه، فلا صفة تقتضى وجوبها الواقعي، فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاه الجمعه؛ و ان لم يكن في فعل الجمعه صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأماره قبيحا، لكونه مفوّتا للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأماره على وجوب صلاه الجمعه. فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني، و هو كون الأماره سببا لجعل مؤدّاهها هو الحكم الواقعي لا غير، و انحصار الحكم في المثال بوجوب صلاه الجمعه، و هو التصويب الباطل.

ترجمه:

### اشكال

چه فرقی است میان این وجه (وجه سوم) که برگشتش به وجود مصلحت در عمل به اماره و ترتیب دادن احکام واقع بر مؤدای آن (اماره) است و میان وجه دوم که برگشتش به این بود که قیام اماره سبب جعل مؤدای آن (اماره) به عنوان تکلیف بر مکلف بود.

فی المثل: اگر قیام اماره را بر وجوب نماز جمعه فرض کنیم در صورتی که در واقع ظهر واجب است. در این صورت: اگر در خواندن نماز جمعه مصلحتی باشد که به واسطه آن مصلحت، هرآنچه به سبب ترک نماز ظهر فوت شده جبران می شود، پس نماز ظهر در حق چنین کسی خالی از مصلحت ملزمه است. در نتیجه: صفتی که اقتضای وجوب واقعی ظهر را بکند وجود ندارد. پس در اینجا (مورد مذکور) در واقع یک وجوب واحد است که به حسب ظاهر به نماز جمعه تعلق دارد. و اگر در خواندن نماز جمعه صفتی نباشد پس امر شارع به عمل نمودن آن اماره (که دلالت بر وجوب آن دارد) ناپسند است؛ زیرا این امر به عمل به اماره ازین برنده واجب است با وجود تمکن از ادراک آن به واسطه طریق علمی. پس هر دو وجه در اختصاص دادن حکم واقعی به غیر کسی که اماره بر وجوب نماز جمعه نزد او اقامه شده مشترک اند، پس وجه سوم نیز به وجه دوم بازمی گردد که اماره سبب می شود که تنها مؤدایش را حکم واقعی قرار دهد.

و انحصار حکم در مثال مذکور به وجوب نماز جمعه، همان تصویب باطل است.

\* حاصل اشکال مذکور چیست؟

این است که: وجه سوم (مصلحت سلوکیه شیخ) بازگشتش به همان وجه دوم (یعنی: سببیت یا تصویب معتزلی) است پس این وجه نیز مثل وجه سابق باطل است.

\* آیا تفاوتی میان دو وجه مذکور وجود ندارد؟

چرا، از این جهت که مؤدای اماره در وجه دوم به عنوان تکلیف جعل گردیده و حال آنکه در وجه سوم این چنین نیست تفاوت وجود دارد، لکن با این مقدار تفاوت نمی توان وجه دوم را در عنوان تصویب داخل کرده و وجه سوم را از آن خارج نمود.

\* حاصل اشکال مذکور را تبیین کنید؟

بیان مطلب این است که: جناب شیخ، شما مثل معتزله قائلید که:

اولا: احکامی در واقع وجود دارد که عالم و جاهل در آن احکام مشترک اند.

ثانیا: آنچه در حق عالم به واقع به درجه فعلیت می رسد همان حکم واقعی است.

ثالثا: آنچه در حق جاهلی که اماره موافق با واقع نزد او اقامه شده به فعلیت می رسد، باز همان حکم واقعی است برخلاف اشاعره که طرفدار جعل حکم مماثل بودند.

رابعا: وظیفه مکلفی که اماره قائم شده نزد او مخالف واقع است، عمل به مؤدای اماره است.

خامسا: در موارد مخالفت اماره با واقع، باید مصلحتی به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن نصیب مکلف بشود و گرنه تعبد به اماره مع التمكن عن العلم قبیح است.

منتهی معتزلی می گوید: مصلحت در مؤدای اماره (یعنی نماز جمعه) حادث می شود.

شما می گوئید: در تصدیق عادل و عمل به اماره مصلحت حادث می شود.

یعنی: در فعل صلاه جمعه مصلحت ایجاد می شود.

حال وقتی مصلحت حادث بر مصلحت واقعیه رجحان داشته باشد بنا بر هر دو قول، حکم واقعی (وجوب ظهر) مضمحل گشته و وجوب جمعه به عنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلف ثابت می شود.

پس: حکم فعلی بنا بر هر دو قول منحصر در وجوب جمعه است و لذا همان اشکالی که بوجه ثانی بود (لزوم تصویب) بوجه ثالث هم وارد است.

\* در تبیین اشکال مذکور مثال دیگری علاوه بر مثال متن اشکال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم روز جمعه پس از زوال و دخول وقت، در واقع نماز ظهر واجب است، لکن

ص: ۶۰

اماره ای بر وجوب جمعه اقامه شده باشد، بر اساس وجه دوّم می گوییم:

حکمی که در حقّ جاهل به درجه فعلیت می رسد وجوب جمعه است، سپس به عنوان تصویب آن را رد می نمائیم.

حال: بر اساس وجه سوم باید بگوییم:

بر جاهل واجب است نماز جمعه را بخواند و آثار وجوب واقعی را بر آن ترتیب دهد.

یعنی: اگر قطع به وجوب واقعی جمعه می داشت اعمالی را باید انجام می داد حال نیز به همان اعمال مکلف است.

در اینجا: نماز جمعه از دو حال خارج نمی باشد.

یا پس از قیام اماره در آن مصلحتی حادث می شود که جبران تفویت مصلحت ظهر را می کند یا نه.

اگر جبران تفویت مصلحت ظهر را بکند، لازم می آید که نماز ظهر دارای مصلحتی نباشد، بدین خاطر وجوب آن در واقع ساقط و تنها یک وجوب باقی می ماند، آنهم وجوب جمعه است و این عین همان تقریر در وجه دوّم است.

و اگر مصلحت حادث شده جبران تفویت مصلحت ظهر نکند لازم می آید که امر به عمل به اماره لغو و قبیح باشد، چرا؟

زیرا با فرض سلوک از طریق علمی و رسیدن به واقع چنانچه مکلف را موظف به عمل کردن به طریق ظنی نمایند (البته با این فرض که طریق مزبور به واقع نرسیده و علت از دست رفتن مصلحت واقعی می شود) این امر و تکلیف بر مکلف نیز قبیح می باشد.

لکن از آنجا که فرض دوم یا با اصل وجه سوم (یعنی: وجود مصلحت در تطبیق عمل با مؤدای اماره) تنافی دارد، ناگزیر همان فرض اوّل تعیین یافته و در نتیجه وجه سوم نیز مثل وجه دوم مستلزم تصویب است.

قلت: أمّا رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثانى فهو باطل، لأنّ مرجع جعل مدلول الأماره فى حقّه الذى هو مرجع الوجه الثانى الى أنّ صلاه الجمعه هى واجبه عليه واقعا، كالعالم بوجوب صلاه الجمعه، فاذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعى، فاذا انكشف مخالفه الأماره للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع آخر، كما اذا صار المسافر بعد صلاه القصر حاضرا، اذا قلنا بكفايه السفر فى أوّل الوقت لصحّه القصر واقعا.

و معنى وجوب الأمر بالعمل على طبق الأماره الرخصه فى أحكام الواقع على مؤدّاه من أن يحدث فى الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتى العده و النهايه المتقدمتين. فاذا أدّت الى وجوب صلاه الجمعه واقعا، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعى و تطبيق العمل على وجوبها الواقعى. فان كان فى أوّل الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها. فاذا فعلها جاز له فعل النافله و ان حرمت فى وقت الفريضه المفروض كونها فى الواقع هى الظهر، لعدم وجوب الظهر عليه فعلا و رخصه فى تركها، و ان كان فى آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.



### پاسخ شیخ به اشکال مذکور

امّا بازگشت وجه سوم به وجه دوم سخن باطلی است، چرا که مرجع جعل مدلول اماره (به عنوان تکلیف) در حق مکلف جاهلی که مرجع وجه دوم است این است که نماز جمعه در واقع بر او واجب است مثل عالم به وجوب نماز جمعه (که حکمش چنین است).

پس اگر نماز جمعه را بخواند در حقیقت واجب واقعی را انجام داده است و لذا پس از کشف مخالفت اماره با واقع، موضوع حکم (جاهل) منقلب به موضوع دیگری (عالم) می شود (در نتیجه حکم نیز به تبع آن تغییر می کند) همان طور که مسافر بعد از خواندن نماز قصر به حاضر تبدیل می شود، البته اگر به کافی بودن سفر در اول وقت برای درست بودن نماز قصر قائل باشیم، (نمازی که خوانده مجزی و اعاده اش لازم نیست).

و معنای وجوب عمل بر طبق اماره و تطبیق عمل بر آن (در بیان مرجع وجه سوم) ترتیب دادن احکام واقع است بر مؤدای اماره بدون اینکه قیام اماره به فرض مخالفت اماره با واقع، کوچک ترین مصلحتی در نفس فعل ایجاد کند (و مکلف به قرار گیرد). چنانکه (ایجاد مصلحت در نفس عمل توسط قیام اماره) ظاهر کلام مرحوم علامه حلی و شیخ طوسی در کتاب نهاییه و عدّه الاصول، بر آن دلالت می کند.

پس (مطابق این وجه) اگر اماره دلالت بر وجوب واقعی نماز جمعه نمود، ترتیب احکام وجوب واقعی بر جمعه و منطبق ساختن عمل با آن واجب است.

و لذا اگر قیام اماره در اول وقت باشد، خواندن نماز جمعه به قصد وجوب جایز است، چنانچه تأخیرش از ابتداء وقت نیز جایز است. پس اگر جمعه را انجام داد جایز است برای او خواندن نافله، اگرچه خواندن نافله قبل از وقت فریضه که به حسب فرض نماز ظهر است حرام باشد، به دلیل عدم وجوب نماز ظهر بر مکلف و اجازه او در ترک ظهر است، و اگر قیام اماره بر وجوب جمعه در آخر وقت جمعه باشد، تأخیر جمعه و مشغول شدن به کار دیگر حرام است (چرا که این امر مقتضای واجب واقعی است و معنای تطبیق عمل و مؤدای اماره با واقع همین است).

\* مراد از موضوع و حکم در عبارت (انقلب موضوع الحكم واقعا) چیست؟

مراد از (موضوع) در مثال مذکور جاهل و از (حکم) وجوب جمعه است.

\* مراد از عبارت (اذا قلنا بكفایه السفر....) چیست؟

این است که: اگر مجوز قصر نماز را سفر در اول وقت بدانیم ما نحن فيه نیز از قبیل همین مسئله می شود و الا با مسئله مطرح شده در اینجا ارتباطی ندارد.

\* بیان وجه سؤم با کدام عبارت شروع می شود؟

با عبارت «و معنی وجوب العمل الخ....» شروع می شود.

\* مراد از عبارت (كما یوهمه عبارتی العده و النهایه) چیست؟

این است که: از ظاهر آن دو عبارت استفاده می شود که، قیام اماره در نفس عمل ایجاد مصلحت می کند لکن غیر از این مطلب احتمال دیگری در این دو عبارت وجود دارد و آن عبارت است از اینکه بگوییم: شاید مراد ایشان این باشد که فرمان شارع به تعبد و عمل به اماره به خاطر این است که ظنّ حاصل از آن صفت نیکوئی است که در مکلف حاصل می شود.

چرا که به عقیده عدلیّه امر و نهی شرعی تابع حسن و قبح عقلی می باشند اعم از اینکه حسن و قبح ذاتی مأمور به باشد یا وصفی که در مکلف تحقق یافته.

\* مراد از عبارت (و ان حرمت فی وقت الفریضه....) چیست؟

با توجه به اینکه ضمیر مستتر در (حرمت) به نافله راجع است، مراد از حرمت نافله در وقت فریضه، حرمت آن قبل از خواندن فریضه است. زیرا بعد از اداء فریضه خواندن نافله به اتفاق علما بلا اشکال می باشد.

\* علّت عبارت (جاز له فعل النافله) چیست؟

عبارت «لعدم وجوب الظهر علیه فعلا» است.

\* مراد از دو عبارت (فان كان فی اول الوقت.... و.... ان كان فی آخر وقتها...) چیست؟

اولاً: ضمیر مستتر در هر دو فعل به قیام اماره راجع است.

ثانیاً: ضمیر (ها) در (وقتها) به جمعه راجع است.

ثالثاً: جمله دوم همچون جمله اوّل شرطیه است به معطوف به آن.

\* حاصل فرق و تفاوت میان وجه دوّم و سوّم چیست؟

این است که: بر اساس وجه دوّم، نفس عمل دارای مصلحت است در نتیجه: حکم واقعی بعد از

ص: ۶۴

قیام اماره مؤدای آن می باشد.

لکن بر اساس وجه سوّم، عمل و مؤدای اماره کمترین مصلحتی ندارد بلکه مصلحت فقط در سلوک طریق و تعبّد به اماره است.

\* به طور خلاصه اقتضای وجه سوّم چیست؟

این است که: چون بر اساس وجه سوّم باید مؤدای اماره را واقع فرض نمود و معنای فرض واقع هم ترتّب آثار و لوازم آن می باشد به ناچار بعد از دلالت اماره بر وجوب جمعه از دو حال خارج نیست که در دو عبارت «فان کان فی اول الوقت ... و ان کان فی آخر وقتها ...» آمده است.

\* مراد از عبارت (فان کان فی اول الوقت ...) چیست؟

قیام اماره در اوّل وقت (جمعه) است یعنی: اوّل زوال ظهر.

که در این صورت: همان طور که: اگر در واقع تکلیف مکلف جمعه می بود و می توانست در اوّل وقت نماز جمعه را بخواند و پس از آن نافله بخواند پس از قیام اماره نیز می تواند همان اثر را بر مؤدای اماره ترتیب داده و در اوّل وقت به نماز جمعه وارد شده و پس از آن نافله بخواند، اگرچه خواندن نافله در وقت فریضه و قبل از انجام آن حرام و به حسب فرض نماز ظهر، نماز واجب باشد.

زیرا که مصلحت عمل به اماره مفسده نافله در وقت فریضه را تدارک می نماید.

\* پس مراد از عبارت (و ان کان فی آخر وقتها) چیست؟

این است که: اماره در آخر وقت به دست جاهل برسد که در این صورت: اگر تکلیف مکلف در روز جمعه خواندن جمعه باشد نمی تواند خود را در آخر وقت از خواندن جمعه منصرف نماید و به کار دیگر مشغول شود. زیرا این کار به دلیل منقضی شدن وقت و قضا شدن نماز حرام است.

حال، جاهل باید همین اثر را عیناً بر مؤدای اماره ترتیب دهد.

\* مراد از عبارت (اما رجوع الوجه الثالث الی ..... باطل ...) چیست؟

ابطال این نظر مستشکل است که گفت میان وجه دوم و وجه سوم فرقی نیست و وجه سوم هم به وجه دوم برمی گردد.

\* از نظر شیخ چرا کلام فوق باطل است؟

زیرا مقتضای وجه دوم با مقتضای وجه سوم فرق می کند و وجه سوم هم به وجه دوم بازگشت نمی کند.

\* مقتضای وجه دوّم چیست؟

بر مبنای معتزله این است که: پس از قیام اماره (مصلحت حادث شده) در مؤدّای آن به عنوان

ص: ۶۵

حکم واقعی فعلی در حق مکلف جعل می شود.

یعنی: تا زمانی که عنوان سفر بر مسافر صدق می کند حکم واقعی او قصر است، لکن پس از زوال این عنوان (سفر) و انقلاب آن به حضر حکمش نیز منقلب شده و وجوب (نماز) تمام در حق او جعل می شود. بنابراین: همان طور که تبدیل وجوب قصر به وجوب اتمام، کاشف از بطلان حکم اول نمی باشد همین طور تبدیل و انقلاب حکمی که مؤدای اماره است به حکم جدید دلیل بر بطلان حکم اولی ندارد.

نتیجه: مادامی که اماره بر وجوب جمعه دلالت نماید حکم واقعی و فعلی جاهل (تا زمانی که کشف خلاف نگردید)، همان وجوب جمعه است.

لکن پس از کشف واقع و علم بر وجوب ظهر از آنجا که موضوع جهل به علم تبدیل گشته این تبدیل موضوع سبب می شود که حکم نیز تبدل پیدا کند، یعنی از این به بعد نماز ظهر در حق مکلف به عنوان حکم واقع جعل شود.

\* مقتضای وجه سوم چیست؟

بر مبنای شیخ و اتباع ایشان این است که:

جاهل تنها اجازه دارد که به مدلول و مؤدای اماره عمل نموده و آثار حکم واقعی را بر آن مترتب نماید بدون اینکه: مصلحتی در آن پدید آید و به حسب واقع مکلف به حساب آید.

بلکه، از آنجا که شارع مصلحت را در سلوک طریق و عمل به اماره در نظر گرفته، مکلف وظیفه دارد که طریق مزبور را طی کرده و مؤدای آن را واقع انگارد.

به عبارت دیگر:

بر مبنای شیخ، پس از قیام اماره مخالفه نیز وجوب واقعی (نماز ظهر) به جای خود باقی است یعنی: نماز جمعه واجب واقعی نشده و تنها یک حکم ظاهری یا به منزله حکم واقعی است.

\* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: یقین داشتی که جمعه واجب واقعی است، هر کاری که می کردی اکنون هم که اماره می گوید: جمعه واجب است همان کارها را انجام بده.

مثلاً: اگر به وجوب ظهر یقین داشتی و زمان نیز آخر وقت ظهر بود در نتیجه به تأخیر انداختن عمل و اشتغال به عمل دیگر از روی عمد حرام بوده و موجب معصیت می شد.

اکنون هم که اماره به دست شما رسیده، باز مسئله همان طور است.

حاصل و مراد مطلب اینکه: مؤدای اماره را مثل واقع بینیم و آن را به منزله واقع قرار دهیم به

ص: ۶۶

امید اینکه حکم واقعی همان است.

نکته: این حکم، حکم ظاهری مادامی می باشد. یعنی: تا زمانی باقی است که کشف خلاف نشود.

\* در این حکم ظاهری مادامی چند صورت متصور است؟

سه صورت:

۱- اینکه مکلف از اماره متابعت کند و لکن هرگز کشف خلاف نشود چه در وقت و چه در خارج از وقت، مصلحت این متابعت از اماره یا به اندازه واقع و یا بیشتر از آن خواهد بود که فردای قیامت از آن بهره مند خواهد شد.

۲- اینکه مکلف از اماره پیروی نماید لکن بعد از عمل و قبل از خروج از وقت کشف خلاف شود.

در اینجا دو نظر موجود است:

معتزلی قائل است که، همان متابعت و عمل به اماره مجزی بوده و اعاده لازم نیست. شیخ می گوید: این متابعت و عمل به اماره مجزی نمی باشد و اعاده عمل واجب است. چرا که، مدلول اماره یک حکم ظاهری بوده آن هم به این معنا که: ما مرخص بوده و بر ترک واقع عقاب نمی شویم و این حکم تا زمانی ارزش دارد که ما به واقع دست نیابیم و از این حکم ظاهری فعلی مادامی کشف خلاف نشود. و دلیل این امر آن است که:

مدلول اماره موضوعیتی ندارد، بلکه ما به امید آنکه واقع همان باشد آن را انجام می دهیم. و لذا وقتی کشف خلاف شد، مکلف می فهمد که به واقع نرسیده و مصلحت واقع نصیب او نشده است، پس اعاده واجب است.

بله فایده سلوک برطبق اماره جبران مصلحت فضیلت اول وقت است و بیش از این فایده ای ندارد. چرا که مصلحت سلوک به اندازه سلوک است نه بیشتر.

۳- اینکه مکلف از اماره پیروی کند و بعد از عمل تا وقت باقی است کشف خلاف نشود لکن بعد از وقت کشف خلاف شود.

فی المثل:

بعد از غروب آفتاب معلوم شود که ظهر واجب بوده است و نه جمعه.

در این فرض، چونکه شارع ما را امر به متابعت اماره نموده با اینکه قادر بر تحصیل علم بودیم پس باید مصلحت وقت را به ما بدهد.

یعنی: انجام عمل در این ظرف زمانی هر مقدار مصلحت داشته باشد به ما اعطا شود و جای مفسده واقعی ترک ظهر را جبران



نماید.

ص: ۶۷

\* آیا بعد از کشف خلاف در فرض مذکور قضا واجب است یا نه؟

پاسخ بر اساس مبانی مختلفی متفاوت است، یعنی:

اگر قضا تابع ادا و به همان امر اول باشد، قطعا قضا لازم است، چرا که امر اول امتثال نگردیده تا از عهده مکلف ساقط باشد.

و اگر قضا تابع ادا و امر اول نباشد بلکه به امر جدید باشد مثل: «اقض» خود دارای دو صورت است.

\* صورتهای متصور در فرض اخیر (دوم) کدامند؟

اگر موضوع قضا فوت باشد در ما نحن فیه قضا واجب نیست. زیرا فوت در موردی صادق است که یک عمل واجب و دارای مصلحت ملزومه ای باشد که بدون جبران از دست مکلف خارج شود.

در این صورت باید انجام دهد و حال آنکه در ما نحن فیه چنین نمی باشد.

زیرا واجب واقعی هر چند ترک شده (یعنی: ظهر انجام نشده) لکن جای مصلحت واقع پر شده، پس فوت صدق نمی کند در نتیجه: قضا واجب نیست.

و اگر موضوع قضا ترک باشد (یعنی: انجام ندادن واقع) در ما نحن فیه صدق می کند، زیرا بعد از کشف خلاف مکلف می فهمد چون واقع را انجام نداده پس امر «اقض» اتیان فعل را برعهده او می نشاند.

ثم ان استمر هذا الحكم الظاهري - اعني الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها - وجب كون الحكم الظاهري، يكون ما فعله في اول الوقت هو المواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف، مشتملا على مصلحه يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحه الظهر، لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به.

و ان لم يستمر بل علم بوجود الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاه الجمعه واقعا و وجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر، لانه المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامر، و انما عمل على طبقه ما دامت اماره الوجوب قائمه.

فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم، اعني وجوب الاتيان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاه الجمعه الا ما فات منها. فقد تقدم ان مفسده فواته متداركه بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى الاماره اللّازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بد ان يكون لمصلحه يتدارك بها مفسده ترك الظهر.

### حکم استمرار جهل و بقاء حکم ظاهری

اگر این حکم ظاهری (مرخص بودن جاهل در ترک نماز ظهر تا پایان وقت آن) ادامه داشت و جهل او برطرف نشد، واجب است که این حکم ظاهری به چیزهایی که در اول وقت انجام داده، همان تکلیف واقعی باشد که مشتمل بر مصلحتی است که به واسطه آن، آنچه از مصلحت ظهر به خاطر استمرار حکم ظاهری فوت شد، تدارک و جبران شود تا امر به سلوک اماره و تعبد به آن موجب تفویت واجب واقعی بر مکلف، در فرض تمکن از تحصیل واقع از طریق علمی نشود.

### حکم عدم استمرار حکم ظاهری

و اگر جهل مکلف (تا پایان زمان واجب) استمرار نیافت، بلکه قبل از گذشتن وقت واجب (مثلاً: نماز ظهر) به وجوب نماز ظهر عالم شد، حکم به وجوب عمل طبق اماره ای که بر وجوب نماز جمعه دلالت دارد باطل می شود و عمل کردن برطبق عدم وجوب عمل در واقع و نفس الامر واجب می شود، زیرا فرض حادث نشدن وجوب واقعی و نفس الامری توسط اماره است و تنها تا زمانی که اماره وجوب باقی است باید برطبق آن اماره عمل کند.

پس اگر به واسطه انکشاف وجوب واقعی ظهر و عدم وجوب جمعه اماره ساقط شد، ترتیب دادن اموری که کبرای قیاس مشتمل بر صغرای معلوم واجب است یعنی: وجوب انجام ظهر و نقص آثار وجوب نماز جمعه، مگر آثاری که فوت شده و زمانشان سپری گشته و قابل نقض نیستند و لکن گفته شد که مفسده امور فوت شده به وسیله مصلحتی که در حکم ظاهری است تدارک و جبران می شود.

\* حاصل فرموده شیخ از عبارت (ثم ان استمرار هذا الحكم الظاهري اعني .... الخ ....) چیست؟

این است که:

اگر جهل مکلف و حکم ظاهری (یعنی: مرخص بودن جاهل در ترک نماز ظهر تا انتهای وقت آن باقی بماند و جهلش مرتفع نشود) تا انقضای وقت واجب واقعی ادامه یابد و اگر فرض مورد بحث در صورتی باشد که مکلف، متمکن از تحصیل علم به واقع باشد و باب علم به روی مفتوح باشد، لازم می آید که مؤدای اماره بر اساس وجه سوم، مشتمل مصلحتی باشد که صلاحیت برای جبران و تدارک مصلحت مفوتہ واقعی را داشته باشد.

\* حاصل فرموده شیخ از عبارت (و ان لم يستمر، بل علم بوجوب الظهر ...) چیست؟

این است که:

چنانچه جهل مکلف تا انقضای زمان واجب واقعی ادامه نیافت بلکه قبل از پایان یافتن وقت واجب واقعی علم به واقع پیدا نمود مثلاً: پیش از گذشتن وقت نماز ظهر متوجه بشود که واجب واقعی همان ظهر بوده است نه جمعه، بر او لازم است که تمام آثار عدم وجوب جمعه و لزوم ظهر را از ابتدائی که به اماره عمل نموده دوباره ترتیب دهد، بجز آثاری که فوت گردیده و قابل ترتیب نباشد.

لذا: اگر پس از پایان یافتن وقت نماز ظهر به وجوب واقعی آن آگاه شده باید مصلحت از دست رفته اداء را به وسیله مصلحت موجود در تعبد به اماره جبران نماید، چرا؟ به خاطر اینکه: محذور تفویت مصلحت به غیر جبران لازم نیاید.

\* مراد از عبارت (ما هو كبرى لهذا المعلوم ...) چیست؟

قیاسی است که پس از ظهور وجوب ظهر تشکیل می شود.

یعنی:

هذا (نماز ظهر) واجب صغری

و کلّ واجب الاتیان به لازم و یحرم ترکه کبری

فالظهر یجب الاتیان به و یحرم ترکه نتیجه

ثم ان قلنا: انّ القضاء فرع صدق الفوت- المتوقف على فوات الواجب من حيث انّ فيه مصلحه- لم يجب في ما نحن فيه، لأنّ الواجب و ان ترك الّا أنّ مصلحته متداركه، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

و ان قلنا: انه متفرّع على مجرّد ترك الواجب و جب هنا، لفرض العلم بترك صلاه الظهر مع وجوبها عليه واقعا.

الّما أن يقال: انّ غايه ما يلتزم به في المقام هي المصلحه في معذوريّه الجاهل مع تمكّنه من العلم و لو كانت تسهيل الأمر على المكلفين، و لا ينافي ذلك صدق الفوت. فافهم.

ثم انّ هذا كلّه على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهريّ للاجزاء واضح، و أمّا على القول باقتضائه له فيشكل الفرق بينه و بين القول بالتصويب.

و ظاهر شيخنا- الشهيد الثاني- في تمهيد القواعد: استلزام القول بالتخطئه لعدم الاجزاء، قال قدّس سرّه: «من فروع مسأله التصويب و التخطئه لزوم الاعاده للصلاه بظنّ القبلة و عدمه (١)» و ان كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر (٢).

ترجمه:

### در وجوب و عدم وجوب قضاء

سپس اگر قائل شویم که:

قضاء واجب متفرّع بر صدق فوت است و توقف و لزوم قضاء بر فوت واجب از آن جهت است که در واجب مصلحتی است که تفویت گشته، در آنچه مورد بحث ماست (موردی که مکلف جهلش پس از انقضاء وقت واجب مرتفع شده) قضاء واجب نیست، چرا که فریضه

ص: ۷۲

۱- تمهید القواعد: ص ۴۶.

۲- هناك عباره لم ترد في بعض النسخ: فعلم من ذلك أنّ ما ذكره من «وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحه يتدارك به مفسده ترك الواجب، و معه يسقط عن الوجوب» ممنوع، لأنّ فعل الجمعة قد لا يستلزم الّا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته، فالعمل على الأماره معناه الاذن في الدخول فيها على قصد الوجوب، و الدخول في التطوّع بعد فعلها. نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النافله اشتماله على مصلحه يتدارك به مفسده فعل التطوّع في وقت الفرضيه لو شمله دليل الفرضيه الواقعيّه المأذون في تركها ظاهرا، و الّا كان جواز التطوّع في تلك الحال حكما واقعيّا لا ظاهريّا. و أمّا قولك: أنّه مع تدارك المفسده بمصلحه الحكم الظاهريّ يسقط الوجوب، فممنوع أيضا، اذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعيّ و ان تدارك مفسده تركه بمصلحه فعل آخر، كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

واقعی اگرچه ترک و فوت شده و لکن به واسطه مصلحت سلوک اماره و تعبد به آن تدارک و جبران می شود، پس بر چنین ترکی فوت صادق نیست تا قضائش واجب باشد.

و اگر قائل شویم به اینکه:

قضاء واجب متفرع بر مجرد ترک واجب است به فرض علم به ترک نماز ظهر و وجوب آن بر مکلف پس در (ما نحن فیه) قضاء واجب است.

مگر اینکه گفته شود:

نهایت چیزی که می توان در این مقام (یعنی: جبران مصلحت فائده واقعی به واسطه مصلحت سلوکیه) ملتزم شد آن مصلحتی است که در زمان تعذر و مشقت جاهل به فرض تمکن او از دستیابی به طریق علمی، او را به جهت رعایت مصلحت و لو مصلحت تسهیل امر باشد در طریق عمل به طریق ظنی (که آسان تر است) در توسعه قرار داده است. و آن (حصول مصلحت و جابر بودنش نسبت به مصلحت فائده واقعی) با صدق فوت تنافی ندارد (یعنی: ترک با فوت از نظر معنا یکی هستند) و لذا قضا در هر دو فرض واجب است.

پس تمام این مطلب: (یعنی مجرد تطبیق مؤدای اماره بر واقع و لزوم نقض آثار پس از کشف خلاف اماره) و عدم اکتفا به اعمال انجام شده به اختیار ما در مبحث اجزاء است که گفته ایم:

امثال امر ظاهری با کشف خلاف مقتضی اجزاء نیست و اعاده اعمال و قضای آنها واجب است و این بسی روشن است و اشکالی بر آن وارد نیست.

و امّا بنا بر رأی قائلین به اجزاء در اطاعت از امر ظاهری که قضاء و اعاده را لازم نداشته اند، پس تفاوت میان این قول (یعنی: قول به اقتضاء امر ظاهری للاجزاء) و رأی تصویب بسیار مشکل و فرقی به نظر نمی رسد.

## نظر شیخ و دیگران در اجزاء و عدم آن در احکام ظاهری

### اشاره

و ظاهر کلام شیخ ما مرحوم شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد این است که: لازمه قول به تخطئه (یعنی: رأی فقها امامیه در مبحث اجزاء) عدم اجزاء است.

می فرماید: از فروع مسئله تصویب و تخطئه، لزوم اعاده برای نمازی است که به ظن قبله در فلان جهت خوانده شده و بعدا کشف خلاف گردید، بنا بر رأی مخطئه و عدم لزوم قضاء و اعاده است و بنا بر رأی مصوبه. اگرچه در تمثیل شیخ ما در فرق میان تصویب و تخطئه اختلاف نظر وجود دارد و ایشان باید در احکام مثال می آورد و نه در موضوعات.





\* مراد از عبارت (ثم ان قلنا القضاء انّ فرع صدق الفوت ..... چیست؟

این است که: اگر موضوع را فوت دانسته و بگوئیم که: قضا در موردی واجب است که فریضه ترک شده و مصلحت فوت شده آن نیز جبران نشده باشد در ما نحن فيه قضا لازم نمی باشد.

\* چرا قضا در مطلب فوق لازم نیست؟

زیرا اگرچه (به حسب فرض) واجب در خارج ترک شده است، لکن مصلحت آن به وسیله مصلحت سلوکیه عمل به اماره جبران شده است و لذا موضوع قضاء منتفی می باشد پس حکم به وجوب قضا نیز باید منتفی باشد.

\* چرا در مطلب فوق با انتفای موضوع قضا، حکم به وجوب قضا نیز منتفی است؟

زیرا ارتباط حکم به موضوع از سنخ ارتباط معلول بر علت است و لذا پس از انعدام و انتفاء علت، معلول نیز ضرورتاً منتفی و زائل می شود.

\* پس مراد از عبارت (و ان قلنا انه متفرّع ... چیست؟

این است که اگر موضوع را ترک فرض نماییم باید به وجوب قضاء ملتزم شویم، زیرا تحقق چنین موضوعی معلوم است در نتیجه حکم نیز باید بر آن مترتب باشد. بنابراین: پس از تحقق و حدوث علت است که معلول نیز ضرورتاً متحقق و موجود می گردد.

\* مراد جناب شیخ به طور خلاصه از متن مورد بحث در اینجا چیست؟

این است که: در فرض علم و اطلاع جاهل بر تخلف اماره از واقع و احراز تکلیف واقعی پس از انقضاء وقت و فوت شدن مصلحت اداء واجب در وقت، سخن در این است که: آیا قضاء واجب فوت شده لازم است یا نه؟

\* برای پاسخ به سؤال فوق و دستیابی به حکم واقعی چه باید کرد؟

باید موضوع قضا را تنقیح و آن را مشخص کنیم.

\* برای تنقیح و تشخیص موضوع قضا چه باید کرد؟

باید گفت که: موضوع مزبور از دو حال خارج نمی باشد:

یا این است که: موضوع قضا فوت است.

یعنی: هر واجبی که از مکلف فوت شود، بر او لازم است که آن را در خارج وقت جبران کند که این جبران و تدارک قضا نامیده می شود.

یا این است که: موضوع قضا ترک باشد.

ص: ۷۴

\* چه تفاوتی میان دو موضوع فوق وجود دارد؟

از فرموده شیخ این گونه استفاده می شود که:

۱- فوت در جایی اطلاق می شود که علاوه بر ترک واجب، مصلحت در آن نیز از دست مکلف رفته و آن را نیز جبران نکرده باشد.

۲- ترک در موردی اطلاق می شود که تنها مکلف به در خارج وجود پیدا نکرده باشد اعم از اینکه، مصلحت فوت شده آن جبران شده باشد یا نه.

پس: میان فوت و ترک نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار می باشد به این نحو که: ترک اعم مطلق و فوت اخص از آن می باشد.

\* در کدام یک از دو فرض مزبور قضا لازم و در کدامیک لازم نمی باشد؟

چنانچه در شرح عبارات توضیح داده شد:

در فرض اول: که موضوع قضا فوت باشد و .... قضا لازم نمی باشد.

و در فرض دوم: که موضوع قضا ترک می باشد .... قضا واجب است.

\* پس مراد از عبارت (الّا ان یقال ... الخ ...) چیست؟

تصحیح وجوب قضا به طور مطلق می باشد اعم از اینکه موضوع قضا فوت باشد یا ترک.

توضیح اینکه: شیخ پس از امتیاز میان دو موضوع (یعنی: فوت و ترک) رجوع نموده و در مقام استدراک و ترمیم می فرماید: هر چند موضوع در حکم به وجوب قضا فوت باشد لکن در ما نحن فیه (مورد بحث) قضا لازم می باشد.

زیرا واجب به واسطه مصلحت سلوکیه عمل به اماره (و لو مصلحت تسهیل امر بر مکلف و عدم تحمل مشقت در تحصیل طریق علمی باشد، جبران شده) اما این امر علت عدم صدق فوت نمی باشد.

به عبارت دیگر: ترک با فوت مترادفین بوده و در عالم معنا تفاوتی ندارد پس همان طوری که در مورد صدق ترک قضا لازم است در صدق فوت نیز باید ملتزم به وجوب قضا باشیم.

نتیجه اینکه:

در ما نحن فیه بر مکلف لازم است که: واجب از دست رفته را قضا کند مطلقا، چه در صدق ترک، چه در صدق فوت.

\* مراد از (مصلحت تسهیل امر) چیست؟

فلسفه حجیت امارات با تمکن از علم و با توجه شارع به خطای امارات می باشد یعنی: چون تحصیل علم برای نوع مردم دشوار است شارع آن را از دوش همه برداشته و به اماره اکتفا نموده است.

ص: ۷۵

\* پس مراد از عبارت (الا ان يقال....) چیست؟

این است که ممکن است کسی بگوید: ما مصلحت سلوکیه را قبول نداریم، یعنی نمی پذیریم که فلسفه حجیت امارات ظنیه با تمکن از علم عبارت باشد از اینکه در سلوک بر طبق اماره مصلحتی وجود دارد و در نتیجه از واجب متابعت شده باشد.

بلکه: فلسفه حجیت امارات .... مصلحت تسهیل است و مصلحت تسهیل نیز معذر است.

یعنی: اگر کشف خلاف نگردید ما در قیامت معذور خواهیم بود لکن اگر کشف خلاف شد، چون مکلف می یابد که به مصلحت واقع نرسیده، پس فوت صدق می کند و چون اخص می باشد پس اعاده واجب است.

\* مراد از اصطلاح (فافهم) در اینجا چه می باشد؟

شاید اشاره به این باشد که شیخ مصلحت تسهیل را کافی ندانسته و قائل به مصلحت سلوکیه است.

\* به نظر شما آیا نفس مصلحت تسهیل با صدق فوت تنافی ندارد؟

چرا دارد، یعنی: اگر بپذیریم که امر به اماره دارای مصلحت تسهیل است الزاما باید که تخلف اماره از واقع را سبب تحقق عنوان فوت ندانیم. چرا که مصلحت تسهیل با صدق فوت در یکجا نمی سازد.

مگر اینکه قائل به تسهیل نبوده و قائل به همان مصلحت سلوکیه شویم.

\* با توجه به دو عبارت (الما ان يقال.... فافهم) نمی توان گفت که شیخ نیز قائل است به اینکه، اگر شارع مقدس به ملاحظه تسهیل امر مکلف را امر به عمل به اماره نمود و اماره وی را به واقع نرسانید، همان مصلحت تسهیل امر جابر مصلحت واقعیه است؟ و فوت تحقق نمی یابد؟

چرا می توان گفت که مراد همین می باشد. زیرا که: با صدق فوت و وجوب قضا دیگر قائل شدن به تسهیل و رعایت حال مکلف معنا ندارد، بلکه مشقتی مضاعف بر او حمل شده است. چرا؟

زیرا که اگر مکلف از ابتدای امر متحمل مقدار کمی زحمت می شد و واقع را تحصیل می نمود و بدان عمل می کرد بهتر و آسان تر از این می بود که در بدو امر به اماره عمل و مکلف به ظاهری را اتیان کند و پس از رفع جهل دوباره آن را قضا نماید و متحمل مضاعف شود.

\* مراد از عبارت (ثم انّ هذا كله.... علی ما اخترناه...) چیست؟

این است که: مطالبی که گذشت و ثمراتی که میان قول شیخ با قول معتزله ذکر شد، تماما بنابراین بود که امر ظاهری (امری که برآمده از اماره است) مجزی نبوده و پس از کشف خلاف اعاده لازم است. لکن اگر قائل به اجزای امر ظاهری و عدم اعاده پس از کشف خلاف شدیم دیگر تفاوتی میان قول شیخ و قول معتزله نمی باشد.



\* پس مراد از عبارت (استلزام القول بالتخطئه) چیست؟

اشاره به قول شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد است که می فرماید:

یکی از فروع مسئله تصویب و تخطئه این است که:

اگر مکلفی نمازش را به ظن اینکه فلاں جهت قبله است در آن جهت خواند و بعد از اتمام متوجه شد که قبله در جانب دیگری بوده است، بنا بر قول به تخطئه قضا لازم است.

\* نظر شیخ پیرامون فرموده شیخ چیست؟

این است که: ثمره میان قول مصوبه و مخطئه و ظهور این ثمره را باید در احکام مثال آورد و نه در موضوعات، پس مثال زده شده توسط ایشان مخدوش است.

چرا که بحث ما در اماره بر احکام است که شیعه قائل به تخطئه و عامه قائل به تصویب اند لکن در اماره بر موضوعات همه علمای مسلمان مخطئه هستند.

\* چرا علمای اسلام در اماره بر موضوعات همه مخطئه هستند؟

زیرا اگر یک مایعی در واقع آب باشد با شهادت عدلین خمر نمی شود و اگر آن مایع خمر باشد، خل نمی شود.

\* حاصل فرموده شیخ در اینجا چیست؟

این است که: چون شیخ در بحث اجزاء امثال اوامر ظاهری را مقتضی اجزاء نمی داند در اینجا نیز می فرماید: پس از احراز مخالفت اماره با واقع، امثال امر ظاهری (یعنی: عمل انجام شده برطبق اماره) مجزی نمی باشد و باید عمل را مطابق با واقع کشف شده مجدداً بجا آورد.

و لذا می گوید: تفاوت میان قول ما و قائلین به تصویب آشکار است و بر رأی ما اشکالی وارد نیست.

لکن: بر رأی آن دسته از فقهای امامیه که قائل به اجزا بوده و فرقی میان آنها و مصوبه مشاهده نمی شود، این اشکال وارد شده است که:

مصوبه عمل به اوامر ظاهری را مجزی می دانند. شما هم که عملاً قائل به همین مسلک هستید پس چه فرقی میان رأی شما و مصوبه وجود دارد. جز اینکه شما نام آن را امثال امر ظاهری و آنها آن را امثال امر واقعی گذاشته اند. که این مقدار از تفاوت کافی نمی باشد.

\* با توجه به مطالب فوق مگر اصولین در امر ظاهری شرعی اختلاف دارند؟

بله، برخی امتثال آن را مجزی و بیشتر از آن را سبب اجزاء نمی دانند.

اولین دلیل قائلین به اجزاء امتثال اوامر ظاهری چیست؟

این است که: چون حاکم به اوامر ظاهری شارع است و احکام صادره از جانب شارع تابع مصالح و مفاسد است، پس اگر از ناحیه شارع امری صادر شد که مشتمل بر وجوب عمل به فلان شیء باشد.

ص: ۷۷



خواه این امر به مقتضای اماره باشد یا اصل عملی مثل: نماز خواندن به امر استصحابی (یعنی:

استصحاب طهارت) حتما باید در این نماز مصلحتی باشد همان طور که در نماز صحیح چنین است.

لذا، وقتی مصلحت را در عمل به امر ظاهری قبول کردیم و گفتیم که، معادل همان مصلحت واقع یا بیشتر از آن در تکلیف ظاهری وجود دارد، لازم است به واسطه انجام آن، واقع ساقط شود چرا که مراد از انجام واقع در حقیقت نیل به مصلحت و ادراک آن می باشد و این مقصود با آوردن ظاهر به دست می آید.

\* حاصل و نتیجه مطلب مذکور چیست؟

این است که: امر به اتیان و انجام واقع، مقتید است به کسی که امر ظاهری در اختیارش نباشد لکن کسی که امر ظاهری دارد، امر مزبور تعیینی نمی باشد، بلکه تخییری است، زیرا که، ادراک مصلحت به هر یک از مأمور به ظاهری و واقعی حاصل می شود.

\* دومین دلیل به اجزاء در ما نحن فیه چیست؟

اصل براءت است.

یعنی: مکلف پس از عمل نمودن به امر ظاهری و انجام مأمور به، چنانچه واقع برایش معلوم و منکشف شود و به تخلف دلیل ظاهری از واقع مطلع شود، شک می کند که آیا اعاده یا قضا عملی که بر اساس اماره یا اصل انجام داده واجب است یا نه؟ و چون این شک از سنخ شک در اصل تکلیف است ناگزیر مجرای اصل براءت است.

\* سومین دلیل به اجزاء در عمل به اماره چیست؟

استصحاب است.

یعنی: مکلف بعد از عمل به امر ظاهری و قبل از کشف خطا موظف به اعاده یا قضا نمی باشد، لکن پس از علم، به خطای امر ظاهری شک می کند که آیا موظف و مأمور به اعاده یا قضا هست یا نه.

در اینجا: استصحاب ما کان مقتضی حکم به عدم وجوب اعاده در حق اوست.

\* آیا رأی به اجزاء از نظر شیخ قابل قبول است؟ چرا؟

خیر، زیرا این رأی عملا با قول به تصویب متحد است و ادله آنها قابل تضعیف.

١- فعلم من ذلك أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعه مشتملا على مصلحه يتدارك به مفسده ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعه قد لا يستلزم ألاّ ترك الظهر في بعض اجزاء وقته.

٢- فالعمل على الاماره معناه الإذن في الدّخول فيها على قصد الوجوب و الدخول في التطوّع بعد فعلها.

٣- نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النّافله اشتماله على مصلحه يتدارك به.

٤- مفسده فعل التطوّع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعيه المأذون في تركها ظاهرا و ألاّ كان جواز التطوّع في تلك الحال حكما واقعا لا ظاهريا.

٥- و اما قولك «أنّه مع تدارك المفسده بمصلحه الحكم الظّاهري يسقط الوجوب» فممنوع ايضا، اذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعى و ان تدارك مفسده تركه بمصلحه فعل آخر لوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

## نتیجه

۱- پس نتیجه گرفته می شود از آن (تفاوت میان وجه دوم و سوم) که آنچه که مستشکل ذکر نمود مبنی بر وجوب انجام نماز جمعه (در صورت دلالت اماره بر وجوب آن) در حالی که مشتمل است بر مصلحتی که مفسده ترك نماز ظهر (که در واقع واجب است) به واسطه آن تدارك و جبران می شود و با این تدارك وجوب ظهر ساقط می گردد و لازمه این تقریر تصویب است، سخن نادرست و قابل منع است، زیرا انجام نماز جمعه گاهی مستلزم ترك ظهر نسبت به بعضی از اجزاء وقتش می باشد.

۲- لذا معنای عمل به اماره اجازه ورود به نماز جمعه است به قصد و نیت وجوب و خواندن نماز نافله پس از انجام نماز جمعه.

## استدراک

۳- بله: در حکم به جواز انجام نافله واجب است اشتغال آن (حکم) به مصلحتی که مفسده تطوع در وقت فریضه به واسطه آن اشتغال مصلحت جبران شود.

۴- مفسده انجام نافله در وقت فریضه در صورتی است که، دلیل حرمت نافله در وقت فریضه شامل فریضه واقعیه که در ترکش اجازه صادر شده و علی الظاهر به حکم دلیل ظاهری می توان آن را انجام داد بشود و گرنه در صورت انصراف دلیل مزبور از آن (یعنی: اگر دلیل عدم جواز فعل نافله شامل فریضه واقعیه نشود) و قائل شدن به اینکه در جواز نافله نسبت به وقت فریضه واقعی مفسده ای نمی باشد، جواز انجام نافله در آن حال (یعنی: وقت فریضه واقعیه).

حکم واقعی است و نه ظاهری.

۵- و اما اشکال شما که گفتید: با تدارك شدن مفسده ترك واقع به وسیله مصلحت حکم ظاهری، وجوب واقعی ساقط می شود سخن درستی نیست، زیرا چه بسا بر نفس وجوب واقعی ظهر حکم شرعی مترتب می شود اگرچه مفسده تركش به وسیله مصلحت فعل دیگر جبران شود مانند وجوب قضاء آن هنگامی که مکلف پس از انقضاء وقتش به خطاء اماره مطلع می گردد.

\* پس مراد عبارت (فعل من ذلك انّ ما ذكره من ..... چیست؟

نتیجه ای است که جناب شیخ از تفاوت میان وجه دوم و وجه سوم گرفته و حرف مستشکل را بدان رد کرده، پاسخ می دهد.

\* مستشکل چه گفت؟

گفت: چه بر مبنای معتزله و چه بر مبنای شما اگر اماره دلالت بر وجوب کند و در واقع ظهر واجب باشد، باید در فعل جمعه مصلحت ملزمه ای باشد به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن، که مفسده ترک ظهر را جبران کند و این مطلب لازمه اش سقوط ظهر از وجوب است و لازمه این تقریر تصویب است.

\* شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می دهد؟

می فرماید: این کلام ممنوع است.

زیرا انجام نماز جمعه تنها گاهی مستلزم ترک ظهر نسبت به بعضی از اجزاء وقتش می باشد و این هم در زمانی است که، مکلف جاهل قبل از اتمام وقت ظهر به تخلف اماره آگاهی یابد.

لذا: نمی توان گفت که این مصلحت جابره در جمعه موجب سقوط ظهر از وجوب واقعی است بلکه بر مکلف واجب است که نماز را در وقت اعاده نماید.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید که: بنا بر رأی معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می دانند، اشکال این مستشکل وارد است و لکن بر مبنای خود ما که مدلول اماره را حکم ظاهری می دانیم این اشکال وارد نیست، چرا که بر مبنای ما مصلحت سلوک به اندازه سلوک است پس در سلوک برطبق اماره لازم نیست که یک مصلحت اقوایی وجود داشته باشد که تمام مصلحت فائده را جبران نماید.

\* شیخ در تبیین پاسخ خود چه مثالی می زند؟

مثال ظهر و عصر را زده است که در واقع ظهر واجب است.

\* در مثال مذکور اگر اماره ای در ظاهر بر وجوب جمعه نداشتیم چه مشکلاتی پیش می آمد؟

۱- نمی توانستیم جمعه را به نیت وجوب انجام دهیم زیرا بدعت می بود.

۲- از فضیلت نماز ظهر محروم می شدیم، زیرا ظهر را در وقت فضیلتش انجام نداده ایم.

۳- خواندن نافله در وقت فریضه و انجام فعل حرام.

\* آیا رفع توالی فاسده مذکور سبب سقوط واجب واقعی نمی شود؟

خیر، باید آن را انجام دهیم چون مصلحت سلوک به اندازه سلوک است و فرض این است که:

مدلول اماره حکم ظاهری مادامی است.

ص: ۸۱

\* آیا در صورت وجود اماره و متابعت از آن خواندن نافله در وقت فریضه حرام است؟

خیر.

\* مراد شیخ از عبارت (مفسده فعل التطوع فی وقت الفریضه ....) چیست؟

این است که آیا با خواندن نافله در وقت واجب واقعی حرام است یا در وقت فریضه ظاهری؟

توضیح اینکه دو مبنا وجود دارد:

اگر خواندن نافله در وقت واجب واقعی حرام باشد باید در خواندن نافله (در ما نحن فیه) مصلحتی باشد که جلو مفسده فعل نافله در وقت فریضه را بگیرد.

و اگر خواندن نافله در وقت فریضه ظاهری حرام باشد نیازی به آن مصلحت مذکوره نیست، زیرا در اینجا فرض بر این است که مکلف نافله را در ظرف زمانی فریضه ظاهری انجام نداده بلکه پس از آن انجام داده است و فعل نافله یک حکم واقعی می باشد که فریضه ندارد.

\* مراد شیخ از عبارت (و اما قولک «انه مع تدارک ...» فممنوع ....) چیست؟

پاسخ به بخش دیگری از اشکال مستشکل که گفت:

با تدارک شدن مفسده ترک واقع، به وسیله مصلحت حکم ظاهری وجوب واقعی ساقط می شود، غیر قابل قبول است. مگر بر مبنای معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می دانند زیرا بر مبنای ما که به مدلول به چشم واقع نمی نگرییم و آن را یک حکم ظاهری به حساب می آوریم دیگر وجهی برای اضمحلال واجب واقعی وجود ندارد، بلکه اکنون هم در واقع ظهر واجب است و ما موظفیم به واقع برسیم، منتهی راه رسیدن به واقع را در اماره می بینیم.

ص: ۸۲

و بالجمله، فحال الأمر بالعمل بالأماره القائمه على حكم شرعىّ حال الأمر بالعمل بالأماره القائمه على الموضوع الخارجىّ، كحياه زيد و موت عمرو؛ فكما أنّ الأمر بالعمل بها فى الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع و أنّما يوجب جعل أحكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الأماره قائمه عليه فاذا فقدت الأماره و حصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه فى المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر، بالعمل على الأماره القائمه على الحكم.

و حاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأماره حكما واقعيّا و الحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الأماره و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعيّ المدلول عليه بالأماره، كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجىّ الذى قامت عليه الأماره.

ترجمه:

### خلاصه سخن

آنکه: حال و موقعیت امر به عمل به اماره که در احکام شرعی اقامه شده همان حال امر به عمل به اماره قائم شده بر موضوعات خارجی است مثل: زندگی زيد و مرگ عمر، لذا همان طوری که امر به عمل به امارات در موضوعات سبب احداث و ایجاد نفس موضوع در خارج نمی شود و صرفا موجب جعل احکام موضوع می شوند، فلذا تا زمانی که اماره در عمل به آن قائم است، حکم بر آن موضوع مترتب می شود، پس اگر اماره مفقود شود و علم به موضوع نبودن آن حاصل شود تمام احکام فقدان موضوع را در آینده باید از اول امر بار نمود.

پس امر به عمل نمودن به امارات قائمه در احکام نیز عینا حکم این چنین است. بنابراین:

وقتی خطاء اماره کشف شد باید تمام آثار عدم حکم واقعی را از ابتداء عمل، ترتیب داد.

### حاصل سخن

ثبوت يك تفاوت آشکار است میان قرار دادن مدلول و مؤدای اماره به عنوان حکم واقعی و محقق دانستنش در واقع و بین حکم نمودن به تطبیق عمل بر حکم واقعی، که اماره بر آن دلالت دارد، چه آنکه حکم به تطبیق در اینجا نظیر حکم به تطبیق عمل بر طبق موضوع خارجی است که اماره بر آن دلالت دارد.

\* مراد از عبارت (و بالجمله فحال الامر بالعمل بالاماره القائمه ....) چیست؟

تبیین و خلاصه کلام است با یک تشبیه به شرح ذیل:

به اعتقاد شیخ: اماره در احکام شرعی (مثل: وجوب و حرمت) همانند اماره در موضوعات خارجی (مثل: موت زید و حیات عمر) است.

حال آنکه، شیعه و سنی قائلند که اماره طریقت دارد، یعنی: مدلول آن در خارج یا حاصل است یا نه، نه اینکه با قیام آن (اماره) در موضوعات، نفس موضوع ایجاد و احداث شود.

فی المثل: اگر دو نفر عادل خبر از مرگ زید دادند، این چنین نیست که موت همراه با خبر حاصل شود بلکه، قبل از خبر است که: یا در واقع و خارج موت هست یا نیست.

بنابراین: قیام اماره تنها سبب می شود که آثار و احکام موت ثابت شود. چه تقسیم اموال توسط ورثه باشد و چه ازدواج زوجه با غیر و ....

این ترتیب آثار هم تا زمانی جاری است که کشف خلاف نشود و الا بعد از کشف خلاف همه آن آثار مترتبه (از تقسیم اموال و تزویج زوجه با غیر) باطل بوده است.

پس از این مطلب شیخ می فرماید:

به نظر ما وضع امارات در احکام همانند وضع آنهاست در موضوعات (که مدلول اماره نازل منزله) حکم واقعی است.

و لذا پس از کشف خلاف (اماره در احکام) اعاده واجب است چه از روی اداء و چه از روی قضاء.

\* مراد شیخ در عبارت (و حاصل الکلام ثبوت الفرق ....) چیست؟

این است که: قیام اماره در وجه دوّم، محدث حکم در واقع است یعنی: مؤدای خود را همان حکم واقعی قرار می دهد. لکن قیام اماره در وجه سوّم، قائم بر موضوعات است و محدث حکم در واقع نمی باشد و تنها حکم موضوع را اثبات می کند.

حال: روشن است که، پس از فقدان اماره و کشف خطأ، از باب اینکه حکم نمی تواند بدون موضوع باشد ناگزیر احکام عدم موضوع بر آن مترتب می شود.

لذا در ما نحن فیه هم:

پس از کشف خطای اماره معلوم می شود که: از ابتدائی که اماره دلالت بر وجوب حکم واقعی نمود اشتباه بوده و اصلاً حکم



آن نبوده است، بلکه حکم همان منکشف است.

ص: ۸۴

متن:

و أما قولك «أن مرجع تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعي، بالمصلحه الفائتة في العمل على طبق مؤدى الأماره الى تصويب الباطل نظرا الى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحه الملزمه التي تكون في فوتها المفسده».

ففيه: منع كون هذا تصويبا. كيف و المصوبه يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه و التعبد بترتيب آثار في الظاهر، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوبه.

ترجمه:

### پاسخ شیخ از فقره دیگر اشکال

و اما اینکه گفتید:

برگشت جبران مفسده مخالفت حکم واقعی، به وسیله مصلحت در عمل برطبق مؤدای اماره به همان تصویب باطل است به خاطر خالی بودن حکم واقعی (هنگام تدارک) از مصلحت ملزمه ایست که فوتش مفسده است. پاسخش این است که:

در این سخن تو، تصویب بودن مرجع تدارک مزبور درست نیست و قابل منع است. چگونه ملتزم به این سخن شویم در حالی که اهل تصویب از وجود حکم الله در واقع منع می کنند و لذا از نظر ایشان ايجاب عمل به مؤدای اماره از باب طریق به واقع و رسیدن به آن و تعبد به ترتیب آثار واقع در ظاهر، معقول نیست. بلکه تحقیق مثل این (ایجاب العمل بما جعل طريقا الى الواقع ....) را از وجوه ردّ بر مصوبه می شمارد نه تصدیق آنها.

### وجه سخن شیخ در متن فوق چیست؟

این است که:

اگر امر به انجام عمل برطبق اماره را از آن جهت که طریق به واقع از آن است، درست بدانیم باید به ثبوت حکم در واقع ملتزم شویم تا بتوانیم آن (اماره) را راه رسیدن به آن حکم قرار دهیم، در حالی که مصوبه منکر وجود حکم در واقع اند.

ص: ۸۵

متن:

و أما ما ذكره: «أن من الحكم الواقعي إذا كان مفسده مخالفته متداركه بمصلحه العمل على طبق الأماره، فلو بقى فى الواقع كان حكما بلا صفه، و إلا ثبت انتفاء الحكم فى الواقع. و بعباره أخرى: اذا فرضنا الشىء فى الواقع واجبا و قامت أماره على تحريمه، فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأماره، و ان حرم فان بقى الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين، و ان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي».

ففيه: ان المراد بالحكم الواقعي الذى يلزم بقاءه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى يحكى عنه الأماره و يتعلق به العلم او الظن و ان لم يلزم امثاله فعلا فى حق من قامت عنده أماره على خلافه. إلا أنه يكفى فى كونه حكما الواقعي أنه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا، و الرخصه فى تركه عقلا، كما فى الجاهل القاصر، او شرعا، كمن قامت عند أماره معتبره على خلافه.

ترجمه:

### فراز دیگر اشکال

و اما آنچه را مستشکل گفت مبنی بر اینکه: حکم واقعی اگر مفسده مخالفتش به واسطه مصلحت عمل برطبق اماره تدارک شود، (اگر در واقع حکم باقی باشد) لازم می آید که حکم بدون صفت باشد و اگر حکم باقی نباشد واقع از حکم خالی است. به عبارت دیگر:

اگر فرض کنیم که شیئی (موضوع و یا فعلی) در واقع واجب است و اماره بر تحریم آن فعل اقامه شده، مسئله از دو حال خارج نیست اگر فعل مزبور (پس از قیام اماره) حرام نشد عمل به اماره واجب نیست و اگر حرام شد باز از دو فرض خارج نمی باشد.

اگر وجوب آن فعل منتفی شود (مثبت تصویب) و خلو واقع از حکم می باشد.

### پاسخ شیخ به اشکال مذکور

مراد از حکم واقعی که بقاء آن لازم است همان حکم متعینی است که به عباد تعلق گرفته.

همان حکم متعینی که امارات از آن حکایت می کنند و علم یا ظن به آن تعلق می گیرد، اگرچه اطاعت و امثال آن حکم متعین فعلا- در حق کسی که اماره برخلاف آن (حکم متعین) قائم شده لازم نمی باشد جز اینکه، در واقعی و نفس الامری بودن آن حکم کافی است که مکلف آن (حکم واقعی) معذور نمی باشد، چه عالم به آن حکم باشد و چه جاهل مقصّر، چنانچه اجازه ترک آن عقلی است، همان طور که در جاهل قاصر چنین است، و یا شرعی است مثل: مکلف جاهلی که اماره معتبره برخلاف حکم واقعی در دست دارد که از نشانه های وجود واقعی حکم مزبور است.



\* مراد شیخ در متن (و اما ما ذکر من انّ الحکم الواقعی اذا ....) چیست؟

اشاره به فقره دیگری از اشکال مستشکل و پاسخ به آن است.

\* حاصل اشکال مزبور به نقل از شیخ چیست؟

این است که: اگر مفسده ترک حکم واقعی به واسطه مصلحت سلوکیه عمل برطبق اماره جبران بشود دو اشکال پیش می آید:  
الف: بقاء حکم در واقع بدون اینکه مصلحت و یا مفسده ای در آن باشد.

ب: انتفاء حکم در عالم واقع.

فی المثل: نماز ظهر در واقع واجب است در حالی که اماره بر وجوب جمعه اقامه شده است. حال در اینجا: بعد از قیام اماره و دلالت آن بر وجوب جمعه و عمل مکلف برطبق اماره و جبران مفسده ترک ظهر دو صورت پیش می آید: یا نماز ظهر به وجوب خودش باقی است یا اصلاً در واقع وجوبی وجود ندارد. در فرض اول لازم می آید وجوب مصلحتی نداشته باشد و در فرض دوم تصویب اثبات می شود.

\* عباره اخرای فرض مذکور چیست؟

این است که: بعد از قیام اماره بر وجوب و تحریم ظهر در فرض مذکور مسئله از دو حال خارج نیست. یا در اثر قیام اماره بر وجوب جمعه و تحریم ظهر، ظهر حرام نمی شود که در این صورت عمل به اماره واجب نمی باشد زیرا مدلول آن (یعنی: حرمت ظهر) ثابت نمی شود.

یا اینکه پس از قیام اماره بر تحریم ظهر، ظهر حرام می شود. که مسئله در این فرض از دو حال خارج نمی باشد: اگر وجوب واقعی ظهر به حال خود باقی باشد مستلزم این است که نماز ظهر در آن واحد هم واجب باشد هم حرام، که این اجتماع ضدین است در موضوع واحد، که باطل است.

و اگر وجوب ظهر به وجوبش باقی نباشد مستلزم این است که حکم واقعی منتفی و تصویب اثبات شود. پس از قیام اماره بر وجوب جمعه و حرمت ظهر ما گفتیم که جمعه واجب می شود و نماز ظهر به حسب ظاهر حرام می گردد و لکن وجوب واقعی آن محفوظ می ماند.

درحالی که: آنها اشکال کردند که این فرض مستلزم اجتماع دو حکم متضاد در موضوع واحد است. شیخ در پاسخ به این اشکال می گوید که: این دو حکم از نظر رتبه یکی نیستند تا اجتماعشان محال باشد بلکه از این نظر با هم متفاوت می باشند فلذا در ما نحن فیه می گوئیم که:

نماز ظهر به اعتبار مرتبه ظاهر حرام و به اعتبار مرتبه واقع واجب است و محذور اجتماع پیش نمی آید.

ص: ۸۷

\* مراد شیخ از واقع در اینجا چیست؟

این است که: خداوند در نفس الامر و یا عالم لوح محفوظ برای بندگان خودش حکم یا احکامی را جعل نموده است و پیامبرانی را برگزیده تا این احکام را به آنها برسانند و برای مردم نیز جهت دستیابی و پیدا کردن این احکام، امارات و طرقی را قرار داده است که در مقام ابلاغ همان حکم واقعی می باشند.

\* آیا این واقع برای همه مردم مکشوف بوده و آنها بدان قطع پیدا می کنند؟

خیر، برخی مردم نسبت به آن قاطع هستند و برخی از آن بی اطلاع.

\* پس وظیفه هریک از این دو گروه نسبت به واقع چگونه است؟

به نظر شیخ: آنها که به حکم واقعی علم و اطلاع دارند مکلف اند که به آن عمل کنند، چرا که حکم مذکور در حق آنها فعلی است و آنها که به حکم واقعی قطع ندارند، باید به آنچه اماره به آنها نشان می دهد عمل کنند و مؤدای اماره را همان واقع بدانند، چه اینکه اماره آنها را به واقع برساند یا از واقع تخلف نماید.

\* اگر مکلفین به اماره عمل نمایند در صورتی که اماره مخالف واقع بوده باشد اطاعت و امتثالشان درست است؟

اگرچه حکم واقعی در حقشان فعلی نیست و اطاعت واقع از ایشان مطلوب نیست و لکن این گونه هم نیست که واقع به طور کلی زائل و از دست رفته باشد؟

\* مرادتان از پاسخ فوق چیست؟

این است که: فعلیت و تنجیز حکم، زائل شده و لکن اصل وجود حکم واقعی زائل و منتفی نمی گردد.

\* آیا همان محذور اجتماع و جوب و حرمت در موضوع واحد پیش نمی آید؟

خیر، زیرا اگر حکم واقعی (فی المثل در نماز ظهر) و جوب باشد و اماره بر وجوب جمعه قیام کرده باشد، نماز ظهر به حسب ظاهر حرام شده است و چون این دو حکم در یک مرتبه قرار ندارد اشکالی از اجتماع وجوب در واقع با حرمت در ظاهر پیش نمی آید.

\* به نظر شیخ چه دلیلی بر اصل وجود دارد و از کجا که حکم واقعی اصل وجودش مسلم باشد؟

این دلیل که گفتیم: مکلفی که در ترک واقع مقصّر باشد معذور نبوده و بر تفویت واقع معاقب می باشد و تنها افرادی می توانند واقع را ترک کنند که یا عذر عقلی دارند مثل: جاهل قاصر و یا عذر شرعی دارند مثل: جاهلی که به اماره عمل نموده و لکن اماره معتبره اقامه شده نزد وی برخلاف واقع درآمده است، حال اگر اصل وجود حکم واقعی مسلم نبود دارای چنین اثری نمی بود.





متن:

و ممّا ذكرنا يظهر حال الأماره على الموضوعات الخارجيه، فإنّها من القسم الثالث.

و الحاصل: أنّ المراد بالحكم الواقعيّ هي مدلولات الخطابات الواقعيه الغير المقيّده بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الأماره على خلافها، لها آثار عقليه و شرعيه تترتب عليها عند العلم بها او قيام أماره حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤداها هو الواقع. نعم هذه ليست أحكاماً فعليّه بمجرد وجودها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ ما ذكره ابن قبه- من استحاله التعيّد بخبر الواحد او بمطلق الأماره الغير العلميه- ممنوع على اطلاقه، و أنّما يصحّ، اذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدّم تفصيل ذلك.

ترجمه:

### استظهار

از مطالبی که تاکنون ذکر نمودیم روشن می شود که: اماره قائم بر موضوعات خارجی از قبیل وجه سوم (یعنی: لزوم تطبیق عمل و ترتیب آثار واقع بر آن بدون احداث واقع) است.

### حاصل سخن

اینکه: مراد از حکم واقعی همان مدلولات خطابات واقعی غیر مقيّده به علم و یا جهل مکلفین بعد از قیام اماره برخلاف آن مدلولات می باشد.

و این مدلولات و یا احکام دارای آثار عقيله و شرعيه ای هستند که هنگام علم به آن مدلولات یا قیام اماره ای که شارع فرموده مؤدای آن اماره واقع است بر آنها، مترتب می شوند.

### استدراک

بله، این (احکام یا مدلولات)، احکام فعلی نیستند و به مجرد وجود واقعی که دارند در این مرتبه به حساب نمی آیند.

### خلاصه بحث در نزاع با ابن قبه

خلاصه مطالبی که گفتیم این است که: آنچه را ابن قبه فرموده، مبنی بر اینکه تعيّد به خبر واحد یا مطلق اماره غیر علمی محال است، به اطلاقه قابل قبول نیست.

بلکه سخن ایشان به ملاحظه موارد در برخی از وجوه و احتمالات درست است یعنی:

فرض انفتاح باب علم که مکلف به اماره ای که از واقع تخلف نموده عمل کند و مصلحت تفویت شده تدارک نشود.

ص: ۸۹

\* مراد از عبارت (و ممّا ذکرنا یظهر حال الاماره ....) چیست؟

این است که: آن اماراتی که بر وجوب و وجود موضوعات در خارج اقامه می شوند، تمامشان از قبیل وجه سؤم هستند.

\* مراد شیخ از این تنظیر چیست؟

این است که:

قیام این امارات بر وجود موضوع در خارج موجب احداث و ایجاد موضوع در خارج نمی شوند.

\* پس فایده و اثر این امارات چیست؟

اثر و فایده این امارات تنها این است که:

اگر اثر وجود خارجی را بر مؤدای آن موضوعات مترتب کرد و اگر پس از آن کشف خلاف گردید، آثار عدم وجود آنها را از بدو امر و ابتدای قیام آنها بر موضوع مترتب نمود.

\* چند نمونه از اماراتی که بر ثبوت و وجود موضوعات خارجی قائم می شوند نام ببرید؟

دلالت سوق بر حیثیت گوشت، حصول شیاع بر ثبوت هلال، قیام ید بر ملکیت، شهادت شهود بر عمل فحشاء و یا بر دزدی، اخبار مقومین، تعدیل عدول نسبت به شهود و ....

\* پس مراد از عبارت (انّ المراد بالحکم الواقعی هو ...) چیست؟

این است که: مراد از حکم واقعی، مدلول خطاب واقعی و اوّلی است، خطباتی که بدون اینکه مقید به علم یا جهل مکلفین باشند، القاء شده اند.

\* آیا وفاق یا مخالفت اماره اقامه شده بر اطلاق آنها اثر می گذارد؟

خیر این احکام مطلق می باشند.

\* چند نمونه از احکام مذکور را مثال بزنید؟

احلّ الله البیع یا اقیموا الصلاه یا اتوا الزکاه، کتب علیکم الصیام و یا ....

\* آیا صرف وجود واقعی احکام فوق موجب فعلی بودنشان و ترکشان موجب عقاب می شود؟

خیر، وجود واقعی این احکام (هرچند دارای آثار عقلی و شرعی هستند و با حصول علم به آن احکام آثار مذکور مترتب می شوند) موجب فعلی بودن آنها نمی شود و لذا مجرد ترکشان موجب عقاب نمی شود.

\* چرا صرف وجود واقعی احکام موجب فعلی بودن آنها نمی شود؟

زیرا این احکام پیش از علم و اطلاع مکلف بر آنها در مرحله انشاء و یا شاید هم در مرتبه جعل

ص: ۹۰

بوده باشند و لذا موافقت یا مخالفت آنها در این مراحل باعث ثواب و یا عقاب نمی شود.

\* مراد از عبارت (و تلخص من جميع ما ذكرنا ....) چیست؟

حاصل مجموعه این بحث است مبنی بر اینکه: نظر ابن قبه به نحو مطلق قابل قبول نمی باشد بلکه با ملاحظه موارد و اعتبار وجوه دارای تفصیل است.

\* حاصل کلام ابن قبه چه بود؟

این بود که: تعبد به خبر واحد یا مطلق امارات ظنیه مستحیل است.

\* حاصل تفصیل مورد نظر شیخ چیست؟

این است که:

۱- در فرض انسداد باب علم رأی شما باطل است. لکن در فرض انفتاح باب علم بر مبنای طریقت محضه بدون تدارک واقع، حق با شما می باشد و تعبد در این صورت دارای تالی فاسد است.

به عبارت دیگر:

چنانچه عصر انفتاح علم باشد و مکلف جهت دستیابی به واقع قادر بر طرق علمی باشد اگر به امر شارع تعبد به ظن نماید و به اماره غیر علمی که از واقع تخلف نموده عمل نماید حق با شما می باشد، چرا که تعبد در چنین حالی قبیح است و از آنجا که قبیح در شرع محال است پس می توان به استحاله چنین تعبدی اذعان نمود.

لکن در فرض انسداد باب علم و بر مبنای سببیت، تالی فاسدی نداشته و محال نمی باشد لکن چنانچه که گذشت سببیت خود بر سه نوع بود که تنها مصلحت سلوکیه شیخ (به نظر خودش) بلامانع بود.

ص: ۹۱

۱- ثمَّ اِنَّ رَبِّمَا يَنْسَبُ اِلَى بَعْضِ (۱) «اِيْجَابِ التَّعْبِيْدِ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ اَوْ بِمَطْلُوقِ الْاِمَارَةِ عَلٰى اللّٰهِ تَعَالٰى، بِمَعْنٰى قَبْحِ تَرْكِهِ مِنْهُ» فِى مَقَابِلِ قَوْلِ ابْنِ قَبَةَ.

۲- فَاِنْ اُرَادَ بِهِ وَجُوبَ اِمْضَاءِ حُكْمِ الْعَقْلِ بِالْعَمَلِ بِهِ عِنْدَ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْعِلْمِ بِبَقَاءِ التَّكْلِيفِ فَحَسَنٌ.

۳- وَاِنْ اُرَادَ وَجُوبَ الْجَعْلِ بِالْحَصُوْلِ فِى حَالِ الْاِنْسِدَادِ فَمَنْعُوعٌ، اِذْ جَعَلَ الطَّرِيْقَ بَعْدَ اِنْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ اَنْمَا يَجِبُ عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ طَرِيْقٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ الظَّنُّ؛ اَلَّا اَنْ يَكُوْنَ لِبَعْضِ الظُّنُوْنِ فِى نَظَرِهِ خُصُوْصِيَّهٖ.

۴- وَاِنْ اُرَادَ حُكْمَ صُوْرَةِ الْاِنْفِتَاحِ:

۵- فَاِنْ اُرَادَ بِهِ وَجُوبَ التَّعْبِيْدِ الْعِيْنِيَّ فَهُوَ غَلَطٌ، لِجَوَازِ تَحْصِيْلِ الْعِلْمِ مَعَهُ قَطْعًا.

۶- وَاِنْ اُرَادَ وَجُوبَ التَّعْبِيْدِ بِهِ تَخْيِيْرًا فَهُوَ مِمَّا لَا يَدْرُكُهُ الْعَقْلُ، اِذْ لَا يَعْلَمُ الْعَقْلُ بِوُجُوْدِ مَصْلَحَتِهِ فِى الْاِمَارَةِ يَتَدَارَكُ بِهَا مَصْلَحَتَهُ الْوَاقِعِ الَّتِي تَفُوْتُ بِالْعَمَلِ بِالْاِمَارَةِ.

۷- اَللّٰهُمَّ اَلَّا اَنْ يَكُوْنَ فِى تَحْصِيْلِ الْعِلْمِ حَرْجٌ يَلْزِمُ فِى الْعَقْلِ اِيْجَابَهُ بِنَصْبِ اِمَارَتِهِ هِيَ اَقْرَبُ مِنْ غَيْرِهَا اِلَى الْوَاقِعِ اَوْ اَصْحَحُّ فِى نَظَرِ الشَّارِعِ مِنْ غَيْرِهِ فِى مَقَامِ الْبَدَلِيَّةِ عَنِ الْوَاقِعِ، وَاَلَّا فَيَكْفِيْ اِمْضَاؤُهُ لِلْعَمَلِ الظَّنَّ، كَصُوْرَةِ الْاِنْسِدَادِ.

۸- ثُمَّ اِذَا تَبَيَّنَ عَدَمُ اسْتِحَالَةِ تَعْبِيْدِ الشَّارِعِ بِغَيْرِ الْعِلْمِ وَعَدَمُ الْقَبْحِ فِيْهِ وَ لَا فِى تَرْكِهِ فَيَقَعُ الْكَلَامُ فِي:

ترجمه:

### نظر برخی از اهل سنت در تعبد به خبر واحد

۱- اِيْجَابِ تَعْبِيْدِ وَ عَمَلِ دَرِ مَقَابِلِ نَظَرِ ابْنِ قَبَةَ بِخَبْرِ وَاحِدٍ يَافِي تَعْبِيْدًا بِمَطْلُوقِ اِمَارَةٍ غَيْرِ عِلْمِيٍّ، بِبَعْضِ اَزْ عِلْمَايِ عَامٍ (يَعْنِي: اَبُو الْحَسَنِ بَصْرِيٍّ وَ ابْنِ شَرِيْحٍ)، بِهٖ نَسْبَتٌ دَاوَدَةٌ شَدِيْدَةٌ وَ مَرَادٌ اَزْ كَلَامِ فَوْقِ اِحْتِمَالًا يَكُوْنُ اَزْ سَهِّ مَوْرَدٍ زِيْرٍ بِاَشَدِّ كِهٖ مَوْرَدٌ بَرْرَسِيٍّ قَرَارٌ مِيْ گِيْرِدِ.

۲- پَسْ اِكْرَ مَرَادِ (اِيْنِ قَائِلِ) اَزْ اِيْجَابِ، وَجُوبِ اِمْضَاءِ وَ تَأْيِيْدِ حُكْمِ عَقْلِ اسْتِ دَرِ عَمَلِ بِخَبْرِ وَاحِدِ تَوْسُطِ شَارِعِ دَرِ زَمَانِ اِنْسِدَادِ عِلْمِ، پَسْ اَنْ حَسَنٌ وَ نِيْكَوْسْتُ، چَرَا كِهٖ رَاہِ بَهْتَرِيٍّ دَرِ كَارِ نِيْسْتِ.

ص: ۹۲

۳- و اگر مراد او از ایجاب، وجوب جعل و تأسیس تعبّد به اماره غیر علمی در زمان انسداد عقلی باشد، سخن باطلی است. زیرا جعل طریق پس از انسداد علم بر شارع مقدّس واجب است، چرا که در آنجا دیگر طریقی عقلی وجود ندارد و آن طریق عقلی همان ظنّ است. مگر برای بعضی از ظنون (مثل: ظنّ حاصله از خبر واحد ثقه و ...) در نظر شارع ارزش و خصوصیتی باشد که آنها را حجت نموده است.

۴- و اگر مراد او از ایجاب تعبّد، وجوب تعبّد به امارات در زمان انفتاح باب علم و تمکّن مکلف از تحصیل علم است، این فرض دو صورت داشته و یکی از دو امر ذیل است:

۵- ۱- اگر مرادش از ایجاب، وجوب عینی تعبّد به اماره است در حق ما از ناحیه شارع، سخن غلطی است به دلیل امکان تحصیل علم در صورت انفتاح باب علم که دیگر عمل به ظنّ به طور متعین معنا ندارد.

۶- ۲- و اگر مرادش از ایجاب، وجوب تخییری بین تعبّد به اماره و عمل به طریق علمی باشد، از جمله اموری است که عقل آن را درک نمی کند. زیرا با وجود انفتاح علم، عقل در عمل به اماره غیر علمی مصلحتی نمی بیند که به واسطه آن، مصلحت از دست رفته واقعی که در اثر عمل به اماره فوت شده جبران شود.

۷- مگر در تحصیل علم حرج و مشقتی باشد که در نتیجه رفع و نفی وجوب تحصیل علم به وسیله نصب اماره ای که پس از علم از راههای دیگر نسبت به واقع نزدیک تر و یا از نظر شارع در مقام بدلیت از واقع صحیح تر است، عقلاً لازم می آید، یعنی: وجوب تحصیل علم را مرفوع می داند.

وگرنه (اگر میان ظنّ و سایر طرق غیر علمی از این نظر امتیازی نبود و در عرض هم بودند) پس امضاء و تأیید شارع مقدس در عمل به مطلق ظنّ و قرار دادن مؤدای آن به جای واقع و بدل از آن کافی است، مثل: زمان انسداد.

۸- حال پس از اینکه، معلوم شد که در تعبّد شارع به غیر علم و عمل به اماره غیر علمی استحاله ای نبوده و قبیحی ندارد، همان طور که در زمان انفتاح باب علم در ترک تعبّد به آن نیز محذوری نمی باشد، بحث در مقام دوم صورت می پذیرد.

\* به طور کلی چه نظریاتی در رابطه با امکان، امتناع و یا ضرورت عقلی تعبد به امارات ظنیه وجود دارد؟

به طور کلی سه نظریه وجود دارد:

۱- اینکه: تعبد به خبر واحد و یا مطلق الظن عقلا محال است؛ چرا که تالی فاسد دارد (از ابن قبه).

۲- اینکه: تعبد به امارات ظنیه به امکان وقوعی عقلا ممکن است (از مشهور اصولیین).

۳- اینکه: تعبد به امارات ظنیه ضرورت دارد و بر خدای حکم واجب است که بندگانش را به تعبد به امارات ظنیه امر نماید و ترک این تعبد قبیح است، چرا که تالی فاسد دارد.

\* مراد شیخ از عبارت (ربما ینتسب الی بعض ایجاب التبعبد....) چیست؟

اشاره به دلیلی است که ابو الحسن اشعری بر مدعایش (یعنی: ضرورت تعبد به امارات ظنیه) اقامه نموده است.

\* نظر اشعری در مسئله مورد بحث در اینجا چیست؟

این است که:

اگر ما به علم اکتفا نمائیم و امارات ظنیه در حق ما حجت نباشد، مستلزم این است که: برخی از احکام واقعیه از دست ما برود. و اللازم باطل و الملزوم مثله.

\* پاسخ شیخ به نظر اشعری چیست؟

پس از تصویر صور مختلف، سخن او را در برخی از صور می پذیرد و در برخی صور رد می کند و لذا از اشعری می پرسد:

شما که می گوئید: تعبد به امارات واجب است آیا به فرض انسداد باب علم می گوئید؟ و یا به فرض انفتاح؟

۱- اگر به فرض انسداد باب علم قائل به ضرورت تعبد به اماره هستید، به شما می گوئیم که:

در زمان انسداد یا تکالیف الهیه باقی است و باید امتثال و اتیان شود و یا تکلیفی وجود ندارد و ما آزادیم، احتمال دوم باطل بوده و احدی از فقها بدان ملتزم نشده اند، پس فرض اول تعیین می یابد یعنی: هم تکالیف الهیه باقی است و هم ما مکلف هستیم.

و لذا عقل مستقلا حکم می کند که: در فرض انسداد و عدم تمکن از علم به ابقاء تکلیف، وظیفه ما عمل به اماره ظنیه است.



حال جناب اشعری، شما که می گوئید بر شارع لازم است که در زمان انسداد ما را به اماره متعبد

ص: ۹۴

سازد هر چند که عقل مستقل به این امر است، لکن سخن شما دارای دو صورت است از جمله اینکه:

۱- ایجاب شارع امضایی باشد، یعنی: بر شارع لازم است که این حکم استقلالی عقل را امضاء و تأیید نماید. اگر مرادتان این است حق با شماست چون راه بهتری از این راه وجود ندارد.

۲- ایجاب شارع تأسیسی باشد یعنی: با قطع نظر از اینکه عقل حکم می کند شارع بما هو شارع تعبد را بر ما واجب کند می گوئیم: این سخن شما باطل است. چرا؟

زیرا با وجود داعی و انگیزه عقلی نیازی به جعل و داعی شرعی نمی باشد بلکه تحصیل حاصل است و این امری محال است.

بله، در یک فرض با وجود حکم عقل، ایجاب شرعی معقول می باشد و آن فرض این است که: از نظر عقلی میان ظنون تفاوتی نباشد.

لکن از نظر شارع میان ظنون فرق می باشد و برخی از ظنون دارای ارزش بیشتری هستند مثل:

ظن حاصل از خبر واحد ثقه و ... و لذا خصوص آنها را حجت نموده است.

۲- و اگر در زمان انفتاح باب علم و تمکن مکلف از تحصیل علم قائل به وجوب تعبد به امارات هستید این فرض نیز دارای دو صورت است:

الف: یا تحصیل علم راحت و آسان است ب: و یا تحصیل علم سخت و دشوار است.

حال:

اگر به فرض انفتاح علم و آسانی تحصیل علم قائل هستید که بر شارع واجب است ما را به امارات ظنیه متعبد نماید. باز این سؤال پیش می آید که:

آیا مرادتان از این وجوب، وجوب عینی است یا وجوب تخییری.

یعنی:

آیا مرادتان این است که: بر شارع لازم است که تعبد به امارات را در حق ما واجب عینی کند و بگوید: تنها به اماره عمل کنید نه به علم. پاسخ می دهیم که: سخن مضحکی است، چرا که اگر عمل به اماره ممکن باشد خوب به طریق اولی به علم نیز می توان عمل کرد.

یا اینکه مرادتان این است که: بر شارع واجب است که عمل به اماره و یا تحصیل علم را نسبت به مکلف به نحو تخییری قرار دهد که پاسخ می دهیم این نیز معقول نیست چرا که:

عقل ما وجوب تخییری را نمی فهمد.

زیرا عقل زمانی می تواند به وجوب تخییری حکم نماید که علم و یقین داشته باشد که مصلحتی در اماره وجود دارد به اندازه مصلحت واقع تا عند الخطأ جبران ما فات شود و در این صورت عقل حکم

ص: ۹۵

به وجوب تخییری نماید. و لکن چنین علم و قطعی برای عقل معقول نمی باشد.

و اگر به فرض انفتاح علم ولی سختی تحصیل آن قائل به این هستید که بر شارع واجب است ما را متعبد به امارات ظتیه نماید می گوئیم: این نیز خود دارای دو صورت است:

۱- اینکه: برخی از امارات ارزشمندتر از برخی دیگرند و در اینجا شما درست می گوئید که باید شارع بنا بر مصلحت تسهیل (بنا بر قول مشهور) و یا مصلحت سلوک (بنا بر قول ما) پیروی از اماره را بر ما واجب نماید.

۲- اینکه: هیچ یک از امارات ظتیه از نظر شارع دارای مزیتی نباشند می گوئیم: در این فرض نیز: اگر حکم شارع امضایی باشد مورد قبول است، لکن اگر تأسیسی باشد نادرست مثل فرض انسداد.

پس: سخن اشعری فی الجمله قابل قبول است نه بالجمله.

٢- المقام الثاني في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعيه

ص: ٩٧

متن:

ثمّ اذا تبين عدم استحاله تعبد الشارع بغير العلم و عدم القبح فيه و لا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعيّه مطلقا او في الجملة.

و قبل الخوض في ذلك لا بدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة فنقول:

التعبد بالظنّ، الذي لم يدلّ دليل على التعبد به، محرّم بالأدله الأربعة.

ترجمه:

## مقام دوم در وقوع تعبد به ظنّ در احكام شرعي

### اشاره

بعد از اينکه معلوم شد در تعبد شارع به غير علم (و عمل به اماره غير علمي) امتناع و استحاله اي در کار نيست و در تعبد شارع به اماره غير علمي و يا ترک آن تعبد (در زمان انفتاح باب علم نه زمان انسداد) هيچ قبحي وجود ندارد، بحث در مقام دوّم يعني: وقوع تعبد به ظنّ در احكام شرعيه واقع مي شود اعم از آنکه تعبد و عمل به اماره به طور مطلق و بدون تقييد به قيد و شرطي مورد بحث قرار گيرد يا به نحو اجمال و به عبارت ديگر: چه از حيث سبب حصولش مورد بحث واقع شود و چه از نظر مرتبه آن و يا از جهت متعلقش.

لکن پيش از ورود به اين بحث (يعني: وقوع تعبد) ناگزيريم از تأسيس يک اصلي که در موارد عدم دليل بر وقوع تعبد به اماره غير علمي تكيه گاه ما باشد، چه عمل به اماره، به طور مطلق مورد بحث واقع شود يا به نحو اجمال.

در نتيجه مي گوييم: تعبد و عمل به ظنّ و اماره غير علمي که دليلي بر تعبد به آن دلالت نمي کند، نسبت به ادله اربعة (يعني: کتاب، سنت، عقل و اجماع) حرام است.

ص: ۹۸

متن:

و يكفی من الكتاب قوله تعالى: قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (۱)، دَلَّ عَلَى أَنَّ مَا لَيْسَ بِأَذْنٍ مِنَ اللَّهِ مِنْ اسْتِنَادِ الْحُكْمِ إِلَى الشَّارِعِ فَهُوَ افْتِرَاءٌ؛ وَ مِنَ السُّنَّةِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِي عِدَادِ الْقَضَاءِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ: «و رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ» (۲)؛ وَ مِنَ الْإِجْمَاعِ مَا ادَّعَاهُ الْفَرِيدُ الْبُهَيْيَّيْنِ، فِي بَعْضِ رِسَائِلِهِ، مِنْ كَوْنِ عَدَمِ الْجَوَازِ بِدِيهِيَّتِهِمَا عِنْدَ الْعُلُومِ فَضْلًا عَنِ الْعُلَمَاءِ (۳)؛ وَ مِنَ الْعَقْلِ تَقْبِيحَ الْعُقْلَاءِ مِنْ يَتَكَلَّفُ مِنْ قَبْلِ مَوْلَاهُ بِمَا يَعْلَمُ بِوَرُودِهِ عَنِ الْمَوْلَى كَانَ عَنْ جَهْلٍ مَعَ التَّقْصِيرِ.

ترجمه:

## دلیل از کتاب

### اشاره

و از کتاب خدا همین آیه شریفه کافی است که می فرماید: قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

### بیان دلیل

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه، هر آنچه به اذن و اجازه خداوند نباشد، درحالی که به شارع مقدس اسناد داده می شود، پس این اسناد افتراء و بهتان است.

## دلیل از سنت

و از سنت این فرموده امام صادق علیه السلام است که در زمره قضات از اهل آتش فرمودند: مردی است که به حق قضاوت و صدور حکم کرده و حال آنکه حق را نمی داند.

## دلیل از اجماع

و از اجماع به عنوان دلیل، چیزی است که مرحوم وحید بهبهانی در برخی از مقاله های خود ادعای آن را نموده است، مبنی بر اینکه:

عدم جواز عمل به ظنّ از نظر عوام بدیهی است تا چه رسد به علما و دانشمندان.

## دلیل از عقل

### اشاره

و دلیلی عقلی (بر حرمت عمل به ظن) تقبیح و مذمت عقلاء عالم است نسبت به کسی که؛ خود را در انجام فرمان و دستوری که آن را مستند به مولایش دانسته مکلف می داند و حال آنکه علم به صدور آن از جانب مولی ندارد، هرچند از روی جهل

و مقصر باشد.

ص: ٩٩

---

١- يونس: ٥٩.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١، ح ٣٣٠٨٩.

٣- رساله الاجتهاد و الاخبار: ص ٤، و في مفاتيح الاصول: ص ٤٥٧ السطر الاخير.



\* دو مقام مهم از بحث در مباحث ظن چیست؟

۱- مقام امکان تعبد به ظن یا مقام ثبوت. ۲- مقام وقوع تعبد به ظن یا مقام اثبات.

\* به طور خلاصه بفرمایید چه نظراتی در رابطه با امکان تعبد به ظن مطرح شد؟

۱- امتناع تعبد به ظن، ۲- ضرورت تعبد به ظن، ۳- امکان تعبد به ظن.

\* در کدامیک از نظریات فوق نوبت به بحث از وقوع خارجی تعبد به ظن می رسد؟

در نظریه امکان تعبد به ظن، زیرا:

۱- آنجا که بحث از امتناع تعبد به ظن است دیگر جایی برای بحث از وقوع باقی نمی ماند.

۲- و آنجا که بحث از ضرورت تعبد به ظن است و حتما واقع هم شده باز هم نیازی به بحث ندارد.

\* آیا علاوه بر امکان تعبد به ظن، در خارج همچنین تعبدی واقع شده است یا نه؟ به عبارت دیگر:

آیا شارع مقدس امارات ظنیه را در حق ما حجت کرده است یا نه؟

در این رابطه سه نظریه وجود دارد:

۱- برخی انفتاحیون (سید مرتضی) اگرچه قائل به امکان هستند و لکن معتقدند که در خارج واقع نشده است، چون نیازی بدان نمی باشد.

۲- برخی از انسدادیون (میرزای قمی) قائل اند که: مطلق الظن در حق ما حجت است و لذا ما موظفیم به هر ظنی از هر راهی که حاصل می شود عمل نماییم جز آن دسته از ظنون که دلیل قطعی بر بطلان آنها داریم.

۳- مشهور اصولیین قائل اند که: به حکم شرع برخی از ظنون (معتبره یا خاصه) در حق ما حجت اند.

\* مراد از عبارت (المقام الثانی فی وقوع التعبد به .... مطلقا او فی الجملة) چیست؟

این است که: آیا عقلا و شرعا دلیلی بر حجیت ظنون علی الاطلاق و یا فی الجملة وجود دارد یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا می توان دلیلی عقلی و یا نقلی به دست آورد که بر حجیت هر ظنی که از هر راهی حاصل شود دلالت کند و یا بر حجیت برخی از ظنون مثل: ظن حاصله از خبر ثقه و .... دلالت کند.

\* مراد از عبارت (و لا بدّ من تأسيس الاصل ..... ) چیست؟

تأسيس يك اصل است تا در موارد و يا مواضعی كه دليل بر حجّيت خاص اماره ای وجود ندارد بتوان به آن اصل تمسّك نمود.

\* پس مراد از عبارت (فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل ....) چیست؟

بيان اصل است مبني بر اینکه: اصل اولی، حرمت عمل به ظنّ و اماره غير علمی است زیرا ادلّه

ص: ۱۰۰

اربعه بر حرمت آن اتفاق دارند. و دلیلی بر تعبّد آن در دست نیست.

\* به نظر شیخ چگونه در موارد شک و تردید از اصل مذکور استفاده می کنیم؟

وقتی به دنبال ادله می رویم:

۱- به برخی از ظنون برمی خوریم که یقین به عدم حجّیت آن پیدا می کنیم مثل: ظنّ قیاسی.

۲- و به برخی از ظنون می رسیم که یقین حاصل می کنیم که شارع ما را بدان متعبّد ساخته مثل:

خبر ثقه.

۳- و به برخی از ظنون برخورد می کنیم که نسبت به اینکه حجّت هستند یا نه شک می کنیم مثل:

اجماع منقول و شهرت فتوائیه، در اینجاست که از آن اصل استفاده می کنیم.

\* اگر به طور کلی سؤال شود که آیا اصل اولی در باب ظنّ، جواز عمل به ظن است الاّ ظنونی که با دلیل باطل شده اند و یا

اینکه: اصل اولی حرمت عمل به ظنّ است الاّ آنچه با دلیل حجّت شده اند چه پاسخی داده می شود؟

مشهور (از جمله خود شیخ) می گویند: (الاصل حرمة العمل بالظنّ الاّ ما خرج بالدلیل).

\* حرمت عمل به ظنّ در اصل فوق یک حرمت ذاتی است و یا یک حرمت تشریحی است؟

از نظر مشهور یک حرمت تشریحی است.

\* تشریح به چه معناست؟

تشریح دارای دو معناست: الف) ادخال ما لیس من الدّین فی الدّین. ب) ادخال ما لم یعلم کونه من الدّین فی الدّین.

\* حرمت تشریحی در اصل مذکور از کدام قسم از دو معنای فوق است؟

از قسم (معنای) دوم است.

\* دلیل حضرات بر اینکه حرمت در اصل مذکور اولاً تشریحی است و ثانیاً به معنای دوّم است چیست؟

آیات قرآن، روایات، اجماع و حکم عقل.

\* شیخ در اثبات حرمت در اصل مذکور به چه آیه ای از قرآن اکتفا نموده است؟

به آیه شریفه: قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

\* کیفیت استدلال شیخ به آیه شریفه فوق چگونه است؟

می گویند: خداوند در این آیه شریفه امور را به دو قسم تقسیم نموده است:

۱- اموری که خود اجازه به انجام آنها داده است مثل: واجبات، محرمات.

۲- اموری که او خود اجازه نداده و اسناد این امور به خدا افترای به او می باشد و حرام است.

ص: ۱۰۱

حال: از آنجا که تعیّد به اماره غیر علمی که دلیل بر اعتبار آن نداریم از مصادیق همین موضوع بوده و لذا عمل به آن و اسناد آن به خدا، افترا و دروغ بستن به خداست و این حرام است.

\* مراد از عبارت (و من السنّه....) چیست؟

تمسک شیخ است به یک حدیث در اثبات حرمت عمل به ظن و آن این فرموده امام علیه السّلام است که فرموده است: «القضاء اربعة، ثلاثة في النار و واحد في الجنّة.... و رجل قضی بالحقّ و هو لا يعلم فهو في النار...».

\* محلّ استشهاد کدام فقره از حدیث شریف است؟

فقره اول آن حدیث است که دلالت دارد بر اینکه قاضی اگرچه به حق هم حکم نماید اما اگر حکمش از روی علم نباشد، اهل آتش است.

حال: به طریق اولی کسی که بر طبق اماره ای متعیّد می شود در حالی که خدا آن را حجّت نکرده و نمی داند داخل در آتش خواهد بود هر چند اماره مصیب به واقع باشد.

\* حدیث مزبور را به طور کامل بنویسید.

شیخ صدوق می فرماید: حدّثنا محمّد بن موسی بن المتوکل - رضی الله عنه - قال: حدّثنا علی بن الحسین السّید بعد آبادی قال: حدّثنا احمد بن عبد الله البرقی عن ابيه عن محمد بن ابي عمير رفعه الى ابي عبد الله عليه السّلام قال: القضاء اربعة: قاض قضی بالحقّ و هو لا يعلم أنّه حقّ فهو في النار و قاض قضی بالباطل و هو لا يعلم أنّه باطل فهو في النار و قاض قضی بالباطل و هو يعلم أنّه باطل فهو في النار و قاض قضی بالحقّ و هو يعلم أنّه حقّ فهو في الجنّة.

\* مراد از (و من الاجماع، ما ادّعاه الفرید....) چیست؟

ادّعای اجماع بر عدم جواز تعبّد به ظن از جانب مرحوم وحید بهبهانی است. ایشان می فرماید:

عدم حجّیت ظنّ نزد عوام بدیهی است چه رسد به علماء و اهل علم و دانش.

\* مگر خود شیخ قائل به عدم حجّیت اجماع منقولی که مفید ظنّ است نمی باشد پس چرا چنین اجماعی را نقل می کند؟

مراد شیخ، ادعای اجماع محصل است نه اجماع منقولی که مفید ظنّ است.

\* مراد از (و من العقل تقییح العقلاء من....) چیست؟

این است که: اگر از فرد عاقل و یا عقلاء و یا عرف سؤال کنیم: بنده ای که نمی داند فلان عمل نزد مولی واجب است یا نه، به وجوب آن ملتزم شود و آن را به خدا اسناد دهد چگونه است. آدم عاقل و یا عرف می گویند: مذموم است و استحقاق ملامت

دارد.

ص: ۱۰۲

متن:

نعم، قد يتوهم أنّ الاحتياط من هذا القبيل.

و هو غلط واضح، اذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه، و بين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه. و شتان ما بينهما، لأنّ العقل يستقلّ بقبح الأوّل و حسن الثاني.

و الحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به.

ترجمه:

### استدراك

بله، گاهی متوهمی توهم می کند که، عمل به احتیاط نیز از همین است. ولی این توهم اشتباهی آشکار است، چرا که فرق است:

۱- میان التزام به چیزی از طرف مولى مبنی بر اینکه از جانب اوست با اینکه علم نداریم که آن چیز از جانب اوست (مثال: عمل به ظن).

۲- و میان التزام به انجام آن چیز، به احتمال اینکه (اشاره به نحوه عمل در احتیاط است) آن چیز از جانب اوست و چه بسیار فرق است میان آن دو (یعنی: عمل به ظنّ و احتیاط در عمل).

### حاصل سخن

اینکه: عمل به غیر علم در حالی حرام است که (مكلف) متعبد و متدین به آن است.

ص: ۱۰۳

\* حاصل مطلب در عبارت (نعم قد یتوهم متوهم....) چه می باشد؟

بیان یک اشکال است که ممکن است در توهم آید و آن عبارتست از اینکه:

اگر عمل به ظنّ عقلا جایز نمی باشد یعنی: تعبد به یک حکمی نادانسته قبیح می باشد و عامل بدان مورد مذمت و تقبیح قرار می گیرد. پس عمل به احتیاط نیز نباید جایز باشد یعنی: انجام یا ترک یک عملی از روی احتیاط نیز تشریح بوده و قبیح می باشد و فرد محتاط را نیز باید مذمت و تقبیح کرد، چرا، چون در اینجا نیز علم نداشته و صرف احتمال می باشد.

به عبارت دیگر:

باب احتیاط نیز مثل باب تعبد به ظنّ بدون علم است پس اگر این تشریح است آن هم تشریح است و حال آنکه نه تنها چنین نیست، بلکه احتیاط عقلا در همه حال مورد پسند است و شخص محتاط مورد تحسین و ستایش عقل است.

\* پاسخ شیخ به توهم مذکور چیست؟

این است که:

میان عمل به ظنّ و تعبد به اماره غیر علمی با مسئله احتیاط تفاوتی آشکار وجود دارد چرا که، عمل به ظنّ و اماره غیر علمی قبیح است و حال آنکه عمل به احتیاط مطلوب و حسن است.

به عبارت دیگر:

تلازمی میان این دو باب وجود ندارد.

\* چرا بین عمل به ظنّ و اماره غیر علمی با عمل به احتیاط تلازمی وجود ندارد؟

زیرا:

در عمل به ظنّ، مکلف حکم مظنون را بدون دلیل و به اعتبار اینکه حکم و فرمان خداست، به شارع نسبت می دهد.

امّا در احتیاط، فرد مکلف چون احتمال می دهد که شارع آن را تکلیف نموده و لذا تکلیف محتمل را رجاء انجام می دهد بدون اینکه به شارع استناد دهد.

\* رمز اتیان از روی رجاء در باب احتیاط چیست؟

این است که: اگر آن امر محتمل در واقع مطلوب و محبوب در آمد، با انجام آن از عهده آن خارج شده باشد.





متن:

و اما العمل به من دون تعبد بمقتضاه:

۱- فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر او لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظنّ الوجوب و اقتضى الاستصحاب الحرمة، فانّ الاتيان بالفعل محرّم و ان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدبّر به.

۲- و ان لم يكن لرجاء ادراك الواقع:

فان لزم منه طرح اصل دلّ الدليل على وجوب الأخذ به حتّى يعلم خلافه كان محرّمًا ايضا، لأنّ فيه طرحا للأصل الواجب العمل، كما في ما ذكر من مثال كون الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم.

ترجمه:

### مجرد عمل به ظنّ بدون تعبد به مقتضای آن

و اما مجرد عمل به ظنّ بدون تعبد به مقتضای آن از دو حال خارج نیست:

۱- اگر انجام (عمل به ظن) فعل به امید ادراک واقع باشد، در صورتی که احتیاط دیگری با آن (عمل به رجاء) تعارض نداشته باشد یا وجوب عمل به خلاف آن توسط دلیل دیگری ثابت نشود، حسن و پسندیده است.

چه آنکه اگر ظنّ به وجوب فعل پیدا نمود و حال آنکه استصحاب مقتضی حرمت است (چون دلیل برخلاف ظن اقامه شده) پس انجام فعل (به داعی وجوب) حرام است، هر چند بر وجه تعبد و تدبّر نباشد و لذا عمل به ظنّ بر مکلف جایز نیست.

۲- و اگر انجام فعل (عمل به ظن) بر قصد و رجاء درک واقع نباشد، خود دارای دو صورت است: اگر از عمل بدون رجاء ادراک واقع، طرح اصلی لازم آید که دلیل معتبر، (تا زمانی که علم برخلافش (خلاف آن اصل) حاصل نشده) بر وجوب عمل به آن اصل دلالت می کند، پس عمل به ظنّ مثل فرض قبلی حرام است زیرا به واسطه آن اصلی که واجب العمل است طرح شده مثل:

آنچه در مثال قبلی گذشت، یعنی: ظنّ مکلف به وجوب امری که استصحاب خلاف آن است.

(یعنی: مقتضی حرمتش می باشد)

حاصل کلام اینکه:

عمل به ظنّ (به غیر علم) زمانی حرام و نامشروع است که مکلف آن را تعبدًا و تدبّرًا (یعنی:

استناد به شارع) انجام دهد.



\* به نظر شما مفهوم عبارت (انّ المحرّم هو العلم بغير العلم متعبداً به ...) چیست؟

این است که:

صرف عمل به ظن، بدون تعبّد به مقتضای آن و بدون استنادش به شارع از دو حال خارج نیست:

الف: رجاء اتیان شود.

ب: از روی رجاء و به امید ادراک واقع انجام نشود.

\* مراد شیخ از مطلب مذکور چیست؟

این است که: متابعت از ظنّ و عمل به مظنه به سه نحو صورت می پذیرد.

۱- عمل به ظنّ بر وجه و استناد به شارع واقع شود.

یعنی: اسناد امر مظنون به خداوند بدون دلیل معتبر صورت پذیرد که تشریح است و بر اساس ادله اربعه حرام است.

۲- عمل به ظنّ رجاء واقع شود یعنی: به امید مطلوبیت و محبوبیت صورت پذیرد.

نکته: عمل به ظن در این صورت جایز است لکن به دو شرط:

الف: عمل به ظن مستلزم مخالفت با مقتضای دلیل دیگر نباشد.

ب: معارض با احتیاط نباشد، مثل:

نماز زن حائض نسبت به ایام استظهار، که اگر نماز حائض را ذاتاً حرام بدانیم نه تشریعیاً، چنانچه زن در این ایام نماز را رجاء بجا آورد هیچ گونه حسنی ندارد، چرا؟

زیرا: این احتمال ذاتی نماز مذکور، می طلبد که در خواندنش احتیاط شود و انجام نگیرد.

و لذا: اتیان و انجام آن با احتیاط مذکور در تنافی بوده و موجب طرح و ردّ آن می شود.

۳- عمل را صرفاً مطابق با اماره غیر علمی انجام داده بدون اینکه به آن متعبّد بوده یا رجاء در مطلوبیت آن داشته باشد.

نکته: فرض مزبور نه در عبادات محذوری دارد و نه در معاملات، علامه بر اینکه: هیچ یک از ادله اربعه در آن جاری نمی باشد.

\* مراد از عبارت (لکن فی تسمیه هذا عملاً بالظنّ مسامحه) در فرض سوم چیست؟

بیان وجه تسامح در این فرض است، مبنی بر اینکه:

زمانی انجام کاری را عمل به ظنّ می گویند که فاعل به آن متعیّد بوده و به شارع استنادش دهد و الاّ عمل به ظنّ نمی باشد. بلکه آن را تطبیق عمل به اماره می خوانند.

ص: ۱۰۶

\* پس مراد از عبارت (و كذا فی تسمیه الاخذ به من باب الاحتیاط ...) در فرض سوم چیست؟

بیان وجه عدم تسمیه عمل مزبور به احتیاط است مبنی بر اینکه:

احتیاط به عملی گفته می شود:

که بر تمام فروض محرز و مسلم واقع شود و احتمال مخالفت با آن نرود.

و حال آنکه: امر مزبور در مورد فرض سوم تحقق ندارد زیرا چه بسا واقع غیر از عملی باشد که برطبق اماره انجام گرفته است.

\* به طور واضح بفرمایید عمل به مظنه از باب احتیاط به چند صورت واقع می شود؟

به سه صورت؛ از جمله:

۱- رجحان عمل به ظن از باب احتیاط که در شبهات وجوبیه یا تحریمیّه پیش می آید.

فی المثل: از طرفی احتمال می دهیم که: دعا هنگام رؤیت هلال واجب باشد و از طرف دیگر احتمال می دهیم که جایز باشد.

حال: از باب احتیاط دعا عند رؤیت الهلال را انجام می دهیم درحالی که عقل حکم می کند به حسن احتیاط.

۲- جایز بودن عمل به ظن در موردی که دوران بین المحذورین است از باب احتیاط و حال آنکه نه حسن دارد نه قبح.

فی المثل: آیا دفن کافر واجب است یا حرام؟

\* حال احتیاط در اینجا در جانب حرمت چگونه است؟

به این است که دفن کافر را ترک کنیم.

\* آیا احتیاط مذکور با احتیاط در جانب احتمال وجوب که به فعل دفن است معارض نیست؟

چرا معارض است، منتهی از آن جهت که هر دو احتمال مساوی می باشند، لذا احتیاط نسبت به هر طرفی جایز است.

۳- قبح و حرمت عمل به ظن از باب احتیاط در برخی موارد و آن در موردی است که احتیاط با یک اصل و یا دلیل معتبری مخالفت کند.

فی المثل: اگر ما از راه شهرت فتوائیه به وجوب جمعه ظن پیدا کنیم، لکن خبر واحد ثقه ای بر حرمت آن دلالت نماید و یا اینکه استصحاب دلالت بر حرمت آن نماید چه باید بکنیم؟

در اینجا:

عمل به مظنه یعنی: انجام جمعه از روی احتیاط حرام است زیرا که با دلیل معتبر تنافی دارد.

ص: ۱۰۷

\* اگر عمل به ظنّ را از روی میل خود انجام دهیم می توان برای آن رجحان و یا استحبابی قائل شد؟

خیر، نه رجحان دارد و نه استحبابی زیرا نه از روی تعبد است و نه از روی احتیاط.

\* آیا جایز است عمل به ظنّ را دلخواهی و از روی میل انجام دهیم؟

در دوران بین المحذورین بله جایز است و لکن در موردی که عمل به ظنّ با یک اصل و یا یک دلیل معتبر مخالفت کند (مثل: مثال فوق در مثال بالا) حرام است.

\* پس مراد از عبارت (بالجملة فالعمل بالظن ... محرّم ...) چیست؟

این است که:

اگر عمل به ظنّ با احتیاط مصادف نگردد چنانچه متعبد و متدینا یعنی: (استنادا به شارع انجام گیرد) قطعاً حرام است خواه مستلزم طرح اصل یا دلیل معتبری باشد که در مقابل آن است یا اینکه نباشد.

\* مراد شیخ از اصطلاح احتیاط در عبارت (ما لم یعارضه احتیاط آخر او ...) چیست؟

احتمال یکی از طرفین (وجوب و حرمت) است که به صورت الزامی در مقابل هم قرار دارند مثل:

دوران بین المحذورین نظیر موردی که ما ظنّ به وجوب داریم و لکن مظنون مردّد میان حرام و واجب است.

که در اینجا: اخذ به احتمال با احتیاط (یعنی: ترک عمل از باب اخذ به احتمال حرمت) تنافی داشته و معارض است.

\* چرا فرموده: (انّ الاتیان بالفعل محرّم)؟

چون که با استصحاب حرمت معارض و منافی بوده و ادله اعتبار استصحاب، وظیفه مکلف را در عمل به آن قرار داده اند، چه آنکه در مقابل آن ظنّ غیر معتبری وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد.



متن:

و ان لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة و الوجوب؛ فإنّ الالتزام بطرف الوجوب لا على أنّه حكم الله المعين جائز، لكن في تسميه هذا عملاً بالظنّ مسامحه، و كذا في تسميه الاخذ به من باب الاحتياط.

و بالجمله:

فالعمل بالظنّ اذا لم يصادف الاحتياط محرّم اذا وقع على وجه التعيّد به و التدنّ، سواء استلزم طرح الاصل او الدليل الموجود في مقابله ام لا؛ و اذا وقع على غير وجه التعيّد به فهو محرّم اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول و الادلّه المعلوم وجوب العمل بها. هذا.

ترجمه:

و اگر از انجام فعل (عمل به ظنّ) به قصد و رجاء درک واقع، طرح اصلی که دلیل معتبر بر وجوب عمل به آن اصل دلالت می کند، لازم نیاید، پس عمل به ظنّ جایز و مشروع است، همان طور که اگر شخص ظنّ به وجوب امری پیدا کند که مردّد میان حرام و واجب است این چنین است که در این مورد التزام به طرف وجوب، لکن نه به این عنوان که آن وجوب حکم الله معین است، جایز است.

ولی در نامیدن این (عمل به اماره غیر علمی بدون رجاء ادراک واقع) به عمل به ظنّ، تسامح است همان طوری که در نامیدن آن به احتیاط نیز مسامحه است.

خلاصه کلام اینکه؛ عمل به ظنّ: اگر با احتیاط مصادف نشود، در صورتی که از روی تعيّد و تدنّ (یعنی: استناد به شارع) انجام شود یقیناً حرام است، خواه مستلزم طرح اصل یا ذیل معتبری که در مقابل آن قرار دارد بوده باشد یا نه؛ و اگر از روی تعبد و به نحو استناد به شارع واقع نشود، در صورتی حرام است که موجب طرح دلیل مقابل یا اصل معتبری بشود.

ص: ۱۰۹

و قد یقرّر «الأصل» هنا بوجوه آخر:

منها: أنّ الأصل عدم الحجّیه و عدم وقوع التعبّد به و ایجاب العمل به (۱).

و فيه: أنّ الأصل و ان كان ذلك ألماً أنّه لا- یتربّب علی مقتضاه شیء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ یكفی فی موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غیر حاجه الی احراز عدم ورود التعبّد به لیحتاج فی ذلك الی الأصل ثمّ اثبات الحرمة.

و الحاصل أنّ أصله عدم الحادث أنّما یحتاج إليها فی الأحكام المتربّبه علی عدم ذلك الحادث، و أمّا الحكم المتربّب علی عدم العلم بذلك الحادث فیکفی فيه الشكّ و لا یحتاج الی احراز عدمه بحکم الأصل؛ و هذا نظیر قاعده الاشتغال الحاکمه بوجوب یقین بالفراغ، فأنّه لا یحتاج فی اجرائها الی اجراء أصله عدم فراغ الذمه، بل یكفی فیها عدم العلم بالفراغ. فتأمل.

ترجمه:

و گاهی اصل اولی را در اینجا (در باب عمل به اماره غیر علمی) به انحاء دیگری تقریر و توجیه کرده اند. از جمله این وجوه این است که: اصل (در عمل به ظنّ) عدم حجّیت و عدم وقوع تعبّد و عدم ایجاب عمل به آن می باشد.

اشکال شیخ به وجه مذکور: اگرچه اصل این چنین است و از این جهت اشکالی بر آن وارد نمی باشد و لکن اثری بر مقتضای آن مترتب نمی باشد (و حال آنکه اصل زمانی جاری است که دارای اثر باشد) زیرا در حرمت عمل به ظنّ و تحقّق موضوع آن، نفس عدم علم به ورود تعبّد به آن کفایت کرده و نیازی به این نیست که عدم ورود تعبّد به آن را بخواهیم احراز کرده تا احتیاج به اصل باشد و پس از احراز حرمت را اثبات کنیم.

حاصل کلام: اصالت عدم الحادث (حادث: تعیّد به ظنّ) زمانی مورد احتیاج است که در صدد اثبات احکام مترتب بر عدم تعیّد به ظنّ هستیم. و اما در موردی که محل بحث، حکم مترتب بر عدم علم به حادث مزبور باشد پس نفس شک در وجود حادث در اجراء حکم یاد شده کافی است و لذا نیازی به اصل نمی باشد و این بحث نظیر بحث در قاعده اشتغال است که حاکم به وجوب یقین به فراغ ذمه می باشد و لذا در تمسک به قاعده اشتغال نیازی به اجراء اصالت عدم فراغ ذمه نمی باشد، بلکه نفس عدم علم به فراغ کفایت می کند، پس بفهم.

ص: ۱۱۰

\* مراد از عبارت (و قد یقرّر الاصل هنا ...) در متن چیست؟

این است که: اصل اولی در باب عمل به اماره را به انحاء دیگری بیان کرده اند که ذیلا خواهد آمد.

\* مراد از عبارت (منها: انّ عدم الحجّیه و عدم وقوع التّعبد به ..... ) چیست؟

بیان رأی و نظر برخی از علماء است که گفته اند: الاصل عدم حجّیت الظنّ الا ما خرج بالدلیل که این همان استصحاب عدم حجّیت است که نیاز به بیان دارد.

\* حاصل تقریر وجه مذکور چیست؟

این است که:

در زمان انفتاح باب علم اگر اماره غیر علمی غیر معتبر بر حکمی اقامه شود چنانچه در حجّیت آن اماره شک نمائیم لازم است که به اصولی مثل اصول ذیل تمسک بجوییم:

۱- اصاله عدم الحجّیه، اصاله عدم وقوع التّعبد به اماره مذکوره، اصاله عدم ایجاب العمل بظنّ.

\* حاصل تمسک به اصول فوق چیست؟

این است که: عمل به ظنّ را با تمسک به هریک از اصول فوق غیر مجاز قرار می دهیم.

\* تقریر فوق را تبیین کنید؟

فی المثل: زمانی باور ما بر این بود که ظنّ بما هو ظنّ حجّت نبود، اکنون شک می کنیم که آیا ظنّ از جانب شارع حجّت شده است یا نه؟

در این حال: استصحاب می کنیم عدم چنین تصمیمی را از جانب شارع و لذا نتیجه می گیریم که:

عمل به ظنّ جایز نبوده و حرام است چرا که: ادخال ما لیس من الدّین فی الدّین یعنی که: تشریح است.

\* پس مراد از عبارت (و فیه) در (انّ الاصل و ان کان ذلك الا...) چیست؟

بیان یک اشکال بر تقریر فوق از مشهور است و پرداختن به نقد آن.

\* حاصل اشکال شیخ به تقریر مشهور چیست؟

این است که:

اگرچه اصل عدم حجیت ظن است و عمل به آن حرام است، زیرا قاعده کلی این است که:

(کَلَّ شَيْءٌ شَكٌّ فِي حَدُوثِهِ، الْاَصْلُ عَدَمُهُ) و در ما نحن فیه نیز، فلان ظنّ مشکوک است یعنی:

شک داریم که: آیا از جانب شارع جعل شده یا نه؟ که اصل، عدم چنین جعلی است، لکن ما نیازی به این اصل نداریم، چرا که اثری بر مقتضای آن مترتب نمی باشد.

ص: ۱۱۱

\* مراد از عدم ترتب آثار بر مقتضای یک موضوع چیست؟

این است که:

۱- گاهی اثر شرعی بر وجوب یک شیء مترتب است، که در این صورت باید وجود آن شیء علما یا ظنا و یا استصحابا احراز گردد.

فی المثل: خمر بودن اثرش حرمت است و نجاست و لذا تا خمریت احراز نگردد اثر مذکور بار نمی شود.

۲- و گاهی اثر بر عدم واقعی موضوع (حادث) مترتب است، که در اینجا نیز باید موضوع یعنی:

عدم الخمریت آن مایع، علما یا ظنا و یا استصحابا احراز شود.

فی المثل: طهارت بر عدم خمریت فلاخن مایع مترتب است و لذا تا عدم خمریت آن مایع احراز نشود طهارت بر آن بار نمی شود.

\* اگر در وجود و حدوث موضوع (امر حادث) مشکوک بودیم چه باید بکنیم؟

در این صورت مجبوریم که: از اصول محرز، مثل: اصل اصالة عدم الوجود و .... و امثال آن، عدم موضوع (یا وجود حادث) را احراز نموده و سپس آثار و یا حکم مطلوب را بر آن مترتب سازیم.

\* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر مکلف نذر نموده باشد که در صورتی که فرزندی روزیش شد فقرا را اطعام کند، حال اگر در حدوث و ایجاد فرزند شک نماید می تواند به واسطه استصحاب عدم حدوث فرزند در خارج حکم وجوب اطعام را نفی کند و لذا اصل مزبور دارای اثر می باشد.

پس در فرض مزبور تمسک به اصل استصحاب بدون اشکال است.

۳- و گاهی اثر بر عدم العلم به یک امری مترتب می شود و به عبارت دیگر: اجراء احکامی مراد و مقصود می باشد که بر نفس عدم علم به حدوث آن احکام بار می شود که در اینجا وجود آن یکسان است.

فی المثل: آنجا که در حلیت و یا حرمت شک کنیم باید حکم به حلیت ظاهریه کنیم.

حال ما نحن فیه از همین قبیل است. یعنی: اثر که حرمت تعبدی به ظن است بر عدم حجیت مترتب نمی باشد تا به واسطه استصحاب بتوانیم آن عدم را احراز نماییم و سپس، اثر (حرمت) بر آن بار بشود، بلکه اثر بر عدم علم به حجیت بار می شود.

\* مرادتان از اینکه بر عدم علم به حجیت بار می شود چیست؟

این است که: وقتی شک نماییم که آیا تعبد به فلان ظن جایز هست یا نه؟ حکم به حرمت تعبد

ص: ۱۱۲

به ظن می نمائیم آن هم از باب تشریح یعنی: ادخال ما لم يعلم کونه من الدین فی الدین.

\* در تبیین صورت سوّم مثال بزنید؟

فی المثل: در همان ناذری که نذر کرده بود به فرض به دنیا آمدن فرزندش فقرا را اطعام کند اگر این گونه نذر کند که:

در صورت علم به تولّد فرزندش اطعام و به فرض عدم علم به آن تولّد تکلیفی ندارم، روشن است که در صورت عدم علم که عبارت اخرای (نفس شک در حدوث و تولّد) است دیگر نیازی به استصحاب عدم حدوث و تولّد ندارد بلکه تنها شک آن ناذر کافی می باشد و لذا وجوب اطعام با همان شک از بین می رود.

\* ما نحن فیه (مثال فوق) نظیر چه مسئله ای است؟

نظیر قاعده اشتغال است که عقل می گوید: (الاشتغال یقینی یقتضی الفراغ یقینی).

نکته: در این قاعده (موضوع) اشتغال ذمه است و (حکم) وجوب تحصیل فراغت یقینیه.

حال: برای حکم به وجوب تحصیل فراغت یقینیه نیازی به احراز عدم الفراغ نداریم نه علما نه ظنا و نه بالأصل.

بنابراین: اگر مکلف در فراغ ذمه اش شک نمود، در اجرای قاعده اشتغال نیازی به تمسک به اصاله عدم فراغ ذمه ندارد. یعنی: نیازی ندارد که در هنگام شک در فراغت از ذمه اش بگوید: الاصل عدم الفراغ و سپس حکم وجوب تحصیل بار شود، بلکه مجرد شک در فراغ خود در اجراء قاعده اشتغال کافی است.

یعنی: همین که عدم العلم آمد العقل یحکم بوجوب تحصیل الفراغ.

\* در تبیین اجراء قاعده فوق مثال بزنید؟

المثل: اگر از دخول وقت نماز ظهر چند ساعتی گذشته باشد و مکلف شک نماید که آیا نمازش را خوانده است یا نه، همین شک در اجرای قاعده اشتغال کافی است، یعنی: مکلف را موظف به یقین به فراغ از ذمه می نماید، بدون اینکه نیازی به اصل عدم فراغ باشد.

\* به نظر شما آیا در موردی که نفس قاعده اشتغال جاری است نیازی به استصحاب آن می باشد؟

خیر.

\* به چه دلیل؟

به این دلیل که: حکم قبلی (سابق) بر جریان اشتغال، صرفا به واسطه عقل صادر شده است و تنها عقل است که حکم به وجوب تحصیل یقین به برائت می کرد و حالا که زمان شک می باشد، حکم





مزبور عینا موجود می باشد و لذا با بودن نفس دلیل چه نیازی به وجود استصحابی آن می باشد.

\* آیا تفاوتی میان زمان شک و زمان سابق وجود ندارد؟

چرا، تنها فرقی که میان زمان شک (فعلی) با زمان سابق وجود دارد این است که: مکلف در زمان گذشته علم به تکلیف فعلی داشت ولی در زمان فعلی چنین علمی ندارد بلکه شک دارد، یعنی: علم به عدمش هم ندارد.

\* آیا این مقدار از تفاوت میان زمان شک و زمان گذشته (علم) در حکم عقلی مزبور (یعنی: حکم به تحصیل یقین به براءت) تأثیری ندارد؟ و چرا؟

خیر، زیرا نفس علم به تکلیف واقعی در این حکم کفایت می کند هرچند آن علم به تکلیف در این زمان اندک باشد.

\* مراد از اصطلاح (فافهم) در پایان متن مذکور چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه:

تقریر وجه مذکور (اصل) به بیانی که گذشت درست بوده و اشکال ما به آن وارد نمی باشد، چرا که در ما نحن فیه دو اصل قابل جریان است.

۱- یکی اصل حکمی که شیخ فرمود و آن عبارت بود از: اصاله الحرمة عند الشك در جواز و حرمت.

۲- یکی اصل موضوعی که مقزّر بیان داشت و آن همان: اصل عدم حجّیت یا عدم وقوع تعبّد است که در نتیجه حکم به حرمت بر آن بار می شود پس استصحاب عدم حجّیت هم قابل جریان است.

به عبارت دیگر: چون مورد بحث وقوع تعبّد به ظنّ و حجّیت آن است بعد از اینکه نسبت به امکان ثبوتی و عدم استحاله آن فراغت حاصل شده و به امکان آن جزم و قطع پیدا نمودیم.

حال: اگر قبل از فحص و دست یابی به دلیلی که ظنّ را حجّت کرده باشد، شک در وقوع تعبّد به آن داشته و در حجّیتش تردید نماییم، اصلی اولی همان اصاله عدم حجّیت یا اصاله عدم تعبّد به ظنّ می باشد و لذا نمی توان گفت: نفس شک کفایت می کند و نیازی به اجراء اصل نمی باشد.

متن:

و منها:

ان الاصل هي إباحه العمل بالظنّ، لأنّها الاصل في الاشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي (1).

و فيه على تقدير صدق النسبه:

أولاً: إنّ إباحه التعبد بالظنّ غير معقول، اذ لا معنى لجواز التعبد و تركه لا الى بدل، غايه الامر التّخيير بين التعبد بالظنّ و التعبد بالاصل او الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع اليه لو لا الظنّ.

فغايه الامر وجوب التعبد به او بالظنّ تخييراً، فلا معنى للإباحه التي هي الاصل في الاشياء.

و ثانياً، أنّ اصاله الاباحه أنّما هي فيما لا يستقلّ العقل بقبحه، و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظنّ من دون العلم بوروده من الشارع.

ترجمه:

و از جمله وجوه تقرير اصل در اين مقام اين است که: اصل اولی همان اباحه عمل به ظنّ است، زیرا که اصل در اشياء اباحه است و برخی اين وجه را از سيد محقق نقل نموده اند.

### اشکال شيخ بر وجه مذکور

در اين تقرير به فرض صحّت نسبتش به مرحوم کاظمی دو اشکال وجود دارد.

أولاً: اباحه تعبد به ظنّ امر غير قابل تصویری است زیرا جواز تعبد و ترك آن معنا ندارد. به بيان ديگر: میان تعبد به ظنّ و تعبد به اصل يا دلیلی که در مقابل ظنّ قرار دارد و در فرض نبود، ظنّ، به طور متعین بر وی لازم است که به آن رجوع کند، اختیار وجود دارد.

پس نهایت امر اين است که: وجوب تعبد به دليل و يا عمل به ظنّ تخيیری است، بنابراین:

جائی برای جریان اصل اصاله الاباحه که اصل اولی در اشياء است وجود ندارد.

ثانياً: کاربرد اصاله الاباحه آنجایی است که عقل حاکم مستقل به قبیح بودن آن نباشد و حال آنکه قبلاً دانستی استقلال عقل در حکم به قبح تعبد به ظنّ، آنجایی است که دلیلی بر اعتماد به ظنّ در دست نباشد.

١- هو السيد المجاهد في المفاتيح: ٤٥٢ س ٢٢.

\* حاصل وجه در عبارت (انّ الاصل هی إباحه العمل لائها ....) چیست؟

این است که: چون اصل در اشیاء اباحه می باشد اگر در تعبد به ظنّ و جواز عمل به اماره غیر علمی شک نمودیم اصاله الاباحه جاری است.

توضیح اینکه: به محقق کاظمی نسبت داده شده است که ایشان می گوید: (الاصل إباحه التعبد بالظن) بیان مطلب اینکه:

در مبحث شک خواهد آمد که: آیا مقتضای قاعده و اصل اولی در هر چیزی با قطع نظر از حکم شارع، اباحه (رخصت و اجازه) است یعنی: ما نسبت به هر چیزی آزادیم جز در مواردی که شارع منع نموده یا اصل اولی حرمت است که مشهور پاسخ داده اند: (الاصل فی الاشیاء الاباحه) و نظر محقق کاظمی بر مبنای مشهور است.

یعنی: تعبد به ظنّ و یا حجیت ظنّ نیز چیزی از چیزهاست پس اصل در آن اباحه است مگر مواردی از ظنّ را که شارع از اباحه خارج و حرام نموده است، مثل: قیاس فقهی در اهل سنت.

\* حاصل پاسخ شیخ از وجه مذکور چیست؟

این است که: اجرای اصل اباحه در این مقام به دو دلیل باطل است.

۱- اصاله الاباحه در تعبد به ظنّ جاری نمی باشد، زیرا:

اولاً: معنای اباحه این است که: انجام و ترک چیزی باهم مساوی باشد به نحوی که، اگر مکلف مباح را ترک نمود، انجام چیز دیگری به عنوان بدل از آن لازم نباشد.

ثانیاً: تعبد به ظنّ به معنای التزام به امر مظنون است به عنوان حکم الله یعنی: مکلف به اقتضای تکلیفی که برعهده او می باشد یا باید به ظنّ عمل نماید و یا به دلیل مقابل آن.

به عبارت دیگر: چنین موردی:

یا واجب تعیینی است، به شرط اینکه ثابت شود که شارع چنین اماره ای را به طور معین در حقّ ما حجّت فرموده.

و یا حرام تعیینی است، باز مشروط به اینکه شارع فرموده باشد اگر در فلان مقام اماره با اصل معارضه نمود، به اماره اعتنا نکن.

و یا حد اکثر واجب تخیری است به نحوی که ما مخیریم بین عمل به اماره یا به اصل مقابل.

خلاصه مطلب اینکه: شارع مقدّس:

یا فرموده: اعمل بالاماره که در این صورت اماره حجّت است و عمل به آن واجب.

ص: ۱۱۶

یا فرموده: لا تعمل بالاماره فی موضع تعارض بالاصل، که در این صورت اماره حجت نمی باشد و عمل به آن حرام است.

یا فرموده: بین اماره و استصحاب مخیری، یعنی: نهایت امر وجوب تخیری است.

نتیجه اینکه: سخنی از اباحه در میان نمی باشد و نسبت به چنین موضوعی اصاله الاباحه معنا ندارد.

۲- در جایی به اصل اصاله الاباحه تمسک می کنیم که عقل در آنجا حاکم بالاستقلال نباشد و حال آنکه در ما نحن فیه یا امثال آن عقل مستقلا حکم به قبح آن می نماید و لذا مجرائی برای اصل اباحه ندارد.

به عبارت دیگر:

این که می گویند: «الاصل فی الاشیاء الاباحه» در موارد شک می باشد، یعنی: آنجا که احتمال می دهیم که فلان شیء مباح نباشد به اصل اباحه تمسک می نماییم، لکن در موردی که عدم الاباحه احراز شده است، جای تمسک به اصل نیست و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و نمی توان آن را بدون دلیل مستند به شارع نمود و عقل چنین مطلبی را تشریح دانسته و قبیح می داند.

\* با توجه به مباحث فوق بفرمائید اباحه در اصطلاح اصولیین به چه معناست؟

در اصطلاح اصولیین به دو معناست: ۱- اباحه عقلی ۲- اباحه شرعی.

\* اباحه عقلی در مقابل چه چیزی قرار دارد؟

در مقابل منع و حظر.

\* اباحه شرعی به چه معناست؟

به معنای متساوی الطرفین در مقابل چهار حکم تکلیفی یعنی: وجوب و حرمت، کراهت و استحباب قرار دارد.

\* به نظر شیخ مراد محقق کاظمی از اباحه کدام معناست؟

معنای دوم است که در این صورت اشکال شیخ به او وارد است.

\* اگر مراد محقق کاظمی از اباحه، معنای اول باشد باز هم اشکال شیخ به او وارد است؟

در این صورت اشکال مزبور به محقق کاظمی وارد نمی باشد.

متن:

و منها: أنّ الأمر في المقام دائر بين الوجوب و التحريم، و مقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم، بناء على أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و فيه: منع الدوران، لأنّ عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم، لما عرفت من اطباق الأدله الأربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع. الا ترى أنّه اذا دار الأمر بين رجحان عبادته و حرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها.

ترجمه:

### وجه سوم

و از جمله وجوه تقرير اصل اين است كه:

امر در اینجا (یعنی: دوران بین المحذورین) مردّد است میان وجوب عمل به ظنّ و تحریم آن و مقتضای آن (دوران) یا تخییر (میان وجوب و حرمت) است یا تقدّم جانب (بر وجوب) بنابراین كه دفع مفسده اولی و شایسته تر از جلب منفعت است.

### اشكال شيخ بر وجه مذکور

در این مقام چنین دورانی وجود ندارد، چرا كه صرف عدم علم به وجوب در ثبوت تحریم كافی است، چرا كه قبلا عدم جواز تعبد و حرام بودن امری را كه وجوب تعبد به آن از جانب شارع معلوم نیست دانستی.

آیا نمی بینی كه: وقتی دوران امر بین رجحان عبادتی و حرمت آن باشد، عدم ثبوت رجحانش در ثبوت حرمت آن عبادت كافیست.

ص: ۱۱۸

\* حاصل وجه تقریر مزبور چیست؟

این است که:

تعبد به ظن و عدم نبودن به آن در زمان انفتاح باب علم و توانایی مکلف به طریق علمی، از قبیل دوران بین المحذورین است یعنی: مردد است بین اینکه، واجب بوده و لو به نحو وجوب تخییری میان آنها و عمل به علم یا اینکه حرام و غیر مشروع باشد به ملاحظه عدم دلیل شرعی بر جوازش که در چنین موردی یا حکم به تخییر بین دو احتمال (وجوب و حرمت) می کند و یا اینکه جانب تحریم را بر وجوب مقدم می داند چرا که دفع مفسده از جلب منفعت شایسته تر است.

\* اشکال شیخ به وجه مذکور چیست؟

این است که: مورد بحث در این مقام از باب دوران بین المحذورین (یعنی: وجوب و حرمت) نمی باشد بلکه یک حکم معین است و آن حرمت تعبد به ظن است، زیرا صرف نبود علم به جواز تعبد به ظن در حرمت آن کفایت می کند.

به عبارت دیگر: موضوع وجوب تعبد، حجیت است اما محرز نمی باشد، و لکن موضوع حرمت تعبد، عدم حجیت نمی باشد تا بگویید آن نیز محرز و مسلم نمی باشد بلکه موضوع حرمت تعبد، شک در حجیت و عدم العلم به حجیت است. و لذا در ما نحن فیه که عدم العلم به حجیت وجود دارد، حکم به حرمت می شود.

\* در تنظیر مطلب فوق چه مثالی دارید؟

این مثال که: مشروعیت یک عبادت به رجحانی است که دارد چه وجوبی و چه استصحابی، در حالی که برای حکم به حرمت و عدم مشروعیت یک مطلب نیازی به احراز عدم رجحانش نمی باشد بلکه نفس عدم ثبوت رجحان در حکم به حرمتش کفایت می کند.

به عبارت دیگر:

ادله اربعه نیز تعبد به امری را که از جانب شارع مجاز شمرده نشده نامشروع می دانند.

\* شاهد بر مدعای اخیر چیست؟

این است که: هر عبادت مشکوکی که حکمش مردد میان رجحان و حرمت باشد، چنانچه رجحانش ثابت نشود فقها حکم به حرمتش می نمایند.

\* مراد از حرمت در این مقام چه می باشد؟



حرمت تشریحی، یعنی: چیزی که ثبوتش در دین محرز نمی باشد و ما آن را در دین داخل نماییم.

ص: ۱۱۹

و منها: أنّ الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعيّة المعلومه اجمالاً و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ، فيرجع الى الشكّ في المكلف به و تردده بين التّخيير و التّعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ تحصيلاً لليقين بالبراءه، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام. و فيه: أولاً- وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمه عقليته للعمل بها و امثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل. و لا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه و أنّ الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم منه، بل اما أن يستقلّ بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ على ما هو التحقيق، و امّا أن يحكم بكفايه مطلق الاعتقاد. و لا يتصوّر الاجمال في موضوع الحكم العقلي، لأنّ التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم، و هو لا يتصوّر من نفس الحاكم. و سيّجىء الاشاره الى هذا في ردّ من زعم أنّ نتيجه دليل الانسداد مهمله مجمله، مع عدّه دليل الانسداد دليلاً عقلياً و حكماً يستقلّ به العقل.

ترجمه:

### وجه چهارم

و از جمله وجوه تقرير اصل اين است كه: امر در اين مقام دائر است ميان وجوب تحصيل مطلق اعتقاد به احكام شرعي كه اجمالاً معلوم اند و ميان وجوب تحصيل اعتقاد قطعي و جزمي فقط، پس اين دوران بازگشت مي كند به شك در مكلف به و تردد آن بين تخيير و تعيين است.

در نتيجه: (در اين قبيل موارد) حكم مي شود به تعيين تحصيل خصوص اعتقاد قطعي جهت تحصيل يقين به برائت، برخلاف كسي كه تحصيل اعتقاد قطعي را در مثل اين مقام واجب نمي داند.

اشكال شيخ به وجه مذكور: در اين وجه: دو اشكال وجود دارد، ۱- اينكه وجوب تحصيل اعتقاد به احكام، از باب مقدمه عقلي است براي عمل و امثال آنها نه وجوب نفسي، پس حاكم به وجوب تحصيل اعتقاد، عقل است. و شك و ترديد عقل در موضوع حكمش و دوران مذكور در كلام قائل بي معناست، بلكه عقل مستقلاً و به طور قطع، يا به وجوب تحصيل خصوص اعتقاد قطعي و علمي حكم مي كند و يا به وجوب تحصيل مطلق اعتقاد، و لو حكمش ظني باشد. به هر حال در موضوع حكم عقلي اجمال تصور نمي شود، زيرا تردد در موضوع مستلزم تردد در حكم است. و حال آنكه تردد در حكم از نفس حاكم (عقل) معنا ندارد. و لذا از عدم ترديد عقل در حكم عدم ترديد آن را در موضوع مي فهميم و به زودي در ردّ كسي كه گمان نموده كه نتيجه دليل انسداد مهمل و مجمل است با اينكه دليل انسداد را يك دليل عقلي، و حكمي دانسته كه عقل در صدور آن مستقل است.

و أمّا ثانياً، فلأنّ العمل بالظنّ في مورد مخالفته للأصول و القواعد الذي هو محلّ الكلام مخالفه قطعياً لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الاصول حتّى يعلم خلافها. فلا حاجة في ردّه الى مخالفته لقاعده الاشتغال الراجعه الى قدح المخالفه الاحتماليه للتكليف المتيقّن. مثلاً- اذا فرضنا أنّ الاستصحاب يقتضى الوجوب و الظنّ حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظنّ مخالفه قطعياً لحكم الشارع، بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا- يحتاج الى تكلف أنّ التكليف بالواجبات و المحرّمات يقينيّ، و لا نعلم كفايه تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعيّ و أنّ في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفه احتماليه للتكليف المتيقّن فلا يجوز. فهذا أشبه شىء بالأكل عن القفا.

فقد تبين ممّا ذكرنا أنّ ما ذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه.

ترجمه:

### اشکال دوّم شیخ در وجه چهارم

اینکه: عمل به ظنّ در موردی که مخالف با اصول و قواعدی است که ما نحن فيه و محل کلام است، مخالفت قطعیه با حکم شارع است به وجوب عمل به اصول و قواعد، تا اینکه علم به خلاف آنها پیدا شود.

بنابراین: در حرمت عمل به ظنّ، نیاز نیست که تعبّد به آن را به مخالفتش با قاعده اشتغال که بازگشتش به مضرّ بودن مخالفت احتمالی با تکلیف متیقّن است راجع بدانیم (بلکه با وجود مخالفت قطعیه به عنوان عامل حرمت عمل به ظنّ جائی برای مخالفت احتمالیه باقی نمی ماند). مثلاً اگر فرض کنیم که: استصحاب مقتضی وجوب است و ظنّ به حرمت تعلق گرفته، پس در این صورت عمل به ظنّ مخالفت یقینی با حکم شارع است به اینکه؛ نقض یقین به غیر یقین نباید کرد، پس با حصول چنین مخالفتی نیازی به این تکلیف که: تکلیف به واجبات و محرّمات یقینی بوده و علم به کافی بودن تحصيل مطلق اعتقاد راجع در آن (یعنی: در هریک از واجبات و محرّمات) یا وجوب تحصيل خصوص اعتقاد قطعی نداریم، نمی باشد. و در تحصيل اعتقاد راجع (به هریک از واجبات و محرّمات)، احتمال مخالفت با تکلیف متیقّن وجود دارد. پس تحصيل چنین اعتقادی جایز نیست.

پس این (تکلف: تقریر اوّل و یا دوّم) چنانچه در مقام عدم تعبّد به ظنّ آورده شوند شبیه ترین چیز به خوردن از پشت سر می باشد.

\* مراد از عبارت (انّ الامر فی المقام....) چیست؟

بیان یک وجه دیگر است در تقریر از اصل مورد بحث مبنی بر اینکه: ما نحن فیه، یعنی: تعبد به ظنّ از قبیل دوران بین التعین و التخییر است.

\* مقدمه بفرمایید مراد از دوران مزبور چیست و در کجا مطرح است؟

یکی از صوری که در باب علم اجمالی به تکلیف و شک در مکلف به مطرح است.

فی المثل: در خصال کفاره قطع و یقین داریم که شارع فرمان به روزه داده است لکن مردّد و مشکوکیم که آیا معینا فرموده: (صم) و یا به نحو تخییر فرموده: (صم) یا (اطعم...) و یا....

\* در دوران مذکور چه باید کرد؟

الف: مشهور اصولیین می گویند که: معینا باید جانب تعیین را گرفت از باب قدر متیقّن زیرا فراغت یقینیه حاصل می شود.

به عبارت دیگر: اگر در واقع خصوص صوم واجب شده که ما صوم را انجام داده ایم و چنانچه مخیر میان صوم یا اطعام و یا عتق شده ایم، باز هم صوم یکی از اطراف تخییر است که اتیان شده است و به هر حال مجزی می باشد پس ما اشتغال یقینی داشتیم و با گرفتن جانب تعیین فراغت یقینیه حاصل نمودیم.

ب: گروهی از اصولیین می گویند که: ما مخیریم بین جانب تعیین و جانب تخییر، چرا که شک داریم که تعیین است و یا تخییر؟ و لذا اصل اصالة البراءة را نسبت به تعیین جاری می نمائیم.

\* چرا در وجه مذکور تعبد به ظنّ را از قبیل دوران بین التعین و التخییر دانسته اند؟

دلیلشان این است که: چون علم اجمالی داریم که، احکام و تکالیفی از جانب شارع برعهده ماست، بر ما واجب است که این تکالیف و احکام شرعی را بشناسیم و پس از معرفت و شناخت به آنها عمل نماییم در نتیجه، اشتغال یقینی پیدا شده که تکلیف ما شناخت احکام است آن هم (به اکثر) به عنوان یک واجب مقدّمی و نه نفسی، لکن، مردّد هستیم که: آیا تحصیل خصوص اعتقاد یقینی معینا بر ما واجب است و یا اینکه بین تحصیل اعتقاد ظنی یا یقینی مخیر هستیم.

به عبارت دیگر: چون شک در مکلف به است ما نمی دانیم که آیا تحصیل اعتقاد جزمی و قطعی لازم است و یا مجرد اعتقاد هر چند ظنی؟

به عبارت دیگر: وجوب تکلیف محرز است لکن شک در متعلّق آن است که آیا به طور تعیین لازم است و یا به نحو تخییر؟

حال: کسانی که در این قبیل موارد قائل به احتیاط هستند همچون مشهور و اخذ به متیقن را لازم

ص: ۱۲۲

می دانند، ملتزم به وجوب اخذ به اعتقاد جزمی هستند و لذا عمل به ظنّ را جایز نمی دانند.

و کسانی که در این قبیل موارد قائل به تخییر هستند، عمل به ظنّ و تعبد به اماره غیر علمی را جایز می دانند.

\* حاصل وجه مذکور و نظر مقرر اصل در متن مذکور چیست؟

این است که: اصل از نظر این مقرر حرمت عمل به ظنّ است چون رأی قائلین اول را اختیار نموده است. به عبارت دیگر: دوران میان تعیین و تخییر است و در این باب بر مبنای مشهور باید جانب تعیین را گرفت و لذا نباید به مطلق الاعتقاد و به ظنّ اکتفا نمود. در نتیجه: عمل به ظنّ حرام است.

\* مراد از اصطلاح (و فیه): در متن چیست؟

این است که: در وجه مذکور دو اشکال وارد است که ذیلا بیان می شود.

\* حاصل فرموده شیخ در اشکال اول به وجه مزبور چیست؟

این است که: تحصیل اعتقاد و معرفت به احکام از جمله واجباتی است که عقل آن را به عنوان مقدمه برای عمل لازم می داند و لذا دوران میان تعیین و تخییر که در زمینه احکام شرعیّه است در احکام عقلیه جای ندارد و ما نحن فیه (تعبد به ظنّ) از همین قبیل است. چرا؟

زیرا که عقل در هر حکمی که می کند، ابتداء موضوعش را به دور از هرگونه ابهام و احتمالی مورد توجه قرار می دهد و سپس بر آن حکم می کند. در نتیجه: وقتی که حکم به وجوب معرفت و شناخت احکام شرعیّه از مستقلّات عقلیه است، دیگر تردید از نفس حاکم در حکم قابل تصوّر نمی باشد و لذا مجالی برای دوران مذکور در سخن مقرر وجود ندارد.

\* چرا حاکم به وجوب شناخت در احکام شرعی عقل است؟

زیرا مراد اصلی و واجب بالذات در احکام امثال و انجام آنهاست، لکن به بداهت می توان دریافت امثال و انجام هر حکمی متوقف بر شناخت و علم به آن حکم است پس شناخت مقدمه امثال است و حاکم بر چنین تشخیصی عقل است و وقتی حاکم در این مسئله عقل باشد تردیدی در حکم خود ندارد تا که بگوید: آیا مطلق الاعتقاد لازم است یا اعتقاد قطعی، بلکه عقل:

یا حاکم بالاستقلال است به لزوم اعتقاد قطعی كما هو الحقّ. یا حاکم است مستقلا به وجوب تحصیل مطلق الاعتقاد چنان که صاحب کفایه الاحکام قائل است. در نتیجه: عقل: در موضوع حکم به وجوب هرگز تردید ندارد. بلکه باید گفت که: یا تمام ویژگیها و خصوصیات دخیله در موضوع را احراز می کند و سپس قاطعانه حکم به وجوب می نماید و یا اینکه بعضی از خصوصیات را احراز نموده و نفی آن حکم را می نماید.



\* اگر همچون صاحب مدارک (شاگرد محقق اردبیلی) تحصیل علم به احکام شرعی را واجب نفسی بدانیم چه پیش می آید؟

کسی که به دنبال معرفت و شناخت احکام نرود به عنوان جاهل مقصر در روز جزا به خاطر ترک تعلّم مجازات می شود.

\* مراد شیخ از عبارت (سیجی ء الاشارة الی هذا فی ردّ من ... مهمله مجمله ...) چیست؟

اشاره است به بحثی که در مبحث براءت آورده و در تضعیف کسی که دلیل انسداد را دلیل عقلی دانسته و حکم به حجیت ظنّ را در این زمان از مستقلات عقلیه عنوان کرده است صحبت نموده، لکن با این وجود، خیال نموده است که: نتیجه دلیل انسداد مهمل و مجمل است.

\* مراد از اینکه، نتیجه دلیل انسداد را مهمل و مجمل دانسته چیست؟

این است که: عقل در حجیت ظنّ تردید دارد و به طور قطع و جزم حکم نمی کند.

\* حاصل فرموده شیخ در اشکال دوّم به تقریر وجه چهارم چیست؟

این است که: علّت حرمت عمل به ظنّ در وجه مذکور مخالفت قطعی در صورت عمل به آن با قاعده اشتغال است، چرا که مقتضای قاعده مزبور وجوب تحصیل یقین به براءت می باشد، چنان که مشهور گفته اند: اشتغال یقینی، براءت یقینی می طلبد.

درحالی که، عمل به ظنّ موجب حصول یقین مذبور نمی باشد و امکان دارد واقع اتیان نگردد و بدین خاطر، ذمه به حالت اشتغال باقی بماند.

\* حاصل تعلیل مذکور چیست؟

این است که: عمل به ظنّ چه بسا منجر به مخالفت احتمالیه با خطاب شارع شود.

\* نظر شیخ پیرامون تعلیل مذکور چیست؟ و شیخ چه طریقی را آسان تر می داند؟

این است که این تعلیل اکل از قفا می باشد و بهتر است که گفته شود:

در زمان انفتاح باب علم که از یک طرف اصول و قواعدی وجود دارد که در مقابل ظنّ قرار دارند و از یک طرف هم مکلف از جانب شارع موظف است به مضمون و مقتضای آن اصول و قواعد عمل نماید، چنانچه آنها را نادیده گرفته به ظنّ خود عمل نماید، قطعاً با فرمان شارع که فرموده بود باید به اصول و قواعد مزبور عمل کند، مخالفت کرده است.

\* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم که تصدّق بر فلان فقیر بر زید واجب است و او به خاطر عمل به تکلیف مزبور در هر ماه مبلغی پول برای او ارسال می دارد.





حال: اگر پس از مدتی فردی که نه قولش و نه شهادتش هیچ یک شرعا حجت نمی باشد، خبر مرگ آن فقیر را به جناب زید برساند تکلیف زید چیست؟ در اینجا استصحاب و جوب تصدق به واسطه ادله مسلمه این قاعده، می طلبد که او کما فی السابق مبلغ معین را برای او ارسال نماید تا این که علم به فوت آن فقیر پیدا نماید. حال: چنانچه آقای زید استصحاب و جوب عمل به آن را نادیده گرفته و به ظن غیر معتبری که توسط خبر مذکور برایش حاصل شده است عمل نماید، بدون تردید با حکم شارع مخالفت کرده است.

\* نتیجه گیری شما از مطلب فوق چیست؟

این است که با وجود چنین اشکالی در عمل به ظن دیگر نوبت به آن ایراد احتمالی که در وجه چهارم به آن تمسک شده است نمی رسد و به عبارت دیگر: تعلیل مذکور در این مقام مثل: اکل از قفا می باشد.

\* مراد شیخ از عبارت (اکل از قفا) در تعلیل مذکور چیست؟

این است که: مقرر راه آسان را رها کرده و طریق مشکل و پیچیده تر را طی نموده است.

\* آیا می توانید طریق شیخ را به زبان ساده تر تبیین کنید؟

بله، می گوییم: عمل به ظن اگر از باب تعبد باشد مطلقاً حرام است و چنانچه از باب احتیاط و یا میل نفسانی باشد از دو حال خارج نیست: اگر عمل به ظن با اصول و قواعد موجود موافق باشد بلا تردید جایز است. و اگر عمل به ظن با اصول و قواعد موجود مخالف باشد قطعاً مخالفت قطعی با حکم شارع است که فرموده باید به آن اصول و قواعد عمل شود و نه به ظن غیر معتبر.

در نتیجه: عمل به ظن از ناحیه طرح و رد اصول و ادله معتبره حرام می باشد، منتهی برای اثبات حرمت عمل به ظن لازم نیست که بگوییم: عمل به ظن مخالف احتمالی می باشد با علم اجمالی.

بلکه می گوییم: عمل به ظن مخالفت قطعی است با حکم شارع به لزوم و جوب عمل به اصل و یا دلیل.

\* در تنظیم مثال قبلی و تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم که، ظن بر حرمت جمعه قائم شده است و لکن استصحاب، و جوب جمعه را می رساند. در اینجا: اگر به ظن عمل نماییم مخالفت قطعی کرده ایم با حکم شارع که فرموده: لا تنقض الیقین بالشک.

بنابراین: لازم نیست که بگوییم: علم اجمالی داریم به تکلیف ولی مرددیم که مطلق الاعتقاد کفایت می کند و یا اینکه تحصیل اعتقاد قطعی لازم است و لذا معتقد شویم که؛ تحصیل مطلق الاعتقاد مخالفت احتمالی است با تکلیف متیقن و در نتیجه جایز نمی باشد.



متن:

و حاصله: انّ التّعبد بالظنّ مع الشكّ في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشكّ، و هو باطل عقلا و نقلا. و اما مجرد العمل على طبقه فهو محرّم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظيه او العمليه الداله على وجوب الاخذ بمضمونها حتّى يعلم الزافع؛ فالعمل بالظنّ: قد يجتمع فيه جهتان للحرمة، كما اذا عمل به ملتزما بانه حكم الله و كان العمل به مخالفا لمقتضى الاصول.

و قد يتحقّق فيه جهه واحده، كما اذا خالف الاصل و لم يلتزم بكونه حكم الله، او التزم و لم يخالف مقتضى الاصول. و قد لا يكون فيه عقاب اصلا، كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف اصلا؛ و حينئذ قد يستحقّ عليه الثواب، كما اذا عمل به على وجه الاحتياط و قد لا يستحقّ، كما اذا عمل به على وجه التسهّي و الاقتراح.

ترجمه:

### حاصل تقرير شيخ از اصل مذکور

این است که: عمل به اماره غیر علمی با شک در رضایت شارع به عمل به ظنّ خود تعبد به شک است و این تعبد به شک از نظر عقل و شرع باطل است.

اما صرف انجام عمل بر طبق ظنّ، زمانی حرام است که با اصلی از اصول لفظیه یا عملیه (مثل: استصحاب و برائت) که دلالت بر وجوب اخذ و عمل به مضمون آن تا پیش از حصول رافع دارد، مخالفت داشته باشد، یعنی: عمل به ظن موجب طرح چنین اصلی شود.

### نتیجه: انحاء عمل به ظنّ و تحقق آن در خارج

#### اشاره

۱- گاهی در عمل به ظن دو جهت از جهات حرمت جمع می شود، مثل هنگامی که مکلف بدان عمل می کند با التزام به اینکه حکم الله است و اتفاقا این عمل با مقتضای اصول معتبره مخالف باشد.

۲- و گاهی یک جهت از جهات حرمت در آن (عمل به ظن) تحقق پیدا می کند، مثل: آن جایی که عمل به آن مخالفت با مقتضای اصول است در حالی که ملتزم نشده است به اینکه حکم الله است، یا اینکه ملتزم شود و لکن با مقتضای اصول مذکور مخالفتی نداشته باشد.

۳- و گاهی اصلا در عمل به ظنّ عقاب وجود ندارد، مثل آن جایی که مکلف ملتزم نمی شود که مظنون حکم الله است و عمل انجام شده با مقتضای اصل تخالفی نداشته باشد و در این صورت در پاره ای از اوقات مکلف به خاطر عمل به ظنّ مستحقّ اجر و ثواب است و آن زمانی است که مکلف آن را بر وجه احتیاط آورده است.

و گاهی مکلف مستحقّ ثواب نیست و آن زمانی است که بر ظن عمل کند بر وجه تشهی و اقتراح.



\* از اشکالاتی که شیخ به اصول تأسیس شده توسط دیگران وارد کرد به چه نتیجه می رسد؟

به این نتیجه می رسد که: بهترین اصل همان اصلی است که خودش تأسیس نموده و آن عبارت بود از اینکه (الاصل حرمه العمل بالظنّ الاّ ما خرج بدلیل).

\* حاصل اصل مزبور چیست؟

۱- عمل به ظنّ:

الف) اگر از روی تعبّد و التزام باشد لکن عامل، شك داشته باشد که آیا چنین ظنّی حجّیت دارد یا نه. این تعبّد به شك است.

ب) تعبّد به شك ادخال ما لم يعلم کونه من الدین فی الدین؛ یعنی: تشریح است و تشریح به حکم ادله اربعه حرام است.

پس: عمل به ظنّ از باب تعبّد و التزام حرام است.

۲- اما عمل به ظنّ از باب احتیاط یا میل نفسانی:

اگر با اصلی از اصول لفظیه یا اصلی از اصول عملیه موافق باشد بلاشکال است.

و اگر با اصلی از اصول لفظیه و یا عملیه مخالف باشد حرام است، چرا که موجب مخالفت قطعیه با دلایل حجّیت اصول و قواعد مربوطه می باشد.

\* مراد از ابطال عقلی و نقلی در عبارت (تعبّد بالشک و هو باطل عقلا و نقلا ..) چیست؟

این است که: عمل به ظنّ و تعبّد به آن در صورت عدم احراز رضایت شارع، تعبّد به شك بوده و اکتفا کردن به احتمال و این نحو از امثال چه از نظر عقل و چه از نظر شرع باطل است.

۱- از نظر عقل باطل است، چون که از مصادیق شك در محصلّ غرض است و عقلا نمی توان به عمل انجام شده اکتفا نمود.

فی المثل:

اگر پزشک به بیماری که مبتلا به عفونت ریوی است بگوید: باید جهت بهبودی کپسول آموکسی سیلین مصرف نماید. حال اگر بیمار یقین نماید که با مصرف ۳۰ عدد کپسول آموکسی سیلین بهبودی حاصل می شود و لکن با مصرف ۲۰ عدد از آن معلوم نیست که چنین بهبودی حاصل شود.

در اینجا: عقل او را مکلف می کند که ۳۰ عدد از کپسول مذکور را مصرف نماید.

\* آیا ما نحن فیه نیز از قبیل مثال مذکور است؟ و چرا؟

بله، زیرا که:

ص: ۱۲۷

اگر مکلف عملش از روی علم و یا طریق علمی (که دلیل حجیت آن یقینی است) باشد قطع دارد که غرض از فعل که حصول امثال است تحقق یافته است، و حال آنکه در عمل به ظنّ این گونه نیست.

۲- اما از نظر شرع باطل است، زیرا که: اصول و قواعد، مکلف را از عمل برخلاف اصل و قاعده (در صورتی که وجود داشته باشد) بر حذر داشته و او را موظف به انجام عمل بر طبق آنها نموده است.

\* مطالبی که در ما نحن فیه تا بدین جا ذکر شد ناظر به چه صورتی بود؟

به صورتی که: عمل را از روی تعبد و استنادش به شارع انجام دهد.

\* اگر مکلف عمل را صرفاً با ظنّ تطبیق دهد و بدون تعبد اقدام به انجامش نماید چند صورت دارد؟

دو صورت دارد:

الف: عمل به ظنّ به دنبالش مؤاخذه و عقاب باشد و این در جایی است که مخالف اصل لفظی و یا عملی باشد که یا یک جهت حرمت در آن است یا دو جهت از جهات حرمت، که توضیح آن در تفصیل بعدی خواهد آمد.

ب: عمل به ظنّ به دنبالش مؤاخذه و عقاب نباشد.

\* مراد از عبارت (فالعامل بالظنّ قد یجتمع ... الخ) چیست؟

جمع بندی شیخ است از مطالبی که تا بدین جا پیرامون ما نحن فیه ذکر نمود.

فالعامل بالظنّ:

۱- قد یجتمع فیه جهتان للحرمة

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از دو جهت حرام و لذا دارای دو عقاب است.

نکته: مطلب فوق در مواردی است که عمل به ظنّ ۱- از روی تعبد ۲- مخالفت ظنّ با اصل لفظی یا اصل عملی معتبر باشد.

۲- وقد تحقّق فیه جهة واحدة من الحرمة

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از یک جهت حرام بوده و مستحقّ یک عقاب است.

نکته: صورت دوّم خود دارای دو فرض است:

اگر از روی تعبد و تدین به ظنّ عمل کنیم در حالی که به حجیت آن شک داریم و ظنّ با اصل یا دلیل معتبری مخالفت نداشته



باشد تنها از باب تشریح حرام است.

اگر از روی تعبد و تدین به ظنّ عمل نکنیم یعنی: عمل به ظنّ بدون التزام باشد ولی با اصل یا دلیل معتبر مخالف باشد، از باب طرح و ردّ اصل یا دلیل معتبر حرام است.

ص: ۱۲۸

۳- و قد لا یكون فیه عقاب اصلا کما ...

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از هیچ جهتی حرام نمی باشد و لذا عقاب هم ندارد.

\* فرض مزبور در چه مواردی است؟

در مواردی است که به ظنّ عمل نماییم درحالی که:

نه ملتزم می شویم به اینکه این حکم شارع است و نه ظنّ با اصل یا دلیل معتبری مخالفت دارد.

نکته: فرض دوّم خود بر دو قسم است:

الف: اگر عمل به ظنّ بر وجه احتیاط باشد به آن ثواب و پاداش هم داده می شود.

ب: اگر عمل به ظنّ بر وجه احتیاط باشد ولی ۱- با احتیاط دیگر معارضه کند ۲- از باب اشتها و میل باطنی باشد، نه ثواب دارد و نه عقاب.

ص: ۱۲۹

و هذا. و لكن حقيقه العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملاً به، فصَحَّ أن يقال: انَّ العمل بالظنَّ و التعبد به حرام مطلقاً- وافق الاصول أو خالفها- غايه الأمر أنه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام و التشريع، و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتّى يعلم بخلافه. و قد اشير في الكتاب و السنه الى الجهتين: فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى: قُلْ آللهُ اذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ (١) بالتقريب المتقدم (٢) و قوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق و هو لا يعلم» (٣). و مما اشير فيه الى الثانيه قوله تعالى: اِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (٤) و قوله «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» (٥) و نفس أدله الاصول.

ترجمه:

### استدراك

و لكن حقيقت عمل به ظنّ همان استناد جستن به ظنّ است در عمل و ملتزم شدن به اينکه مؤدّا و مدلول ظنّ حکم الله است در حق او (مكلف)، پس عمل برطبق ظنّ بدون استناد جستن به آن، عمل به ظنّ نيست، پس درست است که گفته شود: عمل به ظنّ به تعبد به آن مطلقاً حرام است چه موافق با اصول باشد چه مخالف، نهايت امر اينکه: عمل به ظنّ اگر مخالف با اصول باشد از دو جهت مستحق عقاب است:

يکي از جهت التزام و تشريع و يکي از جهت طرح اصلي که، تا علم به خلاف آن پيدا نکند مأمور به عمل به آن می باشد. و در قرآن کریم و اخبار وارده به هر دو جهت اشاره شده است.

از آیاتی که در آن به جهت اول اشاره شده اين سخن خدای تعالی است که: قُلْ آللهُ اذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ که تقريب آن گذشت.

و از اخبار وارده اين سخن امام عليه السلام که: «رجل قضى بالحق و هو لا يعلم».

و از آیاتی که در آن به جهت دوم اشاره شده آيه شريفه اِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً\*

و از اخبار وارده روايت «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه».

و روایاتی که از جمله ادله اصول محسوب می شوند.

ص: ۱۳۰

۱- یونس: ۵۹.

۲- فی ص ۹۶.

٣- تقدّم في ص ٩٦.

٤- يونس: ٣٦.

٥- الوسائل: ج ١٨، ص ١٢، ح ١٣ من ب ٤ من أبواب صفات القاضي. وفي المصدر: من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح.

\* مراد از عبارت (و لكنَّ حقیقه العمل .... الخ) چیست؟

استدراکی است از جانب شیخ پس از دانستن و اخذ آنچه بیان شد.

\* حاصل استدراک شیخ چیست؟

این است که: اگرچه عمل به احتیاط و انجام فعل را مطابق با ظنّ و بدون استناد به شارع در ردیف صورت های سه گانه عمل و یا تعبّد به ظنّ آوردیم. و لکن، عمل به ظنّ بما هو ظنّ یک صورت بیشتر ندارد چون که، عمل به ظنّ در صورتی صادق است که عامل، آن را از روی تعبّد و به استناد به شارع انجام داده و ملتزم شود به اینکه مؤدای آن حکم الله واقعی است، پس صرف انجام عمل بدون استناد به شارع عمل به ظنّ خوانده نمی شود.

\* پس عمل به ظنّ به عنوان احتیاط چیست؟

عمل به احتیاط است نه عمل به ظنّ.

در نتیجه اگر ظنّ به وجوب هم نبود، احتیاط در شبهه وجوبیه حسن و نیکو بود.

\* پس عمل به ظنّ به عنوان اشتها چیست؟

آن هم در حقیقت عمل به ظنّ نمی باشد بلکه عمل به میل و اشتهای خویشتن است، چه ظنّ باشد یا نباشد.

\* مراد از عبارت (فصح ان یقال انّ العمل بالظنّ ..... ) چیست؟

این است که: عمل به ظنّ، یعنی تعبّد به ظنّ. و لذا در این مقام است که می توان گفت: که عمل به ظنّ یا تعبّد به ظنّ مطلقاً حرام است، چه با اصلی از اصول موافقت نماید یا مخالفت.

به عبارت دیگر:

در هر موردی که بر فعل، عمل به ظنّ و تعبد به اماره غیر علمی صادق باشد مطلقاً حرام و نامشروع است چه با اصلی از اصول موافق و یا اینکه مخالف باشد. با این تفاوت که:

اگر موافق با اصل درآید از یک جهت حرام است که همان تشریح است.

و اگر مخالف با اصل درآید از دو جهت حرام است، یکی از جهت تشریح و یکی از جهت طرح و ردّ اصل و یا دلیل معتبری که برای ما حجّت بوده و مخالفت با آن حرام است.

\* مراد از عبارت (وقد اشير في الكتاب و السنه الى الجهتين ...) چیست؟

این است که: در لسان آیات و روایات هم به حرمت عمل به ظن از جنبه تعبد و تشریح اشاره شده، هم به حرمت عمل به ظن از جنبه مخالفتش با اصل یا دلیل معتبر اشاره گردیده.

ص: ۱۳۱

\* مراد از عبارت (فما اشیر فیہ الی الاول....) چیست؟

بیان حرمت عمل از جنبه تشریح است که قرآن می گوید: قُلْ اَللّٰهُ اٰذَنٌ لِّكُمْ اَمْ عَلٰی اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ.

و وجه اشاره در آیه شریفه به جهت اولی این است که:

اسناد چیزی که خداوند بدان اجازه نداده افتراء به خداوند است و افتراء به خداوند از گناهان کبیره است. به عبارت دیگر: افتراء عبارتست از اینکه بدون اذن فعلی از شارع، حکمی را به او نسبت دهند.

\* اگر اسناد حکمی به شارع بر اساس اماره غیر علمی و ظن صورت پذیرد باز هم افتراء است؟

بله، نسبت دادن حکمی به شارع بدون استناد به شرع و به مجرد تطبیق عمل بر ظنّ و اماره غیر علمی درست نیست.

\* چه دلیلی بر مدّعی فوق دارید؟

این دلیل را که، مراد از افتراء در آیه شریفه، نسبت دادن حکم به خدای تعالی است به نحوی که امر موهوم و یا مظنون را در صورت معلوم نشان دهند، که این همان معنای تعبّد به غیر علم است.

\* چه نتیجه ای از روشن شدن وجه مذکور حاصل می شود؟

روشن شدن وجه اشاره روایت به این جهت که چون حکم به حق کردن از روی ظنّ و اماره غیر علمی صرفاً به همین وجه است و اگرچه قضاوت همان فیصله دادن به منازعات و مشاجرات جزئی و شخصی است، لکن درعین حال مشتمل و متضمن بر حکم کلی است که منسوب به حضرت حق است که قاضی نسبت به آن متعبّد بوده و الزاماً به آن استناد می جوید. و حال آنکه به حسب فرض، علم به استنادش ندارد.

\* مراد از عبارت (و ممّا اشیر فیہ الی الثّانیه.... الخ) چیست؟

بیان وجه اشاره در آیه شریفه به جهت ثانی است. یعنی جنبه مخالفت آن با اصل یا دلیل معتبر دیگر.

\* وجه اشاره در آیه شریفه به جهت دوم چیست؟

این است که: آیات و احادیث در مقام توییح و سرزنش بر عمل به ظنّ و اماره غیر علمی است زیرا چنین عملی مخالف با واقع است.

\* مراد از واقع چیست؟

یا علم است یا واقع تنزیلی یعنی: امارات و اصول معتبره که مضامین آنها در حکم واقع و به منزله واقع است.

\* توییح آیه و حدیث شامل چه کسی می شود؟

شامل کسی می شود که عمل به امارات و اصول معتبره را رها کرده و به ظنّ متعبد شود.

ص: ۱۳۲



\* از توضیحات فوق چه نتیجه ای حاصل می شود؟

روشن می شود که وجه اشاره خبر به این جهت، آن است که صدور حکم یا فتوای به غیر علم اگرچه علی الظاهر به این معناست که حکمی که استنادش به شارع معلوم نیست در لباس استناد به شارع قرار می دهند. و لکن ظاهر خبر این است که توبیخ و سرزنش تنها بر عمل به ظنّ می باشد، زیرا این عمل به ظنّ است که غالباً مخالف با واقع درمی آید.

\* بنابراین مناظ و ملاک در ارتکاب حرمت چیست؟

مخالفت با واقع است.

\* آیا ملاک فوق شامل موردی که عمل به ظنّ بوجه استناد به شارع باشد می شود؟

بله می شود.

\* آیا ملاک مذکور شامل مؤدیات اصول و مضامین امارت نیز می شود؟

تا زمانی که کشف خلاف نسبت به مؤدیات اصول و مضامین امارات صورت نگرفته، خیر و مکلف موظف است که به آنها عمل کند و آنها را رها نکند و به ظنّ متعبد شود.

\* به چه دلایلی بر حرمت عمل به ظنّ از جنبه مخالفت آن با اصل یا دلیل معتبر ارائه شده؟

۱- آیه شریفه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».\*

\* کیفیت استدلال به آیه شریفه چگونه است؟

می گویند:

۱- حق، یعنی حکم واقعی که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است.

۲- راه رسیدن به حق یا علم است یا یکی از ظنون معتبره.

۳- ظنّ در آیه شریفه، یعنی گمانی که دلیلی بر اعتبار آن نرسیده.

بنابراین ظنّ غیر معتبر شما را از حقّ، یعنی، علم یا ظنّ معتبر بی نیاز نمی کند.

۲- حدیث شریف «من افتی الناس بغیر علم کان ما یفسده اکثر ممّا یصلحه».

\* کیفیت استدلال و نحوه دلالت حدیث چگونه است؟

می گویند که:

۱- فتوی باید از روی علم باشد. اعم از علم وجدانی (یقینی) و علم تعبّدی (یعنی، ظنّ معتبر).

۲- کسی که به صرف گمان و ظنّ غیر معتبر برای مردم فتوی می دهد افسادش بیشتر از اصلاحش خواهد بود.

پس: حق نداریم به ظنّ بی دلیل عمل نماییم.

ص: ۱۳۳

۳- ادله حجیت اصول لفظیه و اصول عملیه، از قبیل: (لا تنقض الیقین بالشک ... و امثالهم).

\* نحوه دلالت این ادله چگونه است؟

این ادله دلالت دارند که، آنجا که لازم است (در ظن غیر معتبر) باید به استصحاب عمل کرد، تا وقتی که علم یا ظن معتبر برخلاف آن حاصل شود.

پس کسی که علم یا ظن معتبر ندارد و به استصحاب هم عمل نمی کند با دلیل (لا تنقض الیقین بالشک) مخالفت کرده است و این کار حرام است.

بنابراین: حق ندارد به ظن غیر معتبر اعتماد و عمل کند.

حاصل فرموده شیخ در متن مذکور: اگرچه عمل به احتیاط و انجام فعل را مطابق با ظن بدون استناد به شارع را در ردیف صور تعیّد به ظن آوردیم، لکن واقعیت چیز دیگری است، یعنی عمل به ظن وقتی محقق می شود که عامل، آن عمل را به استناد به شارع و التزام به اینکه مؤدای آن حکم الله واقعی است انجام دهد.

بنابراین: صرف انجام عمل بدون اینکه آن را به شارع نسبت دهد، عمل به ظن گفته نمی شود.

در نتیجه: در هر موردی که بر فعل ما، عمل به ظن و تعبد به اماره غیر علمی صادق باشد، آن فعل حرام و نامشروع است. خواه با اصول موافق و مطابق باشد، خواه مخالف. زیرا موافقت یا مخالفت با اصل، معیار جواز و ملاک مشروعیت نیست. البته اگر مخالف اصل بود فاعلش از دو نظر مستحقّ مذمت است.

\* پس ملاک و معیار در جواز و عدم جواز فعل چیست؟

استناد فعل به شارع (بدون علم به صدور آن از ناحیه اوست) یا عدم استناد آن به شارع است.

**تنبیه:**

ثم انّ ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنى على ما هو التحقيق من أنّ اعتبار الاصول (لفظية كانت أو عملية) غير مقيد بصوره عدم الظنّ على خلافها؛ و أمّا اذا قلنا باشتراط عدم كون الظنّ على خلافها فلنقال أن يمنع أصاله حرمة العمل مطلقا- لا على وجه الالتزام و لا على غيره:-

أمّا مع عدم تيسير العلم في المسألة فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظنّ و بين الرجوع الى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظنّ، و كما لا- دليل على التعيّد بالظنّ كذلك لا دليل على التعيّد بذلك الأصل، لأنّه المفروض؛ فغايه الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظنّ، لكونه أقرب الى الواقع، فيتعيّن بحكم العقل.

و أمّا مع التمكن من العلم في المسألة فلا بدّ عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظنّ و وجوب تحصيل اليقين مبنى على القول بوجوب تحصيل الواقع علما، أمّا اذا ادّعى أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظنّ و أنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

## تنبیه

آنچه از حرمت عمل به ظنّ (از روی تعبّد در صورتی که مستلزم طرح اصل شود) در دو جهت (جهت تشریح و طرح اصل) ذکر نمودیم بنا بر رأی و نظر محققانه است بدین معنا که معتبر بودن اصول اعم از اینکه لفظی بوده یا عملی مقبّد به صورتی که برخلاف آنها ظنّی نباشد نیست.

و امّا اگر معتبر بودن آن اصول را مشروط به نبودن ظنّی برخلاف آنها بدانیم ممکن است قائلی اصل مزبور یعنی اصالت حرمت عمل به ظنّ را منع کرده نپذیرد، اعم از اینکه به ظنّ الترام و استناد شود یا نه.

توضیح مطلب اینکه:

و اما در صورت دست نیافتن به دلیل علمی و علم در مسئله مورد نیاز، امر دائر است در آن مسئله بین عمل به ظن و بین رجوع و عمل به اصلی که در آن وجود داشته و برخلاف ظنّ است، پس همان طوری که هیچ دلیلی بر تعبّد به ظن وجود ندارد، همین طور هیچ دلیلی بر تعبّد به اصل و عمل به آن نیز وجود ندارد، زیرا عدم دلیل بر تعبد به اصل، فرض کلام در چنین موردی می باشد.

پس نهایت امر یا مخیر بودن مکلف است در عمل به هر یک از اصل و ظن، یا مقدم داشتن ظنّ است و عمل به آن به دلیل اینکه ظنّ نسبت به واقع اقرب است و به حکم عقل عمل به آن متعین شده و اصل طرح می گردد.

و اما در صورت تمکن از دستیابی به دلیل علمی یا حصول علم در مسئله مورد نیاز، باز عمل به ظن حرام نمی باشد زیرا عدم جواز اکتفا به ظنّ در آن مسئله و لزوم تحصیل علم و یقین مبنی بر قول به وجوب تحصیل واقع است از روی قطع.

و لکن اگر ادعا شود که عقل به بیشتر از وجوب تحصیل ظنّ به واقع حکم نمی کند و دفع ضرر احتمالی را لازم نمی داند پس دلیلی بر لزوم تحصیل علم وجود ندارد اگرچه توانایی در به دست آوردن آن وجود داشته باشد.

\* مقدمه بفرمایید در موارد اصول لفظیه (مثل اصالة الظهور) و در موارد اصول عملیه (مثل استصحاب) که فرضاً دلالت بر وجوب جمعه دارند چند صورت متصور است؟

۱- یک صورت این است که: ما یقین وجدانی برخلاف اصل مذکور داشته باشیم، مثلاً یقین به حرمت جمعه داشته باشیم. در این صورت، باید به یقین عمل کرده نه به اصل لفظی یا عملی. چرا؟

زیرا حجیت اصول لفظیه و عملیه تا زمانی است که ما علم نداریم و لذا وقتی عالم شدیم دیگر جایی برای اصل نیست.

۲- و یک صورت این است که: ظنّ معتبری برخلاف اصل مذکور اقامه شود، مثلاً خبر ثقه بر استصحاب جمعه دلالت کند، در این صورت باید از ظاهر رفع ید کنیم و حق نداریم به اصل تمسک کنیم. چرا؟

زیرا حجیت اصول مذکور تا زمانی است که ظنّ معتبری (خبر ثقه یا ...) برخلاف آنها نباشد.

۳- و یک صورت این است که: ما شک در وجوب داشته باشیم، در این صورت بدون تردید متمسک به اصول عملیه می شویم، یعنی به اصل استصحاب عمل می کنیم. چرا؟ زیرا قدر متیقّن از عمل به اصول عملیه همین مورد شک اصطلاحی است.

۴- و یک صورت این است که: ما ظنّ برخلاف اصل داشته باشیم، منتهی ظنی که با دلایل قطعیه ابطال شده است مثل ظنّ قیاسی، در این صورت نیز بلاشکال به اصل لفظی یا عملی متمسک می جوئیم و به ظنّ خود اعتنا نمی کنیم.

۵- و یک صورت این است که:

ما ظنّ برخلاف اصل داشته باشیم، و لکن در حجیت و عدم حجیت این ظنّ مردّد باشیم.

فی المثل: شهرت فتوائیه بر حرمت جمعه دلالت کند ولی اصل عملی استصحاب بر وجوب آن، در این صورت فرض مذکور محلّ بحث است.

\* گفته شد در عمل به ظنّ دو جهت وجود دارد که سبب شده اند عمل به ظنّ حرام باشد، این دو جهت را مختصراً تکرار کنید؟

یکی جهت التزام و استناد به آن و یکی طرح اصلی که در مقابل ظنّ است و مکلف باید به آن عمل کند.

\* با توجه به مقدمات فوق حاصل مقصود شیخ از متن مورد بحث چیست؟

این است که: عمل به ظنّ، به طور مطلق و بدون قید و شرط، حرام و نامشروع نیست، بلکه باید

قائل به تفصیل شده و آن را مقید به قید و شرطی نماییم. و به همین جهت می‌گوییم که:

در باب حجیت اصول لفظیه، مثل (اصاله العموم، اصاله الاطلاق، اصاله الحقیقه، اصاله الطهاره و ...) و اصول عملیه، مثل استصحاب و برائت و ... دو مبنا وجود دارد.

۱- برخی فرموده‌اند: اصول لفظیه و عملیه مطلقاً حجّت‌اند و مکلف موظّف است به آنها عمل نماید؛ چه ظنی برخلاف آنها وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد.

\* سؤال، در مباحث قبلی گفتید ظنّ معتبر جلوی حجیت اصول مذکور را می‌گیرد؟

بله، مراد از عبارت مذکور (چه ظنی برخلاف آنها وجود داشته باشد) همان ظنّ غیر معتبر است.

\* آیا با وجود علم وجدانی یا تعبّدی باز هم اصول مذکور مطلقاً حجت‌اند؟

خیر، جلوی حجیت آنها گرفته می‌شود.

\* حاصل نظریه فوق چیست؟

این است که: اعتبار اصول لفظیه و عملیه از نظر ایشان مقید و مشروط نیست.

۲- برخی فرموده‌اند: اعتبار اصول مذکور و لزوم عمل به آنها مقید است به اینکه ظنی برخلاف آنها وجود نداشته باشد، زیرا اگر ظنی برخلاف آنها در کار بود چه آن ظنّ معتبر باشد چه مشکوک الاعتبار، دیگر این اصول حجیت نداشته و لازم نیست به آنها عمل شود.

بنابراین: طبق رأی مذکور حجیت اصول مذکور مقید است و مشروط.

\* شیخ از بیان مقدمه فوق چه نتیجه‌ای می‌گیرد؟

می‌گوید: حرمت عمل به ظنّ به اعتبار دو جهتی که ذکر شد (یکی از جهت تشریح و یکی از حیث طرح اصل) بر مبنای نظریه اوّل است که مبنای حق است و اهل تحقیق به آن معتقداند.

ولی بر اساس رأی و نظر دوّم، می‌توان حرمت عمل به ظنّ را انکار نمود و گفت: اصل، حرمت عمل نیست چه به نحو تعبّد باشد و چه به نحو غیر تعبّد، چه مستلزم ردّ اصل باشد و چه نباشد، چه از تحصیل علم متمکن باشیم و چه نباشیم.

\* دلیل شیخ بر مدّعی فوق در پاسخ به نظریه دوّم چیست؟

این است که: عمل به ظنّ مذکور در دو زمان امکان وقوع دارد:

۱- عمل به ظنّ زمانی صورت پذیرد که مکلف یعنی عامل به ظن، از تحصیل علم به حکم مسئله ناتوان بوده و راهی جز عمل به ظنّ نداشته باشد.

در اینجا: مسلماً عمل به ظنّ محذور و اشکالی ندارد زیرا امر دائر است بین اینکه مکلف عمل به ظنّ خود نماید و اصلی را که در آن مسئله وجود دارد طرح نماید یا به اصل اعتماد کرده آن را مورد

ص: ۱۳۸



عمل قرار دهد و به ظنّ اعتنایی نکند.

\* در تبیین مطلب فوق مثالی بزنید؟

فی المثل: اصل (یعنی استصحاب) می گوید: جمعه واجب است و حال آنکه ظنّ می گوید: حرام است. در اینجا: امر دایر است که ما به ظنّ عمل کنیم و یا به اصل رجوع کنیم. لکن همان طور که دلیلی بر تعیّد به ظن در دست نداریم، دلیلی هم بر تعیّد به اصل نداریم. چرا؟ زیرا بر اساس مبنای فوق، زمانی اصل حجّت است که ظنّ برخلاف او نباشد و حال آنکه این ظنّ وجود دارد: پس اصل حجّت ندارد.

و لذا: نهایت امر این است که بگوییم:

۱- میان عمل به ظنّ و عمل به اصل مخیر هستیم چون هیچ یک از اصل و ظنّ بر دیگری ترجیح ندارد. یا اینکه باید به طور معین به ظنّ عمل کنیم چرا که، ظنّ طریق به سوی واقع است و احتمال موافقتش با واقع بیشتر است و لذا از باب قدر متیقن، عمل به ظنّ تعین می یابد.

۲- عمل به ظنّ در صورتی تحقّق یابد که مکلف قادر باشد حکم مسئله را از طریق علم یا علمی به دست آورد.

در اینجا: با فرض تمکن از علم یا علمی، عمل به ظن و طرح طریق علمی به طور مطلق و بدون قید و شرطی حرام نیست. چرا که اهل تحقیق در آن قائل به تفضیل شده و مسئله را بر دو مبنا تقریر نموده اند.

۱- برخی (مشهور) فرموده اند: در زمان انفتاح باب علم بر مکلف لازم است در صورت توانایی بر تحصیل علم، حکم مسئله را به طور علم و یقین به دست آورد و از هرگونه اعتقاد ظنی که موجب عدم حصول یقین به حکم واقعی است اجتناب نماید، که بر مبنای این رأی عمل به ظنّ جایز نبوده و حرام است.

۲- برخی (محقق سبزواری) فرموده اند: در زمان انفتاح باب علم، دلیلی بر لزوم عمل به خصوص طریق علم و علمی نداریم؛ زیرا عقل حکم می کند که بیش از عمل به ظنّ و احراز حکم از طریق ظنی، واجب نیست؛ بلکه حکم می کند که باید تحصیل اعتقاد راجح کنیم.

حال: اگر ادّعا شود که این رأی (دوم) درست است هیچ دلیلی بر لزوم تحصیل و حرمت عمل به ظن در دست نیست.

\* چرا فرمود عقل حکم می کند که بیش از عمل به ظنّ و احراز حکم، از طریق ظنی واجب نیست؟

زیرا خود را به زحمت انداختن و تنها به علم عمل کردن معلول آن است که دفع ضرر موهومی که

در عمل به ظنّ وجود دارد واجب باشد، در حالی که عقل، دفع ضرر محتمل را لازم نمی داند.

\* به نظر شیخ وجه اقرب بودن ظنّ چیست؟

این است که: ظنّ اماره است و تمام امارات طریق در نشان دادن واقع هستند، منتها برخی معتبرند و برخی دلیلی بر اعتبار و حجّیتشان وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

ظنّ نسبت به واقع، دارای عنوان طریقیّت و اماره بودن است و حال آنکه اصل چنین نیست.

\* آیا قضاوت فوق از جانب شیخ پیرامون ظنّ و اصل درست است؟

خیر، زیرا اصول لفظیه نیز اماره هستند و حجّیت آنها به ارتکاز اهل عرف و بنای اهل محاوره ثابت شده است، برخلاف ظنّ غیر معتبر که فاقد حجّیت است.

بنابراین: ظنّ نمی تواند از اصل نسبت به واقع اقرب باشد.

\* اما اصول عملیه نظری به واقع ندارند تا طریق و اماره واقع شوند؟

بله، درست است و چون این اصول نظری به واقع ندارند نمی توان در مقام سنجش ظنّ را از آنها اقرب دانست.

ص: ۱۴۰

ثمَّ أنّه ربّما يستدلّ على أصله حرمة العمل بالظنّ بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وقد أطالوا الكلام في النقض و الابرام في هذا المقام بما لا ثمره مهمّته في ذكره بعد ما عرفت.

لأنّه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعيّد و الالتزام و التدوين بمؤدّي الظنّ، فقد عرفت أنّه من ضروريّات العقل، فضلا عن تطابق الأدلّه الثلاثه النقليه عليه.

و ان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظنّ و ان لم يكن عن استناد اليه: فان اريد حرمة اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلّه الواقعيّه؛ و ان اريد حرمة اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفي في ذلك الأدلّه الواقعيّه؛ و ان اريد حرمة اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي فيه أيضا أدلّه الاصول، بناء على ما هو التحقيق، من أنّ مجاريها صور عدم العلم الشامل للظنّ؛ و ان اريد حرمة العمل المطابق للظنّ من دون استناد اليه و تدوين به و عدم مخالفه العمل للواقع من التمكن منه و لا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها و لا في غيرها على حرمة ذلك، و لا وجه لحرمة أيضا.

و الظاهر أنّ مضمون الآيات هو التعيّد بالظنّ و التدوين به، و قد عرفت أنّه ضروريّ التحريم، فلا مهمّ في اطاله الكلام في دلالة الآيات و عدمها.

إنّما المهمّ الموضوع له هذه الرساله بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلميه التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الى الظنّ مطلقا او في الجملة، و هي امور.

**استدلال دیگر بر حرمت عمل به ظن**

چه بسا در اثبات اصالت حرمت عمل به ظن به آیاتی استدلال می شود که ناهی از عمل به ظن می باشند و گاهی در نقض و ابرام آن در این مقام سخن را به درازا کشیده اند که با دانستن مطالب گذشته ثمره ای در ذکر آنها نیست. زیرا: اگر از استدلال به این آیات اثبات حرمت عمل به مؤدای ظن مراد باشد، قبلا دانستی که حرمت مذکور از مستقلات و ضروریات عقلیه است چه رسد به ادله سه گانه دیگر (کتاب، سنت، اجماع) و اگر مراد دلالت آن آیات بر حرمت عملی که مطابق با ظن است باشد اگرچه از روی استناد به ظن تحقق نیافته باشد از دو حال خارج نیست:

۱- اگر مراد حرمت عمل به ظن باشد در زمانی که تمکن از علم به واقع داشته و آن عمل مخالف با واقع درآید پس نفس همان ادله واقعی در اثبات حرمت آن عمل به ظن کافی است.

۲- و اگر مراد حرمت عمل به ظن باشد به خاطر مخالفتش با اصول در زمانی که تمکن از علم به واقع وجود ندارد، باز نفس ادله اصول در اثبات حرمت عمل به ظن کافی است، زیرا تحقیق مقتضی است که مجاری اصول صوری می باشد که علم وجود ندارد چه ظن وجود داشته باشد یا نه.

۳- و اگر مراد اثبات حرمت عملی باشد که بدون استناد و تعبد به ظن صرفا با آن مطابق است، بلکه در صورت تمکن از علم به تحصیل واقع با واقع و در فرض عدم توانائی از کسب آن با اصل نیز موافق است؛ پس هیچ گونه دلالتی در این آیات و غیر این آیات بر حرمت چنین عملی وجود ندارد و اساسا وجهی برای حرمت عمل مطابق با ظن بدون استناد به نظر نمی رسد.

و به حسب ظاهر مضمون آیات مذکور تعبد به ظن و تدین به آن است و حال آنکه در مطالب قبل فهمیدی که چنین تعبدی حرمتش ضروری است، و لذا این مقدار از اطاله کلام در دلالت آیات و یا عدم دلالت آنها در اثبات مسئله مذکور لازم نیست و اهمیتی ندارد.

موضوع مهم که رساله ظن به خاطر آن نوشته شده است بیان خروج ظنون غیر علمی است (مثل: امارات وضعیه لفظیه) به نظر ما با دیگران از تحت آن اصل اولی (یعنی: اصالت حرمت عمل به ظن) که با قطع نظر از دلیل انسداد باب علم دلیل خاصی بر اعتبار آن اقامه شده است.

و این ظنون اموری هستند که ذیلا شرح می شوند.

\* مراد از عبارت (رَبِّمَا يَسْتَدَلُّ عَلَىٰ اِصَالِهِ حَرْمَهُ الْعَمَلِ ... الخ) چیست؟

اشاره به استدلالی است که برخی از اصولیین در حرمت عمل به ظن نموده و در طی آن به آیاتی تمسک جستند که مضمون آنها نهی از عمل به ظن و مذمت بر تعبد و استناد به آن است.

\* آیات مورد استدلال این حضرات چه آیاتی هستند؟

آیات شریفه ذیل است:

۱- اَللّٰهُ اٰذِنٌ لِّكُمْ اَمْ عَلٰى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ يونس ۵۹.

۲- اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا النجم ۲۸.

۳- وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اسراء ۳۶.

۴- مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ اِنْ يَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ النجم ۲۸.

۵- مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتَّبَاعِ الظَّنِّ نساء ۱۵۷.

۶- تَقُولُوْنَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسِبُوْنَهُ هَيِّئًا وَ هُوَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمٌ.

نکته:

شیخ می فرماید: برخی به این آیات تمسک جستند و جماعتی دیگر در مقام نقض و ابرام و اشکال برآمده اند و بحث را به درازا کشیده اند که به اعتقاد ما در ذکر آنها ثمره ای وجود ندارد.

و لذا به طور مختصر و مفید در مقام نقد و ایراد به این گونه استدلالات برمی آییم:

\* اشکال شیخ در استدلال حضرات به آیات مذکور چیست؟

می فرماید: استدلال به آیات مذکور و مراد مستدل از دو احتمال خالی نمی باشد.

۱- اینکه مراد از استدلال، حرمت تعبد و عدم جواز التزام به مؤدای ظن باشد، به عبارت دیگر به حکم آیات مورد استدلال، عمل به ظن به عنوان تعبد و تدین حرام است.

۲- اینکه مراد از استدلال، حرمت عملی باشد که برطبق ظن صادر شده است، هرچند از روی استناد و تعبد نباشد.

\* پاسخ شیخ به احتمال اوّل چیست؟

این است که، حرمت تعبّد و عدم جواز التزام به مؤدّای اماره فاقد اعتبار است، زیرا چنان که قبلاً هم بحث شد، حرمت عمل به ظنّ و عدم جواز بدعت از ضروریات عقلی و از موارد مستقلّات عقلیه است. و لذا نیازی به تمسّک به آیات مذکوره نیست تا که مورد نقض و ابرام واقع شود، بنابراین: دلالت آیات فوق نیز ارشاد به حکم عقل است نه دلیل مستقلّ.

ص: ۱۴۳

\* پاسخ شیخ به احتمال دوم چیست؟

می فرماید: اگر مرادتان این است که به حکم آیات فوق عمل نمودن به مظنه به عنوان احتیاط و اشتها حرام است، این احتمال خود دارای سه صورت است:

صورت اول اینکه: مکلف قادر از تحصیل علم به واقع بوده و لکن به دنبال تحصیل واقع نرفته و به انجام عملی مبادرت کند که بدون استناد و تعبد مطابق با ظن و مخالف با واقع درآید، که به حکم آیات این عمل به ظن حرام است.

صورت دوم اینکه: مکلف قادر بر تحصیل علم به واقع نیست و لکن بر او تکلیف شده که در صورت عدم تمکن از علم به اصلی از اصول عملیه عمل نماید، ولی او از این اصل اعراض کرد و به انجام عملی اقدام کند که بدون استناد و تعبد مطابق با ظن و مخالف با مدلول و مؤدای اصل است.

صورت سوم اینکه: مکلف بدون استناد به ظن و تعبد به آن عملی را انجام دهد که علاوه بر تطابق با ظنش در صورت توانایی از علم به تحصیل واقع مطابق واقع و به فرض عدم قدرت از کسب علم با اصل نیز موافق باشد.

\* پاسخ شیخ به صورت اول از احتمال دوم چیست؟

این است که: برای اثبات حرمت عمل به ظن در این صورت نیازی به تمسک به آیات فوق نیست بلکه خود ادله حکم واقعی که می گوید فلان امر حرام است یا حلال و یا واجب دلالت بر حرمت عمل به ظن دارد.

فی المثل: اگر دلیل دلالت کند بر اینکه حکم واقعی کشیدن سیگار حرمت است و مکلف قادر بر تحصیل چنین دلیلی است؛ مع ذلك نه به دنبال دلیل رفته و نه به ظنش استناد نموده لکن سیگار را کشیده است و درعین حالی که به ظنش تعبد نموده اما عملش با آن موافق درآمده است در اینجا برای اثبات حرمت کشیدن سیگار استدلال به آیات مزبور کار درستی نیست، بلکه باید به همان دلیلی که بر حرمت آن دلالت دارد استدلال و استشهاد نمود.

\* پاسخ شیخ به صورت دوم از احتمال دوم چیست؟

در اینجا نیز جهت اثبات حرمت عمل یادشده نیازی به تمسک به آیات نداریم، بلکه در این فرض نیز خود ادله حجیت اصول، می گوید عمل به ظن حرام است، زیرا این ادله، اصول لفظیه و یا عملیه را در زمان فقدان علم حجت می دانند، چه ظن برخلاف باشد یا نه.

\* در تبیین پاسخ فوق مثال بزنید؟

فی المثل: استصحاب حرمت و نجاست آب یک انگور قبل از رفتن دو ثلث آن، مقتضی وجوب

اجتناب و عدم جواز تناول از آن است.

حال: اگر مکلف گمان غیر معتبری پیدا نمود که دو ثلث آن رفته است؛ و لکن بدون استناد به ظنّ مذکور از آن آب انگور تناول نمود، در حرمت این فعل همان ادله ای که استصحاب را حجت قرار داده، مثل (لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر) کافی است و نیازی به تمسک به آیات شریفه نیست.

\* پاسخ شیخ به صورت سوم از احتمال دوم چیست؟

این است که:

نه آیات مذکور و نه غیر آن دلالت ندارند که عمل به ظنّ حرام به حرمت ذاتیه است چرا که وجهی برای حرمت در آن به نظر نمی رسد.

\* به نظر شیخ از چهار احتمال مذکور کدام احتمال صحیح است؟

به نظر ایشان احتمال اول صحیح است. چرا که ظاهراً آیات شریفه به طور کلی از احتمال دوم با هر سه صورت آن منصرف است؛ و صرفاً نظر به صورتی دارد که عمل به ظنّ از روی تعبّد و استناد انجام پذیرد و این همان احتمال اول است که در همین احتمال هم نیازی به تمسک به آیات نیست؛ چرا که حرمتش بدیهی است.

\* آیا می توانید یک تقسیم بندی کلی در چگونگی و کجائی عمل به قطع و یا ظن ارائه کنید؟

می گوئیم: مکلف، نسبت به حکم یک مسئله؛ یا قاطع است یا غیر قاطع.

اگر قاطع است باید به قطعش عمل کند. و اگر قاطع نیست یا ظانّ است یا شاک.

اگر ظانّ است یا ظنّش معتبر است و مستند به دلیل معتبری است یا ظنّش غیر معتبر است و مستند به دلیل معتبری نیست.

اگر ظنّش معتبر است باید بدان عمل کند و اگر ظنّش غیر معتبر است وظیفه دارد به اصول عملیه، عمل کند.

\* پس عمل به اصل هنگام برخورد به ظنّ غیر معتبر بلاشکال است؟

بله، در این خصوص بلاشکال است.

یعنی: همان طوری که در خصوص شک عمل به اصل بلاشکال است در ظنّ غیر معتبر نیز عمل به اصل بلاشکال است و هیچ فرقی در این مورد با شک ندارد.

\* چرا در عمل به اصل هنگام برخورد به شک یا ظنّ غیر معتبر، تفاوتی میان این دو نیست؟



زیرا از ادله حجیت اصول برداشت می شود که در صورت فقدان علم اعم از شک یا ظن غیر معتبر

ص: ۱۴۵

وظیفه مکلف رجوع به اصل عملی است.

\* مراد از (دلیل) در عبارت (اقیم الدلیل علی اعتبارها...) چگونه دلیلی است؟

دلیل معتبر و خاص است. چنان که ظنی مستند به چنین دلیلی باشد ظنّ خاص است.

\* مگر ادله ای که بر جواز عمل به ظنّ اقامه کرده اند بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: الف: ادله خاص، ب: ادله عام.

\* مراد از ادله خاص چیست و ظنّ مستند به این ادله را چه می نامند؟

مراد ادله ای است که در مورد خاص و یا مکان مشخصی ظنّ را معتبر دانسته اند.

مثل: خبر واحد در احکام شرعیه یا قول لغوی در تشخیص موضوع له و معانی الفاظ که ظنّ مستند به این ادله را ظنّ خاص می نامند.

\* مراد از ادله عام چیست؟

مراد دلایلی است که ظنّ را به طور مطلق و بدون اختصاص دادن آن به موردی حجت می دانند مثل دلیل انسداد که ظنّ را به طور مطلق حجت می دانست و ظنی که مستند به چنین دلیلی است ظنّ مطلق نامیده می شود.

\* در پایان بفرمایید اصلی را که شیخ در جواز عمل به ظنّ و عدم چنین جوازی تأسیس نمود چگونه اصلی است؟

این است که (الاصل حرمة العمل بالظنّ الا ما خرج بالدلیل).

\* حاصل اصل مذکور چیست؟

این است که: تعبد و استناد به ظنّ حرام و نامشروع است مگر ظنی که دلیل خاص و معتبری بر حجیت آن اقامه شده است.

\* دلیل شیخ بر اصل مذکور چه بود؟

این بود که؛ خود شک و تردید در حجیت ظنّ، در عدم جواز تعبد به آن کفایت می کند و لذا در تأسیس اصل مذکور نیازی به یک اصل محرز دیگر نمی باشد. پس تمسک به آیات مربوطه نیز مورد پسند نیست که شرح آن مفصلاً گذشت.

و هي امور:

منها: الامارات المعموله في استنباط الاحكام الشرعيه من الفاظ الكتاب و السنه و هي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال اراده خلاف ذلك، كأصالة الحقيقه عند احتمال اراده المجاز، و أصاله العموم و الاطلاق- و مرجع الكل الى أصاله عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذي يقطع باراده المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه- و كغلبه استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله الى حدّ الوضع، و كالقرائن المقاميّه التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر و نحو ذلك. و بالجمله، الامور المعبره عند أهل اللسان في محاوراتهم، بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينه معبره عدّ ذلك منه قبيحا.

و القسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ و تمييز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها، كتشخيص أنّ لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، و تعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحه المطلقه؟ و أنّ الشّهره في المجاز هل توجب احتياج الحقيقه الى القرينه الصارفه عن الظهور العرفيّ المسبّب من الشّهره، نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض أفراده؟

و بالجمله، فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر، و في القسم الأول أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد أو لا؟ و الشكّ في الأوّل مسبّب عن الأوضاع اللغويّه و العرفيّه، و في الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينه و عدمه؛ فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد.

ترجمه:

## ظنون معتبره

## اشاره

امور غير عمليه اي كه دليل بر اعتبارشان اقامه شد، چند مورد است كه ذیلا تشریح می گردند. از جمله: اماراتی است كه در استنباط احكام شرعی از الفاظ كتاب و سنّت مورد عمل قرار می گیرند و آنها خود بر دو قسم اند:

## قسم اول

عبارتست از امارات و نشانه هائی كه برای تشخیص مراد متكلم، هنگامی كه احتمال اراده خلاف آن (ما يعمل) داده می شود (به مقتضای ظاهر لفظ) به كار گرفته می شوند (نه اینکه به

واسطه آنها مراد واقعی او مشخص و معین شود).

مثل: اصاله الحقیقه هنگام احتمال اراده مجاز. و مثل: اصاله العموم و اصاله الاطلاق. که بازگشت تمام این امارات به اصاله عدم القرینه، یعنی: قرینه صارفه از معنایی که قطع پیدا می شود به اراده متکلم حکیم آن معنای (ظاهر و حقیقی الفاظ مزبور) را در صورتی که قطع حاصل شود به عدم وجود قرینه. و مثل: غلبه استعمال مطلق در فرد شایع، مبنی بر اینکه این اماره به سر حدّ وضع نرسیده باشد. و مثل: قرائن مقامیه که اهل زبان در محاوراتشان به آن اعتماد می کنند مانند: وقوع امر به دنبال توهّم خطر و امثال این قبیل امارات. خلاصه آنکه:

این امور معتبره در نظر اهل زبان و در محاوراتشان در حدّی از اعتبارند که اگر متکلم در صدد تفهیم خلاف اقتضای این امور است آن هم بدون نصب قرینه معتبر، این عدم نصب قرینه از جانب او (متکلم) قبیح شمرده می شود.

### قسم دوم

اماراتی است که برای تشخیص و تعیین موضوع له الفاظ و مجازات آن الفاظ از حقایق و ظواهرشان از خلاف ظواهر به کار گرفته می شود: مانند: تشخیص این معنا که لفظ (صعید) وضع شده است برای مطلق آنچه روی زمین است یا برای خاک خالص (از سنگ و ریگ و شن).

و مانند: تعیین این مطلب که، آیا وقوع امر به دنبال توهّم خطر و منع، ظهور در اباحه مطلقه (یعنی: اباحه به معنای اعم که بجز حرمت، تمام تکالیف چهارگانه دیگر را شامل می شود) دارد یا نه؟ و یا مثل: بیان این مطلب که: شهرت در مجاز مشهور (یعنی: او امری را که در معنای مستحبی هستند و در اراده معنای حقیقی از آنها نیاز به قرینه می باشد) سبب می شود که اراده معنای حقیقی از لفظ نیازمند به قرینه ای باشد که لفظ را از ظهور عارضی آن در معنای مجازی که مسبب از شهرت است منصرف نموده و به معنای حقیقی برگرداند یا نه؟ و نظیر:

نیازمندی لفظ مطلق که دارای افراد شایعی است به قرینه صارفه در انصرافش به برخی دیگر از افراد. خلاصه کلام اینکه: مطلب در این تقسیم (قسم دوم) این است که؛ آیا لفظ در این معنا ظاهر است یا نه و در تقسیم اول مراد این است که: ظهور لفظ مفروغ عنه و مسلم است لکن مراد و مقصود متکلم هست یا نه؟ و شک در صورت اول ایجاد شده است از اوضاع لغویه و عرفیه چون مختلف و متکثراند (که برای رفع آن شک و ظهور لفظ در معنای حقیقی نیاز به اماره مذکور می باشد). و شک در صورت دوم: اعتماد و یا عدم اعتماد متکلم است بر قرینه ای در افاده مرادش پس هر دو قسم از قبیل صغری و کبری است که ترتیب داده شده در تشخیص مراد متکلم.

\* بر مبنای شیخ و مشهور اصولیین، اصل اوّلی در باب ظنون چه بود؟

(حرمة العمل بالظنّ الاّ ما خرج بالدلیل) بود.

\* ظنونی که به نظر اصولیین از تحت اصل مذکور خارج شده کدام اند؟

ظواهر کتاب و سنت، قول لغوی واحد، اجماع منقول، شهرت فتوائیه خبر واحد ثقه.

\* کدامیک از امور فوق مورد قبول شیخ است؟

خروج ظواهر کتاب و سنت از اصل مذکور مورد قبول شیخ است و در خروج قول لغوی از اصل مذکور مردد است.

\* اصل اوّلی بر مبنای انسدادیون در باب عمل به ظنّ چیست؟

(حرمة العمل بالظنّ الاّ ما خرج بالدلیل).

\* اصل ثانوی بر مبنای انسدادیون در باب عمل به ظنّ چیست؟

(وجوب العمل بالظنّ الاّ ما خرج بالدلیل کالقیاس و ....).

\* اصل ثانوی بر مبنای مشهور اصولیین در باب ظنون چیست؟

(وجوب العمل بالظنون الخاصه او المعتمره).

\* مراد از عبارت (ما يعمل لتشخیص مراد المتکلم ..... ) چیست؟

امارات و علایمی است که برای تشخیص مراد متکلم به مقتضای ظاهر لفظ بکار گرفته می شوند؛ لکن تعیین کننده مراد واقعی متکلم نیستند.

\* مراد از عبارت (عن المعنی الذی یقطع ..... الخ) چیست؟

این است که: اگر بعد الفحص قطع پیدا کردیم که قرینه ای وجود ندارد یقین حاصل می کنیم که متکلم معنای ظاهری و حقیقی را از اصول لفظیه اراده کرده است.

فی المثل: از اطلاق، مطلق و از عام، عموم و از لفظ بدون قرینه معنای حقیقی را اراده نموده است.

\* مراد از غلبه استعمال در عبارت (کغلبه استعمال المطلق ..... ) چیست؟

این است که: یک لفظ مشترک معنوی که دارای مصادیق و معانی متعدّد است، استعمالش در خصوص یکی از افراد یا معانی به حدّی برسد که هر وقت لفظ مذکور را بدون قرینه ذکر کردیم، نفس غلبه ذهن ما را به طرف آن معنی منحصر کرده و در آن فرد معنای خاص ظهور یابد.

\* آیا می توان غلبه استعمالی را از مصادیق قرائن مفهمه قرار داد؟

بله، می توان.

ص: ۱۴۹

\* مراد از قرائن مفهمه چگونه قرائنی است؟

قرائنی است که برای افهام خصوص یکی از معانی در مشترک معنوی نصب می کنند.

\* مراد از قرائن معینه چه قرائنی است؟

قرائنی است که در الفاظ مشترک لفظی برای تشخیص و تعیین یکی از معانی نصب می شود.

\* مراد از قرائن صارفه چیست؟

قرائنی است که برای منصرف کردن ذهن مخاطب از اراده معنای حقیقی به مجازی در الفاظ نصب می شود.

\* حاصل مقصود شیخ از متن مورد بحث چیست؟

شرح امارات ظنیه ای است، که تعیّد و استناد به آنها جایز است و به واسطه اجماع یا هر دلیل معتبر دیگری از اصل اوّلی که حرمت عمل به ظنّ است خارج شده اند.

نظرات ظنیه ای که شیخ در اینجا بدانها اشاره کرده و آنها را مورد بحث قرار داده کدامند؟

۱- اماراتی که جهت استنباط احکام شرعی از قرآن و سنّت اعمال می شوند و در حقیقت به منزله صغری و کبری استنباط بوده و روی هم رفته مجتهد را به نتیجه نهایی می رسانند.

۲- اجماع منقول ۳- شهرت ۴- خبر واحد.

\* اماراتی که جهت استنباط احکام شرعی از الفاظ قرآن و سنت به کار می روند بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند.

\* قسم اوّل از این امارات چگونه اماراتی هستند؟

اماراتی هستند که فقیه یا اصولی و یا هرکسی که در مقام احراز و پی بردن به مراد متکلم است در زمانی که متکلم از کلامی که گفته خلاف ظاهرش را اراده کرده است آنها را به کار می گیرد.

مثل: اصالة الحقيقة، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة عدم النقل، اصالة الظهور، اصالة عدم الاشتراك، انصراف ظهوری، وقوع الامر عقیب الحظر یا عقیب توهم الحظر، وقوع استثناء عقیب جمل متعدد، عود ضمیر.

\* کاربرد اصل اصالة الحقيقة در چه موردی است؟

در موردی است که یک لفظ دارای دو معنای حقیقی و مجازی است و شنونده نیز به این دو معنا آگاهی دارد و لکن نمی داند که متکلم کدامیک از دو معنا را اراده کرده است، حال اگر قرینه ای در کار نباشد اصل فوق را جاری نموده و می گوئیم، متکلم معنای حقیقی را اراده کرده و الا قرینه می آورد تا معنای مجازی را بفهماند.

ص: ۱۵۰



فی المثل: متکلمی می گوید: رأیت اسدا. یعنی: شیری را دیدم.

مخاطب هم می داند که معنای حقیقی شیر، همان حیوان درنده است و مجازاً در شخص شجاع نیز استعمال می شود حال اگر در اراده هریک از دو معنای مذکور (توسط متکلم) شک نمود، اصاله الحقیقه را جاری کرده و می گوید: مراد متکلم همان حیوان درنده است.

\* چرا در صورت نبودن قرینه همراه لفظ اصاله الحقیقه جاری می شود؟

زیرا تا زمانی که برخلاف معنای حقیقی قرینه ای قائم نشود نمی توان لفظ را از ظاهرش منصرف کرده و به معنای مجازی حمل نمود.

\* کاربرد اصل اصاله العموم در چه موردی است؟

در موردی است که احتمال اراده خاص می رود.

یعنی: در کلام متکلم لفظ عامی آمده که احتمال دارد به آن تخصیص وارد شده باشد، لکن مخاطب قطع و جزم به این تخصیص ندارد. و لذا اصل مزبور را جاری کرده و اثبات می کند که مراد متکلم همان عام بوده است.

فی المثل: مولی به بنده اش می گوید: (اکرم العلماء) بنده نیز می داند که افراد علما فراوانند و احیاناً در میان آنها افراد فاسق و غیر عادل نیز وجود دارند و لذا احتمال می دهد که چنین افرادی از عموم حکم خارج باشند و لکن چون دلیل قطعی و جزمی بر خروج این افراد از آن حکم اقامه نشده، اصل مذکور را جاری نموده و می گوید: مراد مولی همه علما می باشد.

\* کاربرد اصل اصاله الاطلاق در چه موردی است؟

در موردی است که احتمال می رود لفظ مطلق متکلم تقیید خورده باشد.

یعنی: لفظ مطلق در کلام متکلم آمده و مخاطب احتمال می دهد که متکلم آن را مقیید کرده باشد حال اگر وجود چنین قیدی مسلم و قطعی نباشد به اصل مزبور تمسک نموده، اثبات می کند که مراد متکلم مطلق بوده است.

فی المثل: در کلام متکلم آمده است: (اعتق رقبه) یعنی: بنده ای آزاد کن.

در اینجا کلمه بنده مطلق است، چون هم با قید مسلم سازگار است، هم با قید کافر.

حال: اگر متکلم مرادش بنده مسلم بوده باید کلام را مقیید به این صفت می کرد، چون نکرده به اصل مزبور تمسک نموده و احتمال چنین قیدی را دفع و اطلاق آن را اثبات می کنیم.

نکته:

بازگشت سه اصل مذکور به یک اصل است و آن عبارتست از: (اصاله عدم القرینه).

ص: ۱۵۱

\* به چه دلیل ادعا می کنید که سه اصل اصالة الحقیقه، اصالة العموم و اصالة الاطلاق به یک اصل اصالة عدم القرینه بازگشت می کنند؟

زیرا در هر یک از سه اصل مذکور جهت تشخیص اراده متکلم به ترتیب قرینه، مخصیص و قید لازم می باشد که هر یک قرینه صارفه ایست که در صورت قطع به وجودشان باید کلام را بر مقتضای آنها حمل نمود.

و لذا، در فرض شک می توان گفت: اصل، عدم وجود قرینه است.

\* کاربرد انصراف ظهوری (یا غلبه استعمال مطلق در فرد شایع) در کجاست؟

آنجایی است که لفظ مطلق در خصوص یک فرد از افراد یا یک صنف از اصنافش شاخص و بارز است به طوری که غالباً لفظ مطلق را در آن فرد یا صنف استعمال می کنند.

حال: اگر مخاطب شک کند که آن فرد بارز مراد است یا معنای وسیع آن لفظ، این غلبه استعمالی مطلق در فرد یا صنف مزبور موجب ظن مخاطب به همان فرد یا صنف شاخص می شود.

نکته: این اماره در صورتی اماره ظنی به حساب می آید که به درجه وضع تعینی نرسیده باشد زیرا اگر به درجه وضع رسیده باشد دیگر احتمال خلاف در معنای آن نمی رود.

\* مراد از قرائن مقامیه چیست؟

مراد اوامری است که به دنبال توهم یا وجود قطعی خطر صادر می شود و مردم به آن اعتماد دارند.

\* کاربرد قرینه مقامیه در چه موردی است؟

در موردی است که ابتداء مخاطب را نسبت به موضوعی نهی کنیم و سپس به آن موضوع امر کنیم.

فی المثل: پزشک به فرد سرماخورده می گوید: سرکه نخور و لکن در صورت کسب سلامتی سرکه بخور.

نکته: این امر از جانب متکلم وجوب ندارد، بلکه می خواهد بگوید آن منع سابق برداشته شد و می توانی سرکه بنوشی نه اینکه واجب است که بنوشی.

\* گفتید به نظر شیخ اصول لفظیه به یک اصل اصالة عدم القرینه راجع اند، نظر مرحوم آخوند در این زمینه چیست؟

ایشان می گوید: اصول مزبور به اصل اصالة الظهور برمی گردند.

\* حاصل کلام پیرامون اصول لفظیه در این قسم چیست؟

این است که: این امارات در حدی از اعتبار هستند که هرگاه متکلم خلاف مقتضای آنها را اراده

ص: ۱۵۲

کند باید بر مقصود خود قرینه ای نصب کند و الا مذمت می شود.

\* مراد شیخ از عبارت (ما يعمل لتشخیص اوضاع الالفاظ .... الخ) چیست؟

امارات ظنیه ای است که برای تعیین موضوع له لفظ و برای تشخیص مجازات از حقایق و برای شناخت ظاهر از خلاف ظاهر بکار می روند.

\* مواردی از امارات ظنیه قسم دوم را نامبرده و مختصراً توضیح دهید؟

۱- نصّ اهل لغت:

یعنی: واضح لغت یا هرکسی که به لغات و معانی آن آشنایی دارد بگوید: فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده است.

۲- خود شخص:

یعنی: به کارگیرنده لفظ خود از علمای اهل لغت بوده و به معنای لفظ واقف باشد.

۳- صحت حمل و عدم صحت سلب:

یعنی: حمل یک لفظ بر یک معنا و عدم صحت سلب آن علامت حقیقت بودن معنای لفظ است و عدم صحت حمل و صحت سلب آن علامت مجاز بودن استعمال لفظ در یک معناست.

۴- تبادر: یعنی: به ذهن خطور کردن یک معنا از یک لفظ عند الاطلاق، علامت حقیقت بودن آن لفظ در آن معناست.

۵- اطراد و شیوع و عدم اطراد و شیوع: یعنی: اطراد و شیوع استعمال لفظ در یک معنا علامت حقیقت بودن و بالعکس علامت مجاز بودن است.

\* چرا شیخ عبارت (و تشخیص ظواهرها عن خلافها را) بعد از عبارت (و تشخیص مجازاتها) آورد؟

زیرا تشخیص ظواهر از خلاف ظواهر اعم است از تشخیص مجازات از حقائق به همین دلیل است که امثله شیخ نیز اختصاص به تعیین مجاز از حقیقت ندارد.

\* حاصل فرموده شیخ در متن مورد بحث چیست؟

معرفی و بیان امارات قسم دوم است که برای احراز ظهور کلام متکلم و عدم ظهور آن بکار می روند. که نمونه هائی از این امارات در پاسخ به سؤالات بعدی خواهد آمد.

\* مراد از عبارت (کتشخیص انّ لفظ الصعید ...) در متن چیست؟

بیان یک مثال و استفاده از قول لغوی است.

توضیح: در قرآن کریم آمده است فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا\*.

ص: ۱۵۳

حال: ما نمی دانیم: که آیا کلمه (صعید) همان طور که نظر زجاج است به معنای مطلق وجه الارض است تا اینکه شامل سنگ هم بشود و تیمم بر آن جایز باشد.

یا اینکه به معنای خصوص خاک خالص است چنان که برخی دیگر فرموده اند، تا شامل شن و سنگ نشود و تیمم بر آنها صحیح نباشد.

و لذا در اینجا: از قول لغوی و دانایان به معانی لغات استفاده می کنیم.

\* پس مراد از عبارت (هل یوجب ظهور، فی الاباحه المطلقه) چیست؟

همان اباحه به معنای اعم است که غیر از حرمت، همه تکالیف چهارگانه دیگر را شامل می شود.

به عبارت دیگر: مولایی یا طبیعی، عبد یا بیمار خود را از انجام عملی یا تناول غذایی منع کرده بر حذر می دارد و لکن پس از مدتی او را به همان عمل امر می کند.

حال: اگر ما شک کردیم که آیا این امر که به دنبال حذر صادر شده، ظهور در رفع المنع و الحظر دارد؟ یا ظهور در اباحه بالمعنی الاخص؟ و یا ظهور در رجحان و استحباب؟ و یا وجوب؟ از علائم نامبرده فوق استفاده می کنیم.

\* پس مراد از عبارت (انّ الشهره فی المجاز المشهور) در متن چیست؟

این است که: آیا اراده کردن حقیقت (یعنی: معنای حقیقی) در مجازات مشهوره از قبیل استعمال (امر) در استحباب و (نهی) در کراهت، در لسان روایات که به درجه مجاز مشهور رسید. اما وضع تعینی پیدا نکرده اند نیاز به قرینه صارفه دارد و عند الاطلاق از کلام فهمیده نمی شود؟ یا اینکه نیازی به قرینه صارفه نداشته و عند الاطلاق از کلام فهمیده می شود؟ در اینجا شهرت لفظ در معنای مجازی را محور کار قرار داد، از آن کمک می گیریم. یعنی: شهرت اماره ای است که به وسیله آن ظهور لفظ و بلکه صراحتش در معنای مجازی و انصرافش از موضوع له اولی فهمیده می شود.

\* چرا شیخ در عبارت (و الشک فی الاوّل....) از قسم دوم در اینجا به اول تعبیر فرمود؟

زیرا در وقت اخذ نتیجه در عبارت (فالمطلوب فی هذا القسم...) قسم دوم را اول و قسم اول را دوم ذکر نمود.

\* مراد از عبارت (عن اعتماد المتکلم علی القرینه....) چیست؟

این است که: اگر متکلم اعتمادش به قرینه بوده معلوم می شود که مرادش معنای مجازی بوده و چنانچه به قرینه اعتماد نکند، مرادش معنای حقیقی می باشد.

\* از نظر شیخ چه تفاوتی میان امارات قسم اول و امارات قسم دوم وجود دارد؟

از امارات قسم اول:

ص: ۱۵۴



در موردی استفاده می شود که ظهور لفظ در معنای موضوع له، و عدم ظهورش در غیر معنای موضوع له معلوم است. لکن کدامیک از دو معنا مراد متکلم است معلوم نیست.

فی المثل: معنای موضوع له لفظ اسد، آن حیوان درنده و معنای غیر ما وضع له آن، مرد شجاع است.

حال: لفظ اسد در کلام متکلمی بکار رفته ولی من نمی دانم مقصود او معنای موضوع له لفظ اسد بوده یا معنای مجازی آن.

در اینجا به جستجوی یافتن قرینه برمی آئیم تا به مقصود خود که مراد متکلم است دست یابیم چنانچه قرینه ای یافتیم مثلاً به دنبال لفظ اسد کلمه یرمی را ملاحظه نمودیم متوجه می شویم که مراد متکلم معنای مجازی این لفظ بوده و کلمه یرمی اماره ای بر تعیین مراد می باشد.

و لذا این قرینه از مصادیق امارات قسم اول است.

اما از امارات قسم دوم: در مواردی استفاده می گردد که اصلاً معنای حقیقی و مجازی الفاظ و یا ترکیب آنها معلوم نیست. به عبارت دیگر: در مواردی که اصل ظهورشان معلوم نیست و ما به واسطه امارات دسته دوم ظهور و عدم ظهور را به دست می آوریم.

\* پس مراد شیخ از عبارت (فالقسمان من قبیل الصغری .... الخ) چیست؟

این است که: بکارگیری دو قسم اماره و اجتماع آنها با هم به منزله انضمام صغری و کبرائی است که پس از ترتیب دادن قیاس، مراد متکلم را تشخیص می دهیم.

\* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: متکلم می گوید: (رأیت اسدا یرمی) و مخاطب نه به معنای حقیقی و مجازی اسد، آگاهی دارد و نه از مراد متکلم چیزی می فهمد. پس برای تشخیص معنای حقیقی و مجازی اسد به لغت مراجعه کرده و از معنای حقیقی و لغوی آن مطلع می شود، سپس برای تعیین مراد متکلم به امارات معین مراد رجوع می نماید.

\* مخاطب چگونه از طریق دست یابی به معنای حقیقی و مجازی لفظ و مراجعه به قرائن مراد متکلم را درمی یابد؟

می گوید:

معنای حقیقی لفظ اسد حیوان درنده و معنای مجازی آن مرد شجاع است (صغری)

قرینه قائم شده در کنار لفظ اسد دلالت بر معنای مجازی دارد (کبری)

پس مراد متکلم معنای مجازی است (نتیجه)



\* خلاصه کلام در قسم ثانی از امارات ظنیه چیست؟

این است که: در این قسم، سخن از اصل ظهور است، که آیا فلان لفظ در فلان معنا ظهور دارد یا نه؟

\* حاصل کلام در قسم اول از امارات ظنیه چه بود؟

این بود که اصل ظهور مفروغ عنه (یعنی: مسلّم) است. و لکن سخن در این است که: آیا آن ظهور اراده شده است یا نه؟

\* حاصل و نتیجه این دو قسم از امارات ظنیه چیست؟

این است که: هر دو بحث باید کامل شود تا مجتهد بتواند استنباط نماید.

\* در این مبحث یک بحث صغروی مطرح بود یا یک بحث کبروی؟ و چه نتیجه ای از آن حاصل شد؟

یک بحث صغروی، و این نتیجه حاصل شد که در این بحث ما بدانجا می رسیم که (هذا ظاهر).

به عبارت دیگر: می فهمیم که کلمه صعید، در مطلق وجه الارض ظهور دارد و دلیل آن هم قول اهل لغت است.

ص: ۱۵۶

متن:

أما القسم الأوّل:

فاعتبارهُ في الجملة لا اشكال فيه و لا خلاف، لأنّ المفروض كون تلك الامور معتبره عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم و من المعلوم بديهه أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم و أنّما الخلاف و الاشكال وقع في موضعين:

احدهما: جواز العمل بظاهر الكتاب:

و الثاني: أنّ العمل بالظواهر مطلقا في حقّ غير المخاطب بها، قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعيه أم لا.

ترجمه:

### حکم قسم اوّل

امّا در اعتبار و حجت بودن قسم اول اجمالا اشکالی وجود ندارد و اختلافی هم در آن نیست، زیرا فرض بر این است که، این امارت از نظر اصولیین و اهل لغت در محاورات و تکلماتی که به واسطه آن قصد تفهیم دارند معتبر است.

چون بدهی است که طریق و شیوه سخن گفتن شارع در تفهیم مقاصدش یک طریق اختراعی که مغایر با روش محاوره اهل زبان است نمی باشد.

و لذا اختلاف و اشکال در دو موضع واقع شده:

۱- در جواز عمل به خصوص ظواهر قرآن.

۲- نسبت به جواز عمل به ظواهر (چه قرآن و چه غیر قرآن) در حق غیر مخاطب است اعم از اینکه دلیلی خاص که او را از اثبات انسداد باب علم در احکام شرعیه بی نیاز گرداند، در دست داشته باشد یا اینکه چنین دلیلی وجود نداشته باشد.

ص: ۱۵۷

\* مراد شیخ از عبارت (فاعتباره فی الجملة لا اشکال فیه .... الخ) چیست؟

این است که: (کلّ ظاهر حجّه من المولی علی العبد و بالعکس). به عبارت دیگر؛ می خواهد بفرماید که: قسم اوّل از امارات، یعنی: اموری که در تشخیص مراد متکلم به کار گرفته می شوند و ظنّ مستند به آنها را ظنون دلّالی می نامند، از نظر اصولیین حجّت بوده و در حجّیت این امارات اختلافی در میان اصولیین وجود ندارد. اگرچه در برخی از مصادیق و صغریات آن، میان اهل علم اختلاف وجود دارد.

\* با توجه به مطلب فوق بحث از حجّیت امارات در اینجا صغروی است یا کبروی؟ و چرا؟

یک بحث کبروی است. زیرا به این نتیجه می رسیم که (کلّ ظاهر حجه من المولی ....).

\* مراد از عبارت (لأن المفروض کون تلک الامور معتبره ..... ) چیست؟

بیان دلیل و برهان حجّیت این قسم از امارات است. و آن عبارتست از اینکه: اهل محاوره در تفهیم مقاصدشان به یکدیگر از این امارات استفاده می کنند.

و لذا: چون شارع مقدس طریق بیان و ابراز مقاصد و مراداتش به روش اهل عرف و محاوره است ناگزیر امارات مورد نظر نیز باید حجّت و برهان قطعی بر تشخیص و تعیین مراد متکلم باشند.

\* پس مراد از عبارت (و انما الخلاف فی موضعین ...) چیست؟

بیان نزاع در دو مورد میان اهل علم است، که هر دو مورد از نزاع نیز صغروی می باشد و بهتر بود که شیخ این دو مورد را در بحث کبروی مطرح نمی فرمود.

\* دو اختلافی که شیخ در ذیل عبارت نقل نمود مربوط به چه اموری است؟

۱- به اینکه عمل به ظاهر قرآن جایز است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا ظواهر قرآن را می توان ظاهر به حساب آورد تا که حجّت باشند یا اینکه ظاهر محسوب نشده و از مورد بحث خارج اند.

۲- و به اینکه آیا ظواهر کلمات اعم از قرآن و یا کلمات متکلمین نسبت به غیر مخاطب ظاهر محسوب می شوند تا حجّت باشند یا نه؟ آیا به طور مطلق حجت اند یا با شرائطی حجّیت دارند؟

\* چرا شیخ در ابتدای متن مورد بحث فرمود: فاعتباره فی الجملة و نفرمود بالجمله؟

به خاطر اشاره به دو اختلافی است که در پاسخ به سؤالات قبلی ذکر آنها گذشت.

\* آیا آوردن قید (فی الجملة) در عبارت، مخالف با نظر خود شیخ در حجیت مطلق امارات نیست؟

چرا و بهتر بود که این تقييد صورت نمی گرفت. چونکه هر دو نزاع در مصادیق و صغریات این کبری است. نه در نفس کبری.

ص: ۱۵۸

و الخلاف الاوّل ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلوب منه مستقلا.

و الخلاف الثانی ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفیده من الخطاب بواسطة اتصاله عدم القرينه عند التّخاطب.

فمرجع كلا الخلافين الى منع الصّغرى، و اما الكبرى (اعنى كون الحكم عند الشارع فى استنباط مراداته) المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند اهل اللسان فى الاستفاده فمما لا خلاف فيه و لا اشكال.

ترجمه:

### هریک از دو خلاف به چه امری نظارت دارد؟

خلاف اوّل (یعنی: عدم حجّیت ظواهر قرآن) ناظر به عدم قصد از خطابات و ظواهر قرآنی است در استفادة مطلب و افاده مرادات از آن (خطاب قرآنی) به طور مستقل (بلکه نیاز به بیان دیگری از پیامبر و ائمه دارد).

و خلاف دوم (یعنی: عدم حجّیت مطلق ظواهر نسبت به غیر مخاطب) ناظر است به رائج نبودن اعتماد غیر مخاطبین و آنهایی که به واسطه خطابات تفهیمشان قصد نشده بر آنچه از خطابات استفاده می شود از جمله به اصل عدم قرینه در وقت خطاب.

در نتیجه:

بازگشت هر دو مخالفت به منع صغرای مطلب است (زیرا مخالفین در هر دو مورد، ظواهر قرآن یا مطلق ظواهر را نسبت به غیر مخاطب از مصادیق و افراد ظهور نمی دانند)

امّا کبرای مسئله: به این معنا که حکم از نظر شارع در استنباط مقاصد و مراداتش از خطاباتى که به قصد تفهيم القاء شده، همان روش متعارف میان اهل لسان در استفادة مطالب می باشد پس از جمله اموری است که اختلاف و اشکالی در آن نیست.

ص: ۱۵۹

\* نظر مخالفین در اختلاف اول (عدم حجیت ظواهر قرآن) به چه مطلبی است؟

نظرشان به این نکته است که تنها ظواهر قرآنی و خطابات کتاب الله در افاده مرادات شارع مستقلا کافی و وافی نبوده و نیازمند به اخبار و کلمات شارحین قرآن از جمله حضرات ائمه معصومین هستند.

به عبارت دیگر: خصوص ظواهر قرآن در حق ما حجّت نیست. و لکن ظواهر کلمات سایرین اعم از معصوم و غیر معصوم حجّت است.

\* این اختلاف صغروی است یا کبروی؟

این اختلاف صغروی است.

\* مرادتان از اینکه این اختلاف در حجیت ظواهر قرآن صغروی است چیست؟

این است که این ها می خواهند بگویند که ظواهر بر دو دسته اند:

۱- یک دسته از ظواهر مستقلا و بدون نیاز به ضمیمه در مقام افاده مقصوداند، و عند العقلاء دارای ارزش. مثل: ظواهر سنت و کلام متکلمین غیر معصوم.

۲- و یک دسته ظواهری که مستقلا در مقام افاده مرادات نیستند بلکه با تفسیر و بیان معصومین مفید مقصود هستند. مثل: ظواهر قرآن.

\* آیا این ها اخذ به ظواهر قرآن را قبول ندارند؟ مطلقا.

چرا، این ها نیز اخذ به ظاهر می کنند، لکن به ظاهر مع الضمیمه نه بالاستقلال.

\* نظر مخالفین در اختلاف دوم (یعنی: عدم حجیت مطلق ظواهر نسبت به غیر مخاطب) چیست؟



متن:

اما الكلام في الخلاف الأوّل

فتفصيله أنه ذهب جماعه من الأخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

و أقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان:

أحدهما: الأخبار المتواتره المدعى ظهورها في المنع عن ذلك.

مثل النبوى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(۱)</sup>.

و في روايه اخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(۲)</sup>.

و في نبوىّ ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى الله الكذب»<sup>(۳)</sup>.

ترجمه:

### سخن در خلاف اوّل

پس تفصيل خلاف اوّل اين است كه:

جماعتي از اخباريون قائل اند كه بدون ورود تفسير و كشف مطلوب و مقصود از طريق ائمه معصومين، عمل به ظواهر قرآن جايز نيست. و قوی ترين چيزی كه به آن متمسك شده اند دو دليل است:

يكي از آن دليل عبارتست از:

اخبار متواتره ای كه ادعا شده ظهور آنها در منع از عمل به ظواهر قرآن است مثل: اين حديث شريف نبوی كه فرموده:

(كسی كه قرآن را به رأی خویش تفسير كند، جاگاهش در جهنم است.)

و مثل: روايت ديگري كه فرموده است:

(كسی كه در قرآن بدون علم سخنی بگويد در جهنم فرود می آيد.)

و در حديث نبوی سوم آمده است:

(كسی كه به رأی خویش قرآن را تفسير كند پس هر آينه بر خداوند دروغ بسته.)

- ١- عوالى اللئالى؁ ج ٤؁ ص ١٠٤.
- ٢- التوحىء: ص ٩١.
- ٣- وسائل الشىعه؁ ج ١٨؁ ص ١٤٠.

متن:

و عن ابی عبد الله علیه السلام: «من فسر القرآن برأیه ان أصاب لم یؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السماء»<sup>(۱)</sup>.

و فی النبوی العامی: «من فسر القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ»<sup>(۲)</sup>.

و عن مولانا الرضا، عن أبیه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين علیهم السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «ان الله عز و جل قال فی الحدیث القدسی: ما آمن بی من فسر کلامی برأیه، و ما عرفنی من شبّهنی بخلقی، و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی»<sup>(۳)</sup>.

و عن تفسیر العیاشی عن ابی عبد الله علیه السلام: «قال: من حکم برأیه بین اثین فقد کفر، و من فسر برأیه آیه من کتاب الله فقد کفر»<sup>(۴)</sup>.

ترجمه:

و از ابی عبد الله علیه السلام منقول است که:

(کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند اگر به واقع اصابت کند پاداشی ندارد و اگر به خطا و اشتباه رود از فاصله ای دورتر از آسمان به زمین سقوط کند و در روایت نبوی از طریق عامّه آمده است که:

(کسی که به رأی خودش قرآن را تفسیر کند پس اگر به صواب هم رود به خطا رفته است و از مولانا امام رضا از پدرش و از آباء گرامیش از امیر مؤمنان علیهم السلام منقول است که فرمود که:

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند در حدیث قدسی می فرماید:

(کسی که کلام من را به رأی خود تفسیر کند به من ایمان نیاورده و کسی که مرا به مخلوقاتم تشبیه کند من را شناخته است و کسی که قیاس را در دین من به کار برد بر دین و آیین من نمی باشد)

و از تفسیر عیاشی از ابی عبد الله علیه السلام منقول است که فرمود:

(کسی که میان دو نفر به فکر و رأی خویش حکم کند کفر ورزیده است و آن کس که یک آیه از کتاب خدا را به رأی خودش تفسیر کند کافر شده است).

ص: ۱۶۲

۱- تفسیر عیاشی ج ۱، ص ۱۷، المحاسن، ص ۳۰۰

۲- الصافی، ج ۱، ص ۲۱.

٣- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٨، ح ٣٣١٥٦.

٤- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٩.

و عن «مجمع البيان»: أنه قد صحَّح عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله و عن الأئمة القائمين مقامه أنَّ تفسير القرآن لا يجوز إلَّا بالأثر الصحيح و النصَّ الصريح (١).

و قوله عليه السَّلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنَّ الآيه يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متَّصل ينصرف الى وجوه» (٢).

و في مرسله شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السَّلام: أنه قال لأبي حنيفه: «أنت فقيه أهل العراق؟». قال: نعم. قال: «فبأي شيء تفهيم؟» قال: بكتاب الله و سنَّه نبيِّه صَلَّى اللهُ عليه وآله. قال عليه السَّلام: «يا أبا حنيفه، تعرف كتاب الله حقَّ معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟!». قال: نعم. قال عليه السَّلام: «يا أبا حنيفه لقد ادَّعيت علما! ويلك، ما جعل الله ذلك إلَّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك، و لا هو إلَّا عند الخاصَّ من ذريَّه نبيِّنا صَلَّى اللهُ عليه وآله، و ما ورَّثك الله من كتابه حرفا» (٣).

ترجمه:

و از کتاب «مجمع البيان» است که: در خبر صحیحی ای از پیامبر اکرم و ائمه طاهرين عليهم السَّلام که قائم مقام او هستند رسیده است که: تفسیر قرآن جایز نیست مگر به واسطه اثر صحیح و نصَّ واضح و آشکار.

و نیز فرموده اوست صَلَّى اللهُ عليه وآله که: هیچ چیزی از عقول مردان دورتر از تفسیر قرآن نمی باشد زیرا ممکن است آیه ای از آیات اولش در مورد مطلبی و آخرش در مورد مطلب دیگری باشد و قرآن کلامی است که تمام کلماتش به هم متصل است و به وجوه مختلفی منصرف می شود.

و در روایت مرسله شعیب بن انس از ابی عبد الله عليه السَّلام آمده است که: حضرت به ابو حنیفه فرمود: آیا تو فقیه اهل عراقی؟ عرض کرد: بله، حضرت فرمود: بر چه اساسی برای آنها فتوا می دهی؟ گفت: براساس کتاب خدا و سنت پیامبرش صَلَّى اللهُ عليه وآله. حضرت فرمود: ای ابو حنیفه، آیا به طور شایسته و بایسته کتاب خدا را می شناسی و ناسخ و منسوخ را می دانی؟ گفت: بله.

حضرت فرمود: ای ابو حنیفه ادعای علم نمودی، وای بر تو، قرار نداده است خداوند این علم را مگر نزد اهل کتاب، (یعنی کسانی که قرآن بر آنان نازل شده است) وای بر تو، نیست آن علم مگر نزد خواص از ذریَّه پیامبر صَلَّى اللهُ عليه وآله و خداوند، یک حرف از آن را به تو تعلیم نفرموده است.

ص: ۱۶۳

۱- مجمع البيان: ج ۱ ص ۱۳.

۲- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۵۰ ح ۷، من أبواب صفات القاضي، المحاسن: ص ۳۰۰.

٣- الوسائل: ج ١٨ ص ٢٩ ح ٢٧ من ب ٦ من أبواب صفات القاضى.

متن:

و فی روایه زید الشَّحَام، قال:

دخل قتاده على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: «أنت فقيه أهل البصره؟» فقال: هكذا يزعمون.

فقال عليه السلام: «بلغني أنك تفسر القرآن؟» قال: نعم.

الى أن قال: «يا قتاده، ان كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و ان كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت و أهلكت. ويحك يا قتاده، أنما يعرف القرآن من خوطب به»<sup>(۱)</sup>.

الى غير ذلك ممّا ادّعى في الوسائل - في كتاب القضاء - (۲) تجاوزها عن حدّ التواتر.

و حاصل هذا الوجه يرجع الى أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفيه.

ترجمه:

و در روایت زید شحّام وارد است که:

قتاده بر امام ابی جعفر علیه السلام داخل شد، حضرت به او فرمود: تو فقیه اهل بصره ای؟ قتاده گفت: مردم این گونه گمان کرده اند. حضرت فرمود: به من رسیده است که قرآن را تفسیر می کنی؟ قتاده گفت: بله، تا آنجا که حضرت فرمودند:

ای قتاده: اگر قرآن را از پیش خودت تفسیر می کنی پس هم خود را هلاک کرده ای و هم دیگران را، و اگر از رجال در این امر (تفسیر) کمک بگیری باز، هم خود را هلاک کرده ای و هم دیگران را، وای بر تو ای قتاده، قرآن را کسی می شناسد که به او خطاب شده.

و در روایات دیگری که صاحب وسائل در باب قضا مدعی آن شده است و از حد تواتر گذشته اند.

و حاصل این وجه یعنی: وجه اول از دو وجه اخباریین:

راجع به این است که: منع شارع از عمل به قرآن و تمسّک به ظواهر آن کاشف است از این که: مقصود متکلم (خدای تعالی) این نیست که مقاصد خود را به مجرد این کلام به مخاطبین تفهیم کند، پس قرآن از قبیل محاورات عرفی نیست، که به ظاهر آن اکتفا شود.

ص: ۱۶۴

١- الوسائل: ج ١٨ ص ١٣٦ ح ٣٥ من ب ١٣ من أبواب صفات القاضى.

٢- الباب ١٣ ذيل حديث ٨٢.



\* حاصل فرموده شیخ در تفسیر و شرح خلاف اول چیست؟

۱- برخی از اخباریین معتقدند که، عمل به ظواهر قرآن بدون تفسیر ائمه علیهم السّلام جایز نیست، تا آنجا که برخی افراط نموده، گفته اند: فهم آیات و کلمات قرآن مطلقاً برای ما غیرممکن است.

۲- و برخی از آنها قائل به تفصیل شده اند که شرح آن در مطالب قبلی گذشت.

نکته:

از آنجا که ادله اخباریها در اثبات مدعایشان (یعنی: منع عمل به ظواهر قرآن) نیازی به توضیح و شرح طولانی ندارد تنها به شرح اصطلاحات و عبارات می پردازیم.

\* خلاصه اولین دلیل اخباریها بر مدعایشان چیست؟

حاصل دلیل این است که: ظاهر قرآن غیر از سایر ظواهر است و باید حساب آن را جدا کرد. زیرا در سایر ظواهر با همان ظواهر تفهیم مقصود صورت می پذیرد و لذا بناء عقلاء بر اخذ به آن ظواهر مستقر شده است. و لکن در خصوص قرآن، تفهیم مقصود به ظواهر با انضمام تفسیر اهل بیت است و لذا، در چنین خطابات و ظواهری عقلا، به ظاهر تنها اخذ نمی کنند.

\* مراد از حدیث قدسی چگونه حدیثی است؟

کلامی است که مفادش از جانب خدای عالم بر قلب مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله القاء شده و پیامبر با لفظ خود آن را بازگو نموده است، و در الفاظ این چنین حدیثی اعجاز وجود ندارد.

\* حدیث از نظر متن و به اعتبار وضوح و خفای دلالت بر چند قسم است؟

بر چهار قسم: نصّ، مجمل، ظاهر، مؤول.

\* مراد از حدیث نص چگونه کلامی است؟

در آن کلام تنها یک معنا وجود دارد و احتمال معنای دیگری نمی رود.

\* مراد از حدیث مجمل چیست؟

این است که: در کلام یک یا چند معنا محتمل است و لکن هیچ یک بر دیگری رجحان ندارد.

\* مراد از حدیث ظاهر چیست؟

این است که: در کلام دو یا چند معنا وجود دارد که برخی بر بعض دیگر راجح اند که معنای راجح را ظاهر گویند.

\* مراد از مؤول در حدیث چیست؟

این است که:

ص: ۱۶۵

معنای ظاهر حدیث را به واسطه قرائن و شواهد عقلی و نقلی برخلاف آن حمل کنیم.

\* حدیث مرسل به چه معناست؟

به دو معناست:

۱- به حدیثی گویند که راوی خود آن را نشنیده و لکن بدون واسطه از پیامبر یا امام علیهم السّلام نقل نموده.

یعنی آخرین راویش معلوم نیست.

۲- به حدیثی گویند که از سلسله سند آن بیش از یک نفر حذف شده باشد.

ص: ۱۶۶

متن:

و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و اراده خلاف ظاهرها في الأخبار، اذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيراً، فإنّ أحداً من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له - عربياً أو فارسياً أو غيرهما - فعمل به و امثله لم يعدّ هذا تفسيراً، اذ التفسير كشف القناع.

ترجمه:

### (پاسخ به استدلال از وجه اول اخباریها)

#### اشاره

این است که: اخبار مذکور بر منع از عمل به ظواهری که بعد از تفحص از ناسخ و مخصیص و وجود قرینه بر اراده خلاف ظواهر در اخبار دیگر و عدم دست یابی به آنها دارای معنایی روشن و واضح هستند دلالت ندارد.

زیرا معلوم و بدیهی است که چنین عملی تفسیر نامیده نمی شود، چه آنکه هر یک از عقلاء وقتی در نامه مولایش ببیند که وی را با زبان متعارف و مأنوس میان اهل محاوره نسبت به امری مکلف و موظف نموده است (اعم از اینکه به زبان عربی یا فارسی و یا غیر این دو) پس بدان دستور عمل نموده و آن را امثال می کند و هرگز این تفسیر نامیده نمی شود. زیرا که تفسیر برداشتن پرده و رفع حجاب است.

سپس: به فرض قبول کنیم که صرف حمل لفظ بر معنایش تفسیر باشد، ولی علی الظاهر مراد از (رأی) همان اعتبار و لحاظ ظنی عقلی است که برگشتش به استحسان است.

بنابراین: شامل حمل ظواهر قرآن بر معانی لغوی و عرفی نشده و این عمل تفسیر به رأی نامیده نمی شود.

ص: ۱۶۷

\* مقدمه بفرمائید اخذ به یک آیه بر چند نوع است؟

بر چهار نوع است:

۱- آیات مجمل و متشابه را که محتمل چند معنا هستند بدون هیچ مدرک و دلیل قطعی بر یکی از معانی محتمل حمل نموده و حکم کنیم که مراد آیه همین معناست و لاغیر.

۲- حمل آیات بر معنایی که ظهور در آن معنا دارند قبل الفحص و الیأس از قرینه برخلاف ظاهر به عبارت دیگر: در برخورد اولیه با برخی آیات، ظاهر آیه ظهور در یک معنا دارد، و لکن ما قبل از جستجو و ناامید شدن از وجود قرینه ای که برخلاف ظاهر است، آیه شریفه را بر همین ظهورش حمل کنیم و بگوئیم: مراد آیه همین اطلاق است و حال آنکه شاید تقیید باشد.

۳- حمل آیه برخلاف معنای ظاهر بدون هیچ گونه قرینه ای و حال آنکه ظهور در همان معنای ظاهر دارد. مثل اینکه: آیه ظهور در وجوب داشته باشد و ما بگوئیم: ظهور در استحباب دارد.

۴- حمل آیه بر ظاهرش بعد الفحص و الیأس از قرینه ای برخلاف ظاهر آن یعنی: آیه ظهور در معنایی دارد و ما هرچه در آیات و روایات جستجو نمودیم، قرینه ای برخلاف ظاهر نیافتیم و لذا آیه را حمل بر همان ظاهرش نمودیم و گفتیم: مثلاً مراد مولی و وجوب و یا حرمت است.

\* مقدمه بفرمائید تفسیر در لغت عرب به چه معناست؟

به معنای کشف القناع است، یعنی: پرده برداری از یک کلام مجمل و ناشناخته که احتمالاً دارای معانی مختلفی است.

\* آیا عمل به ظواهر و آیاتی که به خودی خود روشن است تفسیر نامیده می شود؟

خیر، زیرا در آنچه هویدا است، ناسخ و منسوخ یا مجمل و مجهول و یا مطلق و مقیدی وجود ندارد تا از آن پرده بردارد.

\* دلیلتان بر مطلب اخیر چیست؟

این است که: امام علیه السلام به جابر فرمودند:

(یا جابر انّ للقرآن بطناً و له ظهر و للظهر ظهر و لیس شیء ابعده من عقول الرجال من تفسیر القرآن)

نکته: تعلیل آخر حدیث شریف نشان می دهد که تفسیر قرآن غیر از عمل به ظواهر قرآن است.

\* حال بفرمائید حاصل فرموده شیخ در جواب از استدلال اخباریها تا بدینجا چیست؟

این است که:

ص: ۱۶۸

مفاد اخبار مذکور تفسیر به رأی را ممنوع و نامشروع می داند و لذا موضوع این احادیث تفسیر است حال آیا موضوع بحث ما که عمل به ظواهر قرآنی است از مصادیق تفسیر است؟ اگر هست حق با شماست و لکن موضوع بحث ما از مصادیق تفسیر نیست.

\* مورد کلام و محلّ بحث در اینجا چه بود؟

مورد کلام در ظواهر آیاتی است که به دست ما رسیده است و ما مجازیم به آن ظواهر عمل کنیم، آن هم اخذ به ظواهر بعد الفحص و الیاس نه بیش از آن و این تفسیر نیست.

به عبارت دیگر:

عمومات و مطلقاتی در آیات الهی وجود دارد که ما پس از تفحص کردن از مخصّصات و مقیّدات و یا قرائنی که دالّ بر خلاف ظاهراوند و عدم دست یابی به امور مذکور به اراده ظهورات مزبور اطمینان پیدا کرده به آنها عمل می کنیم، یعنی: مطابق آنچه از ظواهر این آیات استفاده می شود حرکت می کنیم. و چنین امری تفسیر به رأی نامیده نمی شود چون تفسیر، کشف القناع از امر مجهول است و حال آنکه مورد بحث ما امر مجمل و مجهول وجود ندارد، بلکه آنچه که هست همان ظاهر است و ظاهر همان امر آشکار است.

\* حاصل پاسخ شیخ چیست؟

این است که: عمل به ظواهر از موضوع اخباری که اخباریها بدان تمسّک نمودند خارج است.

ص: ۱۶۹

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيرا، لكن الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار العقلي الظني الزاجع الى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه.

و حينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى: امّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو احد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر و عقله الفاتر. و يرشد اليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام قال في حديث طويل: «و انما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته. فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بأرائهم، و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم» (١).

و امّا الحمل على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفيه و اللغويه، من دون تأميل في الأدله العقليه و من دون تتبع في القرائن النقليه، مثل الآيات الأخر الداله على خلاف هذا المعنى و الأخبار الوارده في بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

ترجمه:

بنابراین: مراد از تفسیر به رأی یکی از دو معنای ذیل است:

یا حمل لفظ برخلاف معنای ظاهر است (مشروط به اینکه انگیزه این حمل اعتماد به رأی باشد) یا حمل لفظ بر یکی از دو احتمال باشد به خاطر نظر قاصر و فکر سستی که حمل کننده است.

### روایتی در تأیید معنای فوق

و روایتی از مولانا امام صادق علیه السلام ما را به معنای فوق (حمل لفظ بر یکی از دو احتمال) راهنمایی می کند که در حدیثی طولانی فرموده است: (مردم در متشابه هلاک شده اند، زیرا بر معنای آن آگاه و مطلع نشده اند و حقیقت آن را نشناخته اند.)

در نتیجه: از پیش خود و به واسطه نظرشان تأویلی برای آن جعل نمودند، و خود را به واسطه آن جعل از اندیشه اوصیاء علیهم السلام بی نیاز دانسته و به رأی آنها توجه نکردند تا حضرات معصومین معانی متشابه را به آنها معرفی نمایند.

۲- و یا حمل لفظ بر معنایی از معانی عرفی و لغوی که در برخورد اولیه و نظر سطحی ظاهر می شود بدون تأمل در ادله عقلیه و بدون تحقیق و تفحص در قرائن نقلیه، همچون آیات دیگر که برخلاف معنای ذهنی مذکور دلالت دارند و مثل اخبار و احادیث وارده در بیان مراد از آن آیه شریفه و جدا کردن ناسخش از منسوخ.





\* حاصل پاسخ شیخ از متن قبلی چه شد؟

این شد که، عمل به ظواهر و حمل الفاظ بر ظواهر معانی تفسیر نمی باشد و اخباریها نمی توانند به واسطه اخباری که مضمون آنها نهی از تفسیر به رأی بود، اصولیین را در عمل به ظواهر قرآن تخطئه کنند.

\* مراد شیخ از عبارت (لکن الظاهر ان المراد بالرأی هو الاعتبار العقلي الظنی ...) چیست؟

این است که: به فرض حمل الفاظ بر ظواهر معانی هم تفسیر باشد، لکن روایاتی که شما به آنها استدلال نمودید مطلق تفسیر کردن قرآن را محکوم نکرده و مجرد تفسیر، عمل غیر جایزی نمی باشد.

به عبارت دیگر:

موضوع در اخبار مذکور تفسیر به رأی است و این عمل است که مورد نهی واقع شده است.

بیان مطلب اینکه، تفسیر:

۱- گاهی به ظاهر است. یعنی ظاهر آیه دارای معنایی است که به هر عاقلی عرضه کنی آن معنا را می فهمد و این تفسیر به رأی نیست، چرا که رأی و سلیقه شخصی در آن معنا دخالت ندارد.

۲- گاهی به رأی است. یعنی: شخص تا لفظی و آیه ای به گوشش می خورد به واسطه عقل ناقص خود آن را برخلاف ظاهرش حمل می کند و یا چون یکی از معانی احتمالی به حکم استحسان و وجوه غیر موجه (از قبیل ذوق و طبع) در نظرش اولی می آید لفظ را بر آن حمل می کند و یا اینکه بدون تفحص از قرائن و ادله عقلیه و نقلیه و اموری که مبین و شارح مقصود آیه هستند، لفظ را بر یکی از معانی عرفی یا لغوی و یا ... حمل می نماید.

روشن است که تفسیر به رأی به هر یک از معانی مذکور باشد بر عمل به ظاهر صادق نمی باشد.

بنابراین:

تمسک اخباری ها به اخبار ذکر شده جهت ردّ اصولیین و تخطئه آن بی اساس بوده و ربطی به موضوع بحث ندارد.

\* مقصود از تفسیر به رأی را از نظر محققین امامیه توضیح دهید؟

تفسیر به رأی اقسامی دارد که ذیلا مشخص شده

۱- حمل لفظی که ظهور در معانی دارد برخلاف ظاهرش یعنی: معنای مطلوب خود به صرف استحسان و لحاظ عقلی.



۲- حمل الفاظ و آیات مجمل بر یکی از احتمالات آن باز هم به صرف استحسان و به مقتضای میل و طبع شخصی.

۳- حمل کلام و آیه شریفه بر ظهور آن بدون فحص از وجود قرینه در دلالت بر معنای خلاف ظاهر.

نکته: تفسیر به هر یک از سه طریق مذکور که باشد از نظر قاطبه علماء امامیه حرام و غیر جایز است و تفاوتی نمی کند که غرض مفسر از اعمال رأی و اظهار نظر، اثبات یک امر منکری باشد و یا بر آن رأی و تفسیر، هدف صحیحی را مترتب نماید.

ص: ۱۷۲

و ممّا يقرب هذا المعنى الثانى، و ان كان الأول اقرب عرفا، انّ المنهى فى تلك الاخبار، المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به.

و من المعلوم ضروره من مذهبنا تقديم نصّ الامام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما انّ المعلوم ضروره من مذهبهم العكس.

و يرشدك الى هذا ما تقدّم فى ردّ الامام عليه السلام على أبى حنيفة حيث أنّه يعمل بكتاب الله. و من المعلوم أنّه انّما كان يعمل بظواهره، لا أنّه يؤوّله بالرأى، اذ لا عبره بالرأى عندهم مع الكتاب و السنّه.

و يرشد الى هذا قول ابى عبد الله عليه السلام فى ذمّ المخالفين أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنون أنّه الناسخ و احتجّوا بالخاصّ و هم يظنون أنّه العامّ و احتجّوا بالآيه و تركوا السنّه فى تأويلها و لم ينظروا الى ما يفتح به الكلام و الى ما يختمه و لم يعرفوا موارد و مصادره، اذ لم يأخذوه عن اهله فضلّوا و اضلّوا. (1)

ص: ١٧٣

## مقرب معنای دوم

### اشاره

و از جمله چیزهایی که معنای دوم (یعنی: حمل قرآن بر معنای ابتدایی بدون تأمل در ادله عقلیه) را تقریب و تأیید می کند، اگرچه معنای اول از نظر عرف اقرب از معنای دوم است.

این است که:

آنچه در این اخبار نهی و زجر شده مخالفین (یعنی: عامه) هستند، کسانی که به واسطه قرآن از اهل بیت علیهم السّلام اظهار بی نیازی می کنند، بلکه ائمه به واسطه این استغناء به کتاب الله مخالفین را تخطئه و مذمت نموده اند.

و از نظر شیعه تقدیم نص امام بر ظاهر قرآن بدیهی است، چنانکه، از دیدگاه مخالفین عکس این امر بدیهی است.

### (مؤید بر گفتار فوق)

و آنچه شما را به این امر رهنمون می سازد روایتی است که قبلاً در ردّ امام علیه السّلام نسبت به ابو حنیفه گذشت، از آن جهت که او (مدعی شد که) به کتاب الله عمل می کند.

معلوم است که شخصی همچون ابو حنیفه به ظواهر قرآن عمل می کند نه آنکه آن ظواهر را مطابق رأی خودش معنا کند، زیرا نزد اهل سنت با وجود قرآن و سنت هیچ اعتباری برای رأی نمی باشد.

### (مؤید دیگر)

مؤید تقریب مذکور، فرموده امام ابی عبد الله است در مذمت اهل خلاف، بدین معنا که:

ایشان برخی آیات را مفسّر برخی دیگر از آیات قرار می دهند. به منسوخ استدلال می کنند، درحالی که ناسخ است، به خاص استدلال می کنند درحالی که گمان می کنند که عام است، به آیات استدلال می کنند و سنتی که در تأویل آن وارد شده ترک می کنند به افتتاح و اختتام آیات نمی نگرند، موارد و مصادر آیات را نمی شناسند، زیرا آن را از اهل بیت نگرفته اند فلذا هم خود گمراه شده اند و هم دیگران را گمراه کرده اند.

\* مراد از عبارت «و مِمَّا يَقْرَبُ هَذَا الْمَعْنَى الثَّانِي ...» چیست؟

اشاره به مؤید و مقرب است که به خاطر آن نمی توان معنای دوم (و در تقسیم بندی ما معنای سوم) را نادیده گرفت و آن این است که:

اخباری که اخباریها برای تخطئه اصولیین بدان تمسک نموده اند مخالفین را نهی و زجر نموده اند، و همواره این احادیث آنان را در عمل به آیات قرآنی بدون تأمل در قرائن عقلیه و نقلیه ای که در کنار آنهاست مذمت فرموده اند.

\* معنای دوم (در تقسیم شما معنای سوم) از تفسیر به رأی کدام معنا بود؟

حمل قرآن بر معنای ابتدایی که بدوا به خاطر می رسد، بدون تأمل در ادله عقلیه و نقلیه.

\* به طور صریح بفرمایید مراد از مخالفین چه کسانی است و چرا؟

مراد اهل سنت و هر کسی است که بگوید: «حسبنا کتاب الله» و خود را از اهل بیت بی نیاز ببیند.

\* مگر شیوه اهل بیت و پیروانش در مورد کتاب و سنت و تقدم و تأخر آن در تفسیر چیست؟

شیوه اهل بیت و اتباعشان، تقدم نص معصوم علیهم السلام بر ظواهر قرآن بوده و هست، و حال آنکه شیوه اهل سنت به عکس این شیوه است.

\* مؤید دیگر در معنای ثانی (در تقسیم شما سوم) به عنوان تفسیر به رأی چیست؟

حدیثی از امام صادق علیه السلام در محکومیت ابو حنیفه و نهی وی از عمل به ظاهر قرآن، که امام می فرماید: «وای بر تو چگونه به قرآن عمل می کنی بدون اهل بیت»

نکته: ابو حنیفه، صرفاً به ظواهر آیات عمل می کرد و به کلماتی که از حضرات ائمه هدی علیهم السلام در ذیل آیات به عنوان تفسیر وارد شده بود اعتنا نمی کرد؛ مضافاً به اینکه، بدون تأمل در قرائن عقلیه و نقلیه، به محض اینکه بدوا معنایی از آیه می فهمید آن را مورد استناد و استدلال قرار داد، به آن معنا عمل می نمود.

۲- حدیثی از صادق آل محمد صلی الله علیه و آله است در مذمت مخالفین که می فرماید:

«أَنَّهُمْ ضَرَبُوا الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بَعْضٍ وَ احْتَجَّوْا بِالْمَنْسُوحِ وَ هُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهُ النَّاسِخُ وَ احْتَجَّوْا بِالْخَاصِّ وَ هُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهُ الْعَامُّ وَ احْتَجَّوْا بِأَوَّلِ الْآيَةِ وَ تَرَكَوْا السَّنَةَ فِي تَأْوِيلِهَا ...»

یعنی: ایشان قرآن را به وسیله قرآن معنا می کنند، به منسوخات استدلال می کنند درحالی که آنها را ناسخ می پندارند به

خاص احتجاج می نمایند و حال آنکه آن را عام می پندارند، به آیات تمسک می جویند و درحالی که قرائن نقلیه ای که در ذیل آنها وارد شده (سنت و حدیث) را ترک می گویند.

ص: ۱۷۵



\* مؤید و مقرب معنای اول (و در تقسیم شما اول و دوم) چیست؟

روایتی است از امام صادق که می فرماید:

«انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء عليهم السلام فيعرفونهم»

حاصل مطلب اینکه: اصولین می گویند: عمل به ظواهر قرآن بعد الفحص و الیأس جایز است و روایات مورد استدلال اخباریها شامل چنین موردی نمی شود. بلکه مربوط به اخذ به متشابهات و عمل ظاهر برخلاف ظاهر و اخذ به ظاهر قبل الفحص و الیأس می باشند.

ص: ۱۷۶

متن:

و بالجمله، فالانصاف، يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكوره فى التّهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التّبع فى سائر الأدلّه، خصوصا الآثار الوارده عن المعصومين عليهم السّلام، كيف، و لو دلّت على المنع من العمل على هذا الوجه دلّت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت عليهم السّلام ففى روايه سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السّلام(1):

«انّ امر النّبى صلّى الله عليه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ، و خاصّ و عامّ، و محكم و متشابه، و قد كان من رسول الله صلّى الله عليه و آله الكلام، يكون له وجهان، كلام عامّ و كلام خاصّ، مثل القرآن».

و فى روايه ابن مسلم(2):

«انّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن».

ترجمه:

### خلاصه كلام

انصاف، عدم حكم به ظهور اخبار ذكرشده را در نهى از عمل به ظاهر كتاب پس از تفحص در ادلّه ديگر را طلب مى كند، به ویژه فحص و بررسى در احاديثى كه از ائمه عليهم السّلام وارد شده است.

چگونه (مى توان حكم به ظهور اخبار المذكور در نهى مزبور نمود) درحالى كه، اگر اين اخبار بر منع از عمل به ظواهر بر وجهى كه گفتيم دلالت نمايند بر نهى از عمل به احاديث اهل بيت نيز دلالت مى نمايد چرا كه از اين جهت تفاوتى ميان احاديث و قرآن نمى باشد.

### دو شاهد بر مدعاى المذكور

در روايت (سليم بن قيس هلالى) از امام على عليه السّلام آمده است كه:

«دستور حضرت پيامبر همچون قرآن است، كه برخى از آن ناسخ و برخى منسوخ، برخى خاص و برخى ديگر عام، برخى محكم و دسته اى متشابه است، و چه بسا كلامى از ايشان داراى دو وجه باشد، كلامى خاص و كلامى عام، مثل قرآن.

و در روايت ابن مسلم آمده است كه: «حديث نسخ مى شود همان طور كه قرآن نسخ مى شود».

ص: ۱۷۷

۱-المستدرک: ج ۱۷ ص ۴۱ ح ۹ من ب ۱۴ من ابواب صفات القاضى.

۲-الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۷ ح ۴ من ب ۹ من ابواب صفات القاضى.

\* مراد از عبارت (فالانصاف یقتضی عدم الحکم...) چیست؟

بیان یک پاسخ نقضی است.

یعنی: اگر از روی انصاف قضاوت کنیم به وضوح می بینیم که، هیچ یک از اخباری که نقل شد عمل به ظواهر آیات قرآن را پس از فحص و تأمل در سایر ادله و نیافتن دلیلی برخلاف آن (به ویژه روایت رسیده از ائمه معصومین) نهی و منع نمی کنند. چرا؟

زیرا به اعتبار مماثلت و تشابهی که بین اخبار و قرآن است، اگر این اخبار عمل به ظواهر قرآنی را نهی و طرح کنند. لازمه اش این است که از عمل به ظواهر خود این احادیث و روایات نیز زجر و نهی شود و حال آنکه چنین نیست و شاهد بر این مدعا دو روایتی است که در ذیل متن مذکور نقل شده است یکی روایت سلیم بن قیس هلال و یکی روایت بن مسلم.

\* مطلب فوق را به عنوان یک جواب نقضی بیشتر توضیح دهید؟

همان طور که قرآن دارای مطلق و مقید، مجمل و مبین، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه می باشد همین طور احادیث معصومین هم دارای محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و غیره می باشد.

و لذا: اگر عمل به ظواهر قرآن و لو بعد از فحص و جستجو و نیافتن قرینه جایز نباشد آنهم به این دلیل که شاید آن ظاهر مراد نباشد. پس باید عمل به ظواهر اخبار و احادیث نیز به همین دلیل جایز نباشد. حال: هر پاسخی که اخباریها در باب اخبار و احادیث به ما بدهند ما هم همان جواب را در باب آیات به آنها می دهیم.

نکته: اخبار از دو جهت مشکل دارند:

یکی از جهت دلالت (که شاید این ظاهر مراد نباشد) و یکی از جهت سند که شاید حدیث صادق نباشد که نیاز به بررسی دارد.

در نتیجه: اگر ما نتوانیم به ظاهر آیات عمل کنیم، پس به طریق اولی نباید بتوانیم به ظاهر اخبار عمل نماییم.

\* شاهد و گواه شما بر اینکه اخبار همچون آیات قرآنی است، چیست؟

در روایت است که در متن آمده است یکی از سلیم بن قیس هلالی و دیگری روایت ابن مسلم.

\* مراد از وجه در عبارت (من العمل علی هذا الوجه) چیست؟

عمل به ظاهر پس از فحص در ادله دیگر است.



هذا كله، مع معارضه الاخبار المذكوره باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين (١)- وغيرها مما يدل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه (٢)، و عرض الأخبار المتعارضه بل و مطلق الاخبار عليه (٣)، و ردّ الشّروط الخالفه للكتاب في ابواب العقود (٤). و الاخبار الدّاله قولاً و فعلاً و تقريراً على جواز التمسك بالكتاب:

مثل قوله عليه السّلام: لَمَّا قَالَ زَرَارَةُ: مَنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السّلام: لِمَكَانِ الْبَاءِ (٥)، فعزّفه مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب. و قول الصادق عليه السّلام في مقام نهى الدوانقى عن قبول خبر النّمام: أنّه فاسق، و قال الله تعالى: ان جاءكم فاسق بنياً فتبيّنوا (٦) الآية (٧).

ترجمه:

### نقل اخبار معارض با روايات اخبارها

و تمام اين اخبار كه (در ذيل مي آيد) در صورت تعارض با اخبار مذكور (از جانب اخبارها) دلالت دارند به جواز تمسك به ظاهر قرآن. مثل: حديث ثقلين كه ميان شيعه و سني مشهور است و غير آن از اخباري كه بر امر به تمسك به قرآن و عمل به آنچه در آن هست و همچنين عرضه اخبار متعارض بلكه مطلق اخبار بر قرآن دارند و نيز اخباري كه مضمون آنها ردّ شروطي است كه در بابهاي عقود برخلاف قرآن است و اخباري كه قولاً و فعلاً و تقريراً بر جواز تمسك به قرآن دلالت دارند.

استشهاد: مثل: اين فرموده امام عليه السّلام به زراره: زماني كه زراره محضر مباركش عرض كرد: از كجا دانستيد كه مسح به بعض سر بايد كشيده شود؟ حضرت فرمودند: به خاطر بودن كلمه (باء) در كلام. و مثل اين فرموده امام صادق در مقام نهى دوانيقي از پذيرفتن خبر سخن چين: كه وي شخص فاسقي است و خداوند متعال در قرآن شريفش مي فرمايد: (اگر فاسقي براي شما خبري آورد در اطراف آن تفحص نموده و بدون مطالعه آن را نپذيرد).

ص: ١٧٩

- 
- ١- لاحظ مسند احمد بن حنبل: ج ٣ ص ١٤، مستدرک الصحيحين: ج ٣ ص ١٤٨، عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٣٠
  - ٢- بحار الانوار، ج ٩٢ باب ١٩ ح ١، ٤، ١٠.
  - ٣- وسائل الشيعه: ج ١٨ ص ٧٨-٧٨ ح ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٤ و ١٥ من ب ٩ من ابواب صفات القاضي.
  - ٤- الوسائل: ج ١٢ ص ٣٥٢-٣٥٣ ب ٦ من ابواب الخيار.
  - ٥- الوسائل: ج ١ ص ٢٩٠ ح ١ من ب ٢٣ من ابواب الوضوء.
  - ٦- الوسائل: ج ٨ ص ٦١٩ ح ١٠ من ب ١٦٤ من ابواب احكام العشره المستدرک: ج ١٧ ص ٤١ ح ٩ من ب ١٤ من ابواب صفات القاضي.
  - ٧- الحجرات: ٦.

و قوله عليه السّلام لابنه اسماعيل «انّ الله عزّ و جلّ يقول: يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين(1)، فاذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم(2)».

و قوله عليه السّلام لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذارا بانّه لم يكن شىء آتاه برجله: اما سمعت قول الله عزّ و جلّ: اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ اُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً(3).(4)

و قوله عليه السّلام في التحليل العبد للمطلّقه ثلاثا: انه زوج، قال الله عزّ و جلّ: حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ(5)(6) و في عدم تحليلها بالعقد المنقطع: انه تعالى قال فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا(7)(8).

و تقريره عليه السّلام التمسك بقوله تعالى: وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ، وَ اِنَّ نَسْخَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ(9)(10).

ص: 180

1- التوبه: 61.

2- الوسائل: ج 13 ص 230 ح 1 من ب 6 من ابواب كتاب الوديعه.

3- الاسراء: 36.

4- المستدرک: ج 13 ص 221 ج 4 من ب 80 من ابواب ما يكتسب به.

5- البقره: 230.

6- الوسائل: ج 15 ص 370 ح 1 من ب 12 من ابواب اقسام الطلاق و احكامه.

7- البقره: 230.

8- المستدرک: ج 15 ص 328 الباب 9 من ابواب اقسام الطلاق و احكامه.

9- المائده: 5.

10- الوسائل: ج 14 ص 410 ح 3 من ب 1 من ابواب ما يحرم بالكفر و نحوه.

## نقل اخبار معارض با روایت منقول توسط اخباریها

### اشاره

و کلام حضرت علیه السلام است به فرزندشان اسماعیل که: خداوند عز و جل می فرماید:

پیامبر صلی الله علیه و آله به خدای متعال و مؤمنین ایمان دارد، پس هرگاه مؤمنین و اهل ایمان نزد تو شهادت دادند آنها را تصدیق کن.

و نیز فرموده امام علیه السلام است به کسی که:

نشستن در بیت التخلیه را به منظور گوش دادن به غناء طول می داد. تا عذر بیاورد که با پای خودش به آن مجلس نرفته است، (بلکه صدا به گوش او رسیده است) آیا نشنیده ای کلام خداوند عز و جل را که فرموده است:

قطعا گوش و چشم و دل تمام این ها مورد بازخواست قرار می گیرند؟

و نیز فرموده امام علیه السلام است راجع به:

محلل شدن عید (بنده) برای زنی که سه بار (توسط شوهرش) طلاق داده شد که او (محلل) نیز زوج است و خدای عز و جل فرموده است: تا آنکه زن مطلقه با مردی غیر از شوهرش ازدواج کند.

و در مورد عدم وقوع تحلیل به واسطه عقد غیر دائم فرموده است:

پس، اگر محلل زن را طلاق داد، بر زن و شوهر سابقش (در ازدواج مجدد) اشکالی نیست.

و تقریر امام علیه السلام نسبت به تمسکی که برخی افراد به آیه وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ یعنی:

می توانید با زنان عقیف از اهل کتاب ازدواج کنید این است که: آیه مذکور به واسطه آیه لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ نسخ شده.

\* حاصل مطلب شیخ در متن (هذا كله مع معارضه الاخبار... الخ) چیست؟

این است که:

به فرض که ما از پاسخهای خود صرف نظر کنیم و بپذیریم که بر اساس اخبار منقوله از جانب شما عمل به ظواهر قرآن حتی بعد الفحص و الیأس جایز نباشد و لکن آنچه مهم است این است که:

این اخبار که شما در اثبات مدعای فوق مطرح کردید با یک سلسله اخباری که تعدادشان هم کم نیست و دلالتشان نیز از این اخبار به مراتب قوی تر است و عمل به ظواهر قرآن را بلامانع می دانند، در تعارض می باشند.

به عبارت دیگر: مدلول این اخبار کاشف از این است که: ظواهر قرآن نیز همچون ظواهر دیگر مستقلا در مقام افاده مقصود هستند.

حال: سؤال این است که: در اینجا عند المعارضه چه باید کرد؟

پاسخ این است که: هنگام معارضه میان این دو دسته از اخبار:

۱- اگر جمع میان متعارضین ممکن باشد، بین این دو گروه از اخبار به ترتیب زیر جمع می کنیم.

دسته اول از اخبار را حمل می کنیم بر اخذ به ظواهر قبل الفحص و الیأس.

و دسته دوم، از اخبار را حمل می کنیم بر اخذ به ظواهر بعد الفحص و الیأس.

۲- و اگر شما جمع بین این دو دسته از اخبار را قبول نکنید باید اخذ به رجحان را بپذیرد.

حال: چون اخبار دسته دوم هم اکثر و هم اقوی هستند بر روایات دسته اول رجحان سندی و دلالی دارند و ترجیح داده می شوند بنابراین حجت فعلی روایات دسته دوم اند.

اگر اخباریها رجحان را نپذیرفتند چه؟

می گوئیم: اذا تعارضا تساقطا و يرجع الی اصالة الاباحه.

اگر تساقط را نپذیرفتند چه؟

می گوئیم: فاذن فتخیر احدهما و تدع الآخر.



یعنی: شما دسته اول از اخبار را برگزینید و ما دسته دوم از اخبار را. (لکم دینکم ولی دین).

\* به طور کلی اخبار و روایاتی که دلیل بر جواز اخذ به ظواهر قرآن اند بر چند دسته اند؟

به پنج دسته:

۱- روایاتی که مسلمانان را امر می کنند به اخذ و عمل به قرآن مثل: حدیث شریف ثقلین.

حال:

ص: ۱۸۲

اگر ظواهر قرآن در حق ما حجت نبود، معصومین علیهم السّلام ما را امر به پیروی از آن نمی کردند.

۲- روایاتی که تکلیف ما را در برخورد با اخبار متعارض روشن ساخته اند و می گویند:

اگر دو حدیث با هم تعارض کردند، آنها را به قرآن عرضه کنید، آن را که موافق قرآن بود اخذ و مخالف کتاب را رد کنید.

حال: اگر ظواهر قرآن در حق ما حجت نبود چگونه چنین دستور العملی از جانب ائمه صادر می شد.

۳- روایاتی که باز تکلیف ما را در دایره ای گسترده تر نسبت به روایات رسیده از معصومین روشن می کنند و می فرمایند که:

اگر حدیثی که از قول ما برای شما نقل می شود چه مبتلا به معارض باشد و چه نباشد آن را به قرآن عرضه کنید اگر موافق با ظواهر قرآن بود بدان عمل کنید و لذا محور ظواهر قرآن است.

۴- روایاتی که می گوید:

شروطی که در ضمن عقد نکاح می شود به قرآن عرضه کنید اگر مخالف کتاب و سنت رسول (صلی الله علیه و آله) باشد مردود است و چنانچه مخالف قرآن نباشد واجب الوفا است.

۵- دسته دیگر روایاتی است که در ابواب متفرقه وارد شده و دلالت می کنند بر جواز تمسک به قرآن. لکن دلالت از این روایات قولی و برخی فعلی و برخی تقریری است که شیخ در اینجا به تعدادی از آنها استناد نموده است.

\* پس مراد از عبارت (مثل خبر الثقلین ...) چیست؟

اشاره به اخبار و روایات دسته اول است.

\* مراد از عبارت (و عرض الاخبار المتعارضه ...) چیست؟

اخبار و روایات دسته دوم است.

\* مراد از عبارت (و مطلق الاخبار علیه ....) چیست؟

اخبار و روایات دسته سوم است.

\* مراد از عبارت (لمکان الباء ....) در روایت چیست؟

مربوط به یکی از احادیث دسته پنجم است که امام صادق فرمود:

(مسح سر در باب وضو به بعض آن است نه به تمام سر).

زراره سؤال کرد: از کجا دانستی که مسح سر به بعض سر است؟

امام در پاسخ فرمودند: لمكان الباء که بر (رءوسکم) داخل شده است چه آنکه فرق است بین اینکه گفته شود: (و امسحوا رءوسکم) یعنی سرهایتان را مسح بکشید که با استیجاب هم سازگاری دارد و بین

ص: ۱۸۳

اینکه گفته شود (و امسحوا براءوسکم) یعنی: به سرهایتان مسح بکشید که علی الظاهر مسح به مقداری از سر می باشد.

\* مراد از (انه فاسق) در عبارت امام چیست؟

این است که صغرای یک قیاسی قرار می گیرد که آیه شریفه به عنوان یک کبرائی که حجتش مفروغ عنه و مسلم است. و لذا امام (علیه السلام) در مقام نهی منصور دوانیقی (لعنه الله علیه) از اینکه خبر انسان خبر حین را پذیرفته فرمودند که:

۱- فلانی فاسق است (صغری)

۲- و قرآن فرموده: ان جاءکم فاسق بنیا فتینوا (کبری)

پس: تو نباید حرف آدم فاسق سخن چین را بدون تحقیق پذیری. (نتیجه)

\* شاهد در حدیث شریف (یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین فاذا شهدک عند المؤمنون فصدقهم) در حدیث شریف چیست؟

(فاذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم) می باشد که امام برای تصدیق شهادت مؤمن به ظاهر آیه تمسک فرمودند و نحوه استشهاد را نیز به فرزندشان نشان دادند حاصل مطلب اینکه، معلوم می شود که ظواهر قرآن حجت و قابل تمسک و استناد است.

\* آیه شریفه ای که امام در بیان خود به ظاهر آن استناد جستند را به طور کامل بنویسید؟

و مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ، قُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ، يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. (۱)

و از منافقان کسانی هستند که پیامبر را آزار می دهند و می گویند که او گوش است هرچه او بگوید او باور می کند، بگو ای محمد به ایشان که آن پیغمبر گوش است ولی گوش نیکی برای شما می باشد، تصدیق می کند خدا را، او تصدیق می کند سخن مؤمنین را، او رحمت است برای کسانی که اظهار ایمان می کنند از شما و آنان که رسول خدا را به قول و فعل خویش می آزارند عذاب دردناکی بر ایشان می باشد.

\* مراد از حدیث شریف (لمن اطال ... الخ) چیست؟

این است که: امام در حدیث شریف برای حرمت استماع غناء و لو آنکه به مجلس آن حاضر نشوند به ظاهر آیه شریفه استدلال فرمودند، درحالی که اگر ظواهر حجت نمی بود این نحوه استدلال نباید

ص: ۱۸۴

درست باشد.

\* حاصل مطلب در حدیث شریف و تمسک به آیه را بنویسید؟

حاصل مطلب اینکه:

فردی هروقت که به بیت الخلاء می رفت به خاطر اینکه هم جوار با مکانی بود که صدای غنا و موسیقی غنا از آنجا به سمعش می رسید، مدتها می نشست و به نوای آن گوش می داد. منتهی فکر می کرد و برای خود عذر می آورد که چون با پای خود به مجلس موسیقی نرفته بلکه صدای آن است که به گوش او می رسد پس مرتکب حرام هم نشده است.

حضرت به او فرمودند: این عمل حرام است و به خاطر آن عقاب می شوی، آیا این آیه را نشنیده ای که إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً

نکته: امام (علیه السلام) در این حدیث شریف برای حرمت استماع غنا و لو اینکه به مجلس آن حاضر نشوند به ظاهر این آیه شریفه استدلال نمودند. و حال آنکه اگر ظواهر قرآن حجت نمی بود نباید این نحوه از استدلال صورت می پذیرفت.

\* مراد از عبارت (فی تحلیل العبد للمطلقة ثلاثا ... الخ) چیست؟

مربوط به پاسخی است که امام صادق در جواب این سؤال که:

زنی که سه بار مطلقه شده و نیاز به محلل دارد آیا عید هم می تواند محلل باشد یا اینکه حتما باید محلل حرّ باشد؟ فرمودند: عید هم می تواند محلل باشد و در آن شرط نیست که حرّ و آزاد باشد زیرا خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (۱).

یعنی: اگر شوهر سه بار زن را طلاق داد پس از آن این زن بر شوهر حلال نیست مگر با شوهری غیر از شوهر اول ازدواج کند.

پس معیار و مناط حلال شدن زن بر شوهر در قرآن وجود محلل است درحالی که این عنوان بر بنده نیز صادق است.

\* نحوه استدلال امام و استناد به ظاهر قرآن چگونه بود؟

العبد زوج. (صغری)

قرآن فرموده: حتی تنکح زوجا غیره. (کبری)

پس، عید از مصادیق زوج بوده و اطلاق آیه نیز شامل او می شود.



نکته: این همان استفاده و استناد به ظاهر قرآن است.

\* مراد از عبارت (و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع ...) چیست؟

این است که: امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به این سؤال که آیا تحلیل باید عقد دائم باشد یا به عقد منقطع هم ممکن است؟ فرمودند: باید به عقد دائم باشد و با متعه و عقد منقطع حاصل نمی گردد.

امام (علیه السلام) در این روایت برای استدلال به این امر به ظاهر آیه تمسک فرموده و می فرمایند که:

خدای تعالی در قرآن عزیزش می فرماید: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا ... الخ.

یعنی: اگر محلل زن را طلاق داد پس دیگر باکی بر آن دو نیست از اینکه به حالت قبل برگردند و با هم ازدواج کنند.

\* نحوه استدلال امام به آیه شریفه چگونه است؟

نحو است که:

در عقد منقطع طلاق نیست. (صغری)

اگر محلل زن را طلاق داد شوهر اولی حق ازدواج دارد. (کبری)

پس تحلیل با عقد منقطع حاصل نمی شود بلکه باید دایمی باشد. (نتیجه)

\* توضیحا بفرمایید از کجا می توان فهمید که عقد محلل باید دایمی باشد؟

اولا در آیه شریفه خداوند تعبیر به لفظ طلاق نمود.

ثانیا: در عقد منقطع طلاق مشروع نمی باشد، بلکه مدت که تمام شد زناشویی فسخ می شود.

نتیجه: معلوم می شود که عقد محلل باید دائمی باشد.

به عبارت دیگر: از ذکر لازم، ارائه ملزوم مشخص می شود.

حال: با توجه به اینکه امام در این استدلال هم به ظاهر آیه تمسک نموده چگونه حضرات اخباری ظواهر قرآن را حجت نمی دانند.

نکته: دلالت شش روایتی که گذشت، قوی است.

\* مراد از عبارت (و تقریره علیه السلام التمسک بقوله تعالی ...) چیست؟

تفسیر و تقریر آیه شریفه ای است که حسن بن جهم در اثبات عقد دائم بدان تمسک نمود، به وسیله آیه دیگر.

توضیح: در کتاب نکاح آمده است که مرد مسلمان با زن کافر در صورتی که اهل کتاب باشد می تواند ازدواج موقت کند و نه ازدواج دائم.

حال: روزی حسن بن جهم در حضور امام هشتم علیه السلام گفت: این ازدواج دائم با زنان اهل کتاب باید

ص: ۱۸۶



صحیح باشد، چون خدای تعالی در قرآن می فرماید:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ (۱).

امروز اشیاء پاک بر شما حلال شد و همچنین طعام کسانی که اهل کتاب هستند برای شما حلال است چنانچه طعام شما نیز برای ایشان حلال می باشد.

و نیز زنان عفیف مؤمن و زنان عفیفه (پاک دامن) از اهل کتاب بر شما حلال بوده و می توانید با ایشان ازدواج کنید.

نکته: امام علیه السلام استدلال او را رد نکردند بلکه آن را تقریر کردند، منتهی در ردّ ادعای او اظهار داشتند که:

ولی این آیه به واسطه آیه دیگری که فرموده: وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ (۲) نسخ شده است.

یعنی: با زنان مشرک تا ایمان نیاورده اند ازدواج نکنید.

حال: اگر ظواهر قرآن حجت نمی بود جایی برای تقریر نمی بود و باید امام در مقابل استدلال حسن بن جهم می فرمود: تمسک به ظاهر قرآن جایز نیست چون ظواهرش حجت نیست و حال آنکه تقریر فرمود.

\* طریق دیگری در تقریر فوق بیان کنید؟

حسن بن جهم در محضر امام گفت: قرآن می فرماید: وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ.

یعنی: این آیه دلالت می کند که ازدواج و لو به صورت دائمی با اهل کتاب اشکالی ندارد. لکن به دنبال آن گفت: ولی این آیه به وسیله آیه لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ نسخ شده است، پس نکاح مرد مسلمان با اهل کتاب (کافر) جایز نیست. امام رضا علیه السلام این بیانات را شنیدند و سکوت کردند.

یعنی: کلام حسن بن جهم را رد نکردند و او را به خاطر این استدلال توییح نکردند.

نکته: دلالت این حدیث بر مدعای مذکور تقریری است.

ص: ۱۸۷

۱- مائده / ۵.

۲- بقره / ۲۲۱.

وقوله عليه السلام في روايه عبد الاعلى - في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على اصبعه مراره -: انّ هذا و شبهه يعرف من كتاب الله: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١) ثم قال: امسح عليه (٢) فاحال عليه السلام معرفه حكم المسح على اصبعه المغطى بالمراره الى الكتاب مؤميا الى انّ هذا لا يحتاج الى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

و لا يخفى انّ استفاده الحكم المذكور من ظاهر الآيه الشريفه ممّا لا يظهر الا للمتأمل المدقق نظرا الى انّ الآيه الشريفه انما تدلّ على نفى وجوب الحرج - اعنى المسح على نفس الاصبع - فيدور الامر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأسا و بين بقاءه مع سقوط قيد مباشره الماسح للممسوح.

فهو بظاهره لا يدلّ على ما حكم به الامام عليه السلام، لكن يعلم عند التامل انّ الموجب للحرج هو اعتبار مباشره في المسح، فهو الساقط دون اصل المسح فيصير نفى الحرج دليلا على سقوط اعتبار مباشره في المسح فيمسح على الاصبع المغطى.

فاذا احال الامام عليه السلام استفاده مثل هذا الحكم الى الكتاب، فكيف يحتاج، نفى وجوب الغسل او الوضوء، عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآيه المذكوره، او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كلّ عارف باللسان من ظاهر القرآن الى ورود التفسير بذلك من اهل البيت.

ص: ١٨٨

١- الحج، ٧٨

٢- الوسائل: ج ١ ص ٣٢٧ ح ٥ من ب ٣٩ من ابواب صفات الوضوء.

و نیز این فرموده امام (علیه السلام) در روایت عبد الاعلی راجع به حکم کسی که:

به زمین خورد انگشتش افتاد. سپس بر روی انگشتش پارچه ای قرار داد؟

فرمودند: حکم این و مثل این از قرآن دانسته می شود، چرا که خدای تعالی فرموده است:

خداوند بر شما حکم حرجی و مشقت بار در دین قرار نداده است.

سپس فرمودند: بر روی آن (کهنه) مسح کن.

پس، معرفت و آگاهی از حکم مسح بر انگشت بسته شده را به قرآن احاله نمودند در حالی که اشاره می کردند به اینکه این مسئله نیازی به سؤال کردن ندارد چرا که پاسخ آن در ظاهر قرآن وجود دارد.

### وجه عدم ظهور آیه شریفه

پوشیده نماند که استفاده حکم مذکور از ظاهر آیه شریفه از جمله مواردی است که به دست نمی آید مگر با بازنگری و تامل شخص با دقت. البته نظر به اینکه آیه شریفه صرفاً بر نفی و سلب حرج (یعنی: مسح بر نفس انگشت مجروح) دلالت دارد، پس امر در بدو امر و ابتداء نظر دایر است بین مسح به طور کلی و بین بقای آن ولی با سقوط قید تماس ماسح (دست) با ممسوح (انگشت).

پس آیه شریفه به ظاهرش بر فرموده امام دلالت نمی کند لکن با تأمل و اندیشه معلوم می شود که سبب حرج همان اعتبار و ملاحظه مباشرت در مسح است (واقع شدن مسح بر خود انگشت) پس به آیه شریفه ملاحظه مزبور ساقط می شود نه اصل مسح، در نتیجه نفی حرج که مفاد آیه شریفه است دلیلی است بر سقوط اعتبار بما شرط در مسح، پس مکلف بر انگشت پیچیده شده به پارچه مسح می کند.

### نتیجه

پس اگر امام (علیه السلام) استفاده چنین حکمی را که ظهور آیه بر آن دلالت ندارد به ظاهر کتاب (که مراد همین آیه شریفه است) احاله می فرماید: پس چگونه نفی وجوب غسل یا وضو در زمانی که انجام آنها موجب حرج شدید باشد و به آسانی از ظاهر این آیه استفاده می شود یا احکام دیگری غیر از این دو که هر عارف به لغت از ظاهر قرآن آنها را درمی یابد موکول به ورود تفسیر از ناحیه حضرات ائمه (علیه السلام) باشد، پس حرف اخباریها مبنی بر عدم حجیت این ظواهر فاقد اعتبار است.

\* مراد از عبارت (فی حکم من عثر....) چیست؟

آنجایی است که شخصی از امام (علیه السلام) سؤال کرد: من لغزیدم و زمین خوردم و در نتیجه ناخن پای من کنده شد حال روی آن پارچه (یا باندى) پیچیده ام، اکنون وضو گرفته ام و می خواهم مسح پاهایم را بکشم وظیفه ام چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: این گونه مسائل نیاز به سؤال ندارد بلکه این گونه مسائل و اشباه آن از کتاب خدا دانسته می شود. آنجا که فرموده است ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۱).

یعنی: شما که این آیه شریفه را می خوانید مصادیق را به آن عرضه کنید و حکم شرعی را به دست آورید.

نکته: امام ابتدا و به طور مستقیم حکم شرعی را بیان نفرمود بلکه او را به ظاهر کتاب راهنمایی فرمود. و لکن به دنبال آن خودشان حکم را بیان فرمودند و گفتند: (امسح علی المراره).

نکته: مراد از (ظفر) ناخن است و معنای (مراره) همان کهنه و پارچه ای است که روی زخم را با آن می بندند.

\* ظواهر قرآن چند قسم اند؟

بر دو قسم اند:

۱- برخی کاملاً آشکارند و نیازی به تأمل و دقت و بازنگری ندارد. مثل: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا ....

۲- و برخی از ظواهر ابتدا و در بدو امر مشخص نمی گردند و نیاز به تأمل و بازنگری و دقت بیشتری دارند مثل: ما نحن فيه که از همین قبیل است.

\* چرا آیه شریفه ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... از آیات و ظواهر گروه دوم هستند؟

زیرا آیه می فرماید: در دین حکم حرجی برای شما جعل نشده و حال آنکه مسح انگشت زخمی حرج است و لذا جعل نشده است. و لکن دو احتمال دیگر نیز وجود دارد:

۱- اینکه اصلاً پاها را مسح نکنیم چرا که عسر و حرج دارد.

۲- اینکه پاها را از روی پارچه (باند) و نه بشره و پوست پاها مسح کنیم.

حال: کدامیک از این دو احتمال را می توان مورد لحاظ قرار داد؟ آیا اصل مسح ساقط می شود و یا



اینکه معاشرت میان ماسح و ممسوح ساقط می شود؟

مشخص است که تشخیص حکم از این آیه شریفه نیاز به تأمل بیشتری دارد. یعنی باید دید آیا حرج از ناحیه اصل مسح است و یا از ناحیه شرط المسح (یعنی: مباشرت) است.

نکته: اصل مسح حرجی نیست بلکه مسح بر پوست پا حرجی است پس مباشرت برداشته می شود و نه اصل مسح.

حال: وقتی استنباط این احکام که نیازمند به تأمل و دقت هستند از ظواهر جایز است و امام ما را به ظواهر راهنمایی و ارجاع داده اند پس استفاده احکامی که در ابتدای امر از ظواهر ممکن است به طریق اولی جایز می باشد.

ص: ۱۹۱

و من ذلك ما ورد من: «انّ المصلّى اربعاً في السّيف ان قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة و ألما فلا» (١). و في بعض الروايات: «ان قرئت عليه و فسرت له».

و الظاهر و لو بحكم اصاله الاطلاق في باقى الروايات انّ المراد من تفسيرها له بيان انّ المراد من قوله تعالى: وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ\* أَنْ تَقْصُرُوا (٢) بيان الترخيص في اصل تشريع القصر و كونه مبيّناً على التّخفيف، فلا ينافى تعين القصر على المسافر و عدم صحّه الإتمام منه، و مثل هذه المخالفه للظاهر يحتاج الى التفسير بلا شبهه.

و قد ذكر زراره و محمّد بن مسلم للإمام عليه السّلام: «انّ الله تعالى قال: فَلَا جُنَاحَ\* و لم يقل: افعلوا فاجاب عليه السّلام بأنّه من قبيل قوله تعالى: فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا (٣).

و هذا ايضا يدلّ على تقرير الامام عليه السّلام لهما في التّعرض لاستفاده الأحكام من الكتاب و الدّخل و التّصرّف في ظواهره.

و من ذلك استشهاد الامام عليه السّلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحليّه بعض النّسوان بقوله تعالى: وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (٤) و في عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى: عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ (٥).

و من ذلك الاستشهاد لحليّه بعض الحيوانات بقوله تعالى: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا... الآية (٦) الى غير ذلك ممّا لا يحصى.

١- من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٣٥.

٢- النساء، ١٠١.

٣- البقره: ١٥٨

٤- النساء: ٢٤

٥- النحل: ٧٥

٦- الانعام: ١٤٥

و از جمله اخبار معارض است روایت ذیل:

«نمازگزارى که در سفر نمازش را چهار رکعت خوانده، اگر آیه قصر بر او خوانده شود بر او واجب است که نمازش را اعاده کند و گرنه اعاده بر او لازم نیست.

و در برخى روایات آمده است که: اگر آیه قصر بر او خوانده شود و برایش تفسیر گردد و ظاهراً و لو به کمک اصاله الاطلاقى که در روایات دیگر است و مراد از تفسیر آیه قصر برای نمازگزار مورد نظر، بیان این مطلب است که مراد از این سخن خدای متعال که می فرماید: (وَ لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ\* أَنْ تَقْصُرُوا) بیان مرخص و مجاز بودن نمازگزار در اصل مشروع بودن قصر است و اینکه قصر بودنش به اعتبار تخفیف و تسهیل است، پس مشروعیت حکم (قصر) به اعتبار تخفیف و تسهیل با تعیین وجوب قصر بر مسافر و عدم صحت نماز تمام از وی تنافی ندارد و بلاشک چنین مخالفتی با ظاهر، نیاز به تفسیر و توضیح دارد.

فلذا زراره و محمد بن مسلم در محضر مبارک امام (علیه السلام) یادآوری می کنند که خداوند متعال فرموده است: «لا جناح» و فرموده است: «افعلوا». (یعنی: شما چگونه وجوب قصر را از آن نتیجه می گیرید؟)

امام (علیه السلام) پاسخ دادند که: این آیه از قبیل آیه دیگر است که می فرماید: (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا).

و این خبر نیز دلالت دارد بر تقریر امام، آن دو را در متعرض شدن نسبت به استفاده احکام از کتاب و دخل و تصرف در ظواهر آن.

و از همین قبیل است استشهاد امام (علیه السلام) به آیات متعدد، و در موارد مختلف از جمله استشهاد:

در حلال بودن برخی از زنان به آیه شریفه: (وَ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ)، و در عدم جواز طلاق عید بدون رضایت مولی، به آیه شریفه: (عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ).

و از همین قبیل است استشهاد: در حلال بودن بعضی حیوانات، به آیه شریفه: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا).

و غیر از این موارد مواردی است که قابل شمارش نیست.



\* مشار الیه (ذکر) در متن چه امری است؟

همان اخبار معارض با احادیث اخباریون است.

\* مراد از عبارت (ان قرئت علیه آیه القصر وجب و الا فلا) چیست؟

پاسخ امام (علیه السلام) به این سؤال است که:

اگر مکلفی در مسافرت به خاطر جهل و یا نسیان، نمازی را که باید شکسته بخواند تمام بخواند آیا اعاده لازم است یا خیر؟

یعنی: پس از اتمام نماز اگر بدون فاصله و یا با فاصله شخص دیگری آیه شریفه را که مشتمل بر مشروعیت نماز قصر در حق مسافر است برای او خواند، بر او واجب است که نمازش را دوباره بخواند.

لکن اگر چنین موقعیتی برای چنین نمازگزاری پیش نیامد و از آیه مذکور مطلع نشد و در حالت جهل و یا نسیان باقی ماند، لازم نیست که نمازش را اعاده کند.

حاصل مطلب اینکه: از این حدیث هم استفاده می شود که ظواهر قرآن در حق ما حجت اند و الا امام به این ظاهر استناد نمی فرمود.

\* پس مراد از عبارت (و فی بعض الروایات: ان قرئت علیه و فسرت له) چیست؟

این است که: در برخی از روایات به مجرد (ان قرئت له آیه) اکتفا نشده و نفس قرائت را موجب لزوم اعاده قرار نداده، بلکه مضمون (و فسرت له) را لحاظ نموده و فرموده اند:

اگر آیه قصر را برای آن نمازگزار (که به جای قصر تمام خوانده) قرائت کردند و مراد از آیه را برای او تفسیر نمودند باید نمازش را اعاده کند.

حال:

ممکن است آقای اخباری نیز در اثر یک توهم به همین تعبیر استناد کرده بگوید:

تمسک به ظواهر جایز نیست الا بعد از ورود تفسیر و توضیحی از اهل بیت علیهم السلام کنایه از اینکه:

حکم مسئله را باید از طریق تفسیر اهل بیت به او تفهیم نمود و الا درک آیه میسر نبوده و در نتیجه حکم اعاده عملی نخواهد بود پس این روایات می تواند مقتید آن آیات باشد.

\* پس مراد از عبارت (و الظاهر و لو بحکم اصاله الاطلاق ...) چیست؟

دفع توهم فوق است.

بدین معنا که این حدیث مقصود دیگری دارد برخلاف آنچه اخباری بدان استناد کرده و آن عبارت است از اینکه:

ص: ۱۹۴

اولا: از طرفی نفی جناح ظهور در مجرّد ترخیص و جواز قصر است نه وجوب و تا اینجا نیازی به تفسیر ندارد.

ثانیا: از طرف دیگر قصر در نمازهای رباعیه بالاجماع واجب است پس مراد آیه برخلاف آن ظاهر اولی است.

\* حال سؤال این است که چرا آیه به «لا جناح» تعبیر نموده است؟ و فلسفه این تعبیر چیست؟

فلسفه این تعبیر آن است که:

اولا: بیان اصل مشروعیت از نظر مسلمانان مهم بوده چونکه بعید می دانستند که نماز چهار رکعتی در حال سفر دو رکعتی بشود یعنی: تأثیر برای سفر و حضر در حکم خدا قائل نبودند.

ثانیا: اخباری که کلمه (فسرت) را دربر دارد منافی با ظاهر آیه نمی باشد. چرا؟

زیرا:

از طرفی اصاله الاطلاق مقتضی است بدون قید (فسیرت) و مجرد قرائت آیه نفی جناح در اعاده نماز به صورت قصر کافی می باشد.

از طرف دیگر مراد از (فسیرت) این است که؛ برای نماز گزار بیان کنند که از باب تخفیف و سهولت امر در اصل شریعت نمازهای چهاررکعتی در مسافرت قصر شده و مکلفین در شکستن آن مرخص هستند.

در نتیجه:

این ترخیص با آن تعیین و وجوب قصر بر مسافر و عدم صحت اتمام نماز تنافی ندارد. زیرا جوازی که از آیه استفاده می شود جواز به معنای اعم است که هم با وجوب سازگاری دارد هم با کراهت و هم با استحباب.

به هر تقدیر چون ظاهر آیه دلالت بر تخییر مسافر در قصر و اتمام دارد و مراد تعیین قصر می باشد، روشن است که مخالفت با چنین ظاهری نیاز به تفسیر داشته و بدون آن مقصود حاصل نمی گردد.

\* گواهتان بر مطلب فوق چیست؟

این است که:

اولا: چنانچه قبلا هم گفته شد تفسیر به معنای کشف المراد است و اخذ به ظاهر را تفسیر نمی گویند.

ثانیا: روایات دیگری غیر از روایت مذکور که دارای کلمه (فسیرت) است وجود داشت که مطلق آمده بودند و کلمه (فسرت) را دربر نداشتند.



بنابراین: اگر فسیرت را به ظاهر آیه بزنیم باید آن مطلقات را نیز قید بزنیم و این با (لا جناح) در طرف دیگر نمی خواند و لذا مطلقات به اطلاق خود باقی می مانند.

لذا، چون در تقیید این مطلقات شک داریم، اصاله الاطلاق جاری می کنیم.

\* حاصل کلام و نتیجه بحث را در اینجا کوتاه بنویسید؟

حاصل مطلب این است که:

تفسیر نمی خواهد به ظواهر قرآن ظهور ببخشد و این گونه نیست که ظواهر قرآن بدون تفسیر مجمل و بدون دلالت باشند. بلکه به واسطه تفسیر از ظاهر آیه رفع ید کرده و آن را برخلاف ظهورش حمل می کنیم. و این برخلاف ادعای اخباریون است که می گویند: ظواهر بدون روایات مجمل بوده، و اصلا ظهوری ندارند.

و لذا در مورد همین آیه قصر که فرمود: *فَلَا جُنَاحَ* \* جناب زراره و محمد بن مسلم از امام پرسیدند:

چرا با اینکه قصر واجب است خداوند فرمود: *فَلَا جُنَاحَ* \* و نفرمود: *افعلوا القصر*؟ ما چگونه از آیه (لا جناح) وجوب بفهمیم و ظاهر آیه را که جواز است طرح نمائیم؟

امام (علیه السلام) در پاسخ فرمودند:

بله، ظاهر آیه همان جواز است و علی القاعده مکلف باید در فعل و یا ترک قصر مختار باشد و لکن مقصود خداوند متعال تعیین قصر و وجوب آن است و لذا باید از ظاهر آیه صرف نظر کرد. به عبارت دیگر امام (علیه السلام) آنها را توییح نفرمود که چرا چنین می گوید بلکه فرمود:

این آیه شریفه نظیر آیه دیگری است که می فرماید: *فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا*.

حال: سؤال ایشان و پاسخ امام دلیل بر رضایت و تقریر امام است نسبت به آنها که متعرض استفاده احکام از آیات قرآن شده و در ظواهر آیات دخل و تصرف نموده بودند، و الا اگر امام بر این دخل و تصرف راضی نبود، می فرمود: تا از ما اهل بیت در ذیل آیه و یا آیات بیانی نیامده باشد شما می توانید آن آیات را بر آنچه دلالت دارند حمل کنید و یا اینکه می فرمودند: قبل از ورود بیان اصلا آیات دلالتی ندارند و حال آنکه حضرت علیه السلام کار ایشان را در اخذ به ظاهر تقریر و عملا امضا نمودند.

منتهی امام علیه السلام می فرماید: که پس از ورود تفسیر و آمدن بیان از ما اهل بیت باید از ظهور صرف نظر کرد، نه اینکه حکم به عدم ظهور آیه شود.

نتیجه اینکه: اگر در ذیل ظاهری از ظواهر کتاب بیانی وارد نشده و تفسیر به ما نرسید باید بتوانیم حکمی که از آن استفاده می

شود اخذ و مورد عمل قرار دهیم.

ص: ۱۹۶

\* مراد از عبارت (و من ذلك الاستشهاد الامام عليه السلام بآيات كثيرة) چیست؟

این است که در موارد بسیاری ائمه علیهم السلام حکمی را بیان کرده و سپس به ظواهر آیات کتاب خدا استدلال می کردند و این خود دلیل بر حجیت ظواهر است.

\* محلّ استشهاد در عبارت (بِحلیّته بعض النسوان) چیست؟

محلّ استشهاد فراز ما وِراءَ ذِلكُمْ در آیه شریفه وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذِلكُمْ می باشد که ظاهر آن دلالت دارد بر حلال بودن زنانی غیر از زنانی که در صدر این آیه (نساء / ۲۴) نام برده شده است.

نکته: یکی از مواردی که خود امام به ظاهر آیه استشهاد فرموده همین مورد است که امام فرموده:

با فلان زن ازدواج حلال است به دلیل آنکه قرآن فرموده: وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذِلكُمْ.

\* محلّ استشهاد در عبارت (فی عدم جواز طلاق العبد) چیست؟

محلّ استشهاد کلمه (شیء) است در آیه شریفه عَبْداً مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ. که نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می کند و ظاهر عموم هم این است که: بنده بدون رضایت آقایش بر هیچ چیز از جمله طلاق زوجه اش قدرت و اجازه ندارد چون طلاق هم شیئی از اشیاء است، پس از عبد صادر نمی شود.

\* مراد از عبارت (الاستشهاد لحلیّته بعض الحيوانات بقوله) چیست؟

یکی دیگر از مواردی است که امام فرمود: فلان حیوان حلال گوشت است و سپس استدلال فرمود به آیه شریفه: قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ... الْآیة.

که محلّ استشهاد فراز لا أُجِدُّ می باشد که دلالت دارد بر عدم تحریم غیر از آنچه که در آیه شریفه ذکر شده است.

متن:

الثانی من وجهی المنع:

أنا نعلم بطرؤ التقييد و التخصيص و التجوز في اكثر ظواهر الكتاب و ذلك مما يسقطها عن الظهور.

و فيه:

أولاً، النقص بظواهر السنّة، فإننا نقطع بطرؤ مخالفه الظاهر في اكثرها. و ثانياً، انّ هذا لا يوجب السقوط و أنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفه الظاهر.

فان قلت: العلم الاجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره، و هو وجوب التوقف بالفحص و لذا لو تردّد اللفظ بين معينين او علم اجمالاً بمخالفه احد الظاهرين لظاهر الآخر - كما في العامين من وجه و شبههما - وجب التوقف فيه و لو بعد الفحص.

ترجمه:

### دلیل دوم اخباریها در منع عمل به ظواهر

این است که می گویند:

ما می دانیم که در اکثر ظواهر قرآن تقييد، تخصيص و مجاز واقع شده و این امور از جمله چیزهائی هستند که ظواهر را از ظهور ساقط می کنند.

### اشکالات وارده بر استدلال مذکور

در استدلال مذکور دو ایراد وارد است: اولاً: نقض (استدلال مذکور است) به ظواهر سنت و خبر، زیرا قطع داریم که در اکثر آنها (آن ظواهر قرآنی) خلاف ظاهر اراده شده است.

نتیجه اینکه: پس ظواهر سنت نیز نباید حجت باشد در حالی که از نظر آنها حجیت ظواهر در اخبار حتمی است. ثانياً: این (تقييد و تخصيص و تجویز) موجب سقوط (ظاهر از حجیت) نمی شود. بلکه، موجب فحص و جستجو از آنچه (قرآنی) که موجب مخالفت در ظواهر می گردند می شود.

### طرح یک اشکال

اگر در مقام اشکال به پاسخ مذکور بگوییم:

علم اجمالي به وجود خلاف ظاهر، اثرش (که همان وجوب رفع ید از ظاهر است) به واسطه تفحص و جستجو خنثی و زایل نمی شود.



پس اگر لفظ مردّد میان دو معنا بود یا اگر اجمالاً- مخالفت یکی از دو ظاهر نسبت به دیگری دانسته شد مثل دو عامی که نسبت میان آن دو من وجه است یا موردی که شبیه آن دو است توقّف در آن واجب است هر چند بعد از تفحص باشد.

ص: ۱۹۸

\* حاصل دومین دلیل اخباریها که سید صدر بدان تمسک کرده است چیست؟

این است که: علم اجمالی داریم بر اینکه غالب ظواهر قرآنی به ظهورشان باقی نماند و خلاف ظاهر رد آنها اراده شده است به طوری که:

۱- بسیاری از عمومات قرآنی تخصیص خورده اند تا آنجا که گفته می شود: «ما من عامّ الا و قد خصّ».

۲- بسیاری از مطلقات قرآنی تقيید خورده اند تا آنجا که گفته می شود: «ما من مطلق الا و قد قيّد».

۳- و برخی از حقایق قرآن بر معانی مجازیه حمل شده اند.

حال: با وجود این علم اجمالی به هر عامی و یا مطلقى و در يك کلمه به هر ظاهرى که بر بخوریم احتمال می دهیم که برخلاف ظاهر حمل شده باشد و مراد واقعى همان ظاهر کلام نباشد.

و لذا: ظواهر ارزش واقعى خود را از دست داده و قابل تمسک نمی باشند.

\* پاسخ شیخ به این دلیل اخباریها چیست؟

يك جواب نقضى و يك جواب حلى است.

\* جواب نقضى شیخ به دلیل اخباریها چگونه است؟

می فرماید: اگر صرف اراده خلاف ظاهر در آیات، عامل خروج آنها از حجیت است و موجب خروج آنها از ظهور می شود این مطالب در ظواهر سنت نیز ساری و جاری است و لذا نباید به آنها نیز تمسک کرد و حال آنکه شما اخباریین بدان اخبار تمسک می کنید و حجّت بودن آنها از نظر شما امر مسلمی است.

حال: هر پاسخی که شما از این مشکل در رابطه با اخبار به ما بدهید، ما همان پاسخ را در رابطه با آیات به شما می دهیم.

\* پاسخ حلى شیخ به دلیل (دوم) اخباریها چیست؟

این است که: اگرچه مطلب همان گونه است که گفته شد یعنی بیشتر عمومات و مطلقات قرآنی و الفاظ حقیقی تقيید و تخصیص خورده اند و مجازات به جای حقایق و خلاف ظاهرها به جای ظاهرها اراده شده اند و لکن این علم اجمالی به این مسائل موجب نمی شود که ظواهر از ظهور ساقط شده و به مجملات تبدیل گردیده و از حجیت بیفتند. زیرا در مواردی که به واسطه قرائن بر تخصیص و تقيید و مجاز علم به اراده خلاف ظاهر باشد لفظ را بر معنای مراد حمل می کنیم و اختلافی در بین نیست بل اّما الکلام در مواردی است که در وجود قرائن شک داریم و لذا نباید به مجرد برخورد با ظواهر بدانها



تمسّك نمود بلکه باید ابتدا درباره آن تفحص نمود و پس از فحص اگر به قرینه ای دست یافتیم مثل موارد معلوم الفاظ را برخلاف ظاهرشان حمل می کنیم و چنانچه از پیدا کردن قرائن مایوس شدیم لازم است که عمومات را بر عمومشان و مطلقات را بر اطلاقشان و الفاظ محتمل المجاز را بر حقیقتشان حمل نماییم.

حاصل مطلب اینکه: وجود تقیید و تخصیص و قرائنی از این قبیل موجب سقوط ظواهر از حجّیت نمی شوند بلکه باعث فحص از وجود قرینه برخلاف ظاهر می شوند و این مسأله ای است که احدی در آن اختلاف ندارد، چرا که قائلین به حجّیت ظواهر نگفته اند که ظهور در ابتدای امر و قبل از فحص از قرینه برخلاف، باید مورد عمل واقع شوند تا که چنین اشکالی به آنها وارد شود.

\* مراد از عبارت (العلم الاجمالی .... لا یرتفع اثره و هو وجوب التوقف ...) چیست؟

بیان اشکالی است از جانب اخباریها به پاسخ گذشته مبنی بر اینکه:

ما نسبت به ظواهر قرآنی علم اجمالی داریم به اینکه در آنها خلاف ظاهر زیاد ارتکاب شده و اثر علم اجمالی این است که نسبت به اطراف علم باید توقف نمود که بیان اشکال در سؤالات بعدی خواهد آمد.

\* مراد از عبارت (لو تردد اللفظ بین معینین ...) چیست؟

این است که اگر لفظ مردد میان دو معنا بود مثل الفاظ مشترکی که قرینه معینه ای در عبارت نداشته باشند و یا الفاظی که دارای دو معنای ضد هستند مثل مولی که مشترک است میان معنای آقا و بنده.

\* مراد از عبارت (کما فی العامین من وجه) چیست؟

این است که دو عام وارد شده است که ظاهر یکی مخصّص دیگری است و می توان به واسطه یکی از آن دو از ظهور دیگری رفع ید نمود.

فی المثل:

۱- در یک دلیل آمده است که اکرام و احسان عالم عادل لازم است.

۲- در دلیل دیگری آمده است فقیه غیر شیعه را نباید اکرام کرد.

حال: دلیل اول چون موضوعش تنها عالم عادل است خاص است و لکن از آن جهت که نسبت به شیعه و غیر شیعه قید و خصوصیتی ندارد عام است.

و دلیل دوم چون موضوعش از حجّیت غیر شیعه بودن خاص و نسبت به عادل و غیر آن عام است پس نسبت میان فقیه غیر شیعه با عالم عادل عموم و خصوص من وجه است.



بنابراین: هریک از این دو می توانند مخصّص دیگری باشند.

لذا: اگر دلیل دوم را مخصّص دلیل اول قرار دهیم مراد از اکرام، عالم عادل شیعه می شود و اگر دلیل اول را مخصّص دلیل دوم قرار دهیم، مقصود عدم اکرام فقیه غیر شیعی می باشد.

\* مراد از عبارت (و شبههما...) چیست؟

این است که: عام و مطلق نیز مثل عامین من وجه می باشند، چرا که عام صلاحیت دارد برای تقید مطلق و مطلق صلاحیت دارد که عام را تقید بزند و حال آنکه هیچ قرینه ای هم بر تعیین این دو در دست نمی باشد.

فی المثل:

۱- در دلیل آمده: (اکرم رجلا) که دلیل مطلق است، چرا که شامل فاسق و عادل است.

۲- و در دلیل دیگری آمده (لا تکرّم الفسّاق) که دلیلی عام است چرا که شامل زن و مرد می شود.

نتیجه: دوران امر بین آن است که فساق را مقید (رجلا) قرار دهد و یا رجلا را مخصّص (الفسّاق).

\* تقریر اشکال فوق توسط شیخ چگونه است؟

به دو بیان تقریر شده است.

\* بیان اول شیخ در تقریر اشکال اخباریها به پاسخ گذشته چگونه است؟

می فرماید: مستشکل می گوید: علم اجمالی که آمد اثر آن توقف است، یعنی ما مجاز نیستیم که به ظاهر عمل کنیم و تا زمانی هم که این علم اجمالی هست آن اثر هم هست. و تفاوتی میان قبل از فحص از قرینه و بعد از فحص وجود ندارد.

یعنی: همان طوری که قبل از فحص این علم اجمالی وجود دارد و اثرش وجوب توقف است همین طور بعد از فحص هم این علم اجمالی وجود دارد و آن اثر نیز هست. چرا؟

زیرا حد اکثر فحص ما، در اخباری است که به دست ما رسیده است و حال آنکه روایات بسیاری هست که به دست ما نرسیده و احتمال دارد که در آن روایات غیر واصله، قرینه ای برخلاف آن ظاهر مورد نظر ما وجود داشته باشد و لذا بعد الفحص نیز باید در آن اخبار واصله هم توقف نمود.

در نتیجه: همان طور که اگر کلامی از ابتدا مجمل بود و مردد بود میان دو معنا مثل (رأیت عینا) باید توقف نمود. همین طور هم اگر علم اجمالی داشته باشیم که یکی از دو ظاهر با ظاهر دیگر در واقع مخالف است باید توقف نمود.

\* بیان دوم شیخ در تقریر اشکال اخباریها به پاسخ گذشته چیست؟

این است که همان طور که علم اجمالی قبل الفحص وجود داشته بعد الفحص هم وجود دارد.

ص: ۲۰۱

حال: این علم اجمالی یا اثر دارد و یا اثر ندارد.

۱- اگر اثر دارد که همان توقف است و لذا فرقی میان قبل الفحص و بعد الفحص وجود ندارد.

۲- و اگر اثر ندارد باز هم میان قبل الفحص و بعد الفحص فرقی وجود ندارد و باید قبل از فحص هم بتوانیم به ظاهر تمسک کنیم درحالی که شما (اصولیین) خود این مطلب را تجویز نمی کنید.

پس:

علم اجمالی است و اثر دارد و تا زمانی که علم اجمالی هست اثرش هم هست. (صغری)

و تردیدی نیست که علم اجمالی بعد الفحص هم وجود دارد. (کبری)

پس: تردیدی نیست که اثر آن یعنی توقف نیز وجود دارد.

ص: ۲۰۲



قلت: هذه شبهه ربّما تورّد على من استدلالاً على وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الاجماليّ بوجود المخصّصات. فانّ العلم الاجماليّ اما أن يبقى أثره و لو بعد العلم التفصيليّ بوجود عدّه مخصّصات و اما ان لا يبقى. فان بقي فلا يرتفع بالفحص و الّا فلا- مقتضى للفحص. و تندفع هذه الشّبهه: بأنّ المعلوم اجمالاً- هو وجود مخالفت كثيره في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص. و اما وجود مخالفت في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم.

فحيث لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصّص يظهر بعد الفحص، و لا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجماليّ. و اما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع ينفي بالاصل السالم عن العلم الاجماليّ. و الحاصل: انّ المصنّف لا يجد فرقاً بين ظاهر الكتاب و السنّه. لا قبل الفحص و لا بعده.

ترجمه:

### پاسخ از اشكال مذکور

این است که: این اشکال چه بسا بر کسی وارد شود که به واسطه ثبوت علم اجمالی به وجود مخصّصات، استدلال می کند به وجوب فحص و جستجوی مخصّص در عمومات. یعنی تمسّک به عمومات بدو جایز نبوده و باید فحص کرد. پس علم اجمالی یا اثرش (عدم جواز تمسّک به عمومات) باقی است، هر چند بعد از علم تفصیلی به وجود تعدادی از مخصّصات و یا اینکه اثر آن باقی نمی ماند. پس: الف) اگر (اثر علم اجمالی) باقی باشد به واسطه فحص از مخصّص مرتفع نمی شود. یعنی: همان طور که قبل از فحص تمسّک به عموم جایز نبود بعد از آن نیز جایز نخواهد بود. ب) اگر (اثر علم اجمالی) باقی نباشد، پس مقتضی برای فحص پس از علم تفصیلی به تعدادی از مخصّصات وجود ندارد. یعنی: به مجرد حصول علم تفصیلی به یکی از مخصّصات، تفحص متوقف می شود. این شبهه ممکن است (توسط شخص مذکور) این گونه دفع شود که: آنچه اجمالاً (قبل از تفحص) معلوم است وجود مخالفت های بسیاری است در واقع با آنچه (ظواهری) که در دست ماست، به نحوی که پس از فحص به تفصیل (برای ما) معلوم می شوند. و اما وجود مخالفت های زاید بر آن در واقع امری است غیر معلوم و نامشخص. پس: عمل به عمومات قبل از فحص جایز نیست به دلیل وجود مخصّصی که احتمالاً پس از فحص، ظاهر و مانع از عمل به آن گردیده به نحوی که نفی آن مخصّص به وسیله اصل به ملاحظه علم اجمالی ممکن نمی باشد. ولی بعد از فحص و احراز آحاد مخصّصات وجود مخصّص زاید (به اعتبار نبودن علم اجمالی) به وسیله اصل نفی می شود. حاصل کلام اینکه شیخ، بین ظواهر قرآن و سنت فرقی نمی یابد، نه نسبت به قبل از فحص و نه بعد از آن.

ص: ۲۰۳

\* مقدمه بفرمایید انحلال علم اجمالی چگونه است؟

یا حقیقی است و یا حکمی.

\* مراد از انحلال حقیقی علم اجمالی را با یک مثال روشن کنید؟

فی المثل: اگر به طور قطع یکی از دو ظرف مورد استفاده به طور غیر معین نجس شده است، و ما علم اجمالی پیدا نمودیم که فی المثل یک قطره خون و یا ... در یکی از این دو ظرف افتاده است لکن بعد از تفحص یقین حاصل نمودیم که یکی از آن دو ظرف نجس گردیده و دیگر هم احتمال خلاف ندهیم در این صورت:

علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به نجاست یکی از دو ظرف و طهارت ظرف دیگر.

\* مراد از انحلال حکمی علم اجمالی را با ذکر یک مثال روشن کنید.

فی المثل؛ اگر در مثال قبلی، بین شهادت داد که در یکی از دو ظرف فوق (مثلا ظرف شماره ۱) یک قطره بول چکیده است حکمش این است که: باید از آن ظرف اجتناب کنیم.

\* پس تکلیف آن قطره خون قبلی چه می شود؟

آن خون مورد علم اجمالی نیز در همین ظرف است و ان شاء الله که در ظرف دیگر نیست.

بنابراین: علم اجمالی منحل می شود:

۱- به علم تفصیلی به نجس بودن این ظرفی که قطع داریم به اینکه بول در آن چکیده است.

۲- و به شک بدوی نسبت به ظرف دیگر.

\* پس تکلیف مکلف در اینجا چه می شود؟

مکلف موظف می شود: از آن ظرف معلوم بالتفصیل اجتناب نموده و نسبت به ظرف مشکوک، اصالة الطهاره جاری کند.

\* وجه تسمیه این فرض چیست؟

این است که: این فرض نیز از نظر حکم مثل فرض اول است (یعنی: وجوب اجتناب از یک ظرف) و لذا انحلال علم اجمالی در این فرض را، انحلال حکمی می گویند.

\* مراد از عبارت (هذه شبهه ربّما تورّد ... بثبوت العلم الاجمالي ...) چیست؟

بیان شبهه اخباریین است توسط شیخ که توضیح آن خواهد آمد.

\* مراد از عبارت (اما ان یبقی اکره و لو بعد العلم التفصیلی ...) چیست؟

این است که: چون وسعت و دایره علم اجمالی بیشتر از موارد مظان ادله است، ناگزیر جستجو در

ص: ۲۰۴

این مواضع موجب دستیابی به همه قرائن صارفه نمی شود، در نتیجه: علم اجمالی منحل نشده و اثرش که وجوب توقف است باقی می ماند.

\* مراد از عبارت (و اما ان لا یبقی) چیست؟

این است که: اگر به واسطه فحص و بازنگری به تمام قرائن صارفه دست یافتیم، علم تفصیلی حاصل شده و قطعاً دیگر شکی باقی نمی ماند.

پس: علم اجمالی حقیقتاً منحل می شود به آنچه به دست آمده است.

\* مراد از عبارت (و الا فلا مقتضی للفحص) چیست؟

این است که: پس از حصول علم تفصیلی دیگر مقتضی و موجب برای فحص از مخصّصات دیگر وجود ندارد و فحص زائد می باشد.

یعنی: به محض حصول علم تفصیلی به آحاد مخصّصات باید تفحص را متوقف نمود.

\* مراد از عبارت (و اما وجود مخالفات فی الواقع زائدا...) چیست؟

این است که: انحلال حکمی است نه حقیقی.

\* نظر شیخ پیرامون اشکال مذکور چیست؟

این است که: اشکال اخباریها:

اولاً: شبهه ای بیشتر نیست.

ثانیاً: به کسانی وارد است که می گویند؛ با وجود علم اجمالی به مخصّصات، ابتداء تمسّک به عمومات جایز نمی باشد، بلکه پس از فحص و دستیابی به آحاد مخصّصات و علم تفصیلی به آنها که باز هم احتمال عده ای از مخصّصات دیگر نیز داده می شود، اصاله العموم جاری کرده و به عمومات عمل می شود.

نکته: از آنجا که تقریر این اشکال به دنبال تقریر اشکال قبلی در بحث گذشته بیان شد، تقریر مجدد لازم ندارد.

\* حاصل و خلاصه جواب شیخ از شبهه ای که تقریر شد چیست؟

قبول داریم که ممکن است بعد از فحص در مخصّصات و قرائن صارفه و معارضات از ظواهر برخی از قرائن برخلاف ظاهر موجود باشد و به دست ما نرسیده باشد ولی چون علم اجمالی در این صورت منحل می شود به: ۱- علم تفصیلی نسبت به آنچه تحصیل شده، ۲- و شک بدوی نسبت به قرائن و صوارف به دست نیامده، مکلف باید نسبت به امور مشکوک به اصل

عملیه رجوع کند و با اجرای اصل عدم تخصیص و اصل عدم وجود صارف، احتمال وجود آن را منسد کند.

ص: ۲۰۵

\* مثال مورد بحث ما بر اساس پاسخ فوق چگونه است؟

از قبیل همان مثالی است که یقین پیدا می کنیم یک قطره خون در یکی از دو ظرف افتاده لکن بدون اینکه بدانیم در کدام یک از آن دو ظرف افتاده است.

حال: پس از حصول این علم اجمالی اگر یقین حاصل کنیم خون معلوم بالاجمال، در یکی از دو ظرف وجود ندارد ولی احتمال دهیم که نجاست دیگری در یکی از دو ظرف افتاده باشد، در اینجا مانعی از رجوع به اصاله الطهاره و یا استصحاب طهارت وجود ندارد.

\* حاصل کلام فوق چیست؟

این است که: معلوم بالاجمال از ابتدا مقید است به آنچه در دست بوده و امکان وصولش نیز می باشد و لذا: پس از جستجو در مظان ادله و به دست آوردن قرائن به اندازه معلوم بالاجمال و انحلال علم اجمالی به عمل تفصیلی و شک بدوی، ما موظفیم که به قرائن دست آمده عمل کنیم و قرائنی را که مشکوک و محتمل اند به وسیله اصل، رد کنیم.

\* مراد شیخ از مطلب فوق چیست؟

این است که: ما قبول نداریم که دایره علم اجمالی بیشتر از آن چیزی است که در اختیار ما قرار دارد و حال آنکه شما دایره علم اجمالی را به تمام احادیث صادره از اهل بیت علیهم السلام توسعه می دهید اعم از اینکه به دست ما رسیده باشد یا نه و لذا ما علم اجمالی را محدود می کنیم به اخباری که به دست ما رسیده است، چرا که ممکن است آن اخبار غیر واصله مربوطه به معارف اسلامی، مسئله حکومت و مسائل اخلاقی و ... بوده است و ربطی به احکام شرعی نداشته باشد.

حال: وقتی دایره علم اجمالی محدود شد به اخبار موجود که به ما رسیده می گوئیم:

فرق است میان قبل از فحص و بعد از فحص، چرا که قبل از فحص علم اجمالی وجود دارد و لذا اثرش نیز هست پس نمی توان اصاله الظهور جاری کرد و به ظواهر تمسک نمود، زیرا علم اجمالی مانع از این اصل است و جلوی آن را می گیرد.

اما بعد الفحص و پیدا کردن قرینه برخلاف ظاهر در اکثر موارد، و مایوس شدن از قرینه در برخی موارد آن، علم اجمالی تبدیل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اکثر موارد (۹۵٪) و به یک شک بدوی نسبت به برخی از موارد (۵٪) که نسبت به این موارد مشکوک مانعی از تمسک (به اصاله عدم القرینه) وجود ندارد. و به اصطلاح انحلال علم اجمالی حکمی است، یعنی وجود احتمالات را با اصل نفی کرده و مثل موارد انحلال حقیقی عمل می کنیم.

در نتیجه: اخباریها از این طریق هم به مقاصدشان نرسیدند.

ثم أنك قد عرفت أن العمده في منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعه عن تفسير القرآن، ألا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافيه (1) - في آخر كلامه - أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل، حيث قال - بعد اثبات أن في القرآن محكمات و ظواهر، و أنه ممّا لا يصحّ انكاره، و ينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، و أنّ الحقّ مع الأخباريين - ما خلاصته: أنّ التوضيح يظهر بعد مقدّمين:

الاولى: أنّ بقاء التّكليف ممّا لا شكّ فيه، و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام، و هو يكون في الأكثر بالقول، و دلالته في الأ-كثر تكون ظنيّه، اذ مدار الإفهام على القاء الحقائق مجرّده عن القرينه و على ما يفهمون و ان كان احتمال التجوّز و خفاء القرينه باقيا.

الثانيه: أنّ المتشابه كما يكون في اصل اللغه كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل ان يقول احد: «أنا استعمل العمومات، و كثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينه، و ربّما اخاطب احدا و اريد غيره» و نحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده و لا يحصل لنا الظنّ به؛ و القرآن من هذا القبيل، لأنّه نزل على اصطلاح خاصّ، لا اقول على وضع جديد، بل اعمّ من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب، و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطّعات. ثمّ قال: قال سبحانه: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ...

الآيه (2)، ذمّ على أتباع المتشابه، و لم يبيّن لهم المتشابهات ما هي؟ و كم هي بل لم يبيّن لهم المراد من هذا اللفظ، و جعل البيان موكولا - الى خلفائه. و النبيّ صلّى الله عليه و آله نهى النّاس عن التّفسير بالأراء. و جعلوا الاصل عدم العمل بالظنّ ألا ما اخرجه الدليل.

ترجمه:

### دليل اخباريها در منع از عمل به ظواهر قرآن

از آنچه گفته شد دانستید که: علت عمده در منع نمودن اخباريها از عمل به ظواهر قرآن، اخباری است که مانع (ما) از تفسیر قرآن اند. جز اینکه از کلام سید صدر - شارح وافی - در پایان کلامش استفاده می شود که: منع از عمل به ظواهر قرآن کریم مقتضای اصل است. و اینکه عمل به ظواهر اخبار جایز است، از باب (ما خرج بالدلیل) است. یعنی: اگر دلیل قطعی بر جواز عمل به اخبار وجود نداشت، عمل به ظاهر آنها نیز جایز نمی بود. شارح وافی پس از اثبات اینکه در قرآن آیات محکمه و ظواهری وجود دارد که قابل انکار نمی باشند. و شایسته است که تنها

ص: ۲۰۷

۱- الوافیه: ص ۵۶ الصفحه الاولى س ۸.

۲- عمران، آیه ۷

در عمل به ظواهر نزاع واقع شود؛ گفته است که، در این نزاع حق با اخباریهاست.

### ما حصل سخن سید صدر در شرح وافیه

می گوید: سخن ما بعد از ذکر دو مقدمه آشکار می شود. مقدمه اول اینکه: بقاء تکلیف (برعهده مکلف) از جمله اموری است که شکی در آن نیست و وجوب عمل به مقتضای آن (تکلیف) موقوف بر افهام و تفهیم است. یعنی: مکلف باید مراد و مطلوب خودش را به مکلف تفهیم کند. و تفهیم غالباً به وسیله الفاظ است و دلالت الفاظ بیشتر ظنی بوده و مفید علم نمی باشند؛ زیرا مدار افهام بر این است که متکلم الفاظ حقیقی را بدون قرینه و با اعتماد به فهم مخاطبین القاء نماید هرچند احتمال اراده مجاز و اخفاء قرینه (در حق مخاطب نسبت به متکلم) باقی باشد. یعنی: مخاطب احتمال دهد که متکلم از روی اعتماد به وی کلام را بدون قرینه آورده است. لذا چنین کلامی از جانب متکلم تنها مفید ظن است.

### مقدمه دوم: تشابه در مصطلحات

همان طور که در اصل لغت، تشابه وجود دارد، (یعنی: لغتی یافت شود که معنایش روشن نباشد) همین طور در مصطلحات هم تشابه وجود دارد، مثل اینکه شخصی بگوید: «من عموماًت را به کار می برم ولی چه بسا بدون نصب قرینه ای بر مرادم از آن اراده خصوص می کنم.

و چه بسا کسی را مورد خطاب قرار می دهم درحالی که غیر او را اراده می کنم و یا مانند این اصطلاحات. پس در این صورت: نه قطع به کلمات چنین قائلی برای ما ممکن است و نه ظن به مقصود او برای ما حاصل می شود و قرآن کریم نیز از این قبیل است، زیرا بر اصطلاح مخصوصی نازل شده، نمی گویم: ترکیب کلمات و حروف آن بر اساس وضع جدید است، بلکه، تراکیب این کتاب اعم است از اینکه وضع آن جدید بوده یا در آن مجازاتی باشد که عرب آنها را نشناسد. از این گذشته، گاهی در قرآن کلماتی یافت می شود که معنا و مراد آن مجهول است مثل: حروف مقطعه (الم، حم سجده، ...) سپس می گوید: خداوند سبحان می فرماید: در قرآن آیات محکمه ای وجود دارد که آنها اصل کتاب اند و آیات دیگری می باشد که تشابه بوده و معنای آنها معلوم نیست. در این آیه خداوند متعال مردم را بر متابعت از این تشابهات مورد مذمت قرار داده و درعین حال بر ایشان بیان نفرموده است که تشابهات چه هستند و مقدارشان چقدر است و مراد از آنها چیست. بلکه بیان آنها را بر خلفای خودش واگذار نموده است. و پیامبر نیز مردم را از تفسیر به رأی نهی نموده اند و علما نیز اصل اولی را عدم عمل به ظن قرار داده اند مگر ظنونی که دلیل، آنها را از اصل خارج نموده است.



\* مراد از (انك قد عرفت ... تا ... الا) در متن مورد بحث چیست؟

این است که مشهور اخباریین ادعا کردند که عمل به ظواهر قرآن و لو بعد الفحص و الیأس از دست یابی به قرینه جایز نمی باشد و مهم ترین مستندات آنها همان روایاتی بود که بررسی شد و در جهت مدعای آنان قرار نگرفت. و لکن سید صدر شارح وافیه، مدّعی شده است که حرمت عمل به ظواهر قرآن بر مبنای دلیل خاص نیست بلکه مقتضای قاعده اولیه در باب ظنون عدم جواز عمل به ظنون است و چون کتاب از جمله ظنون است پس عمل به ظاهر آن نیز جایز نیست.

\* نظریه صدر راجع به سنت در این زمینه چیست؟

می گوید: ظواهر سنت به دلیل خاص (یعنی اجمال اخباری و اصولی بر جواز عمل به ظواهر سنت) از تحت این اصل خارج شده اند پس می توان به ظواهر سنت عمل نمود.

\* خلاصه مدعای سید دشتکی (صدر) در عمل به ظواهر قرآن چیست؟

این است که: ظواهر کتاب در حق غیر معصوم حجت نیست و حق با اخباریهاست و در اثبات این نظر مطالبی دارد که شیخ آن مطالب را با ذکر و مقدمه شروع می کند.

\* حاصل کلام سید صدر در مقدمه اول چیست؟

این است که:

۱- تکلیف تا دامنه قیامت برعهده مکلف است.

۲- عمل به تکلیف متوقف بر افهام و تفهیم است (نیمه اول باید خداوند واجبات و محرّماتش را بفهماند بعد ما بشناسیم و عمل کنیم).

۳- مسلماً تفهیم تکالیف و مرادات غالباً به وسیله الفاظ و اقوال است نه با اشاره.

۴- بیشتر اقوال ظهوراتند و دلالت آنها بر مراد است ولی کلام متکلمین به اعتبار اخفاء قرائن و اعتماد بر فهم مخاطبین ظنی است.

نتیجه: مرادات متکلمین غالباً برای شنوندگان قطعی و جزمی نیست.

\* مقتضای این مقدمه از نظر سید صدر چیست؟

این است که: عمل به ظواهر جایز باشد و بلامانع.

\* قبل از مقدمه دوم تشابهات لغوی و اصطلاحی را از نظر سید صدر تعریف کنید؟

۱- تشابهات لغوی (ذاتی) کلماتی هستند که به حسب موضوع له لغوی مجمل اند و مراد از آنها روشن نیست، اعم از اینکه این کلمات از مشترکات لفظی باشند مثل کلمه (عین) و یا کلماتی باشند که

ص: ۲۰۹

معنای لغوی آنها را ندانیم، هر چند که از مشترکات لفظی نیستند مثل کلمه (صعید).

۲- متشابهات اصطلاحی (عرضی) کلماتی هستند که به حسب اصل لغت معنایشان روشن است و لکن در استعمالات یک متکلم به دلیل روش خاص خودش مجمل هستند.

فی المثل: مولایی بگوید: در بسیاری جاها من شخصی را مورد خطاب قرار می دهم و حال آنکه دیگری مقصود من است.

\* به نظر سید صدر در کدام یک از دو نوع متشابه ذاتی و عرضی تحصیل مراد متکلم بالقطع است؟

در هیچ یک، یعنی همان طور که مخاطب نمی تواند مراد متکلم را در متشابه ذاتی قطعاً و یا ظناً به دست آورده، در متشابه اصطلاحی (عرضی) هم نمی تواند مراد متکلم را بالقطع او الظن به دست آورد.

نکته: سید صدر قائل است که کلمات قرآنی از قبیل متشابهات اصطلاحی است چون که قرآن بر اسلوب جدیدی نازل شده.

یعنی:

۱- بسیاری از ظواهر قرآن خلاف ظاهر اراده شده، بدون اینکه قرینه ای ذکر شده باشد. مثل آیه:

لئن أشركت ليحبطن عملك.

۲- در بسیاری از آیات، خطاب به پیامبر است و حال آنکه مراد کس دیگری است. مثل حدیث:

«نزل القرآن بآياك اعني و اسمع يا جار». یعنی بالعرض اجمال پیدا کرده و قابل تمسک نمی باشد.

\* مراد سید صدر از اسلوب جدید حقیقت شرعیه بالوضع التعین است یعنی شارع مقدس الفاظ مستعمله در قرآن را از معانی لغویه آنها نقل داده و در معانی جدید حقیقت قرار داده است؟

خیر، اعم است از اینکه: ۱- به وضع جدید باشد ۲- و یا اینکه الفاظ را در همان معانی لغویه به کار برده باشد و لکن خلاف بسیاری از این ظواهر را اراده کرده باشد. یعنی معانی مجازی ای که عربها به آن معانی آشنا نیستند. چه در اثر نیاوردن قرینه و چه در اثر جدید بودن معنا، پس قرآن مجمل اصطلاحی است.

\* حاصل کلام سید صدر در مقدمه دوم چیست؟

این است که:

(۱- چون متشابهات ذاتی و اصطلاحاتی مجمل اند و دارای معانی نامعلوم، قطع و جزم و بلکه ظن نیز به مراد آن حاصل نمی شود.

۲) قرآن نیز به اعتبار شمولش بر ظواهر کثیره، از مجملات اصطلاحی است.

در نتیجه: قرآن نیز غیر قابل استناد بوده و قابل تمسک نیست.

ص: ۲۱۰

\* گواه سید صدر بر مدعی فوق چیست؟

۱- این فرموده حق تعالی که: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ...

که در آن آیات را به دو دسته محکّمات و متشابهات تقسیم نموده و سپس در مذمت کسانی که از متشابهات پیروی می کنند فرموده: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ.

نکته: چیزی که به نظر سید صدر در این آیه شریفه مهم است این است که:

۱- به دنبال کلمه متشابه بیان فرموده است که متشابه چیست؟ چقدر است؟ تبعیت از چه متشابهی جایز نیست؟ و حتی خود کلمه (متشابه) نیز به حسب معنا و مفهوم متشابه است و معنای لغوی آن روشن نیست و لذا بیان و تفسیر همه این امور را به اهل بیت واگذار نموده است.

۲- نهی پیامبر از تفسیر به رأی است و این نیست مگر بدین خاطر که مراد از ظواهر قرآنی قابل تحصیل نیست.

۳- اجماع حضرات اهل علم بر حرمت عمل به ظن است یعنی: مشهور علمای اصول و اخباریها می گویند:

اصل، حرمت عمل به ظن است الا ما خرج بالدلیل. (صغری)

این اصل شامل ظواهر کتاب هم می شود. (کبری)

پس به واسطه همین اصل عمل به ظواهر کتاب حرام است. (نتیجه)

ص: ۲۱۱

اذا تمهّدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الاولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانيه عدم العمل، لأنّ ما صار متشابها لا يحصل الظنّ بالمراد منه و ما بقى ظهوره مندرج فى الأصل المذكور. فنطالب بدليل جواز العمل، لأنّ الاصل الثابت عند الخاصّه هو عدم جواز العمل بالظنّ الا ما اخرجه الدليل.

لا يقال: انّ الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم اجماعى.

لأنّنا نمنع الصغرى، اذ المعلوم عندنا مساواه المحكم للنص. و اما شموله للظاهر فلا، الى ان قال:

لا- يقال: انّ ما ذكرتم لو تمّ لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار ايضا، لما فيها من التاسخ و المنسوخ، و المحكم و المتشابه، و العامّ و المخصّص و المطلق و المقيد.

لأنّنا نقول: انّا لو خّلينا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السّينّه مع عدم نصب القرينه على خلافها. و لكن منعنا من ذلك فى القرآن للمنع من اتّباع المتشابه و عدم بيان حقيقته، و منعنا رسول الله صلّى الله عليه و آله عن تفسير القرآن. و لا ريب فى انّ غير النصّ محتاج الى التفسير. و ايضا ذمّ الله تعالى من اتّباع الظنّ، و كذا الرسول و اوصيائه عليهم السّلام و لم يستثنوا ظواهر القرآن- الى ان قال:-

و اما الأخبار، فقد سبق انّ اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار الآحاد من غير فحص عن مخصّص او معارض ناسخ او مقيد، و لو لا هذا لكنا فى العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقّفين (1). انتهى.

ترجمه:

**ادامه مقاله سيد صدر**

**اشاره**

پس از اینکه دو مقدمه تبیین شد می گوئیم که:

مقتضای مقدمه اول جایز بودن عمل به ظواهر است و مقتضای مقدمه دوم جایز نبودن عمل به ظواهر است. زیرا کلامی که متشابه می گردد ظن به مراد متکلم هم از آن حاصل نمی شود و کلامی که ظهورش باقی مانده است (چون مفید ظن است نه یقین)، در اصل مذکور (اصاله حرمة العمل بالظن) داخل شده است پس برای جواز عمل به آن (کلام متشابه) ما دلیل می خواهیم، زیرا اصل ثابت و مسلم میان علمای امامیه عدم جواز عمل به ظن است مگر ظنی که دلیل، عمل به آن را از تحت اصل مذکور خارج کرده باشد.

١- شرح الوافيه، ص .....، مخطوط الاسراء: ٣٦.

گفته نمی شود که ظواهر از مصادیق متشابه است بلکه ظواهر از افراد محکم است و وجوب عمل به محکم اجماعی است زیرا صغرای این دلیل (که ظاهر از مصادیق محکم باشد) غیر قابل قبول است چون از نظر ما محکم معادل و مساوی با نص است و نص غیر از ظاهر است، پس محکم شامل ظاهر نمی شود و به دنبال مطالب به جایی می رسد که کلام را با یک اشکال و جواب به پایان رسانده است.

آنچه گفتید اگر درست باشد تنها دلالت می کند بر جایز نبودن عمل به ظواهر اخبار، چرا که در اخبار نیز (مثل آیات) ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و مخصص، مطلق و مقید وجود دارد.

این اشکال وارد نیست زیرا اگر ما خودمان بودیم و قرینه ای هم برخلاف آنها (ظواهر) نصب نشده بود به ظواهر کتاب و سنت عمل می کردیم اما چه کنیم که منع شده ایم از عمل به ظواهر در قرآن به دلیل منع و نهی آیه شریفه از اتباع و پیروی از متشابه و بیان نکردن حقیقت و ماهیت متشابه و منع نموده است ما را رسول الله از تفسیر قرآن و تردیدی نیست که نص نیازی به تفسیر ندارد (پس مراد از تفسیر، تفسیر ظواهر است).

و همچنین خدای تعالی ما را از اتباع از مطلق ظن ملامت نموده (که دلیل بر نهی از عمل به ظواهر برخی از آیات است) و همچنین رسول الله و اوصیائش علیهم السلام این ظواهر را استثنا فرموده اند لذا عمل به ظواهر از این اطلاق خارج نیست و سخن را ادامه داده تا آنجا که گفته است: اما کلام در عمل به اخبار و احادیث:

گذشت که اصحاب ائمه بدون فحص از مخصصی یا جستجو از معارضی، همچون ناسخ یا مقید به اخبار واحد عمل می نمودند (به همین خاطر ما نیز ظواهر اخبار را استثنا می کنیم) و اگر این (عمل اصحاب ائمه) نبود هر آینه در عمل به ظواهر اخبار نیز همچون ظواهر کتاب توقف می کردیم و سخن سید صدر به پایان رسید.



\* مراد از عبارت (مقتضی الاولى العمل بالظواهر و مقتضی الثانيه عدم العمل) چیست؟

حاصل و نتیجه مقدمه اول و دوم است بدین معنا که: مقتضای مقدمه اول جواز عمل به ظواهر است. و مقتضای مقدمه دوم عدم جواز و تمسک به ظواهر است.

\* مراد از عبارت (لان ما صار متشابها لا....) چیست؟

بیان علت و یا دلایل عدم جواز بر ظواهر است در مقدمه دوم مبنی بر اینکه:

اولاً: ظواهر کتاب هر چند اولاً- و بالذات واضح المعنا باشند ولی ثانیاً و بالعرض از جمله متشابهات اند به خاطر اسلوب جدیدش، و کلامی که متشابه باشد نمی توان از آن به مراد متکلم ظن پیدا نمود تا چه رسد به قطع به مراد.

ثانیاً: به فرض هم که ظاهر آیه به ظهورش باقی مانده باشد، خوب به اعتبار اینکه مفید ظن است نه یقین در اصل مذکور مندرج و داخل شده است که الاصل حرمة العمل بالظن.

در نتیجه: شما اصولیین در جواز به ظواهر قرآن باید دلیل بیاورید و حال آنکه ما (اخباریها) طبق اصل حرف می زنیم و نیازی به دلیل خاص نداریم.

به عبارت دیگر: از آنجا که اصل مسلم میان خاصه و علمای امامیه عدم جواز عمل به ظن است، در جواز عمل به هر ظنی باید دلیلی بیاورید که آن دلیل عمل به آن ظن را از تحت اصل مزبور خارج کند و مراد از این ظنون ظواهر اخبار و احادیث است.

\* مراد از عبارت (لا يقال: ان الظاهر....) چیست؟

حاصل یک اشکال است با عنوان (لا يقال) مبنی بر اینکه:

ظواهر از جمله محکّمات اند. (صغری)

محکّمات بالاجماع حجیت دارند. (کبری).

پس باید ظواهر هم حجّت باشند. (نتیجه)

\* مراد از عبارت (لأنّنا نمنع الصغری، اذا المعلوم....) چیست؟

پاسخ سید صدر است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

کبرای این استدلال (یعنی: قطعی بودن وجوب عمل به محکّمات) قابل قبول است.

و لکن صغری قیاس (که ظواهر از افراد محکم باشند) ممنوع و محل بحث است.

\* دلیل سید صدر بر انکار کبری چیست؟

این است که:

ص: ۲۱۴

۱- قدر متیقن از محکّمات، خصوص نصوص است به عبارت دیگر محکم معادل نص است.

۲- نصّ با ظاهر متغایر است.

پس لاجرم به مقتضای قیاس مساوات محکم نیز باید با ظاهر متغایر باشد.

حال: از آنجا که از دو حال خارج نیستند یعنی یا محکم اند و یا متشابه، می‌گوییم: چون محکم با ظاهر متغایر است پس ظاهر از مصادیق متشابهات است و ما به قدر متیقن عمل می‌کنیم.

\* مراد از (لا یقال: انّ ما ذکرتم لو تم ... چیست؟

بیان یک اشکال نقضی است بر مقدمه دوم سید صدر مبنی بر اینکه: لازمه سخن شما در مقدمه دوم این است که: چون ظواهر از متشابهات هستند حجیت نداشته و نباید مورد عمل قرار گیرند حال این ظواهر چه ظواهر قرآنی باشند و چه ظواهر غیر قرآنی مثل اخبار و احادیث.

یعنی: همان ملا-ک و مناطی که در ظواهر آیات وجود دارد، در اخبار و احادیث نیز وجود دارد. به عبارت دیگر: همان طور که مناط عدم حجیت ظواهر قرآنی این است که نص نیستند (چون که در قرآن ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقید وجود دارد و نفس این امور سبب عدم حجیت غیر نصوصات است) همین مناط (عدم نص بودن) مناط عدم حجیت اخبار نیز هست، چرا که وجود ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، و امور ذکر شده دیگر عینا در اخبار نیز وجود دارد.

در نتیجه: نباید به سنت هم عمل نمود.

\* پاسخ صدر به اشکال نقضی مذکور چیست؟

این است که: اگر ما بودیم، وجدان ما و ظواهر، با قطع نظر از دلیل خاص، البته بعد الفحص و الیأس، بنا بر حکم عقلا و مقدمه اول، هم به ظواهر قرآن عمل می‌کردیم هم به ظواهر سنت، لکن در خصوص ظواهر قرآنی دلایل فراوانی بر عدم حجیت آنها قائم شده است که برخی از این دلایل در مقدمه دوم آورده شده و برخی دیگر از این دلایل عبارتند از:

۱- آیات و روایاتی که ما را از پیروی کردن ظنون نهی فرموده اند درحالی که ظواهر قرآن را استثنا نکرده اند بلکه پرواضح است که ظواهر، مفید ظن بوده و بیش از آن از آنها استفاده نمی‌شود.

۲- اجماع عملی (یعنی: سیره مستمره از زمان ائمه) نسبت به ظواهر سنت، قائم است بر اینکه بدون فحص از مخصص و یا ناسخ و منسوخ و غیره .... به خبر واحد عمل می‌کرده اند.

حال: اگر چنین اجماعی نبود ما نسبت به ظواهر سنت نیز توقّف می‌کردیم همان طور که نسبت به ظواهر قرآن متوقف هستیم.

اقول: وفيه مواقع للنظر، سيما في جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الإجماع العملي، و لولاه لتوقف في العمل بها ايضا، اذ لا يخفى أنّ عمل اصحاب الاثمه بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل اليهم من ائمتهم؛ و أنّما كان امرا مركزا في اذهانهم بالنسبه الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الإفاده و الاستفاده، سواء كان من الشارع ام غيره. و هذا المعنى جار في القرآن على تقدير كونه ملقى للإفاده و الاستفاده على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم. نعم الاصل الأولى هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفضيلا لكنّ الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القى الى غيره للافهام. ثم ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات و احتمال كونها من المتشابهات ممنوع:

أولاً: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر - لا لغه و لا عرفاً - بل يصحّ سلبه عنه. فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع، كما اعترف به في المقدمه الاولى من أنّ مقتضى القاعده وجوب العمل بالظواهر. ثانياً: بأنّ احتمال كونها من المتشابه لا ينفذ في الخروج عن الأصل العدي اعترف به. و دعوى (اعتبار العلم بكونها من المحكم) هدم لما اعترف به من اصالة حجيه الظواهر، لأنّ مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا أنّ يعمل كونه ممّا نهى الشارع عنه.

و بالجمله، فالحقّ ما اعترف به من أنّه «لو خَلينا و انفسنا لعملنا بظواهر الكتاب» و لا بدّ للمانع من اثبات المنع. ثمّ أنّك قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه العدي ذكرنا من «اعتبار الظواهر اللفظيه في الكلمات الصادره للإفاده و المطلوب و استفادتها» و انما يكون خلافهم في أنّ خطابات الكتاب لم يقصد بها استفاده المراد من انفسها بل بضميمه تفسير اهل الذّكر، او أنّها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيّد المتقدّم.

## اشکالات شیخ به مطالب سید صدر

### اشاره

در این گفتار (سید صدر) موضوعی چند (از اشکال) به نظر می‌رسد، خصوصا در آنجایی که جواز عمل به ظواهر اخبار را مستند به قیام اجماع عملی (یعنی: سیره و عمل اصحاب) نموده، و اگر این اجماع عملی در خصوص ظواهر اخبار وجود نداشت ایشان (سید صدر) در عمل به ظواهر اخبار نیز توقف می‌نمود همان طور که در ظواهر قرآن توقف می‌نماید.

### وجه اشکال

زیرا بدیهی و روشن است که عمل اصحاب به ظواهر اخبار، مستند به یک دلیل خاص شرعی که از ناحیه ائمه هدی به آنها رسیده باشد نیست، بلکه این عمل به ظواهر اخبار از این باب است که مرکوز و ثابت است که هر کلامی به داعی افاده و استفاده از هر متکلمی صادر شود، ظاهرش حجت می‌باشد و می‌توان به آن استناد نمود خواه از جانب شارع صادر شده باشد یا از غیر شارع. حال این معنا (حجت بودن ظاهر کلامی که به منظور افاده و استفاده صادر شده) در قرآن نیز به فرض اینکه به منظور افاده و استفاده القاء شده باشد، جاری است. بنا بر اینکه اصل در خطاب هر متکلمی این است. بله اصل اولی همان حرمت عمل به ظن است بنا بر آنچه به طور مفصل خواندی و دانستی. لکن آنچه از تحت این اصل خارج است به واسطه دلیل، تنها ظواهر اخبار نیست تا باقی ظواهر تحت این اصل باقی بمانند، بلکه آنچه از تحت این اصل خارج است مطلق ظواهر است که ناشی از سخن هر متکلمی است که جهت افهام مقاصد به غیر القاء شود.

سپس آنچه ایشان (سید صدر) ذکر نمود و گفت که معلوم نیست که ظواهر قرآن از

محکّمات باشند و احتمال دارد که از تشابهات باشند، از دو جهت ممنوع و غیر قابل قبول است.

اولاً: تشابه نه از نظر لغوی و نه از نظر عرفی بر ظواهر صادق نمی باشد، بلکه می توان آن را از ظواهر سلب نمود و لذا نهی وارد از تبعیت تشابه ما را از عمل به ظواهر بازمی دارد، چنانچه سید صدر هم در مقدمه اول به آن اعتراف نموده مبنی بر اینکه مقتضای قاعده وجوب عمل به ظواهر است.

ثانیاً: صرف این احتمال که ظواهر از مصادیق تشابهات هستند، در خروج آنها از اصلی که سید صدر به آن اعتراف نمود (که اصل عمل به ظواهر است) نافع و کافی نمی باشد.

### دعوی

و ادعای اعتبار علم و یقین، به اینکه ظواهر (در جواز عمل به آنها) باید از افراد و مصادیق محکّمات باشند ویرانی است، به خاطر اعتراف سید صدر به آن اصل، یعنی اصالت حجیت ظواهر.

زیرا مقتضای آن اصل جواز عمل به ظواهر است. مگر اینکه بدانند که شارع مقدس از آن نهی فرموده است. پس قبل از چنین عملی و به صرف احتمال، جوازی در رفع ید وجود ندارد.

خلاصه مطلب: اینکه، حق همان چیزی است که سید صدر به آن اعتراف نمود مبنی بر اینکه: اگر ما باشیم و صرف ظواهر به ظواهر کتاب عمل می کنیم و مانع ناچار از اثبات منع است.

### تبصره

از آنچه گفتیم فهمیدی که مخالفت اخباریها نسبت به حجیت ظواهر قرآن در آن وجهی که ما ذکر کرده و گفتیم که (اعتبار و حجیت ظواهر الفاظ در کلمات القاء شده به خاطر افاده و استفاده معانی است) نمی باشد. یعنی که: آنها این امر را قبول دارند. لذا مخالفت آنها در این است که خطابات قرآن مستقلاً محور و مدار افاده و استفاده واقع نشده اند، بلکه (برای استفاده مطالب از آنها) به انضمام تفسیر اهل بیت عصمت و طهارت نیازمندیم.

یا پس از احتمال اینکه هر ظاهری از محکّمات باشد یا تشابهات، اصلاً این احتمال سبب آن می شود که کلام محتمل اساساً ظاهر نباشد، چنانکه از کلام سید صدر فهمیدی.

\* قبل از شرح عبارات مذکور بفرمائید چه قسمتهائی از کلام سید صدر قابل قبول است؟

۱- چهار نکته (یا گزاره ای) که در مقدمه اول آورد همراه با نتیجه قیاس (یعنی: جواز عمل به ظواهر کتاب).

۲- سخنی که در پاسخ به دومین اشکالی که بر خودش وارد کرد مبنی بر اینکه: «أنا لو خَلينا و انفسنا ... الخ»، چرا که (لا بد للمانع من اثبات المنع).

۳- این سخن که (الاصل الاولي حرمه للعمل بالظن).

\* مراد از عبارت (ثم انّ ما ذكره ... ممنوع) چیست؟

مربوط به یکی از موارد قابل نقد سید صدر است و آن، این سخن است که فرمود:

معلوم نیست که ظواهر قرآنی از مصادیق آیات محکّمات باشند بلکه چه بسا شاید از متشابهات باشند و نفس همین احتمال باعث شود که حجیت آن ظواهر سلب شده و نتوان بدانها عمل کرد و پیروی از آن حرام باشد و در شبهات تحریمیّه ما (اخباریها) قائل به احتیاط و توقّفیم.

\* از نظر شیخ چند اشکال بر این کلام (مذکور) سید صدر وارد است؟

دو اشکال.

\* اولین اشکال کلام سید دشتکی چیست؟

این است که متشابه اساسا بر ظواهر صدق نمی کند نه به حسب لغت و نه از نظر استعمالات عرفی، زیرا که متشابه:

۱- در لغت به معنای مجمل اطلاق می شود

۲- موارد استعمال و در اصطلاح عرفی، در معانی غیر محرز و نامفهوم است.

به عبارت دیگر متشابه:

۱- در لغت به معنای متمائل است (دو چیزی که مثل هم اند) و حال آنکه در ظواهر دو احتمال مساوی و مماثل وجود ندارد.

۲- و نزد عرف به معنای ذو احتمالات و معنایی که غیر واضح است و حال آنکه ظواهر، واضح الدلاله هستند نه مجمل.

پس می توان گفت: ظاهر متشابه نیست. یعنی لفظ متشابه از ظواهر صحت سلب دارد نه صحت حمل، و چنان که در اصول هم

مقرر است و در بحث الفاظ گذشت صحت سلب علامت مجاز بودن و عدم حقیقت می باشد.

ص: ۲۱۹



بنابراین: وقتی ثابت شد که ظواهر متشابه نیستند استدلال شما به این آیه قرآنی که فرموده:

«پیروی از متشابهات حرام است» نمی توان از این آیه استدلال نمود به حرمت عمل به ظواهر، زیرا که ظواهر موضوعاً و تخصصاً از متشابهات بیرون اند.

\* دومین اشکال کلام سید صدر چیست؟

این است که: ایشان (سید صدر) خود فرمود: بر مبنای عقلا، اصل وجوب عمل به ظواهر است و این اصل از اصول مسلمه و قطعی است.

حال: با وجود چنین اصلی آیا احتمال اینکه ظواهر از مصادیق متشابه هستند این احتمال می تواند سبب خروج ظواهر از اصل مذکور شوند.

تظیر: بحث ما در اینجا مثل عامی است که دلالتش بر عموم مسلم و قطعی است و مخصصش مشکوک و ما هرگز به واسطه مخصص احتمالی، از عموم یقینی رفع ید نمی کنیم.

در اینجا نیز: طبق گفته شما (سید صدر) اصل وجوب عمل به ظواهر قطعی و متشابه بودن ظواهر قرآن مشکوک و محتمل است.

در نتیجه: رفع ید از اصل و ردّ ظواهر به واسطه احتمال اشتباه، خلاف قاعده مسلمه میان عقلا است.

\* اگر سید صدر بگوید: ما باید یقین داشته باشیم که فلان آیه از محکّمات است تا بدان تمسک کنیم و نسبت به ظواهر چنین یقینی در کار نیست، چه پاسخ می دهید؟

این احتمال مندفع است و وجه دفعش آن است که:

۱- شما (سید صدر) خود بر اساس مقدمه اول قبول نمودید که (اصاله حجیت) ظواهر از اصول مسلمه است.

۲- خود می دانید که مقتضای اصل مزبور وجوب عمل به ظواهر است.

۳- یک اصل مسلم و قطعی عقلا قابل اجتماع با یک احتمال خلاف نمی باشد.

در نتیجه: استقرار احتمال خلاف و ترتیب اثر بر آن موجب انهدام اصلی است که خود بدان معترف هستید.

به عبارت دیگر: وقتی شما قبول کردید که (الأصل حجیه الظواهر) معنایش این است که:

هرکجا احتمال دهیم که فلان ظاهر حجت نیست به اصل مذکور تمسک کرده و حجیت آن را اثبات می کنیم مگر در مواردی که (با دلایل یا) دست یابی به قرائن، یقین حاصل کنیم که فلان ظهور حجت نیست.



\* نتیجه پاسخ شیخ چیست؟

اگر ما باشیم و ظواهر، باید مطابق اصل اولی به آن ظواهر عمل کنیم و حجیت آنها را تثبیت کنیم و تا زمانی که دلیل قطعی و مسلمی بر نهی از ظاهری وارد نشده برطبق اصل حرکت می کنیم.

لذا قائلین به عدم حجیت ظواهر باید در اثبات مدعای خودشان دلیل قانع کننده ای اقامه کنند زیرا تمام وجوهی را که در اثبات خود بدان تمسک نمودند از نظر ما مردود است.

\* حاصل مقصود شیخ از عبارت (ثم انك قد عرفت .... الخ) چیست؟

این است که نزاع ما اصولین با اخباریها یک نزاع صغروی است و نه کبروی، بلکه کبری مورد تسالم است. یعنی: اصولیها مدعی هستند:

۱- تمام کلماتی که به منظور افاده و استفاده صادر شده اند حجیت دارند.

۲- ظواهر از قبیل همین کلمات اند پس حجت اند و عذری در ترک این ظواهر در دست نیست.

۳- اخباریها منکر مدعای فوق نیستند یعنی: قبول دارند که اگر کلامی به داعی افاده و استفاده القا شود ظاهرش حجت است.

منتهی اخباریها می گویند: قرآن از این قبیل کلمات نمی باشد. به عبارت دیگر، هر دو گروه قبول داریم که اگر ظواهر قرآن در مقام افاده و استفاده بود به حکم عقلا حجت است و لکن اخباری می گوید:

ظواهر قرآن استقلالاً و بدون ضمّ ضمیمه در صدد افاده نیست و لذا حجت نیست. درحالی که اصولی می گوید: ظواهر قرآن نیز مثل سایر ظواهر در مقام افاده و استفاده است و لذا بعد الفحص و الیاس حجت است.

\* موارد مورد اتفاق در بحث مذکور میان اصولی و اخباری کدام است؟

۱- هر دو گروه نصوص قرآن را حجت می دانند.

۲- هر دو گروه قبول دارند که متشابهات قرآن حجیت ندارند.

۳- هر دو گروه قبول دارند که قبل الفحص و الیاس حق تمسک به ظواهر را نداریم، چرا که شاید قرینه برخلاف آن باشد.

۴- هر دو گروه قبول دارند که ظواهر بعد از تفسیر اهل بیت قابل تمسک اند.

\* اختلاف اخباری و اصولی در بحث حجیت ظواهر در چیست؟

این است که: اخباری می گوید: بعد الفحص و نیافتن قرینه برخلاف ظاهر عمل به ظاهر جایز نیست، اصولی می گوید:

بعد الفحص و عدم دستیابی به قرینه برخلاف ظاهر مجازیم به ظواهر عمل کنیم.

ص: ۲۲۱

متن:

و ينبغي التنبیه علی امور:

الأول: أنه ربّما توهم بعض:

إنّ الخلاف فی اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، اذ لیست آیه متعلّقه بالفروع او الأ-صول الّما ورد فی بیانها او فی الحكم الموافق لها خبر او اخبار کثیره، بل انعقد الاجماع علی اکثرها؛ مع أنّ جلّ آیات الأصول و الفروع- بل کلّها- ممّا تعلق الحكم فیها بامور مجمله لا یمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصیلها من الأخبار. انتهى(۱).

ترجمه:

## تنبیات

### اشاره

آگاهی بر چند امر شایسته است.

### تنبيه اول

برخی از اصولیین (فاضل نراقی در منهاج الاصول) گمان کرده اند که:

نزاع در حجیت ظواهر قرآن کم فایده است؛ زیرا آیه ای نیست که مربوط به اصول و یا فروع دین باشد مگر در توضیح آن و حکم موافق با آنچه از آیه استفاده می شود خبری و یا اخبار کثیری وارد شده است، بلکه اجماع علماء (اصول) بر این امر منعقد شده که اکثر آیات این چنین اند.

علاوه بر اینکه معظم آیات قرآنی مربوط به احکام اصول و فروع و بلکه تمام آیات از جمله آیاتی هستند که حکم در آنها به طور مجمل بیان شده است که اخذ و عمل به آنها ممکن نیست مگر بعد از فهم تفصیلی آنها از اخبار. (پس بحث در اینکه ظواهر، حجت هستند یا نه بی فایده است).

ص: ۲۲۲

\* مراد از عبارت (اذ لیست آیه ...) چیست؟

حاصل فرموده مرحوم فاضل نراقی است مبنی بر اینکه:

کمتر آیه ای از آیات مربوط به اصول دین و یا فروع آن وجود دارد که یکی از سه امر ذیل را دارا نباشد:

یا حدیثی از معصومین علیهم السّلام مستقیماً به تفسیر و تبیین آیه پرداخته یا اگر در تفسیر آیه حدیثی وارد نشده باشد حدیثی که از نظر حکم مطابق با ظاهر آیه باشد وجود دارد و یا اگر حدیثی در این زمینه وجود ندارد اجماع علما هماهنگ با ظاهر آیه است.

در نتیجه:

اولاً: با وجود حدیث مبین یا موافق و اجماع موافق، دیگر نیازی به ظاهر آیه نداریم.

ثانیاً: اصولی و اخباری معترف اند که در آیات مربوط به اصول و فروع باید به اخبار رجوع نمود و مستقیماً نمی توان آیات را محور عمل قرار داد.

در نتیجه: این نزاع بین اخباری و اصولی بی مورد و لفظی است.

\* مبنای ادعای جناب نراقی در مطلب فوق چیست؟

این است که معظم آیات قرآن چه در اصول و چه در فروع و بلکه در تمام آیات به یک سلسله امور مجمل و کلی و سر بسته تعلق گرفته و در مقام اصل تشریح، تنها حکم به صورت مجمل به چیزی فرموده است.

لکن همین کلی و مجمل قیود، شرایط و خصوصیات دارند که هیچ کدام از این تفصیلات در قرآن نمی باشد، مثل: أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ، \* سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، آتُوا الزَّكَاةَ، \* كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ.

در نتیجه: ما چه اصولی باشیم چه اخباری ناگزیر هستیم که در فهم تفصیلی آیات به اخبار و احادیث وارد شده مراجعه کنیم و لذا چنین بحثی قلیل الجدوی می باشد.

اقول: و لعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات فإن أغلبها من قبيل ما ذكره. و ألا فالإطلاقات الواردة في المعاملات - مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصه او المنصوصه بالنصوص المتكافئه - كثيره جدا، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) و أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) و تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (٣) و فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (٤) و لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ (٥) و لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ (٦) و أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (٧) و إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنْتًا فَتَبَيَّنُوا (٨) و فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ (٩) و فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ (١٠) و عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ (١١) و مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (١٢) و غير ذلك مما لا يحصى؛ بل و في العبادات ايضا كثيره، مثل قوله:

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (١٣) و آيَاتِ التِّيْمِ (١٤) و الوضوء (١٥) و الغسل (١٦).

و هذه العمومات و ان ورد فيها اخبار في الجملة، ألما أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآيه ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ و تتبع.

ترجمه:

### پاسخ شيخ به جناب نراقی

جناب شيخ در پاسخ از فرموده نراقی می فرماید که:

گویا ایشان نظرشان را به آیات وارده در عبادات منحصر کرده اند؛ زیرا بیشتر آیات عبادات همان گونه است که ایشان فرمود. و گرنه مطلقا یا عموماتی که در معاملات وارد شده اند از جمله اموری هستند که حضرات فقها در فروع غیر منصوص و یا مسائل منصوصی که ادله اش باهم متعارض است به آنها تمسک می نمایند و صرفا و به طور مستقل مورد استدلال قرار می گیرند از جمله آیات

ص: ۲۲۴

۱- المائدة: ۱

۲- البقره: ۲۷۵

۳- النساء: ۲۹

۴- البقره: ۲۸۳

۵- النساء: ۵

۶- الانعام: ۱۵۲ و الاسراء: ۳۴

۷- النساء: ۲۴

۸- الحجرات: ۶

٩- التوبه: ١٢٢

١٠- النحل: ٤٣ و الانبياء: ٧

١١- النحل: ٧٥

١٢- التوبه: ٩١

١٣- التوبه: ٢٨

١٤- النساء: ٤٣ و المائده: ٦

١٥- المائده: ٦

١٦- النساء: ٤٣ و المائده: ٦



از این صفحه تا صفحه ۲۴۰ مفقود می باشد

ص: ۲۲۵







نمی توان گفت جماعت تعیین می یابد چرا که بدل اضطراری وجود دارد که همان نماز فرادی بدون قرائت است، پس امر دائر می شود میان احد المسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت.

لذا یقین احد المسقطین نیازمند دلیل است.

\* حاصل سخن شیخ در این مطلب چیست؟

این است که با تعذر احدهما نیز شک می کنیم که آیا دیگری واجب تعیینی می شود یا نه؟ اصل برائت جاری می کنیم.

\* عباره اخرای مطلب فوق و نقض ابرام شیخ از مطلب قبلی را به بیان ساده تر بفرمائید؟

شیخ در مطلب قبلی فرمود: نماز جماعت یکی از افراد نماز است و واجب تخییری و در صورتی که آن طرف متعذر شد، این می شود تعیینی.

لکن سپس می فرماید: اینجا برای واجب تخییری ما دو بدل وجود دارد و وقتی واجب تخییری دو بدل داشت، اگر خود متعذر شد نمی توان گفت طرف دیگر که فرادی است متعین می شود، چون در طرف دیگر یک بدل نماز مع القراءه است و یک بدل نماز بدون قرائت است.

به عبارت دیگر شما نماز را فرادی می خوانی با حمد و سوره، اگر این نماز مع القراءه متعذر شد وظیفه ات چیست؟

خواهید گفت: اینجا دو بدل وجود دارد.

۱- اینکه نماز را فرادی بخوانم لکن بدون حمد و سوره چرا که بلد نیستم.

۲- اینکه بروم و نماز را به جماعت بخوانم با حمد و سوره.

\* حاصل مطلب چیست؟

این است که شما نمی توانید بگوئید تو که حمد و سوره بلد نیستی حتما باید بروی و نماز را با جماعت بخوانی، خیر می توانم فرادی و بدون حمد و سوره بخوانیم.

و لذا اینجا دو مسقط وجود دارد که در صورت تعذر یکی می توان از دیگری استفاده نمود.

پس نمی شود گفت اگر فرادی نشد، جماعت متعین است و مسقط.

\* فتوای علامه رحمه الله در ما نحن فيه چیست؟

این است که وقتی کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره، اقرب این است که باید نمازش را با جماعت بخواند یعنی نماز جماعت برای او تعیین پیدا می کند.

ص: ۲۲۹

\* نظر فخر المحققین فرزند علامه رحمه الله در وجه این اقربیت چیست؟

این است که حمد و سوره امام بدل است از حمد و سوره مأموم، به عبارت دیگر وقتی که امام قرائت می خواند گویا خود مأموم است که دارد حمد و سوره می خواند.

و لذا مکلف عاجز از حمد و سوره متمکن است از نماز صحیح به واسطه جماعت، پس نوبت به فرادای بدون قرائت نمی رسد.

\* پس مراد از (و یحتمل عدمه ....) چیست؟

این است که احتمال مقابل این نظر هم وجود دارد و لذا ممکن است خواندن نماز به جماعت برای عاجز از قرائت وجوب تعیینی نداشته باشد. بلکه او می تواند به جماعت بخواند و الا فرادی و بدون حمد و سوره می خواند.

و به خاطر همین احتمال مقابل است که علامه با تردید فرموده: الأقوی و قاطع فتوی نداده.

\* دلیل چنین احتمالی چیست؟

وجود دو نصّ عام:

یک نصّ عام داریم که نماز مع الجماعه چنین وچنان فضیلتی دارد که چون مطلق است هم شامل کسانی می شود که قادر بر حمد و سوره اند و هم شامل کسانی می شود که عاجزاند.

یک نصّ عام هم داریم مبنی بر اینکه کسانی که قادر بر حمد و سوره نیستند می توانند نمازشان را بدون حمد و سوره بخوانند که این نیز عام است یعنی چه قدرت شرکت در نماز جماعت داشته باشی و چه نداشته باشی.

و لکن باز هم علامه فرموده: بهتر است نماز را به جماعت بخوانید چون قرائت امام قرائت مأموم به حساب می آید، اگرچه احتمال مقابل را نیز نادیده نگرفته است.

\* پس مراد از (و الاوّل اقوی ....) چیست؟

نظر خود فخر المحققین است مبنی بر اینکه یتعیّن علیه الصلاه مع الجماعه. لکن نه از آن جهت که پدرم علامه فرمود که قرائت امام، قرائت مأموم به حساب می آید.

\* جهت اقربیت نماز جماعت برای عاجز از قرائت به نظر فخر چیست؟

این است که وقتی یک عملی دو بدل داشت یکی بدل اختیاری و یکی بدل اضطراری. چنانچه خود (عمل) متعذر شد، می رویم سراغ بدل اختیاری، چرا که بدل اضطراری مال زمان اضطرار است و این کاری به حالت اختیاری ندارد و کسی هم که اختیار دارد کاری به اضطرار ندارد.

به عبارت دیگر مکلف ناچار می تواند نماز فرادای بدون حمد و سوره بخواند. اما او که چاره دارد و

ص: ۲۳۰



مضطرب نیست، نه لازم نیست فرادی و بدون حمد و سوره بخواند بلکه می تواند به فرادی بخواند مع القراءه و یا به جماعت بخواند.

\* منشأ تردید فخر المحققین چیست که قول اقوی را پذیرفت و به قطع حکم به تعیین جماعت برای فرد عاجز از قرائت نکرد؟

این است که این احتمال در اینجا می رود که در اینجا دو مسقط وجود داشته باشد و لذا وقتی عمل متعذر شود، فرد می تواند به سراغ هریک از این دو مسقط که بخواهد، برود.

یک مسقط این است که اگر با جماعت بخواند، جماعت مسقط حمد و سوره اوست.

یک مسقط این است که عاجز است و این عاجز بودن مسقط حمد و سوره اوست.

\* مراد شیخ از (و المسأله محتاجه الی التأمل) چیست؟

این است که مسئله بدلیت قرائت امام از قرائت مأوموم و یا مسقطیت آن نیازمند به تأمل و اندیشه بیشتر در روایات است، چرا که از برخی روایات بدلیت استفاده می شود و از برخی دیگر مسقطیت که جای این بررسی هم در فقه است.

\* حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی، کوجوب ....) چیست؟

این است که تمام مباحث مربوط به شک در وجوب تخییری، در شک در وجوب کفائی نیز می آید.

\* مقدمه بفرمائید چه تفاوتی میان واجب عینی و کفائی وجود دارد؟

عینی بر تک تک مکلفین واجب و با انجام بعضی افراد از عهده بعضی دیگر ساقط نمی شود مثل نمازهای یومیّه.

واجب کفائی ابتداء بر همه مکلفین واجب است، لکن با قیام من به الکفایه از عهده دیگران ساقط می شود.

\* واجب عینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- عینی بالاصاله مثل نماز و روزه ۲- عینی بالعرض.

\* مراد از واجب عینی بالعرض چگونه واجبی است؟

هر واجب کفائی است که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در یک مکلف چنانچه او انجام ندهد، معطل می ماند.

فی المثل قضاوت تعیین پیدا کرده در فلان آقا که اگر نپذیرد کار مردم بر زمین می ماند.

\* واجب کفائی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- کفائی عقلی ۲- کفائی شرعی

ص: ۲۳۱

\* واجب کفائی عقلی چگونه واجبی است؟

واجبی است که امر به کلی تعلق گرفته، لکن عقل می گوید هریک از مکلفین که اقدام به آن نمایند کفایت می کند.

\* واجب کفائی شرعی چگونه واجبی است؟

واجبی است که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید.

\* چه تفاوتی میان واجب تخییری و واجب کفائی وجود دارد؟

در واجب تخییری، تخییر در مکلف به است و در واجب کفائی تخییر در مکلف است.

\* با توجه به تقسیمات و مقدمات مزبور مراد شیخ از (یظهر ممّا ذکرنا....) چیست؟

این است که اگر بخواهی تکلیف خود را در شک در وجوب کفائی بداننی باید مطالبی را که در شبهات قبلی گفته شد بررسی کنی تا به پاسخ این مسئله بررسی و لذا می گوئیم:

اگر شک مان در وجوب عینی بالاصاله مثل دعاء عند رؤیه الهلال باشد، به حکم ادله اربعه اصاله البراءه جاری می کنم.

و اگر شک من در وجوب عینی بالعرض باشد مثل آنجا که نمی دانم دفن یا کفن میت کافر واجب است یا نه؟ که البته اگر واجب باشد کفائی است، لکن اکنون جز من کسی نیست یعنی بالعرض بر من معین گردید ولی باز هم شک دارم که در اینجا نیز براءت جاری می کنم.

و اگر شک من این بود که صیام توأم با اطعام واجب تخییری است یا نه؟ جای جریان براءت نیست نه عقلی و نه شرعی.

لکن گفته شد که اگر تخییر عقلی باشد استصحاب عدم الوجوب جایز نیست اما اگر شرعی باشد جایز است. حال اگر شک من در وجوب کفائی عملی بود بر خودم چه؟ در اینجا نیز ادله براءت جاری می شود.

\* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل شما وارد محلی می شوید که در کنار من جمعی نشسته اند، سلام می کنید، من نمی دانم و متوجه نمی شوم افراد این جمع پاسخ شما را دادند یا نه؟

در اینجا از قاعده قبح عقاب بلا بیان استفاده کرده اصل براءت را جاری و خودم را بریء الذمه می کنم.

چرا؟ زیرا اگر من پاسخ سلام را ندادم به احتمال اینکه دیگران پاسخ داده اند و حال علم به پاسخ آنها ندارم احتمال عقابی در حق من نمی رود. چرا که عقاب در اینجا بلا بیان است.

\* چه آثاری بر واجب کفائی مترتب است؟

اگر مصلی دید که دیگران پاسخ سلام ندادند و شک کرد که آیا پاسخ برای من واجب کفائی بود تا که

ص: ۲۳۲

حالا عینی بشود یا نه؟ می گوید: اصلا واجب کفائی نبود که اکنون عینی بشود. یعنی الاصل، البراءه.

۲- اگر یک نفر انجام داد از عهده دیگران ساقط می شود.

۳- اگر مصلی پاسخ سلام را داد و دیگران شک کردند که آیا پاسخ سلام از عهده آنها برداشته شده یا نه؟ الاصل، عدم السقوط. یعنی برای مصلی که پاسخ داده: الاصل عدم التعین. ولی برای آن جمع الاصل عدم السقوط.

\* پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) چیست؟

شاید اشاره دارد به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی با شک در وجوب تخیری مع الفارق است، چرا؟

زیرا در شک در وجوب تخیری اصل براءت نقض غرض است و جاری نمی شود و لکن در اینجا موجب توسعه و آزادی برای مصلی است و لذا پاسخ بر او واجب نمی باشد.

ص: ۲۳۳

## المسألة الثانية

فيما اشتبته حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ «الأمر» بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

و المعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدّم عن المحدث العاملي في الوسائل: أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضا معقد إجماع المعارج (١).

لكن تقدّم من المعارج - أيضا - عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، وقد صرح صاحب الحدائق - تبعا للمحدث الأسترابادي (٢) - بوجوب التوقف والاحتياط هنا، قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف:

إن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب.

وفيه: أولا: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية.

و ثانيا: أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقته البراءة، و من المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح و الحكم الخفية. و لا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فإنه رجم بالغيب و جرأه بلاريب، (٣) انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية.

و إن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الأحكام للمصالح و عدم تبعيتها - كما عليه الأشاعرة - أجنبي عن ذلك، إذ الواجب عليه إقامه الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي، الصادر عن المصلحة أو لا عنها على الخلاف.

و بالجمله: فلا - أدرى وجهها للفرق بين ما لا نص فيه و بين ما اجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى، فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينه الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، و إلا لنقل مع توفر الدواعي، بخلاف الاستحباب، لعدم توفر الدواعي على نقله.

ص: ٢٣٤

١- المعارج: ٢٠٨.

٢- انظر الفوائد المدنية: ١٦٣.

٣- الحدائق ١: ٦٩ و ٧٠.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم. نعم، الأخبار المتقدمه في من بلغه الثواب لا يجرى هنا، لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحه لم يدخل في مواردنا، لأن المفروض احتمال الإباحه فلا يعلم بلوغ الثواب. وكذا لو دار بين الوجوب والكراهه.

و لو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها، والله العالم.

ترجمه:

### **مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی اش به جهت اجمال نصّ مشتبّه شده است**

مثل آنجا که ما قائل به اشتراك لفظ امر میان وجوب و استحباب یا اباحه شویم مشهور در این نحوه از شبهه عدم وجوب احتیاط است و قبلا- از قول محدث عاملی در «وسائل» گذشت که اختلافی در عدم وجوب احتیاط هنگام شك در تکلیف وجود ندارد و اجماع «معارج» نیز شامل این (شك در تکلیف) می شود.

ولی در معارج محقق نیز هنگام ذکر اختلاف در وجوب احتیاط روشن شد که قائل به وجوب احتیاط، در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

### **اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه**

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق به پیروی از محدث استرآبادی پس از آنکه تصریح به وجوب توقف و احتیاط در اجماع نصّ نموده است می فرماید:

کسی که (در این مسئله) بر اصاله البراهه اعتماد می کند، آن را در اینجا مرجّح استحباب قرار می دهد. و در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

۱- ممنوعیت اعتماد و تمسک به برائت اصلیه در احکام شرعیه (پس از اكمال دین).

۲- برگشت این مطلب (شما که به برائت اصلیه تمسک کرده و آن را مؤید استحباب قرار می دهید) به این است که خدای تعالی به خاطر موافقت با برائت اصلیه حکم به استحباب (فلان عمل) نموده است و حال آنکه احکام الهی تابع مصالح و حکم است (و نه حالت سابقه).

پس نمی توان گفت: مقتضای مصلحت، موافقت با برائت اصلیه است، چرا که این اظهارنظر، سنگ پرانی به عالم غیب و جسارت است بلاشک.













## (الكلام فى الخلاف الثانى)

و امّا التفصيل الآخر فهو الذى يظهر من صاحب القوانين قدّس سرّه فى آخر مسأله حجّيه الكتاب و فى اوّل مسأله الاجتهاد و التقليد- و هو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام، فالظواهر حجّه بالنسبه اليه من باب الظنّ الخاصّ، سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهيه، ام لا- كما فى التناظر فى الكتب المصنّفه لرجوع كلّ من ينظر اليها؛ و بين من لم يقصد افهامه بالخطاب، كماثلنا بالنسبه الى اخبار الائمه الصادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين، بالنسبه الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباتّه موجّهه الينا و عدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظى ليس حجّه حينئذ لنا الا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم.

ترجمه:

**سومين قول و دومين تفصيل از ميرزاى قمى در مسئله حجيت ظواهر**

اما تفصيل ديگر:

عبارتست از آن چيزى که از سخن صاحب قوانين (ميرزاى قمى) در پايان مسئله حجيت (در جلد اول قوانين) و در ابتداء مسئله اجتهاد و تقليد (جلد دوم قوانين) روشن مى شود و آن عبارتست از تفاوت: ميان کسى که به واسطه کلام و خطاب فهماندن به او قصد شده است پس ظواهر نسبت به چنين کسى از باب ظن خاص حجت است. اعم از آنکه مورد خطاب هم باشد مثل خطابات شفاهى يا چنين نباشد مثل شخصى که در کتب و مؤلفات نظر مى کند چه آنکه تمام ناظرين در اين کتب به خطابات (واقع در) آن مراجعه مى کنند (و لکن هيچ يک خصوصا مورد خطاب واقع نشده اند.) و ميان کسى که تفهيم او (به واسطه کلام و خطاب) قصد نشده است، مثل ما.

۱- نسبت به اخبار صادره از ائمه که نوعا و غالبا در مقام جواب از سؤال سؤال کنندگان است و حضرات آنها را تفهيم کرده اند.

۲- و نیز نسبت به قرآن عزيز، بنا بر اينکه خطابات آن متوجه ما نشده و از باب کتب تأليف شده نباشند.

به هر تقدير: خطابات و ظواهر نسبت به ما صرفا از باب ظن مطلق، حجت هستند (و نه از باب ظن خاص) که حجيت آن (ظن مطلق) نیز در زمان انسداد باب علم و علمى است (يعنى: با انفتاح باب علم و علمى چنين ظنى مسلوب الحجيه است).

\* حاصل فرموده میرزای قمی در این تفصیل چیست؟

این است که ظواهر الفاظ بر دو قسم است:

۱- خطباتی که متکلم در طی القاء آنها قصد دارد افرادی را تفهیم کند.

۲- خطباتی که متکلم با القاء آنها قصد تفهیم افرادی را ندارند.

\* پس مراد از عبارت (و هو الفرق بین من قصد ....) چیست؟

این است که: نسبت به مقصودین بالافهام ظواهر کلمات جمیع متکلمین از باب ظن خاص حجیت دارد. یعنی: ظنی که دلیل خاص (سیره عقلائیه) بر حجیت آن قائم شده است و مربوط به قسم اول است، زیرا: خطابات قسم اول خود بر دو گونه است:

۱- یک وقت افرادی در خطابات شفاهی با کلام مورد خطاب قرار می گیرند زیرا آنها هستند که باید بفهمند و تفهیم آنها مورد قصد است. مثل: (جاءنی بالطعام) که عبد مخاطب مستقیم مولی و مقصود بالافهام است.

۲- و یک وقت افراد مزبور مورد خطاب نیستند و تنها متکلم اراده اش این است که به دیگران بفهماند. مثل: هر یک از افراد انسان که کتب مصنفین یا مؤلفین را مورد مطالعه قرار می دهند.

نتیجه اینکه: ظواهر الفاظ در هر دو صورت (از قسم اول) برای مقصودین (تفهیم مطالب در هر دو صورت) و افرادی که متکلم قصد فهماندن به آنها را دارد حجت می باشد.

\* مراد از عبارت (و من لم يقصد افهامه ...) چیست؟

این است که: ظواهر کتاب نسبت به غیر مقصودین بالافهام (یعنی: خطباتی که متکلم در القاء آنها قصد تفهیم افرادی را نداشته باشد) از باب ظنّ خاصّ حجیت ندارند و بناء عقلا بر اخذ ظواهر در این مورد نیست.

\* مراد از عبارت (فالظهور اللفظی لیس حجه حیثئذ لنا الا من باب الظن المطلق ...) چیست؟

این است که: این گونه ظواهر و خطابات لفظی (از قسم دوم) اگرچه از باب ظن خاص نسبت به این افراد هیچ گونه حجیتی ندارند و لکن در زمان انسداد باب علم و از باب ظن مطلق می توانند بر این افراد حجت باشند. و لذا دو مثال برای این قسم آورده است:

۱- نسبت به اخبار صادره از ائمه (علیه السلام) که غالباً در مقام جواب از سؤال سائلین القاء شده و مقصود بالافهام صرفاً همان سائل و یا سائلین بوده است و ما مخاطب مستقیم آنها نبوده و لذا نمی توانیم به ظواهر این گونه اخبار اخذ کنیم.



۲- و نسبت به خطابات قرآن کریم هم حاضرین و موجودین در جلسه خطاب (یعنی: افرادی که در زمان نزول آیات حیات داشته اند) مخاطب مستقیم بوده اند.

و لذا این خطابات از قبیل تالیف مؤلفین یا تصنیف مصنفین نیست تا تفهیم تمام ناظرین در آنها مقصود باشد.

و اما غایبین و به طریق اولی معدومین (مثل ماها که در آن زمان مقصود بالافهام نبوده ایم) اجازه نداریم به ظواهر آن اخذ کنیم.

نکته: مطلب فوق در حق ما بنابراین است که خطابات قرآن از قبیل خطابات شفاهیه باشد نه از قبیل سایر تالیفات.

ص: ۲۴۳



و يمكن التوجيه لهذا التفصيل بأن الظهور اللفظي ليس حجّة ألّا من باب الظنّ النوعي - وهو كون اللفظ بنفسه لو خلى و طبعه مفيدا للظنّ بالمراد:-

فاذا كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان أمّا لغفله منه في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام الملقى اليه و أمّا لغفله من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفى بالمراد؛ و معلوم أنّ احتمال الغفله من المتكلم او السامع احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الاجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفله في جميع امور العقلاء أقوالهم و أفعالهم.

و أمّا اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفله: فأنّا اذا لم نجد في آيه او روايه ما يكون صارفا عن ظاهره و احتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينه قد اختفت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفله من المتكلم او منّا- اذا لا- يجب على المتكلم ألّا نصب القرينه لمن يقصد افهامه مع أنّ عدم تحقّق الغفله من المتكلم في محلّ الكلام مفروض لكونه معصوما، و ليس اختفاء القرينه علينا مسببا عن غفلتنا عنها- بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم و من القى اليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظنّ بالمراد حتّى لو فرضنا الفحص. فاحتمال وجود القرينه حين الخطاب و اختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتّى لو تفحصنا عنها و لم نجدها. اذ لا يحكم العاده، و لو ظنّا، بأنّها لو كانت لظفرنا بها، اذا كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا- يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الاخبار و القرائن اكثر ممّا ظفرنا بها مع أنّا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصلة، لكنّ القرائن الحالتيه و ما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقليّه او النقليّه الكليّه او الجزئيّه المعلومه عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها بعد البحث و الفحص و لو فرض حصول الظنّ من الخارج باراده الظاهر من الكلام، لم يكن ذلك ظنّا مستندا الى الكلام كما تبّهنا عليه في أوّل المبحث(1).

### توجیه از مقاله میرزای قمی (ره)

شیخ می فرماید: ممکن است این تفصیل (صاحب قوانین) را بدین نحو توجیه کنیم که: ظهور لفظی حجت نیست مگر صرفاً از باب ظن نوعی (طبیعی).

و مراد از ظن نوعی القاء خود لفظ است به نحوی که ذاتاً و بدون وجود قرینه، مفید ظن به مراد و مقصود متکلم است (برای نوع مخاطبین).

پس: اگر قصد متکلم از تکلم و القاء سخن فهماندن به کسی است که تفهیم به او اراده و قصد شده است بر او لازم است کلامش را به نحوی بگوید که مخاطب به واسطه آن کلام در خلاف مراد متکلم قرار نگیرد و آن را دریابد، به طوری که اگر احياناً مخاطب در خلاف مراد (متکلم) قرار گرفت و آن را نفهمیده یا معلول غفلت و عدم توجهش به آنچه همراه کلام متکلم جهت تفهیم او القاء شده است باشد، و یا معلول غفلت و عدم التفات متکلم است در القاء کلامش به نحوی که وافی در تفهیم باشد.

البته: معلوم است که هریک از دو احتمال مذکور از جانب گوینده باشد یا شنونده ذاتاً و فی نفسه احتمال مرجوحی است علاوه بر آنکه اجماع عقلا و علما بر عدم اعتنا به غفلت در افعال و اقوالشان می باشد.

و اگر شخصی مقصود بالافهام نباشد (و متکلم نسبت به شخصی قصد تفهیم نداشته باشد) پس وقوع شخص غیر مقصود بالافهام در خلاف مراد و مقصود متکلم سبب منحصر در غفلت نیست چه آنکه وقتی ما در آیه یا روایتی قرینه ای که آن را از ظاهرش صرف نماید پیدا نکردیم و احتمال بدهیم که شخص مخاطب مراد متکلم را به واسطه قرینه ای که از انظار ما مخفی مانده درک نموده است و این ما هستیم که به مراد و مقصود متکلم دست نیافته ایم، پس این درک نکردن معلول غفلت متکلم یا خود ما نیست.

زیرا بر متکلم واجب نیست مگر نصب قرینه نسبت به کسی که تفهیم او مورد قصد است علاوه بر اینکه (چون محل بحث ما شارع مقدس است) احتمال غفلت از او قطعاً منتفی است چه آنکه عصمت او مقتضی این معناست:

و اما پنهان ماندن قرینه از ما معلول و مسبب از غفلت ما نیست بلکه به خاطر دواعی و جهاتی است که اختفاء آن خارج از دخالت متکلم و مخاطب صورت گرفته است.

پس: در چنین فرضی، کلامی از متکلمی صادر نگردیده که (نسبت به ما) موجب حصول ظن

به مراد بشود حتی اگر فرض کنیم که پس از فحص به قرینه ای دست نیافتیم باز هم دلیلی بر مرجوحیت وجود (چنین قرینه ای) نسبت به مخاطبین و اختفائش از ما وجود ندارد.

زیرا (در این فرض) عرف و عادت حکم نمی کند که بعد از فحص باید بر آن دست یافت و در صورت عدم ظفر و دست یابی به آن، ظن به انتفاء آن پیدا می شود چرا؟

زیرا که بسیاری از امور هست که بر ما مخفی و پنهان است.

بلکه این ادعا بعید نیست که اخبار و قرائنی که موجب صرف ظواهر قرآنی هستند و از انظار ما پنهان اند به مراتب بیشتر از اموری است که ما بدانها دست یافته و از وجودشان مطلع هستیم.

از این گذشته به فرض که (فحص از قرآن و دست نیافتن به قرائن) موجب حصول ظن به عدم وجود (قرائن متصله) بشود اما قرائن حالیه و آنچه را متکلم به آن اعتماد کرده (از امور عقلیه و نقلیه اعم از اینکه کلی بوده یا جزئی) و نزد مخاطب در وقت خطاب معلوم بوده اند و متکلم به اعتماد به آنها کلام را القاء نمود و مخاطب نیز به کمک آنها که ظواهر را از ظهورشان صرف کرده اند مراد و مقصود را دریافته است، امری نیست که پس از فحص و الیاس از یافتنش ظن به عدم آنها پیدا شود.

و اگر فرض شود که حصول ظن (به اینکه متکلم ظواهر را اراده کرده و قرینه صارفه در کلامش نبوده) به واسطه قرینه خارجی است نمی توان این ظن را مستند به لفظ و کلام دانست، بلکه منشا حصول این ظن امری خارج از کلام است، چنانچه در صدر بحث متذکر شدیم.

\* مقدمه بفرمایید حجیت ظواهر از باب ظن نوعی است و یا از باب ظن خاص؟

الف) چنانکه گفته شد بر مبنای مشهور حجیت ظواهر از باب افاده ظن نوعی است نه از باب ظن خاص.

یعنی: کلام صادره از متکلم طوری است که لو خلی و طبعه با قطع نظر از قرائن خارجیّه برای مخاطبین تحصیل کننده ظن به مراد متکلم باشد و شنونده مطمئن شود که مراد متکلم همین ظاهر کلام است.

بنابراین: ظن شخصی چه موافق باشد چه مخالف معیار حجیت ظواهر نیست همان طور که قول به تعبّد نیز باطل بود.

\* به طور کلی وظیفه یک گوینده چیست؟

وظیفه گوینده بر اساس عقل و حکمت این است که:

کلامش را به صورتی بیان کند که شنوندگان و مقصودین بالافهام مراد و مقصود او را دریابند و اغراء به جهل نشوند و الا در غیر این صورت آن سخن خلاف حکمت حکیم و عقل عاقل است.

\* آیا گوینده موظف است کلامش را به نحوی بیان کند که دیگران و حتی غیر مقصودین بالافهام هم مراد وی را بفهمند؟

خیر، اما خلاف عقل و حکمت هم نیست.

\* با حفظ مقدمات فوق توجیه شیخ از این تفصیل جناب میرزای قمی چیست؟

این است که می فرماید:

فلسفه این تفصیل آن است که: مقصودین بالافهام یقین دارند که گوینده نسبت به آنها در مقام تفهیم است و کلامش را به نحوی ادا می کند که شنوده مقصود وی را بفهمد. و لذا احتمال نمی دهد که یک وقت قرینه ای را از او پنهان کند، تنها احتمالی که می دهد این است که:

۱- شاید متکلم غفلت نموده و قرینه که برخلاف ظاهر است نیآورده باشد.

۲- و شاید من از روی غفلت قرینه را نگرفته باشم.

حال:

اولاً: احتمال فوق را با اصل عدم غفلت برمی دارد.

ثانیا: عقلای عالم به چنین احتمالات موهوم و موهون اعتنا نمی کنند.

در نتیجه: مظنه به مراد متکلم پیدا می کند.

ص: ۲۴۷

حال:

از طرفی مظنه به مراد متکلم پیدا نموده است.

از طرفی هم معیار حجیت در ظواهر نیز مظنه است.

در نتیجه: ظواهر در حق او حجت اند.

\* تکلیف غیر مقصودین بالافهام در این توجیه شیخ چیست؟

این است که ایشان:

الف: علاوه بر اینکه احتمال غفلت از جانب متکلم یا مخاطب می دهند، احتمال اختفاء قرائن را نیز می دهند حال:

احتمال اول را با اصل عدم غفلت دفع می کنند و لکن احتمال دوم به قوت خود باقی است.

فی المثل:

اگر در میان آیات و روایات جستجو کردند و قرینه ای برخلاف نیافتند دلیل بر عدم وجود قرینه نیست بلکه شاید قرائن حالیه، مقالیه و یا مقامیه ای وجود داشته باشد که حاضرین در آن زمان به وسیله آن مراد مولی را فهمیده اند و لکن به دست ما در این روزگار نرسیده است و لذا ما نمی توانیم مراد مولی را بفهمیم.

حال:

وقتی احتمال اختفاء قرینه در حق ما داده می شود.

و با اصل هم نمی توان چنین احتمالی را به برداشت.

نتیجه می گیریم که پس اخذ به ظواهر آیات و روایات از باب ظن خاص برای ما جایز نمی باشد.

بنابراین از آنجا که مورد بحث ما آیات و روایت است، احتمال غفلت: هم از گوینده آنها منتفی است چرا که دارای مقام عصمت هستند. هم از شنوندگان منتفی است چرا که مخاطبین به این خطابات مجتهدین هستند که با تمام تلاش و اخلاص به جستجو پرداخته اند و لکن قرائنی برخلاف ظاهر نیافتند.

پس: احتمال غفلت که اولین احتمال بوده در ما نحن فیه منتفی می باشد و باقی می ماند احتمال دوم (یعنی: اختفاء قرائن).

\* پس فلسفه اختفاء قرائن در ما نحن فیه چیست؟

فلسفه اختفاء قرائن علل و عوامل خارجی‌ه ای هستند که هیچ ربطی به ظهور کلام ندارند از قبیل:

تقطیع احادیث یا نقل عام و عدم نقل خاص و ظلم ظالمین که سبب اختفاء شده اند.

ص: ۲۴۸

\* آیا دفع احتمال دوم (اختفاء قرائن) امکان دارد یا نه؟

چون که این احتمال، احتمالی قوی است و با هیچ اصلی برداشته نمی شود و حتی بعد الفحص و الیاس نیز به قوت خود باقی است به ویژه اینکه روایات بسیاری بوده که شاید قرائنی در آنها بوده است ولی به دست ما نرسیده است. پس:

۱- اطمینان به مراد و مقصود متکلم از ظواهر موجوده حاصل نمی شود.

۲- از آنجا که مناط حجیت ظواهر هم، افاده ظن نوعی است پس حجیت ندارد.

نتیجه:

در اینجا مجتهدین و علما حق تمسک و اخذ به ظواهر را دارند ولی غیر مقصودین بالافهام خیر.

\* مقدمه بفرمایید قرائن بر چند نوع اند؟

بر دو نوع: ۱- لفظیه، ۲- غیر لفظیه.

\* قرائن لفظیه خود بر چند نوع اند؟

بر دو نوع اند: ۱- متصله، ۲- منفصله.

\* قرائن غیر لفظیه بر چند نوع اند؟

بر سه نوع: ۱- حالیه، ۲- مقامیه، ۳- عقلیه.

\* با حفظ مقدمه فوق ادله توجیه شیخ در مرحله بعد از مقاله جناب میرزا چگونه است؟

می فرماید: به فرض که بعد الفحص اطمینان حاصل شود که قرائن لفظیه متصله ای در میان نبوده و الا به دست ما می رسید. و لکن این سؤال مطرح است که:

۱- قرائن حالیه و مقامیه را چگونه نفی کنیم؟ چون که شاید امام در مقام تقیه مطلبی را فرموده است و شنونده هم که مقصود بالافهام بوده مطلب را فهمیده است ولی اکنون که ما از آن حال اطلاعی نداریم.

۲- قرائن عقلیه را چه کنیم؟ چون که شاید این امری که امام فرموده به دنبال یک خطر و یا توهم خطر بوده است در حالی که دلالت بر وجوب نداشته و مقصود بالافهام هم این معنا را درک نموده و حال آنکه ما از آن خبر نداریم.

۳- با قرائن نقلیه منفصله چه کنیم؟ زیرا که شاید امام در جای دیگری قرینه منفصله را عنوان نموده و مقصود بالافهام هم از آن با خبر بوده و لکن ما اطلاعی از آن نداریم.



نکته: قرائن نقلیه نیز بر دو قسم اند.

۱- قرائن نقلیه کلی، ۲- قرائن نقلیه جزئی.

ص: ۲۴۹

مثال: قرائن نقلیه کلی مثل: «لا شكَّ لكثير الشك» که قرینه است برای «اذا شككت فابن علی الاكثر» و قرائن نقلیه جزئی مثل: «لحم الأرنب حرام» که قرینه است برای أُحِلَّ لَكُمْ\* مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً\*.

پس: غیر مقصودین بالافهام حق ندارند به ظواهر تمسک کنند.

\* اگر اشکال کنند که اکثر قرائن از جمله قرائنی هستند که متصل به کلام اند و اعتماد گوینده بر قرائن منفصله بسیار کم است و لذا بعد الفحص و الیاس نسبت به قرائن متصله ظن به عدم (آنها) پیدا می کنیم ولی قرائن منفصله چون احتمالشان مرجوح و موهوم است عقلاء عالم بدان اعتنا نمی کنند در نتیجه می توانیم به ظواهر تمسک کنیم هرچند مقصود بالافهام نباشیم، شیخ چه پاسخ می دهد؟

شیخ می فرماید:

اولاً: احتمال وجود قرائن منفصله نسبت به آیات و روایات موهوم نبوده بلکه بسیار هم قوی است زیرا در کتاب و سنت چه بسیار مطلقاتی را فرموده اند و مقید آنها در جای دیگر و یا در زمان دیگری آورده شده است و این به خاطر اعتماد بر قرائن منفصله است.

حال: چه این قرائن از ابتدا منفصله بوده باشند و چه در بدو امر متصله بوده ولی در زمانهای بعد در اثر علل و عواملی قرینه از مطلق و یا عام جدا گشته باشد.

مثال: ۱- عامل تقطیع الاخبار ۲- عامل نقل به معنا ۳- عامل نسیان و ...

در نتیجه: احتمال انفصال قرائن قوی بوده و با اصل قابل رفع نمی باشد.

ثانیاً: سلمنا که ظن به عدم قرینه پیدا کنیم مگر مظنه دلیل نمی خواهد شما چه دلیلی بر وجود چنین ظنی دارید.

نکته: این بود نهایت سعی شیخ در توجیه کلام صاحب قوانین که در دو متن بعدی تفصیل این خلاصه ادامه خواهد یافت.

و بالجمله فظواهر الالفاظ حجّه بمعنى عدم الاعتناء باحتمال اراده خلافها، اذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلم في كفيته الإفاده او المخاطب في كفيته الاستفاده لأنّ احتمال الغفله ممّا هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء في جميع الأمور دون ما اذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العاده القطعيه او الظنيّه لأنها لو كانت لوصلت اليها.

و من هنا ظهر: أنّ ما ذكرنا سابقاً، من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوى و الاقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لا ينفذ في ردّ هذا التفصيل الا ان يثبت كون اصاله عدم القرينه حجّه من باب التعبد و دون اثباتها خرط القتاد.

ترجمه:

### خلاصه توجیه

خلاصه کلام آنکه:

پس حجت بودن ظواهر الفاظ به معنای اعتنا نکردن به احتمال اراده خلاف در آنهاست.

البته: اگر منشأ این احتمال (اراده خلاف) غفلت گوینده در کیفیت افاده و تفهیم بوده و یا غفلت شنونده در کیفیت استفاده باشد.

زیرا احتمال غفلت از جمله اموری است که ذاتاً امر مرجوحی است و (علماء) بر بی اعتنائی به آن در تمام امور و کلیه مطالب اتفاق نظر دارند.

و اما اگر این احتمال مسبب و معلول از پنهان شدن اموری باشد که اگر وجود داشته باشند عادتاً و عرفاً بعد از فحص و عدم دست یابی به آنها نمی توان قطع و یا ظن به عدمشان پیدا نمود باید توقف و درنگ کرد. (یعنی: نمی توان چنین احتمالی را مورد بی اعتنائی قرار داده و به ظاهر عمل نمود).

و از اینجا روشن می شود که آنچه جلوتر گفتیم مبنی بر اینکه:

اتفاق عقلاء و علماء بر این است که به ظواهر کلام در باب دعاوی، تقریرات، شهادات، وصایا و مراسلات اعتنا کرده و آنها را مورد عمل قرار می دهند برای رد این تفصیل (محقق قمی) صلاحیت ندارند مگر ثابت شود که اصاله عدم القرينه از باب تعبد حجت است نه ظهور نوعی درحالی که اثبات چنین امر از خرط القتاده دشوارتر است.

\* مراد از عبارت (و ظواهر الالفاظ حجه ...) چیست؟

این است که حجت بودن ظواهر در باب الفاظ (یا در همه ابواب حجیت) به معنای این است که:

اگر احتمال خلافی در لفظ یا دلیل داده شد نباید به آن احتمال خلاف اعتنا نمود.

\* مراد از عبارت (اذ كان منشا ذلك ....) چیست؟

بیان علت برای آن عدم اعتناء است بدین معنا که:

منشا این احتمال اراده خلاف ظاهر ممکن است دو امر باشد:

۱- احتمال غفلت گوینده و شنونده در چگونگی افاده و استفاده.

۲- انگیزه هایی که در اختفاء مقصود وجود داشته است که بعد الفحص و الیاس نیز نمی توان به عدم وجود آنها قطع و یا ظن پیدا نمود.

حال: اگر منشأ احتمال اراده خلاف ظاهر امر اول باشد نباید به آن احتمال خلاف اعتنا نمود بلکه نفس ظهور حجت است یعنی این امر علت آن عدم اعتنا است.

و اگر منشأ احتمال اراده خلاف ظاهر امر دوم باشد نمی توان این احتمال خلاف ظاهر را مورد بی اعتنایی قرار دارد بلکه چنین موردی جای توقف و تأمل دارد.

\* مراد از عبارت (لان احتمال غفله مما هو مرجوح ....) چیست؟

ذکر دلیل بر بی اعتنایی به احتمال خلاف ظاهر بر مبنای امر اول است بدین معنا که قبلاً گفته شد که: جمله عقلاء و تمام علماء در باب دعاوی و اقرار و شهادت و وصایا و مکاتبات به ظواهر کلمات عمل می کنند.

فی المثل: اگر کسی به امری اقرار نمود برطبق ظاهر کلام او قضاوت و یا عمل می کنند و چنانچه بعداً توجیهاتی برای عبارت خویش بیاورد بدان توجه نمی کنند.

یا اگر موصی در وصیت نامه اش مطلبی را نوشت به ظهور آن نوشته اخذ و عمل می شود و به احتمالات خلاف ظاهر اعتنا نمی کنند.

حال: عبارت فوق دلیل آن عدم اعتنا را روشن می کند بدین صورت که می گوید:

این عدم اعتنا ناشی از این است که احتمال خلاف ظاهر ناشی از وجود قرینه برخلاف ظاهر باشد، و از آنجا که عقلا و اهل عرف وجود آن احتمال بعد از فحص و الیاس امر مرجوحی می دانند، لاجرم ظنی که از این گونه ظواهر حاصل می شود (از باب ظن خاص) حجت است چه نسبت به کسی که مستقیماً مورد خطاب است و چه نسبت به دیگران.

ص: ۲۵۲

در نتیجه: شیخ می فرماید: از مطلب فوق یعنی (به احتمال خلاف ظاهری که مستند به امر مرجوحی باشد نباید ترتیب اثر داد و وظیفه مخاطب عمل به ظاهر است) در ردّ تفصیل مرحوم قمی نمی توان استفاده کرد.

\* مراد از عبارت (الا ان یثبت کون اصاله عدم القرینه حجه ...) چیست؟

این است که:

اگر ثابت شود که اصاله عدم القرینه از باب تعبد حجت است و نه ظهور نوعی می توان گفت:

از آنجا که نوع از این خطابات نسبت به تمام موارد، ظن حاصل نموده و به کمک اصل عدم قرینه، احتمال خلاف ظاهر را دفع می کنند، پس حجتشان عام است و منحصر به فرد خاصی نمی باشند.

بنابراین اگر ثابت شود که اصاله عدم القرینه از باب تعبد حجت است مانعی ندارد که تنها در مورد خاصی جاری شده در مورد خاص دیگری جاری نشود.

فی المثل: می توان گفت:

اصل اصاله عدم القرینه را تنها کسی می تواند جاری کند که فلان نامه به او نوشته شده و یا در وصیت نامه فلان موصی تنها وصی می تواند به این اصل عمل کند و دیگران چنین حقی ندارند.

نکته: ولی اثبات تعبدی بودن اصاله عدم القرینه بسیار مشکل است حتی از خرط القتاد.

نکته: خرط القتاد- دست کشیدن بر تیغ و خار درخت تیغ دار است.

ص: ۲۵۳

و دعوی: «آن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتکلم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته مردوده: بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص الى اكثر العمومات و الاطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام و ليس الا لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المنفصله سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقلية و الثقلية الخارجيه ام كانت مقالیه متصله لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار او حصول الثفاوت من جهة الثقل بالمعنى او غير ذلك.

فجميع ذلك ممّا لا- يحصل الظنّ بانها لو كانت لوصلت الينا. مع امكان ان يقال: انه لو حصل الظنّ لم يكن على اعتباره دليل خاصّ. نعم، الظنّ الحاصل فى مقابل احتمال الغفله الحاصله للمخاطب او المتكلم ممّا اطبق عليه العقلاء فى جميع اقوالهم و افعالهم.

هذا نهايه ما يمكن من التوجيه لهذا الفصل.

ترجمه:

### یک ادعا و دفع آن

این ادعا که قرائن بیشتر از قبیل قرائن متصله اند پس احتمال اینکه اعتماد متکلم بر قرینه منفصله بدلیل کمیابی آن قرائن امر مرجوحی است، مردود است. زیرا مشاهده محسوس نشان می دهد که تقييد و تخصيص نسبت به اكثر مطلقات و عمومات وارد شده یا اینکه مقیدات و مخصصات در کلامی که مشتمل بر عام یا مطلق است وجود ندارد و نیست این (نظریه تقييد) جز به خاطر اعتماد متکلمین در آن (تخصیص و تقييد) بر قرائن منفصله اعم از آنکه در وقت اعتماد قرینه منفصله باشد مثل قرائن عقلیه و نقلیه ای که خارج از کلام اند یا آنکه قرینه لفظیه و مقالیه متصله به کلام بوده لکن بعدا به دلیل تقطیع در باب اخبار یا نقل به معنا نمودن آنها غیر آن انفصال عارض آن (قرائن مقالیه متصله) شده است.

پس تمام این (تقطیع اخبار یا نقل به معنا و ...) از جمله اموری هستند که (برای ما ظن) حاصل نمی کنند که آن قرائن برخلاف ظاهر اگر وجود داشتند، به ما می رسیدند و ما از آنها آگاه می شدیم، از این گذشته ممکن است گفته شود که: اگر ظن (هم به عدم وجود قرینه) حاصل شود دلیلی خاص بر حجیت آن وجود ندارد (تا از باب ظن خاص حجت باشد). بله: ظنی که در مقابل احتمال غفلت برای مخاطب یا متکلم برای ما حاصل شده (که به واسطه آن می توانیم احتمال مزبور را از مخاطب و متکلم دفع نماییم) از ظنون خاصه ای است که عقلاء در تمام گفتار و اعمالشان به آن اعتماد و برطبق آن عمل می کنند.

\* ادعای مذکور به نقل از شیخ در مقابل چه مسئله ای است؟

در مقابل آخرین فراز توجیه شیخ است مبنی بر اینکه:

ظن به عدم قرینه نسبت به قرائن متصله ممکن است پیدا شود ولی نسبت به قرائن منفصله چنین ظنی پیدا نخواهد شد.

\* حاصل ادعای مذکور چیست؟

این است که مدعی می گوید:

اگرچه رأی مذکور حق است و واقع هم همین طور است و لکن بیشتر قرائنی که گویندگان در کلمات خود به کار می برند از قبیل قرائن متصله است و نه منفصله و وجود این قبیل قرائن (منفصله) در نهایت ندرت و شذوذ است تا آنجا که نباید در احتمال وجود آنها ذهن را به آنها منحرف نمود.

حال با توجه به مطالب فوق و مطالبی که قبلاً فرمودید:

۱- وجود قرائن منفصله خودبه خود منتفی است.

۲- به اقرار خود شما قرائن متصله هم نفی شده و ظن به عدم وجود آنها حاصل نمودیم.

پس: عمل به ظواهر جایز است هرچند از جمله مقصودین بالافهام نباشیم.

در نتیجه: تفصیل مذکور اصلاً مورد ندارد.

\* حاصل پاسخ جناب شیخ به ادعای مذکور چیست؟

این است که: اولاً: قرائن منفصله کم نیستند چرا که با لحس و العیان می بینیم که مطلقاً بسیاری مقید بوده و عموماً فراوانی تخصیص خورده اند، و این در حالی است که در همان کلامی که عام یا مطلق قرار گرفته اند اثری از مقید یا مخصص وجود ندارد.

لذا، این گونه قرائن از کلام منفصل اند و در کلام دیگر یا در زمان دیگری مذکور اند.

لکن جهت انفصال آنها: ۱- یا خود گوینده است که تصمیم می گیرد که هنگام القاء عموم یا مطلق، مخصص یا مقید را بعداً بیاورد. ۲- و یا اینکه امور دیگری مثل: تقطیع اخبار و یا نقل به معنا کردن آنها ممانعت از آگاهی به وجود آنها شود.

در نتیجه: ملاحظه همه این امور سبب می شود که ظن به ظهور پیدا نشود.



ثانیا: سلمنا که ظن به ظهور پیدا شود دلیلی بر حجیت چنین ظنی وجود ندارد. بلکه به موجب اصل (اصاله حرمه عمل بالظن) باید چنین ظنی را طرد نمود.

ص: ۲۵۵

و لكنّ الانصاف: أنّه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و اصاله عدم الصّارف عن الظاهر بین من قصد افهامه و من لم يقصد، فانّ جمیع ما دلّ من اجماع العلماء و اهل اللّسان على حجّیه الظاهر بالنسبه الى من قصد افهامه جار فی من لم يقصد، لأنّ اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلّم الى مخاطب يحكمون باراده ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينه صارفه بعد الفحص فی مظانّ وجودها، و لا- يفترقون فی استخراج مرادات المتكلّمین بین كونهم مقصودین بالخطاب و عدمه. فاذا وقع المكتوب الموجّه من شخص الى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل فی استخراج مرادات المتكلّم من الخطاب المتوجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار فی ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى. و هذا واضح لمن راجع الامثله العرفیه هذا حال اهل اللسان فی الكلمات الوارده اليهم.

ترجمه:

### پاسخ شیخ از توجیهی که بر تفصیل جناب میرزا نمود

اما انصاف این است که: در عمل به ظواهر لفظی و اصالت عدم وجود صارف از ظواهر تفاوتی میان کسی که تفهیم او (از جانب متکلم) قصد شده و کسی که تفهیمش قصد نشده نمی باشد. زیرا تمام ادله ای که بر حجیت ظواهر نسبت به کسی که مقصود بالافهام است دلالت دارد (از قبیل اجماع علماء، و اتفاق اهل محاوره) نسبت به غیر مقصودین بالافهام نیز جاری هستند. زیرا اهل لسان وقتی به کلامی که از گوینده به طرف شنونده ای القاء شده نظر می کنند که حکم به اراده ظاهر آن کلام (از سوی گوینده) در حق شنونده آن می کنند مشروط بر اینکه بعد از فحص به قرینه صارفه ای که گمان آن می رود دست نیابند و در استخراج مرادات و مقاصد متکلمین بین مقصودین بالافهام و غیر ایشان فرقی نمی گذارند. فی المثل: اگر نامه نوشته شده شخصی به شخص دیگر به دست دیگری افتاد در استخراج مقاصد و مرادات متکلم از خطابی که وی به مکتوب الیه (مخاطب) نموده هرگز تأمل نمی کند (یعنی همان غرضی را که مخاطب از آن نوشته درمی یابد، و این شخص نیز همان را می فهمد). فلذا: اگر فرض نمودیم که این فرد سوم با مخاطب در آنچه متکلم اراده کرده باهم مشترک باشند او نیز در ترک عمل به ظاهر کلام و امتثال نکردن آن معذور نیست و نمی تواند در مقام اعتذار بگوید: چون خطاب متوجه من نبود، من از مراد متکلم و مولی مطلع نبوده لذا ظاهر را ترک کردم. و این امر بر کسی که به امثله عرفی مراجعه کرده و سیره آنها را در این مورد زیر نظر بگیرد بسی واضح و روشن است.

\* هدف شیخ در عبارت (لکن الانصاف) چیست؟

ابطال تفصیل صاحب قوانین است به سه دلیل:

\* حاصل فرموده شیخ در دلیل اول چیست؟

این است که: ظواهر الفاظ قطعا حجت است و باید به آنها عمل شود و در این حکم بین کسی که مقصود بالتفهیم است با غیر او فرقی نیست.

\* دلیل شیخ بر این عدم فرق میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین نسبت به اخذ ظواهر چیست؟

این است که: آن ادله ای که ظواهر را در حق مقصودین بالافهام حجت می دانستند نسبت به غیر مقصودین نیز حجت و واجب العمل می دانند.

یعنی: اجماع علماء و سیره اهل لسان که ظواهر را در حق مقصودین بالتفهیم حجت می دانستند در حق غیر مقصودین بالتفهیم نیز حجت می دانند.

\* اخذ و عمل به ظواهر عند عموم العقلاء چگونه است؟

عقلای عالم بعد از الفحص و الیأس و عدم دستیابی به قرائن (در مواردی که گمان قرینه می رود) به ظاهر کلام اخذ و عمل می کنند و لذا حکم می کنند به اینکه: مراد فلان نویسنده و یا گوینده فلان امر است هر چند که خودشان مقصود بالافهام نباشند.

فی المثل: آیا اگر حاکمی به یکی از عمالش نامه ای بنویسد و در آن ذکر کند که رساننده نامه را اعدام کن و از قضا و یا عمدا حامل، آن نامه را بگشاید و محتوا را بخواند توجهی به آن ظاهر نمی کند و می گوید که من مقصود بالافهام نیستم و نامه را به آن عامل می رساند و یا اینکه پا به فرار می گذارد.

بنابراین: عقلای عالم ترتیب اثر می دهند و تفاوتی میان مقصودین و غیر مقصودین نمی گذارند.

متن:

و أمّا العلماء فلا- خلاف بينهم فى الرجوع الى اصاله الحقيقه فى الالفاظ المجرّده عن القرائن الموجّهه من متكلّم الى مخاطب، سواء كان ذلك فى الاحكام الجزئيه، كالوصايا الصادره عن الموصى المعين الى شخص معين، ثمّ مست الحاجه الى العمل بها مع فقد الموصى اليه، فانّ العلماء لا يتأملون فى الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه الى الموصى اليه المقصود و كذا فى الاقارير، ام كان فى الاحكام الكلّيه، كالاخبار الصادره عن الائمة مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير، فانّه لم يتأمّل احد من العلماء فى استفاده الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجّيه اصاله عدم القرينه بالنسبه الى غير المخاطب و من قصد افهامه.

ترجمه:

### اجماع بر عدم تفاوت ميان مقصودين بالافهام و غير آن

و اما علماء و مجتهدين:

در رجوع به اصل اصاله الحقيقه نسبت به الفاظ مجرد از قرائن که از گوینده ای به شنونده ای القاء می شود، در میان علماء اختلافی وجود ندارد، اعم از اینکه (این نبودن اختلاف) در احکام شرعیه جزئیه باشد مثل وصایای صادره از وصیت کننده معین به فرد مشخصی، که پس از مدتی حتی با فقدان موصی ای، نیاز موجب عمل به آن وصیت نامه می شود، پس (در چنین موردی) علماء در فتوا به وجوب عمل به ظاهر آن کلامی که از موصی به موصی ای القاء شده درنگ نمی کنند، و همچنین است در اقارير.

و یا اینکه (عدم اختلاف) در احکام کلی، مثل اخبار صادره از ائمه علیهم السّلام باشد، با اینکه مقصود و مراد آنها تفهیم مخاطبین خود بوده و نه غیر آنها، مع ذلك احدی از علماء در استفاده احکام از ظواهر این اخبار درنگ نکرده و در مقام اعتذار نفرموده اند:

چون دلیلی بر حجّیت اصاله عدم القرينه نیست به غیر مخاطب و آنها که تفهیمشان مورد قصد نبوده در دست نیست پس نمی توان به ظواهر عمل نمود.

ص: ۲۵۸

\* حاصل فرموده شیخ در متن مذکور چیست؟

اتفاق و سیره علما در عدم تفاوت میان مقصود بالتفهیم و غیر آن است.

\* مراد از (لا خلاف بینهم فی الرجوع الی اصالة الحقیقه ...) چیست؟

این است که: اصالة الحقیقه از نظر علما در الفاظی که از قرائن برخلاف، مجرد هستند حجت است.

۱- چه در احکام جزئی که گوینده و شنونده هر دو معین و مشخص اند. مثل آنکه، فلان پدر یکی از فرزندان خود را در برخی از کارهایش وصی خود قرار داده و یا می دهد.

۲- و چه در احکام کلیه که گوینده شارع مقدس است و به منظور تفهیم مخاطبین خود احکامی را به وسیله الفاظ و کلمات بیان می فرماید.

حال:

در هیچ یک از احکام جزئی و کلی، علما بین مقصود بالافهام با غیر مقصودین فرقی نمی گذارند بلکه ابتداء در اطراف آن ظهور، فحص و بحث کرده چنانچه قرینه ای برخلاف آن ظاهر نیافتند به همان ظاهر عمل می کنند هر چند مخاطب مستقیم نباشند.

\* در احکام جزئیة مثال بزنید؟

فی المثل اگر من یا شما فوت شدیم، عمرو که وصی ماست باید به ظاهر وصیت ما عمل کند حال اگر عمرو نیز فوت کرد، دیگری نیز که مسئول اجرای وصیت نامه می شود باید به ظاهر وصیت نامه عمل کند. یعنی: اگرچه موصی الیه دومی مقصود بالتفهیم نبوده است و لکن باید مثل موصی الیه اولی که مقصود بالتفهیم بوده است عمل کند.

\* حکم در اقرار چگونه است؟

مثل حکم مذکور است.

یعنی: اگر من نزد شخصی به دینی و یا .... اقرار نمودم و حاکم مخفیانه آن اقرار را شنید می تواند از باب: (اقرار العقلاء علی انفسهم جایز)، برطبق آن اقرار عمل کند و حال آنکه نه تنها مقرر اصلا قصد تفهیم به حاکم را نداشته بلکه احیانا سعی در پنهان کردن مطلب از او را هم داشته است.

ولی مع ذلک، ظاهر کلام این مقرر همان طور که پیش مقصود بالتفهیم حجت است نزد حاکم نیز حجت است.

\* در احکام کلیه مثال بزنید؟

در احکام کلیه نیز احدی از علما نفرموده اند: که اصالة الحقیقه یا اصالة عدم القرینه فقط برای

ص: ۲۵۹

مقصودین بالافهام قابل جریان است و دیگران حق جاری کردن آن را ندارند بلاشک ما نسبت به روایات صادره از ائمه، به ویژه اخباری که در مقام پاسخ از سؤال بوده اند مقصود بالافهام نبوده ایم مع ذلک سیره علما بر این است که همه جا برای استنباط احکام شرعیّه کلیه به روایات مراجعه می کنند و پس از فحص و عدم دستیابی به قرینه به ظواهر آنها استناد می کنند، که کتب فقهی ما شاهی گویا بر این مطالب است.

در نتیجه: هیچ فقهی تاکنون نفرموده است: ما نسبت به اخبار مقصود بالافهام نبوده ایم پس نباید به ظواهر تمسک کنیم. پس، ظواهر اخبار بعد الفحص و الیأس از قرائن برخلاف برای همه حجت اند.

ص: ۲۶۰

و دعوی «کون ذلک منهم للبناء علی کون الاخبار الصادره عنهم علیهم السّلام من قبیل تألیف المصنّفین»، واضحہ الفساد. مع أنّها لو صحّت لجزت فی الکتاب العزیز، فأنّه اولی بان یکون من هذا القبیل، فترتفع ثمره التفصیل المذكور، لأنّ المفصّل معترف بانّ ظاهر الکلام الذی هو من قبیل تألیف المؤلّفین حجّه بالخصوص، لا لدخوله فی مطلق الظنّ. و أنّما کلامه فی اعتبار ظهور الکلام الموجّه الی مخاطب خاصّ بالنسبه الی غیره.

ترجمه:

### یک ادعا به نمایندگی از جناب میرزا و پاسخ آن

و ادعای اینکه، این سیره و اتفاق (و عدم اختلاف در میان مقصودین بالتفهیم و غیر آن) میان علماء (در استفاده احکام از ظواهر اخبار، به خاطر این است که اخبار صادره از ائمه هدی علیهم السّلام از قبیل کتب مصنفه و مؤلفه است) فسادش روشن است.

علاوه بر آن، اگر این ادعا درست باشد می توان عینا آن را در مورد قرآن کریم نیز تقریر کرد.

بلکه ظواهر قرآنی در اینکه از قبیل کتب مصنفه باشند اولی ترند.

پس ثمره تفصیل مذکور از بین می رود چرا که میرزای قمی خود معترف است که ظاهر کلامی که از قبیل تصنیف مصنفین یا تألیف مؤلفین است از باب ظن خاص حجت است و نه ظن مطلق.

و اصلا هر کلامی که از این قبیل باشد از دایره بحث ایشان خارج است. چرا که بحث جناب میرزا فقط در اعتبار و حجیت ظهور کلام است نسبت به غیر مخاطب به آن.



\* حاصل ادعای این مدعی چیست؟

این است که:

سیره علما و اتفاق آنها بر حجیت ظواهر اخبار و عدم تفاوتشان بین بالافهام و غیر ایشان نه از این باب است که ظواهر مطلقاً حجّت است و تفصیل بین المقصودین ثابت نیست بلکه از آنجا که اخبار صادره از قبیل کتب و تألیفات مصنفین است و همه انسانها تا همیشه نسبت به آن اخبار مقصود بالافهام اند، و به ظواهر آن عمل می کنند، تفصیل میرزا در این گونه از خطابات جاری نمی باشد و او این مبنا را قبول ندارد و لذا می گوید: ما حق نداریم به ظواهر عمل کنیم.

\* پاسخ شیخ به این ادعا چیست؟

این است که: اولاً: این ادعا واضح الفساد است. یعنی: معقول نیست که گفته شود علمای بزرگ در سیره خود، خود را نسبت به اخبار ائمه (حتی اخباری که در پاسخ به فرد خاصی بوده) مقصود بالافهام و مخاطب مستقیم می دانسته اند و لذا عمل کرده و می کنند. بلکه اگر فقها به ظواهر عمل می کنند بر مبنای همان روش معروفه عند العقلاء می باشد.

ثانیاً: اگر بیان شما درست باشد، عیناً در ظواهر قرآنی نیز جاری می باشد و در ظواهر کتاب شریف نیز باید به آن ملتزم بود، چرا که اگر علماء اخبار را از قبیل تصنیفات مصنفین می دانند، قرآن باید به طریق اولی جزو تألیفات مصنفین باشد، چون که: قرآن از جانب یک متکلم و به یک روش صادر شده است و حال آنکه اخبار از چهارده معصوم و در دوره های مختلف و شرایط متفاوت و با آن همه احتمالات در تقیه صادر شده است.

حال اگر به مطلب فوق قائل شدیم، دیگر تفصیل میرزای قمی ثمر ندارد. زیرا خود او نیز قبول دارد که اگر ظاهر کلام از قبیل تصنیف مصنفین باشد از باب ظن خاص حجت است و سخن او در کلامی است که این گونه نباشد، و قرآن و سنت از قسم اول می باشند.

پس: به نظر میرزا نیز ظواهر قرآن و سنت از باب ظنّ خاصّ حجّت اند.

و الحاصل: انّ القطع حاصل لكلّ متتبع في طريقه فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجّيه الظنّ المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد، مدّعيًا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع و الاخبار المتواتره. و يدلّ على ذلك أيضا سيره اصحاب الاثمه، فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الوارده اليهم كما يعملون بظواهر الاقوال التي يسمعونها من ائمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما الا بالفحص و عدمه، كما سيأتي.

ترجمه:

### حاصل كلام

آنکه: برای هر تتبع کننده در سیره فقهای مسلمان علم حاصل می شود که ایشان به ظواهر اخبار عمل کرده بدون اینکه (این عمل به ظواهر اخبار را) بر مبنای حجیت مطلق ظنی بدانند که به دلیل انسداد ثابت است، بلکه عمل می کنند به این ظواهر، کسانی که مدعی انفتاح باب علم و منکر عمل به اخبار آحادند درحالی که ادعا می کنند قسمت اعظم فقیه از راه اجماع و اخبار متواتره معلوم است. و نیز دلالت می کند بر این عمل به ظواهر سیره اصحاب ائمه، زیرا ایشان به ظواهر اخباری که به واسطه ناقلین و وسائط به آنها رسیده عمل می کنند، همان طور که به ظواهر فرموده های ائمه که از ذوات مقدسه ایشان می شوند عمل می کنند و در این مورد هیچ فرقی قائل نیستند مگر اینکه، مناط فرق در عمل به ظواهر و عدم آن را فحص و عدم فحص قرار داده و گفته اند: عمل به ظواهر قبل از فحص جایز نبوده ولی بعد از فحص جایز می باشد.

تشریح المسائل

\* خلاصه حاصل مذکور را به زبان ساده بیان کنید؟

سیره مستمره فقهای اسلام بر این بوده است که به ظاهر آیات و روایات اخذ و عمل می نموده اند و این اخذ و عمل بر مبنای ظنّ مطلق و دلیل انسداد نبوده است چرا که هم انفتاحیون و هم منکرین عمل به خبر واحد، به ظواهر همین اخبار عمل کرده اند بلکه بر اساس سیره عقلانیه بوده است.

علاوه بر آن: سیره و روش اصحاب ائمه هم بر این بوده است که بین احادیثی که شفاها از لبهای ائمه می شنیده اند و یا احادیثی که توسط راویان به آنها رسیده است فرقی نمی گذاشته و به هر دو عمل می نمودند. البته: ابتدا فحص می کردند و بعد از اطمینان به نبود قرائن به ظهورات تمسک می نمودند.

در نتیجه: عقلا، فقها و اصحاب ائمه میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین فرقی نگذاشته اند.

متن:

و الحاصل أنّ الفرق فی حجّیه اصاله الحقیقه و عدم القرینه بین المخاطب و غیره مخالف للسّیره القطعیّه من العلماء و اصحاب الائمّه.

هذا كلّه، مع أنّ التوجیه المذكور لذلك التفصیل - لابتنائه علی الفرق بین اصاله عدم الغفله و الخطاء فی فهم المراد و بین مطلق اصاله عدم القرینه - یوجب عدم کون ظواهر کتاب من الظّنون المخصوصه و ان قلنا بشمول الخطاب للغائبین، لعدم جریان اصاله عدم الغفله فی حقّهم مطلقاً.

فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصه على شمول الخطاب للغائبين غير سديد، لأنّ الظنّ المخصوص ان كان هو الحاصل من المشافهه النَّاشئ عن ظنّ عدم الغفله و الخطأ فلا یجرى فی حقّ الغائبین و ان قلنا بشمول الخطاب لهم، و ان كان هو الحاصل من اصاله عدم القرینه فهو جار فی الغائبین و ان لم یشملهم الخطاب.

ترجمه:

### حاصل کلام

آنکه: فرق گذاردن در حجیت (اصاله الحقیقه) و (اصاله عدم القرینه) بین شنونده و غیر شنونده با سیره قطعی علما و اصحاب ائمه (علیه السلام) مخالف است.

این بود تمام ادله و بیاناتی که در تضعیف تفصیل مزبور به کار گرفته شد.

### دلیل دوم: در ابطال تفصیل جناب میرزای قمی

از آن گذشته: توجیهی که بر تفصیل میرزا ذکر شده بدلیل بنایش بر فرق میان (اصاله عدم الغفله و الخطأ) در درک مراد و میان (مطلق اصاله عدم القرینه) موجب عدم حجیت ظواهر از باب ظن خاص می شود. هر چند قائل به شمول خطاب نسبت به غائبین شویم، چه آنکه (اصاله عدم الغفله) در حق غائبین به طور مطلق جاری نمی شود. در نتیجه باید گفت: آنچه را (مفصل) ذکر نمود و فرمود: حجت بودن ظواهر کتاب از باب ظن خاص مبنی بر این است که خطاب شامل غائبین هم می شود سخن درستی نیست. زیرا ظنّ خاص:

۱- اگر از مشافهه ای که ناشی از ظن حاصل از عدم غفلت و خطاست پدید آمده این ظن هرگز برای غائبین حاصل نمی شود، زیرا اصل مذکور در حق ایشان جاری نمی باشد هر چند خطاب را شامل آنها بدانیم.

۲- و اگر از (اصاله عدم القرینه) پدید می آید باید گفت این اصل در حق غائبین جاری است هر چند خطاب شامل آنها نشود پس ابتناء مذکور بی پایه است.



\* خلاصه دلیل دوم شیخ در ابطال تفصیل جناب میرزا چیست؟

به جناب میرزا می گوید:

۱- اینکه شما در حجت بودن اصاله الحقیقه و اصاله عدم القرینه میان مقصود بالافهام و غیر او فرق گذاردید و حجیت این دو اصل را تنها نسبت به مقصود بالافهام (مخاطب) تأیید نمودید و نه غیر آن، با سیره و اجماع عملی فقهاء مخالف است، زیرا فقها این دو اصل را هم در حق مقصود بالافهام جاری می دانند و هم نسبت به غیر مقصود بالافهام.

۲- توجیهی هم که ما برای کلام شما ذکر کردیم چون مبتنی بر تفاوت ذیل است تالی فاسدی دارد که نمی توان به آن ملتزم شد.

\* فرق مزبور مستلزم چه مطلبی است؟

لازمه توجیه خود شیخ است در تفصیل میرزا.

\* لازمه توجیه شیخ چیست؟

این است که: میان (اصاله عدم الغفله) و (مطلق اصاله عدم القرینه) تفاوت باشد. یعنی: اصاله عدم القرینه را هرکسی (چه مقصود بالافهام و چه غیر او) بتواند جاری کند و پس از اجراء مفید ظن مطلق باشد.

و لکن اصاله عدم الغفله صرفاً در حق (مخاطب) مقصود بالافهام جاری است که پس از اجراء برای وی ظن خاص بیاورد.

\* تالی فاسد این تفاوت چیست؟

این است که:

ظواهر قرآن نسبت به غائبین از ظهورات و آنان که هنگام نزول قرآن کریم حضور نداشته اند به اعتبار اینکه اصاله عدم الغفله در حق این (غائبین) جاری نمی باشد، نباید از باب ظن خاص حجت باشد هرچند خطابات شامل ایشان بشود. و حال آنکه این امر قابل قبول نیست، چرا؟

زیرا اگر فرض کنیم که خطابات شامل غائبین می شود، لازمه اش این است که: ظن مستفاد از آنها برای ایشان از باب ظن خاص حجت است.

\* تفصیل جناب قمی مبتنی بر چیست؟

مبتنی بر این است که: قرآن در صورتی در حق غائبین، از باب ظن خاص حجت است که خطاب



شامل این (غائبین) بشود و گرنه حجیت آن در حق ایشان از باب ظن مطلق می باشد.

\* نتیجه گفتار شیخ پیرامون تفصیل مزبور چیست؟

این است که: این تفصیل متین و درست نمی باشد.

زیرا:

اگر ظن خاص، از مشافه ای که ناشی از ظن به عدم غفلت است حاصل شود مبنی بر اینکه مشافه اصل عدم غفلت جاری می کند و این اصل هم حجت است که اصلا این اصل در حق غائبین تصویر ندارد و لو خطاب شامل ایشان بشود، چرا که فرض غایب بودن با مشافه قابل جمع نیست چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند.

و اگر ظن خاص مستند به اصاله عدم القرینه است یعنی از اجراء این اصل حاصل شده است، خواهیم گفت که این اصل در حق غائبین و معدومین نیز جاری است که بعد الفحص و الیأس این اصل را جاری کنند چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند.

و لذا اگر اصل عدم القرینه حجت است میان مقصودین و بالآخره غیر مقصودین فرقی نیست.

به عبارت دیگر:

اگر ظن خاص مستند به اصل عدم القرینه است پس باید ظهورات و خطابات قرآنی در حق غائبین از باب ظن خاص حجت باشند هر چند که شامل ایشان نشوند، زیرا اجرای (اصاله عدم القرینه) منحصر به مقصود بالافهام (مخاطب) نیست.

نتیجه اینکه: تفصیل مذکور قابل پذیرش نیست.

ص: ۲۶۶

متن:

و ممّا يمكن ان يستدلّ به ايضاً- زياده على ما مرّ من اشتراك ادلّه حجّيه الظواهر من اجماعى العلماء و اهل اللّسان- ما ورد فى الأخبار المتواتره معنى من الأمر بالرجوع الى الكتاب و عرض الاخبار عليه(1) فانّ هذه الظواهر المتواتره حجّه للمشافهين بها فيشترك غير المشافهين فيتمّ المطلوب كما لا يخفى.

ترجمه:

### دليل سوم در ابطال تفصيل محقق قمى (ره)

از جمله امورى كه ممكن است (بر عليه تفصيل مذكور) بدان استدلال شود اين است كه بگوييم: علاوه بر آنچه قبلا در ردّ يا تفصيل مذكور گذشت از جمله اشتراك ادله حجيت ظواهر يعنى اجماع علما و اتفاق اهل لسان (در حجيت ظواهر نسبت به مخاطب و غير مخاطب) مضمون اخبارى است كه به تواتر معنوى ثابت شده و آن امر و دستور به مكلفين است به رجوع به قرآن كريم و عرضه داشتن اخبار مرويه به اين كتاب آسمانى.

مسئله ظواهر اين اخبار متواتر در حق كسانى كه شفاها مخاطب آنها هستند حجت است و غير مشافهين نيز (چون با مشافهين مشترك اند و ظواهر اخبار نسبت به هر دو حجت است و تفصيل مزبور ميان مشافه و غير آن تنها نسبت به ظواهر قرآنى است) به استناد به اخبار مزبور مأمور به رجوع به قرآن و عرضه داشتن اخبار به آن مى باشند و اين امر در اثبات مطلوب ما كافى است چرا كه تا ظواهر قرآنى حجت نباشد معنا ندارد كه بتوان آن را معيار و ملاك صحت و فساد اخبار قرار دارد.

تشریح المسائل

\* حاصل دليل سوم در ابطال تفصيل محقق قمى چيست؟

مضمونى است كه از اخبار كثيره اى كه از ناحيه حضرات ائمه وارد شده به دست مى آيد و معنا متواتر است.

\* مضمون حاصله از اخبار چيست؟

اين است كه مكلفين موظف به مراجعه به قرآن و عرضه داشتن اخبار به آن شده اند.

\* لازمه تكليف مكلفين به رجوع به قرآن چيست؟

حجت بودن ظواهر قرآن است.

ص: ۲۶۷



\* آیا مشافهین مکلف به این تکلیف اند یا غیر مشافهین را نیز شامل می شود؟

چون در ظواهر اخبار تفصیلی داده نشده و به طور مطلق حجت قرار داده شده اند لاجرم مشافهین و غیر مشافهین موظف اند به مضمون این اخبار عمل کرده و به قرآن مراجعه کنند.

\* حاصل مطالب فوق چیست؟

دفع تفصیل محقق قمی است.

\* مراد از عبارت (زیاده علی ما مرّ...) چیست؟

اموری است که در دلیل اول بر رد این تفصیل بیان شد.

یعنی: ثابت شد که اهل لسان به طور عموم و فقهاء عظام به طور خصوص تفاوتی میان مخاطبین (مقصودین بالافهام) و غیر مقصودین (غیر مخاطبین) نمی گذارند.

\* مراد از زیاده در (زیاده علی ما مرّ...) چیست؟

روایات متواتره ای است که تواترشان معنوی است یعنی در یک قدر جامع مشترک اند مبنی بر اینکه ائمه اصحاب خود را مکلف به رجوع به ظواهر کتاب و عرضه اخبار به این ظواهر نموده اند.

\* مراد از عرضه اخبار به ظواهر کتاب چیست؟

این است که: هر خبری که با ظاهر کتاب موافق است اخذ و آنچه با قرآن مخالف است رد نمایند و لذا طبق دستور ائمه ما مجازیم به ظواهر قرآن مراجعه و بعد الفحص و الیأس عن القرینه برخلاف ظاهر بدان ظاهر عمل کنیم و لو مقصود بالافهام نباشیم.

\* آیا ظواهر این اخبار نسبت به گروه غیر مشافهین هم حجت هستند؟

بله، بدین معنا که:

۱- آیا این اخبار همان طور که به خاطر تواترشان از نظر سند قطعی هستند از لحاظ دلالت هم نص می باشند که در نتیجه: طبق دستور ائمه ما مجازیم به ظواهر رجوع کرده و بعد الفحص و الیأس بدان عمل کنیم هر چند مقصود بالافهام نباشیم.

۲- و یا این اخبار قطعی الدلاله نبوده و ظهوری و ظنی هستند که باز هم در حق مشافهین حجت بوده و بر اصحاب ائمه واجب بوده که به ظواهر رجوع کنند.

حال: وقتی این مطالب (رجوع به ظواهر توسط مشافهین در اثر اخبار ظنی الدلاله) در حق اصحاب ائمه ثابت شد می گوییم:

اجماع و بلکه ضرورت دین قائم است بر اینکه ما معدومین با موجودین در آن عصر در تکالیف مشترک هستیم پس ما هم وظیفه داریم به ظواهر قرآن مراجعه کنیم چه مقصود بالافهام باشیم یا نه؟

ص: ۲۶۸

و ممّا ذكرنا يعرف النظر في ما ذكره المحقق القمي - بعد ما ذكر من عدم حجّيه ظواهر الكتاب بالنسبه اليّنا بالخصوص - بقوله:

فان قلت: انّ اخبار الثقلين تدلّ على كون ظاهر الكتاب حجّيه لغير المشافهين بالخصوص.

فاجاب عنه بانّ روايه الثقلين ظاهره في ذلك - لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الائمه، كما يقوله الاخباريون - و حجّيه ظاهر روايه الثقلين بالنسبه اليّنا مصادره، اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب و السنّه في حقّ غير المشافهين بها. (1)

توضيح النظر انّ العمده في حجّيه ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواتره الامر باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب و هذه الاخبار تفيد القطع بعدم اراده الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الائمه و ليست ظاهره في ذلك حتّى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادره.

و امّا خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره الّا في وجوب اطاعتها و حرمة مخالفتها، و ليس في مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما في تشخيص الاطاعه و المعصيه، فافهم.

ص: ٢٦٩

## اشکال دیگر شیخ در کلام دیگر محقق قمی

از آنجا که ذکر شد وجه اشکال در کلام دیگری که جناب میرزا، پس از اینکه فرمود ظواهر کتاب از باب ظن خاص نسبت به ما حجت نیست اظهار فرموده معلوم می شود و ایشان می گویند: اخبار ثقلین دلالت دارند بر اینکه ظواهر قرآن برای غیر مشافهین (مثل: ما) از باب ظن خاص حجت است. پاسخ از این اخبار را چگونه می دهید؟

سپس خود جواب می دهد که: این اخبار ظهوری در این معنایی که گفته شد ندارند، چرا که احتمال دارد مقصود در آنها این باشد که تمسک به قرآن جایز و ظواهر آن برای غیر مشافهین نیز (همچون ما) حجت است، لکن پس از ورود تفسیر از ائمه همان طور که اخباریها می گویند.

و حجیت ظاهر روایت ثقلین هم نسبت به ما که مشافه نیستیم مصادره به مطلوب است زیرا میان ظواهر قرآن و اخبار فرقی نیست. پس ظواهر اخبار ثقلین تنها نسبت به کسانی که خطابات در این اخبار به آنها به طور شفاهی متوجه شده است حجت می باشد.

## توضیح وجه اشکال

عمده (دلایل) در حجیت ظواهر کتاب (برای غیر مشافهین) غیر از حدیث ثقلین، اخبار متواتره ای است که امرکننده ما به استنباط احکام از ظواهر قرآن اند.

و این اخبار محصل قطع اند (برای ما) که مراد استدلال به ظواهر آیات قرآن بعد از ورود تفسیر از جانب ائمه نمی باشد (زیرا دلالتشان بر این معنا به طور نص و صریح است) نه اینکه نسبت به افاده معنای مزبور ظهور داشته باشند تا اینکه تمسک به ظاهر آنها برای غیر مشافهین مصادره به مطلوب باشد.

و اما می توان گفت حدیث ثقلین ظهوری ندارد جز در وجوب اطاعت از قرآن و سنت و حرمت مخالفت آنها زیرا این اخبار در مقام اعتبار ظنی که از ظواهر قرآن به دست می آید نمی باشد.

\* مراد از (مما ذكرنا يعرف النظر....) چیست؟

این است که، جناب محقق قمی بعد از اینکه ادعا نمود که ظواهر قرآن نسبت به ما از باب ظن خاص حجت نیست فرمود:  
اگر کسی بگوید که حدیث ثقلین که نزد عامه و خاصه از متواتره است دلالت دارد بر اینکه قرآن در حق همه افراد بشر الی الابد حجت است چه آنها که مقصود بالافهام بوده و چه کسانی که مقصود بالافهام نیستند.

در پاسخ می گوئیم:

۱- ظهور این روایات در جواز تمسک به قرآن است و لکن چون نص نیستند قابل خدشه اند.

۲- دلیل بر ظهور این روایات هم این است که:

الف) یحتمل مراد این باشد که بدون اهل بیت تمسک به ظواهر قرآن ممکن است.

ب) و یحتمل اینکه مراد این باشد که بعد از ورود اهل بیت و تفسیر آنها می شود به ظواهر تمسک کرد و این همان چیزی است که اخباریها مدعی آن بودند. حال اگر خبر نص بود جائی برای ادعای اخباریها باقی نمی ماند.

از طرفی هم اگر این احادیث ظهوری باشند استدلال و تمسک به آنها در اثبات حجیت ظواهر، مصادره به مطلوب است و این تازه خود ابتدای سخن است که آیا این ظهور در حق ما که غیر مشافهیم حجت است یا نه؟

\* پاسخ شیخ به وجه اشکال میرزا در کلام فوق چیست؟

می فرماید:

اولا- ما در اثبات حجیت ظواهر به حدیث ثقلین تمسک نمی کنیم و عمده ادله ما روایات متواتری است که دلالتشان نص و قطعی است و در صدر بحث بدان اشاره کردیم یعنی برای اثبات حجیت ظهور به ظهور دیگر تمسک نکردیم تا شما بگویید که این مصادره به مطلوب است.

ثانیا: از راه اشتراک احکام مطلب را ثابت می کنیم.

\* پس مراد از (بل یمكن ان یقال....) چیست؟

این است که، ممکن است گفته شود: حدیث ثقلین از مورد بحث ما خارج است، به عبارت دیگر منطوق حدیث شریف ثقلین صرفا وجوب اطاعت از قرآن و عترت و حرمت مخالفت با آنهاست و از ادله حجیت ظواهر محسوب نمی شود.



ثم ان لصاحب المعالم في هذا المقام كلاما يحتمل التفصيل المتقدم لا بأس بالإشارة اليه قال في الدليل الرابع من ادله حجتيه خبر الواحد- بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضرورى من الأحكام، لفقد الإجماع و السببه المتواتره و وضوح كون اصل البراه لا يفيد غير الظن و كون الكتاب ظنى الدلاله- ما لفظه: لا يقال: ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون و ذلك بضميمه مقدمه خارجيه، و هى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر، سلمنا و لكن ذلك ظن مخصوص، فهو من قبيل الشهاده لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل. لأننا نقول: احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهه، و قد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، و ان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع و قضاء الضروره باشتراك التكليف بين الكل؛ و حينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على اراده خلافها، و قد وقع ذلك في مواضع- علمناها بالاجماع و نحوه- فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما على الأمارات المفيده للظن القوي، و خبر الواحد من جملتها؛ و مع قيام هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم و يستوى حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره بالنظر الى اناطه التكليف به، لا ابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها لينا و قد تبين خلافه، و لظهور اختصاص الاجماع و الضروره- الدالين على المشاركه في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب- بغير صوره وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيده للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر. (1) انتهى كلامه رفع مقامه. لا يخفى: ان في كلامه على اجماله و اشتباه المراد منه كما يظهر من المحشين مواقع النظر و التأمل.

ترجمه:

### مقاله صاحب معالم

پس از نقل كلام صاحب قوانين و بيان اشكال و مناقشه آن صاحب معالم نیز در اين مقام (يعنى: مبحث حجيت ظواهر) مطلبى دارند كه تقريبا با تفصيل مرحوم صاحب قوانين موافق است. فلذا اشكالى ندارد كه اشاره اى به آن كلام بكنيم.

مرحوم صاحب معالم در دليل چهارم از ادله حجيت خبر واحد، پس از نقل انسداد باب علم در احكام غير ضرورى به دليل فقدان اجماع و سنت متواتره و وضوح اينكه اصل براءت چيزى غير از ظن را افاده نكرده و اينكه قرآن ظنى الدلاله است عباراتى آورده مى فرمايد:

ص: ۲۷۲

نباید گفته شود که: حکم مستفاد از ظاهر قرآن قطعی است و نه ظنی چرا که با انضمام مقدمه خارجیه این معنا (مقطوع بودن) استفاده می شود و آن (مقدمه) قبح خطاب حکمی است که ظهور در معنایی دارد و او بدون نصب قرینه صارفه از ظهور آن اراده خلاف ظاهر می نماید: و به فرض آنکه (قرآن مفید قطع نبود و صرفاً از آن ظن استفاده شود) و لکن: این ظن، ظن مخصوص است که نمی توان از آن ظاهر به غیرش عدول کرد مثل: ظنی که از شهادت استفاده می شود. زیرا که ما در پاسخ می گوئیم: تمام احکام بیان شده در قرآن از قبیل خطابات شفاهی است و قبلاً گفته شد که این خطابات اختصاص به کسانی دارد که در زمان خطاب (نزول) آیات وجود داشته اند. و ثبوت حکم (خطاب المشافه) در حق کسانی که در زمانی بعد از خطابات قرار دارند به واسطه اجماع و به حکم ضرورت که اشتراک تمام مکلفین (مشافه و غیر مشافه) است می باشد نه به نفس خطابات. در این صورت (یعنی: و حین ثبوت الحکم فی حق من تأخر بأدله الاشتراک من الاجماع و الضروره) ممکن است با برخی از این ظواهر و خطابات، قرائنی همراه باشد که ایشان (مشافهین و موجودین) را بر اراده خلاف ظواهر راهنمایی کند و به تحقیق این خلاف ظاهر در مواردی که از طریق اجماع و امثال آن برای ما علم پیدا شده واقع شده است. پس احتمال دارد به خاطر اطلاع و آگاهی ما بر اراده خلاف ظواهر (و دستیابی به معنای مقصود)، بر قرائن و اماراتی که مفید ظن به مراد است تکیه شده باشد که از جمله این قرائن خبر واحد است.

و با قیام این احتمال قطع و یقین به حکمی (که از ظاهر قرآن استفاده می شود) از بین می رود و در چنین موقعیتی ظنی که از ظاهر قرآن حاصل می شود با ظنی که از غیر آن (سایر ظواهر) به دست می آید از نظر ملاک و معیار بودن برای تکلیف مساوی و یکسان است.

به خاطر اینکه فرق میان آنها مبنی بر این است که خطابات و ظواهر قرآنی به ما متوجه شده باشد و شامل ما نیز بگردد درحالی که خلاف این امر ثابت شده است.

و به خاطر اقامه اجماع و وجود ضرورت که دلالت بر مشارکت (میان مشافهین و ما) در احکامی که از ظواهر قرآن استفاده می شود دارد. مشروط بر اینکه خبر جامع شرائطی که مفید ظن راجح است به اینکه تکلیف برخلاف آن ظاهر است در بین نبوده و برخلاف ظواهر اقامه نشده باشد. تمام شد کلام جناب صاحب معالم. مخفی نباشد همان طور که از کلمات محشین (بر معالم) به دست می آید عبارت ایشان (در معالم) مجمل و مرادشان مبهم و نامعلوم است و موارد و مواضعی از این مقاله مورد اشکال و جای تأمل دارد.



\* وجه تشابه و سازگاری مقاله صاحب معالم با مقاله صاحب قوانین چیست؟

این است که صاحب معالم برای اثبات حجیت خبر واحد به چهار دلیل تمسک کرده که چهارمین دلیل ایشان دلیل انسداد است که در مقدمه آن می فرماید:

از ضروریات دین و مذهب که بگذریم؛ چون:

۱- اجماع محصل در زمان ما از محالات است.

۲- سنت متواتره بسیار کم و نادر است.

۳- اصل برائت (استصحاب عدم ازلی) هم که گمان آور است (البته بر مبنای متقدمین که استصحاب را به حکم عقل ثابت می کردند و آن را موجب ظن می دانستند).

۴- ظواهر قرآنی هم که ظنی الدلاله اند.

۵- اخبار آحاد هم که ظنی الدلاله و السند هستند.

در نتیجه: راه علم قطعی به احکام شرعیه به روی ما بسته است علاوه بر اینکه در زمان ما همه ظنون با هم مساوی اند.

\* مراد از عبارت (يَحْتَمِلُ التَّفْصِيلَ الْمُتَقَدِّمَ) چیست؟

یعنی ممکن است که صاحب معالم نیز در حجیت ظواهر قرآن مثل جناب صاحب قوانین قائل به تفصیل بوده و ظواهر را در حق مخاطبین در زمان خطاب و یا مقصودین بالافهام حجت دانسته و لکن در حق ما (غیر مقصودین بالافهام و غیر موجودین در زمان خطاب) حجت نداند که بیان آن در صدر مطلب گذشت.

\* پس مراد از عبارت (لا يقال: ان الحكم المستفاد....) چیست؟

طرح یک اشکال و ایراد است مبنی بر اینکه:

کسی بگوید ما قبول نداریم که ظواهر کتاب ظنی الدلاله باشند چرا که ظواهر قرآن یقین آور است و این ادعا را از راه انضمام یک مقدمه خارجیه اثبات می کنیم و آن مقدمه خارجیه عبارت است از اینکه عقل می گوید: از مولای حکیم قبیح است که کلامی را به زبان آورد و درحالی که خلاف ظاهر از آن کلام اراده کرده است قرینه ای بر آن اراده خلاف ظاهر نیارد چون اغراء به جهل است.

و لذا: اگر مولی حکیم مطلبی را فرمود که ظهور در معنائی داشت و قرینه ای هم برخلاف آن ظهور نیارد برای ما قطع حاصل

می شود که همان ظاهر مراد است.

در نتیجه:

ص: ۲۷۴

اولا: ظواهر کتاب یقین آور است.

ثانیا: به فرض که قبول کنیم ظواهر قرآن گمان آور است می گوئیم: ولی حجیت ظواهر قرآن از باب ظن خاص می باشد چرا که دارای پشتوانه عقل عقلا است که دلیلی قاطع است.

مثل: شهادت عدلین در موضوعات که یک ظن خاص است.

پس بدون تردید: همان طور که با وجود علم و یقین به سراغ ظن نمی رویم، با وجود ظن خاص نیز به سراغ ظن مطلق و اصول عملیه نمی رویم.

\* مراد از عبارت (لانا نقول احکام الکتاب کلها ....) چیست؟

پاسخ صاحب معالم از لا ینقال و اشکال مزبور است که می فرماید:

به نظر ما خطابات قرآنیه عموما از قبیل خطابات شفاهی است که به حاضرین در جلسه خطاب اختصاص دارند و شامل غائبین و معدومین نمی شوند.

و اگر امروز یا در هر عصری احکام و تکالیف مشافهین در حق ما و دیگران ثابت است بر اساس اجماع و ضرورت دین است که دلالت دارند بر اشتراک ما با مشافهین در واجبات و محرمات شرعی.

در نتیجه: وقتی خطابات به مشافهین اختصاص دارد معدومین و غائبین در هنگام نزول حق ندارند به ظواهر آیات تمسک نمایند زیرا احتمال قوی می رود که شاید قرائنی بوده است و لکن به دست ما نرسیده همان طور که وجود قرائن موجود را در موارد بسیاری از آیات قبول داریم.

و اما نسبت به موارد مشکوک که نیز احتمال می دهیم که ظاهر مراد نبوده است و لکن قرینه چنین اراده ای به دست ما نرسیده است.

حال با وجود این احتمال ما حق نداریم از باب ظن خاص به ظواهر آیات تمسک نماییم.

بله: از باب ظن مطلق نمی توان به ظواهر آیات تمسک نمود لکن وقتی پای ظن مطلق در میان آمد می گوئیم دیگر ظن حاصله از ظواهر کتاب با ظن حاصله از بقیه راهها فرق نمی کند.

\* مراد از عبارت (لا یخفی ان فی کلامه (ره) علی اجماله و اشتباه المراد منه) چیست؟

فرموده شیخ است مبنی بر اینکه:

اولا: این سخن صاحب معالم از جهاتی دارای ابهام است از جمله اینکه ایشان فرمود:

ما مخاطب قرآن و مقصود بالافهام آن نیستیم و الا به ظواهر عمل می کردیم منتهی مشخص نفرموده که اگر مقصود بالافهام بودیم از باب قطع به ظواهر آن عمل می کردیم یا از باب ظن خاص.

ثانیا: ایرادات دیگری بر این کلام صاحب معالم وارد است که محشین معالم به آن اشاره فرموده اند.

ص: ۲۷۵

\* چه ایرادات دیگری به کلام صاحب معالم وارد است به برخی اشاره کنید؟

ایرادات ذیل:

۱- اینکه فرمود اصل براءت حد اکثر مفید ظن است.

و حال آنکه اصل براءت (یا استصحاب براءت) یک اصل تبعیدی است که صرفاً در مقام عمل به درد می خورد و لذا نه مفید علم است و نه مفید ظن.

۲- اینکه نسبت به حجیت ظواهر میان مشافهین و غیر مشافهین فرق قائل شد.

و حال آنکه عند العقلاء و العملاء و اصحاب الائمة فرقی میان مشافهین و غیر مشافهین نیست.

۳- اینکه فرمود تمام خطابات قرآنی از قبیل خطابات شفاهی است.

و حال آنکه خود در مباحث عام و خاص فرموده: تنها خطاباتی که با صیغه یا ایها الذین آمنوا شروع می شود از خطابات شفاهی است.

۴- اینکه در مقام حجیت خبر واحد:

از یک طرف آیاتی را نقل نمود که دلالت آن آیات بر حجیت، موجب می شود که ظن مستفاد از خبر واحد از باب ظن خاص باشد.

از طرف دیگر به دلیل انسداد متمسک شد که مقتضای این است که حجیت خبر واحد از باب ظن مطلق باشد.

در نتیجه: جمع میان این دو استدلال دشوار بوده و ناتمام است.

۵- اینکه فرموده احتمال وجود خبری که مخالف قرآن باشد با ظن خاص مخالف است، درست نیست زیرا چنین خبری با قطع و یقین تخالف دارد.

حاصل مطلب اینکه: سخن صاحب معالم نیز قابل قبول نیست.

ص: ۲۷۶

ثم أنك قد عرفت: أنّ مناط الحجّيه و الاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي، و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقاميّه المكتنفه بالكلام. فلا فرق بين افادته الظنّ بالمراد و عدمها، و لا بين وجود الظنّ الغير المعترف على خلافه و عدمه، لأنّ ما ذكرنا من الحجّيه على العمل بها جار في جميع الصور المذكوره.

و ما ربّما يظهر من العلماء(1) - من التوقّف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجّيه الشهره - فليس من جهه مزاحمه الشهره لدلاله الخبر الصحيح من عموم او اطلاق، بل من جهه مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناء على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّيه الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور، و لذا لا يتأملون في العمل بطواهر الكتاب و السنه المتواتره الصدور اذا عارضها الشهره.

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور أنّما هو اذا خالفت الشهره نفس الخبر، لا عمومه او اطلاقه، فلا يتأملون في عمومه اذا كانت الشهره على التخصيص.

ص: ٢٧٧

---

١- منهم خليفه السلطان السيد علاء الدين في حاشيه على المعالم ص ٧٠ - ٦٩ و المولى صالح المازندراني، في شرحه على المعالم ص ٢٣١ - ٢٣٢.

## تفصیل سوم ملاک حجیت در دلالت الفاظ

## اشاره

دانسته شد که ملاک حجیت در دلالت الفاظ، ظهور عرفی (نوعی) است.

و ظهور عرفی آن است که کلام به نحوی باشد که از نظر عرف بر آن معنای مورد نظر متکلم حمل شود و لو (این حمل) به واسطه قرائن مقامیه ای باشد که همراه با کلام است و ذهن عرف را به آن (معنا) منصرف می نماید.

بنابراین: تفاوتی نمی کند که این کلام در خصوص شخصی افاده ظن بالمراد بکند یا افاده ظن برای او نکند، ظن غیر معتبری برخلافش وجود داشته باشد یا نه. زیرا دلیلی که بر حجیت ظن عرفی و عمل به آن ذکر نمودیم تمام صور یادشده را شامل می شود.

## یک توهم

شاید کسی توهم کند که چه بسا دیده شده است علما در عمل کردن به خبر صحیحی که با فتوای مشهور مخالفت است با وجود اعترافشان به عدم حجیت شهرت، توقف کرده و یا آن (خبر مخالف با مشهور) را طرح می نمایند (و این عمل با سخن شما که فرمودید: کلامی که از باب ظن عرفی حجیت است باید مورد عمل قرار بگیرد چه ظن غیر معتبری در مقابلش قرار بگیرد یا نه) تنافی دارد.

## دفع توهم

این تنافی و طرح خبر مخالف با شهرت: به خاطر مزاحمت شهرت از جهت عمومیت و اطلاق با دلالت خبر صحیح نیست بلکه به خاطر مزاحمت شهرت با خبر است از جهت صدور، البته بنابراین که ادله حجیت خبر واحد از نظر سند، موردی را که خبر با شهرت مخالف است شامل نشود. فلذا احدی از علماء در عمل کردن به ظواهر آیات قرآنی یا سنت متواتره شهرت را مانع قرار نداده و اصلاً اعتنایی به شهرت نمی کنند (زیرا آیات و سنن متواتره از حیث سند قطعی هستند).

## نتیجه کلام

آنکه تأمل و توجه (علماء) در خبر مخالف با مشهور در جایی است که شهرت با نفس خبر یعنی با صدور آن تعارض داشته باشد و نه در موردی که با عموم یا اطلاق آن معارض باشد. در نتیجه: هیچ یک از علما در عموم خبری که شهرت بر تخصیص آن است درنگ و توقف نکرده اند و بدون توجه به شهرت به عموم خبر عمل می کنند.

\* مراد از (انك قد عرفت ان مناط الحجیه ....) چیست؟

اشاره به معیار و ملاک در حجیت ظواهر بر مبنای مشهور است که قبلاً گفته شد و آن عبارت بود از: ظهور عرفی یا ظن نوعی و یا ظن شأنی.

\* مراد از ظهور عرفی چیست؟

این است که: (كون الکلام بحیث یحمل عرفاً علی ذلك المعنا)

\* مراد از ظن نوعی چیست؟

این است که: (كون الکلام بحیث یحصل منه لنوع افراد البشر الظن بمراد المتکلم).

\* پس مراد از ظن شأنی چیست؟

این است که: کلام به گونه ای باشد که قابلیت ظن آوری به مراد و مقصود را برای شنوندگان داشته باشد اگرچه در اثر وسوسه برای شنونده و یا بیننده ای فعلاً ظن به مراد حاصل نشود و یا برای فردی که زودباور است قطع به مراد حاصل شود.

\* به طور خلاصه بفرمایید: مناط حجیت ظواهر از نظر مشهور چیست؟

ظهور کلام در مراد گوینده به ظهور عرفی و عقلایی.

\* ظهور کلام در مراد گوینده بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- ظهور وضعی، ۲- ظهور مع القرینه.

\* ظهور وضعی یعنی چه؟

یعنی ظهوری که از علم به وضع سرچشمه می گیرد.

مثل: ظهور (اسد) در (حیوان مفترس) در عبارت: «رأیت اسدا»، که از وضع واضح و علم مخاطب به آن ناشی می شود.

\* مراد از ظهور با قرینه چیست؟

یعنی: ظهوری که به واسطه قرائن مقالیه و مقامیه برای کلام به دست می آید.

مثل: ظهور (اسد) در رجل شجاع به قرینه (یرمی) در عبارت: «رأیت اسدا یرمی».



\* کلام با کدامیک از دو ظهور فوق قابل تبعیت است؟

فرقی نمی کند هر یک از دو ظهور که باشد باید بدان عمل نمود.

\* مناط در حجیت قضاوت‌های عرفی و عقلانی چگونه است؟

روی نوع مردم و اکثریت است.

ص: ۲۷۹

یعنی: اگر کلامی برای عامه مردم گمان آور باشد در حق همگان حجت است چه برای شخص بنده و یا دیگری ظهور در مراد داشته باشد یا نه؟

لذا در صورت تخلف از آن ظهور معذور نبوده و عند العقلاء مستحق مؤاخذه است.

و اگر کلامی برای عموم مردم مجمل و مبهم بود و ظهور در فلان معنا نداشت برای همگان ملاک است و نسبت به آنها حجیت ندارد و لو فلان شخص معنای مورد نظر گوینده را دریابد.

پس فلان متکلم نمی تواند بگوید:

کلام من در فلان معنا ظهور داشت و شما امتثال نکردید و باید مؤاخذه شوید زیرا مورد مذمت عقلاء واقع می شود.

\* ظن برخلاف بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱- ظن معتبر مثل: خبر ثقه، ۲- ظن غیر معتبر مثل: شهرت فتوائیه.

\* محل بحث در ما نحن فیه ورود کدامیک از دو نوع ظن است؟

ظن غیر معتبر زیرا بحث در این است که این ظن می تواند برخلاف ظاهر باشد یا نه؟

فی المثل: خبر بگوید؛ فلان امر واجب است و شهرت فتوائیه بر حرمت آن قائم باشد.

زیرا: اگر ظن معتبر (مثل: خبر ثقه) برخلاف عام قرآنی باشد بدون تردید در اینجا مانع است.

\* مراد از عبارت (ربما یظهر من العلماء....) چیست؟

این است که: برخی گفته اند ظواهر تا زمانی حجت اند که مظنه ای برخلاف آنها نباشد و گرنه وجود ظن مانع از حجیت ظواهر می شود و بر صدق این ادعا شاهی از سیره علماء آورده اند و گفته اند:

گاهی در ابواب مختلف فقه مشاهده می شود که حدیث صحیحی وارد شده ولی چون مخالف با شهرت فتوائیه (و یا فتوای مشهور) است برطبق آن حدیث صحیح فتوا نمی دهند و حتی برخی هم آن حدیث را طرح نموده اند و به اصول عملیه تمسک کرده اند و این در حالی است که این فقها شهرت فتوائیه را از ظنون معتبره به حساب نمی آورند.

در نتیجه: باید قائل به تفصیل شد.

\* مراد از عبارت (فلیس من جهت المزاحمه الشهره ...) چیست؟

پاسخ شیخ به توهم مذکور است که می فرماید: همان طور که قبلا گفتیم:

۱- دلیل بر حجیت ظواهر عبارت است از بناء عقلاء عالم.

۲- عقلاء عالم به ظواهر تمسک می کنند بدون اینکه تفاوت بگذارند میان مواردی که ظن غیر معتبر برخلاف آن ظاهر باشد با مواردی که چنین ظنی نباشد.

ص: ۲۸۰

۳- در پاسخ به شاهی که آوردید می‌گوییم:

شهرت فتوائیه با ظهور و دلالت خبر مزاحمتی ندارند تا اینکه مانع از عمل به ظهور باشد بلکه تراحم شهرت با منشا صدور و سند حدیث است.

به عبارت دیگر: شهرت فتوائیه جلو حجیت خبر را از نظر ظهور نمی‌گیرد بلکه مانع از حجیت خبر به لحاظ سند می‌شود.

\* آیا در تعارض دلالتی خللی بر دلالت خبری که از باب ظن عرفی حجت است وارد نمی‌کند؟

خیر. فی المثل: اگر خبر عام بود و شهرت بر خاص تعلق گرفته باشد و یا خبر خاص بوده و شهرت بر عموم استوار گشته باشد، به شهرت اعتنا نکرده و در مقابل به خبر عمل می‌شود.

\* پس مراد از عبارت (بل من جهة مزاحمتها للخبر من حیث الصدور...) چیست؟

این است که: چه بسا همین شهرت در سند خبر مزبور ایجاد مزاحمت کرده و صدور آن را مشکوک و یا احياناً مرجوح قرار دهد.

فلذا در موردی که شهرت در سند و منشا صدور با خبر مخالف باشد علماء توقف کرده و یا اینکه خبر را به لحاظ مرجوحیتش از حیث صدور طرح می‌کنند.

در نتیجه: این توقف یا طرح علماء هیچ‌گونه تنافی با گفتار ما در اینجا ندارد.

ص: ۲۸۱

متن:

نعم، ربّما یجری علی لسان بعض متأخّری المتأخّرين من المعاصرين(۱) عدم الدلیل علی حجّیه الظواهر اذا لم تفد الظنّ او اذا حصل الظنّ الغير المعتر علی خلافها.

لکنّ الانصاف: أنّه مخالف لطریقه ارباب اللسان و العلماء فی کلّ زمان، و لذا عدّ بعض الأخباریین(۲)، کالاصولیین، استصحاب حکم العامّ و المطلق حتّی یشبّث المخصّص و المقیّد من الاستصحابات المجمع علیها. و هذا و ان لم یرجع الی الاستصحاب المصطلح الّا بالتّوجیه الّا انّ الغرض من الاستشهاد به بیان کون هذه القاعده اجماعیه.

ترجمه:

### تفصیل چهارم در مناط حجیت ظواهر استدراک

بله، چه بسا عدم دلیل بر حجیت ظواهر بر زبان برخی متأخرین و معاصرین شیخ (مرحوم کلباسی صاحب اشارت) جاری شده است وقتی که این ظواهر مفید ظن نباشند و یا اگر موجب حصول ظن شوند ظن غیر معتبری بر خلافشان اقامه می شود.

### پاسخ شیخ به مرحوم کلباسی

ولی انصاف این است که فرموده مرحوم کلباسی با طریقه ارباب محاوره و سیره علماء در همه اعصار مخالف است.

و لذا برخی از اخباریها و اصولیین:

استصحاب حکم عام و مطلق را تا زمانی که مخصوص و مقیدی ثابت نشده از جمله استصحاب هایی شمرده اند که اجماع بر حجیت آن می باشد.

و این عبارت دلالت دارد بر اینکه هیچ یک از ظنون غیر معتبره در مقابل عام یا مطلق موجب رفع ید از آن نمی شود و تنی وقتی عام و مطلق مورد عمل قرار نمی گیرند که مخصص و مقید قطعی وارد شود.

ص: ۲۸۲

۱- المراد به صاحب الاشارات كما فی حاشیه القلائد، ص ۴۶

۲- هو المحدث البحرانی فی الدرّه النجفیه، ص ۳۴، س ۱۸.

\* تفصیل جناب کلباسی در باب حجیت ظواهر چیست؟

این است که: مناط در حجیت ظواهر عبارت است از اینکه:

یا از ظاهر کلام ظن فعلی به وفاق حاصل شود تا آن ظهور حجت باشد و یا اینکه از ظاهر ظن شخصی به وفاق حاصل نشود.

لکن: اگر هیچ یک از این دو نبود یعنی: نه ظن فعلی به وفاق بود و نه عدم ظن برخلاف، بلکه ظن فعلی برخلاف بود و لو غیر معتبر باشد جلوی حجیت ظهور را می گیرد.

\* مراد از عبارت (لکن الانصاف ....) چیست؟

پاسخ شیخ به تفصیل جناب کلباسی است مبنی بر اینکه:

ملاک حجیت ظواهر بناء عقلا است و لذا ظن فعلی نفیا و اثباتا چه به وفاق و یا به خلاف ملاک نمی باشد.

یعنی: ظن فعلی، چه به وفاق حاصل شود و چه به خلاف، ظاهر حجیت است و مخالفت با آن شایسته مذمت است.

\* مراد از عبارت (و لذا عد بعضی الاخباریین ....) چیست؟

آوردن شاهد و گواه بر اینکه ظن فعلی ملاک در حجیت یا عدم حجیت ظواهر نیست.

و لذا می فرماید:

اخباریها (از جمله استرآبادی) هم که در باب حجیت استصحاب ظن شخصی را ملاک نمی دانند فرموده اند: استصحاب حکم عام و مطلق جزء استصحابات مجمع علیها است.

\* مراد از گفته استرآبادی چیست؟

این است که: ما چه ظن شخصی داشته باشیم یا نداشته باشیم و چنانچه داشته باشیم چه به وفاق باشد یا به خلاف تفاوتی نمی کند.

یعنی: در همه جا حکم عام را که عمومیت است و حکم مطلق را که ظهور اطلاقی است استصحاب می کنیم.

بنابراین: بحث منحصر به اصولیین نیست بلکه اخباریها نیز به این مطلب معترفند که ظن شخصی ملاک در حجیت ظواهر نیست و مطلب اجماعی می باشد.

\* مراد از عبارت (و هذا و ان لم يرجع الى الاستصحاب المصطلح ...) چیست؟

وجه عدم رجوع استصحاب حکم عام یا مطلق به استصحاب اصطلاحی است: چون که این

ص: ۲۸۳

استصحاب، استصحاب به اصطلاح اصولی نیست که دارای ارکانی مثل: یقین سابق و شک لاحق باشد.

زیرا: استصحاب ابقاء ما کان است آنهم به ابقاء تعبدی که متفرع است بر شک در بقاء آن شیء و حال آنکه ظهورات قابل شک نمی باشند چرا که از امور وجدانی و عرفی است که عند العقلاء یا وجود دارد یا نه.

به عبارت دیگر: در استصحاب اصطلاحی معتبر است که علم به موضوع بوده و شک در بقاء آن و حال آنکه: شک در عموم و مطلق مرجعش به شک در اصل وجود موضوع است و روشن است که در چنین مورد استصحاب تحقیق پیدا نمی کند.

\* پس مراد از عبارت (الا بالتوجه ....) چیست؟

توجه کردن و به استصحاب مصطلح برگرداندن است.

یعنی بگوییم: مراد از استصحاب حکم عام و مطلق استصحاب عدم مختص و عدم مقید است چرا که وقتی عدم ورود این دو قطعی شد در وقت شک همان عدم ورود را استصحاب می کنیم (یعنی):

استصحاب وجودی را به عدمی ارجاع می کنیم) و لازمه این استصحاب عدم مختص و مقید باقی بودن حکم عام یا حکم مطلق می باشد.



و ربّما فصل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله الى: «انّ الكلام ان كان مقرونا بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا- يتمسك فيه باصالة الحقيقه، و ان كان الشكّ في اصل وجود الصّارف او كان هنا امر منفصل يصلح لكونه صارفا، فيعمل على اصالة الحقيقه»(۱).

و هذا تفصيل حسن متين، لكنّه تفصيل في العمل باصالة الحقيقه عند الشكّ في الصارف لا في حجّيه الظهور اللفظي، و مرجعه الى تعيين الظهور العرفي و تميزه عن موارد الإجمال، فانّ اللفظ في القسم الاوّل يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادته العرف.

و لذا توقّف جماعه(۲) في المجاز المشهور، و العامّ المتعقّب بضمير يرجع الى بعض افراده، و الجمل المتعدده المتعقّبه للاستثناء، و الامر و النهي الواردين في مظانّ الحظر و الايجاب الى غير ذلك ممّا احتفّ اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفا و لم يتوقّف احد في عامّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصا له، بل ربّما يعكسون الامر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال و ارتفاع الاجمال لأجل ظهور العامّ؛ و لذا لو قال المولى «اكرم العلماء» ثمّ ورد قول آخر من المولى أنّه «لا تكرم زيدا» و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسطه العموم فيحكمون باراده زيد الجاهل من النهي.

ترجمه:

### تفصيل پنجم

چه بسا برخی از معاصرین (شیخ محمد تقی اصفهانی نویسنده هدایه المسترشدين معروف به صاحب حاشیه بر معالم) در (باب حجیت ظواهر و جریان اصالة الحقيقه) تفصیلی قائل شده است که حاصل آن برمی گردد به اینکه کلام:

۱- اگر مقرون به قرینه حالیه و یا مقالیه باشد که (این قرائن) صلاحیت برگرداندن از

ص: ۲۸۵

۱- هو الفاضل محمد تقی الاصفهانی فی هدایه المسترشدين ص ۴۱ ص ۱۳.

۲- حکاه السيد المجاهد عن جماعه من الاصحاب و بعض العامه ايضا بل نسبه الى المعظم كما في مفاتيح الاصول: ص ۳۶، س ۱۲. ما بعده.

معنای حقیقی را داشته باشند در این صورت نمی توان به اصاله الحقیقه تمسک نمود و به ظاهر کلام عمل کرد. (و لذا ظاهر در چنین صورتی حجت نیست).

۲- و اگر در اصل وجود صارف (قرائن مذکور) شک وجود داشته باشد و یا امری که منفصل از کلام است ولی صلاحیت برای برگرداندن معنی و رفع ید از ظاهر کلام را داشته باشد باز هم به اصاله الحقیقه تمسک می شود و ظاهر کلام در چنین مواضعی حجت است.

### نظر جناب شیخ پیرامون کلام صاحب حاشیه

این تفصیل نیکو و متین است لکن این بیان تفصیلی در عمل کردن به اصاله الحقیقه است نسبت به موارد شک در صارف نه در حجیت ظهور الفاظ (که ما نحن فیه است).

و بازگشت کلام ایشان به تعیین ظهور عرفی و خارج کردن کلام (به واسطه اصاله الحقیقه) از موارد اجمال است.

زیرا لفظ در آن صورت اولی (که مقرون به قرائن صارفه بود) و شهادت اهل عرف از ظهور خارج و به اجمال می گراید (یعنی: اصاله الحقیقه جاری نشده و ظهور لفظ نفی می گردد).

و لذا جماعتی از اهل دانش در مجاز مشهور و عامی که به دنبالش ضمیری قرار دارد که راجع به بعضی افراد آن است و در جمله های متعددی که به دنبال استثناء قرار گرفته اند و امر و نهی در حظر و ایجاب و غیر این موارد از مواضعی که لفظ مقرون به قرینه حالیه و یا مقالیه ای است که موجب صرف کلام از ظاهرش می شود توقف نموده و به ظهور آنها عمل نکرده اند.

و احدی از علما در عمل به عام به مجرد احتمال دلیل منفصل که امکان دارد به عنوان مخصص آمده باشد توقف نکرده اند بلکه به عکس حکم به نفی احتمال می کنند به واسطه ظهور عام اجمال را مرتفع می دانند و لذا اگر مولائی به بنده اش فرمان دهد که: (اکرم العلماء) و سپس سخن دیگری از او صادر شود به این مضمون که: (لا تکرّم زیدا) و فرض هم این باشد که (زید) مشترک است میان دو نفر که یکی عالم است و دیگری جاهل (یعنی: عام مبین است و خاص مجمل) در چنین موردی نباید از عموم عام (به مجرد احتمال تخصیص) رفع ید نموده بلکه بر عکس اجمال مخصص را به واسطه عام نفی نموده و حکم می کنند به اینکه مراد از (زید) در مثال مذکوره زید جاهل است.

بنابراین:

عموم عام به حال خود باقی است و تخصیصی به آن وارد نشده است.

\* مراد از عبارت (ان الکلام ان کان مقرونا بحال ....) چیست؟

این است که:

۱- گاهی قطع داریم که قرینه ای برخلاف ظاهر وجود ندارد و لذا اصاله الحقیقه را جاری کرده و به ظهور کلام عمل می کنیم.

۲- گاهی قطع داریم که قرینه ای برخلاف ظاهر وجود دارد و مدلول آن هم روشن است مثل:

(رایت اسدا یرمی) که در اینجا جریان اصاله الحقیقه نیست و نمی توان به ظاهر (اسدا) اخذ نمود.

۳- و گاهی در اصل وجود قرینه شک داریم.

مثل: عامی که از مولی صادر شده است مبنی بر اینکه: (اکرم العلماء).

حال: ما شک داریم که آیا مخصص متصل و یا منفصلی برای آن وجود دارد یا نه؟

در اینجا نیز به اصاله الحقیقه تمسک می کنیم.

۴- گاهی هم در قرینه بودن یک امر موجود منفصل شک می کنیم یعنی: کلامی جدای از عام از مولی صادر شده و لکن مجمل است و احتمال می دهیم که خلاف ظاهر مراد متکلم بوده و به این قرینه منفصله اعتماد کرده لکن ما یقین نداریم.

فی المثل: به دنبال (اکرم العلماء) فرموده لا تکریم زیدا و حال آنکه زید مردد است میان زید عالم و زید جاهل.

در نتیجه: احتمال تخصیص می دهیم در این امر موجود منفصل و به اصاله العموم تمسک می کنیم.

۵- و گاهی نیز کلام مقرون است به امری که صلاحیت قرینه بودن دارد و لکن ما بدان یقین نداریم اعم از اینکه: قرینه حالیه باشد مثل: مجازات مشهور که صلاحیت دارد کلام را از ظهور بیندازد و مجمل سازد و یا از ما یصلح للقرینه باشد.

مثل: استثنایی که به دنبال جملات متعدد می آید.

در اینجا نمی توان به اصاله الحقیقه و یا اصاله الظهور تمسک نمود.

\* مراد از عبارت (و هذا تفصیل حسن ....) چیست؟

نظر جناب شیخ است که می فرماید تمام تفصیلات شما درست و قابل قبول است لکن از مورد بحث ما خارج است.

به عبارت دیگر: تفصیل شما در صغرای مطلب است که در کجاها کلام ظهور عرفی دارد و به

ص: ۲۸۷

دنبال آن ظهور حجت و در کجاها کلام ظهور عرفی ندارد که در نتیجه حجت هم نیست.

و حال آنکه:

بحث ما در کبرای کلی حجیت ظواهر است یعنی: بحث ما در این است که: در فلان مورد ظهور حجت است و در فلان مورد ظهور حجت نیست.

و لذا ما نیز بحث شما را قبول داشته و آن را در ذیل توضیح می دهیم.

\* مراد از عبارت (و مرجعه الی تعیین الظهور العرفی ...) چیست؟

این است که:

در کدام موارد می توان با اصاله الحقیقه ظهور عرفی را تعیین کرده و بدین وسیله کلام را از اجمال بیرون آورد و در چه مواضعی نمی توان از اصل مزبور استفاده کرد.

به عبارت دیگر:

در مواردی که کلام مقرون باشد به چیزی که صلاحیت قرینیت دارد چه حالیه و چه مقالیه انصاف این است که کلام عند العرف هم اجمال پیدا می کند و قابل تمسک نیست و نیاز به قرینه دارد.

نظیر:

۱- مجازات راجحه و مشهوره:

مثل: مجازیت امر در استحباب و نهی در کراهت، که تعیین هر یک از حقیقت و مجاز نیازمند به قرینه است.

۲- عموماتی که به دنبال آنها ضمیر ذکر شده که به بعضی افراد آن عام برمی گردد و صلاحیت قرینیت دارد.

مثل: وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ که در اینجا نیز:

کلام مجمل است و نمی توان عام را به عمومش حمل کرد.

۳- و نیز استثنائی که به دنبال جمله متعدد وارد شده است و صلاحیت قرینیت (یعنی عود به همه جمله را دارد مجمل است و باید قدر متیقن را گرفت).

مثل: (اكرم العلماء و جالس الحكماء و اطعم الفقراء الا الفاسقين منهم).

۴- و امرهایی که عقیب توهم حضر و یا نواهی که به دنبال توهم ایجاب وارد شده است.

یعنی:

این وقوع عقیب توهم حضر و یا ایجاب صلاحیت دارند که قرینه شوند بر اینکه امر ظهور در وجوب پیدا نکند و نهی ظهور در حرمت.

ص: ۲۸۸

\* پس در مواردی که شك ما در اصل وجود قرینه و یا در قرینیت موجود منفصل است چه باید کرد؟

در چنین مواردی احدی از علماء توقف نکرده اند یعنی: به احتمال اینکه شاید خطاب منفصل مجمل قرینه ای برخلاف ظاهر عام باشد توجهی ننموده اند بلکه به عکس ظهور در عام را مبین اجمال آن مجمل گرفته اند.

فی المثل: اگر مولی به دنبال (اکرم العلماء) فرمود: لا تکرم زیدا ولی مراد از (زید) برای ما مجمل است یعنی: نمی دانیم که زید عالم مراد است و یا جاهل، اصالة العموم را جاری کرده و عبارت (لا تکرم زیدا) را بر (زید جاهل) حمل می کنیم.

ص: ۲۸۹

متن:

و بازاء التفصیل المذكور تفصیل آخر ضعیف، و هو ان احتمال اراده خلاف مقتضی اللفظ، ان حصل من اماره غیر معتبره فلا یصح رفع الید عن الحقیقه، و ان حصل من دلیل معتبر فلا یعمل باصالة الحقیقه. و مثل له بما اذا ورد فی السینه المتواتره عام و ورد فیها ایضا خطاب مجمل یوجب الاجمال فی ذلك العام و لا یوجب الظن بالواقع، قال: فلا دلیل علی لزوم العمل بالأصل تعبدا.

ثم قال: و لا- یمکن دعوی الاجماع علی لزوم العمل باصالة الحقیقه تعبدا فان اکثر المحققین توقّفوا فی ما اذا تعارض الحقیقه المرجوحه مع المجاز الراجح (۱) انتهى.

ترجمه:

### تفصیل ششم

در مقابل تفصیلی که گذشت تفصیل ضعیف دیگری وجود دارد و آن این است که:

احتمال خلافی که مقتضای ظاهر لفظ است:

اگر حاصل از اماره غیر معتبره است رفع ید از حقیقت درست نمی باشد و ظاهر کلام حجت است.

و اگر حاصل از دلیل معتبری باشد به اصالة الحقیقه عمل نمی شود و کلام از ظهورش ساقط می گردد.

و مفصل مثالی به این شرح زده است که:

اگر در خبر متواتری عامی بود و در همان خبر خطابی که مجمل است وارد گردید و باعث اجمال عام مزبور شد به نحوی که از عام مزبور ظن به واقع حاصل نشود، دلیلی وجود ندارد که تعبدا به اصالة الحقیقه عمل شود و ظهور عام محفوظ بماند.

سپس فرمود:

و ادعای اجماع بر لزوم عمل به اصالة الحقیقه بصورت تعبدی امکان ندارد زیرا اکثر محققین آنجا که حقیقت مرجوح با مجاز راجح تعارض کنند توقّف کرده اند (چرا که مجالی برای تمسک به اصالة الحقیقه وجود ندارد). تمام شد کلام این مفصل.

ص: ۲۹۰



\* حاصل تفصیل مزبور چیست؟

این است که مفصل اصل را در صورت اول جاری دانسته است و نه در صورت دوم زیرا که:

بین حصول شک به واسطه صارفیت امر موجود از دلیل معتبر، و بین غیر آن تفصیل قائل شده است.

توضیح: امر موجود منفصلی که احتمال قرینیت دارد بر دو قسم است:

۱- گاهی این امر منفصل موجود از امارات غیر معتبر است و لذا به اصاله الحقیقه تمسک کرده و به این امر منفصل اعتنا نمی کنیم.

فی المثل: در خبر متواتر آمده (احل لکم ما فی الارض جمیعا). و در خبر فرد فاسقی آمده (فلان شیء حرام است). در اینجا به همان عموم تمسک می شود.

۲- و گاهی این امر منفصل موجود از امارات معتبره است و لذا جلوی اصاله الحقیقه را گرفته و نمی توان به عموم عمل نمود.

فی المثل:

در خبر متواتر آمده (اکرم العلماء)

و در سنت متواتر دیگر آمده (لا تکرّم زیدا)

در اینجا نمی توان به عموم عام عمل نمود زیرا که ظن به مراد نمی آورد.

\* آیا اشکالی دارد که از باب تعبد، به عموم عام عمل کنیم چه ظن به مراد حاصل کند یا نه؟

بله. زیرا دلیلی بر حجیت عمل به ظهورات از باب تعبد نداریم و ظهورات از باب ظن حجت اند.

\* آیا از باب تعبد بر عمل به ظهورات اجماع اقامه نشده است؟

خیر، جای چنین ادعایی نیست. زیرا بسیاری از محققین در مسئله دوران میان حقیقت و مجاز مشهور، توقف کرده اند و به حقیقت تمسک نکرده اند. و حال آنکه اگر عمل به ظهورات تعبدی بود آنها نیز عمل کرده بودند.

و وجه ضعفه يظهر ممّا ذكر، فإنّ التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب آخر لكونه معارضا ممّا لم يعهد من احد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدّم من حمل المجمل في احد الخطابين على المبيّن في الخطاب الآخر.

و امّا قياس ذلك على مسأله تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح فعلم فساده ممّا ذكرنا في التفصيل المتقدّم من أنّ الكلام المكتنف ب «ما يصلح ان يكون صارفا قد اعتمد عليه المتكلّم في اراده خلاف الحقيقه» لا يعدّ من الظواهر بل من المجملات، و كذلك المتعقّب بلفظ يصلح للصارفيه كالعامّ المتعقّب بالضمير و شبهه ممّا تقدّم.

ترجمه:

### وجه ضعف تفصيل مذکور

و وجه ضعف تفصيل مذکور از آنچه قبلا ذکر نمودیم ظاهر می شود.

زیرا توقف کردن در ظاهر خطاب به خاطر خطاب دیگری که معارض با آن است از احدی از علما معهود نبوده بلکه بعید نیست همان طور که گذشت باید مجملی را که در یکی از دو خطاب وجود دارد بر خطاب دیگری که مبین است حمل نمود.

و اما قیاس این مسئله بر مسئله تعارض حقیقت مرجوحه با مجاز راجح، فسادش از آنچه در تفصیل قبلی گفتیم و در فساد آن نیز سخن به میان آمد روشن می شود و حاصل آن این است که: کلام مقرون به قرینه ای که صلاحیت برای صارفیت دارد و متکلم در اراده خلاف ظاهر اگر به آن اعتماد کرده باشد آن را از ظواهر نخوانند بلکه کلام از مصادیق مجملات محسوب می شود و همچنین است کلامی که به دنبالش لفظی باشد که برای صارفیت صلاحیت داشته باشد مثل عامی که به دنبالش ضمیری در آمده و به برخی افراد آن راجع است.

\* حاصل فرموده شیخ در این وجه ضعف تفصیل مذکور چیست؟

این است که: از بیانات ما در رابطه با تفصیل قبل پاسخ این تفصیل نیز روشن می شود. و آن عبارت بود از اینکه: احدی از علما به صرف اینکه خطاب دیگری مجمل بوده، در ظهور کلام توقف نکرده اند بلکه با ظهور آن ظاهر، اجمال آن مجمل را نیز تفسیر کرده اند. پس وجهی برای تفصیل وجود ندارد.

\* شاهی را که این مفصل آورد چگونه پاسخ می دهید؟

شاهی که در پایان آورده شد مبنی بر توقف مشهور در دوران بین الحقیقه و المجاز المشهور و یا آن مواردی که شیخ آورد از باب این است که وقتی کلام محفوف بود به ما یصلح للقرینه عند العرف از ظهور می افتد و مجمل می شود و لذا قابل تمسک نیست. پس: همه جا معیار این است که: اگر عند العرف کلام ظهور داشته باشد بدان تمسک می شود بدون اینکه میان تفصیل مذکور فرق گذاشته شود.

پس هرکجا ظهور کلام عرفی نبود کلام قابل تمسک نمی باشد.

(پایان بحث حجیت ظواهر)

و أما القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلانى، كلفظ الصّعيد او صيغه افعل، او أنّ المركّب الفلانى، كالجمله الشرطيه، ظاهر بحكم الوضع فى المعنى الفلانى، و أنّ الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر - بقرينه وقوعه فى مقام رفع الحظر - فى مجرد رفع الحظر دون الالزام، و الظنّ الحاصل هنا يرجع الى الظنّ بالوضع اللغوىّ او الانفهام العرفى، و الاوفق بالقواعد عدم حجيه الظنّ هنا، لأنّ الثابت المتيقن هى حجيه الظواهر.

و اما حجيه الظنّ فى أنّ هذا ظاهر، فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكرها فى اثبات جزئى من هذه المسأله. و هى حجيه قول اللغويين فى الاوضاع.

فانّ المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه و ان كانت الحكمه فى اعتبارها انسداد باب العلم فى غالب مواردھا، فانّ الظاهر أنّ حكمه اعتبار اكثر الظنون الخاصه، كاصاله الحقيقه المتقدم ذكرها و غيرها، انسداد باب العلم فى غالب مواردھا من العرفيات و الشرعيات.

و المراد بالظنّ المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعيه، و بالظنّ الخاصّ ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظنّ بعد تعدد العلم.

## قسم دوم از امارات

### بحث در اصل ظهور یا قسمت صغروی بحث

اما قسم دوم از امارات عبارت است از ظنی که برای تشخیص ظواهر بکار گرفته می شود نظیر تعیین فلان لفظ مفرد برای فلان معنا مثل: لفظ (صعید) برای (وجه الارض) یا صیغه افعال (در معنای وجوب) یا فلان مرکب مثل: جمله شرطیه که به حکم وضع ظهور در فلان معنا دارد، و یا امر واقع در عقیب حضر که به قرینه وقوعش، ظهور در مقام رفع حضر دارد، آن هم مجرد رفع حضر نه الزام و وجوب.

و ظن حاصل در این مقام یا به ظن لغوی برمی گردد و یا به فهم عرفی: و آنچه موافق قواعد است عدم حجیت ظن است در این مقام (که از ظن برای تشخیص ظواهر استفاده می کنند)، زیرا آنچه ثابت و متقین است حجت بودن ظواهر است.

و اما دلیلی بر حجت بودن ظن به ظاهر وجود ندارد مگر وجوهی که (اصولیین) در اثبات یکی از مصادیق این مسئله (یعنی: حجیت قول اهل لغت) ذکر کرده اند.

### قول مشهور

قول لغوی از جمله ظنون خاصه ای است که حجیت آن با قطع نظر از انسداد باب علم در احکام شرعی ثابت است اگرچه حکمت و مصلحت در اعتبار این ظنون خاصه، بسته بودن باب علم در بیشتر موارد (این ظنون) که (امور عرفی و یا شرعی است) می باشد.

### ظن مطلق

مراد از ظن مطلق، ظنی است که صرفاً دلیل در اعتبارش بسته بودن باب علم در خصوص احکام شرعیه است.

### ظن خاص

مراد از ظن خاص، آن ظنی است که در فرض انفتاح باب علم نیز حجت است نه بعد از بسته شدن باب علم و آمدن اضطرار.

## تشریح المسائل

\* به طور کلی در رابطه با ظواهر کلمات چه مباحثی وجود دارد؟

دو مقام از بحث وجود دارد. الف: بحث کبروی، ب: بحث صغروی.

\* بحث کبروی در این مقام پیرامون چه مسئله ای بود؟

پیرامون حجیت ظواهر بود.

یعنی: بعد از اینکه اصل ظهور مسلم و قطعی می شد، بحث می کردیم که آیا این ظهور حجیت هم دارد یا نه؟

\* کدامیک از اقوال مطرح شده پیرامون حجیت ظواهر قول حق است؟

به نظر شیخ قول حق همان رأی مشهور است.

\* رأی مشهور پیرامون حجیت ظواهر چه بود؟

این بود که ظواهر مطلقاً حجیت دارند آنهم از باب ظن خاص، نه از باب ظن مطلق.

\* بحث صغروی در این مقام پیرامون چه مسئله ای است؟

پیرامون شناسائی اصل ظهور است.

\* مرادتان از شناسایی اصل ظهور چیست؟

این است که: آیا فلان کلام ظهور در فلان معنا دارد یا نه؟

فی المثل:

آیا لفظ (صعید) ظهور در مطلق وجه الارض دارد یا به معنای خصوص تراب خالص است؟

آیا صیغه (افعل) ظهور در وجوب دارد یا استحباب و یا هیچ کدام.

آیا جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا نه؟

آیا امر عقیب حظر ظهور در مجرد رفع الحظر دارد بدون اثبات حکمی از احکام شرعیه؛ و یا ظهور در اباحه و یا وجوب دارد؟

\* اصولیین برای تعیین اصل ظهور چه امارات و علائمی را در نظر دارند؟

قول لغوی، تبادر، صحت حمل، اطراد، استعمال و قیاس و غیره ...

\* انما الکلام در امارات مذکوره چیست؟

این است که: آیا ظنونی که از طریق این امارات به دست می آیند حجیت دارند یا نه؟

\* چه پاسخی به سؤال فوق می دهید؟

برای هیچ کدام از امارات مذکور دلیل خاصی ذکر نشده مگر برای قول لغوی.

ص: ۲۹۶

\* آیا مشهور قائل به حجیت قول لغوی هستند؟

بله، آنهم از باب ظن خاص

\* امارات ظنی بر چند قسم اند و کاربرد هریک در چه مسئله ای است؟

بر دو قسم است.

الف: قسمی از این امارات برای تعیین و تشخیص مراد متکلم و تشخیص اراده حقیقت از مجاز مورد عمل قرار می گیرند که در ابتدای بحث ظن روی آنها بحث شد.

ب: و قسمی دیگر از این امارات جهت تعیین وضع الفاظ و تشخیص ظواهر به کار گرفته می شوند که شرح آن در این مبحث خواهد گذشت.

\* انما الکلام در این مبحث چیست؟

در اعتبار ظن به ظهوراتی است که ناشی می شوند از ظن بوضع لغوی یا ظن بوجود قرینه معتبری.

\* مرادتان را از ظن به ظهوراتی که ناشی می شوند از ظن به وضع لغوی با ذکر مثال روشن کنید؟

فی المثل:

پس از ظن به اینکه لفظ (صعید) در لغت عرب به معنای (تراب خالص) است هنگام برخورد با آیه شریفه: فَتَيَّمُوا صَيْعِيدًا طَيِّبًا\* ظن پیدا می کنیم که ظهور در معنای تراب خالص دارد، هرچند احتمال معنا یا معانی دیگری هم در آن برود.

لکن پس از اثبات حجیت ظن ناشی از قول لغوی این احتمال و یا احتمالات دیگر ملغی شده مورد توجه قرار نمی گیرد.

\* مراد از ظن به ظهوراتی که ناشی از ظن بوجود قرینه می باشند چیست؟

فی المثل: بعد از اینکه به واسطه ظن فهمیدیم که (صیغه امر) آنجا که در مقام رفع حظر واقع می شود نفس وقوعش در این مقام، قرینه ظنیه است بر اراده مجرد رفع حظر و دلالتی بر وجوب و یا استحباب ندارد، ناگزیر هنگام برخورد با شریفه فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، لفظ (قاتلوا) را بر نفس اباحه و جواز حمل می کنیم.

\* مراد از عبارت (و لظن الحاصل هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوي او ...) چیست؟

این است که: در این مقام سخن از حجیت ظنی است که منشا حصول آن یا ظن به وضع لغوی است و یا ظن به فهم و ادراک عرفی.



\* مراد از عبارت (و الاوفق بالقواعد عدم حجیه لظن...) چیست؟

بیان مقتضای اصل و قاعده است مبنی بر اینکه: ظن به ظهور حجت نمی باشد.

ص: ۲۹۷

\* مراد از عبارت (لان الثابت المتیقن هی حجیه الظواهر...) چیست؟

بیان علت عدم حجیت ظن به ظهور است مبنی بر اینکه:

آنچه از طریق ادله و براهین ثابت شده و به حد یقین رسیده است، حجیت نفس ظواهر است یعنی:

اگر معلوم شد که کلامی دارای فلان ظهور است، قطعاً ظهورش حجت است و مکلف باید برطبق آن عمل نماید.

و اگر ظهور کلامی محرز و معلوم نباشد و مخاطب به آن گمان پیدا کند، دلیلی محکم و برهان مستندی بر حجیت چنین ظنی وجود ندارد و مکلف نمی تواند به چنین ظنی عمل کند.

\* پس مراد از عبارت (فان المشهور کونه من الظنون الخاصه التی...) چیست؟

ذکر همان وجوه و ادله ای است از جانب اصولیین در خصوص اثبات قول اهل لغت که در محل کلام ما داخل است و در پاسخ به سؤالات قبلی از آنها نام بردیم و مورد بحث قرار دادیم و گفتیم که حضرات، قول لغوی را از مصادیق ظنون خاصه می دانند.

\* مراد از لفظ ظن خاص در لسان اهل اصول چیست؟

هر ظنی است که در احکام شرعیه دلیل قاطع و جداگانه ای جز انسداد باب علم بر اعتبار و حجیت آن اقامه شود به طوری که حتی در زمان انفتاح باب علم، اگر مکلف بدان عمل نمود ماثب بوده و فرمان مولی امثال شود.

\* آیا انسداد باب علم موجب حجیت ظنون مذکور شده است؟

خیر، بلکه چنانکه گذشت دلیل علی حده و مستقل سبب خروج این ظنون از اصل اولی که حرمت عمل به ظن است شده است.

\* مراد از عبارت (ظن مطلق) در استعمالات اصولیین چیست؟

هر ظنی است که صرفاً، انسداد باب علم در احکام شرعیه، دلیل بر حجیت آن باشد و لذا:

در زمان انفتاح باب علم و دستیابی به علم، عمل به این گونه ظنون حرام است.

\* مراد از عبارت (عدا وجوه ذکروها....) چیست؟

وجوهی است که حضرات برای حجیت قول اهل لغت بدان تمسک نموده اند از جمله:

۲- بناء عقلاء

۳- اضطرار و نیاز به حجت بودن قول اهل لغت

ص: ۲۹۸

\* آیا به کارگیری لفظ (حکمت) در عبارت (فان الظاهر ان حکمه اعتبار اکثر...) درست است؟

خیر، زیرا میان (دلیل) و (حکمت) تفاوت وجود دارد، چرا؟

چون که: میان دلیل و مدلول تخلف معنا ندارد و دلیل نمی تواند از مدلول و یا مدلول نمی تواند از دلیل تخلف نماید، به طوری که تخلف یکی از این دو از دیگری دلیل بر عدم واقعیت آن دارد.

و حال آنکه: حکم می تواند از حکمت جعل و تشریحش تخلف کند.

\* مراد از عبارت (من العرفیات و الشرعیات) چیست؟

بیان است برای موارد اصالة الحقیقه، چونکه اصل مزبور در عرفیات و شرعیات هر دو استعمال می شود.

و كيف كان، فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و قد حكى عن السيد في بعض كلماته (١) دعوى الاجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواري، في ما حكى عنه، في هذا المقام، ما هذا لفظه:

«صحة المراجعته الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر و زمان».

و فيه: ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلك، لا مطلقا. الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة في من يرجع اليه من اهل الرجال. بل و بعضهم على اعتبار التعدد، و الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد و العدالة في اهل الخبره في مسأله التقويم و غيرها.

هذا، مع انه لا يعرف الحقيقه عن المجاز بمجرد قول اللغوي، كما اعترف به المستدل في بعض كلماته، فلا ينفع في تشخيص الظواهر. (٢)

١- حكاه السيد المجاهد في المفاتيح: ص ٦٢ س ٣.

٢- لاحظ كلام المحقق السبزواري المنقول آنفا عن المفاتيح.

## استدلال بر حجیت قول اهل لغت از باب ظن خاص به اجماع علماء

به هر تقدیر:

قائلین به حجیت قول اهل لغت در اعتبار قول آنها، به اجماع علماء و بلکه به تمام عقلاء از باب ظن خاص استدلال نموده و در استعلام لغات و فهم معانی آنها در مقام احتجاج به اقوال آنها استشهاد کرده اند و این امر مورد انکار احدی واقع نشده است، (چرا که حجیت قول اهل لغت مفروغ عنه است).

### کلامی از فاضل سبزواری

فاضل سبزواری در عبارتی که از ایشان در این مقام نقل شده فرموده است:

صحت مراجعه به صاحبان شاخص فنون و صناعی که در فنشان بارع و فوق العاده هستند از جمله اموری است که همه عقلاء در هر عصر و زمانی بر آن اتفاق نظر دارند.

### اشکال شیخ به کلام فاضل سبزواری

قدر متیقن از این اتفاق نظر همان رجوع به قول اهل لغت است البته مشروط به وجود شرایط شهادت از حیث عدد و عدالت، نه به طور مطلق و نامشروط.

### شاهد بر مدعا

مگر نمی بینی که نزد اکثر علماء در کسی که از اهل رجال است و به او مراجعه می شود عدالت معتبر است و بلکه بعضی علاوه بر عدالت قائل به اعتبار تعدد نیز هستند.

و علی الظاهر اتفاق نظر و اجماعشان بر شروط تعدد و عدالت در مسئله تقویم و غیر آن از جانب اهل خبره است.

از این مطلب که بگذریم:

به مجرد رجوع به قول اهل لغت معنای حقیقی لفظ از معنای مجازی آن بازشناخته نمی شود همان طوری که خود مستدل در برخی کلماتش به آن اعتراف نموده است، بنابراین:

رجوع به قول اهل لغت در تشخیص ظواهر سودی نداشته و وجهی برای حجیت کلام آنها وجود ندارد.

\* مراد از عبارت (فاستدلوا علی اعتبار قول اللغویین ...) چیست؟

بیان دلایل مشهور است در حجیت قول لغوی از باب ظن خاص

\* اولین دلیل مشهور بر حجیت قول لغوی چیست؟

سیره مستمره عقلای عالم است عموماً و فقهاء عظام و علمای اعلام است خصوصاً.

\* سیره عقلاء عالم در رجوع به اهل لغت را توضیح دهید؟

عقلاء عالم در هر رشته‌ای به شخصی ماهر و متخصص آن مراجعه می‌کنند و این عقلانی است که در هر کاری و هر فنی غیر خبره به خبره رجوع کند.

فی المثل:

در تعیین عیار طلا به زرگر، و در تشخیص بیماری و علاج به پزشک، در برنامه ریزی اقتصادی به اقتصاددان و نیز در علم لغت به اهل لغت و دانشمند خبره این رشته مراجعه می‌شود. و اساساً سخن هر صاحب فنی در فن مختص به خودش حجت است و چون دانستن معانی الفاظ صرفاً حرفه اهل لغت است لاجرم باید کلامشان معتبر و حجت باشد.

\* مراد از عبارت (فاستدلوا ... باتفاق العلماء) چیست؟

همان اجماع قولی و فعلی علماء و فقهاء است بر حجیت کلام اهل لغت.

۱- ایشان عملاً در کتب فقهی خود برای تعیین موضوع، به لغت و منابع لغوی مراجعه و به آن منابع استشهاد می‌کنند.

فی المثل: در تعیین معنای رشوه، غنا، غش، غیبت، صلاه، سحر و غیره که از موضوعات احکام می‌باشند به کتب معتبره لغت مراجعه می‌کنند.

۲- از کلام مرحوم فاضل سبزواری نیز استفاده می‌شود که ایشان رجوع به اهل لغت را امری متفق علیه میان مسلمانان دانسته است.

\* نظر شیخ پیرامون اولین دلیل مشهور در حجیت قول لغوی چیست؟

حاصل اشکال شیخ به استدلال مذکور دو امر است:

امر اول اینکه: اجماع قولی و عملی علماء بر رجوع به قول اهل لغت را قبول داریم، لکن باید مشخص شود که این امر از چه

باب است.

آیا از آن جهت که خبره در لغت هستند و وصف لغوی دارند کلامشان حجت بوده و مرجع مراجعات واقع شده و یا اینکه کلام ایشان از باب شهادت حجت است؟

ص: ۳۰۲



اگر مرادتان از اجماع مذکور وجه اول باشد فهو المطلوب، ولی اثبات این مطلب بسیار مشکل است.

و لذا می گوییم:

قدر متیقن از اجماع عملی و قولی فقها بر رجوع به اهل لغت و قول لغوی ناظر به صورتی است که مراجعه به کلام آنها از باب شهادت است پس باید شرایط شهادت در قول آنها جمع باشد تا کلامشان وجهه شرعی پیدا کند.

یعنی: اولاً: حد اقل دو نفر باشند. ثانیاً: عادل باشند. ثالثاً: اخبارشان عن حس باشد.

\* شاهد شیخ بر پاسخ فوق چیست؟

این است که: اولاً: علما در شناخت رجال حدیث و تعدیل یا جرح آنها به قول رجالی مراجعه می کنند.

حال:

با اینکه رجالی در کار خود خیره است مع ذلك فقها (مثل شیخ طوسی، علامه ...) قید می کنند که باید عادل هم باشد و برخی علاوه بر عدالت قید تعدد را نیز می آورند و قائل اند که دو رجالی عادل باید فلان راوی را توثیق کنند تا اینکه بینه شرعی باشد.

ثانیاً: علما در باب تعیین خسارت مالی که معیوب شده و یا تعیین قیمت چیزهایی که تلف گردیده اند قائل به رجوع به خبره در قیمت گذاری هستند، منتهی اجماع دارند که قیمت گذاران خبره باید عادل و متعدد هم باشند و صرف تخصص کفایت نمی کند. تا بینه شرعی شود.

اساساً کتب لغت در تعیین حقیقت از مجاز یا ظهور از خلاف ظاهر مکفی نبوده و مظنه به مراد نمی آورند تا اینکه از باب ظن خاص حجت باشند زیرا تلاش بیشتر اهل لغت در بیان موارد استعمال یک لغت است که در چه معانی استعمال شده است؛ اما اینکه حقیقت است و کدام مجاز کاری ندارند و لذا ارزشی هم ندارند.

\* مراد از عبارت (فی مسئله التقیوم ...) چیست؟

باب تعیین ارزش و تشخیص قیمت امتعه سالم و معیوب است که باید به خبره عادل و متعدد رجوع نمود و مسئله مورد بحث ما نیز از همین باب است.

ص: ۳۰۳

فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة: اما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد او ازيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهيّة من ارسال جماعه لها ارسال المسلمات؛ و اما في مقامات يتسامح فيها، لعدم التّكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما اذا اريد تفسير خطبه او روايه لا- تتعلق بتكليف شرعي؛ و امّا في مقام انسدّ فيه طريق العلم و لا- بدّ من العمل، فيعمل بالظنّ بالحكم الشرعيّ المستند بقول اهل اللغة.

ترجمه:

انصاف این است که با مراجعه به قول اهل لغت در موردی که لغوی فاقد شروط شهادت است:

۱- یا در مواردی است که از قول لغوی، علم به مستعمل فيه لفظ حاصل می گردد و به مجرد اینکه یک یا چند نفر از اهل لغت آن را نقل می نمایند (برای شخص) یقین حاصل می شود که مستعمل فيه کلام همین است به نحوی که از مسلمات عند اللغویین تلقی می شود، همان طور که گاهی در اثر ذکر مسأله فقهيّه ای از جانب علما به نحوی علم حاصل می شود که آن مسئله فقه از امور مسلمّه عند الفقهاء محسوب می شود.

۲- یا در مواردی است که به دلیل نبود تکلیف شرعی در تحصیل علم به معنای لغوی در آن موارد تسامح می شود، نظیر آنکه تفسیر خطبه و یا روایتی اراده و قصد شود که تعلقی به تکلیف شرعی ندارد. (که مکلف در اینجا به ظن مستفاد از قول لغوی ترتیب اثر می دهد).

۳- یا در مواردی است که طریق علم در آن مسدود است و الزاما هم باید به آن عمل شود بدیهی است که در چنین مواردی باید به مطلق ظن عمل نمود. هرچند مستند به قول لغوی باشد.

حاصل فرموده شیخ در متن قبلی چه بود؟

اثبات اینکه قول اهل لغت را نمی توان از باب ظن خاص حجت دانست و مراجعه به قول اهل لغت از باب عمل به شهادت است و ضمن شرائط شهادت در آنها در تعیین معنا دو نفر از آنهایی که عادل هستند نظر دهند.

\* مراد شیخ در تمسک به انصاف در این مقام چیست؟

این است که: مراجعه حضرات به قول اهل لغت با اینکه شرائط شهادت در آنها تحقق ندارد، کوچک ترین شبهه ای ایجاد نکرده و با حجیت آن از باب ظن خاص تنافی ندارد.

\* مراد از عبارت (اما فی مقامات یحصل العلم...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در مواردی که شخص به واسطه اطمینان زیادی که به قول لغوی دارد به مجرد اینکه ببیند فلان لغوی فلان معنا را برای فلان لفظ نقل نموده است اطمینان حاصل می کند که مستعمل فیه لفظ همان است که این لغوی ذکر نموده است، بلکه چه بسا برایش یقین حاصل می شود که این معنا از معانی مسلمه نزد اهل لغت است.

نکته: در این فرض در حقیقت شخص عامل به قطع خود عمل می کند نه به ظن مستفاد از قول اهل لغت.

\* مراد از عبارت (و اما فی مقامات یتسامح فیها لعدم...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در موردی که شخص، مکلف به تحصیل علم به معنای لغوی نمی باشد و لذا بدون اینکه خود را به زحمت بیندازد به کلام فلان لغوی عمل کند، یعنی مورد از مواردی است که تسامح در آن رواست.

مثل: مواردی که خطباء و یا وعاظ برای معنای فلان لغت در تفسیر خطبه ای از خطب یا روایتی از روایات که مربوط به بیان احکام شرعیه نمی باشد به قول لغوی مراجعه می کنند.

بدیهی است که رجوع به کلام اهل لغت در این مقام دلالت بر حجیت قول ایشان نمی باشد.

\* مراد از عبارت (و اما فی مقام انسد فیه...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در موردی که باب علم به احکام شرعی مسدود است و مکلف هم ملزم به عمل شده است، ناگزیر راه دیگری جز عمل به ظن مستفاد از قول لغوی ندارد.

نکته: در این فرض نیز حجیت قول لغوی از باب خاص ثابت نمی شود، بلکه حجیتش از باب ظن مطلق است.

و لا يتوهم «أنّ طرح قول اللغويّ الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب و السنّه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام» لاندفاع ذلك بأنّ اكثر مواد اللغات أّ ما شدّد و ندر- كلفظ الصّيعيد و نحوه- معلوم من العرف و اللّغه كما لا يخفى، و المتّبع في الهيئات هي القواعد العربيّه المستفاد من الاستقراء القطعيّ و اتّفاق اهل العربيّه او التبادر بضميمه اصاله عدم القرينه، فأنّه قد يثبت به الوضع الاصلّي الموجود في الحقائق، كما في صيغه «افعل» أو الجملة الشرطيّه او الوصفيّه- و من هنا يتمسّد كون في اثبات مفهوم الوصف بفهم ابي عبيده في حديث «لّي الواجد»،<sup>(1)</sup> و نحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم اهل اللّسان- و قد يثبت به الوضع بالمعنى الاعمّ الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقاميّه، كما يدعى أنّ الامر عقيب الحظر بنفسه مجرّدا عن القرينه يتبادر منه مجرّد رفع الحظر دون الايجاب و الالزام؛ و احتمال كونه لاجل قرينه خاصّه يدفع بالأصل، فيثبت به كونه لاجل القرينه العامّه و هي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانويّ لصيغه «افعل» بواسطه القرينه الكليّه.

ص: ٣٠٦

---

١- الوسائل: ج ١٣، ص ٩٠، ح ٤ من ب ٨ من ابواب الدّين و القرض- سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٨١١.

توهم نشود که طرح و رد قول اهل لغت که مفید علم در الفاظ کتاب و سنت نیست مستلزم مسدود شدن راه استنباط در بیشتر احکام شرعیه است، زیرا دفع آن توهم به این است که:

اکثر موارد لغات به جز اندکی از آنها مثل لفظ (صعید) و نظیر آن از طریق عرف و لغت معلوم است.

و آنچه در هیأت ترکیبی (جمله شرطیه، وصفیه و ...) مورد تبعیت است قواعد ادبی است که از استقراء قطعی و اتفاق ادبا و یا تبادر به ضمیمه اصاله عدم القرینه به دست آمده است و چه بسا به واسطه تبادر وضع اصلی و موضوع له حقیقی الفاظ مشخص می شود چنانچه در صیغه (افعل) یا جمله شرطیه و یا جمله وصفیه به کمک همین تبادر معنایشان معلوم شده است.

و از اینجاست که حضرات در اثبات مفهوم وصف به فهم ابو عبیده در حدیث (لی الواجد تحل عقوبته) تمسک می کنند.

و غیر این مورد از موارد دیگری که به فهم و تبادر نزد اهل لسان استشهاد و استدلال گردیده است.

و گاهی نیز به واسطه همین تبادر، وضع به معنای اعم از حقیقت و مجاز را اثبات کرده اند، مثل: تمسک به تبادر در مجازاتی که به قرائن مقامیه محفوف و مقرون اند چنانچه در امر عقیب حضر ادعا شده، خودش به تنهایی و مجرد از قرینه خاص برای رفع حضر است نه ایجاب و الزام، زیرا که تبادر مقتضی این معناست.

و احتمال اینکه رفع حضر، مستند به قرینه خاصه ای باشد به کمک اصل (اصاله عدم القرینه) دفع می شود. پس اثبات می شود که معنای مذکور (یعنی: صرف رفع حضر) به خاطر قرینه عامه است و آن (قرینه عامه) همان وقوع در دنباله حضر است.

در نتیجه:

برای صیغه (افعل) به کمک آن قرینه عامه ظهور ثانوی می شود.

یعنی: در مواردی که این صیغه مقرون به قرینه عامه باشد دلالت بر مجرد رفع منع و حضر دارد.

\* مراد از عبارت (لا یتوهم ان طرح و قول اللغوی ...) چیست؟

دفع یک توهّم است مبنی بر اینکه:

طرح و ردّ قول لغوی و عدم حجیت آن مستلزم بسته شدن راه استنباط احکام نیست هرچند استنباط احکام شرعیّه متوقف بر دانستن الفاظ مفرد و یا مرکبه واقع در قرآن و سنّت است، زیرا که دست یافتن به معانی این گونه الفاظ منحصر به مراجعه به کتب لغت و یا لغویین نمی باشد. بلکه بدون این امر نیز تحقق فهم معانی الفاظ مذکور ممکن است.

\* مراد از عبارت (لاندفاع ذلک بان اکثر ....) چیست؟

بیان علت است برای لا یتوهم؛ و تقریر آن چنین است که:

اکثر لغاتی که در کتاب و سنت واقع شده اند به استثنای کمی از آنها مثل: لفظ صعید که در آن اختلاف است، به صرف رجوع به فهم عرف معنای آن معلوم می شود و از تبادل نزد آنها به آسانی می توان بر حقایق آنها اطلاع پیدا نمود.

و در خصوص هیئات ترکیبی مثل: جمله شرطیه، جمله وصفیه، استثنائاتی که به دنبال جمله قرار دارند و امثال این ها نیازی به تصریح اهل لغت نمی باشد. زیرا برای دستیابی بر مدلول این گونه از تراکیب، رجوع به قواعد و قوانین ادبی که از استقراء و اتفاق اهل ادب به دست آمده کفایت می کند.

نکته: اگر احیاناً در موردی احتمال وجود قرینه برود به نحوی که معنای متبادر به واسطه آن باشد با کمک اصل (اصاله عدم القرینه) دفع می شود و بدین وسیله موضوع له اصلی به مجرد تبادل اثبات می شود بدون اینکه از اقوال و آراء اهل لغت استفاده شود.

\* مراد از عبارت (و من هنا یتمسکون فی اثبات مفهوم الوصف بفهم ابی عبیده فی حدیث) چیست؟

شاهدی بر مطلب و مدعای فوق است.

زیرا حضرات در اثبات مفهوم وصف به فهم ابو عبیده تمسک نموده و حدیث (لِیّ الواجد تحل عقوبته) را مورد استدلال قرار داده اند.

\* کیفیت استدلال و نحوه فهم ابو عبیده از حدیث مذکور را توضیح دهید؟

در حدیث آمده است که سائل پرسید: لِیّ الواجد، تحلّ عقوبته؟

یعنی: بدهکاری دارم که دارای مال است و می تواند قرض خود را بپردازد آیا در فشار قرار دادنش جایز است؟

پاسخ داده می شود که: (تحل عقوبته).

ص: ۳۰۸

یعنی: می توان او را تحت فشار قرار داد.

حال: ابو عبیده گفته است که: از کلمه (الواجد) به عنوان وصف می توان این معنا را استنباط نمود (عقلا) که آن موردی را که غیر واجد است نمی توان تحت فشار قرار داد.

یعنی: برای اثبات مفهوم در وصف به تبادر ذهنی تمسک نموده است و حضرات اصولیین تبادر و فهم ایشان را ملاک استدلال خود قرار داده اند.

\* اشکال مستشکل را به طور مستقل بیان کنید؟

متوهم یا مستشکل می گوید:

۱- بیش از ۹۰٪ از احکام شرعیه از کتاب و سنت به دست می آید.

۲- کتاب و سنت به زبان عربی بوده و دارای کلمات و عبارات مشکله ای هستند و ما ناگزیریم برای فهم معانی این لغات و عبارات به کتب لغت و دائرهالمعارف های عربی رجوع کنیم.

۳- اگر قول لغوی واحد حجت نباشد، لازم می آید دست ما از آیات و روایات کوتاه شود.

۴- اگر دست ما از آیات و روایات کوتاه شد لازم می آید که باب استنباط احکام از این دو منبع بسته شود.

در نتیجه: چاره ای نداریم جز اینکه به قول لغوی رجوع کنیم و لو مفید علم نباشد.

\* نظر شیخ پیرامون این لازم (یا نتیجه) چیست؟

این است که: اللزوم باطل و الملزوم منه.

\* اگرچه در پاسخهای قبلی توضیح این لازم گذشت و لکن نحوه ابطال آن را مختصرا از نظر شیخ توضیح دهید؟

می فرماید:

باب العلم نسبت به لغت مسدود نبوده بلکه مفتوح است، چرا که با وجود این همه کتاب لغت و ادبیات عرب که در اختیار ماست لزومی ندارد که به قول لغوی واحد رجوع کنیم، بلکه به کتابهای متعدد لغوی در حدی که مفید علم باشد مراجعه می کنیم.

\* به طور کلی الفاظ وارده در کتاب و سنت بر چند دسته اند؟

بر دو دسته: ۱- الفاظ، ۲- هیئت.



\* هیئت کتاب و سنت خود بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند: ۱- هیئت مفرد، مثل: اسم فاعل، اسم ... و صیغه (افعل) و ... ۲- هیئت مرکب، مثل:

جملات شرطیه و وصفیه و یا ...

ص: ۳۰۹

\* با توجه به تقسیم بندی فوق در چه بخشهایی نیاز به کتاب لغت و ادبیات عرب داریم؟

در سه بخش از جمله: ۱- ماده، ۲- هیئت مفرد، ۳- مرکبات.

\* آیا معانی مواد الفاظ برای مجتهدین معلوم است؟ اگر پاسخ مثبت است از چه راهی؟

بله، اکثریت قریب به اتفاق مواد الفاظ، معانیشان برای مجتهدین معلوم و متیقن است.

حال:

۱- یا از راه نص واضح، که خود بگوید: من این لفظ را وضع کردم برای این معنا.

۲- یا از راه نقل متواتر از قول واضح.

۳- یا از طریق استقراء کامل موارد استعمال لفظ در معانی مختلفه.

\* به نظر شیخ وظیفه مجتهد در فهم هیئت الفاظ و جملات چیست؟

وظیفه مجتهد در هیئت الفاظ چه مفرد و چه مرکبه از قبیل هیئت مشتقات و جملات شرطیه و غیره:

اولا: رجوع به کتب ادبیات عرب و قواعد ادبیات عرب و اجماع علماء آن است برای دستیابی به معنای الفاظ و هیآت.

ثانیا: دستیابی به معنای الفاظ از راه تبادر به انضمام اصاله عدم القرینه است زیرا که، دلیلی بر حجیت تبادر به تنهایی در دست نیست، لکن از نظر شیخ اصاله عدم القرینه (بر مبنای عقلاء) حجت است.

\* در تبیین بحث تبادر در این مقام مثال بزنید.

از کلمه (اسد) حیوان مفترس به ذهن تبادر می کند.

حال: ما شك داریم که آیا این معنا به ذهن عربها عند الاطلاق تبادر می کند و یا اینکه معنای مذکور به کمک قرائن خارجیه خاصه به ذهن آنها متبادر است.

و لذا شیخ می فرماید:

این قسم را با اصل عدم القرینه تأمین کرده و باز هم به معنای کلام می رسیم.

نکته:

۱- گاهی از راه تبادر و اصل عدم قرینه به معنای حقیقی و موضع له اصلی لفظ دست می یابیم.

فی المثل: از جمله شرطیه، انتفاء الحکم عند الانتفاء شرط استفاده می شود، اصل هم این است که قرینه خارجیہ دخالت نداشته باشد، و لذا اطمینان حاصل می کنیم که، هیئت ترکیبیه جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد و هکذا جمله غائیہ.

ص: ۳۱۰

۲- و گاهی از راه تبادل و اصل عدم قرینه به ظهور عرفی می‌رسیم و لو به وضع موضوع له اصلی نرسیم.

فی المثل: از امر عقیب حضر مجرد رفع الحظر تبادل می‌کند نه ایجاب و لزوم.

حال اگر شک کردیم که آیا قرینه ای بوده یا نه، اصل عدم القرینه را جاری کرده و ظهور عرفی را نتیجه می‌گیریم و هکذا فی امثالهم.

\* مگر وقوع امر عقیب حضر خود یک نوع قرینه مقامیه نیست؟

چرا، و لکن منظور ما در اینجا عدم قرائن خاصّه خارجیه است با قطع نظر از این قرینه عامّه.

\* حاصل مطلب چه می‌شود؟

با توجه به مطالبی که گذشت:

در بیشتر موارد با استفاده از قول لغوی مفید علم می‌توان به حکم شرعی رسید و موارد بسیار کمی باقی می‌ماند که ما در فهم معنای آن نیازمند به قول لغوی غیر علمی بشویم.

در نتیجه: این موارد اندک و نادر، سبب حجیت قول لغوی از باب ظن خاص نمی‌شوند.

ص: ۳۱۱

و بالجمله، فالحاجه الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله، لقله مواردها، لا تصلح سببا للحكم باعتباره لاجل الحاجه.

نعم سيجي ء ان كل من عمل بالظن في مطلق الاحكام الشرعيه الفرعيه يلزمه العمل بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي، لكنّه لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبره عنده بانسداد باب العلم في معظم الاحكام. فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغه و ان فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات، و سيّضح هذا زياده على هذا ان شاء الله، هذا.

ترجمه:

### مجمّل كلام

آنکه: نیاز به قول اهل لغتی که به لحاظ ندرت موارد نیاز، از کلامش نسبت به تعیین معانی الفاظ برای ما علم حاصل نمی شود، صلاحیت ندارد که حاجت به آن را، سبب حکم به حجیت آن قرار دهد.

### استدراک

بله، به زودی خواهد آمد که هر کسی که در مطلق احکام شرعی به ظن عمل کند، لازمه این عملش، عمل به حکم مضمونی است که ناشی از ظن حاصل از قول اهل لغت است.

ولی چنین فردی (برای این عمل) نیاز ندارد که ادعای انسداد باب علم در لغات کند (و بگوید:

چون باب علم در لغات بسته شده ناگزیریم به ظن ناشی از قول لغوی عمل کنیم)

بلکه اعتبار و معیار رجوع به قول اهل لغت از نظر وی، انسداد باب علم در معظم احکام شرعی است. زیرا این انسداد موجب رجوع و جواز آن به حکم مضمونی است که از ظن به لغت حاصل شده، هرچند که در غیر این مورد از موارد لغات باب علم منفتح باشد. و بزودی ان شاء الله تعالی بیش از این توضیح خواهیم داد.

\* حاصل فرموده شیخ در متن مذکور به دلیل سوم مشهور چیست؟

این است که:

اولاً: احتیاج ما به کلام اهل لغت در نهایت ندرت است به طوری که از عدم حجیت قول آنها محذور و خللی لازم نمی آید.

ثانیاً: کلام ایشان در تعیین وضع الفاظ و بیان معانی حقیقی و مجازی بیش از ظن، موجب حصول امر دیگری نمی شود.

در نتیجه: قول لغوی حجّت نیست و صرف احتیاج در موارد نادر مصحح قول ایشان نمی باشد.

\* دلیل سوم مشهور در حجیت قول لغوی چیست؟

این است که:

۱- باب العلم نسبت به احکام شرعیه به روی ما بسته است.

۲- به حکم مقدمات دلیل انسداد مطلق الظن در حق ما حجت است.

۳- قول لغوی از جمله ظنون است.

پس: ظن حاصله از قول لغوی حجت است.

\* آیا دلیل مذکور نیازی به پاسخ دارد؟

خیر؛ زیرا که بحث ما بر مبنای ظن خاص است و حال آنکه دلیل مزبور بر مبنای دلیل انسداد و ظن مطلق است و بعداً خواهیم گفت که اصل این مبنا باطل است.

\* به طور کلی ادعا در دلیل دوم و سوم چه بود؟

در دلیل دوم: ادعا این بود که باب العلم به لغت اولاً و بالذات بسته است و چاره ای جز رجوع به قول لغوی واحد نیست و گرنه باب اجتهاد و استنباط احکام بسته می شود.

در دلیل سوم: ادعا این است که باب العلم به احکام اولاً و بالذات بسته است و چاره ای جز رجوع به ظن نیست.

\* تفاوت این دو ادعا به طور خلاصه چه بود؟

این بود که نسبت ها عموم من وجه است.

لکن: غالباً انسداد باب علم به لغات مستلزم انسداد باب علم نسبت به احکام است و حال آنکه:

انسداد باب علم نسبت به احکام شرعیّه مستلزم انسداد باب علم به لغت نمی باشد.

ص: ۳۱۳

\* با توجه به مطالب مذکور منظور شیخ در استدراک موجود چیست و راجع به چه کسی است؟

این است که:

جناب میرزای قمی و پیروان او که در احکام شرعی به مطلق ظن عمل می کنند و دلیلشان بر این عمل، انسداد باب علم است می توانند به حکم شرعی مظنونی که ناشی از ظن به لغت است عمل نمایند.

لکن جناب میرزا نیز در عمل به قول اهل لغت نیازی ندارد به اینکه مدعی انسداد باب علم در لغات شده و بگوید:

چون راه علم به معانی الفاظ بسته است و لذا محتاجیم که به قول اهل لغت عمل کنیم. بلکه:

نفس انسداد باب علم در احکام شرعی در حق ایشان نیز مصحح رجوع به حکم مظنونی که از ظن به لغت ناشی شده است می باشد هر چند که باب علم در لغات نسبت به سایر موارد دیگر باز است.

ص: ۳۱۴



و لكنّ الانصاف: أنّ مورد الحاجه الى قول اللغويين اكثر من ان يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكه او خروجها و ان كان المعنى في الجملة معلوما من دون مراجعه قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ الوطن، و المفازه، و التمر، و الفاكهه، و الكنز، و المعدن، و الغوص و غير ذلك من متعلقات الاحكام مِمَّا لا يحصى، و ان لم تكن الكثره بحيث يوجب التوقف فيها محذورا. و لعلّ هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضه كاف في المطلب، فتأمل.

ترجمه:

### حجیت قول لغوی از نظر شیخ

ولی انصاف این است که: موارد احتیاج به قول اهل لغت (در تفصیل معانی و موضوع له الفاظ) بیش از حد و حصر است زیرا اگرچه معانی اجمالی لغات برای ما معلوم است (ولی علم به تفصیل آنها) به نحوی که دخول افراد مشکوک یا خروجشان فهمیده شود بدون مراجعه به قول ایشان (لغوی) ممکن نیست. چنانچه در الفاظ وطن، مفازه (بیابان)، تمر (خرما)، فاکهه (میوه)، کنز (گنج)، معدن (مال ذخیره در زمین)، غوص (استخراج اشیاء گرانبها از زیر آب) و غیر این ها از متعلقات احکام که قابل احصاء و شمارش نیست، مجبوریم به کلام اهل لغت در کتب آنها مراجعه کنیم. اگرچه کثرت این موارد به حدی نیست که توقف و رجوع نکردن به قول آنها ایجاد محذور و مشکل کند. بنابراین: شاید این مقدار از نیاز بانضمام ادعای اجماعات و اتفاقات که به طور مستفیض نقل گردیده در حجیت قول لغوی کافی است.

تشریح المسائل

\* حاصل مطالبی که تاکنون پیرامون قول لغوی گذشت چیست؟

این است که: قول لغوی از جمله ظنون خاصه ای است که از تحت اصل اولی (یعنی: حرمت عمل به ظن) خارج است.

\* توضیح مطلب فوق از لسان شیخ چیست؟

می فرماید: اگرچه در ردّ دلیل دوم مشهور گفتیم که موارد نیاز ما به قول لغوی واحد بسیار کم است ولی انصاف اینست که موارد نیاز به قول لغوی ظنی بسیار زیاد است، چرا؟ زیرا اگرچه ما معنای کلمه ای را به طور مجمل هم بدانیم و لکن در جزئیات و تفصیل چاره ای جز رجوع به لغت نداریم.

فی المثل: کلمه وطن به معنای محل سکونت و زندگی است.

اما: آیا لفظ وطن تنها اختصاص به وطن اصلی و محل ولادت دارد و یا شامل وطن جدید و محل سکناهم می شود؟ یا آیا بعد از قصد اعراض، وطن اصلی از وطن بودن خارج می شود؟ یا نه و هکذا در

امثله دیگر. و لذا: شاید این مقدار از احتیاج به ضمیمه اجماعاتی که از قول سید و مرحوم سبزواری ذکر گردید در اثبات حجیت قول لغوی کافی باشد.

\* مراد از اصطلاح (فتأمل) در پایان عبارت چیست؟

این است که: مراجعه به لغت متکفّل برای بیان مفهوم الفاظ مذکور از قبیل وطن یا مغازه ... به نحوی که بتوان میان دخول افراد مشکوک و خروجشان امتیاز قائل شد، نمی باشد. بلکه خود اهل لغت هم غالباً در این وادی متحیرند.

پس: اگر این تقریر، وجه حجیت قول اهل لغت باشد قابل اعتماد نیست.

به عبارت دیگر:

۱- اجماع منقول به تنهایی حجت نمی باشد.

۲- اگر آن نیاز به قول لغوی به تنهایی می تواند دلیل بر حجیت قول لغوی باشد فهو المطلوب و الا با ضمیمه کردن اجماع فاقد اثر است.

زیرا: اگر اجماع منقول خود حجت نباشد، نیاز به قول اهل لغت هم حجت نباشد، چگونه از انضمام دو لا- حجت، حجت حاصل می شود.

حاصل مطلب اینکه: دوباره شیخ در اینکه قول لغوی حجت است یا نه تردید می کند.

\* به نظر شما آیا قول لغوی حجت دارد؟ به چه دلیل؟

بله، حجیت دارد و به دلیل حکم عقل.

یعنی:

۱- رجوع به عقل نشان می دهد که هر جاهلی در مسئله مورد نیازش باید به عالم رجوع کند.

نکته: این حکم عقل مستقل از آن احکام عقلیه ای است که مورد اتفاق عقلاء بما هم عقلاء است.

۲- در عبارت (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشّرع ...) تلازم قطعیه وجود دارد و ما از طریق این ملازمه قطعیه حکم شرعی را اثبات می کنیم.

۳- حکم قطعی عقل حجت است و در ما نحن فیه کاربرد دارد.

۴- در باب لغت نیز لغویین عالم به لغات اند و طبق موارد فوق باید به آنها مراجعه کرد.

پس: به حکم عقل مستقل، وجوب رجوع جاهل به عالم ثابت است و این حکم عقل نیز حجیت دارد.

بنابراین: بهترین وجه برای اثبات حجیت قول لغوی همین وجه یعنی: دلیل سوم اصولیین می باشد.

پایان مبحث ظواهر الفاظ

ص: ۳۱۶

مقام اوّل:

در امکان تعبد به ظنّ

استدلال مشهور بر امکان تعبد به خبر واحد ۱۱

مناقشه شیخ در استدلال مشهور ۱۱

بیان شیخ در امکان تعبد به خبر واحد ۱۲

پاسخ شیخ به دلیل اوّل ابن قبه ۱۲

پاسخ از دلیل دوّم ابن قبه ۱۲

پاسخ شیخ از استدلال ابن قبه چیست؟ ۱۹

ادامه پاسخ شیخ به استدلال ابن قبه ۲۱

حجّیت امارات ظنّیه و مبانی آن ۳۹

وجه دوم (برای تعبد به اماره ظنّی) ۵۱

حکم وجه دوّم ۵۱

تفاوت میان وجه دوم و وجه اوّل ۵۱

وجه سوم ۵۶

مراد از ایجاب عمل برطبق اماره ۵۶

حکم استمرار جهل و بقاء حکم ظاهری ۷۰

ص: ۳۱۷

حکم عدم استمرار حکم ظاهری ۷۰

در وجوب و عدم وجوب قضاء ۷۲

نظر شیخ و دیگران در اجزاء و عدم آن در احکام ظاهری ۷۳

خلاصه بحث در نزاع با ابن قبه ۸۹

نظر برخی از اهل سنت در تعبد به خبر واحد ۹۲

مقام دوم:

در وقوع تعبد به ظنّ در احکام شرعی

دلیل از کتاب ۹۹

بیان دلیل ۹۹

دلیل از سنت ۹۹

دلیل از اجماع ۹۹

دلیل از عقل ۹۹

وجه سوم ۱۱۸

اشکال شیخ بر وجه مذکور ۱۱۸

وجه چهارم ۱۲۰

اشکال شیخ به وجه مذکور ۱۲۰

اشکال دوم شیخ در وجه چهارم ۱۲۱

حاصل تقریر شیخ از اصل مذکور ۱۲۶

انحاء عمل به ظنّ و تحقّق آن در خارج ۱۲۶

استدلال دیگر بر حرمت عمل به ظنّ ۱۴۲

ظنون معتبره ۱۴۷

قسم اول ۱۴۷

قسم دوم ۱۴۸

حکم قسم اول ۱۵۷

هریک از دو خلاف به چه امری نظارت دارد؟ ۱۵۹

سخن در خلاف اول ۱۶۱

ص: ۳۱۸

پاسخ به استدلال از وجه اوّل اخباریها ۱۶۷

مقرّب معنای دوّم ۱۷۴

خلاصه کلام ۱۷۷

دو شاهد بر مدعای مذکور ۱۷۷

نقل اخبار معارض با روایات اخباریها ۱۷۹

نقل اخبار معارض با روایت منقول توسط اخباریها ۱۸۱

دلیل دوم اخباریها در منع عمل به ظواهر ۱۹۸

اشکالات وارده بر استدلال مذکور ۱۹۸

طرح یک اشکال ۱۹۸

پاسخ از اشکال مذکور ۲۰۳

دلیل اخباریها در منع از عمل به ظواهر قرآن ۲۰۷

ما حصل سخن سید صدر در شرح وافیه ۲۰۸

مقدمه دوم: تشابه در مصطلحات ۲۰۸

ادامه مقاله سید صدر ۲۱۲

اشکالات شیخ به مطالب سید صدر ۲۱۷

تنبيهات ۲۲۲

تنبيه اول ۲۲۲

پاسخ شیخ به جناب نراقی ۲۲۴

تنبيه دوم ۲۲۷

تنبيه سوم ۲۳۳

تنبيه چهارم ۲۳۷

دليل دوم: در ابطال تفصيل جناب ميرزای قمی ۲۶۴

دليل سوم در ابطال تفصيل محقق قمی (ره) ۲۶۷

اشکال ديگر شيخ در کلام ديگر محقق قمی ۲۷۰

توضیح وجه اشکال ۲۷۰

مقاله صاحب معالم ۲۷۲

تفصيل سوم ۲۷۸

ص: ۳۱۹



ملاک حجیت در دلالت الفاظ ۲۷۸

تفصیل چهارم در مناط حجیت ظواهر ۲۸۲

پاسخ شیخ به مرحوم کلباسی ۲۸۲

تفصیل پنجم ۲۸۵

نظر جناب شیخ پیرامون کلام صاحب حاشیه ۲۸۶

تفصیل ششم ۲۹۰

قسم دوم از امارات ۲۹۵

بحث در اصل ظهور یا قسمت صغروی بحث ۲۹۵

قول مشهور ۲۹۵

ظن مطلق ۲۹۵

ظن خاص ۲۹۵

استدلال بر حجیت قول اهل لغت از باب ظن خاص به اجماع علماء ۳۰۱

کلامی از فاضل سبزواری ۳۰۱

اشکال شیخ به کلام فاضل سبزواری ۳۰۱

شاهد بر مدعا ۳۰۱

مجمل کلام ۳۱۲

استدراک ۳۱۲

حجیت قول لغوی از نظر شیخ ۳۱۵

\*\*\*

ص: ۳۲۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

