



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

حکیم ظالمی

پذیرش یا انکار؟

استاد محقق سید مجتبیٰ نور مفیدی

حکیم واقعی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکم ظاهری : پذیرش یا انکار؟

نویسنده:

آیت الله سیدمجتبی نورمفیدی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۷	حکم ظاهری : پذیرش یا انکار؟
۱۷	مشخصات کتاب
۱۷	اشاره
۲۱	فهرست اجمالی مطالب
۲۶	مقدمه
۲۸	پیش گفتار
۳۲	بخش اول: ارزیابی تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری
۳۲	اشاره
۳۴	فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری
۳۴	اشاره
۳۶	گفتار اول: اصطلاحات حکم ظاهری
۳۶	اشاره
۳۶	اصطلاح اول
۳۷	اصطلاح دوم
۳۸	اصطلاح سوم
۳۸	اصطلاح چهارم
۴۰	گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث
۴۰	اشاره
۴۱	نکته اول
۴۲	نکته دوم
۴۴	گفتار سوم: آراء و انظار
۴۴	۱. نظریه مشهور
۴۵	۲. نظریه محقق خراسانی

۴۷	۳. نظریه محقق نائینی
۵۱	۴. نظریه امام خمینی
۵۲	۵. نظریه محقق عراقی
۵۳	۶. نظریه شهید صدر
۵۸	گفتار چهارم: نظریه برگزیده
۵۸	اشاره
۵۹	مقام اول: امارات
۵۹	اشاره
۶۰	مقدمه اول
۶۰	۱. مسلک سببیت
۶۰	اشاره
۶۰	الف) سببیت اشعری
۶۱	ب) سببیت معتزلی
۶۲	تفاوت سببیت اشعری و معتزلی
۶۲	بررسی مسلک سببیت
۶۴	۲. مصلحت سلوکیه
۶۴	اشاره
۶۵	بررسی مسلک مصلحت سلوکیه
۶۷	۳. مسلک طریقت
۶۷	اشاره
۶۸	حق در مسئله
۷۰	مقدمه دوم
۷۲	مقدمه سوم
۷۳	نتیجه
۷۴	مقام دوم: اصول عملیه
۷۴	اشاره

۷۴ مقدمه اول

۷۵ مقدمه دوم

۷۶ مقدمه سوم

۷۸ نتیجه

۸۰ گفتار پنجم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده

۸۰ اشاره

۸۰ اشکال اول

۸۰ اشاره

۸۱ پاسخ

۸۳ نکته

۸۳ اشکال دوم

۸۳ اشاره

۸۴ پاسخ

۸۴ اشکال سوم

۸۴ اشاره

۸۵ پاسخ

۸۸ گفتار ششم: مبعدات حکم ظاهری

۸۸ اشاره

۸۸ مبعد اول

۸۹ مبعد دوم

۹۰ مبعد سوم

۹۲ فصل دوم: آثار پذیرش یا انکار حکم ظاهری

۹۲ اشاره

۹۴ گفتار اول: اجزا

۹۴ اشاره

۹۶ ۱. نظر محقق خراسانی

۹۶	۲. نظر محقق نائینی
۹۸	۳. نظر محقق عراقی
۹۸	اشاره
۹۹	نظر برگزیده
۹۹	الف) امارات
۱۰۰	ب) اصول عملیه
۱۰۰	وجه تفصیل بین امارات و اصول در نظر برگزیده
۱۰۱	تنبیه
۱۰۴	گفتار دوم: جریان استصحاب در مؤدای امارات
۱۰۸	خاتمه تنبیهات
۱۰۸	اشاره
۱۱۰	تنبیه اول: تصویب در احکام ظاهری
۱۱۴	تنبیه دوم: اجتماع دو حکم ظاهری
۱۱۸	تنبیه سوم: امکان جعل حکم ظاهری قبل از حکم واقعی
۱۲۰	بخش دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری
۱۲۰	اشاره
۱۲۲	فصل اول: محذورات تعبد به ظن
۱۲۲	اشاره
۱۲۴	مقدمه
۱۲۸	گفتار اول: ادله ابن قبه بر عدم امکان تعبد به ظن
۱۲۸	اشاره
۱۲۸	دلیل اول
۱۲۹	دلیل دوم
۱۳۲	گفتار دوم: محذورات تعبد به ظن
۱۳۲	اشاره
۱۳۲	۱. محذور مربوط به خطاب

۲. محذور مربوط به ملاک حکم ۱۳۳
۳. محذور مربوط به مبادی حکم ۱۳۴
۴. محذور مربوط به لازم خطاب ۱۳۴
- اشاره ۱۳۴
- نظر محقق خراسانی درباره محذورات ۱۳۵
- اشاره ۱۳۵
- محذور اول ۱۳۵
- محذور دوم ۱۳۵
- محذور سوم ۱۳۶
- نظر محقق نائینی درباره محذورات ۱۳۶
- نظر بعضی از بزرگان درباره محذورات ۱۳۶
- نظر مختار ۱۳۷
- گفتار سوم: تنقیح موضوع بحث ۱۳۸
- اشاره ۱۳۸
- مطلب اول ۱۳۸
- مطلب دوم ۱۴۰
- فصل دوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری ۱۴۴
- اشاره ۱۴۴
- گفتار اول: وجه اول (راه حل اول شیخ انصاری) و بررسی آن ۱۴۶
- وجه اول ۱۴۶
- بررسی وجه اول ۱۴۷
- گفتار دوم: وجه دوم (راه حل دوم شیخ انصاری) و بررسی آن ۱۵۰
- وجه دوم ۱۵۰
- اشاره ۱۵۰
- بررسی وجه دوم ۱۵۱
- اشاره ۱۵۱

- ۱۵۱ اشکال اول
- ۱۵۴ پاسخ محقق اصفهانی به اشکال اول
- ۱۵۷ اشکال دوم
- ۱۵۷ مطلب اول:
- ۱۵۷ مطلب دوم:
- ۱۵۸ بیان اشکال:
- ۱۶۰ اشکال سوم
- ۱۶۱ پاسخ به اشکال سوم
- ۱۶۲ اشکال چهارم
- ۱۶۲ پاسخ به اشکال چهارم
- ۱۶۴ گفتار سوم: وجه سوم (راه حل اول محقق خراسانی) و بررسی آن
- ۱۶۴ وجه سوم
- ۱۶۴ اشاره
- ۱۶۶ بررسی وجه سوم
- ۱۶۶ اشاره
- ۱۶۷ اشکال اول
- ۱۶۸ اشکال دوم
- ۱۶۹ محصل اشکال اول و دوم
- ۱۶۹ پاسخ اشکال اول و دوم
- ۱۷۱ اشکال سوم
- ۱۷۲ اشکال چهارم
- ۱۷۳ اشکال پنجم
- ۱۷۶ گفتار چهارم: وجه چهارم (راه حل دوم محقق خراسانی) و بررسی آن
- ۱۷۶ وجه چهارم
- ۱۷۶ اشاره
- ۱۷۸ بررسی وجه چهارم

- ۱۷۸ اشکال اول
- ۱۸۰ اشکال دوم
- ۱۸۲ اشکال سوم
- ۱۸۴ گفتار پنجم: وجه پنجم (راه حل سوم محقق خراسانی) و بررسی آن
- ۱۸۴ وجه پنجم
- ۱۸۴ اشاره
- ۱۸۶ بررسی وجه پنجم
- ۱۸۶ اشکال اول
- ۱۹۰ پاسخ بعضی از بزرگان به اشکال اول
- ۱۹۲ بررسی پاسخ بعضی از بزرگان
- ۱۹۳ اشکال دوم
- ۱۹۶ بررسی اشکال دوم
- ۱۹۸ گفتار ششم: وجه ششم (راه حل سید فشارکی) و بررسی آن
- ۱۹۸ وجه ششم
- ۱۹۸ اشاره
- ۲۰۰ تفاوت راه حل سید فشارکی با راه حل اول شیخ انصاری
- ۲۰۲ بررسی وجه ششم
- ۲۰۲ اشاره
- ۲۰۲ اشکال اول
- ۲۰۲ اشکال دوم
- ۲۰۶ اشکال سوم
- ۲۰۸ اشکال چهارم
- ۲۰۹ پاسخ اشکال چهارم
- ۲۱۰ گفتار هفتم: وجه هفتم (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن
- ۲۱۰ وجه هفتم
- ۲۱۰ اشاره

۲۱۰	مطلب اول
۲۱۰	مطلب دوم
۲۱۲	بررسی وجه هفتم
۲۱۲	اشکال اول
۲۱۲	اشکال دوم
۲۱۴	اشکال سوم
۲۱۶	گفتار هشتم: وجه هشتم (راه حل محقق نائینی) و بررسی آن
۲۱۶	وجه هشتم
۲۱۶	اشاره
۲۱۸	الف) طرق و امارات
۲۲۰	ب) اصول محرزه
۲۲۲	ج) اصول غیرمحرزه
۲۲۶	موارد جعل متمم
۲۲۸	موارد جعل مؤمن
۲۲۸	اشاره
۲۲۸	الف) جعل مؤمن به لسان رفع:
۲۲۹	ب) جعل مؤمن به لسان وضع:
۲۳۰	بررسی وجه هشتم
۲۳۰	اشاره
۲۳۰	الف) در طرق و امارات
۲۳۰	اشکال اول
۲۳۱	اشکال دوم
۲۳۳	بررسی اشکال دوم
۲۳۳	اشکال سوم
۲۳۵	اشکال چهارم
۲۳۶	اشکال پنجم

۲۳۷	اشکال ششم
۲۳۸	ب) اصول محرزه
۲۳۸	اشکال اول
۲۴۰	اشکال دوم
۲۴۰	ج) اصول غیرمحرزه
۲۴۰	اشکال اول
۲۴۱	اشکال دوم
۲۴۱	اشکال سوم
۲۴۳	اشکال چهارم
۲۴۴	جمع بندی
۲۴۶	گفتار نهم: وجه نهم (راه حل برگزیده)
۲۴۶	اشاره
۲۴۷	مقدمه اول
۲۴۷	مقدمه دوم
۲۴۷	مقدمه سوم
۲۴۸	مقدمه چهارم
۲۵۰	نتیجه
۲۵۲	تفاوت راه حل برگزیده با راه حل دوم شیخ انصاری
۲۵۴	فصل سوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری
۲۵۴	اشاره
۲۵۶	مقدمه
۲۵۸	گفتار اول: وجه اول (راه حل شیخ انصاری) و بررسی آن
۲۵۸	وجه اول
۲۵۸	اشاره
۲۶۰	کلام محقق نائینی
۲۶۴	بررسی وجه اول

- ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۴ اشکال اول
- ۲۶۵ اشکال دوم
- ۲۶۵ اشکال سوم
- ۲۶۶ اشکال چهارم
- ۲۶۷ راه حل محقق خراسانی
- ۲۶۸ گفتار دوم: وجه دوم (راه حل محقق نائینی) و بررسی آن
- ۲۶۸ وجه دوم: بخش اول کلام محقق نائینی
- ۲۶۸ اشاره
- ۲۷۰ بخش دوم: کلام محقق نائینی
- ۲۷۲ بررسی وجه دوم بررسی بخش اول کلام محقق نائینی
- ۲۷۲ اشکال اول
- ۲۷۳ پاسخ اشکال اول
- ۲۷۳ اشکال دوم
- ۲۷۴ بررسی بخش دوم کلام محقق نائینی
- ۲۷۶ گفتار سوم: وجه سوم (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن
- ۲۷۶ وجه سوم
- ۲۷۶ اشاره
- ۲۷۶ الف) بر مبنای طریقت
- ۲۷۸ ب) بر مبنای سببیت
- ۲۷۸ بررسی وجه سوم
- ۲۷۸ اشکال اول
- ۲۷۹ پاسخ اشکال اول
- ۲۸۰ اشکال دوم
- ۲۸۲ گفتار چهارم: وجه چهارم (راه حل برگزیده)
- ۲۸۲ اشاره

۲۸۲	الف) در حال انفتاح
۲۸۲	اشاره
۲۸۳	راه اول
۲۸۳	راه دوم
۲۸۴	راه سوم
۲۸۴	ب) در حال انسداد
۲۸۴	اشاره
۲۸۵	راه اول
۲۸۵	راه دوم
۲۸۶	فصل چهارم: وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری
۲۸۶	اشاره
۲۸۸	مقدمه
۲۹۰	گفتار اول: وجه اول (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن
۲۹۰	وجه اول
۲۹۱	بررسی وجه اول
۲۹۱	اشکال اول
۲۹۲	اشکال دوم
۲۹۳	پاسخ اشکال دوم
۲۹۴	گفتار دوم: وجه دوم (راه حل محقق عراقی) و بررسی آن
۲۹۴	وجه دوم
۲۹۵	بخش اول: کلام محقق عراقی: فروض مسئله
۲۹۸	بخش دوم: کلام محقق عراقی: اشکال به محقق نائینی
۲۹۹	بخش سوم: راه حل محقق عراقی برای محذور نقض غرض
۳۰۱	نتیجه
۳۰۴	بررسی وجه دوم
۳۰۶	گفتار سوم: وجه سوم (راه حل برگزیده)

۳۰۶ اشاره

۳۰۶ الف) در حال انفتاح

۳۰۶ اشاره

۳۰۶ راه اول

۳۰۷ راه دوم

۳۰۷ راه سوم

۳۰۸ ب) در حال انسداد

۳۰۸ اشاره

۳۰۸ راه اول

۳۰۸ راه دوم

۳۰۹ فهرست تفصیلی مطالب

۳۲۵ فهرست منابع و مآخذ

۳۲۹ درباره مرکز

حکم ظاهری : پذیرش یا انکار؟

مشخصات کتاب

سرشناسه: نورمفیدی، سیدمجتبی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: حکم ظاهری : پذیرش یا انکار؟ / سیدمجتبی نورمفیدی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری: ۳۰۴ ص.

فروست: مرکز فقه الائمه الاطهار علیه السلام؛ ۱۶۰.

شابک: ۱۲۵۰۰۰ ریال ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۹۴-۰-۹۷

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۰۱]-۳۰۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: حکم ظاهری (فقه)

موضوع: حکم واقعی (فقه)

رده بندی کنگره: BP۱۹۸/۶ ح/ ۸۴ ن ۹ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۹

شماره کتابشناسی ملی: ۳۷۳۳۹۸۴

ص: ۱

اشاره

حکم ظاهری پذیرش یا انکار؟

استاد محقق سید مجتبی نورمفیدی

ص: ۳

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

مقدمه ۹

پیش گفتار ۱۱

بخش اول: ارزیابی تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری ۱۵

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری ۱۷

گفتار اول: اصطلاحات حکم ظاهری ۱۹

گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث ۲۳

گفتار سوم: آراء و انظار ۲۷

گفتار چهارم: نظریه برگزیده ۴۱

گفتار پنجم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده ۶۳

گفتار ششم: مبعدات حکم ظاهری ۷۱

فصل دوم: آثار پذیرش یا انکار حکم ظاهری ۷۵

گفتار اول: اجزا ۷۷

گفتار دوم: جریان استصحاب در مؤدای امارات ۸۷

خاتمه: تنبیهات ۹۱

ص: ۵

تنبيه اول: تصویب در احکام ظاهری ۹۳

تنبيه دوم: اجتماع دو حکم ظاهری ۹۷

تنبيه سوم: امکان جعل حکم ظاهری قبل از حکم واقعی ۱۰۱

بخش دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۰۳

فصل اول: محذورات تعبد به ظن ۱۰۵

مقدمه ۱۰۷

گفتار اول: ادله ابن قبه بر عدم امکان تعبد به ظن ۱۱۱

گفتار دوم: محذورات تعبد به ظن ۱۱۵

گفتار سوم: تنقیح موضوع بحث ۱۲۱

فصل دوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری (با توجه به سه محذور ملاک، مبادی و خطاب) ۱۲۷

گفتار اول: وجه اول (راه حل اول شیخ انصاری) و بررسی آن ۱۲۹

گفتار دوم: وجه دوم (راه حل دوم شیخ انصاری) و بررسی آن ۱۳۳

گفتار سوم: وجه سوم (راه حل اول محقق خراسانی) و بررسی آن ۱۴۷

گفتار چهارم: وجه چهارم (راه حل دوم محقق خراسانی) و بررسی آن ۱۵۹

گفتار پنجم: وجه پنجم (راه حل سوم محقق خراسانی) و بررسی آن ۱۶۷

گفتار ششم: وجه ششم (راه حل سید فشارکی) و بررسی آن ۱۸۱

گفتار هفتم: وجه هفتم (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن ۱۹۳

گفتار هشتم: وجه هشتم (راه حل محقق نائینی) و بررسی آن ۱۹۹

گفتار نهم: وجه نهم (راه حل برگزیده) ۲۲۹

فصل سوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری (با توجه به محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده) ۲۳۷

گفتار اول: وجه اول (راه حل شیخ انصاری) و بررسی آن ۲۴۱

گفتار دوم: وجه دوم (راه حل محقق نائینی) و بررسی آن ۲۵۱

گفتار سوم: وجه سوم (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن ۲۵۹

گفتار چهارم: وجه چهارم (راه حل برگزیده) ۲۶۵

فصل چهارم: وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری (با توجه به محذور نقض غرض) ۲۶۹

گفتار اول: وجه اول (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن ۲۷۳

گفتار دوم: وجه دوم (راه حل محقق عراقی) و بررسی آن ۲۷۷

گفتار سوم: وجه سوم (راه حل برگزیده) ۲۸۹

فهرست منابع و مآخذ ۲۹۲

فهرست تفصیلی مطالب ۳۰۱

بسم الله الرحمن الرحيم

بر کسانی که اندک آشنایی با علم اصول فقه و تأثیر فراوان آن در فقه و سایر علوم دارند، پوشیده نیست که یکی از اساسی ترین و مفیدترین بحث ها، مباحث مربوط به حکم، تعریف و بیان حقیقت و اقسام آن است. در تقسیم بندی هایی که برای حکم وجود دارد، معروف ترین آن ها تقسیم آن به حکم واقعی و ظاهری است.

تتبع در تاریخ علم اصول نشان می دهد که این تقسیم در دوره های اولیه این علم مطرح نبوده و در دوره های اخیر تجلی نموده است. مع الأسف تاکنون تحقیق و پژوهش نسبت به این بحث در علم اصول به صورت مستقل و خاصی نبوده است، بلکه به مناسبت بحث های مختلف در امارات و اصول عملیه از آن سخن به میان آورده می شود.

این که در شریعت آیا شارع مقدس در هر واقعه ای دو حکم دارد؛ یکی واقعی و دیگری ظاهری، بحث های علمی متعددی را از قبیل کیفیت جمع بین حکم واقعی و ظاهری و نیز این که مجعول در احکام ظاهری - اعم از امارات و اصول عملیه - چیست؟ به دنبال داشته است، علاوه ثمرات مختلف دیگری نیز در موارد مختلف به همراه دارد.

محقق نائینی رحمه الله به تبعیت از آخوند خراسانی رحمه الله تصریح می کند که قاعده اشتراک در تکلیف فقط نسبت به احکام واقعی است، اما در احکام ظاهریه در خصوص اصول عملیه این قاعده جریان ندارد. ایشان معتقد است: «انّ الاشتراک انّما یکون فی التکالیف الواقیة وأمّا التکالیف الظاهریة الّتی تؤدّی إليها الأصول العملیة فلیس محلّ لتوهم الاشتراک فیها» (۱). بنابراین لازم است این تقسیم به صورت مستقل و اساسی مورد بحث قرار گیرد و روشن شود که آیا چنین تقسیمی صحیح است یا این که در شریعت یک نوع حکم بیشتر نداریم و آن حکم واقعی است و آن چه را که حکم ظاهری می نامند در حقیقت حکم نیست و از این جهت نیازی به مبادی و مقدمات ندارد و نیز آثار حکم در آن جاری نمی شود و بنابراین دیگر بحثی به عنوان جمع بین حکم واقعی و ظاهری معنی پیدا نمی کند.

کتاب پیش رو که بحث های خارج اصول، استاد ارزشمند حوزه علمیه قم، حضرت مستطاب حجه الاسلام والمسلمین آقای سید مجتبی نورمفیدی دامت توفیقاته است، متضمن چنین بحثی است. انصاف آن است که مؤلف محترم با دقت کافی جنبه های مختلف این تقسیم و آثار متعدد آن در مباحث مختلف اصول فقه را مورد کنکاش و دقت قرار داده است. ضمن تقدیر و تشکر از ایشان، امید است مورد توجه فضلاء و محققین قرار گیرد.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

ص: ۱۰

علم اصول همچون سایر علوم به مرور زمان پذیرای مسائلی گردیده که در گذشته نشانی از آن‌ها یافت نمی‌شود، لکن اساس و ریشه بسیاری از این مسائل در آثار پیشینیان قابل ردیابی است. همین امر موجب گردیده این علم در ادوار مختلف قواعد جدیدی را در خود جای داده و امر استخراج و استنباط احکام شرعی را وسعت بخشیده و مستحکم‌تر بنماید و به یاری فقیهان بشتابد. در این میان، برخی از مسائل که به ویژه در دوره‌های اخیر در لا به لای مسائل علم اصول جای گرفته، ضمن آن که خود مسئله‌ای نوپیدا می‌باشند، در سایر بخش‌های این علم اثرگذار بوده و نتایج مستقیم و غیرمستقیم در عرصه استنباط داشته‌اند.

مسئله تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری از مسائلی است که ریشه آن را باید در بحث تعدد به ظنون و شبهه ابن‌قبه و آثار آن را در مسائلی همچون حجیت امارات و اصول، اجزا و... جستجو نمود و نتایج آن در عرصه اجتهاد نیز محتاج تبیین نیست.

اصطلاح حکم ظاهری اگرچه عمر طولانی نداشته و عمدتاً این امر و کیفیت جمع آن با حکم واقعی از زمان شیخ انصاری در دایره مسائل علم اصول وارد شده، ولی در همین مدت کوتاه بخش وسیعی از کتب اصولی بدان اختصاص یافته و مطالب مبسوطی پیرامون آن مطرح شده است.

از آن جا که این مسئله کمتر به نحو مستقل مورد بررسی قرار گرفته و عمدتاً در مواضعی از علم اصول و لایه لای مباحثی مانند حجج و امارات، اصول عملیه و به ویژه استصحاب و نیز باب تعادل و ترجیح به آن پرداخته شده، به نظر می آید چنان چه مستقلاً مورد رسیدگی قرار گیرد، خالی از فایده نباشد.

اهمیت بررسی جداگانه حکم ظاهری هنگامی بیشتر نمایان می گردد که در همان مواضع نیز، اصل تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری و بررسی صحت و سقم این تقسیم کمتر مورد عنایت واقع شده و اکثر بزرگان آن را پذیرفته اند، در حالی که قبل از هر چیز باید مشخص شود آیا اساساً حکمی به نام حکم ظاهری وجود دارد به نحوی که جعل شرعی به آن تعلق گرفته باشد یا خیر؟ البته بسیاری از مباحث مربوط به حکم شرعی دچار چنین سرنوشتی شده اند که در اکثر کتب اصولی در لا به لای سایر مباحث و در مناسبت های مختلف مورد بررسی قرار گرفته و مستقلاً مورد بحث واقع نشده اند.

به هر حال آن چه اکنون در معرض قضاوت شما قرار گرفته، مطالبی است که به مناسبت بحث از تقسیمات حکم شرعی در مباحث خارج اصول برای گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم ارائه شده و پس از تنظیم به همت مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ و در اختیار شما عزیزان قرار می گیرد. امید است مجموعه کامل مباحث مربوط به حکم شرعی به زودی منتشر شود.

این اثر شامل دو بخش اصلی است: یکی بررسی جعل حکم ظاهری و به عبارت دیگر، ارزیابی تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری و دیگری کیفیت جمع بین این دو حکم بر فرض پذیرش حکم ظاهری. بدیهی است نام این اثر به جهت اهمیت بخش اول متناسب با این بخش انتخاب شده است.

از آن جا که محتویات این نوشتار عمدتاً مطالبی است که در درس ارائه شده، قهراً دچار کاستی هایی است که بعضاً اجتناب ناپذیر بوده است، ولی علیرغم وقوف به برخی

نقص ها، امیدوارم مورد استفاده اهل فضل قرار گیرد، هم چنان که خود در انتظار استفاده از آنان هستم که با کرامت و منت، اشکالات خویش را به اینجانب گوشزد نمایند.

در پایان ضمن تشکر از همه کسانی که به نحوی در نشر این اثر اهتمام ورزیده اند، به ویژه ریاست محترم و معزز مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام و مدیر مکرم آن و هم چنین فاضل گرامی جناب حجه الاسلام آقای شیخ یوسف رستمی که در این رابطه متحمل زحماتی شده و نیز جناب حجه الاسلام آقای محمدزاده و برادر ارجمند آقای حجت منگنه چی، بر خود لازم می دانم یاد مؤسس دورانندیش این مرکز، استاد بزرگوارم حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی رحمه الله را گرامی بدارم. روحش شاد.

سید مجتبی نورمفیدی

قم - آبان ۱۳۹۳

ص: ۱۳

بخش اول: ارزیابی تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری

اشاره

ص: ۱۵

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری

اشاره

ص: ۱۷

اشاره

نخست لازم است اصطلاحات مختلف حکم ظاهری بیان شود. معروف آن است که حکم ظاهری دارای دو اصطلاح می باشد؛ ولی اصطلاحات دیگری نیز برای حکم ظاهری مطرح شده که در ادامه ذکر خواهد شد.

اصطلاح اول

در اصطلاح اول، حکم ظاهری فقط به مؤدیات اصول عملیه اطلاق می شود؛ یعنی به هر حکمی که به وسیلهٔ یک اصل عملی (مثل براءت یا استصحاب) ثابت شود حکم ظاهری گفته می شود؛ به تعبیر دیگر، حکم ظاهری عبارت است از حکمی که از دلیل فقهاتی استفاده می گردد. دلیل فقهاتی دلیلی است که صرفاً وظیفهٔ عملی مکلف را مشخص می کند و کاشفیتی نسبت به واقع ندارد. در مقابل، به آن چه که از ادلهٔ اجتهادی ظنی (مثل قرآن، روایات، اجماع و...) استفاده می شود، حکم واقعی اطلاق می گردد. دلیل اجتهادی دلیلی است که کاشف از حکم واقعی است.

با توجه به آن چه گفته شد دو نوع دلیل داریم: ۱. دلیل فقهاتی؛ ۲. دلیل اجتهادی. به

مؤدای دلیل فقاهتی، «حکم ظاهری» و به مؤدای دلیل اجتهادی، «حکم واقعی» گفته می شود.

اصطلاح دوم

در این اصطلاح، به هر حکمی که ظاهراً و در فرض جهل به حکم واقعی برای مکلف ثابت است حکم ظاهری گفته می شود؛ یعنی خداوند تبارک و تعالی احکامی دارد که در لوح محفوظ ثابت اند اما از آن جا که ما راهی برای دسترسی به حکم واقعی نداریم، راه هایی وجود دارند که به وسیله آن بتوانیم احکام را شناخته و بدان عمل کنیم. طبق این اصطلاح، حکم ظاهری، مؤدیات امارات و اصول عملیه و به عبارت دیگر مؤدای ادله فقاهتی و ادله اجتهادی را شامل می شود، اعم از این که در احکام باشد یا در موضوعات.

بر این اساس، حکم واقعی همان حکمی است که عند الله ثابت است و ما نسبت به آن جهل داریم.

این اصطلاح حکم ظاهری، اعم از اصطلاح اول است؛ چون اصطلاح اول فقط شامل اصول عملیه می شد اما اصطلاح دوم علاوه بر اصول عملیه، امارات ظنی را نیز شامل می شود.

مرحوم آیه الله خوبی درباره این اصطلاح می گوید: در این اصطلاح، جهل به حکم واقعی، ظرف ثبوت حکم ظاهری است همان گونه که در اصطلاح اول نیز جهل به واقع در تعریف حکم ظاهری اخذ شده است. تفاوت این دو اصطلاح از آن جهت است که در اصطلاح اول گفته می شود: حکم ظاهری در ظرف جهل یا شک به واقع جعل شده، بدون آن که نظر به واقع باشد، ولی در اصطلاح دوم با این که حکم ظاهری در فرض جهل به واقع جعل شده اما با این حال، به واقع نظر دارد و کاشف از آن است. (۱) این مطلب در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ص: ۲۰

علاوه بر دو اصطلاحی که بیان شد دو اصطلاح دیگر نیز در کلمات علما و بزرگان مشاهده می شود که اطلاق حکم ظاهری بر آن ها محل بحث و اختلاف است.

اصطلاح سوم

حکم ظاهری عبارت است از حکمی که شارع برای حال اضطرار جعل می کند و یا حکمی که مبتنی بر تقیه می باشد. برخی، تعبیر حکم ظاهری را درباره این قسم از احکام به کار برده اند. مشخصه اصلی این قسم آن است که در موقعیتی ثابت می شود که در آن، جهات اختیار وجود ندارد و در مقابل آن، حکم واقعی قرار می گیرد که مختص به مکلف بوده و جامع جهات اختیار می باشد.

اصطلاح سوم از این جهت که آیا به این قسم از احکام، حکم ظاهری می توان اطلاق کرد یا خیر، محل اختلاف است. از این رو، در یک تعبیر دیگر به این قسم «حکم واقعی ثانوی» می گویند که در مقابل «واقعی اولی» قرار دارد. به نظر می رسد اصطلاح حکم ظاهری برای این قسم از احکام (یعنی حکمی که برای حال اضطرار یا تقیه جعل شده) اصطلاح صحیحی نبوده و عنوان صحیح «حکم واقعی ثانوی» است.

اصطلاح چهارم

طبق این اصطلاح، به مضمونات مجتهد در فرض انسداد باب علم، حکم ظاهری گفته می شود. مبنای این اطلاق و اصطلاح، حجیت ظن مطلق است. کسانی که در فرض انسداد باب علم به حجیت ظن مطلق قائل شده اند می گویند: هر آن چه که مجتهد نسبت به آن ظن پیدا کند حجت است و مضمون او یک حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است.

بر اساس این دیدگاه، رابطه و نسبت حکم ظاهری و حکم واقعی، عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق از ناحیه حکم واقعی در جایی است که شخص به حکم واقعی علم پیدا کند. ماده افتراق از ناحیه حکم ظاهری در جایی است که مجتهد یا

مکلف به حکم واقعی ظن پیدا کند و ظن او مصادف با حکم واقعی نباشد. مادهٔ اجتماع در جایی است که مجتهد به چیزی ظن پیدا کند که این ظن به عنوان حکم ظاهری برای او معتبر است و از قضا مصادف با حکم واقعی باشد.

البته ممکن است کسی ادعا کند: در فرض انسداد باب علم اساساً امکان علم نسبت به حکم واقعی وجود ندارد تا گفته شود: «مادهٔ افتراق از ناحیهٔ حکم واقعی در جایی است که شخص به حکم واقعی علم پیدا کند و نتیجه گرفته شود که حکم واقعی ثابت است ولی حکم ظاهری وجود ندارد». در این صورت، دیگر نمی توان نسبت حکم ظاهری و واقعی را عموم و خصوص من وجه دانست.

به هر حال، اصطلاح چهارم اصطلاح رایجی نبوده و مبتنی بر مبنای حجیت ظن مطلق می باشد و در فرض پذیرش این مبنا قابل قبول است و از آن جا که حجیت ظن مطلق مورد اختلاف است بنابراین نمی تواند به عنوان یک اصطلاح مورد توافق علما و اصولیون پذیرفته شود. علاوه بر این، به گونه ای می توان این اصطلاح را در ضمن اصطلاح دوم قرار داد که در این صورت تمام مضموناتی که در مقابل اصول عملیه هستند در محدودهٔ حکم ظاهری قرار می گیرند.

اشاره

همان گونه که گفته شد این فصل درباره ارزیابی تقسیم حکم شرعی به حکم واقعی و حکم ظاهری و این که آیا اساساً این تقسیم صحیح است یا خیر؟ منعقد شده است.

صحت و سقم تقسیم حکم شرعی به حکم واقعی و حکم ظاهری، به این معنا است که آیا شارع دو جعل و دو انشا دارد: یکی جعل حکم ظاهری و دیگری جعل حکم واقعی یا آن که شارع فقط یک جعل و انشا دارد و آن جعل حکم واقعی است؟

باید توجه داشت که از این جهت، بین دو اصطلاح حکم ظاهری تفاوتی وجود ندارد. طبق اصطلاح اول که حکم ظاهری عبارت است از مؤدیات اصول عملیه و مفاد ادله فقاهتی، بحث در این است که آیا شارع در محدوده اصول عملیه و ادله فقاهتی غیر از احکام واقعی، حکم دیگری به عنوان حکم ظاهری نیز جعل کرده است یا خیر؟ طبق اصطلاح دوم بحث در این است که آیا بر طبق مؤدیات اصول عملیه و امارات معتبر، غیر از آن چه که در لوح محفوظ وجود دارد، جعل و انشای مستقلی تحقق پیدا کرده یا خیر؟ لکن با آن که بین این دو اصطلاح از جهت مذکور تفاوتی نیست، ولی نزاع در این

مقام در اصطلاح دوم است. پس در حقیقت، سؤال این است که آیا شارع دو جعل و انشا دارد (یعنی یک بار حکم واقعی و بار دیگر حکم ظاهری را جعل می کند) یا آن چه جعل شده فقط حکم واقعی است؟

در این باره آرا و انظار مختلفی وجود دارد. برخی این تقسیم را پذیرفته و برخی آن را مردود دانسته و اساساً حکم ظاهری را انکار نموده اند. قول به تفصیل نیز در این رابطه قابل ذکر است. در این فصل، شماری از اقوال را نقل و سپس نظر مختار را بیان خواهیم کرد. بدیهی است با توجه به مطالبی که در مقام اثبات نظر مختار ارائه خواهد شد، نادرستی سایر اقوال نیز آشکار می گردد.

برای آن که موضوع بحث و محل نزاع به درستی تبیین شود تذکر دو نکته ضروری می نماید. این دو نکته هرچند قابل بازگشت به یکدیگر می باشند ولی از آن جا که تعابیر برخی از بزرگان به نوعی ناظر به نکته اول و عبارات برخی دیگر ناظر به نکته دوم است و چه بسا با دقت و تأمل در این دو نکته بتوان آن ها را از یکدیگر تفکیک نمود، مناسب دیدیم مستقلاً بیان کنیم.

نکته اول

انکار حکم ظاهری بدین معنا است که حکم ظاهری نه به عنوان حکم حقیقی و نه به عنوان حکم طریقی توسط شارع جعل نشده است. توضیح مطلب از این قرار است که حکم حقیقی حکمی است که به تبع مصالح و مفاسد موجود در ذات افعال و اشیاء جعل شده و مبادی خاص خود را دارد. بر این اساس مخالفت با آن در خصوص احکام الزامی موجب تفویت مصلحت ملزومه و در نتیجه مستلزم استحقاق عقاب است. اما حکم طریقی حکمی است که مصلحت و مفسده ای در متعلق آن نبوده و مبادی خاصی ندارد.

البته نفی مصلحت در این قسم به معنای انکار مطلق آن نیست، بلکه مصلحت یا در نفس جعل نهفته است؛ همان گونه که محقق خراسانی معتقد است و لذا طبق نظر ایشان حکم

طریقی حکمی صوری بوده و امتثال و استحقاق عقاب در صورت مخالفت در پی ندارد و یا مصلحت آن همان مصلحتی است که در متعلق حکم واقعی وجود دارد و این حکم صرفاً طریق برای تحصیل آن است.

به هر حال، آنان که حکم ظاهری را انکار کرده و معتقدند حکم شارع یکی بیش نیست، در واقع بر این عقیده اند که حکم ظاهری نه به عنوان حکم حقیقی و نه به عنوان حکم طریقی از سوی شارع جعل نشده است. در مقابل، گروهی از کسانی که بر صحت این تقسیم و وجود حکم ظاهری پای می فشارند آن را به عنوان یک حکم حقیقی به رسمیت می شناسند و گروهی دیگر آن را به عنوان یک حکم طریقی می پذیرند، هرچند گروه دوم نیز از حیث صوری بودن یا نبودن آن اختلاف نظر دارند.

با ملاحظه این نکته معلوم می شود بحث پیرامون پذیرش یا انکار حکم ظاهری بر چه محوری جریان دارد. همان گونه که قبلاً اشاره شد در این مقام سخن در این است که آیا شارع دو حکم را برای مکلفین جعل کرده یا مجعول شرعی بیش از یک حکم نیست و جعل حکمی به نام حکم ظاهری چه به عنوان حکم حقیقی و چه به عنوان حکم طریقی منتفی است.

نکته دوم

نکته دیگری که چه بسا می تواند به روشن شدن موضوع بحث کمک نماید این است که انکار حکم ظاهری به معنای انکار جعل با واسطه و بی واسطه آن است. مقصود از جعل بی واسطه حکم ظاهری این است که همان گونه که شارع از ابتدا حکم واقعی را که منوط به حالت و فرض خاصی نیست، جعل کرده، حکم ظاهری را هم که مربوط به فرض خاصی است، جعل نموده است. منظور از جعل با واسطه نیز این است که شارع با اعطای اعتبار و حجیت به اماره یا اصل، در واقع حکم شرعی مستفاد از آن دو را جعل کرده است.

بر این اساس پذیرندگان حکم ظاهری چه بسا معتقد به جعل بی واسطه حکم ظاهری باشند و چه بسا ملتزم به جعل باواسطه آن شوند، ولی مسئله ای که لازم است به آن توجه شود این است که بین اعتبار بخشیدن و جعل حجیت برای امارات و اصول و بین جعل حکم شرعی مستفاد از آن ها ملازمه ای نیست.

برخی توهم کرده اند بین این دو ملازمه ای برقرار است و لذا گمان می کنند هر کس قائل به جعل حجیت امارات و اصول باشد، به جعل شرعی حکم مستفاد از آن ها نیز باید معتقد باشد. در حالی که چنین ملازمه ای نیست و بعضی از منکرین حکم ظاهری، قائل به جعل حجیت اماره و اصل می باشند. به عنوان مثال محقق خراسانی از طرفی معتقد است مجعول در باب امارات، حجیت یا منجزیت است (بنابر اختلافی که در عبارت ایشان است) و از سوی دیگر وجود یک حکم ظاهری تکلیفی را در این موارد انکار می کند. این نظر به عنوان یکی از راه حل های ایشان در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

با توجه به این نکته، موضوع مورد نزاع شامل هر دو قسم جعل است و لذا انکار حکم ظاهری هم جعل با واسطه و هم جعل بی واسطه را در بر می گیرد.

واضح است که دقت در این نکته نیز همانند نکته اول به چه میزانی می تواند موضوع بحث و نزاع را از غبار ابهام خارج کرده و به ما در جهت اتخاذ مبنای صحیح یاری رساند.

۱. نظریه مشهور

مشهور متأخرین بر این باورند که تقسیم حکم شرعی به ظاهری و واقعی صحیح است.

ظاهر کلام مشهور آن است که خداوند متعال دو جعل و انشا دارد:

۱. حکمی که بر اساس مفسد و مصالحی که در ذات افعال وجود دارد جعل شده و در لوح محفوظ ثابت است؛ مثلاً نماز جمعه از آن جا که دارای مصلحت لازمه الاستیفا است به وجوب آن حکم شده است.

۲. حکمی که به دلیل وجود مصالح و مفاسدی غیر از مصالح و مفاسد واقعی، یا بر طبق مؤدیات اصول عملیه به تنهایی (طبق اصطلاح اول حکم ظاهری) یا بر طبق مؤدیات اصول عملیه و امارات معتبر (طبق اصطلاح دوم حکم ظاهری)، جعل شده است که این حکم گاهی مطابق با واقع و گاهی مطابق با واقع نیست. اگر مطابق با واقع باشد یک حکم مماثل جعل شده است؛ یعنی علاوه بر وجوبی که مثلاً برای نماز جمعه در متن واقع بر اساس مصلحت واقعی جعل شده، وجوب دیگری نیز برای آن به عنوان مؤدای خبر

واحد جعل می شود.

همان گونه که در گفتار پیشین اشاره شد، آنان که این تقسیم را پذیرفته و به وجود حکم ظاهری ملتزم شده اند، بر چند دسته اند: دسته ای حکم ظاهری را به عنوان حکم حقیقی به رسمیت شناخته و به جعل بی واسطه آن معتقدند. دسته دوم آن را به عنوان حکم طریقی می شناسند و می گویند: این حکم به واسطه جعل حجیت امارات و اصول، جعل شده است. گروه سوم ملتزم به این شده اند که حکم ظاهری یک حکم حقیقی است که به واسطه اعتبار امارات و اصول از ناحیه شارع، مجعول است.

به هر حال مشهور شامل همه کسانی است که به نوعی بر این تقسیم تأکید و وجود حکم ظاهری را پذیرفته اند.

۲. نظریه محقق خراسانی

(۱)

محقق خراسانی از جمله کسانی است که حکم ظاهری را خصوصاً در مورد طرق و امارات انکار کرده است. ایشان راه حل مرحوم شیخ را برای حل مشکل تنافی میان حکم واقعی و حکم ظاهری رد کرده و می فرماید: اساساً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم تا تنافی پیش آید و بخواهیم در صدد جمع بین آن ها برآیم؛ چون جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری، فرع وجود دو حکم و تنافی بین آن دو است و اگر حکمی به عنوان حکم ظاهری نداشته باشیم دیگر نوبت به جمع بین آن ها نمی رسد.

به نظر مرحوم آخوند آن چه را که شارع در مورد طرق و امارات (مثل خبر واحد یا بینه) جعل کرده، حجیت بوده و درست است که حجیت یک حکم وضعی است و حکم وضعی طبق مبنای ایشان یک مجعول شرعی است ولی به هر حال حکم ظاهری نمی باشد. ایشان حجیت را به معذرت و منجزیت تفسیر می کند. منظور از معذرت و منجزیت این است که اگر مؤدای اماره مطابق با واقع باشد (مثل آن که حکم نماز جمعه

ص: ۲۸

در لوح محفوظ، وجوب و خیر واحد نیز بر وجوب آن دلالت کند) در این صورت، واقع برای ما منجز می شود؛ یعنی بر موافقتش ثواب و بر مخالفتش عقاب مترتب می گردد. اما اگر این خیر با واقع مطابق نبود برای ما معذّر است؛ یعنی اگر فرضاً نماز جمعه در واقع واجب بود ولی خیر واحد بر حرمت نماز جمعه دلالت داشت در این صورت ما را به خاطر ترک نماز جمعه مؤاخذه نمی کنند؛ چون خیر واحد که توسط شارع حجت قرار داده شده برای ما معذّر است.

به نظر محقق خراسانی اگر خبری بر وجوب یا حرمت نماز جمعه قائم شد به این معنا نیست که خداوند متعال یک وجوب یا حرمت ظاهری جعل کرده بلکه معنای حجیت خبر و لزوم تعبد به مفاد امارات ظنی این است که امارات برای ما معذّر و منجزند. پس اساساً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم تا با حکم واقعی تنافی داشته باشد و بخواهیم به نوعی بین آن ها جمع کنیم. مشکل تنافی این است که اگر حکم ظاهری مثل حکم واقعی باشد، اجتماع مثیلین و اگر مخالف با آن باشد، اجتماع ضدین پیش می آید. حال اگر از اساس، حکم ظاهری را انکار کردیم دیگر تنافی وجود نخواهد داشت. مرحوم آخوند با این بیان، هم به مرحوم شیخ اشکال می کند و هم در صدد است مشکل تنافی حکم ظاهری و حکم واقعی را حل نماید.

از ظاهر این کلام برمی آید که ایشان هم در مورد امارات و هم در مورد اصول عملیه به این مطلب قائل اند. اما این نظر در مورد أصاله الاباحه دچار مشکل می شود؛ چون در أصاله الاباحه بر خلاف استصحاب، حجیتی جعل نشده بلکه اباحه و حلّیت که حکم تکلیفی اند، جعل شده است. شارع وقتی می فرماید: « کُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ » به این معنا است که در مورد مشکوک الحلیه و الحرمه، به حلّیت ظاهری حکم کرده است. ایشان می فرماید: این حلّیت ظاهری با حکم واقعی تنافی دارد؛ چون در بعضی موارد ممکن است چیزی به حسب واقع، حرام بوده اما أصاله الاباحه آن را حلال کرده باشد؛ یعنی

شارع با أصاله الاباحه، إذن و اجازه ارتکاب آن حرام واقعی را به ما داده است و در نتیجه تنافی حکم ظاهری و حکم واقعی پیش می آید.

مرحوم آخوند در صدد است به نوعی این مشکل را حل کرده و بین حکم واقعی و حکم ظاهری جمع کند. ما در آینده به نقل و بررسی راه حل ایشان خواهیم پرداخت.

به هر حال مرحوم آخوند از جمله کسانی است که حکم ظاهری را در مورد طرق و امارات انکار کرده و می گوید: آن چه که در مورد طرق و امارات جعل شده، منجزیت و معذرت است.

البته در این رابطه بحثی وجود دارد که آیا حجیتی که شارع در مورد طرق و امارات جعل کرده، تأسیسی است یا امضائی؟ مثلاً- اگر شارع خبر واحد را حجت قرار داده آیا حجیت را برای آن تأسیس نموده یا در واقع همان حجیتی را که عقلاً برای خبر واحد قائل اند، امضا کرده است؟ این بحث باید در محل خود رسیدگی شود.

۳. نظریه محقق نائینی

(۱)

محقق نائینی از جمله کسانی است که حکم ظاهری را انکار می کند. ایشان می فرماید:

شارع دو جعل و دو انشا نداشته بلکه تنها یک جعل و یک انشا دارد و آن حکم واقعی است که ازلاً مجعول است. حکم ظاهری در واقع همان حکم واقعی است که به واسطه طرق، امارات معتبر و اصول عملیه احراز می شود. به نظر ایشان، طرقی که از ناحیه شرع برای رسیدن به حکم واقعی مقرر شده، گاهی امارات ظنی و گاهی اصول عملیه اند.

اصول عملیه بر دو دسته اند: اصول عملیه محرزه یا تنزیلیه، و اصول عملیه غیر محرزه.

تفاوت اصول عملیه محرزه و غیرمحرزه در این است که اصول عملیه محرزه به طور نسبی واقع را احراز می کنند (مانند استصحاب، قاعده فراغ، قاعده تجاوز) ولی اصول

ص: ۳۰

عملیه غیر محرز حتی به طور نسبی نیز در مقام احراز واقع نیستند (مانند اصل برائت، اصل احتیاط و قاعده طهارت). اصول محرز و غیر محرز را این گونه می توان مقایسه کرد؛ مثلاً قاعده طهارت می گوید: «کلّ شیء لک طاهر حتی تعلم انه نجس»، اما استصحاب طهارت مربوط به جایی است که نسبت به طهارت سابق، یقین وجود داشته و سپس مورد شک قرار گرفته است. در این صورت، به بقای طهارت متیقن سابق حکم می شود. پس قاعده طهارت و استصحاب طهارت از یک جهت با هم مشترکند و آن این که مؤدای هر دو، طهارت بوده و مورد هر دو، شک در طهارت و نجاست است. اما موضوع قاعده طهارت، نفس شک است و تمام الموضوع برای آن محسوب می شود و از آن جا که شک، نسبت به احراز واقع هیچ نقشی، نه نفیاً و نه اثباتاً ندارد و نمی تواند به کشف واقع کمکی کند به همین دلیل، این قاعده از اصول غیر محرز محسوب می شود.

اما موضوع در استصحاب طهارت، نفس شک به تنهایی نیست بلکه شکی است که مقرون به یقین سابق باشد و از آن جا که یقین سابق می تواند راهی را به سمت واقع بگشاید بنابراین، محقق نائینی استصحاب را جزء اصول محرز قرار داده و نام اصول عملیه تنزیله بر آن می گذارد، برخلاف قاعده طهارت که آن را جزء اصول غیر محرز قرار می دهد؛ چون هیچ کاشفیتی از واقع ندارد.

محقق نائینی پس از بیان این که طرق رسیدن به حکم واقعی متفاوت بوده و این طرق گاهی یک اماره معتبر و گاهی یک اصل عملی محرز و گاهی یک اصل عملی غیر محرز است، می فرماید: مجعول در هر یک از این سه مورد متفاوت است. بر خلاف مرحوم آخوند که فرمود: مجعول در باب امارات و اصول عملیه یک چیز بیشتر نیست و آن حجیت به معنای معدّریّت و منجزیت است. (۱) محقق اصفهانی همانند محقق خراسانی، مجعول در باب امارات و اصول عملیه را حجیت می داند ولی معتقد است حجیت یک

ص: ۳۱

محقق نائینی می فرماید: مواردی که در آن ها توهم تضاد بین احکام واقعی و احکام ظاهری پیش می آید عبارتند از:

۱. موارد مخالفت طرق و امارات با واقع

۲. موارد مخالفت اصول محرزه با واقع

۳. موارد مخالفت اصول غیر محرزه با واقع.

مجعول در باب طرق و امارات، یک حکم تکلیفی نیست تا بین آن و حکم واقعی، تضاد پیش آید بلکه آن چه در باب طرق و امارات جعل شده نفس طریقت و وسطیت در اثبات و تتمیم کشف است. به عنوان مثال، شارع ملاحظه کرده که خبر واحد، طریقی برای رسیدن به واقع می باشد ولی طریقی است که کاشفیت آن ناقص است از این رو آن چه را که در مورد خبر واحد جعل کرده تتمیم کشف است؛ یعنی کاشفیت ناقص در خبر واحد را تعبداً به کشف تام تبدیل کرده است. حال اگر مجعول در باب طرق و امارات، تتمیم کشف باشد دیگر حکمی وجود ندارد تا اشکال تضاد و تصویب مطرح شود بلکه آن چه وجود دارد فقط یک حکم واقعی است که چه این طریق و اماره به واقع اصابت کند و چه نکند تغییری در آن حاصل نمی شود. اگر این طریق به واقع اصابت کرد سبب تنجیز حکم واقعی می شود و اگر اصابت نکرد در مقابل مولا و شارع معذر است، چنان که درباره علم و یقین چنین است؛ زیرا کسی که به چیزی یقین دارد گاهی یقین او مطابق با واقع است که در این صورت واقع را برای او منجز می کند و گاهی مطابق با واقع نیست که در این فرض معذر بوده و مؤاخذه را برمی دارد. ایشان می فرماید:

طریقی مثل اماره و ظن معتبر دقیقاً مانند یقین است با این تفاوت که در مورد قطع، چیزی جعل نمی شود؛ چون حجیتش ذاتی است، اما اماره به جعل و تتمیم کشف از طرف شارع احتیاج دارد.

ص: ۳۲

محقق نائینی درباره اصول عملیه محرز می فرماید: حل تنافی در این باب، کمی مشکل تر از امارات است؛ چون این اصول، فاقد طریقت می باشند و اگر هم به آن ها محرز گفته می شود به طور نسبی مراد است و گرنه در شک، فی نفسه جهت کشف واقع وجود ندارد و اخذ شک در موضوع اصول عملیه محرز موجب شده که این اصول از دایره امارات خارج شوند. به هر حال، آن چه در اصول عملیه تنزیله جعل شده نه حکم تکلیفی است و نه متمیم کشف بلکه در این موارد مجعول عبارت است از: بنای عملی بر یکی از دو طرف شک علی آنه هو الواقع و الغای طرف دیگر؛ مثلاً در استصحاب یا قاعده فراغ، بنای عملی بر یکی از دو طرف شک گذاشته شده و به عنوان آنه هو الواقع لحاظ می شود و طرف دیگر ملغاً می گردد. بنابراین اتصال اصول محرز با واقع به همین مقدار است. حال در اصول محرز گاهی مؤدای اصول، مطابق با واقع است و گاهی چنین نیست. اگر مطابق باشد مشکلی ایجاد نمی شود، ولی اگر مطابق نباشد بنای عملی بر یک طرف به عنوان آنه هو الواقع صحیح نیست. اما این مطلب با آن چه گفته می شود: «در این جا حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود دارد» متفاوت است. پس به نظر محقق نائینی چیزی به عنوان حکم ظاهری در اصول عملیه تنزیله وجود ندارد.

ایشان در نهایت، درباره اصول عملیه غیر محرز مثل احتیاط و براءت می فرماید:

مجعول در این باب عبارت است از صرف بنای عملی بر یکی از دو طرف شک بدون آن که احتمال طرف دیگر ملغاً شود؛ یعنی بر خلاف اصول عملیه محرز، نسبت به یک طرف بنا گذاشته می شود که همان واقع است و طرف دیگر کالعدم فرض می شود. پس در این قسم نیز حکم ظاهری وجود ندارد.

محصل نظر محقق نائینی این است که چه در امارات و ظنون معتبر و چه در اصول عملیه محرز و غیر محرز، حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود ندارد تا با حکم واقعی در تضاد بوده و در نتیجه محذور اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و لزوم القای در مفسده یا محذورات دیگر پیش آید و لازم باشد در صدد رفع آن برآییم.

از جمله کسانی که حکم ظاهری را انکار کرده امام رحمه الله می باشد. اگرچه تفصیل کلام ایشان را باید در جای خود بررسی کرد اما محصل نظر ایشان که بخشی به زمان انفتاح باب علم و بخشی به زمان انسداد باب علم مربوط است، این می باشد که اگر شارع از عمل به امارات و ظنون معتبر ردع کند، مفسد کثیری تحقق پیدا می کند که نمی توان به آن ملتزم شد. از این رو شارع که خود از عقلا بلکه رئیس آنان است، برای جلوگیری از ترتب آن مفسد کثیر، از این عمل منع نکرده است.

ایشان می فرماید: در باب امارات و طرق عقلایی امضایی غالباً هیچ حکم مجعولی وجود ندارد. طبق این نظر نه حجیت، نه وسطیت در اثبات و نه حکم تکلیفی تبعدی جعل نشده و معنای امضای شارع هم این است که شارع همانند عقلا عمل کرده و در این طرق عقلایی تصرف نکرده است. به نظر ایشان امضای شارع حتی به معنای انشای حکم امضایی هم نیست. بلکه پذیرش طرقی است که عقلا برای وصول به واقع از آن ها طی طریق می کنند؛ مانند ظواهر، خبر ثقه، ید و امثال آن و این به صرف عدم ردع محقق می شود. (۱)

بر اساس نظریه امام خمینی رحمه الله در موارد طرق و امارات، نه تنها هیچ حکمی جعل نشده بلکه اساساً جعل اماریت و حجیت و کاشفیت برای این طرق، بی معنا و لغو و بلکه محال است؛ چون برای آن که شارع بخواهد چیزی را به عنوان اماره و طریق به سوی واقع قرار دهد، باید خصوصیات در آن وجود داشته باشد که مهم ترین آن ها این است که آن چیز نه اماره عقلی باشد و نه اماره عقلایی؛ زیرا اگر شیء خودش از نظر عقلا اماریت داشته باشد، دیگر معنا ندارد شارع آن را اماره قرار دهد و جعل اماریت برای آن از قبیل تحصیل حاصل است. (۲) این به حال انفتاح باب علم مربوط بوده و در حال

ص: ۳۴

۱- (۱). أنوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۰۴.

۲- (۲). أنوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۰۵.

انسداد نیز مطلب از همین قرار است.^(۱)

پرواضح است که اگر عدم ردع یا امضای شارع را نوعی جعل بدانیم آن گاه می توان گفت: عدم ردع یا امضا نیز در واقع ملازم با جعل از سوی شارع است ولی با دقت در حقیقت جعل مشخص می شود ادعای جعل در این موارد خالی از اشکال نیست و در هر صورت در این نظریه تأثیری ندارد.

پس به نظر امام رحمه الله نه تنها حکمی به نام حکم ظاهری نداریم بلکه چیزی هم به نام حجیت یا مانند آن در این موارد جعل نشده است. بنابراین ایشان نیز از جمله منکرین حکم ظاهری می باشد.

ما در آینده در مقام بیان نظریه مختار از این نظریه بهره خواهیم برد.

۵. نظریه محقق عراقی

محقق عراقی در این باره به نوعی به تفصیل قائل شده و بر طبق برخی مبانی، حکم ظاهری را پذیرفته و بر اساس برخی مبانی دیگر، آن را انکار کرده است.

ایشان در ابتدا ضمن بیان وجوه سه گانه شبهه ای که در مسئله تعبّد به ظنون وجود دارد (یعنی لزوم تفویت مصلحت و القای در مفسده، لزوم اجتماع ضدین یا مثلین و لزوم نقض غرض) می فرماید: این وجوه سه گانه از شئون شبهه تحلیل حرام و تحریم حلال می باشند و اشکال ابن قبه نیز به همین برمی گردد. به نظر ایشان، این محذورات بر فرض تمامیت به یک منوال نیستند بلکه بر مبنای موضوعیت و طریقت و هم چنین در حال انفتاح و در حال انسداد متفاوت اند. پس در مجموع، چهار فرض در این مسئله وجود دارد: مبنای موضوعیت در حال انفتاح، مبنای موضوعیت در حال انسداد، مبنای طریقت در حال انفتاح، مبنای طریقت در حال انسداد. محقق عراقی می گوید: برای پاسخ دادن به این شبهات در تمام فروض یادشده باید مقدماتی را بیان کنیم. آن گاه چهار

ص: ۳۵

۱- (۱). تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۸۶؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۷۲؛ معتمد الأصول، ج ۱، ص ۴۲۵.

مقدمه نسبتاً طولانی را بیان نموده و سپس می فرماید:

در بعضی از فروض مورد نظر اساساً موضوعی برای برخی از وجوه این شبهه باقی نمی ماند، مثل شبهه اجتماع ضدین یا مثلین بنا بر طریقت؛ چرا که مقتضای مسلک طریقت، تنجیز واقع عند الإصابه و إعدار عند عدم الإصابه می باشد. بنابراین، طبق مسلک طریقت حکمی از طرف شارع جعل نشده تا محذور اجتماع ضدین یا مثلین پیش آید و در این جهت، بین زمان انفتاح و زمان انسداد تفاوتی وجود ندارد. آری، ایشان اشتغال مؤدّا بر حکم دیگر در قبال حکم واقعی را در فرض موضوعیت می پذیرد، ولی مشکل را از راه دیگری حل می کند. به هر حال، نظر محقق عراقی بنا بر مبنای طریقت تقریباً همان است که مرحوم آخوند و محقق نائینی فرموده اند، البته با تفاوت هایی که در جای خود باید بیان شود.

پس می توان گفت: ایشان به تفصیل قائل شده و طبق برخی مبانی، حکم ظاهری را پذیرفته و طبق بعضی مبانی دیگر، اصل وجود حکم ظاهری را انکار کرده است. (۱) روشن است که اگر کسی مسلک موضوعیت را باطل بداند و به مسلک طریقت معتقد باشد، با نظر محقق عراقی مخالفتی نخواهد داشت.

۶. نظریه شهید صدر

عبارات شهید صدر را می توان به دو بخش تقسیم کرد. لازمه یک بخش از عبارات ایشان انکار حکم ظاهری در قبال حکم واقعی به ملاک و جعل مستقل است، هرچند نمی توان وی را در زمره منکرین قرار داد. اما ظاهر بلکه صریح بخش دیگری از عبارات ایشان پذیرش حکم ظاهری است.

شهید صدر درباره تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری می گوید: حکم واقعی

ص: ۳۶

۱- (۱). نهاییه الافکار، ج ۳، ص ۵۹-۶۹.

حکمی است که در موضوعش، شک فرض نشده ولی حکم ظاهری آن است که در موضوعش، شک در حکم شرعی سابق، فرض شده است. (۱)

ایشان در مقام بیان تفاوت امارات و اصول، احکام ظاهری را به دو قسم تقسیم کرده و می گویند: (۲)

یک قسم از احکام ظاهری برای إحراز واقع جعل شده ولی یک طریق ظنی است که درجه ای از کشف در آن وجود دارد و شارع، متولی حکم بر طبق این طریق ظنی است.

به این قسم، از یک جهت، «اماره» و از جهت دیگر، «حکم ظاهری» می گویند که همان حجیت است و محقق اصفهانی (۳) از آن به حکم ظاهری اصولی تعبیر می کند؛ مثل حجیت خبر ثقه یا حجیت ظواهر و امثال آن.

قسم دیگر از احکام ظاهری، احکامی هستند که برای تقریر وظیفه عملی در جایی که حکم مشکوک باشد، جعل شده اند. به این قسم «اصول عملیه» می گویند.

در ادامه، شهید صدر به مبنای محقق نائینی (۴) اشاره می کند که تفاوت دو قسم احکام ظاهری را در محدوده مجعول اعتباری در حکم ظاهری می داند و به ایشان نسبت می دهد که اگر مجعول، طریقت و کاشفیت داشته باشد در امارات داخل است و اگر در محدوده انشای وظیفه عملی باشد در اصول داخل می شود. ایشان سپس تفاوت دو قسم اصول را از دیدگاه محقق نائینی چنین بیان می کند که اگر خطاب ظاهری به لسان تنزیل مؤدای اصل به منزله واقع باشد به آن «اصل محرز» و اگر صرفاً به لسان تسجیل وظیفه عملی باشد به آن «اصل عملی غیر محرز» گفته می شود.

مرحوم صدر پس از رد نظر محقق نائینی می گویند: تفاوت دو قسم احکام ظاهری،

ص: ۳۷

۱- (۱). دروس فی علم الأصول، ج ۳، الحلقه الثالثه، ص ۱۱.

۲- (۲). همان، ص ۲۳-۲۵.

۳- (۳). نهاییه الدراییه، ج ۲، ص ۵۶۲.

۴- (۴). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۱۲.

عمیق تر از آن است که مرحوم نائینی گفته است؛ زیرا تفاوت احکام ظاهری فقط در محدوده مجعول اعتباری نیست بلکه تفاوت و اختلاف این دو، یک تفاوت و اختلاف ماهوی و حقیقی است. ایشان در ادامه، این تفاوت را به تفصیل بیان می کند.

شهید صدر تصریح می کند که احکام ظاهری خطابات هستند که در میان مبادی و ملاکات واقعی، اهم را معین می کنند؛ یعنی وی در مورد احکام ظاهری به ملاک یا مبادی مستقلی قائل نبوده بلکه می گوید: ملاکات احکام ظاهری، همان ملاکاتی است که در مورد احکام واقعی وجود دارد. پس در واقع، حکم ظاهری خطابی برای تعیین اهم ملاکات واقعی است. ایشان در ادامه می فرماید: اهمیتی که مقتضی حکم ظاهری است گاهی به لحاظ محتمل، گاهی به لحاظ احتمال و گاهی هم به لحاظ احتمال و هم به لحاظ محتمل می باشد. وی سپس مواضع اهمیت را توضیح می دهد.

شهید صدر در مسئله اجتماع دو حکم ظاهری می فرماید: بنابر آن چه که در تفسیر احکام ظاهری گفتیم - مبنی بر این که احکام ظاهری خطابات می باشند که اهم ملاکات واقعی را تعیین و تحدید می کنند - بین خود احکام ظاهری فی نفسها، تضاد و تنافی برقرار است؛ یعنی اگر دلیلی بر حرمت ظاهری و دلیل دیگر بر اباحه ظاهری قائم شود، بین اباحه ظاهری و حرمت ظاهری تنافی وجود دارد؛ چون حرمت ظاهری اهمیت ملاک محرمات واقعی را اثبات می کند ولی اباحه ظاهری اهمیت ملاک مباحات واقعی را اثبات می کند و این ها نمی توانند با هم جمع شوند.

شهید صدر در مورد وظیفه احکام ظاهری می فرماید: با عنایت به تعریفی که ما از احکام ظاهری ارائه دادیم، معلوم می شود که وظیفه احکام ظاهری، تنجیز و تعذیر است؛ یعنی احکام ظاهری نسبت به احکام واقعی مشکوک، معذر و منجزند. ایشان تصریح می کند که احکام ظاهری، موضوع مستقلی برای حکم عقل به وجوب اطاعت در مقابل احکام واقعی نیستند؛ چون مبادی خاصی و رای مبادی احکام واقعی ندارند.

او هم چنین در ادامه می فرماید: این که گفته می شود: «احکام ظاهری، طریقی هستند نه حقیقی» به این معنا است که این ها مجرد وسائل، ابزار و راه هایی برای مسجّل کردن واقع مجهول می باشند، اما احکام واقعی احکام حقیقی اند؛ به این معنا که مبادی خاصّ و ملاک مستقل داشته و نیز موضوع مستقلی برای اشتغال ذمه مکلف و حکم عقل به وجوب امثال و استحقاق عقاب و ثواب بر مخالفت و موافقت دارند.

عباراتی که از شهید صدر نقل شد با مطالبی که پیش از این در انکار حکم ظاهری گفتیم سازگار است. این تعبیر که «احکام ظاهری برای تعیین اهمّ ملاکات واقعی است» یا این که می گوید: «احکام ظاهری، موضوع مستقلی برای حکم عقل به وجوب اطاعت در مقابل احکام واقعی نیست» یا این بیان که «احکام ظاهری مبادی خاصی، ورای مبادی احکام واقعی ندارند» یا این که می فرماید: «احکام ظاهری، مجرد وسائل، ابزار و راه هایی برای مسجّل کردن واقع بوده و وظیفه آن ها صرفاً تنجیز و تعذیر است» همگی موافق با انکار حکم ظاهری حقیقی طبق تفسیری که ما از محل بحث ارائه کردیم، می باشد ولی این سخنان در واقع مبین طریقی بودن حکم ظاهری با تفسیر خاص ایشان است.

شهید صدر در بخش دیگری از سخنان خویش ضمن ردّ شبهاتی که در باب جمع حکم ظاهری و واقعی مطرح گردیده و راه حل هایی که ارائه شده، صریحاً می گوید:

جعل حکم ظاهری ممکن است (۱) و با حکم واقعی، قابل جمع بوده و بین آن ها هیچ منافاتی وجود ندارد و حکم ظاهری در حکم واقعی تصرف نمی کند؛ چون در صورت تصرف، مسئله تصویب پیش می آید. (۲)

ص: ۳۹

۱- (۱). دروس فی علم الأصول، ج ۳، الحلقه الثالثه، ص ۲۳.

۲- (۲). همان، ص ۲۷.

اشاره

به نظر می‌رسد حق در این مقام آن است که حکم ظاهری حکمی در مقابل حکم واقعی نبوده و شارع دو جعل و دو انشا که یکی متعلق به حکم واقعی و دیگری متعلق به حکم ظاهری باشد، ندارد؛ یعنی اساساً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم و امارات، طرق و اصول عملیه، ابزاری برای رسیدن به واقع یا تعیین وظیفه عملی می‌باشند. کسانی که به این معنا حکم ظاهری را انکار می‌کنند اگر عباراتشان در وجود چنین حکمی ظهور داشته باشد و اصطلاح حکم ظاهری را استعمال کنند (مانند مرحوم نائینی که تصریح می‌کند:

حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی نیست بلکه حکم ظاهری عبارت است از حکم واقعی محرز به وسیله طرق و اصول).^(۱) این انکار و استعمال به معنای تناقض در کلام آن‌ها نبوده بلکه یا از باب تسامح است و یا بر طبق اصطلاح مشهور سخن گفته اند.

ص: ۴۱

۱- أجدد التقریرات، ج ۲، ص ۱۳، سطر ۱۸؛ فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۵۲؛ «أنه ليس المراد من الحكم الظاهري إلا عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق والأمارات والأصول، وليس هناك حكمان: حكم واقعي و حكم ظاهري، بأن يكون للشارع إنشاء و جعلان، بل ليس الحكم إلا الحكم الواقعي المجعول أزلاً و الحكم الظاهري عبارة عن إحراز ذلك الحكم بالطرق و الأصول المقرره الشرعيه».

به طور کلی، اقوال و انظار موجود درباره حکم ظاهری را می توان در سه قول خلاصه کرد:

۱. صحت تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری؛ و به عبارت دیگر پذیرش حکم ظاهری که مشهور به آن ملتزم شده اند.

۲. بطلان تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری؛ و به عبارت دیگر انکار حکم ظاهری که برخی همچون محقق نائینی و مرحوم امام آن را پذیرفته اند.

۳. تفصیل در مسئله بر اساس مبنای طریقت و موضوعیت که محقق عراقی به آن ملتزم شده است. اگرچه به نوعی می توان قول سوم را به قول دوم برگرداند؛ زیرا همان گونه که اشاره شد اگر گروه دوم در باب حجیت امارات به مسلک طریقت قائل باشند در این صورت، قول دوم فی الجمله بر قول سوم منطبق می باشد.

حال باید به بررسی اصل تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری پردازیم و ببینیم آیا این تقسیم صحیح است یا باطل؟ و به عبارت دیگر آیا در شریعت، حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود دارد یا خیر؟

قبل از هر چیز لازم است اشاره کنیم که وقتی گفته می شود: «حکمی به عنوان حکم ظاهری در قبال حکم واقعی وجود دارد»، این بدان معناست که شارع دو جعل و دو انشا دارد. بر این اساس، انکار حکم ظاهری به معنای آن است که شارع یک جعل و انشا بیشتر ندارد و آن حکم واقعی است.

حال که موضوع نزاع و اقوال و آرا در آن مشخص شد، نظریه مختار را در دو مقام مورد بررسی قرار می دهیم: ۱. درباره امارات؛ ۲. در مورد اصول عملیه.

مقام اول: امارات

اشاره

در این مقام، بحث در این است که آیا در مورد امارات، حکم ظاهری جعل شده یا خیر؟ به عنوان مثال وقتی خبر واحدی بر وجوب نماز جمعه قائم شود، آیا این به معنای

جعل یک وجوب ظاهری در مورد نماز جمعه است یا چنین نیست؟ به عبارت دیگر، آیا قیام اماره به این معنا است که مؤدای اماره حکمی است که خداوند آن را جعل نموده است؟

برای این منظور باید چند مطلب به عنوان مقدمه بیان گردد که پس از آن، نتیجه بحث و رأی مختار روشن خواهد شد. تذکر این نکته لازم است مطالبی را که در مقدمات متعرض می شویم به گونه اجمال بوده و تفصیل آن باید در جایگاه مناسب مطرح شود.

مقدمه اول

مقدمه اول درباره تبیین مسالک مختلف در حجیت طرق و امارات و بیان قول حق در این باره است. درباره وجه حجیت امارات و طرق این اختلاف وجود دارد که آیا اماره، طریق است یا سبب یا هیچ کدام؟ به عبارت دیگر، آیا اعتبار و حجیت امارات از باب طریقت است به این معنا که اماره به جهت کاشفیت از واقع و ایصال الی الواقع معتبر شده یا آن که وجه اعتبار و حجیت اماره سببیت است؛ یعنی اماره فی الجمله سبب حدوث مصلحتی در مؤدای اماره می شود یا اساساً اعتبار اماره بر مصلحت سلوکیه مبتنی می باشد چنان که مرحوم شیخ ادعا می کند؟

به این منظور لازم است سه مسلک یادشده را به صورت اجمالی توضیح داده و مورد بررسی قرار دهیم.

۱. مسلک سببیت

اشاره

سببیت بر دو قسم است: سببیت اشعری و سببیت معتزلی.

الف) سببیت اشعری

بر اساس سببیت اشعری اگرچه احکام واقعی در لوح محفوظ به عناوین و موضوعات تعلق یافته اند ولی این احکام به کسانی اختصاص دارند که به آن احکام علم پیدا کنند.

بنابراین احکام واقعی فقط برای عالمان به این احکام ثابت اند، اما نسبت به غیر عالمان و

مخصوصاً در زمان انسداد باب علم هیچ حکمی برای مکلفین در لوح محفوظ ثابت نیست بلکه با قیام اماره معتبر و به تبع آن، حکم برای این اشخاص ثابت می گردد. برای تقریب به ذهن می توان گفت: گویا ملائکه منتظرند هر آن چه با قیام اماره ثابت می شود به عنوان حکم ثبت کنند؛ مثلاً وقتی خبر زراره بر وجوب نماز جمعه قائم شود، آن ها با قلم بر لوح محفوظ می نویسند: «وجبت صلاه الجمعه» و اگر فرضاً مجتهدی از نظرش عدول کند آن حکم نیز پاک شده و حکم جدیدی نوشته می شود.

به نظر اشاعره چنان چه به عنوان مثال، خبری بر وجوب نماز جمعه قائم شود، خود قیام اماره سبب می شود در فعل نماز جمعه، مصلحت لازمه الاستیفایی تحقق پیدا کند و به واسطه آن مصلحت، این حکم در لوح محفوظ ثابت شود؛ یعنی نماز جمعه تا قبل از قیام اماره، مصلحت لازمه الاستیفایی برای غیر عالمان نداشته و با قیام اماره چنین مصلحتی حادث شده و در نتیجه، حکم برای آنان ثابت می شود.

باید توجه داشت که سببیت اشعری به صورت دیگری نیز قابل تقریر است؛ به این بیان که حکم از همان ابتدا نزد خداوند، مطابق آن چه که بعداً اماره بر آن دلالت می کند، جعل می شود.

اشتراک تقریر دوم با تقریر پیشین در این است که در هر دو، حکم جاهل، تابع قیام اماره است ولی تفاوت آن ها در چگونگی تبعیت است. در تقریر اول، تبعیت به این صورت است که ابتدا اماره قائم می شود و سپس حکم جاهل مطابق با آن جعل می گردد ولی در تقریر دوم از همان ابتدا حکم جاهل مطابق اماره جعل می شود.

(ب) سببیت معتزلی

طبق این مسلک، احکام در لوح محفوظ بر روی عناوین و موضوعات بار شده و مختص کسانی که به این احکام علم دارند، نبوده بلکه بین عالم و جاهل مشترک است ولی اگر اماره ای بر خلاف حکم ثابت در لوح محفوظ قائم شد، سبب حدوث مصلحتی در مؤدای اماره می شود که نه تنها مصلحت فوت شده واقع را جبران می کند بلکه حتی

مصلحت حادث شده، از مصلحت واقع قوی تر است؛ مثلاً اگر نماز جمعه در لوح محفوظ واجب باشد ولی روایتی بر عدم وجوب نماز جمعه قائم شود در این صورت، در مؤدای این اماره مصلحتی ایجاد می شود که قوی تر از مصلحت واقع بوده و آن را جبران می کند. نزد معتزله، وجه قوی تر بودن این مصلحت آن است که اگر مصلحت مورد نظر با مصلحت واقع مساوی باشد، نوبت به تخییر می رسد؛ زیرا در صورت تساوی، دلیلی بر ترجیح یکی از آن دو بر دیگری وجود ندارد و از طرف دیگر می گویند: اگر در زمان انسداد باب علم، اماره ای قائم گردد مؤدای آن متعین می شود. از کنار هم قرار دادن این دو مطلب، این نتیجه به دست می آید که باید مصلحت اماره قوی تر باشد تا مؤدای آن متعین شود. البته در مقابل، برخی معتقدند: همین که دو مصلحت مساوی باشند، کافی است.

تفاوت سببیت اشعری و معتزلی

تفاوت این دو نوع سببیت در این است که در سببیت اشعری، حکم جاهل تابع اماره بوده و مسئله تطابق با واقع در آن مطرح نمی باشد ولی در سببیت معتزلی، مسئله مطابقت و عدم مطابقت اماره با واقع مطرح است؛ به این بیان که اگر اماره مطابق با واقع باشد حکم واقعی به فعلیت می رسد و بین عالم و جاهل مشترک است ولی اگر مطابق با واقع نباشد آن گاه حکم جاهل تابع اماره است؛ یعنی حکم واقعی مختص کسی است که اماره مخالف برای او قائم نشود.

بررسی مسلک سببیت

اساس این مسلک با هر دو وجه آن محل اشکال می باشد. مهمترین اشکال سببیت، تصویب است که قطعاً نزد ما باطل است. تصویب گاهی تصویب باطل و گاهی تصویب محال است که باید در جای خود بحث شود. سببیت معتزلی و اشعری در عین حال که هر دو باطل اند، ولی تفاوتی بین آن ها وجود دارد و آن این که محذور سببیت معتزلی کمتر

از محذور سببیت اشعری است؛ زیرا سببیت اشعری چند اشکال دارد:

اولاً: مخالف با اجماع قطعی است؛ چون اجماع قطعی قائم است بر این که خداوند احکامی را برای همه مکلفین (اعم از عالم و جاهل) جعل نموده و احکام بین عالم و جاهل مشترک است. پس این که بگوییم احکام برای کسی که نسبت به آن جاهل می باشد، ثابت نیست خلاف اجماع است.

ثانیاً: مخالف با روایات متواتره (۱) است؛ زیرا مضمون روایات متواتره چنین است: « إِنَّ لَّهٗ فِی کُلِّ وَاقِعَةٍ حَکْمًا یَشْتَرِکُ فِیْهَا الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ ». (۲)

ثالثاً: مخالف با دلیل عقلی است که به چند صورت تقریر شده است. (۳)

پس سببیت اشعری با سه اشکال اساسی روبه رو است که این اشکالات در سببیت معتزلی وجود ندارد؛ زیرا مستلزم محذور عقلی نیست؛ چون طبق این نظریه، احکام در لوح محفوظ برای همگان ثابت است. هم چنین مخالف اجماع قطعی و روایات متواتره نمی باشد؛ چرا که اختصاص احکام به عالم به احکام را ادعا نمی کند. با این حال، اشکال اصلی سببیت معتزلی علاوه بر تصویب که در هر دو نوع سببیت وجود دارد، این است که چگونه قیام یک اماره می تواند باعث حدوث مصلحت در مؤدای آن شود؟! چگونه می توان ادعا نمود نماز جمعه ای که واجب نیست و به حسب واقع مصلحتی ندارد، به صرف قیام خبر واحد بر وجوب آن، واجد مصلحت شده، آن هم به حدی که لازم الاستیفا باشد؟! چرا در مورد قطع و یقین چنین ادعایی نمی شود؟! مثلاً اگر کسی به حکمی یقین پیدا کرد و یقین او مطابق واقع نبود آیا می توان به واسطه تحقق قطع، به حدوث یک مصلحت در مقطوع به قائل شد؟! چه فرقی بین قطع و اماره معتبر وجود دارد که با قیام اماره معتبر، مصلحتی در مؤدای آن حادث می شود ولی با حصول قطع

ص: ۴۶

۱- (۱). الفصول الغریبه، ص ۴۰۶، سطر ۴۸.

۲- (۲). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۲.

۳- (۳). بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ الهدایه فی الأصول، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ الأصول العامه، ص ۵۹۸؛ منتهی الدراییه، ج ۸، ص ۴۵۰.

هیچ مصلحتی در مقطوع به پدید نمی آید؟! خود این مسئله که مجرد یک خبر و روایت (اگرچه از ناحیه شخص عادل و ثقه) می تواند مصلحتی را ایجاد کند محل اشکال است.

بنابراین، اگرچه محذور مسلک سببیت معتزلی از سببیت اشعری کمتر می باشد اما این مسلک نیز به اشکال مبتلا است. نتیجه این که مسلک سببیت در حجیت امارات و طرق، مسلک باطلی است.

۲. مصلحت سلوکیه

اشاره

شیخ انصاری که مبتکر مبنای مصلحت سلوکیه است می فرماید: حکم واقعی بین عالم و جاهل مشترک است و حکم جاهل در مؤدای اماره منحصر نیست ولی عمل بر طبق مؤدای اماره و یا سلوک اماره مصلحتی دارد که در صورت عدم مطابقت اماره با واقع، مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند.

به نظر مرحوم شیخ، مجرد قیام اماره و خبر، موجب حدوث مصلحت در مؤدای آن نمی شود؛ یعنی اگر خبر واحدی بر وجوب نماز جمعه قائم شد، این باعث نمی شود که نماز جمعه ای که در لوح محفوظ واجب نیست، واجب شود بلکه نفس سلوک و پیروی از اماره، مصلحتی دارد که مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند. پس طبق این مسلک (بر خلاف مسلک سببیت) مصلحتی در مؤدای اماره مثل نماز جمعه ایجاد نمی شود تا اشکال گردد که چگونه ممکن است نماز جمعه ای که به حسب واقع دارای مصلحت نبود واجد مصلحت شود بلکه نفس پیروی و عمل به خبر زراره مبنی بر وجوب نماز جمعه، دارای مصلحتی است که مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند. سلوک و پیروی از اماره به معنای آن است که با مؤدای اماره معامله واقع نماییم؛ یعنی معتقد شویم هر چه را که اماره می گوید همان واقع است؛ به عبارت دیگر، همان برخوردی که با حکم در فرض ثبوت آن در لوح محفوظ صورت می گرفت، با حکم ثابت شده از طریق اماره نیز صورت گیرد به گونه ای که گویا از امام معصوم علیه السلام شنیده شده است.

این مسلک که شیخ انصاری عنوان آن را مصلحت سلوکیه نهاده در واقع حد وسط مسلک سببیت و مسلک طریقت است. ایشان این راه حل را در فرض انسداد باب علم و در پاسخ به شبهه ابن قبه در مسئله تعبد به ظن مطرح کرده و گویا شبهه ابن قبه را در زمان افتتاح باب علم وارد می‌داند. (۱)

مسلک مصلحت سلوکیه مشکل اصلی مسلک سببیت، یعنی تصویب باطل را ندارد؛ چون واقع در جای خود محفوظ است. علاوه بر این، مخالف اجماع و روایات متواتره نیز نمی‌باشد.

در این باره که منظور شیخ از وجود مصلحت در سلوک اماره چیست، اختلاف وجود دارد. برخی بر این عقیده اند که مصلحت در تطبیق عمل با اماره است. (۲) برخی دیگر معتقدند: مصلحت، در امر مولا به تطبیق عمل با اماره است (۳) و از این رو، در عبارت شیخ در رسائل، کلمه «الأمر» را اضافه کرده و می‌گویند: اصل عبارت شیخ چنین بوده است: «ان الأمر بالعمل علی طبق الاماره والالتزام به فی مقام العمل...». (۴)

بررسی مسلک مصلحت سلوکیه

اشکال اول: اگر مراد از مصلحت سلوکیه آن است که این مصلحت در هر حال در نفس پیروی از اماره وجود دارد، اعم از این که مطابق با واقع باشد یا نباشد لازمه اش آن است که اگر کسی بر طبق اماره ای عمل کرد و این اماره مطابق با واقع درآمد دو مصلحت

ص: ۴۸

۱- (۱). فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۴۴.

۲- (۲). أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۶۹ و ۷۱؛ أصول الفقه، ج ۲، ص ۴۲.

۳- (۳). بحر الفوائد، ج ۱، ص ۷۲، سطر ۲۲؛ فوائد الرضویه، ج ۱، ص ۱۹.

۴- (۴). محقق خوئی در تقریرات خود از درس محقق نائینی، مطلبی را از ایشان نقل می‌کند که از حقیقت امر پرده برمی‌دارد: «ثم لا یخفی أن عبارة العلامة الأنصاری بحسب النسخ الأولیه كان مفادها كون المصلحه السلوکیه قائمه بنفسه السلوك وتطبيق العمل علی الأماره والعدول إلى جعل المصلحه فی الأمر إنما هو لأجل إشکال آورده بعض تلامذته (قدس سرهما) علیه فأمر قدس سره بتصحيح العبارة فصحوه بزیاده لفظ الأمر فی العبارة»؛ محقق کاظمی نیز در تقریر کلام محقق نائینی می‌گوید: «لم یکن من أصل العبارة لفظ الأمر وإنما أضافها بعض أصحابه وعلی ذلك جرت نسخ الكتاب»؛ فوائد الأصول، ج ۳، ص ۹۸.

نصیب او گردد؛ یکی مصلحتی که در نفس سلوک اماره وجود دارد و دیگری مصلحتی که در خود واقع قرار داده شده است؛ در حالی که حتی خود شیخ نیز به چنین چیزی ملتزم نیست.

و اگر معنای مصلحت سلوکیه آن است که این مصلحت فقط در صورتی نصیب مکلف می شود و مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند که اماره بر خلاف واقع باشد لازمه اش آن است که اماره فقط در صورتی که به واقع اصابت کند طریق الی الواقع باشد در حالی که این قطعاً باطل است؛ چون اماره یا طریق است یا نیست و ممکن نیست در یک صورت طریق باشد و در صورت دیگر طریق نباشد.

اشکال دوم: آن چه شیخ در مصلحت سلوکیه فرموده و آن چه در مسلک سببیت بیان می شود از نظر تعابیر مختلف اند اما حقیقتاً تفاوتی با هم ندارند. به نظر ما مصلحت سلوکیه شیخ به همان سببیت و تصویب بازگشت می کند و با تغییر الفاظ و اصطلاحات چیزی عوض نمی شود. این که لفظ را تغییر داده و بگوییم: «مصلحت در سلوک اماره است نه در مؤدای اماره»، فقط باعث ایجاد تفاوت در عبارت می شود نه تغایر حقیقی؛ زیرا سلوک اماره در واقع به معنای عمل به اماره و اتیان به مؤدای آن است. مثلاً اگر اماره ای بر وجوب نماز جمعه قائم شد، اتباع و سلوک بر طبق این اماره غیر از اتیان به نماز جمعه نیست و نمی توان حقیقتی و رای مؤدای اماره تحت عنوان سلوک اماره تصویر کرد. بنابراین بین این که گفته شود: «مؤدای اماره دارای مصلحت می شود» و یا این که گفته شود: «سلوک اماره دارای مصلحت است» به حسب واقع تفاوتی وجود ندارد؛ چون طبق جمله اول، مؤدای اماره همان وجوب نماز جمعه است و طبق جمله دوم، سلوک اماره به معنای عمل به اماره و پیروی از آن است که همان وجوب نماز جمعه می باشد. پس در واقع مصلحت سلوکیه به سببیت معتزلی رجوع می کند. خود مرحوم شیخ (۱) نیز به این اشکال توجه داشته و آن را به بیان دیگری مطرح نموده و سعی

ص: ۴۹

می کند به آن پاسخ دهد، ولی به نظر می رسد پاسخ وی قانع کننده نبوده و نمی تواند اشکال بازگشت این مبنا به سببیت معتزلی را حل کند.

اشکال سوم: اگر مسلک مصلحت سلوکیه تمام باشد باید آن را در همه امارات جاری دانسته و بگوییم: اتباع اماره، لازم است؛ چه اماراتی که بر وجوب دلالت می کنند و چه اماراتی که بر استحباب دلالت دارند. این مطلب در اماره دال بر وجوب مشکلی ندارد ولی در اماره ای که بر استحباب دلالت می کند موجب تنافی است؛ چون باید بگوییم: در عین حال که اماره بر استحباب عمل دلالت می کند، ولی اتیان عمل واجب می باشد و این مطلبی است که نمی توان به آن ملتزم شد.

البته مرحوم شیخ در این باره می گوید: «ومعنی إيجاب العمل علی الأماره، وجوب تطبیق العمل علیها لا وجوب ایجاد عمل علی طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاماً علی المکلف...» (۱).

به نظر شیخ معنای سلوک اماره و ایجاب عمل بر طبق اماره آن است که عمل باید بر اماره تطبیق شود نه آن که عمل بر طبق اماره ایجاد شود؛ یعنی عمل باید به استناد اماره باشد؛ به این معنا که اگر اماره، عملی را مستحب یا مباح دانسته مکلف نیز باید آن را به عنوان مستحب یا مباح انجام دهد. این تفسیر هرچند می تواند پاسخی بر اشکال فوق باشد ولی اختصاص به مصلحت سلوکیه نداشته و بنا بر سایر مسالک نیز قابل ارائه است.

پس تا این جا معلوم شد که نه مسلک سببیت صحیح است و نه مصلحت سلوکیه.

۳. مسلک طریقت

اشاره

طبق این مسلک، امارات، طریق به سوی واقع بوده و لسان آن ها لسان حکایت و کشف از واقع است. بنابراین، غرض از جعل حجیت در امارات، وصول به واقع و محافظت بر آن است. از این رو، وجه تعبد به امارات آن است که راهی به سوی تحصیل واقع

ص: ۵۰

می باشند. حال اگر اماره به واقع اصابت کرد واقع برای مکلف منجز می شود و اگر اصابت نکرد آن چه از او فوت شده تدارک نمی شود بلکه صرفاً برای او معذّر است؛ یعنی عقاب را از او رفع می کند.

قائلین به مسلک طریقت بر دو دسته اند: دسته ای از آن ها امارات را صرفاً طریق به سوی واقع دانسته و معتقدند: بر طبق مؤدای اماره حکمی جعل نمی شود. در مقابل، اکثر آن ها بر این عقیده اند که مطابق با مؤدای اماره، حکم ظاهری جعل می شود. در ادامه خواهیم گفت که حق با دسته اول است که می گویند: امارات صرفاً طریق به سوی واقع بوده و حکمی بر طبق مؤدای آن ها جعل نمی شود.

حق در مسئله

با توجه به اشکالاتی که اجمالاً بر مسلک سببیت و مسلک مصلحت سلوکیه وارد شد، حق با مسلک طریقت است؛ زیرا علاوه بر عاری بودن مسلک طریقت از اشکالات مذکور، می توان دلیل نیز برای این مسلک اقامه نمود.

دلیل این است که مسئله طریقت و این که امارات طریق به سوی واقع اند یک امر عقلایی است. نزد عقلا، اماراتی مثل خبر واحد یا ظواهر و امثال آن طریق به سوی واقع اند و اگر عقلا ارزش و اعتباری برای امارات قائل اند، بدین جهت است که آن ها را راه تحصیل واقع می دانند؛ به عبارت دیگر، برای عقلا به هیچ وجه مسئله ترتب مصلحت در سلوک اماره یا مؤدای آن مطرح نیست بلکه آن چه برای آنان اهمیت دارد این است که این امور، واقع مطلوب را به آنان نشان می دهد. از نگاه عقلا همان اثری که بر یقین و قطع مترتب است بر خبر ثقه و ظواهر نیز مترتب می باشد؛ یعنی نزد آنان همه این امور، راهی به سوی واقع اند و چنان چه طریقی مثل خبر واحد، مخالف واقع درآید عقلا نمی گویند: «مصلحتی در نفس پیروی از این خبر بوده، یا خود این خبر موجب مصلحتی شده که مصلحت از دست رفته واقع را جبران می کند» بلکه اهمیتی که به خبر واحد و

امثال آن می دهند به این جهت است که می بینند بیشتر اخبار آحاد ثقات، مطابق با واقع اند و بیشتر ظواهر کلمات، مراد گویندگان را می رساند و مواردی را که مخالف واقع یا مخالف مراد گوینده درمی آید نادیده می گیرند؛ چون از راهی پیروی می کنند که در بیشتر مواقع آن ها را به واقع و مطلوب می رساند و همین برای آنان کافی است؛ از طرفی، راه دیگری که همیشه آن ها را به واقع هدایت کند در اختیار ندارند. از این رو، هنگامی که مشاهده می کنند این طرق، غالب المطابقه با واقع اند آن را معتبر دانسته و به آن ترتیب اثر می دهند.

شارع نیز در مورد امارات به همین طریق و روش عقلایی عمل کرده است؛ یعنی جعل مستقلى در مورد امارات ندارد بلکه همان چیزی را که در نزد عقلا معتبر بوده امضا کرده است. البته شارع همه روش های متعارف عقلایی را امضا نکرده بلکه گاهی به آن ها قیودی را اضافه یا از آن ها قیودی را کم نموده است. موارد نادری نیز در امارات وجود دارند که شارع نسبت به آن ها روش خاصی در پیش گرفته است؛ مثلاً از بعضی روایات استفاده می شود که شارع در مسئله عدالت، حُسن ظاهر را به عنوان راهی برای کشف این ملکه نفسانی بیان کرده، در حالی که این روش در بین عقلا، متعارف نیست.

پس فی الجمله و با صرف نظر از این که ممکن است شارع نسبت به برخی طرق، جعل تأسیسی داشته و روشی متفاوت اختیار کرده باشد یا در جایی که جعل امضایی دارد قیودی را اضافه یا کم کرده باشد، می توان گفت: روش شارع در باب امارات، امضای همان بنای عقلاست. بنابراین نتیجه می گیریم که مسلک حق در باب امارات و طرق، مسلک طریقت است.

عمده ترین اشکالی که بر مسلک طریقت وارد شده آن است که این مسلک چگونه مصلحتی را که در اثر عمل نمودن به اماره مخالف با واقع فوت می شود، جبران می کند؟

پاسخ این است که اساساً چرا آن مصلحت باید تدارک شود؟! چه بسا مصلحت های

دیگری وجود داشته باشند که برای ما اهمیت دارند؛ مثلاً همین که ما از طریق معتبری پیروی کنیم که کار ما را تسهیل می کند و از آن به مصلحت تسهیل تعبیر می شود، کافی است. البته این مصلحت به گونه های دیگری نیز قابل تقریر است که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

تا این جا نتیجه مقدمه اول این شد که حق در باب امارات و طرق، مسلک طریقت است و معنای طریقت این است که امارات به حسب بنای عقلا، طریق به سوی واقع و کاشف از واقع می باشند؛ یعنی طریقت امارات و طرق، تعیدی نبوده بلکه یک امر عقلایی و حقیقی است و شارع نیز فی الجملة امارات و طرق را امضا نموده یا حداقل از آن ردع نکرده است.

مقدمه دوم

مقدمه دوم به اشتراک احکام بین عالم و جاهل مربوط می شود. اگرچه این مطلب باید در محل مناسب بررسی شود، ولی در این مقام اجمالاً به آن اشاره می کنیم.

اشتراک احکام بین عالم و جاهل، علاوه بر اخبار متواتر،^(۱) به اجماع قطعی و عقل نیز ثابت می گردد. البته با این که صاحب فصول^(۲) و شیخ انصاری^(۳) در مورد این اخبار ادعای تواتر کرده اند اما برخی مثل محقق نائینی در تواتر آن ها اشکال نموده و فرموده اند: این مطلب فقط در برخی از اخبار آحاد وجود دارد که صاحب حدائق آن ها را در مقدمه کتابش ذکر کرده است.^(۴) به هر حال، اگر تواتر مخدوش باشد اما اجماع قطعی و دلیل عقلی بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل قابل انکار نیست تا جایی که بعضی گفته اند:

ص: ۵۳

-
- ۱- (۱). ر. ک: کافی، ج ۱، ص ۴۰، احادیث باب سؤال العالم وتذاکره، و ص ۵۸، ح ۱۹، و ص ۵۹، ح ۲، و ص ۱۹۹، ح ۱؛ بحار الانوار، ج ۱، باب ۱ من أبواب العلم، ص ۱۷۸، ح ۵۸.
 - ۲- (۲). الفصول الغریبه، ص ۴۰۶، سطر ۴۸.
 - ۳- (۳). فرائد الأصول، ج ۱ ص ۴۴.
 - ۴- (۴). فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۲.

این یک مسئله ضروری است.^(۱)

منظور از اشتراک احکام بین عالم و جاهل این است که حکم خداوند تبارک و تعالی برای موضوع ثابت است؛ چه مکلف به آن علم پیدا کند و چه علم پیدا نکند؛ مثلاً نماز برای همه واجب است؛ چه مکلف آن را بداند و چه نداند؛ به عبارت دیگر، علم و جهل هیچ دخالتی در ثبوت و عدم ثبوت تکلیف ندارند بلکه علم و آن چه به منزله آن است (مثل امارات و ظنون معتبر) صرفاً در تنجز تکلیف دخالت دارند.

البته بعضی مدخلیت علم را به نحو شرطیت و بعضی دیگر به نحو علیت تامه می دانند.

به عنوان مثال، مرحوم آخوند در بحث جمع حکم واقعی و ظاهری می فرماید: حکم واقعی بین «من قامت عنده الاماره» و بین «من لم تقم عنده الاماره» مشترک است، ولی زمانی فعلی من جمیع الجهات است که مکلف به آن علم پیدا کند؛ چون ایشان برای مرتبه فعلیت دو مرحله قائل است: فعلیت من جمیع الجهات و فعلیت من بعض الجهات؛ و بر همین اساس می فرماید: حکم واقعی فعلی من جمیع الجهات، به عالم اختصاص دارد و شامل جاهل نمی شود.^(۲) محقق اصفهانی نیز با اندک تفاوتی، نظیر این مطلب را بیان کرده است. ایشان می فرماید: فعلیت حکم بر وصول حکم متوقف است؛ چون انبعاث بر وصول حکم متوقف است.^(۳) از نظر ایشان، حکم دارای سه مرتبه می باشد.

مرتبه ای را که وی به آن «فعلیت تامه» می گوید همان مرتبه ای است که مرحوم آخوند از آن به مرحله «تنجز» تعبیر می کند. با صرف نظر از این اختلافات، مسلم است که علم تا قبل از مرحله تنجز یا فعلیت من جمیع الجهات هیچ مدخلیتی در حکم ندارد.

پس فی الجمله احکام بین عالم و جاهل مشترک است و دلایل محکمی برای اثبات آن وجود دارد.

ص: ۵۴

۱- (۱). همان.

۲- (۲). کفایه الأصول، ص ۲۷۸؛ درر الفوائد، ص ۷۰-۷۱.

۳- (۳). نهایه الدرايه، ج ۳، ص ۴۴۲.

این مقدمه به مجعول در باب امارات و طرق مربوط می شود. در این باره که مجعول در باب امارات چیست، اختلاف شده و چندین نظر ارائه گردیده است که در این جا اجمالاً به آن ها اشاره می کنیم:

۱. به اعتقاد مرحوم شیخ، مجعول در باب امارات خود مؤداً است. (۱) منظور ایشان این است که آن چه شارع جعل کرده یک حکم تکلیفی است و حجیت از آن انتزاع می شود؛ زیرا به نظر ایشان احکام وضعی بنفسها مجعول نبوده بلکه منتزاع از یک حکم تکلیفی می باشند. (۲) بر این اساس، حجیت نیز بنفسها مجعول نبوده بلکه به تبع جعلی که به منشأ انتزاع آن تعلق می گیرد می توان گفت مجعول است.

۲. به نظر مرحوم آخوند، مجعول در باب امارات، حجیت، یعنی همان منجزیت و معذرت است. (۳)

۳. به نظر محقق نائینی، مجعول در باب امارات، طریقت و کاشفیت و به عبارت دیگر تتمیم کشف است (۴) بر خلاف ما که گفتیم در باب امارات چیزی جعل نشده و طریقتش واقعی است نه جعلی و تعبیدی.

۴. محقق اصفهانی، مجعول در باب امارات را حجیت می داند ولی تفسیر ایشان از حجیت غیر از تفسیر مرحوم آخوند از حجیت است. ایشان حجیت را این گونه معنا می کند: «کون الشیء بحیث یصح الاحتجاج به» که این حیث در باب حجیت، گاهی ذاتی و غیر جعلی است (مثل قطع) و گاهی جعلی است که خود بر دو قسم است: گاهی

ص: ۵۵

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸.

۲- (۲). همان، ج ۳، ص ۱۲۵.

۳- (۳). کفایه الأصول، ص ۲۷۷، «الاین التعبد بطریق غیر علمی إنما هو بجعل حجیته و الحجیه المجعوله غیر مستتبعه لإنشاء أحكام تکلیفیه بحسب ما أدى إليه الطریق بل إنماتكون موجه لتنجز التکلیف به إذا أصاب و صحه الاعتذار به إذا أخطأ...»؛ و ص ۴۰۵.

۴- (۴). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۰۸، و ج ۴، ص ۱۰ و ۶۸۹.

انتزاعی است (مثل حجیت ظاهر در نزد عرف) و گاهی اعتباری است؛ مثل این که معصوم علیه السلام بفرماید: «فَلانُ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حَجَّهَ اللَّهُ» (۱).

۵. امام رحمه الله می فرماید: در باب امارات چیزی جعل نشده بلکه شارع همان طریق عقلا را امضا نموده و یا لا اقل ردع نکرده است. بنابراین اعتبار امارات، تعبدی نمی باشد.

به نظر ایشان به طور کلی اماراتی که در شرع متداول است عموماً همان امارات عقلایی بوده و چنان چه شارع می خواست از این امارات ردع کند، منجر به اختلال نظام زندگی و حیات اجتماعی می شد و لذا ایشان معتقد است آن چه در نزد همه عقلا حجیت دارد و کاشف از واقع و طریق به سوی آن است، دیگر معنی ندارد حجیت و کاشفیت و طریقت به آن اعطا شود؛ زیرا قرار دادن چیزی که واجد وصف طریقت و اماریت است، به عنوان اماره، تحصیل حاصل است. (۲)

به نظر ما در میان این پنج نظر، حق با امام رحمه الله بوده و سایر نظرات مبتلا به اشکال است.

تفصیل این اشکالات در مبحث حجیت قطع و نیز حجیت امارات مطرح می شود.

نیازی به توضیح نیست که آن چه در مقدمه سوم ارائه گردید، غیر از مطالبی است که در مقدمه اول بیان شد. چه بسا کسی در مقدمه اول در مورد امارات به طریقت قائل باشد ولی در این جا برای امارات، مجعولی در نظر بگیرد؛ مانند مرحوم آخوند که به مسلک طریقت قائل است و در عین حال می گوید: مجعول در باب امارات، منجزیت و معذرت است. (۳)

نتیجه

با ضمیمه نمودن سه مقدمه یاد شده می توان نتیجه گرفت که در باب امارات، حکمی به عنوان حکم ظاهری وجود ندارد؛ چون از طرفی امارات، فی نفسه طریق به واقع بوده و

ص: ۵۶

۱- (۱). نهاییه الدراییه، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۲- (۲). أنوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۰۵؛ همان، ص ۲۰۴؛ الاستصحاب، ص ۱۵۱؛ تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۵۲.

۳- (۳). کفایه الأصول، صص ۲۷۷ و ۴۰۵.

کاشف از آن می باشند و از طرف دیگر می گوئیم: احکام الهی بین عالم و جاهل مشترک اند و تفاوتی بین «مَنْ قامت عنده الاماره» و غیر او وجود ندارد و هم چنین گفتیم:

در باب امارات چیزی جعل نشده است. نتیجه این سه مطلب آن است که آن چه شارع جعل کرده فقط حکم واقعی است و امارات و طرق صرفاً راه هایی برای وصول به آن می باشند. اگر این طرق، موصل به واقع باشند حکم واقعی را در حق ما منجز می کنند و اگر موصل به واقع نباشند برای ما عذر آورند. روشن است که این سخن غیر از آن است که گفته شود: معذرت و منجزیت جعل شده اند.

مقام دوم: اصول عملیه

اشاره

مقام دوم به اصول عملیه مربوط است. با توجه به مطالبی که درباره امارات گفتیم تقریباً وضعیت حکم ظاهری در موارد اصول عملیه نیز مشخص می شود؛ یعنی در مورد اصول عملیه نیز حکمی به نام حکم ظاهری وجود ندارد.

برای اثبات این ادعا چند مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

مقدمه اول

به طور کلی، اصول عملیه بر خلاف امارات، طریق به سوی واقع نیستند و این بدان جهت است که اصلاً مقتضی کشف و احراز در اصول عملیه وجود ندارد. در این جهت هم بین اصول محرز و غیر محرز تفاوتی نیست؛ چون احراز در اصول عملیه محرز (مثل استصحاب، قاعده فراغ و قاعده تجاوز) به مقام عمل مربوط می شود؛ به تعبیر دیگر، این احراز یک احراز عملی در مقام تطبیق عمل و به معنای بنا گذاری عملی بر احد الطرفین علی آنه هو الواقع می باشد، چنان که محقق نائینی فرموده است (۱) و با احراز در امارات

ص: ۵۷

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵ و ۱۶ و ۱۱۰ و ج ۴، ص ۱۰ و ۱۴ و ۴۸۶ و ۵۹۶. ایشان در ج ۴، ص ۱۰ می فرماید: «انَّ المجموعول فی باب الأمارات هو نفس الطریقته والوسطیه فی الإثبات والمجموعول فی باب

(مثل خبر واحد) تفاوت دارد؛ چون احراز در امارات به معنای کاشفیت از واقع است. از این رو می توانیم بگوییم: به طور کلی، اصول عملیه طریق به سوی واقع نیستند؛ چون مقتضی کشف و احراز حتی در اصول عملیه محرزه وجود ندارد. تنها مطلبی که درباره اصول عملیه می توان گفت این است که اصول عملیه عبارتند از: وظایف عملی برای مکلفی که در مقام عمل دچار تحیر شده است.

مقدمه دوم

در مقدمه دوم که در حقیقت مکمل مقدمه اول است فلسفه تشریح اصول عملیه تبیین می شود. تشریح اصول عملیه برای دو جهت است: ۱. دفع ضرر و حرج؛ ۲. جلوگیری از خروج مردم از دین و فراهم نمودن راهی برای التزام به احکام شرعی.

توضیح این که اگر قرار بود شارع برای کسانی که به حکم واقعی دست نیافته اند و به هر دلیلی نتوانسته اند به وسیله یک اماره معتبر، حکم شرعی واقعی را کشف کنند، تحفظ و تحصیل واقع را مقرر کند و به عبارت دیگر، احتیاط را بر آن ها واجب نماید (چون تنها در صورت احتیاط است که می توان در موارد تردید، واقع را تحصیل کرد) موجب ضرر و عسر و حرج بر مردم و اختلال در نظام اجتماعی زندگی بشر می شد.

از سوی دیگر، اگر شارع می خواست در این موارد، تکالیف شرعی را بردارد و بگوید: کسانی که نتوانسته اند از راه اماره به حکم شرعی دست پیدا کنند هیچ تکلیفی ندارند چنین چیزی در بسیاری از موارد، عدم التزام بسیاری از مردم را نسبت به احکام شرعی در پی داشته و در نتیجه، موجب خروج از دایره دین می گردید؛ چون مواردی که در آن ها امکان دسترسی به حکم واقعی وجود ندارد قابل توجه است.

از این رو، شارع برای این که ضرر و حرج پیش نیاید و نیز مردم از دایره التزام به

احکام خارج نشوند، وظایف عملی را برای آنان مقرر نمود تا اگر به هر دلیلی نتوانستند به حکم واقعی دست یابند، به این وظایف عملی پای بند باشند. از طرفی، شارع می دانست که این وظایف عملی گاهی اوقات با واقع مطابقت ندارند ولی چاره ای جز جعل این وظایف عملی نداشت. در امارات نیز مسئله به همین صورت است؛ یعنی با این که شارع می داند گاهی اوقات امارات به واقع اصابت نمی کنند اما با این حال، این طرق عقلایی را امضا کرده است.

مقدمه سوم

همان گونه که درباره مجعول در باب امارات، اختلاف رأی و نظر وجود داشت درباره مجعول در باب اصول عملیه و این که به واسطه اصل عملی چه چیزی جعل می شود نیز اختلاف نظر وجود دارد که این مطلب باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. در این جا اجمالاً می گوئیم:

برخی مانند مرحوم شیخ بر این عقیده اند که مجعول در اصول عملیه یک حکم شرعی است که مماثل با حکم واقعی می باشد؛ یعنی می گویند: وقتی اصل عملی قائم شد، در واقع با این اصل عملی، حکمی مماثل با حکم واقعی جعل می شود. (۱) البته در بعضی از کلمات مرحوم آخوند در بحث استصحاب، مسئله جعل حکم مماثل بیان شده و همان گونه که برخی به مرحوم آخوند نسبت داده اند، می توان از کلمات ایشان این مطلب را که وی نیز مانند مرحوم شیخ معتقد است مجعول در باب استصحاب، متیقن است نه نفس یقین، استظهار نمود. (۲) در مقابل، مرحوم نائینی و برخی دیگر معتقدند:

مجعول در استصحاب، خود یقین است. (۳) اما با این حال، خود مرحوم آخوند در

ص: ۵۹

۱- (۱). فرائد الأصول، ج ۳، صص ۲۰ و ۲۳۴.

۲- (۲). کفایه الأصول، صص ۳۹۲ و ۴۱۴.

۳- (۳). با این تفاوت که برخی مثل محقق نائینی، به مجعولیت یقین به لحاظ جری عملی و بنای بر بقای

بسیاری از موارد تصریح می کنند که مجعول در باب امارات و اصول عملیه، منجزیت و معذرت است. (۱) صرف نظر از این اختلافات، عده ای قائل اند که مجعول در باب اصول عملیه یک حکم شرعی است.

در مقابل، جمعی می گویند: مجعول در باب اصول عملیه، یک حکم شرعی تکلیفی نیست بلکه آن چه در اصول عملیه، اعم از محرز و غیر محرز، جعل شده همان «لزوم الجری العملی علی طبق المؤدی» است؛ چه این بناگذاری عملی بر یکی از دو طرف شک به عنوان آنه هو الواقع باشد که در اصول عملیه محرزه جریان دارد و چه صرف بناگذاری عملی بر یکی از دو طرف بدون در نظر گرفتن جهت یادشده باشد که این در اصول عملیه غیر محرز ثابت است. طبق این نظر، مجعول در باب اصول عملیه یک بناگذاری عملی است که غیر از حکم شرعی می باشد.

برای مشخص شدن قول حق در این مسئله باید اقوال مختلف و دلایل آن ها بررسی شود. اما اگر بخواهیم به طور کلی و صرفاً به عنوان یک اصل موضوعی، قول حق را بیان کنیم باید بگوییم:

مجعول در باب اصول عملیه همان لزوم جری عملی بر طبق مؤدای اصل می باشد و روشن است که این بناگذاری یا وظیفه عملی، حکم شرعی نیست؛ یعنی این گونه نیست که شارع یک حکم شرعی را برای شخص شاک جعل کرده باشد تا در نتیجه بگوییم: شارع دو حکم شرعی جعل نموده است: ۱. حکم شرعی واقعی که در مورد عناوین و موضوعات جعل شده است؛ ۲. حکم شرعی ظاهری برای شخص شاک.

ص: ۶۰

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۶۴-۲۶۵ و ۲۷۷ و ۴۰۵ و ۴۶۹.

پس مجعول در اصول عملیه، یک وظیفه عملی است که خداوند متعال آن را برای شخص شاک، صرفاً برای رفع تحیر و تردّد در مقام عمل مقرر کرده و این غیر از جعل حکم است؛ زیرا جعل وظیفه عملی به این معنا است که چون مکلف، متحیر است وظیفه او فعلاً این است نه آن که حکم، این گونه باشد. اگر گفته شود: شارع در موارد تحیر، حکمی را جعل کرده معنایش این است که او برای یک موضوع دو حکم دارد: یکی حکم واقعی که برای این موضوع در صورتی که مشکوک نباشد ثابت است و دیگری حکم ظاهری که برای همین موضوع در صورتی که مشکوک باشد ثابت است؛ به عنوان مثال وقتی با أصاله البرائه یا أصاله الإباحه به حلیت و جواز شرب تن حکم می شود، معنایش این است که مکلف فعلاً در مقام عمل و ارتکاب این فعل مرخص است، نه آن که حکم ظاهری شرب تن جواز و حلیت باشد. آری، نتیجه از نظر عملی تفاوتی نمی کند.

نتیجه

با ملاحظه این سه مطلب که: اولاً اصول عملیه، اعمّ از محرزه و غیر محرزه، طریق به واقع نبوده و احراز واقع نمی کنند، و ثانیاً: اصول عملیه برای رفع ضرر و حرج و خارج نشدن مکلفین از دایره تدبیر تشریح شده اند، و ثالثاً: مجعول در باب اصول عملیه یک وظیفه عملی است، این نتیجه روشن به دست می آید که در باب اصول عملیه نیز حکمی به عنوان حکم ظاهری جعل نشده است.

به عنوان یک مؤید و شاهد بر این که در مورد اصول عملیه حکم ظاهری وجود ندارد می توان به تعریف علم اصول اشاره کرد که در آن گفته می شود: «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعیه أو لتعین الوظیفه العملیه»^(۱) در این تعریف، وظیفه

ص: ۶۱

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۹؛ «أنه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»؛ تهذيب الأصول، ج ۱، ص ۱۹؛ مناهج الوصول، ج ۱، ص ۵۱؛ «هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكليه الإلهيه أو الوظيفه العملیه».

عملی در مقابل حکم شرعی به کار رفته که مقصود از آن، اصول عملیه است و روشن است که جنس حکم با جنس وظیفه عملی تفاوت دارد. البته ممکن است به این تعریف اشکالاتی وارد باشد، اما با این حال می توان آن را به عنوان یک مؤید، مهم به حساب آورد.

ص: ۶۲

اشاره

نتیجه مطالبی که در مباحث گذشته بیان شد این است که تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری صحیح نیست و در شریعت بیش از یک حکم وجود ندارد که همان حکم واقعی است. از این رو حکم ظاهری به معنایی که گفته شد مورد قبول ما نمی باشد. برای روشن تر شدن ابعاد این مطلب لازم است به ابهاماتی که در این رابطه وجود دارد یا اشکالاتی که مطرح شده پاسخ دهیم.

اشکال اول

اشاره

بعضی از روایات به گونه ای وجود حکم ظاهری را تأیید کرده و بر جعل مؤدا دلالت دارند. از باب نمونه دو روایت را ذکر می کنیم:

۱. امام علیه السلام می فرماید: « العمری وابنه ثقتان فما ادّیا عنّی فعنّی یؤدیان » (۱). امام علیه السلام درباره عمری و پسرش فرمودند: این دو ثقه هستند، پس هر آن چه که از من بگویند از من گفته اند.

ص: ۶۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۸، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۴؛ الکافی، ج ۲، ص ۱۲۵، باب ۷۷ فی تسمیه من رآه علیه السلام، ح ۱.

آیا معنای روایت، غیر از این است که آن چه به وسیله خبر ثقه بیان می شود همان حکم خداست؟! «فَعْنَى يُؤَدِيَانِ» یعنی هر چه این دو نفر بگویند گویا من گفته ام؛ چون ثقه می باشند. پس آن چه آنان بگویند در واقع یک حکم شرعی است که به وسیله امام علیه السلام به عنوان جعل مؤداً بیان شده است و این در حقیقت به معنای تأیید حکم مستقلی به عنوان حکم ظاهری است و گویا به این وسیله جعل مستقلی به آن تعلق گرفته است.

۲. در روایت دیگری که شبیه روایت پیشین می باشد امام علیه السلام می فرماید: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عننا ثقاتنا» (۱).

طبق این روایت کسی حق تشکیک در آن چه ثقات شیعه نقل می کنند، ندارد. ظاهر روایت این است که سخن ثقات شیعه سخن معصومین علیهم السلام است و هر چه بگویند در واقع همان حکم خداست؛ یعنی گویا به واسطه خبر آن ها، مؤدای این روایات جعل می شود که این همان حکم ظاهری است.

مستشکل در صدد است با استناد به این روایات اثبات کند که حکم ظاهری وجود دارد.

پاسخ

اگر در معنای این روایات دقت کنیم، درمی یابیم که به هیچ وجه بر جعل مؤداً و وجود حکم ظاهری دلالت ندارند؛ چون آن چه از هر دو روایت، مخصوصاً روایت اول استفاده می شود این است که امام علیه السلام بر وثاقت آن دو نفر شهادت می دهد و در ادامه می فرماید: آن چه این دو نفر می گویند، سخن ما می باشد. این عبارت در واقع بر وثاقت آن دو تأکید دارد؛ به تعبیر دیگر، تعلیق حکم بر وصف، به علیت وصف اشعار دارد؛

ص: ۶۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۸، باب ۲، ثبوت الکفر و الارتداد بجحد بعض الضروریات، ح ۲، ج ۲۷، ص ۱۵۰، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۴۰.

یعنی علت این که سخن آن ها سخن امام می باشد این است که ثقة اند. در روایت دوم هم که می فرماید: «کسی از محبین ما نباید در آن چه که از ثقات شیعه نقل و روایت می شود، تشکیک کند»، چیزی جز پذیرش قول ثقة استفاده نمی شود؛ به این دلیل که خبر ثقة طریقی به سوی واقع است. در نتیجه، این روایت بر طریقت خبر ثقة نسبت به واقع تأکید کرده و گویا می گوید: خبر ثقة است که شما را به واقع و آن چه ما می گوئیم، می رساند.

بنابراین به هیچ وجه از این دو روایت استفاده نمی شود که به وسیله خبر واحد ثقة، مؤدّا یا حکم ظاهری جعل می شود.

برخی (۱) تلاش کرده اند از این دو روایت، جعل طریقت را استفاده کنند که این نیز نادرست است؛ زیرا بر اساس این دو روایت، علت پذیرش سخنان راوی، وثاقت او دانسته شده و از آن جا که خبر ثقة نزد عقلا، طریقی به سوی واقع است بنابراین سخن او پذیرفته می شود و این چیزی نیست که شارع آن را جعل کرده باشد بلکه شارع روش و طریقه عقلا را امضا کرده و یا حداقل ردع نکرده است. پس به هیچ وجه از این روایات، جعل مؤدّا و جعل طریقت استفاده نمی شود بلکه روایت اول، شهادت بر وثاقت است و در روایت دوم همان طریق عقلایی معهود و متعارف، امضا و تأیید شده است.

به عبارت دیگر، در واقع ائمه علیهم السلام می خواهند مردم را به این مطلب تته دهند که در مسائل دینی و شرعی نیز همانند سایر امور، از همان طرق معهود و متعارف عقلایی استفاده نمایند و گمان نکنند که راه رسیدن به معارف و احکام دینی و شرعی راه مخصوصی است؛ مانند این که توهم شود برای شناخت احکام حتماً باید قطع و یقین حاصل گردد، در حالی که چنین نبوده و به خبر ثقة نیز می توانند اعتماد کنند.

بر این اساس آن چه در این دو روایت بیان شده نه تنها مخالفتی با نظر مختار ندارد بلکه شهادت بر وثاقت و عدم جواز تشکیک در نقل ثقات شیعه، خود به نوعی روش عقلا مبنی بر رجوع به خبر ثقة را تأیید می کند.

ص: ۶۵

۱- (۱). دراسات فی علم الأصول (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۴، ص ۹۶.

اشاره شد بنای عقلا بر این است که امارات (مانند خبر ثقه و ظواهر) طریق به سوی واقع اند. باید توجه داشت که در بنای عقلا دو احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که عقلا با خبر ثقه و امثال آن اطمینان یافته و کاشفیتی حقیقی - اگرچه به صورت ناقص - برای این طرق قائل اند. احتمال دوم آن که بنای عملی عقلا بر اخذ به این طرق بوده و کاری به جهت کشف ندارند؛ به عبارت دیگر آنان، امارات را به عنوان طریق اعتبار کرده و بنا را بر طریقت آن ها می گذارند، اگرچه واقعاً طریقت نداشته باشند.

محقق عراقی معتقد است مراد از بنای عقلا در این مسئله، معنای دوم است؛ یعنی بنای عملی عقلا بر این است که امارات را به عنوان طریق اعتبار می کنند بدون آن که کاشفیتی برای آن قائل باشند؛ به عبارت دیگر، طریقت را در مورد آن ها اعتبار می کنند نه آن که حقیقتاً طریقت داشته باشند. (۱)

ولی همان گونه که پیش از این گفتیم این سخن صحیح نبوده و مراد از بنای عقلا همان معنای اول است؛ یعنی از آن جا که عقلا امارات را طریق به سوی واقع دانسته و برای آن ها جهت کشف قائل اند به امارات عمل می کنند و این گونه نیست که طریقت را برای امارات اعتبار کرده باشند.

اشکال دوم

اشاره

اشکال دیگر این است که قضیه معروف «للمصیب أجران وللمخطی أجر واحد» ظاهر در این است که در مؤدای اماره مصلحتی وجود دارد که عاید شخص مجتهد می شود، چه به واقع اصابت کند و چه نکند. پس این سخن معروف و مشهور با انکار حکم ظاهری سازگار نیست.

ص: ۶۶

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: این قضیه مشهور و معروف، در کتب اصولی اهل سنت ریشه داشته و در کتب اصولی شیعه وجود ندارد. از باب نمونه، غزالی (۱) در کتب خود این اصطلاح را به کار برده و اساس آن روایاتی است که از ابوهریره، عمرو بن عاص و بعضی دیگر نقل شده است. طبق این نقل، پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده: «إذا حکم الحاکم فاجتهد فأصابه کان له أجران فإن اجتهد فأخطأ کان له أجر». (۲) این در حالی است که ابوهریره به جعل در حدیث معروف بوده و عمرو بن عاص شخص معلوم الحالی است که اساس شخصیت او بر جعل، کذب و دروغ استوار است. حتی ریشه تاریخی این روایات و مجعولات، توجیه بعضی از کارهایی بوده که علیه امیرالمؤمنین علیه السلام انجام می‌شد؛ زیرا بعضی از اعمال با هیچ یک از موازین سازگار نبود و این موجب گردید آنان با مجعولاتی مثل «اجتهد و أخطأ» به توجیه اعمال خود بپردازند. پس اساس این سخن مردود بوده و نزد علمای ما مورد پذیرش قرار نگرفته است.

اشکال سوم

اشاره

انکار حکم ظاهری و انکار جعل مؤدّا یا انکار عدم وجود مصلحت در نفس پیروی از اماره، موجب فوت بعضی مصلحت‌ها از مکلفین یا باعث قرار گرفتن آنان در مفسده می‌شود؛ زیرا وقتی اجازه داده می‌شود مکلفین از راهی بروند که ممکن است به مقصد نرسند آن گاه این احتمال وجود دارد که بعضی از مصلحت‌های واقعی را از دست داده یا

ص: ۶۷

۱- (۱). المستصفی، ص ۳۶۰.

۲- (۲). صحیح البخاری، ج ۸، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنه، باب أجر الحاکم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ص ۱۵۷ و صحیح مسلم، ج ۵، کتاب الأقضیه، باب بیان أجر الحاکم اذا اجتهد، ص ۱۳۱؛ «إذا حکم الحاکم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حکم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». لازم به ذکر است که متن روایت در کتاب المستصفی این گونه است: «إذا اجتهد الحاکم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر» المستصفی ص ۲۹۶ و ۳۶۰. این روایت با این تعبیر در کتبی مثل المنتقی لابن الجارود، باب ما جاء فی الاحکام، ص ۲۴۹، ح ۹۹۶ آمده است.

گرفتار مفسده شوند. این، نتیجه انکار حکم ظاهری است و شاید بتوان گفت: اگر منکر حکم ظاهری شویم امارات و طرق معتبر شرعی را از خاصیت ساقط نموده ایم، مخصوصاً در جایی که تمکن از تحصیل علم و واقع وجود دارد؛ چون کسانی که به اعتبار اماره قائل اند، حتی در جایی که امکان تحصیل واقع یا علم وجود دارد اماره را معتبر می دانند. اما اگر قائل شدیم مثلاً به واسطه قیام اماره، مؤداً جعل می شود در این صورت دیگر مصلحتی فوت نمی شود؛ چون خود شارع آن مصلحت های فوت شده احتمالی را به واسطه جعل مؤداً جبران کرده است.

پاسخ

پاسخ اشکال این است که اگر شارع به ما اجازه داده تا از امارات و طرق پیروی کنیم به خاطر یکی از این دو جهت می باشد:

۱. شارع می داند موارد اصابت اماره به واقع با مواردی که علم و یقین به واقع اصابت می کند، مساوی است؛ چون یقین نیز با آن که حجیتش ذاتی است ولی در برخی موارد، مطابق با واقع نبوده و جهل مرکب است. بنابراین از آن جا که شارع می داند مواردی که اماره به واقع اصابت می کند نه تنها مساوی با قطع بلکه چه بسا بیش از مواردی است که قطع و یقین به واقع اصابت می کند، این اجازه را به ما داده که از امارات پیروی کنیم.

۲. اگر شارع امارات را به عنوان طریق برای تحصیل احکام نمی پذیرفت و تنها به علم و یقین اکتفا می کرد موجب تضییق و مشقت بر مکلفین می شد. اگر شارع می فرمود: «باید برای تحصیل هر حکمی از احکام خدا یقین حاصل شود» زندگی مردم دچار اختلال می گشت، خصوصاً آن که اخذ به امارات در زندگی عادی مردم امری رایج و متعارف بوده و مردم و عقلا به آن عادت دارند؛ به عبارت دیگر مصلحت تسهیل بر مکلفین موجب شده شارع اجازه دهد که از این امارات و طرق پیروی شود. مصلحت تسهیل هم

یک مصلحت نوعی بوده و در دوران امر بین مصلحت نوعی و مصلحت شخصی قطعاً مصلحت نوعی مقدم است؛ مثلاً حفظ نظام اجتماعی زندگی، بسیار مهم تر از رسیدن یک مکلف به مصلحت واقعی موجود در عمل به فلان حکم است.

بنابراین، شارع یا به این دلیل که احتمال خطای امارات ظنی نسبت به قطع، کمتر یا حداقل مساوی با آن است و یا به این جهت که راه دیگری غیر از پیروی اماره موجب مشقت می شود همان روش عقلایی متعارف بین مردم یعنی عمل به امارات را به عنوان طریقی برای رسیدن به واقع مورد تأیید قرار داده است و این در واقع نه مصلحتی را در مؤداً به وجود می آورد و نه مصلحتی را در نفس اتباع اماره ایجاد می کند بلکه تنها اثرش این است که اگر این اماره به واقع اصابت کرد واقع را منجز می کند و اگر به واقع اصابت نکرد، معذّر بوده و جلوی عقاب را خواهد گرفت.

پس می توان نتیجه گرفت حکمی به نام حکم ظاهری که توسط شارع انشا شده باشد، وجود ندارد. شاهد مهم بر این مطلب آن است که در مواردی که شارع نسبت به واقع و تحصیل آن اهتمام دارد و به هیچ وجه نمی خواهد واقع ترک شود خودش مستقیماً به احتیاط امر کرده است؛ مانند مسئله دماء و فروج. شارع در موارد خاص بنا به ضرورت و اهمیت، به احتیاط دستور داده اما در بقیه موارد، به همین طرق و امارات اکتفا کرده است؛ چون امر به احتیاط در همه موارد، قطعاً زندگی عادی بشر را دچار اختلال می کند.

اشاره

وجود حکم ظاهری مبعداتی دارد که به آن ها اشاره می کنیم:

مبعد اول

یک مبعد مهم برای حکم ظاهری که هم درباره اصول عملیه و هم درباره امارات، قابل ذکر می باشد، مطلبی است که بین اصولیین شهرت یافته و آن این که تصویب نسبت به احکام واقعی باطل بوده اما نسبت به احکام ظاهری صحیح است. بر این اساس چنان چه مجتهدی وجوب تخیری نماز جمعه در عصر غیبت را از ادله استنباط کند، اگر این حکم به واقع اصابت نماید آن را منجز نموده و در غیر این صورت، واقع را تغییر نمی دهد.

حال اگر مجتهد دیگر آن را واجب عینی دانست و در همین حال مجتهد سوم به این نتیجه رسید که نماز جمعه در عصر غیبت حرام است؛ هر یک از این سه مجتهد بر اساس ادله و امارات به حکمی دست یافته اند و فرض این است که هر سه حکم، ظاهری بوده و حجت می باشند. حال آیا واقعاً می توان ملتزم شد که شارع به تعداد مجتهدین دارای احکام ظاهری است؟! یا نسبت به مجتهد واحد می توان گفت: با تغییر مبنا و تبدل رأی او

حکم ظاهری خداوند نیز تغییر می کند؟! به عبارت دیگر، آیا می توان ادعا کرد خداوند به تعداد مجتهدین و برای مجتهد واحد به تعداد آراء متبذله، احکام ظاهری مختلف جعل کرده است؟!

روشن است که این گونه نیست و بیش از یک حکم وجود ندارد و آن، حکم واقعی موجود در لوح محفوظ است. آری، راه های رسیدن به واقع مختلف است؛ این راه گاهی قطع و گاهی اماره می باشد که اگر به واقع اصابت کرد آن را منجز می کند و در غیر این صورت، برای مکلف عذرآور است و اگر راهی که مکلف را به واقع برساند وجود نداشته باشد باید به اصول عملیه رجوع کند. با توجه به آن چه گفته شد اساس حکم ظاهری زیر سؤال می رود.

مبعد دوم

ما در مورد احکام واقعی معتقدیم که عقل، به وجوب اطاعت و هم چنین استحقاق عقاب در صورت مخالفت و استحقاق ثواب در صورت موافقت، حکم می کند. اما آیا می توان پذیرفت که عقل در مورد احکام ظاهری نیز به لزوم امتثال حکم می کند و برای موافقت و مخالفت احکام ظاهری به استحقاق عقاب و ثواب حکم می نماید؟

به نظر می رسد اگر عقل در مورد امارات و اصول عملیه به لزوم امتثال و استحقاق ثواب بر موافقت و استحقاق عقاب بر مخالفت حکم می کند، برای وصول به واقع است و نمی توان ملتزم شد که برای موافقت و مخالفت خود این حکم ظاهری، ثواب و عقاب مستقلاً وجود داشته باشد؛ زیرا اگر چنین باشد باید در موارد موافقت امارات و اصول با واقع دو ثواب به ما بدهند؛ مثلاً اگر اماره ای بر وجوب نماز جمعه قائم شد و در واقع نماز جمعه واجب بود، می بایست هم برای موافقت با حکم ظاهری مستفاد از اماره و هم برای عمل به حکم واقعی پاداش دریافت کنیم؛ چون بنا به فرض، هر دو، حکم و مجعول شارع می باشند و عقل هم طبق فرض، به لزوم امتثال و استحقاق ثواب بر

موافقت و استحقاق عقاب بر مخالفت حکم نموده است؛ در حالی که قطعاً این گونه نیست و هیچ کس ملترم نشده که بر عمل به حکم ظاهری موافق با حکم واقعی دو پاداش مترتب می شود. پس از این که حکم ظاهری، عقاب و ثواب مستقلی ندارد کشف می شود که اگر ما وظیفه داریم به اماره به عنوان حجت عمل کنیم فقط برای تحصیل واقع است. این مطلب می تواند مبعّد جعل حکمی به عنوان حکم ظاهری از طرف شارع باشد. البته همان گونه که سابقاً اشاره شد، برخی معتقدند حکم ظاهری یک حکم طریقی است و حکم طریقی یا به طور کلی حکمی صوری است که مصلحتی جز مصلحت نفس جعل در آن نیست و یا حکمی است که مصلحت آن همان مصلحت حکم واقعی و برای وصول به آن است. طبق این نظر حکم طریقی در هر صورت عقاب و ثواب مستقل ندارد. لذا بر اساس این دیدگاه، حکم ظاهری با عدم ثواب و عقاب مستقل قابل جمع است. با توجه به همین نکته است که ما این مسئله را به عنوان مبعّد حکم ظاهری مطرح نمودیم، نه به عنوان دلیل نفی آن.

مبعّد سوم

نکته دیگری که می تواند به عنوان مبعّد حکم ظاهری ذکر شود مطلبی است که برخی از قائلین به حکم ظاهری نیز به آن تصریح کرده اند و آن عبارت از عدم وجود مبادی خاص و ملاکات مستقل و رای مبادی و ملاکات احکام واقعی است. اگر قرار باشد حکمی به انشای مستقل توسط شارع جعل شود قطعاً نیازمند مبادی خاص و ملاک مستقل است در حالی که در حکم ظاهری نه ملاک مستقلی وجود دارد و نه مبادی خاصی می توان برای آن برشمرد. بر این اساس، التزام به جعل حکم ظاهری از طرف شارع مشکل است.

لازم به ذکر است که همان نکته ای که درباره مبعّد دوم بیان کردیم در مورد این مبعّد هم قابل طرح است.

اشاره

پذیرش یا انکار حکم ظاهری دارای آثار مهمی در علم اصول است. این مطلب را به جز مبحث محذورات اجتماع حکم ظاهری و واقعی، در مواضع مهمی از علم اصول می توان جستجو کرد.

در این فصل به دو نمونه از این آثار اشاره می کنیم.

بحث اجزا دارای چند بخش است:

۱. اجزای مأمورٌ به، به امر واقعی اولی از واقع؛

۲. اجزای مأمورٌ به، به امر واقعی ثانوی (امر اضطراری) از واقع؛

۳. اجزای مأمورٌ به، به امر ظاهری از واقع.

آن چه به موضوع بحث ما مرتبط می باشد، بخش سوم است. این بحث با عناوین مختلفی مطرح شده اگرچه عنوان مشهور همان عنوانی است که بیان نمودیم. شایان ذکر است طبق مبنایی که ما اختیار کرده و بر اساس آن حکم ظاهری را نفی نمودیم، باید عنوان دیگری را برای این بحث انتخاب کنیم؛ به این صورت که آیا اتیان مؤدای امارات و اصول عملیه، مجزی از مأمورٌ به واقعی می باشد یا خیر؟ یعنی اگر کسی بر طبق مؤدای اماره عمل کند و سپس کشف خلاف شود آیا لازم است در داخل وقت، اعاده و در خارج وقت قضا نماید؟ البته ممکن است پذیرش یا انکار حکم ظاهری از حیث نتیجه عملی در این مبحث یکسان باشد ولی قطعاً نوع بیان بر اساس هر یک از این دو مبنا کاملاً متفاوت است.

به طور کلی در این مسئله می توان سه قول را بیان نمود:

۱. قول به اجزا مطلقاً؛ یعنی هم در اصول و هم در امارات و هم نسبت به تفصیلاتی که در مسئله وجود دارد به اجزا قائل شویم.

۲. قول به تفصیل؛ با توجه به تفصیلات متعددی که در مسئله وجود دارد.

۳. قول به عدم اجزا مطلقاً.

برای روشن شدن قول دوم، به طور خلاصه به تفصیلاتی که در این مسئله وجود دارد اشاره کرده و بررسی بیشتر آن را به آینده موکول می نمایم و در نهایت، نظر مختار را بیان خواهیم نمود.

تفصیلات مورد نظر از این قرارند:

۱. تفصیل بین امارات و طرّقی که به احکام شرعی کلی مربوطاند (مثل قیام خبر واحد بر وجوب سوره در نماز، یا مثل اصل عملی که در شبهات تحریمیّه تکلیفیه جاری است) و بین امارات و اصول مربوط به موضوعات (مانند بینة ای که بر نجاست آب قائم شود).

۲. تفصیل بین امارات و اصول منقّح موضوع یا متعلّق تکلیف و غیر آن ها؛ مثل اصالة الطهاره جاری در شبهات موضوعیه.

۳. تفصیل بین اصول عملیه شرعی و عقلی.

۴. تفصیل بین اعتبار امارات از باب طریقت و از باب سببیت.

۵. تفصیل بین انکشاف قطعی خلاف و انکشاف ظنی آن.

۶. تفصیل بین صورتی که لسان دلیل امارات لسان تتمیم کشف باشد و صورتی که لسان تنزیل مؤدّا به منزله واقع باشد غیر از آن. در مورد لسان اصول عملیه نیز فرموده اند:

گاهی لسان تنزیل است (مثل استصحاب) و گاهی لسان رفع مشکوک است (مثل حدیث رفع) و گاهی لسان اثبات صغرا برای کبرایی که ثابت شده، می باشد.

باید توجه داشت که بیان این تفصیلات الزاماً به این معنا نیست که حکمشان نیز

متفاوت است بلکه صرفاً برای بررسی دقیق تر مسئله مطرح شده و بزرگانی مانند مرحوم آخوند، محقق نائینی و محقق عراقی به آن ها اشاره کرده اند و کسانی مثل امام رحمه الله در باب امارات به طور کلی این تفصیلات را کنار گذاشته اند. به هر حال، به طور کلی در باب اجزا، سه قول وجود دارد و هر یک از آن ها دلایلی دارند که فعلاً در صدد بررسی آن ها نیستیم و صرفاً اشاره ای اجمالی به این اقوال خواهیم داشت. تفصیل این بحث در جای خود بیان خواهد شد.

۱. نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی در موارد اصول عملیه جاری در موضوع یا متعلق تکلیف، به اجزا قائل شده و می فرماید: اگر اصل عملی به گونه ای باشد که منقح موضوع یا متعلق تکلیف است (مثل اصاله الطهاره که در لباس مشکوک شخص نماز گزار جاری می شود) مقتضی اجزا خواهد بود. اماراتی که منقح موضوع یا متعلق تکلیف می باشند (مثل بینه ای که بر نجاست یا طهارت لباس قائم می شود) بنا بر قول به طریقت، مجزی نمی باشند ولی بنا بر مسلک سببیت، مجزی هستند. ایشان درباره اماراتی که در احکام شرعی جاری می شوند قائل به عدم اجزا می باشد مطلقاً. پس محقق خراسانی بین اصول و اماراتی که در موضوعات جاری می شوند و اصول و اماراتی که در احکام جریان می یابند، تفصیل داده و حکم اصول و امارات جاری در احکام را یکی دانسته و در هر دو قائل به عدم اجزا شده است. در مورد اصول جاری در موضوعات نیز آن را مجزی می داند و در امارات، بین مسلک سببیت و مسلک طریقت تفصیل داده که حکم آن بیان شد. (۱)

۲. نظر محقق نائینی

محقق نائینی این مطلب را به گونه دیگری بیان کرده و شقوقی که ذکر می کند بیشتر از صورت هایی است که در کلام مرحوم آخوند آمده است. اجمالاً ایشان در مورد امر

ص: ۷۹

ظاهری شرعی که مؤدای امارات است، در باب احکام کلی شرعی در فرض انکشاف قطعی خلاف قائل به عدم اجزا می باشد؛ مثلاً اگر خبر واحدی قائم شود که سوره در نماز یومیه واجب نیست و مجتهد بر اساس آن فتوی دهد، ولی بعداً به واسطه یک خبر متواتر قطعی کشف شود که سوره در نماز واجب بوده، در این صورت نمازی که بدون سوره اتیان شده مجزی نیست، نه برای مجتهد و نه مقلدین مجتهد، و باید در داخل وقت اعاده و در خارج وقت قضا شود.

وی درباره اماراتی که در موضوعات قائم می شود (مانند بینه) قائل به عدم اجزا بوده و صورت های مختلفی را برای آن بیان کرده و برای هر فرضی بیان مستقلی را ارائه نموده ولی حکم همه آن ها تقریباً یکسان است.

او در مورد امر ظاهری شرعی که با اصول عملیه شرعی ثابت می شود (مانند قاعده طهارت و استصحاب) نیز قائل به عدم اجزا بوده و میان شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه در فرض انکشاف قطعی خلاف، تفاوتی نمی گذارد که با نظر مرحوم آخوند تفاوت دارد؛ چون مرحوم آخوند بین اصول جاری در احکام و موضوعات فرق گذاشته است.

ایشان در فرض انکشاف ظنی خلاف، چه در مؤدای اصول و چه در مؤدای امارات قائل به عدم اجزا می باشد.

محقق نائینی در مورد امر ظاهری عقلی که شامل علم و «ما يلحق به من الأصول العقلیه» می شود، قائل به عدم اجزا شده است.

چنان که ملاحظه شد ایشان در تمام صورت ها قائل به عدم اجزا است. لازم به ذکر است که مراد از امر ظاهری شرعی، امارات و اصول عملیه شرعی و مراد از امر ظاهری عقلی در اصول، همان اصول عملیه عقلی (مانند براءت عقلی و تخییر عقلی) است و منظور از امر ظاهری عقلی در امارات، علم و قطع می باشد. (۱)

ص: ۸۰

ایشان ضمن توجه به تفصیلاتی که در بیان محقق نائینی و مرحوم آخوند آمده است، فرض های جدیدی را مطرح می کند.

محقق عراقی در مورد اتیان به مأمور به ظاهری در فرض کشف خلاف می فرماید:

اگر آن مأمور به مؤدای اماره باشد، در فرض طریقت مطلقاً مجزی است اما بنا بر مسلک سبیت - البته به معنای مصلحت سلوکیه شیخ نه سبیت باطل - در صورت کشف خلاف مجزی است.

در برخی صورت های دیگر می فرماید: باید دید که آیا آن اماره و دلیل به لسان تتمیم کشف است یا به لسان تنزیل مؤدا یا به لسان دیگر است؟ اگر لسان دلیل، لسان تتمیم کشف و یا تنزیل مؤدا به منزله واقع باشد، قائل به عدم اجزا می شویم مگر در یک فرض که لسان، لسان توسعه حقیقی در امر واقعی باشد به گونه ای که شامل واقع و ظاهر با هم شود. این بر طبق مسلک سبیت به معنای صحیح آن است، اما بر طبق سبیت محال که شامل سبیت معتزلی و اشعری می شود، اجزا امر واضحی است؛ چون اگر کسی قائل شد که اماره موجب ایجاد یک مصلحت شده و واقع را تغییر می دهد در این صورت، و رای مؤدای اماره چیزی نیست تا فرض عدم اجزا از واقع مطرح شود و اساساً کشف خلاف، معنا نخواهد داشت.

پس بنا بر نظر محقق عراقی طبق مسلک سبیت باید ملترم به اجزا شویم. اما مرحوم آخوند در امارات و اصول که در احکام شرعی جاری می شوند قائل به عدم اجزا شده و میان مسلک سبیت و طریقت تفاوتی نمی گذارد. شاید عدم تفصیل در کلام مرحوم آخوند از این جهت باشد که ایشان به سبیت جائز یعنی همان مصلحت سلوکیه نظر داشته و گرنه ایشان نیز علی القاعده می بایست در سبیت باطل قائل به اجزا شود.

محقق عراقی در مورد اصول عملیه نیز تفصیل داده و در اصولی که به لسان تنزیل

می باشند (مانند استصحاب) قائل به عدم اجزا شده است، ولی بین اصولی که به لسان رفع مشکوک است (مانند حدیث رفع) و بین اصولی که به لسان اثبات صغری برای یک کبرای کلی است و از ادلّه واقعی استفاده می شود (مانند قاعده حلیت و طهارت) فرق می گذارد و در مورد استصحاب نیز شقوق مختلفی را مطرح می کند.

ایشان در مورد قسم اول (مثل حدیث رفع و حدیث حجب که به لسان رفع مشکوک است) قائل به عدم اجزا شده است. به طور کلی شاید بتوان گفت مفصل ترین بیان در این مسئله بیان محقق عراقی است. (۱)

محقق اصفهانی نیز مطالبی را در این رابطه بیان کرده (۲) که باید در جای خود مطرح شود.

نظر برگزیده

الف) امارات

پیش از این درباره کیفیت حجیت و اعتبار امارات بیان نمودیم که اعتبار امارات از باب امضای شارع یا عدم ردع او نسبت به یک طریق عقلا-یی است و گفتیم: این که عقلا- به امارات أخذ نموده و آن را معتبر می دانند صرفاً به این جهت است که امارات را طریقی برای رسیدن به واقع می دانند و معتقدند که امارات و طرق در غالب موارد، کشف از واقع نموده و به همین جهت از موارد قلیلی که مخالف با واقع است، چشم پوشی می کنند و شارع نیز این طریق را نه تنها ردع نکرده بلکه امضا نموده است.

با توجه به این مطلب، وقتی به سیره عقلا- رجوع می کنیم، می بینیم اگر عقلا- به اماره ای عمل کنند و سپس کشف خلاف شود، نمی گویند: ما دیگر تکلیفی نداریم و به وظیفه خود عمل نموده ایم، بلکه خود را نسبت به تحصیل واقع موظف می دانند. در شرعیات

ص: ۸۲

۱- (۱). نهاییه الافکار، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۵۵.

۲- (۲). بحوث فی الأصول، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۲.

نیز وضعیت به همین صورت است؛ مثلاً- اگر اماره ای بر وجوب نماز بدون سوره قائم شود و مکلف، نماز را به همین کیفیت بخواند ولی پس از آن کشف خلاف شود، عقلاً او را موظف می دانند که نماز را اعاده یا قضا نماید. بنابراین طبق مبنای ما در امارات چاره ای جز قول به عدم اجزا مطلقاً نداریم، چه در احکام و چه در موضوعات، چه کشف خلاف قطعی باشد چه ظنی؛ البته این مطلب به حسب قاعده اولیه است.

(ب) اصول عملیه

چنان که قبلاً گفته شد اصول عملیه طریق برای رسیدن به واقع نیستند بلکه علت تشریح اصول عملیه دفع محذور ضرر و حرج از یک سو و جلوگیری از خروج از التزام به دین از سوی دیگر است. پس آن چه در اصول عملیه جعل گردیده صرفاً وظایفی عملی برای مکلف در ظرف شک می باشد. در نتیجه اگر کسی بر طبق اصل عملی رفتار کند، مثلاً با تمسک به اصل برائت، نماز را بدون سوره بخواند ولی بعداً کشف خلاف شود در این صورت، قاعده اقتضا می کند که بگوییم: عمل او مجزی است؛ زیرا به وظیفه ای که از طرف شارع برای او مقرر شده بود عمل نموده است. بنابراین اگر معلوم شد که عمل او بر خلاف واقع انجام گرفته است دیگر لازم نیست در داخل وقت اعاده و در خارج وقت قضا کند.

باید توجه داشت بیانی که در مورد اصول عملیه گفته شد یک بیان کلی و اجمالی است و در هر یک از اصول عملیه به بیان جداگانه و مستقل برای اثبات اجزا در فرض انکشاف خلاف محتاج هستیم که در جای خود بیان شده است.

وجه تفصیل بین امارات و اصول در نظر برگزیده

نکته ای که لازم است به آن اشاره شود، این است که چرا در مورد امارات قائل به عدم اجزا شدیم ولی اصول عملیه را مقتضی اجزا دانستیم، با این که طبق مبنای مختار نه در امارات و نه در اصول عملیه، حکم ظاهری جعل نشده و ما حکم ظاهری را در هر دو

نفی نمودیم؟ پس چه چیزی باعث گردید تا در امارات قائل به عدم اجزا و در اصول عملیه قائل به اجزا شویم؟

پیش از این گفتیم در مورد امارات، حکم ظاهری جعل نشده و حجیت امارات از باب عدم ردع شارع نسبت به طریق عقلا است که امارات را طریق برای رسیدن به واقع می دانند. طریقت به واقع، نه از سوی شارع جعل شده و نه از سوی عقلا؛ یعنی التزام آن ها به این طرق حتی از باب تعبد خود عقلا هم نیست بلکه برای این است که امارات را طریق به واقع و غالب المطابقه با آن می دانند. شارع نیز این روش را تأیید کرده و یا حداقل از آن ردع نکرده است. طبق این مبنا با مراجعه به عرف و عقلا می بینیم وقتی کشف خلاف می شود، عقلا همچنان خود را به واقع ملتزم می دانند. بنابراین مسئله عدم اجزا در مورد امارات کاملاً روشن است.

اما وجه اجزا در اصول عملیه آن است که شخص مکلف به وظیفه خود عمل کرده است؛ همان وظیفه ای که حیثیت احراز و طریقت نسبت به واقع در آن نبوده بلکه صرفاً برای رفع تحذیر مکلف در مقام عمل جعل شده است. از این رو، در فرض انکشاف خلاف، مسئله التزام به واقع مطرح نیست، بر خلاف امارات که وجه عمل به آن این است که عقلا امارات را طریق به واقع می دانند. پس، از آن جا که مقصود در امارات، رسیدن به واقع می باشد با کشف خلاف، خودشان را هم چنان ملتزم به واقع می دانند، بر خلاف اصول عملیه که اساساً مسئله رسیدن به واقع در آن ها مطرح نیست و بنابراین التزام به واقع بعد از کشف خلاف معنا ندارد. به این جهت است که ما در اصول عملیه به اجزا ولی در امارات قائل به عدم اجزا شدیم.

تنبیه

لازم است به این نکته اشاره شود که مسئله عدم اجزا در مورد امارات و اجزا در مورد اصول عملیه به حسب قاعده است؛ بنابراین، اگر در هر دو مورد، دلیل خاصی بر خلاف

قاعده اقامه شد هیچ منعی وجود ندارد که به مقتضای آن دلیل خاص ملتزم شویم؛ مثلاً دلیل خاصی قائم شود مبنی بر این که عمل به فلان اماره مجزی از واقع است یا دلیلی قائم شود بر این که عمل به فلان اصل عملی در صورت کشف خلاف، مجزی از واقع نیست.

پس این که گفتیم: «اتیان به مؤدای طرق و امارات، مقتضی عدم اجزا و اتیان به مؤدای اصول عملیه، مقتضی اجزا است» به حسب قاعده اولیه بوده و اگر دلیلی بر خلاف آن چه گفتیم قائم شود به مقتضای دلیل ملتزم می شویم.

در تنبیه دوم از تنبیهات استصحاب، بحثی مطرح شده مبنی بر این که اگر برای جریان استصحاب می‌بایست یقین به حدوث و شک در بقا فعلیت داشته باشد آیا این یقین باید وجدانی بوده و ثبوت آن احراز شود یا آن که فرض و تقدیر ثبوت نیز کفایت می‌کند؟ این تنبیه مرتبط با تنبیه اول است که در آن مسئله فعلیت یقین و شک مطرح گردیده و اساس آن برای بیان این مطلب است که منعی برای جریان استصحاب در مؤدیات امارات وجود ندارد؛ زیرا در مورد امارات، این سؤال مطرح است که اگر به وسیله اماره، حکمی ثابت و در بقای آن شک حاصل شد آیا می‌توان حکم مذکور را استصحاب کرد یا خیر؟

منشأ اشکال این است که در موارد اثبات حکم به وسیله اماره، یقینی نسبت به حدوث حکم وجود ندارد؛ مثلاً اگر خبر واحدی بر وجوب نماز جمعه در حال حضور دلالت کرد وجوب واقعی نماز جمعه برای ما احراز نمی‌شود و چه بسا در واقع نماز جمعه واجب نباشد. حال اگر در وجوب نماز جمعه در عصر غیبت شک شود آیا

می توان استصحاب را جاری نمود؟ ممکن است کسی بگوید این جا جای جریان استصحاب نیست؛ زیرا در این فرض یک رکن مهم استصحاب، یعنی یقین به حدوث و فعلیت یقین، دچار اختلال است؛ چون وجوب نماز جمعه به وسیله اماره ثابت شده که موجب یقین به ثبوت حکم نیست؛ پس نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم. از سوی دیگر، شک در بقا نیز نداریم؛ چون وقتی یقین به حدوث موجود نبود شک در بقا معنا پیدا نمی کند؛ زیرا شک در بقا متفرع بر یقین به حدوث است. بنابراین استصحاب در مؤدیات امارات دچار مشکل می شود به این جهت که ارکان استصحاب منهدم شده است.

مرحوم آخوند برای حل این مشکل و اثبات جریان استصحاب در مؤدیات امارات، تنبیه دوم را منعقد نموده و دو پاسخ به این توهم داده اند که یکی بر طبق مبنای خود ایشان و دیگری بر طبق مبنای مشهور است. (۱) ایشان می گویند: برای جریان استصحاب، تقدیر ثبوت نیز کافی است و احراز آن لازم نمی باشد.

مرحوم آخوند می فرماید: این اشکال فقط بر طبق مبنای ما در باب امارات که به جعل منجزیت و معذرت قائل هستیم، پیش می آید اما طبق مبنای مشهور که قائل اند مؤدیات امارات، احکام ظاهری شرعی می باشند، وارد نیست و استصحاب جریان می یابد؛ چون طبق این مبنا به ثبوت حکم ظاهری یقین داریم و چنان چه در بقای آن شک کنیم، می توانیم استصحاب را جاری نماییم؛ مثلاً اگر قائل شویم یک وجوب ظاهری برای نماز جمعه به وسیله اماره جعل شده، دیگر اشکالی در جریان استصحاب

ص: ۸۸

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۴۰۴-۴۰۵. مرحوم آخوند، جواب اول را در متن ولی جواب دوم را در پاورقی کفایه ذکر می کند. جواب ایشان بر طبق مبنای مشهور این است: «وَأَمَّا بِنَاءِ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ كَوْنِ مَوْدِيَاتِ الْأَمَارَاتِ أَحْكَامًا ظَاهِرِيَّةً شَرْعِيَّةً كَمَا اشتهر أن ظنَّه الطَّرِيقَ لَا- تنافی قطعیة الحکم، فالاستصحاب جار، لأنَّ الحکم الذی أُدَّتْ إِلَيْهِ الْأَمَارَةُ مُحْتَمَلُ الْبَقَاءِ لِإِمْكَانِ إِصَابَتِهَا الْوَاقِعِ وَكَانَ مِمَّا يَبْقَى. وَالْقَطْعُ بَعْدَ فَعْلِيَّتِهِ حِينَئِذٍ مَعَ اِحْتِمَالِ بَقَائِهِ لِكَوْنِهَا بِسَبَبِ دَلَالَةِ الْأَمَارَةِ وَالْمَفْرُوضِ عَدَمِ دَلَالَتِهَا إِلَّا عَلَى ثُبُوتِهِ لَا عَلَى بَقَائِهِ غَيْرِ ضَائِرٍ بِفَعْلِيَّتِهِ الْناشئة بِاِسْتِصْحَابِهِ، فَلَا تَغْفَلُ».

نیست؛ چون به حدوث و جوب ظاهری یقین داریم. بنابراین ارکان استصحاب بنا بر پذیرش حکم ظاهری تمام است. اما اگر حکم ظاهری را نپذیرفته و معتقد باشیم بر طبق مؤدای اماره حکمی جعل نمی شود و حجیت در باب امارات را به معنای معذرت و منجزیت بدانیم در این صورت، جای این اشکال است که ما به ثبوت حکم یقین نداریم تا بخواهیم در بقای آن شک کرده و سپس استصحاب را جاری کنیم.

پس مرحوم آخوند تنبیه دوم را برای حل این اشکال منعقد کرده و شاید دلیل این که مرحوم شیخ این تنبیه را بیان نکرده آن باشد که ایشان قائل به حکم ظاهری است.

در ادامه مباحث مربوط به حکم ظاہری لازم است اموری را به عنوان تنبیہ بیان کنیم.

پیش از این بیان شد که طبق مبنای مشهور، تصویب در احکام ظاهری جریان دارد.

منظور از تصویب در احکام ظاهری این است که آن چه مجتهد با استفاده از اصول و امارات به آن دست پیدا می کند، صحیح و تام است و این بدان معنا است که هر مجتهدی در حکم ظاهری مصیب است. اما تصویب (اعم از معتزلی و اشعری) نسبت به احکام واقعی باطل است؛ یعنی این که واقع بر اساس مؤدای اصول و امارات جعل شود یا تغییر کند، امری است که دلایل روشنی بر بطلان یا استحاله آن داریم. معنای بطلان تصویب نسبت به احکام واقعی این است که احکام ظاهری نمی توانند در احکام واقعی تصرف کنند. اما برخی معتقدند: اصول جاری در شبهات موضوعیه (مثل أصالة الطهاره) در احکام واقعی تصرف می کنند و این نوعی تصویب است؛ زیرا به عنوان مثال، حکم واقعی شرطیت طهارت لباس در نماز، به وسیله أصالة الطهاره توسعه پیدا کرده و شامل لباسی هم که طهارت آن مشکوک است، می شود و این به معنای تصرف دلیل أصالة الطهاره در حکم واقعی شرطیت طهارت در لباس نمازگزار است و در نتیجه، نمازی که با

لباس مشکوک خوانده شود صحیح بوده و اعاده ندارد، اگرچه لباس او واقعاً نجس باشد؛ چون موضوع شرطیت به وسیله اصاله الطهاره توسعه پیدا کرده است؛ به عبارت دیگر، دلیل اصاله الطهاره بر دلیل شرطیت حاکم است؛ زیرا بر اساس دلیل شرطیت، طهارت لباس، شرط نماز بوده و به حسب دلیل اصاله الطهاره، یعنی «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر»^(۱) لباس مشکوک الطهاره، پاک قلمداد شده است. پس می توان گفت: دلیل اصاله الطهاره بر دلیل شرطیت حاکم است؛ چون لسان آن لسان توسعه در موضوع دلیل شرطیت است؛ یعنی یک فرد و مصداق جدید ادعایی را برای موضوع دلیل شرطیت ایجاد می کند پس در واقع، دلیل اصاله الطهاره در دلیل حکم واقعی تصرف نموده و آن را توسعه داده است. اما وضعیت در باب امارات این گونه نیست؛ یعنی اگر طهارت لباس به وسیله اماره ای مثل بینه ثابت شد دیگر دلیل اماره نمی تواند در دلیل شرطیت تصرف کند؛ چون دلیل اماره نمی گوید: «هذا طاهر» (بر خلاف اصاله الطهاره) بلکه مفاد دلیل اماره این است که «هذا محرز الطهاره»، بنابراین نمی تواند در موضوع دلیل شرطیت توسعه بدهد. در نتیجه دلیل اماره نسبت به دلیل شرطیت حکومت ندارد. اما لسان دلیل اصاله الطهاره لسان حکومت و توسعه در موضوع دلیل شرطیت است و چون این گونه است، پس می توانیم بگوییم: حداقل بعضی از اصول جاری در شبهات موضوعیه در حکم واقعی تصرف می کنند و این نوعی تصویب است.^(۲)

اشکال اصلی که می توان به این بیان وارد نمود آن است که بین مسئله تصویب و اجزا خلط شده است؛ چون این که گفته شود: «کسی که با اصاله الطهاره به طهارت لباس مشکوک حکم کرده و با آن لباس نماز خوانده، نمازش صحیح است» به مسئله اجزا مربوط می باشد که بر اساس آن نماز این شخص صحیح است و لذا اعاده و قضا ندارد،

ص: ۹۴

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۲، باب أن کل شیء طاهر حتی یعلم ورود النجاسه علیه، ص ۵۸۳، ح ۴.

۲- (۲). دروس فی علم الأصول، ج ۳، الحلقه الثالثه ج ۱، ص ۲۷؛ شهید صدر این نظریه را به برخی از اصولیون نسبت می دهد.

هرچند به حسب واقع با لباس نجس نماز خوانده باشد. باید توجه داشت که حکم به عدم لزوم اعاده و قضا به معنای تصرف در حکم واقعی نیست؛ چون حکم واقعی که همان شرطیت طهارت است در جای خود محفوظ بوده و تغییر، توسعه یا تضییقی در دایره آن ایجاد نشده؛ چرا که شرط صحت نماز، طهارت لباس بوده که به وسیله اصل عملی ثابت شده و این به حکم واقعی ربطی نداشته و تغییری در آن ایجاد نمی کند. مطلبی که وجود دارد این است که اگر این اصل یا اماره به واقع اصابت کرد آن را منجز می نماید و در غیر این صورت، مؤمن و معذر است.

بر این اساس می گوئیم: دلیل أصالة الطهاره به هیچ وجه بر دلیل شرطیت طهارت لباس در نماز حاکم نیست و نمی توان گفت: أصالة الطهاره جاری در موضوعات، در حکم واقعی تصرف کرده و نوعی تصویب است. گفتنی است که در این رابطه بحث های مبسوطی مطرح است که در جای خود خواهد آمد.

طبق نظر مشهور، اجتماع دو حکم واقعی بر موضوع واحد محال است و تفاوت نمی کند دو حکم مورد نظر از جنس و خوب و حرمت بوده و به حسب نوع متغایر باشند یا از جنس و خوب و استحباب یا حتی دو وجوب باشند؛ زیرا احکام خمسۀ تکلیفی، تغایر ذاتی دارند. بنابراین اگر دو حکم متغایر بر موضوع واحد اجتماع کنند اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین لازم می آید. این مطلب در مورد احکام وضعی نیز جاری است و دو حکم وضعی واقعی قابل اجتماع نیستند؛ مثلاً دو ملکیت یا دو زوجیت بر موضوع واحد و در آن واحد اجتماع نمی کنند. پس اجتماع دو حکم واقعی، اعم از تکلیفی و وضعی بر موضوع واحد محال است.

پرسش این است که آیا احکام ظاهری نیز این گونه اند؟ مثلاً آیا می شود چیزی که مشکوک الحرمه است در مرحله ظاهر، هم حرام باشد و هم مباح؟

در این باره دو فرض می توان تصویر کرد:

۱. اگر بگوییم حکم ظاهری در قبال حکم واقعی بوده و توسط شارع جعل شده

است آن گاه طبق این مبنا اجتماع دو حکم ظاهری ممکن خواهد بود، ولی به دو شرط:

شرط اول: قائل شویم مبادی حکم ظاهری در نفس جعل ثابت اند نه در متعلق آن؛ برخلاف حکم واقعی که مبادی آن در متعلق جعل ثابت اند. مراد از مبادی همان مصلحت و مفسده، اراده و کراهت، حبّ و بغض و به طور کلی همه اموری است که تا قبل از انشا برای یک جاعل و منشأ لازم است تا حکمی را جعل کند. پس برای این که اجتماع دو حکم ظاهری ممکن باشد باید بپذیریم که مبادی حکم (مثل مصلحت و مفسده) در متعلق حکم ظاهری وجود ندارد؛ مثلاً اگر اماره ای بر حرمت نماز جمعه قائم شود، مفسده ای در خود نماز جمعه وجود نداشته یا اراده و کراهت و حبّ و بغض به خود این فعل تعلق نگرفته بلکه تمام این ها در نفس جعل بوده و به متعلق کاری ندارند؛ یعنی مصلحت و مفسده در خود انشای این حکم نهفته است یا حبّ و بغض و اراده و کراهت که در نفس مولا شکل می گیرد، نسبت به خود جعل است نه متعلق آن. بر همین اساس گفتیم: یکی از مبعدات حکم ظاهری آن است که حکم ظاهری مبادی ندارد، در حالی که حکم به مبادی احتیاج دارد. پس شرط اول برای اجتماع دو حکم ظاهری این است که قائل شویم مبادی حکم ظاهری در نفس جعل ثابت اند نه در متعلق آن.

شرط دوم: هر دو حکم با هم واصل نشده باشند بلکه فقط یکی از آن ها واصل شده باشد؛ چون اجتماع دو حکم ظاهری واصل ممکن نیست.

این که چرا اجتماع دو حکم ظاهری با وجود دو شرط یاد شده ممکن می باشد به این دلیل است که در صورت تحقق این دو شرط، بین آن ها نه به لحاظ مبادی تنافی وجود دارد و نه به لحاظ امثال؛ زیرا اگر گفتیم مبادی حکم ظاهری به خود جعل مربوط است نه متعلق آن، در این صورت هر حکمی می تواند از مبادی خاصی ناشی شود که در جعل آن حکم وجود دارد؛ مثلاً جعل اباحه ظاهری برای یک شیء، مصلحتی داشته و اراده

و حَبَّی به آن تعلق گرفته باشد و از سوی دیگر، جعل حرمت ظاهری نسبت به همان شیء، مصلحت دیگری داشته باشد. پس در مرحله جعل از نظر مبادی حکم هیچ مشکلی وجود نداشته و تنافی پیش نمی آید. به لحاظ امثال نیز تنافی وجود ندارد؛ چون اگر یکی از آن ها واصل نشده باشد آن گاه لزوم امثال ندارد تا تنافی بین دو امثال تحقق پیدا کند.

پس اجتماع دو حکم ظاهری در این فرض که حکم ظاهری حکمی در قبال حکم واقعی بوده، با دو شرطی که بیان شد، ممکن بوده و مشکلی ندارد.

۲. اگر منکر حکم ظاهری باشیم، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

وجه این که سخن از امکان جعل حکم ظاهری قبل از حکم واقعی به میان می آید آن است که گفته می شود: در موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی اخذ شده است؛ بنابراین ممکن است این توهم ایجاد شود که نخست باید حکم واقعی جعل شده باشد تا پس از شک در آن، موضوع حکم ظاهری تحقق پیدا کند. اما حقیقت مطلب آن است که نمی توان از این مطلب که در موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی اخذ شده، نتیجه گرفت که حکم ظاهری حتماً بعد از یک حکم واقعی جعل می شود بلکه به نظر ما جعل حکم ظاهری قبل از حکم واقعی نیز امکان دارد؛ چون این مطلب که در موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی اخذ شده، نهایتاً تأخر رتبی حکم ظاهری از حکم واقعی را ثابت می کند نه تأخر زمانی آن را؛ بنابراین چنین نیست که حتماً باید جعل حکم ظاهری در طول حکم واقعی باشد؛ چون مراد از شک در حکم واقعی، شک خارجی که قائم به نفس مکلف باشد، نیست تا لزوماً بعد از جعل حکم واقعی به وجود آید بلکه شک، به وجود عنوانی اش مراد است؛ چون وجود خارجی شک به مکلف

مربوط بوده و به حاکم ربطی نداشته و مقوم حکم او به حساب نمی آید. آن چه به حاکم و جاعل مربوط است مسئله جعل می باشد و بحث نیز در این است که آیا حاکم می تواند قبل از جعل حکم واقعی به جعل حکم ظاهری مبادرت نماید یا نمی تواند؟

مسئله دیگری که در این جا وجود دارد آن است که آیا وجود خارجی حکم واقعی برای جعل حکم ظاهری لازم است؟ به عنوان مثال، حکم ظاهری حلیت برای شیء مشکوک الحرمه ثابت شده است. این عنوان از دو جزء تشکیل یافته است: یکی عنوان شک و دیگری عنوان حرمت. درباره جزء اول گفتیم: وجود خارجی شک در ثبوت حکم ظاهری دخالت ندارد، ولی درباره عنوان دوم آیا وجود خارجی حرمت در تحقق حلیت ظاهری دخیل است؟ یعنی وقتی می گوییم: «شیء مشکوک الحرمه» این گونه است که حتماً باید یک حرمت واقعی ثابت شده باشد تا پس از آن، حلیت ظاهری ثابت گردد؟

پاسخ این است که در این مسئله نیز وجود خارجی حکم واقعی لازم نیست بلکه وجود عنوانی کافی است؛ یعنی همین که حاکم یک وجود عنوانی را موضوع قرار دهد، می تواند حکمی را برای آن جعل کند. پس از آن جا که در موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی اخذ شده و شک در حکم واقعی به وجود عنوانی اش موضوع برای حکم ظاهری است نه به وجود خارجی، می توانیم بگوییم: جعل حکم ظاهری قبل از جعل حکم واقعی ممکن است.

توجه به این نکته لازم است که بحث صرفاً در امکان جعل حکم ظاهری قبل از حکم واقعی است نه در وقوع آن. با توجه به این جهت، جعل حکم ظاهری قبل از حکم واقعی، مستلزم محال نیست.

بخش دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری

اشاره

ص: ۱۰۳

فصل اول: محذورات تعبد به ظن

اشاره

ص: ۱۰۵

اساس بحث در این فصل و فصل های بعدی پیرامون جمع حکم واقعی و ظاهری است.

امّا پیش از ورود در این بحث و بیان وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری و بررسی راه حل هایی که ارائه شده، لازم است به خاستگاه آن اشاره ای داشته باشیم. در بحث تعبد به ظن و حجیت آن مسئله ای تحت عنوان امکان تعبد به ظن مطرح شده مبنی بر این که آیا اساساً تعبد به ظن از طرف شارع ممکن است یا نه؟ یعنی آیا شارع می تواند به ظن خاص یا مطلق ظنون که ذاتاً حجیت ندارند لباس حجیت پوشانده و مردم را موظف کند بر طبق ظن خود عمل کنند؟ بر خلاف یقین که خود به خود حجت است و نیازی به جعل حجیت از طرف شارع ندارد بلکه اساساً حجیت برای قطع قابل جعل نیست.

در این که منظور از امکان در این بحث، چیست بحث های مبسوطی صورت گرفته که در این مقام مجال ورود به آن نیست ولی اجمالاً می توان گفت: مراد از امکان، امکان وقوعی است؛ بدین معنا که از جعل حجیت برای ظن، محالی لازم نمی آید. (۱)

ص: ۱۰۷

۱- (۱). مرحوم آخوند در این رابطه می فرماید: «المراد من الإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي وهو عدم لزوم محال من فرض وجود الشيء وألا فلا مجال ولا اشكال في امكانه الذاتي، ضرورة تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه وعدم إباحة عن أحدهما». درر الفوائد (القدیمه)، ص ۵۰۴.

در این رابطه بین ابن قبه و مشهور اختلاف است. ابن قبه و پیروانش معتقدند: امکان جعل حجیت از طرف شارع برای ظن وجود ندارد و از این رو، امکان وقوعی آن را انکار می کنند. در مقابل، مشهور معتقدند: جعل حجیت برای ظن و تعبد به آن از طرف شارع مستلزم هیچ محالی نبوده و تعبد به ظن از طرف شارع امکان وقوعی دارد. به عنوان مثال، ابن قبه می گوید: امکان ندارد شارع بگوید: «أیها الناس صدق العادل»؛ یعنی به خبر واحد عمل کنید یا بگوید: «به ظواهر اخذ کنید»؛ چون اگر شارع بخواهد ظنونی مثل خبر واحد را برای ما حجت قرار دهد مستلزم محال است. آن گاه مشهور پس از فراغ از این بحث سراغ وقوع آن رفته اند که آیا این حجیت توسط شارع جعل شده یا نه و آیا شارع ما را به ظن متعبد کرده یا خیر؟ پس موضوع نزاع، امکان جعل حجیت از ناحیه شارع برای ظنون است.

ابن قبه و مشهور برای اثبات مدعای خویش دلایلی اقامه کرده اند. مشهور می گویند:

ما یقین داریم که از تعبد به ظن هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید. شیخ انصاری رحمه الله به مشهور اشکال کرده و می گوید: شما نتوانستید امکان جعل حجیت را برای ظن اثبات کنید و صرف این که گفته شود: ما یقین داریم از تعبد به ظن هیچ تالی فاسدی لازم نمی آید، دلیلی بر امکان تعبد به ظن از طرف شارع نیست؛ چون یقین به عدم ترتب فساد بر تعبد به ظن، منوط به احاطه کامل بر جهات محسنه و مقبحه است و چنین احاطه ای وجود ندارد. وی آن گاه دو دلیل بر امکان تعبد به ظن اقامه کرده (۱) که توسط محقق خراسانی مورد اشکال قرار گرفته است. (۲) این مطلب در میان شاگردان مرحوم آخوند نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته که ما در این موضع در مقام بررسی و داوری بین آن ها نمی باشیم.

ص: ۱۰۸

۱- (۱). فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۱۲.

۲- (۲). کفایه الأصول، ص ۲۷۶.

همان طور که اشاره شد در مورد امکان که در عنوان بحث اخذ شده نیز، اقوال و انظاری ارائه گردیده است؛ بعضی آن را به معنای امکان تشریحی دانسته (۱) و برخی آن را به معنای امکان قیاسی می دانند (۲) ولی حق در مسئله همان است که گفته شد؛ یعنی امکان در این جا به معنای امکان وقوعی است.

آن چه در بحث امکان و عدم امکان تعبد به ظن، مهم می باشد دلایل ابن قبه است.

اصل ادعای وی در علم اصول، تحت عنوان شبهه ابن قبه معروف شده است. ایشان دو دلیل بر مدعای خود اقامه کرده که یکی در خصوص خیر واحد بوده اما دلیل دیگر، عمومیت داشته و در همه ظنون جریان دارد.

ص: ۱۰۹

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۸۸؛ «والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، يعني أنّ من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسده واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكّمين المتنافيين وغير ذلك من التوالى الفاسد المتوهمه في المقام؟ أو أنه لا يلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل - محذور في عالم التكوين فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح». أجود التقريرات، ج ۲، ص ۶۲.

۲- (۲). حقائق الأصول، ج ۲، ص ۶۱-۶۴؛ ایشان در توضیح معنای امکان قیاسی می فرماید: «وهو سلب الضروره بالنظر إلى القواعد المعلومه شرعا أو عقلا كما يقال: التكليف بالضدين على نحو الترتب ممكن، بمعنى انه ليس فيما بأيدينا من القواعد ما يوجب امتناعه إذ لا يلزم منه اجتماع الضدين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك مما ثبت استحالتة و يقابله الامتناع القياسي».

اشاره

در این گفتار، صرفاً اشاره ای به دو دلیل ابن قبه خواهیم داشت و بررسی بیشتر آن را به محل مناسب موقوف می کنیم. از آن جا که این دو دلیل، دروازه ورود به بحث جمع حکم واقعی و ظاهری است، لازم است اشاره ای به آن داشته باشیم.

دلیل اول

دلیل اول ابن قبه چنین است: «لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله سبحانه ولكن التالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله».^(۱)

این دلیل به شکل یک قیاس استثنائی است: اگر تعبد به خبر واحد در اخبار از پیامبر جائز باشد (مقدم) تعبد به خبر واحد در اخبار از ناحیه خدا نیز جائز خواهد بود (تالی)؛ لکن تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است (نتیجه).

توضیح دلیل این است که اگر خبر واحد حجت باشد، یعنی کسی بتواند قول، فعل و

ص: ۱۱۱

۱- (۱). دلایل ابن قبه بر عدم امکان تعبد به ظن، در بسیاری از کتب اصولی بیان شده و مورد بررسی قرار گرفته است از جمله: فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۰؛ إفاضه العوائد، ج ۲، ص ۴۲؛ غایه الأصول، ج ۳، ص ۸۱.

تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله را نقل کند و این خبر برای ما معتبر باشد به گونه ای که بتوانیم به آن ترتیب اثر دهیم پس باید تعیّد به خبر واحد در إخبار از خدا هم معتبر باشد؛ یعنی اگر کسی بگوید من رسول خدا هستم و به این طریق از ناحیه خدا خبر دهد باید به خبر او نیز ترتیب اثر داده و خبر او برای ما حجت باشد؛ در حالی که اجماع قائم است بر این که نمی توان به خبر کسی که از ناحیه خدا خبر می آورد، اخذ کرد. با ابطال تالی، مقدم نیز باطل می شود؛ یعنی نمی توان به إخبار از پیامبر هم اخذ کرده و ترتیب اثر داد.

این خلاصه ای از دلیل اول ابن قبه است. اما در هر قیاس استثنائی، اثبات دو مطلب لازم است: یکی اثبات تلازم بین مقدم و تالی و دیگری اثبات بطلان تالی. از این رو، ابن قبه برای اثبات مدعای خود باید هر دو را اثبات نماید.

ما فعلاً به پاسخ هایی که از این دلیل داده شده اشاره نمی کنیم.

دلیل دوم

ابن قبه می گوید: اگر عمل به خبر واحد جائز باشد، مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال خواهد بود و چون تحلیل حرام و تحریم حلال جائز نیست، پس عمل به خبر واحد نیز جائز نمی باشد.

این استدلال به حسب ظاهر در مورد خبر واحد مطرح شده، اما اختصاصی به خبر واحد ندارد و در همه امارات ظنی جریان می یابد.

توضیح مقدمه اول یعنی اثبات ملازمه بین مقدم و تالی و این که اگر به خبر واحد عمل شود تحلیل حرام و تحریم حلال لازم می آید، این است:

عمل به خبر واحد در صورتی جایز است که شارع آن را برای ما حجت قرار داده و عمل به آن را تجویز نماید؛ چون تا خبر واحد حجت نباشد عمل به آن معنا ندارد؛ در حالی که جعل حجیت برای خبر واحد از طرف شارع ممکن نیست؛ چون مستلزم تحلیل

حرام و تحریم حلال خواهد بود؛ زیرا اگر فرض کنیم خبر واحد بر حلیت چیزی دلالت کند که در واقع و لوح محفوظ حرام است در این صورت لازم می آید که خود شارع چیزی را که در واقع حرام بوده به واسطه جعل حجیت برای خبر واحد برای ما حلال نماید. مثلاً وقتی شارع با گفتن «صدق العادل» خبر واحد زراره را که از قول امام صادق علیه السلام می گوید: «نماز جمعه در عصر غیبت واجب است» حجت قرار می دهد، در حالی که طبق فرض، نماز جمعه در عصر غیبت حرام است در این صورت با جعل حجیت برای ظنونی مثل خبر واحد چیزی را که حرام بوده حلال نموده است و گاهی به عکس، چیزی را که در واقع حلال بوده حرام می کند و ممکن نیست چنین کاری از ناحیه شارع واقع شود. پس نتیجه می گیریم اصلاً امکان ندارد شارع ما را به ظنّ و خبر واحد متعبد کند.

به این دلیل ابن قبه نیز پاسخ های حلّی و نقضی داده شده که از پاسخ های حلّی به عنوان وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری یاد می شود و ما در این بخش به بررسی آن ها خواهیم پرداخت. اما در مرحله نخست لازم است خود این محذور به درستی تبیین و تحلیل شود.

اشاره

به طور کلی بر اساس دلایل ابن قبه و پیروان او، جعل حجیت برای ظنون، تالی فاسدهایی دارد که هم می توان آن ها را به تحلیل حرام و تحریم حلال برگرداند و هم می توان از آن ها به طور مستقل بحث کرد ولی در مجموع، پنج محذور برای تعبد به ظن و حجیت آن ذکر شده است. بعضی از این تالی فاسدها به خود خطاب مربوط بوده و برخی در رابطه با امر متأخر از خطاب می باشند که از آن به لازمه خطاب تعبیر می شود. بعضی از محذورات نیز در رابطه با امور مقدم بر خطاب می باشد که خود بر دو قسم است: یک قسم در رابطه با ملاکات و مناطات احکام و قسم دیگر در رابطه با مبادی حکم صادر از مولا است. باید توجه داشت که این محذورات پنج گانه لزوماً مورد قبول بزرگان نیست، چه این که برخی سه محذور یا حتی دو محذور را بیان کرده اند که در آینده به آن اشاره می کنیم. در این جا مناسب است توضیح مختصری درباره این محذورات ارائه دهیم.

۱. محذور مربوط به خطاب

محذور و تالی فاسدی که از جعل حجیت برای ظنون در رابطه با خود خطاب پیش می آید، اجتماع مثلین یا ضدین است؛ زیرا مثلاً از یک طرف، خود شارع نماز جمعه را

واجب کرده و از سوی دیگر، زراره از امام علیه السلام نقل می کند که نماز جمعه واجب است و فرض این است که باید به خبر واحد متعبد شویم. در این صورت اجتماع مثلین پیش می آید؛ چون دو حکم مماثل با یکدیگر جمع شده اند. گاهی اجتماع ضدین پیش می آید؛ مثلاً نماز جمعه در واقع حرام است اما زراره روایتی را از امام معصوم علیه السلام نقل کرده که بر اساس آن نماز جمعه واجب است؛ در این صورت اجتماع ضدین پیش می آید؛ چون یک فعل، هم حرام و هم واجب شمرده شده است.

البتة محقق عراقی در این مورد، محذور نقض غرض را نیز اضافه کرده و می گوید:

در محذور خطابی دو جهت وجود دارد: یکی شبهه تضاد بین دو حکم است و دیگری شبهه نقض غرض می باشد؛ به این بیان که با فرض تعلق اراده به چیزی، محال است چیز دیگری جعل شود که موجب تفویت مراد و غرض مرید گردد. به نظر ایشان، این شبهه به صورت مخالفت اماره با واقع اختصاص دارد، بر خلاف شبهه تضاد که هم در صورت مخالفت و هم در صورت موافقت جریان می یابد؛ چون طبق مبنای محقق عراقی، مثلین همانند ضدین می باشند. البته ایشان می گوید: شبهه تأکد در این جا چنان چه بعضی گمان کرده اند، جاری نیست. (۱)

۲. محذور مربوط به ملاک حکم

محذوری که در رابطه با امر مقدم بر خطاب بوده و به ملاک حکم مربوط می شود، محذور اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه می باشد. البته این محذور برطبق مبنای تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاصد واقعی پیش می آید که مورد قبول ما نیست.

توضیح محذور این است که اگر شارع به وجوب چیزی در لوح محفوظ حکم کرده باشد ولی خبر واحد زراره بر حرمت آن قائم شود، لازم می آید ملاک حکم وجوب

ص: ۱۱۶

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۸۹، پاورقی شماره ۱.

(یعنی مصلحت) با ملاک حکم حرمت (یعنی مفسده) در یک شیء اجتماع کنند. پس تعبّد به خبر واحد موجب می شود که مصلحت و مفسده با هم جمع شوند.

۳. محذور مربوط به مبادی حکم

این محذور مانند محذور پیشین، در رابطه با امر مقدّم بر خطاب بوده و به مبادی حکم مربوط می شود. مراد از مبادی حکم، حب و بغض یا اراده و کراهت مولا است که سبب می شود بر طبق آن حکمی را جعل نماید. توضیح محذور این است که اگر شارع ما را به خبر واحد متعیّد نماید، لازم می آید که در موارد عدم اصابت اماره به واقع، اجتماع اراده و کراهت یا اجتماع حب و بغض در مولا محقق شود. به عنوان مثال اگر شارع در عین آن که نماز جمعه را در لوح محفوظ حرام کرده، خبر زراره را که از قول امام علیه السلام نقل می کند «نماز جمعه واجب است» حجت قرار دهد، لازم می آید نماز جمعه از یک طرف متعلّق کراهت بوده و مبعوض شارع باشد و از طرف دیگر مراد او بوده و محبوب او به شمار آید. در این صورت، اجتماع حب و بغض یا اجتماع کراهت و اراده تحقق خواهد یافت.

۴. محذور مربوط به لازم خطاب

اشاره

محذوری که به لازم خطاب مربوط بوده و متأخر از آن است، مسئله القای در مفسده و تفویت مصلحت است. این محذور با توجه به آن چه در توضیح محذورات پیشین گفته شد به توضیح نیازی ندارد.

پس در مجموع با چهار محذور مواجه هستیم: اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه (به حسب ملاک حکم)، اجتماع کراهت و اراده یا حب و بغض (به حسب مبادی حکم)، اجتماع مثلین یا ضدین (به حسب خطاب) و القای در مفسده و تفویت مصلحت (به حسب لازم خطاب).

اشاره

به نظر محقق خراسانی محذورات تعبد به ظن سه محذور می باشند:

محذور اول

با قیام یک اماره و پیدایش حکم ظاهری دو حالت قابل تصور است: ۱. حکم واقعی بر واقع خود باقی می ماند. ۲. حکم واقعی از بین می رود. اگر بگوییم: با آمدن حکم ظاهری، حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ به کلی حذف می شود چنین چیزی مستلزم تصویب محال است. و اگر بگوییم: با قیام اماره ظنی، حکم واقعی باقی می ماند، این حالت دارای دو صورت است: ۱. مؤدای اماره با حکمی که در واقع وجود دارد موافق است که در این صورت، محذور اجتماع مثلین پیش می آید. ۲. مؤدای اماره با واقع موافق نمی باشد، مانند جایی که اماره بر وجوب نماز جمعه قائم شود اما نماز جمعه در واقع حرام باشد که در این صورت، اجتماع ضدین یا اجتماع اراده و کراهت یا اجتماع مصلحت ملزومه و مفسده ملزومه پیش می آید.

محذور دوم

گاهی تعبد به ظن مستلزم طلب ضدین است که محال می باشد و این در جایی است که اماره چیزی را طلب کند که با واقع در ضدیت است. مرحوم آخوند در این محذور، مسئله را روی طلب ضدین از ناحیه خداوند می برد؛ به این بیان که اگر فرض کنیم در روز جمعه نماز ظهر واجب باشد ولی اماره بر وجوب نماز جمعه دلالت کند در این صورت لازم می آید نماز ظهر واجب به وجوب واقعی و نماز جمعه واجب باشد و وجوب ظاهری گشته و در نتیجه هر دو مطلوب شارع باشند و چنین چیزی ممکن نیست؛ چون نماز ظهر و نماز جمعه دو فعل متضاد هستند که طلب هر دو در آن واحد ممکن نیست.

تعبد به ظن در صورتی که اماره بر عدم وجوب چیزی که در واقع واجب است، دلالت کند مستلزم تفویت مصلحت و در صورتی که بر عدم حرمت حرام واقعی دلالت کند، مستلزم القای در مفسده است که هر دو قبیح می باشند. (۱)

نظر محقق نائینی درباره محدودرات

محقق نائینی، این محدودرات را به گونه دیگری دسته بندی کرده و به طور کلی می گوید:

محدورات دو دسته اند: محدود ملاکی و محدود خطابی. به نظر ایشان، محدود ملاکی تفویت مصلحت و القای در مفسده است. (۲)

باید خاطر نشان شود که محدودرات، منحصر در این دو نبوده و ایشان در این رابطه مرتکب اشتباه شده است. اشتباه دیگری که از ناحیه محقق نائینی صورت گرفته این است که مسئله القای در مفسده یا لزوم تفویت مصلحت را به عنوان محدود ملاکی بیان می کند در حالی که این محدود، محدود ملاکی نیست بلکه به لازمه خطاب مربوط است؛ زیرا بین مسئله القای در مفسده و تفویت مصلحت با مسئله اجتماع مصلحت و مفسده تفاوت وجود دارد؛ چون اجتماع مصلحت و مفسده به ملاک مربوط می باشد ولی القای در مفسده و تفویت مصلحت به لازم خطاب مربوط است.

نظر بعضی از بزرگان درباره محدودرات

بعضی از بزرگان نیز محدودرات تعبد به ظن را دو محدود دانسته و گفته اند: مشکل عمده در ثبوت حکم ظاهری با وجود حکم واقعی، یکی تفویت مصلحت و القای در مفسده و دیگری لزوم نقض غرض است. (۳)

ص: ۱۱۹

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۷۷ و ۲۷۶.

۲- (۲). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۸۹.

۳- (۳). منتقى الأصول، ج ۴، ص ۱۶۶.

در کلمات برخی نیز محذورات دیگری بیان شده، ولی به طور کلی می توان محذوراتی را که در کلمات بزرگان آمده اجمالاً این گونه بیان کرد:

۱. اجتماع اراده و کراهت.

۲. اجتماع حب و بغض.

۳. اجتماع مصلحت و مفسده.

۴. اجتماع مثلین یا ضدین.

۵. طلب ضدین.

۶. نقض غرض.

۷. تفویت مصلحت یا القای در مفسده.

۸. شبهه تأکد.

نظر مختار

به نظر ما، اصح آن است که این محذورات بر طبق آن چه بیان گردید تفکیک شده و به حسب ملاک حکم، مبادی حکم، خود حکم و لوازم حکم - که این دو محذور اخیر را می توان تحت عنوان محذور مربوط به خطاب قرار داد - مستقلاً مورد بررسی قرار گیرند. محذورات یادشده، توسط بزرگان مورد بررسی قرار گرفته و راه حل هایی ارائه شده است که این راه حل ها در واقع همان وجوه جمع حکم ظاهری و حکم واقعی و ناظر به رفع محذورات پیش گفته است.

لازم است مجدداً بر این نکته تأکید شود که اگر حکم ظاهری به همان معنایی که بیان نمودیم انکار گردد دیگر محذوری پیش نمی آید تا به جمع حکم ظاهری و واقعی نیاز باشد، چنان که برخی از راه حل ها در مورد محذورات یادشده ناظر به همین جهت است.

بر این اساس، این وجوه جمع عمدتاً بر طبق نظر مشهور مبنی بر پذیرش حکم ظاهری ارائه شده است.

اشاره

برای روشن شدن محل بحث لازم است به دو مطلب اشاره کنیم.

مطلب اول

چنان که پیش از این گفتیم درباره حکم ظاهری دو اصطلاح مقبول وجود دارد:

اصطلاح اول: حکم ظاهری به معنای مفاد ادلّه فقاهتی، یعنی مؤدای اصول عملیه می باشد؛ مثلاً حکمی که با استصحاب ثابت می گردد، حکم ظاهری است. در مقابل، حکم واقعی به معنای مفاد ادلّه اجتهادی است؛ یعنی آن چه که از ادلّه معتبر شرعی مثل آیه، روایت و اجماع استفاده می شود. پس حکم ظاهری طبق این اصطلاح، منحصر به مؤدای اصول عملیه بوده و حکم واقعی مفاد ادلّه اجتهادی است.

اصطلاح دوم: حکم ظاهری به معنای مؤدای ادلّه اجتهادی و ادلّه فقاهتی بوده و حکم واقعی همان حکم ثابت در لوح محفوظ می باشد. طبق این اصطلاح، حکم واقعی یعنی آن چه که خداوند متعال در لوح محفوظ، جعل و ثبت کرده و در مقابل، حکم ظاهری حکمی است که به وسیله آیه یا روایت و یا حتی اصل عملی ثابت می شود. این

اصطلاح حکم ظاهری، اعم از اصطلاح اول است؛ چون هم مؤدای اصول عملیه و هم مؤدای امارات ظنی را شامل می شود.

حال با توجه به این دو اصطلاح می گوییم: مراد از حکم ظاهری که در جمع حکم ظاهری و واقعی عنوان می شود اصطلاح دوم است؛ یعنی بحث در این است که آیا حکم ظاهری (مؤدای اماره و مؤدای اصل عملی) با حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ قابل جمع می باشد؟ بنابراین، محذوراتی که پیش از این بیان گردید طبق این اصطلاح از حکم ظاهری مطرح می شوند؛ به عنوان مثال، اگر فرض کنیم حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت که در لوح محفوظ ثابت است، وجوب، ولی حکم ظاهری آن که توسط خبر واحد ثابت شده، حرمت باشد در این صورت، لازم می آید که نماز جمعه هم مصلحت و هم مفسده داشته باشد؛ چون حکم وجوب بر وجود مصلحت و حکم حرمت بر وجود مفسده در نماز جمعه دلالت دارند. پس ثبوت حکم ظاهری برای نماز جمعه طبق این فرض، به اجتماع مصلحت و مفسده منجر شده است.

با توجه به این که شارع، خبر واحد را حجت قرار داده و باید به آن عمل شود این پرسش مطرح می گردد که چگونه می توان بین حکم ظاهری و حکم واقعی جمع نمود؟ اگر بگوییم: هر دو حکم جعل شده اند به این معنا است که یک فعل در آن واحد، هم دارای مصلحت باشد و هم دارای مفسده و چنین چیزی ممکن نیست.

با توجه به آن چه بیان گردید معلوم می شود راه حل هایی که برای جمع حکم واقعی و حکم ظاهری ارائه شده در چه محدوده و بر اساس چه معنایی از حکم واقعی و ظاهری است.

همان گونه که پیش از این گفته شد، آن چه در این مقام مطرح می شود بر اساس مبنای مشهور است که می گویند: حکم ظاهری توسط شارع، جعل و انشا شده است.

بنابراین اگر حکم ظاهری انکار شود دیگر جایی برای مطرح نمودن این بحث وجود

نخواهد داشت. اگرچه عدم وجود حکم ظاهری، خود به عنوان یکی از راه های جمع ارائه شده است.^(۱)

مطلب دوم

دومین مطلبی که لازم است برای تنقیح موضوع بحث به آن اشاره شود، این است که محذوراتی که در تعبد به امارات ظنی مطرح شده، از طرف اصولیون مورد اشکال قرار گرفته و به آن ها پاسخ داده شده است. این پاسخ ها به عنوان وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری ارائه شده ولی از آن جا که بعضی از این محذورات مربوط به ملاک حکم و برخی مربوط به مبادی حکم و قسمی مربوط به خود خطاب و بعضی مربوط به لازم خطاب می باشند، بنابراین راه حل هایی که ارائه می شوند باید ناظر به آن جهات و متناسب با آن ها باشند، در حالی که آن چه در کلمات اصولیون مشاهده می شود غیر از این است و ما در پاسخ به این محذورات چهارگانه، چهار نوع پاسخ را مشاهده نمی کنیم بلکه برخی در مقام پاسخ به این محذورات، گاهی بین این جهات، تفکیک نکرده و به صورت کلی پاسخ داده اند؛ مثلاً درباره دو یا سه محذور، یک راه حل ارائه شده و در رابطه با محذور دیگر پاسخ دیگری داده اند؛ به عنوان مثال یکی از محذورات، لزوم القای در مفسده و تفویت مصلحت است؛ یعنی اگر شارع ما را به امارات ظنی متعبد کند نتیجه اش آن است که به دست خود، ما را به سوی مفسد سوق داده و باعث شده مصالح از ما فوت شود. با این که راه حل مشکل القای در مفسده و تفویت مصلحت با راه حل سایر محذورات تفاوت دارد اما این مطلب به روشنی در برخی کلمات تفکیک نشده و پاسخ ها و راه حل ها بدون رعایت این جهت مطرح شده اند، اگرچه برخی راه حل ها قابل

ص: ۱۲۳

۱- (۱). تنقیح الأصول (امام خمینی)، ج ۳، ص ۸۶-۹۴؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۷۲؛ معتمد الأصول، ج ۱، ص ۴۲۵؛ فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۱۲؛ أجود التقریرات، ج ۲، ص ۷۵-۸۰؛ کفایه الأصول، ص ۲۷۷-۲۷۹.

تسری به محذورات دیگر نیز می باشند.

به هر حال بخشی از راه حل ها ناظر به رفع دو محذور از محذورات چهارگانه است؛ یعنی اجتماع حب و بغض و اجتماع اراده و کراهت که به مبادی حکم مربوط می باشند و هم چنین اجتماع مصلحت و مفسده که به ملاک حکم مربوط بوده و غیر از مسئله القای در مفسده و تفویت مصلحت است؛ چون همان گونه که اشاره شد اجتماع مصلحت و مفسده به ملاک حکم مربوط می شود ولی القای در مفسده و تفویت مصلحت به لازم خطاب مربوط است. بخشی از راه حل ها نیز با تفکیک محذورات به صورت مستقل ارائه شده اند.

در راه حل های بعضی از بزرگان تفکیکی ملاحظه نمی شود تا معلوم گردد آنان دقیقاً درصدد حلّ کدام مشکل بوده بلکه به طور کلی راه حل هایی برای اصل شبهه این قبه ارائه داده اند. در مقابل، عده ای دیگر مثل مرحوم آخوند، محقق نائینی و امام رحمه الله بین این محذورات تفکیک کرده و برای بعضی از آن ها یک پاسخ و برای بعضی دیگر پاسخ دیگری داده اند.

شاید وجه این تفکیک در کلمات برخی و عدم تفکیک در کلمات برخی دیگر، به نوع نگاه آنان به حقیقت حکم یا مراتب آن بستگی داشته باشد، ولی این امر نمی تواند توجیه مناسبی برای عدم تفکیک بین این محذورات باشد.

به نظر ما بحث جمع حکم واقعی و ظاهری، انطباق کاملی با محذورات چهارگانه ای که بیان شد، دارد و به طور کلی، جمع حکم واقعی و ظاهری به هر راه حلی که در پاسخ به این محذورات چهارگانه ارائه شده، اطلاق می شود. پس بحث جمع حکم واقعی و ظاهری در واقع بحث از راه حل های مختلف ارائه شده برای مشکل اجتماع دو حکم واقعی و ظاهری، چه از حیث ملاک یا مبادی و چه از حیث خود خطاب یا لوازم خطاب می باشد.

روشی که ما برای پاسخ دادن به این محذورات دنبال می کنیم آن است که در مرحله اول پاسخ هایی را بیان می کنیم که به محذورات مربوط به خود حکم داده شده است؛ چه آن محذور به ملاک حکم مربوط باشد (مثل اجتماع مصلحت و مفسده) و چه به مبادی حکم مربوط باشد (مثل اجتماع حب و بغض و اراده و کراهت) و چه به خود خطاب و حکم مربوط باشد (مثل اجتماع مثلین یا ضدین). در مرحله بعد به پاسخ هایی می پردازیم که به لازم خطاب مربوط است (مثل القای در مفسده یا تفویت مصلحت) و در ادامه، شبهه نقض غرض را نیز مستقلاً مورد بررسی قرار می دهیم.

فصل دوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری

اشاره

(با توجه به سه محذور ملائک، مبادی و خطاب)

ص: ۱۲۷

وجه اول

شیخ انصاری رحمه الله چند راه حل برای جمع حکم واقعی و ظاهری بیان کرده است. اولین راه حل ایشان این است که مرتبه حکم ظاهری با مرتبه حکم واقعی اختلاف دارد و وجود دو حکم در دو مرتبه مختلف به طور هم زمان هیچ اشکالی ندارد. (۱)

توضیح مطلب آن است که فرض کنید نماز جمعه در عصر غیبت واقعاً واجب است ولی از آن جا که مکلف دلیل معتبری نیافته، در حکم نماز جمعه شک کرده و بر اساس دستور شارع که می فرماید: «لاتنقض الیقین بالشک» وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت

ص: ۱۲۹

۱- (۱). فرائد اصول، ج ۱، ص ۱۰-۱۱ و ج ۴، ص ۱۱-۱۲. البته برخی مثل مرحوم مشکینی این راه حل را به سید محمد اصفهانی نسبت داده اند، کفایه الأصول (با حواشی مشکینی)، ج ۳، ص ۱۸۳، حاشیه ۱۳۹. مرحوم سید محمد جعفر جزائری در این رابطه می فرماید: «هذا جمع آخر بین الحکم الواقعی والظاهری قد ینسب إلی السید المحقق المسدد السید محمد الأصفهانی قدس سره ویظهر أيضاً من کلمات الشیخ قدس سره فی أول مبحث البراءة وأول مبحث التعادل والتراجیح»؛ منتهی الدرایه، ج ۴، ص ۲۴۴، تعلیقه ۳.

استصحاب می کند. این وجوب که مؤدای یک اصل عملی بوده و حکم ظاهری محسوب می شود از حکم واقعی (یعنی وجوبی که در لوح محفوظ برای نماز جمعه ثابت است) متأخر است؛ چون وجوب ظاهری نماز جمعه با فرض شک در حکم واقعی آن ثابت است و این یعنی حکم ظاهری یک مرتبه از حکم واقعی متأخر است. از طرف دیگر، شک در حکم واقعی متفرع بر وجود خود حکم واقعی است. پس حکم ظاهری به دو مرتبه از حکم واقعی متأخر است؛ یعنی اول باید حکم واقعی ثابت باشد و در مرتبه بعد، در این حکم واقعی شک شود تا شخص بتواند آن را استصحاب کرده و در نتیجه، حکم ظاهری ثابت گردد. این بیان در رابطه با مؤدای اصول عملیه است.

در رابطه با مؤدای امارات نیز مطلب از همین قرار است؛ چون هنگامی به خبر واحد عادل به عنوان یک اماره معتبر رجوع می کنیم و زمانی خبر عادل به عنوان حکم ظاهری حجت است که نسبت به حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ جاهل باشیم. پس حکم ظاهری مستفاد از خبر عادل (مثل وجوب نماز جمعه) به دو مرتبه از حکم واقعی آن متأخر است؛ چون در موضوع حکم ظاهری مستفاد از اماره، جهل به حکم واقعی اخذ شده و جهل به حکم واقعی، متأخر از خود حکم واقعی است.

نتیجه آن که اگر مرتبه دو حکم با هم مختلف باشند، اجتماع آن ها هیچ اشکالی نداشته و محالی لازم نمی آید. بنابراین، جمع حکم ظاهری و حکم واقعی ممکن است.

البته این راه حل، ناظر به محذور لزوم القای در مفسده و تفویت مصلحت نیست بلکه در صدد حل بقیه محذورات است. ایشان برای حل محذور لزوم القای در مفسده و تفویت مصلحت بیان دیگری دارد که در مباحث بعدی به آن خواهیم پرداخت.

بررسی وجه اول

مرحوم آخوند به راه حل مرحوم شیخ اشکال کرده و می فرماید: حکم ظاهری در تمام مراتب حکم واقعی ثابت نیست اما حکم واقعی در تمام مراتب حکم ظاهری ثابت

می باشد؛^(۱) چون حکم واقعی، هم در حال جهل و هم در حال علم ثابت بوده اما حکم ظاهری فقط در حال جهل و شک ثابت است. پس می توان موردی را تصویر کرد که حکم واقعی و حکم ظاهری با هم جمع شده باشند.

توضیح مطلب این که با پیدایش حکم ظاهری، حکم واقعی از بین نمی رود؛ چون اگر حکم واقعی از بین برود تصویب محال پیش می آید؛ زیرا در این صورت باید بگوییم:

خداوند احکامی را جعل کرده که موقت می باشند؛ یعنی تا وقتی که اماره ای قائم نشده این احکام ثابت اند اما همین که اماره ای قائم شد، آن حکم مجعول از جانب خداوند از بین می رود و این همان تصویب محال است. پس با آمدن حکم ظاهری، حکم واقعی از بین نرفته و در لوح محفوظ ثابت است.

از طرف دیگر، حکم واقعی بین عالم و جاهل مشترک است و این بیانگر آن است که حکم واقعی در هر حال ثابت است، در حالی که حکم ظاهری در فرض جهل و شک نسبت به حکم واقعی ثابت می باشد. بنابراین، حکم واقعی در همه مراحل حکم ظاهری ثابت است ولی حکم ظاهری در همه مراحل حکم واقعی ثابت نیست.

پس می توان موردی را تصویر کرد که در آن حکم واقعی و ظاهری اجتماع کرده و آن موردی است که مکلف به حکم واقعی جهل داشته باشد و لذا نسبت به شخص جاهل، هم حکم واقعی و هم حکم ظاهری ثابت است.

نتیجه این که راه حل مرحوم شیخ مشکل را به کلی برطرف نمی کند و محذورات یاد شده، مثل محذور اجتماع ضدین، محذور اجتماع مصلحت و مفسده و محذور اجتماع اراده و کراهت هم چنان باقی می ماند.

اشکال مرحوم آخوند به راه حل مرحوم شیخ مورد بحث قرار گرفته و برخی آن را

ص: ۱۳۱

پذیرفته (۱) و بعضی دیگر آن را وارد نمی دانند. (۲) به نظر ما این اشکال به مرحوم شیخ وارد است و نمی توان آن را به عنوان راه حلّی برای رفع محذور اجتماع مثلین یا ضدین و هم چنین شبهه نقض غرض کافی دانست.

ص: ۱۳۲

۱- (۱). منتهی الدرایه، ج ۴، ص ۲۷۴.

۲- (۲). کفایه الأصول (با حواشی مشکینی)، ج ۳، ص ۱۸۴، حاشیه شماره ۱۳۹.

دومین راه حل شیخ انصاری این است که حکم ظاهری، فعلی ولی حکم واقعی، انشایی است. اگر به این ملتزم شدیم که حکم واقعی به مرحله انشا مربوط بوده و حکم ظاهری به مرحله فعلیت مربوط است آن گاه محذور اجتماع مثلین یا ضدین، محذور اجتماع اراده و کراهت و یا محذور اجتماع مصلحت و مفسده پیش نخواهد آمد؛ چون این محذورات فقط در صورتی پیش می آیند که حکم واقعی و ظاهری هر دو در مرحله انشا و یا هر دو در مرحله فعلیت باشند.

مرحوم شیخ در این راه حل که هم در امارات و هم در اصول عملیه جریان دارد می گوید: حکم واقعی، مرحله اقتضا را پشت سر گذاشته (۱) و به مرحله انشا رسیده و در همان مرحله متوقف می شود؛ یعنی حکم واقعی توسط شارع جعل شده است ولی هنوز

ص: ۱۳۳

۱- (۱). البته مرحوم شیخ قائل به مرتبه و مرحله ای به نام مرحله اقتضا در بین مراتب حکم نیست بلکه این مرحوم آخوند است که مراتب حکم را چهار مرتبه می داند، از این رو، تعبیر به مرحله اقتضا صرفاً برای توضیح کلام مرحوم شیخ است.

به مرحله اجرا نرسیده و مکلفین نمی توانند به آن عمل کنند. اما حکم ظاهری ضمن این که از مرحله اقتضا و مرحله انشا عبور کرده، به مرحله فعلیت نیز رسیده است و مکلفین می توانند بر طبق آن عمل کنند. پس، از حیث خود حکم، مشکلی برای اجرا وجود ندارد؛ مثلاً- فرض کنید شارع وجوب را برای نماز جمعه در لوح محفوظ جعل کرده اما روایتی قائم می شود بر این که نماز جمعه در عصر غیبت حرام است. در این صورت، آن چه باید به آن عمل شود همان حکم ظاهری است که توسط اماره بیان شده و این امکان وجود ندارد که به وجوب نماز جمعه عمل شود؛ چون این وجوب از مرحله انشا تجاوز نکرده و مکلف از آن اطلاع ندارد و از این رو، قابل عمل کردن نیست؛ اما از آن جا که مکلف نسبت به حکم ظاهری اطلاع پیدا کرده و این حکم به فعلیت رسیده است قابلیت عمل کردن را دارد. (۱)

بررسی وجه دوم

اشاره

مرحوم آخوند به این راه حل دو اشکال کرده است.

اشکال اول

ابتدا لازم است مقدمه ای را بیان کرده و سپس به اصل اشکال پردازیم. مقدمه این است که احکام شرعی در مرتبه اقتضا، وجوب تبعیت ندارند؛ چون در مرحله اقتضا حکمی نیست تا از آن تبعیت شود. مرحله انشا نیز وجوب تبعیت و امتثال ندارد. تنها پس از مرحله فعلیت است که حکم قابلیت امتثال را پیدا می کند؛ چون تفاوت این دو مرحله در

ص: ۱۳۴

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۷۹. البته مرحوم آخوند، نامی از مرحوم شیخ نمی برد بلکه اصل راه حل را بیان می کند ولی محشین کفایه آن را به مرحوم شیخ نسبت داده اند. از کلمات شیخ نیز می توان استفاده کرد که چنین راه حلی را ذکر کرده است. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۴۴؛ «الثانی أن یكون الحکم الفعلی تابعا لهذه الأماره بمعنی أن للمه فی کل واقعه حکما یشترک فیہ العالم و الجاهل لو لا- قیام الأماره علی خلافه بحیث یكون قیام الأماره المخالفه مانعاً عن فعلیه ذلك الحکم لكون مصلحه سلوک هذه الأماره غالبه علی مصلحه الواقع. فالحکم الواقعی فعلی فی حق غیر الظان بخلافه و شأنی فی حقه بمعنی وجود المقتضی لذلك الحکم لو لا الظن علی خلافه».

آن است که مرحله انشا، مرحله جعل و تصویب قانون، ولی مرحله فعلیت، مرحله ابلاغ قانون به منظور اجرای آن است. پس تا وقتی که حکم واقعی از مرحله انشا عبور نکرده و به مکلفین ابلاغ نشده، وجوب امتثال و تبعیت نخواهد داشت.

با توجه به این مقدمه، اصل اشکال آن است که اگر فرضاً حکم واقعی نماز جمعه، وجوب بوده و حکم ظاهری آن نیز وجوب باشد در این صورت، طبق راه حل شیخ انصاری با قیام اماره، حکم واقعی نماز جمعه در مرحله انشا باقی مانده و لزوم تبعیت و امتثال ندارد و حکمی که فعلی شده و وجوب امتثال پیدا کرده فقط حکم ظاهری است.

حال، لازمه این وجه آن است که لزوم امتثال و وجوب تبعیت حکم ظاهری نیز منتفی شود و چیزی که اماره بر آن قائم شده است وجوب امتثال نداشته باشد؛ به عبارت دیگر، لازمه بیان شیخ رحمه الله این است که رعایت اماره ای که بر وجوب نماز جمعه دلالت می کند، لازم نباشد؛ زیرا وقتی حکم واقعی به خاطر توقفش در مرحله انشا، وجوب امتثال نداشته باشد لازم می آید که حکم ظاهری نیز که مماثل با حکم واقعی است لزوم امتثال نداشته باشد. (۱)

سپس مرحوم آخوند، اشکالی را بیان نموده و پاسخ می دهد. اشکال این است که حکم واقعی تا زمانی که در مرحله انشا است، لزوم امتثال ندارد اما وقتی با مؤدای اماره مطابق شد در این صورت، لزوم امتثال پیدا می کند؛ به عبارت دیگر، این اشکال در صورتی به مرحوم شیخ وارد است که حکم واقعی تنها بوده و چیز دیگری به آن ضمیمه نشود، اما اگر مؤدای اماره بر طبق حکم واقعی باشد در این صورت، حکم واقعی لزوم امتثال دارد. پس این مستشکل به دفاع از مرحوم شیخ و در برابر مرحوم آخوند

ص: ۱۳۵

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۷۸؛ «فانقدح بما ذکرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في موارد الأصول و الأمارات فعليا کی یشکل تاره بعدم لزوم الإتيان حينئذ بمقامت الأماره علی وجوبه ضروره عدم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعليه و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و لزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان».

می گوید: شما از یک نکته غفلت کرده اید و آن این که حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ، مؤدای یک اماره واقع شده و بنابراین از مرحله انشا خارج گردیده و دیگر نمی توان گفت لزوم امتثال ندارد.

این مطلب که واقع به تنهایی و هم چنین مؤدای اماره به تنهایی، لزوم امتثال ندارند مورد قبول است؛ چون واقع به تنهایی در مرحله انشا است و هنوز به مکلف ابلاغ نشده تا لزوم امتثال داشته باشد و حکم ظاهری هم اگر با واقع ارتباطی نداشته و طریق به سوی آن نباشد، لزوم امتثال ندارد. بنابراین آن چه که لزوم امتثال دارد واقع متصف به وصف مؤدای اماره است؛ یعنی مثلاً وجوب واقعی نماز جمعه که خداوند در لوح محفوظ ثبت کرده به وصف آن که مؤدای خبر زراره هم باشد، لزوم امتثال دارد. مرحوم آخوند می گوید: صحت این مطلب مبتنی بر این است که واقع و مؤدای اماره معلوم باشد؛ یعنی ما باید دو چیز را بدانیم: اولاً: واقع را بدانیم و ثانياً: بدانیم این واقع مؤدای اماره می باشد، در حالی که مشکل این است که واقع برای ما معلوم نیست؛ چون اگر معلوم بود دیگر سراغ اماره و ظنون نمی رفتیم. از طرف دیگر، اماره نیز واقع را حقیقتاً و وجداناً به ما نشان نمی دهد؛ به عنوان مثال وقتی زراره می گوید: «قال الصادق علیه السلام: صلوه الجُمُعَه واجبه» این گونه نیست که واقع برای ما وجداناً محرز شده و حقیقتاً آن را کشف کنیم و هیچ کس هم ادعا نکرده که با دلیل حجیت خبر واحد، واقع وجداناً احراز می شود.

بنابراین تنها یک راه برای درک واقع باقی می ماند و آن این که تعبداً واقع را از دلیل حجیت خبر واحد احراز کنیم؛ یعنی وقتی شارع خبر واحد را برای ما حجت قرار داد و فرمود: «صدق العادل» معنایش این است که بنا را بر این بگذار که آن چه را عادل به تو خبر می دهد همان واقع است.

مرحوم آخوند می فرماید: اگر بگوییم واقع به واسطه دلیل حجیت خبر واحد تعبداً احراز می شود، کافی نیست؛ چرا که واقع با وصف مؤدای اماره بودن باید احراز شود که

این از دلیل حجیت خبر واحد استفاده نمی شود بلکه دلیل حجیت خبر واحد فقط یک واقع تعبدی برای ما درست می کند؛ یعنی به ما می گوید: تعبداً بپذیرید که مؤدای خبر واحد، همان واقع است ولی همان طور که گفتیم این به تنهایی کافی نیست. (۱)

خلاصه این که آن چه لزوم امثال دارد واقع به وصف مؤدای اماره بودن است، نه واقع به تنهایی و نه مؤدای اماره به تنهایی. ثبوت واقع به وصف مؤدای اماره بودن، فرع آن است که اولاً: واقع احراز شود و ثانیاً: به وصف مؤدای اماره بودن احراز گردد، اما احراز این مطلب به وسیله دلیل حجیت خبر واحد امکان ندارد؛ چون دلیل حجیت خبر واحد نمی تواند واقع را برای ما وجداناً و حقیقتاً احراز کند بلکه فقط واقع را تعبداً آن هم بدون وصف مؤدای اماره بودن احراز می نماید.

به هر حال، اشکال مرحوم آخوند به راه حل شیخ انصاری رحمه الله این است که ایشان می خواهد از این راه که حکم واقعی، انشایی ولی حکم ظاهری، فعلی است مشکل تنافی حکم واقعی و ظاهری را حل کند، ولی لازمه این راه حل آن است که امثال اماره ای که مطابق حکم واقعی است، واجب نباشد.

پاسخ محقق اصفهانی به اشکال اول

محقق اصفهانی می فرماید: اشکال مرحوم آخوند در صورتی وارد است که حکم واقعی، انشایی محض باشد، در حالی که ممکن نیست مراد از حکم انشایی در این جا انشایی محض باشد.

ایشان درباره حکم انشایی سه احتمال می دهد: (۲)

ص: ۱۳۷

۱- (۱). همان - تعبیر مرحوم آخوند در جواب اشکال یاد شده این است: «لا يقال لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائية لأنها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبه. فإنه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعبره على حكم إنشائي لا- حقيقه و لا تعبداً إلا حكم إنشائي تعبداً لا حكم إنشائي أدت إليه الأماره أما حقيقه فواضح و أما تعبداً فلأن قسارى ما هو قضيه حقيه الأماره كون مؤداها هو الواقع تعبداً لا الواقع الذى أدت إليه الأماره فافهم».

۲- (۲). نهايه الدرأيه، ج ۲، ص ۱۴۸، تعليقه شماره ۶۶.

احتمال اول: مراد شیخ از حکم واقعی، حکم انشایی محض باشد؛ به این معنا که مولا حکم را انشا کرده و هیچ غرض و داعی از این انشا نداشته است.

به نظر محقق اصفهانی، این احتمال، محال و باطل است؛ چون این که مولا حکمی را بدون داعی و غرض جعل کند به این معنا است که یک فعل اختیاری را بدون اراده انجام دهد و چنین چیزی محال است؛ زیرا اراده بدون داعی محقق نمی شود و صدور فعل اختیاری بدون اراده محال است. پس انشا به عنوان این که فعل اختیاری شارع است باید داعی داشته باشد. محقق اصفهانی رحمه الله می فرماید: مرحوم آخوند تصوّر کرده که منظور مرحوم شیخ، حکم انشایی محض است. اگر این احتمال مراد باشد اشکال مرحوم آخوند وارد است، ولی مسئله آن است که این احتمال باطل است و امکان ندارد مولا حکمی را بدون داعی و غرض انشا کند.

احتمال دوم: مراد مرحوم شیخ از حکم انشایی، حکم انشایی محض نیست بلکه مراد، حکم انشایی است که به داعی و غرض جعل قانون یا امتحان و ارشاد مکلف جعل شده باشد، نه به داعی جعل داعی و این که در مکلفین و مخاطبین انگیزه ایجاد نموده و آن ها را بعث یا زجر کند؛ یعنی شارع حکم را جعل و انشا کرده اما غرض او از جعل حکم، فعلیت بعث و زجر نیست بلکه داعی و هدف او صرف جعل قانون یا ارشاد مکلفین یا امتحان عباد می باشد که در این صورت، فعلیت آن به گونه فعلیت ارشاد، امتحان و جعل قانون است و فعلیت بعث و زجر در آن مطرح نیست.

تفاوت این احتمال با احتمال اول آن است که در احتمال پیشین هیچ داعی و غرضی بر حکم انشایی مترتب نمی شد، حتی داعی جعل قانون که گفتیم محال است ولی طبق این احتمال، شارع، حکم انشایی را به داعی و غرض جعل قانون یا ارشاد و امتحان مکلفین جعل کرده است.

این احتمال به نظر محقق اصفهانی رحمه الله اگرچه امکان دارد ولی بر طبق آن، محذوری

که مرحوم آخوند بیان نمود (یعنی عدم لزوم امتثال «ما قامت علیه الاماره» در فرضی که حکم واقعی، انشایی باشد) پیش نمی آید؛ چون بر اساس این احتمال، قصد و داعی مولا اصلاً امتثال حکم توسط مکلفین نبوده و از این رو، محذور عدم امتثال «ما قامت علیه الاماره» معنا پیدا نخواهد کرد.

احتمال سوم: حکم انشایی، داعی و غرض دارد و داعی آن بعث و زجر است.

محتمل است مراد شیخ رحمه الله که گفت: احکام واقعی انشایی اند، این باشد که احکام به داعی جعل داعی و این که مکلفین برای انجام حکم یا ترک آن تحریک شوند انشا شده اند ولی هنوز به فعلیت نرسیده اند؛ چون اگرچه حکم توسط شارع به داعی بعث و زجر انشا شده اما در واقع، موجب بعث و زجر نیست؛ چون زمانی بعث و زجر در مکلف محقق می شود که حکم به او ابلاغ شده باشد؛ یعنی بعث و زجر فعلی مکلف متوقف بر وصول تکلیف به عبد است و وصول تکلیف به عبد ربطی به مولا ندارد؛ چرا که مولا حکم را جعل کرده و هدف او ایجاد انگیزه و تحریک مکلفین بوده است؛ به عبارت دیگر، بعث و زجر موجود در این حکم انشایی، بعث و زجر به حمل شایع نیست تا خود حکم موجب بعث و زجر فعلی شود بلکه پس از وصول به مکلف موجب بعث و زجر می گردد. در نتیجه، محذوری که مرحوم آخوند مطرح کرده است مبنی بر این که لازمه انشایی بودن حکم واقعی، عدم لزوم امتثال «ما قامت علیه الاماره» می باشد، پیش نمی آید؛ چون حکم در این مرحله لزوم امتثال ندارد؛ زیرا به مکلف واصل نشده است.

خلاصه این که اشکال محقق اصفهانی به مرحوم آخوند این است که در میان این سه احتمال، احتمال اول که ظاهر کلام مرحوم شیخ مطابق با آن است، محال می باشد و دو احتمال دیگر اگرچه ممکن می باشند ولی مستلزم محذور بیان شده در کلام محقق خراسانی نیستند. نتیجه آن که اشکال اول مرحوم آخوند به راه حل دوم مرحوم شیخ انصاری برای جمع حکم واقعی و ظاهری وارد نمی باشد.

مرحوم آخوند اشکال دیگری را به راه حل دوم شیخ انصاری رحمه الله ایراد می کند. پیش از بیان اصل اشکال، دو مطلب را از باب مقدمه یاد آور می شویم.

مطلب اول:

در بحث امتناع اجتماع ضدین و متناهیین، این مسئله مسلم است که قطع به اجتماع ضدین ممتنع است؛ یعنی انسان نمی تواند یقین پیدا کند که دو ضدّ (مثل سفیدی و سیاهی) می توانند با هم جمع شوند. اما آیا احتمال اجتماع ضدین نیز ممتنع است؟ در این باره گفته اند: احتمال اجتماع ضدین همانند قطع به اجتماع ضدین ممتنع می باشد؛ یعنی همان طور که نمی توان به اجتماع دو ضدّ در معروض واحد قطع پیدا کرد، هم چنین احتمال اجتماع دو ضدّ (مثل سیاهی و سفیدی) در معروض واحد ممتنع است؛ به عبارت دیگر، چیزی که محال و ممتنع است باید مقطوع العدم باشد. بنابراین همان گونه که قطع به وجود محال، ممتنع است احتمال وجود محال نیز ممتنع است.

مطلب دوم:

رجوع به اصل و اماره در صورتی صحیح است که نسبت به حکم فعلی، جهل یا شک داشته باشیم. از این رو، جهل و شک در حکم اقتضایی و هم چنین جهل و شک در حکم انشایی، مجوّز رجوع به اصل و اماره نیست.

به عنوان مثال، اگر فرض کنیم حکم واقعی نماز جمعه را نمی دانیم ولی احتمال می دهیم که حکم واقعی آن حرمت باشد در این صورت اگر این حرمت احتمالی، انشایی بوده و در حرمت انشایی نماز جمعه جهل داشته باشیم آن گاه جهل ما نسبت به آن اثری ندارد؛ به این معنا که نمی توانیم به اماره رجوع کنیم بلکه فقط در صورتی می توان به اماره رجوع کرد که در حرمت فعلی آن، شک یا جهل داشته باشیم. در مورد اصل عملی نیز وضعیت به همین صورت است؛ به عنوان مثال، در جایی که احتمال می دهیم شرب تنن در واقع حرام است، اگر جهل ما در حرمت انشایی شرب تنن باشد در این صورت، جهل ما نسبت به حکم واقعی اثری ندارد؛ یعنی نمی توانیم به اصل عملی

رجوع کنیم، بر خلاف جایی که شک یا جهل ما در حرمت فعلی آن باشد که در این صورت می توان به اصل عملی رجوع کرد. پس رجوع به اصل یا اماره فقط در صورتی است که در حکم فعلی، شک یا جهل داشته باشیم.

بیان اشکال:

وقتی احتمال می دهیم که نماز جمعه یا شرب تنن حرام باشد (حرمت محتمل) و از طرف دیگر، اماره یا اصل برای ما حکمی را ثابت کند در این صورت، پرسش این است که چگونه بین حرمت فعلی نماز جمعه که از طریق اماره به دست آمده با حرمت احتمالی نماز جمعه (احتمال اجتماع مثلین) یا وجوب احتمالی نماز جمعه (احتمال اجتماع ضدین) جمع می شود؟ هم چنین چگونه بین حرمت فعلی شرب تنن که از طریق اصل عملی به دست آمده با حرمت احتمالی شرب تنن (احتمال اجتماع مثلین) یا حلیت احتمالی شرب تنن (احتمال اجتماع ضدین) جمع می شود؟ حرمت فعلی نماز جمعه با وجوب احتمالی نماز جمعه و هم چنین حرمت فعلی شرب تنن با حلیت احتمالی شرب تنن، قابل جمع نیست؛ چون همان گونه که در مطلب اول گفته شد: در امتناع اجتماع ضدین، میان صورت قطع و صورت احتمال تفاوتی وجود ندارد؛ یعنی حتی نمی توان احتمال داد که حرمت فعلی با وجوب (مؤدای اماره) جمع شود یا حرمت فعلی با حلیت (مؤدای اصل عملی) جمع گردد؛ چون از دو حال خارج نیست: یا آن حرمت احتمالی به مرحله فعلیت رسیده یا هم چنان در مرحله انشا باقی مانده است. در صورت دوم، مشکل عدم جواز رجوع به اماره و اصل عملی وجود دارد؛ یعنی چون حرمت، فعلی نشده است نمی توان در فرض شک و جهل، به اماره یا اصل عملی رجوع نمود، اما در صورت اول که حرمت احتمالی به مرحله فعلیت رسیده، گرچه می توان به اصل یا اماره رجوع کرد، ولی مشکل این است که احتمال اجتماع ضدین و متنافیین وجود دارد و احتمال اجتماع ضدین و متنافیین مثل صورت قطع و یقین به اجتماع ضدین و متنافیین، محال و ممتنع می باشد، پس التزام به این که حکم واقعی، انشایی و حکم ظاهری، فعلی

است مشکل را حل نمی کند. (۱)

ممکن است به این سخن مرحوم آخوند اشکال شود که اگر مسئله احتمال فعلیت واقع مطرح گردد آن گاه به راه حل مختار خود ایشان نیز آسیب می زند؛ زیرا مرحوم آخوند سه وجه جمع برای اجتماع حکم واقعی و ظاهری بیان نموده و در بین این سه وجه، وجه سوم از بقیه دقیق تر است که در آینده به آن ها اشاره خواهیم کرد. محصّل راه حل سوم مرحوم آخوند این است که حکم واقعی از جهتی فعلی است ولی حکم ظاهری از جمیع جهات فعلی است؛ یعنی فعلیت حکم واقعی، مطلق و تام نیست اما فعلیت حکم ظاهری، مطلق و تام است. مستشکل می گوید: محذور احتمال اجتماع ضدین و متنافیین حتی بر طبق وجه جمع مورد نظر مرحوم آخوند نیز باقی است. از این رو، اگر احتمال اجتماع ضدین و متنافیین، به راه حل مرحوم شیخ مضرّ باشد به راه حل مرحوم آخوند نیز ضرر می رساند و هر پاسخی که در مورد راه حل مرحوم آخوند به این محذور داده شود، در مورد راه حل مرحوم شیخ نیز داده می شود. پس محذوری که مرحوم آخوند بیان نمود فقط شامل راه حل شیخ نمی شود بلکه راه حل خود ایشان را نیز با مشکل مواجه می کند. (۲)

محقّق اصفهانی می فرماید: این احتمال به وجه جمع مرحوم آخوند هیچ ضرری نمی زند. (۳)

بررسی این که آیا احتمال فعلیت واقع، به راه حل مرحوم آخوند ضرر می زند یا نه، بحثی گسترده است که برای پرهیز از طولانی شدن کلام فعلاً به آن نمی پردازیم و هنگام بیان راه حل های مرحوم آخوند به طور مفصل به آن خواهیم پرداخت. با این حال می گوئیم: بر فرض که این اشکال، متوجه مرحوم آخوند نیز باشد اما نهایت آن است که

ص: ۱۴۲

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۷۹.

۲- (۲). منتهی الدرایه، ج ۴، ص ۲۴۲؛ حقائق الأصول، ج ۲، ص ۷۵.

۳- (۳). نهاییه الدرایه، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰.

دامنه اشکال را گسترش می دهد. پس به نظر می رسد اشکال دوم مرحوم آخوند به شیخ انصاری رحمه الله به قوت خود باقی است.

اشکال سوم

محقق نائینی نیز به راه حل دوم شیخ انصاری اشکال کرده و می گوید: این که مرحوم شیخ برای حل مشکل گفته است: «حکم واقعی، انشایی است ولی حکم ظاهری، فعلی است» در صورتی قابل قبول است که حکم انشایی داشته باشیم، در حالی که اساساً چنین حکمی وجود ندارد تا حکم واقعی را بر آن حمل کنیم. آن چه وجود دارد «انشاء الحکم» است نه «الحکم الإنشایی».

منظور از «انشاء الحکم» این است که حکمی به نحو قضیه حقیقه برای موضوعی که تمام قیود و شرایط فرضی آن تحقق دارد، جعل شود و معنای «فعلیه الحکم» این است که همه قیود و شرایط موضوع آن محقق شده و موانع آن نیز مرتفع گشته است که در این صورت، حکم فعلی می شود. محقق نائینی می گوید: برای فعلیت حکم، معنایی غیر از این معقول نیست.

تفاوت نظر محقق نائینی با مشهور در مورد فعلیت این است که مشهور می گویند:

درست است که مثلاً استطاعت، قید و شرطی از شرایط وجوب حج است اما قبل از تحقق این شرط، حج وجوب دارد ولی وجوب آن انشایی است و زمانی فعلی می شود که استطاعت برای مکلف حاصل شود. اما محقق نائینی معتقد است در این موارد، پیش از تحقق استطاعت اصلاً وجوبی برای حج حتی به گونه انشایی هم نیست. به نظر ایشان اگر فرض شود که در واقع، وجوب حج مقید به کسی شده که اماره بر خلاف در نزد او قائم نشده باشد آن گاه برای کسی که اماره بر خلاف نزد او قائم شده حج واجب نیست و تکلیف به حج در حق او انشا نشده و حال او مثل حال غیر مستطیع است.

محصل فرمایش محقق نائینی این است که اساساً بحث جمع حکم واقعی و ظاهری

مربوط به مرحله بعد از تحقق موضوع حکم واقعی با همه شرایط و قیود آن است؛ چون قبل از تحقق موضوع، حکمی نیست تا بر حکم انشایی حمل شده و گفته شود: حکم واقعی، انشایی ولی حکم ظاهری، فعلی است و به طور خلاصه، در مورد قیام اماره بر خلاف، یا موضوع حکم واقعی محقق است یا محقق نیست. اگر محقق باشد لازم می آید که حکم، فعلی شده باشد که در این صورت، اشکال تضاد برمی گردد و اگر محقق نشده باشد، اساساً حکمی در واقع نیست تا مشکل پیش آید و به جواب نیاز داشته باشد. (۱)

پاسخ به اشکال سوم

این که محقق نائینی حکم انشایی را انکار کرده محل اشکال است؛ زیرا از آن جا که شارع، رئیس عقلا است بنابراین در قانون گذاری طبق روش عقلا عمل می کند. ما وقتی در مسئله قانون گذاری به عقلا مراجعه می کنیم می بینیم عقلا بین جعل قانون و ابلاغ و اجرای آن تفکیک کرده اند؛ به این بیان که گاهی قانون را جعل می کنند ولی اجرای آن را به مصلحت نمی دانند که در این صورت قانون به نحو کلی باقی مانده و اجرای آن منوط به تحقق شرایط و قیودی است که در موضوع حکم اخذ شده است. پس در واقع، از نگاه عقلا، تحقق شرایط و قیود به جعل قانون ارتباطی ندارد بلکه به اجرای آن مربوط می شود.

اشتباه محقق نائینی در این است که شرایط و قیود را روی موضوع قانون برده در حالی که طبق روش عقلا، تحقق قیود و شرایط به اجرای قانون مربوط است نه موضوع آن. شارع از همین روش در تشریح احکام استفاده کرده است؛ یعنی ابتدا حکم را جعل نموده و بعد از جعل، حکم موجود می شود. حال اگر برای این حکم در بعضی موارد، شرایط و قیودی ذکر می شود مربوط به اجرای قانون است و ربطی به مرحله جعل حکم

ص: ۱۴۴

ندارد. پس این که محقق نائینی فرمود: «ما حکمی به نام حکم انشایی نداریم» قابل قبول نبوده و اشکال ایشان به مرحوم شیخ وارد نیست.

اشکال چهارم

راه حل مرحوم شیخ برای جمع حکم واقعی و ظاهری، مستلزم یک تالی فاسد است و آن این که اگر بگوییم: حکم واقعی، انشایی ولی حکم ظاهری، فعلی است لازمه اش این است که مسئله اشتراک احکام بین عالم و جاهل به احکام انشایی منحصر گردد در حالی که مشهور این است که مسئله اشتراک احکام بین عالم و جاهل - که هم مستفاد از روایات است و هم فقها و علما آن را پذیرفته اند - به حکم واقعی فعلی مربوط می باشد.

پاسخ به اشکال چهارم

با توجه به مطالبی که در پاسخ اشکال محقق نائینی بیان نمودیم، معلوم می شود این اشکال وارد نیست؛ چون اگر گفتیم: شارع همانند تمام عقلا- ابتدا قانون را جعل کرده و سپس نوبت به اجرای آن می رسد و به عبارت دیگر، به تفکیک میان مرحله جعل قانون و مرحله اجرای قانون قائل شدیم در این صورت، شارع و قانون گذار هنگام جعل و تشریح قانون اصلاً به قیود و شرایط مربوط به آن توجهی ندارد؛ یعنی قانون را برای همه جعل می کند و به خصوصیات موضوع کاری ندارد. با عنایت به این مطلب، روشن می شود که اشتراک عالم و جاهل در احکام انشایی هیچ مشکل و محذوری در پی نداشته و اشتراک در احکام فعلی را نفی نمی کند. همین که قانون و حکم به عنوان یک اعتبار عقلایی این قابلیت را داشته باشد که با تحقق برخی مقدمات، اجرایی و فعلی شود، کافی است. پس به نظر ما این اشکال بر مرحوم شیخ وارد نیست.

با توجه به مجموع مطالب مطرح شده، این نتیجه به دست می آید که وجه دوم مرحوم شیخ نیز برای جمع حکم واقعی و ظاهری، قابل قبول نمی باشد.

گفتنی است مرحوم شیخ راه حل دیگری نیز برای جمع حکم واقعی و ظاهری ارائه کرده (۱) ولی چون این راه حل به محذور القای در مفسده و تفویت مصلحت مربوط می باشد مستقلاً در بخش راه حل های مربوط به این محذور مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ص: ۱۴۶

۱- (۱). فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵.

این راه حل بر مبنای خود مرحوم آخوند در باب حجیت مبتنی است که می گوید:

حجیت یکی از احکام وضعی است که قابلیت جعل مستقل دارد و به دنبال هیچ حکم تکلیفی و حکم ظاهری جعل نمی شود تا کسی بگوید: اجتماع متضادین یا متمثلین لازم می آید.

به نظر مرحوم آخوند، مجعول در موارد تعبد به اماره یک حکم شرعی تکلیفی نیست بلکه آن چه را که شارع در موارد طرق و امارات جعل نموده، حجیت است که اثر آن تنجیز و تعذیر می باشد؛ یعنی اگر اماره مطابق با واقع باشد واقع را در حق مکلف منجز نموده و گریبان او را می گیرد و اگر مخالف با واقع باشد، مکلف نسبت به مخالفتش با واقع فقط معذور است و حکمی وجود ندارد تا گریبان او را بگیرد؛^(۱) مثلاً- اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب باشد و از طرفی، خبر واحدی قائم شود مبنی بر این که نماز

ص: ۱۴۷

جمعه در عصر غیبت واجب است در این صورت، دو حکم نداریم که یکی واقعی و دیگری ظاهری باشد بلکه شارع فقط برای این خبر، حجیت را جعل نموده و اثر جعل حجیت از طرف شارع آن است که اگر این خبر مطابق با واقع شد، همان حکم واقعی و خوب نماز جمعه متوجه مکلف می شود. هم چنین اگر خبر واحد بر حرمت نماز جمعه قائم شده باشد، معنایش این نیست که به واسطه این خبر، حکم دیگری به نام حکم ظاهری تحت عنوان حرمت جعل می شود بلکه به این معناست که اگر مکلف با استناد به این خبر، نماز جمعه را ترک نمود، به خاطر مخالفتش با واقع معذور بوده و عقاب نمی شود.

پس اصل مدعای مرحوم آخوند این است که در مورد امارات، حکم ظاهری وجود ندارد تا محذور اجتماع مصلحت و مفسده و هم چنین اجتماع اراده و کراهت و نیز اجتماع حب و بغض و طلب ضدین تحقق یافته و لازم باشد بین حکم واقعی و ظاهری جمع کنیم.

همان گونه که پیش از این گفته شد، مرحوم آخوند سه محذور را برای تعبد به ظن مطرح نموده که عبارتند از: ۱. اجتماع مثلین و ضدین، اجتماع مصلحت و مفسده و اجتماع حب و بغض یا اراده و کراهت که ایشان همه آن ها را تحت عنوان یک محذور بیان کرد. ۲. طلب ضدین. ۳. القای در مفسده و تفویت مصلحت. باید توجه داشت که با راه حل اول ایشان، محذور اول و محذور دوم برطرف می شود.

مرحوم آخوند درباره محذور سوم یعنی القای در مفسده و تفویت مصلحت می گوید: مصلحتی که در تعبد به ظن است بر مفسده تفویت مصلحت یا القای در مفسده غلبه دارد که در مباحث بعدی به طور مستقل به آن اشاره خواهیم کرد؛ چون ماهیت این محذور با ماهیت سایر محذورات تفاوت دارد.

پس اولین راه حلی که مرحوم آخوند برای جمع حکم واقعی و ظاهری بیان کرده این است که ما اساساً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم.

اشاره

پیش از آن که به بررسی این وجه پردازیم، لازم است به نکته ای اشاره کنیم و آن این که کلام مرحوم آخوند یک بُعد سلبی و یک بُعد ایجابی دارد.

بُعد سلبی کلام ایشان آن است که مجعول در موارد تعبّد به اماره، حکم شرعی تکلیفی نیست. البته این سخن در خصوص امارات مطرح شده نه درباره اصول عملیه، اگرچه محذور تنافی حکم واقعی و ظاهری، هم در موارد امارات و هم در موارد اصول عملیه جاری بوده و به حکم ظاهری مؤدای امارات اختصاص ندارد.

درباره جنبه ایجابی و این که چه چیزی مجعول است، اختلاف وجود دارد که از عبارات خود مرحوم آخوند ناشی شده است. گرچه دیگران نیز در تفسیرها و استظهاراتی که از کلام مرحوم آخوند ارائه داده اند به این اختلاف دامن زده اند اما منشأ این اختلاف، عبارات خود ایشان است. عبارت مرحوم آخوند در بحث تعبّد به امارات ظنی چنین است:

«یترتب علیه التّنجیز والتّعدیر؛ لأنّ التّعبّد بطریق غیر علمی إنّما هو بجعل حجّيته والحجّیه المَجعوله غیر مستتبعه لإنشاء أحكام تکلیفیه»^(۱) مقصود این است که مجعول در باب امارات ظنی حجیت است که اثر آن، معذّرت

و منجزیت بوده و هیچ حکم تکلیفی در کار نیست. هر چه هست همین حجیت است. با این حال، از بعضی عبارات ایشان در بحث أصاله الاحتیاط و مباحث دیگر استفاده می شود که آن چه جعل شده خود معذّرت و منجزیت است.^(۲)

این که گفته شود: «مجعول در موارد طرق و امارات، حجیت بوده و معذّرت و منجزیت اثر آن است» با این که گفته شود: «مجعول، خود معذّرت و منجزیت بوده و

ص: ۱۴۹

۱- (۱). همان.

۲- (۲). شاید بتوان این مطلب را از عبارات ایشان در صفحات ۳۴۷ و ۴۰۵ و ۴۶۶ و ۴۶۹ و ۴۷۸ کتاب کفایه الأصول استفاده نمود.

حجیت اثر آن است» تفاوت دارد. پس این اختلاف در عبارت مرحوم آخوند وجود داشته و باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. ما در این مقام، عبارت مرحوم آخوند را که فرمود: «در موارد طرق و امارات، حکم ظاهری جعل نشده بلکه آن چه جعل شده حجیت است و منجزیت و معذرت اثر آن می باشد»، اخذ می کنیم.

اشکال اول

محقق نائینی درباره «مجعول» که در کلام مرحوم آخوند آمده است، می گوید: ممکن است گفته شود: مجعول، منجزیت است و ممکن است گفته شود: مجعول چیزی است که منجزیت اثر آن می باشد.

احتمال اول: مجعول را منجزیت بدانیم؛ یعنی وقتی اماره از طرف شارع معتبر دانسته شد، به این معنا است که اماره منجز است.

این احتمال محال است؛ چون معنای تنجز اماره این است که اگر مطابق با واقع باشد ولی مکلف با آن مخالفت نماید باید به خاطر مخالفت با واقع عقاب شود، در حالی که عقاب او عقلاً قبیح است؛ چون نسبت به واقع علم نداشته و از این رو با اماره مخالفت کرده است. پس منجزیت در حقیقت فرع ثبوت واقع است و در صورتی می توان کسی را بر مخالفت واقع عقاب کرد که واقع را بداند. اگر شارع بخواهد مکلفی را که از واقع اطلاع ندارد، عقاب کند مرتکب قبیح شده است؛ چون عقاب بلا بیان است.

اگر این مورد را استثنا کرده و بگویید: عقاب بلا بیان قبیح است مگر در موارد طرق و امارات، معنایش این است که در حکم عقل تخصیص راه یابد، در حالی که حکم عقل تخصیص بردار نیست.

خلاصه آن که اگر منظور مرحوم آخوند این باشد که مجعول در باب امارات، منجزیت است چنین سخنی یا موجب انکار قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان و یا مستلزم تخصیص آن خواهد شد در حالی که هر دو محال است؛ چون احکام عقلی نه قابل

انکارند و نه قابل تخصیص.

احتمال دوم: مجعول را چیزی بدانیم که منجزیت اثر آن است. در این صورت، راه حل مرحوم آخوند به همان راه حل ما مبنی بر این که مجعول، وسطیت در اثبات و یا طریقت و یا وصول است برمی گردد.

البته ظاهر عبارت مرحوم آخوند این است که مجعول، یا منجزیت و یا حجیت است و این که مرحوم نائینی تعبیر حجیت را به کار نمی برد شاید به این جهت باشد که می خواهد کلام مرحوم آخوند را به آن چه خود بیان کرده، برگرداند.

محصل اشکال محقق نائینی این است که اگر مجعول، منجزیت باشد مستلزم محال خواهد بود و اگر مجعول، چیزی است که منجزیت، اثر آن می باشد در این صورت به همان راه حلی که ما ارائه داده ایم، رجوع می کند.^(۱)

اشکال دوم

نظیر اشکال اول را محقق اصفهانی به مرحوم آخوند وارد کرده است. محقق اصفهانی معتقد است اگر مجعول، منجزیت باشد مستلزم دور بوده و از این رو، محال است. ایشان در ابتدا منجزیت را به استحقاق عقاب تفسیر کرده و می گوید: این که گفته می شود شارع، خبر واحد را منجز قرار داده به این معنا است که به واسطه این خبر استحقاق عقاب پیدا می شود. از طرفی استحقاق عقاب فرع بر آن است که تکلیفی که حجتی بر آن قائم شده وجود داشته باشد و سپس با آن مخالفت گردد. پس منجزیت بر حجیت متوقف است.

حال اگر قرار باشد حجیت به دنبال جعل منجزیت مترتب شود، دور لازم می آید؛ چون

ص: ۱۵۱

۱- (۱). أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۷۶؛ «ومما ذكرناه من ان المجعول في باب الأمارات إنما هي نفس صفة المحرزیه و الوسطیه فی الإثبات و... يظهر لك فساد ما أفاده المحقق صاحب الكفاية قدس سره من كون المجعول نفس المنجزیه و المعدّیه من دون اعتبار صفة أخرى فی البین فإن المنجزیه و المعدّیه من الأحكام العقلیه الصرّفه المترتبه علی وصول الحكم و عدمه فمن دون اعتبار صفة المحرزیه و الوسطیه فی الإثبات كيف يمكن ترتبها علی وجود الأماره و مع اعتبارها يكون ترتبها قهريا غير قابل للجعل الشرعي».

وقتی می‌گوییم: اماره منجز می‌شود اثرش آن است که حجت می‌شود. بنابراین از یک طرف، منجزیت بر حجیت متوقف گشته و از طرف دیگر، حجیت نیز بر منجزیت متوقف شده است و این همان دور باطل است.^(۱)

محصل اشکال اول و دوم

محصل اشکال محقق نائینی و محقق اصفهانی این است که: جعل منجزیت مستلزم امر محال است، با این تفاوت که آن امر محال در کلام محقق نائینی انکار حکم عقلی و یا تخصیص آن و در کلام محقق اصفهانی مشکل دور است.

پاسخ اشکال اول و دوم

صاحب منتقی الأصول، هم طبق مبنای مشهور و هم طبق مبنای خویش به کلام محقق نائینی و محقق اصفهانی پاسخ داده است.^(۲) پیش از آن که به این پاسخ پردازیم، لازم است به مبنای ایشان و اختلافی که با مشهور درباره مسئله عقاب دارد، اشاره کنیم.

در مورد عقاب، این بحث مطرح شده است که آیا عقل به استحقاق عقاب حکم می‌کند یا عقلا چنین حکمی دارند و یا آن که این امر به دست شارع است؟ مشهور می‌گویند: حکم به استحقاق عقاب یک حکم عقلی است و شارع به هیچ عنوان در اصل حکم دخالتی ندارد بلکه فقط به بیان حدود عقاب و مجازات در دنیا یا آخرت می‌پردازد. در مقابل مشهور، صاحب منتقی الأصول معتقد است: حکم به استحقاق عقاب، نه به دست عقل و نه به دست عقلا است بلکه به دست شارع می‌باشد؛ یعنی شارع، دستور را صادر و در پی آن می‌گوید: اگر از دستور سرپیچی کنید عقاب می‌شوید؛ با این تفاوت که گاهی به صورت کلی می‌گوید: مخالفت با دستور الهی مجازات دارد و گاهی علاوه بر بیان اصل عقاب، مقدار و اندازه مجازات را نیز بیان می‌کند؛ یعنی هم بیان اصل

ص: ۱۵۲

۱- (۱). نهاییه الدراییه، ج ۳، ص ۱۲۵.

۲- (۲). منتقی الأصول، ج ۴، ص ۱۴۸.

عقاب و هم بیان حد عقاب به دست شارع است.

حال با توجه به این مطلب، پاسخ ایشان را به اشکال اول و دوم نقل می کنیم.

وی طبق مبنای خود به محقق نائینی چنین پاسخ داده است:

اگر مسئله عقاب، دایر مدار دلیل شرعی باشد و دلیل شرعی دلالت کند بر این که نسبت به ترک واقع، عقاب مترتب می شود، چه مکلف بدان عالم باشد و چه نباشد و چه حجتی بر آن قائم شده باشد و چه نشده باشد، در این صورت عقاب به واسطه مخالفت با واقع قبیح نیست؛ چون اصل حکم عقلی قبح عقاب بلا بیان محل اشکال است. پس اشکال محقق نائینی طبق این مبنا وارد نیست.

پاسخ ایشان طبق همین مبنا به محقق اصفهانی چنین است:

اگر مسئله عقاب را دایر مدار دلیل شرعی دانستیم آن گاه عقاب بر قیام حجت متفرع نبوده و دور لازم نمی آید؛ چون به نظر محقق اصفهانی منجزیت به معنای استحقاق عقاب است و استحقاق عقاب فرع وجود تکلیفی است که حجتی بر آن قائم شده باشد؛ یعنی منجزیت، فرع حجیت و متوقف بر آن است و از طرف دیگر، حجیت بر منجزیت متوقف شده است و در این جا است که اشکال دور پیش می آید. امّا این اشکال زمانی وارد است که مسئله عقاب را دایر مدار دلیل عقلی همان قبح عقاب بلا بیان بدانیم، در حالی که ما می گوئیم: مسئله عقاب، دایر مدار دلیل شرعی است و در این صورت، عقاب، متفرع و متوقف بر حجیت نیست تا دور لازم بیاید.

وی هم چنین به محقق نائینی طبق مبنای مشهور نیز پاسخ داده و می گوید:

به نظر محقق نائینی اگر بگوییم: شارع منجزیت را جعل کرده، مستلزم انکار قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان یا تخصیص این قاعده عقلی است و چنین چیزی محال می باشد، در حالی که اگر گفته شود: شارع در فرض قیام اماره برای مخالفت با واقع، عقاب قرار داده، همین مقدار برای بیان کافی است؛ به عبارت دیگر، جعل منجزیت از سوی شارع

برای اماره بیان محسوب می شود و در نتیجه، موضوع قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان از بین می رود و در این وضعیت، انکار یا تخصیص قاعده عقلی لازم نمی آید.

پاسخ صاحب منتقی الأصول به محقق اصفهانی طبق مبنای مشهور این است که جعل منجزیت بر جعل حجیت قبل از آن متوقف نمی باشد؛ چون خود این منجزیت کاشف از حجیت و اعتبار است. پس این گونه نیست که منجزیت بر حجیت متوقف بوده و حجیت نیز بر منجزیت متوقف باشد تا دور لازم آید.

با آن که اصل مبنای ایشان در باب عقاب محل اشکال است ولی به نظر می رسد این اشکال بر محقق نائینی و محقق اصفهانی طبق مبنای مشهور وارد است.

اشکال سوم

چنان که دانسته شد، محقق نائینی و محقق اصفهانی نسبت به راه حل اول مرحوم آخوند دو اشکال مطرح نمودند که آن ها را بیان کرده و پاسخ بعضی از بزرگان را به این دو اشکال ارائه نمودیم. پس تا این جا راه حل مرحوم آخوند مبتلا به مشکل نیست اما به نظر می رسد اشکالاتی بر ایشان وارد است که اگر این اشکالات پذیرفته شوند این وجه نیز قابل اعتماد نخواهد بود.

توضیح آن که نظر مرحوم آخوند در این راه حل بر انکار حکم ظاهری استوار شده است؛ یعنی به اعتقاد ایشان، غیر از حکم واقعی حکم دیگری به نام حکم ظاهری وجود ندارد تا محذورات یاد شده مطرح شوند؛ به عبارت دیگر ایشان فرمود: در موارد مطابقت اماره با واقع فقط یک حکم داریم که گریبان مکلف را می گیرد و آن، همان حکم واقعی است و در موارد مخالفت نیز مکلف در مخالفتش صرفاً معذور است بدون آن که حکم دیگری وجود داشته باشد.

اشکال این است که این راه حل نیز محذورات اجتماع دو حکم واقعی و ظاهری و

تنافی بین آن دو را برطرف نمی‌کند؛ چون طبق نظر مرحوم آخوند آن چه در موارد طرق و امارات جعل می‌شود حجیت است و حجیت به معنای منجزیت (در صورت اصابت به واقع) و معذرت (در فرض مخالفت با واقع) می‌باشد. پس در واقع شارع با جعل حجیت، مخالفت با حکم واقعی را تجویز کرده است و در نتیجه، مشکل هم چنان به قوت خود باقی است؛ چون چگونه می‌توان تصویر کرد که شارع از یک طرف، حکمی را در واقع و لوح محفوظ جعل و از طرف دیگر، مخالفت با آن را تجویز نماید؟! مثلاً از یک طرف وجوب نماز جمعه را در لوح محفوظ جعل کند (فرض این است که یک حکم بیشتر نیست و آن حکم، حکم واقعی وجوب نماز جمعه است) و از طرف دیگر، حجیت اماره ای مثل خبر زراره را که می‌گوید: نماز جمعه حرام است جعل نماید؟! پس مشکل تنافی حکم واقعی و ظاهری که به حسب مبدأ، ملاک، نفس خطاب و لوازم خطاب بود هم چنان باقی است. نهایت آن است که این راه حل، مشکلی تحت عنوان اجتماع دو حکم و دو خطاب به حسب خود دو حکم با قطع نظر از مبادی و ملاک و لوازم ندارد اما اصل آن محذورات به قوت خود باقی هستند؛ زیرا وقتی حجیت به معذرت و منجزیت تفسیر شده و گفته می‌شود: آن چه جعل شده حجیت است، هم چنان مشکل اجتماع اراده و کراهت، اجتماع مصلحت و مفسده و لزوم تفویت مصلحت و القای در مفسده وجود خواهد داشت. پس راه حل مرحوم آخوند تمام نیست.

اشکال چهارم

این راه حل فقط در امارات و طرق ظنی جاری است و در اصول عملیه جریان ندارد. (۱)

البته در بعضی از عبارات مرحوم آخوند چنین آمده که حجیت برای اصول عملیه نیز جعل شده، (۲) لذا اگر آن را بپذیریم اصول عملیه به سرنوشت امارات دچار خواهند شد

ص: ۱۵۵

۱- (۱). عنایه الأصول، ج ۳، ص ۹۰؛ حقائق الأصول، ج ۲، ص ۶۶.

۲- (۲). کفایه الأصول، ص ۳۴۵.

ولی خود مرحوم آخوند در بعضی موارد^(۱) تصریح کرده که این راه حل فقط در طرق و امارات جریان دارد.

اشکال پنجم

آیا منظور مرحوم آخوند از جعل منجزیت، حجت بودن امارات و طرق به طور مطلق است اعم از این که اماره مصادف با واقع باشد یا نباشد، یا آن که منظور ایشان جعل منجزیت به طور مطلق نبوده بلکه در صورتی است که اماره با واقع مصادف شود؟

از کلمات مرحوم آخوند استفاده می شود که منجزیت به معنای وعید بر عقاب است نه جعل استحقاق؛ یعنی شارع با جعل منجزیت تهدید نموده و وعید بر عذاب و عقاب می دهد.

احتمال اول: اگر منظور مرحوم آخوند از جعل منجزیت، وعید بر عقاب در فرض قیام اماره باشد اعم از این که مصادف با واقع بشود یا نشود دو مشکل پیش می آید:

اولاً: لازمه این کلام آن است که متجزی نیز عقاب شود؛ یعنی کسی که بر معصیت و مخالفت با امر الهی عزم داشته اما در واقع معصیت نکرده باید عقاب شود، در حالی که خود مرحوم آخوند نیز به عقاب متجزی ملتزم نشده است؛ چون طبق فرض، وقتی شارع می گوید: این اماره منجز است چه مصادف با واقع باشد و چه نباشد معنایش آن است که شارع وعید بر عقاب می دهد حتی اگر اماره مطابق با واقع نباشد، و این دقیقاً همان چیزی است که درباره متجزی نیز جریان دارد؛ چون او نیز با علم به این که فلان مایع شراب است آن را می نوشد اما بعداً کشف می شود که در واقع آب بوده و بنابراین

ص: ۱۵۶

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۷۸.

حرامی مرتکب نشده است. پس متجزی نباید عقاب شود، در حالی که لازمه نظر مرحوم آخوند این است که متجزی نیز باید عقاب شود و این مطلبی است که خود ایشان بدان ملتزم نیست.

ثانیاً: جعل منجزیت به طور مطلق با جواز اسناد مؤدای اماره به خداوند منافات دارد؛ چون از یک طرف گفته می شود: این اماره مطلقاً منجز است اعم از این که مطابق با واقع باشد یا نباشد و از طرف دیگر، مؤدای اماره به خداوند اسناد داده شده و گفته می شود:

این حکم الله است، در حالی که این دو مطلب با هم منافات دارند و قابل جمع نمی باشند.

به عبارت دیگر، از یک طرف گفته می شود: مؤدای اماره همان چیزی است که خدا فرموده و از طرف دیگر، طبق این بیان، اماره مطلقاً منجز است چه خدا فرموده باشد و چه نفرموده باشد. روشن است که این دو مطلب با هم قابل جمع نیستند. پس نتیجه جعل منجزیت اماره به طور مطلق، چه در فرض مطابق بودن با واقع و چه در فرض مطابق نبودن با واقع، انسداد باب افتنا بر اساس مؤدای اماره است؛ چون وقتی اماره ای حجت قرار داده می شود اثرش اسناد مؤدای اماره به خداوند است؛ مثلاً وقتی گفتیم: خبر زراره حجت است یعنی می توان مؤدای خبر زراره را به خداوند نسبت داد.

خلاصه این که اگر منظور مرحوم آخوند از جعل منجزیت، جعل آن به طور مطلق باشد، چه مؤدای اماره مطابق با واقع باشد و چه مطابق با واقع نباشد و شارع به واسطه این اماره وعید بر عقاب دهد لازمه اش دو اشکال است: نخست این که متجزی هم باید عقاب شود و دوم آن که بین حجیت اماره که اثرش اسناد مؤدای اماره به خداوند است با جعل منجزیت به طور مطلق، تنافی وجود دارد.

احتمال دوم: اگر منظور مرحوم آخوند از جعل منجزیت، جعل آن به طور مطلق نباشد بلکه مراد این باشد که اماره در صورتی منجز است که مؤدای آن با واقع مصادف شود در این صورت، مشکل آن است که در این فرض، بر قیام اماره، استحقاق عقاب مترتب نمی شود؛ چون در صورتی عقاب مترتب می شود که مصادفت با واقع از ابتدا برای مکلف معلوم باشد، در حالی که چنین علمی برای مکلف وجود ندارد بلکه مصادفت اماره با واقع نزد او مشکوک است و بنابراین استحقاق عقاب معنا پیدا

نمی‌کند؛ چون چیزی که مشکوک المصادفه باشد صلاحیت بیانیت ندارد و نمی‌تواند بیان محسوب شود. از این رو عقابی بر آن مترتب نمی‌شود. (۱)

نتیجه آن که راه حل اول مرحوم آخوند برای حل مشکل تنافی میان حکم واقعی و ظاهری اگرچه از بعضی اشکالات گذشته (مثل اشکال محقق نائینی و محقق اصفهانی) مبرا است اما در مجموع به نظر می‌رسد با ملاحظه اشکالات اخیر راه حل قابل قبولی نباشد.

ص: ۱۵۸

۱- (۱). منتقى الأصول، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۴۹.

این راه حل بر مبنای دیگر در باب حجیت مبتنی است؛^(۱) توضیح آن که اگر گفته شود:

«حجیت از احکام وضعیه ای است که قابلیت جعل مستقل دارد ولی مستلزم یک حکم تکلیفی است» و یا گفته شود: «حجیت، قابلیت جعل مستقل ندارد بلکه منتزع از یک حکم تکلیفی است» آن گاه راه حل اول نمی تواند محذور اجتماع ضدین یا مثلین و هم چنین محذور طلب ضدین را حل کند و باید راه حل دیگری ارائه شود. وجه مشترک این دو مبنا آن است که یک حکم تکلیفی در موارد امارات و طرق و بعضی اصول عملیه وجود دارد.

ص: ۱۵۹

۱- (۱). در باب حجیت امارات سه مبنا وجود دارد: ۱. این که حجیت برای امارات، مستقلاً جعل شده و مستتبع جعل حکم تکلیفی نیست بلکه معنای آن، تنجیز واقع در صورت اصابت و تعذیر مکلف در صورت مخالفت اماره با واقع است. مرحوم آخوند در راه حل اول ملتزم به این مبنا گردیده است. ۲. این که حجیت، فی نفسه و مستقلاً جعل گردیده اما مستتبع جعل حکم تکلیفی است. ۳. این که حجیت، به تبع جعل حکم تکلیفی، مثل وجوب عمل بر طبق مودای اماره جعل می شود چنان که نظر شیخ انصاری این گونه است.

طبق این وجه، ما در موارد امارات به یک حکم ظاهری تکلیفی ملتزم می شویم که منشأ جعل آن، مصلحت موجود در خود آن حکم است؛ یعنی می گوییم: مصلحتی که در خود حکم وجود داشته موجب انشای آن گردیده و التزام به یک حکم ظاهری تکلیفی مستلزم تنجیز و تعذیر است، اما حکم واقعی حکمی است که از مصلحت موجود در متعلق حکم ناشی شده است؛ به عبارت دیگر، مرحوم آخوند بر خلاف راه حل پیشین که وجود حکم ظاهری را در موارد طرق و امارات انکار نمود، در این راه حل، وجود حکم ظاهری را می پذیرد؛ چون در بعضی از اصول عملیه مثل اصل اباحه شرعی، حکم ظاهری اباحه جعل شده و بنابراین ممکن است این اباحه ظاهری با حکم واقعی جمع شده و محذور برگردد. بر این اساس ایشان می گوید: علاوه بر حکم واقعی که در لوح محفوظ ثابت است، حکم ظاهری تکلیفی نیز وجود دارد اما این دو حکم به حسب مصلحت با هم تفاوت دارند؛ چون حکم واقعی یک حکم نفسی است یعنی مصلحت آن در متعلق حکم است ولی حکم ظاهری یک حکم طریقی است به این معنا که مصلحت آن در خود حکم قرار دارد. علاوه بر این که حکم ظاهری، مستتبع حجیت است.

طبق این دو مبنا، گرچه دو حکم وجود دارد ولی اجتماع ضدین یا مثلین و هم چنین طلب ضدین پیش نخواهد آمد؛ چون به عنوان مثال، اجتماع ضدین یا به لحاظ مبدأ است که در این فرض تنافی بین اراده و کراهت که مبدأ حکم اند، وجود ندارد؛ زیرا اراده در یکی به متعلق حکم واقعی و در دیگری به خود حکم ظاهری تعلق گرفته است. و یا اجتماع ضدین به لحاظ ملاک، یعنی مصلحت و مفسده است که در این فرض نیز بین دو حکم تنافی وجود ندارد؛ زیرا در حکم ظاهری، خود حکم است که مصلحت دارد ولی در حکم واقعی، متعلق حکم دارای مصلحت است و از این رو، متعلق مصلحت و مفسده در حکم واقعی و ظاهری مختلف بوده و تنافی و تضادی بین آن دو نیست. از

حیث خود دو حکم نیز بین حکم واقعی و ظاهری تنافی وجود ندارد؛ چون دو حکم گرچه به معنای دو انشا می باشند ولی از آن جا که انشا خفیف المؤمنه است، صدور دو انشا توسط شارع اشکالی ندارد.

چنان که گفته شد مرحوم آخوند درباره استتباع، دو احتمال داده است: احتمال اول این که شارع حجیت را جعل می کند و سپس یک حکم ظاهری تکلیفی از آن انتزاع می شود. احتمال دوم آن که در ابتدا حکم ظاهری جعل شده و سپس حجیت از آن انتزاع می گردد. (۱)

بررسی وجه چهارم

اشکال اول

محقق اصفهانی به این سخن مرحوم آخوند که فرمود: «در مورد حکم ظاهری تکلیفی که مؤدای اماره است دو احتمال وجود دارد: یکی این که شارع حجیت را جعل کرده و این حجیت، مستتبع یک حکم ظاهری تکلیفی است و دیگر این که آن چه شارع جعل نموده یک حکم تکلیفی ظاهری است و حجیت از آن انتزاع می شود» اشکال کرده و می گوید: در این استتباع، (۲) دو احتمال وجود دارد که هر دو محل اشکال می باشند.

احتمال اول: این استتباع از قبیل استتباع موضوع نسبت به حکمش باشد؛ یعنی همان طور که هر موضوعی (مثل صلاه) مستتبع یک حکم تکلیفی (مانند وجوب) است حجیت هم که یک حکم وضعی مثل ملکیت است مستتبع یک حکم تکلیفی است؛

ص: ۱۶۱

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۷۷.

۲- (۲). البته مراد محقق اصفهانی از استتباع، فقط صورت اول از آن؛ یعنی جعل حکم تکلیفی به تبع حجیت است چرا که می فرماید: «لا یخفی علیک أنّ استتباع الحجیه للحکم التکلیفی إمّا بنحو استتباع الموضوع لحکمه وإمّا بنحو استتباع منشأ الانتزاع للأمر الانتزاعی، وکلاهما محلّ الإشکال». نهاییه الدراییه، ج ۲، ص ۱۳۷، تعلیقه ۵۸.

مثلاً- وقتی گفته می شود: «این خانه برای زید است» و حکم وضعی ملکیت برای زید نسبت به خانه ثابت می گردد به دنبال این ملکیت یک حکم تکلیفی نیز که همان حرمت تصرف در مال غیر است، ثابت می شود.

محقق اصفهانی می گوید: این احتمال، محل اشکال است؛ چون حجیت با احکام وضعیه ای مانند ملکیت تفاوت دارد؛ چرا که ملکیت و امثال آن دارای اثر شرعی می باشند؛ مثلاً وقتی شما می گوئید: «این خانه، ملک زید است» از این طریق یک اثر شرعی که حرمت تصرف در مال غیر است، ایجاد می شود اما حجیت نه تنها دارای اثر شرعی نیست بلکه اصلاً معقول نیست دارای اثر شرعی باشد؛ چون خود جعل حجیت به تنهایی برای انبعاث و تحریک مکلف کافی است؛ مثلاً- وقتی شارع خبر زراره را حجت قرار می دهد اثر آن، تحریک و انبعاث مکلف است. حال آیا می توان گفت: با آن که این اثر (یعنی تحریک و انبعاث مکلف) بر حجیت مترتب است هم چنان شارع یک تحریک و انبعاث دیگری در حق او ایجاد کند؟!

پس به نظر محقق اصفهانی، تحریک دوباره معقول نیست و خود حجیت برای انبعاث مکلف کافی است و لازم نیست به دنبال حجیت، حکم تکلیفی دیگری به داعی بعث جعل شود؛ چون چنین جعلی لغو خواهد بود و حتی اگر این حکم، طریقی بوده و به داعی تنجیز جعل گردد باز هم جعل آن لغو می باشد. بنابراین اگر استتباع حجیت نسبت به حکم تکلیفی را از قبیل استتباع موضوع نسبت به حکمش بدانیم مخدوش بوده و اساساً در مورد حجیت قابل جریان نیست.

احتمال دوم: این استتباع از قبیل تبعیت امر انتزاعی از منشأ انتزاع خود باشد. این بدان معنا است که همواره امر انتزاعی به دنبال یک منشأ انتزاع تحقق پیدا می کند و تا منشأ انتزاع نباشد امر انتزاعی معنا نخواهد داشت. حجیت طبق این احتمال، منشأ انتزاع یک حکم تکلیفی است؛ یعنی شارع حجیت را جعل کرده و از آن یک حکم تکلیفی انتزاع شده است.

محقق اصفهانی می گوید: اگر مراد از استتباع، چنین احتمالی باشد محل اشکال بوده و باطل است؛ چون حکم وضعی را می توان از حکم تکلیفی انتزاع کرد اما حکم تکلیفی را نمی توان از حکم وضعی انتزاع نمود؛ مثلاً اگر امری به یک مرکب مثل صلاه که دارای ده جزء است تعلق بگیرد این امر می تواند منشأ انتزاع برای جزئیت سوره، رکوع، سجود و مانند آن گردد. پس ما جزئیت را که یک حکم وضعی است از یک حکم تکلیفی که وجوب صلاه باشد، انتزاع نموده ایم ولی حکم تکلیفی از حکم وضعی انتزاع نمی شود؛ چون حکم تکلیفی یعنی انشا به داعی جعل داعی و این از حکم وضعی قابل انتزاع نیست.

به نظر می رسد این اشکال به مرحوم آخوند وارد بوده و با این که برخی^(۱) تلاش کرده اند به آن پاسخ دهند ولی این اشکال قابل دفع نمی باشد.

اشکال دوم

مرحوم آخوند برای رفع تنافی میان حکم واقعی و حکم ظاهری فرمود: حکم ظاهری یک حکم طریقی است؛ به این معنا که مصلحت در خود حکم است نه در متعلق آن، اما حکم واقعی طریقی نیست؛ به این معنا که مصلحت در متعلق حکم است.

محقق اصفهانی می گوید: کلام مرحوم آخوند در واقع به این معنا است که حکم ظاهری حکمی است که به داعی تنجیز ولی حکم واقعی حکمی است که به داعی بعث انشا شده و این با عبارت ایشان نیز سازگار است؛ اما اشکال این است که اساساً جعل حکم به داعی تنجیز معقول نیست؛ چون انشا به خود ماده تعلق می گیرد؛ مثلاً اگر شارع بخواهد وجوب را برای صلاه انشا کند، این وجوب به خود صلاه تعلق می گیرد. با توجه به این مطلب، جعل حکم به داعی تنجیز بدین معنا است که انشای وجوب به داعی تنجیز صلاه صورت گیرد در حالی که تنجیز صلاه معنا ندارد بلکه آن چه قابل تنجیز است خود

ص: ۱۶۳

۱- (۱). منتقى الأصول، ج ۴ ص ۱۵۱.

حکم می باشد. پس مرحوم آخوند برای حل مشکل تنافی میان حکم واقعی و ظاهری راه حلی را انتخاب نموده که اصلاً معقول نیست. ایشان چون ملاحظه کرده که هر دو حکم نمی توانند به داعی بعث باشند؛ زیرا در این صورت، مشکل طلب ضدین و اجتماع مثلین و متنافیین را در پی دارد از این رو برای دفع این محذورات می گوید: حکم ظاهری به داعی تنجیز ولی حکم واقعی به داعی بعث جعل شده، اما سؤال این است که حکم ظاهری به داعی تنجیز چه چیزی جعل شده است؟ از آن جا که انشا به خود صلاه تعلق گرفته است، پس باید تنجیز صلاه مورد نظر باشد در حالی که تنجیز صلاه معنا ندارد.

محقق اصفهانی احتمال دیگری را نیز درباره کلام مرحوم آخوند مطرح می کند ولی می گوید: این احتمال با ظاهر عبارت مرحوم آخوند سازگار نیست و آن این که حکم ظاهری یعنی حکمی که طریقی بوده و به داعی بعث به سوی واقع به عنوان «ما قامت علیه الاماره» انشا شده ولی حکم واقعی یک حکم حقیقی است که صرفاً به داعی بعث به سوی واقع به عنوان آنه الواقع انشا شده است؛ به عنوان مثال وقتی شارع نماز جمعه را در لوح محفوظ واجب می کند داعی او از جعل این حکم، بعث به سوی خود نماز جمعه است، اما وقتی می گوید: به وجوب نماز جمعه ای که از خبر زراره دانسته می شود، عمل کن، انگیزه او از جعل حکم ظاهری وجوب، تحریک به سمت واقع بما قامت علیه الاماره است؛ یعنی چون اماره قائم شده و طریق به سوی واقع است پس نماز جمعه واجب است. بنابراین چه بسا این احتمال هم در کلام مرحوم آخوند داده شود که حکم ظاهری همانند حکم واقعی، حکمی است که به داعی بعث به سوی واقع انشا شده، با این تفاوت که انشا در حکم واقعی به داعی بعث به سوی واقع بما آنه واقع است اما در حکم ظاهری به داعی بعث به سوی واقع به عنوان ما قامت علیه الاماره می باشد.

محقق اصفهانی می گوید: این احتمال معقول است ولی با ظاهر عبارت مرحوم

آخوند سازگار نیست؛ چون ظاهر عبارت مرحوم آخوند این است که حکم ظاهری، طریقی است و طریقی بودن آن به این است که خود این حکم، داعویت برای بعث ندارد و از این جهت با حکم واقعی متفاوت است. پس این وجه به نظر محقق اصفهانی تمام نمی باشد. (۱)

البته به نظر می رسد که این احتمال آن گونه که محقق اصفهانی فرموده با ظاهر عبارت مرحوم آخوند ناسازگار نباشد، ولی این صرف یک احتمال بوده و قابل اتکا نیست.

اشکال سوم

این راه حل، مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری را فقط در مورد امارات و برخی از اصول عملیه حل می کند و برخی دیگر را در بر نمی گیرد؛ مثلاً در مورد أصاله الاباحه قابل تطبیق نیست؛ چون مفاد أصاله الاباحه حلیت ظاهری بوده و ملاک این حلیت در متعلقش وجود دارد و این طور نیست که ملاک فقط در خود حکم باشد. پس این راه حل نیز همانند راه حل پیشین ایشان همان طور که خود ایشان نیز فرموده، (۲) در مورد بعضی از اصول عملیه جریان ندارد.

ص: ۱۶۵

۱- (۱). نهاییه الدراییه، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۴۰.

۲- (۲). کفایه الأصول، ص ۲۷۸.

راه حل سوم مرحوم آخوند این است که حکم واقعی، فعلی من جمیع الجهات یا فعلی تام نیست، اما حکم ظاهری، فعلی من جمیع الجهات یا فعلی تام است.^(۱) ارائه این راه حل از طرف مرحوم آخوند در واقع عدول از راه حل دوم خود ایشان است. وی در راه حل دوم فرمود: این راه حل در بعضی از اصول عملیه از جمله اصل اباحه شرعی جریان ندارد از این رو، جامع و کامل نیست و بنابراین راه حل سوم را ارائه نمود.

توضیح این راه حل آن است که منظور از حکم فعلی، حکمی است که به مرحله بعث و زجر رسیده باشد و این زمانی محقق می شود که اراده و کراهت فعلی نسبت به آن تحقق یابد. اما باید توجه داشت که فعلیت آن بر صورتی معلق است که اماره یا اصلی بر خلاف آن قائم نشود؛ به عبارت دیگر، بر مخالفت با آن اذنی صادر نشده باشد. بنابراین اگر اماره یا اصلی بر خلاف آن بوده و بر مخالفت با آن اذنی صادر شده باشد این حکم،

ص: ۱۶۷

فعلی من جمیع الجهات نبوده بلکه از بعضی جهات (یعنی در فرض عدم وجود اماره بر خلاف) فعلی است. به عنوان مثال اگر در لوح محفوظ، حکم وجوب برای نماز جمعه جعل شده باشد این حکم به شرطی که اماره ای بر خلاف آن قائم نشود، فعلیت می یابد و همین که شرطی برای فعلیت این حکم واقعی در نظر گرفته می شود، نشان می دهد که فعلیت آن تام نیست. آری، مقتضای فعلیت را دارد اما وجود اماره بر خلاف، مانع تأثیر آن است. پس فعلیت حکم واقعی وجوب نماز جمعه منوط به آن است که مثلاً خبری بر حرمت نماز جمعه قائم نشود. از این رو، مرحوم آخوند می گوید: حکم واقعی در صورت عدم وجود اماره بر خلاف آن یا به تعبیر دیگر، در صورت عدم اذن بر مخالفت با آن فعلی است؛ چون وقتی شارع می گوید: خبر زراره که بر حرمت نماز جمعه دلالت دارد، حجت می باشد یعنی بر خلاف آن حکم واقعی اذن داده شده است. به همین دلیل، اراده شارع نسبت به حکم واقعی فعلیت نمی یابد. اما حکم ظاهری حکمی است که اراده فعلی نسبت به آن تحقق دارد؛ مثلاً حرمت که در خبر زراره به نماز جمعه تعلق گرفته معلق بر چیزی نیست و اراده شارع به عمل به مؤدای اماره تعلق گرفته و این اراده، فعلی و تام است؛ چون منوط به چیزی نبوده و معلق و مقدر بر تقدیر و فرض خاصی نشده است. با توجه به این مطلب، مرحوم آخوند می فرماید: حکم ظاهری به مرحله بعث و زجر رسیده و مشروط به چیزی نیست و از این رو، فعلی من جمیع الجهات است اما در حکم واقعی، بعث و زجر، مشروط به عدم وجود اماره بر خلاف است و بنابراین، فعلی من بعض الجهات می باشد.

خلاصه آن که به نظر مرحوم آخوند، مرتبه فعلیت بر دو قسم است: یکی فعلیت حتمی و دیگری فعلیت تعلیقی. حکم واقعی در مرتبه فعلیت تعلیقی قرار داشته ولی حکم ظاهری به مرتبه فعلیت حتمی رسیده است.

به نظر ایشان در این صورت، محذور اجتماع ضدین بر طرف می شود؛ چون اراده و کراهت به شیء واحد تعلق نگرفته اند؛ به این بیان که اراده وجوب واقعی، فعلیت حتمی

پیدا نکرده، اما اراده نسبت به حرمتی که مؤدای اماره است فعلیت حتمی پیدا کرده و اجتماع دو اراده در آن واحد مشکلی ندارد. هم چنین محذور اجتماع مصلحت و مفسده نیز مرتفع می گردد؛ چون حکم واقعی مصلحت ملزمه ای ندارد که امتثال آن لازم باشد، اما حکم ظاهری دارای یک مصلحت ملزمه است. پس هیچ یک از محذورات اجتماع اراده و کراهت و اجتماع مصلحت و مفسده و طلب ضدین پیش نخواهد آمد.

بررسی وجه پنجم

اشکال اول

محقق اصفهانی درباره این وجه سه احتمال بیان نموده و به هر سه احتمال اشکال می کند:

احتمال اول: منظور مرحوم آخوند از فعلی بودن من بعض الجهات در حکم واقعی این باشد که حکم، فاقد بعضی از شرایط حجیت بوده و هنوز همه شرایط فعلیت حکم واقعی محقق نشده است و منظور ایشان از فعلی بودن من جميع الجهات در حکم ظاهری این باشد که حکم ظاهری همه شرایط فعلیت را دارا است.

به نظر محقق اصفهانی بر اساس این احتمال، حکم واقعی همان حکم انشایی خواهد بود؛ چون حکم انشایی حکمی است که هنوز شرایط فعلیتش فراهم نشده است. پس این که گفته شود: حکم واقعی «فعلی من جهه» می باشد صحیح نیست؛ چون «الشیء ما لم ینسد جميع أبواب عدمه لم یوجد»؛ مقصود این است که برای تحقق یک شیء باید مقتضی در آن موجود بوده و موانع مرتفع شده باشند و تا زمانی که همه ابواب عدم بسته نشده و موانع مرتفع نشده باشند موجود نمی گردد. طبق احتمال اول، چون همه شرایط فعلیت حکم واقعی محقق نشده است پس اصلاً فعلی نشده تا ادعا کنید «فعلی من جهه» می باشد بلکه صرفاً یک حکم شأنی و انشایی است؛ به عبارت دیگر، نمی توان ادعا کرد

دو نوع حکم فعلی وجود دارد: یکی «فعلی من جهه» و دیگری «فعلی من جمیع الجهات» بلکه آن چه وجود دارد، یک حکم فعلی و یک حکم انشایی است. پس این احتمال به اشکال مبتلا بوده و صحیح نیست.

احتمال دوم: منظور از «فعلی من جهه» و «فعلی من جمیع الجهات» دو مرتبه ضعیف و قوی برای فعلیت می باشند؛ یعنی طبق این احتمال، فعلیت دارای مراتبی است که یک مرتبه آن «فعلی من بعض الجهات» است که مرتبه ضعیف تر و پایین تر فعلیت محسوب می شود و مرتبه دیگر آن «فعلی من جمیع الجهات» است که در رتبه بالاتری قرار دارد و این دو با هم منافاتی ندارند؛ چون تنافی در صورتی است که دو حکم فعلی در مرتبه واحد اجتماع کنند اما اگر هر یک از دو حکم فعلی، به مرتبه ای غیر از مرتبه حکم دیگر تعلق داشته باشد اجتماع آن دو، محذوری نخواهد داشت.

محقق اصفهانی می فرماید: اشکال این احتمال آن است که شدت و ضعف در طبیعت نمی تواند مثلثیت دو فرد از یک طبیعت و تضاد بین دو فرد از دو طبیعت متقابل را از بین ببرد؛ به عنوان مثال اگر یک سیاهی ضعیف و یک سیاهی قوی را در نظر بگیریم آیا این شدت و ضعف می تواند مجوز اجتماع این دو در موضوع واحد باشد؟! یا مثلاً اگر یک سیاهی قوی با یک سفیدی ضعیف را که دو فرد از دو طبیعت مختلف می باشند در نظر بگیریم آیا این اختلاف به حسب رتبه و شدت و ضعف می تواند مجوز اجتماع این دو در موضوع واحد گردد؟! قطعاً چنین چیزی امکان ندارد و شدت و ضعف در طبیعت، محذور تنافی را در جایی که موضوع واحد داشته باشند از بین نمی برد. پس این راه حل، طبق احتمال دوم نیز نمی تواند مشکل را برطرف کند.

احتمال سوم: منظور از «فعلی من جهه» این است که حکم واقعی به داعی اظهار شوق جعل شده و منظور از «فعلی من جمیع الجهات» این است که حکم ظاهری به داعی بعث و تحریک جعل گردیده است. پس حکم واقعی از این جهت که مبین اظهار شوق

مطلق است فعلی شده اما از این جهت که مکلف به آن علم نداشته و از آن اطلاع ندارد فعلی نیست؛ چون داعی بعث و تحریک در آن وجود ندارد؛ ولی از آن جا که حکم ظاهری به داعی بعث و تحریک جعل شده است بنابراین از جهت اطلاع و عدم اطلاع مکلف مشکلی ندارد و فعلیتش تام است.

خلاصه آن که حکم واقعی حکمی است که به داعی اظهار شوق مطلق جعل شده نه به داعی بعث و تحریک؛ و از این رو گفته می شود: حکم واقعی، «فعلی من جهه» است. در مقابل، حکم ظاهری حکمی است که به داعی بعث و تحریک جعل شده و بنابراین، «فعلی من جمیع الجهات» است.

اشکال این احتمال آن است که اگر این شوق به حدی برسد که موجب بعث و تحریک مکلف شده و در مخاطب، انگیزه و داعی ایجاد کند این همان اراده تشریحی می باشد که در این صورت با اراده دیگری که بر خلاف آن است (یعنی اراده نسبت به حکم ظاهری که از راه اذن شارع به عمل به اماره کشف می شود) قابل جمع نیست. پس اگرچه بعث و تحریک در این اظهار شوق به صورت داعی نیست اما این اظهار شوق به اندازه ای است که موجب تحریک مکلف می شود و وقتی به این حد رسید، همان اراده تشریحی است که با اراده ای که نسبت به حکم ظاهری وجود دارد قابل جمع نمی باشد.

اگر هم این شوق به حدی نمی رسد که مکلف از آن منبعث شده و انگیزه پیدا کند در این صورت، لزوم امتثال ندارد، حتی اگر نسبت به شوق مولا-قطع و یقین پیدا شود. علاوه بر آن، حکمی که به داعی اظهار شوق جعل شده نه به داعی بعث و تحریک، نمی تواند موجب بعث و تحریک شود؛ چون «الشیء لا ینقلب عما هو علیه».

تا این جا محقق اصفهانی درباره راه حل سوم مرحوم آخوند (وجه پنجم) سه احتمال بیان نمود و هر سه احتمال را مورد اشکال قرار داد.

در ادامه، محقق اصفهانی استدراک کرده و می گوید: اگر مرحوم آخوند فعلیت را آن گونه که ما معنا کرده ایم، تفسیر کند سخن ایشان تمام است.

محقق اصفهانی درباره معنای فعلیت می فرماید: فعلیت بر دو قسم است: «فعلیت من قبل المولی» و «فعلیت من قبل المکلف». «فعلیت من قبل المولی» به معنای انشای حکم به داعی جعل داعی در مقابل سایر دواعی است. بنابراین وقتی می گوییم: حکمی از ناحیه مولا- فعلی شده به این معنا است که مولا- وظیفه و نقش خود را در قبال حکم که جعل آن به داعی ایجاد انگیزه در مخاطب بوده انجام داده است. این مرتبه از فعلیت در اختیار مولا است ولی به تنهایی نمی تواند باعثیت و زاجریت داشته باشد، مگر آن که به عبد واصل شود و در صورت وصول به عبد، فعلیت حقیقی حاصل شده و باعثیت و زاجریت پیدا می کند. در این صورت گفته می شود: حکم از ناحیه مکلف، فعلیت پیدا کرده است.

به نظر محقق اصفهانی اگر مراد مرحوم آخوند از این که حکم واقعی، فعلی من بعض الجهات است، این باشد که حکم واقعی از ناحیه مولا، فعلی است و منظور از این که می گوید: حکم ظاهری، فعلی من جميع الجهات است، این باشد که حکم ظاهری از ناحیه مکلف نیز فعلی شده است در این صورت، کلام ایشان صحیح خواهد بود و ما سخن او را می پذیریم. سپس محقق اصفهانی نتیجه می گیرد که اگر فعلیت حقیقی را وصول حکم به مکلف دانستیم در این صورت، فعلیت و تنجز در همه احکام یکی شده و دیگر دو مرتبه مستقل و جدا از هم نخواهند بود.

در پایان، محقق اصفهانی به نکته ای اشاره می کند و آن این که اگر ما حکم واقعی را به فعلی از ناحیه مولا و حکم ظاهری را به فعلی از ناحیه مکلف تفسیر نمودیم در این صورت، جعل حکم ظاهری هر چند بر خلاف حکم واقعی باشد، علی القاعده بوده و از روی ضرورت است و مشکل و محذوری ایجاد نمی شود تا در صدد رفع آن برآییم؛ چون وقتی حکمی جعل شود و مولا نقش خود را (یعنی انشای حکم به داعی جعل داعی) در رابطه با آن حکم ایفا نماید در این صورت، کار مولا تمام شده و فعلیت از ناحیه مولا حاصل می شود. حال اگر مخاطب و مکلف به این حکم دست نیابد، جعل و

تشریح آن حکم، لغو بوده و در این صورت، قاعده آن است که مولا یک حکم ظاهری جعل نماید. بنابراین جعل یک حکم ظاهری که حتی ممکن است مخالف حکم واقعی باشد، علی القاعده است و دیگر به جمع حکم واقعی و ظاهری نیازی نیست؛ چون جعل حکم ظاهری در فرض عدم وصول حکم واقعی به مکلف، یک ضرورت است. (۱)

خلاصه کلام محقق اصفهانی این است که اگر منظور مرحوم آخوند از این که می گوید: «حکم واقعی، فعلی من بعض الجهات و حکم ظاهری، فعلی من جميع الجهات است» این باشد که حکم واقعی، «فعلی من قبل المولی» و حکم ظاهری، «فعلی من قبل المكلف» است، ما نیز این سخن را می پذیریم ولی اگر مراد مرحوم آخوند یکی از احتمالات سه گانه ای باشد که پیش از این بیان گردید، راه حل ایشان با اشکال مواجه است.

البته ظاهر کلام مرحوم آخوند با این احتمال سازگار نیست و قرینه ای نسبت به اراده این احتمال در کلام ایشان وجود ندارد.

پاسخ بعضی از بزرگان به اشکال اول

بعضی از بزرگان به محقق اصفهانی اشکال کرده و گفته است: عمده در میان احتمالات سه گانه ای که ایشان درباره کلام مرحوم آخوند مطرح نموده احتمال اول است؛ چون احتمال دوم و سوم چندان با کلام مرحوم آخوند سازگار نیست. بر این اساس مناسب است ابتدا مروری بر اشکال محقق اصفهانی داشته باشیم. طبق احتمال اول، منظور از این که حکم واقعی، «فعلی من بعض الجهات» می باشد این است که حکم واقعی بعضی از شرایط فعلیت را ندارد و منظور از این که حکم ظاهری، «فعلی من جميع الجهات» بوده و فعلیت تام دارد این است که حکم ظاهری همه شرایط فعلیت را دارا می باشد. محقق اصفهانی در مقام اشکال به این احتمال اظهار داشت: «طبق این احتمال، حکمی که فاقد

ص: ۱۷۳

بعضی از شرایط فعلیت باشد و به مکلف واصل نشود، در واقع همان حکم انشایی است که در مرحله انشا باقی مانده، ولی حکم ظاهری همه شرایط را داشته و فعلیت کامل پیدا کرده است. بنابراین حکم واقعی اساساً فعلیت پیدا نکرده تا گفته شود: فعلی من بعض الجهات است. از این رو، دو حکم فعلی نداریم تا یکی من بعض الجهات و دیگری من جمیع الجهات فعلی باشد.

بعضی از بزرگان در مقام اشکال به محقق اصفهانی می فرماید: اشکال شما فقط به تسمیه و نام گذاری است. گویا ایشان خطاب به محقق اصفهانی می گوید: شما به مرحوم آخوند اشکال می کنید که چرا اسم حکم واقعی را فعلی من جهة گذاشته اید در حالی که می بایست نامش را انشایی بگذارید.

باید توجه داشت که ایراد به نام گذاری، اشکال نیست بلکه مهم، اصل محتوای این راه حل است که در صدد رفع محذور تنافی است و نام گذاری در واقع مطلب تأثیری ندارد. عمده آن است که حکم واقعی در نظر مرحوم آخوند به گونه ای است که علم به آن از طریق قیام اماره، موجب تنجز خواهد شد؛ چه اسم آن را حکم انشایی بگذاریم و چه فعلی من جهة. بر فرض این که در این نام گذاری با محقق اصفهانی موافقت کرده و بگوییم: حکم واقعی، حکم انشایی است، باز خدشه ای به این وجه (یعنی راه حل سوم مرحوم آخوند) وارد نمی شود؛ چون راه حل مرحوم آخوند در واقع این است که عدم وجود اماره یا اصل بر خلاف حکم واقعی، موجب فعلیت حکم و در نتیجه مستلزم بعث و زجر خواهد بود.

به عبارت دیگر، اساس سخن مرحوم آخوند این است که حکم واقعی، انشایی صرف نیست که به واسطه علم منجز نشود، بر خلاف شیخ انصاری که می فرمود: یکی از احتمالات این است که حکم واقعی، انشایی محض است که حتی علم به آن هم موجب تنجزش نمی شود (۱). بلکه منظور ایشان آن است که واقع با علم مکلف منجز می شود و این

ص: ۱۷۴

مطلب، نقطه افتراق مرحوم آخوند با شیخ انصاری رحمه الله است. بنابراین اگر گفتیم: حکم واقعی، انشایی است به این معنا که «لو علم المکلف به لتنجز» و حکم ظاهری حکمی است که مکلف به آن علم پیدا کرده و منجز شده است در این صورت، هیچ منافاتی بین حکم واقعی و حکم ظاهری وجود ندارد و فرقی هم نمی‌کند که نام حکم واقعی، انشایی باشد یا «فعلی من جهه» و نام حکم ظاهری، فعلی باشد یا «فعلی من جمیع الجهات»؛ چرا که تسمیه حکم مهم نبوده و در واقع مطلب اثری نمی‌گذارد.

پس محصل اشکال بعضی از بزرگان به محقق اصفهانی این است که گویا محقق اصفهانی نسبت به نام گذاری حکم واقعی به مرحوم آخوند اشکال می‌کند، در حالی که نام گذاری هیچ تأثیری در اصل مطلب ندارد و ایشان نتوانسته به محتوای راه حل مرحوم آخوند اشکال نماید.^(۱)

بررسی پاسخ بعضی از بزرگان

به نظر ما حق با محقق اصفهانی بوده و اشکال ایشان به مرحوم آخوند وارد است و اشکال بعضی از بزرگان به محقق اصفهانی قابل قبول نیست؛ زیرا:

اولاً: بعید است که منظور محقق اصفهانی از این که فرمود: «حکم فعلی من بعض الجهات، همان حکم انشایی است»، انشایی محض باشد تا مستشکل بگوید: منظور مرحوم آخوند از انشایی، انشایی محض نیست که حتی با علم مکلف هم منجز نشود. از آن جا که بعضی از بزرگان فرض را بر این گرفته که گویا حکم انشایی که محقق اصفهانی به مرحوم آخوند نسبت می‌دهد انشایی محض است، بنابراین به محقق اصفهانی اشکال کرده و می‌گوید: مراد مرحوم آخوند از انشایی بودن حکم واقعی، انشایی محض نیست؛ در حالی که این احتمال در مورد کلام محقق اصفهانی صحیح نمی‌باشد.

ثانیاً: صرف نظر از این که محقق اصفهانی، حکم فعلی من بعض الجهات را به حکم

ص: ۱۷۵

انشایی نام گذاری کرده، اساس اشکال ایشان به مرحوم آخوند این است که آیا علم مکلف در فعلیت حکم دخالت دارد یا ندارد؟ اگر مرحوم آخوند بگوید: علم مکلف در فعلیت حکم دخالت ندارد نتیجه این می شود که حکم، فعلی من جمیع الجهات باشد؛ چون مانعی در مقابلش وجود ندارد. اما در این صورت، سؤال این است که چرا ایشان می گوید: حکم واقعی، فعلی غیر تام و من بعض الجهات است؟! و اگر مرحوم آخوند بگوید: علم مکلف در فعلیت حکم دخالت دارد معنایش این است که حکم واقعی، فعلی نشده و در مرحله انشا باقی مانده است. پس اشکال محقق اصفهانی به مرحوم آخوند وارد است.

اشکال دوم

محقق نائینی درباره راه حل مرحوم آخوند سه احتمال مطرح کرده و هر سه احتمال را مبتلا به اشکال می داند. بیان اجمالی سه احتمال این است که حکم واقعی، یا شأنی یا انشایی و یا فعلی غیر منجز است و طبق هر یک از سه احتمال، کلام مرحوم آخوند با اشکال مواجه می شود.

احتمال اول: مراد از فعلی بودن من بعض الجهات آن است که حکم واقعی، حکم شأنی است که خود دارای دو فرض است:

فرض نخست این که ملاک حکم وجود دارد ولی خود حکم وجود ندارد. طبق این فرض، در واقع و لوح محفوظ حکمی وجود ندارد. این قطعاً باطل است؛ چون مستلزم تصویب محال می باشد.

فرض دوم این که مراد از حکم شأنی، حکم اقتضایی است و برای آن، دو صورت متصور است:

صورت اول: مراد از حکم اقتضایی این باشد که احکام بر طبق مقتضیات خود جعل شده اند و اگر مانعی در مقابل آن ها نباشد تحقق می یابند.

محقق نائینی می فرماید: طبق این فرض، وجود اماره بر خلاف، مانع است. بنابراین اگر مکلف به واقع علم نداشته باشد و اماره ای بر خلاف قائم نشود حکم محقق خواهد شد، ولی اگر اماره ای بر خلاف قائم شد حکم تغییر می کند. این فرض نیز به جهت آن که مستلزم نوعی تصویب است باطل می باشد.

صورت دوم: مراد از حکم اقتضایی این باشد که احکام بر طبق مقتضیات خود جعل شده اند اما نسبت به موانع مهمل اند و چیزی نسبت به مانع و مزاحم مطرح نشده است.

به نظر مرحوم نائینی این فرض نیز باطل است؛ چون اهمال در مقام ثبوت محال است و معنا ندارد خداوند متعال حکمی را به صورت اقتضایی جعل کند ولی مانع و مزاحم یا فرضی را که حکم می خواهد با وجود آن از مرحله اقتضا خارج شده و به مرحله فعلیت برسد بیان نکند. پس اهمال گرچه به حسب مقام اثبات ممکن است ولی به حسب مقام ثبوت به این معنا که شارع حکم را مهمل رها کند، امکان ندارد.

خلاصه این که اگر مراد مرحوم آخوند از «فعلی من جهه» و «فعلی من جمیع الجهات» این باشد که حکم واقعی، شانی و حکم ظاهری، فعلی است این سخن، سخن صحیحی نمی باشد.

احتمال دوم: مراد از «فعلی من بعض الجهات» حکم انشایی و مراد از «فعلی من جمیع الجهات» حکم فعلی باشد. طبق این احتمال، حکم واقعی، حکم انشایی بوده و حکم ظاهری، حکم فعلی است. اما پرسش این است که اگر مراد مرحوم آخوند این احتمال باشد در این صورت، راه حل ایشان با راه حل مرحوم شیخ انصاری چه تفاوتی دارد؟ چون یکی از راه حل های مرحوم شیخ این بود که حکم واقعی، حکم انشایی و حکم ظاهری، حکم فعلی باشد. در پاسخ باید گفت: این راه حل با راه حل شیخ انصاری تفاوت دارد؛ چون حکم فعلی در نظر محقق نائینی عبارت از حکمی است که موضوع آن به فعلیت رسیده و حکم انشایی حکمی است که موضوع آن فعلیت پیدا نکرده است.

بنابراین، مدار فعلیت و عدم فعلیت در نظر محقق نائینی بر فعلیت و عدم فعلیت موضوع می باشد.

بر این اساس، اشکال محقق نائینی به احتمال دوم این است که نمی توان کلام مرحوم آخوند را بر این که حکم واقعی، حکم انشایی و حکم ظاهری، حکم فعلی است، حمل نمود؛ چون تعریف حکم فعلی و انشایی بر حکم واقعی و ظاهری قابل انطباق نمی باشد؛ زیرا اگر بگوییم: حکم واقعی، انشایی است معنایش این است که حکم واقعی مشروط به عدم قیام اماره بر خلاف است؛ یعنی عدم قیام اماره بر خلاف در موضوع حکم واقعی اخذ شده که در این صورت، مستلزم تصویب محال است؛ چون اگر اماره ای بر خلاف قائم شد حکم واقعی از بین می رود.

اگر هم گفته شود: عدم قیام اماره بر خلاف در موضوع حکم واقعی اخذ نشده معنایش این است که حکم واقعی، فعلی بوده و انشایی نیست؛ چون فعلیت حکم، تابع فعلیت موضوع است و فرض این است که کاری به این که اماره ای بر خلاف حکم واقعی قائم شده یا نه، نداریم؛ چون عدم قیام اماره بر خلاف جزء موضوع نیست. نتیجه این که احتمال مورد نظر نیز باطل است و نمی توانیم تنافی میان حکم واقعی و حکم ظاهری را به این صورت که حکم واقعی، حکم انشایی و حکم ظاهری، حکم فعلی است، رفع نماییم.

احتمال سوم: مراد مرحوم آخوند از این که حکم واقعی، فعلی من بعض الجهات و حکم ظاهری، فعلی من جميع الجهات است این باشد که حکم واقعی، فعلی غیر منجز و حکم ظاهری، فعلی منجز است.

محقق نائینی می فرماید: این احتمال نیز باطل است؛ چون مسئله تنجز و عدم تنجز از مراتب حکم نبوده و به جعل حکم ربطی ندارد؛ زیرا عقل است که می گوید: اگر مکلف به حکم علم پیدا کرده و بر طبق آن عمل کند مستحق ثواب است و اگر با حکمی که به

آن علم پیدا کرده مخالفت نماید مستحق عقاب است. پس تنجّز و عدم تنجّز حکم، کار عقل بوده و از احکام عقلی شمرده می شود و به جعل حکم ربطی ندارد، در حالی که بحث ما در رفع تنافی میان حکم واقعی و حکم ظاهری در مرحله جعل دو حکم می باشد به این معنا که چگونه ممکن است دو حکم که ملاک، مبادی و لوازم آن ها متفاوت اند با هم جعل شوند؟

خلاصه آن که محقق نائینی در کلام مرحوم آخوند سه احتمال داده و هر سه احتمال را باطل می داند. احتمال اول آن که بگوییم: مراد از این که حکم واقعی، فعلی من بعض الجهات است این باشد که حکم واقعی، شأنی است. احتمال دوم این که حکم واقعی، حکم انشایی باشد و احتمال سوم این که حکم واقعی، فعلی غیر منجّز است. به نظر محقق نائینی هر سه احتمال مبتلا به اشکال اند. (۱)

بررسی اشکال دوم

احتمال اول: در میان احتمالات سه گانه ای که محقق نائینی نسبت به کلام مرحوم آخوند بیان نمود احتمال اول بعید است؛ یعنی بعید است که منظور مرحوم آخوند این باشد که مراد از حکم واقعی، حکم شأنی است، مخصوصاً طبق بعضی از تفاسیر که حکم شأنی را به این معنا می دانند که با وجود آن، ملاک حکم وجود دارد ولی خود حکم وجود ندارد. بنابراین درست است که محقق نائینی در صدد بررسی همه احتمالات ممکن می باشد، ولی حقیقت مطلب آن است که اساساً احتمال اول با همه شقوقی که در آن بیان شد، با توجه به مجموع کلمات مرحوم آخوند و قراین و شواهدی که در عبارات ایشان وجود دارد، با عبارت وی سازگار نیست.

احتمال دوم: این احتمال اگرچه احتمالی عقلایی است ولی مسئله آن است که اصل این مبنا که فعلیت احکام، تابع فعلیت موضوعات است محل اشکال می باشد، پس این

ص: ۱۷۹

احتمال طبق تفسیر محقق نائینی از فعلیت، دچار اشکال است ولی اگر از فعلیت تفسیر دیگری ارائه دهیم (مثلاً همان احتمال اول محقق اصفهانی درباره کلام مرحوم آخوند را بپذیریم که فرمود: «مراد از این که می گوییم: حکم واقعی، فعلی من بعض الجهات می باشد این است که همه شرایط فعلیت محقق نشده و مراد از این که می گوییم: حکم ظاهری، فعلی من جميع الجهات می باشد این است که همه شرایط فعلیت محقق شده است») اشکال مذکور مرتفع می شود، اگر چه اشکال محقق اصفهانی که فرمود: «در این صورت، مشکل این است که ما دو نوع حکم فعلی نداریم بلکه یکی حکم انشایی و دیگری حکم فعلی است»، به قوت خود باقی می ماند. مگر آن که همان استدراکی را که محقق اصفهانی بیان کرد در این جا نیز بپذیریم و بگوییم: حکم واقعی، فعلی من ناحیه المولی و حکم ظاهری، فعلی من ناحیه المكلف است. نتیجه این که اگر مراد مرحوم آخوند، احتمال دوم باشد، آن گاه طبق مبنای خود مرحوم نائینی اشکال وارد است اما طبق مبنای دیگران وارد نیست، بلکه همان اشکالی که محقق اصفهانی مطرح کرده بود، وارد می شود.

احتمال سوم: این احتمال که بگوییم: مراد مرحوم آخوند از «فعلی من بعض الجهات» این است که حکم، فعلی است ولی هنوز منجز نشده و مراد از «فعلی من جميع الجهات» این است که حکم، فعلی بوده و منجز هم شده است، یک احتمال غیر عقلایی نبوده و می تواند فی نفسه درباره کلام مرحوم آخوند مطرح شود که در این صورت، اشکال محقق نائینی وارد است.

به هر حال نتیجه این شد که راه حل سوم مرحوم آخوند نیز نمی تواند محذور تنافی میان حکم واقعی و ظاهری را برطرف کند.

وجه ششم

اشاره

مرحوم فشارکی (۱) راه حلی برای مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری ارائه می دهد که آن را محقق حائری (۲) از ایشان نقل کرده است. ایشان می گویند: موضوع حکم واقعی و حکم ظاهری با هم متغایرنند. وی ابتدا دو مقدمه را طرح کرده و سپس به اصل راه حل می پردازد.

مقدمه اول: احکام به وجودات خارجی تعلق نمی گیرند بلکه به وجودات ذهنی متعلق می شوند؛ مثلاً حکم حرمت به شرب خمر خارجی متعلق نمی شود بلکه به شرب خمر متصور یعنی عنوان شرب خمر که در ذهن تحقق پیدا کرده است، تعلق می گیرد و به تحقق خارجی آن کاری ندارد.

ص: ۱۸۱

۱- (۱). سید فشارکی با مرحوم آخوند هم دوره بود و به فاصله حدود ده سال بعد از مرحوم آخوند رحلت نمود. وی هم بحث میرزا محمدتقی شیرازی (میرزای شیرازی دوم) و از اساتید مرحوم شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم بوده است.

۲- (۲). درر الفوائد (ط. قدیم)، ج ۲، ص ۲۵-۲۷؛ همان (ط. جدید)، ص ۳۵۱.

مقدمه دوم: مولا در مقام جعل حکم، گاهی یک امر مطلق و گاهی یک امر مقید را تصوّر نموده و به جعل حکم مبادرت می کند.

ایشان پس از بیان این دو مقدمه، رفتار مولا را در مقام جعل حکم، تحلیل و سپس نتیجه گیری می کند.

توضیح آن که مولا در مقام جعل حکم واقعی و خوب برای نماز جمعه، لازم است در مرحله نخست عنوان نماز جمعه را تصوّر نموده و سپس وجوب را برای آن انشا نماید، اگرچه ممکن است این عنوان در مقام تحقّق خارجی دارای عوارض و حالات مختلفی باشد؛ مانند این که چگونه، در کجا و توسط چه کسی تحقّق پیدا کند. اما به هر حال، صرفاً عنوان صلاه الجمعه را در نظر گرفته و خواسته او نسبت به حالات، عوارض و طواری مطلق است. از این رو، وجوب نماز جمعه همه حالات، عوارض و طواری عمل را شامل می شود و نسبت به آن ها اطلاق دارد؛ چون این حالات، عوارض و طواری هیچ ارتباطی با مرحله جعل و حکم ندارند، به این معنا که حتی اگر هیچ حکمی هم وجود نداشت، تصویر این عمل در حالات و اشکال مختلف ممکن بود. پس موضوع حکم واقعی عبارت است از: «ذات الفعل مجرداً عن الحكم».

اما وقتی مولا می خواهد حکم ظاهری را جعل نماید عنوان صلاه الجمعه را به همراه یک قید و وصف تصوّر می کند؛ یعنی موضوع حکم ظاهری بر خلاف موضوع حکم واقعی «ذات الفعل مجرداً عن تعلق الحكم» نیست بلکه در مقام جعل حکم ظاهری عنوان نماز جمعه با این قید که مشکوک و مجهول الحکم است، تصوّر می شود؛ یعنی شارع این گونه تصویر می کند که اگر کسی به حکم واقعی، جهل یا شک داشته باشد به مؤدای اماره که همان حکم ظاهری است، عمل کند. پس موضوع حکم ظاهری، عنوان نماز جمعه به قید مشکوک یا مجهول الحکم بودن است و چون قید مشکوک الحکم بودن در کنار این عنوان قرار دارد، تا زمانی که حکم واقعی وجود نداشته باشد اصلاً

موضوع تحقق ندارد؛ یعنی نماز جمعه به قید مشکوک الحکم یا مجهول الحکم بودن متفرع بر آن است که حکمی باشد که در آن حکم، شک یا جهل پیدا شود.

پس آن چه که موضوع حکم ظاهری قرار می گیرد، عنوان صلاه الجمعه است به قید مشکوک یا مجهول الحکم بودن و آن چه که موضوع حکم واقعی است، ذات صلاه الجمعه است؛ به عبارت دیگر، موضوع حکم واقعی «ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الحکم» است ولی موضوع حکم ظاهری «ذات الفعل با قید مشکوک الحکم یا مجهول الحکم بودن» است. پس با توجه به این که موضوع حکم واقعی و ظاهری متفاوت اند اشکالی پیش نمی آید.

اگر موضوع حکم واقعی و ظاهری یک چیز بود، این اشکال مطرح می شد که چرا شارع دو حکم مختلف را برای یک عنوان جعل کرده است؛ مثلاً در یک جا می گوید:

نماز جمعه واجب است و در جای دیگر با اذن دادن به عمل به خبر واحد، می گوید: نماز جمعه حرام است. اما وقتی می گوئیم: موضوع حکم واقعی و خوب که در لوح محفوظ ثابت شده، خود عنوان نماز جمعه با قطع نظر از تعلق حکم است و موضوع حکم ظاهری حرمت که مؤدای خبر واحد است، خود نماز جمعه نیست بلکه نماز جمعه است به شرط این که حکم واقعی آن برای ما مشکوک یا مجهول باشد، آن گاه موضوع حکم واقعی و ظاهری متفاوت شده و در نتیجه، مشکل اجتماع مثلین، ضدین، متنافیین و سایر محذورات پیش نمی آید.

تفاوت راه حل سید فشارکی با راه حل اول شیخ انصاری

ممکن است این پرسش مطرح شود که چه تفاوتی میان راه حل مرحوم فشارکی و راه حل اول شیخ انصاری وجود دارد؟ شیخ انصاری رحمه الله نیز در راه حل خود، اختلاف مرتبه حکم واقعی و ظاهری را مطرح کرده و فرمود: حکم ظاهری از حکم واقعی به دو مرتبه متأخر است؛ چون حکم ظاهری حکمی است که در فرض جهل و شک نسبت به

حکم واقعی جعل شده و این به معنای تأخر رتبه حکم ظاهری از حکم واقعی است. (۱)

مرحوم فشارکی نیز می گوید: حکم ظاهری برای عنوان فعل به قید شک در حکم واقعی ثابت است و این یعنی آن که باید در مرحله قبل، حکم واقعی وجود داشته باشد که در آن، شک یا جهل حاصل شود تا حکم ظاهری ثابت گردد. پس در حقیقت، راه حل مرحوم فشارکی همان راه حل شیخ انصاری است و در واقع، مرحوم فشارکی نیز تأخر رتبه حکم ظاهری از حکم واقعی را به عنوان راه حل بیان کرده است؛ چون ایشان از راه تعدد و تغایر موضوع وارد شده به این معنا که موضوع حکم واقعی، ذات فعل با قطع نظر از تعلق حکم به آن است و موضوع حکم ظاهری، ذات فعل با قید شک در حکم واقعی می باشد. پس ظاهراً راه حل مرحوم فشارکی تفاوتی با راه حل شیخ انصاری ندارد.

در پاسخ باید گفت: به نظر می رسد این دو راه حل با هم تفاوت دارند. تعبیر محقق اصفهانی (۲) این است که در راه حل شیخ انصاری ترتب حکمین بیان شده؛ یعنی می گوید:

حکم ظاهری مترتب بر حکم واقعی و متأخر از آن است؛ و این بدان معنا است که حکم ظاهری در طول حکم واقعی قرار دارد، اما مرحوم فشارکی ترتب حکمین را مطرح نمی کند بلکه بر تغایر موضوع حکم ظاهری با حکم واقعی تأکید کرده و می گوید:

موضوع حکم واقعی و حکم ظاهری مختلف و متغایرند.

به عبارت دیگر، شیخ انصاری، خود حکم را در نظر گرفته و می گوید: رتبه حکم ظاهری متأخر از حکم واقعی است اما مرحوم فشارکی به لحاظ موضوع و در مقام تصوّر می گوید: موضوع حکم واقعی، ذات فعل است با قطع نظر از تعلق حکم به آن ولی موضوع حکم ظاهری، ذات فعل به شرط مشکوک یا مجهول بودن حکم واقعی است. بنابراین، نگاه مرحوم فشارکی به موضوع حکم واقعی و ظاهری معطوف است و

ص: ۱۸۴

۱- (۱). فرائد الأصول، ج ۲، ص ۱۰-۱۱ و ج ۴، ص ۱۱-۱۲.

۲- (۲). نهاییه الدراییه، ج ۲، ص ۱۵۲؛ «وهنا تقریب اخر لا من حیث ترتب الحکمین ولا من حیث ترتب السببین بل من حیث تعدد موضوع الحکم الواقعی والحکم الظاهری حکمی عن بعض الأجله، ملخصه...».

کاری به خود حکم واقعی و ظاهری که آیا در طول هم یا در عرض یکدیگرند، ندارد.

نتیجه آن که راه حل مرحوم فشارکی با راه حل شیخ انصاری تفاوت دارد.

بررسی وجه ششم

اشاره

اشکالات متعددی درباره راه حل مرحوم فشارکی مطرح شده که در میان آن ها، دو اشکال را محقق نائینی و یک اشکال را محقق اصفهانی وارد کرده اند. امام رحمه الله نیز ایراداتی به بیان ایشان دارند که مهم ترین آن ها در پی خواهد آمد.

اشکال اول

اشکال اول آن است که این وجه در مورد اصول عملیه صحیح بوده ولی در مورد امارات صحیح نیست؛ چون در موضوع اصول عملیه، شک نسبت به حکم واقعی اخذ شده ولی در موضوع امارات اخذ نشده است. پس این که مرحوم فشارکی می گوید:

موضوع حکم ظاهری عبارت است از ذات الفعل به قید این که مشکوک الحکم باشد، فقط مشکل مواردی را حل می کند که شک در موضوع آن ها اخذ شده باشد و این فقط در اصول عملیه جریان داشته و در امارات جریان ندارد. از این رو، راه حل مرحوم فشارکی فقط مشکل را در اصول عملیه حل می کند در حالی که بحث ما در جمع حکم واقعی و ظاهری، اعم از اصول عملیه و امارات است. (۱)

اشکال دوم

محقق اصفهانی برای بیان این اشکال، مقدمه ای درباره اعتبارات ماهیت ذکر می کند.

ایشان می گوید: گاهی ماهیت با هیچ امری خارج از ذاتش مقایسه و لحاظ نمی شود بلکه

ص: ۱۸۵

۱- (۱). أجدود التقريرات، ج ۲، ص ۷۲. البته ظاهراً ایشان تفاوتی بین این راه حل و راه حل شیخ انصاری مبنی بر تأخر حکم ظاهری از حکم واقعی، قائل نیست چرا که در مقام نقل این راه حل می فرماید: «الاول ما يظهر من عبارة العلامة الانصاری قدس سره فی باب التعادل و التراجیح و هو المنقول عن جماعه آخری من اختلاف موضوعی الحکم الظاهری و الواقعی فإن موضوع الاول منهما هو الشیء بعنوان كونه مشکوكاً وهذا بخلاف موضوع الحکم الواقعی فإن موضوعه نفس الفعل وذاته واشترط وحده الموضوع فی التضاد كما فی التناقض ربما يكون من الواضحات»؛ فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۰۰.

نظر فقط به ذات ماهیت است و گاهی ماهیت با یک امر خارج از ذاتش مقایسه می شود.

اگر نظر به ذات ماهیت باشد و با امر دیگری خارج از ذات ملاحظه نشود، از آن به «ماهیت من حیث هی لیست إلهامی» یا «ماهیت مهمله» تعبیر می کنند؛ یعنی ماهیتی که هیچ لحاظی در آن نبوده و با هیچ امری خارج از ذاتش مقایسه نشده است. ماهیت مهمله صلاحیت ندارد موضوع برای حمل چیزی غیر از ذات و ذاتیاتش قرار گیرد؛ چون در غیر این صورت خلف لازم می آید؛ زیرا طبق فرض، ماهیت با هیچ امری خارج از ذاتش مقایسه نشده است و بنابراین اگر چیزی خارج از ذاتش بر آن حمل شود، خلاف فرض است.

اما اگر ماهیت را با امری خارج از ذاتش مقایسه کنیم، این ماهیت قبل از اعتبارات ثلاثه، ماهیت «لا بشرط مقسمی» بوده و مقسم برای اعتبارات ثلاثه است.

ماهیت «لا بشرط مقسمی» از سه حال خارج نیست:

الف) گاهی امری خارج از ذات برای ماهیت اعتبار می شود؛ مثلاً ماهیت انسان با امری خارج از ذاتش، مثل کتابت مقایسه شده و بودن آن در انسان اعتبار می شود که به آن ماهیت «بشرط شیء» می گویند.

ب) گاهی ماهیت با امری خارج از ذاتش مقایسه شده ولی عدم آن برای ماهیت اعتبار می شود که به آن ماهیت «بشرط لا» می گویند؛ مثلاً ماهیت انسان در نظر گرفته شده و عدم کتابت که امری خارج از ذات او است برایش اعتبار می شود.

ج) گاهی ماهیت با امری خارج از ذاتش مقایسه شده ولی نه وجود آن امر خارج از ذات و نه عدم آن، برای ماهیت اعتبار نمی شود که به این قسم، ماهیت «لا بشرط قسمی» اطلاق می گردد و در مقابل «لا بشرط مقسمی» قرار می گیرد.

چنان که گفته شد ماهیت مهمله اصلاً با امری خارج از ذاتش مقایسه نمی شود و هیچ تعینی ندارد ولی تعین ماهیت لا بشرط مقسمی در ضمن یکی از اقسامش بوده و خودش

به تنهایی تعیین مستقلی ندارد؛ چون ماهیت در مقایسه با خارج یا بشرط شیء یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی است.

با توجه به این مقدمه، محقق اصفهانی می گوید:

موضوع هر محمولی خارج از مقام ذات ماهیت است و وقتی چیزی موضوع قرار می گیرد در واقع با یک امر خارج از ذات مقایسه و لحاظ شده است؛ مثلاً وقتی شارع در مقام جعل حرمت برای شرب تنن می فرماید: «شربُ التَّننِ حرامٌ»، در این جا، شرب تنن که موضوع است نمی تواند به علم به حرمت مقید شود و نسبت به آن بشرط شیء باشد؛ به این صورت که مثلاً شارع بگوید: أیها الناس شرب تنن به شرط این که حرمت آن را بدانید، حرام است؛ برای این که چنین چیزی معقول نیست. هم چنین شارع نمی تواند بگوید: أیها الناس شرب تنن به شرط این که حرمت آن را ندانید حرام است؛ یعنی به صورت بشرط لا نیز معقول نیست. پس موضوع، نه می تواند نسبت به علم به حکم، بشرط شیء باشد و نه می تواند بشرط لا باشد. هم چنین موضوع نمی تواند نسبت به علم به حکم به نحو ماهیت مهمله باشد؛ چون ماهیت مهمله ماهیتی است که با امر خارج از ذات مقایسه نمی شود. علاوه بر این ها، موضوع نمی تواند نسبت به علم به حکم به نحو لا بشرط مقسمی باشد؛ چون لا بشرط مقسمی به خودی خود هیچ تعیینی ندارد و تعیینش به یکی از اقسام سه گانه اش وابسته است. پس فقط یک احتمال باقی می ماند و آن این که موضوع نسبت به علم به حکم که خارج از ذات آن است، به صورت لا بشرط قسمی لحاظ شود؛ یعنی شارع وقتی حرمت را برای شرب تنن جعل می کند کاری به این جهت که مکلفین به آن علم داشته باشند یا نداشته باشند، ندارد بلکه علم به حرمت یا عدم علم به حرمت را به صورت لا بشرط قسمی در نظر می گیرد. حال اگر فرض کنیم شارع در مقام جعل حکم ظاهری بگوید: شرب تنن به شرط جهل نسبت به حکم واقعی، یعنی به قید «أنه مجهول الحکم» حلال می باشد، معنایش این است که این دو حکم در شیء واحد اجتماع کرده اند.

به عبارت دیگر، محقق اصفهانی می گوید: راه حل مرحوم فشارکی محذور تنافی را برطرف نمی کند؛ چون موضوع حکم واقعی نسبت به علم به حکم به صورت لا بشرط قسمی است، ولی موضوع در حکم ظاهری عبارت است از شرب تن بشرط لا و عدم علم؛ و این یعنی «اجتماع حکمین و بقاء المحذور»؛ چون «لا بشرط یجتمع مع ألف شرط». پس وقتی گفته می شود: حکم ظاهری برای موضوع به قید جهل و عدم علم نسبت به حکم واقعی جعل شده معنایش این است که ذات محکوم به حرمت (مثل ذات شرب تن) در ضمن این مجهول، محفوظ است و در نتیجه، اجتماع حکمین در شرب تن مجهول الحکم پیش می آید. (۱)

این اشکال شبیه اشکال مرحوم آخوند به شیخ انصاری است. مرحوم شیخ می گفت:

حکم ظاهری از حکم واقعی به دو مرتبه متأخر است و در صدد بود از راه اختلاف رتبه مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری را حل کند. مرحوم آخوند (۲) به مرحوم شیخ اشکال می کرد که اگرچه حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی وجود ندارد، ولی حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری وجود دارد. پس وقتی گفته می شود: حکم ظاهری متأخر از حکم واقعی است معنایش این است که در جایی که حکم ظاهری ثابت است حکم واقعی هم موجود است؛ چون در غیر این صورت، تصویب محال لازم می آید. پس در مرتبه حکم ظاهری، اجتماع حکم واقعی و ظاهری وجود دارد هرچند که در مرتبه حکم واقعی اجتماع حکمین در کار نباشد. محقق اصفهانی در این جا می گوید: اگرچه موضوع حکم واقعی نسبت به علم به حکم، به صورت لا بشرط قسمی است اما چون موضوع حکم ظاهری ماهیت بشرط لا است، در این مرتبه، موضوع حکم واقعی یعنی ذات شیء، موجود است و بنابراین محذور اجتماع حکم واقعی و ظاهری برمی گردد و در نتیجه، راه حل مرحوم فشارکی محذور اجتماع حکمین را برطرف نمی کند.

ص: ۱۸۸

۱- (۱). نهاییه الدراییه، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۶، تعلیقه شماره ۶۹.

۲- (۲). کفایه الأصول، ص ۲۷۹.

امام رحمه الله بر اساس مبنایی که در مسئله اخذ قصد قربت در مأمور به اختیار کرده است به مرحوم فشار کی اشکال می کند. توضیح آن که درباره امر، بحثی وجود دارد مبنی بر این که آیا می توان قصد قربت به معنای قصد امتثال امر را در متعلق امر اخذ کرد؟ مثلاً آیا شارع می تواند بگوید: نماز بخوانید به قصد قربت و قصد امتثال امری که به نماز تعلق گرفته است؟ مشهور آن است که اخذ قصد قربت در مأمور به امکان ندارد؛ به عنوان نمونه، به نظر مرحوم آخوند، شارع نمی تواند بگوید: مأمور به را به قصد امتثال امر من اتیان کنید؛ چون قصد قربت به معنای قصد امتثال امر در رتبه متأخر از امر است؛ یعنی باید امری باشد تا قصد امتثال آن دستور داده شود، بر خلاف رکوع و سجود که هیچ مانعی از این که در رتبه مقدم بر امر باشند، وجود ندارد؛ چون رکوع و سجود زاییده امر نیستند. حال اگر قصد امتثال امر در متعلق امر اخذ شود و به عنوان یک جزء در ردیف رکوع و سجود و امثال آن قرار گیرد، معنایش این است که چیزی که ذاتاً متأخر از امر است در رتبه متقدم بر امر قرار گیرد و این محال است. (۱)

در مقابل، امام رحمه الله به تبع بعضی از اساتید خود (۲) کلام مرحوم آخوند را رد کرده و می فرماید: اخذ قصد قربت و قصد امتثال امر در متعلق امر اشکالی نداشته و هیچ محالی از آن لازم نمی آید؛ (۳) چون در این جا بین دو چیز خلط شده است. آن چه در رتبه متأخر از امر است داعویت خارجی است؛ یعنی امر، زمانی داعویت خواهد داشت که به وجود خارجی اش به چیزی تعلق گیرد؛ زیرا تا زمانی که به کاری امر نشود انگیزه ای برای انجام آن ایجاد نمی شود. پس داعویت بعد از تحقق امر و در رتبه متأخر از آن است. اما شارع

ص: ۱۸۹

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۷۲-۷۴؛ درر الفوائد (ط. الجدیة)، ص ۴۹.

۲- (۲). لمحات الأصول، ص ۷۶.

۳- (۳). تنقیح الأصول، ج ۱، ص ۲۵۴؛ تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۲۱۸؛ جواهر الأصول، ج ۲، صص ۱۶۷-۱۷۰. گفتنی است به نظر محقق حائری نیز اخذ قصد قربت در متعلق امر اشکالی ندارد. درر الفوائد (ط. جدید)، ص ۹۴-۹۵؛ همان (ط. قدیم)، ج ۱، ص ۶۲.

وقتی می خواهد چیزی مانند قصد امتثال امر را در متعلق امر اخذ کند، لازم نیست حتماً آن امر محقق شده باشد؛ چون شارع در مقام امر فقط به تصور شیء احتیاج دارد و تصور یک شیء، فرع وجود خارجی آن شیء نیست؛ یعنی شارع در مقام امر، مأمور به را تصور کرده و سپس به مکلف می گوید: این مأمور به را به قصد امتثال امر من انجام بده. بنابراین، آن چه بعد از امر پیدا می شود داعویت خارجی است و از این رو، قصد امر می تواند در کنار سایر اجزا و شرایط قبل از تحقق امر در مأمور به اخذ شود.

با توجه به این مبنا، امام رحمه الله به مرحوم فشارکی اشکال می کند. راه حل مرحوم فشارکی این بود که موضوع حکم واقعی «ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الحكم به» و موضوع حکم ظاهری «ذات الفعل مع قید أنه مشکوک الحكم أو مجهول الحكم» است. پس حکم ظاهری زمانی ثابت می شود که حکمی وجود داشته باشد و سپس در آن شک شود. طبق این بیان، معلوم یا مشکوک الحكم بودن متأخر از خود حکم است.

به نظر ایشان، بعضی از اوصاف ربطی به حکم نداشته و برخی پس از تعلق حکم محقق می شوند؛ مثلاً برخی از اوصاف نماز جمعه، مثل این که در فلان محل و توسط فلان شخص اقامه شود، به حکم ربطی ندارد؛ زیرا حکم چه باشد و چه نباشد، این حالات برای ذات موضوع تصور می شود ولی وصف معلوم الحكم و مشکوک الحكم بودن پس از تعلق حکم به نماز جمعه تحقق می یابند.

اشکال امام رحمه الله به سید فشارکی این است که چه مانعی دارد شارع در مقام جعل حکم واقعی، وجوب را برای نماز جمعه به نحو مطلق تصور کرده و بگوید: نماز جمعه واجب است چه مشکوک الحكم باشد و چه معلوم الحكم؛ و لازم نیست وصف مشکوک یا معلوم الحكم بودن بعد از ثبوت حکم واقعی و متأخر از جعل آن باشد.

نتیجه آن که مشکوک بودن حکم، هم در موضوع حکم واقعی و هم در موضوع حکم ظاهری وجود دارد و بر خلاف سید فشارکی که به تعدد و تفاوت موضوع حکم

واقعی و ظاهری قائل شده، امام رحمه الله می فرماید: این قید در موضوع حکم واقعی نیز وجود دارد؛ چون موضوع حکم واقعی ذات الفعل است، اعم از آن که معلوم الحکم یا مشکوک الحکم باشد و شارع در مقام جعل حکم می تواند نماز جمعه را حتی با وصف مشکوک الحکم بودن واجب کند؛ چون این مقام، مقام تصوّر است و تأخر وصف مشکوک الحکم از خود حکم به مقام واقعیت مربوط است. بر این اساس، اجتماع حکم واقعی و ظاهری در یک فرض پیش می آید و آن نماز جمعه ای است که مشکوک الحکم بوده و حکم واقعی آن در فرض مشکوک الحکم بودن، وجوب و حکم ظاهری آن در همین فرض، حرمت باشد. پس راه حل سید فشارکی نیز نمی تواند مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری و محذور تنافی میان آن دو را برطرف نماید. (۱)

باید به این نکته توجه داشت که اشکال امام رحمه الله به راه حل مرحوم فشارکی، یک اشکال مبنایی است.

اشکال چهارم

چهارمین اشکال این است که سید فشارکی می گوید: موضوع حکم واقعی عبارت است از: « ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الحکم بها » و موضوع حکم ظاهری عبارت است از: « ذات الفعل مع قید أنه مشکوک الحکم »؛ یعنی اگر خبر واحدی بگوید: نماز جمعه حرام است، منظور این می باشد که نماز جمعه ای که حکم واقعی آن معلوم نیست، حرام است. معنای این سخن آن است که عنوان شک در حکم واقعی نماز جمعه، از خود حکم واقعی نماز جمعه متأخر است و این یعنی در موارد ثبوت حکم ظاهری حتماً یک حکم واقعی وجود دارد که در آن شک شده است. با این بیان، نفس شک در حکم واقعی نماز جمعه که قید موضوع حکم ظاهری است، به یقین تبدیل می شود و چنین چیزی انقلاّب بوده و محال است؛ چون حکم واقعی مشکوک به حکم واقعی

ص: ۱۹۱

۱- (۱). أنوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۱۹؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۹۹.

یقینی مبدل گشته است.

به بیان دیگر، اشکال چهارم این است که لازمه راه حل مرحوم فشارکی تبدل و انقلاب شک به یقین است؛ چون وقتی قید مشکوک الحکم در موضوع حکم ظاهری اخذ شود به این معنا خواهد بود که باید حکمی وجود داشته باشد تا در آن شک گردد.

پس شک در حکم به معنای یقین به وجود حکم است و این انقلاب و محال می باشد.

پاسخ اشکال چهارم

به نظر می رسد این اشکال وارد نباشد؛ زیرا شک در حکم واقعی لزوماً به معنای ثبوت حکم واقعی نیست؛ چون در مقام تصور، شک در شیء، فرع ثبوت آن شیء است، از این رو وقتی می گوییم: «الشک فی الشیء یا الجهل بالشیء»، ابتدا باید آن شیء تصور شده و سپس در آن شک شود؛ یعنی متعلق شک باید تصور گردد تا شک و جهل نسبت به آن معنا پیدا کند، اما به حسب وجود خارجی این طور نبوده و شک در شیء، فرع ثبوت آن شیء در خارج نمی باشد.

ص: ۱۹۲

وجه هفتم

اشاره

محقق اصفهانی راه حلی را برای محذور اجتماع حکم واقعی و ظاهری ارائه داده و در این باره دو مطلب را بیان می کند:

مطلب اول

احکام فی نفسها با هم تنافی ندارند بلکه تنافی احکام یا از حیث مبدأ است یا از حیث منتها. تنافی از حیث مبدأ به این معنا است که مثلاً بین اراده و کراهت قانون گذار و مولا که مبدأ حکم اند، تنافی وجود داشته باشد؛ یعنی در نفس مولا در آن واحد، نسبت به شیء واحد، هم اراده و هم کراهت محقق شود. تنافی به لحاظ منتها یعنی تنافی در مقام امتثال، بدین معنا که مکلف نداند عمل مورد نظر را انجام دهد یا ترک کند.

مطلب دوم

درباره شارع، تنافی از حیث مبدأ و منتها محقق نمی شود؛ زیرا برای تحقق آن از ناحیه

مبدأ باید اراده و کراهتی وجود داشته باشد، در حالی که در مورد احکام شرعی اصلاً اراده و کراهت محقق نیست؛ یعنی این گونه نیست که خداوند متعال وجوب را اراده کرده و سپس آن را جعل نماید؛ زیرا حقیقت اراده عبارت از شوق مؤکد است و شوق و اشتیاق نسبت به یک چیز در صورتی ایجاد می شود که آن چیز دارای مصلحتی باشد که به نفس مشتاق برگردد؛ مثلاً وقتی ما اراده می کنیم غذا تناول کنیم تصوّر غذا و تصدیق به فائده آن، باعث شوق گشته و در نتیجه عضلات را تحریک نموده و ما را به سمت غذا خوردن سوق می دهد. پس این شوق به این جهت در نفس ما پدید می آید که در تناول غذا برای خویش مصلحتی می بینیم و به دنبال جلب آن هستیم، در حالی که برگشت مصلحت به خداوند متعال معنا ندارد؛ یعنی اگر شارع، حکم وجوب را برای صلاه جعل می کند نسبت به فعل صلاه شوقی ندارد؛ چون ذات خداوند تبارک و تعالی غنی مطلق بوده و تام ترین و کامل ترین ذات است. از این رو، معنا ندارد به دنبال جلب مصلحت باشد. نتیجه آن که تحقق شوق در خداوند نسبت به فعل واجب یا ترک حرام منتفی بوده و اگر مصلحتی متصوّر باشد به مکلف می رسد نه به شارع. از این رو باید گفت: در ناحیه مبدأ، تنافی وجود ندارد؛ چون تنافی در ناحیه مبدأ حکم به معنای تنافی اراده و کراهت است، در حالی که در ذات مقدس شارع، اراده و کراهت نسبت به حکم شرعی محقق نمی شود. پس محذور تنافی میان دو حکم شرعی از جهت مبدأ منتفی است.

محذور تنافی میان دو حکم از جهت منتها به این معنا که حکم واقعی و ظاهری در مقام امثال با هم قابل اجتماع نیستند - چون یکی دعوت به فعل و دیگری دعوت به ترک می کند - نیز در ما نحن فیه وجود ندارد؛ چون حقیقت حکم عبارت است از:

«إنشاء ما يمكن أن يكون داعياً» و این داعویت فقط با وصول حاصل می شود و تا وقتی که حکمی به مکلف نرسد داعویت ندارد. حال از آن جا که حکم ظاهری در فرض جهل نسبت به حکم واقعی و عدم وصول آن به مکلف ثابت است بنابراین، حکم واقعی در موارد ثبوت حکم ظاهری، نه فعلاً و نه امکاناً داعویت ندارد؛ مثلاً اگر حکم واقعی،

و جوب نماز جمعه بوده و ما نسبت به آن جاهل باشیم ولی خبر عادل دلالت کند بر این که نماز جمعه حرام است در این صورت، با وجود این حکم ظاهری، و جوب واقعی نماز جمعه برای ما هیچ داعیوتی ندارد؛ چون به ما واصل نشده است ولی حکم ظاهری به جهت وصولش داعیوت دارد.

پس تنافی میان دو حکم واقعی و ظاهری از حیث منتها و مقام امثال منتفی است؛ زیرا حکم ظاهری امکان داعیوت دارد ولی حکم واقعی به جهت عدم وصول، امکان داعیوت ندارد.

خلاصه کلام محقق اصفهانی این است که تنافی دو حکم از دو حال خارج نیست: یا این تنافی از حیث منتها است که با متفاوت دانستن مرتبه دو حکم برطرف می شود و یا از حیث مبدأ است که این تنافی نسبت به احکام شرعی اصلاً متصور نیست. (۱)

بررسی وجه هفتم

اشکال اول

محقق اصفهانی فرمود: «احکام فی نفسها با هم تنافی ندارند، بلکه تنافی احکام یا از حیث مبدأ است یا از حیث منتها»، در حالی که امکان تصور تنافی در خود احکام وجود دارد و این در مواردی است که حکم واقعی و ظاهری با یکدیگر در تضاد باشند و حتی یکی از محذوراتی که در رابطه با تعبد به ظن بیان شد، اجتماع دو حکم متضاد بود؛ یعنی تضاد میان نفس دو حکم و دو خطاب. پس تنافی نسبت به خود دو حکم متصور است و ایشان دلیلی برای اثبات مدعای خود ارائه ننمود.

اشکال دوم

بر فرض این که بپذیریم تنافی میان احکام در این دو جهت (یعنی مبدأ و منتها) منحصر است اما درباره این سخن محقق اصفهانی که فرمود: «تنافی میان احکام از حیث مبدأ،

ص: ۱۹۵

سالبه به انتفای موضوع است؛ چون تنافی میان اراده و کراهت، فرع وجود اراده و کراهت است و از آن جا که شارع نسبت به احکام شرعی اساساً اراده و کراهتی ندارد، پس تنافی از حیث مبدأ وجود نخواهد داشت» می‌گوییم: این بیان فقط نسبت به خداوند متعال صحیح است؛ چرا که هیچ شوقی نسبت به فعل مکلفین نداشته و در فعل مکلفین مصلحتی که به ذات خداوند برگردد، وجود ندارد. اما در مورد نفس نبی و ولی قابل قبول نیست؛ یعنی ممکن است در نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نسبت به فعل مکلفین شوق پیدا شود به این صورت که مصلحتی در فعل وجود داشته باشد که به نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام برگردد؛ مثلاً کمال امت منسوب به پیامبر به نوعی به خود پیامبر بازمی‌گردد و او از این که امتش دارای کمال باشند خشنود می‌شود. بنابراین می‌توان در نفس پیامبر صلی الله علیه و آله شوقی را نسبت به فعل مکلفین تصویر کرد. پس این که محقق اصفهانی فرمود: «تنافی میان احکام به حسب مبدأ محقق نمی‌شود؛ چون اراده ای از ناحیه شارع نسبت به احکام شرعی وجود ندارد»، محل اشکال می‌باشد؛ زیرا شارع اعم از خداوند تبارک و تعالی و پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بوده و سخن ایشان فقط نسبت به خداوند متعال قابل قبول است. از این رو، تنافی در نفس نبی و ولی از حیث اجتماع اراده و کراهت قابل تحقق است. (۱)

به نظر می‌رسد این اشکال در صورتی قابل قبول است که اولاً: شارع را اعم از خداوند، نبی و ولی بدانیم؛ یعنی بگوییم همان گونه که خداوند مشرّع می‌باشد، نبی و ولی نیز مشرّع هستند. اما اگر کسی بگوید: شارع فقط خداوند تبارک و تعالی است و نبی و ولی صرفاً مبین شرع اند در این صورت، تصویر اراده نسبت به احکام شرعی در مورد نبی و ولی نیز معنا نخواهد داشت. و ثانیاً: عود مصلحت به نبی و ولی را بپذیریم. البته این که شارع اعم از خداوند، نبی و ولی باشد مطلبی است که محقق اصفهانی نیز آن را پذیرفته است.

ص: ۱۹۶

محقق اصفهانی فرمود: «امکان داعویت فقط در حال وصول ثابت است؛ یعنی تا حکمی به مکلف واصل نشود امکان داعویت ندارد و از آن جا که حکم ظاهری در موارد جهل مکلف به حکم واقعی ثابت است بنابراین حکم واقعی در موارد حکم ظاهری داعویت ندارد؛ چون هنوز به مکلف واصل نشده و از این رو، فعلیت ندارد».

لازمه پذیرش این مطلب آن است که تمام احکام واقعی از قبیل واجبات مشروط باشند؛ یعنی تا زمانی که واصل نشوند داعویت و فعلیتی نداشته باشند و فقط زمانی فعلیت پیدا می کنند که واصل شوند. پس باید بگوییم: فعلیت حکم واقعی مشروط به وصول آن است در حالی که این سخن با مبنای خود محقق اصفهانی درباره فعلیت منافات دارد؛ زیرا ایشان معتقد است: فعلیت بر دو نوع می باشد: یکی «فعلیت من قبل المولی» و دیگری «فعلیت من قبل المكلف». حال اگر بگوییم: حکم واقعی در موارد حکم ظاهری، فعلی نیست آن گاه با مبنای ایشان که معتقد است «فعلیت من قبل المولی» قبل از وصول تحقق دارد، مخالف است؛ چون ایشان از یک طرف می گوید: احکام واقعی قبل از وصول فعلی نیستند و از طرف دیگر می فرماید: قبل از وصول، «فعلیت من قبل المولی» در احکام تحقق دارد. (۱)

ممکن است کسی بگوید: طبق نظر محقق اصفهانی، احکام واقعی قبل از وصول فعلیت ندارند؛ اما باید دید منظور از فعلیتی که همه احکام به آن مشروط شده اند، مطلق فعلیت است یا فعلیت من قبل المكلف؟

اگر گفتیم: مراد محقق اصفهانی که می گوید: حکم قبل از وصول، فعلی نیست، مطلق فعلیت باشد اعم از «فعلیت من قبل المولی» و «فعلیت من قبل المكلف»، در این صورت این سخن با مبنای ایشان که معتقد است: «فعلیت من قبل المولی» قبل از وصول تحقق

ص: ۱۹۷

دارد» سازگار نخواهد بود.

اما اگر گفتیم: کلام ایشان ناظر به «فعلیت من قبل المکلف» است؛ یعنی احکام قبل از وصول از ناحیه عبد فعلیت ندارند در این صورت، بین این مطلب و مبنای ایشان که می فرماید: «فعلیت من قبل المولی»، قبل از وصول تحقق دارد، منافاتی نیست.

حال باید دید منظور ایشان کدام است؟

محقق اصفهانی فرمود: «وقتی حکمی واصل نشود امکان داعویت ندارد» اما این که جعل آن لغو باشد با عبارات بعدی وی منافات دارد. در عبارت بعدی آمده: مراد محقق اصفهانی عدم جعل نیست بلکه می گوید جعل شده ولی فعلی نیست. خصوصاً این که چنین عبارتی (لغو بودن جعل...) در کلام محقق اصفهانی در کتاب «نهایه الدرایه» چنان که ملاحظه شد وجود ندارد. ایشان از این طریق که حکم واقعی امکان داعویت نداشته ولی حکم ظاهری امکان داعویت دارد، در صدد است مشکل تنافی میان حکم واقعی و ظاهری را حل نماید. اما آیا منظور از این که می گوید: «حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری امکان داعویت ندارد»، این است که اصلاً جعل نشده و اساساً حکمی به نام حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری نداریم؟ در این صورت، تصویب محال لازم می آید. پس ایشان در حقیقت می خواهد بگوید: حکم واقعی جعل شده ولی فعلی نیست؛ یعنی «فعلی من ناحیه المکلف» نبوده بلکه «فعلی من ناحیه المولی» می باشد.

بنابراین، بین این دو سخن محقق اصفهانی هیچ منافاتی وجود ندارد.

نتیجه آن که سخن مستشکل مبنی بر این که مراد از فعلیت حکم، فعلیت مطلق است، صحیح نبوده و اشکال ایشان به محقق اصفهانی وارد نیست.

ص: ۱۹۸

همان گونه که در ابتدای بحث وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری اشاره نمودیم، محقق نائینی به طور کلی محذورات تعبد به ظن را منحصر به دو محذور ملاکی و خطابی می داند. مراد ایشان از محذور ملاکی همان تفویت مصلحت و القای در مفسده است. ما به این بیان محقق نائینی اشکال کرده و گفتیم: تفویت مصلحت و القای در مفسده را نمی توان محذور ملاکی دانست بلکه این محذور، به لوازم خطاب مربوط می شود. بر این اساس آن چه در این مقام از محقق نائینی نقل خواهد شد صرفاً محذور خطابی است و راه حل ایشان در باب محذور القای در مفسده و تفویت مصلحت را در بخش مستقلی به همراه سایر راه حل ها مورد بررسی قرار خواهیم داد.

به هر حال، یکی از وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری، راه حلی است که محقق نائینی ارائه داده است. البته آن چه که مقرر ایشان در «فوائد الأصول»^(۱) بیان کرده با آن چه

ص: ۱۹۹

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۱۹.

که مقرر ایشان در «أجود التقریرات»^(۱) نقل نموده، اختلاف دارد. ما راه حل وی را بر طبق آن چه در فوائد الأصول وارد شده، بیان می‌کنیم. توجه به این نکته لازم است که بر خلاف همه وجوه گذشته که برای تمام موارد حکم ظاهری یک راه حل ارائه شده، محقق نائینی بین موارد حکم ظاهری تفکیک کرده و برای هر یک از آن‌ها راه حل جداگانه ای ارائه می‌دهد.

محقق نائینی رحمه الله می‌فرماید: مواردی که در آن‌ها توهم وقوع تضاد میان احکام واقعی و ظاهری وجود دارد سه مورد است:

۱. حکم ظاهری، مؤدای امارات و طرق معتبر شرعی بوده و بر خلاف واقع باشد.

۲. حکم ظاهری، مؤدای اصول عملیه تنزیلیه یا اصول محرزه و بر خلاف واقع باشد.

۳. حکم ظاهری، مؤدای اصول عملیه غیر محرزه (مانند أصاله البرائه و أصاله الحلیه) و بر خلاف واقع باشد.

توضیح مطلب این که مواردی که حکم ظاهری با واقع مخالف می‌باشد از یک سنخ نبوده بلکه متفاوت اند؛ چون:

گاهی حکم ظاهری مؤدای امارات است؛ مثل این که خبر واحدی بر حرمت نماز جمعه قائم شود ولی حکم واقعی آن وجوب باشد.

گاهی حکم ظاهری، مؤدای اصول محرزه یا تنزیلیه است. این دسته از اصول عملیه به نوعی در صدد احراز واقع اند؛ مثل استصحاب که موضوع آن شک مسبوق به یقین است و همراهی شک با یقین سابق کمک می‌کند که فی الجمله راهی به سوی واقع باز شود. از این رو گفته می‌شود: استصحاب از اصول محرزه واقع یا به تعبیر دیگر، از اصول تنزیلیه است؛ چون مانند امارات، مؤدای اصل را به منزله واقع تنزیل می‌کند.

گاهی حکم ظاهری، مؤدای اصول عملیه غیر محرزه می‌باشد که لسان آن‌ها لسان

ص: ۲۰۰

احراز واقع نیست بلکه فقط برای رفع تحیر در مقام عمل وظیفه ای را برای مکلف جعل می کنند؛ مانند قاعده طهارت. تفاوت این قاعده با استصحاب طهارت در این است که قاعده طهارت از اصول غیر محرزه ولی استصحاب طهارت از اصول محرزه است؛ چون موضوع قاعده طهارت، نفس شک است و مسبوق به یقین نیست. به همین دلیل، آن چه از قاعده طهارت استفاده می شود این است که شیء مشکوک الطهاره تعبداً ظاهر است و لسان آن لسان احراز واقع نمی باشد.

تمام این موارد، از مصادیق حکم ظاهری بوده و می توانند با حکم واقعی مخالف باشند. از آن جا که راه حل های رفع محذور تنافی میان حکم واقعی و ظاهری در هر یک از این سه مورد متفاوت است، لذا محقق نائینی برای هر یک، راه حل جداگانه ای ارائه می دهد.

الف) طرق و امارات

راه حل ایشان در موارد طرق و امارات این است که اگر اماره ای بر خلاف واقع قائم شود در این صورت، بر طبق این اماره یک حکم تکلیفی به عنوان حکم ظاهری وجود ندارد تا بحث جمع آن با حکم واقعی مطرح گردد بلکه آن چه در مورد امارات وجود دارد یک حکم وضعی است و مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری به جایی مربوط است که دو حکم تکلیفی داشته باشیم که یکی از آن ها حکم واقعی ثابت در لوح محفوظ بوده و دیگری حکم ظاهری مستفاد از اماره باشد.

محقق نائینی برای توضیح این راه حل، مقدمه ای را که متضمن دو مطلب است بیان می کند:

مطلب اول: در موارد طرق و امارات، حکم ظاهری تکلیفی وجود ندارد بلکه آن چه در این موارد ثابت می شود یک حکم وضعی است که ایشان آن را عبارت از حجیت، طریقت و وسطیت در اثبات دانسته و معتقد است این امور می توانند بالأصله

متعلق جعل شارع قرار گیرند؛ چون ایشان به جعل استقلالی احکام وضعی (به جز چهار حکم وضعی جزئیت، شرطیت، مانعیت و سببیت) قائل می باشد، بر خلاف شیخ انصاری که معتقد است همه احکام وضعی، منتزع از احکام تکلیفی اند (۱) و نیز بر خلاف مرحوم آخوند که احکام وضعی را به سه قسم تقسیم کرده و درباره بعضی به عدم امکان جعل و نسبت به بعضی دیگر به جعل غیر استقلالی و در مورد بعضی از آن ها به جعل استقلالی قائل است. (۲) البته محقق نائینی به مبنای مرحوم شیخ و مرحوم آخوند اشکال کرده که ما فعلاً وارد آن بحث نمی شویم.

مطلب دوم: همه احکام وضعی از قبیل حجیت، طریقت و وسطیت در اثبات (به غیر از چهار حکم جزئیت، شرطیت، مانعیت و سببیت) بالأصله قابل جعل اند و این جعل، جعل امضایی است نه تأسیسی؛ یعنی شارع این احکام را تأسیس نکرده بلکه حجیت، طریقت و وسطیت در اثبات، در بین عقلا-معتبر بوده و شارع نیز این طریقه معتبر عقلایی را امضا کرده است؛ مثلاً گرچه در نظر عقلا خبر ثقه مفید علم نبوده و درباره آن احتمال خلاف می دهند اما در عین حال، این احتمال را نادیده گرفته و ملغی دانسته و کالعدم فرض می کنند؛ یعنی خبر مخبر ثقه را به نوعی مطابق با واقع قلمداد نموده و بنا را بر این می گذارند که این خبر، مطابق با واقع است. شارع نیز این طریق معتبر عقلایی را امضا نموده با آن که می داند خبر ثقه به عنوان یک اماره، مفید ظن است و نسبت به واقع کاشفیت تام ندارد. پس شارع با امضای حجیت، طریقت و وسطیت در اثبات، کشف ناقصی را که در مؤدای امارات وجود دارد، متمیم نموده است؛ یعنی می گوید: به خبر ثقه اخذ کرده و احتمال خلاف را تعبداً نادیده بگیرید و آن را نازل منزله قطع قرار داده و بنا را بر این بگذارید که این امر مفید ظن، همچون قطع کاشفیت تام دارد. پس متمیم کشف به وسیله شارع در مورد امارات، تعبیدی است.

ص: ۲۰۲

۱- (۱). فرائد الأصول، ج ۳، ص ۱۲۴؛ المکاسب (المحشی)، ج ۱۳، ص ۳۹؛ المکاسب، ج ۲، ص ۳۰۶.

۲- (۲). کفایه الأصول، ص ۴۰۰-۴۰۲.

نتیجه: با عنایت به این دو مطلب، محقق نائینی می گوید: وقتی کسی به عدم وجوب نماز جمعه قطع و یقین پیدا کند در حالی که فی الواقع واجب است، درباره اش گفته می شود: این شخص خطا کرده ولی چون قطع او حجت است، معذور می باشد و استحقاق عقوبت ندارد و این گونه نیست که به دنبال قطع این شخص به عدم وجوب نماز جمعه، یک حکم ظاهری مطابق با قطع ثابت گردد. حال، همین مطلب را در مورد امارات و طرق معتبر عقلایی نیز می گوییم؛ چون امارات و طرق معتبر عقلایی جانشین قطع اند؛ یعنی اگر مؤدای اماره با واقع مطابق نبود این اماره، معذر است نه آن که بر طبق آن یک حکم ظاهری جعل شود تا با حکم واقعی در تنافی بوده و در نتیجه به رفع این تنافی محتاج باشیم.

(ب) اصول محرزه

محقق نائینی می فرماید: (۱) رفع محذور اجتماع حکمین در موارد اصول تنزیلیه یا اصول محرزه، مشکل و در موارد اصول غیر محرزه مشکل تر است. این بدان جهت است که اصول عملیه، طریق به سوی واقع نیستند بر خلاف امارات که طریق به سوی واقع بوده ولی کشف آن ها ناقص است و شارع این کشف ناقص را متمیم می کند. از آن جا که در موارد اصول عملیه متمیم کشف معنا ندارد. بنابراین نسبت به مؤدای اصول عملیه باید مشکل را به گونه دیگری حل نمود.

توضیح مطلب آن است که اصول محرزه یا تنزیلیه، اصولی هستند که با آن که در موارد شک جریان می یابند ولی لسان آن ها لسان احراز واقع است؛ یعنی شارع می گوید بنا را بر این بگذارید که یکی از دو طرف شک همان واقع می باشد و از این رو، احتمال خلاف نادیده گرفته شده و کالعدم فرض می شود؛ مثلاً گویا شارع با «لاتنقض الیقین بالشک» به ما می گوید: در موارد شک بنا را بر یکی از دو طرف شک که مطابق با یقین

ص: ۲۰۳

سابق بوده، بگذارید؛ چون یقین سابق روزنه ای به سوی واقع بوده و ما را به سوی آن راهنمایی می کند. به همین جهت است که در بحث قطع گفته می شود: اصول محرزه، جانشین قطع موضوعی طریقی می شوند؛ چون این اصول در حقیقت متکفل جهتی می باشند که قطع، واجد آن است و آن جهت، عمل بر طبق قطع و ترتیب آثار مقطوع است، و همان گونه که اثر قطع، ترتیب اثر دادن به مقطوع است به این عنوان که مطابق با واقع می باشد، اثر اصول تنزیله نیز جری عملی بر طبق مؤدای آن اصول به این عنوان که بیانگر واقع اند، می باشد؛ مثلاً در مورد قاعده تجاوز، در این که از اصول عملیه شمرده شود یا از امارات، اختلاف شده است. برخی آن را از اصول عملیه محرزه می دانند؛ زیرا در متن بعضی از اخبار، قاعده تجاوز درباره کسی که بعد از سجده شک کند که آیا رکوع را انجام داده یا نه، یا بعد از نماز شک کند که رکوع رکعت چهارم را انجام داده یا نه، این عبارت آمده است: «... بلی قد رکعت»؛^(۱) یعنی بنا بگذار که رکوع را انجام داده ای. به عبارت دیگر، با احتمال، همانند یقین معامله شده و احتمال عدم تحقق رکوع کالعدم فرض می شود. محقق نائینی می گوید: این که امام علیه السلام می فرماید: با احتمال رکوع، معامله قطع به رکوع شود از دو حال خارج نیست: یا چنین است که مکلف در واقع رکوع را انجام داده ولی الآن در انجام آن شک کرده که در این صورت با عبارت «بلی قد رکعت» چیزی اضافه نشده است؛ یعنی دو حکم در کار نیست بلکه فقط یک حکم بوده که مکلف آن را انجام داده است. حالت دوم این است که رکوع را انجام نداده و الآن شک کرده که آیا آن را انجام داده یا نه، در این صورت عبارت «بلی قد رکعت» به این معنا خواهد بود که مکلف با این که ممکن است در واقع، رکوع را انجام نداده باشد

ص: ۲۰۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، کتاب الصلوه، باب ۱۳ من أبواب الركوع، ج ۶، ص ۳۱۷، ح ۳؛ التهذیب، کتاب الصلاه، ج ۲، باب ۹، ص ۱۵۱، ح ۵۰؛ الاستبصار، کتاب الصلاه، باب ۲۰۸، ح ۴: «حسین بن سعید عن فضاله عن أبان عن الفضیل بن سیار قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام أستم قائماً فلا أدري رکعت أم لا قال بلی قد رکعت فامض فی صلاتک فانما ذلک من الشیطان».

اما با احتمال وقوع رکوع، معامله یقین به وقوع رکوع کند؛ یعنی احتمال عدم تحقق رکوع را کالعدم فرض کرده و بنا را بر این بگذارد که رکوع را انجام داده است. در این صورت، برای شاک در فرضی که رکوع را انجام نداده باشد، به واسطه جمله « بلی قد رکعت » عذر فراهم می شود. پس قاعده تجاوز بنا بر این که اصل باشد، یک بنا گذاری عملی بر یکی از دو طرف شک است.

به طور کلی، یا در واقع، عمل محقق شده که در این صورت دو حکم وجود نداشته بلکه به همان حکم واقعی عمل شده است و یا در واقع، عمل انجام نشده که در این صورت با بنا گذاری بر یکی از دو طرف شک، نسبت به ترک واقع، عذر فراهم می شود که در این صورت نیز دو حکم وجود ندارد تا مشکل اجتماع دو حکم واقعی و ظاهری پیش آید. محقق نائینی می فرماید: همان هویتی را که مرحوم شیخ در باب امارات بیان نمود و ما آن را ابطال کردیم، در باب اصول تنزیله می پذیریم.

پس راه حل محقق نائینی در مورد اصول محرزه یا اصول تنزیله آن است که در اصول تنزیله اساساً حکمی مخالف با حکم واقعی وجود ندارد؛ چون آن چه در این اصول، جعل شده بنا گذاری عملی است بر این که مؤدای آن واقع است. از این رو، ورای واقع حکم دیگری نیست تا با آن در تضاد باشد و مشکل اجتماع حکمین متضادین پیش آید.

ج) اصول غیرمحرزه

محقق نائینی می فرماید: (۱) حل مشکل در اصول غیر محرزه، مشکل تر از اصول محرزه می باشد؛ زیرا در اصول غیرمحرزه صرفاً بنا گذاشته می شود بر یکی از دو طرف شک، بدون آن که طرف دیگر ملغی گردد؛ چون در اصول غیر محرزه بر خلاف اصول محرزه و تنزیله، هیچ طریق و روزه ای به سوی واقع وجود نداشته و در نتیجه، اماریت و

ص: ۲۰۵

کاشفیتی نسبت به واقع ندارد تا شارع آن را تتمیم کند. از این رو، با طرفی که بر آن بنا گذاشته می شود معامله واقع نشده و طرف مقابل کالعدم و ملغی فرض نمی شود. پس حل مشکل اجتماع حکمین در موارد اصول غیر محرزه مشکل تر است؛ مثلاً در أصاله الحلیه وقتی شارع می گوید: «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرامٌ بعینه»^(۱) شیء مشکوک الحلیه و الحرمة به وسیله عبارت: «کل شیء لک حلال» به حلیت متّصف می شود. حال اگر حکم آن شیء در واقع حرمت باشد در این صورت، بین حلیتی که از «کل شیء لک حلال» استفاده شده است با حرمت واقعی تناقض به وجود می آید.

هم چنین وقتی در حرمت یا حلیت چیزی با وجود علم اجمالی به حرمت آن شک داریم به استناد أصاله الاحتیاط به حرمت آن حکم می شود که در این صورت، این حرمت با حلیت واقعی تناقض دارد. پس در موارد اصول غیر محرزه، حل مشکل اجتماع ضدین و متنافیین مشکل تر است؛ چون بر خلاف اصول محرزه که در آن یک حکم بیشتر وجود نداشت این جا پای دو حکم در میان است.

محقق نائینی پیش از بیان اصل راه حل، ابتدا به راه حل شیخ انصاری^(۲) اشاره کرده که از راه اختلاف مرتبه میان حکم ظاهری و واقعی، درصدد حل مشکل تضاد بین دو حکم است. مرحوم آخوند^(۳) به راه حل مرحوم شیخ اشکالی کرده که محقق نائینی نیز همان اشکال را در این جا مطرح می کند و آن این که اگرچه حکم ظاهری در رتبه حکم واقعی وجود ندارد اما حکم واقعی در رتبه حکم ظاهری محقق است. به نظر محقق نائینی، تأخر رتبه حکم ظاهری از رتبه حکم واقعی به تنهایی نمی تواند مشکل را حل کند بلکه باید مقدمه دیگری به آن ضمیمه شود تا مشکل حل گردد.

ص: ۲۰۶

۱- (۱). الکافی، ج ۵، کتاب المعیشه، باب النوادر، ص ۳۱۳، ح ۴۰؛ التهذیب، ج ۷، کتاب التجارات، باب من الزیارات، ص ۲۲۶، ح ۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷ کتاب التجاره، باب ۴، ص ۸۹، ح ۴. جامع احادیث الشیعه، ج ۲۲، ابواب البیع، باب ۱، ص ۸۲۲ ح ۱۴۵۲.

۲- (۲). فرائد الأصول، ج ۲، ص ۱۰-۱۱ و ج ۴، ص ۱۱-۱۲.

۳- (۳). کفایه الأصول، ص ۲۷۹.

بنابراین، در حقیقت راه حل محقق نائینی مرکب از راه حل اول شیخ انصاری با یک مطلب دیگر می باشد و آن مطلب این است که احکام واقعی با وجود نفس الامری خود، در صورت شک در وجود این احکام نمی توانند محرک عبید برای امتثال باشند اما اگر عبید در حکم واقعی تردیدی نداشته و به آن علم داشته باشد، بدیهی است که حکم واقعی برای او دعویّت دارد ولی اگر حکم واقعی مورد شک قرار گیرد، طبیعی است که دیگر خود آن حکم به تنهایی نمی تواند برای مکلف دعویّت داشته باشد؛ مثلاً حکم واقعی و خوب که در لوح محفوظ به وجود نفس الامری برای نماز جمعه ثابت است، نمی تواند برای کسی که نسبت به آن شک دارد دعویّت داشته باشد؛ چون حکم نمی تواند متکفل وجود خود در زمان های مختلف شود.

توضیح مطلب آن که حکم دارای حالات، عوارض و طواری مختلفی مثل یقین به حکم، ظن به حکم و شک در حکم می باشد. پس زمان شک در حکم یکی از زمان های وجود حکم است و حکم واقعی به وجود نفس الامری نمی تواند متعرض وجود خودش در حال شک شود. البته این بدان معنا نیست که در آن حال موجود نیست بلکه وجود دارد ولی نمی تواند خودش به تنهایی مبین وجود خودش در آن زمان باشد؛ چون وجودش اطلاق داشته و دارای حالات، عوارض و طواری مختلفی است.

حال اگر بخواهد متعرض وجود خودش در حال شک شود با اطلاقش از جهت حالات و عوارض سازگار نخواهد بود.

ایشان می گویند: وجود حکم واقعی در زمان شک می تواند به وسیله مبین و دلیل دیگری با جعل ثانوی بیان شود؛ یعنی با یک جعل ثانوی گفته شود که آن حکم واقعی موجود در نفس الامر در همه زمان ها، از جمله زمان شک ثابت است و این جعل ثانوی همان متمم جعل است که در ابواب مختلف فقهی محقق شده و ملاک آن در موارد مختلف فرق می کند.

مرحوم نائینی در ادامه به اقسام متمم جعل اشاره و چند نمونه را بیان کرده و می گوید: همه متممات جعل در یک جهت اشتراک دارند و آن این که جعل اولی نسبت به استیفای جمیع آن چه که استیفایش در عالم تشریح معتبر است، قصور دارد و نمی تواند همه آن چه را که در نظر مولا- مطلوب است، بیان نماید. از این رو، جعل ثانوی به عنوان متمم جعل اول، متکفل بیان اموری می شود که استیفای آن ها لازم است و امکان بیانشان در جعل اول وجود ندارد. در بحث ما نیز متمم جعل، متکفل بیان وجود حکم واقعی در زمان شک است.

نکته ای که در این جا وجود دارد آن است که طبق ادعای محقق نائینی گاهی حکم واقعی به گونه ای است که اقتضای جعل متمم در زمان شک را دارد و گاهی اقتضای جعل متمم را در این زمان ندارد بلکه باید از راه دیگر که جعل مؤمن است مسئله را حل نمود. مسئله مهم آن است که مشخص گردد در چه مواردی، اقتضای جعل متمم و در چه مواردی اقتضای جعل مؤمن وجود دارد. به این منظور، نخست باید مقدمه ای را بیان کنیم.

محقق نائینی می فرماید: شک در حکم واقعی، به دو عنوان و دو اعتبار می تواند مورد توجه قرار گیرد:

الف) گاهی شک به این اعتبار که مانند علم و ظن یکی از حالات، طواری و عوارض لاحق حکم واقعی است مورد توجه قرار می گیرد؛ یعنی همان طور که حکم واقعی می تواند معلوم و مقطوع یا مظنون باشد، هم چنین می تواند مشکوک باشد. حال اگر ما با این اعتبار و عنوان به شک در حکم واقعی نظر کنیم، نمی توانیم شک در حکم واقعی را به عنوان موضوع حکمی که با حکم واقعی تضاد دارد، اخذ نماییم. بنابراین شکی که در کنار علم و ظن به عنوان یکی از حالات و طواری حکم واقعی برای مکلف پیش می آید، نمی تواند در موضوع حکم ظاهری اخذ شود؛ به عنوان مثال، اگر شرب تن در

واقع حرام باشد این حرمت نسبت به همه حالات، اعم از حالت علم، ظن و شک ثابت است و شارع نمی تواند به اعتبار شک در این حکم واقعی، حکم دیگری مثل حلیت را به نام حکم ظاهری جعل کند؛ چون این کار با جعل حکم واقعی حرمت که به نحو مطلق از جانب شارع صورت گرفته منافات خواهد داشت و معنا ندارد شکی که در محدوده اطلاق حکم واقعی است موضوع برای حکم ظاهری قرار گیرد که با آن حکم واقعی اولی در تضاد است.

ب) اعتبار و عنوان دوم شک در حکم واقعی، خصوصیتی است که به لحاظ آن می توان شک را موضوع برای حکمی که متمم جعل می باشد، قرار داد. این اعتبار، اعتباری است که موجب حیرت در واقع می شود؛ به عبارت دیگر، شک در حکم واقعی به اعتبار دوم، در رابطه با خود واقع لحاظ می شود نه به عنوان وصف و حالتی که در کنار علم و ظن برای حکم واقعی وجود دارد.

پس تفاوت دو اعتبار یادشده در این است که شک در حکم واقعی به اعتبار اول، به عنوان وصف و حالتی که بر حکم واقعی عارض شده لحاظ می شود ولی در اعتبار دوم، به عنوان یکی از حالات و عوارض حکم واقعی لحاظ نشده بلکه در رابطه با خود واقع و این که این شک ما را به واقع نمی رساند و منجز آن نیست، لحاظ می گردد. بنابراین، به اعتبار دوم می توانیم شک در حکم واقعی را موضوع متمم جعل قرار دهیم تا منجز واقع شده و موصل إلى الواقع باشد.

موارد جعل متمم

اهمیت حکم واقعی از نگاه شارع مختلف است. گاهی حکم واقعی به اندازه ای اهمیت دارد که برای حفظ آن در همه شرایط به جعل دوم دست زده و از این راه حکم واقعی را حفظ می کند. اما گاهی حکم واقعی آن اندازه اهمیت ندارد که در هر شرایطی باید حفظ شود، در این صورت شارع از راه جعل مؤمن وارد می شود. پس جعل متمم

در مواردی است که حکم واقعی، آن قدر اهمیت و مصلحت دارد که شارع یک حکم ظاهری به عنوان متمم جعل اول برای رعایت حکم واقعی و در طول آن جعل کند به گونه ای که اگر حکم واقعی وجود نداشت حکم ظاهری نیز جعل نمی شد؛ مانند مواردی که به وجوب احتیاط حکم می شود؛ مثلاً شارع حفظ نفس مسلمان را به عنوان حکم واقعی واجب می داند، بر خلاف حفظ نفس کافر حربی که نه تنها واجب نیست بلکه چه بسا دارای مفسده باشد. حال اگر با شخصی مواجه شویم که در حال غرق شدن است و مسلمان بودن او برای ما معلوم نیست، نمی دانیم حفظ نفس او بر ما واجب است یا حرام؟ در این جا شارع با توجه به این که اهمیت حفظ نفس مسلمان و مؤمن نسبت به مفسده حفظ نفس کافر بیشتر است، یک حکم ظاهری طریقی به عنوان وجوب احتیاط را به عنوان متمم، جعل و تشریح کرده و می فرماید: در جایی که انسان نسبت به مسلمان یا کافر بودن غریق شک دارد، می بایست احتیاط کرده و جان آن شخص را نجات دهد.

این حکم ظاهری وجوب احتیاط که از اصول غیر محرز محسوب می شود، در طول آن حکم واقعی بوده و از اهمیت و مصلحتی ناشی شده که در حکم واقعی وجود دارد به طوری که اگر اهمیت حفظ نفس محترمه و لزوم آن نبود أصاله الاحتیاط موضوع نداشت. پس أصاله الاحتیاط یا ایجاب الاحتیاط، متمم جعل حکم واقعی است و چیز تازه ای تأسیس نمی کند بلکه برای حفظ همان حکم واقعی تشریح شده است.

سپس مرحوم نائینی می فرماید: اگر شخصی که در حال غرق شدن است در واقع مسلمان نباشد ولی مکلف از باب احتیاط او را نجات دهد، واجبی را اتیان نکرده و معلوم می شود که از ابتدا احتیاط، واجب نبوده و او گمان کرده که احتیاط، واجب است.

این سخن محقق نائینی سخن عجیبی است؛ چون از یک سو می گوید: شارع احتیاط را به عنوان متمم جعل، واجب کرده ولی از سوی دیگر می گوید: گاهی مکلف گمان می کند که احتیاط، واجب است.

به هر حال، در بعضی از موارد، شارع به جهت اهمیت مصلحت واقع، متممی را به دنبال جعل اول جعل می کند. در این گونه موارد، مثل ایجاب احتیاط که متمم جعل اول است، تضادی بین ایجاب احتیاط و حکم واقعی یا به عبارت دیگر، تضادی بین جعل اول و متمم آن وجود ندارد؛ چون ایجاب احتیاط دایر مدار حکم واقعی بوده و به دنبال آن جعل شده است. حال اگر مورد أصاله الاحتیاط با واقع مطابق باشد در این صورت، اساساً پای دو حکم در میان نیست تا بین آن ها تضاد باشد بلکه فقط یک حکم که همان حکم واقعی است، وجود دارد. و اگر مورد أصاله الاحتیاط با واقع مطابق نباشد اساساً احتیاط، واجب نیست و حکمی به نام وجوب احتیاط نداریم تا بین آن و حکم واقعی تضاد پیش آید. پس با این بیان، مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری حل می شود.

موارد جعل مؤمن

اشاره

گاهی شارع، مؤمن یعنی چیزی که مکلف به وسیله آن در امان باشد را جعل می کند و این به مواردی مربوط می شود که مصلحت واقعی به درجه ای از اهمیت نرسیده که شارع، مکلفین را به رعایت آن مجبور کند. جعل مؤمن گاهی به لسان رفع و گاهی به لسان وضع است؛ به عنوان مثال در جایی که شارع فرموده: «رفع ما لایعلمون»^(۱) به لسان رفع، جعل مؤمن کرده و چیزی را برمی دارد و در مواردی مثل: «کل شیء لک حلال»^(۲) به لسان وضع، جعل مؤمن نموده و یک حلیت ظاهری ایجاد می کند.

الف) جعل مؤمن به لسان رفع:

چنان که گفته شد گاهی این گونه است که شارع به لسان رفع، جعل مؤمن کرده و می فرماید: «رفع ما لایعلمون». در چنین مواردی،

ص: ۲۱۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۵، کتاب الجهاد، ابواب جهاد العدو وما یناسبه، باب ۵۶، ص ۳۶۹، ح ۱؛ تحف العقول، باب ما روی عن النبی، ص ۵۰؛ بحار الانوار، ج ۲، تتمه کتاب العقل والعلم والجهل، باب ۳۳، ص ۲۸۰، ح ۴۷.

۲- (۲). الکافی، ج ۵، کتاب المعیشه، باب النوادر، ص ۳۱۳، ح ۴۰؛ التهذیب، ج ۷، کتاب التجارات، باب من الزیارات، ص ۲۲۶، ح ۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ب ۴، ص ۸۹، ح ۴؛ جامع احادیث الشیعه، ج ۲۲، ابواب البیع، باب ۱، ص ۸۲۲، ح ۱۴۵۲.

پرسش این است که چگونه می توان بین جعل حکم واقعی و جعل مؤمن به لسان رفع (مثل آن چه در حدیث رفع آمده) جمع نمود؟ به عنوان مثال اگر فرض کنیم حکم واقعی شرب تنن حرمت بوده ولی ما با استناد به «رفع ما لایعلمون» که از موارد جعل مؤمن به لسان رفع است، به عدم حرمت شرب تنن حکم نماییم در این صورت چگونه می توان بین حرمت واقعی شرب تنن و عدم حرمت ظاهری آن جمع کرد؟

پاسخ این است که معنای حدیث رفع، محو حرمت واقعی شرب تنن نمی باشد؛ چون در این صورت، جای این پرسش باقی است که چگونه امکان دارد شرب تنن در واقع حرام باشد ولی حدیث رفع حرمت آن را بردارد؟ بلکه معنای حدیث رفع آن است که با وجود این که حکم واقعی حرمت در جای خود محفوظ است اما مخالفت با آن در موارد جهل یا شک، مستوجب عقاب نمی باشد؛ چون مفسده آن در نظر شارع در درجه ای از اهمیت نیست که به خاطر آن وجوب احتیاط یا همان متمم را جعل کند.

سپس محقق نائینی این مسئله را به قاعده قبح عقاب بلا بیان تشبیه کرده و می گوید:

این قاعده که دلیل برائت عقلی است هیچ منافاتی با حکم واقعی حرمت ندارد؛ چون این قاعده، حکم واقعی را بر نمی دارد بلکه عقل می گوید: از آن جا که حرمت واصل نشده و بیان نگردیده است بنابراین در صورت مخالفت با آن، استحقاق عقاب منتفی می شود.

دقیقاً همین نقش را «رفع ما لایعلمون» در برائت شرعی ایفا می کند؛ یعنی عقاب را برمی دارد. در نتیجه، مقتضای حدیث رفع با حرمت واقعی شرب تنن هیچ منافاتی ندارد؛ چون در حقیقت حدیث رفع در طول حکم واقعی و متأخر از آن است؛ زیرا شک در حکم واقعی موضوع رخصت یا همان حکم ظاهری است که از حدیث رفع به دست می آید؛ یعنی در این رخصت، وجود حکم واقعی پذیرفته شده است.

(ب) جعل مؤمن به لسان وضع:

گاهی شارع با وضع حلیت ظاهری، مؤمن را جعل می کند. در این جا نیز این پرسش مطرح می شود که چگونه بین جعل حکم واقعی و جعل

مؤمن به لسان وضع، می توان جمع کرد؟ مثلاً در مواردی که در حلیت چیزی شک داریم قاعده حلیت می گوید: «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه»^(۱) و به حسب آن یک حلیت ظاهری جعل می شود. حال اگر فرض کنیم این شیء در واقع حرام باشد در این صورت چگونه می توان بین حرمت واقعی و حلیت ظاهری جمع کرد؟

محقق نائینی در پاسخ می گوید: جعل حلیت ظاهری در این گونه موارد، حرمت واقعی را بر نمی دارد بلکه این حلیت ظاهری در طول حکم واقعی حرمت و متأخر از آن قرار می گیرد؛ چون می گوید: اگر در حرمت واقعی شک حاصل شد، حلال است. پس شارع در این جا با وضع حلیت ظاهری، جعل مؤمن می کند؛ به این معنا که اگر این شیء در واقع حرام باشد مکلف مستوجب عقاب نیست. بنابراین همان گونه که جعل متمم (مثل ایجاب احتیاط) با حکم واقعی منافاتی نداشت، چون در طول حکم واقعی قرار دارد، حلیت مستفاد از قاعده حلیت نیز با حکم واقعی منافاتی ندارد.

بررسی وجه هشتم

اشاره

نسبت به کلام محقق نائینی اشکالاتی مطرح شده که برخی از آن ها به مقدمات و برخی متوجه اصل راه حل ایشان است. در این جا مهم ترین اشکالات را بیان می کنیم.

الف) در طرق و امارات

اشکال اول

محقق نائینی در مقدمه راه حل مربوط به طرق و امارات فرمود: شارع در باب امارات همان روش عقلا را امضا کرده و خود در این موارد طریق خاصی ندارد؛ مثلاً روش و

ص: ۲۱۳

۱- (۱). الکافی، ج ۵، کتاب المعیشه، باب النوادر، ص ۳۱۳، ح ۴۰؛ التهذیب، ج ۷، کتاب التجارات، باب من الزیارات، ص ۲۲۶، ح ۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ب ۴، ص ۸۹، ح ۴؛ جامع احادیث الشیعه، ج ۲۲، ابواب البیع، باب ۱، ص ۸۲۲ ح ۱۴۵۲.

طریق عقلایی در مورد خبری که از جانب مخبر ثقه نقل می شود آن است که چنین خبری را اخذ کرده و ترتیب اثر می دهند. شارع نیز در مورد احکام شرعی، اخذ خبر ثقه را از متولیان دین جایز دانسته و همان روشی را که عقلا در زندگی عادی خود در پیش گرفته اند، امضا کرده است. محقق نائینی این مسئله را حتی دربارهٔ بیّنه عادل، أصالة الصّحّة فی عمل الغیر، سوق المسلمین و غیره جاری می داند.

محقق عراقی به ایشان اشکال کرده و می گوید: این گونه نیست که شارع در تمام موارد امارات، به طریق عقلایی عمل کرده باشد بلکه گاهی خود شارع طریق خاصی را ارائه می دهد؛ به عنوان مثال از قاعده ای که در باب سوق المسلمین جریان دارد اثر و نشانه ای میان عقلا مشاهده نشده بلکه خود شارع آن را ایجاد کرده است. (۱)

این اشکال به اصل راه حل مرحوم نائینی مربوط نمی شود، بلکه به مقدمات آن ارتباط دارد. با این حال می تواند در اصل راه حل تأثیر بگذارد.

اشکال دوم

محقق نائینی فرمود: عقلا در موارد طرق و امارات، احتمال خلاف را نازل منزلهٔ عدم قرار می دهند؛ مثلاً با این که خبر ثقه برای آن ها یقین آور نبوده و صرفاً نسبت به آن ظن پیدا می کنند و درصدی احتمال خلاف می دهند، اما این احتمال خلاف را نادیده گرفته و کالعدم فرض می کنند و در حقیقت، امارات و طرق را نازل منزلهٔ قطع و علم قرار می دهند؛ یعنی عقلا همان گونه که نسبت به علم و قطع احتمال خلاف نمی دهند دربارهٔ اموری هم که مفید ظن است (مثل ظواهر، خبر ثقه و امثال آن) احتمال خلاف را نادیده می گیرند و شارع نیز این طریق را امضا کرده است.

محقق عراقی در این باره می گوید: پذیرش این طریق عقلایی از ناحیهٔ شارع با جعل امضا محقق می شود. ایشان در توضیح این سخن می فرماید: همان گونه که محقق نائینی

ص: ۲۱۴

اظهار نمود تنزیل امارات به منزله قطع از جانب عقلا- به این معنا است که بناگذاری و جری عملی آن ها بر این است که احتمال خلاف را نادیده بگیرند. پس این تنزیل در نزد عقلا به لحاظ بناگذاری عملی است نه به لحاظ نفس عمل و این که حتماً به اماره عمل می کنند؛ چون اگر این تنزیل نزد عقلا به لحاظ نفس عمل باشد، حجیت نیز فقط باید به فرض عمل آن ها مربوط شود؛ یعنی باید بگوییم: خبر ثقه فقط وقتی که به آن عمل کنند حجت است، در حالی که نمی توان به این مطلب ملتزم شد.

بنابراین تنزیل عقلا به این معنا است که نزد خود ملتزم می شوند که به اماره عمل کنند؛ یعنی یک اراده کلی در آن ها شکل گرفته که ممکن است در مقام خارج گاهی از آن تخلف شود و برخی از عقلا به آن عمل نکنند. شارع نیز این تنزیل را امضا کرده است.

نکته ای که در این جا وجود دارد آن است که امضای شارع به معنای تعلق اراده او به عمل بر طبق طریق عقلا- است، و این همان اراده تشریحی بوده و اراده تشریحی نیز همان حکم است. پس در حقیقت در موارد طرق و امارات یک حکم تکلیفی وجود دارد.

بنابراین سخن محقق نائینی که می گوید: در موارد طرق و امارات حکم تکلیفی وجود ندارد، صحیح نبوده و در نتیجه محذور اجتماع حکم واقعی و ظاهری هم چنان باقی بوده و برطرف نشده است؛ زیرا اراده شارع نسبت به طریق عقلا- یک اراده حقیقی نیست که هم در فرض موافقت و هم در فرض مخالفت با واقع ثابت باشد بلکه یک اراده طریقی است. پس شبهه تضاد میان حکم واقعی و ظاهری به قوت خود باقی است.

خلاصه اشکال محقق عراقی این است که: محقق نائینی با توجه به ظاهر مسئله می گوید: روش عقلا این است که امارات و طرق را نازل منزله قطع قرار داده و احتمال خلافی را که در امارات وجود دارد، کالعدم فرض نموده و نادیده می گیرند. شارع نیز این طریقه عقلایی را امضا و حجیت را برای آن جعل کرده بدون آن که حکم تکلیفی در کار باشد. اما محقق عراقی می گوید: اگرچه مراد از تنزیل عقلا- همان است که محقق نائینی بیان نمود و در نتیجه ملاک این تنزیل، التزام قلبی و بناگذاری عملی عقلا بر عمل

به امارات است نه عمل خارجی آن‌ها، اما امضای شارع آن گونه که محقق نائینی می‌گوید صرفاً به معنای جعل حجیت بدون آن که حکمی جعل شده باشد، نیست بلکه امضای شارع به معنای جعل امضا از طرف شارع و جعل امضا به معنای شکل‌گیری یک اراده تشریحی در نفس شارع برای اخذ به امارات و نادیده گرفتن احتمال خلافی است که نسبت به امارات وجود دارد و باید توجه داشت که این اراده تشریحی به یک حکم تکلیفی منتهی می‌شود. پس حکم تکلیفی در هر حال وجود دارد و این که محقق نائینی می‌گوید: در موارد طرق و امارات حکم تکلیفی ظاهری وجود ندارد، صحیح نمی‌باشد. (۱)

هم‌چنین محقق عراقی می‌گوید: بر فرض که راه حل محقق نائینی، شبهه تضاد را برطرف کند، اما مشکل اصلی یعنی شبهه نقض غرض به قوت خود باقی است.

بررسی اشکال دوم

به نظر ما این اشکال وارد نمی‌باشد و حق با محقق نائینی است که فرمود: در موارد طرق و امارات حکم تکلیفی وجود ندارد؛ چون امضای طریق عقلایی از ناحیه شارع به معنای جعل و انشای حکم نمی‌باشد بلکه به این معنا است که همان طریق عقلا بدون آن که هیچ تصرفی در آن صورت گرفته باشد از ناحیه شارع مورد تأیید قرار گرفته است. بنابراین، شارع بدون این که چیزی را جعل کند، می‌گوید: همان روشی که عقلا به آن در معاملات و سیاسات و اموری که مربوط به آن‌ها است عمل می‌کنند، مورد تأیید است. نتیجه این که در این گونه موارد حکمی به نام حکم تکلیفی ظاهری وجود ندارد.

اشکال سوم

اشکال سوم، به بخش اول کلام محقق نائینی مربوط می‌شود که راه حلی برای رفع محذور تنافی میان حکم واقعی و ظاهری در موارد طرق و امارات ارائه داده است.

ص: ۲۱۶

محقق نائینی فرمود: در موارد طرق و امارات، حکم تکلیفی ظاهری وجود ندارد تا مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری پیش آید بلکه آن چه در این موارد جعل شده است حجیت، طریقت و وسطیت در اثبات می باشد که شارع آن ها را بالاستقلال و بالاصاله جعل کرده است.

امام رحمه الله به ایشان اشکال می کند که غالباً در باب امارات و طرق عقلایی، حکم مجعولی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، حکم ظاهری که اساساً موجود نیست و حجیت، طریقت و وسطیت در اثبات هم که مجعول شرعی نیستند بلکه شارع به طور کلی امارات عقلایی را که عقلا در امور خود به آن عمل می کنند بدون هیچ دخل و تصرفی مورد تأیید قرار داده است؛ چون اگر از این امارات عقلایی ردع و منع می کرد نظام زندگی اجتماعی از اساس دچار اختلال می شد. حال اگر گفتیم: موضع شارع نسبت به امارات عقلایی صرفاً موضع تأیید است در این صورت، جعل حجیت، طریقت و کشف از واقع معنا ندارد؛ چون امارات و طرق در نزد عقلا قبل از تأیید و امضای شارع واجد این ویژگی ها می باشند و بنابراین، معنا ندارد که بگوییم: شارع اینها را جعل و یا حتی تنفیذ کرده است بلکه باید گفت: خود شارع به این عنوان که یکی از عقلا است به همین روش عمل کرده است. از طرفی، روایاتی که بر اعتبار این طرق (مثل خبر ثقه، ید و امثال آن) دلالت می کنند، هیچ یک از آن ها بر جعل حجیت و تتمیم کشف و امثال آن دلالت ندارند بلکه فقط شارع آن ها را به عنوان طرق عقلایی که اساس زندگی عقلا بر آن استوار است، بدون هیچ دخل و تصرفی تأیید نموده و حکمی انشا نکرده است. از این رو امام رحمه الله می فرماید: اساساً قیام امارات در مقام قطع به همه اقسامش معنا ندارد و سپس می فرماید: عجیب این است که با آن که خود محقق نائینی اعتراف کرده (۱) که هیچ اثری از جعل حجیت، طریقت، وسطیت در اثبات، تتمیم کشف و امثال آن در ادله شرعی

ص: ۲۱۷

مشاهده نمی شود، اما با این حال به این مطلب ملتزم شده که این موارد بالأصله و بالاستقلال مجعول می باشند. (۱)

به نظر می رسد این اشکال، اشکالی متین و قابل قبول بوده و به کلام محقق نائینی وارد است.

اشکال چهارم

این اشکال که به نوعی با اشکال قبلی مرتبط بوده و می تواند متمم آن باشد، از لابلای کلمات امام رحمه الله در مباحث دیگر بیان کرده است (۲) استفاده می شود. با این حال می توان آن را به یک قسمت از کلام محقق نائینی وارد دانست.

محقق نائینی فرمود: امارات، نازل منزله قطع بوده و حال امارات مخالف یا موافق با واقع، مثل حال قطع مخالف یا موافق با واقع است؛ یعنی همان طور که اگر قطع شخص، با واقع موافق باشد گفته می شود: واقع در حق او منجز و ثابت شده و اگر قطع او مخالف با واقع باشد می گویند: این قطع برای او معذر بوده و مانع عقوبت او می شود، در امارات نیز می گوئیم: اگر اماره با واقع موافق باشد منجز گشته و اگر با واقع مخالف باشد معذر است و همان گونه که معذرت و منجزیت قطع، یک اثر عقلی بوده و به شارع ربطی ندارد، معذرت و منجزیت در امارات نیز عقلی است.

امام رحمه الله می فرماید: عمل عقلا به طرق و امارات از این باب که آن ها را نازل منزله و جانشین قطع و علم می دانند، نیست؛ چون حتی اگر هیچ علم و یقینی هم در عالم وجود نداشته باشد با این حال، عقلا به این طرق و امارات اخذ می کنند. پس اساساً مقایسه امارات و طرق با قطع و علم مقایسه نادرستی است.

به نظر ما این اشکال نیز به محقق نائینی وارد است.

ص: ۲۱۸

۱- (۱). أنوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۰۴؛ معتمد الأصول، ج ۱، ص ۴۲۵.

۲- (۲). أنوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۶۵.

همان گونه که از مباحث گذشته دانسته شد، محقق نائینی عمدتاً از راه جعل استقلالی حجیت، طریقت و وسطیت در اثبات می خواهد مشکل تنافی میان حکم واقعی و ظاهری در باب امارات را حل کند؛ یعنی یکی از ارکان راه حل محقق نائینی جعل استقلالی این امور است، اما اشکال آن است که این ها اساساً قابل جعل استقلالی نیستند.

تفاوت این اشکال با اشکال سوم آن است که در اشکال سوم گفته شد: در باب امارات، نه حکم تکلیفی وجود دارد و نه حکم وضعی؛ یعنی مجعولی وجود ندارد و شارع نسبت به طرق و امارات عقلایی هیچ دخل و تصرفی نکرده و صرفاً به این عنوان که از عقلا بلکه رئیس عقلا می باشد به این طرق عمل کرده است. اما اشکال فعلی در مقام استدلال بر عدم امکان جعل استقلالی این امور می باشد، هرچند می توان هر دو اشکال را با هم بیان کرد.

امام رحمه الله برای اثبات عدم امکان جعل استقلالی حجیت می گوید: حجیت به دو معنا است:

۱. گاهی به معنای صحت احتجاج و قاطعیت عذر است. بنابراین وقتی می گوئیم:

فلاذن شیء حجت است؛ یعنی مولا- می تواند به واسطه آن، علیه عبدش و هم چنین عبد می تواند به واسطه آن، علیه مولا احتجاج کند. البته این احتجاج در صورتی است که پای حکمی در میان باشد و تا حکمی نباشد احتجاج معنا ندارد. پس حجیت به این معنا متأخر از جعل یک حکم تکلیفی یا یک حکم وضعی است. ایشان می فرماید: صحت احتجاج و قاطعیت عذر از اعتبارات مستقل عقلایی نبوده و جعل استقلالی در مورد آن ها بی معنا و بلکه تابع حکم تکلیفی یا وضعی است.

۲. گاهی حجیت به معنای طریقت، وسطیت در اثبات و کاشفیت است. در این صورت، حجیت نه تنها قابل جعل استقلالی نمی باشد بلکه اساساً قابل جعل نیست؛ چون

هیچ یک از این معانی نمی تواند از طرف شارع جعل شود؛ زیرا فرض این است که امارات (مثل خبر ثقه) بر خلاف قطع، ذاتاً طریقیّت و کاشفیت تامّ ندارند؛ پس از این جهت دارای یک نقص ذاتی بوده و شارع نیز بما آنّه شارع نمی تواند آن را جبران کند، همان گونه که نمی تواند شک را کاشف تامّ قرار دهد. آن چه شارع در موارد طرق و امارات انجام می دهد «ایجاب العمل بمفاد الأمارات» است؛ به این صورت که می گوید:

عمل به امارات (مثل خبر ثقه) را بر شما واجب کردم. پس یک حکم تکلیفی در این جا وجود دارد و آن «ایجاب العمل علی طبق الأماره» است؛ یعنی شارع تعیداً ما را به نادیده گرفتن احتمال خلاف ملزم نمی کند بلکه آن چه از ناحیه شارع جعل می شود حکم تکلیفی و جوب عمل بر طبق اماره است که از آن حکم، حجیت و طریقیّت و وسطیت در اثبات که از امور وضعی اند به نحو تعبدی انتزاع می شود. (۱)

اشکال ششم

این اشکال همان اشکالی است که به راه حل اول محقق خراسانی وارد کردیم. راه حل اول محقق خراسانی این بود که در موارد طرق و امارات، حکم تکلیفی ظاهری نداریم بلکه آن چه در این موارد جعل شده حجیت یا منجزیت و معذرت است (بر اساس اختلافی که در تعبیر مرحوم آخوند وجود داشت).

اشکال این بود که بر فرض بپذیریم در موارد طرق و امارات، هیچ حکم ظاهری وجود نداشته و آن چه در موارد طرق و امارات جعل شده حجیت است، ولی مسئله این است که التزام به جعل حجیت، محذور اجتماع حکم واقعی و ظاهری را حل نمی کند؛ چون لازمه التزام به حجیت امارات و طرق (مثل خبر زراره) این است که اگر فرض کنیم حکم واقعی نماز جمعه و جوب باشد در این صورت، اگر خبری بر حرمت نماز جمعه قائم شود، خود شارع ترخیص در ترک نماز جمعه را به ما داده است؛

ص: ۲۲۰

چون معنای حجیت خبر واحد جز این نیست که به خیر واحد ترتیب اثر داده شود و این بدان معنا است که اراده جدی خداوند از یک طرف به فعل نماز جمعه تعلق گرفته و از طرف دیگر با جعل حجیت برای خبر زراره و امثال آن، به ما در ترک نماز جمعه ترخیص داده باشد و این به معنای اجتماع دو اراده متناقض در شارع نسبت به فعل واحد است.

این اشکال به محقق نائینی نیز وارد است؛ چون ایشان فرمود: در موارد طرق و امارات، حکم ظاهری وجود ندارد و آن چه هست طریقت و وسطیت در اثبات و یا حجیت است که توسط شارع جعل می شود. حال چگونه ممکن است از یک طرف، اراده شارع به سبب وجود حکم واقعی به تحقق یک فعل تعلق بگیرد و از طرف دیگر، با جعل حجیت یا وسطیت در اثبات و طریقت، مجوز و إذن ترک آن فعل را صادر نماید؟! پس محذور هم چنان به قوت خود باقی است.

(ب) اصول محرزه

اشکالات متعلق به بخش اول کلام محقق نائینی که مربوط به راه حل ایشان در مورد طرق و امارات مربوط بود، بیان شد. درباره راه حل ایشان در باب اصول محرزه و تنزیله نیز اشکالاتی مطرح شده که مهمترین آن ها همان اشکال پنجمی است که به راه حل وی در مورد طرق و امارات وارد گردید.

اشکال اول

به نظر محقق نائینی، در موارد اصول تنزیله، بنا و جری عملی بر طبق یکی از دو طرف شک که راهی به سوی واقع دارد، گذاشته شده و طرف مقابل، ملغی و نادیده گرفته می شود. از آن جا که این بنای عملی، ملازم با ترخیص شارع به عمل بر طبق این اصول است، اشکال این است که اگر مؤدای این اصول با حکم واقعی مخالف باشد لازم می آید که شارع در آن واحد، نسبت به یک فعل، هم اراده و هم کراهت داشته باشد؛ به عنوان

مثال فرض می کنیم حکم واقعی نماز جمعه در عصر غیبت، حرمت است؛ ولی از آن جا که دلیلی که این حکم واقعی را برای ما بیان کند، پیدا نکرده ایم به استصحاب که یک اصل تنزیلی است و شارع آن را برای ما معتبر نموده، رجوع کرده و در نتیجه، حکم وجوب نماز جمعه در عصر حضور را برای عصر غیبت استصحاب می کنیم. در این جا به یکی از دو طرف شک که یقین سابق را با خود به همراه دارد عمل نموده ایم. چنان که ملاحظه می شود لازمه جعل اصل تنزیلی استصحاب، ترخیص در فعل، و لازمه جعل حکم واقعی، نهی و کراهت شارع نسبت به فعل می باشد. به تعبیر دیگر، از یک طرف اراده شارع به عدم تحقق نماز جمعه و از طرف دیگر به وجوب و تحقق نماز جمعه تعلق گرفته است. پس می توان گفت: جعل اصل تنزیلی استصحاب با حکم واقعی ناسازگار است.

امام رحمه الله می فرماید: این مطلب درباره قاعده تجاوز نیز مشکل ایجاد می کند. توضیح آن که محقق نائینی فرمود: دلیل قاعده تجاوز (بلی قد رکعت) به ما می گوید: بنا بگذار بر این که رکوعی که وقت و محلش گذشته، اتیان شده است. حال اگر رکوع به حسب واقع اتیان شده باشد «بلی قد رکعت» چیزی را اضافه نمی کند و اگر رکوع به حسب واقع اتیان نشده باشد «بلی قد رکعت» مانع عقوبت می شود. اشکال این است که اگر در واقع رکوع را انجام نداده ولی با استناد به قاعده تجاوز بنا را بر وقوع آن بگذارد با این محذور مواجه می شود که از یک طرف به حسب حکم واقعی، باید آن را اتیان می کرد؛ زیرا رکوع برای نماز جزئیت داشت و از طرف دیگر، قاعده تجاوز می گوید: بنا را بر این بگذار که رکوع را اتیان کرده ای، هر چند که به حسب واقع جزئیت داشته و باید اتیان می شد. پس گویا به حسب قاعده تجاوز، رکوع جزئیت نداشته و به ما اجازه داده شده که نماز را بدون رکوع بخوانیم و این یعنی از یک طرف شارع فرموده: نماز حتماً باید رکوع داشته باشد و از طرف دیگر می گوید: با تمسک به قاعده تجاوز و فراغ، اجازه داری بدون رکوع نماز بخوانی.

نتیجه آن که راه حل محقق نائینی در موارد اصول محرزه همچون راه حل ایشان در موارد طرق و امارات، نمی تواند محذور تنافی میان حکم واقعی و ظاهری را برطرف نماید. این اشکال مهم ترین اشکالی است که در این جا وجود دارد.

اشکال دوم

اشکال دیگری که به محقق نائینی وارد می شود این است که اساساً چیزی به نام اصول تنزیلیه وجود ندارد و تفکیک اصول به تنزیلیه و غیر تنزیلیه و محرزه و غیر محرزه صحیح نیست. بنابراین راه حل هایی که محقق نائینی در این موارد بیان کرده سالبه به انتفای موضوع می باشند.

ج) اصول غیر محرزه

محقق نائینی در مورد اصول غیر محرزه و غیر تنزیلیه (مثل أصاله البرائه، أصاله الاحتیاط و أصاله الحلیه) از راه جعل متمم یا جعل مؤمن، محذور تنافی میان حکم واقعی و ظاهری را حل نمود. به این بخش از کلام ایشان، علاوه بر اشکال تقسیم اصول به محرزه و غیر محرزه که اشاره شد، چهار اشکال وارد است:

اشکال اول

این اشکال به بخشی از کلام محقق نائینی مربوط می شود که در آن، شک را به دو اعتبار تقسیم کرده و می گوید: در مورد شک دو اعتبار وجود دارد:

اعتبار اول آن است که شک را به عنوان یکی از حالات، عوارض و لواحق حکم واقعی در کنار علم و ظن در نظر بگیریم؛ یعنی همان طور که ممکن است انسان به حکمی، علم و یا ظن پیدا کند، هم چنین می تواند برای او شک پیدا شود. به نظر ایشان به این اعتبار نمی توان شک را در موضوع حکمی که با حکم واقعی در تضاد است اخذ کرد؛ چون در این فرض حکم واقعی محفوظ بوده و نمی توان با حفظ حکم واقعی،

شک را در موضوع آن لحاظ و اعتبار نمود.

اعتبار دوم آن است که شک به عنوان امری که موجب حیرت در واقع است لحاظ گردد، نه به این عنوان که در کنار علم و ظن، یکی از اوصاف و حالاتی است که بر حکم واقعی عارض می شود بلکه شک را به عنوان چیزی که مُوصل إلى الواقع و منجز واقع نمی باشد در نظر می گیریم. به این اعتبار می توان شک را در موضوع حکم واقعی اخذ کرد و حکمی که برای این موضوع جعل می گردد گاهی متمم جعل اول و گاهی مؤمن آن محسوب می شود و این تابع مراتب مصلحت و ملاکی است که در حکم وجود دارد.

از آن جا که جعل دوم - که همان حکم ظاهری بوده و گاهی متمم جعل اول و گاهی مؤمن آن است - متأخر از حکم واقعی یا همان جعل اول می باشد بنابراین هیچ مشکلی ایجاد نمی کند.

اشکال این است که تفاوتی واقعی بین این دو اعتبار وجود ندارد و دلیلی بر آن نیست بلکه صرفاً اختلاف در تعبیر است.

اشکال دوم

بر فرض بپذیریم میان دو اعتبار یادشده تفاوت وجود دارد، اشکال این است که اگر شما می گوئید: «شک، به این اعتبار که مُوصل إلى الواقع نیست می تواند در موضوع حکم واقعی اخذ شود» ما نیز می گوئیم: شک، به این اعتبار که در کنار علم و ظن، یکی از حالات و اوصاف حکم واقعی است، می تواند در موضوع حکم واقعی اخذ شود؛ چون حالات و عوارض حکم واقعی، متأخر از حکم واقعی هستند. پس شک می تواند در موضوع یک حکم واقعی که با حکم ظاهری در تضاد است، اخذ شود.

اشکال سوم

سومین اشکال، همان اشکالی است که قبلاً در ضمن بیان کلام محقق نائینی به آن اشاره کردیم. ایشان دربارهٔ أصالة الاحتیاط به عنوان یک اصل غیر محرز فرمود: در مواردی،

مصلحت واقع برای شارع بسیار مهم است؛ مانند حفظ نفس محترم که دارای مصلحت مهم بوده و از این رو، شارع حکم وجوب را برای آن جعل نموده است. حفظ این مصلحت به اندازه ای برای شارع دارای اهمیت است که به این حکم، حکم دیگری را نیز ضمیمه کرده و می فرماید: اگر در جایی نسبت به مسلمان بودن و یا مسلمان نبودن شخصی که در حال غرق شدن است شک داشتید، احتیاط کرده و او را نجات دهید، با آن که ممکن است آن شخص، کافر حربی بوده و نجات جان او وجوب نداشته و چه بسا حرام باشد اما با این حال، شارع احتیاط را واجب کرده و آن را متمم جعل اول قرار داده تا مصلحتی که در جعل اول وجود دارد به هیچ عنوان از دست نرود. به نظر محقق نائینی، اگر مکلف در این فرض به احتیاط عمل کرده و شخص غریق را نجات بدهد دو حالت برای او متصور است: ۱. شخص مزبور، مسلمان بوده است که در این صورت، ایجاب احتیاط همان مصلحت واقع را استیفا کرده و چیز جدیدی نیست. ۲. آن شخص در واقع کافر بوده که در این صورت معلوم می شود از همان ابتدا احتیاط واجب نبوده و او گمان می کرد که واجب است.

سخن ایشان در هر دو حالت دچار اشکال است:

در حالت اول - که احتیاط مکلف مطابق با واقع باشد - اشکال این است که به چه دلیل محقق نائینی می گوید: در این صورت یک حکم بیشتر وجود ندارد و آن همان حکم واقعی است؟! در حالی که وجوب احتیاط و وجوب حفظ نفس محترم دو حکم مختلف بوده و دارای دو موضوع مختلف می باشند. موضوع یکی از آن ها حفظ نفس محترم و موضوع دیگری، حفظ نفس مشکوک است. پس چگونه می توان گفت:

ایجاب احتیاط در صورت تطابق با واقع همان حکم واقعی وجوب حفظ نفس محترم است، در حالی که این ها دو حکم مستقل و دارای دو موضوع مستقل می باشند. نتیجه آن که محذور اجتماع حکم واقعی و ظاهری به حال خود باقی مانده و با این بیان برطرف نشده است.

در حالت دوم، اشکال این است که وقتی خود محقق نائینی به مجعول بودن ایجاب احتیاط قائل است چگونه می گوید: در فرضی که احتیاط، مطابق با واقع نباشد اساساً واجب نبوده و شخص گمان می کرد که احتیاط واجب است؟! این سخن محقق نائینی نیز صحیح نبوده و قابل پذیرش نمی باشد.

اشکال چهارم

این اشکال به قاعده حلیت و طهارت مربوط می شود که محقق نائینی فرمود: این دو از اصول غیر محرزه می باشند. همان اشکالی که در موارد اصول محرزه و امارات بیان شد در این جا نیز مطرح می شود و آن این که راه حل مورد نظر، محذور تنافی میان حکم واقعی و ظاهری را برطرف نمی کند. توضیح اشکال این که اگر فرض کنیم خداوند متعال به حسب واقع شرب تنن را حرام کرده باشد ولی ما نسبت به آن شک داشته باشیم در این صورت به مقتضای قاعده حلیت که می گوید: «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه»^(۱) حلیت ظاهری ثابت می شود. بنابراین قاعده حلیت به این معنا خواهد بود که اجازه و ترخیص شرب تنن داده شده است. اما باید توجه داشت که متمم بودن این حلیت ظاهری، موجب رفع محذور نخواهد شد؛ چون از یک طرف، به خاطر مفسده ای که در شرب تنن وجود دارد، شارع به شرب آن راضی نبوده و آن را حرام نموده است و از طرف دیگر با جعل قاعده حلیت، حلیت ظاهری را ثابت کرده که لازمه اش ترخیص در شرب تنن است و این دو با هم قابل جمع نیستند. همین مطلب درباره قاعده طهارت نیز مطرح می شود. پس محذور تنافی حکم واقعی و ظاهری به قوت خود باقی است و جعل متمم به وسیله قاعده حلیت و قاعده طهارت نمی تواند آن را برطرف نماید.

ص: ۲۲۶

۱- (۱). الکافی، ج ۵، کتاب المعیشه، باب النوادر، ص ۳۱۳، ح ۴۰؛ التهذیب، ج ۷، کتاب التجارات، باب من الزیارات، ص ۲۲۶، ح ۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، باب ۴، ص ۸۹، ح ۴؛ جامع احادیث الشیعه، ج ۲۲، ابواب البیع، باب ۱، ص ۸۲۲، ح ۱۴۵۲.

علاوه بر این، محقق نائینی مسئله مورد نظر را به قاعده قبح عقاب بلا بیان قیاس کرده و فرمود: «اصل حلیت و اصل برائت شرعی همانند قاعده قبح عقاب بلا بیان، حکم واقعی را بر نمی دارند بلکه حکم واقعی ثابت است و همان گونه که قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط عقوبت را رفع می کند، حدیث رفع نیز جعل مؤمن به لسان رفع و حدیث «کل شیء لک طاهر» جعل مؤمن به لسان وضع بوده و فقط استحقاق عقوبت را برمی دارند».

در حالی که قیاس ما نحن فيه (أصالة الحلیه و أصالة البرائه) به قاعده قبح عقاب بلا بیان صحیح نمی باشد؛ چون قاعده قبح عقاب بلا بیان صرفاً استحقاق عقوبت را برمی دارد و حکمی را جعل نمی کند اما در ما نحن فيه، فرض این است که شارع با قاعده حلیت یک حلیت ظاهری جعل می کند. البته به نظر محقق نائینی این حلیت در عرض ایجاب احتیاط بوده و همان طور که ایجاب احتیاط متأخر از حکم واقعی است، این حلیت نیز متأخر از حکم واقعی است. چنان که گفتیم این تأخر، مشکل را حل نمی کند. نتیجه این که وجه مورد نظر نیز قابل قبول نیست.

جمع بندی

درباره اجتماع حکم واقعی و ظاهری با توجه به سه محذور گفته شده، تا کنون هشت وجه به همراه اشکالات آن بیان گردید. نتیجه بحث این شد که از میان راه حل های ارائه شده، وجه قابل قبولی که به وسیله آن بتوان میان حکم واقعی و حکم ظاهری جمع و محذورات آن را برطرف نمود، وجود ندارد. حال باید بررسی شود که آیا راه حل دیگری برای برطرف شدن محذورات می توان یافت؟ البته همان طور که قبلاً گفته ایم به نظر ما حکمی به نام حکم ظاهری وجود ندارد. با این حال، در این مقام و با فرض پذیرش حکم ظاهری، وجه صحیح و راه حل مختار بیان می شود.

اشاره

خلاصه این راه حل آن است که هم حکم واقعی و هم حکم ظاهری، فعلی است با این تفاوت که شارع از فعلیت حکم واقعی رفع ید کرده ولی فعلیت حکم ظاهری به قوت خود باقی مانده است؛ همانند آن چه درباره متزاحمین گفته می شود مبنی بر این که هر دو حکم متزاحم، فعلی می باشند اما از آن جا که احد المتزاحمین، اهم و دیگری مهم بوده و امکان امتثال هر دو وجود ندارد، شارع از تکلیف فعلی مهم رفع ید کرده و تکلیف اهم به عنوان وظیفه مکلف بر فعلیت خود باقی مانده است. آری، اگر متزاحمین متساوی باشند، به تخییر حکم می شود؛ یعنی از احد المتزاحمین رفع ید می گردد. اساس این راه حل مربوط به امام رحمه الله است. (۱)

با توضیح این راه حل، تفاوت آن با سایر راه حل های مربوط به جمع حکم واقعی و ظاهری مشخص خواهد شد. این راه حل بر چهار مقدمه مبتنی است.

ص: ۲۲۹

مقدمه اول

شارع، احکام واقعی بسیاری را همچون وجوب نماز، حرمت شرب خمر و... جعل نموده است که دارای ملاک بوده و فعلیت پیدا کرده اند با این حال، بعضی از احکام، انشایی بوده و در زمان ظهور امام زمان (عج) فعلیت پیدا خواهند کرد. این احکام فعلی برای همه مکلفین ثابت بوده و علم هیچ مدخلیتی در فعلیت آن ها ندارد؛ چون منظور از حکم فعلی حکمی است که به مرحله اجرا رسیده و مردم باید به آن عمل کنند.

مقدمه دوم

بسیاری از احکام واقعی تفصیلاً معلوم نیستند اما از آن جا که مکلفین نسبت به وجود تکالیف علم اجمالی دارند بنابراین ذمه آن ها به این تکالیف مشغول شده و باید کاری کنند که بریء الذمه شوند. از نگاه عقل، مکلفین باید در تمامی موارد به گونه ای عمل کنند که برای آن ها نسبت به عمل به تکالیف مجعول، یقین حاصل شود و چنین چیزی فقط با احتیاط ممکن است. اگر کسی همه مواردی را که احتمال وجوب آن داده می شود انجام دهد و همه مواردی را که احتمال حرمت داده می شود ترک کند در این صورت، یقین می کند آن چه را که خداوند بر عهده او گذاشته عمل کرده است. لازمه چنین احتیاطی آن است که همه اوقات مکلفین صرف امور دینی شود و چنین چیزی موجب انزجار، کسالت و خستگی مردم و در نهایت، سبب دوری آنان از دین خواهد شد. پس نتیجه مقدمه دوم آن است که احتیاط راه مناسب و مورد تأیید شارع برای انجام تکالیف شرعی نمی باشد اگرچه عقل به آن حکم می کند.

مقدمه سوم

شریعت بر «سمحه سهله» پایه گذاری شده است؛ یعنی تکالیف به گونه ای برای مردم مقرر شده که با زندگی عادی آنان منافاتی نداشته باشد و بتوانند به امور عادی زندگی خود

رسیدگی کرده و در کنار آن، وظایف بندگی را نیز انجام دهند. بنای خداوند متعال بر این است که مردم را به سوی خویش جذب نموده و به دین متمایل کند نه آن که برنامه ای تدوین نماید که موجب دوری آنان از دین شود. طبق فرمایش پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که فرمود: « اَنْتِ بُعِثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ »^(۱) سهولت و سماحت، اساس مهمی در دین اسلام است که بر طبق آن، احکام اسلامی در قیاس با ادیان گذشته از سهولت و سماحت بیشتری برخوردارند؛ یعنی ضمن آن که دین پیامبر، دین خاتم و کامل ترین دین و شخص پیامبر، خاتم پیامبران است، اما بر سماحت و سهولت استوار است و اساساً یکی از وجوه کمال دین اسلام همین شریعت سَمْحَة سهله است، بر خلاف احکام دینی در ادیان گذشته که شدیدتر و غلیظتر بودند. البته وجه غلظت و شدت احکام در شرایع پیشین باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

مقدمه چهارم

روش شارع در بسیاری از امور همان روش عقلا می باشد؛ چون او از عقلا بلکه رئیس عقلا است. از این رو، در موارد طرق و امارات به همان روش و مسلک عقلا عمل کرده و معمولاً امارات معتبر شرعی همان امارات معتبر عقلایی اند. البته ممکن است اماره ای نزد عقلا معتبر نباشد، اما شارع آن را معتبر کرده باشد. با این حال، عموماً روش شارع همان روش عقلا است؛ مثلاً عقلا به ظواهر، خبر ثقه و امثال آن ترتیب اثر می دهند با آن که می دانند خبر ثقه در بعضی موارد، مطابق واقع نیست و هم چنین می دانند ظواهر کلمات در بعضی اوقات، مقصود گوینده نمی باشند اما از آن جا که غالباً خبر ثقه، مطابق

ص: ۲۳۱

۱- (۱). این، مضمون برخی از روایاتی است که در مصادر روایی ما وارد شده است؛ مثل آن چه در کتاب شریف کافی، ج ۵، باب کراهیه الرهبانیه، ص ۴۹۴، ح ۱؛ بحار الانوار، ج ۲۲، تتمه کتاب تاریخ نبینا، باب ۵ از ابواب ما یتعلق به من اولاده، ص ۲۶۴، ح ۳ وارد شده که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله به عثمان بن مظعون می فرماید: «... یا عثمان لم یرسلنی الله بالرهبانیه ولكن بعثنی بالحنفیه السهله السمحه...»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، کتاب النکاح، باب ۴۸ من ابواب مقدمات النکاح، ص ۱۰۶، ح ۱.

با واقع است یا غالباً ظاهر کلمات، مقصود و مراد گوینده می باشد بنابراین، به ظواهر و خبر ثقه اخذ کرده و ترتیب اثر می دهند؛ چون اماره ای که همواره مطابق با واقع باشد، پیدا نمی کنند و از این رو، همین که غالباً اماره ای به واقع اصابت کند برای آن ها کافی است. آن ها می دانند اگر به امارات ترتیب اثر ندهند زندگی عادی آنان دچار اختلال شده و هرج و مرج پیش می آید. بنابراین برای جلوگیری از اختلال در نظام زندگی عادی و اجتماعی، اماره ای را که غالباً مطابق با واقع بوده و می تواند امور آنان را پیش ببرد، حجت دانسته و به آن ترتیب اثر می دهند. شارع نیز با عقلاً در این زمینه متحد المسلك است؛ یعنی پس از آن که ملاحظه می کند لزوم احتیاط نمی تواند برای عمل به دستورات الهی به بشر کمک کند و به واسطه مشکلاتی که در پی دارد نمی تواند به عنوان راه مطمئن قلمداد شود، همانند عقلاً همان طریقی را که غالباً المطابقه با واقع اند می پذیرد و از مردم می خواهد که به آن طرق پایبند باشند و آثار را بر آن مترتب کنند، با آن که عمل بر اساس احتیاط یقیناً به واقع اصابت می کند.

در مورد اصول عملیه، با این که مسئله اصابت به واقع و احراز آن مطرح نمی باشد، اما به واسطه این که شارع نمی تواند مردم را رها کند و از سوی دیگر، اساس دین بر سمحه و سهله استوار است بنابراین از مردم می خواهد به مقتضا و مؤدای اصول عملیه پایبند باشند تا هم سرگردان نشوند و هم زندگی عادی آن ها دچار اختلال نشود همان گونه که در مورد قاعده فراغ و تجاوز که در آن به الغای شک بعد از عمل یا تجاوز از محل حکم شده، طبیعی است که عمل به آن گاهی موجب ترک مأمور به می شود، اما شارع می داند اگر مردم را به عمل به مقتضای حکم عقل یعنی لزوم احتیاط مکلف کند، نتیجه آن تنفر مردم و اعراض آن ها از شرع خواهد شد؛ از این رو، برای رعایت این مصلحت که اقوی المصالح می باشد از بعضی مصالح ضعیف تر رفع ید نمود، اگرچه حکمی که بر طبق آن مصالح جعل گردیده، فعلی بوده است.

نتیجه آن که شارع با عقلاً متحد المسلك بوده و همانند آنان، طرق و امارات و اصول عملیه را معتبر می داند.

نتیجه

خلاصه چهار مقدمه یادشده این است:

مقدمه اول: احکام واقعی، فعلی و برای همه مکلفین ثابت اند.

مقدمه دوم: اگر به مقتضای حکم عقل که لزوم احتیاط است عمل شود موجب عسر، حرج، مشقت و اختلال نظام خواهد شد که شارع آن را نمی پسندد.

مقدمه سوم: اساس شریعت بر سمحه و سهله بودن استوار است.

مقدمه چهارم: شارع از همان روش عقلاً استفاده نموده و از مکلفین خواسته است که در فهم مقاصد او از همان روش عقلاً تبعیت کنند.

با ملاحظه این مقدمات، معلوم می شود که اگر طرق و امارات به واقع اصابت کردند، (مانند آن جا که حکم واقعی، وجوب نماز جمعه بوده و خبر واحد نیز بر وجوب نماز جمعه دلالت داشته باشد) در این صورت، همان حکم واقعی، فعلیت پیدا می کند. اما اگر طرق، امارات و اصول عملیه مطابق با واقع نباشند (مثل آن که حکم واقعی نماز جمعه وجوب، ولی خبر زراره قائم شود بر این که نماز جمعه واجب نیست) در این صورت، شارع از آن حکم واقعی رفع ید می کند؛ یعنی حکم واقعی از فعلیت خارج شده و شبیه احکام انشایی می شود. باید توجه داشت که انشایی نمی شود، چون فعلی بوده و معنا ندارد که مجدداً انشایی شود بلکه شبیه احکام انشایی می گردد؛ به این معنا که فعلاً لازم الاجرا نمی باشد؛ همانند آن چه در باب متراحمین گفته می شود؛ مثلاً در صورتی که انسان با دو غریق مواجه گردد، انقاذ هر دو بر او واجب شده و هر دو حکم، فعلی می شود اما از آن جا که امکان امتثال هر دو حکم وجود ندارد یا به اهم اخذ می شود (در صورتی که یکی از دو غریق مهم تر از دیگری باشد) و یا انسان در انقاذ یکی از دو غریق

مختیر است (در صورتی که هر دو مساوی باشند). در فرض اخیر، انقاذ غریق دیگر لازم نبوده و از آن رفع ید می شود با این که واجب و فعلی بوده است. در بحث ما نیز از حکم واقعی، رفع ید می شود و دیگر لازم الاجرا نیست بلکه آن چه برای انسان فعلی و لازم الاجراء است، همان حکم ظاهری می باشد.

محضّیل راه حل مختار (بر فرض پذیرش حکم ظاهری) این است که هم حکم واقعی و هم حکم ظاهری، فعلی اند ولی به واسطه یک مصلحت مهم که همان مصلحت حفظ دین و جلوگیری از انزجار و تنفر مردم نسبت به دین است از حکم واقعی فعلی رفع ید می شود و حکم ظاهری بر فعلیت خود باقی می ماند؛ معنای این سخن آن است که شارع خواستار اجرای حکم واقعی نیست و حکم واقعی به چیزی شبیه احکام انشایی تبدیل می شود؛ یعنی در واقع منظور از این حکم، عمل مکلف نمی باشد بلکه آن چه خداوند متعال خواستار اجرای آن است حکم ظاهری است؛ نظیر آن چه در متراحمین گفته می شود.

باید توجه داشت که بین این بحث و بحث متراحمین تفاوت وجود دارد و آن این که در متراحمین، منشأ رفع ید از حکم مهم (در صورتی که دیگری اهم باشد) یا رفع ید از أحد المتراحمین (در صورتی که هر دو مساوی باشند) عدم قدرت بر امتثال هر دو تکلیف از ناحیه مکلف است اما در بحث ما، رفع ید از حکم واقعی واقعی، به خاطر یک مصلحت کلی است که اگر رعایت نشود موجب محو دین خواهد شد؛ چون خداوند متعال احکام واقعی را جعل کرده و در عین حال، امارات را برای مردم حجت قرار داده است. حال اگر قرار باشد حکم واقعی فعلی بر فعلیت خود باقی بماند در بسیاری از موارد مشکل پیش می آید و موجب تنفر مردم از دین و هم چنین موجب اختلال نظام خواهد شد. پس منشأ رفع ید از حکم واقعی فعلی که در لوح محفوظ ثابت است، مصلحت کلی حفظ دین و رعایت شریعت سمحه سهله می باشد تا موجب انزجار مردم از دین و اضمحلال آن نشود.

نتیجه آن که این راه حل که اساس آن توسط امام رحمه الله بیان گردیده و در این جا توضیح داده شد می تواند محذورات اجتماع حکم واقعی و ظاهری را برطرف نماید.

تفاوت راه حل برگزیده با راه حل دوم شیخ انصاری

ممکن است توهم شود که این راه حل با راه حل دوم شیخ انصاری تفاوتی ندارد؛ زیرا طبق نظر مرحوم شیخ نیز حکم واقعی، انشایی و حکم ظاهری، فعلی است؛^(۱) ولی با دقت در آن چه گفته شد معلوم می گردد این دو راه حل متفاوت اند؛ چون به نظر امام رحمه الله همه احکام، فعلی اند و فقط بعضی از آن ها انشایی اند که در زمان ظهور امام زمان (عج) فعلی خواهند شد، درحالی که مرحوم شیخ معتقد است: به طور کلی، احکام بر دو نوع اند:

انشایی و فعلی، نه آن که انشائیات به احکامی اختصاص داشته باشند که در زمان ظهور، فعلی خواهند شد.

بنابراین احکامی که به خاطر مصلحت کلی حفظ دین از آن ها رفع ید شده فعلی بوده اند ولی الآن از اجرایی بودن خارج گشته اند. از این رو، گفته شد این احکام «کالاحکام الإنشائية» هستند؛ زیرا همانند احکام انشایی لازم الاجرا نمی باشند اگرچه با آن ها تفاوت دارند؛ زیرا اگر انکشاف خلاف شده و اماره ای مطابق با حکم واقعی قائم شود، آن گاه قابلیت اجرا پیدا کرده و فعلی می شوند، در حالی که احکام انشایی تا زمان ظهور حضرت ولی عصر (عج) قابلیت اجرا نداشته و فعلی نمی باشند. پس رفع ید از فعلیت حکم واقعی به معنای آن نیست که حکم واقعی به حکم انشایی مبدل شود. نتیجه آن که بین این راه حل و راه حل مرحوم شیخ تفاوت اساسی وجود دارد.

ص: ۲۳۵

۱- (۱). فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۴.

فصل سوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری

اشاره

(با توجه به محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده)

ص: ۲۳۷

محدور چهارم، لزوم تفویت مصلحت و القای در مفسده است. به عنوان مثال اگر خداوند متعال حکمی را برای نماز جمعه در لوح محفوظ جعل کرده باشد و از طرفی، امارات و طُرُق را که ممکن است مخالف با واقع در آیند حجت قرار دهد، تفویت مصلحت یا القای در مفسده لازم می آید؛ یعنی خداوند متعال با اعتبار دادن به امارات، مکلف را به سمتی سوق داده که آن مصلحت از او فوت شود یا در مفسده قرار گیرد؛ چون اگر از یک طرف، نماز جمعه در واقع واجب و دارای مصلحت باشد و از طرف دیگر، خبر زراره که شارع آن را حجت قرار داده بر حرمت نماز جمعه دلالت کند در این صورت، با عمل به خبر زراره مصلحت واقع از مکلف فوت می شود. هم چنین اگر نماز جمعه در لوح محفوظ حرام باشد ولی بر طبق خبر زراره واجب شود آن گاه عمل به خبر زراره موجب وقوع در مفسده می شود. مسبب اصلی این تفویت و القا، خود شارع می باشد؛ چون مکلف را به امارات و طرق متعبد نموده است.

این محدور به عنوان یک مشکل جدی در مورد حکم واقعی و ظاهری وجود دارد که باید برطرف شود. برای رفع این مشکل راه حل هایی ارائه شده که آن ها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

وجه اول

اشاره

شیخ انصاری این محذور را از راه مصلحت سلوکیه حل کرده است. برای آن که این راه حل و منظور شیخ انصاری روشن شود به طور خلاصه مبنای ایشان را توضیح می دهیم.

همان گونه که پیش از این اشاره کردیم به طور کلی در باب حجیت امارات و طرق سه مبنا وجود دارد:

۱. مبنای طریقت: مبنای مشهور و صحیح، مبنای طریقت است؛ یعنی امارات صرفاً طریق به سوی واقع بوده و ابزاری برای وصول به مصلحت واقعی یا دوری و اجتناب از مفسده واقعی می باشند. از آن جا که امارات غالباً به واقع اصابت می کنند بنابراین مصلحت واقع حفظ شده و مانع وقوع در مفسده واقعی می شوند؛ و اگر به واقع اصابت نکنند، معذر بوده و جلوی عقاب را می گیرند؛ یعنی با این که مصلحت واقع از ما فوت می شود ولی به خاطر ترک واقع عقاب نمی شویم.

۲. مبنای سببیت: سببیت بدین معنا است که امارات، سبب حدوث مصلحتی در

مؤدای خود می شوند. سببیت به دو گونه تصویر شده است: سببیت اشعری و سببیت معتزلی. از آن جا که به زودی ضمن نقل کلام محقق نائینی، این مسلک را توضیح خواهیم داد بنابراین، در این قسمت به همین مقدار بسنده می کنیم که طبق مبنای سببیت، قیام اماره سبب حدوث مصلحتی در مؤدای اماره می شود که با توجه به اختلافی که بین اشعریون و معتزله وجود دارد یا مصلحت واقع را جبران می کند و یا واقع بر اساس این مصلحت ایجاد می شود.

۳. مبنای مصلحت سلوکیه: طبق مبنای مصلحت سلوکیه که شیخ انصاری آن را اختیار نموده، سلوک بر طبق اماره و پیروی از آن و به تعبیر دیگر، نفس انطباق عمل بر طبق اماره دارای مصلحتی است که مصلحت واقع را جبران می کند. طبق این مبنا، مصلحتی در مؤدای اماره ایجاد نمی شود بلکه مصلحت در لوح محفوظ و واقع وجود دارد که اگر به واقع رسیدیم مصلحت واقعی را درک می کنیم و اگر به واقع دست نیافتیم سلوک بر طبق اماره، مصلحت فوت شده واقع را جبران می کند.

اکنون پس از بیان این سه مسلک می گوییم:

مرحوم شیخ، اصل اشکال لزوم تفویت مصلحت و القای در مفسده را در صورت انفتاح باب علم پذیرفته؛ یعنی می گوید: اگر باب علم منفتح باشد (مثل زمان حضور معصومین علیهم السلام که دسترسی به معصوم ممکن بوده و امکان تحقق علم نسبت به احکام وجود دارد) آن گاه معنا ندارد که شارع، امارات ظنی را حجت قرار دهد؛ زیرا در این صورت، تفویت مصلحت و القای در مفسده لازم می آید؛ ولی از آن جا که در زمان انسداد باب علم، راهی برای وصول به واقع به صورت یقینی وجود ندارد از طریق مصلحت سلوکیه این مشکل حل می شود و دیگر محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده پیش نمی آید. به عنوان مثال اگر کسی به خبر زراره مبنی بر حرمت نماز جمعه عمل کرده و نماز جمعه را ترک کند، این عمل او موجب فوت مصلحت واقعی نماز

جمعه می شود. با این حال، در این جا مصلحت دیگری وجود دارد که در نفس سلوک و پیروی از اماره قرار داشته و آن مصلحت فوت شده را جبران می کند. (۱)

این بیان، خلاصه راه حل شیخ انصاری برای دفع محذور لزوم تفویت مصلحت یا القای در مفسده است.

کلام محقق نائینی

محقق نائینی درباره راه حل شیخ انصاری مبنی بر حدوث مصلحت، سه احتمال را مطرح کرده و می فرماید: از این سه احتمال، دو احتمال مراد و منظور شیخ نیست.

احتمال اول: احتمال اول این است که اماره موجب حدوث مصلحت می شود، به همان بیانی که اشاعره به آن ملتزم گشته اند. اشاعره معتقدند: احکام واقعی که در لوح محفوظ بر موضوعات و عناوین بار شده اند فقط برای کسانی که به آن احکام علم پیدا کنند ثابت است. اما در زمان انسداد باب علم که مفروض بحث ما می باشد، هیچ حکمی ثابت نیست؛ چون در این زمان کسی نمی تواند به احکام واقعی علم پیدا کند بلکه به دنبال قیام اماره است که حکم ثابت می شود؛ یعنی اگر خبری قائم شود مبنی بر این که نماز جمعه واجب است با قیام این خبر یک مصلحت لازم الاستیفا در نماز جمعه ایجاد می شود، اگرچه نماز جمعه به حسب واقع واجب نباشد. طبق این احتمال، حکم واقعی تابع رأی مجتهد است؛ یعنی احکام به تبع نظر مجتهدان و طبق رأی آنان ثابت می شود.

گویا هر مجتهدی که فتوایی می دهد، ملائکه الهی آن را حکم واقعی قلمداد می کنند.

بنابراین اشاعره مدعی نیستند لوح محفوظ خالی از احکام است بلکه می گویند: حکم در لوح محفوظ ثابت است ولی به کسانی اختصاص می یابد که بدان علم داشته باشند. این نظریه همان تصویب اشعری است.

محقق نائینی می فرماید: این احتمال بالضروره باطل است و قطعاً مراد شیخ انصاری

ص: ۲۴۳

نمی باشد؛ چون اختصاص احکام واقعی به عالم به احکام، هم اشکال عقلی دارد و هم بر خلاف اخبار متواتری است که بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل دلالت دارند و هم مخالف اجماع قطعی است.

احتمال دوم: احتمال دوم این است که احکام واقعی بین عالم و جاهل مشترک می باشند ولی قیام اماره موجب حدوث مصلحت در مؤدّا، در کنار مصلحت واقع می شود. تفاوت این احتمال با احتمال اول در این است که بر اساس احتمال اول، احکام مختص به عالم است و برای جاهل، حکمی ثابت نیست تا دارای مصلحت باشد و هر چه هست همان قیام اماره است، ولی طبق احتمال دوم احکام بین عالم و جاهل مشترک بوده و قیام اماره موجب حدوث مصلحتی در کنار مصلحت واقع می شود. مصلحتی که به واسطه قیام اماره در مؤدّا ایجاد می شود از مصلحت واقع قوی تر است؛ چون اگر این مصلحت با مصلحت واقع مساوی باشد، تخییر بین مؤدّا و واقع پیش می آید در حالی که چنین چیزی باطل است. مثلاً اگر به حسب واقع نماز جمعه واجب باشد ولی خبری قائم شود بر این که نماز جمعه واجب نیست در این صورت، عدم وجوب که مؤدای خبر است مصلحتی پیدا می کند که نسبت به مصلحت واقعی نماز جمعه قوی تر است؛ چون اگر مصلحت واقعی نماز جمعه با مصلحت عدم وجوب (یعنی حکم ظاهری) مساوی باشد در این صورت، مکلف بین وجوب نماز جمعه و بین عدم وجوب نماز جمعه مخیر خواهد بود که چنین چیزی مردود است؛ چون در زمان انسداد باب علم، عمل به اماره برای کسی که اماره ای برای او قائم شده است متعین می گردد؛ چرا که وظیفه او عمل به مؤدای اماره بوده و نسبت به واقع وظیفه ای ندارد. پس به ناچار باید ملتزم شویم که مصلحت ایجاد شده به سبب قیام اماره از مصلحت واقع قوی تر است؛ چون اگر این گونه نباشد آن گاه الزامی برای عمل بر طبق اماره وجود نخواهد داشت. با توجه به این مطلب، اگر اماره ای بر خلاف قائم شود سبب حدوث مصلحتی قوی تر از مصلحت واقع گشته و مصلحت فوت شده را جبران می کند. این همان تصویب معتزلی است.

با این که مشکل این وجه از وجه اول (یعنی تصویب اشعری) کمتر است ولی این وجه نیز باطل می باشد؛ زیرا چگونه ممکن است حکم واقعی با قیام اماره تغییر کند و مودای اماره دارای مصلحت شود؟! مثلاً اگر نماز جمعه در واقع حرام باشد ولی خبر زراره قائم شود بر این که نماز جمعه واجب است، طبق این احتمال، خود این خبر باعث می شود نماز جمعه دارای مصلحت شود. پرسش این است که آیا قطع و یقین می تواند واقع را تغییر داده و نماز جمعه ای که در واقع حرام است به واسطه قطع به وجوب دارای مصلحت شود؟! روشن است که قطع و یقین نمی تواند واقع را تغییر دهد. حال اگر در مورد قطع این چنین گفته شود، در مورد اماره نیز مطلب از همین قرار است. همان گونه که این گروه درباره قطع چنین سخنی را نمی گویند درباره اماره نیز نمی توانند چنین ادعایی را مطرح کنند. پس قطعاً احتمال دوم منظور و مراد شیخ نمی باشد.

احتمال سوم: احتمال سوم این است که قیام اماره مصلحتی را در مؤدا ایجاد نمی کند و اگر چیزی به حسب واقع دارای مصلحت نباشد با قیام اماره واجد مصلحت نمی گردد بلکه باید گفت: نفس سلوک و عمل بر طبق اماره دارای مصلحتی است که مصلحت فوت شده واقعی را جبران می کند و این همان مصلحت سلوکیه است. این که می گوئیم: نفس سلوک اماره دارای مصلحت است به این معنا است که با مؤدای اماره، معامله واقع شده و همان آثاری که بر واقع مترتب می شود بر مؤدای اماره نیز مترتب می گردد. پس در این وجه، مؤدای اماره دارای مصلحت نمی شود بلکه نفس پیروی از اماره دارای مصلحت است. از این رو، در مواردی که اماره با واقع مخالف باشد مصلحت موجود در سلوک اماره، مصلحت واقع را جبران می کند.

ظاهر کلام مرحوم شیخ، همین احتمال بوده و مشکل دو احتمال پیشین را ندارد؛ چون ایشان بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل ادعای اجماع می کند و بدین جهت با احتمال اول متفاوت است. هم چنین تأکید دارد که واقع هیچ تغییری نمی کند،
در

حالی که طبق احتمال دوم واقع عوض می شود. پس باید منظور مرحوم شیخ احتمال سوم باشد.

محقق نائینی می فرماید: تفاوت احتمال دوم و سوم کاملاً روشن است؛ چون طبق احتمال دوم، اماره در صورتی که مخالف با واقع باشد سبب حدوث مصلحتی در مؤدا می شود که قوی تر بوده و بر مصلحت فوت شده واقعی غلبه دارد، در حالی که بر اساس احتمال سوم، اماره سبب حدوث مصلحت در مؤدای خود نمی شود بلکه نفس سلوک اماره مصلحت دارد؛ یعنی همین که اماره به عنوان طریق به سوی واقع اخذ می شود دارای مصلحت است. به نظر ایشان سلوک اماره، مصلحت فوت شده واقعی را به اندازه ای که فوت شده است، جبران می کند.

آن گاه ایشان با مطرح نمودن سه حالت در ضمن یک مثال می فرماید: اگر فرض کنیم با قیام اماره در روز جمعه، نماز جمعه واجب شود و مکلف بر طبق آن عمل کند ولی بلافاصله معلوم شود که این اماره با واقع مخالف بوده، در این صورت اگر انکشاف خلاف قبل از فوت وقت فضیلت نماز ظهر باشد، مکلف چیزی را از دست نداده تا عمل بر طبق اماره، مصلحت از دست رفته را جبران نماید؛ چون مکلف می تواند نماز ظهر را در وقت فضیلت به جا آورد؛ اما اگر انکشاف خلاف بعد از وقت فضیلت نماز ظهر باشد در این صورت، مصلحت اصل نماز ظهر را از دست نداده بلکه فقط فضیلت اول وقت را از دست داده است که نفس سلوک بر طبق اماره، آن مقدار فوت شده مصلحت (وقت فضیلت ظهر) را جبران می کند. حالت سوم این است که انکشاف خلاف بعد از وقت اصل نماز باشد؛ مثلاً شب بفهمد که نماز ظهر بر او واجب بوده نه نماز جمعه که در این صورت، نفس سلوک و پیروی اماره مصلحت فوت شده نماز ادایی را جبران می کند و اگر تا ابد انکشاف خلاف نشود و واقع برای او روشن نگردد سلوک اماره، مصلحت فوت شده اصل نماز را جبران می کند. (۱)

ص: ۲۴۶

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۹۵-۹۶؛ أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۶۷-۶۸.

اشاره

به نظر ما چندین اشکال بر مرحوم شیخ وارد است.

اشکال اول

راه حل مرحوم شیخ بر اساس مصلحت سلوکیه است و اگر این مبنا باطل شود، محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده باقی می ماند. این اشکال به ضمیمه دو مطلب معلوم می شود.

مطلب اول: شارع برای بیان مقاصد و مطالب خود از همان طرق و اماراتی که نزد عقلا معتبر است، استفاده کرده و البته برخی از طرق و روش های عقلایی را نپذیرفته؛ مثلاً با این که قیاس و استحسان موجب حصول ظن قوی گشته و نزد عقلا معتبرند ولی شارع آن ها را نمی پذیرد. هم چنین در بعضی موارد، اصل روش و طریقه عقلا را قبول کرده ولی در عین حال، آن را به قیودی مقید کرده است. خلاصه آن که روش شارع در رابطه با امارات و طرق، روش امضا است نه تأسیس.

مطلب دوم: با مراجعه به عقلا و تحلیل رفتار آنان در اخذ طرق و امارات، درمی یابیم که اگر عقلا این امارات را اخذ می کنند صرفاً برای آن است که این طرق را غالب المطابقه با واقع می بینند؛ مثلاً اگر به ظواهر کلمات اخذ نموده و یا بر خبر واحد اثر مترتب می کنند، بدان جهت است که این طرق را ابزاری برای وصول به واقع می دانند، هرچند که این طرق گاهی به خطا رفته و مخالف با واقع می شوند. عقلا می دانند که همه ظواهر کلمات، مقصود گویندگان نبوده یا بعضی از اخبار دروغ بوده و با واقع مطابق نیستند، اما چاره ای جز اخذ این طرق ندارند؛ چون در غیر این صورت، نظام زندگی

آن‌ها دچار اختلال می‌شود.

با ملاحظه این دو مطلب نتیجه می‌گیریم که عقلا، این طرق و امارات را فقط طریق به سوی واقع می‌دانند و از نظر آنان نفس سلوک و پیروی از امارات مصلحت ندارد. اینان همان گونه که در مورد یقین و قطع، به وجود مصلحت در نفس پیروی از قطع ملتزم نیستند، در مورد امارات نیز به وجود مصلحت در نفس پیروی از آن معتقد نمی‌باشند.

پس التزام به مصلحت سلوکیه صحیح نیست؛ چون روش شارع همان روش عقلا است و از نگاه عقلا، طرق و امارات صرفاً طریق به سوی واقع بوده و صرف نظر از این جهت، مصلحتی را در پیروی از خود امارات نمی‌بینند.

اشکال دوم

بر فرض این که روش شارع با روش عقلا- متفاوت بوده و پای امضا در میان نباشد ولی باید این مطلب که نفس پیروی از امارات دارای مصلحت است از ناحیه شارع به طریقی بیان می‌شد درحالی که حتی یک مورد نیز یافت نمی‌شود که شارع چنین چیزی را بیان کرده باشد.

اشکال سوم

مبنای مصلحت سلوکیه مستلزم گونه‌ای از تصویب است؛ زیرا اگر سلوک اماره دارای مصلحتی باشد که مصلحت واقعی را جبران می‌کند در این صورت، شارع باید مکلف را بین اتیان واقع و سلوک اماره مخیر می‌کرد، نه این که واقع را تعیناً واجب نماید؛ چون طبق این نظریه، هم واقع دارای مصلحت است و هم سلوک اماره‌ای که دلالت بر واقع کرده و خلاف آن کشف نشده است. از آن جا که اگر شارع وجوب واقعی را به خصوص آن عمل اختصاص دهد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید بنابراین، باید واجب واقعی به نحو تخییری، یکی از این دو امر باشد: یا خود عمل و یا سلوک اماره دال بر آن. آن گاه نتیجه این است که اشتراک حکم واقعی میان جاهل و عالم مخدوش شود؛ زیرا حکم واقعی در حق عالم، تعیینی و در حق جاهل، تخییری خواهد بود و این

ص: ۲۴۸

گونه ای از تصویب است. این اشکال توسط مرحوم آیه الله خویی به مرحوم شیخ ایراد گردیده است.^(۱)

البته خود شیخ انصاری تلاش می کند بین مصلحت سلوکیه و سببیت که مستلزم تصویب است، تمایز قائل شود ولی حق آن است که چنین تمایزی وجود ندارد.

اشکال چهارم

شیخ انصاری محذور را در صورت انفتاح باب علم پذیرفته و فرمود: سخن ابن قبه مبنی بر عدم امکان تعبّد به ظن در صورت انفتاح باب علم درست است. راه حل مرحوم شیخ نیز در صدد حل این مشکل در صورت انسداد باب علم بوده و تصریح می کند که اگر باب علم منفتح باشد، وجهی ندارد که شارع ما را به امارات ظنی متعبّد کند.

این که مرحوم شیخ، اشکال ابن قبه را در فرض انفتاح باب علم پذیرفته، صحیح نیست و نفس وقوع این امر در زمان ائمه علیهم السلام بر عدم وجود محذور در زمان انفتاح دلالت می کند؛ زیرا در آن زمان، روات بسیاری از ائمه علیهم السلام روایت نقل می کردند و از طرفی، ائمه علیهم السلام آنان را از این کار نهی نمی نمودند و مردم نیز به اخبار آن ها ترتیب اثر می دادند. اساساً خود ائمه علیهم السلام مردم را به روات ارجاع می دادند؛ مثلاً امام علیه السلام در روایتی می فرماید: «علیک بهذا الجالس»^(۲) در حالی که به زراره اشاره می فرمود. ارجاع امام معصوم علیه السلام به اشخاصی مثل زراره در واقع به معنای متعبّد کردن مردم به روایت و حجیت آن است، هر چند باب علم مفتوح باشد. پس عجیب است که شیخ انصاری در صورت انفتاح باب علم، محذور تعبّد به ظن را پذیرفته و قائل شده که تعبّد به خبر واحد قبیح است.

ص: ۲۴۹

۱- (۱). مصباح الأصول، ج ۲، ص ۹۷.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ص ۱۴۳، ح ۱۹؛ رجال الکشی، ص ۱۳۶، ح ۲۱۶.

از مجموع مطالبی که گفته شد نتیجه می‌گیریم که راه حل شیخ انصاری برای حل محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده که در آن بر مصلحت سلوکیه تکیه شده است، قابل قبول نمی‌باشد.

راه حل محقق خراسانی

محقق خراسانی نیز درباره محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده راه حلی ارائه داده که همان راه حل دومی است که ایشان در رابطه با محذورات سه گانه پیشین (اجتماع مصلحت و مفسده، اجتماع کراهت و اراده یا اجتماع حب و بغض، اجتماع مثلین یا ضدین) بیان کرده است. به نظر ایشان، در حکم ظاهری، مصلحت در خود حکم قرار دارد ولی در حکم واقعی، مصلحت در متعلق حکم است.^(۱) با توجه به این که این راه حل پیش از این مورد بحث قرار گرفت بنابراین به تکرار آن نیازی نیست.

ص: ۲۵۰

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۷۷.

اشاره

محقق نائینی درباره محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده می فرماید: تمامیت این محذور، متوقف بر سه مطلب است به طوری که اگر این سه مطلب پذیرفته شود قطعاً محذور مورد نظر پیش می آید.

مطلب اول: این که ما به تبعیت احکام از مصالح و مفساد ملتزم شویم؛ یعنی بگوییم:

اگر چیزی واجب یا حرام شده است به خاطر وجود یک مصلحت واقعی لازمه الاستیفا یا یک مفسده واقعی لازمه الاجتناب در خود آن شیء است.

پیش از این گفتیم: این مطلب که احکام، تابع مصالح و مفساد واقعی اند، محل اختلاف است؛ معتزله و امامیه نوعاً به تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی ملتزم شده و اشاعره آن را انکار می کنند. ما در جای خود، این بحث را مفصلاً مورد بررسی قرار داده و بیان نمودیم که نمی توان ملتزم شد تمامی احکام، تابع مصالح و مفساد واقعی اند

بلکه این مطلب را به نحو موجبه جزئیه پذیرفتیم. به هر حال، نظر محقق نائینی این است که محذور مورد نظر در فرض تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد واقعی پیش می آید، اما اگر کسی بگوید: مصالح و مفاسد از مرجحات و محسّنات تشریح احکام می باشند و استیفای آن ها رجحان دارد، نه آن که لازم الاستیفا باشند در این صورت، محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده پیش نخواهد آمد؛ چون طبق این احتمال، مصلحت فعل واجب، لازم الاستیفا نبوده و صرفاً رجحان دارد. از این رو، اگر مخالف واقع در آید و مصلحت فوت شود، عقابی در کار نیست.

مطلب دوم: این که در باب امارات و طرق، مسلک طریقت محض را بپذیریم. با توجه به این جهت، اگر به مسلک سببیت یا مصلحت سلوکیه قائل شویم محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده پیش نخواهد آمد؛ چون به عنوان مثال، طبق مسلک طریقت هیچ چیزی جای مصلحت واقعی نماز جمعه را در صورت ترک نماز جمعه نمی گیرد و این اماره فقط معذر بوده و مانع عقاب می شود ولی طبق دو مسلک دیگر، مصلحت فوت شده واقعی جبران می شود و در نتیجه، محذور تفویت مصلحت پیش نخواهد آمد.

مطلب سوم: این که باب علم منفتح باشد؛ یعنی اگر دسترسی به واقع ممکن باشد این محذور پیش خواهد آمد، اما در صورت انسداد باب علم چاره ای جز تعبد به امارات و ظنون نیست.

این که در صورت انسداد باب علم محذوری پیش نمی آید، بدان جهت است که در صورت انسداد، مکلف نمی تواند مصالح را به نحو تام استیفا نماید، مگر آن که احتیاط تام کند؛ چون در حال انسداد به واقع دسترسی ندارد و بنابراین فقط از راه احتیاط تام و اتیان جمیع احتمالات وجوب و ترک جمیع احتمالات حرمت می تواند نسبت به استیفای مصالح یقین پیدا کند. پس امر شارع دایر است بین این که یا ما را به امارات و ظنون متعبد نماید و یا احتیاط تام را برای ما مقرر کند تا مصالح را از دست ندهیم و

گرفتار مفسد نشویم؛ چون اگر هم احتیاط کنار گذاشته شود و هم به ظنون و امارات متعبد نشویم هیچ خیری نصیب ما نخواهد شد. از آن جا که احتیاط تام به دلایلی که روشن است مورد نظر شارع نمی باشد بنابراین تعبد به ظنون اثبات می شود. آری، امارات و طرق اگر چه همیشه به واقع اصابت نمی کنند، اما همین مقدار که در بعضی موارد به واقع اصابت کرده و مصلحت نصیب مکلف می شود، برای تعبد به ظنون و امارات کافی است. در هر صورت از تعبد به امارات ظنی چیزی جز خیر نصیب مکلف نمی شود و محذوری پیش نخواهد آمد.

پس طبق نظر محقق نائینی، محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده، فقط در فرض انفتاح باب علم و قبول مسلک طریقت محض و پذیرش تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی لازم می آید. اما بنا بر مسلک سببیت یا مصلحت سلوکیه یا در فرض انسداد باب علم یا بر مبنای عدم تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی، این محذور پیش نخواهد آمد. خلاصه آن که محقق نائینی در بخش اول کلام خود این محذور را متوقف بر سه مطلب می داند.

بخش دوم: کلام محقق نائینی

به نظر محقق نائینی، راه دفع محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده در صورت انفتاح باب علم این است که گفته شود: منظور از انفتاح باب علم «امکان الوصول إلى الواقع» است، نه «فعليه الوصول إلى الواقع»^(۱) و این که شخص حتماً به واقع برسد؛ چون

ص: ۲۵۳

۱- (۱). ایشان می فرماید: «إنَّ المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام عليه السلام لا فعليه الوصول... فقد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع، و لكن لم يصل إليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم مع خطأ علمه و كونه من الجهل المركب... و على هذا يمكن أن تكون الأمارات الظنيه في نظر الشارع كالأسباب المفيدة للعلم التي يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابه والخطأ، أي كانت إصابه هذه الأمارات و خطائها بقدر إصابه العلم و خطائه. فإذا كان الحال هذه، فلا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلميه، لعدم تفويت الشارع من التعبد مصلحه على العباد».

گاهی مکلف، متمکن از وصول به واقع می باشد ولی واقع را درک نمی کند؛ زیرا ممکن است به نحو جهل مرکب به واقع علم پیدا کند؛ یعنی به چیزی یقین پیدا کند که مطابق با واقع نیست. بر این اساس، مراد از انفتاح باب علم، علم مصادف با واقع نیست بلکه علمی است که شامل جهل مرکب نیز می شود؛ چون مدار در انفتاح، امکان الوصول است نه فعلیه الوصول. بنابراین، بین انفتاح باب علم و عدم وقوع در خلاف واقع ملازمه ای وجود ندارد تا گفته شود: اگر باب علم برای انسان منفتح بود حتماً واقع را درک می کند.

از این رو ممکن است به نظر شارع، امارات ظنی همچون اسباب مفید علم باشند که انسان به آن ها اعتماد می کند ولی با این حال، در مواردی هم که انسان علم و یقین دارد، گاهی خطا می کند. پس این امکان وجود دارد که امارات ظنی نیز به واقع اصابت نکنند.

به عبارت دیگر، از آن جا که شارع طریق خاصی در این موارد نداشته و به همان روش عقلا اخذ کرده و آن را امضا نموده است و از طرفی، این روش های عقلایی از نظر استحکام و اتقان و از حیث مُصیب به واقع بودن یا نبودن مانند علم می باشند، بنابراین ممکن است به نظر او امارات ظنی به واقع اصابت کنند یا مصیب به واقع نباشند، ولی وقتی این طرق عقلایی با قطع و یقین مقایسه می شوند، مشخص می گردد که یا این گونه اند که بیشتر از قطع به واقع اصابت می کنند و یا دست کم با قطع مساوی هستند.

نتیجه این که اگر شارع ما را در فرض انفتاح به امارات متعبد کند، هیچ محذوری پیش نخواهد آمد؛ چون از ناحیه شارع در تعبد به اماره، تفویت مصلحت نشده است. (۱)

به نظر محقق عراقی نیز محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده زمانی پیش می آید که باب علم منفتح باشد. با این حال، ایشان اشکالی به محقق نائینی دارد که آن را در ضمن نقل کلام ایشان بیان خواهیم کرد. (۲)

ص: ۲۵۴

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۸۹-۹۲.

۲- (۲). نهاییه الأفكار، ج ۳، ص ۶۰.

اشکال اول

محقق نائینی در بخش اول کلام خود فرمود: محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده متوقف بر سه امر است؛ یکی این که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی باشند.

دیگر آن که به طریقت محض قائل شویم. این دو امر قابل قبول است. اما این که فرمود:

«محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده، متوقف بر انفتاح باب علم بوده و در صورت انسداد چاره ای جز تعبد به امارات نیست» مورد اشکال امام رحمه الله واقع شده؛ به این بیان که چرا ایشان محذور را به حال انفتاح اختصاص می دهد در حالی که در صورت انسداد نیز محذور بر طرف نمی شود و از این جهت میان حال انسداد و حال انفتاح تفاوتی نیست؛ چون در فرض انسداد باب علم، درک تکالیف واقعی در تعبد به امارات و ظنون منحصر نمی باشد بلکه راه دیگری وجود دارد که باعث می شود مکلف مصلحت واقعی را درک کند و گرفتار مفسده نشود و آن این که احتیاط کند؛ یعنی همه احتمالات وجوب را اتیان و همه احتمالات حرمت را ترک نماید، و این همان احتیاط ناقص یعنی اتیان مظنونات و مشکوکات و ترک موهومات است.

امام رحمه الله در ادامه می فرماید: اشکال نشود که احتیاط موجب عسر و حرج است؛ چون عسر و حرج مطلب دیگری است که محقق نائینی در کلام خود آن را مطرح نکرده بلکه فقط فرموده: «مبنای شریعت بر این است که احتیاط تام نباشد»؛ ولی برفرض که احتیاط تام ممکن نباشد، احتیاط ناقص ممکن است. پس این چنین نیست که در فرض انسداد باب علم چاره ای جز تعبد به خصوص امارات و مظنونات نباشد و اگر به امارات متعبد نشویم تفویت مصلحت و القای در مفسده پیش آید؛ چون عقل به احتیاط حکم می کند و از راه احتیاط ناقص می توان مصلحت واقعی را درک کرد.^(۱)

ص: ۲۵۵

۱- (۱). تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۸۴؛ معتمد الأصول، ج ۱، ص ۴۱۷؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۶۸؛ أنوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۹۳.

باید بررسی نمود که آیا واقعاً در حال انسداد باب علم، محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده لازم می آید یا خیر؟ آن چه مسلم می باشد این است که در حال انسداد، راه علم به واقع مسدود است. در چنین وضعیتی مصالح واقعی را می توان یا از راه احتیاط و یا از راه تعبد به امارات و ظنون استیفا کرد. محقق نائینی معتقد است احتیاط تام امکان ندارد و تنها راه ممکن، تعبد به ظنون و امارات است؛ چون طبق نظر ایشان اگر چه احتیاط تام موجب استیفاء مصالح می شود اما شارع از باب تسهیل بر مکلفین آن را واجب نکرده و یا طبق نظر امام رحمه الله اساساً چنین احتیاطی مستلزم عسر و حرج بوده و اختلال نظام را در پی دارد و بنابراین، احتیاط تام ممکن نمی باشد. اشکال ما به امام رحمه الله این است که احتیاط ناقص نیز مانع تفویت مصلحت نبوده و از این جهت با تعبد به ظن و اماره تفاوت چندانی ندارد. پس این که امام رحمه الله به محقق نائینی اشکال کرده و می گوید:

راه حل، در تعبد به ظنون و امارات منحصر نبوده و از راه احتیاط ناقص نیز می توان مصالح واقعی را استیفا کرد، سخن قابل قبولی نیست.

تا این جا سخن محقق نائینی، محقق عراقی و بعضی دیگر که بین حال انفتاح و انسداد فرق گذاشته اند، از اشکالی که امام رحمه الله ایراد نموده، مصون است.

اشکال دوم

درباره مطلب سوم که محقق نائینی محذور را بر انفتاح باب علم مبتنی نمود، محقق بروجردی (۱) و به تبع ایشان محقق خوبی (۲) فرموده اند: اساساً انفتاح باب علم، صرف یک

ص: ۲۵۶

۱- (۱). لمحات الأصول، ص ۴۶۳ و ۴۶۴؛ «نعم، لو فرض انفتاح باب العلم حقیقه، وأن التعبد بالأمارات موجب لتفویت المصلحه، والإيقاع فی المفسده، یكون التعبد بها قبیحاً لکنه فرض صرّف لا واقع له».

۲- (۲). مصباح الأصول، ج ۲، ص ۹۸؛ «ان الالتزام بامتناع التعبد بالأماره فی فرض انفتاح باب العلم مما لا یترتب علیه أثر عملی، إذ الانفتاح مجرد فرض لا واقع له، حتی فی زمان حضور المعصوم علیه السلام».

فرض بوده و واقعیتی ندارد؛ زیرا این که مکلف نزد امام علیه السلام برود تا واقع را بفهمد اساساً ممکن نیست. (۱) علاوه بر این، تعیّد به امارات و طرق در احکام منحصر نبوده بلکه در موضوعات نیز که دایره آن ها وسیع تر از احکام است، جریان دارد.

پس این مطلب که محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده، به فرض انفتاح باب علم منحصر شده و گفته شود: «این محذور در فرض انسداد وجود ندارد» باطل است؛ زیرا صورت انفتاح، صرف یک فرض بوده و واقعیتی ندارد و معلوم می شود که میان حال انفتاح و انسداد تفاوتی نیست؛ به عبارت دیگر، اگرچه محقق نائینی بین حال انفتاح و حال انسداد فرق گذاشته است ولی اگر حال انفتاح را مجرد یک فرض بدانیم آن گاه این تفاوت موضوعیت ندارد.

تا این جا بخش اول کلام محقق نائینی که اصل محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده را متوقف بر سه امر کرد، مورد بررسی قرار گرفت. اکنون باید بخش دوم کلام ایشان که در مورد دفع محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده است، مورد بررسی قرار گیرد.

بررسی بخش دوم کلام محقق نائینی

آن چه ایشان در این باره فرموده تقریباً همان راه حلی است که شیخ انصاری ارائه نموده است، با این تفاوت که به نظر محقق نائینی نوبت به التزام به مصلحت سلوکیه نمی رسد؛ چون می گوید: اگر آن چه ما گفتیم پذیرفته نشود، چاره ای جز التزام به مصلحت سلوکیه نیست.

به نظر ایشان، منظور از انفتاح باب علم، فعلیه الوصول یا انفتاح فعلی نیست بلکه منظور، امکان الوصول است؛ یعنی شخص نسبت به پرسش از امام علیه السلام تمکن داشته باشد تا به حکم شرعی یقین پیدا کند. معنای این سخن آن نیست که حتماً باید از امام علیه السلام

ص: ۲۵۷

بیرسد و وصول برای او فعلی باشد و نیز گمان نشود علمی که در زمان انفتاح حاصل می گردد، لزوماً مصادف با واقع است؛ چون در زمان انفتاح نیز از طرق علمی و طرق ظنی استفاده می شود و مقدار خطایی که در طرق ظنی وجود دارد در طرق علمی نیز موجود است، بلکه باید گفت: مطابقت امارات و طرق با واقع بیشتر می باشد. بنابراین، تعبد به امارات در زمان انفتاح مستلزم محذوری نیست؛ زیرا در هر دو طریق گاهی مصلحت فوت می شود.

به نظر می رسد این مطلب محل اشکال باشد؛ چون اگر مراد ایشان از این که امارات، اغلب مصادفه می باشند این است که در زمان انفتاح، امارات و ظنون «أكثر مصادفة للواقع» بوده و یا حداقل مساوی با علم اند، چنین سخنی قطعاً باطل است؛ زیرا به چه دلیل ادعا می شود که در فرض انفتاح باب علم، اصابت اخبار آحاد ثقه به واقع مساوی یا بیشتر از مواردی است که شخص علم و قطع پیدا می کند؟! چون فرض این است که مکلف در فرض انفتاح تمکن از سؤال دارد. حال آیا می توان احتمال خطا در علم حاصل از سماع از امام علیه السلام را با احتمال خطا در ظن حاصل از خبر واحد ثقه، مساوی دانست؟! حتی بالاتر از این آیا صحیح است ادعا شود که در اغلب مواقع، احتمال خطا در امارات و ظنون (مثل خبر واحد ثقه) کمتر از احتمال خطا در علم و قطع می باشد؟! روشن است که این گونه نیست.

و اگر مراد محقق نائینی این باشد که در حال انسداد، امارات و ظنون در مقایسه با علم و قطع، اغلب مطابقه للواقع می باشند، این سخن نیز قابل قبول نبوده و همانند فرض پیشین، ادعای بدون دلیل است.

نتیجه این که راه حل ارائه شده توسط محقق نائینی صحیح نمی باشد.

محقق اصفهانی هم بر مبنای طریقت و هم بر مبنای سببیت به این محذور پاسخ می دهد.

الف) بر مبنای طریقت

محقق اصفهانی ابتدا مقدمه ای بیان کرده و می گوید:

حسن و قبح بر سه قسم است:

۱. حسن و قبح ذاتی؛ بدین معنا که بعضی از عناوین (مثل عدل و ظلم) علت تامه حسن می باشند و به تغیر احوال، زمان ها و مکان ها تغییر نمی کنند؛ یعنی عدل، علت تامه حسن بوده و حتی یک مورد یافت نمی شود که عدل، حسن نباشد. هم چنین ظلم، علت تامه قبح است و حتی یک مورد یافت نمی شود که ظلم، قبیح نباشد.
۲. حسن و قبح اقتضایی؛ یعنی بعضی از عناوین اقتضای حسن و قبح را دارند و تا وقتی که مانعی در مقابلشان نباشد، حسن یا قبیح اند؛ مثل حسن صدق؛ چرا که راست

گفتن، علت تامّه حُسن نیست بلکه فقط مقتضای آن بوده و به شرطی که با مانع مواجه نشود، حَسَن است. اگر در موردی با مانع مواجه شد دیگر حَسَن نخواهد بود؛ مانند آن که راست گویی به هلاکت یک انسان شریف و مؤمن مثل ولیّ خدا منجر شود. در این صورت راست گویی با آن که اقتضای حُسن دارد اما قبیح است؛ چون عنوانی بر آن عارض شده که مانع حُسن آن گردیده است. هم چنین کذب قبیح اقتضایی دارد؛ به این معنا که علت تامّه قبیح نمی باشد. از این رو اگر به نجات جان انسانی مثل نبیّ یا ولیّ منجر شود، حَسَن خواهد بود.

۳. بعضی از عناوین نسبت به حَسَن و قبیح، لا بشرط می باشند؛ یعنی علت تامّه نبوده و اقتضای حَسَن و قبیح هم ندارند. این امور، تابع جهاتی می باشند که بر آن ها عارض می شود.

محقق اصفهانی پس از بیان این مقدمه می فرماید: تفویت مصلحت و القای در مفسده قبیح ذاتی ندارد بلکه قبیح آن، قبیح اقتضایی است؛ یعنی اگرچه نزد شارع، عقل و عقلا، تفویت مصلحت پسندیده نیست ولی بعضی از عناوین در شرایط خاصی می توانند بر آن عارض شده و قبیح آن را از بین ببرند. با توجه به این مطلب، تعبّد به اماره که ممکن است فی نفسه به تفویت مصلحت منجر شود، می تواند مصلحتی داشته باشد که بر مفسده ترک مصلحت واقعی غلبه کند. پس اگر بر تفویت مصلحت که قبیح است عنوانی عارض شود که باعث تغییر قبیح آن گردد، در این صورت، تفویت مصلحت هیچ اشکالی ندارد.

عنوانی که بر جهت قبیح تفویت مصلحت غلبه دارد همان فرار از مفسده تحصیل علم است که مهم تر از مفسده فوت مصلحت واقع می باشد. با دقت در تعبّد به امارات معلوم می شود چنین مصلحتی در این جا وجود دارد؛ چون اگر شارع ما را به امارات و ظنون متعبّد نکند آن گاه راهی برای شناخت اوامر و نواهی الهی وجود نداشته و اساساً امثال ممکن نخواهد بود. نتیجه این که به نظر محقق اصفهانی هیچ محذوری در تعبّد به ظنون و امارات بر مبنای طریقت وجود ندارد.

به نظر محقق اصفهانی هیچ محذوری در تعبد به ظنون و امارات بر مبنای سببیت وجود ندارد؛ چون طبق این مسلک که اماره سبب حدوث مصلحتی در مؤدای خود می شود، هیچ مصلحتی از مکلف فوت نمی گردد.

پیش از این اشاره کردیم که هم سببیت معتزلی و هم سببیت اشعری باطل است؛ چون به تصویب منجر می شوند، ولی ایشان معتقد است می توان به گونه ای به این مصلحت ملتزم شد که به تصویب منجر نشود. اجمال این بخش از پاسخ محقق اصفهانی آن است که بنا بر سببیت، تراحمی بین دو مصلحت (مصلحت حکم واقعی و حکم ظاهری) وجود ندارد؛ چون بین مقتضای آن دو هیچ تراحمی نیست. ایشان بنا بر مبنای سببیت، شقوق مختلفی را بیان می کند و این شقوق را مستقلاً مورد بررسی قرار داده و می گوید:

در این فرض نیز محذوری وجود ندارد. (۱)

بررسی وجه سوم

اشکال اول

محقق اصفهانی فرمود: طبق مبنای طریقت، در تعبد به اماره جهت حُسنی وجود دارد که بر جهت قبح تفویت مصلحت غلبه می کند. بعضی از بزرگان در مقام اشکال بر محقق اصفهانی گفته اند: در این کلام دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مصلحتی که در تعبد به اماره وجود دارد و به واسطه آن، قبح تفویت مصلحت از بین می رود، در نفس عمل به اماره و پیروی از آن باشد.

این احتمال همان مصلحت سلوکیه است که بطلان آن پیش از این ثابت شد.

احتمال دوم: تحصیل علم و یقین مستلزم مفسده ای است که مصلحت ترک آن بر مصلحت واقع غلبه دارد؛ یعنی در تحصیل علم به واقع مفسده ای وجود دارد و به حدی

ص: ۲۶۱

قیح است که ما ناچاریم از آن صرف نظر کرده و به امارات و طرق ظنی روی آوریم.

مشکل این احتمال آن است که اگر واقعاً علم به حکم واقعی دارای چنین مفسده ای باشد در این صورت، امثال آن نیز مستلزم مفسده ای است که دفع آن مهم تر از جلب مصلحت موجود در متعلق آن حکم است. این امر موجب از بین رفتن حکم و در نتیجه، مستلزم عدم جعل حکم است؛ به عبارت دیگر، مستشکل می خواهد از مفسده ای که بر تحصیل علم به احکام مترتب است نتیجه بگیرد که اساساً چنین احکامی نباید جعل می شدند؛ چون وقتی تحصیل علم به احکام مفسده دارد، معلوم می شود امثال آن احکام نیز مفسده دارد؛ زیرا طریق این امثال، علم است و این امثال، مفسده ای مهم تر از فوت مصلحت متعلق دارد. نتیجه این می شود که نباید چنین احکامی جعل می شدند؛ چون جعل حکمی که امثال آن مستلزم چنین مفسده بزرگی باشد، قبیح است. (۱)

پاسخ اشکال اول

از میان دو احتمال یادشده، احتمال دوم محل تأمل است؛ زیرا اگر چه تحصیل علم به احکام می تواند دارای مفاسد عظیمی باشد، ولی لازمه اش این نیست که نباید حکمی به نام حکم واقعی جعل شود. پس احتمال دوم در کلام محقق اصفهانی صحیح نبوده و بین مفسده ای که بر تحصیل علم به احکام مترتب می شود و قبح جعل چنین احکامی هیچ ملازمه ای وجود ندارد؛ زیرا حکم واقعی بر اساس مصالحی جعل شده و اگر تحصیل علم به احکام مفسده داشته باشد، نمی توان نتیجه گرفت که جعل حکم واقعی قبیح است. پس طبق احتمال دوم، اشکال مورد نظر به محقق اصفهانی وارد نیست.

احتمال اول نیز درباره کلام ایشان بعید می باشد؛ چون خود محقق اصفهانی به مصلحت سلوکیه اشکال کرده و آن را نپذیرفته است.

ص: ۲۶۲

به نظر می‌رسد اشکال مهم راه حل محقق اصفهانی این است که ناقص بوده و به تتمیم و تکمیل احتیاج دارد. این که ایشان می‌فرماید: «از تعبد به امارات و ظنون، محذوری لازم نمی‌آید؛ چون مصلحتی در آن وجود دارد که قبح تفویت مصلحت را از بین می‌برد»، اجمالاً قابل قبول است ولی مشکل این است که ایشان جهت حُسنی که بر امارات عارض می‌شود را بیان نکرده است. البته ما از این نظر محقق اصفهانی در بیان راه حل مختار استفاده خواهیم کرد، هم چنان که از بیان محقق نائینی استفاده می‌کنیم؛ زیرا راه حل مختار، متشکل از نکاتی است که در کلام محقق نائینی و کلام محقق اصفهانی وجود دارد. البته چارچوب آن را امام رحمه الله ارائه نموده که با اضافات و توضیحات، آن را بیان خواهیم کرد.

اشاره

این راه حل برگرفته از نکاتی است که از کلمات بزرگان استخراج شده و اساس آن به امام رحمه الله مربوط می باشد. بر اساس این راه حل، به طور کلی اگر شارع ما را به ظنون و امارات متعبد نکند و طرق ظنی را چه در حال انسداد باب علم و چه در حال انفتاح حجت قرار ندهد و همه مکلفین را به تحصیل علم و یقین نسبت به احکام واقعی وادار کند، مفسده عظیمی به دنبال خواهد داشت که نمی توان به آن ملتزم شد. به این منظور لازم است این مطلب هم در فرض انفتاح و هم در فرض انسداد تبیین شود. این راه حل، نظیر راه حلی است که در گذشته برای رفع محذورات سه گانه بیان کردیم.

الف) در حال انفتاح

اشاره

اگر کسی بخواهد در زمان انفتاح (یعنی عصر ائمه علیهم السلام که امکان دسترسی به امام معصوم علیه السلام وجود دارد) به احکام واقعی عالم شود، می تواند از امام علیه السلام سؤال کند. حال اگر شارع در زمان انفتاح، مکلفین را به امارات ظنی متعبد نکند و امارات و طرق را برایشان حجت قرار ندهد، باید آن ها را به یکی از راه های سه گانه ای که بیان می شود، ملزم نماید؛ به عبارت دیگر، با توجه به این که انسان ها مانند بهایم نبوده و تکالیفی برای

آن‌ها جعل شده که باید بدان عمل نمایند، چند راه بیشتر پیش روی شارع وجود ندارد که عبارتند از:

راه اول

شارع، مکلفین را به تحصیل علم نسبت به احکام واقعی ملزم کند؛ یعنی بگوید: همه باید از طریق سؤال از شخص امام معصوم علیه السلام و شنیدن از او نسبت به احکام علم پیدا کنند و هیچ کس حق ندارد به امارات و ظنون اعتماد نماید.

این راه، مشکلات عدیده و غیر قابل تحملی در پی دارد؛ چون در زمان انفتاح اگر همه مردم می‌خواستند مسائل خود را از شخص امام علیه السلام بشنوند، ازدحام زیادی در بیوت ائمه علیهم السلام به وجود می‌آمد و صرف نظر از ازدحام جمعیت، اساساً امکان پاسخ‌گویی به تک تک مردم وجود نداشت. علاوه بر این، با توجه به تضییقاتی که از ناحیه حکومت‌های وقت نسبت به ائمه علیهم السلام اعمال می‌شد چنین اجتماع، ازدحام و مراجعاتی ممکن نبود؛ زیرا هدف حکومت‌ها این بود که ارتباط و اتصال مردم با امام معصوم علیه السلام قطع شود. حال با توجه به این نکات آیا امکان دارد که شارع بگوید: همه مردم باید به محضر امام علیه السلام مشرف شوند و مسائل خود را از ایشان پرسیده و شخصاً پاسخ را از امام علیه السلام بشنوند و سپس بدان عمل نمایند؟! روشن است نتیجه تکلیف به لزوم تحصیل علم نسبت به احکام، انسداد باب سؤال و انسداد بیان احکام و به طور کلی اضمحلال اساس شریعت است؛ زیرا حاکمان از همان ابتدا مانع رفت و آمد مردم شده و امکان مراجعه مردم به امام علیه السلام از بین می‌رفت و این موجب می‌شد که خیل کثیری از مردم به هیچ طریقی به احکام دست پیدا نکرده و به آن عمل نمایند که در نهایت به انهدام شریعت منجر می‌گشت. پس این راه به هیچ وجه قابل قبول نمی‌باشد.

راه دوم

راه دوم، احتیاط است؛ یعنی شارع به احتیاط امر کند. از نگاه عقل نیز راه جلوگیری از تفویض مصلحت، اتیان به همه احتمالات بوده و باید احتیاط کرد.

این راه حل نیز صحیح نمی باشد؛ چون اگر شارع به احتیاط امر می کرد موجب اختلال نظام و عسر و حرج شدید و در نهایت، موجب انزجار مردم از دین می شد، در حالی که بنای شارع بر این است که مردم در سهولت بوده و جذب دین شوند و امر به احتیاط با بنای شارع ناسازگار است. پس این راه نمی تواند مورد پذیرش شارع باشد.

راه سوم

راه سوم، تعبد به امارات و ظنون (مانند خبر واحد و ظواهر) است. از نگاه شارع تنها راهی که اساس شریعت را حفظ کرده و جلوی اضمحلال آن را می گیرد، این است که مردم در اخذ احکام بر طبق همان روش متعارف و سیره معمول خویش عمل کرده و به همان طرق متعبد شوند؛ یعنی شارع همان طرق را امضا کرده و حجت قرار دهد.

شاهد این مطلب آن است که خود ائمه علیهم السلام مردم را به روات ارجاع می دادند؛ مثلاً در موردی امام علیه السلام با اشاره به زراره می فرماید: «علیک بهذا الجالس»^(۱) در حالی که اگر اخذ خبر ثقه محذور داشت و جایز نبود ائمه علیهم السلام مردم را به ثقات ارجاع نمی دادند.

اساساً غیر از اتکای به امارات و ظنون راه دیگری وجود ندارد؛ چون مصلحت عمل به ظنون و امارات که حفظ شریعت و بقای دین را به دنبال دارد نسبت به تفویت مصلحت از ناحیه بعضی از مسلمانان به مراتب مهم تر است. بنابراین، در زمان انفتاح نه تنها از تعبد به امارات و ظنون محذوری لازم نمی آید بلکه مصلحت مهم تری در تعبد به امارات و ظنون وجود دارد که چاره ای جز تعبد به آن نیست.

ب) در حال انسداد

اشاره

اگر در زمان انسداد که امکان دسترسی به ائمه علیهم السلام وجود ندارد و باب علم نسبت به احکام مسدود است شارع مردم را به امارات و ظنون متعبد نکند و آن ها را حجت قرار ندهد، در مقابل شارع دو راه بیشتر وجود ندارد که عبارتند از:

ص: ۲۶۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۳، ح ۱۹؛ رجال الکشی، ص ۱۳۶، ح ۲۱۶.

راه اول

راه اول این است که به احتیاط امر کند. این راه همان محذوری را در پی دارد که در فرض انفتاح بیان شد و آن این که موجب اختلال نظام زندگی و عسر و حرج و در نتیجه مستلزم انزجار مردم از دین می شود. حتی عقل هم معلوم نیست در چنین شرایطی به احتیاط حکم کند؛ چون با آن که از نگاه عقل، دسترسی به واقع از راه احتیاط ممکن است ولی اگر ملاحظه کند که راه رسیدن به واقع از رهگذر عسر و حرج و اختلال نظام و انزجار مردم از دین است، به احتیاط حکم نمی کند. پس این راه ممکن نیست.

راه دوم

راه دوم، تعیّد به ظنون و امارات است؛ به عبارت دیگر، پس از آن که معلوم شد احتیاط ممکن نیست در این وضعیت، چاره ای جز تعیّد به ظنون و امارات وجود ندارد؛ چون در پیروی از امارات و طرق ظنی، مصلحت بقای شریعت و گرایش مردم به شریعت وجود دارد که این در مقایسه با تفویت مصلحت از ناحیه بعضی از مردم مهم تر می باشد.

بنابراین، با آن که تعیّد به امارات و ظنون مستلزم تفویت مصلحت است ولی در قیاس با مصلحتی که در تعیّد به امارات و ظنون وجود دارد، ناچیز قلمداد می گردد و از همین رو گفته شد: راه حل محقق اصفهانی رأساً مخدوش نبوده بلکه کامل نمی باشد.

چنان که ملاحظه شد راه حل برگزیده برگرفته از مطالبی است که هم در کلام محقق نائینی، هم در کلام محقق اصفهانی و هم در کلام امام رحمه الله وجود دارد؛ اگر چه کلام امام رحمه الله در این جهت، کامل تر از کلام سایرین است و اساس راه حل برگزیده، برگرفته از نظر ایشان می باشد.

فصل چهارم: وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری

اشاره

(با توجه به محذور نقض غرض)

ص: ۲۶۹

به جز محذورات چهارگانه ای که تاکنون برای جعل حکم واقعی و ظاهری بیان نمودیم، محذور پنجمی نیز مطرح شده است که عمدتاً از کلام محقق عراقی صراحتاً و تا حدودی از کلمات محقق اصفهانی قابل استفاده می باشد و آن محذور نقض غرض است. البته ممکن است محذور نقض غرض به یکی از محذوراتی که قبلاً بیان شد قابل ارجاع باشد ولی این چندان مهم نیست. آن چه مهم به نظر می رسد تبیین این محذور و راه حل های آن است.

توضیح مطلب این است که قطعاً خداوند متعال از جعل احکام واقعی غرضی داشته است؛ مانند تحقق بعث، زجر، انبعاث و انزجار مکلفین. حال اگر حکم دیگری به عنوان حکم ظاهری بر خلاف حکم واقعی جعل کند مانع تحقق انبعاث و انزجار و در نتیجه، نقض غرض از حکم واقعی خواهد شد؛ مثلاً اگر فرض کنیم خداوند متعال نماز جمعه را در عصر غیبت حرام کرده باشد غرض او از جعل حرمت، ایجاد انزجار در مکلفین و ترک نماز جمعه در عصر غیبت بوده است. حال اگر در کنار این حکم واقعی، ما را به عمل و پیروی از امارات و ظنون متعبد نماید و روایتی به دست آید که نماز جمعه در

عصر غیبت واجب است، معنایش آن است که وجوب نماز جمعه به عنوان یک حکم ظاهری مانع غرض خداوند از جعل حکم واقعی است؛ زیرا غرض خداوند از جعل حرمت واقعی این بود که نسبت به نماز جمعه در مکلفین انزجار ایجاد شود، اما با جعل وجوب ظاهری نه تنها انزجاری ایجاد نمی شود، بلکه به استناد حکم ظاهری مستفاد از اماره، مکلفین به فعل نماز جمعه تحریک می شوند. پس جعل حکم ظاهری، مستلزم نقض غرض از حکم واقعی است و این امری است که از حکیم صادر نمی شود. بنابراین، حکم ظاهری با حکم واقعی قابل جمع نمی باشد.

همان گونه که ملاحظه شد این محذور با محذورات پیشین تفاوت دارد و به همین جهت گفتیم: این محذور، محذوری مستقل است که از جعل حکم ظاهری پدید می آید.

برای حل این محذور راه هایی بیان شده که به مهم ترین آن ها اشاره می کنیم.

وجه اول

ایشان می فرماید: حکم ظاهری از دو حال خارج نیست: یا متکفل تنجیز واقع است و یا متکفل تعذیر و مؤمنیت از واقع.

اگر حکم ظاهری متکفل تنجیز واقع باشد (مثلاً حکم واقعی، حرمت نماز جمعه باشد و خبری هم بر حرمت نماز جمعه قائم گردد) در این صورت، حکم ظاهری، منجز واقع می شود؛ چون به واقع اصابت کرده و مؤکد دعویت حکم واقعی شده است. در چنین حالتی بین این دو حکم منافاتی که مستلزم نقض غرض باشد وجود ندارد؛ چون حکم واقعی دعویت دارد و حکم ظاهری نیز تأکید کننده دعویت حکم واقعی است.

اگر حکم ظاهری متکفل تعذیر و مؤمنیت از واقع باشد (یعنی مثلاً حکم واقعی، حرمت نماز جمعه باشد اما خبر ثقه بر وجوب آن قائم شود) در این صورت، اماره، معذر است؛ یعنی اگر در روز قیامت سؤال شود که به چه دلیل نماز جمعه را به جا

آوردید در حالی که حرام بود، در پاسخ می توان آن را به اماره مستند کرد که مؤمن و معذر است. به نظر محقق اصفهانی، در این حالت نیز منافاتی بین حکم واقعی و حکم ظاهری وجود نداشته و نقض غرض لازم نمی آید؛ چون غرض از جعل حکم واقعی این نیست که حقیقتاً و به صورت فعلی در مکلفین داعویت یا زاجریت ایجاد شود بلکه غرض از آن، امکان داعویت است؛ یعنی چیزی ایجاد شود که امکان داعویت در آن وجود داشته باشد هر چند این داعویت یا زاجریت به واسطه موانعی فعلیت پیدا نکند.

نتیجه این که اگر غرض از حکم واقعی امکان داعویت یا زاجریت باشد، با جعل حکم ظاهری به عنوان مؤمن و معذر منافاتی نداشته و مستلزم نقض غرض نیست؛ چون غرض خداوند متعال از جعل حکم واقعی این بود که اگر به مکلفین رسید و مانعی در مقابل آن نبود، در همه مکلفین انگیزه ایجاد شده و مأمور به را انجام دهند. از سوی دیگر، حکم ظاهری جعل می شود تا اگر مکلفین به واقع دست نیافتند، حجتی داشته باشند تا برای آن ها مؤمن و معذر از واقع باشد و بتوانند در روز قیامت به آن احتجاج کنند. پس هیچ منافاتی بین حکم واقعی و حکم ظاهری وجود ندارد. (۱)

بررسی وجه اول

اشکال اول

پیش از این، در بحث از سایر محذورات اشاره کردیم که به نظر محقق اصفهانی از جعل حکم ظاهری محذوری لازم نمی آید؛ چون حکم واقعی داعویت دارد ولی حکم ظاهری داعویت ندارد. اشکال ما به ایشان این بود که حکم ظاهری زمانی متوجه مکلف می شود که حکم واقعی به مکلف واصل نشود. از طرف دیگر، تا زمانی که حکم واقعی مجهول بوده و به مکلف واصل نشده باشد امکان داعویت ندارد؛ چون امکان داعویت

ص: ۲۷۴

حکم واقعی متفرع بر وصول آن به مکلف است. همان اشکال در این جا نیز به ایشان وارد می شود. پس امکان داعویت نمی تواند محذور نقض غرض را حل کند.

اشکال دوم

بعضی از بزرگان به محقق اصفهانی اشکال کرده اند که اگر بر فرض، امکان داعویت را بپذیریم اما این راه حل فقط می تواند در بعضی از موارد، تنافی میان حکم واقعی و حکم ظاهری را رفع کند؛ به عبارت دیگر، راه حل محقق اصفهانی مشکل را به نحو موجبه جزئی حل می کند نه به نحو موجبه کلیه. از جمله مواردی که در آن امکان داعویت مشکل را حل می کند و منافاتی میان حکم واقعی و حکم ظاهری وجود نخواهد داشت آن است که حکم ظاهری در جایی که احتمال الزام داده می شود، ترخیص باشد؛ مثلاً احتمال می دهیم به حسب واقع، دعا هنگام رؤیت هلال واجب باشد ولی روایتی قائم شود که دعا هنگام رؤیت هلال واجب نیست؛ یعنی حکم ظاهری ترخیص باشد. حال اگر کسی به حکم عقل احتیاط کند، مشکلی پیش نیامده و بین امکان داعویت حکم واقعی با حکم ظاهری منافاتی وجود ندارد. اما در بعضی موارد، حکم ظاهری با حکم واقعی منافات دارد؛ مانند این که هم حکم ظاهری و هم حکم واقعی الزامی باشند؛ مثلاً حکم ظاهری، وجوب (یعنی الزام به فعل) و حکم واقعی، حرمت (یعنی الزام به ترک) باشد. در این صورت نمی توان گفت: حکم واقعی امکان داعویت دارد؛ چرا که در این مورد، بین حکم واقعی و حکم ظاهری تنافی است؛ چون حکم ظاهری که مستلزم تنجیز واقع است، نمی تواند مؤکد داعویت حکم واقعی که حرمت است باشد، در حالی که محقق اصفهانی می گفت: در صورت تنجیز واقع، حکم ظاهری مؤکد داعویت حکم واقعی است. (۱)

ص: ۲۷۵

به نظر ما این اشکال وارد نمی باشد؛ چون این فرض که حکم ظاهری مستلزم تنجیز واقع باشد به جایی مربوط می شود که حکم ظاهری با حکم واقعی، هم در جنس الزام و هم در نوع آن یکی باشند، در حالی که اشکال ایشان به صورتی مربوط می شود که حکم ظاهری با حکم واقعی فقط در جنس الزامی بودن مطابقت داشته باشد؛ مثلاً اگر حکم واقعی، حرمت و حکم ظاهری نیز حرمت باشد در این صورت، حکم ظاهری مؤکد زاجریت از واقع خواهد بود، ولی در مفروض ایشان حکم واقعی، وجوب و حکم ظاهری، حرمت است که دو نوع متفاوت اند، اگرچه در اصل الزامی بودن یکسان می باشند. بنابراین، به نظر می رسد این اشکال به محقق اصفهانی وارد نبوده و همان اشکال اول صحیح است.

وجه دوم

محقق عراقی برای حل محذورات مربوط به تعبد به ظنون و امارات، بیان مبسوطی داشته (۱) و این محذورات را سه محذور می داند: ۱. محذور اجتماع مثلین یا ضدین؛ ۲. محذور تفویت مصلحت؛ ۳. محذور نقض غرض. پیش از این، دو محذور از این محذورات را مورد بررسی قرار دادیم. راه حل ایشان در حقیقت ناظر به هر سه محذور است. در این مقام، بخشی از کلام ایشان را که به محذور نقض غرض مربوط می شود، بیان می کنیم.

مجموع مطالب ایشان در سه بخش ارائه شده است. در بخش اول، ضمن بیان صور مختلف این مسئله می فرماید: در بعضی از شقوق اصلاً محذوری وجود ندارد، ولی در برخی، محذور وجود دارد که راه حل آن را بیان می کند. در بخش دوم، اشکالی به راه حل محقق نائینی در مورد محذور تفویت مصلحت ایراد کرده و در بخش سوم، با ذکر

ص: ۲۷۷

مقدمات چهارگانه، راه حل خود را ارائه می دهد. برای جلوگیری از طولانی شدن کلام خلاصه ای از مطالب ایشان را بیان می کنیم.

بخش اول: کلام محقق عراقی: فروض مسئله

بخش اول کلام محقق عراقی (۱) به صورت مختلفی مربوط می شود که در برخی از آن ها محذوری وجود ندارد و در بعضی دیگر وجود دارد. ایشان می فرماید: علاوه بر محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده، محذور اجتماع مثلین (در صورتی که اماره به واقع اصابت کند) یا اجتماع ضدین (در صورتی که به واقع اصابت نکند) زمانی پیش می آید که ما احکام را بین عالم و جاهل مشترک بدانیم. از طرفی، اگر به عدم اشتراک احکام بین عالم و جاهل قائل باشیم و بگوییم: حکم فعلی در حق جاهل، همان مؤدای اماره است، تصویب باطل لازم می آید. محذور نقض غرض، زمانی لازم می آید که اراده جدی شارع به انجام عمل یا ترک آن تعلق گرفته باشد آن گاه به تعبد به اماره امر شود که گاهی خلاف واقع است و نقض غرض حتی نزد کسانی که حسن و قبح عقلی را منکرند، محال می باشد.

محقق عراقی این سه محذور را از شئون شبهه تحریم حلال و تحلیل حرام دانسته و می فرماید: این محذورات بر یک منوال نبوده و پاسخ آن ها بر مبنای طریقت و سببیت و هم چنین در حال انفتاح باب علم و حال انسداد، متفاوت است. بر این اساس، سعی کرده مسئله را در چهار فرض مورد رسیدگی قرار دهد. این چهار فرض عبارتند از: ظرف انسداد بنا بر طریقت، ظرف انسداد بنا بر موضوعیت، ظرف انفتاح بنا بر طریقت و ظرف انفتاح بنا بر موضوعیت.

فرض اول (ظرف انسداد بنا بر طریقت): محقق عراقی معتقد است که در این فرض هیچ یک از محذورات سه گانه (محذور اجتماع مثلین یا ضدین، محذور تفویت

ص: ۲۷۸

مصلحت و القای در مفسده و محذور نقض غرض) پیش نخواهد آمد؛ چون مقتضای تعبّد به امارات بنا بر طریقت، صرف تنجیز واقع و تعدیر است؛ یعنی اگر اماره مطابق با واقع باشد واقع را در حق مکلف منجز می کند و اگر به واقع اصابت نکند برای مکلف معذّر است؛ مثلاً اگر اماره ای بر حرمت نماز جمعه قائم شود و در واقع نیز حرام باشد در این صورت، اماره صرفاً طریق به واقع بوده و واقع را قطعی و منجز می کند نه این که بر طبق آن حکمی جعل شود تا محذور اجتماع مثلین پیش آید. و اگر اماره مطابق با واقع نباشد اجتماع ضدین پیش نمی آید؛ چون در این صورت، اماره صرفاً معذّر است و جلوی عقاب را می گیرد. با این که در این حالت، چیزی نصیب مکلف نمی شود ولی همین که برای مکلف، عذر ایجاد می کند کافی است. پس در فرض انسداد بنا بر مبنای طریقت، محذور اجتماع مثلین یا ضدین لازم نمی آید؛ چون طبق این فرض هیچ حکمی از ناحیه مولا انشا نشده تا اجتماع مثلین یا ضدین لازم آید.

محقق عراقی می فرماید: در فرض انسداد بنا بر مبنای طریقت، شبهه تفویت مصلحت و نقض غرض نیز پیش نخواهد آمد؛ چون فوت غرض و از دست رفتن مصلحت در این فرض، امری قهری و اجتناب ناپذیر است که لازمه حکم عقل به براءت بوده و به تعبّد به اماره مستند نمی باشد. مثلاً فرض کنید خداوند متعال در لوح محفوظ، چیزی را واجب نموده اما مکلف به آن دسترسی ندارد و دلیلی برای آن نیافته است. در چنین حالتی، مکلف شک می کند که آیا آن چیز واجب است یا نه؟ در این جا، عقل به براءت حکم می کند. حال اگر آن چیز در واقع واجب باشد، حکم عقل به براءت باعث فوت غرض می شود. پس غرضی که شارع از جعل وجوب داشته به دست خودش فوت نشده تا محذور نقض غرض لازم آید بلکه این نقض غرض، قهری و مستند به راهی است که عقل پیش روی مکلف قرار داده و به تعبّد به ظنون و امارات ربطی ندارد، در حالی که بحث ما در این بود که آیا از رهگذر تعبّد به امارات و ظنون، نقض غرض لازم می آید؟

اگر عقل سبب عدم اتیان مکلف به تکلیف شود در این صورت، غرضی که از حکم واقعی فوت می شود مستند به شارع نیست تا گفته شود: جعل حکم ظاهری مستلزم نقض غرض از حکم واقعی است و صدور چنین امری از حکیم محال می باشد. نتیجه این که در فرض انسداد بنا بر طریقت هیچ یک از محذورات سه گانه پیش نمی آید.

فرض دوم (ظرف انسداد بنا بر موضوعیت): در این فرض فقط اجتماع مثلین یا ضدین پیش آمده و محذور نقض غرض و لزوم تفویت مصلحت لازم نمی آید؛ چون از یک طرف، حکمی در واقع وجود دارد و از طرف دیگر، یک حکم، مؤدای اماره است که اگر هر دو حکم مثل هم باشند، اجتماع مثلین و اگر مثل هم نباشند (مثلاً یکی وجوب و دیگری حرمت باشد) اجتماع ضدین پیش خواهد آمد. اما این امر مستلزم محذور نقض غرض و لزوم تفویت مصلحت نیست؛ چون با حکم عقل به براءت، فوت مصلحت و نقض غرض امری قهری بوده و به تعبیر به اماره مستند نمی باشد. چه بسا تعبیر به اماره، موجب حفظ غرض و مصلحت واقعی در موارد اصابت به واقع باشد.

فرض سوم (ظرف انفتاح بنا بر طریقت): در این فرض فقط محذور تفویت مصلحت و نقض غرض پیش آمده و محذور اجتماع مثلین یا ضدین لازم نمی آید.

فرض چهارم (ظرف انفتاح بنا بر موضوعیت): در این فرض، هر سه محذور وجود دارد؛ یعنی هم محذور اجتماع مثلین یا ضدین، هم محذور تفویت مصلحت و هم محذور نقض غرض.

آن چه از مجموع کلمات محقق عراقی در بخش اول به دست می آید آن است که ایشان چهار فرض را تصویر کرده است که فقط در دو فرض (سوم و چهارم) نقض غرض لازم می آید که به حال انفتاح مربوط می شود. به نظر ایشان در فرض انسداد، محذور نقض غرض و محذور تفویت مصلحت وجود ندارد. پیش از این اشاره کرده بودیم که محقق عراقی نیز فی الجمله از کسانی است که محذور را مختص حال انفتاح می داند.

بخش دوم کلام ایشان اشکالی است که به محقق نائینی ایراد کرده است. محقق نائینی برای رفع محذور تفویت مصلحت و نقض غرض فرمود: منظور از انفتاح باب علم، امکان وصول به واقع است؛ یعنی این امکان وجود داشته باشد که از امام علیه السلام سؤال شود نه آن که فعلیه الوصول مراد باشد. چه بسا امارات ظنی در نظر شارع همانند اسبابی باشند که موجب علم می شوند و همان گونه که این اسباب گاهی به واقع اصابت کرده و گاهی اصابت نمی کنند، امارات ظنی نیز گاهی به واقع اصابت کرده و گاهی به خطا می روند.

بنابراین از تعبد به امارات ظنی محذوری پیش نمی آید؛ چون از ناحیه شارع در تعبد به اماره تفویت مصلحت نشده و نقض غرض صورت نگرفته است.

محقق عراقی به کلام محقق نائینی اشکال کرده و می فرماید: تفاوت میان علم و تعبد به اماره در این است که فوت مصلحت یا نقض غرض در موارد جهل مرکب، امری قهری الحصول می باشد؛ زیرا جهل مرکب باعث فوت مصلحت شده است؛ چون قاطع در حین قطع، به خطای قطع و یقین خود توجه نداشته و بنابراین اگر مصلحت واقعی از او فوت شود هیچ کس حتی خود قاطع مقصر نمی باشد و این امری اجتناب ناپذیر است، در حالی که در تعبد به اماره وضعیت از این قرار است که همان زمان که به اماره عمل می کند، احتمال می دهد اماره مطابق با واقع نباشد ولی با وجود احتمال خطا، شارع او را به اماره متعبد کرده است. بر این اساس، در تعبد به اماره، تفویت مصلحت، مستند به شارع و اختیاری است؛ چون با این که می دانست گاهی اوقات امارات خطا می کنند ولی مکلف را به آن ها متعبد نمود. پس نمی توان تفویت مصلحت ناشی از جهل مرکب را که قهری است با تفویت مصلحت ناشی از تعبد به اماره که اختیاری است، مقایسه کرد. (۱)

ص: ۲۸۱

ایشان نخست چهار مقدمه را بیان می کند که ما فقط مقدمه سوم و چهارم را متعرض شده و سپس با استفاده از این دو مقدمه، راه حل ایشان را برای رفع محذور نقض غرض بیان خواهیم کرد.

مقدمه اول: ایشان در مقدمه سوم می فرماید: اگر اراده تشریحی مولا- به چیزی تعلق بگیرد، تحقق این اراده در خارج به مقدماتی نیاز دارد؛ مثلاً اگر اراده تشریحی خداوند به نماز جمعه تعلق گرفته و می خواهد نماز جمعه به عنوان فعلی که دارای مصلحت است در خارج تحقق پیدا کند، اولین کاری که مولا به عنوان مقدمه اختیاری تحقق مرادش باید انجام دهد، این است که مراد خود را به صورت خطاب به مردم اعلام نماید؛ چون اراده خداوند تا زمانی که ابراز نشود کمکی به تحقق مراد او نمی کند؛ مثلاً بگوید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ»^۱. هم چنین اگر بخواهد این اراده را ابراز کند، طبیعتاً اراده ای که به خود متعلق (یعنی نماز جمعه) تعلق گرفته به تنهایی کافی نیست بلکه باید اراده دیگری نیز محقق شود و آن اراده ابراز اراده است.

پس ابتدا اراده تشریحی مولا به تحقق نماز جمعه تعلق می گیرد و سپس اراده دیگری غیر از اراده تحقق نماز که در طول آن قرار گرفته و ما از آن به اراده ابراز اراده تعبیر می کنیم باید تحقق پیدا کند؛ چون تحقق مراد شارع به مقدماتی از جمله ابراز اراده احتیاج دارد که در طول اراده تشریحی او می باشد. پس ابتدا باید اراده تشریحی و سپس در طول آن اراده دیگری محقق شود.

باید توجه داشت که برای تحقق بعضی از مقدمات شارع، به اراده مستقلی غیر از ابراز اراده نیاز نداریم؛ مثلاً کسی که می خواهد روز جمعه، نماز جمعه بخواند باید مسیر منزل تا محل نماز جمعه را طی کند، ولی لازم نیست شارع اراده ای نسبت به رفتن

مکلف به محل نماز جمعه داشته باشد و آن را ابراز نماید؛ مثلاً یک بار بگوید: نماز جمعه واجب است و بار دیگر بفرماید: واجب است از منزل تا محل نماز جمعه بروید؛ چون همان اراده ای که به ذی المقدمه تعلق گرفته کفایت می کند.

به عبارت دیگر، مقدمات اراده تشریحی بر دو قسم اند: یک قسم از مقدمات، با قطع نظر از تعلق اراده مقدماتی دارند؛ مانند طی نمودن راه برای انجام نماز جمعه. قسم دیگر از مقدمات در طول تعلق اراده و در طول خطاب به آن شیء قرار می گیرند که بعضی از مقدمات این قسم به مولا- و برخی دیگر به مکلف مربوط می شود. در قسم اول، نفس تعلق اراده به شیء، برای این که اراده به مقدمه آن هم تعلق بگیرد کافی است و اراده و خطاب مستقل لازم ندارد. اما در قسم دوم که در طول تعلق اراده است، اراده اول کافی نمی باشد؛ یعنی مثلاً اراده نماز جمعه به تنهایی نمی تواند منشأ ابراز اراده شود بلکه اراده دیگری باید باشد که آن اراده، منشأ خطاب و ابراز اراده گردد و بنابراین، اراده مستقلاً لازم دارد.

خلاصه کلام محقق عراقی در مقدمه سوم این است که ما دو گونه اراده داریم: گاهی اراده تشریحی به تحقق چیزی در خارج به مقدمات اختیاری از ناحیه امر احتیاج دارد؛ مثل خطاب که موجب تحقق علم نسبت به اراده آمر شده و محرک عبد می شود و در نتیجه زمینه تحقق مراد او را فراهم می کند. اگر مأمور نسبت به خطاب اول جاهل باشد باید خطاب دیگری در طول این خطاب از ناحیه آمر صادر شود. به هر حال، این اراده به تنهایی کافی نبوده بلکه یک اراده ثانوی نیز لازم است که بعد از تحقق اراده اول نسبت به مقدماتی مثل ابراز اراده محقق می شود، اما بعضی مقدمات این گونه نیستند.

مقدمه دوم: محقق عراقی در مقدمه چهارم خود می فرماید: مراتب اهتمام شارع و مولا به حفظ مراد نسبت به مقدمات متأخر مربوط به آمر، به حسب اهمیت اختلاف مصالح واقعی مختلف است. به نظر ایشان گاهی مصلحت یک شیء به حدی اهمیت

دارد که اقتضا می کند مولا- آن را در همه مراتب متأخر حفظ کند و گاهی به این درجه از اهمیت نبوده و فقط حفظ آن از قبل خطاب اول اهمیت دارد. اگر این مصلحت، اهمیت بسیاری داشته باشد، شارع می خواهد این اراده را به هر صورتی ابراز و بر این اساس، ابراز اراده را اراده می کند؛ مثل بقای شریعت یا حفظ دماء مسلمین که برای شارع بسیار مهم بوده و به هر قیمتی می خواهد این اراده را ابراز و به اطلاع مردم برساند. برای این منظور از هر طریقی استفاده می کند؛ یعنی ابتدا با خطاب و حکم واقعی اراده می کند که مردم نسبت به جان، آبرو و مال مسلمانان مراقب باشند و سپس با استفاده از حکم ظاهری، این اراده را به مردم ابلاغ می کند. پس گاهی آن قدر مراد شارع برای او اهمیت دارد که به حکم واقعی اکتفا نکرده و به خود اجازه نمی دهد که مکلف را در جهل خود رها کند بلکه می خواهد این اراده را به هر وسیله ای حفظ نماید. اما گاهی مراد او چندان مهم نمی باشد و از این رو به خطاب واقعی اکتفا کرده و اگر هم جهل مکلف برطرف نشود ضرورتی برای رفع آن نمی بیند؛ به عبارت دیگر، از نظر شارع اگر مکلف از خطاب واقعی اطلاع یابد در این صورت، واقع را درک کرده است و اگر خطاب واقعی به او واصل نشود مهم نبوده و ضرورتی نمی بیند که اراده اولیه خویش را به هر صورتی - اگرچه با یک خطاب ظاهری - ابراز نماید بلکه مولا سکوت کرده و به فهم مکلفین به کمک عقل اکتفا می کند.

آن چه گفته شد به حسب مقام ثبوت بود ولی محقق عراقی درباره مقام اثبات نیز مطالبی را بیان می کند که برای پرهیز از طولانی شدن کلام از پرداختن به آن خودداری می کنیم.

نتیجه

محقق عراقی پس از بیان دو مقدمه، در صدد دفع محذور نقض غرض برمی آید.

محذور این بود که غرض خداوند متعال از جعل حکم واقعی، انبعاث و انزجار مکلفین

است. حال اگر او مکلفین را به امارات و ظنون متعبد نموده و آن‌ها را برای مردم حجت قرار دهد لازمه چنین تعبدی، منع از باعثیت و زاجریتی خواهد بود که غرض از جعل حکم واقعی است. پس جعل حکم ظاهری، مستلزم نقض غرض از حکم واقعی است و محقق عراقی با ذکر دو مقدمه یادشده می‌خواهد این محذور را برطرف کند.

ایشان می‌فرماید: اگر ما احراز کنیم که مصلحت مورد نظر شارع آن قدر مهم است که شارع علی‌الاطلاق و به هر قیمتی می‌خواهد آن مصلحت را حفظ کند، حق این است که مشکل نقض غرض پیش خواهد آمد و ما راهی برای دفع این محذور نداریم. اما اگر احراز نشود که مصلحت مورد نظر شارع آن قدر مهم است که شارع به هر صورتی بخواهد آن را حفظ کند در این جا، محذور باقی نمی‌ماند، اما سخن در این است که راهی برای احراز مصلحت با این درجه از اهمیت وجود ندارد؛ زیرا تنها طریق به سوی مصالح واقعی، خود خطابات واقعی است و ما به خطابات واقعی دسترسی نداریم. آن چه را که خطابات واقعی به نحو قطعی اقتضا می‌کنند فعلیت غرض مولا است. هر خطابی اقتضا می‌کند که مراد از ناحیه همان خطاب حفظ شود؛ مثلاً- خطاب «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ»^۱ اقتضا می‌کند که مراد شارع از ناحیه همین خطاب حفظ شود، هر چند که به مکلف واصل نشود، اما افزون بر این مقدار را نمی‌توان از این خطاب استفاده کرد؛ چون اطلاق خطاب چنین چیزی را نمی‌رساند. حال اگر مولا در مراتب متأخر از خطاب به نوعی عمل کند که مراد او تفویت شود، مثلاً- سکوت کند یا حتی انشای بر خلاف کند، مشکلی ایجاد نمی‌شود؛ چون نقض غرض لازم نمی‌آید. ایشان حتی می‌فرماید: اگر مکلف تمکن از فحص داشته باشد ولی فحص نکند مشکلی پیش نخواهد آمد.

پس به طور کلی، نقض غرض پیش نمی‌آید؛ چون اراده‌ای از طرف شارع نسبت به

حکم واقعی تعلق نگرفته است و اراده اول در این موارد، آن قدر اهمیت ندارد که حفظ آن در همه مراتب لازم باشد. بنابراین، اگر یک حکم ظاهری بر خلاف آن وجود داشت، ناقض اراده اول نمی باشد؛ چون اراده اول، محرک ابراز نیست تا این ابراز و خطاب، ناقض آن باشد. اراده دوم هم نقض نشده است؛ چون مرتبه آن از ابتدا همین مقدار بوده که فقط خطاب واقعی ابراز شود. پس هیچ کدام از این دو اراده نقض نشده و هیچ نقض غرضی صورت نگرفته است.

در مجموع، محقق عراقی با بیان دو مقدمه، راه حل خود را ارائه نمود. ایشان در مقدمه سوم فرمود: هر مریدی برای تحقق مرادش به مقدماتی نیازمند است. برخی از مقدمات اختیاری باید از جانب مولا و برخی باید از ناحیه مکلف محقق شود. آنچه از ناحیه آمر و مولا به عنوان مقدمه اختیاری لازم است فراهم شود، این است که اراده خود را در قالب خطاب بیان نموده تا مکلف به سوی اتیان مراد تحریک شود. اگر خطاب اول کافی نبوده و برای مکلف مجهول باشد، باید خطاب دیگری را ابراز کند تا مکلف با وظیفه خود آشنا شود. پس به نظر محقق عراقی، مرید و مولا به دو اراده احتیاج دارد:

یکی اصل اراده نسبت به چیزی که مطلوب او است و دوم، اراده ابراز اراده اول؛ چون اراده اول برای تحریک عبد کافی نمی باشد. سپس در مقدمه چهارم فرمود: مصلحت یک شیء گاهی آن قدر نزد شارع مهم است که اقتضا می کند مولا آن را در همه مراتب حفظ کند؛ یعنی هم به واسطه خطاب اول که خطاب واقعی است و هم به واسطه خطاب دوم که خطاب ظاهری است. بنابراین در این فرض، مولا- به خطاب واقعی اکتفا نکرده و خطاب دومی نیز می آورد. اما اگر مصلحت یک شیء در درجه ای از اهمیت نباشد که مولا- بخواهد به هر وسیله ای آن را حفظ کند در این صورت، فقط اراده ابراز اراده به خطاب واقعی تعلق پیدا می کند؛ یعنی اگر خطاب واقعی به مکلف واصل نشود مولا ضرورتی نمی بیند که آن اراده اولیه را با یک خطاب ظاهری ابراز کند. ایشان پس از بیان

این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که مشکل و محذور نقض غرض فقط در صورتی می‌تواند پیش آید که احراز شود غرض شارع به وجود مراد علی‌الاطلاق تعلق گرفته است؛ یعنی معلوم شود که مصلحت آن شیء به اندازه ای نزد شارع مهم است که می‌خواهد آن مصلحت را در همه مراتب، هم به وسیله خطاب واقعی و هم به وسیله خطاب ظاهری حفظ کند؛ چون در این صورت اگر خطاب ظاهری بر خلاف واقع باشد مستلزم نقض غرض از حکم واقعی خواهد بود. اما مسئله این است که ما نمی‌توانیم چنین چیزی را احراز کنیم؛ یعنی ما از خطابات نمی‌توانیم احراز کنیم که مصلحت مورد نظر شارع آن قدر مهم است که به هر قیمتی می‌خواهد آن را حفظ کند و بنابراین، مشکل نقض غرض پیش نخواهد آمد؛ چون آن مقداری که هر خطاب آن را اقتضا می‌کند تحقق پیدا کرده است؛ یعنی با خطاب واقعی، بخشی از مراد محقق شده است ولی مصلحت آن برای او چندان مهم نبوده که به هر وسیله ای حفظ شود، بر این اساس اگر خطاب به مکلف رسید واقع را درک می‌کند و اگر نرسید مشکلی پیش نخواهد آمد؛ چون آن خطاب در همان حد بوده و غرض خطاب حاصل شده است. نتیجه آن که این خطاب و حکم ظاهری اگر بر خلاف واقع هم باشد نقض غرض نخواهد شد.

بررسی وجه دوم

به نظر ما این راه حل مخدوش است. عمده اشکالی که می‌توان به محقق عراقی وارد کرد نسبت به مقدمه سوم راه حل ایشان است که فرمود: تعلق اراده به چیزی از ناحیه مولا به تنهایی برای تحریک عبد کافی نبوده بلکه این اراده باید ابراز شود و چون اراده اول نمی‌تواند منشأ ابراز اراده باشد به اراده دیگری غیر از اراده اول نیاز است که منشأ ابراز اراده شود.

مشکل این است که وجود دو اراده، بر خلاف وجدان می‌باشد؛ یعنی اگر اراده به چیزی تعلق گرفت همان اراده برای ابراز کافی است و ابراز اراده منشأ و اراده دیگری

لازم ندارد. این که می‌گوییم: همان اراده اول برای ابراز کافی است به این معناست که به اراده مستقل دیگری نیاز نداریم. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که از اراده اول، یک اراده غیر مترشح می‌شود که موجب ابراز و در نتیجه تحریک مردم به سوی اتیان مأمور به می‌گردد. زمانی که اراده مولا به چیزی تعلق می‌گیرد، قهراً نسبت به مقدمات آن نیز اراده وجود دارد، اما این یک اراده غیر است که مترشح از اراده اول است؛ مانند اراده ای که به مقدمات از نوع اول تعلق می‌گیرد؛ مثلاً اگر کسی اراده کند که شخصی بر پشت بام قرار گیرد طبیعتاً باید نردبان نصب شود تا بتواند بالای پشت بام برود، اما اراده نصب نردبان اراده مستقلی نبوده بلکه از اراده قرار گرفتن بر پشت بام مترشح شده است. خلاصه این که بیان محقق عراقی خلاف وجدان است؛ چون نمی‌توانیم به وجود دو اراده مستقل ملتزم شویم.

اشاره

با توجه به راه حلی که دربارهٔ محذور تفویت مصلحت بیان نمودیم، می‌توانیم محذور نقض غرض را نیز دفع کنیم.

راه حل ما برای محذور تفویت مصلحت این بود که اگر شارع، چه در حال انسداد و چه در حال انفتاح، ما را به ظنون و امارات معتبر متعین نکند و بگوید: همه باید نسبت به احکام واقعی یقین پیدا کنند، مفسد عظیمی را در پی خواهد داشت که نمی‌توان به آن ملتزم شد. با توجه به این مطلب، راه حل محذور نقض غرض نیز همانند محذور تفویت مصلحت، هم در فرض انفتاح و هم در فرض انسداد بیان خواهد شد.

الف) در حال انفتاح

اشاره

به طور کلی، در زمان انفتاح باب علم؛ یعنی عصر ائمه علیهم السلام که دسترسی به امام معصوم علیه السلام ممکن می‌باشد، سه راه پیش روی شارع وجود دارد:

راه اول

شارع همهٔ مردم را به تحصیل علم نسبت به احکام مکلف کرده و بگوید: «أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْيَقِينِ بِالْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ»؛ یعنی مثلاً همه باید احکام را از امام معصوم علیه السلام

بشنوند. چنین راهی مردود است؛ چون نه این امکان وجود داشت که همه مردم احکام را از امام علیه السلام بشنوند و نه حکام جور اجازه چنین کاری را می دادند. بنابراین اگر شارع چنین تکلیفی می کرد به طور کلی شریعت از بین می رفت و مسلمانان تا روز قیامت در جهالت باقی می ماندند و فقط عده کمی از این طریق به احکام دست پیدا می کردند و باب سؤال بسته می شد و موجب انهدام و اضمحلال دین می گردید. پس این راه امکان ندارد.

راه دوم

شارع برای حفظ غرض خویش به احتیاط امر کند.

این راه نیز مفسده اش کمتر از راه پیشین نیست؛ چون احتیاط موجب عسر و حرج، اختلال نظام زندگی و نهایتاً موجب انزجار مردم از دین و اضمحلال و انهدام اساس دین و شریعت می شود. علاوه بر این، شارع مردم را به احتیاط امر نکرده است.

راه سوم

مردم به امارات ظنی و طرق معتبر متعدّد شوند. تنها راهی که برای شارع باقی می ماند، همین راه است؛ چون این روش، هم اساس شریعت را حفظ می کند و هم مانع انزجار مردم می گردد و فی الجمله غرض شارع تأمین می شود. البته ممکن است در مواردی نقض غرض شود، اما این نقض غرض، آن هم نسبت به عده ای قلیل، در مقایسه با مصلحت مهم تر که حفظ دین است، چندان مهم نمی باشد. به علاوه، این روش در بین عقلا- جریان داشته و سیره آن ها اخذ همین امارات و طرق است. علاوه بر این ها نباید غرض را نسبت به یکایک احکام واقعی ملاحظه کرد بلکه باید آن را به نحو کلی در رابطه با جعل احکام واقعی در نظر گرفت. غرض کلی جعل احکام واقعی این است که نظام زندگی مردم و دین حفظ شود و این غرض کلی با تعبّد به ظنون و امارات تأمین می شود. اگر به عصر ائمه علیهم السلام رجوع کنیم می بینیم که خود ائمه علیهم السلام نیز به روات ارجاع

می دادند. (۱) بنابراین مصلحت بقای شریعت اقتضا می کند که به همین طرق اعتماد شود بدون این که در زمان انفتاح محذوری پیش آید.

ب) در حال انسداد

اشاره

در زمان انسداد که امکان دسترسی به ائمه علیهم السلام وجود ندارد دو راه پیش روی شارع وجود دارد:

راه اول

شارع مردم را به احتیاط امر کند تا از این طریق، غرض او از جعل احکام واقعی تأمین شود. همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد احتیاط مفسد عظیمی را در پی دارد که مهم ترین آن ها اختلال نظام زندگی، انهدام و اضمحلال شریعت و انزجار مردم از دین است. از این رو گفتیم: معلوم نیست حتی خود عقل در این موارد به احتیاط حکم کند.

بنابراین راه اول مردود است.

راه دوم

به طرق و امارات ظنی اعتماد شود. این راه در بین عقلا رایج بوده و زندگی آن ها بر این اساس استوار است. این روش اگرچه در بعضی موارد ممکن است به نقض غرض از حکم واقعی منجر شود، اما به جهت مصلحت مهم تر که همان حفظ دین و جلوگیری از انزجار مردم از دین می باشد چاره ای جز تکیه بر این روش باقی نمی ماند. حتی غرض اصلی از جعل احکام به نحو کلی نیز اقتضا می کند که این روش اتخاذ شود تا آن غرض مهم نقض نشود.

به نظر ما این راه حل، محذور نقض غرض را دفع می کند.

ص: ۲۹۱

۱- (۱) ر. ک: وسائل الشیعه ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ص ۱۴۳، ح ۱۹، و ص ۱۴۶، ح ۲۷ و ص ۱۴۸، ح ۳۴؛ رجال اللکشی، ص ۱۳۶، ح ۲۱۶.

مقدمه ۹

پیش گفتار ۱۱

بخش اول: ارزیابی تقسیم حکم شرعی به واقعی و ظاهری ۱۵

فصل اول: بررسی نظریات مختلف پیرامون حکم ظاهری ۱۷

گفتار اول: اصطلاحات حکم ظاهری ۱۹

اصطلاح اول ۱۹

اصطلاح دوم ۲۰

اصطلاح سوم ۲۱

اصطلاح چهارم ۲۱

گفتار دوم: تنقیح موضوع بحث ۲۳

گفتار سوم: آراء و انظار ۲۷

۱. نظریه مشهور ۲۷

۲. نظریه محقق خراسانی ۲۸

۳. نظریه محقق نائینی ۳۰

۴. نظریه امام خمینی ۳۴

۵. نظریه محقق عراقی ۳۵

ص: ۲۹۲

۶. نظریه شهید صدر ۳۶

گفتار چهارم: نظریه برگزیده ۴۱

مقام اول: امارات ۴۲

مقدمه اول ۴۳

۱. مسلک سبیت ۴۳

تفاوت سبیت اشعری و معتزلی ۴۵

بررسی مسلک سبیت ۴۵

۲. مصلحت سلوکیه ۴۷

بررسی مسلک مصلحت سلوکیه ۴۸

۳. مسلک طریقت ۵۰

حق در مسئله ۵۱

مقدمه دوم ۵۳

مقدمه سوم ۵۵

نتیجه ۵۶

مقام دوم: اصول عملیه ۵۷

مقدمه اول ۵۷

مقدمه دوم ۵۸

مقدمه سوم ۵۹

نتیجه ۶۱

گفتار پنجم: بررسی اشکالات نظریه برگزیده ۶۳

اشکال اول ۶۳

پاسخ ۶۴

نکته ۶۶

اشکال دوم ۶۶

پاسخ ۶۷

اشکال سوم ۶۷

پاسخ ۶۸

گفتار ششم: مبعّدات حکم ظاهری ۷۱

ص: ۲۹۳

مبَعَد اول ۷۱

مبَعَد دوم ۷۲

مبَعَد سوم ۷۳

فصل دوم: آثار پذیرش یا انکار حکم ظاهری ۷۵

گفتار اول: اجزا ۷۷

۱. نظر محقق خراسانی ۷۹

۲. نظر محقق نائینی ۷۹

۳. نظر محقق عراقی ۸۱

نظر برگزیده ۸۲

الف) امارات ۸۲

ب) اصول عملیه ۸۳

وجه تفصیل بین امارات و اصول در نظر برگزیده ۸۳

تنبیه ۸۴

گفتار دوم: جریان استصحاب در مؤدای امارات ۸۷

خاتمه: تنبیهات ۹۱

تنبیه اول: تصویب در احکام ظاهری ۹۳

تنبیه دوم: اجتماع دو حکم ظاهری ۹۷

تنبیه سوم: امکان جعل حکم ظاهری قبل از حکم واقعی ۱۰۱

بخش دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۰۳

فصل اول: محذورات تعبد به ظن ۱۰۵

گفتار اول: ادله ابن قبه بر عدم امکان تعبد به ظن ۱۱۱

دلیل اول ۱۱۱

دلیل دوم ۱۱۲

گفتار دوم: محذورات تعبد به ظن ۱۱۵

۱. محذور مربوط به خطاب ۱۱۵

۲. محذور مربوط به ملاك حكم ۱۱۶

۳. محذور مربوط به مبادی حكم ۱۱۷

ص: ۲۹۴

۴. محذور مربوط به لازم خطاب ۱۱۷

نظر محقق خراسانی دربارهٔ محذورات ۱۱۸

محذور اول ۱۱۸

محذور دوم ۱۱۸

محذور سوم ۱۱۹

نظر محقق نائینی دربارهٔ محذورات ۱۱۹

نظر بعضی از بزرگان دربارهٔ محذورات ۱۱۹

نظر مختار ۱۲۰

گفتار سوم: تنقیح موضوع بحث ۱۲۱

مطلب اول ۱۲۱

مطلب دوم ۱۲۳

فصل دوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری (با توجه به سه محذور ملاک، مبادی و خطاب) ۱۲۷

گفتار اول: وجه اول (راه حل اول شیخ انصاری) و بررسی آن ۱۲۹

وجه اول ۱۲۹

بررسی وجه اول ۱۳۰

گفتار دوم: وجه دوم (راه حل دوم شیخ انصاری) و بررسی آن ۱۳۳

وجه دوم ۱۳۳

بررسی وجه دوم ۱۳۴

اشکال اول ۱۳۴

پاسخ محقق اصفهانی به اشکال اول ۱۳۷

اشکال دوم ۱۴۰

اشکال سوم ۱۴۳

پاسخ به اشکال سوم ۱۴۴

اشکال چهارم ۱۴۵

پاسخ به اشکال چهارم ۱۴۵

گفتار سوم: وجه سوم (راه حل اول محقق خراسانی) و بررسی آن ۱۴۷

وجه سوم ۱۴۷

ص: ۲۹۵

بررسی وجه سوم ۱۴۹

اشکال اول ۱۵۰

اشکال دوم ۱۵۱

محصل اشکال اول و دوم ۱۵۲

پاسخ اشکال اول و دوم ۱۵۲

اشکال سوم ۱۵۴

اشکال چهارم ۱۵۵

اشکال پنجم ۱۵۶

گفتار چهارم: وجه چهارم (راه حل دوم محقق خراسانی) و بررسی آن ۱۵۹

وجه چهارم ۱۵۹

بررسی وجه چهارم ۱۶۱

گفتار پنجم: وجه پنجم (راه حل سوم محقق خراسانی) و بررسی آن ۱۶۷

وجه پنجم ۱۶۷

بررسی وجه پنجم ۱۶۹

اشکال اول ۱۶۹

پاسخ بعضی از بزرگان به اشکال اول ۱۷۳

بررسی پاسخ بعضی از بزرگان ۱۷۵

اشکال دوم ۱۷۶

بررسی اشکال دوم ۱۷۹

گفتار ششم: وجه ششم (راه حل سید فشارکی) و بررسی آن ۱۸۱

وجه ششم ۱۸۱

تفاوت راه حل سید فشارکی با راه حل اول شیخ انصاری ۱۸۳

بررسی وجه ششم ۱۸۵

اشکال اول ۱۸۵

اشکال دوم ۱۸۵

اشکال سوم ۱۸۹

اشکال چهارم ۱۹۱

پاسخ اشکال چهارم ۱۹۲

ص: ۲۹۶

گفتار هفتم: وجه هفتم (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن ۱۹۳

وجه هفتم ۱۹۳

مطلب اول ۱۹۳

مطلب دوم ۱۹۳

بررسی وجه هفتم ۱۹۵

اشکال اول ۱۹۵

اشکال دوم ۱۹۵

اشکال سوم ۱۹۷

گفتار هشتم: وجه هشتم (راه حل محقق نائینی) و بررسی آن ۱۹۹

وجه هشتم ۱۹۹

الف) طرق و امارات ۲۰۱

ب) اصول محرزه ۲۰۳

ج) اصول غیر محرزه ۲۰۵

بررسی وجه هشتم ۲۱۳

الف) در طرق و امارات ۲۱۳

اشکال اول ۲۱۳

اشکال دوم ۲۱۴

بررسی اشکال دوم ۲۱۶

اشکال سوم ۲۱۶

اشکال چهارم ۲۱۸

اشكال پنجم ۲۱۹

اشكال ششم ۲۲۰

ب) اصول محرزہ ۲۲۱

اشكال اول ۲۲۱

اشكال دوم ۲۲۳

ج) اصول غير محرزہ ۲۲۳

اشكال اول ۲۲۳

اشكال دوم ۲۲۴

ص: ۲۹۷

اشکال سوم ۲۲۴

اشکال چهارم ۲۲۶

جمع بندی ۲۲۷

گفتار نهم: وجه نهم (راه حل برگزیده) ۲۲۹

مقدمه اول ۲۳۰

مقدمه دوم ۲۳۰

مقدمه سوم ۲۳۰

مقدمه چهارم ۲۳۱

نتیجه ۲۳۳

تفاوت راه حل برگزیده با راه حل دوم شیخ انصاری ۲۳۵

فصل سوم: بررسی وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری (با توجه به محدودیت تفویت مصلحت و القای در مفسده) ۲۳۷

مقدمه ۲۳۹

گفتار اول: وجه اول (راه حل شیخ انصاری) و بررسی آن ۲۴۱

وجه اول ۲۴۱

کلام محقق نائینی ۲۴۳

بررسی وجه اول ۲۴۷

اشکال اول ۲۴۷

اشکال دوم ۲۴۸

اشکال سوم ۲۴۸

اشکال چهارم ۲۴۹

راه حل محقق خراسانی ۲۵۰

گفتار دوم: وجه دوم (راه حل محقق نائینی) و بررسی آن ۲۵۱

وجه دوم ۲۵۱

بخش اول کلام محقق نائینی ۲۵۱

بخش دوم کلام محقق نائینی ۲۵۳

بررسی وجه دوم ۲۵۵

بررسی بخش اول کلام محقق نائینی ۲۵۵

ص: ۲۹۸

اشکال اول ۲۵۵

پاسخ اشکال اول ۲۵۶

اشکال دوم ۲۵۶

بررسی بخش دوم کلام محقق نائینی ۲۵۷

گفتار سوم: وجه سوم (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن ۲۵۹

وجه سوم ۲۵۹

الف) بر مبنای طریقت ۲۵۹

ب) بر مبنای سببیت ۲۶۱

بررسی وجه سوم ۲۶۱

اشکال اول ۲۶۱

پاسخ اشکال اول ۲۶۲

اشکال دوم ۲۶۳

گفتار چهارم: وجه چهارم (راه حل برگزیده) ۲۶۵

الف) در حال انفتاح ۲۶۵

راه اول ۲۶۶

راه دوم ۲۶۶

راه سوم ۲۶۷

ب) در حال انسداد ۲۶۷

راه اول ۲۶۸

راه دوم ۲۶۸

فصل چهارم: وجوه جمع حکم واقعی و ظاهری (با توجه به محذور نقض غرض) ۲۶۹

مقدمه ۲۷۱

گفتار اول: وجه اول (راه حل محقق اصفهانی) و بررسی آن ۲۷۳

وجه اول ۲۷۳

بررسی وجه اول ۲۷۴

اشکال اول ۲۷۴

اشکال دوم ۲۷۵

ص: ۲۹۹

پاسخ اشکال دوم ۲۷۶

گفتار دوم: وجه دوم (راه حل محقق عراقی) و بررسی آن ۲۷۷

وجه دوم ۲۷۷

بخش اول کلام محقق عراقی: فروض مسئله ۲۷۸

بخش دوم کلام محقق عراقی: اشکال به محقق نائینی ۲۸۱

بخش سوم: راه حل محقق عراقی برای محذور نقض غرض ۲۸۲

نتیجه ۲۸۴

بررسی وجه دوم ۲۸۷

گفتار سوم: وجه سوم (راه حل برگزیده) ۲۸۹

الف) در حال انفتاح ۲۸۹

راه اول ۲۸۹

راه دوم ۲۹۰

راه سوم ۲۹۰

ب) در حال انسداد ۲۹۱

راه اول ۲۹۱

راه دوم ۲۹۱

فهرست تفصیلی مطالب ۲۹۲

فهرست منابع و مآخذ ۳۰۱

ص: ۳۰۰

* قرآن کریم.

۱. أجود التقريرات، محمدحسین نائینی، تقریرات ابوالقاسم خوئی، مطبعه العرفان، قم، ۱۳۵۲ ش، چاپ اول.
۲. الأصول العامه فی الفقه المقارن، سید محمدتقی حکیم، مجمع جهانی اهل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۸ ق، چاپ دوم.
۳. أصول الفقه، محمدرضا مظفر، نشر اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۵ ش، چاپ پنجم.
۴. افاضه العوائد (تعلیق علی درر الفوائد)، محمدرضا گلپایگانی، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۱۰ ق، چاپ دوم.
۵. الاستصحاب، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۴۱۷ ق / ۱۳۷۵ ش.
۶. الأصول العامه فی الفقه المقارن، سید محمدتقی حکیم، مجمع جهانی اهل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۸ ق، چاپ دوم.
۷. أنوار الهدایه فی التعلیق علی الکفایه، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۱۵ ق، چاپ دوم.

۸. بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الاطهار عليهم السلام، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، محقق - مصحح: جمعی از محققان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، چاپ دوم.
۹. بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع قدیم)، محمدحسن بن جعفر آشتیانی، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۳ ق، چاپ اول.
۱۰. بحوث فی علم الأصول، محمود هاشمی شاهرودی، تقریرات درس سید محمدباقر صدر، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ سوم.
۱۱. تنقیح الأصول، حسین تقوی اشتهاردی، تقریرات درس امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، خرداد ۱۳۷۶، محرم الحرام ۱۴۱۸ ق، چاپ اول.
۱۲. تهذیب الأصول، امام خمینی، تقریرات جعفر سبحانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، شهریور ۱۳۸۱، جمادی الثانیه ۱۴۲۳ ق، چاپ اول.
۱۳. جواهر الأصول، امام خمینی، تقریرات سید محمدحسن مرتضوی لنگرودی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، خرداد ۱۳۷۶، محرم الحرام ۱۴۱۸ ق، چاپ اول.
۱۴. حقائق الأصول، محسن حکیم، کتابفروشی بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ ق، چاپ پنجم.
۱۵. درر الفوائد، عبدالکریم حائری یزدی، چاپخانه مهر، قم، ۱۳۳۷-۱۳۳۸ ق، چاپ اول.
۱۶. دروس فی علم الأصول، سید محمدباقر صدر، دار المنتظر، بیروت، ۱۴۰۵ ه ق، چاپ اول.
۱۷. صحیح بخاری، محمد بن اسماعیل البخاری، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م.

۱۸. عنایه الأصول فی شرح کفایه الأصول، مرتضی حسینی فیروزآبادی، کتابفروشی فیروزآبادی، قم، ۱۴۰۰ ق، چاپ چهارم.
۱۹. فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۲۸ ق، چاپ نهم.
۲۰. الفصول الغریبه فی الأصول الفقهیه، محمدحسین اصفهانی، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم، ۱۴۰۴ ق، چاپ اول.
۲۱. فوائد الأصول، محمدحسین نائینی، تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶ ش، چاپ اول.
۲۲. الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه، رضا بن محمد هادی همدانی، کتابفروشی جعفری تبریزی، تهران، ۱۳۷۷ ق، چاپ اول.
۲۳. الکافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق، چاپ چهارم، محقق - مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی.
۲۴. کفایه الأصول، محمد کاظم آخوند خراسانی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق، چاپ اول.
۲۵. لمحات الأصول، حسین بروجردی، تقریرات امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۴۲۱ ق، چاپ اول.
۲۶. محاضرات فی أصول الفقه، ابوالقاسم خوئی، تقریرات محمد اسحاق فیاض، دار الهادی للمطبوعات، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ چهارم.
۲۷. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۸ ق، چاپ اول، محقق - مصحح: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۸. المستصفی فی علم الأصول، محمد بن محمد الغزالی ابوحامد، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۳ ق / ۱۹۹۳ م، چاپ اول.

۲۹. مصباح الأصول، سید محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، تقریرات درس سید ابوالقاسم خوئی، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۷ ق، چاپ پنجم.

۳۰. معتمد الأصول، محمد فاضل لنکرانی، تقریرات درس امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۲۰ ق، چاپ اول.

۳۱. المكاسب المحرمه، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۴۱۵ ق، چاپ اول، محقق - مصحح: گروه پژوهش مؤسسه.

۳۲. منتقى الأصول، محمد روحانی، تقریرات عبدالصاحب حکیم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، قم، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول.

۳۳. منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، سید محمدجعفر جزائری شوشتری مروج، انتشارات دار الکتب جزائری، قم، ۱۴۱۵ ق، چاپ چهارم.

۳۴. نهاییه الأفكار، ضیاء الدین عراقی، تقریرات محمدتقی بروجردی نجفی، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ اول.

۳۵. نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، محمدحسین اصفهانی غروی، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۳۷۴ ش، چاپ اول.

۳۶. الهدایه فی الأصول، سید ابوالقاسم خوئی، تقریرات شیخ حسن صافی اصفهانی، مؤسسه صاحب الامر (عج)، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ اول.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

