ایضاح الکفایة

در شرح متن

کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

جلد اول

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۵۵۴۸
تاریخ ثبت:

ایضاح الکفایة

درسهای متن کفایة الاصول

حضرت آیة الله فاضل لنکرانی

جلد چهارم

تقلم: سید محمد حسینی قمی

فاضل موحدی لنکرانی، محمّد، ۱۳۱۰ـ
ایضاح الکفایة: درس‌های متن کفایة الاصول حضرت آیة الله فاضل لنکرانی / به قلم محمّد حسینی قمی ـ قم: نوح.
۶ ج. فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتاب حاضر شرحی است بر کفایة الاصول محمّدکاظم آخوند خراسانی
کتابنامه. ج. ۴ (چاپ پنجم)
۱. آخوند خراسانی، محمّدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ـ۱۳۲۹ق. کفایة الاصول ـ نقد و تفسیر. ۲. اصول فقه شیعه. الف. آخوند خراسانی، محمّدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ـ۱۳۲۹ق. کفایة الاصول. شرح. ب حسینی قمی، محمّد، ۱۳۳۵، گردآورنده. ج. عنوان. د. کفایة الاصول. شرح.
BP ۱۵۹/۸/آ۳ک۷۰۲۶ ۲۹۷/۳۱۲
۱۳۷۴ ۷۵ـ۲۵۶۰م

مشخصات کتاب

● اسم کتاب:	ایضاح الکفایة (ج ۴) ●
● موضوع:	درس‌های متن کفایة الاصول حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی ●
● به قلم:	سید محمّد حسینی قمی ●
● مباحث:	قطع، ظن، برائت و تخییر ●
● ناشر:	انتشارات نوح، قم، تلفن: ۷۷۱۷۴۴۴ ●
● چاپ:	پنجم ـ ۱۳۸۴ ●
● چاپ:	چاپخانهٔ امیر ـ قم ●
● تیراژ:	۱۵۰۰ نسخه ●
● شابک:	۹۶۴ـ۹۳۶۳۸ـ۱ـ۵ ● ISBN - 964 - 93638 - 1 - 5

مراکز پخش:

انتشارات دارالکتاب، قم، خ ارم، ساختمان ناشران، تلفن: ۷۷۴۴۵۶۸ ●

انتشارات بنی الزهراء ـ قم، پاساژ قدس، پلاک ۸۲، تلفن: ۷۷۳۲۷۳۰ـ۷۷۴۸۵۵۵

انتشارات امیرالعلم، قم، اول خیابان بهار، تلفن: ۷۷۴۲۰۰۵

کلّیّه حقوق برای انتشارات «نوح» محفوظ است

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

بسمه تعالی

بعد الحمد و الصلوة جناب مستطاب حجة الاسلام آقای حاج سید محمد حسینی قمی دام عزه آخرین دوره بحث کفایه الاصول ایشان را با تقریراتی مناسب با نوشتار و به صورتی بدیع و جالب تنظیم و برای استفاده اقدام به چاپ کرده اند ایشان موفق به ملاحظه قسمتی از آن شدم جهاد ایشان را طبه زحمت بسیار متحمل شده اند امیدست مورد عنایت صاحب اصلی حوزه ها حضرت بقیة الله روحی و ارواح العالمین له الفداء قرار گیرد و فضلاء علاقمند به آشنایی کامل با مطالب کفایه از آن استفاده نمایند انشاء الله تعالی.

خرداد ۱۳۶۹ / ۱۴۱۱

محمد فاضل



اهدا به پیشگاه تو

ای امام زمان!

ای حجّت خدا بر اهل زمین و آسمان!

ای تحقّق بخش آرمان شهیدان!

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و سلام خدا بر تو ای ولیّ عصر، ای مهدی موعود، بر تو و نیاکان پاک و پاکیزه‌ات، امامان و پیشوایان هدایت و راهنمایان فضیلت. این بضاعت مُزجاة و ران ملخ را به پیشگاه والایت تقدیم می‌دارم و معتقدم:

لایق نبود قطره به عمّان بردن — خار و خس صحرا به گلستان بردن

امّا چه کنم که رسم موران این است — ران ملخی نزد سلیمان بردن

جائت سلیمان یوم العید قبّرة — اتت لفخذ جراد کان فی فیها

ترنّمت لفصیح القول و اعتذرت — انّ الهدایا علی مقدار مهدیها

چه افتخاری بر این کمترین، بالاتر از آن که این هدیهٔ ناچیز مورد قبول واقع گردد و «سلیمان‌وار» آن را بپذیری.

عسی الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون



شرح حال صاحب کفایة الاصول

۱ ـ پدر.
۲ ـ اساتید.
۳ ـ شاگردان.
٤ ـ فرزندان.
٥ ـ تألیفات.
٦ ـ آخوند خراسانی و مشروطیّت
۷ ـ اخلاق و سیره.
۸ ـ آثار خیریّه.
۹ ـ وفات.
۱۰ ـ مصادر شرح حال.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

پدر او آخوند ملاحسین مردی بود با سواد و اهل علم و در هرات زندگی مرفّهی داشت برای مدّتی از هرات به کاشان رفت و در آن جا به ارشاد مردم پرداخت و سپس از کاشان به هرات بازگشت و همسری اختیار کرد و خداوند چهار پسر به او مرحمت فرمود که یکی از آنها «محمّد کاظم» بود.

ملاحسین تجارت ابریشم می‌کرد و مردی ثروتمند بود. هر چندی یک بار از هرات برای زیارت به مشهد مقدّس می‌آمد بعدها که فرزندانش بزرگ شدند آنها هم برای زیارت به مشهد می‌آمدند تا این که ملاحسین آمد و در مشهد ماندگار شد و سه فرزند او ـ غیر از محمّد کاظم ـ هر کدام کسبی را پیشهٔ خود ساختند امّا محمّد کاظم که در مشهد هم متولّد شده بود در همین شهر داماد شد و سپس برای تحصیل به نجف رفت و ملا حسین

در مشهد از دنیا رفت و در قبرستان قتلگاه ـ همانجا که شیخ طبرسی ﷺ صاحب مجمع البیان مدفون است ـ به خاک سپرده شد.

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

اساتید او

محمّد کاظم در سال ۱۲۵۵ هجری قمری به دنیا آمد و پس از دوران کودکی به تحصیل علم پرداخت و تا بیست و سه سالگی در حوزهٔ علمیّهٔ مشهد بود و از اساتید آن جا استفاده می‌کرد.

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

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

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

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

شاگردان او

مرحوم آقای آخوند در مسجد طوسی تدریس می‌کرد و عدد شاگردان او را هزار تا سه هزار نفر گفته‌اند که اغلب آنها از افاضل بودند و نام سیصد و ده نفر از آنان در کتاب «المصلح المجاهد» یاد شده است و ما در این جا چند نفر از آنان را یاد می‌کنیم:

آیات الله العظام:

۱ـ آقا میرزا ابوالحسن مشکینی صاحب حاشیه بر کفایة الاصول، متوفّای ۱۳۵۸ هـ. ق.

۲ـ آقا سید ابوالحسن اصفهانی که از مراجع بزرگ تقلید شیعه بود، متوفّای ۱۳٦۵.

۳ـ آقا سید ابوالقاسم کاشانی همان مجاهد معروف، متوفّای ۱۳۸۱.

٤ـ آقا سید جمال الدّین گلپایگانی یکی از مراجع تقلید، متوفّای ۱۳۷۷.

۵ـ آقا شیخ محمّد جواد بلاغی، صاحب تألیفات فراوان، متوفّای ۱۳۵۲.

٦ـ حاج آقا حسین قمی، از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳٦٦.

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

۸ـ آقا شیخ عبدالحسین رشتی صاحب حاشیه بر کفایة الاصول، متوفّای ۱۳۷۳.

۹ـ آقا سیّد عبدالحسین شرف الدّین، صاحب تألیفات فراوان، متوفّای ۱۳۷۷.

۱۰ـ آقا شیخ عبدالکریم یزدی حائری مؤسس حوزهٔ علمیّهٔ قم، متوفّای ۱۳۵۵.

۱۱ـ آقا سید عبدالهادی شیرازی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۸۲.

۱۲ـ آقا شیخ محمّد حسین نائینی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۵۵.

۱۳ـ آقا سید محمود شاهرودی از مراجع تقلید شیعه.

١٤ ـ آقا میرزا محمّد معروف به آقا زاده ـ فرزند آقای آخوند ـ و صاحب حاشیه بر کفایةالاصول متوفّای ١٣٥٦.

١٥ ـ آقا سید محسن امین عاملی صاحب اعیان الشّیعه، متوفّای ١٣٧١.

١٦ ـ آقا ضیاء الدّین عراقی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ١٣٦١.

١٧ ـ آقا شیخ محمّد حسین اصفهانی (کمپانی) صاحب حاشیه بر کفایةالاصول، متوفّای ١٣٦١.

١٨ ـ آقا سید صدرالدّین صدر از مراجع تقلید شیعه متوفای، ١٣٧٣.

١٩ ـ آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطا صاحب تألیفات فراوان، متوفای ١٣٧٣.

٢٠ ـ آقا شیخ محمدرضا مسجد شاهی اصفهانی صاحب وقایة الاذهان، متوفّای ١٣٦٢.

٢١ ـ آقا شیخ ابوالقاسم قمی از علمای بزرگ قم، متوفّای ١٣٥٣.

٢٢ ـ آقا شیخ محمّد علی شاه آبادی همان عارف بزرگ و معشوق و استاد رهبر بزرگ انقلاب اسلامی ایران حضرت امام خمینی ﷺ متوفّای ١٣٦٩.

٢٣ ـ آقا سید هبة الدّین شهرستانی صاحب الهیئة والاسلام، متوفّای ١٣٨٦.

٢٤ ـ آقا سید میرزا علی قاضی، متوفّای ١٣٦٦.

٢٥ ـ آقا شیخ مهدی خالصی صاحب حاشیه بر کفایة الاصول، متوفّای ١٣٤٣.

فرزندان او

١ ـ آقا میرزا مهدی متولّد ١٣٩٢ و متوفّای ١٣٦٤ در تهران. او در کارهای سیاسی و مسائل مشروطیّت و امثال آن شهرت بسزائی داشت و در آن رشته‌ها خدماتی انجام داد.

٢ ـ آیةالله آقا میرزا محمّد معروف به آقا زاده متولد ١٢٩٤ و متوفّای ١٣٥٦ در تهران، ایشان از علمای بزرگ مشهد بود و همان شخصیّتی است که حضرت امام خمینی (رضوان الله علیه) از ایشان به عظمت یاد و داستان فشارهایی که در زمان رضاخان دیده بودند، ذکر می‌کردند.

٣ ـ حاج میرزا احمد کفائی متولّد ١٣٠٠ و متوفّای ١٣٩١ در مشهد. ایشان یکی از

علمای به نام مشهد مقدّس بود و درس خارج می‌گفت.

٤ ـ حجةالاسلام حاج حسین آقا کفائی متولّد ۱۳۱۸ و متوفّای ۱۳۹٦ در نجف.

٥ ـ آقای حسن کفائی متولّد ۱۳۲۰ و متوفّای ۱۳۷۳. ایشان از رجال دولتی و سیاسی ایران بود.

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

تألیفات او

۱ ـ کفایةالاصول. مکرّر چاپ شده است.

۲ ـ حاشیه بر رسائل شیخ انصاری، مکرّر چاپ شده است.

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

٤ ـ حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری. مکرّر چاپ شده است.

٥ ـ فوائد. رساله‌ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمهٔ حاشیهٔ رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

٦ ـ حاشیه بر اسفار ملاصدرا چاپ نشده.

۷ ـ حاشیه بر منظومهٔ حاجی سبزواری چاپ نشده.

۸ ـ رسالهٔ مشتق. چاپ نشده.

۹ ـ تکملة التبصرة. در تهران چاپ شده است.

۱۰ ـ ذخیرة العباد. رسالهٔ عملیّه است دوبار چاپ شده است.

۱۱ ـ روح الحیاة فی تلخیص نجاة العباد در بغداد چاپ شده است.

۱۲ ـ القضاء و الشّهادات. تقریرات بحث مرحوم آخوند است که فرزندش آقا میرزا

محمّد نوشته و هنوز چاپ نشده است.

۱۳ ـ اللّمعات النّیرة فی شرح تکملة التّبصره. طهارت و مقداری از صلٰوة است.

۱٤ ـ رساله در وقف.

۱۵ ـ رساله در رضاع.

۱٦ ـ رساله در دماء ثلاثه.

۱۷ ـ رساله در اجاره.

۱۸ ـ رساله در طلاق.

۱۹ ـ رساله در عدالت.

۲۰ ـ رساله در رهن.

این هفت رساله با هم در یک جلد چاپ شده است.

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در این باره به مقاله‌ای که در مجلّهٔ نور علم قم نگاشته شده است مراجعه فرمایید.

آخوند خراسانی و مشروطیّت

در قیام مشروطیّت که هدف از آن جلوگیری از خودکامگی‌های شاهان قاجار و عمل به احکام اسلام بود عوامل بسیاری تأثیر داشت. در بین این عوامل آنچه از همه بیشتر مؤثّر افتاد طرفداری حوزهٔ علمیّه نجف و چند نفر از مراجع آن از این قیام بود حکم‌ها و فتواهایی که از مقام روحانیّت نجف صادر می‌شد برای کلّیّهٔ شیعیان واجب الاطاعه بود و سرپیچی از آن در حکم سرپیچی از اسلام بود.

در نجف مرحوم آقا شیخ عبدالله مازندرانی و حاج میرزا حسین حاج میرزا خلیل و آخوند ملامحمّد کاظم خراسانی پیشوائی نهضت ملّی راه به عهده داشتند. و به تعبیر برخی از نویسندگان، مرحوم آخوند در رأس این رهبری قرار گرفته بود.

یکی از اعلامیّه‌های آقایان این است:

بسم الله الرحمن الرحیم

به عموم ملّت ایران حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم همّت در دفع این سفّاک جبّار (شاه قاجار) و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات، و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیّت به منزلهٔ جهاد در راه امام زمان ارواحنا فداه، و سرمویی مخالفت و مسامحه به منزلهٔ خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله علیه است. اعاذنا الله و المسلمین من ذلك.

محمّد کاظم الخراسانی، حاج میرزا حسین میرزا خلیل، شیخ عبدالله مازندرانی.

اخلاق و سیره او

در این بخش به چند داستان آموزنده اکتفا می‌کنم:

۱ـ مرحوم آقا میرزا محمود شهابی مؤلّف ادوار فقه و رهبر خرد نقل کرده است: شبی از شبها که همه به خواب فرو رفته بودند طلبه‌ای حلقهٔ درب منزل آخوند را چندین بار می‌کوبد همسر این طلبه می‌خواست وضع حمل کند و چون او در نجف تنها بوده و منزل قابله را نمی‌دانسته از این روی به منزل آخوند آمده تا کمک بگیرد.

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

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

۲ـ در وقایع مشروطیّت، آقای آخوند، مخالفین زیادی در بین اهل علم داشت یکی از بزرگترین بدگویان ایشان که یکی از وعّاظ بود و همیشه پشت سرآقا بد و ناسزا می‌گفت قرض فراوانی داشت و می‌خواست خانه خود را بفروشد و قرض را بپردازد خریدار به وی گفته بود که اگر آقای آخوند سند فروش خانه را امضا کند می‌خرم وگرنه نخواهم خرید آن شخص به هیچ قیمت حاضر نبود نزد آقای آخوند برود ولی برای این قضیّه ناچار شد خدمت آقا رسید و ماجرا راگفت.

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

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

۳ـ هر وقت آقای آخوند به زیارت کربلا مشرّف می‌شد اقلاً صدو پنجاه الی دویست لیره به فقرا و طلاب آن جا می‌بایست برساند و اگر این مقدار ولو به قرض کردن ممکنش نمی‌شد به کربلا نمی‌رفت. هفتصد نفر از فقرا و ناتوانان و طلاب را همیشه نان می‌داد و یک دکان نانوایی منحصر بود برای نان فقرا وگاهی که سه چهار ماه پولش تأخیر می‌شد و نانوا نان را قطع می‌کرد بارها می‌فرمود هر وقت این بیچاره‌ها راکه نانشان قطع شده می‌بینم، خجالت می‌کشم و به هر نحوی بود از جایی قرض می‌کرد و نان را دوباره برقرار می‌ساخت.

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

و خلاصه در صفات کمالیّه و اخلاق پسندیده، در خلوص و عبادات در حلم و بردباری، در قوّت قلب، در غیرت و حمیّت و مبارزه با ظلم و ظالم از سرآمد دوران خود بود بااین که از بزرگترین مراجع تقلید بود بسیار متواضع بود و به خصوص با اهل علم، از هر طلبه‌ای در سلام پیشی می‌گرفت و در مجلس برای ورود آنها به پا می‌ایستاد، اهل علم و روحانیون را بسیار تجلیل می‌کرد رحمةالله و رضوانه علیه.

آثار خیریّهٔ او

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

مدرسة الکاظم قد ارخوا اساسها علی التقی و الرشاد

دوّمین این مدارس مدرسه وسطی است که با توجه به مدرسه‌های بزرگ و کوچک آن را به این نام نامیده‌اند. این مدرسه نزدیک بازار بزرگ نجف و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۶ می‌باشد.

سوّمین آنها مدرسه کوچک آخوند است که در کوچهٔ معروف به صد تومانی واقع شده و در تاریخ ۱۳۲۸ بنای آن به اتمام رسیده است.

وفات او

آخوند خراسانی در بیستم ذیحجّةالحرام سال ۱۳۲۹ در نجف اشرف درگذشت. راجع به علّت مرگ آن مرحوم مطالب زیادی گفته شده و برخی راگمان آن است که ایشان را مسموم کردند زیرا درست در همان روزی که قصد حرکت از عراق به ایران داشت تا با همکاری سائر علما قیام مردم ایران علیه روس را رهبری کند حادثهٔ مرگ او بدون هیچ سابقهٔ بیماری پیش آمد.

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

مصادر شرح حال او

در بسیاری از کتاب‌های تراجم و شرح حال که در سدهٔ چهاردهم نوشته شده شرح حال مرحوم آقای آخوند آمده است و ما در این جا به نوشته هایی که مستقلاً در این باره نگارش یافته اشاره می‌کنیم.

١ ـ سیر العوالم فی احوال شیخنا الکاظم تألیف مرحوم سید هبةالدّین شهرستانی.

٢ ـ المصلح المجاهد تألیف عبدالرّحیم محمّد علی.

٣ ـ حیاة الأسلام فی احوال آیةالله الملك العلام تألیف آقا نجفی قوچانی.

٤ ـ رهبران مشروطیّت تألیف ابراهیم صفائی.

٥ ـ مجلّهٔ العلم سال دوّم شمارهٔ هفتم.

٦ ـ مقدّمهٔ کفایةالاصول چاپ جدید.

٧ ـ مرگی در نور یا زندگانی آخوند خراسانی تألیف نواده او عبدالحسین مجید کفائی.

و این آخری بهترین اثری است که در این زمینه در ٤٦٤ صفحه به چاپ رسیده است و نوشتهٔ حاضر خلاصه‌ای از مطالب همین کتاب پرارج است.

قم ـ رضا استادی

خرداد ١٣٦٩

شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیة الله العظمی فاضل

معظّم له فرزند آیة الله فقید آقای حاج شیخ فاضل موحدی لنکرانی (رضوان الله تعالی علیه) یکی از بزرگان حوزهٔ مقدّسهٔ قم، و خود از مدرسان بنام و محقّقان عالی مقام حوزهٔ علمیّه قم هستند که در ذیحجّهٔ ۱۳۵۰ قمری در شهر مذهبی قم پا به عرصه وجود گذاردند و پس از پشت سر گذاشتن دورهٔ ابتدائی، بیش از سیزده بهار از عمرشان نمی‌گذشت که به شوق آشنائی با علوم اسلامی وارد حوزهٔ علمیّهٔ قم گردیدند و دورهٔ ادبیات و سطوح متوسّطه و عالیه را با سرعت و دقّت نزد اساتید سطح آن زمان چون حضرت آیت الله آقای سلطانی و حضرات آیات آقای حاج شیخ مرتضی حائری یزدی و آقای حاج شیخ فاضل موحّدی لنکرانی ـ والد معظّم خود ـ و آقای حاج شیخ عبدالجواد جبل عاملی (رضوان الله تعالی علیهم)، آموختند. کمتر از بیست سال داشتند که توانستند در درس خارج حضرت آیت الله العظمی بروجردی ﷺ شرکت کنند و از محضر پرفیض ایشان یازده سال استفاده نمایند. و همچنین به مدّت نه سال از درس پربار رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی حضرت آیت الله العظمی امام خمینی ﷺ استفاده نمودند و خود نیز در ضمن، به تدریس سطوح می‌پرداختند.

استاد بزرگوار پنج دوره کتاب مکاسب و ظاهراً شش دوره کتاب کفایةالاصول را تدریس نمودند و تاکنون بیش از پانزده سال است که مشغول تدریس خارج فقه و اصول در حوزهٔ علمیّه قم می‌باشند و شاگردان بسیاری را تربیت کرده و بر بسیاری از طلاب و دانش آموختگان امروز حوزه سمت استادی دارند.

نقش معظّم له در انقلاب اسلامی

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

ایشان چون دیگر یاران همرزمشان قدم به قدم به دنبال مقام رهبری به مبارزهٔ حق طلبانهٔ خود ادامه دادند لذا نخست به «بندرلنگه» و سپس به مدّت دو سال و نیم به یزد تبعید گردیدند.

سمت‌ها و فعّالیّت‌های اجتماعی

معظم له علاوه بر عضویت در جامعهٔ محترم مدرسین حوزهٔ علمیّه قم دبیر و عضو شورای عالی مدیریّت حوزه و نمایندهٔ مجلس خبرگان نیز هستند.

آثار و تألیفات

۱ـ نهایة التقریر ـ بحث صلوة آیت الله العظمی آقای بروجردی، که حسب الأمر ایشان چاپ شد (دو جلد).

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

۳ـ مدخل التفسیر

٤ ـ اهل بیت یا چهره‌های درخشان در قرآن کریم در شرح آیهٔ تطهیر که با شرکت مرحوم آیت الله حاج آقا شهاب الدّین اشراقی تألیف گردیده است.

٥ ـ ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام یا پاسداران وحی در قرآن کریم که با شرکت معظّم له در مقام جواب از کتاب «شهید جاوید» نگارش یافته.

٦ ـ آئین کشورداری از دیدگاه امام علی علیه‌السلام یا تفسیر عهدنامهٔ مالک اشتر که با تنظیم و ترتیب جناب آقای کریمی زنجانی منتشر شده.

۷ ـ تقیّهٔ مداراتی[1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

۱ ـ منابع شرح حال:

الف: سرگذشت‌های ویژه از زندگی امام خمینی قدس‌سره ج ٦ / ۱۰٥.

ب: گنجینهٔ دانشمندان.

ج: آثار الحجة.

د: مجلّهٔ نور علم دورهٔ سوم ش ٦.

هـ: مجلّهٔ پیام انقلاب ش ۹۰ و ۹۱.

و: آئین کشورداری.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً او عقلاً

و قبل الخوض في ذلك، لابأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ماللقطع من الأحكام، و إن كان خارجاً من مسائل الفن، و كان أشبه بمسائل الكلام، لشدة مناسبته مع المقام [١].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقصد ششم: امارات معتبرهٔ شرعی یا عقلی

[١] ـ طبق مقاصدی که مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشریف) برای کتاب کفایةالاصول ترتیب داده‌اند، مقصد ششم دربارهٔ امارات معتبره است خواه این امارات از طرف شرع[١] معتبر شده باشد و یا عقل[٢] حکم به اعتبار آنها کرده باشد[٣]، البته اماره در مقابل اصل عملی گفته می‌شود.

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

---

١ ـ اماره معتبره شرعی مانند بیّنه.

٢ ـ اماره معتبره عقلی مانند قطع یا ظنّ انسدادی بنابر حکومت. و نیز رک: عنایة الاصول / ٣ / ٣.

٣ ـ ظاهراً از عبارت «قبل الخوض فی ذلك» استفاده می‌شود که مصنّف قطع را جزء امارات نمی‌دانند.

.....

با یکدیگر مشترک می‌باشند پس اماره عنوان اعمّی است.

«قطع» یک طریق و یک کاشف تام است لذا لازم نیست یک دلیل شرعی آن را حجّت قرار دهد بلکه قطع دارای حجیّت ذاتی است بنابراین می‌توان گفت: «**القطع امارةٌ معتبرة عقلاً لاشرعاً**».

امّا «ظن» دارای کاشفیّت و طریقیّت ناقص است لذا نیاز به پشتوانه‌ای دارد که شرع یا در بعضی از موارد، عقل برای آن حجیّت را جعل نماید بنابراین مظنّه از دو راه می‌تواند واجد حجیّت باشد:

۱ ـ بوسیلهٔ یک دلیل شرعی مانند: خبر واحد ۲ ـ گاهی هم عقل حکم به حجیّت مظنّه می‌کند مانند: ظنّ انسدادی بنابر حکومت که بیان این مسئله بزودی روشن می‌گردد و در بحث انسداد مفصّلاً بحث خواهیم نمود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: قبل از بیان امارات، مناسب است مقداری دربارهٔ قطع و آثارش بحث نمائیم که مثلاً:

۱ ـ آیا پیروی از قطع، باعث استحقاق ثواب می‌شود؟

۲ ـ آیا بدنبال مخالفت با قطع استحقاق عقاب مطرح می‌باشد؟

۳ ـ آیا قطع شخص قطّاع حجّت است؟

آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟

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

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

۲ ـ چرا مشابهت کامل با مسائل علم کلام دارد؟

.....

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

مرحوم مصنّف علل این ادّعاها را بیان نکرده‌اند لذا ما مقداری دربارهٔ آنها بحث می‌کنیم. امّا برای توضیح این که مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است، ابتدا باید ملاک مسئلهٔ اصولی را بیان کنیم:

تعریف مسئلهٔ اصولی

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

به عبارت دیگر: مسئلهٔ اصولی باید مقدّمه برای استنباط حکم الهی واقع شود خلاصه، مسئله اصولی باید در سلسلهٔ علل حکم کلّی الهی قرار گیرد[1] لذا اگر مسئله‌ای فاقد این ملاک باشد از مسائل علم اصول بشمار نمی‌رود و این میزان در احکام و آثار قطع وجود ندارد زیرا در این مبحث، شما قطع به یک حکم شرعی را مفروض و مسلّم می‌گیرید بعد می‌گوئید آیا مخالفت یا موافقت با این حکم مقطوع، عقوبت یا مثوبت دارد یا نه.

در حالی که مسئلهٔ اصولی آن است که خودش در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود، یا مقدّمه برای استنباط حکم الهی قرار گیرد.

به عبارت دیگر[2]: مسئلهٔ اصولی آن است که در سلسلهٔ علل حکم کلّی شرعی واقع شود ولی در کتاب «القطع» شما یک حکم شرعی را مقطوع فرض می‌کنید و می‌گوئید مخالفت یا موافقت با آن عقاب یا ثواب دارد، یعنی احکامی که در کتاب القطع ذکر می‌کنید در سلسلهٔ معلولات حکم الهی واقع می‌شود پس مسائل مربوط به احکام قطع

---

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

۲ - مسئلهٔ اصولی سبب قطع به حکم شرعی می‌شود ولذا دیگر به «قطع» مسئله أصولی اطلاق نمی‌شود.

.....

شباهت به مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام

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

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

یا مثلاً در کتاب القطع بحث می‌کنیم: اگر کسی قطع به خمریّت مایعی پیدا کرد و آن را نوشید سپس کشف خلاف شد، آیا او بخاطر مخالفت با قطع، مستحقّ عقوبت است؟ بدیهی است که استحقاق عقوبت به مسئلهٔ معاد مربوط است.

یا این که این را می‌توان به مسائل مبدأ بازگشت داد که آیا خداوند متعال می‌تواند او را عقاب نماید ـ بنابراین مسائل کتاب القطع، شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول

مثلاً در مسائل کتاب القطع حجیّت را معنا می‌کنند، جای استحقاق عقوبت یا مثوبت را معیّن می‌کنند، چون این مطالب در امارات ظنیّه هم جریان دارد لذا می‌گویند مسائل مربوط به احکام قطع با مسائل علم اصول مناسبت دارد[1] لذا احکام مربوط به قطع را بعنوان مقدّمهٔ امارات بحث می‌کنند.

---

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

فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به، أولا [۱].

اشکالات مصنّف به کلام شیخ اعظم ﷺ

[۱] ـ عبارت فوق ناظر به کلام مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشّریف) در کتاب «رسائل» است لذا ابتدا، سطر اوّل کتاب رسائل را نقل می‌کنیم:

«فاعلم انّ المكلّف اذا التفت الى حكم شرعي، فامّا أن يحصل له الشّك فيه او القطع او الظّن».

یعنی مکلّف زمانی که توجّه به یک حکم شرعی می‌کند دارای یکی از حالات سه گانه است: شک ـ قطع ـ ظن.

در این عبارت مرحوم شیخ چند ویژگی وجود دارد که مرحوم مصنّف به تمام آن خصوصیّات اشکال می‌نمایند و خود جواب می‌دهند و عبارت دیگری بکار می‌برند.

۱ ـ در کتاب رسائل، مقسم و عنوان موضوع، مکلّف قرار داده شده است، مرحوم آقای آخوند در حاشیه بر کتاب رسائل [۱] فرموده‌اند [۲] کلمهٔ مکلّف در مکلّف فعلی ظهور دارد یعنی کسی که الآن و بالفعل تکلیف گریبانگیر اوست چون اسم فاعل و اسم مفعول ظهور در فعلیّت دارند اگر گفتیم «زیدٌ ضاربٌ» یعنی الآن زید زننده است [۳] در حالی که بعضی موارد، فردی که در حکم فعلی شرعی، شک دارد او فاقد تکلیف فعلی است. مثلاً اگر من شک کنم آیا شرب تتن، حلال است یا حرام، تکلیف فعلی ندارم ولو اصالة البرائه

---

۱ - این کتاب مستقلاً به چاپ رسیده است.

۲ - مستفاد از فرمایش ایشان چنین است.

۳ - و مکلّف فعلی ناچار باید ملتفت باشد پس بنابراین قید «اذاالتفت» یک قید توضیحی می‌شود در حالی که اصل در قیود این است که احترازی باشند.

.....

می‌گوید: بحسب ظاهر، شرب تتن، حلال است امّا اگر بحسب واقع حرام باشد آیا می‌توانم بگویم من بالفعل مکلّف به حرمت شرب تتن هستم؟ نه.

چون تکلیف فعلی بدون علم محقّق نمی‌شود بنابراین نمی‌توان عنوان را «المکلّف» قرار داد، لذا مرحوم صاحب کفایه عبارت را به این نحو تغییر می‌دهند: البالغ الذی وضع علیه القلم... یعنی فردی که به مرحله بلوغ رسیده و فاقد جنون و نظایر آن است. برای این فرد خواه تکلیف به مرحلهٔ فعلیّت رسیده باشد یا نرسیده باشد.[1]

۲ـ ما دو نوع حکم شرعی داریم:

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

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقصود مرحوم شیخ از عبارت **المکلّف اذا التفت الی حکم شرعی...** کدام حکم شرعی است آیا مقصود، حکم شرعی واقعی است یا این که مقصود اعمّ از حکم واقعی و ظاهری است؟

مقصود حکم واقعی است. چرا؟

چون قرینه‌ای در کلام ایشان هست که می‌فهمیم مقصود ایشان حکم واقعی است و آن قرینه این است که ایشان حالات مکلّف را به سه قسم (ظن، قطع، شک)

---

۱ - المراد من المکلّف هو خصوص المجتهد، اذالمراد من الالتفات هو الالتفات التفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطّلاعه علی مدارك الاحکام. و لاعبرة بظنّ المقلّد و شکّه. وکون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لایوجب ان یکون المراد من المکلّف الأعمّ من المقلّد و المجتهد،... ر. ک: فوائد الاصول ۳ / ۳.

.....

تقسیم کردند چون این حالات را باید به لحاظ حکم واقعی ملاحظه کرد[1] که اگر مکلّف، قاطع به حکم واقعی، ظانّ به حکم واقعی و یا شاکّ نسبت به حکم واقعی شد اثرش چیست؟

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

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

یعنی اگر انسان قاطع به حکم شرعی شد ـ سواء کان واقعیّا او ظاهریّا ـ یعنی حکم واقعی خصوصیّتی ندارد چون احکامی که برای قطع ذکر می‌کنند مختصّ به قاطع به حکم واقعی نیست بلکه تمام احکام مربوط به قطع، در قطع به حکم ظاهری و واقعی جاری است ـ مثلاً اگر کسی از راه استصحاب قاطع به حکم ظاهری شد، آثار قطع بر آن حکم مترتّب می‌شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

چرا مصنّف فرمودند: **«الی حکم فعلی؟»**

زیرا احکام مراتبی دارد که به طور مفصّل بعداً بیان می‌کنیم (اقتضاء ـ انشاء ـ فعلیّت ـ تنجّز) و حکم باید به مرحله فعلیّت برسد تا یقین و مظنّهٔ به آن اثری داشته باشد مثلاً اگر کسی یقین به حکم انشائی پیدا کند ارزشی ندارد، حکم انشائی به منزلهٔ قانون قبل از اجرا[2] است که اثری ندارد. قانون در مرحلهٔ اجرا منشأ اثراست که ما از آن به حکم فعلی تعبیر می‌کنیم.

---

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

۲ ـ ابلاغ.

و على الثاني، لابد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدّمات الانسداد ـ على تقرير الحكومة ـ وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية: من البراءة و الاشتغال و التخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى [١].

چرا مرحوم مصنّف فرمودند: «متعلّق به او بمقلّديه».

چون مجتهد دو وظيفه دارد تشخيص حكم خود، و تشخيص حكم مقلّدين خود[1].

٣ـاين كه مرحوم شيخ فرمودند حالات مكلّف بر سه قسم است (ظن، قطع، شك) اين هم درست نيست بلكه مكلّف يا قاطع به وظيفه خود هست يا اين كه قاطع نيست و شقّ سوّمى ندارد.

احكامى هم كه بوسيله امارات ظنيّه (خبر واحد) يا اصول عمليّه (استصحاب) ثابت مى‌شود، در تمام اين موارد مكلّف، قطع و علم به وظيفهٔ خويش (اعمّ از ظاهرى يا واقعى) دارد.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

خلاصه: فرد بالغى كه قلم تكليف بر او جارى شده يعنى فاقد جنون و نظاير آن هست، وقتى به حكم فعلى واقعى يا ظاهرى توجّه مى‌كند يا برايش قطع حاصل مى‌شود كه بحث و مشكلى ندارد و طبق آن عمل مى‌كند و يا اين كه براى او قطع حاصل نمى‌شود كه وظيفه او را انشاءالله تعالى بزودى بيان مى‌كنيم.

[١]ـاگر براى مكلّف، قطعى نسبت به وظيفه‌اش حاصل نشد تكليف او چيست؟ دو تكليف در طول يكديگر دارد:

---

١ - بعضى از احكام مربوط به شخص مجتهد نيست مانند احكام حيض و نفاس بلكه مربوط به بعضى از مقلّدين اوست امّا اكثر احكام بين مجتهد و مقلّد مشترك است مانند، احكام صلوة، حجّ، بيع، رك: عناية الاصول / ٣ / ٤.

.....

۱ ـ در مرحله اوّل باید طبق حکم عقل به ظنّ انسدادی رجوع کند.

البتّه در نتیجه دلیل انسداد اختلاف است که آیا ظنّ انسدادی بنابر کشف حجیّت دارد یا بنابر حکومت انشاء الله تعالی بعداً در مبحث ظن مفصّلاً بحث می‌کنیم امّا اجمالاً:

الف ـ در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیّت مقدّمات انسداد، عقل انسان کشف می‌کند که شارع مقدّس در چنین وضعی ظنّ انسدادی را یک حجّت شرعی قرار داده است که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت شرعی است.

ب ـ قول دیگر این است که در حال انسداد باب علم و تمامیّت مقدّمات انسداد به عقل رجوع می‌کنیم و عقل مستقلاً و صرف نظر از شرع، حکم به حجیّت ظنّ انسدادی می‌کند که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت عقلی است.

۲ ـ در مرحلهٔ بعد یعنی اگر ظنّ انسدادی حاصل نشد و یا این که اگر ظن، حاصل شد ولی مقدّمات انسداد و دلیل انسداد تمام نبود و یا این که اگر ظنّ انسدادی حاصل شد و مقدّمات انسداد تمام بود ولی نتیجه دلیل انسداد حکومت نبود، در این صورت به اصول عقلیّه‌ای مانند قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان، قاعدهٔ اشتغال و یا به اصالة التخییر رجوع می‌کنیم که تفصیل رجوع به هر کدام از این قواعد را در آینده بحث می‌کنیم.

سؤال ـ آیا به اصول شرعیّه مانند (برائت شرعی یا استصحاب) نمی‌توان رجوع کرد؟

جواب ـ اگر از طریق اصول شرعیّه و یا امارات، حکمی برای مکلّف مشخّص شود این داخل در قطع بوظیفهٔ شرعی است و همان طور که بیان کردیم نوبت به مراجعه به اصول عقلی نمی‌رسد.

و إنّما عممنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعيّة، و خصصنا بالفعلي؛ لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به ـ على ماستطلع عليه ـ و لذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من تثليث الأقسام [١].

و إن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلّف إما أن يحصل له القطع أولا، و على الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولا؛ لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، و مرجعه على الأخير إلى القواعد[1] المقررة عقلاً[2] أو نقلاً لغير القاطع، و من يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله ـ إن شاء الله تعالى ـ حسبما يقتضي دليلها. و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه، يستدعي رسم أمور: [٢].

---

[١] ـ همان طور كه قبلاً توضيح داده‌ايم مرحوم مصنّف:

متعلّق قطع را، به حكم ظاهرى و واقعى تعميم دادند و همچنين فرمودند مقصود از حكم، حكم فعلى است تا اين كه حكم انشائى و امثال آن را خارج نمايند و بخاطر اين دو جهت براى مكلّف دو حالت تصوّر نمودند نه سه حالت.

[٢] ـ مصنف «ره»: اگر بخواهيد اقسام ثلاثه‌اى راكه مرحوم شيخ براى مكلّف تصوّر كردند، درست كنيد راهى دارد، امّا طبق بيان مرحوم شيخ اقسام سه گانه تداخل مى‌نمايند و بر اين تقسيم، دو اشكال است، اينك به بيان آن دو اشكال مى‌پردازيم:

اشكال اوّل: اگر كسى قطع به حكم واقعى پيداكرد وظيفه‌اش عمل بر طبق آن است اين مسئله واضح است و بحثى ندارد. (صورت اوّل)

امّا اگر مكلّف، ظنّ به حكم واقعى پيدا نمود وظيفه‌اش عمل به مظنّه است. (صورت دوّم)

---

١ - اى الأحكام الشرعية، المتعلقة بالموضوعات العامة «منه دام ظله» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٤/٢.

٢ - اى: سواء كان الدليل على ثبوت تلك القواعد حكم العقل او الدليل الشرعى و بعبارة، اخرى الاصول العقلية او النقلية «منه دام ظله». همان.

.....

در عبارت مرحوم شیخ بین اقسام ظن، تفکیکی نیست که آیا ظنّ معتبر با ظنّ غیر معتبر فرق دارد یا نه و حال آن که ظنّ غیر معتبر حکم شک را دارد پس این که مرحوم شیخ فرموده‌اند در قسم ثانی بر وفق ظن عمل می‌شود و در صورت سوّم (شک) به اصول عملیّه رجوع می‌گردد درست نیست زیرا رجوع به اصول عملیّه، مختصّ بصورت شک نیست. بله، شاک نسبت به حکم واقعی به اصول عملیّه رجوع می‌کند کسی که ظنّ غیر معتبر دارد وظیفه او هم مراجعه به اصول عملیّه است بنابراین بعضی اقسام سه گانه‌ای که مرحوم شیخ در اوّل کتاب رسائل تصوّر نموده با یکدیگر تداخل می‌کنند.

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

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

اکنون مرحوم آخوند می‌فرمایند اگر می‌خواهید اقسام سه گانه را برای مکلّف درست کنید که دو اشکال فوق بر آن وارد نباشد:

۱ـ گاهی مکلّف، قاطع نسبت به حکم واقعی است، این بحثی ندارد طبق قطع خود عمل می‌کند.

۲ـ گاهی مکلّف یک طریق معتبر بر حکم واقعی دارد (مثل ظواهر کتاب) و در عین حال نسبت به حکم واقعی قاطع نیست که این جا هم بر طبق طریق معتبر عمل می‌کند و ما در این قسم کلمه (مظنّه) را مطرح ننمودیم.

.....

۳ـ گاهی مکلّف نه قاطع نسبت به حکم واقعی شرعی است و نه یک طریق معتبر بر ثبوت حکم شرعی دارد، در این صورت هم ماکلمهٔ «شک» را عنوان ننمودیم زیرا شک خصوصیتی ندارد و ظنّ غیرمعتبر هم حکم شک را دارا می‌باشد که در این صورت مکلّف باید به اصول عملیه شرعیه، مانند استصحاب یا اصول عملیه عقلیه نظیر قاعده قبح عقاب بلابیان رجوع کند.

ایرادی بر کلام مصنّف ﷺ

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

در قسم دوّم فرمودید گاهی مکلّف یک طریق معتبر بر حکم پیدا می‌کند، مقصود از طریق معتبر آیا طریق معتبر شرعی (مثل ظواهر کتاب، بیّنه) هست یا مراد اعمّ از طریق معتبر شرعی و عقلی است (طریق معتبر عقلی مثل ظنّ انسدادی بنابر حکومت).

اگر مقصود طریق معتبر شرعی است کسی که وظیفه‌اش مراجعه به ظنّ انسدادی بنابر حکومت است در کدامیک از اقسام سه گانه شما داخل است؟

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

و اگر مقصودتان اعمّ از طریق معتبر شرعی است، در اینصورت مانعی ندارد، کسی که وظیفه‌اش رجوع به ظنّ انسدادی بنابر حکومت است داخل در قسم دوّم تقسیم شما است ولی این حرف اشکال دیگری تولید می‌کند که:

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

الأمر الأوّل: لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته، و عذراً فيما أخطأ قصوراً، و تأثيره في ذلك لازم، و صريح الوجدان به شاهد و حاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان [۱].

شرعیّه عملیّه نباشد.

به عبارت دیگر اگر امر دائر شد که مکلّف به استصحاب رجوع کند یا به ظنّ انسدادی بنابر حکومت، رجوع به استصحاب مقدّم است زیرا عمل به استصحاب را در حکم قطع به قانون شرعی دانستید یعنی اگر قاطع به حکم شرعی شد نوبت به ظنّ انسدادی نمی‌رسد و غیر قاطع می‌تواند به ظنّ انسدادی عمل نماید.

اگر چنین شد این اقسامی را که شما درست کردید خلافش را بیان می‌کند چون گفتید کسی می‌تواند به اصول عملیّه (اعمّ از شرعی و عقلی) رجوع کند که نه قاطع باشد و نه طریق معتبر داشته باشد، و روی این تقسیم، ظنّ انسدادی بنابر حکومت، بر استصحاب تقدّم دارد ـ در حالی که بحسب واقع و بر طبق آنچه قبلاً خودتان فرمودید استصحاب بر ظنّ انسدادی علی تقدیر الحکومة تقدّم دارد، پس تثلیث شما اشکالات بر کلام و تثلیث مرحوم شیخ را حل نمود ولی برای خودتان اشکالاتی تولید نمود که راه فراری از آن وجود ندارد.

امر اوّل

احکام و آثار قطع

[۱] ـ از این جا در احکام قطع بحث می‌شود در این امر دو حکم از احکام قطع را توضیح می‌دهیم:

۱ ـ لزوم موافقت طبق قطع

اگر انسان قاطع شد، عقل حکم می‌کند که نمی‌توان برخلاف قطع رفتار نمود بلکه لازم است به همان کیفیّتی که قطع پیدا شده عمل نماید مثلاً اگر کسی قاطع به وجوب نماز

.....

جمعه شد یجب ان یصلّی صلاة الجمعة.

و اگر کسی نسبت به روز جمعه قاطع به وجوب نماز ظهر شد یجب آن یصلّی صلاة الظّهر و این لزوم متابعت قطع یکی از مسائل مسلّم است و بعداً توضیح می‌دهیم که نیازی نیست کسی این لزوم موافقت طبق قطع را جعل یا تأیید کند زیرا جعلش مستلزم لغویّت است.

۲ ـ حجّیّت قطع

کلمهٔ (حجیّت) در جلد دوّم کتاب کفایه و در مبحث قطع و ظن بسیار مورد گفتگو و بحث واقع می‌شود.

معنای حجیّت

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: القطع حجّةٌ یا خبرالواحد حجّةٌ، یعنی اگر این حجت مطابق واقع باشد و همان واقع را حکایت نماید در این صورت معنی حجیّت، منجز شدن آن واقع است، یعنی آخرین مرتبهٔ تکلیف، مسلّم شده و چنانچه کسی با آن مخالفت کند مستحقّ عقوبت است.

و چنانچه آن حجت مخالف واقع باشد و شما نسبت به آن قاطع شدید یا ظنّ معتبر پیدا کردید در این صورت آن حجت برای شما یک عذر عقلی و معذّر است مثلاً شما قاطع گشتید که روز جمعه، نماز جمعه واجب است و مطابق قطع خود نماز جمعه خواندید و حال آن که فی الواقع نماز ظهر واجب بود نه نماز جمعه، این جا اگر مولیٰ سؤال کند لِمَ ترکت تکلیف الواقعی؟ می‌گوئید: من قطع به خلاف آن داشتم و این قطع به خلاف، عذری است در برابر احتجاج مولی پس: حجیّت یعنی منجزیّت و معذریّت.

لکن مرحوم آقای آخوند در این معذّریّت یک قید اضافه می‌کنند:

و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء و لوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً. و بذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً [۱].

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

امّا عنوان منجّزیّت مطلق است، یعنی اگر قطع، مطابق واقع شد آن واقع به هر صورتی باشد تحقّق پیدا می‌کند.

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

حجیّت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است

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

زیرا رابطهٔ این احکام نسبت به قطع مانند رابطهٔ لوازم ماهیّت نسبت به ماهیّت است، مثال: انسان می‌تواند جسمی راکه معروض بیاض نیست به وسیلهٔ بیاض عنوان ابیضیّت ببخشد امّا اگر شما گفتید: الاربعة زوجٌ، آیا زوجیّت را برای اربعه جعل نمودید بنحوی که زمانی «اربعه» وجود داشت امّا زوجیّت برای آن موجود نبود؟ نه چون زوجیّت لازمهٔ ماهیّت اربعه است ـ لازمهٔ وجود نیست ـ یعنی اگر اربعه در عالمی غیر از وجود، ثبوتی داشت بازهم زوجیّت همراه آن بود برای توضیح بیشتر مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم:

ما دو نوع جعل داریم: **الف ـ جعل تألیفی ب ـ جعل بسیط.**

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

.....

هست ولی فاقد وصف و عنوانی هست و کسی می آید بین موصوف و صفت، رابطه ایجاد می‌کند مثلاً: جسمی راکه سفید نیست آن را سفید قرار می‌دهد و بنحو جعل تألیفی می‌گوید: صارالجسم ابیضاً یعنی جاعلی، شیء موجودی را متّصف به صفت بیاض نمود.

آیا این جعل تألیفی در مورد الاربعة زوجٌ تصوّر دارد؟ نه و کسی نمی‌تواند بگوید: جعلت الاربعة زوجاً، زیرا زوجیّت لازمهٔ ماهیّت اربعه است و قابل جعل نمی‌باشد.

جعل بسیط که مفاد کان تامّه دارد، فقط نیاز به فاعل دارد نه اسم و خبر، یعنی ایجاد الشّیء یعنی شیئ‌ءکه وجود ندارد خالق و جاعلی آن را ایجاد می‌نماید کانَ زیدٌ ای تحقّق زیدٌ اصل وجود را، «کان» تامّه بیان می‌کند ـ«کان» تامّه نتیجهٔ جعل بسیط است ـ اگر کسی بخواهد زوجیّت تحقّق پیداکند باید اربعه را ایجاد نماید. اگر اربعه به جعل بسیط تحقّق پیداکرد، لامحاله زوجیّت هم به تبع آن محقّق می‌شود بدون این که جعل استقلالی به زوجیّت تعلّق گرفته باشد. بله یک جعل عرضی و مجازی به زوجیّت تعلّق پیدا می‌کند بدون این که زوجیّت نیاز به جعل داشته باشد.

تمام آنچه راکه از نظر مسئلهٔ جعل برای «الاربعةٌ زوجٌ» گفتیم در مورد قطع و احکام آن پیاده می‌شود یعنی: معنی ندارد کسی قطع را به جعل تألیفی حجّت قرار دهد و بگوید: جعلت القطع حجّة. زیرا حجّیّت لازمهٔ لاینفکّ قطع است همان طور که نمی‌توانیم بگوئیم جعلت الاربعة زوجاً، نمی‌توانیم بگوئیم جعلت القطع حجّةً.

بله اگر در خارج حجیّت بخواهد محقّق شود می‌توان بنحو جعل بسیط و «کان» تامّه قطع را ایجاد نمود که به دنبال آن، احکام و آثار قطع قهراً مترتّب می‌شود بدون این که این آثار به جعل مستقلّی ایجاد شده باشد. بلکه می‌توان گفت به نحو جعل عرضی آثار قطع محقّق شد.

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

مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً[1] و حقيقة في صورة الإصابة، كما لايخفى [۱].

مطلب دیگر این که کسی نمی‌تواند آثار قطع را از آن سلب کند و مثلاً بگوید من حجیّت را از قطع سلب نمودم. آیا ممکن است که بگوید: جعلت الاربعة لیس بزوجٍ؟ ـ نه ـ چون گفتیم زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است.

این تقریب در مسئلهٔ قطع هم می‌آید و کسی نمی‌تواند بگوید جعلت القطع لیس بحجّة یعنی نمی‌توان از قطع، حجیّت و منجّزیّت و معذّریّت را سلب نمود چون این آثار لازمهٔ لاینفکّ قطع است و معقول نیست کسی بین لازم و ملزوم تفکیک ایجاد نماید.

[۱] ـ بعلاوه اشکال دیگری این جا لازم می‌آید ـ اگر کسی بخواهد حجیّت را از قطع سلب نماید و به مکلّف بگوید اگر شما مثلاً قطع به وجوب نماز جمعه پیدا نمودید در این صورت قطع شما حجّت نیست و نماز جمعه واجب نمی‌باشد، این جا تالی فاسدی در کار هست؟ ـ با مختصری تقدیم و تأخیر، عبارت مرحوم مصنّف را توضیح می‌دهیم:

الف ـ اگر قطع شخص قاطع موافق واقع باشد این جا از نظر جاعل، اجتماع ضدّین محقّق می‌شود چون مکلّف، قاطع به وجوب نماز جمعه است و جاعل می‌گوید اگر قطع به وجوب پیدا کردی، نماز جمعه وجوب ندارد، این جا جمع بین وجوب و عدم وجوب یا اجتماع نقیضین است و یا اگر عدم را بصورت یکی از احکام دیگر پیاده کنیم اجتماع ضدّین است ـ که این اجتماع ضدّین، اجتماع ضدّین واقعی است زیرا فرض کردیم قطع قاطع، مطابق واقع است.

ب ـ و اگر قطع قاطع، مخالف واقع باشد این جا اجتماع ضدّین واقعی تحقّق ندارد ولی اجتماع ضدّین بنظر قاطع محقّق است چون قاطع نمی‌داند که قطعش مخالف واقع است بلکه احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع باشد زیرا اگر احتمال خلاف

---

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

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصر فعلياً، و ما لم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبة التنجز، و استحقاق العقوبة على المخالفة، و إن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، و ذلك لأن الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر و لانهي، و لا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر [١].

می‌داد عنوان قاطعیّت او از بین می‌رفت.

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

خلاصه:[٢] در باب قطع و آثارش نه اثبات اثر برای قطع درست است نه سلب اثر، بلکه آثار قطع مثل لوازم ماهیّت است که نه از قطع جدا می‌شود نه نیاز به جعل جاعلی دارد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قطع به حکم فعلی منشأ اثر است

[١] ـ انسان اگر قاطع به حکم فعلی بشود این قطع، معذّر و منجّز است ولی اگر قاطع به حکم انشائی شد، هیچ گونه اثری ندارد یعنی قطع نسبت به حکم انشائی باعث تنجّز و استحقاق عقوبت نمی‌شود چون احکام دارای چهار مرتبه هست و اگر انسان نسبت به مرتبهٔ فعلیّت حکم، قطع پیدا کرد، این دارای اثر است که اکنون توضیح می‌دهیم:

---

١ - اگر قطع شخص قاطع موافق واقع هم باشد باز اجتماع ضدّین اعتقادی پیش می‌آید.

٢ - پس اگر قطع، مطابق واقع نباشد فقط اجتماع ضدّین اعتقادی محقّق است و چنانچه قطع، مطابق واقع باشد اجتماع ضدّین حقیقی و اعتقادی تحقّق دارد.

.....

در جلد دوّم کتاب کفایة الاصول مراتب چهارگانه حکم بسیار مورد بحث واقع می‌شود لذا ابتدا این چهار مرحله را توضیح می‌دهیم:

۱ ـ مرحله اقتضا ۲ ـ مرحله انشا ۳ ـ مرحله فعلیّت ۴ ـ مرحله تنجّز (البته مرحوم آقای آخوند در مباحث آینده دو نوع فعلیّت درست می‌کنند لکن فعلاً به بحث ما ربطی ندارد).

مراحل چهارگانهٔ حکم

۱ ـ مرحلهٔ اقتضا ـ یعنی مرحله «واجدیّت مصلحت و مفسده» مثلاً مولا نماز را ملاحظه می‌کند و می‌بیند که دارای صددرصد مصلحت لازم الاستیفا است که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام اقیموا الصّلوة برای آن جعل نماید و همچنین مولا شرب خمر را در نظر می‌گیرد و می‌بیند دارای مفسده کامل لازم الاجتناب است که مقتضی است یک حکم تحریمی برای شرب خمر جعل نماید (البتّه واجب و حرام را بعنوان دومثال روشن ذکر کردیم والا در مستحب و مکروه هم همین مسئله و مرتبه هست).

۲ ـ مرحلهٔ انشا ـ بدنبال واجدیّت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید و حکم وجوب صلوة و حرمت شرب خمر را جعل می‌نماید لکن در این مرحله فقط مسئلهٔ قانون‌گذاری مطرح است و هنوز به جائی نرسیده که این احکام در خارج اجرا شودو صرف قانونی است که زمینه می‌شود روزی با شرائطی این قانون عملی گردد از قانونی که بدنبال مرحلهٔ اقتضا تحقّق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌شود.

۳ ـ مرحلهٔ فعلیّت ـ اگر مولا بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلاً در خارج، نماز جمعه، اتیان و شرب خمر، ترک شود نسبت به آنها بعث و زجر می‌کند. و با این قانون مکلّف را بجانب مأمورٌ به تحریک می‌کند یا او را نسبت به

.....

منهیٌ عنه زجر می‌نماید این مرحله را مرتبهٔ فعلیّت می‌نامند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد که این مرحلهٔ فعلیّت به تنهائی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلّف نسبت به آن تحقّق پیداکند آن وقت این علم به تکلیف، برای مرحلهٔ تنجّز مدخلیّت دارد.

۴ ـ مرحلهٔ تنجّز ـ یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه و ثواب و عقاب درکار هست ـ در این مرتبه، ترتیب اثر بر مخالفت قانون است.

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

آری اگر کسی قطع به حکم انشائی پیدا نمود و طبق آن عمل نمود شاید یک استحقاق مثوبتی داشته باشد چون این کشف از یک روح انقیاد و اطاعت می‌کند امّا استحقاق عقوبت بر آن مترتّب نیست چون استحقاق عقوبت در موردی است که مکلّف قطع به حکم فعلی پیداکند.

بعضی از احکام، طبق بعضی از روایات قبل از ظهور حضرت حجّت (عج) اصلاً به مرحلهٔ فعلیّت نمی‌رسد و در آن زمان است که فعلیّت پیدا می‌کند بعلاوه در روایتی[1] هم چنین آمده است:

«و خطب امیرالمؤمنین علیه السلام النّاس فقال: انّ الله تَبارك و تعالی حدّ حدوداً فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تنقصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیاناً فلا تکلفوها رحمةً من الله لکم فاقبلوها....».

---

۱ ـ من لایحضره الفقیه، ٤ / ٥٣ باب نوادر الحدود، حدیث ۱۵.

فلاحظ و تدبر[1] [۱].

نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانتظر [۲].

---

[۱] ـ ملاک در حجیّت قطع این است که قطع به حکم فعلی، متعلّق شود نه حکم انشائی یا اقتضائی.

[۲] ـ این راجع به قطع، امّا راجع به شک که مثلاً شما در مورد شرب تتن شک در حلیّت و حرمت آن پیدا می‌کنید و قاعده حلیّت را جاری می‌نمائید اگر بحسب واقع شرب تتن، حرام باشد آیا حرمت مشکوکه، حرمت انشائی است یا این که شکّ شما در باب اصول عملیّه هم شکّ متعلّق به حکم فعلی است؟

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

در اصول عملیّه که جاهل و شاک به آنها رجوع می‌نماید از طرفی مکلّف شک در حکم فعلی شرب تتن دارد از طرفی خداوند یک حکم ظاهری به نام اصالة الحلیّة برایش جعل نموده است، مشکلی در کار است که:

---

۱ - هذا الخبر الشريف لعلک تستفيد منه انه لو علم به المكلف لم يجب اطاعته و لايكون مخالفته موجبة للعقوبة حيث ان مجرد الخطاب لايوجب حقيقة الوجوب التحريم و ان تحقق به انشائهما فمقتضى وجوب اتباع القطع انما هو ترتيب الآثار التى للقطع او المقطوع بالحكم فى كل مرتبة انما يوجب ترتيب الآثار تلک المرتبة لا آثار جميع المراتب عليها. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ۲ / ۷.

الأمر الثاني: قد عرفت أنه لاشبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجرّي بمخالفته، و استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟ [١].

الف ـ فرضاً اگر شرب تتن بحسب واقع از نظر حکم فعلی حرام باشد این جا مشکل اجتماع ضدّین پیش می‌آید که بعداً در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آن را حل می‌کنیم.

ب ـ چنانچه حکم شرب تتن بحسب واقع هم حلال باشد باز در این صورت مشکل اجتماع مثلین پیش می‌آید که این را هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح کرده و جواب می‌دهیم.

امر دوّم

تجرّی و انقیاد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[١] ـ مرحوم مصنّف در امر دوّم مسئلهٔ تجرّی و انقیاد را از نظر استحقاق عقوبت و مثوبت بیان می‌کند.

توضیح مطلب: ما یک عنوان به نام اطاعت و عصیان داریم و عنوان دیگری به نام تجرّی و انقیاد که هر کدام در موارد جدا گانه‌ای تحقّق پیدا می‌کند.

اطاعت و عصیان

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

.....

عنوان اطاعت و عصیان مطرح است.

تجرّی و انقیاد

گاهی هم عنوان انقیاد و تجرّی مطرح می‌باشد و این در موردی است که قطعی نسبت به حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی پیدا شود و قطع آن فرد هم مخالف با واقع باشد البتّه خود قاطع نمی‌داند و حتّی احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع است، که گاهی کشف خلاف می‌شود و زمانی هم اصلاً کشف خلاف نمی‌شود در این دو صورت، اگر قاطع، به قطع خود عمل نماید عنوان انقیاد محقّق می‌شود و اگر برخلاف قطع خود عمل کند عنوان تجرّی تحقّق پیدا می‌کند. مثال: فردی قاطع شد که فلان مایع خارجی خمر است ولی فی الواقع خمر نبود که در این صورت اگر بر وفق قطع خود عمل کند از نظر اصطلاح علم اصول، آن فرد، عبد منقاد، به حساب می‌آید و چنانچه با قطع خود مخالفت نماید، عبد متجری محسوب می‌شود ولی از نظر لغت عنوان تجرّی و انقیاد در عصیان و اطاعت هم تحقّق دارد خلاصه عنوان تجرّی و انقیاد از نظر علم اصول در غیر مورد اطاعت و عصیان است.

تجرّی و انقیاد در موردی است که قطع انسان مخالف واقع باشد که پیروی از چنین قطعی را انقیاد و مخالفت با چنین قطعی را تجرّی می‌گویند.

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

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

الحق أنه يوجبه؛ لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، و ذمه على تجريه، و هتكه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان، و عزمه على العصيان، و صحة مثوبته، و مدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقته و البناء على إطاعته، و إن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة، ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريرته أو حسنها، و إن كان مستحقاً للّوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنة. و بالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحاً أو لوماً، و إنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافاً إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجري على طبقها و العمل على وفقها و جزم و عزم، و ذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، و حسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة و العصيان، و ما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان [١].

آيا تجرّی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟

[١] ـ آخوند خراسانی ﷺ می‌فرمایند: ما بعد از آن که به وجدان مراجعه کردیم (مقصود از وجدان همان عقل است) همان عقلی که در باب اطاعت و عصیان به طور استقلال حکم به استحقاق مثوبت و عقوبت می‌کند همان عقل در مورد انقیاد و تجرّی حکم می‌نماید که عبد منقاد، مستحق مدح و مثوبت و عبد متجرّی، مستحق ذم و عقوبت است. زیرا عبد متجرّی درصدد طغیان نسبت به مولا برآمده است و تصمیم بر عصیان در برابر او گرفته است و عمل خارجی را به عنوان عصیان مرتکب می‌شود لکن آن عمل بحسب واقع معصیت نمی‌باشد.

همچنین در عبد منقاد، وجدان و عقل شهادت می‌دهد که او مقیّد و پای بند به مقتضای عبودیّت و بندگی است و بنای قطعی بر اطاعت نسبت به مولا دارد لذا مستحق ثواب و مدح است.

.....

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

حقیقت تجرّی و انقیاد

مورد تجرّی و انقیاد و مسئله عقوبت و مثوبت را بیان کردیم، اکنون ببینیم حقیقت انقیاد و تجرّی چیست؟ آیا انقیاد یک عمل خارجی است یا این که یک عمل قلبی، و همچنین آیا تجرّی مربوط به خارج است یا مربوط به قلب؟

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

امّا در باب تجرّی و انقیاد ـ انقیاد، عبارت است از همان عزم و جزم و تصمیم بر موافقت و اطاعت ـ و تجرّی هم عبارت است از عزم و جزم و تصمیم نفسانی بر این که معصیت تحقّق پیدا کند در مورد فردی که مقطوع الخمریّه را مرتکب می‌شود، تجرّی به عمل، کأنّ تحقّق پیدا نمی‌کند و سرایت به عمل نمی‌نماید چون این عمل به حسب واقع شرب الماء است ولی او قطع پیدا کرده است که خمر است امّا از نظر عمل نفسانی (تصمیم بر عصیان مولا است) بین این فرد و شخص عاصی واقعی هیچ فرقی نیست، عاصی واقعی تصمیم قلبی بر عصیان دارد و این فرد متجری هم کذا.

ایشان استحقاق عقوبت را مربوط به همان تصمیم و عزم نفسانی می‌دانند کما این که استحقاق مثوبت را مربوط به همان عزم فرد نسبت به پیروی و اطاعت از مولا می‌دانند.

.....

این عزم و جزم نفسانی ریشه‌ای ذاتی دارد که عبارت است از سوء سریره و حسن سریره یعنی کسی که دارای حسن سریره و سرشت پاک است طبعاً تمایل به اطاعت و انقیاد دارد و فردی که دارای سوء سریره و سرشت ناپاک است بحسب نوع و اقتضا تمایل به معصیت و تجرّی دارد. اگر چه این سوء سریره و حسن سریره تا وقتی که به حال خود و پنهان باشد به عنوان یک صفت اخلاقی رذیله و حسنه است که در این صورت جای استحقاق عقوبت و مثوبت نیست و اگر هم باشد ذم و مدحی در کار است مثلاً کسی که باطناً گرفتار حسادت است مادام که این صفت مظهری پیدا نکند و به حالت خفا و کمون باشد صرفاً استحقاق سرزنش دارد و همچنین در حسن سریره استحقاق مدح دارد.

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

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

باء در «بما» را باء سببیّت گرفته است، و «ما» را مصدریه بحساب آورده، و مرجع ضمیر تثنیه در «یستتبعانه» را سوء سریره و حسن سریره دانسته و ضمیر در «یستتبعانه» را به استحقاق ارجاع داده است که معنی چنین می‌شود:

سوء سریره، سببیّت برای استحقاق ذم دارد و حسن سریره سببیّت برای استحقاق مدح دارد که روی بیان ایشان، عبارت «بما یستتبعانه» مطلب اضافه‌ای در بر ندارد امّا می‌توان عبارت را به این نحو معنا نمود که:

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، و الوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة، و لا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون الحسن و القبح عقلاً و لا ملاكاً للمحبوبية و المبغوضية شرعاً، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية و المحبوبية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له [١].

استحقاق لؤم و مدح در سوء سریره و حسن سریره به خاطر این است که به دنبالش تبعاتی هست. این تبعات سبب شد در ریشه، استحقاق لؤم و مدح باشد که این باء در «بما» سببیّت است لکن نکته‌اش این است که می‌خواهد بیان نماید که در سوء سریره استحقاق لؤم است چون زمینه برای تبعات بعدی است و در حسن سریره استحقاق مدح است چون زمینه برای آثار بعدی است و خود زمینه بودن سببیّت پیدا می‌کند برای ثبوت مدح و ذم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شاید این معنا از معنایی که مرحوم مشکینی نموده‌اند بهتر باشد.

[١] ـ آیا استحقاق عقوبت در متجرّی سبب می‌شود آن عمل خارجی (متجرّیٰ به) مبغوضیّت و مثلاً حرمت پیدا کند؟ آیا استحقاق مثوبت در عبد منقاد باعث می‌شود آن فعل خارجی (منقادبه) محبوبیّت و مثلاً ملاک وجوب پیدا کند؟ خیر به دو دلیل:

الف: استحقاق عقوبت و مثوبتی را که ما گفتیم تغییری در فعل خارجی یعنی متجرّی به و منقاد به نمی‌دهد یعنی در این مقطوع الخمریه هیچ تغییری پیدا نمی‌شود بلکه آن شرب الماء است و ملاک قبحی در آن ایجاد نمی‌شود فقط جرم مکلّف این است که قاطع شد بانّه خمرٌ، البته قطع یک امر اضافی است و نیاز به یک قاطع و یک مقطوع دارد از یک طرف «قطع» به این عمل خارجی ارتباط پیدا می‌کند لکن در عین حال این قطع سبب نمی‌شود که شیء که به حسب واقع دارای حسن بود الآن یک جهت قبح در آن ایجاد شود و بگوییم این غیر از شرب المائی است که دیگری مرتکب آن شد.

فقتل ابن المولی لایکاد یخرج عن کونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوّه، وکذا قتل عدوه، مع القطع بأنه إبنه، لایخرج عن کونه محبوباً أبداً [١].

به عبارت روشن‌تر: اگر بنده نسبت به یک ظرف قاطع شدم که در آن خمر است ولی دوست من قطع پیدا کرد که در آن آب است آیا این جا می‌توان از نظر عمل خارجی تفکیکی در آن قائل شد و گفت این عمل واقعاً از نظر منِ قاطع که قطعم مخالف واقع است ولی خودم نمی‌دانم که مخالف واقع است قبیح امّا در نظر دوستم که قطعش مطابق واقع است قبیح نمی‌باشد؟ نه.

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

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

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

[١] ـ مرحوم آقای آخوند مثال خیلی روشنی می‌آوردند که: اگر عبدی نسبت به پسر مولا یقین کرد که او همان زیدی است که با مولا سابقه عداوت دارد و او را کشت، آیا این قطع عبد به این که «انّه کان عدوٌ للمولی» باعث می‌شود جهت حسنی در عمل عبد ایجاد شود و آن قتل توسّط عبد عنوان قتل عدو مولا را پیدا کند و دیگر مبغوض نباشد، نه او بهر حال فرزند مولا را کشته است.

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

هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لايكون اختيارياً، فإن القاطع لايقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لابعنوانه الطارى الآلي، بل لايكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً؟ و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولايكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية [١].

ایجاد شود، نه او بهرحال عدو مولا راکشته است.

مثال دیگر: اگر کسی یقین کرد نماز پنج رکعتی مشروعیّت دارد و واجب هست آیا این قطع سبب می‌شود یک مصلحت کامل در آن پیدا شود بلحاظ این که مانند نماز چهار رکعتی واجب است، خیر این عقائد، روی عمل خارجی کوچکترین اثری را نمی‌تواند بگذارد و در محیط عقل حسن و قبحی بسازد و همچنین در محیط شرع نمی‌تواند ملاک محبوبیّت و مبغوضیّت درست کند.

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

[١] ـ ب: دلیل دوّم بر این که استحقاق عقوبت و مثوبت فرد متجرّی و منقاد در عمل خارجی، (متجرّیٰ به و منقاد به) تغییری نمی‌دهد و این استحقاق عقوبت به خاطر عزم و جزم بر عصیان مولا است:

عناوینی می‌تواند دخالت در حسن وقبح یا محبوبیّت و مبغوضیّت داشته باشد که آن عناوین اختیاری باشد و اراده بتواند به آن تعلّق بگیرد مثلاً ظلم قبیح است چون واقعاً ظالم می‌تواند قصد ظلم نماید، و همچنین احسان، نیکو است چون عنوان احسان می‌تواند متعلّق قصد محسن قرار گیرد.

اکنون ما حساب کنیم و ببینیم کسی که قطع پیدا نموده است «بانّ ذاك المایع خمرٌ» زمانی که اراده می‌کند شرب آن مایع را قصد او به چه چیز تعلّق پیدا می‌کند؟

آیا او شرب مایع مقطوع الخمریّه را قصد می‌نماید به نحوی که عنوان مقطوع

.....

الخمریّه متعلّق اراده اوست یا نه، او چون خود را قاطع می‌بیند و واقع را منکشف می‌داند شرب خمر را اراده می‌کند؟ ـ مسلّماً به نحو دوّم شرب خمر می‌نماید.

همان طور که در قطع‌های موافق واقع، فردی که مثلاً شرب الماء می‌نماید و قطع دارد فلان مایع، آب است و قطع او هم مطابق واقع می‌باشد، آیا او قصدش به شرب الماء تعلّق پیدا می‌کند به نحوی که عنوان مقطوع المائیّه متعلّق اراده اوست؟ خیر ـ او قاطع می‌باشد و اراده‌اش به شرب الماء تعلّق پیدا کرده است و چنانچه کسی از او سؤال کند ارادهٔ شرب چه چیز را نموده‌ای؟ آیا می‌گوید من مقطوع المائیه را شرب می‌کنم؟ خیر این مقطوعیّت و قطع یک صفت آلی است یعنی چیزی که جنبهٔ مرآتی دارد خودش مغفول عنه است و مورد توجّه قاطع نمی‌باشد.

انسان عملی را که می‌خواهد مرتکب شود همان واقع آن را اراده می‌کند که گاهی واقع همان مراد و مقطوع است و گاهی نه.

بین کسی که شرب الماء مع القطع بالمائیّه می‌نماید و کسی که شرب الماء مع القطع بالخمریّه می‌نماید از این نظر هیچ فرقی نیست که قطع، دخالت در مراد و متعلّق اراده ندارد ـ یکی می‌گوید من شرب ماء می‌نمایم و واقعش هم همین است و فرد دیگری می‌گوید من خمر می‌نوشم ولی در حقیقت خمر نمی‌باشد. پس عنوان قطع ـ نه در قطع موافق و نه در قطع مخالف ـ در دایره مراد به طوری که قصد و اراده به این عنوان تعلّق بگیرد، اصلاً داخل نیست و عنوانی که خارج از دایره قصد و اراده باشد و در حال ارتکاب و انجام اصلاً انسان قصدش به آن عنوان متعلّق نشود، چطور می‌تواند در حسن و قبح در محیط عقل مدخلیّت پیدا کند و همچنین چطور می‌تواند در مبغوضیّت و محبوبیّت شرعیّه دخیل باشد.

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

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، و هل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟ [۱]

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

تغییر دهد که یک امر اختیاری متعلّق قصد و اراده باشد و حال آن که وجداناً می‌بینیم افعال خارجیّه و عناوین واقعیّه، متعلّق قصد و اراده واقع می‌شود ولی خود عنوان قصد که جنبهٔ طریقیّت و مرآتیّت (و به تعبیر ایشان جنبه آلیّت) دارد اصلاً به عنوان مراد و متعلّق اراده هیچ مدخلیّتی ندارد بنابراین استحقاق عقوبت نمی‌تواند مربوط به عمل خارجی باشد.

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[۱] ـ **اشکال:** سرانجام شما در باب تجرّی چه چیز را سبب استحقاق عقوبت می‌دانید و خداوند بر چه چیز مؤاخذه می‌کند؟

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

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

[۲] ـ **جواب:** مؤاخذه بر همان امر قلبی است. یعنی قصد معصیت و عزم بر طغیان نسبت به مولا می‌باشد که یک امر نفسانی است و این عقوبت در برابر عمل خارجی نمی‌باشد که عنوان مقطوعیّت بدون اختیار ضمیمه آن شده است.

إن قلت: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادی الاختيار، و هي ليست باختيارية، و إلا لتسلسل [۱].

---

[۱] ـ اشکال: شما اگر ملاک و سبب استحقاق عقوبت را یک امر نفسانی بنام قصد و عزم بر عصیان بدانید این قصد و اراده در صورتی می‌تواند باعث استحقاق عقوبت باشد که خودش یک امر اختیاری باشد. در عمل خارجی یا عمل قلبی باید عنوان اختیاریّت محفوظ باشد تا استحقاق عقوبت و مثوبت محقّق شود و امر غیر اختیاری نمی‌تواند سبب استحقاق عقوبت و مثوبت شود.

این کبرای کلّی درست، امّا قصد عصیان و عزم بر طغیان آیا امر غیر اختیاری است؟

مستشکل می‌گوید آری، چون در محلّ خودش ثابت شده که اراده و مقدّمات آن نمی‌شود از امور اختیاری باشند زیرا اگر مقدّمات اراده بخواهد اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید.

قبلاً بنحو خلاصه مقدّمات اراده را توضیح می‌دهیم: مرحوم آقای آخوند در جلد اوّل کتاب کفایه بیان کردند که مقدّمات اراده عبارت است از این که: انسان چیزی را تصوّر می‌کند سپس تصدیق به فایده آن پیدا می‌کند و بدنبال آن، تصمیم و عزم پیدا می‌کند که آن عمل را انجام بدهد و بعد از آن جلوی موانع را می‌گیرد و بدنبال آن که آخرین مرحله است، اراده تحقّق[1] پیدا می‌کند.

اکنون بگوئید چرا اگر اراده و مقدّمات آن از امور اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید؟

چون مثلاً فلان مقدّمه اراده هم اراده‌ای لازم دارد و آن اراده هم مبادی لازم دارد و آن وقت ما کلام را در آن اراده و مبادی آن اراده نقل می‌کنیم، می‌گوئیم آیا با اختیار

---

۱ ـ اراده عبارت است از شوق مؤکّد نفسانی که انسان بدنبال آن می‌رود و مراد را اتیان می‌کند.

قلت: ـ مضافاً إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة و اللؤم و المذمّة [۱].

يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة و العقوبة إنّما يكون من تبعة بُعده عن سيّده بتجرّيه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لاغرو[1] في أن يوجب حسن العقوبة، فانه و إن لم يكن باختياره[2] إلا أنه

و اراده تحقّق پیداکرد؟ آری پس باید ارادهٔ سوّمی قبل از آن محقّق باشد ماکلام را در آن اراده سوّم نقل می‌کنیم که آیا اختیاری است یا غیر اختیاری. اگر بگوئید اختیاری است باید قبل از آن ارادهٔ چهارمی تحقّق پیداکرده باشد الی اَن یتسلسل، لذا برای این که جلوی تسلسل را بگیریم از اوّل می‌گوئیم اراده و مبادی آن از امور غیر اختیاری هستند.

[۱] ـ **جواب:** اشکال مستشکل را به دو نحو پاسخ می‌دهیم:

۱ ـ وجداناً می‌بینیم که بعضی از مبادی اراده در اختیار خود انسان است کسی که مثلاً یک عمل زشت شهوانی را تصوّر می‌کند او تصدیق نسبت به لذّات و فائده آن می‌کند وکأنّ بر سر یک دو راهی قرار می‌گیرد که می‌تواند ذهن خود را متوجّه آثار سوئی که بر این عمل، مترتب است بکند و به آن عقوباتی که خداوند تبارک و تعالیٰ بر آن قرار داده بیندیشد و از آن کار منصرف شود و یا این که ذهن خود را متوجّه خوشی‌های آنی آن عمل بکند و مرتکب آن کار زشت بشود. پس انسان در مبادی اراده، مختار است و می‌تواند احدالمسیرین را برگزیند.

---

۱ ـ ای لا عجب.

۲ ـ کیف لا، وکانت المعصیة الموجبة لاستحقاق العقوبة غیر اختیاریة، فانها هی المخالفة العمدیة و هی لاتکون بالاختیار، ضرورة انّ العمد الیها لیس باختیاری، و انما تکون نفس المخالفة اختیاریة و هی غیر موجبة للاستحقاق، و انما الموجبة له هی العمدیة منها کما لایخفی علی اولی النهی. (منه قدس سره). ر.ک: کفایةالاصول، طبع مؤسسهٔ آل البیت «ع» ۲۶۱.

بسوء سريرته و خبث باطنه، بحسب تقصانه و اقتضاء استعداده ذاتاً و إمكانه، و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بـ (لِمَ) فإن الذاتيّات ضروري الثبوت للذات و بذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصي الكفر و العصيان؟ و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لِمَ يكون ناهقاً؟ والإنسان لم يكون ناطقاً؟ [١]

---

[١] ـ ٢ ـ مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشّریف) جواب دیگری بیان می‌کنند که‌ای کاش این جواب را بیان نمی‌فرمودند!

ایشان می‌فرمایند: اصلاً ریشه مسئلهٔ استحقاق عقوبت و مثوبت یک امر ذاتی است و: الذّاتی لایعلّل. یعنی در امر ذاتی درست نیست کسی از علّت آن امر سؤال کند. آیا صحیح است کسی سؤال کند لِمَ جعل الانسان انساناً؟ خیر، انسانیّت که عبارتست از جنس و فصل انسان، این برای انسان، ذاتی است و چیزی نیاز به علّت دارد که ضروریّه نباشد یعنی اگر ممکنه شد نیاز به علّت دارد لذا در فرق واجب الوجود و ممکن الوجود هم همین حرف را می‌زنیم. کسی نمی‌تواند بگوید علّت واجب الوجود چیست چون وجوب وجود معنایش بی نیازی از علّت است و آن که نیاز به علّت دارد ممکن الوجود است چون ممکن الوجود، دو طرف وجود و عدم، نسبت به او علی السّواء است. هر طرفش بخواهد امتیاز پیدا کند نیاز به علّت دارد.

یا قضیّه «الانسان حیوانٌ ناطق» و اشباه آن از نظر منطقی یک قضیّهٔ ضروریّه است و در قضیّهٔ ضروریّه نمی‌توان از علّتش پرسش نمود چون ناطقیّت جزء ماهیّت انسان است.

تا این جا آنچه ایشان در مورد ذاتیّات بیان کرده‌اند، کاملاً صحیح است. لکن ایشان می‌خواهند این ذاتیات را در ما نحن فیه پیاده کنند و مسئلهٔ تجرّی و عصیان و بالاتر از آن مسئلهٔ کفر و ایمان را به یک ریشهٔ ذاتی برگردانند.

و بالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى و البعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة و درجاتها، و النار و دركاتها، [و موجب لتفاوتها في نيل الشفاعة و عدم نيلها]، وتفاوتها في ذلك بالأخرة يكون ذاتياً، و الذاتي لا يعلل [۱].

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

یعنی: کسی که معصیت می‌کند این عصیان او مسبوق به یک امر قلبی است و آن امر قلبی عبارتست از تجرّی نسبت به مولا، و ریشهٔ این تجرّی سوء سریره است که در این فرد وجود دارد. سؤال: سوء سریره از کجا ناشی شده است؟ می‌فرمایند: سوء سریره میل انسانیّت انسان و یک عنوان ذاتی و یک نقص ذاتی است که همیشه همراه اوست. در دنبال سوء سریره عنوان تجرّی و عنوان بُعد از ساحت مقدّس خداوند تبارک و تعالیٰ تحقّق پیدا می‌کند و بُعد از ساحت باریتعالیٰ استحقاق عقاب قهری دارد. و بر همین مقیاس مسئلهٔ ایمان و کفر و... است.

[۱] ـ **خلاصه:** تفاوت افراد از نظر قرب و بُعد به باریتعالیٰ سبب می‌شود افراد در استحقاق نسبت به جنّت و درجات بهشت و همچنین دوزخ و درکات آن اختلاف پیدا کنند و این تفاوت باعث می‌شود بعضی شرائط نیل به شفاعت را داشته باشند و بعضی فاقد آن باشند.

این تفاوت افراد در مسئلهٔ قرب و بُعد ریشه‌اش چیست؟ ریشه و منشأ آن همان امر ذاتی بود که توضیح دادیم و الذّاتی لا یعلّل.

[۲] ـ **اشکال:** بنابراین که تجرّی و انقیاد، اطاعت و عصیان، کفر و ایمان یک ریشهٔ ذاتی داشته باشند دیگر مسئلهٔ ارسال رسل و انزال کتب و ارشاد و وعظ و هدایت و راهنمائی بشر بی فائده است و مفهومی ندارد.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته و طابت طينته، لتكمل به نفسه، و يخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، قال الله تبارك و تعالى: «و ذكّر فإنّ الذّكرى تنفع المؤمنين» و ليكون حجة على من ساءت سريرته و خبثت طينته، ليهلك من هلك عن بيّنة و يحيى من حيّ عن بيّنة، كيلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة [١].

---

[١] ـ **جواب:** كأنّ ايشان جواب می‌دهند آری خیلی فایده ندارد.

این مسائل فقط عنوان اتمام حجّت و تذكّر دارد یعنی نسبت به عاصی، اتمام حجّت است و نسبت به مؤمن و غیر عاصی عنوان تذكّر را دارد. ﴿ **و ذكّر فإنّ الذّكرى تنفع المؤمنين** ﴾[1].

ایراد بر مصنّف ﷺ

مرحوم آقای آخوند (أعلى الله مقامه الشّريف) چنین مسیری را طی می‌كنند و به چنین جای غیر صحیحی هم منتهی می‌شوند البتّه ایشان این بحث را در جلد اوّل هم بیان كردند و ما آن جا مفصلاً حدود پانزده جلسه این بحث را دنبال نمودیم[2] و ثابت كردیم مسئله این طور كه ایشان بیان كرده‌اند نیست و یكی از رفقای[3] بحث آن را در دو رساله و جزوه نوشته‌اند كه یک جزوه‌اش را چاپ كردند و من قسمتی از آن را مطالعه كردم خوب بود مخصوصاً كه اضافاتی هم از خودشان داشتند. آن جزوه بنام «الحقّ و الحقيقة بين الجبر و التفويض» بود كه بدنبالش جزوه‌ای هم راجع به سعادت و شقاوت داشتند

---

١ - سورهٔ ذاريات: ٥٥.

٢ - ر.ك: ايضاح الكفاية ج ١، صص ٥١٠ ـ ٤٤٧.

٣ - حجّة الاسلام و المسلمين آقای سيّد عادل علوی.

.....

و ما اکنون به آن تفصیل نمی‌توانیم بحث کنیم لکن دو نکته را توضیح می‌دهیم برای این که معلوم شود راهی راکه ایشان پیموده‌اند صحیح نیست تا باعث انحراف اعتقادی نگردد.

۱ ـ آنچه راجع به ذاتی و «الذّاتی لایعلّل» فرمودند درست است. یعنی قضیّه‌ای که ضروری شد، ثبوت محمول برای موضوع، ضروری است و هر ماهیّتی، ثبوت جنس و فصل، برایش ضروری است مثلاً: **الانسان حیوانٌ، یا الانسان ناطقٌ، یا الانسان حیوانٌ ناطق،** هر سه قضیّه ضروریّه هستند و هیچ کس نمی‌تواند از علّت آنها سؤال نماید.

امّا اگر گفتیم الانسان موجودٌ در این صورت وجود و هستی برای انسان ضرورت ندارد چون انسان ماهیّتی داردکه ممکن الوجود است یعنی ممکن است به وجود متصف بشود و یا نشود و در این قضیّه سؤال از علّت صحیح است که بگوئیم: **لِم صار الانسان موجوداً؟** یعنی انسانی که نسبتش به وجود و عدم علی السّویه است چه سبب شدکه جانب وجود برایش امتیاز پیداکرد مسلّماً علّتی داشت که وجود امتیاز پیدا نمود.

اگر وجود نیاز به علّت داشت آثار و لوازم و آن خصوصیّاتی که بدنبال وجود می‌آید چگونه است. آیا آنها ضروری یا ممکن هستند؟

وقتی اصل وجود غیر ضروری بود و نیاز به علّت داشت آثار وجود بطریق اولیٰ محتاج به علّت هست چرا انسان فکر می‌کند؟ چرا انسان راه می‌رود؟ اینها نیاز به علّت دارند.

سؤال: آیا عنوان اطاعت و عصیان و مهمتر مسئلهٔ شقاوت و سعادت، از آثار وجود انسان است یا از لوازم و ماهیّت انسان[1]؟ حقیقت سعادت و شقاوت که بدنبالش

---

۱ ـ برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایة: ۴۹۷/۱.

.....

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

حقیقت سعادت: در محیط شرع چنانچه کسی طبق دستورات الهی رفتار کند می‌گویند: **عاش سعیداً و مات سعیداً.**

حقیقت شقاوت: اگر کسی برخلاف فرامین الهی عمل نماید می‌گویند **عاش شقیاً و مات شقیاً** خلاصه، شقاوت و سعادت مطلب غیر قابل تصوّری نیست.

معنای السّعید، سعید فی بطن امه و الشّقی شقی فی بطن امّه[1] چیست؟ معنایش آن چیزی نیست که در ذهن بعضی است.

برای این جمله معانی متعدّدی شده است از جمله: عاقبت فردی که به شقاوت یا عصیان منتهی می‌شود از همان وقتی که در رحم مادر است مشخص است یعنی اگر کسی عاقبت نگر باشد می‌گوید: «**هذا شقیٌ**» شمر که در رحم مادر بود از نظر یک امام که آینده او را می‌دیده شقی به حساب می‌آمده است.

این یک مسئلهٔ عقلائی است. مثلاً انسان به فرزندی که درس نمی‌خواند، به کار و تلاش و فعّالیّت هم علاقه‌ای ندارد هم اکنون می‌گوید او بدبخت است و حال آن که الآن بدبختی و وضع بدی ندارد، او هنوز وارد جامعه نشده است ولی چون پدرش به احتمال هفتاد درصد یا هشتاد درصد وضع او را می‌بیند، فعلاً به او می‌گوید بدبخت هستی و این مربوط به آیندهٔ اوست والا اگر مربوط به ماهیّت فرزند باشد چرا می‌گویند **الشّقی شقی فی بطن امّه.**

---

١ - عن ابن أبی عمیر قال: سألت اباالحسن موسی بن جعفر علیه السلام عن معنی قول رسول الله صلی الله علیه و آله: الشّقی من شقی فی بطن امّه و السّعید من سعد فی بطن امّه، فقال الشّقی من علم (علمه) الله و هو فی بطن امّه انّه سیعمل اعمال السّعداء... بحار / ٥/٥٧ باب سعادت و شقاوت حدیث ١٠.

.....

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

آیا سعادت و شقاوتی که از آثار وجود است می‌تواند از خود وجود بالاتر باشد؟ خیر.

مسئلهٔ سعادت و شقاوت مانند مسئلهٔ علم و جهل است. یعنی ما می‌توانیم سؤال کنیم **لِمَ صار زیدٌ عالماً**. و جواب می‌شنویم چون پنجاه سال درس خوانده است.

مسئلهٔ سعادت و شقاوت مانند زوجیّت برای اربعه نیست چون اربعه اگر فرضاً در عالمی غیر وجود هم تحقّق پیداکند باز زوجیّت همراهش هست.

خلاصه: الذّاتی لایعلّل صحیح می‌باشد امّا ربطی به مسئلهٔ سعادت و شقاوت ندارد.

۲ ـ آیا اراده‌ای که ما نسبت به اطاعت و عصیان و سایر افعال پیدا می‌کنیم اختیاری است یا جبری؟

ایشان اراده و مبادی اراده را امر غیر اختیاری می‌دانند چون در ذهنشان است که اگر یک امر اختیاری باشد باید مسبوق به اراده دیگری باشد آن وقت نقل کلام در آن اراده می‌کنند که باید مسبوق به اراده دیگری باشد الی آن یتسلسل لذا می‌گویند اراده، امر غیراختیاری است در صورتی که معنای اختیاریّت اراده این است که: همان طور که خداوند تبارک و تعالیٰ دارای خلاقیّت است او یک شعبه از خلاقیّت اراده را به انسان، افاضه نموده است و خود انسان، خلق اراده می‌نماید یعنی وقتی مواجه با اعمال و افعال می‌شود بر سر دو راهی واقع می‌شود و ایجاد اراده می‌نماید مانند مهندسی که در اثر زحمت زیاد، قدرت خلاّقیّت نقشه، پیدا می‌کند که ما نسبت به این امر قادر نمی‌باشیم.

و لا يخفى أن في الآيات و الروايات، شهادة على صحة ماحكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة [١].

خلاصه: معنای اختیاری بودن اراده این نیست که مسبوق به ارادهٔ دیگری باشد تا سرانجام تسلسل پیش آید لذا روی این بیان، حسن سریره و سوء سریره برای کسی عنوان ذاتی پیدا نمی‌کند البته جای شک نیست که بین افراد به لحاظ خصوصیّات تکوینی تفاوت هست یعنی کسانی که در اصلاب شامخه و ارحام مطهّره بوجود آمده‌اند خیلی نزدیک به اطاعت خداوند تبارک و تعالیٰ هستند و با این که مقام عصمت هم برایشان ثابت است امّا سلب اختیار از آنها نمی‌شود و اگر سلب اختیار شود دیگر فضیلتی برای آنها نیست.

ولی بعضی‌ها هم تکویناً بعکس این گروه هستند و باز در عین حال مجبور نیستند.

مثلاً در مورد ولد الزّنا که شرائط انعقاد نطفه‌اش غیر صحیح بوده سلب اختیار از او نشده کسی که طیب ولادت دارد کأنّ در دو متری ساحل است و می‌تواند خود را به کنار ساحل بیاورد امّا ولدالزّنا کسی است که در وسط امواج دریا گرفتار است و به زحمت می‌تواند به کنار ساحل برسد که در عین حال، قدرت و توان و اراده دارد و امتناعی در کار نیست ـ نه آن مجبور به اطاعت است و نه ولدالزّنا مجبور به عصیان است. کما این که فرزندی که در یک خانواده علم و تقویٰ پرورش می‌یابد از آن فرزندی که در یک خانواده غیر صحیح رشد و نما کرده به اطاعت خداوند تبارک و تعالی نزدیک‌تر است و در عین حال میان این دو از نظر اراده و توجّه و تکلیف و سعادت و شقاوت فرقی نیست.

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

[١] ـ ایشان فرمودند: ما وقتی به عقل و وجدان رجوع می‌کنیم، عقل، حکم می‌نماید که متجرّی و منقاد بخاطر عزم و نیّت بر معصیت و اطاعت، مستحق عقوبت و

و معه لاحاجة إلى ماستدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: انه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختياره؛ مع بطلانه و فساده، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، و هو مخالفته عن عمد و اختيار، و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا، و لو بلا اختيار [۱].

مثوبت هستند. اکنون می‌فرمایند از آیات و روایات[۱] متعدّدی هم استفاده می‌شود که مثلاً نیّت معصیت هم مورد محاسبه الهی واقع می‌شود. که یک نمونه از آیات چنین است:

﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[۲].

یعنی آنچه در نفس‌های شماست، چه ظاهر کنید یا مخفی نمائید، مورد محاسبهٔ الهی واقع می‌شوید لکن خداوند تبارک و تعالی یغفر لمن یشاء...

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل[۳] به روایاتی اشاره کرده‌اند که نیّت معصیت، معصیت می‌باشد و معصیت قلبی کأنّ، معصیت واقعی است و لکن از روایات استفاده می‌شود که آنها معفوٌ عنه است و خداوند عفو می‌نماید.

خلاصه: آیات و روایات حکم عقل را تأیید می‌نماید.

[۱] ـ با وجود آیات و روایات و وجدانی بودن مسئلهٔ استحقاق عقوبت، دیگر نیازی به استدلال نیست لکن بعضی[۴] خواسته‌اند برهان عقلی بر این مطلب اقامه کنند:

---

۱ - نیة المؤمن خیر من عمله و نیّة الکافر شرّ من عمله و کل عامل یعمل علی نیّته وسائل الشیعه، ۱، باب ٦ مقدّمات عبادات، حدیث ۳، ص ۳۵.

۲ - سورهٔ بقره ـ ۲۸٤.

۳ - فرائد الاصول ـ ۷.

٤ - محقّق سبزواری «قدس سره»، ر. ک: ذخیرة المعاد ۲۰۹ ـ ۲۱۰ و نیز فرائد الاصول / ۵.

.....

بیان مطلب: ماشخص عاصی و متجرّی را از نظر استحقاق عقوبت مقایسه می‌کنیم که صوری دارد.

١ ـ عاصی و متجرّی هر دو عقاب دارند.

اگر این را قبول دارید که بحثی نداریم.

٢ ـ هیچ کدام استحقاق عقوبت ندارند.

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

٣ ـ عاصی استحقاق عقوبت ندارد ولی فرد متجرّی مستحق عقاب است.

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

٤ ـ عاصی مستحق عقوبت است ولی متجرّی استحقاق عقوبت ندارد ـ که بحث ما روی این فرض است.

مستدل می‌گوید: لازمهٔ این حرف این است که یک امر غیراختیاری در استحقاق عقوبت مدخلیّت پیدا کرده است و مسلّم است که امر غیر اختیاری نمی‌تواند در استحقاق عقوبت مؤثر باشد.

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

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

مسلّماً غیر اختیاری است زیرا هیچ یک از این دو در مخالفت قطعشان با واقع، اراده‌ای نداشته‌اند.

چگونه یک امر غیراختیاری می‌تواند بین عاصی و متجرّی فارق باشد که یکی مستحق عقوبت باشد و دیگری استحقاق عقوبت نداشته باشد.

پس اگر عاصی مستحق عقوبت باشد (که مسلّماً مستحق عقوبت هست) متجرّی هم استحقاق عقوبت دارد.

بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ماقطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر، مع أنه لم يكن بالخمر [١].

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

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

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

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

[١] ـ اکنون مرحوم آقای آخوند کلمهٔ «بل» ترقی بکار می‌برند که: متجرّی نه تنها عمل مبغوض مولا را اتیان ننموده است بلکه در بعض از صور هیچ گونه عمل اختیاری از او تحقّق پیدا نکرده است زیرا او قطع پیدا کرده است فلان مایع خارجی خمر است و آن را نوشیده است در حالی که «فی الواقع» عمل او شرب الماء بوده است یعنی این از باب «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» است. آنچه را که او اراده کرده، شرب خمر بوده است امّا آنچه واقعیّت داشته است شرب الماء بوده است.

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

.....

چرا ایشان فرمودند در بعضی افراد؟

چون تجرّی مانند شبهۀ حکمیّه و موضوعیه دو صورت دارد:

۱ ـ گاهی فرضاً کسی یقین پیدا می‌نماید که خداوند تبارک و تعالیٰ، شرب تتن را حرام نموده است و در عین حال شرب تتن می‌نماید، در این صورت شرب تتن یک عمل اختیاری است که او مرتکب شده است.

این تجرّی سنخ شبهات حکمیّه است ـ این فرض را ایشان می‌گویند بحثی نداریم چون شرب تتن اختیاری بوده است ـ منتها بحسب یک کبرای کلّی او یقین کرده است شرب تتن، حرام است و حال آن که در واقع، حرام نبوده است.

۲ ـ امّا آن تجرّی که می‌گوئیم هیچ فعلی از او سر نزده است، تجرّی در شبهۀ موضوعیّه است که متجرّی می‌داند خداوند تبارک و تعالیٰ خمر را حرام کرده است و قطع، پیدا می‌کند فلان مایع خارجی خمر است و مرتکب شرب آن می‌شود.

این جاست که می‌گویند: **ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع**، یعنی آنچه راکه اراده کرد شرب خمر بود ولی واقعیّت نداشت و آنچه که واقعیّت داشت شرب ماء بود که او اراده نکرده بود.

این بیان مصنّف اشکالی دارد که: لازمۀ این حرف این است که اگر این عمل در ماه مبارک رمضان از متجرّی صادر شود، روزه‌اش صحیح است چون ایشان می‌گویند هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است ولی آیا اگر کسی در روزۀ ماه رمضان ظرف آب را به اعتقاد خمریّت بخورد می‌توان گفت چون هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است روزه‌اش صحیح است؟

قطعاً این راکسی ملتزم نمی‌شود. این جا مسئلۀ جنس و فصل مطرح است کسی که اراده می‌نماید شرب مایعی راکأنّ ارادۀ او به دو چیز تعلّق پیداکرده است:

فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لامزيد عليه [۱].

ثم لايذهب عليك: إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، و هو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لاتوجب إلا عقوبة واحدة، كما لاوجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لايخفى. و لا منشأ لتوهمه، إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإنّ عن وحدة السبب [۲].

---

۱ ـ شرب هذاالمایع. ۲ ـ کونه متصفاً بالخمریّه که این اتّصاف مطابق با واقع نیست. امّا «شرب هذا المایع»، عمل واقعی بوده و اراده به آن تعلّق پیداکرده است.

[۱] ـ این عبارت، ادامهٔ بیان قبل است که گفت (للخصم أن یقول) در عاصی سبب استحقاق عقوبت هست امّا در متجرّی نمی‌باشد.

اکنون اگر بخواهید سبب استحقاق عقوبت درست کنید باید بگوئید مخالفت اعتقادی هم مانند مخالفت واقعی سبب استحقاق عقوبت است.

کجای آن برهان دلالت دارد که مخالفت اعتقادی هم سبب استحقاق عقوبت است؟ ولی ما از راه وجدان، آیات و روایات آن را ثابت نمودیم.

آیا عاصی مستحقّ دو عقوبت است؟

[۲] ـ اگر ما در باب تجرّی گفتیم استحقاق عقوبت بر نیّت و عزم نسبت به معصیت است این قصد العصیان در معصیت واقعی هم هست لذا در معصیت واقعی باید به دو استحقاق عقوبت ملتزم شد. یکی برای قصد عصیان (که در باب تجری هم هست) یکی هم برای این که عاصی، مبغوض مولا را اتیان نموده است.

.....

صاحب فصول: مانعی ندارد که ملتزم به دو استحقاق عقوبت شویم امّا این دو تداخل می‌نمایند و بصورت عقاب واحد در می‌آیند.[1]

مثالی برای تداخل ـ چنانچه فردی مرتکب قتل عمدی شد، قتل او واجب است و چنانچه همان فرد، مرتد شد، قتل او واجب است و اگر هر دو عمل را مرتکب شد، ابتداءً دو وجوب قتل می‌آید ولی چون قتل در خارج نمی‌تواند تکرّر پیدا کند تداخل می‌نماید.

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

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

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

امّا از نظر عقل: فرد عاصی در برابر مولا دو هتک حرمت انجام داده است یا یک هتک، دو گناه از او سرزده یا یک گناه؟ ـ مسلّماً یک هتک انجام داده است متجرّی هم مانند عاصی یک مرتبه هتک حرمت مولا را نموده است منتها مراتب هتک شدّت و ضعف دارد و این غیر از مسئلهٔ تعدّد عقاب است.

۲ ـ چنانچه دو عقوبت ثابت است به چه دلیل تداخل می‌نمایند در مثال مذکور علّت تداخل این است که یک فرد را نمی‌توان دو مرتبه به قتل رساند لذا مسئلهٔ تداخل مطرح می‌شود امّا در ما نحن فیه چه مانعی دارد که دو استحقاق عقوبت غیر متداخل در کار باشد؟

---

۱ ـ ر.ک الفصول / ۸۷

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

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

و حال آن که این حساب، غلط است شما از یک عقوبت کشف کنید یک سبب بیشتر تحقّق ندارد، وحدت مسبّب، کاشف از وحدت سبب است نه کاشف از تداخل سببین. این تمام کلام در مسئلهٔ تجرّی و انقیاد بود.

امر سوم

اقسام قطع

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

آنچه را دربارهٔ قطع، بحث کردیم مربوط به قطع طریقی بود و قطع طریقی آن قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلاً اخذ نشده است و دلیل متعرّض حکم، هیچ صحبتی دربارهٔ قطع ننموده است مثال: دلیلی می‌گوید: لاتشرب الخمر، یا الخمر حرام.

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

و قد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، لا يماثله و لا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا) [١] .

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

قطع موضوعی و شرائط آن

[١] ـ در برابر قطع طریقی، قطع دیگری هست به نام قطع موضوعی.

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

١ ـ اگر قطع در موضوع حکمی اخذ شده باشد مشروط بر اینست که آن حکم مقطوع، خود این حکمی نباشد که قطع در موضوع آن اخذ شده یعنی نباید گفت: **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك صلوة الجمعة** ـ که اگر حکم مقطوع با این حکمی که قطع در موضوعش اخذ شده یک حکم باشد، مستلزم دور است.

٢ ـ حکم مقطوع نباید مماثل حکمی باشد که قطع در آن اخذ شده ـ مثل این که بگوید، **اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة بوجوب ثانوی.**

ـ این جا دو وجوب هست: الف ـ وجوب مقطوع، ب ـ وجوبی که در دنبال قطع بوجوب تحقّق پیدا می‌کند که در این صورت مستلزم اجتماع مثلین است.

٣ ـ قطع به حکمی نمی‌تواند در ضدّ آن حکم اخذ شود و بگویند: **اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاة الجمعة** ـ این جا قطع بوجوب در موضوع حرمت

تارة بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، و أخرى بنحو يكون جزءه و قيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له [١].

اخذ شده است این هم مستلزم اجتماع ضدّین است.

بلکه در قطع موضوعی مثلاً باید چنین باشد: **اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق بدرهم** در این صورت قطع بوجوب صلاة جمعه در موضوع حکم بوجوب تصدّق اخذ شده و هیچ مانعی پیش نمی‌آید. شارع مقدس بر حسب مصالحی گاهی قطع بوجوب حکمی را در موضوع حکم دیگر اخذ می‌نماید که از این به قطع موضوعی تعبیر می‌نمایند.

اقسام قطع موضوعی

[١] ـ ابتدا قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم می‌کنیم:

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

الف ـ قطع تمام الموضوع: گاهی شارع قطع را تمام الملاک در موضوع حکمی قرار می‌دهد مثال: **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك التصدّق**. در این صورت، عبارت (اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة) تمام الموضوع برای وجوب تصدّق است، خواه بحسب واقع هم نماز جمعه واجب باشد یا واجب نباشد ملاک و تمام الموضوع همان قطع بوجوب نماز جمعه است.

ب ـ قطع جزء الموضوع: مثال: **اذا كانت صلوة الجمعة واجبة و قطعت بها يجب عليك التصدق** ـ در این صورت موضوع دارای دو جزء است یکی وجوب واقعی نماز جمعه و دیگر قطع مکلّف به وجوب نماز جمعه. که اگر مکلّف قاطع بوجوب شد ولی واقعاً نماز جمعه واجب نبود در این صورت موضوع به طور کامل محقّق نمی‌باشد. پس قطع جزء الموضوع آن جاست که غیر از قطع، واقع هم مدخلیّت دارد.

و في كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف و حاك عن متعلقه، و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، و ذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ـ و لذا كان العلم نوراً لنفسه و نوراً لغيره ـ صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه[1]، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها،

ثمرة بين قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع

ثمرهٔ بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع آن جاست که: اگر قطع، مخالف واقع بود در این صورت قطع تمام الموضوعی محقّق است یعنی تمام الموضوع برای وجوب تصدّق تحقّق دارد ولی چنانچه قطع، مخالف با واقع شد در این صورت قطع جزء الموضوعی تحقّق ندارد و موضوع حکم، ناقص است لذا وجوب تصدّق بار نمی‌گردد.

البتّه تعبیرات تفاوت می‌کند گاهی شارع می‌گوید: **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك التصدق** (قطع تمام الموضوع) و گاهی هم می‌گوید: **اذا كانت صلوة الجمعة واجبة يجب عليك التّصدق** (قطع جزء الموضوع).

---

١ - هذه مسامحة واضحة من المصنّف فإنّ القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصّة و حالة مخصوصة ليس معناه الغاء جهة كشفه و الا لم يبق له خصوصيّة كي تكون صفة خاصّة و حالة مخصوصة بل يلزم ح صحّة قيام كل صفة حقيقيّة مقام القطع المأخوذ بما هو صفة اذ لا فرقَ ح بعد الغاء جهة كشفه بين القطع و بين القوّة و الشّجاعة والجود و الحياة و نحو ذلك من الصّفات اذ كلّ هذه صفة من الصّفات الحقيقيّة و هو باطل قطعاً (بل المراد) من تقسيم القطع الموضوعي الى القطع المأخوذ بما هو كاشف او بما هو صفة خاصّة انّ القطع قد يؤخذ موضوعاً بما هو كاشف من الكواشف و طريق من الطرق الى الواقع و قد يؤخذ بما هو كاشف خاص قد بلغ كاشفيّته الى اقصى مرتبة الشّدة و القوّة بحيث لم يبق معها احتمال الخلاف اصلاً حتّى قيل له العلم و اليقين فجهة الكشف في كلا القسمين ملحوظة مرعيّة غير انّه قد يلحظ مطلق الكاشفيّة و الطريقيّة و قد يلحظ خصوص الكاشفيّة البالغة حداً خاصّاً و قدراً مخصوصاً فتأمل جيّداً، عناية الاصول/٣/٢٧.

کما صح أن یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاک عنه [۱].

---

[۱] ـ هر یک از دو صورتی را که گفتیم (قطع موضوعی تمام الموضوع و قطع موضوعی جزء الموضوع) خود به دو قسم تقسیم می‌شوند.

قبلاً توضیح دهیم که در خود قطع دو حیثیّت وجود دارد.

الف ـ قطع یکی از اوصاف نفسانیّه می‌باشد و امر اعتباری و فرضی نمی‌باشد و لازم نیست هر صفتی بوسیلهٔ حواس مشاهده شود (قیام قطع به نفس شخص قاطع می‌باشد).

بلکه قطع یک صفت حقیقیّهٔ ذات واقعیّت است منتها از اوصاف ذات اضافه است یعنی: قطع، اضافه و نسبتی به قاطع دارد و یک اضافه هم به شیء مقطوع پیدا می‌کند کما این که اراده هم، چنین است ـ اراده هم مرید و هم مراد لازم دارد یعنی اراده نیاز به فردی دارد که او اراده نماید (مرید) و همچنین به عمل متعلّق اراده نیازمند است یعنی نمی‌شود فردی بگوید من اراده کرده‌ام ولی هنگام سؤال از او که شما چه چیز را اراده نموده‌ای بگوید مرادی هنوز در کار نیست ـ لذا اراده هم از اوصاف ذات اضافه است.

ب ـ قطع، کاشف و راهنما و آئینهٔ تمام نمای واقع می‌باشد بدون این که در جهت کشف و ارادهٔ واقع نقصی در آن تصوّر شود.

البته شک و ظن هم از اوصاف حقیقیّه است و قائم به نفس متکلّم است لذا گاهی انسان سالها در مسئله‌ای به حالت شک باقی می‌ماند و راهی برای انتخاب یکی از طرفین شک پیدا نمی‌کند.

شک، اضافه‌ای به انسان و نسبتی با شیء مشکوک دارد لذا شک هم صفت ذات اضافه است ولی کاشفیّت و طریقیّتی که در قطع وجود دارد در شک موجود نمی‌باشد پس در قطع دو حیثیّت وجود داشت ـ حیثیّت کاشفیّت و حیثیّت صفتیّت.

.....

شارعی که قطع را در موضوع حکمش مدخلیّت داده است (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) این جا کدامیک از دو حیثیّت قطع را لحاظ نموده است:

۱ ـ گاهی قطع را «**بما انّه صفة خاصّة من الاوصاف النفسانیّة**» ملاحظه می‌کند.

۲ ـ و گاهی ممکن است قطع را «**بما انّه طریق الی الواقع و کاشف عن الواقع**» لحاظ نماید.

ایراد بر مصنّف

مرحوم آقای آخوند این عبارت را ذکر کرده‌اند: «**و لذا کان العلم نوراً لنفسه و نوراً لغیره...**» یعنی علم جنبهٔ نورانیّت برای خود و غیر خودش دارد لذا این نورانیّت دالّ بر این است که علم و قطع صفت حقیقیّهٔ ذات اضافه است.

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

تذکّر: در مواردی که **قطع بما انّه صفةٌ نفسانیّه** مورد نظر است جهت کشف و کاشفیّت آن الغاء می‌گردد و آن جائی است که قطع تمام الموضوع باشد که ملاک همان صفت حقیقی قطع است، خواه قطع ما مطابق واقع باشد یا مخالف واقع.

امّا جائی که قطع صفتی (وصفی) بعنوان جزء الموضوع ملاحظه شده است دو خصوصیّت در آن موضوع ملحوظ است الف ـ کاشفیّت قطع ب ـ صفتیّت قطع و این که صفت نفسانی است.

و در قطع موضوعی طریقی، حیثیّت کاشفیّت قطع ملاحظه شده است.

فتكون أقسامه أربعةً، مضافاً إلى ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً [١].

---

[١] ـ بنابر آنچه گفته شد اقسام قطع موضوعی چهارتا است.

١ ـ قطع موضوعی صفتی بنحو تمام الموضوع.

٢ ـ قطع موضوعی صفتی بنحو جزء الموضوع.

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

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

- **اقسام قطع**
  - **١ ـ قطع طریقی محض**
  - **٢ ـ قطع موضوعی**
    - ١ ـ قطع موضوعی صفتی
      - الف: بنحو تمام الموضوع
      - ب: بنحو جزء الموضوع
    - ٢ ـ قطع موضوعی طریقی (کشفی)
      - الف: بنحو تمام الموضوع
      - ب: بنحو جزء الموضوع

ثم لاريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة ـ بدليل حجيتها و اعتبارها ـ مقام هذا القسم[1] [١].

كما لاريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أُخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام، بل لابد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة و موضوع؛ ضرورة

آيا امارات، جانشين قطع طريقى محض مى‌شوند؟

[١] ـ اكنون بحث مهم و باارزشى را مطرح مى‌نمايند كه آيا امارات شرعيّه يعنى طرقى راكه شارع بعنوان «انّه شارع» معتبر كرده است جانشين قطع مى‌شوند يا نه.

از اين امارات و طرق، به ظنّ خاص تعبير مى‌نماييم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد در باب احكام، يا ظن حاصله از بيّنه در باب موضوعات احكام.

اين مسئله واضح است كه ظن مانند قطع واجد كاشفيّت تامّه نيست بلكه يک كشف ناقص دارد.

آيا امارات معتبرهٔ شرعيّه، قائم مقام تمام اقسام قطع مى‌شوند و آن آثارى كه بر قطع مترتّب است بر امارات هم مترتّب مى‌شود؟.

در اين مسئله تفصيل هست كه: امارات معتبره جانشين قطع طريقى مى‌شوند زيرا پشتوانهٔ حجيّت امارات و خبر واحد خود شارع است منتها حجيّت قطع، ذاتى است امّا حجيّت امارات نياز به پشتوانه‌اى دارد كه شارع آن را حجّت قرار داده است.

اگر شما قاطع شديد كه شارع، شرب خمر را حرام نموده است عقل هم بدنبالش

---

١ - قطع طريقى محض.

أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات. و منه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أُخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر مالها دخل في ما لم يقم موضوعات أيضاً، فلايقوم مقامه شيء بمجرد حجيّته، و قيام دليل على اعتباره، مالم يقم دليل على تنزيله، و دخله في الموضوع كدخله [۱].

می‌گوید این قطع، منجز و معذّر است و اگر بجای قطع خبر واحد معتبر، قائم شد که شرب خمر حرام است در این صورت هم آثار آن جاری می‌شود. همچنین در باب موضوعات احکام اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع موجود خارجی خمر است یا این که بیّنه بر خمریّت آن قائم شد در این صورت آثار قطع که عبارت از معذّریّت و منجّزیّت است مترتّب می‌شود.

خلاصه: مسلّماً امارات و طرق معتبره در باب احکام و موضوعات احکام می‌توانند جانشین قطع طریقی باشند.

آیا امارات معتبرهٔ شرعی قائم مقام اقسام چهارگانهٔ قطع موضوعی می‌شوند؟

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر قطعی را در موضوع حکمی بعنوان انّه صفة خاصّه اخذ کرده باشند (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) ظاهر امر این است که این صفت قطع دخالت در موضوع دارد مثال: **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك التصدّق.** این جا قطع پیدا کردن نسبت به وجوب نماز جمعه (موضوع) در وجوب تصدّق (حکم) مدخلیّت دارد، کما این که اگر شارع بگوید الخمر حرام، شما می‌گوئید این جا خمر موضوعیّت دارد و شارع خمر را موضوع حرمت قرار داده است اگر چیز دیگری تمام خواصّ خمر را داشته باشد لکن فاقد عنوان خمر باشد، دلیل حرمت شامل آن نمی‌شود زیرا حکم روی موضوع

.....

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

پس ظنّ حاصل از خبر واحد جانشین قطع صفتی نمی‌شود. خبر واحد زراره ولو حجیّت دارد و آثار قطع (منجزیّت و معذّریّت) را دارد امّا آیا خبر ظنّی زراره برای انسان یک صفت نفسانیّه به نام قطع و یقین ایجاد می‌کند؟ خیر مگر این که دلیل خاصّی تصریح کند، و امارات و طرق را تنزیل و تشبیه به قطع نماید و بگوید امارات جانشین قطع صفتی می‌شود.

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

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

ایشان می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر شارع فرمود: **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة یجب علیك التصدّق** در این فرض موضوع چه چیز است؟

شکّی نیست که موضوع، قطع به وجوب نماز جمعه است ولی به جهت صفتیّت آن کاری نداریم بلکه عنوان کاشفیّت و طریقیّت قطع دخالت دارد، کأنّ موضوع برای وجوب تصدّق «**القطع الکاشف**» است.

آیا امارات و خبر واحد، (**القطع الکاشف**) هستند؟ خیر، خبر واحد، کاشف ناقص است و موضوع در وجوب تصدّق «**قطع به صلوة جمعه**»، کاشف بنحو اعم نمی‌باشد که شامل ظنّ **حاصل از** خبر واحد هم بشود لذا اگر قطع بعنوان کاشفیّت در موضوع حکمی

و توهم کفایة دلیل الاعتبار الدال علی إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلة القطع، من جهة کونه موضوعاً و من جهة کونه طریقاً فیقوم مقامه طریقاً کان أو موضوعاً، فاسد جدّاً [۱].

اخذ بشود امارات و طرق نمی‌توانند قائم مقام و نازل منزلهٔ قطع گردند.

بیان شیخ اعظم قدس سره

[۱] ـ آنچه ذکر شد نظر مرحوم آقای آخوند بود لکن از مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشّریف)[۱] ظاهر می‌گردد که امارات معتبره جانشین قطع موضوعی[۲] می‌شوند (در جانشینی طرق و امارات نسبت به قطع طریقی محض اختلافی نیست) اکنون مرحوم آقای آخوند مهمترین دلیل شیخ انصاری را ذکر می‌کنند (و حقّ مطلب این بود که ایشان دلیل و کلام مرحوم شیخ را بصورت یک توهم که جنبهٔ اهانت دارد ذکر نمی‌کردند).

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

اگر معنی حجّیّت خبر واحد این طور باشد گویا شارع این جا یک تشبیه و تنزیلی درست کرده است و می‌گوید: **الظنّ الحاصل من خبر الواحد کالقطع.** اگر ظنّی را تشبیه و نازل منزلهٔ قطع کردند وجه شباهت چیست؟ وجه شباهت این است: ظن در تمام آثار

---

۱ ـ ر. ک: فرائد الاصول / ٤.

۲ ـ طریقی (کشفی) نه قطع موضوعی صفتی.

فإن الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال، لايكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث لابد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل عليه، و لحاظهما في أحدهما آليّ، و في الآخر استقلالي، بداهة أن النظر في حجيته و تنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع و مؤدى الطريق، و في كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، و لايكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، و المفروض أنه ليس، فلايكون دليلاً على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآليّ، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، و صحة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته و خطئه بناء على استحقاق المتجري، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، و ترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي [١].

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

بیان فساد مطلب:

ایراد مصنّف بر کلام شیخ ﷺ

[١] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند این بیان درست نیست چون اگر شارع بخواهد ظنّ حاصل از امارات را نازل منزلهٔ قطع نماید، نحوهٔ تنزیل و تشبیه در قطع طریقی با قطع موضوعی تفاوت دارد و با یک تنزیل نمی‌توان گفت امارات هم جانشین قطع طریقی می‌شود و هم جانشین قطع موضوعی می‌شود زیرا:

درقطع طریقی، یقین و قطع اصلاً موضوعیّت و استقلالی ندارد.

اگر خبر واحد را بخواهند جانشین قطع طریقی نمایند، معنایش این است که مفاد و مؤدّای خبر واحد را جانشین قطع قرار داده‌اند که در این تنزیل نظر به مؤدّا و واقع است

.....

و خود قطع و خبر واحد جنبهٔ آلیّت دارند و فقط آئینه و طریقی نسبت به واقع است و هیچ کس به آئینه نگاه استقلالی نمی‌کند، بلکه آئینه نوعاً آلت برای ملاحظهٔ مافی المرآة است و خودش ملاحظه نمی‌شود و آئینه تبعاً مورد نظر است و مقصود بالاستقلال صورت منقوش در آئینه است.

پس اگر قطع عنوان طریقیّت پیداکرد لحاظ متعلّق به آن یک لحاظ آلی و تبعی است و اگر ظن را بخواهند نازل منزلهٔ قطع طریقی کنند در این تنزیل و تشبیه یک لحاظ آلی و تبعی تحقّق دارد امّا در قطع موضوعی این نوع قطع دخالت در موضوع دارد و اگر خبر واحد که یکی از امارات هست بخواهد جانشین قطع موضوعی بشود معنایش این است که، همان طور که قطع، موضوعیّت داشت خبر واحد هم مانند قطع، خودش، اصالت، استقلال و موضوعیّت دارد و دیگر کاری به مؤدّا نداریم و یک لحاظ استقلالی به قطع تعلّق پیداکرده است.

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

همان طور که اگر بخواهند بگویند الخمر حرام، خمر را بعنوان موضوع و مستقلاً لحاظ می‌کنند اگر شارع گفت: **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك التصدّق**، این قطع مأخوذ در موضوع مانند (خمر در الخمر حرام) مستقلاً ملاحظه شده است پس لحاظ قطع موضوعی، استقلالی، و لحاظ قطع طریقی، تبعی و آلی می‌باشد.

ایشان می‌فرمایند فرضاً شارع بگوید: «**الظنّ الحاصل من خبر الواحد كالقطع و نزلت الخبر الواحد منزلة القطع**» در یک تنزیل و در یک تشبیه نمی‌شود هم لحاظ، آلی و هم لحاظ، استقلالی باشد. این تنزیل یکی از دو جهت را می‌تواند داشته باشد یا تنزیل بلحاظ آلی که در نتیجه قطع موضوعی از دایرهٔ تنزیل خارج می‌شود و یا تنزیل بلحاظ

.....

استقلالی که در نتیجه، قطع طریقی از دایرهٔ تشبیه و تنزیل خارج می‌شود.

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

مثلاً چنین بگویند. **الظنّ الحاصل من خبر الواحد ینزل منزلة القطع بایّ لحاظٍ آلی أوْ استقلالی**، البته لازم هم نیست این دو لحاظ را تفصیلاً اراده کند بلکه به یک نظر اجمالی هم می‌توان چنین کرد، کما این که در مثال اکرم کلّ عالم، مولا با یک لحاظ اجمالی نه تفصیلی، همهٔ افراد عالم را ملاحظه می‌نماید.

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

لذا یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ آلی باشد که در این صورت ظنّ حاصل از خبر واحد دارای حجیّت، منجزیّت، معذریّت و... می‌باشد یعنی همان احکامی را که برای قطع طریقی گفتیم دارد.[1]

و یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ استقلالی باشد که در این صورت حجیّت، منجزیّت، معذریّت و... را ندارد و فقط جانشین قطع موضوعی می‌شود و دخالت در موضوع دارد. یعنی زمانی که شارع گفت: **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة یجب علیك التصدّق**، چنانچه ما از راه اماره، ظن پیدا کنیم، این ظنّ معتبر، جانشین قطع موضوعی مأخوذ در این دلیل شرعی می‌شود و با حصول ظن به وجوب نماز جمعه، حکم وجوب تصدّق ثابت می‌گردد.

بنابرنظر مرحوم آقای آخوند، فرمایش مرحوم شیخ قابل قبول نیست.

---

۱ - و جانشین قطع طریقی می‌شود.

لايقال: على هذا لايكون دليلاً على أحد التنزيلين، مالم يكن هناك قرينة في البين [۱].

فأنه يقال: لاإشكال في كونه دليلاً على حجيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآليّ مما لاريب فيه و لاشبهة تعتريه، و إنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق و مزالّ الأقدام للأعلام [۲].

ولا يخفى أنه لولا ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد ـ دالّ على إلغاء احتمال خلافه ـ مقام القطع بتمام أقسامه، و لو فيما أُخذ في الموضوع على نحو الصفتية، كان تمامه أو قيده [1] و به قوامه [۳].

---

[۱] ـ اکنون که با یک تنزیل نشد امارات هم جانشین قطع طریقی و هم جانشین قطع موضوعی شوند، دلیلی هم نداریم که خصوص یکی از این دو تنزیل را بر تنزیل دیگر ترجیح دهیم و بگوئیم تنزیل بنحو آلیّت است و امارات جانشین قطع طریقی می‌شوند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[۲] ـ تنزیل بنحو آلیّت، مسلّم است ومحلّ اشکال نمی‌باشد زیرا ما یقین داریم خبر واحد و امارات جانشین قطع طریقی می‌شود و آن آثاری که برای قطع طریقی هست (منجزیّت، معذریّت، استحقاق عقوبت و مثوبت) تمامش برای خبر واحد هم هست. البته بحث، این است که آیا تنزیل دوّم (استقلالی) می‌تواند ضمیمهٔ تنزیل اوّل (بنحو آلیّت) بشود یا نه؟ به عبارت دیگر بحث، این است که آیا قرینه‌ای بر تنزیل بنحو دوّم هست یا نه؟

جواب: قرینه‌ای بر تنزیل دوّم نداریم.

[۳] ـ این عبارت ظاهراً تعریض به مرحوم شیخ انصاری است[2].

---

۱ - خواه قطع تمام الموضوع یا قید و جزء الموضوع باشد.

۲ - ر. ک: فرائد الاصول / ٤.

فتلخص ممّا ذكرنا: ان الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ماليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً [١].

و أما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها ـ أيضا ـ غير الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار و الأحكام، من تنجز التكليف و غيره ـ كما مرت إليه الإشارة ـ و هي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً [٢].

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر کلام مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم امارات جانشین قطع موضوعی می‌شود ودلیل بر حجّیت خبر واحد شامل هر دو تنزیل آلی و استقلالی می‌شود پس چرا مرحوم شیخ می‌گویند امارات جانشین قطع صفتی نمی‌شوند و قطع صفتی را استثنا می‌کنند و حال آن که خبر واحد باید جانشین قطع موضوعی صفتی هم بشود در صورتی که نه مرحوم شیخ و نه افراد دیگر، این را ملتزم نشده‌اند که امارات جانشین قطع موضوعی صفتی بشود پس معلوم می‌شود دلیل حجّیت خبر واحد نمی‌تواند با یک تشبیه و تنزیل (نسبت به قطع) دو لحاظ آلی و استقلالی را داشته باشد.

خلاصه یا تنزیل را بنحو توسعه قائل شوید و بگوئید امارات جانشین قطع موضوعی صفتی هم می‌شود و یا اگر دایرهٔ تنزیل را مضیّق دانستید، باید بگویید امارات جانشین قطع موضوعی نمی‌شود خواه قطع موضوعی صفتی باشد یا قطع موضوعی طریقی.

[١] ـ **خلاصه:** مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند امارات جانشین هیچ کدام از اقسام قطع موضوعی نمی‌شود ولی مرحوم شیخ قائل شدند که امارات جانشین قطع موضوعی طریقی می‌شوند. (امارات فقط جانشین قطع طریقی محض می‌شوند).

آیا اصول جانشین قطع می‌شوند؟

[٢] ـ آیا اصول شرعیّه یا عقلیّه می‌توانند جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی

لا يقال: إن الاحتياط لابأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان [۱].

بشوند یا این که حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند؟

ایشان می‌فرمایند از میان اصول عملیّه استصحاب را جدا نمائید در استصحاب جداگانه بحث داریم. غیر از استصحاب یعنی اصالة البرائة، اصالة الحلیة، و اصالة الاحتیاط هیچ کدام نمی‌توانند جانشین قطع بشوند یعنی حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند زیرا اثر قطع طریقی این است که در صورت مطابقت با واقع، واقع منجز می‌شود و همچنین در صورتی که مخالف واقع باشد باز مسئلهٔ تجرّی و انقیاد را بدنبال دارد و آثار دیگر از استحقاق عقوبت و مثوبت و....

ولی در اصول عملیّه اصلاً صحبت از واقع مطرح نیست بلکه شارع وظیفهٔ فرد سرگردان و جاهل، بعنوان کونه جاهلاً بالواقع را رجوع به اصول عملیّه قرار داده است.

وظائفی که مربوط به جاهل نسبت به حکم واقعی است، چگونه می‌تواند واقع را منجز نماید و چگونه می‌تواند جانشین قطع بشود اصلاً جنبهٔ هدایت و طریقیّت ندارد لذا عنوان حجّیّت در باب اصول عملیّه یک تعبیر غیر صحیح است اگر انسان بخواهد تعبیر بکند باید بگوید اصول عملیّه دارای اعتبار هستند.

[۱] ـ اشکال: بله قبول داریم که اصول عملیّه نمی‌توانند جانشین قطع بشوند. امّا از میان اصول عملیّه چرا اصالة الاحتیاط نتواند جانشین قطع طریقی شود؟

اصالة الاحتیاط با امارات معتبره و خبر واحد فرقی ندارد، همان طور که خبر واحد اگر مطابق واقع باشد، واقع را بعهدهٔ انسان بار می‌کند، اصالة الاحتیاط هم همینطور است مثلاً اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه، قائم شد وبحسب واقع هم نماز جمعه واجب بود در این صورت واقع گریبانگیر انسان می‌شود حال اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که روز جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر این جا علم اجمالی مانند خبر واحد سبب می‌شود که اگر در واقع، نماز جمعه واجب باشد شما نسبت به وجوب نماز جمعه و اتیان آن در برابر مولا عذری نداشته باشید یعنی اگر مخالفت نمائید استحقاق عقوبت

فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي، فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبة على مخالفته، لاشيء يقوم مقامه في هذا الحكم [١].

بر مخالفت دارید خلاصه، علم اجمالی و اصالة الاحتیاط واقع را برای انسان منجز می‌کند.

چرا شما می‌گوئید اصالة الاحتیاط جانشین قطع طریقی نمی‌شود.

[١] ـ **جواب:** مرحوم آقای آخوند جوابی می‌دهند که خیلی جالب نیست اگر آنطور که ما عرض می‌کنیم ایشان می‌فرمودند خیلی روشنتر بود. ابتدا به بیان مرحوم آقای آخوند می‌پردازیم:

حاکم به اصالة الاحتیاط عقل است یا شرع؟ چون اصالة الاحتیاط هم مدرک عقلی دارد وهم دلیل شرعی.

اگر بگوئید مقصود، اصالة الاحتیاط عقلی است، می‌گوئیم معنای اصالة الاحتیاط چیست؟ یعنی عقل، حکم به احتیاط می‌نماید که همان حکم عقل به تنجز واقع است، خوب کأنّ مستشکل در (لایقال) می‌گوید ما هم همین را می‌گفتیم.

ایشان می‌فرمایند شما گفتید اصالة الاحتیاط در منجزیّت مانند قطع است و یک مشبّه، یک مشبّه به و یک وجه شبه درست کردید (اصالة الاحتیاط کالقطع فی المنجزیّة) لکن ما می‌گوئیم اصالة الاحتیاط همان وجه شبه و همان منجزیّت است و دیگر مشبّه و وجه شبه نداریم یعنی زیدی و شجاعتی که آنرا در دلیری به اسد تشبیه کنیم نداریم.

خلاصه: شما می‌خواستید بگوئید اصالة الاحتیاط، در حجیّت مانند قطع است ولی ما می‌گوئیم اصالة الاحتیاط همان حجیّت و تنجز واقع است، عقل اصالة الاحتیاط ندارد که ما آن را در حجیّت به قطع تشبیه کنیم، این اصالة الاحتیاط را من و شما درست کرده‌ایم.

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

لکن جواب صحیح این است که اصالة الاحتیاط خودش شعبه‌ای از شعب قطع می‌باشد ماکه می‌خواهیم چیزی را تشبیه به قطع بنمائیم، باید چیزی غیر از قطع را تشبیه به

و أما النقلي، فإلزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز و صحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلا أنه لانقول به في الشبهة البدوية، و لايكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي [۱].

فافهم [۲].

قطع کنیم در حالی که اصالة الاحتیاط خودش از مصادیق قطع و از شعب علم اجمالی می‌باشد منتها بعداً بحث می‌کنیم که آیا همان طور که علم تفصیلی منجّز است علم اجمالی هم منجّز می‌باشد یا نه.

[۱] ـ اگر بگوئید مقصودمان از اصالة الاحتیاط، احتیاط شرعی است که شارع مثلاً در موردی احتیاط را واجب کرده باشد:

ایشان می‌فرمایند بله کبرای قضیّه را قبول داریم که اگر شارع در موردی احتیاط را واجب کرد، ایجاب احتیاط مانند قطع، منجزیّت دارد لکن اشکال صغروی داریم که:

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

موردی نمی‌توانید برایش پیدا کنید تا بگوئید آیا این وجوب احتیاط جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه اگر با یک شبههٔ بدوی روبرو شوید که قول حق این است که باید برائت جاری کرد.

و اگر اطراف علم اجمالی را مدّ نظر دارید در آن جا عقل حکم به وجوب احتیاط می‌کند نه یک دلیل شرعی نتیجةً اصالة الاحتیاط هم از دایرهٔ تنزیل و خلافت باید کنار برود.

[۲] ـ لازم نیست که چون شما (اصولیین) در نزاع با اخباری‌ها می‌گوئید در شبههٔ بدوی ما قائل به برائت هستیم پس ایجاب احتیاط درست نیست بلکه شما باید به طور کلّی حکم ایجاب احتیاط را روشن نمائید خواه جائی قائل به آن باشید یا نباشید. این مثل آنست که اگر کسی قائل به حجّیّت استصحاب نبود بگوید که استصحاب را حجّت نمی‌دانیم لذا معنی ندارد بحث کنیم، که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه؟ شما

ثم لايخفى ان دليل الاستصحاب أيضاً لايفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً، و ان مثل (لاتنقض اليقين) لابد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن، او بلحاظ نفس اليقين [١].

روی فرض حجّیّت بحث نمائید. بنابراین اگر در آن نزاع بین اخباریها و اصولیین احتیاط واجب شد، این احتیاط شرعی می‌باشد و جانشین قطع می‌شود.

آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟

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

ایشان وقتی به جانشینی استصحاب می‌رسند به طور صراحت نمی‌فرمایند که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود و فقط می‌گویند استصحاب جانشین قطع موضوعی نمی‌شود لکن از بیانی که برای ادّعای نفی دارند معلوم می‌شود که استصحاب تمام احکام امارات را دارد (از نظر جانشینی قطع طریقی و از جهت جانشین نشدن نسبت به قطع موضوعی) وبیانی راکه در باب امارات داشتند همان بیان را در مورد استصحاب پیاده می‌کنند.

اکنون ببینیم دلیل اعتبار استصحاب (یعنی لاتنقض الیقین بالشّك) مقتضی چه چیز است؟

ببینیم در این دلیل برای یقین و شک موضوعیّت قائل شده‌اند یا این که موضوعیّتی ندارد.

١ـ اگر یقین و شک موضوعیّت داشته باشند یعنی تنزیل به لحاظ نفس عنوان یقین و شک می‌باشد کأنّ دلیل چنین می‌گوید: شک مسبوق به یقین همان یقین است یعنی

و ما ذكرنا في الحاشية ـ في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و القطع، و أن دليل الاعتبار إنّما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، و تنزيل القطع بالواقع تنزيلاً و تعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة ـ لايخلو من تكلف بل تعسف [۱].

ینزّل منزلة اليقين ـ در این صورت استصحاب را می‌توان جانشین قطع موضوعی نمود زیرا در قطع موضوعی، یقین در موضوع حکم شرعی مدخلیّت داشت.

۲ـ اگر یقین و شک موضوعیّت نداشته باشد کأنّ دلیل اعتبار استصحاب می‌گوید مشکوک مسبوق به متیقن را بمنزلهٔ متیقّن بدان ـ این مثل آنست که در خبر واحد مؤدّا را نازل منزلهٔ واقع قرار دهیم در نتیجه باید گفت امارات و خبر واحد فقط جانشین قطع طریقی می‌شوند.

کدام لحاظ درست است؟

چون در یک عبارت نمی‌توان جمع بین دو لحاظ نمود لذا این دلیل بر یک لحاظ و بر یک تنزیل می‌تواند دلالت نماید بنابراین چون لحاظ دوّم تقریباً مسلّم است لهذا جانشینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی بکلّی منتفی می‌شود.

[۱] ـ بیان مصنّف در حاشیه بر کتاب رسائل (در تصحیح فرمایش شیخ ـ قدس سره): مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما در حاشیه بر کتاب رسائل [۱] مرحوم شیخ، توجیهی نسبت به نظر ایشان در این مسئله کردیم که دلیل واحد بتواند هر دو مطلب را دلالت کند (طرق و امارات و استصحاب بتوانند جانشین قطع طریقی و موضوعی بشوند) بدون این که نیاز به دو لحاظ باشد ولی اکنون می‌گوئیم آن راه و آن توجیه راهی نیست که بتواند کلام مرحوم شیخ را تصحیح و تأیید نماید آنچه را قبلاً گفته‌ایم اینست که: برای دلیل دو نوع مدلول درست می‌کنیم:

---

۱ ـ ص / ۸

.....

---

١ ـ دلالت مطابقه که لازم است در دلیل لحاظ شود. ٢ ـ دلالت التزامی که نیاز به لحاظ ندارد و خواه و ناخواه ترتّب پیدا می‌کند.

بیان ذلك: مدلول مطابقی را چنین درست می‌کنیم که می‌گوئیم. **خبر الواحد کالقطع**، یعنی مؤدّای خبر واحد را نازل منزلهٔ واقع می‌کنیم و این همان است که گفتیم اماره و خبر واحد جانشین قطع طریقی می‌شود و خود قطع و خبر واحد مدخلیّتی ندارد.

در باب استصحاب هم بجای مؤدّا کلمهٔ مستصحب را می‌گذاریم و می‌گوئیم المستصحب ینزّل منزلة الواقع، مؤدّا، مفاد خبر واحد است و مستصحب متعلّق شک و یقین است.

آنچه را که استصحاب می‌کنیم شکّی نسبت به او متعلّق شده است این نازل منزلهٔ واقع است مثل این است که ما یقین به آن پیدا کرده‌ایم پس دلیل بر اعتبار و حجّیّت چه در باب استصحاب و چه در باب امارات و خبر واحد، مدلول مطابقیش مربوط به مؤدّا و مستصحب است و تنزیل هر کدام بواقع است، بنابراین مدلول مطابقی، باید بگوئیم امارات و خبر واحد و استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شوند (این یک تنزیل).

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

این ملازمه عرفیه چگونه است؟

عرف و عقلا می‌گویند وقتی شارع در باب اماره و خبر واحد و استصحاب مؤدّا و مستصحب را نازل منزلهٔ واقع قرار داد ما بدنبال آن می‌فهمیم که قطع به این مؤدّا هم نازل منزلهٔ قطع به واقع است اگر خود مؤدّا جانشین واقع بشود و چهره واقعی به خود بگیرد (منتها واقع تعبّدی و تنزیلی ـ واقع در محیط شرع نه واقع حقیقی) هر حکمی که واقع حقیقی دارد، واقع تنزیلی هم همان حکم را پیدا می‌کند و یکی از احکامی که واقع حقیقی

فإنه لايكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزئه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزاً حقيقة، و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة، كما في ما نحن فيه ـ على ما عرفت ـ لم يكن دليل الأمارة دليلاً عليه أصلاً؛

دارد این است که اگر قطع به واقع حقیقی در موضوع یک حکم شرعی مدخلیت پیداکرد بر قطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هم همان اثر مترتّب می‌شود (این هم یک تنزیل دیگر).

مثال: دلیل می‌گوید **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك التصدّق**[1] اکنون من قاطع به وجوب نماز جمعه نیستم فقط اماره، خبر واحد یا استصحاب نسبت به وجوب نماز جمعه قائم شده است و چون شارع مؤدّای اماره و مستصحب را واقع تنزیلی قرار داده است لذا من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هستم همان طور که قطع بواقع حقیقی وجوب نماز جمعه سبب وجوب تصدّق بود اکنون بعلّت دلیل اعتبار خبر واحد یا استصحاب من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی وجوب نماز جمعه هستم و لذا وجوب تصدّق مسلّم است.

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

دلیل بر حجّیّت خبر واحد، هم خبر واحد را منجّز و معذّر قرار می‌دهد که اثر قطع طریقی است و هم خبر واحد مقطوع را با قطع به واقعی تنزیلی جانشین **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك التصدّق** قرار می‌دهد لکن اکنون که مشغول نوشتن کتاب کفایه الاصول هستیم می‌خواهیم در بیان قبلی مناقشه کنیم زیرا خالی از تکلّف نیست.

---

۱ ـ و یا اذا قطعت بحیوة ولدك يجب عليك التصدق.

فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، و تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لايخفى، فتأمل جيّداً، فانه لا يخلو عن دقة[1] **[۱].**

عدول مصنّف از توجیه کلام شیخ ﷺ (المناقشة فی کلام الحاشیة)

[۱] ـ برای توضیح فساد مطلب قبلی قبلاً مقدّمه‌ای بیان می‌کنیم.

گاهی موضوع حکمی مرکّب از دو جزء می‌باشد و یا بصورت قید و مقیّد می‌باشد: که گاهی انسان یقین دارد آن دو جزء، محقق است در این صورت بلا اشکال حکم بر آن موضوع مترتّب می‌شود و گاهی موضوع مرکّب وجداناً تحقّق ندارد لکن دلیل شرعی می‌خواهد چیزی را جانشین بعضی از اجزاء غیر محقّق مرکب قرار دهد یعنی می‌خواهد منزّلی را نازل منزلهٔ بعضی از اجزاء دیگر قرار دهد.

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

---

۱ - هذه العبارة (فان الملازمة انّما...) الی قوله ثم لایذهب علیک مذکورة بأنحاءٍ مختلفة فی نسخ متعددة و هی لاتخلو عن تعقید و اضطراب شدید (وعلی کل حال) هی علة لقوله و لا دلالة له کذلك الا بعد دلالته علی تنزیل المؤدّی و الصحیح کان ان یقول هکذا فان الملازمة انّما تدعی بین تنزیل القطع بالموضوع التنزیلی و تنزیل نفس الموضوع ای المؤدّی و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی اولاً بدلیل الامارة لاقطع بالموضوع التنزیلی کی یدعی الملازمة بین تنزیله و تنزیل نفس الموضوع (هذا) و فی بعض النسخ المطبوعة اخیراً قداسقطوا العبارة المذکورة بطولها و ذکروا هکذا فان الملازمة انّما تدعي بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدّیٰ منزلة الواقع کما لایخفی ر. ک عنایة الاصول ۳۸/۳..

می‌توان عبارتی راکه در متن آورده‌ایم به این ترتیب نوشت:

... علی تنزیل المودی فانّ «التنزیل» انّما یدعی بین القطع بالموضوع التنزیلی و القطع بالموضوع الحقیقی و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی اوّلاً بدلیل الامارة لاقطع بالموضوع التنزیلی کی یدّعی الملازمة بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلة الواقع کما لایخفی.

البته به نحو دیگر هم می‌توان عبارت را اصلاح نمود.

.....

که جزء دیگر مرکّب محقّق باشد تا با این دلیل شرعی دو جزء بیکدیگر ضمیمه بشود تا حکم بر آن موضوع مرکّب مترتّب شود امّا اگر جزء دیگر محرز نیست چه اثری بر این تنزیل و تشبیه و جانشینی جزئی برای جزء دیگر است بلکه این تنزیل یک امر لغوی است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. ولو این دلیل بتواند یک جزء را برای ما درست کند چون این جزء تمام الموضوع نمی‌باشد لذا اثری بر این تنزیل مترتّب نمی‌شود مگر این که در عرض آن تنزیل یک تنزیل و تشبیه دیگر نسبت به جزء دوّم باشد و بگوید:

این جزء نازل منزلهٔ جزء اوّل و آن جزء نازل منزلهٔ جزء دوّم تا حکم و اثر مقصود بر آن موضوع مرکّب مترتّب شود.

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

الف ـ آب. ب ـ کریت.

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

در این موارد در صورتی می‌توان حکم را مترتّب نمود که هر دو جزء موضوع بالوجدان یا بالاصل یا یکی بالاصل و دیگری بالوجدان محرز گردد و الا نمی‌توان حکم عدم انفعال را مترتّب نمود.

با توجّه به این مقدّمه طولانی، در ما نحن فیه موضوع برای وجوب تصدّق قطع به حیات ولد یا قطع به وجوب نماز جمعه می‌باشد.

اگر کسی نسبت به حیات ولد قاطع شد یا در مورد نماز جمعه یقین حاصل کرد در این صورت حکم وجوب تصدّق ثابت می‌شود زیرا موضوع بالوجدان ثابت شد امّا اگر کسی در حیات فرزندش شک داشته باشد استصحاب می‌کند و می‌گوید فرزندم زنده است و این حیات مستصحب شرعاً معتبر و به منزلهٔ حیات واقعی است و او نسبت به این واقع تعبّدی و تنزیلی قطع پیدا می‌کند پس با شک در حیات واقعی بوسیلهٔ استصحاب، قطع به حیات تعبّدی پیدا کردم (قطع به وظیفه).

.....

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

یعنی اگر شما واقعاً قطع به حیات فرزند پیدا کنید باید صدقه بدهید و اکنون هم که قطع به حیات تعبّدی و تنزیلی پیدا کرده‌اید باید صدقه بدهید بنابراین امارات و استصحاب می‌توانند جانشین قطع موضوعی هم بشوند و لحاظ و دلیل واحد برای این کار کافی است.

اولاً آن ملازمه عرفیه چندان روشن نیست، اگر مؤدّا و مستصحب نازل منزلهٔ واقع شد دلیلی نداریم که قطع به مؤدّا و مستصحب هم جای گزین واقع شود.

ثانیاً اصل این مطلب، باطل بلکه محال است.

در حاشیه بر رسائل گفتیم مؤدّا و مستصحب بمنزلهٔ واقع تنزیلی می‌شوند امّا این تنزیل جزء موضوع صحیح نیست زیرا اثری ندارد مگر این که جزء دیگر موضوع محرز باشد یا در عرض همین تشبیه، تنزیل گردد.

شارع، نماز جمعه‌ای که مفاد خبر واحد بود بمنزلهٔ واقع تنزیل نمود.

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

وجوب نماز جمعه واقعی که سبب وجوب تصدّق نمی‌شود بلکه قطع به وجوب نماز جمعه موجب صدقه می‌شود.

و همچنین قطع به وجود حیات ولد باعث صدقه بود.

استصحاب حیات ولد، به تنهائی اثر شرعی ندارد مگر این که قطع به حیات استصحابی هم بمنزلهٔ قطع به حیات واقعی تنزیل شود.

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

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

ثم لا يذهب عليك أنّ هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف [۱].

الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور [۲].

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

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

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

بله اگر دو تنزیل در عرض هم بود و دو دلالت مطابقه درکار بود مطلب درست می‌شد.

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

[۱] ـ اگر آنچه را که در حاشیه گفتیم تمام بود یعنی دلیل واحد می‌توانست اماره و استصحاب را هم جایگزین قطع طریقی و هم جایگزین قطع موضوعی بکند، دیگر در قطع موضوعی فرقی نمی‌کرد که قطع ما موضوعی وصفی یا موضوعی کشفی باشد.

بلکه جانشین اقسام چهارگانه قطع می‌شد.

پس تفصیل مرحوم شیخ (رضوان الله تعالی علیه) علی ایّ حالٍ درست نیست.

امر چهارم

نحوهٔ استعمال قطع موضوعی

[۲] ـ در امر سوّم گفتیم دو نوع قطع داریم: ۱ ـ قطع طریقی که در موضوع خطاب شرعی ذکری از آن نمی‌شود مانند: **الخمر حرام.**

۲ ـ قطع موضوعی که در لسان دلیل شرعی در مورد موضوع حکم دیگری به نحو

.....

تمام الموضوع یا جزء الموضوع اخذ می‌گشت مانند: **اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیك التصدّق.**

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

مثلاً بگوید **اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة یجب علیك صلوة الجمعة** ایشان می‌فرمایند این ممتنع و مستلزم دور است.

بیان دور: اگر دلیل شرعی بگوید **اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیك صلوة الجمعة**، چنانچه مکلّف بخواهد نسبت به وجوب نماز جمعه قاطع بشود باید نماز جمعه وجوبی داشته باشد، بعد مکلّف قطع به آن پیدا کند، پس قطع به وجوب، توقّف بر وجوب نماز جمعه دارد و شما می‌گویید که همین وجوب هم متوقّف بر قطع است چون در موضوع همین وجوب، قطع به وجوب اخذ شده است نه وجوب دیگری.

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

نکته‌ای را هم ما بیفزائیم که اگر قطع، به نحو جزء الموضوع در دلیل شرعی آمده باشد مسئلهٔ «دور» خیلی روشن‌تر است ـ مثال، **اذا کانت صلاة الجمعة واجبة و قطعت بها یجب علیك صلاة الجمعة** ـ یعنی وقتی فی الواقع وجوب نماز جمعه‌ای بود و من هم به آن قطع پیدا کردم با وجود این دو جزء، همین وجوب نماز جمعه تحقّق پیدا می‌کند پس اوّل باید وجوبی به نماز جمعه واقعاً تعلّق گرفته باشد بعد من قطع به آن وجوب پیدا کنم آنگاه با تحقّق این دو جزء همان نماز جمعه واجب می‌باشد که در این جا مسئله دور، روشن‌تر است.

ولا مثله للزوم اجتماع المثلين [۱].
ولا ضده للزوم اجتماع الضدين [۲].

در صورت قبل که قطع به نحو تمام الموضوع در لسان دلیل شرعی اخذ شده بود، مرحوم آقای آخوند فرمودند مسئلهٔ «دور» پیش می‌آید در حالی که خوب بود بگویند «خُلف» پیش می‌آید نه دور. امّا بیان خلف:

مثال ما این بود: اذا **قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك صلوة الجمعة** ـ کأنّ شارع چنین می‌گوید که من حکمی دارم امّا اگر قطع به این حکم پیدا کنی، این حکم ثابت می‌شود یعنی او فرض کرده که قبل از قطع، حکمی ثابت است در حالی که اگر قطع در موضوع مدخلیّت داشته باشد معنایش این است که قبل از تحقّق قطع، حکمی ثابت نیست پس در این صورت بهتر است بگوییم «خلف» پیش می‌آید نه «دور»، ولی مرحوم آقای آخوند در هر دو صورت فرمودند مستلزم دور است.

[۱] ـ آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع مثل آن حکم اخذ نماید؟ مثلاً بگوید اذا **قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك صلوة الجمعة بوجوب** آخر در این مورد دو نوع وجوب در کار است:

۱ ـ وجوبی که متعلّق قطع است ۲ ـ وجوبی که بعد از قطع تحقّق پیدا می‌کند ـ در این فرض اجتماع مثلین تحقّق پیدا می‌کند چون از نظر فردی که قطع بوجوب صلاة جمعه پیدا شده الآن دو وجوب هست پس از نظر قاطع، اجتماع مثلین محقّق شده و حال آن که اجتماع مثلین ممتنع است.

[۲] ـ آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع ضدّ آن حکم اخذ نماید؟ مثلاً بگوید اذا **قطعت بوجوب صلوة الجمعة يحرم عليك صلوة الجمعة**. در این صورت از نظر قاطع، نماز جمعه دو حکم متضاد دارد ۱ ـ وجوب، که متعلّق قطع است ۲ ـ حرمت، که متوقّف بر قطع نسبت به نماز جمعه است و اجتماع ضدّین حتّی عندالقاطع امر ممتنعی است. خلاصه، قطع موضوعی باید در موضوع حکم دیگری اخذ شود تا این که تالی فاسدی نداشته باشد مانند: اذا **قطعت بوجوب صلوة الجمعة يجب عليك التصدّق.**

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

و أما الظن بالحكم، فهو و إن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم آخر في مورده ـ مثل الحكم المظنون أو ضده ـ بمكان من الامكان [٢].

---

[١] ـ ايشان يک مورد را استثنا می‌کنند.

مرحوم آقای آخوند قبلاً (در امر اوّل) مراحل چهارگانهٔ حکم را ذکر کرده‌اند: ١ ـ مرحلهٔ اقتضا ٢ ـ مرحلهٔ انشا ٣ ـ مرحلهٔ فعلیّت ٤ ـ مرحلهٔ تنجّز که این مراحل یکی پس از دیگری تحقّق پیدا می‌کند لکن مشروط به یک شرطی هست که مثلاً اگر حکم فعلی بخواهد به مرحلهٔ تنجّز برسد مشروط بر این است که این حکم فعلی متعلّق قطع شود آن وقت همین حکم فعلی منجّز می‌شود یعنی قطع و یقین به مرحلهٔ فعلیّت، موضوع برای مرحلهٔ تنجّز حکم است.

خلاصه: قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را می‌توان در مرتبهٔ دیگر همان حکم اخذ کرد اکنون که قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را توانستیم در مرتبهٔ دیگر همان حکم اخذ کنیم، در مثل یا ضدّ آن حکم را هم ایشان می‌فرمایند مانعی ندارد که اخذ نماییم مثلاً بگوییم قطع به حکم انشائی وجوبی نماز جمعه، موضوع واقع شود برای قطع به حرمت فعلیّهٔ نماز جمعه.

ظنّ موضوعی

[٢] ـ امّا در باب مظنّه مسئله چنین نیست زیرا ظن با قطع یک وجه اشتراک و یک جهت افتراق دارد.

جهت اشتراک: اگر ظنّ به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ کنند و مثلاً بگویند **اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة**، این ممتنع و مستلزم

.....

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

امّا جهت افتراق: در باب قطع گفتیم قطع به یک حکم را نمی‌توانیم در موضوع مثل یا ضدّ آن حکم جعل نماییم.

امّا در باب ظن مانعی ندارد که ظنّ به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ کنیم و مثلاً بگوییم **اذا ظننت بوجوب صلوة الجمعة یحرم علیك صلوة الجمعة** علّت این مسئله چیست.

علّت، این است که اگر کسی قاطع به حکمی شود شارع دیگر نمی‌تواند یک حکم ظاهری برای او جعل نماید چون حکم ظاهری مربوط به فرد جاهل است ولی شخص قاطع ولو قطعش مخالف واقع باشد جاهل نیست تا این که شارع برایش حکم ظاهری جعل نماید بلکه قاطع می‌گوید من واقع را می‌بینم امّا کسی که مظنّه دارد، او واقع برایش منکشف نیست و پرده‌ای از جهل هم در برابر او قرار دارد لذا شارع می‌تواند برای فرد ظانّ به واقع، یک حکم ظاهری جعل کند کما این که در بسیاری از موارد این حکم ظاهری جعل شده است.

مثلاً اگر شما ظن غیر معتبر برنجاست یک لباس پیدا کردید با این که شما مظنّه دارید و این ظنّ تا حدّی راهنمای به واقع است لکن چون واقع برای شما درست روشن نیست، شارع یک حکم ظاهری به نام طهارت نسبت به آن لباس جعل کرده است و هیچ مانعی در کار نیست که شارع بگوید **اذا ظننت بالنجاسة یکون الشّی طاهراً** ـ این جا ظنّ به نجاست در موضوع ضدّ نجاست (طهارت) اخذ شده است و مستلزم هیچ تالی فاسد نیست در مسئلهٔ وجوب نماز جمعه هم همینطور است شارع می‌تواند بگوید **اذا ظننت بالوجوب یحرم علیک صلوة الجمعة** ـ یعنی اگر شما ظنّ به وجوب نماز جمعه پیدا کردید،

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً، بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي، لايمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أوضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل [١].

به جای این که آن وجوب ثابت باشد حرمت نماز جمعه برای شما ثابت می‌شود.

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

[١] ـ اشکال: با تمام این مباحث نمی‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ نمود. چرا شما می‌گویید شارع می‌تواند بگوید **اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاة الجمعة.**

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مسلّماً باید بگوئید یک حکم فعلی است، خوب این جا هم دو حکم فعلی جمع شده است: ١ـ حکم فعلی مظنون وجوب نماز جمعه ٢ ـ حکم فعلی دیگر به نام حرمت نماز جمعه و این اجتماع ضدّین است و چگونه دو حکم فعلی مظنون متخالف می‌توانند اجتماع نمایند.

می‌گویید ما قطع به اجتماع دو حکم که نداریم ـ جواب می‌دهیم ظنّ به اجتماع دو حکم فعلی هم باطل است. آیا شما می‌توانید حتّی احتمال اجتماع نقیضین را بدهید؟ نه، قطع، ظن و احتمال به اجتماع نقیضین هم امکان ندارد لذا باید بگویید ظن هم مانند قطع است و فقط می‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع حکم دیگری اخذ نمود نه در مثل یا ضد یا خود آن حکم.

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع ـ على ما هو عليه من الحال ـ لتنجز و استحق على مخالفته العقوبة، و مع ذلك لايجب على الحاكم رفع عذر المكلّف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدية إليه تارة، و إلى ضده أخرى، و لا يكاد يمكن من القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لايخفى، فافهم [۱].

---

[۱] ـ **جواب:** ایشان می‌فرمایند، اشکال شما، ایراد به اجتماع حکم ظاهری و واقعی است که چگونه با وجود ظنّ به نجاست شارع حکم به طهارت لباس می‌کند ـ ما در آینده مفصلاً جواب این اشکال را بیان می‌کنیم لکن اکنون یک فرق بین قطع و ظن را توضیح می‌دهیم.

اقسام فعلیّت

ما در باب فعلیّت احکام، دو نوع فعلیّت داریم: ۱ ـ فعلیّت تعلیقیّه، ۲ ـ فعلیّت حتمیّه.

۱ ـ در فعلیّت تعلیقیّه، یک حکم، فعلی می‌باشد امّا به این صورت که هدف شارع این است که اگر شما از باب اتّفاق و ضمن تحقیق و مطالعه، علم به آن حکم فعلی پیدا کردید، آن فعلیّت تنجّز پیدا می‌کند و لازم نیست شما بروید نسبت به این حکم فعلی تحقیق و تحصیل علم نمائید یعنی این حکم با فرض مشروعیّتش آن قدر اهمیّت ندارد که انسان برود نسبت به آن تحقیق کند و با آن موافقت نماید و بر شارع هم لازم نیست که راه علم را برای مکلّف باز نماید و همچنین لازم نیست در مواردی که می‌تواند احتیاط را جعل نماید، امر به احتیاط بکند (در دوران بین المحذورین، جعل احتیاط ممکن نیست امّا در سایر موارد می‌توان احتیاط را جعل نمود) و بلکه در این موارد می‌تواند اماره یا اصلی را به عنوان حکم ظاهری درست کند خواه مخالف با واقع باشد یا موافق با واقع ـ و می‌تواند بگوید اگر ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردی مثل یا ضدّ آن ثابت می‌شود.

۲ ـ فعلیّت حتمیّه: فعلیّت حتمیّه یعنی این حکم باید در خارج موافقت شود و هیچ راهی برای فرار از موافقت با آن در کار نیست.

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

قلت: لابأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى ـ أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز ـ مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأمارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي [٢].

در فعلیّت تعلیقیّه، معلّقٌ علیه چیست؟ معلّق علیه آن قطع است یعنی اگر قطع پیدا کنی آن فعلیّت تعلیقیّه، حتمیّت پیدا می‌کند امّا اگر به جای قطع مظنّه پیدا شد آن فعلیّت به حتمیّت نمی‌رسد. این جاست که بین قطع و ظن فرقی روشن می‌شود ـ شارع با قطع به این حکم فعلی نمی‌تواند یک حکم دیگری بیاورد زیرا تا قطع به این حکم فعلی تعلیقی پیدا شد معلّقٌ علیه آن حاصل و فعلیّت تعلیقیّه به صورت حتمیّت در می‌آید، ولی اگر شما به جای قطع، ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردید، دیگر ظنّ به حکم فعلی تعلیقی معلّقٌ علیه خود را حاصل نمی‌کند لذا این حکم در تعلیق خود باقی می‌ماند و اصلاً مانعی ندارد که شارع، حکم دیگری (چه مخالف با واقع و چه موافق با واقع) به صورت حکم ظاهری، یا به این صورت که ما ظنّ به آن حکم فعلی تعلیقی را در موضوع حکم واقعی دیگر اخذ کنیم، برای ما بیان نماید.

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

[١] ـ اشکال: بالأخره می‌گوئیم ما قبول نداریم، جائی که شارع حکمی بر خلاف واقع یا مماثل واقع جعل کرد باز مسئلهٔ اجتماع مثلین یا ضدّین پیش می‌آید.

[٢] ـ جواب: مانعی از اجتماع حکم فعلی تعلیقی (که معلّقٌ علیه آن حاصل نشده بنحوی که اگر از باب اتّفاق به آن قطع پیدا شد تنجّز پیدا می‌کند) با حکم دیگر فعلی در مورد همان حکم فعلی تعلیقی نیست[1] (خواه آن حکم دیگر به مقتضای اصل عملی یا

---

١ - زیرا مراتب این دو حکم متفاوت است.

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع ـ كما يقتضي موافقته عملاً ـ يقتضي موافقته إلتزاماً، و التسليم له اعتقاداً و انقياداً؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية و الأمور الاعتقادية، بحيث كان له امتثالان و طاعتان، إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً، أو لايقتضي؟ فلا يستحق العقوبة عليه، بل إنّما يستحقها على المخالفة العملية [۱].

اماره باشد یا بصورتی که اکنون روی آن بحث کردیم) لکن ملاک اجتماع، همان ملاکی است که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌گوییم.

پس مانعی ندارد شارع بگوید: اگر ظنّ بوجوب فعلی تعلیقی نماز جمعه پیدا کردید، نماز جمعه وجوب فعلی حتمی پیدا می‌کند (لکن بوجوب دیگری).

امر پنجم
موافقت التزامیّه

[۱] ـ قبلاً گفتیم تکالیف، مراحلی دارند وقتی سه مرحلهٔ اقتضاء، انشا و فعلیّت را طی کرد به مرحلهٔ تنجّز می‌رسد که در مرحلهٔ تنجّز استحقاق مثوبت و عقوبت بر موافقت تکلیف مترتّب می‌گردد ـ اکنون آیا هر تکلیف دو نوع مخالفت، و در نتیجه دو استحقاق عقوبت دارد و در مقابل هر تکلیف دو نوع موافقت دارد و دو استحقاق مثوبت بر آن مترتب می‌شود؟ نوع اوّل و نوع دوّم کدام است؟

نوع اوّل همان مخالفت وموافقت از جهت عمل است که اگر عملاً تکلیف مخالفت شود، مثلاً شرب خمر تحقّق پیدا کند می‌گویند مخالفت عملیّه تحقق پیدا کرد واگر فرضاً نماز ظهر اتیان شود می‌گویند موافقت عملیّه تحقّق پیدا کرد.

نوع دوّم که محل بحث ما است آیا موافقت و مخالفت التزامیّه‌ای هم داریم مقصود از موافقت التزامیّه این است که انسان نه تنها از ترس عقاب عملاً دستورات مولا را موافقت می‌کند بلکه از نظر اعتقاد و قلب در برابر تکلیف شارع منقاد باشد کما این که در

الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، و لو لم يكن متسلماً و ملتزماً به و معتقداً و منقاداً له [١].

اصول عقاید اعتقاد قلبی لازم است.

این مسئله (موافقت التزامیّه) یک مسئلهٔ عقلی است البتّه مختصّ به محدودهٔ شرع نیست بلکه نسبت به اوامر موالی عرفیّه هم جاری است.

اگر مولی دستوری به عبد داد آیا عبد دو وظیفه دارد: ١ ـ موافقت عملیّه ٢ ـ موافقت قلبیّه؟ یعنی هم در خارج باید اطاعت کند هم در قلب باید نسبت به دستور مولا ملتزم و خاضع باشد در نتیجه مستحق دو مثوبت می‌شود یا این که نه، فقط وظیفه‌اش موافقت عملیّه است و در نتیجه عبد استحقاق یک مثوبت دارد.

تذکّر ـ در امور شرعیّه گاهی عدم اعتقاد موجب خلل‌هائی می‌شود مثلاً گاهی عدم اعتقاد رجوع به عدم علم و عدم اطّلاع خداوند تبارک و تعالی نسبت به مصالح و مفاسد می‌کند ـ بحث ما در این فرض نیست بلکه ما یک مسئلهٔ کلّی عقلائی را بحث می‌کنیم که در تمام احکام و اوامر (چه در محیط شرع و چه در موالی عرفیّه) جاری است.

عدم وجوب موافقت التزامیّه

[١] ـ حق اینست که دلیلی بر لزوم موافقت التزامیّه نیست چون حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل است و عقل ملاک و میزان ثواب و عقاب در احکام را فقط موافقت عملیّه و مخالفت عملیه می‌داند یعنی اگر کسی دستور مولا را انجام داد مستحق یک مثوبت است بدون این که بگویند آیا او موافقت التزامیّه هم داشت یا نه همینطور در باب مخالفت عملیّه.

و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها، و هذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً، كما لايخفى [۱].

ثم لايذهب عليك، انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لوكان المكلّف متمكناً منها لوجب، ولو فيما لايجب عليه الموافقة القطعية عملاً، ولايحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، و الانقياد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت، و إن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة [۲].

---

[۱] ـ بله لازمهٔ مقام عبودیّت عبد در برابر مولا اینست که او در برابر مولا خاضع و معتقد به دستورات او باشد (البته موافقت عملیّه هم باید بکند.) به طوری که اگر در باطن خاضع نشد مرتبهٔ عبودیّت او نقصان و انحطاط پیدا می‌کند ولی این ربطی به استحقاق عقوبت ندارد.

خلاصه: موافقتی به نام موافقت التزامیّه یا اعتقادیّه در برابر موافقت عملیّه نداریم.

بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست

[۲] ـ اگر موافقت التزامیّه واجب باشد، آیا بین موافقت التزامیّه و موافقت عملیّه ارتباط و ملازمه‌ای در کار هست یعنی هر کجا موافقت عملیّه لازم بود موافقت التزامیّه هم لازم است یا این که نه، این دو ربطی به یکدیگر ندارند؟ ثمرهٔ این بحث کجا ظاهر می‌شود؟

ثمره در مسئلهٔ دوران بین المحذورین ظاهر می‌شود.

دوران بین المحذورین جایی است که انسان علم اجمالی دارد، مثلاً می‌داند حکم واقعی نماز جمعه، وجوب یا حرمت است، در این مورد با این که مسئلهٔ علم اجمالی مطرح است ولی راهی برای موافقت عملیّهٔ قطعیّه و مخالفت عملیّهٔ قطعیّه وجود ندارد، زیرا اگر

و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة، و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضي إلا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضده تخييراً [١].

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

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

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

گاهی موافقت التزامیّه ممکن نیست

[١] ـ قائلی اشکال می‌کند که ملتزم شدن به یک حکم اجمالی مردّد بین وجوب و حرمت بدرد نمی‌خورد بلکه معنی موافقت التزامیّه این است که انسان ملتزم به حکم

.....

خاصّی بشود نه این که ملتزم به ما هوفی الواقع بشود. اگر از او سؤال کنیم شما به چه چیز ملتزم شده‌ای، می‌گوید: نمی‌دانم، هم احتمال وجوب می‌دهم و هم احتمال حرمت، این نحو التزام فائده‌ای ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر کسی در مسئلهٔ موافقت التزامیّه این قدر پافشاری نماید می‌گوییم روی این مبنا موافقت التزامیّه را این جا باید کنار گذاشت چون نمی‌توانیم به حکم خاص ملتزم شویم. چه مانعی دارد که اصالة التخییری که در مقام عمل جریان پیدا کرد و انسان را مخیّر بین فعل و ترک نمود همان اصالة التخییر در موافقت التزامیّه هم جاری شود، یعنی عقل می‌گوید شما مخیّر هستید که حتماً به یک حکم ملتزم شوید.

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

خلاصه اصالة التخییر هم در مسئلهٔ عمل و هم در مسئلهٔ التزام راه پیدا می‌کند.

از کلام ایشان استفاده می‌شود که بخاطر دو نکته نمی‌توان اصالة التخییر را در مسئلهٔ عمل و التزام جاری نمود.

۱ـ شما برای رعایت اهمیّت تکلیف مولا مسئلهٔ موافقت التزامیّه را مطرح کردید، اکنون از شما سؤال می‌کنیم، اگر انسان اصلاً نسبت به تکلیف مولا ملتزم نشود محذورش کمتر است یا این که به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شود؟ واضح است که اگر انسان به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شود محذور بیشتری دارد و اگر اصلاً به تکلیف مولا ملتزم نگردد محذورش کمتر است.

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

.....

محذورش این است که به تکلیف مولا التزام قلبی پیدا نکرده‌ایم و مرتکب کار دیگری نشده‌ایم.

امّا اگر اصالة التخییر را بگیریم، لازمهٔ اصالة التخییر، این است که گاهی آن حکمی راکه ما اختیار می‌کنیم ضدّ تکلیف مولا است در نتیجه به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شده‌ایم آیا ملتزم شدن به ضدّ تکلیف مولا محذورش بیشتر است یا ملتزم نشدن به تکلیف مولی؟ مسلماً به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شدن محذور بیشتری دارد لذا ما در دوران بین المحذورین عدم التزام نسبت به حکم مولا را انتخاب می‌نماییم که محذور کمتری دارد.

۲ ـ مسئلهٔ موافقت التزامیّه از شؤون تکلیف است و انسان را وادار به موافقت التزامیّه می‌نماید.

به کدام موافقت التزامیّه وادار می‌کند؟ مسلّم است که انسان را وادار به موافقت التزامیّه نسبت به خود آن تکلیف می‌کند.

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

شما مختیر هستی بین این که به من ملتزم بشوید یا به ضدّ من التزام پیدا نمایید؟ ـ در هیچ دلیلی چنین اقتضایی تصوّر نمی‌شود ـ تکلیف همیشه عملاً و التزاماً به خودش دعوت می‌کند لذا می‌گوییم اصالة التخییر مربوط به مقام عمل و موافقت عملیّه است و برای موافقت التزامیّه نمی‌باشد.

خلاصه: در ما نحن فیه ما باید بگوییم به «**ما هو فی الواقع ثابت**» ملتزم می‌شویم ـ به نحو اجمال ـ و چنانچه بگویید التزام اجمالی بدرد نمی‌خورد، دیگر راهی وجود ندارد جز این که موافقت التزامیّه را اصلاً کنار بگذاریم.

ومن هنا قد انقدح أنه لايكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه، كما لايدفع بها[۱] محذور عدم الالتزام به. بل الالتزام بخلافه لوقيل بالمحذور فيه ح[۲] ايضاً[۳] الا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض.

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

إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، و إن كان محل تأمل و نظر، فتدبر جيّداً [۱].

آیا مسئلهٔ موافقت التزامیّه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی بشود؟

[۱] ـ توضیح عبارت متن را به ترتیبی که مرحوم آقای آخوند بیان کرده‌اند ذکر نمی‌کنیم تا بتوانیم مطلب را بهتر بیان نماییم.

آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند؟

مثلاً کسی که علم اجمالی دارد نماز جمعه یا واجب است و یا حرام آیا می‌تواند یک اصالة البرائه نسبت بوجوب جاری کند و یک اصالة البرائه نسبت به حرمت اجرا

---

۱ - ای بالاصول الحکمیّة و الموضوعیّة.

۲ - ای حین العلم الاجمالی بوجوب شیءٍ او حرمته.

۳ - ای کالعلم التفصیلی بوجوب شیءٍ او حرمته.

.....

نماید با وجود این که علم اجمالی دارد یکی از این دو حکم ثابت است و همچنین آیا می‌تواند دو استصحاب جاری نماید؟

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

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

کلام شیخ اعظم ﷺ

مرحوم شیخ انصاری فرموده‌اند[1] با وجود علم اجمالی نمی‌توان اصول عملیّه را اجرا نمود زیرا مستلزم تناقض در ادلهٔ اصول عملیّه می‌شود.

مثال: علم اجمالی دارید که یا عبای شما نجس شده است یا این که قبای شما نجس است حال آیا می‌توانید بگویید عبا به تنهایی مشکوک الطهارة است لذا قاعده طهارت ـ کل شیءٍ طاهر حتّی تعلم انّه قذر[2] ـ در آن جاری می‌کنیم و همچنین قبا به تنهائی مشکوک الطّهاره است قاعده طهارت در آن جاری می‌کنیم؟ ما در این مسئله سه مبنا ذکر می‌کنیم:

مبنای اوّل

مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر دو قاعدهٔ طهارت نسبت به قبا و عبا جاری نمایید

---

۱ ـ ر.ک: فرائد الاصول / ٤٢٩.

۲ ـ مقنع / ٥.

.....

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

در این دلیل (**کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انه قذر**) غایتی ذکر شده است و آن عبارت است از: حتّی تعلم انّه قذر ـ و شما به نحو اجمال علم و یقین دارید که یکی از این دو نجس است و اگر بخواهید قاعدهٔ طهارت را هم در عبا و هم در قبا جاری کنید با این غایت چه می‌کنید، شما که علم به نجاست یکی از این دو دارید نتیجه، این می‌شود که طبق صدر قاعدهٔ طهارت، عبا و قبا هر دو طاهر هستند امّا ذیل این دلیل (غایت) می‌گوید حتماً یکی از این دو نجس است چون علم اجمالی به نجاست احدهما ثابت است: خلاصه: صدر دلیل، دالّ برطهارت عبا و قبا می‌باشد و ذیل آن دلالت می‌کند یکی از آن دو نجس است.

پس بین صدر و ذیل این دلیل تناقض هست ـ راه حلّ تناقض چیست؟ مرحوم شیخ می‌فرمایند راه حل این است که از اوّل بگوییم در اطراف علم اجمالی قاعدهٔ طهارت جاری نمی‌شود و محلّ جریان آن شک بدوی است که مسألهٔ علم اجمالی در میان نمی‌باشد.

خلاصه: به نظر مرحوم شیخ در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود چون مستلزم تناقض در ادلهٔ اصول است.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بیان مرحوم شیخ، محلّ نظر است لکن وجه نظر را بیان نمی‌کنند ولی ممکن است وجه تأمّل چنین باشد:

اگر قاعدهٔ طهارت را نسبت به عبا و قبا جاری و حکم به طهارت آن دو نمودیم در این صورت غایت را به نحو دیگری معنا می‌کنیم و می‌گوییم حتّی تعلم انه قذر ـ یعنی حتّی تعلم تفصیلاً انه قذر ـ که اگر چنین معنا کردیم علمی که در غایت اخذ شده است علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است لذا دیگر تناقضی در این دلیل پیش نمی‌آید چون قاعدهٔ طهارت را نسبت به عبا و قبا اجرا کردیم و گفتیم هر دو طاهر هستند.

.....

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

مبنای دوّم

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

مثلاً در دوران بین المحذورین که شما علم اجمالی دارید نماز جمعه یا واجب و یا حرام است چنانچه بخواهید اصالة عدم وجوب نماز جمعه و اصالة عدم حرمت نماز جمعه را اجرا کنید نتیجه‌اش اینست که شما مخیّر هستید.

قبل از جریان این دو اصل هم مخیّر بودید بنابراین، فایده‌ای بر این کار مترتّب نگشت لذا می‌گوئیم چون بر جریان اصول عملیّه اثری مترتّب نمی‌شود اصلاً این اصول جاری نمی‌شوند امّا علّت عدم جریان اصول عملیّه در غیر از موارد دوران امر بین محذورین اینست که چنانچه این اصول جاری شوند با معارضه تساقط می‌کنند.

شما که مثلاً علم اجمالی دارید یا قبا نجس است یا عبا، چگونه می‌توانید دو اصالة الطهارة را در عبا و قبا جاری نمایید (صرف نظر از مسئلهٔ تناقض در ادلهٔ اصول عملیّه).

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

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

.....

لذا باید بگویید در اطراف علم اجمالی اصلاً اصول عملیّه جاری نمی‌شود.

مبنای سوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند مثلاً در مورد علم اجمالی به نجاست عبا و قبا چنین عمل می‌کنیم که:

ابتدا به عبا اشاره می‌کنیم و می‌گوییم: «**هذا مشکوك الطّهارة**» و اصالة الطّهارة را جاری می‌کنیم و می‌گوییم پاک است بعد به قبا اشاره می‌کنیم و می‌گوییم این مشکوک الطهاره است لذا قاعدهٔ طهارت را در مورد آن جاری می‌کنیم. فعلاً کاری به صحت و سقم این مبانی نداریم ولی:

۱ ـ در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود و دو دلیل برای آن ذکر شد.

۲ ـ در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شود یک راه برای آن ذکر شد.

این مباحث چه ربطی با بحث ما داشت؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر شما با قطع نظر از مسئلهٔ موافقت التزامیّه (چه موافقت التزامیّه مطرح باشد چه نباشد) در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه را جاری ندانید ما با شما بحثی نداریم کما این که مرحوم شیخ و آن قائل دیگر می‌گفتند اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود امّا اگر کسی بگوید در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شود مثلاً بگوید در مورد نماز جمعهٔ مردّد بین وجوب و حرمت یک استصحاب عدم وجوب و یک استصحاب عدم حرمت جاری می‌شود و از نظر حکم نماز جمعه قائل به تخییر می‌شویم:

.....

این جا ما بحث می‌کنیم آیا موافقت التزامیّه می‌تواند مانع از جریان اصول عملیّه بشود؟ بگوییم اکنون که موافقت التزامیه بر شما واجب شد دیگر حق ندارید استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت جاری کنید. یا این که بگویید موافقت التزامیّه مانعی ایجاد نمی‌کند که ما اصول عملیّه را در اطراف علم اجمالی جاری کنیم.

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

یعنی با این که دو اصل عملی در ظاهر جریان پیدا کرد، این نفی وجوب و نفی حرمت به حسب ظاهر نمی‌تواند سدّ راه موافقت التزامیّه‌ای بشود که مربوط به واقع است.

خلاصه: موافقت التزامیّه نمی‌تواند مانع اجرای اصول در اطراف علم اجمالی شود.

آیا اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیّه شود؟

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

محذور ما در صورتی بود که اصول عملیّه جاری نشود امّا اکنون که اصول عملیّه جاری شد شما دیگر از گرفتاری موافقت التزامیّه نجات پیدا می‌کنید.

مرحوم آقای آخوند: این مستلزم دور است ـ چون اصول عملیّه اگر بخواهند جریان پیدا کنند از شرایط و خصوصیاتش این است که ضربه‌ای به موافقت التزامیّه وارد

.....

نکنند در حالی که شما می‌خواهید بگویید ما از راه اصل عملی می‌خواهیم بساط موافقت التزامیّه را برچینیم ولی این مستلزم دور است ـ پس اگر اصول عملیّه بخواهد موافقت التزامیّه را از میان بردارد اصلاً اصول عملیّه جاری نمی‌شود.

(مسئلهٔ موافقت التزامیّه روی این مبنا یک مسئلهٔ عقلی لازم و مسلّم است آن هم نسبت به تکلیف واقعی).

اللّهم الّا ان یقال که مسئلهٔ موافقت التزامیّه آن قدر مسئلهٔ مهم و دقیقی نیست. تا زمانی موافقت التزامیّه نسبت به تکلیف واقعی لازم است که خود شارع در مرحلهٔ ظاهر اذن در مخالفت واقع نداده باشد امّا اگر به واسطهٔ اصول عملیّه، شارع به حسب ظاهر اذن در مخالفت واقع بدهد دیگر موافقت التزامیّه نسبت به واقع از بین می‌رود و موافقت التزامیّه که از موافقت عملیّه مهمتر نیست.

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

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

تذکّر: بعضی می‌گویند این عبارت (**کما لایدفع بها محذور عدم الالتزام... فی الالتزام بحکم** آخر) در نسخه اصلی کتاب کفایه بوده و بر روی آن قلم گرفته شده است ولی حقّ مطلب این است که این عبارت باید در کتاب باشد تا عبارت قبل از آن با بعد از آن (**الا ان الشأن ح...**) ارتباط داشته باشد ـ که مرحوم مشکینی در حاشیه، نسبت به قلم خوردن این عبارت اشاره کرده‌اند.

الأمر السّادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف، و من سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لاينبغي حصوله منه، كما هوالحال غالباً في القطّاع، ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لاينبغي حصوله، و صحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، و لو مع التفاته إلى كيفية حصوله. نعم ربّما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، و المتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، و عدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات، و غيرها من الأمارات.

و بالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لايكاد يتفاوت من حيث القاطع، و لا من حيث المورد، و لامن حيث السبب، لاعقلاً ـ و هو واضح ـ و لاشرعاً، لما عرفت من أنه لاتناله يد الجعل نفياً و لا إثباتاً [١].

امر ششم

قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی)

[١] ـ در این امر فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی بیان می‌شود.

ضمناً ایشان این جا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی تعبیر می‌کنند در نتیجه به تمام قطعها می‌توان قطع موضوعی نام نهاد بااین تفاوت که قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی است و قطعهای موضوعی دیگر، قطع موضوعی شرعی هستند.

چرا به قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی هم می‌گویند.

چون بر قطع طریقی آثار و احکامی (منجزیّت ـ معذّریّت و غیره) مترتّب می‌شود که به طور مسلّم عقل حاکم به آن آثار است مثلاً صحیح است ما بگوییم القطع منجّز پس قطع، موضوع برای منجّزیّت است لذا می‌توانیم بگوییم:

.....

قطع طریقی، قطعی است که موضوع برای احکام عقلیّه (منجّزیّت و معذّریّت و غیره) است لذا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی هم می‌توان تعبیر نمود.

فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی

بین قطع طریقی و قطع موضوعی یک فرق اساسی است که: در قطع طریقی هیچ خصوصیّت و شرطی دخالت ندارد یعنی قطع از هر سببی حاصل شود آثار و احکام آن مترتّب می‌گردد.

زمان حصول قطع، مکان حصول قطع، سبب حصول قطع، شخص قاطع و امثال اینها هیچ دخالتی در ترتّب آثار قطع ندارد.

اگر برای شخص خوش باور و قطّاع[1]، قطع حاصل شود حجّیّت دارد.

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

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

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

قاطع اگر با قطع خود مخالفت کند معذور نمی‌باشد و اگر قطعش مخالف واقع باشد مسلّماً معذور است ـ حتّی به قطّاع نمی‌توان گفت تو سریع قطع پیدا می‌کنی لذا قطع تو حجّت نمی‌باشد.

پس در قطع طریقی هیچ خصوصیّت و شرطی مدخلیّت ندارد و قطع طریقی از تمام جهات آزاد است امّا در قطع موضوعی شرعی این آزادی نیست و تابع شارع است

---

۱ - ای من یحصل له القطع بادنی شیء من اسباب لاینبغی حصوله منها (عنایة الاصول) ۵۲/۳.

.....

او می‌تواند قطع خاصّی را در موضوع حکم خودش دخالت دهد. مثال ـ **اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق** (در این مثال قطع بوجوب نماز جمعه موضوع برای وجوب تصدّق است) شارع همان طور که آزاد بود و قطع را در موضوع تصدّق دخالت داد همان طور هم می‌تواند بگوید:

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

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

چنانچه قطع خاصّی لحاظ شده باشد باید دید چه خصوصیّاتی در آن اعتبار شده است آیا از نظر قاطع خصوصیّتی در نظر گرفته شده یا از نظر زمان و مکان قطع خصوصیّتی مورد توجّه است.

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

اگر مورد قطع، احکام شرعی یا موضوعات احکام شرعی باشد باز هم قطع طریقی حجّت است اگر سبب قطع طریقی مقدّمات عقلیّه باشد یا مقدّمات نقلیّه باشد باز هم تفاوتی نمی‌کند و قطع حجّیّت دارد.

و إن نسب إلى بعض الاخباريين أنه لااعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، و أنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء و حكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيّد الصدر[1] في باب الملازمة، فراجع [۱].

زیرا عقل این قطع را حجّت می‌داند و از نظر شرع هم بین انحاء حصول قطع فرقی نیست چون اصلاً شارع قطع طریقی را حجّت قرار نداده است تا این که یک زمانی بتواند از قطع نفی حجّیّت بنماید.

پس یکی از فرقهای مهم، بین قطع طریقی و قطع موضوعی اینست که در قطع طریقی محدودیّتی نیست امّا در قطع موضوعی ممکن است محدودیّتی قائل شد.

دو شبهه

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

۱ ـ به جمعی از اخباریین مانند مرحومین سیّد نعمت الله جزائری و امین استر آبادی نسبت داده شده است که اگر قطع به حکم شرعی از راه روایات و کلمات معصومین علیهم‌السلام حاصل شود حجّت است امّا اگر با استفاده از مقدّمات عقلیّه، قطع به حکم شرعی پیدا شود در عین حال که آن قطع، یک قطع طریقی است امّا هیچ اثری ندارد.

مرحوم آقای آخوند حدود یک صفحه عبارات امین استرآبادی را نقل می‌کنند (و مرحوم شیخ مفصلاً[2]) و می‌فرمایند که این نسبت دروغ است چون اینها نمی‌گویند

---

۱ ـ ر.ک: فرائدالاصول / ۱۱.

۲ ـ ر.ک: فرائدالاصول / ۸.

و إما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّة، لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي ﷺ حيث قال في جملة ماستدل به في فوائده [1] على انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين في السماع عن الصادقين (عليهم السلام):

الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك ـ يعني التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة و السلام) ـ إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، و قد أثبتنا سابقاً أنه لااعتماد على الظن [2] المتعلّق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها و قال في جملتها أيضاً ـ بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقة ـ ما هذا لفظه:

(وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً و عقلاً، ألاترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، و ذلك الأمر

قطع طریقی اگر از راه مقدّمات عقلیّه حاصل شد حجّت نمی‌باشد بلکه اینها در دو موضوع بحث کرده‌اند.

الف ـ بعضی از اینها مسئلهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع را بحث می‌کنند و می‌گویند ما ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع را قبول نداریم (البته مسئلهٔ ملازمه بین حکم عقل و شرع سابقاً در کتب اصولیّه عنوان شده است ولی اکنون در کتب ما عنوان نگشته است) در حالی که بی جهت به آنها نسبت داده‌اند که: بین اقسام قطع طریقی فرق گذاشته‌اند که اگر قطع از راه روایات حاصل شود حجّت است و چنانچه از مقدّمات عقلیّه به دست آید حجّت نیست.

---

١ - الفوائد المدنيّة / ١٢٩.

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

محال، لأنه قبيح، و أنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لايجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى[١]، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و ما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ في الرسالة[٢].

و قال في فهرست فصولها[٣] أيضاً:

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

و أنت ترى أن محل كلامه و مورد نقضه و إبرامه، هو العقليّ الغير المفيد للقطع، و إنّما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لاقطع. و كيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقاً، و صحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، و كذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً، مما لايكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل [١].

---

[١] ـ ب ـ كلمات عدّه‌ای از اینها از جمله محدّث استر آبادی صراحت دارد که: مقدّمات عقلیّه ارزش و اعتباری ندارد زیرا ما را قاطع به حکم شرعی نمی‌کند بلکه افادهٔ ظن می‌نماید و ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیّه دلیلی بر حجّیّتش نیست. بلکه اگر از راه روایت و خبر زراره و حکایت قول معصوم ظنّ به حکمی پیدا شود حجّیّت دارد پس هدف اینها اینست که اگر از راه مقدّمات عقلیّه، ظن به حکمی حاصل شد ارزشی ندارد و نمی‌گویند اگر فرضاً در موردی از مقدّمات عقلیّه، قطع به حکمی حاصل شد فاقد حجّیّت است.

---

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

٢ - فرائد الاصول / ٩.

٣ - الفوائد المدنية / ٩٠.

٤ - این عبارت هم صراحت دارد که در احکام شرعی نمی‌توان به ادلهٔ ظنّی تمسّک نمود.

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

خلاصه در کلمات اینها صحبتی از قطع نشده فقط بین ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیّه و ظنّ حاصل از روایات معتبره فرقی قائل شده‌اند و امین استرآبادی می‌گوید: مصون بودن از خطا امر مطلوبی است لذا اگر به کلمات ائمّه تمسّک نجوئیم و دنبال مقدّمات عقلیّه برویم ممکن است گرفتار خطا و اشتباه شویم بهر حال متابعت قطع امر مسلّمی است خواه قطع از مقدّمات عقلیّه حاصل شود یا از مقدّمات نقلیّه به دست آید.

آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟

[۱] ـ ۲ ـ شبههٔ دیگری که در این باب هست که مرحوم شیخ امثلهٔ فراوانی[1] برای آن ذکر کرده‌اند: اینست که ما در احکام شرعی به مواردی برخورد می‌نمائیم که بحسب ظاهر با علم تفصیلی و قطع تفصیلی مخالفت شده است از جمله آن موارد که مرحوم مشکینی هم نقل کرده‌اند:

اگر فردی اقرار کرد که فرضاً کتابی که در دستش هست مربوط به زید است این جا حاکم دستور می‌دهد کتاب را به زید بدهند.

اگر همین مُقر ثانیاً اقرار کرد که همان کتاب برای عمرو است و من بی جهت به نفع زید اقرار کردم این جا حاکم دستور می‌دهد پول کتاب را از مقر بگیرید و به عمرو بدهید.

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

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

---

۱ ـ ر.ک: فرائد الاصول / ۱۷.

.....

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

با این همه فقها (رضوان الله علیهم اجمعین) می‌گویند آن شخص چهارم می‌تواند در فرش تصرّف کند و آثار ملکیّت را بر آن مترتّب نماید.

چرا در این فرض با علم تفصیلی و قطع طریقی مخالفت شده است. مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند به هیچ وجه نمی‌شود با علم تفصیلی مخالفت کرد زیرا علم تفصیلی همه جا حجیت دارد و در این گونه موارد: اگر می‌توانید در بعضی از مقدمات حصول علم تفصیلی خلل و نقصی وارد کنید و بگوئید فلان مقدمه، ممنوع است پس علم تفصیلی حاصل نشده است. و اگر نمی‌توانید نسبت به مقدّمهٔ خاصّی اشکال وارد نمائید، بگوئید اجمالاً یکی از مقدّمات حصول علم تفصیلی باطل بوده است زیرا مسئلهٔ حجّیّت علم تفصیلی قابل خدشه نمی‌باشد.

امّا در مسئلهٔ اقرار: کسی که نسبت به شیء واحد برای دو نفر اقرار می‌کند چه مانعی دارد که همین اقرار سبب شود که واقعاً زید مالک کتاب و عمرو هم حقیقة مالک پول بشود چون مقر می‌توانست چنین اقرارهائی نکند. اثر اقرار در شریعت مقدّس اینست که مقر له را مالک می‌کند و اقرار به نفع او واقع می‌شود ولو در مورد یک کتاب کسی به نفع ده نفر اقرار نماید.

اگر این حرف را بزنیم دیگر اصلاً قطع تفصیلی پیدا نمی‌شود و این حرف بهتر از اینست که بگوییم مخالفت با قطع تفصیلی جائز است.

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه، لاتكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً [١].

فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال[1]، لايبعد ان يقال: إن التكليف حيث

امر هفتم

علم اجمالی

[١] ـ تا كنون ثابت كرده‌ايم كه قطع تفصيلى علّيت تامّه براى تنجّز تكليف دارد و قطع تفصيلى يعنى قطعى كه متعلّق آن كاملاً معلوم و هيچ‌گونه ابهامى در متعلّق قطع نيست. چنانچه قطع تفصيلى به تكليف فعلى تعلّق پيدا كند، دنبال آن، آثار قطع يعنى منجّزيّت، معذّريّت، استحقاق عقوبت بر مخالفت، استحقاق مثوبت بر موافقت مترتّب مى‌شود ـ البته آثارى كه بر قطع مترتّب مى‌شود نيازى ندارند كه كسى آن آثار و احكام را براى قطع جعل و اثبات و يا نفى نمايد بلكه اين امور امكان ندارد چون حجّيّت قطع يک امر ذاتى است.

---

١ – قوله: فيه اشكال، حيث ذهب بعضهم الى ان العلم الاجمالي ليس بمنجز أصلاً و مال اليه القمي فى القوانين بتقريب ان العقل لايحكم بقبح الإقدام الاعلى عمل يعلم انه معصية لأمر المولى و نهيه، و هذا العلم متوقف على العلم بتعلق الأمر أو النهي بعمله، و هذا المعنى مفقود فى العلم الاجمالي لأنه عند الاشتغال بكل طرف من أطراف العلم الاجمالي لايعلم بأن عمله معصية لأمر المولى و نهيه لعدم علمه بتعلق الأمر أو النهي به بخصوصه، غاية الأمر انه بعد الاتيان بجميع الأطراف فى الشبهة الوجوبية و ترك جميع الأطراف فى التحريمية يعلم بتحقق المخالفة و العقل لايحكم بقبح الاقتحام على ما يعلم بعد العمل بحصول المخالفة، وفيه ان العقل مستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلي الواصل الى العبد باحدى طرق الوصول و فى مورد العلم الاجمالي يكون كذلك لأن نفس التكليف و الالزام معلوم تفصيلا و انما الاجمال فى المتعلق و هو لايمنع عن البعث و الزجر المولويين و لايمنع عن الانبعاث فان العقل مستقل فى كيفية الاطاعة و الامتثال و هي هنا انما يكون بالاحتياط، و ذهب بعضهم كالمحقق القمي الى انه المنجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية و المصنف الاستاد مال فى المتن الى انه منجز بنحو الاقتضاء أى مالم يمنع عنه مانع عقلا أو شرعا و لكن أخيراً عدل عنه الى ما ذكره فى الهامش من انه كالتفصيلي بلا تفاوت أصلا. «منه دام ظله» ر.ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبدالحسين رشتى ٣٣/٢.

لم ينكشف به تمام الانكشاف، و كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً[1] [۱].

آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟

[۱] ـ ایشان می‌فرمایند بعید نیست گفته شود که بین علم تفصیلی و علم اجمالی فرق هست چون در علم تفصیلی، واقع، کاملاً برای شخص قاطع منکشف است و او تردیدی نسبت به واقع ندارد مثلاً کسی که قاطع نسبت به وجوب صلاة جمعه است می‌گوید من واقع را می‌بینم لذا با وجود قطع تفصیلی موضوع حکم ظاهری (جهل بواقع) باقی نمانده است یا مثلاً فرد عالم در شبهات تحریمیّه نمی‌تواند اصل برائت را جاری کند چون باوجود قطع تفصیلی تردیدی برای مکلّف وجود ندارد لذا اصول عملیّه و احکام ظاهریّه در مورد قطع تفصیلی اصلاً راه ندارد بنابراین قطع تفصیلی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف است. امّا در مورد علم اجمالی: در متعلّق قطع و علم تردید وجود دارد مثلاً کسی که نسبت به نماز در روز جمعه قاطع می‌شود که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر ـ او بنحو اجمال علم دارد و در مورد علم اجمالی موضوع حکم ظاهری محفوظ است یعنی وقتی شما نماز جمعه را بتنهایی ملاحظه می‌کنید آیا حکم نماز جمعه برای شما روشن است ـ خیر بلکه شما دچار تردید هستید ـ این جا چرا مثلاً اصالة البرائه نتواند جاری شود.

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

کما این که در علم اجمالی در یک مورد مسلّماً ترخیص در کار است و آن در مورد شبههٔ غیر محصوره است مثل این که انسان علم اجمالی پیدا کند که فرضاً پنیر نجس یا حرامی در یکی از مغازه‌های شهر بفروش می‌رسد در این صورت با این که علم اجمالی از

---

۱ ـ مخالفت قطعیه.

و محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً [انّما هو] محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية [۱].

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

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

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

می‌گوئیم شما در شبهۀ غیر محصوره که اذن در مخالفت دارید چه می‌کنید؟ چون قطعاً تکلیفی در کار هست و قطع به اجتماع متناقضین و متضادین هست.

یا در شبهۀ بدویّه که ولو مسئلۀ علم اجمالی مطرح نیست و اصل عملی جاری می‌نمائید چه می‌کنید؟

چون احتمال وجود تکلیف هست شما چگونه بین ترخیص ظاهری و حکم واقعی (ولو احتمالاً) جمع می‌کنید؟ مثلاً وقتی شما شکّ در حلیّت و حرمت شرب تتن می‌کنید به اصل برائت مراجعه می‌کنید و با اجرای اصل عملی می‌گوئید شرب تتن حلال است ـ اگر بحسب واقع شرب تتن حرام بود این جا چگونه بین حرمت واقعیّه و حلّیّت ظاهریّه جمع می‌کنید؟

در این موارد مسئلۀ جمع بین حکم واقعی و ظاهری پیش می‌آید که قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم و در مبحث امارات ظنّیه مفصلاً بحث می‌کنیم.

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

ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي و الإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصّي عن المحذور، فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لايخفى، [و قد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً] [۱].

و ما اکنون برای سهولت فهم، عبارت بعد از آن را توضیح می‌دهیم سپس برمی‌گردیم آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

[۱] ـ این عبارت (ضرورة...) علّت برای جمله «**انّما هو محذور مناقضة الحکم الظاهری...**» می‌باشد.

واضح است که محذور مناقضهٔ بین حکم ظاهری و واقعی در ما نحن فیه (شبههٔ محصوره) با دو مورد دیگر (شبههٔ غیر محصوره و شک بدوی) تفاوتی نمی‌کند یعنی مناقضه در تمام موارد ثابت است فقط ما نحن فیه اسمش شبههٔ محصوره است ولی آن دو، یکی شبههٔ غیر محصوره و دیگری شبههٔ بدویه نام دارد و این عناوین نمی‌تواند مسئلهٔ تناقض بین حکم ظاهری و واقعی را از بین ببرد ولو در مورد شبههٔ بدویه‌اش احتمال وجود حکم واقعی هست.

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

در مورد علم اجمالی هم مسئله همینطور است اگر شما علم اجمالی پیدا کردید که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، چرا شارع نتواند اجازهٔ ترک هر دو را بدهد، چون نماز جمعه، مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می‌کنیم و نماز ظهر هم مثلاً مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می‌کنیم ـ (آیا واقعاً علم اجمالی این قدر بی اثر است؟ خیر این موضوع را بزودی توضیح و تفصیل می‌دهیم).

.....

اکنون بر می‌گردیم و آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

لایقال ـ ما علم اجمالی (شبهۀ محصوره) را با دو مورد (**شبهۀ غیر محصوره، شک بدوی**) مقایسه کردیم، اکنون مستشکل ایراد می‌گیرد که این سنجش درست نیست. چرا؟.

چون در شبهۀ غیرمحصوره علم به تکلیف فعلی متعلّق نشده لذا تکلیف فعلیّت ندارد.

و در شبهۀ بدوی شک به تکلیف فعلی تعلّق پیدا نکرده است لذا در این دو مورد تکلیف، فعلی نیست ولی در مورد شبهۀ محصوره (در اطراف علم اجمالی) علم به تکلیف فعلی تعلّق پیداکرده است و تکلیف فعلیّت پیداکرده است.

ابتدا این اشکال را توضیح می‌دهیم که چطور در آن دو مورد «تکلیف» فعلی نشده است؟ آیا ما قبلاً نگفتیم که در مجاری اصول باید شک به تکلیف فعلی متعلّق شود؟ آیا شک نسبت به حکم انشائی اثر دارد؟.

مگر ما قبلاً نگفتیم که علم به حکم انشائی اثر ندارد، تا چه رسد به شک نسبت به حکم غیر فعلی و انشائی.

پس چرا مستشکل می‌گوید تکلیف در آن دو مورد فعلیّت ندارد.

تمام این مباحث مربوط به جائی است که قطع، ظنّ و شک نسبت به تکلیف فعلی متعلّق شود. کأنّ مرحوم آقای آخوند این اشکال را هم می‌پذیرند.

خلاصه: چگونه این اشکال مستشکل را معنا کنیم؟ راهی نیست جز این که مطالبی را از خودمان برای تصحیح و بیان این اشکال باید بگوییم ولو در کتاب صحبتی از آن نشده است تا این که اشکال یک صورتی پیدا کند ـ لذا می‌گوییم: در آن دو مورد (شبهۀ غیر محصوره و شک بدوی) تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات ندارد جواب می‌دهیم در آن دو مورد جایی را فرض می‌کنیم که تکلیف از جمیع جهات فعلی است البته ظاهر عبارت فوق این است که در تمام آن دو مورد تکلیف فعلی است لکن برای این که

.....

ما جواب اشکال (لایقال) را درست کنیم عبارت ایشان را چنین توجیه می‌کنیم که شبهۀ غیر محصوره دو نوع است ۱ـ جائیکه تکلیف از جمیع جهات فعلیّت ندارد و آن موردی است که اگر بخواهیم احتیاط را رعایت کنیم باعث اختلال نظام می‌شود که خود عقل اجازۀ مخالفت می‌دهد.

۲ـ شبهات غیر محصوره‌ای داریم که اگر بخواهیم احتیاط کنیم مشکلی پیش نمی‌آید و آن تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد و نقصی در آن تکلیف فعلی نمی‌باشد.

اکنون به خود مستشکل می‌گوئیم که:

در صورتی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد این فرض را چگونه حل می‌کنید. هر جوابی را در این صورت داشتید همان جواب را در صورت علم اجمالی (شبهه محصوره) بگوئید.

البته در شبهۀ بدویه هم برای درست کردن عبارت باید دو نوع شبهه بدوی تصوّر کرد.

۱ـ شبهه بدوی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات ندارد و آن در موردی است که هم برائت عقلیه و هم برائت شرعیّه جاری می‌شود.

۲ـ شبهات بدویه‌ای که ولو شک، بدوی است لکن بین عقل و نقل فرق است یعنی عقل حکم به برائت نمی‌کند و تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد مع ذلک شارع دستور به برائت می‌دهد ـ شما این مورد را چگونه حل می‌کنید؟

مثال: در اقل و اکثر ارتباطی (روی مبنای خود مرحوم آقای آخوند) برائت عقلی جاری نمی‌شود امّا برائت شرعیّه جریان پیدا می‌کند و شارع اجازۀ مخالفت داده است.

کیف المقال در اطراف شبهۀ غیر محصوره که قطع به تکلیف فعلی من جمیع الجهات دارید؟

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلّية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام منه بعينه). وبالجملة: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة و عدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي

در اطراف شبهۀ بدوی که احتمال تکلیف فعلی من جمیع الجهات می‌دهید چه می‌کنید؟

در این موارد از نظر اجتماع متناقضین چه راه حلّی دارید؟

او بدون ذلک، این عبارت را خیلی مشکل است که بتوان بنحو صحیحی معنا کرد اگر بخواهیم این را توضیح دهیم باید چنین معنا کنیم:

باید موردی پیدا کنیم که تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات داشته باشد و در عین حال احتمال تکلیف واقعی هم در کار نباشد.

به عبارت دیگر اگر ما این عبارت را بپذیریم معنایش اینست که دیگر شبهات بدویّه را بر دو نوع تقسیم نکرده‌ایم و حال آن که ایشان می‌خواهد شبهات بدویّه را به دو قسم تقسیم کند.

و این تقسیم شبهات بدوی به دو گونه با این عبارت (او بدون ذلك) نمی‌سازد. لذا این اشکال و جواب را با خیلی زحمت باید درست کرد که هر کدامش مبتنی بر مسائل دور دستی قرار دارد و در عبارت هم به هیچکدام از آنها اشاره‌ای نشده و این عبارت «ضرورة...» نمی‌تواند دنبال عبارت لایقال... فانه یقال باشد ما بدون ذکر این اشکال و جواب عبارت را معنا کردیم و مطلب هم کاملاً روشن بود و گفتیم این عبارت: ضرورة عدم تفاوت ... علّت برای: انّما هم محذور مناقضة... است و با آن کاملاً تطبیق می‌نماید.

مقتضياً للتنجز لاعلة تامة. و أما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، و بنحو العليّة بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية، فضعيف جداً.

ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صح معها الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضاً، فافهم. و لايخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة و الاشتغال ـ بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية ـ هوالبحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً و عدم ثبوته، كما لامجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلاً، كما لايخفى. هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به [۱].

علم اجمالی مقتضی حجّیت است

[۱] ـ تذکّر: برای سهولت بحث مقداری عبارت را با تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.

آیا علم اجمالی این قدر بی اثر است که انسان بتواند با آن مخالفت کند؟

خیر بین علم اجمالی و علم تفصیلی فرقی هست: علم تفصیلی علّیّت تامه برای تنجّز دارد امّا علم اجمالی مقتضی تنجّز است و مقتضی بتنهائی کافی برای منجّزیّت نیست باید عدم المانع به آن ضمیمه بشود تا اثر بر آن مترتّب گردد.

مانع کدامست که می‌گوئید عدم المانع باید ضمیمهٔ علم اجمالی بشود تا علم اجمالی هم سبب تنجّز تکلیف گردد؟

مانع، ترخیص عقلی و یا ترخیص شرعی است.

اگر در موردی عقل ترخیص داد مثل موارد شبههٔ غیر محصوره یا این که شرع اجازه داد مثل این که اگر روایت کلّ شیء فیه حلال و حرام فهولك حلال حتّی تعرف

.....

الحرام منه بعینه[1] را در مورد علم اجمالی پیاده کنیم، در این صورت دیگر مقتضی اثر ندارد زیرا مانع نمی‌گذارد مقتضی (علم اجمالی) اثر ببخشد.

ما در مورد علم اجمالی از یک طرف صحّت عقوبت را مشاهده می‌کنیم و علم اجمالی اینطور هم نیست که بتمام معنی حکم شک را داشته باشد و احکام قطع بر آن بار نشود.

از طرف دیگر گاهی می‌بینیم عقل یا شرع روی جهاتی اذن بر مخالفت نسبت به علم اجمالی را داده است لذا نتیجه می‌گیریم:

علم اجمالی مانند علم تفصیلی علیّت تامّه برای تنجّز ندارد بلکه مقتضی برای تنجّز است که اگر به این مقتضی عدم المانع ضمیمه شود آنوقت این مقتضی اثربخش خواهد بود.

عدم المانع را از کجا احراز کنیم؟ برای جواب از این پرسش ما سؤال دیگری را طرح می‌نمائیم و آن این که چرا بحث از علم اجمالی را در دو جا مطرح می‌کنند؟ ۱ ـ در کتاب القطع، ۲ ـ در اصالة الاشتغال.

جواب: در کتاب القطع ثابت می‌کنند که علم تفصیلی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف است و علم اجمالی مقتضی تنجّز است که اگر عدم المانع به علم اجمالی افزوده شود آنوقت است که علم اجمالی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف می‌شود.

امّا در اصالة الاشتغال بحث از وجود یا عدم وجود مانع می‌کنند که آیا عقل یا شرع اجازه مخالفت با علم اجمالی را می‌دهد تا از تأثیر مقتضی ممانعت بکند یا نه.

اگر در اصالة الأشتغال ثابت شد که نه عقل و نه شرع هیچ کدام اجازهٔ مخالفت با علم

---

۱ ـ محاسن: ٤٩٥.

.....

اجمالی را نمی‌دهند آنوقت چون مانعی از تأثیر علم اجمالی وجود ندارد می‌گوئیم:

این عدم المانع بضمیمهٔ مقتضی (علم اجمالی) باعث تنجّز تکلیف است، پس کتاب الاشتغال در صورتی باید بحث شود که ما در کتاب القطع، علم اجمالی را مقتضی بدانیم امّا اگر این جا علم اجمالی را علّت تامّه برای تنجّز دانستیم دیگر شارع هم نمی‌تواند اجازهٔ مخالفت با علم اجمالی را بدهد زیرا روی این مبنا فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در کار نیست.

ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم ﷺ

این که ما گفتیم علم اجمالی مقتضی تنجّز است دیگر بین مسئلهٔ موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه فرقی نیست چون مرحوم شیخ یک تفصیلی[1] دارند که: علم اجمالی را اگر نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه مقایسه کنیم علّیت تامّه دارد و اگر نسبت به لزوم موافقت قطعیّه سنجش نمائیم عنوان مقتضی را دارا می‌باشد.

مثال: شما که علم اجمالی دارید که در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد این جا اگر بخواهید با وجود علم اجمالی هر دو را ترک نمائید، مرحوم شیخ می‌فرمایند، در این صورت، علم اجمالی علت تامه است (برای مخالفت قطعیه) و نباید هر دو را ترک کرد و اما اگر نسبت به موافقت قطعیه حساب کنید به این معنا که لازم باشد، شما هر دو را اتیان نمائید علم اجمالی نسبت به لزوم موافقت قطعیّه علّیت تامّه ندارد بلکه جنبهٔ مقتضی دارد، یعنی چنانچه مانع شرع یا عقلی در کار نباشد مقتضی اثر می‌بخشد و می‌گوئیم موافقت قطعیّه لازم است.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف درست نیست چون نمی‌توانیم بین

---

۱ - فرائد الاصول / ۲۱ و ۲۴۲.

.....

موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه در علم اجمالی فرقی قائل شویم.

شما ـ مرحوم شیخ ـ چرا می‌فرمائید علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیّه علّیت تامه دارد؟

لابد می‌خواهید بگوئید اگر کسی با وجود داشتن علم اجمالی مخالفت قطعیّه کرد، این جواز مخالفت با حکم واقعی بینشان تضاد هست و کأنّ اجتماع متضادّین قطعی تحقّق پیدا می‌کند.

یعنی اگر ترک نماز ظهر و ترک نماز جمعه جائز شد، این جواز ترک هر دو با این که یکی از این دو بحسب واقع قطعاً واجب است سازش ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما هم قبول داریم، لکن در موافقت قطعیّه هم ما اجتماع متضادّین احتمالی درست می‌کنیم چون شما می‌گوئید جائز است یکی از آن دو را ترک کرد اکنون که نماز جمعه را ترک کردید اگر بحسب واقع واجب بود، چه می‌کنید؟

بگوئید نه، این جا اجتماع ضدّین احتمالی است نه اجتماع ضدّین قطعی.

جواب می‌دهیم در اجتماع متضادّین بین قطع و احتمالش فرقی نیست. آیا شما فرقی قائل هستید بین کسی که می‌گوید یقیناً «دور» جائز است با کسی که می‌گوید احتمالاً «دور» جائز است؟

«دور» مستحیل است نمی‌شود یقین به وجود دور پیدا کرد و نمی‌شود احتمال وجود دور را داد اجتماع متضادّین هم همینطور است همان طور که قطع به اجتماع ضدّین درست نیست احتمال اجتماع ضدّین هم درست نیست.

در مخالفت قطع، علم به اجتماع ضدّین است (در علم اجمالی) و در موافقت احتمالیّه، احتمال اجتماع ضدّین است (در علم اجمالی) و هر دو مستحیل است.

پس در باب علم اجمالی بین موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه فرقی نیست و از نظر مرحوم آقای آخوند علم اجمالی تنها عنوان مقتضی را دارد بخلاف علم تفصیلی که علّت

و أما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً، فلا إشكال فيه في التوصليات [۱].

تامّه برای تنجّز است[۱] تمام این مباحث راجع به این بود که آیا علم اجمالی مثبِت تکلیف هست یا نه.

در صورت تمکّن از امتثال علمی تفصیلی
آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱] ـ مثال: مجتهدی می‌تواند خودش اجتهاد نماید و حکم نماز را نسبت به روز جمعه استنباط کند که آیا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد در عین حال

---

۱ ـ اما مجموع اقوال در مسئله و مختار مصنّف:

فحاصل الكلام فيه انّ العلم الاجمالي (هل هو) كالعلم التفصيلي علّة تامّة لتنجّز التكليف به فكما ان العلم التفصيلي اذا تعلّق بتكليف الزامي لم يمكن الترخيص في ترك العمل به ولذا تقدّم مشروحاً انّه مما لاتناله يدالجعل نفياً كما لاتناله اثباتا و ان لم يسبق بلفظ العلّيّة التامة فكذلك العلم الاجمالي اذا تعلّق بوجوب احد الامرين او بحرمته لم يمكن الترخيص في اطرافه لاكلاً و لا بعضاً بأن يرخّص في ترك كلا الامرين جميعاً او في ترك بعضهما معيّنا او على البدل او يرخّص في فعل كلا الامرين جميعاً او في فعل بعضهما معيّنا او على البدل (ام لا) بل يمكن الترخيص في اطرافه فليس العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علّة تامّة لتنجّز التكليف به بل هو مؤثر في التنجيز بنحو الاقتضاء بمعنى انّه قابل للترخيص في اطرافه كلاً وبعضاً فان لم يرد ترخيص من الشّرع في اطرافه لاكلاً و لا بعضاً بان لم يكن لنا اصل عملي يصلح بدليله للجريان فيها أثر العلم الاجمالي في التنجيز لامحالة و الا فيمنعه الاصل العملي عن التأثير في التنجيز (ام يفصل) فيكون علّة تامّة للتنجيز بالنّسبه الي المخالفة القطعيّة فلايمكن الترخيص في اطرافه كلاً ليحصل القطع بالمخالفة و يكون مقتضياً للتنجيز بالنّسبة الي الموافقة القطعيّة فيمكن الترخيص في بعض اطرافه بأن لا يحصل القطع بالموافقة و ان حصلت الموافقة الاحتماليّة بمراعاة بعض الاطراف دون بعض (وجوه) بل اقوال (اقواها) الثّاني كما اختاره المصنّف في المتن و ان رجع الي الاوّل في تعليقته علي الكتاب لدي التّعليق على قوله لافي العلّية التّامّة (وقد استدلّ) لمختاره في المتن بقوله لايبعد... ر. ک: عناية الاصول ۳ / ۵۹.

و أما [في] العباديّات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل و الأكثر، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه و التمييز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية و سخيف إلى النهاية [١].

می‌گوید من روز جمعه به احتیاط عمل می‌کنم و هر دو نماز را می‌خوانم، آیا این کار جائز است یا نه؟

یا مثلاً مقلّد با این که می‌تواند فتوای مرجع تقلید خویش را به دست آورد می‌گوید من روز جمعه نسبت به نماز به احتیاط عمل می‌کنم هم نماز ظهر را می‌خوانم و هم نماز جمعه را اتیان می‌کنم؟

پس بحث ما اینست که آیا با تمکّن از امتثال علمی تفصیلی، احتیاط جائز است یا نه؟

مسئله دارای صوری است

١ـ اگر تکلیف در باب توصلیّات باشد یعنی تکلیف غیر تعبّدی باشد (قصد قربت در آن دخالت نداشته باشد) ایشان می‌فرمایند احتیاط مانعی ندارد مثلاً می‌دانید یکی از دو لباس خودتان نجس است در عین حالی که می‌توانید تحقیق نمائید که کدام لباس نجس است بجای این کار هر دو لباس را تطهیر می‌نمائید.

[١] ـ ٢ ـ امّا در واجبات تعبّدی که قصد قربت در آنها معتبر است این مسئله دارای دو فرض است:

الف: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران بین اقل و اکثر ارتباطی مثلاً انسان نمی‌داند سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه یعنی مسئلهٔ سوره، مردّد بین

.....

وجوب و استحباب است این جا چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند لازمه‌اش این است که نماز را با سوره قرائت کند و مستلزم تکرار عمل نمی‌باشد.

در این فرض احتیاط مانعی ندارد و لطمه‌ای به قصد قربت و قصد اطاعت نمی‌زند چون شما که نماز را با سوره قرائت و قصد قربت می‌کنید در این صورت اگر سوره واجب هم نباشد یک جزء مستحب است ولو مستحب هم نباشد وجود سوره لطمه‌ای به نماز نمی‌زند (فرض ما جائی است که وجود جزء باعث اشکال در مأموربه نمی‌شود).

کما این که از نظر قصد وجه هم مشکلی پیش نمی‌آید.

برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی این که انسان عمل عبادی را مغیّای به غایت آن بکند و بگوید **اصلّی صلاة الظّهر لوجوبه یا اصلّی صلاة اللیل لاستحبابه.**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و دیگر این که انسان عنوان صفتیّت را در عبادت اخذ نماید و بگوید **اصلّی صلاة واجبة یا اصلّی صلاة مستحبّة.**

ما قصد وجه را به هر معنی قبول کنیم کسی که نمازش را با سوره قرائت می‌کند می‌تواند قصد وجه داشته باشد او می‌گوید **اصلّی صلاة واجبة** و به قصد وجهش ضربه‌ای وارد نمی‌شود کما این که به مسئلهٔ رعایت تمیز هم لطمه‌ای وارد نمی‌شود.

تمیز: یعنی مشخص کردن مأمور به از غیر مأمور به ـ کسی که نماز را با سوره می‌خواند ابهام و تردیدی در مأموربه ندارد.

خلاصه: قصد قربت، قصد وجه و تمیز از اموری هستند که تأخر از امر مولی دارند یعنی بعد از امر مولی این عناوین پیدا می‌شوند و از ناحیه هیچ یک از این سه عنوان لطمه‌ای به مأمور به وارد نمی‌شود.

و أما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، و بالتمييز أخرى، و كونه لعباً و عبثاً ثالثة [١].

امّا اگر کسی بگوید در عبادت قصد جزئیّت لازم است او می‌تواند اشکال کند که در جائی که انسان احتیاطاً نماز را با سوره اتیان می‌کند، دیگر نمی‌تواند نسبت به سوره قصد جزئیّت نماید زیرا یقین ندارد که سوره در نماز واجب است. مرحوم آقای آخوند در جواب می‌فرمایند بله ما هم قبول داریم که او نمی‌تواند نسبت به سوره قصد جزئیّت کند ولی ما اشکال کبروی داریم که:

اصلاً دلیلی بر اعتبار قصد جزئیّت نیست بلکه احتمالش هم در غایت ضعف است.

[١] ـ ب: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل است مثلاً کسی که علم اجمالی دارد که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد ولی بدنبال تحصیل علم تفصیلی نمی‌رود ـ با قدرت از تحصیل علم تفصیلی ـ بلکه احتیاط می‌کند و هر دو نماز را می‌خواند آیا این احتیاط و امتثال علمی اجمالی جائز است یا این که چون قدرت بر امتثال علمی تفصیلی دارد باید امتثال علمی تفصیلی بنماید؟

در این صورت سه اشکال نقل شده است که:

١ ـ به قصد وجه لطمه وارد می‌شود.

٢ ـ به مسئلهٔ تمیز ضربه وارد می‌شود.

٣ ـ مسئلهٔ لعب و استهزاء نسبت به امر مولا پیش می‌آید.

ما قبل از توضیح اشکالات و جواب از آنها یادآور می‌شویم که از نظر قصد قربت اشکالی در بین نیست زیرا کسی که احتیاط می‌کند و هر دو نماز را می‌خواند اهتمامش نسبت به امر خداوند بیش از فردی است که یک نماز می‌خواند، آن وقت چگونه می‌توان گفت او نمی‌تواند قصد قربت بکند.

و أنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه [۱].

غاية الأمر انّه لاتعيين له و لاتمييز فالإخلال إنما يكون به، و احتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف، لعدم عين منه و لا أثر في الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً، و في مثله لابد من التنبيه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلا لأخل بالغرض، كما نبهنا عليه سابقاً [۲].

امّا بیان سه اشکال

[۱] ـ ۱: احتیاط مستلزم اخلال به قصد وجه است چون انسانی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند نمی‌داند که کدامیک واجب است.

جواب: ایشان جوابی را که می‌دهند مربوط به منع صغرا است یعنی قبول نداریم که احتیاط، مانع قصد وجه بشود زیرا او می‌گوید من نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم بخاطر این که یکی از این دو مسلّماً واجب است **(اصلّی صلاتین لوجوب احداهما ـ یا اصلّی صلاتین احداهما متصفة بالوجوب).**

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایتش مانعی ندارد.

[۲] ـ ۲: احتیاط و امتثال علمی اجمالی با مسئله رعایت تمیز در عبادات منافات دارد. زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند نمی‌داند مأموربه را از غیر مأموربه مشخّص کند درحالی که قدرت بر رعایت تمیز دارد.

جواب ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند کبرا ممنوع است بله ما هم قبول داریم که در این فرض انسان نمی‌تواند رعایت تمیز را بکند ولی کدام دلیل شرعی دلالت می‌کند که رعایت تمیز لازم است؟ در اخبار اصلاً دلیلی نیست که ثابت کند در عبادات باید رعایت تمیز بشود.

.....

این جواب زمینهٔ اشکالی را فراهم می‌کند که ایشان مجبور می‌شوند به آن جواب بدهند.

اشکال: در جلد اوّل کتاب کفایه در واجب تعبّدی یک قاعدهٔ کلّی بیان کردید که اموری که در عبادت معتبر است و ناشی از ناحیهٔ امر شارع و دنبال امر او نباشد شارع باید آن‌ها را بیان کند مثلاً رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرائطی که در متعلّق امر معتبر است شارع باید آنها را بیان نماید.

امّا اموری که بدنبال امر شارع بوجود می‌آید و متأخّر از امر اوست اینها را خود عقل باید بیان کند و ربطی به شارع ندارد اگر می‌گوئید قصد قربت معتبر است (یعنی قصد الامر و الاتیان بداع الامر) این مسئله‌ای است متأخّر از امر شارع اگر امر شارع نباشد چگونه می‌شود نماز را بداع الامر اتیان کرد؟

شارع ضمن یک امر و دو امر نمی‌تواند متعرض لزوم قصد قربت بشود و ایشان این مسئله را توسعه دادند که در قصد وجه و تمیز هم مطلب همینطور است یعنی عقل باید بگوید اینها لازم هست یا نه، و اگر در موردی عقل شک داشته باشد باید بنا را بر احتیاط گذاشت.

لکن ایشان یک استدارک هم کردند که این امور (قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز) با یکدیگر فرق مهمّی دارند که:

قصد قربت مسئله‌ای است که مورد توجّه خواص و عوام هست و عقل عوام قضاوت می‌کند که واجبات دو نوع هستند یک قسم آن اصلاً با وجود ریا صحیح نیست و قسم دیگر، مثل اداء دین اگر در آن ریا هم باشد مانعی ندارد.

و اگر در موردی عقل شک کند حکم به احتیاط می‌کند.

و أما كون التكرار لعباً و عبثاً، فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي، إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى، لافي كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامتثال [۱].

امّا بخلاف مسئله تمیز که یک مطلب علمی است که خواص به آن توجّه دارند و مورد غفلت عوام است لذا روی این فرقی که بین قصد قربت و تمیز هست اگر رعایت تمیز لازم باشد شارع باید به نحوی به مردم ابلاغ کند و ما در ادلهٔ شرعیّه بحثی از لزوم رعایت تمیز ندیدیم لذا در جواب اشکال دوّم می‌گوییم کبری ممنوع است و رعایت تمیز در عبادات اعتباری ندارد.

[۱] ـ ۳: احتیاط و امتثال علمی اجمالی سبب استهزاء مولی است.

آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند ولی می‌گوید من احتیاط می‌کنم و به چهار طرف نماز می‌خوانم او، امر مولی را به استهزا نگرفته است؟

اوّلاً: این مطلب کلیّت ندارد گاهی اگر بخواهیم امتثال علمی تفصیلی بکنیم و برویم جهت قبله را مشخّص کنیم باید چند کیلومتر مسافت را بپیمائیم لذا می‌گوئیم نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و این امتثال علمی اجمالی بر مبنای یک غرض عقلائی است.

ثانیاً: این تمسخر و استهزا آیا به امر مولا متعلّق شده است یا این که این کارِ بی فائده و استهزا به اطاعت امر تعلّق پیدا کرده است یا این که این کار عبث وبقول شما استهزا به کیفیّت اطاعت متعلّق شده است؟

این جا با سه مسئلهٔ فوق روبرو هستیم (امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیّت اطاعت مولا) فردیکه احتیاط می‌کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا بتمام معنا خاضع است بله در مسئلهٔ کیفیّت اطاعت مولا بقول شما کار عبث و بی فایده‌ای را انجام می‌دهد ولی این کار ضربه‌ای به امر و اطاعت مولا نمی‌زند لکن در نحوهٔ اطاعت یک کار عبث و بی فایده‌ای را انجام می‌دهد.

و أما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه [۱].

و أما لوقام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظّنى [۲].

كما لاإشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و أما

لذا احتیاط و امتثال علمی اجمالی مانعی ندارد.

تا این جا بحث ما در صورتی بود که مکلّف می‌توانست علم تفصیلی کسب کند ولی بدنبال علم تفصیلی نمی‌رفت و امتثال علمی اجمالی (احتیاط) می‌کرد.

در صورت تمکن از امتثال ظنّی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱] ـ این سؤال سه صورت دارد چون در این جا سه نوع ظن تصوّر می‌شود.

۱ ـ ظنّ غیر معتبر ۲ ـ ظنّ معتبر بالخصوص مانند ظنّ حاصل از خبر واحد ۳ ـ ظنّ انسدادی که هر کدام را جداگانه بحث می‌کنیم.

۱ ـ اگر در برابر احتیاط می‌تواند یک ظنّ غیر معتبر تحصیل کند در این فرض نه تنها احتیاط جائز است بلکه متعیّن است زیرا اگر احتیاط نکند باید به ظنّ غیر معتبر عمل نماید و این کار جائز نیست البته ایشان یک مورد را استثنا می‌کنند:

در جائی که احتیاط ممکن نیست مانند دوران بین المحذورین یا موارد دیگر در این صورت ایشان می‌فرمایند می‌توان به آن ظنّ غیر معتبر عمل کرد.

[۲] ـ ۲ ـ اگر مکلّف هم می‌تواند احتیاط کند و هم می‌تواند یک ظنّ تفصیلی تحصیل کند در این صورت (ولو عبارت ایشان کمی نقص دارد) مکلّف مخیّر است یعنی هم احتیاط جائز است و هم امتثال اجمالی ظنّی جایز است.

لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة و العبادة، بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهّم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك. و عليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد، و إن احتاط فيها، كما لا يخفى. هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، و يأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال [۱].

---

[۱] ـ ۳ ـ آخرین صورت این است که مکلّف هم می‌تواند امتثال ظنّی اجمالی کند (احتیاط) و هم می‌تواند ظنّ انسدادی تحصیل و به آن عمل نماید.

در این فرض باید به مقدّماتی که برای دلیل انسداد باب علم و علمی ترتیب داده‌اند دقّت کرد.

یکی از مقدّمات دلیل انسداد مسئلهٔ احتیاط است که:

بعضی قائل هستند وقتی باب علم و علمی منسد است احتیاط، وجوب و لزومی ندارد و می‌توان به ظنّ انسدادی عمل کرد روی این مبنا در ما نحن فیه مکلّف مخیّر است که احتیاط کند یا به ظنّ انسدادی عمل نماید زیرا معنی عدم وجوب احتیاط این نیست که احتیاط جائز هم نیست بلکه جواز احتیاط در جای خود محفوظ است.

و بعض دیگر می‌گویند چون باب علم و علمی منسد است، احتیاط باعث اختلال نظام است و یا این که عمل به احتیاط لعب و عبث نسبت به امر مولا است لذا روی این مبنا یکی از مقدّمات دلیل انسداد، عدم جواز احتیاط است بنابراین:

احتیاط جائز نیست و باید به ظنّ انسدادی عمل کرد.

و بنابر این که احتیاط جائز نباشد کسی که طریق اجتهاد و تقلید را ترک می‌کند چاره‌ای نیست که بگوئیم عباداتش باطل است ولو کمال احتیاط را بنماید.

اکنون مقدار زیادی از مباحث کتاب القطع به پایان رسیده است و بقیه مباحث قطع را در مبحث برائت و اشتغال مطرح می‌کنیم.

فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، و قبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور: [١].

أحدها: إنه لاريب في أن الأمارة الغير العلمية، ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقاً، و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طروء حالات موجبة لاقتضائها الحجيّة عقلاً، بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحوالحكومة، و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ، و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل [٢].

امارات غير علميّه

[١] ـ منظور از اين مقصد همان است كه ايشان در ابتداى كتاب القطع فرمودند: «المقصد السّادس».

بحث در اين مقصد دربارهٔ اماراتى است كه قائل به اعتبارشان شده‌اند و يا اين كه اگر كسى قائل به اعتبار آنها نشده است دليل، مساعد با اعتبار آنهاست و صحيح است كه انسان قائل به حجّيّت آنها بشود.

«اماره» يعنى طريقى كه افادهٔ ظنّ به حكم واقعى مى‌كند. اكنون بايد بررسى كنيم كه آيا اماره‌اى كه سبب ظنّ به حكم واقعى است حجّيّت دارد يا نه و اين يک بحث مهمّى است لذا قبلاً بايد مقدّماتى را توضيح دهيم:

حجّيّت امارات ظنّيه ذاتى نمى‌باشد

[٢] ـ در كتاب القطع (در الامر الاوّل) مفصّلاً توضيح داده شده، اين كه مى‌گويند القطع حجّةٌ، اين جمله شبيه اين است كه مى‌گويند الاربعة زوج يعنى زوجيّت لازمهٔ ماهيّت اربعه است و هيچ گاه از آن جدا نمى‌شود يعنى اگر فرضاً اربعه در عالمى غير از وجود ثبوتى داشته باشد باز هم زوجيّت همراه آن هست و زوجيّت براى اربعه يک

.....

امری نیست که کسی بتواند آنرا اثبات و یا نفی نماید.

تمام آنچه راکه از نظر مسئلهٔ «جعل» برای الاربعة زوج گفتیم در مورد قضیّه القطع حجّة هم بیان کردیم (برای توضیح بیشتر می‌توان به امر اوّل در مبحث قطع مراجعه نمود).

مثلاً معنا ندارد کسی حجّیّت را برای قطع اثبات و یا نفی نماید زیرا حجّیّت مثل زوجیّت یک امر ذاتی و لازمهٔ لاینفک قطع می‌باشد.

آیا حساب امارات ظنّیه هم مانند قطع می‌باشد؟

خیر، خبر واحد یکی از امارات است. اگر گفتیم خبرالواحد حجّة این جمله مانند (الاربعة زوج) نیست بلکه شبیه جملهٔ الانسان موجود است.

توضیح مطلب: ماهیّت انسان نسبت به وجود و عدم مساوی است، یعنی ماهیّت انسان هیچ گونه تمایلی به وجود و هیچ نوع کششی نسبت به جانب عدم ندارد لذا اگر گفتیم الانسان موجودٌ و جانب وجود را برای انسان ترجیح دادیم در این صورت ماهیّت انسان نیاز به یک علّتی دارد که آن علّت لباس وجود را بر او بپوشاند زیرا ممکن الوجود (انسان) بدون علّت نمی‌تواند جانب وجودش رجحان پیداکند.

امارات ظنّیه هم این چنین هستند، خبر واحد در ذاتش حجّیّت وجود ندارد بلکه حجّیّت و عدم حجّیّت نسبت به آن مساوی است زیرا خبر واحد به طور صد در صد انسان را بواقع نمی‌رساند با وجود امارهٔ ظنّیه و خبر واحد، انسان کاملاً واقع را نمی‌بیند. لذا شارع می‌تواند خبر واحد را حجّت قرار بدهد و می‌تواند آن را حجّت قرار ندهد. کما این که بعضی از امارات مثل خبر واحد را حجّت قرار داده است و بعضی دیگر، (مانند قیاس و استحسان) را حجّت قرار نداده است در حالی که این دو در اصل امارّیت فرقی ندارند همان طور که خبر واحد ظنّ به حکم واقعی می‌آورد قیاس و استحسان هم همین نقش را دارند.

.....

خلاصه: امارات ظنّیه هیچ گونه علّیت و ملازمه‌ای با حجّیت ندارند بلکه بالاتر حتّی مقتضی حجّیت هم در امارات وجود ندارد[1] به خلاف قطع و یقین که ملازم با حجّیت هستند البتّه اکثر امارات از ناحیهٔ شارع حجّیت پیداکرده‌اند مانند بیّنه، خبر واحد و گاهی هم عقل حکم به حجّیت اماره‌ای می‌کند مانند ظنّ انسدادی بنابر حکومت[2] اکنون در باب اماره و در این امر در دو مقام باید بحث کنیم یک مقام از نظر مثبتیّت تکلیف و مقام دیگر از جهت مسقطیّت تکلیف.

مثال: گاهی اماره‌ای برای انسان قائم می‌شود که روز جمعه وظیفه‌اش خواندن نماز جمعه است در این اماره از نظر اثبات تکلیف بحث می‌شود.

و گاهی تکلیف برای انسان، مسلّم است و می‌داند که باید نماز صبح بخواند امّا قبل از طلوع آفتاب مظنّه پیدا می‌کند که نماز صبح را خوانده است (یقین به سقوط تکلیف نسبت به نماز صبح ندارد) آیا این مظنّه حجیت دارد یا نه؟

از عبارات بعضی[3] استفاده می‌شود که در مقام فراغ از تکلیف، همان ظنّ به فراغ کافی است و لزومی ندارد دلیلی قائم شود که بگوید این ظنّ به فراغ حجیت دارد.

لکن عقیدهٔ مرحوم آقای آخوند بلکه نظر مشهور این است که حجیت امارهٔ غیر

---

۱ - اذ لوکان في الامارة الغير العلميّة اقتضاء الحجّيّة لكان يكفي في اعتبارها مجرّد عدم المانع عنها بان لم يرد من الشّرع منع من العمل بها لوجود المقتضي حينئذ وفقد المانع عنها مع انّهُ لايكفي قطعاً بل يحتاج الي جعل للشّارع او ثبوت مقدمات و طرو حالات كما في المتن يعنى بها مقدّمات الانسداد... ر.ک عناية الاصول ۳ / ۷۷.

۲ - ظنّ انسدادی را مختصراً در اوّل مبحث قطع توضیح دادیم و به طور مشروح در آینده بحث می‌کنیم.

۳ - ظاهراً محقّق خوانساری می‌باشد (آقا جمال الدّین خوانساری).

فتأمل [۱] [۱].

علمیّه چه از نظر ثبوت تکلیف و چه از نظر سقوط تکلیف نیاز به جعل دارد.

دلیل کسانی که می‌گویند امارات ظنّیه در مسقطیّت تکلیف حجیت دارد ونیاز به جعل حجیت ندارد چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: احتمالاً دلیلشان این است که:

تقریباً مسلّم است که دفع ضرر محتمل واجب است، (البتّه مقصود از ضرر، ضرر دنیوی نیست، مقصود عقاب است) امّا اینها برای این قاعده ارزشی قائل نیستند و می‌گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست لذا وقتی من ظنّ به خواندن نماز صبح پیدا می‌کنم به چه دلیل بر من لازم است با وجود این مظنّه دوباره نماز صبح را بخوانم، لابد می‌گوئید چون احتمال می‌دهیم نماز صبح را نخوانده‌ایم و لذا احتمال عقوبت در کار هست این آقایان می‌گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست و همان ظنّ به فراغ از عهدهٔ تکلیف کافی است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خلاصهٔ امر اوّل: حجّیّت برای مظنّه امکان ذاتی دارد.

[۱] ـ اگر اینها این قاعده را نپذیرند لازمه‌اش این است که نه تنها در مورد ظنّ به فراغ (خواندن نماز صبح) دیگر لازم نیست محتمل را اتیان نمود بلکه اگر انسان پنجاه درصد احتمال دهد نماز صبح را خوانده است (که از آن تعبیر به شک می‌کنیم) لزومی ندارد نماز صبح را بخواند که لازمه‌اش این است که شک هم حجّیّت داشته باشد زیرا اینها دفع ضرر (عقاب) محتمل را واجب نمی‌دانند.

---

۱ - ولعلّ وجه التأمّل انّ اکتفاء بعض المحقّقین بالفراغ نظراً الي عدم لزوم دفع الضّرر المحتمل غیر مربوط بحجّیّة الظّن في مقام السّقوط فانّ شأن الحجة ان یقطع معها بعدم الضّرر لا انّه یحتمل معها الضّرر و لایجب دفعه بحکم العقل و هذا ایضاً واضح. عنایةالاصول / ۳ /۷۸.

ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمارة الغير العلمية شرعاً، و عدم لزوم محال منه عقلاً، في قبال دعوى استحالته للزومه [١].

و ليس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متّبعاً عند العقلاء، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، و منع حجيتها ـ لو سلم ثبوتها ـ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، و الظن به لو كان فالكلام الآن في إمكان التعبد بها و امتناعه، فما ظنك به؟ [٢].

آيا جعل حجّيّت براى امارات غير علميّه امكان وقوعى دارد؟

[١] ـ امكان وقوعى اين است: چيزى را كه ما در آن بحث مى‌كنيم (امارات غير علميّه) وقوع و تحقّق آن در خارج مستلزم يک محال ذاتى (مانند: اجتماع نقيضين، ارتفاع نقيضين، اجتماع ضدّين) نباشد چنانچه وقوعش مستلزم محال ذاتى باشد مى‌گويند امتناع وقوعى دارد يعنى در خارج امكان تحقّق ندارد مثلاً اگر شارع براى مظنّه‌اى حجّيّت و اعتبار قائل شود و به تعبير مرحوم آقاى آخوند ما را متعبّد و ملزم بكند كه طبق آن اماره عمل كنيم، آيا از اين امر، يک محال ذاتى پيش مى‌آيد يا نه؟ به عبارت ديگر: امتناع وقوعى دارد يا امكان وقوعى؟

كلام شيخ اعظم و ايراد مصنّف بر آن

[٢] ـ مرحوم شيخ مى‌فرمايند[1] اگر شک پيدا كرديم كه حجّيّت امارات غير علميّه امكان وقوعى دارد يا نه به روش و سيرهٔ عقلا مراجعه مى‌كنيم كه آنها موقع شک يک اصل متّبع عقلائى دارند و بنا را بر امكان مى‌گذارند.

مرحوم آقاى آخوند مى‌فرمايند اين حرف درست نيست زيرا:

اولاً: براى ما محرز نيست كه عقلا چنين سيره و روشى داشته باشند و در مورد

---

١ ـ ر. ک فرائد الاصول / ٢٤.

لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم تعالى، فلاحاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، و بدونه لافائدة في إثباته، كما هو واضح. و قد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً، و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، مالم يذدك عنه واضح البرهان)، بمعنى الإحتمال المقابل للقطع و الإيقان [۱].

شک در امکان و استحاله، بنابر امکان بگذارند.

ثانیاً: بر فرض ثبوت که عقلا چنین روشی داشته باشند، حجّیّت این روش و اصل و سیره برای ما محرز نیست، ماکه یقین به حجّیّت این سیره نداریم.

اگر ظنّ به حجّیّت این سیره هم داشته باشیم فعلاً برای ماکارساز نیست زیرا ما فعلاً در مظنّه بحث می‌کنیم، که آیا حجّیّت برای مظنّه اصلاً امکان دارد یا استحاله و در حالی که هنوز مسئلهٔ امکان وقوعی ثابت نشده چطور می‌توان بر اعتبار این روش به مظنّه تمسّک نمود.

[۱] ـ دلیل مرحوم آقای آخوند بر امکان وقوعی این است که: ادلّ دلیل علی امکان الشّیء، وقوع الشّیء.

بهترین دلیل بر امکان وقوعی، این است که می‌بینیم جعل حجّیّت برای امارهٔ غیر علمیّه در خارج واقع شده است (دلیل وقوع، هم وقوع را ثابت می‌کند هم امکان وقوعی و هم امکان ذاتی را).

اگر چیزی در خارج واقع شد، دلیل بر این است که مراحل قبلش درست است یعنی هم امکان ذاتی و هم امکان وقوعی داشته است.

اگر امکان ذاتی نداشته باشد نمی‌تواند در خارج واقع شود و اگر امکان ذاتی داشته باشد ولی امکان وقوعی نداشته باشد باز نمی‌تواند در خارج محقّق شود.

.....

و اگر ما از «وقوع» صرف نظر کنیم اصلاً بحث در امکان وقوعی ثمره‌ای ندارد. در مورد وقوع تعبّد نسبت به امارات غیر علمیّه می‌بینیم شارع برای امارات، حجّیّت قائل شده است. شارع، بیّنه و خبر واحد و ... را حجّت قرار داده است (البتّه حجّیّت بیّنه در موضوعات جزء مسلّمات است).

تذکّر: این که می‌گوئیم از تعبّد به امارات، محالی پیش نمی‌آید مقصود ما از محال، فقط محال عقلی نیست بلکه مقصود این است که فسادی پیش نمی‌آید، خواه آن فساد، فساد عقلی باشد که بر همه کس محال است مانند: اجتماع نقیضین و یا این که آن فساد فقط بر مولای حکیم علی الاطلاق محال باشد مانند: صدور فعل قبیح که از مولای حکیم محال است پیش آید (مانند القاء در مفسده) امّا از من و شما مانعی ندارد چنین امری صادر بشود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کلام شیخ الرّئیس

این جا شیخ الرّئیس کلامی دارند که مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل مورد استشهاد قرار داده‌اند.

شیخ الرئیس می‌گویند: **کلّما قرع سمعك من الغرائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدك عنه واضح البرهان**[1]. یعنی: هر مطلب عجیب و غریبی که به گوش شما رسید تا وقتی که برهان روشنی بر خلاف آن قائم نشده حکم به امکان آن بکنید.

آیا این کلام، ناظر به فرمایش مرحوم شیخ است که می‌فرمود هر وقت شک در امکان یک شیء کردیم به اصالة الامکان، که یک روش عقلائی است مراجعه می‌کنیم؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند مطلب چنین نیست: زیرا کلمهٔ (امکان) که در

---

١ - ر.ک: اشارات ٤١٨/٣ ـ النمط العاشر.

و من الواضح أن لاموطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فيه بلابينة و برهان [۱].

کلام شیخ الرّئیس است نه به معنی امکان ذاتی است و نه به معنی امکان وقوعی، بلکه مراد از کلمهٔ امکان «احتمال» است بنابراین شیخ الرّئیس می‌گوید هر مطلب عجیبی را که شنیدید فوراً نقض نکنید بلکه در ذهن خود احتمال تحقّق آن را بدهید شاید واقعیّت داشته باشد مگر این که برهان روشنی به خلاف آن قائم بشود.

«امکان» به معنی احتمال در مقابل یقین و قطع قرار دارد.

گاهی من و شما یقین بر مطلبی پیدا می‌کنیم، و گاهی یقین به خلاف موضوعی پیدا می‌کنیم، گاهی احتمال تحقّق چیزی را می‌دهیم و گاهی احتمال عدم تحقّق چیزی را می‌دهیم.

ولی آن دو امکانی که ما درباره‌اش بحث می‌کردیم (امکان ذاتی و امکان وقوعی) در مقابل وجوب و استحاله است.

«الانسان ممکنٌ» این جهت واقعی درش هست که ماهیّت انسان نسبت به وجود امکان دارد، نه این که معنایش این است که من و شما احتمال می‌دهیم امکان برای ماهیّت انسان یک مطلب حقیقی و یک وصف تغیّرناپذیر است خواه من و شما احتمال بدهیم یا یقین داشته باشیم و حتّی اگر یقین به خلاف هم پیدا کنیم در این واقعیّت تردیدی پیدا نمی‌شود وجوب برای باری تعالی و امتناع برای شریک الباری از اوصاف حقیقیّه است.

خلاصه در ما نحن فیه، «امکان» در برابر استحاله است.

[۱] ـ آیا مانعی دارد که ما در این نزاعی که بین مشهور و «ابن قبه» است (در این که تعبّد به امارهٔ ظنّیه ممکن است یا نه) این امکان را به معنی امکان (احتمال) که در کلام شیخ الرّئیس بود بگیریم و بگوئیم مشهور می‌گویند ما احتمال تعبّد به اماره ظنّیه را می‌دهیم ولی ابن قبه می‌گوید من احتمالش را هم نمی‌دهم.

جواب ـ اگر نزاع بر سر احتمال تعبّد به امارهٔ ظنّیه است، این که بحث و استدلال ندارد.

و كيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور: [١].

أحدها: اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب و تحريم و من إرادة و كراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتين بلاكسر و انكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب و أن لايكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام [٢].

شما به دوستتان می‌گویید من احتمال می‌دهم زید آمده باشد ولی او می‌گوید من احتمال نمی‌دهم. این جا نزاع در کار نیست هر کس باید به ذهن و وجدان خود مراجعه بکند تا بفهمد چنین احتمالی می‌دهد یا نه و شاید هر دو هم درست بگویند این در ذهن خود احتمال می‌دهد و آن دیگری احتمال نمی‌دهد. این مطلب نیاز به استدلال و برهان ندارد امّا در ما نحن فیه ابن قبه تقریباً سه دلیل اقامه می‌کند که تعبّد به امارهٔ ظنّیه به طور کلّی محال است و مشهور هم جواب می‌دهند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

محذورات تعبّد به امارهٔ ظنّیه و اشکال ابن قبه

[١] ـ باید ادلهٔ ابن قبه را ملاحظه کرد که روی هم رفته تقریباً سه دلیل و یا سه اشکال در این مسئله آورده است که مستلزم امر محال یا فاسدی است ولو همه‌اش را ابن قبه نگفته است لکن برای این که ممکن است به ذهن کسی بیاید ما آن اشکالات را مطرح می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

[٢] ـ مجدداً یادآور می‌شویم که محلّ نزاع این است که:

آیا شارع می‌تواند امارات غیر علمیّه را حجّت قرار دهد و عمل طبق امارات را بر من و شما تحمیل کند یا نه؟

البتّه بعضی از ادلهٔ ابن قبه در خصوص خبر واحد است لکن اشکال در تمام امارات غیر علمیّه است (امارات غیر علمیّه مانند خبر واحد ـ بیّنه و...).

.....

۱ ـ اوّلین اشکال یا دلیلی که ابن قبه می‌تواند ادعا کند این است که:

فرضاً اگر خبر واحد قائم شد که در عصر غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است، ابن قبه می‌گوید سؤال می‌کنیم که آیا قبل از آمدن خبر واحد، نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حکمی دارد یا فاقد حکم است؟

اگر بگوئید قبل از قیام خبر واحد نماز جمعه در لوح محفوظ حکم ندارد منتها با آمدن خبر واحد، حکم مشابهی در لوح محفوظ ثبت و ضبط می‌شود ابن قبه می‌گوید در این صورت تصویب لازم می‌آید و تصویب ولو محال عقلی نمی‌باشد لکن تصویب، باطل است و روایات متواتر و اجماع و ضرورت مسلّم برخلاف آن ثابت است که خداوند در واقع و در لوح محفوظ احکام واقعیّه‌ای برای مکلّفین دارد خواه خبر واحد و امارهٔ ظنّیه‌ای طبق آن قائم بشود یا نشود؟

و اگر بگوئید نماز جمعه در لوح محفوظ دارای حکم است خواه خبر واحد قائم بشود یا نشود، در این صورت سؤال می‌کنیم آن حکم نماز جمعه چیست؟

اگر بگویید آن حکم لوح محفوظی وجوب است یا ممکن است وجوب باشد ما می‌گوئیم پس نماز جمعه دو حکم پیدا کرده است الف: حکم واقعی لوح محفوظی بنام وجوب ب: یک حکم وجوبی دیگری که حجّیّت خبر واحد و مفاد خبر واحد به عهدهٔ من و شما ثابت کرده است زیرا می‌گوئید شارع، ما را متعبّد به خبر واحد نموده است و خبر واحد را حجّیّت داده است.

سؤال: آیا می‌شود نماز جمعه که یک فعل و یک عمل است دو حکم وجوبی بنام اجتماع مثلین در آن تحقّق پیدا کند؟

و اگر احتمال بدهید که آن حکم واقعی لوح محفوظی نماز جمعه در عصر غیبت حرمت است می‌گوییم کأنّ مصیبت بالاتر است. چرا؟

.....

اگر حکم واقعی نماز جمعه حرمت است و خبر واحد هم دلالت می‌کند که حکم نماز جمعه در عصر غیبت وجوب است. اوّلاً اجتماع متضادّین است، وجوب و حرمت، کمال تضاد بینشان هست. ثانیاً در جهات دیگر، متضادّین پیش می‌آید.

سؤال می‌کنیم آیا نماز جمعه مطلوب خداوند هست یا نه؟

باید بگوئیم به مقتضای مفاد خبر واحد، اراده به آن تعلّق پیدا کرده است و مطلوب می‌باشد و به مقتضای حرمتی که در لوح محفوظ است به نماز جمعه کراهت تعلّق پیدا کرده است. بنابراین در یک شیء اجتماع مصلحت ملزمه (لازم الرّعایه) و مفسدهٔ ملزمه (لازم الاجتناب) شده است بدون این که کسر و انکساری در کار باشد.

کسر و انکسار یعنی چه؟

گاهی یک شیء مصلحت و مفسده دارد امّا اگر این دو با هم مساوی باشند حکم آن شیء اباحه است.

و چنانچه مصلحت رجحان داشته باشد اگر به سر حدّ وجوب نرسد حکم آن شیء استحباب است و چنانچه به حدّ وجوب برسد حکم آن شیء وجوب است.

و اگر مفسدهٔ آن شیء رجحان بر مصلحت آن داشته باشد چنانچه مفسده به سرحدّ لزوم نرسد حکم آن شیء کراهت است. و چنانچه به حدّ لزوم برسد (لازم الاجتناب باشد) حکم آن شیء حرمت است به عبارت دیگر مصلحت و مفسده را اندازه گیری می‌کنند امّا در مانحن فیه محاسبه و سنجش نمی‌توان کرد زیرا شما می‌گوئید حکم نماز جمعه طبق مفاد اماره، وجوب است پس مصلحت ملزمه دارد.

و از طرفی می‌گوئید حکم نماز جمعه در لوح محفوظ حرمت است پس مفسدهٔ ملزمه دارد.

چگونه شیء واحد هم مصلحت ملزمه پیدا می‌کند و هم مفسدهٔ ملزمه؟ به طوری که نتوان کسر و انکسار هم نمود. این جا یک نوع اجتماع ضدّین تحقّق پیدا می‌کند.

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب [۱].

ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام [۲].

خلاصهٔ دلیل اوّل ـ اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه قائم شد چنانچه لوح محفوظ خالی از حکم باشد این مستلزم تصویب و باطل است.

و اگر لوح محفوظ خالی از حکم نباشد و حکم نماز جمعه وجوب باشد در این صورت اجتماع مثلین پیش می‌آید.

و اگر حکم لوح محفوظ حرمت باشد در این صورت اجتماع متضادّین در عناوین مختلف پیش می‌آید.

پس چگونه شارع می‌تواند ما را متعبّد به امارهٔ ظنّیه و خبر واحد بکند؟

[۱]ـ ۲ ـ در دلیل دوّم می‌گوید اگر یک واجبی داشته باشیم و این واجب، ضدّی داشته باشد (مثل صلوة وازالهٔ نجاست از مسجد که قبلاً در مبحث امر به شیءٌ... بحث کردیم) اکنون اگر این شیء خودش به حسب واقع واجب باشد لکن اماره و خبر واحد قائم شد که ضدّ این شیء واجب است. مثلاً حکم واقعی، این است که ازاله، واجب است امّا اماره قائم شد که بجای ازاله، نماز واجب است (و شما نماز و ازاله را متضاد می‌دانید) در این صورت اجتماع ضدّین پیش نمی‌آید بلکه در آنِ واحد، ضدّین، مطلوب مولا واقع شده است یک دلیل می‌گوید ازالهٔ نجاست بنما و خبر واحد می‌گوید نماز بخوان این مثل این است که مولا در یک لحظه می‌گوید: می‌خواهم این جسم را سفید کنی و هم می‌خواهم در همین حال سیاه باشد یعنی سفیدی و سیاهی در آن واحد مطلوب مولا است.

این طلب الضدّین است و مطلوب، مقدور نمی‌باشد.

[۲] ـ ۳ ـ در دلیل سوّم شما فرض کنید که نماز جمعه در واقع واجب است امـا اماره و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه وجوب ندارد.

در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است سبب شده است یک

و الجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل [۱].

مصلحت لازم الرّعایه از دست من برود و فوت شود (تفویت مصلحت).

و یا اگر چیزی در واقع حرام باشد لکن خبر واحد قائم شد که آن شیء حرام نیست، در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است و مرا متعبّد به آن نموده است سبب شده که من در مفسده واقع شوم (القاء در مفسده) پس با حجّیّت امارات ظنّیه گاهی تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

خلاصه: گاهی حجّیّت امارات ظنّیه مستلزم محال است و گاهی مستلزم امر باطلی است به نحوی که در سه دلیل فوق بیان کردیم.

جواب مصنّف از محذورات تعبّد به امارهٔ ظنّیه و پاسخ به ابن قبه

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند در جواب از این سه اشکال یک پاسخ اجمالی و یک جواب تفصیلی می‌دهند و در ضمن جواب تفصیلی مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی را که از معضلات علم اصول است روشن می‌نمایند (طبق مبنای خودشان).

اگر شارع ما را متعبّد به امارهٔ غیر علمیّه بکند سه اشکال مطرح کردیم و باید جواب بدهیم: امّا آن سه اشکال:

۱ ـ اجتماع مثلین، اجتماع ضدّین یا مسئلهٔ تصویب. ۲ ـ طلب الضدّین ۳ ـ مسئلهٔ تفویت مصلحت و القاء در مفسده.

امّا جواب اجمالی ـ در اشکال اوّل و دوّم، ما اصل استلزام را نمی‌پذیریم یعنی قبول داریم که اجتماع ضدّین و مثلین محال است امّا در ما نحن فیه قبول نداریم که تعبّد به امارهٔ ظنّیه مستلزم اجتماع ضدّین، و اجتماع مثلین یا مستلزم طلب الضدّین باشد امّا نسبت به اشکال سوّم: قبول داریم که تعبّد به امارهٔ ظنیه گاهی مستلزم تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است امّا ما این را پاسخ می‌دهیم که محذوری در آن وجود ندارد.

و ذلك لأن التعبد بطريق غير عملي إنما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحة الاعتذار به إذا أخطأ، و لكون مخالفته و موافقته تجرياً و انقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة، فلايلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين، و لاطلب الضدين و لااجتماع المفسدة و المصلحة و لاالكراهة و الإرادة، كما لايخفى [۱].

جواب تفصیلی از اشکال اوّل و دوّم

[۱] ـ ایشان می‌فرمایند ما یک تجزیه و تحلیل بکنیم و ببینیم شارعی که ما را متعبّد به امارهٔ ظنّیه (مثل خبر واحد) می‌کند او با خبر واحدی که افادهٔ یقین نمی‌نماید چگونه رفتار می‌کند.

شارع به خبر واحدی که در ذاتش اقتضاء حجّیّت وجود ندارد حجّیّت می‌بخشد و آن را معتبر قرار می‌دهد پس اکنون که معنی تعبّد به خبر واحد، جعل حجّیّت شد ببینیم معنای حجّیّت چیست.

قبلاً بگوئیم که تقریباً اساس بحث مرحوم آقای آخوند بر پایهٔ یک تشبیه است به این ترتیب که: معنای حجّیّت خبر واحد با معنای حجّیّت قطع مثل هم هستند و هیچ گونه تفاوتی ندارند.

معنای حجّیّت در جملهٔ خبرالواحد حجة با معنای حجّیّت در القطع حجّة هیچ گونه تفاوتی ندارد البتّه قبلاً گفتیم که حجّیّت قطع ذاتی می‌باشد امّا حجّیّت امارات ظنّیه و خبر واحد به دست شارع است اکنون ما معنای جملهٔ القطع حجّة را برای شما تشریح می‌کنیم.

حجّیّت تقریباً دارای چهار اثر و خاصیّت است که توضیح می‌دهیم امّا این که این چهار مطلب عین حجّیّت هستند یا احکام حجّیّت هستند مسئلهٔ مهمّی نیست.

۱ ـ **مسئلهٔ منجّزیّت:** یعنی اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع بود، واقعاً، آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما قاطع به وجوب نماز جمعه شدید و حکم الهی نماز

.....

.....

جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود در این صورت همان حکم الهی به مرحلهٔ تنجّز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲ ـ مسئلهٔ معذّریّت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعاً، یعنی به حسب واقع نماز جمعه واجب بود، در این صورت معنای حجّیّت قطع، معذّریّت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می‌گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

۳ ـ مسئلهٔ تجرّی: اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع خارجی خمر است و بعد آن را شرب کردید، امّا به حسب واقع آن مایع خمر نبود، در این صورت مسئلهٔ تجرّی مطرح می‌شود که آیا در تجرّی استحقاق عقوبت هست یا این که تنها استحقاق ملامت و مذمّت در کار است؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۴ ـ مسئلهٔ انقیاد: اگر شما قطع پیدا کردید که نماز جمعه واجب است و آن را اتیان نمودید ولی بحسب واقع اصلاً وجوبی نداشت، در این صورت مسئلهٔ انقیاد مطرح است که تا چه اندازه‌ای مستحق مثوبت هستید.

این چهار اثر بر حجّیّت قطع مترتب است.

سؤال ـ اگر شما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و به حسب واقع هم نماز جمعه واجب بود آیا این جا دو حکم در کار است یا این که یک حکم بیشتر نداریم؟

جواب ـ مسلّماً یک حکم داریم و آن حکم واقعی نماز جمعه است منتها گاهی قطع شما مصیب به واقع است لذا واقع بر شما منجّز می‌شود و گاهی هم قطع شما مخالف با واقع است که در این صورت واقع بر شما منجّز نمی‌شود و شما در مخالفت با واقع معذور هستید.

.....

در برابر حکم واقعی حکم دیگری وجود ندارد که بحث اجتماع حکمین مثلین یا ضدّین را در آن مطرح کنیم اصلاً دو حکم در بین نیست پس مسئله در القطع حجّةٌ چنین است در خبرالواحد حجّة هم مطلب همین طور است یعنی حجّیّت چهار اثر دارد فرقی بین این دو قضیّه در حجّیّت نیست.

یعنی اگر امارهٔ ظنّیه‌ای مانند خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است چنانچه خبرش مطابق واقع باشد همان واقع بر ما منجّز می‌شود و اصلاً دو حکم در میان نیست بلکه یک حکم داریم که همان حکم واقعی نماز جمعه است منتها چون خبر زراره بر طبق آن آمده است و شارع هم خبر ظنّی زراره را حجّت قرار داده است لذا همان حکم بر ما منجّز و چنانچه با آن مخالفت کنیم در برابر خداوند عذری نداریم.

و اگر خبر زراره مخالف واقع از کار در آمد مخالفتش مانند مخالفت قطع است اگر قطع من و شما مخالف واقع بود، آیا دو حکم داشتیم؟ آیا اجتماع حکمین متضادّین پیش می‌آمد؟ خیر.

در ما نحن فیه اگر امارهٔ ظنّیه و خبر واحد مخالف واقع باشد باز هم ما دو حکم نداریم بلکه یک حکم داریم که همان حکم لوح محفوظی است منتها چون شارع مقدّس خبر واحد را حجّت قرار داده است من و شما در برابر خداوند در روز قیامت معذور هستیم و اگر به ما بگویند چرا نماز جمعه را ترک کردید می‌گوئیم چون زراره از قول امام صادق علیه‌السلام نقل کرد که نماز جمعه وجوب ندارد و خبر عادل را خود شما (شارع) برای من حجّت قرار دادید و عنوان معذّریّت در کار است.

و مسئلهٔ تجرّی و انقیاد هم به همان صورتی است که در مورد قطع بیان کردیم باز هم تکرار می‌کنیم که معنی حجّیّت در باب قطع و در باب امارات ظنّیه مثل هم هست و تفاوتی ندارد یعنی به دنبال قطع و امارات ظنّیه، حکم جدیدی مطابق با آن دو مطرح نیست که ما آن را با حکم لوح محفوظی و حکم واقعی بسنجیم و بگوئیم مسئلهٔ اجتماع

.....

.....

حکمین در کار است (چه حکمین متضادّین، و چه حکمین متماثلین).

و همچنین وقتی اماره‌ای مخالف با واقع بود دیگر مفاد اماره مطلوب مولا نیست بلکه مطلوب همان واقع است که شما در مخالفت با آن واقع معذور هستید.

این طور نیست که اماره هم یک طلبی درست کند که متعلّق به ضدّ واجب باشد پس مسئلهٔ طلب الضدّین (اشکال دوّم) را هم جواب دادیم.

نتیجه: حجّیّت یکی از احکام وضعیّه است و مستتبع احکام تکلیفیّه نمی‌باشد.

توضیح ذلك: مرحوم شیخ و مرحوم آقای آخوند در مبحث استصحاب دربارهٔ احکام وضعیّه بحث کرده‌اند مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند یک قسم از احکام وضعیّه، این است که: شارع مستقیماً می‌تواند آن را جعل نماید و هیچ ملازمه و ربطی با احکام تکلیفیّه ندارد ـ مانند ملکیّت، مثلاً شارع می‌تواند بگوید بعد از آن که معامله‌ای صحیح واقع شد مشتری، مالک مبیع می‌شود یعنی شارع برای او ملکیّت را جعل می‌نماید که ملکیّت هم مانند وجوب و حرمت قابل جعل است.

ایشان می‌فرمایند حجّیّت مانند ملکیّت خودش قابلیّت جعل مستقل دارد و ربط و ملازمه‌ای با احکام تکلیفیّه ندارد و حجّیّت چهار اثر دارد که آن‌ها را قبلاً توضیح دادیم.

یعنی اگر امارهٔ ظنّیه و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است در این صورت شارع، طبق مفاد اماره جعل وجوب نمی‌کند بلکه او فقط برای اماره جعل حجّیّت نموده است پس حجّیّت یکی از احکام وضعیّه است که جعل مستقل به او تعلّق می‌گیرد و به دنبالش هیچ گونه حکم تکلیفی و حکم ظاهری جعل نمی‌شود تا این که کسی بگوید اجتماع حکمین متضادّین و اجتماع حکمین متماثلین می‌شود (بله در بعضی از اصول عملیّه حکم ظاهری محفوظ است که بزودی درباره آن بحث خواهیم کرد).

تا این جا مرحوم آقای آخوند طبق مسلک خویش جواب اشکال اوّل و دوّم را بیان کردند.

و أما تفويت مصلحة الواقع، أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء [۱].

اگر کسی این مسلک را در باب حجّیّت نپذیرفت او در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حرف ابن قبه چه می‌کند؟ (مرحوم آقای آخوند بعد از دو سطر به این اشکال جواب می‌دهند و فعلاً پاسخ اشکال سوّم راکه چندان بحثی ندارد بیان می‌کنند.

جواب از اشکال سوّم

[۱] ـ **خلاصهٔ اشکال سوّم:** اگر امارات ظنّیه، معتبر باشد و شارع ما را متعبّد به آن بکند گاهی تفویت مصلحت یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

آری حجّیّت امارات ظنّیه گاهی سبب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود و این کار مفسده دارد امّا:

آیا ممکن نیست که یک مصلحتی این مفسده را جبران نماید؟

بلکه ممکن است مصلحتی باشد که آن مفسده را جبران نماید کما این که ما آن را کشف می‌کنیم:

وقتی شارع امارات ظنّیه و خبر واحد را حجّت قرار می‌دهد می‌بینیم این حجّیّت اماره و تعبّد به اماره گاهی ملازم با تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است در این صورت کشف می‌کنیم لابد یک مصلحتی بوده است که چه بسا آن مصلحت بر آن مفسده رجحان داشته است.

آن مصلحت چیست که اقتضا نموده است شارع امارات ظنّیه را حجّت قرار دهد؟ ممکن است مصالحی در بین باشد از جمله:

۱ ـ تسهیل امر بر مکلّفین ـ اگر شارع بخواهد مانع حجّیّت امارات ظنّیه شود مکلّفین از کجا دسترسی به احکام پیدا کنند؟ لذا برای سهولت امر، امارات را حجّت قرار داده است.

نعم لوقيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لامعنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكمين و إن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، و إن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشىء من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الوليّ، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما، الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقياً. و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادىء العالية، و إن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة ـ كما أشرنا ـ فلايلزم أيضاً اجتماع إرادة و كراهة، و إنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً و زجراً، و انشاء حكم آخر طريقي، و لا مضادة بين

---

٢ ـ مصلحت ديگرى كه شايد از مصلحت قبلى هم مهم‌تر باشد: شارع مقدّس با آن احاطه و آگاهى كه دارد و مى‌بيند امارات ظنّيه هشتاد درصدش مطابق با واقع است لكن فرض كنيد بيست درصد هم مخالف با واقع درآيد و باعث تفويت مصلحت يا القاء در مفسده بشود، آيا در اين صورت مصلحتى وجود نداردكه مثلاً شارع خبر واحد را حجّت قرار دهد؟

امر، دائر است بين رعايت بيست درصد يا هشتاد درصد، لذا شارع به رعايت مطابقت هشتاد درصدى خبر واحد آن را حجّت قرار مى‌دهد.

تا اين جا مرحوم آقاى آخوند طبق نظريّه خود به حمايت از نظر مشهور جواب سه اشكال را بيان كردند.

الانشاءین فیما اذا اختلفا، و لا یکون من اجتماع المثلین فیما اتفقا، و لا إرادة و لا کراهة أصلاً الاّ بالنسبة إلی متعلق الحکم الواقعي، فافهم [۱].

---

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند از این جا جواب اشکال اوّل و دوّم را طبق دو مسلک دیگر بیان می‌کنند که ما ابتدا آن دو مسلک در مورد احکام وضعیّه و حجّیت را بیان می‌کنیم و سپس به اشکال ابن قبه پاسخ می‌دهیم.

مرحوم آقای آخوند گفتند به دنبال احکام وضعیّه (مانند حجّیّت) هیچ گونه حکم تکلیفی جعل نمی‌شود امّا نظر مرحوم شیخ در باب احکام وضعیّه: اصلاً معنای جعل حکم وضعی یعنی جعل احکام تکلیفیّه، گویا خود حکم وضعی یک مجعول تبعی است نه یک مجعول استقلالی هر کجا صحبت از حکم وضعی می‌شود اساس، در آن مورد حکم تکلیفی می‌باشد مثلاً وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیّت می‌کند معنای این کار شارع این است که: جائز است مشتری در مبیع تصرّف کند که جواز یک حکم تکلیفی است.

یا مثلاً وقتی شارع می‌گوید بین این زن و مرد زوجیّت برقرار است یعنی برای هر یک از این دو استمتاع از دیگری جائز است. یعنی برای هر یک جائز است که به دیگری نظر نماید پس معنای جعل حجّیّت، جعل آن آثار و احکام است روی این مبنا اگر شارع امارهٔ ظنّیه را حجّت قرار داد و گفت خبرالواحد حجّة، لازمه‌اش این است که: شارع نماز جمعه‌ای راکه خبر واحد بر وجوبش دلالت کرده است، واجب نموده است بنابراین، حجّیّت خبر واحد یعنی وجوب نماز جمعه.

امّا مسلک دیگری هم در مورد احکام وضعیّه است که تقریباً برزخ بین دو نظریّه قبل است وقتی شارع حجّیّت راکه یک حکم وضعی است برای خبر واحد جعل می‌نماید در واقع دو کار در عرض هم انجام می‌دهد. هم حجّیّت را برای خبر واحد جعل می‌کند و هم یک حکم تکلیفی طبق مفاد آن اماره جعل می‌نماید.

گویا معنی خبرالواحد حجّة دوجمله است:

.....

الف ـ خبرالواحد حجة ـ ب ـ یجب صلوة الجمعة (که مفاد امارهٔ ظنّیه و خبر واحد است).

یا به عنوان مثال وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیّت می‌نماید در واقع دو چیز را جعل نموده است الف: ملکیّت ب: احکام تکلیفیّه‌ای که همراه ملکیّت است مانند جواز تصرّف ـ (البتّه آن حکم تکلیفی به اختلاف موارد تفاوت می‌کند).

وجه اشتراک این دو مبنا: وقتی شارع خبر واحد را حجّت قرار می‌دهد یک حکم تکلیفی مطابق مفاد اماره هم در کار هست خواه معنای جعل حجّیّت، جعل آن حکم تکلیفی باشد یا این که بین جعل حجّیّت و جعل حکم تکلیفی ملازمه باشد.

پس اگر نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حرام باشد لکن خبر واحد بگوید نماز جمعه وجوب دارد در این صورت نماز جمعه وجوب شرعی پیدا می‌کند پس در این جا دو حکم پیدا شده است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ ـ حکم واقعی حرمت متعلّق به نماز جمعه. ۲ ـ یک حکمی هم بنام وجوب در دنبال خبر واحد برای نماز جمعه جعل شده است.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین متضادّین را می‌دهید؟

در مسئلهٔ اجتماع حکمین مثلین هم همین طور است. یعنی اگر نماز جمعه در لوح محفوظ واجب باشد و خبر واحد هم دلالت بر وجوب کند، شما می‌گوئید بدنبال جعل حجّیّت خبر واحد یک حکم تکلیفی برای نماز جمعه درست می‌شود.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین مثلین را می‌دهید؟

چطور شارع می‌تواند دو وجوب برای یک نماز جمعه داشته باشد؟

بنابراین لامحاله اجتماع حکمین تحقّق دارد. امّا جواب:

مرحوم آقای آخوند طبق این دو مبنا جواب می‌دهند.

بله ما هم حکم به استحالهٔ اجتماع حکمین متماثلین و حکمین متضادّین می‌کنیم

.....

در ما نحن فیه اجتماع حکمین است لکن این دو حکم نه تماثل با حکم واقعی دارند و نه تضادّ با حکم واقعی پیدا می‌کنند.

یعنی در صورت اتّفاقشان، تماثل بینشان نیست و در صورت تفاوت، تضادّی بینشان نیست.

بیان ذلک: اصلاً سنخ این دو حکم و خصوصیّاتشان تفاوت دارد.

ما ابتدا آن حکم واقعی و لوح محفوظی را مقداری تجزیه و تحلیل کنیم.

حکم واقعی تابع متعلّق است یعنی اگر نماز جمعه در واقع حکمی دارد به لحاظ مصلحت یا مفسده‌ای است که در خود نماز جمعه وجود دارد و در نفس انشاء حکم مصلحتی نیست و تقریب ثبوت حکم واقعی چنین است که: خداوند تبارک و تعالی که مبدأ اعلیٰ است، عالم است که واجبات، مصلحت ملزمه و محرّمات، مفسده ملزمه (لازم الاجتناب) دارند مثلاً خداوند، عالم است که نماز جمعه یک مصلحت ملزمه دارد و یا مثلاً خمر واجد یک مفسدهٔ ملزمه است که بدنبال این علم، خداوند یک حکمی انشائی (شأنی) بصورت قانون جعل می‌نماید بعد بدنبال این حکم انشائی پیغمبر صلی الله علیه و آله بصورت وحی از آن مطّلع می‌شود و ائمّه علیهم السلام بصورت الهام یا بنحو دیگری از آن آگاه می‌شوند سپس نبی و ائمّه نسبت به آن حکم انشائی اراده، کراهت، حبّ و بغض پیدا می‌کنند.

تذکّر ـ این حبّ و بغض نسبت به آن حکم انشائی در خداوند نیست زیرا این دو ناشی از انفعال هستند و مسائل انفعالی دربارهٔ خداوند مستحیل است. وقتی اراده و کراهت در نفوس نبی و ائمّه پیدا شد آنها نسبت به حکم انشائی بعث و زجر می‌کنند. یعنی در واجبات مردم را تحریک به اتیان می‌نمایند (بعث) و در محرّمات مردم را زجر می‌نمایند و حکم انشائی مبدّل به حکم واقعی می‌شود و قانون الهی به مرحلهٔ اجرا گذاشته می‌شود.

این خصوصیّات حکم واقعی است که ما از آن تعبیر به حکم حقیقی، حکم واقعی و حکم لوح محفوظی می‌کنیم.

.....

اکنون خصوصیّات احکام مفاد امارات (مانند خبر واحد) را بگوئیم.

فرض کنید حکم واقعی نماز جمعه حرمت است ولی خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است این حکم مفاد خبر واحد اسمش حکم حقیقی و واقعی نیست بلکه اسمش حکم طریقی می‌باشد و خصوصیّاتش این است که:

در حکم طریقی مصلحت در نفس انشاء حکم است و اصلاً کاری به متعلّق خود (نماز جمعه) ندارد که آیا در آن مصلحت یا مفسده است یعنی حکم طریقی تابع مصلحتی است که در خود حکم وجود دارد.

بعلاوه این حکم توخالی هم هست به این معنا که اگر مطابق واقع بود که همان واقع است که به این صورت درآمده است و اگر مخالف واقع باشد فقط برای مکلّف یک عذر هست بنحوی که اگر مخالفتی تحقّق پیدا کرد، ملاک در موافقت و مخالفت همان واقع می‌باشد نه این که ملاک موافقت و مخالفت، این حکم طریقی باشد.

پس وجوب نماز جمعه اگر با حرمت واقعی مقایسه شود آن حرمت واقعی تابع مفسدهٔ ملزمه است امّا همین وجوب نماز جمعه تابع یک مصلحتی است که درخود حکم بوجوب نماز جمعه است و کاری به مصلحت و مفسده ندارد که اگر مطابق واقع بود همان واقع را برای مکلّف منجّز می‌کند و اگر مخالف با واقع بود مکلّف معذور است بدون این که بر خود این حکم ثواب یا عقابی مترتّب شود.

اگر ما دو حکم این چنینی برای شما درست کردیم. آیا در این صورت وجوب نماز جمعه (مفاد خبر واحد) با آن حرمت واقعیّه و لوح محفوظی منافات دارد؟.

آیا اجتماع حکمین متضادّین است؟

آیا اجتماع اراده و کراهت است؟

حکم طریقی که تابع مصلحت یا مفسده در متعلّق نیست بلکه حکم طریقی همیشه تابع مصلحت در جعل خودش هست (مثلاً بخاطر تسهیل امر بر مکلّفین).

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية، فإن الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلاً[1]، كما فيما صادف الحرام، و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه، لالأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه [۱].

پس ما دو حکم داریم امّا در صورت تخالفشان اجتماع حکمین متضادّین نیست و جمع بین این دو حکم هیچ مانع عقلی ندارد.

و در صورت توافقشان اجتماع حکمین هست امّا اجتماع حکمین مثلین نمی‌باشد.

خلاصه: طبق مبنای مرحوم آقای آخوند اصلاً دو حکم نداریم تا اجتماع حکمین مثلین یا ضدّین بشود.

و طبق دو مبنای اخیر دو حکم داریم امّا تضاد و تماثلی بین این دو حکم نیست.

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بله در بعضی از اصول عملیّه مانند اصالة الاباحه، ما دچار اشکال می‌شویم (خواه مسلک خود را بپذیریم یا آن مبنای دیگر را قبول کنیم).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بیان اشکال: شارع در باب اصالة الاباحه نگفته است که اصالة الاباحة حُجّةٌ، بلکه او در دلیل اصالة الاباحه «**كلّ شيء لك حلال حتّى...**»[2] جعل حکم تکلیفی (اباحه) کرده است، و اباحه یکی از احکام پنج گانهٔ تکلیفیّه است شارع در مورد شیء مشکوک الحلیّة والحرمة جعل اباحه و حلیّت نموده است و این حلّیّت (حلالٌ) با سایر حلالها از نظر حکم تکلیفی تفاوتی ندارد.

چگونه می‌شود یک شیء (فرضاً شرب تتن) بحسب واقع حرام باشد و در عین حال اصالة الاباحه بگوید به حسب ظاهر آن شیء حلال است. شما چگونه این حلّیّت ظاهری و اذن در اقدام را با حرمت واقعیّه جمع می‌کنید. شما بگوئید خود این اذن در

---

۱ ـ ای واقعاً.

۲ ـ وسائل الشّیعه ج ۱۲ / باب ٤ (ما یکتسب به) حدیث / ٤ ص ٦٠.

فلامحيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادىء العالية أيضاً، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لايوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها، و كونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبويّة أو الولويّة، فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه [١].

ارتکاب مصلحت دارد و این طور نیست که شرب تتن مثل سایر مباحات مصلحت و مفسده‌اش مساوی باشد یا اصلاً مفسده و مصلحت نداشته باشد.

می‌گوئیم بله این جا هم در خود اذن مصلحت هست. امّا این اذنی که ناشی از مصلحت در خودش شده است سبب شده که من بتوانم شرب تتن را مرتکب شوم و شارعی که در واقع و در لوح محفوظ فرضاً شرب تتن را حرام کرده است چطور به مقتضای کلّ شیء لک حلال... ولو روی یک مصلحتی در خود این تحلیل و اباحه به من اجازه داده است که شرب تتن را مرتکب بشوم؟

خلاصه: چگونه می‌توان بین حرمت واقعیّه و حلّیّت ظاهری (اذن در اقدام) جمع نمود.

[١] ـ برای توضیح عبارت مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم:

مرحوم مصنّف برای احکام چهار مرحله بلکه پنج مرحله قائل است.

١ ـ مرحله اقتضا: که عبارت است از اشتمال بر مصلحت و واجدیّت مفسده، مثلاً در مورد اباحه مصلحت و مفسده مساوی است. و این که اشتمال بر مصلحت و مفسده را ذکر می‌کنیم به لحاظ اغلب احکام است (که عبارت از آن چهار حکم است).

مثلاً شرب خمر، مفسدهٔ ملزمه و لازم الاجتناب دارد و باید از آن اجتناب کرد.

این مرحله، مرحلهٔ استعداد برای ثبوت حکم است.

٢ ـ مرحلهٔ انشا: خداوند متعال که عالم بر این مفسده است یک حکم انشائی (که انشا به معنی جعل و قرارداد است) به دنبال آن اقتضا جعل می‌کند و در لوح محفوظ

.....

ثبت و ضبط می‌گردد.

۳ ـ مرحلهٔ فعلیّت: بعد از مرحلهٔ انشا، مرحلهٔ بعث و زجر است و حکم به مرحلهٔ تحریک بر انجام (در واجبات در خارج) و تحریک بر اجتناب (در محرّمات درخارج) می‌رسد که مرحوم آقای آخوند این مرحله را به دو مرتبه تقسیم می‌کنند.

الف ـ مرحلهٔ فعلیّت تعلیقیّه یا به تعبیر دیگر مرحلهٔ فعلیّت لو عُلِم: حکم از مرحلهٔ انشا به مرحله اجرا گذاشته می‌شود لکن در این مرحله یک قید وجود دارد و قیدش این است که اگر مکلّف از راه قطعی یا از طریقی که به منزلهٔ قطع است اطّلاع بر آن حکم پیدا کرد، باید آن حکم را اجرا کند یعنی بعث و زجرش معلّق است ـ مثل **اکرم زیداً ان جائك.**

ب ـ مرحلهٔ فعلیّت حتمیّه: همان طور که گفتیم اگر آن قید حاصل شد، فعلیّت تعلیقیّه به فعلیّت حتمیّه می‌رسد. آن وقت باید بر طبق آن حکم عمل نمود.

۴ ـ مرحلهٔ تنجّز: بعد از مراحل فوق حکم به مرحلهٔ تنجّز می‌رسد یعنی اگر مخالفتی با آن بشود مکلّف عذری ندارد و خداوند می‌تواند او را عقاب نماید بنابراین مرحوم آقای آخوند مجموعاً در احکام، پنج مرحله درست کردند.

۱ ـ مرحلهٔ اقتضا ۲ ـ مرحلهٔ انشا ۳ ـ مرحلهٔ فعلیّت تعلیقیه ٤ ـ مرحلهٔ فعلیّت حتمیّه ٥ ـ مرحلهٔ تنجّز.

امّا جواب اشکال

آن حرمت واقعیّه، مرحلهٔ انشا راگذرانده است و به مرحلهٔ فعلیّت تعلیقیّه (لوعلم) رسیده است یعنی معلّق علیه آن حاصل نشده است زیراکسی بدلیل اصالة الاباحه رجوع می‌کند که علم به حرمت شرب تتن پیدا نکرده است و دلیل اصالة الاباحه شامل فرد عالم نمی‌شود و مخصوص جاهل و شاک می‌باشد بنابراین در نفس نبی یا امام این معنی منقدح شده است که یک مصلحتی در خود این تعلیق، ترخیص و اباحه هست و در نفس امام و نبی، زجر صراحتی و تحریم صراحتی که نسبت به شرب خمر در مورد جاهل تحقّق

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول و الأمارات فعلياً [١].

ندارد بلکه اگر فعلیّت حتمیّه باشد می‌تواند زجر صراحتی و تحریم صراحتی باشد و در این جا فعلیّت تعلیقیّه است. پس بجای این که در نفس امام و نبی کراهت باشد و شما بگویید این کراهت با اذن در اقدام قابل جمع نیست، بجای آن، این مصلحت هست که می‌بیناذن یک مصلحت و تسهیلی برای مردم دارد پس از طرفی حرمت واقعیّه به مرحلهٔ فعلیّت نرسیده است و در دنبالش کراهتی تحقّق ندارد و از طرفی به خاطر مصلحتی که در خود اذن وجود دارد ما اذن در اقدام داریم بنابراین:

چه مانعی دارد که یک حرمت این چنینی با یک اذن در اقدام آن چنانی اجتماع داشته باشند و آیا جمع بین این دو محذوری دارد؟

حرمت درحدّ فعلیّت تعلیقیّه و اذن در اقدام در خصوص جاهل و کسی که معلّقٌ علیه برایش حاصل نشده لذا جمع بین این دو حکم و به تعبیر معروف جمع بین حکم ظاهری و واقعی در این قبیل اصول را از این راه حل می‌کنیم پس: هم حکم واقعی به مرحلهٔ فعلیّت تعلیقیّه رسیده است و هم اذن در ارتکاب روی مصلحتی مانعی ندارد.

این راهی بود که مرحوم آقای آخوند انتخاب کردند.

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی

[١] ـ با آنچه که ذکر کردیم واضح شد که لازم نیست ما راه مرحوم شیخ انصاری را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی طی کنیم.

مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشّریف) در کتاب رسائل به طور کلّی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد امارات و در مورد اصول عملیّه (چه از قبیل اصالة الاباحه و چه ازقبیل استصحاب و اصالة البرائه و اشباه ذلك)، راه دیگری را پیموده‌اند که عبارتست از این که:

كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأمارة على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر، و لزوم الإتيان به مما لايحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان [۱].

حکم واقعی از مرحله اقتضا می‌گذرد و به مرحله انشا می‌رسد و درمرحله انشا توقف می‌نماید که حکم واقعی عبارت از حکمی است که برای اجرا می‌باشد و مکلّف باید عمل خود راطبق آن انجام دهد پس اگر فرضاً شرب تتن در واقع حرام و در ظاهر حلال بود بین آن حکم واقعی و حکم ظاهری این طور جمع می‌کنیم که:

آن حرمت، مربوط به لوح محفوظ و مقام انشا است و این جواز هم برای فعلیّت و عمل کردن و اجراکردن، بخاطر مصالحی که در جعل حکم ظاهری است منتها مراحل این دو حکم تفاوت می‌کند و مرحوم شیخ معتقد هستند که حکم واقعی به مرحلهٔ فعلیّت نمی‌رسد و در مرحلهٔ انشا باقی می‌ماند.

[۱] ـ شاید فرمایش مرحوم شیخ بهتر از بیان مرحوم آخوند باشد. امّا روی مبنای شیخ دو اشکال خیلی مهم به ایشان شده است که هیچ کدام قابل جواب نیست ولی طبق مبنای مرحوم آقای آخوند این دو اشکال وارد نیست.

امّا اشکال اوّل: یک مقدّمه لازم دارد و آن این که: احکام الهی که در مرحلهٔ اقتضا هست و هنوز به مرحلهٔ انشا نرسیده و قانونی بر طبق اقتضا جعل نشده است، آیا این گونه احکام، وجوب متابعت دارد؟ خیر، بلکه به نظر دقیق در مرحله اقتضا حکمی در کار نیست و مرحلهٔ اقتضا قبل از مرحلهٔ جعل و اثبات حکم است.

اگر حکمی از مرحله اقتضا گذشت به مرحلهٔ انشا رسید و قانون بر طبق آن جعل شد، آیا آن حکم در مرحلهٔ انشا و قبل از رسیدن به مرحلهٔ فعلیّت لزوم متابعت دارد یا نه؟

احکام تا وقتی از مرحلهٔ انشا به مرحلهٔ فعلیّت نرسند اصلاً وجوب متابعت ندارند

.....

زیرا فرق بین مرحلهٔ انشا و مرحلهٔ فعلیّت، این است که در مرحلهٔ انشا فقط مرحلهٔ جعل و تصویب قانون است امّا مرحلهٔ فعلیّت مرحلهٔ اجراء قانون و عمل به قانون است.

مثال ـ اگر کسی نسبت به احکام و قوانینی که درمجلس شورای اسلامی تصویب می‌شود اطّلاع پیدا کرد، آیا لازم است طبق آن عمل کند؟

خیر، وقتی آن قوانین برای اجرا در اختیار قوّهٔ مجریّه گذاشته شد وجوب متابعت دارد.

احکام الهی هم در مرحلهٔ انشا لزوم متابعت و موافقت ندارند.

بعد از ذکر این مقدّمه، اشکالی راکه به مرحوم شیخ کرده‌اند بیان می‌کنیم که: فرض کنید خبر واحد معتبر زراره دلالت می‌کند که مثلاً حکم ظاهری نماز جمعه وجوب است و فرض هم نمائید که حکم واقعی نماز جمعه هم وجوب است (البته در مسئلهٔ جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم اجتماع حکمین متماثلین و هم اجتماع حکمین متضادّین، هر دو مورد اشکال است) این جا مرحوم شیخ می‌فرمایند، در مورد قیام اماره، حکم واقعی نماز جمعه در مرحلهٔ انشا باقی است و به مرحلهٔ فعلیّت نرسیده است.

اشکال، این است که مقام انشا که وجوب متابعت ندارد الآن که خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه می‌کند چه چیز گریبان مکلّف را می‌گیرد؟ چه چیز مکلّف را الزام می‌کندکه نماز جمعه را اتیان نماید؟

مکلّف نمی‌داند که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است. اگر می‌دانست به سراغ اماره و خبر واحد نمی‌رفت.

پس با قیام خبر واحد، علمی نسبت به حکم واقعی نیست پس هیچ ملزم و معرّفی برای اتیان نماز جمعه وجود ندارد با این که روایت صحیحه زراره دلالت بر وجوب می‌کند.

لا يقال: لامجال لهذا الإشكال، لوقيل بأنها كانت قبل أداء الأمارة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة [١].

فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة على حكم إنشائي لاحقيقة و لاتعبداً، إلا حكم إنشائي تعبداً، لاحكم إنشائي أدّت إليه الأمارة، أما حقيقة فواضح، و أما تعبداً فلأنّ قصارى ما هو قضية حجية الأمارة كون مؤدّاها هو الواقع تعبداً، لاالواقع الذي أدّت إليه الأمارة [٢].

و اگر لزوم اتیان طبق امارات در کار نباشد پس این چه حجیّتی است که برای امارات قائل شده‌اند.

این اشکال مهم به مرحوم شیخ شده است که: لازمهٔ بیان شما عدم لزوم رعایت اماره‌ای است که دلالت بر وجوب یک شیء می‌نماید.

[١] ـ از ناحیهٔ مرحوم شیخ دفاع کرده‌اند که: بله حکم واقعی تا زمانی که در مرحلهٔ انشا متوقّف است لزوم رعایت ندارد امّا این مطلب را که نمی‌توانید انکارکنید که: اگر حکم واقعی مؤدّای یک اماره قرار گرفت، آن حکم واقعی بضمیمهٔ این که مفاد اماره مطابق با حکم واقعی است، این لزوم اجرا دارد.

بله اگر واقع و یا حکم انشائی و یا مؤدّای اماره به تنهایی بودند، می‌توانستید اشکال نمایید.

بنابراین چه نقصی در وجوب موافقت ملاحظه می‌کنید. حکم واقعی وجوب نماز جمعه، خبر واحد معتبر هم دلالت بر وجوب کرده است و حکم به مرحلهٔ بعث رسیده و مسئلهٔ وجوب موافقت، مسلّم است.

[٢] ـ امّا جواب از این دفاع: قبول داریم که واقع به تنهایی و مؤدّای اماره هم به تنهائی وجوب موافقت ندارند بلکه واقع مؤدّای اماره لزوم متابعت دارد.

امّا این جا سؤالی مطرح است و آن این که: شما می‌توانید این واقع مؤدّای اماره

.....

را به ما نشان بدهید؟

آیا شما واقع را می‌دانید تا بگویید این واقع موذای اماره است؟ خیر. اگر می‌دانستید که سراغ خبر معتبر زراره نمی‌رفتید. ما فقط کتاب وسائل و امثال آن را در اختیار داریم و یک خبر واحد معتبر دلالت می‌کند که نماز جمعه واجب است. خلاصه اگر وجداناً واقع را می‌دانستیم به خبر واحد رجوع نمی‌کردیم.

و اگر بگوئید دلیل بر حجّیّت خبر واحد دو فائده دارد:

۱ ـ می‌گوید مؤدّای اماره وجوب نماز جمعه است ۲ ـ واقع هم همین وجوب است منتها نه بصورت إخبار بلکه به صورت تعبّد و بنا گذاری بر این که واقع هم همان مؤدّای اماره است یعنی دلیل حجّیّت خبر واحد یک واقع تنزیلی و تعبّدی برای ما درست می‌کند و کأنّ می‌گوید: «**احکم بانّ الحکم الواقعی لصلاة الجمعة عبارة عن الوجوب**» مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: این حرف درست نیست. زیرا دلیل بر حجّیّت خبر واحد فرضاً می‌گوید شما بنا بگذارید که مؤدّای خبر واحد، همان واقع است. امّا واقع به تنهائی کافی نبود بلکه واقع مؤدّای اماره لازم بود یعنی واقعی که از نظر صفت نحوی متّصف باشد به این که مؤدّای اماره است.

آیا دلیل بر حجّیت خبر واحد این مطلب را هم ثابت می‌کند؟ خیر فقط یک واقع تعبّدی درست می‌کند و می‌گوید بنابگذار که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است و در عالم شرع و تعبّد مفاد خبر واحد همان واقع است.

بنا گذاری بر این که واقع است این برای وجوب موافقت کافی نیست بلکه باید واقعِ با وصف مؤدّای اماره را درست کند تا وجوب موافقت ثابت شود.

پس این دفاعی که از مرحوم شیخ شده است درست نمی‌باشد لذا باید دقّت کرد.

فافهم[1]. أللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ـ الذي صار مؤدّى لها ـ هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء [۱].

---

[۱] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند شما از راه دیگری می‌توانید استفاده کنید و بگویید: این بنا گذاری، که واقع، وجوب است، چه ثمره‌ای دارد؟

اگر ثمره‌ای نداشته باشد نتیجه این می‌شود که شارع با دلیل حجّیّت اماره و خبر واحد یک عمل لغو و بی فائده را مرتکب شده است. اگر مسئلهٔ وجوب موافقت و لزوم اطاعت کنار برود دیگر چه فائده‌ای دارد؟

و به اصطلاح علمی روی دلالت اقتضا (و این که کلام از لغویّت خارج شود)، می‌گوئیم وقتی شارع می‌گوید. بنابگذار بر این که آن واقع است، معنایش این است که نماز جمعه را بخوان و اگر این معنا را نداشته باشد مفهوم و معنایش این نیست که در ذهن خودت تصوّر کن که مؤدّای اماره همان واقع است.

پس شارع بخاطر یک منظور و نتیجهٔ خارجی این تعبّد را مطرح کرده است و همین که می‌گوید بنابگذار، این واقع است، ثمره‌اش این است که برو نماز جمعه را بخوان.

بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست می‌شود که دلیل حجّیّت خبر واحد یک واقع تنزیلی درست می‌کند و نتیجهٔ واقع تنزیلی، وجوب اتیان، طبق مؤدّای اماره است.

---

۱ - (قوله: فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا من ان قيام الطريق علي الحكم لو فرض اقتضاؤه ثبوت الواقع بوصف كونه مما قامت عليه الامارة لم ينفع في اثبات الفعلية ما لم يقم دليل آخر على ان كل حكم انشائى قامت عليه الامارة يثبت فعلياً تعبداً و لو فرض قيام هذا الدليل كان موضوعه محرزاً بالوجدان ولا يحتاج الى اثبات كون دليل الامارة مثبتاً للواقع بما انه قام عليه الطريق اذ قيام الامارة عليه يكون وجدانياً لامعنى للتعبد فيه، فالتنجز يكون «ح» مستنداً الى العلم بالفعليّة الحاصل من ذلك الدليل كما ذكرنا لا الى دليل حجّيّة الامارة. ر.ک، حقايق الاصول / ۲ / ۷٤.

لكنه لايكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائية أثر أصلاً، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لايخفى [۱].

و أخرى بأنّه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثيّة أو زجريّة في موارد الطرق و الأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية؛ ضرورة أنه كما لايمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لايمكن احتماله. فلايصح التوفيق بين الحكمين،بالتزام كون الحكم الواقعي ـ الذي يكون مورد الطرق ـ إنشائياً غير فعلي [۲].

---

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند، این حرف را در یک صورت می‌پذیریم اگر این واقع تنزیلی هیچ اثری غیر از لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه نداشته باشد امّا اگر فرض کردید آثار دیگری هم غیر از مسئلهٔ لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه در کار است این حرف شما کنار می‌رود.

و ممکن است بگوئیم یک آثاری در کار هست و بقول مرحوم مشکینی اثرش در نذر ظاهر می‌شود. یعنی اگر کسی نذر کرده است که چنانچه حکم واقعی نماز جمعه وجوب باشد صد درهم صدقه می‌دهم، این جا شارع طبق دلیل حجّیت خبر واحد می‌گوید بنابگذار بر این که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است پس باید صد درهم صدقه را به فقرا بدهی واثری در لزوم اتیان نسبت به نماز جمعه در خارج نمی‌تواند داشته باشد.

خلاصه: مرحوم شیخ در جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرمودند حکم واقعی، انشائی و حکم ظاهری، فعلی می‌باشد. و اوّلین اشکالی که متوجّه ایشان شد این بود که روی مبنای مرحوم شیخ اگر اصل یا اماره‌ای فرضاً دلالت بر وجوب یک شیء کرد ولو این اماره به حسب واقع هم مطابق با واقع باشد لزوم رعایت ندارد زیرا واقع در مرحلهٔ انشا است و حکم انشائی تا به مرحلهٔ فعلیّت نرسد لزوم موافقت ندارد.

اشکال دوّمی که به مرحوم شیخ شده است

[۲] ـ برای بیان این اشکال ابتدا مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم که قبلاً هم به آن اشاره کرده‌ایم.

.....

این که می‌گویند اجتماع ضدّین و اجتماع متنافیین ممتنع است. آیا فقط قطع به اجتماع ضدّین ممتنع است، یا این که احتمال اجتماع ضدّین هم ممتنع است؟

جواب: در جای خودش ثابت شده است که بدیهی است که هم قطع به اجتماع ضدّین محال است و هم احتمال اجتماع ضدّین محال است، یعنی ممتنع باید مقطوع العدم باشد نه مُحتمل الوجود می‌تواند باشد و نه مقطوع الوجود

مثال: ما همان طوری که نمی‌توانیم قطع پیدا کنیم که جسمی در لحظهٔ واحد معروض سفیدی و سیاهی باشد، همان طور هم نمی‌توانیم احتمال بدهیم که جسم واحد در لحظهٔ واحد معروض سیاهی و سفیدی باشد.

اجتماع ضدّین و متنافیین که محال است در تمام حالات ممتنع است، قطع به آن محال است، احتمال اجتماع آن هم محال است.

اکنون از مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) سؤال می‌کنیم که چه کسی رجوع به اماره یا اصل می‌نماید؟

آیا کسی که شک در حکم اقتضائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

آیا کسی که شک در حکم انشائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

آیا کسی که شک در حکم فعلی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

در کتاب القطع هم گفته‌ایم که حتّی قطع به حکم اقتضائی و قطع به حکم انشائی هیچ گونه اثر و لزوم متابعتی ندارد تا چه رسد به این که کسی شک نسبت به آن دو داشته باشد بنابراین کسی به اصول و امارات رجوع می‌کند که شک در حکم فعلی داشته باشد یعنی مشکوکش حکم فعلی باشد. به ضمیمهٔ آن مقدّمه فرض کنید:

مسئلهٔ شرب تتن پیش آمد و می‌خواهید به «**کلّ شیء لك حلال حتّی تعلم انه حرام**» رجوع کنید و احتمال می‌دهید که حکم واقعیش حرمت باشد خوب این حرمت محتمله بقول شما (مرحوم شیخ) اگر حرمت انشائیّه باشد شکّ در حکم انشائی و حتّی

كما لايصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين؛ ضرورة تأخّر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين [١].

قطع به حکم انشائی که اثری ندارد.

پس آن حرمت احتمالی باید فعلیّتی داشته باشد بنابراین نمی‌توانیم حرمت محتمله را در مقام انشا راکد بگذاریم باید به مرحلهٔ فعلیّت رسیده باشد و شک درحکم فعلی درکار باشد تا آن وقت نوبت رجوع به: «**کلّ شیء لك حلال حتّی تعلم انّه حرام**» برسد.

اکنون ما از طرفی شک در حکم فعلی شرب تتن داریم و از طرفی کلّ شیء لک حلال... حلّیّت را ثابت می‌کند. شما چطور بین حرمت فعلیّه و این اباحه و تحلیل جمع می‌کنید؟

بگویید ما یقین به آن حرمت که نداریم ما می‌گوئیم احتمالش را چگونه می‌دهید؟ مگر در امتناع اجتماع متنافیین بین صورت قطع و احتمال فرقی است؟ خیر.

انسان حتّی نمی‌تواند احتمال بدهد که یک حرمت فعلیّه با یک اباحه و تحلیل بر طبق **کلّ شیء لك حلال حتّی تعلم انّه حرام** جمع شده است.

و اگر بگویید حرمت محتمله به مرحلهٔ فعلیّت نرسیده است و شک در حکم انشائی داریم، می‌گوئیم کسی که شک در حکم انشائی دارد حقّ رجوع به اصل یا اماره ندارد زیرا مجرای اصول و امارات شک در حکم فعلیّه است.

پس این جمع مرحوم شیخ مشکل اجتماع متنافیین را حل نکرد.

آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری

[١] ـ مرحوم سیّد محمّد اصفهانی (سیّد فشارکی) که استاد مرحوم محقّق حائری (مؤسس حوزهٔ علمیه قم) بوده است یک راه سوّمی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی دارند که:

.....

در این راه، مسئلهٔ تأخر مرتبه را مطرح می‌کنند که حکم ظاهری تأخر از حکم واقعی دارد نه تنها یک مرتبه، بلکه حکم ظاهری دو مرتبه از حکم واقعی تأخر دارد. و اگراین مسئله ثابت شد دیگر اجتماع حکمین در یک مرتبه تحقق ندارد و مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی حل خواهد شد.

بیان ذلك: اگر شرب تتن فرضاً بحسب واقع حرام باشد حکم واقعی روی چه عنوانی رفته است؟

آنچه عنوان و موضوع برای حکم واقعی است همین عنوان واقعی شیء است (یعنی شرب تتن) ـ چه مکلّف عالم و چه جاهل به حکم باشد، علم و جهل مکلّف هیچ گونه دخالتی در حکم واقعی ندارند.

اکنون ما به دلیل حکم ظاهری مراجعه می‌کنیم (کلّ شیء لک حلال حتّی...) تا ببینیم موضوع این (حلالٌ) چیست.

آیا معنایش این است که کلّ شیء لک حلال واقعاً؟

محقّقین چنین معنا می‌کنند که «**کل شیء شكّ فی حلّیته و حرمته واقعاً فهولك حلال ظاهراً**» یعنی چیزی که در حکم واقعیش شک بشود (در حلیّت و حرمت واقعیش شک بشود) بحسب ظاهر آن شیء محکوم به حلّیت است.

لازمهٔ بیان فوق این است که ما ابتدا یک حلال و حرام واقعی داشته باشیم و بعد شک در آن بکنیم و بعد از شک مسئلهٔ رجوع به کلّ شیء لک حلال حتّی... را پیش بیاوریم پس این حلیّت ظاهریّه متأخر از موضوعش هست و موضوعش شک در حکم واقعی و لوح محفوظی می‌باشد و شک در حکم واقعی هم تأخر از حکم واقعی دارد و اگر حکم لوح محفوظی نباشد، شما شک در حکم واقعی نمی‌کنید و چنانچه شک درحکم واقعی نکردید نوبت به حلّیت ظاهریّه می‌رسد بنابراین:

حلیّت ظاهری (حکم ظاهری) تأخر از شک دارد (این یک مرتبه).

و ذلك لايكاد يجدي، فإن الظاهري و إن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلا أنّه يكون في مرتبته أيضاً. و على تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة؛ فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنه دقيق و بالتأمل حقيق [١].

و شک هم تأخر از حکم واقعی دارد بنابراین: (این هم یک مرتبه).

رتبهٔ حکم ظاهری دو درجه تأخر از حکم واقعی دارد و در نتیجه حکم ظاهری نمی‌تواند در ردیف حکم واقعی قرار بگیرد و همین تأخر مراتب در جمع بین حکم ظاهری و واقعی کافی است.

پس حکم واقعی روی عنوان اوّلی شرب تتن رفته است و حکم ظاهری روی شک، آن هم شک در حکم واقعی که دو مرتبه از حکم واقعی تأخر دارد، رفته است و مشکلی پیش نمی‌آید.

[١] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند این راه هم درست نیست.

شما ثابت کردید که حکم ظاهری در رتبهٔ حکم واقعی نیست و دو درجه از حکم واقعی تأخر دارد امّا یک سؤال از شما می‌کنیم که:

آیا در عین این که حکم ظاهری دو درجه از حکم واقعی تأخر دارد، با وجود این تأخر رتبه، حکم واقعی از بین رفته و بساطش را جمع کرده است یا نه؟

شما بالأخره می‌گویید حکم واقعی هست، منتها رتبهٔ حکم واقعی مقدّم بر رتبهٔ حکم ظاهری است.

به عبارت دیگر: حکم ظاهری نمی‌تواند خود را در رتبهٔ حکم واقعی قرار دهد.

امّا حکم واقعی که با برخورد با حکم ظاهری از بین نمی‌رود.

اگر با آمدن حکم ظاهری بساط حکم واقعی درهم پیچیده می‌شد حرف شما درست بود امّا شما می‌گویید حکم واقعی به قوّت خود باقی است و با گذشتن دو مرتبه حکم ظاهری بساطش پهن می‌شود.

با این حال شما چگونه بین حکم واقعی (حرمت) و این حکم ظاهری جمع می‌کنید.

ثالثها: إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً و لا يحرز التعبد به واقعاً، عدم حجيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتّصف بالحجية فعلاً، و لا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقاً متبعاً؛ ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، و لا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، و لا يكون مخالفته تجرياً، و لا يكون موافقته بما هي موافقته انقياداً، و إن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، و لعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان [۱].

اصل اوّلی در امارات حجّیّت است یا عدم حجّیّت؟

[۱] ـ قبلاً ثابت کردیم هر اماره‌ای دارای امکان حجّیّت است یعنی نسبتش به حجّیّت و عدم حجّیّت مساوی است و شارع یا عقل می‌تواند بعضی از امارات را در بعضی از موارد، حجّیّت ببخشد.

اگر به اماره‌ای برخورد کردیم و شک در حجّیّت آن نمودیم، آیا اصل و قاعده‌ای وجود دارد که دلالت بر حجّیّت یا عدم حجّیّت آن بکند؟

ایشان می‌فرمایند اگر شک در حجّیّت یک اماره‌ای داشته باشیم قطعاً آثار حجّیّت بر آن اماره مترتّب نمی‌شود.

اکنون آثار حجّیّت را نام می‌بریم اگر چه سابقاً در کتاب القطع هم بنحو مشروح بیان کرده‌ایم که حجّیّت دارای ٤ اثر است:

۱ ـ منجّزیّت، ۲ ـ معذّریت، ۳ ـ مسئلهٔ انقیاد، ٤ ـ مسئلهٔ تجرّی.

مصنّف می‌فرمایند اگر شما شک در حجّیّت یک حجتی بکنید یقیناً آثار حجّیّت بار نمی‌شود که شاید در بدو امر یک تناقضی به ذهن انسان بیاید.

.....

اگر آثار حجّیّت بار نمی‌شود یعنی یقیناً حجّت نیست پس چطور می‌شود که انسان هم شک در حجّیّت داشته باشد و هم یقین به عدم حجّیّت پیدا کند یعنی شک در حجّیّت با یقین به عدم حجّیّت چگونه جمع می‌شود؟

جواب: ما در مورد احکام تکلیفی مراتبی را ذکر کردیم، از جمله مرحلهٔ انشا، مرحلهٔ فعلیّت، مرحلهٔ تنجز که مرحله انشا مرحلهٔ جَعل و قانون گذاری بود و علم و جهل هیچ گونه دخالتی در این مرتبه نداشت و مرحلهٔ فعلیّت، مرحلهٔ اجرا و پیاده شدن قانون است که مسائلی از قبیل علم، جهل و نسیان مطرح می‌شود و دارای احکامی است. لذا اگر حکمی بخواهد به مرحلهٔ تنجز برسد اگر انسان یقین به آن حکم پیدا نکند و حجّت شرعیّه‌ای بر آن نداشته باشد به مرحلهٔ استحقاق عقوبت نمی‌رسد.

همان طور که در احکام تکلیفی مراتبی وجود دارد در خود این حجّیّت (حکم وضعی) که از مجعولات شرعیّه است مراتب و مراحلی از قبیل مرحلهٔ انشا و مرحلهٔ فعلیّت وجود دارد.

مثال: فرض کنید خداوند تبارک و تعالی در لوح محفوظ، شهرت فتوائی را حجّت قرار داده است لکن شما هر قدر به ادلّه رجوع کردید، دلیل روشن، و بیان کافی بر حجّیّت شهرت فتوائی پیدا نکردید و لذا شک در حجّیّت آن دارید این حجّیّت مشکوکه در چه مرحله‌ای است؟

در مرحلهٔ انشا است یعنی نمی‌دانید که آیا خداوند شهرت فتوائی را به صورت جعل قانون حجّت قرار داده است یا نه.

این جا این سؤال پیش می‌آید که آن آثار چهارگانه حجّیّت مربوط به کدام مرحله است، آیا حجّیّت در مرحلهٔ انشا آن چهار اثر را دارد یا نه؟

یعنی اگر خداوند چیزی را در لوح محفوظ حجّت قرار داد ولو این که من هم

و أما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام، و صحة نسبته إليه تعالى، فليسا من آثارها؛ ضرورة أن حجية الظن عقلاً ـ على تقرير الحكومة في حال الانسداد ـ لاتوجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، و معه لما كان يضر عدم صحتهما

اطّلاعی نداشته باشم مع ذلک منجّزیّت دارد یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد؟ و آیا معذّریّت دارد؟ و همچنین آن دو اثر دیگر را دارد؟ یا این که آن آثار چهارگانه حجّیّت مربوط به حجّیّت در مرحلهٔ فعلیّت است. یعنی اگر مسئلهٔ حجّیّت از مرحلهٔ انشا تجاوز بکند و به مرحلهٔ فعلیّت برسد و من اطّلاع بر آن پیدا بکنم یعنی دلیل شرعی مرا راهنمائی بر این حجّیّت بکند آن وقت است که حجّیّت دارای اثر است.

با توجّه به این مقدّمات نتیجه می‌گیریم:

که در این مسئلهٔ معروف تناقضی وجود ندارد که شک در حجّیّت مساوق با قطع به عدم حجّیت است به این معنا که شک در حجّیّت انشائیه مساوق با قطع به عدم حجّیّت فعلیّه و مساوق قطع به عدم ترتب آثار حجّیّت است زیرا آثار حجّیّت مربوط به حجّیّت فعلیّه است و دست یافتن بر حجّیّت فعلی راه و علم و آگاهی لازم دارد و با وجود شک که انسان راهی به طرف حجّیّت پیدا نمی‌کند.

پس اگر شک کردیم که آیا خداوند شهرت فتوائی را در لوح محفوظ حجّت قرار داده است یا نه، می‌گوئیم بدنبال این شک، انسان شاک با وصف شک، یقین دارد که حجّتی در کار نمی‌باشد و آثار چهارگانهٔ حجّیّت مترتّب نمی‌شود که ما این مطلب را به صورت یک اصل و یک اساس در تمام امارات مشکوکة الحجیة بیان می‌کنیم که:

«اصل اوّلی در مورد حجّیّت امارات مشکوکه، عدم حجّیّت آنهاست».

أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلايكون الاستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ نفسه الزكية، بما أطنب من النقض و الإبرام، فراجعه بما علقناه [1] عليه، و تأمل. و قد انقدح ـ بما ذكرنا ـ أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً [۱].

---

[۱] ـ مرحوم شیخ انصاری [2] برای اثبات این مطلب راه دیگری را پیموده‌اند که: معنای این که اماره و خبر واحد حجّت است، یک اثر مهمّش این است که من و شما بتوانیم به مفاد آن التزام قلبی پیدا کنیم.

و دیگر این که بتوانیم آن مفاد را به خداوند هم نسبت بدهیم. مثلاً اگر خبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد، من و شما بتوانیم بگوئیم وجوب نماز جمعه حکم الهی است و بتوانیم آن را به خداوند مستند کنیم.

سپس مرحوم شیخ می‌فرمایند: اگر یک اماره مشکوک الحجّیّة داشته باشیم که دلیلی بر حجّیّت آن در دست نداشته باشیم چگونه می‌توانیم التزام قلبی به مفاد آن پیدا کنیم و چگونه می‌توانیم مفاد آن را به خداوند مستند نمائیم.

این نسبت بدون علم به خداوند است **قل الله اذن لكم ام على الله تفترون** [3].

بنابراین مرحوم شیخ می‌فرمایند از آیات و روایات استفاده می‌شود که انسان در صورت شک نمی‌تواند ملتزم به حکمی بشود و نمی‌تواند آن را به خداوند نسبت بدهد زیرا این افتراء نسبت به خداوند سبحان است.

---

۱ - ر. ک، حاشیه بر فرائد الاصول / ٤٤.

۲ - ر. ک، فرائد الاصول / ۳۰.

۳ - سورهٔ یونس ۵۹.

.....

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: اساس این حرف بنظر ما غیر صحیح است. احکام حجّیّت همان چهار اثری بود که قبلاً ذکر کردیم و مسئلهٔ صحّت التزام و جواز استناد ربطی به مسئلهٔ حجّیّت ندارد، اگر خبر واحد حجّت شد بدنبالش مسئلهٔ التزام و جواز استناد در کار نیست و ایشان مورد نقضی را هم بیان می‌کنند که حجّیّت ثابت است لکن نه صحّت التزام در کار است و نه جواز استناد به خداوند در میان است.

در نتیجهٔ مقدّمات انسداد، اختلافی هست که آیا نتیجهٔ مقدّمات انسداد، این است که مظنّه به نحو کشف شرعی حجّیّت دارد یعنی در حال انسداد باب علم و علمی شارع مقدّس مظنّه را حجّت قرار داده است یا این که نه، در حال انسداد، عقل حکم می‌کند که ظنّ انسدادی حجّیّت دارد یعنی ظن انسدادی، از نظر حجّیّت مثل قطع است همان طور که حجّیّت قطع، عقلی است، حجّیّت ظنّ انسدادی هم عقلی است.

خلاصه: اگر مقدمات چهارگانهٔ دلیل انسداد تمام شد عقل حکم می‌کند که مظنّه حجّیّت دارد.

اکنون ما یک سؤال داریم که:

عقلی که در حال انسداد از روی ناچاری مظنّه را حجّت قرار داده است، آیا حکم هم می‌کند به این که این حکم مظنون، حکم الهی است؟

و آیا حکم می‌کند که شما در قلب هم به آن ملتزم بشوید؟

خیر ـ فقط وظیفه‌ای برای مکلّفین معیّن می‌کند که چون باب علم و علمی منسد است ظنّ انسدادی حجّیّت دارد.

بله، اگر ظنّ انسدادی بنحو کشف شرعی حجّیّت داشته باشد معنایش این است که شارع این مظنه را حجّت قرار داده است یعنی همان شارعی که مثلاً خبر واحد را حجّت قرار داده است، این ظنّ انسدادی را هم طریق به واقع می‌داند.

خلاصه، مرحوم مصنّف می‌فرمایند: ما مورد نقضی پیدا کردیم که حجّیّت تحقّق

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل او قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول [۱].

دارد ولی صحّت التزام و جواز استناد تحقّق ندارد لذا از این جا می‌فهمیم که صحّت التزام و جواز استناد ملازم با حجّیّت نیست. بخلاف آن آثار چهارگانه‌ای که خودمان ذکر کردیم که هر کجا حجّیّت تحقّق داشته باشد آن آثار هم تحقّق دارد و بر فرض اگر در موردی صحّت التزام و جواز استناد در کار باشد این ربط و فائده‌ای به حجّیّت ندارد (اگر آن آثار مترتّب نباشد).

بنابراین زحمتی را که مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) متحمّل شده‌اند چندان مهمّ نیست و راه صحیح همان بود که گفتیم.

خلاصه: اصل اوّلی در امارات مشکوک الحجّیّة، عدم حجّیّت آنهاست.

[۱] ـ اکنون باید ببینیم چه ظنونی از تحت اصل فوق خارج شده است ما امارات و ظنونی داریم که موضوعاً از تحت قاعدهٔ فوق خارج شده‌اند یعنی قطع به حجّیّت آنها داریم (مانند ظواهر الفاظ). که ظنون را یک بیک در ضمن چند فصل مورد بحث قرار می‌دهیم.

فصل

لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أُخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح [١].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟

[١] ـ شکّی نیست که در تعیین مراد شارع باید از ظاهر کلام او متابعت نمود پس فی الجمله و به نحو موجبهٔ جزئیّه ظاهر کلام شارع حجّت است مثال ـ **اکرم العلماء ـ احلّ الله البیع .**

ظهور این دو مثال این است که اکرام همه علما واجب است، و تمام اقسام بیع حلال است.

مرحوم آقای آخوند بر این مطلب دلیلی اقامه می‌کند که تقریباً از دو جزء یا دو مقدّمه تشکیل شده است.

١ ـ ما می‌بینیم که طریقهٔ همهٔ عقلای عالم بر این است که در تعیین مراد متکلّم، ظواهر الفاظ او را اخذ می‌کنند. اگر متکلمی گفت: رأیت اسداً مخاطب می‌گوید مراد از اسد، حیوان مفترس است زیرا لفظ، بدون قرینه بر مجاز، در معنای حقیقی ظهور دارد.

والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، و لابعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً [١].

---

٢ ـ شارع مقدّس از این طریق عقلا منعی ننموده است و نفرموده است من در تعیین مراد از ظواهر الفاظ تبعیّت نمی‌کنم و در تعیین مراد خویش در مقام افادهٔ مقاصد خود طریقهٔ دیگری را اختراع نکرده است.

خلاصه: شارع نفرموده است که من به طریقهٔ عرف صحبت نمی‌کنم.

در این باب تفاصیلی هم هست که آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

[١] ـ قبلاً یادآور می‌شویم که به یک اعتبار ظن به چهار نوع تقسیم می‌شود:

ظنّ شخصی (ظنّ فعلی)، در برابر ظنّ نوعی.

ظنّ خاص، در برابر ظنّ مطلق.

ظنّ نوعی آن است که برای نوع و غالب مردم حاصل می‌شود امّا ظنّ شخصی برای فرد و شخص حاصل می‌گردد.

ظنّ خاص به ظنّی می‌گویند که غیر از دلیل انسداد، دلیلی بر حجّیّت آن داشته باشیم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد.

و هر ظنّی که حجّیّت آن مستند به دلیل انسداد باشد در اصطلاح اصولیّون به آن ظنّ مطلق می‌گویند.

حجّیّت ظواهر مقیّد به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد

تفصیل اوّل: در حجّیّت ظواهر، معیار حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد یعنی حجّیّت ظواهر الفاظ مقیّد به افادهٔ ظنّ فعلی و شخصی نیست.

خواه از ظواهر الفاظ ظنّ شخصی حاصل بشود یا این که ظنّ شخصی حاصل نشود. ظواهر الفاظ حجّت است چون ملاک حجّیّت ظواهر الفاظ از باب ظنّ نوعی است.

ضرورة أنه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولابوجود الظن بالخلاف [۱].

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه [۲].

اگر مولی بگوید: اکرم العلماء، علما ظهور در عموم دارد اعمّ از این که برای مخاطب ظنّ به عموم حاصل بشود یا این که ظنّ به عموم حاصل نشود.

حجّیّت ظواهر مقیّد به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد

تفصیل دوّم: در حجّیّت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظنّ به خلاف مراد حاصل بشود یا این که ظنّ به خلاف مراد حاصل نشود. حتّی برای کسانی که ظنّ به خلاف مراد متکلّم حاصل شده است ظواهر در مورد آنها هم حجّت است.

اگر مولی گفت اکرم العلماء و مخاطب از این عبارت ظن پیدا کرد که مقصود متکلّم از علما تمام دانشمندان نمی‌باشد بلکه مقصود علمای عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطهٔ با مخاطب حجّیّت دارد و ظهورش برای او حجّت است.

[۱] ـ مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار این دو تفصیل دلیل و شاهدی می‌آورد که اگر کسی با ظاهر کلام مولی مخالفت کند و بعد در مقام اعتذار و عذرخواهی برآید و بگوید علّت مخالفت من این بود که من ظنّ به مراد پیدا نکردم یا بگوید من ظنّ به خلاف مراد او پیدا کردم، هیچ کدام از این عذرها مسموع و پذیرفته نیست و مسموع نبودن این عذرها دلیل بر این است که در حجّیّت ظواهر، اگر کسی ظنّ به مراد مولا هم پیدا نکند، ظواهر حجّیّت دارد.

اگر کسی ظنّ به خلاف مراد مولا هم پیدا کند ظواهر حجّیّت دارد.

حجّیّت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به اِفهام نیستند

[۲] ـ **تفصیل سوّم:** ظواهر الفاظ در مورد همهٔ افراد حجّت است خواه مقصود به افهام باشند یا این که مقصود به افهام نباشند.

ولذا لايسمع اعتذار من لايقصد إفهامه إذا خالف ماتضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه [١].

ظاهراً مرحوم محقّق قمی ـ صاحب قوانین ـ فرموده‌اند که ظواهر الفاظ برای مقصودین به افهام حجّیّت دارد و امّا برای غیر مقصودین به افهام حجّت نمی‌باشد.

[١] ـ مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار تفصیل سوّم استدلال می‌کنند که:

اگر کسی با ظاهر کلام مولا مخالفت کند که عموم تکلیف مولا شامل غیر مقصودین به افهام بود و یا حتّی اگر آن که دارای تکلیفی است که مخصوص به غیر مقصودین به افهام بود، و بعد آن عبد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، عذرش مسموع نیست (مشروط بر این که این عبد بر آن کلام مولا اطّلاع پیدا کند).

مثال: مولا زید را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید عمرو باید فردا فلان کار را انجام بدهد و عمرو هم این کلام را می‌شنود. در این صورت اگر عمرو با ظاهر کلام مولا مخالفت بکند و بعد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، این عذر مسموع نیست و این دلالت می‌کند که:

اگر مقصود به افهام هم نباشد ظواهر کلام برای او حجّت است.

مرحوم آقای آخوند شاهدی هم بر این مطلب می‌آورند که: اگر زید برای عمرو اقرار بکند که من فرضاً مرتکب قتلی شده‌ام، در این صورت:

در محکمهٔ شرع برای سایر افراد صحیح است که شهادت براقرار زید بدهند در حالی که مقر (زید) قصد افهام این افراد را نداشته است (مشروط بر این که سایرین اقرار زید را شنیده باشند) در این شهادت زید نمی‌تواند ادّعا کند که من قصد افهام سایرین را

ولافرق في ذلك بين الكتاب المبين و أحاديث سيد المرسلين و الأئمة الطاهرين. و إن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب [۱].

إما بدعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ماورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به [۲].

نداشته‌ام و ظاهر کلام من برای آنها حجّت نیست.

تفصیل بعضی از محدّثین درحجّیّت ظواهر

[۱] ـ **تفصیل چهارم:** جماعتی از اخباریها می‌گویند ظواهر اخباری که از ائمه طاهرین (صلوات الله علیهم اجمعین) صادر شده است حجّیّت دارد، امّا ظواهر قرآن دارای حجّیّت نیست!

اخباریها پنج دلیل بر مدّعای خود اقامه کرده‌اند که سه دلیل آنها راجع به منع صغرا است. یعنی اصلاً قبول ندارند که قرآن ظهوری داشته باشد یعنی می‌گویند ظواهر کلمات حجّت است امّا قرآن در هیچ معنائی ظهور ندارد تا این که حجّت باشد.

و دو دلیل آن‌ها مربوط به منع کبرا است یعنی قبول دارند که الفاظ قرآن دارای ظواهری هست امّا حجّیّت آن ظواهر را انکار می‌کنند. ما این پنج دلیل را اکنون توضیح می‌دهیم.

ادلهٔ محدثین بر عدم حجّیّت ظواهر قرآن

[۲] ـ **دلیل اوّل:** فهم و درک قرآن مخصوص کسانی است که قرآن در خانوادهٔ آن‌ها نازل شده است. **انّما یعرف القرآن من خوطب به** یعنی غیر از نبی و ائمّه (صلوات الله علیهم اجمعین) کسی معانی قرآن را نمی‌فهمد تا این که بگوئیم مثلاً فلان آیه در فلان معنا حجّت است (منع صغرا).

او بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية، لايكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ و لايكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ماكان و ما يكون و حكم كل شيء [١].

دليل و شاهد اين‌ها رواياتى[1] قريب به اين معناست كه: امام صادق عليه السلام از ابوحنيفه پرسيد آيا تو فقيه اهل عراق هستى؟

جواب: آرى ـ مدرک فتواى تو چيست؟

طبق قرآن فتوا مى‌دهم.

ـ آيا ناسخ و منسوخ قرآن را مى‌دانى؟، **أتعرف القرآن حقّ معرفته.**

آرى حضرت فرمودند: واى بر تو، علم قرآن مخصوص كسانى است كه قرآن به آن‌ها نازل شده است و تو چيزى از قرآن نمى‌فهمى و روايت ديگرى كه:

امام باقر عليه السلام از قتاده پرسيد تو فقيه اهل بصره هستى؟

ـ كذلک يزعمون (چنين مى‌گويند).

ـ با چه مدركى فتوا مى‌دهى.

ـ قرآن.

سپس حضرت فرمود: علم قرآن منحصراً نزد اهل بيت عصمت عليهم السلام است.

[١] ـ دليل دوّم: قرآن، شامل مضامين عالى و مطالب شامخى است كه فقط دست معصومين و راسخين در علم به آن مى‌رسد و كلمات متقدّمين از علما را نمى‌دانند مگر اشخاص فاضل و... تا چه رسد به فهم قرآن كه مشتمل بر مطالب عالى و علم ماكان و مايكون است پس قرآن در يک معنائى نسبت به غير اهل بيت اصلاً ظهور ندارد (منع صغرا).

---

١ ـ وسائل الشيعه / ١٨ / باب ٦ از ابواب صفات قاضى حديث ٢٧.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لأقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و إجماله [۱].

أو بدعوى أنه و إن لم يكن منه ذاتاً، إلا أنه صار منه عرضاً؛ للعلم الإجمالي بطرو التخصيص و التقييد و التجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر [۲].

---

[۱] ـ **دليل سوّم:** اين دليل از يک صغرا و يک کبرا تشکيل شده است که:

ظواهر قرآن جزء متشابهات است (فقط آياتی که صريح هستند جزء متشابهات نيست و تبعيّت از متشابهات قرآن ممنوع است، ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَاءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ...﴾[۱] پس تبعيّت از ظواهر قرآن ممنوع است.

طبق اين دليل، اين‌ها برای قرآن ظواهر قائل هستند و چون جزء متشابهات است تبعيّت از آن ظواهر ممنوع است (منع کبری).

بعد اضافه می‌کنند که اگر ما قطع هم نداشته باشيم که ظواهر قرآن جزء متشابهات است لااقل احتمال می‌دهيم که ظواهر قرآن جزء متشابهات باشد. چرا؟

لتشابه المتشابه چون خود کلمهٔ متشابه، متشابه می‌باشد.

اگر متشابه به الفاظی بگويند که دلالتشان مجمل باشد در اين صورت ظواهر جزء متشابهات نيست چون در ظواهر اجمالی وجود ندارد.

امّا اگر متشابه به آن الفاظی بگويند که دلالتشان مقطوع نباشد در اين صورت شامل ظواهر هم می‌شود پس احتمال دارد خود متشابه شامل ظواهر قرآن هم بشود.

[۲] ـ **دليل چهارم:** اگر قرآن ذاتاً هم متشابه نباشد بالعرض متشابه شده است چون ما علم اجمالی داريم که مقداری از مطلقات قرآن مقيّد شده است و مقداری از عمومات

---

۱ ـ سورهٔ آل عمران / ۷.

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى [١].

و لا يخفى أن النزاع يختلف صغروياً و كبروياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغروياً، و أما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي، و يكون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي، و كل هذه الدعاوي فاسدة: [٢].

أما الأولى، فإنما المراد مما دلّ على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته؛ بداهة أن فيه مالا يختص به، كما لا يخفى. وردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لاعن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم

قرآن تخصیص خورده است بنابراین اگر به آن برخورد کنیم و شک پیدا کنیم که آیا تخصیص خورده است یا نه کأن با وجود آن علم اجمالی به تخصیص، دیگر قرآن و آن عام ظهوری ندارد (منع صغرا).

[١] ـ دلیل پنجم: اخباری داریم که می‌گویند **من فسّر القرآن برأیه فلیتبوء مقعده من النّار**[1]، و عمل به ظواهر قرآن و حمل لفظ بر ظاهرش، تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی منهی است، پس حمل لفظ بر ظاهر هم تفسیر به رأی و منهی است. (منع کبرا).

[٢] ـ همان طور که گفتیم دلیل اوّل، دوّم و چهارم اخباریها در رابطه با منع صغرا است و دلیل سوّم و پنجم در رابطه با منع کبرا می‌باشد. مرحوم مصنّف می‌فرمایند تمام این ادله فاسد است و هر کدام را جداگانه جواب می‌دهند.

---

١ ـ من فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب. تفسیر برهان ج ١٨/١ من قال فی القرآن برأیه فلیتبوء مقعده من النار تفسیر قرطبی ج ٢٧/١ کنز العمال ج ١٠/٢ سنن ترمذی ج ١٩٩/٥.

و الفحص عما ينافيه، و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ و قد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته. [۱].

جواب مصنّف نسبت به ادلهٔ محدّثین

[۱] ـ جواب از دلیل اوّل: گفتید فهم قرآن مخصوص پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام است: مراد از کلمهٔ قرآن درجملهٔ «**انّما یعرف القرآن من خوطب به**» چیست؟ آیا مراد، تمام قرآن است یا این که مقصود کلّ جزء من القرآن است یعنی ولو یک آیه، یا حتّی بالاتر اگر صریح هم باشد ما نمی‌فهمیم؟

یکی از اشکالاتی که به آقایان اخباری است: این است که اگر شما به آن روایت تمسّک می‌کنید که ظواهر قرآن را از حجّیت ساقط کنید باید در مورد مصرّحات قرآن هم کأنّ این حرف را بزنید که در نتیجه دست انسان از قرآن به طور کلّی کوتاه شود یعنی لازمهٔ بیان شما این است که معنای، «**انّ الله علی کلّ شیء قدیر**» را هم کسی نمی‌فهمد و فقط اهل بیت عصمت علیهم‌السلام هستند که معنای آن را می‌فهمند مقصود از این جملهٔ «**انّما یعرف القرآن من خوطب به**» این است که: مجموعهٔ کتاب را که در آن متشابهات و محکمات هست راسخون در علم و معصومین علیهم‌السلام می‌فهمند.

سؤال: آیا ابوحنیفه و قتاده همیشه به متشابهات قرآن تمسّک می‌کردند تا این روایت بگوید شما متشابهات قرآن را نمی‌فهمید، یا این که این دو اکثراً به ظواهر قرآن تمسّک می‌کردند، یا این که این دو استقلالاً به قرآن و عمومات و اطلاقات آن تمسّک می‌جستند و دیگر کاری نداشتند که مثلاً آیا در مورد فلان آیه تخصیص یا تقییدی از معصومین صادر شده است یا نه؟

روایات رادعه مقصودش این است که شما در مراجعه به قرآن استقلال ندارید.

و ما که می‌گوئیم ظواهر قرآن حجّت است به این معنا است که:

اگر به کتاب تفسیر مراجعه کردیم و تفحّص نمودیم و روایت صحیحی که دالّ بر خلاف ظاهر فلان آیه باشد، پیدا نکردیم، در این صورت می‌توان به ظواهر و عمومات و اطلاقات قرآن تمسّک کرد کما این که در قوانین مملکتی اگر انسان به عموم و اطلاقی

و أما الثانية، فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لايمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام و حجيتها، كما هو محل الكلام [۱].

و أما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس بمتشابه و مجمل [۲].

برخورد کند بعد از فحص و یأس از وجود مخصّص و مقیّد می‌تواند به ظواهر آن قوانین عمل کند وقبل از فحص صحیح نیست که به ظواهر آن‌ها عمل نماید.

البتّه روایات فراوانی داریم که ما را مکلّف می‌کند که به قرآن رجوع کنیم. و در بعضی از روایات هست که مثلاً چرا فلان مسئله را سؤال می‌کنید چون در خود قرآن حکم آن هست.

[۱] ـ جواب از دلیل دوّم: در دلیل دوّم شما گفتید قرآن مطالب شامخی دارد که ما نمی‌فهمیم.

بله قرآن مطالب عالی و شامخی دارد که دست ما از فهم آن‌ها کوتاه است و شاید آن متشابهاتش باشد. بله، ما مقصود از آیه: **انّا عرضنا الامانة على السّموات...**[1] را نمی‌فهمیم آیا این دلیل بر آن است که ما معانی آیات الاحکام قرآن را هم نفهمیم؟ آیا این دلیل بر آن است که ما معنای احلّ الله البیع[2] را هم نفهمیم؟

خیر ـ هدف ما بیشتر تمسّک به آیات الاحکام قرآن است که جنبهٔ عملی هم دارد، و معنا ندارد کسی ادّعا کند که دست ما به معانی آن نمی‌رسد زیرا احکام قرآن برای عمل کردن است.

[۲] ـ جواب از دلیل سوّم: در دلیل سوّم گفتید که خود کلمهٔ «متشابه» هم متشابه است و...

---

۱ ـ سورهٔ احزاب / ۷۲.

۲ ـ سورهٔ بقره / ۲۷۵.

و أما الرابعة، فلأن العلم إجمالاً بطرو إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً [۱].

قبول نداریم که خود مفهوم متشابه، تشابه داشته باشد.

متشابه یعنی آن کلامی که مراد از آن معلوم نباشد (و یک اضافه‌ای هم دارد که خواهیم گفت) و در ظواهر قرآن، معنا روشن است ولو در مورد ظواهر، انسان قاطع نیست ولی از نظر عرف که اتکاء به ظواهر می‌کند مراد را مجهول نمی‌بیند.

[۱] ـ جواب از دلیل چهارم: در دلیل چهارم گفتید با وجود علم اجمالی به مقیّدات و مخصّصات در مورد آیات، دیگر ظهوری برای قرآن نمی‌ماند.

اوّلاً ما ادّعا می‌کنیم که علم اجمالی منحل می‌شود.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که چند مقیّد و مخصّص در رابطه با آیات وارد شده است؟

ناچار هستید بگوئید که علم اجمالی ما، در حدّ و اندازه‌ای توقّف می‌کند. فرض کنید علم اجمالی به صد مقیّد و مخصّص در آیات دارید. ما می‌گوئیم شما به روایات مراجعه کنید وقتی این مقیّدات و مخصّصات را پیدا کردید علم اجمالی شما منحل می‌شود و آن وقت نسبت به عمومات و اطلاقات بعد از معلوم شدن این صد مقیّد و مخصّص مانعی در کار نیست و شما می‌توانید به آیات مراجعه و به آن‌ها تمسّک کنید.

ثانیاً ـ ما این علم اجمالی شما را طوری درست می‌کنیم که از همان اوّل بتوانید به عمومات و اطلاقات کتاب مراجعه کنید.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که آیات قرآن مقیّدات و مخصّصاتی دارد که اگر تفحص کنید پیدا می‌کنید.

و أما الخامسة، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع و لاقناع للظاهر [١].

ولو سلم، فليس من التفسير بالرأي، إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لااعتبار به، و إنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار، من دون السؤال عن

اگر به کتاب وسائل و کتاب مکاسب مرحوم شیخ مراجعه کنید مقیّدات احل الله البیع را پیدا می‌کنید، اگر راجع به یک شرطی جستجو کردید و چیزی پیدا نکردید در این صورت چه مانعی دارد که شما به اطلاق احل الله... تمسّک کنید؟

چون علم اجمالی شما مقیّد به این بود که «لو تفحّص لظفر به».

بنابراین وقتی تفحّص کردید و در جهتی که مورد نظرتان بود مقیّدی پیدا نکردید از همان ابتدا خارج از دائره علم اجمالی است.

تذکر: در جواب قبلی ابتدا می‌باید مخصّص و مقیّد را پیدا کنید و علم اجمالی را منحل نمائید بعد به ظواهر تمسّک کنید.

[١] ـ **جواب از دلیل پنجم:** در دلیل پنجم گفتید عمل به ظواهر تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی ممنوع است.

اوّلاً: قبول نداریم که حمل الظّاهر علی الظّاهر تفسیر باشد اگر متکلّمی گفت جائنی زید و شما گفتید مقصودش این است که زید آمده است، آیا کلام او را تفسیر کرده‌اید؟ خیر.

معنای تفسیر به رأی کشف قناع و پرده برداری از چیزهائی است که در باطن است و روشن نمی‌باشد ـ مثلاً ما یک حوادثی داریم و یک تفسیر حوادث ـ مسائلی داریم و تفسیر مسائل.

حمل ظاهر لفظ بر ظاهرش تفسیر نمی‌باشد.

الأوصياء، و في بعض الأخبار (إنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم) [۱].

هذا مع أنه لامحيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها و بين مادلّ على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، و مادل على التمسك به، و العمل بما فيه، و عرض الأخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له، و غير ذلك، مما لامحيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لاخصوص نصوصه، ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، ليس فيها ماكان نصاً، كما لايخفى [۲].

---

[۱] ـ **ثانياً:** فرض کنید که حمل ظاهر علی الظّاهر تفسیر است، لکن روایات، تفسیر به رأی را حرام شمرده است **من فسّر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النّار.**

معنای رأی چیست؟ ـ یعنی یک اعتبار و رجحان ظنّی که حجّتی هم بر آن قائم نشده است، و تفسیر به رأیی که در روایات منهی است دو مصداق دارد:

۱ ـ آیات متشابه چون مجمل است اگر انسان بخواهد با رجحان اعتقادی خود یک طرف آن را اخذ کند در این صورت مصداق من فسّر القرآن... است.

۲ ـ اگر انسان نزد خود مقدّمات استحسانی درست کند و رجحانهای ذهنی آماده کند و به استناد رأی خود ظاهر آیه‌ای را برخلاف آن حمل کند.

ولی اگر انسان حمل الظّاهر علی الظّاهر نمود و با توجّه به روایات ائمّه، قرآن را معنا کرد این بلا اشکال تفسیر به رأی نیست.

[۲] ـ مصنّف می‌فرمایند از شما می‌پذیریم که تفسیر به رأی دارای معنای وسیعی است و سه مصداق دارد: ۱ـ در مورد متشابهات ۲ ـ حمل الظّاهر علی خلاف الظّاهر

.....

۳ـ حمل الظّاهر علی الظّاهر.

لکن ما فقط در برابر روایات تفسیر به رأی قرار نگرفته‌ایم بلکه چند طایفه دیگر از روایات داریم که ما را مأمور به مراجعه به قرآن می‌نماید از جمله:

الف: حدیث ثقلین[1] ـ ما را مأمور می‌کند که به قرآن مراجعه کنیم و به آن تمسک نمائیم.

ب: در باب تعارض خبرین روایاتی هست که می‌گوید هر کدام از خبرین متعارضین که موافق کتاب بود آن را اخذ کنید، من و شما باید موافقت آن را با قرآن تشخیص دهیم.

ج: المؤمنون عند شروطهم الا شرطا خالف کتاب الله ـ این مخالفت با کتاب الله را من و شما باید تشخیص دهیم.

د: راویان به خود اجازه می دادند که از امام سؤال کنند که فلان حکم را شما از کجا به دست آوردید مثلاً زراره در مورد مسح سر از امام سؤال می‌کند «**من این علمت انّ المسح ببعض الرّأس**» امام در جواب می‌فرمایند: «**لمکان الباء برؤسکم**» یعنی این مطلب در قرآن هست یعنی قرآن مورد استدلال و استناد قرار می‌گرفت.

تمام این‌ها دلالت می‌کند که ظواهر قرآن حجّیّت دارد و این روایات به خصوص مصرّحات قرآن که ارجاع نمی‌دهد و از طرفی می‌دانیم آیاتی که در مورد احکام باشد و از مصرّحات بوده، کم است.

البتّه مرحوم آقای آخوند شاید مبالغه می‌کنند که می‌فرمایند: آیاتی که نص در

---

۱ ـ انّی تارك فیکم الثّقلین، کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا بعدی ابداً الا و انّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض.

و دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو: إمّا بإسقاط، أو تصحيف، و إن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار و يساعده الاعتبار، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً [۱].

احکام باشد نداریم و تمامی آیاتی که ارجاع به آن‌ها شده از ظواهر است.

آن وقت اگر ما در برابر این دو دسته روایات قرار بگیریم که: یک طایفه می‌گوید «**من فسّر القرآن برأيه فليتبوء معقده من النّار**» و ما معنای تفسیر به رأی را توسعه دادیم و از طرف دیگر از یک طایفه از روایات استفاده می‌شود که ظواهر قرآن حجّت است.

جمع بین این دو دسته به این است که ما حمل الظّاهر علی الظّاهر را از روایات «تفسیر به رأی» خارج کنیم و بگوئیم روایات تفسیر به رأی شامل متشابهات و حمل الظّاهر علی خلاف الظّاهر می‌شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرحوم آقای آخوند «ره» می‌فرمایند ادّعای تحریف قرآن بعید نیست

[۱] ـ اکنون مرحوم آقای آخوند دلیل ششمی را که در این باب ادّعا شده است بیان می‌کنند و با این دلیل خواسته‌اند حجّیّت ظواهر قرآن را از بین ببرند که آن دلیل مسئلهٔ ثبوت تحریف در قرآن است!

متأسفانه ایشان می‌فرمایند: طبق شهادت بعضی از اخبار و بر طبق مساعدت اعتبار بعید نیست که کسی بگوید در قرآن شریف تحریف واقع شده است.

محلّ نزاع در این مسئله: در آیات قرآن شریف تحریف به نقصان یا جابجائی ادّعا شده است امّا تحریف به زیاده را هیچ کس ادّعا نکرده است در مورد تحریف به نقیصه ایشان می‌فرمایند روایاتی در این مورد وارد شده است و اعتبار هم مساعد با آن است.

.....

ما نکته‌ای تذکّر می‌دهیم که: اگر انسان محقّقانه وارد این بحث شود می‌بیند مسئلهٔ عدم تحریف قرآن از بدیهیّات است.

امّا روایاتی راکه مرحوم مصنّف می‌فرمایند در این مسئله هست: آری روایات فراوانی هست که نود درصد بلکه نود و پنج درصد آن‌ها را یک نفر بنام احمدبن محمّد سیّاری نقل کرده که تمام علماء علم رجال می‌گویند این شخص: «کذابٌ و وضّاع و...»

و تا توانسته است روایات دروغین جعل کرده است و این فرد در تمام فقه شاید دو یا سه روایت بیشتر نداشته باشد امّا در مسئلهٔ تحریف حدود دویست الی سیصد روایت نقل کرده است.

واضح است که اگر نظر سوئی نمی‌داشت چنین نمی‌کرد و مسئلهٔ ادّعای تحریف قرآن یک موضوع حساب شده‌ای بوده است تا قرآن که تنها معجزه‌ای است که تا روز قیامت باید مورد مراجعهٔ مردم باشد از دست مردم گرفته شود و این کتاب نورانی از دسترس مردم و علماکنار برود.

امّا این که مرحوم مصنّف فرمودند اعتبار هم مساعد با مسئلهٔ تحریف است:

مساعدت اعتبار با تحریف قرآن را مرحوم مشکینی (رضوان الله علیه) چنین معنا می‌کند که: انسان وقتی صدر و ذیل بعضی از آیات را ملاحظه می‌کند متوجّه می‌شود که بین صدر و ذیل آن‌ها ارتباطی نیست.

مثلاً گاهی در یک قضیّهٔ شرطیّه بین شرط و جزا هیچ گونه ارتباطی پیدا نمی‌کند.

مانند این آیه شریفه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[1].

---

۱ - سورهٔ نساء / ۳.

.....

اگر می‌ترسید که در مورد ایتام عدالت را رعایت نکنید با هر زنی که مایل هستید ازدواج کنید دو تا، سه تا، چهار تا... (با زنان طیّب و طاهر ازدواج کنید). بنظر شما چه ارتباطی میان خوف و عدم رعایت در مورد ایتام با ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ ٱلنِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ هست؟

لذا می‌گویند اعتبار هم مساعدت می‌کند که در قرآن تحریف واقع شده باشد آیا مرحوم آقای آخوند و مرحوم مشکینی حداقل به تفسیر این آیه مراجعه کرده‌اند؟ در تفسیر آیه اقوالی هست که ما یک قولش را ذکر می‌کنیم تا شما ببینید بین صدر و ذیل آیه ارتباط هست یا نه.

افرادی می‌مردند و ورثهٔ صغیر داشتند و اموالی از آن‌ها باقی می‌ماند آن وقت مردمی به عنوان طمع در این اموال با مادران این ایتام ازدواج می‌کردند ولی هدفشان دسترسی و خوردن آن اموال بود. لذا آیه خطاب می‌کند: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي ٱلْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ ٱلنِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾.

اگر شما می‌ترسید با گرفتن مادران این ایتام ظلمی نسبت به یتیمها بشود، و اگر واقعاً هدف شما ازدواج است (نه خوردن مال یتیم) این همه زنهای طیّب و طاهر خداوند خلق کرده است بروید با آن‌ها ازدواج کنید.

آیا بین شرط و جزا در این آیه ارتباطی نیست؟

ظاهراً روایتی که می‌گوید بین شرط و جزا (در این جا) دوثلث قرآن حذف شده است راویش همین ملعون احمد بن محمّد سیّاری است. به هر حال مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بر مبنای این علم اجمالی به تحریف قرآن، چه کنیم؟

اگر در قرآن تحریف واقع شده باشد دیگر انسان نمی‌تواند به ظواهر آن عمل کند. آیا می‌شود هم علم اجمالی به تحریف قرآن باشد و هم ظواهر قرآن شریف حجّت باشد؟

ولو سلّم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات [١].

این جاست که این‌ها دچار مشکل شده‌اند.

نظر مصنّف این است که: ظواهر قرآن حجّت است چون شاید تحریف در مصرّحات [1] قرآن بوده است و ما قطع نداریم که تحریف در ظواهر قرآن واقع شده باشد.

[١] ـ اگر بپذیریم که تحریف هم در مصرّحات قرآن و هم در ظواهر آن بوده است باز می‌گوئیم ظواهر قرآن حجّت است.

چون ما ظاهر آیات الاحکام قرآن را می‌خواهیم حجّت قرار بدهیم و نمی‌دانیم که در ظواهر مربوط به آیات الاحکام تحریف شده است یا نه.

لذا می‌گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجّت است.

ما این جا نکته‌ای را بیان می‌کنیم که:

حجّیّت دارای چهار اثر بود: منجزیّت، معذّریّت، مسئلهٔ انقیاد، و مسئلهٔ تجرّی، مرحوم مصنّف می‌فرمایند که:

ما حجّیّت به این معنا را در آیات الاحکام لازم داریم پس مانعی ندارد که ما ظواهر آیات الاحکام را حجّت بدانیم امّا برای ظواهر سایر آیات حجّیّت به این معنا قائل نشویم.

آیا این فرمایش درستی است؟؟

آیا حدیث ثقلین می‌گوید فقط آیات الاحکام قرآن را بگیرید و عمل کنید؟

آیا قرآن فقط کتاب احکام است؟

آیا قرآن فقط شبیه توضیح المسائل است که احکام عملیّه را بیان کند؟

---

١ ـ مثلاً تحریف در آیاتی بوده است که تصریح به ولایت حضرت علی علیه‌السلام و مسائل اعتقادی کرده است (چنین چیزی نبوده و ما روی مبنای مصنّف بحث می‌کنیم).

والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة [۱].

قرآن فقط کتاب احکام نمی‌باشد چون همهٔ احکام در قرآن وجود ندارد.

خود قرآن بیان می‌کند که من کتاب هدایت هستم آن وقت چگونه می‌توان گفت که این قرآن بعنوان بیان احکام فقط ظواهرش حجّت است.

البتّه اگر انسان گفت که: بعید نیست قرآن تحریف شده باشد بدنبالش این مشکلات را هم پیدا می‌کند.

خلاصه: مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ما نمی‌دانیم در ظواهر آیات الاحکام تحریفی شده است لذا می‌گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجّت است و اگر تحریفی هم در قرآن شده است مثلاً راجع به مسائل اعتقادی، و مسئلهٔ ولایت حضرت علی علیه‌السلام بوده است ولی در مسائل فقهی ما هیچ گونه علم اجمالی بر تحریف نداریم.

[۱] ـ این جا کأنّ یک اشکال و جوابی هست و آن این است که:

اگر بگوئید ما علم اجمالی داریم که در ظواهر قرآن تحریفاتی رخ داده است (هم در آیات الاحکام و هم در غیر آیات الاحکام) و همان طور که علم تفصیلی منجّز است، علم اجمالی هم منجز است در نتیجه نه به آیات الاحکام می‌توانید تمسّک کنید و نه به غیر آیات الاحکام حقّ تمسّک دارید.

ایشان می‌فرمایند این علم اجمالی اعتبار و اثری ندارد زیرا یکی از شرائط علم اجمالی این است که معلوم بالأجمال در هر طرفی باشد یک اثر شرعی داشته باشد.

مثال ـ دو ظرف آب قلیل در کنار شما وجود دارد و شما علم اجمالی دارید که قطرهٔ خونی در یکی از این دو ظرف واقع شده است در این صورت علم اجمالی شما اثر دارد زیرا اگر قطره خون در ظرف سمت راست واقع شده باشد آن ظرف متنجّس شده است و وضو با آن آب جائز نمی‌باشد و خوردن از آن آب نیز جائز نیست

.....

و اگر در ظرف سمت چپ هم واقع شده باشد آن ظرف متنجّس شده است و خوردن از آن آب جائز نیست خلاصه معلوم بالاجمال در هر طرفی باشد دارای اثر است امّا در همین مثال اگر یک طرف شما حوض کُرّی باشد و طرف دیگر یک ظرف آب قلیل وجود داشته باشد و شما علم اجمالی پیدا کردید که یک قطره خون یا در ظرف واقع شده است و یا در آن حوض ریخته شده است، در این صورت علم اجمالی شما اثری ندارد برای این که معلوم بالأجمال شما یک طرفش اثر دارد.

اگر قطره خون در ظرف آب افتاده باشد آن ظرف را نجس می‌نماید.

امّا اگر قطره خون در حوض کُر افتاده باشد چون آن حوض کُر می‌باشد با وقوع خون در آن متغیّر نمی‌شود و آن آب متنجّس نمی‌شود. لذا چون معلوم بالاجمال شما یک طرفش دارای اثر است علم اجمالی اثری ندارد.

امّا حوض که کُر است، با ملاقات نجس نمی‌شود.

و امّا در آن ظرف اصالة الطّهاره جاری می‌شود پس وجود علم اجمالی کالعدم است، مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما نحن فیه هم همین طور است.

چون شما علم اجمالی دارید که در مطلق ظواهر اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام تحریفی واقع شده است. لکن این علم اجمالی اثری ندارد.

اگر تحریف در ناحیهٔ آیات الاحکام باشد این مانع حجّیّت می‌شود و آثار حجّیّت (منجّزیّت ـ معذّریّت و...) از بین می‌رود.

امّا اگر تحریف در ناحیهٔ غیر آیات الاحکام باشد اثری ندارد زیرا در آن آیات مسئلهٔ حجّیّت مطرح نیست.

لذا علم اجمالی شما کالعدم است و زمانی که شما علم اجمالی نداشتید دیگر مسئلهٔ

و إلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفي، فافهم [۱].

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لأخل بحجيته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، و إن انعقد له الظهور لولا اتصاله [۲].

تحریف نمی‌تواند مانع تمسّک به ظواهر آیات الاحکام بشود.

خلاصه: علم اجمالی به وقوع خلل در مطلق ظواهر (آیات الاحکام ـ غیر آیات الاحکام) در صورتی مانع حجّیّت ظواهر می‌شود که تمام ظواهر (آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) حجّیّت داشته باشد امّا وقتی غیر آیات الاحکام حجّیّتی نداشت آن علم اجمالی هم اثری ندارد، پس ظواهر آیات الاحکام حجّت می‌باشد.

[۱] ـ اگر ما بگوئیم فرقی نمی‌کند و علم اجمالی به وقوع تحریف در تمام ظواهر هست در این صورت دیگر شما به هیچ ظهوری در دنیا نمی‌توانید تمسّک کنید چون علم اجمالی دارید که بعضی از ظواهر، خلافش اراده شده است.

مثلاً علم اجمالی دارید که یا در ظاهر کلام زید یا ظاهر کلام عمرو یا ظاهر کلام مولا خللی واقع شده است.

این علم اجمالی اثری ندارد زیرا محل ابتلا نیست بله ظاهر کلام مولا برای عبد حجّیّت دارد.

[۲] ـ مرحوم آقای آخوند یک فرض را قبول می‌کند که بیان آن یک مقدّمه لازم دارد که تفصیل آن مقدّمه را ایشان در فصل بعد مطرح کرده‌اند.

ما اکنون آن فرض را با خلاصه‌ای از مقدّمه توضیح می‌دهیم:

امّا خلاصهٔ آن مقدّمه: اگر چیزی در کلام متکلّم موجود باشد که صلاحیّت برای قرینیّت داشته باشد و ما شک کنیم که آیا متکلّم آن را بعنوان قرینه و بعنوان ارادهٔ خلاف ظاهر از کلامش آورده، در این صورت نظر ایشان این است که از ابتدا ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود تا شما بتوانید به اصالة الظّهور تمسّک کنید (مانند استثنائی که بدنبال جمل متعدّد می‌آید).

ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد و التخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسك و الاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، و لاجواز الاستدلال بها، و إن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لاأصل له، و إنما الثابت جواز القراءة بها، و لا ملازمة بينهما، كما لا يخفى. [١].

امّا تطبیق این مقدّمه بر ما نحن فیه: فرض کنید یک آیه داریم که متعرض حکمی است و درکنار آن، یک آیهٔ غیر حکمی هست ـ از نظر علم اجمالی ـ علم اجمالی داریم که یک قرینهٔ متّصله همراه یکی از این دو آیه بوده است لکن نمی‌دانیم که همراه آیهٔ حکم بوده یا همراه آیهٔ غیر حکم، در این صورت علم اجمالی مانع از حجّیت آیهٔ مربوط به حکم می‌شود زیرا ظهوری برای آیهٔ حکم منعقد نمی‌شود اگر چه با قطع نظر از اتّصال قرینهٔ مربوطه ظهور منعقد می‌شد و در نتیجه حجّیت پیدا می‌کرد (شک در قرینیّت موجود بالعلم الاجمالی هست) منتها تمام این مطالب روی مبنای فاسد تحریف است (لکن مرحوم آقای آخوند ادّعای «غیر بعیدة» به آن مبنا نسبت می‌دهند).

خلاصه: ایشان شش وجه برای عدم حجّیّت ظواهر قرآن ذکر کردند و همه را جواب دادند و در نتیجه ثابت شد که ظواهر قرآن مانند ظواهر احادیث دارای حجّیّت است.

اختلاف قراءات قرآن

[١] ـ برای بعضی از کلمات قرآن شریف قراءات مختلف ذکر کرده‌اند که بعضی از آن‌ها باعث اختلاف حکم الهی می‌شود.

مثال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا ٱلنِّسَاءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [١].

---

١ ـ سورهٔ بقره / ٢٢٢.

.....

شاهد: ... و لاتقربوهنّ حتّی یطهرن (بنابر تخفیف) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر وقتی که آن‌ها از حیض پاک شوند.

غایت در حرمت، حصول طهارت از حیض است... و لا تقربوا حتّی یطّهّرن، (بنابر تشدید) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر این که از حیض پاک شوند و غسل نمایند. غایت حرمت، غسلی است که بعد از طهارت از حیض واقع می‌شود (در فاصلهٔ بین طهارت از حیض و غسل نزدیکی با زنان حرام است.)

بنابراین وجود و عدم تشدید سبب اختلاف حکم الهی می‌شود.[1]

امّا بحث تواتر قراءات مختلف: اکثر اهل تسنّن معتقد به تواتر قراءات هستند.

لکن تحقیق مطلب این است که مسئلهٔ تواتر قراءات صحیح نمی‌باشد.

آیا مقصود، این است که به حسب تواتر از خود رسول الله ﷺ قراءات مختلف رسیده است مثلاً رسول الله ﷺ در آیهٔ مورد بحث کلمهٔ (یطهرن) را هم بدون تشدید و هم با تشدید قرائت نموده است؟

در جای خود ثابت شده که این حرف صحیح نیست و شاهدش این است که اگر این تواتر به رسول الله ﷺ ارتباط دارد پس چرا به قراء سبعه نسبت می‌دهند و مثلاً می‌گویند «عاصم» چنین قرائت کرده است و فلان قاری چنان قرائت کرده است؟

آیا «عاصم» مهمتر از رسول الله ﷺ است؟

و اگر مقصود این است که قراءات این قرّاء بنحو تواتر به ما رسیده است مانعی ندارد ولی اگر ما از خود عاصم هم این قراءات را بشنویم اثری بر آن مترتّب نیست که آن قراءات عنوان قرآنیّت پیدا کند که بگوئیم هم (یطّهّرن) و هم (یطهرن) هر دو عنوان قرآنیّت دارند.

---

۱ - البتّه آیهٔ شریفه در قرآن بدون تشدید نوشته شده است.

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلاوجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناء على اعتبارها من باب الطريقية، و التخيير بينها بناء على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات [١].

بله بر حسب روايات وارده، در مقام تلاوت می‌توان طبق آن‌ها قرآن را تلاوت نموده (اقرؤاكما يقرء النّاس).

آیا معنی جواز قرائت این است که بتوانیم به آن استدلال هم بکنیم؟

و آیا معنی و لازمهٔ جواز قرائت این است که بتوانیم طبق آن فتوا هم بدهیم.

و آیا معنی جواز قرائت این است که بگوئیم عنوان قرآنیت هم دارد؟

اگر ثابت شد که امام در آیهٔ مورد بحث طبق (یطّهّرن) تمسّکی به آیه نموده است ما هم تبعاً للامام می‌توانیم به آن استدلال کنیم امّا باز مسئله و عنوان قرآنیّت با جواز استدلال تفاوت دارد. قرائت باید با تواتر و دلیل قطعی ثابت شود تا بتوانیم بگوئیم فلان قرائت همان قرائتی است که نزل علی النّبی صلی الله علیه و آله.

[١] ـ اکنون ایشان یک بحث فرضی را مطرح می‌کند که:

اگر علاوه بر جواز قرائت طبق قراءات مختلف، جواز استدلال هم درست باشد روی این فرض حکم مسئله چیست؟

اگر جواز استدلال طبق قراءات مختلف درست باشد در این صورت مسئلهٔ مرجحات دو روایت متعارض مطرح نمی‌شود، زیرا آن مرجحات مربوط به تعارض دو روایت است نه تعارض دو آیه، یا دو قرائت که بمنزلهٔ دو آیه است.

بلکه باید به قاعدهٔ تعارض دو اماره و دو ظهور رجوع کرد، اگر دو اماره و دو ظاهر با یکدیگر اختلاف و تعارض پیدا کردند دو مبنا وجود دارد. و در ما نحن فیه کأنّ دو آیه و دو ظاهر متعارض داریم:

فلابد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات [۱].

ظاهر یک آیه و یک قرائت، غایت را طهارت از حیض می‌داند. و ظاهر آیه وقرائت دیگر غایت را اغتسال می‌داند.

اگر ما امارات را از باب «طریقیّت» حجّت بدانیم در این صورت هر دو اماره در خصوص مؤدّا و مفاد خود تساقط می‌کنند و از حجّیّت ساقط می‌شوند زیرا می‌دانیم یکی از این دو طریق مخالف با واقع است و ما را به واقع نمی‌رساند.

تذکّر: در صورت تساقط دو اماره، فقط آن‌ها در مؤدّا از حجّیّت ساقط می‌شوند امّا نسبت به نفی ثالث و در این که مطلب سوّمی در کار نیست حجّیّت دارند.

مثال: اگر یک روایت بگوید نماز جمعه واجب است و روایت دیگر بگوید نماز جمعه حرام است و فرضاً این دو از حجّیّت تساقط نمودند در این صورت معنای سقوط از حجّیّت این است که نه وجوب ثابت است و نه حرمت امّا این مقدار ثابت است که غیر از وجوب و حرمت حکم دیگری در مورد نماز جمعه نیست و اگر کسی بخواهد بگوید حکم استحباب یا کراهت در بین است این دو روایت آن را نفی می‌کند یعنی حجّیّت این دو روایت نسبت به نفی ثالث ثابت است امّا در مورد مؤدّای خودشان هیچکدام حجّیّت ندارد.

امّا مبنای دوّم در تعارض دو اماره:

اگر امارات از باب سببیّت حجّت باشند: یعنی در خود اماره یک مصلحتی هست که ولو مخالف با واقع باشد آن مصلحت، مخالفت با واقع را جبران می‌نماید.

در صورت تعارض دو اماره، حکم مسئله، تخییر است چون دو مصلحت وجود دارد و جمع بین آن دو امکان ندارد پس مجتهد مخیّر است که یکی از آن دو را اخذ و بر طبقش عمل نماید.

[۱] ـ طبق مبنای اوّل که حکم مسئله تساقط بود و هر دو قرائت از حجّیّت ساقط می‌شدند هم (یطهرن) و هم (یطّهّرن) از اعتبار ساقط می‌شدند، چه باید کرد؟

.....

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند باید بر حسب اختلاف موارد به ادلهٔ دیگر، عمومات و یا اصول عملیّه رجوع نمود.

در ما نحن فیه ممکن است کسی بگوید به استصحاب رجوع می‌کنیم زیرا زن قبل از این که خون حیضش قطع شود مقاربت با او حرام بود و بعد که خون حیض قطع شده است شک می‌کنیم که آن حکم از بین رفته است یا نه لذا استصحاب بقاء حرمت را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم نزدیکی با او حرام است مگر این که غسل حیض بنماید.

البتّه جریان استصحاب مبنی بر این است که ما برای زمانها فردیّت و استقلال قائل نشویم. امّا اگر کسی برای هر زمان استقلال و فردیّت قائل بود او باید به عموم آیه ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾[1] تمسک کند و بگوید (انّی) زمانیه است و هر فرد از زمان استقلال و فردیّت دارد و ما شک داریم که فاصله بین پاک شدن از خون حیض تا زمان اغتسال از عموم... فأتوا حرثکم... خارج شده است یا نه، لذا اصالة العموم اقتضا می‌کند به آن عموم رجوع کنیم و بگوئیم بعد از پاک شدن از حیض تا زمان غسل، مقاربت با آن زن حلال است.

---

۱ - سورهٔ بقره / ۲۲۳.

فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام [۱].

فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزماً ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو ذا فلا كلام [۲].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

[۱] ـ تا کنون ثابت کرده‌ایم که یکی از امارات، اصالة الظّهور است فعلاً در این فصل، حدود و سعه و ضیق این اصل را در چند فرع بحث می‌کنیم.

از چه راههائی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد

[۲] ـ ۱: انسان اگر به طور یقین و قطع ظاهر کلام متکلّم را پیدا کند دیگر بحثی ندارد زیرا قبلاً ثابت کردیم ظهور کلام معتبر است.

تذکّر: اگر مراد متکلّم را به طور یقین و قطع بفهمیم این داخل در نص است و ربطی به ظهور ندارد.

مثال: متکلّم گفت: رأیت اسداً، اگر ما اصلاً احتمال ندهیم که قرینه‌ای در کلام او بوده است در این صورت بلااشکال اصالة الظّهور حجّت است.

وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلاخلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداء، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى [١].

---

[١] ـ ٢: اگر کلامی از متکلّمی صادر شد و ما احتمال دادیم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراه آن کلام بوده است، یعنی شک در وجود قرینه پیدا کردیم، در این صورت حکم مسئله چیست؟ (یعنی ظهور کلام را به طور قطع پیدا نکردیم).

مثال: متکلّم گفت رأیت اسداً وما احتمال می‌دهیم قرینه‌ای بر خلاف ظاهر همراه این جمله بوده است (مثلاً احتمال می‌دهیم جمله چنین بوده است: رأیت اسداً یرمی).

مرحوم مصنّف می‌فرمایند حکم مسئله، این است که ما اصالة عدم القرینه را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم قرینه‌ای همراه کلام نبوده است و مقصود از اسد، همان حیوان مفترس است. لکن در این حکم باید تحلیلی نمود که آیا اصالة عدم القرینه در برابر اصالة الظّهور یک اصل مستقلّی است یعنی همان طور که اصلی بنام اصالة الظهور داریم، اصلی هم بنام اصالة عدم القرینه داریم؟

آیا در این مورد به اصل نیاز داریم تا ظهور کلام را به دست آوریم؟ یعنی ابتدا اصالة عدم القرینه را جاری می‌کنیم و سپس اصالة الظّهور را جاری می‌نمائیم؟

ایشان می‌فرمایند واقع مطلب، این است که فقط همان اصالة الظّهور جریان پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر: عقلا در دو مورد به ظاهر کلام تمسّک می‌کنند:

١ ـ در موردی که یقین دارند قرینه‌ای در کار نیست (فرض اوّل).

٢ ـ در موردی که شک در وجود قرینه دارند.

فافهم [۱].

و إن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو، وإن لم يكن بخال عن الإشكال ـ بناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد ـ [۲].

إلا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل [۳].

---

[۱] ـ اشاره بدقّت است و این که، همان عقلائی که پشتوانهٔ اصالة الظّهور هستند در دو مورد فوق هیچ گونه فرقی قائل نیستند.

خلاصه: در فرض دوّم هم اصالة الظّهور جاری می‌شود و در واقع اصلی بنام اصالة عدم القرینه نداریم.

[۲] ـ ۳: اگر در کلام متکلّم چیزی هست که صلاحیّت برای قرینیّت دارد لکن نمی‌دانیم که آیا متکلّم اعتماد بر آن کرده و آن را بعنوان قرینه آورده است یا این که اعتماد بر آن ننموده است.

به عبارت دیگر علّت عدم احراز ظهور کلام بخاطر این است که شک در قرینیّت موجود داریم (مثالی برای این مورد بعد از چند سطر ذکر می‌کنیم).

در این مسئله، مبنائی ذکر شده است که: هرگاه انسان شک کند که معنای حقیقی یک جمله اراده شده است یا نه، عقلا یک اصلی بنام اصالة الحقیقه دارند که این اصالة الحقیقه از باب تعبّد عقلائی (نه تعبّد شرعی) حجّت است و ارتباطی به اصالة الظّهور ندارد بلکه خودش یک اصل مستقل است خواه لفظ ظهوری داشته باشد یا نداشته باشد.

بنابراین اگر شما شک در قرینیّت موجود بکنید باید کلام را بر معنی حقیقی حمل نمائید و اعتنائی به «مایحتمل القرینیّة» نکنید...

[۳] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ظاهر این است که مبنای فوق درست نمی‌باشد.

بلکه مطلب از این قرار است که: این اصالة الحقیقه در مقابل اصالة الظّهور یک اصل مستقلی نبوده بلکه شعبه‌ای از اصالة الظّهور است.

وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر، و لا دليل إلا على حجية الظواهر [١].

بيان ذلك: اصالة الظّهور می‌گوید تمام ظواهر حجّت است منتها یکی از مصادیق اصالة الظّهور، ظهور کلام در معنای حقیقی است. یکی از مصادیق اصالة الظّهور، اصالة الاطلاق است و... و اگر اصالة الحقیقه شعبه‌ای از اصالة الظّهور شد در این صورت مسئله دائر مدار وجود ظهور می‌شود یعنی اوّل باید ظهوری محرز بشود بعد ما بگوئیم این ظهور حجّت است.

باید صغرا و کبرا درست کنیم تا نتیجه بگیریم. باید بگوئیم: **هذا اللّفظ ظاهر فی هذا المعنی، و کلّ ظاهر حجّة** امّا در ما نحن فیه که ما شک در قرینیّت موجود داریم، ظهوری وجود ندارد.

مولا گفته است «اکرم العلماء والفقهاء و النحویین و السّادات الا زیداً» که در تمام این گروه‌ها فردی به نام زید هست و ما نمی‌دانیم که استثنا به غیر از جملهٔ اخیر هم متعلّق می‌شود یا نه لذا چگونه می‌توان ادّعا کرد که اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و در حالی که احتمال می‌دهیم استثنا به علما هم متعلّق شده باشد (و همچنین به فقها و نحویین).

لذا می‌گوئیم اگر اصالة الحقیقه شعبه‌ای از اصالة الظّهور باشد و ما شک در قرینیّت موجود بکنیم در این صورت ما ظهوری نداریم تا این که بگوئیم حجّت است پس:

هرگاه شک در قرینیّت موجود بنمائیم کلام مجمل می‌شود و از صلاحیّت استناد به آن ساقط می‌گردد.

[١] ـ ٤ ـ اگر علّت عدم احراز این باشد که: ما اصلاً معنای لفظی را از نظر لغت نمی‌دانیم و یا این که معنای عرفی یک لفظی را نمی‌دانیم مانند آیهٔ تیمّم [1] ﴿... وَإِن كُنتُم

---

١ - سورهٔ مائده / ٦.

نعم نسب إلى المشهور حجيّة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لايزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولومع المخاصمة و اللجاج، و عن بعض دعوى الإجماع على ذلك [۱].

مَرْضىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُم مِنَ ٱلْغَائِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ مثلاً نمی‌دانیم مراد از کلمهٔ «صعید» مطلق وجه الارض است یا این که مقصود یک نوع خاک خالص است.

حکم این فرض چیست؟

در این صورت اصل اوّلی در باب ظنون اقتضا می‌کند که نمی‌توان به اصالة الظّهور تمسّک نمود زیرا کسی که جاهل به معنی است، ظهوری برایش تحقّق ندارد اصل اوّلی در ظنون، هنگام شک در حجّیّت آن‌ها، عدم حجّیّت است، (اصالة عدم حجّیّت الظّن) و اگر مظنّه به یک معنائی پیدا شد در نتیجه مظنّه به ظهور لفظ پیدا می‌شود امّا دلیلی بر حجّیّت این مظنّه وجود دارد؟

خیر ـ همان اصل اوّلی در ظنون، مقتضی عدم حجّیّت است و ما در فرض اوّل این بحث گفتیم که اگر ظهور را احراز کنیم حجّیّت دارد امّا ظنّ به ظهور فائده‌ای ندارد.

آیا قول لغوی حجّت است

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: به مشهور نسبت داده‌اند که اگر از قول لغوی و مراجعه به کتاب لغت برای انسان مظنّه‌ای پیدا بشود (که مثلاً معنای کلمهٔ «صعید» مطلق وجه الأرض است) این ظنّ به ظهور یکی از ظنون خاصّه است و دلیل بر اعتبارش قائم شده است.

همان طور که اصالة الظهور یکی از ظنون خاصّه و امارات معتبره است، ظنّ

وفيه: أن الاتفاق ـ لو سلم اتفاقه ـ فغير مفيد، مع أن المتيقّن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة [١].

والإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً في مثل المسألة مما احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها [٢].

حاصل از قول لغوی هم یکی از ظنون خاصّه است زیرا گفته‌اند:

١ ـ علما، عقلا و بزرگان عملاً به قول لغوی مراجعه می‌کنند و در رجوع به قول لغوی اتّفاق دارند و در مباحثاتی که بین آن‌ها واقع می‌شود (در تشخیص معنای یک لفظ و ظهور آن) وقتی کتاب لغت را پیش می‌آورند و به آن استناد می‌کنند مخاصمه و نزاع برطرف می‌شود و بعلاوه بنای عقلا بر این است که هر جاهلی باید در فن مربوطه به عالم آن فن رجوع نماید.

٢ ـ بعضی هم نسبت به حجّیّت قول لغوی ادّعای اجماع کرده‌اند.

[١] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند اوّلاً اگر علما اتّفاقی هم بر این مطلب داشته باشند فائده‌ای ندارد زیرا صرف اتّفاق حجّیّتی ندارد.

بله اتّفاقی که کاشف از رأی معصوم باشد حجّیّت دارد.

ثانیاً: مسئلهٔ اتّفاق یک دلیل لفظی نیست که انسان بتواند به اطلاق آن تمسّک کند بلکه دارای قدر متیقّن است و قدر متیقّن آن در موردی است که شرائط شهادت موجود باشد یعنی دو لغوی یک مطلب را بگویند و هر دو نفر آن‌ها هم متّصف به عدالت باشند یعنی عنوان بیّنه و شهادت باید تحقّق پیدا کند.

[٢] ـ امّا ادّعای اجماعی که در این مسئله شده است (حجّیّت قول لغوی): ما دو نوع اجماع داریم:

١ ـ اجماع محصّل یعنی اجماعی که خودمان تحصیل کرده باشیم که کاشف از رأی معصوم علیه‌السلام باشد.

والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان، ولايكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع [۱].

بل لايكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة أن همه ضبط موارده، لاتعيين أن أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامة، و ليس ذكره أوّلاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه، للانتقاض بالمشترك [۲].

در ما نحن فيه ما چنين اجماعی را تحصيل نكرده‌ايم.

۲ ـ اجماع منقول ـ بعداً بحث می‌كنيم كه حجّيّت ندارد مخصوصاً در مسائلی كه مقداری جنبهٔ عقلائی دارد چون انسان احتمال می‌دهد كه علما به استناد همان بنای عقلا ادّعای چنين اجماعی را نموده‌اند (نه بعنوان كشف از رأی معصوم عليه‌السلام).

و در اين مسئله هم ما احتمال می‌دهيم كه علما به استناد مبنای عقلا كه هر جاهلی به عالم در فن خودش مراجعه می‌كند چنين اجماعی را ادّعا كرده‌اند.

[۱] ـ چه مانعی دارد كه مبنای عقلا دليل بر حجّيّت قول لغوی باشد؟

اوّلاً: اين مبنای عقلا (رجوع جاهل به عالم) اطلاق ندارد كه دليل حجّيّت قول لغوی باشد و ما بتوانيم به آن تمسّک كنيم.

بلكه در مواردی است كه از قول عالم و اهل خبره وثوق و اطمينان شخصی حاصل بشود امّا مدّعای شما اين است كه ما به قول لغوی عمل كنيم خواه وثوق و اطمينان برای ما حاصل بشود يا نشود.

[۲] ـ **ثانياً:** اصلاً ما خبرويّت لغوی را قبول نداريم.

لغوی يک فردی است كه تتبّع نموده است و موارد استعمال الفاظ را پيدا كرده است و لذا لغوی در كتاب لغت معنای حقيقی و مجازی را مشخص نكرده است و شاهد بر اين مطلب اين است كه او علامت و نشانه‌ای برای تشخيص معنی حقيقی از مجازی تعيين ننموده است.

و كون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، و إن كان المعنى معلوماً في الجملة لايوجب اعتبار قوله، مادام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى. [١].

تذكّر ـ بله گاهی انسان با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در یک معنا احراز می‌کند که این را ایشان بعداً بعنوان نتیجه کتاب لغت ذکر می‌نمایند.

آیا می‌توانیم بگوئیم آن معنائی راکه لغوی درکتابش اوّل ذکر کرده است معنی حقیقی آن کلمه است و معنائی راکه دوّم ذکر کرده است معنای مجازی آن است؟

این حرف هم درست نیست چون ما آن را با لفظ مشترکی که دو یا سه معنا دارد نقض می‌کنیم (یا بیشتر از سه معنا) در مشترک، لغوی نمی‌تواند هر دو معنا را ابتدا ذکر کند بالاخره باید یکی از آن‌ها را اوّل ذکر کند و بعد معنای دوّم را بنویسد.

[١] ـ اکنون مرحوم آقای آخوند راهی را برای حجّیّت قول لغوی مطرح می‌کنند که: ما یک انسداد کبیر داریم که بعداً آن را بحث می‌کنیم و یکی از مقدّمات انسداد کبیر این است که باب علم و علمی [1] به احکام شرعی منسد است لذا بعضی با ضمیمهٔ سایر مقدّمات می‌گویند ظنّ به احکام شرعی حجّت است ولو بالخصوص دلیلی بر اعتبار آن وجود نداشته باشد.

در حجّیّت قول لغوی ما ادّعای انسداد صغیر می‌کنیم و نظیر مقدّمهٔ فوق را این جا جاری می‌کنیم که:

غالباً باب علم و علمی به معانی تفصیلی لغات برای ما منسد است اگر چه بنحو اجمال می‌توانیم معانی لغات را پیدا کنیم ولی این فائده‌ای ندارد ما باید معانی تفصیلی

---

١ - مقصود از علم، یقین و قطع می‌باشد و مراد از علمی عبارتست از یک دلیل ظنّی که یک دلیل قطعی دلالت بر اعتبار و حجّیّت آن کند مانند خبر واحد که دلیل بر اعتبار آن یقینی و قطعی است.

و مع الانسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن، من باب حجية مطلق الظن، و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد [۱].

لغات را بدانیم تا بتوانیم، بگوئیم فلان شیء داخل در این معناست و فلان شیء خارج از این معناست ما ضابطه‌ای لازم داریم که موارد مشکوک را داخل در معنی یک لفظ یا خارج از معنای یک لفظ بدانیم لذا چون غالباً باب علم و علمی به معانی لغات منسد است می‌گوییم راهی جز این که به کتاب لغت مراجعه کنیم و قول لغوی را اخذ کنیم نداریم پس قول لغوی حجّت است.

آیا ادّعای انسداد برای حجّیّت قول لغوی درست است؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند با فرض انفتاح باب علم و علمی به احکام این انسداد صغیر فایده‌ای ندارد.

[۱] ـ انسداد کبیر (اگر مقدّماتش تمام باشد) مربوط به انسداد باب علم و علمی نسبت به احکام الهی است.

در انسداد کبیر مثلاً نمی‌توان همیشه اصالة البرائه جاری کرد زیرا تمام احکام الهی با اجرای این اصل از بین می‌رود و احتیاط هم مشکل است لذا می‌گوئیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت است (مطلق ظن).

اگر انسداد کبیر درست و تمام شد (خواه انسداد صغیر درست بشود یا نشود)، مشکل شما حل می‌شود.

در انسداد کبیر اگر گفتیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّیّت دارد نتیجه‌اش این می‌شود که شما از هر راهی ظنّ به معنای «صعید» پیدا کنید برای شما حجّت است امّا خود این انسداد صغیر موضوعیّتی ندارد.

و اگر مقدّمات انسداد کبیر ناتمام بود و ظنّ مطلق به حکم الهی حجّیّت پیدا نکرد باز این انسداد صغیر ثمره‌ای ندارد.

اگر انسداد کبیر تمام بود و ظنّ مطلق حجّیّت پیدا کرد چنانچه شما معانی تمام لغات را بدانید (باب علم و علمی به لغات منسد نباشد) ولی در یک مورد تردیدی داشته باشید

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لايبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة [١].

لايقال: على هذا لافائدة في الرجوع إلى اللغة [٢].

فإنه يقال: مع هذا لاتكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، و ربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى ـ بعد الظفر به و بغيره في اللغة ـ و إن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، و هو يكفي في الفتوى [٣].

می‌توانید به مظنّه حاصل از قوی لغوی تمسّک کنید.

[١] ـ اگر شما ابتدا دلیلی بر حجّیّت قول لغوی پیدا کنید آن وقت می‌توانید بگویید مسئلهٔ انسداد صغیر فلسفه و حکمت (نه علّت) حجّیّت قول لغوی است.

امّا شما تاکنون خواسته‌اید از راه انسداد صغیر مستقلاً قول لغوی را حجّت قرار دهید.

[٢] ـ آیا مراجعه به کتاب لغت فائده‌ای ندارد؟

آیا باید کتب لغت را کنار گذاشت؟

فایدهٔ رجوع به کتاب لغت

[٣] ـ گاهی انسان با مراجعه به کتب لغت به معنای لفظ یقین پیدا می‌کند.

و بعضی از اوقات با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در معنایی به طور قطع و یقین می‌فهمد بدون این که تشخیص دهد معنای حقیقی لفظ است، یا معنای مجازی آن می‌باشد چون اصالة الظّهور همیشه ظهور در معنای حقیقی را درست نمی‌کند.

مثلاً با اجرای اصالة الظّهور در جمله «رأیت اسداً یرمی» ما ظهور کلام را احراز می‌کنیم قبلاً هم بیان کردیم که اصالة الحقیقه شعبه‌ای از اصالة الظّهور است.

و گاهی انسان بر اثر مراجعه به قول لغوی احراز می‌کند که فلان لفظ ظهور در فلان معنی دارد و همین قطع به ظهور، در مقام فتوی کافی است.

فصل

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراده، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلابد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. و تحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور: [١].

اجماع منقول

[١] ـ اجماع منقول به خبر واحد یکی از اماراتی است که بنابر اعتقاد بعضی دلیل بر حجّیت آن قائم شده است. اگر یک نفر یا چند نفر (که به حدّ تواتر نرسد) مسئله‌ای را نقل کنند و بگویند «هذه المسئلة اجماعیّة» یا این که بگویند نسبت به فلان حکم اجماع قائم شده است، این اجماع از باب این که یکی از مصادیق خبر واحد معمولی است حجّیت دارد. نه این که مستقلاً دلیلی بر حجّیت اجماع منقول قائم شده باشد.

و عموم و اطلاقی که دلالت بر حجّیت خبر واحد می‌کند شامل اجماع منقول هم می‌شود زیرا کسی که اجماع را نقل می‌کند او رأی و فتوای امام علیه‌السلام را حکایت می‌کند منتها گاهی حکایت رأی امام به سبب شنیدن از امام است و گاهی به طرق دیگری که تفصیل آن را در همین بحث خواهیم گفت.

برای تنقیح این مسئله ما باید ابتدا تحقیقاتی دربارهٔ خود اجماع بکنیم تا ببینیم آیا ادلهٔ حجّیت خبر واحد شامل اجماع منقول می‌شود یا نه.

الأوّل: إن وجه اعتبار الإجماع، هوالقطع برأي الإمام عليه السلام [١].

و مستند القطع به لحاكيه ـ على ما يظهر من كلماتهم ـ هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً، و لم يعرف عيناً [٢].

امر اوّل

ملاک حجّيّت اجماع منقول

[١] ـ عامّه (اهل تسنّن) برای نفس اجماع حجّيّت و اعتبار قائل هستند امّا ما ولو اجماع را يکی از ادلهٔ اربعه می‌دانيم و در مقابل کتاب و سنّت و عقل بحساب مـی‌آوريم لکن اجماع بما هو اجماع و نفس اتّفاق بما هو اتّفاق را دليلی بر اعتبارش نداريم ما اجماع را بعنوان اين که رأی معصوم در آن است و ناقل اجماع، قاطع به رأی معصوم است و در اجماع محصّل يقين به نظر معصوم داريم لذا آن را حجّت می‌دانيم پس اجماع اگر کاشف از رأی معصوم باشد دارای حجّيّت است و خود اجماع اصالت و حجّيّتی ندارد.

[٢] ـ ما رأی معصوم عليه السلام را از کجا و از چه طريقی می‌توانيم کشف کنيم؟

راههايی برای آن ذکر شده است که فعلاً با صحّت و سقم آن‌ها کاری نداريم ولی بعداً در همين فصل خواهيم گفت که کدامش درست است و کداميک نادرست! اکنون فقط آن راهها را ذکر کرده و توضيح می‌دهيم:

اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم عليه السلام)

١ ـ **اجماع دخولی** ـ بعضی گفته‌اند: مناط حجّيّت اجماع دخول شخص امام عليه السلام در مجمعين است به اين نحو که:

اجماع در آن موردی است که جماعتی اتّفاق بر يک نظر و فتوا داشته باشند و ما به صورت علم اجمالی بدانيم که امام هم داخل اين جماعت است.

خواه مجلسی باشد مرکّب از جماعتی يا اين که آرا و فتاوايی باشد که ما يقين داشته باشيم که فتوای امام هم در آن آرا است.

مثلاً اگر صد نفر از فقها در يک عصر اتّفاق بر حکمی داشته باشند، انسان يقين پيدا می‌کند که يکی از اين افراد وجود مبارک امام زمان (ارواحنا لتراب مقدمه الفداء) است.

أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً من باب اللطف [۱].

منتها باید شخص امام مشخّص نباشد زیرا اگر امام در بین آن جمع، معیّن باشد این از باب نقل خبر واحد می‌شود ـ مثل این که زراره از امام صادق علیه السلام خبری را می‌شنود و نقل می‌کند.

و لازمهٔ این مطلب این است که دربین آن جمع، لااقل چند نفر مجهول النسب باشد امّا اگر حسب و نسب همه معلوم باشد انسان یقین پیدا می‌کند که امام علیه السلام در آن جمع وجود ندارد.

و اگر فقط یک نفر مجهول النسب در آن جمع باشد باز مانند نقل روایت زراره از امام علیه السلام می‌شود.

[۱] ـ ۲: اجماع لطفی ـ مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشّریف) اتکا به این راه کرده‌اند:

اگر فقهای یک عصر اتّفاق بر نظریه‌ای داشته باشند (مثلاً عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت) در این صورت قاعدهٔ لطف اقتضا می‌کند که امام علیه السلام زمینهٔ چیزهائی که انسان را به خداوند تبارک و تعالی نزدیک و از معصیت دور می‌کند فراهم نماید. و اگر فرضاً نماز جمعه بر حسب واقع واجب باشد امّا علمای یک عصر بگویند. واجب نیست در این صورت فریضهٔ الهی ترک می‌شود، لذا از باب قاعدهٔ لطف بر امام لازم است که ولو یک نفر مخالف در بین این جمع بفرستد که حکم واقعی از لسان آن فرد بیان بشود و این چنین نشود که همه برخلاف حکم الهی فتوا دهند که در این صورت دیگر اجماع تحقّق پیدا نمی‌کند.

پس اگر دیدیم در یک عصر تمام فقها قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده‌اند و یک نفر هم با این فتوا مخالفت نکرد، ما یقین می‌کنیم که این حکم ملازم با رأی معصوم است پس آنچه راکه حکایت می‌کنند (اتّفاق علما) عقلاً ملازمه با رأی امام دارد (از باب لطف) که از آن به اجماع لطفی تعبیر می‌کنند.

أو عادة [١].

أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه، و إن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً و لاعادة [٢].

٣ـ اجماع حدسی که تقریباً بر دو نوع است:

[١] ـ الف: تذکّر ـ فقها کسانی هستند که سالیان دراز در فقه زحمت کشیده‌اند و با مذاق اهل بیت علیهم‌السلام و آراء آن‌ها آشنا هستند.

اگر تمام فقها مطلبی را گفتند، عادتاً معلوم می‌شود که نظر امام علیه‌السلام هم مطابقت با آن‌ها دارد.

اگر اهل بیت علیهم‌السلام نظرشان با آن مطلب مساعد نباشد باید لااقل یک یا چند نفر از فقها نظر ائمه علیهم‌السلام را به دست آورده باشند.

و از این به ملازمهٔ عادیه تعبیر می‌کنند.

مثلاً اگر تمام نزدیکان به یک بیت نظریّه‌ای را استنباط کنند انسان می‌فهمد که لابد صاحب البیت هم همین نظریّه را دارد.

[٢] ـ ب: در این نوع اجماع مسئلهٔ عقل یا عادت یا لطف مطرح نیست بلکه مسئلهٔ حدس مطرح است به این ترتیب که:

انسان مسئله‌ای را از غیر راه حواس ظاهری می‌فهمد.

مثلاً وقتی انسان هشتاد یا نود درصد از فقها را دید که یک مطلبی را فرموده‌اند در این صورت حدس قطعی می‌زند که نظر امام علیه‌السلام هم با آن مطابق است. ولو در این صورت بین رأی امام و آن چه راکه انسان حدس می‌زند و حکایت می‌کند ملازمهٔ عقلیّه یا عادیه وجود ندارد.

البتّه ولو دو نفر هم مخالف وجود داشته باشد ضرری ندارد ولو افراد شاذی که یا در محیط علمی نبوده‌اند یا چندان مبرّز نبوده‌اند با آن مخالفت کنند باز انسان حدس می‌زند که قول امام علیه‌السلام با آن جمع مطابق است.

کما این که گاهی انسان با چند قرینه مطلبی را به دست می‌آورد و می‌گوید من حدس می‌زنم که فلان مطلب چنین است.

كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية، و لاالملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيراً [۱].

كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام [۲].

و ممن اعتذر منه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعدة اللطف [۳].

---

[۱] ـ طریقهٔ علماء متأخّر شیعه در ادّعای اجماع همین راه اخیر است آن‌ها با این که به ملازمهٔ عقلیّه (قاعدهٔ لطف) و ملازمهٔ عادّیه اعتقاد نداشتند و از طرفی قائل به اجماع دخولی هم نبودند و در عین حال در بسیاری از موارد ادّعای اجماع می‌کردند معلوم می‌شود اجماع حدسی را پذیرفته‌اند.

[۲] ـ گاهی در فقه دیده می‌شود که بعضی اعتذار می‌نمایند از وجود مخالف به این که آن فرد مخالف به علت این که معلوم النسب است مخالفتش در فلان مسئله ضرری ندارد.

این تعلیل دلیل بر آن است که آن‌ها قائل به اجماع دخولی هستند و مخالفت فرد معلوم النّسب را مضر نمی‌دانند.

کأنّ آن‌ها می‌خواهند بگویند امام در بین بقیّه افراد وجود دارد.

[۳] ـ گاهی در فقه دیده می‌شود که می‌گویند و می‌نویسند مخالفت فلان فقیه ضرری ندارد چون عصر او منقرض شده است و این اتّفاق مربوط به یک عصر دیگر است.

از این تعلیل معلوم می‌شود آن‌ها روی قاعدهٔ لطف تکیه کرده‌اند.

زیرا در قاعدهٔ لطف و اجماع لطفی برای هر عصری خصوصیّت قائل شده بودند که در یک عصر نمی‌شود حکم الهی به طور کلّی مجهول و مخفی بماند و بر امام لازم است

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم [١].

و ربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام و أخذه الفتوى من جنابه، و إنما لم ينقل عنه، بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء [٢].

الأمر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب [٣].

که لااقل یک نفر در بین آن مجمعین بفرستد تا القاء خلاف بنماید.

پس اگر فرد مخالف مربوط به عصر قبل از مجمعین یا بعد از مجمعین باشد لطمه‌ای به اجماع نمی‌زند.

[١] ـ لازم نیست ما خود را در زحمت بیندازیم و برای تعیین نوع این اجماعات استظهار بکنیم بلکه خود آن‌ها در کلماتشان تصریح به این مبانی می‌نمایند.

[٢] ـ ٤ ـ اجماع تشرّفی ـ گاهی از اوقات بعضی از فقها که دارای مقام زهد و تقوای خاصّی هستند ممکن است که به محضر امام زمان (عجّل الله تعالی فرجه الشّریف) تشرّف پیدا کنند و مسئلهٔ و فتوائی را از امام زمان عليه السلام بشنوند لکن در مقام نقل، آن مطلب را بصورت روایت نقل نمی‌کنند بلکه بصورت اجماع نقل می‌کنند تا کسی نگوید آن آقا ادّعای رؤیت امام زمان را نموده است و در عصر غیبت طبق وظیفه‌ای که داریم باید او را تکذیب کنیم تا هر روز صدها مدّعی رؤیت امام زمان عليه السلام پیدا نشود یا این که مقام اوحدی بودن آن فقیه اقتضا می‌کند که مردم متوجّه نشوند که او خدمت امام مشرّف شده است.

امر دوّم

الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند

[٣] ـ این امر مقدّمه‌ای است برای این که ببینیم ادلهٔ حجّیّت خبر واحد شامل کدامیک از اقسام اجماع می‌شود.

أو حساً و هو نادر جداً [۱].

و أخرى لاينقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، [۲].

فرض کنید کسی در رابطه با نماز جمعه ادّعای اجماع کرده است که: «**صلوة الجمعة واجبة**» این اجماع به انحاء مختلفی تصوّر می‌شود.

الف ـ گاهی ناقل اجماع سبب (اقوال علما) ومسبّب (قول معصوم علیه السلام) را نقل می‌کند که این خود دو قسم است:

۱ ـ ناقل حدساً قطع به قول معصوم علیه السلام پیدا می‌کند و قطعش مستند به حواس پنج گانه نیست.

تذکّر: مراد از حدس در ما نحن فیه در مقابل حس است و این اجماع حدسی شامل ملازمهٔ عقلیّه (قاعدهٔ لطف) و ملازمهٔ عادیّه و اتّفاقیه (اجماع حدسی) می‌شود. و واضح است که غالب اجماعات هم مستند به حدس است.

[۱] ـ ۲: گاهی هم ناقل اجماع، سبب و مسبّب را عن حسٍّ نقل می‌کند که این نوع اجماع بسیار کم می‌باشد و دو مصداق دارد:

الف ـ بنحو اجماع دخولی: که مثلاً مجلسی بوده است که علما در آن جا جمع بودند و اتّفاق بر حکمی نمودند و ناقل اجماع علم اجمالی پیدا کرده است که امام علیه السلام هم در آن مجلس وجود داشته است.

ب ـ بنحو اجماع تشرّفی: چون ناقل از اولیاء الله بوده است و لیاقت پیدا کرده است لذا خدمت حضرت مهدی (ارواحنا فداه) رسیده است و حکمی را از ایشان شنیده ولی به عللی آن حکم را بصورت اجماع نقل نموده است.

[۲] ـ **ب**: گاهی ناقل اجماع فقط سبب را نقل می‌کند که این «سبب» در نزد خودش باعث شده است قطع به قول امام علیه السلام پیدا کند و این سبب به چند صورت تصوّر می‌شود:

و اختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحةً و ظهوراً و إجمالاً في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب [١].

گـاهی نـاقل، قـاعدهٔ لطـف (مـلازمهٔ عـقليّه) را پـذيرفته است مـانند مـرحـوم شـيخ طـوسی (اعـلی الله مـقامه الشّـريف)، و گـاهی مـمكن است نـاقل اجـماع «از طريق ملازمهٔ عاديه قطع به قول معصوم پيداكـرده مـثلاً اتـفاق هـمهٔ عـلما عـادتاً قـول معصوم را لازم گرفته و يا از فتوای جمعی اتـفاقاً و تـصادفاً قـطع بـه قـول مـعصوم عليه السلام پيداكرده»[1] (اجماع حدسی).

[١] ـ الفاظی كه دلالت بر اجماع می‌كنند دلالتشان بر نقل سبب يا سبب و مسبّب متفاوت است:

١ ـ گاهی لفظ اجماع صراحت دارد كه ناقل، سبب ومسبّب را نـقل مـی‌كند مـانند اجمعت الامة من المعصوم و غيره على كذا.

٢ ـ گاهی لفظ اجماع ظهور دارد كه ناقل سبب و مسبّب را نقل می‌كند مانند اجمعت الامة الاسلامية ـ كه ظهور اين عبارت شامل قول معصوم عليه السلام هم می‌شود.

و گاهی لفظ اجماع ظهور دارد كه ناقل فقط سبب را نقل كرده است مانند: اجـمع الاصحاب.

٣ ـ گاهی هم الفاظ دالّ بر اجماع مجمل است و معلوم نيست كه نـاقل، سـبب بـه تنهائی را نقل می‌كند يا اين كه سبب و مسبّب را نقل می‌نمايد مانند: اجمع العلماء، يا اجمع علمائنا كه امام عليه السلام فرد اكمل عالم است ولی معلوم نيست كه ناقل امام عليه السلام را هم اراده كرده است يا نه.

---

١ ـ از نگارنده.

الأمر الثالث: إنه لاإشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب و المسبب عن حس، لولم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدّاً [۱].

وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره [۲].

امر سوم

کدام قسم از اجماعات حجّت است

[۱] ـ در این امر بحث می‌کنیم که کدامیک از این موارد مشمول ادلهٔ حجّیّت خبر واحد هست و کدامیک مشمول ادلهٔ حجّیّت خبر واحد نیست.

۱ : اگر کسی در اجماع منقول سبب و مسبّب را عن حسٍ نقل کند مانند (اجماع دخولی) این مشمول ادلهٔ حجّیّت خبر واحد هست این نقل، مانند نقل زراره است زیرا ناقل اجماع رأی جماعتی را نقل می‌کند که یقین دارد رأی امام داخل در آن جماعت است پس اگر کسی مسئله‌ای را بصورت اجماع دخولی نقل کرد ما مجبور هستیم که بپذیریم لکن یک اشکال وجود دارد که:

در زمان غیبت ادّعای چنین اجماعی که انسان یقین داشته باشد امام هم داخل در آن هست بعید است ـ بنابراین اجماع دخولی را باید کنار گذاشت امّا اگر یک فقیه موثّق ادّعای چنین اجماعی را کرد ما باید بپذیریم زیرا بین این نقل و نقل زراره فرقی وجود ندارد.

[۲] ـ ۲ : اگر فقیهی در اجماع منقول، سبب (آرای علما) را از روی حس نقل کرد (دیده یا شنیده است) نه این که مسبّب را نقل بکند. اگر منقول الیه مانند خود ناقل در نقل اجماع اعتقاد واحدی دارد، مثلاً هر دو قاعدهٔ لطف (ملازمهٔ عقلیّه) را پذیرفته‌اند یا هر دو اجماع را از راه ملازمهٔ عادیه قبول دارند و یا این که به عنوان مثال هر دو اجماع حدسی

و أما إذا كان نقله للمسبب لاعن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك، على تقدير دلالتهما، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة [١].

را پذیرفته‌اند در این صورت این نوع اجماع مشمول ادلهٔ حجّیّت خبر واحد هست.

زیرا اگر فرضاً هر دو قاعده لطف را پذیرفته‌اند و اتّفاق علمای یک عصر را کاشف از رأی معصوم می‌دانند، در این صورت ناقل اجماع یک امر محسوسی را بصورت خبر در اختیار منقول الیه قرار داده است (چون اتّفاق علمای یک عصر امر محسوسی است) و منقول الیه لازم نیست تتبع بکند و آن را به دست آورد. بلکه می‌تواند آثار مربوط به آن را مترتّب نماید.

[١]ـ۳: اگر کسی در اجماع منقول، مسبّب (رأی امام) را نقل کند لکن نه از روی حس (اجماع دخولی را قائل نیست) بلکه قائل به ملازمهٔ عقلی یا عادی یا اتّفاقی هست (اجماع نوع دوّم یا سوّم را قبول دارد).

مثلاً ناقل، مسبّب را از راه قاعدهٔ لطف به دست آورده است امّا این قاعده برای منقول الیه ثابت نیست.

خواه قاعدهٔ لطف برایش ثابت نشده باشد و یا این که اصلاً بطلان قاعدهٔ لطف برای او ثابت باشد.

در این صورت آیا این نوع اجماع مشمول ادلهٔ حجّیّت خبر واحد است؟

ایشان می‌فرمایند در این مسئله اشکال هست و اظهر این است که این نوع اجماع مشمول ادلهٔ حجّیّت خبر واحد نیست مخصوصاً وقتی که منقول الیه مبنای ناقل را باطل می‌داند زیرا مهمترین دلیل حجّیّت خبر واحد بنای عقلا است.

بنای عقلا یک دلیل غیر لفظی است و باید قدر متیقّن آن را اخذ نمود و قدر

هذا فيما انكشف الحال [۱].

و أما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإنّ عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء، و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف و التفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه و الجري على وفقه بدون ذلك [۲].

متیقّن از آن در موردی است که کسی خبر را عن حسٍّ نقل کند امّا اگر کسی خبری را از روی حدس نقل کند معلوم نیست که عقلا بر چنین خبری اثری مترتّب نمایند.

اگر کسی ببیند یا بشنود که زید از مسافرت آمده و بعد بگوید جاء زید من السّفر، در این صورت عقلا بر خبر او اثربار می‌کنند.

امّا اگر همان فرد حدس قطعی هم بزند که زید از سفر آمده است در این صورت معلوم نیست که عقلا بر خبر او اثری بار نمایند.

و اگر آیات و اخبار دلالت بر حجّیّت خبر واحد داشته باشند، انصراف به موردی دارند که خبر از روی حس نقل شود نه حدس.

[۱] ـ آنچه را تاکنون در امر ثالث بحث کرده‌ایم در صورتی است که وضع ناقل اجماع معلوم باشد که آیا از روی حدس یا حس، اجماع را نقل می‌کند.

[۲] ـ ۴: اگر کسی اجماعی را بصورت نقل مسبّب حکایت کرد لکن وضع و مبنای ناقل برای منقول الیه روشن نبود که آیا ناقل از راه حس (اجماع دخولی) یا حدس (مانند اجماع لطفی) رأی امام را به دست آورده است، در این صورت: مرحوم مصنّف می‌فرمایند این اجماع دارای حجّیّت است و مشمول ادلهٔ حجّیّت خبر واحد می‌شود زیرا:

همان طور که گفتیم مهمترین دلیل حجّیّت خبر واحد بناء عقلا است و اگر یک فرد ثقه خبری را نقل کرد به قول او ترتیب اثر می‌دهند و دیگر فحص و جستجو نمی‌کنند که آیا مبنای این خبر، حدس است یا این که از روی حس نقل شده است.

نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أمارة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة [١].

هذا لكن الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها مالم ينكشف أن نقل المُسَبَّب كان مستنداً إلى الحس [٢].

بله اگر مشخص باشد که مبنای خبر حدس است معلوم نیست که اثری بر آن مترتّب کنند.

[١] ـ بله گاهی از اوقات اماره‌ای در بین هست که جانب حدسی بودن را ترجیح می‌دهد آیا عقلا با وجود چنین اماره‌ای بر آن خبر اثری بار می‌کنند؟

یا گاهی اماره‌ای است که ناقل روی اعتقاد ملازمه خبر را نقل کرده است و آن ملازمه برای ما روشن نیست.

آیا این جا هم به خبر واحد عمل می‌کنند؟

ایشان می‌فرمایند بعید نیست که بناء عقلا در صورتی باشد که اماره‌ای به این نحو نباشد.

[٢] ـ در مسئلهٔ اجماع منقول هم مطلب چنین است که اماره‌ای وجود دارد؟ آری!

بیان ذلک: اجماع دخولی را خیلی کم قائل شده‌اند چون انسان نمی‌تواند ملتزم بشود به این که شخص امام علیه السلام بین فلان جماعت وجود داشته است.

و از طرفی طریقهٔ متأخّرین بر مبنای اجماع حدسی است لذا این اماره‌ای است که هرگاه کسی اجماعی را نقل کرد و ما نتوانستیم مبنای او را تشخیص بدهیم، بگوئیم:

وجود اماره جانب حدسی بودن اجماع را ترجیح می‌دهد و بناء عقلا در صورتی که اماره‌ای بر حدس بودن در بین باشد، کارساز نیست لذا چون در مانحن فیه چنین

فلابد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل، فيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلا فلايجدي مالم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم [۱].

اماره‌ای هست و اکثر ناقلین اجماع مبنایشان بر پایهٔ حدس است لذا از نظر نقل مسبّب حجّیتی برای اجماع باقی نمی‌ماند.

بله اگر احراز کنیم نقل مسبّب (رأی امام علیه‌السلام) راکه از روی حس بوده است یعنی ناقل به اجماع دخولی قائل بوده است آن اجماع حجّیت دارد.

[۱] ـ آیا این اجماعات منقول هیچ اثری ندارد؟

ایشان می‌فرمایند دارای اثر هست به این ترتیب که ما باید خصوصیّات آن اجماع را بررسی کنیم.

اجماعات با الفاظ مختلف نقل می‌شوند و از نظر سعه و ضیق تفاوت دارند گاهی می‌گویند اجمع جمیع الامة الاسلامیة در این نوع اجماع کسی فروگذار نشده است.

گاهی می‌گویند اجمع فقهاء عصرنا و...، باید دید این لفظ اجماع چند فقیه را شامل می‌شود.

و گاهی چنین تعبیر می‌کنند لم نعرف مخالفاً بایستی ملاحظه کرد که ناقل اجماع چه خصوصیّتی دارد آیا فرد متتبعی بوده است یا این که تتبعش کم بوده است.

باید موضع نقل را ملاحظه کرد یعنی باید مسئله‌ای راکه در آن اجماع نقل شده، دید بعضی از مسائل در کتب مشهور هست و بعضی از مسائل کمتر مورد تعرّض واقع شده است مثال: اگر دیدیم ناقل رأی پنجاه نفر را تفحص کرده وادّعای اجماع نموده است در این صورت چون او زحمت را متحمّل شده است کأنّ ما خودمان رأی پنجاه نفر را به دست آورده‌ایم.

فافهم [١].

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام، كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام و مانقله من الأقوال، بنحو الجملة والإجمال [٢].

اگر به نظر خودمان رأی این پنجاه نفر برای استکشاف رأی امام کافی است فهوالمطلوب و امّا اگر دیدیم با رأی پنجاه نفر نمی‌شود موافقت امام علیه السلام را حدس زد باید بعنوان مثال رأی پنجاه نفر دیگر راکه بدانیم خارج از دائره تتبع آن ناقل است ضمیمه به پنجاه نفر اوّل بکنیم یا شواهد و قرائن و اقوال دیگری به پنجاه نفر اوّل ضمیمه بکنیم تا متمّم سبب بشود و رأی معصوم را استکشاف نماییم.

[١]ـ شاید اشاره به این باشد که: اگر متمّم سبب، اقوال دیگر باشد این می‌تواند به اجماع ارتباط پیداکند.

امّا اگر متمّم سبب قرائن دیگری باشد که ربطی به اقوال نداشته باشد این دیگر ارتباطی به اجماع منقول نمی‌تواند داشته باشد چون اجماع منقول آن است که از راه اقوال حکم مسئله‌ای را به دست آوریم.

خلاصه‌ای از مباحث گذشته

[٢]ـ اجماع منقول به خبر واحد (از نظر نقل مسبّب) از جهت اعتبار مانند خبر واحد است. خواه نقل مسبّب بالتضمن باشد (اجماع دخولی) یا این که نقل مسبّب از روی التزام و قاعدهٔ ملازمه باشد (مانند اجماع لطفی).

منتها اگر مسبّب را بالتضمّن نقل می‌کند که شرطی ندارد.

امّا اگر مسبّب را بر مبنای ملازمه نقل می‌کند، مشروط بر این است که منقول الیه هم این ملازمه را قبول داشته باشد.

و تعمّه أدلة اعتباره، وينقسم بأقسامه، و يشاركه في أحكامه [۱].

و إلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية [۲].

و أما من جهة نقل السبب، فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل [۳].

تذكّر: در اجماع بنحو اجمال (نه تفصیل) اقوال را نقل می‌کنند یعنی اجماع، نقل اقوال با یک عبارت جامع می‌باشد.

[۱] ـ در این صورت ادلهٔ حجّیّت خبر واحد شامل این اجماع منقول می‌شود.

و همان طور که خبر واحد دارای اقسامی هست (خبر واحد صحیح، حسن، موثّق و غیره)، این اجماع منقول هم دارای اقسام فوق هست.

گاهی ناقل اجماع فقیه امامی عادل است پس اجماع منقول او هم صحیح است گاهی ناقل اجماع عدالت ندارد وثاقت دارد و غیره.

و همچنین این اجماع منقول احکام خبر واحد را پیدا می‌کند (منجزیّت معذّریّت و...).

[۲] ـ امّا اگر منقول الیه با ناقل، اتّحاد عقیده ندارند و مبنایشان مختلف است در این صورت اجماع منقول از جهت حکایت مسبّب مانند خبر واحد نیست و ادلهٔ خبر واحد این مورد را شامل نمی‌شود.

[۳] ـ آیا اجماع منقول از نظر نقل سبب (آرا و فتاوای علما) ارزشی دارد؟

اگر منقول الیه خودش زحمت می‌کشید و تک تک اقوال علما را (به طور تفصیل) به دست می‌آورد حجّیّت داشت.

اکنون هم که ناقل اجماع زحمت کشیده است واقوال علما را بنحو اجمال برایش نقل کرد است حجّیّت دارد و مثل این است که عادلی این اقوال را تفصیلاً برای منقول الیه نقل کرده باشد.

فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له ـ من أقوال السائرين أو سائر الأمارات ـ مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل [١].

و يكون حاله كما إذا كان كله منقولاً [٢].

ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه، أو ماله دخل فيه و به قوامه، كما يشهد به حجيته بلاريب في تعيين حال السائل، و خصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، و غير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه [٣].

---

[١] ـ اگر اقوالی راکه از طریق اجماع اجمالاً به دست آورده است به اقوالی که خودش تحصیل کرده است (یا دیگری برایش تحصیل نموده است) ضمیمه نماید چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام شود مانند اجماع محصّل است (در احراز جمیع آن فتاوا) و یا اقوالی راکه از طریق اجماع اجمالاً به دست آورده است به امارات دیگر ضمیمه کند چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام بشود مانند اجماع محصّل است (در احراز جمیع آن فتاوا).

[٢] ـ امّا نتیجه، تابع اخسّ مقدّمات است چون این اجماع منقول، جزء السبب بوده است لذا این اجماع منقول و آنچه راکه به آن ضمیمه نموده است از نظر حجّیّت مانند اجماع منقول می‌باشد.

[٣] ـ عبارت فوق جواب از اشکال مقدّر است که:

می‌دانیم دلیل حجّیّت اجماع، ادلهٔ حجّیّت خبر واحد است و در ما نحن فیه اجماع ناقل به تنهائی (بدون ضمیمه) هیچ گونه اثری نداشت.

اگر رأی پنجاه نفر اثر نداشته باشد ادلهٔ حجّیّت خبر واحد نسبت به این پنجاه نفر هم نمی‌تواند حجّیّت داشته باشد.

جواب ـ در ادلهٔ حجّیّت خبر واحد ما می‌خواهیم که خبر واحد یک اثر شرعی داشته باشد خواه تمام المؤثّر باشد یا این که جزئی از اثر باشد.

.....

در خبر واحد اگر مخبر به تمام السّبب باشد بلافاصله رأی معصوم را ثابت می‌کند.

و اگر مخبر به جزء السّبب هم باشد مانعی برای حجّیت خبر واحد ایجاد نمی‌کند.

اگر رأی پنجاه نفر برای ما نقل شد ولو این که از رأی پنجاه نفر استکشاف رأی معصوم نشودلکن جزء المقتضی که هست و می‌شود یک آراء و قرائن و شواهد دیگری به آن اضافه شود و در نتیجه ما حکم الهی را به دست آوریم.

البته شاهدی هم بر این مطلب هست.

مثال ـ فرض کنید ابوبصیر، خبری را از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است و از طرفی می‌دانید که در بین رواة چند نفر باکنیهٔ ابوبصیر داریم.

لکن راوی دیگری می‌گوید آن ابوبصیری که در فلان روایت آمده است همان ابوبصیر ثقه است و خصوصیّاتش چنین است و این ابوبصیر آن ابوبصیری نیست که مجهول الحال است.

در این صورت این راوی دوّم با این که حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی را نقل نکرده است (بلکه خصوصیّات ابوبصیر را از قول امام علیه‌السلام برای ما نقل کرده است) در عین حال روایتش حجّت است چون مقداری اثر دارد و اثرش این است که راوی دوّم خصوصیّات آن ابوبصیری راکه از امام علیه‌السلام سؤال کرده است برای ما بیان می‌کند و در نتیجه ما به روایت ابوبصیری که از امام علیه‌السلام روایتی را نقل کرده است ترتیب اثر می‌دهیم.

و یا این که گاهی در روایتی از یک قضیّه سئوالی می‌شود و انسان خصوصیّات آن قضیّه را نمی‌داند در حالی که دانستن خصوصیّات آن قضیّه در فهمیدن مراد امام دخالت دارد، در این صورت اگر راوی دیگری خصوصیّات آن قضیّه را برای ما بیان کند قول او برای ما حجّت است با این که روایت دوّم یک اثر شرعی را بیان نکرده است بلکه خصوصیّات مربوط به سؤال در یک روایت دیگر را از امام علیه‌السلام سؤال کرده و برای

و ينبغي التنبيه على أمور: الأول: إنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمة عقلاً، لقاعدة اللطف، و هي باطلة [١].

ما نقل نموده است لکن به همین مقدار که جزء السّبب است و دخالت در کشف رأی معصوم علیه السلام دارد دارای حجّیّت و اثر است.

امر اوّل

نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السلام

[١] ـ قبلاً گفتیم طبق مبنای شیعه اجماع بما هو اجماع اصالت و حجّیّتی ندارد بلکه اگر اجماع کاشف از رأی معصوم باشد حجّت است و راههایی برای استکشاف رأی معصوم نقل کردیم.

اکنون مرحوم مصنّف آن راهها را مجدّداً نام می‌برد و نظر خود را نسبت به آن‌ها ابراز می‌دارد.

راه اوّل قاعدهٔ لطف (اجماع لطفی) ـ که می‌گفت اگر فقهای یک عصر بر یک نظر و رأی اتّفاق داشته باشند عقلاً ما آن را ملازم با رأی امام می‌دانیم چون قاعدهٔ لطف اقتضا می‌کند که امام علیه السلام زمینهٔ چیزهائی که انسان را به خداوند نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌نماید فراهم کند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند قاعدهٔ لطف باطل است.

علّت بطلان قاعدهٔ لطف چیست؟ آقای آخوند علّت را ذکر نمی‌کنند ولی: مرحوم سیّد مرتضی فرموده‌اند مصائبی که ما گرفتار آن هستیم ناشی از غیبت وجود مقدّس امام زمان علیه السلام است و منشأ غیبت آن حضرت خود ما هستیم و لذا در کتب اعتقادی هست و «غیبته منّا».

اگر مردم آمادگی وجود امام علیه السلام را داشتند غیبت تحقّق پیدا نمی‌کرد پس اگر جامعه‌ای حدوثاً یا بقاءً سبب غیبت امام زمان علیه السلام شد در این صورت بر امام چه لزومی دارد که حکم خدا را بهر صورتی که شده است برای ما بیان کند؟

أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوىٰ جماعة، و هي غالباً غير مسلّمة [۱].

کدام قاعدهٔ لطف اقتضاء چنین امری را می‌کند در حالی که خودمان سبب غیبت حضرت شده‌ایم ـ (این یک علّت) یا این که علّت بطلان قاعدهٔ لطف این است که:

چه کسی گفته است که اگر علماء یک عصری اتفاق بر حکمی کردند از باب لطف بر امام لازم است که حکم الهی را بیان کند؟

اوّلاً: شاید در این صورت حکم الهی به مرحلهٔ فعلیّت نرسیده باشد، شاید مصلحت اقتضا کند که در یک عصری یک حکم الهی به مرحلهٔ فعلیّت نرسد و در زمان ظهور امام زمان عليه السلام آن حکم برای مردم مشخص بشود.

کما این که روایاتی داریم که می‌گویند بعضی از احکام الهی تا زمان حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشّریف) مخفی است.

ثانیاً: اگر فرضاً امام زمان بوسیلهٔ یک نفر یا بیشتر بین آراء فقها القاء خلاف نمود آیا با این کار قاعدهٔ لطف تحقّق پیدا می‌کند؟

آن کسانی که بر یک رأی اتّفاق کرده‌اند باز بر اعتقاد خودشان باقی هستند و مقلّدین آنها به آن نظر عمل می‌کنند.

بنابراین قاعدهٔ لطف صحیح نمی‌شود.

[۱] ـ راه دوّم حدس و اجماع حدسی بود: وقتی انسان دید که هشتاد یا نود درصد از فقها بر یک رأی اتّفاق نموده‌اند حدس قطعی می‌زند که نظر امام عليه السلام مطابق با آنهاست.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این راه هم درست نیست. زیرا این راه تابع این است که انسان مثلاً از دیدن آراء نود درصد از فقها حدس قطعی بزند که نظر امام عليه السلام هم با آنها موافق است امّا کی و کجا انسان به طور قطع رأی معصوم را حدس می‌زند؟

بله ممکن است ظنّ به رأی معصوم پیدا بکند امّا این ظن حجّیّتی ندارد.

پس اجماع حدسی هم درست نیست.

و أما كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للإطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى، فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب، كما لايخفي، بل لايكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة، و إن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته و معرفته أحياناً[۱].

---

[۱] ـ سوّم اجماع دخولی ـ و آن در موردی است که جماعتی اتّفاق بر یک نظر داشته باشند و ما بصورت علم اجمالی بدانیم که امام علیه السلام داخل آن جماعت است یا این که فتوایش داخل در آن آراء است.

این مسئله در زمان غیبت بعید است امّا اصل مبنا باطل نیست.

لکن چگونه انسان علم پیدا می‌کند که امام علیه السلام در بین آن جماعت است یا این که رأی او در بین آن آراء است (ولو مجلسی در کار نباشد).

بله در بعضی از مجالس ممکن است انسان چنین احتمالی را بدهد امّا این سبب حصول علم به دخول معصوم علیه السلام نمی‌شود. بنابراین اجماع دخولی هم کنار رفت.

راه چهارم ـ حصول اجماع از طریق ملازمهٔ عادیه بود که اگر تمام فقهای متقدّم و متأخّر (که آشنای با مذاق اهل بیت علیهم السلام هستند) یک مطلبی را گفتند عادتاً معلوم می‌شود که نظر امام علیه السلام هم مطابق با آنهاست.

این راه باطل نیست و تا حدّی قابل قبول است امّا اشکالش این است که: اجماعاتی که شما از متأخّرین در کتب می‌بینید اکثراً روی این مبنا نیست بلکه بر مبنای حدس هست که ما آن را نپذیرفتیم.

روش مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشّریف) ـ از قدما ـ هم بر مبنای قاعدهٔ لطف است که ما آن را هم نپذیرفتیم.

۵ ـ اجماع تشرفی ـ بعضی از افراد که دارای مقام والائی هستند احتمال دارد که به حضور امام زمان (ارواحنا فداه) برسند و فتوائی را از آن بزرگوار بشنوند پس مبنای

فلايكاد يجدي نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، و يعامل معه معاملة المحصل [۱].

الثاني:إنه لايخفى أن الإجماعات المنقولة، إذا تعارض إثنان منها أو أكثر، فلايكون التعارض إلا بحسب المسبب [۲].

پنجم باطل نیست امّا مواردش کجاست؟

بنابراین اجماعات منقول از جهت نقل مسبّب (رأی امام) نتوانست مشکلی را برای ما حل کند.

[۱] ـ امّا اجماعات منقول فقط از نظر نقل سبب (آراء فقها) دارای ارزش است آن هم به مقداری که لفظ متضمّن نقل اجماع، دلالت دارد.

یعنی باید خصوصیّات و قرائن حالیّه و مقالیّه و غیره را دید، آن وقت فهمید که وقتی فلان کس اجماعی را نقل می‌کند مثلاً از قول پنجاه نفر موافقت و رأی معصوم را کشف کرده است.

در این صورت مثل این است که آراء آن پنجاه نفر را خودمان تحصیل کرده‌ایم و به همین مقدار حجّیّت دارد که قبلاً بنحو مشروح بیان کردیم.

امر دوّم

تعارض اجماعات منقول

[۲] ـ گاهی در یک مسئلهٔ فقهی دو اجماع متعارض یا بیشتر از دو اجماع متعارض وجود دارد آیا این تعارض در سبب (آراء فقها) هست یا این که تعارض در مسبّب (رأی معصوم) است؟

تعارض بحسب مسبّب است یعنی وقتی یک اجماع منقول می‌گوید نماز جمعه واجب است و اجماع دیگر مثلاً می‌گوید واجب نیست واضح است که در هر دو طرف رأی معصوم وجود ندارد و ممکن نیست امام علیه‌السلام هم قائل به وجوب نماز جمعه بشود و هم قائل به عدم وجوب نماز جمعه بشود.

و أما بحسب السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال صدق الكل [١].

لكن نقل الفتاوى على الإجمال [1] بلفظ الإجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سبباً، و لا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها [٢].

إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطّلع عليها، ولو مع اطّلاعه على الخلاف، و هو و إن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملاً بعيد [٣]

---

[١] ـ امّا بحسب سبب تعارضی نیست چون ممکن است هر دو اجماع منقول درست باشد به این ترتیب که مثلاً یک نفر آراء صد نفر از فقها را دیده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به وجوب نماز جمعه شده است و فقیه دیگر آراء صد نفر دیگر را مشاهده کرده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده است.

[٢] ـ ولکن منقول الیه چون در برابر دو اجماع متعارض (بنحوی که گفتیم) واقع شده است نمی‌تواند از این دو اجماع علّت یا جزء العلّه‌ای برای کشف قول معصوم عليه السلام داشته باشد.

[٣] ـ مگر این که در یکی از این دو اجماع متعارض یک امتیازی باشد که اگر منقول الیه از آن مطلع بشود قطع به رأی امام عليه السلام پیدا می‌کند. مثلاً منقول الیه بفهمد در اجماع اوّل، فقهاء طراز اوّل و مبرّز هستند امّا در اجماع دوّم فقهای درجهٔ دوّم و سوّم وجود دارند. این راه خوبی است امّا اشکالش این است که:

نقل کنندهٔ اجماع افراد اجماع را برای منقول الیه معرّفی نمی‌کند که او بفهمد چه کسانی بوده‌اند بلکه به نحو اجمال آرای آن‌ها را بصورت اجماع نقل می‌کند لذا بعید است که منقول الیه یک خصوصیّت و امتیازی از اجماع به دست آورد.

---

١ - لاالتفصيل.

فافهم[۱] [۱].

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، و أنه من حيث المسبب لابد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، و من حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لايكون إلا دون حد التواتر، فلابد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد [۲].

---

[۱] ـ ممکن است ناقل اجماع دارای خصوصیّتی باشد که راهگشای منقول الیه باشد.

مثلاً گاهی ناقل اجماع از قدمای اصحاب است و کسی که از قدمای اصحاب است فتاوای قدما را بصورت اجماع نقل می‌کند.

امّا آن دیگری که اجماع نقل کرده است از متأخرین است و لذا امکان دارد فتاوای متأخّرین را دیده و بصورت اجماع نقل کرده است.

امر سوّم

تواتر منقول یا نقل متواتر

[۲] ـ مرحوم مصنّف بمناسبت اجماع منقول، تواتر منقول (نقل متواتر) را این جا مطرح می‌کنند که:

گاهی خود انسان تواتر را تحصیل می‌کند مثلاً از صد نفر مطلبی را می‌پرسد و یقین

---

۱ - لعله اشارة الی عدم الفرق بین الاطّلاع الاجمالی و التفصیلی فانّ الاطلاع التفصیلی اذاکان ملازماً لرأی المعصوم علیه السلام کان نقله و لو اجمالاً حجّة لانّه مدلول التزامی للمنقول فتأمّل الی منع الاستبعاد لاختلاف حال النّاقل وعصره و مشایخه الّذین اعتمدهم و مجرّد الخلاف لااثر له وکم من مسئلة: لیس المستند فیها الا الاجماع مع وجود الخلاف وسیرالمسائل الفقهیّه شاهد بذلك والخلاف انّما یقدح فی الاجماع بناء علی قاعدة اللطف لا غیر ر.ک حقائق الاصول / ۲ / ۱۰۶.

.....

به آن پیدا می‌کند.

و گاهی فردی در مسئله‌ای نقل تواتر می‌کند و می‌گوید: «هذا الحکم متواترٌ» مثلاً او از صد نفر حکمی را شنیده یا در کتب فقهی دیده است.

آیا تواتر منقول اثری دارد؟

مبنای تواتر که انسان از آن علم پیدا می‌کند این است که:

عدّه‌ای خبری را بگویند که بحسب عادت ممتنع باشد که آن‌ها با یکدیگر تبانی بر کذب کرده باشند.

در نقل تواتر هم مانند اجماع منقول باید دید که ناقل تواتر از قول چند نفر برایش علم پیدا شده است.

مثلاً اگر از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است در این صورت باید منقول الیه هم ببیند که آیا از آن مقدار، علم برایش پیدا می‌شود یا نه اگر منقول الیه در نقل این مقدار، علم پیدا می‌کند در این صورت آن نقل تواتر از نظر مسبّب (مخبرٌ به) برای منقول الیه حجّیّت دارد.

امّا اگر منقول الیه می‌بیند که ناقل تواتر آدم خوش باوری بوده است و از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است در حالی که خودش این مقدار را سبب حصول علم نمی‌داند، در این صورت اثر نقل تواتر این است که نقل را به لحاظ اخبار همان صد نفر (سبب) می‌تواند منشأ اثر قرار بدهد امّا بلحاظ مسبّب (صدق مخبربه) اثری ندارد.

منقول الیه می‌تواند اخبار و قرائن و شواهد دیگری به آن نقل اضافه کند که باعث حصول علم برای خودش بشود.

امّا اگر منقول الیه قرائن و اخبار دیگری نداشته باشد این نقل تواتر از نظر مسبب و صدق مخبر به اثری ندارد.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ـ و لو عند المخبر ـ لوجب ترتيبه عليه، و لو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار [۱].

---

[۱] ـ چنانچه دلیلی گفت که اگر خبری فی الجمله متواتر شد (ولو برای همه مفید تواتر نباشد) شما باید به آن ترتیب اثر بدهید در این صورت منقول الیه باید به آن خبر متواتر اثر بار نماید ولو این که برای منقول الیه متواتر نیست امّا برای ناقل که تواتر ثابت است.

مثال: فردی نذر کرده است که چنانچه نسبت به حیات زید، خبر متواتر فی الجمله (ولو برای تمام افراد تواتر ثابت نشود) حاصل شود من صد درهم صدقه می‌دهم اتّفاقاً یک نفر برای او خبر متواتر نسبت به حیات زید نقل کرد در این صورت اگر چه برای ناذر، این مسئله متواتر نیست بایستی صد درهم را صدقه بدهد زیرا برای او نقل تواتر شده است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى، ولايساعده دليل، و توهّم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيده الخبر، فيه ما لايخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، و هولايوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، و لا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة [۱].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آیا شهرت فتوائی حجّت است

[۱] ـ یکی از اماراتی را که گفته‌اند که حجّیّت دارد شهرت فتوائی می‌باشد شهرت فتوائی عبارتست از فتوائی که بین فقها مشهور باشد مثلاً هفتاد درصد، هشتاد درصد از فقها دارای یک فتوا باشند یعنی فقط اشتهاری در بین باشد و به حدّ اجماع و شرائط اجماع نرسد.

امّا راههایی که ممکن است برای حجّیّت شهرت فتوائی باشد عبارتست از:

۲ ـ مسلماً بین محقّقین خبر واحد فی الجمله و با شرائطی حجّت است. و ملاک حجّیّت آن این است که برای مخبرله ظن و تا حدّی وثوق و اطمینان از خبر واحد حاصل می‌شود.

این ملاک در شهرت فتوائی بنحو اولویّت هست. یعنی آن ظنّی که از اشتهار یک فتوا پیدا می‌شود بمراتب بیشتر از ظنّی است که از خبر واحد حاصل می‌شود یعنی اگر

.....

دلیلی آن ظنّ ضعیف را حجّت قرار دهد بالاولویّه این ظنّ قوی را هم حجّت قرار می‌دهد.

بنابراین در شهرت فتوائی دلیل خاصّی بر حجّیّت آن لازم نیست و همان اولویّت قطعیّه برای حجّیّت شهرت فتوائی کافی است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: «فیه مالا یخفی».

اشکال این دلیل و این راه ـ شما از کجا ملاک حجّیّت خبر واحد را به دست آوردید که: ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است؟ آیا شما قاطع به این مطلب هستید؟

ما که قطعی به وجود این ملاک نداریم.

بله غایت مطلب چنین است که انسان مظنّه دارد که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

امّا این ظن به ملاک و مناط سبب نمی‌شود که شما بگوئید به اولویّت قطعیّه ظنّ حاصل از شهرت فتوائی هم حجّت است چون اولویّت قطعیّه باید تمام مراحلش قطعی و یقینی باشد.

بله این اولویّت، ظنّیه هست و ما دلیلی بر حجّیّت اولویّت ظنّیه نداریم و ابتدای بحث ظنون گفتیم که اصل اوّلی در ظنون عدم حجّیّت آنهاست مگر این که دلیلی بر حجّیّت آن قائم بشود.

این اولویّت ظنّیه خودش مانند شهرت فتوائی نیاز به دلیل دارد تا این که حجّیّت پیدا کند بعلاوه ممکن است کسی ادّعا کند که ما اصلاً مظنّه هم پیدا نمی‌کنیم که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن باشد زیرا:

می‌دانیم که: چه از خبر واحد مظنّه پیدا بشود یا نشود خبر واحد حجّیّت دارد.

پس چگونه می‌توان ادّعا کرد که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

وأضعف منه، توهم دلالة المشهورة و المقبولة عليه، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى: (خذبما اشتهر بين أصحابك) و في الثانية: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الرواية، لامايعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى [١].

---

[١] ـ ٢ ـ دوّمين راه براى حجّيّت شهرت فتوائى «مشهورهٔ ابى خديجه»[1] و «مقبولهٔ عمروبن حنظله»[2] است. اين دو روايت در باب خبرين متعارضين وارد شده‌اند.

در مشهورهٔ ابى خديجه راوى فرض مى‌كند اگر دو روايت متعارض شدند، حكمش چيست؟ امام عليه السلام طبق اين روايت مى‌فرمايند: «خذ بما اشتهر بين اصحابك» يعنى: آنچه راكه بين اصحاب اماميه مشهور است، اخذ كنيد، امام عليه السلام كأنّ در اين روايت يک ضابطه كلّى را بيان كرده‌اند كه: خذ بكلّ ما اشتهربين اصحابك ـ خواه روايت مشهور باشد يا فتواى مشهور (واى موصوله عموميّت دارد).

روايت مشهور ـ يعنى روايتى كه نقلش شهرت دارد اصحاب حديث با آن آشنا هستند و رواة اخبار آن را در كتب روائى خود نقل كرده باشند (نه اين كه برطبق آن عمل كرده باشند).

فتواى مشهور ـ عبارتست از اين كه يک فتوا و رأى شهرت داشته باشد.

جواب از مشهوره ابى خديجه ـ سائل از حكم دو روايت متعارض سؤال مى‌كند و امام عليه السلام هم حكم روايتين متعارضين را بيان مى‌فرمايند و واى موصوله در (بما اشتهر) جواب از سؤال راوى است و مسئلهٔ فتوا در اين روايت مطرح نشده و واى موصوله عموميّتى ندارد.

امّا مقبولهٔ عمروبن حنظله هم تقريباً چنين است كه راوى از حكم دو روايت متعارض از امام عليه السلام سؤال مى‌كند حضرت مى‌فرمايند: (...**ينظر الى ما كان من روايتهم**

---

١ ـ عوالى اللئالى ٤/١٣٣، حديث ٢٢٩.

٢ ـ وسائل الشيعه جلد ١٨ باب ٩ از ابواب صفات قاضى حديث ١.

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل أمارة مفيدة للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد [۱].

(روايتهما) عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فانّ المجمع عليه لاريب فيه).

كأنّ مستدل می‌خواهد بگوید مای موصوله در این روایت هم عمومیّت دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود.

جواب از مقبوله عمروبن حنظله واضح است که چون سؤال از دو روایت متعارض است امام هم می‌فرمایند «...**ينظر الى ما كان من روايتهم (روايتهما) عنّا فى ذلك الذى حكما به...**» .

مرحوم آقای آخوند در مقبولهٔ عمروبن حنظله مقداری کم لطفی کرده‌اند زیرا کسانی که به مقبوله تمسک می‌کنند به تعلیل مذکور در آن استدلال می‌نمایند.

یعنی امام علیه‌السلام می‌فرمایند مشهور را اخذ کنید و علّت را ذکر می‌کنند که «**فانّ المجمع عليه لاريب فيه**» مقصود از مجمع علیه مشهور است (نه اجماع اصطلاحی) و تعلیل در روایت عمومیّت دارد و شامل روایت مشهور و فتوای مشهور می‌شود البتّه امکان دارد که در این هم مناقشه کرد که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام عهد ذکری است (و به روایت برمی‌گردد).

لکن ظاهر روایت مطلب کلّی و عامّی را بیان می‌کند و شامل روایت مشهور و شهرت فتوائی می‌شود و بعید نیست که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام جنس باشد. یعنی جنس مجمع علیه (مشهور) در ضمن هر فردی تحقّق پیدا کند بالنسبه به شاذ «**لاريب فيه**» است.

[۱] ـ ۳ ـ بله، اگر کسی دلیل حجّیّت خبر واحد را بناء عقلا بداند (نه آیات و روایات) در این صورت انسان تا حدّی می‌تواند ملاک حجّیّت خبر واحد را بدست

.....

بیاورد به این نحو که:

وقتی به عقلا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم می‌گویند ملاک حجّیّت خبر واحد این است که مخبرله از خبر واحد ظن و تا حدّی اطمینان پیدا می‌کند.

و اگر ملاک این باشد همین مناط در شهرت فتوائی هم هست و می‌گوئیم از شهرت فتوائی ظن و اطمینان پیدا می‌شود.

بنابراین می‌گوئیم بناء عقلا تعمیم دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود (کاری به اولویّت نداریم).

مرحوم مصنّف این مطلب را ابتدا بنحو (لایبعد) بیان می‌کنند لکن بعد اشکال می‌کنند که **«دون اثبات ذلك خرط القتاد»**.

مقصود مرحوم آقای آخوند آیا این است که بناء عقلا دلیل بر حجّیّت خبر واحد نیست؟

این را که بعداً ایشان می‌پذیرند که یک دلیل مهم حجّیّت خبر واحد بناء عقلا است.

و اگر بخواهند بفرمایند که ملاک این بناء مشخّص نیست این را هم ما جواب می‌دهیم که وقتی به عقلا رجوع می‌کنیم ملاک را برای ما بیان می‌کنند که:

از خبر واحد برای ما ظن و وثوق و اطمینان حاصل می‌شود.

لذا بعید نیست که دلیل سوّم برای شهرت حجّیّت فتوائی ثابت باشد.

فصل

المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص [1]، ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، و قد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة، و إن اشتهر في ألسنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة [١].

آیا بحث حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟

[١] ـ مطالبی راکه در اوائل این فصل مرحوم مصنّف بیان می‌کنند تقریباً در ابتدای جلد اوّل کتاب کفایه هم بیان کرده‌اند و آن این است که: آیا مسئلهٔ حجّیّت خبر واحد (فی الجمله و با شرائطی) از مسائل علم اصول است و در علم اصول باید بحث شود؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند آری! زیرا مسئلهٔ اصولی یک ملاک وضابطه‌ای دارد که: نتیجهٔ مسئلهٔ اصولی باید بتواند در قیاسی که مجتهد برای استنباط حکم شرعی تشکیل می‌دهد واقع شود و در خبر واحد این ملاک هست (نتیجه معمولاً در کبری واقع می‌شود).

---

١ – امّا قوله «بالخصوص» فمعناه بادّلة خاصّة موجبة لخروج خبر الواحد عن تحت الاصل الاوّلی المؤسّس في الظنون فی قبال القول باعتباره بانسداد باب العلم الذی جعله الانسداديون موجباً للرّجوع الی مطلق الظنّ من غير اختصاص بخبر الثّقة ر.ک عناية الاصول ١٨٢/٣.

وعليه لا يكاد يفيد في ذلك ـ أي كون هذه المسألة أصولية ـ تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل؛ ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها [١].

مثال: صلاة الجمعة قام على وجوبها خبر الواحد (صغرا). وكلّ حكم قام عليه الخبر الواحد فهو ثابت (كبرا). فالوجوب لصلاة الجمعة ثابت.

ما كاری به این مطلب نداریم که آیا: در علم اصول باید از عوارض ادلهٔ اربعه (کتاب، سنّت، عقل و اجماع) بحث کرد؟ ما موضوع علم اصول را خصوص ادلهٔ اربعه نمی‌دانیم تا گرفتار مشکلی بشویم.

اگر چه مشهور می‌گویند موضوع علم اصول ادلهٔ اربعه است.

پس ما از طرفی موضوع علم اصول را توسعه دادیم و از طرفی ملاک مسئلهٔ اصولی را برای شما بیان کردیم و در نتیجه:

بحث از حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کلام صاحب فصول

[١] ـ مرحوم صاحب فصول می‌فرمایند[1]: موضوع علم اصول، ادلهٔ اربعه است و محمولش خواه دلیلیّت این ادله باشد یا سایر جهاتی که به این ادله ارتباط دارد و ما که در خبر واحد بحث از دلیلیّت آن می‌کنیم، این هم داخل در علم اصول است.

ما در این صورت از ایشان سؤال می‌کنیم:

ما در خبر واحد بحث از دلیلیّت دلیل می‌کنیم و می‌گوئیم خبر الواحد حجّة ام لا در حالی که ظاهر ادلهٔ اربعه این است که ادله با وصف دلیلیّت موضوعیّت دارند یعنی با حفظ این که دلالتشان مسلّم هست موضوع علم اصول هستند.

---

١ ـ ر.ک فصول ١٢.

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة ـ و هي قول الحجة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ [۱].

بفرمائید در خبر واحد ما بحث از کدامیک عوارض ادله می‌کنیم؟

لذا مرحوم صاحب فصول مجبور شده‌اند که بگویند موضوع علم اصول ذوات ادله است یعنی موضوع علم اصول خود کتاب با قطع نظر از دلیلیّتش هست.

خود سنّت با قطع نظر از دلیلیّتش هست.

خود اجماع با قطع نظر از اعتبار و دلیلیّتش هست.

بنابراین هر کجا از دلیلیّت این ادله بحث می‌کنیم، این بحث از عوارض دلیل و عوارض موضوع است.

جواب مرحوم مصنّف به مرحوم صاحب فصول: این خبر واحدی که ما بحث از دلیلیّتش می‌کنیم، کدامیک از ادلهٔ اربعه است؟ آیا سنّت است؟

مقصود از سنّت، قول و فعل و تقریر معصوم علیه‌السلام است و ما در خبر واحد بحث از حجّیّت قول امام و معصوم علیه‌السلام نمی‌کنیم بلکه بحث می‌کنیم آیا خبر زراره حجّیّت دارد یا نه.

خبر زراره کدامیک از ادلهٔ اربعه است که شما می‌گوئید بحث از دلیلیّتش هم بحث از عوارض دلیل و یکی از مسائل علم اصول می‌باشد.

بحث در حجّیّت قول امام یک بحث کلامی است و ربطی به علم اصول ندارد.

کلام شیخ اعظم

[۱] ـ مرحوم شیخ[1] با توجّه به این اشکالی که بر صاحب فصول وارد بوده است

---

۱ ـ ر.ک فرائد الاصول /٦٧.

فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لايخفى [١].

مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر، و المبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح. [٢].

راه دیگری را اختیار کرده‌اند که:

آیا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحد ثابت می‌شود یا این که قول و فعل و تقریر امام باید با تواتر ثابت بشود و یا این که قرینهٔ قطعیّه باید ضمیمهٔ خبر واحد بشود تا قول و فعل و تقریر معصوم را ثابت کند. **هل تثبت قول الامام بخبر الواحد ام لا** آیا سنّت (قول و فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه و این بحث از عوارض ادلهٔ اربعه و بحث از عوارض سنّت است. مرحوم مصنّف دو اشکال به ایشان وارد می‌کنند.

[١] ـ ١: شما بالاخره می‌خواهید از حجّیّت و دلیلیّت بحث کنید.

آیا این حجّیّت مربوط به قول معصوم است یا این که حجّیّت برای روایت زراره است؟

حجّیّت و اعتبار، معروض و موضوعش روایت است.

و به تعبیر اصطلاحی سنّت حاکیه اتّصاف به اعتبار و عدم اعتبار پیدا می‌کند.

اگر کسی قول امام را نقل بکند آیا آن نقل حجّت است یا نه، این ربطی به قول امام ندارد و شما شک در حجّیّت قول امام ندارید بلکه شک در حجّیّت خبر زراره دارید و لذا بحث از خبر واحد می‌کنید.

[٢] ـ ٢ : در کتب اصولی به این نحو بحث نکرده‌اند که: آیا سنّت (قول، فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟ بلکه گفته‌اند: خبر الواحد حجّة ام لا؟

این دو لازم و ملزوم هستند و شما جای ملزوم را با لازم عوض کردید و روی لازم عنوان اصولی بودن مسئله را درست کردید.

وكيف كان، فالمحكي عن السيد و القاضي و ابن زهرة والطبرسي و ابن إدريس عدم حجية الخبر [۱].

در کتب اصول ملزوم را عنوان کرده و بحث نموده‌اند و در مسئلهٔ اصولی باید دید به همان نحوی که مطلبی را مطرح کرده‌اند، جزء مسائل علم اصول هست یا نه.

لذا این راه مرحوم شیخ تمام نیست و راه بهتر این است که بگوئیم موضوع علم اصول عنوان عامّی است و ضابطهٔ مسئلهٔ اصولی هم همان بود که ذکر کردیم.

[۱] ـ همان طور که قبلاً هم گفتیم خبر واحد فی الجمله و با شرائطی حجّت است امّا جماعتی از بزرگان مانند سیّد مرتضیٰ، قاضی، ابن زهره، طبرسی، وابن ادریس قائل به عدم حجّیّت خبر واحد شده‌اند.

قبلاً دو مطلب را تذکّر می‌دهیم.

۱ ـ ما که قائل به حجّیّت خبر واحد هستیم، هر خبر واحدی را حجّت نمی‌دانیم بلکه با شرائطی خبر واحد را حجّت می‌دانیم که در ضمن همین مباحث آن شرائط را ذکر خواهیم کرد.

ما خبر واحد را بنحو موجبهٔ جزئیه حجّت می‌دانیم در نتیجه کسی که مخالف حجّیّت خبر واحد هست باید بگوید خبر واحد اصلاً حجّیّت ندارد زیرا نقیض قضیّهٔ موجبهٔ جزئیّه، یک قضیّهٔ سالبهٔ کلیّه است.

۲ ـ محل نزاع، آن خبر واحدی است که جنبهٔ اماریّت داشته باشد و محفوف و همراه با قرینهٔ قطعیّه نباشد چنانچه یک خبر واحد همراه با قرینهٔ قطعیّه شد از محل نزاع خارج می‌شود و در باب قطع داخل می‌گردد و جنبهٔ اماریّت پیدا نمی‌کند[۱].

ما ابتدا ادلهٔ قائلین به عدم حجّیّت را ذکر می‌کنیم.

---

۱ - البتّه قطع هم جزء امارات است ولی معمولاً به قطع عنوان اماره اطلاق نمی‌شود.

و استدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم [١].

والروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة، إلى غير ذلك [٢].

ادلهٔ قائلين به عدم حجّيّت خبر واحد

[١] ـ ١ : دليل قرآنی ـ آياتی وجود دارد كه ما را از پيروی غير از علم و قطع نهی می‌كند.

الف ـ ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ كُلُّ أُوْلَـٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾[1] چيزی راكه علم نسبت به آن نداريد پيروی نكنيد.

ب ـ ﴿ وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً ﴾[2] اين‌ها پيروی از مظنّه می‌كنند در حالی كه مظنّه انسان را بی نياز از واقع نمی‌كند.

اين آيات، پيروی از غير از علم و يقين را نهی می‌كنند و خبر واحد هم كه افادهٔ علم نمی‌كند و بر فرض كه مفيد علم باشد از محلّ نزاع خارج است زيرا محلّ نزاع خبر واحدی هست كه مفيد علم نباشد.

[٢] ـ ٢: دليل روائی بر عدم حجّيّت خبر واحد ـ در روايات تعبيرات گونا گونی وارد شده است مفاد بعضی از روايات اين است كه: رواياتی راكه نمی‌دانيد (علم نداريد) از ما (معصومين) صادر شده است و نمی‌دانيد كه به ما ارتباط دارد به ما رد كنيد يعنی كالعدم فرض نمائيد.[3]

---

١ - سورهٔ اسراء ٣٦.

٢ - سورهٔ نجم ٢٨.

٣ - مستدرک الوسايل / ٣ باب / ٩ از ابواب صفات قاضی، روايت ١٠.

والإجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكي عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة [۱].

و بعضی از روایات می‌گویند که هر روایتی از ما برای شما رسید اگر یک شاهد قرآنی نداشت به ما ردکنید و برخی از روایات می‌گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) برای شما رسید و دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما ردکنید.[۱]

وعدّه‌ای از روایات می‌گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) به شما رسید و موافق کتاب الله نبود آن روایت را به ما ردکنید.[۲]

مفاد بعضی از روایات این است که: آن خبری راکه کتاب الله تصدیق نمی‌کند اصلاً باطل است و باید قلم بطلان بر آن کشید.[۳]

و مضمون بعضی از روایات این است که: خبری که باکتاب الله موافقت ندارد زخرف و باطل است.[۴]

مفاد بعضی از اخبار این است که: روایتی که موافقت باکتاب الله یا سنّت ندارد آن را قبول نکنید.[۵]

[۱] ـ ۳ : اجماع ـ گفته‌اند اجماع بر عدم حجّیّت خبر واحد وجود دارد.

سیّد مرتضی (اعلی الله مقامه الشّریف) در بعضی ازکلماتشان فرموده‌اندکه:

از نظر منطق شیعه عمل به خبر واحد مانند عمل به قیاس است یعنی همان طورکه

---

۱ - وسائل الشّیعه / ۳ / باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۸.

۲ - مستدرک الوسائل / ۳ / باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت / ۵.

۳ - محاسن / ۱ / ۲۲۱.

٤ - وسائل الشیعه / ۱۸ / باب ۹ /از ابواب صفات قاضی روایت ۱۲.

۵ - وسائل الشیعه / ۱۸ / باب / ۹ از ابواب صفات قاضی روایت / ۱۱.

والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية [١].

شیعه از قیاس تبرّی می‌جوید از خبر واحد هم تبرّی و بی زاری می‌جوید و این تبرّی از قیاس، جزء شعار شیعه است.

جواب ادلهٔ قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد

[١] ـ **جواب از آیات:** اوّلاً ظاهر آن آیات شریفه مربوط بـه اصـول اعـتقادی می‌باشد و در اصول عقائد حتماً یقین و قطع لازم است و علّت استظهار مـرحـوم آقـای آخوند از آیات این است که باید موارد آیات را دید مثلاً:

آیه بیست و هشت سوره نجم را شما ملاحظه کردید اکنون آیه بیست و هفت و مجدداً آیه بیست و هشت همین سوره را دقّت بکنید: **وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.** کسانی که به معاد ایمان ندارند ملائکه را به عنوان دختران خدا نام گذاری می‌کنند و در آیهٔ بعد می‌فرماید آن‌ها به این مطلب علم ندارند و پیروی از مظنّه می‌کنند در حالی که مظنّه انسان را بی نیاز از واقع نمی‌کند.

این که می‌توان یا نمی‌توان به ملائکه عنوان بنات الله داد یک مسئلهٔ اعتقادی است بنابراین آیاتی راکه این‌ها به آن استدلال نموده‌اند مربوط به اصول عقائد (نه فروع دین) است و در اصول عقائد علم و یقین موضوعیّت دارد سپس مرحوم آقـای آخـوند گـویا مقداری مماشات می‌کنند که:

ثانیاً، اگر در این استظهار هم مناقشه کنید مـا مـی‌گوئیم لااقـل بـه اطـلاق آیـات نمی‌توانید تمسّک کنید زیرا یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد و در ما نحن فیه قدر متیقّن در مقام تخاطب موجود است و قدر متیقّن در این آیات مسائل اعتقادی است و با وجود قدر متیقّن اطلاقی برای آیات باقی نمی‌ماند.

و لو سلم عمومها لها، فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار [۱].
و أما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار آحاد [۲].
لا يقال: إنها و إن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، إلا أنها متواترة إجمالاً، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لامحالة [۳].

---

[۱] ـ ولو سلّم: که آیات عموم واطلاق دارد، هم مسائل اعتقادی را شامل می‌شود و هم مسائلی که مربوط به خبر واحد است امّا بعد از آن که ادلهٔ حجّیت خبر واحد را اقامه کردیم، با آن ادله عمومات و اطلاقات آیات را تخصیص می‌زنیم و مقیّد می‌نمائیم و می‌گوئیم خبر و مطلبی راکه علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید مگر این که خبر واحد بر آن مطلب قائم بشود.

[۲] ـ **جواب از روایات:** روایاتی راکه شما برای عدم حجّیّت خبر واحد به آن‌ها استدلال کردید اخبار آحاد هستند. اگر خبر واحد حجّیّت ندارد برای شما هم قابلیّت برای استدلال را ندارد چگونه شما بوسیله خبر واحد بر عدم حجّیّت خبر واحد استدلال می‌کنید؟

[۳] ـ گفته شده است: روایاتی راکه ما به آن‌ها استدلال می‌کنیم متواتر اجمالی هستند ما ابتدا انواع تواتر را توضیح می‌دهیم تا بعد دنبالهٔ جواب قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد را ادامه دهیم.

اقسام تواتر

الف ـ تواتر لفظی ـ عبارتست از این که یک عبارت را بدون کم و زیاد مثلاً صدها نفر نقل کنند بنحوی که عادةً تبانی بر کذب از طرف آن‌ها ممتنع باشد که برای انسان قطع به صدور آن روایت پیدا می‌شود.

مثلاً معتقدیم حدیث ثقلین متواتر لفظی است پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در ساعات آخر عمرشان فرمودند: **انّی تارك فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی....**

ب ـ تواتر معنوی ـ الفاظی راکه نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای

فإنه يقال: إنها و إن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، و هو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و إنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة، والالتزام به ليس بضائر، بل لامحيص عنه في مقام المعارضة [١].

کلمات، تواتر دارد ـ مثلاً صدها نفر یک مطلب را به عبارات مختلف نقل کرده‌اند.

ج ـ **تواتر اجمالی** ـ نه در الفاظ تواتر وجود دارد و نه در معنا تواتری هست بلکه ما مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد ومفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السلام صادر شده است ولی آن خبر و روایت برای ما مشخص نیست.

به طور کلّی تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند چون ما یقین داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السلام صادر شده است لذا باید قدر مشترک و قدر متیقّن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متیقّن حجیّت ندارد.

البتّه نسبت به قدر متیقّن یقین داریم و در عین حال احتمال می‌دهیم همراه آن قدر متیقّن یک مطلب اضافه‌ای هم بوده است. این‌ها اقسام تواتر بود.

کسی که به آن روایات برای عدم حجیت خبر واحد تمسک می‌کند، قبول دارد که تواتر لفظی و معنوی در کار نیست بلکه می‌گوید تواتر اجمالی وجود دارد و یکی از آن روایات مسلّماً از معصوم علیه السلام صادر شده است.

[١] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند بله ما هم تواتر اجمالی را قبول داریم و حکم تواتر اجمالی همان بود که گفتیم و باید به قدر متیقّن از آن روایات عمل کرد.

قدر متیقّن چیست؟.

همان طور که بیان کردیم تعبیرات روایات مختلف بود بعضی از روایات می‌گفت: اگر علم ندارید که روایتی از ما صادر شده است آن روایت را به ما (معصومین) رد کنید که عدم العلم هم معنای وسیعی دارد. بعضی از روایات می‌گفت: اگر روایتی یک شاهد قرآنی

.....

نداشت به ما رد کنید.

برخی از روایات می‌گفت اگر روایتی دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد نمائید مضمون بعضی از روایات این بود که: اگر خبری موافقت با کتاب نداشت باطل است و مفاد بعضی از روایات این بود که اگر خبری مخالفت با سنّت داشت آن روایت را قبول نکنید و غیر ذلک.

بنابراین قدر متیقّن روایات، این است که اگر: روایتی با قرآن و سنّت مخالفت داشت آن روایت حجّیّت ندارد لذا صِرف عدم موافقت با کتاب ضرری به حجّیّت خبر واحد نمی‌زند.

صرف نداشتن شاهد قرآنی ضربه‌ای به حجّیّت خبر واحد وارد نمی‌نماید صرف عدم تصدیق و تأیید یک روایت از طرف کتاب مشکلی برای حجّیّت خبر واحد ایجاد نمی‌نماید.

اکنون که قدر متیقّن را مشخص کردیم به کسانی که قائل به عدم حجّیّت خبر واحد هستند می‌گوئیم:

مدّعای شما این بود که اصلاً خبر واحد حجّیّت ندارد یعنی مدّعای شما قضیهٔ سالبهٔ کلیّه بود.

آیا کسی که مدّعایش سلب کلّی است می‌تواند دلیلی اقامه کند که مفاد آن دلیل این است که:

خبری که هم مخالف کتاب و هم مخالف سنّت است حجّیّت ندارد؟؟

لذا می‌گوئیم مدّعای شما سلب کلّی بود امّا دلیلتان ناتمام بود (دلیل شما اخصّ از مدّعا بود) امّا ما می‌گوئیم خبر واحد فی الجمله و بنحو موجبهٔ جزئیّه حجّیّت دارد و این مطلب با دلیل شما منافاتی ندارد.

بله، ما هم قبول داریم که اگر دو روایت تعارض پیدا کردند در این صورت یکی از

و أما عن الإجماع، فبأن المحصّل منه غير حاصل [١].

والمنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصاً في المسألة، كما يظهر وجهه للمتأمل [٢].

مع أنه معارض بمثله [٣].

و موهن بذهاب المشهور إلى خلافه [٤].

مرجحّات، موافقت با کتاب الله است و خبری که مخالف با کتاب است مرجوح می‌باشد.

[١] ـ **جواب از اجماع:** مرحوم مصنّف تقریباً چهار جواب بیان می‌کنند:

١ ـ آیا مقصود شما این است که اجماع محصّل بر عدم حجّیّت خبر واحد وجود دارد؟

برای ما چنین اجماعی حاصل نشده است. و قائلین به عدم حجّیّت از چند نفر تجاوز نمی‌کند و اکثراً قائل به حجّیّت هستند.

[٢] ـ ٢ ـ اگر می‌گوئید در این مسئله اجماع منقول وجود دارد،

اوّلاً: اجماع منقول به طور کلّی حجّیّت ندارد.

ثانیاً: اگر کسی بخواهد اجماع منقول را حجّت قرار بدهد، از طریق ادلهٔ حجّیّت خبر واحد می‌خواهد بگوید اجماع منقول حجّت است (قبلاً بحث کردیم).

پس ادلهٔ حجّیّت خبر واحد باید پشتوانهٔ اجماع منقول باشد در حالی که شما می‌گوئید اجماع منقول بر عدم حجّیّت خبر واحد قائم شده است لذا چگونه چنین اجماع منقولی می‌تواند حجّیّت پیدا کند؟

[٣] ـ این اجماع منقولی را که شما ادّعا می‌کنید معارض دارد زیرا از آن طرف هم عدّهٔ زیادی ادّعای اجماع بر حجّیّت خبر واحد کرده‌اند.

[٤] ـ ٤ ـ شهرت فتوائی محقّق در کنار قائلین به حجّیّت خبر واحد وجود دارد زیرا بسیاری از متأخّرین و قدما قائل به حجّیّت خبر واحد هستند.

و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة [۱].

فصل: في الآيات التي استدل بها: فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك و تعالى: ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، و أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفائه عند انتفائه.

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع [۲].

خلاصه: ادلهٔ قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ناتمام بود.

ادلهٔ حجّیّت خبر واحد

[۱] ـ مشهور با ادلهٔ اربعه برای حجّیّت خبر واحد استدلال کرده‌اند.

دلیل قرآنی بر حجّیّت خبر واحد

۱ ـ آیهٔ نبأ:

[۲] ـ ﴿ یا ایّها الذین امنوا ان جائکم فاسقٌ بنبأ فتبیّنوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین ﴾[1].

معنای آیه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر شخص فاسقی خبری برای شما آورد دربارهٔ آن تحقیق کنید، تا مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کردهٔ خود پشیمان شوید.

۱ـ سورهٔ حجرات آیه ۶.

.....

شأن نزول آیه: دربارهٔ ولید بن عقبه است که پیامبر ﷺ او را برای جمع آوری زکات به قبیله بنی المصطلق اعزام داشت، هنگامی که اهل قبیله با خبر شدند که نمایندهٔ رسول الله ﷺ می‌آید با خوشحالی به استقبال او شتافتند ولی از آن جاکه میان آنها و ولید در جاهلیّت خصومت شدیدی بود تصوّر کرد آنها به قصد کشتنش آمده‌اند لذا او خدمت پیامبر ﷺ بازگشت (بی آنکه تحقیقی در مورد این گمان کرده باشد) و عرض کرد: آنها از پرداخت زکات خودداری کردند! (و می‌دانیم امتناع از پرداخت زکات یک نوع قیام بر ضدّ حکومت اسلامی تلقی می‌شد بنابراین مدّعی بود آنها مرتد شده‌اند) پیامبر ﷺ سخت خشمگین شد و تصمیم گرفت با آنها پیکار کند، که آیه مذکور نازل شد، البتّه آیه، شأن نزول دیگری هم دارد[1].

مرحوم شیخ چند وجه برای استدلال به آیه ذکر کرده‌اند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اظهر وجهی که دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند مفهوم شرط است[2].

قبل از استدلال به آیه مقدّماتی را ذکر می‌کنیم و بعد متن کتاب را با مقداری تقدّم و تأخر توضیح می‌دهیم.

۱ ـ در هر مفهومی از مفاهیم (غیر از مفهوم موافقت) موضوع و محمول (حکم)

---

۱ - تفسیر نمونه / ۲۲ / ۱۵۱ و ۱۵۲.

۲ - اعلم انّه ما قیل او یمکن أن یقال فی کیفیة الاستدلال بایة النبأ وجوه:
احدها انّه من جهة مفهوم الشرط: ثانیها انّه من جهة مفهوم الوصف... ثالثها انّه من جهة دلالة الایماء... رابعها انّه من جهة انّه تعالی صار بصدد الرّدع و اکتفی بالردع عن خبر الفاسق ظهر حجّیّة خبر العادل عنده والا لردع عنه ایضاً خامسها انّه من جهة انّه حیث علّل تبارک و تعالی لزوم التّبین عن نبأ الفاسق... سادسها من جهة دلالة المنطوق ر.ک: حاشیة الفرائد / ٦٠ «منه».

.....

در مفهوم و منطوق باید متحد باشند باین ترتیب که مثلاً در مفهوم شرط، در صورت ثبوت شرط، حکم برای موضوع ثابت است و در صورت انتفاء شرط، همان حکم از همان مفهوم، سلب می‌شود بنابراین در مفهوم و منطوق باید موضوع و محمول متحد باشند فقط در سلب و ایجاب تفاوت داشته باشند.

مثال: ان جائك زید فأكرمه، در این قضیّه شرطیّه موضوع، «زید» می‌باشد و حکم «وجوب اکرام» است و شرط هم «مجیء زید» است که در صورت تحقّق مجیء، وجوب اکرام زید ثابت می‌شود و در صورت انتفاء مجیء، وجوب اکرام زید منتفی می‌گردد.

۲ ـ ما قضایای شرطیه‌ای داریم که می‌گویند برای تحقّق موضوع هست (سیقت لبیان تحقّق الموضوع) معنای این نوع قضایا چیست؟

یعنی حکمی را برای موضوعی بیان کنند و بگویند اگر فلان شرط محقّق شد موضوع هم محقّق است وچنانچه شرط تحقّق نداشته باشد موضوع هم محقّق نمی‌باشد و واضح است که وقتی موضوع محقّق شد حکم ثابت می‌شود.

این گونه قضایا یا مفهوم ندارد و اگر کسی اصرار کند که دارای مفهوم است، می‌گوئیم مفهومش قضیّهٔ سالبهٔ به انتفاء موضوع است مثال: ان رزقت ولداً فاختنه ـ یعنی اگر خداوند تبارک و تعالی فرزندی به تو عنایت کرد واجب است، او را ختنه کنی.

در این قضیّه موضوع، «وجود ولد» است وحکم، «وجوب ختان» می‌باشد این قضیّه می‌گوید موضوع وجوب ختان در صورتی محقّق می‌شود که خداوند فرزندی به شما عنایت کند و اگر خداوند فرزندی به شما نداد موضوعی برای وجوب ختان وجود ندارد.

این قضیه‌ای است که می‌گویند: سیقت لبیان تحقّق الموضوع.

مثال دیگر: ان رکب الأمیر فخذ رکابه. اگر امیر سوار بر مرکب شد تو رکاب او را

.....

بگیر و مواظب او باش. امّا اگر امیر سوار بر مرکب نشد، دیگر رکابی وجود ندارد که تو آن را بگیری.

کلام شیخ اعظم[1]

مرحوم آقای آخوند در متن کتاب به بیان فوق اشاره می‌کنند.

مرحوم شیخ، در منطوق آیهٔ نبأ، موضوع را طوری فرض کرده‌اند که در جانب مفهوم به مشکل برخورد نموده‌اند که این قضیّهٔ شرطیّه (در آیه نبأ): سیقت لبیان تحقّق الموضوع و مفهوم ندارد، و یا اگر مفهومی داشته باشد مفهوم آن قضیّه سالبهٔ بانتفاء موضوع است.

مرحوم شیخ در این آیه، موضوع را «خبر فاسق» دانسته است و حکم را «وجوب تبیّن از خبر فاسق» می‌داند (شرط هم مجیء خبر می‌باشد).

یعنی اگر فرد فاسقی خبری برای شما آورد دربارهٔ آن خبر تحقیق کنید در نتیجه، مفهوم آیه نبأ چنین می‌شود:

اگر فرد فاسقی خبری برای شما نیاورد دربارهٔ آن تحقیق نکنید.

خوب اگر فاسقی خبری برای شما نیاورد دیگر موضوع محقّق نیست و اصلاً خبری وجود ندارد که دربارهٔ آن تحقیق کنید و این نظیر قضیّهٔ (ان رکب الأمیر فخذ رکابه) و (ان رزقت ولداً فاختنه) می‌باشد.

لذا مرحوم شیخ می‌فرمایند این قضیّهٔ شرطیّه «سیقت لبیان تحقّق الموضوع» و مفهوم ندارد و اگر مفهوم هم داشته باشد، مفهوم آن یک، قضیّهٔ سالبهٔ بانتفاء موضوع است.

---

۱ - ر.ک: فرائد الاصول / ۷۲.

.....

در نتیجه می‌فرمایند:[1] استدلال به آیهٔ نبأ دارای ایراداتی هست که تمامش را می‌توان دفع کرد مگر دو ایراد که نمی‌توان آن دو را حل کرد و یک ایرادش همین بود که اکنون گفتیم.

اگر کسی بگوید منطوق آیهٔ نبأ این است که:

اگر فرد فاسقی برای شما خبری آورد دربارهٔ آن تحقیق کنید؛

در نتیجه مفهوم آن چنین است که:

اگر فرد عادلی خبری برای شما آورد تفحص دربارهٔ آن لازم نیست این حرف هم درست نیست زیرا:

موضوع در این قضیّه عوض شده و تبدّل پیدا کرده است و موضوع باید در مفهوم و منطوق متحد باشد.

اگر موضوع در منطوق، خبر فاسق بود در مفهوم هم باید موضوع همان خبر فاسق باشد نه این که بگوئیم موضوع، خبر عادل است.

استدلال مصنّف به آیه نبأ

مرحوم آقای آخوند از ابتدا موضوع این قضیّهٔ شرطیّه را چنین درست می‌کنند که:

موضوع در این قضیّه، طبیعت النّبأ، النّبأ الجائی و مطلق النّبأ است و حکم عبارتست از وجوب تبیّن و شرط عبارت است از این که: آورندهٔ خبر فرد فاسقی باشد گویا مرحوم آقای آخوند چنین می‌فرمایند:

---

۱ - وکیف کان فقد اورد علی الآیة ایرادات کثیرة ربّما تبلغ الی نیف وعشرین الا انّ کثیراً منها قابلة للدّفع فلنذکر اوّلاً ما لایمکن الذّب عنه ثم نتبعه بذکر بعض ما اورد من الایرادات القابلة للدّفع امّا ما لا یمکن الذّب عنه فایرادان احدهما... ر.ک فرائد الاصول / ۷۱.

مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر [١].

فتدبر [٢].

«**يجب التبيّن عن طبيعة النّبأ ان كان الجائى به هو الفاسق**». در نتيجه منطوق آيهٔ نبأ چنين است:

«خبرى كه به شما مى‌رسد اگر فرد فاسقى آن خبر را بيان مى‌كند دربارهٔ آن خبر تحقيق كنيد» و مفهوم آيه چنين مى‌شود:

خبرى كه به شما مى‌رسد اگر فرد فاسقى آنرا، اخبار ننموده است تحقيق دربارهٔ آن لازم نيست (البتّه واضح است كه مخبر گاهى عادل است و گاهى فاسق).

و مفهوم شرط درست مى‌شود و اشكالى كه براى مرحوم شيخ وجود داشت بر اين استدلال وارد نمى‌باشد.

پس تا اينجا مفهوم شرط درست شد و اشكالى به استدلال آيهٔ نبأ (از طريق مفهوم شرط) وجود ندارد.

[١] ـ مرحوم مصنّف به بيان مرحوم شيخ اشاره مى‌كنند كه:

اگر تقريب مرحوم شيخ را بپذيريم و بگوئيم موضوع اين قضيّهٔ شرطيّه خبر فاسق است و در نتيجه قضيّهٔ شرطيّه در آيهٔ نبأ براى بيان تحقّق موضوع است باز هم راه ديگرى وجود دارد كه براى حجّيّت خبر عادل به آن تمسّك كنيم كه:

چون خداوند در مقام بيان آن چيزهائى بوده كه تبيّن از آن واجب است و در اين مقام، وجوب تبيّن را منحصر در خبر فاسق نموده است لذا از اين انحصار مى‌فهميم كه تفحّص و تبيّن از خبر فاسق لازم است ولى تحقيق از خبر عادل واجب نيست.

[٢] ـ شايد اشاره به اين باشد كه:

عرف چنين انحصارى را از آيه شريفه استفاده نمى‌كند.

ولكنه يشكل بأنه ليس لهاها هنا مفهوم، ولو سلّم أن أمثالها ظاهرة في‌المفهوم، لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم و المنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم [۱].

اشکالات استدلال به آیهٔ نبأ

[۱] ـ اشکال اوّل: اگر بپذیریم که آیهٔ نبأ دلالت بر حجّیّت خبر عادل می‌کند (از طریق مفهوم وصف یا مفهوم شرط و غیره) امّا یک تعلیلی در این آیه وجود دارد که مانع از حجّیّت خبر عادل می‌شود.

و واضح است که علّت، معمّم ومخصّص حکم است و در این آیه یک تعلیل ذکر شده است که: خداوند می‌فرمایند: یا ایّها الّذین آمنوا ان جائکم فاسق بنبإ فتبیّنوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین یعنی اگر فرد فاسقی خبری را برای شما آورد درباره آن تبیّن کنید.

چرا تبین لازم است؟

أنْ تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین پس علّت وجوب تبیّن از خبر فاسق این است که: مبادا از روی جهالت (عدم العلم) با قومی برخورد کنید وبعداً آگاه گردید و از کار خود پشیمان شوید این علّت در مورد خبر عادل هم وجود دارد.

آیا خبر عادل مفید علم است؟ خیر.

این علّت هم در خبر فاسق وجود دارد و هم در خبر عادل موجود هست پس علّت عمومیّت دارد.

در این صورت بین این تعلیل (در منطوق آیه) و مفهوم صدر آیه نبأ تعارض هست و چون تعلیل در منطوق آیه است لذا بر مفهوم ترجیح دارد بنابراین اشکال تاکنون نتوانسته‌ایم برای حجّیّت قول عادل به این آیه تمسّک کنیم.

(دوّمین ایرادی راکه مرحوم شیخ فرمودند قابل جواب دادن نیست همین اشکال بود).

ولايخفى أن الإشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة و فعل ما لاينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة [١].

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط، فإنّه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؛ لأنه و إن كان أثراً شرعياً لهما، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض [٢].

---

[١] ـ **جواب:** ایراد و اشکال اخیر در صورتی وارد است که معنی «جهالة» در آیه نبأ عدم العلم باشد که این هم در خبر عادل وجود دارد و هم در خبر فاسق موجود می‌باشد (خبر عادل مفید علم نمی‌باشد).

امّا بعید نیست که:

جهالت به معنی سفاهت و فعلی که شایسته نیست از فرد عاقل سر بزند، باشد در این صورت، این جهالت (سفاهت) مخصوص خبر فاسق است و لذا باید دربارهٔ آن تحقیق کرد امّا اگر به خبر عادل عمل کنیم، دربارهٔ آن تبیّن نکنیم و آن را حجّت بدانیم سفاهت وجود ندارد و تعلیل عمومیّت ندارد تا شامل خبر عادل هم بشود.

اشکال دوّم:

[٢] ـ بنابراین که استدلال به آیهٔ نبأ درست باشد و از اشکالات قبل صرف نظر نمائیم و بگوئیم:

اگر عادلی برای شما خبری آورد تحقیق دربارهٔ آن خبر لازم نیست و قول عادل حجّیّت دارد و باید تصدیق و به آن عمل شود در این صورت اشکال دیگری وجود دارد که نه تنها به استدلال به این آیه وارد است بلکه تمام ادله‌ای که در ردیف آیه هستند

.....

و می‌گویند باید قول عادل تصدیق شود دارای این اشکال هستند.

تذکّر ـ ما آیه یا روایتی نداریم که بگوید صدّق العادل بلکه خلاصهٔ مفاد ادلهٔ حجّیّت خبر واحد، این جمله است.

بیان اشکال:

مسلّماً وقتی شارع می‌گوید خبر عادل را تصدیق کن معنایش این نیست که اعتقاد قلبی پیدا کن که عادل راست می‌گوید و این مسئله جزء اصول عقائد نیست بلکه مربوط به مسائل عملیّه و فروع است یعنی آثار شرعی خبر عادل را بپذیر و در مقام عمل، آن آثار شرعی را مترتّب کن.

اگر عادلی بلاواسطه قول امام را نقل کند در این صورت صدّق العادل می‌گوید قول فرد عادل را تصدیق کن زیرا مخبرٌ به او قول امام علیه‌السلام است و وجوب متابعت قول امام علیه‌السلام برای ما محرز است.

مثال: فرض کنید ما در زمان زراره زندگی می‌کردیم و او قول امام علیه‌السلام را برای ما نقل کرد که: «سمعت من الامام علیه‌السلام انّه قال صلاة الجمعة واجبةٌ» (بین ما و امام علیه‌السلام فقط زراره فاصله بود).

در این صورت صدّق العادل می‌گوید خبر زراره را تصدیق و اثر شرعی آن را مترتّب کن و مخبرٌ به زراره قول امام علیه‌السلام است و قول امام هم وجوب متابعت دارد. کأنّ خودمان از امام علیه‌السلام شنیده‌ایم، و هیچ گونه مشکلی در بین نیست.

امّا اگر واسطه‌ای در بین باشد مثلاً محمّد بن مسلم از طریق زراره قول امام علیه‌السلام را برای ما نقل کند. که ما با خود زراره ملاقات نکردیم و از او چیزی نشنیدیم ولی بین ما و زراره فردی بنام محمّد بن مسلم هست در این صورت محمّد بن مسلم چه چیز را برای ما نقل می‌کند؟

.....

آیا آنچه راکه محمّد بن مسلم برای ما نقل می‌کند قول امام علیه السلام است؟ آنچه راکه محمّد بن مسلم نقل می‌کند «قول الامام» نیست بلکه او «نقل قول الامام» را برای ما بیان می‌کند چون محمّد بن مسلم روی فرض ما خودش با امام ملاقات نکرده است.

به این صورت: «قال محمّد بن مسلم، قال زرارة، قال الامام علیه السلام کذا» که محمّد بن مسلم روایت زراره را برای ما نقل می‌کند و می‌گوید حدّثنی زرارة... که مثلاً زراره گفت «**سمعت ابا جعفر علیه السلام انّه قال صلاة الجمعة واجبة**» پس محمّد بن مسلم نقل قول الامام را برای ما بیان می‌کند که هم محمّد بن مسلم متّصف به عدالت است و هم زراره فرد عادلی است بنابراین مخبر به محمّد بن مسلم خبرالعادل است نه قول امام علیه السلام اکنون صدّق العادل می‌گوید: محمّد بن مسلم را تصدیق کن و معنای تصدیق، این است که اثر شرعی مخبرٌ به او را مترتّب کن و اثر شرعی خبر عادل همان وجوب تصدیق خبرالعادل است.

اینجا چه اثر و چه حکم شرعی غیر از وجوب تصدیق خبر عادل در کار هست؟ آیا غیر از وجوب تصدیق دارای اثر دیگری هست؟

واضح است که اثر، همان وجوب تصدیق خبر عادل است و اثر شرعی دیگری نیست. امّا در فرض قبل شخص عادلی بلاواسطه قول امام را نقل می‌کرد و مفاد صدّق العادل این بود که خبر او را تصدیق کن و مخبرٌ به او هم قول امام بود و قول امام اثر شرعی (وجوب متابعت) داشت. ولو صدّق العادل هم نبود حجّیّت قول امام بجای خود محفوظ بود.

امّا در فرض اخیر برای خبر محمّد بن مسلم هیچ اثر شرعی غیر از وجوب تصدیق ندارد.

در فرض اخیر اگر صدق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم شود باید قبلاً یک اثر شرعی برای مخبر به محمد بن مسلم وجود داشته باشد (غیر از وجوب تصدیق، مانند وجوب متابعت قول امام) که این وجوب تصدیق بلحاظ آن اثر شرعی باشد.

.....

وقتی سراغ آن اثر شرعی می‌رویم می‌بینیم غیر از وجوب تصدیق، اثر دیگری در بین نیست.

بله نقل زراره (نه منقولش) اثر شرعی وجوب تصدیق داشت آنوقت اگر صدّق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم به لحاظ همین صدّق العادل (وجوب تصدیق) که اثر شرعی مخبربه (نقل و حکایت زراره) محمّد بن مسلم است بشود دارای یک اشکال مهمّی است که به تعبیر مرحوم آقای آخوند اتّحاد حکم و موضوع لازم می‌آید البتّه در این تعبیر مسامحه وجود دارد.

(چون موضوعی در کار نیست بلکه خبری که در رتبهٔ موضوع هست وجود دارد) همیشه رتبهٔ موضوع مقدّم بر رتبهٔ حکم است و حکم به منزلهٔ عرضی است که بر موضوع عارض شده است و رتبهٔ عرض تأخّر از معروض دارد. آیا می‌شود عرض و معروض را در یک رتبه فرض کرد؟ آیا می‌شود حکم و موضوع را در یک رتبه فرض کرد؟

بلکه بالاتر آیا می‌شود حکم و موضوع، شیء واحد بشوند واتّحاد داشته باشند؟

در ما نحن فیه چنین است: **(صدّق العادل بلحاظ صدّق العادل)** یعنی آن اثر شرعی که باید قبل از صدّق العادل باشد خود همین صدّق العادل است.

صدّق العادل حُکمی، به لحاظ صدّق العادلی که در رتبهٔ موضوع است. در حالی که ما دو صدّق العادل نداریم. دو انشاء حکم به وجوب تصدیق عادل نداریم.

و اگر ادلهٔ حجّیّت خبر عادل متعدّد باشد معنایش این نیست که ما چندین صدّق العادل داریم.

اگر در یک مورد برای یک حکم به ادلهٔ اربعه تمسّک کردیم معنایش این نیست که ما چهار حکم و چهار اثر شرعی داریم بلکه ادلهٔ اربعه کاشف از ثبوت یک حکم شرعی هست.

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلايلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر [۱].

اگر شارع در باب خبر واحد، حکم به اعتبار حجّیّت خبر عادل کرده است. در واقع وجوب تصدیق قول عادل را یک مرتبه انشا کرده است و در یک انشا چطور می‌شود وجوب تصدیق به لحاظ خود این وجوب تصدیق باشد. لازمهٔ این حرف این است که نه تنها حکم و موضوع اتّحاد رتبه پیدا می‌کنند بلکه حکم و موضوع واحد می‌شوند.

در فرض دیگر هم، همین اشکال هست.

فرض کنید زید برای شما خبر می‌آورد و شما نمی‌دانید که آیا زید عادل هست یا این که عادل نمی‌باشد امّا عمرو که شخص عادلی است به شما خبر می‌دهد که زید شخص عادلی است.

در این صورت مخبر به عمرو عدالت زید است (عدالة المخبر) اثر عدالت زید چیست؟

وجوب تصدیق زید می‌باشد.

خوب اکنون همان وجوب تصدیقی که اخبار عمرو به عدالت زید را می‌خواهد شامل شود به لحاظ وجوب تصدیقی است که می‌خواهد خبر زید را شامل شود و در واقع وجوب تصدیق به لحاظ وجوب تصدیق است.

[۱] ـ بله اگر فرض کنید شارع دو صدّق العادل انشاء کرده است. ابتدا یک صدّق العادل انشاء کرد و ثانیاً صدّق العادل دیگری انشاء نمود، در صدّق العادل دوّم تمام آثار شرعی از جمله آثار شرعی صدّق العادل اوّل را ملحوظ نمود، در این صورت می‌توان گفت قول زراره با صدّق العادل اوّل درست می‌شود و صدّق العادل دوّم شامل قول محمّد بن مسلم می‌شود و ناظر به صدّق العادل اوّل است.

و يمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، و الحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، و إلا فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلامحذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع [۱].

در ایـن صـورت مـانعی در بـین نـیست چـون دو حکـم، دو اثـر و دو وجـوب تصدیق داریم.

امّا مسئله به این صورت نمی‌باشد و این صرف یک فرض است چون شـارع در باب حجّیّت خبر عادل یک صدّق العادل انشاکرده است ولو ما به ادلهٔ اربعه برای وجوب تصدیق عادل تمسّک کنیم.

خلاصهٔ اشکال: اگر خبر عادلی قول امام را برای من و شما حکایت کـند در ایـن صورت صدّق العادل شامل خبر آن فرد عادل (زراره) می‌شود و مخبربه او که قول امـام است با قطع نظر از صدق العادل دارای اثر شرعی (وجوب متابعت) است.

امّا اگر واسطه‌ای در میان آمد فرضاً محمّد بن مسلم از قول زراره، قول امام علیه‌السلام را برای ما نقل کرد در این صورت مخبربه محمّد بن مسلم، خبر زراره و خبر شخص عادل است و خبر عادل اثر شرعیش فقط همان وجوب تصدیق است و اثر دیگری ندارد.

آن وقت صدّق العادل می‌خواهد شامل قول محمّد بن مسلم به لحاظ صدق العادل بشود بنابراین حکم و موضوع کأنّ شیء واحد می‌شوند.

جواب این اشکال را شما چگونه می‌دهید؟

اگر این اشکال مهم را جواب ندهیم دست ما از تمام روایات کوتاه می‌شود. زیرا ما در زمان ائمّه (صلوات الله علیهم اجمعین) نیستیم که از خود امام یا با یک واسطه اخبار را بشنویم بلکه با وسائطی این اخبار را برای ما نقل می‌کنند.

[۱] ـ جواب: مرحوم آقای آخوند به سه طریق جواب این اشکال را می‌دهند.

۱ ـ مانعی ندارد که قضیّهٔ صدّق العادل را ما بصورت یک قضیّهٔ طبیعیه فرض کنیم

.....

و بگوئیم حکم روی طبیعت رفته است و هیچ گونه نظارتی به افراد و خصوصیّات در آن قضیّه ندارد. و افراد که عبارت از طبیعت با خصوصیات فردیّه هستند ملحوظ نشده‌اند به این نحو که: صدّق العادل شامل قول محمّد بن مسلم می‌شود و شارع می‌گوید باید قول او تصدیق شود.

تصدیق قول محمّد بن مسلم یعنی چه؟

یعنی اثر شرعی قول محمّد بن مسلم را باید مترتّب کنید.

اثر شرعی خبر محمّد بن مسلم چیست؟

اینجاست که شارع می‌گوید من خصوصیّات آن را لحاظ ننموده‌ام و می‌گویم: اثر شرعی، طبیعت اثر شرعی و ماهیّت اثر شرعی مترتّب بر مخبربه را، بر قول محمّد بن مسلم بار کن و ما حساب می‌کنیم که آن اثر غیر از وجوب تصدیق عادل در مخبربه محمّد بن مسلم چیز دیگری نیست لکن لازم نیست که شارع این خصوصیّت را لحاظ کرده باشد.

مانند این قضیّه «الانسان حیوان ناطق» که حکم را روی طبیعت و ماهیّت انسان می‌برند و هیچ نظارتی به افراد و خصوصیّات ندارند.

اگر اثر منحصراً حتّی یک فرد شد آیا لازم است آن فرد مورد لحاظ باشد؟ خیر، شارع طبیعت را ملاحظه کرده است و حکم را روی کلّی برده است و حتّی نسبت به روایات مع الواسطه تعرّضی ندارد لذا صدّق العادل هم فرض اوّل (روایت بدون واسطه) و هم فرض دوّم (مع الواسطه) را شامل می‌شود.

و ما طبیعت اثر شرعی مترتّب بر مخبربه را در هر کجا باشد (مع الواسطه ـ بدون واسطه) می‌پذیریم و در این صورت دیگر اتّحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید.

هذا مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثـر ـ أي وجوب التصديق ـ بعد تحققه بهذا الخطاب، و إن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور [۱].

و إلى عدم القول بالفصل بينه و بين سائر الآثار، في وجـوب التـرتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق، و هو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية به [۲].

---

[۱] ـ ۲ ـ فرض کنید، اتّحاد حکم و موضوع پیش می‌آید و سبب می‌شود که صدّق العادل نتواند شامل قول محمّد بن مسلم بشود امّا، آیا اثـر شـرعی حـجّیّت قـول امـام بـا اثر شرعی قول زراره (وجوب تصدیق) از جهت اثر شرعی بودن تفاوت می‌کند؟

وجداناً همان ملاک و مناطی که در آنجا وجود دارد در این ـ وجوب تـصدیق ـ هم هست ولو این که محذور اتّحاد حکم و موضوع نگـذارد صـدّق العـادل شـامل خـبر مع الواسطه (خبر محمّد بن مسلم) بشود امّا ما قاطع هسـتیم کـه مـلاک در هـر دو خـبر وجود دارد.

[۲] ـ ۳ ـ بعد از آن ما به اقوال بزرگان مراجعه کردیم کسی در این مورد قائل به فصل نشده است کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند در هر دو قسم قائل بـه حـجّیّت هستند.

و کسانی که خبر واحد را حجّت نمی‌دانند در هیچ کدام از ایـن دو قسـم قـائل بـه حجّیّت نشده‌اند کسی قائل به فصل نشده است که اگر یک نفر و یک واسطه قول امام را نقل کند در این صورت خبر واحد حجّیّت دارد (مانند خبر زراره از امام علیه‌السلام) امّا اگر قول امام را با دو واسطه یا بیشتر نقل کنند دیگر خبر واحد حجّیّت ندارد (مانند خبری که محمّد بن مسلم از زراره نقل می‌کرد که زراره هم از امام شنیده بود).

لذا اگر دلیل حجّیّت خبر واحد صورت اوّل را شامل شود از راه قول به عدم فصل صورت دوّم را هم شامل می‌شود و در نتیجه این اشکال بطور کلّی حل می‌شود.

فافهم[1] [١].

و لا يخفى أنه لامجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً، بأنه لايكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً [٢].

---

[١] ـ اشاره به دقّت بين ملاک و عدم قول به فصل است.

در اوّلی از راه تنقیح مناط و کشف ملاک جریان حکم، جواب اشکال را دادیم امّا در دوّمی از راه اجماع مرکب پاسخ دادیم.

اشکال سوّم:

[٢] ـ با توجّه به جوابی که از اشکال اخیر دادیم دیگر مجالی برای اشکال دیگری که در این باب شده است باقی نمی‌ماند.

در مواردی واسطه در بین هست و خبر العدل و روایت مستقیماً مطلبی را از امام علیه‌السلام نقل نمی‌کند بلکه با دو واسطه یا بیشتر مطلبی را برای ما بیان می‌کنند مانند فرضی که مرحوم آقای آخوند بیان می‌کنند:

فرض کنید شیخ مفید (اعلی الله مقامه الشّریف) به ما خبر بدهد که صفّار چنین خبر

---

١ - ولعلّه اشارة الى ضعف الاجوبة الثلاثة المتقدّمة كلّها و انّها فى غير محلّها جميعاً بالنّسبة الى تقرير الاشكال على الوجه الثّانى و انّ التّغاير و الاثنينية بين الحكم و الموضوع مما لاتثبت بمجرّد كون القضية طبيعية و الحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر او بمجرّد القطع بتحقق المناط الموجود فى ساير الاثار فى هذا الاثر او بعدم القول بالفصل بينه و بين ساير الآثار و قد اوضحنا لك وجه الضعف كما هو حقّه فى ذيل بيان الوجه الثّانى بعد ذكر اجوبة المصنّف كلّها فتذكر. ر.ک عناية الاصول / ٣ / ٢١٣.

... و لكن لايخفى انّ هذا فرار عن الاشكال لاجواب عنه و لعلّه الى هذا اشار بقوله فافهم ر.ک: حقايق الاصول ٢ / ١٢٢.

.....

داده است که مخبربه مفید اِخبار و نقل صفّار است.

بیان اشکال ـ قبلاً مقدّمه‌ای را توضیح می‌دهیم: تمام موضوعاتی که اثر شرعی دارند دو راه برای اثبات آن موضوع به لحاظ اثر شرعی وجود دارد. مثلاً شارع خمر را حرام نموده است برای اثبات حرمت خمر باید موضوع (خمریّت) احراز شود و دو راه برای اثبات موضوع وجود دارد.

۱ـ از طریق علم و وجدان ممکن است ما خمریّت را احراز کنیم.

۲ـ مثلاً بیّنه‌ای قائم شود که فلان مایع خمر هست که چون شارع بیّنه را حجّت قرار داده است ما تعبداً خمریّت آن مایع را می‌پذیریم وموضوع را ثابت می‌دانیم و در نتیجه حرمت را بر خمر مترتّب می‌کنیم.

لذا اگر خمریّت نه تعبداً احراز شود و نه وجداناً محرز گردد، معنا ندارد که آن اثر شرعی (حرمت) ثابت شود.

امّا در ما نحن فیه ـ خبر العادل موضوع برای صدّق العادل است ما باید عنوان خبرالعادل را یا تعبداً و یا وجداناً احراز کنیم تا بتوانیم اثر شرعی (صدّق العادل) را برای موضوع ثابت بدانیم.

در این فرض (که مرحوم آقای آخوند بیان کردند) مفید فرد عادلی است و ما وجداناً موضوع (خبر العادل) را با شنیدن از مفید احراز کردیم و لذا صدّق العادل شامل قول مفید می‌شود امّا مفید نمی‌گوید: قال الامام علیه‌السلام کذا، پس مخبربه مفید چیست؟

مخبربه مفید، خبرالعادل است(یعنی خبر الصّفار) من وشما که نمی‌دانیم صفّار چنین خبری داده است یا نه چون ما مستقیماً از صفّار نشنیده‌ایم بلکه ما از مفید شنیده‌ایم لذا ما باید خبر عادلی راکه مخبر به مفید است. وجداناً یا تعبّداً احراز کنیم.

وجداناً که احراز نکردیم چون آنچه راکه احراز کردیم خبر مفید بود امّا نمی‌دانیم که صفّار به مفید اخبار کرده است یا نه، پس باید تعبّداً آنرا احراز کنیم.

و ذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عندإخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، و إن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً [١].

آن تعبّدی که بتواند خبر الصّفار را که مخبربه مفید است ثابت کند صدّق العادل است و راه دیگر برای احراز تعبّدی خبر صفّار نداریم راهش همین صدّق العادل است که شامل قول مفید می‌شود و در نتیجه صدّق العادل که شامل قول مفید می‌شود، می‌خواهد خبر عادل تعبّدی (صفّار) را برای ما درست کند.

این خبر عادل تعبّدی را به چه منظوری درست می‌کند؟

برای اینکه اثر شرعی بر آن مترتّب شود.

اثر شرعی خبر العادل کدام است؟

همان صدّق العادل است.

بنابراین صدّق العادل به لحاظ خبر صفّار هم موضوع و هم حکم درست می‌کند هم اصل خبر صفّار را تعبّداً ثابت می‌کند و هم وجوب تصدیق خبر صفّار را درست می‌کند آیا می‌شود یک حکم و یک وجوب تصدیق (صدّق العادل) هم موضوع تعبّدی درست کند و هم همین حکم بر او ترتّب پیدا کند؟؟ خیر.

[١] ـ **جواب:** مرحوم مصنّف می‌فرمایند با وجود جواب از اشکال قبلی دیگر مجالی برای این اشکال باقی نمی‌ماند.

قبلاً معنای صدّق العادل را توضیح دادیم که:

اگر «مخبربه» عادل قول امام علیه‌السلام بود اثر شرعی قول امام (وجوب متابعت) را مترتّب کن و اگر «مخبربه» عادل خبر فرد عادل دیگری بود مانند ما نحن فیه، معنایش این است که:

اثر مخبربه مفید را مترتّب کن. نه این که اوّل مخبربه او را ثابت کن و بعد اثر شرعی

ومنها: آیة النفر، قال الله تبارك و تعالی: ﴿ فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة ﴾ الآیة، و ربما یستدل بها من وجوه: [۱].

آن را مترتب کن.

اصلاً معنای صدّق العادل اثبات مخبربه نیست حتّی در جایی که قول امام را اخبار می‌کنند کسی نمی‌گوید که: شما ابتدا بگوئید هذا قول الامام، بعد از آن متابعت کنید.

در اینجا هم وقتی مفید خبر می‌دهد که صفّار چنین گفته است شما دیگر به این مطلب کار نداشته باشید که بأنّ الصّفار اخبره.

معنای صدّق العادل که شامل قول مفید می‌شود این است که اثر شرعی مخبربه (صدّق العادل) را مترتب کن و مطلبی بنام اثبات و احراز موضوع لازم نیست در بین باشد.

خلاصه: صدّق العادل مفید به لحاظ صدّق العادل خبر صفّار است.

و در جواب از اشکال قبل گفتیم: موضوع درقضیّه صدّق العادل بنحو قضیّهٔ طبیعیّه است و اتّحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید و اگر اتّحاد حکم و موضوع هم لازم بیاید از راه تنقیح مناط وارد می‌شویم و اگر تنقیح مناط را قبول نکنید از راه عدم قول به فصل پیش می‌آئیم پس این اشکال و ایراد جدیدی نیست.

۲ ـ آیهٔ نَفْر:

[۱] ـ یکی از آیاتی که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیهٔ نفر می‌باشد.

﴿ و ماکان المؤمنون لینفروا کافّة فلولا من کلّ فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدّین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلّهم یحذرون﴾ [۱].

ترجمهٔ آیه: شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از

---

۱ ـ سورهٔ توبه ۱۲۲.

أحدها: ان كلمة (لعل) و إن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، و هو الترجي الإيقاعي الإنشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم الفصل، و عقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه [۱].

هر گروهی، طائفه‌ای از آنان کوچ نمی‌کنند (و طائفه‌ای بمانند) تا در دین تعلّم و آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود آنان را انذار نمایند تا (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند (یک روح تحذّر در بین آنها پیدا شود).

مرحوم مصنّف می‌فرمایند برای استدلال به این آیه سه وجه ذکر کرده‌اند.

وجوه استدلال به آیهٔ نفر

وجه اوّل:

[۱] ـ کلمهٔ «لعلّ» در «لعلّهم یحذرون» دلالت بر وجوب تحذّر می‌کند به این بیان که وقتی منذرین مردم را نسبت به ترک واجب و فعل حرام انذار[1] می‌کنند بر مردم هم واجب است که منذرین را تصدیق کنند و به قول آنان ترتیب اثر دهند.

سؤال: با توجّه به اینکه لعلّهم یحذرون به حسب ظاهر دلالت بر وجوب حذر نمی‌کند شما وجوب را از کجا استفاده می‌کنید؟

قبلاً مطلبی را به عنوان مقدّمه بیان می‌کنیم که: مرحوم مصنّف در جلد اوّل کتاب این مطلب را تذکّر داده‌اند: کلماتی از قبیل لعلّ (برای ترجّی) ولیت (برای تمنّی) و ادوات استفهام در مورد خداوند مستحیل است.

بیان ذلک: تمنّی و استفهام مربوط به کسی است که عاجز و جاهل است و در مورد

---

۱ - انذار ـ یعنی ترساندن و این عمل منذرین و مخبرین است، امّا تحذّر عمل و حالت مخبرله می‌باشد.

.....

خداوند ناتوانی و جهل معنا ندارد.

پس این استفهاماتی که در قرآن بکار رفته چگونه است؟

و این همه که کلمات لعلّ و لیت (و نظائر آن) در قرآن استعمال شده است معنایش چیست؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند اصلاً این حروف در معانی ترجّی و تمنّی حقیقی استعمال نشده‌اند و این که نحویین می‌گویند لیت برای تمنّی و لعلّ برای ترجّی به کار می‌رود و ظاهرش هم این است که تمنّی و ترجّی حقیقی (که امر نفسانی و قلبی هستند) مرادشان هست، مطلب درستی نیست.

بلکه لعلّ برای ترجّی انشائی و وجود انشائی ترجّی است ولیت برای تمنّی انشائی و وجود انشائی تمنّی است.

معنای وجود انشائی این است که انسان قصد می‌کند که مفهومی به لفظی تحقّق پیدا کند (امّا نه تحقّق واقعی و نه تحقّق ذهنی).

و وجود انشائی در مقابل وجود ذهنی یک وجود جداگانه‌ای است لذا مرحوم مصنّف فرمودند موضوع له صیغهٔ امر هم طلب انشائی است و این طلب انشائی نظیر همان انشائیّات در باب معاملات است مثلاً وقتی می‌خواهید متاعی را بفروشید با کلمهٔ «بعت» انشاء تملیک می‌کنید و مشتری با کلمهٔ «قبلت» انشاء قبول می‌کند.

به نظر مرحوم آقای آخوند معانی انشائیّه توسعه دارد و در باب اوامر، نواهی و استفهامات قرآنی هست.

منتها آن تمنّی قلبی داعی بر تمنّی انشائی می‌شود.

کسی که می‌گوید: **فیالیت الشّباب لنا یعود، فاخبره بما فعل المشیب.**

او یک بشری است که قلباً یک تمنّی حقیقی دارد و لکن در مقام استعمال به وسیله کلمهٔ لیت وجود انشائی تمنّی را بیان می‌کند.

و فرق بین استعمالات ما و استعمالات خداوند این است که، هر دو در تمنّی

.....

انشائی از نظر استعمال و مستعمل فیه مشترک هستیم لکن دواعی ما و خداوند تفاوت دارد.

کسی که می‌گوید فیالیت الشّباب و... داعی او تمنّی حقیقی و نفسانی است امّا در مورد خداوند تمنّی حقیقی معنا ندارد زیرا تمنّی حقیقی مساوق با جهل است بلکه در مورد خداوند دواعی دیگری است مثلاً یک داعی، محبوبیّت شیء است وقتی خداوند می‌فرماید:

«اذهبا الی فرعون انّه طغی فقولا له قولاً لیّناً لعلّه یتذکّر او یخشی»[1] شما نزد فرعون بروید و با او مذاکره کنید که یک حالت خشیت در او پدید آید. یعنی این کار نزد خدا محبوب است و محبوبیّت یک امر برای خداوند نقص و عجز نمی‌باشد همان طور که اعمال واجب نزد خداوند محبوبیّت دارند.

بعد از این مقدّمهٔ طولانی می‌گوئیم: از آیهٔ «نفر» استفاده می‌شود که بعد از انذار منذرین، حذر و ترسیدن یک امر محبوبی است.

اشکال: مدعای شما این بود که حذر واجب بشود تا بتوانید استدلال کنید امّا تا کنون شما ثابت کردید که حذر یک امر محبوبی است.

جواب: وقتی محبوبیّت حذر ثابت شد ما یک راه شرعی و یک راه عقلی داریم که به دنبال محبوبیّت حذر، وجوب حذر را ثابت می‌کند.

امّا راه شرعی (ملازمهٔ شرعی): هر کسی که در دنبال خبر واحد و انذار منذر محبوبیّت حذر را قائل شده است نه تنها محبوبیّت حذر را پذیرفته، بلکه قائل به وجوب حذر هم شده است.

و هر کسی که وجوب حذر را نپذیرفته است محبوبیّت آنرا هم قبول ندارد پس بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر کسی قائل به فصل نشده است بنابراین ما از راه عدم الفصل

---

۱ - سوره طه ٤٤ و ٤٣.

ثانیها: إنه لما وجب الإنذار لکونه غایة للنفر الواجب، کما هو قضیة کلمة (لولا) التحضیضیة، وجب التحذر، و إلا لغیٰ وجوبه [۱].

ثابت کردیم که حذر واجب است.

امّا راه عقلی (ملازمهٔ عقلیه): محبوبیّت حذر را که ثابت کردیم سؤال می‌کنیم که آیا مقتضی حذر وجود دارد یا نه؟

اگر مقتضی حذر موجود است باید به دنبال انذار منذرین حذر هم تحقّق پیداکند زیرا استحباب حذر مفهومی ندارد و اگر بگوئید مقتضی حذر وجود ندارد، می‌گوئیم تحذّر هم نه تنها محبوبیّتی ندارد بلکه اصلاً امکان ندارد زیرا تحذّر در جایی است که مقتضی آن موجود باشد، تا تحذّر، محبوبیّت داشته باشد و وقتی محبوبیّت پیداکرد آن محبوبیّت به حدّ وجوب می‌رسد.

مثال: فرض کنید کسی در مسجد میان جمعیّت نشسته است امّا یک مرتبه بی جهت برمی خیزد و فرار را برقرار ترجیح می‌دهد وقتی از او سؤال می‌کنیم که از چه چیز فرارکردی؟ می‌گوید از ترس حیوان درنده لذا می‌گوئیم چون مقتضی تحذّر و فرار نیست عمل او بی معنا و لغو بوده است.

همیشه باید مقتضی تحذّر موجود باشد تا تحذّر، محبوبیّت پیداکند و زمانی که محبوبیّت پیداکرد آن محبوبیّت به مرحلهٔ وجوب می‌رسد.

وجه دوّم:

[۱]ـ در این آیه چند چیز بدنبال یکدیگر ذکر شده است، خداوند در مقام اعتراض با لولای تحضیضیّه می‌فرماید: **فلولا نفر من کلّ فرقة...** چرا نفر تحقّق پیدا نمی‌کند؟

این دلالت بر وجوب نفر می‌کند اگر نفر یک امر مستحبّی باشد نباید این طور در آیه تعبیر شود پس نفر واجب است.

بعد می‌فرماید: **لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم**، برای این که وقتی کسانی که کوچ کرده بودند هنگامی بسوی قوم خود بازگشتند آنها را انذار نمایند. یعنی این غایت نفر

ثالثها: انّه جعل غاية للانذار الواجب و غاية الواجب واجب [١].

و يشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن، و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف [٢].

است و غایت واجب هم واجب می‌باشد پس انذار هم واجب می‌باشد.

بعد می‌فرماید: لعلّهم یحذرون، نتیجه‌ای راکه برای این انذار می‌گیرد، حذر کردن مردم است اگر حذر واجب نباشد، وجوب انذار لغو می‌شود.

آیا مفهوم داردکه انذار واجب باشد امّامردم اگر مایل بودند حذر نمایند؟ صحّت وجوب انذار با عدم وجوب حذر سازش ندارد، اگر وجوب انذار بخواهد یک وجوب عقلائی و غیر لغوی باشد باید بدنبال آن حذر هم واجب باشد.

وجه سوم:

[١]ـاین راه تقریباً شبیه راه دوم است، اما با یک تقریب دیگر: در تقریب قبلی گفتیم «**لینذروا قومهم اذا رجعوا ...**» غایت است برای نفر، و غایت واجب هم واجب می‌باشد ولی در تقریب سوم «لعلهم یحذرون» غایت برای انذار است. همان ملاکی که در وجوب انذار هست در وجوب حذر هم وجود دارد.

اشکالات استدلال به آیهٔ نفر

[٢]ـ در وجه اوّل مستدل می‌گفت تحذر واجب است مرحوم مصنّف در جواب از آن وجه می‌فرمایند ممکن است ما محبوبیّت تحذّر را ثابت کنیم و لکن در دنبالش وجوب حذر نباشد به عبارت دیگر ایشان در جواب از وجه اوّل می‌فرمایند:

بین محبوبیّت و وجوب حذر نه ملازمهٔ عقلی است و نه ملازمهٔ شرعی.

امّا این که ملازمهٔ عقلی وجود ندارد: اگر ملاک وجوب حذر مسئلهٔ عقوبت باشد، حق با شماست هرکجا ملاک حذر موجود باشد تحذّر هم واجب است انسان در هر کجا احتمال عقوبت اخروی (نه دنیوی) بدهد، عقل حکم به وجوب اجتناب در آن مورد می‌کند.

.....

چرا ما در اطراف علم اجمالی (در شبههٔ محصوره) احتیاط می‌کنیم؟ چون در هر کدام از افرادش احتمال عقوبت هست.

چرا در شبهات بدویّه احتیاط نمی‌کنیم؟

چون احتمال عقوبت به سبب قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان منتفی شده است.

در ما نحن فیه اگر ملاک وجوب حذر بخاطر عقوبت باشد، حق با شماست و هر کجا احتمال عقوبت در بین باشد، عقل حکم به وجوب حذر و احتیاط می‌کند.

امّا چه داعی داریم که ملاک و مبنا را عقوبت قرار دهیم؟

ممکن است ما مبنا را وجود مصلحت واقعی (در مأمور به) و وجود مفسدهٔ واقعی (در منهی عنه) قرار بدهیم.

مثال: اگر کسی بر اثر انذار منذر و اخبار مخبری احتمال وجوب یک شیء را بدهد در این صورت احتمال عقوبت پیدا نمی‌شود بلکه احتمال وجوب را می‌دهد (فرض کنید قول منذر حجّت شرعی نیست)، یا اگر منذری و مخبری اعلام کرد فلان چیز حرام است اینجا هم مسئله عقوبت مطرح نیست.[1]

خلاصه: اگر یک منذر نسبت به واجب یا حرامی انذار کرد (فرض کنیم قول منذر هم حجّت شرعی نیست) در این صورت کسی که انذار به گوشش رسیده است اگر برای رعایت مصلحت واقعی یا مفسدهٔ واقعی حذر را اختیار نماید آیا این حذر از نظر عقل واجب است؟

خیر، زیرا وجوب حذر در موردی است که مسئلهٔ عقوبت در میان باشد.

آیا وقتی حذر واجب نشد حُسن هم ندارد؟

---

۱ - زیرا عقوبت در مرحلهٔ تنجّز تکلیف است و اگر تکلیف بخواهد منجّز شود باید علم، بیان و حجّت شرعی در کار باشد، امّا اگر ملاک، مصلحت و مفسدهٔ واقعی باشد، این تابع علم و جهل مکلّف نیست.

و لم یثبت هاهنا عدم الفصل، غایته عدم القول بالفصل [۱].

آیا اگر کسی مصالح واقعی و مفاسد واقعی را رعایت کند حُسن ندارد؟ بلااشکال دارای حُسن است.

چرا شما بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر، گفتید ملازمه هست؟

ما موردی برای شما تصوّر کردیم که حذر برای ادراک مصلحت واقعی و اجتناب از مفسدهٔ واقعی از نظر عقل دارای محبوبیّت است و در عین حال بنظر عقل حذر، وجوبی هم ندارد عقل در جایی حکم به وجوب حذر می‌کند که مسئلهٔ عقوبت اخروی مطرح باشد بنابراین ملازمهٔ عقلی راکه شما ثابت کردید ما رد نمودیم.

[۱] ـ امّا این که ملازمه شرعی وجود ندارد: شما ملازمه را از راه عدم الفصل ثابت کردید امّا ما یک سؤال می‌کنیم:

آیا واقعاً فصلی محقّق نیست و یا این که کسی قائل به فصل نشده است؟

آیا اجماع مرکّبی بر عدم الفصل قائم شده است یا این که از باب اتّفاق و تصادف کسی فصل، بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر قائل نشده است؟

صرف عدم الفصل که حجّیّتی ندارد بله اگر اجماع و اتفاقی بر عدم الفصل باشد حجّیّت دارد و چنین اتّفاق و اجماعی در بین نیست.

خلاصه: آیهٔ شریفه می‌فرماید **فلولا نفر من کلّ فرقة...** که غایت، مفادش محبوبیّت حذر است و محبوبیّت حذر با وجوب حذر نه ملازمهٔ عقلی دارد و نه ملازمهٔ شرعی.

لذا وقتی وجوب حذر ثابت نشد این دلیل بر این است که انذار هم حجّیّت و اعتباری ندارد.

به عبارت دیگر: شما از طریق وجوب حذر می‌خواستید حجّیّت انذار را ثابت کنید ولی وقت وجوب حذر ثابت نشد حجّیّت انذار هم ثابت نمی‌شود.

والوجه الثاني و الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بـ [إيجاب] التحذر تعبداً، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لالبيان غايتية التحذر، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لولم نقل بكونه مشروطاً به، فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدين، و معرفة ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه وآله، كي ينذروا بها، المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية لكي يحذروا اذا انذروا بها و قضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لايخفى [۱].

---

[۱] ـ در وجه دوّم و سوّم مستدل از طریق وجوب انذار، حذر را هم واجب می‌دانست مرحوم مصنّف می‌فرمایند شما حذر را واجب می‌دانید ما هم قبول می‌کنیم لکن آیا وجوب حذر به نحو اطلاق ثابت است یا بنحو اجمال ثابت می‌باشد؟

ممکن است وجوب حذر مقیّد بصورتی باشد که انذار منذر و اخبار مخبر افادهٔ علم نماید در نتیجه حذر وجوب اجمالی دارد یعنی اگر در صورتی انذار افادهٔ علم و یقین ننمود حذر هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: شما طبق تقریب دوّم و سوّم ثابت کردید الحذر واجبٌ امّا این به تنهایی کافی نمی‌باشد بلکه آنچه که مفید است این است که ثابت کنید: الحذر واجبٌ مطلقاً (خواه انذار منذر مفید علم باشد یا نباشد) و اگر این اطلاق وجوب حذر را شما ثابت کردید معلوم می‌شود که انذار منذر و اخبار مخبر حجّیّت دارد خواه افادهٔ علم بکند یا نکند.

لکن شما از چه راهی این اطلاق را ثابت می‌کنید؟

مستدل می‌تواند جواب بدهد که اگر شما وجوب حذر را قبول کردید ما می‌گوئیم در آیهٔ نفر قید وشرطی برای آن ذکر نشده است و خداوند در آیه نفرموده است **فلولا نفر من کلّ فرقه... لعلّهم یحذرون اذا علم او تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.**

مرحوم مصنّف جواب می‌دهند همان طور که قبلاً هم بیان کردیم یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد امّا اگر در مقام بیان نباشد دیگر

.....

نمی‌توان به اطلاق کلام او تمسک کرد.

فرض کنیم مولا به نحو اجمال می‌گوید **اقیموا الصلاة**. آیا می‌توان به اطلاق کلام او تمسک کرد؟ خیر.

آیهٔ نفر در مقام بیان چیست؟

اوّلاً آیا غرض اصلی مسئلهٔ وجوب نفر است، یا این که هدف اصلی او گفتن لعلّهم یحذرون است؟

واضح است که آیه در مقام بیان وجوب نفر است و اطلاق را از نظر وجوب نفر می‌توانیم استفاده کنیم و این (لعلّهم یحذرون) نتیجه‌ای است که بر نفر مترتّب می‌شودو آیه در مقام غایتیّت حذر نیست تا شما بتوانید به اطلاق آن تمسک کنید.

وثانیاً احتمال می‌دهیم، بلکه ادّعا می‌کنیم که ولو در آیه، انذار مقیّد به علم نشده است امّا مناسبتی در آیه هست که باید انذار منذر و اخبار مخبر افادهٔ علم بکند تا وجوب حذر ثابت شود.

امّا آن مناسبت: **فلولا نفر من کلّ فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدّین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم...** یعنی باید احراز شود که انذار منذرین مربوط به معالم و معارف دین است پس اگر ما احتمال بدهیم یک منذر و مخبری دروغ می‌گوید و آنچه را بیان می‌کند در کتاب و روایت معتبری ندیده است در این صورت شک می‌کنیم که اصلاً انذارش نسبت به ما «تفقّه» هست یا نه و حجّیّت دارد یا نه؟

بله اگر احراز کردیم که انذارش نسبت به معالم دین است در این صورت حذر هم واجب است امّا مدّعای شما این بود که از آیهٔ نفر استفاده کنید که:

انذار مطلقا حجّیّت دارد خواه مستمع بداند که انذار مربوط به معالم دین است یا نداند بنابراین می‌توانیم بگوئیم که اصلاً سیاق این آیه مقیّد به علم است کأنّ آیه چنین است:

ثم إنه أشكل أيضاً، بأن الآية لوسلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمّله، لاالتخويف و الإنذار، و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد [۱].

فلولا نفر من كلّ فرقة... إذا علموا و تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

تذکّر: در تفسیر آیه دو احتمال ذکر می‌کنیم که بهرحال ایراد بر [استدلال به] آیهٔ شریفه وارد است.

احتمال اوّل ـ عدّه‌ای از جمعیّت خود جدا بشوند و به مراکز علمی یا محضر رسول الله ﷺ بروند تا کسب علم بکنند سپس نزد قوم خود برگردند و نتیجهٔ تحصیل و معارف دینی را در اختیار آن قوم بگذارند.

طبق این تفسیر، «نافرین» همان منذرین هستند که متخلّفین را انذار می‌نمایند که این احتمال بیشتر تقویت می‌شود.

احتمال دوّم: زمانی که جنگی وجود دارد و خود نبی اکرم ﷺ در جنگ شرکت نمی‌کنند عدّه‌ای از نزد رسول الله ﷺ بروند و در جنگ شرکت کنند و عدّه‌ای هم نزد پیغمبر بمانند و از این موقعیّت استفاده کنند و کسب معارف دینی نمایند و منتظر باشند تا وقتی نافرین از صحنهٔ نبرد برگشتند آنها را انذار نمایند که در این فرض، نافرین همان منذرین نمی‌باشند.

آخرین اشکال استدلال به آیهٔ نفر

[۱] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند اگر ما از شما بپذیریم که آیهٔ نفر دلالت بر وجوب حذر (مطلقا) می‌کند و از اشکالات مذکور صرف نظر کنیم، اشکال دیگری به استدلال آیه وارد است:

در آیه صحبت از انذار شده است و انذار یعنی کسی حکم خدا را مقرون با تهدید

قلت: لايذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي (صلّى الله عليه و على أهل بيته الكرام) أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام. و لاشبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجة بدونه أيضاً، لعدم الفصل بينهما جزماً [١].

و عقوبت اخروی ابلاغ کند که مثلاً ترک واجب عقوبتی در آخرت دارد و مدّعای ما این است که خبر واحد را فی الجمله حجّت قرار دهیم و بگوئیم مثلاً خبر زراره حجّت است شما هم می‌خواهید فی الجمله خبر واحد را حجّت قرار دهید امّا در مقام استدلال می‌گوئید انذار منذر حجّت است در حالی که راوی بما هو راوی اصلاً در مقام انذار و تخویف نیست او می‌گوید قال الصّادق عليه السلام کذا، شما کتب حدیث را ببینید آیا روات بدنبال نقل احکام و احادیث مسئلهٔ تخویف را مطرح کرده‌اند؟ خیر.

انذار و تخویف را مرشد و راهنما برای مردم عوام بیان می‌کند گاهی هم مجتهد انذار و تخویف می‌کند.

[١] ـ **جواب:** مرحوم آقای آخوند جوابی می‌دهند که تا حدّی قابل مناقشه است که وضع روات در صدر اوّل شبیه حال آن کسانی بوده است که امروز برای مردم مسائل و احکام دین را می‌گویند و اکثراً امروز افراد فتاوا را توأم با انذار و تخویف برای مردم بیان می‌کنند. حال روات در صدر اوّل هم شبیه این افراد بوده است و می‌توانستند و در شأنشان بود که ضمن نقل روایت و بیان حکم خدا تخویف و تهدید بنمایند (**يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ**).

لذا می‌گوئیم که انذار شامل نقل خبر هم می‌شود و حتی آن روایتی راکه توأم با انذار نباشد در بر می‌گیرد.

ما یقین داریم فرقی بین این دو صورت نیست اگر روایت توأم با انذار حجّت شد

فافهم [۱].

و منها: آیة الکتمان، «إن الّذین یکتمون ما أنزلنا» الآیة و تقریب الاستدلال بها: إن حرمة الکتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً، للزوم لغویته بدونه [۲].

روایتی که توأم با انذار هم نیست حجّیّت دارد.

امّا مناقشه‌ای که در بیان مرحوم مصنّف هست: فرمودند روات صدر اوّل می‌توانستند که ضمن نقل خبر، انذار هم بکنند **(یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ)** در حالی که آیهٔ نفر می‌فرماید: **لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم**، تعبیر آیه، این است که انذار بر منذرین واجب است، و بین «یصحّ منهم الانذار» و یجب علیهم الانذار فرق هست همان طور که شما بوسیلهٔ لعلّهم یحذرون وجوب حذر را ثابت می‌کردید همان طور لینذروا قومهم دلالت بر وجوب انذار می‌کند واضح است که انذار نسبت به راوی بما هو راوی واجب نیست (اگر صحیح هم باشد وجوبی ندارد).

خلاصه: شمول آیهٔ نفر نسبت به حجّیّت خبر واحد محلّ اشکال است.

[۱] ـ ممکن است اشاره به همان مناقشه‌ای باشد که بیان کردیم.

۳ ـ آیهٔ کتمان

[۲] ـ یکی از آیاتی که در بحث حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیهٔ کتمان می‌باشد. ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلْكِتَٰبِ أُولَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴾[1].

ترجمهٔ آیه: کسانی که دلائل روشن و وسیلهٔ هدایتی راکه نازل کرده‌ایم بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان ساختیم کتمان می‌کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همهٔ لعن کنندگان نیز بر آن‌ها لعن می‌نمایند.

---

۱ ـ سورهٔ بقره ۱۵۹.

و لا یخفی أنه لو سلمت هذه الملازمة لامجال للإیراد علی هذه الآیة بما أورد علی آیة النفر، من دعوی الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافیهما، کما لایخفی [۱].

نحوهٔ استدلال به آیهٔ کتمان

این آیه دلالت می‌کند: چیزی راکه خداوند برای مردم نازل کرده است (بعد از بیان اسباب هدایت) اگر کسی آن راکتمان کند خداوند و همهٔ لعن کنندگان بر او لعنت می‌فرستند، پس کتمان حرام است چون لعن ظهور در حرمت دارد. و لازمهٔ حرمت کتمان، وجوب اظهار است. یعنی لازم است که آن را بیان کنند و اگر بیان کردن لازم باشد حتماً قبول کردن آن هم واجب است والا اگر بنا باشد مظهِر اظهار کند ولی برطرف مقابلش قبول و پذیرش لازم نباشد در این اظهار فائده‌ای نیست و وجوب اظهار و حرمت کتمان یک امر لغوی می‌شود چون کتمان مفسده دارد اظهار هم واجب است لذا باید بدنبالش قبول هم واجب باشد کأنّ یکی از مصادیق آیهٔ کتمان این است که اگر یک روایت در اختیار یک راوی هست، حتماً باید آن را نقل و افشا نماید و در دنبال افشا وجوب قبول هم باشد و این معنای حجّیّت خبر واحد و پذیرفتن روایت راوی است بنابراین آیهٔ شریفه بضمیمهٔ ملازمهٔ عقلیّه مطلب را درست کرد.

[۱] ـ ما قبلاً دو اشکال به استدلال بر آیهٔ نفر کردیم و گفتیم:

۱ ـ آیهٔ نفر از نظر وجوب نفر اطلاق دارد ولی در لعلّهم یحذرون اطلاقی نیست که بتوانیم به آن تمسّک کنیم، بلکه آیه از این جهت اجمال و اهمال دارد.

۲ ـ گفتیم مردم باید احراز کنند که انذار منذرین نسبت به معارف دین است یعنی آیهٔ نفر مخصوص آن صورتی است که مردم علم داشته باشند که انذار مربوط به معارف دینی است.

لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بيّنه، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة [۱].

مرحوم شیخ[1] این دو اشکال را به آیهٔ کتمان نموده است که: اوّلاً آیهٔ کتمان اطلاق ندارد.

ثانیاً باید احراز شود مطلبی راکه اظهار می‌کنند، همان چیزی است که خداوند از بیّنات فرستاده است و اگر این مسئله احراز شد علم پیدا می‌شود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند این دو اشکال وارد نیست زیرا مسلّماً آیه در مقام بیان حرمت کتمان هست و اگر حرمت کتمان بنحو اطلاق ثابت شد و ما ملازمهٔ عقلیّه را قبول کردیم هرکجاکتمان حرام باشد بدنبالش قبول و پذیرش هم واجب است یکی از مواردی که حرمت کتمان در آنجا صادق است موردی است که قول کتمان کننده افادهٔ «ظن» می‌نماید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آیا اطلاق آیه این مورد را شامل نمی‌شود؟

آیه از نظر حرمت کتمان، بلااشکال شامل این مورد می‌شود، هرکجا حرمت کتمان بود بدنبالش ملازمهٔ عقلیّه هم هست و حکم به وجوب قبول می‌شود. این طور نیست که بتوان بین حرمت کتمان و وجوب قبول تفکیک کرد لذا دیگر مجالی برای این دو اشکال مرحوم شیخ وجود ندارد.

[۱] ـ اشکال: لکن مرحوم مصنّف این ملازمه را قبول ندارند و می‌گویند:

چرا اگر اظهار واجب باشد و قبول واجب نباشد لغویّت لازم می‌آید؟

ما معتقدیم لغویّتی لازم نمی‌آید چون فائدهٔ اظهار و عدم کتمان منحصر به این نیست که هرکس مطلبی را شنید باید بپذیرد.

---

۱ ـ ر.ک: فرائد الاصول / ۸۱.

و منها: آية السؤال عن أهل الذكر ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾. و تقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان [١].

شايد مقصود از وجوب اظهار اين باشد كه: تمام افرادى كه حقايقى از اسلام نزد آنهاست بايد آن‌ها را اظهار كنند تا دراثر كثرت اظهار و گفتن آن حقايق روشن شود كه هدف از وجوب اظهار، روشن شدن آن حقايق براى جامعهٔ مسلمين است و حجّت بر مردم تمام و كامل شود.

در حقيقت اين آيه به جنبهٔ تبليغى عنايت دارد.

اگر هدف اين باشد ديگر لازم نيست كه بدنبال هر اظهارى، وجوب قبول در ميان باشد مقصود اين نيست كه هر كس ـ ولو يک نفر ـ يک حقيقتى را بيان كرد بر ديگران لازم باشد آنرا قبول كنند.

پس اين آيه روى مبناى منع ملازمه قابل استدلال نيست.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

۴ ـ آيه سؤال

[١] ـ آيهٔ ديگرى كه براى حجّيّت خبر واحد به آن استدلال شده است آيهٔ معروف به «سؤال» است.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [١]

ترجمهٔ آيه: ما پيش از تو جز مردانى كه به آنها وحى مى‌كرديم، نفرستاديم، اگر نمى‌دانيد از اهل اطّلاع سؤال كنيد.

نحوهٔ استدلال به آيهٔ سؤال

نحوهٔ استدلال به اين آيه شبيه استدلال به آيهٔ كتمان است.

---

١ ـ سورهٔ نحل / ٤٣.

و فیه: إن الظاهر منها إیجاب السؤال لتحصیل العلم، لاللتعبد بالجواب [۱].

این آیه شریفه، سؤال از اهل ذکر را واجب کرده است.

آیا معنا دارد که سؤال از اهل ذکر واجب باشد امّا انسان مخیّر باشد که آنچه را اهل ذکر گفتند قبول بکند یا قبول نکند؟ خیر وجوب سؤال مقدّمهٔ وجوب قبول است.

به عبارت دیگر: بین وجوب سؤال، با وجوب قبول و ترتیب اثر دادن ملازمهٔ عقلیّه وجود دارد.

اشکال بر استدلال به آیهٔ سؤال

[۱] ـ مرحوم مصنّف می‌فرماید در این استدلال اشکال وجود دارد این آیه یک قید دارد و آن این است که **فسئلوا... ان کنتم لاتعلمون.**

ظاهر این قید این است که شما که نمی‌دانید سؤال کنید که عدم العلم شما به علم مبدّل شود نه این که از اهل ذکر سؤال کنید و تعبّداً (ولو علم حاصل نشود) آنرا بپذیرید. و الّا اگر بعد از سؤال هم همان عدم العلم باقی باشد اثری در آن سؤال وجود ندارد و این آیه دیگر دلالت بر وجوب سؤال نمی‌کند.

تذکّر: (مرحوم مصنّف به این مطلب اشاره‌ای ندارند که): روایاتی داریم که اهل ذکر را ائمه علیهم‌السلام تفسیر کرده‌اند، و بر حسب یک قسمت از روایات و سیاق خود آیات، مقصود از اهل ذکر علماء یهود و نصاریٰ است که به یهود و نصاریٰ خطاب می‌شود که به علما مراجعه کنید و ببینید که در کتابها راجع به پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله چه خصوصیّات و علائمی ذکر شده است.

امّا کسانی که به این آیه استدلال می‌کنند با قطع نظر از روایاتش بعنوان یک ضابطه کلّی (فسئلوا اهل الذکر...) تمسّک می‌نمایند لذا روی این مبنا اشکال هم به آنها شده که اهل ذکر بقرینه آن قیدی که در آیه است علما می‌باشند (مانند فقها).

و قد أورد عليها: بأنه لوسلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راو لايكون من أهل الذكر و العلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لاالرواية [١].

و فيه: إن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأي الإمام عليه السلام كزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما، و يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن [أهل] الذكر و العلم، و لو كان السائل من أضرابهم [٢].

اشکال دیگر:

[١] ـ اشکال دیگری هم بر استدلال بر این آیه شده است[1] که:

بر فرض قبول کنیم که جواب اهل ذکر را باید مطلقا قبول کرد (خواه مفید علم باشد یا نباشد) لکن به یک راوی بما هو راوی (که محل بحث ما در حجّیّت خبر واحد است) عنوان عالم منطبق نمی‌شود راوی شبیه یک ضبط صوتی است که روایات را برای ما نقل می‌کند.

لذا اگر ما دائرهٔ این آیه را توسعه بدهیم باز هم این آیه دالّ بر حجّیّت خبر واحد نیست، بلکه این آیه برای استدلال حجّیّت قول مجتهد، برای مقلّد مناسب است چون مجتهد اهل ذکر است و مقلّد جاهل می‌باشد لذا مقلّد برود از او سؤال کند و جوابی که مجتهد می‌دهد برای مقلّد حجّیّت دارد.

[٢] ـ جواب: مرحوم مصنّف می‌فرمایند این اشکال وارد نیست چون همهٔ روات یکسان نبودند ما در زمان ائمهٔ علیهم السلام رواتی مانند زراره و محمّد بن مسلم داشتیم که تنها ناقل حدیث نبودند بلکه مطّلع و آشنا به فتاوای ائمّه علیهم السلام بودند.

و به تعبیر دیگر: آنها در آن زمان مجتهد بودند و شاید استنباط می‌کردند بعضی از

---

١ ـ این سومین اشکالی است که مرحوم شیخ بر استدلال به آیه سؤال در کتاب رسائل نموده‌اند. ر.ک فرائد الاصول / ٨٢.

فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم و رواية غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدیء و المسبوق بالسؤال، و لابين أضراب زرارة و غيرهم ممن لايكون من أهل الذكر، و إنما يروي ما سمعه أو رآه [۱].

روایات دلالت می‌کند که آنها از ائمه علیهم‌السلام دلیل یک مسئله را سؤال می‌کردند. پس بلا اشکال عنوان اهل ذکر بر افرادی نظیر زراره و محمّد بن مسلم منطبق است و هر کس از آنها سؤال می‌کرد عنوان سؤال از اهل ذکر را داشت.

اگر خود این دو هم (که اهل ذکر هستند) از یکدیگر سؤال و روایت نقل می‌نمودند عنوان سؤال از اهل ذکر بر آن منطبق بود.

[۱] ـ اگر شما روایت این گونه روات را حجّت دانستید ما هم یک عدم الفصل قطعی و یقینی به آن ضمیمه می‌کنیم و می‌گوئیم:

هیچ کس بین روایات زراره و غیر او فرقی قائل نشده است.

کسی که می‌گوید خبر عادل حجّت است دیگر بین روایت زرارهٔ اهل ذکر و یک روای غیر اهل ذکر فرق نگذاشته است. در استدلال به آیه یک عدم الفصل دیگری را هم مطرح می‌کنیم که: خداوند می‌فرماید: فسئلوا اهل الذکر...

شما هم می‌گوئید بین وجوب سؤال و وجوب قبول لازمه است. امّا این موضوع در موردی است که سؤال و جوابی مطرح باشد. امّا اگر یک راوی بدون این که انسان از او سؤال کند، روایتی را برای ما نقل کرد حجّیّت این را از کجا ثابت کنیم؟

حجّیّت این را هم باید از طریق عدم الفصل قطعی و یقینی ثابت کرد.

چون اگر خبر عادل حجّت شد دیگر فرقی ندارد که راوی نزد من بیاید و روایت برای من نقل کند یا این که من نزد او بروم و سؤال بکنم و او جواب و روایتی را برای من نقل کند.

فافهم [۱].

و منها: آیة الأُذن ﴿ وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [۲].

خلاصه: اگر اهل ذکر یک عنوان عامی باشد بدین ترتیب می توانیم استدلال به آیه را تکمیل نمائیم.

[۱] ـ اشاره به این است که: زراره از اهل ذکر است لکن در او دو جهت وجود دارد: ۱ ـ جهت اهل ذکر بودن ۲ ـ عنوان راوی بودن.

و آیه، جواب زراره را به عنوان این که از اهل ذکر است حجّت قرار می‌دهد نه بما انّه راوی.

پس شما چگونه ادّعای عدم الفصل می کنید؟

کما اینکه بعضی از علماء قدیم هم راوی و هم مجتهد (اهل ذکر) بودند مانند شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف).

۵ ـ آیهٔ اُذُن

[۲] ـ یکی از آیاتی که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه «اُذُن» می‌باشد.

﴿ وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[۱].

ترجمهٔ آیه: از آن‌ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او خوش باور است! بگو خوش باور بودن او به نفع شماست (ولی بدانید) او ایمان به خدا دارد و (تنها) تصدیق مؤمنان می‌کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند

---

۱ ـ توبه / ٦١.

فإنه تبارك و تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى [۱].

و فيه: أوّلاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، و هو سريع القطع، لا الأخذ بقول الغير تعبداً [۲].

و آنها که فرستاده خدا را آزار می‌دهند عذابی دردناک دارند.

شأن نزول آیه: برای آیه مذکور شأن نزولهایی ذکر شده است که بی شباهت به یکدیگر نیست از جمله این که گفته‌اند: این آیه دربارهٔ گروهی از منافقان نازل شده است که دور هم نشسته بودند و سخنان ناهنجار، دربارهٔ پیامبر ﷺ می‌گفتند، یکی از آنان گفت: این کار را نکنید زیرا، می‌ترسیم به گوش محمّد ﷺ برسد و او به ما بد بگوید (و مردم را بر ضدّ ما بشوراند) یکی از آنان که نامش «جلاس» بود گفت: مهم نیست ما هر چه بخواهیم می‌گوئیم و اگر به گوش وی رسید نزد وی می‌رویم و انکار می‌کنیم و او از ما می‌پذیرد، زیرا محمّد ﷺ آدم خوش باور و دهن بینی است و هر کس هر چه بگوید قبول می‌کند در این هنگام آیهٔ مذکور نازل شد.

کیفیّت استدلال

[۱] ـ خداوند تصدیق مؤمنین را از فضائل نبیّ اکرم شمرده است. تصدیق مؤمنین را در ردیف تصدیق خود قرار داده و فرموده است یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین پس معلوم می‌شود تصدیق مؤمنین مورد ستایش خداوند است ودر مورد حجّیّت خبر واحد هم مسئله چنین است همانطور که نبیّ اکرم ﷺ مؤمنین را تصدیق می‌کرد، اگر مخبر عادلی خبری برای شما آورد او را تصدیق کنید.

اشکالات استدلال به آیهٔ اذن

[۲] ـ این استدلال دارای دو اشکال است.

.....

۱ ـ کلمهٔ «اذن» به معنای تصدیق و تأیید تعبّدی نمی‌باشد زیرا بدنبال آن خداوند می‌فرماید یؤمن للمؤمنین، در این آیه چنین نیست که اذن یک معنایی داشته باشد و تصدیق مؤمنین هم معنای دیگر داشته باشد بلکه ظاهر، این است که یؤمن للمؤمنین تعبیر دیگری از کلمهٔ اذن است.

معنای کلمهٔ اذن، یعنی کسی که زود قطع پیدا می‌کند و به اصطلاح زودباور است، وقتی معنای اذن چنین باشد آیه ارتباطی به حجّیّت خبر واحد ندارد زیرا در مورد خبر واحد تصدیق مخبر مطرح است ولو قطع هم برای مخبرلَهْ حاصل نشود کما این که خبر واحد افادهٔ علم هم نمی‌کند بلکه سبب حصول ظن برای انسان می‌شود.

ایراد بر مصنّف

افراد معمولی اگر سریع قطع پیدا کنند و خوش باور باشند شاید این خصلت برای آنها مدحی باشد امّا یک پیغمبر یا وصیّ پیغمبر و یک زمامدار مسلمین اگر بدون تحقیق، قطع برایش حاصل شود حُسنی ندارد و فضیلتی محسوب نمی‌شود پس چرا مرحوم آقای آخوند فرمود معنای «اذن» سریع قطع پیدا کردن است؟

این اشکال را چنین توجیه کرده‌اند. معنای زود قطع پیدا کردن این نیست که واقعاً و حقیقتاً برای چنین افراد قطع حاصل می‌شود بلکه مقصود این است که این افراد خود را زودباور معرّفی می‌کنند تا در طرف مقابلشان عکس العملی پیدا نشود.

مخصوصاً در مورد آیه وقتی نمّام به پیغمبر صلی الله علیه و آله عرض کرد من نمّامی نکرده‌ام پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند بسیار خوب، تو نمّامی نکرده‌ای و عکس العمل سوئی در مقابل او نشان ندادند.

و ثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لاتضر غيرهم، لاالتصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، و يظهر ذلك من تصديقه للنمّام بأنه ما نمّه، و تصديقه لله تعالى بأنه نمّه [۱].

در حالی که جبرئیل برای پیغمبر وحی آورده بود و او حقیقت را می‌دانست و اصلاً معنا ندارد که با وجود وحی، پیغمبر در مورد نمّام، احتمال صدق بدهد.

[۱] ـ ۲ ـ قبل از بیان اشکال دوّم ببینیم معنای صدّق العادل که خلاصهٔ ادلهٔ حجّیّت خبر واحد است چیست؟

اگر واقع برای من وشما مشخص باشد ما تمام آثار ـ نفعی و ضرری ـ آن را مترتّب می‌کنیم معنای صدّق العادل، هم این است که ما باید قول عادل را واقع فرض کنیم کأنّ بگوئیم ما واقع ولوح محفوظ را می‌بینیم لذا باید تمام آثار را بر آن مترتّب نمائیم.

مرحوم مصنّف می‌فرماید: معنای تصدیق مؤمنین در این آیه با معنای صدّق العادل تفاوت دارد مخصوصاً با ملاحظه شأن نزول آیه که آن مرد نمام خدمت پیغمبر ﷺ آمد و عرض کرد من نمّامی نکرده‌ام و رسول الله ﷺ در جواب فرمودند بسیار خوب، تو نمّامی نکرده‌ای و اثری راکه بنفع مخبرلَهْ بود بر آن خبر مترتّب نمود کأنّ فرمودند ایذا و اذیتی نسبت به تو در میان نیست امّا تمام آثار را بر آن خبر بار نکرد که مثلاً اگر کسی از نبیّ اکرم می‌پرسید، آیا او نمّامی کرده است یا نه، پیغمبر چه می‌فرمود؟

آیا می‌فرمود او نمّامی نکرده است؟ خیر.

در حالی که جبرئیل به نبی اکرم خبر داده بود که او نمّامی کرده است. پس معنای تصدیق در این آیه ترتیب تمام آثار بر آن خبر نیست. ولی در مورد حجّیّت خبر واحد باید تمام آثار آن خبر را پذیرفت.

كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام: (فصدقه و كذبهم)، حيث قال ـ على ما في الخبر ـ: (يا ابا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة[1] أنه قال قولاً[2]، و قال: لم أقله، فصدّقه و كذّبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولايضرّهم، و تكذيبهم فيما يضرّه ولاينفعهم، و إلا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين؟ [١].

---

[١] ـ اكنون مرحوم مصنّف دو شاهد و مؤيّد بر اين مطلب ذكر مى‌كنند.

١ ـ امام صادق عليه السلام به ابا محمّد (راوى) مى‌فرمايند[3]: اى ابا محمّد چشم و گوش خود را نسبت به برادر مؤمن خويش تكذيب كن يعنى اگر چيزى از برادر مؤمن خود ديدى چشم خويش را تكذيب كن و به آن خطاب كن كه تو اشتباه مى‌كنى و چنين چيزى را نديده‌اى.

و همچنين اگر مطلبى از برادر مؤمن خود شنيدى گوش خويش را تكذيب كن و به آن خطاب كن كه تو چنين مطلبى را نشنيده‌اى.

اگر پنجاه نفر قسم[4] خوردند كه مثلاً زيد فلان مطلب (ناسزا) را دربارهٔ تو گفته

---

١ ـ قال فى المصباح المنير: القسامة ـ بالفتح ـ الايمان.

٢ ـ لعلّ هذا نقل له بالمعنى كما فسّره بما يقرب منه الملاّ صالح المازندرانى (قدّه) فى شرحه حيث قال: «والمقصود انّه شهد عندك خمسون رجلاً مع حلفهم بالله أن مؤمناً فعل كذا و قال كذا، و قال لك ذلك المؤمن انّى لم افعله اولم اقله فصدّقه و كذّبهم» والا فالموجود فى عقاب الاعمال و روضة الكافى والوسائل نقلاً عنهما هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامة و قال لك قولا فصدّقه و كذّبهم» الحديث و هذا بظاهره... ر. ك منتهى الدّراية ٤/ ٤٩٦.

٣ ـ كافى ٨ / ١٤٧ ح ١٢٥.

٤ ـ قسامه: مثلاً اگر قتل عمدى واقع بشود و قاتل مشخص نباشد چنانچه ولىّ مقتول قتل را به فردى نسبت بدهد و پنجاه قسم به تنهايى يا بشركت چهل و نه نفر از خويشان بخورند در اين صورت ثابت مى‌شود كه آن فرد قاتل است و همچنين در موارد ديگرى مى‌توان از قسامه استفاده نمود و نيز ر. ك جواهر ٤٢ / ٢٤٣ تا ٢٧٦ (كتاب قصاص).

و هكـــذا المـــراد بـتصديق المـــؤمنين فـــي قـــصة إســـماعيل، فـتأمّل جيداً [۱].

است ولی وقتی به شخص زید مراجعه کردی او گفت من چنین نگفته‌ام در این صورت امام علیه السلام می‌فرمایند: زید را تصدیق کن و آن پنجاه نفر را تکذیب کن. تصدیق یک نفر و تکذیب پنجاه نفر یعنی چه؟

آیا مراد این است که آن یک نفر را تصدیق کن و تمام آثار واقع را بر آن مترتّب کن؟

و آیا مثلاً مقصود این است که چون آن پنجاه نفر به زید تهمت زده‌اند می‌توان آنها را تعزیر نمود؟

آیا معقول است که انسان قسم پنجاه نفر را به خاطر قول یک نفر تکذیب کند؟

در اینجا مراد از تصدیق و تکذیب، تصدیق و تکذیب به حسب واقع نیست بلکه مقصود این است که: حمل بر صحّت کن و آن آثاری که به نفع زید است و به ضرر دیگران نیست قبول کن که زید مطلبی دربارهٔ تو نگفته است و همچنین در برابر زید عکس العمل سوئی نشان نده.

نه این که حقیقتاً پنجاه نفر را تکذیب کن و این مطلب مسلّم است که انسان باید آن پنجاه نفر را تصدیق کند.

[۱] ـ ۲ ـ شاهد دیگر، مربوط به داستان اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام است که ما مقداری از آن را که شاهد بحث هست نقل می‌کنیم:[1]

---

۱ ـ کافی ۵/ ۲۹۹ باب حفظ المال و کراهة الاضاعة من کتاب المعیشة ح ۱.

فصل:

في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد. و هي و إن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل و غيرها، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقة على لفظ و لا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى. ولكنه مندفع بأنها و إن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و قضيته و إن كان حجية خبر دلّ على حجّيته أخصها مضموناً إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دلّ على حجية ما كان أعم [١].

«عن حريز قال: كانت لاسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير و أراد رجلٌ من قريش أن يخرج إلى اليمن فقال إسماعيل: يا أبت إنَّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن و عندي كذا و كذا ديناراً فترى أن أدفعها اليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا بنيَّ أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل هكذا يقول الناس، فقال يا بنيّ لا تفعل فعصى اسماعيل أباه و دفع إليه دنانيره فاستهلكها و لم يأته بشيء منها... فقال عليه السلام... قد بلغك أنّه يشرب الخمر فائتمنته فقال إسماعيل: يا أبت إنّي لم أره يشرب الخمر إنّما سمعت النّاس يقولون. فقال: يا بنيَّ إنَّ الله عزَّ و جلَّ يقول في كتابه «يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين» يقول: يصدّق الله و يصدّق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم...

در اين روايت امام عليه السلام به آيهٔ «اذن» تمسّک نمودند و فرمودند انسان بايد مؤمنين را تصديق كند. آيا تصديق مؤمنين در اين قصّه، اين است كه بگوئيم آن مرد شارب الخمر است وبايد دربارهٔ او حدّ شرب خمر جارى كرد؟ خير مراد اين است كه آثار نافع آن راكه به ديگران ضررى نمى‌زند بپذير. يعنى پولت را در اختيار اين فرد نگذار، نه اين كه مى‌توانى آن مرد را بخاطر شرب خمر، حد هم بزنى و...

اخبار دالّ بر حجّيّت خبر واحد

[١] ـ دوّمين دليلى كه بر حجّيّت خبر واحد اقامه شده است، اخبار

.....

متعدّدی می‌باشد.[۱]

اگر این روایات، اخبار آحاد باشد نه قائلین به حجّیّت خبر واحد می‌توانند به آنها استدلال کنند و نه کسانی که حجّیّت خبر واحدی را نفی می‌کنند.

زیرا با خبر واحد نمی‌توان حجّیّت خبر واحد را اثبات و یا نفی نمود بلکه اگر متواتر باشند قابلیّت برای استدلال دارند و ما در اوائل بحث خبر واحد گفتیم که سه نوع تواتر داریم: ۱ـ تواتر لفظی ۲ـ تواتر معنوی ۳ـ تواتر اجمالی.

در ما نحن فیه تواتر اجمالی وجود دارد. یعنی روایات فراوانی داریم که نه در لفظ اتحاد دارند و نه دارای معنای مشترکی هستند بلکه از نظر سعه و ضیق بین آنها تفاوت است ولی ما علم اجمالی داریم که یکی از این روایات از امام علیه السلام صادر شده است.

در این صورت باید قدر متیقّن و قدر مشترک آنها را اخذ و به آن عمل نمود.

قدر مشترک و مضمون اخصّ آن روایات چیست؟

قدر متیقّن آن روایات این است که: مخبر عادل باشد و انسان اطمینان به صدور آن خبر از امام علیه السلام داشته باشد. پس با وجود این قدر متیقّن حجّیّت خبر واحد فی الجمله و بنحو موجبهٔ جزئیّه ثابت می‌شود و همین برای ما کافی است.

لکن اگر بخواهیم بنحو وسیع تر خبر واحد را حجّت قرار دهیم راهش این است که:

قدر متیقّن آن روایات این بود که راوی عادل باشد و وثوق به صدور خبر از امام علیه السلام داشته باشیم.

---

۱ ـ این اخبار به چندین گروه تقسیم می‌شوند و ما یک نمونه از آن اخبار را نقل می‌کنیم:... عن المفضّل بن عمر، انّ ابا عبدالله علیه السلام قال للفیض بن المختار فی حدیث: فاذا اردت حدیثنا فعلیك بهذا الجالس، و أومی الی رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن اعین ـ و نیز ر. ک وسائل الشیعة / ۱۸ باب ۱۱/ از ابواب صفات قاضی.

فافهم [١].

فصل: في الإجماع على حجية الخبر. و تقريره من وجوه: [٢].

أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك، و يقطع به [٣].

وقتی روایتی از بین همان اخبار پیدا کردیم که راوی آن عادل بود و وثوق به صدور خبر هم داشتیم ولی مفادش این بود که خبر ثقه حجّیّت دارد، در این صورت ما می‌توانیم بگوئیم که خبر هر فرد ثقه حجّیّت دارد (ولو راوی آن خبر فرد عادلی نباشد).

[١] ـ اشاره به این است که چون مدّعای ما اثبات حجّیّت خبر واحد بنحو موجبهٔ جزئیه بود، دیگر نیازی نداریم که این راه اخیر را طی کنیم.

دلیل دیگر بر حجّیّت خبر واحد (اجماع)

[٢] ـ مشهور برای حجّیّت خبر واحد به ادلهٔ اربعه تمسّک کرده‌اند. دلیل قرآنی و روائی آن را بحث کردیم. سوّمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است، اجماع می‌باشد که این اجماع به چند وجه تقریر شده است.

[٣] ـ **وجه اوّل:** ما وقتی فتاوای اصحاب و علمای امامیّه را از اکنون تا زمان شیخ طوسی تتبّع می‌کنیم، می‌بینیم آنها که تمام عمرشان را صرف مطالعه و استنباط احکام شرعی نموده‌اند، قائل به حجّیّت خبر واحد شده‌اند لذا حدس قطعی می‌زنیم که نظر امام عليه السلام هم با آن موافق بوده است. (ولو این که مخالفینی هم بین آنها دیده می‌شود).

ما قبلاً در بحث اجماع گفتیم که در اجماع حدسی اتّفاق کلّ لازم نیست لکن باید آراء به اندازه‌ای باشد که انسان حدس قطعی نسبت به موافقت معصوم عليه السلام در آن مورد پیدا کند و متأخرین در حجّیّت اجماع همین وجه را پذیرفته‌اند.

أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية [۱].

ولايخفى مجازفة هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، و معه لامجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها، و هكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة [۲].

تذکّر: چرا مصنّف فرموده‌اند فتاوای اصحاب را تا زمان شیخ طوسی ملاحظه می‌کنیم؟

جواب: چون زمان شیخ طوسی زمانی است که استاد شیخ طوسی ـ سیّد مرتضی ـ قائل به عدم حجّیّت خبر واحد بوده است.

[۱] ـ و یا این که اگر کسی شخصاً اقوال علما را تتبّع نکرد راه دیگری برای او وجود دارد که:

اجماعات منقول را بررسی کند وقتی دید که مثلاً پنجاه نفر از بزرگان و فقهای عدول ادّعای اجماع بر حجّیّت خبر واحد کرده‌اند این مسئله سبب می‌شود که موافقت معصوم را حدس بزند.

[۲] ـ آیا این دو راهی راکه ما ذکر کردیم صحیح است؟ خیر.

زیرا کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند و یا این که در مورد حجّیّت خبر واحد اجماع نقل کرده‌اند، اینها بر یک عنوان اتّفاق ندارند و نظرات اینها متفاوت است.

بعضی می‌گویند، راوی باید عادل باشد، عدّه‌ای می‌گویند وثاقت راوی در حجّیّت خبرش کفایت می‌کند و بعض دیگر می‌گویند خصوصیّات راوی مطرح نیست بلکه روایت باید موثوقٌ به باشد و غیر ذلک آیا با وجود این اختلافات انسان می‌تواند رأی معصوم راکشف کند؟؟ خیر.

اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، و إنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد [١].

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً ـ بل كافة المسلمين ـ على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها [٢].

و فيه: مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول [٣].

---

[١] ـ **اشكال:** اين آرا و اجماعات منقول، تواتر اجمالی دارند و ما می‌توانیم قدر مشترک و قدر متیقّن آنها را اخذ نمائیم و بگوئیم خبر واحد فی الجمله و بنحو موجب جزئیهٔ حجّیت دارد.

جواب ـ این صِرف یک ادّعا بیش نیست و دون اثباته خرط القتاد.

مرحوم مصنف جواب روشنی نمی‌دهد و علت آنرا بیان نمی‌کند اما ما دو احتمال برای آن ذکر می‌کنیم:

١ ـ ممکن است گفته شود که انسان با دیدن این آرا و اجماعات، موافقت معصوم علیه‌السلام را به طور قطع حدس نمی‌زند و حصول حدس ظنّی هم که فایده‌ای ندارد.

٢ ـ این جا مسئلهٔ نفی و اثبات مطرح است و هر کجا که امر دائر بین نفی و اثبات باشد نمی‌توان به قدر متیقّن عمل کرد لذا نمی‌توان یک اجماع پیدا کرد که خبر واحد را ولو به نحو موجبهٔ جزئیّه حجّت قرار داده باشد.

[٢] ـ **وجه دوّم:** همهٔ علما بلکه تمام مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد اعتماد می‌کنند.

مثلاً مردم عادی وقتی می‌خواهند از فتوای مرجع تقلیدشان اطّلاع پیدا کنند از یک نفر خبره‌ای که ظاهر حالش شهادت بر وثاقتش می‌دهد سؤال می‌کنند و طبق آن عمل می‌نمایند در حالیکه قول آن فرد سبب حصول علم برای مقلّد نمی‌شود.

اصلاً اگر به خبر واحد نتوان اعتماد کرد زندگی مردم مقداری مشکل می‌شود.

[٣] ـ اشکالی که بر وجه اوّل بود بر این وجه هم وارد است.

أنه لو سلّم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنّهم اتفقوا بما هم مسلمون و متديّنون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين، كما هو لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه [۱].

و هو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، و لم يردع عنه نبي ولا وصيّ نبي، ضرورة أنه لو كان لاشتهَر و بانَ، و من الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به في الشرعيات أيضاً [۲].

این که تمام علما و مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد عمل می‌کنند، سبب نمی‌شود که انسان نسبت به موافقت معصوم علیه‌السلام حدس قطعی بزند.

[۱] ـ اگر بپذیریم که یک اتّفاق عملی این چنینی وجود دارد باز هم اشکال دیگری در این زمینه هست که برای ما ثابت نشده است که این اتّفاق علما ناشی از دین و شریعت است یا این که چون عقلا در عمل به خبر واحد (در امور عادی زندگی) اتّفاق دارند و علما و مسلمین هم که جزء عقلا هستند دارای چنین اتفاقی می‌باشند لذا تقریر دوّم اجماع درست نیست. چون ربطی به اجماع علما و فقها ندارد بلکه یک تقریب سوّمی برای ادّعای اجماع به میان می‌آید.

[۲] ـ **وجه سوّم:** (سیرهٔ عقلا) سوّمین تقریر اجماع بر حجّیّت خبر واحد این است که: سیرهٔ عقلا به ماهم عقلا از زمان ما تا زمان شارع مقدّس بلکه قبل از شرع اسلام مستمر بوده است که به قول فرد ثقه ترتیب اثر می‌دادند ولو قول آن ثقه مفید علم نباشد منتها باید آن شخص متهم به کذب نباشد.

واضح است که شرط حجیّت سیرهٔ عقلا این است که شارع مقدّس منعی از آن ننموده باشد.

لذا اگر شارع از عمل به آن سیره، ممانعتی نکرد ما کشف می‌کنیم که این سیره

إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية، و الروايات المانعة عن اتباع غير العلم، و ناهيك قوله تعالى: «ولاتقف ماليس لك به علم»، و قوله تعالى: «وإن الظنّ لايغني من الحق شيئاً» [١].

قلت: لايكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين [٢].

مورد رضایت شارع بوده است و در امور شرعیه از جمله خبر واحد حجّیّت دارد آیا شارع نسبت به این سیره منعی نموده است؟ خیر.

چون مسئلهٔ حجّیّت خبر واحد یک مسئلهٔ مهم و مبتلا به بوده است اگر ممانعتی از طرف شارع شده بود، باید بوضوح و درستی بدست ما می‌رسید البتّه عمده دلیل بر حجّیّت خبر واحد همین سیرهٔ عقلا است.

آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیّت سیرهٔ عقلا بشوند

[١] ـ لازم نیست شارع مقدّس بطور صریح از این سیره ممانعت نماید. شارع ضمن آیاتی ما را از متابعت ظن ـ غیر علم ـ منع نموده و فرموده است:

﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ و الفؤادَ كُلُّ أُوْلَـٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾[١].

﴿ وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً ﴾[٢].

و واضح است که خبر واحد، مفید علم نیست بلکه افادهٔ ظن می‌نماید.

[٢] ـ مرحوم مصنّف سه جواب می‌دهند:

١ ـ آیات ناهیهٔ از ظن ـ غیر علم ـ مربوط به اصول دین است یعنی در اصول اعتقادات نمی‌توان به مظنّه عمل کرد و ارشاد به آن مطلب دارد.

---

١ ـ سوره اسراء ٣٦.

٢ ـ سوره نجم / ٢٨.

ولو سلم فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة [۱].

لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، و إلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لايخفى [۲] .

ولو این آیات هم نبود ما می‌گفتیم مظنّه در اصول دین فایده‌ای ندارد.

در ابتدای بحث حجّیّت خبر واحد مفصّلاً جواب از آیات را بیان کردیم لذا دیگر آن مطالب را تکرار نمی‌کنیم.

[۱] ـ ۲ ـ اگر بپذیریم که آیات ناهیه اطلاق دارد و شامل اصول و فروع دین می‌شود باز جواب دیگری می‌دهیم که: این آیات انصراف به ظنونی دارد که دلیل بر اعتبارشان قائم نشده است.

آیا با توجه به این که ظواهر کلام سبب حصول علم نمی‌شود شما می‌توانید به آیات ناهیه تمسّک کنید و بگوئید چون از ظواهر کلام برای انسان، ظن ـ غیر علم ـ حاصل می‌شود فاقد حجّیّت است؟ خیر زیرا دلیل بر حجّیّت ظنّ حاصل از ظواهر الفاظ قائم شده است و اگر انصراف آیات را هم قبول نکنید، می‌گوئیم آیات ناهیه، قدر متیقّن در مقام تخاطب دارند. و قدر متیقّن آنها در مورد مظنّه‌ای است که دلیل بر حجّیّت آنها وجود نداشته باشد.

[۲] ـ ۳ ـ اگر آیات ناهیه بخواهند رادع و مانع سیرهٔ عقلا باشند مستلزم «دور» است و چون دور محال و باطل است پس در نتیجه رادعیّت این آیات نسبت به سیرهٔ عقلا باطل است و اگر رادعیّت آیات نسبت به سیرهٔ عقلا باطل شد، حجّیّت سیرهٔ عقلا در جای خود محفوظ است و دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند.

لایقال: علی هذا[1] لایکون اعتبار خبر الثقة بالسیرة أیضاً، إلا علی وجه دائر، فإنّ اعتباره[2] بها[3] فعلاً[4] یتوقف علی عدم الردع بها[5] عنها[6]،

بیان دور:

تذکّر: آیات ناهیه در خصوص ما نحن فیه وارد نشده است بلکه یک ضابطهٔ کلّی را بیان می‌کند.

اگر آیات ناهیه بخواهند رادع سیره عقلا ـ در مورد حجّیّت خبر ثقه ـ باشند متوقّف بر این است که عموم یا اطلاق آیات بوسیلهٔ سیرهٔ عقلا تخصیص و تقیید نخورده باشند. پس رادعیّت توقّف بر عدم تخصیص و تقیید آیات دارد.

اکنون ببینیم آیا عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید خورده‌اند یا نه.

عدم تخصیص و عدم تقیید آیات مشروط بر این است که این آیات نسبت به سیرهٔ عقلا رادعیّت داشته باشند. اگر آیات نسبت به سیره رادعیّت نداشته باشند سیرهٔ عقلا، خبر ثقه ـ ظنّ و عدم العلم ـ را از عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید می‌زند و در نتیجه خبر واحد حجّیّت پیدا می‌کند.

پس رادعیّت آیات متوقّف بر وجود عموم و اطلاق در آیات است و بقاء عموم و اطلاق آیات هم متوقّف بر رادعیّت آیات است لذا رادعیّت متوقّف بر رادعیّت است و این همان دور و باطل است.

پس تا اینجا رادعیّت آیات ناهیه نسبت به سیرهٔ عقلا باطل و حجّیّت سیرهٔ عقلا نسبت به اعتبار خبر واحد ثابت است.

---

۱ - بنابر دور مذکور.

۲ - خبر ثقه.

۳ - سیره.

٤ - از این راه.

٥ - آیات.

٦ - سیره.

و هو [۱] یتوقف علی تخصیصها [۲] بها [۳]، و هو [۴] یتوقف علی عدم الردع بها [۵] عنها [۶] [۱].

---

[۱] ـ چرا شما از این راه (مسئلهٔ دور) رادعیّت آیات نسبت به سیرهٔ عقلا را از اعتبار ساقط کردید؟

ما از همین راه (دور) حجّیّت سیرهٔ عقلا نسبت به خبر واحد را از اعتبار ساقط می‌کنیم.

توضیح مطلب: این سیره‌ای که شما برای حجّیّت خبر واحد به آن تمسّک می‌کنید باید خودش حجّیّت داشته باشد والا سیره‌ای که خودش حجّیّت ندارد نمی‌تواند دلیل بر حجّیّت خبر واحد باشد.

اکنون ببینیم این سیره حجّیّت دارد یا ندارد. در ما نحن فیه حجّیّت سیرهٔ عقلا متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیرهٔ عقلا نباشند و اگر آیات ناهیه بخواهند نسبت به سیرهٔ عقلا رادعیّت نداشته باشند، متوقّف بر این است که آیات تخصیص خورده باشند و الا اگر عمومات و اطلاقات آیات محفوظ باشد حجّت تمام مخالفین را از بین می‌برد (پس باید عموم آیات تخصیص خورده باشد تا این که آیات، رادع سیره نباشد) و آیات در صورتی تخصیص بر می‌دارند که سیرهٔ عقلا حجّت باشد چون اگر در ما نحن فیه سیره حجّیّت نداشته باشد تخصیصی نمی‌تواند به آیات وارد نماید پس حجّیّت سیره متوقّف بر عدم رادعیّت آیات است و عدم رادعیّت آیات متوقّف بر

---

۱ - عدم ردع.

۲ - آیات.

۳ - سیره.

٤ - تخصیص.

٥ - آیات.

٦ - سیره.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته[١] بها[٢] عدم ثبوت الردع عنها[٣]، لعدم نهوض ما يصلح لردعها[٤]، كما يكفي في تخصيصها[٥] لها[٦] ذلك[٧]، كما لايخفى، ضرورة أن ماجرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة و المعصية، و في استحقاق العقوبة بالمخالفة، و عدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلاً في الشرع متّبعاً مالم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات [١].

تخصیص آیات است. تخصیص آیات هم متوقّف بر حجّیّت سیره است بنابراین حجّیّت سیره متوقّف بر حجّیّت سیره است و این مطلب دور می‌باشد. و دور محال است لذا می‌گوئیم اصلاً سیرهٔ عقلا حجّیّتی برای اعتبار خبر واحد ندارد.

[١] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این دوری راکه شما ادّعا کردید درست نیست.

ایشان فرق بین دو «دور» راکه در این بحث گفتیم بیان می‌کنند که آن دوری راکه ما بیان کردیم و نتیجه‌اش حجّیّت سیرهٔ‌عقلا و حجّیّت خبر واحد بود، مطلب درستی است امّا این دوری راکه شما بیان کردید حرف درستی نیست.

در دوری که ما ادّعا کردیم ـ دور اوّل ـ رادعیّت آیات نسبت به سیره واقعاً متوقّف بر عدم تخصیص آیات بود و عدم تخصیص هم متوقّف بر رادعیّت بود که این یک مسئلهٔ روشنی است.

امّا دور ادّعائی شماقابل مناقشه است: شما در ادّعای دور گفتید حجّیّت سیرهٔ عقلا

---

١ - خبر ثقه.

٢ - سیره.

٣ - سیره.

٤ - سیره.

٥ - سیره.

٦ - آیات.

٧ - عدم ثبوت ردع.

.....

متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا نباشد در حالی که مطلب چنین نیست و حجّیّت سیره متوقف بر این نیست که آیات رادع سیرهٔ عقلا نباشد بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و عدم ثبوت ردع متوقف بر چیزی نیست.[۱]

به عبارت دیگر: چون رادعیّت آیات نسبت به سیره ثابت نیست حتماً سیره عموم آیات را تخصیص می‌زند لذا می‌گوئیم:

سیره دارای حجّیّت است و آیات ناهیه شامل سیره نمی‌شود در نتیجه خبر واحد معتبر می‌گردد و این مستلزم دور نیست.

سؤال: اگر شارع بحسب واقع نسبت به یک سیره ردعی کرده باشد امّا هر چه تحقیق کردیم منع و ردعی نسبت به آن سیره پیدا نکردیم، در این صورت آن سیره حجّیّت دارد؟

جواب: مسلّماً حجّت است. چون ردع واقعی مانند تکلیف واقعی است اگر انسان نسبت به تکلیف واقعی اطّلاع پیدا نکند، آن تکلیف حجّیّتی ندارد و انسان نسبت به آن وظیفه‌ای ندارد اینجا ما نتیجه می‌گیریم که حجّیّت سیرهٔ عقلا متوقّف بر عدم ردع و منع نیست بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و همین عدم ثبوت ردع کافی برای حجّیّت سیرهٔ عقلا است و در نتیجه می‌گوئیم سیرهٔ عقلا دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند.

یک شاهد: در باب اطاعت، سیرهٔ عقلا نسبت به مسائلی مسلّم است که: اگر انسان با تکلیف مولا مخالفت کند، مستحق عقوبت است و چنانچه نسبت به تکلیف مولا موافقت نماید مستحق عقوبت نمی‌باشد.

حتّی اگر تکلیف واقعی با تکلیف ظاهری مخالف هم باشد وقتی انسان با تکلیف

---

۱ - فرق میان دو دور این است که: یکی مربوط به مقام اثبات و دیگری مربوط به مقام ثبوت است.

فافهم و تأمل[1] [١].

فصل: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد. [٢].

ظاهری موافقت کرد دیگر مستحق عقوبت نیست.

چنانچه ما از عقل سؤال کنیم که این سیره عقلا در چه صورتی حجّیّت دارد پاسخش این است که:

تا زمانی که ردعی از طرف شارع ثابت نشده باشد خواه بحسب واقع شارع نسبت به سیرهٔ عقلا ردعی کرده باشد یا منعی نسبت به آن نکرده باشد بنابر این، سیرهٔ عقلا در تمام این موارد از نظر عقل، در شرع حجّت است.

خلاصه: در ما نحن فیه ردعی نسبت به سیرهٔ عقلا ثابت نشده است لذا می‌گوئیم سیرهٔ عقلا حجّت است و شامل خبر واحد می‌شود.

[١] ـ اشاره به دقّت در این مطلب است.

تذکّر: چون در این اشکال و جواب بیش از بیست ضمیر ذکر شده بود استثناءً ما مرجع ضمایر را مشخص کردیم.

وجوه عقلیّهٔ دالّ بر حجّیّت خبر واحد

[٢] ـ چهارمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است بعضی از ادلهٔ عقلیّه می‌باشد و این دلیل به چند وجه تقریر شده است.

---

١ - یظهر من تعلیقته (قدس سره) علی الکتاب انّ هذا اشارة الی انّ خبر الثّقة حجّةٌ متّبعة ولو قیل بسقوط کلّ من السیرة واطلاق الایات النّاهیة عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقییده بها و ذلك لاستصحاب حجّیّته الثابتة قبل نزول الایتین یعنی بهما قوله تعالی و لاتقف ما لیس لك به علم و قوله تعالی لایغنی من الحقّ شیئاً: ر.ک عنایة الاصول ٢٥٧/٣.

أحدها: إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لانحل علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الرّوايات و سائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، و الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتبرة [۱].

وجه اوّل:

[۱] ـ قبل از رجوع به آیات و روایات و امارات ما علم اجمالی داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که آن تکالیف بنحو پراکنده و غیر مشخّص در بین همان آیات، روایات و امارات وجود دارد که ما برای سهولت مطلب از این علم اجمالی، تعبیر به علم اجمالی کبیر می‌نمائیم.

سپس فقط توجّه به روایات ـ که محل بحث ماست ـ می‌کنیم و می‌بینیم که روایات آن قدر فراوان است که اگر بخواهیم در اکثر ابواب فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه می‌باشد البتّه علم اجمالی به صدور بسیاری از این اخبار داریم و احکامی را هم که قرآن برای ما بیان کرده است در بین این روایات وجود دارد و شاید نتوانیم حتّی یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظاهر قرآن باشد و در بین روایات وجود نداشته باشد. لذا می‌گوئیم آن علم اجمالی کبیر منحل به یک علم به اجمالی صغیر می‌شود یعنی علم اجمالی داریم که ما مکلّف به احکامی هستیم که آن احکام در ضمن همین روایات برای ما بیان شده است این مطلب هم واضح است که گاهی علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود.

مثال: گاهی ما علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم امّا بعللی علم تفصیلی به نجاست خصوص یکی از آن دو پیدا می‌کنیم لذا این علم تفصیلی آن علم اجمالی را منحل می‌کند و در نتیجه آن ظرف معلوم بالتفصیل، واجب الاجتناب می‌شود و نسبت به ظرف دیگر که شکّ بدوی داریم اصالة الطّهاره جاری می‌کنیم.

ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناءً على جريانه في أطراف [ما] علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمارة معتبرة على انتقاضها فيه، و إلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال [١].

در ما نحن فيه علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

مثلاً علم اجمالی داریم که ده هزار حکم واقعی در بین این روایات هست و ما نسبت به آنها مکلّف هستیم لکن برای ما مشخّص نیست که کدام روایت از امام علیه‌السلام صادر شده است و کدام روایت از معصوم علیه‌السلام صادر نشده است.

به عبارت دیگر: اگر بجای علم اجمالی صغیر ـ علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان روایات ـ یک علم تفصیلی پیدا می‌کردیم که کدام روایت از معصوم علیه‌السلام صادر شده است و کدام صادر نشده است، در این صورت علم اجمالی کبیر ـ علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان قرآن و روایات و سایر امارات غیر معتبره ـ ما به علم تفصیلی به ثبوت تکالیف در مضامین اخبار معتبر و شکّ بدوی نسبت به تکالیف در سایر امارات غیر معتبره ـ اعمّ از سایر امارات و روایات غیر معلوم الصدور ـ منحل می‌شد.

اکنون که علم اجمالی صغیر داریم وظیفه ما چیست؟

[١] ـ با وجود علم اجمالی صغیر وظیفه این است که:

همانطور که شما اگر علم اجمالی به وجوب نماز ظهر و یا نماز جمعه داشته باشید می‌بایست احتیاط کنید اینجا هم وظیفه این است که علم اجمالی گریبان انسان را می‌گیرد.

و ما باید مثلاً به کتاب وسائل الشیعه مراجعه کنیم و تمام روایاتی که مثبت تکلیف هستند اخذ و طبق آن عمل کنیم.

یعنی هر روایتی که می‌گوید فلان چیز واجب یا حرام است باید اخذ و طبق آن عمل نمود.

.....

وظیفهٔ ما نسبت به روایاتی که می‌گویند فلان چیز واجب نیست یا فلان چیز حرام نیست چیست؟

به عبارت دیگر وظیفه ما در برابر روایات نافی تکلیف چیست؟ دو صورت فرض می‌شود:

۱ـ گاهی در یک طرف، روایات نافی تکلیف وجود دارد و در طرف دیگر، اصل نافی تکلیف موجود هست مثلاً اصل برائت مؤیّد روایات نافی تکلیف است در این صورت می‌توان طبق روایات نافی عمل کرد.

۲ـ گاهی در مقابل روایات نافی تکلیف یک اصل مثبت تکلیف مانند استصحاب و قاعدهٔ اشتغال وجود دارد که در این صورت باید طبق قاعدهٔ استصحاب و اشتغال عمل کرد.

تذکّر: قاعدهٔ اشتغال همیشه مثبت تکلیف است امّا استصحاب گاهی مثبت تکلیف است و گاهی نافی تکلیف می‌باشد.

در جریان قاعدهٔ استصحاب بحث است که: آیا با وجود علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه، یا با وجود قیام امارهٔ معتبره اجمالاً، استصحاب جاری می‌شود یا نه.

اگر استصحاب جاری شود، در ما نحن فیه باید بر طبق استصحاب عمل کرد و به روایات نافی تکلیف عمل ننمود.

و اگر گفتیم استصحاب جاری نمی‌شود در این صورت موردی برای جریان استصحاب نیست و می‌توان طبق روایات نافی تکلیف عمل نمود.

خلاصه: عدم جواز عمل طبق روایات نافی تکلیف فقط در صورتی است که اصل مثبت در میان باشد.

و فيه: إنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر، بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم [١].

وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لافي خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال فتأمل جيّداً [٢].

---

[١] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند: اشکال این دلیل این است که مدّعای ما را ثابت نمی‌کند.

مدّعای ما این است که خبر ثقه را حجّت قرار دهیم بنحوی که بتوانیم با آن عمومات و اطلاقات را تخصیص و تقیید بزنیم و بتوانیم خبر ثقه را بر مفهوم و امثال آن ترجیح بدهیم و حتّی می‌خواهیم خبر ثقه را مخصّص و مقیّد عمومات و اطلاقات قرآن قرار دهیم و دلیل شما این چنین حجّیتی را برای ما ثابت نمی‌کند که بتواند نفی اطلاق و نفی عموم بکند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آیا اگر یک خبر ثقه در برابر یک عموم یا اطلاق محکم و مسلّم قرار گرفت، می‌تواند آن را تخصیص و تقیید بزند؟ خیر.

بله اگر خبر واحد معارضی نداشته باشد بخاطر احتیاطی که در باب علم اجمالی لازم است می‌گوئیم وظیفهٔ ما عمل به همین خبر واحد است.

[٢] ـ البتّه بر این دلیل یک اشکال دیگری هم وارد کرده‌اند که:[1]

لازمهٔ علم اجمالی، این است که باید در مورد جمیع امارات احتیاط کرد نه در خصوص روایات.

جواب: بله اگر علم اجمالی کبیر منحل نمی‌شد حق با شما بود امّا ما گفتیم

---

١ ـ ر. ک فرائد الاصول ١٠٣.

ثانيها: ما ذكره في الوافية، مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، و هو: (انا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيّما بالأصول الضرورية، كالصلاة والزكاة و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحة و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر الغير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، و من أنكر فإنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان). انتهى [۱].

علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

وجه دوّم:

[۱] ـ دوّمین دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد مربوط به صاحب کتاب وافیه[۱] است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدّعای صاحب وافیه: روایاتی که در کتب اربعه و معتبرهٔ شیعه وجود دارد و جمعی از فقها طبق آن عمل کرده‌اند و کسی آنها را مردود ندانسته است حجّیّت دارد. پس مدّعای ایشان سه قید داشت.

گویا دلیل ایشان از سه مقدّمه تشکیل شده است:

۱ ـ ما قطع داریم که تا روز قیامت مکلّف به تکالیفی هستیم مخصوصاً می‌دانیم که به تکالیف ضروریّه‌ای مانند نماز، زکات، حج و غیره مکلّف می‌باشیم.

۲ ـ هر یک از این تکالیف و احکام دارای اجزا و شرائط و موانعی هست و در قرآن به این اجزا و شرائط و موانع اشاره نشده است. مثلاً فقط قرآن می‌فرماید: اقیموا الصّلوة دیگر صحبتی از اجزا و موانع و شرائط نماز نمی‌کند.

---

۱ ـ ملا عبدالله بشروئی فرزند حاج ملا محمّد مشهور به فاضل تونی.

و أورد علیه: أوّلاً: بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بین جمیع الأخبار، لاخصوص الأخبار المشروطة بما ذکره، فاللازم حینئذ: إما الاحتیاط، أو العمل بکل ما دلّ علی جزئیة شیء أو شرطیته [۱].

۳ـ نوعاً این اجزا، شرایط و موانع از طریق روایات غیر قطعی برای ما ثابت شده و اگر بخواهیم در مورد این اجزا، شرائط و موانع فقط به روایات قطعی تمسّک کنیم و اجزا و شرائط و موانعی راکه روایات غیر قطعی و خبر واحد بیان می‌کند کنار بگذاریم، دیگر صلوة از حقیقت خود خارج می‌شود. صوم از واقعیّت خود خارج می‌شود و حج از حقیقت خود بیرون می‌رود و غیره.

لذا مستدل می‌گوید حجّیّت خبر واحد بسیار واضح است و عقل حکم به حجّیّت آن می‌نماید.

[۱] ـ مرحوم شیخ دو جواب از این دلیل داده‌اند یعنی در واقع دو ایراد بر استدلال صاحب وافیه نموده است که عبارتند از:

الف: علم اجمالی داریم که اجزا و موانع و شرائط احکام بنحو پراکنده بین تمام روایات است خواه بر طبق آنها عمل شده باشد یا این که عمل نشده باشد. امّا شما گفتید علم اجمالی ما مخصوص به روایات موجود در کتب اربعه است به شرطی که طبق آنها عمل شده باشد و کسی آنها را رد ننموده باشد.

لذا مرحوم شیخ می‌فرمایند با وجود چنین علم اجمالی: یا باید به احتیاط عمل نمود و هر چیزی که شرطیّت و جزئیّت و یا مانعیّت آن مشکوک است آن را رعایت کرد، و یا این که اگر احتیاط نمی‌کنیم باید طبق تمام روایاتی که دالّ بر جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت هست رفتار کرد خواه در کتب اربعه باشد یا نباشد.

---

۱ ـ ر. ک فرائد الاصول / ۱۰۵.

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي و إن كان حاصلاً بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي، و صيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول [۱].

---

[۱] ـ مرحوم مصنّف نسبت به این جواب مرحوم شیخ، خودشان یک جواب می‌دهند و دفاع از صاحب وافیه می‌کنند که:

ممکن است صاحب وافیه در دلیلش یک قیدی بیاورد و بگوید: ما می‌دانیم که بیان اجزا، شرائط و موانع این احکام در روایاتی هست که این چند خصوصیّت را دارند.

به عبارت دیگر همانطور که در مدّعایش چند خصوصیّت بود، در دلیلش هم چند خصوصیّت را می‌آورد به این نحو که: ما مکلّف به نماز هستیم و نماز دارای اجزا، شرائط و موانعی هست که در همین کتب اربعه شیعه با خصوصیّات مذکور وجود دارد به طوری که خارج و زائد از اینها دیگر علم نداریم که «نماز» جزء، شرط یا مانعی داشته باشد.

که نظیر همان تقریب اوّل دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد است. در آنجا گفتیم ما یک علم اجمالی کبیر داریم که تکالیفی بنحو پراکنده در بین روایات و سایر امارات هست لکن بدنبال این علم اجمالی کبیر یک علم اجمالی صغیر پیدا می‌کنیم که این علم اجمالی صغیر، آن علم اجمالی کبیر را منحل می‌کند و آن علم اجمالی صغیر این است که:

اجمالاً می‌دانیم آن تکالیف در بین روایات هست که نسبت به معظم فقه کافی است.

و به عبارت دیگر: اگر قطع به صدور آن روایات نداشته باشیم قطع به حجّیّت آنها داریم پس می‌دانیم که مثلاً از بیست هزار روایتی که در کتب اربعه هست، ده هزار تای آنها قطعاً حجّت است لذا در ما نحن فیه هم چه مانعی دارد که صاحب وافیه جواب مرحوم شیخ را چنین بدهد که: اجزا، شرائط و موانع آن احکام در همین کتب اربعه است و زائد بر این نسبت به اجزا و شرایط و موانع علم نداریم.

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعي العلم بصدور أخبار أخر بين غيرها [١].

فتأمل [٢].

و ثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما [٣].

---

[١] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند مگر این که کسی چنین ادّعا کند که: از کجا علم اجمالی پیدا کرده‌ایم که روایات موجود در کتب اربعه و معتمده وافی به بیان اجزا و شرائط و موانع هست؟ چنین علم اجمالی وجود ندارد.

بلکه قدر مسلّم این است که ما علم اجمالی به صدور یا حجّیّت در بین تمام روایات داریم (نه خصوص روایات موجود در کتب اربعه).

و یا ممکن است چنین ادّعا کند: دو علم اجمالی داریم، هم علم اجمالی داریم اخباری که بیان جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت می‌کند در بین کتب اربعه است و هم علم اجمالی داریم که در بین سایر کتب وجود دارد.

[٢] ـ که این دو علم اجمالی نیست بلکه یک علم اجمالی کبیر است.

[٣] ـ ب: دوّمین جوابی که مرحوم شیخ به صاحب وافیه می‌دهند این است که لازمهٔ بیان و استدلال شما این است که هر روایتی که اثبات جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت می‌کند باید اخذ کرد امّا دلیل شما اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت را هم باید اخذ نمود.

به عبارت دیگر: شما در مدّعای خودتان با این که سه قید را ذکر کردید بین اخبار مثبته و نافیه فرقی قائل نشدید امّا دلیلتان بین روایات نافیه و مثبته فرق گذاشت[1].

---

١ - واضح است که بحث از حجّیّت خبر واحد مخصوص اخبار مثبت تکلیف نیست خلاصه: دلیل مستدل اخصّ از مدّعای اوست.

والأولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الأحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لاالحجيّة[1] بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت[2] و لو كان أصلاً، كما لا يخفى [۱].

---

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: بهتر است که جواب (ایراد) دوّم مرحوم شیخ به صاحب کتاب وافیه را چنین بیان کنیم:

مرحوم شیخ فرمودند لازمهٔ بیان صاحب وافیه این است که هر روایتی که اثبات جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت می‌کند باید اخذ نمود و دلیل صاحب وافیه اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت را اخذ نمود.

امّا ما می‌گوئیم در مورد اعتبار خبر واحد یک حجّیّت قوی لازم داریم که بتواند در برابر عمومات و اطلاقات مقاومت کند و بتواند عموم و اطلاق آیات را تخصیص و تقیید بزند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اگر در مقابل یک روایت مثبت جزئیّت، یک عموم یا اطلاق و دلیل محکمی وجود داشت که نافی جزئیّت بود در این صورت به چه دلیل ما به روایت ـ خبر واحد ـ مثبت تکلیف تمسّک کنیم؟ عقل از چه راهی ما را ملزم می‌کند که با وجود یک حجّت شرعی بنام عموم، ما به روایت مثبت جزئیّت تمسّک کنیم؟

---

۱ - معطوف على الاحتياط، يعنى: انّ مقتضى هذا الدّليل العقلى هو الاحتياط لاالحجّيّة كما عرفت توضيحه... منتهى الدّراية ٤ / ٥٣٩.

۲ - الصّواب اسقاط الواو، لانّ المقصود اثبات العمل بالنّافى من هذه الاخبار لو كان الحجّة على الثبوت اصلاً كالاستصحاب، لوضوح تقدّم الخبر على الاصل العملى، اذ لو كان المثبت خبرا لم يقدّم الخبر النّافى عليه بل يتعارضان و يجرى عليهما احكام التّعارض، فيختص تقديم الخبر النّافى على المثبت بما اذا كان المثبت اصلاً فقط ر. ك منتهى الدّراية ٤ / ٥٤٣.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلّفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلابد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الأعتبار، فلابد من التنزل إلى الظن بأحدهما [١].

لذا می‌گوئیم همان اشکالی که بر تقریب اوّل دلیل عقلی وجود داشت بر دلیل صاحب وافیه هم وارد است. شما می‌گوئید در صورتی می‌توان طبق روایت نافی تکلیف عمل کرد که در برابر آن، یک اصل مثبت تکلیف نباشد والا اگر قاعده اشتغال یا استصحاب در برابر آن اثبات تکلیف بکند نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد در حالی که این خلاف مدّعای ماست، ما می‌خواهیم ثابت کنیم که:

اگر یک خبر واحد نفی جزئیّت نمود و در برابر آن یک اصل عملی اثبات تکلیف نمود در این صورت خبر واحد نافی مقدّم است.

مثال: روایتی می‌گوید سوره در نماز جزئیّت ندارد، امّا قاعدهٔ اشتغال می‌گوید سوره جزئیّت دارد، در این صورت روایت نافی بر قاعدهٔ اشتغال مقدّم است امّا مقتضای دلیل شما این است: اگر در برابر روایت نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف هست نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد.

وجه سوّم:

[١] ـ سوّمین دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد مربوط به بعض المحققین[1] است.

ایشان می‌فرمایند: ما یقین داریم که باید تا روز قیامت به کتاب و سنّت مراجعه کنیم البتّه یا از طریق حدیث ثقلین و یا از طرق دیگر به این مطلب یقین پیدا کرده‌ایم.

---

١ - برادر صاحب فصول یعنی مرحوم شیخ محمّد تقی اصفهانی (صاحب کتاب هدایة المسترشدین)

و فيه: إن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة، كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه ـ زيد في علو مقامه ـ إنّما هي الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار، فإن وفى، وإلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلا فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، و ذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره [۱].

هدف از مراجعه به کتاب و سنّت چیست؟

مقصود این است که علم یا آنچه که قائم مقام علم ـ ظنّ معتبر ـ است نسبت به احکام الهی پیدا کنیم و طبق آن عمل نمائیم.

اگر به این ترتیب بخواهیم عمل کنیم این روش کمی از احکام را برای ما ثابت می‌کند لذا عقل در این صورت حکم می‌کند در درجهٔ اوّل وظیفه همین است امّا در درجه بعد نوبت به عمل به مظنّه می‌رسد یعنی ظنّ به حکم برای ما حجّیّت دارد (چون موظّف هستیم به کتاب و سنّت مراجعه کنیم) خواه منشأش ظاهر کتاب باشد و یا منشأ حصول ظنّ همین روایاتی باشد که ظنّ بصدور، یا ظنّ به حجّیّت آنها داریم.

و در خبر واحد نوعاً ظنّ به صدور روایت از امام علیه‌السلام وجود دارد و در نتیجه ظنّ به حکم الهی پیدا می‌شود و این همان حجّیّت خبر واحد است.

[۱] ـ مرحوم مصنّف دو جواب به مرحوم شیخ محمّد تقی (اعلی الله مقامه) می‌دهند:

جواب اوّل: مقصود شما از «سنّت» چیست؟

آیا مرادتان سنّت حاکیه است یا مقصود سنّت محکیّه می‌باشد؟

سنّت حاکیه: یعنی روایاتی که قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه‌السلام را حکایت و نقل می‌کند.

سنّت محکیّه: یعنی نفس قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه‌السلام که قول و فعل و تقریر

.....

بودنش ثابت است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند، مستدل در ذیل کلامش تصریح کرده که مقصود من سنّت حاکیه است یعنی موظّف هستیم به کتاب و روایات مراجعه کنیم. لذا ما بجای «سنّت» کلمهٔ روایات را بکار می‌بریم.

مقتضای این که واجب است ما تا روز قیامت به اخبار (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم این است که:

یک قسمت از این روایات حجّیت دارند و متیقّن الاعتبار هستند در غیر این صورت معنا ندارد که ما موظّف باشیم که مثلاً به کتاب وسائل مراجعه کنیم و حتّی یکی از روایات آن حجّیت نداشته باشد وقتی مسلّم شد که باید به روایات (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم می‌بینیم در این روایات تعداد اخبار قطعی الصّدور کم است و یا فرضاً روایت معلوم الصّدور وجود ندارد.

البتّه ما اینجا روی علم به صدور روایات اتّکا نمی‌کنیم بلکه اتکاء ما روی این است که تا روز قیامت مکلّف هستیم به روایات مراجعه کنیم.

یک قسمت از این روایات متیقّن الاعتبار هستند. لذا ابتدا به روایاتی تمسّک می‌کنیم که حجّیّتشان مسلم است و رواتش هم عادل و مزکّی به تزکیه عدلین هستند.

اگر دیدیم این روایات وافی به فقه هستند دیگر مشکلی نداریم چون به روایات متیقّن الاعتبار تمسّک می‌کنیم.[1]

چنانچه وافی به فقه نبودند در درجه بعد به روایاتی مراجعه می‌کنیم که مثلاً حداقل

---

۱ - والا اضیف الیه الخبر المتیقّن اعتباره بالاضافة الی ماسواه کالخبر الصّحیح بالنسبة الی الموثّق والموثّق بالنسبة الی الحسن و هکذا لو کان... ر.ک عنایة الاصول ۳ / ۲۷۱.

هذا مع أنّ مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة ـ بذاك المعنى ـ فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع [۱].

یک نفر شهادت بر عدالت روات آنها داده باشد. اگر این وافی به فقه بود باز هم مشکل نداریم و همینطور در درجه بعد...

اگر به این ترتیب عمل کردیم و دیدیم روایات موجود، وافی به فقه نمی‌باشد، لازمهٔ وجود علم اجمالی رجوع به روایات این است که ما احتیاط کنیم نه این که به اخبار مظنون الاعتبار تمسک نمائیم و قائل به حجّیّت آنها بشویم و بگوئیم هر روایت مظنون الاعتبار حجّیّت دارد و نحوهٔ احتیاط را هم قبلاً[1] بیان کردیم که باید به اخبار مثبت تکلیف عمل کرد و چنانچه در برابر اخبار نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف نبود طبق آنها هم می‌توان عمل نمود.

چرا نمی‌توان به اخبار مظنون الاعتبار مراجعه کرد؟

علّتش این است که ما می‌توانیم رجوع علمی به روایات داشته باشیم به این نحو که: به تعدادی از روایات که متیقّن الاعتبار هستند مراجعه کنیم (رجوع علمی تفصیلی) و به قسمت دیگر به نحو علم اجمالی عمل کنیم یعنی:

روایات مثبت تکلیف را اخذ نمائیم و در مورد روایات نافی تکلیف بشرطی که در برابرشان اصل مثبت تکلیف نباشد عمل نمائیم.

[۱] ـ **جواب دوّم:** مرحوم مصنّف می‌فرمایند: شما (مرحوم شیخ محمّد تقی) گفتید که ما مکلّف هستیم تا روز قیامت به سنّت حاکیه (روایات) مراجعه و عمل نمائیم ولی ما می‌گوئیم که باید به آن قسمتی از سنّت حاکیه عمل کرد که معلوم الصدور یا مسلّم الاعتبار باشد امّا روایاتی که نه صدورشان قطعی است و نه اعتبارشان مسلّم است چه دلیلی دارید که باید به آنها هم مراجعه نمود؟

---

۱ ـ در وجه اوّل از وجوه عقلیهٔ دال بر حجّیّت خبر واحد.

و أما الإيراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإما إلى الدليل الأول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار [١].

آیا حدیث شریف ثقلین می‌گوید باید به روایات غیر معلوم الصّدور عمل کرد؟

آیا حدیث ثقلین می‌گوید باید به روایاتی که اعتبارشان مسلّم نیست مراجعه کرد؟

خلاصه: ما مکلّف هستیم تا روز قیامت به روایات معلوم الصّدور یا معلوم الحجّیّة عمل کنیم، امّا وظیفه نداریم که به مطلق روایات (سنّت حاکیه) مراجعه نمائیم.

[١] ـ مرحوم شیخ در جواب از مرحوم (شیخ محمّد تقی اعلی الله مقامهما) راه دیگری را پیموده اند[1] که آقای آخوند نمی‌پذیرند:

شیخ ﷺ فرموده‌اند: در دلیل ایشان دو احتمال وجود دارد.

١ ـ دلیل ایشان یا برگشت به دلیل انسداد می‌کند[2] که دلیل انسداد را برای حجیّت مطلق ظن اقامه کرده‌اند و خبر واحد خصوصیتی ندارد.

٢ ـ و یا این که دلیل ایشان برگشت به دلیل[3] عقلی ـ اوّل ـ دالّ بر حجّیّت خبر واحد می‌کند که ما ـ مرحوم آخوند ـ جواب آن را بیان کردیم بنابراین ایشان دلیل مستقل و جداگانه‌ای اقامه نکرده‌اند.

توضیح ایراد مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمّد تقی:

اگر ایشان می‌گویند که ما علم اجمالی داریم تا روز قیامت تکالیفی نسبت به نماز، روزه، حج و غیره داریم و باید به قرآن و روایات مراجعه کنیم این همان مقدّمهٔ اوّل دلیل انسداد است که در بحث انسداد باید بحث کرد.

واگر ایشان می‌فرمایند: ما علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات داریم، این

---

١ ـ ر.ک فرائد الاصول ١٠٦.

٢ ـ دلیل انسداد را به زودی توضیح می‌دهیم.

٣ ـ وجه اوّل از وجه سه گانه.

ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه[1] [۱].

همان دلیل عقلی اوّل دالّ بر حجّیّت خبر واحد است و لذا دلیل مستقلی نیست.

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ایراد مرحوم شیخ بر صاحب هدایه وارد نیست و ما با سه مسئله مواجه هستیم:

۱ ـ وجود علم اجمالی به تکالیف تا روز قیامت.

۲ ـ وجود علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات.

۳ ـ وجود تکلیف نسبت به مراجعه به کتاب و سنّت.

پایه و اساس کلام مرحوم شیخ محمّد تقی (صاحب هدایه)، مسئلهٔ سوّم است که نه ربطی به دلیل انسداد دارد و نه ارتباطی به دلیل عقلی اوّل چون ایشان می‌گویند وظیفهٔ ما رجوع به کتاب و سنّت است و این چند تکلیف نیست بلکه یک تکلیف می‌باشد.

مثلاً قرآن شریف و کتاب وسائل الشیعه را در کنار یکدیگر می‌گذاریم و می‌گوئیم وظیفهٔ ما این است که به این دو مراجعه کنیم.

خلاصه: اشکال مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمّد تقی وارد نمی‌باشد بلکه همان دو ایرادی را که خودمان بیان کردیم بردلیل بعض المحقّقین (مرحوم شیخ محمّد تقی) وارد است.

---

۱ - فيقول المصنّف انّ ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعيّة و لا العلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار بل ملاكه العلم بوجوب الرّجوع اليها و إن لم نعلم اجمالا بوجود تكاليف واقعيّة فيها ليكون مرجعه الى دليل الانسداد و لابصدور كثير منها قطعاً ليكون مرجعه الى الوجه الاوّل فتأمل جيّداً. ر.ك عناية الاصول ۳/ ۲۷۳.

فصل

في الوجوه[1] التي أقاموها على حجية الظن، و هي أربعة: [١].

الأوّل: إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، و دفع الضرر المظنون لازم. أما الصغرى، فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمته يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها، بناءً على تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد. و أما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر، المظنون، و لو لم نقل بالتحسين و التقبيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين و التقبيح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، و لذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبر جيداً [٢].

حجّيت مطلق ظن

[١] ـ در اين فصل مرحوم مصنّف از حجّيت مطلق مظنّه بحث مى‌كنند بعضى خواسته‌اند ثابت كنند كه ظنّ به حكم از هر طريقى حاصل شود حجّيت دارد.

محقّق قمى (اعلى الله مقامه الشّريف ـ صاحب كتاب قوانين) فرموده‌اند: وقتى مجتهد ظن به حكم پيدا كرد، اين مظنّه براى او حجّيت دارد خواه منشأ حصول ظن روايات باشد و خواه از طريق ديگرى ظنّ به حكم پيدا كند.

كسى مى‌تواند ظنّ به حكم را حجّت بداند كه در واقع قائل به حجّيت ظنّ مطلق باشد كه ظنّ خاص و خبر واحد ديگر خصوصيّتى ندارد.

چهار دليل براى حجّيت مطلق مظنّه اقامه كرده‌اند.

ادلّهٔ حجّيت مطلق ظن (وجوه حجّيت مطلق ظن)

[٢] ـ دليل اوّل: ظنّ به حكم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم مى‌گويد كه دفع

---

١ ـ ر.ك فرائد الاصول ١٠٦.

.....

ضرر مظنون واجب است پس اگر مجتهد از هر راهی ظنّ به حکم پیداکند نمی‌تواند با آن مخالفت نماید در نتیجه ظنّ به حکم حجّیّت دارد.

این دلیل، از یک صغریٰ و یک کبریٰ تشکیل شده است.

صغریٰ: اگر مجتهدی ظنّ به یک حکم وجوبی یا تحریمی پیداکند این ظن، ملازم با این است که او مظنّه پیداکند که در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا یک مفسده دنیوی وجود دارد (البتّه وجود مفسدهٔ دنیوی مشروط بر این است که احکام الهی ناشی از مصالح ملزمه و مفاسد ملزمه باشد).

چون هر کجا ظنّ به وجوب باشد نخست ما کشف می‌کنیم که در ترکش مفسده‌ای وجود دارد و باید از آن اجتناب نمود.

و سپس کشف می‌کنیم که ترک واجب، مستلزم عقوبت اخروی است و هم چنین در ظنّ به حرمت این مسائل هست.

کبریٰ: عقل حکم می‌کند که اگر کسی ظنّ به ضرر، مفسده و عقوبت پیداکرد باید آن ضرر مظنون را دفع کند.

تذکّر: مرحوم مصنّف به مناسبت، اشاره‌ای به تحسین و تقبیح عقلی می‌کنند که مسئله‌ای در احکام عقلیّه مطرح است که:

آیا تحسین و تقبیح عقلی صحیح است؟

آیا عقل، حکم به حسن و قبح بعضی از امور می‌کند؟

اشاعره، حُسن و قبح عقلی را منکر هستند!

آیا حکم عقل به دفع ضرر مظنون از شعب و فروع تحسین و تقبیح عقلی است؟

اگر کسی حسن و قبح عقلی را منکر شد باید دفع ضرر مظنون را هم منکر شود؟

مصنّف می‌فرمایند: دفع ضرر مظنون، ارتباطی به مسئلهٔ حسن و قبح عقلی ندارد

و الصواب في الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه و العقوبة على مخالفته، و إنما الملازمة بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبة عليها، لابين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها، و بمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لايتنجز به، كي يكون مخالفته عصيانه [١].

زيرا ما دليلى نداريم كه تمام احكام عقلى بايد به حسن وقبح عقل برگردد. خود عقل احكام متعدّد و مستقلى دارد از آن جمله مسئلهٔ دفع ضرر مظنون مى‌باشد. عقل براى اين كه انسان را از ضرر مظنون و محتمل مصون بدارد بالاستقلال حكم به دفع ضرر مى‌كند.

مرحوم مصنّف شاهدى مى‌آورند كه ما نحن فيه ارتباطى به مسئلهٔ حسن و قبح عقلى ندارد.

مسئلهٔ حسن و قبح عقلى مورد اختلاف است امّا لزوم دفع ضرر مظنون و محتمل را همه قبول دارند لذا اختلاف در تحسين و تقبيح عقلى به ضميمهٔ اتّفاق در دفع ضرر محتمل دليل بر اين است كه ما نحن فيه ارتباطى به مسئلهٔ حسن و قبح عقلى ندارد.

[١] ـ مصنّف مى‌فرمايند صغراى اين قضيّه ممنوع است. زيرا ظنّ به تكليف ملازم با ظنّ به عقوبت و ظنّ به ضرر نمى‌باشد.

توضيح مطلب: عقوبت بر چه چيز مترتّب است؟

آيا عقوبت بر مخالفت نسبت به تكليف غير منجز ـ مظنون ـ مترتّب مى‌شود؟

خير.

اگر تكليفى به مرحلهٔ تنجز رسيد و مخالفت نسبت به آن واقع شد آن وقت مسئلهٔ استحقاق عقوبت مطرح است پس صرف مخالفت، سبب عقوبت نمى‌شود بلكه معصيت كه يک مخالفت خاصّى است مؤثر در استحقاق عقوبت است.

بعلاوه بدنبال معصيت، عقوبت مترتّب نمى‌شود بلكه استحقاق عقوبت

إلا أن يقال: إن العقل و إن لم يستقل بتنجزه بمجرده، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، الا انه لا يستقل ايضاً بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة، و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً، لاسيما إذا كان هو العقوبة الأخروية، كما لا يخفى [۱].

مطرح می‌شود.

در حالی که مستدل می‌گفت: اگر مجتهد ظنّ به یک حکم وجوبی و یا تحریمی پیدا کند. این ظن، ملازم با این است که او مظنّه پیدا کند در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا مفسدهٔ دنیوی وجود دارد. یعنی مستدل ملاک را عقوبت قرار داد نه استحقاق عقوبت.

در حالی که در معصیت‌های مسلّم هم نمی‌توان گفت عقوبت در کار است چون ممکن است خداوند عفو نماید.

نتیجه: پس معصیت ـ مخالفت با تکلیف منجز ـ باعث استحقاق عقوبت است امّا ظن به تکلیف وجوبی یا تحریمی و مخالفت با آن ملازمه با ترتّب عقوبت دارد؟ خیر.

چون فرض ما این است که این ظن دلیلی بر حجّیّتش قائم نشده است و شما از همین راه می‌خواهید حجّیّت ظن را ثابت کنید.

بله، اگر دلیلی بر حجّیّت مظنّه ـ مثل خبر واحد ـ قائم شود آن وقت در صورت مخالفت با مظنّه معصیت محقّق می‌شود و استحقاق عقوبت بر آن مترتّب می‌شود.

[۱] ـ مرحوم مصنّف یک راه دیگری را اینجا معرّفی می‌کند که مسئلهٔ مظنّه کنار می‌رود واز راه احتمال وارد می‌شوند که:

استحقاق عقوبت بر معصیت است و اگر کسی ظنّ به تکلیف پیدا کرد و با آن مخالفت نمود بدنبالش استحقاق عقوبت در بین نیست.

در این صورت: آیا واقعاً استحقاق عقوبت وجود ندارد یا این که شما نمی‌دانید

و أما المفسدة فلأنها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لايلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربّما يوجب حزازة و منقصة في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلاضرر عليه أصلاً، كما لايخفى. و أما تفويت المصلحة، فلاشبهة في أنه ليس فيه مضرة، بل ربّما يكون في استيفائها المضرة، كما في الإحسان بالمال [١].

استحقاق عقوبت وجود دارد یا ندارد؟

ممکن است کسی بگوید با ظنّ به تکلیف و مخالفت با آن ما نه یقین به استحقاق عقوبت داریم و نه یقین به عدم استحقاق عقوبت داریم.

بلکه احتمال می‌دهیم استحقاق عقوبت مطرح باشد.

در این صورت ممکن است ما آن کبرائی راکه مستدل بیان کرد توسعه دهیم و بگوئیم:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

همان طور که دفع ضرر مظنون لازم است، دفع ضرر محتمل هم واجب است. مخصوصاً که اگر آن ضرر، یک ضرر اخروی (عقوبت) باشد.

این راه را با این که مرحوم مصنّف می‌پذیرند راه درستی نیست زیرا ما یقین داریم استحقاق عقوبت مطرح نیست چون استحقاق عقوبت در مورد مخالفت با تکلیف منجز است و در مانحن فیه این مظنّه‌ای که نسبت به یک حکم پیدا شده است حجّیّت ندارد زیرا قبلاً ثابت کردیم اصل اوّلی در ظنون عدم حجّیّت آنهاست. لذا تکلیفی منجز نشده تا مخالفت با آن بتواند محقّق شود.

[١] ـ در استدلال مستدل دو چیز به یکدیگر خلط شده و گویا یک مغلطه واقع شده است.

١ ـ کأنّ مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است.

.....

تذکّر: مستدل در ابتدای بحث (الاوّل)، گفت: ظنّ به حکم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم می‌گوید دفع ضرر مظنون واجب است و...

یعنی عنوان بحث را روی ضرر قرار داد امّا وقتی ضرر را توضیح داد یک قسمت آن را مربوط به عقوبت اخروی دانست و قسمت دیگرش رامربوط به مفسدهٔ دنیوی قرار داد.

امّا این که مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است، اساس و پایهٔ ضرر، این است که یک ضرر مالی، جانی یا حیثیّتی به کسی وارد شود.

آیا در محرّمات همیشه چنین ضرری هست؟

کسی که العیاذ بالله مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه نشوند ضرر مالی، جانی و یا حیثیّتی به او وارد شده است؟

چه بسا زانی و زانیه لذّت هم برده‌اند.

بله ما قبول داریم که زنا یک عمل رکیک هست و صد در صد مفسده دارد و عقل فاعل آن را تقبیح می‌کند امّا همیشه مفسده، ملازم با ضرر نیست. گاهی مفسده ملازم با ضرر است. اگر کسی بخواهد اموالش را آتش بزند، یا بخواهد نقصی بر بدن خویش وارد کند، این کارها هم حرام است و هم مفسده و ضرر دارد.

۲ ـ مستدل هم در مورد واجبات و هم در مورد محرّمات کلمهٔ مفسده را به کاربرد ـ که علی القاعده ما در مورد تکلیف وجوبی مفسده نداریم بلکه در محرّمات مفسدهٔ ملزمهٔ لازم الاجتناب است و در واجبات مصلحت ملزمهٔ لازم الاستیفا وجود دارد پس در فعل حرام القاء در مفسده هست، و در ترک واجب تفویت مصلحت وجود دارد.

امّا تفویت مصلحت که در مورد واجبات هست ـ اگر کسی نماز واجب را ترک کند و مصلحت صد درصد را رها نماید در این صورت مصلحت ملزمه را تفویت نموده است

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد في المأمور به و المنهي عنه، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدنا[1] [١].

و بالجملة: ليست المفسدة و لا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضرة. [٢].

نه این که در مفسده و ضرر واقع شده است.

بلکه گاهی در استیفاء مصلحت ضرر است، شخصی که با مال خود به دیگران احسان می‌کند ضرر مالی متوجّه‌اش می‌شود. امّا از نظر معنوی در این کار مصلحت وجود دارد.

[١] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند استدلال مستدل روی این مبنا بود که احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلّقات خودشان باشند یعنی: چون نماز مصلحت دارد واجب است و چون در شرب خمر مفسده وجود دارد، حرام است.

امّا ممکن است کسی بگوید مسئلهٔ مصلحت و مفسده در کار نیست بلکه فقط مسئلهٔ مصلحت در میان است آن هم مصلحتی که در خود حکم وجود دارد نه مصلحت در متعلّق حکم.

مثال: علّت وجوب نماز این است که «ایجاب نماز» مصلحت دارد نه این که نماز مصلحت داشته باشد یا علّت حرمت شرب خمر این است که، «تحریم» و تکلیف الهی واجد مصلحت است. بنابر مبنای اخیر دیگر ضرر و مفسده به آن صورتی که مستدل فکر می‌کرد مطرح نیست.

[٢] ـ **خلاصه:** این مصلحت و مفسده‌ای که در واجبات و محرّمات هست (و فرض هم کردیم احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلّق شان هستند) عنوان ضرر بر

---

١ ـ رساله‌ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمهٔ حاشیه بر رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً [۱].

ولااستقلال[1] للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم. [۲].

آنها منطبق نیست.

[۱] ـ **اشکال:** اگر مصلحت و مفسده به ضرر برنمی‌گردد، چرا عقل حکم می‌کند که فلان چیزی که مفسده دارد قبیح است و فلان شیء که مصلحت دارد حَسَن است؟

لابد بر مبنای ضرر و نفع چنین حکمی می‌کند.

جواب: اگر عقل چنین حکمی داشته باشد چه دلیلی وجود دارد که براساس ضرر و نفع باشد مگر هر حکم عقلی باید بر پایه ضرر و نفع باشد؟ خیر هر چیز که مفسدهٔ اجتماعی داشته باشد عقل می‌گوید قبیح است ولو در آن نفعی هم موجود باشد و هر چیز که مصلحت اجتماعی داشته باشد عقل حکم به حسن آن می‌کند ولو دارای ضرر هم باشد مانند کمک به فقرا که صددرصد ضرر مالی دارد امّا عقل می‌گوید این کار دارای حسن است خلاصه، شما مسئلهٔ ضرر را باید کنار بگذارید.

[۲] ـ **توهّم:** اکنون که مسئلهٔ ضرر منتفی شد ما به جای «ضرر» کلمهٔ «مفسده» را بکار می‌بریم و می‌گوئیم:

مخالفت مجتهد با مظنّه (نسبت به تکلیف) مفسده دارد و عقل حکم می‌کند که دفع مفسدهٔ محتمله هم لازم است لذا «ظن» دارای حجّیّت است.

---

۱ - دفع لما يتوهم من انّ الظّن بالتّكليف و ان لم يستلزم الظّن بالضّرر و لكنّه مستلزم للظّن بالمفسدة او المصلحة و يكفي ذلك في وجوب العمل بالظّن لاستقلال العقل بقبح ارتكاب مافيه احتمال المفسدة او ترك المصلحة و حاصل الدّفع: منع استقلال العقل بذلك ر. ك: حقايق الاصول ۱۵٤/۲.

الثاني: إنه لو يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح. [١].

و فيه: إنه لايكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لايكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، و إلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غير هما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات، على ماستطلع على حقيقة الحال. [٢].

دفع توهم: آیا اگر احتمال دادید یا مظنّه پیدا کردید که چیزی مفسده دارد، عقل حکم به قبح آن می‌کند؟

معلوم نیست که عقل چنین حکمی داشته باشد.

دوّمین دلیل بر حجیّت مطلق ظن

[١] ـ اگر مجتهد ظنّ به حکم پیدا کرد باید طبق آن عمل کند. زیرا این «مظنّه» یک احتمال راجح است یعنی او شصت درصد یا هفتاد درصد احتمال ثبوت یک حکم را می‌دهد و طرف مقابل این ظن، یک احتمال «مرجوح» (وهم) است یعنی مثلاً چهل درصد یا سی درصد احتمال خلاف می‌دهد و چون عقل حکم می‌کند که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است پس مجتهد باید همان حکم مظنون راجح را اخذ نماید.

[٢] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند این استدلال درست نیست.

بیان ذلك: شما گفتید اگر به ظن عمل نکنیم ترجیح مرجوح (وهم) بر راجح (ظن) لازم می‌آید و این قبیح است.

ما می‌گوئیم وقتی ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید که ما ملزم باشیم به یکی از این دو عمل کنیم و جمع بین آن دو عقلاً[1] ممکن نباشد و یا شرعاً[2] واجب نباشد.

---

١ ـ اگر بخواهیم به راجح و مرجوح عمل نمائیم عقل می‌گوید احتیاط تام باعث اختلال نظام است.

٢ ـ اگر بخواهیم به هر دو عمل نمائیم شرع حکم می‌کند که این احتیاط تام باعث عسر و حرج است لذا واجب نمی‌باشد.

الثالث: ما عن السّيد الطباطبائي ﷺ[1]، من: إنه لاريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لأنه عسر اكيد و حرج شديد [۱].

سؤال: چه زمانی ما ملزم هستیم که به یکی از این دو عمل کنیم؟

جواب: زمانی که مقدّمات دلیل انسداد کامل و تمام باشد[2] بنابراین کلام شما به دلیل انسداد رجوع می‌کند و شما دلیل جداگانه‌ای اقامه نکرده‌اید.

و اگر مقدّمات دلیل انسداد تمام نباشد می‌گوئیم: راجح و مرجوح راکنار می‌گذاریم و باید به علم، علمی[3]، احتیاط، برائت و غیره رجوع کرد. البتّه رجوع به این‌ها به حسب اختلاف اشخاص و احوال متفاوت است. مثلاً یک نفر خبر واحد را حجّت می‌داند لذا به خبر واحد رجوع می‌کند و دیگری خبر واحد را حجّت نمی‌داند مثلاً به استصحاب و برائت رجوع می‌کند.

سوّمین دلیل بر حجّیّت مطلق ظن

[۱] ـ تذکّر: ما در شرع مقدّس احکامی داریم که مقطوع الوجوب یا مقطوع الحرمه هستند. فعلاً با این احکام کاری نداریم بلکه مشتبهات را ملاحظه می‌کنیم.

---

۱ - ظاهراً صاحب ریاض می‌باشد.

۲ - بزودی دربارهٔ دلیل انسداد بحث می‌کنیم.

۳ - علمی: یعنی دلیل ظنّی که حدّاقل یک دلیل قطعی بر حجّیّت آن وجود دارد مانند خبر واحد.

.....

مشتبه یک عنوان عامّی است، یعنی در ناحیهٔ وجوب، احتمال وجوب و در مورد حرمت، احتمال حرمت می‌دهیم که این احتمال، گاهی به صورت مظنّه (مثلاً احتمال هفتاد درصد) و گاهی بصورت شک، یعنی احتمال متساوی الطرفین است و گاهی به صورت وهم (مثلاً احتمال ده درصدی) می‌باشد.

بیان استدلال: ما وقتی مشتبهات را ملاحظه می‌کنیم یقین پیدا می‌کنیم که بین مشتبهات وجوبیّه، تعدادی واجب واقعی مسلّم وجود دارد که ما نمی‌توانیم آنها را معیّن کنیم و در بین مشتبهات تحریمیّه نیز تعدادی حرام واقعی و مسلّم هست که ما نمی‌توانیم آنها را مشخّص نمائیم[1] زیرا ما یقین داریم که وجوب و حرمت محدود به مقطوع الوجوب و مقطوع الحرمه نیست بلکه تعداد این دو کم است.

لازمهٔ این یقین و علم اجمالی چیست؟

لازمه‌اش این است که ما در تمام مشتبهات احتیاط کنیم یعنی: مظنون الوجوب، مشکوک الوجوب و موهوم الوجوب را اتیان کنیم و از مظنون الحرمه و مشکوک الحرمه و موهوم الحرمه اجتناب نمائیم[2].

لکن قاعدهٔ نفی عسر و حرج با این احتیاط معارض است زیرا قاعدهٔ نفی عسر و حرج می‌گوید این نحو احتیاط، باعث مشقّت و عسر شدید است لذا احتیاط تام واجب نیست.

راه حلّ مشکل چیست؟

---

۱ - یعنی احتمال وجوب در یک فعل و احتمال حرمت در شیء دیگر.

۲ - این نحو احتیاط به احتیاط تام موسوم است.

فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً [۱] .

ولا يخفى ما فيه من القدح و الفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد، و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، و معه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل [۲] .

---

[۱] ـ مقتضای جمع بین قاعدهٔ نفی «عسر و حرج» و «احتیاط» چیست؟

۱ ـ در قسمتی به احتیاط عمل می‌کنیم و در قسمت دیگر به احتیاط عمل نمی‌نمائیم به این ترتیب که:

به مظنونات عمل می‌کنیم یعنی مظنون الوجوب را اتیان و از مظنون الحرمه اجتناب می‌کنیم. امّا در مشکوکات و موهومات ـ به خاطر رعایت قاعدهٔ نفی عسر و حرج ـ احتیاط نمی‌کنیم.

بنابراین مدّعای مستدِل ثابت می‌شود که می‌گوید: هرگاه ظنّ به حکمی پیدا شد آن ظن، حجّت است.

۲ ـ ممکن است گفته شود به این ترتیب عمل می‌کنیم که:

در بعضی از مشکوکات و موهومات و قسمتی از مظنونات احتیاط می‌کنیم. احتیاط به طریقهٔ دوّم مخالف اجماع است و هیچ کس نگفته است که وهم و شک، دارای حجّیّت است.

امّا آیا احتیاط به طریقهٔ اوّل درست است؟

[۲] ـ مرحوم مصنّف می‌فرمایند: این احتیاط و این استدلال صحیح نیست زیرا این دلیل، بعضی از مقدّمات دلیل انسداد است ـ که ما اکنون آن را بحث می‌کنیم ـ اگر همهٔ مقدّمات آن کامل بود می‌گوئیم مطلق ظن حجیّت دارد امّا با بعضی از آن مقدّمات

الرابع: دليل الانسداد، و هو مؤلف من مقدّمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما تعرف، ولايكاد يستقل بها بدونها، و هي خمس [١].

نمی‌توان ثابت نمود که مطلق ظن حجّیّت دارد.

و اگر مقدّمات دیگر انسداد ثابت شد این همان دلیل انسداد است و مرحوم طباطبائی ﷺ دلیل جداگانه‌ای اقامه ننموده‌اند.

خلاصه: تاکنون حجّیّت مطلق ظن ثابت نشده است.

چهارمین دلیل بر حجّیّت مطلق ظن (دلیل انسداد)

[١]ـ این دلیل از پنج مقدّمه تشکیل شده. چنانچه این مقدّمات کامل و تمام باشد عقل حکم می‌کند که مظنّه به نحو حکومت یا کشف، حجّیّت دارد.

مقصود از اصطلاح «کشف» و «حکومت» چیست؟

بعضی قائل هستند که اگر مقدّمات دلیل انسداد کامل باشد عقل کشف می‌کند که شارع مقدّس در هنگام انسداد باب علم و عملی، مظنّه را حجّت قرار داده است لکن در قرآن و سنّت اثری از حجّیّت مظنّه نیست بلکه کاشفش «عقل» است.

و عدّه‌ای دیگر معتقدند اگر مقدّمات دلیل انسداد کامل باشد، همان عقلی که حکم می‌کند قطع دارای حجّیّت است، همان عقل حکم می‌کند که «مظنّه» معتبر است.

و به عبارت دیگر: **العقل يحكم بحجّيّة القطع مطلقا و كذا بحجّيّة الظّن مع تماميّة دليل الانسداد.**

در نتیجه اگر انسان ظنّ به تکلیفی پیدا کرد و طبق آن عمل نمود، «عقل» حکم می‌کند که این اطاعت ظنیّه کافی است.

أولها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة [١].

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم و العملي إلى كثير منها [٢].

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلاً [٣].

مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد

مقدّمهٔ اوّل

[١] ـ ما علم اجمالی داریم که میان مشتبهات، تکالیف مسلّمی وجود دارد که تا روز قیامت مستمر و ثابت است.

مقدّمهٔ دوّم دلیل انسداد

[٢] ـ باب علم[١] و علمی[٢] نسبت به بسیاری از احکام منسد است یعنی نمی‌توانیم از راه علم و یقین آن تکالیف را مشخّص کنیم و همچنین نمی‌توانیم از راه علمی یعنی ظن معتبر، آن تکالیف را معیّن کنیم[٣].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمهٔ سوّم دلیل انسداد

[٣] ـ اکنون که باب علم و علمی نسبت به احکام الهی منسد است وظیفهٔ ما چیست؟

---

١ - علم یعنی قطع و یقین.

٢ - علمی، یعنی دلیل ظنّی که دلیل قطعی بر حجّیّت او وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

٣ - تذکّر: ما سابقاً ثابت کردیم که ظنّ خاص و خبر واحد حجّیّت دارد لذا می‌گوئیم باب علمی به روی ما منسد نیست و می‌توانیم به کتاب وسائل الشّیعه و امثال آن مراجعه کرده و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخّص نمائیم و مهم‌ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا دیگر بحث از دلیل انسداد جز ثمرهٔ علمی، فائدهٔ دیگری ندارد.

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط[1] في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط[2]، ولا إلى فتوى العالم بحكمها [١].

عقل حکم می‌کند که ـ ولو باب علم و علمی منسد است ـ امّا جایز نیست که ما آن تکالیف را رها نموده و نسبت به آن امتثال ننمائیم.

مقدّمهٔ چهارم دلیل انسداد

[١] ـ با وجود علم اجمالی به تکالیف، آیا احتیاط تام یا رجوع به اصول عملیّه یا رجوع به فتوای یک مجتهد انفتاحی صحیح است؟

این مقدّمه مشتمل بر سه قسمت است.

١ ـ احتیاط تام واجب نیست، یعنی لازم نیست که ما به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات عمل کنیم زیرا:

اگر احتیاط به حدّی برسد که سبب هرج و مرج و اختلال نظام بشود، اصلاً این احتیاط جایز نیست و چنانچه موجب اختلال نظام نشود ولی به مرحله‌ای برسد که باعث عسر و حرج شود در این صورت شارع مقدّس آن را نفی کرده و واجب نخواهد بود.

٢ ـ رجوع به اصول عملیّه مانند استصحاب، برائت، تخییر و اصالة الاحتیاط هم جایز نیست زیرا:

الف: ما «شک» نداریم تا به اصول عملیّه رجوع کنیم بلکه علم اجمالی داریم.

ب: اصولی که اثبات تکلیف کنند آن قدر فراوان نیست لذا باید مرتّب به اصل برائت مراجعه نمود و در نتیجه بجای این که آن تکالیف معلوم بالاجمال ثابت شوند،

---

١ ـ احتیاط تام.

٢ ـ اصالة الاحتیاط.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً [١].

فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة [٢].

وإلا لزم ـ بعد انسداد باب العلم و العلمي بها ـ إما إهمالها، و إما لزوم الاحتياط في أطرافها، و إما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية و الفرض بطلان كل واحد منها [٣].

از بين خواهند رفت.

٣ـ برای یک مجتهد جایز نیست که به فتوای مجتهد دیگر عمل کند.

مقدّمهٔ پنجم دلیل انسداد

[١] ـ اکنون که احتیاط واجب نشد می‌گوئیم: «به مشکوکات و موهومات عمل می‌نمائیم ولی مظنونات راکنار می‌گذاریم».

این هم ترجیح مرجوح بر راجح و در نتیجه قبیح است.

[٢] ـ اکنون که مقدّمات پنجگانه تمام شد، «عقل» مستقلاً حکم می‌کند که باید نسبت به تکالیف معلوم بالاجمال اطاعت ظنّی بکنیم و در نتیجه مطلق ظن حجّیّت پیدا می‌کند.

[٣] ـ چنانچه بعد از فرض انسداد باب علم و علمی، «عقل» حکم بلزوم و کفایت اطاعت ظنّی نکند باید به یکی از طرق زیر عمل شود.

١ ـ تمام تکالیف معلوم بالاجمال را اهمال نموده و متعرّض آنها نشویم.

٢ ـ در اطراف علم اجمالی احتیاط تام نمائیم.

٣ ـ با قطع نظر از مسئلهٔ علم اجمالی در هر موردی به مقتضای خودش به اصل عملی مربوط به آن عمل کنیم.

٤ ـ به مجتهد انفتاحی رجوع نمائیم.

أما المقدمة الأولى: فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتبرة، و معه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، و هو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال [١].

---

٥ ـ با این که اطاعت ظنّیه امکان دارد به سراغ مشکوکات و موهومات برویم و امتثال شکی و وهمی بکنیم.

سؤال: اگر به یکی از طرق مذکور عمل شود چه اشکالی پیش می‌آید؟

جواب: ما در مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد، بطلان تمام آنها را ثابت کردیم لذا می‌گوئیم همان اطاعت ظنّی حجّیّت دارد و در نتیجه مطلق ظن، حجّت می‌باشد.

[١] ـ اکنون مصنّف در یک یک مقدّمات دلیل انسداد بحث می‌کنند.

نقد و بررسی مقدّمهٔ اوّل دلیل انسداد

آری این مقدّمه بدیهی است که ما یک علم اجمالی کبیر داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که به نحو پراکنده و غیر مشخّص در بین آیات و روایات و امارات وجود دارد، امّا وقتی به روایات توجّه می‌کنیم می‌بینیم روایات آن قدر فراوان است که اگر بخواهیم در فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه است (علم اجمالی صغیر) و علم اجمالی داریم که بسیاری از این اخبار از ائمهٔ طاهرین (صلوات الله علیهم أجمعین) صادر شده است و شاید حتّی نتوانیم یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظواهر قرآن باشد و در بین روایات، وجود نداشته باشد.

و لذا می‌گوئیم آن علم اجمالی کبیر به یک علم اجمالی صغیر منحل می‌شود یعنی: علم اجمالی داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که در ضمن روایات بیان شده است لذا با وجود این علم اجمالی صغیر وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند و به مفاد این روایات عمل می‌کنیم و این حتّی مستلزم عسر و حرج نمی‌شود تا چه رسد به این که

ولا إجماع على عدم وجوبه، ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال [۱].

و أما المقدمة الثانية: أما بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنة وجدانيّة، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد. و أما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت[1] من نهوض الأدلة على حجّية خبر يوثق بصدقه، و هو بحمدالله وافٍ بمعظم الفقه، لاسيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى [۲].

موجب اختلال نظام شود.

زیرا دائرهٔ علم اجمالی محدود به روایات است. (در مورد روایات به احتیاط عمل می‌نمائیم).

[۱] ـ اشکال: اجماع داریم که احتیاط واجب نیست.

جواب: اگر ما چنین اجماعی را از شما بپذیریم می‌گوئیم این اجماع مربوط به جائی است که علم اجمالی کبیر باشد ولی در ما نحن فیه که «علم اجمالی صغیر است»، اجماع وجود ندارد.

نقد و بررسی مقدّمهٔ دوّم دلیل انسداد

[۲] ـ خلاصهٔ مقدّمهٔ دوّم: گفتید باب علم و علمی نسبت به بسیاری از احکام منسد است.

ما می‌گوئیم این حرف در مورد باب «علم» و «یقین» به احکام، صحیح است و هر مجتهدی که پا در عرصهٔ اجتهاد و استنباط احکام می‌گذارد می‌داند که باب علم و یقین نسبت به احکام، در این زمان منسد است.

---

۱ - در بحث حجّیّت خبر واحد.

و أما الثالثة: فهي قطعية، و لو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً[1] أو فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي، و ذلك لأن إهمال معظم الأحكام و عدم الاجتناب كثيراً عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً و مما يلزم تركه إجماعاً [۱].

سؤال: آیا باب علمی هم منسد است؟

آیا ما امارات و روایات معتبر نداریم؟

آیا ما برای خبر واحد، اثبات، حجّیت ننمودیم؟

جواب: باب علمی نسبت به بسیاری از احکام، مفتوح است مخصوصاً با توجه به این که ما نسبت به بعضی از احکام قطع و یقین داریم.

نکته

مرحوم مصنّف در بحث حجّیت خبر واحد فرمودند خبر واحد، بنحو موجبهٔ جزئیّه حجّیّت دارد امّا بیان نکردند که کدام خبر واحد حجّت است. آیا خبر واحدی که مزکّیٰ به تزکیهٔ عدلین باشد حجّت است؟

آیا خبر واحدی که مزکّیٰ به تزکیه عدل واحد باشد حجّیّت دارد؟ یا این که اصلاً لازم نیست که راوی عادل باشد بلکه اگر راوی موثّق باشد، کافی است؟ امّا در اینجا می‌فرمایند: خبر واحدی حجّت است که «یوثق بصدقه» یعنی اطمینان و وثوق به صدق آن خبر داشته باشیم. یعنی اگر راوی، موثّق هم نباشد چنانچه قرائنی موجود باشد که انسان وثوق به صدق روایت (نه راوی) پیدا کند کافی است.

نقد و بررسی مقدّمهٔ سوم دلیل انسداد

[۱] ـ خلاصهٔ مقدّمهٔ سوّم دلیل انسداد: اهمال وعدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست.

---

۱ - در تمام موارد و اطراف.

.....

مصنّف می‌فرمایند: ما مقدّمهٔ سوّم را قبول داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.

توضیح ذلك: مسئله‌ای در علم اصول مطرح است که آیا علم اجمالی منجّز تکلیف است یا نه که ما در مبحث قطع، مقداری دربارهٔ آن بحث کردیم و در مبحث اشتغال هم بحث خواهیم کرد امّا اینجا:

۱ـ اگر ما قبول کنیم که با وجود علم اجمالی، تکلیف الهی به مرحلهٔ تنجّز می‌رسد و مخالفت با آن، سبب استحقاق عقوبت می‌شود در این صورت بسیار واضح است که با وجود علم اجمالی به تکالیف، اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام جایز نیست.

۲ـ حتّی اگر بگوئیم: اصلاً علم اجمالی منجّز تکلیف نیست یا این که بگوئیم، در مواردی که ارتکاب بعضی از اطرافِ علم اجمالی جایز یا واجب است، در آن موارد، علم اجمالی منجّز نیست، باز هم می‌گوئیم اهمال تکالیف الهی جایز نمی‌باشد.

سؤال: در چه مواردی ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است؟

جواب: اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب عسر و حرج شود، جائز است که انسان با آن مخالفت کند و بعضی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود.

همچنین اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب اختلال نظام شود اقتحام و ارتکاب بعضی از اطراف واجب است.

ارتباط این مطالب با ما نحن فیه: در اینجا علم اجمالی بوجود واجبات و محرّمات منجّز نیست زیرا اگر علم اجمالی منجّز باشد باید در مظنونات، مشکوکات و موهومات، احتیاط کرد و این امر یا مستلزم عسر و حرج است و یا این که موجب اختلال نظام.

امّا در عین حال باز می‌گوئیم اهمال احکام الهی هم درست نیست.

سؤال: شما که منجّزیّت علم اجمالی را قبول نکردید و قائل به عدم لزوم احتیاط شدید پس چرا می‌گوئید: اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست؟

جواب: اوّلاً ما قطع و یقین داریم که شارع مقدس به خاطر اهمّیّتی که نسبت به تکالیف داده است راضی نیست که احکامش مهمل گذاشته شود.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف ـ كما أشير إليه ـ فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف ـ حينئذ ـ على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان؟ و المؤاخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان؟! [١].

قلت: هذا إنّما يلزم، لولم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللمّ، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه،بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياطالموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، و أنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، [و أما مع استكشافه] فلا يكون المواخذة والعقاب حينئذ بلابيان و بلابرهان، كما حققناه في البحث و غيره [٢].

ثانیاً اجماع داریم که اهمال تکالیف، درست نیست.

خلاصه: اگر علم اجمالی را منجّز تکلیف هم ندانیم، اهمال تکالیف را درست نمی‌دانیم. پس مصنّف مقدّمهٔ سوّم را پذیرفتند[1].

[١] ـ **اشکال:** اگر علم اجمالی به خاطر لزوم یا جواز اقتحام در بعضی از اطراف آن، منجّز نشد، در این صورت عقاب بر تکالیف واقعیّه عقاب بدون بیان و قبیح است.

(در غیر از مواردی که اقتحام واجب و یا جایز است ـ یعنی در سائر اطراف) مثال: اگر در مظنونات هم احتیاط نکنیم[2] و بتوانیم با تکالیف واقعیّه مخالفت کنیم، در این صورت، عقاب بر تکالیف واقعی بلابیان و قبیح است (در صورت مصادفه).

فرض کنید نماز جمعه در واقع واجب بود ولی چون علم اجمالی منجّز تکلیف نبود ما آن را ترک کردیم اکنون آیا عقاب بر این تکلیف واقعی، یک عقاب بلابیان نمی‌باشد؟

آری این، عقاب بلابیان است لذا می‌گوئیم: ما ایمن از عقاب هستیم و اگر چنین است پس چرا می‌گوئید: اهمال و عدم تعرّض احکام جایز نیست.

[٢] ـ **جواب:** در صورتی عقاب بلابیان قبیح است که ما علم به لزوم احتیاط

---

١ - در صورتی دلیل انسداد سبب حجّیت مطلق ظن می‌شود که همهٔ مقدّمات انسداد کامل باشد.

٢ - چون علم اجمالی منجّز نیست.

و أما المقدّمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام [۱].

نداشته باشیم در ما نحن فیه ما یقین داریم که باید احتیاط کرد لذا می‌گوئیم عقاب بر تکالیف هم بلابیان و قبیح نمی‌باشد.

سؤال: شما از چه طریقی علم به لزوم احتیاط پیدا کردید؟

جواب: از علّت معلول را کشف کردیم باین ترتیب که: از اهمیّت شارع نسبت به تکالیف کشف کردیم باید احتیاط کرد چون شارع مقدّس نسبت به تکالیف، اهمّیّت فراوان قائل شده است پس کشف می‌کنیم که او راضی نیست تکالیف مهمل گذاشته شود لذا باید احتیاط کرد.

صحیح نیست که شارع این همه نسبت به تکالیف اهمّیّت بدهد و در عین حال بگوید: اگر نسبت به تکالیف، علم پیدا نکردید، احتیاط واجب نیست.

و لو كان ببعض المحتملات[1]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

به علاوه صحیح است که کسی ادّعا کند: در حال انسداد باب علم و علمی اجماع قائم شده است بر این که اهمال تکالیف جایز نیست. لذا می‌گوئیم وقتی وجوب احتیاط را کشف کردیم عقاب هم بلابیان نمی‌باشد.

نقد و بررسی مقدّمهٔ چهارم دلیل انسداد

[۱] ـ خلاصهٔ مقدّمهٔ چهارم: احتیاط تام[2] اگر سبب اختلال نظام بشود، جایز نمی‌باشد و رجوع به اصول عملیّه یا مجتهد انفتاحی هم جایز نیست.

---

۱ - چون احتیاط تام ممکن نیست در بعضی از محتملات احتیاط می‌کنیم (در مظنونات احتیاط می‌کنیم نه در مشکوکات و موهومات).

۲ - یعنی عمل نمودن به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات.

و أما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط، و ذلك لما حققناه في معنى مادل على نفي الضرر و العسر، من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلّقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهمابلسان نفيهما، فلايكون له حكومة على الاحتياط العسر إذاكان بحكم العقل، لعدم العسر في متعلق التكليف، و إنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً. نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشيء من قبله العسر ـ كما قيل ـ لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه[1] **[١] .**

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: قبول داریم که اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام بشود مسلّماً آن احتیاط واجب نیست.

[١] ـ اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام نشود و فقط باعث عسر و حرج گردد، در این صورت عدم وجوب احتیاط محلّ نظر بلکه ممنوع است (احتیاط واجب است).

چرا احتیاط تام واجب است؟

برای پاسخ به این سؤال باید یک مقدّمهٔ طولانی را توضیح دهیم.

ما در فقه قواعدی داریم مانند:

١ ـ قاعدهٔ نفی عسر ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ...﴾[2]

٢ ـ قاعدهٔ نفی حرج ﴿...مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾[3]

٣ ـ قاعدهٔ لاضرر (... فانّه لاضرر و لاضرار...)[4]

سؤال: معنای قواعد فوق که نفی عسر، حرج و ضرر می‌کنند چیست؟

---

١ - عبارت متن را با مقداری تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.

٢ - سورهٔ بقره / ١٨٥.

٣ - سورهٔ حج / ٧٨.

٤ - کافی / ٥ / ٢٩٢.

.....

جواب: نظر مرحوم شیخ با عقیدهٔ مرحوم آخوند مقداری متفاوت است.

نظر شیخ اعظم[1]: هر حکم تکلیفی یا وضعی که مستلزم ضرر یا عسر و حرج شود، آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

مثال: اگر لزوم بیع (حکم وضعی) مستلزم ضرر باشد خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع مقدّس حکم به لزوم آن بیع بکند مغبون نمی‌تواند معامله را فسخ کند و چون مستلزم ضرر است «لزوم» بیع غبنی نفی شده است.

مثال دیگر: (در مورد حکم تکلیفی) شارع مقدّس حکم به وجوب وضو کرده است امّا اگر وضو گرفتن سبب ضرر بشود قاعدهٔ لاضرر «وجوب» را نفی می‌کند بنابراین قواعد مذکور نسبت به ادلهٔ اوّلیه[2] حکومت دارد.

نظر مرحوم آقای آخوند: قواعد مذکور مستقیماً نفی «حکم» نمی‌کند بلکه «موضوع» ضرر و حرج و عسر را نفی می‌کنند یعنی بیع ضرری در شرع مقدّس منفی است نه لزوم بیع ضرری. وضوی ضرری در دین منفی است نه وجوب وضوی ضرری.

اشکال: این مستلزم کذب است زیرا ما می‌بینیم در بازار مسلمین این همه بیع ضرری و غبنی وجود دارد و مردم سر یکدیگر کلاه می‌گذارند.

جواب: در این موارد به نظر مصنّف نفی حکم به لسان نفی موضوع است. وضوی ضرری در اسلام نیست یعنی وضوی ضرری واجب نیست.

بیع ضرری در اسلام نیست یعنی بیع ضرری لزوم وفا ندارد.

تذکّر: طبق این دو نظر فعلاً ثمرهٔ عملی بین دو قول وجود ندارد امّا از جمله مواردی که ثمرهٔ عملی ظاهر می‌شود این است:

---

۱ - ر.ک فرائد الاصول ۳۱٤.

۲ - مانند: اوفوا بالعقود، یا فاغسلوا وجوهکم...

.....

اگر یک لباس طاهر در بین صد لباس مشتبه واقع شد، در این صورت اگر مکلّف بخواهد احتیاط کند و صد نماز بخواند، این مستلزم ضرر و عسر و حرج است و چون احتیاط مستلزم مشقّت فوق العاده است می‌گوئیم احتیاط واجب نیست زیرا قاعدهٔ نفی عسر و حرج بر ادلّهٔ اوّلیّه حکومت دارد و این احتیاط از همان احکام اوّلیّه ناشی شده است چون نماز بر مکلّف واجب است، می‌خواهد صد نماز بخواند تا یقین به برائت ذمّه پیدا کند (طبق نظر مرحوم شیخ).

امّا طبق نظر مصنّف در این مثال ضرر و عسر و حرج نیست یعنی در موضوع و متعلّق حکم (نماز) ضرر و عسر و حرج نیست زیرا شارع مقدّس یک نماز بر مکلّف واجب کرده بود و خواندن یک نماز عسر و حرجی ندارد.

امّا چون لباس مکلّف مشتبه شده بود و عقل (نه شرع) حکم به احتیاط می‌کرد عسر و حرج پیش آمد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

به عبارت دیگر در احتیاط و خواندن صدنماز عسر و حرج است نه در خواندن یک نمازی که شارع بر مکلّف واجب کرده بود.

امّا ارتباط این مطالب و نظرات با بحث انسداد: اگر احتیاط فقط سبب عسر و حرج شود (نه اختلال نظام) نمی‌توان گفت قاعدهٔ عسر و حرج بر وجوب احتیاط، حاکم است و در نتیجه احتیاط لازم نیست زیرا این احتیاط از ادلهٔ اوّلیّه (علم به تکالیف) ناشی نشده است بلکه احتیاط، از حکم عقل ناشی شده است چون مکلّف علم اجمالی به وجود واجبات و محرّمات دارد و بعضی از آنها را تشخیص نداده است لذا (عقل) حکم به احتیاط می‌کند.

تذکّر: البتّه مصنّف می‌فرمایند: اگر ما کلام شیخ را قبول کنیم، می‌گوئیم احتیاط تام واجب نیست چون بالأخره وجوب احتیاط ناشی از همان احکام و تکالیف شارع است

ولايخفى أنه على هذا لاوجه لدعوى[1] استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لابد من دعوى وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه في بيان المقدّمة الثالثة، فافهم و تأمل جيّداً [۱].

و أما الرجوع إلى الأصول، فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف، فلامانع عن إجرائها عقلاً[2] مع حكم العقل و عموم النقل. هذا [۲].

و همین سبب عسر است و قاعدهٔ «نفی عسر» آن را نفی کرده است و می‌گوئیم احتیاط واجب نیست.

[۱] ـ بنابر این که مبنای مرحوم شیخ را بپذیریم یعنی بگوئیم در قواعد فوق، خود «حکم» نفی شده است نه «موضوع» و احتیاط تام واجب نیست وجهی ندارد که قائل شویم لزوم احتیاط در بعضی از اطراف، به خاطر حکم عقل است بلکه می‌گوئیم:

علّت لزوم احتیاط در بعض اطراف، بخاطر همان اهمّیّتی است که شارع مقدّس نسبت به تکالیف داده است و راضی نیست که آنها ترک شوند. به علاوه گفتیم اجماع هم داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.[3]

[۲] ـ اکنون مصنّف فقرهٔ دوّم دلیل چهارم انسداد را پاسخ می‌دهند (قسمت دوّم

---

۱ - یعنی انّه اذا بنی علی رفع الاحتیاط التّام بادلة الحرج من جهة انّها موجبة لرفع التّکلیف المؤدّی الی الحرج فحینئذ لایکون علم بالتّکلیف فلامقتضی للاحتیاط فی الباقی لکون العقاب علی التّکلیف عقاباً علی تکلیف محتمل و هو عقاب بلابیان کما عرفت منه الاشارة فیما سبق ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۱۶۱.

۲ - اذا المنجّز للواقعیّات امّا ان یکون العلم الاجمالی او لزوم الخروج عن الدّین او الاجماع، او العلم بالاهتمام، والجمیع لایصلح للمنع عن الاصول المثبتة کما هو ظاهر قوله «مع حکم العقل» یعنی اذا لم یکن مانع من اجرائها وجب ان تجری لوجود المقتضی من حکم العقل لو کان الاصل المثبت عقلیّاً کالاحتیاط او عموم النقل لو کان نقلیّاً کالاستصحاب. ر. ک: حقایق الاصول ۲ / ۱۶۳.

۳ - ر. ک: به جواب مصنّف از مقدّمهٔ سوّم.

ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى (لاتنقض) لوجوبه في البعض، كما هو قضية (ولكن تنقضه بيقين آخر) [١].

دليل چهارم: مستدل می‌گفت: رجوع به اصول عمليّه درست نيست).

تذكّر: به يک اعتبار اصول عمليّه بر سه قسم هستند:

الف ـ بعضی از اصول عمليّه ـ مانند احتياط ـ همیشه تكليفی را برای انسان ثابت می‌كنند.

ب ـ بعضی از اصول، همیشه نافی تكليف هستند مانند اصل برائت.

ج ـ بعضی از اصول ـ همچون استصحاب ـ گاهی اثبات تكليف می‌كنند و گاهی نفی تكليف می‌نمايند.

سؤال: آيا با وجود علم اجمالی به تكاليف، نمی‌توان به اصول عمليّه رجوع كرد؟

جواب: با وجود علم اجمالی به تكاليف، عقلاً مانعی از رجوع به اصول مثبت تكليف وجود ندارد.

آيا مانعی در ميان بود؟

آری مانع، وجود علم اجمالی به تكاليف بود امّا می‌گوئيم اين صلاحيّت برای مانعيّت ندارد زيرا دليل اصول، عقلاًو نقلاً عام است يعنی در مواردی كه مقتضی موجود است عقل، حكم به احتياط می‌كند مثلاً در شک در «مكلّف به»[1] عقل، حكم به احتياط می‌كند.

و از نظر شرعی هم عام است يعنی دليل استصحاب (لاتنقض اليقين بالشک) شامل ما نحن فيه می‌شود.

[١] ـ مصنّف می‌فرمايند: حتّی اگر بگوئيم در اطراف علم اجمالی، استصحاب

---

١ ـ كه علم به اصل تكليف داريم.

و ذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً. و أما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلاً إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضية (لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم [۱].

جاری نمی‌شود، امّا در ما نحن فیه می‌گوئیم می‌توان به اصول مثبت تکلیف ـ مانند استصحاب ـ رجوع نمود.

سؤال: آیا در اطراف علم اجمالی، اصول و استصحاب جاری نمی‌شوند؟

جواب: در مسئله اقوالی هست از جمله این که: اجرای اصل در اطراف علم اجمالی چون مستلزم تناقض در ادلهٔ اصول است لذا می‌گویند در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شوند[1].

[۱] ـ اگر قائل شدیم که در اطراف علم اجمالی، اصول عملیّه و استصحاب جاری نمی‌شود باز در اینجا استصحاب مثبت تکلیف جاری است چرا؟ زیرا در آنجا نسبت به تمام اطراف، شک (فعلی) داشتیم امّا در ما نحن فیه، علم اجمالی بوجود تکالیف داریم و می‌خواهیم یک استصحاب جاری کنیم امّا نسبت به سائر اطراف و تکالیف «شک فعلی» نداریم.

مثال: وقتی مجتهدی می‌خواهد نسبت به وجوب نماز جمعه استصحاب جاری کند، نسبت به آن تکالیف دیگر (معلوم بالاجمال) توجّه ندارد تا این که شما بگوئید: در صدر و ذیل دلیل استصحاب، تناقض پیش می‌آید و در اجرای استصحاب، شک فعلی

---

۱ - برای توضیح بیشتر به امر خامس از مبحث قطع رجوع فرمائید.

و منه قد انقدح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً، و أنه لايلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها، و لا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً، أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، و إن لم يكن بذاك المقدار [١] .

و من الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال [٢] .

لازم است نه شک تقدیری.

[١] ـ از آنچه که بیان کردیم معلوم شد که با وجود علم اجمالی نسبت به تکالیف، اصول نافی تکلیف هم جاری می‌شود و تناقض در ادلهٔ اصول لازم نمی‌آید و مانع عقلی و شرعی هم در میان نیست.

سؤال: آیا وجود علم اجمالی مانع عقلی از اجرای اصل نافی تکلیف نیست؟

آیا اجماع و اهتمام شارع به عدم اهمال تکالیف، مانع شرعی نیست؟

جواب: اگر آنچه راکه با اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی بدست آورده‌ایم به اندازهٔ تمام معلوم بالاجمال باشد دراین صورت، مانعی برای اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

اگر چه به اندازهٔ تمام آن هم نباشد بلکه به اندازهٔ بسیاری از آن باشد مانعی از اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

[٢] ـ انحلال علم اجمالی بواسطهٔ علم تفصیلی و اصول مثبت و دلیل علمی به حسب اشخاص و مجتهدین متفاوت است. مثلاً یک مجتهد، خبر واحد عادل را حجّت می‌داند. امّا دیگری خبر واحد موثّق را حجّت می‌داند. در نتیجه فرد اوّل، مقدار کمتری از احکام را با دلیل علمی استنباط می‌کند.

و قد ظهر بذلك أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربّما ينحل ببركة جريان الأصول المثبتة و تلك الضميمة، فلايوجب حينئذ للاحتياط عقلاً ولاشرعاً أصلاً، كما لايخفى [۱].

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك[1]، كان خصوص موارد أصول النافية مطلقاً ـ و لو من مظنونات [عدم] التكليف محلاً للاحتياط فعلاً، و يرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً،

گاهی یک مجتهد، احکام معلوم بالتّفصیل فراوانی دارد و با خبر واحد موثّق و شهرت فتوائی و اصول مثبت تکلیف، آن علم اجمالی به تکالیف را به طور کلّی منحل می‌کند. و لذا هیچ مانعی از اجرای اصول نافیه وجود ندارد و همچنین احوال هم مختلف است. گاهی مجتهد در زمانی هست که به کمک علم تفصیلی و ظن معتبر و اصول مثبت، تمام علم اجمالی به تکالیف را منحل می‌کند و گاهی این چنین نیست.

[۱] ـ تقریباً مصنّف خلاصه‌ای از بحث را بیان می‌کنند که:

چه بسا علم اجمالی به تکالیف بوسیلهٔ اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل می‌شود و عقلاً و شرعاً وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند (که مفصّلاً توضیح داده‌ایم).

---

۱ - هذا اشارة الى اشكال اورده شيخنا الاعظم في رسائله على المشهور و حاصله ان مقدّمات الانسداد على تقدير تماميتها لاتقتضى العمل بالظن بالتكليف و ترك الاحتياط فى المشكوكات و الموهومات مطلقاً لانّه اذاكان مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط التام فى جميع الاطراف فبعد إعمال ادلة نفى الحرج يقتصر فى رفع اليد عن الاحتياط فى البعض بمقدار يرتفع الحرج، فاذاكان ترك الاحتياط فى بعض الموهومات يوجب ارتفاع الحرج، اقتصر فى رفع اليد عن الاحتياط فى خصوص ذلك المقدار و وجب الاحتياط فى الباقى من الموهومات فضلاً عن المشكوكات و المظنونات فلا وجه لما التزم به المشهور، من انّ نتيجة المقدمات وجوب العمل بالظن و ترك الاحتياط فى المشكوكات و الموهومات مطلقا.

و من اجل هذا قال المصنّف: انه لولم ينحل العلم الاجمالى فاللازم وجوب الاحتياط فى موارد الاصول النافية، ولوكانت موهومات التكليف ... حقائق الاصول ۲ / ۱۶۶.

بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر ـ على ما عرفت ـ لا[1] محتملات التكليف مطلقاً [١].

---

[١] ـ مصنّف به قائلين انسداد اعتراض می‌کند که:

اگر علم اجمالی به تکالیف بوسیلهٔ اصول مثبت تکلیف و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل نشد، لازمه‌اش این است که در تمام موارد اصول نافیه مطلقا[2] احتیاط[3] کنیم نه این که بگوئیم مطلق ظن حجّیت دارد و دیگر به اصول مثبت هم عمل نکنیم زیرا عمل به اصول مثبت تکلیف حجّت شرعی و موافق احتیاط است.

ولو من مظنونات عدم التّكليف: یعنی اگر مجتهد مظنّهٔ به عدم تکلیف هم پیدا کرد باز باید به احتیاط عمل کند مثلاً اگر هشتاد درصد احتمال می‌دهد که دعا عند رؤية الهلال واجب نیست و در نتیجه بیست درصد احتمال وجوب می‌دهد در این مورد هم به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط بکند ـ گرچه نسبت به تکالیف «وهم» دارد.

اشکال: این احتیاط باعث اختلال نظام و یا لااقل عسر و حرج است.

جواب: به مقداری احتیاط کند که موجب اختلال نظام و یا عسر و حرج نشود.

---

١ - عطف على موارد اصول النّافية: اى كما ظهر انّه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد اصول النّافية مطلقا و لو من موهومات التّكليف محلاً للاحتياط لامحتملات التّكليف مطلقاً ولو كانت فى موارد الاصول المثبتة فان العمل فى موارد الاصول المثبتة كما اشيرانفاً يكون بملاك قيام الحجّة على التّكليف و هى الاصول العمليّة المعتبرة لابملاك الاحتياط من جهة العلم الاجمالى بالتّكاليف (و يحتمل ضعيفاً) ان يكون عطفاً على قوله فيها كلاً او بعضاً. اى ويرفع اليد عن الاحتياط فى موهومات التّكليف كلاً او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر لا فى محتملات التّكليف مطلقاً اى فى المشكوكات و الموهومات جميعاً كما زعم الانسدادى ر.ك عناية الاصول ٣ / ٣٠٦.

٢ - در مظنونات، مشکوکات و موهومات.

٣ - به مقتضای علم اجمالی به تکالیف.

و أما الرجوع إلى فتوى العالم فلايكاد يجوز، ضرورة أنه لايجوز إلا للجاهل لاللفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ [۱].

و أما المقدّمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، و أنه لايجوز التنزل ـ بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها ـ إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية،لبداهة مرجوحيتهمّا بالإضافةإليها، وقبح ترجيحالمرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية، مع دوران الأمر بين الظنية و الشكية أو الوهمية، من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبارالكتب المعتبرة، وقضيّةالاحتياط بالإلتزام عملاً بما فيها من التكاليف، و لابأس به حيث لايلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام. و ما أوردنا على المقدّمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافية، لوجود المقتضي و فقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا فإلى الأصول المثبتة وحدها، و حينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً لحكومة العقل، و ترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً، بعد عدم

---

[۱] ـ یک قسمت از مقدّمهٔ چهارم دلیل انسداد این بود که مجتهد انسدادی نمی‌تواند به مجتهد انفتاحی رجوع کند. و باکمک مقدّمات دیگر، نتیجه گرفته شد که مجتهد انسدادی باید به ظنّ خود عمل کند.

مصنّف این قسمت از دلیل چهارم را پذیرفته‌اند و می‌فرمایند: تقلید، رجوع جاهل به عالم است و مجتهد انسدادی جاهل نیست تا از مجتهد انفتاحی تقلید کند بلکه مجتهد انسدادی عالم به انسداد باب علم و علمی است و خود را فاضل و مجتهد انفتاحی را جاهل می‌داند. در نتیجه رجوع او به انفتاحی از قبیل رجوع عالم به جاهل خواهد بود.

وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً ـ على ما عرفت تفصيله ـ هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم و تدبر جيّداً [١].

نقد و بررسی مقدّمهٔ پنجم دلیل انسداد

[١] ـ خلاصهٔ مقدّمهٔ پنجم دلیل انسداد: «اگر انسان، به ظن عمل نکند باید به وهم و شک عمل کند و این قبیح است لذا می‌گوئیم ظن حجّیّت دارد و اطاعت ظنّی و غیر علمی کافی است».

برای توضیح متن، مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم و آن این که ما چهار نوع اطاعت تصوّر می‌کنیم:

١ ـ اطاعت علمی تفصیلی: این نوع، امکان ندارد چون باب علم منسد است.

٢ ـ اطاعت علمی اجمالی (احتیاط): این نوع اطاعت هم ممکن[1] یا واجب[2] نیست.

٣ ـ اطاعت ظنّی: یعنی به تمام مظنونات عمل کنیم.

٤ ـ اطاعت شکّی و وهمی: یعنی به مشکوکات و موهومات عمل کنیم.

قائلین به انسداد می‌گویند: اگر اطاعت وهمی و شکّی را بر اطاعت ظنّی ترجیح دهیم، این قبیح است لذا می‌گوئیم مطلق ظن حجّیّت دارد و اطاعت ظنّی کافی است.

مصنّف در مقام جواب از مقدّمهٔ پنجم، می‌فرمایند: ما هم قبول داریم که عقل، حکم به قبح ترجیح مرجوح بر راجح می‌کند ولی آیا ما ملزم هستیم که به «ظن» یا به «وهم و شک» عمل کنیم ـ تا شما بگوئید: عمل به «وهم و شک» ترجیح مرجوح بر راجح است و قبیح، پس باید طبق مظنّه عمل نمود و در نتیجه اطاعت ظنّی کافی است.

ما سابقاً توضیح دادیم که اصلاً نوبت به اطاعت احتمالیّه نمی‌رسد در جواب از مقدّمهٔ اوّل دلیل انسداد بیان شد که:

---

١ - زیرا سبب اختلال نظام می‌شود و اصلاً جائز نیست.

٢ - اگر سبب عسر و حرج شود.

فصل[۱]

هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، او بالطريق او بهما؟ اقوال ... .

آن علم اجمالی کبیر نسبت به وجود واجبات و محرّمات، به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود. یعنی علم اجمالی پیدا می‌کنیم که اگر به اخبار موجود در کتب معتبر عمل کنیم یقین به برائت ذمّه پیدا می‌کنیم و در عمل کردن به اخبار بأس و اشکالی نیست چون از عمل به اخبار و احتیاط در محدودهٔ آنها حتّی عسر و حرج هم لازم نمی‌آید تا چه رسد به این که این احتیاط موجب مختل شدن نظام شود. و نوبت به اطاعت احتمالیّه و ظنّی و شکّی و وهمی نمی‌رسد تا بگوئید: دوران امر، بین اطاعت «ظنّی» و «شکّی و وهمی» پیش می‌آید و در نتیجه اطاعت «ظنّی» راجح است.

مگر در جواب از مقدّمهٔ چهارم دلیل انسداد، بیان نکردیم که با وجود علم اجمالی می‌توان به اصول مثبت و نافی تکلیف عمل کرد؟

منتها رجوع به اصول نافی تکلیف یک قیدی داشت که بیان کردیم و دیگر لزومی به تکرار آن نمی‌بینیم[۲].

خلاصه می‌توان بوسیلهٔ علم تفصیلی و ظن معتبر، احکام الهی را استنباط نمود و نسبت به آنها اطاعت کرد و اصلاً نوبت به اطاعت وهمی، شکّی و ظنّی[۳] نمی‌رسد.

---

۱ - تذکّر: قبلاً ثابت کردیم که ظنّ خاص حجّیّت دارد لذا باب علمی منسد نیست و مهمترین مسئله در بطلان دلیل انسداد همان بود لذا مباحث انسداد جز ثمرهٔ علمی فایدهٔ دیگری ندارد.

۲ - به جواب از مقدّمهٔ اوّل و چهارم انسداد مراجعه کنید.

۳ - ظن غیر معتبر.

المقصد السابع
في الأصول العملية

و هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل، ممّا دل عليه حكم العقل أو عموم النقل [١].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقصد هفتم

[١] ـ مقصد هفتم از این کتاب دربارهٔ اصول عملیّه است این اصول وقتی جاری می‌شوند که مجتهد تتبّع کامل بکند و از طریق علم یا دلیل علمی نتواند حکم شرعی را استنباط کند آن وقت می‌تواند به این اصول تمسّک نماید، بنابراین اگر دلیلی مخالف یا حتّی موافق اصل عملی باشد اصلاً نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

البتّه پشتوانهٔ اصول عملیّه یا حکم عقل است مانند دلیل عقلی بر اصالة البرائه[1] و یا این که عموم نقل، دلیل بر اعتبار اصل عملی است مانند دلیل نقلی بر اعتبار استصحاب[2].

---

١ - قبح عقاب بلابیان.

٢ - لاتنقض الیقین بالشّك.

والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية، و إن كان مما ينتهي إليها فيما لاحجة على طهارته و لا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض و ابرام، بخلاف الأربعة، و هي: البراءة و الاحتياط، و التخيير و الاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مؤونة حجة و برهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها. [١].

آيا اصول عمليّه منحصر به چهار اصل است

[١] ـ اصول عمليّه به چهار اصل مهم و معروف (يعنى برائت، استصحاب، احتياط و تخيير) منحصر نيست بلكه تعدادشان بيش از اينها است ما اصول عمليّه ديگرى هم مانند قاعدهٔ طهارت [1] داريم كه اين اصل هم در شبهات حكميّه [2] و هم در شبهات موضوعيّه [3] جارى مى‌شود.

مثالى براى شبههٔ موضوعيّه: اگر كسى شك كند كه لباسش طاهر يا متنجس است و حالت سابقهٔ آن لباس هم مشخّص نباشد در اين صورت مى‌تواند قاعدهٔ طهارت را اجرا نمايد.

مثالى براى شبههٔ حكميّه: مثلاً شك پيدا كرديد كه دليلى بر نجاست وذْى

---

١ ـ كلّ شيء طاهر حتّى تعلم انّه قذر.

[٢ ـ الشّبهة الحكميّة: هى الشّك المتعلّق بالحكم الشّرعى الكلى مع كون منشأه عدم النّص فى المسئلة او اجماله او تعارضه مع نصّ آخر و توصيفها بالحكميّة لانّ متعلّقها هو الحكم الشّرعى و حلّ الاشتباه و رفعه لايكون الا من ناحية جاعل الحكم والدّليل الواصل من قبله.

٣ ـ الشبهة الموضوعيّة: هى الشّك المتعلّق بالموضوع الخارجى او الحكم الجزئى مع كون منشأه اشتباه الامور الخارجيّة، و التّوصيف بالموضوعيّة لكون متعلّقها هو الموضوع الخارجى، و رفع الشّبهة موقوف على الفحص عن الامور الخارجيّة من غير ارتباط له بالشّرع. (اصطلاحات الاصول / ١٤٧)].

.....

و مذی قائم شده است یا نه اینجا می‌توانید به قاعدهٔ طهارت تمسک کنید.

آیا اجرای اصول در شبهات موضوعیّه جزء مسائل اصولیّه است؟

خیر، اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند جزء مسائل اصولیّه نیستند بلکه جزء مباحث فقهیّه می‌باشند زیرا مسئلهٔ اصولی آن است که حکم کلّی از آن استنباط شود[1] و این که لباس فردی طاهر یا نجس است حکم کلّی نیست بلکه یک حکم جزئی است.

آری اصول و قواعدی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند جزء مسائل علم اصول و مرتبط به علم اصول هستند.

خلاصه: ۱ ـ اصول اربعه وقواعدی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند جزء مسائل اصول هستند و اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند جزء مباحث فقهیّه هستند.

۲ ـ اصول عملیّه، منحصر به چهار اصل معروف نمی‌باشد.

اشکال: اگر اصالة الطّهارة در شبهات حکمیّه جاری می‌شود و جزء مسائل اصول است پس چرا در مباحث علم اصول دربارهٔ آن بحث نکرده‌اند.

جواب: اوّلاً دربارهٔ اصالة الطهارة اختلافی وجود ندارد واشکال و ایرادی درباره‌اش نیست بخلاف اصول عملیّه معروف و استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول دربارهٔ آن نقل کرده است.

و از طرفی مجرای اصالة الطّهارة مشخص است (یعنی شیء مشکوک الطّهارة) بخلاف استصحاب که مباحث دقیقی دارد و باید بحث نمود که آیا استصحاب در امور عدمیّه، در امور تدریجیّه و در حکم کلّی جاری می‌شود یا نه و همچنین باید بحث نمود که

---

۱ ـ تعریف مسئله اصولی در ابتدای مقصد ششم از کتاب بیان شد.

فافهم [۱].

دلیل استصحاب یعنی لاتنقض الیقین... شامل شک در مقتضی می‌شود یا نه و غیر ذلك.

ثانیاً قاعدهٔ طهارت در باب طهارت و نجاست جاری می‌شود.

امّا اصول عملیّه مانند استصحاب و برائت در اکثر بلکه تمام ابواب فقه مورد استناد است.

[۱] ـ اگر یک مسئلهٔ اصولی فقط در یک کتاب فقهی قابل استناد باشد این سبب نمی‌شود که ما در علم اصول از آن بحث نکنیم.

آیا باید تمام مسائل اصولی در تمام ابواب فقه جاری باشد؟ خیر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

لوشك في وجوب شيء او حرمته، ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً و عقلاً ترك الأول و فعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله، و احتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين. و أما بناء على التخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال لأصالة البراءة و غيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، و هو أحد النصين فيها، كما لايخفى [١].

اصل برائت

[١] ـ مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشّریف) در کتاب رسائل تقسیمات فراوانی برای شک کرده‌اند از جمله این که: شبهات را به دو نوع تقسیم نموده‌اند: ١ ـ شبهۀ وجوبیّه ٢ ـ شبهۀ تحریمیّه و دربارۀ هر کدام مستقلاً بحث نموده‌اند امّا مصنّف تمام این‌ها را تحت عنوان شک در تکلیف اعم از وجوبی و تحریمی بحث نموده‌اند.

تعریف شبهۀ تحریمیّه: شبهۀ تحریمیّه این است که ما در مورد یک شیء احتمال حرمت و غیر حرمت بدهیم لکن احتمال غیر از حرمت آن نباید احتمال وجوب باشد مانند: احتمال حرمت و احتمال کراهت. احتمال حرمت و اباحه.

تعریف شبهۀ وجوبیّه: این است که در مورد یک شیء احتمال وجوب و غیر از

.....

وجوب بدهیم لکن احتمال غیر از وجوب آن نباید احتمال حرمت باشد. مثلاً امر دائر بین وجوب و استحباب باشد یا این که امر دائر بین وجوب و اباحه باشد.

در شبهۀ تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟

۱ـ گاهی منشأ شک، فقدان نص است مثلاً چون نص و روایتی در مورد شرب تتن نیست ما شک در حرمت آن می‌کنیم لذا می‌توانیم به اصل عملی و برائت رجوع کنیم (لکن شاید بحسب واقع حرام باشد).

۲ـ گاهی منشأ شک اجمال نص است. مثلاً روایتی در مورد شرب تتن هست امّا دلالتش مردّد بین حرمت و کراهت است یعنی نه ظهوری در کراهت دارد و نه ظهوری در حرمت دارد، لذا می‌توانیم به اصالة البرائه تمسّک کنیم.

۳ـ و بعضی از اوقات منشأ شک، تعارض دو یا چند نص است. مثلاً یک روایت دلالت بر حرمت شرب تتن می‌کند و روایت دیگر دالّ برعدم حرمت شرب تتن است بدون این که یکی از این دو بر دیگری ترجیحی داشته باشد.

تذکّر: در صورت سوّم اگر مرجّحی در بین نباشد باید ببینیم وظیفه اقتضای چه چیز را دارد.

اگر در تعارض نصّین مقتضای قاعده، تخییر باشد در این صورت مجتهد مخیّر است به یکی از آن دو روایت عمل نماید و جای تمسّک به اصول عملیّه نیست زیرا مسئله، دارای دلیل است و چنانچه در تعارض نصین، وظیفه، توقّف باشد یعنی کأنّ دلیلی در مسئله وجود ندارد و ما حقّ عمل به احدهما را نداریم در این صورت می‌توان به اصل عملی رجوع نمود.

خلاصه: در شبهه تحریمیّه ۱ـ گاهی منشأ شک فقدان نص است. ۲ـ گاهی اجمال نص است ۳ـ و گاهی تعارض نصین می‌باشد (شبهات حکمیّه).

وقد استدل علی ذلك بالأدلة الأربعة: [١].

قسم چهارم شبهات، شبهۀ تحریمیّه موضوعیّه است مثال: مایعی است نمی‌دانیم که آیا خمر است تا این که حرام باشد یا این که خلّ است تا در نتیجه حلال باشد و همچنین در شبهات وجوبیّه همین تقسیمات چهارگانه وجود دارد. ١ ـ شبهۀ وجوبیّه که منشأ شک، فقدان نص است ٢ ـ شبهۀ وجوبیّه که منشأ شک، اجمال نص است ٣ ـ شبهۀ وجوبیّه که منشأ شک، تعارض نصین است ٤ ـ شبهۀ وجوبیّه موضوعیّه.

پس در واقع می‌توان هشت بحث مستقل را مطرح کرد ولی بحث از شبهۀ موضوعیّه مربوط به فقه است و اگر گاهی هم در علم اصول درباره‌اش بحث می‌کنیم علی سبیل الاستطراد است و ما هم فعلاً در شبهات موضوعیّه بحثی نداریم پس دو قسم از اقسام هشت گانه کنار می‌رود و امّا آن شش قسم را هم مرحوم آقای آخوند جداگانه و مستقل بحث نمی‌کنند بلکه می‌فرمایند:

«لو شکّ فی وجوب شیء او حرمته و لم تنهض...».

اگر شک در وجوب یک شیء یا شک در حرمت شیء دیگر بکنیم و دلیلی بر وجود تکلیف نداشته باشیم شرعاً و عقلاً می‌توانیم محتمل الوجوب را ترک کنیم و محتمل الحرمه را مرتکب شویم با همان تفاصیلی که بیان کردیم.

عقلاً ـ یعنی دلیل عقلی بر برائت داریم و آن قاعدۀ قبح عقاب بلابیان است.

شرعاً ـ یعنی دلیل شرعی و نقلی بر برائت داریم مانند آیات و روایات.

خلاصه: بحث ما در شبهات حکمیّه است (اعمّ از شبهۀ وجوبی یا تحریمی).

ادلۀ اعتبار اصل برائت

[١] ـ برای اعتبار اصل برائت به ادلۀ اربعه استدلال شده است.

مدّعا: هرگاه در تکلیف مجهولی شک کنیم آن تکلیف بر عهدۀ انسان ثابت نمی‌شود یعنی در شبهۀ وجوبیّه ترک آن جایز است و در شبهۀ تحریمیّه ارتکاب آن

أما الکتاب: فبآیات أظهرها قوله تعالی: ﴿و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً﴾ [۱].

جایز می‌باشد (خواه منشأ شک، فقدان نص، اجمال نص، یا تعارض نصّین باشد).

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت

[۱] ـ به آیات متعدّدی از قرآن شریف برای اعتبار اصل برائت استدلال شده است ولی مرحوم مصنّف می‌فرمایند، ما به آیه‌ای که دلالتش اظهر و روشن‌تر از سایر آیات است تمسّک می‌کنیم و آن اینست:

... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً.[۱]

برنامه و روش ما این نبوده است که فرد یا گروهی را عذاب کنیم مگر این که رسولی بر آنها بفرستیم (که فرستادن رسول کنایه از بیان و اتمام حجّت است).

ضمناً تذکّر این نکته لازم است که عذاب نکردن قبل از بیان و بعث رسول یک برنامه و سنّت الهی است و تنها اختصاص به زمان و اقوام گذشته ندارد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کیفیّت استدلال به آیه

کبریٰ: تا تکلیف بیان نشود خداوند کسی را عذاب نمی‌کند.

صغریٰ: در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه حکم الهی برای ما بیان نشده است زیرا اگر بیان شده بود ما شک نمی‌کردیم.

نتیجه: در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه چون تکلیف بیان نشده است ما از عقوبت ایمن هستیم و می‌توانیم مشکوک الوجوب[۲] را ترک و مشکوک الحرمه[۳] را اتیان نمائیم[۴].

---

۱ - سوره اسراء / ۱۵.

۲ - مانند دعاعند رؤیة الهلال.

۳ - مانند شرب تتن.

٤ - تذکّر: ما در مباحث آینده برای یکی از این دو مثال می‌زنیم.

وفيه: إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك [١].

ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق و الفعلية، لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شک في وجوبه أو حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه [٢].

پس آیهٔ شریفه، به حسب ظاهر دلالت خوبی بر اصالة البرائه دارد، و این روش الهی مختص به امّت‌های گذشته نبوده است بلکه در مورد تمام امم می‌باشد.

[١] ـ **اشکال:** مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند استدلال به این آیه دارای اشکال است و آن این است که با مدّعای ما تطبیق نمی‌کند چون مدّعای ما این است که اگر کسی مشتبه به شبههٔ وجوبیّه را ترک کند استحقاق عذاب ندارد و چنانچه مشکوک الحرمه را اتیان کند مستحقّ عذاب نیست امّا خداوند می‌فرماید ما در خارج قبل از بعث رسل کسی را عذاب نمی‌کنیم نفی فعلیّت عذاب می‌کند و واضح است که بین نفی استحقاق عذاب و نفی فعلیّت عذاب تفاوت هست چون ممکن است کسی استحقاق عقوبت داشته باشد لکن خداوند بخاطر لطف و رحمتش او را عذاب نکند که عدم عقوبت، دلیل بر عدم استحقاق نیست بلکه دلیل بر لطف و تفضّل الهی است. بنابراین آیه دلالتی بر مدّعای ما ندارد.

خلاصه: نفی فعلیّت عقوبت، اعم از نفی استحقاق عقوبت است آری اگر خداوند چنین تعبیر می‌کرد: مردم قبل از بعث رسل و اتمام حجّت استحقاق عقوبت ندارند در این صورت منطبق با مدّعای ما بود.

[٢] ـ مرحوم شیخ[١] در کتاب رسائل خواسته‌اند از این اشکال جواب بدهند که:

آری قبول داریم که آیهٔ شریفه، نفی فعلیّت عذاب می‌کند و نفی فعلیّت، اعمّ از نفی استحقاق است و ما هم بین فعلیّت و استحقاق ملازمه‌ای قائل نیستیم لکن خصم

---

١ ـ ر. ک فرائد الاصول ١٩٤.

.....

ما (منکرین برائت) ملازمه را قبول دارد و می‌گوید اگر استحقاق عقوبت بود بدنبال آن فعلیّت عقوبت هم هست یعنی اگر استحقاق عقوبت بود بدنبالش عقوبت و عذاب هم هست لذا استدلال ما در برابر آنها کامل است و می‌گوئیم:

آیه نفی فعلیّت می‌کند و شما هم می‌گوئید بین استحقاق و فعلیّت ملازمه هست پس معنای نفی فعلیّت عذاب، نفی استحقاق عذاب است مصنّف می‌فرمایند: اگر ما بپذیریم که خصم ما معترف به ملازمهٔ بین استحقاق عقوبت و فعلیّت هست باز هم به دو جهت استدلال به آیه درست نیست.

۱ ـ استدلال به آیه، جنبهٔ جدلی پیدا می‌کند نه جنبهٔ برهانی در جنبهٔ برهانی دلیل مبتنی بر مبنائی است که هم مستدل و هم خصم می‌پذیرند امّا اگر دلیل، مبتنی بر یک مبنای فاسدی شد که خود مستدل، آن مبنا را قبول ندارد امّا خصم، آن را پذیرفته است این جنبهٔ برهانی ندارد بلکه عنوان جدل و اقناع خصم را پیدا می‌کند.

۲ ـ اصلاً خصم ما و منکرین برائت چنین اعترافی نکرده و نمی‌توانند چنین اعترافی بکنند.

سؤال: چرا خصم نمی‌تواند قائل به ملازمه بین استحقاق عذاب شود؟

جواب: اگر کسی حرام مسلّمی را مرتکب شد نهایت چیزی که می‌توانیم بگوئیم این است که او مستحق عذاب است امّا نمی‌توانیم بگوئیم او حتماً عذاب می‌شود چون ممکن است خداوند او را ببخشد یعنی در گناهان مسلّم بین استحقاق و عقوبت ملازمه نیست امّا آیا می‌توانیم بگوئیم در مشتبهات ملازمه هست؟

مثال: اگر کسی شرب خمر نمود استحقاق عقوبت پیدا می‌کند ولی نمی‌توانیم بگوییم که او حتماً گرفتار عذاب می‌شود امّا اگر کسی فرضاً شرب تتن (مشکوک الحرمه) نمود ما نمی‌توانیم بگوییم حتماً گرفتار عقوبت می‌شود؟ خیر.

آیا اهمیّت شرب تتن مشکوک الحرمه بیشتر از شرب خمر مسلّم الحرمه است؟ خیر.

فافهم [۱].

و أما السنة: فبروايات منها: حديث الرفع، حيث عد (ما لايعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالالزام المجهول ممّا لايعلمون، فهو مرفوع فعلاً و إن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذه عليه قطعاً [۲].

آیا اخباریّون چنین اعترافی می‌کنند؟ خیر.

وعده بر عذاب در مشکوک الوجوب و مشکوک الحرمه بدتر از وعده بر عذاب در مسلّم الوجوب و مسلّم الحرمه نیست.

[۱] ـ اگر کسی بگوید آیهٔ شریفه مربوط به امم گذشته است، یا بگوید آیه، نفی عذاب دنیوی می‌کند و یا این که اشکالات دیگر بر استدلال به آیه بکند تمام آنها قابل دفع است.

ادلّهٔ روائی بر اعتبار اصل برائت

۱ ـ حدیث «رفع»

[۲] ـ یکی از روایات دالّ بر اعتبار برائت، حدیث رفع است:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وضع عن امّتی تسع خصال: الخطاء والنّسیان و مالایعلمون و مالایطیقون و ما اضطرّوا الیه و ما استکرهوا علیه والطّیرة والوسوسة فی التّفکر فی الخلق والحسد مالم یظهر بلسان اوید.[1]

ترجمهٔ حدیث: حضرت صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: نه خصلت از امّت من برداشته شده: ۱ ـ خطا، ۲ ـ فراموشی ۳ ـ آنچه ندانند ٤ ـ آنچه نتوانند ٥ ـ آنچه بدان مضطر شوند ٦ ـ آنچه بناخواه (و زور) بر آن وادار شوند ۷ ـ طیره ۸ ـ وسوسه در تفکّر (و اندیشهٔ) در آفرینش ۹ ـ حسد (و رشک بردن) در صورتی که به زبان یا دست آشکار نشود.

---

۱ ـ کافی ۲ / باب ما رفع عن الامة / ٤٦۳.

.....

تذکّر: حدیث رفع ظهور در امتنان دارد یعنی مزیّتی است که خداوند متعال برای شخصیّت رسول اکرم صلی الله علیه و آله قائل شده است و مفاد حدیث این است که نه چیز از امّت حضرت محمّد صلی الله علیه و آله مرفوع است.

کیفیّت استدلال به حدیث رفع

سؤال: مقصود از «ما»ی موصوله چیست؟

جواب: مقصود همان تکلیف مشکوک و الزام[1] مجهول است، چون فرض، این است که مجتهد تحقیق کرده است[2] و دلیلی بر حرمت شرب تتن نیافته، و حکم شرب تتن برای او مجهول است لذا می گوئیم حرمت شرب تتن، حکمی است که لایعلمه المکلّف.

بنابراین در شبهۀ تحریمیّه و وجوبیّه نفس «الزام» (وجوب و حرمت) رفع و برداشته شده است یعنی: **رفع الحکم الذی لا یعلمونه الناس.**

سؤال: برداشتن الزام یعنی چه؟ مثلاً اگر شرب تتن به حسب واقع و لوح محفوظ حرام باشد در این صورت آن حرمت لوح محفوظی محو می‌شود؟

جواب: خیر، این رفع به حسب ظاهر و مقام فعلیّت است یعنی الآن و بالفعل بحسب حکم ظاهری حرمت مشکوکه، مرفوع است امّا اگر در واقع و لوح محفوظ، شرب تتن، حرام باشد آن حکم در جای خود محفوظ است یعنی از نظر انشا و حکم واقعی تغییری پیدا نمی‌شود.

---

۱ - از میان احکام خمسه فقط وجوب و حرمت تکلیف الزامی هست لذا حدیث رفع شامل شبهۀ وجوبیّه و تحریمیّه می‌شود.

۲ - ابتدای مبحث اصول عملیّه بیان کردیم که قبل از اجرای اصول عملی باید فحص و بررسی کرد اگر دلیلی نیافتیم می توانیم به اصول عملیّه مراجعه کنیم.

لایقال: لیست المؤاخذة[1] من الآثار الشرعیة، کي ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له علی ارتفاعها [۱].

فإنه یقال: إنها و إن لم تکن بنفسها أثراً شرعیاً، إلا أنها مما یترتب علیه بتوسیط ما هو أثره و باقتضائه، من إیجاب الاحتیاط شرعاً، فالدلیل علی رفعه دلیل علی عدم إیجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة علی مخالفته [۲].

و همچنین در شبههٔ وجوبیه می‌گوئیم بحسب ظاهر، آن وجوب مشکوک، مرفوع است امّا حکم واقعی و لوح محفوظی بجای خود ثابت است وقتی حرمت و وجوب مشکوک مرفوع شد می‌گوئیم مخالفت با آن تکلیف مشکوک، سبب استحقاق عقوبت نمی‌شود زیرا عقوبت بخاطر مخالفت با تکلیف بود، وقتی تکلیف (وجوب و حرمت) بحسب ظاهر رفع شد دیگر وجهی برای استحقاق عقوبت وجود ندارد بنابراین مدّعای ما ثابت شد پس در شبهات حکمیّه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱] ـ **اشکال:** مؤاخذه و استحقاق عقوبت، اثر شرعی نیست، بلکه از آثار عقلی می‌باشد همان طور که سابقاً هم گفته‌ایم در مورد اطاعت و عصیان، عقل، حکم می‌کند که عبد مطیع، مستحق مثوبت و عبد عاصی، مستحق عقوبت است.

مفاد حدیث رفع، این است که الزام مجهول و مشکوک بحسب ظاهر مرفوع است امّا دلالت بر نفی مؤاخذه و نفی استحقاق عقوبت (اثر عقلی) نمی‌کند.

خلاصه: با یک اصل تعبّدی نمی‌توان آثار عقلی را رفع و یا وضع نمود.

[۲] ـ **جواب:** گرچه استحقاق عقوبت مستقیماً اثر شرعی تکلیف مجهول نیست تا با رفع تکلیف مجهول از سوی شارع، رفع شود لکن با واسطه، اثر شرعی تکلیف مجهول می‌شود که واسطه عبارت است از ایجاب احتیاط و ایجاب احتیاط، اثر تکلیف مجهول است و منظور از این که می‌گویند ایجاب احتیاط اثر تکلیف مجهول است این

---

۱ - منظور از «مواخذه»، استحقاق عقوبت است.

لا یقال: لا یکاد یکون إیجابه مستتبعاً لاستحقاقها علی مخالفة التکلیف المجهول، بل علی مخالفة نفسه، کما هو قضیة إیجاب غیره [۱].

است که اگر شارع بخواهد تکلیف مجهول و مشکوک، مثل حرمت شرب تتن از سوی مکلّف رعایت شود باید احتیاط را بر او واجب کند و خود این ایجاب احتیاط، بیان است گرچه بیان خاص نیست و با واجب شدن احتیاط اگر مکلّف مخالفت کند و تتن را شرب نماید مستحق عقوبت خواهد بود پس به دنبال ایجاب احتیاط، استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌شود بنابراین استحقاق عقوبت با واسطه قرار گرفتن ایجاب احتیاط، مترتّب بر تکلیف مجهول شد لکن وقتی حدیث رفع دلالت دارد که حرمت مشکوک در مقام ظاهر برداشته شده یعنی احتیاط واجب نیست و شارع نخواسته حرمت مشکوک رعایت شود و در این صورت اگر مکلّف با تکلیف مجهول مخالفت کند و تتن را شرب کند استحقاق عقوبت نخواهد داشت چون دلیل خاصّی که بر حرمت شرب تتن نزد او قائم نشده و فرض این است که شارع احتیاط را هم بر او واجب نکرده لذا عقاب بر آن، عقاب بلابیان خواهد بود.

[۱] ـ **اشکال:** اگر در مورد جهل به تکلیف، شارع، احتیاط را واجب می‌کرد در این صورت ایجاب احتیاط، مستلزم عقوبت و استحقاق مؤاخذه بر تکلیف واقعی مجهول نمی‌شد بلکه اگر کسی با احتیاط مخالفت می‌کرد مستحق عقوبت بر ترک این واجب «ایجاب احتیاط» می‌شد نه برای مخالفت با «تکلیف واقعی مجهول»، اگر انسان با سایر تکالیف شرعی مخالفت کند مستحق عقوبت است اکنون هم که با ایجاب احتیاط مخالفت کرده است مستحق عقوبت خواهد بود.

مثال: اگر کسی با وجوب احتیاط مخالفت کند و شرب تتن مشکوک الحرمه را مرتکب شود در این صورت بخاطر مخالفت با «وجوب احتیاط»، مستحق عقوبت است نه بخاطر مخالفت و ارتکاب «شرب تتن» (اگر بحسب واقع شرب تتن حرام باشد).

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب و التحريم الطريقيين، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، و يقال: لم أقدمتَ مع إيجابه؟ و يخرج به عن العقاب بلابيان و المؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما [١].

سؤال: آیا ما از حدیث رفع می‌خواهیم نتیجه بگیریم که استحقاق مؤاخذه بر وجوب احتیاط نفی شده است یا این که استحقاق مؤاخذه بر خود تکلیف واقعی مجهول مرفوع است.

جواب: بحث ما این است که آیا مخالفت با تکلیف مجهول سبب استحقاق عقوبت هست یا نه ما دربارهٔ استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» بحث نمی‌کنیم.

[١] ـ **جواب:** ما به یک اعتبار دو نوع حکم داریم.

الف) حکم نفسی ـ که مخالفت و موافقت با خود آن سبب استحقاق عقوبت و مثوبت می‌شود.

ب) حکم طریقی ـ برای استحکام حکم واقعی و طریق به حکم واقعی است یعنی استحقاق عقوبت و مثوبت، بر حکم طریقی مترتّب نیست، بلکه استحقاق عقوبت و مثوبت مربوط به «واقع» است.

امّا «ایجاب احتیاط» حکم نفسی نیست تا موافقت و مخالفت با آن باعث استحقاق عقوبت و مثوبت شود بلکه حکمی است که جنبهٔ طریقیّت دارد و مخالفت وموافقت و ثواب و عقاب، مربوط به آن «حکم واقعی مجهول» است و شاهد بر این مطلب، این است که اگر کسی احتیاط را رعایت کند دو ثواب برای او متصوّر نیست به این نحو که یک استحقاق مثوبت بخاطر رعایت احتیاط و یک استحقاق ثواب بخاطر حکم واقعی بلکه بخاطر موافقت با حکم واقعی مستحق یک ثواب می‌باشد.

وقد انقدح بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منّة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم. [۱].

بطور کلّی هر کجا وجوب و حرمت طریقی هست این دو اصالتی ندارند بلکه همان «حکم واقعی» است که منشأ اثر است.

البتّه شارع می‌تواند بوسیله ایجاب و تحریم طریقی با عبد احتجاج کند.

مثال: اگر کسی وجوب ظاهری نماز جمعه را رعایت نکرد و بحسب واقع نماز جمعه واجب بود در این صورت شارع می‌تواند. احتجاج کند که چرا تو با حکم طریقی و ظاهری مخالفت کردی زیرا من بوسیله حکم ظاهری آن حکم واقعی را برای تو معیّن کردم.

به همین ترتیب اگر کسی با وجوب احتیاط هم مخالفت کرد شارع می‌تواند با او احتجاج کند که چرا احتیاط را ترک کردی که در این صورت عقاب بر ترک احتیاط یک عقاب بلابیان و قبیح نمی‌باشد زیرا ایجاب احتیاط دلیل و بیان بر حکم است.

[۱] ـ عبارت فوق جواب از اشکال مقدّر است که:

حدیث رفع امتنانی بر امّت حضرت محمّد ﷺ نیست زیرا اگر حدیث رفع هم نبود عقل مستقلاً می‌گفت عقاب بلابیان قبیح است و مانع استحقاق عقوبت می‌شد و حکم عقل هم مختصّ به یک امّت نیست بلکه مربوط به تمام امم می‌باشد.

جواب: همانطور که سابقاً بیان کردیم خداوند می‌توانست نسبت به تکلیف مشکوک احتیاط را واجب نماید. و نیز می‌توانست آن تکلیف واقعی مجهول را رفع نکند و بواسطهٔ وجوب احتیاط بفرماید: در تکلیف مجهول، با وصف مشکوکیّت شرعاً احتیاط واجب است.

اشکال: احتیاط مبیّن حکم الهی نیست لذا قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان جاری است.

جواب: لازم نیست تکلیف بعینه بیان شود، بلکه ایجاب احتیاط، هم بیان و برهان می‌باشد.

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة و لاغيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعاً، و إن كان في غيره لابدّ من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا و ما استكرهوا... إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة. نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين مما لابد منه أيضاً [١].

بنابراین می‌گوئیم خداوند می‌توانست در مورد تکلیف مجهول، احتیاط را جعل نماید امّا بخاطر منّت بر امّت خاتم الانبیاء ﷺ وجوب احتیاط را رفع نموده است.

[١] ـ تذکّر: عبارت فوق مقدّمه‌ای برای ایراد بر کلام[1] مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشّریف) می‌باشد.

مرحوم آقای آخوند حدیث رفع را چنین تبیین کردند که: مقصود از «ما»ی موصوله در رفع ما لا یعلمون، تکلیف و «حکم» است. یعنی **رفع الحکم الذی لا یعلمونه النّاس، یا رفع الالزام الّذی یکون مجهولاً للنّاس، یا رفع التّکلیف الذی لا یعلمونه النّاس.** یعنی هر «حکمی» را که مردم نمی‌دانند آن حکم مرفوع است خواه در شبههٔ وجوبیّه، یا این که در شبههٔ تحریمیّه باشد بلکه بالاتر چه در شبههٔ حکمیّه باشد چه در شبههٔ موضوعیّه.

البتّه در شبهات موضوعیّه حکم جزئی برای مکلّف مجهول است یعنی نمی‌داند فلان مایع خمر است تا این که حرمت شرب داشته باشد یا این که خلّ است تا جواز شرب داشته باشد.

مصنّف می‌فرمایند طبق این معنا (اسناد رفع به حکم) نیازی به تقدیر «مؤاخذه»

---

١ ـ ر.ک: فرائد الاصول ١٩٥ ـ ١٩٨.

.....

یا «مجاز در اسناد» نمی‌باشد چون شارع همان طور که می‌تواند حکمی را وضع و ثابت نماید همانطور می‌تواند حکمی را برطرف رفع کند.

همانطور که می‌تواند بگوید یجب و یحرم همانطور می‌تواند بگوید لایجب و لا یحرم.

سؤال: فقرات دیگر روایت، مانند: اضطرار و استکراه را چگونه معنا می‌کنید؟ در آن فقرات که نمی‌توان گفت «حکم» اضطرار و استکراه برداشته شده چون مکلّف هیچگاه اضطرار به حکم پیدا نمی‌کند بلکه مکلّف نسبت به «فعل» خارجی اضطرار و استکراه پیدا می‌کند.

مثلاً، شرب فلان مایع نجس مستکرهٌ علیه است.

جواب: مقصود از کلمه «ما» ی موصوله در فقرات بعدی «عمل خارجی» است، و رفع را به عمل نسبت می‌دهیم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اشکال: آیا صحیح است که شارع در مقام تشریع بگوید فعل خارجی و شرب ماءِ مضطر الیه واقعاً مرفوع است؟

خیر زیرا می‌دانیم شرب مضطرٌ الیه تحقّق پیدا می‌کند پس حدیث نبوی را چگونه معنا کنیم.

جواب: ما ناچاریم[1] ملتزم به یکی از این دو امر بشویم که:

۱ ـ کلمهٔ «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم: **رفع استحقاق المؤاخذة علی ما اضطروا الیه. رفع استحقاق العقوبة علی شرب ما اضطروا الیه.**

۲ ـ مجاز در اسناد قائل بشویم و بگوئیم همانطور که «انبت الرّبیع البقل»

---

۱ - برای این که کلام مصون از کذب باشد زیرا می‌دانیم در خارج اکراه و اضطرار تحقّق پیدا می‌کند.

.....

اسناد مجازی است. در حدیث رفع هم یک اسناد غیر حقیقی و مجازی بکار رفته است.

مرحوم شیخ در استدلال به حدیث رفع به اتّحاد سیاق روایت اتکا می‌کنند که: چون مراد از «ما»ی موصوله در «مااضطرّوا الیه» و اشباه آن «فعل و عمل» خارجی است. لذا می‌گوئیم مراد از «ما» در «رفع ما لایعلمون» هم «فعل و عمل» خارجی است.

سؤال: در شبهۀ حکمیّه و در شرب تتن، عمل خارجی مجهول چیست؟

جواب: در شبهات حکمیّه، حکم، مشکوک، و مجهول است نه عمل خارجی لذا باید گفت حدیث رفع منحصر به شبهات موضوعیّه می‌شود چون در شبهۀ موضوعیّه، عنوان عمل، مشکوک است خلاصه بخاطر اتّحاد سیاق روایت، مراد از «ما» ی موصوله فعل خارجی است در نتیجه باید یا قائل به تقدیر شد و یا این که بگوئیم در روایت، مجاز در اسناد هست (و حدیث رفع مختصّ به شبهات موضوعیّه می‌شود).

تذکّر: کأنّ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند که چه لزومی دارد رعایت اتّحاد سیاق را بکنیم و ناچار شویم حدیث را منحصر به شبهۀ موضوعیّه بدانیم؟ بلکه می‌گوئیم در رفع ما لایعلمون مراد از کلمه «ما»، «حکم» است وحدیث رفع، هم ناظر به شبهات حکمیّه و هم ناظر بر شبهات موضوعیّه است و استدلال به حدیث رفع کامل و تمام می‌باشد.

و در سایر فقرات مقصود از کلمۀ «ما» فعل خارجی است و قائل به تقدیر یا مجاز می‌شویم.

تا اینجا استدلال به حدیث رفع تمام شد، اکنون مصنّف دربارۀ بعضی از فقرات حدیث این بحث را تعقیب و تکمیل می‌کنند.

ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلامحيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً، هو هذا، كما لا يخفى. فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقة و العتاق [۱].

---

[۱] ـ فقرات دیگر حدیث «مااستکرهوا»، «مااضطرّوا» را چگونه معنا کنیم؟ آیا کلمهٔ «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم؟

آیا در هر فقره اثر شاخص مربوط به آن را در تقدیر بگیریم؟ آیا تمام الآثار در تقدیر بگیریم؟

مصنف می‌فرمایند: اکنون که مسألهٔ «تقدیر» را مطرح کردید، چرا ما خصوص «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم.

در فقرات دیگر حدیث رفع چه چیز را در تقدیر بگیریم[۱] مصنّف می‌فرمایند: وجهی ندارد که ما کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم رفع المؤاخذة علی مااضطروا الیه مخصوصاً که در بعضی از فقرات دیگر همین حدیث، مؤاخذه در تقدیر گرفته نشده است.

شاهد: فردی مکره بر طلاق جمیع زنان و عتاق تمام عبید و انفاق تمام مالش شده بود وقتی از امام علیه السلام حکم این مسئله را سؤال کردند حضرت فرمودند: اکراه بر طلاق و... اثری ندارد و طلاق صحیح واقع نمی‌شود و حضرت به همین حدیث نبوی تمسّک کردند[۲].

---

۱ ـ اگر فرضاً در فقره مالایعلمون کلام مرحوم شیخ را هم بپذیریم چه چیز را در تقدیر بگیریم.

۲ ـ عن ابی الحسن علیه السلام قال: سألته عن الرّجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطّلاق و العتاق و صدقة ما ←

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه و غيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، و الموضوع للأثر مستدعٍ لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟ [١].

يعنی حکم وضعی طلاق (صحّت) باستناد حدیث رفع برداشته شده است در این مورد مسئلهٔ مؤاخذه و استحقاق عقوبت مطرح نیست، بلکه مسئلهٔ بطلان و صحّت مطرح می‌باشد و امام علیه السلام برای نفی صحّت به حدیث رفع تمسّک نمودند لذا می‌گوئیم وجهی ندارد که ما در حدیث رفع خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم.

لذا می‌گوئیم در هر فقره از حدیث اثر ظاهر و شاخص آن را در تقدیر می‌گیریم و اگراین را هم نپذیرید می‌گوئیم تمام الآثار را در تقدیر می‌گیریم مشروط بر این که امتنان، اقتضای رفع آن آثار را بکند زیرا حدیث رفع در مقام امتنان بر امّت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله است[1].

البتّه اگر ما قائل به مجاز در اسناد هم بشویم وجهی برای تقدیر کلمهٔ «مؤاخذه» نمی‌باشد و می‌گوئیم اسناد مجازی به لحاظ اثر شاخص یا تمام الآثار است.

خلاصه: حدیث نبوی دلالت بر رفع حکم تکلیفی (وجوب و حرمت) و وضعی (مانند صحّت و...) می‌کند مشروط بر این که رفع آن حکم مقتضی امتنان باشد.

[١] ـ اگر بنا شد در حدیث رفع، اثر شاخص یا تمام آثار مرفوع باشد در این

← يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا ثمّ قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وضع عن امّتي ما اكرهوا عليه و مالم يطيقوا و ما اخطأوا. وسائل الشيعه ج ١٦ /كتاب الايمان باب ١٦ روايت ٦.

١ - قال الشيخ اعلى الله مقامه (ما لفظه) واعلم ايضاً انّه لو حكمنا بعموم الرّفع لجميع الآثار فلايبعد اختصاصه بما لايكون في رفعه ماينافي الامتنان على الامّة كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسياناً او خطأً لايرتفع معه الضّمان وكذلك الاضرار بمسلم لدفع الضّرر عن نفسه لايدخل في عموم ما اضطرّوا اليه اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير ساير المحرّمات الالهيّة المسوّغة بالفتح لدفع الضّرر. ر.ک: عنايةالاصول ٤/ ٣٤.

.....

صورت: آیا مقصود از اثر، آثاری است که روی فعل و موضوع بعنوان «اوّلی» و «ثانوی» مترتّب شده است یا این که تنها آثار عنوان اوّلی را بر می‌دارد[۱].

مثال: چنانچه کسی مضطرّ به شرب خمر شود در این عمل و فعل خارجی (شرب) دو عنوان وجود دارد:

الف ـ عنوان اوّلی که عبارتست از شرب الخمر، و آثار عنوان اوّلی، مسئلهٔ حرمت و استحقاق حد و هشتاد تازیانه است.

ب ـ عنوان ثانوی که عبارتست از مضطرّالیه بودن این عمل.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: حدیث رفع آثاری راکه بر عنوان اوّلی مترتّب است برمی دارد یعنی کسی که مضطر به شرب خمر شده است نه، مرتکب فعل حرامی شده است و نه استحقاق حد و تازیانه دارد امّا اگر اثری بر عنوان ثانوی «اضطرار» مترتّب باشد حدیث رفع آن اثر را نمی‌تواند بردارد چرا؟

زیرا اگر اثری بر عنوان ثانوی اضطرار ثابت باشد معنایش این است که این اضطرار اقتضاء وجود و ثبوت آن اثر را دارد آن وقت می‌گوئیم «اضطراری» که اقتضاء ثبوت اثری را دارد دیگر نمی‌تواند همان «اضطرار» بعنوان حدیث رفع، مقتضی رفع و نفی آن اثر باشد.

آیا عنوان ثانوی (اضطرار) می‌تواند هم مقتضی ثبوت یک اثر باشد و هم مقتضی رفع آن اثر؟ خیر.

مثال: از طرفی حدیث نبوی می‌گوید: رفع الخطاء یعنی «اثر» خطا مرفوع است و از طرف دیگر آیهٔ شریفه می‌فرماید: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾[۲]

---

۱ ـ ظاهراً تمام فقرات حدیث رفع عنوان ثانوی ندارد مانند حسد و طیره.

۲ ـ سورهٔ نساء: ۹۲.

لایقال کیف؟ و إیجاب الاحتیاط فیما لایعلم و إیجاب التحفظ فـي الخـطأ و النسیان، یکون أثراً لهذه العناوین بعینها و باقتضاء نفسها[۱].

یعنی در مورد قتل خطائی مثلاً یک بنده آزاد شود.

آیا حدیث نبوی این حکم (تحریر رقبه) را از آیه شریفه رفع می‌کند یا این که بین حدیث رفع و آیه تعارض هست؟

جواب: حدیث رفع آثاری راکه بر عناوین ثانوی (مانند خطا، نسیان و...) مترتّب است نمی‌تواند رفع کند بلکه آثاری که روی عنوان اوّلی فعلی ثابت است برمی دارد لذا در این مثال تعارضی بین آیه و حدیث نبوی نیست و حدیث نمی‌تواند اثر مترتّب برخطا (تحریر رقبه) را نفی کند.

[۱] ـ اشکال: مرحوم مصنّف فرمودند: حدیث نبوی آثـار عـنوان اوّلی را رفـع می‌کند نه آثار مترتّب بر عنوان ثانوی را.

اکنون ما از ایشان سؤال می‌کنیم:

آیا «وجوب احتیاط» در فقرهٔ ما لا یعلمون اثر عنوان اوّلی است تا با حدیث نبوی رفع شود؟

و آیا ایجاب تحفّظ[1] در فقره نسیان و خطا اثر عنوان اوّلی است؟

جواب ـ ایجاب احتیاط و ایجاب تحفّظ اثر عنوان اوّلی نیست بلکه وجوب احتیاط در فقره «مالایعلمون» اثر جهل و اثر «الحکم المجهول» است چون اگر کسی حکـم را بداند احتیاط نمی‌کند لذا می‌گوئیم همین عدم وجوب احتیاطی راکه شما با حـدیث رفـع ثابت کردید این اثر عنوان ثانوی است و حدیث رفع نـمی‌توانـد اثـر عـنوان ثـانوی را برطرف کند.

---

۱ ـ شارع مقدّس در مورد خطا و نسیان می‌توانست تحفّظ واقع را بر مکلّف واجب کند و بگوید مکلّف باید مراقب و متحفّظ باشد که موضوع خطا و نسیان تحقّق پیدا نکند.

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابهما، لئلا يفوت على المكلف، كما لايخفى [۱].

و منها: حديث الحجب، وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع، إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لايعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى [۲].

---

[۱] ـ جواب: ایجاب احتیاط اثر عنوان ثانوی و جهل نیست، بلکه اثر اهتمام شارع مقدّس به واقع و به همان عنوان اوّلی است و اگر از ما سؤال کنند چرا خداوند متعال احتیاط را واجب نمود؟ پاسخ می‌دهیم چون آن حکم واقعی اهمیّت فراوانی داشت لذا شارع، حکم به وجوب احتیاط نمود و ایجاب احتیاط اثر جهل به حکم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: در مورد جهل دو فرض تصوّر می‌کنیم:

۱ ـ ممکن است کسی جاهل به حکم باشد امّا شارع بخاطر عدم اهتمام احتیاط را واجب نکند.

۲ ـ ممکن است کسی جاهل به حکم باشد و شارع بخاطر اهتمام نسبت به واقع احتیاط را واجب کند.

پس معلوم می‌شود ایجاب احتیاط و عدم ایجاب احتیاط دائر مدار اهتمام و عدم اهتمام شارع نسبت به واقع است، نه دائر مدار جهل و عدم جهل[۱].

۲ ـ حدیث «حَجْب»

[۲] ـ عن ابی عبدالله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم[۲].

---

۱ - سؤال ـ مقصود از کلمهٔ «رفع» در حدیث نبوی «دفع» است یا «رفع»؟

جواب ـ ر.ک فوائد الاصول ۳ / ۳۳۶ و نیز تهذیب الاصول ۲/ ۱۵۲.

۲ - وسائل الشیعه ج ۱۸ / باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی، روایت ۲۸.

.....

ترجمهٔ روایت: هر چیزی که خداوند علم آن را از بندگانش منع نموده، آن چیز از مردم برداشته شده است تقریب استدلال به این حدیث مانند حدیث رفع است و می‌گوئیم:

«ما»ی موصوله در این روایت: به معنی «حکم» می‌باشد و معنا چنین می‌شود:

آن حکمی که خداوند علمش را از بندگان منع نموده است، آن حکم در مرحلهٔ ظاهر برداشته شده و درمرحله فعلیّت تحقّق ندارد منتها در حدیث رفع تعبیر به «رفع» شده بود و اینجا تعبیر به «موضوع عنهم» شده است. آنجا تعبیر به «مالا یعلمون» شده بود، ولی اینجا امام علیه السلام می‌فرمایند «ما حجب الله».

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ممکن است در این روایت اشکال شود که: عنوان «مالا یعلمون»، با عنوان «ما حجب الله» تفاوت دارد ظاهر «ماحجب الله» این است که خداوند علمش را منع نموده است یعنی عنایت خداوند به این تعلّق گرفته است که مردم علم به آن حکم پیدا نکنند و لذا به رسل خود امر ننموده است که آن حکم را تبلیغ نمایند در حقیقت این روایت مخصوص احکامی است که از دائرهٔ وحی و نبوّت خارج است.[1]

امّا ظاهر «رفع ما لا یعلمون» این است: حکمی راکه شما نمی‌دانید از شما برداشته شده و منشأ جهل این نیست که آن حکم از دائرهٔ وحی خارج بوده است چه بسا آن حکم در روایات بیان شده است امّا برای ما مخفی شده.

خلاصهٔ اشکال: حدیث رفع منطبق با ما نحن فیه هست ولی روایت حجب منطبق با مدّعای ما نمی‌باشد.

سؤال: چرا روایت را چنین معنا می‌کنید تا منطبق با محلّ بحث ما نشود؟

---

۱ - قال فی الرّسائل فالرّواية مساوقة لما ورد عن مولانا امیرالمؤمنین علیه السلام : ان الله تعالی حدّ حدوداً فلا تعتدوها و فرض فرائض فلاتعصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیاناً فلا تتکلّفوها رحمة من الله تعالی بکم ـ حقائق الاصول ۲ / ۲۳۱.

و منها: قوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث، حيث دل على حليّة ما لم يعلم حرمته مطلقاً، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته، و بعدم الفصل قطعاً بين إباحته و عدم[1] وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب [۱].

جواب: در این روایت، حجب به خداوند نسبت داده شده است، لذا اگر چنین معنا نکنیم اصلاً اسناد حجب به خداوند صحیح نمی‌شود.

اگر روایتی برای ما مخفی شد آیا می‌توانیم بگوییم خداوند علمش را از ما منع نموده است؟ خیر.

ولی می‌توانیم بگوئیم حکم مستفاد از آن روایت بر ما مجهول است و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۳ـ حدیث «حِلّ»

[۱] ـ سوّمین روایتی که در بحث برائت مورد استدلال قرار گرفته است عبارتست از:

«كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف انّه حرام بعينه»[2].

معنا: هر چیزی که شک درحلّیت و حرمت آن داشته باشی در مرحلهٔ ظاهر، محکوم به حلّیت است تا وقتی بدانی که آن چیز حرام است.

آیا در ما نحن فیه می‌توان به این روایت تمسّک نمود؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند این روایت عام است و در دو جهت بحث می‌کنند:

۱ ـ این روایت مسلّماً شامل شبهات موضوعیّه می‌شود چون مفادش این است

---

۱ ـ «وعدم» عطف تفسیری برای اباحته می‌باشد.

۲ ـ وسائل الشّیعه ج ۱۲ باب ٤ از ابواب مایکتسب به حدیث ٤ / قریب به مضمون فوق است.

.....

که هر چیز که حرمت آن معلوم نباشد حلال است مثلاً اگر شک کردیم که یک مایعی خمر است یا خل در این صورت می‌توانیم به اصل برائت تمسک کنیم لکن بحث این است که آیا روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیّه است یا این که شامل شبهات حکمیّه هم می‌شود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: روایت، اطلاق دارد و شامل شبهات حکمیّه و موضوعیّه می‌شود.

اگر روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیّه بود دیگر در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) قابل استدلال نبود.

۲ ـ مرحوم شیخ شبهات تحریمیّه را از شبهات وجوبیّه جدا نمودند امّا ما مدّعای خود را شبههٔ حکمیّه قرار دادیم (اعم از شبههٔ وجوبیّه و تحریمیّه) لذا ممکن است اشکال شود که:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

روایت مذکور شامل شبهات تحریمیّه می‌شود امّا شامل شبهات وجوبیّه نمی‌شود.

جواب ـ ما از راه عدم الفصل و عدم القول بالفصل اشکال مذکور را حل می‌نماییم.

بیان ذلك: اگر برائت در شبهات تحریمیّه ثابت شد در شبهات وجوبیّه کسی مناقشه‌ای نکرده است.

به عبارت دیگر: نوع محدّثین و اخباریین در شبهات تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط و عدم اجرای برائت هستند، کسی را ندیدیم که در شبهات وجوبیّه قائل به احتیاط باشد امّا در شبههٔ تحریمیّه بگوید احتیاط واجب نیست هر کسی که در شبهات تحریمیّه قائل به عدم وجوب احتیاط هست در شبهات وجوبیّه هم بلااشکال عدم وجوب احتیاط و برائت را قبول دارد.

مع امکان أن یقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم یعرف حرمته، فهو حلال [۱]. تأمل [۲].

و منها: قوله ﷺ (الناس في سعة ما لا یعلمون) فهم في سعة مالم یعلم، أو ما دام لم یعلم وجوبه أو حرمته، و من الواضح أنه لو کان الاحتیاط واجباً لما کانوا في سعة أصلاً، فیعارض به ما دل علی وجوبه، کما لا یخفی [۳].

روایت مذکور در مورد شبهات تحریمیّه وارد شده است امّا بین برائت در شبههٔ تحریمیّه، و برائت در شبههٔ وجوبیّه ملازمه هست یعنی هر کسی در شبههٔ تحریمیّه قائل به برائت است درشبههٔ وجوبیّه هم مسلّماً برائت را پذیرفته است لذا از راه عدم الفصل استدلال به حدیث مذکور در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) را تکمیل می‌نمائیم.

[۱] ـ مرحوم آقای آخوند برای این که شبهات وجوبیّه را در مدلول حدیث مذکور قرار دهند راه دیگری را بیان می‌کنند که: ممکن است ما تمام شبهات وجوبیّه را به شبهات تحریمیّه، مبدّل کنیم و بگوئیم:

ترک واجب حرام است، و در شبههٔ وجوبیّه اگر به جای فعل، جانب ترک را ترجیح دهیم یک شبههٔ تحریمیّه بوجود می‌آید.

[۲] ـ اشاره به بطلان راه اخیر است.

۴ ـ حدیث «سعه»

[۳] ـ روایت دیگری که مرحوم آقای آخوند دربحث برائت به آن تمسّک می‌کنند عبارتست از:

«النّاس فی سعة ما لا یعلمون»[۱].

---

۱ ـ وسائل الشیعه ج ۲ / باب ۵۰ از ابواب نجاست روایت ۱۱ (قریب به این مضمون).

.....

ظاهراً روایتی به این مضمون نداریم بلکه آنچه هست قریب به مضمون مذکور است.

کیفیت استدلال:

روایت «سعه» را به دو نحو می‌توان قرائت کرد که طبق هر دو قرائت می‌توان استدلال نمود.

الف: الناس فی سعةٍ ما لا یعلمون.

ب: الناس فی سعةٍ لا یعلمون.

اگر «ما» موصوله باشد کلمه «سعه» به آن اضافه می‌شود این «ما»ی موصوله مانند «ما» ی در حدیث رفع می‌باشد و معنی روایت چنین است:

مردم نسبت به چیزی و حکمی که نمی‌دانند در وسعت هستند پس مردم نسبت به حکم «مجهول» شرب تتن در وسعت می‌باشند و از ناحیهٔ این حکم وظیفه‌ای ندارند.

و اگر بنحو اضافه نخوانیم «ما» به معنی «مادام» می‌شود و معنی روایت چنین است:

مردم مادامی که جاهل هستند در سعه و عدم ضیق می‌باشند پس مردم تا زمانی که نسبت به شرب تتن جاهل هستند در وسعت می‌باشند.

سؤال: اگر ما به دلیلی از ادلهٔ اخباری‌ها برخورد کردیم که دلالت می‌کرد در این شبهات باید احتیاط کرد در این صورت نسبت بین آن دلیل و حدیث سعه چیست؟

آیا دلیل احتیاط حاکم و وارد بر حدیث سعه است و تقدّم بر روایت سعه دارد؟

جواب: اگر احتیاط واجب باشد در این صورت دیگر مردم در سعه نمی‌باشند بلکه در مضیقه قرار می‌گیرند لذا می‌گوئیم بین دلیل احتیاط و حدیث سعه تعارض هست

لایقال: قد علم به وجوب الاحتیاط [۱].

فإنه یقال: لم یعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فکیف یقع في ضیق الاحتیاط من أجله؟ نعم لو کان الاحتیاط واجباً نفسیاً کان وقوعهم في ضیقه بعد العلم بوجوبه، لکنه عرفت أن وجوبه کان طریقیاً، لأجل أن لایقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام احیاناً، فافهم [۲].

و مسئلهٔ تقدّم مطرح نیست.

[۱] ـ اشکال: مفاد حدیث سعه این است که مردم تا زمانی که حکم الهی را نمی‌دانند در وسعت هستند امّا مستشکل می‌گوید دلیل احتیاط چراغ راه ماست و لذا ما جاهل نمی‌باشیم تا به حدیث سعه تمسّک کنیم لذا دلیل احتیاط، بر حدیث سعه مقدّم و احتیاط واجب است.

[۲] ـ جواب: اگر دلیلی بر احتیاط داشته باشیم بر حدیث سعه مقدّم نمی‌باشد زیرا دلیل احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد ولی حدیث سعه ما را در وسعت و عدم ضیق قرار می‌دهد بلکه این دو دلیل با یکدیگر معارض می‌باشند.

چرا دلیل احتیاط بر حدیث سعه مقدّم نیست؟

آیا با وجوب احتیاط عدم العلم و جهل ما از بین می‌رود و ما عالم می‌شویم؟ خیر.

فرض کنید در شرب تتن احتیاط واجب است آیا این وجوب احتیاط جهل ما را نسبت به حکم واقعی شرب تتن زائل می‌کند؟ با وجوب احتیاط جهل و تردید ما بحال خود باقی است لذا می‌گوئیم حکم واقعی برای ما مجهول است و احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد، ولی حدیث سعه ما را در وسعت قرار می‌دهد لذا بین این دو تعارض هست.

آری اگر ادلهٔ احتیاط دلالت بر وجوب نفسی احتیاط بکند و بگوید در شبههٔ وجوبیّه و تحریمیّه احتیاط یک واجب نفسی است مانند سایر واجبات نفسی، در این صورت بین حدیث سعه و دلیل احتیاط تعارض نیست زیرا:

حدیث سعه می‌گوید نسبت به آنچه که نمی‌دانید در سعه هستید امّا دلیل احتیاط که

و منها: قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غيرواحد، و قد خفي على من لم يعلم بصدوره [١].

یک وجوب نفسی برای ما درست کرد می‌گوید در مورد جهل باید احتیاط کرد لذا دلیل احتیاط تقدّم بر حدیث سعه دارد ولی ما بارها گفته‌ایم که احتیاط یک وجوب نفسی ندارد بلکه وجوب طریقی دارد و خودش موافقت و مخالفتی ندارد بلکه برای رعایت حکم واقعی مشکوک و مجهول است.

۵ ـ مرسلهٔ صدوق

[١] ـ یکی دیگر از روایاتی که در بحث برائت مورد استناد واقع شده است عبارتست از: **کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی** [1] ـ یعنی محدودیّتی در اشیاء نیست تا زمانی که در آنها نهی وارد شود و هنگامی که نهی از طرف شارع وارد شد در این صورت اطلاق و آزادی منتفی می‌شود.

مصنّف نحوهٔ استدلال به این روایت را بیان نکرده‌اند ولی می‌دانیم که تقریب استدلال به این حدیث شبیه تقریب استدلال به سایر احادیث است که با استفاده از یک صغریٰ و کبریٰ آن را بیان می‌کنیم:

در شبههٔ تحریمیّه، شرب تتن چیزی است که در موردش نهی وارد نشده است چون اگر نهی از طرف شارع وارد شده بود ما شک در مورد آن پیدا نمی‌کردیم (صغریٰ)، هر چیزی که در موردش نهی وارد نشده باشد آن چیز مطلق و آزاد هست (کبریٰ).

نتیجه: پس در شرب تتن محدودیّت و حرمت وجود ندارد و مکلّف می‌تواند

---

١ ـ وسائل الشیعه ج ١٨ باب ٦٠ از ابواب صفات قاضی، روایت ٦٠.

لایقال: نعم، ولکن بضمیمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم. [۱].

نسبت به آن اصل برائت را جاری کند.

سؤال: مراد از «ورود» در «حتّی یرد فیه نهی» چیست؟

آیا مقصود صدور نهی است یا وصول نهی[۱]؟

اگر مقصود «وصول» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی آزاد هست تا زمانی که نهی درباره‌اش برسد در این صورت استدلال به حدیث صحیح است زیرا در شرب تتن نهی نرسیده است. اگر واقعاً هم نهی صادر شده باشد به ما نرسیده است[۲].

امّا اگر مراد از «ورود»، «صدور» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی مطلق و آزاد هست تا زمانی که از طرف شارع نهی صادر شود دراین صورت استدلال به حدیث صحیح نیست زیرا در شرب تتن ما نمی‌دانیم از طرف شارع منعی صادر شده است یا نه. ممکن است شارع در مورد شرب تتن نهی صادر کرده و برای بسیاری از مسلمین صدر اوّل آشکار بوده امّا به عللی برای ما مخفی مانده و آن نهی به ما نرسیده است.

کدام یک از دو صورت فوق صحیح است؟

مصنّف می‌فرمایند: ما قبول نداریم که «ورود» به معنی «وصول» باشد زیرا اگر منعی از طرف شارع مقدّس صادر شود در این صورت «ورود» صادق است مخصوصاً که این نهی برای عدّهٔ زیادی هم مشخّص شده باشد. امّا به عللی بر ما مخفی گشته است.

بنابراین استدلال به این حدیث برای برائت صحیح نیست.

[۱] ـ اشکال: ما «ورود» را به معنی «صدور» نهی قبول می‌کنیم و چون نمیدانیم در شرب تتن منعی از طرف شارع صادر شده است یا نه از استصحاب کمک می‌گیریم و می‌گوئیم یک زمانی ولو در صدر اسلام نسبت به شرب تتن منعی وارد نشده بود لذا الآن

---

۱ ـ مثالی برای «ورود» به معنی «وصول»: و لمّا ورد ماء مدین؛ یعنی: و هنگامی که به (چاه) آب مدین رسید ـ (سورهٔ قصص ۲۳).

۲ ـ استدلال به حدیث دو قید لازم دارد الف ـ صدور النّهی عن المعصوم علیه السلام ب ـ وصول النّهی الینا.

فإنه يقال: و إن تم الاستدلال به بضميمتها، و يحكم بإباحة مجهول الحرمة و اطلاقه، إلا أنه لابعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعاً [١].

لايقال: نعم، ولكنه لايتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان [٢].

هم استصحاب عدم صدور نهی را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم در مورد شرب تتن نهی صادر و وارد نشده است وکلّ شیء مطلق حتّی... را نسبت به شرب تتن جاری می‌کنیم و می‌گوئیم هنوز شرب تتن مطلق و آزاد است پس روایت مذکور دلالت بر حلّیّت شرب تتن می‌کند.

[١] ـ جواب: مصنّف می‌فرمایند: قبول داریم که به کمک استصحاب می‌توان گفت که کلّ شیء مطلق دلالت بر حلّیّت شرب تتن [1] می‌کند.

امّا ما در اصل برائت می‌خواهیم بگوییم که:

شرب تتن بعنوان این که «مجهول الحکم» و «مشکوک الحلیّة و الحرمة» است در ظاهر حلّیّت دارد.

امّا شما بکمک استصحاب احراز کردید شرب تتن بعنوان این که اصلاً منعی در موردش صادر نشده است حلّیّت دارد.

به عبارت دیگر: اگر از شما سؤال کنند چرا شرب تتن حلال است نمی‌گوئید چون مشکوک الحکم است، بلکه جواب می‌دهید ما به کمک استصحاب ثابت کردیم که در مورد شرب تتن شارع مقدّس منعی نکرده است.

[٢] ـ اشکال: شما در برابر اخباری‌ها می‌خواهید ثابت کنید که شرب تتن حلال است و بگوئید در شبهۀ تحریمیّه و وجوبیّه می‌توان برائت جاری کرد حال چه بعنوان این

---

١ - دلالت بر اصالة البراءة می‌کند.

فإنه يقال: حيث انه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولايكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان، و إباحة في آخر، واشتبها من حيث التقدم و التأخر [۱].

لايقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد مااشتبهت حرمته [۲].

که شرب تتن مجهول الحکم باشد یا بعنوان این که شارع در موردش نهی و منعی نکرده است و استصحاب عدم ورود نهی در موردش جاری است.

خلاصه: به هر حال حکم به اباحه می‌شود و نمی‌توانید اشکال بکنید.

[۱] ـ جواب: اگر به کمک استصحاب حکم به حلّیت و برائت کنیم فقط در مواردی می‌توان اصل برائت را جاری کرد که ما شک داشته باشیم که آیا از طرف شارع منعی وارد شده است یا نه.

امّا اگر در مواردی از طرف شارع هم نهی وارد شد و هم حکم به اباحه، ولی زمان و تقدّم و تأخّر آن دو برای ما مجهول بود در این صورت با وجود علم اجمالی می‌توانیم استصحاب عدم ورود نهی بکنیم و بگوئیم شرب تتن حلال است؟ خیر.

امّا اگر در شبههٔ تحریمیّه و در شرب تتن بعنوان مجهول الحکم ما حلّیت و برائت را ثابت کردیم در فرض فوق و در تمام موارد می‌توانیم اصالة البرائه را جاری نمائیم.

[۲] ـ اشکال: اگر شک داشته باشیم که از طرف شارع نهی وارد شده است یا نه، استصحاب عدم ورود نهی کرده و حکم به اباحه می‌کنیم[۱] و همچنین در صورتی که علم اجمالی به صدور نهی و اباحه داشته باشیم ولی تقدّم و تأخّر آن دو مشتبه باشد حکم به اباحه می‌کنیم زیرا کسی بین این دو مورد قائل به فصل نشده است.

---

۱ - بوسیله روایت «حل».

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل [١].

فافهم.[1]

هر کسی که فرض اوّل را قبول دارد صورت دوّم را هم می‌پذیرد.

[١] ـ جواب: بله قبول داریم که کسی در شبهات تحریمیّه و در دو مورد فوق قائل به فصل نشده امّا این عدم الفصل در ما نحن فیه فائده‌ای ندارد، چرا؟

در مواردی به عدم الفصل می‌توان تمسّک کرد که یک جزء با دلیل اجتهادی ثابت شود بعد ما به کمک عدم فصل آن حکم را به سایر موارد سرایت دهیم.

مثال: روایت «حلّ» دلالت بر برائت در شبهات تحریمیّه می‌کرد و ما از راه عدم الفصل برائت را به شبهات وجوبیّه سرایت دادیم.[2]

امّا اگر یک جزء با اصل عملی ثابت شد، حکم ظاهری ناشی از اصل عملی قابل توسعه نیست.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در ما نحن فیه شما چون شک در ورود نهی داشتید به کمک استصحاب عدم ورود نهی، حکم به حلّیّت شرب تتن نمودید لذا دیگر از راه عدم الفصل نمی‌توانید این حکم ظاهری ناشی از اصل عملی را به موارد دیگر سرایت دهید و بگوئید در مواردی که می‌دانیم منع و اباحه‌ای صادر شده است ولی تقدّم و تأخّر آن دو را نمی‌دانیم حکم به اباحه می‌کنیم.

---

١ - انّ مثبت الاباحة فيما لم يعلم ورود النّهي فيه ليس هو الاصل كي يعجز عن اثباتها فيما علم بل الاصل ينقّح الموضوع و انّه مما لم يرد فيه نهي فيشمله كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي و هو دليل اجتهادي بناء على كون الورود فيه هو الصّدور كما تقدّم من المصنّف لاالوصول الى المكلّف و لعلّه اشار المصنّف اخيراً بقوله فافهم ر. ك: عناية الاصول ٤/ ٥١.

٢ - ر. ك، به: حديث «حل».

و أما الإجماع: فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة[1]، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدّاً [۱].

---

[۱] ـ سوّمین دلیلی که برای اعتبار اصل برائت به آن تمسّک نموده‌اند عبارتست از اجماع منقول.

سؤال ـ آیا در ما نحن فیه اجماع منقول، حجّیّت دارد؟

جواب ـ ما در بحث اجماع ثابت کردیم که ادلّهٔ حجّیّت خبر واحد، شامل اجماع منقول نمی‌شود و اجماع منقول فاقد حجّیّت است، و اگر بپذیریم که اجماع منقول فی الجمله حجّت است در ما نحن فیه حتّی اگر اجماع محصّل هم در میان باشد ارزشی ندارد زیرا اجماع محصّل در مواردی حجّت است که مستند و مدرک مجمعین برای ما مشخّص نباشد، امّا اگر مدرک اجماع برای ما مشخص بود در این صورت اجماع اصالت و ارزشی ندارد بلکه باید به دلیل و مدرک آنها توجّه نمود که آیا مدرک مجمعین دلیل صحیحی است یا نه.

در مسئلهٔ برائت وقتی از قائلین به برائت سؤال می‌شود که چرا قائل به اعتبار اصل برائت هستید می‌گویند:

حدیث رفع و قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان دلالت بر آن می‌کند یعنی مدرک نقلی و عقلی را ارائه می‌دهند لذا چون مدرک مجمعین مشخّص است اجماع بما هو اجماع هیچ گونه کاشفیّتی از رأی معصوم علیه‌السلام ندارد.

خلاصه: در بحث برائت نمی‌توان به اجماع استدلال نمود.

سؤال ـ مقصود مصنّف این است که نمی‌توان اجماع محصّل بدست آورد؟

---

۱ ـ کما اذا اتفق الکل علی حکم شرعی و لم یحتمل کونه مدرکیّا... منتهی الدّرایة ۵ / ۲۹۳.

و أما العقل: فانّه قداستقل بقبح العقوبة و المؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذة بلا برهان، و هما قبيحان بشهادة الوجدان [١].

و لايخفى أنه مع استقلاله بذلك، لااحتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلايكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنها تكون بياناً [٢].

جواب ـ اجماع محصّل می‌توان تحصیل کرد، امّا آن اجماع در ما نحن فیه ارزشی ندارد.

[١] ـ چهارمین دلیل بر اعتبار اصل برائت دلیل عقلی بنام «قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان» می‌باشد که:

اگر مجتهد برای بدست آوردن حکم مجهولی (مانند حکم شرب تتن) تمام موارد مظانّ وجود دلیل را بررسی نمود لکن از بدست آوردن دلیل بر حرمت شرب تتن مأیوس شد چنانچه آن حکم مجهول بخواهد منجز شود و مولا بتواند در برابر مخالفت آن حکم مؤاخذه و عقاب نماید در این صورت عقل حکم می‌کند که عقاب و مؤاخذه بدون وجود بیان و حجّت قبیح است و از خداوند متعال هرگز عمل قبیح صادر نمی‌شود و قاعدهٔ مذکور، یک قاعدهٔ مستقلّهٔ عقلیه است.

[٢] ـ **سؤال:** چرا به قاعدهٔ «وجوب دفع ضرر محتمل» رجوع نمی‌کنید این هم کأنّ یکی از مستقلات عقلیه است.

اگر انسان در موردی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل دفع این ضرر محتمل واجب است چرا قاعدهٔ وجوب دفع ضرر محتمل را برقاعدهٔ قبح عقاب بلابیان مقدّم نمی‌دارید.

آیا شما نمی‌گوئید عقاب بلابیان قبیح است؟ آری قاعدهٔ دفع ضرر محتمل خودش

.....

«بیان» است.

آیا لازم است بیان و برهان حتماً نقلی باشد؟

خیر ـ اگر بیان و برهان عقلی هم باشد کافی است کما اینکه عقل حکم می‌کند که ظلم قبیح است و با وجود حکم عقل به قبح ظلم دیگر قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان در این مورد جاری نیست.

خلاصه: اگر بیان نقلی یا عقلی وجود داشته باشد دیگر قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان جاری نمی‌شود.

در ما نحن فیه می‌گوئیم در شرب تتن باید احتیاط کرد زیرا عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است. چرا شما قاعدهٔ دفع ضرر محتمل را پیاده نمی‌کنید و می‌گوئید عقاب بلابیان قبیح است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لذا اصل این اشکال چنین است که:

۱ ـ چرا به قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان مراجعه می‌کنید نه به قاعدهٔ دفع ضرر محتمل؟

۲ ـ قاعدهٔ دفع ضرر محتمل نسبت به قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان تقدم دارد، زیرا قاعدهٔ دفع ضرر محتمل عنوان و سمت «بیانی» دارد و با وجود این عقل به قبح عقاب بلابیان حکم نمی‌کند.

جواب: مصنّف می‌فرمایند مقصود از کلمهٔ «ضرر» در قاعدهٔ دفع ضرر محتمل چیست؟

اگر مراد عقوبت است ما یک جواب به شما می‌دهیم، و اگر مقصود غیر عقوبت باشد، پاسخ دیگری را برای شما بیان می‌کنیم.

بیان ذلك: چنانچه مقصود شما از دفع ضرر محتمل این است که دفع عقوبت محتمل، واجب است پس در حقیقت یک موضوع و یک حکم داریم:

.....

موضوع عبارتست از: عقوبت محتمل.

حکم عبارتست از: وجوب دفع.

و حاکم نسبت به این قضیّه عقل می‌باشد.

واضح است که هر حکمی بخواهد بر موضوعش، ترتّب پیداکند ابتدا باید موضوع آن محرز شود تا حکم برآن موضوع مترتّب شود، در ما نحن فیه شما اوّل موضوع قاعده را برای ما محرز کنید.

لابد می‌گوئید ما در مورد شرب تتن احتمال عقوبت می‌دهیم همین جا اگر شما بخواهید مسئلهٔ احتمال عقوبت را مطرح کنید قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان مانع آن می‌شود زیرا این قاعده، ناظر به عقوبت است و می‌گوید عقوبتی اینجا نیست لذا شما نمی‌توانید موضوع آن قضیه را احراز نمائید.

پس در رتبهٔ موضوع قاعدهٔ دفع ضرر محتمل، قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان جریان پیدا می‌کند و لذا قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان نمی‌گذارد موضوع قاعدهٔ دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود تا این که شما بگوئید دفع آن واجب است پس اصلاً محل و مجالی برای قاعدهٔ وجوب دفع ضرر محتمل باقی نمی‌ماند تاکسی بخواهد توهم کند که این قاعده، صلاحیّت بیانی دارد و مانع قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان می‌شود.

سؤال: موضوع قاعدهٔ دفع ضرر محتمل در چه مواردی محرز می‌شود؟

جواب: در شبهات بدویّه قبل الفحص و اطراف علم اجمالی، مثلاً شما علم اجمالی دارید که یا این شیء حرام است یا آن شیء دیگر حرام است در این صورت علم اجمالی شما یک بیان اجمالی است و عقل می‌گوید علم اجمالی مُنَجّز تکلیف است و در هر یک از دو طرف احتمال عقوبت هست و موضوع قاعدهٔ دفع ضرر محتمل محرز است امّا در شبهات بدویّه بعدالفحص که هیچ گونه بیانی بر تکلیف وجود ندارد به مجردی که

كما أنه مع احتماله لاحاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل [۱].

شما بخواهید احتمال عقوبت (موضوع قاعده) را مطرح کنید عقل می‌گوید عقاب بلابیان قبیح است.

توهم: ما مطلب را عکس کرده و می‌گوئیم: این «بلابیانی» در موضوع قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان هم اخذ شده است و به مجرّدی که بخواهیم عنوان «بلابیانی» را درست کنیم و بگوئیم عقاب بلابیان قبیح است فوراً قاعدهٔ دفع ضرر محتمل عنوان «بیان» پیدا می‌کند و می‌گوید باید احتیاط کرد و در نتیجه نوبت به اجرای قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان نمی‌رسد.

دفع توهم: این اشکال وارد نیست زیرا اوّل باید موضوع قاعدهٔ دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز گردد تا حکم عقلی (وجوب دفع) بر آن مترتّب شود، و ما بیان کردیم که قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان نمی‌گذارد موضوع قاعدهٔ دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود.

[۱] ـ اگر در موردی احتمال عقوبت بود لازم نیست که ما به قاعدهٔ دفع ضرر محتمل، تکیه کنیم و بگوئیم دفع آن واجب است.

مثال: اگر اصلاً قاعدهٔ دفع ضرر محتمل هم نباشد ما در اطراف علم اجمالی می‌گوئیم علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجّز تکلیف است لذا در صورت مخالفت و مصادفه[۱]، مکلّف، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند (در اطراف علم اجمالی احتمال عقوبت هست).

---

۱ ـ مثلاً در موردی که علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، یکی از آن دو را شرب کنیم و تصادفاً همان خمر باشد.

و أما ضرر غير العقوبة، فهو و إن كان محتملاً، إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً و لاعقلاً، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً و جوازه شرعاً [١].

تذكّر ـ تمام این مطالب در صورتی بود که مقصود از کلمهٔ «ضرر» در قاعدهٔ دفع ضرر محتمل «عقوبت» باشد.

[١] ـ اگر مقصود از «ضرر» ضررهای غیر عقوبتی مانند ضررهای دنیوی باشد مصنّف دو جواب می‌دهند:

١ ـ ما اصلاً این قاعده را قبول نداریم (نه احتمال ضرر را) دفع ضرر محتمل، دفع ضرر مظنون بلکه دفع ضرر متیقّن هم لازم نیست اگر انسان بخاطر بعضی از دواعی و اغراض، ضرر متیقّن را هم متحمّل شود و دفع نکند عقل حکم به قبح آن نمی‌کند و شرع هم حکم به وجوب دفع آن نمی‌نماید.

مثال: انفاق، یک ضرر مالی قطعی است لکن چون به منظور اعانت نسبت به یک برادر مؤمن است عقل حکم نمی‌کند که دفع این ضرر لازم است.

اهداء خون به بیماران، در پاره‌ای موارد، یک ضرر مسلّم است لکن چون به داعی اعانت و شفای یک بیمار است نه تنها عقل حکم به قبح آن نمی‌کند بلکه نسبت به این کار تشویق هم می‌نماید.

آیا بذل جان برای احیاء دین وشریعت (در جهاد)، ضرر بدنی مسلّم نیست؟ آری امّا در عین حال شرع مقدّس ثواب و اجر فراوان برای آن قرار داده است آیا عقل بذل مال برای کسب آبرو و اعتبار را با این که ضرر مسلّم است تقبیح می‌کند؟ خیر.

خلاصه این چنین نیست که هر کجا مسئلهٔ ضرر به میان آمد بگوئیم عقل می‌گوید دفع آن ضرر واجب است.

مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لايلازم احتمال المضرة، وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح و المفاسد التي تكون مناطات الأحكام، و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفاسد، ليست براجعة إلى المنافع و المضار، و كثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر [۱].

---

[۱] ـ ۲ ـ اگر فرض کنیم که دفع ضرر محتمل واجب است در شرب تتن که احتمال حرمت در کار هست احتمال ضرر از چه راهی ثابت می‌شود؟

در شبهۀ وجوبیّه که احتمال وجوب در کار هست، اگر انسان آن را ترک کند شما از چه راهی احتمال ضرر را ثابت می‌کنید؟

خلاصه: احتمال حرمت در شبهۀ تحریمیّه، و احتمال وجوب در شبهۀ وجوبیّه، ملازم با ضرر محتمل دنیوی نیست گر چه مستلزم احتمال مفسده[۱] و ترک مصلحت[۲] هست و این که شنیده‌اید که احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلّقاتشان هستند،ربطی به احتمال ضرر دنیوی ندارد. مصلحت و مفسده غیر از مسئلۀ نفع و ضرر است.

چه بسا مواردی که ما احتمال تکلیف و حرمت می‌دهیم امّا در عین حال علم به انتفاء ضرر دنیوی داریم.

چه بسا محرّمی وجود دارد که برای فاعل نفع دارد لکن در عین حال آن فعل صد درصد مفسده دارد و چه بسا واجبی در شرع هست که صددرصد ضرر دارد امّا در عین حال آن فعل صد درصد مصلحت دارد مثال: کسی که مرتکب زنا می‌شود اگر کسی متوجّه این عمل زشت نشود و آبروی زانی در خطر قرار نگیرد. شخص زنا کار می‌گوید من از

---

۱ - در شبهۀ تحریمیّه.

۲ - در شبهۀ وجوبیّه.

نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً و عقلاً [١].

إن قلت[1]: نعم، و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته[2]، و أنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة[3] ﷺ، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف [٢].

این عمل لذّت بردم امّا در عین حال این عمل صد درصد مفسده دارد و همچنین در زکات، خمس، و حج ضررهای مالی مسلّم هست، در عین حال صددرصد مصلحت دارند.

[١] ـ بله گاهی ملاک حکم عقل و شرع بخاطر نفع و ضرری است که در فعل هست مثلاً اگر کسی بخواهد اموال خود را آتش بزند این فعل هم ضرر دارد و هم حرام می‌باشد لکن لازمهٔ این مسئله این نیست که ما بگوئیم همیشه احتمال وجوب و حرمت ملازم با احتمال ضرر دنیوی هست.

بنابراین در شبهات وجوبیه و تحریمیه می‌توان برائت جاری نمود زیرا قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان جاری می‌شود.

[٢] ـ **اشکال:** ما قاعدهٔ دیگری را ارائه می‌دهیم که مقصوداز «ضرر» در قاعدهٔ وجوب دفع ضرر محتمل نه ضرر اخروی است و نه ضرر دنیوی، بلکه مراد از کلمهٔ «ضرر»، «مفسده» است یعنی دفع مفسدهٔ محتمل لازم است.

توضیح مطلب: عقل می‌گوید اقدام بر چیزی که مفسدهٔ قطعی دارد قبیح است و نیز می‌گوید اقدام بر محتمل المفسده مانند اقدام بر معلوم المفسده بوده و قبیح است لذا

---

١ - و حاصل الاشكال انه سلّمنا انّ احتمال الحرمة في الشّبهات ممّا لا يستلزم احتمال المضرة بل يستلزم المفسدة و هي ليست من الاضرار الواردة على فاعله و لكن العقل يستقلّ بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته عناية الاصول ٤/ ٦٥.

٢ - محتمل المفسدة.

٣ - عدّة الاصول ٢ / ١٢٧ و لكن المتراءى منه غير هذا (كفاية الاصول ـ طبع مؤسسة آل البيت ٣٤٤).

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان و مراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حيث إنهم لايحترزون مما لاتؤمن مفسدته، ولايعاملون معه معاملة ما علم مفسدته [۱].

كيف؟ و قد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولايكاد يأذن بارتكاب القبيح [۲].

می‌گوئیم نمی‌توان برائت عقلی را جاری نمود.

سؤال: دلیل شما بر این مطلب چیست؟

جواب: ما به کلام شیخ طوسی «قده» استشهاد می‌کنیم که:

مسئله‌ای در میان علما مطرح است: قبل از این که شرع مقدّس دربارهٔ افعال و اشیا حکمی داشته باشد وضع آن اشیا و افعال چگونه است؟

آیا حکمشان اباحه است یا منع و حظر و یا باید قائل به توقّف[1] شد تا از ناحیهٔ شرع مقدّس حکمی بیان شود، شیخ طوسی قدس سره در این مسئله به قاعدهٔ مذکور استدلال کرده‌اند.

[۱] ـ جواب: ما از شما نمی‌پذیریم که عقل چنین حکمی داشته باشد.

و دلیل آن هم این است که: ما وقتی به وجدان، عقل و روش تمام عقلا مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که آنها معلوم المفسده و محتمل المفسده را در یک ردیف قرار نمی‌دهند بلکه از معلوم المفسده احتراز می‌کنند امّا از محتمل المفسده اجتناب نمی‌کنند.

خلاصه: اگر در قاعدهٔ وجوب دفع ضرر محتمل، مقصود از کلمهٔ «ضرر» مفسده باشد ما اصل قاعدهٔ وجوب دفع مفسده محتمل را از شما نمی‌پذیریم.

[۲] ـ مصنّف شاهدی هم به نفع خود بیان می‌کنند که: شما می‌گوئید در شرب تتن احتمال مفسده هست و عقل می‌گوید اقدام بر مفسدهٔ محتمل، قبیح است در حالی که شارع با روایت کلّ شیء لک حلال بیان کرده است که مثلاً شرب تتن حلال است آیا شارع چیزی راکه عقل تقبیح می‌کند، تجویز می‌نماید؟ خیر.

---

۱ ـ اگر قائل به توقّف هم بشویم در مقام عمل باید از آن اشیا اجتناب کرد.

فتأمل [١].

واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة [٢].

أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، و عن الإلقاء في التهلكة، و الآمرة بالتقوى [٣].

---

[١] ـ شايد اشاره به اين است كه اگر شارع حكم به اباحه نمود ديگر عقل، حكم به قبح، در آن مورد نمى‌كند و حكم عقل محدود به عدم ترخيص شارع است.

ادلهٔ وجوب احتياط

[٢] ـ اخباريين و قائلين به احتياط در شبهاتى كه دليل بر تكليف وجود ندارد به سه دليل (كتاب سنّت عقل) تمسّک نموده‌اند چه در شبههٔ وجوبيه و چه در شبههٔ تحريميه، (خواه منشأ شک اجمال نص، فقدان نص و يا تعارض نصين باشد.)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دليل قرآنى

[٣] ـ قائلين به احتياط به آياتى استدلال كرده و ادّعا نموده‌اند كه مقتضاى آنها احتياط و اجتناب در شبهات بدويّه است.

از جملهٔ آن آيات:

١ ـ آياتى كه متابعت از قول بدون علم را نهى مى‌كند مانند: ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... ﴾[١].

٢ ـ آياتى كه نهى از القاء در تهلكه مى‌كند مانند: ﴿ ... وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ... ﴾[٢].

---

١ ـ سورهٔ اسراء / ٣٦.

٢ ـ سورهٔ بقره / ١٩٥.

والجواب: إن القول بالإباحة شرعاً و بالأمن من العقوبة عقلاً، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحة من النقل و على البراءة من حكم العقل، و معهما لامهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولافيه مخالفة التقوى، كما لايخفى [١].

٣ـ آیاتی که امر به تقوی می‌کند و تقوی را مأمورٌبه قرار داده است مانند: ﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ...** ﴾[1].

خلاصه: مقتضای آیات فوق این است که: الف ـ انسان نباید پیروی از غیر علم بکند ب ـ نباید خود را در هلاکت بیفکند. ح ـ نباید مخالفت با تقوی نماید.

لازمهٔ آیات فوق این است که در شبهات بدویه (شک در تکلیف) باید احتیاط نمود و الا اگر با شک در حلّیت و حرمت شرب تتن مرتکب آن شویم این پیروی از روش غیر علمی، القاء در هلاکت و مخالفت با تقوی است.

[١] ـ جواب: ما بدون دلیل قائل به برائت نشده‌ایم و بدون حجّت شرعی نمی‌گوئیم شرب تتن حلال است، بلکه دلیل نقلی و عقلی بر برائت داریم:

ما با استناد به علم و قاعدهٔ کلّ شیء لك حلال که از نظر سند و دلالت هیچ گونه ایرادی ندارد، می‌گوئیم در شبهات حکمیّه می‌توان برائت جاری کرد.

و همچنین به استناد قاعدهٔ عقلیهٔ قبح عقاب بلابیان در شبهات حکمیّه، اصالة البرائت جاری می‌کنیم.

و اگر از ماسؤال کنید چرا شرب تتن حلال است؟ نمی‌گوئیم چون حرمت آن مشکوک و مجهول است بلکه ادلهٔ نقلیّه و عقلیّه به شما ارائه می‌دهیم.

سؤال: آیا با وجود دلیل عقلی و نقلی، اجرای اصل برائت در شبهات حکمیّه و در شرب تتن، متابعت از غیر علم است؟ خیر.

القاء در هلاکت است؟ خیر.

---

١ ـ سورهٔ آل عمران / ١٠٢.

و أما الأخبار: فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالّة عليه مطابقة أو إلتزاماً، و بما دل على وجوب الاحتياط من الإخبار الواردة بألسنة مختلفة [١].

مخالفت با تقوی است؟ خیر.

لابد منظور شما از هلاکت، هلاکت و عقوبت اخروی است که ما آنرا به استناد قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان نفی نمودیم و شارع مقدّس به استناد دلیل نقلی اجازهٔ ارتکاب بما داده است لذا اصلاً عنوان هلاکت در بین نیست و همچنین اجرای اصل برائت در شبهات حکمیّه مخالفت با تقویٰ ندارد.

آیا معنای تقویٰ، ترک مباحات است؟

اگر معنای تقویٰ ترک مباحات باشد ما هم قبول داریم که ارتکاب مشتبه و امر مباح مخالف تقویٰ است.

معنای تقویٰ عبارتست از انجام واجبات و ترک محرّمات و حتّی ترک مکروهات هم شاید در دایرهٔ تقویٰ نباشد تا چه رسد به ارتکاب مباحات.

خلاصه: بوسیلهٔ آیات نمی‌توان وجوب احتیاط را ثابت نمود.

اشکال: اباحه، چگونه با شبههٔ حرمت جمع می‌شود؟

جواب: در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان کردیم و لذا دیگر نیازی به تکرار مطالب نداریم.

دلیل روائی

[١] ـ روایات دالّ بروجوب احتیاط به دوگروه تقسیم می‌شوند:

١ ـ اخبار دالّ بر وجوب توقّف.

این اخبار هم به دو دسته تقسیم می‌شوند:

.....

الف) بالمطابقه دلالت بر توقّف می‌کنند مانند: «**لا تجامعوا فی النّکاح علی الشبهة وقفوا عند الشّبهه**»[۱].

ب) بالالتزام دلالت بر توقّف می‌کنند مانند: **قال ابو عبدالله علیه السلام انّه لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون «الاّ الکفّ عنه و التثبت و الردّ الی ائمّة الهدی...».**[۲]

ظاهر این گونه روایات هم توقّف است.

در بعضی از روایات دالّ بر توقّف، تعلیل ذکر نشده است و در بعضی علّت توقّف مذکور است.

مثلاً گاهی ائمّه علیهم السلام فرموده‌اند «**فا[۳]نّ الوقوف عند الشّبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات**»[۴].

مفاد این گونه روایات این است که در شبهات، بهتر است انسان توقف کند.

تذکّر: کلمهٔ «خیر» در این گونه روایات صیغهٔ افعل التفضیل نیست بنحوی که دو طرف قضیّه حسن داشته باشد.

اگر از عقل سؤال کنیم که در شبهات باید توقّف نمود یا این که ارتکاب و اقتحام در هلاکت، عقل به ما پاسخ می‌دهد که توقّف در شبهات متعیّن است.

۲ـ اخبار دالّ بر وجوب احتیاط: (**عن الرّضا علیه السلام انّ امیرالمؤمنین علیه السلام قال لکمیل بن زیاد: اخوك دینك فاحتط لدینك بما شئت**»[۵] و همچنین روایت تثلیث بالالتزام دلالت

---

۱ - وسائل الشّیعه ج ۱۴ / باب ۱۵۷، از ابواب مقدّمات نکاح ح ۲ / ص ۱۹۳.

۲ - وسائل الشّیعه ج ۱۸ / باب ۱۲، از ابواب صفات قاضی ح ۳ / ص ۱۱۲.

۳ - «فا» بیان علّت است.

۴ - وسائل الشّیعه ج ۱۸ / باب ۹/ از ابواب صفات قاضی ح ۱ / ص ۷۵.

۵ - وسائل الشّیعه ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی ح ۴۱ ص ۱۲۳.

والجواب: إنه لامهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل على [الإباحة] و حكم العقل بالبراءة كما عرفت[1] [١].

و ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم، و إن كان وارداً[2] على حكم العقل، فإنه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول [٢].

بر وجوب احتياط می‌کند در این دسته از روایات با تعبیرات مختلف امر به احتیاط شده است.

[١] ـ تذکّر: مصنّف ابتدا جواب کوتاهی از روایات توقّف می‌دهند سپس اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را پاسخ می‌گویند و در پایان مجدّداً جواب مفصّل از اخبار توقّف را بیان می‌فرمایند.

جواب اجمالی از اخبار توقّف: ما در شبهات بدوی ادلهٔ عقلی و نقلی بر اصالة البرائة داریم لذا اگر مشتبهات را مرتکب شویم خود را در هلاکت نیفکنده‌ایم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جواب از اخبار احتیاط

[٢] ـ اگر سند و دلالت[3] اخبار احتیاط را بپذیریم در این صورت اخبار احتیاط تقدّم بر قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان پیدا می‌کند و مصحّح عقاب بر مخالفت با «تکلیف مجهول» می‌شود. زیرا این اخبار صلاحیّت بیانی دارند.

اگر شارع مقدّس فرمودند در شبههٔ حکمیّه و در شرب تتن مجهول الحکم باید احتیاط کنی؛ آیا دیگر نمی‌تواند ما را عقاب نماید؟ می‌تواند.

---

١ - در ادلّهٔ اصل برائت.

٢ - ای و إن کان وارداً... الا انّها تعارض بما هو اخص و اظهر.

٣ - سند و دلالت بعضی از اخبار احتیاط قابل مناقشه هست.

ولايصغى إلى ما قيل[1]: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، و إن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لاعلى مخالفة الواقع [١].

و ذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقياً، و هو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات و الأصول العملية [٢].

---

[١] ـ **اشکال** ـ مرحوم شیخ در کتاب رسائل اشکال کرده‌اند که ایجاب احتیاط بخاطر چیست؟

اگر ایجاب احتیاط بخواهد عقوبت بر تکلیف واقعی را تصحیح نماید مرحوم شیخ می‌فرمایند وجوب احتیاط نمی‌تواند باعث صحت عقوبت بشود زیرا شارع نسبت به واقع مجهول بیان و برهانی ندارد، لذا عقاب قبیح می‌باشد.[2]

و اگر ایجاب احتیاط بخواهد عقوبت بر خودش (وجوب احتیاط) را بر مکلّف تحمیل کند[3] و بگوید مخالفت با «وجوب احتیاط» باعث استحقاق عقوبت است ما بحثی نداریم و بدانید که بحث ما این است که استحقاق عقوبت بر مخالفت با تکلیف واقعی هست یا نه، ما بحث در استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» نمی‌کنیم.

[٢] ـ **جواب** ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف مسموع نیست دلیل مصنّف چیست؟

---

١ ـ القائل هو الشيخ (اعلى الله مقامه) وقد اساء المصنّف معه الادب سيّما مع تعبيره عنه في مواضع عديدة بشيخنا الاستاد... عناية الاصول ٤ / ٨٢

٢ ـ در این صورت وجوب احتیاط، حکم طریقی است.

٣ ـ در این صورت وجوب احتیاط، حکم نفسی است.

إلا أنّها تعارض بما هو أخص و أظهر؛ ضرورة أن ما دل على حلّيّة المشتبه أخص؛ بل هو في الدلالة على الحلّيّة نص، و مادل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط [١].

ایشان می‌فرمایند: وجوب احتیاط، حکم طریقی است و صلاحیّت «بیان بودن» را دارد و لازم نیست که شارع مقدّس بیان خاص داشته باشد تا بتواند مکلّفین را مؤاخذه و عقاب نماید بلکه بیان و برهان کلّی و بصورت ایجاب احتیاط و به نحو بیان طریقی کافی برای صحّت استحقاق عقوبت هست و این مسئله مربوط به این بحث نیست بلکه در سایر طرق و امارات هم جاری است.

مثال: اگر روایت معتبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و در لوح محفوظ هم نماز جمعه واجب باشد در این صورت با این که ما نسبت به واقع و لوح محفوظ علم نداریم چنانچه با وجوب طریقی نماز جمعه مخالفت کنیم شارع مقدّس می‌تواند علیه ما احتجاج نماید و بگوید چرا نماز جمعه را ترک کردید در اصول عملیّه هم مسئله به همین ترتیب است.

در ما نحن فیه اگر شارع بگوید در شبهات باید احتیاط کنید چنانچه ما با ایجاب احتیاط مخالفت کنیم و مثلاً مرتکب حرام واقعی بشویم او می‌تواند ما را عقاب نماید واین عقاب بلابیان و بدون برهان نیست.

خلاصه: اگر دلیل وجوب احتیاط، کامل باشد، حکم عقل و قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان کنار می‌رود و باید احتیاط نمود.

[١] ـ حال ببینیم دلیل احتیاط، اشکال و معارض دارد یا نه.

مصنّف می‌فرمایند: اخبار دالّ بر حلّیّت مشتبهات (مانند کلّ شیء لک حلال)، معارض با اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است، یعنی اخبار دالّ بر حلّیّت، اخصّ و اظهر از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است.

مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف إيجاباً و استحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه. و يؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لامحالة ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آبٍ عن التخصيص قطعاً [۱].

بیان ذلك: اوّلاً اخبار احتیاط ظهور در وجوب احتیاط دارند و می‌گویند «احتط لدینک» (بصیغهٔ امر) و بعضی این ظهور را محل اشکال قرار داده‌اند.

امّا اخبار دالّ بر حلّیّت، اظهر می‌باشند، بلکه صراحت بر حلّیّت در مشتبهات دارند.

ثانیاً: اخبار دالّ بر حلّیّت، اخص از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است یعنی:

اخبار دالّ بر احتیاط می‌گوید: در موارد زیر باید احتیاط کرد:

۱ ـ در شبهات بدویّه قبل الفحص ۲ ـ شبهات بدویّه بعد الفحص، ۳ ـ در شبهات توأم باعلم اجمالی.

امّا مفاد اخبار دالّ بر حلّیّت این است که: در شبهات بعدالفحص می‌توان قائل به اباحه وبرائت شد و شامل شبهات مقرونه و شبهات قبل از فحص نمی‌شود.

نتیجه: در مقام تعارض ـ عام و خاص ـ ظاهر و اظهر ـ نصّ و ظاهر و غیره، باید خاص، اظهر و نص را مقدّم داشت لذا می‌گوئیم: شبهات بدویّه بعدالفحص را بوسیله اخبار «حل» از عموم اخبار احتیاط خارج می‌نمائیم و در این مورد می‌توانیم به اصل برائت تمسّک کنیم و در دو[1] مورد دیگر ما هم قائل به وجوب احتیاط می‌شویم.

[۱] ـ بعلاوه مصنّف می‌فرمایند ما قرائنی داریم که اخبار دالّ بر احتیاط، امرشان ارشادی است[2] و اوامر ارشادی به لحاظ مرشد الیه متفاوت می‌باشند اگر مرشد الیه واجب

---

۱ ـ شبهات بدویّهٔ قبل الفحص، و شبهات مقرون به علم اجمالی.

۲ ـ و دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند.

كيف لايكون قوله[1]: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) للإرشاد؟ مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟ [١].

باشد، امر ارشادی هم نسبت به وجوب ارشاد می‌کند و اگر مرشد الیه مستحب باشد امر ارشادی هم نسبت به استحباب ارشاد می‌کند و...

مانند: آیه شریفه **اطیعوا الله و اطیعوا الرّسول....**

سؤال ـ شما چه داعی دارید که بگوئید اوامر احتیاطیّه ارشادی هستند؟

جواب ـ اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشد، «اخباریین» هم دچار مشکل می‌شوند زیرا آنها هم مانند ما در شبهات موضوعیّه اصل برائت را جاری می‌کنند و اختلاف ما با آنها در شبهات حکمیّه است بنابراین اگر اوامر احتیاط، ارشادی نباشند باید بگوئیم اخبار احتیاط نسبت به بعضی[2] از شبهات تخصیص خورده است در حالی که لسان اخبار احتیاط تخصیص‌ناپذیر است لذا از اوّل می‌گوئیم اخبار احتیاط اوامر ارشادی هستند.

تذکّر: مصنّف تا کنون جواب از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را بیان کردند.

[١] ـ اکنون مصنّف جواب از اخبار توقّف را بیان می‌کنند و می‌فرمایند اوامر توقّف هم ارشادی است.

ما ابتدا عبارت مذکور را معنا می‌کنیم و سپس آن را توضیح می‌دهیم:

چگونه می‌شود امر قوله «قف عند الشبهة...» ارشادی نباشد در حالی که هلاکت مذکور در روایت، ظهور در عقوبت اخروی دارد و در شبهات بدوی قبل از ایجاب توقّف

---

١ - لیس فی اخبار الباب قوله قف عند الشّبهة... وانّما فیها «وقفوا عند الشّبهة...» عنایة الاصول ٤ / ٨٦

٢ - وهو الشّبهات الموضوعیّة مطلقاً، والوجوبیّة الحکمیة عنایة الاصول ٤ / ٨٥

.....

و احتیاط عقوبتی نیست.

پس چگونه ایجاب توقف معلّل می‌شود که آن ایجاب توقّف بهتر از اقتحام در هلاکت است اکنون با ذکر مقدّماتی متن را توضیح می‌دهیم:

روایت توقّف به حسب ظاهر اطلاقش، شامل شبهات حکمیّه وموضوعیّه می‌شود و از طرفی می‌دانید که ما چند نوع شبهه داریم از جمله:

الف) شبهات بدویّه بعدالفحص که باید به اندازهٔ کافی تحقیق کنیم، چنانچه دلیل بر حکم مشکوک پیدا نکردیم آنگاه می‌توانیم اصل برائت در آن جاری کنیم.

ب) شبهات بدویّه قبل الفحص ـ ما هم مانند اخباریّون در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

ج) شبهات توأم با علم اجمالی.

مثال: اگر شما یقین دارید که روز جمعه یا نماز ظهر وجوب دارد یا نماز جمعه واجب است در این صورت نسبت به هر یک از این دو مستقلاً شکّ بدوی دارید که در این نوع شبهات هم باید احتیاط نمود.

در بعضی از روایات باب، علّت توقّف «اقتحام در هلکه» ذکر شده است مانند قوله: **قف عند الشبهة «فانّ الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة»** و آن دسته از روایات توقّف که فاقد تعلیل هستند به لحاظ روایات معلّل حمل بر آنها می‌شوند و تعلیل گاهی دائرهٔ حکم را توسعه می‌دهد و گاهی تضییق می‌کند مثال: **لاتأکل الرّمان لانّه حامض** این تعلیل «لانّه حامض» از یک طرف دایرهٔ نهی را توسعه می‌دهد و شامل هر حامضی می‌شود اگر چه آن حامض رمّان نباشد.

و از طرف دیگر تضییق ایجاد می‌کند که آن رمّان منهی عنه خصوص رمّان حامض است در عین حال که «لاتأکل» اطلاق دارد، شامل رمّان غیر حامض نمی‌شود.

.....

مفاد روایات توقّف این بود که در شبهات توقّف کنید، تا گرفتار اقتحام در هلاکت نشوید.

اکنون ما سؤال می‌کنیم که:

در چه مواردی اقتحام در هلاکت تصوّر می‌شود؟

جواب ـ باید در مواردی باشد که امر دائر بین وقوف و اقتحام در هلاکت باشد تا تعلیل مذکور در روایت پیاده شود.

تذکّر: مقصود از هلاکت در روایت، هلاکت وعقوبت اخروی می‌باشد.

در شبهات مقرون به علم اجمالی و در شبهات قبل الفحص، احتمال اقتحام در هلاکت هست زیرا نه عقل و نه نقل هیچ کدام حکم به برائت نمی‌کند امّا در شبهات بدویّه بعدالفحص اصلاً اقتحام در هلاکت نیست (به مقتضای حکم عقل و نقل) و این فرض مانند رمّان غیر حامض است که بخاطر تعلیل از اطلاق دلیل خارج شده است، لذا می‌گوئیم در شبهات بدویّه بعدالفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل مذکور در روایت شامل این فرض نمی‌شود و از طرف شارع ایجاب احتیاط و توقّف هم نشده است.

در حقیقت در ما نحن فیه یک شبه «دور» لازم می‌آید که: در شبهۀ بدویّه چون تکلیف واقعی مجهول است تا زمانی که مولا احتیاط را واجب نکرده است ما احتمال عقوبت نمی‌دهیم امّا شما می‌گوئید ما از طریق اخبار توقّف احتمال عقوبت می‌دهیم در حالی که اخبار «توقّف»، وجوب توقّف را منوط به احتمال عقوبت نموده است بنابراین احتمال عقوبت منوط به احتمال عقوبت می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر تعلیلی در جایی وجود داشت معنایش این است که این علّت با قطع نظر از حکم ثابت است. مثال: اگر مولا گفت لاتأکل الرّمان لانّه حامض، معنای این عبارت این است که حموضت ارتباطی به «لاتأکل» ندارد بلکه حموضت یک حقیقت

لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو إنّ إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة [۱].

واقعی تکوینی است. «لاتأکل» باشد یا نباشد حموضت تحقّق دارد.

معنای تعلیل[۱] در روایت این است که: توقّف از اقتحام در هلاکت بهتر است پس باید با قطع نظر از این «قف» احتمال عقوبتی باشد که ما روایت «قف عندالشّبهة» را معلل به آن احتمال عقوبت بکنیم در حالی که با قطع نظر از روایت «قف عند الشّبهة» احتمال عقوبتی در بین نیست زیرا: تکلیف واقعی مجهول است و فرض ما این است که اخبار توقّف هم فقط می‌گوید قف عند الشّبهة. پس معلّل کردن «قف عند الشّبهة» را بر «الوقوف عند الشّبهة،...» معنایش این است که تعلیل با قطع نظر از این حکم هم ثابت است در حالی که در شبهات بدویّه از راه همین حکم شما می‌خواهید احتمال عقوبت را ثابت کنید.

خلاصه: در شبهات بدویّه بعدالفحص اقتحام درهلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل روایت «قف» شامل این فرض نمی‌گردد و شارع برای ما وجوب توقّف و احتیاط را جعل نکرده است.

[۱] ـ اشکال: ما راه دیگری را طی می‌کنیم که تعلیل هم در جای خودش محفوظ باشد به این ترتیب که:

ما از روایت (قف عند الشّبهة» بنحو دلیل «اِنّی»[۲] کشف می‌کنیم که قبلاً احتیاط واجب بوده است و آن وجوب احتیاط مصحّح احتمال عقوبت است و در این صورت می‌گوئیم تعلیل روایت «توقّف» به لحاظ آن وجوب احتیاط قبلی است.

---

۱ - فان الوقوف عند الشّبهة خير...

۲ - دلیل انّی آن است که از معلول علّت راکشف کنیم.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، ولا يخرجها عن أنها بلابيان و لابرهان، فلامحيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيّداً [١].

و أما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمته، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريغاً للذمة بعد اشتغالها، ولاخلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الأصحاب [٢].

---

[١] ـ جواب: اگر شما وجوب احتياط قبلی را می‌دانستید ما می‌گوئیم دیگر نیازی به اخبار توقّف ندارید و همان وجوب احتياط وظيفه شما را مشخّص کرده است امّا واضح است که شما چنین ادّعائی نمی‌کنید بلکه می‌گوئید وجوب احتياط را از اخبار توقّف بنحو «انّی» کشف می‌کنیم، در این صورت ما می‌گوئیم وجوب احتياط این چنینی هیچ گونه ارزشی ندارد وجوب احتیاطی که برای شما نامعلوم است و مولی تبلیغی نسبت به آن ننموده است، نمی‌تواند مصحّح عقوبت باشد زیرا وجوب احتياط هم مانند تکلیف واقعی است که اگر مجهول باشد مصحّح عقوبت نمی‌شود.

شما چرا این راههای دشواری راکه نتیجهٔ مطلوب نمی‌دهد طی می‌کنید؟

راه حلّ مشکل چیست؟

از ابتدا بگوئید روایات توقّف مربوط به شبهات قبل از فحص (اعم از وجوبی، تحریمی) و شبهات توأم با علم اجمالی است و ما هم در این شبهات قائل به وجوب احتياط هستیم.

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط

[٢] ـ قائلین به وجوب احتياط در شبهات بدویّه بعدالفحص تقریباً به دو نحو

.....

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط اقامه کرده‌اند:

بیان اوّل

آنها می‌گویند که تقریباً تمام اصحاب باستثنای بعضی از آنها در اطراف علم اجمالی قائل به وجوب احتیاط هستند و علم اجمالی را منجز تکلیف و موجب موافقت قطعیّه می‌دانند.

آنها تمام شبهات بدویّه اعم از شبهات وجوبیّه و تحریمیّه را داخل در شبهات مقرون به علم اجمالی می‌دانند و لذا می‌گویند در شبهات بدویّه به خاطر وجود علم اجمالی باید احتیاط نمود.

سؤال: شبهات بدویّه را چگونه می‌توان در محدودهٔ علم اجمالی قرار داد.

جواب: ما علم اجمالی داریم که در مشتبهات وجوبیّه بحسب واقع واجباتی وجود دارد و در بین مشتبهات تحریمیّه، محرّمات واقعی وجود دارد.

لذا وظیفهٔ ما این است که در شبهات وجوبیّه و شبهات تحریمیّه احتیاط نمائیم یعنی مشتبهات تحریمیّه راترک و مشتبهات به شبههٔ وجوبیّه را اتیان نمائیم زیرا علم اجمالی و اشتغال ذمّه نسبت به این تکالیف داریم و برای این که ذمّه ما نسبت به آنها فارغ گردد باید احتیاط نمود.

مثلاً فرض کنید که ما هزار شبههٔ تحریمیّه داریم و یقین داریم در بین آنها (که در فرد فرد آن شک جریان دارد) صد حرام واقعی وجود دارد، و همچنین هزار شبههٔ وجوبیّه داریم و یقین داریم در بین آنها صد واجب واقعی و مسلّم موجود هست بنابراین هزار مشتبه داریم که بنحو اجمال صد حرام واقعی در آنها است و هزار مشتبه دیگر داریم که صد واجب واقعی بنحو اجمال در آنها موجود است لذا می‌گوئیم برای اینکه فراغت ذمّه پیداکنیم در شبهات وجوبیّه باید جانب فعل را رعایت کنیم و در شبهات تحریمیّه

والجواب: ان العقل و إن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شكّ بدوي، و قد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً[1] بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، و حينئذ لاعلم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الأصول العملية [١].

اجتناب نمائيم.

خلاصه: در شبهات حكميّه بايد احتياط نمود.

[١] ـ پس از دقّت در جواب مصنّف چنين مى‌گوئيم (گرچه مصنّف اين نكته را مشخّص نكرده‌اند):

اصلاً تصوير علم اجمالى به نحوى كه شما بيان كرديد، درست نيست زيرا آنچه كه واقعيّت دارد، اين است كه: ما علم اجمالى كبير داريم كه در شريعت مقدّس يک سلسله واجبات و تعدادى محرّمات وجود دارد و اگر انحلالى در كار نباشد لازمهٔ علم اجمالى كبير اين است كه ما هر كجا شک در تكليف داشتيم بايد احتياط نمائيم ولى ما مى‌گوئيم اين علم اجمالى كبير در صورتى موجب احتياط است كه منحل نگردد.

سؤال: آيا علم اجمالى كبير منحل شده است؟

جواب: آرى علم اجمالى كبير به سبب آن تكاليفى كه در مورد طرق، امارات و اصول مثبت تكليف[2] هست منحل شده است مثلاً مى‌دانيم آن تكاليف در كتاب وسائل الشيعه در ضمن روايات معتبر بيان شده است و همچنين آن علم اجمالى بوسيله

---

١ - و فى التّعبير مسامحة اذ لو علم اجمالاً لاتفصيلاً بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة بالاجمال لكانت النّتيجة انحلال العلم الاجمالى الكبير الى العلم الاجمالى الصّغير بما فى موارد الطّرق والاصول المثبتة للتكاليف لاانحلاله الى العلم التّفصيلى و الشّك البدوى كما ادّعاه ولو قال بدل ذلك هكذا « كذلك علم تفصيلاً بثبوت طرق و اصول...» لم يلزم ذلك عناية الاصول ٤ / ٨٩.

٢ - توضيح اصول مثبت تكليف را در بحث انسداد بيان كرديم.

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف [۱].

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، و أما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قدانحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي [۲].

استصحاباتی که اثبات تکلیف می‌نماید منحل گردیده است و نسبت به زائد بر این مقدار علم اجمالی نداریم (البتّه یقین به عدم هم نداریم).

مثال: ما علم اجمالی به ده هزار واجب و محرّم داریم: امّا امارات و طرق شرعیّه ده هزار یا بیشتر از آن را برای ما ثابت کرده است بنحوی که ما علم اجمالی به بیش از آن ده هزار حکم نداریم.

بله، اگر ما علم اجمالی به پانزده هزار تکلیف می‌داشتیم و امارات و طرق ده هزار حکم را برای ما بیان می‌کرد در این صورت شما می‌توانستید بگویید هنوز نسبت به پنج هزار تکلیف، علم اجمالی هست.

خلاصه: علم اجمالی کبیر ما منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می‌شود لذا مانعی ندارد که ما در شبهات حکمیّه قائل به برائت شویم و بگوئیم شرب تتن حلال است و دعاء عند رؤیة الهلال واجب نیست.

[۱] ـ اشکال: علم اجمالی منحل نمی‌شود زیرا اینجا مسئلهٔ سبق و لحوق مطرح است علم اجمالی شما سابق و مقدّم بر مسئلهٔ امارات و اصول است چون اوّل علم اجمالی «کبیر» حاصل شده و سپس شما علم پیدا کرده‌اید که آن تکالیف در بین امارات وطرق معتبره هست لذا می‌گوئیم علم بعدی سبب انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود.

[۲] ـ جواب: اگر (متأخّر)، «علم»بعدی یک مطلب جدید باشد و مربوط به آن علم اجمالی قبلی نباشد در این صورت انحلال حاصل نمی‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف (الف) و (ب) به سبب ملاقات با

.....

بول، نجس شده است سپس بیّنه [1] قائم شد که قطره خونی در ظرف «الف» واقع شد در این صورت این بیّنه باعث انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود زیرا مسئلهٔ علم اجمالی براساس ملاقات با بول بوده است امّا بیّنه می‌گوید قطره «خونی» در ظرف (الف) واقع شده و این، امر جدید و حادثی است.

امّا اگر در همین مثال بیّنه قائم شد که ظرف «الف» به سبب ملاقات با بول نجس شده بود در این صورت علم اجمالی ما به سبب وجود بیّنه منحل می‌شود زیرا بیّنه، همان معلوم بالاجمال ما را بیان می‌کند و امر حادث و جدیدی را مطرح نمی‌کند تا شما بگویید علم اجمالی سابق بوده است و بیّنه بعداً قائم شده است.

انحلال علم اجمالی براساس سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر نیست بلکه بر این اساس است که اگر آنچه بعد از علم اجمالی معلوم شود مطلب حادثی باشد باعث انحلال علم اجمالی نمی‌شود و چنانچه مطلب جدیدی نباشد بلکه مربوط به همان معلوم بالاجمال باشد باعث انحلال علم اجمالی می‌شود همانطور که در مثال بیان کردیم.

در محلّ بحث، ما علم اجمالی داریم که تکالیفی در شریعت مقدّس وجود دارد ولی امارات و طرق و اصولی قائم شده است که همان واجبات و محرّمات را بیان می‌کنند.

آیا واجبات و محرّماتی را که امارات و طرق برای شما ثابت می‌کنند غیر از آن واجبات و محرّماتی است که در محدودهٔ علم اجمالی شما بود؟ خیر.

آیا طرق و امارات یک مسئلهٔ جدیدی را برای شما ثابت می‌کند؟ خیر.

لذا می‌گوئیم علم اجمالی ما به علم تفصیلی به تکالیف و شکّ بدوی منحل می‌شود و در مشکوکات می‌توانیم به اصل برائت تمسّک نمائیم.

---

١ - بیّنه در حکم علم است.

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان[1] قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً، و أما بناءً على أن قضية حجيته و اعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً، كما لا يخفى [١].

---

[١] ـ **اشکال:** مستشکل به مصنّف اشکال می‌کند و می‌گوید شما مطلبی را بیان کردید و ظاهراً اکنون از آن صرف نظر کرده‌اید و آن مطلب این است که: معنای حجّیّت امارات، طرق و خبر واحد، معذّریّت و منجّزیّت است.

بیان ذلك: اگر خبر معتبر دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد شما نمی‌توانید بگوئید نماز جمعه واقعاً واجب است بلکه باید بگوئید اگر نماز جمعه در واقع واجب باشد به سبب این روایت آن تکلیف بر من منجّز می‌شود و اگر به حسب واقع واجب نباشد آن روایت برای من عذری در مخالفت با واقع است و بیش از این نمی‌توانیم ادّعا کنیم و همچنین فرمودید حجّیّت خبر واحد[2] مانند حجّیّت قطع، معذّریّت و منجّزیّت است یعنی اگر قطع انسان مطابق با واقع باشد همان واقع گریبان مکلّف را می‌گیرد و اگر قطع مخالف با واقع باشد انسان در مخالفت با واقع معذور است.

خلاصه: اگر قطع موافق با واقع باشد منجّز است و چنانچه مخالف با واقع باشد

---

١ ـ عبارت فوق مقداری مشوّش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند. با این که کلمهٔ «مقتضی» در عبارت هست در عین حال مصنّف می‌فرماید «موجباً لثبوته» لذا باید به یکی از دو نحو زیر عبارت را اصلاح کرد.

الف) ـ کلمهٔ «قضیّة» را حذف کنیم و بگوئیم:

اذا کان قیام الطّرق علی تکلیف موجباً لثبوته فعلاً.

ب) ـ «موجباً با «لام» بعدش حذف شود و بگوئیم اذا کان قضیّة قیام الطّرق علی تکلیف ثبوته فعلاً.

٢ ـ حجّیّت امارات و خبر واحد، شرعی و جعلی است امّا حجّیّت قطع، عقلی و ذاتی است.

قلت: قضية الاعتبار شرعاً ـ على اختلاف ألسنة أدلته ـ و إن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال، و صَرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف و العذر عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البينة على أن هذا إناؤه، فلاينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر [١].

معذّر است.

اگر معنای حجّیّت امارات و طرق این است که شما بیان کردید پس چرا می‌گوئید امارات و طرق و اصول برای ما تکالیفی را ثابت می‌کند و سبب انحلال علم اجمالی به تکالیف کثیره می‌شود. در حالی که شما قبلاً فرمودید امارات و طرق فقط منجّز و معذّر هستند.

ما که نمی‌دانیم در موارد طرق و امارات تکالیف واقعی هست یا نه، ممکن است تمام تکالیفی راکه امارات و طرق ثابت کرده‌اند غیر از آن تکالیف واقعی معلوم بالاجمال باشند.

بله اگر معنای حجّیّت امارات و طرق اثبات تکلیف باشد در این صورت امارات و طرق باعث انحلال علم اجمالی کبیر به تکالیف واقعی می‌شود.

[١] ـ **جواب:** مصنّف دو پاسخ از اشکال مذکور بیان می‌کنند که در جواب اوّل به انحلال «حکمی» و در پاسخ دوّم به انحلال «حقیقی» استناد می‌کنند.

پاسخ اوّل: ابتدا انحلال حکمی و حقیقی را معنا می‌کنیم:

انحلال حقیقی در موردی است که علم اجمالی به علم دیگری (اعم از علم تفصیلی و شک بدوی یا علم اجمالی صغیر) انحلال پیدا کند که شکنندهٔ علم اجمالی «علم» است و لذا انحلال حقیقی و یقینی پیدا می‌شود و واقعاً علم اجمالی از بین می‌رود.

.....

در انحلال حکمی، شکنندهٔ علم اجمالی «علم» نمی‌باشد بلکه چیز دیگری است که شارع آن را بجای علم قرار داده است مانند مثالی که قبلاً بیان کردیم که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف «الف» و «ب» داشتیم بعد بیّنه قائم شد که ظرف «الف» نجس شده است در این مثال با این که بیّنه، «علم» نیست ولی شارع مقدّس آن را حجّت و در حکم «علم» قرار داده است و لذا می‌تواند علم اجمالی را منحل کند (و فقط از همان ظرف اجتناب می‌کنیم) و نسبت به ظرف دیگر مسئلهٔ منجزیّت مطرح نیست.

امّا در محل بحث:

لسان ادلهٔ شرعی در حجّیّت و اعتبار امارات و طرق و اصول مختلف است یکی بصورت «صدّق العادل»[1] خبر واحد را حجّت قرار داده است و دیگری بصورت «لاتنقض الیقین بالشك» حکم به اعتبار استصحاب نموده است.

و گرچه مقتضای اعتبار آنها معذّریّت و منجّزیّت (نه اثبات حکم) است امّا در عین حال می‌گوئیم علم اجمالی به تکالیف به سبب حکم عقل منحل می‌شود یعنی عقل می‌گوید همانطور که «قطع» باعث انحلال علم اجمالی می‌شود اماره و خبر واحد هم چون به حکم شارع حجّت گردیده است سبب انحلال علم اجمالی می‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که مکلّف به ده هزار تکلیف هستیم و شارع مقدّس مثلاً ده هزار روایت را برای ما حجّت قرار داده است که به اندازهٔ معلوم بالاجمال ما هست.

و ما می‌دانیم که شارع امارات، اخبار، طرق و اصول را نازل منزله و به حکم علم

---

۱ - مفاد ادلّهٔ حجّیت خبر واحد **صدّق العادل است.**

ولولا ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، و هو كونها مؤديات الأمارات الشرعية [1] [١].

قرار داده است[2] در این صورت این امارات و طرق آن علم اجمالی کبیر ما را منحل می‌نمایند[3] البتّه اگر ما از طریقی علم و یقین تفصیلی نسبت به احکام پیدا می‌کردیم در این صورت این علم و یقین حقیقةً باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شد، امّا اکنون هم که امارات و طرق و اصول را داریم می‌گوییم این امارات و طرق و اصول باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شوند (انحلال حکمی نه حقیقی).

نتیجه: علم اجمالی کبیر نسبت به تکالیف، محدود به مفاد امارات و طرق و اصول عملیّه است و به سبب آنها منحل می‌شود و در شبهات حکمیّه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[١] ـ مصنّف می‌فرمایند: اگر شما انحلال حکمی را از ما نپذیرید و بگویید مقتضای حجّیّت امارات و طرق این است که آنها احکام شرعی را برای ما ثابت می‌کنند در این صورت هم چون احکام مفاد امارات و طرق احکام جدید و حادثی هستند نمی‌توانند سبب انحلال علم اجمالی ما بشوند به عبارت دیگر: احکام مفاد امارات و طرق همان احکام واقعی نیستند بلکه آن احکام به سبب قیام امارات حادث شده‌اند و احکام جدید و حادث نمی‌توانند علم اجمالی را منحل کنند.

---

١ - قبلاً مستشکل ایراد نمود که اگر مفاد امارات و طرق معذّریّت و منجّزیّت باشد (نه اثبات حکم) در این صورت امارات و طرق نمی‌توانند علم اجمالی را منحل نمایند زیرا حکمی را برای ما بیان نمی‌کنند تا سبب انحلال علم اجمالی به احکام شوند و مصنف در عبارت فوق به مستشکل ایراد می‌کنند.

٢ - امارات و طرق و اصول افادهٔ ظن می‌نمایند نه علم.

٣ - انحلال حکمی نه حقیقی.

هذا[1] إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلاإشكال. كما لايخفى. [۱].

و ربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع، و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله، لا به ولا بالإباحة، و لم يثبت شرعاً إباحة ما اشتبه حرمته، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط [۲].

---

[۱] ـ پاسخ دوّم: همانطور که قبلاً تذکّر دادیم مصنّف دو جواب و به دو نحو پاسخ اشکال را بیان می‌کنند ابتدا از راه انحلال حکمی جواب اشکال را بیان کردند و این جواب در صورتی بود که ما نپذیریم در موارد امارات و طرق به اندازهٔ معلوم بالأجمال «تکلیف واقعی» وجود دارد و اکنون می‌فرمایند اگر بگوئیم در موارد طرق وامارات آن قدر تکالیف واقعی وجود دارد که بتواند علم اجمالی کبیر را منحل کند در این صورت انحلال حقیقی ثابت است.

به عبارت دیگر: ما علم اجمالی به هزار تکلیف داریم و در عین حال ممکن است ادّعا کنیم که در مورد امارات و طرق هزار حکم واقعی بنحو اجمال برای ما بیان شده است یعنی دائره معلوم بالاجمال محدود به همان هزار حکمی است که به وسیلهٔ امارات و طرق بیان شده است و این امارات و طرق علم اجمالی کبیر ما را حقیقةً (نه حکماً) منحل می‌کند.

تا اینجا بیان اوّل دلیل عقلی بر وجوب احتیاط و جواب آن بیان گردید.

بیان دوّم عقل

[۲] ـ ما افعال ضروری و غیر ضروری (عادی) داریم مثلاً نیاز به تنفّس، یک

---

۱ - عبارت هذا اذا...، مربوط به اصل اشکال است.

.....

فعل لازم و ضروری است زیرا حیات انسان بستگی به آن دارد[1] امّا افعالی مانند شرب تتن و دعاء عند رؤیة الهلال، یک فعل ضروری و لازم نیست.

سؤال: قبل از این که شارع برای افعال عادی حکمی بیان کند آیا عقل دربارهٔ آنها حکمی دارد؟

جواب ـ این مسئله محل اختلاف است بعضی می‌گویند عقل حکم به اباحه می‌کند و عده‌ای می‌گویند حکم آنها از نظر عقل «حظر» و منع است.

شاید علّت ممنوعیّت این باشد که اگر حکم به اباحه کنیم (نه منع) این تصرّف در ملک خداوند متعال است و تصرّف در ملک خدا نیاز به اجازه دارد.

بعضی معتقدند برای ما مشخّص نیست که عقل حکم به «اباحه» یا «ممنوعیّت» می‌کند لذا می‌گوئیم در این موارد قائل به توقّف می‌شویم.[2]

بیان استدلال: مستدل می‌گوید ما یکی از دو قول اخیر (منع یا توقّف) را اختیار می‌کنیم و می‌گوئیم تا زمانی که «اباحه» و «برائت» ثابت نشده است عقل مستقلاً حکم به ممنوعیّت و احتیاط می‌کند و در محل بحث می‌گوئیم یکی از افعال غیر ضروری مثلاً شرب تتن است و چون ترخیص از طرف شارع ثابت نشده است لذا در مورد این فعل و هر کجا که حکم الهی مشکوک است باید احتیاط کرد.

اشکال: آیا روایت «حلّ»[3] و امثال آن دالّ بر ترخیص شرعی نیست؟

جواب: روایت «حلّ» و امثال آن دالّ بر اباحه هستند امّا اخبار دالّ بر وجوب

---

۱ - دربارهٔ افعال ضروری بحثی نداریم.

۲ - البتّه در مقام عمل نتیجهٔ توقّف هم احتیاط و ممنوعیّت است.

۳ - کل شیء لك حلال...

و فيه أوّلاً: إنه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال، و إلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة [۱].

و ثانياً: إنه تثبت الإباحة شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دل عليها [۲].

احتیاط با آنها تعارض می‌کند و هر دو دسته روایت تساقط می‌کنند لذا باز هم می‌گوئیم عقل حکم به احتیاط و ممنوعیّت می‌کند و اگر حکم به «منع» نکند دستور توقّف می‌دهد و نتیجه توقّف هم در مقام عمل همان احتیاط است.

[۱] ـ مصنّف ﷺ سه اشکال (جواب) به این استدلال وارد می‌نماید:

۱ ـ شما نمی‌توانید به مسئله‌ای که محلّ اختلاف است استدلال کنید.

در مسئله سه قول وجود داشت که نتیجهٔ دو «قول» احتیاط بود امّا قول دیگری (اباحه) هم در مسئله بود شما به یکی از دو قول تمسّک کردید و قائل به احتیاط شدید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ممکن است ما هم به قول سوّم (اباحه) تمسّک کنیم و بگوئیم در افعال غیر ضروری که شارع مقدّس حکمی دربارهٔ آنها بیان نکرده است می‌توانیم حکم به اباحه نمائیم.

خلاصه: در مقام استدلال نمی‌توان به مسئله‌ای که مورد نفی و اثبات و اختلاف است تمسّک نمود و با آن مطلبی را ثابت کرد.

[۲] ـ ۲ ـ این که شما بین ادلهٔ اباحه و احتیاط قائل به تعارض شدید و گفتید بعد از تعارض و تساقط این دو، باید احتیاط کرد، صحیح نیست زیرا: ما در دلیل روائی شما بر وجوب احتیاط، این مسئله را مطرح کرده و پاسخ دادیم که بین این دو دلیل تعارضی نیست بلکه دلیل اباحه اظهر و اخص از دلیل احتیاط است و لذا تقدّم بر دلیل احتیاط

و ثالثاً: أنه لايستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان [١].

و توقّف پیدا می‌کند[1].

[١] ـ ٣ ـ مصنّف می‌فرمایند: شما گفتید ما در آن مسئله [2] چه قائل به حظر یا توقّف شویم می‌گوئیم حکم اشیا، قبل از بیان شارع، «منع» و «احتیاط» است.

ما می‌گوئیم اگر قائل به حظر شدید. حق با شماست و باید حکم اشیا، را قبل از بیان شرع «حظر» دانست و احتیاط نمود.

امّا اگر حکم اشیا را «توقّف» دانستیم لازم نیست بگوئیم در ما نحن فیه باید احتیاط نمود دلیل مصنّف بر این مطلب چیست؟

در آن جا بحث این بود که فعل مکلّف قبل از بیان شارع ممنوعیّت دارد یا محکوم به اباحه است، قائلین به توقّف می‌گفتند ما، بین حظر و اباحه مردّد هستیم و لذا قائل به توقّف می‌شویم، و در آنجا بحث راجع به محدودیّت و عدم محدودیّت فعل مکلّف بود امّا در محلّ بحث [3] یک طرف مسئله به خداوند ارتباط پیدا می‌کند به این ترتیب که: آیا خداوند می‌تواند عقاب بلابیان داشته باشد یا نه؟ لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که کسی در آن مسئله قائل به توقّف شود و بگوید که من نمی‌دانم اشیا قبل از بیان شرع محدودیّتی دارند یا نه، امّا در محل بحث که یک طرف مسئله ارتباط به خداوند دارد به استناد قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان بگوید مؤاخذه بدون دلیل بر مولا قبیح است و خلاصه در این صورت احتمال دارد که ما بتوانیم قائل به برائت عقلیّه شویم.

---

١ - برای توضیح مطلب به ادلهٔ روائی دالّ بر وجوب احتیاط مراجعه کنید.

٢ - حکم افعال غیر ضروری قبل از بیان حکم شرع.

٣ - اجرای برائت در شبهات حکمیّه.

و ما قيل[1] ـ من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة ـ ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لايعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتماله [۱].

---

[۱] ـ توهم: برائت عقلیّه و قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان در محل بحث جاری نمی‌شود.

بیان ذلك: در شبهات تحریمیّه، احتمال وجود مفسده هست و محتمل المفسده مانند مقطوع المفسده دارای ضرر و لازم الدفع است، بنابراین می‌گوئیم نمی‌توان برائت عقلی جاری نمود بلکه باید احتیاط نمود.

به عبارت دیگر: «انّ الاقدام علی ما لایؤمن المفسدة فیه کالاقدام علی ما تعلم فیه المفسدة» همانطور که ما در مقطوع المفسده احتیاط می‌کنیم، در محتمل المفسده هم باید احتیاط بکنیم.

دفع توهم

جواب این توهم را مکرّر بیان کرده‌ایم که:

اگر ما قاعدهٔ لزوم دفع ضرر محتمل را قبول کنیم و ضررهای دنیوی را مشمول

---

۱ ـ اشارة الی ما تقدّم من انّ قاعدة وجوب دفع الضّرر المحتمل واردة علی قاعدة القبح (مشکینی ﷺ).

.....

قاعده بدانیم معذلک می‌گوئیم مسئلهٔ ضرر و نفع غیر از مسئلهٔ مصلحت و مفسده است. احکام (واجبات و محرّمات) تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع منافع و مضار بساچیزی که واجب است و در آن مصلحت وجود دارد امّا صد در صد ضرر مالی دارد مانند خمس، زکات... که واجب و دارای مصلحت هستند امّا صد د رصد ضرر مالی هستند و چه بسا چیزی که حرام و مفسده دارد امّا دارای نفع هم هست مثلاً زنا حرام و مسلّماً دارای مفسده است امّاکسی که مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه عمل زشت او نشوند و حیثیّت او از بین نرود می‌گوید من از این عمل لذّت بردم.

خلاصه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع مضار و منافع و قاعدهٔ دفع ضرر محتمل می‌گوید ضرر محتمل واجب الدّفع است نه مفسدهٔ محتمل.

اشکال: گاهی از اوقات ملاک واقعی احکام و مفسده واقعی براساس همان ضرر است مثلاً اگر کسی بخواهد بدون علّت اموال خود را اتلاف نماید این فعل براساس ضرر حرام می‌باشد.

در ما نحن فیه (مشتبهات) می‌گوئیم در شرب تتن علاوه بر احتمال مفسده احتمال ضرر هم در میان هست یعنی احتمال می‌دهیم مفسدهٔ آن یک مفسدهٔ ضرری باشد و اگر شما قاعده دفع ضرر محتمل را پذیرفتید ما می‌گوئیم همین ضرر در شرب تتن محتمل است لذا طبق قاعدهٔ دفع ضرر محتمل باید احتیاط نمائید.

جواب ـ همانطور که بیان کردیم گاهی از اوقات ملاک مفسده ضرر می‌باشد امّا در شرب تتن و امثال آن احتمال ضعیف ضرری هست که مورد توجّه عقلا نمی‌باشد امّا به خلاف مفسده که به همان ملاکی که شما احتمال حرمت می‌دهید و احتمال حرمت شما هم مورد اعتناء عقلا است به همان میزان هم احتمال مفسده می‌دهید منتها این احتمال مفسده، واجب الدّفع نیست و نسبت به ضرر واجب الدّفع خود احتمالش

بقي أمور مهمة لابأس بالإشارة إليها: الأوّل: إنه انّما لا تجري أصالة البراءة شرعاً و عقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً لها، فإنه معه لامجال لها اصلاً، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه [۱].

مورد اعتنا نیست.

احتمال ضررش مورد اعتنا و توجّه عقلا نیست بعلاوه ما قاعدهٔ لزوم دفع ضرر محتمل را از باب مماشات از شما پذیرفتیم زیرا احتمال (ضرر) اگر مربوط به عقوبت اخروی نباشد واجب الدّفع نیست و قبلاً بیان کردیم که اصلاً عقل در مواردی نسبت به ضرر دنیوی ترغیب می‌کند و...

تا اینجا ادلهٔ سه گانه اخباریین بر وجوب احتیاط را ذکر کرده و پاسخ آنها را بیان نمودیم.

خلاصهٔ مباحثی که در اصل برائت داشتیم:

در شبهات حکمیّه (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی) می‌توان به برائت شرعی و عقلی تمسّک نمود البتّه در شبهات موضوعیّه هم می‌توان به اصل برائت تمسّک نمود ولی قبلاً بیان کردیم که بحث دربارهٔ شبهات موضوعیّه مربوط به علم فقه است و گاهی علی سبیل الاستطراد در علم اصول درباره‌اش بحث می‌کنند.

تذکّر چند امر مهم و ضروری

امر اوّل

[۱] ـ برائت شرعی و عقلی[1] در موردی جاری می‌شود که در مرتبهٔ مقدّم بر آن یک اصل موضوعی و حاکم جریان پیدا نکند.

اگر در رتبهٔ متقدّم بر اصالة البرائه، یک اصل موضوعی (مخالف یا حتّی موافق با

---

۱ ـ معمولاً اصالة الاباحة به برائت شرعی، و اصالة البرائة به برائت عقلی اطلاق می‌شود.

فلا تجري ـ مثلاً ـ أصالة الإباحة في حيوان شك في حلّيته مع الشك في قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك و هو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلاحاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكماً، و ذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج [الأربعة] مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلّيّة، و مع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها، كما لا يخفى [١].

اصل برائت) باشد در این صورت اصل موضوعی تقدّم بر برائت دارد و نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

سؤال: چرا اصل موضوعی مقدّم بر اصالة البراءة هست؟

جواب: به نظر مصنّف علّت تقدّم، «ورود» است و تحقیق این مطلب را در بحث استصحاب سببی و مسبّبی بیان می‌کنیم.

[١]ـ اکنون مصنّف ﷺ برای توضیح مطلب فوق پنج قسم شبهه (پنج فرض) را بیان می‌کنند که در بعضی از آن موارد اصل موضوعی هست و در بعضی از موارد اصل موضوعی وجود ندارد البتّه سه مورد از آن‌ها مربوط به شبهات حکمیّه است و دو موردش مربوط به شبهات موضوعیّه[1] برای بیان آن پنج فرض لازم است ما مقدّماتی را ذکر نماییم:

الف ـ این که بعضی از حیوانات قابل تذکیه هستند و بعضی قابل تذکیه نیستند مقصود از «تذکیه» چیست؟

آیا مقصود این است که ذابح، مسلمان، و آلت ذبح حدید باشد و آن چهار رگ

---

١ ـ تعریف شبهه حکمیّه و موضوعیّه را در اوّل بحث برائت بیان کردیم.

.....

مخصوص حیوان قطع شود همچنین حیوان در هنگام ذبح به طرف قبله قرار گیرد و...

اگر مقصود وجود شرائط فوق هست پس هر حیوانی قابلیّت تذکیه دارد.

مقصود از تذکیه این است که علاوه برشرائط فوق باید یک خصوصیّت ذاتی در حیوان موجود باشد که آن ویژگی سبب می‌شود که حیوان قابلیّت تذکیه پیداکند و اگر آن خصوصیّت ضمیمهٔ سایر شرایط شد در این صورت تذکیه محقّق می‌شودبنابراین تصوّر نکنید که عنوان «تذکیه» عبارت از همان جهاتی است که انسان هنگام ذبح با چشم و گوش می‌بیند و لذا می‌گوئیم اگر این خصوصیّت و جهت ذاتی را احراز نکنیم ما شک در «قابلیّت تذکیه» حیوان می‌کنیم.

ب ـ اثر تذکیه چیست؟

در تمام موارد اثر تذکیه عبارت از طهارت است یعنی هر حیوانی که تذکیه شد مسلّماً طاهر و پاک است امّا لازمهٔ تذکیهٔ حیوان این نیست که خوردن گوشت آن هم حلال است البتّه در بعضی از فروض اگر تذکیه احراز شد، به دنبال آن حلّیّت را هم می‌توان ثابت کرد.

ج ـ مقدّمهٔ دیگر این است که مذکّی به چه حیوانی اطلاق می‌شود؟

سؤال دیگر: آیا عنوان «میته» بر «غیر مذکّیٰ» اطلاق می‌شود؟ یعنی غیر مذکیٰ داخل عنوان میته است؟

جواب: میته به حیوانی گفته می‌شود که به مرگ طبیعی (حتف انف) مرده است و آیهٔ شریفه (حرمت علیکم المیتة) هم دلالت بر حرمت آن می‌نماید.

و «مذکّیٰ» حیوانی است که چهار رگ مخصوصش قطع شده و آن خصوصیّت ذاتی و سایر شرائط [1] را داشته.

---

۱ ـ مانند، اسلام ذابح، تسمیه نام خدا هنگام ذبح و...

.....

بنابراین لازم نیست حیوان غیر مذکیٰ از مصادیق میته و تحت عنوان میته (امر وجودی) حرام باشد بلکه غیر مذکّیٰ از نظر حکم (حرمت) شبیه میته است و اجماع دلالت بر حرمت غیر مذکّیٰ می‌کند.

اکنون با ذکر مقدمات مذکور پنج فرضی راکه مصنّف مطرح کرده‌اند بیان می‌کنیم:[1]

۱ ـ (در شبههٔ حکمیه): اگر شک داشته باشیم گوشت فلان حیوان حلال یا حرام است و منشأ شک ما این باشد که نمی‌دانیم آیا آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد یا نه، وظیفهٔ ما چیست؟

خلاصه: «حلّیّت» مشکوک و منشأ آن شک در قابلیّت تذکیه است مصنّف می‌فرمایند: در این صورت اگر این حیوان را با سایر شرائط ذبح کنیم چون شکّ در قابلیّت تذکیهٔ آن داریم می‌گوئیم استصحاب و اصالة عدم قابلیّت تذکیه بعنوان یک اصل موضوعی جاری می‌شود و تقدّم بر اباحه دارد و می‌گوئیم این حیوان قابلیّت تذکیه ندارد و حرام و غیر مذکّیٰ است و همانطور که در مقدمات بحث بیان کردیم لزومی ندارد عنوان «میته» بر او منطبق شود تا حرام باشد بلکه اجماع دلالت بر حرمت حیوان غیر مذکّی می‌نماید.

سؤال: در اجرای استصحاب، یقین نسبت به حالت سابق لازم است در مورد آن حیوان شما (مصنّف) از کجا حالت سابقه (عدم قابلیّت تذکیه) را احراز کردید و گفتید اصل عدم قابلیّت است؟

جواب: اجرای این نوع استصحاب طبق مبنای مصنّف صحیح است.

باین ترتیب که: ایشان نظیر این استصحاب را در موارد دیگر هم جاری نمودند

---

۱ - در تمام پنج فرض اگر دلیل اجتهادی نداشته باشیم می‌توانیم به اصل عملی رجوع نمائیم.

نعم لو علم بقبوله التذكية و شك في الحلّيّة، فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكّى حلال أو حرام، و لا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام [١].

به صورت (استصحاب عدم ازلی).

اگر شک نمائیم که زنی قرشی و سیّده هست یا نه ایشان به این ترتیب به استصحاب عدم قرشیّت تمسّک می‌کنند که: آن مرئه قبل از آنکه وجود پیدا کند (به نحو سالبهٔ به انتفاء موضوع) قرشی نبود، اکنون که وجود پیدا کرده است ما شک داریم که عنوان قرشیّت دارد یا نه همان حالت قبل را استصحاب می‌کنیم یعنی همان قضیّهٔ سالبه به انتفاء موضوع را استصحاب می‌کنیم و از آن قضیّه سالبهٔ به انتفاء محمول را نتیجه می‌گیریم.

در محل بحث: آن حیوان قبل از آنکه متولّد شود قابلیّت تذکیه نداشت الآن که وجود پیدا کرده است ما شک داریم که قابلیّت تذکیه تحقّق پیدا کرده یا نه لذا می‌گوئیم استصحاب عدم قابلیّت جاری می‌شود.

[١]ـ ٢ ـ(در شبههٔ حکمیّه) ـ اگر یقین داریم که حیوانی قابلیّت تذکیه دارد[1] لکن بعد از ذبح شک در حلیّت و حرمت گوشت آن داریم، حکم این فرض چیست؟

خلاصه: قابلیّت تذکیه متیقن و حلّیّت مشکوک است.

جواب: در این صورت اصالة الاباحه جاری می‌شود زیرا ما شک در حلّیّت آن داریم و فرض مسئله این است که آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد (اصل موضوعی متقدّمی در این فرض وجود ندارد).

---

١ - همانطور که گفتیم همیشه لازمهٔ تذکیه طهارت است نه حلّیّت.

هذا[1] إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك ـ مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة، و معها لامجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده [١].

---

[١] ـ ٣ ـ (در شبههٔ حکمیه): یقین داریم که حیوانی قابلیّت تذکیه دارد لکن حالتی بر آن عارض شده است که ما شک در بقاء قابلیّت تذکیه آن داریم.

مثال: حیوانی است که مسلّماً قابلیّت تذکیه داشته لکن چون جَلّال و نجاست خواری بر او عارض شده است ما شک می‌کنیم که آیا این حالت سبب می‌شود که حیوان قابلیّت تذکیه‌اش را از دست بدهد یا نه، حکم فرض مذکور چیست در این فرض اصالة الاباحه جاری نمی‌شود لکن یک اصل موضوعی که موافق با اصالة الاباحه است جاری می‌گردد و می‌گوئیم آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد و حکم به حلّیت آن می‌کنیم.

تذکّر: در این فرض مصنّف به دو صورت استصحاب بقاء قابلیّت تذکیه را جاری می‌کنند.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الف ـ بصورت استصحاب تنجیزی: قبل از عروض جلل، آن حیوان قابلیّت تذکیه داشت اکنون که عذره خوار شده است ما شک داریم که قابلیّت تذکیهٔ آن از بین رفته است یا نه لذا می‌گوئیم: اصل بقاء قابلیّت تذکیه جاری می‌شود و مجالی برای اصل عدم قابلیّت نیست.

ب ـ بصورت استصحاب تعلیقی: آن حیوان، قبل از عروض جلل اگر تذکیه می‌شد حلال و پاک بود[2] و لکن بعد از عروض جلل ما شک پیدا کرده‌ایم که اگر او را بکشند آیا حلال و طاهر است یا نه لذا می‌گوئیم همان حکم قبل از عروض جلل باقی است و اگر

---

١ ـ این که در فرض اوّل گفتیم استصحاب عدم قابلیّت جاری می‌شود در صورتی است...

٢ ـ حلّیت و طهارت آن حیوان معلّق بر تذکیه بود.

و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان، و أن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً [١].

كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طرو ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيّداً [٢].

حیوان را بکشند حلال و طاهر است.

[١] ـ ٤ ـ (در شبهۀ موضوعیّه): مثلاً قطعه گوشتی در بیابان پیدا کردیم که یقین داریم مربوط به حیوانی است که قابلیّت تذکیه داشته امّا نمی‌دانیم آن حیوان را تذکیه نموده‌اند یا نه.

به عبارت دیگر: تکه گوشت گوسفندی را در بیابان پیدا کرده‌ایم که نمی‌دانیم حیوان درنده‌ای آن گوسفند را خورده و مقداری از آن باقی مانده یا اینکه عدّه مسافری از آنجا عبور کرده، غذا خورده‌اند و سپس فراموش کرده‌اند آن قطعه گوشت را با خود ببرند حکم فرض مذکور چیست؟

در این فرض، اصل عدم تذکیه جاری می‌شود زیرا آن حیوان در حال حیات مسلّماً تذکیه نشده بود و ما شک کرده‌ایم که آیا در حال ذهاب روح تذکیه شده است یا نه لذا می‌گوئیم اصل،[1] عدم تحقّق تذکیه است و در نتیجه آن تکّه گوشت حرام و نجس است و مجالی برای جریان اصالة الاباحه نمی‌باشد.

[٢] ـ ٥ ـ (در شبهۀ موضوعیّه) ـ در موردی است که ما یقین به قابلیّت تذکیه داریم ولی شک کرده‌ایم که آیا مانعی تحقّق پیدا کرده است تا قابلیّت تذکیه را از بین ببرد یا نه.

مثال: حیوانی (گوسفندی) است که می‌دانیم قابلیّت تذکیه دارد و همچنین یقین

---

١ ـ استصحاب.

الثاني: إنه لاشبهة في حسن الاحتياط شرعاً و عقلاً[1] في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات و غيرها، كما لاينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط و أتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي [١].

داريم كه اگر اين حيوان نجاست خوار شود قابليّت تذكيه‌اش را از دست مى‌دهد لكن ما نمى‌دانيم در خارج نجاست خوار شده است يا نه.

خلاصه: قابليّت تذكيه، متيقن و عروض مانع مشكوك است.

حكم مسئله: در اين فرض چنانچه حيوان با شرائط ديگر ذبح شود اصالة بقاء قابليّت تذكيه جارى مى‌شود و نتيجهٔ اجراى اين اصل همان نتيجهٔ اجراى اصل اباحه است امّا با وجود استصحاب بقاء قابليّت (اصول موضوعى) نوبت به جريان اصالة الاباحه نمى‌رسد.

امر دوّم

[١] ـ ما ثابت كرديم كه در شبهات بدويّه بعد الفحص احتياط واجب نيست بلكه برائت عقلى و نقلى مى‌توان جارى نمود خواه شبهه وجوبيّه باشد يا تحريميّه.

سؤال: آيا در موارد مذكور احتياط حُسن دارد؟

جواب: مسلّماً از نظر عقل و شرع احتياط در شبهات وجوبيّه و تحريميّه در عبادات و غير عبادات (توصليات) نه تنها نيكوست بلكه سبب استحقاق مثوبت مى‌شود.

مانند اين كه كسى شرب تتن را بعنوان محتمل الحرمه ترك كند يا در شبهات وجوبيّه چيزى را بعنوان محتمل الوجوب اتيان نمايد.

البتّه احتياط بايد به داعى احتمال تعلّق امر و نهى نسبت به آن موارد باشد مثلاً اگر

---

١ ـ امّا حسنه الشرعى فلابد ان يكون امّا لانبعاث الامر به عن نفس مصلحة الحكم الواقعى كما اشرنا اليه... و امّا للامر به لتنجيز الواقع المحتمل حتّى يصل المكلّف الجاهل الى الغرض منه ....
امّا حسنه العقلى فلكونه انقياداً للمولى ـ منتهى الدّراية ٥ / ٤٧٩.

و ربما يشكل [1] في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب، من جهة أن العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً [١].

کسی چون علاقه‌ای به شرب تتن ندارد آن را ترک کند در این صورت مستحق ثواب نیست بلکه علّت ترک آن باید احتمال تعلّق نهی الهی باشد (و همچنین در شبهات وجوبیّه).

[١] ـ **اشکال:** مصنّف می‌فرمایند: عمل به احتیاط در تعبّدیات (نه توصلیّات) مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلك: گاهی در شبهات وجوبیّه شک، بین وجوب و استحباب است یعنی اصل رجحان و تعلّق امر مسلّم است لکن ما شک داریم که «امر» وجوبی به آن مشتبه، تعلّق گرفته است یا امر استحبابی، در این صورت اشکالی برای عمل به احتیاط وجود ندارد.

امّا گاهی در شبهات وجوبیّه شک، بین وجوب و اباحه است یعنی عملی است که اگر واجب باشد عبادیّت آن مسلّم است امّا اگر واجب نباشد یک عمل مباحی است و اصلاً استحباب ندارد خلاصه ما هم احتمال می‌دهیم که امر به آن تعلّق گرفته است و هم احتمال می‌دهیم یکی از مباحات باشد. و گاهی هم ما شک در وجوب و کراهت داریم مصنّف می‌فرمایند به دو فرض اخیر اشکال شده است که: در مواردی که شک، بین وجوب و غیر از استحباب است با توجّه به این که در عبادت «امر» شارع و قصد قربت لازم است شما چگونه احتیاط می‌کنید؟

اگر آن مشتبه واجب باشد دارای «امر» است امّا شما که نمی‌دانید واجب است یا نه بلکه احتمال وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت در میان است آیا علم تفصیلی یا علم اجمالی دارید که آن عمل مأمور به است؟ خیر.

---

١ ـ ر.ک: فرائد الاصول ٢٢٨.

و حسن الاحتياط عقلاً لايكاد يجدي في رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً، بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادىء ثبوته؟ [١].

---

[١] ـ **جواب:** مصنّف سه جواب برای این اشکال ذکر می‌کنند و هیچ کدام را نمی‌پذیرند وخود پاسخ چهارمی را بیان می‌کنند که یک یک آنها را بیان می‌کنیم:

١ ـ شما گفتید در عبادت ما نیاز به «امر» شارع داریم. ما می‌گوئیم «امر» شارع موجود هست باین ترتیب که از نظر عقل، احتیاط دارای «حسن» می‌باشد و بین حکم عقل و شرع ملازمه هست یعنی وقتی از نظر عقل احتیاط «حسن» داشت از نظر شرع هم حسن دارد و «امر» به آن تعلّق گرفته است[١] پس مانعی برای قصد قربت وجود ندارد و احتیاط ممکن است از علّت (حسن احتیاط) معلول (تعلّق امر) راکشف می‌کنیم (کشف لمّی) مصنّف می‌فرمایند ولو از راه ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع استحباب شرعی را درست کنیم در عین حال این استحباب شرعی پاسخ اشکال را نمی‌دهد زیرا:

«**بداهة توقفه...**».

مقدّمه

واضح است که حکم، تابع موضوع است یعنی اوّل باید موضوع محقّق شود تا حکم بر آن مترتّب شود و همچنین اوّل باید معروض محقّق شود تا عارض بر معروض وارد شود.

خلاصه: موضوع و معروض باید با قطع نظر از حکم و عارض محقّق باشند تا حکم و عارض بر آنها بار شود.

---

١ ـ ولو امر استحبابی.

وانقدح بذلك أنه لايكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادىء جريانه؟ [١].

مثال: هذا الجسم ابيض، در این جا اوّل باید «جسم» تحقّق پیدا کند تا «بیاض» بر آن عروض نماید امّا در محلّ بحث:

شما که می‌گوئید الاحتیاط حسن، (شرعاً و عقلاً) اوّل باید موضوع (احتیاط) این قضیه را درست کنید تا حکم (حسن) بر آن مترتّب شود.

آیا شما «احتیاط» را احراز کردید؟ ما می‌گوئیم در شبهات وجوبیّه عبادیّه و محلّ بحث امکان تحقّق موضوع و احتیاط نیست لذا می‌گوئیم در قضیّه‌ای که موضوعش (احتیاط) محلّ اشکال است نمی‌توان به حکم (حسن) تمسّک نمود.

آیا حکم می‌تواند موضوع خود را درست کند؟ نه، حکم تابع و متأخّر از موضوع خود هست و بر موضوع خود عارض می‌شود لذا می‌گوئیم معقول نیست چیزی که تابع و متأخّر وعارض بر موضوع است از مقدّمات تحقّق متبوع و موضوع و معروض باشد.

خلاصه: شما اوّل «احتیاط» را درست کنید و بعد بگوئید «الاحتیاط حسنٌ أوْ مستحب» و اشکال ما در اصل تحقّق احتیاط است.

[١] ـ ٢ ـ جواب دیگری که از اشکال مذکور داده شده، این است که:

چون بر این «احتیاط» ثواب مترتّب است ما کشف می‌کنیم که احتیاط «متعلّق امر»[1] شارع است.

یعنی از معلول، (ترتّب ثواب) علّت (تعلّق امر) راکشف می‌کنیم (کشف اِنّی).

مصنّف می‌فرمایند: این راه هم مشکل را حل نمی‌کند.

بیان ذلک: **سؤال:** امر شارع به چه چیز متعلّق شده است؟

جواب: امر شارع به احتیاط تعلّق گرفته است آیا موضوع (احتیاط) تحقّق پیدا

---

١ - امر استحبابی.

هذا مع أن حسن الاحتياط لايكون بكاشف عن تعلق الأمر بـه بـنحو اللّـم، و لاترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإنّ، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة، فإنه نحو من الانقياد و الطاعة [١].

و ما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة. فيه: مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لايستقل إلا بـحسن الاحـتياط، و النقل لايكاد يرشد إلا إليه. [٢].

کرده است که شما می‌خواهید بگوئید امر به آن تعلّق پیدا کرده است لذا می‌گوئیم شما اوّل باید موضوع (احتیاط) را احراز کنید تا حکم بر آن مترتّب شود و اشکال ما در اصل تحقّق موضوع (احتیاط) هست.

[١] ـ **مصنّف می‌فرمایند:** این که شما در جواب اوّل گفتید ما از حسن احتیاط کشف می‌کنیم امر به آن تعلّق گرفته است و در جواب دوّم بیان کردید که، از ترتّب ثواب براحتیاط کشف می‌کنیم که امر به احتیاط تعلّق گرفته است از باب مماشات این دو را از شما پذیرفتیم امّا اکنون می‌گوئیم هیچ یک از آن دو را قبول نداریم زیرا:

احتیاط بعنوان انقیاد نیکو است و در مورد انقیاد و اطاعت، عقل حکم به حسن و استحقاق ثواب می‌کند امّا آیا عقل بدنبال «حسن» می‌گوید یک امر شرعی هم وجود دارد؟ خیر.

لذا می‌گوئیم از این دو راه شما نمی‌توانید بگویید احتیاط، متعلّق امر شرعی است.

بنابراین مصنّف کشف «لمّی و انّی» را نپذیرفتند.

[٢] ـ ٣ ـ جواب دیگری که از این اشکال داده شده است: معنای احتیاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصیّات عمل را اتیان بکند مگر قصد قربت را یعنی احتیاط کامل نمی‌توان نمود و اتیان عمل با خصوصیّات آن بدون قصد قربت کافی است

نعم، لوكان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالته اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال و عدم جريانه فيها، و هو كما ترى [١].

زیرا «امر» برای شما مشکوک است و رعایت قصد قربت ممکن نیست آیا این جواب صحیح است؟

مصنّف دو اشکال به این بیان دارند:

الف ـ ما دلیلی نداریم که این نوع احتیاط نیکو است زیرا این نوع احتیاط (که قصد قربت در آن رعایت نشود) اصلاً عنوان «احتیاط» را ندارد لذا حسن عقلی و استحباب شرعی هم ندارد.

مصنّف می‌فرمایند بله اگر یک دلیل شرعی وارد شود که اتیان عمل بدون قصد قربت (با رعایت سایر شرائط) عنوان «احتیاط» دارد در این صورت «احتیاط» یک مطلوب مولوی و نفسی است یعنی رعایت خود «احتیاط» مطلوب است در حالی که عقل حکم به حسن احتیاط طریقی می‌کند و همچنین شرع هم حکم به استحباب احتیاط طریقی می‌نماید.

به عبارت دیگر: ما دربارهٔ احتیاط طریقی بحث می‌کنیم نه درباره احتیاط نفسی یعنی ما احتیاط می‌کنیم تا راه و طریقی به آن واقع مجهول پیدا کنیم نه احتیاطی که خودش با قطع نظر از واقع و رعایت قصد قربت نسبت به واقع مستحب باشد.

[١] ـ اگر دلیلی می‌گفت که در خصوص عبادات هم احتیاط کنید مثلاً دلیلی دلالت می‌کرد که: «**یستحب الاحتیاط حتّی فی العبادات**» ما از کلمهٔ «حتّی» کشف می‌کردیم که احتیاط در عبادات هم ممکن است در این صورت اگر ما راهی برای امکان احتیاط «کامل» پیدا نمی‌کردیم به دلالت اقتضا و برای این که کلام حکیم لغو نباشد می‌گفتیم چون رعایت قصد قربت ممکن نیست معنای احتیاط این است که تمام خصوصیّات عمل را اتیان کنید مگر قصد قربت.

قلت: لايخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها، مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها، و قد عرفت أنه فاسد، و إنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لايكاد يحصل بدونه. و عليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله، غاية الأمر أنه لابد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً، بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، و على تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك و تعالى، و يستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد [١].

آيا مصنّف راهي براى احتياط توأم با قصد قربت دارند؟

آرى و آن جواب چهارمى است كه انشاء الله تعالى بيان خواهيم كرد منتها قبل از بيان آن راه ما دوّمين ايراد به جواب سوّم را بيان مى‌كنيم:

ب ـ «فيه»... انه التزام بالاشكال....

سوّمين جواب از اشكال اين بود كه معناى احتياط در عبادات اين است كه انسان تمام خصوصيّات و شرائط عمل را اتيان كند مگر قصد قربت را.

مصنّف مى‌فرمايد: اين جواب از اشكال نيست بلكه اين تسليم نسبت به اشكال است. مستشكل مى‌گفت: «در محل بحث، احتياط ممكن نيست» شما جواب مى‌دهيد «بدون قصد قربت، احتياط مى‌كنيم» در حالى كه اتيان عمل بدون قصد قربت، عنوان «احتياط» ندارد.

[١] ـ ٤ ـ اكنون مصنّف راه حلى را كه خود قبول دارند بيان مى‌كنند. ما بررسى كنيم، ببينيم منشأ اين اشكال ـ عدم جريان احتياط در عبادات ـ چيست؟

مقدّمه: مصنّف در جلد اوّل كفاية الاصول در مبحث واجبات تعبّدى و توصّلى بيان كردند كه:

.....

اصلاً قصد قربت ـ به معنی داعی الامر ـ نه به صورت شرطیّت و نه بصورت جزئیّت ـ حتّی در عبادات مسلّم ـ داخل و جزء مأموربه نیست.

بیان ذلك: شارع مقدّس می‌تواند بگوید نماز را با اجزا و شرائط، یعنی با رکوع وسجود و طهارت و... بخوانید امّا نمی‌تواند بگوید نماز را به داعی امر، اتیان نمائید.

به عبارت دیگر: «داعی الامر» نمی‌تواند در ردیف سائر اجزا و شرائط نماز باشد.

سؤال: در عبادات ما چگونه «قصد قربت» بکنیم؟

جواب: ما به «عقل» مراجعه می‌کنیم و عقل می‌گوید: چون در واجبات عبادی بدون قصد قربت و بدون «داعی امر»، غرض شارع حاصل نمی‌شود، لذا خود «عقل» حکم می‌کند که قصد قربت در آنها معتبر است و شما نماز را به قصد قربت و به داعی امر بخوانید تا غرض مولی حاصل شود بنابراین ما «مأمور به» را با تمام اجزا و شرائط، به داعی امر، اتیان می‌کنیم و هیچ نقصی هم در آن نیست. منتهی در مسئلهٔ قصد قربت، مرجع ما، عقل است.

سؤال دیگر: در محلّ بحث که ما علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم چگونه می‌توانیم احتیاط و قصد قربت نمائیم؟

جواب: ما به عقل مراجعه می‌کنیم و او می‌گوید که:

شما عمل عبادی مشکوک الوجوب را به داعی احتمال وجوب، اتیان کنید و انگیزهٔ شما از اتیان آن عمل، این باشد که احتمال دارد آن مشکوک الوجوب، نزد خداوند محبوبیّت داشته باشد[1] منتها در واجبات مسلّم عبادی، شما آنها را به «داعی امر»، انجام

---

۱ ـ در مواردی که انسان حرام یا واجب مسلّمی را به داعی امر الهی ترک یا اتیان می‌کند، به وظیفهٔ خود عمل کرده است و مستحق ثواب خواهد بود امّا در مواردی که انسان، مشکوک الوجوب یا مشکوک الحرمه را به انگیزهٔ احتمال امر الهی، اتیان یا ترک می‌نماید، اهمّیّت کار، زیادتر است چراکه چنین ←

و قد انقدح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها [١]. بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى [٢].

می‌دهید امّا در محلّ بحث به داعی «احتمال امر الهی» اتیان کنید.

چنانچه در محلّ بحث بصورتی که بیان کردیم، قصد قربت بکنید، اگر آن عمل به حسب واقع و در لوح محفوظ، «مأموربه» باشد شما یک امتثال کامل، نسبت به آن، نموده‌اید و اگر به حسب واقع فاقد امر باشد شما یک عبد منقاد محسوب می‌شوید. و همانطور که امتثال و اطاعت، موجب استحقاق ثواب است در مورد انقیاد هم، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌نماید. پس در شبهات وجوبیّه عبادیّه احتیاط ممکن هست.

سؤال: منشأ ایراد مستشکل که می‌گفت: احتیاط ممکن نیست چه بوده است؟

جواب: مستشکل خیال کرده است که قصد قربت مانند سائر اجزاء و شرائطی است که در «مأمور به» معتبر می‌باشد و امر، متعلّق به آن می‌گردد لذا اشکال کرده است که چون علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم لذا احتیاط ممکن نیست. و مصنّف ثابت کردند که آن تخیّل، فاسد است و می‌توان احتیاط نمود. ـ که ما مشروحاً بیان نمودیم.

[١] ـ از بیانات گذشته ما روشن شد که اگر بخواهیم در عبادات هم احتیاط نمائیم نیازی نیست که «امر» به آنها متعلّق شود بلکه اتیان عبادت به داعی احتمال امر، مصحّح احتیاط است.

[٢] ـ اکنون مصنّف می‌فرمایند: نه تنها نیازی به ثبوت «امر» نداریم بلکه ثبوت

← شخصی، عبد ممتاز و منقادی به حساب می‌آید و «عقل» حکم می‌کند که عبد منقاد هم، مستحق مثوبت است.

فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه [۱].

«امر» مزاحم احتیاط است.

بیان ذلك: اگر «امر» به عبادت تعلّق گرفت و ما با توجّه به آن «امر»، عمل عبادی را اتیان نمودیم در این صورت عنوان «احتیاط» در بین نمی‌باشد. مثلاً کسی که نماز شب می‌خواند ـ که امر استحبابی دارد ـ او دیگر «احتیاط» نمی‌کند زیرا «احتیاط» مربوط به مواردی است که ثبوت امر مشکوک باشد یا کسی که نماز واجبی را می‌خواند او به «احتیاط» عمل نمی‌کند چون فرض کرده است که در مورد آن نماز امر ثابت است.

خلاصه: «احتیاط» با «ثبوت امر» جمع نمی‌شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد

[۱] ـ با توجّه به این که با ثبوت امر، مسئلهٔ احتیاط در عبادت کنار می‌رود مصنّف نتیجه می‌گیرند که اگر گفته شود اخبار «من بلغ»[۱] دلالت بر استحباب عمل و «ثبوت امر» می‌کند[۲] باز هم این راه نمی‌تواند مصحح احتیاط در عبادت شود.[۳]

---

۱ ـ مصنّف بعد از چند سطر دربارهٔ آنها بحث می‌کند لذا ما عبارت متن را به اختصار توضیح می‌دهیم (دربارهٔ دلالت اخبار من بلغ دو نظر هست).

۲ ـ نظر مرحوم آخوند هم این است که اخبار من بلغ دال بر استحباب عمل است.

۳ ـ در مواردی که خبر ضعیفی دال بر «وجوب» یا «استحباب» است نه در تمام شبهات وجوبیّه، مثلاً خبر ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب دو رکعت نماز با فلان خصوصیّت نمود در این صورت مصنّف می‌فرمایند آن دو رکعت نماز مستحب است.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، و أما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالّة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي [١].

چون ما بیان کردیم که عنوان «احتیاط» در موردی است که وجود «امر» برای ما «مشکوک» باشد نه ثابت.

و لذا اگر اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب یک عملی بکند آن عمل مانند سائر مستحبات گشته، و دیگر با «ثبوت» امر، معنا ندارد که «احتیاط» بکنیم.

تذکّر: قدر متیقّن از اخبار «من بلغ» مواردی است که منشأ شک، روایت ضعیف باشد نه فتوای مجتهد. مثلاً روایت ضعیفی می‌گوید: که دو رکعت نماز با فلان خصوصیّت دارای ثواب و مستحب است و برای ما شک، حاصل می‌شود، ولی اخبار «من بلغ» می‌گوید آن نماز مستحب است و قدر متیقّن از اخبار «من بلغ» همین فرض است نه در صورتی که منشأ شک، فتوای مجتهد باشد.

خلاصه: نگوئید اگر اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» بکند، راه برای جریان احتیاط باز است زیرا اگر امر استحبابی موجود باشد عنوان «احتیاط» کنار می‌رود و اصلاً احتیاط در مواردی است که واقع، برای انسان مجهول باشد امّا اگر اخبار من بلغ دلالت بر استحباب و ثبوت امر بکند دیگر «احتیاط» معنا ندارد.

[١] ـ در مورد اخبار «من بلغ» دو نظریّه وجود دارد:

الف ـ اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» می‌کند مثلاً روایت ضعیفی دلالت می‌کند که دو رکعت نماز با فلان خصوصیّت در روزهای سه شنبه ثواب دارد در این صورت، آن دو رکعت به عنوان «خودش» (نه به عنوان «احتیاط»،) مستحب

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط، و مجدياً في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفاً [١].

به حساب می‌آید یعنی همانطور که نماز شب مستحب است این نماز هم، یک عمل مستحب می‌شود کسی که نماز شب را می‌خواند نمی‌گوید من آن را به عنوان احتیاط اتیان می‌کنم بلکه می‌گوید: «صلوة اللیل مستحبّة» در مورد این نماز خاص هم، مسئله چنین است.

مستشکل طبق این مبنا ایراد نمی‌کند بلکه ایراد او طبق مبنای دوّم است.

ب ـ اخبار «من بلغ» به عنوان احتمال ثواب، دلالت بر استحباب می‌کند نه به عنوان خود عمل. یعنی اخبار من بلغ نمی‌گوید آن دو رکعت نماز مستحب است بلکه می‌گوید چون در آن نماز احتمال ثواب هست، شما به عنوان محتمل الثواب می‌توانید آن نماز را بخوانید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

به عبارت دیگر: شما به عنوان احتیاط می‌توانید آن دو رکعت نماز را بخوانید بنابراین، اتیان به آن عمل، به عنوان «احتیاط» است مانند سائر اوامر احتیاطی.

نتیجه: شما نگوئید با آمدن اخبار من بلغ، بساط «احتیاط» برچیده می‌شود.

تذکر: ما تاکنون اوامر احتیاط را ارشادی می‌دانستیم امّا در این اشکال، مستشکل می‌گوید: **لو قیل بانها للطلب المولوی...** یعنی اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشند بلکه جنبهٔ «مولویّت» داشته باشند.

[١] ـ مصنّف دو جواب از ایراد مذکور بیان می‌کنند:

١ ـ اکنون که شما استحباب احتیاط را درست کردید ما از شما سؤال می‌کنیم که امر

.....

متعلق به «احتیاط»، یک امر تعبّدی است یا توصّلی؟[1].

به عبارت دیگر: آیا مکلّف باید احتیاط را هم به قصد امر، مراعات نماید؟

جواب: امر متعلّق به احتیاط، یک امر توصّلی است و معنایش این است که هر کجا عنوان «احتیاط» تحقّق پیدا کرد، رعایت آن مستحب است و لازم نیست که عنوان «احتیاط» به داعی امر متعلق به آن، اتیان شود.

ارتباط این مطلب با محل بحث: شما می‌خواستید احتیاط در عبادت را از طریق امر متعلّق به احتیاط درست کنید و ما جواب دادیم که امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی نیست بلکه توصّلی می‌باشد و معنای امر توصّلی این است که هرگاه موضوع آن، محقّق شد با هر قصد و داعی که انسان، آن را اتیان کند «امر» توصّلی ساقط می‌شود.

تذکّر: تمام اوامر توصّلی را می‌توان با قصد قربت اتیان نمود لذا می‌گوئیم، اوامر توصّلی، عبادت دائمی نمی‌تواند درست کند و ضرورت ندارد دائماً تعبّدی باشند.

۲ ـ اگر امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی باشد مصحّح جریان احتیاط در عبادات نمی‌شود و اشکال در باب احتیاط تجدید می‌شود زیرا معنای «یُستحب الاحتیاط» این است که شما اوّل عنوان «احتیاط» را درست کنید بعد، حکم به استحباب را روی آن اجرا نمائید.

به عبارت دیگر وقتی ما می‌گوئیم «یستحب الاحتیاط» حکم و امر، متأخّر از موضوع است. و «حکم» نمی‌تواند موضوع خود را محقّق کند اگر کسی گفت: اَنا اٰمُر بالاحتیاط امراً استحبابیّاً ما از «امر» نمی‌توانیم احتیاط را درست کنیم بلکه باید با قطع نظر از این «امر»، احتیاطی باشد تا ما آن را رعایت کنیم.

---

۱ - بر فرض که آن امر، مولوی و دارای ثواب و عقاب باشد.

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، و إن كان رسول الله صلى الله عليه وآله ـ لم يقله) ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً و عنواناً يؤتى به بذاك الوجه و العنوان. و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كما قيد به في بعض الأخبار، و إن كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل، و لاموجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو إلتماساً للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لأوتي الأجر و الثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط و انقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعة، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) و لعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم و تأمل [١].

تسامح در ادلّهٔ سنن

[١] ـ اکنون مصنّف مقداری دربارهٔ اخبار «من بلغ» بحث می‌کنند. ابتدا صحیحهٔ هشام بن سالم را نقل می‌کنیم:

عن هشام بن سالم عن ابیعبدالله عليه السلام قال: من بلغه عن النّبی صلى الله عليه وآله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلك له و ان کان رسول الله صلى الله عليه وآله لم یقله.[1]

مقدّمه: اگر روایت معتبری دلالت بر استحباب یا وجوب چیزی بکند، در این صورت آن «چیز»، مستحب یا واجب می‌شود زیرا فرض این است که ادلّهٔ حجّیّت خبر

---

١ ـ وسائل الشیعه ج ١ / باب ١٨ از ابواب مقدّمات عبادت ح ٣ / ص ٦٠.

.....

واحد، شامل آن روایت معتبر شده است امّا اگر روایت ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب چیزی بکند، در این صورت، ما به کمک اخبار «من بلغ» می توانیم بگوئیم: آن چیز مستحب است. اخبار من بلغ به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید. مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت کند بر این که خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد، در این صورت، ما به کمک اخبار من بلغ می‌گوئیم آن نماز مستحب است و مثل این است که روایت معتبر، دلالت بر آن، نموده است.

سؤال: آیا اخبار من بلغ دلالت بر استحباب خود آن نماز می‌کند؟ ـ یعنی همان طور که مثلاً صلوة اللیل مستحب است آن دو رکعت نماز هم بذاته مستحب است ـ یا این که نه مفاد اخبار من بلغ این است که آن دو رکعت نماز به عنوان محتمل الثواب و به عنوان این که احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد ـ که در حقیقت، عنوان احتیاط بر آن عمل منطبق می‌شود.

و به عبارت دیگر، مفاد اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند؟

جواب: در این مسئله دو عقیده وجود دارد نظر مصنّف، با عقیدهٔ مرحوم شیخ انصاری متفاوت است.

ما ابتدا نظر مرحوم شیخ را به اختصار بیان می‌کنیم:

نظر شیخ اعظم دربارهٔ اخبار من بلغ[1]

ایشان خواسته‌اند دلالت اخبار «من بلغ» بر استحباب «نفس عمل» را قبول نکنند و بفرمایند ترتّب ثواب، مستلزم کشف «امر مولوی استحبابی» نیست.

---

۱ ـ ر.ک: فرائد الاصول ۲۳۰.

.....

بیان ذلك: در صحیحهٔ هشام چنین آمده است: **من بلغه عن النّبی ﷺ شیء من الثّواب فعمله...** «فاء» در این روایت، «فاء» تفریع است و تفریع عمل بر «بلوغ خبر» یعنی اتیان عمل به رجاء مطلوبیّت و این، همان عنوان انقیاد و احتیاط است. و در مورد انقیاد، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌کند لذا ما از ترتّب ثواب بر آن انقیاد یک امر مولوی استحبابی راکشف نمی‌کنیم تا بتوانیم بگوئیم «نفس عمل» استحباب دارد. و این که روایات باب، ثواب را بیان می‌کنند به عنوان مؤکّد حکم عقل است.[1]

نظر مصنّف دربارهٔ اخبار من بلغ

بعضی از اخبار ـ مانند صحیحهٔ هشام بن سالم ـ دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کند زیرا ظاهر صحیحهٔ هشام این است که: اگر در روایت ضعیفی منسوب به پیغمبر اکرم ﷺ وعدهٔ پاداش بر انجام عملی آمده باشد و کسی آن عمل را انجام دهد به آن ثواب می‌رسد گرچه در واقع رسول الله هم نفرموده باشد.

در این روایت قید نشده که آن عمل را به عنوان احتیاط و این که شاید آن روایت صحیح باشد، انجام دهد بلکه ظهور روایت در این است که آن عمل را به نیّت «خود عمل» انجام دهد و ثواب بر آن عمل مترتّب است نکتهٔ دیگر آن است که در صحیحهٔ هشام چنین آمده بود: «**من بلغه... فعمله**» «فاء» در این کلمه ـ «فعمله» ـ به عنوان تفریع است یعنی عمل، به دنبال «بلوغ خبر» است به نحوی که اگر «بلوغ» نبود، داعی بر تحقّق عمل پیدا نمی‌شد. البتّه داعی بر عمل، سبب نمی‌شود که عمل، مقیّد و معنون به آن داعی گردد تا ما بگوئیم: اتیان آن عمل «مثلاً خواندن دو رکعت نماز» مقیّد به این است که چون عنوان بلوغ خبر ضعیف در کار است پس من آن را اتیان می‌کنم و «ثواب» مربوط به عمل

---

۱ ـ البتّه عقل مقدار ثواب را بیان نمی‌کند.

.....

به قصد احتیاط است.

خلاصه: «عمله» اطلاق دارد و ذکری از «قصد احتیاط» در آن نشده است.

مطلب دیگر، این که معنای «فعمله» چیست؟

آیا یعنی عمل بکند ثواب را؟ یا این که به فعل ذی ثواب، عمل نماید؟ احتمال اوّل مطرح نیست چراکه ثواب و پاداش، مربوط به خداوند است ـ نه مکلّف ـ بلکه مقصود همان احتمال دوّم است یعنی آنکه عمل ذی ثواب را اتیان کند تا مستحق آن پاداش و ثواب گردد (وکان اجر ذلك له یعنی ثواب آن عمل، برای اوست).

مصنّف می‌فرمایند: بعضی از روایات باب، مقیّد است و ما یک نمونه از آنها را نقل می‌کنیم:

عن أبي عبدالله علیه السلام قال: من بلغه عن النّبی صلی الله علیه و آله شیء من الثّواب ففعل ذلك طلب قول النّبی صلی الله علیه و آله کان له ذلك الثّواب و ان کان النّبی صلی الله علیه و آله لم یقله.

و در بعضی از روایات چنین آمده است: **«فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثّواب»** در این نوع روایات، «عمل» مقیّد به عنوان «رسیدن به قول نبی صلی الله علیه و آله یا رسیدن به ثواب موعود» شده است.

با این دو دسته روایات، چه باید کرد؟ آیا می‌توانیم بگوئیم که صحیحهٔ هشام، مطلق است و دلالت بر ترتّب ثواب، بر نفس عمل می‌کند ـ خواه به داعی ثواب و یا رسیدن به قول نبی صلی الله علیه و آله، آن عمل را اتیان کنیم و یا بدون آن.

امّا سائر اخبار، مقیّد است و دلالت بر ترتّب ثواب بر عمل می‌کند (منتها مقیّد است به داعی رسیدن به ثواب یا طلب قول نبی صلی الله علیه و آله).

در نتیجه حمل مطلق بر مقیّد کرده و بگوئیم: صحیحهٔ هشام هم مقیّد است و دلالت بر ترتّب ثواب ـ «طلباً لقول النّبی صلی الله علیه و آله» ـ می‌کند ـ نه به عنوان نفس عمل بلکه به عنوان رسیدن به قول آن حضرت ـ آن وقت نتیجه این می‌شود که اخبار «من بلغ» دلالت بر

.....

استحباب احتیاط می‌کند مصنّف می‌فرمایند: نیاز به چنین حمل و تقییدی نمی‌باشد و حمل مطلق بر مقیّد، در مواردی است که بین آن دو، منافات باشد. مثال: اعتق رقبة (مطلق) ـ لاتعتق رقبة کافرة (مقیّد) که در این صورت بین این دو منافات است لذا مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنیم.

امّا اگر مولی چنین گفت: «**من اعتق رقبة فله کذا**» و در مورد دیگر چنین گفت: **من اعتق رقبة مؤمنة فله کذا**» در دو مثال اخیر، چه منافاتی بین دو دلیل وجود دارد که مطلق را حمل بر مقیّد کنیم؟

آیا مانعی دارد که عتق رقبه، به نحو مطلق، دارای پاداش و ثواب باشد و همچنین «عتق رقبهٔ مؤمنه» هم ثواب داشته باشد؟ خیر لذا می‌گوئیم صحیحهٔ هشام، به اطلاق خود باقی است و دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کند. و «نفس عمل» به دنبال بلوغ خبر، اجر و ثواب دارد و «بلوغ خبر» داعی در تحقّق عمل است نه قید عمل.

و چنانچه انسان «**طلباً لقول النّبی صلی الله علیه و آله**» و یا «**التماساً للثّواب**»، عمل را اتیان نماید، اگر چه انقیاد است امّا می‌گوئیم دلالت می‌کند که «نفس عمل» دارای ثواب و مستحب است و چون منافاتی بین آن دو دسته روایت نیست، پس صحیحهٔ هشام به اطلاق خود باقی است.

مصنّف می‌فرمایند اخبار من بلغ هم وزن و برابر اخبار تسریح لحیه[1] هستند با این که در مورد شانه زدن محاسن «امر» نداریم امّا از ترتّب ثواب بر آن عمل ما استحباب آن عمل راکشف می‌کنیم.

به عبارت دیگر همان طور که در مورد تسریح لحیه ما از ترتّب ثواب استحباب «عمل» راکشف می‌کنیم در مورد اخبار من بلغ هم از ترتّب ثواب استحباب «عمل» را

---

١ ـ ر.ک: وسائل الشیعه باب استحباب تسریح لحیه ١ / ٤٢٩ و ٤٢٨.

.....

کشف می‌کنیم.[1]

و چون از اخبار من بلغ مانند صحیحهٔ هشام استحباب «نفس عمل» استفاده می‌شود شاید مشهور هم به همین علّت فتوا به استحباب بسیاری از افعال داده‌اند که روایات ضعیفی در مورد آن افعال ثواب را بیان می‌کنند.

قوله: کما قیّد فی بعضها الاخر لاوتی الاجر و الثّواب[2] علی نفس العمل[3].

ثمرهٔ بین دو قول[4]:

اگر ما بگوئیم اخبار باب، دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کنند در این صورت اگر خبر ضعیفی نسبت به عملی، اجر و ثواب مترتّب بر آن عمل را بیان کند مجتهد

---

١ - قد اشار الشّیخ اعلی الله مقامه الی ذلك ثم ردّ علیه... عنایة الاصول ٤ / ١١٣.

٢ - هذا غیر ظاهر، اذلو فرض دلالة هذه النصوص علی استحباب الفعل کما ذکر المصنّف ـ رحمه الله ـ کان ترتّب الثّواب علی العمل منوطاً بقصد استحبابه المستفاد منها امّا لو لم یقصد الامر الواقعی المحتمل فالثواب المترتب لابد ان یکون علی الانقیاد لاغیر لان ترتب الثواب تابع لقصد الفاعل عقلاً، فان قصد امراً معیّناً، ترتّب الثواب المترتب علی ذلك الامر و لایترتب ثواب غیره الا تفضّلاً فثواب الاطاعة لایترتب علی الانقیاد و لاالعکس بل المترتب ثواب نفسه علیه حقایق الاصول ٢ / ٢٧٠.

٣ - (هذا مضافاً) الی ما عرفت، من انّه المستبعد جدّاً ان یصیر نفس العمل الّذی قد بلغ علیه الثواب بما هو هو مستحباً شرعاً بحیث کان البلوغ بخبر ضعیف مما له موضوعیة و سببیة فی انقلاب الفعل عما هو علیه و فی صیرورته مستحباً شرعیاً بعد ان لم یکن مستحبّاً واقعاً عنایة الاصول ٤ / ١١٢.

٤ - وامّا الثّمرة بین القولین فقد قال الشّیخ اعلی الله مقامه (مالفظه): ثمّ إنّ الثّمرة بین ما ذکرنا و بین الاستحباب الشرعی یظهر فی ترتّب الآثار المترتّبة الشّرعیة علی المستحبّات الشّرعیّة مثل ارتفاع الحدث المترتب علی الوضوء المأمور به شرعاً فان مجرّد ورود خبر غیر معتبر بالامر به لایوجب الا استحقاق الثواب علیه و لایترتب علیه رفع الحدث فتأمّل، وکذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللّحیة فی الوضوء من باب مجرّد الاحتیاط لایسوّغ جواز المسح ببلله بل یحتمل قویاً ان یمنع من المسح ببلله و ان قلنا بصیرورته مستحبّاً شرعیّاً فافهم. انتهی کلامه رفع مقامه عنایة الاصول ٤ / ١١٠.

الثالث: إنه لايخفى أن النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذاك الزمان[1] أو المكان[2] ولو دفعة لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة ولو بالأصل، فلايجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به [١].

می‌تواند فتوا به استحباب آن عمل بدهد و این مطلب را در رسالهٔ عملیّه بنویسد.

امّا اگر بگوئیم: اخبار باب، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند در این صورت نمی‌توان فتوا به استحباب آن «عمل» داد. بلکه باید چنین بگوئیم: اتیان و رعایت آن عمل، رجاءً و به عنوان امید به مطابقت با واقع، مستحب است.

امر سوم

[١] ـ بعضی گفته‌اند در شبهات موضوعیهٔ[3] تحریمیّه و بلکه در شبهات موضوعیهٔ وجوبیّه هم باید احتیاط نمود. امّا مصنّف در شبهات موضوعیهٔ تحریمیّه، این بحث را مطرح می‌کنند و قائل به تفصیل می‌شوند و ظاهراً از همین بیان مصنّف، حکم شبهات موضوعیّه وجوبیّه هم مشخّص می‌شود.

بیان ذلك: به یک اعتبار، ما دو نوع «نهی» داریم:

الف: گاهی نهی، به طبیعت معیّنی متعلّق می‌شود به نحوی که مقصود شارع این است که نباید «منهی عنه» در هیچ زمان و مکانی اتیان شود و تمام افراد را من حیث المجموع یک موضوع برای حرمت قرار می‌دهد[4] بطوری که اگر انسان، یک فرد از آن را

---

١ ـ كالنّهي عن الصّيد و غيره من تروك الاحرام حاله، بناءً على رجوع النّهي الى قضيّة معدولة ـ منتهى الدّراية ٥ / ٥٤٥.

٢ ـ كالنّهي عن قطع شجر الحرم و نباته ـ منتهى الدّراية ٥ / ٥٤٥.

٣ ـ تعریف شبهه موضوعیّه را در اوّل بحث برائت بیان کردیم.

٤ ـ مانند عام مجموعی.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، و حيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة [١].

اتیان کند، اصلاً نسبت به تکلیف مولا امتثال نکرده است بلکه باید تمام افراد آن طبیعت را ترک نماید تا امتثال نهی مولا تحقق پیدا کند.

مثال: شارع مقدّس در ماه رمضان، مکلّفین را از اکل و شرب، نهی نموده است بنحوی که باید از صبح تا شب، از خوردن و آشامیدن اجتناب کنند و می‌دانیم اکل و شرب، مصادیق زیادی دارد و شارع تمام آن مصادیق را یک موضوع برای نهی قرار داده است در این صورت اگر کسی از تمام مأکولات و مشروبات اجتناب کند، نسبت به یک حکم الهی امتثال نموده است و چنانچه از تمام مأکولات اجتناب کند امّا فقط یک لحظه نسبت به یک چیز مخالفت کند و آن را بخورد در این صورت اصلاً امتثالی نسبت به تکلیف مولیٰ ننموده است زیرا تمام افراد، یک موضوع، برای یک حکم بوده است.

مکلّف باید احراز کند که منهی عنه را ترک نموده است گرچه احراز بوسیلهٔ اصل عملی باشد (احراز تعبّدی) چگونه با اصل عملی می‌توان ترک طبیعت منهی عنه را احراز کرد؟ فرض کنید کسی از ابتدای طلوع فجر به نیّت روزه از شرب و اکل اجتناب نمود امّا هنگام عصر آمپولی تزریق کرد و شک کرد که آیا هنوز هم تارک اکل و شرب هست یا نه در این صورت چون حالت سابقهٔ ترک اکل و شرب دارد می‌تواند استصحاب بقاء ترک اکل و شرب نماید.

خلاصه: اگر شک کنیم که فلان مصداق از افراد منهی عنه هست یا نه باید احتیاط نمود زیرا اصل تکلیف و اشتغال ذمّه مسلّم است مگر این که مسبوق به ترک باشد که در این صورت با اتیان آن شیء مشکوک می‌توان استصحاب بقاء ترک نمود.

[١] ـ ب ـ گاهی از اوقات نهی به یک طبیعت متعلّق می‌شود امّا هر فرد از آن

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لايوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، أو كان الشيء مسبوقاً بالترك، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمته إحراز تركه و عدم إتيانه امتثالاً لنهيه. غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به. [١].

طبیعت، یک حکم مستقل دارد.[1] در این صورت اگر نسبت به یک فرد مخالفت تحقّق پیدا کرد باز فرد دیگر هم حرام است و مکلّف باید نسبت به آن اطاعت کند.

مثال: شارع مقدّس، شرب خمر را حرام نموده است و تمام مصادیق و افراد خمر، حرام است حال اگر کسی با یک مصداق از مصادیق خمر، مخالفت کرد، باز حرمت سائر موارد، به جای خود محفوظ است و باید نسبت به آنها موافقت نماید بخلاف فرض قبل که فقط یک موافقت یا مخالفت مطرح بود.

در فرض اخیر، اگر به فرد مشکوکی برخورد کردیم، چون هر فرد، حکم جداگانه و مستقل دارد و در آن حکم شک داریم، لذا می‌توانیم به اصالة البرائه تمسّک نموده و در مورد مشکوک حکم به برائت و عدم لزوم احتیاط بکنیم.

مثال: اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود در این صورت ـ چون هر فردی حکم مستقل دارد و نمی‌دانیم که نهی شارع، به آن فرد متعلّق شده است یا نه؟ ـ می‌توانیم به اصل برائت مراجعه نموده و آن مایع را جایزالشّرب بدانیم.

خلاصهٔ امر سوّم

[١] ـ ١ ـ در مواردی که «نهی» به یک طبیعت تعلّق پیدا کرده است، امّا هر فرد از

---

١ ـ مانند عام استغراقی.

والفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، و لايكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً، فتفطن [١].

آن طبیعت، حکم مستقلّی دارد، چنانچه به فرد مشتبهی برخورد کنیم احتیاط لازم نیست زیرا در مورد آن فرد نسبت به اصل تکلیف شک داریم و می‌توانیم اصل برائت را جاری نمائیم.

۲ ـ چنانچه نهی، به یک طبیعت من حیث المجموع تعلّق پیدا کند و ما به فرد مشکوکی برخورد کنیم که مسبوق به ترک است در این صورت هم می‌توان آن مشکوک را اتیان نمود.

۳ ـ در غیر از دو مورد فوق، چنانچه به مصداق مشکوکی برخورد نمائیم ـ چون «نهی» به طبیعت من حیث المجموع تعلّق گرفته است و اصل تکلیف مسلّم است ـ لذا می‌گوئیم: مقتضای اشتغال یقینی، برائت یقینیّه است و نمی‌توان به اصل برائت رجوع نمود بلکه باید اجتناب کرد.

اکنون مصنّف ﷺ یکی دو شاهد اقامه می‌کنند که: در مواردی که انسان علم به وجوب چیزی دارد ـ به خاطر اطاعت امر شارع ـ باید احراز کند که آن را اتیان نموده است. و در مواردی که علم به حرمت چیزی دارد باید احراز نماید که آن را ترک نموده است.

منتها همانطور که گاهی انسان، وجودواجب را با اصل عملی احراز می‌کند، گاهی از اوقات، ترک حرام را هم می‌تواند با اصل عملی احراز کند.

[١] ـ گر چه مقتضای اصل برائت این است که مصادیق مشتبه را می‌توان مرتکب شد امّا چون باید احراز کنیم که «منهیّ عنه» را ترک کرده‌ایم پس لازمه‌اش این است که از افراد مشتبه اجتناب نمائیم تا ترک «منهی عنه» را احراز کنیم ـ به همان تفصیلی که ذکر نمودیم.

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً و نقلاً، ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمارة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلاً[1] فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان في الأمور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها، و كان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً [١].

امر چهارم

[١] ـ مصنّف اين جا دربارهٔ سه مطلب بحث مى‌كنند:

١ ـ حسن احتياط، حتّى در مواردى كه دليل بر نفى تكليف داريم.

٢ ـ حسن احتياط مقيّد به عدم اختلال نظام است.

٣ ـ كيفيّت احتياط.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ما با ادلّهٔ عقلى و نقلى ثابت كرديم كه در شبهات حكميّه احتياط واجب نيست.[2]

سؤال: آيا احتياط از نظر شرع و عقل، «حُسن» هم ندارد؟

جواب: مصنّف مى‌فرمايند: دائرهٔ حسن احتياط، از يک جهت بسيار گسترده است يعنى شامل تمام شبهات حكميّه و موضوعيّه (وجوبيّه و تحريميّه) مى‌شود و از جهت ديگر محدود به يک قيدى است و آن اين كه اين احتياط موجب «اختلال نظام» نشود.

توضيح ذلك: براى احتياط كردن موارد متفاوتى متصوّر است كه به آنها اشاره مى‌شود.

---

١ - قيد للاختلال، يعنى: انّ الرّافع لنفس الاحتياط او حسنه هو الاختلال الفعلى دون الشّأنى فهو قبل وصوله الى حدّ الاخلال بالنظام حسن منتهى الدّراية ٥ / ٥٥٦.

٢ - كما اينكه در شبهات موضوعيّه هم احتياط واجب نيست.

.....

.....

۱ ـ در مواردی که حتّی دلیل بر عدم وجوب یا عدم حرمت چیزی داریم در عین حال، «احتیاط» خوب است.

مثال: اگر خبر واحد معتبری دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه کند در عین حال، عمل به احتیاط و خواندن نماز جمعه مطلوب است زیرا خبر واحد، افادهٔ علم و یقین نمی‌کند و ممکن است به حسب واقع، نماز جمعه واجب باشد (در شبهات حکمیّه).

۲ ـ اگر «بیّنه» دلالت کند بر این که فلان چیز، از افراد واجب نمی‌باشد و یا آنکه «بیّنه» قائم شود که فلان چیز از افراد و مصادیق حرام، نیست، در عین حال «احتیاط» نیکوست.

مثال: بیّنه‌ای قائم شود که فلان مایع مردّد بین خلّ و خمر ـ سرکه است نه شراب مسکر ـ در عین حال «احتیاط» و اجتناب از شرب آن مایع، مطلوب خواهد بود. (در شبهات موضوعیّه).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مصنّف می‌فرمایند: احتیاط در شبهات حکمیّه و موضوعیّه خوب است مشروط بر این که موجب اختلال نظام نشود و چنانچه سبب اختلال نظام گردد دیگر «احتیاط»، مبغوض شارع مقدّس است.

تذکّر: حسن احتیاط ـ همانطور که بیان گردید ـ در تمام موارد هست خواه احتمال تکلیف ضعیف باشد یا قوی و یا متساوی الطّرفین ـ ظن به تکلیف باشد یا وهم و یا شک در آن ـ اگر شما یک درصد احتمال «ثبوت» تکلیف بدهید یا نود و نه درصد هم احتمال آن را، باز در عین حال احتیاط مطلوبیّت دارد.

و همچنین فرق نمی‌کند که «محتمل» امر مهمّی باشد یا کم اهمیّت.

مثال: ما از مذاق شرع، متوجّه شده‌ایم که مسئلهٔ دماء و فروج، از امور مهم است و احتیاط در آنها مطلوب شارع است امّا حُسن احتیاط به این گونه موارد خلاصه نمی‌شود

فافهم[1].

و در سائر موارد غیر مهم[2] هم «احتیاط» اتّصاف به حُسن دارد.

خلاصه: خواه حجّتی بر خلاف «احتیاط» باشد یا نباشد باز «احتیاط» دارای حُسن عقلی و شرعی است.

سؤال: در محل بحث، چگونه می‌توان بین احتیاط و عدم اختلال نظام جمع نمود و هر دو را رعایت کرد؟

جواب: کسی که توجّه دارد که «احتیاط»، سبب اختلال نظام می‌شود بدین ترتیب عمل کند:

در مواردی که «محتمل»، مسئلهٔ با اهمّیتی است (مانند دماء و فروج) و یا این که احتمال تکلیف قوی است (مثلاً ظنّ به تکلیف دارد)، در این گونه موارد به احتیاط عمل نماید.

خلاصه احتیاط نباید سبب اختلال نظام شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ - یحتمل ان یکون اشارة الی وجوب الاحتیاط فی الامور المهمة لدی الشارع کالفروج و الدّماء و نحوهما لانّه یحسن الاحتیاط فیها بلا الزام به، و علیه فترجیح بعض الاحتیاطات علی بعض واجب لازم لا انّه راجح مستحب.

و یحتمل ایضاً آن یکون اشارة الی انّ الملتفت الی ذلك کما انّ من الرّاجح له ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالاً أو محتملاً فکذلك من الراجح له ترجیح موارد قیام الاصل علی الاباحة علی موارد قیام الامارة علیها (والله العالم) عنایة الاصول ٤ / ١٢١.

٢ - مانند مسئله طهارت و نجاست.

فصل

إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمته، لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه وجوه: الحكم بالبراءة عقلاً و نقلاً لعموم النقل، و حكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، و وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، و التخيير بين الترك و الفعل عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً [١].

اصالة التّخيير

[١] ـ یکی از اصول اربعه، اصالة التّخییر است، مورد این اصل به اصطلاح علمی دوران بین محذورین است یعنی علم اجمالی داریم که یک شیء یا واجب است یا حرام.

به عبارت دیگر: در مورد یک شیء هم احتمال حرمت می‌دهیم و هم احتمال وجوب.

در دوران بین محذورین مکلّف نمی‌تواند هر دو طرف را رعایت کند به عبارت دیگر احتیاط ممکن نیست[1] انسان نمی‌تواند هم تارک و هم فاعل آن شیء باشد بلکه یا

---

۱ ـ اگر مکلّف علم اجمالی داشته باشد که یا شیء «الف» واجب است یا شیء «ب» حرام است در این صورت احتیاط ممکن و لازم است.

.....

فاعل آن است یا تارک.

مثال: فرض کنید نماز جمعه یا واجب است یا حرام ـ جنبهٔ عبادیّت آن را در نظر نگیرید. و نکته‌اش را بزودی توضیح می‌دهیم ـ در این مثال احتیاط به معنی موافقت قطعیّه، ممکن نیست البتّه مخالفت قطعیّه هم امکان ندارد، چون مکلّف نمی‌تواند هم نماز جمعه را اتیان و هم ترک نماید.

وجوه در مسئله

۱ ـ برائت عقلی و نقلی جاری می‌شود.

بیان ذلك: خصوص وجوب آن شیء مشکوک است پس قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان ـ برائت عقلی ـ و حدیث رفع و امثال آن ـ برائت شرعی ـ شامل محل بحث می‌شود و همچنین خصوص حرمت همان شیء مشکوک است پس قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۲ ـ باید احدهما المعیّن را اخذ کنیم (یعنی یا جانب وجوب را بگیریم و تا آخر فاعل آن شیء باشیم[1] یا جانب حرمت را بگیریم و تا آخر تارک آن شیء باشیم).

۳ ـ باید یکی از آن دو را به نحو تخییر ـ شرعی ـ اخذ نمود. و ظاهر این تخییر این است که استمراری است یعنی در هر مرتبه، مکلّف مخیّر است که یا جانب وجوب یا جانب حرمت را رعایت کند.

٤ ـ در مقام عمل تخییر ـ عقلی ـ بین فعل و ترک هست امّا از نظر حکم، توقّف

---

۱ ـ امّا الاخذ باحتمال الوجوب معیناً فلم نعثر علی قائل به ـ منتهی الدّرایة ٥ / ٥٦٧.

أوجهها الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل و الترك، و شمول مثل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، و لا مانع عنه عقلاً و لا نقلاً. [١].

و قد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، و الالتزام التفصيلي [1] بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً [٢].

می‌نمائیم و نمی‌توان فتوا به جانب حرمت یا وجوب داد.

۵ ـ از نظر عمل عقلاً مخیّر هستیم، لکن از نظر حکم به اباحه فتوا می‌دهیم.

مختار و دلیل مصنّف ﷺ

[١] ـ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: اوجه، وجه اخیر است و دلیل ایشان عبارتست از: هیچ یک از فعل و ترک بر دیگری ترجیحی ندارد لذا عقل می‌گوید از نظر عمل شما مخیّر هستید.

و علّت این که شرعاً حکم به اباحه می‌کنیم این است که روایت «حل» ـ کل شیء لك حلال ـ شامل محلّ بحث می‌شود و مانع شرعی [2] و عقلی [3] وجود ندارد.

[٢] ـ **اشکال:** شما که علم اجمالی به وجوب یا حرمت شیء واحد دارید چگونه حکم به اباحه می‌کنید؟

جواب: اوّلاً بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر عمل منافاتی نیست زیرا چه وجوب در کار باشد چه حرمت، مکلّف یا فاعل آن شیء است یا تارک، معنای اباحه غیر

---

١ ـ شروع فی الرّد علی القول بوجوب الاخذ باحدهما ـ حقائق الاصول ٢ / ٢٧٥.

٢ ـ کما فی الشّبهة المحصورة ـ حقایق الاصول ٢ / ٢٧٥.

٣ ـ کما فی الشّبهة البدویّة بناءً علی تقدیم اخبار الاحتیاط کما هو مذهب الاخباریّین ـ نفس المصدر.

وقياسه[1] بتعارض الخبرين ـ الدالّ أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب ـ باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة، و من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين [١].

از فعل یا ترک چیز دیگری نیست. (مخالفت عملیه لازم نمی‌آید).

ثانیاً اگر می‌گوئید بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر التزام و عقیده منافات هست ما به شما دو جواب می‌دهیم:

۱ ـ در بحث قطع[2] بیان کردیم که موافقت و مخالفت التزامیه وجوب و حرمت ندارند و احکام شرعی یک نوع مخالفت و موافقت دارند و آن عبارت است از مخالفت و موافقت عملیه، و موافقت التزامیه در مسائل اعتقادی است.

۲ ـ اگر موافقت التزامیه لازم هم باشد، در محل بحث منافاتی با اباحه ندارد و می‌توان اجمالاً به حکم واقعی ملتزم شد زیرا اباحه، حکم ظاهری ـ نه واقعی ـ است و می‌گوئیم آن شیء ظاهراً مباح است و از نظر موافقت التزامیه می‌گوئیم ما به آن حکم واقعی مردّد بین وجوب و حرمت ملتزم هستیم و التزام تفصیلی به احدهما اگر تشریع نباشد[3] دلیلی بر وجوب آن نداریم.

[١] ـ اشکال: در تعارض خبرین ـ در بحث تعادل و تراجیح ـ که مثلاً یک خبر دلالت بروجوب و خبر دیگر دلالت بر حرمت می‌کند،[4] حکم مسئله، تخییر است،[5] بین

---

١ ـ شروع فی الجواب عمّا استدل به لكلّ واحد من بقيّة الاقوال واشارة الى الاستدلال للقول بوجوب الاخذ باحدهما و الرّد عليه حقائق الاصول (٢/ ٢٧٥).

٢ ـ در امر خامس.

٣ ـ بل قد عرفت انّه تشريع محرّم ر. ک: حقائق الاصول ج ٢ / ٢٧٥.

٤ ـ مصداق بارز تعارض.

٥ ـ اگر مرجّحی در بین نباشد.

و على تقدير أنها من باب الطريقية فإنه و إن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما ـ تعييناً أو تخييراً ـ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً، أو التخيير تخييراً، و أين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ و هو حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لايكون إليه بموصل [١].

محلّ بحث و تعارض خبرین چه تفاوتی هست که اینجا به اباحه حکم می‌کنید ولی در آنجا می‌گوئید بین اخذ وجوب و حرمت مخیّر هستید (تخییر شرعی).

جواب: ممکن است شما امارات و اخبار را از باب سببیّت حجّت بدانید و یا این که از باب طریقیّت، هر کدام را بپذیرید ما جداگانه به شما پاسخ می‌دهیم.

الف: قبلاً معنای سببیّت امارات و اخبار را توضیح می‌دهیم:

«نفس تبعيّة الامارة مشتملة على مصلحة كاملة جابرة لمصلحة الواقع» یعنی پیروی و تبعیّت از خود «اماره» مصلحت کامل و تمام دارد و بر فرض که اماره مخالف با واقع باشد همان مصلحت واقع به سبب پیروی از اماره جبران می‌شود.

قائلین به سببیّت می‌گویند پیروی روایتی که دال بر وجوب است مصلحت کامل دارد و همچنین متابعت روایت دال بر حرمت مصلحت تام دارد، منتها مکلّف نمی‌تواند هر دو طرف را رعایت کند لذا در تمام موارد قائل به تخییر می‌شویم و تخییر طبق قاعده هست و مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین باطل است.

این مسئله ـ تعارض خبرین ـ مانند دو واجب متزاحم هست که مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند و هیچ کدام بر دیگری مزیّتی ندارد و انسان قدرت بر نجات هر دو را ندارد لذا عقل حکم به تخییر می‌کند.

[١] ـ ب ـ اگر حجّیّت امارات و أخبار از باب طریقیّت باشد یعنی اخبار از

.....

باب این که نشان دهندهٔ واقع و طریق به واقع هستند حجّیّت دارند در این صورت مقتضای قاعدهٔ عقلی این است که اگر دو طریق با یکدیگر معارض شدند باید هر دو را کنار گذاشت ـ تساقط می‌کنند ـ و تخییر برخلاف قاعدهٔ عقلی است امّا ما در برابر قاعدهٔ عقلی، اخبار علاجیّه داریم که تکلیف ما را دربارهٔ خبرین متعارضین مشخّص می‌کند و می‌گوید:

اگر یکی از آن دو مرجّح سندی، دلالی و غیره داشت او را ترجیح دهید در غیر این صورت مخیّر هستید (تخییر شرعی).

مصنّف می‌فرمایند: در این صورت هم مقایسه درست نیست زیرا این که ما یکی از دو روایت را تعییناً[1] یا تخییراً[2] اخذ می‌کنیم به خاطر این است که هر یک از دو روایت واجد ملاک و مناط حجّیّت هست یعنی احتمال می‌دهیم مطابق واقع باشد و یقین به کذبش نداریم به عبارت دیگر هر یک از دو خبر را که ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم ممکن است ما را به سوی واقع هدایت کند (البته با اجتماع سائر شرائط).

امّا در محلّ بحث: ما علم اجمالی داریم که حکم واقعی یا وجوب است یا حرمت و همان واقع مردّد گریبان ما را می‌گیرد و باید با همان واقع معلوم بالاجمال موافقت کنیم منتها موافقت قطعیّه با واقع امکان ندارد و موافقت احتمالیّه هم علی ایّ حال ـ چه واقعاً وجوب در کار باشد یا حرمت ـ حاصل است، اگر ما جانب وجوب را رعایت کنیم با وجوب، موافقت احتمالی نموده‌ایم و اگر جانب ترک را رعایت کنیم با حرمت، موافقت احتمالی نموده‌ایم.

---

۱ ـ در صورت وجود مرجّح.

۲ ـ در صورت فقدان مرجّح.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، و إحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محلّه، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا [١].

فتأمّل جيّداً [٢].

اشکال: چرا شما خصوص یک طرف را اخذ نمی‌کنید؟

جواب: اخذ خصوص یک طرف چه بسا ما را به واقع نمی‌رساند لذا می‌گوئیم به یکی از آن دو عمل می‌کنیم (تخییر عقلی و اباحهٔ شرعی را می‌پذیریم).

[١] ـ در یک صورت مقایسهٔ دوران بین محذورین با تعارض خبرین صحیح است. بیان ذلك:

سؤال: چرا در تعارض خبرین مخیّر هستیم، نکته و ملاک تخییر چیست؟

جواب: ملاک تخییر، این است که هر یک از دو خبر برای ما احتمال ایجاد می‌کند یعنی روایتی که دلالت بر وجوب می‌کند احتمال وجوب درست می‌کند، و روایتی که دلالت بر حرمت می‌کند احتمال حرمت ایجاد می‌کند.

مصنّف می‌فرمایند: در این صورت، تخییر شرعی بین خبرین متعارضین را می‌توان در دوران بین محذورین پیاده کرد و مقایسه صحیح است و ما اباحهٔ شرعی را کنار می‌گذاریم و می‌گوئیم همان دلیل که در خبرین دلالت بر تخییر می‌کند در محلّ بحث ـ دوران بین محذورین ـ هم دلالت بر تخییر می‌کند و آن ملاک در اینجا هست. و در نتیجه هم تخییر عقلی و هم تخییر شرعی را قبول می‌کنیم.

[٢] ـ اشاره به این است که راه اخیر فقط یک احتمال است و ملاک تخییر در خبرین بخاطر ایجاد احتمال نمی‌باشد.

و لا مجال [1] ـ هاهنا ـ لقاعدة قبح العقاب بلابيان، فإنه لاقصور فيه ـ هاهنا ـ و إنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، و الموافقة الاحتمالية حاصلة لامحالة، كما لايخفى [١].

ثم إن مورد هذه الوجوه، و إن كان ما [إذا] لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة، لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ ﷺ، إلا أن الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، و تركه كذلك، لعدم الترجيح و قبحه بلا مرجح [٢].

---

[١] ـ اشكال: چرا در دوران بين محذورين برائت عقلي و قاعدهٔ قبح عقاب بلابيان را جاري نمي‌كنيد؟

جواب: در صورتي كه علم اجمالي به تكليف داشته باشيم مجالي براي جريان قاعدهٔ قبح عقاب بلابيان نيست زيرا علم اجمالي «بيان» هست و در آن قصوري نيست.

سؤال: اگر قصوري در بيان نيست پس چرا تكليف واقعي منجّز نمي‌شود؟

جواب: عدم تنجّز تكليف به خاطر اين است كه موافقت قطعيه‌اش ممكن نيست همان طور كه مخالفت قطعيه‌اش هم ممكن نيست و موافقت احتماليه هم بهر حال حاصل است چون انسان يا تارک است يا فاعل.

مورد وجوه پنج گانه

[٢] ـ مصنّف مورد وجوه پنج گانه را بيان و به كلام شيخ اعظم [2] تعريض مي‌كنند. مرحوم شيخ در رسائل وقتي وجوه در اين مسئله را بيان مي‌كنند مي‌فرمايند: مورد

---

١ ـ هذا ردّ على الوجه الاوّل و هو الحكم بالبرائة عقلاً. حقايق الاصول ٢ / ٢٧٧.

٢ ـ ر. ك: فرائد الاصول ٢٣٦.

.....

آن جائی است که واجب و حرام هر دو توصّلی باشند یا احدهما به نحو غیر معیّن تعبّدی باشد.

سؤال: مگر حرام تعبّدی هم داریم؟

جواب: آری منتهاکم است مانند تروکی که در ماه رمضان هست که تمام آنها باید به قصد قربت ترک شود و چنانچه آن تروک به خاطر بعضی از دواعی دیگر رعایت شود در این صورت ترک مطلوب مولا تحقّق پیدا نمی‌کند؟

مرحوم شیخ فرموده‌اند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی [1] باشند در این صورت جائز نیست ما هر دو را کنار بگذاریم و به اباحه رجوع کنیم زیرا این کار، مخالفت قطعیّه است.

کیفیّت مخالفت قطعیّه: اگر آن واجب تعبّدی را بدون قصد قربت در خارج اتیان کنیم هم با واجب مخالفت کرده‌ایم و هم با حرام.

چون قصد قربت را رعایت نکرده‌اید پس با واجب مخالفت نموده‌اید و با حرام هم مخالفت کرده‌اید زیرا حرام باید با قصد قربت ترک شود ولی شما «ترک» را رعایت نکردید و آن شیء را اتیان نمودید.

امکان مخالفت قطعیّه در فرض دیگر: مثلاً اگر واجب، تعبّدی و حرام، توصّلی باشد به این صورت می‌توان مخالفت قطعیّه نمود:

ما آن شیء را بدون قصد قربت در خارج اتیان می‌کنیم در این صورت اگر آن شیء واقعاً واجب باشد ما به علّت عدم رعایت قصد قربت با تکلیف مخالفت کرده‌ایم و اگر حرام باشد به علّت ایجاد آن شیء در خارج با تکلیف مخالفت نموده‌ایم.

در حقیقت مرحوم شیخ می‌فرمایند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی یا احدهما

---

۱ - اگر احدهما به نحو معیّن، تعبّدی باشد در این صورت هم می‌توان مخالفت قطعیّه نمود.

فانقدح أنه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام، و إن اختص بعض الوجوه بهما، كما لايخفى [١].

بنحو معيّن تعبّدی باشد می‌توان با تکلیف مخالفت قطعیّه نمود.

مصنّف می‌فرمایند: اینجا دو مطلب هست:

الف ـ اگر ما از راه عدم امکان مخالفت قطعیّه می‌خواستیم در دوران بین محذورین بحث کنیم در این صورت حق با شیخنا الاستاد ﷺ بود و باید آن دو صورت را از محل بحث خارج کرد.

ب ـ ما که گفتیم تخییر عقلی ثابت است علّت آن را هم ذکر نمودیم و گفتیم:

چون امر دائر بین فعل و ترک است (وجوب و حرمت) و هیچ کدام ترجیحی ندارد و ترجیح بلامرجح قبیح است لذا بین فعل و ترک مخیّر هستیم لذا در مواردی که امر، دائر بین وجوب تعبّدی و حرمت تعبّدی هست، این ملاک تحقّق دارد یعنی امر دائر است که ما یا آن شیء را با قصد قربت و به داعی احتمال وجوب اتیان کنیم [1] یا به داعی احتمال حرمت ترک نمائیم و ترجیحی هم در میان نیست بنابراین همان تخییر عقلی که در سایر موارد ـ مانند توصّلیین ـ هست در این مورد هم هست با این تفاوت که در تعبّدیین مخالفت قطعیّه ممکن است امّا در سایر موارد مانند واجب و حرام توصلی دیگر امکان مخالفت قطعیه نیست.

تذکر: مصنّف جواب مرحوم شیخ را در صورتی که واجب و حرام هر دو تعبّدی باشند بیان کردند ولی از این صورت حکم فرضی که احدهما به نحو تعیین تعبّدی باشد، مشخّص می‌شود.

[١] ـ از آنچه بیان کردیم روشن شد که وجهی ندارد ما در دوران بین محذورین محل نزاع را توصلیین بدانیم، بله اگر ما از راه مخالفت عملیّهٔ قطعیّه می‌خواستیم تخییر

---

١ ـ در جلد اوّل مصنّف بیان کرده‌اند که در این موارد به داعی احتمال امر اتیان می‌کنیم.

و لا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لايحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، و مع احتماله لايبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام. [١].

ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، و زيادته على الطلب في الآخر بما لايجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة، و وجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران [1] [٢].

عقلی قائل شویم بعضی [2] از وجوه خمسه مختص به توصّلیین می‌شد زیرا در تعبّدیّن امکان مخالفت قطعیّه هست و همچنین اگر احدهما بنحو معیّن تعبّدی باشد امکان مخالفت قطعیّه هست.

[١] ـ تخییر عقلی در دوران بین محذورین در صورتی است که در یک طرف معیّن احتمال ترجیح ندهیم و چنانچه احتمال ترجیح در یک طرف معیّن بدهیم، عقل حکم می‌کند که آن طرف تعیّن دارد همانطور که عقل در موارد دیگر ـ مانند متزاحمین [3] ـ که دوران امر بین تعیین و تخییر است حکم به تعیین می‌کند.

[٢] ـ همانطور که در تزاحم و دوران بین واجب مسلّم و حرام قطعی انسان باید ببیند، کدامیک اهم هست در دوران بین محذورین که مردّد بین وجوب و حرمت هستیم باید ببینیم آیا در واجب احتمال مزیّت هست یا در حرام، در هر کدام که احتمال مزیّت بود آن را اخذ می‌کنیم.

مثال: اگر امر دائر شد که انسان واجب مسلّمی را اتیان کند یا حرام مسلّمی را مرتکب شود باید ببیند اهمیّت کدامیک بیشتر است. اگر اهمّیّت واجب بیشتر بود

---

١ ـ در این عبارت مصنّف بیان می‌کنند که ترجیح به حسب محتمل است نه احتمال و تفاوت این دو را در آخرین تنبیه اصل برائت بیان کردیم.

٢ ـ وجه اوّل و پنجم (اباحه).

٣ ـ اگر احتمال ترجیح در احدهما به نحو معیّن باشد.

و لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتماله في صورة الدوران بين مثليهما؟ فأفهم [١] .

حق ندارد آن را ترک نماید و چنانچه اهمّیت حرام بیشتر بود حق ندارد آن را اتیان کند.

[١] ـ بعضی خواسته‌اند مطلقا [1] و بطور کلّی جانب حرمت را بر جانب وجوب ترجیح دهند و منطق آنها این است که می‌گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت است مصنّف می‌فرمایند وجهی برای این ترجیح وجود ندارد، بلکه باید بین منفعت و مفسده مقایسه کرد و دید کدامیک مهمتر است چه بسا واجبی داریم که در صورت مزاحمت با حرام آن واجب بر حرام تقدّم دارد [2].

خلاصه: نمی‌توان گفت که همیشه احتمال حرمت بر احتمال وجوب تقدّم دارد.

والحمد لله اوّلاً و آخراً

و صلی الله علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین

---

١ ـ و ان لم تكن مشتملة على الشدة و الزيادة. حقائق الاصول ٢ / ٢٨١.

٢ ـ كما لو توقّف انقاذ الغريق على استطراق ارض مغصوبة او ركوب سفينة كذلك ـ حقائق الاصول ٢٨١/٢.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهرس الموضوعي

المقصد السادس

المقصد السّادس في بيان الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً ١٩
الأمر الأوّل: ٣١
الأمر الثاني: ٤٠
الأمر الثالث: ٦٥
الأمر الرابع: ٩١
الأمر الخامس: ٩٩
الأمر السادس: ١١٢
الأمر السابع: ١٢٠
فصل: في حجية ظواهر الألفاظ ١٨٣
فصل: في احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود ٢٠٩
فصل: الاجماع المنقول ٢١٩
تنبيهات مبحث الاجماع المنقول ٢٣٦
فصل: الشهرة فى الفتوىٰ ٢٤٤
فصل: حجية الخبر الواحد ٢٤٩
فصل: فى الآيات التى استدل بها على حجية الخبر الواحد ٢٦١
فصل: في الأخبار التي استدل بها على إعتبار الخبر ٣٠٤
فصل: في الاجماع على حجية الخبر و تقريره ٣٠٦
فصل: في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد ٣١٦
فصل: في أدلة حجية مطلق الظن ٣٣٢

المقصد السابع

المقصد السابع في الأُصول العملية ٣٦٦
فصل: في اصالة البراءة ٣٧٠
فصل: أصالة التخيير ٤٧٠

فهرست موضوعی

شرح حال صاحب کفایة الاصول ۵
شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیة الله العظمی فاضل ۱۵

مقصد ششم: امارات معتبرهٔ شرعی ـ عقلی ۱۹
آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟ ۲۰
تعریف مسئلهٔ اصولی ۲۱
مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۲۲
مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول ۲۲
نقل کلام شیخ ﷺ و اشکالات مصنّف ﷺ به آن ۲۳
ایراد بر کلام مصنّف ﷺ ۳۰

احکام و آثار قطع: امر اوّل ۳۱
۱ ـ لزوم موافقت طبق قطع ۳۱
۲ ـ حجّیّت قطع ۳۲
معنای حجیّت ۳۲
حجیّت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است ۳۳
قطع به حکم فعلی منشأ اثر است ۳۶
مراحل چهارگانه حکم ـ اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز ۳۷
تجرّی و انقیاد ـ امر دوّم ـ ۴۰
اطاعت و عصیان ۴۰
تجرّی و انقیاد ۴۱

آیا تجرّی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟ ۴۲
حقیقت تجرّی و انقیاد ۴۳
آیا عاصی مستحقّ دو عقوبت است ۶۳
اقسام قطع ـ امر سوّم ـ ۶۵
قطع موضوعی و شرائط آن ۶۶
اقسام قطع موضوعی ۶۷
ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ۶۸
اقسام قطع ۷۱
آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟ ۷۲
آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟ ۷۳
آیا اصول جانشین قطع می‌شوند؟ ۸۰
آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟ ۸۴
عدول مصنّف از توجیه کلام شیخ ﷺ (المناقشة فی کلام الحاشیة) ۸۸
نحوهٔ استعمال قطع موضوعی ـ امر چهارم ـ ۹۱
ظنّ موضوعی ۹۴
اقسام فعلیّت ۹۷
موافقت التزامیّه ـ امر پنجم ـ ۹۹
بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست ۱۰۱
گاهی موافقت التزامیّه ممکن نیست ۱۰۲
آیا مسئلهٔ موافقت التزامیّه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی بشود؟ ۱۰۵
آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند؟ ۱۰۵
آیا اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیّه شود؟ ۱۱۰
قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) ـ امر ششم ـ ۱۱۲
فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۱۱۳
دو شبهه ۱۱۵
آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟ ۱۱۸
علم اجمالی ـ امر هفتم ـ ۱۲۰
آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟ ۱۲۱

علم اجمالی مقتضی حجّیت است ۱۲۷
ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم ﷺ ۱۲۹
در صورت تمکّن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۱
در صورت تمکن از امتثال ظنّی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۸
امارات غیر علمیّه ۱٤۰
حجّیّت امارات ظنّیه ذاتی نمی‌باشد ۱٤۰
آیا جعل حجّیّت برای امارات غیر علمیّه امکان وقوعی دارد؟ ۱٤٤
کلام شیخ اعظم و ایراد مصنّف بر آن ۱٤٤
محذورات تعبّد به امارهٔ ظنّیه و اشکال ابن قبه ۱٤۸
جواب مصنّف از محذورات تعبّد به امارهٔ ظنّیه و پاسخ به ابن قبه ۱۵۲
روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱٦٦
آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۷٤
حجیّت ظواهر الفاظ ۱۷۷
اصل اوّلی در امارات حجّیّت است یا عدم حجّیّت؟ ۱۷۷
چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟ ۱۸۳
حجّیّت ظواهر مقیّد به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد ۱۸٤
حجّیّت ظواهر مقیّد به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد ۱۸۵
حجّیّت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند ۱۸۵
تفصیل بعضی از محدّثین درحجّیّت ظواهر ۱۸۷
ادلهٔ محدّثین بر عدم حجّیّت ظواهر قرآن ۱۸۷
جواب مصنّف نسبت به ادلهٔ محدّثین ۱۹۱
مرحوم آقای آخوند (ره) می‌فرمایند ادّعای تحریف قرآن بعید نیست ۱۹۷
اختلاف قراءات قرآن ۲۰٤
از چه راههائی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد ۲۰۹
آیا قول لغوی حجّت است ۲۱۳
فایدهٔ رجوع به کتاب لغت ۲۱۸
اجماع منقول ۲۱۹

ملاک حجّیّت اجماع منقول ۲۲۰
اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم) علیه‌السلام ۲۲۰
الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند ۲۲۴
کدام قسم از اجماعات حجّت است ۲۲۷
نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه‌السلام ۲۳۶
تعارض اجماعات منقول ۲۳۹
تواتر منقول یا نقل متواتر ۲۴۱
شهرت فتوائی ۲۴۴
خبر واحد **۲۴۹**
آیا بحث حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۴۹
کلام صاحب فصول ۲۵۰
کلام شیخ اعظم ۲۵۱
ادلهٔ قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ۲۵۴
جواب ادلهٔ قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ۲۵۶
اقسام تواتر ۲۵۷
ادلهٔ حجّیّت خبر واحد **۲۶۱**
دلیل قرآنی بر حجّیّت خبر واحد ۲۶۱
۱ـ آیهٔ نبأ ۲۶۱
استدلال مصنّف به آیه نبأ ۲۶۵
اشکالات استدلال به آیهٔ نبأ ۲۶۷
۲ـ آیهٔ نَفْر ۲۷۹
۳ـ آیهٔ کتمان ۲۹۱
۴ـ آیه سؤال ۲۹۴
۵ـ آیهٔ اُذُن ۲۹۸
اخبار دالّ بر حجّیّت خبر واحد ۳۰۴
دلیل دیگر بر حجّیّت خبر واحد (اجماع) ۳۰۶
آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیّت سیرهٔ عقلا بشوند ۳۱۰
وجوه عقلیّه دالّ بر حجّیّت خبر واحد ۳۱۶
حجّیّت مطلق ظن ۳۳۲

ادلّهٔ حجّیّت مطلق ظنّ (وجوه حجّیّت مطلق ظن) ۳۳۲
مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد **۳٤٥**
نقد و بررسی مقدمات دلیل انسداد ۳٤۸
نکته **۳٥۰**

مقصد هفتم: اصول عملیه

آیا اصول عملیّه منحصر به چهار اصل است ۳٦۷
اصل برائت **۳۷۰**
در شبههٔ تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟ ۳۷۱
ادلهٔ اعتبار اصل برائت **۳۷۲**
دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت ۳۷۳
کیفیّت استدلال به آیه ۳۷۳
ادلّهٔ روائی بر اعتبار اصل برائت ۳۷٦
۱ـ حدیث «رفع» ۳۷٦
۲ـ حدیث «حجب» ۳۸۹
۳ـ حدیث «حل» ۳۹۱
٤ـ حدیث «سعه» ۳۹۳
٥ـ مرسلهٔ صدوق ۳۹٦
ادلهٔ وجوب احتیاط **٤۱۰**
جواب از اخبار احتیاط ٤۱٤
دلیل عقلی بر وجوب احتیاط ٤۲۲
تذکّر چند امر مهم و ضروری ٤۳۷
امر اوّل ٤۳۷
امر دوّم ٤٤٤
جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد ٤٥۳
تسامح در ادلّهٔ سنن **٤٥۷**
امر سوّم ٤٦۳
امر چهارم ٤٦۷
اصالة التّخییر **٤۷۰**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی